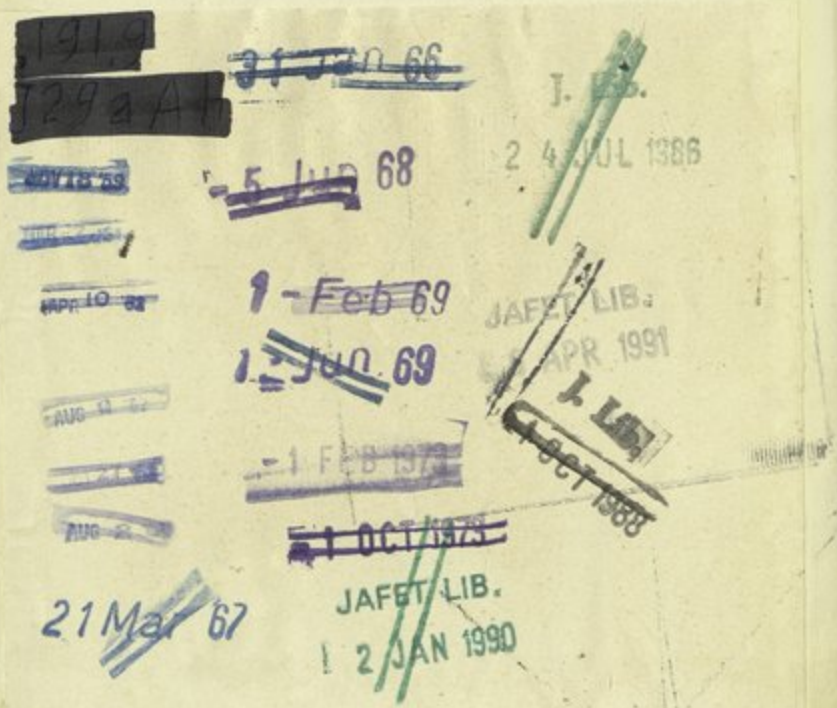
1919
I29aA1
31 JAN 66
5 JUN 68
1 Feb 69
1 JUN 69
1 FEB 1973
21 Mar 67
JAFET LIB.
12 JAN 1990
JAFET LIB.
24 JUL 1986
JAFET LIB.
APR 1991

191.9
J29wA

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها: الدكتور منصور فهمي باشا رئيس الجمعية، والدكتور علي عبد الواحد وافي وكيلها

العقل والدين

وهو السفر الثاني من إرادة الاعتقاد

من تأليف

وليم جيمس

ترجمة

الدكتور محمود حب الله

دكتور في الفلسفة من جامعة لندن

أستاذ الفلسفة وعلم النفس بكلية أصول الدين

وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

Cat. 1948 Dec. 53

مكتبة الأزهر
تسلمها
الشيخ يوسف فريد السنافي
شارع الصنادقية

[١٣٦٨هـ — ١٩٤٩م]

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

إرادة الاعتقاد[1]

تحدث لازلى ستيفن ، عند ما كان يذكر تاريخ حياة أخيه جيمس ، عن المدرسة التى كان يذهب إليها أخوه هذا وهو غلام ، فقال : كان من عادة أحد المدرسين هناك أن يخاطب طلابه قائلا : « ما هو الفرق بين عملية التطهير من الخطأ ـ البرهنة ـ وبين عملية التطهير من الخطايا ؟ ... قد برهن ستيفن على قدرة الله المطلقة ... » ونحن فى هارفارد Harvard نعتقد أن المناقشات فى كليتكم الأرتوذكسية لا تزال تجرى على هـذا النحو . وعلى الرغم من أننا هناك فى هارفارد قد تحررنا فى التفكير ، وتركنا التعصب الدينى جانبا ، فإننا لم نهمل هـذه الموضوعات الدينية الحيوية . ولأبرهن لكم على ذلك ، جئتكم الليلة بشىء يشبه أن يكون موعظة دينية حول البرهنة على العقيدة لأحدثكم به . وأعنى بذلك مقالا يبرر الاعتقاد ، ويبين أن لنا الحق فى أن نعتقد فى بعض الموضوعات الدينيـة ، على الرغم من أنه قد لا يكون لنا من الأدلة المنطقية ما يكفى لإقناع قوانا العقلية ، وعنوان هذه الرسالة هو « إرادة الاعتقاد » .

ولقد دافعت من زمن بعيد أمام طلابى عن مشروعية الاعتقاد الناشىء عن مشيئة واختيار ، ولـكنهم عند ما تشبعوا بالروح المنطقية رفضوا أن يعترفوا بصحة وجهة نظرى من الناحية الفلسفية ، وإن كانوا جميعاً ذوى عقائد فعلية . ولـكننى لا أزال مؤمناً كل الإيمان بصحة رأيى وبأن دعوتـكم إياى فرصة مناسبة لأن أجمل قضيتى أكثر وضوحا من ذى قبل . وقد تـكون عقولـكم أقل تعصبا وأكثر استعداداً من العقول التى خاطبتها قبل اليوم . وسأحاول جهد المستطاع أن أبتعد عن الاصطلاحات الفنية . بيد أنه من الضرورى أن أمهد بذكر بعض المقدمات الضرورية .

(١) محاضرة ألقيت فى نادى الجمعيات الفلسفية لجامعتى ييل وبراون بأمريكا .

١

فدعونا نسمى ، أولا ، كل ما يمكن أن يقترح متعلقاً لاعتقاداتنا قضية فرضية ؛ وكما يتحدث رجال الكهرباء عن أسلاك حية وعن أخرى ميتة ، فلنتحدث نحن كذلك عن فروض حية وعن أخرى ميتة . ونعنى بالفرض الحى كل فرض يبدو ممكن الحصول بالنسبة لمن افترض له . فإذا ماطلبت منكم أن تعتقدوا فى ظهور المهدى المنتظر فإن الطلب لا يحرك شيئاً من طبيعتكم ، لأن الفكرة لا تقبل الصدق ولا تحتمل الوقوع فى نظركم ؛ وهى ، لهذا ، فرض ميت من أول الأمر . ولكنها بالنسبة للعربى ، ولو لم يكن من أنصارها ، إحدى الفروض الممكنة الوقوع ؛ وهى ، لهذا ، فرض حىّ . من هذا يتبين أن كلا من حياة القضية الفرضية وموتها ليس وصفاً ذاتياً لها ، ولكنه وصف إضافى بالنسبة للفرد المفكر فيها . ومقياس حياتها أو موتها هو رغبة المرء فى أن يفعل شيئاً نحوها ؛ والحد الأعلى لحياتها هو فى الإصرار على الفعل . وذلك ، من ناحية عملية ، هو الاعتقاد . وكلما وجدت إرادة الفعل عند الإنسان وجد عنده ميل نحو الاعتقاد .

ودعونا نسمى ، بعد ذلك ، ترجيح أحد فرضين اختيارا . والاختيار يتنوع تنوعات شتى ، فهو إما :

(١) حىّ أو ميت .

(٢) اضطرارى أو ممكن التجنب .

(٣) مهم أو غير مهم .

ولنسمه اختياراً حقيقياً إذا كان من النوع الضرورى الحى المهم .

(١) فالاختيار الحى هو كل اختيار من فرضيتين كل منهما حىّ . فإذا ما قلت

لأحدكم ، مثلا ، كن صوفياً أو مسلماً ، فإنه قد يعتبر هـذا التخيير تخييراً ميتاً لأن كل واحدة من القضيتين المخير بينهما قد يبدو له غير ممكن الصدق . ولـكن إذا ماقلت له كن لا أدريا أو مسيحيا ، فإن الأمر بالعكس ، لأن كل واحدة من القضيتين المخير بينهما قد يبدو محتمل الصدق عنده ولو احتمالا بعيداً ، بسبب ما درج عليه من ثقافات .

(٢) فإذا ما قلت له بعد ذلك : إما أن تخرج إلى الخلاء ومعك مظلة وإما أن تخرج من غير مظلة ، فإنى لا أفرض عليه اختياراً حقيقياً ، لأنه ليس اضطرارياً ؛ إذ يمكنه أن يتجنبه ولا يخرج إلى الخلاء . ومثله إذا ما قلت : إما أن تحبنى وإما أن تبغضنى ، أو إما أن تحكم على نظريتى بالصحة أو بالبطلان ، فإنه يكون تخييراً ممكن التجنب . فقد لا يهتم بالأمر على الإطلاق ، فلا يحب ولا يبغض ، ويمتنع من إبداء أى حكم على النظرية . ولـكن إذا قلت له : إما أن تقبل هـذا الصدق وإما أن تلبث بدونه ، فإنى أكون ملزما له بتخير أحد الأمرين ، لأنه لا يجد حالة ثالثة بينهما . وباختصار كل تخيير بين قضيتين منفصلتين تمام الانفصال حيث لا مندوحة عن الاختيار فهو تخيير من هذا النوع الحتمى .

(٣) وأخيراً ، إذا كنت أنا الدكتور نانسين Nansen[1] وعرضت عليه أن

---

(١) هو أحد العلماء المبرزين فى علم الحيوان ، وكان أستاذا لذلك العلم فى جامعة كرستيانا بالنرويج . وكان مع ذلك شغوفا بالرحلات الـكشفية . ولقد قام بعدة رحلات من هذا النوع إلى الشمال ، وكان من أوائل الذين زاروا الجزيرة الخضراء ودرسوا حالاتها الداخلية . وحاول عام ١٨٩٣ أن يصل إلى القطب الشمالى ، ولـكنه رجع مخفقا عام ١٨٩٦ . ولم يمنعه كل هـذا عن الاشتغال بالسياسة . فـكان سفير دولته — النرويج — فى لندن من ١٩٠٦ إلى ١٩٠٨ وكان له =

أن يصاحبنى فى رحلة إلى القطب الشمالى فإن التخيير المقدم له يكون تخييراً خطير الشأن . ذلك أنه قد يكون الفرصة الوحيدة له من هذا النوع . ولا شك أن كل من يرفض أن ينتهز الفرصة الوحيدة حين تهيأ له فإنه يفقد ثمرتها كما لو حاول ثم أخفق . ولكن إذا لم تكن الفرصة وحيدة فى بابها ، أو كان ما يخاطر به قليل الأهمية ، أو كان القرار ممكن النقض إذا لم يكن موفقا ، فإن التخيير يكون غير مهم . ويوجد كثير من هذا النوع فى الحياة العملية .

٢

والآن ، دعونا ننتقل لنبحث العقيدة الإنسانية من ناحية نفسية . وهنا أجد نفسى مضطراً لأن أقول إنه يخيل إلينا ، عند التأمل ، أن اعتقادنا فى بعض المسائل التى آمنا بها أثر لفعل طبائعنا الوجدانية والاختيارية ، وأن اعتقادنا فى بعض آخر منها أثر لمجهوداتنا العقلية ، وليس لطبائعنا الوجدانية والاختيارية أثر فيه . ذلك النوع الأخير هو الذى أحب أن أبحث فيه أولا .

فما هو المراد بتأثير الإرادة فى الاعتقاد ؟ أو ليس يبدو محالا أن نتحدث عن إمكان تعديل آرائنا ومعتقداتنا بمجرد المشيئة والإرادة ؟ وهل يمكن لإرادتنا أن تساعد قوتنا التفكيرية على إدراك الصدق أو تكون عقبة فى سبيل هذا الإدراك ؟ وهل

= بعد ذلك مجهود كبير فى أعمال الترفيه عن مرضى الحرب العالمية الأولى . واختارته عصبة الأمم للنظر فى مشكلة اللاجئين السياسيين وغيرهم بعد الحرب فأظهر كفاءة نادرة قدرتها له العصبة . وله مؤلفات عدة . منها حياة الإسكيمو ، وروسيا والسلام . ولد بالترويج عام ١٨٦١ وتوفى ١٩٣٠ .

يمكننا أن نعتقد ، لأننا أردنا ذلك ، أن وجود ابراهيم لنكولن Abraham Lincoln[1] لم يكن إلا خرافة ، وأن رسومه فى مجلة مكلور هى رسوم لشخص آخر ؟ وهل يمكن أن نعتقد ، بأية محاولة من محاولات الإرادة أو بأية رغبة قوية ، أننا أصحاء ومتنقلون من مكان إلى آخر ، إذا كنا فى الواقع طريحى الفراش نشكو من مرض الروماتزم ؟ وهل يمكننا أن نعتقد أن الورقة المالية ، التى معنا والتى قيمتها الفعلية دولاران ، لابد أن تكون قيمتها مائة دولار ؟ لاشك أننا قادرون على أن نتحدث بذلك ولكنا عاجزون عجزا مطلقا عن أن نعتقد فيه .

هنالك بين آراء باسكال Pascal[2] رسالة معروفة فى الأدب باسم مراهنة باسكال. حاول باسكال فى تلك الرسالة أن يلزمنا باعتناق المسيحية بطريق من الجدل قد يشتم منه أنه ظن أن اهتمامنا بما هو حق يشبه اهتمامنا بما نخاطر به فى لعبة الفرص ، وقال : إما أن تعتقد أن الله موجود أو لا تعتقد ذلك ، فماذا تختار ؟ إن عقلك لعاجز كل

---

(١) هو أعظم شخصية ظهرت فى أمريكا . ولقد سمحت له مواهبه الشخصية وقوته الفطرية بأن يبنى لنفسه مجدا لم تتنبأ به مراحل حياته الأولى : فلقد بدأ حياته عاملا فقيرا ولم يتلق من التعليم الأكاديمى إلا قليلا . بيد أن حبه للاطلاع وشغفه بالمعرفة كونا منه الرجل الذى يريد من نفسه . وعلى الرغم من أنه احترف بعض الحرف وشغل بعض الوظائف ولم يكن مخفقا فيها ، فلم تظهر مواهبه الحقة إلا حين اشتغل بالمحاماة وحين اختير عضوا فى المجلس التشريعى فى ولايته . فكانت له مواقف مشهودة فى كثير من المواطن وخاصة فى محاربة فكرة الرق . ولما تألف الحزب الجمهورى اختير رئيسا له ، فرفع علم الجهاد بقوة أشد من ذى قبل مطالبا بإلغاء الرق . وفى عام ١٨٦٣ بعد أن انتخب رئيسا للولايات المتحدة بما يقرب من ثلاثة أعوام أعلن تحرير الأرقاء جميعا . وأعيد انتخابه للرياسة عام ١٨٦٤ بيد أنه قتل بعد ذلك بقليل وكان مولده عام ١٨٠٩ .

(٢) فيلسوف رياضى وعالم طبيعى معا . ولد فى فرنسا ، ولم يعمر أكثر من أربعين عاما (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) .

العجز عن أن يختار ؛ وإنها للعبة جارية بينك وبين الطبيعة رمى فيها كل منكما بسهمه ، ولابد أن يربح أحد السهمين . فوازن بين كل ما يمكن أن تربح وما يمكن أن تخسر إذا راهنت بكل ما تملك على ظهور السهم الأول أو على وجود الله ؛ فإذا كسبت الرهان فقد حصلت على سعادة أبدية ، وإذا أخفقت فسوف لاتفقد شيئا مهما. ومن هذا يتبين أنه إذا كان هناك احتمالات غير محدودة ، ولم يكن من بينها إلا احتمال واحد فى جانب المخاطرة على وجود الله ، فإنه يجب عليك أن تخاطر بنفسك وبكل ما تملك على وجوده ، فلست تخاطر إلا بشىء فان ؛ وكل غرم فان ، ولو كان محقق الوقوع ، متحمل ومعقول ، ولو لم يكن هناك إلا احتمال وجود غنم أبدى . لذلك يجب عليك أن تذهب فتتطهر بماء المعمودية وتقيم الصلاة ، وسوف يأتى الاعتقاد بعد ذلك ، ويزيل شبهاتك . لماذا لا تفعل ؟ وما الذى تخشى أن تخسره فى النهاية ؟

قد يشعر المرء بأن العقيدة الدينية ، إذا عبرت عن نفسها هكذا بلغة المراهنين ، فقد رمت بآخر سهم من سهامها . ولا شك فى أن عقيدة باسكال فى الماء المقدس وفى الصلوات اعتمدت على براهين أخرى غير هـذه البراهين ، وفى أن رسالته هذه لم تكن إلا برهاناً يقصد به إلزام الآخرين وإقناعهم ، ولم تكن إلا حركة اليأس الأخيرة . ولكنا نشعر بأن كل اعتقاد ناشىء عن عملية حسابية ميكانيكية مثل هذه يفقد المعنى الحقيق للاعتقاد ، وإذا كان لنا أن نحكم على أمثال المعتقدين على هـذا النحو فقد نجد سرورا نفسياً فى حرمانهم من النعيم الأبدى . ومن البين أنه إذا لم يكن فى مثل هـذه الحالة ميل سابق نحو الاعتقاد فإن ما قدمه باسكال للإرادة من تخيير لا يكون تخييراً حياً . فليس هناك من الأتراك مثلا من يقنعه هـذا التخيير فيؤمن بالصلوات وبماء المعمودية . ويظهر لكثير منا نحن البروتستانتيين أن منطق باسكال منطق ضعيف غير مقنع . ونظيره ما إذا كتب لنا « المهدى » قائلا : إننى أنا

الشخص المنتظر الذى خلقه الله فى بهائه وجلاله ؛ فإذا آمنتم بى فسيكون لكم النعيم الدائم ، وإن لم تؤمنوا بى فأنتم فى خسران وهلاك . فقارنوا ، إذن ، بين ربحكم الخالد ، على فرض صدق فى دعواى ، وبين خسارتكم الفانية إن لم أكن صادقاً . فإن منطقه يكون منطق باسكال ، ولكنه لا يقنعنا ، لأن الفرض الذى قدمه لنا فرض ميت ، وليس عندنا ميل لأن نعمل بما يتناسب معه على فرض صحته .

فالتحدث عن الاعتقاد بأنه من عمل الإرادة يبدو ، إذن ، من إحدى وجهات النظر ، نوعاً من الحماقة . ومن وجهة نظر أخرى ، يبدو أكثر من حماقة ، إذ يبدو خطيئة ورذيلة . فحينما يتأمل المرء فى صرح العلوم الطبيعية الشامخ ، ويرى كيف شيد ؛ ويدرك ماقبر تحت أساسه من حياة آلاف مؤلفة من أشخاص لم يكونوا ذوى أغراض فردية أو مصالح شخصية ، ويدرك ما كان هنالك من صبر وتأجيل ، وما كان هنالك من متاعب وغصص تجرعت برضا وقبول ، ثم ما كان هنالك من خضوع وإذعان لما للحقائق الخارجية من قوانين باردة ، ويرى كل هذه الأشياء التى دخلت فى لبناته وكلسه ، ثم يرى كيف أنه يقف فى جلاله الرحيب مجرداً عن التحيز وغير مختلف باختلاف الأفراد ، — فإنه يدرك السر فى أن بعض من يأتى مزهواً ومعجباً بنفسه من ضعفاء العقول ومدعياً أنه قد حلّ كل المشاكل بأحلامه الفردية وخيالاته يبدو لنا مجنوناً ومحتقراً . فهل نعجب ، إذن ، إذا رأينا هؤلاء الذين تربوا فى خشونة المدارس العلمية الوعرة يحتقرون مثل هذا النوع من الذاتية ، ولا يعيرونه اهتماما . وإن قواعد الإخلاص التى ترعرعت فى مثل هذه المدارس العلمية لتقف كلها صفا واحداً فى وجه هذه الذاتية . ولهذا كان من الطبيعى أن يذهب هؤلاء الذين أصابهم مس من حمى العلوم إلى الضد الآخر ، ويكتبوا ، أحياناً ، كأنهم يؤمنون بأن العلماء الحقيقيين الذين لم تفسد بصائرهم ينبغى لهم أن يتجرعوا كأس عدم الوصول المريرة ،

وما يتبع ذلك من متاعب نفسية ، ويفضلوها على تلك الذاتية . فيقول كلاو Clough [١] فى هـذا المعنى « انه يقوى من نفسى أن تعلم أن الحقيقة تفنى كما أفنى » ويقول هكسلى Huxley [٢] : « إن عزائى الوحيد هو فى معرفتى أن سلالتنا ، مهما انحطت ، فإنها سوف لا تصل إلى أدنى مراتب السقوط الخلقى ، ما دامت متمسكة بالقاعدة المبدئية ؛ وهى أنه لاينبغى لها أن تعتقد فى ما لا تجد له من المنطق ما يبرره ، ولو كان فى صالحها من ناحية عملية » . ويقول كليفورد Clifford [٣] : « إن الاعتقاد يتدنس ، إذا كانت مسائله غير مبحوثة وكانت غير مبرهن عليها ، وكان لا يهدف إلا نحو تهدئة نفس المعتقد وإدخال السرور عليه . . كل من يستحق تقديراً من أقرانه ، فى هذه الناحية ، لابد له من أن يحفر طهارة اعتقاده ، ويكون له متعصباً وعليه غيوراً ، خوف أن يعتمد يوما ما على ما لا يستحق الاعتماد عليه من القضايا ، ويتدنس بما لا يمكن تطهيره منه أبداً ... وإذا ما اعتقد المرء اعتقاداً ناشئاً عن ما لا يكفى من الأدلة [ولو كان الاعتقاد نفسه حقاً ، كما قال كليفورد فى نفس الصحيفة] فإن السرور الناشىء عنه يكون سروراً مغصوباً ... إنه خطيئة ، لأنه مسروق ومناقض لما يجب علينا نحو بنى الإنسان . ذلك الواجب هو أن نحمى أنفسنا من أمثال هذه الاعتقادات ، كما يجب أن نحفظ أنفسنا من الأمراض الخبيثة ، التى قد تسرى ، إذا تركت وشأنها ، فى الجسم كله ، ثم تنتقل فتنتشر فى أنحاء المدينة ... إنه من

---

(١) شاعر انكليزى من شعراء القرن التاسع عشر .

(٢) من مشاهـير علماء انجلترا فى الطب والتاريخ الطبيعى ، عاش فى القرن التاسع عشر ١٨٢٥ ـ ١٨٩٥ .

(٣) هو من كبار رجال اللاهوت فى انجلترا ، وكان له باع طويل فى السياسة ١٨٣٦ ـ ١٩٢٣ .

الخطأ ، فى كل زمان ومكان ، وبالنسبة لكل فرد ، أن يعتقد من غير وجود براهين كافية » .

٣

كل هذا يبدو سليما ، ولو صيغ كما صنع كليفورد ، فى عبارات تدل على انفعال نفسى شديد . إذ أن كلا من الإرادة والرغبة يبدو غير ضرورى فى مسائل الاعتقاد ، كوضع عجلة خامسة للعربة . ولكن إذا افترض أحد بعد ذلك أن الإدراك وحده هو الذى يبقى بعد تخلى كل من الرغبة والإرادة والاختيار الوجدانى ، أو أن العقل المحض هو الذى يقرر وحده اعتقاداتنا ، فإنه يكون متجاهلا كل مايواجهه من حقائق واقعية.

إن الذى لايمكن لإرادتنا أن ترد إليه الحياة ثانية هو الفروض الميتة . ولكن الذى جعلها ميتة بالنسبة لنا ليس ، فى كثير من الحالات ، إلا أفعالا اختيارية سابقة ، ولكن من نوع مخالف لتلك الفروض . ولست أقصد عندما أتحدث عن الإختيار أو « الطبيعة المختارة » الإرادات المتدبرة فحسب التى قد أوجدت فينا من عادات الاعتقادات مالا نقدر على التخلص منه الآن ، ولكنى أقصد كل عناصر الاعتقاد من خوف وأمل ، ومن تعصب وانفعال ، ومن تقليد ومشاركة ، ومن كل مايحدد حالاتنا وطبقاتنا . اننا فى الواقع نجد أنفسنا معتقدين ، ولكننا لانكاد ندرك كيف؟ ولماذا؟ ويسمى بلفور Balfour كل الأسباب العقلية ، التى تجعل الفرض ممكنا أو غير ممكن ، وحيا أو ميتا ، بالنسبة لنا ، « سلطة » . فلا شك أنا نؤمن بالجواهر المادية وبنظرية حفظ القوى ، وبالديمقراطية وبضرورة التقدم ، وبالبروتستانتية فى المسيحية ، وبوجوب الجهاد فى سبيل « نظرية منرو الخالدة »[1] ، نؤمن بكل هذه لأسباب لا تستحق أن

(١) هى النظرية القائلة « أمريكا للأمريكيين ، فلاتخضع لأى استعمار أوربى » وتلك نظرية قال بها الرئيس منرو monroe بعد أن أعلن استقلال جمهوريات جنوب أمريكا عام ١٨٢٣ ، وقد كانت من قبل خاضعة لأسبانيا

تسمى أسبابا . ولاتتضح لنا حقيقة هذه الموضوعات اتضاحها لمن لايؤمن بها . وقد يكون عنده من الأسباب مايبرر عدم إيمانه بها ؛ وأما نحن فليست البصيرة هى التى تدفعنا للاعتقاد ، ولكن التعصب للآراء هوالذى ينمى هذه الأشياء ويغذيها ، وهو الذى يضىء ما كان مظلماً من خزائن اعتقاداتنا . وان عقولنا راضية مطمئنة فى كل تسعمائة وتسع وتسعين حالة من ألف حالة من الحالات التى تتعلق بنا ، ما دمنا نجد بعض المقنع من البراهين التى نبرزها فى وجه كل من ينقدنا فى عقائدنا . ومن الحق أن يقال إن عقيدتنا هى اعتقاد فى عقيدة شخص آخر ، وذلك هو الشأن غالبا حتى فى أخطر الموضوعات. فإيماننا بالصدق ، مثلا ، بأن هناك صدقا ، وبأنه وجد ليدركه العقل ووجد العقل ليدركه ، ـ أى شىء هو إن لم يكن عملا وجدانيا للرغبة تشجعنا عليه النظم الاجتماعية ؟ إننا نرغب فى الصدق ؛ ونرغب فى أن نعتقد أن تجاربنا ودراساتنا وبحوثنا تقربنا منه شيئاً فشيئاً ؛ ولذلك نقرع الرأى بالرأى والحجة بالحجة . ولكن إذا ما سألنا أحد الشاكين من اللاأدريين قائلا : كيف نعرف كل ذلك ؟ ، فهل يجد منطقنا جوابا ؟ لا ! إنه لايحير جوابا لأنها ليست إلا إرادة ضد إرادة أخرى ، فنحن نميل إلى حياة فيها شىء من الثقة ومبنية على بعض الفروض ، أما هو فلا يرغب فى ذلك[1] .

وإنا لنرفض فى غالب الحالات أن نعتقد فى كل ما ليس لنا إليه حاجة من حقائق ونظريات . فلم تجد الانفعالات الكونية لكليفورد فائدة عملية فى الشعور المسيحى .

---

(١) اقرأ ص ٣١٠ من كتاب S. H. Hodgson جول «الزمان والمكان» ، طبعة لندن ١٨٦٥ .

وقد هاجم هكسلى الأساقفة لأنه لم يجد لنظامهم الكهنوتى فائدة فى المنهاج الذى وضعه للحياة . وأما نيومن Newman فقد ارتأى النقيض من ذلك ، فاعتنق المسيحية ووجد أسباباً جمة تدعوه للبقاء هناك ، إذ أن نظام الكهنوتية عنده حاجة عضوية ؛ وهو سرور وانشراح . ولماذا لاينظر نظرة عادلة إلى براهين ما يسمى بتجاوب النفوس إلا نفر قليل جداً من العلماء ؟ ذلك لأنهم يعتقدون ، كما أخبرنى مرة أحد المبرزين من علماء الحياة ، بأنه على فرض صحة هـذا الشىء يجب على العلماء أن يتضافروا جميعاً ليخضعوه أو ليخفوه عن الأنظار ؛ لأنه يهدم قانون الإطراد فى نواميس الطبيعة وكثيراً من الأشياء الأخرى التى لا يمكن للعلماء أن يستمروا فى بحوثهم بدونها . ولكن إذا ما وجد هـذا الرجل نفسه لتجاوب النفوس ثمرة يمكنه أن ينتفع بها فى بحوثه العلمية ، فإنه كان لا يختبر براهينه فحسب ، بل لوجد فيـه مع ذلك مقداراً لا بأس به من الخير . وإن ما يحاول أن يلزمنا به المنطقيون من قوانين ـ إذا ما جاز لى أن أسمى هؤلاء الذين لا يرون مكاناً لطبائعنا الإرادية فى المنطق منطقيين ـ ليس إلا أثراً لرغبتهم الطبيعية فى أن ينحوا كل العناصر التى لايجدون لها فائدة فى مهنتهم المنطقية .

من هذا يتضح أن لقوانا اللاإدراكية أثراً فى اعتقاداتنا ، وأن هنالك من الميول الوجدانية والإرادية ما يأتى قبل الاعتقاد ، وهنالك منها ما يأتى بعده ؛ وهذه الميول الأخيرة هى التى يمكن أن يقال فيهـا إنها جاءت متأخرة عن أوانها وعديمة الجدوى لذلك فى الاعتقاد ؛ ولـكنها لاتعتبر متأخرة هذا التأخر إذا كانت آخذة نفس الاتجاه الذى أخذته الميول السابقة . فليس برهان باسكال ، إذن ، بالضعيف أو عديم الجدوى ولـكنه برهان مفحم ، وهو آخر خطوة نحتاج إليها لتكمل عقائدنا فى الصلوات وفى ماء المعمودية . وهكذا فإن الأمر ليس بالسهل الهين كما قد يتصور ، وإن المنطق

والتفكير الخالص ، على الرغم مما يمكن أن يوجدا من الناحية النظرية ، ليسا الشيئين الوحيدين اللذين يوجدان فى الواقع اعتقاداتنا .

٤

ولنا الآن ، أن نسأل ، بعد أن عرفنا ما فى تلك الحالة من هوش واضطراب ، ونقول : أهى حالة يلام عليها أو يرثى لها ، أو أنها ، بالعكس ، حالة طبيعية موجودة فى كل عملية من عمليات الحكم العقلى ؟ وأحب أن أقول من المبدأ ان الناحية التى أختارها وأدافع عنها هى باختصار : ان طبائعنا الوجدانية لا يحق لها ان تختار فحسب بل لابد لها من أن تختار من بين قضيتين أو قضايا ، كلما كان التخيير تخييرا حقيقيا ولا تتمكن فيه الأدلة العقلية وحدها من الوصول إلى قرار حاسم ؛ لأن القول ، فى مثل هذه الحالة ، « لا تفصل فى الأمر ، بل دعه محلا للنظر والبحث » ، هو نفسه حكم وجدانى شبيه بالحكم الإيجابى أو السلبى ، ومصحوب بنفس الغرر من إمكان عدم إدراك الحقيقة . وسيأتى الآن شرح تفصيلى لذلك الاختصار يجعله فى غاية من الوضوح والجلاء . ولكن لابد لى قبل ذلك من ذكر بعض مقدمات تمهيدية .

٥

إنه مما يلاحظ أننا هنا ، من أجل هذه المحادثة ، سائرون على أسس يقينية ؛ وأعنى بها الأسس التى تترك فلسفة الشك وتعتبرها خارجة عن موضوعنا كله . فنحن مسلمون ببعض القضايا ، فنؤمن ، مثلا بأن هناك حقيقة أو صدقا ، وبأن عقولنا تقدر على أن تصل إليها وأن تدركها ؛ وأما الشاك فلا يفترض شيئا من هذا القبيل . ونحن ، لهذا ، نفترق منه عند هذا المفترق . ولكن الاعتقاد فى وجود الصدق وفى أن عقولنا يمكن أن تدركه يمكن أن يكون على نحوين : طريق المذهب التجريبى وطريق المذهب

المطلق . والفرق بينهما أنه بينما يرى أرباب المذهب المطلق أنه لايمكننا الوصول إلى الحقيقة والصدق فحسب ، بل يمكننا أيضا أن نعرف أننا وصلنا إليهما حين نصل إليهما ، يرى أرباب المذهب التجريبي أنه يمكننا أن ندركهما ولـكنا لايمكننا أن نعرف يقينا متى وصلنا إليهما . فالمعرفة شيء ، ومعرفة أنك تعرف شيء آخر . لهذا يمكن التمسك بأن الأول منهما ممكن دون الثانى ، وهذا هو ماذهب إليه أرباب المذهب التجريبى . ومن هذا يتبين أن أرباب المذهب المطلق وأرباب المذهب التجريبى يختلفون فى كمية مايعتقدونه فى حياتهم ، على الرغم من أنه لايوجد بينهم من يصح أن يوصف بأنه لا أدرى بمعناه الفلسفى الصحيح .

وإذا نظرنا إلى تاريخ الفكر الطويل وجدنا أن الغلبة كانت للمذهب التجريبى فى العلوم ، وأنها كانت للمذهب المطلق فى الفلسفة ، ووجدنا كذلك أن السعادة التى شعرت بها الفلسفة وخصت بها نفسها لم تنشأ إلا عما يشعر به كل من مدارسها ونظمها المتعاقبة بأنه قد وصل بجهوده إلى علم اليقين . وإن نظرة واحدة لذلك التاريخ كفيلة بأن تبين أن المدارس الفلسفية المهمة اتخذت كلها هذا التعبير الآتى شعارا لها وهو : « ليست فلسفة المدارس الأخرى إلا مجموعة من الآراء مفككة الأوصال ، وجلها خطأ ، وأما فلسفتى فذات أسس أبدية وقواعد راسخة .

ولقد صاغت الأورتوذكسية المدرسية ، التى لابد أن يرجع المرء إليها إذا ما أراد عبارات واضحة جلية ، عقيدة أرباب المذهب المطلق فى نظرية سمتها نظرية « الأدلة الموضوعية » . فإذا كنت غير قادر ، مثلا ، على أن أشك فى وقوفى الآن بين أيديكم ، أو فى أن اثنين أقل من ثلاثة ، أو فى أنه إذا كان الناس جميعا هالـكين فانى لامحالة هالك أيضا ، فذلك لأن هذه الأشياء اتضحت عندى وضوح الشمس فى رابعة النهار بشكل لايقبل النقض والإبطال ، ولم يكن هناك فى تلك العملية المؤدية إلى اليقين فاعل

مؤثر سوى حقيقة ذات الموضوع وكفاية ذهن المدرك لإدراك تلك الذات . وبذا تتحقق الأدلة الموضوعية. ولاشك أنكم تؤمنون بهذه الأدلة الموضوعية ، كما أؤمن أنا بها كذلك . فنحن جميعا نشعر بأننا نعلم بعض الأشياء علما يقينيا : نعرفها ونعرف أننا نعرفها ؛ وكأن هناك شيئا فى نفوسنا يؤذن بذلك : كأن هناك ناقوسا يدق اثنتى عشرة مرة ، عند ما تقطع عقارب ساعتنا العقلية دائرة العقل وتتقابل معا ساعة انتصاف النهار أو ساعة وجود المعرفة . وقد يكون من الحق أن يقال إن أعاظم رجال المذهب التجريبى منا ليسوا تجريبيين إلا من ناحية نظرية فحسب ، فاذا ماتركوا لغرائزهم وطبائعهم فانهم يعتقدون ويتيقنون كما يفعل البابا نفسه . وليس لهذا النوع الذى يحدث عنه كليفورد وأتباعه من عدم الكفاية حين يقولون « انه خطيئة أن تعتقد فى المسيحية معتمدا على أدلة غير كافية » من وجود . فالأدلة عندهم كافية كفاية مطلقة ، ولكنها كافية فى الناحية الأخرى المضادة للمسيحية فحسب . فهم يؤمنون بخلاف ما تراه المسيحية من نظم إيمانا لاتردد فيه ولا شك ، وكل تخيير عنده بعد ذلك تخيير ميت : فالمسيحية فرض ميت غير محتمل الصدق عندهم من أول الأمر .

٦

ولكن ، إذا كنا بالغريزة من رجال المذهب المطلق ، فما الذى يجب أن نفعله ، ونحن فلاسفة ، إزاء هذه الحقيقة ؛ هل نقبلها وندافع عنها ، أم ينبغى أن نعتبرها حالة ضعف فى طبيعتنا يجب أن نعالج أنفسنا منها بقدر الإمكان ؟

إننى أعتقد مخلصا أن الطريق الأخير هو الطريق الوحيد الذى يجب أن يسلكه رجال العقل والتفكير فليس هناك من شك فى أن اليقين والأدلة الموضوعية مثل عليا طيبة ، ولكن على أى ضوء وفى أى مكان خيالى نجدها ؟ لذلك ارتضيت ، فيما يتعلق

بنظرية المعرفة ، المذهب التجريبي ، وآمنت بنظرية عملية ، وهي أنه يجب علينا أن نسير في تجاربنا ونمضي في تفكيرنا حول هذه التجارب ، لأن أفكارنا وآراءنا لا تتطور وتتدرج نحو الكمال إلا بهذا السبيل ؛ ولكن أن تصر على أن نظرية من تلك النظريات ـ أي نظرية كانت ـ حق لا يقبل الإبطال أو الشك ، فذلك ، على ما أعتقد، خطأ عظيم ؛ وإني أعتقد أن تاريخ الفلسفة يناصرني في هذا الرأي . فليس هناك من اليقين الذي لا يعتريه الشك إلا حقيقة واحدة ، وهي تلك الحقيقة التي لم تقدر فلسفة الشك نفسها أن تهدمها ؛ ألا وهي وجود ظاهرة الشعور . وتلك هي النقطة الجرداء التي تبدأ منها المعرفة ؛ وهي اعتراف بموضوع يتفلسف الإنسان حوله. وليست الفلسفة المتعددة بعد ذلك إلا محاولات شتى للتعبير عن حقيقة هذا الموضوع ؛ وإذا ما استشرنا مكاتبنا فما أكثر ما نجد من اختلافات حوله ؛ فأين نجد الجواب اليقين إذن ؟ اننا لا نجد من بين القضايا التي اعتبرت يقينية من ناحية موضوعية ببعض العلماء ـ مع استثناء قضايا المقارنة الذهنية ، مثل ٢ + ٢ = ٤ وهي القضايا التي لا تخبرنا شيئاً بذاتها عن الحقيقة الواقعية ـ ما لم يعتبر كاذبا أو محتمل الكذب ببعض آخر من العلماء. وهناك أمثلة شتى لهذا النوع ، منها ما ذهب إليه بعض المعاصرين (مثل Charles, H. Hinton) من السمو والارتقاء عن الأوليات الرياضية ، وما ذهب إليه هيجل من رفض منطق أرسطو كله .

ولم يتفق الفلاسفة في وقت ما على معيار واحد واقعي تختبر به حقية ما هو في الواقع حق . فيجعله بعض العلماء شيئاً خارجيا مغايرا للشعور العقلي ، ويرى أنه الوحي والإلهام ، أو إجماع الأمة ، أو الغرائز النفسية ، أو التجارب المنظَّمة للجماعة . بينما يرى آخرون أن لحظة الإدراك هي معيار نفسها . ـ فيرى ديكارت Descartes مثلا أن المعيار هو وضوح الفكرة وتميزها بنفسها ؛ ويرى ريد Reid أنه الحس المشترك ؛

ويقول كانت Kant هو الصور الأولية للأحكام المطلقة . ويذكر آخرون معايير أخرى، مثل عدم تصور النقيض أو الضد ، وكون الشيء مما تمكن البرهنة عليه حساً، الخ . وان ماسبح بحمده من الأدلة الموضوعية لم يبد يوما ما منتصرا فى الميدان ؛ فهو لايزال رغبة أو أملا ، إن دل على شيء فإنما يدل على أن حياتنا التفكيرية ذات آمال لا نهائية. ودعواك أن للصادق من الحقائق أدلة موضوعية لا يختلف فى قليل ولا كثير عن قولك إذا اعتبرتها صادقة وكانت فى الواقع صادقة ، فإن براهينها تكون موضوعية، وإلافلا. ولكن عقيدة المرء فى أن البراهين التى يستعملها من نوع موضوعى ليست فى الواقع إلا عقيدة ذاتية أخرى تضاف إلى مجموعة ما عنده من عقائد ذاتية . ولقد كان كثير من النظم الفكرية المتناقضة نتيجة لما يسمى بالأدلة الموضوعية وباليقين المطلق. فنجد القول بأن العالم معقول كليا وجزئيا ، وبأن وجوده ليس إلا حقيقة واقعية لا تعلل ؛ وبأن هناك إلها مشخصا ، وبأنه لا يمكن تصور إله مشخص ؛ ونرى من يقول هنالك عالم مادى زائد على العالم العقلى وتمكن معرفته ، ومن يقول لا يعرف العقل إلا أفكاره وآراءه ؛ ونسمع القول بأن الأحكام الخلقية موجودة ، والقول بأن ليست الأحكام الخلقية إلا نتيجة للرغبات ؛ ونسمع أن هنالك وحدة عقلية مستمرة فى كل فرد من الأفراد ، ولكنا نسمع أيضا أن ليس هناك إلا حالات متغيرة للعقل؛ وأن هنالك سلسلة لا نهائية من الأسباب ، وأن هنالك سببا مطلقا لا يسبقه شيء ؛ وأن هناك ضرورة أبدية ، وأنه لا شيء بل مشيئة واختيار ؛ وأن هنالك قصدا وغرضا ، وأنه لا يوجد قصد ولا غرض ؛ وأن الأول واحد ، وأنه متعدد ؛ وأن الوجود وحدة مستمرة ، وأنه ليس كذلك ؛ وأن هنالك هذا ، وأن هنالك ذلك ؛ وكان هذا كله نتيجة لفلسفة تدعى أنها وجدت الأدلة الموضوعية . ولسنا نجد من الأشياء التى اعتبرت حقا مطلقا ببعض الأفراد مالم يعتبر خطأ مطلقا ببعض آخر منهم ؛ وليس من بين أرباب المذهب

المطلق من يظن أن المشكلة جوهرية ، وأن القوة العاقلة ، ولو كان الصدق فى متناولها مباشرة ، قد لا تجد مالا يجوز عليه الخطأ من المعايير لتتعرف به الصادق من الكاذب. وأخيراً عند مايتذكر المرء أن المطبق العملى على الحياة لتلك النظرية من اليقين الموضوعى إنما هو شعور الباحث نفسه وضميره فإن تقديره لتلك النظرية يقل عن ذى قبل .

ولكن يجب أن يلاحظ أننا ، كتجريبيين ، لا نترك البحث ، أو نفقد الأمل فى الوصول إلى الصدق وإلى الحقيقة لأنا قد تركنا نظرية الأدلة الموضوعية . فلا نزال نؤمن بوجودهما ، ونعتقد بأننا ، بالاستمرار فى التجارب وفى التفكير فيها ، نتدرج دائما فى القرب منهما والرقى إليهما . ونقطة المفارقة بيننا وبين الرجال المدرسيين هى فى الطريق الذى نسلكه . فهم يعتبرون المبادئ والأصول والفكر ، وأما نحن فنعتبر النتائج والنهايات . وما له الحكم والفصل فى الموضوع هو نتيجته وما الذى يؤدى إليه، لا ما نشأ هو عنه . فلا يعنى منشأ القضية الفرضية رجل المذهب التجريبى فى قليل ولا كثير، وقد يفترض فروضاً مشروعة أو غير مشروعة ؛ فقد يفترض فروضاً توحى بها الشهوة أو تقترح اتفاقا وبالمصادفة ؛ ولكن إذا كانت مجموعة التيارات الفكرية تعاضدها وتستمر معاضدة لها فهذا هو ما يعنيه بقوله إنها حق .

٧

بقيت الآن مسألة قصيرة ولكنها مهمة ، أحب أن أذكرها وبها يتم التمهيد. وهى على الرغم من أن هناك ناحيتين متعلقتين بما يجب علينا نحو معارفنا وآرائنا ، وأنهما ناحيتان متباينتان ، فان نظريات المعرفة لم تبد كثيرا من الاهتمام نحو ما بينهما من تفارق. فنحن نهدف، فى جانب المعرفة، نحو معرفة الصواب ونحو تجنب الخطأ . ولكن تعرف الصواب وتجنب الخطأ أمران متمايزان ولا يدلان على معنى واحد . فقد يحدث أننا عندما نؤمن بصحة (ا) نتجو عرضا من الوقوع فى الخطأ الذى هو الإيمان بصحة

(ب) . ولكن يندر أن يؤدى عدم الايمان بصحة (ب) إلى الإيمان الضرورى بصحة (ا) . إذ أنه من الممكن ، حين ننجو من الإيمان بصحة (ب) ، أن نقع فى خطأ آخر ، وهو الإيمان بصحة (ج) أو (د) مثلا ، وقد لانصل إلى إيمان بصحة شىء ما .

« اعتقد فى الحق » « وتجنب الباطل » أمران مختلفان مادة ؛ وباختيار واحد منهما نرسم لنا طريقا فى الحياة تباين الطريق الناشىء عن اختيار الأمر الآخر . فقد تكون مهمتنا الأولى تتبع ماهو حق ، ويكون تجنب الخطأ أمرا عرضيا وثانويا ، وقد نعكس الأمر ، فنهدف نحو تجنب الخطأ ، ونترك الصواب للفرص والمصادفات . ويحثنا كليفورد فى رسالته التى اقتبسناها من قبل على أن نتبع هذا الطريق الأخير ، فيقول لا تعتقد شيئاً ودع عقلك فى شك دائم ؛ فهذا خير لك من أن تعتقد اعتقادا ناشئا عن مالا يكفى من الأدلة ؛ إذ قد يعرضك هذا الوضع لاعتقاد ما هو كاذب . ولكن قد ترى أنت أن التعرض للوقوع فى الخطأ ليس إلا شيئا لا يذكر بجانب السعادة الإيجابية الناشئة عن المعرفة الحقة ، وتفضل أن تخدع وتغش مرارا فى بحثك عن الحقيقة وأن تخطىء فى الحكم على تأخير الحكم وتأجيل ماقد يسنح من فرصة معرفة الحقيقة إلى أجل غير مسمى . ولست أتفق مع كليفورد هنا فلا بدلنا من أن نتذكر أن شعورنا بواجبنا نحو ماهو صواب وما هو خطأ ليس فى جميع الحالات إلا مظهرا من مظاهر حياتنا الوجدانية ؛ فعقولنا ، من الناحية البيلوجية الصرفة ، مستعدة لأن تنظر إلى كل من الصادق والكاذب ؛ وان كل من يقول ، « البقاء بلا عقيدة خير من الاعتقاد فى الكاذب » ، لايظهر بذلك إلا خوفه النفسى وكرهه الشديد لأن يكون مخدوعا . قد يكون ذلك المرء ناقدا لكثير من رغباته وميوله ولكنه

عبد مطيع لهذا الميل ولهذا الخوف . فلا يتصور أحدا يشك فيما لهذا الخوف من سلطان وقوة متحكمة فى النفس . وانني أيضا أكره أن أكون مخدوعا وأخافه ؛ ولكنني مع ذلك أعتقد أن شيئا أدهى وأمر من الكون مخدوعا قد يحدث للمرء فى هذا العالم . لذلك يخيل لى أن كليفورد لم يكن على حق فيما ذهب إليه ، وأن قوله يشبه قول القائد لجنده «أن تظلوا بعيدين عن المعركة خير لكم من أن تعرضوا أنفسكم للجراح» . ولكن ليس هذا هو طريق النصر على الأعداء أو على الطبيعة ، وليست أخطاؤنا من هذا النوع المرعب ، ومادمنا متأكدين من أننا عرضة للخطأ والغلط فى هذا العالم ، على الرغم من كل حيطة وحذر ، فانه من الخير لنا أن نواجهه بشيء من الدعة والرشاقة بدل ذلك الحزم المتطرف والشدة المتناهية . وتلك هى أكثر الحالات مناسبة للفلسفة التجريبية .

٨

والآن وبعد تلك المقدمات الطويلة ، يحق لنا أن ندخل فى الموضوع فنقول قد عرفنا سابقا أن طبائعنا الوجدانية ليست مؤثرة ، فى الواقع ونفس الأمر ، فى بعض معتقداتنا فحسب ، ولكنها قد تكون ضرورية التأثير ، وقد تكون هى العامل الوحيد الذى يوجهنا نحو هذه المعتقدات .

قد يرى بعضكم خطرا كامنا فيما أقول ويخالفنى فيه . بيد أنه يجب عليكم أن تعترفوا معى مبدئيا بضرورة وجود مرحلتين من الوجدان والميول : فلا بد أن تعترفوا بأنه يجب أن نفكر لئلا نخدع ، ويجب أن نفكر لنحصل الصدق . ولنا أن نعتبر بعد ذلك أن خير الطرق للوصول إلى هذين المثلين أن لا نفترض خطوة وجدانية أخرى غير هاتين الخطوتين .

إننى أقبل هذا التقييد ولكن فى حدود ماتسمح به الحقائق الواقعية . فكلما كان

التخيير بين إدراك الصواب وعدمه تخييرا غير خطير الشأن كان لنا أن نضيع فرصة إدراكه ، وننجى بذلك أنفسنا من احتمال الاعتقاد فيما هو خاطىء ، ولا نعتقد حتى نعثر على الأدلة الموضوعية اليقينية . وذلك هو الشأن غالبا فى المسائل العلمية . وليست الحاجة إلى الفعل ، فى كثير من المسائل الإنسانية العامة ، شديدة المساس دائما بحيث تجعل الاعتقاد ولو فى الكاذب خيرا من عدم الاعتقاد ومن انتظار الأدلة الموضوعية . وأما محاكم القضاء ، مثلا ، فالأمر فيها بالعكس ، لأن الحاجة تدعو إلى العمل ، وواجب المحكمة أن تفصل فى الأمر مستندة إلى خير مايمكن من الأدلة وقت الحكم . ولقد أخبرنى أحد القضاة النابهين أن المهم فى كثير من حالات القضاء أن تفرغ منها بسرعة وتنتقل إلى غيرها . ولكنا ، فى تعاملنا مع الطبيعة الواقعية ، مؤرخون لا موجدون للحقيقة ؛ ولذلك كان الفصل فيها ، لمجرد الرغبة فى الانتهاء منها بسرعة والانتقال إلى غيرها ، عملا غير مناسب . وبما أن حقائق العالم المادى لاتتغير بتغير العصور والأشخاص ، ويندر أن تمس الحاجة إلى التسرع فى الحكم عليها والفصل فيها ، لم يكن هناك مبرر للخوف من أن يكون المرء مخدوعا فى اعتقاده فى نظرية حولها لم تتضح بعد . فالتخييرات فى هذه المسائل وأمثالها تخييرات غير خطيرة الشأن ، ولاتكاد تكون فروضها حية بالنسبة لنا نحن المشاهدون ؛ والتخيير بين الاعتقاد فى الصادق والاعتقاد فى الكاذب ليس ، لذلك ، من النوع الضرورى الملزم . فنظرة الشك هى هنا النظرة الحكيمة مادام المرء متجنبا الغلط . فليس هناك ضرورة ، مثلا ، تجعل المرء يؤمن بوجود مادة يتكون منها العقل الإنسانى ، أو يحكم بأنه لاوجود لتلك المادة ، أو يعتقد أن هناك ارتباطا عليا بين الحالات العقلية أو لايعتقد ذلك ، لأنه ليس من بين هذه الفروض وأمثالها ماهو ملزم لنا . والأجدر بنا فى كل هذه الحالات هو أن لانفصل فى الأمر ونتسرع فى الحكم ، بل نظل منتظرين وموازنين بين البراهين المعاضدة والبراهين

الهادمة من غير تعصب لجانب دون آخر.

وإننى أتحدث هنا ، طبعا ، من وجهة نظر الحكم العقلى المحض . وأما وجهة نظر الاكتشاف العلمى فإنها لاتوصى بذلك الحياد . إذ لا مراء فى أن العلم كان يكون أقل تقدما مما هو عليه الآن لو لم تلعب رغبات الأفراد وميولهم دورا مهما فى محاولة البرهنة على عقائدهم. فانظر ، مثلا ، إلى ما أظهره الآن كل من سبنسر وويزمن من حكمة . ولكن من ناحية أخرى إذا ما أردت أن ترى غبيا عقيم البحث فانك تجده الرجل الذى لايبالى بنتائج بحوثه ولا يهتم بها . وان أكثر الباحثين إثمارا ونفعا هو أكثرهم حساسية ؛ وهو الذى يكون اهتمامه الشديد بناحية من نواحى موضوعات بحثه أو ملاحظته مصحوبا بكثير من الحساسية القوية لئلا يغش ويخدع[1] ولقد نظم العلم تلك الحساسية وجعل منها قاعدة اصطلاحية سماها : «أسلوب التحقق والتأكد» ؛ ولقد أحب العلم هذا الأسلوب حبا جما وشغف به لحد قد يجعل المرء يقول إنه ليست له عناية بالحقيقة فى ذاتها، ولكنه لايعنى بها الامن حيث إنها متحققة بذلك الأسلوب الفنى . فمثلا قد يبدو ماهو صادق من الحقائق فى صورة إيجابية فحسب ، فيأبى العلم أن ينظر إليه ، ويقلد فيه كليفورد ويقول ماقاله من أن التمتع بالصدق فى مثل هذه الحالة لايكون مشروعا ، لأنه غصب وتحد لواجبنا نحو بنى الإنسان . ولكن الميول الإنسانية أقوى من القواعد الاصطلاحية . وكما يقول باسكال: للقلب ميول واتجاهات لايعرف العقل دواعيها وبواعثها. ولكن مهما يكن من عدم إهتمام العقل الخالص بشىء غير القواعد المجردة ، فان للقوى الفعلية ، التى تقدم له من القضايا مايفصل فيه ، بعض المحبب إليها من الفروض الحية . ولكن على الرغم من كل ذلك دعنا الآن نتفق على أن غايتنا المثلى ، فى كل حالة ليس

---

(١) انظر هنا مقالة Wilfrind word حول «الرغبة فى الاعتقاد» ، من كتابه المسمى : «Witness to the unseen».

التخيير فيها تخييرا لازما ، هى الحكم العقلى المجرد عن الهوى والميول وعن الفروض المرغوب فيها ، حتى تتهيأ لنا ، كما يقال ، فرصة تجنب الغش والخداع .

والسؤال الذى يرد بعد ذلك هو : أليس هناك فى مسائلنا التفكيرية من تخيير لازم ؟ وهل يمكننا (ونحن رجال يهمهم أن يعرفوا الحقيقة كما يهمهم أن يباعد بينهم وبين الغش والخداع) أن نبقى من غير اعتقاد حتى نعثر على تلك البراهين المقنعة الملزمة ؟ إن ذلك لبعيد ، وإنه لمن البعيد أيضا أن يكون الصدق منظما فى الخارج ومناسبا لحاجاتنا وقوانا على هذا الطراز . ففى منزل الطبيعة الرحيب يندر أن يخرج كل من الزبد والعسل والخبز بمقادير متعادلة من الوعاء ويبقى الوعاء بعد ذلك نظيفا . ولو خرجت بمقادير متعادلة لنظرنا إليها بنوع من الشك العلمى .

