

مكتبة الأسرة  
٢٠٠٣  
مجمع

مكتبة الأسرة

الفيلسوف چود

ترجمة

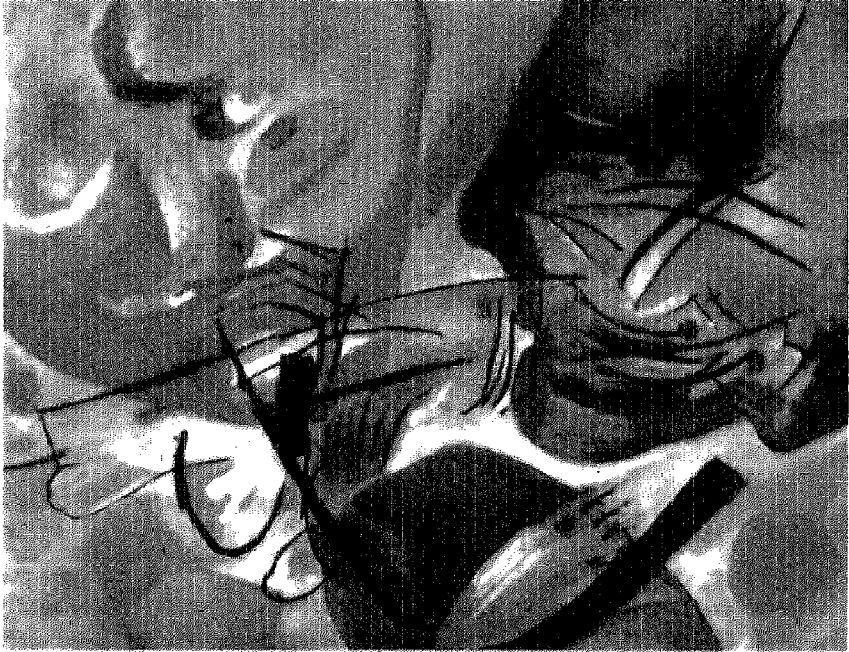
د. عطية محمود هنا

د. ماهر كامل



فصول

# فى الفلسفة و مذاهبا



لوحة الفنان فابيلى كاندنيسكى

الكتب



أمهات

اهداءات ٢٠٠٤

أسرة المخرج / إبراهيم الصحن

القاهرة

## فصول فى الفلسفة ومذاهبها



# فصول فى الفلسفة ومذاهبها

للفيلسوف چود

ترجمة

الدكتور  
ماهر كامل

الدكتور  
عطية محمود هنا

إعداد : د. محمد محمد عنانى



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٣

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة أمهات الكتب)

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة التنمية المحلية

وزارة الشباب

التنفيذ: هيئة الكتاب

فصول في الفلسفة ومذاهبها

للفيلسوف چود

تصميم الغلاف

والإشراف الفني:

للفنان: محمود الهندي

الإخراج الفني والتنفيذ:

صبرى عبدالواحد

الإشراف الطباعى:

محمود عبدالمجيد

المشرف العام:

د. سمير سرحان

---

## على سبيل التقديم:

لا سبيل أمامنا للتقدم والرقى وملاحقة العصر إلا بالمزيد من المعرفة الإنسانية.. نور يهدينا إلى الطريق الصحيح، ولأن مكتبة الأسرة أصبحت أهم زهور حدائق المعرفة نتنسم عطرها ربيعاً للثقافة المصرية الأصيلة.. فإننا قطعنا على أنفسنا عهداً ووعداً ليس لنا إلا الوفاء به لتثمر شجرة المعرفة عطاءً للأسرة المصرية.

د. سمير سرحان

---





## تصديري

قديمًا قيل إن الفلسفة هي علم العلوم ، لأنها تضع للعلوم أسسها النظرية وروابطها وتحدد أفاقها ومعالمها ، وهي إذن ليست مختصة بالعلوم الإنسانية وحدها بل تشمل جميع معارف الإنسان ومباحثه ، ودرجة الدكتوراه التي تمنحها الجامعات عندنا تسمى درجة 'دكتوراة الفلسفة' في كذا (أى علم من العلوم) وأقول إيضاحًا لذلك إن الفلسفة هي علم التفكير ، أى إنها العلم الذى يتجاوز المنطق الصورى (الثقليدى) إلى بحث حياة الفكر عند الإنسان ، ويبحث طرائقها ومناهجها ، فإذا كنا درسنا في مراحل الدراسة الأولى بعض الفروع التي اقترنت على مر العصور بمجالات الفلسفة (مثل المنطق والأخلاق ونظرية المعرفة والميتافيزيقا وما إليها) فإننا نعرض اليوم لما يجمع هذه المجالات بشتى مجالات الفكر الإنسانى ، وهى دراسات وضعها الفيلسوف المعاصر س. أ. م. جود (C.E.M. Joad) واختارها المترجمان من ثلاثة من كتبه ، فأحسننا بذلك الاختيار . كمال يقول ابن عبد ربه :

قد عرفناك باختيارك إذ كان دليلاً على اللبيب اختياره .

وأنا مدين بلفت نظري إلى هذا البيت إلى الشاعر أبي همام  
(الدكتور عبد اللطيف عبد الحليم) فلقد أحسن المترجمان اختيار الفصل  
التي تمثل خير مدخل لمفهوم الفلسفة في كل عصر .

وأما المؤلف فهو فيلسوف بريطاني ولد في درم عام ١٨٩١ وتوفي في  
لندن عام ١٩٥٣ ، وترك وراءه نحو أربعين كتاباً أعادت للفلسفة مكانتها  
في النصف الأول من القرن العشرين ، وكان خير مثال على 'المعلم'  
الذي يمثل الجسر بين عالم 'البحث العلمي' والتخصص من ناحية وبين  
القارئ الذي ينشد المعرفة ويستزيد منها داخل التخصص وخارجه ، وهو  
شديد الشبه في هذا بالدكتور زكي نجيب محمود ، حتى في توجهه  
الفكري ، فهو 'عقلاني' مثل هـ. ج. ويلز وبرنارد شو ، وغيرهما من  
دعاة 'العقلانية البريطانية' القائمة على المناهج التجريبية في العلوم  
الطبيعية، وربما كان ذلك من أسباب نجاحه في التواصل مع القراء  
والمستمعين في الإذاعة البريطانية على مدى سنوات طويلة ، كما كان من  
أنصار قضية السلام ودعائه ، بل إنه رفض الاشتراك في الحرب العالمية  
الثانية لمعارضته إياها فكرياً - أو لمعارضة الحرب من حيث المبدأ - ولقد  
اشتد ساعد هؤلاء بعد الحرب ويطلق عليهم 'المعترضون بدافع من  
الضمير' (conscientious objectors) .

وهو يحكى فى آخر كتاب كتبه بعنوان 'عودة الإيمان' (عام ١٩٥٢) كيف استعاد إيمانه بالله بعد الشكوك التى ساورته فى صباه ، وذلك مألوف بين الفلاسفة ، وسوف نطلع فى هذا الكتاب القيم على صفاء الذهن الذى يتحلى به وعمق النظرة التى يتميز بها ، حتى فى تناول أعقد الموضوعات الفلسفية ، فما أحوجنا اليوم إلى الجمع بين العمق والتبسيط معاً .

والله من وراء القصد ،،،

**د. محمد عنانى**



## مصادر الكتاب

أخذت فصول هذا الكتاب عن مؤلفات الفيلسوف چود  
. C. E. M. Joad

فأخذت الفصول الأول والثاني والثالث والرابع والسادس والسابع من  
كتابه .

Philosophy (Hodder & Stoughton Ltd) The Teach  
Yourself Books 1944.

وأخذ الفصل الخامس من كتابه :

Guide to Philosophy (Vitor Gollancz, London 1994).

وأخذت الفصول الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر  
من كتابه :

Introduction to Modern Philosophy (Oxford University  
Press London 1925).



## كلمة المترجمين

هذه فصول فى الفلسفة ومذاهبها لم يقصد بها الشمول والإحاطة ولكن قصد بها إعطاء فكرة واضحة للقارئ العربى عن أهم ما تبحث فيه الفلسفة من موضوعات .

ولم تقتصر هذه الفصول على عرض آراء الفلاسفة فحسب ولكنها تضمنت آراء 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 الوجهة ، الأمر الذى يتيح للقارئ العربى فرصة للتعرف على أساليب الجدل والمناقشة فى مستوى التفكير الفلسفى الرفيع .

وقد ترجمت هذه الفصول على فترات متباعدة وتولى كل منا ترجمة قسم من قسمى الكتاب على أننا راجعناه معاً واتفقنا على هذه الصورة التى نقدمها إلى قراء اللغة العربية .

وإذا كان للمترجمين أن يتحملا مسئولية بالإضافة إلى هذه الترجمة فهي مسئولية إختيار 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 آراء كان لها أثرها في هذه الترجمة وهم الأساتذة حسين عبد المنعم على ، وفايز اسكندر ، وجابر عبد الحميد جابر .

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

## **المترجمان**

٣٠ نوفمبر ١٩٥٥

كلية المعلمين بالقاهرة



الكتاب الأول  
فصول في الفلسفة



## الفصل الأول

### صعوبة الفلسفة

#### صعوبة الفلسفة :

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

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

وأجدنى فى بداية هذا الكتاب ، مسوقًا لعرض مقياس زمنى قد يوضح هذه النقطة . فقد قدر البعض أن الحياة بدأت بصورة من الصور

على هذه الأرض منذ حوالي ١٢٠٠ مليون سنة<sup>(١)</sup> ، أما الحياة الإنسانية بالذات فقد بدأت منذ زمن يقدر 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 ضالّة 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 تقدر بحوالي ١,٢٠٠,٠٠٠ مليون عام أى ألف مقدار مما مضى من الحياة كلها

ونظراً لأن دلالة هذه الأرقام قد تضيع نظراً 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 ونعنى بهذه الفترة المقبلة الى يمكن الظن خلالها أن الإنسان سيظل يفكر هو مائة ألف عام . وغنى عن البيان أن العقل الإنسانى قد بدأ يستيقظ من سباته العميق فى السنوات الواقعة بين ٦٠٠ - ٤٠٠ قبل الميلاد وحتى

---

(١) لا يعزب عن البال أن هذا التقدير أمر تقريبي جداً ، 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 .

فى ذلك الوقت لم يزد عدد المفكرين عن أفراد قلائل يعتبرون من الشواذ، منهم «كنفوشيوس» و «بوذا» و «لاوتس» و «سقراط» ، وهؤلاء ظهوروا جميعاً خلال المائتى عام المذكورة . وقد ظهر فى أعقابهم «أفلاطون» و «أرسطو» فى المائة عام التالية .

ولكن هؤلاء كما سبق القول لا يمكن اعتبارهم أكثر من حالات خارقة برزت لتلعب دورها كالشذوذ البيولوجى فى بعض الكائنات ولكن على مسرح الحياة الإنسانية الفكرية والروحية ، كأنما كانوا قبساً من النور يشير إلى الطريق الذى يقود الإنسانية إلى التقدم . (وهو أمر لا بد أن يجعلنا نعترف بأن الجنس البشرى لم يبد استعداداً كبيراً لتحقيقه خلال الألفين والثلاثمائة عام التى انقضت منذ تلك الفترة الأولى) .

وإذن فأى وحدة تستخدم لقياس عمر العقل الإنسان لا بد أن تظهره على جانب كبير من الحداثة ، ومن هنا علينا ألا نتوقع منه أن يدرك الكثير عن هذا العالم الذى يجد فيه نفسه . بل أن 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 فى توسيع الرقعة المضيئة اتسع معه قطر الدائرة المحيطة بها والتى تمثل ظلام المجهول . ومن هنا كان اليقين والتأكد من المعرفة فى الفلسفة ، كما هو فى الحياة بوجه عام ، دليلاً على الجهل الذى

يتردى فيه الحمقى ويتكبه الحكماء . إن الحكيم هو ذلك الذى يدرك ما يقصر عنه إدراكه ، وهو أمر تذكرنا به تلك الأسطورة الشهيرة التى تمثل لنا سقراط وهو يسعى بين أرجاء دلفى يدفعه الوحي لبيحث دون جدوى عن شخص أكثر منه حكمة وأرجح عقلاً يحمل عنه مشعل المعرفة والإدراك .

### الصعوبة التى تواجه الفلاسفة :

لقد انتهينا إذن إلى أن المادة التى تتناولها الفلسفة بالبحث هى 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 فى أولهما فى فلا يجوز أن نتسامح فى الثانى إذ مهما قيل فى تبريره فلن يعدو أن يكون عجزاً فى مقومات الكاتب . ان 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 أميئاً فى حق نفسه فحسب ، بل لأن الوضوح حق للقارئ أيضاً . وبالرغم من بدهاة هذه الأمور فإن قلة من الفلاسفة قد وضعتها موضع الاعتبار . ويمكننا فى هذا السبيل أن نسوق أمثلة عديدة للتعقيد اللفظى منها العبارة التالية للفيلسوف «كانط» :

«ولكن التركيب الشكلى ، عندما ننظر إليه فقط من حيث علاقته بالوحدة الأصلية التركيبية للإدراك الحسى أى من حيث الوحدة المجردة الإلهامية التى هى التفكير فى المبادئ المطلقة ، يجب أن يطلق عليها - المهمة الإلهامية للخيال . تميزاً لها عن مجرد الربط العقلى» .

إن أحداً لا ينكر أن عندنا من الاصطلاحات التى استخدمت هنا ما هو فنى بحت ، بحيث إذا توافر للقارئ الإلمام بمعانيها فى هذا المجال كان أقدر على تفهم المعنى العام للعبارة ، كما أننا لا ننكر أن «كانط» كتب باللغة الألمانية ، وأن هذه الجملة التى اقتبسناها ترجمة لما كتبه ، ولكن هذا لا يغير من الواقع شيئاً . إذ أن كتاباته تعانى كثيراً من التالى الذى لا ضرورة له لدرجة أن الأمر قد وصل بالكثيرين من الشراح والنقاد إلى أن يكتبوا مؤلفات بأكملها مستهدفين بعملهم هذا لا أن يبينوا أن ما كتبه صحيح ، ولكن ما قصده من كتابته ؟ ولعله كان يمكن أن يقصد الكثير من هذا الجهد لو أن كانط تخير عباراته بحيث تحمل المعنى فى يسر وسهولة .

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

«إن معلوماتنا الأصلية التى تعبر عنها الأنماط هى مظاهر الأشكال والموضوعات الحسية والموضوعات الخارجية الأخرى التى لا يعتمد عليها فيض الأشياء . وحيث ترتبط هذه الموضوعات مع الفيض العام ، تفسر

الأحداث وعلاقتها بعضها ببعض . إنها هنا فى نفس المدرك - ولكنها ، كما يدركها هو ، تمتوى بالنسبة له على الفيض الكلى الذى وراء وجوده . أن العلاقة بين ذات والموضوع ترجع إلى الدور المزدوج لهذه الموضوعات الخالدة . إنها تعديلات للذات ولكن فقط من حيث خاصيتها فى احتوائها على مظاهر الذوات الأخرى فى 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 فى أن التقدير الذى يناله الأستاذ هوايتهد له ما يبرره ولكن ما يفسد كتابه فى 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 لابد منه فى مادة البحث ، والثانى غموض لا ضرورة له فى كتابات الفلاسفة ولعله لو ترك لنا أن نقدر الأمر تقديراً مبدئياً لقلنا أن 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 يقرءوا الفلاسفة فى كتاباتهم الأصلية بكثير



من الحذر وأن يحرصوا على ألا يقرءوا شيئاً إلا بعد أن يتوافر لهم قدر كاف من الشرح والإرشاد ، وهو أمر 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 صفحاً . وجدير بالذكر في هذا السبيل أن كل ما كتب في الفلسفة على وجه التقريب طويل إلى حد غير مستساغ بحيث يكفي أن يلم القارئ بالمختارات الهامة ويتجاهل ما تبقى من الكتاب . ومن هنا نرى أن الأستاذ الناجح هو ذلك الذى يقول للطالب . «يمكنك أن تقرأ الفصل الأول من ص ١ إلى ص ١٧ من كتاب «برادلى» «مبادئ المنطق» فى حديثه عن الأحكام العامة ، ولكنى أوصيك ألا تقرأ أكثر من هذا حتى تنهيا لنا فرصة مناقشة ومعرفة مدى ما فهمت من دراستك» .

فإذا افترضنا أنه لم يتهياً لك الشخص الذى يقول لك هذا أو يرشدك بمناقشته ما تقرأ كان أنسب ما تفعل هو أن تضع لنفسك عدداً من القواعد تتوخاها فى قراءتك .

وأول هذه القواعد هو ألا تحاول مطلقاً - على الأقل عند بداية الدراسة - أن تقرأ كتاباً بأكمله عن الفلسفة ، بل عليك أن تتخير فصولاً 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 شيئاً ، وتود أن تتابع القراءة منها - فإذا افترضنا على سبيل المثال أنك

أنست فى نفسك الميل لدراسة مشكلة السببية كان أنسب شىء فى هذا المقام هو أن تتناول كتاب «هيوم» «مقال فى الطبيعة الإنسانية» وتقرأ الفصول، الأربعة الأولى من القسم الثالث وتضرب صفحاً عن الباقي فى الوقت الحاضر ، وإذن فالقاعدة الأولى هى الدقة فى الاختيار .

وغنى عن البيان أن حسن الاختيار يتطلب بحثاً مبدئياً لعناوين الفصول مع استخدام الفهرست بشىء من الحكمة والذكاء بحيث تكتشف الموضوعات التى تهتمك ، كما يتطلب قراءة المقدمة سواء أكانت مكتوبة بقلم الفيلسوف نفسه أو الكاتب الحديث الذى يقدمه بحيث إذا تهيأ لك أن تلم إماماً سريعاً بالميدان الذى ستطرقه يمكنك أن تتحسس طريقك بداخله بشىء من السهولة متجنباً الصحارى المجدبة ومتخيراً الواحات الظليلة الوارفة .

أما الأمر الثانى الذى تلفت إليه نظر الدارس البادىء فهو القدرة على تخطيط ما يقتضى الأمر قراءته حتى من بين الفصول التى تخيرها للدراسة، فهناك عدد ليس بالقليل من الفقرات طويلة إلى حد يبعث الملل أو يصاحبه قدر من التعقيد يجعله مستغلق الفهم . كما أن من الأمور الشائعة أن نجد المؤلف يكرر ما يقول ، والأجدر بالقارئ فى كل هذه الحالات أن يمر بها دون أى احتفال ، وعلى ذلك فإن القاعدة الثانية هى القدرة على تخطيط بعض الأجزاء بطريقة مبنية على الذكاء .

وهناك قاعدة ثالثة نضيفها إلى ما تقدم ، وهى أن يحرص الدارس على ألا يستمر فى القراءة إلا إذا كان يستوعب حقًا ما يقرأ مع استعمال لفظة الاستيعاب هنا بكثير من التسامح . وقد يبدو هذا الاستدراك أمرًا فى 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 فالفهم لأنهم أخذوا على عاتقهم أن يقرأوا وهم يعضون على بنانهم أشياء مستغلقة الفهم . يدفعهم فى هذا إما العناد أو الحمق أو هما معًا . كما ينبغى أن تتخطى الأجزاء التى يستعصى فهمها بسرعة حتى لا يؤثر هذا فى ميلك للدراسة .

وهذا ينتقل بنا إلى القاعدة الرابعة وهى أنه لكى تتأكد أنك قد استوعبت حقًا ما قرأت عليك أن تدون ملاحظات دقيقة تكون فى النهاية ملخصًا وافيًا فى إيجاز بحيث إذا عَنَّ لك أن تعش ذاكرتك فيما يختص بمعلومات سبق أن قرأتها فى كتاب معين أمكنك أن تستشير الملخص الذى كتبه لا الأصل الذى قرأته . ومن المفيد أيضًا فى هذا السبيل أن تحتفظ بفهرس خاص بك يضم النقاط المختلفة التى استرعت نظرك أثناء قراءتك ويمكنك أن تدونها فى الصفحتين أو الثلاث التى يتركها الناشر شاغرة فى نهاية أى كتاب . معاونة منهم للقارئ فى هذا السبيل .

ومعنى هذا كله أن قراءة الفلسفة كما يجب عملية تقتضى فاعلية كبيرة، وتشارك فيها جميع قوى العقل بعد أن تشهد إلى الحد الأقصى ،

فهى 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 برأى القارئ الشخصى ، بمعنى أن عليه أن يقرر ما إذا كان له أن يرفض الأخذ بما يقرأ أو يضمه كجزء من البناء الذى يأخذ سبيله للتكامل فى ذهنه . وهذا بدوره يحتاج لتكليف الهيكل العام المرن الذى يكون أفكار المرء . بل لعل من الأصوب أن نقول أن عملية التكيف مزدوجة ، فكيف فى الأفكار الجديدة التى يستقبلها العقل وفى تلك القائمة فعلاً ، ومن الواضح أن التكيف فى هذه الأخيرة من أصعب الأمور ، وخاصة إذا كان لما يقرأ طابع الحساسية بحيث قد يمر المرء فى محنة عنيفة تتضمن ، كما يحدث أحياناً ، تعديلاً لمعتقدات أضفى عليها قدمها الكثير من التجيل والإكبار . ولعل لعامل السن فى 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 فى هذا يحتاج إلى قدر ليس بقليل من التركيز والاندماج فيما يقرأ ، وقليل من القراءة من يستطيع أن يفعل هذا أكثر من فترة قصيرة ومن هنا على المرء أن يضع قاعدة أخرى هدفاً له وهى ألا يقرأ شيئاً فى الفلسفة مدة تتجاوز نصف الساعة أو على الأكثر ثلاثة أرباع الساعة فى جلسة واحدة . ذلك

لأنه فى نهاية هذه الفترة من الزمن لابد أن يتضاءل التركيز ويتشتت الانتباه حتى يصل الملل بالفارئ حدًا يدفعه إلى أن يلقي بالكتاب جانبًا ويتناول قصة مشوقة ليقرأها بشيء من الحنين يعززه ذلك الشعور بالملل والضيق الذهني بحيث يقتضى الأمر جهدًا إراديًا لا يستهان به لكى يعود المرء إلى الفلسفة مرة أخرى ، ونظرًا لأن الانتقال من الانتباه الفكرى الذى يعززه عامل الشوق إلى أولى مراحل التشتت وفقد الميل هو مرحلة يصعب إدراكها فإن على المرء أن يتنبه إلى حدودها بحيث إذا اكتشفها فى مراحلها الأولى أمكن أن يضع الفلسفة جانبًا بينما هو لا يزال مستعدًا للقراءة فترة أخرى .

ويلاحظ أن النجاح فى دراسة الفلسفة مثل النجاح فى الطعام أو الشراب أو المباريات أو العمل أو الصداقة أو حتى فى الحب ، يعتمد على قدرة المرء واستعداده للتوقف بينما لا تزال لديه الرغبة والطاقة للاستمرار ، وعلينا ألا نشرب الكأس حتى الشماله رغم استعدادنا لذلك . فإذا عقدنا بعد هذا مقارنة بين قراءة الفلسفة والأدب فإن من الملاحظ فى هذه الحالة أن عودة المرء لقراءة الأدب بعد قضاائه فترة فى دراسة الفلسفة تزيد من استمتاعه به وكم تبدو قراءة القصة سهلة مريحة ، كما لو كانت العجلة تساب منحدره على سفح التل بعد أن كانت تتعثر فى طريقها صاعدة إلى أعلاه .

## قيمة الفلسفة :

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

يضاف إلى هذا أن نجاح الفلاسفة فى تنظيم حياتهم بشكل أبرد من غيرهم هو أمر غير ملحوظ ، فالفلسفة ليست كغيرها من المسكنات التى تتعاطاها الإنسانية لتخدير الصداق ، مثل التنبؤات الفلكية والروحانيات ، وهى لا تزعم لنفسها أن فى مقدورها أن تهىء لطلبتها أية معلومات فى

عالم المجهول أو كيفية ضبط النفس أو التنبؤ بالمستقبل . أنى لا أذكر  
أنى قرأت لفيلسوف كبير كتاباً عن كيف يكسب المرء أصدقاء أو ييسط  
نفوذه على آخرين أو يتغلب على عقدة النقص . يضاف إلى هذا أن  
الفلسفة لا تقيك من الأخطار الداهمة التى تتعرض لها بحكم وجودك فى  
مجتمع كبير ، فهى لا تشفيك من الوحدة الممضة ، ولا تبعد المخاوف  
التي تقض مضجعك كما أنها ليست ملجأ يعتصم به الإنسان أزاء موجة  
الاضطراب المتزايدة التي هى مظهر من مظاهر عالمنا الحاضر .

وإذن فما دام الأمر بهذه الصورة فلماذا ندرس الفلسفة ؟ إن قراءتها  
على جانب كبير من الصعوبة ، فالمادة التى تتناولها غامضة وأسائلتها  
يكتبون عنها بشكل يضيف إلى غموضها تعقيداً لغوياً ، أنها تحتاج  
لدراستها إلى معاونة أستاذ أو مرشد ، كما لا بد أن تتهياً لها فرص  
النقاش فضلاً عن أنها ، فيما يبدو ، ليست لها قيمة عملية . إن الفلسفة  
لا تضى على دارسيها أى مجد كما لا تهيب لهم الفرصة للترقى فى  
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 الذى يجد فيه نفسه ، ويكتشف إذا أمكنه ، الغرض من  
الحياة الإنسانية بشكل عام وحياة كل منا بوجه خاص . ترى لماذا وجدت  
الحياة وكيف السبيل لأن يعيش لها ، هذا بعض ما تبحثه الفلسفة وهى لا

تزعم أنها تستطيع أن نجيب على أى من هذه الأسئلة إجابة مقنعة ، بل هي تبحثها وتناقشها وتدرس الإجابات التي بدت مقنعة لأناس أكثر منا حكمة وأرجح عقلاً . وإن الفلسفة إذن هي سجل للكفاح النفسى فى هذا الوجود ، والفلاسفة هم أولئك الذين يجدون لذة فى متابعة هذا الكفاح العقلى والروحى ومن ورائهم نفر من الناس أخذوا على عاتقهم أن يدرسوا الفلسفة مهتمين فى ذلك الطريق الطويل بضوء المشاعل التي يحملها قاداتهم . فإذا لم يتوافر لأحد منهم نفس الميل تعثرت خطاه وغابت عنه معالم الطريق .



## الفصل الثانى

### موضوع الفلسفة

سأحاول فى هذا الفصل أن أجيب على السؤال التالى : ما هو ميدان الفلسفة ؟ معززاً خلال هذا ما قد يراه البعض زعمًا مبالغًا فيه من أن الفلسفة سجل للكفاح النفسى فى هذا الوجود وهو ما انتهينا إليه فى الفصل السابق .

وربما كان من الأنسب فى نظرى اعتبار الفلسفة بمثابة مصفاة تتجمع فيها كل نتائج الأبحاث والخبرات الإنسانية حيث تنقى من شوائبها وتُقِيم لىبقى 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 فى عصرنا الحاضر ولكن هذه المكونات ليست نهائية أو مقنعة ، بل يمكن أن يقال

أنه ينقصها جميع الخصائص المألوفة للأجسام التي تكوّن العالم الحسى . فمن الواضح مثلاً إن حركاتها لا تتمشى دائماً مع القوانين التي اكتشفها الإنسان فهي تتمشى مع الأمواج وقد تشبه في حركتها الصواريخ . فإذا أردنا تقريبها للذهن بأى صورة من الصور فلعل من الأنسب أن نشبهها بالشحنات الكهربائية التي بالرغم من وجودها فهي ليست شحنات فى 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 يقال عن علم الكيمياء ، فهو يبحث فى القوانين التي يخضع لها اتحاد هذه المكونات للمادة ، وهو يذكر لنا عدد الجزئيات الموجودة فى 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 يهيىء لنا معلومات عن مجموعة معينة من المركبات الكيميائية المتناهية فى دقة التنظيم بحيث تبدو فيها هذه الخاصة المعروفة بالحياة أن هذا العلم يتساءل عن الفروق - إذا كان هناك ثمة فروق - بين هذه المركبات العضوية كما يسميها وبين ما يسمى من ناحية أخرى مواد عاطلة عن الحياة أو بمعنى آخر جماد وهو يمضى من هذا السؤال إلى التساؤل عن عدد المظاهر التي يمكن أن تتخذها الحياة ، وكيف ينقل كائن حى من حالة إلى أخرى ، وما هى القوانين التي تحدد ما إذا

كان سيقدّر لأحدها أن يستمر حيًا أو ينقرض ، ثم ما هو معنى لفظ «تطور» الكائن من مرحلة لأخرى . ويتفرع من علم الحياة علم الوراثة ، وهو ذلك الذى يبحث فى قوانين الوراثة وأى الصفات ينتقل من الأصل إلى النتائج ، فإذا كان صحيحًا ما يبدو من أن الوراثة عبارة عن مجموعات من المواد الكيميائية تدعى جينات ، فهل يمكن الوصول إلى القوانين التى تحدد أى هذه الجينات تنتقل وما هى صفاتها ؟

وهناك غير هذا علم الانثروبولوجيا الذى يتخذ مادة البحث قسمًا معينًا من الكائنات ، ونعنى به الإنسان ، فهو يشرح مظاهر السلوك وخصائص المجتمعات الإنسانية ، ويحاول أن يبحث الانفعالات ودوافع السلوك والمعتقدات التى يدينون بها . وهو فى دراسته يبين لنا كيف نشأت التجمعات الأولى وتطورت إلى مجتمعات أكثر دقة وتنظيمًا . وهذا ينتقل بنا إلى علم الاجتماع الذى إن سأل نفس هذه الأسئلة وسعى لنفس هذه المعلومات ، فهو إنما يضيق البحث فى دائرة تتناول المجتمعات المتحضرة حيث يكتنف العلاقات الإنسانية كثير من التعقيد .

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

وغنى عن البيان أن كل علم من هذه العلوم المذكورة إذ يعمل فى نطاق ميدان معين يرسم لنفسه مجموعة من القوانين والنتائج التى يؤمن بصحتها ويدعو إليها ، ولكن أى واحد منها لا يدخل فى حسابه ربط النتائج التى وصل إليها بتلك التى حصل عليها غيره من العلوم مستهدفاً رسم صورة عامة تشمل الأجزاء التى تبحثها هذه العلوم كل على حدة . ويمكننا أن نشبه الأمر هنا بالصورة التى فى 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 فى جعبته النتائج التى وصلت إليها كافة العلوم ولكنه لا يناقش صحتها بل يقبلها ، وعذره فى ذلك أنه لم يؤت المؤهلات التى تمكنه من الوصول إلى هذه النتائج أو التأكد من صحتها ، وهو فى هذا يشبه قائد المعركة الذى يجلس فى خيمة على مبعدة من ميدان القتال يفحص باستمرار التقارير التى يرسلها إليه قواد وحداته المشتركة فى المعركة ، ويحاول أن يخرج من هذا الخليط بفكرة عامة عن الاتجاه العام للحرب الدائرة .

فهو يتلقى على سبيل المثال ما يقرره علماء الطبيعة - أو ما تعودنا سماعه منهم عادة لأن هناك تعديلات أدخلت على القوانين الطبيعية أخيراً- وهو أن الأجسام التى يمكن أن تعد فى حكم الموجودة هى فقط تلك الجزئيات من المادة التى تتحرك فى الفضاء . وهنا يأتى تقرير آخر يتقدم به علم الحياة ، ويبدو منه أن بعض العلماء يعتبرون الحياة مظهرًا مشتقًا من المادة ، وهى فى هذا تخضع لجميع القوانين التى تحدد ، تبعًا لعلماء الطبيعة ، حركات الأجسام (المادة) ولعل هذا يبدو - لو نظرنا إليه من الوجهة السطحية - كلامًا غير منطقي (ولو أنى إذ أقرر هذا أخشى أن تتداخل آرائى الشخصية مع آراء هؤلاء العلماء) ولكن لو كان حقًا غير منطقي أفليس معنى هذا أن هناك على الأقل مبدئين مختلفين عن الكون ، واحد يقول بالحياة والآخر ينادى 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 هو المكان الذى يحتله العقل فى الهيكل العام الذى سنقبله ؟ أهو مظهر معين من مظاهر الحياة إذا عطينا الحياة على مستوى أعلى ، ولكن تتمثل فيه نفس الأصول والمقومات التى تبدو فى كائن بسيط كالأميبيا ، أو هو خليقة جديدة ، أو مظهر تعبيرى صاغه عقل أو قوة أسمى من الإنسان ؟ أو لعله مجرد نتيجة لقيام المخ بوظيفته ؟ ان مثل هذه الأسئلة هى التى تدور فى ذهن الفيلسوف نتيجة لما يقوله العلماء .

## آراء رجال التاريخ ، والفنون ، والأخلاق ، والدين :

إن العلوم ليست هى كل المصادر التى يستقى منها الفيلسوف معلوماته ، بل هناك إلى جانب هذا عدد كبير من مظاهر الخبرة الإنسانية . هناك خبرة الشخص العادى فى حياته اليومية الرتيبة ، فهو يولد وينمو ، ويحب ، ويكافح ، ويتخيل ويستطيل به العمر حتى يقارب نهايته ثم يموت . وهناك أيضًا التاريخ وهو سجل لما صادف الإنسانية فى هذا العالم . إن الفيلسوف يتساءل هل التاريخ مجرد مجموعة متتابعة من المصادفات ؟ حضارات تنمو وتزدهر ثم تذى وتنقرض دون نظام يربطها ، أو أن هناك فى تسلسلها ما يوحى بوجود قانون أو خطة تنظم حدوثها ؟ ولو قبلنا هذا الرأى الأخير فهل يمكن أن نصل إلى تفهم هذه الخطة وبالتالي نساعد على تنفيذها والوصول بها إلى نهايتها ، ثم إذا كان هذا فى الاستطاعة فهل يجدر بنا أن نحاول ؟

وهناك أيضًا تلك الخبرة التى نمر بها إذا تأملنا الجمال . ترى أين يكمن مصدر ذلك الأثر الغامض الذى يطبعه الفن فىنا فنسلس له القيادة ، وما هى دلالة روائع الفن بالنسبة للإنسان ؟ هل الجمال هو مجرد الاسم الذى نطلقه على ذلك الشئ الذى صادف لدينا تقديرًا ؟ أو هو النافذة التى يطل منها الناس على عالم جديد يختلف فى مدى ما يعكسه من أضواء الحقيقة ؟ ومثل هذا يمكن أن يقال عن الأسئلة التى تتصل بالأخلاق . إن كل جسم ، وكل مخلوق فى العالم يتصرف كما يجب ،

أو كما يسره ، ما عدا الإنسان نظراً لأنه هو الكائن الوحيد الذى يتصرف فى ظروف معينة حسب ما يميله عليه واجبه . من أين إذن تنشأ هذه القوة الغامضة التى إزاءها قد نعارض وتتغلب على رغباتنا ، من أين تنشأ هذه الالتزامات التى تجعلنا ننفذ ما نعتقد أنه صواب ؟ ثم ما الذى نعينه بكلمة صواب ؟ أهو مجرد ما يودى أخيراً إلى السعادة ؟ أو هو مبدأ متأصل فى طبيعة الأشياء ، وجزء من كيان هذا العالم ؟ فإذا كانت إجابتنا على السؤال الأخير بالإيجاب فهل فى أصل هذا الوجود ما يجعله وجود خلقى ، وهل النظام الذى يسوده نظام خلقى ، وبالرغم من جميع الأدلة التى توحى بعكس هذا ، فإذا قبلنا الرأى القائل بوجود هذا النظام الخلقى فلا بد من القول بأن هناك عقلاً يرسم هذه الخطة . وإذن هل هذا الوجود نتيجة لعقل خلقه ؟ إن مثل هذه الأسئلة تأتى بنا إلى أكثر الأدلة أهمية وإن كانت أدهاها للحيرة - ونعنى بها الأدلة الدينية .

إننا إذ نتصفح تاريخ الإنسان لآبد أن تطالعنا فى كل صفحة حاجة عدد كبير من الناس فى كل عصر إلى الله ، فتراهم يسعون لاعتبار الكون نتيجة لخطة علوية ولاكتشاف نصيبهم فى هذه الخطة . وهناك فئة من الناس ، وهم من نطلق عليهم القديسين والمتصوفين ذهبوا حتى إلى حد القول أنهم اتصلوا مباشرة بالله . ولكن لنفرض أن من رأى الفيلسوف أن هذه كلها مجرد مزاعم ليس هناك من الأدلة ما يدعمها وأن كل ما يقال عن الله والجحالم والخير والصواب والصدق ليست مبادئ كامنة فى حقيقة

مستقلة عنا بل هي صورة مشتقة من حاجاتنا التي تملينا علينا الحاجة إلى الراحة في وحدتنا أو تغطية النقص فينا بهالة من الأهمية ؛ صور نسقطها نحن على لوحة فأرعة نحاول بها أن نوجد دلالة لكون هو في حد ذاته عديم الدلالة .

### **الاسئلة 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 مستقة عن هذا الكون المحير الذى نعيش فيه ، صورة لا بد أن تشمل علاجاً وهو أقصى ما نطمح فيه إذ لا يمكن أن توجد إجابة لهذه الأسئلة التي راودت الإنسان فى كل عصر من عصور الحياة . فمثلاً هل هناك غرض وراء هذا الكون أو أن الأمر لا يعدو أن يكون تجمعا للذرات تلعب فيه المصادفة الدور الأول ؟ هل العقل شىء أساسى فى صلب الأشياء أو هو أحد نتائج وجود المادة فى مرحلة معينة من مراحل تطورها ؟ أو لعل المادة نفسها مجرد وهم خلقه قصور الإنسان ؟ هل الصواب أو الخطأ والجمال والقبح مبادئ مستقلة الكيان قائمة بذاتها أو هى مجرد ألفاظ رنانة نهدف من استعمالها إلى تفخيم ما نحب وتشويه ما نكره ؟ هل عالم الأجسام التى تنتشر فى الفضاء هو العالم الوحيد الموجود ، أو أن هناك عالماً آخر روحياً يعكس قدرًا من



الحقيقة أكثر من العالم الحسى المألوف ، هل الزمان والمكان والتغير صفات أو خصائص فى العالم المحيط بنا ، أو هى مجرد مظاهر ليس لنا إلا أن نقبلها وأنها ذات بريق أخاذ يضلل أبصارنا عن الحقيقة .

أن مثل هذه الأسئلة هى التى تشغل ذهن الفيلسوف ، وهو يحاول فى علاجه لها أن يتناول يبحثه كافة الميادين التى تتمثل فيها الخبرة الإنسانية . وهو فى جمعه للحقائق التى تأتيه بها العلوم لا يهتم بها أو بتنتاجها قدر اهتمامه بدلالاتها ومدى ما تلقىه من الضوء على غيرها . إن عمله يشبه ذلك الذى يقوم به رئيس التحرير ، والجريدة التى يصدرها هى العالم بأكمله . وغني عن البيان أنه لكى ينجح فى عمله كرئيس للتحرير عليه أن يقبل كل نبأ يأتيه باعتبار أن له أهمية وصلة بغيره من الأنباء .

### **إتساع 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 التى ليس هناك قيود على مادتها . ذلك لأن مجال الدراسة لا بد محدود فى أى فرع من التفكير الإنسانى ، 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 يقال 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 وثاني أكسيد الكربون من الهواء والأملاح المعدنية من التربة ، وبالتحاد 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 أنه لا سبيل إلى استكمالها أو تصحيحها إلا إذا تهيأ لى معلومات أكثر من تلك التي لدى) . نضيف إلى كل هذا أن الانثروبولوجيا تدرس هذه الفصيلة من الكائنات الحية التي تسمى بالإنسان، بينما علم النفس يتحدد ميدانه بالكائنات التي أوتيت عقلاً عقلاً أو كما يسمى أحياناً بالشعور .

ولا تقف الأمثلة عند العلوم البحتة فحسب ، إذ هناك إلى جانب هذه

الفروع الأخرى من التفكير الإنسانى ، فالتاريخ مثلاً يعتبر مجال دراسة ماضى الإنسانية على الأرض ، والموسيقى هى خلق واستعادة مجموعات من الأصوات ، واللاهوت هو دراسة طبيعة الله وأغراضه كما تتمثل فى الخليقة .

أما الفلسفة فهى العلم الوحيد الذى يهتم بكل ما هو موجود لمجرد أنه موجود وليس فيها أية قيود على الأخلاق . فهى كما قال أرسطو فى هذا الصدد - وهو أنسب ما يمكن أن يقال - دراسة طبيعة الوجود كما هو .

## فروع الفلسفة

### ١ - ما وراء الطبيعة :

للفلسفة نفسها فروع ، ولعل أكثر الفروع تمثيلاً مع الجملة التى قالها أرسطو عن معنى القول أن شيئاً ما موجود . هل هناك صفات معينة مشتركة بين كل ما هو موجود فى كافة مظاهره ؟ وإذا كان هذا هو الواقع فما هى هذه الصفات وماذا يمكن أن نعرفه عنها ؟ هل هناك أكثر من طريقة يمكن أن يكون الشيء بها موجوداً ؟ إن الإجابات التى أعطاها فلاسفة ما وراء الطبيعة فى مختلف العصور عديدة ومختلفة فالبعض منهم شعر أن عالم الحقائق المألوف لنا عن طريق الحواس عالم وهمى ومضوا من هذا إلى القول أنه مظهر أو صورة لخليقة تكمن خلفه . فإذا اعتبرناه

حقيقة - أى أن له وجوداً مستقلاً - وجدنا أنفسنا نتخبط فى سلسلة من المتناقضات . ولقد أخذ كثير من الفلاسفة على عاتقهم دراسة صفات ومظاهر هذا العالم الحسى كالزمن والفراغ والتغير والمادة ، أو قانون السبب والنتيجة - وحاولوا أن يبينوا التضارب الذى يحدث نتيجة لهذه الدراسة . لقد أظهروا أن العقل الإنسانى فى محاولته لفهم هذه الصفات المألوفة لا بد أن يصل إلى وجود نتيجتين متناقضتين أى أن كل واحدة منهما تبدو صحيحة ولكن إذا سلمنا بواحدة كان لا بد من رفض الأخرى . ومن الأمثلة المألوفة هنا التناقض بين الجبر والحرية ولكن إذا تعذر القول أن الحقيقة شئ غير منطقى بل لا بد أن تحمل معنا معنى وجدنا أنفسنا مسوقين للقول بأن هذه الصفات التى عرضناها للعالم المألوف ولا يمكن أن تكون حقيقية .

هذا هو الإتجاه الذى اتبعه عدد من كبار فلاسفة ما وراء الطبيعة فى القرن التاسع عشر ممن كانوا ينتمون إلى المدرسة المعروفة بالمثالية الموضوعية والتي كان من أساطينها هيغل فى ألمانيا وبرادلى فى إنجلترا . ولقد كان من رأى هذه المدرسة أن الحقيقة وحدة للفكر كما رأى هيغل أو وحدة الخبرة والمشاعر كما قال برادلى . وهذه الوحدة لا بد أن تتمثل فى جميع الأذهان والأشخاص بل والأشياء التى يتكون منها عالمنا اليومى والتي قد تبدو فى 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 «ليبنز» فقد اعتبر الحقيقة مجموعة من النفوس سماها المونادات .

