

**فصول في الفلسفة
ومذاهبها
سيريل إدوين جود**

- ♦ المؤلف: سيريل إدوين جود
- ♦ العنوان: فصول في الفلسفة ومذاهبها
- ♦ المترجم: عطية محمود هنا / ماهر كامل
- ♦ طبعة آفاق الأولى 2022
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير
- ♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٨ / ٢٦٣٥٢

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 211 - 7

جميع الحقوق محفوظة: لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-0111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٢٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٢٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

سيريل إدوين جود
فصول في الفلسفة ومذاهبها

ترجمة

د. عطية محمود هنا

د. ماهر كامل

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

جود، سيريل إدوين
فصول في الفلسفة ومذاهبها - الفيلسوف جود
ترجمة: عطية محمود هنا/ ماهر كامل
ط 1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2022
248 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 26352 / 2018
الترقيم الدولي 7 - 211 - 765 - 977 - 978
1 - فلسفة
أ - العنوان

مصادر الكتاب

أُخذت فصول هذا الكتاب عن مؤلفات الفيلسوف جود C. E. M.

Joad.

فأُخذت الفصول: الأول والثاني والثالث والرابع والسادس والسابع

من كتابه:

Philosophy (Hodder & Stoughton Ltd) The Teach

Yourself Books 1944.

وأُخذ الفصل الخامس من كتابه:

Guide to Philosophy (vitor Gollancz, London 1994).

كلمة المترجمين

هذه فصول في الفلسفة ومذاهبها لم يُقصد بها الشمول والإحاطة، ولكن قصد بها إعطاء فكرة واضحة للقارئ العربي عن أهم ما تبحث فيه الفلسفة من موضوعات.

ولم تقتصر هذه الفصول على عرض آراء الفلاسفة فحسب، ولكنها تضمنت آراءً لصاحبها المؤلف، وهو أستاذ للفلسفة وفيلسوف له وجهات نظر، ولعل ما دعانا إلى اختيار هذه الفصول دون غيرها هو ما تتميز به من إيمان عميق بوجهة نظر معينة، ودفاع عن هذه الواجهة، الأمر الذي يُتيح للقارئ العربي فرصة للتعرف على أساليب الجدل والمناقشة في مستوى التفكير الفلسفي الرفيع.

وقد تُرجمت هذه الفصول على فترات متباعدة، وتولَّى كل منا ترجمة قسم من قسمي الكتاب، على أننا راجعناه معاً، واتفقنا على هذه الصورة التي نقدمها إلى قراء اللغة العربية.

وإذا كان للمترجمين أن يتحملاً مسؤولية بالإضافة إلى
هذه الترجمة - فهي مسؤولية اختيار الفصول التي تكون
هذا الكتاب، ولا شك أن ما نفضله يتوقف إلى حد كبير
على اعتقادنا بأهميته، ومن الطبيعي أن يختلف الناس في
هذا الأمر.

ونود أن نقدم الشكر للذين تكرموا فقرأوا فصولاً من
هذا الكتاب، وأبدوا آراءً كان لها أثرها في هذه الترجمة؛
وهم الأساتذة حسين عبد المنعم علي، وفايز إسكندر،
وجابر عبد الحميد جابر.

وأخيراً نرجو أن يفيد من هذا الكتاب كل مهتم بدراسة
الفلسفة.

المترجمان

٣٠ نوفمبر ١٩٥٥ م

كلية المعلمين بالقاهرة

الكتاب الأول

فصول في الفلسفة

الفصل الأول

صعوبة الفلسفة

صعوبة الفلسفة:

الفلسفة مادة في غاية الصعوبة، لدرجة أن معظم الكتب التي تبحث في الفلسفة عسيرة الفهم على الكثير من قارئها حتى الأذكياء منهم، ولعل بعض السبب في هذا، وليس كله - يرجع إلى صعوبة تتبع الميدان الذي تبحث فيه، وهو الكون، فلا عجب إذا كان الأمر معقدًا شديد الغموض.

وليس ثمة ما يحتم أن يكون الكون مفهومًا من رجل القرن العشرين، الذي أود أن أذكره بأنه لم يبدأ في التفكير إلا منذ وقت حديث جدًا.

وأجدني في بداية هذا الكتاب، مسوقًا لعرض مقياس زمني قد يوضح هذه النقطة؛ فقد قدر البعض أن الحياة بدأت بصورة من الصور على هذه الأرض منذ حوالي ١٢٠٠ مليون سنة^(١)، أما الحياة الإنسانية

(١) لا يغرب عن البال أن هذا التقدير أمر تقريبي جدًا، وقد يجاوز الحقيقة أو يقل عنها بمئات الملايين من السنين، ولقد قدر البعض عمر الخليقة على هذه الأرض بما يقرب من ستمائة إلى ثلاثمائة مليون عام.

بالذات فقد بدأت منذ زمن يُقدر بما يقرب من مليون سنة، ولعلنا لو تأملنا من هذا عمر الحضارة الإنسانية - مع التسامح الشديد في استعمال لفظ الحضارة - لوجدنا أنها بدأت منذ حوالي ألفين وخمسمائة عام، ومن هنا تبدو ضالة هذه الأرقام لو قدرنا عمر البشرية المقبل، أو الفترة التي يرى العلماء أن الشمس خلالها ستكون قادرة على إشعاع قدر من الحرارة يكفي لتهيئة الظروف للحياة كما نعرفها، وهي فترة تقدّر بحوالي ١,٢٠٠,٠٠٠ مليون عام؛ أي ألف مقدار مما مضى من الحياة كلها.

ونظرًا لأن دلالة هذه الأرقام قد تضعيخ؛ نظرًا لضخامة كل منها - فقد يكون من الأنسب أن نقلل وحدة القياس، فنفترض على سبيل المثال أن ما مضى من عمر الخليقة مائة عام. وإذن، فالحياة الإنسانية حتى الآن تقدر بشهر من الزمن، بينما الحضارة الإنسانية لا تزيد عن ساعة وثلاثة أرباع الساعة. فإذا احتفظنا بنفس المقياس الزمني، وجدنا أن مستقبل الحضارة، ونعني بهذه الفترة المقبلة التي يمكن الظن خلالها أن الإنسان سيظل يفكر - هو مائة ألف عام. وغني عن البيان أن العقل الإنساني قد بدأ يستيقظ من سباته العميق في السنوات الواقعة بين ٦٠٠ - ٤٠٠ قبل الميلاد، وحتى في ذلك الوقت لم يزد عدد المفكرين عن أفراد قلائل يُعتبرون من الشواذ؛ منهم «كنفوشيوس» و«بوذا» و«لاو تسي» و«سقراط»، وهؤلاء ظهروا جميعًا خلال المائتي عام المذكورة، وقد ظهر في أعقابهم «أفلاطون» و«أرسطو» في المائة عام التالية.

ولكن هؤلاء - كما سبق القول - لا يمكن اعتبارهم أكثر من حالات خارقة برزت لتلعب دورها؛ كالشدوذ البيولوجي في بعض الكائنات،

ولكن على مسرح الحياة الإنسانية الفكرية والروحية، كأنما كانوا قبساً من النور يشير إلى الطريق الذي يقود الإنسانية إلى التقدم. (وهو أمر لا بد أن يجعلنا نعترف بأن الجنس البشري لم يُبدِ استعداداً كبيراً لتحقيقه خلال الألفين والثلاثمائة عام التي انقضت منذ تلك الفترة الأولى).

وإذن، فأى وحدة تُستخدم لقياس عمر العقل الإنساني لا بد أن تظهره على جانب كبير من الحداثة، ومن هنا علينا ألا نتوقع منه أن يدرك الكثير عن هذا العالم الذي يجد فيه نفسه. بل إن هناك ما يدعو للاعتقاد بأنه كلما زادت معلومات الإنسان زاد معها إدراكه بالقصور والجهل.

ويمكننا أن نقرب الأمر إلى الأذهان بأن نتصور رقعة صغيرة مضيئة تمثل المعرفة الإنسانية، يحيط بها بحر غير محدود من الظلمة هو بمثابة الجهل، وكلما جاهدنا في توسيع الرقعة المضيئة اتسع معه قطر الدائرة المحيطة بها، والتي تمثل ظلام المجهول. ومن هنا كان اليقين والتأكد من المعرفة في الفلسفة، كما هو في الحياة بوجه عام - دليلاً على الجهل الذي يتردى فيه الحمقى، ويتنكبه الحكماء. إن الحكيم هو ذلك الذي يدرك ما يقصر عنه إدراكه، وهو أمر تذكرنا به تلك الأسطورة الشهيرة التي تمثل لنا سقراط، وهو يسعى بين أرجاء دلفي، يدفعه الوحي؛ لبحث دون جدوى عن شخص أكثر منه حكمة، وأرجح عقلاً، يحمل عنه مشعل المعرفة والإدراك.

الصعوبة التي تواجه الفلاسفة :

لقد انتهينا إذن إلى أن المادة التي تتناولها الفلسفة بالبحث هي بالضرورة غامضة كل الغموض، وهذا الغموض هو بدوره ما تعكسه الفلسفة أثناء تعبيرها عنه، ولكن الأمر لا يقتصر على التعبير عن الغموض، بل يتعداه إلى غموض التعبير، وهذان أمران إذا تسامحنا في أولهما، فلا يجوز أن نتسامح في الثاني؛ إذ مهما قيل في تبريره فلن يعدو أن يكون عجزاً في مقومات الكاتب. إن الغرض من الكلمة هو أن تعبر عن معنى، وعندما يستخدمها شخص قدير، فإنها تحمل المعنى بسهولة ووضوح. ومن هنا كان واجب الكاتب الأول أن يكون واضحاً ومفهوماً؛ لا لأنه بهذا يعد أميناً في حق نفسه فحسب، بل لأن الوضوح حق للقارئ أيضاً. وبالرغم من بدهة هذه الأمور، فإن قلة من الفلاسفة قد وضعتها موضع الاعتبار. ويمكننا في هذا السبيل أن نسوق أمثلة عديدة للتعقيد اللفظي؛ منها العبارة التالية للفيلسوف «كانط»:

«ولكن التركيب الشكلي، عندما ننظر إليه فقط من حيث علاقته بالوحدة الأصلية التركيبية للإدراك الحسي؛ أي من حيث الوحدة المجردة الإلهامية التي هي التفكير في المبادئ المطلقة - يجب أن يطلق عليه (المهمة الإلهامية للخيال) تمييزاً له عن مجرد الربط العقلي». إن أحداً لا ينكر أن عندنا من الاصطلاحات التي استخدمت هنا ما هو فني بحت، بحيث إذا توافر للقارئ الإلمام بمعانيها في هذا المجال كان أقدر على تفهم المعنى العام للعبارة، كما أننا لا ننكر أن «كانط»

كتب باللغة الألمانية، وأن هذه الجملة التي اقتبسناها ترجمة لما كتبه، ولكن هذا لا يغير من الواقع شيئاً؛ إذ إن كتاباته تعاني كثيراً من التعقيد الذي لا ضرورة له، لدرجة أن الأمر قد وصل بالكثيرين من الشُّراح والنُّقاد إلى أن يكتبوا مؤلفات بأكملها؛ مستهدفين بعملهم هذا لا أن يبينوا أن ما كتبه صحيح، ولكن ما قصده من كتابته، ولعله كان يمكن أن يقتصد الكثير من هذا الجهد، لو أن كانظ تخير عباراته بحيث تحمل المعنى في يسر وسهولة.

وهناك أمثلة عديدة حتى من بين فلاسفة العصر الحديث، الذين يكتبون بلغتهم الإنجليزية، نسوق لأحدهم العبارة التالية:

«إن معلوماتنا الأصلية التي تعبر عنها الأنماط هي مظاهر الأشكال والموضوعات الحسية، والموضوعات الخارجية الأخرى التي لا يعتمد عليها فيض الأشياء. وحيث ترتبط هذه الموضوعات مع الفيض العام تفسر الأحداث وعلاقتها ببعضها. إنها هنا في نفس المدرك، ولكنها - كما يدركها هو - تحتوي بالنسبة له على الفيض الكلي الذي وراء وجوده. إن العلاقة بين الذات والموضوع ترجع إلى الدور المزدوج لهذه الموضوعات الخالدة. إنها تعديلات للذات، ولكن فقط من حيث خاصيتها في احتوائها على مظاهر الذوات الأخرى في مجموع الكون».

إن للأستاذ «هوايتهد» أنصاراً عديدين يرون فيه أعظم فيلسوف معاصر، كما يعتقدون أن كتابه «العلم والعالم الحديث» - وهو مصدر

العبارة المقتبسة- موسوعة كبرى، وما من شك في أن التقدير الذي يناله الأستاذ هو **ايتهد** له ما يبرره، ولكن ما يفسد كتابه في فقرات عديدة هو ما يراه القارئ من عدم الرغبة أو عدم المقدرة على التعبير السلس المفهوم.

وإذن، فهناك عاملان يتضافران لجعل كثير من الأبحاث الفلسفية صعبة إلى حد يصعب معه فهمها؛ أولهما غموض لا بد منه في مادة البحث، والثاني غموض لا ضرورة له في كتابات الفلاسفة، ولعله لو ترك لنا أن نقدر الأمر تقديرًا مبدئيًا لقلنا إن أكثر من نصف ما يكتب عن الفلسفة معميات لا يمكن قراءتها.

عند قراءة الفلسفة :

مما تقدم عرضه يبدو أن أول تحذير يمكننا أن نقدمه لأولئك الذين ينوون دراسة الفلسفة - هو أن يقرؤوا للفلاسفة في كتاباتهم الأصلية بكثير من الحذر، وأن يحرصوا على ألا يقرؤوا شيئًا إلا بعد أن يتوافر لهم قدر كافٍ من الشرح والإرشاد، وهو أمرٌ يأتي بأقصى الفائدة لو قام به أستاذ أو محاضر في الجامعة، وعلى الأخص لو أنه توخى تبيان ما يجب أن يتخيره البادئ في قراءته، وما ينبغي أن يضرب عنه صفيحًا. وجدير بالذكر في هذا السبيل أن كل ما كُتب في الفلسفة -على وجه التقريب- طويل إلى حد غير مستساغ، بحيث يكفي أن يلم القارئ بالمختارات المهمة ويتجاهل ما تبقى من الكتاب؛ ومن هنا نرى أن الأستاذ الناجح هو ذلك الذي يقول للطالب: «يمكنك أن تقرأ الفصل

الأول من ص ١ إلى ص ١٧ من كتاب (برادلي) «مبادئ المنطق» في حديثه عن الأحكام العامة، ولكنني أوصيك ألا تقرأ أكثر من هذا؛ حتى تتهيأ لنا فرصة مناقشة، ومعرفة مدى ما فهمت من دراستك».

فإذا افترضنا أنه لم يتهيأ لك الشخص الذي يقول لك هذا، أو يرشدك بمناقشته ما تقرأ - كان أنسب ما تفعل هو أن تضع لنفسك عددًا من القواعد تتوخاها في قراءتك.

وأول هذه القواعد هو ألا تحاول مطلقًا - على الأقل عند بداية الدراسة - أن تقرأ كتابًا بأكمله عن الفلسفة، بل عليك أن تتخير فصولًا معينة - اثنين أو ثلاثة على سبيل المثال - يدور موضوعها حول أمور يبدو أن لها أهمية خاصة، أو أن لها صلة بموضوعات سبق لك أن قرأت عنها شيئًا، وتود أن تتابع القراءة فيها؛ فإذا افترضنا على سبيل المثال أنك أنست في نفسك الميل لدراسة مشكلة السببية - كان أنسب شيء في هذا المقام هو أن تتناول كتاب (هيووم) «مقال في الطبيعة الإنسانية»، وتقرأ الفصول الأربعة الأولى من القسم الثالث، وتضرب صفحًا عن الباقي في الوقت الحاضر، وإذن، فالقاعدة الأولى هي الدقة في الاختيار.

وغني عن البيان أن حسن الاختيار يتطلب بحثًا مبدئيًا لعناوين الفصول، مع استخدام الفهرست بشيء من الحكمة والذكاء، بحيث تكتشف الموضوعات التي تهتمك؛ كما يتطلب قراءة المقدمة - سواء أكانت مكتوبة بقلم الفيلسوف نفسه، أم الكاتب الحديث الذي يقدمه، بحيث إذا تهيأ لك أن تلم إلمامًا سريعًا بالميدان الذي ستطرقه - يمكنك

أن تتحسس طريقك بداخله بشيء من السهولة، متجنبًا الصحاري
المجدبة، ومتخيرًا الواحات الظليلة الوارفة.

أما الأمر الثاني الذي نلفت إليه نظر الدارس البادئ، فهو القدرة
على تخطي ما يقتضي الأمر قراءته، حتى من بين الفصول التي تخيرها
للدراسة؛ فهناك عدد ليس بالقليل من الفقرات الطويلة إلى حد يبعث
الملل، أو يصاحبه قدر من التعقيد يجعله مستغلق الفهم. كما أن من
الأمر الشائعة أن نجد المؤلف يكرر ما يقول، والأجدر بالقارئ في
كل هذه الحالات أن يمر بها دون أي احتفال، وعلى ذلك فإن القاعدة
الثانية هي القدرة على تخطي بعض الأجزاء بطريقة مبنية على الذكاء.

وهناك قاعدة ثالثة نضيفها إلى ما تقدم، وهي أن يحرص الدارس على
ألا يستمر في القراءة إلا إذا كان يستوعب حقًا ما يقرأ، مع استعمال لفظة
«الاستيعاب» هنا بكثير من التسامح. وقد يبدو هذا الاستدراك أمرًا في
غير حاجة إلى تبيان، ولكن الحقيقة أن الفلسفة تصل حدًا من الصعوبة
يعسر معه فهمها على عدد كبير من قرائها. ولقد صادفت طلبة انصرفوا
عن دراسة الفلسفة بعد أن خاب فألهم؛ لأنهم أخذوا على عاتقهم أن
يقرأوا - وهم يعضون على بنانهم - أشياء مستغلقة الفهم، يدفعهم في
هذا إما العناد وإما الحمق وإما هما معًا. كما ينبغي أن تتخطى الأجزاء
التي يستعصي فهمها بسرعة؛ حتى لا يؤثر هذا في ميلك للدراسة.

وهذا ينتقل بنا إلى القاعدة الرابعة، وهي أنه لكي تتأكد أنك قد
استوعبت حقًا ما قرأت عليك أن تدوّن ملاحظات دقيقة، تكون في
النهاية ملخصًا وافيًا في إيجاز، بحيث إذا عَنَ لك أن تنعش ذاكرتك

فيما يختص بمعلومات سبق أن قرأتها في كتاب معين، أمكنك أن تستشير الملخص الذي كتبه لا الأصل الذي قرأته. ومن المفيد أيضاً في هذا السبيل أن تحتفظ بفهرس خاص بك، يضم النقاط المختلفة التي استرعت نظرك أثناء قراءتك، ويمكنك أن تدوّنهما في الصفحتين أو ثلاث الصفحات التي يتركها الناشر شاعرة في نهاية أي كتاب؛ معاونة منهم للقارئ في هذا السبيل.

ومعنى هذا كله أن قراءة الفلسفة كما يجب عملية تقتضي فاعلية كبيرة، وتشترك فيها جميع قوى العقل بعد أن تشحذ إلى الحد الأقصى؛ فهي تتطلب أولاً معرفة دقيقة لما يعنيه الكاتب بما يقول، كما تتطلب إيجاد العلاقة بين هذا الجزء وما سبقه من العرض، إلى جانب علاقته بالفكرة العامة وراء الموضوع. وهناك أيضاً اعتبار خاص برأي القارئ الشخصي، بمعنى أن عليه أن يقرر ما إذا كان له أن يرفض الأخذ بما يقرأ، أو يضمّنه كجزء من البناء الذي يأخذ سبيله للتكافل في ذهنه، وهذا بدوره يحتاج لتكييف الهيكل العام المرن الذي يُكوّن أفكار المرء. بل لعل من الأصوب أن نقول إن عملية التكيف مزدوجة، فكيف في الأفكار الجديدة التي يستقبلها العقل وفي تلك القائمة فعلاً، ومن الواضح أن التكيف في هذه الأخيرة من أصعب الأمور، وخاصة إذا كان لما يقرأ طابع الحساسية، بحيث قد يمر المرء في محنة عنيفة تتضمن، كما يحدث أحياناً، تعديلاً لمعتقدات أضفى عليها قدمها الكثير من التبجيل والإكبار، ولعل لعامل السن في هذه الحالة أهمية قصوى؛ فالمرء يجزع كلما تقدمت به السن من قبول هذا التعديل، وقد

يرفضه بتأناً إذا تجاوز منتصف العمر.

وأخيراً هناك عملية عقلية يحتاج المرء فيها إلى أن يقرر، بقدر ما يستطيع، ما إذا كان ما يقرؤه صحيحاً أو غير صحيح، وهو في هذا يحتاج إلى قدر ليس بقليل من التركيز والاندماج فيما يقرأ، وقليل من القراء من يستطيع أن يفعل هذا أكثر من فترة قصيرة. ومن هنا على المرء أن يضع قاعدة أخرى هدفاً له؛ وهي ألا يقرأ شيئاً في الفلسفة مدة تتجاوز نصف الساعة، أو على الأكثر ثلاثة أرباع الساعة في جلسة واحدة؛ ذلك لأنه في نهاية هذه الفترة من الزمن لا بد أن يتضاءل التركيز، ويتشتت الانتباه حتى يصل الملل بالقارئ حدّاً يدفعه إلى أن يُلقِي بالكتاب جانباً، ويتناول قصة مشوقة ليقراها بشيء من الحنين، يعززه ذلك الشعور بالملل والضيق الذهني بحيث يقتضي الأمر جهداً إرادياً لا يستهان به؛ لكي يعود المرء إلى الفلسفة مرة أخرى، ونظراً لأن الانتقال من الانتباه الفكري الذي يعززه عامل الشوق إلى أولى مراحل التشتت وفقد الميل، هو مرحلة يصعب إدراكها، فإن على المرء أن يتنبه إلى حدوثها، بحيث إذا اكتشفها في مراحلها الأولى أمكن أن يضع الفلسفة جانباً، بينما هو لا يزال مستعداً للقراءة فترة أخرى.

ويلاحظ أن النجاح في دراسة الفلسفة مثل النجاح في الطعام أو الشراب أو المباريات أو العمل أو الصداقة أو حتى في الحب، يعتمد على قدرة المرء واستعداده للتوقف، بينما لا تزال لديه الرغبة والطاقة للاستمرار، وعلينا ألا نشرب الكأس حتى الثمالة رغم استعدادنا

لذلك. فإذا عقدنا بعد هذا مقارنة بين قراءة الفلسفة والأدب، فإن من الملاحظ في هذه الحالة أن عودة المرء لقراءة الأدب -بعد قضائه فترة في دراسة الفلسفة- تزيد من استمتاعه به، وكم تبدو قراءة القصة سهلةً مريحةً، كما لو كانت العجلة تناسب منحدره على سفح التل، بعد أن كانت تتعثر في طريقها صاعدة إلى أعلاه.

قيمة الفلسفة:

كان في نيتي أن أتوقف عند هذه النقطة، ولكن أسأتني يرون أن ليس من اللائق أن ينهي المرء فصلاً من فصول الكتاب بمقارنة، ولو أنني لست أرى سبباً يدعوني لمشاركتهم هذا الاعتقاد، غير أنني قد تعلمت أن أستمع لما يقول أسأتني، ولهذا رأيت أن أضيف كلمة عن قيمة الفلسفة. إنني لا أعتقد شخصياً أن للفلسفة أي قيمة؛ فهي لن تكون عوناً لك على أن تنال شهرة أو مالاً أو ترقية في عملك، ولن تكون سبيلاً للتعرف بشخصيات كبيرة، كما أنها لن ترقق من حاشيتك، أو تجعلك شخصية اجتماعية محبوبة. وهي أيضاً عديمة القيمة إذا انتظرت منها أن تخلق لديك مزاجاً أو استعداداً معيناً؛ كأن تجعلك في نظرتك للحياة أقدر على تحمل خبراتها الأليمة من آخر لم تتوافر له هذه النظرة الفلسفية للحياة، فليس الفيلسوف أقل من غيره استعداداً للثورة والاهتياج إذا انقطع رباط حذائه أو فشل في اللحاق بالقطار، وهو ليس أقدر من غيره على إخفاء ضيقه إذا داس بقدمه على مسمار في الأرض أو عض لسانه.

يضاف إلى هذا، أن نجاح الفلاسفة في تنظيم حياتهم بشكل أبرز من غيرهم، هو أمر غير ملحوظ، فالفلسفة ليست كغيرها من المسكنات التي تتعاطاها الإنسانية لتخدير الصداق، مثل التنبؤات الفلكية والروحانيات، وهي لا تزعم لنفسها أن في مقدورها أن تهىء لطلبها أي معلومات في عالم المجهول، أو كيفية ضبط النفس، أو التنبؤ بالمستقبل. إنني لا أذكر أنني قرأت لفيلسوف كبير كتاباً عن كيف يكسب المرء أصدقاء أو يبسط نفوذه على آخرين أو يتغلب على عقدة النقص؟ يضاف إلى هذا أن الفلسفة لا تقيك من الأخطار الداهمة التي تتعرض لها بحكم وجودك في مجتمع كبير، فهي لا تشفيك من الوحدة الممضة، ولا تبعد المخاوف التي تقض مضجعك، كما أنها ليست ملجأً يعتصم به الإنسان إزاء موجة الاضطراب المتزايدة، التي هي مظهر من مظاهر عالمنا الحاضر.

وإذن، فما دام الأمر بهذه الصورة، فلماذا ندرس الفلسفة؟ إن قراءتها على جانب كبير من الصعوبة، فالمادة التي تتناولها غامضة، وأساتذتها يكتبون عنها بشكل يضيف إلى غموضها تعقيداً لغوياً، إنها تحتاج في دراستها إلى معاونة أستاذ أو مرشد، كما لا بد أن تتهىء له فرص النقاش، فضلاً عن أنها - فيما يبدو - ليست لها قيمة عملية. إن الفلسفة لا تُضفي على دارسيها أي مجد، كما لا تهىء لهم الفرصة للترقي في أعمالهم، وإذن فلماذا ندرس الفلسفة؟

لا توجد سوى إجابة واحدة للسؤال، إننا ندرسها لنشبع لدينا الرغبة للمعرفة وحب الاستطلاع. إن البعض منا يريد أن يجد معنى لهذا العالم

الغريب الذي يجد فيه نفسه، ويكتشف -إذا أمكنه- الغرض من الحياة الإنسانية بشكل عام، وحياة كل منا بوجه خاص. تُرى، لماذا وُجدت الحياة؟ وكيف السبيل لأن يعيش لها؟ هذا بعض ما تبحثه الفلسفة، وهي لا تزعم أنها تستطيع أن تجيب عن أي من هذه الأسئلة إجابة مقنعة، بل هي تبحثها وتناقشها وتدرس الإجابات التي بدت مقنعة لأناس أكثر منا حكمة وأرجح عقلاً. إن الفلسفة إذن هي سجل للكفاح النفسي في هذا الوجود، والفلاسفة هم أولئك الذين يجدون لذة في متابعة هذا الكفاح العقلي والروحي، ومن ورائهم نفر من الناس أخذوا على عاتقهم أن يدرسوا الفلسفة، مهتدين -في ذلك الطريق الطويل- بضوء المشاعل التي يحملها قاداتهم. فإذا لم يتوافر لأحد منهم نفس الميل، تعثرت خطاه، وغابت عنه معالم الطريق.



الفصل الثاني

موضوع الفلسفة

سأحاول في هذا الفصل أن أجيب عن السؤال التالي: ما ميدان الفلسفة؟ معزراً خلال هذا ما قد يراه البعض زعمًا مبالغاً فيه من أن الفلسفة سجل للكفاح النفسي في هذا الوجود، وهو ما انتهينا إليه في الفصل السابق.

وربما كان من الأنسب في نظري اعتبار الفلسفة بمثابة مصفاة تتجمع فيها كل نتائج الأبحاث والخبرات الإنسانية، حيث تُنقى من شوائبها وتُقيّم لبقى منها ما هو جدير بالبقاء.

نتائج الأبحاث العلمية:

لو تأملنا العلوم على سبيل المثال، لوجدنا أن علم الطبيعة يقدم لنا معلومات عن مكونات المادة كما يظهرها البحث والتحليل في عصرنا الحاضر، ولكن هذه المكونات ليست نهائية أو مقنعة، بل يمكن أن يقال إنه ينقصها جميع الخصائص المألوفة للأجسام التي تكون العالم

الحسي. فمن الواضح مثلاً أن حركاتها لا تتمشى دائماً مع القوانين التي اكتشفها الإنسان، فهي تتمشى مع الأمواج، وقد تشبه في حركتها الصواريخ، فإذا أردنا تقريبها للذهن بأي صورة من الصور، فلعل من الأنسب أن نشبهها بالشحنات الكهربائية التي بالرغم من وجودها فهي ليست شحنات في أجسام. ولعلنا لو تساءلنا عن طبيعة هذه المواد، لما وجد علم الطبيعة إجابة مقنعة؛ إذ كل ما يطمع فيه هو أن يعطينا معلومات عن خصائصها.

ومثل هذا يمكن أن يُقال عن علم الكيمياء، فهو يبحث في القوانين التي يخضع لها اتحاد هذه المكونات للمادة، وهو يذكر لنا عدد الجزيئات الموجودة في مادة من المواد، كما يسعى لإيجاد العلاقات التي تربط واحداً بالآخر، فإذا ما تهيأ لهذا العلم قدر كبير من التنظيم والمعرفة، أمكنه أن يشرح لنا اتحاد العناصر إلى مركبات كيميائية.

أما علم الحياة فهو يهيئ لنا معلومات عن مجموعة معينة من المركبات الكيميائية المتناهية في دقة التنظيم، بحيث تبدو فيها هذه الخاصة المعروفة بالحياة، إن هذا العلم يتساءل عن الفروق -إذا كان هناك فروق- بين هذه المركبات العضوية كما يُسميها وبين ما يُسمى من ناحية أخرى مواد عاطلة عن الحياة، أو بمعنى آخر جماد، وهو يمضي من هذا السؤال إلى التساؤل عن عدد المظاهر التي يمكن أن تتخذها الحياة، وكيف يُنقل كائن حي من حالة إلى أخرى، وما القوانين التي تحدد ما إذا كان سيقدر لأحدها أن يستمر حياً أو ينقرض، ثم ما معنى لفظ «تطور» الكائن من مرحلة إلى أخرى. ويتفرع من علم الحياة

علم الوراثة، وهو ذلك الذي يبحث في قوانين الوراثة، وأي الصفات ينتقل من الأصل إلى النتائج، فإذا كان صحيحًا ما يبدو من أن الوراثة عبارة عن مجموعات من المواد الكيميائية تُدعى جينات، فهل يمكن الوصول إلى القوانين التي تحدد أي هذه الجينات تنتقل وما صفاتها؟ وهناك غير هذا علم الأنثروبولوجيا الذي يتخذ مادة البحث قسمًا معينًا من الكائنات، ونعني به الإنسان، فهو يشرح مظاهر السلوك، وخصائص المجتمعات الإنسانية، ويحاول أن يبحث الانفعالات، ودوافع السلوك، والمعتقدات التي يدينون بها، وهو في دراسته يبين لنا كيف نشأت التجمعات الأولى، وتطورت إلى مجتمعات أكثر دقة وتنظيمًا. وهذا ينتقل بنا إلى علم الاجتماع الذي إن سأل نفس هذه الأسئلة، وسعى لنفس هذه المعلومات؛ فهو إنما يضيق البحث في دائرة تتناول المجتمعات المتحضرة، حيث يكتنف العلاقات الإنسانية كثير من التعقيد.

يضاف إلى ما تقدم علما وظائف الأعضاء والتشريح، وهما يشرحان ما يحويه جسم الإنسان، والقوانين التي تحدد عمل كل عضو فيه. فإذا انتقلنا إلى العقل الإنساني؛ وجدنا أن علم النفس -ولو أنه لم يصادف نجاحًا ملحوظًا- يحاول أن يشرح مكونات هذا العقل، والعمليات العقلية التي تدور فيه.

وغني عن البيان أن كل علم من هذه العلوم المذكورة -إذ يعمل في نطاق ميدان معين- يرسم لنفسه مجموعة من القوانين والنتائج التي يؤمن بصحتها ويدعو إليها، ولكن أي واحد منها لا يدخل في حسابه

ربط النتائج التي وصل إليها بتلك التي حصل عليها غيره من العلوم، مستهدفًا رسم صورة عامة تشمل الأجزاء التي تبحثها هذه العلوم كل على حدة، ويمكننا أن نشبه الأمر هنا بالصورة التي في أذهاننا لو تصورنا أن كلاً من هذه العلوم قد وكلت إليه مهمة العناية بمجموعة منفصلة من الأشجار، ولكن أحداً لم ينصب نفسه للاهتمام بالغابة بوجه عام.

عمل الفيلسوف:

هنا يتقدم الفيلسوف للاضطلاع بهذا العبء، إن اهتمامه ينصب على الغابة بأجمعها، فهو يجمع في جعبته النتائج التي وصلت إليها كافة العلوم، ولكنه لا يناقش صحتها بل يقبلها، وعذره في ذلك أنه لم يُؤتِ المؤهلات التي تمكنه من الوصول إلى هذه النتائج أو التأكد من صحتها، وهو في هذا يشبه قائد المعركة الذي يجلس في خيمة على مبعدة من ميدان القتال، يفحص باستمرار التقارير التي يرسلها إليه قُواد وحداته المشتركة في المعركة، ويحاول أن يخرج من هذا الخليط بفكرة عامة عن الاتجاه للحرب الدائرة.

فهو يتلقى على سبيل المثال ما يقرره علماء الطبيعة -أو ما تعودنا سماعه منهم عادة؛ لأن هناك تعديلات أُدخلت على القوانين الطبيعية أخيراً- وهو أن الأجسام التي يمكن أن تعد في حكم الموجودة هي فقط تلك الجزيئات من المادة التي تتحرك في الفضاء. وهنا يأتي تقرير آخر يتقدم به علم الحياة، ويبدو منه أن بعض العلماء يعتبرون الحياة مظهرًا مشتقًا من المادة، وهي في هذا تخضع لجميع القوانين

التي تحدد، تبعاً لعلماء الطبيعة، حركات الأجسام (المادة)، ولعل هذا يبدو - لو نظرنا إليه من الوجهة السطحية - كلاماً غير منطقي (ولو أنني إذ أقرر هذا أخشى أن تتداخل آرائي الشخصية مع آراء هؤلاء العلماء) ولكن لو كان حقاً غير منطقي، أفليس معنى هذا أن هناك على الأقل مبدئين مختلفين عن الكون، واحد يقول بالحياة والآخر ينادي بالمادة؟ فإذا اعتقدنا بوجود هذين المظهرين، فكيف يتفاعل أحدهما مع الآخر ويتأثر بالآخر؟

وهناك إلى جانب ما تقدم ما يقرره علماء النفس الذين يتحدثون عن «العقل» أو الشعور، وهو حديث يثير أماننا مشكلة جديدة، إذ ما المكان الذي يحتله العقل في الهيكل العام الذي سنقبله؟ أهو مظهر معين من مظاهر الحياة إذا عنيينا الحياة على مستوى أعلى، ولكن تتمثل فيه نفس الأصول والمقومات التي تبدو في كائن بسيط كالأميبا، أم هو خليفة جديدة، أم مظهر تعبيرى صاغه عقل أو قوة أسمى من الإنسان؟ أم لعله مجرد نتيجة لقيام المخ بوظيفته؟ إن مثل هذه الأسئلة هي التي تدور في ذهن الفيلسوف نتيجة لما يقوله العلماء.

آراء رجال التاريخ، والفنون، والأخلاق، والدين:

إن العلوم ليست هي كل المصادر التي يستقي منها الفيلسوف معلوماته، بل هناك - إلى جانب هذا - عدد كبير من مظاهر الخبرة الإنسانية؛ هناك خبرة الشخص العادي في حياته اليومية الرتيبة؛ فهو يولد وينمو، ويحب، ويكافح، ويتخيل، ويستطيل به العمر حتى يقارب

نهايته ثم يموت؛ وهناك أيضاً التاريخ، وهو سجل لما صادف الإنسانية في هذا العالم. إن الفيلسوف يتساءل هل التاريخ مجرد مجموعة متتابعة من المصادفات؛ حضارات تنمو وتزدهر ثم تُدوى وتنقرض دون نظام يربطها؟ أو أن هناك في تسلسلها ما يُوحى بوجود قانون أو خطة تنظم حدوثها؟ ولو قبلنا هذا الرأي الأخير، فهل يمكن أن نصل إلى تفهم هذه الخطة، وبالتالي نساعد على تنفيذها والوصول بها إلى نهايتها، ثم إذا كان هذا في الاستطاعة فهل يجدر بنا أن نحاول؟

وهناك أيضاً تلك الخبرة التي نمر بها إذا تأملنا الجمال؛ تُرى أين يكمن مصدر ذلك الأثر الغامض الذي يطبعه الفن فينا فنسلس له القياد؟ وما دلالة روائع الفن بالنسبة للإنسان؟ هل الجمال هو مجرد الاسم الذي نطلقه على ذلك الشيء الذي صادف لدينا تقديرًا؟ أو هو النافذة التي يطل منها الناس على عالم جديد يختلف في مدى ما يعكسه من أضواء الحقيقة؟ ومثل هذا يمكن أن يُقال عن الأسئلة التي تتصل بالأخلاق. إن كل جسم وكل مخلوق في العالم يتصرف كما يجب، أو كما يسره، ما عدا الإنسان؛ نظرًا لأنه هو الكائن الوحيد الذي يتصرف في ظروف معينة حسب ما يمليه عليه واجبه، من أين إذن تنشأ هذه القوة الغامضة التي إزاءها قد نعارض ونتغلب على رغباتنا؟ من أين تنشأ هذه الالتزامات التي تجعلنا ننفذ ما نعتقد أنه صواب؟ ثم ما الذي نعنيه بكلمة صواب؟ أهو مجرد ما يؤدي أخيرًا إلى السعادة؟ أو هو مبدأ متأصل في طبيعة الأشياء، وجزء من كيان هذا العالم؟ فإذا كانت إجابتنا عن السؤال الأخير بالإيجاب، فهل في أصل هذا الوجود ما

يجعله وجودًا خلقيًا؟ وهل النظام الذي يسوده نظام خلقي؟ بالرغم من جميع الأدلة التي توحى بعكس هذا، لا بد له من القول بأن هناك عقلاً يرسم هذه الخطة، إذا قبلنا الرأي القائل بوجود هذا النظام الخلقي، وإذن هل هذا الوجود نتيجة لعقل خلقي؟ إن مثل هذه الأسئلة تأتي بنا إلى أكثر الأدلة أهمية، وإن كانت أدعاها للحيرة؛ ونعني بها الأدلة الدينية.

إننا إذ نتصفح تاريخ الإنسان، لا بد أن تطالعنا في كل صفحة حاجة عدد كبير من الناس في كل عصر إلى الله؛ فتراهم يسعون لاعتبار الكون نتيجة لخطة علوية، ولاكتشاف نصيبهم في هذه الخطة. وهناك فئة من الناس، وهم من نطلق عليهم القديسين والمتصوفين، ذهبوا حتى إلى حد القول إنهم اتصلوا مباشرة بالله، ولكن لنفرض أن من رأي الفيلسوف أن هذه كلها مجرد مزاعم، ليس هناك من الأدلة ما يدعمها، وأن كل ما يقال عن الله والجمال والخير والصواب والصدق ليس مبادئ كامنة في حقيقة مستقلة عنا، بل هو صورة مشتقة من حاجتنا التي تملئها علينا الحاجة إلى الراحة في وحدتنا، أو تغطية النقص فينا بهالة من الأهمية؛ صور نسقطها نحن على لوحة فارغة نحاول بها أن نوجد دلالة لكون هو في حد ذاته عديم الدلالة.

الأسئلة التي تضيفها الفلسفة:

رأينا كيف تتجمع هذه الآراء عند الفيلسوف؟ وكلها آراء خاصة تعبر عن وجهة نظر كل علم على حدة، كما أنها آراء متضاربة تستلزم

منه أن يلقي بدوره ذلك النوع من الأسئلة التي سقنا أمثلة منه، وعلى الفيلسوف في هذه الحالة أن يخرج من هذه الأسماء بصورة متسقة عن هذا الكون المحير الذي نعيش فيه، صورة لا بد أن تشمل علاجًا، وهو أقصى ما نطمح فيه؛ إذ لا يمكن أن توجد إجابة لهذه الأسئلة التي راودت الإنسان في كل عصر من عصور الحياة. فمثلاً هل هناك غرض وراء هذا الكون؟ أو أن الأمر لا يعدو أن يكون تجمعاً للذرات تلعب فيه المصادفة الدور الأول؟ هل العقل شيء أساسي في صلب الأشياء؟ أو هو أحد نتائج وجود المادة في مرحلة معينة من مراحل تطورها؟ أو لعل المادة نفسها مجرد وَهْم خلقه قصور الإنسان؟ هل الصواب أو الخطأ والجمال أو القبح مبادئ مستقلة الكيان قائمة بذاتها، أو هي مجرد ألفاظ رنانة نهدف من استعمالها إلى تفخيم ما نحب وتشويه ما نكره؟ هل عالم الأجسام التي تنتشر في الفضاء هو العالم الوحيد الموجود؟ أو أن هناك عالمًا آخر روحياً يعكس قدرًا من الحقيقة أكثر من العالم الحسي المألوف؟ هل الزمان والمكان والتغير صفات أو خصائص في العالم المحيط بنا؟ أو هي مجرد مظاهر ليس لنا إلا أن نقبلها، وأنها ذات بريق أخاذ يضلل أبصارنا عن الحقيقة؟

إن مثل هذه الأسئلة هي التي تشغل ذهن الفيلسوف، وهو يحاول في علاجه لها أن يتناول ببحته كافة الميادين التي تتمثل فيها الخبرة الإنسانية، وهو في جمعه للحقائق التي تأتيه بها العلوم لا يهتم بها أو بنتائجها قدر اهتمامه بدلالاتها ومدى ما تلقيه من الضوء على غيرها. إن عمله يشبه ذلك الذي يقوم به رئيس التحرير، والجريدة التي يصدرها هي العالم

بأكمله، وغني عن البيان أنه لكي ينجح في عمله كرئيس للتحليل عليه أن يقبل كل نبأ يأتيه، باعتبار أن له أهمية وصلة بغيره من الأنباء.

اتساع ميدان الفلسفة:

رأينا كيف تتجمع المعلومات لدى الفيلسوف، من مصادر عديدة كعلم الأخلاق والمنطق والتاريخ والدين والفن، إلى جانب العلوم البحتة، ولعلنا لو نظرنا إلى الفلسفة من هذه الناحية لرأينا أنه يمكن أن نصفها بأنها الدراسة التي ليس هناك قيود على مادتها؛ ذلك لأن مجال الدراسة لا بد محدود في أي فرع من التفكير الإنساني، فإذا عدنا ثانية إلى العلوم وجدنا مثلاً أن علم الطبيعة، وهو أعم من أمثاله بكثير، يتناول بدراسته المادة كما هي معروفة، وهو يعرضها من حيث طبيعتها، وتحليلها، والقوانين التي تحدد حركاتها، ومثل هذا يمكن أن يُقال عن الكيمياء فهي تهتم بالمادة في مستوى أعلى من التنظيم، كدراستها في مظاهرها العنصرية، ثم في مركباتها. أما علم الحياة فالقيود فيه أكثر وضوحاً؛ إذ يدرس المادة الحية؛ بمعنى أنه يدرس الكائنات الحية التي تستهلك الطعام، وتستخدمه في تجديد وبناء أنسجة أجسامها، بينما نجد علم النبات يتخذ ميداناً له، تلك الكائنات الحية التي تمتص الماء وثنائي أكسيد الكربون من الهواء والأملاح المعدنية من التربة، وباتحاد هذه مع الكلوروفيل الموجود في خلاياها تتحول في وجود أشعة الشمس أنسجة حية؛ وبمعنى آخر يهتم بدراسة المملكة النباتية، وبالمثل نجد مجال علم الحيوان يتحدد بتلك الكائنات الحية التي تأخذ البروتين من مصادره في الخارج، وتحوله إلى أنسجة الجسم، ثم

تعيد دورة حياتها بإنتاج كائنات صغيرة من نوعها (من الواضح أن هذه التعاريف ناقصة، وقد تكون أيضاً غير صحيحة، ولا بد من القول إنه لا سبيل إلى استكمالها أو تصحيحها إلا إذا تهيأ لي معلومات أكثر من تلك التي لديّ). نضيف إلى كل هذا أن الأنثروبولوجيا تدرس هذه الفصيلة من الكائنات الحية التي تُسمّى بالإنسان، بينما علم النفس يتحدد ميدانه بالكائنات التي أوتيت عقلاً، أو كما يُسمّى أحياناً بالشعور.

ولا تقف الأمثلة عند العلوم البحتة فحسب، إذ هناك -إلى جانب هذه- الفروع الأخرى من التفكير الإنساني؛ فالتاريخ مثلاً يعتبر مجال دراسة ماضي الإنسانية على الأرض، والموسيقى هي خلق واستعادة مجموعات من الأصوات، واللاهوت هو دراسة طبيعة الله وأغراضه كما تتمثل في الخليفة.

أما الفلسفة فهي العلم الوحيد الذي يهتم بكل ما هو موجود لمجرد أنه موجود، وليس فيها أي قيود على الأخلاق، فهي كما قال أرسطو في هذا الصدد -وهو أنسب ما يمكن أن يُقال- دراسة طبيعة الوجود كما هو.

* * *

فروع الفلسفة

١- ما وراء الطبيعة :

للفلسفة نفسها فروع، ولعل أكثر الفروع تمشيًا مع الجملة التي قالها أرسطو عن معنى القول إن شيئًا ما موجود. هل هناك صفات معينة مشتركة بين كل ما هو موجود في كافة مظاهره؟ وإذا كان هذا هو الواقع، فما هذه الصفات؟ وماذا يمكن أن نعرفه عنها؟ هل هناك أكثر من طريقة يمكن أن يكون الشيء بها موجودًا؟ إن الإجابات التي أعطاها فلاسفة ما وراء الطبيعة في مختلف العصور عديدة ومختلفة؛ فالبعض منهم شعر أن عالم الحقائق المألوف لنا عن طريق الحواس عالم وهمي، ومضوا من هذا إلى القول إنه مظهر أو صورة لحقيقة تكمن خلفه، فإذا اعتبرناه حقيقة -أي أن له وجودًا مستقلًا- وجدنا أنفسنا نتخبط في سلسلة من المتناقضات. ولقد أخذ كثير من الفلاسفة على عاتقهم دراسة صفات ومظاهر هذا العالم الحسي كالزمن والفراغ والتغير والمادة، أو قانون السبب والنتيجة، وحاولوا أن يبينوا التضارب الذي يحدث نتيجة لهذه الدراسة. لقد أظهروا أن العقل الإنساني في محاولته لفهم هذه الصفات المألوفة - لا بد أن يصل إلى وجود نتيجتين متناقضتين؛ أي أن كل

واحدة منهما تبدو صحيحة، ولكن إذا سلمنا بواحدة كان لا بد من رفض الأخرى؛ ومن الأمثلة المألوفة هذا التناقض بين الجبر والحرية، ولكن إذا تعذر القول إن الحقيقة شيء غير منطقي، بل لا بد أن تحمل معها معنى، وجدنا أنفسنا مسوقين للقول بأن هذه الصفات التي عرضناها للعالم المألوف لا يمكن أن تكون حقيقة.

هذا هو الاتجاه الذي اتبعه عدد من كبار فلاسفة ما وراء الطبيعة في القرن التاسع عشر، ممن كانوا ينتمون إلى المدرسة المعروفة بالمثالية الموضوعية والتي كان من أساطينها هيجل في ألمانيا وبرادلي في إنجلترا، ولقد كان من رأي هذه المدرسة أن الحقيقة وحدة للفكر كما رأى هيجل، أو وحدة الخبرة والمشاعر كما قال برادلي. وهذه الوحدة لا بد أن تتمثل في جميع الأذهان والأشخاص، بل والأشياء التي يتكون منها عالمنا اليومي، والتي قد تبدو في ظاهرها عديمة الحياة. فإذا كانت الحقيقة وحدة فلا يمكن أن تكون هذه الفروق الظاهرية بين الأشياء حقيقة، وإذا كانت الحقيقة هي الفكر كانت المادة في مظاهرها العديدة وهما باطلاً.

ولقد ميز أفلاطون بطريقة مماثلة بين الحقيقة والمظهر، ولو أنه كان مسوقاً بأسباب مختلفة عن هذه؛ ذلك لأن الحقيقة بالنسبة له تتكون من مجموعة من المثل؛ منها الحق والعدالة والجمال، ومنها أيضاً صورة المربع والبياض في الألوان والنعومة في الأجسام، وهذه كلها ليست شيئاً عقلياً أو مادياً، بل هي الأصول التي على نمطها قد صيغ هذا الكون.

أما «ليبنتز» فقد اعتبر الحقيقة مجموعة من النفوس سماها المونادات، وجاء بيركلي، فقال: إنها تتكون من أفكار احتواها عقل الله، ويعتبر هذان الفيلسوفان مثاليين؛ لأنهما قررا أنه لا يمكن اعتبار أي شيء حقيقياً إلا ما هو كائن عقلياً، كالأفكار، بينما المادة شيء وهمي لا وجود له. والحق أن معظم فلاسفة ما بعد الطبيعة اعتنقوا مذهب المثالية بصورة من الصور، ولقد كان من رأي ديكارت أن العقل والمادة لهما وجود حقيقي مستقل، وبذا ترك لمن جاء بعده مشكلة تبدو مستعصية الحل، تتمثل في كيفية إيضاح علاقة أحدهما بالآخر.

هذه بعض الإجابات التي قدمها لنا فلاسفة ما وراء الطبيعة في محاولاتهم الإجابة عن السؤال الخاص بطبيعة الموجودات، أو ترديداً لعبارة أرسطو «الوجود»، ولعلنا لو أردنا أن نضيق مجال البحث لقلنا إنها أبحاث في طبيعة الحقيقة التي يحتويها العالم المحيط بنا.

أقسام تصنيفات الموجودات:

هناك سؤال يختلف عن السابق بعض الاختلافات.. ما الصور المختلفة التي تتخذها الحقيقة؟ أو لو نظرنا إلى الأمر من وجهة أخرى.. ما الأقسام أو الطبقات التي يمكن أن يُقسم الكائن على أساسها؟

وسأورد هنا إجابتين عن هذا السؤال؛ إحداهما قال بها فلاسفة اليونان، والأخرى مستمدة من التفكير المعاصر. لقد أراد أرسطو أن يجيب عن هذا السؤال بالتمييز بين الموضوعات والمحمولات. فتوجد بعض الأشياء يطلق عليها اسم «موضوعات»، ويقول عنها إن

الأشياء الأخرى يمكن أن تُحمل عليها، ولكنها هي نفسها لا تكون أبداً محمولةً على أي شيء، كما توجد مجموعة أخرى من الأشياء يمكن أن تُحمل هي على الأشياء الأخرى، ولكن لا يُحمل عليها شيء. ويمثل للمجموعة الأولى بالجنس؛ مثل جنس الحصان أو جنس الإنسان، وهي أمثلة لأعلى الأنواع أو الأشكال التي -كما يقول أرسطو- نجدها في الطبيعة، ويتبعها في هذه المائدة، وفي الذات ذلك الحصان وإبراهيم، ونحن نستطيع أن نضيف إلى كل أولئك صفات وخصائص، فالأولى مربعة والثاني سريع والثالث كاتب بالبنك يتقاضى ٣٥٠ جنيهاً في العام، وفي إمكاننا أن نحمل نفس هذه الصفات والخصائص -وهي التريع والسرعة «وكاتب بالبنك»- على أشياء وأشخاص آخرين، في حين أننا لا نستطيع أن نحمل شيئاً على نفس تلك الصفات والخصائص؛ التريع والسرعة «وكون الشخص كاتباً بالبنك»، ونستنتج من ذلك أنه في حين أن الموضوعات لا تتطلب شيئاً آخر لوجودها، نجد أن المحمولات والصفات تتطلب لوجودها شيئاً آخر هو «الموضوعات»، وهنا يجب أن نعلم أنه عند تقسيمنا بين الموضوعات والمحمولات لا نقصد سوى تقسيم واحد بين الموجودات جميعاً؛ إنها طبقة الموضوعات «أو قل الطبقة التي تنطوي تحت هذه الطبقة، ويعرفها أرسطو بأنها «ليست محمولاً لموضوع ولا جزءاً من الموضوع»؛ ومثال ذلك الحصان المعين أو ذلك الإنسان بالذات؛ مما اعتبره «بالمعنى الأصدق والأولى لهذه الكلمة» عناصر جزئية، وبعبارة أخرى هي الأشياء التي يتكون منها الوجود.

ولقد أثار أرسطو بهذا التقسيم المشكلة الفلسفية المعروفة بالجواهر؛ إذ أفاض من جاء بعده في مناقشة هذه النقطة بين محبذ وناقذ، كما تقدم البعض بذكر أقسام مشابهة أو مختلفة، نذكر منها على سبيل المثال أقساماً أربعة قال بها **هوايتهد**:

١ - الأشياء الحقيقية الدائمة.

٢ - الأشياء الحقيقية الحادثة.

٣ - الأشياء المجردة التي يتكرر حدوثها.

٤ - قوانين الطبيعة.

وهو يمضي من هذا إلى تمثيل القسم الأول بقطعة من الصخر والذات الإنسانية، إذا أردنا أن نذهب إلى أبعد من العلوم الطبيعية؛ والأمثلة على القسم الثاني عديدة، منها ما يحدث في الشارع أو الغرفة، أو في جسم الإنسان، أو -إذا أردنا هنا أن نتعمق في البحث- ما يتتابع من خبراتنا العديدة خلال عُشر الثانية. فإذا انتقلنا إلى القسم الثالث وجدنا **هوايتهد** يعطينا مثلاً عن «شكل» الصخرة؛ ذلك لأنه إن كان من غير الممكن أن نقطع بما إذا كان إدراك عمق اللون ودرجة مدى وجودة أداء قطعة موسيقية؛ شيئاً يختص بطبيعة هذه الأشياء، أو يمكن الحكم عليها بعقلية المرء - فلا شك في أنها متكررة الحدوث؛ بمعنى أننا قد نجد نفس درجات اللون، ونفس الجودة أو الضعف في توقيع هذه القطعة الموسيقية في مناسبات عديدة، ويُضمَّن **هوايتهد** هذا القسم الثالث الشعور بعاطفة معينة في مظهر من مظاهره؛ فهو أيضاً

متكرر الحدوث، ولكنه هنا يقطع بانتمائه إلى الناحية العقلية. وأخيرًا القسم الرابع الذي يتناول قوانين الطبيعة، والأمثلة عليه قانون الجاذبية والمعادلات الرياضية.