٩

وأما الموضوعات الأخلاقية فإنها ، على مايبدو ، مسائل لاتحتمل التأجيل حتى تأتى الأدلة الحسية. فليست تلك المسائل متعلقة بما يوجد حسا ، ولكنها متعلقة بماهو حسن ، أو بما يكون حسنا على فرض وجوده . ولايحدثنا العلم إلا عن الموجود بالفعل ، أما فى مقارنة القيم ـ قيم مايوجد ومالايوجد ، فلا بد لنا من الرجوع إلى ماسماه باسكال القلب لاالى العلم . وان العلم نفسه ليستفتى قلبه عندما يضع قاعدته من « أن الخير الأعلى للانسان هو التأكد الجازم من الحقيقة وتصحيح الخاطىء من الاعتقاد . فاذا ماتحديت تلك القاعدة فان العلم لا يفعل شيئا غير إعادتها قاطعا بها ، أو البرهنة عليها بتبيين أن مثل هذا التأكد وذلك التصحيح يجلب للانسان أنواعا أخرى من الحسن ينادى بها القلب . فالارادة نفسها هى التى تفصل فى أسئلة مثل : هل نعتقد فى المسائل الخلقية أو لانعتقد ، وهل نحن على صواب أو على خطأ فيما اخترناه من مسائل ، ومثل هل توصف الأشياء فى ذاتها بأنها خير أو شر ، أو أن الخيرية والشرية أوصاف نسبية ؟ فكيف

يتأتى للعقل المحض أن يفصل هنا فى الأمر ؟ وإذا لم يرد قلبك حقيقة خلقية ، فسوف لايجعلك عقلك تؤمن بواحدة من الحقائق الخلقية . ولا مراء فى أن الشك المفرط الأريب قد يرضى الفطرة العقلية أكثر من أى نظام مثالى صارم . فهناك كثير من الناس يتصف بالبرود القلبى ، فلا يجد فرض من الفروض الخلقية عندهم شيئا من حرارة الحياة ؛ وكثيرا مايشعر الشخص المتعصب للأخلاق بكثير من الحياء والخجل فى حضرتهم ؛ وقد يخيل إليه أن المعرفة فى جانبهم وجانب أمثالهم ، وأن السذاجة فى جانبه ؛ ولكنه يعتقد ، من قرارة نفسه على الرغم من كل ذلك ، أنه غير مخدوع ، وأن هنالك عالما ، ليست فيه عقولهم وآراؤهم الا (كما يقول اميرسون) نوعا من دهاء الثعلب وختله . ومن البين أنه لاتمكن البرهنة منطقيا على الشك الأخلاق لانفيا ولا إثباتا ، كما أنها لاتمكن كذلك بالنسبة للشك العقلى . ولكن عندما نؤمن بأن هناك حقيقة فإنا نفعل ذلك ونتمسك به بكل مافينا من قوة طبيعية مستعدين لتحمل النتائج أيا كان نوعها ؛ وكذا يفعل الشاك . فانه يتمسك بشكه بكل مافيه من قوة طبيعية مستعدا لتحمل النتائج كذلك . ولكن أى الطرفين أكثر حكمة وسدادا ؟ علم ذلك عند ربى .

والآن لندع هذه المسائل العامة من الحسن جانبا ، ولنرجع إلى جزئيات ومسائل فردية منه — إلى مسائل ترجع إلى العلاقات الشخصية أو إلى الروابط العقلية بين فرد وآخر . فمثلا ، هل تحبنى أو لا ؟ وسواء أكنت تعتمد فى التقدير على الحالات الكثيرة التى لا أصر فيها على رأيى عند ما تمارى ، بل أتنازل ولو قليلا وأقابلك فى منتصف الطريق ، أو لا تعتمد على ذلك ، فإنى راغب فى أن أفترض أنك تحبنى لا محالة ، وإنى لذلك واثق بك وكبير الأمل فيك . فعقيدتى السابقة فى أنك تحبنى هى التى أوجدت فى مثل هذه الحالة حبك إياى ؛ ولكن إذا وقفت بعيداً عنك ،

ورفضت أن أتقدم نحوك خطوة ما ، حتى تبرهن لى ماديا ، وتقدم لى ما يدل دلالة قاطعة على الحب ، كما يقول رجال المذهب المطلق ، فسوف لا يأتى الحب أبداً . فهل تملك إنسان قلب امرأة بمجرد إصراره على أنها لابد أن تبرهن أولا على حبها إياه ؟ إن من ينتظر ذلك يكون غير مؤمن بأن طبيعة المرأة تأباه . فالرغبة فى نوع معين من الحقيقة هى التى توجد هنا ذلك النوع المعين منها ؛ وإن الشأن لكذلك فى كثير من الحالات الأخرى ؛ فمن الذى يحظى بالوظائف والترقيات وينال الإحسان والمساعدة ، إلا هؤلاء الذين تلعب هـــذه الأشياء فى حياتهم دور الفروض الممكنة ؟ وكل من أعرض عنها ورآها غير ممكنة بالنسبة له فإنه يضحى بكثير من الأشياء قبلها ويخاطر بها قبل أن توجد ؛ فكأن العقيدة نفسها ذات أثر إيجابى فى إيجاد موضوعها .

إن كل عضو اجتماعى كبير أو صغير ، عظيم أو حقير ، هو ما هو عليـه ، لأنه يقوم بوظيفته مفترضاً أن البقية من الأعضاء الأخرى تؤدى كذلك ما عليها من وظائف . وكلما تضامن جمع من الأفراد بقصد تحقيق غرض من الأغراض ، فإن تحققه لا يمكن أن يكون إلا أثراً لثقة هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض . ولا يمكن أن توجد حكومة ، أو ينظم جيش ، أو يقوم عمل تجارى ، أو تسير سفينة ، أو تنتظم كلية ، أو تعمل جماعة رياضية ، إلا على هـذا الأساس ؛ وبدونه لا يمكن أن يوجد شىء ، بل لاتوجد محاولة أيضاً . وقد تنهب القاطرة كلها (ولو كان كل فرد فيها شجاعا) بعدد قليل من قطاع الطرق ، لأنهم يثق بعضهم ببعض ، فى حين أن كل واحد من المسافرين قد يخشى أن يقتل ، إذا قاوم ، قبل أن يأتى الآخرون لمناصرته . ولـكن إذا ما اعتقد كل منا أن الركاب سينهضون معه وسيناصرونه ، فإن كل فرد ينهض فى الحال ، ولا توجد بعـد ذلك محاولة يقصد بها نهب القاطرات . فهنالك ، إذن ، بعض الحالات التى لا يمكن أن يتحقق فيها فعل إلا إذا كان مسبوقاً بعقيدة

أنه سيتحقق . وبما أن العقيدة فى حقيقة ما تساعد على إيجاد تلك الحقيقة فإنه يكون من عدم الاتزان فى المنطق أن تقول إن الاعتقاد ، الذى يسبق وجوده وجود الأدلة العلمية، ليس إلا أحط مرحلة من مراحل السقوط التى يمكن أن ينحط إليها الإنسان. وعلى الرغم من كل هـذا ، فذلك هو المنطق الذى يزعم أرباب المذهب المطلق أنهم ينظمون به حياتنا .

١٠

فالاعتقاد المبنى على الرغبة ، إذن ، مشروع ، وقد يكون ضرورياً فى كل المسائل التى يتوقف وجودها على جهودنا الشخصية .

ولـكن قد يقال إن هذه مسائل غير مهمة ولا شأن لها بالمسائل العالمية الـكبرى مثل مسائل العقائد الدينية ، فلا يصح أن تقاس بها . وهـذا يدفعنا إلى أن نتحدث عن هذه المسائل العالمية الدينية . بيد أنه لما كانت الأديان تختلف اختلافاً كبيراً فى الجزئيات وفى التفاصيل كان لزاماً علينا أن نتحدث عنها فى عمومها فنتحدث عن أجناسها وأصولها فحسب ، فنقول أولا : ما الذى نقصده حين نتحدث عن الفروض الدينية ؟ فنحن نعلم أن العلم يتحدث عن الموجود بالفعل ، وأن الأخلاق تتحدث عما حقه أن يوجد ، فما الذى يتحدث عنه الدين على وجه عام ؟ وجواب هـذا أن الأديان تتحدث عن شيئين جوهريين .

فيقول الدين أولا خير الموجودات هو أكثرها أبدية وأعمها مدلولا وأطولها بقاء . أو كما يقول تشارلس سيكريتان Charles Secritan : « الـكائن الـكامل هو الأبدى السرمدى » . وتلك ، ولا شك ، عبارة مناسبة للتعبير عن القضية الدينية ، ولـكنه لا يمكن أن يبرهن عليها برهنة علمية . ويقول الدين ثانياً إنه من الخير لنا

فى حياتنا هذه وفى الحيوات الأخرى أن نؤمن بصدق القضية الأولى .

فدعنا الآن نبحث عن العناصر المنطقية المتضمنة فى منطق تلك الحالة على افتراض أن القضية الدينية بفرعيها حق . (ولا بد لنا من أن نعترف مبدئياً بهذا الاحتمال . وإذا ما صح لنا أن نبحث هذا الموضوع فلابد من أن نعترف بأنه فرض ممكن الوقوع . وأما إذا ما تمسك أحدنا بأن الفروض الدينيـة فروض مستحيلة فالأحرى به أن لا يجهد نفسه وأن يعتبر حديثى موجهاً لغيره) .

لاشك أن الدين يقدم نفسه لنا ، أولا ، على أنه أمر خطير الشأن . لأنه افترض أننا سنجتنى من وراء اتباعه خيراً كثيراً نحتاج إليه فى حياتنا ، وسنخسر بالإعراض عنه ذلك الخير الحيوى . ويقدم الدين نفسه ثانياً على أنه تخيير ملزم ضرورى ، لأن ذلك الخير الحيوى مرتبط به ومتوقف عليه . فلا يمكننا أن نتخلص من المشكلة ببقائنا فى حالة شك وتردد مرتقبين اليوم الذى تأتى فيـه أدلة أكثر وضوحا وأقوى إلزاما . فعلى الرغم من أن تلك الحالة تجنبنا الوقوع فى الخطأ على فرض أن الدين ليس بحق فإنها تفقدنا ذلك الخير الحيوى على فرض أنه حق فقدانا يقينيا كما لو فصلنا فى الأمر وقررنا عدم الاعتقاد ؛ ويكون مثلنا فى ذلك مثل رجل تردد فى خطبة امرأة لأنه ليس عنده من الأدلة اليقينية ما يجعله يعتقد أنها ستكون زوجة مثالية إذا ما تزوجها . إن رجلا هذا شأنه يباعد بين نفسه وبين زواج تلك المرأة المحتمل أن تكون زوجة مثالية بعداً حقيقياً لا يقل عنـه فى حالة ما إذا تزوج بامرأة أخرى . فليس الشك ، إذن ، تجنب الاختيار ، ولـكنه اختيار مصحوب بنوع خاص من المخاطرة والغرر . وإن لسان حال رافض الاعتقاد فى مثل هذه الحالة يقول إن المخاطرة التى قد ينشأ عنها عدم الوصول إلى الحقيقة أحق بالاتباع من التمسك برأى يحتمل الخطأ . فهو مخاطر مخاطرة إيجابية لا تقل عن مخاطرة المعتقد نفسه ؛ إنه مخاطر بالفروض الدينيـة من أجل

مخاوفه ، كما أن المعتقد مخاطر بكل شيء من أجل الفروض الدينية وأمله فى صحتها . فالقول بأن الشك فى الفروض الدينية هو واجبنا حتى نكتشف براهين كافية تثبت صحتها هو بمثابة القول بأن الاستجابة لمخاوفنا من كون الفروض الدينية خطأ أولى وأحكم من الاستجابة لآمالنا فى صحتها . فليست المسألة ، إذن ، مسألة القوة العاقلة ضد الميول ، ولكنها القوة العاقلة مع أحد الميول ضدها مع ميل آخر . وأى دليل يبرهن على أن أحد الميلين أكثر حكمة وعقلا ؟ إنه غش مقابل غش ؛ وليس هناك من برهان على أن الغش الناشىء عن الأمل أسوأ من الغش الناشىء عن الخوف . وإننى أرفض أن أستجيب لنداء هؤلاء العلماء وأقلدهم فى تخييرهم هذا ، أو أطبقة على جميع الحالات ، وخاصة فى حالة ما إذا كان المخاطر به ذا خطر كبير فى حياتى الشخصية بحيث يعطينى الحق فى أن أتخير كيفية طريق المخاطرة . وعلى هذا الأساس أقول : إذا كان الدين حقا ، ولم تكن براهينه كافية ، فاننى لا أرغب أن أضيع الفرصة الوحيدة التى قد تجعلنى فى الجانب المنتصر ؛ وتعتمد تلك الفرصة ، طبعا ، على رغبتى فى المخاطرة وفى العمل على افتراض أن ميولى النفسية التى تنظر إلى العالم نظرة دينية ميول ملهمة وحقة .

كل هذا على فرض أنها قد تكون فى الواقع حقا وملهمة ، وعلى فرض أن الدين ، حتى بالنسبة لنا نحن الباحثين فيه ، فرض حى ويمكن أن يكون حقا . ولكن يأتى الدين لكثير منا فى مظهر آخر يجعل رفض الاعتقاد أمرا غير معقول . ذلك أن الأديان عبرت عن أكثر مظاهر الكون أبدية وكمالا بعبارات تدل على التشخص ، فلا تشير إليه إشارة الغائب غير العاقل ، بل إشارة المخاطب المعظم ؛ وكل علاقة ممكنة بين شخص وآخر ، فهى كذلك ممكنة بيننا وبينه ؛ وعلى الرغم من أننا ، من بعض وجهات النظر ، أجزاء من هذا الكون منفعلة ، فلنا ، من وجهة نظر أخرى ، إستقلال ذاتى وشخصية ،

ونشعر بأننا مصادر قوى فعالة بنفسها ، ونشعر ، مع ذلك أيضا ، بأن النداء الدينى موجه نحو إراداتنا الفعالة ، وبأن أدلته ستحجب عنا حتى النهاية إذا لم نقابلها فى منتصف الطريق . فمثلا ، لو أن رجلا وجد بين جماعة لم يتقرب إليها بنوع مامن أنواع التقرب ، وطلب دليلا على كل مايقال ، ولم يقبل منها شيئا بدون برهان ، فإنه ، بلا مراء ، سوف يباعد بين نفسه ، بفظاظته وخشونته هذه ، وبين كل ثواب اجتماعى يمكن أن يناله من كانت له روح الثقة والتصديق . وكذلك الشأن هنا ، فكل يتمسك بذلك المنطق الخشن ، ويحاول أن يجعل الإله يستخرج منه إن بالكره وإن بالرضا ، إعترافا منه به ، وإن لالم يعترف به أبدا ، فإنه قد يضيع بذلك فرصته الوحيدة التى يمكن أن يتعرف بها الإله . وانه ليخيل لى أن ذلك الشعور المفروض علينا من غير أن نعرف كيف ومن أين يُكوِّن عنصرا حيويا من جوهر الفروض الدينية . فاذا كانت الفروض الدينية حقة بكل عناصرها ، حتى هذا العنصر نفسه ، فان العقل الخالص مع رفضه الاعتقاد يكون خرقا محضا ، ويصبح تدخل بعض طبائعنا الوجدانية ضروريا وحاجة يدعو إليها المنطق . ولذلك لا أجد مايدعونى إلى قبول طريقة الشك فى البحث عن الحقيقة ، ولست أوافق على عدم إشراك الإرادة فى هذا الموضوع . لست أقدر أن أفعل شيئاً من هذا القبيل لسبب واحد : وهو أن كل قاعدة تفكيرية تمنعنى منعاً باتاً من أن أعترف ببعض الحقائق إذا كان ذلك البعض موجوداً فى الواقع ونفس الأمر ، فإنها تكون قاعدة غير معقولة . وذلك هو كل ما لهذه الحالة من منطق صورى .

ولست أدرى كيف يمكن التخلص من هذه النتيجة المنطقية . ولكن التجارب المريرة تجعلنى أخشى أن يكون بينكم من لايزال مصرا على عدم الاعتراف بأن لنا الحق فى أن نعتقد فيما نشاء من الفروض مادام فيه من الحيوية ما يغرى إراداتنا بذلك . إذا كان الأمر كذلك ، فقد يكون سببه أنكم تركتم وجهة النظر العامة ، وفكرتم (قد

يكون من غير قصد) فى نوع خاص من الفروض الدينية التى ترونها ضربا من المحال. فقد تطبقون نظرية الحرية فى « اعتقاد ما تريد » على حالات من الخرافات ؛ وقديكون الاعتقاد الذى تفكرون فيه هو الاعتقاد الذى يعرفه بعض الصغار من أطفال المدارس بقوله ، « الاعتقاد هو عند ما تعتقد فى شىء تعرف أنه ليس بحق » . اذا كان هذا هو السبب فليس عندى ما أقول إلا أنه سوء فهم . إذ أن الحرية فى الاعتقاد لا تشمل إلا الفروض الحسية التى لايقدر العقل على أن يفصل فيها وحده ؛ ولا يمكن أن يظهر مثل هذه الفروض محالا أو خرقا عند من يفترضها ليبحثها . وإننى لا أتردد هنا فى أن أقول إننى عندما أنعم النظر فى المسائل الدينية ، وعندما أتدبر كل الاحتمالات النظرية والعملية التى تتضمنها ، فإنه يبدو لى أن ذلك الطلب الذى يرى أنه يجب علينا أن نتحكم فى قلوبنا وغرائزنا ، وشجاعتنا ، وننتظر ـ ونتصرف أثناء ذلك على فرض أن الفروض الدينية غير حق ـ حتى يأتى يوم الفصل ، أو حتى يأتى اليوم الذى تجد فيه عقولنا وحواسنا فى تضامنها أدلة كافية ، ليس إلا أغرب تمثال صنع فى كهف الفلسفة . قد يكون لنا بعض العذر ، إذا ما كنا من رجال أرباب المذهب المطلق ، أو كانت لنا تلك العقلية المعصومة عن الخطأ مع مايتبعها من اليقين الواقعى ؛ فقد نشعر ـ فى ذلك الحين ـ اذا لم نثق فى تلك القوة الكاملة والكامنة فينا ثقة عمياء بأننا غير مخلصين لها. ولكن

بما أن مقياس الاعتقاد هو الفعل ، فإن كل من ينهانا أن نعتقد أن الدين حق ، هو بالضرورة محذر لنا أن نتصرف كما كان يجب علينا أن نتصرف على فرض اعتقادنا أنه حق . والدفاع عن العقيدة الدينية يتوقف كله على الفعل . فإذا كانت الأفعال التى تتطلبها أو توصى بها الفروض الدينية لاتختلف فى شىء ما عن الأفعال التى تدعو إليها الفروض الطبيعية ، فإن العقيدة الدينية تكون أمرا زائدا عن الحاجة ، ومن الخير أن تهمل ، ولا يكون الجدل حولها إلا مضيعة للوقت بلا جدوى ، ولا تستحق أن يعنى بها عقل جاد . ولكننى أعتقد أن الفروض الدينية تطبع العالم بطابع خاص ، وتحدد من أفعالنا تحديدا خاصا ، وتجعلها فى جملتها مخالفة كل المخالفة لها على فرض أنها لم تنشأ إلا عن نظام طبيعى محض .

اذا كنا من رجال المذهب التجريبى ، واذا لم نؤمن بأن هناك فينا ناقوسا يؤذن بأنا نعلم علم اليقين عندما تكون الحقيقة فى قبضتنا ، فإنه يكون من العبث ومن التعصب أن ننصح جديا بالانتظار حتى يدق ذلك الناقوس مادام ذلك الناقوس غير موجود . يصح لنا أن ننتظر طبعا إذا ماشئنا ، ـ ولست أنكر هذا المقدار ، ـ ولكن إذا فعلنا فانا نفعل مخاطرين بأنفسنا وبوقتنا كما لو كنا معتقدين . فنحن نتصرف فى كلا الحالين ، وفى كليهما نخاطر بأنفسنا ، وليس لأحدنا أن يمنع الآخر ، ولا يصح لنا أن نتقاذف بعبارات من السباب ، ولكن بالعكس ، يجب على كل منا أن يحترم الحرية الفكرية للآخرين ؛ وبذلك فحسب نوجد جمهورية فكرية ؛ وبذلك فحسب نخلق روحا من التسامح النفسى ، الذى بدونه يفقد التسامح الظاهرى نفسه وقلبه ، والذى هو سر عظمة المذهب التجريبى ؛ وبذلك فحسب يمكننا أن نعيش وندع الآخرين يعيشون فى جو من الحرية الفكرية والعملية معا .

والآن بما أننى قد بدأت بالإشارة إلى چيمس ستيفن أحب أن أختم بجمل مقتبسة منه ، وهى : ماالذى تظنه حول نفسك ؟ وما الذى تظنه حول الكون ؟ . . . هذه وأمثالها أسئلة لابد أن يواجهها الجميع من حيث إنها تتعلق بالجميع . إنها أحاجى أبى الهول ، ولا بد لكل واحد أن يبحثها على نحو ما . . وفى كل عملية مهمة من أعمال الحياة لابد لنا أن نقفز قفزة فى الظلام وعلى غير هدى . . فاذا قررنا أن نترك الأحاجى من غير حل وإجابة ، فذلك اختيار منا ؛ واذا تذبذبنا فى الإجابة فذلك اختيار منا أيضا ؛ ولكنا فى تخيرنا إحدى الناحيتين مخاطرون بأنفسنا . وإذا فضل أمرؤ أن يعرض عن الله وعن المستقبل فليس يقدر أحد على منعه ؛ ولا يقدر أحد أن يبين له قطعا أنه مخطىء . واذا مارأى أحد العكس ، ثم تصرف حسب مارأى ، فلست أظن أن أحدا

يقدر أن يبرهن على أنه خاطىء . وكل امرىء يفعل حسب مايظنه حسنا ، وإن أخطأ فعلى نفسه . ونحن واقفون على طريق فى جبل محصور بين عاصفة من الثلوج من ناحية ، وبين ضباب كثيف من ناحية أخرى ، ويظهر لنا أحيانا من بين ثنايا هذا الظلام شعاع ضئيل فيبين لنا طرقا قد تكون مضللة وغير هادية . فاذا وقفنا ولم نتحرك فسيقتلنا البرد . وإذا أخذنا الطريق المعوج فقد تتقطع منا الأوصال . ونحن لانعلم يقينا اذا كان هناك طريق مستقيم . فما الذى يلزم أن نفعله ؟ فلنكن أقوياء بواسل ولنفعل مانراه حسنا ، ولنرج أن ندرك ماهو حسن ، ثم لنتقبل كل مايأتى به الدهر . وإذا كان الموت هو النهاية الحتمية فسوف لا نواجه ميتة خيرا من هذه الميتة[1] .

---

(1) Liberty, Equality, Fraternity, p. 353, 2d edition. London, 1874.

الميل العقلى نحو التفكير المنطق

ماالذى يبغيه الفلاسفة ؟ ولماذا يتفلسفون ؟ ذلكما سؤالان يكاد يجيب عنهما كل واحد بقوله : لأنهم يبغون معرفة للكون أدق وأقرب للمنطق فى جملتها من تلك المعارف المشوشة الموجودة عند الإنسان بطبيعته . ولكن افترض أنهم حصلوا هذه المعرفة ، فكيف يتبينونها ويأخذونها على حقيقتها ولا تفوتهم بسبب جهلهم بها ؟ والجواب على ذلك أنهم سيعرفونها ، كما يعرفون أى شىء آخر ، ببعض الآثار التى تتركها فى نفوسهم. فعندما يجدون تلك الآثار فى نفوسهم يعلمون أنهم قد حصلوا ما هو منطق ومعقول .

فما هى تلكم الآثار والأمارات ؟ أحدها شعور قوى بالهدوء والطمأنينة وبالراحة النفسية . فلا مراء فى أن الانتقال من حالة التردد والشك إلى حالة الإدراك اليقينى يملأ النفس سرورا ويسبب لها طمأنينة وهدوءا .

ولكن هذا التفريج أمارة سلبية لا أثر للناحية الإيجابية فيها . فهل يعنى ذلك أن الشعور بأن الشىء منطق ومعقول هو عدم الشعور بالعكس ؟ لاشك أن هناك من الأدلة القوية ما يبعث على قبول هذا الرأى . فلقد أظهرت البحوث النفسية الحديثة أن أنواع الشعور لا تتوقف فى بواعثها المادية على مجرد تأدية التيارات العصبية وظائفها فحسب ، ولكن على هذه تحت ظروف خاصة . وذلك فى حالة ما إذا كان هناك ضغط وحبس أو عرقلة . فكما أننا لانشعر بنوع خاص من السرور عند التنفس ، ولكن بألم شديد وضيق عندما تحبس حركة التنفس ، كذلك كل ميل نحو الفعل لم تقف فى سبيله العقبات فإنه لا يصاحبه مجهود فكرى كبير عند التنفيذ ، وكل تفكير مستمر بلا عائق لا يوجد إلا قليلا من الشعور ، ولكن عندما تحصر الحركة ، أو عند ما

يواجه التفكير ببعض الصعوبات ، فإنا نشعر بألم وضيق . وإنه لا يمكن أن يقال إننا نجاهد أو نرغب أو نرجو أو نؤمل إلا إذا كنا فى حالة حصر وشدة . ولكن عند ما نكون متمتعين بحرية تامة فى الحركة أو فى التفكير ، فإنا نكون فى شبه حالة من التخدير يمكن أن نقول فيها إنها حالة الكفاية النفسية ورضاء المرء بحالته الراهنة . وذلك الشعور بكفاية اللحظة الحاضرة وبأنها لا تحتاج إلى مايوضحها أو يبرهن عليها هو ما يبغيه العقل ويتطلبه . وباختصار ، عندما نكون قادرين على الاستمرار فى التفكير من غير انقطاع فإن موضوع التفكير يبدو ، من هذه الناحية ، معقولا ومشبعا لذلك الميل العقلى .

وكل ما يساعد على الاستمرار فى التفكير من الكيفيات فإنه يشبع ذلك الميل . وذلك كأن يدرك الشىء على نحو يحمل فيه براهينه معه ، فلا يحتاج إلى برهان آخر أو إلى وضع قواعد فلسفية أخرى . ولهذا الاستمرار فى التفكير عدة أسباب ، أبدأ منها بالناحية النظرية .

نحن نواجه دائما بما فى هذا الكون من حقائق واقعية ، فنحس باختلافها وبتعددها ، ولكنا نحاول ، من ناحية نظرية ، أن ندركها على وجه يرجع هذا التعدد والاختلاف إلى وحدة لا تعدد فيها ولا اختلاف . وإن سرورنا عند معرفة أن الحقائق المضطربة ليست إلا مظهرا لحقيقة واحدة يشبه سرور الموسيقى عند ما يرجع الأصوات المضطربة المختلفة إلى نغمة واحدة ولحن واحد . ولا تحتاج النتيجة السهلة الموجزة إلا إلى مقدار ضئيل من المجهود العقلى لايكاد يذكر اذا ماقورن بذلك المجهود الذى يبذل فى بحث القضايا والمقدمات الأصلية . وهكذا ، فان النظرية الفلسفية الحقة هى النظرية التى تخفف من المجهود العقلى وتقلل من العمل . والرغبة فى القلة وفى الاقتصاد فى وسائل التفكير هى الرغبة الفلسفية الحقة . وكل صفة من الصفات تجمع شتات المتعددات

فى واحد فانها تشبع تلك الرغبة وترضيها ، وتعتبر فى نظر الفلاسفة ممثلة لمهايا الأشياء إذا ماقورنت بصفاتها الأخرى . وهذه المهايا هى التى ينظر إليها الفلاسفة ، وأما الصفات الأخرى فانهم يهملونها ولا يقيمون لها وزنا .

فالعموم ، إذن ، هو أحد الصفات التى لابد أن تتصف بها النظريات الفلسفية ؛ لأنها لاتبعث فينا شيئا من الطمأنينة والهدوء إلا إذا كانت تنطبق على حالات شتى . وان معرفة الأشياء بمعرفة أسبابها ، التى تعتبر غالبا تعريفا للمعرفة السديدة، لمعرفة عديمة الجدوى ، إلا إذا كانت الأسباب مضغوطة فى أقل عدد ممكن وكانت منتجة أكبر مقدار ممكن من النتائج والمسببات . وكلما كثر عدد ما عند الفيلسوف من الأمثلة ازدادت ثروته وتمكن عقله من الانتقال بيسر وسهولة من حقيقة لأخرى . ولكن ينبغى أن نلاحظ أن التنقلات الحادثه ليست تنقلات حقيقية ، لأن كل واحد منها هو الصديق القديم ، ولكن فى ثوب فيه شىء من الجدة .

فمن ذا الذى لايشعر بجمال التفكير ، مثلا ، فى أن القمر والتفاحة ، فى علاقتهما بالأرض، شىء واحد ، وفى معرفة أن عملية التنفس وعملية الاحتراق شىء واحد ، وفى إدراك أن البالون يرتفع فى الهواء بنفس القانون الذى تسقط به الصخرة إلى الأرض، وفى معرفة أن المفارقة بين الحيوان والسمك ليست إلا درجة عليا من نفس المفارقة التى توجد بين المرء وابنه ، وفى معرفة أن قوتنا عند مانلو جبلا أو نسقط من شجرة لاتختلف إلا قليلا عن أشعة الشمس التى تنبت مانتغذى به من نبات ؟

ولكن يوجد فى بعض العقول مع الرغبة فى التعميم رغبة أخرى معاندة لها . وهى تلك الرغبة فى التحليل والتمييز . وهى الرغبة فى تعرف الأجزاء أكثر من تعرف الكل . وخصائص هذه الرغبة حب الوضوح والجلاء فى الإدراك ، وبغض التعمية والتعميم والوحدة غير الواضحة . فهى نوع من حب تعرف الجزئيات فى كمالها . وكلما ازدادت

معرفة الجزئيات على هـذا النحو كانت السعادة . وتفضل تلك الرغبة أعلى درجة من درجات الاقتضاب وتقطيع الأوصال وعدم الاطراد على ذلك الإدراك العام للأشياء الذى يزيل منها حقيقتها الواقعية ، على الرغم من أنه يبسطها . وهكذا ينشأ عن حب الوضوح والتيسير مطلبان متعاندان يوقعان المفكر فى حيص بيص .

وإن التوازن بين هاتين الرغبتين فى المرء هو الذى يحدد اتجاهه الفلسفى . فلا يمكن أن يحوز نظام فلسفى قبولا عاما ، إذا لم يشبع هاتين الرغبتين ، أو إذا أخضع إحداهما للأخرى إخضاعا مطلقا . ويجب أن ينبئنا مصير سبينوزا Spinoza[1] مع فلسفته التى توحد الموجودات وتدخلها تحت جوهر واحد ، وهيوم Hume مع فلسفته التى ترى انفكاك الأشياء وانفصال بعضها عن بعض، بأن الحل الفلسفى الوحيد لابد أن يكون توفيقاً بين التجانس والاطراد الذهنى وبين المفارقات الواقعية ومزيجاً منهما . ولـكن الطريق الوحيـد للتوفيق بين التعدد والوحدة هو أن تعتبر المتعددات المتفارقات حالات متعددة لماهية واحدة مشتركة بينها جميعاً . وهكذا يكون ترتيب الأشياء وتقسيمها إلى أنواع شتى المرحـلة الأولى ، وتهذيب علاقاتها وتصرفاتها إلى قوانين عديدة المرحـلة الأخيرة ، فى عملية التوحيد بينها فلسفيا . ولهذا لا يمكن أن تـكون الفلسفة النظرية الـكاملة أكثر من تقسيم كامل شامل لجزئيات الـكون ؛ ولا بد أن تـكون نتائجها دائماً ذهنية وعامة ، لأن أصل أي تقسيم من التقسيمات هو ذلك القدر المشترك المدرك فى كل الحقائق الواقعية ، وأما ماعدا ذلك مما يتصل بها فإن الباحث المقسم يتجاهله وقت تقسيمه . وهذا يتضمن أنه ليس هناك ما هو كامل

---

(١) أحد مشاهير الفلاسفة فى العصر الحديث بل على الإطلاق . وهو يرى أنه لا يوجد إلا جوهر واحـد . وهو الله سبحانه وما عداه فهو من الأعراض ، والله وصفاته اللانهائية وأعراضه يحصر كل الوجود (١٦٣٢-١٦٧٧) .

من شروحنا وتفسيرنا للعالم ؛ إذ أنها تجمع الأشياء وتدخلها تحت عناوين عامة أو شائعة، وليست العناوين الأخيرة منها ، سواء أكانت عناوين للموجودات أم لعلاقاتها بعضها ببعض ، إلا أجناسا ذهنية عامة ، وقضايا نجدها نحن فى الأشياء ، ثم نسجلها على الصفحات .

فعند ما نظن ، مثلا ، أننا قد شرحنا العلاقة بين (ا) و (ب) شرحا عقليا ، بإدخالهما تحت مقسم واحد ، لأنهما يشتركان فى وصف واحد هو (س) ، فإنه من البين أننا لم نشرحهما إلا بمقدار شرحنا (س) وفى حدود ذلك الشرح. وتفسيرك الارتباط بين حامض الكربونيك وبين الاختناق بأنه ناشىء عن انعدام مادة الأوكسوجين هو ترك لخصائصهما الأخرى من غير شرح وتفسير : فتبقى خصائص مثل التشنج والألم من ناحية ، والكثافة وقابلية الانفجار من ناحية أخرى من غير شرح. وباختصار مادام كل من (ا) و (ب) يتصف بصفات أخرى غير (س) ، فإن شرحهما بـ (س) لا يكون شرحا كاملا . إذ أن كل ما يضاف إليهما من صفات وأعراض خاصة لابد أن تكون له قيمته الخاصة فى الحقيقة . وكل شرح خاص للحقيقة إنما يشرحها من وجهة نظر خاصة . ولا يمكن أن تشرح الحقيقة شرحا وافيا كاملا حتى يوضع كل واحد من نعوتها وخصائصها مع القسم الذى يلائمه . فإذا ما أردنا أن نطبق هذا على حالة الكون فإنا نرى أن تفسيره بحركات الذرات لا يفسره إلا من هذه الناحية ، وعلى فرض أن هناك حركات من هذا النوع ، وشرحه « بما لا تمكن الإحاطة به » لا يفسره إلا بهذا القدر وعلى فرض أن هناك ما لا يدرك ، وشرحه بالفكر لا يفسره إلا فى حدود الفكر ، وشرحه بالإله لا يفسره أيضا إلا ضمن تلك الدائرة . وأما ما هى تلك الأفكار الشارحة ، وأى نوع من الآلهة ؟ فهذه أسئلة لا تمكن الإجابة عنها إلا بالالتجاء إلى القضايا الباقية التى أخذت منها تلك القضية العامة الذهنية . وكل القضايا التى لا يمكن أن تكون وحدة مع الصفات التى اعتبرت

عامة فى الجميع لابد أن تبقى أنواعا أو طبائع مستقلة بنفسها مصاحبة حسا لتلك الصفات ، ولكن ليس بينها وبينها رباط عقلى .

ومن هنا كانت كل بحوثنا النظرية قاصرة وغير كافية . لأنها ، من حيث انها لا تنفى التعدد ، لاتربط المتعددات برباط متين بل تتركها مجموعة من الأفراد متلاصقة متجاورة ؛ ومن حيث انها تنفى الكثرة والتعدد ، لابد أن تكون محتقرة بالرجل العملى ، لأنها عقيمة لانصدق على شىء . وكل ما يمكن أن تقوله تلك البحوث النظرية هو أن عناصر العالم كيت وكيت ، وأن كل عنصر هو وحدة قائمة بذاتها كلما وجد ؛ ولكن السؤال الذى لايزال واردا هو أين يوجد ؟ وليس للرجل العملى من ملجأ يلجأ إليه إلا عقله وذكاؤه . إذ أن الفلسفة لم تحاول يوما ما أن تبين لنا من بين تلك العناصر العنصر الذى يكوّن الآن ماهية ذلك الشىء الواقعى المعين . ولهذا ، فإن ما وصلنا إليه من نتيجة هو أن مجرد تقسيم الأشياء وترتيبها هو ، من ناحية ، خير فلسفة نظرية ممكنة ، ولكنه ، من ناحية أخرى ، أفقر بديل عن تمام الحقيقة وكمالها وأقله دقة وكفاية . لأنه اختصار للحياة كريه ؛ وهو ، كسائر الاختصارات ، لا يتم إلا بإهمال الحقائق الواقعية . وهذا هو السر فى أنه لا يعنى بالفلسفة من النوع الإنسانى إلا القليل النادر . إذ أن العناصر التى تتجاهلها الفلسفة هى الموضوعات الحقيقية التى ترتبط بها الحاجات الإنسانية والتى لها من القوة والسلطان على النفوس مثل ماللحاجة الفلسفية نفسها . فما الذى يعنى الفرد المتحمس للأخلاق من فلسفة الأخلاق ؟ ولماذا بدت فلسفة كل فيلسوف ألمانى طللا باليا لكل فنان ألمانى ؟

إن الرجل العملى لا يرضيه شىء من الحياة إلا كمالها . وبما أن مهايا الأشياء منتشرة فى كل الأزمنة والأمكنة فإنه سوف لايتمتع بها إلا على هذا النحو فى تعاقبها وانتشارها . فإذا ما مل من المحسوسات وما فيها من اضطراب ، وسئم مما فيها من غبار

وتفاهة ، فإنه يقدر أن يرفه عن نفسه برحلة عقلية إلى منابع البقاء ويغمس فيها نفسه ساعة من زمان متدبراً المهايا الكلية والطبائع اللامتغيرة . بيد أنه يكون هناك زائراً وليس مقيما فى مملكة الخلود هذه ، لأنه غير مستعد لأن يحمل نير الفلسفة على عاتقه؛ وعندما يمل مما فيها من اطراد ، ويسأم من نتائجها الفقيرة المملة — وليس ذلك ببعيد — فإنه ينجو بنفسه إلى العالم الواقعى الغنى بحقائقه الخارجية .

وهكذا نرجع فى بحثنا إلى حيث بدأنا ونقول : كل تقسيم للأشياء فهو علاج لها من أجل غرض خاص . وليس التقسيم إلى أنواع إلا وسيلة لغاية ، وليست النظريات نفسها إلا وسائل لغايات . ولا يمكن أن تكون نظرية ذهنية بدلا صحيحا لحقيقة واقعية ، بيد أن المرء قد يعتبرها كذلك لغاية يرجوها . وإن الرغبة فى أن تتضح الأمور وتكون معقولة ، أو ان السرور الناشىء عن توحيد الأشياء، ليست إلا غرضاً واحداً من الأغراض الكثيرة التى يمكن أن يرجوها الإنسان . وهذا ينزل قيمة الحلول الفلسفية من عليائها ويحط من عظمتها التى بالغ فيها الفلاسفة أيما مبالغة ؛ ولا يبقى للفلسفة النظرية من فضائل غير التبسيط والتخفيف . بيد أن النظرية البسيطة المجردة لا يمكن أن تكون عدلا للعالم إلا إذا كان العالم بسيطاً مجرداً ؛ ولكنه ، على الرغم مما قد يخفى من بساطة وتجريد ، مركب تركيبا عظيما . ومع ذلك ففيه من التجريد وفينا من شدة الرغبة فى الوصول إليه ما يجعل دوافعنا النظرية من أقوى الدوافع الإنسانية . وان تعرف مهايا الأشياء التى هى أقل عدداً وأشمل ما صدقا لهو الأمر المثالى الذى لابد أن يهدف نحوه بعض الرجال ما دام هناك من يفكر .

ولكن افترض أننا قد أدركنا الهدف وأننا قد وصلنا إلى نظام جامع شامل لجميع الموجودات فأصبحنا قادرين على أن ندرك أن العالم واحد لا تركيب فيه ، وعلى أن نتمتع عقلياً بالتدبر فى تلك الوحدة ، وأصبحت نظرياتنا العامة متمكنة من أن تجعل

من ذلك الاضطراب الواقعى شيئاً منظماً معقولا ، أفليس لنا بعد كل ذلك أن نسأل : هل يمكن أن يعتبر ذلك الذى جعل الأشياء كلها متعقلة معقولا فى نفسه ومنطقياً ؟ لا شك أن النظرة الأولى تجيب بالإيجاب ، ونقول : إذا كانت الرغبة فى الوصول إلى ما هو معقول ومنطق قد أشبعت بضم شىء إلى شىء آخر فإن القضية التى لا تترك شيئاً خارجاً عنها ، بل تنتظم كل موجود ، أحرى بأن تشبع من تلك الرغبة وتكون معقولة فى نفسها . وما دامت عقولنا لم تجد شيئاً شاذا عن تلك القضية وخارجاً عنها حتى يزعجها فستبقى فى هدوء وسلام . وبعبارة أخرى ، كما أن سعادة الأمى وراحته العقلية تنشآن عن عدم ملاحظته أو عدم تفكيره فى اضطراب العالم الذى يعيش هو فيه فإن كل موضوع - بشرط أن يكون مجرداً وواضحاً ومطلقاً - يزيل مشاكل الفيلسوف كلها حول عالمه يجب أن يسبب له هدوءا عقلياً من تلك الناحية .

وذلك ، فى الحقيقة ، هو ما يفكر فيه بعض العلماء . فيقول الأستاذ بين Bain :

« تتضح المشاكل وتحل طلاسم الغامض مادام يمكن أن يبين أنها مشابهة لشىء آخر ، أو أنها أمثلة لحقائق معروفة بالفعل . ولا ينشأ كل من الغموض والإبهام إلا عن العزلة والانفراد ، أو عن كون الشىء مستثنى لا يدخل تحت القاعدة ، أو كان فيه تناقض . وليس توضيحه وحله إلا فى أن تجد له شبيها ، أو تجده متحدا مع غيره ، أو تؤاخى بينه وبين آخر . وعندما تتشابه الأشياء كلها ، بكل مافى كلمة التشابه من معنى ، ولا تبقى حاجة للشرح والتفسير ، تنتهى مهمة العقل وتنتهى رغباته ومطالبه . . . ان طريق العلم ، كما أظهره العصر الحديث ، يتجه نحو التعميم من رحب إلى ما هو أكثر رحابة وشمولا حتى يصل إلى أعلى الدرجات من العموم وإلى القوانين التى تنطبق على كل الأشياء ؛ وبذلك تنتهى الحاجة إلى الشرح ويزول الغموض ويحصل الإدراك الكامل » .

ولكن من سوء الطالع أن جواب النظرة الأولى لا يفيد هنا ، وخاصة لأن عقولنا قد تعودت على أن ترى (غيرا) بجانب كل جزئية من جزئيات تجاربها ؛ وإذا فكرت فى المطلق نفسه تراها تستمر فى عملياتها العادية وتتطلع إلى ما وراء ذلك المطلق، كأن هناك موضوعات أخرى للتدبر والتأمل . وبعبارة أخرى ، انها توجد لنفسها اعتبارات إيجابية من اللاوجود المحيط بوجود موضوعها ؛ ولكنها تجد نفسها مضطرة لأن ترجع إلى موضوعها الأصلى لأن هذا لا يؤدى إلى نتيجة . ولكن بما أنه ليس هناك من طريق طبيعى بين ذلك الموضوع وبين اللاوجود المحيط به ، كان من الطبيعى أن تبقى الأفكار متبلبلة ومتأرجحة بين هذا وذاك ومتسائلة: « لماذا لم يكن هناك إلا اللاوجود؟ ولماذا لم يكن هناك إلا ذلك الموضوع ؟ ولكن لا تلبث تلك المشاكل طويلا حتى تختفى فى تلك الحيرة وذاك التيه حيث لا نهاية ولا نتيجة . فما ذهب إليه الأستاذ بين بعيد كل البعد عن الصواب . ذلك لأن الرغبة فى زيادة الشرح والبيان وفى محاولة الوصول إلى معرفة الإله لا تثار بشدة إلا إذا كانت محاولة صهر المتعدد إلى واحد كلى قد قاربت النجاح ، وكانت النظرة إلى العالم كوحدة قد قاربت الكمال . وكما يقول شوبنهاور « ان انشغال البال وتبلبل الأفكار الذى يبقى ساعة الميتافيزيقى أبدية الحركة فى حركة ناشىء عن الشعور بأن لعدم وجود هذا العالم من الإمكان مثل مالوجوده منه سواء بسواء » .

وقد تكون فكرة اللاوجود أصل الرغبة الفلسفية. فإن الوجود المطلق لغز مطلق، من حيث إن علاقته « بلا شىء » تبقى غير مدركة . ولم يدع أحد من الفلاسفة أنه وضع قنطرة منطقية بين تلك الهوة الكائنة بين الوجود واللاوجود إلا فيلسوف واحد، وهو هيجل . فهو ، بمحاولته أن يبين أن اللاوجود والوجود الفعلى قد ارتبطا معا بسلسلة واحدة من نوع تأليفى ، لم يدَعْ - كما ظن - شيئا خارجيا أو شاذا حتى يزعج

العقل فى دورته الطليقة . وبما أن مايوجد الشعور بكون الشىء منطقيا ومعقولا هو حركة مثل هذه لم تعرقل فإنه لابد له أن يعتقد ، إذا كان قد نجح فى مهمته ، أنه قد أشبع كل رغباته وحاجاته العقلية اشباعا أبديا .

وأما هؤلاء الذين يرون أن هيجل قد أخفق فى محاولته الجريئة فليس لهم إلا أن يعترفوا بأن احتمال وجود مغاير لما هو واقعى لايزال قائما فى أذهاننا وواردا على نظمنا ، ولو جمعت الأشياء كلها وأوجدت منها وحدة . على أن غور الوجود نفسه لايزال غامضا غموضا منطقيا ، ولايحق لنا ـ إذا شئنا أن نتعامل معه ـ إلا أن نقف عنده وقتا قصيرا ، ولانسأل عنه أو نعجب منه إلا قليلا . ومن هنا يتبين أن راحة الفيلسوف المنطقية لا تختلف فى جوهرها عن راحة الأغرار العقلية . فهم لايفترقون إلا عند النقطة التى يرفض عندها كل منهم أن يستمر فى بحثه ويدع مجالا لشكوك أخرى تزعج القضية المطلقة التى افترضها أولا . أما الغر فيفعل ذلك فى الحال ، ولكنه عرضة بعد ذلك لأن تلعب به أنواع شتى من الشكوك والأوهام . وأما الفيلسوف فلا يفعل ذلك قبل أن يصل إلى مايبغى من وحدة ، وهو بعد ذلك محصن من غارات الشكوك والأوهام التى تلعب بعقول الأغرار . ولكنه لايسلم حقيقة فى النهاية ، الا من ناحية عملية ، من كلمة « لماذا ؟ » . ومادام غير قادر على أن يجيب على آخر « لماذا ؟ » فلا بد له أن يتجاهله ويفترض بعد ذلك أن المقدمات التى أوصلته إلى ماوصل إليه من نتائج ونظم هى موجودات حقيقية بالفعل ، ثم يستمر فى جهوده العقلية والجسمية معتمدا على ذلك الفرض الذى افترضه . ولا شك أن هذا يجلب له سرورا . فإن الفعل المعتمد على ضرورة ولو غير واضحة يكون مجلبة للهدوء ومصاحبا بشىء من السرور . فانظر إلى تقديس كرلايل لمجرد الحقيقة حين يقول : « للحقيقة معنى لانهائى » . ويقول دهرنج Duhring : « الضرورة » ، وهو لايعنى الضرورة العقلية بل الواقعية ، «هى آخر نقطة يمكن أن

نصل إليها، وأرقاها . وإنه لما يسبب هدوءا عقليا وسرورا نفسيا أن تجد أن الموضوع النهائى لايغايرها ولا يبطلها » .

ذلك هو اتجاه الرجل العادى فى عقيدته فى الإله . فهو يرى أن التجارب الطبيعية والأخلاقية لايمكن أن تفهم فى ذاتها ؛ والذى يجعلها واضحة جلية هو الأحكام والقوانين الإلهية . ويذهب كثير من البصراء المغرمين بالتحليلات العقلية من الفلاسفة إلى هذا الاتجاه أيضا : فيقول لوتز ورينوفير وهدجسون انه لايمكن تعليل التجارب ولا فهمها على أنها شىء كلى واحد ؛ وذلك اعتراف منا لاينبغى أن يعزى إلى ضعفنا أو أن يخفف من حدة وقعه . فذلك يكاد يكون وصفا ذاتيا للتجارب نفسها .

ولكن قد يميل بعض العقول المتصوفة إلى محاولات معتدلة ، ويبحث عن الهدوء العقلى فى حالة الجذب والوجد حينما يخفق المنطق . فلا شك أن هناك لحظات يظهر فيها العالم للأفراد المتدينين ، من جميع الأديان والعقائد ، فى غاية من الانسجام والاتساق الإلهى، ويملأ ذلك المعنى قلوبهم ، فلا يبقى فيها محل لسؤال ، ولايجدون شيئا شاذا يمكن أن يسأل عنه ويقال لماذا هو هذا دون ذاك . وفى هذه الحالة تكون القوة العاقلة هادئة نائمة، لأن الشعور قد ربت عليها فهدأها . وفى مثل هذا يقول وردورث Wordworth[1]: « ليس هناك مجال للتفكير عند أوقات السرور » . فيملأ الشعور بوجود الله النفس فلا يدع مجالا للعقل أن يشك أو يسأل . وكل واحد من المتدينين لابد أن يكون قد شعر بمثل هذه الحالة النفسية ولو مرة واحدة فى حياته ، وأن يكون قد أحس بما أحس به هوايتمان، حينما كان يمشى صبيحة يوم من أيام الصيف الجميلة بين الخضر والحشائش، من أن « معرفة وسلاما وهدوءا جاءت إليه بسرعة وأحاطت به من كل جانب . وهى معرفة لايمكن أن ينتجها برهان » . أو لا يحس كثير منا فى مثل تلك اللحظات المليئة

(١) أحد فطاحل شعراء انجلترا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

بالحيوية وبالرضاء النفسى بأن هناك شيئا عليلا محتقرا ، بل خطأ ممقوتا ، فى التأملات والبحوث النظرية ، ويشعر بأن الفيلسوف فى خير حالاته ، ومن وجهة النظر السليمة، ليس إلا عالما أحمق ؟

وبما أن القلب يمكنه أن يبعد عن العالم تلك اللامنطقية المطلقة التى أثبتها العقل له فإن تحويل عملية القلب هذه وسبكها إلى قاعدة منظمة يكون أهم عمل فلسفى يمكن أن يقوم به الإنسان . ولـكنه ، كما استعمله المتصوفة حتى يومنا هذا ، ليس عاما ، إذ أنه غير مقدور إلا للقليل من الأفراد فى أوقات خاصة ؛ ومع هذا ، فالقادرون عليه عرضة لأن يقاسوا تجارب شديدة ونوبات عصيبة ؛ وإذا اتفق الناس جميعاً على أن طريق الصوفية هو ملجأ لايتمسك فيه بالمنطق ولا بالمعقول ، وأنه جبيرة لا شفاء ، وعلى أن التفكير فى اللاوجود لا يمكن طرده من الذهن أبدا ، فإن المذهب التجريبى يكون حينئذ الفلسفة الأولى والأخيرة . لأنه يرى أن الوجود حقيقـة واقعية يجوز للرغبة فى البحث حول وجود الله أن تجوس خلاله وتقتله بحثاً ، ولـكنها ، تظل دائماً غير راضية وغير مشبعة ؛ ويكون كل من الغرابة والإبهام صفة جوهرية فى طبائع الأشياء، ويكون تأكيدهما وإظهارهما عملا مستمراً من أعمال الفلسفة .

ذلك كله بحث للاحتمالات المتعلقة بكون الشىء معقولا من ناحية نظرية محضة. ولـكنا قد رأينا فى المبـدأ أن الـكون معقولا لا يعنى أكثر من تمكن العقل من الاستمرار فى التفكير من غير أن يصادفه عائق . وإنه لمن الممكن أن يتجنب العقل تلك العوائق التى تنشأ فى جو نظرى إذا تمكن من ترك هذا الجو فى وقت مناسب وانتقل منه إلى جو عملى . فدعنا الآن نبحث لنرى ما هو الذى يوجد الشعور بكون الشىء منطقيا فى مظهره العملى . فإذا كان الفكر لا يمكنه أن يقف دائماً بالنسبة للعالم مبلبلا متسائلا ، وإذا كانت أعماله لابد أن تترك يوماً ما ذلك الطريق النظرى المحض

الذى ليس له من نتيجة ولا نهاية ، فدعنا الآن نتساءل ما هى النظرية الكونية التى يمكن أن تثير فينا دوافع فعالة قادرة على أن تنتج هـذا النوع من الميل والانحراف ؟ وأى تعريف للعالم يرجع للعقل ما كان قد حرمه فى الطريق النظرى المحض من حرية فى الحركة والفعل، ويجعل العالم يبدو منطقياً ثانية ؟

إذا كان هناك نظريتان ترضيان بالتساوى كل المطالب المنطقية فإن ما يثير تلك الدوافع الفعالة منهما ، أو يرضى الميول الوجدانية والذوقية منهما أكثر من الأخرى فإنها تكون أكثر منطقاً وأقرب للعقل ، وستكون لها السيادة فى النهاية .

وليس هناك من شىء محال فى افتراض أن بحث العالم بحثاً تحليلياً قد ينتج جملة من القواعد منسجمة كلها مع الحقائق الواقعية الموجودة فيه . فنجد فى العلوم الطبيعية ، مثلا ، قواعد كثيرة تشرح كل واحدة منها ظواهر العالم شرحاً وافياً ، مثل نظرية السائل الواحد والسائلين فى الكهرباء . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للعالم ؟ ولماذا لا تكون هناك وجهات نظر متعددة تختلف باختلاف الباحثين حول الكون ، وتكون كل واحدة منها صالحة لأن تعبر عنه أحسن تعبير ، وتنسجم تحتها كل قضاياه ، ويكون للمرء أن يختار منها ما يشاء ، أو يجمعها كلها معاً ؟

أوليست أنشودة أوتار بيتهوفن Beethoven فى الحقيقة ، كما قال أحد الناس ، إلا توقيعاً بشعرات من ذنب الفرس على قطع من أمعاء القط ؟ نعم قد توصف وصفاً شاملا بمثل هذا ؛ ولكن انطباق هذا الوصف عليها لاينفى إمكان انطباق وصف آخر مباين لذلك الوصف فى نفس الوقت . ونظير ذلك أن شرح العالم بما يدل على أن أن جزئياته متعاقبة تعاقباً ميكانيكياً لا يتنافى مع اعتبار أنه ناشىء عن غرض ، من حيث ان الآلة نفسها قد تكون أنشئت عن قصد ولغرض .