وجاء بيركلي فقال إنها تتكون من أفكار احتواها عقل الله . ويعتبر هذان الفيلسوفان مثاليان لأنهما قررا أنه لا يمكن اعتبار أى شىء حقيقياً إلا ما هو كائن عقلياً ، كالأفكار ، بينما المادة شىء وهمى لا وجود له . والحق أن معظم فلاسفة ما بعد الطبيعة اعتنقوا مذهب المثالية بصورة من الصور . ولقد كان من رأى ديكارت أن العقل والمادة لهما وجود حقيقى 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 على السؤال الخاص بطبيعة الموجودات أو ترديداً لعبارة أرسطو ، الوجود ولعلنا لو أردنا أن نضيق مجال البحث لقلنا أنها 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 إلي الأمر من وجهة أخرى . . ما هي الأقسام أو الطبقات التي يمكن أن تقسم الكائن على أساسها ؟

وسأورد هنا إجابتين على هذا السؤال أحدهما قال بها فلاسفة اليونان والأخرى مستمدة من التفكير المعاصر . لقد أراد أرسطو أن يجيب على هذا السؤال بالتمييز ما بين الموضوعات والمحمولات . فتوجد بعض الأشياء يطلق عليها اسم موضوعات ويقول عنها إن الأشياء الأخرى يمكن أن تحمل عليها ولكنها هي لا تكون أبداً محمولاً لأي شيء . كما توجد مجموعة أخرى من الأشياء يمكن أن تحمل هي على الأشياء الأخرى ولكن لا تحمل عليها شيئاً . ويمثل للمجموعة الأولى للجنس مثل جنس الحصان أو جنس الإنسان وهي أمثلة لأعلى الأنواع أو الأشكال التي - كما يقول أرسطو - نجدتها في الطبيعة . ويتبعها هذه المائة بالذات وذلك الحصان وإبراهيم . ونحن نستطيع أن نضيف إلى كل أولئك صفات وخصائص . فالأولى مربعة والثاني سريع والثالث كاتب بالبنك يتقاضى ٣٥ جنيهاً في العام . وفي إمكاننا أن نحمل نفس هذه الصفات والخصائص وهي التربيع والسرعة «وكاتب بالبنك» على أشياء وأشخاص آخرين . في حين أننا لا نستطيع أن نحمل شيئاً على نفس تلك الصفات والخصائص

التريع والسرعة «وكون الشخص كاتب 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 تقسيماً واحداً بين الموجودات جميعاً . إنها طبقة الموضوعات «أو قل الطبقة التي تنطوي تحت هذه الطبقة ويعرفها أرسطو بأنها «ليست محمولاً لموضوع ولا هي 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 .

وهى يمضى من هذا إلى تمثيل القسم الأول بقطعة من الصخر ،  
والذات الإنسانية إذا أردنا أن نذهب إلى أبعد من العلوم الطبيعية .

والأمثلة على القسم الثانى عديدة ، منها ما يحدث فى الشارع أو  
الغرفة ، أو جسم الإنسان ، أو - إذا أردنا هنا أن نتمعم فى البحث - ما  
يتتابع مع خبراتنا العديدة خلال عشر 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 فى أنها متكررة الحدوث ، بمعنى أننا قد نجد  
نفس درجات اللون ، ونفس الجودة أو الضعف فى توقيع هذه القطعة  
الموسيقية فى مناسبات عديدة . ويضمن هوايتهد هذا القسم الثالث الشعور  
بعاطفة معينة فى مظهر من مظاهره ، فهو أيضاً متكرر الحدوث ، ولكنه  
هنا يقطع بانتمائه إلى الناحية العقلية . وأخيراً القسم الرابع الذى يتناول  
قوانين الطبيعة والأمثلة عليه قانون الجاذبية والمعادلات الرياضية .

## ٢ - نظرية المعرفة :

ويمكننا أن نفرق بينها وما وراء الطبيعة إذا لاحظنا أننا فى بحثنا  
حتى الآن كنا نكتب عن الكون كما لو كان شيئاً مستقلاً عن العقل  
الإنسانى ، شيئاً مطروحاً على بساط البحث يقوم الفيلسوف ببحثه ليتعرف



بالضبط ماهيته . وبمعنى آخر إننا بدأنا بالزعم بأن عمل العقل للوصول إلى المعرفة هو على وجه التقريب وظيفة النور الكاشف الذى يضىء ويكشف عن عالم وجوده مستقل عن العقل كل الاستقلال . ولكن لو قمنا بتحليل فلسفى لرأينا بطلان هذا الزعم . فمثلاً لو أن هذا الافتراض أو الزعم صحيح فمن يدرينا أن هناك خطأ فى المعرفة التى وصلنا إليها ؟ من الطبيعى أن هذا النور الكاشف لا يمكنه أن يكشف أو يضىء ما ليس موجوداً وإذن فالعقل إذا أخطأ فالمفروض أنه يعطينا تقارير خاطئة عما هناك ، أو قد يتحمل أشياء غير موجودة فنعتبرها موجودة وإذا كان فى إمكان العقل أن يخترع ما ليس موجوداً وبذا يخلق أجساماً يعتقد أنه يعرفها فكيف نضع حدوداً لقدرة العقل على التخيل ؟ وكيف نميز بين المناسبات التى يعرف العقل فيها بالضبط ما هو موجوداً مستقلاً عن إدارة المعرفة وتلك التى يخلق العقل فيها بحكم استخدامه أداة لمعرفة 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 فى تصوير العالم الذى نقدمه نحن إليه أولاً ليحدثنا عنه ، حتى ولو كان هذا الاشتراك مجرد إعطائنا مجموعة من الأبواب التى يتدرج تحتها المادة الخام الآتية من الخارج فتنظم ويعطى كل منها اسمان . إذا كان هذا على الأقل هو ما يفعله العقل فهو كاف لتشكيكنا فى قيمته كأداة

للمعرفة يضاف إلى هذا أن هناك أسباباً معقولة تدعونا للاعتقاد بأن بعض الأشياء التي أعرفها إن لم تكن كلها تحدث في داخلي ، أى أحداث سيكولوجية في عقلي أو فسيولوجية في جسدي . فمثلاً إذا غرزت دبوساً في أصبعي فإن عملية الشعور بالألم والألم الذي أشعره به - وبمعنى آخر المعرفة بالإضافة إلى أنى أعرف - يحدثان في داخلي . وبالمثل إذا أصبت بعصا اللون ورأيت اللون الأخضر في عرف الشخص العادي رمادياً فلا بد من القول أن لون الشيء الذي يقع على العين - على الأقل في حالتى - يعتمد إلى حد كبير على الخصائص المعينة للجهازى البصرى . ويمكننا أن نقول فى كلمة واحدة أن اللون هنا يتحدد نتيجة لاشتراكى فى تكوينه . ولكن إذا كان هذا صحيحاً وواضحاً فى حالة اللون الرمادى الذى أراه ، فلم لا يكون صحيحاً فى حالة اللون الأخضر الذى يراه الشخص ذو البصر العادى ؟ ومن هنا ينشأ الاعتقاد بأن اللون ليس صفة كامنة فى الشيء نفسه بقدر ما يخلعه العقل على الشيء الذى يعرض عليه ، وأنه على الأقل يعتمد على العقل فى الوصول به إلى ما نراه وهذا ما عناه «بيركلى» و «لوك» فى قولهما أن اللون فكرة فى عقل الإنسان . وإذا تسلسلنا فى التفكير بهذه الطريقة لما كان من العسير أن نصل إلى أن جميع الصفات التى نقول بوجودها فى العالم الخارجى تعتمد على عقل كل منا أو هى فى عقل كل منا .

إن مثل هذه الاعتبارات تثير أمامنا أسئلة تختص بطبيعة المعرفة . هل

هذه العملية التي ندعوها المعرفة يمكن أن تقدمنا إلى عالم خارجي عنا أى له كيان مستقل عن وجودنا ؟ وإذا سلمنا بأن هناك على الأقل جزء مما نعرف يعتمد على عقولنا أو تشترك في تكوينه عقولنا فهل يمكن بأن ينقطع بهذا الجزء دون غيره ؟ وهل هناك قوانين تحدد طبيعة اشتراكنا العقلى فى الأشياء التي نعرفها ومدى هذا الاشتراك ، قوانين تمكننا من أن نقول إنه عندما يحدث الاشتراك بطريقة تنطبق على هذه القوانين توفرت لدينا معرفة دقيقة صحيحة وإذا لم تنطبق كانت المعرفة فى هذه الحالة مشكوكاً فيها ؟ وإلى جانب هذا هناك السؤال التالى ، هل هناك حدود للمعرفة الإنسانية ؟ وحتى إذا افترضنا أن هناك أشياء معينة يمكننا أن نعرفها بالضبط أو بالتقريب كما هى 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 الذى دار حول أصول المعرفة الإنسانية أو مصادرها . فلقد كان من أهم الأسئلة التى دارت بخلد الفلاسفة منذ القديم هى إن كانت معرفة الإنسان قد جاءت أصلاً عن طريق الخبرات الحسية أو أن العقل الإنسانى مجهزة 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 تدخل فيها الخبرة 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 أية حاسة من الحواس الخمس .

٣ - الفلسفة الأخلاقية ٤ - فلسفة الجمال (علم الجمال) ٥ - فلسفة السياسة :

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 :

تستغل الأخلاق مكاناً هاماً 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 مثل عليا 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 أن 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 الخلقى الكامن فى العقل الإنسانى ؟ أى شىء يعطى للواجب كل هذا الإجلال والإكبار ولماذا نلزم أنفسنا بأن نعمل ما نعلم أنه ينبغى علينا فعله ونرفض ما نريد عمله .

ولعلنا لسنا فى حاجة للقول بأن هذه الأسئلة تمس أساساً مباشراً نظرية المعرفة ونظريات ما بعد الطبيعة ، ذلك لأننا قد نتفق كما أشار «كانط» على أن العقل الإنسانى -إذا نظرنا إليه من ناحية قدراتنا العقلية- ليس به ما يؤهله لتعرف الحقيقة نظراً لأنه فى كل مرة يحاول أن يعرفها يضطر دون أن يشعر إلى تغييرها . ومن ناحية أخرى نرى رأياً آخر يقول إن لدى الإنسان قدرات أخرى نصل عن طريقها إلى تعرف الحقيقة ولمجرد حصولنا على هذه القدرات نعتبر أعضاء فى العالم الفعلى الحقيقى . وهذا الرأى الأخير ليس مخالفاً لرأى كانط بل هو مأخوذ منه ، فكانط يرى أن الإرادة مادامت تستخدم بحيث ترضى الناحية الخلقية أى مادامت بمعنى آخر ترضى الواجب علينا وتفرض علينا تنفيذه ، فهى إحدى هذه القدرات - ذلك أنه عندما ندرك أن الواجب يقتضى منا عملاً معيناً ، وعندما نرغب فى أن نتصرف كما ينبغى فإننا كما فى رأى كانط نتصرف كأعضاء فى العالم الحقيقى ، أى العالم كما هو حقيقة لا العالم الذى يبدو لحواسنا وتصوره لنا عقولنا .

وهناك إلى جانب ما تقدم رأى ثالث يقول إن الحقيقة تحوى عدداً

من المبادئ الخالدة التي يستطيع العقل أن يدركها ولكن بطريقة مبسّرة والتي تكون بصورة من الصور المعرفة الإنسانية الحقيقية كما تكون الأهداف التي إليها تتجه محاولات الإنسانية التي درجت منذ القديم على أن يوجد بينها وبين الصدق والخير والجمال . 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 تجذبنا في اتجاه مبادئ أساسية عميقة الجذور في العالم الحقيقي ، وهي ما نسميه عادة بالقيم .

#### ٤ - الفلسفة الجمالية ٥ - الفلسفة السياسية :

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

أما عن الفلسفة السياسية فالأسئلة التي تثيرها تشبه إلى حد ما تلك التي وضعتها الفلسفة الخلقية فيما يختص بالفرد . ونسوق هنا على سبيل

المثال السؤال التالي . . ما هو أصل المجتمع والغرض من وجوده ؟ ما هي المبادئ التي تربط أفراد المجتمع وطبقاته ؟ ما هو أساس انقياد الجماعات للاعتبارات السياسية ؟ ما هي المزايا النسبية للمظاهر المختلفة للحكومات ؟ ما هي أحسن الحكومات ؟ ما هي 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 الرئيسية 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 هو الأساس الذي يحدد اختياره ، من الواضح أن يتخير ما يعتقد أنه مهم أو أنه يرضى لديه عامل الميل . ولكن الميل أو الشعور بالأهمية عاملان شخصيان ، فما يشوقني قد لا يحمل أية دلالة بالنسبة إليك . وما يعتبر في عصر من العصور هامًا قد يراه آخر تافهًا . ويكفي

أن نسوق مثالا على هذا ميادين البحث فى القرن التاسع عشر ، إذ كان أهمها ما يدور حول الدين كأثر العلماء فى استعادة نقاء الخليقة وأثر الرحمة الإلهية فى منع الشر ، بينما كان اهتمام العصور الوسطى منصباً على دراسة الحالة المزاجية للإنسان فمن الأفراد من له طباع «نارية» وآخر متحجر وهكذا . أما اليوم فالقليل منا من يعرف معنى هذه المشاكل التى اهتم بها آباؤنا فى القرن التاسع عشر أو يهتم أى اهتمام بتلك التى أفاض فى بحثها أجدادنا فى العصور الوسطى . وواضح أيضاً أن ميول الفلاسفة وطباعهم لا يقتصر على تحديد الموضوعات التى يتخيرونها لدراساتهم بل تذهب إلى تحديد طريقة الدراسة . ويضاف إلى هذا أثر العصر الذى يعيش فيه الفيلسوف فى العصور الوسطى وجد الفلاسفة أنفسهم مسوقين لبحث المشاكل التى فرضتها عليهم دراسة اللاهوت ، كما كانوا مضطرين للوصول إلى نتائج تتماشى مع تعاليم وتفسيرات رجال الكنيسة . واليوم ليس الفلاسفة أكثر تحمراً منهم فى القديم إذ حل العلم محل الدين وأصبحت المادة التى على الفيلسوف بحثها هى ما يقدمه العالم ، وهو ما نراه الآن إذ يسعى الفلاسفة لتقييم فكرة علوم الطبيعة عن الكون وإبراز قصورها ونقصها .

ومن الطبيعى أنه مادامت العوامل الشخصية تحدد الموضوعات التى يتخيرها الفيلسوف وطريقة البحث فلا غرابة إذا أثرت نفس هذه العوامل على النتائج التى يصل إليها . فالفلاسفة كما سبقت الإشارة قبلاً لا تهتم



بالحقائق قدر اهتمامها بمعاني هذه الحقائق ودلالاتها . ولكن هل يمكن فصل المعانى عن العامل الشخصى ، أن المعانى هى ما يجده «الشخص» فى شىء والدلالة هى ما يعلقه الشخص على المعنى . فهناك شخص يرى فى الكون غرضاً أو خطة ، بينما يرى آخر فوضى شاملة وحقائق ليس بين بعضها والآخر أى رباط . هناك شخص يفسر الظواهر تفسيراً ميكانيكياً - بمعنى أنه ينظر إليها كنتائج سبقتها ظواهر أخرى - بينما يفسر آخر نفس هذه الظواهر تفسيراً دينياً ، أى باعتبار الغرض الذى يراها ترمى إليه . ولهذا السبب نجد كل الفلسفات تعطينا قدرًا من المعلومات عن أى شىء آخر كان لنا أن نعتبر هذا جميعاً نستحق عليه كل شكر . ولست أقول هذا لأنى أعتقد أن الفلسفة فشلت فى إعطائنا معلومات عن طبيعة الأشياء بل لأن هناك كثيرين ينكرون أن لها أو يمكن أن يكون لها أى نشاط يفوق الاستنتاجات الذاتية . أنهم يرونها هامة ، تمامًا كما يرون علم النفس هامًا ، باعتبارها تعطينا ما ارتآه بعض الناس عن الكون ، ولكنها لا تذكر لنا شيئًا نهائيًا عن الكون إن كل ما يفعله الفيلسوف فى عرف هؤلاء النقاد هو أن يسقط أفكارًا أو رغبات تدور فى ذهن الإنسان على مسرح عديم المعنى هو الكون فإذا انتهى من هذا الإسقاط أخذ يشيد بشأن هذه الشخصيات التى اخترعها باعتباره مكتشفًا لوجودها .

وفى اعتقادى أن هذا الرأى خاطئ لأن من الممكن أن يوجه نفس الاعتراض لقائله إذ لو سلمنا جدلاً أنه صحيح فهو لا يفيدنا إلا فى ناحية

واحدة هي أنه يذكر لنا شيئاً عن عقول أولئك الذين يعرضونه ، أما موضوع الحديث أو مادة العرض فلا يذكر شيئاً عنها ونعنى بهذا مدى ما تستطيع الفلسفة إن تبين أكثر من عقلية الفلاسفة ، وإذن فهذا الرأى بدوره كما قال أصحابه لا يذكر لنا شيئاً أكثر بيان شيء عن عقلية أولئك الذى يعتنقونه . ولكن إذا كان هذا الرأى مبالغاً فيه فلا سبيل إلى إنكار الحقبقة التى سبقت بيانها وهى أن كل فلسفة لابد أن تحمل معها طابع التفكير الذاتى ، ولو بدرجة جزئية على الأقل ولدينا فى هذا المجال ما كتبه الأستاذ هويتهد أثناء شرحه لكتابات أحد مؤرخى القرن الثامن عشر .

إن مؤلفات جييون تجمع ما بين التاريخ المفصل للامبراطورية الرومانية وتوضيح الأفكار العامة للعصر الفضى للنهضة الأوروبية الحديثة . ولقد كان هذا العصر الفضى ، مثله فى ذلك مثل شبيهه الرومانى قبل ذلك بألف وسبعمائة سنة ، شديد الاعتقاد بقرب نهايته على يد الديمقراطية الوشيكة الوقوع وعصر البخار والآلة وهما يقابلان تيارى البربرية والمسيحية . وهكذا نرى جييون إذ يقص قصة انحلال وسقوط الامبراطورية الرومانية يعطينا مثلاً لما مهد لانحلال وسقوط العصر والثقافة اللتين كان عضواً فيهما .

ولعلنا لسنا فى حاجة بعد هذا لذكر النقطة المرتبطة بما قال الأستاذ هويتهد وهو أن تأثير وقوع أى فلسفة على القارىء لن يكون العامل

الذاتى فيهما أقل من ذلك الذى ينعكس فى هذه الفلسفة من عقلية الفيلسوف نفسه . إذ ما من شك فى أنه لكى يقبل القارىء فلسفة معينة ويعتقها لا يقتصر الأمر على قدرته العقلية بل لا بد أن تتدخل الحالة المزاجية . ولعل من أحسن ما كتب فى تقسيم الجنس الإنسانى إلى طبقات وأنواع ذلك الذى قال به «وليم جيمس» الذى ميز بين نوعين من العقل : العقل الصلب والعقل اللين . وهى تفرقة - إن كانت تختص بتفسير استنتاجات الأفراد العقلية - فهى بالتالى تمثل فلسفاتهم باعتبار الفلسفة نتاجاً للحالات المزاجية . هناك أشخاص استعدادهم نحو الصلابة واضح وهناك آخرون أميل للين ، ومن هنا نجد النوع الأول لديه الاستعدادات لقبول واعتناق الفلسفات التى تنطبع بطابع العنف والصرامة ، والثانى أميل لاعتناق الفلسفات اللينة وهنا يبين وليم جيمس ما يعنيه إذ يقول أن من أمثلة النوع الأول أولئك الذين يؤمنون بالمذهب التجريبي والمذهب الحسى والماديين والمتشائمين والملحددين والقديرين والقائلين بمبدأ التعدد والشكاك بينما من أمثلة النوع الثانى المنطقيون وأصحاب المذهب العقلى والمثاليون والمتفائلون والمتدينون ، والمؤمنون بحرية الإرادة وأصحاب المذهب الاحادى والمتعصبون فى تفكيرهم .

وإنى لأعترف هنا بأن لدى ميلاً لناحية الصلابة يتخللها فى بعض الأحوال لمحات من الرقة لا يمكن اعتبارها معبرة عن عقليتى ، وهذا معناه أن لدى استعداداً بطبعى للاهتمام ببعض الفلسفات دون غيرها وإنى

بعملى هذا لا أتاثر كثيرا بالمزايا المتأصلة فيها وأعتقد أن كل قارىء إذا كان أميناً لابد أن يقر بأن لديه مثل هذا الميل لاتجاه معين دون آخر .

ويبدو أن هذا التفضيل أو الإعراض ليس لهما علاقة وثيقة بصواب الشىء أو خطئه ، بمعنى أن بعض الناس يبدأ باستعداد فطرى لأن يعتبر فكرة ما صواباً بينما يعتبرها آخرون خطأ والعكس ، وهذه الاستعدادات نتيجة تكويننا الموروث ، وهى ترتبط ارتباط وثيقاً برغباتنا . ولكن إن كان صحيحاً أن الرغبات تلد الأفكار فليس صحيحاً أنها تنتج الأدلة والبراهين .

### **صعوبة الفلسفة :**

أخالى ذكرت ما يكفى لبيان مدى صعوبة الفلسفة وسبب هذه الصعوبة .

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

- ١ - لأن مجال البحث ومادة الدراسة غامضة .
- ٢ - لأن الفلاسفة الذين يكتبون عنها لا يتوخون الوضوح والسلامة فى التعبير .
- ٣ - لأن العامل الشخصى الذى يدخل فى جميع الكتابات الفلسفية والتأكيد الفلسفى يجعل من الصعب أن يميز المرء العبارات التى

تعطى معلومات عن الكون وتلك التي تعطى معلومات عن عقلية  
الفيلسوف .

٤ - لأن العامل الشخصى الذى يدخل فى اتجاه وميل القارىء الذى  
يتقدما للفلسفة - لا كما يتقدم لمعادلة جبرية يجب أن تكون إما  
صواباً أو خطأ - بل باعتبارها صورة للكون الذى قد تكونت عنه  
لدى القارىء استعدادات معينة فإذا جاءت الفلسفة لتقول إن هذا  
الكون به عنصر الحياة أو أنه عديم الحياة أو أنه منسق أو فوضى ،  
وجدنا القارىء يقبل الفكرة أو يرفضها لا لاكتمال الفكرة أو  
لقصورها عن وصف الصورة الفعلية - بل لتدخل عوامل عديدة منها  
الاستعداد الشخصى والحالة المزاجية وآمال المرء ورغباته .

### تنوع الفلسفة :

يمكن أن نستنتج مما سبق أن هناك فلسفات عديدة كل منها تختلف  
عن الأخرى فى طبيعتها ، بعضها يعالج الكون بأكمله وآخر يحدد البحث  
فى دائرة تشمل عدداً محدوداً من المشاكل كطبيعة إصدار الأحكام . كأن  
يحاول الإجابة على أسئلة خاصة بطبيعة العمليات العقلية المتضمنة فى  
حالة ما إذا حكمنا حكماً خاطئاً بأن المطر مثلاً سيسقط غداً ، كما يحاول  
أن يوجه العمليات المنطقية التى يستلزمها إصدار الأحكام ، ثم ما هى  
طبيعة العلاقات التى يتضمنها قولنا مثلاً أن الوسادة تحت المنضدة إذ ما هو

المعنى الذى تحمله كلمة «تحت» بالضبط ، وما هى علاقتها بالسوادة والمنضدة ؟ وهناك نوع ثان يبحث ماهية الإدراك ، أهو شىء فيزيقى ينحصر فى الحواس كرقعة من اللون أو فرقة تصدر الصوت أو سطح جسم تحت الأصابع ، أم تراه عملية تأخذ طريقها فى ذهن الفيلسوف .

وجدير بالذكر هنا أيضا أن طريقة البحث الفلسفى لا تقل تنوعاً عن مادة الفلسفة فبعض الأبحاث المكتوبة بالطريقة الميتافيزيقية المعقدة يبدو منها تسلسل حقيقى استنتاجى لا تقف فى سبيله الإشارات إلى حقائق الممارسة ، ومن أهم الأمثلة على هذا النوع من البحث كتاب برادلى «المظهر والحقيقة» وفى عصرنا الحاضر كتاب «ألكسندر» «المكان والزمان والقدرة الإلهية» . ثم مؤلف «هوايتهد» «التقدم والحقيقة» .

وقد بدأت هذه الطريقة فى البحث تفقد أهميتها فى السنوات الأخيرة، وهناك طريقة أخرى كانت تتبعها معظم الفلسفات القديمة وعلى الأخص فلسفات الشرق وهى تتكون من أقوال تحوى كثيراً من الحكمة والاعتصاب وتسمى فى فلسفة الهندوس «السوترا» كما تحوى تعليقات على هذه الأقوال . أما الفلسفة الصينية فتأخذ صورة القصص والأساطير ذات المغزى الفلسفى ومن أمثالها «تادوتى كسنج» وهى مليئة بالحكمة فضلاً عن أنها تبرز عيوب التعصب الفكرى . وهناك غير هذا نوع آخر من الفلسفة أصله أيضاً شرقى يزعم أصحابه أنه يفسر حكمة مختفية لا يمكن أن

يحيط عنها اللثام إلا أولئك الذين أخضعوا أنفسهم لنظام معين فى الحياة، ويذهبون من هذا إلى وضع دستور خلقى لغيرهم من الناس فى ضوء هذه الحكمة التى دانت لهم وهى المعرفة التى تكشف عن طبيعة الحقيقة .

ولقد بدأ أفلاطون بطريقة الحوار جاعلاً الشخصيات التى تأخذ دورها فى هذا الحوار تتحدث بطريقة تشبه تلك التى تحدث فى التمثيليات . ولا يغرب عن البال أن طريقة الحوار هذه لها فائدة كبرى فى عرض الأفكار الفلسفية ، فهنا تقوم إحدى الشخصيات بعرض نظرية معينة ثم تأتى أخرى لتقدم عدة اعتراضات توافق عليها شخصية ثالثة وتحللها وترفضها شخصية رابعة مع التحليل أيضاً ثم مع اشتراك الشخصية الأولى ، ثم ينتهى 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 عدداً من المعانى . هذا وقد سبق القول فيما يختص بفلسفة العصور الوسطى أنها كتبت بفرض معين هو جعل نظرات أفلاطون أو أرسطو أو كليهما أو هما معاً تتمشى مع تعاليم المسيحية ، مما كانت نتيجة أن أصبحت الموضوعات التى 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 فى حل مشاكل الإدراك محاولين الإجابة على أسئلة مثل هذه ، ماذا

نلاحظ فعلاً عن رؤيتنا مظاهر العالم الخارجى ، ما هى نسبة الأشياء الموجودة فعلاً فيما نعتقد أننا نراه ، وإذا جاء القرن الثامن عشر والتاسع عشر وجدنا الفلسفة تنمو بشكل مطرد نحو الغموض بحيث إذا جئنا للقرن العشرين أصبح الموقف كما بينا فى بداية الفصل الأول إذ نرى معظم الأبحاث الفلسفية مستعصية الفهم لقراءها حتى الأذكياء منهم .

### **الصفات التى يجب توافرها فى الفيلسوف الحق :**

وأخيراً فلإنى أرجو أن يكون قد وضح فى 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 ملمّاً باللغتين اللاتينية واليونانية وذلك لكى يتسنى له أن يقرأ للفلاسفة القدماء ويفهم الإشارات اللاتينية واليونانية المبعثرة هنا وهناك فى كتابات معظم الفلاسفة . يضاف إلى هذا وجوب معرفة شىء عن تاريخ المجتمعات الإنسانية . وخاصة إذا اقتضاه الأمر دراسة مشاكل الفلسفة السياسية والحق أن هذه الدراسة الأخيرة تلزمه إلى جانب ما تقدم إماماً بالقانون فإذا تناولنا دارس الفلسفة الخلقية وجدنا أنه لا بد أن يعرف الأنظمة والديساتير الخلقية إلى جانب تاريخ ما درج الناس على احترامه من القوانين والأفكار الخلقية وهذه بدورها تحتاج لمعرفة اللاهوت والانثروبولوجيا .

أما إذا اختار الطالب لدراسته ما وراء الطبيعة أو نظرية المعرفة فيحتاج



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 هي علم الطبيعة وعلم الحياة وعلم النفس .  
فالتطبيع أكثر العلوم تقدماً ولقد وصلت إلى حد أصبحت تثقل معه  
أبحاثها إلى ميدان الفلسفة نفسه . وليس غريباً أن نرى اليوم كتباً عديدة  
معاصرة في علم الطبيعة يجد مؤلفوها أنفسهم مضطربين لإنهائها بفقرتين  
أو ثلاث عن الفلسفة تزخر بعدد من الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة في  
الماضي وناقشتها الأجيال التالية وأوضحت خطأها ، أما دراسة علم الحياة  
فضرورة نظراً لكثرة الجدل الدائر حول ما إذا كان من الممكن تفسير  
سلوك الكائنات الحية كله بقوانين مستمدة من علمي الطبيعة والكيمياء أو  
أن الأمر يحتاج إلى قبول مبادئ لا مادية تؤكد الغرضية عن بعض هذه  
الكائنات ، مبادئ ليست خاضعة للقوانين الآلية . وأساس 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 دلالته ويفسر إلى حد ما هذه الظاهرة  
الغامضة التي نسميها النبوغ وتلك التي قد لا تقل عنها غموضاً ونعني بها  
الإلهام ، وهما ناحيتان عليه أن يسعى لربطهما بالهيكل العام للكون .

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

وأنى لأرجو ألا يميل القارىء للاعتقاد أنى عنيت بما سبق أنى أعتبر نفسى حاصلاً على المعرفة التى قدمتها فى السطور السابقة . إن معرفتى بالتاريخ قليلة وأقل منها إلمامى بالعلم ، فضلاً عن أنى لا أقرأ الشعر إلا نادراً لأنى أجده صعباً عسير الفهم وأخيراً فإنى أقر أنى لم أدرس المنطق على الإطلاق . ولعل أهم من كل هذا أنى لست أدرك من الفلسفة إلا جانباً واحداً هو الخاص بالفلسفة الأوروبية أما فلسفة الشرق فلست أعرف عنها إلا النذر اليسير . ولعل قصورى فى معرفتها يتمثل إلى أقصى حد فيما يختص بالفلسفة الهندية بما فيها من عمق وغموض وحكمة تجاهد فى الكشف عنها وإن كان لا يمكن التعبير عنها . وكل ما أزعج أنى حصلت

عليه هو الإمام بالفلسفة اليونانية فضلاً عن معرفتى على الأخص بفلسفتى  
أرسطو وأفلاطون .

أما فلسفة العصور الوسطى فهي تقريباً مستعصية الحل بالنسبة إلى ،  
كما أشعر إزاء فلاسفة العصر الحديث الذين أجدنى فى معظم الأحوال  
تائهاً فى بحر من غوامضهم بحيث لا يمكننى أن أزعم لى أن أفهمهم  
الفهم الذى ينبغى أن يتوافر لعالم أو أستاذ فى الفلسفة . . وأخص  
بالذكر من الفلاسفة المحدثين كانت وهيجل اللذين أقر بأن من المستحيل  
تتبع ما كتبنا . هذا فضلاً عن أنى لست حكماً محايداً فى هذا السبيل إذ  
أن ميولى تجعلنى أقف فى صف الفلاسفة الإنجليز .



## الفصل الثالث الفلسفة الأخلاقية

### الإتجاه الشائع نحو الاخلاق :

إن الإتجاه الشائع نحو العالم المؤلف ينحو نحو إنكار أية حقيقة عدا الحقائق الحسية ؛ أى الأشياء التى نراها أو نلمسها أو نسمعها أو نشمها أو نتذوقها . ومعنى آخر تميل إلى إنكار وجود أية صورة من صور الحقيقة لا سبيل إلى بحثها أو إخضاعها لقوانين العلم . وهناك فى مجال السلوك الإنسانى حالة مماثلة لهذه ، إذ أن الإتجاه الشائع فى هذا الميدان هو إنكار وجود أى شىء فى العالم النفسى كحقيقة ما عدا تلك المجموعة من الانفعالات ، والرغبات والدوافع والآمال والأفكار التى يتكون من مجموعها تيار الشعور . ونتيجة لهذا الاعتقاد الشائع لمجد معظم الناس ينكرون أن هناك أى دافع للسلوك سوى ما توحى به رغباتنا ، ودوافعنا . فإذا وجد هؤلاء الناس ، الذين يعتنقون ما أسميناه «الإتجاه الشائع» أنفسهم فى حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، وهى الالتزامات الخلقية التى

تفرض نفسها عليهم بكل هو أوضح ما يكون فى هذه الجملة المألوفة ،  
أريد أن أفعل هذا ولكن ينبغى أن أفعل ذلك ، والتي تنجح فى جعلنا  
نقوم بعمل شىء بالرغم من الرغبة الواضحة فى عمل آخر وفى هذه الحالة  
يبحث هؤلاء الناس عن مخرج كأن يفسروا هذا الضغط الخلقى المتمثل فى  
لفظ «ينبغى» بأنه تبرير لرغبات مقنعة أو مخاوف مختفية .

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

وسأحاول فى هذا الفصل أن أبين قصور التفسير الحسى لحقائق

الخبرات الإنسانية فى عالم الأخلاق وسأخرج من هذا إلى أنه لابد أن هناك مظهرًا من الحقيقة والوجود غير ما يقول به علماء النفس فى عالم الأفكار والرغبات والانفعالات وهذا المظهر موجود فى ميدان الأخلاق تمامًا كوجود مظهر من مظاهر الحقيقة والوجود غير ذلك الذى يقول به علماء الطبيعة فى ميدان المادة والفراغ .

ولكن قبل أن أفعل هذا سستأمل ببعض التفصيل بعض النتائج التى لابد أن نتورط فيها إذا اقتصرنا على تحليل الحقائق التى يتناولها علم الأخلاق تحليلًا ماديًا وهو ما أسميناه الاتجاه الشائع .

## (١) النظريات الذاتية والطبيعية فى الأخلاق

### النظرية الموضوعية فى الأخلاق :

عندما أقول «هذا صواب» أو «هذا حسن» فالمفروض هنا أنى أصور أحكامًا عن طبيعة هذا الشئ مؤكدًا بالنسبة إليه صفة الصواب ، تمامًا كما يحدث عندما أقول «هذا الصندوق أحمر ، فهنا أيضًا المفروض أنى الصق صفة الأحمرار بالصندوق. ويتبع من هذا وهو الرأى الشائع - إذ اعتبرت أن لهذا الشئ صفة الصواب بينما هو غير صائب ، أو العكس إذا فاتنى إعتبار هذا الشئ صفة ما بينما له هذه الصفة ، فى هذه الحالة وتلك اعتبر مخطئًا تمامًا كما أعد مخطئًا 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 وخمسين دقيقة بينما الموعد الفعلى السابعة وخمسة وأربعين دقيقة . وتنتج أيضاً من هذا الرأى الذى أسميته الرأى الشائع أن بعض الناس - وأعنى بهم أولئك الذين تقل أخطاؤهم عن غيرهم عادة فى هذه النواحي - يعتبرون ذوى حساسية خلقية مرهفة بمعنى أن لديهم قدرة على التمييز تعينهم على اكتشاف وجود صفات خلقية عندما تكون هذه الصفات؛ فى الحقيقة موجودة ومثل هذا النوع من النظريات الخلقية يسمى «موضوعياً» لأنه يؤكد أن هناك شيئاً أو نظاماً أو شخصية للإنسان أو دستور خلقياً ، أو عملاً معيناً له صفات خلقية كل هذه قائمة بذاتها أو مستقلة بحيث تكون نتيجة هذه الاعترافات أن هناك أحكاماً خلقية صائبة أى أحكاماً تقرر وتؤكد وجود هذه الصفات الخلقية .

### **النظريات الذاتية وما تؤكدده :**

أما النظريات الذاتية فى الأخلاق فإنها لا تقبل هذا الرأى ودعنا نسمى الشخص الذى يصدر أحكاماً خلقية الفاعل والشخصية أو الدستور الخلقى الذى تشير إليه هذه الأحكام الخلقية المفعول . إن القائلين بالنظرية الذاتية يرون أن الأحكام الخلقية لا تشير إلى المفعول الذى قد يظن أنها تشير إليه ولكنها فى الحقيقة تشير إلى الفاعل نفسه ، باعتبارها أحكاماً أثناءها أو فى نهايتها يشعر الفاعل بمشاعر معينة أو تتكون آراء معينة ، ومن هنا يترجم هؤلاء الناس جملة هذا العمل صواب إلى أنى أشعر



بانفعال الاستحسان قياساً على هذا العمل ويخرجون من هذا إلى أن الأسباب التي من أجلها أشعر بهذا الانفعال هي اعتقادى أن هذا السعى سوف يوصلنى إلى غايتى أو أنى سوف أجنى من ورائه فائدة ، ونخرج من هذا إلى أنه إذا كانت هذه النظريات صحيحة كان هذا العمل الذى نحن بصدده غير ذى صفة خلقية قائمة بذاتها وإنما يسقط عليه الفاعل صفة لا يملكها فى الحقيقة لأنه يشير الشعور بالاستحسان لدى . ومن هنا أيضاً ينتج ما يلى :

أ - لا يمكن أن يكون هناك خلاف فى وجهات النظر فيما يختص بالأمور والموضوعات الخلقية ، ذلك لأنه إن قلت هذا صواب بينما قلت أنت هذا خطأ ، فنحن فى هذه الحالة لا نصدر حكمين خلقين متناقضين عن العمل الواحد أحدهما صائب والآخر خاطيء بل أن كلاً منا يصدر حكماً عن شىء يختلف عن ذلك الذى يتحدث عنه الآخر ، فأنا أؤكد أن الانفعال المثار لدى أنفعال الاستحسان ، بينما تؤكد أنت أنه شعور بالاستهجان . وإذن فإذا استبعدنا نية الكذب فى حالة كل منا فلا بد من القول أن حكمينا ولو أنهما يبدوان متناقضين ليسا فى 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 الخلقى ليس أكثر من مجرد التأكيد بأن

مشاعرنا وآراءنا فيما يختص بشيء ما هي كذا وكذا وإذن فالاعتبار الوحيد الذى يمكن أن يقال فيه أن ما يسمى حكماً خلقياً أصح من آخر هو ذلك الذى فيه يمكن أن يكون أقوى ملاحظة لمشاعره عن ب .

ومثل هذه النظريات تسمى أيضاً «بالنظريات» وهى طبيعية لأنها تعتمد على الزعم بأن الحياة الطبيعية التى تعتبر عقولنا بما فيها من إنفعالات ورغبات وغير ذلك جزء منها هى الحياة الوحيدة وأنه ليس ضرورياً أثناء شرح الخبرة الخلقية أن نتناول أية صورة من صور الحقيقة عدا العالم الطبيعى . والحق أن هذا هو الرأى الذى يميل معظم الناس المعتنقين للرأى المادى الشائع إلى الأخذ به عندما يواجهون الأبحاث الفلسفية الخلقية للمرة الأولى ، ولو أنه ليس الرأى الذى يعتنقونه عادة عندما يتقدمون لإصدار أحكام خلقية عن أحداث الحياة اليومية .

### **الاصول النفسية للانفعالات الاخلاقية :**

لقد حاولت حتى الآن أن أشرح النظريات الذاتية أو الطبيعية وسأبدأ الآن فى بحث الأسس التى تقوم عليها هذه النظريات . ولعل من الأصوب هنا أن نتأمل بشيء من الإسهاب الأسباب التى تؤدى بالمرء إلى الشعور بالاستحسان أو الاستهجان . وهى مشاعر قد يمكن أن ينقسم إليها ما يبدو أحكاماً خلقية عن صواب أو خطأ الاعمال أو الناس أو

الهيئات إلى غير ذلك ؛ وبمعنى آخر قد استطاع شرح هذه المشاعر بالنظر إلى أصولها ولنفرض أن هناك عملاً أو تصرفاً معيناً وجدت في حالتى . وبعد خبرة طويلة أنه يوصلنى إلى نتائج سعيدة كأن يجعلنى مرتاحاً أو عظيماً أو قوياً أو شهيراً أو غنياً ، أو قد انتهى بمتعة حسية . اننى نتيجة لكل هذه العوامل أجد هذا التصرف أو أسميه تصرفاً حسناً .

هذه إذن الأسس التى تقوم عليها هذه النظرية ولو أن من الطبيعى أنه أثناء تنفيذها وتقدمها من مرحلة لأخرى تزداد تعقيداً كما يزداد اقناع المرء بصحتها . فمثلاً يمكننا أن نقول أن هذا التصرف قد مارسه أجدادنا زمناً طويلاً ووجدوه مفيداً أو مجدياً ، وأنه لهذا السبب اكتسب هذا العمل وما يمثله استحسان من سبقونا لمدة قرون ، وأنه نتيجة لهذا يولد الفرد منا ولديه هذا الاستعداد المتوارث ، ثم يأتى على النفس ليلصق به لفظ غريزة - لتحديد هذا التصرف دون تفكير فيه ودون أن يشعر المرء حتى بالأسباب التى أدت أصلاً إلى الشعور بالاستحسان . وبهذه الطريقة يحلل القائلون بالنظرية الذاتية الحاسة الخلقية ، أو هذه القدرة التى تسمى عادة بالضمير ، والتى تتردد كثيراً عند مناقشة الأعمال والأحكام الخلقية . فإذا اعتبرنا هذه التفسيرات صحيحة فمن الواضح أنها تنطبق على مشاعر الاشتمتزاز والاستهجان إنطباقها على مشاعر الاستحسان بل قد تنطبق على الأولى بشكل أوضح من انطباقها على مشاعر الاستحسان ، وذلك لأن الضمير يبرز كقوة أساسية فى عدم التحيز . فمثلاً قد يثور ضميرى ثورة جامحة

ضد الاجتماع الجنسى من شقيق لشقيقته ، وإذا قمت بهذا العمل أو شعرت بإغراء يدفعنى إليه أهائى من الشعور بالذنب والندم . فإذا سئلت عن السبب فى الشعور بالذنب وجدت أن من الصعب، أن أجيب إجابة منطقية مقنعة ، ذلك لأنه ليس هناك شىء مؤلم أو كرية أو إجرامى من أن يجتمع شخص بشقيقته اجتماعاً جنسياً ، كما أنه ليس هناك ، كما أثبت علم الحياة أخيراً - أى نتائج محطمة للنتائج من الوجهة البيولوجية .

ولكن النظرية التى نحن بصدها لا تجد صعوبة كبيرة فى الإجابة على هذه المشكلة ، فهى تبدأ ببحث المجتمعات القديمة وتؤكد أنها كانت مليئة بالقيود والتقاليد الراسخة ؛ وأحد هذه التقاليد يتصل بالاجتماع الجنسى 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 ، وفى نفس الوقت ينتج عن هذا التصرف الاحتفاظ بفائض من الاناث لإمتاع حكام القبيلة من الشيوخ وهناك رأى آخر يقول إن هناك تقليداً يمنع زواج الذكور والإناث الذين تربطهم ببعضهم صلوات القرابة الوثيقة جداً ، ويعتمد فى تبريره على أن مثل هذا الزواج يزيد من حدة التوتر فى داخل القبيلة إذ أنه يشجع على إيجاد فرص للغيرة والنزاع بين أفراد القبيلة الواحدة ، كما يضيف إلى الدوافع التى تجيش فى صدور

الشباب لمناقشة سلطة شيونها<sup>(١)</sup> . ويبدو أن معظم المناقشين لهذا الرأى يتفقون بوجه عام ، عل أن هذا التقليد المنعى نتيجة للتقاليد وليس تعبيراً 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 - يؤدى إلى ضعف النتائج من الوجة البيولوجية .

وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن القبائل الهمجية تناقش الرأى بهذا المنطق ، بل كل ما يحدث هو أنه إن صحت هذه النظريات التى أخذتها من عدد من الكتاب فإن تلك القبائل التى لم تكن فيها قيود على ممارسة رواج الأشقاء بشقيقاتهم كانت تنمو نحو الضعف نتيجة للحروب الأهلية أو التأخر البيولوجى على مدى طويل ، كما انتهى الحال بهذه القبائل إلى الانقراض بينما يعمل بمبدأ «البقاء للأصلح» فى حالة تلك القبائل التى وضعت قيوداً مانعة لزواج الأقارب فإذا بها تكثر عدداً أو تزداد قوة . ومهما كانت الأسباب التى أدت إلى هذا المنع فى القديم - ولنا أن نتأكد أنها كانت أسباباً ذات صيغة نفعية وجيهة - فالحقيقة التى لا سبيل إلى إنكارها أن هذا المنع ، واستمراره لمدة قرون ، نتجت عنه غريزة فطرية تتمثل فى الاشتمزاز الذى تحسه فى الوقت الحاضر السلالة المتحضرة للقبائل الهمجية التى منعتة ، وهى غريزة متأصلة فى جذور الشعور بالذنب .