٢- نظرية المعرفة:

ويمكننا أن نفرق بينها وبين ما وراء الطبيعة، إذا لاحظنا أننا في بحثنا -حتى الآن- كنا نكتب عن الكون كما لو كان شيئاً مستقلاً عن العقل الإنساني؛ شيئاً مطروحاً على بساط البحث، يقوم الفيلسوف ببحثه ليتعرف بالضبط ماهيته. وبمعنى آخر أننا بدأنا بالزعم بأن عمل العقل للوصول إلى المعرفة هو على وجه التقريب وظيفة النور الكاشف الذي يضيء ويكشف عن عالم وجوده مستقل عن العقل كل الاستقلال. ولكن لو قمنا بتحليل فلسفي؛ لرأينا بطلان هذا الزعم. فمثلاً لو أن هذا الافتراض أو الزعم صحيح، فمن يدرينا أن هناك خطأ في المعرفة التي وصلنا إليها؟ من الطبيعي أن هذا النور الكاشف لا يمكنه أن يكشف أو يضيء ما ليس موجوداً، وإذن فالعقل إذا أخطأ فالمفروض أنه يعطينا تقارير خاطئة عما هناك، أو قد يتحمل أشياء غير موجودة فنعتبرها موجودة، وإذا كان في إمكان العقل أن يخترع ما ليس موجوداً، وبذا يخلق أجساماً يعتقد أنه يعرفها، فكيف نضع حدوداً لقدرة العقل على التخيل؟ كيف نميز بين المناسبات التي يعرف العقل فيها بالضبط ما هو موجودٌ مستقلٌ عن إدارة المعرفة، وتلك التي يخلق العقل فيها -بحكم استخدامه أداة للمعرفة- أشياء يعرفها ولكنها وهمية؟

ومن أكبر الفلاسفة الذين قالوا بقصور العقل كأداة للمعرفة «كانط»،
فلقد تقدم بعدة أسباب انتهى منها إلى اعتبار أن العقل يشترك اشتراكاً
إيجابياً في تصوير العالم الذي نقدمه نحن إليه أولاً ليحدثنا عنه، حتى
ولو كان هذا الاشتراك مجرد إعطائنا مجموعة من الأبواب التي يتدرج
تحتها المادة الخام الآتية من الخارج فتنظم ويُعطى كل منها اسمين. إذا
كان هذا على الأقل هو ما يفعله العقل، فهو كافٍ لتشكيكنا في قيمته
كأداة للمعرفة، يضاف إلى هذا أن هناك أسباباً معقولة تدعونا للاعتقاد
بأن بعض الأشياء التي أعرفها - إن لم تكن كلها - تحدث في داخلي؛
أي أحداث سيكولوجية في عقلي أو فسيولوجية في جسدي. فمثلاً
إذا غرزت دبوساً في إصبعي، فإن عملية الشعور بالألم والألم الذي
أشعر به - وبمعنى آخر المعرفة بالإضافة إلى أنني أعرف - يحدثان في
داخلي. وبالمثل إذا أُصبت بعمى اللون ورأيت اللون الأخضر في عرف
الشخص العادي رمادياً - فلا بد من القول إن لون الشيء الذي يقع على
العين - على الأقل في حالتها - يعتمد إلى حد كبير على الخصائص
المعينة لجهاز البصري. ويمكننا أن نقول في كلمة واحدة إن اللون
هنا يتحدد نتيجة لاشتراك في تكوينه، ولكن إذا كان هذا صحيحاً
وواضحاً في حالة اللون الرمادي الذي أراه، فلم لا يكون صحيحاً في
حالة اللون الأخضر الذي يراه الشخص ذو البصر العادي؟ ومن هنا ينشأ
الاعتقاد بأن اللون ليس صفة كامنة في الشيء نفسه بقدر ما يخلعه العقل
على الشيء الذي يُعرض عليه، وأنه على الأقل يعتمد على العقل في
الوصول به إلى ما نراه، وهذا ما عناه «بيركلي» و«لوك» في قولهما إن

اللون فكرة في عقل الإنسان. وإذا تسلسلنا في التفكير بهذه الطريقة، لما كان من العسير أن نصل إلى أن جميع الصفات التي نقول بوجودها في العالم الخارجي، تعتمد على عقل كل منا، أو هي في عقل كل منا. إن مثل هذه الاعتبارات تثير أماننا أسئلة تختص بطبيعة المعرفة؛ هل هذه العملية التي ندعوها المعرفة يمكن أن تقدمنا إلى عالم خارجي عنا، أي له كيان مستقل عن وجودنا؟ وإذا سلمنا بأن هناك -على الأقل- جزءاً مما نعرف يعتمد على عقولنا، أو تشترك في تكوينه عقولنا، فهل يمكن بأن نقطع بهذا الجزء دون غيره؟ وهل هناك قوانين تحدد طبيعة اشتراكنا العقلي في الأشياء التي نعرفها، ومدى هذا الاشتراك؛ قوانين تمكنا من أن نقول إنه عندما يحدث الاشتراك بطريقة تنطبق على هذه القوانين تتوفر لدينا معرفة دقيقة صحيحة، وإذا لم تنطبق كانت المعرفة في هذه الحالة مشكوكاً فيها؟ وإلى جانب هذا هناك السؤال التالي، هل هناك حدود للمعرفة الإنسانية؟ وحتى إذا افترضنا أن هناك أشياء معينة يمكننا أن نعرفها بالضبط أو بالتقريب كما هي، أفليس هناك مكان للظن بأن هناك أيضاً أبواباً أو أنواعاً من الموجودات لا يمكننا أن نعرفها لمجرد أن عقولنا ليست مجهزة بحيث تحيط بها؟ ومن الأمثلة على هذه الأشياء: الله، ومدى حرية الإرادة وفكرة الخلود.

لو تأملنا الأمر من الوجهة التاريخية، لوجدنا أن هذه الأسئلة كانت نتيجة للجدل الذي دار حول أصول المعرفة الإنسانية أو مصادرها، فلقد كان من أهم الأسئلة التي دارت بخلد الفلاسفة منذ القديم هي

إن كانت معرفة الإنسان قد جاءت أصلاً عن طريق الخبرات الحسية، أو إن العقل الإنساني مجهز بقدرات معينة تعمل مستقلة عن الأجهزة الحسية، بحيث إذا تصرف العقل فعلاً حسب هذه القدرات أمكنه أن يصل إلى معرفة صحيحة عن طبيعة الأشياء لا تدخّل فيها للخبرة الحسية، فمثلاً إذا وصلنا إلى نتائج عن طريق التعامل بالأرقام والحساب العقلي، فإنه لا يبدو هنا أن المعرفة التي حصلنا عليها مستمدة أو معتمدة على أي حاسة من الحواس الخمس.

هناك فروع أخرى للفلسفة - وإن كانت غير أساسية - ولكن معظم الفلاسفة يتفقون على أنه لا يمكن دراستها دراسة مجدية، دون العودة إلى نظريات ما وراء الطبيعة ونظرية المعرفة.

٣- الفلسفة الأخلاقية :

تشغل الأخلاق مكاناً مهماً في تاريخ الفلسفة، وهي تبحث طبيعة الخير والصواب. وهنا يتساءل الفلاسفة هل الخير أو الصواب مبادئ مستقلة في وجودها عنا.. متأصلة في طبيعة الأشياء التي يتناولها العقل بالدراسة والتأمل.. أغراض أو مُثُل عليها يسعى الإنسان جاهداً لتحقيقها؟ أو هي مجرد أسماء اصطنعها الإنسان ليضفي شيئاً من المجد والتكريم على مشاعره الخاصة -أو على مشاعر المجتمع الذي يعيش فيه- أو شيئاً من التشويه إذا كان لديه النية ألا يقبلها؟ ماذا نعني إذا قلنا إن عملاً ما صائب؟ هل نعني أن له نتائج معينة مستحسنة مثلاً،

وأنه يؤدي إلى سعادة أكبر عدد من الناس، أو أنه ينال استحسان هذا الإلهام الخلقي الكامن في العقل الإنساني؟ أي شيء يعطي للواجب كل هذا الإجلال والإكبار؟ ولماذا نلزم أنفسنا بأن نعمل ما نعلم أنه ينبغي علينا فعله ونرفض ما نريد عمله؟

ولعلنا لسنا في حاجة للقول بأن هذه الأسئلة تمسّ مساسًا مباشرًا نظرية المعرفة ونظريات ما بعد الطبيعة؛ ذلك لأننا قد نتفق كما أشار «كانط» على أن العقل الإنساني - إذا نظرنا إليه من ناحية قدراتنا العقلية - ليس به ما يؤهله لتعرّف الحقيقة؛ نظرًا لأنه في كل مرة يحاول أن يعرفها يضطر دون أن يشعر إلى تغييرها، ومن ناحية أخرى نرى رأيًا آخر يقول إن لدى الإنسان قدرات أخرى نصل عن طريقها إلى تعرّف الحقيقة، ولمجرد حصولنا على هذه القدرات نعتبر أعضاء في العالم الفعلي الحقيقي، وهذا الرأي الأخير ليس مخالفًا لرأي كانط، بل هو مأخوذ منه، فكانط يرى أن الإرادة ما دامت تستخدم بحيث ترضي الناحية الخلقية؛ أي ما دامت - بمعنى آخر - ترضي الواجب علينا وتفرض علينا تنفيذه - فهي إحدى هذه القدرات؛ ذلك أنه عندما ندرك أن الواجب يقتضي منا عملًا معينًا، وعندما نرغب في أن نتصرف كما ينبغي، فإننا - كما في رأي كانط - نتصرف كأعضاء في العالم الحقيقي، أي العالم كما هو حقيقة، لا العالم الذي يبدو لحواسنا، وتصوره لنا عقولنا.

وهناك - إلى جانب ما تقدم - رأي ثالث يقول إن الحقيقة تحوي عددًا من المبادئ الخالدة، التي يستطيع العقل أن يدركها ولكن بطريقة

مبتسرة، والتي تُكوّن بصورة من الصور المعرفة الإنسانية الحقيقية، كما تُكوّن الأهداف التي إليها تتجه محاولات الإنسانية التي درجت منذ القديم على أن يوجد بينها وبين الصدق والخير والجمال انجذاب. ومن هنا يمكن القول إننا في معرفتنا لما هو خير، وفي إحساسنا وانقيادنا للالتزامات التي يلقيها علينا ما هو صواب؛ في هذه الحالة وتلك نستجيب للقوة التي تجتذبنا في اتجاه مبادئ أساسية عميقة الجذور في العالم الحقيقي، وهي ما نسميه عادة بالقيم.

٤- الفلسفة الجمالية :

هناك أسئلة مماثلة تنشأ في ميدان الفلسفة الجمالية، فلقد تساءل الفلاسفة عن المعنى الذي نذهب إليه في قولنا إن صورة أو لوحة ما جميلة. هل الجمال مبدأ مستقل عن وجودنا؟ أم هو عملية إسقاط نضفي بها على عالم -لا لون له من الناحية الجمالية- ما نود أن نضفيه من مشاعر وتقدير وإعجاب؟ فإذا انتهينا إلى أنه مبدأ مستقل عنا أو ركن من أركان الوجود الرئيسة؛ فما النتائج التي يمكن أن نستخلصها فيما يختص بطبيعة عالم يحتوي على الجمال كمبدأ مستقل؟ ثم ما العلاقة بين مبدأ الجمال وروائع الفن التي تحتويه؟

٥- الفلسفة السياسية :

أما عن الفلسفة السياسية؛ فالأسئلة التي تثيرها -إلى حد ما- تلك التي وضعتها الفلسفة الخلقية فيما يختص بالفرد، ونسوق هنا

على سبيل المثال السؤال التالي.. ما أصل المجتمع والغرض من وجوده؟ ما المبادئ التي تربط أفراد المجتمع وطبقاته؟ ما أساس انقياد الجماعات للاعتبارات السياسية؟ ما المزايا النسبية للمظاهر المختلفة للحكومات؟ ما أحسن الحكومات؟ ما العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين الفرد والجماعة؟ هل للفرد حقوق ينبغي للجماعة أن تحترمها؟ وإذا كان هذا صحيحًا، فمن أين تنشأ هذه الحقوق؟

العامل الشخصي في الفلسفة:

من هذه اللمحة السريعة عن الفروع الرئيسة للفلسفة، يتضح أن الميدان الذي تحاول أن تبحثه واسع جدًا، لدرجة أن من الواضح أنه ليس هناك عقل يمكنه أن يحيط به، بل إنه حتى لو تخير الفيلسوف فرعًا معينًا للدراسة فلا يطمع في أكثر من نظرة سريعة مقتضبة.

وهذا القصور عن الإحاطة بنواحي الفلسفة يثير في حد ذاته مشكلة جديدة؛ ذلك لأن الفيلسوف يتخير الميدان الذي يعمل فيه، ثم هو يقصر في داخل هذا الميدان على بعض الموضوعات التي يود أن يعالجها. ولنا هنا أن نتساءل ما الأساس الذي يحدد اختياره؟ من الواضح أنه يتخير ما يعتقد أنه مهم أو أنه يرضي لديه عامل الميل، ولكن الميل أو الشعور بالأهمية عاملان شخصيان، فما يشوقني قد لا يحمل أي دلالة بالنسبة إليك، وما يعتبر في عصر من العصور مهمًا قد يراه آخر تافهًا، ويكفي أن نسوق مثالاً على هذا ميادين البحث في القرن التاسع عشر، إذ كان أهمها ما يدور حول الدين كسائر العلماء في استعادة نقاء

الخلقية، وأثر الرحمة الإلهية في منع الشر، بينما كان اهتمام العصور الوسطى مُنصبًا على دراسة الحالة المزاجية للإنسان، فمن الأفراد من له طباع «نارية» وآخر متحجر وهكذا. أما اليوم فالقليل منا من يعرف هذه المشاكل التي اهتم بها آباؤنا في القرن التاسع عشر، أو يهتم أي اهتمام بتلك التي أفاض في بحثها أجدادنا في العصور الوسطى، وواضح أيضًا أن ميول الفلاسفة وطباعهم لا تقتصر على تحديد الموضوعات التي يتخيرونها لدراستهم، بل تذهب إلى تحديد طريقة الدراسة، ويضاف إلى هذا أثر العصر الذي يعيش فيه الفيلسوف؛ ففي العصور الوسطى وجد الفلاسفة أنفسهم مسوقين لبحث المشاكل التي فرضتها عليهم دراسة اللاهوت، كما كانوا مضطرين للوصول إلى نتائج تتمشى مع تعاليم وتفسيرات رجال الكنيسة، واليوم ليس الفلاسفة أكثر تحررًا منهم في القديم؛ إذ حل العلم محل الدين، وأصبحت المادة التي على الفيلسوف بحثها هي ما يقدمه العالم، وهو ما نراه الآن؛ إذ يسعى الفلاسفة لتقييم فكرة علوم الطبيعة عن الكون، وإبراز قصورها ونقصها.

ومن الطبيعي أنه ما دامت العوامل الشخصية تحدد الموضوعات التي يتخيرها الفيلسوف وطريقة البحث، فلا غرابة إذا أثرت نفس هذه العوامل على النتائج التي يصل إليها. فالفلسفة كما سبقت الإشارة قبلاً لا تهتم بالحقائق قدر اهتمامها بمعاني هذه الحقائق ودلالاتها، ولكن هل يمكن فصل المعاني عن العامل الشخصي؟ إن المعاني هي ما يجده «الشخص»

في شيء، والدلالة هي ما يعلقه الشخص على المعنى؛ فهناك شخص يرى في الكون غرضاً أو خطة، بينما يرى آخر فوضى شاملة، وحقائق ليس بين بعضهما والآخر أي رباط. هناك شخص يفسر الظواهر تفسيراً ميكانيكياً -بمعنى أنه ينظر إليها كنتائج سبقتها ظواهر أخرى- بينما يفسر آخر نفس هذه الظواهر تفسيراً دينياً، أي باعتبار الغرض الذي يراها ترمي إليه. ولهذا السبب نجد كل الفلسفات تعطينا قدرًا من المعلومات عن أي شيء آخر كان لنا أن نعتبر هذا جميلاً نستحق عليه كل شكر. ولست أقول هذا لأنني أعتقد أن الفلسفة فشلت في إعطائنا معلومات عن طبيعة الأشياء، بل لأن هناك كثيرين ينكرون أن لها أو يمكن أن يكون لها أي نشاط يفوق الاستنتاجات الذاتية، إنهم يرونها مهمة، تمامًا كما يرون علم النفس مهمًا، باعتبارها تعطينا ما ارتآه بعض الناس عن الكون، ولكنها لا تذكر لنا شيئاً نهائياً عن الكون، إن كل ما يفعله الفيلسوف -في عُرف هؤلاء النقاد- هو أن يسقط أفكاراً أو رغبات تدور في ذهن الإنسان على مسرح عديم المعنى هو الكون، فإذا انتهى من هذا الإسقاط أخذ يشيد بشأن هذه الشخصيات التي اخترعها، باعتباره مكتشفًا لوجودها.

وفي اعتقادي: فإنَّ هذا الرأي خاطئ؛ لأن من الممكن أن يُوجَّه نفس الاعتراض لقائله، إذ لو سلمنا جدلاً أنه صحيح فهو لا يفيدنا إلا في ناحية واحدة هي أنه يذكر لنا شيئاً عن عقول أولئك الذين يعرضونه، أما موضوع الحديث أو مادة العرض فلا يذكر شيئاً عنها، ونعني بهذا مدى ما تستطيع الفلسفة أن تبينه أكثر من عقلية الفلاسفة، وإذن فهذا الرأي بدوره كما قال أصحابه لا يذكر لنا شيئاً أكثر من بيان شيء عن

عقلية أولئك الذي يعتقدونه، ولكن إذا كان هذا الرأي مبالغاً فيه، فلا سبيل إلى إنكار الحقيقة التي سبق بيانها، وهي أن كل فلسفة لا بد أن تحمل معها طابع التفكير الذاتي، ولو بدرجة جزئية على الأقل، ولدينا في هذا المجال ما كتبه الأستاذ هوأيتهد أثناء شرحه لكتابات أحد مؤرخي القرن الثامن عشر.

إن مؤلفات جيبون تجمع ما بين التاريخ المفصل للإمبراطورية الرومانية وبين توضيح الأفكار العامة للعصر الفضي للنهضة الأوروبية الحديثة. ولقد كان هذا العصر الفضي - مثله في ذلك مثل شبيهه الروماني قبل ذلك بألف وسبعمائة سنة - شديد الاعتقاد بقرب نهايته على يد الديمقراطية الوشيكة الوقوع، وعصر البخار والآلة، وهما يقابلان تيارَي البربرية والمسيحية. وهكذا نرى جيبون، إذ يقص قصة انحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية، يعطينا مثلاً لما مهد لانحلال وسقوط العصر والثقافة اللتين كان عضواً فيهما.

ولعلنا لسنا في حاجة بعد هذا لذكر النقطة المرتبطة بما قال الأستاذ هوأيتهد، وهو أن تأثير ووقع أي فلسفة على القارئ لن يكون العامل الذاتي فيهما أقل من ذلك الذي ينعكس في هذه الفلسفة من عقلية الفيلسوف نفسه؛ إذ ما من شك في أنه لكي يقبل القارئ فلسفة معينة ويعتقها، لا يقتصر الأمر على قدرته العقلية، بل لا بد أن تتدخل الحالة المزاجية، ولعل من أحسن ما كُتب في تقسيم الجنس الإنساني إلى طبقات وأنواع ذلك الذي قال به «وليم جيمس»، الذي ميّز بين نوعين من العقل: العقل الصلب والعقل اللين، وهي تفرقة - إن كانت تختص

بتفسير استنتاجات الأفراد العقلية؛ فهي بالتالي - تمثل فلسفاتهم باعتبار الفلسفة نتاجًا للحالات المزاجية. هناك أشخاص استعدادهم نحو الصلابة واضح، وهناك آخرون أميل للين، ومن هنا نجد النوع الأول لديه الاستعدادات لقبول واعتناق الفلسفات التي تنطبع بطابع العنف والصرامة، والثاني أميل لاعتناق الفلسفات اللينة، وهنا يبين **وليم جيمس** ما يعنيه؛ إذ يقول إن من أمثلة النوع الأول أولئك الذين يؤمنون بالمذهب التجريبي والمذهب الحسي والماديين والمتشائمين والملحدين والقديرين والقائلين بمبدأ التعدد والشكاك، بينما من أمثلة النوع الثاني المنطقيون وأصحاب المذهب العقلي والمثاليون والمتفائلون والمتدينون والمؤمنون بحرية الإرادة وأصحاب المذهب الأحادي والمتعصبون في تفكيرهم.

وإني لأعترف هنا بأن لدي ميلًا لנاحية الصلابة، يتخللها في بعض الأحوال لمحات من الرقة لا يمكن اعتبارها معبرة عن عقليتي، وهذا معناه أن لدي استعدادًا بطبعي للاهتمام ببعض الفلسفات دون غيرها، وإني بعملتي هذا لا أتأثر كثيرًا بالمزايا المتأصلة فيها، وأعتقد أن كل قارئ - إذا كان أمينًا - لا بد أن يقر بأن لديه مثل هذا الميل لاتجاه معين دون آخر.

ويبدو أن هذا التفضيل أو الإعراض ليس لهما علاقة وثيقة بصواب الشيء أو خطئه؛ بمعنى أن بعض الناس يبدأ باستعداد فطري لأن يعتبر فكرة ما صوابًا، بينما يعتبرها آخرون خطأ والعكس، وهذه الاستعدادات نتيجة تكويننا الموروث، وهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا برغباتنا، ولكن إن

كان صحيحًا أن الرغبات تلد الأفكار، فليس صحيحًا أنها تنتج الأدلة والبراهين.

صعوبة الفلسفة:

أخالني ذكرت ما يكفي لبيان مدى صعوبة الفلسفة وسبب هذه الصعوبة.

وهنا أخص ما سبق من بحث هذه النقطة فيما يلي: إن الفلسفة صعبة للأسباب الآتية:

- ١ - لأن مجال البحث ومادة الدراسة غامضة.
- ٢ - لأن الفلاسفة الذين يكتبون عنها لا يتوخون الوضوح والسلامة في التعبير.
- ٣ - لأن العامل الشخصي الذي يدخل في جميع الكتابات الفلسفية والتأكيد الفلسفي - يجعل من الصعب أن يميز المرء العبارات التي تعطي معلومات عن الكون، وتلك التي تعطي معلومات عن عقلية الفيلسوف.
- ٤ - لأن العامل الشخصي الذي يدخل في اتجاه وميل القارئ اللذين يتقدمان للفلسفة - لا كما يتقدم لمعادلة جبرية يجب أن تكون إما صوابًا وإما خطأ، بل باعتبارها صورة للكون الذي قد تكونت عنه لدى القارئ استعدادات معينة، فإذا جاءت الفلسفة لتقول إن هذا الكون به عنصر الحياة، أو إنه عديم الحياة، أو إنه منسق أو فوضى - وجدنا القارئ يقبل الفكرة أو يرفضها؛

لا لاكتمال الفكرة أو لقصورها عن وصف الصورة الفعلية، بل لتدخل عوامل عديدة؛ منها الاستعداد الشخصي، والحالة المزاجية، وآمال المرء ورغباته.

تنوع الفلسفة:

يمكن أن نستنتج مما سبق أن هناك فلسفات عديدة، كل منها تختلف عن الأخرى في طبيعتها، بعضها يعالج الكون بأكمله، وآخر يحدد البحث في دائرة تشمل عددًا محدودًا من المشاكل؛ كطبيعة إصدار الأحكام، كأن يحاول الإجابة عن أسئلة خاصة بطبيعة العمليات العقلية المتضمنة، في حالة ما إذا حكمنا حكمًا خاطئًا بأن المطر مثلاً سيسقط غدًا، كما يحاول أن يوجه العمليات المنطقية التي يستلزمها إصدار الأحكام، ثم ما طبيعة العلاقات التي يتضمنها قولنا مثلاً إن الوسادة تحت المنضدة؛ إذ ما المعنى الذي تحمله كلمة «تحت» بالضبط؟ وما علاقتها بالوسادة والمنضدة؟ وهناك نوع ثانٍ يبحث ماهية الإدراك، أهو شيء فيزيقي ينحصر في الحواس كرقعة من اللون، أم فرقة تصدر الصوت، أم سطح جسم تحت الأصابع، أم تراه عملية تأخذ طريقها في ذهن الفيلسوف؟

وجدير بالذكر هنا أيضًا أن طريقة البحث الفلسفي لا تقل تنوعًا عن مادة الفلسفة؛ فبعض الأبحاث المكتوبة بالطريقة الميتافيزيقية المعقدة يبدو منها تسلسل حقيقي استنتاجي لا تقف في سبيله الإشارات إلى حقائق الممارسة، ومن أهم الأمثلة على هذا النوع

من البحث كتاب برادلي «المظهر والحقيقة»، وفي عصرنا الحاضر كتاب ألكسندر «المكان والزمان والقدرة الإلهية»، ثم مؤلف هوايتهد «التقدم والحقيقة».

وقد بدأت هذه الطريقة في البحث تفقد أهميتها في السنوات الأخيرة، وهناك طريقة أخرى كانت تتبعها معظم الفلسفات القديمة، وعلى الأخص فلسفات الشرق، وهي تتكون من أقوال تحوي كثيرًا من الحكمة والاعتضاب، وتُسمَّى في فلسفة الهندوس «السوترا»، كما تحوي تعليقات على هذه الأقوال. أما الفلسفة الصينية فتأخذ صورة القصص والأساطير ذات المغزى الفلسفي، ومن أمثالها «تادوتي كنج»، وهي مليئة بالحكمة، فضلًا عن أنها تبرز عيوب التعصب الفكري. وهناك -غير هذا- نوع آخر من الفلسفة أصله أيضًا شرقي، يزعم أصحابه أنه يفسر حكمة مختفية، لا يمكن أن يميظ عنها اللثام إلا أولئك الذين أخضعوا أنفسهم لنظام معين في الحياة، ويذهبون من هذا إلى وضع دستور خلقي لغيرهم من الناس في ضوء هذه الحكمة، التي دانت لهم، وهي المعرفة التي تكشفت عن طبيعة الحقيقة.

ولقد بدأ أفلاطون بطريقة الحوار، جاعلاً الشخصيات التي تأخذ دورها في هذا الحوار تتحدث بطريقة تشبه تلك التي تحدث في التمثيليات، ولا يغرب عن البال أن طريقة الحوار هذه لها فائدة كبرى في عرض الأفكار الفلسفية، فهنا تقوم إحدى الشخصيات بعرض نظرية معينة، ثم تأتي أخرى لتقدم عدة اعتراضات، توافق عليها شخصية ثالثة، وتحللها وترفضها شخصية رابعة مع التحليل أيضًا،

ثم مع اشتراك الشخصية الأولى، ينتهي الأمر بملخص للنقاش يقوم به واحد من المشتركين فيه.

أما فلسفة أرسطو، فلم يصلنا منها أكثر مما كتبه تلاميذه على صورة ملاحظات على محاضراته، وبالرغم من ذلك، فمن الممكن من بين الثغرات المتروكة هنا وهناك أن نستشف عددًا من المعاني. هذا وقد سبق القول -فيما يختص بفلسفة العصور الوسطى- إنها كُتبت بغرض معين هو جعل نظرات أفلاطون أو أرسطو أو كليهما أو هما معًا، تتمشى مع تعاليم المسيحية، مما كانت نتيجته أن أصبحت الموضوعات التي تبحثها تبدو غريبة عن عصرنا الحاضر. هذا وقد كان لتقدم العلم أثره على الفلسفة، بحيث لم يبدأ القرن السابع عشر حتى وجدنا الفلاسفة يكرسون جهودهم في حل مشاكل الإدراك، محاولين الإجابة عن أسئلة مثل هذه؛ ماذا نلاحظ فعلاً نتيجة رؤيتنا مظاهر العالم الخارجي؟ ما نسبة الأشياء الموجودة فعلاً فيما نعتقد أننا نراه؟ وما إن جاء القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، حتى وجدنا الفلسفة تنمو بشكل مطرد نحو الغموض، بحيث إذا جئنا للقرن العشرين أصبح الموقف كما بينّا في بداية الفصل الأول؛ إذ نرى معظم الأبحاث الفلسفية مستعصية الفهم لقراءها حتى الأذكياء منهم.

الصفات التي يجب توافرها في الفيلسوف الحق:

وأخيرًا، فإني أرجو أن يكون قد وضح في أذهاننا أن دارس الفلسفة لا بد أن يتوافر له من الصفات ما يمكنه من أن يتابع هذه الدراسة

بطريقة مجدية، وأول هذه المستلزمات أن يكون ملماً باللغتين اللاتينية واليونانية؛ وذلك لكي يتسنى له أن يقرأ للفلاسفة القدماء، ويفهم الإشارات اللاتينية واليونانية المبعثرة هنا وهناك في كتابات معظم الفلاسفة. يُضاف إلى هذا وجوب معرفة شيء عن تاريخ المجتمعات الإنسانية، وخاصة إذا اقتضاه الأمر دراسة مشاكل الفلسفة السياسية، والحق أن هذه الدراسة الأخيرة تلزمه -إلى جانب ما تقدم- إلماً بالقانون، فإذا تناولنا دارس الفلسفة الخلقية، وجدنا أنه لا بد أن يعرف الأنظمة والدراسات الخلقية، إلى جانب تاريخ ما درج الناس على احترامه من القوانين والأفكار الخلقية، وهذه بدورها تحتاج لمعرفة اللاهوت والأنثروبولوجيا.

أما إذا اختار الطالب لدراسته ما وراء الطبيعة أو نظرية المعرفة، فسيحتاج إلى معرفة بالعلم ليست بالقليلة؛ إذ يجب على الأقل أن يكون ملماً بالنظريات الخاصة بالطبيعة المادية، إلى جانب بعض البراهين التي يسوقها العلماء للتدليل على مكونات المادة. ولعل أقرب العلوم من الدراسات الفلسفية في اتجاهها هذا هو علم الطبيعة وعلم الحياة وعلم النفس؛ فالطبيعة أكثر العلوم تقدماً، ولقد وصلت إلى حد أصبحت تنتقل معه أبحاثها إلى ميدان الفلسفة نفسه، وليس غريباً أن نرى اليوم كتباً عديدة معاصرة في علم الطبيعة يجد مؤلفوها أنفسهم مضطرين لإنهائها بفقرتين أو ثلاث عن الفلسفة، تزرع بعدد من الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة في الماضي، وناقشتها الأجيال التالية وأوضحت خطأها. أما دراسة علم الحياة فضرورية؛ نظراً لكثرة الجدل الدائر حول ما إذا

كان من الممكن تفسير سلوك الكائنات الحية كله بقوانين مستمدة من علمي الطبيعة والكيمياء، أو إن الأمر يحتاج إلى قبول مبادئ لا مادية تؤكد الغرضية عند بعض هذه الكائنات؛ مبادئ ليست خاضعة للقوانين الآلية. وأما علم النفس فيجب أن يلم به طالب الفلسفة، إلى جانب قدر من الحساسية الأدبية إذا أمكن، وشيء من الموسيقى والرسم. وعليه أيضاً أن يعرف ما قاله العظماء عن الحياة، فضلاً عن تقديره للجمال في بعض مظاهره في الكون؛ وذلك ليتسنى له أن يقدر دلالاته، ويفسر إلى حد ما هذه الظاهرة الغامضة التي نُسَمِّها النبوغ، وتلك التي قد لا تقل عنها غموضاً ونعني بها الإلهام، وهما ناحيتان عليه أن يسعى لربطهما بالهيكل العام للكون.

يتضح مما سبق أن مَنْ يهدف للبروز في ميدان الفلسفة، هو ذلك الذي يجمع في ذهنه أموراً يستحيل جمعها، فليس هناك شخص يأمل في الحصول على كل هذه المؤهلات، ومع كل هذا فلا بد من القول إن من الواجب ألا يتقدم أحد لعلاج مشكلات فلسفية إلا إذا تهيأ له قدر كافٍ من العلم. ولقد صادفت عدداً من طلبة الجامعة يتجهون اتجاهاً خاطئاً؛ إذ يتقدمون لدراسة الفلسفة دون أن يتهيأ لهم أي إلمام لا بالعلم ولا بالتاريخ، كما أنهم جاهلون باللغة اللاتينية والأدب، فإذا وضحت أمامهم هذه الحقائق بدؤوا في سن متأخرة يجاهدون لدراسة ما ينقصهم، وهو أمر كان يجب أن يبدأ في مرحلة مبكرة. إن الفلسفة يجب أن تكون نهاية سلم التعليم لا واحدة من درجاته.

وإنني لأرجو ألا يميل القارئ للاعتقاد أنني عنيت بما سبق أنني

أعتبر نفسي حاصلاً على المعرفة التي قدمتها في السطور السابقة، إن معرفتي بالتاريخ قليلة، وأقل منها إلمامي بالعلم، فضلاً عن أنني لا أقرأ الشعر إلا نادراً؛ لأنني أجده صعباً عسير الفهم، وأخيراً فإنني أقر أنني لم أدرس المنطق على الإطلاق، ولعل أهم من كل هذا، أنني لست أدرك من الفلسفة إلا جانباً واحداً هو الخاص بالفلسفة الأوروبية، أما فلسفة الشرق فلست أعرف عنها إلا النذر اليسير، ولعل قصوري في معرفتها يتمثل إلى أقصى حد فيما يختص بالفلسفة الهندية، بما فيها من عمق وغموض وحكمة تجاهد في الكشف عنها، وإن كان لا يمكن التعبير عنها، وكل ما أزعم أنني حصلت عليه هو الإلمام بالفلسفة اليونانية، فضلاً عن معرفتي على الأخص بفلسفتي أرسطو وأفلاطون.

أما فلسفة العصور الوسطى فهي تقريباً مستعصية الحل بالنسبة إليّ، كما أشعر إزاء فلاسفة العصر الحديث -الذين أجدني في معظم الأحوال تائهاً في بحر من غوامضهم- بأنه لا يمكنني أن أزعم لنفسي أنني أفهمهم الفهم الذي ينبغي أن يتوافر لعالم أو أستاذ في الفلسفة.. وأخص بالذكر من الفلاسفة المحدثين كانط وهيجل اللذين أُقِرُّ بأن من المستحيل تتبع ما كتباه، هذا فضلاً عن أنني لست حكماً محايداً في هذا السبيل؛ إذ إن ميولي تجعلني أقف في صف الفلاسفة الإنجليز.



الفصل الثالث

الفلسفة الأخلاقية

الاتجاه الشائع نحو الأخلاق :

إن الاتجاه الشائع نحو العالم المألوف ينحو نحو إنكار أي حقيقة عدا الحقائق الحسية؛ أي الأشياء التي نراها أو نلمسها أو نسمعها أو نشمها أو نتذوقها، وبمعنى آخر نميل إلى إنكار وجود أي صورة من صور الحقيقة لا سبيل إلى بحثها أو إخضاعها لقوانين العلم. وهناك في مجال السلوك الإنساني حالة مماثلة لهذه؛ إذ إن الاتجاه الشائع في هذا الميدان هو إنكار وجود أي شيء في العالم النفسي كحقيقة، ما عدا تلك المجموعة من الانفعالات والرغبات والدوافع والآمال والأفكار التي يتكون من مجموعها تيار الشعور، ونتيجة لهذا الاعتقاد الشائع، نجد معظم الناس ينكرون أن هناك أي دافع للسلوك سوى ما توحى به رغباتنا ودوافعنا، فإذا وجد هؤلاء الناس -الذين يعتقدون ما أسميناه «الاتجاه الشائع»- أنفسهم في حقيقة لا سبيل إلى إنكارها، وهي الالتزامات الخلقية التي تفرض نفسها عليهم بكل ثقلها، وهو أوضح ما يكون في هذه الجملة المألوفة: أريد أن أفعل هذا ولكن

ينبغي أن أفعل ذلك، والتي تنجح في جعلنا نقوم بعمل شيء بالرغم من الرغبة الواضحة في عمل آخر - ففي هذه الحالة يبحث هؤلاء الناس عن مخرج؛ كأن يفسروا هذا الضغط الخلقي المتمثل في لفظ «ينبغي» بأنه تبرير لرغبات مقنعة، أو مخاوف مخفية.

وما يدعوني إلى القول بأن هذا الرأي الشائع - فيما يختص بالأخلاق - يشبه ذلك الذي يقول به معظم الناس - فيما يختص بوجود الأشياء والحقائق الميتافيزيقية - هو أن كلا الرأيين يميل إلى إنكار وجود قيم في هذا الكون، لها كيان ووجود مستقل عنا، ويمكن أن يعتبرها الشعور الإنساني أهدافاً أو نهايات السلوك الإنساني وأمانيه، أو بمعنى آخر يعتبرها مُثلاً علياً. وكما يحدث في عالم ما وراء الطبيعة؛ إذ نجد أن هذا الاتجاه الشائع يجعل الكون ينكمش؛ فيصبح مجرد ما يستوعبه ميدان العلوم، نرى أيضاً أنه في عالم الأخلاق تنكمش النفس الإنسانية؛ نتيجة للأخذ بهذا الاتجاه الشائع، بحيث يستوعبها علم النفس. فإذا كان صحيحاً ما يراه هذا الاتجاه، فإن في إمكان علم الطبيعة وعلم النفس - على شريطة أن يتسع مجالهما اتساعاً كافياً - أن يذكرنا لنا كل ما يجدر بنا أن نعرف عن الكون، ما دام ليس هناك -تمشيّاً مع هذا الرأي- أي صور للحقيقة أو ميادين للكائنات عدا تلك التي يستكشفها علماء الطبيعة وعلماء النفس.

وسأحاول في هذا الفصل أن أبين قصور التفسير الحسي لحقائق الخبرات الإنسانية في عالم الأخلاق، وسأخرج من هذا إلى أنه لا بد أن هناك مظهرًا من الحقيقة والوجود غير ما يقول به علماء النفس في

عالم الأفكار والرغبات والانفعالات، وهذا المظهر موجود في ميدان الأخلاق تمامًا كوجود مظهر من مظاهر الحقيقة والوجود غير ذلك الذي يقول به علماء الطبيعة في ميدان المادة والفراغ.

ولكن قبل أن أفعل هذا، ستأمل -ببعض التفصيل- بعض النتائج التي لا بد أن نتورط فيها، إذا اقتصرنا على تحليل الحقائق التي يتناولها علم الأخلاق تحليلًا ماديًا، وهو ما أسميناه الاتجاه الشائع.

* * *

(١) النظريات الذاتية والطبيعية في الأخلاق

النظرية الموضوعية في الأخلاق:

عندما أقول «هذا صواب» أو «هذا حسن»، فالمفروض هنا أنني أصور أحكاماً عن طبيعة هذا الشيء، مؤكداً بالنسبة إليه صفة الصواب، تماماً كما يحدث عندما أقول: «هذا الصندوق أحمر»، فهنا أيضاً المفروض أنني ألصق صفة الاحمرار بالصندوق، وينتج من هذا وهو الرأي الشائع - إذ اعتبرت أن لهذا الشيء صفة الصواب بينما هو غير صائب، أو العكس إذا فاني اعتبار أن لهذا الشيء صفة ما بينما هو له هذه الصفة - أنني في هذه الحالة وتلك أعتبر مخطئاً تماماً، كما أعد مخطئاً عندما أعتبر أن مجموع ثلاثة واثنين هو سبعة، أو أن درجة حرارة الغرفة ٧٠°، بينما هي في الترمومتر ٦٧°، أو أن موعد قيام القطار السابعة والخمسون دقيقة، بينما الموعد الفعلي السابعة والخمسة والأربعون دقيقة. وينتج أيضاً من هذا الرأي الذي أسميته الرأي الشائع أن بعض الناس - وأعني بهم أولئك الذين تقل أخطاؤهم عن غيرهم عادة في هذه النواحي - يعتبرون ذوي حساسية خلقية مرهفة؛ بمعنى أن لديهم قدرة على التمييز تعينهم على اكتشاف وجود صفات خلقية، عندما تكون هذه الصفات في الحقيقة موجودة، ومثل هذا النوع من

النظريات الخلقية يُسمّى «موضوعيًا»؛ لأنه يؤكد أن هناك شيئاً أو نظاماً أو شخصية للإنسان أو دستوراً خلقياً، أو عملاً معيناً له صفات خلقية، كل هذه قائمة بذاتها أو مستقلة، بحيث تكون نتيجة هذه الاعتبارات أن هناك أحكاماً خلقية صائبة؛ أي أحكاماً تقرر وتؤكد وجود هذه الصفات الخلقية.

النظريات الذاتية وما تؤكده:

أما النظريات الذاتية في الأخلاق، فإنها لا تقبل هذا الرأي، ودعنا نسمي الشخص الذي يصدر أحكاماً خلقية الفاعل، والشخصية أو الدستور الخلقى الذي تشير إليه هذه الأحكام الخلقية المفعول. إن القائلين بالنظرية الذاتية يرون أن الأحكام الخلقية لا تشير إلى المفعول الذي قد يظن أنها تشير إليه، ولكنها في الحقيقة تشير إلى الفاعل نفسه، باعتبارها أحكاماً أثناءها أو في نهايتها يشعر الفاعل بمشاعر معينة أو تتكون آراء معينة، ومن هنا يترجم هؤلاء الناس جملة هذا العمل صواباً إلى أنني أشعر بانفعال الاستحسان قياساً على هذا العمل، ويخرجون من هذا إلى أن الأسباب التي من أجلها أشعر بهذا الانفعال هي اعتقادي أن هذا السعي سوف يوصلني إلى غايتي، أو أنني سوف أجني من ورائه فائدة، ونخرج من هذا إلى أنه إذا كانت هذه النظريات صحيحة، كان هذا العمل الذي نحن بصدد غير ذي صفة خلقية قائمة بذاتها، وإنما يسقط عليه الفاعل صفة لا يملكها في الحقيقة؛ لأنه يثير الشعور بالاستحسان لدي. ومن هنا أيضاً ينتج ما يلي:

أ- لا يمكن أن يكون هناك خلاف في وجهات النظر فيما يختص بالأمور والموضوعات الخلقية؛ ذلك لأنه إن قلت هذا صواب بينما قلت أنت هذا خطأ، فنحن في هذه الحالة لا نصدر حكمين خلقيين متناقضين عن العمل الواحد أحدهما صائب والآخر خاطئ، بل إن كلاً منا يصدر حكماً عن شيء يختلف عن ذلك الذي يتحدث عنه الآخر، فأنا أؤكد أن الانفعال المثار لديّ انفعال الاستحسان، بينما تؤكد أنت أنه شعور بالاستهجان. وإذْناً فإذا استبعدنا نية الكذب في حالة كل منا، فلا بد من القول إن حكمينا -ولو إنهما يبدوان متناقضين- ليسا في الحقيقة كذلك، بل من الجائز أن يكون كل منهما صحيحاً.

ب- من الخطأ القول بأن هناك حساسية خلقية مرهفة أو أحكاماً خلقية صائبة؛ ذلك أن الحكم الخلفي ليس أكثر من مجرد التأكيد بأن مشاعرنا وآراءنا -فيما يختص بشيء ما- هي كذا وكذا، وإذْناً فالاعتبار الوحيد الذي يمكن أن يُقال فيه إن ما يُسمَّى حكماً خلقياً أصح من آخر، هو ذلك الذي فيه يمكن أن يكون «أ» أقوى ملاحظة لمشاعره عن «ب».

ومثل هذه النظريات تُسمَّى أيضاً «بالنظريات»، وهي طبيعية؛ لأنها تعتمد على الزعم بأن الحياة الطبيعية -التي تعتبر عقولنا بما فيها من انفعالات ورغبات، وغير ذلك جزءاً منها- هي الحياة الوحيدة، وأنه ليس ضرورياً -أثناء شرح الخبرة الخلقية- أن نتناول أي صورة من صور الحقيقة عدا العالم الطبيعي. والحق أن هذا هو الرأي الذي يميل

معظم الناس المعتنقين للرأي المادي الشائع إلى الأخذ به، عندما يواجهون الأبحاث الفلسفية الخلقية للمرة الأولى، ولو إنه ليس الرأي الذي يعتنقونه عادة عندما يتقدمون لإصدار أحكام خلقية عن أحداث الحياة اليومية.

الأصول النفسية للانفعالات الأخلاقية:

لقد حاولت حتى الآن أن أشرح النظريات الذاتية أو الطبيعية، وسأبدأ الآن في بحث الأسس التي تقوم عليها هذه النظريات، ولعل من الأصوب هنا أن نتأمل بشيء من الإسهاب الأسباب التي تؤدي بالمرء إلى الشعور بالاستحسان أو الاستهجان، وهي مشاعر قد يمكن أن ينقسم إليها ما يبدو أحكاماً خلقية عن صواب أو خطأ الأعمال أو الناس أو الهيئات إلى غير ذلك؛ وبمعنى آخر قد يُستطاع شرح هذه المشاعر بالنظر إلى أصولها، ولنفرض أن هناك عملاً أو تصرفاً معيناً وجدت في حالتي - بعد خبرة طويلة - أنه يوصلني إلى نتائج سعيدة؛ كأن يجعلني مرتاحاً أو عظيمًا أو قوياً أو شهيراً أو غنياً، أو قد انتهى بمتعة حسية، إنني نتيجة لكل هذه العوامل أجيد هذا التصرف أو أسميه تصرفاً حسناً.

هذه إذن الأسس التي تقوم عليها هذه النظرية، ولو إن من الطبيعي أنه أثناء تنفيذها وتقدمها من مرحلة إلى أخرى تزداد تعقيداً، كما يزداد إقناع المرء بصحتها؛ فمثلاً يمكننا أن نقول إن هذا التصرف قد مارسه أجدادنا زمنًا طويلاً ووجدوه مفيداً أو مجدياً، وإنه لهذا السبب اكتسب

هذا العمل وما يماثله استحسان مَنْ سبقونا لمدة قرون، وإنه نتيجة لهذا يولد الفرد منا ولديه هذا الاستعداد المتوارث، ثم يأتي على النفس ليلصق بها لفظ غريزة؛ لتحبيذ هذا التصرف دون تفكير فيه، ودون أن يشعر المرء حتى بالأسباب التي أدت أصلاً إلى الشعور بالاستحسان، وبهذه الطريقة يحلل القائلون بالنظرية الذاتية الحاسة الخلقية، أو هذه القدرة التي تُسمَّى عادة بالضمير، والتي تتردد كثيراً عند مناقشة الأعمال والأحكام الخلقية. فإذا اعتبرنا هذه التفسيرات صحيحة، فمن الواضح أنها تنطبق على مشاعر الاشتمزاز والاستهجان انطباقها على مشاعر الاستحسان، بل قد تنطبق على الأولى بشكل أوضح من انطباقها على مشاعر الاستحسان؛ وذلك لأن الضمير يبرز كقوة أساسية في عدم التحبيذ؛ فمثلاً قد يثور ضميري ثورة جامحة ضد الاجتماع الجنسي من شقيق لشقيقته، وإذا قمت بهذا العمل أو شعرت بإغراء يدفعني إليه، أهانني الشعور بالذنب والندم، فإذا سئلت عن السبب في الشعور بالذنب، وجدت أن من الصعب أن أجيب إجابة منطقية مقنعة؛ ذلك لأنه ليس هناك شيء مؤلم أو كرهه أو إجرامي من أن يجتمع شخص بشقيقته اجتماعاً جنسياً، كما أنه ليس هناك -كما أثبت علم الحياة أخيراً- أي نتائج محطمة للنتائج من الوجهة البيولوجية.

ولكن النظرية التي نحن بصددھا لا تجد صعوبة كبيرة في الإجابة على هذه المشكلة، فهي تبدأ ببحث المجتمعات القديمة، وتؤكد أنها كانت مليئة بالقيود والتقاليد الراسخة؛ وأحد هذه التقاليد يتصل بالاجتماع الجنسي بأفراد القبيلة الأقربين إليه، لماذا؟ هناك أسباب

عديدة يمكن إعطاؤها، فمثلاً الزواج من أفراد من غير القبيلة قد يوجد لدى الشباب من الذكور ميولاً اعتدائية حربية؛ إذ يجد هؤلاء أنفسهم مسوقين للبحث عن زوجات من الخارج، وفي نفس الوقت ينتج عن هذا التصرف الاحتفاظ بفائض من الإناث لإمتاع حكام القبيلة من الشيوخ، وهناك رأي آخر يقول إن هناك تقليدًا يمنع زواج الذكور والإناث الذين تربطهم ببعضهم صلات القرابة الوثيقة جدًا، ويعتمد في تبريره على أن مثل هذا الزواج يزيد من حدة التوتر في داخل القبيلة؛ إذ إنه يشجع على إيجاد فرص للغيرة والنزاع بين أفراد القبيلة الواحدة، كما يضيف إلى الدوافع التي تجيش في صدور الشباب لمناقشة سلطة شيوخها^(١)، ويبدو أن معظم المناقشين لهذا الرأي يتفقون -بوجه عام- على أن هذا التقليد المنعي نتيجة للتقاليد وليس تعبيرًا عن غريزة، كما يضاف إلى هذا أنه ليس هناك أدلة واضحة على أن مثل هذا الزواج -على الأقل إذا نظرنا إليه على مدى فترة قصيرة- يؤدي إلى ضعف النتائج من الوجهة البيولوجية.

وليس معنى هذا -بطبيعة الحال- أن القبائل الهمجية تناقش الرأي بهذا المنطق، بل كل ما يحدث هو أن -إن صحت هذه النظريات التي أخذتها من عدد من الكتّاب- تلك القبائل التي لم تكن فيها قيود على ممارسة زواج الأشقاء بشقيقاتهم -كانت تنمو نحو الضعف؛ نتيجة للحروب الأهلية أو التأخر البيولوجي على مدى طويل، كما انتهى

(١) هذه الآراء المشوقة وغيرها مأخوذة من كتاب «الأصول الاجتماعية والقانون البدائي» تأليف أتكينسون.

الحال بهذه القبائل إلى الانقراض، بينما يعمل بمبدأ «البقاء للأصلح» في حالة تلك القبائل التي وضعت قيوداً مانعة لزواج الأقارب، فإذا بها تكثر عدداً أو تزداد قوة. ومهما كانت الأسباب التي أدت إلى هذا المنع في القديم -ولنا أن نتأكد أنها كانت أسباباً ذات صيغة نفعية وجيهة- فالحقيقة التي لا سبيل إلى إنكارها أن هذا المنع واستمراره لمدة قرون نتجت عنه غريزة فطرية تتمثل في الاشمئزاز الذي تحسه -في الوقت الحاضر- السلالة المتحضرة للقبائل الهمجية التي منعت، وهي غريزة متأصلة في جذور الشعور بالذنب.

ولقد وسع علماء التحليل النفسي -بطبيعة الحال في مجال هذا النوع- التفسير توسيعاً كبيراً، بتتبع أصول الشعور بالذنب، إلى الآثار المختلفة في النفس اللا شعورية عن الأحداث المنسية في الطفولة المبكرة، أو حتى كما في بعض النظريات المتطرفة في حالة الجنين قبل الولادة. إن هذا الفصل ليس مجال مناقشة عقدة أوديب، أو العلاقات التي تربط الذات العليا بالذات وبالذات الدنيا، أو غيرها من الأبحاث التي تزخر بها كتب التحليل النفسي. ولكن يكفي أن نشير إلى علاقة الموضوعات بطرق التفكير التي يتبعها القائلون بالنظرية الذاتية، وهي أنها -إن صحت هذه الأفكار والأبحاث- ننحو نحو تفسير ما يبدو مشاعر خلقية كالذنب والندم، حتى عدم الاستحسان الذي يبدو أنه نتيجة تدخل الضمير باعتباره ناتجاً عن أحداث قديمة لا خلقية، ذكرها تبعث على الألم، وقد كُتِبَتْ هذه المشاعر في اللا شعورية، ولكنها تجد تعبيراً عنها في الوقت الحاضر بصور شعورية،

ونظن نحن خطأ أنها أحكام خلقية فعلية، وهكذا أظن مثلاً أن هناك أساساً خلقياً مبالغاً في الاستهجان لمرأى صغار الشباب من الجنسين يقبلون بعضهم في الممرات السفلية وفي الأنفاق في لندن، وأقول: إن هذه الأشياء ربما ينبغي عليهم ألا يفعلوها. وهناك أورد أمثلة لآراء التحليل النفسي دون أن أعزها كانت نتيجة لمواقف غير لائقة حدثت وأنا طفل في الثالثة من عمري من مربية استبد بها الفضول.

الأصول الاجتماعية والاقتصادية للمشاعر الخلقية:

وقد نتجه ببحثنا وجهة أخرى بإعطاء أهمية أكثر لتأثير المجتمع؛ لنفرض أن هناك مجموعة قبلية رحالة معرضة على الدوام لغزو جيرانها الأقوياء، ولنتساءل أي الصفات ينبغي توافرها في أعضاء هذه المجموعة لتضمن لها البقاء؟ إن من هذه الصفات بطبيعة الحال الشجاعة والولاء بين الرجال للدفاع عن القبيلة، والإخلاص والطهارة عند النساء للاحتفاظ بعدد أفراد القبيلة؛ ذلك لأن أقوى ضمان لإنتاج الأطفال ليس هو وجود امرأة إزاء عدد من الرجال، بل وجود المرأة والرجل على السواء، ومن الطبيعي أن تجد هذه الصفات تشجيعاً، بينما تُعاقب الصفات المضادة بالتأنيب والجلد، بل والموت في الحالات المتطرفة، مما ينتج عنه أننا -بعد مرور قرون على هذه المعيشة القبلية- نكرم الأبطال ونمنحهم الأوسمة، كما نعجب بروح الزمالة القديمة التي تظل في نفوس أبناء المدرسة بعد تركهم لها بسنوات عديدة، ونقدر كيف يدفعهم هذا الولاء إلى الاندماج والتضامن دون مناقشة؟ إذا اقتضت تقاليد أو مصالح هذه البيئة المبعجلة التي كانوا ينتمون إليها

يومًا - هذا التضامن، أو الاندماج إذا حل بها خطر ينذر بالقضاء عليها، ويتضح من كل هذا أن اتجاه التفكير واحد؛ إذ أجدني أحبذ أو أعارض الآن - دون أن أعرف لماذا أفعل هذا؟ - مظاهر من السلوك أو صفات للشخصية سبق أن حبذها أو عارضها المجتمع القديم الذي نشأت فيه؛ لأن هذه المظاهر والصفات قد أدت إلى سلامة أو تحطيم أركان هذه الجماعة.