فإذا ما اخترعت عدة نظم ، وكان كل منها مشبعاً لرغباتنا المنطقية المحضة ، فإنه يجب عليها بعد ذلك أن تنجح فى اختبار آخر ، وهو اختبار الوجدان ؛ إذ لابد أن تنظر إليها طبائعنا العملية وأذواقنا الجمالية لترفضها أو لتقبلها . فهل يمكننا أن نحدد معيار المنطقية والمعقولية الذى قد تستعمله هاتان الطبيعتان من طبائعنا ؟

ولقد لاحظ الفلاسفة من قديم الزمان ظاهرة عجيبة ، وهى أن مجرد التعود على الشىء قد يوجد الشعور بأنه منطق معقول . ولقد تأثرت مدارس المذهب التجريبى بذلك تأثرا جعلها تقول إن الشعور بأن الشىء منطق هو نفس الشعور بأنه مألوف ومتعود عليه ، وإنه ليس هناك من نوع آخر للمنطقية غير ذلك النوع . فالإدراك اليومى للحوادث ومشاهدتها متصاحبة فى نظام خاص يولدان فينا شعورا بضرورة تلك المصاحبة وبدوامها لا يقل عن الشعور الذى ينشأ عن الإدراك العقلى لما فيها من انسجام واتساق . وشرحك الشىء هو أن تنتقل منه بسهولة إلى سببه ، ومعرفتك له هو أن تكون قادرا على أن تتنبأ بنتائجه تنبأ صحيحاً . والعادة ، التى تسمح لنا أن نفعل الأمرين معا ، هى أصل كل منطق فى الأشياء يمكن أن تدركه عقولنا فيها .

وانه لمن البين أن المعنى العام الشامل الذى عرفنا به كون الشىء منطقيا ومعقولا من قبل يتضمن العادة ويعتبرها أحد مدلولاته وعناصره . فقد قلنا ان السهولة والاستمرار فى التفكير هما اللذان يجعلان الموضوع معقولا ومنطقيا . ومادامت العادة تطلعنا على كل ما للأشياء من علاقة وروابط فإنها تساعدنا على أن ننتقل بسهولة فى تفكيرنا من ذلك الموضوع إلى ماعداه ، وبذلك تخضبه بأنه منطق ومعقول .

ولكن هناك رابطة عظمى لها من الأهمية والقيمة ماليس لغيرها ، وأعنى بذلك ارتباط الشىء بنتائجه . ولا خفاء فى أن مانتوقعه من الموضوعات التى لانألفها مضطرب وغير محدود ، ومرجعه الحدس والتخمين . ولكن إذا كانت الموضوعات عادية ومألوفة

فإن نتائجها تكون محددة فى أذهاننا ومعروفة لنا قبل الوقوع . فيجب على الفلسفة الحكيمة أن تلحظ هذا وتزيل ، ولو على وجه عام ، الاضطراب وعدم اليقين من المستقبل . ولقد تجاهل كثير من الكتاب دوام حضور المستقبل فى الذهن واشتغاله به . ولكن ذلك تجاهل للحقيقة الواقعة .

وكل واحد منا يعرف ، حين يعلم أنه سيقاسى بعض الآلام فى المستقبل القريب ، كيف أن الشعور الغامض بأن الألم ضرورى الوقوع ينفذ إلى كل أفكاره ويسبب لها شيئا من القلق والاضطراب ويكدر من خاطره ولو لم يكن قد ملك عليه كل انتباهه ؛ انه يباعد بينه وبين الهدوء والراحة فى نفس اللحظة التى يلابسه فيها . وكذا الشأن فيما إذا كان المرء ينتظر سعادة عظمى . ولكن إذا لم يكن المستقبل لاهذا ولاذاك بل كان محايدا ، ولكنه معروف يقينا بأنه كذلك فإنا لا نبالى به ، بل نوجه انتباهنا إلى ماهو فعلى وواقعى . دع ذلك الشعور بالمستقبل يفقد قيمته وأهميته ، أو دعه يكون بلا موضوع ، وستجد أن العقل قد أصبح فى الحال غير هادىء وغير مطمئن . وان الذى يحصل بالنسبة لكل جديد ولكل الحوادث التى لا تدخل تحت مانعرف من أقسام هو أننا لا ندرى ما الذى سيحدث بعد تلك اللحظة ويصبح الجديد ، بهذا الوصف، مصدرا للمتاعب العقلية ، وأما المتعود عليه فهو مسكن عقلى ؛ وليس هناك من سبب لهذا أو ذاك إلا أن الجديد يوقعنا فى حيرة وارتباك ، بينما أن المتعود عليه يؤكد النتائج التى نرتقبها .

كل قارىء لابد أن يكون قد عرف مثل هذا وشعر بصحته . وان لا فما الذى يقصد بالقول إن المرء يشعر كأنه فى بيته عندما يكون فى بيت جديد ويواجه قوما غرباء إلا أن يكون شيئا من هذا القبيل ؟ إنه لايعنى به أكثر من أننا عندما نحل فى مكان جديد لأول مرة فإننا لا نعرف من أين يأتى تيار الهواء مثلا ، وما هى الأبواب التى

يصح أن تفتح ، وما هى الأشكال والمناظر التى قد تبدو عند ماتفتح المنافذ ، وما هى الموضوعات القيمة أو الغريبة التى قد توجد فى الحقائب والزوايا . ولكن بعد مرور بضعة أيام حين نكون قد عرفنا مدى كل هذه الممكنات يختفى الشعور بالغربة . وكذلك الشأن بالنسبة للأناسى عندما نكون قد عرفناهم ، فلا ننتظر أن نرى شيئا جوهريا فى سلوكهم يدل على غرابة أوشذوذ .

وإن قيمة ذلك المعنى الوجدانى من الترقب لاتنكر ؛ ولقد كان من الضرورى أن تبينها يوما ماعملية « الانتقاء الطبيعى » . إذ أنه من المهم للحيوان من الناحية العملية أن يكون على بصيرة بصفات الموضوعات التى تحيط به ، ولا يصح له أن يظل هادئا ورابضا فى حضرة بعض الموضوعات أو الأحوال التى قد تكون مفعمة بالمخاطر له أو بالغنائم . فلا ينام مثلا على شفير هوة أو فى مواطن الأعداء ، أولا يهتم ببعض الجديد من الظواهر التى قد تبرهن ، لو تعقبت ، على أنها طعام شهى . وباختصار يجب أن يثير الجديد اهتمامه . وهكذا يوجد لكل عملية من عمليات التنقيب والبحث ثمرة عملية . ولسنا نحتاج فى تعرف هذا إلى أكثر من مراقبة سحنة الكلب أو الفرس الذى يشاهد موضوعا جديدا ، ومن ملاحظة خوفه المشرب بعجب واستغراب ، لنعلم أن الشعور بعدم السلامة أو الترقب غير المحدد هو الذى يثير فيه ذلك النوع من الانفعال . وان تعجب الكلب عند حركة سيده أو عند حركة موضوع آخر جديد لايزيد على أنه تطلع وترقب لما سيحدث بعدها من حركات . فاذا تقررت تلك الحركات المبهمة ذهب الاستغراب . ولم تكن حركة الكلب الذى تحدث عنه دارون (وهى حركة نشأت عن ملاحظته لصحيفة تحركها الرياح) إلا ألما وامتعاضا من مستقبل غير محدود . فلم يسبق له أن رأى صحيفة تتحرك بنفسها ، فعجب واضطرب وتساءل عما قد سوف تحدثه اللحظة المقبلة من عجائب .

والآن ، حين نرجع إلى الفلسفة ونطبق عليها هذه الحالات نقول : إذا كانت صفات الحقيقة القصوى تحدد الأمور المتوقعة فى المستقبل فان العقل يقبلها بكل رضاء واطمئنان ، ولو كانت غير مستساغة من ناحية منطقية ؛ ولكنها إذا تركت المستقبل عرضة للاحتمالات فإنها تسبب عدم طمأنينة للعقل وتورثه تعبا وألما . ولقد لعبت المطالبة بتحديد المستقبل وتعيينه دورا مهما فى تحديد الشروح الكونية التى استخرجتها الرغبة العقلية فى التفكير المنطق ، فتراها جميعها تكاد تجمع على أن أصل الكون لابد أن يكون واحدا مجردا . فالجوهر ، مثلا ، هو ، كما قال كانت ، الدائم المستمر الذى لا يعتريه تغير لأن وجوده ذاتى ، فهو واحد خالد . وعلى الرغم من أنه لا يمكننا أن نتنبأ بالصفات التفصيلية التى قد يوجدها ذلك الجوهر فى المستقبل فانه يمكننا أن نبقى مطمئنين على وجه عام عندما نسمى ذلك الجوهر إلها أو كمالا أو حبا أو عقلا . لأن كل ما يصدر عن مثل هذا الجوهر من قضاء وأحكام لا يمكن أن يكون مخالفا له فى صفاته كل المخالفة. ويحدد لنا هذا الشعور ميولنا نحو غير المتوقع . وذلك تحديد إجمالى للمستقبل. وليست فكرة البقاء ، التى يمكن أن تعتبر المحك الحقيقى لكل مذهب فلسفى أو عقيدة دينية، إلا طريقاً آخر للتعبير عن أن تحديد المستقبل هو العنصر الجوهرى لكل ما هو منطق ومعقول . وان ثورة العلم ضد الكرامات وخوارق العادات وثورة بعض الفلاسفة ضد حرية الإرادة لم تنبت كلها إلا من أصل واحد : وهو كراهية الاعتراف بوجود عنصر يمكن أن يشككنا فيما عرفناه عن المستقبل .

وأما من لم يؤمن بفكرة الجوهر من الكتاب فإنه قد عمى عن تلك الوظيفة التى تؤديها نظرية القول به . فيقول مل : « إذا كان مثل ذلك الجوهر موجوداً فافترض أنه قد أعدم الآن بخارق من خوارق العادات ، ثم افترض أن الحواس لا تزال مستمرة فى عملياتها كما كانت من قبل ، فكيف نحس ، إذن ، بانعدام ذلك الجوهر ؟ وما هى

العلامة التى يمكننا أن نكتشف بها أن وجوده قد انتهى؟ أفلا يكون لنا من البراهين التى تجعلنا عندئذ نؤمن باستمرار وجوده مثل مالنا الآن؟ وإذا لم يكن لنا ما يبرر اعتقادنا عندئذ فكيف بنا الآن؟ ذلك حق بالنسبة للحقائق الماضية، فما دمنا قد رتبنا الحقائق الواقعية فى نظام خاص فإنه يكون من الهين علينا أن نهمل البحث عن برهان آخر يدل على ذلك النظام. ولكنه ليس بحق بالنسبة للحقائق المستقبلة. فليس يلزم من أنه يمكن أن نعتبر الجوهر معدوما حين نتحدث عن الحقائق الماضية أنه يمكن كذلك إسقاطه من نظرياتنا المتعلقة بما يستقبل من الحوادث. لأن مجرد الصورة المنطقية التى هى إرجاع الأشياء إلى جوهر واحد ـ ولو أمكن أن يكون له فى آن من آنات المستقبل صفات أخرى مخالفة لصفاته الأولى مع أنا نؤمن باستحالة ذلك ـ يثير فينا، حقاً كان أو باطلا، شعوراً بالهدوء وبالطمأنينة والثقة فى المستقبل. وعلى الرغم من كل مايمكن أن يقال ضد فكرة الجوهر فإن الناس يميلون دائماً إلى كل فلسفة تشرح الموجودات شرحاً يرجعها إلى أصل واحد وإلى جوهر واحد.

لنا الآن أن نقرر بثقة ويقين أن الرغبة فى تحديد المستقبل وفى تعيينه تكون عنصراً مهماً من عناصر الميول الفلسفية، وأن كل فلسفة تتجاهل إشباع تلك الرغبة ولا تعمل على ذلك لايمكن أن تحوز قبولا عاما.

ولننتقل الآن إلى جزء آخر من موضوع بحثنا، وهو أن مجرد إدراك المستقبل محدداً معيناً لا يشبع رغباتنا. وذلك لأن المستقبل يمكن أن يحدد فى غير واحد من الطرق التى توافق ميولنا ورغباتنا أو تخالفها. فلا بد للفلسفة، إذا صح لها أن تنجح نجاحاً عاما، أن تحدد المستقبل تحديداً يتناسب مع قوانا وميولنا الذاتية. وقد تكون فلسفة ما منيعة الجانب ومحصنة من جميع نواحيها الأخرى، ولكنها عرضة لأن تصاب بواحدة من علتين فلا تحوز، من أجل ذلك، قبولا عاما. الأولى منهما

أن توقع أعز الرغبات علينا وأحب القوى إلى نفوسنا فى حيرة واضطراب ، أو أن تخيب آمالها ومطامعها . وإن مبدأ متشائماً مثل مبدا شوبنهاور حول إرادة الجوهر الذى لا تعالج رذائله ، أو مثل مبدأ هارتمن حول اللاشعور الأثيم الشرير الذى يتدخل فى كل شىء ولا يعلم شيئاً ، لم ينشأ إلا عن عدم انسجام المستقبل مع رغباتهم . وإن عدم انسجام المستقبل مع رغبات الناس وميولهم الفعالة يسبب لهم فى الحقيقة من القلق والتعب ما يزيد على التعب الذى ينشأ من عدم التيقن بالمستقبل . فانظر إلى المحاولات العديدة للتغلب على « مشكلة الشر » ، وغموض الألم ، ثم انظر إلى أنه لا يوجد ما يسمى « مشكلة الخير » .

ولكن قد تصاب الفلسفة بعلة أخرى هى أشد ضرراً من عدم انسجام المستقبل مع ميولنا الفعالة . وتلك هى أن لا تترك الفلسفة لهذه الميول الفعالة موضوعاً على الإطلاق . ذلك قتال للفلسفة ، لأن كل فلسفة ذات مبادىء تختلف معاييرها أو منطقها عن معايير قوانا الذاتية ومنطقها ، ولا تسمح لقوانا الوجدانية أن تتدخل فى المسائل الكونية ، أو أن تكون بواعث فعالة لابد أن تكون أقل ذيوعاً وقبولا من مذهب الشك نفسه . وإن مواجهة العدو خير من مواجهة ما لا نهاية له من فراغ أو خلاء ؛ وهذا هو السر فى أن المذهب المادى لا يمكن أن يحوز قبولا عاما ، مهما كان صريحاً وواضحاً فى صهره الأشياء وضمها فى وحدة ذرية ، وفى تنبئه ببقاء الأشياء وخلودها ، لأنه لا يرى أن موضوعات ميولنا النفسية التى نقدسها أكبر تقديس موضوعات حقيقية ، وليس يرى كذلك أن لنا فى تلك الميول فائدة وجدانية . ولكن كلا من الإحساس والوجدان يرجع الشعور الموجود بالفعل إلى موضوع مثير ومسبب له . فما أعظم الإشارة إلى الموضوع المثير للخوف وأجلها فى حالة الشعور بالخوف ! كذلك الرجل الوله والآخر الممتلىء رعباً وخوفاً لا يشعران بحالاتهما النفسية ؛

فإذا شعرا بحالاتهما النفسية ذهب الشعور بالخوف فى الحال . فكلاهما يشعر بأن هناك سبباً خارجياً أوجد تلك الحالة : فهو يشعر « بأنه عالم كله سرور ، ويقول ما أحسن العيش فيه ! » أو يقول « ما أتعس هذا الوجود ، وما أقبحه وأشقاه ! » وكل فلسفة تزيل صحة هذه الإشارة ، بالقول بأنها غير ذات موضوع أو بتحويل تلك الموضوعات إلى أخرى لا تمت للوجدانات بصلة ، فإنها لا تترك للعقل من الموضوعات ما يهتم به أو يعيش من أجله إلا القليل . وعلى الرغم من أن هذه حالة مناقضة لحالة الكابوس والجثام ، فإنها عندما تحضر للشعور بوضوح تسبب له مخاوف وآلاما شبيهة بالمخاوف التى تحصل فى حالة الجثام . إذ أنه فى حالة الكابوس توجد عندنا البواعث وإرادة العمل ولكن لا توجد القدرة على التنفيذ ؛ وأما هنا ، فلنا القدرة ، لا البواعث . فعند ما نفكر فى أنه ليس هناك شىء باق من أغراضنا النهائية ومن موضوعات آمالنا ورغباتنا التى هى أعمق قوى فينا فإن شيئاً لا يسمى ، ولكنه غير خفى ، يحل بنفوسنا . وإن التقابل بين الكون ومدركه الماثل بشكل واضح نحو أحد الجانبين ، والذى نفترض أنه هو المثل الأعلى فى المعرفة ، معادل بتقابل آخر ليس أقل منه ميلا نحو أحد الجانبين ، وذلك هو التقابل بين الكون والفاعل . ونحن نتطلب من الكون أن يكون متصفاً بصفات تتكافأ معها وجداناتنا وميولنا الفعالة . وعلى الرغم من أننا ضعاف وقليلو الأهمية ، وصغار كالنقطة التى يطبعها العالم على كل واحد منا ، فإن كلا منا يرغب فى أن يشعر بأن تجاوبه مع تلك النقطة تجاوب منسجم مع ما يتطلبه الكل الواسع العريض ، يعنى أنه يطابقه ، ويفعل ما ينتظره الكل منه . ولكن ، حيث إن مقدرته على الفعل محدودة بقواه وميوله الذاتية ، وحيث انه يتجاوب متمتعاً بأنواع من الانفعالات مثل الشجاعة والأمل والحب والإعجاب والصراحة والإخلاص ، وما ضارعها ، وحيث إنه لا يستجيب إلا كارها

تحت انفعالات مثل الخوف والكره واليأس والشك ، فإن كل فلسفة لا تشرع إلا هذا النوع الأخير من الانفعالات فإنها سوف تترك العقل عرضة لعدم الرضا وللتقلبات ولا تشبع له رغبات .

ليس هناك إلا قليل من الاعتراف بتلك القاعدة الكلية وهى أن القوة العاقلة لم تبن إلا من مصالح وأغراض عملية . ولقد بدأت نظرية التطور تقدم أجل الخدمات للانسان بإرجاعها كل العادات العقلية لأنواع من الأعمال العكسية . فليس الإدراك ، على هذا الرأى ، إلا لحظة عابرة زائلة ، أو مجرد تعارض شيئين عند نقطة معينة ، فى ظواهر ميكانيكية فى جملتها . وليس يقدر أحد أن يزعم أن الإدراك فى مظاهره الدنيا أكثر من مرشد إلى الحركة المناسبة . وليس السؤال الذى يسأله العقل حول الجديد من الأشياء هو ذلك السؤال النظرى « ما هذا ؟ » ، ولكنه سؤال عملى « ما الذى يتصل به وما ثمرته ؟ » أو كما قال هورويز Horwiez « ما الذى يفعل نحوه ؟ » . وإننا لا نستعمل فى اختبارنا لعقول الحيوانات الدنيا إلا معياراً واحداً ، وهو فعلها كأنها تفعل من أجل غرض ؛ وبعبارة أخرى ، لا يتم الإدراك إلا إذا تحول إلى فعل ؛ ولو أنه من الحق أن يقال إن التقدم العقلى الذى يبلغ ذروته عن طريق تضخم مخ الإنسان يسبب مقداراً كبيراً من الأفعال النظرية علاوة على ذلك المجهود الذى يرشد إلى الحركات العملية ، فإن هذا التقدم لا يمحو تلك الوظائف الدنيا أو يزيلها ، بل كل ما يمكن أن يفعله هو أن يؤخر من مفعولها ؛ وتقرر الطبيعة الفعالة بعد ذلك ذاتيتها وتتمسك بحقها حتى النهاية .

ولا يتغير ذلك الوضع فى قليل ولا فى كثير عند ما يكون الكون كله موضوع الإدراك . فلا بد أن نتجاوب معه تجاوباً متناسباً . وان الغريزة المتأصلة فى شوبنهاور

هى التى دفعته إلى أن يدعم مباحثاته التشاؤمية بإرساله قذائف من القدح والنقد نحو الرجل العملى ونحو حاجاته ومطالبه . إن الأمل الوحيد للتشاؤم هو هدمه وقتله .

وليس المجهود الخالد لهلمهولتز Helmholtz حول الأذن والعين إلا شرحاً ، لحد كبير ، لتلك القاعدة التى تقول إن الثمرة العملية هى التى تحدد القدر الذى يصح لنا أن ندركه من إحساساتنا ، والقدر الذى يصح أن نتجاهله منها . فنحن لا ننتبه أو لا نتميز من جزئيات الإحساس إلا القدر الذى نعتمد عليه منها ليعدل من أفعالنا وحركاتنا ، ولا ندرك الشىء إلا حينما نؤلف بينه وبين آخر بقانون التشابه . ولكن أى شىء تكون معارفنا الأخرى إن لم تكن نوعاً من التأليف والتركيب أيضاً ؟ وهو تأليف بين شعور انفعالى وميل خاص نحو التجاوب مع ذلك الشعور . ولذا لايقال إننا نعرف الشىء إلا عندما نكون قد تعلمنا كيف نتصرف بالنسبة له ونتجاوب معه أو كيف نواجه ما ننتظر منه من نتائج . وأما قبل تلك المرحلة فهو غريب عنا .

وإذا كان فى هذا الرأى شىء من الصحة فإنه ينبغى للفيلسوف أن يعرّفنا ، ولو تعريفاً إجمالياً ، ذلك الموضوع العام ، ولا يصح له أن يدعه غير واضح عندنا ما دام يعتقد أننا نهتم به وأن ميولنا ووجداناتنا لابد أن تتخذ نحوه وجهة خاصة . وكل من يقول « إن الحياة حق لا ريب فيه وجد لا هزل فيه » فإنه يكون ، على الرغم مما قد يكون فى عباراته بعد ذلك من غموض ، قد عرف ذلك الغامض ، لأنه جعل له الحق فى أن يتطلب منا أن نكون على حالة خاصة بالنسبة له ، وهى أن نكون جادين مخلصين ؛ وذلك يعنى أن نعيش بعزم وبقوة ، على الرغم مما قد يتبع ذلك من ألم ونصب . ومثل ذلك حق أيضاً بالنسبة لمن يرى أن الحياة متاع الغرور . فعلى الرغم من أنها قد تكون غير ممكنة التحديد مثل خبرها « متاع الغرور » ، ولكنها تكون ذات أثر تحذيرى ،

ويكون مجرد الخلاص منها ومن متاعبها مقصدنا وغايتنا فيها . ولست أرى فى هـذا المقام تناقضاً أبلغ من ذلك التناقض الذى يقع فيه بعض أتباع سبنسر حين يقولون : إن جوهر الأشياء غير مدرك أصلا ، ولـكن التفكير فيه يجب أن يملأنا روعة واحتراما ورغبة فى أن نتوجه الوجهة التى يبدو أن مظاهره تسير نحوها . نعم قد يكون مالا تمكن معرفته غير مدرك الغور وغير محاط به ، وذلك معقول وواضح . ولـكن إذا كان له بعض المطالب من قوانا الفعالة فإنه من غير المعقول أن نـكون جهلاء بصفاته الجوهرية .

إذا تصفحنا صفحات التاريخ ، وبحثنا عن الصفات التى تميزت بها عصور النهضات العظمى واتساع أفق التفكير الإنسانى ، فإنا نجد أنها كلها اتجهت نحو الإنسان قائلة : « إن سر الحقيقة وروحها يتفقان مع مالك من قوة ومقدرة » . وهذا هو الذى تـكونت منه رسالة الخلاص فى المسيحية الأولى ، فإنها كانت إعلاناً فى وضوح باعتراف الإله بتلـكم الدوافع الرقيقة والضعيفة فى الإنسان التى تجاهلها الملحدون . أفليست التوبة والندم فيها مثلين واضحين على ذلك ؟ فـكل من لا يقدر أن يفعل ما هو حق وصواب يمكنه على الأقل أن يندم على هذا الإخفاق . ولـكن الإلحاد يرى أن قوة التوبة والندم هذه فضلة غير محتاج إليها وأنها محاولة قد فات أوانها. وأما المسيحية فتعترف بها ، وتعتبرها القوة الوحيدة فينا التى تجلب رضا الرب ، فتجعله يعطف علينا ويرحمنا . وبعد أن وسمت العصور المظلمة الوسطى كل شىء حتى الدوافع والميول النفسية الـكريمة بكثير من القذائف والسباب ، وعرّفت الحقيقة بأنها تلك التى لا يتصل بها ولا يرق إليها إلا من كانت له نفس خاضعة ذليلة ، بدت حكمة النشأة الافلاطونية الحديثـة فى تقريرها أن مصدر الحقية والحقيقة فى الأشياء لم يوجه

كلا من أوامره ومطالبه إلا لقوانا الوجدانية الفردية . وهل كانت رسالة كل من لوثر Luther وويزلى Wesley غير اتجاه نحو تلك القوى الشخصية الفردية التى توجد حتى فى أحط فرد من أفراد الإنسان ، والتى تجعله يقابل ربه وجهاً لوجه من غير حاجة إلى وساطة قس أو غيره من بنى الإنسان ؟ وما الذى سبب انتشار فلسفة روسو Rousseau وذيوعها ذيوعاً عظيما إلا تأكيده بأن طبيعة الإنسان تنسجم مع طبيعة الأشياء ، ولا يمنعها من هـذا الانسجام إلا وجود بعض العادات المسببة للشلل العضوى والفساد الإنسانى ؟ أو لم يملأ كل من كانت وفتشى وجيوث وشيلر Kant, Fichte, Goethe, Schiller ، عصورهم بالنشوة والطرب بقولهم « استعمل كل ما تملك من قواك ، فذلك كل ما يبغيه الكون منك من طاعة وامتثال » ؟ وهل أثارنا من أعمال كرلايل الخالدة ومن حقائقه الصادقة وحقيقته المقدسة إلا قوله : إن العالم لا يلزمنا من الأعمال إلا بما يقدر أن يقوم به أضعف الرجال ؟ وأما عقيدة اميرسون Emerson بأن كل ما كان وكل ما يكون فهو حاضر ضمن هذه الدائرة الآن ، وأن ليس للانسان إلا أن يطيع نفسه ، وأن الرضا بما عليه الإنسان من أوضاع جزء من القدر والقضاء ، فليست إلا نفثة من نفثات الشك فى مقدرة قوى الإنسان الطبيعية وفى صلاحيتها .

وبعبارة أخرى ، إن المظهر الوحيد الذى أوحت به عصور النهضة للطلاب هو تلك القاعدة القائلة « أيها الإنسان قف بنفسك مستقلا بها ومعتمداً عليها ، وسوف أتحدث إليك » ؛ كان ذلك كافياً لإرضاء الجزء الأعظم من حاجات الإنسان العقلية . بيد أنه يجب أن يلاحظ أن تلك القواعد كلها لم تعرف الماهية المشتركة تعريفاً أوضح من ذلك التعريف الذى حددتها به (س) اللاأدريين ؛ ولكن مجرد التأكيد بأن قواى ، بنفسها وفى نفسها ، مناسبة لتلك الماهية التى تخاطب تلك القوى وتعترف بما

تجيب به ، وبأنه يمكن أن نكون نظراء وأنداداً لها ، إذا شئنا ، ولسنا مجرد أشخاص لا حول لهم ولا قوة ، كل ذلك يكفى لأن يجعلها منطقية عندى بالمعنى الذى حددته سالفاً . وليس هناك ما هو أكثر حماقة من فلسفة ترجو أن تذيع وتعلو حقاً ، إذا كانت ترفض أن تعترف بميولنا الوجدانية والعملية . ولا يمكن كذلك لمذهب الجبر ، الذى يرى أن كل المحاولات عديمة الجدوى ، أن ينتصر أبداً ويحوز قبولا عاما ، لأن الرغبة فى الجهاد فى الحياة لها من القوة والتأصل فى النوع الإنسانى ما يجعلها باقية ببقائه . وأما المذاهب الأخلاقية التى تخاطب تلك الدوافع والقوى فإنها تكون أكثر نجاحاً وقبولا ، على الرغم مما قد يكون فيها من تناقض وعدم وضوح وتعمية فى تحديدها للمستقبل . وإن إرادة الإنسان لفى حاجة دائمة إلى قاعدة لتعمل على وفقها ، فإذا لم تجدها اخترعتها .

ولكن لاحظ الآن نتيجة أخرى على غاية من الأهمية . وهى أن دوافع الإنسان وميوله مركبة تركيبا كبيرا ومتباينة بتباين الأفراد بحيث إن الفلسفة التى تناسب من هذه الناحية بسمارك Bismarck[1] لا تتناسب مع شاعر سقيم عليل . وبعبارة أخرى ، على الرغم من أنه من الممكن أن يضع المرء مبدئيا قاعدة عامة تبين أن كل فلسفة لا تترك مجالا لمحاولاتنا وجهادنا ولا لآمالنا ، وترى أن مهايا الأشياء تختلف بطبيعتها عن مهايانا ، لا يمكن أن تنجح ، فإنه ليس من الممكن أن يحدد المرء مبدئيا النوع الخاص من

---

(١) شخصية ألمانية عظمى ، يرجع إليها الفضل فى تكوين الأمبراطورية الألمانية ، ولقد كان يشغل أكبر منصب فى الدولة فى عهد وليم الأول وفريدريك ، ولم يمت حتى منح لقب « دوق » . وكان معروفا فى أوربا برجل الدم والحديد ، وفى ألمانيا برجل الإصلاح . ووافته منيته عام ١٨٩٨ وكان قد ولد عام ١٨١٥ .

الأمل ، أو النوع الخاص من الشك فى طبائع الأشياء ، الذى يجب أن تتضمنه الفلسفة الناجحة . وباختصار ، انه لمن المؤكد أن للأمزجة الشخصية وللحالات الفردية دخلا فى تلك الناحية ، وأن الناس جميعا يصرون على أنه يجب أن يتصلوا بالكون اتصالا ما ، ولو أنه لا يتمسك منهم بأن يكون هذا الاتصال على نحو معين إلا القليل النادر. وبذا وصلنا ، إلى تلك الدائرة التى يسميها أرنولد Matthew Arnold ، « خرافات طبيعية لا تغالب » ، ولكنها قد حكم عليها بأن تبقى موضوعا دائما للجدل وللخلاف .

خذ المذهب المثالى والمذهب المادى مثلين موضحين لما أقصد ، وافترض أنهما نظريتان متساويتان فى الوضوح وفى عدم التناقض ، وأنهما يحددان المستقبل على السواء ، وستجد أن المذهب المثالى سيفضله أشخاص ذووا طبائع وجدانية خاصة ، وسيفضل المذهب المادى من له طبيعة وجدانية أخرى . ففى أيامنا هذه مثلا ، تجد أن أرباب الطبائع العاطفية ، المحبين للسلام وللتوفيق والمصالحة ، يميلون نحو المذهب المثالى، ولكن لماذا ؟ لأن المذهب المثالى يقرب طبائع الأشياء من طبائعنا . ولا شك أن أفكارنا هى غالبا مثل أفكار من نطمئن له ونستريح إليه ، ولا يداخلنا منه إلا قليل من الخوف . فقولك إن العالم ، فى جوهره ، فكر ، هو كقولك إننى ، على الأقل على وجه الصلاحية ، الكون كله ، وأن العالم ليس فيه من غريب كل الغرابة ، بل كل ما فيه متشابه ، وأن هناك صلات عامة بين الجميع . ولكن قد تترك هذه النظرة للحقيقة أثرا سيئا فى بعض العقول الأنانية وتُضيِّق من دائرة تفكيرها . فقد تجعلها تقدس كل ما هو عاطفى ودال على الغرور ، وتقلل من قيمة العنصر المقابل ـ عنصر الديمقراطية وإنكار الشخصية فى الإنسان ـ الذى يشعر به سليمو الذوق والحس .

وان الشعور بتلك الناحية هو الذى يجعل كثيرا من الناس يعتنقون المذاهب المادية أو اللاأدرية، ذهابا منهم إلى النقيض المتطرف ، فتراهم يتقززون من حياة مبنية على

إطراد وتشابه. وكثيرا ما توجد عندنا رغبات قوية فى التخلص من أعباء الشخصية، لنتمتع فيها ببعض الأعمال التى لاتمت إلى شخصياتنا بسبب من الأسباب، ولنترك فيها الحوادث تجرى كما تشاء والماء يفيض إلى أى مكان ولو فاض علينا فأغرقنا. وان النزاع بين هاتين العقليتين يبدو دائما جليا فى الفلسفة. فترى دائما أناسا يصرون على أن الأشياء معقولة فى ذاتها ومنسجما بعضها مع بعض، وأننا نقدر على أن نتضامن معها فى أفعالنا، وترى آخرين يصرون على غموضها وإبهامها، وان ليس لنا إلا أن نقاومها ونفعل ما يعاكسها ويضادها.

تتضمن طبائعنا الفعالة فيما تتضمن من القوى عنصرا مهما اعترفت به المسيحية وأكدته، ولكن حاولت الفلسفة، فى بحثها عن قواعد ونظم لعلم اليقين، أن تخفيه عن الأنظار. وأعنى بذلك عنصر الاعتقاد. والاعتقاد هو الإيمان بشىء يمكن الشك فيه من ناحية نظرية؛ وبما أن معيار الاعتقاد هو الرغبة فى العمل، فانه يمكن أن يقال إن الاعتقاد هو الاستعداد والتأهب للعمل فى كل الحالات التى ليس لدينا برهان سابق على صحة نتائجها. إنه يشبه تلك الصفة الخلقية التى نسميها شجاعة فى المسائل العملية، وكما أن المخاطرة تولد القوة والحماس فى الأعمال الدنيوية، فكذا فى المسائل الدينية؛ وعلى هذا فسيكون هناك بعض رجال ذوى طبائع قوية يجدون متعة نفسية فى إظهار مقدار غير ضئيل من الشك فى عقائدهم الفلسفية. وليست الفلسفة الباحثة عن اللامتغير والمبرهن عليها بالبراهين المطلقة اليقينية إلا ثمرة من ثمرات بعض الطبائع العقلية، التى تلعب فيها الرغبة فى الربط والتوحيد — وهى كما رأينا من قبل إحدى الرغبات العقلية — دورا مهما. ولكن الأمر بالعكس بالنسبة للرجل العادى، إذ أن قوة ثقته، وعدم مجاوزته الحد الذى تسمح به براهينه الواقعية، هى خصائصه الجوهرية. وكل نظرية

كونية تلجأ إلى تلك القوى الفردية ، وتجعل الفرد يحس كأن له يدا فى إيجاد الحقيقة، لحرية بأن ترضى كثيرا من الناس .

يصر الفلاسفة الطبيعيون اليوم على أن العقيدة جزء من ميولنا واتجاهاتنا العقلية؛ ولكنهم ، بطريقة تحكمية محضة ، يقولون ليس لنا الحق أن نوجهها إلا نحو قضية واحدة ، وهى أن حوادث الطبيعة تجرى على نظام واحد . بيدأن هذا لايمكن الجزم به يقينا. وكل مايمكن الجزم به هوأنه يجب علينا أن نفترض هذا الاطراد لتتأتى لنا الحركة ونقدر على العمل، أو كما يقول الأستاذ بين Bain : « تنحصر أسباب الخطأ فى محاولة البرهنة على المسلمات أو تبريرها ، أو محاولة اعتبارها شيئا آخر غيرما افترض أولا ».

وأما بالنسبة لكل الحقائق الأخرى الممكنة ، فلا يرى بعض كبار علماء العصر الحاضر أن دخول عنصر الاعتقاد فيها غير منطق فحسب ، بل يراه مع ذلك شيئا أثيما يستحى منه . ولقد وصم الأستاذ هكسلى الاعتقاد فى المسائل الدينية ، التى لانجد لها براهين خارجية ، والتى نفترضها لترضى رغباتنا الوجدانيـة ، كما نفترض الإطراد فى نواميس الطبيعية لترضى رغباتنا العقليـة ، بأنه « أحط مرتبة من مراتب السقوط الخلقى » . ويرى الأستاذ كليفورد فى مقال له حول « الأخلاق فى الاعتقاد » ، انه « خطيئة وإجرام » أن تعتقد حتى فى الأمر الصواب من غير أن يكون لك على ذلك أدلة علمية . ولكن ماهى قيمة النبوغ ، إذا لم يتمكن النابغة من أن يستخرج من نفس البراهين ، التى يستعملها الآخرون ، حقائق أكثر مما يستخرجون ؟ وإلا لماذا يجهر كليفورد ، فى غير حياء ولاوجل ، بعقيدته فى نظرية الحركات الشعورية الاختيارية، مع أنه لم يكن عنده من البراهين إلا البراهين التى جعلت لويس Lewes يرفضها ؟ ولماذا آمن بوحدات أصلية يتركب منها « جوهر العقل » إيمانا ناشئا عن أدلة قد تبدو عديمة القيمة فى نظر الأستاذ بين Bain ؟ ذلك لأنه ـ ككل من عنده قوة الابتكار العقلى ـ

كثير الحساسية وقوى الملاحظة بالنسبة للبراهين التى تشهد لناحية معينة من النواحى. فلا ينبغى ، إذن ، أن يحاول المرء أن يبطل من تلك الحساسية باعتبارها عنصرا ذاتيا مزعجا ، أو بوصمها بأنها أصل كل الشرور. نعم قد تكون ذاتية وقد تكون مزعجة لكل من أحبطت عمله. ولكنها تساعد هؤلاء، الذين لهم، كما يقول سيسرو Cicero ، طبائع تتغلب فيها العاطفة؛ وهى عندهم خير لاشر فيه. ولنا أن نقول مانشاء ، ولكن لابد من ملاحظة أن كل القوى الموجودة فينا تعمل متضامنة بالضرورة حينما نكون آراءنا الفلسفية : فيتضامن العقل والإرادة والذوق والشهوة فى المسائل النظرية ، كما تتضامن فى المسائل العملية ؛ ولا شك أنه يكون من حسن الطالع فى كل من النواحى النظرية والعملية إذا كانت الرغبة قوية ولم تكن من التفاهة والحقارة مثل حب الانتصار الشخصى على الفيلسوف الذى يعترض الطريق . وان العملية الذهنية الجوفاء التى لايعنيها إلا أن تجمع الأدلة ، وتقدر مافيها من احتمالات ، مستعملة فى ذلك مقاييس دارجة ومتأثرة بحجم تلك الأدلة وبمقدار من اعتد بها من الناس ، لعملية محالة من ناحية عملية وغير مناسبة من ناحية نظرية . ولست أدرى كيف يتأتى لهؤلاء الذين يشتغلون بالفلسفة أن يقولوا إنه من الممكن تكوين فلسفة من غير مساعدة الميول الشخصية والاعتقادات الفردية ، أو اعتبار المستقبل وتبصر العواقب ؟ وكيف نجح هؤلاء فى أن يمنعوا حواسهم من أن تدرك تلك الحقائق الحيوية من الطبائع البشرية ، ولم يتبينوا أن كل من كان له أثر يذكر فى تطور الفكر البشرى كان قد اعتقد أولا فى أن الحقيقة لابد أن تكون موجودة فى أحد الجانبين دون الآخر، وثانيا فى أن نظريته يمكن أن تنجح ، ثم بذل أخيرا كل مافى وسعه ليجعلها ناجحة ؟ تلكم الميول العقلية للأفراد المتباينة هى الاختلافات الذاتية التى يعتمد عليها التنازع العقلى من أجل البقاء . فتخلد النظريات الصالحة ، ويلمع معها فى المستقبل أسماء رجالاتها .

وسواء أكان هناك تنازع عقلى أم لم يكن فلا منجى من الاعتقاد إلا بإبطال العقل وإلغائه. وليس الذى يعجبنا من هكسلى أو كليفورد أنه أستاذ عالم ، بل تلك الشخصية الإنسانية المستعدة لأن تنفذ إلى أعماق ماتظنه حقا ، متجاهلة كل مايحيط بها من ظواهر. وليس للرجل العملى إلا مقصد واحد ، وهو أن يكون على حق . وذلك عنده فن الفنون ؛ وكل مايساعد على تحقيقه فهو سبيل مشروع . لأنه قد دخل هذه الحياة خالى الوفاض عاريا ، ولم يرتبط معها بمثل تلك الروابط التى تنظم الحروب المدنية . وليست قواعد اللعبة العلمية التى تتكون من مجموعات من البراهين ، ومن احتمالات وفروض ، أو تجارب كثيرة ، أو استقراء كامل أو ما شابهها ، بلازمة إلا على هؤلاء الذين يساهمون فى تلك اللعبة . ومع ذلك ، فكل واحد منا يساهم فيها بقدر ، لأنها تساعدنا على الوصول إلى ما نرجو من غايات . ولكن إذا كانت الوسائل تؤدى إلى إحباط الغرض ، وتسمنا بالغش إذا وصلنا إلى الحقيقة قبل أن ننتفع بمساعدتها البطيئة ، فما الذى نقوله نحن فيها ؟ حقا إننا إذا أهملنا كل أعمال كليفورد إلا الأخلاق فى الاعتقاد له لصح أن يضرب به المثل فى البخل فى البحوث النفسية بدل ذلك المثل الذى يروى عن بخيل رث السربال قادته قوانين ربط المعانى الذهنية بعضها ببعض إلى تفضيل ما عنده من ذهب على كل شىء يمكن أن يشترى به .

وباختصار ، إذا كنت أنا شخصا موهوبا ، ولد مزودا بقوة خارقة للعادة ، يقدر بها على أن يرى ماهو حق ، ثم يتصرف حسب ما يرى ، وبذلك يناله كل ما يترتب على العمل الصائب من جزاء ، فى حين أن زميلى الذى هو أقل منى مقدرة وموهبة (المشلول فى مقدرته بسبب ماعنده من شبهات ، وبسبب رغبته فى الانتظار حتى تأتيه البراهين اليقينية) لا يزال واقفا مضطربا على شفا جرف ، فأى قانون يحرمنى من الانتفاع بثمرات رقى إحساساتى النفسية ومواهبى الطبيعية ؟ إننى ، طبعا ، حين أخضع

فى مثل هذه الحالة لاعتقادى أو لاأخضع له ، فإنماأفعل ذلك تحت مسئوليتى أناومخاطرا بنفسى ، كما هو الشأن فى كل القرارات العملية العظمى فى الحياة . فإذا كانت قواى الطبيعية صالحة وطيبة فإنى مفلح وناجح لا محاله ، وإذا كانت ضعيفة فانى مخفق ، فتلفظنى الطبيعة ، وتلك نهايتى . وما دمنا مخاطرين بأرواحنا وشخصياتنا فى كل مرحلة من مراحل الوجود فإنه يجب علينا أن نخاطر وخاصة إذا ما كانت شخصياتنا ، فى الجزء النظرى منها ، تساعدنا على الوصول إلى الهدف ، مهما كانت من الغموض وعدم الوضوح بمكان[1] .

ولكن ألست عابثا فى محاولتى أن أكون شديد الوضوح فى البرهنة على مسائل تبدو تافهة وزهيدة فى نظر كل من له عقل سليم؟ فنحن لايمكننا أن نعيش أو أن نفكر من غير أن يكون لنا بعض العقائد ، والعقيدة كلمة مرادفة لفرض مساعد ومسهل لمهمة العمل . وليس هناك من فرق بين فرض وآخر إلا أن أحدهما قد يكون ممكن الإبطال

---

(١) إن الأمر الذى يلزمنا به العلم من أنه لايصح لنا أن نؤمن بشىء ماحتى تبرهن عليه الحواس ليس أكثر من قاعدة متزنة قصد بها أن تساعدنا على الوصول إلى أعلى مرتبة من الصدق وعلى إبعادنا عن الخطإ بقدر الإمكان . قد يضيع منا الصدق باتباعنا لتلك القاعدة أحيانا ؛ ولكنا فى الجملة أكثر أمنا وسلاما باتباعها ، إذ أن أرباحنا ستزيد بلا شك على خسارتنا فى النهاية . إن الموضع هنا يشبه مسائل القمار وأعمال التأمين المبنية على الأرجحية والاحتمال . إذفيها نؤمن على أنفسنا ضد خسارات تفصيلية جزئية بالمراهنة جملة على كل المراحل . ولكن تحتاج فلسفة التأمين هذه أن يكون هناك نهاية ؛ وذلك يجعلها غير قابلة للتطبيق على العقيدة الدينية ، من حيث إن هذه بالغة الأثر فى حياة الإنسان . إنه لايلعب لعبة الحياة ليتجنب المغارم ، لأنه لايدخلها بشىء يخشى فقدانه ، إنه يلعبها ليربح ويجتنى ثمراتها ؛ وهى إن لم تكن معه الآن فسوف لاينالها أبدا ، لأن الشوط الأخير الذى يوجد حقا للنوع الإنسانى ليس له الآن . دعه ، إذن ، يعتقد ، يشك أو ينكر ، فهو مخاطر ، وله الحق الطبيعى فى أن يختار نوع المخاطرة وطريقها .

فى دقائق معدودات ، فى حين أن بعضا آخر منها يبقى متحديا كل العصور والأزمان . فعالم الكيمياء مثلا الذى يفترض أن نوعا معينا من المواد يحتوى على مادة سامة ، وله من العقيدة مايجعله يتحمل المشاق فيضع جزءا منه فى كأس من الهيدروجين، فإن نتيجة اختباراته تبين له إذا كان مصيبا أو مخطئا . وأما نظريات مثل نظرية دارون، أو نظرية القوى المحركة فى المادة ، فإنها قد تفنى جهود عصور متظاهرة متعاضده تؤمن كلها بأن معيار اختبار الصدق هو أن كل فرد منها يجب أن يتصرف مفترضا أنه على حق فى وجهة نظره ، وأن النتائج لابد أن تختلف عما كان يتوقعه ، إذا لم تكن فروضه حقة، وكلما تأخر فى الوجود زمن فشله وإخفاقه فيما يترقبه ، زاد إيمانه وقويت عقيدته فى نظريته .

وأما بالنسبة لمسائل مثل المسائل المتعلقة بالإله والخلود والقوانين الخلقية المطلقة ، وحرية الإرادة ، وماشابهها فليس هناك فى الوقت الحاضر ممن لايؤمنون بالبابا من يزعم أن عقيدته فيها تختلف كثيرا عن هذا النوع ؛ لأنه يمكنه دائما أن يشك فى عقيدته . ولكنه فى قرارة نفسه مؤمن بأن الأدلة الشاهدة لها فيها من القوة والكفاية مايسمح له أن يعمل على فرض أنها حق وصواب . وأما الأدلة الخارجية المبينة لصحة عقيدته أو لخطئها فقد تؤجل ، وقد لا تظهر قبل يوم القضاء . وغاية ما يمكن أن يقوله الآن هو شىء من هذا القبيل : « إننى أترقب أن أتوج بأضعاف مضاعفة من العظمة والجلال، ولكن إذا ماظهر ، من حيث انه من الممكن أن يحدث ، أننى قد أفنيت أيامى فى السعى وراء جنة من الأحلام والأوهام ، فذلك أولى بى أيضا وأجدر ، فلأن أكون مخدوعا بمثل هذه الأحلام خيرلى من أن أكون ذلك المحتال الماكر فى تفسيرى لمثل هذا العالم الذى يقنّع نفسه ، لئلا تراه الأبصار » . وباختصار ، نحن نقاوم المذهب المادى بقوة،

كما كنا نقاوم ، لو هيئت لنا الفرص ، الإمبراطورية الثانية لفرنسا ، أو كنيسة روما ، أو أى نظام آخر نكن نحوه من الكره والحقد ما يكفى لأن يثير فينا قوة فعلية لمناهضته ، ولو أنه يكون من الغموض وعدم الوضوح بحيث لا نجد مانهدمه به من البراهين القوية الدامغة . فبراهيننا ، مما يؤسف له ، أقل من أن تتناسب مع حجم شعورنا ووجداناتنا ، ولكنا بلا ريب نخضع فى أفعالنا لمطالب تلكم الوجدانات.

وأحب الآن أن أطرق موضوعا آخر ، أعتقد أنه لم يوضح من قبل ، وذلك أن الاعتقاد (القاس بإرادة الفعل) لايسبق دائما الأدلة العملية فحسب ، ولكن هناك أيضا أنواعا خاصة من الحقيقة يكون الاعتقاد جزءا من ماهيتها وجوهرها ، على الرغم من أنها موضوع له ؛ وليس الاعتقاد بالنسبة لهذا النوع مناسبا ومشروعا فحسب ، ولكنه جوهرى ولا يمكن الاستغناء عنه . فلا يكون الصدق صدقا حتى تجعله عقيدتنا صدقا .

فافترض أننى متسلق جبلا من جبال الألب، مثلا ، وافترض أننى من سوء الطالع قد أجهدت نفسى فى الحركة ووصلت إلى مكان لامنجى منه إلا بقفزة هائلة ، وليس لدى من التجارب السابقة مايبرهن على مقدرتى على أن أقفز تلك القفزة ؛ ولكن الأمل والثقة وحدهما هما اللذان قد يجعلاننى أعلم أننى سوف لاأخفق فيها ، ويعطيان أعصاب قدمى قوة تجعلها تنفذان ماقد يكون من غير هذه الانفعالات النفسية أمرا محالا . ولكن افترض العكس ، فافترض أن انفعالات الخوف واليأس تملكتنى ، وافترض أننى شعرت ، متأثرا فى ذلك بقراءتى لكتاب الأخلاق فى الاعتقاد ، بأنه من الخطيئة والجرم أن يعتمد المرء على فروض لم تدعمها التجارب السابقة ، فما الذى يكون إذن ؟ سأتردد طويلا متعبا مضطربا ، وفى ساعة من ساعات اليأس أرمى بنفسى فتزل قدماى

وأسقط فى الهوة . إن الحكمة فى مثل هذه الحالة (وهى مثل من أمثلة شتى) هى أن تعتقد فيما ترغب فيه ، لأن الاعتقاد من الشروط الأساسية العاملة على تحقيق ما ترجو من غرض . فهنالك ، إذن ، بعض الحالات التى يبرهن فيها الاعتقاد على نفسه : فاعتقد ، وسوف تكون على حق ، إذ سوف تنجى بذلك نفسك ؛ أو شك ، وستكون على حق أيضا ، فسوف تهلك بذلك نفسك . وليس هناك من فرق بين الحالتين غير أن الاعتقاد يجلب لك الخير والنفع ويحقق ما أردت .

ولاشك أن هناك بعض الحقائق والموجودات التى قد تحددت فى وجودها وصفاتها ولا يمكن أن يلحقها تغيير من جانبنا على الأقل . فهى محددة من غير اعتبار لرغباتنا الشخصية وميولنا الفردية . وليس لهذه من دخل فيها اللهم إلا أن يكون فى تأجيل الحكم عليها . بيد أن هناك حقائق أخرى يمكن أن يضيف إليها المرء بعض العناصر الشخصية . والشأن فى هذه غير الشأن فى الأولى . لأن هذه العناصر الشخصية تستدعى إضافة قوى شخصية واستعمال مقدار من الطاقة الإنسانية ؛ وهذا بدوره يستدعى مقدارا معينا من الاعتقاد فى النتيجة . وبهذا تصبح الحقيقة المستقبلة مشروطة بعقيدتى الآن فيها . وإذا كان الأمر كذلك أفلا يكون من الغباوة والحماقة بمكان أن أمنع نفسى من استعمال هذا القانون الذاتى ، قانون الاعتقاد المبنى على الرغبة ؟

ولا شك أن أفعال الفاعلين ونتائجها فى الأمور العامة (وكل القضايا الفلسفية عامة) داخلة تحت هذه القاعدة . فاذا كانت (م) تمثل العالم كله إلا فعل المفكر فيه ، وإذا كانت (م) مع (س) تمثل كل موضوعات القضايا الفلسفية (وتكون (س) ممثلة لفعل المفكر ونتائجه) ، فان ما يكون حقا على فرض أن (س) ذات وصف خاص قد يصبح خطأ شنيعا إذا ما تغير ذلك الوصف . ولا يقال ان (س) أصغر وأحقر

من أن تغير صفة ذلك الكل العظيم التى هى جزء منه . فان الأمر كله يتوقف على وجهة نظر القضية الفلسفية المتحدث عنها . فاذا كنا نريد أن نتحدث عن العالم من وجهة النظر الحسية فان الموضوع المهم لأحكامنا يكون عالم الحيوان ، مهما كان صغير الحجم بالنسبة للكون كله . وأما النظرة إليه من ناحية خلقية فانها تعتمد على ظواهر أقل عموما وشمولا مما اعتمدت عليه النظرة الأولى . وباختصار ، قد يتغير معنى كثير من العبارات الطويلة بإضافة ثلاثة حروف إليها (لام وياء وسين) ، ويتغير توازن كثير من الحجوم العظيمة فتميل نحو هذا الجانب أو ذاك بسقوط مايساوى وزن الريشة على أحد جوانبها .

دعنا نوضح هذا بذكر بعض الأمثلة فنقول : إن فلسفة النشوء والارتقاء قد ألغت المعايير الأخلاقية التى سبقتها كلها ، لأنها رأتها معايير ذاتية وشخصية ، وقدمت لنا بدلها معيارا آخر نتعرف به الخير من الشر . وبما أن المعايير السابقة معايير نسبية فهى مدعاة القلق والاضطراب . وأما هذا المعيار الذى ارتضوه ، وهو أن الحسن ماقدر له أن يظهر ويبقى ، فهو معيار موضوعى ومحدد . ولكنا نلاحظ أن هذا المعيار لايمكن أن يبقى موضوعيا إلا إذا بقيت أنا وما أعمل خارجين عن الاعتبار . وأما إذا كان مايسود أو مايبقى لايمكن أن يسود ويبقى إلا بمجهودى الشخصى وإلا إذا كنت عنصرا فعالا فيه ، وإذا كان لابد أن يسود شىء آخر إذا ماغيرت تصرفى واتجاهى ، - فكيف أتمكن الآن ، مادمت مدركا لوجود أنحاء شتى للفعل ، كل منها يمكن افتراضه قادرا على أن يغير مجرى الحوادث ، من تقرير الوجهة التى يجب أن آخذها بسؤالى عن المجرى الذى سوف تأخذه الحوادث فى المستقبل ؟ فاذا كانت الحوادث ستأخذ نفس الوجهة التى اتجهت إليها فمن البين أنها هى التى تبعت اتجاهى ولم يكن اتجاهى نتيجة

لمجراها . وان الطريق الوحيد الذى يمكن للقائل بالنشوء والارتقاء أن يستعمل به معياره هو ذلك الطريق المتواضع من التنبأ بالوجهة التى سوف ترسمها الجماعة للفرد ، ولكن ستكبت بعد ذلك الميول الفردية وسيضطر المرء لأن يظل دائما فى الأعقاب تابعا بنفس خافت وخطى وئيدة ؛ قد يجد بعض الزهاد نوعا من السرور فى تلك الحالة ، ولكنها لاتناقض رغباتنا العامة فى أن تكون لنا القيادة فحسب (وهى ليست رذيلة إذا أحسنَّا القيادة) ، ولكن مراعاتها ، إذا ماعوملت كما ينبغى لكل مبدأ أخلاقى من أنه قاعدة عامة صالحة لكل إنسان ولازمة عليه ، تؤدى حتما إلى إلغائها وإبطالها ، لأنها تخلق مشكلة اجتماعية عظمى . إذ أن كل خيِّر من الرجال سوف يقف فى المؤخرة منتظرا أن يأتيه الأمر من البقية ، وهكذا تكون النتيجة الحتمية جمودا مطلقا ، ويكون من حسن الطالع ، إذن ، أن تأتى جماعة ليست من الأخيار ، فتعطى الأوامر لتجعل الأمور تجرى ثانية فى مجاريها .