---

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

ولقد وسع علماء التحليل النفسى بطبيعة الحال فى مجال هذا النوع التفسير توسيعاً كبيراً . بتتبع أصول الشعور بالذنب إلى الآثار المختلفة فى النفس اللاشعورية. عن الأحداث المسية فى الطفولة المبكرة أو حتى كما فى بعض النظريات المتطرفة ، فى حالة الجنين قبل الولادة . أن هذا الفصل ليس مجال مناقشة عقدة أوديب ، أو العلاقات التى تربط الذات العليا بالذات والذات الدنيا أو غيرها من الأبحاث التى تزخر بها كتب التحليل النفسى . ولكن يكفى أن نشير إلى علاقة الموضوعات بطرق التفكير التى يتبعها القائلون بالنظرية الذاتية وهى أنه إن صحت هذه الأفكار والأبحاث فهى تنحو نحو تفسير ما يبدو مشاعر خلقية كالذنب والندم حتى عدم الاستحسان الذى يبدو أنه نتيجة تدخل الضمير باعتبارها ناتجة عن أحداث قديمة لا خلقية ، ذكرها تبعث الألم ، وقد كتبت هذه المشاعر فى اللاشعورية ولكنها تجد تعبيراً عنها فى الوقت الحاضر بصور شعورية ونظن نحن خطأ أنها أحكام خلقية فعلية . وهكذا أظن مثلاً أن هناك أساساً خلقياً مبالغاً فى الاستهجان لمراى صغار الشباب من الجنسين يقبلون بعضهم بعضاً فى المرات السفلية والانفاق فى لندن ، وأقول أن هذه الأشياء ينبغى عليهم ألا يفعلوا هذا ربما وهناك أورد أمثلة لآراء التحليل النفسى دون أعززها - كان هذا نتيجة لمواقف غير لائقة حدثت وأنا طفل فى الثالثة من عمرى من مربية استبد بها الفضول .

## الاصول 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 أى الصفات ينبغى توافرها فى 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 الطبيعى أن نجد هذه الصفات تشجيعها بينما تعاقب الصفات المضادة بالتأنيب والجلد ، بل والموت فى الحالات المتطرفة ، مما يتتج عنه أننا بعد مرور قرون على هذه المعيشة القبلية نكرم الأبطال ونمنحهم الأوسمة ، كما نعجب بروح الزمالة القديمة التى تظل فى 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 المعجلة التى كانوا ينتمون إليها يوماً هذا التضامن أو إذا حل بها خطر يندر بالقضاء عليها ويتضح من كل هذا أن اتجاه التفكير واحد ، إذ اجدنى أحبذ أو أعارض الآن دون أن أعرف لماذا أفعل هذا - مظاهر من السلوك أو صفات للشخصية سبق أن حبذها أو عارضها المجتمع القديم الذى 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 وجدت اعتمدت فى 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 عبداً أو أجييراً أو كمأ هو الآن عبد يتناول أجراً أسبوعياً ، قضاها وهو يجاهد للء بطون سادته الكسالى بالطعام أو حشو جيببوهم بالمال . أو قد جاهد هو وغيره ليقدم إليهم هذه الحاجيات فى صورة جنود ومحاربين يقاتل بعضهم بعضاً ليقدم لهؤلاء السادة المادة الخام التى يغذون بها أطماعهم للمجد والسيطرة والقوة ، ترى ماذا كان يدفع الأغلبية لتحمل هذه المعاملة حتى اليوم ؟ هناك عامل القوة بطبيعة الحال ، ولكن القوة ليست هى كل شىء ، بل هناك المشاعر الخلقية التى عبثت منذ القديم لتعزز مركز القوة فتجعلها حقاً . وتضع أصول التربية وسياستها ، وتعد مستويات الرأى العام ومنها ما هو صواب أو خطأ فتجعلها تعمل فى مصلحتها . والنتيجة المنطقية لكل هذا هو أنه بخضوع الأغلبية للقوانين وقبولها للمستويات الموضوعية تعزز سلطة الأقلية الحاكمة وإذن فأراؤنا الخلقية هى نتيجة قوة حكمانا ، ونحن إذا نتحمس لتلك المشاعر الخلقية ونعنتق هذه المستويات التى نقيم على أسسها الأعمال ، نضيف بطريقة آلية لا للمصالح العام أى صالح الجماعة بل الطبقة الحاكمة من الجماعة . ولقد ظهر هذا الاتجاه فى التفكير لأول مرة على لسان تراسيماكس فى الجزء الأول من كتاب



جمهورية أفلاطون ، حيث يعرف العدالة وهو يعنى الخلق الاجتماعى  
بكونها ، مصلحة الأقوى . ويأتى لينين فى العصر الحديث ليعرض  
بالدين بنفس الطريقة فيدعوه «أفيون الجماهير» والحق أن فلسفة الماركسية  
كلها تحتضن وتوسع هذه النظرة إلى الأخلاق . فهى تقرر أنه ليس هناك  
شئ يدعى صواب مطلق أو خطأ مطلق . وكل ما هنالك هو مجموعة  
من القواعد والذساتير والأحكام والعواطف والتقويم التى تعكس مطالب  
ومصالح تلك الطبقة المسيطرة من المجتمع ، وإذن فالعدالة ليست فى الحق  
عدالة مطلقة بل عدالة بورجوازية ، وأخلاق بورجوازية ، وهناك أيضاً أو  
على الأصح سيكون هناك عدالة للجماهير وأخلاق للجماهير .

ولعل أبرز الأمثلة على تعصب الأخلاق البورجوازية هى القوانين  
التي شرعت لحماية الممتلكات الخاصة . لماذا يحدثنا التاريخ عن جلد  
الفلاحين الذين كانوا يتخطون أسوار مزارع السادة لسرقه أرنب أو غزال ؟  
لماذا نقرأ عن عقوبة العامل الذى يسرق خروفاً ليطعم صغاره الجائعين هى  
النفى مدى الحياة ؟ لماذا نرى حتى اليوم أن من يضرب زوجته ضرباً  
مبرحاً يسجنها بالجراح يعاقب عقاباً أخف من ذلك الذى يصطاد سمكاً  
خلسة من نهر استكتلندى ؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تتمثل فى قوة  
العواطف المرتبطة بالملكية . إن البورجوازية تعتمد اعتماداً كلياً على احترام  
الملكية ، وإذن فكل ما يضيف إلى احترامها والاحتفاظ بها صواب ، وكل  
ما يهدد سلامتها خطأ ، بينما نجد أن نصير الشيوعية يعتبر فى المجتمع

البورجوازي 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 يهتم النساء اهتماماً خاصاً بالموضوعات الخلقية التي لها مساس بالجنس ؟ لماذا نرى النساء أكثر قسوة وصرامة على شقيقاتهن المخطئات عن الرجال على أشقائهم الأباحيين ؟ إن السبب في هذا هو أن الوسيلة الوحيدة أمام المرأة لتعول نفسها كانت ولازالت منذ قرون عديدة هي أن تبسج أو تعير حق استعمال جسدها للرجل . فهي تستطيع أن تبيعه 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 للزوجة 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 ببقية النساء بإعطائه إلا في مقابل الإعالة أو النفع المادي، وإذن 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 الاشمزاز .

ولقد بين ماركس فوق هذا إنه 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 وتبويرها .

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 تجنب المخاسات والمتآزعات في داخل العائلة أو المجتمع بين المطالبين الكثيرين بالمرأة الجميلة أو المحبوبة وهذا الاعتبار يحتاج لتحقيقه إلى إبعاد أى ضرر يمكن أن يحدثه عدم التساوى العدى بين الجنسين . ولقد حدث بين الحرين الأخيرتين في إنجلترا إن كانت هناك زيادة تقدر بمليين من النساء عن الرجال ومع هذا فقد ظل مبدأ رواج المرأة الواحدة معمولاً به وظلت الحالات التي اخترق فيها هذا المبدأ تعتبر رسمياً أخطاء اجتماعية حتى ولو أنها في الحقيقة تزايدت عدداً

وأصبحت من الوجة غير الرسمية أقل إثارة للنقد الشديد كما كان الحال في الماضي . فإذا اعتبرنا أن هذا التفسير لأصل طبيعة الأحكام الخلقية صحيحاً نتج عن هذا أنه إذا ظلت زيادة النساء عن الرجال قائمة كان لنا أن نتوقع تعديلاً للقوانين المتصلة بزواج المرأة الواحدة كما نتوقع أن يصحب هذا التعتيل أو يعقبه تغير في العواطف والمشاعر الخلقية بحيث إذا تزوج أحد الأثرياء في أوروبا زوجتين فلن يسبب هذا جزءاً خلقياً أكثر من ذلك الذى يحدث في بلاد الشرق التى تسمح بأكثر من زوجة .

ومن الجدير بالذكر أن نلاحظ في الوقت الحالى أنه منذ أن أصبح عدد كبير من النساء مستقلاً من الوجة الاقتصادية أصبح الطلاق أسهل وأكثر شيوعاً وأقل إثارة للنقد الاجتماعى من الأيام التى كان النساء فيها معتمدات على أزواجهن اعتماداً كلياً بينما نرى في ألمانيا أنه لحاجة الدولة للأطفال سداً للنقص الذى أوجدته الحرب تصرف إعانات للأمهات غير المتزوجات بدلاً من أن تتجه إليهم العيون فى اذراء واستياء .

### **أسباب تعدد الاحكام الخلقية :**

يمكننا أن نخرج من كل هذه الامثلة بنتيجة عامة هى أن أحكامنا الخلقية لا صلة بينها وبين صفات الشئ الذى نتحدث عنه سواء أكان هذا الشئ شخصية رجل أو نوعاً من السلوك ، ذلك لأن الشخصية أو السلوك تبعاً لهذا الرأى الذى عرضناه ، ليس له صفات خلقية بل إن

الأحكام والمشاعر الخلقية لا تزيد عن كونها تبريرات للطلبات والحاجات أما المرتبطة بالشخص الذى يصدر الحكم أو المرتبطة بالمجتمع الذى ينتمى إليه هذا الشخص . وإذن فهذه الأحكام لا تتناول طبيعة الشيء الذى نحكم عليه بل حالة الشخص الذى يقدم الرأى 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 رقبتها .

وعلى هذا الأساس فقط يمكن أن يقال أن نفس ما يبدو أنه مجموعة متنافرة من الأحكام الإنسانية الخلقية ذلك لأنه إذا كان للشيء «س» صفة خلقية مستقلة عنا هي «هـ» فمن الصعب تفسير الواقع من اختلاف الناس اختلافًا بيّنًا فى آرائهم عما إذا كانت «هـ» موجودة فى «س» أم غير موجودة وبالمثل يصعب تفسير ما يحدث من إطلاق نفس الصفة الخلقية «هـ» على عدد كبير من الشخصيات والأعمال التى تختلف عن بعضها اختلافًا بيّنًا فى آرائها عما إذا كانت «هـ» موجودة فى شيء أم غير موجودة وبالمثل يصعب تفسير ما يحدث من إطلاق نفس الصفة الخلقية «هـ» على عدد كبير من الشخصيات والأعمال التى تختلف عن بعضها اختلافًا بيّنًا ويختلف أصحاب الرأى هنا حسب السن والزمان والمكان الذى عاشوا فيه والطبقة التى ولدوا فيها ، وبذا نرى الشخص الذى ولد فى إنجلترا فى عام ١٩١٨ مثلاً يعتنق آراء معينة كان يقول إن هناك آلهًا واحدًا وأن المسيح ابن الله وأنه ينبغى أن يتزوج الإنسان مرة واحدة وأن المجهود الفردى حق

للفرد وأن الملكية شيء مقدس والشعب الألماني شرير بينما المسلم يعتقد أن هناك آلهة واحداً وأن محمداً هو نبيه وأن من حق الإنسان أن يتزوج أكثر من امرأة ما دام في إمكانه أن يعولهم فإذا تأملنا شخصاً ولد في موسكو وجدنا أنه يعتقد أن المجهود الفردى خطأ والملكية ضد الشعور الاجتماعى وأن الألمان الذين كانوا مقبولين نسبياً فى عام ١٩٤٠ أصبحوا أشراراً فى ١٩٤١ . ولدينا فى هذا الصدد ما كتبه كانون راشدال وهو حجة فى 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 للأسبرطى الشاب وبين القبيلة الهندية المدعوة توجو ، كما كانت القرصنة فى القديم أى السرقة والقتل عملاً شريفاً يدعو للاحترام ، وبالمثل نجد أن الاضهاد الدينى بالنسبة للمسيحيين فى العصور الوسطى كان أسمى الواجبات إلى غير ذلك» .

والآن أى تفسير لهذه الاختلافات أدنى للمعقول من ذلك الذى يرجع بها إلى الحاجات المختلفة والظروف الاجتماعية المسئولة عن فروق الأحكام والتقييم ؟ أننا فى مثل هذه الحالات لا نتحدث عن الشيء باعتبار أن له صفة هـ بل أن ما يحدث هنا هو أن الفاعل ص لديه رغبة معينة أو حد قد ورث تقليداً معيناً أو هو شغوف إلى كسب فائدة معينة وبما أن الحاجة أو الرغبة أو التقليد أو الفائدة تختلف فإن الأحكام الخلقية التى تبرر هذه المطالب تختلف بدورها .

## النظريات الذاتية التي تتماشى مع الزمن :

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

ولست أعنى بطبيعة الحال أن جميع الناس العاديين المهذبن ينكرون أن هناك صفات خلقية أو أن «أ» قبعة رديئة وأن «ب» شخص مهذب أو أن تصرفاً معيناً هو واجبنا وينبغى عمله مهما كانت النتائج بل أن الأمر على العكس من هذا ، فخبره معظم الناس تتضمن بدون شك ما يبدو أمامهم عناصر خلقية ولا بد أنهم يشعرون بإنزعاج فعلى لو طلب إليهم أن يقبلوا التفسير الذى أشرت إليه والذى يعيد هذه العناصر الخلقية إلى أصولها غير الخلقية . ولكن هؤلاء الناس لم يعتادوا تحليل خبراتهم بل هم يقنعون بقبولها كما هى دون بحث أى يقنعون بقيمتها الظاهرية .

إن ما أعنيه هنا هو أن مذهب الطبيعية والذاتية هو نتاج بيئة عصرنا الحالى ، هذه البيئة التى كان للعمل النصيب الأكبر فى تكوينها ومن هنا نجد معظم الناس عند تفكيرهم فى هذه الأمور للمرة الأولى يميلون للأخذ بالتفسيرين الطبيعى والذاتى اللذين سقنا عليهما أمثلة ، وكلاهما تفسير

يؤكد أن ما اسميته القيمة الظاهرية للخبرة الخلقية أمر مضلل وبهذه المناسبة يلاحظ أن من الغريب أن التفسير المقابل للعالم الخارجى من وجهة النظر المثالية لا يقبل بينما يوافق الناس دائماً على الذاتية الخلقية ويتضح معنى هذا إذا لاحظنا أن مذهب الذاتية الخلقية فى قوله هذا حسن يعنى أنه يشير لى شعوراً بالتحبيد والرضى بينما مذهب المثالية الذاتية إذ يقول هذا الشيء أحمر إنما يعنى أنه يثير إحساساً باللون الأحمر لى .

وأن كثيرين ممن بدءوا دراسة الفلسفة لا يتجاوزون هذا التفسير بل يقنعون به طيلة حياتهم ، وأنه يشترك مع التفسير الشائع والتفسير العلمى للعالم الحسى فى اعتباره أنه ليس هناك أى صورة من صور الحقيقة عدا هذه الصورة الحسية المألوفة عن العالم الحسى . وكما يكتفى العالم بعالم هو عبارة عن مادة دائمة الحركة نجد أن علم الأخلاق الذاتى يكتفى بدوره بعالم هو عبارة عما يتمثل فى الشعور الإنسانى الذى لا يحوى سوى مجموعة من الرغبات والدوافع والأحداث التى يسجلها علماء التحليل النفسى . وواضح أن الأول - العلم - يرفض الأخذ بوجود حقيقة غير مادية تفسر مظاهر علم المادة النائمة الحركة والثانى يرفض الأخذ بنظام خلقى يضفى معنى أو دلالة على الأحكام الخلقية ولنا هنا أن نتساءل ما إذا كانت هناك آراء أخرى مضادة لهذا الرأى .



## ٢ - النظريات الموضوعية في الأخلاق :

### (١) نقد النظريات الذاتية والطبيعية :

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

#### ١ - مقارنة بين ما هو صواب وما يظن أنه صواب :

إن أخذ فكرة تعدد الأحكام والآراء الخلقية دليلاً يعزز الرأي السابق عرضه لا يكفي كدليل فعلى . 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 أو اجتماعية أو اقتصادية ولكنه لا يثبت أن الصواب والخطأ نفسيهما ذاتين بمعنى أنهما يتأثران أو يتحددان بواسطة هذه الاعتبارات . ولعل الأنسب هنا أن أعطي مثلاً للقياس يمكن أن يوضح النقطة التي نحن بصددنا لتصور أن هناك شخصين دخلا الغرفة منذ برهة وجيزة ثم طلب إليهما أن يخمنا درجة حرارة الغرفة وسنفترض هنا أن أحدهما كان قبل دخوله مباشرة في ثلاجة والآخر في غرفة رجاجية درجة حرارتها مرتفعة واضح أنهما سيختلفان في تقدير درجة الحرارة . ولنقل أن الأول سيقدرها بـ  $70^{\circ}$  فهرنهايت والآخر بـ  $70^{\circ}$  . 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 فى تقييمه هو حالة خاصة سائدة فى العالم الخارجى ومستقلة من تقويمه ولعل معظمنا يوافق على أنه مادام فى الإمكان قياس درجة الحرارة بالترمومتر ، هناك اعتبار محدد يمكن تقييم الحكم على أساسه بحيث يمكن القول مثلاً أن هذا الحكم يتمشى مع العيار ومن هنا نقرر أنه حكم موضوعى وصائب . بينما بالنسبة لحكم آخر لا يتمشى معه نقرر أنه حكم موضوعى وخطأىء كما يمكن أيضاً أن نقول أن أحد المحكمين أقرب إلى الحقيقة والصدق من الآخر .

وينفس هذه الطريقة لابد من القول أن هذه الحقيقة الخاصة بالإنسان وهى أن الجنس البشرى اختلف منذ القديم على القطع بأن الأشياء صواب وانها خطأ هذه الحقيقة لا تعنى مطلقاً عدم وجود صواب موضوعى أو خطأ موضوعى فى الأشياء التى يختلف رأى الناس بشأنها ، كما لا تعنى مطلقاً أن بعض هذه الآراء المختلفة قد لا تكون أقرب للصدق من غيرها . والفرق بين جانبى الحالة الجانب الذى فيه نحكم على درجة الحرارة والجانب الذى فيه نحكم على الصفات الخلقية . هو أنه فى الأول يمكن أن نرجع إلى جهاز هو الترمومتر يمكننا بالإشارة إليه أن نحدد ما هى 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 أى الحكمين الخلفيين أقرب للحقيقة لا يعنى أنه ليس هناك «حقيقة» يقتربان منها كما لا يعنى أن أحدهما ليس أقرب للصدق من الآخر .

والحق أن هناك شبه اتساق بين جميع الناس تقريباً فيما يختص ببعض المبادئ الخلقية العامة كأن يقولوا أن الرقة والعطف أفضل من القسوة والأمانة خير من الخداع وقول الصدق أحسن من الرياء ، ولو أن هناك فروقاً كبيرة فى الرأى عند تطبيق هذه المبادئ على حالات خاصة كما يلاحظ أيضاً أن التعاليم الخلقية التى عليها جميع الأديان الكبيرة منتشرة تتقارب بنسبة احتواء هذه الأديان على الخبرات الروحية السامية . فإذا أخذنا على سبيل المثال الطقوس التى تتبعها ملة بدائية وجدناها تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التى تتبعها ملة أخرى ، ولكن إذا انتقلنا إلى أديان أرقى وجدنا تعاليم بوذا ولاوتس 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 يبين خطأ الرأى القائل بوجود الاعتقاد بأن هذه الأحكام ذاتية على أساس ملاحظة اختلاف الناس فى أحكامهم على الشيء . أنه رأى ينطبق لا على ما هو

صواب بل على ما يظن أنه صواب . والحالة الوحيدة التي يمكن أن يقال فيها أنه رأى سليم هي إذا اعتبرنا إن ما هو صواب وما يظن أنه صواب شيء واحد ولكن كيف يمكن أن نوافق على هذا الاعتبار ؟ ان هذه النقطة هي مشار الخلاف ومن هنا يمكن أن يقال أن هذا الرأي يختلس الإجابة بدلاً من أن يقدمها .

## ٢ - الرأي المأخوذ من الأصول :

هذا الرأي في الحقيقة يقرر أن الأخلاق تنشأ من أصل «لا خلقى» ، بمعنى أن آراء الناس عن الصواب والخطأ تكونت من أصول قديمة يمكن أن تتبعها في مراحلها القديمة حتى نصل إلى النواهي والآراء البدائية ، فمثلاً هذا الشيء اعتبره اليوم صواباً لأن شيئاً مثله وجد منذ قرون عديدة مفيداً لمجتمع بدائي تكون منه المجتمع الذي أعيش فيه اليوم . وجددير بالذكر أن هذا الاتجاه في التفكير قد طبق على تطور الضمير . لنفترض في الوقت الحاضر أن ما يؤكد هذا الرأي صحيح من الناحية التاريخية ، وان الأخلاق قد نشأت وتطورت فعلاً من أصول لا خلقية . ولكن لماذا يفترض أنه ليس هناك في الأخلاق اليوم أكثر مما كان في الأصول التي مدتتها بالحياة ؟ إذا تأملنا جدياً فكرة الترقى والتطور نجد أن النتيجة تفوق الأصل ، ففي شجرة البلوط ما هو أكثر من بذورها وفي عقل اينشتين ما هو أكثر مما يحتويه عقل الرضيع ، كما أن في الشعور الروحي لرجل الدين ما هو أكثر من المخاوف والخرافات التي لدى الرجل البدائي .

يضاف إلى هذا أن لفظ أكثر قد يتضمن فرقًا في النوع كما يحدث عند اتحاد عنصري الأوكسجين والهيدروجين ، ينتج مركبًا هو الماء هذا المركب يختلف عن أى من العنصرين كما يحوى صفات كالبلولة غير موجودة فى كليهما . فإذا تناولنا حالة مشابهة لهذه فى الرياضيات ، وجدنا أنه ليس هناك مخلوق يقول إن كون الشخص السبائى 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 فى الناتج منها فى الأصل فهل يمكن أن نفسر أو نصف هذا الـ «أكثر» ؟ أجل إذا تأملنا الهدف النهائى الذى يسعى الكائن فى تطوره أن يحققه وقد تكون هذا الهدف هو الوصول إلى الحالة التى فيها يتم تطور الكائن حسب ما هو موجود فى الفصيلة التى ينتمى إليها ، كما يحدث فى حالة الزهرة الكاملة النمو والخضروات أو الشجرة أو قد يكون الهدف شيئًا خارجًا عن الكائن كما فى حالة المثل الأعلى الذى يسعى إليه المرء ، وتحقيق هذا المثل الأعلى سماه اليونانيون الخير بالنسبة للعقل الذى يسعى للكمال . فإذا تأملنا هذه النقطة وسرنا فى اتجاه هذا التفكير أمكننا أن نضيف مع أرسطو وأفلاطون أنه لا بد من اكتمال الشيء ووصوله إلى نهايته ، أى وصوله إلى الخير قبل أن يصبح الشيء نفسه تمامًا . ولناخذ على سبيل المثال إنسانًا فى دور النمو . ولنفرض أنى آت من المريخ . وأنى أطلب رؤية عينة من الناس الذين فهمت أنهم يسكنون الكوكب المسمى الأرض . ترى أى عينة

ستعرض على كمثل على النوع ، أهو الجنين بالطبع لا ولا الرضيع ولا الصبى ولا حتى الشاب ، لماذا ؟؟ لأن كل هذه العينات السابقة فى دور الترقى والنمو ، ومن هنا ينقصها بعض الصفات التى توجد فى المخلوقات الإنسانية التى تكاملت تماماً . ولكى أفهم تماماً ذلك النوع من الكائنات المسمى بالإنسان لابد أن تعرض عليه عينة من الفضيلة فى ذروة قوتها واكتمال قدرتها ، عينة تكون قد تفتحت إمكانيات طبيعتها الكامنة . وليس المهم هنا أية مرحلة نتخيرها للتعبير عن هذه المرحلة التى هى تكامل التطور - فأنا شخصياً أصبحت أميل لاعتبارها مرحلة متأخرة عن تلك التى كنت أضعها فى الماضى - ولكن الواضح أن أية مرحلة نتفق عليها لابد أن يصل إليها المرء حتى يمكن تفهم المخلوقات الإنسانية وذلك لأنه لابد أن يتحقق وصول الكائن لهذه المرحلة حتى يمكن التمثيل على هذه المخلوقات . ماذا نعنى بهذا ؟ إن فى الإنسان المتكامل ما هو أكثر مما فى الجنين أو الطفل ، وأنه لكى نكون أكثر فهماً لهذا لابد أن نعرف الهدف تحقيقاً تاماً فلا بد أن يتوافر للكائن درجة معينة من الاقتراب من هذا الهدف حتى يتسنى فهم صفات الفضيلة التى ينتمى إليها الكائن فهماً صحيحاً .

ويمكن أن يقال نفس الشيء فيما يختص بتطور شعور الإنسان الخلقى إذ الواضح أنه إذا اتبعنا هذا الشعور إلى بداياته البسيطة أو قلنا أنه 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 أنه قد يكون فعلاً خلقياً في الوقت الحاضر بينما في حين أن هذه الصفة لم تكن له في الماضي .

٣ - التمييز بين «الصواب» و «الसार» :

ترى هل يمكن قبول الرأي القائل أن الشعور الخلقى تطور من أصول لا خلقية وما هي هذه الأصول المفروض أنها موجودة في الاعتبارات التي نشعر نحوها باستحسان . إذ تقول النظرية التي نبحثها الآن إنني أفضل هذا العمل لأنه إن عاجلاً أو آجلاً سيسبب لي فائدة أو إذا كان الإحساس هنا السرور فإنني 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 نعنيه بقولنا أن 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 الذاتى 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 . ويرمى مذهب التحليل النفسى إلى بيان أن الهدف الوحيد للرجبات الإنسانية هو اللذة ، وهذا أساس النظرية الخلقية المعروفة باللذة النفسية ولست أستطيع أن أشرح هذا الرأي بالتفصيل هنا .

والواقع أن هذا التحليل الذى عرضته هو مثال للطريقة التى يمكن بها تتبع تعزيز مركز النظرية القائلة باللذة . فإذا سلمنا جدلاً بأن الدوافع للقيام بعمل ما هى ما فيه من فائدة ، وأن هذه الدوافع تتبلور أخيراً فى الرغبة للحصول على هذه اللذة أمكننا أن نعيد عرض الأفكار الذاتية فى العبارة التالية «إنى أعتبر هذا التصرف أو هذا السلوك صائباً واستحسنه لأن نتائجه إما فى الوقت الحاضر أو فى الماضى سببت لى أمر للمجتمع لذة وسروراً» .

#### ٤ - استحالة تفسير فكرتى «الصواب والواجب» :

هناك اعتراض على هذا الرأى يمكن هنا عرضه بكل بساطة وهو أن الناس جميعاً من الوجهة العملية قد اعتادوا أن يفرقوا بين «الصواب» و «الसार» أننا نقول عادة هذا ما أود أن أعمله ولكن ذلك هو ما ينبغى عمله . وهكذا أقول مثلاً «إنى أود أن أصحب صديقى إلى السينما ولكن ينبغى أن أبقى فى المنزل لأعنى بوالدتى المسنة أو أن أستذكر للامتحان أو أنى أود أن أربح ولو بطريق غير مشروع بأن أشتري وأبيع فى السوق السوداء ولكننى أعلم أن هذا عمل ليس من الأمانة أو الوطنية فى شىء أو أنى أود أن أبعد الشهبات عن نفسى لارتكابى جريمة القتل أو السرقة بإلقائها على صديقى الذى اعتقد أنه برىء فعلاً ، ولكننى أعلم أن من الخطأ أن أفعل هذا حتى لو خضعت للإغراء الذى يدفعنى لهذا العمل . أن هذه التفرقة بين ما أريد وما ينبغى أو بين السرور ، والصواب هو كما



قلت شيء مألوف جداً وإذن فكيف حدثت هذه التفرقة إذا كان الرأي الذي نلقده الآن صحيحاً؟ وبمعنى آخر إذا كان قولنا صحيح لا يعنى أكثر من أن س يسبب اللذة فلماذا نتعب أنفسنا لنضع فكرة لا دلالة لها - وهى فكرة الصواب - فى مقابل الأفكار والتعبيرات ذات الدلالة وهى فكرة اللذة أو السرور ، أو الفائدة الشخصية ؟ كيف فعلنا هذا إذا كان معنى كلمة «صواب» هو فى النهاية نفس معنى اللذة أو الفائدة الشخصية وكيف تنشأ أية تفرقة أو أى تعارض بينها ؟ (من الواضح اننى حينما أميز بين أ ، ب يكفى هذا التمييز فى 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 يسهل الأمور . فالذاتيون يقولون أن هناك فى الحقيقة تفرقة بين اللذة التى تتوافر لى وهى القصيرة الأمد وبين اللذة أو المزايا التى تتوافر للمجتمع وهى طويلة الأمد . فمثلاً يقول الذاتيون أن الشجاعة قد تتضمن ألماً قصير الأمد للشخص الشجاع ولكنها تعنى أيضاً مزايا طويلة الأمد للمجتمع الذى يتوافر له عامل الاستقرار والأمن نتيجة لشجاعة أبنائه . ويخرج الذاتيون من هذا إلى القول أن الاستقرار أمر كبير القيمة لأنه فى النهاية يسبب لذة وسرور للمجتمع وبالتالي للشخص الشجاع كعضو فيه . ومن هنا نجد المجتمع يقدر الشجاعة كفضيلة وينقم على الجنسين كزيلة . ذلك لأن هذا الدفاع الذى يتقدم به الذاتيون لا يحسن موقفهم فى الحقيقة لأنه مؤسس على

التعارض بين اللذة الشخصية القصيرة الأمد أو المزايا الاجتماعية الطويلة الأمد . ولكن ما معنى المزايا الاجتماعية الطويلة ؟ إن هذا التعبير فى استعماله الحالى لابد أن يعنى واحداً من احتمالين :

١ - إن الإنسان يمكن أن يتأثر باعتبارات الأيثار .

٢ - إن الإنسان كعضو فى الجماعة التى 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 لابد من القول إن الإنسان يمكن أن يتأثر باعتبارات خلقية لا يمكن تحليلها إلى ما يمكن أن يأتى بلذة . وإذا سلمنا بالاحتمال الثانى كان التعارض قائماً بين اللذة القصيرة الأمد واللذة الطويلة الأمد للشخص الذى 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 الرأى - ونعنى به فكره الخلق ونقول «هذا صواب» بينما نحن نعنى هذا ينتهى بلذة طويلة الأجل لماذا نقول بكل بساطة للرجل الذى نود أن نقدره لشجاعته «إن تخلفك عن مواجهة الخطر يعنى بعض السرور لك فى الوقت الحاضر ولكن الثبات سيحمل معه لذة أكثر بالنسبة إليك وإلى أعضاء المجتمع الآخرين فى النهاية» .

وإذن فالمشكلة التى نواجهها الآن هى أنه إذا لم يكن هناك معنى واضح مستقل لكلمة صواب أى إذا كان معناها يحتمل الاندماج فى

اعتبارات خاصة باللذة والفائدة سواء أكانت قصيرة أو طويلة الأمد فكيف تسنى للفظه 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 توكيد 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 بين أن ما نرغب فيه أو ما نقدره ليس من وضعنا بل قد حددته أمامنا 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 والأهواد والسيول والمعايير ما هو طبعى بالنسبة لهذه الجماعة .  
فأنا مثلاً ابن القرن العشرين ، ولدى الآراء والأذواق والاتجاهات  
والعادات ونواحي التفضيل والكراهية التى تتمشى مع الأفراد الذى ينتمون  
إلى نفس الطبقة التى انتمى إليها . إن علم النفس وعلم وظائف الأعضاء  
يشاركان فى النظر إلىّ على أنّى نتيجة نهائية لمجموعة معينة من العوامل  
والمؤثرات التى تحدّد تكوينى الجسمانى والعقلى . ذلك لأنى قد ورثت عدة  
جينات لا بدّ أنها قد حدّدت مقومات الجسم وربما العقل أيضاً ثم وجدت  
نفسى موضوعاً فى بيئة معينة نموت فيها ، وهى مكونة من العائلة  
والمدرسة والمعارف والأصدقاء والتقاليد وإزاء كل هذا تكيّف تكوينى  
الجسمانى والنفس الموروث تكييفاً كان من نتيجة تدريب وتطور ما اسميه  
شخصيتى . وواضح أنى لست مسئولاً عن الأثر الأول الذى يحدّد نمو  
جسدى وصفات شخصيتى التى أتقدم بها إلى هذا العالم . إذ لست  
مسئولاً مثلاً عن تفضيلى لنوع من النبات والزهور دون آخر أو عن  
شعورى بالدوار إذ وقفت فى أماكن عالية ولا عن عدم تقدير للشعر ،  
بينما أهب روحى للموسيقى يضاف إلى هذا أنى لست مسئولاً عن البيئة  
التي أوجد فيها وأتمو ، وإذن فلست مسئولاً عن الشخصية التى تنتج عن  
تفاعل الاثنين . وبالتالي يجب ألا يوجه الناس إلى لوماً أو مديحاً لأى  
عمل اعمله فمثلاً أن عدم شعورى بأى إغراء نحو المشروعات الكحولية  
يجب ألا يكون مدعاة للتهنئة والمدح . وبالمثل فإن ثوراتى الانفعالية  
وسرعة اهتياجى وميلى للأناية لا يجب أن تكون سبباً للوم لأنى لست

مسئولاً عما يسمى حسناً أو رديئاً فى شخصيتى . 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 أنى أعكس المؤثرات والقوى التى خلقت منى ما أنا تماماً كما يعكس النبات طبيعة البذرة التى نبتت منها والتربة التى نما فيها وخصائص المناخ الذى تعرض له .

### معنى لفظة «ينبغى» :

كنا ندرس حتى الآن الإنسان من الوجهة الطبيعية البحتة ، وهى الوجهة التى يمكن أن نعالج أية ظاهرة طبيعية منها ، وبمعنى آخر باعتباره كائنًا يتحدد تمامًا بالمادة الخام التى ورثها والظروف البيئية التى تحيطه . ولكن هناك اعتبار آخر ، كما يقول كانط . لم ندخله فى حسابنا . وهذا الاعتبار فريد فى طبيعته . ومن هنا كان من الخطأ أن ننظر إلى الإنسان باعتباره طفلاً للطبيعة لا غير . ذلك لأنه بالإضافة إلى الدوافع والرغبات التى تحدد ما أرغب فى عمله أجدنى فى مناسبة ما شاعراً بوجود شيء آخر هو ما ينبغى أن أعمل . وهذا الأخير قد يكون مختلفاً عن - بل قد يكون معارضاً كل التعارض - لما أود أن أعمل . وإذن فهناك بالنسبة للإنسان فقط بين جميع الكائنات التى تسكن هذا العالم الطبيعى تفرقة بين كلمة أريد وكلمة ينبغى أو بين الرغبة والواجب .

ومعنى هذه التفرقة هو أنه عندما ننتهى من تحليل جميع العوامل التى نراها فى الإنسان التى ترجع إلى الاستعدادات المتوارثة سواء أكانت فسيولوجية أو نفسية كما ترجع إلى الجنس والطبقة الاجتماعية والبيئة والتدريب ، وبالاختصار جميع العوامل التى تجعلنا نقول «أجل» بالنظر إلى السابقات والخبرات التى رآها هذا الشخص فى المنزل ، والطريقة التى ربى بها والرفقة السيئة التى عاش بينها ، نستطيع أن نفهم أن هذا هو الطريق الذى كان لابد بالضرورة أن يسلكه - عندما ننتهى من كل هذا كما قلت يمكننا فى جميع الأحوال أن نضيف ، ولكن ذاك هو الطريق الذى كان ينبغى أن يكون ، وعندما أقل إننا قمنا بهذا كله فإن من الممكن أن نضيف «ولكن هذا هو الطريق كان يجب أن نسلكه» وقلنا هذا يتضمن أنه من الممكن أن يسلك كما ينبغى ذلك لأنه إذا قلنا أنه ينبغى أن تعمل كذا وكذا بينما نحن نعلم فعلاً إنك لم تكن تستطيع إلى ذلك سبباً كان كلامنا هذا لغوياً لا معنى له . أن أحد منا لا يخطر له أن يقول مثلاً أن الحجر ينبغى أن يتدحرج إلى أعلى الجبل أو أن النمر ينبغى ألا يمزق فريسته ، لأننا نعلم تماماً أنه بالنظر إلى طبيعة الأحجار والتمور لا يمكن أن يتصرف أيهما تصرفاً مغايراً لما حدث . وبمعنى آخر نحن نفهم أنهما محددان تماماً بطبيعتهما وظروفهما .

وإذن فعند تطبيقنا للفظه «ينبغى» على سلوك الإنسان نعى أكثر من هذا أن لديه حاسة الالتزام الخلقى كما نعى أنه لوجود هذه الحاسة لديه

يعتبر حرماً من أن يتقيد بالظروف الطبيعية ، حرماً في القيام بواجبه . وهنا يتضمن كائناً هذه الآراء في الجملة الآتية : «وينبغي تتضمن 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 مادام يستطيع أن يدرك طريق الواجب ، ولكونه حرماً في اتباعه فهو ليس ظاهرة طبيعية بحتة . وإن كائناً ليتساءل من أين جاء هذا الإحساس بما ينبغي عمله ؟ لقد أشرنا إلى إحدى طرق التفسير وهو طريقة أخذناها من الأصول اللاخلاقية 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 مغيبة في الماضي .

(ب) وجد الإنسان أن هذه الأعمال جاءت بنتائج غير مستحبة أما شخصية أو اجتماعية وأنه إذا كانت هذه الأعمال اجتماعية فإنها تنصب على الفرد أيضاً لأن الجماعة أخذت تعاقب الفرد لقيامه بأعمال ضارة لها .

(ج) وإذن فكلما قام أجدادنا بهذه الأعمال أصبح لديهم شعور بالخوف . ثلثا يكتشف أمرهم ويعاقبوا على هذا .

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

ومن هنا أصبح لدى هذه السلالة حاسة موروثية بأن أعمالاً معينة خطأ ولا ينبغي أن تعمل 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 برأى الذاتيين تعين عليهم أن يوضحوا لنا الفرق بين الرضى القصير الأمد واللذة الطويلة الأمد وأن ما ننتظره منهم مثلاً هو أن يقول الفرد أنى أود أن أمتع نفسى بهذا العمل الآن لأنى سأستمد لذة حسية كبيرة من هذا العمل ولكن ربما ينكشف أمرى ويفتضح ، بل ربما يهاجمنى الآخرون لهذا السبب . وهذه النتائج ستسبب لى ضيقاً كبيراً ، ولذا فالنتائج الأليمة الطويلة الأمد سترجح تلك القصيرة الأمد ، ومن هنا وجب على وأنا شخص عاقل أن أقرر بعد التفكير والموازنة ألا أفعل هذا .

هذا أو ما يشبهه هو ما نتوقع أن يحدث فى ذهن الفرد لو صح رأى الذاتيين إذا ما تساءل بينه وبين نفسه عما إذا جار له أن يعمل مثل هذا العمل ويمكن من ناحية أخرى أن نعبر عن هذا بالتعبير التالى المؤلف «أنى أريد س ولكنى لا أريد نتائج س» وهو تعبير لا يدخل فى اعتباره سوى فكرة الاحتياج ، كما أنه لا يبين الخبرة النفسية التى تحدث فى حالة التعارض الخلقى «بين أريد أن أعمل س لأنه عمل سار ولكنى لا ينبغي أن أعمل س لأنه خطأ» وليس كما «لأن س فى النهاية سيؤدى إلى نتائج



غير سارة» والحقيقة أن المرء قد يشعر أن س هذا قد يكون ساراً عاجلاً أو آجلاً ، ويظن أنه لا ينتظر أن يؤدي إلى نتائج مريرة . ومع هذا فقد يظل مقتنعاً بأنه ينبغي ألا يعمل هذا الشيء . من أين إذن جاء هذا الإحساس بالالتزام الخلقى مع ما يصحبه من شعور بالذنب الخلقى ؟

### نظرية كائط الإيجابية فى الأخلاق :

أن الإجابة التى يدلى بها كائط هى أنه مادام أصل هذا الإحساس لا يوجد فى عالم الطبيعة أى فى العالم المألوف ، أى عالم المادة الذى يدرسه ويحلله علم الطبيعة ولا فى الكائنات الحية التى يدرس تطورها علم الحياة والاثربولوجيا فى حالة الإنسان فعلياً إذن أن نبحث عنه فى مكان آخر . أن كل شىء فى الطبيعة كما يقول كائط يتصرف بصورة معينة لأنه خلق هكذا وإذن فهو لا يتصرف بغير ذلك الذى يتمشى معه . وهذا أيضاً كما رأينا فى هذا الفصل هو ما يمكن أن نقوله عن الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية بحتة فهو يتبع ما تمليه عليه غرائزه وهو يخضع لدوافعه ويرضى رغباته لأن طبيعته تملى عليه ذلك ، ولأن غرائزه ودوافعه تتمشى مع طبيعته . وإذا دام الإنسان يفعل شيئاً يختلف عن ذلك الذى يريد أن يفعله . وبمعنى آخر يفعل شيئاً بعد أن يدخل فى اعتباره جميع نتائج القيام به والأحجام عن القيام به ، إذن فهو يفعل هذا الشىء 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 ، عندئذ 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 تحدّد 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 خلقى يؤمن بقوة وفاعلية الواجب وأن يبذل جهده وإرادته في هذا التصرف يعتبر حراً أو بمعنى أدق لا يخضع إلا لنفسه فقط ، أى يخضع لما يعترف به من نظام خلقى موجود في الكون وهو يخضع له لكونه إنساناً .

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

### **نظرية كانط في ما بعد الطبيعة :**

أن ما يستنتجه كانط فيما يلي باختصار بعد عرضه لنظرية ما بعد الطبيعة هو أن العالم الذي نعرفه بحواسنا ، تماماً كالعالم الذي نكون عنه

فكرة باستعمال المنطق للوصول إلى نتائج هما عالمان قد تدخلت عقولنا إلى حد كبير في تصويرهما . أى أنه عندما تعمل الحواس وعندما نفكر ، نتصل بعالم يعتمد علينا وهو العالم الذى يظهر لنا ، وليس العالم كما هو فى الحقيقة . ولست الآن بسبيل عرض الأسباب التى تصل بنا إلى هذه النتيجة . بل أنى أذكرها لأنها تبرز الدلالة الخاصة لنتيجة نظرية كانط الخلقية ، والتى على أساسها عندما نقابل خبرة خلقية بشكل واضح - مثل إرادتنا أن نؤدى واجبنا بينما يتعارض هذا مع رغبتنا - نتصل صلة مباشرة لا بالعلم الذى يظهر لحواسنا ونتبينه بعقولنا ، بل بعالم مستقبل عنا . يرى كانط أن هذا هو العالم الخلقى ، ويصوره كمجتمع يضم أرواحًا منعمة ونعتبر نحن فيه أعضاء . وهكذا نصل إلى النتيجة التى انتهينا إليها فى فصول سابقة ، أن هناك طبقة من الحقيقة تختلف عن العالم الحسى المألوف ، وهى طبقة تحتوى القيم والمعايير الخلقية مثل الصواب والخير ، وهى أيضًا طبقة نشترك كأعضاء فيها بجزء معين منا وهو الإرادة الخلقية . أن الخبرة التى تمر بنا عندما نريد أن نؤدى واجبنا ليست خبرة عقلية ، كما أن عقولنا ليست هى التى تدرك بها ما هو صواب وما ينبغى عمله ، لأنه عقولنا كما يرى كانط لا تقدمنا إلا العالم الذى صنعتته وهو عالم كانط الظاهرى ، بينما الناحية الخلقية تنتمى ، كما رأينا إلى طبقة أخرى من الحقيقة موجودة ومستقلة عن وجودنا . ويسمى كانط القدرة التى بها نعرف هذه الطبقة «من الحقيقة هى العقل العملى» ليفرقها عن «العقل النظرى» .