وهذا يؤكد من ناحية أخرى النظام الطبقي للمجتمع، فجميع المجتمعات التي وُجدت، اعتمدت في تكوينها وحياتها على حكم الأغلبية بواسطة الأقلية، التي استغلت قوتها لجعل المحكومين يشتغلون لمصلحتها، ومن هنا كانت حياة معظم الناس الذين وجدوا حتى الآن، يتمثل فيها الضعف والبؤس والخضوع، فلقد قضى الإنسان حتى الآن حياته إما عبدًا وإما أجيرًا وإما كما هو الآن عبد يتناول أجرًا أسبوعيًا، قضاها وهو يجاهد لملء بطون سادته الكسالى بالطعام أو حشو جيوبهم بالمال، أو قد جاهد هو وغيره ليقدم إليهم هذه الحاجيات في صورة جنود ومحاربين يُقاتل بعضهم بعضًا؛ ليقدم لهؤلاء السادة المادة الخام التي يغذون بها أطماعهم للمجد والسيطرة والقوة، ترى ماذا كان يدفع الأغلبية لتحمل هذه المعاملة حتى اليوم؟ هناك عامل القوة بطبيعة الحال، ولكن القوة ليست هي كل شيء، بل هناك المشاعر الخلقية التي عبثت منذ القديم لتعزز مركز القوة فتجعلها حقًا، وتضع أصول التربية وسياستها، وتعد مستويات الرأي العام ومنها ما هو صواب أو خطأ، فتجعلها تعمل في مصلحتها، والنتيجة المنطقية لكل هذا هو أنه بخضوع

الأغلبية للقوانين، وقبولها للمستويات الموضوعية - تعزز سلطة الأقلية الحاكمة، وإذنَ فأَراؤنا الخلقية هي نتيجة قوة حكامنا، ونحن إذ نتحمس لتلك المشاعر الخلقية، ونعنتق هذه المستويات التي نقيم على أسسها الأعمال، نضيف بطريقة آلية لا للصالح العام؛ أي صالح الجماعة، بل لصالح الطبقة الحاكمة من الجماعة، ولقد ظهر هذا الاتجاه في التفكير لأول مرة على لسان تراسيماكس في الجزء الأول من كتاب جمهورية أفلاطون، حيث يعرف العدالة - وهو يعني الخلق الاجتماعي - بكونها مصلحة الأقوى، ويأتي لينين في العصر الحديث ليعرّض بالدين بنفس الطريقة فيدعوه «أفيون الجماهير»، والحق أن الفلسفة الماركسية كلها تحتضن وتوسع هذه النظرة إلى الأخلاق؛ فهي تقرر أنه ليس هناك شيء يُدعى صواباً مطلقاً أو خطأً مطلقاً، وكل ما هنالك هو مجموعة من القواعد والדساتير والأحكام والعواطف والتقاويم التي تعكس مطالب ومصالح تلك الطبقة المسيطرة من المجتمع، وإذنَ فالعدالة ليست في الحق عدالة مطلقة، بل عدالة برجوازية، وأخلاقاً برجوازية، وهناك أيضاً -أو على الأصح سيكون هناك- عدالة للجماهير، وأخلاق للجماهير.

ولعل أبرز الأمثلة على تعصب الأخلاق البرجوازية، هي القوانين التي شرعت لحماية الممتلكات الخاصة، لماذا يحدثنا التاريخ عن جلد الفلاحين الذين كانوا يتخطون أسوار مزارع السادة لسرقه أرنب أو غزال؟ لماذا نقر أن عقوبة العامل الذي يسرق خروفاً ليطعم صغاره الجائعين - هي النفي مدى الحياة؟ لماذا نرى حتى اليوم أن من يضرب زوجته ضرباً مبرحاً يسجنها بالجراح يعاقب عقاباً أخف من ذلك الذي

يصطاد سمكاً خلسة من نهر إسكتلندي؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتمثل في قوة العواطف المرتبطة بالملكية. إن البرجوازية تعتمد اعتماداً كلياً على احترام الملكية، وإذْنُ فكل ما يضيف إلى احترامها والاحتفاظ بها صواب، وكل ما يهدد سلامتها خطأ، بينما نجد أن نصير الشيوعية يُعتبر في المجتمع البرجوازي شخصاً ثورياً ذا آراء خطيرة على سلام وتماسك المنزل والأسرة والتقاليد والخلق والدين وكل ما هو سام مقدس، ويلخص برودون الأخلاق التي تتجه إليها الشيوعية في الجملة التالية «الملكية سرقة».

ولكن ليس من الضروري أن يكون المرء ماركسياً؛ ليدرك الأصول التي نبتت منها معظم المشاعر الخلقية الحساسة، وخاصة إذا نظرنا إليها في ضوء الاعتبارات النفعية من الوجهة الاقتصادية؛ فمثلاً لماذا تهتم النساء اهتماماً خاصاً بالموضوعات الخلقية التي لها مساس بالجنس؟ لماذا نرى النساء أكثر قسوة وصرامة على شقيقاتهن المخطئات عن الرجال على أشقائهم الإباحيين؟ إن السبب في هذا هو أن الوسيلة الوحيدة أمام المرأة لتعول نفسها كانت ولا تزال منذ قرون عديدة هي أن تباع أو تعير حق استعمال جسدها للرجل، فهي تستطيع أن تبعة لرجل واحد طيلة الحياة - وهي وظيفة الزوجة - أو أن تعيره لعدد من الرجال لمدة قصيرة، وهي وظيفة الضالة، ومن هنا لو تأملنا حالة النساء منذ فجر التاريخ لوجدنا أن الزوجة والضالة كونتا خلال العصور المتلاحقة ما يمكن أن نسميه نوعين من نقابات أو اتحادات النساء، وهما يتكتلان إزاء المرأة التي تتورط فتعطي مجاناً ما لا تسمح

بقية النساء بإعطائه إلا في مقابل الإعالة أو النفع المادي، وإذْنُ فسلوك هذه المرأة يعتبر ضربة تهدد جذور الحياة الاقتصادية لكافة النساء.

وهنا نجد السبب أو الأصل في اهتمام النساء بالملكية، ولكن الأصل يختلف كلية عما هو الحال الآن، فالنساء الفاضلات -أو على الأصح النساء الفاضلات اللاتي أذكرهن في شبابي- كن يصدمن فعلاً بالإباحية الجنسية، وهن في جهل تام بالأصول والأسباب التي تكمن وراء مشاعر الاشمئزاز.

ولقد بينَ ماركس فوق هذا، أنه بالرغم من الاعتبارات الاقتصادية والنفعية التي هي أسس المشاعر الخلقية، فهذه الأخيرة لها كيان مستقل، بمعنى أنها قد تستمر في عملها حتى بعد مرور حقبة طويلة من ظهور وإرضاء الرغبات الاقتصادية والاجتماعية التي منها نشأت واشتقت وجودها وتديرها.

وهكذا نجد أن مبدأ الزواج من امرأة واحدة وهو -إذا عدنا إلى الاعتبار الذي نحن بصدده- يرجع أصلاً إلى الحاجة إلى زيادة النسل، بالإضافة إلى أهمية تجنّب المنافسات والمنازعات في داخل العائلة أو المجتمع بين المطالبين الكثيرين بالمرأة الجميلة أو المحبوبة، وهذا الاعتبار يحتاج تحقيقه إلى إبعاد أي ضرر يمكن أن يحدثه عدم التساوي العددي بين الجنسين. ولقد حدث بين الحربين الأخيرتين في إنجلترا أن كانت هناك زيادة تقدر بمليونين من النساء على الرجال، ومع هذا فقد ظل مبدأ زواج المرأة الواحدة معمولاً به، وظلت الحالات التي اخترق فيها هذا المبدأ تُعتبر رسمياً أخطاء اجتماعية، حتى ولو إنها في

الحقيقة تزايدت عددًا، وأصبحت من الوجهة غير الرسمية أقل إثارة للنقد الشديد كما كان الحال في الماضي، فإذا اعتبرنا أن هذا التفسير لأصل طبيعة الأحكام الخلقية صحيح، نتج عن هذا أنه إذا ظلت زيادة النساء على الرجال قائمة، كان لنا أن نتوقع تعديلاً للقوانين المتصلة بزواج المرأة الواحدة، كما نتوقع أن يصحب هذا التعديل أو يعقبه تغير في العواطف والمشاعر الخلقية، بحيث إذا تزوج أحد الأثرياء في أوروبا زوجتين فلن يسبب هذا جزعاً خلقياً، أكثر من ذلك الذي يحدث في بلاد الشرق التي تسمح بأكثر من زوجة.

ومن الجدير بالذكر أن نلاحظ في الوقت الحالي أنه منذ أن أصبح عدد كبير من النساء مستقلاً من الوجهة الاقتصادية، أصبح الطلاق أسهل وأكثر شيوعاً وأقل إثارة للنقد الاجتماعي، من الأيام التي كان النساء فيها معتمدات على أزواجهن اعتماداً كلياً، بينما نرى في ألمانيا أنه لحاجة الدولة للأطفال سداً للنقص الذي أوجدته الحرب، تُصرف إعانات للأمهات غير المتزوجات بدلاً من أن تتجه إليهن الأعين في ازدراء واستياء.

أسباب تعدد الأحكام الخلقية:

يمكننا أن نخرج من كل هذه الأمثلة بنتيجة عامة، هي أن أحكامنا الخلقية لا صلة بينها وبين صفات الشيء الذي نتحدث عنه، سواء أكان هذا الشيء شخصية رجل أم نوعاً من السلوك؛ ذلك لأن الشخصية أو السلوك تبعاً لهذا الرأي الذي عرضناه - ليس له صفات خلقية، بل

إن الأحكام والمشاعر الخلقية لا تزيد عن كونها تبريرات لل رغبات والحاجات، إما المرتبطة بالشخص الذي يصدر الحكم، وإما المرتبطة بالمجتمع الذي ينتمي إليه هذا الشخص، وإذن فهذه الأحكام لا تتناول طبيعة الشيء الذي نحكم عليه، بل حالة الشخص الذي يقدم الرأي، وليس لهذه الآراء ما يقطع بصحتها أكثر من اعتقاد صائد السمك من أن الأسماك من حيث كونها ذات دم بارد، لا تهتم أو تتأثر إذا احترق الشخص رقبته.

وعلى هذا الأساس فقط يمكن أن يُقال إنه نفس ما يبدو أنه مجموعة متنافرة من الأحكام الإنسانية الخلقية؛ ذلك لأنه إذا كان للشيء «س» صفة خلقية مستقلة عنا هي «ه»، فمن الصعب تفسير الواقع؛ من اختلاف الناس اختلافًا بيّنًا في آرائهم عما إذا كانت «ه» موجودة في «س» أم غير موجودة، وبالمثل يصعب تفسير ما يحدث من إطلاق نفس الصفة الخلقية «ه» على عدد كبير من الشخصيات والأعمال التي تختلف عن بعضها اختلافًا بيّنًا في آرائها عما إذا كانت «ه» موجودة في شيء أم غير موجودة، ويختلف أصحاب الرأي هنا حسب السن والزمان والمكان الذي عاشوا فيه والطبقة التي ولدوا فيها، وبذا نرى الشخص الذي وُلد في إنجلترا في عام ١٩١٨م مثلاً يعتنق آراءً معينة، كأن يقول: إن هناك إلهًا واحدًا، وإن المسيح ابن الله، وإنه ينبغي أن يتزوج الإنسان مرة واحدة، وإن المجهود الفردي حق للفرد، وإن الملكية شيء مقدس، والشعب الألماني شرير. بينما المسلم يعتقد أن هناك آلهًا واحدًا وأن محمدًا هو نبيه، وأن من حق الإنسان أن يتزوج

أكثر من امرأة ما دام في إمكانه أن يعولهن، فإذا تأملنا شخصاً وُلد في موسكو وجدنا أنه يعتقد أن المجهود الفردي خطأ، وأن الملكية ضد الشعور الاجتماعي، وأن الألمان الذين كانوا مقبولين نسبياً في عام ١٩٤٠م أصبحوا أشراراً في ١٩٤١م. ولدينا في هذا الصدد ما كتبه **كانون راشدال**، وهو حجة في الفلسفة الخلقية:

«ليست هناك رذيلة واحدة أو جرم واحد على وجه التقريب (تبعاً لمستوياتنا الخلقية) - لم تكن يوماً واجباً دينياً، أو ضرورة خلقية حميدة، فالسرقة كانت تعتبر فضيلة بالنسبة للإسبرطي الشاب وبين أفراد القبيلة الهندية المدعوة توجو، كما كانت القرصنة في القديم - أي السرقة والقتل - عملاً شريفاً يدعو للاحترام، وبالمثل نجد أن الاضطهاد الديني بالنسبة للمسيحيين في العصور الوسطى كان أسمى الواجبات... إلى غير ذلك».

والآن أي تفسير لهذه الاختلافات أدنى للمعقول من ذلك الذي يرجع بها إلى الحاجات المختلفة، والظروف الاجتماعية المسؤولة عن فروق الأحكام والتقييم؟ إننا في مثل هذه الحالات لا نتحدث عن الشيء باعتبار أن له صفة «هـ»، بل إن ما يحدث هنا هو أن الفاعل «ص» لديه رغبة، معينة أو «حـ» قد ورث تقليداً معيناً، أو هو شغوف إلى كسب فائدة معينة، وبما أن الحاجة أو الرغبة أو التقليد أو الفائدة تختلف، فإن الأحكام الخلقية التي تبرر هذه المطالب تختلف بدورها.

النظريات الذاتية التي تتمشى مع الزمن :

هناك عامل مشترك موجود في هذه الفروض العديدة، وهنا نجد الرأي الذي عرضناه الآن يشبه الاتجاه الشائع أو التحليل العلمي للعالم المألوف، بمعنى أنه ينكر وجود أي مظهر من مظاهر الحقيقة غير الطبيعية، فإذا اتجه إلى شرح مظاهر الحياة الطبيعية لجأ إلى تفسيرها على أساس الأسباب الطبيعية.

ولست أعني بطبيعة الحال أن جميع الناس العاديين المذهبيين ينكرون أن هناك صفات خلقية أو أن «أ» قبة رديئة وأن «ب» شخص مذهب، أو أن تصرفاً معيناً هو واجبنا وينبغي عمله مهما كانت النتائج، بل إن الأمر على العكس من هذا، فخبرة معظم الناس تتضمن من دون شك ما يبدو أمامهم عناصر خلقية، ولا بد أنهم يشعرون بانزعاج فعلي لو طُلب إليهم أن يقبلوا التفسير الذي أشرت إليه والذي يعيد هذه العناصر الخلقية إلى أصولها غير الخلقية. ولكن هؤلاء الناس لم يعتادوا تحليل خبراتهم، بل هم يقنعون بقبولها كما هي دون بحث؛ أي يقنعون بقيمتها الظاهرية.

إن ما أعنيه هنا هو أن مذهب الطبيعة والذاتية هو نتاج بيئة عصرنا الحالي، هذه البيئة التي كان للعمل النصيب الأكبر في تكوينها، ومن هنا نجد معظم الناس عند تفكيرهم في هذه الأمور للمرة الأولى يميلون للأخذ بالتفسيرين الطبيعي والذاتي اللذين سقنا عليهما أمثلة، وكلاهما تفسير يؤكد أن ما أسميته القيمة الظاهرية للخبرة الخلقية أمر مضلل، وبهذه المناسبة يلاحظ أن من الغريب أن التفسير المقابل للعالم

الخارجي - من وجهة النظر المثالية - لا يُقبل، بينما يوافق الناس دائماً على الذاتية الخلقية، ويتضح معنى هذا إذا لاحظنا أن مذهب الذاتية الخلقية في قوله: «هذا حسن» يعني أنه يثيرُ لديَّ شعوراً بالتحبُّذ والرضى، بينما مذهب المثالية الذاتية إذ يقول: «هذا الشيء أحمر» إنما يعني أنه يثير إحساساً باللون الأحمر لديَّ.

وإن كثيرين ممن بدؤوا دراسة الفلسفة لا يتجاوزون هذا التفسير، بل يقنعون به طيلة حياتهم، وإنه يشترك مع التفسير الشائع والتفسير العلمي للعالم الحسي في اعتباره أنه ليس هناك أي صورة من صور الحقيقة عدا هذه الصورة الحسية المألوفة عن العالم الحسي، وكما يكتفي العلم بعالم هو عبارة عن مادة دائمة الحركة، نجد أن علم الأخلاق الذاتي يكتفي بدوره بعالم هو عبارة عما يتمثل في الشعور الإنساني الذي لا يحوي سوى مجموعة من الرغبات والدوافع والأحداث التي يسجلها علماء التحليل النفسي. وواضح أن الأول - العلم - يرفض الأخذ بوجود حقيقة غير مادية تفسر مظاهر علم المادة الدائمة الحركة، والثاني يرفض الأخذ بنظام خلقي يضفي معنى أو دلالة على الأحكام الخلقية، ولنا هنا أن نتساءل ما إذا كانت هناك آراء أخرى مضادة لهذا الرأي؟

* * *

٢ - النظريات الموضوعية في الأخلاق

(أ) نقد النظريات الذاتية والطبيعية:

سأأخذ هنا خمسةً من الآراء التي تتجه إلى نقد الرأي الذي سقناه في الجزء السابق. وسأتوخى الاقتضاب لضيق المكان.

١- مقارنة بين ما هو صواب، وما يُظنُّ أنه صواب:

إن أخذ فكرة تعدد الأحكام والآراء الخلقية دليلاً - يعزز الرأي السابق عرضه بأنه لا يكفي كدليل فعلي. وكل ما يمكن أن يثبت هو أن آراء الناس عن الصواب والخطأ تختلف اختلافاً بيناً، وأن هذه الآراء تتأثر بجميع الاعتبارات الذاتية، سواء أكانت هذه الاعتبارات شخصية أم اجتماعية أم اقتصادية، ولكنه لا يثبت أن الصواب والخطأ نفسيهما ذاتيان؛ بمعنى أنهما يتأثران أو يتحددان بواسطة هذه الاعتبارات. ولعل الأنسب هنا أن أعطي مثلاً للقياس يمكن أن يوضح النقطة التي نحن بصدددها. لتتصور أن هناك شخصين دخلا الغرفة منذ برهة وجيزة، ثم طُلب إليهما أن يخمنا درجة حرارة الغرفة، وسنفترض هنا أن أحدهما كان قبل دخوله مباشرة في ثلاجة والآخر في غرفة زجاجية درجة حرارتها مرتفعة، واضح أنهما سيختلفان في تقدير درجة الحرارة، ولنقل إن الأول سيقدرها بـ ٧٥° فهرنهايت والآخر بـ ٧٠° فهرنهايت. هنا لا بد من القول إن الظروف الذاتية الموجودة في جسمي

المحكمين قد حددت التخمينات في الحالتين، ولكنها لم تحدد درجة حرارة الغرفة. إن ما يرغب كلا الحكمين في تقييمه هو حالة خاصة سائدة في العالم الخارجي ومستقلة عن تقويمه، ولعل معظمنا يوافق على أنه ما دام في الإمكان قياس درجة الحرارة بالترموتر، إذن فهناك اعتبار محدد يمكن تقييم الحكم على أساسه، بحيث يمكن القول مثلاً إن هذا الحكم يتمشى مع المعيار، ومن هنا نقرر أنه حكم موضوعي وصائب، بينما بالنسبة لحكم آخر لا يتمشى معه نقرر أنه حكم موضوعي وخاطئ، كما يمكن أيضاً أن نقول إن أحد الحكمين أقرب إلى الحقيقة والصدق من الآخر.

وبنفس هذه الطريقة لا بد من القول إن هذه الحقيقة الخاصة بالإنسان، وهي أن الجنس البشري اختلف منذ القديم على القطع بأن الأشياء صواب وأنها خطأ، هذه الحقيقة لا تعني مطلقاً عدم وجود صواب موضوعي أو خطأ موضوعي في الأشياء التي يختلف رأي الناس بشأنها، كما لا تعني مطلقاً أن بعض هذه الآراء المختلفة قد لا تكون أقرب للصدق من غيرها، والفرق بين جانبي الحالة -الجانب الذي فيه نحكم على درجة الحرارة، والجانب الذي فيه نحكم على الصفات الخلقية- هو أنه في الأول يمكن أن نرجع إلى جهاز هو الترمومتر، يمكننا بالإشارة إليه أن نحدد ما درجة الحرارة الفعلية الموضوعية، وبذا نطلق على أحد الحكمين أنه أقرب إلى الصحة من الآخر، بينما لا يوجد لدينا مقياس يمكن أن نقيس به الأحكام الخلقية، ولكن عدم وجود طريقة تجعلنا نتأكد من أي الحكمين الخليين أقرب للحقيقة -لا يعني أنه ليس هناك «حقيقة» يقتربان منها،

كما لا يعني أن أحدهما ليس أقرب للصدق من الآخر.

والحق أن هناك شبه اتفاق بين جميع الناس تقريباً فيما يختص ببعض المبادئ الخلقية العامة، كأن يقولوا إن الرقة والعطف أفضل من القسوة، والأمانة خير من الخداع، وقول الصدق أحسن من الرياء، ولو إن هناك فروقاً كبيرة في الرأي عند تطبيق هذه المبادئ على حالات خاصة، كما يلاحظ أيضاً أن التعاليم الخلقية التي عليها جميع الأديان الكبيرة منتشرة، تتقارب بنسبة احتواء هذه الأديان على الخبرات الروحية السامية؛ فإذا أخذنا على سبيل المثال الطقوس التي تتبعها ملة بدائية وجدناها تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي تتبعها ملة أخرى، ولكن إذا انتقلنا إلى أديان أرقى وجدنا تعاليم بوذا ولاوتسي فيما يختص بموضوع الشر، تتفق على أن مقاومة الشر بالشر مدعاة لاستفحال الخطر، بل إن الأجدر بالمرء أن يقاوم الشر بالخير، ولكنهما لا يتفقان فيما بينهما فحسب، بل يتفقان مع تعاليم المسيح أيضاً. ومن هنا يمكن القول إن إصدار الأحكام الخلقية يشبه لدى الإنسان الهرم؛ فهو يبدأ من أسفل بأسس واعتبارات مختلفة فيما بينها اختلافاً كبيراً، ثم تميل هذه الأحكام إلى التقارب كلما ارتفعنا نحو القمة.

ولا بد من القول بأن هذه الأحكام الخلقية موضوعية، ولكنه يتبين خطأ الرأي القائل بوجوب الاعتقاد بأن هذه الأحكام ذاتية، على أساس ملاحظة اختلاف الناس في أحكامهم على الشيء. إنه رأي ينطبق لا على ما هو صواب، بل على ما يُظن أنه صواب، والحالة الوحيدة التي يمكن أن يُقال فيها إنه رأي سليم هي إذا اعتبرنا أن ما هو صواب وما

يُظَنُّ أنه صواب شيئاً واحداً، ولكن كيف يمكن أن نوافق على هذا الاعتبار؟ إن هذه النقطة هي مثار الخلاف، ومن هنا يمكن أن يُقال إن هذا الرأي يختلس الإجابة بدلاً من أن يقدمها.

٢- الرأي المأخوذ من الأصول:

هذا الرأي في الحقيقة يقرر أن الأخلاق تنشأ من أصل «لا خلقي»، بمعنى أن آراء الناس عن الصواب والخطأ تكونت من أصول قديمة، يمكن أن نتبعها في مراحلها القديمة حتى نصل إلى النواهي والآراء البدائية، فمثلاً هذا الشيء أعتبره اليوم صواباً؛ لأن شيئاً مثله وُجد منذ قرون عديدة وكان مفيداً لمجتمع بدائي، تكوّن منه المجتمع الذي أعيش فيه اليوم، وجدير بالذكر أن هذا الاتجاه في التفكير قد طُبّق على تطور الضمير. لنفترض في الوقت الحاضر أن ما يؤكده هذا الرأي صحيح من الناحية التاريخية، وأن الأخلاق قد نشأت وتطورت فعلاً من أصول لا خلقية، ولكن لماذا يفترض أنه ليس هناك في الأخلاق اليوم أكثر مما كان في الأصول التي مدتها بالحياة؟ إذا تأملنا جدّاً فكرة الترقى والتطور نجد أن النتيجة تفوق الأصل، ففي شجرة البلوط ما الأكثر من بذورها؟ وفي عقل أينشتاين ما الأكثر مما يحتويه عقل الرضيع؟ كما أن في الشعور الروحي لرجل الدين ما الأكثر من المخاوف والخرافات التي لدى الرجل البدائي؟ يضاف إلى هذا أن لفظ أكثر قد يتضمن فرقاً في النوع، كما يحدث عند اتحاد عنصري الأكسجين والهيدروجين، يُنتج مركباً هو الماء، هذا المركب يختلف عن أي من العنصرين، كما يحوي صفات كالبلورة غير موجودة في كليهما، فإذا تناولنا حالة

مشابهة لهذه في الرياضيات وجدنا أنه ليس هناك مخلوق يقول إن كون الشخص البدائي لا يمكنه أن يعد أكثر من أصابع اليد الواحدة - يلقي ظلًا من الشك على صحة جداول الضرب.

ولو افترضنا حاليًا أن هناك صفات أو مقدمات أكثر في الناتج منها في الأصل، فهل يمكن أن نفسر أو نصف هذا الـ «أكثر»؟ أجل إذا تأملنا الهدف النهائي الذي يسعى الكائن في تطوره أن يحققه، وقد يكون هذا الهدف هو الوصول إلى الحالة التي فيها يتم تطور الكائن حسب ما هو موجود في الفصيلة التي ينتمي إليها، كما يحدث في حالة الزهرة الكاملة النمو والخضراوات أو الشجرة، أو قد يكون الهدف شيئًا خارجًا عن الكائن، كما في حالة المثل الأعلى الذي يسعى إليه المرء، وتحقيق هذا المثل الأعلى سماه اليونانيون الخير بالنسبة للعقل الذي يسعى للكمال. فإذا تأملنا هذه النقطة وسرنا في اتجاه هذا التفكير، أمكننا أن نضيف مع أرسطو وأفلاطون أنه لا بد من اكتمال الشيء ووصوله إلى نهايته؛ أي وصوله إلى الخير قبل أن يصبح الشيء نفسه تمامًا. ولنأخذ على سبيل المثال إنسانًا في دور النمو، ولنفرض أنني آتٍ من المريخ، وأني أطلب رؤية عينة من الناس الذين فهمت أنهم يسكنون الكوكب المُسمَّى الأرض. تُرى أي عينة ستعرض عليّ كمثِّلٍ على النوع، أهو الجنين؟ بالطبع لا، ولا الرضيع ولا الصبي ولا حتى الشاب، لماذا؟ لأن كل هذه العينات السابقة في دور الترقى والنمو، ومن هنا ينقصها بعض الصفات التي توجد في المخلوقات الإنسانية التي تكاملت تمامًا. ولكي أفهم تمامًا ذلك النوع من الكائنات المُسمَّى بالإنسان، لا بد أن تُعرض عليّ

عينة من الفصيلة في ذروة قوتها واكتمال قدرتها، عينة تكون قد تفتحت إمكانات طبيعتها الكامنة. وليس المهم هنا أي مرحلة نتخيرها للتعبير عن هذه المرحلة التي هي تكامل التطور، فأنا شخصياً أصبحت أميل لاعتبارها مرحلة متأخرة عن تلك التي كنت أضعها في الماضي، ولكن الواضح أن أي مرحلة نتفق عليها لا بد أن يصل إليها المرء حتى يمكن تفهم المخلوقات الإنسانية؛ وذلك لأنه لا بد أن يتحقق وصول الكائن لهذه المرحلة حتى يمكن التمثيل على هذه المخلوقات. ماذا يعني بهذا؟ إن في الإنسان المتكامل ما هو أكثر مما في الجنين أو الطفل، وإنه لكي نكون أكثر فهماً، لهذا لا بد أن نعرف الهدف تحقيقاً تاماً، فلا بد أن يتوافر للكائن درجة معينة من الاقتراب من هذا الهدف؛ ليتسنى فهم صفات الفصيلة التي ينتمي إليها الكائن فهماً صحيحاً.

ويمكن أن يُقال نفس الشيء فيما يختص بتطور شعور الإنسان الخلقي؛ إذ من الواضح أنه إذا اتبعنا هذا الشعور إلى بداياته البسيطة أو قلنا إنه قد تطور من عواطف ودوافع لا خلقية، فليس هذا أو ذاك دليلاً على أنه ليس شيئاً مختلفاً كل الاختلاف عن هذه العواطف والدوافع، بل يمكن أن نقول دون حرج إنه قد يكون فعلاً خلقياً في الوقت الحاضر، بينما هذه الصفة لم تكن له في الماضي.

٣- التمييز بين «الصواب» و«اليسار»:

ترى هل يمكن قبول الرأي القائل بأن الشعور الخلقي تطور من أصول لا خلقية؟ وما هذه الأصول المفروض أنها موجودة في الاعتبارات التي نشعر نحوها باستحسان؟ إذ تقول النظرية التي نبهتها

الآن: إنني أفضل هذا العمل؛ لأنه إن عاجلاً أو آجلاً سيسبب لي فائدة، أو إذا كان الإحساس هنا السرور، فإني أفضل هذا العمل؛ لأنه يسبب لي لذة وسروراً. والآن إذا أردنا أن نحلل لفظي «الفائدة» و«السرور»، فإننا نجد أنهما شيء واحد؛ إذ ما الذي نعينه بقولنا إن هذا الشيء مفيد؟ المعقول مثلاً أنه يجلب لي مالا أو قوة. ولماذا أريد المال؟ نظراً للأشياء التي يمكن أن يشتريها المال، والتي تسبب مشاعر سارة. وهكذا نجد أن فكرة الفائدة تندمج -عند تحليلها- في فكرة السرور. والحق أنه لو أردنا أن نفهم دلالة الخلق باعتناق الرأي الذاتي، كان من الصعب أن نقاوم الإغراء بإرجاع جميع الدوافع الإنسانية إلى دافع واحد هو الرغبة في الحصول على اللذة والسرور.

وهذا هو ما يحدث في مناسبات عديدة، ويرمي مذهب التحليل النفسي إلى بيان أن الهدف الوحيد للربغبات الإنسانية هو اللذة، وهذا أساس النظرية الخلقية المعروفة باللذة النفسية، ولست أستطيع أن أشرح هذا الرأي بالتفصيل هنا.

والواقع أن هذا التحليل الذي عرضته، هو مثال للطريقة التي يمكن بها تتبع تعزيز مركز النظرية القائلة باللذة. فإذا سلمنا جدلاً بأن الدوافع للقيام بعمل ما هي ما فيه من فائدة، وأن هذه الدوافع تتبلور أخيراً في الرغبة في الحصول على هذه اللذة -أمكننا أن نعيد عرض الأفكار الذاتية في العبارة التالية «إنني أعتبر هذا التصرف أو هذا السلوك صائباً وأستحسنه؛ لأن نتائجه -إما في الوقت الحاضر وإما في الماضي- سببت لي أو للمجتمع لذة وسروراً».

٤- استحالة تفسير فكرتي «الصواب والواجب»:

هناك اعتراض على هذا الرأي يمكن هنا عرضه بكل بساطة، وهو أن الناس جميعاً -من الوجهة العملية- قد اعتادوا أن يفرقوا بين «الصواب» و«الसार»، إننا نقول عادة هذا ما أود أن أعمله، ولكن ذلك هو ما ينبغي عمله. وهكذا أقول مثلاً: «إني أود أن أصحب صديقي إلى السينما، ولكن ينبغي أن أبقى في المنزل؛ لأعني بوالدتي المسنة، أو أن أستذكر للامتحان، أو إني أود أن أربح ولو بطريق غير مشروع بأن أشتري وأبيع في السوق السوداء، ولكنني أعلم أن هذا عمل ليس من الأمانة أو الوطنية في شيء، أو إني أود أن أبعد الشبهات عن نفسي لارتكابي جريمة القتل أو السرقة بإلقائها على صديقي الذي أعتقد أنه بريء فعلاً، ولكنني أعلم أن من الخطأ أن أفعل هذا حتى لو خضعت للإغراء الذي يدفعني لهذا العمل. إن هذه التفرقة بين ما أريد وما ينبغي، أو بين السرور والصواب -هي كما قلت شيء مألوف جدًّا، وإذن فكيف حدثت هذه التفرقة إذا كان الرأي الذي ننقده الآن صحيحًا؟ وبمعنى آخر إذا كان قولنا صحيحًا، لا يعني أكثر من أن «س» يسبب اللذة، فلماذا نتعب أنفسنا لنضع فكرة لا دلالة لها -وهي فكرة الصواب- في مقابل الأفكار والتعبيرات ذات الدلالة، وهي فكرة اللذة أو السرور أو الفائدة الشخصية؟ كيف فعلنا هذا إذا كان معنى كلمة «صواب» هو في النهاية نفس معنى اللذة أو الفائدة الشخصية؟ وكيف تنشأ أي تفرقة أو أي تعارض بينهما؟ (من الواضح أنني حينما أميز بين أ ، ب يكفي هذا التمييز في حد ذاته

ليحل معه معنى هو وجود فروق ممكن تمييزها بينهما. وبالطبع لا يمكن التمييز بين أ و أ).

وبجانب هذا لا يمكن اعتبار النظرية الذاتية شيئاً سهل الأمور؛ فالذاتيون يقولون إن هناك في الحقيقة تفرقة بين اللذة التي تتوافر لي وهي القصيرة الأمد، وبين اللذة أو المزايا التي تتوافر للمجتمع وهي طويلة الأمد. فمثلاً يقول الذاتيون إن الشجاعة قد تتضمن أماً قصير الأمد للشخص الشجاع، ولكنها تعني أيضاً مزايا طويلة الأمد للمجتمع الذي يتوافر له عامل الاستقرار والأمن نتيجة لشجاعة أبنائه. ويخرج الذاتيون من هذا إلى القول إن الاستقرار أمر كبير القيمة؛ لأنه -في النهاية- يسبب لذةً وسروراً للمجتمع، وبالتالي للشخص الشجاع كعضو فيه، ومن هنا نجد المجتمع يقدر الشجاعة كفضيلة وينقم على الجبن كزديلة؛ ذلك لأن هذا الدفاع الذي يتقدم به الذاتيون لا يحسن موقفهم في الحقيقة؛ لأنه مؤسس على التعارض بين اللذة الشخصية القصيرة الأمد وبين المزايا الاجتماعية الطويلة الأمد. ولكن ما معنى المزايا الاجتماعية الطويلة الأمد؟ إن هذا التعبير في استعماله الحالي لا بد أن يعني واحداً من احتمالين:

١- إن الإنسان يمكن أن يتأثر باعتبارات الإيثار.

٢- إن الإنسان كعضو في الجماعة التي تقدمت عن طريق إظهار صفة الشجاعة سوف يتمتع باللذة، ويمكننا أن نسوق على هذه الأخيرة أمثلة؛ كلذة التمتع بسمعة حسنة، أو معاش، أو وسام عظيم.

فإذا قبلنا المعنى الأول، كان لا بد من القول إن الإنسان يمكن أن يتأثر باعتبارات خلقية لا يمكن تحليلها إلى ما يمكن أن يأتي بلذة، وإذا سلمنا بالاحتمال الثاني كان التعارض قائماً بين اللذة القصيرة الأمد واللذة الطويلة الأمد للشخص الذي يواجه المخاطر، وإذا كان هذا هو كل ما يعنيه هذا التعارض، فلماذا نحجم عن أن نقول هذا؟ لماذا ندور دورة طويلة لنخترع أشياء لا معنى لها مطلقاً بحسب هذا الرأي؟ ونعني به فكرة الخلق، ونقول: «هذا صواب»، بينما نحن نعني بهذا أنه ينتهي بلذة طويلة الأجل؟ لماذا نقول بكل بساطة للرجل الذي نود أن نقدره لشجاعته: «إن تخلفك عن مواجهة الخطر يعني بعض السرور لك في الوقت الحاضر، ولكن الثبات سيحمل معه لذة أكبر بالنسبة إليك وإلى أعضاء المجتمع الآخرين في النهاية».

وإذنْ فالمشكلة التي نواجهها الآن هي أنه إذا لم يكن هناك معنى واضح مستقل لكلمة «صواب»؛ أي إذا كان معناها يحتمل الاندماج في اعتبارات خاصة باللذة والفائدة، سواء أكانت قصيرة أم طويلة الأمد، فكيف تسنى للفظ «صواب» أن تتميز عن اللذة والفائدة؟ وهنا نتقل من نقد النظرية الذاتية إلى عرض النظرية الموضوعية في الخلق.

(ب) النظرية الموضوعية في الخلق:

نظرية كانط السلبية في الخلق «شخصية الإنسان مفيدة ومحدودة».

إن تأكيد هذه التفرقة بين الصواب والواجب من ناحية، واللذة الشخصية أو الفائدة من الناحية الأخرى - هو أساس إحدى النظريات

الشهيرة في الأخلاق، وهي النظرية التي وضعها الفيلسوف كانط. ولقد حلل كانط الدوافع والرغبات الإنسانية، وعرض آراء الذاتيين والطبيين، بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا؛ إذ بيّن أن ما نرغب فيه أو ما نقدره ليس من وضعنا، بل قد حددته أماننا قوى وعوامل ليس لنا إلا أن نخضع لها. والحق أننا إذا درسنا الإنسان من الناحية العلمية، كان من الصعب أن نعارض ما ذهب إليه كانط؛ ذلك لأن كل علم من العلوم يبين لنا الإنسان كما يتحدد إزاء مجموعة من الاعتبارات تختلف عن تلك التي تقول بها العلوم الأخرى، ومن هنا نرى أن علم الحياة يعرض لنا الإنسان كعضو في فصيلة معينة، وقد توافر له من الرغبات والغرائز والصفات ما هو مناسب لهذه الفصيلة. وعلم الإنسان يبين لنا هذا الكائن كعضو في جماعة معينة وصلت حدًا من الثقافة، وهكذا قد تهيأ له من الأذواق والأهواء والميول والمعايير ما هو طبيعي بالنسبة لهذه الجماعة؛ فأنا مثلاً ابن القرن العشرين، ولديّ الآراء والأذواق والاتجاهات والعادات ونواحي التفضيل والكرهية التي تتمشى مع الأفراد الذين ينتمون إلى نفس الطبقة التي أُنتمي إليها. إن علم النفس وعلم وظائف الأعضاء يشتركان في النظر إلَيَّ على أنني نتيجة نهائية لمجموعة معينة من العوامل والمؤثرات التي تحدد تكويني الجسماني والعقلي؛ ذلك لأنني قد ورثت عدة جينات لا بد أنها قد حددت مقومات الجسم وربما العقل أيضًا، ثم وجدت نفسي موضوعًا في بيئة معينة نَمُوْتُ فيها، وهي مكونة من العائلة والمدرسة والمعارف والأصدقاء والتقاليد، وإزاء كل هذا تكيف تكويني الجسماني والنفسي

الموروث تكييفًا كان من نتيجة تدريب وتطور ما أسميه شخصيتي. وواضح أنني لست مسؤولاً عن الإرث الأول الذي يحدد نمو جسدي وصفات شخصيتي التي أتقدم بها إلى هذا العالم؛ إذ لست مسؤولاً مثلاً عن تفضيلي لنوع من النبات والزهور دون آخر، أو عن شعوري بالدوار إذا وقفت في أماكن عالية، ولا عن عدم تقديري للشعر، بينما أهب روعي للموسيقى، يضاف إلى هذا أنني لست مسؤولاً عن البيئة التي أوجد فيها وأنمو، وإذن فلست مسؤولاً عن الشخصية التي تنتج عن تفاعل الاثنين، وبالتالي يجب ألا يوجه الناس إليّ لومًا أو مديحًا لأي عمل أعمله. فمثلاً إن عدم شعوري بأي إغراء نحو المشروبات الكحولية يجب ألا يكون مدعاة للتهنئة والمديح. وبالمثل فإن ثوراتي الانفعالية وسرعة احتياجي وميلتي للأناية لا يجب أن تكون سبباً للوم؛ لأنني لست مسؤولاً عما يُسمّى حسناً أو رديئاً في شخصيتي. وهذا ما يقوله **كانط** بكثير من التفصيل؛ فالإنسان هنا عبارة عن مجموعة من الأهواء والنزوات، والحاجات والدوافع، والتعصب الأعمى لشيء أو ضده، وواضح من كل هذا أنني أعكس المؤثرات والقوى التي خلقت مني ما أنا عليه تماماً، كما يعكس النبات طبيعة البذرة التي نبت منها، والتربة التي نما فيها، وخصائص المناخ الذي تعرض له.

معنى لفظة «ينبغي»:

كنا ندرس حتى الآن الإنسان من الوجهة الطبيعية البحتة، وهي الوجهة التي يمكن أن نعالج أي ظاهرة طبيعية منها، وبمعنى آخر باعتباره كائنًا يتحدد تماماً بالمادة الخام التي ورثها، والظروف البيئية

التي تحيطه، ولكن هناك اعتبار آخر - كما يقول كانط - لم ندخله في حسابنا، وهذا الاعتبار فريد في طبيعته، ومن هنا كان من الخطأ أن ننظر إلى الإنسان باعتباره طفلاً للطبيعة لا غير؛ ذلك لأنه بالإضافة إلى الدوافع والرغبات التي تحدد ما أرغب في عمله أجدني في مناسبة ما شاعراً بوجود شيء آخر هو ما ينبغي أن أعمل، وهذا الأخير قد يكون مختلفاً - بل قد يكون معارضاً كل التعارض - عما أود أن أعمل. وإذن فهناك بالنسبة إلى الإنسان فقط - بين جميع الكائنات التي تسكن هذا العالم الطبيعي - تفرقة بين كلمة «أريد» وكلمة «ينبغي»، أو بين «الرغبة» و«الواجب».

ومعنى هذه التفرقة هو أنه عندما ننتهي من تحليل جميع العوامل التي نراها في الإنسان والتي ترجع إلى الاستعدادات المتوارثة، سواء أكانت فسيولوجية أم نفسية، كما ترجع إلى الجنس، والطبقة الاجتماعية، والبيئة والتدريب، وبالاختصار جميع العوامل التي تجعلنا نقول «أجل» - بالنظر إلى السابقات والخبرات التي رآها هذا الشخص في المنزل، والطريقة التي رُبِّي بها، والرفقة السيئة التي عاش بينها - نستطيع أن نفهم أن هذا هو الطريق الذي كان لا بد - بالضرورة - أن يسلكه. عندما ننتهي من كل هذا - كما قلت - يمكننا في جميع الأحوال أن نضيف، ولكن ذاك هو الطريق الذي كان ينبغي أن يكون، وعندما أقول إننا قمنا بهذا كله، فإنه من الممكن أن نضيف «ولكن هذا هو الطريق الذي كان يجب أن نسلكه»، وقولنا هذا يتضمن أنه من الممكن أن يسلك الطريق كما ينبغي ذلك؛ لأنه إذا قلنا إنه ينبغي أن تعمل كذا

وكذا، بينما نحن نعلم فعلاً أنك لم تكن تستطيع إلى ذلك سبيلاً، كان كلامنا هذا لغوًّا لا معنى له. إن أحدًا منا لا يخطر له أن يقول مثلاً إن الحجر ينبغي أن يتدحرج إلى أعلى الجبل، أو إن النمر ينبغي ألا يمزق فريسته؛ لأننا نعلم تمامًا أنه -بالنظر إلى طبيعة الأحجار والنمور- لا يمكن أن يتصرف أيُّ منهما تصرفاً مغايراً لما حدث، وبمعنى آخر نحن نفهم أنهما محددان تمامًا بطبيعتهما وظروفهما.

وإذْ فعند تطبيقنا للفظـة «ينبغي» على سلوك الإنسان، نعني أكثر من هذا، وهو أن لديه حاسة الالتزام الخلقي، كما نعني أنه لوجود هذه الحاسة لديه يعتبر حرًّا من أن يتقيد بالظروف الطبيعية؛ حرًّا في القيام بواجبه. وهنا يُضَمَّن **كانط** هذه الآراء في الجملة الآتية: «وينبغي تَصَمُّن الاستطاعة»، ما معنى هذا؟ معناه أنه -بالنظر إلى حاسة الإنسان الخلقية- يستطيع أن يهرب من المؤثرات والخبرات السابقة التي تحدد ما بقي من طبيعته، وأنه ما دام يستطيع أن يدرك طريق الواجب، ولكونه حرًّا في اتباعه؛ فهو ليس ظاهرة طبيعية بحتة. وإن **كانط** ليتساءل من أين جاء هذا الإحساس بما ينبغي عمله؟ لقد أشرنا إلى إحدى طرق التفسير؛ وهي طريقة أخذناها من الأصول اللاخلقية في الماضي، كما سقنا بعض الأمثلة لهذا النوع من التفسير فيما قال به المفسرون الذاتيون للأخلاق في الجزء الأول من هذا الفصل، ويمكننا أن نختصر هذا التفسير في النقاط الآتية:

(أ) لقد قام الإنسان بأعمال معينة في الماضي.

(ب) وجد الإنسان أن هذه الأعمال جاءت بنتائج غير مستحبة

إما شخصية وإما اجتماعية، وأنه إذا كانت هذه الأعمال اجتماعية، فإنها تنصب على الفرد أيضًا؛ لأن الجماعة أخذت تعاقب الفرد لقيامه بأعمال ضارة لها.

(ج) وإذن، فكلما قام أجدادنا بهذه الأعمال، أصبح لديهم شعور بالخوف؛ لئلا يُكتشف أمرهم ويعاقبوا على هذا.

(د) ورث نسل هؤلاء الأجداد الشعور بالذنب، ولكنهم نسوا الاعتبار التي أدت إلى تكوينه.

ومن هنا أصبح لدى هذه السلالة حاسة موروثية بأن أعمالاً معينة خطأ، ولا ينبغي أن تُعمل؛ لأنها خطأ.

ولقد تأملنا بعد هذا بعض الاعتراضات على هذا الرأي، وأهمها أنه يقصر عن تفسير دلالة ذلك الاقتناع الفريد لدى الإنسان بأنه ينبغي ألا يفعل شيئاً معيناً وما يرتبط به من شعور بالذنب. فإذا سلمنا برأي الذاتيين تعين عليهم أن يوضحوا لنا الفرق بين الرضى القصير الأمد واللذة الطويلة الأمد، وأن ما ننتظره منهم مثلاً هو أن يقول الفرد إنني أود أن أمتع نفسي بهذا العمل الآن؛ لأنني سأستمد لذة حسية كبيرة من هذا العمل، ولكن ربما ينكشف أمرى ويفتضح، بل ربما يهاجمني الآخرون لهذا السبب، وهذه النتائج ستسبب لي ضيقاً كبيراً، ولذا فالنتائج الأليمة الطويلة الأمد سترجع على تلك القصيرة الأمد، ومن هنا وجب عليّ -وأنا شخص عاقل- أن أقرر -بعد التفكير والموازنة- ألا أفعل هذا.

هذا أو ما يشبهه هو ما نتوقع أن يحدث في ذهن الفرد - لو صح رأي الذاتيين، إذا ما تساءل بينه وبين نفسه عما إذا جاز له أن يعمل مثل هذا العمل، ويمكن من ناحية أخرى أن نعبر عن هذا بالتعبير التالي المؤلف «إني أريد «س» ولكنني لا أريد نتائج «س»»، وهو تعبير لا يدخل في اعتباره سوى فكرة الاحتياج، كما أنه لا يبين الخبرة النفسية التي تحدث في حالة التعارض الخلقي «بين أريد أن أعمل «س»؛ لأنه عمل سار، ولكن لا ينبغي أن أعمل «س»؛ لأنه خطأ»، وليس كما «لأن «س» في النهاية سيؤدي إلى نتائج غير سارة». والحقيقة أن المرء قد يشعر أن «س» هذا قد يكون سارًا عاجلاً أو آجلاً، ويظن أنه لا ينتظر أن يؤدي إلى نتائج مريرة، ومع هذا فلا يزال مقتنعاً بأنه ينبغي ألا يعمل هذا الشيء، من أين إذن جاء هذا الإحساس بالالتزام الخلقي مع ما يصحبه من شعور بالذنب الخلقي؟

نظرية كانط الإيجابية في الأخلاق:

إن الإجابة التي يُدلي بها كانط هي أنه ما دام أصل هذا الإحساس لا يوجد في عالم الطبيعة؛ أي في العالم المؤلف؛ أي عالم المادة الذي يدرسه ويحلله علم الطبيعة، ولا في الكائنات الحية التي يدرس تطورها علم الحياة والأنثربولوجيا في حالة الإنسان، فعلياً إذن أن نبحث عنه في مكان آخر. إن كل شيء في الطبيعة - كما يقول كانط - يتصرف بصورة معينة؛ لأنه خلق هكذا، وإذن فهو لا يتصرف بغير ذلك الذي يتمشى معه، وهذا أيضاً كما رأينا في هذا الفصل هو ما يمكن أن نقوله عن الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية بحتة، فهو يتبع ما تمليه عليه غرائزه، وهو يخضع

لدوافعه، ويرضي رغباته؛ لأن طبيعته تملي عليه ذلك، ولأن غرائزه ودوافعه تتمشى مع طبيعته، وإذن فما دام الإنسان يفعل شيئاً يختلف عن ذلك الذي يريد أن يفعله، وبمعنى آخر يفعل شيئاً بعد أن يدخل في اعتباره جميع نتائج القيام به والإحجام عن القيام به، إذن فهو يفعل هذا الشيء لسبب لا يتصل بالخوف من النتائج، وبمعنى آخر عندما يدرك الإنسان واجبه ويعتزم القيام به، بصرف النظر عما إذا كان يريد أن يعمل الواجب أو لا يريد، بصرف النظر أيضاً عما إذا قام فعلاً بهذا العمل أو لم يقم -عندئذٍ لا بد من القول بأن الإنسان -كما يقرر كانط- يختلف عن غيره من المخلوقات، ولكونه يختلف عن غيره، يمكنه أن يتحرر من المؤثرات التي تلقىها عليه الوراثة والظروف البيئية التي تحدد فيما عدا هذا تكوينه النفساني، تماماً كما هو حادث في تكوينه الجسماني؛ إذ لكونه عضواً في هذا المظهر من الحقيقة يتحرر من المؤثرات المكانية الزمنية، وإذن فلكونه قادراً على أن يتصرف كعضو خلقي يؤمن بقوة وفاعلية الواجب، وأن يبذل جهده وإرادته في هذا التصرف -يُعتبر حرّاً، أو بمعنى أدق لا يخضع إلا لنفسه فقط؛ أي يخضع لما يعترف به من نظام خلقي موجود في الكون، وهو يخضع له لكونه إنساناً.

وقد تبدو هذه النظرية أضخم من أن تفسر الشعور بالضغط والاضطرار، وهو ما يلزم فكرة «ينبغي» بالنسبة لنا؛ والحق أن هذه النظرية لو تأملناها وحدها لما كان هناك مفر من القول بأنها غير مقنعة، ولكن إذا وُضعت إلى جانب نظرية كانط في الميتافيزيقا، وضحت أماننا، وتحددت معالمها.

نظرية كانط في ما بعد الطبيعة :

إن ما يستنتجه كانط فيما يلي باختصار بعد عرضه لنظرية ما بعد الطبيعة، هو أن العالم الذي نعرفه بحواسنا تمامًا كالعالم الذي نُكوّن عنه فكرة باستعمال المنطق للوصول إلى نتائج، هما عالمان قد تدخلت عقولنا إلى حد كبير في تصويرهما؛ أي إنه عندما تعمل الحواس وعندما نفكر نتصل بعالم يعتمد علينا، وهو العالم الذي يظهر لنا، وليس العالم كما هو في الحقيقة. ولست الآن بسبيل عرض الأسباب التي تصل بنا إلى هذه النتيجة، بل إنني أذكرها؛ لأنها تبرز الدلالة الخاصة لنتيجة نظرية كانط الخلقية، والتي على أساسها عندما نقابل خبرة خلقية بشكل واضح - مثل إرادتنا أن نؤدي واجبنا بينما يتعارض هذا مع رغبتنا - نتصل صلة مباشرة لا بالعالم الذي يظهر لحواسنا ونتبينه بعقولنا، بل بعالم مستقل عنا؛ يرى كانط أن هذا هو العالم الخلقى، ويصوره كمجتمع يضم أرواحًا منعمة، ونعتبر نحن فيه أعضاءً، وهكذا نصل إلى النتيجة التي انتهينا إليها في فصول سابقة، وهي أن هناك طبقة من الحقيقة تختلف عن العالم الحسى المألوف، وهي طبقة تحتوي القيم والمعايير الخلقية مثل الصواب والخير، وهي أيضًا طبقة نشترك كأعضاء فيها بجزء معين منا وهو الإرادة الخلقية. إن الخبرة التي تمر بنا عندما نريد أن نؤدي واجبنا ليست خبرة عقلية، كما أن عقولنا ليست هي التي ندرك بها ما هو صواب وما ينبغي عمله؛ لأن عقولنا - كما يرى كانط - لا تقدم لنا إلا العالم الذي صنعه، وهو عالم كانط الظاهري، بينما الناحية الخلقية تنتمي - كما رأينا - إلى طبقة أخرى من الحقيقة،

موجودة ومستقلة عن وجودنا. ويُسمَّى **كانط** القدرة التي بها تعرف هذه الطبقة من الحقيقة «العقل العملي»؛ ليفرقها عن «العقل النظري». وإن إدراك وجود هذه القدرة يقودنا إلى مبدأ فلسفي هام. ولعل عرض هذا المبدأ سيعيننا على ربط أطراف النقطتين السابقتين؛ إذ يمكننا من فهم معنى التعبير الذي استخدمناه قبلاً، وهو «نواحي الخير في ذاتها»، كما نقلنا إلى مرحلة أخرى في تطور نظرية موضوعية في الأخلاق بإعطائنا أدلة ضد المبدأ الذاتي.

فكرة الأشياء الخيرة في ذاتها :

يرى **كانط** أن إدراكنا لواجبنا يتأتى عن طريق العقل العملي، وهو قدرة تشبه قدرة الإلهامات الحديثة، وفضلاً عن هذا، فإننا نرغب في القيام بواجبنا؛ لأنه صواب وينبغي أن نقوم به، بصرف النظر عن النتائج التي قد تحدث نتيجة الإقدام على هذا العمل أو الإحجام عنه. وهذه النتيجة تفتح السبيل لرأي آخر يضاد فكرة الذاتيين عن تطور الشعور الخلقي؛ ذلك لأننا عندما نبحث حكماً خلقياً ونقول «هذا صواب» أو «هذا هو ما ينبغي عمله»، «نرى النظرية الذاتية تحلل هذا الحكم وتصل إلى أن معناه» «هذا هو ما يعتقد أنه صواب؛ لأنه ينتهي بفائدة لي»، أو «هذا العمل يحتمل أن يؤدي إلى سلامة المجتمع، ومن هنا ينال استحسان الجماعة التي أعيش فيها»، ومن هنا نرى أن الأخلاق ليست شيئاً قائماً بذاته، بل إننا نتبعها لنحقق شيئاً آخر، ونقيمها لأنها وسيلة لغاية، وهي غاية لا صلة لها بالأخلاق، وتحقق بما نسميه السلوك الخلقي.