ليس هذا التصوير تصويرا هزليا . ولاينبغى لمن له عقل من أرباب مذهب النشوء أن يشك فى أن مجرى القضاء يمكن أن يتغير بالأفراد . يقول مذهب النشوء ان لكل شىء أصلا صغيرا ، وله جرثومة تذبل شيئا فشيئا بسبب فعل بعض القوى الضعيفة . ويخضع الإنسان وميوله لنفس القانون ، فله أيضا منشأ صغير ؛ وأما خير الأشياء وأحسنها فهو ذو النهاية العظمى . فاذا كان هناك جماعة من الناس مؤمنة بفلسفة النشوء والارتقاء وقادرة على أن تتنبأ بالمستقبل وعلى أن ترى أن القبيلة التى تجاورها تتصف بالصلاحية لأن يكون لها فى المستقبل بأس شديد ، وقادرة على أن ترى أن سلالتها ستمحى من الوجود إذا ماسمح لتلك القبيلة أن تعيش وتنمو ، فان أمام هذه الجماعة طريقين متباينين ، ولكنهما منسجمان كل الانسجام مع معيار مذهب النشوء والارتقاء : فلها أن تقتل الجدد جميعا وبذلك تعطى لأفرادها فرصة البقاء ولها أن تساعد هؤلاء

الجدد على العيش والبقاء . والفعل فى الحالين صواب وحسن حسب ذلك المعيار ، لأنه فعل فى صالح الجانب المنتصر .

من ذلك يتبين أن قواعد أرباب النشوء والارتقاء فى الأخلاق ليست موضوعية إلا بالنسبة للضعاف من الجماعات الذين لايقدرون على إيجاد الحادثات أوعلى تغيير مجراها. وأما الآخرون ـ قادة الفكر والزعماء وكل هؤلاء الذين تعطى مراكزهم الاجتماعية أهمية لكل ما يصدر عنهم من أفعال ، ونحن جميعا كذلك ، كل على قدر حاله ـ فإن لهم أثرا إيجابيا فى تحديد ذلك المعيار كلما تحيزوا لأحد الجوانب واستحسنوه . فلابد للمتزن من أتباع هذه المدرسة أن يعترف بأن العقيدة عنصر ضرورى من عناصر الأخلاق . وكل فلسفة تجعل أسئلة مثل هذه الأسئلة الآتية : « ماهو النوع المثالى للإنسانية ؟ وما الذى يمكن أن يعتبر فضيلة ؟ وما هو الفعل الحسن » ؟ متوقفةً على السؤال : « ما هو الذى سوف يسود وينجح ؟ » ـ كل فلسفة من هذا النوع لابد لها أن تعتبر العقيدة الشخصية أحد الشروط الضرورية للصدق . وذلك، كما قلنا أكثر من مرة ، لأن النجاح يتوقف على مقدار الطاقة المبذولة فى الفعل ، ويتوقف مقدار تلك الطاقة على عقيدتنا السابقة فى أننا سوف لانخفق ، ويتوقف هذا الاعتقاد بدوره على اعتقاد أننا على حق .

وإليك مثلا من حالات التشاؤم أو التفاؤل الموجودة الآن فى ألمانيا . كل امرىء لابد أن يقرر لنفسه وبنفسه قيمة الحياة واستحقاقها لأن يعيش فيها . فافترض أن رجلا نظر إلى هذا الكون فوجده مليئا بالتعاسة والشقاء وبالضعف والهرم ، وبالخطايا والآثام ، وبالأحزان والآلام ، وليس فيه أمن ولا سلام ، لم يكن عنده أمل فى المستقبل ولا ثقة به ، واستسلم لهذه الاتجاهات التشاؤمية ، وغذى عاطفتى الكره نحوه والخوف منه ، وترك السعى فى الحياة والجهاد فيها جانبا ، وأخيرا اعتزم الخلاص

منها فقتل نفسه ، أفلا يكون قد أضاف بذلك إلى مجموعة الظواهر الكونية (م) المستقلة عنه وعن ذاتيته مكملا ذاتيا ، هُوَ (س) الذى يرسم من الكل صورة مظلمة قاتمة ليس فيها شعاع من خير ولا بصيص من نور ؟ إن الشك المكمِّل بما يناسبه من حركات وبالفعل الذى ينتهى بمثل هذا حق لاريب فيه. فتكون (م+س) معبرة عن حالة كلها شرور وظلام ، وبذا توجد عقيدة المرء كل ما كان محتاجا إليه لينتهى الأمر على هذا الوضع . ولأنه انتهى على هذا الوضع كان الاعتقاد حقا .

ولكن افترض الآن أنه، على الرغم من تلك الحقائق المظلمة، نظر إلى الكون نظرة مناقضة للنظرة الأولى فأضاف إلى حقائقه (س) المتفائل ، وافترض أنه استخف بالشدائد بدل استسلامه لها ، ووجد فى الكفاح للانتصار على المحن وتحدى المخاوف سرورا أكثر وأقوى من مجرد السرور الانفعالى الناشىء عن الاستسلام ، وافترض أنه نجح فى ذلك وبرهن على أنه أقوى وأقدر من كل الشرور والآثام ، على الرغم من كثافتها وتراكمها عليه ، ـ أفلا يعترف كل امرىء إذن بأن شرّية (م) فى مثل هذه الحالة شرط ضرورى لخيرية (س) ؟ أولا يحكم كل امرئ ساعة يسمع مثل هذا بأن عالما لا يتناسب إلا مع الضعفاء الجبناء من النوع الإنسانى ، الذين لايقدرون إلا على النوع السلبى من السرور ، وليس لهم من استقلال شخصى ، وليس لهم من قوة أو شجاعة ، يكون من الضعة والصغار ، من ناحية خلقية ، بحيث لايمكن أن يقاس بعالم آخر قد جعل بحيث يتطلب من المرء كل شجاعة واقدام خلقيين ، وقوة على الجهاد والكفاح ؟ وكما يقول هنتون James Hinton : « حقا ، إننا لا نشعر بحياتنا إلا إذا كان فيها مقدار من المشقة والجهد والألم ، ومن غير هذه الأشياء يكون الوجود عديم القيمة أو شرا من ذلك ، والنجاح بالابتعاد عن تلك الأشياء أو بالتخلص منها خطر وفناء . ولا تختلف الحياة فى جملتها عن حياة رجال همهم الألعاب والرحلات ، فهم

يقضون أوقات فراغهم فى تسلق التلال والجبال ، ولا يجدون سرورا إلا فيما يتطلب منهم قوة ويكلفهم جهدا ومشقة ؛ وتلك هى الفطرة التى جبلنا عليها . قد تكون لغزا غامضا وقد لا تكون ، وقد تكون تناقضا وقد لا تكون ، ولكنها حقيقة واقعة . وذلك السرور الناشىء عن الصبر والجلد والاحتمال يتوقف على قوة الحياة وحدتها : فكلما زادت القوة الجسمية وكل توازنها أمكن جعل ذلك التحمل عنصرا من عناصر الرضا والسرور . فإن الرجل المريض يعيا بالشدائد ولا يقدر على تحملها . وليس طريق التمتع بالجهاد والشدائد فى الحياة طريقا واحدا محدودا ، ولكنه يختلف باختلاف الكمال فى الحياة والنقص فيها . فعندما نظن أن آلامنا ومتاعبنا طامة مزعجة وساحقة ولا قدرة لنا على تحملها ، ونشعر بأننا نرزح تحتها لعجزنا عن الخلاص منها ، فليس معنى هذا أنها أعظم من أن يتحملها إنسان ، ولكنه يدل على أننا ضعاف مرضى ، ولا قدرة لنا على القيام بأعباء الحياة وتكاليفها . من هذا يتبين أن المحن والصعاب ليست شرا بالضرورة ، ولكنها عنصر من عناصر الخير الأعلى »[1] .

ولكننا لا نقدر على تحصيل ذلك الخير قبل أن تكون لنا الحياة المناسبة؛ ولا نصل إلى الحياة المناسبة إلا عن طريق القوة الخلقية الناشئة عن الاعتقاد بأننا سنحصل تلك الحياة إذا ما حاولنا وثابرنا على تلك المحاولة . ولابد أن نقول ان ذلك العالم خير كله ، لأنه ما نريده منه ، وسوف نجعله خيرا . وكيف يتأتى لنا أن ننفى عن إدراك حقيقة ما عقيدة هى نفسها متضمنة فى إيجاد تلك الحقيقة ؟ فتتصف (م) بصفات غير معينة وغير محدودة ، أو هى صالحة لأن تكون عنصرا من العناصر المسببة لتشاؤم كامل أو لتفاؤل خلق كامل ، ويتوقف التحديد الواقعى لصفاتها على الأعمال الشخصية

(١) اقرأ حياة جيمز هنتون ص ١٧٢، ١٧٣ ، واقرأ أيضا « عقيدة ونظر فى أسرار الطبيعة » لبكتون J. Allanson Picton واقرأ أيضا « سر الألم » لهنتون ، إذ هو الكتاب الذى سيبقى خالدا فى هذا الموضوع .

والاتجاهات الفردية التى يضيفها المرء إليها . فعند ما تكون الحقائق متضمنة شيئاً من هـذه الاضافات يصح لنا أن نعتقد فى كل ما نريد ، وسوف يبرهن الاعتقاد على نفسه . فتنشأ الحقيقة عن الفكرة كما تنشأ الفكرة عن الرغبة[1] .

دعنا الآن نرجع إلى السؤال المهم حول الحياة ، وهو هذا السؤال : « هل هذا العالم عالم أخلاق أم أنه غير أخلاق » ، ونرى إذا كان هناك فيه مكان مشروع لقواعد الاعتقاد ونظمه . وهو ، فى الحقيقة ، سؤال موجه للمذهب المادى ويعبرعنه هكذا : هل العالم حقيقة واقعية فحسب ، ووجود واقعى لا يمكن أن يتحدث عنه إلا بأنه هكذا وقع ؟ أوهل الحكم بالحسن والقبح أو بالوجوب وعدمه مرتبط ارتباطاوثيقا بالظواهر مثل ارتباط حكم الكينونة وعدمها بها ؟ فترى النظريات المادية أن الأحكام المعيارية المتعلقة بقيم الأفعال حقائق ، ولكن ليس لكلمتى حسن وقبيح من معنى إذا تجردت عن الشهوات والأغراض الفردية التى تتغير بتغير اتجاهاتنا وإراداتنا كلما كان واجب من واجباتنا متعلقا بما عدانا من عوالم . فعند ما يقول أحد أرباب المذهب المادى ، لأن يقاسى المرء كثيرا من المتاعب والشدائد خير له من أن يخلف وعـده ، فإنه لايعنى إلا أن مصالحه الاجتماعية قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بالاحتفاظ

---

(١) ينبغى أن يلاحظ أنه لم يتعرض هنا أصلا لـكل من الجبروالاختيار . وكل ماقيل ينطبق تماما على كل من عالم الجبروعالم الاختيار . فاذا كانت م + س شيئا قد حدد وقضى به قبل الوقوع فإن الاعتقاد المؤدى إلى س والرغبة التى تبعث على الاعتقاد يكونان محدودين ومقضيا بهما أيضا . ولـكن هذه الحالات الذاتية ـ سواء أكانت مقضيا بها أم لم تـكن ـ الشرط الضرورى الحادث الذى لابد أن يسبق وجوده وجود الحقيقة ؛ وهى لذلك من المحقق بالضرورة لحقيقم + س التى نبحث عنها . وأما إذا كان الاختيار فى الأفعال ممكنا فإن الاعتقاد فى إمكانها سـوف يزيد من حصولها الفعلى ويؤكد منه بسبب الهابه القوة الخلقية التى تساعد الفرد على تحقيق تلك الأفعال وإيجادها فى الخارج .

بالعهد ، بحيث انه من الخير له أن يحتفظ بعهده ، مادام قد قبل تلك المصالح الاجتماعية وسلم بها . ولكن هذه المصالح والأغراض نفسها ليست صوابا أو لاخطأ ، اللهم إلا بالإشارة إلى بعض المصالح الخارجية ، التى لاتوصف فى ذاتها بأنها خير أوشر ، ولكن المرء هو الذى يجعلها أحد الأمرين باعتباره هو .

وأما أرباب المذهب المطلق من علماء الأخلاق فإنهم لايرون أن المصالح هناك يحس بها فحسب ، ولكنه يجب أن يعتقد فيها وأن تطاع . فليس من الخير للصالح العام فحسب أن أحفظ العهد ، ولكنه من الخير لى أيضا أن أحصل هذه المصالح الاجتماعية ، ومن الخير للعالم أيضا أن أكون ذلك الرجل . وكل من يعتقد أن هذا العالم عالم خلقى فلابد أن يقول (كما قالت المرأة العجوز فى القصة المشهورة من أن العالم يرتكز على صخرة والصخرة على أخرى ، وعندما سئلت ثانية على ماذا ترتكز تلك الصخرة قالت إنها كلها صخور فوق صخور حتى القاع) إن النظام الخلقى يعتمد إما على أوامر مطلقة وواجبة ، أو على سلسلة من الواجبات[1] .

والفرق العملى بين هذا النوع الموضوعى من الأخلاق وبين النوع الآخر فرق شاسع . فالعندى من الأخلاقيين ، عندما يكون شعوره الخلقى مخالفا لما حوله من حقائق ، حرى بأن يبحث عن انسجام بينه وبين البيئة بمحاولة التخفيف من حدة حساسيته الخلقية . وبما أن الحقائق الواقعية ليست خيرا ولا شرا فى نفسها فمن الهين عليه أن يغير من ميوله واتجاهاته نحوها ، أو أن يربت عليها لتنام بكل ما تيسر له من وسائل وسبل . فما الاذعان والتوفيق والتغير والدوران مع تغير الزمن وتقلبه وتسليم الضمير وخضوعه إلا أسماء ، على هذا الرأى ، مناسبة لأمثل الطرق التى يوجد بها

(١) وفى أى الحالين ، كما سيبين بعد ، لابد أن يرتكز الوجوب الذى يعتبره عالم الأخلاق فرضا لازما على احساس أحد المفكرين الأخرين أو على احساس جماعة منهم يخضع المرء لأوامرها ولإيجاباتها .

الانسجام بين الحالات النفسية والحقائق الخارجية ؛ وذلك الانسجام هو ما يعنيه بكلمة حسن أو خير . وأما المتمسك بالمذهب المطلق فى الأخلاق فالأمر عنده بالعكس، فليس له أن يتطلب الانسجام بتضحية مثله عندما تتعارض مع البيئة . فإن مثله يجب أن تكون كما هى من غير تغيير ولا تبديل. فالمقاومة، إذن ، والفقر والشهادة فى سبيل مبادئه إذا مادعت الحاجة ـ وباختصار ـ المصائب والشدائد، هى الأعياد والمواسم الحقيقية التى تتمتع بها عقيدته النفسية . وليس معنى هذا أن التناقض بين الرجلين يحدث كل يوم ، إذ أن المدارس الأخلاقية تتفق كلها فى المسائل العادية . ولا توضع عقائدنا للاختبار إلا فى مسائل نادرة فى الحياة ؛ وهنا تخفق قواعدنا العامة فلنجأ للإله . فلا يمكن أن يقال «إذن» ان السؤال « هل هذا العالم عالم خلق » سؤال لا مغزى له ولا تمكن البرهنة عليه لأنه يبحث مسائل غير محسوسة . فكل سؤال ملىء بالمعانى ، وكل إجابة تستلزم نحوا خاصا من التصرف . وفى الإجابة عنه ، يحق لنا أن نختبره كما يختبر العالم الطبيعى فرضا من الفروض . فالعالم الطبيعى يستنبط من الفرض فعلا تجريبيا هو (س) مثلا ويضيفه إلى حقائق (م) الموجودة بالفعل . فإذا كان الفرض حقا ناسبت (س) التى أضافها الحقائق الموجودة فعلا ، وإن لم يكن الفرض حقا كان هناك تناقض وتضارب . فنتائج الفعل هى التى تعضد تلك الفكرة التى نشأ هو عنها أو تنقضها. كذلك الشأن هنا : فلا يتضمن البرهان على أن العالم خلق أكثر من أنك إذا تصرفت على فرض صحة ماتعتقد ، فسوف لا تتناقض نتائج أفعالك وتصرفاتك مع نظريتك بل ستنسجم انسجاما كليا مع مجرى الحوادث والتجارب ، وسوف تحدث التجارب المستقبلة على غرارها، أو على الأقل سوف تشرحها شرحا وافيا من غير أن تضطرك لأن تغير شيئاً من جوهرها . وإذا كان هذا العالم عالما خلقيا فى ذاته فإن كل ما أقوم به من أفعال ، وكل ما أبنى عليه من آمال ، يميل بى تدريجيا ويقربنى شيئاً فشيئاً نحو

كمال الاحتباك والانسجام مع الحوادث الموجودة بالفعل . فتنسجم (س) مع (م) ، وكلما طالت مدة حياتى ، وكلما ظهرت نتائج أفعالى ، نما الشعور العام بالرضا والطمأنينة. ولكن إذا لم يكن فى ذاته أخلاقيا ، وقد افترضته خطأ كذلك ، فستضع ماجريات الحوادث العراقيل فى طريق الاعتقاد ، ويصبح من العسير التعبير عنه والبرهنة عليه، وسوف يلجأ المفترض إلى دوائر من الفروض مرتكزا بعضها على بعض لتعطى تلك القضايا المتضاربة مظهر الانسجام والائتلاف ؛ ولكن لابد أن يخفق هذا الملجأ فى النهاية .

ومن ناحية أخرى ، إذا افترضت أن هذا العالم عالم غير أخلاقى ، فكيف وأنّى لى البرهان على ذلك؟ إنه لايمكن أن يكون إلا بأن تدع الميول الأخلاقية هادئةوغير حادة، فلا تعتقد أن هناك واجبا يتعلق بما يدعى المسائل الخلقية ؛ وإذا ماوجدت بعد ذلك أن من العسير ارضاءها تركتها وأهملتها ؛ وبذلك ، وبرفضك أن تنظر إليها نظرة جدية، يمكنك أن تتعامل مع حقائق الحياة بنجاح . وتكون خير كلمة حكيمة هنا هى « كله غرور فى غرور » . وعلى الرغم من أنه قد يكون هناك ما يدل على الجد فى بعض الحوادث فإن كل من ينظر إليها بشىء من الشك والاستخفاف واجد أن النتائج العملية لفروضه الأبيقوريه[1] تبرهن على صحة نظريته ، ولاتنجيه من الآلام والمتاعب فحسب ، ولكنها تقدر من حكمته وبعد نظره أيضا . ولكن الذى يراغم حقائق الحياة، ويقوى من إيمانه بأن هناك أشياء تتصف بحسن ذاتى ويجب أن تكون ، ويرفض القضية الصادقة التى ترى أن وجود أى حقيقة من الحقائق لا يغير من نهاية هذاالعالم وحقيقته ، فإنه سوف يجد نفسه مخيب الأمل ومبلبل الفكر ومضطرب النفس بسبب

(١) نسبة لابيقور زعيم المدرسة الأغريقية المشهورة . والنظرة المشار إليها هنا هى نظرة الاستخفاف والتهاون بحدثان الدهر ، والتسليم بكل ماتأتى به الأيام وقبوله بكثير من الرضا .

مايحيط به من حقائق خارجية ؛ وكلما زادت التجارب وكثرت زادت حسرته وفجعت خيبته فى آماله ، وظهر قصيا عن ذلك التوفيق والانسجام الذى قد يحظى به أحيانا كثير من المصائب النسبية والأحزان .

إن التخدير هو شعار الشك الأخلاقى . وأما القوة والحيوية فهما سر رجل الأخلاق وشعاره . فيقول الأخير ، قلدنى فيما أرى ، وستبرهن نتائج عملك على صحة مذهبى وصحة تقليدك ، وتبين لك أن الأشياء جد لا هزل فيه وستظل هكذا أبدا . ويقول الابيقورى ، اتبعنى فيما تعمل ، وسوف تريك النتائج أن الجد ليس إلا سحابة غاشة ولونا صناعيا لعالم عديم الشأن قليل الأهمية ، إنك وان كل ماتفعل ، وان كل الأشياء ، لمظروفون فى ظرف واحد ، طابعه غرور فى غرور .

إنه مما يلاحظ أننى أتحدث هنا مفترضا أن البرهنة على النظرية يمكن أن تكون فى حياة الفيلسوف الذى ارتآها ، وكان ذلك رغبة منى فى التخفيف ، ولكنه من البين أن هذا غير صحيح ؛ لأن النظريات لاتزال يواجه بعضها بعضا ، ولاتزال الحقائق الخارجية تشهد للجميع . فالأحرى بنا ، فى موضوع مثل هذا ، أن نتوقع أن تجارب النوع الإنسانى كله لابد أن توجد البرهان ، وأن الشواهد لاتكمل ، لهذا ، حتى يأتى الكمال النهائى للأشياء ، وحتى يقول آخر إنسان آخر كلمة ، وحتى يكون قد قام بنصيبه فى تحديد صفات (س) التى كانت لم تكمل بعد . وعندئذ يتم البرهان ويكمل ؛ وعندئذ يعلم يقينا إذا كانت (س) الرجل الأخلاق قد سدت الثغرة التى منعت (م) من أن تكون وحدة متناسقة منسجمة ، أو إذا كانت (س) اللاأخلاقيين هى التى أوجدت الضربة القاضية والحركة الأخيرة التى كان محتاجا إليها لتجعل (م) تبدو غرورا ، كما أنها فى ذاتها غرور .

ولكن إذا كان الأمر كذلك، أفليس من البين أن حقائق (م) إذا أخذت بنفسها لاتكفى للبرهنة سلفا على نتيجة فعلى فى هذه الناحية ولا فى تلك ؟ ان فعلى هو المكمل الذى يُظهر ، حين يكون مناسبا أو غير مناسب ، تلك الطبيعه الكامنة فى الأشياء التى ينطبق هو عليها . وقد يشبه العالم بغلق لا يمكن أن تعرف النظرة المجردة طبيعته الذاتية وتبين أهى أخلاقية أم غير أخلاقية . وقد حكم علينا أرباب المذهب الوضعى لأنهم يمنعوننا من أن نفترض فروضا حوله أن نظل جاهلين بطبيعته ، لأن الأدلة الموضوعية التى ينتظرونها لايمكن أن تأتى مادمنا فى حالة سلبية وغير باحثين عنها . ولكن الطبيعة قد قدمت لنا مفتاحين لنختبر بهما هذا الغلق . فاذا اختبرنا المفتاح الأخلاقى ووجدناه مناسبا فان الغلق يكون غلقا أخلاقيا ، وإذا مااختبرنا الآخر وظهر مناسبا فان الغلق لايكون غلقا أخلاقيا . وإنى لعاجز كل العجز عن أن أرى برهانا آخر أو شاهدا غير هذا . ولا شك أن تضامن الأجيال المتعاقبة ضرورى لاستنباطه . وتضامن النوع الإنسانى فى هذه المسائل أمر واضح ومفروغ منه . غير أنه يجب أن يلاحظ أن اختيارنا الفعلى جزء مشروع من أجزاء تلك العملية ، وأنه من حقنا ، ونحن رجال ، أن نختبر أحد المفتاحين ، وأن نختبر المفتاح الذى نؤمل فيه أكثر من غيره . فاذا كانت البرهنة لاتوجد قبل الفعل ، وإذا كنت حين الفعل مخاطرا بالضرورة وجائزا على الوقوع فى الخطأ ، فكيف يستبيح رجال العلم لأنفسهم أن يرمونى بالسذاجة وسرعة التصديق ، مادام منطق الحالة يستدعى ذلك ؟ وإذا كان هذا العالم عالما أخلاقيا ، وإذا كانت أعمالى تجعلنى عنصرا من العناصر المقررة لمصيره ، وإذا كان الاعتقاد حيث يمكن الشك عملا أخلاقيا شبيها بتحيزك لجانب لم يعلم بعد أنه الجانب المنتصر ، — إذا كان كل ذلك صحيحا ، فكيف يصح لهم أن يتألبوا على ويناقضوننى فى أعمق وظيفة لوجودى وأتمها بذلك الطلب الجنونى الذى يقول انه لا يصح لى أن أدير الدفة لابيدى

ولا برجلى ، بل يجب أن أبقى فى شك أبدى ؟ ولكنا قد رأينا أن الشك نفسه قرار من ناحية عملية ، وقد يفوتنا ، بالشك على الأقل ، ذلك الخير الذى قد نجتنيه بالانحياز إلى الجانب المنتصر . على أن هناك ماهو أكثر من هذا ، فقد يكون محالا من ناحية عملية أن تميز بين الشك وبين السلب الحقيق . فاذا رفضت أن لا أكون سفاكا للدماء لأنى أشك فى أنه ليس قتلا مشروعا ومبرّرا فانى مغرى بالجريمة وشريك فى ارتكابها ، وإذا رفضت أن أفرغ الماء من السفينة حينما أتى إليها وهى فى اليم لأنى أشك فى ثمرة ذلك المجهود فانى بذلك عامل من عوامل اغراقها ، وإذا كنت على حافة جبل ورفضت أن أخاطر بقفزة ، فانى متجاهل ماأنا فيه من مخاطر . وكل من يلزم نفسه بأن لايكون سريع الإيمان بالله ، وبالواجب الخلقى وبالحرية والاختيار وبالخلود ، فانه لايمكن تمييزه عن من ينكرها حقا . والشك فى المسائل الأخلاقية صنو لانكارها . وكل مالا يشهد لشىء فانه ولا بد شاهد لضده . وليس هناك فى الكون من محايد حول هذه المسائل . وسواء أكنا نظريين أم عمليين ، وسواء أكنا منغمسين أم مبتعدين ، أو تحدثنا كما نشاء عن حكمة الشك ومزيته ، فانا مؤدون باختيارنا خدمة لهذا الجانب أو لذاك .

ولكن على الرغم من أن هذا فى غاية من الوضوح والجلاء ، فان آلافا مؤلفة من قراء المجلات الأغرار تقف مكتوفة الأيدى وجلة فى خضخاض من نفى تعلموه من سادتهم وقادة أفكارهم . وكل ماتحتاجه تلك الجماعة لتكون حرة جريئة ومتمتعة بحقوقها الطبيعية هو أن ترفض تلك الموانع المتعنتة والعقبات الطارئة . وكل ما يريده القلب الإنسانى هو أن تتاح له الفرص . ولا شك أنه يرضى بالتنازل عن اليقين فى المسائل العامة ، إذا ماسمح له أن يشعر بأن له ذلك الحق الطبيعى من المخاطرة أين شاء وكيف شاء ، وهو ذلك الحق الذى لايمنعه إنسان عنه فى المسائل العملية التافهة . وإذا كنت فى هذه

الصفحات الأخيرة قد نجحت فى قرض - كما فعل الفأر فى القصة الخرافية - بعض خيوط الشبكة السوفسطائية ، التى بدت من قبل ذات عقد متينة وخيوط قوية ، فانى أكون قد ربحت ربحا يزيد على ماتحملت من آلام ومتاعب .

والآن لنلخص نتائجنا نقول ، لا يمكن لفلسفة أن تحوز قبولا عاما وأن تعتبر معقولة إذا لم تحدد المستقبل والمترقب ولو تحديدا إجماليا ، وإذا لم تتوجه إلى تلك القوى الطبيعية الكامنة فينا التى نجلها ونقدسها . ولأن الاعتقاد أحد تلك القوى النفسية لابد أن يبقى عنصرا ثابتا من عناصر البناء الفلسفى ، وخاصة ، لأنه يحمل معه ، فى كثير من الحالات ، براهينه . ولكنه من غير الطبيعى أن تنتظر موافقة اجماعية فى مثل هذه المسائل النظرية ، على الرغم من وضوحها .

فلا ينبغى للفلسفة المطلقة أن تكون محصورة فى قواعدها ، وضيقة فى وضعها قواعد للتفريق بين الزندقة والمحافظة ، ولا بد أن تترك مكانا تلجأ إليه النفس الضيقة الخبيثة حينما تبغى التخلص من الدقة والحذلقة ، وتريد أن تعتقد كما تشاء ، وتحت مسئوليتها هى ؛ وكل مايمكن أن يفعل هنا هو أن نعين الموضوعات التى تدخل ضمن دائرة هذا الاعتقاد .

الأعمال العكسية والإيمان بالله (*)

يا أعضاء معهد القسيسين :

دعونى أعترف لكم بما يساورنى من خجل وحياء حين أقف الآن بين أيديكم . حقا ، إننى لم أقبل دعوة جمعيتكم ، عندما وجهت إلى بعد انتهاء الاجتماع الماضى ، إلا كما يقبل كثير من الناس التحدى ؛ إنهم لايقبلونه رغبة منهم فى الكفاح ، ولكن حياء من الرفض ؛ ولأننى أشتغل بمهنة التدريس فى دائرتى الضيقة المحدودة ، شعرت بأنه قد يكون من الجبن ألاَّ أجابه المحنة الشديدة التى قد يتعرض لها المدرسون ـ ألا وهى التدريس للمدرسين . ولكن من حسن الطالع ان مدة الاختبار سوف لاتتجاوز الساعة الزمنية ؛ ولى مع ذلك كثير من العزاء حين أتذكر نظم (جويث) الذى يقول، « فى مواجهة أهل المعرفة السلامة مهما يكن من شأن الظروف والملابسات » ؛ وذلك لأنهم ، على الرغم من أن إرضاءهم يستدعى مجهودا شاقا ، يدركون صعوبة الموضوع ، ويفقهون بسرعة عندما يصيب المرء الهدف .

ولما كنت عندما جاءتنى الدعوة مدرسا لعلم وظائف الأعضاء ، فقد افترضت أنكم تتطلبون منى أن أنفحكم بنفحة من رياح آخر النظريات التى تهب على ذلك البحر الخضم المرتطم . ولست أعرف من بين الأمارات الواضحة التى يتميز بها هذا العصر ما هو أقوى من رغبة رجال الدين الحادة فى أن يساهموا فى الحياة العلمية بأكبر نصيب وأن يستمعوا للعلماء فيما يقولون وفيما يستنتجون حول المسائل الكونية . وإننى أعتقد أنه إذا اقتبس المرء من نظريات دارون أو من نظريات هولمولتز فان احتمال الإصغاء

(*) محاضرة ألقيت عام ١٨٨١ فى معهد القسيسين الموحدين من النصارى .

إليه يكون اليوم أكثر منه إذا ما اقتبس من نظريات Schleiermacher أو من نظريات كليردج Coleridge ، وأعتقد أيضا أنني لو أحضرت أمامكم ضفدعا وتحكمت فيه فجعلته يمثل دوره الفسيلوجي لحزت منكم قبولا وثقة واحتراما تجعلكم تصغون إلى بكثير من الانتباه فيما بقي لي من الزمن . ولست الآن بمناقش قيمة ذلك النفوذ العلمي وبعد الصيت اللذين يتمتع بهما اليوم رجال علم وظائف الأعضاء . فإنهما إذا كانا مجرد سمعة حديثه ، فلهما بلا شك أثر جميل ؛ وتحديهما ممن ينتفع بهما ساعة تحديه يكون من الخرق بمكان .

لذلك لست الآن بقائل أكثر من أنه ليس من الضروري أن يكون آخر نسيم يهب من أفق علم وظائف الأعضاء أكثر الأنسام أهمية . فكثير من العمل الضخم الرحيب الذي أنتجته أو تنتجه كل عام معامل أوربا وأمريكا وقد يضاف إليها معامل آسيا واستراليا مقضي عليه سريعا بالبطلان والالغاء ؛ ولقد مات فعلا منه ماهو أكثر من هذا الكثير ؛ وهو مع ذلك ليس فلسفيا ولا عاما كونيا .

ومادام الأمر كذلك ، فانكم ولاشك تدركون وجهة نظري إذا ما تحدثت عن نظرية أساسية قد سبق أن برهن عليها برهنة قوية ، وهي لذلك ليست بالجديدة ، وطلبت منكم أن تتحدثوا فيها معي علنا نجد بعض النتائج الجديدة التي تهمنا جميعا . وأعني بذلك نظرية الأعمال العكسية ، وخاصة إذا ما أخذت بحيث تشمل كل الأعمال العقلية . ولاشك أنكم جميعا تعرفون هذه النظرية ، فلست بحاجة لأن أعرفها . وكل المثقفين يعرفون ، ولو إجمالا ، ماهي الأعمال العكسية .

إنها لاتعني أكثر من أن كل مانقوم به من أعمال لم ينشأ إلا عن عمل المراكز العصبية حين تفرغ مافيها من طاقة ، وليس هذا التفريغ الخارجي إلا أثرا لمؤثرات

خارجية جاءت عن طريق أعصاب الحس . ولقد طبقت هذه النظرية أولا على جزء يسير من أعمالنا ، ولكنها عممت شيئا فشيئا ، حتى أصبح كثير من علماء الفسيلوجى اليوم يرى أن الأعمال كلها ، حتى الاختيارى منها ، من ذلك النوع العكسى باعتبار شروطها العضوية . فليس هناك من الأعمال مالا يمكن إرجاعه عن قرب أو عن بعد إلى مؤثرات خارجية أثرت فى عصب من أعصاب الحس . وليس هناك من الانفعالات مالا يعبر عن نفسه تعبيرا مباشرا أو غير مباشر بحركة وعمل ، اللهم إلا إذا كبت بانفعال عضوى آخر أقوى منه . وكل الأعمال المركبة الموجودة فى تلافيف المخ ، والمتناسبة مع تيارات التفكير ، حد وسط بين الإحساسات الواردة المثيرة لها وبين الأعمال الخارجية الكابتة لما أثارها أولا إن لم تكن مثيرة له .

إن المجموع العصبى مركب من ثلاث وحدات ، لايمكن أن تستقل واحدة منها عن الآخرين فى الوجود . فلا يوجد الانفعال الحسى إلا ليوقظ مركز الأعمال الذهنية ، ولا يوجد هذا المركز إلا ليتطلب الحركة النهائية . وهكذا فكل فعل هو رد فعل وتجاوب مع العالم الخارجى ؛ وليست المرحلة الوسطى ـ مرحلة التدبر والتفكر ، إلا مرحلة انتقال ، أو إلا الجزء الأدنى لعروة قد اتصل طرفاها بالعالم الخارجى . فإذا لم يكن لها أصل فى العالم الخارجى ، أو إذا لم تؤد إلى نتيجة خارجية ، فإنها تكون مخفقة فى تأدية وظيفتها الجوهرية ، وتكون إما مرضا وإما خيبة وفشلا . وإن تيار الحياة الذى يجرى فينا ليعطى آذاننا وأعيننا قوتها وحيويتها قد قصد به أن يجرى فى أيدينا وأفواهنا وأقدامنا أيضا ليعبر عن نفسه فى الخارج فى حركة . وليس هناك من قيمة للأفكار الذهنية التى تثار فينا إلا تحديد الاتجاه وتبيين العضو الذى ينبغى أن يتحرك فى الحالة الراهنة ليؤدى ما هو خير للمجموع كله .

وباختصار ، تتحكم الدائرة الاختيارية من طبائعنا فى كل من طبائعنا الإدار كية والوجدانية ، أو بعبارة أوضح ، لايوجد كل من الإدراك الحسى والعقلى إلا من أجل الفعل والحركة .

وإننى لعلى يقين بأن تلك النتيجة هى إحدى النتائج الجوهرية التى تميل نحوها البحوث الفسيلوجية الحديثة . وإذا ماسئل ماالذى قدمه علم وظائف الأعضاء من خدمات فى الأيام الأخيرة للبحوث النفسية فان كل متضلع فيه لابد أن يقول ، إن أثره لم يتبين واضحا قويا إلا فى الأمثلة الغزيرة ، وفى البرهنة الواضحة ، وفى تدعيم هذه الناحية العامة الشاملة من وجهة النظر .

لذلك أسألكم أن تبحثوا عن كل مايمكن أن يتضمنه ذلك العمل العصرى الجليل من نتائج ذهنية . فلاشك أنكم تعلمون أنه قد تحكم فعلا فى كل البحوث النفسية الحديثة ؛ ولكنى أحب أن أذهب خطوة أبعد من هذه وأقول : هل يمكن أن يمتد ذلك الأثر ، فيتجاوز حدود البحوث النفسية ، وينتظم علم اللاهوت ؟ ذلك هو الموضوع الذى أريد أن أطرقه ، وهو علاقة الأعمال العكسية بالقول بوجود الله .

لسنا أول من طرق هذا الموضوع . فقد كان هناك كتاب كثيرون يرون أن الأعمال العكسية وكل مايتصل بها هى التى تضرب الخرافات حول القول بوجود الله الضربة القاضية .

فإذا تصفحتم ، مثلا ، كتابا فى علم النفس المقارن مثل (der Thierische Wille of G.H. Schneidier) فإنكم تجدون فيه — بين العلاج الطريف الذى عالج به المؤلف موضوعه — هجوما ألمانيا عنيفا جاء على غرة وفى أمكنة غير منتظرة ضد انحطاط علماء اللاهوت وسقوطهم ، وبيانا بأن الأعمال العكسية ، من حيث إنها تطلب للانسجام

مع البيئة ، تناقض القول بوجود قوة عقلية خالقة . ولقد كان هناك زمن لايزال يذكره الكثير منا كان يبرهن فيه على وجود الإله بوجود الأعمال العكسية وبالانسجام بين العضو والعالم الخارجى . وأما الآن فقد برهنت هذه على عدم وجوده . وقد تدور الدائرة فتبرهن ثانية على وجوده .

لا أريد الآن أن أدخل فى موضوع جدلى حول وجود الله ، بل لابد لى من أن أتخذ مكانة أكثر تواضعا من تلك المكانة ، وأحصر مطامعى وآمالى فى محاولة تبيين أن الإله هو نوع من الكائنات ، الذى إذا وجد فعلا لابد أن يكون أكثر الموضوعات الممكنة مناسبة لأن تدركه عقول مثل عقولنا على أنه أصل لهذا العالم ولما فيه . وبعبارة أخرى أريد أن أقول إن بعض الطبائع الخارجية عنا المتصفة بكل ماينبغى أن يتصف به الإله من صفات لابد أن تكون الموضوع المطلق المعقول فى ذاته والذى يتمكن العقل الإنسانى من إدراكه . وما دام العقل الإنسانى هو ذلك المركب الثلاثى من انفعال ومن عمل عكسى ومن تجاوب الذى افترضناه سابقا ، فإن ماهو أقل من الإله لايكون معقولا له ، وما هو أكثر منه يكون محالا .

وهكذا فللقول بوجود الله ، بقطع النظر عن الأدلة الخارجية ، مكان طبيعى فى نفوسنا منسجم مع طبيعة عقولنا كمفكرين ؛ ولهذا ضُمن للفكرة البقاء والدوام ؛ وكثيرا ما يكون الدوام والبقاء أمارة الحقية والصدق . وإن فهم أسرار الحياة وحل طلاسمها هو المعيار الكلاسيكى الذى يعرف به مافى الآراء من منطق ومن اتزان عقلى ، وهو المركز الذى تنجذب إليه كل المحاولات العقلية ؛ وقد يفرِّط بعض الناس فلا يصل إليه ، وقد يُفْرِط آخرون فيتجاوزونه ؛ وهو وحده الذى يرضى كل الحاجات العقلية فى مقاييسها العادية . فستكون الثمرة التى نجتنيها أولا ثمرة سيكلوجية . وليس علينا إلا أن نتصفح فصلا واحدا من فصول التاريخ الطبيعى للعقل لنجد أن الإله قد يعرف هناك بأنه

الموضوع الحقيق للاعتقاد العقلى . وأما كونه بعد هذا حقيقة صادقة خارجية فهذا شىء آخر . فإذا كان موجودا فمنه يتبين أن طبائع عقولنا منسجمة مع طبيعة الحقيقة . وأما وجود الانسجام أو عدم وجوده فمسألة فردية تدخل ضمن دائرة العقيدة الشخصية ؛ لذلك سوف لا أتعرض لها هنا ، فلست أريد أن أتجاوز وجهة نظر التاريخ الطبيعى . ولكنى أحب أن أذكركم بأن لكل امرء أن يشك فى الانسجام بين طبيعته وقواه وبين الحقيقة الصادقة أو أن يؤمن به ، وبأنه سواء أفعل هذا أم ذاك ، فإنه لا يخاطر إلا بنفسه ولا يتصرف إلا تحت مسئوليته .

سأحدد قريبا المعنى الذى أقصده بالإله وبالقول بالإله ، وأشرح النظريات التى أشرت إليها آنفا عندما تحدثت عن أن المرء قد يتجاوز واحدة وقد لا يرقى إلى أخرى.

ولكن دعونا نقف قليلا لنتدبر معنى ما سميته نظرية الأعمال العكسية للعقل ، لنتأكد من أننا قد أدركناها على كنهها وحقيقتها قبل أن ننتقل إلى نتائجها التى أريد التحدث عنها بوجه خاص . فلست متأكدا من أن مرماها قد فهم تماما حتى بهؤلاء الذين أذاعوها وتحمسوا لها. فلست متأكدا ، مثلا ، من أن من يقول بها من علماء النفس يدرك أنها تؤدى به حتما إلى القول بأن العقل فى جوهره آلة غائية وميكانيكية . يعنى أن القوة الإدراكية والنظرية للعقل ـ الدائرة الوسطى منه ـ لا تؤدى وظيفتها إلا من أجل غايات وأغراض لا توجد فى عالم الآثار الحسية ، التى تصل إلينا عن طريق الحواس، وأن الذى يوجدها هو وجداناتنا وشخصياتنا العملية معا[1]. فهى تحول عالم الآثار الحسية إلى عالم آخر مخالف له كل المخالفة ـ إلى عالم الإدراك العقلى ؛ ولا توجد عملية التحويل هذه إلا لتخدم ناحية واحدة ، وهى طبيعتنا الاختيارية . فإذا أزلت تلك

---

(١) اقرأ بعض الملاحظات على تعريف Spencer للعقل فى Jaurnal of Speculative Philosophy لشهر يناير ١٨٧٨ .

الطبيعة الاختيارية والأغراض الذاتية الخاصة والاختيار الخاص ، وحب آثار معينة دون أخرى ، وحب أشكال أو أنظمة خاصة ، لم يبق هناك فى النفس من البواعث ما يدعو إلى تنسيق التجارب الأولية وتنظيمها . ولكن لا محيص لنا من هذا التنظيم وذاك التنسيق ، لأن لنا تلك الطبيعة الاختيارية الدقيقة المحكمة . وانه لمن البين أن جزئيات هذا العالم تأتى لكل واحد منا فى نظام مضطرب ، وغريب بالنسبة لميوله الفردية وأغراضه الشخصية ، فلا يكاد يدرك كنهه أو يعلم ما هو ؛ وعليه بعد ذلك أن يهدم ذلك النظام هدما ، وباستخلاص مايعنيه منه ، وربط ما يستخلص بأشياء أخرى يعتبرها مشابهة له ، يمكنه أن يكون سلسلة من النتائج أومن الميول ، ويمكنه أن يتنبأ بوقوع بعض الممكنات المستقبلة ويستعد لمواجهتها ، ويمكنه أخيرا أن يتمتع بالبساطة والانسجام بدل الاضطراب والتشويش . أفلا تكوّن مجموعة تجاربكم الواقعية ، إذا ماأخذت الآن وضم بعضها إلى بعض بلا تحيز ، صورة عليا من التشويش والاضطراب؟ فلاحظوا حدة صوتى ، والنور والظلام داخل الغرفة وخارجها ، وصرير الرياح ، ودقات الساعة ، والإحساسات العضوية المختلفة التى قد تحسون بها الآن ، فهل يمكنكم أن تكونوا من هذه الجزئيات كلا؟ أفليس من أمارة السلامة العقلية أنكم ، على الرغم من إحاطة كثير من الأشياء بكم ، لاتحسون منها إلا بالنذر القليل ، وكأن جمهورها لايوجد بالنسبة لكم وأن بعضا منها مثل الأصوات التى أصوتها قد يستدعى من مخزون أدمغتكم شيئاً لايمت إلى تلك الظواهر الحسية بسبب ، ولكنه مناسب لأن يضم إليها ويجمع معها فى وحدة بما نسميه التتابع العقلى المنطقى (تداعى المعانى وربط المعلومات) ؟ وإنه لمن البديهى أن يقال انه ليس لنا من القوى ماندرك به النظام الخارجى كما تقدمه لنا الحواس . فالعالم الخارجى كما نحس به الآن موضوعيا هو مجموعة مافيه الآن من كائنات وحادثات . ولسنا نقدر أن نفكر فى كل هذه المجموعة . فهل يمكننا أن ندرك ، مثلا ، التقاء أجزاء الوجود بعضها ببعض عند نقطة معينة من الزمن ؟ فبينما أنا أتكلم الآن

يزن ذباب ، ويصيد طائر بحرى سمكة عند مصب نهر الأمازون ، وتسقط شجرة فى مجاهل ادروتداك ، ويعطس رجل فى ألمانيا ، ويموت حصان فى تارتارى ، ويولد توأمان فى فرنسا ، فما معنى كل هذا ؟ هل يؤدى تقارن هذه الأشياء الزمنى بعضها مع بعض ومع ملايين من أشياء أخرى منفصلة عنها إلى ربط منطقى بينها لتكوّن وحدة تسمى عالما ؟ ذلك اقتران مصادفى فحسب ، وهو النظام الواقعى للعالم . إنه نظام لا نقدر أن نفعل نحوه شيئاً إلا أن نتخلص منه سريعاً . وكما قلت ، نحن نمزقه إرباً : فنمزقه إلى تواريخ ، ونمزقه إلى فنون وعلوم ؛ وعندئذ نشعر بالهدوء والطمأنينة . ونمزقه إلى آلاف من النظم ونتجاوب مع كل واحد منها متجاهلين الأخرى كأنها لا وجود لها . ونكتشف بين جزئياته المتعددة علاقات لم تدركها الحواس ، ونذهب أبعد من هذا فنعتبر قليلا منها ماهية جوهرية ثم نتجاهل الباقى . نعم هى علاقات جوهرية وأساسية ولكنها كذلك لغرضنا نحن ؛ والعلاقات الأخرى حقيقة واقعية مثلها ؛ وغرضنا هو أن نفهم المستقبل ونعرفه . أوليس مجرد الفهم والإدراك وتعرف المستقبل غايات ذاتية صرفة ؟ إنها غايات ما نسميه علما ؛ ومعجزة المعجزات ـ المعجزة التى لم توضحها فلسفة بعد ، هى أن ذلك النظام المحسوس يسمح لنفسه أن يعدّل وينظّم ثانية . إنه يقبل أن يشكل بكثير من أغراضنا العلمية والوجدانية والعملية .

لا ييأس كل من الرجل العملى والعلمى عند ما يخفق ، بل يحاول ثانية قائلا ، لابد أن تخضع المحسات لى وأن تتحول إلى ما أبغيه من أشكال ونظم[1] . فهما

(١) « إن أى مقدار من الإخفاق فى محاولة إخضاع عالم التجارب الحسية إلى قانون كامل من الإدراك الذهنى ، وفى محاولة إرجاع كل الحوادث واعتبارها حالات لقانون منطقى مطرد لعاجز كل العجز عن أن يزيل اعتقادنا فى صحة مبادئنا . فنحن نؤمن كل الإيمان بأن الأشياء حتى مايبدو منها كثير التعقيد والاضطراب لابد أن يصاغ يوما ما فى قاعدة جلية واضحة . نحن نبدأ دائما بالجديد ؛ ولأننا نؤمن بأن الطبيعة لايمكن أن تحرمنا دائما من ثمرات جهودنا ، فإنا نعزو إخفاقنا إلى أننا

يفترضان انسجاما بين الإرادة وطبائع الأشياء . ولا يفعل اللاهوت أكثر من ذلك. وعلى الرغم من إخفاق علوم الكلام فى محاولاتها حتى اليوم ، فإن نظرية الأعمال العكسية المتعلقة بالتركيب المخى لم يكن أمامها إلا أن تعترف بأن المحاولة نفسها ، ولو لإيجاد الشكل والصورة ، كانت هى القانون الضرورى للعقل[١] .

أما فيما يتعلق بالسؤال الذى سألته آنفاً : أى موجود يكون الإله إذا وجد؟ فقد دلت كلمة الله على كثير من الأشياء فى تاريخ الفكر الإنسانى ، من الزهرة إلى المشترى إلى الفكرة التى يقول بها هيجل . ولقد أصبحت قوانين الطبيعة المادية فى هـــذه الأيام ، أيام الفلسفة الوضعية ، موضوعات مستحقة للتمجيد الذى لاينبغى إلا لله . وبذلك اعتبرت الموضوعات الوحيدة التى يجب أن نحترمها ونقدسها[٢] . ومن الطبيعى أنه إذا كان لبحوثنا حول الإله قيمة فلا بد أن نقصد شيئاً أكثر تعيناً وتحديداً من ذلك . فلا يصح لنا أن نسمى كل موضوع نخلص له ونحترمه إلهاً ، لأنه صادف أن استدعاء إخلاصنا عمل من أعمال الإله ، فلا بد أن يتصف الإله بجانب هـذا ببعض الصفات الذاتية الإيجابية والسلبية .

= لم تتبع الصراط السوى فى البحث عن مطلوبنا . ولقد نشأ هذا الاصرار عن اعتقاد أنه ليس لنا من حق فى زعم أنه ليس فى الإمكان أن نكمل نفوسنا وننجز أعمالنا . وبعبارة أخرى ، إن الذى يدعم شجاعة الباحثين ويقوى منها هو مافى مثلهم وأفكارهم الخلقية من قوة الإيجاب والإلزام » (Sigwart : Logik, bd. ii., p, 23) ذلك وصف حق للروح العلمية . فهل تختلف فى الجوهر عن الروح الدينية ؟ وهل لأحد أن يتنبأ ويقول إن مظهرا خاصا من مظاهر العقيدة سوف يصادفه النجاح وان مظهرا آخر لابد أن يكون نصيبه الإخفاق ؟

(١) فيما يتعلق بتحوير النظام الحسى الى عقلى محض اقرأ « فلسفة التفكير S. H. Hodgson

(٢) يقترح (هيكل) Haeckel فى (der Monismus) أن الأثير العام هو الاله الذى يمكن أن يوفق بين العلم وبين عقائد رجال الدين .

أما فيما يتعلق بكثير من صفات الله وبمقدارها وبعلاقة بعضها ببعض ، فقد تعددت فيه الآراء وكثر حوله الجدل . ولكن طبيعة بحثنا تسمح لنا أن نعتبر كل ذلك غير ضرورى الآن ، وذلك لأن كل واحدة من الكيفيات التى يظهر بها نفسه لعباده ، ومن مدى عنايته وقدرته وعلاقتهما بما لنا من حرية واختيار ، ومن نسبة رحمته لعدله ومدى مسئوليته عن الشر ، ومن علاقته الميتافيزيقية بعالم الحوادث : أهى علية ، أو جوهرية ، أو مثالية — لأن كل واحد من المذكورات ، ليس إلا من الموضوعات المذهبية التى ترجع إلى التفاصيل فلا تعنينا الآن . فكل من يمارى فيها ويتحدث عنها يفترض وجود الصفات الجوهرية للاله ؛ وذلك الموضوع بعينه ، وتلكم الصفات الجوهرية هى الموضوعات التى نريد التحدث عنها .

فما هى تلك الخصائص الجوهرية ؟ لابد أن يتصور الإله ، أولا ، أعظم قوة فى العالم ، ولا بد أن يتصور ، ثانياً ، شخصية عالمة مدركة . وليس بلازم أن تكون تلك الشخصية محددة فى ذاتها تحديداً أكثر من التحديد المتضمن فى تمسكنا بأى موضوع من الموضوعات العزيزة لدينا والمحببة لنفوسنا ، والمتضمن فى تعرفنا لميولنا نحو الموضوعات التى نعتبرها حقاً فى نفسها وخيراً بطبيعتها . وإذا ما صح لنا أن ننظر إليه كشىء خارجى ، فإن الإله يعتبر — ككل شخصية أخرى — موضوعاً خارجياً ، مغايراً لشخصياتنا ، ويعرض لنا وجوده الخارجى فنحس به وندركه . فيمكن أن نعرف الإله ، إذن ، تعريفاً لا أظن أن أحداً يمارى فيه ، بأنه قوة عالمة مدركة مغايرة لقوانا ، ولا تتوجه نحو ماهو خير فحسب ، بل الخير مأخوذ فى مفهومها أيضاً . ولقد كانت هناك محاولات شتى أريد بها إخفاء المعالم الأخرى لتلك الشخصية العليا عن إدراك النوع الإنسانى ، وكان هناك أيضاً كثير من التأويلات والشروح تبين كيفية معرفته لنا واستماعه لندائنا ودعائنا . ويدل بعض تلك المحاولات على وثنية وجهل ؛

ولكن يعتبر بعض آخر منها أعظم محاولة عقلية قام بها العقل الإنسانى ليظل حياً فى تلك الحافة الحادة من الوجود حيث لا يعيش فكر أو حديث . ولكن الجوهر ، على الرغم من كل هذه الاختلافات ، واحد لا يتغير . ومهما يكن من مفارقة أو من توافق بين شخصياتنا وشخصية الإله فإنهما يتفقان فى هذا : وهو أن لكل منهما قصدا فيما يفعل ، وأن كلا منهما يسمع نداء الآخر .