وأن إدراك وجود هذه القدرة يقودنا إلى مبدأ فلسفى هام . ولعل عرض هذا المبدأ سيعيننا على ربط أطراف النقطتين السابقتين إذ يمكننا من فهم معنى التعبير الذى استخدمناه قبلاً وهو «نواحى الخير فى ذاتها» ، كما ينقلنا إلى مرحلة أخرى فى تطور نظرية موضوعية فى الأخلاق بإعطائنا أدلة ضد المبدأ الذاتى .

### **فكرة الاشياء الخيرة فى ذاتها :**

يرى كانط أن إدراكنا لواجبنا يتأتى عن طريق العقل العملى وهو قدرة تشبه الألهام الحديثة . وفضلاً عن هذا فإننا نرغب فى القيام بواجبنا لأنه صواب وينبغى أن تقوم به ، بصرف النظر عن النتائج التى قد تحدث عن الأقدام على هذا العمل أو الأحجام عنه . وهذه النتيجة تفتح السبيل لرأى آخر يصاد فكرة الذاتيين عن تطور الشعور الخلقى . ذلك لأننا عندما نبحث حكماً خلقياً ونقول «هذا صواب» أو هذا هو ما ينبغى علمه «نرى النظرية الذاتية تحلل هذا الحكم وتصل إلى أن معناه «هذا هو ما يعتقد أنه صواب لأنه ينتهى بفائدة لى» أو «هذا العمل يحتمل أن يودى إلى سلامة المجتمع ومن هنا ينال استحسان الجماعة التى أعيش فيها» ومن هنا نرى أن الأخلاق ليست شيئاً قائماً بذاته . بل إننا نتبعها لتحقيق شيئاً آخر ، ونقيمها لأنها وسيلة لغاية ، وهى غاية لا صلة لها بالأخلاق وتتحقق بما نسميه السلوك الخلقى .

وتثير نظرية كانط اعتراضين على هذا الرأى ، أولهما سبقت الإشارة إليه وهو أن تحليل الذاتيين لا يدخل فى حسابه الأحساس الفريد الذى تنقله إلينا فكرة «ينبغى» وهو إحساس مختلف إختلافًا واضحًا عن العملية الحسائية التى أعتمدنا أن نقوم بها عندما ننظم وسيلة لتحقيق غاية ، كما يحدث على سبيل المثال عندما ننظم مواعيد القطارات التى يجب أن نستقلها وعدد التغييرات التى يجب أن نعملها من محطة لأخرى ، لكى نتقل عبر القطر بالسكة الحديدية . ومن الخطأ أن نظن أن الإحساس بالالتزامات الخلقية شبيهة بعملية حسائية شعورية بل وأكثر من هذا قد يحق لنا أن نشك فيما إذا كان هذا الإحساس الفريد يمكن أن يتطور من الخبرة التى تنشأ عن العمليات الحسائية .

والاعتراض الثانى وهو الأهم هو إذا صح ما تقوله النظرية الذاتية فأى تفسير يمكن أن نقدمه للمزايا التى تتبع من أجلها الاعتبارات الخلقية كما يقول الذاتيون ؟ إذا كانت الأخلاق وسيلة لغاية فما هى هذه الغاية ؟ المفروض أنها مظهر من مظاهر الخير . أى خير هذا ؟ أن أقرب الإجابات للذهن هى السعى لما يسبب الخيرات السارة وتجنب الإحساسات الأليمة . لنفترض إذن أنى أواجه الحظ كأى شخص شجاع ، وآتى فى هذا السبيل بأعمال يتمثل فيها من البطولة ما أستحق عليه الحصول على أرفع الأوسمة، إلى جانب التقدير الأدبى من المجتمع . بحيث تقام لى حفلات التكريم وأصبح موضوعًا للخطابة . أن الرأى الذى ناقشه الآن يقتضى

منا أن نفترض أن ما أتيت به من أعمال تدل على الشجاعة وما يقدم لى 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 أستطعت ، 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 وغيرى على أذائها تؤدي إلى بقاء الجماعة وتعمل لصالحها ، سواء أكانت هذه الجماعة السرية أو الفرقة التي أعمل فيها فى الجيش أو الوطن وإن كلا من هذه المؤسسات تشجع الناس على القيام بهذه الأعمال إذ تعرض لهم المزايا المحسوسة فى صورة الترقية والأوسمة وغير المحسوسة فى صورة تقدير الجمهور وراحة الضمير . وبالاختصار نجد أن الشجاعة هنا أن تكرم لانها وسيلة لرضائي الشخصى فإني أشعر أنى منبوذ وضعيف إذ هربت من وجه الخطر ونفر منى أصدقائي واعتبروني مجلبة للعار - ولانها وسيلة لرضاء الجماعة التي انتهى إليها . ويلاحظ أن من المسلم به فى هذه الحالة أن مصلحة الجماعة شئ مستحب .

ولكن ما هو تفسيرنا «لمصلحة الجماعة»؟ المفروض أنه الحالة التي تتكون فيها الجماعة من مواطنين سعداء ، أصحاباء ، أثرياء ، ولماذا تكون صحة المواطنين شيئاً مستحباً؟ المفروض أيضاً أن الصحة وسيلة للسعادة . ولماذا يقدر المواطنين الأثرياء لأن الثراء يحرر المرء من خوف الفقر ويرضى

حاجاته للطعام والملبس والسكن كما يرضى ذوقه للكُماليات وحب  
الظهور. ويعنى آخر يمكنه التمتع بالخيرات السارة .

وإذن فالثراء وسيلة للسعادة . ومن هنا يأتى السؤال التالى وهو لماذا  
يسعى المواطنون للسعادة ؟ لست أجد إجابة لهذا السؤال ، سوى القول  
بأن الرغبة فى السعادة شىء واضح . وإذن فالإجابة التى يمكن أن نقدمها  
رداً على هذا السؤال هى الغاية المطلوبة والمستحبة قياساً عن رأى الذاتيين ؟  
هى السعادة . والحق أن السعادة كشىء حسن أو خير فى ذاته وأن الأشياء  
الأخرى التى يسعى كل منها حسناً أو خيراً ، كالصحة والثناء والقوة  
مطلوبة كوسائل للسعادة . وهنا يجب أن نعرض لسؤالنا الأسمى مرة  
أخرى - لأنه قد أصبح هاماً لتحديد المشكلة - كيف أعلم أن السعادة  
التى لأجلها أرغب فى الأشياء الأخرى التى عرضناها كوسائل لها ، هى  
فى 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 فى هذا العالم لينعم بالرفاهية فى العالم الآخر، أو لمجرد أن الجسد  
ملىء بالخطيئة ويجب تعذيبه . أية إجابة نقدمها لهؤلاء الشكاك ؟ .

### **الرغبة فى الغايات النهائية لا يمكن إثباتها (و تبريرها :**

لست أجد شيئاً مقنعاً يمكن أن نقوله رداً على هؤلاء القوم . بل أن  
المرء لا يجد ما يقوله أكثر من أننا نعتقد أن السعادة شىء حسن ومرغوب

وخير ، فإذا قالوا انهم لا يرون هذا الرأى إنتهى الأمر عند هذا الحد .  
ولعل تعليقنا الوحيد على هذه الإجابة هو أنه ينقصهم الوحى الذى توافر  
لنا ، أن الوحى الذى لديهم يختلف عن ذلك الموجود فى حالتنا .

وإذن فالقيمة النهائية للسعادة شىء نحسه دون أن نتبينه وصحيح أنه  
فى الإمكان أن نقول أن كل مخلوق ، أو على الأقل كل ما نعرفه ،  
يشاركنا فى هذا الإلهام ولكن هذا لا يعدو القول أن معظم الناس يشعرون  
شعورى . يضاف إلى هذا أن مجرد وجودى وسط أغلبية كبيرة لا يثبت  
أن تقديرى صحيح كما أن مجرد قلة عدد من يصوتون فى جانب غريمى  
لا يقلل من احتمال صحة ما يقول .

وهذه النقطة توصلنا إلى نتيجة هامة تختص بالأخلاق - ونعنى بها  
أن التدليل على أن الخير النهائى شىء مطلوب أو مستحب لا يمكن إقامته  
عن طريق المنطق ذلك لأن الخير النهائى يعتبر مستحباً لا أكثر ، أو كما  
يقال فى بعض الأحوال أن إعتباره مستحباً شىء لا ندرکه إلا بالوحى .  
وهذه النتيجة تنطبق على الغايات النهائية لكافة أفعالنا ، لمحض كون  
الغايات النهائية لتصرفاتنا هى نواح من الخير النهائى . ولنأخذ على  
سبيل المثال تصرفى الحالى فى كتابة هذا الكتاب . لماذا أكتبه ؟ هناك  
ثلاثة أسباب تبرز أمامنا مباشرة ، الأول هو أنى أريد الحصول على المال  
والثانى الرغبة فى الشهرة والثالث أنى أود أن أضيف لى نفسى وللجماعة  
معلومات اعتقد أنها صحيحة . ويلاحظ أن هذه الأسباب ليست شاملة



كما أن كلاً منها ليس قائماً بذاته ، فالدوافع التي لدى قد تكون مختلطة ، بل أن العادة أن تكون كذلك وأن تشمل الأسباب الثلاثة .

### الغاية من المال والشهرة والصدق :

لماذا أريد المال ؟ لقد أشرنا إلى هذا السؤال وإجابته في لحظة سريعة ، وقلنا أن المال يحزر المرء من خوف الفقر ، ويعينه على شراء ما يحتاجه ويتمتع بتقدير زملائه . وقد رأينا أيضاً أن كل هذه الدوافع يمكن تحليلها وإعادتها إلى الرغبة في التمتع بعدة مشاعر وأحاسيس معينة اعتقد 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 من يريد الشهرة دون تقدير الآخرين ، بل أن فكرة الشهرة المتفردة فيها تناقض واضح ، ولو أن البعض قد يطمئن نفسه بالقول أن تجاهل معاصرين له أمر غير ذى بال ، فالتقدير الحق هو ذلك الذي يأتي من الأجيال القادمة . (ذلك أن للمرء أن يعتقد ما يشاء عن الأجيال القادمة ، ولعل من أهم مميزات هذا الاعتقاد أن هذه الأجيال ليست هنا اليوم لتعارض هذا الاعتقاد) يضاف إلى هذا أن الشهرة قد تكون مطلوبة لأنها ترضى 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 ويدعونه ليرأس الاجتماعات أو يلقي الكلمات أو يقدم الجوائز ، وعليه تتركز الأنظار حيثما يذهب ، وهو موضع إنتباه 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 أنه كما اعتقد لا يتناول بالتحليل كل الاعترافات فهو يوحى بأن الشهرة أمر يشتهي 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 ؟ إنى اعتقد شخصيًا أنها غاية ، ولو أنى لست أعرف كيف أدلل على هذا القول . لقد ساد الاعتقاد في جميع العصور أن السعى وراء الحقيقة وكشف ما هو كائن في هذا العالم الغامض الذى نعيش فيه ، هو هدف مشروع ومستحب لما يبذله الإنسان من جهد ، ولا عجب فإن الجرى 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 فى الظلام . والواقع أن كشف الحقيقة بالنسبة لمعظمنا ليس هو كل شىء 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 فى النشر والتبشير ، وليس هناك مخترع يقنع بأن يجلس فى معمله ويتأمل اختراعه فى سكون ، ولا مؤرخ يدع تاريخه دون أن ينشره ، وليس هناك متحدث أو سفيه إلا ويجتذبك إلى ركن منزو فى ناديه الخاص حيث لا يمكنك أن تنجو منه إلا إذا تذرعت بشىء من العنف ، لكى يتوفر له فى هذه الخطوة أن ينقل إليك ما يظنه أنه قد وصل إليه من علم . وبالاختصار فإن اعتقادنا فى كشف الحقائق يؤدى إلى الرغبة فى نقل هذه المعلومات ، وربما كان هذا أحد الأسباب التى من أجلها تكتب الكتب .

### **الاشياء التى تقصد لذاتها :**

أن ما وصلنا إليه فيما تقدم معناه أنه إذا كان المرء يبغى من وراء كشفه للحق أن ينال السمعة الذائعة فالسبب الرئيسى هو أن الحق ذاته يعتبر شيئاً مستحباً ، وبمعنى آخر شيئاً ينتهى لذاته . ولكنى لا أستطيع أن أذكر لماذا يشتهى ، بل أن هذا يمكن تطبيقه على أى شىء آخر يسعى إليه لذاته ذلك لأن تبيان السبب الذى من أجله يستحب شىء معين يقتضى أن نحدد شيئاً آخر يأتى وراءه . وأن دواء الكالكيين مثلاً مطلوب لأنه يمنع

التعرض لنزلات البرد وهذه الحصانة مطلوبة لأن الإصابة بالبرد يعرض الصحة للخطر . والصحة بدورها مطلوبة وأنى لست أعلم بالضبط لماذا يطلب المرء الصحة . فالبعض قد يقول أن الصحة خير فى ذاته وفى هذه الحالة يسعى المرء للصحة لذاتها . ولكن لو تابعنا التحليل خطوة أخرى وقلنا أن الصحة مطلوبة لأنها وسيلة للسعادة كان لابد أن نتساءل لماذا نرغب فى السعادة ، وهنا أكرر عجزى عن الإجابة ، وكل ما يمكن قوله إنى أراها شيئاً مستحباً . أو لو شئنا شيئاً من السفسطة لقلنا أن الصحة وسيلة تعين المرء على التكيف حسب البيئة ، أو تحقق أغراض التطور ، وهنا أيضاً لابد من الاعتراف بالقصور عن الإجابة الحقة ، فإذا قلنا أن هذه الأشياء تؤدي إلى السعادة فإننا بذلك نعتبر السعادة خيراً نهائياً .

ويمكننا الآن أن نعمم النتائج التى وصلنا إليها من الأسئلة السابقة أننا إذ نشتهى أو نرغب فى شىء فإن السبب فى ذلك إما من أجل تحقيق شىء آخر يؤدي إليه الشىء الأول ، أو لذاته . فإذا كان الحاصل هو الأمر الأول ، أى أننا نرغب فى أ لتحقيق ب ، فإن الموقف لا يتغير بالنسبة لـ ب ، أى لابد أننا نرغب فى ب لتحقيق جـ ، وهذا الأخير يقودنا إلى د ، وهكذا حتى نصل إلى شىء من أجله نرغب فى أ و ب و جـ و د و شىء نطلبه لذاته لا لشىء آخر أى نطلبه كغاية وليس كمجرد وسيلة وحيث أن أى سبب يمكن أن نعطيه تفسيراً لرغبة الإنسان فى شىء ما لابد من أن نصل منه إلى شىء نرغب فيه لنفسه ولا نجد سبباً من

أجله نرغب فيه أى أن الأمر لا يعدو أننا نرغب فيه لنفسه . والحق أن عنصر الخير فى الغايات النهائية شىء لا ندركه إلا بالإلهام ، ومعنى هذا القول أنه ليس هناك أسباب يمكن تقديمها لتفسير فكرة الخير فيها . وهذا هو السبب فى أنى عجزت عند عرض القضايا السابقة عن تقديم أى سبب مقنع للرجبة فى كشف ونشر الحقيقة .

### هل السعادة هى الغاية النهائية الوحيدة ؟

ما هى الغايات التى يرغب الناس فى تحقيقها لذاتها ومصدره فيها عامل الإلهام ؟ أن هناك اتفاقاً بين الفلاسفة على أنها أربع - الخير الخلقى والصدق والجمال والسعادة فإذا كنا نرغب فى هذه الغايات الأربع لذاتها فإن العمليات العقلية التى نمر بها خلال إدراكنا وتمتعنا بها هى خير فى ذاتها . ولقد درج الفلاسفة على أن يطلقوا على هذه الغايات التى نرغب فيها لذاتها لفظ «القيم» . وإذن فهذه الحالات العقلية التى هى خير فى ذاتها هى تلك التى تنشأ أثناء السعى لتحقيق هذه القيم أو إدراكها أو التمتع بها . ولست الآن بسبيل الإفاضة فى الأسباب التى أدت بالفلاسفة لقصر هذه القيم على أربع . بل إننا لوعدنا إلى التسلسل المنطقى السابق لوجدنا أنه ليست هناك أسباب يمكن أن نقدمها لتقييم هذه الغايات فى ذاتها ولذاتها . أى ليست هناك أسباب من أجلها نعتبر قيمةً نهائيةً ، حيث أن كل سبب لابد أن يأخذ صورة تحديد غاية أخرى نهائية من

أجلها تقدر هذه الأشياء . والحق أنه لو كان هناك غاية أبعد لانتفى القول بأن هذه الغايات الأربعة نهائية ولما أصبح المرء يقدرها لذاتها وهناك تمرين ظريف قد يلد لأولئك الذين يودون أن يبحثوا فى الفلسفة لفائدتهم الخاصة أن يأخذوا كمثال أى عمل يود إنسان أن يقوم به أو أى أمل يود أن يحققه ، كالذهاب فى نزهة إلى الريف أو الحصول على جهاز للمذياع أو قراءة قصة جديدة أو الأمل فى أن يصبح رئيساً للحسابات أو ضابطاً أول فى البحرية أو أن تنهياً له إرادة قوية أو قدرة على الامتناع عن شرب المشروبات الكحولية - ثم يبدأوا فى سلسلة متتابعة الحلقات من التحليل بغية إظهار أن كلاً من الأعمال والآمال وما تهدف إليه تتبلور أخيراً فى أعمال الغرض منها إبراز الخير ، والصدق ، والجمال ، أو التمتع بحالات عقلية سارة .

### نظرية اللذة :

لا بد أن نشير هنا إلى نظرية مشهورة فى الأخلاق تؤكد أنه بدلاً من وجود عدد من القيم يمكن تركيز أهداف النشاط الإنسانى فى قيمة واحدة هى اللذة والسعادة ، وإن كل ما نرغب فى عمله ، أو إمتلاكه أو نأمل أن نكونه . ينتهى إلى السعادة التى نتوقع أن نحصل عليها نتيجة لهذا التصرف أو التفكير . ولهذا الرأى ماضى طويل ، على الأخص فى القرن التاسع عشر حيث كان التحمس له على أشده ، وكان من أكبر المتشيعين له وأكثرهم فصاحة وقدرة على الإقناع جبرمى بستام وجون

ستيوارت مل . وقد قرر هذان الفيلسوفان أن السعادة هي المصدر الوحيد للقيمة ، وهي الهدف الوحيد الذى يستحق أن يتشبه به المرء ، وأن تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ينبغى أن يكون غرض الأعمال الاجتماعية والسياسية كلها وهو الفصل فيما إذا كان هناك شك فى قيمتها .

ويعرف هذا الرأى عادة بمذهب اللذة الخلقية ، وهو مذهب يؤمن أن اللذة هي الشيء الوحيد الذى يحمل معه الخير فى ذاته . وقد تفرع من هذا الرأى ما يسمى باللذة السيكولوجية ومؤداها أن اللذة هي الهدف الوحيد الممكن لرغبات الإنسان ويسمى الشرط الأول من الرأى خلقياً لأنه يتحدث عن مستوى للقيم وينصح بتطبيق لفظه ينبغى ، فالتناس على اختلافهم ينبغى إن كانوا عقلاء أن يهدفوا إلى اللذة أو السعادة فقط ، حيث أن اللذة هي الخير الأوحد . ويسمى الشرط الثانى سيكولوجياً لأنه يتناول فى بحثه نفسية الإنسان . فهو يقول أن تكوين الإنسان لا يدع له مجالاً للرغبة إلا فيما يجلب له اللذة . وهناك حالة معقولة جداً يقدمها أنصار هذا المذهب تعزيراً لأريهم . وهي مغرية جداً ومقنعة على الأخص لأولئك الذين يدرسون هذه المشكلة للمرة الأولى . ولكى يتضح للقارىء هذه الحالة أحيله على كتابى الدليل للفلسفة الأخلاقية السياسية الفصل الحادى عشر .

وإننى أعتقد ، كما يعتقد معظم الفلاسفة ، إن هذه النظرية تنهار عند النقطة الآتية :

١ - لأنها لا تدخل فى حسابها حقيقة إننا نرغب فى بعض الأشياء وفى بعض ألوان النشاط لذاتها بدون تفكير فيما إذا كانت تجلب أو لا تجلب السرور ، كما يحدث مثلاً فى حالة الطعام عندما نجوع أو فى حالة الخبرة التى تشعر بها عندما نستمع لحفلة موسيقية فالدفاع للذهاب لهذه الحفلة ليس الحصول على اللذة بل سماع الموسيقى .

٢ - لأنها لا تدخل فى حسابها الأعمال الفطرية البحتة التى تقوم بها فى مناسبات عديدة ، وهى أعمال ليس الغرض منها الوصول إلى تحقيق غاية ، حيث أنها بمثابة ثورة للطاقة ، أو اندفاعاً للضغط المتزايد ، مثل الغناء فى الحمام أو تحطيم الأثاث فى ثورة انفعالية عنيفة .

٣ - لأنها تقلب الأوضاع إذ توحى لنا خطأ أننا إذ نجد أن بعض الأشياء وبعض ألوان النشاط يعقبها مشاعر سارة أننا نهدف إلى تحقيق هذه المشاعر ، بينما ننسى أن ما يحدث فى الحقيقة هو أنه ما لم نرغب أولاً فى عمل هذه الأشياء أو التصرفات لذاتها - أى ما لم تكن مستحبة فى ذاتها - فلن تصحبها أحاسيس سارة . ولكى أصور هذا الرأى للقارىء أقول أنه نظراً لأن السرور يحدث عندما أحصل على شىء أريده ، فأنا - كما يرى أنصار مبدأ اللذة - أريد هذا الشىء «ب» من أجل «أ» ولكن لو لم أكن أريد «ب» لذاته لما شعرت بـ



«أ» عند حصولي عليه ، أى أن ألا يتحقق إلا لأنى أريد ب مستقلاً  
عن أ وإذن فلا بد أن نرغب فى أشياء أخرى غير السرور حتى  
يتحقق شرط شعورنا بالسرور عند حصولنا عليه .

٤ - لأنها لا تعطينا تفسيراً مقنعاً للتضحية بالنفس وحب الغير فى حالة  
الشهيد الذى يذهب إلى الموت راضياً والام الجائعة التى تعطى  
نصيها من الطعام لأطفالها .

ولكن إذا قلنا أن مذهب اللذة السيكولوجية خاطيء ولكن السرور  
ليس هو الهدف الوحيد للرغبة ، بل أن السرور هو الشعور الوحيد الحسن  
أو الخير النهائى (وهو مذهب اللذة الخلقية) وهو أيضاً الشئ الوحيد الذى  
ينبغى أن نهدف إليه إذا قلنا هذا فعلىنا 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 ، أن كل ما يمكن  
أن يقوله ، كما أشرت قبلاً «أرى السعادة شيئاً محبوباً» بل أنى لأراها هى  
الشئ الوحيد المرغوب فيه . فلماذا ظل المعارضون على رأيهم انتهى الأمر  
عند هذا الحد . وهكذا نصل ثانياً إلى النتيجة التى وصلنا إليها قبلاً وهى  
أن السعادة لكونها خيراً نهائياً ، تشترك مع غيرها من الغايات النهائية  
صفة كونها شيئاً ندرك أنه خير كفاية بطريقة الابهام المباشر ولا يمكن  
إثباته عن طريق التفكير المنطقى . 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 فى النهاية فيما يختص بقيمة السعادة ، فأية إجابة يمكن أن يتقدموا بها سواهم الذين يعتبرون السعادة الغاية النهائية الوحيدة ، وهى الشئ الوحيد الذى يستحب لذاته ، ولأولئك الذين يقدرّون أن هناك أشياء أخرى مستحبة لذاتها وأنه ليس هناك فى الحقيقة قيمة واحدة بل عدد من القيم ؟

من الواضح أن أنصار الرأى القائل أن هناك قيماً عديدة لا يمكن أن يثبتوا أن الحق والخير والجمال ، كلها خير فى ذاتها ، إذا شك أحد فى قيمتها النهائية ولكن ليس حظ أنصار الرأى القائل أن السعادة هى الشئ الوحيد ذى القيمة بأحسن من حظ هؤلاء . أننا هنا فى موقف لا يمكن أن نثبت فيه صحة أو خطأ هذه الآراء وكل ما يمكن أن نقوله هو أن نحشد فى صف هذا الرأى أو ذاك الخبرة العامة للجنس الإنسانى ، وهى كما سبقت الإشارة تميل بوضوح لتعزز الرأى القائل أن هناك قيماً ثلاثة غير السعادة نرغب فيها كغايات نهائية . وبعد هذا قد نسأل مصير مذهب اللذة الخلقية إن كان يستطيع بعد أن يستشير ضميره بقدر ما يملك أن يقرر بصراحة أنه عندما يصعد تلاً لينظر إلى الغروب إنما يفعل ذلك لأنه يقول لنفسه أن منظر الغروب سيجعله سعيداً أو عندما يجدف عبر النهر إنما يفعل ذلك لأنه يعتقد أن عملية التجديف ستجعله سعيداً لا لأنه بهذا يمتضى رغبة فى الانتقال للجانب الآخر من النهر ، أو عندما يمك بكتابه ويعتصر ذهنه خلال صفحات معقدة متعبة إنما يفعل هذا مجلبة للسعادة لا لأنه يرغب فى معرفة شئ عن الفلسفة .

## العودة إلى رأى الذاتيين :

إن هذه النتيجة ترجع بنا إلى الاعتراضات التي تقدمنا بها على النظريات الذاتية فى الأخلاق ، كما تعيننا على أن تثير اعتراضاً آخر على المذهب الذاتى . ذلك لأن أنصار المذهب الذاتى إذا واجهتهم ضرورة إصدار حكم خلقى فى الظاهر أبدوا تفسيرهم لهذا على أسس لا خلقية يقولون أنها هى التى اشتق منها هذا الحكم أو أشاروا إلى الإعتبارات اللاخلاقية التى كانت أساس تقدير هذا الحكم . وبدلاً من الجملة المعهودة «ينبغى» أن نقوم بهذا العمل لأنه صواب . يضعون جملة أخرى إنى أشعر بما يلزمنى أن يقوم بهذا العمل فإذا لم أفعل أحسست بشعور المذنب، لأن هذا التصرف وما يشبهه يكسب تقدير الجماعة التى أعيش وسطها كما كان يحدث دائماً فى القديم . فإذا سألناه لماذا يكسب هذا التقدير كانت إجابته «لأن هذا التصرف يؤدى إلى صالح الجماعة» .

وهنا يعنى لنا أن نتساءل ما معنى صالح الجماعة ؛ لقد رأينا أن هذه التعبيرات على الأقل من بعض نواحيها ، تتبلور إلى التمتع بأحاسيس سارة . ولماذا نرغب فى التمتع بهذه الأحاسيس ؟ يرد الذاتيون بأن السرور خير وكيف نعرف أن السرور خيراً / لقد رأينا أنه ليست هناك إجابة منطقية على هذا السؤال . فإذا أصدرنا على إجابة كان كل ما يقوم هو أن الأمر لا يعدوا أنى أرى السرور خير . وهنا أيضاً نرى أن موقف الذاتيين يصل بهم إلى فكرة الإلهام إذ يقولون أن السرور خير . وليس فى نيتى

هنا أن أخاصم من أجل هذا لأننى إن كنت على حق فى قولى أنه لا يمكن الدفاع المنطقى من نواحي الخير النهائية فهم أيضاً يقفون هذا الموقف . ولكن ما يمكن وما يجب أن نفعله هو أن نسأله بأى منطق يزعم أن هناك خطأ فى الإلهام الذى يقول هذا صواب وينبغى أن نفعله بينما يقبل ذلك القول الذى يقول هذا سار وينبغى أن نقوم به .

فإذا كانت القيمة النهائية للسعادة تنتهى أخيراً بشيء نفترضه ولا يمكن أن نثبتته فبأى حق يستطيع الذاتيون أن يصلوا إلى القيمة النهائية للواجب ، وبأى حق يمكنهم أخيراً أن يقولوا بإعادة العواطف الخلقية إلى أصول أخرى لا خلقية . وأن يعتبروا هذا شيئاً مشروعاً ومنطقياً ؟ بينما كل ما يمكنهم أن يقولوه خاصاً برأى الإلهاميين ينبغى أن أفعل هذا لأنه واجبى وهو اعتراف ضمنى منهم - بأن هذا هو كل ما يمكن أن يقال - هو أنه زعم غير مشروع وغير منطقى ؟ إن المبدأين هنا بيدوان غير مقتنعين فى النهاية ، وما دام الأمر كذلك فليس هناك دافع لرفض التفسيرات الإلهامية كما هى ، ولا لتحليل ذلك الشعور الفريد الذى نحسه إزاء ما ينبغى إلى شعور آخر ليس فريداً ، مثل رغبتنا فى اللذة أو اعتبارات الفائدة والمصلحة .

### **التناقض الكامن فى النظريات الخلقية الطبيعية :**

يزعم الكتاب عن النظريات الخلقية الذاتية لأنفسهم اتجاهاً منطقياً به

يحللون كل شيء ، وهم لهذا يرفضون كل ما فيه من تصوف خيالى أو نزعات خلقية . وهم يعتزون بنجاحهم فى تفسير الحقائق الخاصة بالخبرة الخلقية تفسيراً ينطبق على الظواهر الحادثة فى العالم الطبيعى . وهكذا يعتبرون الإنسان كأذنيات النبات والدودة نتاج للطبيعة . وهو لهذا يبدى الخصائص والصفات المناسبة للفصيلة التى خرج منها . ومن ضمن هذه الخصائص غريزة البقاء للفرد ، وغريزة التعاون مع الأفراد الآخرين الذين يتمون إلى مجتمعه ، والرغبة فى السرور واللذة . وعلى أسس هذا التفكير يحاول الذاتيون أن يفسروا - ويعتقدون أنهم ينجحون فى تفسيرهم هذا إذا وسعوا نطاق تفكيرهم قليلاً - حقائق الخبرة الخلقية . ولكن الحقيقة هى ، كما رأينا ، أنهم فى تأسيسهم لتفكيرهم على قيمة السعادة التى لا يمكن تحليلها وتفسيرها فى الظاهر بل هم يقبلونها عن طريق الإلهام الذى لا يسنده أى منطق أو تفكير ، وهو أمر لا بد أن يفعلوه ، يقدمون قرايبتهم على مذبح القيمة ، وهم فى ولائهم هذا لا يقلون عن أنصار النظرية الموضوعية مع فرق بسيط هو أنهم يفعلون هذا سرّاً ودون أن يدركوا أن هناك تضحية . ولكن نظراً لوجود ولاء لا يمكن إنكاره فما جدوى أن ندور دورة طويلة لنجد أخيراً أن إحدى القيم التى سبق أن نبذناها من الباب الرئيسى قد تسللت من الباب الخلفى ؟ ولماذا لا نسمح لها ولغيرها بالدخول مواجهة من أول الأمر ؟

## الاخلاق كتوضيح للقيم:

لكى يتحقق هذا لابد من قبول ما يلي :

- ١ - أن هناك شيئاً فريداً خاصاً بالشعور الخلقى الإنسانى .
- ٢ - أن قولنا هذا صواب وينبغى أن نفعله هو تعبير عن خبرة فريدة وحقيقية عن الكون .
- ٣ - أن قولنا هذا خيراً وهذا صواب لا يمكن تحليله أو تفسيره تحليلاً مقنعاً دون العودة إلى أن هذا يسبب لى السرور «أو هذا شيء استحسنه أو تستحسنه الجماعة» .
- ٤ - أن الصفات الخلقية تنتمى بطريقة موضوعية وباعتبارها مستقلة بذاتها إلى صفات الجنس الإنسانى وإلى نواحي السلوك التى يرتبطون بها، والمؤسسات الاجتماعية والقوانين التى يدينون لها بالولاء .
- ٥ - أن الكون يحتوى إذن على نظام خلقى بمعنى أن هناك عوامل مستقلة وموضوعية فيه تعتبر من مقوماته كالخير والصواب ، سواء أقبلتها عقولنا أن لم تقبلها .
- ٦ - أن الشخصيات ، والأعمال والمؤسسات والقوانين وغيرها مما نراه فى حياتنا اليومية ونعتبره خيراً أو صواباً ، تعتبر هكذا - بشرط أن نكون على حق فى إدراكها بطبيعة الحال - لأنها تحتوى على خاصية خلقية تشتق من مظهر من الحقيقة يختلف عن ذلك الذى نعهده فى

العالم الحسى ، ونظراً لاحتوائها على هذه الخاصية تعتبر فى ذاتها من هذه المظاهر للحقيقة .

وهكذا نصل من طريق آخر إلى النتيجة التى وصلنا إليها فى الفصلين السابقين أن العالم الحسى ليس هو العالم الوحيد بل قد لا يكون عالماً حقيقياً إذ أن هناك مظهراً آخر من الحقيقة ليس مادياً ، وهو يحوى قيماً يعتبر الخير وأحد منها . وهذه القيم تتخلل العالم اليومى المألوف وترتبط به ، وفيها القيمة التى نسميها الخير التى هى جزء من مقومات الشخصيات الإنسانية .

### صلة الأخلاق بالدين :

هناك اعتبار آخر لم نتناوله بالبحث ولست أستطيع أن أبحثه فى هذه العجالة أن القيم كما نوقشت حتى الآن قد عرضت باعتبارها عوامل نهائية فى الكون ، ولكنها متباعدة أى أن كلا منها قد نوقش على إنفراد ، إذ لم أذكر أن هناك احتمالاً أن تكون هناك علاقة بين الواحدة والأخرى . ولكن ما دام العالم الحقيقى كما يبدو من التفكير الخلقى 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

وكيائناً مستقلاً عن العقل ليس هناك ما يمنع الرسم الفنى أو منظر غروب الشمس من أن يكون جميلاً حتى لو لم يكن هناك عقل يتأمل جماله ، كما أنه ليس هناك ما يمنع المعادلة الجبرية .  $(أ - ب)^2 = (أ + ب)$  من أن تكون صحيحة حتى لو لم يكن هناك عقل يفهمها - إلا أن من الصعب أن نفترض ما يشبه هذا فيما يختص بالسعادة والخير . ترى هل يمكن أن تكون هناك سعادة دون عقل يصورها أو أناس يحسونها؟ يبدو أن الاحتمال هنا ضعيف جداً . هل هناك خير خلقى غير ما نعرفه عن الخير فى الأشخاص أو غير ذلك الخير الذى يتمثل فى سلوكهم ؟ هناك كل ما يغرى المرء برفض وجود مثل هذا الخير فى هذه الصورة ، لأننا لو افترضنا وجوده لتعين علينا أن نقبل النتائج التالية . أولاً حيث أننا اعتبرنا القيم موضوعية فلا بد من القول أن الكون يحتوى قانوناً خلقياً أو نظاماً خلقياً هو فى حقيقته وموضوعيته كالقوانين السائدة فى العالم الطبيعى والنتيجة الثانية لهذا الغرض هو أن هذا القانون أو النظام الخلقى بصورة من الصور جزء من الحقيقة النهائية للكون وليس - بفرض أننا رفضنا الأخذ بأراء الذاتيين - وصفاً للطريقة التى بها يفكر العقل الإنسانى ويحس ويحكم . والنتيجة الثالثة أن الكون فى مرحلة معينة من مراحل تطوره قد تحرر من العقل - ونعنى هنا العقل الإنسانى - القادر على إدراك وطاعة هذا القانون الخلقى الذى هو بالرغم من هذا مستقل عن المعقول تطيعه وتدركه . ولكن بينما نرى هذا القانون الخلقى مستقلاً عن عقولنا هل يمكن أن نتصور قانوناً خلقياً أو مثلاً خلقياً أعلا



يوجد مستقلاً عن عقولنا عن أى عقل إنى أشك فى إمكان حدوث هذا تماماً كما شككت فى إمكان تصور سعادة ليست هى سعادة شخص من الناس . ومن هنا نرى أن الاعتراف بالقيم الموضوعية للأخلاق والسعادة يتضمن كما يبدو وجود عقل غير العقل الإنسانى يعرف ويتمتع بهذه القيم فإذا لم نقبل هذا الرأى واجهتنا المشكلة التالية .

١ - إذا كان القانون أو المثل الأعلى الخلقى يمكن أن تدركه عقولنا ولكن لم تخلقه عقولنا وبالتالي ليس معتمداً على عقولنا فمن الصعب إذا افترضنا فناء الجنس البشرى أن نتصور أى وسيط ممكن أن تظهر فيه القيم الأخلاقية أو أية تصرفات وشخصيات ترتبط بها .

٢ - إذا ارتأينا حلاً لهذه المشكلة أن نجعل القانون الخلقى معتمداً فى وجوده على العقول التى يمكنها أن تدركه مقترنة ، أى أنه يتمثل كلية فى عقولنا وشخصياتنا يتمثل بالطريقة التى يظهر بها الجمال فى الأعمال الفنية والحق فى القضايا والمعادلات الرياضية بحيث إذا لم تكن عقولنا موجودة انقطع الوسيط الذى يوجد بها وانتهى بذلك وجودها ، إذا فعلنا هذا كان لابد أن نرجع إلى النظرية الذاتية التى كنا نقدها لأنه إن سلمنا بهذا لم يكن هناك وجود للخلق مستقلاً عنها .

والحل الوحيد لهذه المشكلة هى أن نتصور وجود عقل غير العقل البشرى وهو عقل لا يدرك الأخلاق فقط بل يخلقها ، أى نتصور عقلاً

يضع القانون الخلقى أو نظام الكون ، فإذا كان واضح القانون هذا هو خالق الكون أمكن للقانون الخلقى مادام يتخلل الكون ويسوده أن يوجد مستقلاً عن وجود الإنسان . فإذا سلمنا بهذا الغرض يمكن أن نجد حلاً للمشكلة بالتوفيق بين طرفيها لأنه يصبح فى الإمكان أن تقرر أن العقول والشخصيات الإنسانية هى الوسيط الذى تظهر فيه قيمة الأخلاق بدون أن نجعل الأخلاق فى نفس الوقت معتمدة على هذه العقول وبالتالي نتقص من كيانها وتطبق عليها الرأى الذاتى . أننا بهذا نجعل الأخلاق تعتمد على العقل ، ولكن ليس من الضرورى أن نعى العقل البشرى 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 فى موقف يمكننى من أن أضيف أن معظم من كتبوا فى الأخلاق اعتقدوا أن الشجرة لأبد أن تسد إن عاجلاً أو آجلاً وأن الأخلاق تندمج فى الدين لمحض أننا إذا تأملنا حقيقة الأخلاق بشيء من العمق وجدنا أنها تتضمن وجود الله .

وإنى لأختتم هذا الفصل بذكر ملاحظات ثلاثة إذا لم تنقلنا إلى أبعد من النقطة التى وصلنا إليها فهى على الأقل تعيننا على تلخيص ما وصلنا إليه .

أن الأخلاق تشير إلى وجود الله دون أن تقتضى بالضرورة هذا الوجود.

أولاً : أن من المحتمل أن القيم الخلقية التى تعنيها إذا ذكرنا كلمات مثل الخير والصواب والواجب ليست معروفة فقط بواسطة العقل البشرى بل تظهر فى هذه العقول وخلالها ، وما دام الجمال لا يمكن أن يوجد فى هذا العالم بدون المادة ، كالخشب أو الحجر أو الصوت أو الطلاء أو الفيلم أو الأشجار أو الزهور أو السماء ، وما دام الحق لا يوجد بدون قضايا التاريخ والقلم والمنطق والرياضيات ، كذلك لابد من وجود العقل البشرى والإرادة والعواطف لكى يظهر عن طريق التفاعل معها الخير الخلقى فهى بمثابة وسيط له ، فإذا لم يكن هناك عقل كلى إلهى 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 البشرى ليس 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 التى تكمن فى انتظار من يكتشفها ، فكرة لا أقل من أن يقال عنها أنها شاذة .

ثالثًا : إذا كان هناك عقل أو شخصية وراء هذا الكون أمكن اعتبار القيم وسيطًا تظهر خلاله طبيعة هذه الشخصية . وعلى أساس هذا الفرض وكما يحدث فى حالة السعادة والخير اللذين يظهران فى عقول بشرية معينة والحق فى قضايا معينة والجمال فى أشياء مادية معينة نجد أيضًا أن طبيعة الله يمكن أن تظهر فى القيم الكلية كالسعادة والخير والحق والجمال وعلى أساس هذا الرأى يمكن اعتبار العالم المادى المألوف ، كما قال أفلاطون بعيدًا عن الحقيقة بخطوتين ، الأولى أنه قد يكون الوسط الذى يظهر خلاله العالم الحقيقى بقيمته الكلية ، والثانى أن القيم الكلية هى نفسها الوسيط الذى يظهر فيه الله .

وعلى أساس هذا الرأى أيضًا يمكن أن يقال قياسًا على رأى المذهب الأحادى أن الكون وحدة وكل واحد ، وهذه الوحدة هى الله الذى يعبر عن نفسه فى مختلف القيم كما تعبر القيم عن نفسها فى ذلك العدد غير المحدود من الطواهر المحدودة .

### ملاحظة :

لكى أكون عادلاً مع القارىء لابد من أن أقرر أن هذه الملاحظات الأخيرة هى بمثابة تأملات وآراء خاصة بى أكثر من كونها نتائج وتفكير آخريين . وهى إحدى نتائج الاحتكاك بعقليات أكبر منا مما يدفعنا للتفكير قياسًا على الخطوط التى رسموها لنا . وهو ما يحدث عادة إذا ما حمل

الرواد المشاعل إذ يتبعهم نفر من الناس من الأجيال التالية تجد أن الطريق قد أصبح معبدًا مما يعينهم على الميل يمينًا أو يسارًا في طرق فرعية صغيرة يختطونها بأنفسهم . وأنى 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 كشفى مستقل مفتوح أمام عقول أولئك الذين قرأوا بإمعان ومن هنا يمكن أن يدرك أن هذه التأملات والملاحظات الأخيرة في هذا الفصل لا يسندها سوى رأى المؤلف .



## الفصل الرابع الفلسفة السياسية

لقد حاولت في الفصل السابق أن أبين كيف أن اختبار حقائق الشعور الخلقى يؤدي إلى كشف القيم وأن النظريات الأخلاقية التي ترمى إلى اختزال أو إزالة موضوعية القيم الأخلاقية تفشل في أن تحقق العدالة بالنسبة لهذه الحقائق وإني أتجه في هذا الفصل إلى أن اتخذ مبحثًا مشابهًا فيما يتعلق بالسياسة .

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

(١) لأن الخير بالنسبة لجماعات الأفراد أى للدول يرغب فيها فقط على قدر ما تعتبر شرطًا ووسيلة تؤدي إلى الحياة الخيرة للأفراد المواطنين .  
وفى ضوء هذا المعنى تصبح السياسة تابعة للأخلاق .