وتثير نظرية **كانط** اعتراضين على هذا الرأي، أولهما سبقت الإشارة

إليه، وهو أن تحليل الذاتيين لا يدخل في حسابه الإحساس الفريد الذي تنقله إلينا فكرة «ينبغي»، وهو إحساس مختلف اختلافاً واضحاً عن العملية الحسابية التي اعتدنا أن نقوم بها عندما ننظم وسيلة لتحقيق غاية، كما يحدث على سبيل المثال عندما ننظم مواعيد القطارات التي يجب أن نستقلها، وعدد التغييرات التي يجب أن نعملها من محطة إلى أخرى؛ لكي تنتقل عبر القطار بالسكة الحديدية، ومن الخطأ أن نزن أن الإحساس بالالتزامات الخلقية شبيه بعملية حسابية شعورية، بل وأكثر من هذا قد يحق لنا أن نشك فيما إذا كان هذا الإحساس الفريد يمكن أن يتطور من الخبرة التي تنشأ عن العمليات الحسابية.

والاعتراض الثاني -وهو الأهم- هو إذا صح ما تقوله النظرية الذاتية، فأى تفسير يمكن أن نقدمه للمزايا التي تتبع من أجلها الاعتبارات الخلقية كما يقول الذاتيون؟ إذا كانت الأخلاق وسيلة لغاية، فما هذه الغاية؟ المفروض أنها مظهر من مظاهر الخير. أي خير هذا؟ إن أقرب الإجابات للذهن هو السعي لما يسبب الخيرات السارة، وتجنب الإحساسات الأليمة. لنفترض إذن أنني أواجه الخطر كأى شخص شجاع، وأتى في هذا السبيل بأعمال يتمثل فيها من البطولة ما أستحق عليه الحصول على أرفع الأوسمة، إلى جانب التقدير الأدبي من المجتمع، بحيث تُقام لي حفلات التكريم، وأصبح موضوعاً للخطابة. إن الرأي الذي نناقشه الآن يقتضي منا أن نفترض أن ما أتيت به من أعمال تدل على الشجاعة، وما يقدم لي الآخرون من مديح ليس السبب فيه أن الشجاعة فضيلة، أو أن هذه الأعمال يجب أن تؤدي لذاتها، أو أن واجبي هو أن أقوم بخدمات لإخواني إذا استطعت، أو أن مما يجلب العار على المرء أن يهرب من

الخطر. إن هذا الرأي يقرر أن عملي هذا وما يشابهه من أعمال، وأن الشخصية التي تعينني وغيري على أدائها يؤديان إلى بقاء الجماعة ويعملان لصالحها، سواء أكانت هذه الجماعة السّرية، أم الفرقة التي أعمل فيها في الجيش أم الوطن، وإن كلاً من هذه المؤسسات تشجع الناس على القيام بهذه الأعمال؛ إذ تعرض لهم المزايا المحسوسة في صورة الترقية والأوسمة، وغير المحسوسة في صورة تقدير الجمهور وراحة الضمير. وبالاختصار نجد أن الشجاعة هنا يجب أن تُكرم؛ لأنها وسيلة لرضائي الشخصي، فإني أشعر أنني منبوذ وضعيف إذا هربت من وجه الخطر، ونفر مني أصدقائي، واعتبروني مجلبة للعار، ولأنها وسيلة لرضاء الجماعة التي أنتمي إليها. ويلاحظ أن من المسلم به في هذه الحالة أن مصلحة الجماعة شيء مستحب.

ولكن ما تفسيرنا «لمصلحة الجماعة»؟ المفروض أنه الحالة التي تتكون فيها الجماعة من مواطنين سعداء، أصحاب أثرياء، ولماذا تكون صحة المواطنين شيئاً مستحباً؟ المفروض أيضاً أن الصحة وسيلة للسعادة، ولماذا يُقدَّر المواطن الأثرياء؛ لأن الثراء يحرر المرء من خوف الفقر، ويُرضي حاجاته للطعام والملبس والمسكن، كما يُرضي ذوقه للكماليات وحب الظهور، وبمعنى آخر يمكنه التمتع بالخيرات السارة.

وإذن، فالثراء وسيلة للسعادة، ومن هنا يأتي السؤال التالي، وهو: لماذا يسعى المواطنون للسعادة؟ لست أجِدُ إجابة لهذا السؤال، سوى القول بأن الرغبة في السعادة شيء واضح. وإذن فالإجابة التي يمكن

أن نقدمها ردًا على هذا السؤال هي الغاية المطلوبة والمستحبة - قياسًا على رأي الذاتيين - هي السعادة. والحق أن السعادة كشيء حسن أو خير في ذاته، وأن الأشياء الأخرى التي يسعى لها كل منا حسنًا أو خيرًا؛ كالصحة والثراء والقوة - مطلوبة كوسائل للسعادة، وهنا يجب أن نعرض لسؤالنا الأصلي مرة أخرى - لأنه قد أصبح مهمًا لتحديد المشكلة - كيف أعلم أن السعادة التي لأجلها أرغب في الأشياء الأخرى التي عرضناها كوسائل لها، هي في ذاتها خير؟ كيف أعلم أنها غاية؟ لنفترض مثلاً أن البعض منا أنكر كونها غاية، كما فعل الزاهدون وقرروا أنه يجب على الإنسان أن يعذب الجسد في هذا العالم لينعم بالرفاهية في العالم الآخر، أو لمجرد أن الجسد مليء بالخطيئة ويجب تعذيبه. أي إجابة نقدمها لهؤلاء الشكاك؟

الرغبة في الغايات النهائية لا يمكن إثباتها أو تبريرها:

لست أجد شيئاً مقنعاً يمكن أن نقوله ردًا على هؤلاء القوم، بل إن المرء لا يجد ما يقوله أكثر من أننا نعتقد أن السعادة شيء حسن ومرغوب وخير، فإذا قالوا إنهم لا يرون هذا الرأي، لينتهي الأمر عند هذا الحد، ولعل تعليقنا الوحيد على هذه الإجابة هو أنه ينقصهم الوحي الذي توافر لنا، إن الوحي الذي لديهم يختلف عن ذلك الموجود في حالتنا.

وإذن، فالقيمة النهائية للسعادة شيء نحسه دون أن نتبينه، وصحيح أنه في الإمكان أن نقول إن كل مخلوق - أو على الأقل كل ما نعرفه -

يشاركنا في هذا الإلهام، ولكن هذا لا يعدو القول: إن معظم الناس يشعرون شعوري، يُضاف إلى هذا أن مجرد وجودي وسط أغلبية كبيرة لا يُثبت أن تقديري صحيح، كما أن مجرد قلة عدد من يصوتون في جانب غريمي لا يقلل من احتمال صحة ما يقول.

وهذه النقطة توصلنا إلى نتيجة هامة تختص بالأخلاق، ونعني بها أن التدليل على أن الخير النهائي شيء مطلوب أو مستحب، لا يمكن إقامته عن طريق المنطق؛ ذلك لأن الخير النهائي يعتبر مستحبًا لا أكثر، أو كما يُقال في بعض الأحوال إن اعتباره مستحبًا شيء لا ندركه إلا بالوحي، وهذه النتيجة تنطبق على الغايات النهائية لكافة أفعالنا، لمحض كون الغايات النهائية لتصرفاتنا هي نواح من الخير النهائي. ولنأخذ على سبيل المثال تصرفي الحالي في كتابة هذا الكتاب. لماذا أكتبه؟ هناك ثلاثة أسباب تبرز أمامنا مباشرة؛ الأول هو أنني أريد الحصول على المال، والثاني الرغبة في الشهرة، والثالث أود أن أضيف لنفسي وللجماعة معلومات أعتقد أنها صحيحة. ويُلاحظ أن هذه الأسباب ليست شاملة، كما أن كلاً منها ليس قائمًا بذاته، فالدوافع التي لدي قد تكون مختلطة، بل إن العادة أن تكون كذلك، وأن تشمل الأسباب الثلاثة.

الغاية من المال والشهرة والصدق:

لماذا أريد المال؟ لقد أشرنا إلى هذا السؤال وإجابته في لمحّة سريعة، وقلنا إن المال يحرر المرء من خوف الفقر، ويعينه على شراء ما يحتاجه، ويتمتع بتقدير زملائه، وقد رأينا أيضًا أن كل هذه الدوافع

يمكن تحليلها، وإعادتها إلى الرغبة في التمتع بعدة مشاعر وأحاسيس معينة، أعتقد أنها سارة.

وماذا عن الشهرة؟ يعتقد البعض أن الشهرة شيء حسن في ذاته، فالشهرة هي إحدى غايات الطموح، وكثيرون هم الذين ضحوا بكل ما يمتلكون لكي ينالوا الشهرة، ولكن معظمنا يرون في الشهرة وسيلة لجلب اللذة والسرور؛ إذ ليس هناك مَنْ يريد الشهرة دون تقدير الآخرين، بل إن فكرة الشهرة المتفردة فيها تناقض واضح، ولو أن البعض قد يطمئن نفسه بالقول بأن تجاهل معاصرين له أمر غير ذي بال، فالتقدير الحق هو ذلك الذي يأتي من الأجيال القادمة (ذلك أن للمرء أن يعتقد ما يشاء عن الأجيال القادمة، ولعل من أهم ميزات هذا الاعتقاد أن هذه الأجيال ليست هنا اليوم لتعارض هذا الاعتقاد)، يُضاف إلى هذا أن الشهرة قد تكون مطلوبة؛ لأنها ترضي ما لدى الإنسان من غرور، فهي تتعلق بما يشعر به المرء من تقدير للذات؛ إذ من الشائع أن نرى الناس يشيرون إلى حيث يسير الرجل الشهير، ويدعون له لرأس الاجتماعات، أو يلقي الكلمات، أو يقدم الجوائز، وعليه تتركز الأنظار حيثما يذهب، وهو موضع انتباه أفاضل الناس، ثم هو يجلس متصدرًا الموائد، ويحشد القوم أمامه أفضل أنواع اللحوم الدسمة، وما أجمل هذه بالنسبة لهذا الرجل الشهير! وهو إذ يعلم هذا - كما يتجه التفكير - يسهر في منزله طيلة الليل ليكتب كتبًا عن الفلسفة؛ لكي يكسب الشهرة التي تأتيه بكل هذه الملذات.

وهذا التفكير معقول، ولو إنه كما أعتقد لا يتناول بالتحليل كل الاعتبارات؛ فهو يوحي بأن الشهرة أمر يُشتهى؛ نظرًا لكونه يجلب ذلك

النوع من السعادة الذي يحسه ذوو الطموح.

ثم ماذا عن الرغبة في الإضافة إلى المعلومات الصحيحة، ونقلها إلى الآخرين، هل هذه غاية في ذاتها؟ إنني أعتقد شخصيًا أنها غاية، ولو إنني لست أعرف كيف أدلل على هذا القول، لقد ساد الاعتقاد في جميع العصور أن السعي وراء الحقيقة وكشف ما هو كائن في هذا العالم الغامض الذي نعيش فيه - هو هدف مشروع ومستحب لما يبذله الإنسان من جهد، ولا عجب فإن الجري وراء الحق كان هو القوة المحركة لجهود الفلاسفة والعلماء والمؤرخين الذين عملوا غالبًا دون أن ينتظروا من وراء جهودهم شهرة أو مكافأة.

ولكن الحق إله صارم، وقليلون هم الذين قنعوا بأن يعبدوه في الظلام، والواقع أن كشف الحقيقة بالنسبة لمعظمنا ليس هو كل شيء؛ لأن الحق بمثابة سيد لا يود الإنسان أن يحتفظ به لنفسه، ولذا فلا يكاد يعتقد أنه وجده حتى تستبد به الرغبة لإظهاره للعالم، وليس هناك مذهب ولا طائفة دينية إلا ويصاحبها الرغبة في النشر والتبشير، وليس هناك مخترع يقنع بأن يجلس في معمله ويتأمل اختراعه في سكون، ولا مؤرخ يدع تاريخه دون أن ينشره، وليس هناك متحدث أو سفيه إلا ويجتذبك إلى ركن منزوٍ في ناديهِ الخاص، حيث لا يمكنك أن تنجو منه إلا إذا تذرعت بشيء من العنف؛ لكي يتوفر له في هذه الخلوة أن ينقل إليك ما يظنه أنه قد وصل إليه من علم. وبالاختصار فإن اعتقادنا في كشف الحقائق يؤدي إلى الرغبة في نقل هذه المعلومات، وربما كان هذا أحد الأسباب التي من أجلها تُكتب الكتب.

الأشياء التي تقصد لذاتها :

إن ما وصلنا إليه فيما تقدم معناه أنه إذا كان المرء يبغي من وراء كشفه للحق أن ينال السمعة الذائعة، فالسبب الرئيس هو أن الحق ذاته يُعتبر شيئاً مستحباً، وبمعنى آخر شيئاً يُشتهى إليه لذاته، ولكني لا أستطيع أن أذكر لماذا يُشتهى؟ بل إن هذا يمكن تطبيقه على أي شيء آخر يسعى إليه لذاته؛ ذلك لأن تبيان السبب الذي من أجله يستحب شيء معين - يقتضي أن نحدد شيئاً آخر يأتي وراءه، وأن دواء كالكينين مثلاً مطلوب؛ لأنه يمنع التعرض لنزلات البرد، وهذه الحصانة مطلوبة؛ لأن الإصابة بالبرد تُعرض الصحة للخطر، والصحة بدورها مطلوبة. وإنني لست أعلم بالضبط لماذا يطلب المرء الصحة؟ فالبعض قد يقول إن الصحة خير في ذاته، وفي هذه الحالة يسعى المرء للصحة لذاتها، ولكن لو تابعنا التحليل خطوة أخرى، وقلنا إن الصحة مطلوبة؛ لأنها وسيلة للسعادة - كان لا بد أن نتساءل لماذا نرغب في السعادة؟ وهنا أكرر عجزي عن الإجابة، وكل ما يمكن قوله إنني أراها شيئاً مستحباً، أو لو شئنا شيئاً من السفسطة لقلنا إن الصحة وسيلة تعين المرء على التكيف حسب البيئة، أو تحقق أغراض التطور، وهنا أيضاً لا بد من الاعتراف بالقصور عن الإجابة الحقة، فإذا قلنا إن هذه الأشياء تؤدي إلى السعادة، فإننا بذلك نعتبر السعادة خيراً نهائياً.

ويمكننا الآن أن نعمم النتائج التي وصلنا إليها من الأسئلة السابقة: إننا إذ نشتهي أو نرغب في شيء، فإن السبب في ذلك إما من أجل تحقيق شيء آخر يؤدي إليه الشيء الأول، وإما لذاته. فإذا كان الحاصل

هو الأمر الأول، أي أننا نرغب في «أ» لتحقيق «ب»، فإن الموقف لا يتغير بالنسبة لـ «ب»، أي لا بد أننا نرغب في «ب» لتحقيق «ج»، وهذا الأخير يقودنا إلى «د»، وهكذا حتى نصل إلى شيء من أجله نرغب في «أ» و«ب» و«ج» و«د»، وإلى شيء نطلبه لذاته لا لشيء آخر أي نطلبه كغاية وليس كمجرد وسيلة، وحيث إن أي سبب يمكن أن نعطيه تفسيراً للرغبة الإنسان في شيء ما، لا بد من أن نصل منه إلى شيء نرغب فيه لنفسه، ولا نجد سبباً من أجله نرغب فيه، أي أن الأمر لا يعدو أننا نرغب فيه لنفسه. والحق أن عنصر الخير في الغايات النهائية شيء لا ندركه إلا بالإلهام، ومعنى هذا القول إنه ليس هناك أسباب يمكن تقديمها لتفسير فكرة الخير فيها، وهذا هو السبب في أنني عجزت عند عرض القضايا السابقة عن تقديم أي سبب مقنع للرغبة في كشف ونشر الحقيقة.

هل السعادة هي الغاية النهائية الوحيدة؟

ما الغايات التي يرغب الناس في تحقيقها لذاتها ومصدرهم فيها عامل الإلهام؟ إن هناك اتفاقاً بين الفلاسفة على أنها أربع: الخير الخلقي، والصدق، والجمال، والسعادة؛ فإذا كنا نرغب في هذه الغايات الأربع لذاتها، فإن العمليات العقلية التي نمر بها خلال إدراكنا وتمتعنا بها - هي خير في ذاتها، ولقد درج الفلاسفة على أن يُطلقوا على هذه الغايات التي نرغب فيها لذاتها لفظ «القيم»، وإذن فهذه الحالات العقلية التي هي خير في ذاتها، هي تلك التي تنشأ أثناء السعي لتحقيق هذه القيم أو إدراكها أو التمتع بها، ولست الآن

في سبيل الإفاضة في الأسباب التي أدت بالفلاسفة لقصر هذه القيم على أربع، بل إننا لو عدنا إلى التسلسل المنطقي السابق، لوجدنا أنه ليست هناك أسباب يمكن أن نقدمها لتقسيم هذه الغايات في ذاتها ولذاتها؛ أي ليست هناك أسباب من أجلها تعتبر قيمًا نهائية، حيث إن كل سبب لا بد أن يأخذ صورة تحديد غاية أخرى نهائية من أجلها تقدر هذه الأشياء. والحق أنه لو كان هناك غاية أبعد لانتهى القول بأن هذه الغايات الأربعة نهائية، ولما أصبح المرء يقدرها لذاتها. وهناك تمرين ظريف قد يلذُّ لأولئك الذين يودون أن يبحثوا في الفلسفة لفائدتهم الخاصة أن يأخذوه كمثال؛ أي عمل يود إنسان أن يقوم به، أو أي أمل يود أن يحققه، كالذهاب في نزهة إلى الريف، أو الحصول على جهاز للمذياع، أو قراءة قصة جديدة، أو الأمل في أن يصبح رئيسًا للحسابات، أو ضابطًا أول في البحرية، أو أن تنهياً له إرادة قوية، أو قدرة على الامتناع عن شرب المشروبات الكحولية- يبدأ بسلسلة متتابعة الحلقات من التحليل؛ بغية إظهار أن كلاً من الأعمال والآمال وما تهدف إليه تتبلور أخيراً في أعمال الغرض منها إبراز الخير، والصدق، والجمال، أو التمتع بحالات عقلية سارة.

نظرية اللذة:

لا بد أن نشير هنا إلى نظرية مشهورة في الأخلاق، تؤكد أنه بدلاً من وجود عدد من القيم، فإنه يمكن تركيز أهداف النشاط الإنساني في قيمة واحدة هي اللذة والسعادة، وفي أن كل ما نرغب في عمله، أو امتلاكه، أو نأمل أن نكونه -ينتهي إلى السعادة التي نتوقع أن نحصل عليها نتيجة

لهذا التصرف أو التفكير، ولهذا الرأي ماضٍ طويل، على الأخص في القرن التاسع عشر، حيث كان التحمس له على أشده، وكان من أكبر المتشيعين له، وأكثرهم فصاحة وقدرة على الإقناع جيرمي بنتام وجون ستيوارت مل. وقد قرر هذان الفيلسوفان أن السعادة هي المصدر الوحيد للقيمة، وهي الهدف الوحيد الذي يستحق أن يتشبث به المرء، وأن تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس ينبغي أن يكون غرض الأعمال الاجتماعية والسياسية كلها، وهو الفيصل فيما إذا كان هناك شك في قيمتها.

ويعرف هذا الرأي عادة بمذهب اللذة الخلقية، وهو مذهب يؤمن أن اللذة هي الشيء الوحيد الذي يحمل معه الخير في ذاته. وقد تفرّع من هذا الرأي ما يُسمّى باللذة السيكولوجية، ومؤداها أن اللذة هي الهدف الوحيد الممكن لرغبات الإنسان، ويُسمّى الشرط الأول من الرأي خلقياً؛ لأنه يتحدث عن مستوى للقيم، وينصح بتطبيق لفظة «ينبغي»، فالناس على اختلافهم ينبغي -إن كانوا عقلاء- أن يهدفوا إلى اللذة أو السعادة فقط، حيث إن اللذة هي الخير الأوحد. ويُسمّى الشرط الثاني سيكولوجياً؛ لأنه يتناول في بحثه نفسية الإنسان، فهو يقول إن تكوين الإنسان لا يدع له مجالاً للرغبة إلا فيما يجلب له اللذة. وهناك حالة معقولة جداً يقدمها أنصار هذا المذهب تعزيزاً لرأيهم، وهي مغرية جداً ومقنعة على الأخص لأولئك الذين يدرسون هذه المشكلة للمرة الأولى، ولكي يتضح للقارئ هذه الحالة أحيله على كتابي الدليل للفلسفة الأخلاقية السياسية - الفصل الحادي عشر.

وإنني أعتقد - كما يعتقد معظم الفلاسفة - أن هذه النظرية تنهار عند النقاط الآتية:

١ - لأنها لا تدخل في حسابها حقيقة أننا نرغب في بعض الأشياء، وفي بعض ألوان النشاط لذاتها، دون تفكير فيما إذا كانت تجلب أو لا تجلب السرور؛ كما يحدث مثلاً في حالة الطعام عندما نجوع، أو في حالة الخبرة التي نشعر بها عندما نستمع لحفلة موسيقية، فالدافع للذهاب لهذه الحفلة ليس الحصول على اللذة، بل سماع الموسيقى.

٢ - لأنها لا تدخل في حسابها الأعمال الفطرية البحتة، والتي نقوم بها في مناسبات عديدة، وهي أعمال ليس الغرض منها الوصول إلى تحقيق غاية، حيث إنها بمثابة ثورة للطاقة، أو اندفاع للضغط المتزايد؛ مثل الغناء في الحمام، أو تحطيم الأثاث في ثورة انفعالية عنيفة.

٣ - لأنها تقلب الأوضاع، إذ توحى لنا - خطأً - أننا إذ نجد أن بعض الأشياء، وبعض ألوان النشاط يعقبها مشاعر سارة - أننا نهدف إلى تحقيق هذه المشاعر، بينما ننسى أن ما يحدث في الحقيقة هو أنه ما لم نرغب أولاً في عمل هذه الأشياء أو التصرفات لذاتها - أي ما لم تكن مستحبة في ذاتها - فلن تصحبها أحاسيس سارة. ولكي أصور هذا الرأي للقارئ أقول إنه نظراً لأن السرور يحدث عندما أحصل على شيء أريده، فأنا - كما يرى أنصار مبدأ اللذة - أريد هذا الشيء «ب» من أجل «أ»، ولكن لو لم أكن

أريد «ب» لذاته لما شعرت بـ «أ» عند حصولي عليه، أي أن «أ» لا يتحقق إلا لأنني أريد «ب» مستقلاً عن «أ»، وإذن فلا بد أن نرغب في أشياء أخرى غير السرور؛ حتى يتحقق شرط شعورنا بالسرور عند حصولنا عليه.

٤- لأنها لا تعطينا تفسيراً مقنعاً للتضحية بالنفس وحب الغير، في حالة الشهيد الذي يذهب إلى الموت راضياً، والأم الجائعة التي تعطي نصيبها من الطعام لأطفالها.

ولكن إذا قلنا إن مذهب اللذة السيكولوجية خاطئ، حيث إن السرور ليس هو الهدف الوحيد للرغبة، بل هو الشعور الوحيد الحسن أو الخير النهائي (وهو مذهب اللذة الخلقية)، وهو أيضاً الشيء الوحيد الذي ينبغي أن نهدف إليه، إذا قلنا هذا، فعلى أن نسأل كيف تسنى لنا أن نعرف هذه الحقيقة؟ إن كانت حقيقية، كيف يتسنى لأنصار هذا المذهب الأخير أن يدافعوا عن رأيهم إذا شك البعض فيه؟ لست أعلم، إن كان ما يمكن أن يقوله، كما أشرت قبلاً «أرى السعادة شيئاً محبوباً»، بل إنني لأراها هي الشيء الوحيد المرغوب فيه، فإذا ظل المعارضون على رأيهم انتهى الأمر عند هذا الحد، وهكذا نصل ثانية إلى النتيجة التي وصلنا إليها قبلاً؛ وهي أن السعادة -لكونها خيراً نهائياً- تشترك مع غيرها من الغايات النهائية، صفة كونها شيئاً ندرك أنه خير كفاية بطريق الإلهام المباشر، ولا يمكن إثباته عن طريق التفكير المنطقي، ولهذا كان لا بد من القول بأن كونها شيئاً مرغوباً لا يمكن إثباته أو الدفاع عنه بالمنطق، ولكن إذا سلم أنصار مذهب اللذة الخلقية بهذه

النتيجة، كما يجب أن يفعلوا في النهاية فيما يختص بقيمة السعادة -
فأي إجابة يمكن أن يتقدموا بها إلى سواهم ممن يعتبرون السعادة الغاية
النهائية الوحيدة، وأنها الشيء الوحيد الذي يستحب لذاته؛ إلى أولئك
الذين يقدرون أن هناك أشياء أخرى مستحبة لذاتها، وأنه ليس هناك
-في الحقيقة- قيمة واحدة، بل عدد من القيم؟

من الواضح أن أنصار الرأي القائل إن هناك قيمًا عديدة - لا يمكن
أن يثبتوا أن الحق والخير والجمال كلها خير في ذاتها، إذا شك أحد في
قيمتها النهائية، ولكن ليس حظ أنصار الرأي القائل إن السعادة هي الشيء
الوحيد ذو القيمة من حظ هؤلاء. إننا هنا في موقف لا يمكن أن نثبت فيه
صحة أو خطأ هذه الآراء، وكل ما يمكن أن نفعله هو أن نحشد في صف
هذا الرأي أو ذاك الخبرة العامة للجنس الإنساني، وهي -كما سبقت
الإشارة- تميل بوضوح لتعزز الرأي القائل إن هناك قيمًا ثلاث غير
السعادة، نرغب فيها كغايات نهائية. وبعد هذا قد نسأل عن مصير مذهب
اللذة الخلقية؛ إن كان يستطيع -بعد أن يستشير ضميره بقدر ما يملك-
أن يقرر بصرامة أنه عندما يصعد تلاً لينظر إلى الغروب، إنما يفعل ذلك؛
لأنه يقول لنفسه إن منظر الغروب سيجعله سعيداً، أو عندما يجدف عبر
النهر، إنما يفعل ذلك؛ لأنه يعتقد أن عملية التجديف ستجعله سعيداً،
لا لأنه بهذا يمضي رغبة في الانتقال للجانب الآخر من النهر، أو عندما
يمسك بكتابه ويعتصر ذهنه خلال صفحات معقدة متعبة، إنما يفعل هذا
مجلبة للسعادة، لا لأنه يرغب في معرفة شيء عن الفلسفة.

العودة إلى رأي الذاتيين :

إن هذه النتيجة ترجع بنا إلى الاعتراضات التي تقدمنا بها على النظريات الذاتية في الأخلاق، كما تعيننا على أن نثير اعتراضاً آخر على المذهب الذاتي؛ ذلك لأن أنصار المذهب الذاتي إذا واجهتهم ضرورة إصدار حكم خلقي في الظاهر أبدوا تفسيرهم لهذا على أسس لا خلقية، يقولون إنها هي التي اشتق منها هذا الحكم أو أشاروا إلى الاعتبارات اللا خلقية التي كانت أساس تقدير هذا الحكم، وبدلاً من الجملة المعهودة «ينبغي» أن نقوم بهذا العمل لأنه صواب، يضعون جملة أخرى إني أشعر بما يلزمني أن أقوم بهذا العمل، فإذا لم أفعل أحسست بشعور المذنب؛ لأن هذا التصرف وما يشبهه يكسب تقدير الجماعة التي أعيش وسطها، كما كان يحدث دائماً في القديم، فإذا سألناه لماذا يكسب هذا التصرف التقدير؟ كانت إجابته «لأن هذا التصرف يؤدي إلى صالح الجماعة».

وهنا يعنُّ لنا أن نتساءل ما معنى صالح الجماعة؟ لقد رأينا أن هذه التعبيرات -على الأقل من بعض نواحيها- تتبلور على التمتع بأحاسيس سارة. ولماذا نرغب في التمتع بهذه الأحاسيس؟ يرد الذاتيون بأن السرور خير، وكيف نعرف أن السرور خير؟ لقد رأينا أنه ليست هناك إجابة منطقية على هذا السؤال. فإذا أصدرنا إجابة كان كل ما يمكن أن تقوم عليه هو أن الأمر لا يعدو أنني أرى السرور خيراً. وهنا أيضاً نرى أن موقف الذاتيين يصل بهم إلى فكرة الإلهام؛ إذ يقولون إن السرور خير، وليس في نيتي هنا أن أخاصم من أجل هذا؛ لأنني إن كنت على حق في قلبي إنه لا يمكن

الدفاع المنطقي عن نواحي الخير النهائية، فهم أيضًا يقفون هذا الموقف، ولكن ما يمكن وما يجب أن نفعله هو أن نسأله بأي منطق يزعم أن هناك خطأً في الإلهام الذي يقول هذا صواب وينبغي أن نفعله؟ بينما يقبل ذلك القول الذي يقول هذا سار وينبغي أن نقوم به.

فإذا كانت القيمة النهائية للسعادة تنتهي أخيرًا بشيء نفترضه ولا يمكن أن نشبهه، فبأي حق يستطيع الذاتيون أن يصلوا إلى القيمة النهائية للواجب؟ وبأي حق يمكنهم -أخيرًا- أن يقولوا بإعادة العواطف الخلقية إلى أصول أخرى لا خلقية؟ وأن يعتبروا هذا شيئًا مشروعًا ومنطقيًا؟ بينما كل ما يمكنهم أن يقولوه خاصًا برأي الإلهاميين ينبغي أن أفعل هذا لأنه واجبي، وهو اعتراف ضمني منهم بأن هذا هو كل ما يمكن أن يقال؛ وهو أنه زعم غير مشروع وغير منطقي. إن المبدئين هنا يبدوان غير مقنعين في النهاية، وما دام الأمر كذلك فليس هناك دافع لرفض التفسيرات الإلهامية كما هي، ولا لتحليل ذلك الشعور الفريد الذي نحسه إزاء ما ينبغي إلى شعور آخر ليس فريدًا؛ مثل رغبتنا في اللذة، أو اعتبارات الفائدة والمصلحة.

التناقض الكامن في النظريات الخلقية الطبيعية :

يزعم الكتاب عن النظريات الخلقية الذاتية لأنفسهم اتجاهًا منطقيًا، به يحللون كل شيء، وهم لهذا يرفضون كل ما فيه من تصوف خيالي، أو نزعات خلقية. وهم يعتزون بنجاحهم في تفسير الحقائق الخاصة بالخبرة الخلقية تفسيرًا ينطبق على الظواهر الحادثة في العالم الطبيعي، وهكذا يعتبرون الإنسان كأذينات النبات والدودة نتاجًا للطبيعة، وهو لهذا يُبدي

الخصائص والصفات المناسبة للفصيلة التي خرج منها، ومن ضمن هذه الخصائص غريزة البقاء للفرد، وغريزة التعاون مع الأفراد الآخرين الذين ينتمون إلى مجتمعه، والرغبة في السرور واللذة، وعلى أسس هذا التفكير يحاول الذاتيون أن يفسروا - وهم يعتقدون أنهم ينجحون في تفسيرهم هذا إذا وسعوا نطاق تفكيرهم قليلاً - حقائق الخبرة الخلقية، ولكن الحقيقة هي - كما رأينا - أنهم في تأسيسهم لتفكيرهم على قيمة السعادة - التي لا يمكن تحليلها - وتفسيرها في الظاهر، بل هم يقبلونها عن طريق الإلهام الذي لا يسنده أي منطق أو تفكير، وهو أمر لا بد أن يفعلوه؛ يقدمون قرابينهم على مذبح القيمة، وهم في ولائهم هذا لا يقلون عن أنصار النظرية الموضوعية مع فرق بسيط؛ هو أنهم يفعلون هذا سرًا، ودون أن يدركوا أن هناك تضحية، ولكن نظرًا لوجود ولاء لا يمكن إنكاره، فما جدوى أن ندور دورة طويلة؛ لنجد أخيرًا أن إحدى القيم التي سبق أن نبذناها من الباب الرئيس قد تسلفت من الباب الخلفي؟ ولماذا لا نسمح لها ولغيرها بالدخول مواجهة من أول الأمر؟

الأخلاق كتوضيح للقيم:

لكي يتحقق هذا لا بد من قبول ما يلي:

- ١ - إن هناك شيئًا فريدًا خاصًا بالشعور الخلقي الإنساني.
- ٢ - إن قولنا هذا صواب وينبغي أن نفعله - هو تعبير عن خبرة فريدة وحقيقية عن الكون.
- ٣ - إن قولنا هذا خيرٌ وهذا صواب - لا يمكن تحليله أو تفسيره

تحليلًا مقنعًا دون العودة إلى أن هذا يسبب لي السرور «أو هذا شيء أستحسنه أو تستحسنه الجماعة».

٤- إن الصفات الخلقية تنتمي بطريقة موضوعية -باعتبارها مستقلة بذاتها- إلى صفات الجنس الإنساني، وإلى نواحي السلوك التي يرتبط بها، والمؤسسات الاجتماعية والقوانين التي يدين لها بالولاء.

٥- إن الكون يحتوي إذن على نظام خلقي؛ بمعنى أن هناك عوامل مستقلة وموضوعية فيه، تُعتبر من مقوماته كالخير والصواب، سواء أقبلتها عقولنا أم لم تقبلها.

٦- إن الشخصيات والأعمال والمؤسسات والقوانين، وغيرها مما نراه في حياتنا اليومية، ونعتبره خيرًا أو صوابًا -تُعتبر هكذا- شرط أن نكون على حق في إدراكها بطبيعة الحال -لأنها تحتوي على خاصية خلقية تشق من مظهر من مظاهر الحقيقة، يختلف عن ذلك الذي نعهده في العالم الحسي، ونظرًا لاحتوائها على هذه الخاصية تعتبر في ذاتها من هذه المظاهر للحقيقة.

وهكذا نصل من طريق آخر إلى النتيجة التي وصلنا إليها في الفصلين السابقين؛ أن العالم الحسي ليس هو العالم الوحيد، بل قد لا يكون عالمًا حقيقيًا؛ إذ إن هناك مظهرًا آخر من الحقيقة ليس ماديًا، وهو يحوي قيمًا يعتبر الخير واحدًا منها، وهذه القيم تتخلل العالم اليومي المألوف وترتبط به، وفيها القيمة التي نسميها الخير والتي هي جزء من مقومات الشخصيات الإنسانية.

صلة الأخلاق بالدين:

هناك اعتبار آخر لم نتناوله بالبحث، ولست أستطيع أن أبحثه في هذه العجالة، إن القيم - كما نوقشت حتى الآن - قد عرضت باعتبارها عوامل نهائية في الكون، ولكنها متباعدة؛ أي أن كلاً منها قد نُوقش على انفراد، إذ لم أذكر أن هناك احتمالاً أن تكون هناك علاقة بين الواحدة والأخرى. ولكن ما دام العالم الحقيقي - كما يبدو من التفكير الخلقي - يمكن أن يكون بمثابة مجموع القيم، فلماذا لا تكون هذه القيم نفسها وحدة تعتبر أساساً للكون؟

ولنبداً أولاً ببحث العلاقة بين القيم والعقل. الملاحظ أنه بالرغم من أن من المعقول أن نفترض - فيما يختص بالجمال والحق - أن لهما وجوداً وكياناً مستقلاً عن العقل؛ ليس هناك ما يمنع الرسم الفني أو منظر غروب الشمس من أن يكون جميلاً، حتى لو لم يكن هناك عقل يتأمل جماله، كما أنه ليس هناك ما يمنع المعادلة الجبرية $(أ - ب) = ٢(أ + ب)$ من أن تكون صحيحة، حتى لو لم يكن هناك عقل يفهمها، إلا أن من الصعب أن نفترض ما يشبه هذا فيما يختص بالسعادة والخير. تُرى هل يمكن أن تكون هناك سعادة دون عقل يصورها، أو أناس يحسونها؟ يبدو أن الاحتمال هنا ضعيف جداً، هل هناك خير خلقي غير ما نعرفه عن الخير في الأشخاص، أو غير ذلك الخير الذي يتمثل في سلوكهم؟ هناك كل ما يغري المرء برفض وجود مثل هذا الخير في هذه الصورة؛ لأننا لو افترضنا وجوده، لتعين أن نقبل النتائج التالية. أولاً حيث إننا اعتبرنا القيم موضوعية

فلا بد من القول إن الكون يحتوي قانونًا خلقيًا أو نظامًا خلقيًا، هو في حقيقته وموضوعيته كالقوانين السائدة في العالم الطبيعي، والنتيجة الثانية لهذا الغرض هو أن هذا القانون أو النظام الخلقي - بصورة من الصور - جزء من الحقيقة النهائية للكون، وليس - بفرض أننا رفضنا الأخذ بآراء الذاتيين - وصفًا للطريقة التي بها يفكر العقل الإنساني، ويحس، ويحكم. والنتيجة الثالثة أن الكون في مرحلة معينة من مراحل تطوره قد تحرر من العقل، ونعني هنا العقل الإنساني القادر على إدراك وطاعة هذا القانون الخلقي، الذي هو - بالرغم من هذا - مستقل عن المعقول؛ يطيعه ويدركه. ولكن بينما نرى هذا القانون الخلقي مستقلاً عن عقولنا، هل يمكن أن نتصور قانونًا خلقيًا أو مثلاً خلقيًا أعلى يوجد مستقلاً عن عقولنا وعن أي عقل؟ إنني أشك في إمكان حدوث هذا تمامًا، كما شككت في إمكان تصور سعادة ليست هي سعادة شخص من الناس. ومن هنا نرى أن الاعتراف بالقيم الموضوعية للأخلاق والسعادة يتضمن - كما يبدو - وجود عقل غير العقل الإنساني؛ يعرف ويتمتع بهذه القيم، فإذا لم نقبل هذا الرأي واجهتنا المشكلة التالية.

١ - إذا كان القانون أو المثل الأعلى الخلقي يمكن أن تدركه عقولنا، ولكن لم تخلقه عقولنا وبالتالي ليس معتمدًا على عقولنا، فمن الصعب - إذا افترضنا فناء الجنس البشري - أن نتصور أي وسيط ممكن أن تظهر فيه القيم الأخلاقية، أو أي تصرفات وشخصيات ترتبط بها.

٢ - إذا ارتأينا حلاً لهذه المشكلة أن نجعل القانون الخلقي معتمدًا في وجوده على العقول التي يمكنها أن تدركه مقترنة؛ أي أنه يتمثل

كلية في عقولنا وشخصياتنا يتمثل بالطريقة التي يظهر بها الجمال في الأعمال الفنية، والحق في القضايا والمعادلات الرياضية، بحيث إذا لم تكن عقولنا موجودة انقطع الوسيط الذي يوجد بها وانتهى بذلك وجودها، إذا فعلنا هذا كان لا بد أن نرجع إلى النظرية الذاتية التي كنا ننقدها؛ لأنه إن سلمنا بهذا لم يكن هناك وجود للخلق مستقلٌ عنا.

والحل الوحيد لهذه المشكلة هي أن نتصور وجود عقل غير العقل البشري، وهو عقل لا يدرك الأخلاق فقط بل يخلقها؛ أي نتصور عقلاً يضع القانون الخلقي أو نظام الكون، فإذا كان واضح هذا القانون هو خالق الكون، أمكن للقانون الخلقي - ما دام يتخلل الكون ويسوده - أن يوجد مستقلاً عن وجود الإنسان. فإذا سلمنا بهذا الغرض يمكن أن نجد حلاً للمشكلة بالتوفيق بين طرفيها؛ لأنه يصبح في الإمكان أن نقرر أن العقول والشخصيات الإنسانية هي الوسيط الذي تظهر فيه قيمة الأخلاق بدون أن نجعل الأخلاق في نفس الوقت معتمدة على هذه العقول، وبالتالي نتقص من كيانها ونطبق عليها الرأي الذاتي. إننا بهذا نجعل الأخلاق تعتمد على العقل، ولكن ليس من الضروري أن نعني العقل البشري، ثم يصبح الكون أيضاً كوناً خلقياً حتى لو لم توجد العقول البشرية لتمثل فيها قيمة الأخلاق.

وهنا نتقل من ميدان الأخلاق إلى الدين، حيث لا نستطيع أن نتابع البحث، وقد كان الهدف من الوصول إلى هذه النقطة هو أن أكون في موقف يمكنني من أن أضيف أن معظم من كتبوا في الأخلاق اعتقدوا أن الثغرة لا بد أن تُسد إن عاجلاً أو آجلاً، وأن الأخلاق تندمج في الدين

المحض. إننا إذا تأملنا حقيقة الأخلاق بشيء من العمق، وجدنا أنها تتضمن وجود الله.

وإني لأختتم هذا الفصل بذكر ملاحظات ثلاث، فإذا لم تنقلنا إلى أبعد من النقطة التي وصلنا إليها، فهي على الأقل تعيننا على تلخيص ما وصلنا إليه.

إن الأخلاق تشير إلى وجود الله دون أن تقتضي بالضرورة هذا الوجود.

أولاً: أن من المحتمل أن القيم الخلقية التي نعنيها - إذا ذكرنا كلمات مثل الخير والصواب والواجب - ليست معروفة فقط بواسطة العقل البشري، بل تظهر في هذه العقول وخلالها، وما دام الجمال لا يمكن أن يوجد في هذا العالم من دون المادة؛ كالخشب أو الحجر أو الصوت أو الطلاء أو الفيلم أو الأشجار أو الزهور أو السماء، وما دام الحق لا يوجد من دون قضايا التاريخ والقلم والمنطق والرياضيات - كذلك لا بد من وجود العقل البشري والإرادة والعواطف؛ لكي يظهر عن طريق التفاعل معها الخير الخلقى، فهي بمثابة وسيط له، فإذا لم يكن هناك عقل كلي إلهي ليضع القانون والدستور الخلقى، وليكون له حافظاً مستقلاً عن عقولنا البشرية وإرادتنا وانفعالاتنا - فإن هذا القول يصبح معزراً للمبدأ الذاتى فى الخلق، أما إذا لم يوجد هذا العقل فإنه يصبح مضاداً له.

ثانياً: إذا كان أصل هذا العالم عقلاً خالقاً يسن القانون الخلقى، فإن معرفة القيم الخلقية عن طريق العقل البشري ليست أمراً غير

معقول ولا غير محتمل. ولكن إذا كان هذا العالم مرتجلاً لا يحركه عقل، فإن تولد ونشأة عقول بشرية عند مرحلة معينة من التطور؛ عقول لديها القدرة على معرفة القيم الخلقية التي تكمن في انتظار من يكتشفها - فكرة لا أقل من أن يقال عنها إنها شاذة.

ثالثاً: إذا كان هناك عقل أو شخصية وراء هذا الكون، أمكن اعتبار القيم وسيطاً تظهر خلاله طبيعة هذه الشخصية. وعلى أساس هذا الفرض، وكما يحدث في حالة السعادة والخير اللذين يظهران في عقول بشرية معينة والحق في قضايا معينة، والجمال في أشياء مادية معينة - نجد أيضاً أن طبيعة الله يمكن أن تظهر في القيم الكلية؛ كالسعادة والخير والحق والجمال. وعلى أساس هذا الرأي يمكن اعتبار العالم المادي المألوف - كما قال أفلاطون - بعيداً عن الحقيقة بخطوتين؛ الأولى: أنه قد يكون الوسيط الذي يظهر خلاله العالم الحقيقي بقيمته الكلية؛ والثانية: أن القيم الكلية هي نفسها الوسيط الذي يظهر فيه الله.

وعلى أساس هذا الرأي أيضاً يمكن أن يقال - قياساً على رأي المذهب الأحادي - إن الكون وحدة وكل واحد، وهذه الوحدة هي الله الذي يعبر عن نفسه في مختلف القيم، كما تعبر القيم عن نفسها في ذلك العدد غير المحدود من الظواهر المحدودة.

ملاحظة :

لكي أكون عادلاً مع القارئ، لا بد من أن أقرر أن هذه الملاحظات الأخيرة هي بمثابة تأملات وآراء خاصة بي أكثر من كونها نتائج وتفكير آخرين، وهي إحدى نتائج الاحتكاك بعقليات أكبر منا؛ مما يدفعنا إلى التفكير قياساً على الخطوط التي رسموها لنا، وهو ما يحدث عادة إذا ما حمل الرواد المشاعل إذ يتبعهم نفر من الناس من الأجيال التالية، تجد أن الطريق قد أصبح معبداً؛ مما يعينهم على الميل يميناً أو يساراً في طرق فرعية صغيرة يختطونها لأنفسهم. وإني أذكر هذا للتشجيع والتحذير.. التشجيع لأن هذا قد يساعد القارئ على أن يدرك بواسطة هذه الأمثلة أن الفلسفة عبارة عن أخذ وعطاء، وفيها مجال لنشاط كشفي مستقل مفتوح أمام عقول أولئك الذين قرؤوا بإمعان، ومن هنا يمكن أن يدرك أن هذه التأملات والملاحظات الأخيرة في هذا الفصل - لا يسندها سوى رأي المؤلف.



الفصل الرابع

الفلسفة السياسية

لقد حاولت في الفصل السابق أن أبين كيف أن اختبار حقائق الشعور الخلقي يؤدي إلى كشف القيم، وأن النظريات الأخلاقية التي ترمي إلى اختزال، أو إزالة موضوعية القيم الأخلاقية - تفشل في أن تحقق العدالة بالنسبة لهذه الحقائق. وإنني أتجه في هذا الفصل إلى أن أتخذ مبحثاً مشابهاً فيما يتعلق بالسياسة.

إن غرض علم الأخلاق - حسب رأى فلاسفة الإغريق - هو وصف طبيعة الحياة الخيرة للفرد، وتصف السياسة الحياة الخيرة لجماعات الأفراد، إلا أن الأخلاق والسياسة التي علموها متداخلة:

(أ) لأن الخير بالنسبة لجماعات الأفراد أي للدول؛ يُرغب فيه فقط على قدر ما يُعتبر شرطاً ووسيلة تؤدي إلى الحياة الخيرة للأفراد المواطنين. وفي ضوء هذا المعنى تصبح السياسة تابعة للأخلاق.

(ب) لأن الحياة الخيرة للإنسان هي الحياة الخيرة للمواطن، وفي عبارة أخرى هي التي يمكن أن يحياها الفرد بالتعاون مع زملائه في المجتمع، وبحسب هذا المعنى تصبح السياسة جزءاً من الأخلاق، ولا يمكن أن نصف الحياة الخلقية أو نتبعها دون أن ندخل في الاعتبار علاقة الإنسان بالمجتمع.

(ج) لأن من مهمة المشرع الحكيم أن يضع قواعد عامة؛ ليعيش أفراد الجماعة في حياة خيرة، وبهذا ينمي عقليات المواطنين بالتربية ويشكل أخلاقهم بالتدريب؛ حتى يصبحوا قادرين على أن يحيوها راغبين في ذلك، وبهذا المعنى، يصبح فن الرجل السياسي - كما يعلمنا أرسطو - هو الفن الأسمى، طالما كان يعمل لتحقيق طبيعة الوجود الخير للجماعة ككل، وأنه يتجه نحو هذا التصور. إن مهمة الرجل السياسي أن يحدد ماهية طبيعة الحياة الخيرة للفرد، وسوف أعلق - فيما بعد - على هذه الفكرة في أثناء هذا الفصل. هذه هي باختصار النتائج التي وصل إليها أرسطو، من حيث العلاقة بين علم الأخلاق وعلم السياسة.

فإذا ما تتبعنا طريقته، فإنني سأحاول في هذا الفصل أن أعالج الفلسفة السياسية، قاصداً كشف الأهداف الموضوعية، أو القيم التي تنطوي تحت أغراض الرجل السياسي.

وسوف أتساءل أولاً: ما الأهداف التي توجه حقيقة سياسات الدول؟ ومن أي الاتجاهات تعتبر مرضية؟ ومن أيها تعتبر غير

مرضية؟ وثانيًا سوف أختبر الأغراض التي يعترف السياسيون بأنها أهداف سياستهم، وأحاول أن أبين أنها عادة مخالفة للأغراض التي يتوخونها، وأنها ليست تلك الأهداف التي يعملون على تحقيقها في الفصل السياسي، بل بالحرى تلك التي يعترفون بها، والتي إذا حللناها فهي التي ستكشف لنا عن وجود قيم خفية. وأخيرًا سأراعي ماهية القيم الاجتماعية، وسأعمل على عرضها، من حيث ارتباطها بإيجاد تلك الظروف التي ربما يتبع فيها الفرد المواطن تلك القيم الموضوعية في الأخلاق؛ كالسعادة والخير والجمال والحقيقة، فإذا نجحت هذه المحاولة فسوف يترتب على ذلك أن نعرض السياسة كوسيلة لتحقيق الأهداف الأخلاقية الموضوعية.

الأهداف التي تتوخاها الجماعات أهداف ليست مرضية:

ما الأغراض التي تتوخاها الجماعات، والتي يقدرها السياسيون والعاملون المدنيون الذين يوجهون سياسات دولهم؟ إنها كثيرة، ولكن -على سبيل الإيضاح- يمكن حصرها في ثلاثة؛ وهي: القوة والامتياز والثورة.

(أ) القوة كهدف:

لا يمكن أن ننكر أن الدول تصبو إلى القوة، فامتلاك إمبراطورية يُعتبر -في كل مكان- خيرًا، كما أن فقد قطعة أرض يُعتبر شرًّا، وكما أن كبر عدد السكان يساعد على أن يجعل الدولة قوية، كذلك قلة عدد السكان يعتبر شرًّا. فإذا ما تشدقت الدول عن طريق أفواه السياسيين بالقول

بأن لها «رسالة مقدسة»، وأن لها «أهمية للدولة»، أو عن «المستقبل التاريخي» للدولة، فإنهم يقصدون من وراء ذلك أن لهم «رسالة»؛ هي أن يكتسبوا بقعة أرض، أو أن يزدوا قوتهم، وأن «مصلحتهم» تستلزم الاستزادة من القوة، وأن «المقدر لهم» - سواء من عند الله أو من عند الحظ أو من الحركات التاريخية أو من نتاج «عبقريتهم» - إنما يشير عليهم بزيادة التوسع.

فما هي إذن القوة؟ القوة هي القدرة على أن تملّي إرادتك على كائنات بشرية أخرى وأن تصيهم بشر إذا رفضوا الخضوع لك. وللقوة من غير شك عدة صور: فهناك قوة المال، وقوة المكانة، وقوة الميلاد والدم، وقوة التعلم، وفوق كل هذا توجد «القوة العليا». كل هذه الصور من القوة تشترك جميعاً في أنه إذا قاوم أو عارض الرجال مَنْ يمتلك القوة، فإنه يستطيع عندئذ أن يسبب لهم خبرات مؤلمة؛ فطردهم من العمل «قوة المال»، أو رفض ترقياتهم في المصلحة «قوة المكانة»، أو رفض دعوتهم إلى الحفلات ودعوات الغداء «قوة الدم والميلاد»، أو - ببساطة - مضايقتهم أو إيلاهم أو إحداث الضرر لهم «القوة العليا». فإذا ما ارتكبت إحدى الدول سياسة التوسع، وركنت إلى اتجاه الغزو، أو اندفعت إلى تكوين إمبراطورية، وعمدت إلى توسيع الرقعة التي تحكمها - فإنها في الحقيقة ترغب في أن تصبح في مكانة تسمح لها أن تملّي إرادتها على شعوب لم ترتق، ورعايا يقع من الأرض، وطبقات اقتصادية أدنى، أو أجناس مختلفة، وهذه السياسة تُفرض سواء بالرضاء أو دونه.

فإذا قبلت بغير رضا، فإن فرض إرادة الفرد بالقوة على أولئك الذين يرغبون في أن يكونوا أحرارًا في التصرف وفق إرادتهم - لا ينال إعجابًا من الناحية الخلقية، ويكفي فقط أن توضح النقطة ليتضح مباشرة أنها ليست خلقية، أما إذا قبلت عن رضا، فإنها عندئذ لا تحتاج إلى قوة لتسندها.

يقال أحيانًا إن هناك ما يبرر استخدام الأمم للقوة ضد أمم أخرى؛ لأن هذه الأمم الأخرى خبيثة، ويجب أن تُعاقب، أو لأنها لم تترق ويجب حمايتها أو ترقيتها، وهكذا استخدم النازيون القوة ضد اليهود؛ لأنهم خبيثاء، والكاثوليك ضد البروتستانت؛ لأنهم ملحدون، في حين أن الإنجليز استولوا على بقاع متمدنة لمصلحة المواطنين، ولكن:

١- لا يمكن تبرير الاعتقاد بخبث شعوب بأسرها، وحتى إذا أمكن ذلك، فإنه ليس من حق شعوب أخرى أن تعاقبهم على كونهم كذلك.

٢- الفكرة بأن الشعوب غير المتمدنة تتحسن بأن «تعرض للرفي» مسألة قابلة للمناقشة، فسكان الجزر الجنوبية مثلاً ربما كانوا أكثر شعورًا بالكرامة قبل أن نرسل إليهم الحضارة الغربية المبشرين والأناجيل والخمور ومرض الزهري والبضائع القطنية الرخيصة والراديو وصناديق الأغذية المحفوظة.

٣- لا يوجد مجتمع يستحق أن يشعر -عن يقين- برقي طريقته في الحياة لدرجة تبرر فرضها على شعب آخر بالقوة.

فالمنافع المادية كالطرق والكباري والمصحات والزبي والنقل وعلم الطب يمكن -من دون شك- أن تنقل من شعب أكثر حضارة إلى شعب أقل حضارة، ولكن التاريخ يبين أن المنافع لم تمنح إلا في حالات قليلة -إذا وُجدت دون مقابل- وبعبارة أخرى حيث لا يوجد هدف يرمي إلى كسب بقعة أرض، أو حيث لا يوجد أمل في كسب مواد خام، أو دون قصد في توفير مواد تموينية بسعر رخيص.