ومن هنا يمكننا أن نرى فى الحال نتيجة وناحية من الارتباط بنظرية الأعمال العكسية للعقل . فلابد لكل عقل ركب هذا التركيب الثلاثى من أن يتأثر بالموضوعات الخارجية التى تواجهه ولا بد له أن يحدد الموضوع أولا ، ثم يقرر نوع الفعل الإيجابى الذى يستدعيه حضوره ثانياً ، وأخيراً ، ينبغى له أن يتصرف حسب ما قرر . فتتوقف مرحلة الفعل على مرحلة التعريف ، وتتوقف هاتان المرحلتان على طبيعة الموضوع الخارجى . فإذا كانت الموضوعات المؤثرة موضوعات جزئية ومعروفة ، فإن تجاوبنا معها يكون محدداً ، وغالباً ما يكون غرزيا . أرى الأريكة فأتكئ عليها ؛ وأرى هدوءا فى وجوهكم فأستمر فى الحديث . ولكن الموضوعات لا تبقى جزئية ومحسوسة ، بل تصهر نفسها إلى مهايا عامة وتحول من نفسها إلى كلٍّ هو العالم ؛ فيصبح الموضوع الذى يواجهنا ، ويطرق باب عقولنا ليؤذن له بالدخول ، العالم كله وماهيته وجوهره .

فما هو وكيف أواجهه ؟

وهنا يفيض طوفان من العقائد والنظم . فتوجد فلسفة وإنكار للفلسفة ، وتدين وإلحاد ، وشك وتصوف ، وكيفيات انفعالية ثابتة وأهواء عملية ، يأتى كل هذا فيدفع بعضه بعضاً ؛ وذلك لأنه كله من التجارب الفطيرة التى أجريت لتجيب عن ذلك

السؤال البالغ مداه فى الأهمية. وترمى تلك العقائد والكيفيات والنظم إلى غاية واحدة، وهى المرحلة الثالثة ـ مرحلة العمل . لأنه ليس من بينها ما يكون المرحلة الأخيرة ، فهى الجزء الوسط من المنحنى العقلى وليست نهايته . وإذا ما انتهى آخر نبض نظرى فإنه لايترك العملية العقلية كاملة . لأنه ليس إلا أمارة على اللحظة العملية التى لا تجد الدائرة العقلية راحتها إلا فيها .

ونحن نخدع أنفسنا بسهولة حول تلك المرحلة الوسطى ، فنظنها أحياناً المرحلة الأخيرة ، ونعجز أحيانا عن أن ندرك ـ بسبب التشعبات الضخمة فى طول الهواجس والخواطر التى تملأها وفى تركيبها ـ أنه لا يمكن أن يكون لها إلا وظيفة واحدة ، وهى التى أشرنا إليها آنفا من تحديد الاتجاه الذى يجب أن نأخذه فى حركاتنا التنفيذية .

فإذا لم أقل غير « كل شىء متاع الغرور » فإنى أكون بذلك محدداً لطبيعة الأشياء تحديداً يحمل معه نتائج عملية يقينية لا تقل شأنا عن النتائج التى تؤخذ من مؤلَّف ضخم حول العالم. نعم قد يبرز المؤلِّف نتائجه فى تفصيل ودقة أكثر من القول، ولكن المهم فى كل منهما أنه يدل على هذه النتائج . ولا يفعل التعريف المطول أكثر من الدلالة على النتائج ، ولا يدل التعريف المختصر على أقل من ذلك . وقد يكون من الصواب أن يقال ، إذا كان هناك تعريفان للحقيقة ، وكانا يؤديان إلى نتائج واحدة فإنهما يكونان تعريفاً واحداً عبر عنه بتعبيرين .

وإنه لمن سوء الطالع أن وقتى من الضيق بحيث لا يسمح لى أن أستمر طويلا لأعطى هذه النقطة ما تستحق من بحث وعناية ؛ فسأفترض أنكم تسلمون بها من غير حاجة إلى جدل طويل ، وانتقل إلى المرحلة التالية من موضوعات حديثى . وهنا أيضاً أسألكم أن تعيرونى كثيراً من الانتباه ، لأننى سأمر على الموضوع بأسرع مما

ينبغى له وأقول : كل ما يرضى العقل إرضاء كاملا من نظريات ـ بقطع النظر عن كونه خطأ فى نفسه أو صوابا ـ لا بد أن يخضع للشروط التى يفرضها العقل ؛ فلا بد أن يدع العقل ، على الأقل ، حاكما يقرر ما إذا كان العالم أهلا لأن يعتبر عالما منطقيا معقولا أم غير منطق. فليس كل مايبدو موجوداً وواقعياً يكون فى الواقع ونفس الأمر معقولا ومنطقيا ؛ فإذا لم يبد الواقع منطقيا فإنه يسبب للعقل متاعب مستمرة ، ويظل العقل هكذا فى تعب حتى يتمكن من إدخاله تحت قاعدة ، أو من تأويله وشرحه على وجه مقبول . وإن بحث المعايير المنطقية وتحديد سلطان العقل وأوامره من هـذه الناحية لبحث على غاية من الأهمية ، وإن كنت لست بقادر الآن على أن أتحدث عنه بالتفصيل[1] . ولـكنكم تسلمون لى هـذا المقدار ، وهو أن لـكل دائرة من دوائر العقل الثلاث رأياً فى الموضوع ، وأنه لا يمكن أن تسود نظرية ما مادامت تنقض الـكيفيات الجوهرية لفاعليتها ، ومادامت لا تدع لها مجالا للعمل . فبأى حق ، إذن، يصح لـكل فلسفة تأخذ موادها من دائرة واحدة من دوائر العقل الإنسانى أن تدعى أكثر من أن تـكون عقيدة لحزب من الأحزاب أو رأياً لطائفة من الطوائف ؟ فهى إما أن تـكون قد أسقطت ما نسميه بالحقائق الطبيعية وتأثيرها فى النفس ، وإما أن تـكون قد تركت الدائرة المعرّفة من طبائعنا النظرية مع كثير من التناقض وكثير من عمليات التحويل التى لم تتم ، أو تـكون قد تركت إحدى قوانا الرئيسية الفعالة أو المنفعلة من غير موضوع تتجاوب معه أو تحيا من أجله . وكل عيب من هذه العيوب مانع لها من أن تحظى بنجاح كامل . فلا بد أن يكتشف أحد الناس النقص فيها يوماً ما ، فيهملها ، ويبحث عن فلسفة أخرى بدلها .

---

(١) راجع « الميل العقلى نحو التفـكير المنطقى » من هذا الـكتاب .

ولا أرانى فى حاجة لأن أذكر لرجال اللاهوت أمثلة موضحة لما أريد . وإنكم أنتم ، أيها المناصرون لمذهب التوحيد فى انجلترا الجديدة ، لقادرون على أن تقدموا لنا أمثلة كافية تحت العنوان الثالث أو الدائرة العملية ـ أمثلة مستقاة من البواعث التى حملتكم على ترك دين آبائكم من الأرتوذوكسية الكلوينيه . وإن الإله الذى لا يقدم لنا إلا قليلا ليكون موضوعاً لحبنا ، وإن القضاء والقدر اللذين يأخذان من كل محاولاتنا ما فيها من حماس وما لها من نتائج ، لغير مقبولة عقلا ، لأنها تقول لأحب قوانا إلينا : ليس لك موضوع تتجاوبين معه أو تعيشين من أجله .

وكما أن هناك من بين مذاهب التأليه مذاهب طال أمد بقائها أكثر من مذاهب أخرى ، لما امتازت به من انسجام مع النواحى المنطقية والعملية ، فإن مذهب التأليه نفسه لابد أن يطول أمد بقائه عن العقائد الدنيا لهذا السبب عينه . وأما المذهب المادى ومذهب الشك فلا يمكن أن يحوزا قبولا عاما ، ولو كانا على حق ، لأنهما يحلان المشكلة حلا لاتقبله الدائرة العملية من طبائعنا ولا تستريح إليه طبائعنا الإرادية وقوانا الفعالة ؛ وهى التى تقف دائماً منتظرة بفارغ الصبر الكلمة التى تخبرها عن الكيفية التى تؤدى بها وظائفها على وجه يخدم المجموع ، وتنادى قائلة : « ماذا أفعل ؟ » فتجيب اللاأدرية قائلة : « لا أدرى » ، ويقول المذهب المادى « تجاوبى مع الذرات ومع اصطدام بعضها ببعض » . يا له من فشل وخيبة ! إنها إجابة تؤدى إلى فقدان العملية العقلية حرارتها ، وبذا يعجز الجزء الوسط منها عن أن يشعل الطرف ، وتنحل الدائرة قبل وصولها إلى الهدف ، وتترك القوى الفعالة وحدها من غير موضوع مناسب لها تفرغ فيه قواها ؛ وتكون النتيجة إما هزال ومرض وموت ، وإما أن تبقى الآلة العقلية كلها فى شبه نوع من الحمى ، بسبب التشنجات المقهورة والإثارات المكبوتة ، حتى يأتى حل مناسب فيوجد منفذا عاديا لتلك التيارات النفسية المكبوتة.

وإن مذهب التأليه أقرب الحلول إلى العقل وإلى الناحيـة العملية . فليس هناك من طبائعنا وقوانا الفعالة مالا يتأثر به أو يخضع له ، وليس هناك من انفعال لا يثار طبيعياً بحسب أصله عنه . لأنه يغير ذلك الفراع الميت الذى يشار إليه بضمير الغائب غير العاقل ، فيصبح مخاطبا وحيا وعاقلا يمكن أن يتعامل معه الإنسان . ولست الآن فى حاجة لأن اضيع معكم وقتاً طويلا فى محاولة البرهنة على كمال انسجامه مع المطالب التى تفرضها الدائرة الثالثة للعقل على الدائرة الثانية منه .

فلا بد لطبائعنا الإرادية أن تلزم الدوائر الأخرى للعقل أن تعمل لتنتج نتائج تقول بوجود الله . وكل نتائج عدا هذه لايمكن أن يكون لها البقاء والدوام ، بل لابد أن تكون شيئا موقتا. ولابد أن يبقى توازن مادون مذهب التأليه من نظريات متأرجحا ومضطربا ، لأن الدائرة الثالثة للعقل تختفى حينئذ فى الكين متأهبة لأن تثبت حقها ؛ فاذا ماسنحت لها الفرصة وبدا المبرر قفزت من مكمنها وضربت ضربتها وحولت الدائرتين الأخرين للشكل الذى يوجد فيه هدوءها واستقرارها .

وإن السؤال الذى قد يسأل الآن ، هل يمكن أن تؤدى الدائرتان الأولى والثانية للعقل دائما إلى نتائج تقول بوجود الله ؟

إن العمدة فى الإجابة عن هذا السؤال هو التاريخ المستقبل للفلسفة . ولست أريد أن أطرق هذا الموضوع اليوم ، لأننى أحببت أن لا أحيد عن وجهة نظر التاريخ الطبيعى :

ولكن هنا نقطة واحدة مقطوعا بها، وهى أن القوة النظرية تعيش دائما بين نارين يجعلانها تعدّل دائما من قواعدها ، ولا يسمحان لها أن تبقى لحظة واحدة فى هدوء . فاذا ما سقطت إلى نوع من التأليه بدائى ووثنى وقصير النظر جاءت الدائرة الأولى للعقل بمامعها من حقائق حسية وأزالت منها راحتها اليقينية ؛ وإذا مااستسلمت كسلا

لنوع من التوازن مع الحقائق الحسية المعتبرة فى مظهرها الخارجى المجرد ظهرت الدائرة العملية للعقل حاملة معها مطالبها ، فتجعل ذلك الكنف مهادا من شوك . وهى تسير على هذا النحو من جيل إلى جيل ؛ فأحيانا توجد حركة تلق من الخارج ، وأحيانا توجد حركة بسط ونشر من الداخل ؛ ولا تفرغ الدائرة الثانية من العمل المضنى ، ولا تعفى ، مع ذلك ، من أن تأخذ القسط الوافر من الترتيب والتنظيم . فهناك اليوم مجموعة من حقائق جديدة ، وهناك غدا ازدهار لبواعث جديدة ؛ وعلى القوة النظرية دائما أن تقوم بعمليات التحويل ؛ وهى لهذا تكاد تتقطع جهدا ومشقة ، وخاصة لأن الحياة مستمرة النمو مع تركيب فى دقة واتساع . فانظر كيف قطعت نظرية النشوء والارتقاء أوصال خرق المومياء التى اتزر بها كل من الأكاديمية والفلسفة الإلهية الرسمية فى فرنسا ، وكيف يعمل الشباب المفكر هناك ! وانظر كيف انهارت المدرسة الجافة — المدرسة التى تقول بارتباط التصورات — التى تحكمت فينا بالأمس تحت قيادة كل من (مل) و (بين) و (سبنسر) ، أمام مدرسة أخرى أكثر منها مثالية ، نشأت عن حاجات وجدانية أكثر إلحاحا مما نشأت عنه الأولى ، مع أنها جمعت نفس الحقائق التى جمعتها الأولى ، ولكن فى مجموعة أكثر انسجاما وتناسقا ! وليس كل هذا إلا رسوا فى مرفأ عام لذلك العالم المطلق المتصف بكل من الغنى الذاتى والموضوعى ، والذى يلبس ثوب الإلهية ، بقطع النظر عما قد يكون له من أوصاف أخرى .

دعونى هنا أقول كلمة ردا على ملاحظة تردد كثيرا من الجانب الذى لا يؤمن بالإله ، إنهم يقولون : إنه من الدناءة والإثم بل أحط مراتب السقوط الخلقى أن تسمح للدائرة الثالثة من العقل أن تفرض مطالبها ورغباتها ، وأن يكون لها رأى فيما هو حق أو باطل ؛ بل ينبغى أن يقف العقل موقفا سلبيا ، وأن يبقى صحيفة بيضاء حتى تأتى الحقائق الخارجية فتسجل عليها تعاريفها ، كما يسجل القلم القوس على الصحيفة . ولكن ذلك القول

وأمثاله هو عندى أفقر الأقوال وأحقرها ، وخاصة إذا ماصدر عن أشخاص يدعون أنهم من علماء النفس . إذ كيف يصح لهم أن يتحدثوا عن العقل كأنه يمكن أن يكون صحيفة بيضاء ، من غير أن يتناقض ذلك الوصف مع ماهيته وجوهره ؟ وكيف تسنى لهم أن يتحدثوا عن الإدراك الذهنى كأنه يمكن أن يوجد لغير غرض غائى ، أو ليبين لنا شيئا آخر غير الانتقال من الحالات الحسية للأشياء كما نحس بها إلى حالات أخرى لها نريدها ونرغب فيها ، ويتحدثوا عن العلم كأنه يمكن أن يكون غير غرض من أغراض الرغبة وعن العلوم الطبيعية ، التى يقدسونها ويعتبرونها الشىء العقلى الوحيد الذى لم يُلوَّث ، كأنها يمكن أن تكون شيئا آخر غير تحوير لنظام العالم الحسى وتحويله إلى نظام آخر يناسب العقل ويسره ، كما تفعل النظريات المؤلهة سواء بسواء ؟

ليست العلوم الطبيعية إلا فصلا واحدا من أدوار الشعوذة العظمى التى تلعبها قوانا الإدراكية مع نظام الوجود كما تمثله لنا الحواس . فهى تحول ذلك المستوى الميت والاستمرار الممل فى عالم الحس إلى عالم آخر فيه كثير من المفارقات الحادة والطبقات التى يخضع بعضها لبعض . والغرض من ذلك التحويل هو إرضاء رغباتنا وميولنا الذاتية .(١)

إنه لمن المشاهد أن العالم الحسى لم يوجد إلا من أجل مافيه من عمل وحركة . وان فرصتنا الوحيدة للوصول إليه هى العمل فيه ؛ إذ لانقدر على أن ندرك ومضة منه فى حالته العذرية التى لانكاد نتصورها . وليس طلبك من قوى الإنسان الذاتية أن تظل

(١) « وقت أن نعلم أن أفكارنا ، كما يبحثها المنطق ، تعتمد على إرادتنا أن نفكر ، فانه لا بد لنا من أن نسلم بأسبقية الإرادة حتى فى الناحية النظرية ؛ وليس آخر الفروض ، الذى يجب أن يصاحب كل إدراكاتى الحسية ، هو ماقال كانت Kant « أنى أفكر » فحسب ، ولكن « أنا أريد » أيضا لابد أن تتحكم فى كل أفكارى . (Sigwart : Logik, ii. 25)

فى حالة سلبية حتى تأتى الحقائق من خارج وتعبر عن نفسها إلا كطلبك من قدوم الحفار أن يبقى فى حالة سلبية حتى يتم نحت التمثال من الحجر . فلابد لنا من العمل ، وليس لنا الخيار إلا فى نوع النتائج أو فى مقدارها . وليس هناك من واجب فى هذه الناحية إلا استخراج أغنى ماتسمح به المقدمات من نتائج . ويوجد الغنى طبعا فى جهد الدوائر العقلية كلها وفى طاقتها . فلا يجوز أن تترك مسئلة حسية من مسائل الدائرة الأولى وحدها فى العراء ، ولا أن تترك قوة من قوى الدائرة الثالثة مشلولة ومعطلة ؛ ولابد أن تبنى الدائرة الثانية بينهما جسرا متينا لا يعروه عطب . ولقد كان من الطبيعى أن يثير إهمال رجال اللاهوت الدائرة الاولى سخطا وغضبا ؛ ولكنه ليس من الطبيعى أن يسبب هذا الغضب إنكارا كليا للدائرة الثالثة . ولايزال بعض رجال المذهب الوضعى ينادى اليوم قائلا : هنالك إله واحد مقدس ، يقف فى جلاله وعظمته بين أنقاض كل إله غيره وكل وثن — وهو الحقيقة العلمية — وليس له إلا أمر واحد وقول واحد ، وهو أن ليس لكم أن تؤمنوا بإله ، لأن الإيمان بالآلهة إرضاء للميول الذاتية ، وإرضاء هذه يؤدى إلى الهلاك العقلى . ويظن أرباب الضمائر هؤلاء أنهم استقلوا بأنفسهم وحرروا عقولهم من تحكم ميولهم الفردية تحريرا كاملا وأبديا . ولكنهم فى ذلك مخدوعون . انهم لم يفعلوا شيئاً إلا أنهم قد اختاروا من بين ميولهم المتعددة الميول التى تنتج أبخس النتائج وأحطها قدرا بل أكثرها اقحالا ، وأعنى بذلك مجرد عالم ذرى ، وضحوا بكل ماعدا ذلك من الميول[1] .

إن الصفة الجوهرية ، التى تميز الإنسان عن الحيوان ، هى تلك الثروة الطائلة من

(١) وكما كان يقول أسلافنا ، «دع العدل يتم ولو أفنى العالم» ، فإن هؤلاء الذين لايؤمنون بالعدل المطلق أو بأى نوع آخر من أنواع الخير المطلق ، لابد أن يقولوا، على غرار هؤلاء ، دع العالم يفنى ليحيا العلم . فهل تجدون وثنا صنع فى كهف أجل من هذا الوثن ؟ وإذا أردنا أن نقوم بتطهير العالم من الخرافات فلندع ذلك الوثن من الوجوب الصارم نحو العلم يذهب مع بقية الواجبات، وسيجد الناس فرصة طيبة يفهم فيها بعضهم بعضا .

الميول الشخصية ؛ فلم ينشأ تفوق الإنسان إلا عن الكمية والكيفية الغريبة وغير الضرورية من رغباته وحاجاته المادية والأخلاقية والوجدانية والعقلية . فلو لم تكن حياته عبارة عن بحث وراء الكماليات ، لما تمكن تمكنا لا يغالب فيه من الحصول على الضروريات . ومن هذا يستنتج أن حاجاته مما يوثق بها ويطمأن إليها ؛ وعلى الرغم من أن حاجاته قد تبدو بعيدة الإشباع فإن القلق الذى تسببه هو خير قائد له فى الحياة، وكثيرا مايقوده إلى نتائج أبعد من أن يراها الآن . فإذا هذبت من إفراطه وتجاوزه الحد، وسكنت من طيشه وقلت من ميوله ، فقد أضعته وأفقرت منه . وان الرغبة فيما يسميه المنطقيون « بقانون التقليل والتقتير » ، الذى لا يعنى أكثر من إدراك الكون بأقل عمل عقلى ممكن ، إذا ما اعتبرت القانون الوحيد الذى ينبغى أن يتبعه العقل ، لقمينة أن تعرقل نمو القوة العاقلة كما تعرقل تقدم كل من الشعور والإرادة . ولاشك أن النظرية العلمية ، التى تفسر العالم بمجموعة من الذرات ، ترضى هذه الرغبة إرضاء بديعا . ولكن إذا ما تمكن الدين العلمى المحض من خنق كل الرغبات الأخرى وإزالتها من نفوس جماعة من الجماعات ، وتمكن من إقناع أفرادها بأن القوانين المنطقية تقتضى تطهير الذهن من كل فكرة لا تمت إلى التركيب العلمى بصلة — إذا ما تمكن العلم من ذلك ، فإن تلك الجماعة ستسقط حتما إلى الرغام ، وتصبح طعمة لجيرانها ، الذين هم أكثر منها ثروة عقلية ، كما غدت فصيلة الحيوانات طعمة للإنسان .

لست أخشى على النوع الأنجلوسكسونى من هذا السقوط ، فإن رغباته الاخلاقية والوجدانية والعملية تكون مجوعة من الكثافة والضخامة بحيث يستعصى حصدها على أى موسى قد أشحذت حتى اليوم من أمواس أوكام Occam[1] . ولا يكوّن

(١) هو وليم أوكام أحد مشاهير علماء انجلترا فى القرن الرابع عشر (١٣٠٠–١٣٤٩). كان أحد الأشخاص البارزين فى الخلاف الذى وقع بين البابا والامبراطور ، وكان يرى أن البابا =

أرباب تلك الموسى بيننا أكثر من فرقة ؛ ولكن عندما أرى أن عددهم آخذ فى ازدياد، أو ماهو أدهى وأمر ، عندما أرى أن قضاياهم السلبية تأخذ من السمعة وبعد الصيت ماأخذته قضاياهم الإيجابية منهما فى عقل الجمهور سلس القياد ، فانى أشعر بأن العوامل التى تعمل لتحويل أفكارنا وآرائنا إلى آراء بدائية قد بدأت تصبح ذات قوة ومكانة، وهى لذلك تحتاج عملا إيجابيا مضادا . وعندما أسائل نفسى عن خير الأمكنة التى يمكن أن تصد منها غارة الغزو ، فانى لاأجد خيرا من الجواب الذى تقترحه نظرتى داخل هذه الحجرة . إذا أن جماعة الموحدين هى أكفأ الجماعات لذلك العمل الضرورى . فمن ذا الذى يقف ظهيرا ومدافعا عن حقوق الدائرة الثالثة للعقل بقوة وحصافة غير هؤلاء الذين أظهروا من زمن بعيد مقدرة على الكفاح والجهاد فى سبيل الدائرة الأولى له ؟ فكما أنكم قد قطعتم فى الماضى نياط التقاليد الكنسية الضيقة بأصراركم على أنه لايجوز أن تترك الحقائق الحسية ولا النتائج العملية خارجة عن الاعتبارات الدينية ، يمكنكم اليوم أن تظلوا مناصرين لكمال العقل ولتعدد نواحيه . وقد تنجحون أيضا فى إقصاء تلك القاعدة الضيقة ، التى وضعتها التقاليد العلمية ، وفى إلغاء كل تركيب يزعم أنه لايعتبر تلكم الأشكال من الوجود — تلكم الروابط من الحقيقة ، التى لاسبيل لنا إلى إدراكها فى الوقت الحاضر غير ميولنا الفعالة والمنفعلة . ولقدسمعت مرة من يقول ان مذهب التوحيد ليس له اليوم نماء وازدهار ، بيدأنى لاأجد مايصدق هذا القول . ولكن إذا كان ذلك حقا ، فقد يكون سببه أنه قد وصل الغاية التى يرجوها. وإذا ماقدر لكم أن تقودوا بنجاح فى علم التأليه كما نجحتم فى علم الكلام ، فسيختفى

لاحق له فى السلطة الزمنية . وله مؤلفات فى الفلسفة وفى الميتافيزيقى . وكان يرى أن الأجناس والفصول وماشابهها ليست لها ماصدقات ذهنية ولاخارجية ، فهى ألفاظ ذات مفهوم ذهنى فحسب ولكنها لاتصدق على شىء ما .

لقبكم الخاص ، كموحدين ، من أفواه الناس ، ويكون عملكم قد تم وتكون رسالتكم قد أديت . ولكن أمامكم عملا كثيرا ينتظركم على جانبي الطريق قبل أن تدركوا ذلك اليوم البعيد .

والآن دعونا ننتقل إلى مرحلة أخرى من مراحل بحثنا ، وهى أننا قلنا آنفا إننا مضطرون لأن نعتبر أن الإله هو الموضوع الطبيعى للاعتقاد العقلى ، لأن كل نظرية تؤدى إلى موضوع أقل من الإله لايمكن أن ترضى المنطق أو تشبع العقل ، إذا أخذت كلمة المنطق بمعناها الكامل ووضعها الصحيح ؛ بينما أن كل نظرية تذهب أبعد من الإله تكون أمرا محالا فى نظر العقل ، مادام العقل الإنسانى مركبا على النحو الثلاثى العكسى الذى تحدثنا عنه سابقا . وقد فرغنا الآن من الشطر الأول من رسالتنا ، وعرفنا أن المذاهب المادية ومذاهب الشك وكل ماهو أقل من مذهب التأليه غير مقبولة عقلا ، لأنها ليست بواعث كافية وليست ملائمة لطبيعة الإنسان العملية . وعلىّ الآن أن أبرر الشطر الآخر من الرسالة.

لاشك أن بعضا منكم قد وقع فى حيرة واضطراب حين سمعنى أتحدث عن بعض النظريات التى تحاول أن تذهب إلى حد أبعد من الإله ، وأن تتجاوزه وتزيد قيمة عنه؛ فلا محيص الآن من شرح ذلك . قد قلت عندما كنت أحدد صفات الله الجوهرية انه شخصية خارجة عنا ومغايرة لنا، فهو قوة مغايرة لقوانا . فمحاولة الذهاب أبعد من هذا الحد هى محاولة التغلب على تلك التثنية الناشئة عن المقابلة بينه وبيننا نحن الذين نؤمن به ، والالتجاء إلى نوع من التوحيد بينهما . فإذا كان ماهو أدنى من مذهب التأليه من نظريات يعتبر الله ، حين ينظر إلى العالم ، فى المرتبة الثالثة ويشير إليه إشارة الغائب غير العاقل ، وإذا كان مذهب التأليه يشير إليه إشارة المخاطب العاقل ، فان النظريات

الأخرى تحاول أن تدثره بدثار الشخص المتكلم وتجعله جزءا منه .

وإننى أحس بأنى قد بدأت الآن أطأ أرضا ذات شقوق وثنايا حادة يخشى منها أن تبتر الحقائق وتشوهها. فقد يسمى ذلك الشعور بالانسجام مع الإله الذى يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به وحدة واتحادا معه ، وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من أحشاء مذهب التأليه . ولكن ذلك الشعور بالاستسلام النفسى وبالإتحاد المطلق ، من ناحية عملية ، بين المرء وموضوع تدبره المقدس ، يختلف كل الاختلافات عن أى نوع آخر من أنواع الاتحاد فى الجوهر . إذ لا يزال الموضوع هنا الذى هو الإله والذات المدركة الذى هو أنا شخصيتين متمايزتين . فلا يزال هو موجودا خارجا أحس بوجوده خارجا ؛ وأعلى درجة من الإتحاد معه تكون فى نفس الوقت أعلى مرحلة من الشعور بأننى وأنا حقيقة موجودة ، أختلف كل الاختلاف عن ذلك الموجود المقدس الذى يملأنى روعة وجلالا .

ويبدو لى الآن أن النوع الوحيد من الاتحاد بين الخالق والمخلوق الذى يقول به مذهب التأليه الحق هو هذا النوع الشعورى العملى ؛ وهو ناشئ عن تلك الحقيقة التجريبية التى لا يعتريها تغير ، وهى أن الذات المدركة وموضوعها أمران متمايزان أبدا ويجب أن يظلا كذلك . وأما كيف لقوتى العاقلة وقوتى الإرادية اللذين يغايران قوى الإله أن يدركاه ويقفزا لمقابلته ، وكيف تأتى لى أن أكون متمايزا عنه ، وكيف تهيأ للاله نفسه أن يوجد ؟ فهذه مشاكل ليس لها من حل ، وسوف لا تجد لها من حل عند المؤلهة . ويكفى المرء منهم أن يعرف أنه نفسه موجود ، وأنه يحتاج الإله ، وأن هناك وراء هذا العالم إلها أزليا أبديا ، وأنه يسمع نداءه واستغاثاته . وفى الإيمان بتلك الحقائق التجريبية من غير تفلسف أو نظر فى مباحث الوجود ، ومن غير فيض

ميتافيزيق، أوخلق ليبررها أوليجعلها مستساغة لدى العقل وفى السعادة الناشئة عن مجرد الاعتراف بها موجودة، توجد طمأنينة المرء وقوته التى يرغب فيها، وتتفتح له أبواب طوفان الحياة على مصراعيها فتمر منها التيارات بقوة وبشدة.

وأريد الآن أن أنبهكم بنوع خاص إلى الناحية التجريبية من مذهب التأليه، وإلى مافيه من طهارة نظرية ومن اعتدال. بيد أنه يجب أن نلاحظ أن المرحلة العليا التى يصل إليها المتصوفة من المؤلهة ليست فى اختراق حجب أسرار النفس وأسرار الفرد المعبود، وفى التغلب على التثنية بأى فعل من أفعال العقل، ولكنها اهمال مثل هذه المحاولات. إذ ليس أمامهم مشكلة ما، لأن المشكلة تختفى عن نظر الاتجاه الذى يرفض أن يلاحظ مثل هذه الصعوبات النظرية التافهة. فاذا حصلت ذلك « السلام مع الإله الذى يعلو عن الإدراك والفهم »، اختفت مشاكل محاولة الفهم، واستراح المتفيهق من شبهاته وريبه. وبعبارة أخرى، لم يقدم تصوف المؤلهة أو ذلك النوع من التأليه، الذى قد يبدو لأول وهلة مرتقيا عن تلك المغايرة الجوهرية بين الله والإنسان، فى تلك الناحية النظرية المحضة، إلا قليلا. وان صورة عمليته فى البحث هى صورة بحث الرجل العادى حين ينظر مسئلة عادية من مسائل بيئته. فلا يلجأ كل من الرجل العادى ومن المؤله إلى الدائرة الثانية من عقله إلا بقدر ماهوضرورى ليبين نوع الموجود الحاضر الذى يواجهه. فيرى المؤله أن صفاته تناسب أن يتجاوب هومعها بفعل دينى، ثم يضع فى ذلك الفعل كل جهوده وقواه. ونظرته الخراقة إلى حقيقة الحياة توصله إلى نتائج فى غاية من الانسجام مع العقل، فلا يكون هناك مكان لأسئلة مثل لماذا، وكيف، ومن أين؟ إذ أن الدائرة الثالثة للعقل قد استنفدت كل مافى الدائرتين الأخريين؛ وتطرد السعادة الناشئة عن إدراك أن الحقيقة جعلت نفسها ماهى عليه كل تفكير وسؤال حول كيف تهيأ لها أن تصنع نفسها.

ولكن على الرغم من أن هذا المركز يبدو لكثير من العقول الإنسانية مركزا متزنا من ناحية عقلية ، فإنه ليس من العسير أن تجد بعض الاعتبارات التى تجعله يبدو قصير النظر ، وخاليا من الروح العقلية . فإن ذلك القبول بسهولة لوجود حدود كثيفة تقف فى سبيل مقدرتنا التفكيرية ، وذلك الرضا بموجود نتحدث عن صفاته من غير أن نفقهها أو نحيط علما بما وراءها ، ولا يكون اتصاله بنا إلا عن طريق الوجدان ، وأخيرا ، ذلك الرضا بمثل هذا النوع من التعدد من غير روية وتدبر ، هو عدم ثقة بقوانا النظرية ، بل إهمال لها وإلغاء .

حقا ، إذا كان الكون ممكنا تعقله (ولابد لنا أن نعتقد أنه كذلك) ، فلابد أن يكون قابلا ، ولو على وجه الصلاحية ، أن يبرهن عليه عقلا وكذا على كل جزئية من جزئياته بدون استثناء . أو ليس من الإهانة والازدراء بكلمة « معقول » نفسها أن يقال ان كون صفات الكون وصفات خالقة معقولة لا تعنى أكثر من شعورنا الفعلى بالهدوء والطأنينة فى حضرتها وبأن قوانا العملية تتناسب مع مالها من مطالب ورغبات؟ أو ليست هذه تتطلب منا أن نفهمها أكثر من تطلبها أن نتجاوب معها بفعل ؟ أو ليس تقدم الدائرة الثانية لعقل الإنسان شرف العقل بل ماهيته الذاتية ؟ أو ليس إدراك الحقيقة الحقة هو مهمته الرئيسية ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، أفينبغى له أن يستسلم لنوع من الحياة الروحية ولنوع من الأعمال العكسية لا يزيد فى مظهره عن ذلك النوع من الحياة الذى يحرك عموده الفقرى ، بل لا يزيد عن ذلك النوع الذى يحرك الأجزاء المنفصمة لحشرة متقطعة الأوصال .

إنه من الهين أن نرى كيف أن مثل هذه الأسئلة وذلك الجدل قد يؤدى إلى تكوين مصير مثالى لعقولنا يختلف كل الاختلاف عن ذلك البناء الدينى العملى الساذج الذى تحدثنا عنه . والآن يصح لنا ان نتساءل هل يمكن أن يكون التجاوب العملى وما شاكله المقصد الأخير الذى ترمى إليه كل جهودنا العقلية ، وهل يمكن أن يكون مجرد

الأعمال الخارجية ومجرد التغير فى أمكنة أجزاء المادة ، نهاية علاقتنا بطبيعة الأشياء وكالها ؟ قد يبدو ذلك عند البحث والتنقيب أمرا هزؤا ، إذ ما الذى يمكن أن توجده معرفة من أين جاء هذا الجزء من المادة وإلى أين يذهب من فرق فى طبيعة الأشياء ؟

وهكذا ، قد يكون طبيعيا أن يتحول الإنسان تدريجيا من النظرة المؤلهة ومن وجهة النظر العملية إلى مايمكن أن يسمى بالرأى الأغنسطى (الأدرى) . فقد نظن أنه لا عمل للدائرة الثالثة للعقل مع ما لها من صواب وخطأ إلاخدمة الدائرة الثانية منه ؛ وقد نظن أيضا أن الدائرة العملية لم توجد إلالتنير إدراكاتنا العقلية بواسطة اختبارها الفعلى للنتائج. فهل الاحساسات والوجدانات فى حقيقتها إلا حالات مشوشة مضطربة لما هو فى صورته الواضحة إدراك واضح أريب ؟ وهل التجارب إلا أكل من ثمرات الأشجار ومعرفة للخبيث من الطيب ؟

تلهب هذه المسائل ظمأ اغنسطيا لايطفأ . وهو ذلك الظمأ الذى لا يبغى أقل من اتحاد مطلق بين المعرفة وموضوعها ، ولا يرضى بما دون امتزاج كل من الانفعال والفعل فى السبب وذوبانهما فيه ، وبما دون تحلل كل من الدوائر العقلية الثلاث وانصهارها إلى دائرة واحدة. ومن سوء الطالع أنه ليس لدينا من الوقت اليوم ـ ولو كانت لدينا المعرفة الكافية ، مع أن الأمر ليس كذلك ـ ما يسمح لنا أن نتحدث عن الرأى الاغنسطى بالتفصيل . ولكن الغرض الذى يرمى إليه هو الرمز إلى نوع من العملية العقلية ، التى ترجع الروح بها ، بعد انفصالها عن مصدرها وبعد استقصائها دائرة التجارب الفانية ، وتدرك بها نفسها ـ وهى فى أعلى مرحلة من مراحل حياتها ـ موضوعا لمعرفتها. هذه المرحلة هى مرحلة الشعور الدينى . وعند بلوغ القمة العليا من ثم تلك النظرية التى تعبر عنها فلسفة هيجل أحسن تعبير تعجز الكلمات عن أن تؤدى المراد منها ، ويصبح المرء مضطرا إلى أن يشير إلى المقصد الأخير الأسمى ـ حيث يكون كل من الفاعل والمفعول والعابد والمعبود والحقائق والعلم بها شيئا واحدا لايتميز أحدها

عن الآخر ، وحيث لا يكون هناك إلا ذلك الفرد الواحد الذى له الكينونة وحده ، والذى يصح لنا أن نتحدث عنه بأنه فعل أو حقيقة ، وواقعى أو فكرة ، وخالق أو مخلوق من غير أن يكون هناك تغير فى المدلول - بعبارات مجازية جافة لا تكاد تلقى شيئا من الضوء على المشكلة .

ولكننا يمكننا جميعا ، على الرغم من ذلك اللف والدوران ، أن نرى بصيصا ضئيلا من النور فى تلك الحالة الحالكة التى تتناسب فيها الحقيقة المراد معرفتها مع القوة المدركة ، بحيث ان كل واحدمنهما يندمج فى الآخر اندماجا كليا ، فيلبس التوأمان ثوبا واحدا ويصبحان جسما واحدا ، والتى يصبح الظلام فيها مخلوطا بذلك الضياء المنتشر . ذلك النوع من تقديس مجرد القوة الادراكية الذى يذهب إليه المذهب الأغنسطى يشبه كل نظرية مثالية جارفة فى أن له عمقه وشروده ونفوره ، وله فتنته ولكن له غصته . فهو يغنى لكثير بأغانى فتانة خلابة ؛ وما دام معتبرا فرضا من الفروض ، ونقطة انتقال تهيىء مناظر أخرى لعقولنا ، فإنه من العسير أن نجد براهين تجريبية تبطل مشروعية مطالبه . ولا ينبغى أن يكون عدم وصولنا حتى اليوم إلى مارسمه من غاية سببا يجيز لنا أن نترك محاولة الوصول إلى تلك الغاية أو القرب منها .

وهنا يصح لعلماء علم وظائف الأعضاء أن يتدخلوا ويساعدوا على جعل عدم الثقة بمدعياتهم أمرا مشروعا بوساطة هدم كل عقيدة مبالغ فيها . ولقد شككت فى مدعيات المذهب الاغنسطى ، لا لأنى عجزت فحسب عن فهم مدلول قوة إدراكية لموجود مطلق ليس لها من موضوع تدركه الا نفسها ، ولكننى أيضا ، إذا سلمت أن وجودها وهى موضوع للمعرفة يغاير وجودها وهى المدرك لذلك الموضوع ، لست بقادر على أن أجد ما أبرر به الاعتقاد فى أنه يجب علينا أن نفترض وجود موجود من هذا النوع لتتمكن قوانا العقلية من تأدية وظيفتها . على أنه إذا افترض وجود موجود

من هذا النوع فلابد أن يكون فوق الإدراك لا متضمنا فيه ولا خاضعا له .

ولهذا ، فإن الدرس الذى أستفيده من علوم النفس ووظائف الأعضاء وأجد فيه كثيرا من السرور هو الدرس الذى يعضد هذه الاعتقادات . فنحن نلحظ أن القوة الإدراكية ، من مبدأ إشراقها إلى أن تبلغ ماقدر له من كمال واقعى ، ليست إلا عنصرا من عناصر الكل الواقعى ، ولا تعمل إلا مساعدة لقوى عقلية أخرى أعلى منها ، وهى القوة الإرادية . ولا يجد القول بتحريرها من الجزئيات الأخرى ما يؤيده من الحقائق التى نعرفها . فهى تنشأ جزءا من الحياة العقلية الموضوعية التى هى أوسع منها دائرة وأكبر مدى . ولابد أن تبقى كذلك أبدا مهما عظمت قواها وزاد نموها ، (ولست هنا محاولا الانتقاص من قدرها) . وتلك هى صفة العنصر الإدراكى فى كل ما نعرفه من الحياة العقلية ، وليس لدينا ما يجعلنا نفترض أن ذلك الوصف يمكن أن يتغير . ولكن بالعكس يغلب أن تستمر كل قوانا التى نتجاوب بها مع الأشياء أعمق القوى التى نملكها وأقواها فى ربطنا بطبيعة الأشياء . ولا شك أن هنالك فى كل موجود حقيقى شيئا يعتبر خارجيا وبعيد المنال بالنسبة لكل فرد آخر . ووجود الاله من هذا القبيل ، فهو بعيد المنال بالنسبة لنا . والتضامن مع مخلوقاته على أحسن الوجوه وأكملها هو ، على مايبدو ، كل مايبغيه منا . وفى مثل هذا التضامن والانسجام ، وليس فى غزو نظرى له ، ولا فى تشرب علمى له يوجد المعنى الحقيقى لمصيرنا ولقضائنا .

ليس هذا بالشىء الجديد . إذ أن الناس جميعاً يعرفونه فى اللحظات الأخيرة عند ما تصحو الروح من غفلتها ، وتترك اللجاج والاحتجاج والإصرار على التمسك بهذه القاعدة أو بتلك . وفى ساعات الهدوء العقلى يخيل إلينا أننا نستمع ونستمع ، فنسمع شيئاً مثل صوت لموجود ينبض ؛ وإنه ليقع فى روعنا أن الرغبة الهادئة فى التحمل فى سبيل خدمة الكون خير من جميع النظريات حوله إذا ما جمعت معاً . فذلك هو

خير ما يمكن أن توصلنا إليه أحسن النظريات . وإنه لحق أن أدق النظريات وأعمقها وأعظم القوى العقلية وأكبرها وأبسط التعاليم وأعلاها ليست إلا هراءا وهزؤا عند ما تكون - كما هو الشأن غالبا - مثارا لبواعث دنيئة ولإرادات ضعيفة . وإنه لحق أيضا أن القوة الخلقية الجازمة - على الرغم مما قد يكون فيها من عدم وضوح ، أو على الرغم مما قد يتصف به صاحبها من جهل - تغتصب منا نوعاً من الاحترام لايمكن أن يكون إذا لم نكن مطمئنين إلى أن الأصول الجوهرية للشخصية الإنسانية موجودة هناك فى تلك القوة .

قد عرضت قضيتى فى أخصر ثوب ممكن ، ولكنكم لاشك توافقون على أننى قد برهنت على وجهة نظرى ، وعلى أن نظرة علم وظائف الأعضاء إلى العقل لاتبطل ، بل بالعكس ، تعضد الوجهة العقلية الدينية وتناصرها ، وعلى أن مذهب التأليه يشغل مكاناً وسطا بين الأدرية واللاأدرية ، ويتمسك بما هو حق فى كل منهما . فيوافق اللاأدريين فى قولهم إننا لا نقدر أن نعرف كيف أبرز الموجود الأول نفسه ، أو كيف خلقنا ؛ ويوافق الأدريين فى قولهم إننا نقدر أن نعرف صفاته بعد وجوده ، وأن نعرف النحو الذى أمرنا أن نتصرف على غراره .

وإذا ما ظن أحدكم أننى بإصرارى على أن الناحية العملية هى المقصد الذى ترمى إليه كل فلسفة رشيدة قد هاجمت القوة النظرية فينا فى وقارها ومداها ، فليس له عندى من جواب إلا أننى ، بإثبات صفات لهذا الموجود ، قد أوجدت عملا نظريا لا يكاد ينتهى . وإذا ما أراد دليلا جديداً على ذلك فليدع البحوث الضخمة ، التى مال فيها أربابها من رجال الفكر الحديث نحو نتائج مثالية ، أو نتائج تؤمن بأن النفس موجودة حتى فى المادة ، تتحدث عنى . وليدع صحائف هودجسون ، وصحائف لوتز ، وصحائف رينوفير تخبر إذا كانت القوة المفكرة تجد ، ضمن النطاق الذى رسمته

الفلسفة التجريبية نحو الإله ، عملا كثيراً أو لا تجد . ولكن سواء أفعلت منه قليلا أم كثيراً ، فإن مكانها فى الفلسفة واحد لا يتغير ، وقد حدده تركيب طبيعة العقل . ولابد أن تلبس الفلسفة دائماً هذا الثوب على الرغم من الاختلاف فى العبارات . فيبدأ المفكر ببعض القضايا التجريبية المستقاة من العوالم الحسية ، ثم يسأل عن مدلولها ومغزاها ، وبذلك يقذف بنفسه فى بحر لجى من التأملات ، وإن شاء جعل رحلته قصيرة وإن شاء جعلها طويلة . فيرقى إلى عليين ويتصل بالمهايا الخالدة . ولكن مهما يكن لأعماله واكتشافاته من شأن أثناء رحلته فإن أقصى نتائجها لا يمكن أن يكون إلا بعضاً من القواعد أو الحلول العملية ، أو إنكاراً لبعض القديم منها ، ثم يُقذف به وبما معه بعد ذلك إلى الأرض اليابسة فى الحياة الواقعية .

وكل ما يرحل هذه الرحلة من الأفكار فهو فلسفة . وقد رأينا كيف أن مذهب التأليه يقوم بها . ولنا فى فلسفة فيلسوف جاهد كثيراً ليجدد الحياة الروحية فى وطنه فرنسا ـ وأعنى به تشارلس رينوفير الذى يجب أن تزيد معرفتنا به عما هى عليه اليوم ـ يوضح لنا كيف أن ذلك العنصر التجريبى فى مذاهب المؤلهة يعترف بغموض الأشياء وبمدى الوجود الذى لا يمكن أن يدخل تحت أحكامنا النظرية ، ويفيد أخيراً بأن لنا مشيئة واختياراً . ولست هنا بحاول بسط طريقة رينوفير فى البرهنة على ماذهب إليه ، فهى مبسوطة فى بضعة مجلدات يستحسن الاطلاع عليها[1] . بيد أنى أحب أن أذكر لكم أن عدد المجلدات وضخامتها ليس هو الذى يوجد الفلسفة . ولهذا أستميحكم

---

(١) اقرأ بنوع خاص الجزء السادس من (de Critique Générale) الطبعة الثانية ، طبعة باريس ١٨٧٥ ، واقرأ أيضا الجزء الثانى من
(Esquisse d'une Clasification systêmatique des Doctrines Philosophiques)
طبعة باريس ١٨٨٥ .

فى أن أقتبس نظما من نظم تينسون (Tennyson) الذى قام فيه بالرحلة الفلسفية ، ووصل إلى نفس النتائج التى وصل إليها رينوفير ، ولكن فى بضعة سطور ، فيقول :

« من المكان العميق السحيق يا غلامى ، ومن ذلك المكان بعيد الغور ، قبل أن يوجد هذا العالم ، وحيث تتحرك روح الإله كما يريد ؛ ومن ذلك العالم الحق المختبئ وراء ما نحس به من عوالم ، حيث لا تكون هذه العوالم إلا ساحلا له ؛ ومن تلك الروح البعيدة العميقة ، ومع الشهر التاسع ، وإلى ذلك البحر الكثيف المظلم ، تأتى أنت غلاما سويا ؛ لأنه قد قيل هناك فى ذلك العالم البعيد دعنا نوجد إنسانا ؛ ثم قذف بذلك الذى صار إنسانا من الضياء اللامع الذى لا يقدر أن يبصر فيه إنسان إلى ذلك الساحل المضاء بضياء الشمس ونور القمر والمفيأ بالظلال . أيتها الروح العزيزة المغطى نصفها بفيئها وظلالها وبتلك المادة الجسمانية إنك دائما أنت ، ـ تنوحين عند الولادة ، ثم تختفين فى عالم السر ... فى حجاب فنائنا .

ثم تمزقين طيف ذلك الواحد اللانهائى الذى جعلك من عالم نفسه الكلى ؛ وهى تلك النفس التى لا يدرك كنهها . وبالإجمال ، أنت تحيين ، وتختارين من الحبوب والأعناب ومن قشور الأشجار وحبوب العمشق ، ثم تفارقين من موت إلى موت عن طريق حياة وحياة ، وتقربين شيئا فشيئا نحو هذا العالم الذى لم يصنع من مادة ولم يكن فانيا ، ولكن المعجزة الكبرى أن تكونى أنت كما أنت ، لك قدرة على الفعل وعلى إدراك العالم » .

مشكلة الجبر[١]

يشيع الآن بين الناس أن البحث حول مسائل الجبر والاختيار قد أخرج كل مافيه من عصارة من زمن بعيد ، ولم يبق للباحث الجديد إلا أن يوجد شيئاً من الحرارة فى تلك المناقشات الماضية التى لابد أن يكون قد سمعها كل إنسان . ذلك خطأ بين . فلست أعرف موضوعاً لم يبل البحث جدته مثل هـذا الموضوع ، ولا موضوعاً مثله تجد فيه ملكة الاختراع أرضاً خصبة لم تطرق بعد ، ولست أعنى بذلك طبعاً الوصول إلى نتائج جديدة أو إلزام الخصم بالرأى ، ولكننى أعنى أنه لا يزال هناك فيه مكان خصب للتعمق فى معرفة حقيقة الصراع بين المتخاصمين وفى معرفة ما تتضمنه فكرة الجبر والاختيار . ولقد رأينا فى السنوات الأخيرة ثورة فى الصحف تبرز فكرة الاختيار فى ثوب جديد كل الجدة ، ونرى فى مؤلفات رينوفير وفولى ودلبوف[٢] ، كيف أن طريقة الجدل قد تغيرت وأخذت شكلا جديداً لم يعرف من قبل ، دع عنك أتباع هيجل من الإنجليز مثل جرين وبرادلى ، ودع عنك هنتون وهودجسون وهازارد، هنا . ولست أزعم أننى سوف آتى بجديد أجارى به من ذكرت من الأساتذة، ولكن تنحصر آمالى فى نقطة واحدة . فإذا قدرت على أن أجعل لازمين من لوازم مذهب الجبر أكثر وضوحاً من قبل فإنى أكون قد هيأت لكم الفرصة لتحكموا عليه حكماً ناشئاً عن فهم ما تريدون الحكم عليه . وإذا فضلتم أن تظلوا فى شك فستكونون أيضاً على بينة بموضوع شككم وترددكم . لذلك أتنصل ، من أول الأمر

(١) محاضرة ألقيت لطلاب كلية هارفارد الدينيه .

(٢) وأقول الآن تشارلس بيرس C. Peirce ـ اقرأ Monist ٩٣ ـ ١٨٩٢ .

من ادعاء البرهنة على أن مذهب الاختيار حق ؛ وكل ما أبغى هو استمالة بعضكم ليقلدنى فى افتراض أنه حق ، وفى التصرف على افتراض أنه حق . وإذا كان حقاً ، فلا بد أن تكون حقيته نتيجة لمنطق الحالة ، ولا يصح أن تكون لزاماً علينا أردنا أم لم نرد ، مادمنا لانرى أنها لازمة . فلا بد أن يكون الاختيار بحيث يستحسنه هؤلاء الذين يمكنهم أن يهملوه ويرفضوه . وبعبارة أخرى ، أول مظهر للحرية ، إذا كنا أحراراً ، هو أن نكون أحراراً فى اعتقادنا وفى تصرفاتنا . وذلك يباعد بين مسائل حرية الإرادة وبين كل أمل فى برهان مفحم ملزم ؛ وسوف لا ألجأ إلى ذلك النوع من البرهنة .

ولنا الآن أن ندخل فى موضوعنا بعد ذلك . ولكن ينبغى أن نفهم نقطة أخرى أولا ؛ وهى أن البراهين التى سألجأ إليها تعتمد كلها على فرضين : الأول ، أننا عندما نكون نظريات حول العالم ويمارى بعضنا فيها بعضاً ، فإنا نفعل ذلك لندرك الأشياء إدراكا يسبب لنا رضاء نفسيا ؛ والثانى ، أنه إذا كان هناك رأيان ، وكان أحدهما فى جملته أقرب إلى العقل من الآخر ، فإن لنا أن نفترض أن القريب إلى العقل منهما هو الأحق . وإنى أرجو أن تكونوا جميعاً راغبين فى افتراض هذين الفرضين منى ؛ فإذا كان بينكم من لا يشاركنى فى هذا الافتراض ، فإنه سوف لا يجنى ثمرة مما سأقوله بعد . لا يمكننى أن أقف لأبرهن على هذه النقطة ؛ ولكنى أعتقد أن النتائج العظمى للعلوم الطبيعية وللرياضيات ولنظرياتنا حول التطور وحول الإطراد فى نواميس الطبيعة وما شاكلها تنشأ كلها عن رغبتنا التى لا تغالب فى أن نضع العالم فى قالب أكثر ترتيباً ومنطقاً من القالب الذى تصوره فيه تجاربنا الحسية . ولقد أظهر العالم نفسه مطاوعاً لنا فى هذا إلى حد كبير . ولكن ما مقدار ما يمكن أن يظهره من المطاوعة بعد هذا ؟ لايقدر أحد أن يجيب . وليس لنا من طريق للاكتشاف إلا أن

نحاول ؛ وإنى أشعر بأن لنا الحرية فى أن نجرب نظريات خلقية كما أن لنا الحرية فى أن نجرب نظريات ميكانيكية أو منطقية عقلية . فاذا ماعارضت قاعدة طبيعية مسئلة من مسائلى الخلقيه ، فان لى الحرية فى أن أتركها أو على الأقل أشك فيها ، كما إذا عارضت رغبتى فى الاطراد فى نواميس الطبيعة مثلا ؛ فكلا الرغبتين ذاتى ووجدانى سواء بسواء . فأى شىء مبدأ السببية مثلا إن لم يكن قضية مسلمة وعبارة جوفاء لاتدل إلا على رغبة فى أن تكون الحادثات مرتبطا بعضها ببعض ارتباطا أعمق من مجرد تلك المصاحبة المصادفية التى تبدو الآن فى عالم الحوادث ؟ وليست قوانين الاطراد فى حوادث الطبيعية إلا من هذا القبيل ، وكذا مسائل حرية الإرادة . فاذا اعترف بهذا أمكننا أن نتباحث ونجادل . ولكن إذا مادعى واحد منكم أن الحرية والاضطراب هما من الرغبات الشخصية فى حين أن الضرورة والاطراد شيئان يختلفان كل الاختلاف، فإنى لاأدرى كيف يمكن أن أبدأ بحثا معه.(١)

---

(١) يبطل تاريخ العقائد السائدة حول الطبيعة إدعاء أنه يمكن أن ينشأ التفكير فى نظام مادى عام عن مجرد إدراكات حسية انفعالية وعن مجرد جمع هـذه الإدراكات الجزئية . إنه لحق أن الناس ينتقلون من المعروف إلى المجهول ، ولكنه حق أيضا أنه إذا انحصرت تلك العملية فى الحوادث المتغيرة حسبما تظهر فإنه يكون من المحال أن تؤدى إلى عقيدة فى الاطراد العام ، بل إلى اعتقاد أن العالم يتردد بين القاعدة واللاقاعدة . فلا شىء يوجد ، من وجهة تجريبية محضة ، إلا مجموعة من الإدراكات الحسية الجزئية مع مافيها من انسجام من ناحية ومن اضطراب من ناحية أخرى .