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

(ج) لأنه من مهمة المشرع الحكيم أن يضع قواعد عامة ليعيش أفراد الجماعة فى حياة خيرة وبهذا ينمى عقليات المواطنين بالتربية وأن يشكل أخلاقهم بالتدريب حتى يصبحوا قادرين على أن يحيوها وراغبين فى ذلك . وبهذا المعنى تصبح فن الرجل السياسى - كما تعلمنا أرسطو - هو الفن الأسمى طالما كان يعمل لتحقيق طبيعة الوجود الخير للجماعة ككل إنه يتجه نحو هذا التصور . أن مهمة الرجل السياسى أن يحدد ماهية طبيعة الحياة الخيرة للفرد . وسوف أعلق فيما بعد على هذه الفكرة فى أثناء هذا الفصل . هذه هى باختصار النتائج التى وصل إليها أرسطو من حيث العلاقة بين علم الأخلاق وعلم السياسة .

فإذا ما تتبعنا طريقته فإننى سأحاول فى هذا الفصل أن أعالج الفلسفة السياسية قاصداً كشف الأهداف الموضوعية أو القيم التى تنطوى تحت أغراض الرجل السياسى .



وسوف أتساءل أولاً : ما هي الأهداف التي توجه حقيقة سياسات الدول ومن أى الاتجاهات تعتبر مرضية ومن أيها تعتبر غير مرضية ؟ وثانياً سوف أختبر الأغراض التي يعترف السياسيون بأنها أهداف سياستهم وأحاول أن أبين أنها عادة مخالفة للأغراض التي يتوخونها . وليست تلك الأهداف التي يعملون على تحقيقها فى الفصل السياسى بل بالحرى تلك التي يعترفون بها والتي إذا حللناها هي التي تكشف لنا عن وجود قيم خفية . وأخيراً سأراعى ماهية القيم الاجتماعية وسأعمل على عرضها من حيث ارتباطها بإيجاد تلك الظروف التي ربما يتبع فيها الفرد المواطن تلك القيم الموضوعية فى الأخلاق كالسعادة والخير والجمال والحقيقة . فإذا نجحت هذه المحاولة سوف يترتب على ذلك أن نعرض السياسة كوسيلة لتحقيق الأهداف الأخلاقية الموضوعية .

### **الأهداف التي تتوخاها الجماعات أهداف ليست مرضية :**

ما هي الأغراض التي تتوخاها الجماعات والتي يقدرها السياسيون والعاملون المدنيون الذي يوجهون سياسات دولهم ؟ . أنها كثيرة ولكن على سبيل الإيضاح يمكن حصرها فى ثلاث وهي : القوة والامتياز والثورة .

### **(١) القوة كهدف :**

لا يمكن أن ننكر أن الدول تصبو إلى القوة فامتلاك أمبراطورية يعتبر فى كل مكان خيراً كما أن فقد قطعة أرض يعتبر شراً . وكما أن

كبر عدد السكان يساعد على أن يجعل الدولة قوية كذلك قلة عدد السكان يعتبر شرًا . فإذا ما تمشدقت 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 إن يزيدوا قوتهم وأن «مصالحهم» تستلزم الإستزادة 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 تملئ إرادتك على كائنات بشرية أخرى وأن تصيبيهم 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 جميعًا في أنه إذا قاوم أو عارض الرجال من يمتلك القوة فإنه يستطيع عندئذ أن يسبب لهم خيرات مؤلة طردهم من العمل «قوة المال» أو رفض ترقياتهم في المصلحة «قوة المكانة» أو رفض دعوتهم إلى الحفلات ودعوات الغذاء . «قوة الدم والميلاد» أو ببساطة مضايقاتهم أو إيلاهم أو أحداث الضرر لهم «القوة العليا» . فإذا ما ارتكبت إحدى الدول سياسة التوسع وركنت إلى اتجاه الغزو أو اندفعت إلى تكوين امبراطورية وعمدت إلى توسيع الرقعة التي تحكمها فإنها في الحقيقة ترغب في أن تصبح في

مكانه تسمح لها أن تملأ إرادتها على شعوب لم ترتق ورعايا بقع من الأرض وطبقات اقتصادية أدنى أو أجناس مختلفة . وهذه السياسة تفرض سواء بالرضاء أو دونه .

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

يقال أحياناً أن هناك ما يبرر استخدام الأمم للقوة ضد أمم أخرى لأن هذه الأمم الأخرى خبيثة ويجب أن تعاقب أو لأنها لم ترتق ويجب حمايتها أو ترقيتها . وهكذا استخدم النازيون القوة ضد اليهود لأنهم خبيثاء . والكاثوليك ضد البروتستانت لأنهم ملحدون ، في حين أن الأنجليز استولوا على بقاع غير متمدينة لمصلحة المواطنين . ولكن :

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

٢ - الفكرة بأن الشعوب غير المتمدينة تتحسن بأن «تعرض للرقى» مسألة قابلة المناقشة . فسكان الجزر الجنوبية مثلاً ربما كانوا أكثر شعوراً بالكرامة قبل أن ترسل إليهم الحضارة الغربية والمبشرين والأنجيل والخمور ومرض الزهري والبضائع القطنية الرخيصة والراديو وصناديق الأغذية المحفوظة .

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

فالمنافع المادية كالطرق والكبارى والمصحات والزى والنقل وعلم  
الطب يمكن من شك أن تنقل من شعب أكثر حضارة إلى شعب  
أقل حضارة ولكن التاريخ يبين أن المنافع لم تمنح إلا فى حالات  
قليلة - إذا وجدت بدون مقابل - وبعبارة أخرى حيث لا يوجد  
هدف يرمى إلى كسب بقعة أرض أو حيث لا يوجد أمل فى كسب  
مواد خام أو بدون قصد فى توفير مواد تموينية بسعر رخيص .

٤ - إن شرعية النتائج المريحة للشعب (ب) لأن يصبح محكومًا للشعب  
(أ) إنما تتحدد دائمًا بواسطة رجال الأعمال فى الشعب (أ) ولم  
يحدث مطلقًا - على قدر ما أعى - أن طلبت بواسطة الشعب (ب)  
وبعبارة أخرى أن الأمبراطوريات والمستعمرات إنما تكتسب بقرار  
الحكام والمستعمرين لا بناء على رغبة من الحكومين 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 لإكتساب السلطة على الشعب (ب) .

٥ - والنتيجة المتضمنة إذن فى أن الرغبة فى القوة تؤدي إلى خداع الذات  
بالنسبة للدوافع لهما أقل النتائج الشريرة من القوى على التابع .  
فالشهوة التى تنمو أسرع من بقية الشهوات جميعًا وأكثرها وثوقًا بما

يتغذى عليه هي شهوة القوة . ذلك أن القوة تفسد الأخلاق وتضلل الحكم . انها تجعل الرجال الشفوقين قساة وتجعل من الرجال ذوى المعدن الطيب طماعين ومن بنى البشر المؤمنين بالخطأ رجالاً يؤمنون بأنهم معصومون . ويمكن أن نقرأ رأى الفيلسوف عن نتائج القوة فيما كتب عن «الرجل المستبد» فى الكتاب التاسع من جمهورية أفلاطون ورأى المؤرخ فى ذلك النص الخطير للورد «أكتون» سجل التاريخ البشرى «فكل قوة تفسد دائماً والقوة المطلقة مفسدة على الإطلاق» ، وأختم هذا بأن القوة ليست خيراً فى 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 فى الواقع تكون خيراً لشيء آخر .

#### (ب) الامتياز كغاية :

إن الامتياز فى نظر كثيرين من رجال الدولة يتوقف على العظمة العسكرية ويتحدد بها . وبناء على رأى موسوليني الممثل الصحيح لسياسة القوة «أن امتياز الأمم يتحدد تماماً فى الأغلب بمجدها العسكرى وقوتها المسلحة» إن العظمة العسكرية قد تكون أكثر المستويات اعتباراً عند المؤرخين والسياسيين عند تقديرهم لقيمة إحدى الدول . إلا أن المجد يعتمد على الكفاءة فى فنون الذبح وأنه عن طريق هذه الكفاءة فى هذا المضمار تستطيع

بعض الدول أن تفرض إدارتها على دول أخرى . وهذا التصرف يشبه تصرف من يخضع الآخرين لسيطرته بالقوة وهو تصرف ليست 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 أن التاريخ بين 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 تلى نجاح قرطاجنة العسكري تحطيمها النهائي وكان هانيبال ، أكبر عبقرى عسكري ألمجته 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 أن التاريخ لو قرىء بطريقة واقعية لاعتبر ظهور العبقرية العسكرية إحدى المصائب الكبرى التي يمكن أن تصيب أحد الشعوب فنايليون مثلاً كان مصيبة على فرنسا . لقد قلل عدد الفرنسيين وأحنى قسامتهم بديون كثيرة . لقد جلب

الوحشة والبؤس على كثير من النساء وآلام جزية للكثير من الرجال . لماذا إذن تعتبر القدرة على إنتاج نابليون أو عدد من أمثال نابليون فخراً للدولة؟ الإجابة ليست واضحة .

أخلص إذن إلى أن الامتياز العسكرى ليس خيراً فى ذاته . ينبغى أن يراعى الفرد كيف يكتسب وعلام يرتكز . ويجب أن يسأل الفرد أيضاً أى العلل ينجم عنها وإلى أى الحركات تؤدى وأى الأغراض تخدم . يجب أن يسأل الفرد فى الحقيقة كيف تستخدم فالامتياز إذن كالقوة إذا كانت خيراً فهى خير كوسيلة .

### (ج) الثروة كغاية :

إن البعض يرغبون فى الظهور بامتلاك الثروة بقدر ما يرغبون فى امتلاكها ولكنهم لا يفكرون فى اشتهااء المظهر إلا إذا رغبوا فى الحقيقة ذاتها وإذن سوف تحصر أنفسنا فقط فى اعتبار امتلاك الثروة كغاية . فهل الثروة خير فى ذاتها ؟ . تعتبر الثروة خيراً فى ذاتها فقط عند الشقاء أن أغلبنا يحتاج إلى المال لما يمكن شراؤه به . ونحتاج إليه أيضاً من أجل التقدير الذى يجلبه من الآخرين نحو من يفترض امتلاكه له . فإذا استخدمناه فى نشر السعادة والإضاءة لمساعدة الفقير وتشد حاجة المحتاج لمساعدة المغلوب على أمره لنرفع مستوى الذوق ، وإذا كنا - أكثر من ذلك تعمل كل هذه الأشياء دون أن نسيطر ودون أن نتوقع رداً للجميل أو

طلب أى خدمة يمكن أن يقال عندئذ أن 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 تستخدم لنصل إلى السرور وندعم مجدتنا الذاتى .

يقدر الناس أيضاً الثروة لأن المال يعطيهم سلطة على الآخرين ولكن ليس هناك فخر فى اكتساب أو امتلاك سلطة المال . وبعبارة أشمل يكتب المال بأحد طريقتين : أما وراثة أو اكتساباً . فإذا كان وراثة كان هذا دلالة على الحظ أكثر منه فضيلة خصوصاً وأنه فى أغلب الحالات يتحدد استلام الميراث عن طريق حجرة النوم التى حدث أن ولد فيها الإنسان وهو حادث لا يفترض أن له سيطرة عليه . أما اكتساب المال فهو يحدث أما بأنك كنت ناجحاً فى التغلب على منافسيك فى حين أنه إذا كان الدهاء واللمح بالنظر والحظ فى فضائل فى المقامر أو لاعب البوكر فإنها لا تعتبر فضائل خلقية مرغوب فيها فى المواطن . وأما أن لك حظاً فى أن تمتلك قدرة أو بعض الخواص أو صوتاً رقيقاً أو وجهاً جميلاً أو عقلاً مفكراً أو الملاحظة سريعة أو قدمًا قديرة فى اللعب ولكن هذه الخواص رغم قيمتها الكبرى لممتلكها فهي ليست فضائل خلقية . وأما أنك تحب المال أكثر من أى شىء آخر وضحيت بكل شىء آخر فى سبيل جمعه . وإنك إذ تضحى كل شىء من أجل هدف واحد ليبين هذا عن قوة



إرادة وأفق محدود ولكن هذا ليس في ذاته فخراً خلقياً . وأخلص من هذا بأن امتلاك المال وسلطة المال - سواء ترك المال لنا أو صنعناه بأنفسنا - لى فى ذاته خيراً ولكن المال خير بقدر ما هو وسيلة وليس غاية فى ذاته .

### أوجه النقص فى الجماعات التى 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 فى المجتمع الحديث التى يطلق عليها عدم المساواة فى توزيع الثروة بين المواطنين . قبل الحرب كانت بريطانيا العظمى تعتبر حقاً بوجه عام من أغنى دول العالم إلا أن ثروتها كانت موزعة بطريقة غير متساوية مطلقاً مما أدى إلى أن ٢٢,٥٠٠,٠٠٠ من السكان فى انجلترا وويلز - بناء على تقرير «السير جون أور» الذى طبع سنة ١٩٣٨ - كانوا يعيشون على إيراد يومية يقل عن الحد الأدنى اللازم للصحة فى حين أن  $\frac{1}{4}$  مليون كانوا يعيشون بدخل أسبوعى عشر شلنات للفرد يصرف منها فقط أربع شلنات على التغذية .

لست أكتب كتاباً عن السياسة ولهذا فأنى أترك الخلق السياسى ليناقدشه آخرون ولكنى أختص بالفلسفة وبنوع أخص بفلسفة القيم - كما حاولت أن أبين فى الفصل السابق - ما يجب أن يوجد كغاية حقيقية للحياة . من هذا الاعتبار يوجه إلى النظام القائم فى توزيع الثروة نقدين :

١ - أولاً : على رأس القائمة نجد أن الغنى كما تبينا يميل إلى تقييم سلطة المال كغاية . ولهذا يخص الشطر الأكبر من نشاطه لكسب المال . ويتبع هذا :

(أ) ان 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 فى أثناء حياتهم التى لا يتبعون فيها إلا قيماً خاطئة القدرة والإرادة على تتبع القيم الحقيقية . ذلك أن الطبيعة الإنسانية تشكل تبعاً للميدان الذى 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 من مراعاة الفوائد التى يعمل الغنى على أن يجنيها من وقت فراغه . خذ على سبيل المثال حالة رجل الأعمال الذى فى المعاش . لقد كان منشغلاً طيلة حياته فى جمع المال حتى يستطيع فى أحد الأيام أن يستريح ويتمتع بأرباحه . لقد جاء وقت (المعاش) وعندئذ يفترق عاداته فى العمل الجدى بعض الوقت وسيحاول أن يجعل وجوده محتملاً بمساعدة الرياضة البدنية والألعاب وحفلات الكوكتيل والرقص والمسابقات والمسرح ولا يخلو الحال عن بعض الغراميات على

ساحل الريفيرا ! فإذا ما أشيع هذه الهوايات انساق إلى الصيد تلك اللعبة الكبرى وإلى اكتشاف الصحارى وتسلق الجبال أو بعض المحاولات الأخرى الخطيرة غير المرغوب فيها وحيث يلجأ إلى اقناع أفراد آخرين بمصاحبته بأن يهبهم مرتبات ضخمة وأخيراً يركن متقزراً إلى مكتبه فى يأس من أن يجد الحياة الممتعة دون العمل الشاق الذى كان متعوداً عليه .

٢ - ثانياً : فى أسفل القائمة نجد الفقراء الذين يعجزون عن حياة الخير لأربعة اعتبارات .

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

(ب) إنهم يعملون فى واجبات جديدة مرهقة لا ترهف خيالهم أو تدرب عقولهم أن تستشير أقصى مواهبهم . فهم لذلك رجال ونساء غير ناضجين بمعنى الكلمة . أضف إلى ذلك أن عملهم يقوم إلى حد بعيد على إدارة الآلات واستخدامها فلا ينبج عن دوام هذه الممارسة إلا إغلاق طرق العقل وتضييق أوجه النشاط وتقلل مجال اهتمامه إلى مستوى طلبة المدارس والميكانيكيين .  
فالسؤال «كيف تعمل هذه يا أبى ؟» مقبول عندما يوجه من ابنى الذى عمره اثنى عشر عاماً ولكنه سؤال غير مناسب إذا وجه

من رجل تام النضج والذي يهتم لا بطريقة عملها بل الهدف  
الذى تعمل من أجله .

(ج) إن تربيتهم غير ناضجة حتى أنهم لا يستطيعون أن يحققوا  
الإمكانات التى لديهم وأن يصدقوا أكثر مما يمكن على الحياة بأن  
يمنحوها أكثر مما يمكن مما فى أنفسهم . إن قدرتهم مثلاً على  
تقدير العمل العظيم فى الفن والأدب تبقى غير ناضجة .

(د) ان أغراضهم تتحدد بالظروف التى يصادفونها . يكفى أن  
يأكلوا ويشربوا فى 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 فى ذواتهم قيمة تفوق العقل ويرون فى هذه الخيرات ما يشمل الخير  
الإنسانى كله .

إنه من المناسب الآن أن نلاحظ أن الفنون الميكانيكية والصناعة بما  
فى ذلك العلم التطبيقى وتلك الأعمال التى 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 لهم إنما يطبع كلا من العقل والجسم بطابع الجمود والنظام والمطابقة للآلة التي تسيطر على كل من الجسم والعقل .

والنتيجة هي أن تقيم 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 ثلاث أمثلة للموضوعات التي تعملها المجتمعات في الواقع وهي السلطة والامتيازات والثروة وبينت أنها ليست جذيرة لأن تعتبر في ذاتها كالغايات الصحيحة للنشاط الإنساني فهي ليست خيراً ألا 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 الاطلنطي عن الحريات الأربع حرية التعبير وحرية العبادة والتحرر من الخوف ومن الرغبة . وأكرر القول أني لست أكتب مقالا عن السياسة ولكني أهتم بتحليل الأفكار السياسية حتى أتبين أي

ضوء يمكن أن تلقيه على طبيعة القيم . ولهذا لا أجدنى ملزماً أن أسرد قائمة تفصيليه للغايات التي يتوخاها رجال السياسة ويكفى ثلاثة لتوضيح هدفى . والثلاثة التي انتخبها هي ك العدالة الاجتماعية والحرية والتربية .

### العدالة الاجتماعية :

تتضمن العدالة الاجتماعية «التحرر من الحاجة» كما تتضمن توزيعاً عدل لثروات المجتمع عما هو الآن ونهىء لكل مواطن الحق فى أن يبرز أكثر ما يستطيع من نفسه ومواهبه لمصلحته الخاصة ولمصلحة المجتمع الذى يتنى إليه . وهنا يوجد اثنان من المثل العليا المختلفة تستحق أن تعالج 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 صحى وعلاجى الخ . . . هل هذه الأشياء تقوم كخيرات فى ذاتها ؟ . أعتقد أنها ليست كذلك . إنها تبدو خيرات فقط بالنسبة للمحرومين منها أو للذين يتمتعون بها فى حدود ضيقة أو الذين لا بد أن يكافحوا ليحصلوا عليها أو الذين يملكونها ولا يأمنون عليها كالصحة التى يسلم بها من يتمتع بها فهى تعتبر خيراً لمن يصاب 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 لهم الحصول على هذه الأشياء كحقوق لهم . فالملوك والأباطرة والخلفاء والسلاطين والأرستقراطيين ورجال الأعمال وحتى الطبقة الوسطى المطمئنة الثابتة لا يعتبرون هذه الأشياء خيرات بل يسلمون بها فقط ، أما أن يكون هناك قسطاً كافياً من المال والضمان وأن يكون الفرد حاصلاً على مسكنه وأن يكون هناك نظام صحى فى داخل المنزل وأن يكون هناك موائد مليئة بألوان الطعام أربع مرات فى اليوم هذه الأشياء تبدو بالنسبة للطبقتين العليا والوسطى فى إنجلترا فى العصر الفيكتورى العظيم قسطاً من النظام الطبيعى للكون ، أنهم لم يعتبروها خيرات ولكنها فى نظرهم أمر طبيعى كالماء والهواء ، وبالطبع كذلك لم يعتبرها خيراً أى كائن بشرى أتت له هذه الأشياء بطريقة طبيعية وبسهولة وضمان كحق من الحقوق ، فهذه الأشياء تعطى قيمة كوسائل لأشياء أخرى فإذا امتنعت أصبحت هذه الأشياء الأخرى بعيدة المنال ، فإذا كان الإنسان دائم التفكير فى عمله فإنه لا يستطيع أن يفكر فى الشعر وإذا كان يشعر بالجوع أو البرودة فإنه لا يستطيع أن يتمتع بالموسيقى وإذا كان خائفاً فإنه لا يستطيع أن يركز عقله فى العلم أو الفلسفة وإذا كان يعتبر أصدقاءه منافسين له فإنه لا يستطيع أن يتمتع بصداقتهم ، وأخلص من هذا أن الخيرات التى تنطوى تحت لفظ «العدالة الاجتماعية» التى تمثلها فكرة «التحرر من الحاجة» يمكن أن تقدر كشرط وضمان للحياة الخيرة وليست جزءاً 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 تختفى في ما وراء شعورنا .

والمثل الأعلى الذي تتضمنه عبارة «العدالة الاجتماعية» هو المساواة فعندما يطلب الرجال المساواة لا يعنى ذلك أنهم يعتقدون فعلاً أن جميع الرجال متساوين بالرغم من أنه يؤخذ ضد المدافعين عن المساواة أن المساواة الطبيعية بين جميع الرجال هي التي يذهبون إليها ، ينبغى أن نسلم أن اللغة التي يستخدمها المدافعون عن المساواة قد عملت حساباً لهذا التفسير السيء فمثلاً ذلك التصريح الأمريكى للاستقلال الذى أكد بطريقة سيئة فى الفقرة الثانية «جميع الرجال خلقوا أحراراً ومتساوين» إذا كان الأمر كذلك فما الذى تؤكد هذه الفقرة ؟ إنى أقدم الاقتراحات الثلاث الآتية :

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

(ب) جميع الرجال متساوون فى الأهمية أمام أنفسهم .

(ج) يمكن للدولة أن تعطى أهمية لنتيجة الاقتراح الأول والثانى إذا سمح لجميع المواطنين بفرص متساوية للارتقاء الذاتى ولإبراز ما يمكن أن يكونوا عليه وبعبارة أخرى يجب أن تعاملهم الدولة كما لو كانوا جميعاً متساوين فى الأهمية بالنسبة لها .



فالمساواة ليست إذن خيراً في ذاتها . إنها وسيلة - ووسيلة هامة  
لشيء آخر يطلق 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 وتكفى معالجة سريعة للكشف  
عنها . إن حرية الكلام وحرية العمل وحرية القراءة والكتابة لا يشعر بها  
على أنها خيارات إلا بالنسبة لمن حرم منها . ولقد سلم بها الجيل الذي  
نشأت فيه . واستشهد بالخلاصة الآتية من كتاب للأستاذ بربى «تاريخ  
حرية الفكر» وقد ظهر سنة ١٩١٣ «أن صراع العقل ضد السلطة قد انتهى  
إلى ما يبدو الآن قاطعاً ودائماً وهو الانتصار للحرية ، ففى أكثر الدول  
تمدنا وتقدماً تعتبر حرية المناقشة كدبداً أساسى» . ولأننا سلمنا بهما فإننا  
لا نشعر كم كان من الصعب الحصول عليهما وكم كان من الشاق  
المحافظة عليهما فقد عررت بنا الفاشية فأصبحت أوروبا كلها متعطشة  
للحرية التي أنكرها الطغاة<sup>(١)</sup> . ومع ذلك ليست الحرية خيراً إيجابياً بل  
هى خير سلبى . إنها كالصحة أو الهواء . فنحن نقدر دائماً الصحة عندما  
نفقدها أو عندما نستعيدها حديثاً حيث لا تزال ذكرى المرض حية فى

---

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

أذهاننا . وكذلك الهواء فنحن نقدره فقط عندما يؤخذ عنا فنحن نقدره إذا ما اقتربنا من الموت إن لم يهيا لنا . وبالمثل لا يقدر الرجال الحرية إلا إذا أنكرت، عليهم ولكن إنكارها إنكار لكل ما يجعل الحياة تستحق العيش وهكذا يصرخ السجين للحرية ، كرثى الرجل الذى يشهق فهى تصرخ للهواء . إن الحرية من غير شك هواء النفس . الهواء والصحة وسائل لجسم يتصرف بحرية وكفاءة . ولكننا قد نستخدم هذه الحرية والقدرة فى حركات أجسامنا فى أن نضرب زوجاتنا ورؤوس أتباعنا أو ننقذ أطفالنا من حرق المنازل أوإغراق القوارب وكلما كان الجسم أكثر قدرة كان الضرب أشد وكان الإنقاذ . . . وهكذا . وبالمثل الحرية وسيلة ليكون العقل أكثر قدرة وحرية فى تفكيره . ولكننا يجب أن نتساءل مرة أخرى هل سيستخدم العقل الحر القادر فى تيسير طرق الانتقام وأن يحقق مطامع خسية ويخلق المضايقات أو فى كشف النظرية النسبية وتنظيم الغذاء لأوروبا الجائعة أو فى تأليف السيمفونية الخامسة لبيتهوفن ؟ وبعبارة أخرى - وهنا يجب أن تكون المسألة واضحة تماماً - الحرية هى أن تكون جراً فى أن تفكر فى شىء وتصمم شيئاً ، وتضع خطة لشىء وتنظم شيئاً وتكسب شيئاً وتحقق شيئاً وبحسب كيفية هذه الأشياء تتوقف قيمة الحرية التى بها نفكر أو نصمم أو نضع الخطة أو ننظم أو نكتسب أو نحقق فالمهم إذن - فيما يتعلق بالحرية - هو فى الواقع كيف نستخدمها .

وبالمثل فيما يتعلق بالتربية فالعقل الذى نال حظاً من التربية هو أقدر من العقل الذى لم ينل هذه التربية . ومع ذلك فإن المثقفين قد أحدثوا أضراراً للعالم لا تقل عن تلك التى 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 وإذن فإن قيمة التربية تتوقف على طبيعة هذه الإمكانيات والأهداف التى تستخدم طاقات الفرد لتحقيقها . وبعبارة أخرى تعتبر التربية وسيلة للخير وليست خيراً فى ذاتها .

### هدف السياسة :

إن جميع هذه الإيضاحات أساسها واحد فالضمان الاجتماعى والعدالة الاجتماعية بما يتضمناه من خيرات كالصحة وامتلاك منزل والتوظيف والتأمين ضد المرض والحوادث لم يعد لها قيمة كخيرات فى ذواتها أكثر من القيمة السياسية والحرية والقيمة الاجتماعية والتربية . إنها خيرات بإعتبار أنها وسائل لأشياء أخرى ، وهذه «الأشياء الأخرى» لها نتائجها بالنسبة للأشخاص الذين سيتمتعون بها . ويتعبير أدق قد تعتبر خيرات من حيث هى وسائل لتحقيق نوع معين من الحرية ويمكن القول أن جميع هذه الأشياء تحمى الحرية الفردية فالضمان الاجتماعى يحمى من العوز والحاجة والخوف ، والادخار يحمى من الفقر ، والعدالة الاجتماعية تحمى من التنكر المظلم الناشئ عن عدم المساواة والامتيازات غير

المشروعة، والتحرر الشخصى يحمى من التداخل المستبد فى شئون الفرد وأوقات فراغه وزمنه وممتلكاته ، والتربية تحمى من الإحساس بالنقص الاجتماعى وعدم استخدام المواهب الخاصة وتحديد النمو .

ولكن الحرية كما رأينا هى فى ذاتها فكرة سالبة ، فهى شرط للخير أكثر منها خيراً حيث أنها تقود حتماً إلى التساؤل : كيف نستخدم هذه الحرية ؟

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

ومسألتنا التالية هى ما الذى تحققه أو تعمله أو تكون عليه هذه الحرية من القيود والعوائق ، وعادةً يجاب على هذا السؤال بإجابتين الأولى هى الحصول على السعادة والثانية هى لنحقيق وإثاء شخصية الفرد . فهل يقصد جميع نواحي شخصية الفرد ؟ بالطبع لا . فليس هناك من يقول إن موضوع التشريع السياسى هو تحرير الفرد وإثاء عناصر شخصيته الأساسية حتى يصبح بذلك شهوائياً وقاسياً أكثر منه قبل التشريع . فمن الواضح إذن أنها فقط النواحي التى تغذى نمو العقل السياسى ألا وهى النواحي العليا من شخصيته . ونصل إذن من ذلك إلى أن موضوع العقل السياسى هو تنمية الظروف التى يكون فيها الفرد حراً فى تحصيل السعادة وتغذية النواحي الأعلى والأفضل فى شخصيته لماذا ينبغى على الدولة أن

تفترض الإلزام لتغذية مثل هذا النمو ؟ . كانت الإجابة التى كثيراً ما تردت فى تاريخ الفلسفة السياسية هى أن للفرد الحق فى السعادة والحق فى النمو الفردى . ولكى نفهم تماماً دلالة هذا الرأى ينبغى أن أبن نظرية الحقوق الطبيعية - كما يطلق عليها - وهى التى بنى عليها هذا الرأى .

### **نظرية العقد الاجتماعى ونظرية الحقوق الطبيعية :**

ارتبطت هذه النظرية تاريخياً بنظرية خاصة أخرى عن نشأة المجتمع وأغراضه لماذا تساءل فلاسفة السياسة هل هناك مجتمع على الإطلاق ؟ وللإجابة على هذا السؤال نادى بعض الفلاسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بنظرية العقد الاجتماعى عن نشأة المجتمع بناء على الظروف الأولية التى عاش فيها الإنسان وهى ظروف الفوضى الفردية حيث كانت يد كل إنسان تعمل ضد زملائه وأيدى المجموع تعمل ضده . فإذا ما تبين أن النتيجة هى عدم الطمأنينة والبؤس الشامل اجتمع الناس ليكونوا مجتمعاً وبذلك يقضوا على هذه العوامل وبناء على وجهة النظر هذه ، لكل إنسان الحق فى الطمأنينة والحماية والعدالة لأن المجتمع تكون بالذات لهذه الأهداف وأن الناس اتفقوا على أن يعيشوا فيها .

لا يزال قلة من الفلاسفة يتمسكون بهذا الرأى . ولعل أحد الاعتراضات التى توجه إليه هو أنه يفترض ضرورة التسليم

بالأصول الأولى للبحث عن تفسير للطبيعة الحالية للمجتمع وإيضاح هدفه وذلك بالرجوع إلى الأصول الأولى التي يفترض أنها نشأت عنها .

وهناك اعتراض آخر وهو أنه من المشكوك فيه إلى أقصى حد فيما إذا كان هناك وجود لحالة لا إجتماعية للجنس الإنسانى ، فإذا بدأنا - كما فعل أفلاطون وأرسطو - بتحديد الإنسان بأنه حيوان اجتماعى أو سياسى فإنه ينتج عن ذلك أننا يجب أن نفترض أننا دائماً عشنا فى مجتمعات بدائية رغم ذلك ، وحتى إذا سلمنا بنتائج هذا الرأى فيما يختص بمعنى العبارة «طبيعة الشيء» فإننا نصمم على أن المعنى الكامل-«لطبيعة الشيء» يجب أن لا يبحث عنه فى الجرثومة التى نشأ منها بل أعلى فى درجة من الترقى يمكن أن يصل إليها ، وعندئذ سنقول أنه فى المجتمع فقط يمكن أن يحقق الإنسان إمكانات طبيعته كاملة ، وسنضيف أن للإنسان «الحق» فى مثل هذا الترقى ، وأنه منذ أن وجد المجتمع فقط يستطيع أن يحققه فمن عمل المجتمع أن يهيب الظروف التى يصبح فيها هذا الترقى ممكناً ، إن تبرير «الحقوق» إذن هو أن يوجد فى الأهداف أو الأغراض التى من أجلها وجد المجتمع أكثر منها فى الأصول التى يمكن أن يكون المجتمع قد مر بها فى نشأته . ويتتبع عن ذلك أن غرض أى فعل اجتماعى أو سياسى يبحث عنه فى مدى تأثيره فى مساعدة المواطنين لتحقيق طبائعهم

فى تنمية النواحي العليا فى شخصياتهم . ولكى نصوصغ فى عبارات واضحة هذه النتيجة التى كثيراً ما تظهر فى تاريخ الفلسفة نقول :

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

٢ - إن مثل هذا التحقيق يمكن أن يوجد إذا ما تحققت الأهداف أو الأغراض الخاصة التى لها قيمة .

٣ - إنه من عمل المجتمع أن يضمن هذا الحق .

فإذا ما اخترنا فكرة «الحقوق» فإن هذا يؤدى بنا إلى طريق دائرى يعود إلى المشكلة الخلقية التى أثرناها من قبل وهى تلك التى تتساءل عن الأهداف المثلى التى - إذا ما توخيناها - تتحقق النواحي الأسمى من طبيعتنا .

### ٣ - الأهداف الحقيقية للسياسة :

#### تلخيص :

إنه لكى نجد أساساً يطلق عليه «حقوق الفرد» يجب أن لا نبحث عن الأصل الذى يمكن أن يكون المجتمع قد مر به فى نشأته ، ولكن عن الأهداف أو الأغراض التى يجب أن يتوخاها أعضاء المجتمع إذا أرادوا أن

يحققوا طبائعهم على قدر الإمكان . فإذا قلنا إن هذه الأغراض «طبيعية» للإنسان فإننا نعنى «طبيعية» فقط بالنسبة للذين حققوا تمامًا الإمكانات الخفية للطبيعة البشرية .

أضف إلى ذلك أنه سبق أن وافقنا على حقيقة أن الإنسان يجب أن ينمى إمكانات طبيعته مع التحفظ بأن الإمكانات الأفضل والأسمى هي التي يجب أن تنمى . فللإنسان حق تنمية أسمى وأفضل إمكانات طبيعته في سبيل تحقيق أغراض معينة . وأخيرًا ، رأينا أن هذا الحق لا يمكن أن يضمن إلا عن طريق المجتمع . فإذا أضفنا أيضًا 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 وحق 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 - إن المقياس الوحيد لعمل الدولة هو مدى ما تحققه من سعادة للمواطنين . ولقد



قال «بتنام» 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 «بتنام» 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 . واذن فمثل هذه المؤسسات تعمل بوضوح ضد السعادة في حين أن التشريعات التي قصدت بها زيادة الإنتاج إنما تزيد السعادة يقينًا بالرغم من أنه في هذا المنحان - 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 تعنى بالتربية ، وهذه بدورها تنمي عقول أولئك الذين يستفيدون منها ولكن في

جميع الحالات التي تتصل بنفسية الفرد ورفيها نزداد إحساساً بما فى العالم من جمال وعناية بالحقيقة ويزداد نمو الضمير الحى 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 أولاً وقبل كل شىء إلا هو نفسه لأن خير الإنسان شىء فردى ويختلف من فرد لآخر كما يختلف تبعاً للظروف المتباينة .

فى جميع الأمور التي تتعلق بالإنسان وصلنا إلى أن البصيرة الفردية والابتكار الشخصى 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 الخلقى واحترام الحقيقة واتباعها وتنمية الشخصية ووعيها وفهم العلاقات بين الأشخاص خارج نفوذ الدولة . إن فى استطاعة الدولة أن تهىء الطريق وبذلك يمكن للمواطنين أن يكونوا أحراراً فى انتقاء خيراتهم ولكنها إذ تقوم بذلك يجب أن تتنحى عن المسرح للفرد وهو الذى يجب أن يقوم بتمثيل دوره .

### **نمو الملكية الإنسانية كاساس لازم للحياة الخيرة :**

(ب) والتميز الثانى هو : عندما يطلب إلينا أن نقول لماذا كانت السعادة خيراً ، لا يمكننا أن نعطى إجابة ما لأن السعادة ، باعتبار أنها

الغاية القصوى ، لا تطلب لشيء آخر فالأسباب التي تجعل الشيء خيراً أو ذا قيمة إنما تستلزم غاية أخرى من أجلها يطلب هذا الشيء ، ولكن إذا كان الشيء الذى نحن بصدده غاية قصوى فليست هناك غاية أخرى من أجلها يطلب هذا الشيء وهكذا يمكننا أن نقول إن قيمة السعادة ندرتها فقط عن طريق الألهام وإذا كنا على صواب - فإن الدولة تستطيع أن تعمل على تحقيق سعادة مواطنيها ، ويمكننا أن نضيف الآن أن من واجب الدولة أن تشجع القوانين التي تزيد سعادتهم وهذه الفكرة يجب التسليم بها وعلى أى حال - إذا تساءل أحد عما إذا كان هذا من واجب الدولة - فليست أرى بأية حجة يقيمون هذا الرأي . ولكن إذا درسنا الهدف الآخر عن عمل الدولة وهو تهيئة هذه الظروف التي يمكن فيها إشباع أسمى إمكانيات المواطن فإننا نجد الموقف مغايراً فمهما كانت فكرتنا عن حياة كاملة قيمة فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نحياها إلا إذا دربت ملكاتنا ونمت . فإذا لم تنم نمواً كاملاً - رجالاً ونساء - لا نستطيع أن نتمتع بملذات الجنس الإنساني ، ومثال ذلك أننا إذا لم ندرج ونتم حواسنا فى الأبصار والسمع بممارسة رؤية المناظر الجميلة وسماع الأصوات الجميلة ، لا يمكننا أن نقدر الصور العظيمة ولا أن نتأثر بالموسيقى الرائعة . وإذا لم ندرج عقولنا لا يمكننا أن نندفع بحب الإستطلاع العقلى أو نحس روعة الاستكشاف فى المجال العلمى والفلسفى أو أن نتمتع بملذات الجدل العقلى ، 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 شيئًا عن موضوع معين فإنه لا يمكن أن يحس بالرغبة فيه ، وانه على قدر ما نعرف عن الآلات يشعر بالمتعة في رؤية الآلات وعلى قدر ما يعرف عن الحقول أو الخيل فإنه يتمتع عندما يريه أصدقاءه المحاصيل أو الجياد وعلى قدر ما يعرف شيئًا 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 العبارة يعورها الشوق والفهم ، إن زوجة قد تلقى بطرفها على صفحة مليئة بالرموز الرياضية الدقيقة قام بها زوجها ، ولكن بالنسبة لها ستظل هذه أرقام لا معنى لها سطرت على صفحة بيضاء ، وإذا لم تكن الزوجة قد دربت تمامًا قد يجد الزوج الورقة التي تثبت عليها الرموز الرياضية ملقاة في سلة المهملات لو استخدمت في إشعال نار المدفأة .

وباختصار نتبين أن اهتمامنا بالأشياء متناسب مع معرفتنا إلى درجة كبيرة وكذلك حيننا للأشياء أن من الحجج الكثيرة التي تدعو لقراءة الآداب العظيمة لأنه بتوسيع مجالنا وتعمق فهمنا للعالم يمكننا أن نلمس فيه

جمالاً أكبر ، ونشعر بهوى أعمق ويتسع أفق مشاركتنا الوجدانية وإحساسنا بالحياة عن قبل ، وهكذا يجعل الأدب الحياة أكثر لذة ، ويجب أن نثقف عقولنا بهمة لأنه كلما كنا أكثر ذكاء كلما ازدادت لذتنا فى هذا العالم الذى نحيا فيه . يجب علينا أن ننمى أسمى العناصر فى شخصيتنا فيها عن طريقها فقط نستطيع أن نفهم ونقدر الأشياء القيمة ، الأشياء التى أطلقنا عليها بأنها خيرته فى حد ذاتها - وأخيراً نصل إلى السؤال الفاصل وهو : ما هى إذن أسمى عناصر شخصيتنا ، وما هى الأشياء الخيرة فى ذاتها ؟

### عودة إلى اليونان وإلى أنفسنا وإلى فن الحياة :

ينبغى أن أعود إلى الفلسفة اليونانية لأجد حل سؤالى وختام قولى . ولا أعتبر نفسى مدافعاً عنهم فى تصرفى هذا . فإنى أرى أن اليونان هم أولئك الرجال الذين أعطونا الحلول الصحيحة لمجموعة من المشكلات قد أخطأ فى فهمها اتباعهم بطرق مختلفة هذه الموضوعات تتصل بنظرتنا للحياة وبالإجابة عن ما هى الحياة التى يجب أن نحياها ؟ فإذا تمسكنا بوجهة النظر اليونانية بوجه عام فإنى أعتبر أفلاطون وأرسطو أعظم الفلاسفة جميعاً ، وبما أن كتاباتهم كان لها أكبر الأثر على اتجاهى الفلسفى فإنه من الطبيعى أن أعود إليهم فى الإجابة على أسئلة التى تعترضنى . فما هى أسمى عناصر شخصيتنا ؟ وما هى الأشياء الخيرة فى ذاتها ؟ . إن هذين السؤالين متصلان اتصالاً وثيقاً لأنه تبعاً لرأى أرسطو

أسلم بأن أسمى حياة للرجل تشتمل على تثقيف أعلى ملكاتنا وذلك بتقدير وتتبع تلك الأشياء الخيرة فى ذاتها .

زد على ذلك فإن أرسطو هو الذى يلح عند علاجه للمشاكل الخلقية والاجتماعية بأن موضوع دراسة الأخلاق والسياسة هو الكشف عن «كيف نجعل الناس أختياراً» يقول أرسطو «إن المجتمعات السياسية تتكون بقصد التصرفات النبيلة وليس لمجرد حياة عادية فحسب» . ولترجمة هذا - بحسب الإتجاه الذى سلكته فى هذا الفصل - أقول بأن موضوع السياسة هو توفير الظروف التى يعيش فيها كل مواطن أسمى حياة ممكنة واسمى حياة تشتمل على تنمية أعلى العناصر فى شخصيتنا فضلاً عن السعادة .

### **المعاصرون وفن الحياة :**

وهناك سبب آخر دفعنى فى الإجابة على سؤالى إلى الرجوع إلى مفكرى اليونان لا إلى مفكرينا . أنه يبدو لى أن معلومات المحدثين قليلة نسبياً فيما يتعلق بهذه المبادئ التى يعتمد عليها فى الارتفاع بمستوى الحياة . كيف نستطيع أن نزود معلوماتنا ما دمنا نضيق أربعة أخماس حياتنا العملية فى الحصول على الوسائل التى تجعل الحياة ممكنة ؟ إننا لا نقبل على دراسة فن الحياة - وهو بلا شك أهم الفنون كلها - إلا بعقول كلية وهمم واهية فإذا بنا نتيجة لذلك لو ذهبنا فى عطفة نمضيها فى حرية وفراغ نجد أنفسنا قاصرين عن معرفة استخدامها لدرجة أن معظمنا فى نهاية أسبوعين لا يطلب أكثر من العودة إلى العمل .

فحيثما تكون لدينا الحرية فى أن نعيش كما نشاء نتحول إلى ممارسة فن الحياة وتتمركز أفكارنا حول معينين : فكرة صرف المال ، وفكرة تحريك الجماد . إن فكرة صرف المال معناها أننا ندفع إلى شخص ما ليقدم لنا المسرات التى لا نستطيع الحصول عليها بأنفسنا . أو حينما نجلس فى الظلام لنشاهد صوراً تتكلم وتغنى - فلإننا بذلك نعرف عن طريق غير مباشر بإفلاسنا فى فن الحياة والمعنى الآخر هو أن مراكز الحركة فى المادة تتصل بنوع خاص بأجسادنا وقبل الحرب كانت هذه الحركة تعتبر غاية مستقلة ولها قيمة فى ذاتها إلا أن جيلاً جديداً نشأ وهو يعتقد بأن أى مكان آخر يعتبر أفضل من ذلك الذى يوجد فيه وبناء على ذلك يجب عمل كل ما يمكن فى سبيل توفير خمس دقائق دون أدنى فكرة عما نعمل فيها بعد توفيرها .