٤- إن شرعية النتائج المريحة للشعب (ب) لأن يصبح محكومًا للشعب (أ) إنما تتحدد دائمًا بواسطة رجال الأعمال في الشعب (أ)، ولم يحدث مطلقًا -على قدر ما أعي- أن طلبت بواسطة الشعب (ب)، وبعبارة أخرى إن الإمبراطوريات والمستعمرات إنما تكتسب بقرار الحكام والمستعمرين، لا بناء على رغبة من المحكومين والشعوب المستعمرة، وإذا كان ذلك كذلك، فإن الأرباح المشروعة للشعب (ب) من حكم الشعب (أ) تبدو كما لو كانت مجرد تمويه وتبرير من الشعب (أ) لدوافعه الحقيقية لاكتساب السلطة على الشعب (ب).

٥- والنتيجة المتضمنة -إذن- في أن الرغبة في القوة تؤدي إلى خداع الذات بالنسبة للدوافع -لهي أقل النتائج الشريرة من القوي على التابع، فالشهوة التي تنمو أسرع من بقية الشهوات جميعًا، وأكثرها وثوقًا بما تتغذى عليه -هي شهوة القوة؛ ذلك أن القوة تفسد الأخلاق وتضلل الحاكم. إنها تجعل الرجال الشفوقين قساة، وتجعل من الرجال ذوي المعدن الطيب

طماعين، ومن بني البشر المؤمنين بالخطأ رجالاً يؤمنون بأنهم معصومون. ويمكن أن نقرأ رأي الفيلسوف عن نتائج القوة فيما كتب عن «الرجل المستبد» في الكتاب التاسع من جمهورية أفلاطون، ورأى المؤرخ في ذلك النص الخطير للورد «أكتون» - سجل التاريخ البشري «فكل قوة تفسد دائماً، والقوة المطلقة مفسدة على الإطلاق»، وأختم هذا بأن القوة ليست خيراً في ذاتها، سواء قامت بها الدول أو الأفراد، أما كيف تصبح القوة خيراً أو شراً فهذا يتوقف على طريقة استخدامها، وعلى نتائجها بالنسبة للذين يستخدمونها والذين يخضعون لها، فعندما تكون القوة خيراً في الواقع تكون خيراً لشيء آخر.

(ب) الامتياز كفاية:

إن الامتياز في نظر كثيرين من رجال الدولة يتوقف على العظمة العسكرية ويتحدد بها، وبناء على رأي **موسوليني** الممثل الصحيح لسياسة القوة «إن امتياز الأمم يتحدد تماماً - في الأغلب - بمجدها العسكري وقوتها المسلحة»، إن العظمة العسكرية قد تكون أكثر المستويات اعتباراً عند المؤرخين والسياسيين عند تقديرهم لقيمة إحدى الدول، إلا إن المجد يعتمد على الكفاءة في فنون الذبح، وإنه عن طريق هذه الكفاءة في هذا المضمار تستطيع بعض الدول أن تفرض إرادتها على دول أخرى، وهذا التصرف يشبه تصرف من يُخضع الآخرين لسيطرته بالقوة، وهو تصرف ليس له صفة ممتازة يمكن أن يفكر فيها الفرد، أو تتفق مع مبادئ المسيح التي تعترف الحضارة

الغربية باعترافها. إن إحدى مبادئ القوة العسكرية أن الدولة التي تمتلكها -إن آجلاً أو عاجلاً- إنما تندفع بقوة الظروف أو بمطامعها إلى أن تضعها موضع الاختبار، وبعبارة أخرى تتجه الدول التي تمتلك قوة عسكرية نحو الاعتداء، إلا إن التاريخ يبين أن الاعتداء العسكري انتهى دائماً -إن آجلاً أو عاجلاً- إلى خسارة الدول التي تمارسه. لقد دفعت الولايات اليونانية بنفسها وبجيرانها إلى الحرب، غير قادرة على أن تضبط نزعتها المريضة الخطيرة نحو الاعتداء، حتى فشلت في الاتحاد أمام عدو مشترك، فسقطوا تحت سلطان مقدونيا. وقد تلا نجاح قرطاجنة العسكري تحطيمها النهائي، وكان هانيبال -أكبر عبقرى عسكري أنجبته قرطاجنة- هو العامل الذي هدمها. وعلى مر التاريخ كان النجاح العسكري للشعوب المعتدية -حتى ولو كان قوادها من العباقرة- مما أدى إلى أنها لم تقدر إعدادها تماماً، وخدعت أنفسها بأساطير قصيرة تتمثل في حروب حاسمة تنتهي بالانتصار، وفشلت في أن يطول تقديرها لعنصر الزمن، فذهبت حتماً من كارثة إلى كارثة في عناد وإصرار، حتى إن التاريخ لو قُرئ بطريقة واقعية لاعتُبر ظهور العبقرية العسكرية إحدى المصائب الكبرى التي يمكن أن تُصيب أحد الشعوب، فنبليون مثلاً كان مصيبة على فرنسا، لقد قلل عدد الفرنسيين، وأحنى قامتهم بديون كثيرة، لقد جلب الوحشة والبؤس على كثير من النساء وآلاماً جزية للكثير من الرجال. لماذا إذن تُعتبر القدرة على إنتاج نبليون أو عدد من أمثال نبليون فخراً للدولة؟ الإجابة ليست واضحة.

أَخْلَصُ إِذْنُ إِلَى أَنْ الِامْتِيَّازَ العسكري ليس خيراً في ذاته، ينبغي أن يراعي الفرد كيف يكتسب؟ وعلام يرتكز؟ ويجب أن يسأل الفرد أيضاً أي العلل ينجم عنها؟ وإلى أي الحركات تؤدي؟ وأي الأغراض تخدم؟ يجب أن يسأل الفرد في الحقيقة كيف تُستخدم؟ فالامتياز -إذن- كالقوة إذا كانت خيراً فهي خير كوسيلة.

(ج) الثروة كغاية:

إن بعض الناس يرغبون في الظهور بامتلاك الثروة بقدر ما يرغبون في امتلاكها، ولكنهم لا يفكرون في اشتهااء المظهر إلا إذا رغبوا في الحقيقة ذاتها، وإذن سوف نحصر أنفسنا فقط في اعتبار امتلاك الثروة كغاية، فهل الثروة خير في ذاتها؟ تعتبر الثروة خيراً في ذاتها فقط عند الشقاء، إن أغلبنا يحتاج إلى المال لما يمكن شراؤه به، ونحتاج إليه أيضاً من أجل التقدير الذي يجلبه من الآخرين نحو مَنْ يفترض امتلاكه له، فإذا استخدمناه في نشر السعادة والإضاءة لمساعدة الفقير، ونسدد حاجة المحتاج لمساعدة المغلوب على أمره لنرفع مستوى الذوق، وإذا كنا -أكثر من ذلك نعمل كل هذه الأشياء دون أن نسيطر، ودون أن نتوقع رداً للجميل، أو طلب أي خدمة، يمكن أن يقال عندئذ إن ثروتنا أحسن استخدامها، أما إذا كنا نستخدمها -بالرغم من ذلك- لاكتساب ممتلكات لأننا -كرجال الأعمال- نقيس قيمة الناس بعبارات تدل على الدخل، وأننا لذلك نتوق إلى أن نكتب عدة أدلة على دخلنا، فإن الثروة تُستخدم لنصل إلى السرور، وندعم مجدنا الذاتي.

يقدر الناس أيضًا الثروة؛ لأن المال يعطيهم سلطة على الآخرين، ولكن ليس هناك فخر في اكتساب أو امتلاك سلطة المال، وبعبارة أشمل يكتسب المال بإحدى الطريقتين: إما وراثة وإما اكتسابًا؛ فإذا كان وراثة كان هذا دلالة على الحظ أكثر منه فضيلة، خصوصًا وأنه في أغلب الحالات يتحدد استلام الميراث عن طريق حجرة النوم التي حدث أن ولد فيها الإنسان، وهو حادث لا يفترض أن له سيطرة عليه. أما اكتساب المال فهو يحدث إما بأنك كنت ناجحًا في التغلب على منافسيك، في حين أنه إذا كان الدهاء واللمح بالنظر والخطط فضائل في المقامر أو لاعب البوكر - فإنها لا تُعتبر فضائل خلقية مرغوبًا فيها في المواطن، وإما أن لك حظًا في أن تمتلك قدرة أو بعض الخواص أو صوتًا رقيقًا أو وجهًا جميلًا أو عقلًا مفكرًا أو ملاحظة سريعة أو قدمًا قديرة في اللعب، ولكن هذه الخواص - رغم قيمتها الكبرى لممتلكيها - ليست فضائل خلقية. وإما أنك تحب المال أكثر من أي شيء آخر، وضحيته بكل شيء آخر في سبيل جمعه، وإنك إذ تضحي بكل شيء من أجل هدف واحد ليبين هذا عن قوة إرادة وأفق محدود، ولكن هذا ليس - في ذاته - فخرًا خلقيًا. وأخلص من هذا بأن امتلاك المال وسلطة المال - سواء ترك المال لنا أم صنعناه بأنفسنا - ليس في ذاته خيرًا، ولكن المال خير بقدر ما هو وسيلة، وليس غاية في ذاته.

أوجه النقص في الجماعات التي تقدر الثروة:

يتضح هذا إذا ما اتجهنا من امتلاك الثروة عند الأفراد إلى امتلاكها عند الجماعات. فإننا مباشرة نجد أنفسنا نواجه إحدى نواحي الانحراف

الكثيرة في المجتمع الحديث، التي يُطلق عليها عدم المساواة في توزيع الثروة بين المواطنين. قبل الحرب كانت بريطانيا العظمى تُعتبر -حقاً- بوجه عام- من أغنى دول العالم، إلا إن ثروتها كانت موزعة بطريقة غير متساوية مطلقاً، مما أدى إلى أن ٢٢,٥٠٠,٠٠٠ من السكان في إنجلترا وويلز -بناء على تقرير السير «جون أورد» الذي طُبِع سنة ١٩٣٨م- كانوا يعيشون على إيراد يومي يقل عن الحد الأدنى اللازم للصحة، في حين أن أربعة ملايين ونصف المليون كانوا يعيشون بدخل أسبوعي عشرة شلنات للفرد، يصرف منها فقط أربعة شلنات على التغذية.

لست أكتب كتاباً عن السياسة، ولهذا فإني أترك الخلق السياسي ليناقد آخرون، ولكني أختص بالفلسفة، وبنوع أخص بفلسفة القيم -كما حاولت أن أبين في الفصل السابق- وما يجب أن يوجد كغاية حقيقية للحياة. من هذا الاعتبار يُوجه إلى النظام القائم في توزيع الثروة نقدان:

١- أولاً: على رأس القائمة نجد أن الغني -كما تبيننا- يميل إلى تقسيم سلطة المال كغاية، ولهذا يخص الشطر الأكبر من نشاطه لكسب المال، ويتبع هذا:

(أ) أن قائمة القيم التي لديهم خاطئة، ونتيجة لذلك يجهلون أو ينقصون من قيمة الخيرات الحقيقية؛ كالجمال والمعرفة.

(ب) ليس لديهم الوقت ولا القوة لتتبع القيم الحقيقية، ويفقدون في أثناء حياتهم التي لا يتبعون فيها إلا قيماً خاطئة - القدرة

والإرادة على تتبع القيم الحقيقية؛ ذلك أن الطبيعة الإنسانية تتشكل تبعاً للميدان الذي تعمل فيه، وثبوت عادة تقدير المال والسلطة كغايات يقلل فهمنا للجمال ويجعلنا لا نميل إلى المعرفة، ولا نحس رقة بعض النواحي من العلاقات الإنسانية، وتظهر هذه النتائج بوضوح غالباً في مراعاة الفوائد التي يعمل الغني على أن يجنيها من وقت فراغه. خذ على سبيل المثال حالة رجل الأعمال الذي في المعاش؛ لقد كان منشغلاً طيلة حياته بجمع المال؛ حتى يستطيع في أحد الأيام أن يستريح، ويتمتع بأرباحه، لقد جاء وقت (المعاش)، وعندئذ يفقد عاداته في العمل الجدي بعض الوقت، وسيحاول أن يجعل وجوده محتملاً بمساعدة الرياضة البدنية والألعاب وحفلات الكوكتيل والرقص والمسابقات والمسرح، ولا يخلو من بعض الغراميات على ساحل الريفيرا! فإذا ما أشبع هذه الهوايات، انساق إلى الصيد؛ تلك اللعبة الكبرى، وإلى اكتشاف الصحارى، وتسلق الجبال، أو بعض المحاولات الأخرى الخطيرة غير المرغوب فيها، وحيث يلجأ إلى إقناع أفراد آخرين بمصاحبته، بأن يهبهم مرتبات ضخمة، وأخيراً يركن متقرزاً إلى مكتبه في يأس من أن يجد الحياة الممتعة دون العمل الشاق الذي كان متعوداً عليه.

٢- ثانيًا: في أسفل القائمة نجد الفقراء الذين يعجزون عن حياة الخير
لأربعة اعتبارات:

(أ) إنهم يعملون مدة طويلة ويجهدون طاقتهم، ويفلون حساسيتهم،
وينفقون أرواحهم في سبيل الحصول على الوسيلة التي تجعل
حياتهم ممكنة.

(ب) إنهم يعملون في واجبات جديدة مرهقة، لا ترفه خيالهم،
أو تدرب عقولهم بأن تستثير أقصى مواهبهم؛ فهم -لذلك-
رجال ونساء غير ناضجين بمعنى الكلمة، أضف إلى ذلك أن
عملهم يقوم إلى حد بعيد على إدارة الآلات واستخدامها، فلا
ينجم عن دوام هذه الممارسة إلا إغلاق طرق العقل، وتضييق
أوجه النشاط، وتقلل مجال اهتمامه إلى مستوى طلبة المدارس
والميكانيكيين. فالسؤال «كيف تعمل هذه يا أبي؟» - مقبول
عندما يوجه من ابني الذي عمره اثنا عشر عامًا، ولكنه سؤال
غير مناسب إذا وُجّه من رجل تام النضج، والذي يهتم لا
بطريقة عملها، بل بالهدف الذي تعمل من أجله.

(ج) إن تربيتهم غير ناضجة، حتى إنهم لا يستطيعون أن يحققوا
الإمكانات التي لديهم، وأن يغدقوا أكثر مما يمكن على
الحياة بأن يمنحوها أكثر ما يمكن مما في أنفسهم، إن
قدرتهم مثلاً على تقدير العمل العظيم في الفن والأدب تبقى
غير ناضجة.

(د) إن أغراضهم تتحدد بالظروف التي يصادفونها؛ يكفي أن يأكلوا ويشربوا في منزل مريح يعيشون فيه، ومهنة مأمونة، وتأمين ضد المرض، والخلو من العمل، مع زيارات متفرقة إلى حمام السباحة أو السينما أو الشاطئ، وهذا هو كل ما يستغرق الخيرات عند أغلب الناس.

إن أغلب الناس لم يتمتعوا حتى بهذه الخيرات الضئيلة، فهل مما يستثير التعجب أن نجد أن أولئك الذين يجدون أنفسهم فجأة متمتعين بها - يرون في ذواتهم قيمة تفوق العقل، ويرون في هذه الخيرات ما يشمل الخير الإنساني كله؟

إن من المناسب الآن أن نلاحظ أن الفنون الميكانيكية، والصناعة بما في ذلك العلم التطبيقي، وتلك الأعمال التي يقوم بها الآن الفنيون والمهندسون - كانت غير مرغوب فيها من اثنين من كبار الفلاسفة القدماء أفلاطون وأرسطو؛ لأنها تترك الإنسان دون وقت فراغ يستطيع فيه أن يستفيد أكثر ما يمكن من جسمه وعقله، إن التدريب المستمر لهما إنما يطبع كلاً من العقل والجسم بطابع الجمود، والنظام والمطابقة للآلة التي تسيطر على كل من الجسم والعقل.

والنتيجة هي أن تقييم المجتمعات للثروة كغاية إنما يصدر عن المواطنين الذين يجهلون الغايات الحقيقية للحياة، ولا يعرفون كيف ينبغي أن يعيشوا حياتهم. إنهم لا يعرفون إلا القلة من فن الحياة، أو لا يعرفون شيئاً منه، إنهم مستغرقون في الحصول على الوسائل التي تجعل حياتهم ممكنة، وهم بذلك يضحون بالغاية في سبيل الوسيلة.

لقد عرضت ثلاثة أمثلة للموضوعات التي تعملها المجتمعات في الواقع، وهي السلطة والامتيازات والثروة، وبينت أنها ليست جديرة لأن تعتبر في ذاتها كالغايات الصحيحة للنشاط الإنساني، فهي ليست خيراً إلا كوسائل لغايات وراءها.

٢- الغايات التي تعترف المجتمعات بتوحيها ليست في الواقع إلا وسائل:

والغايات التي تهدف إليها الجماعات كثيرة ومتعددة، لعل من أحسن ما يصورها ميثاق الأطلنطي عن الحريات الأربع: حرية التعبير، وحرية العبادة، والتحرر من الخوف، ومن الرغبة، وأكرر القول إنني لست أكتب مقالاً عن السياسة، ولكنني أهتم بتحليل الأفكار السياسية؛ لأتبيّن أي ضوء يمكن أن تلقيه على طبيعة القيم، ولهذا لا أجدني ملزماً أن أسرد قائمة تفصيلية للغايات التي يتوخاها رجال السياسة، ويكفي ثلاث لتوضيح هدفي، والثلاث التي أنتخبها هي: العدالة الاجتماعية والحرية والتربية.

العدالة الاجتماعية:

تتضمن العدالة الاجتماعية «التحرر من الحاجة»، كما تتضمن توزيعاً أعدل لثروات المجتمع عما هو الآن، وتهيئ لكل مواطن الحق في أن يبرز أكثر ما يستطيع من نفسه ومواهبه لمصلحته الخاصة ولمصلحة المجتمع الذي ينتمي إليه، وهنا يوجد اثنان من المثل العليا المختلفة تستحق أن تُعالج بنوع خاص؛ فالتحرر من الحاجة عبارة

واسعة تشمل كل ما نعينه «بالخيرات الاقتصادية»؛ كالمرتبات العادلة، والمهن المأمونة، والتأمين لذات الفرد ولأسرته عندما يمرض الفرد أو يترك عمله منزل جيد ومريح بحديقة صغيرة، وقت فراغ لذيد، وشوارع مضيئة ومرصوفة، ونظام صحي وعلاجي... إلخ، هل هذه الأشياء تقوم كخيرات في ذاتها؟ أعتقد أنها ليست كذلك، إنها تبدو خيرات فقط بالنسبة للمحرومين منها، أو للذين يتمتعون بها في حدود ضيقة، أو للذين لا بد أن يكافحوا ليحصلوا عليها، أو للذين يملكونها ولا يأمنون عليها، كالصحة التي يسلم بها من يتمتع بها، فهي تعتبر خيرًا لمن يُصاب بالربو مثلاً، حيث يكافح ويجد صعوبة وألماً ليسحب الأنفاس إلى رثيه المتعبتين، فإذا كان ذلك كذلك، فإنه يمكن النظر إليها من حيث سلوك أولئك الذين يسهل عليهم الحصول على هذه الأشياء كحقوق لهم، فالملوك والأباطرة والخلفاء والسلاطين والأرستقراطيون ورجال الأعمال وحتى الطبقة الوسطى المطمئنة الثابتة - لا يعتبرون هذه الأشياء خيرات، بل يسلمون بها فقط، أما أن يكون هناك قسطٌ كافٍ من المال والضمان، وأن يكون الفرد حاصلاً على مسكنه، وأن يكون هناك نظام صحي في داخل المنزل، وأن يكون هناك موائد مليئة بألوان الطعام أربع مرات في اليوم، فهذه الأشياء تبدو بالنسبة للطبقتين العليا والوسطى في إنجلترا في العصر الفيكتوري العظيم - قسطاً من النظام الطبيعي للكون، إنهم لم يعتبروها خيرات ولكنها - في نظرهم - أمر طبيعي كالماء والهواء، وبالطبع - كذلك - لم يعتبرها خيرًا أي كائن بشري أت له هذه الأشياء بطريقة طبيعية وبسهولة وضمان كحق من الحقوق، فهذه

الأشياء تعطي قيمة كوسائل لأشياء أخرى، فإذا امتنعت أصبحت هذه الأشياء الأخرى بعيدة المنال، فإذا كان الإنسان دائم التفكير في عمله، فإنه لا يستطيع أن يفكر في الشَّعر. وإذا كان يشعر بالجوع أو البرودة، فإنه لا يستطيع أن يتمتع بالموسيقى، وإذا كان خائفًا، فإنه لا يستطيع أن يركز عقله في العلم أو الفلسفة، وإذا كان يعتبر أصدقاءه منافسين له، فإنه لا يستطيع أن يتمتع بصداقتهم. وأخلص من هذا أن الخيرات التي تنطوي تحت لفظ «العدالة الاجتماعية»، التي تمثلها فكرة «التحرر من الحاجة» يمكن أن تقدر كشرط وكضمان للحياة الخيرة وليست جزءًا منها، فإذا تعذرت لا يمكننا أن نتمتع بالحياة الجيدة، وإذا استغرقت تفكيرنا فإننا لا نستطيع أن نحقق هذه الأهداف التي هي خير في ذاتها، ولكن إذا تحققت بطريق مضمون، نتعود عليها، ونسلم بها؛ مما يؤدي إلى أن تختفي في ما وراء شعورنا.

والمثل الأعلى الذي تتضمنه عبارة «العدالة الاجتماعية» هو المساواة، فعندما يطلب الرجال المساواة لا يعني ذلك أنهم يعتقدون فعلاً أن جميع الرجال متساوون بالرغم من أنه يؤخذ ضد المدافعين عن المساواة أن المساواة الطبيعية بين جميع الرجال هي التي يذهبون إليها، ينبغي أن نسلم أن اللغة التي يستخدمها المدافعون عن المساواة قد عملت حساباً لهذا التفسير السيئ، فمثلاً ذلك التصريح الأمريكي للاستقلال الذي أكد بطريقة سيئة في الفقرة الثانية «جميع الرجال خُلقوا أحرارًا ومتساوين»، إذا كان الأمر كذلك فما الذي تؤكد هذه الفقرة؟ إنني أقدم الاقتراحات الثلاثة الآتية:

(أ) جميع الرجال متساوون في الأهمية في نظر الله؛ لأنهم مخلوقاته.

(ب) جميع الرجال متساوون في الأهمية أمام أنفسهم.

(ج) يمكن للدولة أن تعطي أهمية لنتيجة الاقتراح الأول والثاني

إذا سمح لجميع المواطنين بفرص متساوية للارتقاء الذاتي،

ولإبراز ما يمكن أن يكونوا عليه، وبعبارة أخرى يجب أن

تعاملهم الدولة كما لو كانوا جميعًا متساوين في الأهمية

بالنسبة لها.

فالمساواة ليست -إذن- خيرًا في ذاتها. إنها وسيلة، ووسيلة مهمة

لشيء آخر يُطلق عليه فرصة النمو الذاتي، وتحقيق الوجود بالنسبة

للمواطنين ولجميع المواطنين.

الحرية والتربية:

وهذان لا يحتاجان إلى جهد طويل، فهما يقودان إلى نفس النتائج

التي أدى إليها اختبارنا للعدالة الاجتماعية، وتكفي معالجة سريعة

للكشف عنها، إن حرية الكلام وحرية العمل وحرية القراءة والكتابة

- لا يُشعر بها على أنها خيرات، إلا لمن حُرِم منها، ولقد سلم بها

الجيل الذي نشأت فيه، وأستشهد بالخلاصة الآتية من كتاب للأستاذ

بري «تاريخ حرية الفكر» وقد ظهر سنة ١٩٤٣م «إن صراع العقل ضد

السلطة قد انتهى إلى ما يبدو الآن قاطعًا ودائمًا، وهو الانتصار للحرية،

ففي أكثر الدول تمدنًا وتقدمًا تعتبر حرية المناقشة مبدأً أساسيًا، ولأننا

سلمنا بهما، فإننا لا نشعر كم كان من الصعب الحصول عليهما؟ وكم

كان من الشاق المحافظة عليهما، فقد غررت بنا الفاشية، فأصبحت أوروبا كلها متعطشة للحرية التي أنكرها الطغاة»^(١). ومع ذلك ليست الحرية خيرًا إيجابيًا، بل هي خير سلبي، إنها كالصحة أو كالهواء، فنحن نقدر دائمًا الصحة عندما نفقدها، أو عندما نستعيدها حديثًا، حيث لا تزال ذكرى المرض حية في أذهاننا، وكذلك الهواء فنحن نقدره فقط عندما يؤخذ منا؛ نقدره إذا ما اقتربنا من الموت إن لم يُهَيَّأَ لنا، وبالمثل لا يقدر الرجال الحرية إلا إذا أنكرت عليهم ولكن إنكارها إنكار لكل ما يجعل الحياة تستحق العيش، وهكذا يصرخ السجين من أجل الحرية، كرثي الرجل الذي يشهق، فهي تصرخ من أجل الهواء، إن الحرية من غير شك هواء النفس، الهواء والصحة وسائل لجسم يتصرف بحرية وكفاءة، ولكننا قد نستخدم هذه الحرية والقدرة في حركات أجسامنا في أن نضرب زوجاتنا ورؤوس أتباعنا، أو ننقذ أطفالنا من حرق المنازل أو إغراق القوارب، وكلما كان الجسم أكثر قدرة كان الضرب أشد وكان الإنقاذ أكبر فرصة، وهكذا. وبالمثل الحرية وسيلة ليكون العقل أكثر قدرة وحرية في تفكيره، ولكننا يجب أن نتساءل مرة أخرى هل سيستخدم العقل الحر القادر في تيسير طرق الانتقام، وأن يحقق مطامع خسيصة، ويخلق المضايقات، أو في كشف النظرية النسبية، وتنظيم الغذاء لأوروبا الجائعة، أو في تأليف السيمفونية الخامسة لبيتهوفن؟ وبعبارة أخرى -وهنا يجب أن تكون المسألة واضحة تمامًا- الحرية هي أن تكون حرًا في أن تفكر في شيء،

(١) كتب المؤلف هذا النص في أوائل سنة ١٩٤٣.

وتصمم شيئاً، وتضع خطة لشيء وتنظم شيئاً، وتكسب شيئاً، وتحقق شيئاً، وبحسب كيفية هذه الأشياء تتوقف قيمة الحرية التي بها نفكر أو نصمم أو نضع الخطة أو ننظم أو نكتسب أو نحقق، فالمهم إذن - فيما يتعلق بالحرية - هو في الواقع كيف نستخدمها؟

وبالمثل فيما يتعلق بالتربية، فالعقل الذي نال حظاً من التربية هو أقدر من العقل الذي لم ينل هذه التربية، ومع ذلك فإن المثقفين قد أحدثوا أضراراً للعالم لا تقل عن تلك التي صدرت عن غير المثقفين، ولقد علموا أيضاً خيرات أكثر، فإذا كان هدف التربية هو أن يجعل الفرد أكثر قدرة على تحقيق إمكانياته الكامنة، ومساعدته على استثارة نشاطه، - إذن، فإن قيمة التربية تتوقف على طبيعة هذه الإمكانيات والأهداف التي تستخدم طاقات الفرد لتحقيقها، وبعبارة أخرى تعتبر التربية وسيلة للخير، وليست خيراً في ذاتها.

هدف السياسة :

إن جميع هذه الإيضاحات أساسها واحد، فالضمان الاجتماعي والعدالة الاجتماعية بما يتضمنانه من خيرات - كالصحة وامتلاك منزل، والتوظيف، والتأمين ضد المرض والحوادث - لم يعد لهما قيمة كخيرات في ذواتهما أكثر من القيمة السياسية والحرية والقيمة الاجتماعية والتربية، إنهما خيرات باعتبار أنهما وسيلتان لأشياء أخرى، وهذه «الأشياء الأخرى» لها نتائجها بالنسبة للأشخاص الذين سيتمتعون بها. وبتعبير أدق قد يُعتبر خيرات من حيث هما

وسيلتان لتحقيق نوع معين من الحرية، ويمكن القول إن جميع هذه الأشياء تحمي الحرية الفردية، فالضمان الاجتماعي يحمي من العوز والحاجة والخوف، والادخار يحمي من الفقر، والعدالة الاجتماعية تحمي من التنكر المظلم الناشئ عن عدم المساواة والامتيازات غير المشروعة، والتحرر الشخصي يحمي من التداخل المستبد في شؤون الفرد وأوقات فراغه وزمنه وممتلكاته، والتربية تحمي من الإحساس بالنقص الاجتماعي وعدم استخدام المواهب الخاصة وتحديد النمو.

ولكن الحرية كما رأينا هي -في ذاتها- فكرة سالبة، فهي شرط للخير أكثر منها خيراً، حيث إنها تقود حتماً إلى التساؤل: كيف نستخدم هذه الحرية؟

وهنا نستخلص نتيجتين: الأولى أن موضوع التشريع السياسي هو أن إنتاج نتائج معينة تعود على الأفراد. وثانياً يمكن أن نلخص تقريباً هذه النتائج في فكرة الحرية من القيود والعوائق.

ومسألتنا التالية هي ما الذي تحققه أو تعمله أو تكون عليه هذه الحرية من القيود والعوائق؟ وعادة يجاب على هذا السؤال بإجابتين؛ الأولى: هي الحصول على السعادة، والثانية: هي لتحقيق وإنماء شخصية الفرد. فهل يقصد جميع نواحي شخصية الفرد؟ بالطبع لا. فليس هناك من يقول إن موضوع التشريع السياسي هو تحرير الفرد وإنماء عناصر شخصيته الأساسية، حتى يصبح بذلك شهوائياً وقاسياً أكثر منه قبل التشريع. فمن الواضح -إذن- أنها فقط النواحي التي تغذي نمو العقل السياسي، ألا وهي النواحي العليا من شخصيته، ونصل -إذن- من ذلك إلى أن موضوع

العقل السياسي هو تنمية الظروف التي يكون فيها الفرد حرًا في تحصيل السعادة، وتغذية النواحي الأعلى والأفضل في شخصيته، لماذا ينبغي على الدولة أن تفترض الإلزام لتغذية مثل هذا النمو؟ كانت الإجابة التي كثيرًا ما ترددت في تاريخ الفلسفة السياسية - هي أن للفرد الحق في السعادة، والحق في النمو الفردي، ولكي نفهم تمامًا دلالة هذا الرأي ينبغي أن أبين نظرية الحقوق الطبيعية - كما يطلق عليها - وهي التي بُني عليها هذا الرأي.

نظرية العقد الاجتماعي ونظرية الحقوق الطبيعية:

ارتبطت هذه النظرية تاريخيًا بنظرية خاصة أخرى عن نشأة المجتمع وأغراضه، لماذا تساءل فلاسفة السياسة هل هناك مجتمع على الإطلاق؟ وللإجابة على هذا السؤال نادى بعض الفلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بنظرية العقد الاجتماعي عن نشأة المجتمع، بناء على الظروف الأولية التي عاش فيها الإنسان، وهي ظروف الفوضى الفردية؛ حيث كانت يد كل إنسان تعمل ضد زملائه، وأيدي المجموع تعمل ضده. فإذا ما تبين أن النتيجة هي عدم الطمأنينة والبؤس الشامل - اجتمع الناس ليكونوا مجتمعًا، وبذلك يقضوا على هذه العوامل، وبناء على وجهة النظر هذه، لكل إنسان الحق في الطمأنينة والحماية والعدالة؛ لأن المجتمع تكوّن - بالذات - من أجل هذه الأهداف، ولأنّ الناس اتفقوا على أن يعيشوا فيها.

لا يزال قلة من الفلاسفة يتمسكون بهذا الرأي، ولعل أحد الاعتراضات

التي توجه إليه هو أنه يفترض ضرورة التسليم بالأصول الأولى؛ للبحث عن تفسير للطبيعة الحالية للمجتمع وإيضاح هدفه، وذلك بالرجوع إلى الأصول التي يُفترض أنها نشأت عنها.

وهناك اعتراض آخر، وهو أنه من المشكوك -إلى أقصى حد- فيما إذا كان هناك وجود لحالة لا اجتماعية للجنس الإنساني، فإذا بدأنا - كما فعل أفلاطون وأرسطو- بتحديد الإنسان بأنه حيوان اجتماعي أو سياسي، فإنه ينتج عن ذلك أننا يجب أن نفترض أننا دائماً عشنا في مجتمعات بدائية رغم ذلك، وحتى إذا سلمنا بنتائج هذا الرأي فيما يختص بمعنى العبارة «طبيعة الشيء»، فإننا نصمم على أن المعنى الكامل لـ «طبيعة الشيء» يجب ألا يُبحث عنه في الجراثومة التي نشأ منها، بل أعلى في درجة من الترقى يمكن أن يصل إليها، وعندئذ سنقول إنه في المجتمع فقط يمكن أن يحقق الإنسان إمكانيات طبيعته كاملة، وسنضيف أن للإنسان «الحق» في مثل هذا الترقى، وأنه منذ أن وُجد المجتمع فقط يستطيع أن يحققه، فمن عمل المجتمع أن يهيئ الظروف التي يصبح فيها هذا الترقى ممكناً، إن تبرير «الحقوق» -إذن- هو أن يوجد في الأهداف أو الأغراض التي من أجلها وجد المجتمع، أكثر منها في الأصول التي يمكن أن يكون المجتمع قد مر بها في نشأته، وينتج عن ذلك أن غرض أي فعل اجتماعي أو سياسي يبحث عنه في مدى تأثيره في مساعدة المواطنين؛ لتحقيق طبائعهم في تنمية النواحي العليا من شخصياتهم. ولكي نصوغ في عبارات واضحة هذه النتيجة، التي كثيراً ما تظهر في تاريخ الفلسفة - نقول:

١- للإنسان «حق» تنمية الذات، وبعبارة أخرى «حق» تحقيق النواحي العليا.

٢- إن مثل هذا التحقيق يمكن أن يُوجد إذا ما تحققت الأهداف، أو الأغراض الخاصة التي لها قيمة.

٣- إنه من عمل المجتمع أن يضمن هذا الحق.

فإذا ما اخترنا فكرة «الحقوق»، فإن هذا يؤدي بنا إلى طريق دائري، يعود إلى المشكلة الخلقية التي أثرناها من قبل، وهي تلك التي تتساءل عن الأهداف المثلى التي إذا ما توخيناها تتحقق النواحي الأسمى من طبيعتنا.

الأهداف الحقيقية للسياسة:

تلخيص:

إنه لكي نجد أساساً يُطلق عليه «حقوق الفرد»، يجب ألا نبحث عن الأصل الذي يمكن أن يكون المجتمع قد مر به في نشأته، ولكن عن الأهداف أو الأغراض التي يجب أن يتوخاها أعضاء المجتمع، إذا أرادوا أن يحققوا طبائعهم على قدر الإمكان، فإذا قلنا إن هذه الأغراض «طبيعية» للإنسان، فإننا نعني «طبيعية» فقط بالنسبة للذين حققوا تمامًا الإمكانات الخفية للطبيعة البشرية.

أضف إلى ذلك أنه سبق أن وافقنا على حقيقة أن الإنسان يجب أن ينمي إمكانات طبيعته، مع التحفظ بأن الإمكانات الأفضل والأسمى هي التي يجب أن تُنمى، فللإنسان حق تنمية أسمى وأفضل إمكانات

طبيعته في سبيل تحقيق أغراض معينة. وأخيراً، رأينا أن هذا الحق لا يُمكن أن يُضمن إلا عن طريق المجتمع، فإذا أضفنا أيضاً أن الإنسان له الحق في السعادة، فإننا نصل إلى النتيجة بأن وظيفة السياسة هي تحقيق السعادة، وتنمية العناصر السامية في شخصية المواطن، وهذه هي في الحقيقة أهداف الدولة.

التمييز بين هدف السعادة وهدف نمو الشخصية :

يجب علينا هنا أن نقارن بين حق السعادة، وبين حق نمو العناصر الأسمى في الشخصية، وهي التي سبق أن تحدثنا عنها، ويظهر هذا التمييز في ناحيتين:

(أ) فالفارق الأول هو أن سعادة المواطن يمكن أن تتحقق بواسطة الدولة، وقد قرر بعض الفلاسفة -أصحاب مذهب المنفعة- أن المقياس الوحيد لعمل الدولة هو مدى ما تحققه من سعادة للمواطنين. ولقد قال «بنتام» إن الأخلاقية هي فن توجيه أعمال الجماعة للحصول على أكبر قسط من السعادة لمن يخصصهم الأمر، وقد ذهب إلى تقرير ما يسميه مبدأ المنفعة، وهو «ذلك القانون الذي يُقر أو يرفض العمل، بناء على الاتجاه الذي يبدو نحو تحقيق قسط أكبر أو أقل من السعادة بالنسبة للجماعة التي تساهم في الموضوع».

ولا شك أن «بنتام» جاء بمقياس لا يوافق عليه الرأي العام، اللهم إلا إذا صدقنا ما قاله من أن اللذة هي الحد الوحيد أو القيمة الأسمى، ففي هذا الوضع لا يمكن أن نقبله كمقياس وحيد نحكم به على أفضلية

التشريع السياسي، ومع ذلك فليس هناك شك في أن الدولة تستطيع بالإجراءات التي تتخذها، والتدريبات التي تقوم بها، والقوانين التي تسنها، والمؤسسات التي تنشئها - أن تزيد حتمًا أو تقلل من سعادة المواطنين، وإذن فمثل هذه المؤسسات تعمل بوضوح ضد السعادة، في حين أن التشريعات التي قصد بها زيادة الإنتاج إنما تزيد السعادة يقينًا، بالرغم من أنه في هذا المجال -أي مجال التشريع الاجتماعي- يفضل فيه دائمًا مراعاة التقليل من عناصر الشقاء أكثر من التحقيق المباشر للسعادة.

ومع ذلك فإذا ما درسنا موضوع الشخصية، نجد أن الدولة تقوم بإزالة عوائق النمو؛ الخوف أو الشهوة أو الجهل أو الظلم أو الكبت، أكثر من قيامها بطريقة إيجابية في توجيه النمو. لا شك أن الدولة يمكن أن تُعنى بالتربية، وهذه بدورها تنمي عقول أولئك الذين يستفيدون منها، ولكن في جميع الحالات التي تتصل بنفسية الفرد ورفيها - نزداد إحساسًا بما في العالم من جمال وعناية بالحقيقة، ويزداد نمو الضمير الحي، والشعور الحريص على الحق، والرغبة الأكيدة للخير، وتحقيق المستوى الأعلى للعلاقات الشخصية، فإن من المشكوك فيه أن تقوم الدولة بأكثر من مجرد منع العوائق المادية والاجتماعية، إن خير الفرد لا يمكن أن يحققه -أولًا وقبل كل شيء- إلا هو وب نفسه؛ لأن خير الإنسان شيء فردي، ويختلف من فرد لآخر، كما يختلف تبعًا للظروف المتباينة.

ففي جميع الأمور التي تتعلق بالإنسان وصلنا إلى أن البصيرة الفردية

والابتكار الشخصي - لهما أهمية قصوى، ألم يتوقف تقدم الأخلاق على الخصائص الفردية للإنسان؟ وهذه يجب ألا تتدخل فيها الدولة أو تسيطر عليها. إن خلق الجمال، وتنمية الذوق الحسن، وإحياء الضمير، وتكامل الحكم الخلقي، واحترام الحقيقة واتباعها، وتنمية الشخصية ووعيها، وفهم العلاقات بين الأشخاص - خارج نفوذ الدولة. إن في استطاعة الدولة أن تهئ الطريق، وبذلك يمكن للمواطنين أن يكونوا أحراراً في انتقاء خيراتهم، ولكنها إذ تقوم بذلك يجب أن تتنحى عن مسرح الفرد، وهو الذي يجب أن يقوم بتمثيل دوره.

نمو الملكية الإنسانية كأساس لازم للحياة الخيرة:

(ب) والتمييز الثاني هو: عندما يطلب إلينا أن نقول لماذا كانت السعادة خيراً؟ لا يمكننا أن نعطي إجابة ما؛ لأن السعادة، باعتبار أنها الغاية القصوى، لا تُطلب لشيء آخر، فالأسباب التي تجعل الشيء خيراً أو ذا قيمة إنما تستلزم غاية أخرى من أجلها يطلب هذا الشيء، ولكن إذا كان الشيء الذي نحن بصدد غايته قصوى، فليست هناك غاية أخرى من أجلها يطلب هذا الشيء، وهكذا يمكننا أن نقول إن قيمة السعادة ندركها فقط عن طريق الإلهام، وإذا كنا على صواب، فإن الدولة تستطيع أن تعمل على تحقيق سعادة مواطنيها، ويمكننا أن نضيف الآن أن من واجب الدولة أن تشرع القوانين التي تزيد سعادتهم وهذه الفكرة يجب التسليم بها، وعلى أي حال - إذا تساءل أحد عما إذا كان هذا من واجب الدولة - لست أرى بأي حجة يقيمون هذا الرأي، ولكن إذا درسنا الهدف الآخر من عمل الدولة، وهو تهيئة هذه الظروف

التي يمكن فيها إشباع أسمى إمكانيات المواطن، فإننا نجد الموقف مغايرًا؛ فمهما كانت فكرتنا عن حياة كاملة قيمة، فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نحياها إلا إذا دربت ملكاتنا ونمت، فإذا لم تُنم نموًا كاملاً - رجالاً ونساء - فلن نستطيع أن نتمتع بملذات الجنس الإنساني؛ ومثال ذلك أننا إذا لم ندرّب وننمّ حواسنا في الإبصار والسمع بممارسة رؤية المناظر الجميلة وسماع الأصوات الجميلة - لا يمكننا أن نقدر الصور العظيمة، ولا أن نتأثر بالموسيقى الرائعة، وإذا لم ندرّب عقولنا، لا يمكننا أن ندفع بحب الاستطلاع العقلي، أو نحس روعة الاستكشاف في المجال العلمي والفلسفي، أو أن نتمتع بملذات الجدل العقلي، وإذا لم تتدرب أرواحنا عن طريق الصلاة، ولم تعتن بالتأمل، وإذا لم تقم بالمحاولات المتزايدة لتحقيق الفضيلة وحب الله، فإننا لا نستطيع - كما يقول رجال الدين - أن نشعر تمامًا بمتعة خيرات الله وبجبهه، وإذا اتجه أحد الناس إلى أن هذه أمثلة، فإنني أحيله إلى تلك التعاليم التي تنشأ من خبرته هو، وهي تؤكد أنه إذا كان يجهل شيئاً عن موضوع معين، فإنه لا يمكن أن يحس بالرغبة فيه، وأنه على قدر ما يعرف عن الآلات، يشعر بالمتعة في رؤية الآلات. وعلى قدر ما يعرف عن الحقول أو الخيل، فإنه يتمتع عندما يريه أصدقاؤه المحاصيل أو الجياد، وعلى قدر ما يعرف شيئاً عن الطعام يكون أقدر على تقدير هذه الأطباق العجيبة التي تقدم له في تلك المطاعم الصغيرة في «مونبارتاس». إن قطة تستطيع أن تنظر إلى لوحة الشطرنج، ولكن نظرتها العابرة يعوزها الشوق والفهم، إن زوجة قد تلقي بطرفها على صفحة مليئة بالرموز

الرياضية الدقيقة التي قام بها زوجها، ولكن بالنسبة لها ستظل هذه أرقامًا لا معنى لها، سَطُرَتْ على صفحة بيضاء، وإذا لم تكن الزوجة قد دُرِبَتْ تمامًا، فقد يجد الزوج الورقة التي تثبت عليها الرموز الرياضية ملقاة في سلة المهملات، أو استخدمت في إشعال نار المدفأة.

وباختصار نتبين أن اهتمامنا بالأشياء متناسب مع معرفتنا إلى درجة كبيرة، وكذلك حبنا للأشياء، إن من الحجب الكثيرة التي تدعو لقراءة الآداب العظيمة - أنه بتوسيع مجالنا وتعمق فهمنا للعالم، يمكننا أن نلمس فيه جمالاً أكبر، ونشعر بهوى أعمق، ويتسع أفق مشاركتنا الوجدانية وإحساسنا بالحياة عن ذي قبل، وهكذا يجعل الأدب الحياة أكثر لذة، ويجب أن نتقف عقولنا بهمة؛ لأنه كلما كنا أكثر ذكاء، ازدادت لذتنا في هذا العالم الذي نحيا فيه. يجب علينا أن نُنَمِّي أسمى العناصر في شخصيتنا؛ فهي وعن طريقها فقط نستطيع أن نفهم ونقدر الأشياء القيمة، الأشياء التي أطلقنا عليها أنها خيرة في حد ذاتها. وأخيراً نصل إلى السؤال الفاصل وهو: ما هي -إذن- أسمى عناصر شخصيتنا؟ وما الأشياء الخيرة في ذاتها؟

عودة إلى اليونان وإلى أنفسنا وإلى فن الحياة:

ينبغي أن أعود إلى الفلسفة اليونانية؛ لأجد حل سؤالي وختام قولتي، ولا أعتبر نفسي مدافعاً عنهم في تصرفي هذا، فإنني أرى أن اليونان هم أولئك الرجال الذين أعطونا الحلول الصحيحة لمجموعة من المشكلات، قد أخطأ في فهمها أتباعهم بطرق مختلفة، هذه

الموضوعات تتصل بنظرتنا للحياة، وبالإجابة عن ما الحياة التي يجب أن نحياها؟ فإذا تمسكنا بوجهة النظر اليونانية بوجه عام - فإني أعتبر أفلاطون وأرسطو أعظم الفلاسفة جميعاً، وبما أن كتاباتهم كان لها أكبر الأثر على اتجاهي الفلسفي، فإنه من الطبيعي أن أعود إليهم للإجابة عن الأسئلة التي تعترضني، فما أسمى عناصر شخصيتنا؟ وما الأشياء الخيرة في ذاتها؟ إن هذين السؤالين متصلان اتصالاً وثيقاً؛ لأنني - تبعاً لرأي أرسطو- أسلم بأن أسمى حياة للرجل تشتمل على تثقيف أعلى ملكاتنا، وذلك بتقدير وتتبع تلك الأشياء الخيرة في ذاتها.

زد على ذلك أن أرسطو هو الذي يلح -عند علاجه للمشاكل الخلقية والاجتماعية- على أن موضوع دراسة الأخلاق والسياسة هو الكشف عن «كيف نجعل الناس أخياراً؟». يقول أرسطو: «إن المجتمعات السياسية تتكون بقصد التصرفات النبيلة، وليس لمجرد حياة عادية فحسب»، ولترجمة هذا -بحسب الاتجاه الذي سلكته في هذا الفصل- أقول بأن موضوع السياسة هو توفير الظروف التي يعيش فيها كل مواطن أسمى حياة ممكنة، وأسمى حياة تشتمل على تنمية أعلى العناصر في شخصيتنا، فضلاً عن السعادة.

المعاصرون وفن الحياة:

وهناك سبب آخر دفعني في الإجابة على سؤالي إلى الرجوع إلى مفكري اليونان لا إلى مفكرينا؛ إنه يبدو لي أن معلومات المحدثين قليلة نسبياً فيما يتعلق بهذه المبادئ التي يُعتمد عليها في الارتفاع

بمستوى الحياة، كيف نستطيع أن نزود معلوماتنا ما دما نضيع أربعة
أخماس حياتنا العملية في الحصول على الوسائل التي تجعل الحياة
ممكنة؟ إننا لا نُقبل على دراسة فن الحياة -وهو بلا شك أهم الفنون
كلها- إلا بعقول قليلة وهمم واهية، فإذا بنا -نتيجة لذلك- لو ذهبنا
في عطلة نمضيها في حرية وفراغ، نجد أنفسنا قاصرين عن معرفة
استخدامها، لدرجة أن معظمنا في نهاية أسبوعين لا يطلب أكثر من
العودة إلى العمل.

فحيثما تكون لدينا الحرية في أن نعيش كما نشاء، نتحول إلى ممارسة
فن الحياة، وتتمركز أفكارنا حول معنيين: فكرة صرف المال، وفكرة
تحريك الجماد. إن فكرة صرف المال معناها أننا ندفع إلى شخص ما
ليقدم لنا المسرات التي لا نستطيع الحصول عليها بأنفسنا، أو حينما
نجلس في الظلام لنشاهد صورًا تتكلم وتغني، فإننا بذلك نعترف عن
طريق غير مباشر بإفلاسنا في فن الحياة، والمعنى الآخر هو أن مراكز
الحركة في المادة تتصل بنوع خاص بأجسادنا، وقبل الحرب كانت هذه
الحركة تعتبر غاية مستقلة، ولها قيمة في ذاتها، إلا إن جيلًا جديدًا نشأ،
وهو يعتقد بأن أي مكان آخر يُعتبر أفضل من ذلك الذي يُوجد فيه، وبناء
على ذلك، يجب عمل كل ما يمكن في سبيل توفير خمس دقائق، دون
أدنى فكرة عما نعمل فيها بعد توفيرها.

تربية المحدثين:

إن حالة رجل الأعمال المتعب التي سبق أن ذكرناها لهي خير مثال لعصرنا الحاضر، الذي إذا راعيناه من حيث ميله للترقي المنطقي، يقدم لنا دليلاً على أنه - بالرغم من سيطرة الوسائل التي اخترعناها - لا يزال هناك نقص في فكرتنا عن غايات الحياة وأهدافها. ويقول القصصي هازلت: «إن الحياة - إذا لم نقل عنها إنها طويلة - مملة، طالما كنا في حاجة إلى الاستعانة بعدة وسائل ثانوية لتتخلص من زمننا». هذا العجز في استغلال وقت الفراغ دون أن ندفع نقوداً أو منقولات - هو في الواقع نتيجة لتربيتنا المقيدة، وبمعنى آخر نتيجة تربية تخصصت أساساً لتحقيق القدرة على إتقان مهنة أو علم أو وظيفة، وهذا - بالدقة - ناشئ من أنها تربية تخصص، تحد أفق الإنسان، وتمنحه معرفة فنية لأشياء معينة، ولكن لا تسمح له بفهم عام للأشياء المهمة، وإذن هي تربية فاشلة في أن تمده باستعداد للحياة، أو قلُّ بقائمة للقيم، أو بالمصادر التي يمكنه أن يرجع إليها في تقديره وقياسه لمختلف أنواع النشاط الإنساني. مثل هذه التربية وما تؤدي إليه من نتائج وخاصة بالنسبة لرجال الأعمال والميكانيكيين والمهندسين والفنيين - إنما تطبع شخصياتهم بطابع معين. إن التربية «المتحررة» - كما يقول كل من أفلاطون وأرسطو - هي التربية التي لها من اسمها نصيب؛ فهي تجعل الإنسان حرّاً؛ حرّاً من قيود الجسد الذي يتطلب إشباع الحواس؛ حرّاً من مضايقات العقل الذي يستلزم أن يظل راضياً مطمئناً، وعندما يكون الإنسان في حاجة إلى أن يعمل عملاً، أو أن يتمتع بشيء يبدد

ضجره - عندئذ يكون في نوع من الأسر، أسهل تحملاً من أن يقع في عبودية رغبة الحواس في أن تحصل على ما تشتهي، ولعل من الأشياء ذات الدلالة أن يكون مرادف لفظ «السيد» عند أفلاطون وأرسطو - هو الشخص الذي يتمتع بوقت الفراغ، أو الشخص الذي لا يشغل عملاً ما، ففي رأيهما أن مثل هذا الشخص فقط هو الذي يمكنه أن يهتم بفن الحياة، وثقافة النفس.

نعود بعد هذا من الاستطراد الذي تشعب إليه حديثي هنا - إلى النقطة الأساسية؛ وهي إجابة اليونانيين عن الأسئلة التالية:

ما أهم عناصر شخصيتنا؟ وما الأشياء الخيرة أو الطيبة فينا؟

رأي أرسطو في الصفات المميزة للإنسان:

إننا إذ نقرأ كتاب أرسطو «الأخلاق»، يطالعنا رأيه القائل إن ميزة الشيء أو الفضيلة التي فيه هي في تأديته لوظيفته الخاصة التي تميزه عن غيره، وهكذا وجد أن وظيفة العين هي أن ترى، وبالتالي الفضيلة التي نسند لها إليها هي أن ترى جيداً، ووظيفة «البيانو» هي أن يصدر الألحان، ومن ثم كانت فضيلة البيانو أو ميزته هي في إصداره الأصوات نقية واضحة، ومثل هذا يمكن أن يُقال عن الإنسان، فالفضيلة أو الامتياز هو في أداء وظائفه المخصصة أداءً صحيحاً، ولسنا نعني بهذا حياة النمو العضوية، فهذه تقوم بها النباتات، أو حياة التزاوج أو تناول الطعام، فالإنسان في هذه وتلك يشترك مع الحيوان، بل في ذلك الجانب من الحياة الذي ينفرد الإنسان به.

أي جانب هذا؟ إن أرسطو يجيب على هذا السؤال قائلاً إن الإنسان هو الوحيد بين الكائنات الحية الذي يتمتع بالمنطق، ووظيفة المنطق هي الإرشاد وإعداد الخطط، ومن هنا يمكن للإنسان أن يضع القوانين، ويتفهم الغايات، ويعد الوسائل للوصول إليها، وإذن فالحياة الفضلى هي أولاً الحياة التي تفي بهذا الشرط، وهي تتطلب من الإنسان شحذ قدراته الخاصة، التي يتميز بها، كما يجب أن يحياها المرء تبعاً لخطة مرسومة.

ولكن هذه الإجابة ليست إلا تقريباً كثيراً من الهدف. تُرى هل يمكن أن نقول أكثر من هذا عن قدرات الإنسان الخاصة؟ يمكننا أن نذكر شيئين:

أولاً: الإنسان حيوان سياسي واجتماعي، فهو يعيش في جماعة، ولقد رأينا أنه لا بد من وجوده في وسط الجماعة؛ ليدرك كل ما لديه من إمكانيات تؤهله لأن يكون كما هو.

ثانياً: يمكنه أن يستخدم عقله بشكل موضوعي، سواء في البحث العلمي أم المجهود الفني، أم التقدير والتفكير والتأمل، وستناول هنا كلاً من هذه الجوانب على حدة.

(أ) الخير بالنسبة للإنسان كمواطن:

ليس في كتابات أرسطو ما يوحي بأن الخير بالنسبة للإنسان يمكن أن يصل إليه الفرد كفرد، بل هو ينظر إليه على الدوام باعتباره خيراً للمرء كمواطن. وهناك سببان لهذا الاعتبار؛ الأول: هو أن الإنسان لا

يمكنه أن يرتقي وتتطور طبيعته إلا عن طريق صلته واحتكاكه بالآخرين كما سبق ذكره، والثاني: هو أنه لو كانت الجماعة محكومة حكمًا سيئًا لما تيسر للإنسان أن يدرك ذاته لا كمواطن ولا كأى شيء آخر، ومن هنا كانت وظيفة الجماعة هي أن تضمن الجانب الاجتماعي في حياتنا ضمناً يكفي لتحرير أذهاننا وأرواحنا، بحيث نتصرف تبعاً لوظيفة الإنسان الخاصة.