ولا يمكن أن يكتشف أن هناك فى العالم نظاما أكثر من ذلك النظام المشاهد حسا ، حتى يبحث عنه . وينشأ الباعث الأول على البحث عنـه عن حاجة عملية : فكلما اضطررنا لتحصيل غرض من الأغراض ، كان علينا أن نتعرف الوسـائل التى نثق بها ، والتى تتصف بصفات لازمة لها أو تنتج حتما بعض النتائج . ولكن الحاجة العملية ليست إلا أول فرصة تسنح لتفكيرنا فى شرائط المعرفة الحقة ، واذا لم توجد تلك الحاجة العملية فانه لا بد أن يكون هناك من البواعث مايحملنا على أن نذهب إلى مرحلة أبعد من مرحلة مجرد جمع المدركات الحسية . لأن اهتمام الإنسان أو بالأحرى =

ولأبدأ الآن ، لابد لى من أن أفترض أنكم تعرفون أنواع المجادلات العادية التى قيلت حول هذا الموضوع . فلا يمكننى أن أقف لأذكر تلكم البراهين القديمة التى تبدأ من قانون السببية ، ومن اليقين الذى يمكن أن يوجد عند كل واحد مناحول تصرف الآخر، ومن استقرار الصفات الخلقية للإنسان، ومن إمكان تعرف ما سيصدر عنه من حركات .

ولكن هناك كلمتين تعوقان عادة تلك المجادلات الكلاسيكية ، ولابد لنا من أن نتخلص منهما ، إذا ماأردنا أن نتقدم فى بحثنا. إحداهما كلمة المدح « حرية »،والأخرى كلمة التحقير « مصادفة » . بيد أنى أحب أن أحتفظ بكلمة مصادفة وأن أتخلص من كلمة حرية فقط . إذ أن ارتباطها بالمدح والثناء قد أخفى كل معالمها الأخرى بحيث ان كل واحد من الطرفين المتنازعين قد أصبح يزعم أنه وحده صاحب الحق فى استعمالها ، ويصر الجبريون اليوم على أنهم وحدهم أنصار الحرية ، وذلك طبعا مخالفة للجبرية القديمة التى يمكن أن تسمى بالجبرية الصارمة ؛ لأنها تخشى كلمات مثل القضاء والقدر وتقييد الإرادة والقسر ، وماشابهها ؛ أما اليـــوم ، فنرى جبرية هينة . تكره الكلمات الشديده ، وتقول حين تنبذ القضاء والقدر ، والقسر والضرورة ، إن اسمها الحقيق حرية ؛ لأن الحرية ليست إلا ضرورة قد فهمت ، وأن أعلى نوع من الرق والقسر لا يختلف فى شىء عن الحرية الحقة . ولم يتردد كاتب مثل هودجسون

= عدم اهتمامه بتدبر العمليات الطبيعية التى يرتبط فيها الشىء بنظيره السابق ليس مساويا لعدم اهتمامه بتلك التى يرتبط فيها الشىء بما ليس نظيرا له . فإن العملية الأولى تنسجم مع الشروط التى يفرضها عقله ، وأما الأخيرة فلا . ففى العملية الأولى ، تنطبق إدراكاته العقلية وأحكامه العامة ونتائجه على الحقيقة الواقعية ؛ وأما فى الحالة الأخيرة فليس هناك مثل ذلك الانطباق. وهكذا يثير ذلك الرضا العقلى ، الذى جاءه أولا من غير تدبر ، فى نفسه رغبة فى أن يجد فى كل أجزاء هذا العالم الحادث كل هذه الأشياء المنطقية العقلية من استمرار واطراد وضرورة ؛ وهى الأشياء التى تكون العناصر الرئيسية والمبادىء الهادية لأفكاره الذاتية » (Sigwart, Logik. bd. 2.5. 382.)

الذى لا يحب المبالغة فى عباراته فى أن يسمى نفسه « جبريا يؤمن بالاختيار » (Free will determinest) .

ولكن ليس كل هذا إلاحماة من طين يموت تحتها موضوع الخلاف ويتخلص منه . فان الحرية فى كل من هذه المعانى لاتسبب مشكلة ما . ونحن لايعنينا ما الذى يقصده أرباب الجبر الهين من كلمة حرية - سواء أقصدوا بها الفعل من غير ضغط خارجى ، أم الفعل الصواب ، أم قصدوا بها الموافقة والانسجام مع القانون الذى ينتظم الجميع - ، ولكن المهم أننا نشعر أحيانا بأننا أحرار ، وأحيانا أخرى بأننا لسنا بالأحرار ؛ بيد أن هناك مشكلة أخرى ، مشكلة حقيقية وليست لفظية وهى مسألة من أهم المسائل التى طالما تقرر الحكم فيها من غير التجاء إلى جملة ، ولا إلى جزء من جملة ، بهؤلاء الكتاب أنفسهم الذين يحررون فصولا طويلة فى محاولاتهم شرح ماهية الحرية الحقة ؛ وذلك هو سؤال الجبر الذى نتحدث عنه الليلة .

من حسن الطالع أنه ليس هناك من غموض حول هذه الكلمة ولاحول نقيضها «لاجبر» . فكلاهما يعنى كيفية خارجية قد توجد عليها الأشياء ، وليس فى نغمتهما الرياضية الباردة معنى عاطفى يمكن أن يجعلنا متعصبين لناحية دون الأخرى من أول الأمر . وان محاولة إيجاد أدلة خارجية لتحكم بين الجبر والاختيار لمحاولة ، كما أشرت سابقا ، مخفقة . فدعنا إذن نبحث عن المفارقة بينهما ثم نحكم بأنفسنا . فماالذى يعنيه الجبر ؟

انه يعترف بأن هذه الأجزاء من الكون التى وجد بالفعل تقرر تقريرا مطلقا الكيفية التى ستكون عليها الأجزاء الأخرى وتعينها ، وبأنه لاتوجد فى جوف المستقبل احتمالات غامضة مبهمة ، وبأن مانسميه الحاضر لاينسجم إلا مع كل واحد فحسب ، وكل مستقبل خلاف ذلك الذى قرر من الأزل فهو محال ؛ ويوجد الكل فى كل جزء من

أجزائه ، ويضم تلك الأجزاء كلها ويصهرها إلى وحدة مطلقة وإلى كتلة حديديه لاالتواء فيها ولاغموض .

« ومع أول صلصال من صلصال الأرض ، وجدت عجينة آخر فرد من الناس ، وهناك بذرت بذور آخر غلة من الغلال . ولقد كتب فى أول لحظة من لحظات الخلق ذلك الذى سيقرأه آخر فجر من أيام الحساب . »

ولـكن اللاجبرية ترى أن للأجزاء مقدارا معينا من تأثير بعضها فى بعض تأثيرا لا تحديد فيه ولا تعيين ، بحيث ان وجود أحدها لايحدد بالضرورة الـكيفية التى يوجد عليها الجزء الآخر. فهى تعترف بأن الاحتمالات قدتزيد على الواقعيات، وأن المستقبل الذى لانعرفه قديكون مبهما يحتوى على كثير من الممكنات؛ وقدنتصور ممكنات مستقبلة، كلها الآن ممكن الحصول ، ولـكن لايصبح أحدها محالا إلا فى اللحظة التى ينفيه فيه الآخر بوجوده الخارجى . وهكذا ترفض اللاجبرية القول بأن العالم حقيقة واحدة لا تقبل الانفـكاك ، وتقول ان هناك فيه نوعا من التعدد ؛ وهى بقولها هـذا تؤيد وجهة نظرنا العادية حول الأشياء التى لاسفسطة فيها . وعلى هذا الرأى تبـدو الواقعيات كأنها طافحة فى بحر لجى من الاحتمالات اختيرت هى من بينها ؛ وتقول اللاجبرية أيضا ، ان هذه الاحتمالات موجودة فى مكان ما وهى جزء من الحقيقة .

ولـكن الجبرية تنكر وجود هذه الاحتمالات ، وتقول ان الضرورة من ناحية والاستحالة من ناحية أخرى هما المقولتان اللتان تتحكمان فى الحقيقة . وليست الممكنات التى لم تتحقق ، على هذا الرأى ، إلا وهما وخيالا ، لأنها لم تكن يوما ما من الممكنات . إنها تقـول ليس هناك من جديد فى عالمنا هذا وكل ما كان واقعيا فيه أو يكون كذلك أو سـوف يكون كذلك فهو كذلك من الأزل . وأما تلك السحابة من المتقابلات الممكنات التى تتخير من بينها عقولنا تلك المجموعة من الواقعيات

فليست إلا سحابة غاشة خادعة ، وأنسب الأسماء لها هو الاستحالة .

فالموضوع ، إذن ، موضوع دقيق ، ولا يمكن أن يهزأ به أو يمحوه تلاعب بالألفاظ . بل لا بد أن يوجد الحق مع أحد الطرفين ، ووجوده مع أحدهما يجعل الطرف الآخر مخطئا .

فيرجع السؤال فى الحقيقة إلى وجود الاحتمالات كأشياء يمكن أن تكون ، ولكن ليس من الضرورى أن تكون . فكلا الطرفين يعترف بأن الإرادة ، مثلا ، قد وجدت . ولكن تقول اللاجبرية كان من الممكن وجود إرادة أخرى مكانها ، وتقسم الجبرية على أنه من غير الممكن أن يوجد شىء آخر بدلها . فهل يمكن الآن أن نلجأ إلى العلم ليخبرنا أى هذين النقيضين على حق ؟ يعترف العلم بأنه لا يستنبط نتائجه إلا من مقدمات واقعة بالفعل ؛ ولكن كيف يمكن أن ننتقل من العلم بأن شيئاً معيناً قد وقع إلى العلم أو الظن بأن شيئا آخر كان يمكن أولا يمكن أن يوجد مكانه ؟ إذ لا يبرهن على الحقائق الواقعية إلا بالحقائق الواقعية . وأما الاحتمالات ، التى ليست بواقعيات ، فلا شأن للواقعيات بها . وإذا لم يكن لنا من الأدلة إلا تلكم الحقائق الواقعية فلابد أن تبقى مسئلة الاحتمالات سرا غامضا لا ينكشف أبدا .

والواقع أن الحقائق الخارجية لا شأن لها فى جعلنا جبريين أو لا جبريين ، وقد نقتبسها لتشهد لتلك الناحية أو للأخرى ؛ فإذا كنا جبريين فإنا نتحدث عن تنبأ الواحد منا بأفعال الآخر من غير خطأ فى ذلك التنبأ ؛ وإذا كنا لاجبريين فإنا نؤكد تلك الحقيقة : وهى أن الحياة لعبة خطرة مضطربة ، لأنا لا نقدر أن نتنبأ بما سيكون عليه أحدنا من خلق أو بما يفعله فى الحرب أو فى السياسة أو فى أى عمل آخر من أعمال الرجال عظم أم حقر . ولكن من ذا الذى لا يرى عدم كفاية ما يسمى بالأدلة الموضوعية من الجانبين ؟ ان الذى يملأ الفراغ الذى فى عقولنا ليس شيئاً موضوعياً

خارجياً ؛ وان الذى يقسم الرجال إلى رجال احتمالات ورجال ضد الاحتمالات هو عقائد مختلفة أو فروض مختلفة . فقد يبدو العالم لهذا الرجل أكثر منطقا وعقلا إذا كان فيه احتمالات ، ولذاك أكثر عقلا ، إذا لم تكن فيه احتمالات ؛ وعلى الرغم من أننا دائما نتحدث حول الخضوع للأدلة فإن ما يجعلنا من أنصار مذهب الوحدة أو مذهب التعدد ، أو يجعلنا جبريين أو لاجبريين ، ليس هو فى الحقيقة إلا وجدانات من هذا القبيل .

ومعقل عاطفة الجبريين هو كراهتهم لفكرة المصادفة . فعندما نبدأ نتحدث مع أصدقائنا حول اللاجبرية فإنهم يبدون كثيرا من القلق والشك ، ويقولون ان فكرة الممكنات والاحتمالات ، ووقوع واحد منها ليست إلا إسما يكنى به عن المصادفة ، والمصادفة فكرة لا يمكن أن يقبلها عاقل وصفا لما يحدث فى العالم . وانهم ليتساءلون بعد ذلك قائلين هل المصادفة إلا نوع صفيق الوجه من اللامعقولية ؟ وهل هى شىء غير سلب للاطراد وللقانون ؟ وإذا ماصح أن توجد رائحة منها فى أى مكان ، فما الذى يمنع الآلة كلها من أن تتدهور دفعة واحدة وما الذى يمنع النجوم من الأفول ومن ترك مجراها الطبيعى ؟ وما الذى يمنع الهيولى من الرجوع إلى عهدها المقلوب رأسا على عقب ثانية ؟

لا شك أن ملاحظات من هذا القبيل حول المصادفة كفيلة بأن تغلق باب الجدل بسرعة كما يغلقه أى شىء آخر يمكن أن يجده الإنسان . ولكنى كنت أخبرتكم من قبل بأننى أريد أن أحتفظ بكلمة « المصادفة » وأن أستعملها . فدعونا الآن نختبر معناها اختبارا دقيقا لنرى هل يجوز أن تكون هذه الكلمة شبحا مخيفا لنا . وانى أظن أن عصر شوك الموسنج بقوة يزيل منه قوة لذعه .

ويظهر أن لذعة كلمة المصادفة لم تأت إلا من افتراض أنها تدل على شىء إيجابى ، وأنه إذا حدث شىء بالمصادفة ، فلابد أن يكون من نوع غير منطقى ومناقض للعقل .

ولكن المصادفة لاتدل على شيء من هذا القبيل. فهى لفظ سلبي نسبي ولا يعطينا حكما ما على الشيء الذى وقع هو خبرا عنه إلا أنه وقع من غير أن يكون مرتبطا بشيء آخر؛ فليس وجوده مرتبطا بوجود أشياء أخرى سابقة فى الوجود عليه ، ولا مضمونا بهذه الأشياء ولاناشئا بالضرورة عنها. وبما أن هذه النقطة هى أدق نقطة فى المحاضرة وتتوقف عليها البقية فإنى أرجوكم أن توجهوا إليها كثيرا من الانتباه . وما أريد أن أوجهكم إليه بنوع خاص هو أن وصف الشيء بأنه مصادفى لا يخبرنا شيئا عن حقيقة ما قد يكونه ذلك الشيء فى نفسه . فقد يكون خيرا وقد يكون شرا. وكل مايقصد بتسميته مصادفيا هو أنه ليس مضمون الوجود ، يعنى أنه كان يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على إخضاعه ؛ فهو بالنسبة إلينا غامض ومبهم .

ولكن وصف الأشياء بذلك ، عندما ينظر إليها من خارج أو عندما ينظر إليها من وجهة نظر الأشياء التى سبقتها ، لا ينفى إمكان اتصافها فى ذاتها بصفات إيجابية وبالوضوح وبأنها لم توجد إلا فى وقتها ومكانها المناسبين لها . ولا ينبيء وصفها بأنها مصادفة إلا بأن لها وصفا خاصا بها لا يتصف به العالم الواقعى اتصافا مطلقا من كل القيود ، بل لا يتصف به ، مادامت المسألة مسألة مصادفة ، إلا حين يوجد بالفعل. وإنه لمن السهولة بمكان أن نتصور العالم على هذا النحو .

ومع هذا ، فيتحدث كثير من الناس كأن أقل مظهر من عدم ارتباط الأجزاء بعضها ببعض ، وكأن أقل مظهر من مظاهر الاستقلال وأقل ظل من الإبهام فى المستقبل ، مثلا ، سوف يهدم كل شيء ، وسوف يغير من هذا الكون الجميل ويحوله إلى مايشبه مجموعة من الرمال غير محكمة البناء أو إلى لاعالم على الإطلاق . وبما أن الإرادات المستقبلة للإنسان هى فى الواقع الأشياء المبهمة الوحيدة التى قد نغرى بالاعتقاد فيها ، فدعونا نقف لحظة لنرى هل وصفها بالاستقلال وبالمصادفة يؤدى حتما

إلى أن يحدث فى الكون مثل تلك النتائج المرعبة .

فما هو المراد بالقول ان اختيارى الطريق الذى سأتخذه فى ذهابى إلى المنزل بعد الانتهاء من المحاضرة مبهم وغير واضح فى تلك اللحظة الحاضرة ومسألة ترجع إلى المصادفة ؟ انه يعنى أن شارعى أكسفورد ودِفنِتى قد حضرا فى الذهن ؛ ولكن الذى سيقع عليه الاختيار هو أحدهما ، وأنه هو الواحد الدائر بينهما . وانى الآن أسألكم جديا أن تفترضوا أن ذلك الابهام والغموض فى الاختيار حقيق ، وأن تفترضوا ، بعد ذلك ، ذلك الفرض المحال من أن الاختيار فى تلك الحادثة الواحدة قد تكرر ، وأن الاختيار فى كل مرة يقع على شارع غير ماوقع عليه الاختيار الأول . وبعبارة أخرى ، تصوروا أننى ذهبت أولا عن طريق دفنتى ، وتصوروا بعد ذلك أن القوة المتحكمة فى الكون قد أزالت عشر دقائق من الزمن وأزالت معها كل ماوقع فيها ، وأرجعتنى إلى عتبة تلك القاعة كما كنت قبل أن أختار ، وتصوروا بعد ذلك أننى فضلت طريق أكسفورد. فماذا يكون الحال؟ إنكم أنتم المشاهدين فحسب ترون عالمين مردَّدا بينهما، فترون عالما أمشى فيه فى طريق دفنتى ، وآخر أمشى فيه فى طريق أكسفورد . فإذا كنتم فى هذه الحالة جبريين فانكم تعتقدون أن أحد هذين العالمين محال بالنسبة لى من الأزل ، وتؤمنون بأنه محال، لأنه غير معقول ، أولما فيه من اتفاق ومصادفة . ولكن إذا نظرتم لهذين العالمين من الخارج ، فهل يمكنكم القول أيهما محال ومصادفى، وأيهما معقول وضرورى ؟ لاأظن أن أكثركم إيمانا بالجبرية يمكن أن يكون عنده أدنى علم فى هذا الموضوع . وبعبارة أخرى ، كلا العالمين يبدو لنا فى تلك الحالة منطقيا ومعقولا ، وليس هناك من معيار يبين لنا العالم الضرورى من الآخر الذى يوصف بأنه اتفاقى. ولكن افترضوا الآن أن لاداخل للاله فى الموضوع ، وافترضوا أن اختيارى ، إذا حصل بالفعل، فقد تم ولانقض فيه أبدا ، فأذهب إلى البيت عن طريق دفنتى وليس هناك من نقض

أوبطلان . فاذا قلتم ، كما يجب أن يقول الجبريون الخلص ، إنه كان من المحال أن أذهب عن طريق أكسفورد ، لأن طبيعة الأشياء تأبى ذلك ، وإذا مافرضنا حصوله فإنه يكون مسألة مصادفة غير معقولة ، ويكون نوعا من الجنون وفجوة فى الطبيعة مخيفة ، فإنى ألفت نظركم إلى أن قولكم هذا هو مجرد نظرية اعتبرت عقيدة من غيرأن ترتكز على نظرة خراقة فى التفاصيل. فلاشك أن كل واحد من الطريقين كان يبدو لكم ولى طبيعيا قبل أن يقع منى الاختيار الفعلى . فإذا ما كنت قد اخترت طريق أكسفورد ، فان طريق دفنتى كان لابد أن يوصف فى فلسفتكم بأنه فجوة فى الطبيعية ، وكنتم تذيعون ذلك عن رضا وطيب خاطر .

فما أجوفها من صرخة ، إذن ، ضد المصادفة ، التى لايمكن أن نميزها بوجه ما ، عندما تواجهنا ، عن الضرورة المنطقيه ؛ ولقد استعملت فى الدلالة على هذا أمثلة فى غاية من البساطة ، ولكن ليس هناك من الأمثلة مايؤدى إلى نتائج مخالفة . إذ ماهى المسائل التخييرية التى تواجه فى الواقع ونفس الأمر الإرادة الإنسانية ؟ وماهى تلكم الأمور المستقبلة التى تبدو الآن مسائل ترجع إلى المصادفة ؟ أو ليست كلها مسائل مثل مسألة طريق أكسفورد ودفنتى اللذين مثلنا بهما ؟ أو ليست كلها أشياء من أنواع موجودة فعلا وجارية كلها على غرار القانون الموجود للطبيعة ؟ وهل تمكن امرؤ ما أن يبرز ماهواتفاق على الإطلاق وليس له من صلة بسائرأجزاء العالم الأخرى ، أو حاول أن يبرز ذلك ؟ أو ليست البواعث التى تبعثنا ، وما يقدم نفسه لإراداتنا من مستقبل ، ناشئة كلها عن تربة الماضى ؟ أو ليس كل واحد منها يبدو حين يتحقق ، سواء أتحقق عرضا أم بطريق الضرورة ، منسجما مع الماضى وقابلا ، على أحسن

الوجوه وأكملها ، لأن يحتبك مع الحوادث الموجودة هناك بالفعل ؟[١]

كلما فكر الإنسان فى هذا الموضوع عجب كيف أن ضجيجا فارغا لا مسوغ له مثل هذا الضجيج ضد المصادفة يجد صدى عظيما فى قلوب الناس. إنها كلمة لا تخبرنا بشىء عن حقيقة ما يوجد بطريق المصادفة ولا عن الكيفية التى بها يوجد ؛ وليس استعمالها سببا لإثارة حرب وجدل إلا مظهرا من مظاهر المذهب العقلى المطلق الذى يرغب فى أن يجعل العالم كتلة واحدة خاضعة لسلطة واحدة ؛ ولكنها رغبة قد لا يكون الكون مضطرا لإرضائها . فان العالم الذى أعيش فيه الآن فيما يتعلق منه بالمسائل العملية التى تمكن البرهنة الخارجية عليها لا يتميز عندى فى قليل ولا كثير عن عالم قد تقررت فيه المسائل التخييرية التى واجهت إراداتكم منه بمجرد المصادفة والاتفاق . لذلك أقرر أننى راغب فى أن أسمى عالمكم هذا عالم مصادفة بالنسبة لى . وأما بالنسبة لكم أنتم فإنه من البين أن مسائل الاختيار التى بدت لى غير معللة وغامضة ، وغير مرتبطة بغيرها ، هى فى نظركم بالعكس ، لأنكم وسطها وتعيشون فيها وتبرزونها. إنها تبدو لكم قرارات ؛ والقرارات ، عند من يصدرها ، حقائق نفسية خاصة . وعلى الرغم من وضوحها فى نفسها وبرهنتها على نفسها وقت وجودها ، فإنها لا تتضح ذلك الوضوح للحظة الخارجية حتى

---

(١) من الحجج السائدة ضد حرية الإرادة أنها لو كانت حقا لصح أن يكون قاتل الإنسان من أعز أصدقائه كما أنه من شر أعدائه ، ولصح للأم أن تخنق طفلها فى مهده كما ترضعه ، ولصح للإنسان أن يقفز من نافذة الدور الرابع كما يخرج من باب البيت. ولكنى أرى أنه من الخير لمن يستعمل مثل هذه الحجة ألا يشاركنا فى بحثنا حتى يعرف موضوع البحث الحقيق . فلا يقول مذهب الاختيار إن كل ممكن ماديا ممكن كذلك خلقيا. انه لا يقول أكثر من أن كثيرا من الأمور المتعددة التى تواجه ارداتنا ممكن الوقوع . ولكنه من الواضح أن نلاحظ أن الأمور التى تتعلق بها اراداتنا أقل بكثير من الممكنات المادية التى يمكن أن نتخيلها .

تربطها مع بقية أجزاء الطبيعة ، فتجعلها مستمرة معها . انها تبدو لنفسها كأنها هى التى تجعل الطبيعة مستمرة ؛ وانها لتبدو لنفسها أيضا ، بسبب عمليتها الغريبة القوية من التسليم باحدى الممكنات دون الأخرى ، محولة المستقبل المتعدد المبهم إلى ماض بسيط لانقض فيه ولاتغيير .

ولكن لاشأن لنا الآن بسيكلوجية الموضوع . فخلاف الجبرية مع أرباب المصادفة لاشأن له من حسن الطالع مع هذا أو ذاك من التفاصيل السيكلوجية . إنه خلاف ميتافيزيقى . فتنكر الجبرية الإبهام والتعدد فى الإرادات المستقبلة ، لأنها تعتقد أنه ليس فى المستقبل إبهام أو تعدد . ولكنا قد قلنا مايكفى جوابا على هذا . فالإرادات الاختيارية المستقبلة لاتعنى إلا المصادفة ؛ دعنا نصيح بذلك من أعلى قمة إذا ما كان ذلك ضروريا ، لأنا نعرف الآن أن فكرة المصادفة هى ، على التحقيق ، مثل فكرة العطية وليس بينهما من فرق إلا أن أحدهما اسم دال على ذم ، والآخر على مدح ، ولكن كلا منهما اسم دال على شىء ليس لنا سلطان على إيجاده . وأما كون العالم أحسن أو أسوأ بسبب وجود المصادفات أو العطايا فيه فهذا يتوقف على نتيجة تلكم الأشياء غير المؤكد حصولها التى لاحق لنا قبلها والتى لا نقدر أن نوجدها .

وهذا فى النهاية يقربنا من موضوعنا . قد علمنا معنى الجبر ، ورأينا أن اللاجبر يوصف حقا بأنه مصادفة ؛ وقد رأينا أن كلمة المصادفة ، التى عُلِّمنا أن نرتعد لسماعها كما نرتعد من الوباء الميتافيزيقى ، كلمة سالبة لاتعنى إلا أنه ليس هناك جزء من العالم ، مهما عظم ، يمكنه أن يزعم أن له الحق فى أن يتحكم فى مصير الكل تحكما مطلقا . ولكن ، على الرغم من أننى عند ما كنت أتحدث عن مسائل المصادفة تحدثت عنها أحيانا كأنها موجودة خارجا ، فإنى لم أكن أقصد ذلك وقتئذ . ولم نقرر بعد إذا كان

هذا العالم عالم مصادفة أولا ؛ ولم نقل أكثر من أننا اتفقنا على أنه يبدو كذلك . وإنى أعيد الآن ماقلته أولا من أن السؤال يتعذر حله من ناحية نظرية . وخير مايمكن أن أعمله هو أن نعرف معرفة عميقة الفرق بين عالم مجبور وبين عالم فيه مكان للمصادفة ؛ ويمكننا أن نبدأ الآن بعد أن فرغنا من مقدماتنا الطويلة .

بيد أنى أحب أن أبين لكم أولا ماالذى يتضمنه القول بالجبر فى هذا العالم . وما أريد أن أنبهكم إليه مرتبط كله بتلك الحقيقة ، وهى أنه عالم لابد أن نصدر فيه دائما ما أسميه بأحكام الأسف والندم التى تكاد تلازم حياتنا . فلا تكاد تمر علينا ساعة من الساعات لا نرغب فيها فى حصول شىء غير ماحدث ، وإنهم لسعداء حقا هؤلاء الذين لم تردد قلوبهم منا رغبة عمر الخيام حين يقول :

آه لو أدرك منحوس شقى دفتر الغيب ولما يختم لدعا ياذا القضاء المبرم
ذلك اسمى فامحه مما سطر أو فسجله بلوح من نضار

و

آه لو رضت القضاء المغشما فانبرى يلغى معى ما أبرما
لتناولنا النظام الأشأما وأعدناه على أشهى غرار

إنه مما لاينكر أن كثيرا من ذلك الأسى ليس إلا حماقة وجهلا ، ولذلك لايظهر العقلاء من الأسى والأسف إلا قليلا . ولكن لايزال بعض من الأسى والأسف عنودا صعب المراس لايغالب ـ أسف من أجل أفعال القسوة والوحشية أو من أجل أفعال الخيانة ، مثلا ، سواء أكانت فعلا لنا أم فعلا لغيرنا . ويبعد أن يظل واحد من الناس متفائلا بعد سماعه تلك الحادثة التى حدثت فى بركتون ، وهى قتل رجل زوجته. فلقد كانت زوجته مصدر آلام ومتاعب له وأثقله وجودها ؛ فليتخلص منها ، غرر بها وذهب بها إلى مكان صحراوى ، وهناك أطلق عليها أربع مقذوفات نارية . ولما قالت له وهى طريحة على الأرض ، « لعلك لم تفعله عن قصد ياعزيزى » قال لها ، وهو

يضرب رأسها بحجر لتموت ، « لا ، إننى لم أفعله عن قصد » . فلاشك أن حادثة مثل هذه الحادثة مصحوبة بعبارات لينة من المعتدى عليه وبرضا منه نفسى موضوع لكثير من الآلام والندم ؛ وذلك أوضح من أن يحتاج إلى شرح أو تفصيل . وعلى الرغم من أنها قد تكون منسجمة تمام الانسجام مع العالم الميكانيكى ، فنحن نشعر أنها لاتتناسب مع العالم الخلقى ، وأن غيرها كان يكون خيرا منها .

ولكن الفلسفة الجبرية ترى أن القتل والجملة الكلامية وتفاؤل المعتدى عليه كلها ضرورية من الأزل ؛ وليس لغيرها فرصة فى أن يحتل مكانها ، وترى أن الاعتراف بامكانية وجود المغاير يؤدى إلى ابطال العقل وإلغائه ؟ فلابد أن نجعل قلوبنا كالجلمود ضد هذه الفكرة . وهنا يتضاعف حجم موضوعنا ويتكاثف ، فإنا نلمس أول المشاكل المتضمنة فى مذهب الجبر ومذهب الوحدة التى أردت أن أنبهكم إليها . فإذا كانت حادثة القتل التى حدثت فى بركتون قد استدعتها أجزاء العالم الأخرى ، وإذا كان لابد من حصولها فى اللحظة التى عينت لها ، ولم يكن هناك شىء آخر بدلها يمكن أن ينسجم مع الكل ، فما الذى يمكن أن نحكم به على هذا العالم ؟ وهل نصر على أحكام الأسى والأسف ، ونقول ، مع علمنا بأنه لا تغيير فى هذا العالم ولا تبديل ، انه كان يكون عالما أسمى من هذا العالم ، إذا لم يوجد فيه أمثال حادثة بركتون ؟ يبدو ذلك طبعا شيئا عاديا ومعقولا ؛ ولكنه ليس فى الواقع إلا نوعا مقصودا من التشاؤم . إذ تصف أحكام الأسف القتل بأنه شىء قبيح ، والحكم على الشىء بأنه قبيح يعنى أنه شىء حقه ألا يكون ، وأن شيئا آخر يجب أن يأخذ مكانه . فالجبرية ، بانكارها أن شيئا آخر كان يمكن أن يقع بدل ماوقع بالفعل ، تعرف العالم ، إذن ، بأنه مكان يستحيل فيه وجود ماحقه أن يوجد ، وبعبارة أخرى ، تعتبره عضوا مصابا فى تركيبه وتكوينه بفساد لايعالج وخلل لا يصلح ، ولم يذهب تشاؤم شوبنهاور حدا أبعد من هذا . فكأن

هذا الرأى يقول: القتل عرض ، وهو عرض خبيث لأنه ينتمى إلى كل خبيث ، لا يقدر أن يعبر عن طبيعته أو يظهر نفسه إلا بابراز أعراض مثل هذه فى تلك الأمكنة الخاصة. ولكن إذا كنا جبريين عقلاء فلابد أن يحول الأسف على القتل نفسه إلى أسف أكثر عموما وشمولا . لأنه من الحماقة أن تأسف للقتل وحده ، بل يجب ألاَّ يختلف الحال بالنسبة للموضوعات الأخرى التى تستدعى الأسف . فالذى ينبغى أن نأسف له هو النظام الكلى الذى يكون القتل جزءا منه . ولست أرى مخلصا من تلك النتيجة المتشائمة ، مادمنا جبريين ومادام لنا أحكام من الأسى والأسف.

فلا مخلص للجبريين من التشاؤم إلا بترك أحكام الأسف . وذلك ممكن الحصول ، إذ بين التاريخ أنه غير محال ، وقد يكون الوجود الطويل للشيطان خيرا . ذلك أنه على الرغم من أنه مبدأ الشر فقد يكون العالم معه من ناحية عملية خيرا منه على فرض وجوده من غيره . وفى كل ناحية من نواحى الحياة ، نجد أن مقدارا من الشر ضرورى لوجود نوع سام من الخير . وليس هناك ما يمنع أى فرد من تعميم ذلك الرأى ، ومن اعتقاد أننا إذا كنا ننظر إلى الأشياء من جميع النواحى والتعلقات، فإنها كلها ، حتى مسائل مثل حادثة بركتون ، قد تبدو مكفرًا عنها بسبب ما يأتى على غرارها من حادثات ، أو ماينشأ عنها من عبر. والتفاؤل نفسه أيضا ، ذلك التفاؤل المنظم المعنى الذى هزأ منه فولتير هو أحد الطرق المثلى الممكنة التى قد يدرب بها الإنسان نفسه على النظر إلى الحياة والتدبر فيها . ولقد كان مثل ذلك التفاؤل فضيلة من فضائل رجال من أكثر الناس تدينا ، وذلك لتجرده عن كل تعصب وشدة يقينين ، ولأنه مضاء بآمال طيبة وجدانية .

« فدع قلبك يخفق مع قلب الطبيعة الخفاق، إذ أن الحال نير رائق فى سائر البطاح» .

وقد تكون الأشياء جميعها حتى القسوة والخيانة من الثمرات الطيبة التى يأتى بها الزمن ، ويكون المراء فى تفاصيلها نوعا من الكفر والإنكار . وباختصار ، لا يكون الكفر الحقيقى إلا حين يوجد ذلك المزاج التشاؤمى ، الذى يدع النفس ترضخ للندم والحزن والأسى وما شابهها .

وهكذا يتحول تشاؤمنا الجبرى إلى تفاؤل جبرى ، وذلك بترك أحكام الأسى والحزن .

ولكن ألم يوقعنا هذا فى ورطة منطقية عجيبة ؟ إذ أن مذهبنا الجبرى قد أدى بنا إلى القول بأن أحكام الأسى أحكام خاطئة ، لأنها متشائمة من حيث تضمنها أن المستحيل حقه أن يكون . ولكن ما تقولون حول الأحكام فى ذاتها ؟ إذا كانت خاطئة فكان ينبغى أن تحل محلها أحكام أخرى . ولكن لا شىء يمكن أن يحل محلها ، لأن الضرورة اقتضت وجودها ؛ وهكذا يبقى العالم كما كان من قبل مكانا يستحيل فيه وجود ماحقه أن يكون . وهكذا فلم نخلص احدى قدمينا من مستنقع التشاؤم إلا لتنغمس الأخرى فيه انغماسا شديدا . وإذا كنا قد أنجينا أعمالنا من ربقة الشرور ، فقد بقيت أحكامنا مضغوطا عليها بشدة ومحصورة . وإذا لم يكن كل من القتل والخيانة خطيئة ، كانت أحكام الأسى النظرية أحكاما خاطئة وكانت هزؤا وحماقة . وهكذا تظهر حياتنا النظرية وحياتنا العملية نوعا من التأرجح والتراوح صعودا وهبوطا بسبب وجود الشر ، وارتفاع أحدهما يسبب هبوط الآخر . فلا يمكن أن يكون كل من القتل والخيانة حسنا إلا إذا كانت أحكام الأسف قبيحة ، ولا يمكن أن تكون هذه خيرا إلا إذا كان القتل والخيانة شرا . ولكنه قد افترض أن كلا الأمرين مقضى به أزلا ؛ فلا بد أن يكون هناك شىء فى العالم خطأ وغير معقول ، ولا بد أن يكون الخطأ أو الخطيئة جزءا من ذلك العالم . وتظهر النظرة الأولى أنه لا مخلص من تلك الورطة . فهل ننغمس

ثانية فى التشاؤم الذى ظننا من قبل أننا قد نجونا منه ؟ أو ليس هناك طريق يمكننا به، من غير أن نخالف عقولنا وضمائرنا ، أن نعتبر كلا من القسوة والخيانة والتبرم والأسى خيرا ؟

حقا ، ان ذلك لممكن ؛ وقد يكون جمهوركم قادرا على أن يكيف هذا الطريق . ولكن لاحظوا ، أولا ، كيف أن مشكلة الجبر والاختيار قد انزلقت بنا بالضرورة إلى مشكلة التشاؤم والتفاؤل ، أو إلى ما كان يسميه آباؤنا « مشكلة الشر » . وهنا نجد أن أسلوب رجال الدين أبسط الأساليب وأعمقها ؛ وهو الأسلوب الذى لامفرمنه، لا لأنهم قد تمسكوا بالحزن والأسف ، كما يقول بعض الهازئين ، واعتبروهما نوعا من الترف والنعيم الروحيين ، ولكن لأن الحزن والأسف حقائق موجودة لابدأن يفكر فيها شارحوا هذا العالم شرحا جبريا أو غير جبرى . فاذا قدر لهما أن يكونا خطأ ، أفليس جناح خفاش اللامنطقية يرفرف ، إذن ، على العالم ؟

ليس المنجى من هذه الورطة ، كما قلت آنفا ، بالبعيد . فقد تكون الأفعال الضرورية التى نحزن خطأ من أجل وقوعها خيرا ، وقد يكون خطأنا فى الأسى عليها خيرا أيضا ، ولكن بشرط واحد ؛ وهو أنه ينبغى أن لانعتبر العالم آلة مادية تهدف نحو إيجاد ما هو حسن فى الخارج ، بل يجب أن نعتبره وسيلة تهدف نحو جعل معرفتنا بحقيقة ما هو خير وما هو شر فى نفسيهما عميقة ، ونرى أن الطبيعة لا تهتم بإيجاد ماهو خير أوبترك ماهو شر ، ولكنها تهتم بمعرفة ماهو خير وما هوشر ، وأن الحياة ليست إلا قضما مستمرا لثمر شجرة المعرفة . تلك هى الوجهة التى تعودت أن أسميها وجهة النظرة الإغنسطية (الأدريه) . وعلى هذا فليس العالم تفاؤليا ولا تشاؤميا، ولكنه اغنسطى . ولكن بما أن هذا اللفظ قد يوقع فى الاشتباه ، فسوف لاأستعمله إلا قليلا ، وسأستعمل بدله ذاتيا (عنديا أو نسبيا) ووجهة النظر الذاتية .

للمذهب العندى ثلاثة فروع كبرى ، قدتسمى علمية ووجدانية وحسية . وهى تتفق كلها فى مسألة جوهرية حول العالم ، وهى الحكم بأن كل مايحدث هناك فهوبالإضافة لما نفكر أونشعرحوله . وتبرر الجريمةجرمها، من حيث انها تجعل عقولنا تدرك الإجرام، وبالتالى تدرك توبيخ الضمير والأسف والأسى ؛ والغلط المتضمن فى الندم والأسف ـ الغلط فى افتراض أن الماضى كان يمكن أن يكون خلاف ماوقع ـ يبرر من نفسه أيضاباستعماله. فاستعماله يجعل إدراكنا لحقيقة ما ذهب بلا إمكان رجعة سريعا . فعند ما نفكر فيه كأنه الذى كان يمكن أن يكون (وهى أخبث كلمة فاه بها اللسان أو خطها القلم) ، فإن صفته الخلقية تتحدث إلينا بجمال طبيعى ؛ وبالعكس ، عدم الرضا الذى ينشأ عن تفكيرنا فى هذا الذى أزاله عن مكانه الطبيعى يسبب لنا غصة شديدة . وتلك لعمرى حالة قد نغرى بأن نصفها بأنها حيلة للطبيعة عجيبة ، تخدعنا لتُحسِن وتزيد من معرفتنا ، وتفعل كل ما فى مقدورها لتبالغ لنا فى تلك المسافة الشاسعة بين هاتين النقطتين المتقابلتين من الخير والشر اللتين تتأرجح بينهما الخليقة .

بهذا قد أبرزنا أمام النظر ما يمكن أن يسمى مشكلة الجبر على رأى الجبرية التى تزعم أنها تفكر فى الأشياء . وأما الجبرية الميكانيكية فإنها تفخر بأنها لاتفكر فى هذه المشاكل على الإطلاق . وعلى الرغم من أن العالم لابد أن يرضى القضية الفرضية التى تتطلب الارتباط المادى فيه والانسجام ، فإنه يهزأ من كل من يفترض أنه لابد أن يكون فيه انسجام خلقى أيضا . وإننى أعتقد أن عدد الجبريين الميكانيكيين من بينكم الليلة قليل وان الجبر الذى قد تتعرضون له هو ماأسميه بالجبر الهين ؛ وهو الجبر الذى يخلط ـ حين يقرر أى نوع من العوالم هذا العالم ـ بين الاعتبارات المتعلقة بما هو حسن وقبيح والاعتبارات المتعلقة بالسبب والمسبب . ومشكلة هذا النوع من الجبر هى

مشكلة قرنها الأيسر تشاؤم وقرنها الأيمن ذاتية وعندية . وبعبارة أخرى ، إذا أراد المذهب الجبرى أن يتخلص من الشك ، فلا يصح له أن ينظر إلى الخير والشر نظرة موضوعية ، بل لا بد له أن يعتبرهما وسائل محايدة فى أنفسها تهدف نحو إيجاد شعور علمى وخلق فينا .

فليس الخلاص من التشاؤم ، كما نعرف جميعا ، بالأمر الهين . ولقد أبانت لكم بحوثكم تلك الصعوبة التى لايكاد يتغلب عليها فى إدراك أن هناك مبدأ واحدا تجرى على غراره الأشياء، وأن مبدأ الكمال المطلق يتفق ونظرتنا اليومية إلى حوادث الحياة. فإنه لايزال يسأل : إذا كان الكمال هو المبدأ ، فكيف وجد اللا كمال ؟ وإذا كان الإله خيرا ، فكيف خلق الشر ، أو إذا كان لم يخلقه فكيف سمح بوجوده ؟ وإذا كانت خيرية الاله ووحدته وقوته تبقى غير ممارى فيها ولا مناقضة فلابد أن يفهم الشر على أنه ظواهو لحسب ؛ ولابد أن يفهم الشيطان على أنه كذلك أيضا ، وأن يطهر منه العالم الواقعى . ويظهر أن خير الطرق لعملية التطهير هذه ولجعل الشر يبدو أقل شرية هو طريق العندية[1] .

أو ليس وصفنا الأشياء الخارجية بأنها شر أو خير فى ذاتها بعض الخرق ؟ وهل يمكن أن يكون كل من القتل والخيانة ، إذا اعتبرا مجرد حوادث تحدث ، أو حركات

---

(١) ليس عندى ما أقوله لقارئ يرضى بالتشاؤم ولا يرى مانعا فى القول بأن الكل قبيح أكثر من ان رغباته ومطالبه من العالم أقل من مطالبى منه . بيد أنى أتريث قليلا بعد طلبها قبل أن أصل إلى حالة اليأس من ارضائها . ولكن إذا ما كان يقصد أن قبح بعض الأجزاء لايمنعه من أن يقبل الكل مادامت أجزاؤه الأخرى ترضيه ، فانى أرحب به حليفا . إنه يكون بذلك قد ترك فكرة الكل التى هى جوهر الوحدة الجبرية ، واعتبر الأشياء متعددة ، كما قررت أنا فى هذه الصحائف .

مادية ، شرا فى نفسيهما من غير أن يكون هناك من يشعر بشريتهما ؟ وهل يمكن أن تكون الجنة خيرا فى ذاتها من غير وجود آلة بها يدرك ذلك الحسن ؟ إنه لا يمكن عمليا تمييز المحاسن والقبائح بعضها من بعض إلا بالأحكام الخلقية حولها . فالأحكام الخلقية هى الأشياء المهمة، وأما الحقائق الخارجية فليست إلا وسائل لإيجاد تلك الأحكام. وهذا هو المذهب العندى.

لابد أن يكون كل واحد منا قد تعجب يوما ما من التناقض الغريب فى طبيعتنا الخلقية ؛ ذلك ، أنه ، ولو أن تتبع المحاسن الخارجية هو حياتها ، فإن الحصول على تلك المحاسن يبدو سببا فى خنقها وموتها . وإلا لماذا لا يوقظ وصف الجنة أو أى محل آخر للتنعم ، ان فى الأرض وان فى السماء ، رغبة فينا الا فى التخلص والنجاة منها والفناء فى الله ؟ ولماذا لا نعتبر الجنة الصافية المليئة بالألحان التى تذكر لنا يوم الأحد ، والتى تشبه المائدة الطيبة ، إلا أرض الكسول وأحلامه ؟[1] إننا نعتبرها مزيجا طريفا من الجنون والحقيقة ومن الجهاد والموت ، ومن الأمل والخوف ومن الألم والعزة ، التى تلون حالتنا الحاضرة ، ولا تثير فى صدورنا إلا مللا وسأما من الحياة . ان طبائعنا المادية التى خلقت للصراع وللجهاد لعاجزة كل العجز عن أن تفهم تلك الصور الجوفاء التى لا تعبر عن شىء أو أن نتمتع بها. وانا لنقول : إذا كان هذا هو ثمرة الجهاد ، وإذا كانت الأجيال المتتابعة من النوع الإنسانى قد جاهدت ثم ماتت ، وإذا جهد الأنبياء وقاسى الشهداء ، وأريقت الدموع المقدسة لا لغرض من الأغراض غير الرغبة فى نجاح مجموعة من المخلوقات المتصفة بمثل هذه الحماقة التى لا تجارى ، والرغبة فى أن يطول أمد حياتها الوادعة الهادئة ، ـ إذا كان الشأن كذلك ، فالهزيمة خير من الانتصار ، أو بالأحرى

(١) قارن بين هذا وبين مقالات Sir James Stephen لـ Barrister طبعة London لعام ١٨٦٢ صحائف ١٣٨ ، ٣١٨ .

خير للمرء أن يرخى الستارة قبل أن ينتهى آخر فصل من فصول الرواية ، لينقذ عملا على جانب عظيم من الأهمية فى المبدأ من الوصول إلى خاتمة مثل هذه لانظير لها فى التفاهة والحقارة .

هذا هو كل ماينبغى أن أقوله ، إذا مادعيت لأبرهن على المذهب الأغنسطى، وأما أنصاره ، وأنتم تشاهدون أننى لست واحدا منهم ، فلا يجدون صعوبة فى أن يقولوا شيئا كثيرا . فقد يقولون إذا اعتبر كل حسن خارجى شيئا ثابتا لايقبل التغير فسيصبح مصدر ملل وتعب للجسم . فلا بد أن يكافح ويبعد أحيانا ليتم الشعور بحسنه . ولا يعرف إنسان قيمة الطهارة والبراءة حتى يعلم أنها قد ذهبت ، وأن الثروة لانقدر على إرجاعها ثانية . ولايندم القديس، ولكن النادم هو المخطىء الذى عرف الحياة من جميع نواحيها وخبرها طولا وعرضا وعمقا . وليس المثل الأعلى للحياة الإنسانية عدم وجود الرذيلة ، ولكنه فى وجود الرذيلة ممسكة الفضيلةُ بعنقها . وليس هناك ما يجعلنا نفترض أنها ليست الحالة الدائمة للنوع الإنسانى. ولاشك أن هنا لك كثيرا من الصدق والعمق فيما تصر عليه مدرسة شوبنهاور من أن التقدم الخلقى ليس إلا غشا وخداعا . فكلما ذهب مظهر من مظاهر الشر خلفه ماهو أكثر منه دهاء وأكثر سما . ويتحرك أفقنا الأخلاقى معنا كلما نتحرك ، وبذلك لانقرب أبدا من ذلك الخط البعيد حيث تلتقى الأمواج السوداء بالأمواج الزرقاء. وإنه ليخيل لنا أن الغرض من خلقنا ليس إلا اثراء لقوانا الإدراكية بأنواع الشعور الخلقى، بواسطة ذلك التقابل الحاد بين الصفات الإنسانية والاختلاف العظيم فيها. وذلك يضطر بعضنا منا لأن يكون آلة تعبث بها شهوة الغضب ويستدعى من آخرين أن يكونوا مظهرا من مظاهر الشرف . ولكن النظرة العندية ترجع كل هذه الاختلافات الحسية إلى شىء واحد مشترك . وقد يكون التعيس المنكود السجين فى غرفة المجرمين متجرعا كأسا من نبيذ الحقيقة ، لا يمكن أن يتذوق طعمها

of the butcher. Khiam.

أبدا واحد من هؤلاء الذين يسمون بالمحظوظين . والشعور الخاص بكل واحد منهم يكون نغمة ضرورية فى جوقة أخلاقية عظمى أخرجتها القرون ، فى سيرها ، من قلوب من عاش من الناس .

يكفى هذا القدر من مذهب العندية . وإذا كانت مشكلة الجبر هى فى التخيير بينه وبين التشاؤم ، فلست أرى داعيا للتردد من الوجهة النظرية المحضة . إذ أن المذهب العندى هو المنهج الذى يبدو أكثر اعتدالا . وقد لا يكون العالم إلا هذا . فعندما يتملك حب الحياة الإنسان ، وعندما تبدو كل مظاهرها وشهواتها حقيقة لا تمارى ، وعند ما نرى أن أكثر الأشياء خبثا وشرا قد أضىء بنفس الشمس التى أشرقت على أكثرها خيرا وروحانية ، ونرى أن كل واحد منها ليس إلا جزءا من تلك الثروة الكاملة ، ـ عندما يكون الشأن كذلك ، فإن الانكماش عن مواجهة حقائق ذلك الكل ورجاء أن شيئا منها لم يكن ليس إلا طريقا ملتويا عقيما فى مواجهة عالم شديد القوة والبطش مثل ذلك العالم . فالأحرى بنا أن نأخذ وجهة النظر التمثيلية ونعامل الأشياء كلها على أنها رواية عظمى لا تنتهى تبتكرها روح العالم ، فى محاولتها تحقيق رغباتها ، ثم تتدبر فيها .

إننى أرجو ألا يتهمنى أحد ، بعد كل ماقلت ، بأننى قد بخست براهين المذهب العندى حقها . وأحب الآن أن أنتقل لأبين لكم لماذا لم تقنعنى هذه الأسباب ، على الرغم مما قد يكون لها من قوة ، غير أنى آمل أن تفترضوا معى أن اعتراضاتى لا تزال محتفظة بكل ما كان لها من قوة .

وإنى أعترف بصراحة أنها كلها ترجع إلى الناحية العملية . فإذا قبلنا المذهب العندى عمليا وأخذناه جديا ثم تتبعنا نتائجه ، فإننا لابد أن نواجه بما يجعلنا نقف

وتتريث . فدع المذهب العندى لايبدأ بطريق عقلى عنيف ، وستجده مضطرا ، بقوانين طبيعته ، لأن يكون من نفسه جانبا آخر ، ثم ينتهى بفساد عجيب . فعندما ينكر القول بأن بعض الأمور الواجبة خير فى ذاتها ، وأننا ملزمون بفعلها ، بقطع النظر عن شعورنا نحوها ، وعندما يقدس الرأى المخالف من أن قيامنا بالواجب وتركنا له سواء فى أنهما إنما يخدمان غرضا مشتركا ، وذلك هو تحصيل المعرفة النفسية والشعور النفسى ، وأن الغرض من الحياة هو العمق فى تحصيل تلك المعرفة وذلك الشعور ، — عندما نصل إلى ذلك الحد ، فعند أية نقطة من المنحدر سنقف فى هبوطنا ؟ ان المذهب العندى يؤدى إلى بطلان القوانين الخلقية فى علم اللاهوت ، ويؤدى إلى خيالات وأوهام فى الأدب ، وفى الحياة العملية إلى وجدان لاروح له أو إلى مذهب حسى غير محدود .

إنه يربى فى العقل مزاجا جبريا ، ويجعل الكسالى أكثر خضوعا وكسلا ، ويجعل الأقوياء أكثر تهورا وبطشا . وإنا لنشاهد فى كل مراحل التاريخ أن المذهب العندى ، كلما بدا المجال أمامه فسيحا ، كان يفرط متجاوزا الحدود فى كل ناحية من النواحى الروحية والخلقية والعملية ، وكان ينقلب تفاؤله فى الأخلاق إلى عدم اهتمام وعدم مبالاة ، وكان يؤدى ذلك بدوره إلى فساد وانحلال . وانه الآن لحق أن تقول إذا كان لفلسفة هيجل العندية أن تذيع هنا وفى انجلترا ، كما حدث ذلك مرة فى ألمانيا ، فإنها لابد أن توجدلها هنا كما فعلت هناك ناحية يسارية ، وتنتج مللا وسآمة . ولقد سمعت بالفعل خريجا من خريجى هذه المدرسة نفسها يعلن من المحراب أنه راغب فى أن يذنب كما أذنب داود ، إذا كان فى إمكانه أن يتوب توبة كتوبة داود . قد تقولون إنه كان فى ذلك الوقت قريب عهد بالانغماس فى الشهوات ؛ قد يكون ذلك . ولكن المهم هو أن مثل تلك الحالة قد يصبح فى الفلسفة العندية ضرورة منظمة ووظيفة رئيسية فى الحياة.

وبعد أن يُفرغ من الحقائق الكلاسيكية الصادقة ، لابد أن تجرب الأخرى المستفزة المتعفنة ؛ وإذا لم تظهر فى ذلك الوقت الفضائل الحمق للجماعة المتعصبة وتتدخل لتنقذ الجماعة من أن تتأثر بالمستخفين المتهاونين ، فإن نوعا من التعفن والانحلال الداخلى يكون مصيرها المحتوم .