### تربية المحدثين :

إن حالة رجل الأعمال المتعب التى سبق أن ذكرناها لهى خير مثال لعصرنا الحاضر - الذى إذا راعيناه من حيث ميله للترقى المنطقى - يقدم لنا دليلاً على أنه بالرغم من سيطرة الوسائل التى اخترعناها فإنه لا يزال هناك نقص فى فكرتنا عن غايات الحياة وأهدافها . ويقول القصصى «هازلت» إن الحياة - إذا لم نقل عنها إنها طويلة - فهى مملة طالما كنا فى حاجة إلى الاستعانة بعدة وسائل ثانوية لتتخلص من رمننا» . هذا العجز فى استغلال وقت الفراغ دون أن ندفع نقوداً أو منقولات هو فى الواقع

نتيجة لتربيتنا المقيدة ، وبمعنى آخر ، نتيجة تربية تخصصت أساساً لتحقيق القدرة على اتقان مهنة أو علم أو وظيفة ، وهذا بالدقة ناشىء من أنها تربية تخصص ، تحدد أفق الإنسان وتمنحه معرفة فنية لأشياء معينة ، ولكن لا تسمح له بفهم عام للأشياء الهامة . وإذن هي تربية فاشلة فى أن تمده باستعداد للحياة أو قل بقائمة للقيم وبالمصادر التى يمكنه أن يرجع إليها فى تقديره وقياسه لمختلف أنواع النشاط الإنسانى . مثل هذه التربية وما تودى إليه من نتائج وخاصة بالنسبة لرجال الأعمال والميكانيكيين والمهندسين والفنيين إنما تطبع شخصياتهم بطابع معين . إن التربية «المتحررة» - كما يقول كل من أفلاطون وأرسطو - هى التربية التى لها من اسمها نصيب فهى تجعل الإنسان حرّاً ؛ حرّاً من قيود الجسد الذى يتطلب إشباع الحواس ، حرّاً من مضايقات العقل الذى يستلزم أن يظل راضياً مطمئناً . وعندما يكون الإنسان فى حاجة إلى أن يعمل عملاً أو أن يتمتع بشيء يبدد ضجره عندئذ يكون فى نوع من الأسر أسهل تحملاً من أن يقع فى عبودية رغبة الحواس فى أن تحصل على ما تشتهى ، ولعل من الأشياء ذات الدلالة أن يكون مرادف لفظ «السيد» عند أفلاطون وأرسطو هو الشخص الذى يتمتع بوقت الفراغ ، أو الشخص الذى لا يشغل عملاً ما . ففى رأيهما أن مثل هذا الشخص فقط هو الذى يمكنه أن يهتم بفن الحياة وثقافة النفس .

نعود بعد هذا من الاستطراد الذى تشعب إليه حديثى هنا إلى النقطة الأساسية وهى إجابة اليونانيين على الأسئلة التالية :



ما هي أهم عناصر شخصيتنا ، وما هي الأشياء الخيرة أو الطيبة  
فيها؟

### رأى أرسطو في الصفات المميزة للإنسان :

إننا إذ نقرأ كتاب أرسطو «الأخلاق» يطعنا رأيه القائل أن 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  
نسندها إليها هي أن ترى جيداً ووظيفة «البيان» هي أن يصدر الأبحاث ومن  
ثم كانت فضيلة البيان أو ميزته هي في إصداره للأصوات نقية ووضحة .  
ومثل هذا يمكن أن يقال عن الإنسان ، فالفضيلة أو الامتياز هو في أداء  
وظائفه المخصصة أداء صحيحاً . ولنا معنى 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 ، التى يتميز بها ، كما يجب وأن يحيها المرء تبعاً لحطة مرسومة .

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

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

ثانياً : يمكنه أن يستخدم عقله بشكل موضوعى سواء فى البحث العلمى أو المجهود الفنى أو التقدير والتفكير والتأمل وستتناول هنا كل من هذه الجوانب على حدة .

#### (١) الخير بالنسبة للإنسان كمواطن :

ليس فى 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 يرتقى وتتطور طبيعته إلا عن طريق صلته واحتكاكه بالآخرين كما سبق ذكره ، والثانى : هو أنه لو كانت الجماعة محكومة حكماً سيئاً لما تيسر للإنسان أن يدرك ذاته لا كمواطن ولا أى شىء آخر . ومن هنا

كانت وظيفة الجماعة هي أن تضمن الجانب الاجتماعى فى حياتنا ضمناً  
يكفى لتحرير أذهاننا وأرواحنا بحيث تتصرف تبعاً لوظيفة الإنسان  
الخاصة .

١ - يلاحظ أن أرسطو وأفلاطون يتمسكان دائماً بهذه النقطة وهى أنه  
لا بد للإنسان من أن يكون مواطناً ليدرك ذاته . وغنى عن البيان أننا  
لو تصورنا إنساناً كروبنسن كرورو، يشب وينمو دون أى تعامل  
إنسانى لكان من الواجب اعتباره شخصاً لا يهتم بأحد ولا يكره  
أحدًا ، كما أنه ليست لديه الفرصة ليكون أنانياً أو محباً للآخرين ،  
ولا يشعر بأية روابط أو التزامات ، ولم تعرض له أية مناسبات  
للغنى أو السرقة ، وبالتالي فهو محروم من كل ما ينمى لديه الأمانة  
والتمسك بالحق وينتهى بتكامل الشخصية . وطالما كان هذا الشخص  
لم تتهياً له الفرصة للاجتماع ، أو لتبادل الآراء مع آخرين ، أو  
لقراءة كتاب ، أو للنقاش أو الجدل ، بل حتى الكلام ، فلا بد أن  
عقله قد راح فى ثبات عميق ، مثله فى ذلك مثل حواسه الخلقية  
والاجتماعية . أليس من الواضح أن مثل هذا الشخص لا حق له فى  
أن ينتمى إلى الإنسانية ، أو أنه إنسان ناقص .

إلى أى حد وفى أى النواحي تعتبر القوة ضرورة اجتماعية ؟

٢ - ثانيًا ، ولو أنه من المعلوم به أن المجتمع ضرورى لنمو الطبيعة  
الإنسانية إلا أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تنمو نمواً كاملاً فى مجتمع

ظالم أو فى ظل الإرهاب والطغيان ، كما يحدث فى حالة المجتمع الذى يبيع الرق أو فى ظل معسكرات الاعتقال ، بل يمكن القول إن الدول الدكتاتورية التى تحرم الإنسان حق الكلام والاستماع والكتابة والقراءة والتفكير تقف أيضاً فى وجه تقدم الإنسان .

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

والإجابة على هذا السؤال تتضح فى أن القوة ضرورية فى المجتمع - لا لأن معظم الناس يطيعون القوانين - كارهين ، أو خوفاً من النتائج التى قد تصيبهم إذا خرقوها وكشف أمرهم - بل لأن هناك فى كل مجتمع قلة من الأفراد ذوى الاتجاهات المعادية للجماعة ، أفراد غير ممثلين للغالبية حيث أن نشاطهم ، إذا لم تحد الجماعة منه ، يجعل حياة الآخرين مستحيلة . وبالاختصار فإن القوة ضرورية إزاء من هم بالطبيعة

رجال عصابات أو إرهابيون . والواقع أن كل مظاهر النشاط الراقى واقع تحت رحمة مظاهر النشاط الدنيء ، بحيث إذا لم تكن الجماعة مستعدة للحد من هذا الأخير فإنه يطغى على الأول ويهدده بالفناء . فالفيلسوف 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 «البورجوازي» أن يذهب إلى عمله فى سلام إذا كان على الدوام فى خشية من أن تهاجمه العصابات فى 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 لأى 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 المكنتة الكهربائية أو جهاز المذياع أو دوى محرك السيارة أو صراخ الأطفال الذى لا ينقطع . وإذن فمن الضرورى وجود القوة عند الجماعة ، لا لأن معظم الناس يعادون المجتمع ، بل لأن قلة منهم كذلك ، ولأن مظاهر نشاط هذه الفئة القليلة قد تعرقل النشاط الاجتماعى للباقيين . وهذه الحاجة للحد من النشاط المعادى لهذه الفئة هى أحد الأمثلة التى تشير إلى الحقيقة التى لا نزاع فيها ، وهى أن الاستفادة من نواحي الشخصية الإنسانية إلى أقصى حد لا تتوافر إلا فى أنواع معينة من المجتمعات .

## المبادئ والمقومات التي لا غنى عنها في المجتمع السليم :

يمكن أن يقال على وجه العموم إن التفكير الإنساني خلال الألفى سنة الأخيرة قد نتج عنه شبه اتفاق بصدد المبادئ التي يجب أن يراعيها أى مجتمع يهدف إلى تنمية نواحي شخصية المواطنين إلى الحد الأقصى .  
وهى مبادئ قد سلمت بها الإنسانية منذ خمسين عامًا ، وأظهرتها الأحداث المريرة التي اكتنفت العالم فى العشرين عامًا الأخيرة بغاية الوضوح :

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

ثانياً : يجب أن ندخل فى اعتبارنا أن الدولة وجدت لصالح الإنسان لا أن الإنسان وجد لصالح الدولة . ووظيفة الدولة أن تهيئ ظروف استتباب الأمن وتنفيذ القوانين ، وتهيئة الاستقرار ، والعدل ، وهى ما يجب أن يتوافر للفرد لكى 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 يستوى مع حقوق الآخرين فى أن يتشقق

بالقدر الذى يؤهله لأن يستفيد من قدراته الطبيعية ويؤدى للجماعة من الخدمات ما يتناسب مع مواهبه . ولقد كان لاختراع الطباعة والمذياع ما يوحى بإضافة حق الفرد للحصول على القدر من المعلومات الذى يمكن توافره خاصاً بالأحداث الجارية ، وحقه فى الحماية من الدعايات الكاذبة التى تلقيها السلطات عامدة .

رابعاً : للفرد صوت فى تقرير طبيعة الجماعة التى يعيش فيها ، إذ ينبغى عن طريق ممثليه الذين ينتخبهم أن يشرف على تشريع القوانين التى يحكم على أساسها ، وإذا لم يوافق عليها وأمكنه أن يقنع عدداً كافياً من مواطنيه بالموافقة على رأيه كان له الحق فى 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 يحتجز فى السجن بدون محاكمة ، على أن تكون محاكمته بواسطة قضاة مستقلين فى الرأى .

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

وبعد هذا أعود إلى مناقشة الأسس الإيجابية للحياة الفاضلة .

### حياة الحاكم :

إن كون الإنسان أولاً وقبل كل شيء مواطن هو ما أدى بأرسطو إلى اعتبار فن الحكم أسمى الفنون . وفوق هذا مجده 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 من هذا أن تأدية الحاكم لوظيفته تأدية صحيحة هي شرط لازم لوصول جميع المواطنين لذلك القدر من الخير الذى تنطوى عليه طبائعهم . ولقد رأينا أن الاعتبار الأخير يتمثل فى إنماء نواحي شخصياتهم للحد الأقصى . وإذن فالواجب على الحاكم أن يعرف ما هي أسمى مظاهر الشخصية الإنسانية وفى أى النواحي تتمثل ، أى أن يعرف ما هي أسمى مظاهر الحياة للإنسان إذا كان عليه أن يستن قوانين الجماعة التى يعيش فيها جميع المواطنين .

وهنا قد يعن لنا أن نسأل عما إذا كان لنا أن نوافق أرسطو فى اعتباره حياة الحكم أرقى حياة ؟ . لست أظن هذا لسبيين ، يشير أرسطو نفسه إلى ثانيهما فى كتاباته الأخرى :

إن أرسطو يتفق مع أفلاطون على أن عمل الحاكم هو أن يرسم



خطوط الحياة الفاضلة للمواطنين ، وهكذا يثقهم ويدربهم بحيث يميلون بطريقة آلية إلى أن يعيشوها . ولعل السبب الذى من أجله أعتبر أرسطو فن الحكم هو الفن الأسمى هو أن عمل الحاكم أن يرسم للمشرفين على الميادين الأخرى - كالربى ، والمحامى والاقتصادى ، والمنتج سواء أكان رئيساً أو مرؤوساً - ذلك القسط من الحياة التى يجب أن يحيوها إذا كان نشاطهم أن يودى إلى الغرض النهائى وهو الصالح العام للجماعة . وواضح أن رأى أرسطو يتضمن أن هناك عددًا محدودًا من أنواع المعيشة الفاضلة التى يعرفها الحاكم ، ويمكنه بواسطة التربية والتشريع أن يساعد على تهيتها . ولقد رأينا فى هذا الصدد أن أفلاطون يرى أن هناك أنواعًا ثلاثة من هذه المعيشة . ولكنى أعتقد أن تعاليم المسيحية قد أدت بمعظم من يتصرفون إلى العالم الغربى الديمقراطى الحديث إلى التخلص من هذا الرأى .

### **العبرى وعلاقته بالاجتمع :**

لقد أضافت المسيحية تعديلًا آخر لرأى اليونانيين ، ذلك أنها اهتمت بتبيان أهمية الوحى أو الإلهام لدى الفرد ، وقالت إن صوت الضمير هو صوت الله ، وأن الضمير قد يتكلم متخذًا وسيطه أفرادًا قد لا يتبادر الظن مطلقًا إلى أنهم قد يكونون مرددين له ، فإذا حدث هذا تدخلت الدولة للحد من هذا الصوت فى رأى اليونانيين ، ذلك لأن اليونانى لم يكن ليفهم ، بل ما كان يسمح ، بهذه الظاهرة التى تتمثل فى الشخص الذى

يعترض مندفعاً في هذا بوحى الضمير أما نحن فقد عشنا في ظل المسيحية ما يكفى لجعلنا نقبل نظرياً هذا الاعتراض وان كنا نذكره دائماً 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 أستغل هذا الوضع ومع هذا فلا بد من الاعتراف بأن كل مظاهر التقدم في ميدان الوحي الخلقى - وهنا يتجه بنا الفكر إلى سقراط والمسيح وبنان وتولستوى وابسن وشو - وفي ميدان الإدراك الفنى - وهنا تتجه بالتفكير إلى جيوتو وسيزان وبيكاسو وباخ وبيتهوفن وفاجنر - لا يرجع الفضل فيها إلى حكمة الدول أو الحكام بل العبقرية الفردية التى للمواطنين . وواضح من هذا أن المجتمع قد يهتء الاستقرار لحياة الإنسانية ، ولكن الإنسانية كلها تدين للفرد بالرقى والتقدم .

ولعل مواطنى معظم المجتمعات الديمقراطية يوافقون الآن على أن كل مظاهر التقدم فى النواحي الخلقية والسياسية والفنية ترجع إلى الفرد الذى أوتى مواهب خارقة . ومن هنا يمكننا أن نطالب بأن يكون للفرد الحرية فى أن يتبع النور الهادى كما يراه . ومن الطبيعى أننا ندرك أنه فى ميادين الأخلاق ، والسياسة ، والفن ، وفى عالم الروح ، قد يؤدى ذلك النور بالفرد إلى ما قد يبدو لنا طرقاً غريبة ، كما أن من الممكن دائماً أن يتبع ضوءاً لا وجود له إلا فى مخيلته . بل وأسوأ من هذا أنه

لابد أن نعترف بأننا قد لا نستطيع فى الوقت الحالى أن نميز ما إذا كان هذا هو ضوء العبقرية الذى يقوده أو أنه مجرد أوهام . وبمعنى آخر نلاحظ أن الشخص الموهوب لابد أن يصدى معاصريه بما يدهشهم ، بحيث لا يتسنى لهم أن يميزوا بين غرابة ما ينادى به والحقائق التى يأتيتها المجنون أو الأحمق . ولعل أشد ما يدعو للحيرة هو أن الفرد نفسه قد يجمع فى شخصه الأنواع الثلاثة ، إذ قد تتابع فى تصرفاته خواص العبقرى ، والمخبول ، والأحمق بل قد تظهر هذه الخواص كلها فى وقت واحد . فإذا عرفنا كل هذا ، وإذا أدخلنا فى إعتبارنا أننا نعيش فى ظل ديمقراطية متحصرة ، وأنا سلالة قرن ونصف من التفكير المتحرر ، كان جديراً بنا أن نذكر كل هذا جيداً وأن نذكر أيضاً أن كل فرد هو نفس خالدة ، وأنه مهما كان الشخص ضعيفاً أو أحمق أو خاطئاً ، فهو فى نظر الله مساو لأكثر الناس حكمة وسمواً ، وأنه لهذا السبب على الأقل جديراً بالاحترام ، ومن هنا كان علينا أن نصل إلى نتيجة حتمية وهى أن كل واحد منا حرٌّ فى أن يعيش الحياة الحقة كما يراها هو ، وأنه مادام الأفراد يختلفون واحداً عن الآخر كل هذا الاختلاف فلا بد أن تكون هناك أنواع مختلفة من الحياة ، وهكذا لا تأخذ برأى أفلاطون وأرسطو اللذين قالوا بوجود نوعين أو ثلاثة على الأكثر من الحياة الفاضلة وأسندا للحاكم مهمة تبيينها للمواطنين . وأخيراً فإننا لا نعتبر أن وظيفة الدولة هى التنمية الإيجابية للناحية الخلقية لدى المواطنين ، باستثناء شىء واحد لابد من اعتباره فى نطاق عمل الدولة مباشرة وهو قيمة السعادة التى تتيحها

للأفراد . إذ يكفي أن تعمل الدولة على إزالة العقبات التي قد تقف في طريق نمو شخصية المواطنين حتى تكون قد قامت بكل ما نتوقه منها .  
وإذن فن الحكم لا يمكن أن نعتبره كما ارتأى أرسطو أسى الفنون .

### (ب) الخير بالنسبة للإنسان كفرد :

إن قولنا إن هذا كان رأى أرسطو النهائى فيه مجانية 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 فى أن النشاط السياسى لا يمكن أن يكون نهاية فى ذاته أى يجدر ألا يتسبعه الإنسان لذاته بل لكى يكتسب الراحة والفراغ ويضمن استغلال هذا الفراغ فى شىء يمكن أن يقضيه المرء فيه وكما حدث فى حالة أفلاطون إذ أعاد حراس الكهف ليحكموا الدولة وكان هذا ما اعتبره مسئولية اجتماعية وسياسية إذ أن الخير الحق أو الفضيلة التى تليق بهم هى تأمل الحقيقة ، هكذا نجد أن أرسطو يرى أن أفضل ما يمكن أن يفعله المرء هو الاستغلال الحق للملكاته فى تأمل الغايات المناسبة السلمية ومتابعتها . ومن ثم يرى أن حياة الحاكم لا تعدو أن تكون وسيلة لحياة أخرى ، حياة تتمثل فى تنمية أسى قدرات الفرد وتوجيهها لمتابعة الغايات التى هى خير فى ذاتها . وإذن فتنظيم أمور الدولة أمر هام لا لشىء إلا لأن الفرد - كما رأينا قبلاً - لا يمكنه أن يعيش أسى أنواع الحياة إذا هاجمته المخاوف أو كان غير مستقر أو آمن . وهنا أيضاً نرى أن الدولة بالنسبة لأرسطو أداة

لإزالة ما يعوق التوجيه الصحيح لحياة الفرد وتنمية أسمى العناصر والمقومات لشخصيته . أخيراً فإننا نأتى إلى السؤال التالى وهو : ما هى الأشياء التى تهيبء تطور ونمو أسمى عناصر الشخصية ؟ . أو بعبارة أبسط : ما هى مقومات أحسن أنواع الحياة وأفضلها ؟

### طبيعة الحياة الفاضلة :

لقد تجمع فيما سبق من هذا الفصل قدر كبير من المادة يجدر بنا أن نلخصه فيما يلى :

١ - إن الحياة الفاضلة لا تتمثل فى تنمية ومتابعة الغابات التى ارتآها معظم الناس جديدة حتى الآن بأن يتبعوها ، ونعنى بهذا البحث عن المال واكتناره . لقد رأيت حتى الآن ثلاثاً من أصحاب الملايين ولكن أحداً منهم لا يمكن أن يقال عن حياته إنها الحياة الفاضلة . ذلك لأنى وجدتهم عمليين غير مثقفين ، وميالين لفرض السيطرة . كما أن الحياة الحقة ليست فى الحصول على القوة ، ذلك لأنى أن كنت لم أقابل فعلاً «دكتاتوراً»<sup>(١)</sup> ، ولكن الأمام البسيط بتاريخ البشرية يظهر بكل وضوح أنه لم يتوافر لآى واحد من هؤلاء الجبابرة الذين مضوا يختالون مزهوين فوق صفحات كتب التاريخ الخلفاء والسلاطين

---

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

والأباطرة والملوك والدكتاتوريين أن يعيش الحياة التي يحق للإنسان أن يعيشها . فلقد كانت تتنازعهم أهواء عديدة كما كانوا يغرقون فى أرضاء ذواتهم ، وكم منهم من عاش عبداً لرغباته أو خائفاً من رعاياه . بل كم منهم من استغل بظشه لتنظيم المجازر البشرية أو لإيراد الناس موارد البؤس والذلة . ومثل هذا يمكن أن يقال عن السرعة ، التي يعتبرها عصرنا الحديث غاية يتوخاها فى كل شىء . ولقد حاولت قبلاً أن أبين أن السرعة خير كوسيلة لا غاية . إذ لا خير فى أن يزيد الإنسان من قدرته على تحريك المادة فى الفضاء ، مادام ليس فى مقدوره أن يعرف ماذا يعمل بها أو بنفسه عندما يحركها .

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

٣ - يمكن أن يقال ان الناس لديهم «الحق» فى أن يعيشوا حياة أفضل لا لأنهم إذ يدخلون فى محيط الجماعة يجلبون معهم عدداً من الحقوق التي يستقونها من ظروف اجتماعية سابقة ، بل لأن لكل منهم الحق

فى أن ینمى شخصيته إلى أقصى ما تسمح به قدراته إذ يهدف إلى  
الغايات تعتبر فاضلة فى ذاتها .

٤ - على الدولة أن تساعد الإنسان على القيام بهذه المهمة ، وهى لا تقوم  
بهذه الوظيفة بطريقة مباشرة نظراً لأنه ليس من واجب الحاكم أن  
يرسم خطوط الحياة الفاضلة للفرد ، بل بطريقة غير مباشرة بتهيئة  
أساس ملائم عليه تبنى هذه الحياة وإزالة العراقيل فى سبيلها . .  
ويعنى آخر لمجد أن الغرض من السياسة هو تهيئة الظروف الصحية  
(كتحسين الصحة وترتيب أمور المساكن ، وتهيئة العمل للعاطلين)  
والعقلية (كقدر كاف من الثقافة) والخلقية والروحية (كحرية العبادة  
والاستماع لما قاله أعظم الناس) . وهى النواحي التى بدونها لا  
يمكن أن تنمو عناصر الشخصية الإنسانية إلى نهايتها . وهناك قيمة  
إيجابية أخرى أو خير إيجابى آخر هى السعادة ، إذ يجب على  
الدولة أن تسعى للاستزادة منها عن طريق إبعاد الأسباب الاجتماعية  
للشقاء .

٥ - إن عناصر ومقومات الشخصية الإنسانية فى أرقى صورها هى تلك  
التي تميز الإنسان ولا تشترك معه فيها الحيوانات أو النباتات .  
ويمكننا الآن أن نتقدم للإجابة على السؤال التالى ، أين يمكن أن  
نحصل على تنمية عناصر الشخصية فى أرقى صورها ؟

## الغايات التي هي خير في ذاتها :

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

أن الإجابة التي درج الإنسان على أن يتقدم بها هي على وجه العموم السعادة والخير الخلقى ، والجمال والحق . فإذا تساءلنا لماذا تعتبر هذه الأشياء خيراً في ذاتها وجدنا ، كما سبقت الإشارة ، أنه ليست هناك إجابة شافية حيث أنه إذا كانت الأشياء قيمة بشكل نهائي فليس هناك سبب يمكن تقديمه لإثبات أنها قيمة ، وكل ما يمكن عمله هو أن نستشهد برأى الإنسانية التي اعتبرتها منذ القديم قيمة وهاك رأى «هازلت» على سبيل المثال : «أن تأمل الحق والجمال هو الهدف الحق الذي من أجله خلق الإنسان ، وهو يستثير أكثر رغبات النفس الإنسانية حدة وحساسية ، وهو نبع لا تفتأ هذه النفس ترده لكي ترتوى» .

وإلى هذه الكلمات يجب أن نضيف القيمة الخلقية للشخص الذي يسعى ليستزيد من الخير ، دون أن يغرب عن بالتنا أن نبين أنه بالرغم من الفروق العديدة في الدساتير الخلقية والمذاهب الدينية إلا أن :

(١) 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 من هم أولئك الذين أحسنوا إلى البشرية حقاً وجدنا  
أنهم من بين من مارسوا بنجاح تتبع هذه القيم ، ولبسوا 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 الذى يعمل بنظرية  
الاحتراق الداخلى - الذين هياؤوا للإنسان وسائل حياة أكثر نماء ونعومة  
وهى وسائل أساء الإنسان استغلالها ، بل أن من يدين الجنس البشرى  
بالفضل هم المفكرون والشعراء والموسيقيون والفنانون والقدسون .

ويمكننا أن نقول بصدد هؤلاء الناس أنهم تفوقوا فى أنفسهم كما  
استمالوا ما هو جدير بالاحترام عند الإنسان - ونعنى به عقله وروحه .  
لقد مارس الإنسان منذ القديم أعمالاً عديدة كالحرب والأكل ، والغرام ،  
والكسب ، والامتلاك وتنمية الجسد وإمكانات الجسد كالصلابة وقوة  
الاحتمال ، وغرس الصفات التى من شأنها تمكين الفرد من البقاء  
كالشجاعة وسرعة الحركة والدهاء ، ولكنه فى كل هذا إنما يشارك

الحيوان، بل أن الحيوان يقوم بهذه الأعمال بطريقة أحسن من الإنسان ثم ماذا عن اعتبارات أخرى كالولاء ، والنظام ، والطاعة ؟ أن النمل يدير الدولة بروح من التعاون أفضل من أى فاشستى . أو لعلنا نعود إلى اعتبارات القوة والوحشية ؟ . أن الأسد أقوى فى هذه الميادين من الإنسان . أما عن الصبر ، والرشاقة ، وسرعة الحركة فما من إنسان ينكر تفوق السلحفاه فى الأولى ، والغزال فى الثانية عن البشر . يضاف إلى هذا أن الطيور كالعندليب تصدح وتغرد بطريقة تفوق الناحية الإنسانية عند الإنسان والأرانب أكثر تناسلاً وأخصاباً ، والأغنام أرق وأكثر حناناً . فإذا قيم الإنسان نفسه بهذه المعايير كان لابد من القول أنه أقل من عدد كبير من الحيوانات . وإذن فأى شىء يميزنا عنهم ؟ الإجابة هى فى العقل والروح . ومن هنا ندين بتقدم النوع الإنسانى عن الحيوان إلى جهود أولئك الذين قادوا الإنسان فى رحلته فى مجاهل الفكر ، وفى تأمل الجمال والوصول إلى الخير . هؤلاء هم القواد الحقيقيون للإنسان ، لقد كان لبصيرتهم الثاقبة وتتبعهم لكل ما هو حق ، وخير ، وجميل ، ما ميز حياتهم وطوق أعناق سلالتهم بفضل عميهم .

## الفصل الخامس

### الفلسفة الجمالية

#### مقدمة :

سأتعرض فى هذا الفصل لتطبيق نتائج نظرية أفلاطون فى الأفكار فى ميدان النظرية الجمالية . إن ما يهتم الفلسفة الجمالية هو الإجابة عن مثل هذه الأسئلة «ماذا نعنى بلفظ الجمال ؟ ثم هل هناك مقياس أو مستوى نرجع إليه فى تقدير مزايا الأعمال الفنية ومقارنة بعضها بالآخر ؟ وأى دور يلعبه العقل فى تقدير الجمال ؟ وإلى أى حد يمكن اعتبار الجمال تعبيراً للعقل أو نتاجاً من خلقه أو صفة من صفاته ؟ الواقع أنه ليس من الممكن فى فصل واحد أن نجيب على كل من هذه الأسئلة إجابة كافية . يضاف إلى هذا أن علاجى لهذه الأسئلة سيتحدد بالاعتبارات التى دعتنى لأن اتبع هذا الطريق وأهمها أن أصور وأطبق الميتافيزيقى الذى سبق شرحه ولعل من الأنسب أن يظل هذا الغرض مائلاً أمامنا فى هذا الفصل .

## ١ - النظرية الأفلاطونية فى الفن

### رأى أفلاطون فى الجمال :

يشرح أفلاطون فى إحدى محاوراته «المأدبة» : رحلة النفس سعياً وراء الجمال ، وهنا نرى المتنبهة ديوتيسما ، تعلم سقراط الطرق الواجب اتباعها بالنسبة لأولئك الذين يريدون أن يعرفوا الجمال .

يبدأ الإنسان بتقدير الجمال المائل فى جسم أو شكل معين ثم ينتقل إلى مرحلة فيها يقدر عدداً من الأجسام الجميلة وهو يدرك أن الجمال فى أحدها هو نفس الجمال المائل فى غيره . أما المرحلة التالية فهى تقدير الجمال المجرد أى جمال القوانين والنظم .

ولكنه فى كل هذه المراحل لم يصل بعد إلى معرفة مثال الجمال إذ لا بد للمرء أن يثابر حتى يصل إلى إمكان دراسة الجمال المجرد فى المرحلة الثالثة . فإذا قرأنا الكتاب السابع من جمهورية أفلاطون وجدنا أن الطريقة التى يمكن للإنسان أن يقترب بها من المعرفة الحقيقية للمثال هى الدراسة المستمرة المضنية لذلك القسم من المعرفة الذى هو أبعد ما يكون عن ميدان الوهم ونعنى به دراسة العلوم الدقيقة التى تتناول القياس والوزن والعدد وتسمى نظريات الأعداد والهندسة والأجسام الصلبة والفلك . ولعل عدم تدريب الفنان على دراسة هذه العلوم الدقيقة هو الذى حدا بأفلاطون فى كتابه العاشر إلى أن يقول أنه لن يصل إلى إدراك المثال

نفسه إذ لا بد أن يتوافر المرء على دراسة طويلة لهذه العلوم حتى يتسهيأ له الإدراك المفاجيء للمثال . وهذا هو ما نقرأه فى المأدبة إذ يشرح أفلاطون الرؤيا فى لغة المتصوف وأخيراً تنكشف له الرؤيا ممثلة فى علم واحد هو علم الجمال المائل فى كل شىء وفى الرسالة السابعة يقول أفلاطون أن معرفة المثل لا يمكن أن نصوغها فى كلمات كما هو الحال فى الأنواع الأخرى من التعلم ، ولكن الأمر يحدث فجأة وبعد دراسة طويلة وسعى جاد إذ أن النور الذى يمكن أن نعرف به هذه المثل يبرز بغتة فى النفس الإنسانية كما يقفز لسان من اللهب وسط النار وإذن فهذا الإدراك النهائى هو إلهام أو وميض يشبه ذلك الذى يقول به المتصوفون وهو فى هذا بعيد كل البعد عن العمليات المنطقية والرياضية التى تصاحب التفكير والدراسة اللذين سبقا الوصول إلى هذه الرؤيا ولو أن الرؤيا بطبيعة الحال تعقب عملية التفكير الموصلة إليها ، ولكنها فى ذاتها فريدة ومتميزة ، كما أنها تتضمن عنصرى المفاجأة والانفصال عن نفسها .

وهنا - كما يقول أفلاطون - يمكننا أن نرى أن كل الأشياء الجميلة الأخرى جميلة مادامت تشترك فى هذا الكائن الحق الذى ندعوه الجمال . ثم هو يقول أيضاً فى كتابه فيدر إن مثال الجمال يختلف عن غيره من المثل فى ظهوره فى هذا العالم فى صورته الفعلية . إن المرء لا يستطيع أن يصل فى هذه الحياة إلى الحكمة المطلقة أو إلى العدل المطلق ، ولكنه يستطيع أن يدرك الجمال المطلق . وهنا يعود أفلاطون إلى مبدأ التذكر

ليشرح 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 رأى أفلاطون فى عملية التقدير الجمالى ، وعلى الأخص فيما يتعلق بإعتبارها لمرحلتين متميزتين ، الأولى مرحلة الجهد العقلى المتصل والثانية مرحلة وميض الإدراك الإلهامى المترتب على المرحلة الأولى ، وهما يشبهان إلى حد كبير ما يؤكده أفلاطون فى الجمهورية ولعلنا لو عرضنا بشكل مختصر ما تقوله النظريات النفسية الحديثة فى هذا الموضوع لكان هذا مفيداً لفهم رأى أفلاطون .

وستخبر هنا كتاب الأستاذ جراهام والاس «فن التفكير» حيث يلخص الكاتب المعلومات التى وصل إليها علم النفس فيما يتعلق بالعمليات التى تدخل فى خلق وتوليد الأفكار الجديدة فى الميدان العقلى وفى وحى الابتكار فى عامل الفن . ويذهب والاس فى تلخيصه إلى أبعد من رأى أفلاطون إذ يميز أربع مراحل فى العملية التى تؤدى إلى تكوين تعميم جديد أو اكتشاف نظرية جديدة ، أو تصميم اختراع جديد ، أو خلق قطعة فنية مبتكرة . والمرحلة الأولى يسميها الأعداد وفيها يبحث الفرد مشكلة معينة من مختلف نواحيها ، والثانية مرحلة التفريغ وفيها لا

يقوم المرء بتفكير شعورى متعلق بالمشكلة أو بالقطعة الفنية التى يهتم بها المفكر أو الفنان ، والثالثة تختص بظهور «الفكرة السعيدة» إلى جانب أحداث نفسية تصاحب هذا الظهور ، وتسمى مرحلة الكشف ، والرابعة تتضمن تنفيذ وتطبيق الفكرة سواء فى ميدان الفكر أو الفن ، وتسمى مرحلة التحقيق .

ونرى المؤلف يهتم اهتماماً خاصاً بمرحلة التفريخ باعتبارها ممهدة لظهور المرحلة التى يسميها 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 فى 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 اللاشعور . والواقع أنه لكى يتسنى لللاشعور أن يعمل بطريقة فعالة لا بد ألا ينشغل الشعور بهذه المشكلة على قدر الإمكان . وهنا يقوم اللاشعور بإيجاد الحل الذى يظهر بدوره عندما يحين الوقت فى الشعور على هيئة الفكرة السعيدة التى يعمل لها العالم أو الفنان .

وهنا نجد أن النتيجة التى يصل إليها والاس تشبه رأى أفلاطون ذلك لأن والاس وأفلاطون يهتمان ببيان حقيقة هامة هى 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 أنها لا تتم بالضرورة عن طريق التفكير وبمعنى آخر أنه لا بد في ميدان العلم أن تأتي مرحلة الثالثة مترتبة على ما سبق هي عملية التحقيق .

### عرض النظرية الموضوعية في الجمال :

ولكن في حين نجد أن أفلاطون يقوم بدور هام في الإضافة إلى معرفتنا بطبيعة الخبرة الجمالية نلاحظ أن ما يميز نظريته في الفن هو إصراره على أن هذه الخبرة الجمالية سواء أكانت تهدف للمخلق والابتكار أو لمجرد التقدير الجمالي هي في جوهرها عملية اكتشاف . فهو يؤكد أن هناك شكلاً للجمال ، وأنه إذا اتبعنا تدرجاً 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 بحثية ، أي مجرد فروق في الذوق ، بل هي فروق في المعرفة ، فالمعرفة الفنية لدى البعض قد تكون أصدق منها لدى آخرين كما يمكن القطع بأن بعض المعرفة يعتبر خطأ . وهذا الرأي هو الذي يوصلنا إلى الاصطلاح الحديث . موضوعية الجمال . الذي سأبحثه في الخطوة التالية .



## ٢ - الذاتية والموضوعية

أن معظم المناقشات الفلسفية عن الموضوعات الجمالية تدور حول فكرة الأحكام التي تصدرها عن الجمال وعمّا إذا كانت ذاتية بحتة أو أن من الممكن على الأقل أن تكون موضوعية . حتى ولو كان هذا نادراً . ومن الجدير بالملاحظة في هذا السبيل أن معظم الفلاسفة في العصر الحديث يبدو أن لديهم ميلاً فطرياً للرأى الذاتى .

ولعلّ مما يضيف إلى صعوبة المشكلة أن لفظى ذاتى وموضوعى ليس وقتاً على الفلاسفة بل يستعملها كثرة من الناس بحيث أصبحنا نجد أن لكل معان عدة ، وحيث أن أولئك الذين يشتركون فى مساجلات عن النواحي الفنية لا يستعملون هذه الألفاظ بحيث تحمل نفس المعانى أصبح من السهل أن تتعدد المعانى أو تضع معالم الفكرة فى فيض من الكلمات المتشابهة . فإذا اتفقنا على أن من الممكن أن يكون هناك خط واضح يفصل طرفى المناقشة أساسه اختلاف الرأى فإن من النادر أن يكون هذا الاختلاف فى الرأى واضحاً فى الأذهان . ولعلّ من الأنسب فى هذه الحالة نبدأ البحث بتجديد معنى لفظى ذاتى وموضوعى بحيث يمكن فى استعمالهما أن يحملا قدرًا من الدقة .

يمكن أن نعرف الحكم الذاتى بأنه حكم يصحبه تعديل فى خبرة الشخص الذى يصدره تعديلاً يتخذ وجهة معينة - وبمعنى آخر أن هناك شيئاً يحدث فى الشخص ذاته أو يحدث له . أما الحكم الموضوعى

فسنعرفه بأنه الحكم الذى فيه يتميز العالم الخارج عن الشخص الذى يقدم الحكم بصفة معينة . وقد يكون من المشكوك فيه وجود أحكام موضوعية بالمعنى الذى ذهبنا إليه ، ولكن إذا وجدت هذه الأحكام فإن معناها بالنسبة لنا هو أن العالم يعطى خصائص معينة ويتميز بكذا وكذا من الصفات .

### أمثلة للأحكام الذاتية :

يميل البعض للاعتقاد بأن بعض الأحكام ذاتية والأخرى موضوعية فإذا حكم س على فاكهة ما بأنها مريرة الطعم وقال ص إنها لذيدة كان تعليق معظم الناس أن ما يتناوله س ، ص بالحكم ليس فى الحقيقة صفة تميز هذه الفاكهة وأن كلاً منهما يذكر الآثار الناتجة من إتصال هذه الفاكهة بأنسجة اللسان . ولما كانت هذه الأنسجة تختلف من شخص لآخر فإن الآثار التى تحدث عن تذوق الفاكهة تختلف هى الأخرى ، ويتج عن هذا بطبيعة الحال إختلاف فى صفات الخبرات لدى كل من الشخصين . وإذن فالحكم الذى أصدره أولهما مشيراً إلى مرارة الفاكهة ليس مناقضاً فى الحقيقة لذلك الذى أصدره الثانى مؤكداً حلاوتها لأن كلا من الحكمين يتحدث عن شىء يختلف عن ذلك الذى يتناوله الآخر . وإذا طبقنا هذين الحكمين على التعريف الذى حددناه منذ قليل وجدنا أنهما ذاتيان ، ومثل هذا يمكن أن يقال عن عبارتى «إن لون البحر الآن أزرق وإن لونه الآن أخضر» أن معظم الناس يقولون فى هذه الحالة ، ولو أنهم قد يختلفون

فى مدى الاقتناع أن الحكيم شخصيان أو ذاتيان لأن ما يشيران إليه ليس صفة معينة أى الزرقة أو الخضرة التى تميز البحر بل المؤثرات التى تنتج عن البحر ( أو إذا أردنا أن نحدد من الوجهة العلمية كلامنا قلنا أنها الموجات الضوئية المنبعثة من المكان الذى فيه البحر ، والتى تنطبع على شبكتى العين للشخصين اللذين يصدران الحكم وهذه المؤثرات معقدة تشترك فيها ظروف الضوء والمواقف والأوضاع التى يتخذها الملاحظان والخواص المختلفة للشبكية والجهاز العام للإبصار لدى كل منهما . بل أن أحدهما قد يكون مصاباً بعمى اللون ولذا يظهر لون البحر مختلفاً بالنسبة له عنه للشخص العادى . ونظراً لأن هذه الظروف الجسمانية والفسولوجية المتشابهة تختلف من س إلى ص فلا بد أن يتبعها اختلاف فى خبرات الأشخاص اللذين يقومون بالحكم .

ولقد قلت أن مدى الاقتناع فى هذه الحالة قد يكون أقل منه فى حالة الخبرات المتصلة بأنسجة اللسان لأن هناك ميلاً نحو الاعتقاد بأن لون الأشياء ينتمى إلى هذه الأشياء فعلاً إنتماءً ليس موجوداً فى حالة مذاق الأشياء ، ولعل معظم اللذين عرفوا شيئاً عن الأفكار المثالية قد يميلون إلى إنكار الرأى القائل أن اللون شىء موجود فعلاً فى الأجسام ، ومن هنا يعتبرون الحكيم السابقين «البحر أزرق ، البحر أخضر» ذاتين فى الحقيقة إن لم يكونا كذلك فى الشكل . وبمعنى آخر يقررون أن الأحكام الوحيدة التى يحق لنا إصدارها عن اللون هو «إن البحر يبدو لى أزرق اللون» أو

«إن الخبرة التي أحسها عند رؤيتي للبحر هي الزرقة» وبالمثل فيما يختص باللون الأخضر وهي عبارات أو أحكام ذاتية في الشكل كما هي في الحقيقة .

### أمثلة للأحكام الموضوعية :

نتنقل بعد هذا إلى الطرف الثاني وهو الأحكام الموضوعية المسلم بها، وهنا نتخير أمثلتنا من القوانين الرياضية ذلت أنه إذا حكم أحدهم بأن  $5 = 2 + 3$  أو أن  $29 = 7 \times 7$  فإنه هنا يؤكد شيئاً عن العلاقات بين الأعداد . وواضح أننا لا نفترض في الظروف العادية أنه يقول «أن تكويني يجعلني أظن أن  $5 = 2 + 3$  بينما قد يكون لشخص آخر الحق بمقتضى تكوينه المختلف عنى أن يؤكد أن  $6 = 2 + 3$  أنه يعنى ، كما نفترض نحن عادة أنه يعنى ، إن أى شخص يظن أن  $6 = 2 + 3$  لابد مخطيء وهو يصدر هذا الحكم بالنسبة لأى طالب فى المدرسة يعتقد أن له الحق فى أن يستفيد من العامل الذاتى الكامن فى أحكام عديدة فيظن أن فى إمكانه أن يقرر أن  $6 = 2 + 3$  .

ومثل هذا يمكن أن يقال عن الأحكام التى تصدرها عن درجة حرارة الحجرة فمن المسلم به أيضاً أنها أحكام موضوعية . فإذا قلت «إن درجة حرارة هذه الحجرة هى ٧٥ درجة فهرنهايت فإن معظم الناس يرون أن هذا الحكم يحتمل أن يكون صواباً أو خطأ بشكل يختلف عن العبارة التالية ،

يبدو لى 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 فى الحجرة بينما الثانية تتصدى لذكر شىء عن رد الفعل الشخصى لدى إزاء هذه الظروف . وقد يكون ما يحدث فى معظم الأحوال أن الظروف النفسية أو الجسمية السائدة لدى تحدد نوع الحكم انذى سأصدره خاصاً بدرجة حرارة الغرفة . فمثلاً إذا كنت خارجاً منذ لحظات من مكان حار فإن حكى على هذه الغرفة هو أنها أبرد مما إذا كنت خارجاً من مكان بارد ولكن بالرغم من أن الظروف الذاتية قد تحدد الحكم الدقيق الذى أصدره فعلاً فهى لا تمنع الحكم من أن يكون - على الأقل من ناحية نيتى - حكماً موضوعياً ، أى حكماً يتصدى لتقرير شىء عن ظروف معينة موجودة فى العالم بشكل مستقل عنى وعن الحكم نفسه . ويخرج معظم الناس من هذا إلى القول أنه مادام فى 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 موضوعى . يضاف إلى هذا أنه يمكن القول أن أحد الحكمين أقرب إلى الصحة من الآخر إذا كان أقرب من قراءة الترمومتر .