١ - يلاحظ أن أرسطو وأفلاطون يتمسكان دائماً بهذه النقطة، وهي أنه لا بد للإنسان من أن يكون مواطناً؛ ليدرك ذاته. وغني عن البيان أننا لو تصورنا إنساناً كروبسن كروزو، يشب وينمو دون أي تعامل إنساني، لكان من الواجب اعتباره شخصاً لا يهتم بأحد، ولا يكره أحداً، كما أنه ليست لديه الفرصة؛ ليكون أنانياً، أو محباً للآخرين، ولا يشعر بأي روابط أو التزامات، ولم تعرض له أي مناسبات للغنى أو السرقة، وبالتالي فهو محروم من كل ما يُنمّي لديه الأمانة، والتمسك بالحق، وينتهي بتكامل الشخصية، وطالما كان هذا الشخص لم تنهياً له الفرصة للاجتماع، أو لتبادل الآراء مع آخرين، أو لقراءة كتاب، أو للنقاش أو الجدل، بل حتى الكلام - فلا بد أن عقله قد راح في سُبَاتٍ عميقٍ، مثله في ذلك مثل حواسه الخلقية والاجتماعية، أليس من الواضح أن مثل هذا الشخص لا حق له في أن ينتمي إلى الإنسانية، أو أنه إنسان ناقص.

إلى أي حد وفي أي النواحي تعتبر القوة ضرورة اجتماعية؟

٢ - ثانياً، ولو أنه من المعلوم به أن المجتمع ضروري لنمو الطبيعة الإنسانية إلا إن هذه الطبيعة لا يمكن أن تنمو نموّاً كاملاً في مجتمع

ظالم، أو في ظل الإرهاب والطغيان، كما يحدث في حالة المجتمع الذي يبيع الرق، أو في ظل معسكرات الاعتقال، بل يمكن القول إن الدول الدكتاتورية التي تحرم الإنسان حق الكلام والاستماع والكتابة والقراءة والتفكير - تقف أيضًا في وجه تقدم الإنسان.

ولنأخذ على سبيل المثال مسألة الخوف، إننا نجد أن المناصرين لبعض مظاهر نظرية العقد الاجتماعي، يقولون بصدد أصل المجتمع: إن الإنسان يعيش في المجتمع على غير رضاه، وإنه يطيع قوانين هذا المجتمع لا عن رغبة بل عن رهبة، لو عاش المرء في المجتمع راضيًا فليس من الضروري أن نضع - كما تفعل كل جماعة - مجموعة من القوانين تسندها قوة الشرطة ورهبة السجون، وهم يتساءلون: لماذا نجبر الناس على عمل شيء هم - في طبيعتهم - مستعدون لعمله؟ إننا نجد هذا الرأي معروضًا بطريقة حية أخاذاً في أقوال «أغلوكون» و«أديمنتوس» في أول الكتاب الثاني من «جمهورية أفلاطون».

والإجابة على هذا السؤال تتضح في أن القوة ضرورية في المجتمع، لا لأن معظم الناس يطيعون القوانين كارهين، أو خوفاً من النتائج التي قد تصيبهم إذا خرّقوها وكشف أمرهم، بل لأن هناك في كل مجتمع قلة من الأفراد ذوي الاتجاهات المعادية للجماعة، أفراد غير ممثلين للغالبية، حيث إن نشاطهم - إذ لم تُحدَّ الجماعة منه - يجعل حياة الآخرين مستحيلة. وبالاختصار، فإن القوة ضرورية إزاء من هم بالطبيعة رجال عصابات أو إرهابيون، والواقع أن كل مظاهر النشاط الراقي واقع تحت رحمة مظاهر النشاط الدنيء، بحيث إذا لم تكن الجماعة مستعدة

للحد من هذا الأخير، فإنه يطغى على الأول ويهدده بالفناء؛ بالفيلسوف لا يمكنه أن يفكر، ويقدم للعالم نتائج حكمه وفكره - إذا كانت أسرته مهددة باعتداء يقع عليها، والموسيقار لا يمكنه أن يؤلف لحناً موسيقياً إذا تعرض منزله للسرقة، كما لا يستطيع الشخص البرجوازي أن يذهب إلى عمله في سلام إذا كان على الدوام في خشية من أن تهاجمه العصابات في الشارع، ومثل هذا يمكن أن يقال عن حرية الكلام، فلقد اكتشف «جيلنا» أنه إذا أبيحت حرية الكلام لرجال العصابات، كان معنى هذا أنه ليست هناك حرية للكلام بالنسبة لأي شخص ما عدا هذه الفئة الشريرة، وحتى الكتابة والقراءة تقعان تحت رحمة الأصوات والضجيج، وليس من الغريب أن نرى كثيراً من الحكماء والعلماء تتعطل أعمالهم ويضطرب إنتاجهم؛ نتيجة لإدارة المكينة الكهربائية، أو جهاز المذياع، أو دوي محرك السيارة، أو صراخ الأطفال الذي لا ينقطع، وإذن فمن الضروري وجود القوة عند الجماعة، لا لأن معظم الناس يعادون المجتمع؛ بل لأن قلة منهم كذلك، ولأن مظاهر نشاط هذه الفئة القليلة قد تعرقل النشاط الاجتماعي للباقيين، وهذه الحاجة للحد من النشاط المُعادي لهذه الفئة هي أحد الأمثلة التي تشير إلى الحقيقة التي لا نزاع فيها، وهي أن الاستفادة من نواحي الشخصية الإنسانية إلى أقصى حد - لا تتوافر إلا في أنواع معينة من المجتمعات.

المبادئ والمقومات التي لا غنى عنها في المجتمع السليم:

يمكن أن يُقال -على وجه العموم- إن التفكير الإنساني خلال الألفي سنة الأخيرة، قد نتج عنه شبه اتفاق بصدد المبادئ التي يجب

أن يراعيها أي مجتمع يهدف إلى تنمية نواحي شخصية المواطنين إلى الحد الأقصى، وهي مبادئ قد سلمت بها الإنسانية منذ خمسين عامًا، وأظهرتها الأحداث المريرة التي اكتنفت العالم في العشرين عامًا الأخيرة - بغاية الوضوح:

أولاً: للمواطن الحق في أن يتمتع بالاحترام كغاية في ذاته، وله الحق في أن يعيش سعيداً في هذا العالم، كما أن لديه الفرصة أن يتطهر من ذنوبه، ويسعد في العالم الآخر، وليس هناك - من جانب الدولة - أي سلطة بها تعطل هذا الحق، أو تضيع هذه الفرصة.

ثانياً: يجب أن ندخل في اعتبارنا أن الدولة وجدت لصالح الإنسان لا أن الإنسان وجد لصالح الدولة، ووظيفة الدولة أن تهيب ظروف استتباب الأمن، وتنفيذ القوانين، وتهئية الاستقرار، والعدل، وهي ما يجب أن يتوافر للفرد لكي يعيش الحياة الحقة كما يراها، فتنمو شخصيته، ويحقق كل ما لديه من إمكانيات.

ثالثاً: لكل فرد حقوق معينة، منها حقوق حرية التصرف، والتفكير والكلام، وأن يأمن على نفسه من العنف، وعلى أملاكه وصحته، كما أن لديه حقاً يستوي مع حقوق الآخرين في أن يتثقف بالقدر الذي يؤهله لأن يستفيد من قدراته الطبيعية، ويؤدي للجماعة من الخدمات ما يتناسب مع مواهبه، ولقد كان لاختراع الطباعة والمذياع ما يوحى بإضافة حق الفرد

في الحصول على قدر من المعلومات يمكن توافره خاصاً بالأحداث الجارية، وحقه في الحماية من الدعايات الكاذبة التي تلقىها السلطات عامدة.

رابعاً: للفرد صوت في تقرير طبيعة الجماعة التي يعيش فيها، إذ ينبغي عن طريق ممثليه الذين ينتخبهم أن يشرف على تشريع القوانين التي يحكم على أساسها، وإذا لم يوافق عليها، وأمكنه أن يقنع عدداً كافياً من مواطنيه بالموافقة على رأيه كان له الحق في تغيير هذه القوانين.

خامساً: لا يحق للدولة أن تقبض على المواطن إلا إذا ارتكب من الأفعال ما ينص عليه القانون، فإذا قبض عليه وجب ألا يُحتجز في السجن دون محاكمة، على أن تكون محاكمته بواسطة قضاة مستقلين الرأي.

كل هذه مبادئ أعتقد أنه لا بد لأي دولة أن تراعيها، إذا كانت تعتبر نفسها دولة متحضرة، وهي أقل الضمانات «لحقوق» المواطن الذي يمكن أن يُقال إنه يملك «حقاً» على الجماعة لمراعاة هذه الضمانات، ولكن هذا «الحق» الذي للمواطن مشروط بمراعاته «الحق» السابق، وهو حق الدولة عليه في أن ينمي عناصر شخصيته إلى أقصى حد، وبمعنى آخر «واجبه» في أن يعيش حياة سليمة حقة.

وبعد هذا أعود إلى مناقشة الأسس الإيجابية للحياة الفاضلة.

حياة الحاكم :

إن كون الإنسان -أولاً وقبل كل شيء- مواطناً هو ما أدى بـ «أرسطو» إلى اعتبار فن الحكم أسمى الفنون، وفوق هذا نجده يكتب، كما لو كانت حياة الحاكم أسمى مظاهر الحياة. ذلك لأنه إن كان غرس الخير فينا يعتمد على تهيئة الأسس الاجتماعية السليمة والعلاقات الاجتماعية السليمة، وإن كانت تهيئة هذه العلاقات الاجتماعية الحقة هي في نطاق عمل الحاكم - نتج عن هذا أن تأدية الحاكم لوظيفته تأدية صحيحة هي شرط لازم لوصول جميع المواطنين لذلك القدر من الخير الذي تنطوي عليه طبائعهم، ولقد رأينا أن الاعتبار الأخير يتمثل في إنماء نواحي شخصياتهم إلى الحد الأقصى، وإذن فالواجب على الحاكم أن يعرف ما أسمى مظاهر الشخصية الإنسانية؟ وفي أي النواحي تتمثل؟ أي أن يعرف ما أسمى مظاهر الحياة للإنسان؟ إذا كان عليه أن يستن قوانين الجماعة التي يعيش فيها جميع المواطنين.

وهنا قد يعرُّ لنا أن نسأل عمَّ إذا كان لنا أن نوافق أرسطو في اعتباره حياة الحكم أرقى حياة؟ لست أظن هذا لسببين، يشير أرسطو نفسه إلى ثانيهما في كتاباته الأخرى:

إن أرسطو يتفق مع أفلاطون على أن عمل الحاكم هو أن يرسم خطوط الحياة الفاضلة للمواطنين، وهكذا يثقفهم ويدربهم، بحيث يميلون بطريقة آلية إلى أن يعيشوها، ولعل السبب الذي من أجله اعتبر

أرسطو فن الحكم هو الفن الأسمى - هو أن عمل الحاكم أن يرسم للمشرفين على الميادين الأخرى؛ كالمربي، والمحامي والاقتصادي، والمنتج سواء أكان رئيسًا أم مرؤوسًا- ذلك القسط من الحياة التي يجب أن يحيوها، إذا كان نشاطهم يؤدي إلى الغرض النهائي، وهو الصالح العام للجماعة، وواضح أن رأي أرسطو يتضمن أن هناك عددًا محدودًا من أنواع المعيشة الفاضلة التي يعرفها الحاكم، ويمكنه بواسطة التربية والتشريع أن يساعد على تهيتها، ولقد رأينا -في هذا الصدد- أن أفلاطون يرى أن هناك أنواعًا ثلاثة من هذه المعيشة، ولكني أعتقد أن تعاليم المسيحية قد أدت بمعظم من ينتصرون للعالم الغربي الديموقراطي الحديث - إلى التخلص من هذا الرأي.

العسكري وعلاقته بالمجتمع:

لقد أضافت المسيحية تعديلًا آخر لرأي اليونانيين؛ ذلك أنها اهتمت بتبيان أهمية الوحي أو الإلهام لدى الفرد، وقالت إن صوت الضمير هو صوت الله، وإن الضمير قد يتكلم متخذًا وسيطه أفرادًا، قد لا يتبادر الظن مطلقًا إلى أنهم قد يكونون مرددين له، فإذا حدث هذا تدخلت الدولة من أجل الحد من هذا الصوت في رأي اليونانيين؛ ذلك لأن اليوناني لم يكن ليفهم، بل ما كان يسمح، بهذه الظاهرة التي تتمثل في الشخص الذي يعترض، مندفعًا في هذا بوحى الضمير، أما نحن فقد عشنا في ظل المسيحية ما يكفي لجعلنا نقبل نظريًا هذا الاعتراض، وإن كنا نذكره دائمًا من الوجهة العملية.

ولا شك أن الفرد في مطالبته باتباع صوت ضميره، أو حتى تعاليم دينه، يعرض الدولة لأخطار عدة، بل قد يصل الأمر إلى الفوضى إذا استغل هذا الوضع، ومع هذا فلا بد من الاعتراف بأن كل مظاهر التقدم في ميدان الوحي الخلقى -وهنا يتجه بنا الفكر إلى سقراط والمسيح وبنان وتولستوي وإبسن وشو- وفي ميدان الإدراك الفنى -وهنا نتجه بالتفكير إلى جيوتو وسيزان وبيكاسو وباخ وبيتهوفن وفاجنر- لا يرجع الفضل فيها إلى حكمة الدول أو الحكام، بل إلى العبقرية الفردية التي للمواطنين. وواضح من هذا أن المجتمع قد يهيم الاستقرار لحياة الإنسانية، ولكن الإنسانية كلها تدين للفرد بالرقى والتقدم.

ولعل مواطني معظم المجتمعات الديمقراطية يوافقون الآن على أن كل مظاهر التقدم في النواحي الخلقية والسياسية والفنية ترجع إلى الفرد الذي أوتي مواهب خارقة، ومن هنا يمكننا أن نطالب بأن يكون للفرد الحرية في أن يتبع النور الهادي كما يراه. ومن الطبيعي أننا ندرك أنه في ميادين الأخلاق، والسياسة، والفن، وفي عالم الروح - قد يؤدي ذلك النور بالفرد إلى ما قد يبدو لنا طرقاً غريبة، كما أن من الممكن دائماً أن يتبع ضوءاً لا وجود له إلا في مخيلته، بل وأسوأ من هذا أنه لا بد أن نعتزف بأننا قد لا نستطيع في الوقت الحالي أن نميز ما إذا كان هذا هو ضوء العبقرية الذي يقوده أو أنه مجرد أوهام، وبمعنى آخر نلاحظ أن الشخص الموهوب لا بد أن يصدم معاصريه بما يدهشهم، بحيث لا يتسنى لهم أن يميزوا بين غرابة ما ينادي به وبين الحماقات التي يأتيها المجنون أو الأحمق، ولعل أشد ما يدعو

إلى الحيرة هو أن الفرد نفسه قد يجمع في شخصه الأنواع الثلاثة، إذ قد تتابع في تصرفاته خواص العبقري، والمخبول، والأحمق، بل قد تظهر هذه الخواص كلها في وقت واحد. فإذا عرفنا كل هذا، وإذا أدخلنا في اعتبارنا أننا نعيش في ظل ديموقراطية متحضرة، وأننا سلالة قرن ونصف من التفكير المتحرر، كان جديرًا بنا أن نذكر كل هذا جيدًا - وأن نذكر أيضًا أن كل فرد هو نفس خالدة، وأنه مهما كان الشخص ضعيفًا أو أحمق أو خاطئًا، فهو - في نظر الله - مساوٍ لأكثر الناس حكمة وسموًا، وأنه لهذا السبب - على الأقل - جديرًا بالاحترام، ومن هنا كان علينا أن نصل إلى نتيجة حتمية، وهي أن كل واحد منا حرٌّ في أن يعيش الحياة الحقّة كما يراها هو، وأنه ما دام الأفراد يختلفون واحدًا عن الآخر كل هذا الاختلاف، فلا بد أن تكون هناك أنواع مختلفة من الحياة، وهكذا لا تأخذ برأي أفلاطون وأرسطو اللذين قالوا بوجود نوعين أو ثلاثة على الأكثر من الحياة الفاضلة، وأسندا للحاكم مهمة تبيانها للمواطنين. وأخيرًا فإننا لا نعتبر أن وظيفة الدولة هي التنمية الإيجابية للناحية الخلقية لدى المواطنين، باستثناء شيء واحد لا بد من اعتباره في نطاق عمل الدولة مباشرة؛ وهو قيمة السعادة التي تتيحها للأفراد. إذ يكفي أن تعمل الدولة على إزالة العقبات التي قد تقف في طريق نمو شخصية المواطنين، حتى تكون قد قامت بكل ما نتوقعه منها. وإذن فإن الحكم لا يمكن أن نعتبره كما ارتأى أرسطو أسمى الفنون.

(ب) الخير بالنسبة إلى الإنسان كفرد:

إن قولنا إن هذا كان رأي أرسطو النهائي - فيه مجانبة للصواب؛ ذلك أنه يعترف - أخيراً - بأن هناك عظمة تفوق عظمة الحاكم، وأن للإنسان غايات أبعد من أن يحدها نطاق عمل الدولة، وهو يتفق مع أفلاطون في أن النشاط السياسي لا يمكن أن يكون نهاية في ذاته أي يجدر ألا يتبعه الإنسان لذاته، بل لكي يكتسب الراحة والفراغ، ويضمن استغلال هذا الفراغ في شيء يمكن أن يقضيه المرء فيه، وكما حدث في حالة أفلاطون إذ أعاد حراس الكهف ليحكموا الدولة، وكان هذا ما اعتبره مسؤولية اجتماعية وسياسية؛ إذ إن الخير الحق، أو الفضيلة التي تليق بهم هي تأمل الحقيقة، هكذا نجد أن أرسطو يرى أن أفضل ما يمكن أن يفعله المرء هو الاستغلال الحق لملكاته في تأمل الغايات المناسبة السلمية ومتابعتها، ومن ثم يرى أن حياة الحاكم لا تعدو أن تكون وسيلة لحياة أخرى، حياة تتمثل في تنمية أسمى قدرات الفرد وتوجيهها، لمتابعة الغايات التي هي خير في ذاتها. وإذن فتتظيم أمور الدولة أمر هام لا لشيء إلا لأن الفرد - كما رأينا قبلاً - لا يمكنه أن يعيش أسمى أنواع الحياة إذا هاجمته المخاوف، أو كان غير مستقر أو غير آمن. وهنا أيضاً نرى أن الدولة بالنسبة إلى أرسطو أداة لإزالة ما يعوق التوجيه الصحيح لحياة الفرد وتنمية أسمى العناصر والمقومات لشخصيته. أخيراً فإننا نأتي إلى السؤال التالي، وهو: ما الأشياء التي تهيج تطور ونمو أسمى عناصر الشخصية؟ أو بعبارة أبسط: ما مقومات أحسن أنواع الحياة، وأفضلها؟

طبيعة الحياة الفاضلة :

لقد تجمع -فيما سبق من هذا الفصل - قدر كبير من المادة، يجدر بنا أن نلخصه فيما يلي :

١ - إن الحياة الفاضلة لا تتمثل في تنمية ومتابعة الغايات التي ارتآها معظم الناس جديرة -حتى الآن- بأن يتبعوها، ونعني بهذا البحث عن المال واكتنازه، ولقد رأيت -حتى الآن- ثلاثة من أصحاب الملايين، لكنَّ أحدًا منهم لا يمكن أن يُقال عن حياته إنها الحياة الفاضلة؛ ذلك لأنني وجدتهم مملين، غير مثقفين، وميالين لفرض السيطرة، كما أن الحياة الحقة ليست في الحصول على القوة، ذلك لأن -وإن كنت لم أقابل فعلاً «ديكتاتوراً»^(١)- الإلمام البسيط بتاريخ البشرية يُظهر بكل وضوح أنه لم يتوافر لأي واحد من هؤلاء الجبابرة -الذين مضوا يخطلون مزهوين فوق صفحات كتب التاريخ، من الخلفاء والسلاطين والأباطرة والملوك والديكتاتوريين- أن يعيش الحياة التي يحق للإنسان أن يعيشها؛ فلقد كانت تتنازعهم أهواء عديدة، كما كانوا يغرقون في إرضاء ذواتهم، وكم منهم من عاش عبداً لرغباته، أو خائفاً من رعاياه، بل كم منهم من استغل بطشه لتنظيم المجازر البشرية، أو لإيراد الناس موارد البؤس والذلة، ومثل هذا يمكن أن يقال عن السرعة، التي يعتبرها عصرنا الحديث غاية يتوخاها في كل شيء، ولقد حاولت قبلاً أن أبين أن السرعة خير كوسيلة لا غاية؛

(١) الواقع أنني قابلت واحداً من هؤلاء الطغاة -وإن كان من أصغرهم- وتناولت الشاي على مائدته.

إذ لا خير في أن يزيد الإنسان من قدرته على تحريك المادة في الفضاء، ما دام ليس في مقدوره أن يعرف ماذا يعمل بها أو بنفسه عندما يحركها؟

٢- لقد حاولت أن أصل إلى استنتاج ثانٍ، وأعني به أن معظم الأهداف التي يسعى إليها الحكام تشبه السرعة، باعتبارها وسائل لا غايات؛ كالأمن الاجتماعي، والتخلص من الحاجة، وتوفير الصحة الجيدة والسكن النظيف، بل حتى الحرية والتعليم هما وسيلتان لمعيشة أفضل وأكثر تنوعًا، أو كما أُفضِّل أن أقول: إنهما يتيحان الحرية للإنسان؛ ليعيش حياة أفضل.

٣- يمكن أن يقال إن الناس لديهم «الحق» في أن يعيشوا حياة أفضل، لا لأنهم إذ يدخلون في محيط الجماعة يجلبون معهم عددًا من الحقوق التي يستقونها من ظروف اجتماعية سابقة، بل لأن لكل منهم الحق في أن ينمي شخصيته إلى أقصى ما تسمح به قدراته إذ يهدف إلى الغايات التي تعتبر فاضلة في ذاتها.

٤- على الدولة أن تساعد الإنسان على القيام بهذه المهمة، وهي لا تقوم بهذه الوظيفة بطريقة مباشرة؛ نظرًا لأنه ليس من واجب الحاكم أن يرسم خطوط الحياة الفاضلة للفرد، بل بطريقة غير مباشرة بتهيئة أساس ملائم عليه تبني هذه الحياة، وبإزالة العراقيل في سبيلها، وبمعنى آخر نجد أن الغرض من السياسة هو تهيئة الظروف الصحية (كتحسين الصحة، وترتيب أمور المساكن، وتهيئة العمل للعاطلين)، والعقلية (كقدر كافٍ من

الثقافة)، والخلقية والروحية (كحرية العبادة والاستماع لما قاله أعظم الناس)، وهي النواحي التي من دونها لا يمكن أن تنمو عناصر الشخصية الإنسانية إلى نهايتها، وهناك قيمة إيجابية أخرى، أو خير إيجابي آخر هو السعادة، إذ يجب على الدولة أن تسعى للاستزادة منها، عن طريق إبعاد الأسباب الاجتماعية للشقاء.

٥- إن عناصر ومقومات الشخصية الإنسانية في أرقى صورها - هي تلك التي تميز الإنسان، ولا تشترك معه فيها الحيوانات أو النباتات.

ويمكننا الآن أن نتقدم للإجابة على السؤال التالي، أين يمكن أن نحصل على تنمية عناصر الشخصية في أرقى صورها؟

الغايات التي هي خير في ذاتها :

إن الإجابة هنا تتضح إذا تذكرنا ما تقدم، إن أسمى عناصر الشخصية يمكن أن تنمو وتتحسن عن طريق تتبع وغرس تلك الأشياء التي هي خير في ذاتها، ولكن ما هذه الأشياء؟

إن الإجابة التي درج الإنسان على أن يتقدم بها هي -على وجه العموم- السعادة والخير الخلقي، والجمال، والحق. فإذا تساءلنا لماذا تُعتبر هذه الأشياء خيرًا في ذاتها؟ وجدنا -كما سبقت الإشارة- أنه ليست هناك إجابة شافية، حيث إنه إذا كانت الأشياء قيمة بشكل نهائي، فليس هناك سبب يمكن تقديمه لإثبات أنها قيمة، وكل ما يمكن عمله

هو أن نستشهد برأي الإنسانية التي اعتبرتها منذ القديم قيمة، وهاك رأي «هازلت» على سبيل المثال: «إن تأمل الحق والجمال هو الهدف الحق الذي من أجله خُلق الإنسان، وهو يستثير أكثر رغبات النفس الإنسانية حدة وحساسية، وهو نبغ لا تفتأ هذه النفس تَرُدُّه؛ لكي ترتوي».

وإلى هذه الكلمات يجب أن نضيف القيمة الخلقية للشخص الذي يسعى ليستزيد من الخير، دون أن يغرب عن بالنا أن نبين أنه بالرغم من الفروق العديدة في الدساتير الخلقية والمذاهب الدينية، إلا إن معظمنا في مقدوره أن يعرف الشخص الفاضل عند رؤيته، فضلاً عن أن جميع أديان العالم العظمى -مهما اختلفت في مراحلها المبدئية- تميل -كلما تطور الدين وانتشر- إلى الاتفاق مع بعضها فيما يختص بطبيعة الخير الخلقى، فالأديان كلها تقرر أن الشخص الفاضل رحيم، لا ينصب اهتمامه على نفسه، طيب القلب، متسامح، عادل.

فإذا جمعنا هذه الأصول الأربعة للقيم -السعادة، والحق، والجمال، والخير- وتساءلنا مَنْ هم أولئك الذين أحسنوا إلى البشرية حقاً، وجدنا أنهم من بين مَنْ مارسوا بنجاح تتبع هذه القيم، وليسوا من طبقة الحكام الذين وصل معظمهم إلى مناصبهم الرفيعة نتيجة لسفك الدماء، وقمع إرادة الخاضعين لحكمهم، وليسوا أيضاً العلماء المخترعين؛ أولئك الذين اكتشفوا مثلاً «النار»، أو اخترعوا العجلة، أو المحرك الذي يعمل بنظرية الاحتراق الداخلي؛ الذين هياؤوا للإنسان وسائل حياة أكثر نماء ونعومة، وهي وسائل أساء الإنسان استغلالها، بل إن مَنْ يدين

الجنس البشري بالفضل لهم - هم المفكرون والشعراء والموسيقيون والفنانون والقديسون.

ويمكننا أن نقول -بصدد هؤلاء الناس- إنهم تفوقوا في أنفسهم، كما استمالوا ما هو جدير بالاحترام عند الإنسان، ونعني به عقله وروحه. لقد مارس الإنسان منذ القديم أعمالاً عديدة؛ كالحرب، والأكل، والغرام، والكسب، والامتلاك، وتنمية الجسد، وإمكانيات الجسد؛ كالصلابة، وقوة الاحتمال، وغرس الصفات التي من شأنها تمكين الفرد من البقاء؛ كالشجاعة، وسرعة الحركة، والدهاء، ولكنه في كل هذا إنما يشارك الحيوان، بل إن الحيوان يقوم بهذه الأعمال بطريقة أحسن من الإنسان، ثم ماذا عن اعتبارات أخرى؛ كالولاء، والنظام، والطاعة؟ إن النمل يدير الدولة بروح من التعاون أفضل من أي فاشستي، أو لعلنا نعود إلى اعتبارات القوة والوحشية، إن الأسد أقوى في هذه الميادين من الإنسان، أما عن الصبر، والرشاقة، وسرعة الحركة - فما من إنسان ينكر تفوق السلحفاة في الأولى، والغزال في الثانية عن البشر، يُضاف إلى هذا أن الطيور؛ كالعندليب تصدح وتغرد بطريقة تفوق الناحية الإنسانية عند الإنسان، والأرانب أكثر تناسلاً وإخصاباً، والأغنام أرق وأكثر حناناً، فإذا قَيِّمَ الإنسان نفسه بهذه المعايير، كان لا بد من القول إنه أقل من عدد كبير من الحيوانات، وإذن فأي شيء يميزنا عنهم؟ الإجابة هي العقل والروح، ومن هنا ندين بتقدم النوع الإنساني عن الحيوان لجهود أولئك الذين قادوا الإنسان في رحلته في

مجاهل الفكر، وفي تأمل الجمال، والوصول إلى الخير، هؤلاء هم
القواد الحقيقيون للإنسان، لقد كان لبصيرتهم الثاقبة، وتبعهم لكل ما
هو حق وخير وجميل - ما ميز حياتهم، وطوّق أعناق سلالتهم بفضل
عملهم..



الفصل الخامس

الفلسفة الجمالية

مقدمة:

سأتعرض في هذا الفصل لتطبيق نتائج نظرية أفلاطون في الأفكار في ميدان النظرية الجمالية، إن ما يهم الفلسفة الجمالية هو الإجابة عن مثل هذه الأسئلة «ماذا نعني بلفظ الجمال؟ ثم هل هناك مقياس أو مستوى نرجع إليه في تقدير مزايا الأعمال الفنية، ومقارنة بعضها بالآخر؟ وأي دور يلعبه العقل في تقدير الجمال؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار الجمال تعبيراً للعقل، أو نتاجاً من خلقه، أو صفة من صفاته؟ الواقع أنه ليس من الممكن في فصل واحد أن نجيب على كل من هذه الأسئلة إجابة كافية، يُضاف إلى هذا أن علاجي لهذه الأسئلة سيتحدد بالاعتبارات التي دعيتي لأن أتبع هذا الطريق، وأهمها أن أصور وأطبق الميتافيزيقي الذي سبق شرحه، ولعل من الأنسب أن يظل هذا الغرض ماثلاً أمامنا في هذا الفصل.

١ - النظرية الأفلاطونية في الفن

رأي أفلاطون في الجمال :

يشرح أفلاطون في إحدى محاوراته «المأدبة»: رحلة النفس سعيًا وراء الجمال، وهنا نرى المتنبئة ديوتيميا، تعلم سقراط الطرق الواجب اتباعها بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون أن يعرفوا الجمال.

يبدأ الإنسان بتقدير الجمال المائل في جسم أو شكل معين، ثم ينتقل إلى مرحلة فيها يقدر عددًا من الأجسام الجميلة، وهو يدرك أن الجمال في أحدها هو نفس الجمال المائل في غيره، أما المرحلة التالية فيه تقدير الجمال المجرد؛ أي جمال القوانين والنظم.

ولكنه في كل هذه المراحل لم يصل بعد إلى معرفة مثال الجمال؛ إذ لا بد للمرء أن يثابر حتى يصل إلى إمكان دراسة الجمال المجرد في المرحلة الثالثة، فإذا قرأنا الكتاب السابع من جمهورية أفلاطون، وجدنا أن الطريقة التي يمكن للإنسان أن يقترب بها من المعرفة الحقيقية للمثال - هي الدراسة المستمرة المضنية لذلك القسم من المعرفة، الذي هو أبعد ما يكون عن ميدان الوهم، ونعني به دراسة العلوم الدقيقة التي تتناول القياس والوزن والعدد، وتُسمَّى نظريات الأعداد والهندسة

والأجسام الصلبة والفلك، ولعل عدم تدريب الفنان على دراسة هذه العلوم الدقيقة هو الذي حدا بـ «أفلاطون» في كتابه العاشر إلى أن يقول إنه لن يصل إلى إدراك المثال نفسه؛ إذ لا بد أن يتوافر المرء على دراسة طويلة لهذه العلوم؛ حتى يتهيأ له الإدراك المفاجئ للمثال. وهذا هو ما نقرأه في المأدبة، إذ يشرح أفلاطون الرؤيا في لغة المتصوف، وأخيراً تنكشف له الرؤيا ممثلة في علم واحد؛ هو علم الجمال المائل في كل شيء، وفي الرسالة السابعة يقول أفلاطون إن معرفة المثل لا يمكن أن نصوغها في كلمات كما هو الحال في الأنواع الأخرى من التعلم، ولكن الأمر يحدث فجأة، وبعد دراسة طويلة، وسعي جاد؛ إذ إن النور الذي يمكن أن نعرف به هذه المثل يبرز بغتة في النفس الإنسانية، كما يقفز لسان من اللهب وسط النار، وإذن فهذا الإدراك النهائي هو إلهام، أو وميض يشبه ذلك الذي يقول به المتصوفون، وهو في هذا بعيد كل البعد عن العمليات المنطقية والرياضية التي تصاحب التفكير والدراسة اللذين سبقا في الوصول إلى هذه الرؤيا، ولو إن الرؤيا -بطبيعة الحال- تعقب عملية التفكير الموصلة إليها، ولكنها في ذاتها فريدة ومتميزة، كما أنها تتضمن عنصري المفاجأة والانفصال عن نفسها.

وهنا -كما يقول أفلاطون- يمكننا أن نرى أن كل الأشياء الجميلة الأخرى جميلة ما دامت تشترك في هذا الكائن الحق الذي ندعوه الجمال، ثم هو يقول أيضاً في كتابه فيدون إن مثال الجمال يختلف عن غيره من المثل في ظهوره في هذا العالم في صورته الفعلية. إن المرء لا يستطيع أن يصل في هذه الحياة إلى الحكمة المطلقة أو إلى

العدل المطلق، ولكنه يستطيع أن يدرك الجمال المطلق، وهنا يعود أفلاطون إلى مبدأ التذكر؛ لشرح كيف أن النفس عندما تعرف الجمال على الأرض إنما تتعرف وتسترجع ذلك الذي كان معروفاً لها قبل أن تسكن الجسد.

الدراسة النفسية لعملية التكوين أو الخلق :

إن النظرية النفسية الحديثة تعزز رأي أفلاطون في عملية التقدير الجمالي، وعلى الأخص فيما يتعلق باعتبارها مرحلتين متميزتين؛ الأولى: مرحلة الجهد العقلي المتصل؛ والثانية: مرحلة وميض الإدراك الإلهامي المترتب على المرحلة الأولى، وهما يشبهان إلى حد كبير ما يؤكده أفلاطون في الجمهورية، ولعلنا لو عرضنا بشكل مختصر ما تقوله النظريات النفسية الحديثة في هذا الموضوع - لكان هذا مفيداً لفهم رأي أفلاطون.

وستخير هنا كتاب الأستاذ جراهام والاس «فن التفكير»؛ حيث يلخص الكاتب المعلومات التي وصل إليها علم النفس فيما يتعلق بالعمليات التي تدخل في خلق وتوليد الأفكار الجديدة في الميدان العقلي، وفي وحي الابتكار في عالم الفن، ويذهب والاس في تلخيصه إلى أبعد من رأي أفلاطون؛ إذ يميز أربع مراحل في العملية التي تؤدي إلى تكوين تعميم جديد، أو اكتشاف نظرية جديدة، أو تصميم اختراع جديد، أو خلق قطعة فنية مبتكرة. والمرحلة الأولى يُسميها الإعداد، وفيها يبحث الفرد مشكلة معينة من مختلف نواحيها، والثانية مرحلة

التفريخ، وفيها لا يقوم المرء بتفكير شعوري متعلق بالمشكلة أو بالقطعة الفنية التي يهتم بها المفكر أو الفنان، والثالثة تختص بظهور «الفكرة السعيدة» إلى جانب أحداث نفسية تصاحب هذا الظهور، وتُسمَّى مرحلة الكشف، والرابعة تتضمن تنفيذ وتطبيق الفكرة، سواء في ميدان الفكر أم الفن، وتُسمَّى مرحلة التحقيق.

ونرى المؤلف يهتم اهتمامًا خاصًا بمرحلة التفريخ باعتبارها ممهدة لظهور المرحلة التي يُسميها مرحلة الكشف، وهو يحدثنا عن كثير من العباقرة الذين قدموا أعظم إنتاجهم بعد فترة من الركود، ولكن هذه الفترة لا بد أن تسبقها مرحلة من التفكير العميق، يشحذ خلالها الفكر إلى أقصى حد، ويمكننا أن نقول -للمستخدمين في هذا، لغة علم النفس الحديث- إن الشعور خلال فترة الإعداد يحيط بالمشكلة، ويجمع المعلومات المتصلة بها، ويتحسس منافذ مختلفة قد توصل إلى حل، ويعقب هذه الفترة مرحلة هدوء وراحة، تنتقل خلالها المشكلة والمعلومات المتصلة بها إلى ميدان اللا شعور، والواقع أنه لكي يتسنى لللا شعور أن يعمل بطريقة فعالة لا بد ألا ينشغل الشعور بهذه المشكلة على قدر الإمكان، وهنا يقوم اللا شعور بإيجاد الحل، الذي يظهر بدوره عندما يحين الوقت في الشعور على هيئة الفكرة السعيدة، التي يعمل لها العالم أو الفنان.

وهنا نجد أن النتيجة التي يصل إليها **اللاس** تشبه رأي **أفلاطون**؛ ذلك لأن **اللاس** و**أفلاطون** يهتمان ببيان حقيقة مهمة؛ هي أن الفكرة السعيدة التي تعقب فترة التفكير العميق تنتمي إلى طبقة تختلف كل الاختلاف

عن التفكير نفسه، فهي أسرع من التفكير، وبالرغم من أن التفكير يقود إليها، إلا إنها لا تتم بالضرورة عن طريق التفكير. وبمعنى آخر إنه لا بد في ميدان العلم أن تأتي مرحلة ثالثة مترتبة على ما سبق؛ هي عملية التحقيق.

عرض النظرية الموضوعية في الجمال :

ولكن في حين نجد أن أفلاطون يقوم بدور مهم في الإضافة إلى معرفتنا بطبيعة الخبرة الجمالية - نلاحظ أن ما يميز نظريته في الفن هو إصراره على أن هذه الخبرة الجمالية - سواء أكانت تهدف للخلق وللابتكار أم لمجرد التقدير الجمالي - هي في جوهرها عملية اكتشاف؛ فهو يؤكد أن هناك شكلاً للجمال، وأنه إذا اتبعنا تدريباً مناسباً أمكننا أن نصل إلى معرفة هذا الشكل، كما يمكننا أن نعيد عرض صور للأشياء التي سبق للإنسان معرفتها، ممثلة في الصوت أو اللون أو الحجر. وإذن فالفروق في الأحكام الجمالية ليست فروقاً ذاتية بحتة، أي مجرد فروق في الذوق، بل هي فروق في المعرفة، فالمعرفة الفنية لدى بعض الناس قد تكون أصدق منها لدى آخرين، كما يمكن القطع بأن بعض المعرفة يُعتبر خطأً. وهذا الرأي هو الذي يوصلنا إلى الاصطلاح الحديث: موضوعية الجمال، الذي سألته في الخطوة التالية.

٢ - الذاتية والموضوعية

إن معظم المناقشات الفلسفية عن الموضوعات الجمالية تدور حول فكرة الأحكام التي تصدرها عن الجمال، وعما إذا كانت ذاتية بحتة، أو إن من الممكن -على الأقل- أن تكون موضوعية، حتى ولو كان نادرًا. ومن الجدير بالملاحظة في هذا السبيل أن معظم الفلاسفة في العصر الحديث يبدو أن لديهم ميلًا فطريًا للرأي الذاتي.

ولعل مما يضيف إلى صعوبة المشكلة أن لفظي ذاتي وموضوعي ليسا وقفًا على الفلاسفة، بل يستعملهما كثرة من الناس، بحيث أصبحنا نجد أن لكل منهما معاني عدة، وحيث إن أولئك الذين يشتركون في مساجلات عن النواحي الفنية لا يستعملون هذه الألفاظ، بحيث تحمل نفس المعاني، أصبح من السهل أن تتعدد المعاني، أو تضع معالم الفكرة في فيض من الكلمات المتشابكة، فإذا اتفقنا على أن من الممكن أن يكون هناك خط واضح، يفصل طرفي المناقشة، أساسه اختلاف الرأي -فإن من النادر أن يكون هذا الاختلاف في الرأي واضحًا في الأذهان، ولعل من الأنسب في هذه الحالة أن نبدأ البحث بتجديد معنى لفظي «ذاتي» و«موضوعي»، بحيث يمكن في استعمالهما أن يحملا قدرًا من الدقة.

يمكن أن نعرّف الحكم الذاتي بأنه حكم يصحبه تعديل في خبرة الشخص الذي يصدره؛ تعديل يتخذ وجهة معينة، وبمعنى آخر إن هناك

شيئاً يحدث في الشخص ذاته أو يحدث له، أما الحكم الموضوعي فسنعرفه بأنه الحكم الذي فيه يتميز العالم الخارجي عن الشخص الذي يقدم الحكم بصفة معينة، وقد يكون من المشكوك فيه وجود أحكام موضوعية بالمعنى الذي ذهبنا إليه، ولكن إذا وُجدت هذه الأحكام فإن معناها بالنسبة إلينا هو أن العالم يعطي خصائص معينة ويتميز بكذا وكذا من الصفات.

أمثلة للأحكام الذاتية :

يميل بعض الناس للاعتقاد بأن بعض الأحكام ذاتية والأخرى موضوعية، فإذا حكم «س» على فاكهة ما بأنها مريرة الطعم، وقال «ص» إنها لذيذة كان تعليق معظم الناس أن ما يتناوله «س»، و«ص» بالحكم ليس -في الحقيقة- صفة تميز هذه الفاكهة، وأن كلا منهما يذكر الآثار الناتجة من اتصال هذه الفاكهة بأنسجة اللسان، ولما كانت هذه الأنسجة تختلف من شخص لآخر، فإن الآثار التي تحدث عن تذوق الفاكهة تختلف هي الأخرى، وينتج عن هذا -بطبيعة الحال- اختلاف في صفات الخبرات لدى كل من الشخصين. وإذن فالحكم الذي أصدره أولهما -مشيراً إلى مرارة الفاكهة- ليس مناقضاً -في الحقيقة- لذلك الذي أصدره الثاني مؤكداً حلاوتها؛ لأن كلا من الحكمين يتحدث عن شيء يختلف عن ذلك الذي يتناوله الآخر، وإذا طبقنا هذين الحكمين على التعريف الذي حددناه منذ قليل، وجدنا أنهما ذاتيان، ومثل هذا يمكن أن يقال عن عبارتي: «إن لون البحر الآن أزرق»، «وإن لونه الآن أخضر»، إن معظم الناس يقولون في هذه الحالة

-ولو إنهم قد يختلفون في مدى الاقتناع - إن الحكمين شخصيان أو ذاتيان؛ لأن ما يشير إلى ليس صفة معينة؛ أي الزرقة أو الخضرة التي تميز البحر، بل المؤثرات التي تنتج عن البحر (أو إذا أردنا أن نحدد -من الوجهة العلمية- كلامنا، قلنا إنها الموجات الضوئية المنبعثة من المكان الذي فيه البحر، والتي تنطبع على شبكتي العين للشخصين اللذين يصدران الحكم، وهذه المؤثرات معقدة تشترك فيها ظروف الضوء، والمواقف، والأوضاع التي يتخذها الملاحظان، والخواص المختلفة للشبكية، والجهاز العام للإبصار لدى كل منهما، بل إن أحدهما قد يكون مصاباً بعمى اللون؛ ولذا يظهر لون البحر مختلفاً بالنسبة إليه عنه بالنسبة إلى الشخص العادي)، ونظراً لأن هذه الظروف الجسمانية والفسيولوجية المتشابكة تختلف من «س» إلى «ص» - فلا بد أن يتبعها اختلاف في خبرات الأشخاص الذين يقومون بالحكم.

ولقد قلت إن مدى الاقتناع -في هذه الحالة- قد يكون أقل منه في حالة الخبرات المتصلة بأنسجة اللسان؛ لأن هناك ميلاً نحو الاعتقاد بأن لون الأشياء ينتمي إلى هذه الأشياء -فعلاً- انتماءً ليس موجوداً في حالة مذاق الأشياء، ولعل معظم الذين عرفوا شيئاً عن الأفكار المثالية، قد يميلون إلى إنكار الرأي القائل إن اللون شيء موجود فعلاً في الأجسام، ومن هنا يعتبرون الحكمين السابقين «البحر أزرق/ البحر أخضر» ذاتيين في الحقيقة، إن لم يكونا كذلك في الشكل، وبمعنى آخر يقررون أن الأحكام الوحيدة التي يحق لنا إصدارها عن اللون - هي «إن البحر يبدو لي أزرق اللون»، أو «إن الخبرة التي أحسها عند

رؤيتي للبحر هي الزرقاء»، وبالمثل فيما يختص باللون الأخضر، وهي عبارات أو أحكام ذاتية في الشكل كما هي في الحقيقة.

أمثلة للأحكام الموضوعية :

ننتقل بعد هذا إلى الطرف الثاني وهو الأحكام الموضوعية المُسلم بها، وهنا نتخير أمثلتنا من القوانين الرياضية، ذلك أنه إذا حكم أحدهم بأن $3 + 2 = 5$ ، أو أن $7 \times 7 = 49$ - فإنه هنا يؤكد شيئاً عن العلاقات بين الأعداد، وواضح أننا لا نفترض في الظروف العادية أنه يقول «إن تكويني يجعلني أظن أن $3 + 2 = 5$ ، بينما قد يكون لشخص آخر الحق، بمقتضى تكوينه المختلف عني أن يؤكد أن $3 + 2 = 6$ أنه يعني - كما نفترض نحن عادة أنه يعني - أن أي شخص يظن أن $3 + 2 = 6$ لا بد مخطئ، وهو يصدر هذا الحكم بالنسبة لأي طالب في المدرسة، يعتقد أن له الحق في أن يستفيد من العامل الذاتي الكامن في أحكام عديدة، فيظن أن في إمكانه أن يقرر أن $3 + 2 = 6$ ».

ومثل هذا يمكن أن يقال عن الأحكام التي نصدرها عن درجة حرارة الحجرة، فمن المسلم به أيضاً أنها أحكام موضوعية، فإذا قلت: «إن درجة حرارة هذه الحجرة هي 75° درجة فهرنهايت»، فإن معظم الناس يرون أن هذا الحكم يحتمل أن يكون صواباً أو خطأ بشكل يختلف عن العبارة التالية: «يبدو لي أن هذه الحجرة حارة أو باردة»، فهذه الأخيرة ليس فيها احتمال الصواب أو الخطأ، وبمعنى آخر يمكن أن نقول إن العبارة الأولى تحاول أن تقول شيئاً عن الظروف السائدة في الحجرة،

بينما الثانية تتصدى لذكر شيء عن رد الفعل الشخصي لديّ إزاء هذه الظروف. وقد يكون ما يحدث في معظم الأحوال أن الظروف النفسية أو الجسمية السائدة لديّ تحدد نوع الحكم الذي سأصدره خاصًا بدرجة حرارة الغرفة؛ فمثلاً إذا كنت خارجاً منذ لحظات من مكان حار، فإن حكمي على هذه الغرفة هو أنها أبرد مما إذا كنت خارجاً من مكان بارد، ولكن بالرغم من أن الظروف الذاتية قد تحدد الحكم الدقيق الذي أصدره فعلاً، فهي لا تمنع الحكم من أن يكون -على الأقل من ناحية نيتي- حكماً موضوعياً؛ أي حكماً يتصدى لتقرير شيء عن ظروف معينة موجودة في العالم بشكل مستقل عني وعن الحكم نفسه. ويخرج معظم الناس من هذا إلى القول بأنه ما دام في الإمكان أن نقيس درجة الحرارة الفعلية بالترموتر، فهناك اعتبار دقيق محدد يمكن إذا أخذنا به أن نقرر أن حكماً معيناً صحيح، وبذا يكون موضوعياً، بينما هناك حكم آخر يتضح أنه مختلف، وبذا يكون خاطئاً، ولكنه أيضاً موضوعي، يضاف إلى هذا أنه يمكن القول إن أحد الحكمين أقرب إلى الصحة من الآخر، إذا كان أقرب من قراءة الترمومتر.

وقد يحدث في بعض الأحوال أن يتداخل حكم موضوعي في آخر ذاتي أو العكس، فإذا وقفت على قنطرة يمر من تحتها القطار، ونظرت إلى القضيبين اللذين يجريان من تحتي مباشرة، قلت إن هذين القضيبين متوازيان، فإذا سرحت البصر إلى أقصى ما أرى، ظهر القضيبان كما لو كانا متلاقيين. وهذا الثلاثي الظاهري هو ما أعتقد أنه يُسمّى خداع البصر، وإذن فبينما ينبغي أن أصف الحكم «هذان الخطان متوازيان»

باعتباره حكمًا موضوعيًا، يجب أن أعتبر الحكم بأن هذين القضيين يتلاقيان عند مسافة معينة ذاتيًا، ولكن الواقع أن القضاة اللذين يتناولهما الحكم، هما نفس الشيء، ولا بد أن نفترض أن هناك نقطة في مكان ما على طول القضيين، حيث يتوقف الحكم الموضوعي عن أن تكون له هذه الصفة، وبعد هذه النقطة يبدأ الحكم الذاتي.

النظريات الجمالية الذاتية والموضوعية:

إن السؤال الذي تدور حوله معظم المناقشات الفلسفية الجمالية؛ هو ما إذا كانت الأحكام الفنية، مثل: هذه الصورة جميلة، أو هذه السيمفونية رائعة، أو إن شكسبير ككاتب مسرحي أعظم من نويل كوارد - أحكامًا موضوعية أو ذاتية، وبمعنى آخر هل هذه الأحكام تشير إلى صفة كامنة في القطعة الفنية أو الكاتب الذي نحكم عليه، أو إنها لا تعدو أن تكون تقريرًا ذاتيًا أو مظهرًا تعبيريًا عن الشخص الذي يحكم، سواء أكانت تفصيلًا أو أعراضًا؟ وعلى أساس الفرض الأول لا بد من أن نقول إن الأعمال الفنية لها خاصية نُسَمِّيها مؤقتًا «الجمال»، وهذه صفة موجودة وجود الصفات الأخرى؛ كالشكل المربع إذا كانت لوحات، أو حدة الصوت إذا كانت سيمفونيات. وعلى أساس الفرض الثاني ليس هناك فرق في المعنى بين الحكمين الآتين «هذه لوحة جميلة» و«هذه لوحة أفضلها»، فالحكمان - في الحقيقة - يقولان نفس الشيء بطريقتين مختلفتين، ولعل من حق الرأي الذي يتقدم به رجل الشارع الذي لا يعرف شيئًا عن الفن، ولكنه يعرف ما يحب أن ينال نفس الاحترام الذي نحسه نحو أحكام الناقد المعروف.

والحقيقة - بعد كل هذا- أن كلاً من رجل الشارع والناقد لا يقولان لنا شيئاً عن الصورة إطلاقاً، بل كل ما يفعله أي واحد منهما هو أن يحدثنا عن خبراته الشخصية.

٣- النظريات الجمالية الذاتية

١- النظرية الذاتية المتطرفة:

لعل من أشهر العبارات الدالة على الاتجاه الذاتي نحو المشاكل والاعتبارات الفنية هي تلك التي وردت في كتاب تولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠م) «ما الفن؟» والمطبوع عام ١٨٩٧م، وأن ما نستخلصه من عرض تولستوي هو أن قيمة ما هو فني سواء أكان قصيدة شعرية أو سيمفونية أم تمثالاً يعتمد اعتماداً كلياً على تأثيره في الشخص الذي يحاول إدراك الجمال فيه، فالفن بالنسبة لتولستوي هو انتقال الانفعال. فإذا قص أحدهم قصة أو ألف أغنية أو لون لوحة وكان هدفه من هذا أن ينقل للآخرين الانفعال الذي شعر به كان هذا هو الفن، فإذا كان الانفعال عميقاً، ونبع من نظرة حية عميقة نحو العالم، كان هذا هو الفن العالمي الرائع. أما الفن الذي يزعم أنه يهدف إلى الجمال، ولكنه لا يسعى إلى أكثر من توفير السرور أو اللذة فليس فناً مطلقاً. والواقع أن تولستوي هنا يعبر عن رأي الإنسانية منذ فجر التاريخ، فيما يُسمى فن البرجوازية والطبقات العالية، نجد تولستوي يستخلص من تأثير الأغنيات الريفية الروسية في نقل الانفعالات إلى عدد من المستمعين أكبر من ذلك

الذي يتأثر من سماع مسرحية شكسبير الخالدة «الملك لير»، إن هذه الأغاني أروع فنًا من إنتاج «الملك لير» التي اعتقد تولستوي أنها رواية محتملة، وخليق بنا في هذا الصدد أن نعرض النظرية الذاتية المتطرفة التي تنتج من هذا الرأي -إن الجمال المائل في قطعة فنية، سواء أكانت شعرًا أم قطعة موسيقية أم لوحة- ينبغي أن يقوم على أساس واحد هو رأى غالبية الناس فيها. ولكي نقرر أي القطعتين أقرب إلى الفن الرفيع، لا يقتضي الأمر أكثر من عملية حسابية نعد فيها أصوات الاستحسان؛ ذلك لأن الجمال ليس شيئًا موضوعيًا، أو هو جزء كامن لا يتجزأ من القطعة الفنية، بل هو صفة نلصقها بالتأثير الناتج على أولئك الذين يتصلون بهذه القطعة بمختلف الطرق. والواقع أن الجمال خبرة ذاتية، ووظيفة الإنتاج الفني لا تعدو إنتاج شعور بالجمال في أولئك الذين يرون القطعة أو يسمعونها، وكما يرى المثاليون أن الدفء أو الحرارة ليس صفة للنار، بل هو تأثير ناتج من النار في الحواس، هكذا نجد أن الجمال عند أنصار الرأي الذاتي؛ هو تأثير ناتج من قطعة فنية في الحاسة الفنية.

المعاني المتضمنة في الرأي الذاتي :

لو أخذنا برأي تولستوي من أنه يقدر الأثر الأكبر الذي تحدثه الأغاني الرفيعة الروسية؛ أي يقدر إنتاجها لشعور اللذة في عدد كبير من الناس، بحيث يمكن اعتبارها فنًا رفيعًا، بل أرفع من مسرحية «الملك لير» لمجرد كون المصنفين لها أقل عددًا، لو قبلنا هذا الرأي لتحتم علينا أن نقول إن العامل الذي يتأمل إحدى لوحات بوتيتشلي في

المتحف الأهلي، ويفضل عليها غلافًا لإحدى المجلات التي تصور بعض السابحات الحسنات، قد أصدر حكمًا لا يقل صوابًا - من الناحية الفنية - عن ذلك الذي يصوره ناقد فني يفضل هذه اللوحة، بل إنه لا بد من القول بأن هذا العامل قد أصدر حكمًا أكثر صوابًا؛ لأنه - لا شك - هناك عددًا أكبر من الناس يشتقون رضى ولذة من تأمل صورة السابحات الجميلات أكبر من أولئك الذين يقدرون لوحة بوتيتشلي.