فانظر إلى ماانتهت إليه المدرسة الرومانتيكية ، كما نراها فى ذلك الأدب الباريسى المعاصر الغريب ـ ذلك الأدب الذى كنا نحن رجال البلاد الأقل ثقافة نطهر به أفواهنا ، بعدأن تتدنس ببحوثنا المحلية الثقيلة البليدة . بدأت هذه المدرسة الرومانتيكية بتقديس الحساسية الذاتية وبالثورة ضد القانون ، وقد كان روسو من أوائل كبار الدعاة لها ؛ وهى تقف اليوم بين مد وجزر ويمين وشمال مع رجلين عظيمين مناصرين هما رينان وزولا M. Zola و M. Renan ، ـ فيتحدث أحدهما بصوتها الرجالى والآخر بما يمكن أن يسمى نغمتها النسائية . وإنى أفضل ألا أفكر فى رجال من أعضاء هذه المدرسة أقل شرفا وشهرة من هذين . وان رينان الذى أعنيه هو رينان الأخير زمانه . وبما أننى قد استعملت كلمة اغنسطى فإنى أقول ان كلا من رينان وزولا اغنسطى من نوع مؤكد لاشك فيه . فكلاهما متعطش لمعرفة حقائق الحياة ، وكلاهما يعتبر الحساسية الإنسانية أولى الحقائق بالانتباه . وكلاهما يعتبر الحساسية الإنسانية أيضا غرضا فى نفسها وليست وسيلة لغرض أسمى منها ، فليست تهدف نحو إيجاد ماهو حسن خارجا وابطال ماهو قبيح خارجا ، ولكن يتمسك أحدهما بالحساسية لما فيها من قوة وطاقة ، ويتمسك بها الآخر لجمالها ؛ ويتحدث أحدهما بصوت خشن جاف ، ويتحدث الآخر بصوت مزهر ايلوس . ولكن صوتا أجش يسمع من صحائف كل منهما قائلا ، العالم كله هباء وغرور ، وذلك صوت يجده بين السطور كل من نظر وحاول الاستماع . ولكن لم يقدم فرنسى من رجال هذه المدرسة الرومانتيكية كلمة تنقذ من ساعة الاكتظاظ

والامتلاء من الأشياء الموجودة فى الحياة ؛ وهى تلك الساعة التى نقول فيها « إنا لانجد سرورا فى أى شىء منها » ، أو من ساعة الخوف من حركة العالم الطاحنة العمياء المكتسحة ، عندما توجد تلك الساعة . لأن الأهوال والا كتظاظ حقائق يُحَس بها ، كـكل الحقائق الأخرى ؛ ولها كمال السلطان على النفوس ساعة وجودها . وان روح العبارات الرومانتيكية ، شعرية كانت أو نقدية ، أو تاريخية ، هوذلك المعنى الذى لاعلاج له ولادواء ، وهو مايسميه كرلايل نحيبا من الحزن والخوف . وليس هناك من منقذ نظرى من تلك الحالة العقلية للمدرسة الرومانتيكية . وسواء أشار كُنا رينان ، ونظرنا إلى الحياة على نحو دمث مهذب ، واعتبرناها قصة طريفة للنفس ، أو نظرنا إليها كما فعل أصدقاء زولا ، فأوغرنا صدورنا ضد طابعنا « العلمى » و « التحليلى » ، وفضلنا أن نـكون هازئين مستخفين ، وسمينا العالم قصة تمثيلية غير محدودة ، — إذا كنا هذا أو ذاك ، فان العالم يبدو لنا قابلا لأن يكون ، كما وصفه كرلايل ، مقبرة عملية واسعة موحشة مظلمة وطاحونة للفناء .

فليس هناك من مخلص إلا بالالتجاء إلى الطريق العملى . وبما أننى قد ذكرت اسم كرلايل الذى يُسَبُّ الآن كثيرا ، فدعونى أذكر اسمه مرة أخرى ، وأقول ان المخلص هو فى الطريق الذى رسمه . فدعونا من تاريخ حياته ودعونا من ذكر كثير من كتاباته ، ولننظر إلى رسالة قصيرة قالها وهى « احتقر كل إحساساتك واترك كل تذمراتك وبكائك واترك كذلك كل طرب ؛ ودع كل وجداناتك العامة واستخف بها ، ثم تصرف كما يتصرف الرجال ! » بيد أن هذا يظهر بعيدا بعدا تاما عن الفلسفة العندية ، إذ أنه يرى أن المهم هو العمل لا الإحساس ، وأن أفقنا العقلى ينتهى بمعرفة بعض الأعمال التى ستوجد ، وبعض التغيرات الخارجية التى يجب أن توجدأو تقاوم . ولا يهم مقدار نجاحنا فى تحقيق هذه الواجبات الخارجية ، ولا يهم شعورنا نحوها عند

القيام بها ، أهو شعور حب أم كره ، سرور أم ألم ، وإنما المهم هو أنها تفعل ولابد أن تفعل ؛ إذ أن عدم فعلها بوار ودمار . فشعورنا نحوها لايهم فى شىء ، وإنما المهم أن نكون مخلصين فى تأدية واجباتنا ، وغير راغبين فى فعل ماهو خطأ ؛ فاذا كنا كذلك بقى العالم آمنا ، وتخلصنا بذلك نحن من دينه علينا ، فدعونا نأخذ العبء[1] على عاتقنا ونحنى الرأس تحت المشروعية الثقيلة لحجمه ، ودعونا نعتبر أن شيئا آخر غير إحساساتنا هوغايتنا وذو السلطان علينا وقانوننا ، ولنكن راغبين فى أن نحيا فى خدمته ونموت فى سبيله . فاذا فعلنا ذلك فقد انتقلنا بقفزة واحدة من الفلسفة الذاتية حول الأشياء إلى الفلسفة الموضوعية حولها ، كما يستيقظ المرء من نوم ممتلىء بالأحلام المزعجة والأشباح المخيفة والأصوات المرعبة ، ليجد نفسه منغمسا فى برد الليل الطاهر وفى هدوئه وسكونه .

ولكن ماهو جوهر تلك الفلسفة الموضوعية الخلقية وتلك الفلسفة القديمة ، إن لم يكن طهرا وقوة واتزانا ، إذا ماقورنت بمقابلتها الرومانتيكية ؟ إنها اعتراف بحدود غريبة وغير واضحة فى نظر قوانا العقلية . إنها رغبة فى الشعور بالهدوء والطمأنينه ، بعد القيام ببعض الواجبات الخارجية ؛ لأن مسئولياتنا تنتهى عند فعل ذلك الواجب ؛ ولنا بعد ذلك أن نلقى عبء ماتبقى على عاتق بعض القوى العليا . أو أن لنا أن نقول ، إذا كنا من رجال هذه المدرسة ، ساعة نفرغ من عملنا ، مهما قل وحقر : « انظر إلى نفسك أيها العالم ، فإنك خير الآن من ذى قبل » لأن هذه الفلسفة ترى أن العالم متعدد ، وفيه قوى يكاد يكون بعضها مستقلا عن بعض وكل واحدة منها قد تساعد أو تعوق ، وقد تساعد أو تعاق هى ، بفعل بقية القوى الأخرى .

---

(١) مثلا ، ذلك العبء الذى هو أن تكون أفعالنا مسببة لأن يحيى العالم كله فى النهاية ثمرة فعلية إيجابية .

ولـكن هذا يرجعنا ثانية بعد تلك الدورة الطويلة إلى مسئلة الاختيار وإلى النتيجة التى أتيت الليلة من أجلها . لأن الطريق المستقيم المعبد لتصوير مذهب التعدد والقول بوجود عالم ذى أجزاء يؤثر بعضها فى بعض هو طريق اللاجبرية . فأى مقدار من الاهتمام والحماس يمكن أن يكون فى بناء الطريق المستقيم ، إذا لم يكن هناك شعور بأن الطريق المعوج طريق ممكن وطبيعى أيضا ، بل طريق متوقع ومهدد بقرب الوقوع ؟ وهل هناك معنى فى لومنا أنفسنا فى اتخاذ الطريق المعوج إلا إذا كان اتخاذه غير ضرورى وغير لازم علينا ، وإلا إذا كان الطريق المستقيم مفتوحا لنا أيضا ؟ ولست أقدر أن أفهم الرغبة فى العمل من غير اعتقاد أن فى الأفعال حسنا وقبحا فى الحقيقة . ولست أقدر أن أفهم الاعتقاد فى أن فعلا من الأفعال قبيح من غير حدوث أسف وندم عند حدوثه . ولست أقدر على فهم الأسف والندم من غير اعتراف بوجود الاحتمالات الحقيقية فى العالم . ولامراء فى أننا نشعر فى مثل هذه الحالة بعد أن نخفق فى محاولاتنا بأن فرصة لاتعوض قد ضاعت من العالم ، ولابد أن يبكى دائما لفقدها .

ولـكن إذا ما أصررتم على أن هذا كله حديث خرافة ، وأن الاحتمالات فى نظر العلم والعقل محالات ، وانى إذا تصرفت تصرفا قبيحا ، فإن العالم يكون مقضيا عليه أزلا بأن يتحمل تلك النقيصة ، ـ إذا ما أصررتم على كل هذا ، فإنـكم واقعون ثانية ولاشك فى تلك المعضلة وفى ذلك التيه من التشاؤم الذى لم نسترح من الـكد والتعب فيـه إلا الآن .

إن لنا الحرية طبعا فى أن نقع فيه ثانيـــة ، إذا ماطاب لنا ذلك . ولـكنى أعتقد ـ على الرغم مما قد يكون هناك من صعوباب متعلقة بالفلسفة الموضوعية حول ماهو حسن وقبيح ، وعلى الرغم مما قد يتضمنه مذهب الاختيار ـ أن مذهب الجبر ، ومايستلزمه بالضرورة من التشاؤم أو من الرومانتيكية ، يتضمن صعوبات أكثر منه

وأعمق . ولكنكم تتذكرون جيدا أننى أنكرت على نفسى فيما مضى إدعاء إبراز أى برهان ملزم فى هذا الموضوع . لذلك أجدنى مضطرا ، بعد هذا البحث الطويل ، أن أقرر نتائجى فى شكلها الشخصى . وذلك الطريق من الالتجاء هو، على مايظهر ، الشرط الأساسى لتكوين الشكلة ؛ وكل مايتمكن المرء من عمله هو أن يعترف بكل ماعنده من إخلاص بالبراهين النفسية التى جعلته يرى مايرى، ثم يتركها مثلا للآخرين يحتذون بها إذا ما شاءوا.

فدعونى الآن إذن أقول من غير مواربة أو التواء : العالم لغز عظيم عند كل العقول ، مهما كان نوع النظريات التى تكونها نحوه . وان نظرية اللاجبر التى أدافع عنها ـ نظرية حرية الإرادة بمعناها الذائع المبرهن عليها بأحكام الندم والأسف، تصور العالم عالما معرضا للخطر ، وقابلا لأن يؤذى ويجرح بتصرف أى جزء من أجزائه ، إذا لم يتصرف على نحو مستقيم ، وتصور فعل الخطأ فعلا أو حادثة ممكنة ، وليست ضرورية ولامستحيلة الوقوع . فهى تقدم لنا عالما متعددا متغيرا ، ولا يمكن أن تدرك كنهه وجهة نظر واحدة ؛ وستبقى تلك النظرية طبعا غير مقبولة لكل عقل إنسانى أغرم بحب الوحدة وضحى من أجلها بكل شىء آخر . ولقد قال لى صديق من هذا القبيل مرة ان تفكيره فى عالمى هذا يقزز نفسه ويؤلمها ، كما تتألم من النظر إلى الحركة الشنيعة لمجموعة من الذباب واقعة على جيفة .

ولكن بينما أنا أعترف بأن القول بالتعدد وبالتغير فى العالم قول غير منطقى ومدعاة للنفرة وللاشمئزاز ، فإنى أجد أن كل مايقابله من نظريات أكثر بعدا منه عن المنطق والعقل، وأن اللاجبرية مع مجموعتها من الذباب ، إذا أحببتم أن تتحدثوا على هذا النحو، لاتسىء إلا للجبر الطبيعى لقوتى الذهنيه فحسب ؛ وهو ذلك الجبر الذى قد يستحق أن يهزأ منه ويكبح جماحه . ولكن الجبر مصاحبا بمجموعة من الذباب ضرورية له ، ومن غير احتمال أن يكون معه ذباب آخر ليستأصله ، يناقض مبادئى الخلقية مناقضة

كلية . فعندما أتخيل حادثة مثل حادثة القتل التى حدثت فى بركتون فإنه لايمكننى أن أتصور أنه عمل تعبر به الطبيعة عن نفسها تعبيرا منطقيا وضروريا من غير انقباض وانكماش من الاشتراك فى كلٍّ من هذا النوع . وإنى أرفض رفضا باتا أن أبقى مخلصا للعالم بقولى فى صراحة إن القتل ، من حيث انه صادر ضرورة عن طبيعة الكل ، ليس جيفة . وهنالك أيضا شىء من التجاوب الغريزي الذى يشهد لى هنا ، ولكنى سوف لاأتعرض له الآن . فلم يبق من الاحتمالات إلا المذهب الإغنسطى الرومانتيكى ، وذلك المذهب يهز غرائزى الشخصية هزا عنيفا . لأنه يزيف موضوع خلاصها وحياتها ، ويجعل القتل ، مثلا ، الذى ينكمش منه المرء عادة ، يثير فىّ أسبابا كافية تحملنى على ارتكاب هذه الجريمة. فهو يحول الحياة من حقيقة محزنة إلى تمثيل شجوى لااخلاص فيه ، وقبيح لاذوق فيه ، حسب ماتريد طبيعة مريضة غريبة أن تصوره . وهو ـ بسبب تقديسه للحالات العقلية ، ووضعه الساقط السافل من الأدب الباريسى مع الآلات الضرورية الباقية التى بها تحصل النفس اللافانية ذلك النور الذاتى الذى هو عمل الحياة ـ يدعنى فى حضرة نوع من الجيفة الذاتية التى هى أكثر ضوضاء وجلبة من تلك الجيفة التى التجأت إليها لتحل محلها .

ان التشاؤم الساذج ، من حيث استقامته ، لخير ألف مرة من ذلك السقوط والانحطاط فى ذوقنا الخلقى ؛ ولكن عالم المصادفة خير من هذا وذاك . فأوجدوا ما تشاؤون من الضوضاء حول المصادفة ، ولكن هذا لا يثنينى ، فإنى أعلم أنها لا تعنى أكثر من التعدد . وإذا كان بعض أنصار مذهب التعدد شريرا ، فإن ذلك المذهب ، مهما ينكر على من آراء ، لابد أن يسمح لى ، على الأقل ، بأن أتوجه إلى الأفراد الآخرين ذوى الصدور المبرأة من الهوى ، الذين لم تفسد فيهم الحاسة الخلقية . وإذا كنت لا أزال راغبا فى التفكير فى العالم ككل ، فإنى أشعر بأن عالما يصادف أن يكون

خيرا خير من عالم لاتوجد له تلك المصادفة ، ولو لم يتأت لتلك المصادفة أن تقع أبدا . وأخيرا ماهى تلك المصادفة التى رُغِّبت فى أن لا أصف بها المستقبل من حيث انها انتحار للمنطق والعقل ؟ هى مصادفة أن يكون المستقبل ، فى المسائل الخلقية ، مغايرا لما كان عليه الماضى وخيرا منه . وتلك هى المصادفة الوحيدة التى نجد من الأسباب ما يصحح لنا افتراضها . باللعار والفضيحة ، إذن ، فى نبذها وإنكارها ! لأن وجودها هو القوة الحيوية التى تجعل العالم يعيش ، وهو المادة التى تجعل العالم حلو المذاق .

وهنا يصح لى أن أقف بعد أن ذكرت لكم كل ما يهمنى ذكره مما أرى الآخرين يعترفون به . ولكنى إذا قطعت حديثى هنا ، فقد تظل المسئلة غير واضحة فى أذهان بعض منكم ولا يكون لشىء مما قلت أثره ؛ لذلك أرى أنه من الخير أن أضيف بعض ملاحظات أخرى .

أولا ، وعلى الرغم من كل ماقلت ، فستظل كلمة المصادفة مصدرا للمتاعب . لأنه ، ولو أنكم أنتم قد تكونون كارهين لنظرية الجبر ، ولكنكم ترغبون فى كلمة أحسن من كلمة المصادفة لتدل على النظرية المقابلة للجبر ؛ وقد تعتبرون أن اختيارى كلمة مثل هذه نوع من التعصب المذموم . حقا ، إنها لكلمة سيئة ، وخاصة حين تريد أن تقنع بها ؛ ولاشك أنكم تودون أن لم أوأقذفكم بتلك الكلمة العنيفة ، وترغبون فى استعمال كلمة أخرى أخف منها وطأة .

اننى أعترف أنه قد يكون هناك شىء من عدم التوفيق فى اختيارها . وقد تكون مشاهدتى للتلاعب فى استعمال الألفاظ الذى قام به أنصار الجبرية الهينة هى التى جرتنى بعنف إلى الناحية الأخرى ؛ وبدل أن أتصارع معهم فى البحث عن الكلمات المقبولة ، وجدت نفسى راغبا فى أن أستعمل أول كلمة قبيحة جاءت على لسانى ، ما دامت غير مبهمة ولاغامضة . والمشكلة هى قطعا مشكلة الأشياء لامشكلة الأسماء الجميلة للأشياء ؛

وخير الكلمات هى الكلمات التى تجعل الرجال قادرين على أن يعرفوا بسرعة إذا كانوا متفقين أو مختلفين حول الأشياء . ولكن كلمة المصادفة، بما يقترن بها من معنى سلبى خاص ، هى الكلمة الوحيدة المناسبة هنا. وكل من يستعملها بدل كلمة «حرية» لايدعى أنه يتحكم فى الأشياء التى قال عنها إنها حرة ؛ فهو يعترف بأنها ليست خيرا مما يمكن أن يكون عليه مجرد المصادفة . فهى كلمة ضعف وعجز ؛ وهى ، لهذا ، الكلمة الوحيدة المخلصة التى يمكن أن نستعملها ، إذا كنا ، فى تسليمنا بأن لبعض الأشياء حرية واختيارا ، نفعل ذلك مخلصين ومستعدين لأن نخاطر عليها فى الحقيقة .

وأما الكلمات الأخرى فهى كلها مراوغة ، وقد تجعلنا نجرى على غرار الجبر الهين ، فندعى أننا قد حررنا العصفور السجين فى القفص باحدى اليدين ، مع أننا مشغولون بربط رجليه باليد الأخرى ، لنكون بذلك متأكدين من أنه سوف لا يطير ، بحيث لا نراه .

ولكن قد تظهرون الآن شككم النهائى وتقولون : أليس الاعتراف بمثل هذه المصادفة غير المضمون وقوعها ، أو ، أوليس الاعتراف بالحرية ، ينفى بالكلية فكرة وجود إله حاكم لهذا الكون ؟ أو ليست هذه النظرية تدع مصير العالم معلقا تحت رحمة الاحتمالات والمصادفات ، وهكذا يكون غير مأمون ولا مضمون ؟ وباختصار ، أوليست تنكر علينا تلك الرغبة الطبيعية فى سلم وهدوء فى النهاية بعد كل هذه المغريات والتغيرات ؛ وهى الرغبة فى قنة زرقاء فوق كل السحب ؟

وجوابى على هذا مختصر جدا . وهو أن الاعتقاد فى حرية الإرادة لايتناقض ، فى قليل ولا كثير ، مع الاعتقاد فى وجود الإله ، ما دمتم لا تحصرون عمله فى مجرد إصدار أحكام قضائية صارمة . فإذا جوزتم عليه أن يوجد الاحتمالات فى العالم كما يوجد الواقعيات فيه ، وأن يفكر فى هاتين المقولتين ، كما نفعل نحن ، فإن المصادفات يمكن

أن تكون هناك غير مضمونة الوقوع ، ويكون مجرى الحوادث فى العالم غامضا حقا ؛ ومع هذا فستكون نهاية الأشياء على الوضع الذى أراده هو أزلا .

وقد يجعل قياس تمثيلى الغرض هنا واضحا . فافترضوا رجلين يلعبان أمام رقعة الشطرنج ، ولكن أحدهما ماهر فى اللعبة والآخر مبتدىء فيها . فيقصد الماهر أن يغلب ، ولكنه لا يقدر أن يتنبأ بالحركات الفعلية التى يفعلها خصمه . وان كان يعرف كل الحركات الممكنة لخصمه ؛ وهو يعرف قبل اللعب كيف يواجه كل حركة من حركاته ، ويقابلها بحركة أخرى منه تقوده إلى اتجاه يؤدى إلى تحقيق مراده . وأخيرا يأتى النصر بلا مراء ، بعد ما قد يكون هناك من حركات معوجة وغير واضحة فى سبيل إيجاد النتيجة المقدرة ، وهى إهلاك ملك خصمه المبتدىء .

والآن دعونا نحن الفانين نكون ذلك المبتدىء ، ودعوا الخبير يكون الله الذى يعلم كل شىء ؛ وافترضوا أن الله كان يفكر فى عالمه هذا قبل أن يخلقه فعلا ، وافترضوا أنه قال ، إننى سأوجه الأشياء كلها لتصل إلى غاية واحدة ، ولكننى سوف لا أقرر الآن(١)

---

(١) التعبير بالآن يترك عقل الخالق خاضعا للزمن . وليس لدى من جواب لمن يصر على أن هذا العقل لا يخضع لقانون الزمن . والعقل الذى تحضر عنده الأزمنة كلها دفعة واحدة لابد أن يرى الأشياء جميعها فى هيئتها الواقعية ، أو فى هيئة أخرى لا نعرفها نحن . وإذا فكر فى بعض اللحظات غامضة بالنسبة لمحتوياتها المستقبلة ، فإنه لابد أن يعلم فى الحال كيف يزول ذلك الغموض عند ما تكون تلك اللحظات ماضيا . وهكذا لا يمكن أن يسمى حكم من أحكامه حكما فرضيا ، ولا بد لهذا ألا يكون فى عالمه مكان للمصادفة . ولكن ، أليس العقل اللازمنى حديث خرافة ؟ أو ليس القول بحضور مراحل البقاء كلها دفعة واحدة فى علم الله قولا يؤدى إلى رمينا بذلك العالم العنيد وإلى انكار وجود الاحتمالات ؟ — وهى النقطة التى تراد البرهنة عليها . وأما القول بأن الوقت ماهو إلا مظهر وخيال ، فليس إلا لفا ودورانا يقصد به إنكار التعدد فى العالم . والاصرار على أنه كتلة واحدة . فإذا اعترفت بالتعدد لزم أن تعترف بالزمن قالبا له . المؤلف

كل الوسائل الموصلة لتلك الغاية . وعلى هذا فستترك بعض الاحتمالات من غير أن يصدر فيها قرارما ؛ وكل واحد منها يمكن أن يصبح حقيقة تحت وضع خاص وفى حالات معينة . ولكن سواء أوقعت بالفعل هذه الناحية من ذلك الأمر المتشعب أم تلك الناحية ، فإنى أعلم ماالذى سأفعله عند المتشعب الآخر لأحفظ بذلك الأشياء عن أن تحيد عن طريق الغرض الذى رسمته لها[1] .

وعلى هذا فيكون كثير من التفاصيل فى منهج العالم متروكا الحكم فيه وغير متدبر، وأما الاحتمالات نفسها فهى مرسومة مدبرة . ويكون تحقيق بعض هذه الاحتمالات متروكا للمصادفة ؛ يعنى لايقدَّر إلا وقت أن تأتى لحظة تحقيقة الخارجى . وقد تحدد ممكنات أخرى كذلك مصادفة ، يعنى أن تعيينها يبقى معلقا حتى يرى كيف تحدث مسائل الفرصة المطلقة فى الخارج. وأما بقية المنهج ونتيجته النهائية فهى مدبرة مقضية من الأزل . وهكذا ليس من الضرورى أن يعرف الخالق تفاصيل الواقعيات كلها حتى تقع فعلا ؛ ويكون علمه بالعالم فى أى لحظة من اللحظات علما بالواقعيات وبالاحتمالات ، كما هو الشأن معنا الآن . ولكنه يعلم يقينا أن عالمه فى مأمن من أن يضل طريقه ، ويعلم أنه قادر على أن يرجعه، إذا ماانحرف إلى هذه الناحية أو تلك ، إلى الطريق المؤدى إلى النتيجة المحتومة المقدرة أزلا .

---

(١) وذلك ، طبعا ، يعنى المعجزة ، ولكنها ليست من النوع الأحمق الذى كان يسر آباؤنا بذكره ، ولكنه الآن قد فقد ما فيه من سحر وجمال . ويقتبس اميرسون من بعض حكماء الشرق قوله ، إذا ماارتكب الشر حقا على وجه الأرض فإن السماء تثور غاضبة ثم تقذف به إلى هوة سحيقة ومعتقل بعيد. ولكن ، يقول . اميرسون ، إن معتقل الطبيعية هو السنون والقرون ؛ وإنه لمن الشاق على المرء أن ينتظر تلك المدة الطويلة . وإن لنا أن نفكر كما يشاء لنا الهوى فى تلك الاحتمالات التى يحتفظ بها الرب لنا ، تحت أى شكل من الأشكال . وقد نعتبرها نحن أشياء مضادة للفاعلية الإنسانية التى يلهم هوبها لهذا الغرض . وباختصار ، ليست العلامات والاستفهامات وتقلصات الأرض والسماء هى وحدها المبطل الوحيد للعوائق التى تعوق تدبير الله ، وليست هى وحدها المبطل الذى يمكن التفكير فيه . المؤلف

وانه الآن لا يعنينا فى هذا المنهج إذا كان الخالق هو الذى سيقرر مصير تلك الاحتمالات ويتحكم فيها عند ما تأتى اللحظة المناسبة ، أو إذا كان سيتنازل عن تلك القوة المقرَّرة ، ويعطيها لبعض الفانى من مخلوقاته كالإنسان مثلا . ولكن المهم هو وجود هذه الاحتمالات . وسواء أكنا نحن الذين نفصل فيها ، أم أنه هو الذى يفصل فيها عن طريقنا ، فى تلك اللحظات من المحاولات النفسية ، عندما يبدو ميزان القضاء متأرجحا مرتعشا ، وعندما ينتصر الطيب على الخبيث أو يفر من النزال ، ـ فذلك أمر عديم الأهمية بالنسبة لموضوعنا ، مادمنا نعترف بأن الاحتمالات لا يفصل فيها إلا الآن وهنا فى ذلك المكان . وذلك هو الذى يعطى لحياتنا الخلقية حقيقة خفاقة ، ويجعلها ، كما يقول مالوك ، ترتبط بثورة محكمة غربية . تلك الحقيقة ، وهذه الثورة ، هما ما ألغاه أرباب المذهب الجبرى بقسميه هينه وصلبه ، بإنكارهم أنه يمكن الآن وهنا الفصل فى شىء وباعتقادهم أن الأشياء قد قضى فيها كلها أزلا . فإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يقال اننى وأنتم قد قضى علينا أزلا بالخطأ فى الحكم ، وذلك باستمرارنا فى اعتقاد أن لنا حرية واختيارا . وانه لمن حسن الطالع حقا ، فى ختام هذا البحث ، أنه يمكن فى كل جدل مع الجبرية أن يكون آخر برهان يلجأ إليه خصمها هو الاستشهاد بالحالات الخاصة الفردية .

حول فلسفة هيجل

تشاهد الآن فى أمريكا وفى بريطانيا ظاهرة فلسفية غريبة ، وهى أن فلسفة هيجل التى لاتجد لها أنصارا الآن فى ألمانيا سوى بعض الشبان المبتدئين قد أصبحت تجد بيننا دعاة أقوياء ومناصرين عظماء . وبذا أصبحت من العوامل المؤثرة فى توجيه أفكارنا العليا . ولاشك أن فلسفة هيجل ، إذا اعتبرناها حركة مقابلة للآراء التجريبية البريطانية المتطرفة، تعتبر تجديدا وبسطا لأفق التفكير . ولكن ينبغى ألا يجعلنا هذا ننغمس فيها بلاروية وتدبر . لأنها تجمع بين مايحمل الجبال من الفساد ومقدار قليل من المحاسن. وبما أنها قد بدأت تظهر فى الأفق هنا فلابد لها أن تستعد للدفاع عن نفسها كما كانت من قبل مستعدة للهجوم على غيرها . وسأبدأ الآن بحركات المناوشة الأولى راجيا أن تتبع بما هو أقوى منها . ولست أفعل ذلك أملا فى تغيير عقيدة المفكرين الأحرار ، ولكن حبا فى أن أبين للمبتدئين أن هناك وجهات نظر أخرى . وتتضح الوجهة التى أقصدها ، عندما أذكر بعض الملاحظات حول البواعث التى تبعث المرء إلى أن ينغمس فى الفلسفة ويبحث مسائلها ، وحول صعوبات تلك البحوث على وجه عام .

فالغرض الجوهرى من الفلسفة ، على وجه عام ، هو تبيين أن الواقعى متحد مع المثالى . ولايصح أن يقال ان هذا لاينطبق إلا على الفلسفة المثالية ، لأن كل فلسفة مثالية باعتبار أو على جميع الاعتبارات . فالفلسفة الذرية والفلسفة الميكانيكية والفلسفة الذاتية نفسها فلسفة مثالية من بعض وجهات النظر . وفى العالم المثالى يمكننا أن نبدأ من أى جانب من جوانبه ونتنقل فى أرجائه ، فنجد أن كل جزء منه يسلمنا لما جاوره من أجزاء ، وكل عضو يستدعى مايليه . وهكذا تتمتع عقولنا بعملياتها السارة . وكلما

كانت النظرية مرتبطة الأجزاء برباط ذاتى، وكلما كان الكل معرّفا بتعريف يتناسب مع قوانا النظرية ، كان مجرد الإدراك موافقة وفهما .

ولكن يخيل للرائى أول الأمر أن كثيرا من الواقعيات يتبع قوانين مخالفة لما يسير الكل على غراره من قوانين . فتظهر الأجزاء أحيانا ، كما يقول هيجل ، كأنها قذيفة وجهت إلينا من غير إنذار سابق ، ويؤكد كل جزء من نفسه كأنه حقيقة لاارتباط لها بالبقية ، وكأن الأجزاء الأخرى تكون نظاما كاملا بدونه . وقد نصفه نحن بأنه تحكمى وغريب وليس جزءا . بيد أن التأمل العميق قد يجد فيها بعض المثالية التى تحيي عندنا الأمل فى أنه يمكن تفسيرها مع الكل تفسيرا مثاليا . فيرينا التأمل العميق أنها لاتخضع ، تحت اعتبارات خاصة ، لاعتبارات ذوقية جمالية فحسب، ولكنها تخضع أيضا ، فى أسوأ حالات انفصامها ، إلى ثلاثة من الاتصالات المستمرة التى تساعد كل واحد منا على تكوين مثله العقلية . وأقصد بذلك استمرار الذاكرة أو الشعور الشخصى واستمرار الزمان والمكان . وإنا لنشعر جميعا بالهدوء والراحة بالنسبة لهذه القوالب العظمى ، لأنها تجعل الأشياء الكثيرة التى نواجهها واحدة ، لا تنفى عنها الفردية .

فانظر إلى المكان مثلا . إنه وحدة ، وليس هناك ما يكسره أو يجرحه أو يمزق أوصاله . وليس له مفاصل تدخل بينها السكين ، لأنه ينفذ إلى السكين ولاينفصم . حاول أن توجد ثقبا فى المكان بإعدام جزء منه وستخفق لامحالة . فإنك إذا أردت أن توجد ثقبا فى المكان لابد أن تضع شيئا خلاله ، ولكن ماالذى يمكن أن يدخل فى المكان إلا ماهو مكانى ؟

ولكن ، على الرغم من أنه المثال الكامل للوحدة ، فهو يتضمن تنوعا لانهائيا فى

أجزائه . ولا يؤدى هذا إلى تناقض ، لأن الوحدة والتعدد فيه باعتبارات مختلفة . فالواحد هو الكل والكثير هو الأجزاء . وكل جزء واحد أيضا ، ولكنه ليس الأجزاء ؛ ويجاور الجزء الجزء مجاورة مطلقة ولكن فى انسجام . وانه لحق أن المكان بين نقطتين يوحدهما ويفصلهما ، ولكن التوحيد والفصل باعتبارين مختلفين . فهو يفصلهما بإبقائهما خارج المكان الكائن بينهما ويوحد بينهما بالاحتفاظ بهما خارجين عن الأمكنة الأخرى ؛ وهكذا لا يوجد تناقض لوجود ناحيتين مختلفتين ولا يمكن أن يوجد التناقض الذاتى فى المكان إلا إذا حاول جزء منه أن يحتل مكان الآخر ، ولكن التفكير فى مثل هذا الهراء لابد أن يختفى بمجرد تكوينه ، ولا يمكن أن يعيش حتى يشغل العقل (١) . وعلى الرغم من أنه يوجد وراء كل الأجزاء التى نشاهدها من المكان أو نفكر فيها أجزاء أخرى منه فإن ذلك الوراء منسجم مع مانعرف أو نشاهد ، وخاضع لنفس القانون الذى يخضع له المعروف ، ولا يمكن أن يصدر عن المكان شىء غريب أو مفاجىء .

فهنالك إذن انسجام مطلق بين المكان وقوانا العقلية ، لأنه قد تقمص الثوب العقلية الشفافة . وهكذا الشأن بالنسبة للنفس وللزمان . ولكن إذا تجاهلنا هذين ، رغبة منا فى الإيجاز والتخفيف ، حق لنا أن نقول ، إن المتحكم فى اتجاهاتنا العقلية ، عند مانبغى معرفة حقة للعالم ، هو المعيار الذى وضعته معرفتنا للمكان (٢) . وإذا مازالت الفواصل بين الأشياء ، وأصبحت واحدة وحدة تامة مثل المكان الذى تشغله فإن

---

(١) إن مايبدو من تناقض بين لانهائية المكان وبين أنه موجود كامل بالفعل يمكن التغلب عليه بأكثر من طريق ، وأسهل الطرق هو طريق المذهب المثالى الذى يفرق بين المكان بالفعل والمكان بالقوة ، ويرى أن المكان لايوجد إلا إذا تصور فى الذهن ، وكل الأمكنة الحاضرة فى الذهن فعلا هى فانية ، واللامحدود منه هو مايمكن حضوره ذهنا لا الحاضر فيه فعلا .

(٢) لم نتخير المكان نموذجا للاتصال المستمر رغبة منا فى الإيجاز فحسب ، ولكن لأن =

الفلسفة تكون قد بلغت غايتها من الكمال .

ولكن عند ما ننظر إلى صفات الوجود المادية فإنا نلاحظ أن الاتصال المستمر قد انقطع من كل نواحيه . وتبدأ هنا المفاجئات المرعبة تظهر فى جلاء . ولو حاولنا التغلب على هذا الانفكاك بتحليلنا العالم وإرجاعه إلى قطبين ميكانيكين وهما الذرات وحركاتها ، فإن الانفكاك لايزال باقيا بل يبدو مخيفا مرعبا ، وتبدو قوانين الاصطدام وآثار المسافات على عمليات الجذب والدفع ترتيبا للقضايا تحكميا . لأن الذرات نفسها حقائق مستقلة ، ولايستلزم وجود أحدها وجود البقية منها ، ونجد أنا لم نُعدم الانفكاك بإرجاعنا الأشياء إليها ، ولكنا جعلناه فى جزئيات صغيرة الحجم . ولنحصل على ذلك المستوى الضئيل من المنطق فى العالم ضحينا بجزء كبير من محتوياته ، فنزعنا منه الكيفيات الثانية وألقينا بها فى سلة المهملات قائلين إنها من عمل الوهم والخيال ، بينما أنها ، كخيالات ، حقائق لابد أن نفهم على نحو ما .

ولكن عندما نبحث بعض الحقائق التى نعتبرها نسبية محضة ، فإنا نكون أبعد ما يكون من الهدف . إذ أنه من المحال حينئذ أن نلجأ إلى التفرقة بين الحقيقة ومظاهرها . وبما أن الحقائق الذهنية هى الآن الحقائق المعتبرة ، فإن المفارقات الذهنية

المكان يحدد علاقات مايوجد فيه من موضوعات ، ويربطها ببعضها ربطا أوثق وأكثر احتبا كا مما يفعل الزمان ، ويجعلها على نحو أكثر استقرارا مما يمكن أن تفعله النفس . فإن الأشياء إذا وجدت فى مكان ، فلابد أن تخضع للقوانين الهندسية ؛ بينما أن وجودها فى النفس لايلزمها أن تخضع بالضرورة للقوانين المنطقية أو لأية صفة أخرى من الصفات العقلية . فيمكن أن يثوى فى النفس أى مقدار من اللامنطق كما يمكن أن يعيش فيها المنطق . ولا يقدر المرء إلا أن يحترم تقديس النفس الذى ذهب إليه بعض أتباع هيجل من المدارس الإنكليزية . ولكننى فى الوقت نفسه أخشى أن ينتهى ذلك التفكير المملل حول مبدأ لامدلول له مثل ذلك المبدأ من النفس الصورية المحضة (التى ، إذا لم تكن شرطا ضروريا فى وجود عالم منظم من التجارب ، لا بد أن تأخذ صفاتها من تلك القضايا التجريبية التى تعتمد هى عليها ، بدل أن تعطى هى صفات للقضايا التجريبية) — إننى أخشى أن ينتهى الاعتقاد فى تلك النفس السامية بعقم وبإغلاق لعقول المعتقدين .

تصبح المفارقات المعتبرة ، وتصبح الوحدة الذهنية هى الوحدة المعتبرة . فإذا ما بدت فكرتان مختلفتين فهما مختلفتان أبدا . فلا نقدر أن نتحدث عن الحرارة والنور مثلا موفقين بينهما فى حركة الموج الناشئة عن اجتماعهما . لأن الحركة حركة أبدا ، والنور نور ، والحرارة حرارة ، وانفكاكها انفكاك مطلق مثل وجودها ، وتكون هذه الأشياء مع الصفات الأخرى ومع الأشياء التى ندركها مشابهة لعالم المثل الثابت الذى يقول به افلاطون . فلا يستدعى أحدها بنفسه الآخر ، ولا ينتجه ، ولا يوجد مافيه من حق وصدق ، وليس بينه وبينه من اتصال ذاتى إلا أنهما يقترنان فى النفس ، فتجد بينهما بعضا من التشابه أو التخالف . ولا شك أن عالم الصفات هو عالم أشياء تكاد تكون متفككة فيما بينها كل التفكك ، ولايقول كل واحد منها إلا « إننى ما أنا عليه » ويصر على ذلك أبدا . وليس هناك من مصدر للوحدة تشترك فيه جميعها أكثر من الاتصال المستمر فى النفس وفى الزمان والمكان .

قد يبدو كأن فى القول « بالمشاركة » نقضا للانفكاك . فإذا كان الأبيض لابد أن يساهم فى المكان ، ولابد أن تساهم الحرارة فى الزمن الخ ، أفليس كل من البياض والمكان ، والحرارة والزمان ، يستدعى الآخر ، أو يساعد على وجوده ؟

نعم ، لابد من الاعتراف بتصاحب مثل هذا التصاحب . لأنه من الأوليات أن كل شعور لابد أن يشغل زمانا ومكانا أو أن يكون لحظة فى بعض النفوس ؛ وليس هناك من حركة إلا وهى حركة متحرك ؛ ولا تفكير إلا فى موضوع ؛ وكل وقت فله وقت قبله وهكذا . ولكنها محدودة فى العدد ، ولا توجد إلا بين أكثر الأجناس عموما ، من غير أن تتعرض لما ستكون عليه فصول تلك الأجناس العليا من أوضاع. فلابد أن تبقى أسئلة مثل : ما هو الشعور الخاص الذى سيشغل تلك اللحظة ، وماهو الجوهر الذى سيوجد تلك الحركة ، وما هى الصفات التى سيتصف بها ذلك الموجود ،

بلا جواب ، سواء أوجدت هذه الأوليات الميتافيزيقية أم لم توجد .

فلا يخفف وجود مثل هذه التركيبات إلا قليلا من التأرجح والاضطراب الذى يساورنا عندما نواجه حقائق العالم. فنحن نشاهد فى كل مكان متعددات غير محدودة، وغير خاضعة إلا لقوانين عامة غامضة ومبهمة ومستقلة عن كل ما حولها ، ويبدو لنا هذا الوضع حقيقة صادقة .

ويظهر من ناحية أخرى ان المثالى والواقعى متباعدان تباعدا يقطع كل رجاء فى إمكان وصلهما. فخير حياة مثالية هو أن تكون الأوضاع بحيث نأكل طعامنا ويبقى بعد ذلك لنا ، وأن نقضى شهواتنا وننجى بذلك أنفسنا ، وأن نتمتع بأكبر قسط من الأنانية المادية وبالإيثار . ولكن الواقع يبرز لنا هذه الأشياء متقابلات لا يمكن الجمع بينها فى وقت واحد ، فلابد أن نختار ، وإذا اخترنا فقد ضحينا بالمقابل الآخر من الممكنات . فالتقابل تقابل مطلق : « إما هذا وإما ذاك » ، كما أراهن على مائة من الدولارات ، فستأتى لحظة تزيد فيها ثروتى بتلك المائه أو لا تزيدبها ؛ وليس هناك من حد وسط بينهما يتم به الأمران معا ، كما أن ترددى فى القيام برحلة من كمبردج إلى نيويورك أوإلى بورتلاند لايمكن دفعه بالقيام برحلة واحدة عن طريق واحدإلى البلدين؛ والنتيجة الحتمية هى أنه لا يمكن إلا أن توجد إحدى الرحلتين كاملة وبذا تصبح الأخرى محالا ؛ وكما أن ملذات زمن العزوبة تنعدم بالنسبة للمتزوج ، فكذا المتزوج يجد ملاذ لاوجود لهابالنسبة للأعزب ؛ وهكذا فالانتقال انتقال فجائى ومطلق ، وكأنه قذيفة نارية ؛ وعلى الرغم من أن كثيرا من الممكنات كان تحت الاعتبار ، فإن المختار منها كانت له نغمة مفاجئة .

فهل من الضرورى ، إذن ، أن نظن أن العالم الذى يشغل زمانا ومكانا لا يمكن أن يعرفنا بذلك العالم المثالى الذى لايشغل الزمان والمكان ؟ وهل هناك من وحدة ؟

وما هى فى عالم لم ينشأ إلا عن عالم فى زمان ومكان وقد ساهم فيهما ؟ أفلا يمكن أن نتنبأ بحقائقه ، أو نستنتج من بعض أجزائه أجزاءه الأخرى قبل حدوثها ؟ أو هناك إمكانات حقيقية غير محدودة عقلا لانسمح بأن يكون هناك مايدل على وجود الحادثات غير وجودها نفسه ؟ وهل يمكن أن نتأكد أن ما سيحدث سوف لا يكون غريبا ؟ وباختصار ، أو ليس هناك بديل للحياة غير العيش فيها مع ماله من طول وعرض وكثافة ؟

لايجد التفكير العادى المعتدل صعوبة فى الاستسلام إلى الجواب السلبى عن كل هذه الأسئلة . فيرى هذا التفكير أن نظرية المشاركة ذات مغزى حقيقى عميق . فإن كل من يساهم فى شىء فإنه يتمتع بنصيبه منه ويتصل بالشىء وبالشركاء الآخرين ، ولكنه لا يزعم لنفسه أكثر من هذا ، فلا يزعم أن نصيبه ، وهو مساهم ، يستغرق الكل أو ينفى نصيب الآخرين ، أو ينفى أن له قوى خاصة لا شأن للآخرين بها . فلماذا لا يكون العالم وليمة عامة من هذا الطراز مركزة على مصطبة الزمان والمكان ، حيث تحترم كل صفة من صفات الوجود القداسة الشخصية لكل صفة أخرى ؟

يبدو هذا الرأى قوى الاحتمال فى نظرى . فانسجام الأشياء بعضها مع بعض لا يستدعى أن تكون الصفات كلها مستغرقة فى ذلك الانسجام وداخلة تحته ، بل يصح أن يبقى كثير من صفات الأشياء التى قيل عنها ان بعضها ينسجم مع بعض غير محدد أو معين. وكما أن النغمات الأولى من الإيقاع الموسيقى تتفق مع نهايات شتى كل منها رخيم ولكن الإيقاع نفسه لا يسمى حتى توجد بالفعل النهاية الخاصة ، فإنه يقال هنا ان الأجزاء المعروفة فعلا من العالم قد تنسجم مع كثير من النهايات المثالية . ولكن بما أن الحقائق ليست هى المكملات ، فإن معرفة أحدها ليست معرفة للآخر ، اللهم إلا فى تلك العناصر الضرورية التى يشترك الكل فيها ضرورة ليوجد نوعا من المشاركة

والمعية . فإذا تمكنت عملية عقلية واحدة من أن تدرك المنظر كله نافية كل الاحتمالات الأخرى ، أفينبغى أن يكون هناك غيرها ؟ ولماذا تكرر العملية إذن بذلك العمل الممل ، وتحاول فهم الوجود جزءا بجزء وقيراطا بقيراط؟ ليس لهذا السؤال من جواب ممكن . ولكن من ناحية أخرى ، إذا لم نشترط إلا ارتباطا جزئيا لقوى مستقلة استقلالا جزئيا ، فإنه يمكننا أن ندرك لماذا لا يمكن أن يتحكم واحد منها فى المنظر كله ، بل لابد أن يوجد كل جزء فعلا قبل أن يمكن القول بأنه محدود . تلك نظرة أخلاقية تعطى لكل قوة أخرى مثل مالها من حرية فى الفعل وفى الحركة . وتلك هى الحرية الحقيقية . وبعد كل هذا ، فما هو الذى أدين به النقطة التى لم تدخل تحت تجاربى من العالم ؟ وبأى وجه أزعم لنفسى الحق فى تعرف أسرارها وفى تكوين سلطة فلسفية تضع القوانين التى يجب أن تخضع لها ، وتلعب النغمة الوحيدة التى يجب عليها أن تتحرك على وقعها ، كأننى أنا سيدها المقدس ؟ أو ليست معرفتى إياها هبة وليست حقا ؟ انها شىء يحمد من أجله ، وإن قدرتنا على الوصول إلى الأشياء عطية من العطايا وليست حقا من الحقوق ؛ وإنه لمن العطايا أيضا أنا نقدر ، بواسطة الزمان والمكان اللذين نشترك فيهما معها ، على تغيير أفعالنا وحركاتنا حتى نواجهها ونصل إليها . ولا شك أن هناك حدودا للنظام المفروض على الأشياء وعلى الحقائق . والحقائق نفسها حدود للمعرفة الإنسانية وضعت لها لابها .

ولكن ذلك الهراء الصادر عن جبن يبدو لعقل هيجل شيئا بغيضا ومحتقرا ، لأنه لا يتصور وجود حدود لا نقدر على تخطيها ، أو حقائق تقول انتظر حتى نأتى أو احتمالات لا نتحكم فيها ، أو مائدة لا نقدر إلا أن نساهم فيها . كل هذا لا يتصوره هيجل ولا يطيقه ، لأنه يكون عالما لا يصح للفيلسوف أن ينظر فيه . إذ ينبغى أن يخضع الكل للفيلسوف ؛

وإذا لم يكن العالم منطقيا حسب مايريد ، فيخضع له خضوعا مطلقا ، فإنه لايعتبره عالما عقليا ، بل صورة من الاضطراب وعوالم من المتناقضات . فالعالم ملك خاص للفلسفة ، وهو كتلة واحدة ، إذا ماعلقت أنياب الفلسفة بجزء منه فلا بد أن يصبح كله طعاما شهيا يطعم أمعاءها النظرية التى تتسع لكل شيء. وإذا لم يكن هناك من الضرورات إلاماتوجده الفلسفة ، ولم يكن للحرية معنى إلا الخضوع لإراداتها ، وكان المثالى والواقعى شيئا واحدا ، فذلك أيضا خير يرضى الفلسفة ويرضيني .

لاشك أن الغطرسة فى السلطة وأن التحكم الجائر اللذين يغضبان الإله رذيلتان فى كل من المسائل الزمنية والروحية ؛ ولقد تعود الناس أن يصفوا كلا من بونابارت وفيليب الثانى بالظلم والتجبر لتحكمه فى عدد من الأشخاص . ولكن عندما تكون القوة العقلية من الغطرسة والغرور بحيث تعلن أن الوجود كله لابد أن يخضع لشروطها ومطالبها ، فإن صاحبها لايسمى جبارا وظالما ، بل يسمى فيلسوفا ونبيا ؟ أفلا يمكن أن يكون كل هذا خطأ ؟ أو ليست قوانا كلها عرضة لجواز الافراط ؟ وأخيرا ، أو ليست قوانا النظرية تسلك مسلكا خشنا مع الكل حين يقنع كل جزء سواها فى العالم بنصيبه منه إلا هى ؟

لست أرى سببا عقليا يبرر هذا الاستثناء . وكل من يؤمن بهذا الاستثناء لايمكن الحكم عليه إلا بنتائج أفعاله وحدها . فدع هيجل ، إذن ، يواجه الكون بمطالبه الفلسفية ، لنرى كيف يوفق بينهما .

إن العالم لايدعه يمر هادئا من غير تأرجح واضطراب . فعلى الرغم من أن الزمان والنفس والمكان أمور ذات استمرار ؛ وعلى الرغم من وجود كثير من الأمور المتعاقبة التى يرتبط بعضها ببعض ؛ وعلى الرغم من استدعاء البطاطس ، مثلا ، الملح ، وبعض

أنواع من الثمار للسكر ، لكل ذوق عرف السكر والملح ، فلا يزال هناك كثير من المفاجئات . وليس هناك مايخفف وقع المفاجأة على قوته العاقلة عند ماينتقل من صفة من صفات الوجود إلى أخرى . فليس النور حرارة مثلا وليست الحرارة نورا ، ولا يظهر أحدهما لمن يملك الآخر حتى يظهر هو نفسه . ويأتى الوجود الواقعى إلى الذهن ، علاوة على هذا ، ويذهب منه أنى شاء وكيف شاء من غير رجوع إليه . فلابد لهيجل من أن يعلن اليأس . وبما أنه لايرضى إلا بالكل فلا محيص له من أن يترك كل شىء حتى الجزء الذى قد كان له أن يحتفظ به ، ويصف الأشياء بأنها ذات طبيعة مختلة مضطربة .

ولكن انتظر ! ماهى تلك النغمة الغريبة التى تطن فى أذنه ؟ أفلا يمكن أن يكون عدم الانسجام هو الانسجام الذى يبغيه ؟ وهل الاضطراب إلا نوع من الوضوح ؟ أوليست الهوة قنطرة ؟ وهل الاحتكاك إلا نوع من الصقل ؟ وكيف تبحث عن صمغ تمسك به الأشياء إذا كان تفرقها هو ذلك الصمغ الذى تطلبه؟ دع تلك السلوب التى بدت مقطعة لأوصال العالم تكون عجينة الكلس التى تجمع أجزاءه ، وبذا تحل المشكلة . ذلك الوصف المتناقض حتى فى عباراته لم يعجز عن أن يجلب السرور لعقل اعتبر شاذا حتى فى وطنه ألمانيا حيث يثوى التطرف العقلى ويمكن أن يعتبر وباء مستوطنا .

ولكن ، ألا نشاركه نحن بعض المشاركة فى شعوره هذا ؟ أو ليس للاقدام على الصعاب بلا تهيب أمثلة شتى ؟ أوليس الاعتراف صراحة بالشر كفيلا بأن يزيل منه نصف لذعاته ؟ أو لم يكن للرواقيين طريقهم السهل فى النظر إلى الشر حين كانوا يقولون: اعتبر بلاياك محاسن ، ولانظن ، حين تفقد شيئا أنك فقدت خيرا أو بركة ، وبذا تكون سعيدا ؟ أفلا يمكن أن يكون الأمر كذلك بالنسبة لكل مالايفهم ؟ فسم غير

المفهوم وسيلة الفهم ، وماذا تبغى بعد ذلك ؟ على أن هناك عذرا آخر يبيح لنا ذلك . وهو أن طغيان حقائق الحياة على قواعدنا الاصطلاحية قد يغرينا بأن ندع كل محاولة لوضع قواعد دقيقة حولها ، وبأن نلجأ إلى الكلمات الخشنة الدوارة التى لاتدل إلا على عجزنا أمام تلك الحالة التى تعجز العبارات عن وصفها . ولذا كتب البارون بونسين Bunsen لزوجه : « ليس هناك من قريب إلا البعيد ولا من حق إلا بعيد المنال ، وليس هناك من شىء معقول إلا غير المتصور ، ولا يوجد ماهو كامل الحقيقة إلا المستحيل ، وليس هناك من واضح إلا البعيد العميق ، ولا يتضح إلا الخفى ، وليس هناك من حياة إلا عن طريق الموت » . وخير عبارة يعبر بها عن كل ذلك هو تلك الجملة المشهورة : « تعتقد لأنه محال » . ولم يكن ابتكار هيجل هنا إلا أنه جعل هذه الكيفيات دائمة ومقدسة وأعطاها من السلطان مايسمح لها أن تحتل مكان ماعداها من الكيفيات ، وأن تحتله لاعلى أنها ملجأ يهرب إليه العقل طلبا للراحة عندما يتعب من مسئولياته العقلية فينغمس فيه شاكرا لله أنعمه حيث هيأ له ملجأ يركن إليه عند الضرورة ، ولكن لأنها هى الصورة الوحيدة للعملية العقلية نفسها .

والآن ، وبعد هذه المقدمة الطويلة ، دعنى أتعقب بعض طرق هيجل فى تطبيقه اختراعه هذا . بيد أنى أحب أن أحذر أولا بأن طريقته تشبه مصيدة الفيران ، إذا دخلها المرء مرة لا يقدر على الخروج منها ، والسلامة فى عدم الدخول . ولكن مدخلها ، من سوء الطالع ، مطلى بشتى الاعتبارات التى تجعلنا ننزلق راغمين إلى الباب المهلك من غير روية أو تأمل . وبما أنه ليس بالضرورى أن تتجرع ماء المحيط كله لتعلم أنه ملح أجاج ، ولا يحتاج الناقد إلى درس النظام كله بعد البرهنة على فساد مقدماته ، لم يكن من الضرورى أن أتعرض لفلسفة هجيل كلها ، بل يكفى أن أذكر طرفا من المسائل التى يمكن أن تأسر عقول المبتدئين وأنقده مفترضا أنه إذا انهار انهار النظام كله.

لابد لهيجل أولا من أن يرفض فكرة المساهمة والمقاسمة ، ولا يصح له أن يسمى التناقض رابطة فى مكان ونفس الوحدة فى مكان آخر . بل لابد له أن يعتبره رابطة عامة يستمد خاصيته من موجود ، قد تبين أنه كامن فى جميع الحالات التى افترض أنها كانت متضمنة استمرارا متصلا لاانقطاع فيه . وهكذا ، فلابد أن يبين أن العلاقات بين النفس وموضوعها ، وبين لحظة من الزمن وأخرى ، وبين مكان وآخر ، وبين مقدمة ونتيجة ، وبين شىء وصفاته ، وبين الأجزاء والكل ، ـ لابد أن يبين أن هذه العلاقات تتضمن تناقضا . وبما أن التناقض كامن فى قلب الانسجام والاستمرار ، فلا يمكن أن يقال انه هو الذى يزيلهما ، بل لابد أن يعتبر حلا عاما ، أو بالأحرى ليس هناك من حاجة إلى حل . ولقد كان صهر الأشياء وتكوين وحدة منها حلما من أحلام المدارس القديمة ، فجاء هيجل وحاول أن يبين لنا أن تفارق الأشياء هو وحدتها ، وأن كل حركة من حركات الفصل والتفرقة بينها تزيل تلك التفرقة بين الأشياء وتجعلها يعانق بعضها بعضا .