وقد يحدث فى بعض الأحوال أن يتداخل حكم موضوعى فى آخر ذاتى أو العكس . فإذا رقت على قسرة يمر من تحتها القطار ونظرت إلى

القضيبين اللذين يجريان من تحتى مباشرة قلت إن هذين القضيبين متوازيان ، فإذا سرحت البصر إلى أقصى ما أرى ظهر القضيبان كما لو كانا متلاقين . وهذا الثلاثى الظاهرى هو ما اعتقد أنه يسمى خداع البصر . وإذن فبينما ينبغى أن أصف الحكم «هذان الخطان متوازيان» باعتباره حكماً موضوعياً يجب أن اعتبر الحكم بأن هذين القضيبين يتلاقيان عند مسافة معينة ذاتياً ، ولكن الواقع أن القضيبين اللذين يتناولهما الحكمان هما نفس الشيء ولا بد أن نفترض أن هناك نقطة فى مكان ما على طول القضيبين حيث يتوقف الحكم الموضوعى عن أن تكون له هذه الصفة وبعد هذه النقطة يبدأ الحكم الذاتى .

### **النظريات الجمالية الذاتية والموضوعية :**

إن السؤال الذى تدور حوله معظم المناقشات الفلسفية الجمالية هو ما إذا كانت الأحكام الفنية مثل هذه الصورة جميلة أو هذه السيمفونية رائعة أو أن شكسبير ككاتب مسرحى أعظم من نويل كوارد أحكاماً موضوعية أو ذاتية وبمعنى آخر هل هذه الأحكام تشير إلى صفة كامنة فى القطعة الفنية أو الكاتب الذى نحكم عليه أو أنها لا تعدو أن تكون تقريراً ذاتياً أو مظهراً تعبيراً عن الشخص الذى يحكم ، سواء أكانت تفصيلاً أو أعراضاً؟ وعلى أساس الفرض الأول لا بد من أن نقول أن الأعمال الفنية لها خاصية نسميها مؤقتاً الجمال وهذه صفة موجودة وجود الصفات الأخرى كالشكل المربع إذا كانت لوحات أو حدة الصوت إذا كانت

سيمفونيات. وعلى أساس الفرض الثانى ليس هناك فرق فى المعنى بين الحكمين الآتين «هذه لوحة جميلة» و «هذه لوحة أفضلها» فالحكمين فى الحقيقة يقولان نفس الشيء بطريقتين مختلفتين ، ولعل من حق الرأى الذى يتقدم به رجل الشارع الذى لا يعرف شيئاً عن الفن ولكنه يعرف ما يجب أن ينال نفس الاحترام الذى نحسه نحو أحكام الناقد المعروف . والحقيقة بعد كل هذا أن كلا من رجل الشارع والناقد لا يقول لنا شيئاً عن الصورة إطلاقاً، بل كل ما يفعله أى واحد منهما هو أن يحدثنا عن خبراته الشخصية .

### ٣ - النظريات الجمالية الذاتية

#### ١ - النظرية الذاتية المتطرفة :

لعل من أشهر العبارات الدالة على الاتجاه الذاتى نحو المشاكل والاعتبارات الفنية هى تلك التى وردت فى كتاب تولستوى (١٨٢٨-١٩١٠) «ما هو الفن» والمطبوع ١٨٩٧ وأن ما نستخلصه من عرض تولستوى هو أن قيمة ما هو فنى سواء أكان قصيدة شعرية أو سيمفونية أو تمثالاً يعتمد اعتماداً كلياً على تأثيره على الشخص الذى يحاول إدراك الجمال فيه . فالفن بالنسبة لتولستوى هو انتقال الانفعال . فإذا قص أحدهم قصة أو ألف أغنية أو لون لوحة وكان هدفه من هذا أن ينقل لآخرين الانفعال الذى شعر به كان هذا هو الفن ، فإذا كان

الانفعال عميقاً ونيح من نظرة حية عميقة نحو العالم كان هذا هو الفن العالمى الرائع . أما الفن الذى يزعم أنه يهدف إلى الجمال ولكنه لا يسعى إلى أكثر من توفير السرور أو اللذة فليس فناً مطلقاً . والواقع أن تولستوى هنا يعبر عن رأى الإنسانية منذ فجر التاريخ فيما يسمى فن البورجوازية والطبقات العالية نجد تولستوى يستخلص من تأثير الاغنيات الريفية الروسية فى نقل الانفعالات إلى عدد من المستمعين أكبر من ذلك الذى يتأثر من سماع مسرحية شكسبير الخالدة «الملك لير» إن هذه الأغاني أروع فناً من إنتاج «الملك لير» التى اعتقد تولستوى أنها رواية محتملة . وخليق بنا فى هذا الصدد أن نعرض النظرية الذاتية المتطرفة التى تنتج من هذا الرأى - أن الجمال المائل فى قطعة فنية - سواء أكانت شعراً أو قطعة موسيقية أو لوحة - ينبغى أن يقوم على أساس واحد هو رأى غالبية الناس فيها . ولكى نقرر أى قطعتين أقرب إلى الفن الرفيع لا يقتضى الأمر أكثر من عملية حسابية نعد فيها أصوات الاستحسان ، ذلك لأن الجمال ليس شيئاً موضوعياً ، 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 الفنى لا تعدو إنتاج شعور بالجمال فى أولئك الذين يرون القطعة أو يسمعونها وكما يرى المثاليون أن الدفء أو الحرارة ليس صفة للبار بل هو تأثير ناتج من النار على الحواس هكذا نجد أن الجمال عند أنصار الرأى الذاتى هو تأثير ناتج من قطعة فنية على الحاسة الفنية .



## المعاني المتضمنة في الراى الذاتى :

لو أخذنا برأى تولستوى من أنه يقدر الأثر الأكبر الذى تحدثه الأغانى الريفية الروسية أى يقدر إنتاجها لشعور اللذة فى عدد كبير من الناس يمكن اعتبارها فنا ربيعاً ، بل أرفع من مسرحية الملك لير لمجرد كون المصنفين لها أقل عددًا ، لو قبلنا هذا الراى لتحتم علينا أن نقول أن العامل الذى يتأمل إحدى لوحات بوتيتشلى فى المتحف الأهلى ، ويفضل عليها غالباً لإحدى المجلات التى تصور بعض السابحات الحسانوات قد أصدر حكماً لا يقبل صواباً من الناحية الفنية عن ذلك الذى يصوره ناقد فنى يفضل هذه اللوحة بل أنه لا بد من القول أن هذا العامل قد أصدر حكماً أصوب لانه لا شك أن هناك عددًا أكبر من الناس يشتقون رضى ولذة من تأمل صورة السابحات الجميلات أكبر من أولئك الذين يقدرون لوحة بوتيتشلى .

ولعل تطبيق هذا الراى على الموسيقى يأتى بنفس النتائج فمعظم الناس فى عصرنا الحاضر يفضلون دون شك موسيقى الجاز على باخ لأن ملحنى موسيقى الجاز قد أفلحوا فى نقل الانفعالات لعدد من الناس أكبر من ذلك الذى يقدر موسيقى عبقرى مثل «باخ» .

وأخيراً فإن الواجب أن نلاحظ أن هذه النتائج الأخيرة الغربية لا يمكن الرد عليها بالمنطق ومثل هذا يمكن أن يقال عن النتائج المؤسسة على التفكير المنطقى المتصل الذى يأتينا من أنصار الراى الذاتى المتطرف فهذه

أيضاً لا يمكن للمنطق أن يسفهاها . ولكن قصور المنطق عن نقدها وهدمها لا يعنى أنها صواب .

### الاحتكام إلى الخبراء :

إن الطريقة الشائعة للرد على مذهب الذاتيين هي الاحتكام إلى الاتجاه العام لأراء الخبراء . إذ يقال أن 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 مراراً كثيرة لا بد أنهم يفضلون الأولى دون تردد .

وقد يقال أن هناك اتفاقاً فعلياً في الرأي فيما يختص بقيمة جميع الأعمال الفنية الرائعة - وهنا يسوق الناس «شكسبير» و «بتهوفن» كأمثلة، وهذا الاتفاق قد يكون ضماناً كافياً لصواب الحكم في صالح موسيقى «باخ» . كما قد يحتكم إلى أثر الزمن على القطعة الفنية فالجاز عارض قد ينتهى بإنهاء العصر الحالى بينما موسيقى «باخ» سوف تعيش أبداً .

ولكن مثل هذه الإجابة لا تخلو من صعوبة إذ لا يقتصر الأمر على وجود خلاف بين الخبراء فيما يختص بمزايا العمل الفنى بل يتعداه إلى تحديد اختيار الخبراء الذين تؤخذ أقوالهم كحكم في هذا الموضوع . ما هي المقومات التى على أساسها يختار الإخصائى ؟ من الواضح أنه لا يكفى بالنسبة للأخصائى أن يعرف شيئاً كثيراً عن الموسيقى . أن كثيراً من

الناس الذى ليسوا إخصائيين بالمعنى الذى تستلزمه المسألة التى نحن  
بصددها الآن أى باعتبارهم يفضلون موسيقى الجاز على باخ ، هم أيضاً  
موسيقيون مهرة قد قضوا حياتهم فى دراسة الموسيقى كما أن مهنتهم هى  
تأليف وتلحين القطع الموسيقية . هذا فضلاً عن أن الإخصائي لا يتفق  
دائماً مع غيره من الإخصائيين فى الاعتراف بمزايا قطعة موسيقية مسلم  
بروعتها وليس من الغريب أن نسمع الكثير من الجدل بين الموسيقيين  
المتنافسين على كل قطعة تلحن وهو فى ذاته رد على كل من يقول برأى  
عام بين الخبراء . بل إننا قد نصل فى نهاية الأمر إلى أن الإخصائيين  
الذين نفضل قياساً على رأيهم موسيقى باخ على الجاز ليسوا أكثر من  
الأشخاص الذين يفضلون الأولى على الثانية وإذن فهذا النقد للرأى الذاتى  
فى الجمال نقد فاشل نظراً لصعوبة تعريف لفظ الإخصائي . بل الواقع  
أن هذا الطعن قد أوجد نفسه داخل حلقة مفرغة إذ يمكن أن نصور الجدول  
الذى يثيره فى الأسئلة والإجابات التالية : « أى مقياس يمكن أن نستخدمه  
لنحكم على موسيقى باخ بأنها أرفع من الجاز ؟ » الإجابة هى اتفاق  
الآراء بين الإخصائيين الذين يشتركون جميعاً فى تفضيل الأولى  
على الثانية « وأى مقياس يمكننا به أن نتخذ الإخصائيين الذين تثق فى  
أحكامهم ؟ » الإجابة يمكن اختيارهم من بين أولئك الذين يفضلون باخ  
على الجاز .

## ٢ - الموقف المعدل للذاتيين :

هناك رأى آخر يتقدم به البعض للتوفيق ويتلخص فى القول بعلاقة بين العقل والجسم الذى يقال بجماله . ويقرر أنصار هذا الرأى الذى نحن بصدهه الآن أن الأجسام لا يمكن أن تكون جميلة إذا لم يكن هناك أحد يقدرها لأن وجود الجمال تمامًا كحدوث الخبرة يحتم التعاون مع العامل العقلى . فالجمال فى الواقع يكتسب وجوده عندما يتصل العقل بأجسام ذات صفات معينة والجمال هنا صفة تاليسة لإرتباط العقل بالجسم وكتيجة لنوع من التناسق بين الاثنين . ويرتبط هذا الرأى عادة بالنظرية التى تقول بوحدة الكون الذى يقرر أن الكل أكبر من مجموع الأجزاء وأكثر حقيقة . وهذا التأكيد من جانب هذا المذهب يتعلق بشكل خاص بالكل الذى هو عملية معرفة فيها العقل الذى يعرف والجسم الذى يعرف هما الجزءان اللذان يكونانها ويقال بالإضافة إلى هذا أن الجمال صفة لهذا الكل الذى سبق توضيحه . وهذا الرأى يتمشى إلى حد كبير مع الطرق المثالية فى التفكير هو الرأى الذى يعتنقه عدد كبير من الفلاسفة الذين يرون أنه لا محال لإدراك أن أية صفة سواء أكانت الجمال أو عكسه أو الشكل المربع أو المستدير أو اللون الأخضر أو الأزرق يمكن أن ينتمى إلى عالم من الأجسام التى لا يدركها أى عقل إنسانى . وليست هناك إجابة مبسطة لهذا الرأى مادام أنصاره مستعدون لتقبل جميع النتائج التى تترتب على القول به .

## رأى دكتور ريتشاردز .

إن الآراء الذاتية سائدة فى التفكير الحديث بصورة من الصور . ولعل من أفضل المفكرين الذين يعرضونها «دكتور ريتشاردز» فى كتابه «مبادئ النقد» و «أسس الجمال»<sup>(١)</sup> . وهنا يتحدث عن الجمال قائلاً أن ما نسميه الجمال هو فى الحقيقة إشباع ورضاء انفعالى . إذ عندما نقول عن شىء أنه جميل فإن ما نعنيه فى الحقيقة هو أن نزعات معينة فىنا تصبح فى حالة إتزان أو انسجام انفعالى نتيجة لتأمل هذا الشىء . ونتيجة لهذه الحالة نمر فى خبرة هى بمثابة رضاء ومن هنا نعتقد أن الجمال كائن فى الشىء الذى سبب هذا الرضاء . ولكن الواقع أن اعتبارنا لوجود الجمال إن هو إلا إسقاط لمشاعرنا الخاصة على العالم الخارجى .

وهناك نظرية نفسية تعتبر أساساً لرأى «دكتور ريتشاردز» ولا يمكن التفكير فى كل منهما على حدة . فحياة الإنسان النفسية تتكون فى معظمها (أن لم يكن كلها) من نزعات فى حالة نشاط متصل متبادل وجزء من نشاطها يرجع إلى الاستثارة التى تحدث من مؤثرات تأتى من بيئة الإنسان . وهذه النزعات فى معظم الأحيان غير منسجمة بل هى متضاربة متطاحنة ومن الأفضل إذن أن ترتبها حسب خطة واضحة المعالم . ويقول «دكتور ريتشاردز» فى هذا السبيل «إن ترتيب هذه النزعات ترتيباً كاملاً يجب أن يتخذ شكل توفيق يحفظ لكل نزعة منها حرية

---

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

الظهور والإرضاء مع البعد كلية عن كل ما من شأنه أن يحدث صراعاً وارتباكاً». وهو ينتهى من عرضه إلى العبارة التالية «وفى أى إتزان من هذا النوع مهما كان قصير الأمد نحس بخبرة الجمال» وأخيراً فإن «ريتشاردز» يرجع ذلك إلى الاندماج الكلى الذى نلحظه على الأفراد فى حالة الخبرة الفنية أو الإحساس بالجمال إلى أن جميع النزعات تتكامل وتتسق وأنا «إذ ندرك الجمال نصيح نحن أنفسنا خلال فترة الإدراك كلاً متشابكاً من النزعات». ويذهب «ريتشاردز» من هذا إلى وصف حالة الاتزان وصفاً أبعد من هذا فيقول أنها حالة نشاط وهى فى هذا تختلف عن الشعور بالتردد وقلة العزيمة فهذا الأخير هو مجرد أحداث توازن لنزعتين أو أكثر تستويان فى القوة وتعزز كل منها ناحية مستقلة عن الأخرى بينما فى حالة الاتزان التى 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» فى الحقيقة هدفاً للخبرة فإنه لا يذكر فى أى مكان شيئاً عن «هدف» المتعة الجمالية أى القطعة الفنية ذاتها وهكذا يعتقد ريتشاردز أنه يكفى أن يعرض فكرة الشاعر الفنية باعتبارها حالات عقلية .

#### ٤ - نقد النظريات الذاتية

من الواضح أن النظريات التى أشرنا إليها باختصار فيما سبق لا تتفق مع رأى أفلاطون فى أن الجمال موضوعى حيث أنها فى الحقيقة

تكرر وجود عنصر أو عامل موضوعي موجود في جميع الأشياء الجميلة  
ومشترك بينها كما أنه يظل موجوداً ومشترکاً سواء أكان هناك عقل يقدر  
هذه الأشياء . وحيث أن 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 لرأى أفلاطون حيث أنه 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 نعنى بلفظ  
الجمال عندما نؤكد عند تأمل عمل فنى معين أنه جميل ؟» - أن رأى  
الدكتور ريتشاردز في إجابته على هذا السؤال يجعلنا نوجه إليه اعتراضات  
أربعة :

١ - أن أحداً منا لا يفترض أنى عندما أدرك أن قطعة من الخشب مربعة  
الشكل فإن صفة المربعة تميز إدراكى ومثل هذا يمكن أن يقال أنه  
عندما نقول «هذه القطعة من الخشب مربعة» فلا مجال للظن أننا  
نعنى أن نؤكد شيئاً عن الحالة العقلية ونترك قطعة الخشب ذاتها .  
وإذا كان هذا هو الحادث فى 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 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 الصور 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 سكنائه ولكن رأى دكتور ريتشاردز يعود بنا بالضبط إلى هذا العرض إذ يتحدث بطريقته عن جمال اللوحات الفنية .

٢ - لو صح رأى دكتور ريتشاردز لكان ما نعينه عندما نسمى لوحة ما جميلة هو أن هناك إتراناً «معيناً» بين نزعاتنا عندما نتمتع بتأملها . أن أحداً منا لا ينكر أن هذا الاتزان ممكن في حالة التقدير والاستمتاع الفني كما لا ينكر أحد أنه صفة أو خاصية هامة للحالة العقلية للشخص الذي يشعر بهذا الاستمتاع . وأمامنا هنا واحد من أمور ثلاثة : الأول - هو أن هذا الإتران بين النزعات «شرط هام» للتمتع الفني . والثاني - أنه «نتيجة» لهذا التمتع . والثالث - أنه عامل ملازم أو يغلب أن يلزم حالة الاستمتاع الفني هذه . ولكن



إذا سلمنا بأن ما يحدث هو واحد من الحالات الثلاث فليس معنى هذا أن نسلم بأن الاتزان بين النزاع 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 الذى يحس به لا يمكنه أن يفسر لنا بسهولة الحقيقة انتالية وهى أن الأعمال الفنية التى تجدد تقديراً فى عصر من العصور قد يهملها عصر آخر فإذا كان القول بأن عملاً فنياً معيناً هو رائع أو رفيع معناها فقط «أن هناك اتزاناً فى النزعات لدى معظم الأشخاص الذين يتصلون بهذا العمل أو جميعهم» ثم إذا حدث فى مناسبة ما (ولنأخذ على سبيل المثال العصر الذى يظهر تقديراً واستحساناً لهذا العمل) أن كان هناك إتزان ثم جاءت مناسبة أخرى انعدم فيها هذا الاتزان فيجب أن نفترض أن قيمة العمل الفني (وليس مجرد التقدير الذى يتمتع به لدى الناس) تختلف من عصر لعصر وأنه إذا انتكست الحضارة الإنسانية وعاد الإنسان إلى عهدو الهمجية فقد العمل الفني قيمته تماماً .

٤ - يقول دكتور ريتشاردز أننا ندرك الجمال عندما تنسجم وتناسق جميع نزعاتنا . ولقد بينا فى النقطة رقم (٢) أن هذا الانسجام للنزعات ليس هو ما نعنيه بالجمال . ولكن لتصور أن هذا الانسجام هو

شرط نفسى مصاحب بشكل دائم للتقدير الفنى أو هو سبب له أو نتيجة . هنا نلاحظ أن دكتور ريتشاردز لم يقرر فى أى مكان من بحثه أن أى موضوع قادر على إنتاج هذا الأثر . (وغنى عن البيان أننى أخذ الاحتمال الثانى وسط الاحتمالات الثلاثة التى عرضناها سعياً وراء الاختصار ولكن النقطة التى يثيرها دكتور ريتشاردز لا تتغير إذا كان الانسجام للنزعات هو «السبب» أو «المصاحب الدائم» للجمال) . وإذن فلا بد أن نفترض أن الموضوعات التى يعتبرها دكتور ريتشاردز أهلاً للتقدير الفنى هى موضوعات تنتمى إلى طبقة معينة . وإذن فكل من هذه الموضوعات - تمثيلاً مع رأى ريتشاردز - يتميز بخاصية معينة هى خاصية إمكانها - تحت ظروف معينة كما هو المفروض - أن تنتج إنسجاماً فى النزعات لدى الشخص الذى يقدرها . وواضح فى هذه الحالة أن هذه الخاصية هى فعلاً شىء يميز الموضوع وليست حدثاً فى نفسية الشخص الذى يقدر الشىء تقديراً فنياً لأنها سبب لهذا الحدث كما أنها ليست علاقة بين الشخص والموضوع . وإذن فما هى هذه الخاصية ؟ قبل أن أحاول الإجابة على هذا السؤال لابد أن أعالج بالبحث اعتراضاً يجوز أن يتقدم به البعض . لقد افترضنا حتى الآن - وهو ما تضمنه رأى دكتور ريتشاردز - أن الموضوعات القادرة على استشارة انفعال فنى هى موضوعات من نوع معين وتنتمى لطبقة معينة . ولكن كثيرين قد يجدون صعوبة فى هضم هذا الرأى إذ قد يقولون إن جميع

الموضوعات قادرة على ذلك ومن هؤلاء كما أعتقد كثيرون من النقاد المعاصرين الذى 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، إذ لو توفر أيضاً العقل القادر على التقدير والحاسة الفنية فإن من الممكن دائماً كما يقولون أن يوجد الانفعال الفنى ولو سلمنا بصحة هذا الرأى وهو رأى لا يمكن مناقشته على أساس اعتبارات منطقية فماذا نرى ؟ النتيجة هى أن جميع الموضوعات وجميع الأشكال تنتظم لديها هذه الخاصية التى تستثير التقدير الفنى متى توافرت الظروف المناسبة التى ذكرناها أى قياساً على رأى دكتور ريتشاردز تسبب انسجاماً فى النزعات . والآن نعود إلى تكرار السؤال : ما هى هذه الخاصية التى لدى الأشياء ؟ إن أفلاطون يجيب على هذا السؤال بأنها «الخاصية أو الميزة التى بها تكون الأشياء جميلة والتى يمتلكها الموضوع باعتباره مشتركاً فى مثال الجمال» . وقبل أن أقوم بشرح هذه الإجابة سأحاول أن ألحق بآراء ريتشاردز نقد عام للآراء الذاتية كما يظهر فى صورتى النظرية الذاتية والنظرية المتطرفة المعدلة اللتين عرضناهما فيما قبل .

## نقد عام للنظرية الذاتية :

أولاً : لكى نصل إلى تعديل للموقف الذاتى الذى شرحناه فى (٢) لابد من وجود أساس من المثالية الكاملة . إن الشخص الواقعى الذى قيل له أن الجمال هو صفة للكل المركب الذى يعتبر كلا من العقل والموضوع أجزاء متكاملة مكونة لها قد يجد نفسه مسوفاً 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 شىء آخر غير المنضدة . ثم يأتى بعد هذا سؤاله الثانى : وإذن فإذا ألغيت عقلى هل يتبع هذا انعدام وجود المنضدة أو انتفاء معرفتى بها فقط ؟ . وهو يجيب على هذا السؤال بالقول أن 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 لتقدير هذا الجمال . وإذن فإذا لم تكن على استعداد لأن تجعل من الجمال وتقديره شيئاً واحداً ونقرر أنهما مراد فإن لشيء واحد فلا يمكن أن نوافق على أن الجمال علاقة بين العقل والجسم وليس شيئاً كامناً فى الجسم ذاته . ويبدو لمؤلف هذا الكتاب أن الجمع بين الجمال وتقديره خطأ لا يحتاج إلى دليل . فإذا احللنا محل «الجمال» التعبير الآتى وهو «تقدير الجمال» كنا مسوقين إلى القول أننا عندما نعجب بغروب الشمس فنحن بهذا لا نعجب إلا

بأعجابنا بهذا المنظر مع اعتبار أننا لا يمكن أن نكون على صلة بالغروب الحقيقي مطلقاً . وهكذا يصبح التقدير الفنى ، وفقاً لهذا الرأى ، انفعالاً هو الاستحسان لشيء حادث فى عقولنا .

### الصفة الغامضة للجمال :

ثانياً : إن النقد الرابع الذى سقناه لأراء دكتور ريتشاردز يمكن أن يستخدم هنا للطعن فى أى صورة من صور الرأى الذاتى . ذلك لأن أنصار هذا الرأى لا يؤكدون أن الجمال يحس فى حالة اتحاد العقل «بأى» موضوع معروف بل لابد من أن تكون هذه الموضوعات ذات طابع معين أو تنتمى إلى طبقة معينة أى موضوعات إذا قدرت تقديراً سليماً بواسطة العقل فى ظروف معينة أو حالة تفتح فإنها تكون قادرة على استثارة التقدير الجمالى فى هذا العقل . وواضح أن صفة انتماء هذه الموضوعات لطبقة معينة هى صفة يمتلكها الموضوع فى ذاته أى مستقلة وليس لها علاقة بتفاعل الموضوع مع العقل . فإذا اسمينا هذه الصفة «س» يمكن أن يقال إن الموضوعات القادرة على الدخول فى هذا التفاعل مع العقل هى تلك المتصفة بصفة «س» المستقلة عن هذا التفاعل ولكننا إذ نقرر ضرورة وجود هذه الصفة المستقلة لدى موضوع ما لكى يحدث ما يسمى الخبرة الجمالية فإنما نقرر فى الحقيقة الأساس الموضوعى للقيمة الجمالية . فإذا قرر البعض أن جميع الموضوعات قادرة على الدخول فى حالة الاتحاد مع العقل كان معنى هذا أن الصفة «س» تتخلل جميع الأشياء .

ثالثًا : من الجدير بالملاحظة أن أى رأى يرفض الأخذ بالاتجاه المتطرف لتولستوى وفى نفس الوقت يسعى للتوفيق بين الرأى الذاتى وبين ما يود أن يقرر يمكن أن نعود به إلى نفس الرأى المتطرف الذى يحاول أن يجتنبه . ولنحاول على سبيل المثال أن نخضع للفحص والنقد الرأى القائل أن الجمال ليس خاصية موجودة فى أ (الصورة) ولا فى ب (العقل) ولكن فى ع (العلاقة بين أ ، ب) ومن الواضح أن العلاقة بين العقل والصورة التى 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 فى أوقات مختلفة . ومادامت «ع» تتغير بتغير «ب» فهى إذن تعتمد جزئيًا على مميزات «ب» وعلى هذا فالجمال ، الذى هو تبعًا لهذا الرأى صفة «ع» ، يعتمد عند التحليل على شىء «سابق» له وهو صفة «ب» . وإذن فالجمال ليس وحدة موضوعية مستقلة فى وجودها عن العقل بل هو صفة مميزة لعلاقة وهو يتغير بتغيرها- وبالتالي يعتمد على وجود اتجاه أو ميل عقلى معين أو إذا شئنا التحديد يعتمد على وجود حالات معينة من المشاعر وبمعنى آخر فالقيمة الفنية حسب هذا الرأى لا تقل ذاتية عن الرأى الأكثر تطرفًا والذى حاول الرأى الأخير أن يقوله . فإذا تأملنا المدى الذى يذهب إليه هذا الرأى فى تمييز العلاقة بين العقل وعمل فنى معين وجدنا أنه يعتمد على الأقل جزئيًا على العواطف التى يحسها ويختبرها الشخص المدرك لهذا العمل الفنى 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  
أن العمل الفني جميل .

### قيمة الجمال بدون التقرير الإنساني

رابعاً : لنفترض فناء الجنس البشرى كله ما عدا شخصاً واحداً  
ولنفترض أن هذا الشخص الوحيد الباقي على قيد الحياة - مع زعم أنه  
ليس هناك شيء اسمه العقل الإلهي - قد وجه بإحدى لوحات روفائيل .  
واضح 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 لنا أن نتساءل الآن هل حدث أى تغيير في  
اللوحة ؟ هل أضيف إليها أو نقص منها أى شيء ؟ إن التغيير الوحيد  
الذى حدث هو أن التقدير الذى كان يحسه الناس من ناحيتها قد قضى  
عليه . هل فى هذه الحالة ينتهى جمالها نتيجة لهذا بطريقة آلية ؟ إن  
أولئك الذين يناصرون الموقف الذاتى لا بد أن يجيبوا بالإيجاب وإنى  
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 فى تفسير الحقيقة التالية التى نشعر بها  
جميعاً وهى أن من الأفضل أن توجد لوحة العذراء دون تقدير إنسانى من  
أن توجد صورة لحمأة دون تقدير . ولعل فى هذا المقتبس من «جورج  
مور» فى 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 فى لوحة هذا العالم أجمل ما يخطر ببالك - الجبال والأنهار والبحر والأشجار والغروب والنجوم والقمر . ثم تصور كل هذا مجتمعاً فى كل منسجم منسق متناسب بحيث لا يبدو أحدهم غريباً فى وضعه بالنسبة للآخر بل إن كلا منها يشترك فى إضافة عنصر الجمال للآخر ثم للكل . ثم بعد هذا تصور أقيح صورة للعالم تصورها أكواماً من الأقدار تحوى كل ما يثير لدينا الاشمزاز وتشترك كل مكوناتها فى إخراج صورة مظلمة لا يخفف من ظلامها أى شىء مشرق . . . . إن الشىء الوحيد الذى 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 على هذا السؤال بالإيجاب تقتضى صلابة عقلية ليست بالقليلة بل إن من المشكوك فيه أن تجد أذناً صاغية فى خارج قاعات المحاضرات الفلسفية ذلك لأن الناس يعتقدون فى قرارة نفوسهم أن الجمال أفضل من القبح حتى لو لم يكن هناك أحد يتأمله ويتمتع به ، وبالرغم من أن القيمة التى نضعها لاعتقاد فطرى مثل هذا هى مشار جدل ، وبالرغم من أنه ليس هناك فيلسوف يأخذ بهذا الميل كدليل حاسم ولو أنه موجود بصفة سائدة فى الجنس الإنسانى إلا أن لنا أن ندخله فى إعتبارنا



كعامل يعزز الرأى القائل بموضوعية الجمال . ولعل أفلاطون لو طلب إليه أن يفسر هذا الميل الشائع نحو الجمال حتى لو لم يجد من يقدره لنفسه على أساس نظريه فى تذكر عوائم المثل . وعلى أية حال فالميل موجود والرأى القائل إنه انعكاس لعامل معين فى طبيعة الأشياء يحدث إزاءه رد فعل من العقل الإنسانى رأى لا يستهان بقيمته وليس من السهل رفضه .

وسأحاول الآن أن أقدم نظرية إيجابية عن الفن على أساس نظرية أفلاطون فى المثل .

## ٥ - النظرية الايجابية للفن

### نظرية «كليف بل» عن الشكل ذى الدلالة :

إن المشكلة الفنية الأساسية يمكن وضعها فى انسب صورها فى السؤال التالى : لماذا نتأثر بأشكال معينة وألوان وأصوات خاصة إذا تجمعت ونظمت بطرق معينة بينما لا نتأثر . . . عندما إذا نظمت هذه الأشكال والألوان والأصوات بطريقة أخرى أو إذا أحاطت مثلاً محسوساً لماذا نتمايل عند سماعنا لألحان «باخ» بينما نفس هذه السمات إذا صدرت عن القيثارة بطريقة مرتجلة أو بترتيب عكسى تصدر نشاء من الأصوات أو ترسل إلى نفوسنا الضيق والملل ؟ ولعل «مستر كليف بل» فى كتابه «الفن» يعطينا

أفضل عرض وعلاج معاصر لهذا الموضوع من وجهة نظر أفلاطون .  
ولست أعتى بهذا أن مستر بل نصير لنظرية أفلاطون فى المثل بكل  
جوارح، بل إن كل ما يقوله عن موضوع الفن والجمال لا يدخل ضمن  
نطاق نظرية أفلاطون فحسب بل يعتبر تطبيقاً حياً مقنعاً لنظرية أفلاطون  
فى الجمال الموضوعى على تفسير دلالة الأعمال الفنية وعلى المشاكل  
العلمية التى تواجه نقد الفن . والواقع أن ما عمله «بل» هو أنه اشتق من  
الموقف الفنى الذى هو فى جوهره ما نادى به أفلاطون معياراً أو مستوى  
للقيمة الفنية وهو معيار يعتبر النقد الفنى اليوم أحوج ما يكون إليه ،  
وينصب معظم اهتمام مستر بل على الفنون البصرية ولكن إذا غيرنا  
الزاوية التى منها يمكن النظر إلى أقسام الفن الأخرى يمكن أن تطبق نفس  
آرائه على الموسيقى . ويقول مستر بل «إن نقطة البدء بالنسبة لجميع أنواع  
الخبرة الفنية لا بد أن تكون الخبرة الشخصية أى إحساس إنفعال معين .  
ونطلق على الأجسام التى 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 تتفق على أن جميع الأعمال الفنية لديها هذه الخاصية المشتركة  
أى استثارة الانفعال الفنى وإذا لم نشفق أيضاً على أن الأعمال الفنية فقط  
هى التى تستثيره فمن الواضح إننا إذا تحدثنا عن الأعمال الفنية  
كشئ له كيان وله دلالة وتنتمى إلى طبقة معينة كنا بذلك نتحدث من  
قبيل العبث إذ مهما اختلفت هذه الأعمال فى الشكل والموضوع أو طريقة

الاستشارة 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 الذى قد يثيره البعض «وماذا يعنى مستر بل بالشكل ذى الدلالة» إذ يكفى فى الوقت الحالى أن أقرر أن السبب المباشر لوجود الشكل ذى الدلالة فى العمل الفني هو اختيارنا لانفعال معين سبق أن شعر به الفنان وهو انفعال يعتبر الإنتاج الفني تعبيراً عنه . وواضح أن هناك فرقاً بين الفنان الذى شعر بهذا الانفعال ومقلد أو ناقل القطعة الفنية الذى لا يشعر بنفس الانفعال وهو أمر يفسر حقيقة تكاد لا تجد تفسيراً دون هذا وهي أننا نتأثر تأثراً عميقاً بلوحة فنية بينما لا تتأثر مطلقاً بنسخة تكاد تكون مشابهة لها تماماً سواء أكانت رسماً أو صورة فوتوغرافية .

ويلاحظ أن هذا الانفعال الذى شعر به الفنان والذى يعتبر ضرورة حتمية لوجود الشكل ذى الدلالة فى الصورة هو انفعال لشيء وقعت عليه عينا الفنان . وهذا الشيء فى وصفه الأول جسمًا طبيعيًا - كوجه أو منظر طبيعي أو مبنى - ولكنى أستعمل لفظ «فى وصفه الأول» لأوضح أن ما يراه الفنان ليس وجهًا أو منظرًا طبيعيًا أو مبنى . ذلك لأن الشخص العادى ينظر إلى الجسم فى ضوء ما يمكن أن يأتيه بفائدة وهو فى هذا يرى ما هو ضرورى لرؤيته تحقيقاً لهذا الغرض . ومن الطبيعى أن قد يشعر المرء بانفعال عند رؤيته لهذا الجسم ذاته ولا يسبب الانفعال فالجسم

الذى يراه الشخص العادى بطريقته قد يكون وسببا لنقل الانفعال ولكن الانفعال لا يحس بالنسبة للجسم نفسه ويتضح هذا إذا لاحظنا أن وجه السيدة المحبوبة قد يستثير انفعال الغيرة ومفتر المسدس المصوب قد يستثير انفعال الخرف ولكن هذه الانفعالات لا تحسبها ازاء الجسم نفسه بأعتباره جسمًا بل للحلقة المتتالية من الافكار التى ترتبط به .

### الطريقة بين الفنان والشخص العادى :

فى حياتنا العادية لا نرى الاشياء فى ذاتها بل نراها فى ضوء الأغراض التى نود أن نحققها من ناحية هذه الأشياء أو بأعتبارها وسائل لتحقيق هذه الأغراض . ولكن الفنان هو الشخص الوحيد الذى يرى الشيء لا كوسيلة لشيء آخر خارج عنه بل كغاية فى ذاته . وأعنى بقولى هذا أنه يراه كمجموعة من الاشكال ذات الدلالة . وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما نرى نحن الأشياء بطريقة صحيحة بينما نحن لسنا بالفنانين وإذن فيمكن تعريف الفنان من وجهة نظر «مستر بل» بأنه الشخص الذى يشعر إزاء الأشياء الطبيعية بذلك النوع من الانفعال الذى يحسه الرجل العادى إزاء الأعمال الفنية فقط .

فإذا تناولنا على سبيل المثال لوحة بسيطة . هى عبارة عن صورة فوتوغرافية ملونة لمنظر بسيط تظهر فيه جميع التفاصيل بدقة وبدون تحريف . والحق أن من الصعب أن نحاول أن نبين فى أى النواحي

تختلف لوحة «فرمير» 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 ههنا المنظر من وسط ما يحيطه من شوائب وأشياء ليست بينه وبينها علاقة ثم صوره وأبرز معانيه وجمانه . وإن فرمير لا يخلق الجمال بل هو بمثابة القابلة أو الطبيب الذى يهيم مولى الجمال الكامن فى الأشياء .

ويمكننا بعد هذا أن نخطو خطوة أخرى فنغامر بأن نورد الرأى القائل بأنه مادام الفنان قد نقل على قماش اللوحة الشكل ذا الدلالة وهو ما اكتشفه وسط الموضوع الطبيعى فإننا نستمد من هذه الصورة نفس الانفعال الذى استمده هو من الموضوع ، وبمعنى آخر كما نرى الأعمال الفنية باعتبارها غايات فى ذاتها منفصلة عن الغرض الذى تعنيه بالنسبة لنا ونراها غير مرتبطة بمبدأ المنفعة ، وبنفس هذه الطريقة يرى الفنان الموضوعات العادية ، فهى تمثل بالنسبة له ما تمثله الصور بالنسبة لنا أى موضوعات تثير الانفصال وليست وسائل لنفله .

وجدير بالذكر أن القدرة على رؤية الموضوعات على الدوام بهذه الطريقة ، أى باعتبارها مجموعات من الأشكال ذات الدلالة وبالتالى

موضوعات تستثير الانفعال الفنى لا باعتبارها مرتبطة بأغراض الحياة ، هذه القدرة أمر نادر الحدوث فضلاً عن أنها غلطة من وجهة نظر التطور البحث فى الكون . ويقول «روجر فراى» فى هذا الصدد «إن الفن كفر من الناحية البيولوجية إذ أن الإنسان أعطى عينان ليشاهد الأشياء لا ليراهما رؤية عابرة» .

وليس من السهل فى عبارات قليلة أن توضح رأى القائل أن الموضوعات يمكن أن ينظر إليها باعتبارها غايات فى ذاتها أى مجموعات من الأشكال ذات الدلالة . بل يشك فى أن فى الإمكان أن يتضح هذا الرأى مهما فعلنا لأولئك الذين لم يحسوا يوماً بهذا الانفعال لأشياء بالنظر إليها من هذه الوجة . 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 الأكوخ والأشجار ولكن كمجموعات من الألوان والأشكال ويصحب هذا شعورنا بالنشوة التى تهزنا عادة إذا ما تأملنا الأعمال الفنية الرفيعة . وكثيراً ما يحدث أن تنظر إلى شجرة مثلاً فلا يسترعى انتباهك إلا ما تعنيه من ثروة خشبية أو باعتبارها من نوع معين كالزان أو البلوط أو من وجهة أنها ضارة أو قد تمر بها فلا تعيرها أى اهتمام . ثم يأتى يوم تلاحظ فجأة أنها جميلة وهذا هو ما يحدث عند ما تنظر إلى صورة إذ أن جمالها يكاد يذهلنا بشكل مباغت .

فى مثل هذه اللحظات يمكننا أن نتصور أننا نشاهد بعينى الفنان إذ تأتينا من صلتنا بالموضوعات المادية استشارة لانفعال معين هو ذلك الذى يمكن أولئك الموهوبين بقدرة الفنان التعبيرية من أن يخلقوا لوحات فيها شكل ذو دلالة . والواقع أننا نستعمل لفظ «يخلق» استعمالاً غير دقيق لأنه يعنى ما يظن عامة الناس أن الفنان يعملهُ ولكن إذا كان الجمال صفة موضوعية للأشياء فهل «خلق» لوحة هو اللفظ الصحيح لوصف نشاطه ؟

### ما هو الشكل ذو الدلالة :

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

خلف عالم الأجسام الحسية يوجد فى رأى أفلاطون عالم المثل وهو الذى يتمثل بشكل ناقص فى هذه الأجسام الحسية إذ أن المادة الحسية التى تظهر الأجسام فيها تشوه المثل . وهو يطلق على هذا العالم لفظ الحقيقة لأنه العالم الوحيد الذى فيه الكائن الكامل غير المتحرك بينما العالم الذى نعرفه عن طريق الحس هو شبه حقيقى لأنه ناقص ودائم التغير . وما من شك أن العلاقة بين هذين العالمين أم يعسر تفسيره . وسواء أكانت المثل هى «السبب» فى وجود الأجسام الحسية أو لم تكن فلا بد أن تكون هناك علاقة بين الطرفين وهى علاقة يمكن تصويرها بطريقة تشبيهية كأن نقول أن هذه المثل تختفى وراء الأشياء المنظورة الظاهرية وتخلع عليها صفاتها وتعطيها تلك الدلالة المعينة التى يتحدث عنها «مستر بل» . فإذا قيل إذن إن الفنان يرى الجسم كمجموعة من الأشكال البحتة فإن ما نعبه هو أن لديه القدرة على تمييز عنصر الحقيقة الكامن فى الجسم من المادة الحسية التى تكتنفه والتعبير عن هذه الصورة الذهنية للحقيقة فى لوحة يمكننا من أن نلاحظ قبساً من هذا المثل البحت الذى تصوره .

ولهذا السبب نجد أنه بالرغم من أن التعبير الفنى يختلف فى مظهره من عنصر لآخر فإن الشعور الذى يوقظه لدينا الفن السامى الرفيع شعور دائم مهما اختلفت العصور والواقع أن الفن متعدد الصور ولكنها جميعاً تقودنا فى نفس الطريق الذى يقودنا إليه الانفعال الفنى وهو تأمل الحقيقة الذى يتم فى نهاية هذا الطريق. ولهذا السبب أيضاً نجد أن الحديث عن



المعايير الفنية ومصادر الأسماء الفنية التي قام بها بعض مشاهير الفنانين والمدارس التي يتمتعون إليها أو أثر هؤلاء الفنانين على من جاد بعدهم لا صلة لها بالتقدير الفني الحق إذ ليس المهم مطلقاً أن نعرف كيف ومتى ومن قام بهذا الفن العظيم لكنى ندرك هذا القبس من الحقيقة الذي يبدو ولو بطريقة غير كاملة من وراء هذا العمل . إن الفن في هذه الحالة نافذة نظر 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 :

مادام الفن يمكننا من أن نرى قبساً من الحقيقة التي تكمن خارج هذه الدائرة التي ندركها في حياتنا العادية فمن الواضح أن الانفعالات التي لا يستثيرها لا تنتمى 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 أنه فريد ولا يمكن تحليله . ولعل هذا هو السبب في حديثنا عن عنصر البعد والغرابة في عالم الفن . إذا ما دأب ذلك النور الذي يمنحه لنا الفن قائماً نظل بعيدين غاية البعد عن الميول التي يثيرها فينا عالمنا الحسى وينتهى الإحساس بالآمال والآلام والمخاوف كما لو أنه تهيأ لنا وقتياً أن نهرب من تيار الشعور الزاخر بالحياة والمليء بالحرمان والرغبات والصراع والندم لننعم بالسلام على شاطئ النهر .

ويرى البعض أن الانفعال الذى نحسه لدى تأمل العمل الفنى هو من نفس النوع الذى يحسه المتصوفون ، وهم يفسرون هذا القول بأن الانفعال يستثار لنفس الشيء فى الخاليتين ولكن بينما تبدو الصورة التى يكونها المتصوف عن الحقيقة صورة مباشرة لكونها تأتيه عن طريق التأمل الذهنى دون معونة الحواس نجد أن الصورة التى لدى الفنان عن الحقيقة صورة غير مباشرة لأنه يستخدم الحواس والأجسام الحسية كوسيط يرى من خلاله الحقيقة أو يقترب منها . يضاف إلى هذا أن الصورة التى لدى المتصوف تستطيل فى 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 يسدل ثانية وما نكاد نستشف بريق الحقيقة حتى يمر من أمامنا مخلقاً شعوراً بالأسف والحزين لا ندرك كنهه . وهكذا نجد الانفعال الفنى يجمع بين كونه أكثر الانفعالات وأقلها إشباعاً فهو يشبعنا أيما إشباع لما يعطيه لنا وهو أقل الانفعالات إشباعاً لأنه لا يدوم سوى برهة خاطفة وكأتما يشير من طرف خفى إلى خير أعظم لم نذهبه ولعل فى الإمكان أن نبني أسبابنا للقول بموضوعية الجمال فى علاقة بالخبرة . ولقد رأينا أن هذا الرأى يبدأ بأفلاطون وما سقناه فيما مضى ليس إلا إشارات مقتضبة كتبها أفلاطون فى حوارهِ .