ولعل تطبيق هذا الرأي على الموسيقى يأتي بنفس النتائج؛ فمعظم الناس في عصرنا الحاضر يفضلون - دون شك - موسيقى الجاز على باخ؛ لأن ملحنى موسيقى الجاز قد أفلحوا في نقل الانفعالات لعدد من الناس أكبر من ذلك الذي يقدر موسيقى عبقرى مثل «باخ».

وأخيرًا فإن الواجب أن نلاحظ أن هذه النتائج الأخيرة الغربية لا يمكن الرد عليها بالمنطق، ومثل هذا يمكن أن يقال عن النتائج المؤسسة على التفكير المنطقي المتصل، الذي يأتي من أنصار الرأي الذاتى المتطرف، فهذه أيضًا لا يمكن للمنطق أن يسفهاها، ولكن قصور المنطق عن نقدها وهدمها لا يعني أنها صواب.

الاحتكام إلى الخبراء:

إن الطريقة الشائعة للرد على مذهب الذاتيين هي الاحتكام إلى الاتجاه العام لآراء الخبراء؛ إذ يقال إن أولئك الذين لديهم دراية فنية بالموسيقى، والذين درسوها طيلة حياتهم، فتكونت لديهم - نتيجة لذلك - أذواق ناضجة، والذين خلال دراستهم الطويلة للموسيقى قد

استمعوا إلى موسيقى «باخ»، وموسيقى الجاز مرارًا كثيرة، لا بد أنهم يفضلون الأولى دون تردد.

وقد يقال إن هناك اتفاقًا فعليًا في الرأي فيما يختص بقيمة جميع الأعمال الفنية الرائعة، وهنا يسوق الناس «شكسبير» و«بيتهوفن» كأمثلة، وهذا الاتفاق قد يكون ضمانًا كافيًا لصواب الحكم في صالح موسيقى «باخ»، كما قد يحتكم إلى أثر الزمن على القطعة الفنية؛ فالجاز عارض قد ينتهي بانتهاء العصر الحالي، بينما موسيقى «باخ» سوف تعيش أبدًا.

ولكن مثل هذه الإجابة لا تخلو من صعوبة؛ إذ لا يقتصر الأمر على وجود خلاف بين الخبراء فيما يختص بمزايا العمل الفني، بل يتعداه إلى تحديد اختيار الخبراء الذين تؤخذ أقوالهم كحكم في هذا الموضوع. ما المقومات التي على أساسها يختار الإخصائي؟ من الواضح أنه لا يكفي بالنسبة للإخصائي أن يعرف شيئًا كثيرًا عن الموسيقى. إن كثيرًا من الناس الذي ليسوا إخصائيين بالمعنى الذي تستلزمه المسألة التي نحن بصدد حلها الآن؛ أي باعتبارهم يفضلون موسيقى الجاز على باخ، هم أيضًا موسيقيون مهرة قد قضوا حياتهم في دراسة الموسيقى، كما أن مهنتهم هي تأليف وتلحين القطع الموسيقية، هذا فضلًا عن أن الإخصائي لا يتفق دائمًا مع غيره من الإخصائيين في الاعتراف بمزايا قطعة موسيقية مسلم بروعتها، وليس من الغريب أن نسمع الكثير من الجدل بين الموسيقيين المتنافسين على كل قطعة تلحن، وهو -في ذاته- ردٌّ على كل من يقول برأي عام بين الخبراء، بل إننا قد نصل في نهاية الأمر إلى

أن الإخصائيين الذين نفضل قياسًا على رأيهم موسيقى باخ على الجاز ليسوا أكثر من الأشخاص الذين يفضلون الأولى على الثانية. وإذن فهذا النقد للرأي الذاتي في الجمال نقد فاشل؛ نظرًا لصعوبة تعريف لفظ الإخصائي، بل الواقع أن هذا الطعن قد أوجد نفسه داخل حلقة مفرغة؛ إذ يمكن أن نصور الجدول الذي يثيره في الأسئلة والإجابات التالية: «أي مقياس يمكن أن نستخدمه لنحكم على موسيقى باخ بأنها أرفع من الجاز؟» الإجابة هي اتفاق الآراء بين الإخصائيين الذين يشتركون جميعًا في تفضيل الأولى على الثانية. «وأي مقياس يمكننا به أن نتخذ الإخصائيين الذين نثق في أحكامهم؟»، الإجابة يمكن اختيارهم من بين أولئك الذين يفضلون باخ على الجاز.

٢- الموقف المعدل للذاتيين؛

هناك رأي آخر يتقدم به البعض للتوفيق، ويتلخص في القول بعلاقة بين العقل والجسم الذي يقال بجماله، ويقرر أنصار هذا الرأي الذي نحن بصددده الآن أن الأجسام لا يمكن أن تكون جميلة إذا لم يكن هناك أحد يقدرها؛ لأن وجود الجمال -تمامًا كحدوث الخبرة- يحتم التعاون مع العامل العقلي؛ فالجمال في الواقع يكتسب وجوده عندما يتصل العقل بأجسام ذات صفات معينة، والجمال هنا صفة تالية لارتباط العقل بالجسم، وكنتيجة لنوع من التناسق بين الاثنين، ويرتبط هذا الرأي عادة بالنظرية التي تقول بوحدة الكون، الذي يقرر أن الكل أكبر من مجموع الأجزاء وأكثر حقيقة. وهذا التأكيد من جانب هذا المذهب يتعلق بشكل خاص بالكل الذي هو عملية معرفة؛ فيها العقل الذي يعرف والجسم

الذي يعرف هما الجزءان اللذان يكونانها، ويقال بالإضافة إلى هذا إن الجمال صفة لهذا الكل الذي سبق توضيحه، وهذا الرأي يتمشى إلى حد كبير مع الطرق المثالية في التفكير، هو الرأي الذي يعتنقه عدد كبير من الفلاسفة، الذين يرون أنه لا مجال لإدراك أن أي صفة سواء أكانت الجمال أم عكسه أم الشكل المربع أم المستدير أم اللون الأخضر أم الأزرق - يمكن أن تنتمي إلى عالم من الأجسام التي لا يدركها أي عقل إنساني، وليست هناك إجابة مبسطة لهذا الرأي، ما دام أنصاره مستعدون لتقبل جميع النتائج التي تترتب على القول به.

٣ - رأي دكتور ريتشاردز:

إن الآراء الذاتية سائدة في التفكير الحديث بصورة من الصور، ولعل من أفضل المفكرين الذين يعرضونها «دكتور ريتشاردز» في كتابه «مبادئ النقد» و«أسس الجمال»^(١)، وهنا يتحدث عن الجمال قائلاً إن ما نُسَميه الجمال، هو - في الحقيقة - إشباع ورضاء انفعالي؛ إذ عندما نقول عن شيء إنه جميل، فإن ما نعنيه في الحقيقة هو أن نزعات معينة فينا تصبح في حالة اتزان أو انسجام انفعالي نتيجة لتأمل هذا الشيء، ونتيجة لهذه الحالة نَمُرُّ في خبرة هي بمثابة رضاء، ومن هنا نعتقد أن الجمال كائن في الشيء الذي سبب هذا الرضاء، ولكن الواقع أن اعتبارنا لوجود الجمال إن هو إلا إسقاط لمشاعرنا الخاصة على العالم الخارجي.

(١) الكتاب الأخير كتبه دكتور ريتشاردز بالاشتراك مع أوجدن.

وهناك نظرية نفسية تعتبر أساساً لرأي «دكتور ريتشاردز» ولا يمكن التفكير في كل منهما على حدة، فحياة الإنسان النفسية تتكون في معظمها -إن لم يكن كلها- من نزعات في حالة نشاط متصل متبادل، وجزء من نشاطها يرجع إلى الاستثارة التي تحدث من مؤثرات تأتي من بيئة الإنسان. وهذه النزعات -في معظم الأحيان- غير منسجمة، بل هي متضاربة متطاحنة، ومن الأفضل -إذن- أن نرتبها حسب خطة واضحة المعالم. ويقول «دكتور ريتشاردز» في هذا السبيل: «إن ترتيب هذه النزعات ترتيباً كاملاً يجب أن يتخذ شكل توفيق يحفظ لكل نزعة منها حرية الظهور والإرضاء، مع البعد كلية عن كل ما من شأنه أن يحدث صراعاً وارتباكاً». وهو ينتهي من عرضه إلى العبارة التالية: «وفي أي اتزان من هذا النوع -مهما كان قصير الأمد- نحس بخبرة الجمال». وأخيراً فإن «ريتشاردز» يرجع ذلك إلى الاندماج الكلي الذي نلاحظه على الأفراد في حالة الخبرة الفنية أو الإحساس بالجمال إلى أن تتكامل وتتسق جميع النزعات، وإننا «إذ ندرك الجمال، نصبح نحن أنفسنا -خلال فترة الإدراك- كلاً متشابكاً من النزعات»، ويذهب «ريتشاردز» من هذا إلى وصف حالة الاتزان وصفاً أبعد من هذا، فيقول إنها حالة نشاط، وهي في هذا تختلف عن الشعور بالتردد وقلة العزيمة؛ فهذا الأخير هو مجرد إحداث توازن لنزعتين أو أكثر تستويان في القوة وتعزز كل منها ناحية مستقلة عن الأخرى، بينما في حالة الاتزان التي يقول بها «ريتشاردز» تقوم النزعات النشطة بتعزيز حالة عظيمة واحدة، ولكن بالرغم من أن «ريتشاردز» يضيف عبارة «قد لا تكون بنا حاجة

للإحساس بخبرة الجمال» - في الحقيقة - هدفًا للخبرة، فإنه لا يذكر في أي مكان شيئًا عن «هدف» المتعة الجمالية؛ أي القطعة الفنية ذاتها، وهكذا يعتقد «ريتشاردز» أنه يكفي أن يعرض فكرة الشاعر الفنية باعتبارها حالات عقلية.

٤ - نقد النظريات الذاتية

من الواضح أن النظريات التي أشرنا إليها باختصار فيما سبق لا تتفق مع رأي أفلاطون في أن الجمال موضوعي، حيث إنها - في الحقيقة - تنكر وجود عنصر أو عامل موضوعي موجود في جميع الأشياء الجميلة ومشترك بينها، كما أنه يظل موجودًا ومشترکًا سواء أكان هناك عقل يقدر هذه الأشياء، وحيث إن الهدف الأول والأخير من هذا الفصل هو شرح وتفصيل نظرية أفلاطون في الأفكار بتطبيقها على مختلف فروع الأبحاث الفلسفية المعاصرة، فسأبدأ بعرض بعض الانتقادات للنظريات التي بحثناها قبل أن أتقدم إلى تطبيق إيجابي لرأي أفلاطون، حيث إنه إذا كانت هذه النظريات صحيحة في جوهرها، فليس هناك مجال للاعتقاد بأن مثل هذا التطبيق ممكن.

نقد آراء دكتور ريتشاردز:

إن السؤال الذي نحن بصدد بحثه هنا هو «ماذا نعني بلفظ «الجمال» عندما نؤكد - عند تأمل عمل فني معين - أنه جميل؟» إن رأي الدكتور

ريتشاردز في إجابته عن هذا السؤال - يجعلنا نوجه إليه اعتراضات أربعة:

١- إن أحدًا منا لا يفترض أنني عندما أدرك أن قطعة من الخشب مربعة الشكل، فإن صفة المربعة تميز إدراكي، ومثل هذا يمكن أن يقال إنه عندما نقول «هذه القطعة من الخشب مربعة»، فلا مجال للظن أننا نعني أن نؤكد شيئاً عن الحالة العقلية ونترك قطعة الخشب ذاتها، وإذا كان هذا هو الحادث في حالة قطعة الخشب إذ أقول «هذه القطعة الخشبية مربعة»، فلم لا يكون صحيحاً في حالة قولي «هذه الصورة جميلة»؟ إننا لا ننكر أنه قد يكون هناك شك فيما يختص بالتحليل الصحيح للعبارة، كما قد يكون هناك مجال للشك فيما يختص بمعنى كلمة «جميلة»، ولكن لا مجال للشك في أن العبارة لا تتصدى لتأكيد شيء عن حالة عقلية، بينما نتعرض للصورة ذاتها، يضاف إلى هذا أنه -من الوجهة العملية- من الواضح أنه عندما نمدح جمال صورة من الصورة، فإننا لا نمدح العملية التي تحدث في العقل؛ إذ لا يتصور أحد -بطبيعة الحال- أن نقبل كشرح مناسب لمزايا بيت جميل، عرضاً لمشاعر أولئك الذين كانوا يشاهدونه بغية سكنه، ولكن رأي دكتور ريتشاردز يعود بنا بالضبط إلى هذا العرض؛ إذ يتحدث بطريقته عن جمال اللوحات الفنية.

٢- لو صح رأي دكتور ريتشاردز لكان ما نعنيه عندما نسمي لوحة ما جميلة هو أن هناك انزاناً «معيناً» بين نزعاتنا عندما نتمتع

بتأملها، إن أحداً منا لا ينكر أن هذا الاتزان ممكن في حالة التقدير والاستمتاع الفني، كما لا ينكر أحد أنه صفة أو خاصية مهمة للحالة العقلية للشخص الذي يشعر بهذا الاستمتاع، وأمامنا هنا واحد من أمور ثلاثة: الأول - هو أن هذا الاتزان بين النزعات «شرط مهم» للتمتع الفني. والثاني - إنه «نتيجة» لهذا التمتع. والثالث - إنه عامل ملازم أو يغلب أن يلزم حالة الاستمتاع الفني هذه. ولكن إذا سلمنا بأن ما يحدث هو واحدة من الحالات الثلاث، فليس معنى هذا أن نسلم بأن الاتزان بين النزعات هو نفسه الاستمتاع الفني، وأبعد من هذا عن الأذهان القول بأن الاتزان هو ما «نعنيه» بالجمال أو القيمة الفنية.

٣- إن الرأي القائل بأن كل ما «نعنيه» هو أن هناك اتزاناً بين النزعات لدى الشخص الذي يحس به - لا يمكنه أن يفسر لنا بسهولة الحقيقة التالية، وهي أن الأعمال الفنية التي تجد تقديرًا في عصر من العصور قد يهملها عصر آخر، فإذا كان القول بأن عملاً فنياً معيناً هو رائع أو رفيع فمعناه - فقط - «أن هناك اتزاناً في النزعات لدى معظم الأشخاص الذين يتصلون بهذا العمل أو لدى جميعهم»، ثم إذا حدث في مناسبة ما (ولنأخذ على سبيل المثال العصر الذي يظهر تقديرًا واستحساناً لهذا العمل) أن كان هناك اتزان، ثم جاءت مناسبة أخرى انعدم فيها هذا الاتزان، فيجب أن نفترض أن قيمة العمل الفني (وليس مجرد التقدير الذي يتمتع به لدى الناس) تختلف من عصر إلى عصر،

وأنه إذا انتكست الحضارة الإنسانية وعاد الإنسان إلى عهود
الهمجية، فقد العمل الفني قيمته تمامًا.

٤- يقول دكتور ريتشاردز إننا ندرك الجمال عندما تنسجم وتتناسق
جميع نزعاتنا. ولقد بينا في النقطة رقم (٢) أن هذا الانسجام
للنزعات ليس هو ما نعينه بالجمال، ولكن لتصور أن هذا
الانسجام هو شرط نفسي مصاحب بشكل دائم للتقدير الفني
أو هو سبب له أو نتيجة عنه. هنا نلاحظ أن دكتور ريتشاردز
لم يقرر -في أي مكان من بحثه- أي موضوع قادر على إنتاج
هذا الأثر؟ (وغني عن البيان أنني آخذ الاحتمال الثاني وسط
الاحتمالات الثلاثة التي عرضناها سعيًا وراء الاختصار، ولكن
النقطة التي يثيرها دكتور ريتشاردز لا تتغير إذا كان الانسجام
للنزعات هو «السبب» أو «المصاحب الدائم» للجمال)، وإذن
فلا بد أن نفترض أن الموضوعات التي يعتبرها دكتور ريتشاردز
أهلاً للتقدير الفني هي موضوعات تنتمي إلى طبقة معينة، وإذن
فكل من هذه الموضوعات -تمشيًا مع رأي ريتشاردز- يتميز
بخاصية معينة هي خاصية إمكانها -تحت ظروف معينة كما هو
المفروض- أن تنتج انسجامًا في النزعات لدى الشخص الذي
يقدرها، وواضح في هذه الحالة أن هذه الخاصية هي -فعلاً-
شيء يميز الموضوع، وليست حدثًا في نفسية الشخص الذي
يقدر الشيء تقديرًا فنيًا؛ لأنها سبب لهذا الحدث، كما أنها
ليست علاقة بين الشخص والموضوع، وإذن فما هذه الخاصية؟

قبل أن أحاول الإجابة عن هذا السؤال لا بد أن أعالج بالبحث اعتراضاً يجوز أن يتقدم به البعض. لقد افترضنا حتى الآن - وهو ما تضمنه رأي دكتور ريتشاردز- أن الموضوعات القادرة على استثارة انفعال فني هي موضوعات من نوع معين وتنتمي لطبقة معينة، ولكن كثيرين قد يجدون صعوبة في هضم هذا الرأي؛ إذ قد يقولون إن جميع الموضوعات قادرة على ذلك ومن هؤلاء - كما أعتقد - كثيرون من النقاد المعاصرين، الذين يهتمون اهتماماً كبيراً ببيان خطأ قصر الفنون العليا عملياً على الموسيقى والرسم والتلوين والنحت ونقش الآنية الفخارية والرسم على الأقمشة، فهذا التصرف ليس إلا حدثاً تاريخياً لا ينبغي أن يؤخذ على أنه مقياس صحيح؛ إذ لو توفر الموقف الملائم والظروف الملائمة، كما إذ لو توفر -أيضاً- العقل القادر على التقدير والحاسة الفنية، فإن من الممكن دائماً - كما يقولون- أن يوجد الانفعال الفني، ولو سلمنا بصحة هذا الرأي، وهو رأي لا يمكن مناقشته على أساس اعتبارات منطقية، فماذا نرى؟ النتيجة هي أن جميع الموضوعات وجميع الأشكال تنتظم لديها هذه الخاصية التي تستثير التقدير الفني متى توافرت الظروف المناسبة التي ذكرناها؛ أي قياساً على رأي دكتور ريتشاردز تسبب انسجاماً في النزعات. والآن نعود إلى تكرار السؤال: ما هذه الخاصية التي لدى الأشياء؟ إن أفلاطون يجيب عن هذا السؤال بأنها «الخاصية أو الميزة التي

بها تكون الأشياء جميلة والتي يمتلكها الموضوع باعتباره
مشتركا في مثال الجمال»، وقبل أن أقوم بشرح هذه الإجابة،
سأحاول أن ألحق بآراء ريتشاردز نقداً عاماً للآراء الذاتية، كما
يظهر في صورتى النظرية الذاتية والنظرية المتطرفة المعدلة،
اللتين عرضناهما فيما قبل.

نقد عام للنظرية الذاتية :

أولاً: لكي نصل إلى تعديل للموقف الذاتى الذى شرحناه فى النقطة
رقم (٢)، لا بد من وجود أساس من المثالية الكاملة، إن الشخص
الواقعى الذى قيل له إن الجمال هو صفة لكل المركب، الذى يعتبر كلاً
من العقل والموضوع أجزاءً متكاملة مكونة لها - قد يجد نفسه مسوقاً
لأن يسأل «أليست المنضدة شيئاً مختلفاً عن معرفتى للمنضدة»؟ وهو
يرى بطبيعة الحال أنها فعلاً مختلفة، بل قد يذهب إلى أبعد من هذا
ويقرر أن ما يجعلنى أعرف المنضدة هو أن معرفتى للمنضدة شيء آخر
غير المنضدة، ثم يأتى بعد هذا سؤاله الثانى: وإذن فإذا ألغيت عقلى هل
يتبع هذا انعدام وجود المنضدة أو انتفاء معرفتى بها قط؟ وهو يجب
عن هذا السؤال بالقول إن المنضدة تظل باقية، وما ينتهى هو مجرد
المعرفة بوجودها، ثم هو يخرج من هذا إلى تطبيق نفس هذه الأفكار
على الجمال، ويستخلص من هذا أننا إذا ألغينا العقل الذى يعرف،
فليس فى هذا إلغاء للجمال، بل إلغاء لتقدير هذا الجمال، وإذن فإذا لم
نكن على استعداد لأن نجعل من الجمال وتقديره شيئاً واحداً، ونقرر
أنهما مرادفان لشيء واحد، فلا يمكن أن نوافق على أن الجمال علاقة

بين العقل والجسم، وليس شيئاً كامناً في الجسم ذاته. ويبدو لمؤلف هذا الكتاب أن الجمع بين الجمال وتقديره خطأ لا يحتاج إلى دليل، فإذا أحللنا محل «الجمال» التعبير الآتي وهو «تقدير الجمال»، كنا مسوقين إلى القول إننا عندما نعجب بغروب الشمس، فنحن بهذا لا نعجب إلا بإعجابنا بهذا المنظر، مع اعتبار أننا لا يمكن أن نكون على صلة بالغروب الحقيقي مطلقاً، وهكذا يصبح التقدير الفني - وفقاً لهذا الرأي - انفعالاً لاستحسان شيء حادث في عقولنا.

الصفة الغامضة للجمال :

ثانياً: إن النقد الرابع الذي سقناه لآراء الدكتور ريتشاردز، يمكن أن يستخدم هنا للطعن في أي صورة من صور الرأي الذاتي؛ ذلك لأن أنصار هذا الرأي لا يؤكدون أن الجمال يُحس في حالة اتحاد العقل بـ«أي» موضوع معروف، بل لا بد من أن تكون هذه الموضوعات ذات طابع معين، أو تنتمي إلى طبقة معينة؛ أي موضوعات إذا قدرت تقديرًا سليمًا بواسطة العقل في ظروف معينة أو في حالة تَفَتُّح، فإنها تكون قادرة على استثارة التقدير الجمالي في هذا العقل، وواضح أن صفة انتماء هذه الموضوعات لطبقة معينة، هي صفة يمتلكها الموضوع في ذاته؛ أي مستقلة وليس لها علاقة بتفاعل الموضوع مع العقل، فإذا أسمىنا هذه الصفة «س»، يمكن أن يُقال إن الموضوعات القادرة على الدخول في هذا التفاعل مع العقل هي تلك المتصفة بالصفة «س»، المستقلة عن هذا التفاعل، ولكننا إذ نقرر ضرورة وجود هذه الصفة المستقلة لدى موضوع ما؛ لكي يحدث ما يُسمى بالخبرة الجمالية، فإنما نقرر في

الحقيقة الأساس الموضوعي للقيمة الجمالية، فإذا قرر بعض الناس أن جميع الموضوعات قادرة على الدخول في حالة الاتحاد مع العقل، كان معنى هذا أن الصفة «س» تتخلل جميع الأشياء.

ثالثاً: من الجدير بالملاحظة أن أي رأي يرفض الأخذ بالاتجاه المتطرف لتولستوي وفي نفس الوقت يسعى للتوفيق بين الرأي الذاتي وبين ما يود أن يقدره وهو ما يمكن أن نعود به إلى نفس الرأي المتطرف الذي يحاول أن يجتنبه، ولنحاول على سبيل المثال أن نخضع للفحص والنقد الرأي القائل إن الجمال ليس خاصية موجودة في «أ» (الصورة) ولا في «ب» (العقل) ولكن في «ع» (العلاقة بين أ، ب)، ومن الواضح أن العلاقة بين العقل والصورة التي يقدرها تختلف عن علاقته بصورة يستهجنها، وإذن «ع» تتغير بتغير «أ» كما تتغير بتغير «ب»؛ لأن العقل الواحد قد يشعر بأحاسيس عديدة مختلفة إزاء نفس الصورة في أوقات مختلفة، وما دامت «ع» تتغير بتغير «ب» فهي إذن تعتمد جزئياً على سميات «ب». وعلى هذا فالجمال، الذي هو -تبعاً لهذا الرأي- صفة «ع»، يعتمد -عند التحليل- على شيء «سابق» له وهو صفة «ب»، وإذن فالجمال ليس وحدة موضوعية مستقلة في وجودها عن العقل، بل هو صفة مميزة لعلاقة، وهو يتغير بتغيرها، وبالتالي يعتمد على وجود اتجاه أو ميل عقلي معين، أو إذا شئنا التحديد يعتمد على وجود حالات معينة من المشاعر، وبمعنى آخر إن القيمة الفنية حسب هذا الرأي لا تقل ذاتية عن الرأي الأكثر تطرفاً، والذي حاول الرأي الأخير أن يقوله، فإذا تأملنا المدى الذي يذهب إليه هذا الرأي في تمييز العلاقة

بين العقل وعمل فني معين، وجدنا أنه يعتمد -على الأقل جزئياً- على العواطف التي يحسها، ويختبرها الشخص المدرك لهذا العمل الفني من ناحيته، فإذا كانت هذه العواطف فيها كراهية أو كانت سلبية، فإن العلاقة لن تكون لها الصفة المطلوبة، وفي هذه الحالة لا يحق لنا أن نقول إن العمل الفني جميل.

قيمة الجمال من دون التقدير الإنساني؛

رابعاً: لنفترض فناء الجنس البشري كله ما عدا شخصاً واحداً، ولنفترض أن هذا الشخص الوحيد الباقي على قيد الحياة -مع زعم أنه ليس هناك شيء اسمه العقل الإلهي- قد وُجِهَ بإحدى لوحات روفائيل، وواضح أن هذه اللوحة تعتبر في نظر الذاتيين جميلة؛ لأنها نالت تقدير العدد الأكبر من الناس. ولنفترض أكثر من هذا أن هذا الشخص مات وسط تأملاته الأخيرة للوحة - فلنا أن نتساءل الآن هل حدث أي تغيير في اللوحة؟ هل أُضيف إليها أو نقص منها أي شيء؟ إن التغيير الوحيد الذي حدث هو أن التقدير الذي كان يحسه الناس من ناحيتها قد قضي عليه، هل في هذه الحالة ينتهي جمالها نتيجة لهذا بطريقة آلية؟ إن أولئك الذين يناصرون الموقف الذاتي لا بد أن يجيبوا بالإيجاب، وإني لأكرر مرة أخرى ما قلته قبلاً من أنه ليست هناك أدلة ندحض بها إجابتهم من الوجهة المنطقية، ولكن بالرغم من أننا لا نستطيع أن نرد عليهم، إلا أن هذه الإجابة تفشل في تفسير الحقيقة التالية التي نشعر بها جميعاً، وهي أن من الأفضل أن توجد لوحة العذراء دون تقدير إنساني، من أن توجد صورة لحماة دون تقدير، ولعل في هذا المقتبس من «جورج مور» في

كتابه «مبادئ الأخلاق» ما يبين وجود وانتشار هذه العاطفة:

«دعنا نتصور وجود عالم واحد جميل غاية الجمال، بل لك أن تتصور أقصى ما يمكن من الجمال، وضع في لوحة هذا العالم أجمل ما يخطر ببالك؛ الجبال والأنهار والبحار والأشجار والغروب والنجوم والقمر، ثم تصور كل هذا مجتمعاً في كل منسجم منسق متناسب، بحيث لا يبدو أحدها غريباً في وضعه بالنسبة إلى الآخر، بل إن كلاً منها يشترك في إضافة عنصر الجمال إلى الآخر، ثم إلى الكل، ثم بعد هذا تصور أقرب صورة للعالم يمكن تصورها، أكواماً من الأقدار تحوي كل ما يشير لدينا للاشمئزاز، وتشترك كل مكوناتها في إخراج صورة مظلمة لا يخفف من ظلامها أي شيء مشرق... إن الشيء الوحيد الذي لا يحق لنا أن نتصوره هو أن هناك كائنًا بشرياً واحداً رأى أو تهيأت له الفرصة لأن يرى ويتمتع بجمال اللوحة الأولى أو بقبح الثانية... ترى هل مما ينافس المنطق أن نقرر أن من الأفضل أن يبقى العالم الجميل ويفنى العالم المشوه القبيح؟».

إن الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب تقتضي صلابة عقلية ليست بالقليلة، بل إن من المشكوك فيه أن تجد آذاناً صاغية في خارج قاعات المحاضرات الفلسفية؛ ذلك لأن الناس يعتقدون في قرارة نفوسهم أن الجمال أفضل من القبح حتى لو لم يكن هناك أحد يتأمله ويتمتع به، وبالرغم من أن القيمة التي نضعها - لاعتقاد فطري مثل هذا - هي مثار جدل، وبالرغم من أنه ليس هناك فيلسوف يأخذ بهذا الميل كدليل حاسم، ولو إنه موجود بصفة سائدة في الجنس الإنساني - إلا إن لنا أن

ندخله في اعتبارنا كعامل يعزز الرأي القائل بموضوعية الجمال، ولعل أفلاطون لو طُلب إليه أن يفسر هذا الميل الشائع نحو الجمال حتى لو لم يجد من يقدره، لفسره على أساس نظرية في تذكر عالم المثل. وعلى أي حال فالميل موجود، والرأي القائل بأنه انعكاس لعامل معين في طبيعة الأشياء يحدث إزاءه رد فعل من العقل الإنساني، رأي لا يُستهان بقيمته، وليس من السهل رفضه.

وسأحاول الآن أن أقيم نظرية إيجابية عن الفن على أساس نظرية أفلاطون في المثل.

٥ - النظرية الإيجابية للفن

نظرية «كلييف بل» عن الشكل ذي الدلالة:

إن المشكلة الفنية الأساسية يمكن وضعها في أنسب صورها في السؤال التالي: لماذا نتأثر بأشكال معينة وألوان وأصوات خاصة إذا تجمعت ونُظمت بطرق معينة، بينما لا نتأثر مطلقاً إذا نُظمت هذه الأشكال والألوان والأصوات بطريقة أخرى؟ أو إذا أخذنا مثلاً محسوساً لماذا نتمایل عند سماعنا لألحان «باخ»، بينما نفس هذه النغمات إذا صدرت من القيثارة بطريقة مرتجلة أو بترتيب عكسي - تصدر نشاراً من الأصوات، أو ترسل إلى نفوسنا الضيق والملل؟ ولعل مستر «كلييف بل» في كتابه «الفن» يعطينا أفضل عرض وعلاج معاصر لهذا الموضوع من وجهة نظر أفلاطون. ولست أعني بهذا أن مستر بل

نصير لنظرية أفلاطون في المثل بكل جوارحه، بل إن كل ما يقوله عن موضوع الفن والجمال لا يدخل ضمن نطاق نظرية أفلاطون فحسب، بل يعتبر تطبيقاً حياً مقنعاً لنظرية أفلاطون في الجمال الموضوعي، على تفسير دلالة الأعمال الفنية، وعلى المشاكل العملية التي تواجه نقد الفن. والواقع أن ما عمله «بل» هو أنه اشتق من الموقف الفني، الذي هو في جوهره ما نادى به أفلاطون معياراً أو مستوى للقيمة الفنية، وهو معيار يُعتبر النقد الفني اليوم أحوج ما يكون إليه، ويُنصَّبُ معظم اهتمام مستر «بل» على الفنون البصرية، ولكن إذا غيرنا الزاوية التي منها يمكن النظر إلى أقسام الفن الأخرى، يمكن أن نطبق نفس آرائه على الموسيقى. ويقول مستر بل: «إن نقطة البدء بالنسبة لجميع أنواع الخبرة الفنية لا بد أن تكون الخبرة الشخصية؛ أي إحساس انفعال معين، ونطلق على الأجسام التي تستثير هذا الانفعال -الأعمال الفنية»، وقد تختلف الانفعالات الناتجة عن الأعمال الفنية من حيث الكثرة والعمق، ولكنها كلها من نوع واحد، ونطلق على مثل هذه الانفعالات لفظ «فنية»، فإذا لم نتفق على أن جميع الأعمال الفنية لديها هذه الخاصية المشتركة؛ أي استثارة الانفعال الفني، وإذا لم نتفق أيضاً على أن الأعمال الفنية فقط هي التي تستثيره، فمن الواضح أننا إذا تحدثنا عن الأعمال الفنية كشيء له كيان وله دلالة، وتنتمي إلى طبقة معينة - كنا بذلك نتحدث من قبيل العبث؛ إذ مهما اختلفت هذه الأعمال في الشكل والموضوع أو طريقة الاستثارة، فلا بد أن تكون لها هذه الخاصية المشتركة، وإلا فهي ليست أعمالاً فنية.

إن العمل الفني يسبب لدينا انفعالاً فنياً؛ لأن به شكلاً ذا دلالة، وسأعود بعد قليل إلى السؤال الذي قد يثيره البعض «وماذا يعني مستر بل بالشكل ذي الدلالة؟»، إذ يكفي في الوقت الحالي أن أقر أن السبب المباشر لوجود الشكل ذي الدلالة في العمل الفني؛ هو اختيارنا لانفعال معين سبق أن شعر به الفنان، وهو انفعال يعتبر الإنتاج الفني تعبيراً عنه، وواضح أن هناك فرقاً بين الفنان الذي شعر بهذا الانفعال، وبين مقلدٍ أو ناقلِ القطعة الفنية الذي لا يشعر بنفس الانفعال، وهو أمر يفسر حقيقة تكاد لا تجد تفسيراً دون هذا، وهي أننا نتأثر تأثراً عميقاً بلوحة فنية، بينما لا نتأثر مطلقاً بنسخة تكاد تكون مشابهة لها تماماً، سواء أكانت رسماً أم صورة فوتوغرافية.

ويلاحظ أن هذا الانفعال الذي شعر به الفنان، والذي يعتبر ضرورة حتمية لوجود الشكل ذي الدلالة في الصورة - هو انفعال لشيء وقعت عليه عينا الفنان، وهذا الشيء في وصفه الأول جسماً طبيعياً - كوجه أو منظر طبيعي أو مبنى -، ولكنني أستعمل لفظ «في وصفه الأول»؛ لأوضح أن ما يراه الفنان ليس وجهاً أو منظرًا طبيعياً أو مبنى؛ ذلك لأن الشخص العادي ينظر إلى الجسم في ضوء ما يمكن أن يأتيه بفائدة، وهو في هذا يرى ما هو ضروري لرؤيته تحقيقاً لهذا الغرض. ومن الطبيعي أنه قد يشعر المرء بانفعال عند رؤيته لهذا الجسم ذاته ولا يسبب الانفعال؛ فالجسم الذي يراه الشخص العادي بطريقته قد يكون وسيطاً لنقل الانفعال، ولكن الانفعال لا يُحسُّ بالنسبة للجسم نفسه، ويتضح هذا إذا لاحظنا أن وجه السيدة المحبوبة قد يستثير انفعال الغيرة، ومنظر

المسدس المصوب قد يستثير انفعال الخوف، ولكن هذه الانفعالات لا تحسها إزاء الجسم نفسه باعتباره جسمًا، بل للحلقة المتتالية من الأفكار التي ترتبط به.

الطريقة بين الفنان والشخص العادي:

في حياتنا العادية لا نرى الأشياء في ذاتها، بل نراها في ضوء الأغراض التي نود أن نحققها من ناحية هذه الأشياء، أو باعتبارها وسائل لتحقيق هذه الأغراض، ولكن الفنان هو الشخص الوحيد الذي يرى الشيء لا كوسيلة لشيء آخر خارج عنه، بل كغاية في ذاته، وأعني بقولي هذا أنه يراه كمجموعة من الأشكال ذات الدلالة، وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما نرى نحن الأشياء بطريقة صحيحة، بينما نحن لسنا بفنانين، وإذن فيمكن تعريف الفنان من وجهة نظر مستر «بل» بأنه الشخص الذي يشعر إزاء الأشياء الطبيعية بذلك النوع من الانفعال الذي يحسه الرجل العادي إزاء الأعمال الفنية فقط.

فإذا تناولنا على سبيل المثال لوحة بسيطة، هي عبارة عن صورة فوتوغرافية ملونة لمنظر بسيط، تظهر فيه جميع التفاصيل بدقة ودون تحريف. والحق أن من الصعب أن نحاول أن نبين في أي النواحي تختلف لوحة «لفرمير» عن الصورة الفوتوغرافية الملونة، ولكن فيها من الدلالة ما لا يوجد في المنظر الطبيعي نفسه، أو على الأقل ما لا يوجد بالنسبة لمعظم الناس؛ ذلك لأن فرمير - كما هو مفروض - يختلف عن كثيرين من الناس في قدرته على أن يرى في المنظر الدلالة

التي لا نستطيع نحن أن نلاحظها إلا في اللوحة، وما فعله «فرمير» في هذه الحالة هو أنه أخرج هذا المنظر من وسط ما يحيطه من شوائب وأشياء ليست بينه وبينها علاقة، ثم صورته وأبرز معانيه وجماله. وإن فرمير لا يخلق الجمال، بل هو بمثابة القابلة أو الطبيب الذي يهيئ مولد الجمال الكامن في الأشياء.

ويمكننا بعد هذا أن نخطو خطوة أخرى، فنغامر بأن نورد الرأي القائل بأنه ما دام الفنان قد نقل على قماش اللوحة الشكل ذا الدلالة -وهو ما اكتشفه وسط الموضوع الطبيعي- فإننا نستمد من هذه الصورة نفس الانفعال الذي استمده هو من الموضوع، وبمعنى آخر كما نرى الأعمال الفنية باعتبارها غايات في ذاتها، منفصلة عن العرض الذي تعنيه بالنسبة لنا، ونراها غير مرتبطة بمبدأ المنفعة، وبنفس هذه الطريقة يرى الفنان الموضوعات العادية، فهي تمثل بالنسبة له ما تمثله الصور بالنسبة لنا، أي موضوعات تثير الانفصال، وليست وسائل لنقله.

وجدير بالذكر أن القدرة على رؤية الموضوعات على الدوام بهذه الطريقة؛ أي باعتبارها مجموعات من الأشكال ذات الدلالة، وبالتالي موضوعات تستثير الانفعال الفني، لا باعتبارها مرتبطة بأغراض الحياة - هذه القدرة أمر نادر الحدوث، فضلاً عن أنها غلطة من وجهة نظر التطور البحث في الكون. ويقول «روجر فراي» في هذا الصدد: «إن الفن فكر من الناحية البيولوجية؛ إذ إن الإنسان أعطي عينين ليشاهد الأشياء، لا ليراهما رؤية عابرة».

وليس من السهل في عبارات قليلة أن توضح الرأي القائل بأن الموضوعات يمكن أن يُنظر إليها باعتبارها غايات في ذاتها؛ أي مجموعات من الأشكال ذات الدلالة، بل يُشكُّ في أن في الإمكان أن يتضح هذا الرأي، مهما فعلنا لأولئك الذين لم يحسوا يوماً بهذا الانفعال لأشياء بالنظر إليها من هذه الوجهة، ولكن معظم الناس تفتتح بصيرتهم من حين لآخر، فيرون الموضوعات من وجهة الشكل البحث. وهناك مناسبات نرى فيها منظرًا طبيعيًا، لا باعتباره عددًا معينًا من الحقول أو الأكواخ والأشجار، ولكن كمجموعات من الألوان والأشكال، ويصحب هذا شعورنا بالنشوة التي تهزنا عادة إذا ما تأملنا الأعمال الفنية الرفيعة. وكثيرًا ما يحدث أن تنظر إلى شجرة مثلاً فلا يسترعي انتباهك إلا ما تعنيه من ثروة خشبية، أو باعتبارها من نوع معين كالزان أو البلوط، أو من وجهة أنها ضاربة، أو قد تمر بها فلا تعيرها أي اهتمام، ثم يأتي يوم تلحظ فجأة أنها جميلة، وهذا هو ما يحدث عندما تنظر إلى صورة؛ إذ إن جمالها يكاد يذهلنا بشكل مبالغ.

في مثل هذه اللحظات يمكننا أن نتصور أن نشاهد بعيني الفنان، إذ تأتينا من صلتنا بالموضوعات المادية استثارة لانفعال معين هو ذلك الذي يُمكنُ أولئك الموهوبين بقدرة الفنان التعبيرية، من أن يخلقوا لوحات فيها شكل ذو دلالة. والواقع أننا نستعمل لفظ «يخلق» استعمالاً غير دقيق؛ لأنه يعني ما يظن عامة الناس أن الفنان يعمل، ولكن إذا كان الجمال صفة موضوعية للأشياء، فهل «خلق» لوحة هو اللفظ الصحيح لوصف نشاطه؟

ما الشكل ذو الدلالة؟

ليست هناك طريقة للإجابة على هذا السؤال سوى أن نتأمل بشيء من الإسهاب معنى الكلمات «الشكل ذو الدلالة»؛ إن المعنى الشائع لكلمة «دلالة» هو دلالة الشيء المُعْتَبَر غايةً في حد ذاته، ونحن إذ نعتبر شيئاً «غاية في حد ذاته»، فإن أذهاننا تتجه إلى تلك الناحية بالذات في هذا الشيء؛ الناحية التي هي أكثر أهمية من أي خاصية أخرى، وربما تكون قد جاءت من الروابط الإنسانية التي خلعها عليه الإنسان، أو من قدرة هذا الشيء على إرضاء الرغبات الإنسانية؛ أي إن أذهاننا تتجه إلى التفكير في الحقيقة التي خلفه وتختفي وراءه والكائنة فيه. والواقع أن ما يستثير النشوة لدى الفنان هو هذه الحقيقة، وليس الشيء الذي تظهر فيه هذه الحقيقة؛ وهو نقل الانفعال الذي شعر به إزاء هذه الحقيقة إذا نجح في نقل ما رآه على قماش اللوحة كمجموعة من الأشكال البحتة، وهنا أجد المجال مناسباً للعودة إلى أفلاطون.

خلف عالم الأجسام الحسية يوجد في رأي أفلاطون عالم المُثُل، وهو الذي يتمثل بشكل ناقص في هذه الأجسام الحسية؛ إذ إن المادة الحسية التي تظهر الأجسام فيها - تُشَوِّه المثل، وهو يطلق على هذا العالم لفظ «الحقيقة»؛ لأنه العالم الوحيد الذي فيه الكائن الكامل غير المتحرك، بينما العالم الذي نعرفه عن طريق الحس هو شبه حقيقي؛ لأنه ناقص ودائم التغير، وما من شك في أن العلاقة بين هذين العالمين أمرٌ يعسر تفسيره، وسواء أكانت المثل هي «السبب» في وجود الأجسام الحسية أم لم تكن، فلا بد أن تكون هناك علاقة بين الطرفين، وهي

علاقة يمكن تصويرها بطريقة تشبيهية؛ كأن نقول إن هذه المُثُل تختفي وراء الأشياء المنظورة الظاهرية، وتخلع عليها صفاتها، وتعطيها تلك الدلالة المعينة التي يتحدث عنها مستر «بل»، فإذا قيل -إذن- إن الفنان يرى الجسم كمجموعة من الأشكال البحتة، فإن ما نعينه هو أن لديه القدرة على تمييز عنصر الحقيقة الكامن في الجسم من المادة الحسية التي تكتنفه، والتعبير عن هذه الصورة الذهنية للحقيقة في لوحة - يُمكننا من أن نلاحظ قبساً من هذا المثال البحت الذي تصوره.

ولهذا السبب نجد أنه بالرغم من أن التعبير الفني يختلف في مظهره من عنصر إلى آخر، فإن الشعور الذي يوقظه لدينا الفن السامي الرفيع شعور دائم مهما اختلفت العصور، والواقع أن الفن متعدد الصور، ولكنها جميعاً تقودنا في نفس الطريق الذي يقودنا إليه الانفعال الفني، وهو تأمل الحقيقة الذي يتم في نهاية هذا الطريق، ولهذا السبب أيضاً نجد أن الحديث عن المعايير الفنية، ومصادر الأعمال الفنية التي قام بها بعض مشاهير الفنانين، والمدارس التي ينتمون إليها، أو أثر هؤلاء الفنانين على من جاء بعدهم - لا صلة له بالتقدير الفني الحق؛ إذ ليس المهم مطلقاً أن نعرف كيف ومتى ومن قام بهذا الفن العظيم؟ لكي ندرك هذا القبس من الحقيقة الذي يبدو -ولو بطريقة غير كاملة- من وراء هذا العمل، إن الفن في هذه الحالة نافذة ننظر من خلالها إلى الحقيقة، وقد يختلف زجاج هذه النافذة من عصر إلى عصر؛ إذ قد يتراوح في شفافيته، ولكن المنظر الذي تطل عليه النافذة لا يختلف في كل العصور.

الفن كنافذة تطل على الحقيقة:

ما دام الفن يُمكننا من أن نرى قبساً من الحقيقة التي تكمن خارج هذه الدائرة التي ندركها في حياتنا العادية، فمن الواضح أن الانفعالات التي لا يستثيرها لا تنتمي إلى هذا العالم؛ ذلك لأن الانفعال الفني هو انفعال نحسه لا لهذا العالم، بل إزاء الحقيقة وإذن فهو يختلف عن جميع الانفعالات الأخرى من حيث إنه فريد ولا يمكن تحليله، ولعل هذا هو السبب في حديثنا عن عنصر البعد والغربة في عالم الفن. إذ ما دام ذلك النور الذي يمنحه لنا الفن قائماً، نظل بعيدين غاية البعد عن الميول التي يثيرها فينا عالمنا الحسي، وينتهي الإحساس بالآمال والآلام والمخاوف كما لو أنها تَهَيَّأ لنا وقتياً أن نهرب من تيار الشعور الزاخر بالحياة والمليء بالحرمان والرغبات والصراع والندم؛ لننعم بالسلام على شاطئ النهر.

ويرى بعض الناس أن الانفعال الذي نحسه لدى تأمل العمل الفني، هو من نفس النوع الذي يحسه المتصوفون، وهم يفسرون هذا القول بأن الانفعال يُستثار لنفس الشيء في الحالتين، ولكن بينما تبدو الصورة التي يكونها المتصوف عن الحقيقة، صورة مباشرة؛ لكونها تأتيه عن طريق التأمل الذهني دون معونة الحواس، نجد أن الصورة التي لدى الفنان عن الحقيقة، صورة غير مباشرة؛ لأنه يستخدم الحواس والأجسام الحسية كوسيط يرى من خلاله الحقيقة أو يقترب منها. يُضاف إلى هذا أن الصورة التي لدى المتصوف تستطيل في بعض الأحيان، وقد تتصل حلقاتها، بينما لا تمكث صلة الفنان بالحقيقة سوى لحظات عابرة وجيزة، بل إننا ما نكاد نشعر أن اللثام قد أميط حتى يُسدل ثانية، وما

نكاد نستشف بريق الحقيقة حتى يمر من أمامنا مخلفاً شعوراً بالأسف والحنين لا ندرك كُنْهَهُ. وهكذا نجد الانفعال الفني يجمع بين كونه أكثر الانفعالات وأقلها إشباعاً، فهو يشبعنا أيما إشباع لما يعطيه لنا، وهو أقل الانفعالات إشباعاً؛ لأنه لا يدوم سوى برهة خاطفة، وكأنما يشير من طرف خفي إلى خير أعظم لم نذهب إليه، ولعل في الإمكان أن نبني أسبابنا للقول بموضوعية الجمال في علاقة بالخبرة. ولقد رأينا أن هذا الرأي يبدأ بـ «أفلاطون»، وما سقناه فيما مضى ليس إلا إشارات مقتضبة كتبها أفلاطون في حوارهِ.

تلخيص:

لقد حان الوقت لنجمع خيوط النقط السابقة بذكر بعض النتائج، وأول شيء نسوقه هنا هو معنى لفظ «الجمال». إذا قلنا إن هذه الصورة جميلة، فنحن نقرر علاقة حتى لو كنا غير قادرين على تعريف طبيعة هذه العلاقة بين الصورة ومثال الجمال، ووجود هذه العلاقة هو شرط لصحة حكمنا، فضلاً عن وجود الصورة الفيزيائية بطبيعة الحال، فهو أيضاً شرط آخر لصحة الحكم ولكنه ليس كافياً، إذ لا يكفي أن توجد الصورة، بل يجب أن يتمثل فيها الجمال.

ثانياً: فيما يختص بالمعيار الذي نقيم على أساسه الجمال في قطعة فنية، يلاحظ أن هذا مختلف عن هدف الفنان ولا علاقة له بما في ذهن الفنان ولا بالأثر الذي يهدف لإبرازه (أي ما يطلق عليه مثل الفنان الأعلى)، ولا بنجاحه في نقل وتوصيل الانفعال أو باستثارته في

النظارة أو المستمعين، ولا بأي حكم لمصلحة أو ضد اللوحة الفنية يصدره شخص أو مجموعة من الأشخاص مهما كانوا مختصين.

إن المعيار الذي نستخدمه في تقييم العمل الفني لا بد أن يقع خارج هذا العمل، وهو لا يوجد إلا في مثال الجمال، فإذا تمثل هذا المثال في العمل، كان هذا عملاً جميلاً. والعكس صحيح، وظهور هذا المثال أو عدمه يعتمد لا على رغبة الفنان وما انتواه ولا على قدرته على التعبير عن هذه الرغبة بل على قدرته على التصور، فإذا توافرت لديه هذه القدرة التي بها يمكنه أن يفصل الصورة التي يتخذها مثال الجمال عن الوسيط المادي الذي يظهر المثال فيه - أصبح لدى هذا العمل الذي ينتجه تلك الخاصية؛ أي وجود الشكل ذي الدلالة الذي بتوافره نقول إن هناك قيمة فنية، وإذا لم تتوافر هذه القدرة، فلن يفيد أي تدريب أو سيطرة على الطريقة. وليس هناك - كما هو واضح - أي معادلات أو قوانين لاستظهار هذا المثل في العمل الفني، ولو كانت هناك هذه القوانين لانتفى القول بوجود الفن ولأصبح الأخير علماً، ولو أنه يمكننا هنا - قياساً على رأي أفلاطون - أن نقترح بأن أفضل الطرق للاقتراب من الجمال وهو أيضاً أفضل ضمان لإنتاج الأعمال الفنية القيمة - هو الدراسة العميقة للعلوم الدقيقة، كالمقاييس والموازن والعدد.

العنصر الذي لا يمكن قياسه في الفن:

إذا أردنا أن نتحدث بلغة العصر الحديث، فمعنى هذا أن الفنان الذي استكمل كل نقص في طريقة الرسم أو التلوين، والذي سيطر

على نظرية الانسجام وقواعد التلحين، والذي يهتم اهتمامًا تامًا بما يتطلبه بيت الشعر من وزن وقافية - هو الفنان الذي تتوافر لديه فرصة أكبر لإنتاج عمل أكثر من غيره الذي يبدأ عمله دون دراسة، ولكن هذا التدريب وهذه الدراسة لن يُمكنَّا الفنان من السيطرة على الشكل أو ضمان وجود عنصر الجمال كرداء لعمله؛ إذ ليس هناك قانون يخضع له الشكل؛ فهو العنصر الذي لا يمكن قياسه في الفن، ومن المستحيل أن نضطره للظهور أو ندله حتى يأتينا مختارًا.

ويبدو أن هذا هو السبب - فيما نلاحظه في مناسبات عديدة - من أن الأعمال التي تستنفد جهدًا كبيرًا ومهارة فنية كبيرة - ليست مع ذلك أعمالاً فنية رفيعة، كما يفسر أيضًا ما نلاحظه من أن الجمال قد يكمن في لوحات أعظم الفنانين الذين ضربوا عرض الحائط بجميع القوانين التي اصطلح عليها أهل الفن، كما تجاهلوا جميع معايير الذوق، وكذلك قد ينزوي الجمال عن إنتاج أولئك الذين أنفقوا من الجهد والتدريب القدر الكثير، وأخضعوا لوحاتهم لقوانين صارمة ترضي الذوق والتقاليد التي وضعها من سلف، ولكن لا يغرب عن بالنا أنه حيث توجد المعرفة بأصول الفن وطريقة العمل؛ يصبح احتمال اجتذاب مثال الجمال وإيداعه العمل الفني أكبر من الحالة التي لا يهتم فيها الفنان بهذه المعرفة، يُضاف إلى هذا أنه إذا تساوت جميع العوامل والظروف، فإن المعرفة الماهرة يرجحان الكفة أكثر مما يُسمَّى غالبًا «الوحي»، بينما هو في الحقيقة لا يمت بصلة للوحي الفعلي، فاحتمال أن ينتج الفنان أعمالاً فيها عنصر الجمال أعظم من حالة توافر العاملين الأولين.

وهذا أقصى ما يقول به أفلاطون، والحق أن إدراك المثال الذي توافر للفنان أمكنه أن ينتج شيئاً جميلاً أو له قيمة فنية وهذا الإدراك قد تركه أفلاطون دون شرح أو إيضاح؛ ذلك لأنه إن كان الجهد والتدريب مما يعين الفنان فهما ليسا كافيين؛ إذ ليس في إمكانه أن يضمن ما إذا كانت جهوده ستكلل بالنجاح في استظهاره صورة للحقيقة، ولكن ما يمكننا أن نقرره بصفة قاطعة هو أنه إذا لم يتوغل خياله وتفتح بصيرته لمثال الجمال مهما كانت الرحلة خاطفة أو عابرة؛ فلن يُمكنه -إلا إذا تدخل عامل الحظ- أن ينتج عملاً ذا قيمة فنية.

اعتذار عن آرائي الشخصية:

إنني لأدرك أن جزءاً مما سبق عرضه يتضمن إقحاماً لآراء شخصية أكثر مما هو لائق بكتاب من هذا النوع، إن نظرية التتابع الفني التي أشرت إليها لا يعتنقها كل الفلاسفة ولا حتى جلهم، بل إن من غير المقطوع به ما إذا كان أي فيلسوف آخر يقبل توسيع نظرية أفلاطون في المثل والأسباب فيها بنفس الطريقة التي اتبعتها آنفاً.

وهناك اعتباران يمكن أن أسوقهما للاعتذار عن إقحام آرائي إن لم يكن لتبريرها: أولاً: قد لاحظت أنه من اللائق أن أعرض ما يتضمنه رأي أفلاطون فيما وراء الطبيعة في ضوء علاقته بالموضوعات التي يجري فيها النقاش والجدل الفلسفي حالياً، وأحد هذه الموضوعات هو التفسير الصحيح للاكتشافات الحديثة في علم الطبيعة، وغير هذا طبيعة العملية المعروفة بالخلق الفني ويعني الأحكام الفنية، ويكفي

أن نشير إلى أن هذه الموضوعات وغيرها مثار جدل؛ ليتضح أن هذا ما يتضمن أن الإنسان لم يصل بعد إلى رأي نهائي مقبول في شأنها، وفي مثل هذه الموضوعات قد يكون التعبير عن رأي شخص أقرب إلى القبول وأبعد عن الثورة من تلك التي وصل العالم إلى درجة من الاتفاق بشأنها، أو حتى إذا كان هناك تعارض، فإن آراء مدارس الفكر المختلفة والفروق بينها - قد حُدِّتْ بوضوح خلال قرون من الجدل الفلسفي، وقد يكون الاعتذار أدعى للقبول إذا كان الميدان الذي نطبق فيه آراء أفلاطون فيما وراء الطبيعة وتوسعها ميداناً مفيداً ومجدياً بشكل خاص، وهو ما أعتقد أنه صحيح قبل كل شيء في حالة الميدان الفني.