## تلخيص:

لقد حان الوقت لنجمع خيوط النقط السابقة بذكر بعض النتائج .  
وأول شيء نسوقه هنا هو معنى لفظ «الجمال» . إذا قلنا أن 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 الفيزيقية . 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 الذى نقيم على أساسه الجمال فى قطعة  
فنية يلاحظ أن هذا مختلف عن هدف الفنان ولا علاقة له بما فى ذهن  
الفنان ولا بالآثر الذى يهدف لإبرازه (أى ما يطلق عليه مثل الفنان  
الأعلى) ولا بنجاحه فى نقل وتوصيل الإنفعال أو باستثارته فى النظارة أو  
المستمعين ولا بأى حكم المصلحة أو ضد اللوحة الفنية يصدره شخص أو  
مجموعة من الأشخاص مهما كانوا مختصين .

إن المعيار الذى نستخدمه فى تقييم العمل الفنى لا بد أن يقع خارج  
هذا العمل وهو لا يوجد إلا فى مثال الجمال . فإذا تمثل هذا المثال فى  
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 التى بها

يمكنه أن يفصل الصورة التي يتخذها مثال الجمال عن الوسيط المادى الذى يظهر المثال فيه أصبح لدى هذا العمل الذى ينتجه تلك الخاصية أى وجود الشكل ذى الدلالة الذى يتوافره نقول أن هناك قيمة فنية . وإذا لم تتوافر هذه القدرة فلن يفده أى تدريب أو سيطرة على الطريقة . وليس هناك كما هو واضح أى معادلات أو قوانين لاستظهار هذا المثل فى العمل الفنى ولو كانت هناك هذه القوانين لانتفى القول بوجود الفن ولاصبح الأخير علمًا . ولو أنه يمكننا هنا قياسًا على رأى أفلاطون أن نقترح بأن أفضل الطرق للاقتراب من الجمال وهو أيضًا أفضل ضمان لإنتاج الأعمال الفنية القبضة هو الدراسة العميقة للعلوم الدقيقة كالمقاييس والموارين والعدد .

### **العنصر الذى لا يمكن قياسه فى الفن :**

إذا أردنا أن نتحدث بلغة العصر الحديث ، فمعنى هذا أن الفنان الذى استكمل كل نقص فى طريقة الرسم أو التلوين والذى سيطر على نظرية الانسجام وقواعد التلحين والذى يهتم اهتمامًا تامًا بما يتطلبه بيت الشعر من وزن وقافية هو الفنان الذى تتوافر لديه فرصة أكبر لإنتاج عمل أكثر من غيره الذى يبدأ عمله دون دراسة . ولكن هذا التدريب وهذه الدراسة لن يمكننا الفنان من السيطرة على الشكل أو ضمان وجود عنصر الجمال كراء لعمله إذ ليس هناك قانون يخضع له الشكل فهو العنصر الذى لا يمكن قياسه فى 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 تستنفذ جهداً كبيراً ومهارة فنية كبيرة ليست مع ذلك أعمالاً فنية رفيعة ، كما يفسر أيضاً ما نلاحظه مع 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 ينزوى الجمال عن إنتاج أولئك الذين أنفقوا من الجهد والتدريب القدر الكثير وأخضعوا لوحاتهم لقوانين صارمة ترضى الذوق والتقاليد التي وضعها من سلف . ولكن لا يغرب عن بالنا أنه حيث توجد المعرفة بأصول الفن وطريقة العمل يصبح احتمال اجتذاب مثال الجمال وإبداعه العمل الفني أكبر من الحالة التي لا يهتم فيها الفنان بهذه المعرفة . يضاف إلى هذا أنه إذا تساوت جميع العوامل والظروف فإن المعرفة المهارة يرجحان الكفة أكثر مما يسمى غالباً «الوحي» . بينما هو في الحقيقة لا يمت بصلة للوحي الفعلى فالاحتمال أن ينتج الفنان أعمالاً فيها عنصر الجمال أعظم في حالة توافر العاملين الأولين .

وهذا أقصى ما يقول به أفلاطون . والحق أن إدراك المثال الذي توافر للفنان أمكنه أن ينتج شيئاً جميلاً أوله قيمة فنية . وهذا الإدراك قد تركه أفلاطون دون شرح أو إيضاح . ذلك لأنه إن كان الجهد والتدريب مما يعين الفنان فهماً ليسا كافيين إذ ليس في إمكانه أن يضمن ما إذا كانت جهوده ستكفل بالنجاح في استظهاره صورة للحقيقة ولكن ما يمكننا أن

نقره بصفة قاطعة هو أنه إذا لم يتوغل خياله وتفتح بصيرته لمثال الجمال مهما كانت الرحلة خاطفة أو عابرة فلن يمكنه - إلا إذا تدخل عامل الحظ- أن ينتج عملاً ذا قيمة فنية .

### اعتذار عن آرائى الشخصية :

إنى لأدرك أن جزءاً مما سبق عرضه يتضمن إقحاماً لآراء شخصية أكثر مما هو لائق فى كتاب من هذا النوع . إن نظرية التسابع الفنى التى أشرت إليها لا يعتنقها كل الفلاسفة ولا حتى جلهم بل إن من غير المقطوع به ما إذا كان أى فيلسوف آخر يقبل توسيع نظرية أفلاطون فى المثل والأسباب فيها بنفس الطريقة التى اتبعتها آنفاً .

وهناك اعتباران يمكن أن أسوقهما للاعتذار عن إقحام آرائى إن لم يكن لتبريرها . أولاً قد لاحظت أنه من اللائق أن أعرض ما يتضمنه رأى أفلاطون فيما وراء الطبيعة فى ضوء علاقته بالموضوعات التى يجرى فيها النقاش والجدل الفلسفى حالياً وأحد هذه الموضوعات هو التفسير الصحيح للاكتشافات الحديثة فى علم الطبيعة وغير هذا طبيعة العملية المعروفة بالخلق الفنى ويعنى الأحكام الفنية . ويكفى أن نشير إلى أن هذه الموضوعات وغيرها مثار جدل ليتضح أن هذا ما يتضمن أن الإنسان لم يصل بعد إلى رأى نهائى مقبول فى شأنها . وفى مثل هذه الموضوعات قد يكون التعبير عن رأى شخص أقرب إلى القبول وأبعد عن الثورة من

تلك التي وصل العالم إلى درجة من الاتساق بشأنها أو حتى إذا كان هناك تعارض فإن آراء مدارس الفكر المختلفة والفروق بينها قد حددت بوضوح خلال قرون من الجدل الفلسفى وقد يكون الاعتذار أدعى للقبول إذا كان الميدان الذى نطبق فيه آراء أفلاطون فيما وراء الطبيعة وتوسعها ميداناً مفيداً ومجدياً بشكل خاص وهو ما اعتقد أنه صحيح قبل كل شيء فى حالة الميدان الفنى .

ثانياً : لقد تزايد إدراك الفلاسفة فى السنوات الأخيرة لما تدين به الفلسفة لأفلاطون ولقد رأينا أن الأستاذ «هوايتهد» يصف «التقاليد الفلسفية الأوروبية» بأنها «مجموعة من الملاحظات على أفلاطون» كما أن نظريات أفلاطون أو النظريات المشتقة منه تكون الجزء الأعظم من الجدل الفلسفى الحديث . وينطبق هذا بوجه خاص على ميدان فلسفة العلم فيما نجد الموضوع الذى يناقش كثيراً فى الوقت الحالى هو رأى «هوايتهد» . ولعل أهم ما يميز فلسفة «هوايتهد» هو عرض الأشياء الخالدة التى بدخولها فى فيض الأحداث تخلع على العالم الحسى الصفات التى نراها فيه . ومن هنا نرى أن هناك شبهة كبيرة بين الأشياء الخالدة التى يقول بها «هوايتهد» والأشكال التى قال بها أفلاطون من ناحيتين : الأولى - الطبيعة الكامنة - والثانية : العلاقة بما أسماه أفلاطون عالم التغير . وإنما لنرى أن هوايتهد يبدأ كتابه القيم «التغير والحقيقة» بالاعتراف والترحيب بوجه الشبه المذكور ثم يشير إلى أفلاطون كأستاذه الأكبر وهو يقول فى

هذا الصدد «إذا كان علينا أن نعرض رأى أفلاطون بوجه عام مع إيراد أقل التغيرات التي أصبح من الضروري إضافتها خلال الألفى عام من الخبرة الإنسانية في ميادين التنظيم الاجتماعى والقدرة الفنية والعلم والدين فإن علينا أن نبدأ بناء فلسفة عن الكائنات الحية . وهذا هو ما حاول هوأيتها أن يعمل به . وفيما يختص بما تضمنه الفصل الحالى نجد أن المناقشات الجارية فى وقتنا هذا عن الفن والأخلاق تدور فى معظمها حول ما هو معروف اليوم باسم مشكلة القيم . فهناك ميل شائع فى الوقت الحاضر نحو التأكيد بأن الخير والجمال هما قيم نهائية وتفسير الدلالة الخاصة للأخلاق والفن باعتبار وجودها فى العالم . وهناك كثيرون من المفكرين يتبعون أفلاطون فى التأكيد بأن هذه القيم مستقلة فى الكون يمكن إدراكها بالعقل ولكنها لا تعتمد فى وجودها عليه . وواضح من كتاب «هارتمان» عن الأخلاق وهو كتاب فى ثلاثة أجزاء يقدم المؤلف فيه أو فيما كتب عن هذا الموضوع خلال السنوات الأخيرة أن الاتجاه الأفلاطونى هو أوضح ما يكون . ومن هذا يتضح أن تفسيرات آراء أفلاطون وتطبيقات نظرياته هى الموضوعات الفلسفية فى أيامنا هذه .



## الفصل السادس الاعتبارات العملية

### خاتمة :

١ - التوجيه : اعتقد 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 الذى أحس به لإضافة كلمات أخيرة قليلة ، أحداها عن التوجيه وأخرى عن التحذير وثالثة عن النظام ، مدفوعاً لهذا بالاتجاه الذى ساد الصفحات الأخيرة من الفصل السابق وهو اتجاه نحو الوعظ والإرشاد .

ولقد أشرت قبلاً إلى أنه ليس هناك أسباب يمكن تقديمها لتفسير اعتبار الخير الخلقى والحق والجمال قيماً نهائية مستحبة فى ذاتها ولذاتها . ولكن هناك صفات وخصائص معينة تميز التصرفات التى تقوم بها فى سعينا لتحقيق هذه القيم وهى صفات يجب أن يتنبه لها أولئك الذين

يرغبون فى إدراك وفهم كنه الحالات الشعورية التى تصاحب هذا السعى لتحقيق القيم . أو تقدير القيم . وفيما يلى هذه الصفات :

### (١) جنس 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 إشمزاز ويتخذ هذا الشعور أحد طريقتين :

أولاً : أنك 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 أنك 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 المرء العمر ازداد نضجه خلف وراءه عددًا من ميوله وأهوائه التى كان يرغب فى متابعتها وهو أحدث سنًا ، 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 الأعياء بعد حياة يخرج منها آخر الأمر مفلساً إذا حسب ماله فى صفحة اللذة وجده أقل بكثير مما عليه فى صفحة الملل والشقاء . والحق أن الإفلاس لا بد أن يحقق لشخص وضع كل همه فى التمتع باللذة الحسية والرغبات الجسدية ، فهذه لا تلبث أن تتأرجح وتهاوى وتفقد طلاوتها ، تماماً كما تفقد الحواس قدرتها وحدتها، ولكن التمتع الذى يصاحب السعى لتحقيق القيم لا يدخل ضمن هذه القائمة المريعة التى يتألم لها الشيخ . ذلك لأن من يقدر الجمال يزداد له تقديراً كما تقدمت به السن وهو ينفق وقتاً أطول فى متابعتها وتأمل الرسوم واللوحات ، وسماع الموسيقى وعلى الأخص القطع الأصبغ منهما والتمتع بمناظر الطبيعة ، قبل أن يتطرق إليه الملل . وهكذا فى حالة العالم والباحث والحكيم ، والفيلسوف إذ ينفق كل منهم وقتاً أطول فى قراءة الكتب والبحث فى المعمل ، إذ تشعب ميولهم وتمتد حتى تملأ أفق حياتهم . وبالمثل نجد الشخص الخير الذى يأمل أن تتحسن حياته يكتشف أن الصراع الخلقى لا ينتهى وأن الكمال الخلقى لا يتحقق . وذلك لأن الخير الذى يسعى جاهداً لتحقيقه يتوارى ويتراجع كلما قرب منه ، بحيث أن كل تقدم فى الإدراك الخلقى يبرز مرحلة تالية من الطريق الذى يمتد للأمام ، كما يحدث فى حالة الشخص الذى 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 الاحساس بالجوع . وهو نفس ما يحدث في انفعالات الإنسان كالطموح أى الرغبة فى القوة ، والبخل أى الرغبة فى الاحتفاظ بالمال ، والشهرة أى الرغبة فى أن يعرف المرء ، والحنان الوالدى والحسد والغيرة والخوف ، فى كل هذه الانفعالات التى نحسها وغيرها من الأعمال التى نعتمز تأديتها يتقدم جزء من طبيعتنا فقط ليسيطر على الميدان مؤقتاً ثم ينزوى ليتيح لغيره مكاناً . ولكن هذا لا يمنع أن تكون السيطرة دائمة ، كما أشار أفلاطون ، بحيث يصبح المرء تحت سيطرة رغبة واحدة طاغية . أما فى حالة التمتع بالجمال أو فى السعى للحق أو للحياة الخلقية فتشترك جميع نواحي الطبيعة الإنسانية وبالتالي يحدث تلاقى وتكامل وفى حالة نشاط الفنان والعالم والرجل الخير نجد أن عناصر الطبيعة الإنسانية حتى المتعارضة تتجمع بحيث يدرك بحواسه ويفهم بعقله ويقدر بذوقه ويحب بانفعاله ويقدر بروحه ويقرر بإرادته -

أى 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 وجده .

ولعل ذلك الشعور بالهدوء والسلام الذى يرتبط تقليدياً بتأمل روائع الفن أو الأغرراق فى البحث أو الاحساس العميق بالواجب أساسه هذا التكامل والتوافق بين جميع عناصر الطبيعة الإنسانية ، بحيث تظل مؤقتاً وطيلة وجود الخبرة التى تمتلك ميدان الشعور مجموعات موحدة لا تنقسم ضدنا بل تتيح لنا الهدوء والاستقرار .

### (ج) تغيير الشخصية :

من الطبيعى 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 فى الخيرات الدنيا كإرضاء الرغبات وطاعة النزعات ، إذ بعد أن تمر الخبرة تترك تقريباً كما كنت أولاً باستثناء ما قد يحدث إذا أغرقت فى إرضائها فقد تصبح سيوفاً مصلته على رأسك .

ولكن لا تستطيع أن تركز وتجمع نواحي شخصيتك دون أن تتأثر تبعاً لاتجاه هذا التوافق والتكامل . فإذا أنفقت معظم حياتك فى الدراسة والسعى 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 بالتدرج تكتسب فضائل ومساوئ الفنان وهكذا قد تصبح غير مستقر الشخصية ، لا تطيق التقاليد ، شاداً من الناحية الجنسية وقد تهرب مع زوجة جارك أو تنسى أن تعيد إليه كتبه . وقد تستخدم الأشياء في غير العمل ما لا تتفق مع ما درج الناس عليه ، كأن تضع الزبد على الخبز مستعملاً الموس بدلاً من السكين أو تكسر البندق بماسك الفحم . وباختصار قد تصبح بوهيمياً كما أعتاد الناس في العصر الفيكتوري أن يسموا الفنان . ولكنك إذ تفعل هذا تبدى حساسية للجمال ، وولاء لأعلى المثل التي تتصورها وعزماً على التعبير عن هذه الحساسية بحيث قد تستعذب الموت جوعاً في كوخ لكى يتسنى لك أن تؤدى العمل الذى يرسمه لك خيالك بدلاً من أن تتناول مرتباً محترماً تضطر من أجله أن تخدم الذوق الذى يطلب المتعة الفنية الرخيصة وهو مستعد أن يدفع من أجلها المال .

وإذن فليؤد المرء واجبه ويساعد الآخرين ، وليكون رحيماً حليماً  
وباختصار ليحيى الحياة الفاضلة الحقة ، ولتأكد بعد هذا أنه سيقدر  
مباشرة بشهادة المجتمع فنحن نعرف جميعاً من هو الرجل الفاضل عندما  
نقابله .

## ٢- تحذير :

وعلينا أن نحذر من أن نعامل القيم باعتبارها نتاجاً من صنع الإنسان  
ولقد نقلت هذا الاتجاه عند تحليل الرأى الذاتى فى الفصل الخاص  
بالسياسة . ولكن حيث أن العالم قد أصبح يسيطر على عقولنا بحيث  
أصبحنا لا نؤمن إلا بما نراه ونحسه ونعتبره حقيقياً ولها وجود مستقل لا  
عن المادة فحسب بل عن العقل أيضاً ذلك لأنه عندما نقر بوجود حقائق  
غير مادية فإننا نميل لإفترض أن هذه الحقائق عقلية ، ومن هنا نعتقد أن  
القيم لا بد أن تكون مثلاً علياً ، ونحن بهذا نضمن تفكيرنا تعارضاً بين ما  
هو مثالى وما هو حقيقى ولكن كيف يتهيأ للمثل الأعلى أن يجتذبنا  
لتحقيقه كما لو كان مغناطيسية ما لم يكن له وجود مستقل عن العقل  
الذى يدركه والجهود التى تبذل لتحقيقه ؟ إننا إذا افترضنا أن المثل الأعلى  
الذى اخترعه الإنسان له القدرة على استثارة جهوده لتحقيق وإدراك هذا  
الهدف مغيراً بذلك من شخصية فكأننا نفترض أن الإنسان فى إمكانه أن  
يرفع نفسه إذا رفع حزامه .

دعنى أؤكد لك مرة أخرى أن المثل العليا هى بمثابة قيم تعطى لنا وتوضح بنسبة تختلف من شخص لآخر ولكنها ليست من نتاج تفكيرنا .

ويلاحظ أن أجسامنا تخضع لقوانين معينة تتحكم فى سلوك هذه الأجسام وهى قوانين ديناميكية واستاتيكية ، كقانون الجاذبية وقوانين النمو والتحلل ويقوم الرياضيون والطبيعيون وعلماء الحياة وعلم وظائف الأعضاء بدراسة هذه القوانين التى من نتائجها أن نصل ، كما نعتقد إلى معلومات عن العالم .

ومن ثم تقول أن العالم مكون بطريقة تجعل الأجسام التى لا تسند إلى شىء تسقط فى الفراغ بسرعة واحدة ، وأن التجاذب بين الأجسام فى الفراغ يتناسب عكسيًا مع مربع المسافة بينها ، وأن طبيعة الكائنات الحية هى أن تولد وتنمو ويتكامل نضجها ، وتشيع ، وتنحلل ، ثم تموت .

ويمكن أن يكون نفس الأمر حادثًا أيضًا - ولو أننا لمجد صعوبة فى الإقرار بهذا - فى حالة عقولنا وأرواحنا إذ قد تكون خاضعة لمؤثرات وقوانين تنتمى لأساس تكوين العالم بشكل لا يقل عن خضوع قوانين الطبيعة والرياضة له . وهكذا نميل جميعًا لتسمية الأشياء صوابًا أو خطأ، وكشف عنصر الجمال أو القبح فى الأشياء ، والسعى لما هو حق ، كما نطلق على ردود الأفعال التى يقوم بها العقل الإنسانى لهذه المؤثرات التى تؤثر على الأخلاق والفن والمعرفة ، والحق أن كون عقولنا حاسة لهذه المؤثرات وقابلة للتشكل بها ينبغى أن يعلمنا عن طبيعة الحقيقة ما لا يقل



عما تقله لنا دراسة قوانين الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء التى تتحكم فى قوانين النمو والتحلل للجسم . ذلك لأنه كما يعطينا قوانين الجسم معلومات عن طبيعة الحقيقة الفيزيقية التى يوجد فيها الجسم هكذا تعتبر القيم التى تملأ نفوسنا وتقود التطور فى عقولنا عوامل فى الحقيقة غير المادية التى يوجد فيها كياننا الروحى وبمعنى آخر هى عناصر الحياة العقلية المستقلة عن وجودنا ، وهى ليست بأقل من القوانين التى يدرسها علماء الرياضة والطبيعة .

### ٣ - نظرة إلى الوراثة :

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

وكانت الإجابة هى إنتاج نوع معين من المجتمع ، أى مجتمع يضم مواطنين يعيشون على نمط معين . والحق أن الدولة موجودة لتشجيع الحياة الفاضلة ، وأحسن الحكومات هى تلك التى يعيش مواطنوها أفضل حياة ،

وهى تعينهم بقوة إيجابية أما بإبعاد العوائق أو بزيادة احتمالات السعادة .  
وفى هذا إجابة جزئية على السؤال التالى وهو ماذا يقصد بالحياة الفضلى ؟  
وكل ما يبقى أمامنا هنا هو أن نوسع فى هذه الإجابة لتتنطبق على السؤال  
الذى بدأنا به الفصل السابق وهو أى نوع من المجتمع تهدف الحكومة  
الحقة إلى خلقه وتشجيعه ؟ والإجابة هى أنه مجتمع معظم أعضائه  
يتبعون القيم الخلقية فى حياتها الخاصة الفردية وتتخذ منها أهدافاً  
لمستويات السلوك وتدمجها فى ذوقها وميولها وآرائها التى هى أساس  
أحكام الجماعة .

فإذا شئنا التحديد لقلنا أنه مجتمع يقدر أعضاؤه الحق ، ويسعون  
لكشفه ومعرفته كما ينشئون أبناءهم على معرفته دون أو تحيز أى  
دون تعصب جنسى نعمة طائفية دينية أو مذهبية ، كما يقدرون العلم  
والبحث والأمر والعقلية ، وهم يحاولون دائماً أن يشحنوا أذهانهم فتظل  
يقظة فعالة مستقلة ويسعون لمعرفة ما يحدث فى 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 أم خاصاً وأن تكون لديهم الحساسية للجمال فى مختلف  
صوره والرغبة فى أن تبرز مظاهره بأقصى الوضوح .

وهو مجتمع يحتفظ أفراده 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 بيتًا يأويه ، وهم يعتبرون القيام بالخدمات واجبًا عامًا يستعدون لتقديمه ، ولعلمهم أن هذا العالم جزئيًا شر لا مجال لتجنبه يعتقدون العزم على أن يصبح أفضل عن طريق الحياة التي يعيشونها .

هذه بعض التعبيرات الاجتماعية للقياس وكلما ازداد تخللها الحياة 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 أية رسالة للجنس البشرى . ولكنى كنت فى هذا مغالباً ، وكان هدفى من هذا أن أثير انتباه القراء ، لأنى أشفقت أن يتقدم طلاب الفلسفة لدراستها لأول مرة وقد كونوا آراء مبالغا فيها عما يمكن أن تعمله الفلسفة لأجلهم .

أما الآن وقد قرأ الطالب جزءاً من كتاب الفلسفة - وأرجو أن يكون قد راعى فى قراءته النصيحة التى سبق أن قدمتها فيما يختص بأهمية استبعاد ما هو عمل أو عسير الفهم - يمكننى 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 ، فى إمكاننا أن نشير بأمثلة . ولقد رأينا أن الفلسفة حاولت فى الفصلين الأخيرين أن تبين أن وظيفة السياسة هى كذا وكذا وأنه يمكن تعريف الدولة السليمة بكي

وكيت ، كما ذكرت لنا الفلسفة ما هي مقومات شخصية الإنسان الرفيعة وأضافت أن الحياة الفضلى هي في تنمية هذه الأهداف ، كما رأينا في الفصول السابقة أنها دللتنا 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 يحوى قيماً 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 آلهية 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 وتتشبه من صحة هذه النتائج بالإشارة إلى الآراء التي يعتنقها الإنسان بشكل شائع وتقسيم الإنسان العادى لها . وقد تكون هذه المبادئ غير مقبولة ، كما قد تكون حلقة الاستنتاج خاطئة ، والنتائج غير سليمة - وما من شك أن كثيراً من الفلاسفة يرفضون قبولها - ولكن الفيلسوف إذ يعترف بهذا يضيف أن علاج الفلسفة الفاسدة ليس في تطعيمها بالروحى كما يفعل الدين في المعجزات ، ولا بالآراء العلمية أو بالإلهام ، ولكن

فى تقديم فلسفة أفضل ، أى بإخضاع الحلقة المنطقية للكثير من الدقة والتمحيص مبتدئين بمبادئ أكثر تعميمًا وأقرب للوضوح والتصديق وأدعى للوصول إلى نتائج من الضرورى أن تخرج منها . فى هذه الحالة يمكن أن تعلمنا الفلسفة حقائق ، وحتى ولو لم توفق لهذا فى هذا الكتاب .

وعند هذه النقطة يمكننا أن نرى لمحة عن الآثار العملية للفلسفة لنفترض أن نحللنا للكون والأخلاق والسياسة وهو تحليل كان يهدف لبيان عدد من القيم الأساسية كحقائق تنعكس فى الأجسام المألوفة كما تعتبر جزءًا أساسيًا مكونًا لها ، كحقائق الشعور الخلقى وأهداف التصرفات السياسية لنفرض أن هذا التحليل صحيح بوجه عام . ومن هنا يمكن أن يقال إن هذا التفكير الفلسفى قد انتهى إلى أنه بالإضافة إلى العالم المألوف هناك مظهر آخر من الحقيقة يرتبط بالعالم المحسوس .

ولقد كان هذا هو ما قال به كبار الفلاسفة الذين مهما اختلفوا فى أمور أخرى فقد اتفقوا بفروق بسيطة على أن العالم الحسى لا يهيم المبادئ اللازمة لتوضيحه ، ومن هنا وجب أن نبحث عن هذه المبادئ فى نواحي أخرى إلا إذا كان هذا العالم لا يرتبط بأى منطق أو قانون . إن هذا هو أساس التعاليم الفلسفية أو ما يسمى ؟

التي بدأت بأفلاطون وسارت فى خيط متصل خلال المدارس الفلسفية فى المراحل الأولى من العصور الوسطى إلى يومنا الحالى . وهى أيضًا

المجرى الذى تجمعت فيه التعاليم المشتقة من اليونان والمسيحية وهما منبعها الحضارة الغربية الحالية .

ولقد أفضت فى الحديث عن رأى اليونانيين فى الفلسفة ، وسأحاول الآن أن أعرض الفلسفة فى ثوبها المسيحى . إن الحق والخير والجمال والسعادة ليست مظاهر مرتجلة من الحقيقة جاءت مصادفة وهى لا تبرز هنا وهناك فى العالم كما يلقى بقطع الاثاث فى غرفة مهجورة فى انتظار أن تكشف تلك الوحدة المتكاملة أو تلك الشخصية الكبرى عن وجودها للإنسان . وإذن فنحن فى معرفتنا وتتبعنا لهذه القيم نتصل بحقيقة أخيرة هى حقيقة شخصية ، ولكن بالرغم من أن التسلسل المنطقى الذى يظهر فى هذا الكتاب قد يقنعنا بأن القيم موجودة إلا أنه لا يساعدنا على معرفة هذه القيم ، والطريق الوحيد الذى يؤدى بنا إلى هذه المعرفة هو طريق الخبرة ولكى نتمتع بها لابد أن نروض أنفسنا على الصبر والطاعة . ففى ميدان الأخلاق تقتضى منا الطاعة أن نتحكم فى أنفسنا فلا نفرق فى نواحي اللذة السهلة القريبة المنال أو الرغبات البراقة السطحية وذلك لكى يتسنى لنا أن نتتبع بصورة متصلة تلك الأشياء الفاصلة القويمة مركزين كل طاقتنا فى غرض واحد يسمو عن كل هدف آخر ويمتنع عن مئات الرغبات التى قد تؤدى بنا إلى أن نحيد عن الطريق كما يحدث للشخص الذى يتسلق الجبل إذ يجد نفسه مضطراً لمقاومة الرغبة فى التوقف أو الاستدارة للتمتع بمنظر جميل إذ يدفعه إلى أعلى الاعتقاد الكلى بأن المنظر



يبدو أجمل لو رآه من أعلى . وفى ميدان الفن وجد أن الخبرة معناها تنقية وتوسيع بصيرة الإنسان وفكرته عن الجمال بالاتصال المستمر بإنتاج عظماء الفنانين فى أسمى صورة وبالرغبة فى احتمال قدر من الملل أثناء عملية التنقية وغرس الذوق الفنى الجميل . وهنا نرى سير «جوشوا رينولدز» يحذرنا قائلاً «لعل أسوأ الأساليب وأحطها فى الفنون سواء أكانت الرسم أو الشعر أو الموسيقى هى تلك التى تسبب بطبيعتها السرور» . ومن هنا نجد أن غرس الحاسة الفنية أو الخلقية الرفيعة يقتضى قدرًا من التواضع والإيمان ، إذ لا بد من التواضع فلا نسارع لإرضاء الرغبة فى نقد وتجريح إنتاج أبعد من أن نقدره بطريقتنا المباشرة ولا بد من أن يتوافر لنا الإيمان فى قدرتنا على أن نتمتع فى المستقبل بما يسبب لنا ضجرًا فى الوقت الحالى . يضاف إلى هذا أن أولئك الذين يرومون تتبع إحدى القيم كالحق لا بد أن يكون لديهم اتجاه معين إزاء الحياة وحتى لو لم يقتض الأمر أن يرفضوا جميع الملاذ ليعيشوا حياة الجد والمشقة فلا بد أن يتعدوا إلى حد ما عن تيار الملاحى العابرة التى 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 التى جاءتنا عن طريق ذلك الأثر العظيم الذى ندعوه الفلسفة تقول إنه إذا عشنا كما ينبغى فسنعرف الأشياء كما هى وأنه إذا رأينا الأشياء كما هى فستساعدنا بصيرتنا على أن نعيش كما ينبغى .

وليس هذا هو دستور من أوتى قدرًا كبيرًا من العلم والثقافة ، بل هو ما يؤمن به كثير من السذج ، وهو النور الذى اهتموا به فى حياتهم . إنه الإيمان بأن من يدفع الثمن - وهو كبير القيمة - سوف يجد اللؤلؤ . ذلك لأنه إن كانت الصورة المسيحية للتعاليم التقليدية التى جاءتنا عن طريق فلسفة أفلاطون صحيحة ، أى إذا كان هناك حقًا عالم حقيقى للقيم كان هذا معناه أن الإيمان الذى يبدأ كتجربة ينتهى بخبرة .

أما هل نحن على استعداد لأن نقوم بالخبرة البادئة التى 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 المنطقى الذى اتبعناه فى عرضنا الفلسفى يبدو ذا أثر فعال وصلة كبيرة بالموضوع لأنه إذا كانت نتائج هذا الجدل الفلسفى تبدو مقنعة كان معنى هذا توافر الإيمان للقيام بهذه الخبرة التى عليها تعتمد الحياة الفاضلة . وهكذا يمكن اعتبار هذه إحدى النواحي التى يبدو فيها أن لتعاليم الفلسفة نتائج عملية أى أنها تؤثر فى حياتنا .

## المزاج الفلسفى :

هناك أثر آخر للفلسفة ونعنى به أثرها على المزاج . وهناك أسطورة شائعة تختص بما يسمى المزاج الفلسفى وفيها يبدو الفيلسوف شارداً للذهن قليل الحيلة فى كل ما يختص بشؤون الحياة العملية معرضاً للتأخر عن

القطار ونسيان المواعيد وفقدان منظاره كما يبدو فريسة سهلة لأشوار هذا العالم ومحتالية . يقابل هذا أنه يُصور لنا كشخصى هادىء رزين ذى عقلية لا تتأثر كثيراً بذبذبات هذا العالم من فشل أو نجاح مؤقت قادر على احتمال الفشل بشجاعة والمأسى بصبر وتسليم . وعلى قدر خبرتى 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 سريعوا التهيج مثلنا . ولكن إذا كان المعنى المباشر للأسطورة ليس صحيحاً فقد يكون فيها كما فى معظم الأساطير شىء من الصحة فى أعماقها إذا ليس هناك دخان بلا نار . وإنى لأعتقد أن النار فى حالة الفيلسوف ترجع إلى اعتقاده بوجود عالم آخر حقيقى يختلف عن عرض عالمنا المحسوس وهو ثابت لا يتغير كما يتغير العالم العادى وأخيراً فهو كامل فى حين أن عالمنا ناقص مشوه . فإذا اعتقد بعد هذا أن العالم الحقيقى يتخلل شغاف عالمنا القريب وأنه باتباعه أسلوباً معيناً من الحياة وتمسكه بأشياء معينة باعتبارها قيمة إنما يزيد من معرفة وجه للحقيقة فلا بد لاعتقاده هذا أن يؤثر على سلوكه العملى فى الحياة :

ذلك لأنه إن كانت القيم حقيقية فهى أيضاً مثالية ولست أعنى بهذا أنها موجودة بصورة من الصور فى العقل بل أعنى أنها ليست مجرد أجسام يمكن معرفتها بل أهدافاً وغايات ينبغى أن نسعى لتحقيقها ذلك لأنه إن كانت القيم حقيقية ويمكن معرفتها بالعقل الإنسانى فلا بد لمجرد

كونها قيمة أن تكون لها قوة تجتذب العقل الذى يعرفها . فانت لست مستطيعاً أن تتمتع بالجمال دون أن ترغب فى التمتع به بشكل أوفى ولا يمكن أن تكون فاضلاً دون أن تسعى لتكون أفضل كما لا يمكنك أن تعرف أن الحق فى متناول اليد دون أن تسعى لإدراكه . والحق أن المثل العليا تدفعنا للأمام ولأعلى وهى تعطينا القوة على أن نرتفع فوق مستوى أنفسنا وهو أمر ما كنا لنصل إليه بدون هذه المثل . إذ ليس هناك شيء يمكنه أن يرتفع بفضل الجاذبية والثقة الموجود فيه بل لابد أن تكون هناك قيم ديناميكية - لو جاز هذا التشبيه - بحيث تبدأ الخطوة الأولى فتكون بينها وبيننا علاقات تقتضى منا أن نعرفها بشكل أوضح ونسعى لتحقيقها فى حياتنا وهكذا إذ نقبل هذا التحدى نرتفع إلى مستوى أعلى من أنفسنا .

### مجال الأسئلة الفلسفية :

إذا اعترض البعض قائلين أنى أقترب فى كلامى هنا من الصوفيين فأنى أسارع لتهدئة قلقهم بتذكيرهم بالفكرة المعروفة وهى أن عظمة الأسئلة التى تتناولها الفلسفة لابد أن يكون لها أثر فى توسيع العقل الذى يتعامل معها . وهنا أجد من الأنسب أن أعيد ما سبق أن كتبتة فى مكان آخر «إن أولئك الذين يكرسون وقتهم لدراسة مثل هذه الأسئلة الموضوعية لابد أن ينعكس هذا على تصرفاتهم فيصبحون غير متحيزين كما يغدون متحررين فى عالم السلوك والانفعال . ونظراً لأن أى محاولة لتفهم

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 فى آرائه هو . ومن هنا تولد الفلسفة اتجاهًا نحو التسامح فلا تقبل أن تضع حدودًا واضحة بين الصواب والخطأ أو بين الخير والشر أو الحق والكذب تمامًا كما حدث فى حالة الآراء التي يعتنقها الآخرون . وأخيرًا إذا لاحظنا الحقيقة التالية وهى أنه ليس هناك إجابة متفق عليها للأسئلة الكبرى التي تلقيها الفلسفة منذ القديم كان لابد أن يوحى هذا للمفكر الحر بأن جميع النظم والأساليب والنتائج التي وضعت حتى الآن لابد أن تكون خاطئة ولو إلى حد ما . أما أولئك الذين ليست لديهم الروح الفلسفية الحقة فيميلون - إذا واجهتهم أسئلة لا مجال لتقديم الدليل فيها - حول آراء الآخرين وتخميناتهم إلى اقتناع لا مجال للتحويل عنه . أما الفيلسوف فيقر راضياً أنه حتى ما يسمى المعرفة يعتبر شيئاً تخمينياً كما يعتبر التعصب والتشبث وفرض الرأى ليست مجرد مآخذ تجافى الأخلاق بل هى امتهان لكل ما هو حق . وهكذا تنال الفلسفة منا التقدير من أجل الأسئلة التي تناولها بالدرس والبحث والطرق التي تتبعها فى 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 كالتسامح والعدل وحسن الفهم وينمو هذه الخصائص ينمو أمل العالم اليوم فى مستقبل أسعد» .

### قيمة الفلسفة فى وقتنا الحالى :

إن هذا الإتجاه مفيد على الأخص فى وقت كذلك الذى نجتازه حيث أصبح عقل الإنسان نهباً للاضطراب وعدم الاستقرار ، والتزمت وفرض الرأى .

ولعل من الأوفق فى عصر غير مستقر كعصرنا الحالى أن نذكرنا الفلسفة أن هذا العالم ليس هو العالم الوحيد وأن الغم الذى يقدمه ليس هو القيم الوحيدة الجديرة بالكسب والأحراز وأنه إذا تداعت المدنية بين السنة لهيب حرب عالمية فسيظل بعد هذا شئ 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 فى 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 الإنسانى الذى 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 فى 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 فى عصر يفرض فيه رأى كعصرنا الحاضر - حيث يضطر المرء لقبول مبادئ خلقية واقتصادية وسياسية - أن يفتح أمام الواحد منا عالم أسمى هو مجال النقاش العقلى حيث لا تصبح القوى الفكرية للإنسان مجرد رقيق تسخره النزعات الإنسانية لأهوائها وحيث يمكنها أن توجه مواردها لكشف شىء دون أن يعيش المرء فى خوف واهم من أن تعتبر آراءه شريرة أو ذنيئة أو متشائمة أو مما يسبب انتشار «الذعر» وانهيار الروح المعنوية» . ومن ثم نرى أن الفلسفة لا تهيب للناس الإيمان الذى به يعيشون بقدر ما تمدهم بمستويات من القيم بها ينظمون معيشتهم وهذه القيم كما حاولت أن أبين تفيدنا لا كمثل ترشد الفرد فى حياته فحسب بل كغايات توجه تصرف الجماعات ، ومن ثم يمكن اعتبارها محكًا 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 فى دراسة الفلسفة . ولكن الكتاب تخطى الهدف الأسمى وأصبح تمرينًا فى

الفلسفة وتبيانًا لفوائدها . ولقد كان يخالجنى منذ مدة طويلة الإحساس بأن أمام الفلسفة رسالة تهدف لرفع الغمة التي تسدلها ظروف حياتنا الحاضرة وحاولت أن أتبين هذه الرسالة ومداهها .

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 الذى يودى إلى الحسرة ! بأى حق تسألنا أن نتنظر من هؤلاء القوم أن يحموا الدولة ؟ ويجيب سقراط بتشبيه يظهر فيه الإنسان معتصمًا من عاصفة مطيرة فى ظل جدار . فإذا اكتسحت الجماعة عواصف وأنواء العاطفة العمياء وتتابع المساجلات العنيفة كما تنهمر قطع الثلج حول أذنى السائر فى العراء أدرك الرجل الحكيم أنه ليس من القوة بحيث يناضل وحده عالمًا كله متوحشون . إنه سيفقد حياته حتمًا قبل أن يفيد وطنه أو أصدقائه ، ومن هنا لن يفيد نفسه ولا العالم . وهو إذ يزن كل هذه الاعتبارات يرى أن الأجدر به أن يصمت ويؤدى عمله فى سكون كالرجل الذى تهاجمه العاصفة فيحتمى من الغبار والثلج بالجدار . .

وانى لأخشى أن تكون إجابة سقراط هنا من قبيل الاعتزاز أكثر منها للتبرير لأنه يتفق مع أفلاطون فى 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



لتقييم فى الأسواق وأخذ يتجول هنا وهناك بين الناس يعلم وينقاش الشباب فيما يختص بالحياة الحقة والحكم السليم . ولم يكن أفلاطون أقل من سقراط فى هذا السبيل فلقد خصص «الجمهورية» و «القوانين» لتبيان المبادئ اللازمة للحكم كما عمل مرشداً لابن أحد الحكام كان يعد ليتبوأ منصب الحكم المطلق . والواقع أن إصرار أفلاطون على أن من واجب الفيلسوف أن يشترك فى الأمور العملية للدولة أدى به فى مناسبتين للتعرض لخطر الموت . وفى رأى أنه يجب على الفلاسفة فى وقت لا يختلف كثيراً عن ذلك الذى عاش فيه أفلاطون أن يحملوا على عاتقهم نفس المسئولية لقد أصبحت الفلسفة فى عالمنا الحاضر دراسة تخصص و هنا اقتطعت من الحياة وكرست جهدنا لمناقشة مسائل فنية بحثة . ولست أود أن أقول بهذا أن هذه ليست مهمة الفلاسفة بل أشير مجرد إشارة أن هذا ليس كل واجبهم وأنهم إذ ينصرفون كما لو كان الأمر كذلك إنما يحطمون الثقة التى تضعها فيهم الإنسانية فإذا لم يتوافر للفلاسفة المعاصرين من الحكمة ما يقدمونه لجيل مضطرب تقطعت به الأسباب ، فإن فى إمكانهم - على الأقل أن يفسروا له بلغة يمكنه أن يفهمها - الحكمة التى توافرت لعظماء الفلاسفة فى الماضى ، ذلك لأن فيهم ترسب هذه الحكمة وفى إمكانهم أن يفسروها وإذا لم يفعلوا هذا فلن يتيسر لغيرهم أن يقوم به . والحق أن هذه المسئولية التى أشعر أنها ملقاة على عاتق الفلاسفة هى التى دفعتنى لكتابة هذا الكتاب .

## مراجع الكتاب الأول<sup>(١)</sup>

### 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 Allen & Unwin 1953.

Burke, D. : Ethics - Mx Millan 1951.

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

---

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

Prichard 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).

## في الفلسفة الجمالية

### **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 manking (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) .



## محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٧	تصدير .....
١١	مصادر الكتاب .....
١٣	كلمة المترجمين .....

### الكتاب الأول

١٧	الفصل الأول : صعوبة الفلسفة .....
٣١	الفصل الثاني : موضوع الفلسفة .....
٦٧	الفصل الثالث : الفلسفة الأخلاقية .....
١٣٣	الفصل الرابع : الفلسفة السياسية .....
١٨٥	الفصل الخامس : الفلسفة الجمالية .....
٢٣١	الفصل السادس : الاعتبارات العملية .....
٢٤٣	الفصل السابع : قيمة الفلسفة .....
٢٥٦	مراجع للكتاب الأول .....

رقم الإيداع : ١١٢٥٤ / ٢٠٠٣ B.N.



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب







وبعد أكثر من عشرة أعوام من عمر مكتبة الأسرة نستطيع أن نؤكد أن جيلاً كاملاً من شباب مصر نشأ على إصدارات هذه المكتبة التي قدمت خلال الأعوام الماضية ذخائر الإبداع والمعرفة المصرية والعربية والإنسانية النادرة وتقدم في عامها الحادى عشر المزيد من الموسوعات الهامة إلى جانب روافد الإبداع والفكر زادا معرفياً للأسرة المصرية وعلامة فارقة في مسيرتها الحضارية .

سوزانه مبارك



التلفون

الهيئة المصرية العامة

٢٠٠ قرش