ثانياً: لقد تزايد إدراك الفلاسفة في السنوات الأخيرة لما تدين به الفلسفة لـ «أفلاطون»، ولقد رأينا أن الأستاذ «هوايتهد» يصف «التقاليد الفلسفية الأوروبية» بأنها «مجموعة من الملاحظات على أفلاطون»، كما أن نظريات أفلاطون أو النظريات المشتقة منه تُكوِّن الجزء الأعظم من الجدل الفلسفي الحديث، وينطبق هذا بوجه خاص على ميدان فلسفة العلم، فيما نجد الموضوع الذي يُناقش كثيراً في الوقت الحالي هو رأي «هوايتهد»، ولعل أهم ما يميز فلسفة «هوايتهد» هو عرض الأشياء الخالدة، التي بدخولها في فيض الأحداث تخلع على العالم الحسي الصفات التي نراها فيه. ومن هنا نرى أن هناك شبهة كبيرة بين الأشياء الخالدة التي يقول بها «هوايتهد» والأشكال التي قال بها أفلاطون من ناحيتين: الأولى: الطبيعة الكامنة، والثانية: العلاقة بما أسماه أفلاطون عالم التغير. وإنا لنرى أن «هوايتهد» يبدأ كتابه القِيم

«التغير والحقيقة» بالاعتراف والترحيب بوجه الشبه المذكور، ثم يشير إلى أفلاطون باعتباره أستاذه الأكبر، وهو يقول في هذا الصدد: «إذا كان علينا أن نعرض رأي أفلاطون بوجه عام مع إيراد أقل التغيرات التي أصبح من الضروري إضافتها خلال الألفي عام من الخبرة الإنسانية في ميادين التنظيم الاجتماعي والقدرة الفنية والعلم والدين - فإن علينا أن نبدأ بناء فلسفة عن الكائنات الحية»، وهذا هو ما حاول «هوايتهد» أن يعمل، وفيما يختص بما تضمنه الفصل الحالي، نجد أن المناقشات الجارية في وقتنا هذا عن الفن والأخلاق تدور في معظمها حول ما هو معروف اليوم باسم مشكلة القيم، فهناك ميل شائع في الوقت الحاضر نحو التأكيد على أن الخير والجمال هما قيم نهائية، وتفسير الدلالة الخاصة للأخلاق والفن باعتبار وجودهما في العالم، وهناك كثيرون من المفكرين يتبعون أفلاطون في التأكيد بأن هذه القيم مستقلة في الكون يمكن إدراكها بالعقل، ولكنها لا تعتمد في وجودها عليه، ووضح من كتاب «هارتمان» عن الأخلاق، وهو كتاب في ثلاثة أجزاء يقدم المؤلف فيه أو فيما كتب عن هذا الموضوع خلال السنوات الأخيرة - أن الاتجاه الأفلاطوني هو أوضح ما يكون، ومن هذا يتضح أن تفسيرات آراء أفلاطون وتطبيقات نظرياته هي الموضوعات الفلسفية في أيامنا هذه.



الفصل السادس

الاعتبارات العملية

خاتمة:

١- التوجيه: أعتقد أن الوقت قد حان لعقد خاتمة لبحث موضوع القيم بعد أن أشرنا إليه في مناسبات عديدة في الفصول السابقة، ولكن لا أستطيع أن أقاوم الإغراء الذي أحس به لإضافة كلمات أخيرة قليلة؛ إحداها عن التوجيه، وأخرى عن التحذير وثالثة عن النظام؛ مدفوعاً لهذا بالاتجاه الذي ساد الصفحات الأخيرة من الفصل السابق، وهو اتجاه نحو الوعظ والإرشاد.

ولقد أشرت قبلاً إلى أنه ليس هناك أسباب يمكن تقديمها لتفسير اعتبار الخير الخلقي والحق والجمال قيماً نهائية مستحبة في ذاتها ولذاتها، ولكن هناك صفات وخصائص معينة تميز التصرفات التي نقوم بها في سعينا لتحقيق هذه القيم، وهي صفات يجب أن يتنبه لها أولئك الذين يرغبون في إدراك وفهم كنه الحالات الشعورية التي تصاحب هذا السعي لتحقيق القيم أو تقدير القيم، وفيما يلي هذه الصفات:

(أ) جني الثمار:

عندما نسعى لإرضاء رغبة أو ميل، لا بد أن نشعر بالتعب إن عاجلاً أو آجلاً، فإذا حدث أن حل بنا التعب وأصررنا مع هذا على محاولة إرضاء هذه الرغبة - نصل إلى حالة تشبع، وينقلب التعب إلى اشمئزاز، ويتخذ هذا الشعور أحد طريقتين:

أولاً: إنك لا تستطيع أن تأكل أكثر من كمية معينة من الفراولة والقشدة والسكر، وأن تدخن أكثر من عدد معين من لفافات التبغ، فإذا استمر الأكل أو التدخين بعد هذه الكمية أو هذا العدد فقدت هذه الأشياء لذتها، بل إنك لا تستطيع أن تتمتع بشم رائحة زهرة مدة أطول من المعقول، ويبدو هنا أن بعض الأعصاب يحل بها التعب، وهنا إما أن يتوقف الشم أو ينعدم التمتع، والعاقل يعرف هذه الأشياء جيداً، كما قد تعلم الدرس الخاص بإرضاء الحواس والرغبات، وهو أن يتوقف المرء بينما هو لا يزال يريد أن يستمر.

ثانياً: كلما تقدم بالمرء العمر، ازداد نضجه، وخلف وراءه عدداً من ميوله وأهوائه التي كان يرغب في متابعتها وهو أحدث سنّاً، وقد يذهب إلى أبعد من الفراولة والقشدة، ولفافات التبغ، كما لا ترضيه الألعاب والحفلات الراقصة، ولا حتى الحديث والضحك، وهكذا يصل الأمر بالشيخ إلى أن يردد هذه العبارة «كل شيء يمر سريعاً، كل شيء يتهاوى ويتحطم»، وهو تعليق شخص حل به الإعياء بعد حياة يخرج منها آخر الأمر مفلساً إذا حسب ماله في صفحة اللذة، وجده أقل بكثير مما عليه

في صفحة الملل والشقاء. والحق أن الإفلاس لا بد أن يتحقق لشخص وضع كل همه في التمتع باللذة الحسية والرغبات الجسدية، فهذه لا تلبث أن تتأرجح وتتهاوى وتفقد طلاوتها، تمامًا كما تفقد الحواس قدرتها وحدتها، ولكن التمتع الذي يصاحب السعي لتحقيق القيم لا يدخل ضمن هذه القائمة المربرة التي يتألم لها الشيخ؛ ذلك لأن من يقدر الجمال، يزدد له تقديرًا كلما تقدمت به السن، وهو ينفق وقتًا أطول في متابعته وتأمل الرسوم واللوحات، وسماع الموسيقى، وعلى الأخص القطع الأصعب منهما والتمتع بمناظر الطبيعة، قبل أن يتطرق إليه الملل، وهكذا في حالة العالم والباحث والحكيم والفيلسوف؛ إذ ينفق كل منهم وقتًا أطول في قراءة الكتب والبحث في المعمل؛ إذ تشعب ميولهم وتمتد حتى تملأ أفق حياتهم، وبالمثل نجد الشخص الخير الذي يأمل أن تتحسن حياته يكشف أن الصراع الخلقي لا ينتهي، وأن الكمال الخلقي لا يتحقق؛ وذلك لأن الخير الذي يسعى جاهداً لتحقيقه يتوارى ويتراجع كلما قرب منه، بحيث إن كل تقدم في الإدراك الخلقي يبرز مرحلة تالية من الطريق الذي يمتد للأمام، كما يحدث في حالة الشخص الذي يتسلق الجبل، فهو يدرك مدى صعوبة التسلق كلما تخطى السفوح المنخفضة، وبدأت الأبعاد العالية للقيمة تظهر أمام عينيه. والحق أن أهم ما يميز الحياة الخلقية هي أنها تتطلب أهدافاً أخرى كلما تحقق هدف قريب، ومن ثم فلا ينبغي أن نجزع من أن تصبح «كالنباتات التي تنمو في أسفل المناجم، ترى الشمس بل تحلم بها، وتخمن أين هي».

(ب) التكامل :

هناك جزء فقط من شخصية الإنسان يشترك في إرضاء أهوائه ورغباته، فهناك ناحية جنسية معينة تشترك في الشهوة الجنسية، كما أن هناك ناحية من الشهية تشترك عند إرضاء الإحساس بالجوع، وهو نفس ما يحدث في انفعالات الإنسان؛ كالطموح أي الرغبة في القوة، والبخل أي الرغبة في الاحتفاظ بالمال، والشهرة أي الرغبة في أن يُعرف المرء، والحنان الوالدي، والحسد والغيرة والخوف، في كل هذه الانفعالات التي نحسها وغيرها من الأعمال التي نعزم تأديتها - يتقدم جزء من طبيعتنا فقط؛ ليسيّط على الميدان مؤقتاً ثم ينزوي ليتيح لغيره مكاناً، ولكن هذا لا يمنع أن تكون السيطرة دائمة، كما أشار أفلاطون، بحيث يصبح المرء تحت سيطرة رغبة واحدة طاغية، أما في حالة التمتع بالجمال أو في السعي للحق أو للحياة الخلقية، فتتشترك جميع نواحي الطبيعة الإنسانية، وبالتالي يحدث تلاقٍ وتكامل، وفي حالة نشاط الفنان والعالم والرجل الخير نجد أن عناصر الطبيعة الإنسانية حتى المتعارضة تتجمع بحيث يدرك بحواسه ويفهم بعقله ويقدر بذوقه ويحب بانفعاله ويقدس بروحه ويقرر بإرادته؛ أي قد يقرر أن يصبح شخصاً أفضل، أو يبذل جهداً أكبر، أو يقلل من الأثرة وحب الذات، أو أبسط من هذا وذاك، أن يترك العالم أفضل مما وجدّه.

ولعل ذلك الشعور بالهدوء والسلام الذي يرتبط تقليدياً بتأمل روائع الفن، أو الإغراق في البحث، أو الإحساس العميق بالواجب، أساسه هذا التكامل والتوافق بين جميع عناصر الطبيعة الإنسانية، بحيث تظل

مؤقتاً وطيلة وجود الخبرة التي تملك ميدان الشعور - مجموعاتٍ
موحدةً لا تنقسم ضدنا، بل تتيح لنا الهدوء والاستقرار.

(ج) تغيير الشخصية :

من الطبيعي أن الإنسان لا يقدر له أن يعرف الحقيقة أو يتصل بها
ولو اتصالاً متقطعاً - وهو أقصى ما يمكن أن يزعم الشعور بالقيم - دون
أن يتأثر هو بهذه المعرفة أو الاتصال، وقد لا يحدث هذا في الخيرات
الدنيا؛ كإرضاء الرغبات وطاعة النزعات، إذ بعد أن تمر الخبرة تترك
تقريباً كما كنت أولاً باستثناء ما قد يحدث إذا أغرقت في إرضائها فقد
تصبح سيوفاً مسلطة على رأسك.

ولكن لا تستطيع أن تركز وتجمع نواحي شخصيتك دون أن
تتأثر تبعاً لاتجاه هذا التوافق والتكامل، فإذا أنفقت معظم حياتك في
الدراسة والسعي وراء الحق أصبحت عالماً، ولقد يكون للعالم فضائله
وأخطاؤه، ولكن يغلب أن يكون معصوماً من المغريات التافهة التي
تؤثر في حياة معظم الناس، ومحصناً ضد الأشواك والقروح التي تجلبها
الخبرة الإنسانية، بل قد يصل أحياناً إلى درجة من الهدوء يربطها الناس
تقليدياً، بحياة الفيلسوف دون أن يدركوا مبررات ذلك.

وبالمثل إذا سعى المرء في طلب الجمال، كفنان أو موسيقار أو
مخرج سينمائي أو مصور أو شاعر أو كاتب قصص أو ناقد، أخذت
بالتدريج تكتسب فضائل ومساوئ الفنان، وهكذا قد تصبح غير مستقر
الشخصية، لا تطبق التقاليد، شاذاً من الناحية الجنسية، وقد تهرب مع

زوجة جارك، أو تنسى أن تعيد إليه كتبه، وقد تستخدم الأشياء في غير العمل بما لا يتفق مع ما درج الناس عليه؛ كأن تضع الزبد على الخبز مستعملًا الموس بدلًا من السكين، أو تكسر البندق بماسك الفحم، وباختصار قد تصبح بوهيميًا كما اعتاد الناس في العصر الفيكتوري أن يسموا الفنان، ولكنك إذ تفعل هذا تبدي حساسية للجمال، وولاء لأعلى المثل التي تتصورها، وعزمًا على التعبير عن هذه الحساسية بحيث قد تستعذب الموت جوعًا في كوخ؛ لكي يتسنى لك أن تؤدي العمل الذي يرسمه لك خيالك بدلًا من أن تتناول مرتبًا محترمًا تضطر من أجله أن تخدم الذوق الذي يطلب المتعة الفنية الرخيصة، وهو مستعد أن يدفع من أجلها المال.

وإذَنْ فليؤدِّ المرء واجبه وليساعد الآخرين، وليكن رحيماً حليماً، وباختصار ليحيِ الحياة الفاضلة الحقة، وليتأكد بعد هذا أنه سيقدر مباشرة بشهادة المجتمع، فنحن نعرف جميعاً مَنْ هو الرجل الفاضل عندما نقابله.

٢- تحذير:

وعلينا أن نحذر من أن نعامل القيم باعتبارها نتاجاً من صنع الإنسان، ولقد نقدت هذا الاتجاه عند تحليل الرأي الذاتي في الفصل الخاص بالسياسة، ولكن حيث إن العالم قد أصبح يسيطر على عقولنا بحيث أصبحنا لا نؤمن إلا بما نراه ونحسه ونعتبره حقيقياً وله وجود مستقل لا عن المادة فحسب، بل عن العقل أيضاً؛ ذلك لأنه عندما نقر بوجود

حقائق غير مادية، فإننا نميل لافتراض أن هذه الحقائق عقلية، ومن هنا نعتقد أن القيم لا بد أن تكون مُثلاً علياً، ونحن بهذا نضمن تفكيرنا تعارضاً بين ما هو مثالي وما هو حقيقي، ولكن كيف يتهيأ للمثل الأعلى أن يجتذبنا لتحقيقه كما لو كان مغناطيساً ما لم يكن له وجود مستقل عن العقل الذي يدركه والجهود التي تبذل لتحقيقه؟ إننا إذا افترضنا أن المثل الأعلى الذي اخترعه الإنسان له القدرة على استثارة جهوده لتحقيق وإدراك هذا الهدف مغيراً بذلك من شخصيته، فكأننا نفترض أن الإنسان في إمكانه أن يرفع نفسه إذا رفع حزامه.

دعني أؤكد لك مرة أخرى أن المثل العليا هي بمثابة قيم تُعطى لنا، وتتضح بنسبة تختلف من شخص لآخر، ولكنها ليست من نتاج تفكيرنا.

وبلاحظ أن أجسامنا تخضع لقوانين معينة تتحكم في سلوك هذه الأجسام، وهي قوانين ديناميكية واستاتيكية؛ كقانون الجاذبية وقوانين النمو والتحلل، ويقوم الرياضيون والطبيعيون وعلماء الحياة وعلم وظائف الأعضاء بدراسة هذه القوانين التي من نتائجها أن نصل -كما نعتقد- إلى معلومات عن العالم.

ومن ثم نقول إن العالم مكون بطريقة تجعل الأجسام التي لا تستند إلى شيء تسقط في الفراغ بسرعة واحدة، وإن التجاذب بين الأجسام في الفراغ يتناسب عكسياً مع مربع المسافة بينها، وإن طبيعة الكائنات الحية هي أن تولد وتنمو ويتكامل نضجها، وتشيخ، وتحلل، ثم تموت. ويمكن أن يكون نفس الأمر حادثاً أيضاً -ولو أننا نجد صعوبة في

الإقرار بهذا- في حالة عقولنا وأرواحنا إذ قد تكون خاضعة لمؤثرات وقوانين تنتمي لأساس تكوين العالم بشكل لا يقل عن خضوع قوانين الطبيعة والرياضة له، وهكذا نميل جميعاً لتسمية الأشياء صواباً أو خطأ، وكشف عنصر الجمال أو القبح في الأشياء، والسعي لما هو حق، كما نطلق على ردود الأفعال التي يقوم بها العقل الإنساني لهذه المؤثرات التي تؤثر على الأخلاق والفن والمعرفة، والحق أن كون عقولنا حاسة لهذه المؤثرات وقابلة للتشكل بها ينبغي أن تعلمنا عن طبيعة الحقيقة ما لا يقل عما نقوله لنا دراسة قوانين الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء التي تتحكم في قوانين النمو والتحلل للجسم؛ ذلك لأنه كما يعطينا قوانين الجسم معلومات عن طبيعة الحقيقة الفيزيكية التي يوجد فيها الجسم، هكذا تعتبر القيم التي تملأ نفوسنا وتقود التطور في عقولنا عوامل في الحقيقة غير المادية التي يوجد فيها كياننا الروحي، وبمعنى آخر هي عناصر الحياة العقلية المستقلة عن وجودنا، وهي ليست بأقل من القوانين التي يدرسها علماء الرياضة والطبيعة.

٣- نظرة إلى الوراثة:

إن عرض النقطة الأخيرة عن النظام يتطلب نظرة إلى الوراثة لنلخص ما سبق، لقد حاولت في الفصل الخاص بالسياسة بالرغم مما يسوده من استطراد -وهو استطراد كان في معظم الأحوال مقصوداً- إذا أردت أن أبين أن كل مشكلة فلسفية تندمج في المشاكل الأخرى، بل يمكن أن يقال إنها تتفرع إلى جميع المشاكل الأخرى -حاولت أن أبدأ بالحديث عن الفلسفة السياسية، وتساءلت حينئذٍ عن هدف الحكومة

الحقة، والغرض من المشرع الحق.

وكانت الإجابة هي إنتاج نوع معين من المجتمع؛ أي مجتمع يضم مواطنين يعيشون على نمط معين، والحق أن الدولة موجودة لتشجيع الحياة الفاضلة، وأحسن الحكومات هي تلك التي يعيش مواطنوها أفضل حياة، وهي تعينهم بقوة إيجابية إما بإبعاد العوائق وإما بزيادة احتمالات السعادة، وفي هذا إجابة جزئية على السؤال التالي؛ وهو: ماذا يُقصد بالحياة الفضلى؟ وكل ما يبقى أمامنا هنا هو أن نوسع في هذه الإجابة لتتطبق على السؤال الذي بدأنا به الفصل السابق؛ وهو أي نوع من المجتمع تهدف الحكومة الحقة إلى خلقه وتشجيعه؟ والإجابة هي أنه مجتمع معظم أعضائه يتبعون القيم الخلقية في حياتها الخاصة الفردية، وتتخذ منها أهدافاً لمستويات السلوك، وتدمجها في ذوقها وميولها وآرائها التي هي أساس أحكام الجماعة.

فإذا شئنا التحديد، لقلنا إنه مجتمع يقدر أعضاؤه الحق، ويسعون لكشفه ومعرفته كما ينشؤون أبناءهم على معرفته دون أي تحيز، أي دون تعصب جنسي أو نعة طائفية دينية أو مذهبية، كما يقدرون العلم والبحث والأمور العقلية، وهم يحاولون دائماً أن يشحذوا أذهانهم فتظل يقظة فعالة مستقلة، ويسعون لمعرفة ما يحدث في العالم على اختلاف أرجائه.

وهو مجتمع يقدر أعضاؤه الفن والموسيقى والأدب، ومن هنا يسعون لأن يحيطوا أنفسهم بيئة توحى بالجمال، ويصرون على أن تكون مدنهم مخططة تخطيطاً جميلاً، ومنازلهم منسقة جميلة، وأن

يحتفظوا بذوق سام سواء أكان عاماً أو خاصاً، وأن تكون لديهم الحساسية للجمال في مختلف صوره، والرغبة في أن تبرز مظاهره بأقصى الوضوح.

وهو مجتمع يحتفظ أفراداه بتقدير كبير لفكرة العدالة والتكافؤ في معاملاتهم بعضهم مع بعض، ويتسامحون حتى مع من يكرهون، ديدنهم الرحمة والعطف على المستضعفين، لا يقبلون أن يتمتعوا بالراحة بينما لا يجد غيرهم لقمة يتبلغ بها أو بيتاً يأويه، وهم يعتبرون القيام بالخدمات واجباً عاماً يستعدون لتقديمه، ولعلمهم أن هذا العالم جدلياً شر لا مجال لتجنبه، يعقدون العزم على أن يصبح أفضل عن طريق الحياة التي يعيشونها.

هذه بعض التعبيرات الاجتماعية للقيم، وكلما ازداد تخللها لحياة الجماعة قرب هدف السياسة من التحقيق.



الفصل السابع

قيمة الفلسفة

سبق أن ذكرت أن الفلسفة لم يكن لها أثر على الحياة، وأنها لا تجد مجالاً للتطبيق على الشؤون العلمية، كما أنه ليس لها أي رسالة للجنس البشري، ولكنني كنت في هذا مغاليًا، وكان هدفي من هذا أن أثير انتباه القراء؛ لأنني أشفقت أن يتقدم طلاب الفلسفة لدراستها لأول مرة وقد كَوَّنوا آراءً مبالغًا فيها عما يمكن أن تعمله الفلسفة لأجلهم.

أما الآن وقد قرأ الطالب جزءًا من كتاب الفلسفة - وأرجو أن يكون قد راعى في قراءته النصيحة التي سبق أن قدمتها فيما يختص بأهمية استبعاد ما هو ممل أو عسير الفهم - يمكنني أن أعود فأقرر أولاً أن الفلسفة يمكنها فعلاً أن تعلمنا شيئاً، ولو أن من الصعب أن نحدد بالدقة ما تعلمه، ولكن بالرغم من أننا لا يمكن أن نحدد، ففي إمكاننا أن نشير بأمثلة، ولقد رأينا أن الفلسفة حاولت في الفصلين الأخيرين أن تبين أن وظيفة السياسة هي كذا وكذا، وأنه يمكن تعريف الدولة السليمة بكيث وكيث، كما ذكرت لنا الفلسفة ما مقومات شخصية الإنسان الرفيعة،

وأضافت أن الحياة الفضلى هي في تنمية هذه الأهداف، كما رأينا في الفصول السابقة أنها دلتنا على نواحي النشاط التي تؤدي إلى هذه التنمية، وهي بهذه تحاول أن تعطينا بعض المعلومات عن طبيعة العالم الموجود بصورة مستقلة عن وجودنا، ذاكرة لنا على سبيل المثال أنه يحوي قيمًا غير مادية تظهر وتعكس بعض خصائصها على الأجسام المألوفة، والمعايير والمؤسسات، والجماعات والحياة اليومية.

ولقد قالت لنا الفلسفة هذا لا كما يفعل الدين الذي يعتمد على إثبات الحق بطريقة إلهية أو بالإشارة إلى المعجزات، ولكن لا يملك القوة على أولئك الذين لم يسهموا في رؤية واختبار هذه المعجزات، بل إن الإقناع في حالة الفلسفة يتجه لجدول منطقي يبدأ بعدد من المبادئ التي نعتبرها أو يعتبرها معظمنا صحيحة، ومنها تحاول الفلسفة أن تستخلص منها بطريقة استنتاجية النتائج التي تتضمنها، وهي بين الحين والحين تراجع وتتثبت من صحة هذه النتائج بالإشارة إلى الآراء التي يعتنقها الإنسان بشكل شائع وتقسيم الإنسان العادي لها، وقد تكون هذه المبادئ غير مقبولة، كما قد تكون حلقة الاستنتاج خاطئة، والنتائج غير سليمة -وما من شك أن كثيرًا من الفلاسفة يرفضون قبولها- ولكن الفيلسوف إذ يعترف بهذا يضيف أن علاج الفلسفة الفاسدة ليس في تطعيمها بالوحي كما يفعل الدين في المعجزات، ولا بالآراء العلمية أو الإلهام، ولكن في تقديم فلسفة أفضل؛ أي بإخضاع الحلقة المنطقية للكثير من الدقة والتمحيص مبتدئين بمبادئ أكثر تعميمًا، وأقرب إلى الوضوح والتصديق، وأدعى للوصول إلى نتائج من الضروري أن

تخرج منها، في هذه الحالة يمكن أن تعلمنا الفلسفة حقائق، حتى لو لم توفق لهذا في هذا الكتاب.

وعند هذه النقطة يمكننا أن نرى لمحة عن الآثار العملية للفلسفة، لنفترض أن تحليلنا للكون والأخلاق والسياسة، وهو تحليل كان يهدف لبيان عدد من القيم الأساسية كحقائق تنعكس في الأجسام المألوفة، كما تعتبر جزءاً أساسياً مكوناً لها؛ كحقائق الشعور الخلقي وأهداف التصرفات السياسية لنفترض أن هذا التحليل صحيح بوجه عام، ومن هنا يمكن أن يقال إن هذا التفكير الفلسفي قد انتهى إلى أنه بالإضافة إلى العالم المؤلف هناك مظهر آخر من الحقيقة يرتبط بالعالم المحسوس.

ولقد كان هذا هو ما قال به كبار الفلاسفة الذين مهما اختلفوا في أمور أخرى فقد اتفقوا بفروق بسيطة على أن العالم الحسي لا يهيم المبادئ اللازمة لتوضيحه، ومن هنا وجب أن نبحث عن هذه المبادئ في نواح أخرى إلا إذا كان هذا العالم لا يرتبط بأي منطق أو قانون، إن هذا هو أساس التعاليم الفلسفية التي بدأت بـ «أفلاطون»، وسارت في خيط متصل خلال المدارس الفلسفية في المراحل الأولى من العصور الوسطى إلى يومنا الحالي، وهي أيضاً المجرى الذي تجمعت فيه التعاليم المشتقة من اليونان والمسيحية، وهما منبعاً الحضارة الغربية الحالية.

ولقد أفضت في الحديث عن رأي اليونانيين في الفلسفة، وسأحاول الآن أن أعرض الفلسفة في ثوبها المسيحي، إن الحق والخير والجمال والسعادة ليست مظاهر مرتجلة من الحقيقة جاءت مصادفة، وهي لا

تبرز هنا وهناك في العالم كما يُلقى بقطع الأثاث في غرفة مهجورة في انتظار أن تكشف تلك الوحدة المتكاملة أو تلك الشخصية الكبرى عن وجودها للإنسان، وإذن فنحن في معرفتنا وتبعنا لهذه القيم نتصل بحقيقة أخيرة هي حقيقة شخصية، ولكن بالرغم من أن التسلسل المنطقي الذي يظهر في هذا الكتاب قد يقنعنا بأن القيم موجودة، إلا إنه لا يساعدنا على معرفة هذه القيم، والطريق الوحيد الذي يؤدي بنا إلى هذه المعرفة هو طريق الخبرة، ولكي نتمتع بها لا بد أن نروض أنفسنا على الصبر والطاعة، ففي ميدان الأخلاق تقتضي منا الطاعة أن نتحكم في أنفسنا، فلا نفرق في نواحي اللذة السهلة القريبة المنال أو الرغبات البراقة السطحية؛ وذلك لكي يتسنى لنا أن نتبع بصورة متصلة تلك الأشياء الفاصلة القويمة، مركزين كل طاقتنا في غرض واحد يسمو عن كل هدف آخر، وممتنعين عن مئات الرغبات التي قد تؤدي بنا إلى أن نحيد عن الطريق؛ كما يحدث للشخص الذي يتسلق الجبل إذ يجد نفسه مضطراً لمقاومة الرغبة في التوقف أو الاستدارة للتمتع بمنظر جميل؛ إذ يدفعه إلى أعلى الاعتقاد الكلي بأن المنظر يبدو أجمل لو رآه من أعلى، وفي ميدان الفن وجد أن الخبرة معناها تنقية وتوسيع بصيرة الإنسان وفكرته عن الجمال بالاتصال المستمر بإنتاج عظماء الفنانين في أسمى صورة، وبالرغبة في احتمال قدر من الملل أثناء عملية التنقية، وغرس الذوق الفني الجميل، وهنا نرى سير «جوشوا رينولدز» يحذرنا قائلاً: «لعل أسوأ الأساليب وأحطها في الفنون سواء أكانت الرسم أم الشعر أم الموسيقى - هي تلك التي تسبب بطبيعتها السرور»،

ومن هنا نجد أن غرس الحاسة الفنية أو الخلقية الرفيعة يقتضي قدرًا من التواضع والإيمان، إذ لا بد من التواضع، فلا نسارع لإرضاء الرغبة في نقد وتجريح إنتاج أبعد من أن نقدره بطريقتنا المباشرة، ولا بد من أن يتوافر لنا الإيمان في قدرتنا على أن نتمتع في المستقبل بما يسبب لنا ضجرًا في الوقت الحالي، يضاف إلى هذا أن أولئك الذين يرومون تتبع إحدى القيم كالحق، لا بد أن يكون لديهم اتجاه معين إزاء الحياة، وحتى لو لم يقتضِ الأمر أن يرفضوا جميع الملاذ ليعيشوا حياة الجسد والمشقة، فلا بد أن يتعدوا إلى حد ما عن تيار الملهي العابرة التي تتميز بها حضارتنا المادية.

وإذا كان هذا هو ما يراد من حياة كرسها المرء لتتبع القيم، فالأولى أن يكون هذا هو حال من يريد أن يعرف الله، ومع هذا فإننا نجد أن التعاليم التي جاءتنا عن طريق ذلك الإرث العظيم الذي ندعوه الفلسفة تقول: إنه إذا عشنا كما ينبغي، فسنعرف الأشياء كما هي، وإنه إذا رأينا الأشياء كما هي، فستساعدنا بصيرتنا على أن نعيش كما ينبغي.

وليس هذا هو دستور من أوتي قدرًا كبيرًا من العلم والثقافة، بل هو ما يؤمن به كثير من السذج، وهو النور الذي اهتموا به في حياتهم، إنه الإيمان بأن من يدفع الثمن - وهو كبير القيمة - سوف يجد اللؤلؤ؛ ذلك لأنه إن كانت الصورة المسيحية للتعاليم التقليدية التي جاءتنا عن طريق فلسفة أفلاطون صحيحة؛ أي إذا كان هناك حقًا عالم حقيقي للقيم - كان هذا معناه أن الإيمان الذي يبدأ كتجربة ينتهي بخبرة.

أما هل نحن على استعداد لأن نقوم بالخبرة البادئة التي تقتضيها مثل هذه الحياة؛ فهو أمر يعتمد على مدى اقتناعنا بأن وجود مظهر آخر من الحقيقة هو على الأقل نظرية منطقية، وهنا نجد أن التسلسل المنطقي الذي اتبعناه في عرضنا الفلسفي يبدو ذا أثر فعال وصلة كبيرة بالموضوع؛ لأنه إذا كانت نتائج هذا الجدل الفلسفي تبدو مقنعة، كان معنى هذا توافر الإيمان للقيام بهذه الخبرة التي عليها تعتمد الحياة الفاضلة، وهكذا يمكن اعتبار هذه إحدى النواحي التي يبدو فيها أن لتعاليم الفلسفة نتائج عملية؛ أي إنها تؤثر في حياتنا.

المزاج الفلسفي؛

هناك أثر آخر للفلسفة، ونعني به أثرها على المزاج، وهناك أسطورة شائعة تختص بما يُسمَّى المزاج الفلسفي، وفيها يبدو الفيلسوف شارد الذهن قليل الحيلة في كل ما يختص بشؤون الحياة العملية، معرضاً للتأخر عن القطار ونسيان المواعيد وفقدان منظاره، كما يبدو فريسة سهلة لأشوار هذا العالم ومحتاليه، يقابل هذا أنه يُصور لنا كشخص هادئ رزين ذي عقلية لا تتأثر كثيراً بتذبذبات هذا العالم من فشل أو نجاح مؤقت، قادر على احتمال الفشل بشجاعة والمآسي بصبر وتسليم، وعلى قدر خبرتي بالفلاسفة المعاصرين لست أجد دليلاً - على الأقل بين المحدثين - منهم يؤيد هذه الأسطورة، والحق أنه يبدو أن الفلاسفة لا يختلفون عن غيرهم من الناس، وهم سريعو التهيج مثلنا، ولكن إذا كان المعنى المباشر للأسطورة ليس صحيحاً فقد يكون فيها - كما في معظم الأساطير - شيء من الصحة في أعماقها؛ إذ ليس هناك دخان بلا نار، وإنني لأعتقد أن النار في حالة الفيلسوف ترجع إلى اعتقاده

بوجود عالم آخر حقيقي يختلف عن عرض عالمنا المحسوس، وهو ثابت لا يتغير كما يتغير العالم العادي، وأخيرًا فهو كامل في حين أن عالمنا ناقص مشوه، فإذا اعتقد بعد هذا أن العالم الحقيقي يتخلل شغاف عالمنا القريب وأنه باتباعه أسلوبًا معينًا من الحياة، وتمسكه بأشياء معينة باعتبارها قيمة؛ إنما يزيد من معرفة وجه للحقيقة - فلا بد لاعتقاده هذا أن يؤثر على سلوكه العملي في الحياة.

ذلك لأنه إن كانت القيم حقيقية فهي أيضًا مثالية، ولست أعني بهذا أنها موجودة بصورة من الصور في العقل، بل أعني أنها ليست مجرد أجسام يمكن معرفتها، بل أهدافًا وغايات ينبغي أن نسعى لتحقيقها؛ ذلك لأنه إن كانت القيم حقيقية ويمكن معرفتها بالعقل الإنساني - فلا بد لمجرد كونها قيمة أن تكون لها قوة تجتذب العقل الذي يعرفها، فأنت لست مستطيعًا أن تتمتع بالجمال دون أن ترغب في التمتع به بشكل أوفى، ولا يمكن أن تكون فاضلاً دون أن تسعى لتكون أفضل، كما لا يمكنك أن تعرف أن الحق في تناول اليد دون أن تسعى لإدراكه، والحق أن المثل العليا تدفعنا للأمام ولأعلى، وهي تعطينا القوة على أن ترتفع فوق مستوى أنفسنا، وهو أمر ما كنا لنصل إليه دون هذه المثل؛ إذ ليس هناك شيء يمكنه أن يرتفع بفضل الجاذبية والثقة الموجودة فيه، بل لا بد أن تكون هناك قيم ديناميكية - لو جاز هذا التشبيه - بحيث تبدأ الخطوة الأولى؛ فتكون بينها وبيننا علاقات تقتضي منا أن نعرفها بشكل أوضح، ونسعى لتحقيقها في حياتنا، وإننا إذ نقبل هذا التحدي نرتفع إلى مستوى أعلى من أنفسنا.

مجال الأسئلة الفلسفية :

إذا اعترض البعض قائلين إنني أقترّب في كلامي هنا من الصوفيين، فإنني أسارع لتهدئة قلقهم بتذكيرهم بالفكرة المعروفة؛ وهي: أن عظمة الأسئلة التي تتناولها الفلسفة لا بد أن يكون لها أثر في توسيع العقل الذي يتعامل معها، وهنا أجد من الأنسب أن أعيد ما سبق أن كتبته في مكان آخر: «إن أولئك الذين يكرسون وقتهم لدراسة مثل هذه الأسئلة الموضوعية لا بد أن ينعكس هذا على تصرفاتهم، فيصبحون غير متحيزين، كما يغدون متحررين في عالم السلوك والانفعال، ونظرًا لأن أي محاولة لفهم الأسئلة الأساسية تبين مدى قلة ما نعرف بصورة أكيدة - فإن الفيلسوف على استعداد للموافقة على الآراء المتعارضة التي قد يكون فيها من الصواب أو الخطأ ما في آرائه هو، ومن هنا تولد الفلسفة اتجاهاً نحو التسامح، فلا تقبل أن تضع حدوداً واضحة بين الصواب والخطأ أو بين الخير والشر أو الحق والكذب، تمامًا كما حدث في حالة الآراء التي يعتنقها الآخرون. وأخيرًا إذا لاحظنا الحقيقة التالية وهي أنه ليس هناك إجابة متفق عليها للأسئلة الكبرى التي تلقىها الفلسفة منذ القديم، كان لا بد أن يوحى هذا للمفكر الحر بأن جميع النظم والأساليب والنتائج التي وضعت حتى الآن لا بد أن تكون خاطئة ولو إلى حد ما، أما أولئك الذين ليست لديهم الروح الفلسفية الحققة فيميلون - إذا واجهتهم أسئلة لا مجال لتقديم الدليل فيها - إلى تحويل آراء الآخرين وتخميناتهم إلى اقتناع لا مجال للتحويل عنه، أما الفيلسوف فيقرر راضيًا أنه حتى ما يسمى المعرفة يعتبر شيئًا تخمينيًا، كما يعتبر التعصب

والتشبث وفرض الرأي ليست إلا مجرد مآخذ تجافي الأخلاق، بل هي امتهان لكل ما هو حق، وهكذا تنال الفلسفة منا التقدير من أجل الأسئلة التي تتناولها بالدرس والبحث والطرق التي تتبعها في هذين السبيلين أكثر من تقديرنا لها من أجل الإجابات التي تتقدم بها.

«إن العقل يصل إلى مرحلة العظمة؛ لأنه يبحث ويتأمل عظمة الكون، وهو يتحرر من تلك الدائرة الضيقة للأغراض والرغبات التافهة التي تكون بالنسبة للغالبية منا سجن الحياة اليومية، يخلف وراءه تلك الحياة الصغيرة العصبية المكونة من الرغبات والمتاعب التي تتمركز حول الذات، ويرتفع إلى مستوى يتصل فيه بما هو أكبر من الذات، ومن الناحية العلمية وجد أن عظمة العمل تولد خصائص كالسماح والعدل وحسن الفهم، وينمو هذه الخصائص، ينمو أمل العالم اليوم في مستقبل أسعد».

قيمة الفلسفة في وقتنا الحالي :

إن هذا الاتجاه مفيد على الأخص في وقت كهذا الذي نجتازه؛ حيث أصبح عقل الإنسان نهبا للاضطراب وعدم الاستقرار والتزمت وفرض الرأي.

ولعل من الأوفق في عصر غير مستقر كعصرنا الحالي أن نذكرنا الفلسفة أن هذا العالم ليس هو العالم الوحيد، وأن القيم التي يقدمها ليست هي القيمة الوحيدة الجديرة بالكسب والإحراز، وأنه إذا تداعت المدنية بين ألسنة لهيب حرب عالمية، فسيظل بعد هذا شيء آخر ذو قيمة جديرة بالتقدير، بل يمكن القول إن كل ركن من أركان عالم القيم

سيظل باقياً، يضاف إلى هذا أنه إن كنا على حق في اعتبارنا أن القيم تتخلل وتنعكس على محتويات هذا العالم المألوف - فإن نفوسنا تهدأ وتطمئن إلى أن الحضارة سوف تنهض مرة أخرى وتعود سيرتها الأولى كنتيجة لجهود العقل الإنساني الذي يحاول أن يصرف هذه القيم ويتبعها ويهدف إليها، وفوق هذا فإن الاعتقاد يقودنا إلى النتيجة الآتية؛ أن الجدير بالإنسان هو أن يحاول، ومن هنا كان الخطأ في أن تستسلم لتيار اليأس، وهو اقتناع يجلب معه الراحة والطمأنينة للإنسان كما جلبتهما له المسيحية ساعة أن تهاوت الإمبراطورية الرومانية.

ولعل من الأمور المهدئة أيضاً في عصر يفرض فيه الرأي كعصرنا الحاضر - حيث يضطر المرء لقبول مبادئ خلقية واقتصادية وسياسية - أن يفتح أمام الواحد منا عالم أسمى هو مجال النقاش العقلي، حيث لا تصبح القوى الفكرية للإنسان مجرد رقيق تسخره النزعات الإنسانية لأهوائها، وحيث يمكنها أن توجه مواردها لكشف شيء دون أن يعيش المرء في خوف واهم من أن تعتبر آراءه شريرة أو دنيئة أو متشائمة، أو مما يسبب انتشار «الذعر وانهيار الروح المعنوية»، ومن ثم نرى أن الفلسفة لا تهين للناس الإيمان الذي يعيشون بقدر ما تمدهم بمستويات من القيم بها ينظمون معيشتهم، وهذه القيم - كما حاولت أن أبين - تفيدنا لا كمثل ترشد الفرد في حياته فحسب، بل كغايات توجه تصرف الجماعات، ومن ثم يمكن اعتبارها محكاً تختبر على أساسه قيمة البرامج السياسية.

الغرض من الكتاب :

بقيت كلمة أخيرة عن الغرض من هذا الكتاب، لقد بدأ مرشدًا لمن يريد قراءة فلسفية، وبحثًا يعين أولئك الذين يخطون الخطوة الأولى في دراسة الفلسفة، ولكن الكتاب تخطى الهدف الأصلي وأصبح تمرينًا في الفلسفة وتبيانًا لفوائد دراستها، ولقد كان يخالجنى منذ مدة طويلة الإحساس بأن أمام الفلسفة رسالة تهدف لرفع الغمة التي تسدلها ظروف حياتنا الحاضرة، وحاولت أن أتبين هذه الرسالة ومداها.

ويقول سقراط في جمهورية أفلاطون: «إن الإنسانية لن تنال الخلاص والتحرر ما لم يصبح الفلاسفة ملوكًا»، ولكن النقاد يقولون في هذا الصدد: «انظر إلى الفلاسفة وتأمل منظرهم الذي يؤدي إلى الحسرة! بأي حق تسألنا أن نتنظر من هؤلاء القوم أن يحموا الدولة؟». ويجب سقراط بتشبيه يظهر فيه الإنسان معتمدًا من عاصفة مطيرة في ظل جدار، فإذا اكتسحت الجماعة عواصف وأنواء العاصفة العمياء، وتتابععت المساجلات العنيفة، كما تنهمر قطع الثلج حول أذني السائر في العراء، أدرك الرجل الحكيم أنه ليس من القوة بحيث يناضل وحده عالمًا كله متوحشون، إنه سيفقد حياته حتمًا قبل أن يفيد وطنه أو أصدقاءه، ومن هنا لن يفيد نفسه ولا العالم، وهو إذ يزن كل هذه الاعتبارات يرى أن الأجدر به أن يصمت ويؤدي عمله في سكون كالرجل الذي تهاجمه العاصفة فيحتمي من الغبار والثلج بالجدار..

وإنني لأخشى أن تكون إجابة سقراط هنا من قبيل الاعتذار أكثر منها للتبرير؛ لأنه يتفق مع أفلاطون في الاعتقاد اعتقادًا جازمًا بقيمة الفلسفة

العملية، ولقد كرس الرجلان حقبة طويلة من حياتهما لجعل مبادئها تتخلل الحياة اليومية للناس والبلاد، فقد أنزل سقراط الفلسفة من بين السحب لتقيم في الأسواق، وأخذ يتجول هنا وهناك بين الناس يعلم ويناقش الشباب فيما يختص بالحياة الحقة والحكم السليم، ولم يكن أفلاطون أقل من سقراط في هذا السبيل، فلقد خصص «الجمهورية» و «القوانين» لتبيان المبادئ اللازمة للحكم، كما عمل مرشدًا لابن أحد الحكام كان يُعدُّ ليتبوأ منصب الحكم المطلق. والواقع أن إصرار أفلاطون على أن من واجب الفيلسوف أن يشترك في الأمور العملية للدولة، أدى به في مناسبتين للتعرض لخطر الموت، وفي رأيي أنه يجب على الفلاسفة في وقت لا يختلف كثيرًا عن ذلك الذي عاش فيه أفلاطون - أن يحملوا على عاتقهم نفس المسؤولية، لقد أصبحت الفلسفة في عالمنا الحاضر دراسة تخصص، ومن هنا اقتطعت من الحياة وكرست جهدنا لمناقشة مسائل فنية بحتة. ولست أود أن أقول بهذا إن هذه ليست مهمة الفلاسفة، بل أشير مجرد إشارة أن هذا ليس كل واجبهم، وأنهم إذ يتصرفون كما لو كان الأمر كذلك إنما يحطمون الثقة التي تضعها فيهم الإنسانية، فإذا لم يتوافر للفلاسفة المعاصرين من الحكمة ما يقدمونه لجيل مضطرب تقطعت به الأسباب، فإن في إمكانهم - على الأقل أن يفسروا له بلغة يمكنه أن يفهمها - الحكمة التي توافرت لعظماء الفلاسفة في الماضي؛ ذلك لأن فيهم ترسب هذه الحكمة، وفي إمكانهم أن يفسروها، وإذا لم يفعلوا هذا، فلن يتيسر لغيرهم أن يقوم به، والحق أن هذه المسؤولية التي أشعر أنها ملقاة على عاتق الفلاسفة هي التي دفعني لكتابة هذا الكتاب.

مراجع الكتاب^(١)

Introductory Chapters

Russel, Bertrand: The Problems of Philosophy.

Ross Hoople nd Other: Preface to Philosophy (Mc Millan Co. N. Y. 1954).

Hoernle. R. F. A.: Studies in Philosophy (Allen & Unwin 1952).

Muirhead, John: The Use Of Philosophy (Allen & Unwin London 1928).

Brightman, E. S.: An Introduction to Philosophy (Pitman & Sons Co. London 1951).

الفلسفة الأخلاقية

Broad C. D.: Fie Types of Ethical Theory. (Kegan Paul & Co. New York). 1934.

Thomson. J. A.: The Ethics of Aristtole & Unwin 1953.

(١) وضعت هذه المراجع بمعرفة المترجمين؛ لمن يريد أن يتوسع في بعض الأبواب.

Burke, D.: Ethics – Mx Millan 1951.

Miltner. Ch. C.: The elements of Ethics – Mc Millan 1949.

Prichaed H. A.: Moral obligation – Clarendon Press. Oxford 1948.

Moore, G. E.: Ehtics – Oxford. Unwin Press 1952.

William, Lillie: An Introduction to ethics – Mathuen London 1951.

Broad C. D.: Ethics & The History of Philosophy (Kegan Paul) 1952.

الفلسفة السياسية

Catlin, George: A History of the Political Philosophers (Allen & Unwin London 1947).

Folsom. J. K.: Culture and Social Progress (Longmans, Green & Co.) London 1929.

Saxe, Cummins: The Political Philosophers (The World Great Thinkers 1954).

Roucek, Joseph: 20th Century of Political Thought (Philosophical Library N. Y. 1946).

Gilchrist, R. N.: Principles of Political Science, (Longmans 1952).

Aesthetics

Leight, H.: History of the world's art (Allen & Unwin Ltd London 1952).

Bombrich E. H.: The Story of art (Phaidon Press London 1953).

Graven. Th.: Modern art (Simon & Schuster) New York 1940.

Orpen, W.: The Outline of art (George Newnes Ltd. London 1953).

Craven, th.: Men of art (simon & Schuster New York 1940).

Van Lonn, Hendrile: The arts of mankind (Harrap London 1952).

Croce, Benedetto: Aesthetics (Vision Press) London 1953.

Read, Herbert: The Philosophy of modern art (Faber & Faber London.

Newton, Eric: The Meaning of Beauty (Longmans) 1950.

Bosanquet, B.: The History of Aesthetics.

Alexander, S.: Beauty and Other forms of Value.

Carritt, E. F.: Philosophies of Beauty.

Ogden, C. K. And Richards I. A. The foundations of Aesthetics.

Tolstoy, L. What is Art.

Hauser, Arnold: The Social History of art 2 vols (Kegan Paul 1951).

مراجع عامة

Windelband, W,: History of Philosophy.

Burnet. John: Greek Philosophy.

Modern Philosophy (2 Vols).

Hoffding. H. History of***

Durant Will, The Story of Philosophy: (Benn) 1948.

Burgess Joseph,: Introduction to the history of Philosophy (Mc Graw- Hill Co. N. Y. & London 1939).

Taylor H. O.: Ancient Ideals. 2 Vol. (Mc Millan N. 7, 1930).

*** * ***

المحتويات

٥	مصادر الكتاب
٧	كلمة المترجمين
٩	الكتاب الأول: فصول في الفلسفة
١١	الفصل الأول: صعوبة الفلسفة
١٤	الصعوبة التي تواجه الفلاسفة
١٦	عند قراءة الفلسفة
٢١	قيمة الفلسفة
٢٥	الفصل الثاني: موضوع الفلسفة
٢٥	نتائج الأبحاث العلمية
٢٨	عمل الفيلسوف
٢٩	آراء رجال التاريخ، والفنون، والأخلاق، والدين
٣١	الأسئلة التي تضيفها الفلسفة
٣٣	اتساع ميدان الفلسفة
٣٥	١ - ما وراء الطبيعة

٣٧	أقسام تصنيفات الموجودات
٤٠	٢- نظرية المعرفة
٤٣	٣- الفلسفة الأخلاقية
٤٥	٤- الفلسفة الجمالية
٤٥	٥- الفلسفة السياسية
٤٦	العامل الشخصي في الفلسفة
٥١	صعوبة الفلسفة
٥٢	تنوع الفلسفة
٥٤	الصفات التي يجب توافرها في الفيلسوف الحق
٥٩	الفصل الثالث: الفلسفة الأخلاقية
٥٩	الاتجاه الشائع نحو الأخلاق
٦٢	النظرية الموضوعية في الأخلاق
٦٣	النظريات الذاتية وما تؤكده
٦٥	الأصول النفسية للانفعالات الأخلاقية
٦٩	الأصول الاجتماعية والاقتصادية للمشاعر الخلقية
٧٤	أسباب تعدد الأحكام الخلقية
٧٦	النظريات الذاتية التي تتمشى مع الزمن
٧٩	(أ) نقد النظريات الذاتية والطبيعية

- ٨٨ (ب) النظرية الموضوعية في الخلق
- ٩٠ معنى لفظة «ينبغي»
- ٩٤ نظرية كانط الإيجابية في الأخلاق
- ٩٦ نظرية كانط في ما بعد الطبيعة
- ٩٧ فكرة الأشياء الخيرة في ذاتها
- ١٠٠ الرغبة في الغايات النهائية لا يمكن إثباتها أو تبريرها
- ١٠١ الغاية من المال والشهرة والصدق
- ١٠٤ الأشياء التي تقصد لذاتها
- ١٠٥ هل السعادة هي الغاية النهائية الوحيدة؟
- ١٠٦ نظرية اللذة
- ١١١ العودة إلى رأي الذاتيين
- ١١٢ التناقض الكامن في النظريات الخلقية الطبيعية
- ١١٣ الأخلاق كتوضيح للقيم
- ١١٥ صلة الأخلاق بالدين
- ١٢٠ ملاحظة
- ١٢١ الفصل الرابع: الفلسفة السياسية
- ١٢٣ الأهداف التي تتوخاها الجماعات أهداف ليست مرضية
- ١٣٠ أوجه النقص في الجماعات التي تقدر الثروة

٢- الغايات التي تعترف المجتمعات بتوحيها

- ١٣٥ ليست في الواقع إلا وسائل
- ١٣٥ العدالة الاجتماعية
- ١٣٨ الحرية والتربية
- ١٤٠ هدف السياسة
- ١٤٢ نظرية العقد الاجتماعي ونظرية الحقوق الطبيعية
- ١٤٤ الأهداف الحقيقية للسياسة
- ١٤٥ التمييز بين هدف السعادة وهدف نمو الشخصية
- ١٤٧ نمو الملكية الإنسانية كأساس لازم للحياة الخيرة
- ١٤٩ عودة إلى اليونان وإلى أنفسنا وإلى فن الحياة
- ١٥٠ المعاصرون وفن الحياة
- ١٥٢ تربية المحدثين
- ١٥٣ رأي أرسطو في الصفات المميزة للإنسان
- ١٥٧ المبادئ والمقومات التي لا غنى عنها في المجتمع السليم
- ١٦٠ حياة الحاكم
- ١٦١ العبقرى وعلاقته بالمجتمع
- ١٦٤ (ب) الخير بالنسبة إلى الإنسان كفرد
- ١٦٥ طبيعة الحياة الفاضلة

١٦٧	الغايات التي هي خير في ذاتها
١٧١	الفصل الخامس: الفلسفة الجمالية
١٧١	مقدمة
١٧٢	رأي أفلاطون في الجمال
١٧٤	الدراسة النفسية لعملية التكوين أو الخلق
١٧٦	عرض النظرية الموضوعية في الجمال
١٧٨	أمثلة للأحكام الذاتية
١٨٠	أمثلة للأحكام الموضوعية
١٨٢	النظريات الجمالية الذاتية والموضوعية
١٨٣	١ - النظرية الذاتية المتطرفة
١٨٤	المعاني المتضمنة في الرأي الذاتي
١٨٥	الاحتكام إلى الخبراء
١٨٧	٢ - الموقف المعدل للذاتيين
١٨٨	٣ - رأي دكتور ريتشاردز
١٩٠	نقد آراء دكتور ريتشاردز
١٩٥	نقد عام للنظرية الذاتية
١٩٦	الصفة الغامضة للجمال
١٩٨	قيمة الجمال من دون التقدير الإنساني

٢٠٠	نظرية «كليف بل» عن الشكل ذي الدلالة
٢٠٣	الطريقة بين الفنان والشخص العادي
٢٠٦	ما الشكل ذو الدلالة؟
٢٠٨	الفن كنافذة تطل على الحقيقة
٢٠٩	تلخيص
٢١٠	العنصر الذي لا يمكن قياسه في الفن
٢١٢	اعتذار عن آرائي الشخصية
٢١٥	الفصل السادس: الاعتبارات العملية
٢١٥	خاتمة
٢١٦	(أ) جني الثمار
٢١٨	(ب) التكامل
٢١٩	(ج) تغير الشخصية
٢٢٠	٢- تحذير
٢٢٢	٣- نظرة إلى الوراء
٢٢٥	الفصل السابع: قيمة الفلسفة
٢٣٠	المزاج الفلسفي
٢٣٢	مجال الأسئلة الفلسفية
٢٣٣	قيمة الفلسفة في وقتنا الحالي

٢٣٥	الغرض من الكتاب
٢٣٩	الفلسفة الأخلاقية
٢٤٠	الفلسفة السياسية
٢٤١	في الفلسفة الجمالية
٢٤٢	مراجع عامة