انه لمن العجب العجاب أولا أن يدعى فيلسوف أن الكون معقول كله ويمكن فهمه فهما كاملا ، ثم يتمسك بعد ذلك ببعض المبادىء (كوحدة النقائض) التى تتحدى كل فهم ، وتضطره فى الحقيقة لأن يستعمل كلمة « فهم » كلما وردت فى عباراته فى معنى دال على الاحتقار والازدراء . فخذ ، مثلا ، المكان الذى ألمعنا إليه سابقا : يعتقد الرجل العادى الذى ينظر إلى المكان أنه ليس هناك مايعرف منه إلا المرئى : فليس هناك آلة خفية أو سر غامض فيه ، وليس هناك إلا الأجزاء المتجاورة التى توجد كلا ثابتا لايتغير . فتقنع قوته العقلية بكل هذا وتقبل المكان وتعتبره جنس الأجناس لكل ما هو محسوس . ولكن هيجل يصرخ قائلا : « غش وخداع ! ألست ترى أنه غش المتناقضات ؟ أولا تمثل وحدته الكلية والتعدد فى أجزائه تناقضا بينا ؟ أوليس المكان

موحدا بين الأشياء ومفرقا بينها ؟ أو يمكن أن يكون له وجود من غير ذلك الفعل المتناقض العجيب ؟ ان قوة التناقض الذاتى الكامنة فيه هى التى تنتج ذلك المظهر الثابت الذى يخدع حواسك » .

ولكن إذا ما سأل المرء كيف للتناقض الذاتى أن يفعل كل هذا ، وكيف لقوته أن تعمل ، فليس لهيجل من جواب إلا أن يريه المكان نفسه ويقول له انظر إليه ؛ أو بعبارة أخرى ، بدل الالتجاء إلى القاعدة التى تشترط وضوح التعريف عن المعرف، يلجأ هيجل إلى معرّف غير معقول إذا ما أخذ بنفسه ، ولابد أن يلتجأ إلى المعرّف ليبرهن على وجوده . حقا ، ان مثل هذا الطريق من شرح المعروف بالمجهول ، ومن جعل الشارح يستمد قوته وبرهانه من المشروح ومن إيجاد تناقضات ومحالات فى غير مظانها ، لطريق غريب عجيب لطالب يرجو أن ينال شرفا بجعله العالم يخضع للقوانين العقلية .

ان مبدأ « التناقض فى الوحدة والوحدة فى المتناقضات » هو جوهر طريقة هيجل. ولكن الذى قد يكون له أثر كبير فى محو هذا المبدأ من عقول المبتدئين هو تأليفه مع مبدأ آخر لا يظهر متناسبا مع طريقته، وهو ما يمكن أن يسمى بمبدأ « جملة الكمية » . يقول ذلك المبدأ انه لا يمكنك أن تعرف الجزء معرفة دقيقة حتى تعرف الكل الذى هو منه جزء . وكما يقول أرسطو ، وكثيرا ما اقتبسه هيجل، « ليست اليد المبتورة يدا » . أو كما يقول تينسون : ـ « أيها الزهر الصغير ، إذا ما أردت أن أفهمك جذعا وكلا ، فلابد أن أعرف الإله والانسان » . فلا نعرف كل ما يتعلق بالشىء حتى نعرف كل العلاقات البعيدة والقريبة التى تتصل به فعلا أو تصلح لأن تتصل به .

ومن البين أيضا أن المعرفة الحاصرة الشاملة لشىء ما تستدعى معرفة كل شىء آخر واقعى أو قابل للوقوع قريب أو بعيد ؛ وهكذا يمكن أن نقول ان العليم بكل شىء هو

وحده الذى يعلم الشىء الواحد على حقيقته ، وهو الذى يعرفه تمام المعرفة . وما دمنا نعيش فى عالم علاقات فلابد من معرفته قبل معرفة الأشياء نفسها . وذلك طبعا حق ، ويجد مايعضده فى المذهب التجريبى وفى التفكير العادى . ولاشك أن العلماء لم يدركوا اللحظات الغابرة إلا على ضوء اللحظات الأخرى ، ولم يزدهم امتداد أفقهم العلمى إلا رغبة فى المعرفة. ولكن الذى يسأل الآن هو هل كانت عملية « قانون المساهمة » من القلة والضعف بحيث احتاجت قانون « وحدة المتناقضات » ليظاهرها ويوجد لها مدى ومجالا ؟

ان بحث هيوم حول قانون السببية يمكن أن يعتبر مثلا طيبا يبين لنا الكيفية التى يستعمل فيها المذهب التجريبى مبدأ « جملة الكمية » . فهو يبين أننا نصف بعض الأشياء بأنه سبب ؛ ولكنا ننكر أن نتيجته كانت كامنة فيه ، أو كانت شيئا متحدا معه فى الجوهر . وباختصار نحن لا نعرف ما الذى يؤدى إليه من نتيجة حتى تحدث تلك النتيجة بالفعل . فالنتيجة ، إذن ، أو شىء مغاير لذلك الشىء الذى قيل عنه أنه سبب هو الذى يجعل ذلك الشىء ، من تلك الناحية، سببا . فالسببية عند هيوم ، إذن ، أمر عرضى وليس موجودا بالضرورة فى ذلك الشىء مع كل صفاته الأخرى . ويرى المذهب التجريبى انه لابد لنا من أن نميز بين الوجود الذاتى للشىء وبين علاقاته ، ولا بد أن نميز فى هذين بين ما هو شرط ضرورى للمعرفة وبين ما يمكن أن يعتبر عرضيا . فالواقعى المحسوس موجود مع كل علاقاته ؛ وليعلم على وضعه الذى هو عليه فى عالم ما لابد أن تعرف علاقاته أيضا ، ويعرف بأنه هو وعلاقاته يكونان حقيقة واحدة فى نظر كل شعور يمكن أن يدرك هذا العالم على أنه وحدة . ولكن ما الذى يكوّن تلك الوحدة ؟ يجيب المذهب التجريبى بأنه لاشىء سوى ما نشأ عن العلاقات من قالب تجد بعض مواد من العالم نفسها محاطة به ، — وهى الزمان والمكان وعقل

الناظر ، وتقول أيضا إذا كان بعض المواد مخالفا لما هو عليه الآن ، والبعض الآخر هو ماهو عليه الآن ، فإنه يظل من الممكن أن يوجد عالم موسوم بتلك الوحدة الموجودة فى عالمنا هذا ، بشرط أن تكون كل مادة موضوعا لشعور وشاغلة لنقطة معينة من الزمان والمكان . وعلى هذا تتغير العلاقات العرضية فى مثل هذا العالم ، وكذا الطبائع الذاتية وأمكنة الموجودات ؛ ولكن مبدأ « جملة الكمية » فى المعرفة لايتغير ولايتأثر بوجه ما .

ولكن مذهب هيجل يقطع باستحالة كل هذا . فهو يرى أولا أنه ليس هناك من طبائع ذاتية أصلية يمكن أن تتغير ، ويقول ثانيا ، ليس هناك من علاقات عرضية . وعندما نحصى كل العلاقات لما نسميه شيئا ، لايبقى بعد ذلك مايسمى طبيعة، وتستنفد العلاقات كل ما هنالك حول الشيء ؛ فليست مواد العالم إلا مجموعة من العلاقات مع مجموعات أخرى منها ؛ وكل العلاقات ضرورية . وليس لوحدة العالم من صلة بأى قالب أوشكل. فالقالب والمواد كلها وكل واحد منها يكون وحدة ، لأن كلا منها هو البقية . وبرهان هذا كله يوجد فى مبدأ « جملة الكمية » ، الذى يرى أنه إذا وجد جزء واحد فلابد أن تصدر عنه الأجزاء الأخرى ، وبالتالى لابد أن يصدر عنه الكل. ويدخل فى طريقة عملية الصدور هذه ، كما قلت آنفا ، تلك المساهمة بين مبدأ « جملة الكمية » ومبدأ « وحدة المتناقضات » . فاثباتك جزءا واحدا انكار للباقى ؛ لكن انكارك للباقى اشارة إليه ؛ وإشارتك إليه هى ، على الأقل ، مبدأ إبرازك إياه على المسرح ؛ وهذا الابتداء هو على مر الأيام انتهاء .

إذا ماسمينا هذا قولا بالوحدة ، فإن هيجل يسرع قائلا لا ، ليس الأمر كذلك ، لأن قولك ان جزءا واحدا من العالم هو كل العالم من الخطأ والتحيز مثل قولك انه هو هو لا غير . لأنه كلا الأمرين وليس أحدهما ؛ والشرط الوحيد لكوننا على حق فى إثبات

انه يكون هوالاستمرار فى إثبات أنه فى نفس الوقت لا يكون . وهكذا ترفض الحقيقة أن يحكم عليها بحكم واحد أو يعبر عنها بجملة واحدة ، ويبدو العالم واحدا ومتعددا ، كما يبدو للمذهب التجريبى .

ولكن الذى يباعد بيننا وبين هيجل هو أننا نفرق بين وجهات النظر التى يبدو فيها العالم واحدا وبين وجهات النظر التى يبدو فيها متعددا، أو على الأقل ، نحاول أن نفرق بين ذلك ، بينما أنه لايبغض أكثر من هذه التفرقة وأمثالها . وللقارىء أن يقرر أى الأمرين أجدر به وأنفع له . وأما أنا فإنى أعتقد أن القاعدة الاصطلاحية التى يقول بها المذهب التجريبى من أن العالم لايمكن أن تشرحه قضية واحدة لاتزيد وضوحا عند ما نضم إليها قضية هيجل التى تقول : « ولكن ليست القضايا المختلفة التى تعبر عنه إلا قضية واحدة » ؛ وذلك أن وحدة القضايا هى وحدة العقول التى تفكر فيها ؛ وكل من يصر على أن تعددها هو وحدتها فهو محب للتعمية والغموض لذاتهما .

ولقد كان هربارت يقول كلما واجهت تناقضا بين الحقائق فمعناه أنك عجزت عن أن تفرق تفريقا حقيقيا . وهذاهوماحدث لهيجل . لأنه يأخذ ماهو حق بالنسبة لشىء على اعتبار خاص ، ثم يحكم به على الشىء من غير ملاحظة ذلك الاعتبار، وأخيرا يطبقه عليه باعتبار مباين. فكيف فعل هذا ؟ انه افترض أولا الوجود المحض ، فلما أخذه باعتبار ذاته وجد أنه لاينطبق على شىء ، ولما أخذه بلا اعتبار حكم بملازمة هذا الوصف له أيضا ، ثم عمم فقال كلما أخذناه وجدنا أنه لاينطبق على شىء ولوحددناه تحديدا كاملا. ونظيره ماإذا قلنا الرجل من غير ملابس عريان ، فالرجل فحسب عريان أيضا ، والرجل، أخيرا ، مع قبعته وحذائه وكسائه لايزال هو العريان أيضا .

قد تكون هذه النتيجة حقة ، على الرغم من أنها تبدو هزلا . فالرجل فى ملابسه عريان ، كما أنه عريان من غيرها . وإذا لم يكن يوما ما عاريا فإنه كان لايقدر على اختراع الملابس . فكونه الآن مكسوا يبرهن على عريه الأصلى . وهكذا فى كل الحالات . فتبين صورة أى حكم من الأحكام أن الموضوع قد أدرك أولا من غير المحمول ، ولهذا يمكن القول تجوزا بأنه سلب للمحمول . ولكن لابد أن نلاحظ أن الحكم أوجد موضوعا جديدا (وهو هنا العارى ـ المكسو) يجب أن يعتبر عند الحكم ، ولذا فان القضايا التى كانت صادقة بالنسبة للموضوع القديم (العارى) لم تعد صادقة بالنسبة لهذا الموضوع الجديد ؛ فلا يمكننا أن نقول مثلا : بما أن الشخص العارى يخشى عليه من البرد ولايجوز له أن يواجه الناس فإن الشخص المتدثر بثيابه يخشى عليه من البرد أيضا ولايصح له أن يقابل الناس . ولاشك أن لك أن تتمسك ماشئت بقولك إن الرجل العارى لايزال عاريا حتى بعد أن يلبس رداءه ، إذا ماسرك ذلك ؛ ولكن أن تسميه تناقضا بعد ذلك فذلك ماننازع فيه ، ونعتبره تلاعبا بالألفاظ وبصورة الأحكام .

وإنا لنجد مثل هذا التلاعب أيضا فى عبارات بعض أتباع هيجل من الأمريكيين حين يقولون : ليس للوجود المحض حدود ، ولكن عدم التحديد نفسه تحديد ؛ وهكذا يناقض الوجود المحض نفسه . ولكن ماهذا ؟ إننا عندما نحمل هذا الحمل على الوجود المحض فانا نعنى به إنكار كل تحديد آخر غير التحديد الذى حملناه عليه . ويظهر أن مدرب الحيوانات الذى أعلن أن فيله أكبر من الفيلة الموجودة فى العالم إلا من نفسه، كان قد تمرن فى فلسفة هيجل ، ولذا كان حذرا فى تعبيره ؛ إذ لو لم يكن كذلك لعارضه بعض السامعين قائلا : « القول بأن هذا الفيل أكبر من أى فيل فى العالم يتضمن تناقضا ، لأنه هو فى العالم ؛ وعلى هذا فيوصف بأنه أكبر وأصغر من نفسه ؛ وهذا فيل هيجلى كامل يتضمن تناقضا ذاتيا لايتخلص منه إلا بنوع عال من التأليف والتركيب،

فما هو ذلك النوع من التأليف ؟ على أننا لايعنينا أن نرى مخلوقا ذهنيا مثل فيلك هذا » . وقد يكون حقا ـ وقد افترض ذلك قديما ـ أن الأشياء إنما تكون فى حجومها التى هى عليها بكونها كلا الأمرين كبيرة وصغيرة عن نفسها ؛ وأما بالنسبة لهذا الفيل بخصوصه فقد قطع صاحب الحيوانات على السامعين مثل هذا النوع من الفلسفة وكل نتائجه العقلية بإعلانه فى صراحة أن كل مايقصده هو أنه أكبر من أى فيل آخر .

وإن تلاعب هيجل بكلمة « آخر » ليمثل هذا النوع من السفسطة بعينه . فهو يرى أن كل الأشياء المتغايرة ، بوصفها هذا ، شىء واحد . يعنى أن « الغيرية » التى لايمكن أن تحمل إلا على (ا) باعتبار ذاته وكونه مغايرا (ب) حملت مجردة عن القيود وجعلت الآن موحدة بين (ا) المتحدث عنها وبين (ب) المغايرة لها .

وهناك قاعدة أخرى لاتمل فلسفة هيجل من تكرارها ، وهى أن « معرفتك الحدود هى تجاوز لتلك الحدود » ، و« لاتجعل الجدران الحجرية السجن ولا الأسلاك الحديدية القفص » . فما أجهل السجين حين لايفكر فى ذلك ! إنه يبين بتأله وتذمره أنه لا يزال مفكرا فى حدود ضيقة وفى أنه منعزل عن العالم . وكلما فكر فى الملذات الخارجية التى كان يمكن أن يتمتع بها لولا الجدران ازداد شعوره بالجدران وبأنها محدد لحركاته . ولكن ماأحمقه حين يتجاهل مارسمت له فلسفة هيجل من سعادة ! لأن جدران السجن لاتحد آماله وخياله ، فهى لاتحده بهذا الاعتبار ، ثم هى لاتحده بقطع النظر عن هذا الاعتبار ، ثم هى لاتحده أبدا . فلماذا يشكو ، وهو طليق ؟

وهنالك طريق آخر للتعبير عن هذه القاعدة ، وهى أن « معرفتك للفانى ، بهذا الوصف ، هى معرفة للباقى » . ولكن لاشك فى أن التعبير عن هذه القاعدة بذلك الأسلوب العام لايمكن الاعتراض عليه ، ولكنه عديم الأهمية . وذلك أنه يمكننا أن

نضيف أداة النفى إلى كل كلمة ، فيرتبط السلبى والإيجابى ، وبذا نعرفهما معا .

ولكن هذا يختلف كل الاختلاف عن ادعاء أن معرفة حقيقة واقعية تؤدى إلى معرفة كل الحقائق اللانهائية . لأن تلك اللانهائية قد لاتكون حقيقة ، وخاصة إذا لاحظنا أن مادة العالم لاتبدو لنا إلا محدودة الكمية ؛ وإذا علمنا أننا قد أحصيناها حتى آخر قطعة منها ، فكيف تمكن اللانهائية . حقا ، إننا كلما رسمنا حدا للمكان أمكننا أن نتصور آخر بعده ، ولكن ذلك لايعنى اللانهائية . واننا وإن كنا نؤمن بأن المكان الذى نعرفه مشابه لكل ماتبقى من أجزاء المكان ومتجانس معه ، إلا أنه يكون من الحمق والبلاهة أن نفترض أن معرفة البعض هى معرفة كل ماتبقى من الكل ، كما أنه من الحماقة أن يقول المرء : بما أن الدولار الذى معى مشابه لكل ماهنالك فى الوجود من دولارات ومتجانس معها فمعرفته معرفتها وتملكه يكون تملكالها . والأجزاء التى لم تدخل تحت تجاربنا من المكان متميزة عما عرفنا منه تميز الدولارات عن الدولار ، ولايصح لنا أن نزعم أننا نعرفها كلها مطلقة أو مقيدة حتى نجربها بالفعل . وهنا تجيب فلسفة هيجل قائلة إن صفة المكان هى التى توجد قيمة المكان وليس هناك من شىء يعرف حول المكان أكثر مما عرف حول الأجزاء المجربة فعلا . ولكن إذا سلمنا أن قيمة معرفة المسافات التى لم تدخل تحت التجارب ناشئة عن معرفة الصفات التى تتصف بها تلك المسافات ، فإنه لايزال يقال إنه من الحمق أن تقول إن معرفة المحدود من الأمكنة تساوى معرفة اللامحدود منها . لأن المسافات الأخرى لم تخضع بعد لتفكيرنا ، وإذا خضعت مجردة عن كل الاعتبارات ، فإنها لم تخضع باعتبار انشغالها المادى . وذلك هو المهم منها .

إن معرفة الفانى لغير المحدود لا بد أن تبقى معرفة قاصرة أو جهلا حتى يأتى ذلك اللامحدود ويقدم نفسه لنا دفعة واحدة أو شيئا فشيئا .

وهنا تقول فلسفة هيجل : « إننى لم أقصد بقولى : «ان معرفة المحدود هى معرفة اللامحدود» أن أحدهما يمكن أن يكون بديل الآخر ، ولايمكن أن تقصد ذلك فلسفة حقة » . ولكن ذلك لايقل غموضا عن فكرة الأقانيم الثلاثة والقربان المقدس . إذ أن العقل السليم لايرى أكثر من نوعين من الاتحاد : الاتحاد التام والاتحاد الجزئى . فإذا كانت الوحدة كاملة أمكن أن يحل كل واحد من الشيئين اللذين قيل عنهما انهما متحدان محل الآخر ، فإذا لم يكن ذلك ممكنا لم تكن الوحدة تامة . ومهمة الباحث أن يحدد نوع الاعتبار أو وجهة النظر التى يسير عليها فى حكمه . ولايجد الرجل الكاثوليكى نفسه محيصا عن الخضوع لهذا . فهو لايقصد اتحادا من جميع النواحى ، بل اتحادا ما ، ومن إحدى وجهات النظر فحسب .

وقد يكون قول هيجل « معرفة المتناقضات معرفة واحدة » من المبادىء الأولية التى تفرعت عنها كل المبادىء السابقة . وهنا أيضا تعجز فلسفة هيجل عن التمييز ، فتأخذ المعرفة مطلقة عن كل قيد ثم تضعها مكان المعرفة المقيدة ببعض الاعتبارات. وبذا تقع فى اضطراب ، لأنها أصبحت تشمل اعتبارات لم تكن متضمنة من قبل . ولاشك أننا ، عند مانعرف شيئا ، نظن أن له نقيضا أولابد أن نظن ذلك . وقد نسمى افتراض النقيض معرفة له إذا ماأحببنا ؛ ولكنها معرفة له باعتبار خاص ، أى باعتبار أنه نقيض فحسب ؛ ولايمكن أن تدلنا معرفة النقائض على الصفات الإيجابية لنقائضها مادامت لم تدخل تحت تجاربنا الفعلية . فهنالك ، إذن ، هوة بين نفى النقائض والإثبات لصفات نقائضها الإيجابية ، ولايقدر منطق هيجل أو أى منطق آخر مثله أن يدعنا نقبل ماذهب إليه بتلك السهولة التى أشار إليها .

وإن أكمل تطبيق لأسلوب رفض التفرقة والتمييز الذى ألمعنا إليه سابقا هو استعمال القاعدة العامة التى تقول : « كل تحديد فهو نفى » فهى ، إذا أخذت

على عمومها وفى غموضها ، تؤدى إلى ذلك الاضطراب الذهنى الذى لابد أن يلابس العقل حين يتصل بفلسفة هيجل . وذلك لأن كلمة « نفى » تؤخذ أولا مجردة عن كل اعتبار ، ثم تستعمل لتدل على حالات غير محدودة باعتبارات شتى ، ثم تدل بعد ذلك على نفى الذات نفسها ، وتنتهى أخيرا بتلك القاعدة التى ترى أن « كل إيجاب فهو مناقض لنفسه » . وذلك موضوع مهم، فلنخصه بشىء من العناية .

ماالذى نفعله ، عندما نكيل رطلا من اللبن مثلا ؟ إننا نحكم حكمين بالنسبة له ، فنقول أولا إنه ذلك الرطل ، ونقول ثانيا إنه ليس هذه الجالونات . يعنى أننا نحكم حكمين ، أحدهما إيجابى والآخر سلبى ، ولكنهما يصدقان معا .

قد يقال إننا نحكم أحكاما أكثر من هذين الحكمين : فنحكم أحكاما يكون الموضوع فيها الجالونات الأخرى ؛ فكما أن الرطل ليس الجالونات ، كذلك ليست الجالونات الرطل . فالتحديد « هذا هو الرطل » يحمل معه نفيا وهو « هذه الجالونات ليست الرطل » . فهنا محمول واحد ، وموضوعان متعاندان ، وهما صادقان معا أيضا . ولكن النفى والإيجاب فى القضيتين باعتبارات مختلفة : هذا هو (ا) وليس هذا (لا). ولكن هذا النفى المتضمن فى التحديد لا يمكن أن يكون النفى الذى قصده هيجل ليخدم به غرضه . لأن كل القضايا التى من هذا النوع ليست إلا مظاهر لقانونى الوحدة والتناقض اللذين هما من عمل العقل عندما يحلل مدركاته الذهنية ، ولكن ذلك النوع هو الذى يحتقره هيجل ويجىء بمنطقه ليخلفه .

ولذا ذهبت فلسفة هيجل إلى ما هو أبعد من هذا وقالت إنه يوجد فى كل تحديد عنصر من التناقض الحقيقى . فمثلا ، ألست بحكمك على اللبن بأنه ذلك الرطل مانعا له من أن يكون هذه الجالونات ؟ أولست بذلك أيضا قد حرمت الجالونات من الوجود الذى كان ممكنا لها ؟

حقا ، إنك إذا ماسمعت بقطر من الأقطار تفيض أنهاره لبنا وعسلا ، فذهبت إليه ممتلئا بآمال غير محدودة فى وجود أنهار من ذلك النوع ، ولـكنك لم تجد فى كل ذلك القطر إلا رطلا واحد من اللبن ، فإن التحديد به ينفى لامحالة ماعداه من الآمال التى كنت أملتها ، ويكون هناك تضارب حقيق ينتهى بانتصار أحد الجانبين ، وتختفى الأنهار التى تفيض لبنا، لأن وجود ذلك الرطل ينفى وجودها ؛ وبما أن كلا من الأنهار والرطل قد تعلق بنفس اللبن ، فإن العناد بينهما يكون عنادا كاملا .

ولـكنه تناقض لا يمكن أن يوجد بين الطبائع الحقيقية ولا بين الوجود الحقيق ، ولا يمكن أن يوجد إلا بين تصوير خاطىء للوجود وتصوير صائب له عند مايدرك واقعيا . لأن الأول يكون قدحل فى مكان لا يحق له أن يحل فيه. ولـكن الموجودات الحقيقية لا يمكن أن يحتل أحدها المـكان المنطق للآخر . ولم تزعم الجالونات أنها الرطل ، وكذلك لم يزعم الرطل أنه الجالونات ولم يحاول أن يكبر ويزيد ، فلا يتمكن شىء آخر من أن يزيله أو ينفيه . ولذا يبقى دائم الثبوت .

فهل يمكن أن يعتقد حقا ، أمام تلك البدهيات ، أن قاعدة « التحديد نفى » فى فلسفة هيجل تستدعى تناقضا فعليا ؟ فهل تنفى الأصوات التى تعملها المجلات ما أكتبه وأنا فى هذه الغرفة ؟ وهل أنا أنفيك أيها القارىء ؟ قدأفعل ذلك إذا قلت أيها القارىء نحن اثنان ، وأنا ، لهذا ، اثنان، لأننى أكون قدوضعت الجزء موضع الـكل. ويعبر المنطق المحافظ عن مثل هذه المغالطة بقوله ان كلمة « نحن » استعملت على وجه التوزيع لا على وجه المصاحبة والاشتراك . ولـكن ما دمت لم أرتكب مثل هذا الخطأ ورضيت بنصيبى كجزء فحسب فسنبقى فى سلام وهدوء . وهذا هو الشأن فى العالم المادى ؛ إذ تبقى الأجزاء أجزاء ولا يمكن أن تحاول أن تكون غيرذلك . فهل يمكن أن تتصور جزءا من المـكان محاولا أن يحل محل جزء آخر ؟ وهل تتصور تفكيرك فى

موضوع محاولا أن يزيل موضوعا حقيقيا من الوجود ويحتل مكانه ؟ فما الذى حدا هيجل إلى أن يذهب إلى ما ذهب إليه ؟ لعله لم يتيسر له فهم قانونى المشاركة ودوام الاتصال ؛ ولعل مثله ، الذى تمسك به من الاستحواذ على الكل أو ترك الكل ، قد ألهاه عن كل شىء وجعله يقول : ان كل نقطة من المكان ولحظة من الزمان أومن الشعور النفسى ، وكذا كل صفة من صفات الوجود ينادى قائلا « إننى أنا الكل وليس هناك فى الوجود غيرى » ؛ وذلك النداء هو جوهر كل موجود ، ولا ينفيه إلا قوة للحظة أخرى كفيلة بأن تضع اللحظة الأولى فى مكانها اللائق بها . فلا ينفى ما هو مثبت فى لحظة من اللحظات إلا الأجزاء التى تقدر على أن تبطل النفى الذى وجه لهـا .

وذلك يدفعنى إلى أن أنبه الأذهان إلى نتيجة خاطئة استنبطتها فلسفة هيجل من صورة الأحكام السلبية . يقول هيجل « ان كل سلب عمل عقلى » ، يعنى أن السلب لا يوجد إلا ذهنا . وذلك أمر لايكاد يختلف فيه اثنان . وان أكثر المذاهب الواقعية سذاجة لايمكنه أن يقول ان (لامائدة) يمكن أن توجد فى ذاتها على نفس الطراز من الوجود الذى توجد به المائدة فى الخارج . ولـكن بما أن المائدة واللامائدة متلازمان ذهنا فإنهما لابد أن يكونا داخلين تحت طبيعة واحدة ، ومهما حاولت أن تثبت المائدة على أوجز وجه فإنك ستجدها نافية اللامائدة . وعلى هذا ، يمكن أن يقال ان الوجود الإيجابى عمل العقل أيضا مثل الوجود السلبى . وسواء أكان المذهب المثالى على حق فى ذلك أم لم يكن فليس لى اعتراض عليه ، مادام معتبرا فرضا تقترحه شتى الاعتبارات ، ويمكن أن يزول ما علق به من مشاكل ببحوث علمية جديدة . ولـكنى أعترض على محاولة البرهنة سلفا على ذلك الذى لايمكن أن يكون إلا نتيجة لتجارب وبحث استقرائى طويل بأدلة ذهنية مفروض وجودها قبل وجود التجارب . فكيف يمكن أن يقال ان

السلب والإيجاب يقفان على قدم المساواة ويدخلان تحت طبيعة واحدة ؟ يتحدث الإيجاب عن الوجود الفعلى ، ويتحدث السلب عن ذلك الإيجاب ويدعى أنه كاذب . فليس هناك فى الواقع محمول سلبى أو كاذب ، ولايفترض الوجود فروضا كاذبة يمكن أن تناقض بعد ، والسلب الذى يمكن أن تحكم به الطبيعة هو سلب أخطائنا . ومن هذا يتبين أن النفى لابد أن يكون نفيا لشىء عقلى ، لأن المنفى لابد أن يكون دائما وهما وخيالا . فالحكم بأن « الحوان ليس الأريكة » يفترض أن السامع أو المتكلم كان يظن أنه هى ، وقد لا يكون الإثبات إثباتا لشىء يرتبط هذا الارتباط الضرورى بالذهن .

والآن ، إذا كان المذهب المثالى حقا فإنه يسأل : هل تستلزم حقيته وجود إدراك واحد متصف بالشمول وباللانهائية ، أوأنه يكفى وجود جمهورية من الإدراكات المنفصل بعضها عن بعض بأى نوع من أنواع الانفصال . وأعنى بذلك إدراكات مرتبطا بعضها ببعض بمقدار مشترك من التصورات ، ولكل منها مقدار من المخزونات العقلية الخاصة بها . كلا الفرضين ممكن فى نظرى . وسواء أتعددت النفوس أم لا فإن تجاور الصور الذهنية فيها هو المبدأ الذى يوحد بين العالم . فالشرط الذى لابد أن تخضع له الصور هو أن يكون كل منها مجاورا للآخر فى الذهن ومدركا كذلك ، وإلا فإنه ينفى من العالم ويكون عالما بنفسه . ولكن هذا شرط واحد يشترك فيه جميع الصور . وأما صفاتها وحدودها الأخرى فلم يتعرض لها . فليس قولك بما أن الصورة الذهنية (ب) لا يمكن أن توجد فى نفس العالم الذى توجد فيه (ا) من غير أن تجاورها فلابد أن تتضمن (ا) (ب) أو توجدها لحما ودما وشعرا وجلدا ، ـ ليس قولك هذا إلا شرها هيجليا أحمق ؛ وهو ذلك الشره الذى يتطلب الكل ولا يرضى بما دون ذلك .

ولقد عجز منطق هيجل مع كل مافيه من شعوذة عن تبرير موقفه . لأن الشروط

التى تلزم بها الصور الذهنية بعضها بعضا هى الشروط الأساسية التى يتطلبها الدخول فى عالم واحد فحسب ؛ وذلك مثل شروط الفردية والزمان والمكان ؛ ومن لم يخضع منها لهذه الشروط فإنه يكون شاذا ولا يدخل ضمن هذا العالم . ولكن على أى وضع سيكون هذا العالم فذلك أمر لا تمكن معرفته قبل أن يكون فعلا وقبل أن نعرف الصور التى استسلمت لشروطه. وباختصار كل نظرية ترى أن العالم محل لأعراض مفارقة حقيقية وإمكانات حقيقية فهى فرضية قوية لا يمكن إبطالها . ولا يمكن أن توجد الأحكام الخلقية إلا فى مثل هذا العالم . لأن القبيح هو الذى يحتل مكان شىء كان يمكن أن يكون الآن، والحسن هو الذى يمكن أن يكون فى مكان ليس هو كائنا فيه الآن . ولكن لا يمكن أن يكون هناك حسن أو قبيح فى العالم الذى يراه هيجل ؛ وهو تلك الكتلة الجامدة التى لا يمكن أن يكون لأحد أجزائها شىء من الحرية فى الحركة ، وذلك الاكتظاظ بالوجود الضرورى الذى لا يمكن أن يتصف بشىء من الإمكان .

والآن ، ان أخشى ما أخشاه هو أن أكون قد أسأمت القارىء أو أوقعته فى حيرة؛ ولكنها طبيعة الموضوع ، لأن أسوأ شىء فى نقد فلسفة هيجل هو أن للبراهين التى يستعملها الناقد أصواتا جوفاء غريبة تجعلها تبدو خيالية مثل الأخطاء التى جاءت لتصلحها ، وتجعلنا نشعر بأن هذا العالم سراب وأنه وهم وخيال . ولكن ذلك ضياء فلسفة هيجل ونورها . فلا عجب ، إذن ، إذا كانت كلماتنا هذه تطرب هؤلاء الذين عُمِّدوا بعقيدة مشوشة مضطربة ، مثل أتباع هيجل ، وقد كان مفروضا أنها جاءت لإقناعهم ؛ لأنهم يظنون ، حين يسمعونها منا ، أننا جميعا أبناء هيجل ، غير أن بعضا منا لم يبلغ تلك المرحلة الذهنية التى يعرف فيها أباه . وكما أن المدرسة الكاثوليكية تخبرنا أن براهيننا ضد المسيحية البابوية تنم من غير قصد عن أطهر روح كاثوليكية ، فكذلك تبتسم فلسفة هيجل من نقدنا إياها قائلة : « إذا ما جنى الجانى فكيف يهرب منى ، وأنا

الجناح الذى يطير به ؟ »

والآن أحب أن أجمل الأسباب التى حملتنى على رفض فلسفة هيجل فيما يلى :

(١) إنه من المستحيل أن نأكل طعامنا ويبقى لنا بعد ذلك كاملا غير منقوص . يعنى أنه لايوجد التناقض الحقيقى إلا بين حكمين ذهنيين ، إذا كان أحدهما صادقا والآخر كاذبا كان وجود أحدهما نافيا لوجود الآخر . وليس هناك حالة عليا من التأليف يمكن أن يعيش فيها هذان الحكمان وأمثالهما معا .

(٢) لايمكن أن تكون الهوة أداة ربط ؛ يعنى أن السلب وحده لايمكن أن يكون أداة التقدم الفكرى .

(٣) المستمرات من النفس والزمان والمكان روابط ، لأنها خالية من الفجوات .

(٤) ولكنها لاتربط الصور الذهنية إلا ربطا جزئيا .

(٥) ولكن ذلك الربط الجزئى كفيل بأن يجعل هذه الصور مساهمة فى عالم واحد مشترك بين الجميع .

(٦) بيد أن لتلك الصور صفات أخرى ، وهذه تبقى غير مرتبطة .

(٧) ومع هذا فيمكن أن تظهر الصفة الواحدة فى أزمنة وأمكنة مختلفة . وهذا يجعلها متعددة ، ويصبح دخول أفرادها تحت جنس واحد عاملا من عوامل الربط أيضا .

(٨) ولكن تبقى الهوة بين الصفات المتباينة فى الجنس قائمة حادة ؛ وتبدو كل واحدة من هذه الصفات للأخرى حقيقة متمايزة ذات وجود عارض .

(٩) وقد تجعلنا الأحكام الخلقية نفترض عوارض فى الكون لايمكن إرجاع أحدها للآخر .

(١٠) ولكن تلك العناصر العرضية لاتناقض بعضها بعضا ، مادامت تشترك جميعها فى الزمان وفى المكان وفى الشعور الذهنى ؛ لأن المساهمة تتعارض مع التناقض. ولايمكن أن تتعارض إلا إذا حاول كل منها أن يحتل مكان الآخر أو زمانه.

(١١) وأما وجود تعارض من هذا النوع الذى لايقدر العقل على التغلب عليه والذى قد يشعر بأن الممكنات أكثر من الواقعيات فذلك فرض ممكن الوقوع ؛ ولا تقدر فلسفة أن تدعى أكثر من ذلك .

خاتمـــة

للمعرب

والآن ، وقد فرغنا من عرض ما أحببنا عرضه اليوم من فلسفة وليم جيمس ، نحب أن نقف معه قليلا ، متدبرين ماجاء فيه من فكر وآراء ، وباحثين عن الاتجاه الذى قد ترمى إليه فصول السفرين معا .

يؤكد وليم جيمس أن فصول « إرادة الاعتقاد » تهدف جميعها نحو غاية واحدة واتجاه فلسفى واحد ، على الرغم من تعددها وتشعب موضوعاتها . ذلك الاتجاه هو ما سماه ـ Radical Empiricism ـ الاتجاه التجريبى المتطرف . فهو اتجاه تجريبى لأنه يعتمد على التجارب دون النظر المحض ، ويعتبر النتائج التى قديعتبرها غيره يقينا واقعيا فروضا قابلة لأن تتغير فى المستقبل إذا ما تطلبت حوادثه ذلك التغيير . وهو متطرف لأنه يخالف المذاهب التجريبية الأخرى التى تؤمن بوحدة المادة فى الوجود ، وترى أن تلك الوحدة هى القانون اليقينى الثابت الذى يجب أن تخضع له كل التجارب ، ويرى أن القول بوحدة المادة ليس إلا فرضا من الفروض قد تشهد له التجارب وقد تنقضه ، ويقول كذلك ليس فى مقدور أى إنسان أن يصل إلى علم اليقين فى هذه المسألة ، كما أنه لا يقدر أن يصل إليه فى غيرها من المسائل التى تعتمد بالضرورة على التجارب . وليست تلك الوحدة ، فى نظره ، إلا أملا يرجى ، يسعى العقل حثيثا ليبلغه من غير أن يدركه . فيشاهد الإنسان عالما متعددالأجزاء ، متباين الصفات، فيحاول أن ينقذبعقله من تلك الصورة المضطربة التى صورتها له النظرة السطحية ؛ ولكن تظل الوحدة المطلقة ، بعد ذلك ، وعلى الرغم من تلك المحاولة ، أملا يرجى أن يحقق فحسب ؛ يستوى فى ذلك الفلاسفة وغيرهم من الناس . وذلك لأنه سيظل هناك ، بعد أن يؤدى العقل

وظيفته على خير الوجوه وأكملها ، وجهات نظر متعددة حول العالم وصفاته ومافيه من وحدة أو تعدد ؛ فما يبدو واضحا وجليا من بعض وجهات النظر قد يبدو غامضا من وجهات أخرى ؛ ومايبدو ذاتيا ونسبيا فى نظر بعض العلماء قديبدو واقعيا وموضوعيا فى نظر آخرين ؛ وسيظل كل من السلبي وغير المنطق موجودا ومسببا لكثير من المتاعب لبعض الناس ؛ وسيبقى الشر مصدرا لكثير من الآلام لكثير من الناس كذلك . وبالجملة ، سيوجد كثير من الأشياء التى تواجه ولا يقدر أحد على فهمها أو تعليلها ، بل تبقى سرا من الأسرار التى لا يدرك كنهها ولا يقدر أحد على أن يربطها بالموجودات الأخرى ؛ أو ليس العقل نفسه الذى نظن أننا نوضح به الغامض سرا من الأسرار وأحجية من الأحاجى ؟

ذلك هو الاتجاه التجريبي المتطرف . فكل من يقول إن التعدد هو المظهر الخارجى لذلك العالم الذى نعيش فيه ، وأما الوحدة فيه ، أو الارتباط المطلق بين أجزائه ، فليس إلا فرضا من الفروض يمكن أن يكون حقيقة ويمكن ألا يكون — كل من يقول ذلك فهو من أرباب هذا الاتجاه التجريبي المتطرف . ولقد مثلت فصول « إرادة الاعتقاد » هذا الاتجاه خير تمثيل . فتراه يتحدث فيها عن الدين ومسائله ، وعن الأخلاق وقضاياها ، وعن الوحدة فى الوجود ، وعن مسائل الاعتقاد كلها ، ويعتبرها فروضا قابلة لأن تكون حقا حين تشهد لها حوادث المستقبل ، من غير أن تصل من تلك الناحية إلى اليقين المطلق ، حتى يأتى اليوم الذى يقال فيه قد تمت تجارب الإنسانية جمعاء .

وتهتم فصول الكتاب كذلك سيما « إرادة الاعتقاد » و « قيمة الحياة » و « الميل العقلى نحو التفكير المنطق » و « الأعمال العكسية والإيمان بالله » بتبيين أن للمرء أن يؤمن بكل المسائل التى لا يجد من البراهين النظرية ما يؤيدها ، ما دام يجد ميولا نفسية تدعوه إلى الإيمان بها ؛ وقد تبرهن التجارب على أنه على حق فى اعتقاده.

وهنا نجد جيمس يدافع عن نفسه من ناحيتين : فيدفع عن نفسه أولا تهمة أنه مضيع للوقت فى غير طائل ، وتهمة أنه يدعو إلى التهور فى الاعتقاد . وبيان ذلك أن بعض المتفلسفين قد يقول إن الناس ميالون بطبائعهم نحو الاعتقاد من غير تدبر وتفكر، فهم لايحتاجون إلى من يشجعهم ويدعوهم إلى الاعتقاد. فالجدل حولها جدل لاطائل تحته ومضيعة للوقت من غير مبرر . وهنا يقول جيمس حقا إن الإنسان لا ينقصه الاعتقاد ، بل الحذر وقوة النقد لمسائل الاعتقاد ؛ ونقطة الضعف فيه أنه قد يعتقد بدون روية فى بعض المتألق من النظريات ، وخاصة إذا ماتوجهت نحوه بعض الميول الغرزية ؛ ولكن ذلك شأن العوام . فلو كان متحدثا إلى العوام أو إلى جيش الخلاص لصح أن يرمى بأنه مضيع للفرصة وللوقت فى نصحه إياهم بالاعتقاد ؛ وذلك لأنهم يعتقدون بالفعل ، ولا يحتاج أمثالهم فى باب الاعتقاد ، إلا تقطيع أوصال اعتقاداتهم ، وتعريضها لأشعة الشمس وللهواء الطلق ، حتى تأتى قوة النقد ، وتهب رياح الشمال العلمية ، فتطهرها مما فيها من خرافات وأوهام . ولكنه يتحدث إلى جماعات أخرى. فهو يخاطب بفصوله هذه الجماعات الأكاديمية المثقفة التى تغذت بلبان العلوم وقويت عندها قوة الشك والنقد فجعلتها تخشى الاعتقاد وتخافه ، وتضطرب أعصابها عندما تسمع كلمة العقيدة الدينية . وذلك بسبب إيمانها بأن هنالك أدلة علمية ينجو المرء باستعمالها فى بحثه عن الحقيقة ، من الوقوع فى المخاطر ؛ وبما أن مسائل الدين لا تخضع لتلك الأدلة كان الإيمان بها حماقة وجهلا . تلك الجماعة وأمثالها هى التى يتحدث إليها جيمس ، وهى تحتاج إلى شىء آخر وراء ماذكر : فتحتاج إلى أن يبين لها أنه ليس هناك فى الحقيقة طريق علمى أو غير علمى يمر المرء فيه سالما بين نوعين متقابلين من الخطر ـ اعتقاد أقل مما ينبغى ، واعتقاد أكثر مما ينبغى . وإذا كان الأمر كذلك ، ولم يكن هناك محيص من المخاطرة، فعلى المرء ان يواجه أمثال هذه المخاطر ؛ فخير له أن يواجهها وهو يعلمها ، ليستعد لها

ثم يختار ما هو أوفق له ، من أن يغمض عينيه عنها لتفاجئه . ولا يلزم من العلم بأن الثهور رذيلة بين الجند أنه لا ينبغى أن ينصحوا بأن يكونوا أشداء بواسل ومستعدين لتحمل المخاطر . بل ينبغى أن يدربوا مع ذلك على الشجاعة ، مع التمرين على الشعور بالمسئولية . وهى تلك الشجاعة التى يبديها المرء فى المخاطر بعد اختباره لكل الظروف والأحوال التى قد تقف فى سبيل انتصاره ، وبعد اتخاذ كل الوسائل التى قد تقلل من مصابه على فرض الهزيمة .

ثم يدافع عن نفسه ، ثانيا ، بأنه لا ينصح بالثهور فى الاعتقاد ، لأنه لم يقل أكثر من أن لكل امرىء الحق فى أن يعتقد مايشاء ، ومن أن كلا من المعتقد وغير المعتقد فى كل المسائل التى لا يجد فيها دليلا يقينيا ليس أقل من الآخر فى المخاطرة ، فكلاهما مخاطر ، وكلاهما مغرر بنفسه ؛ ولا شك أن لكل امرىء الحق فى أن يختار نوع الغرر ، ونوع المخاطرة التى لايرى هو بأسا من الوقوع فيها . غير أن مواجهة هذه المخاطر أحرى بالمرء وأجدر ، وأن العلم بوجودها فى جميع الحالات خير لنا من أن نعيش ونتصرف كأننا لا علم لنا بوجودها ، ما دامت موجودة بالضرورة فى جميع الحالات العلمية وغير العلمية على السواء .

ثم ينتقل جيمس إلى موضوع آخر ليس أقل أهمية وحيوية من هذه الموضوعات ، فيقول قد يقال إنه لاداعى لإثارة جدل وضوضاء حول موضوعات نتفق فيها جميعا من الناحية العملية ، وإن كنا نختلف فيها من ناحية نظرية ؛ وتلك هى الموضوعات الدينية. فليس هنالك فى هـذا العصر ـ عصر الحرية الدينية ـ من يتدخل تدخلا فعليا فى معتقداتنا الدينية ، مادمنا نعاملها على أنها مسائل فردية يؤديها المرء فى هدوء من غير أن يثير حولها ضجة أو يثير بسببها شغبا فى المجتمع . ولكن جيمس يدفع ذلك

التخصيص فى الاعتقاد دفعا عنيفا . لأنه يرى أن معيار اختبار الاعتقاد الذى يعرف به صدقه من كذبه هو مظهره وتطبيقه على الحياة العملية تطبيقا حرا من غير تخصيص . وكما أنا نقول إن أصدق الفروض العملية هو الفرض الذى يكون أكثر نجاحا عندما يطبق على الحياة العملية ، فإنا نقول ذلك بالنسبة للفروض الدينية كذلك . فكلما كانت أكثر نجاحا وأشمل تطبيقا كانت أطول بقاء وأكثر صدقا مما هو أقل منها فى النجاح وفى التطبيق . وتاريخ الأديان خير شاهد على ذلك ؛ فيحدثنا بأن كثيرا من الفروض الدينية ، التى لم تنجح فى التطبيق على الحياة العملية ، قد اندحر عند ما واجه المعارف الكونية الرحيبة ، وصار بعد ذلك فى حيز النسيان ، فى حين أن بعضا آخر منها احتفظ بكيانه على طول الأيام ، ولم يزده مر الأيام إلا جدة وحيوية ، على الرغم من كل ما لاقى من محن وشدائد . و مهمة علم الأديان أن يبين لنا ، باخلاص ، تلك الفروض التى عاشت ، وتحدت الشدائد . وإلى أن يأتى اليوم الذى يحقق لنا فيه العلم تلك الغاية ، فإن المناظرة الحرة بين الأديان المختلفة وتطبيقها جهارا على الحياة العملية هما خير المعايير لمعرفة الأصلح منها ولبقائه وعلو شأنه . لهذا كان لزاما على الأديان ألا يختفى كل واحد منها تحت معاييره الخاصة ، فلا يحس بها إلا المؤمنون بها ، بل يجب عليها ، أن تحيا حياة عامة وأن يناقش بعضها بعضا . ولا ضير على رجل العلم وعلى مهمته العلمية من الجدل الدينى فى عصره ، مادام هناك شىء من الحرية التفكيرية ومن العدل والانصاف . لأن القضايا الدينية التى ستنتصر على ماينافسها لا يمكن أن تنتصر إلا إذا كانت ممكنة التطبيق ، أو أكثر إمكانا للتطبيق من غيرها ؛ فلا بدلها ، إذن ، من تقبل النظريات العلمية المستقاة من الواقع . لذلك وجب على رجل العلم أن يرحب بكل أنواع الجدل الدينى ، مادام يعترف بأن بعض الفروض الدينية قد يكون حقا ؛ وأما إذا لم يعترف

بهذا القدر فلا كلام معـه ، لأنه يكون بعيدا عن الروح العلمية كذلك . ولقد كان كل من الخلافات الدينية ومن الجدل حول العقائد أمارة القوة التفكيرية فى الجماعة ، ولم تكن فى يوم ما مجلبة للضرر إلا إذا حملت من السلطان أو من المنطق أكثر مما تطيق ، وكانت خيرا كلها فيما عدا هذه الحالة . وذلك لأن أهم الأشياء وأعلاها قيمة بالنسبة للإنسان وللأمم وللعصور هو مثلها العليا وعقائدها الدينية ، ولو كان فيها مقدار كبير من الغلو والافراط . لأن كل ما كان هنالك فيها من غلو نتيجة لفعل بعض الأفراد ، أو التطور فى بعض العصور ، قد عوض عنـه فى الجملة وعلى مر الأيام ، فأصبح فى النهاية فى صالح النوع الإنسانى . لذلك لايكاد يوجد خلاف بين العلماء فى القول بأن الأديان لعبت دورا مهما فى النهوض بحياة الإنسانية جمعاء .

على أننا نقرأ بين سطور هذين السفرين اتجاها آخر وراء ذلك الاتجاه التجريبى المتطرف . وذلك هو الاتجاه « البراجماتيكى » . وقد يكون هذا الاتجاه غير مقصود لجيمس فى بعض فصولها ، لأنه كان قد كتبها قبل أن يكون تلك النظرية . بيد أنها كانت مسبوقة بآراء مبعثرة هنا وهناك تؤدى كلها إليها ؛ وليس من العسير أن نجد مثلا منها فى كل فصل من الفصول السابقة . وهى لاتتناقض مع الاتجاه التجريبى المتطرف ، بل تسايره وتنسجم معه تمام الانسجام ، لاعتماد كل منهما على التجارب وعلى ماينشأ عنها من نتائج . فتصر تلك النظرية ـ كما رأينا فى المقدمة ـ على أن المهم من كل شىء هو نتائجه وما يترتب عليه من آثار فى حياتنا العملية ، وعلى أن النظر المجرد المقصود لذاته حديث خرافة ، لأن العمليات العقلية كلها ، والمعارف كلها وسائل فحسب لأعمال تقع خارجا فتؤثر فى حياتنا العملية ، ولاتتم الحركة العقلية حتى تتحول إلى حركة مادية ، وعلى أن الصدق ليس هو مطابقة الخبر للواقع بل انسجامه مع ماسيقع . وهكذا فكل شىء يحكم عليه بما يتبعه من نتائج ؛ فإن كانت هذه النتائج متناسبة مع أغراضنا ومع

مانريد من مقدماتها كانت خيرا وصدقا وحقا ، وإن كانت غير ذلك كانت شرا وكذبا وباطلا . ولا يوصف الفعل بحسن ولا قبح ، ولا يوصف القول بالصدق أو بالكذب حتى تعرف ثمرته . وتلك هى النظرية التى نجد شذاها فى الفصول السابقة ، ولكنها لم توضح تماما الا بعد ذلك فى مقال عنون « معنى البراجماتزم » .

فالدين ، على هذا الرأى حق، لأن اعتقاد ذلك خير لنا فى هذه الحياة الدنيا ، وأسلم عاقبة فى الدار الأخرى على فرض وجود تلك الدار الأخرى ؛ والقول بوجود الله حق ، لأنه أدعى لطمأنينة النفس وهدوئها فى هذه الحياة الدنيا ، وأسلم عاقبة على فرض وجود تلك العاقبة ؛ والتمسك بمبادئ الأخلاق خير وأولى ، لأنه أنفع لنا فى هذه الدنيا من العيش فيها بدون هذه المبادئ ؛ والصدق خير لأن أثره فى حياتنا العملية خير من أثر الكذب ؛ وهكذا .

فثمرة العقيدة ، إذن ، معيار صدقها . وما دام الأمر كذلك كان لنا أن نعتقد فى كل ماهو خير لنا : وهو ذلك الذى يساعدنا على أن نعيش أحسن عيش وعلى أن نستخلص من الحياة أشهى ثمراتها ، مادمنا لانجد من البراهين اليقينية مايبرر ذلك الاعتقاد . وسيبرر الاعتقاد بعد ذلك نفسه . ولكن ليس معنى هذا أن مجرد الاعتقاد يبين أنه صحيح أو أن صاحبه على حق فيه ، بل أنه سيساعد على تحقيق مسائله فى الخارج . وبيان ذلك أن نظرتنا إلى الدين ومسائله ينبغى ألا تختلف عن نظرتنا إلى العلوم ومسائلها فى شىء ؛ فكما أن العلوم تبدأ بالفروض التى ترجحها الميول النفسية ، ثم تختبرها عمليا ، فكذا ينبغى أن يكون الشأن بالنسبة للدين ومسائل الاعتقاد ؛ فيبدأ بالفروض ثم بالاختبار العملى لتلك الفروض . وبما أن الفروض الدينية فروض ملزمة كان الاختيار من بينها اختيارا حقيقيا وملزما ؛ فلابد للمرء أن يختار . ومادام المختار

مخاطرا كغير المختار سواء بسواء ، لأن الشك فى المسائل العملية محال ، كان لكل امرئ أن يفضل نوع المخاطرة التى لايرى هو بأسا من الوقوع فيها ، وأن يختار أحد الفروض المهيأة له ، مادام يجد عنده ميولا نفسية تدعوه إلى ذلك ، ثم يؤمن به . وحينئذ تسنح له فرصة وضع هذا الفرض المختار تحت الاختبار . وسيظهر الاختبار نجاحا ، مادامت الميول النفسية مؤازرة ذلك الاتجاه . وذلك هو معنى أن الاعتقاد يبرر نفسه .

ولكن إذا كان الصادق هو النافع ، وكان العقل مشخّصا وخادما للحياة العملية ، وكانت المعايير كلها ـ الدينية والخلقية ومعايير الصدق والكذب على السواء ـ معايير فردية ، أفلا يكون لكل امرئ صدقه وكذبه ، وله فلسفته ودينه ، وله قواعده الأخلاقية ؟ وما هى النتيجة لذلك إلا الشك الكلى فى كل المعايير الذى ظن جيمس أنه فرمنه ؟ ذلك كله يواجه هذا الاتجاه البرجماتيكى ، ولا يجد له جوابا شافيا . ولقد سبق أن عرض له كثير من الكتاب وأثاره ضد هذا المذهب وضد ماسبقه من مذاهب مماثلة . لذلك لاأرى مايدعو إلى التحدث عنه . وسأحاول الآن أن أكشف عن مواطن الاضطراب فيه من ناحية أخرى ـ من ناحية قواعده الأساسية التى ابتنى عليها .

يصر جيمس على أن نظريته هذه ليست فلسفة ، ولكنها أسلوب من أساليب البحث . فهى طريق من طرق البحث لتعرف الصادق من الكاذب . ويعترف مع ذلك بأنه مسبوق بها ـ فلا يضيره أن يقال انها مرتبطة بالآراء السوفسطائية القديمة ، وبمذهب المنفعة ـ وبأنه ليس له فيها إلا التنقيح والتهذيب ، لجعلها طريقا صالحا لمعالجة عدة نواح حيوية بالنسبة للإنسان . فلما عجزت البحوث الفلسفية القديمة التى تخضع للصور المنطقية والأشكال الرياضية عن معالجة تلك النواحى الحيوية كان من الضرورى التوجه إلى أسلوب آخر . وهو ذلك الأسلوب البراجماتيكى الذى يحكم الجانب العملى

مهملا ذلك الجانب الآخر الذى اعتمد عليه القدامى كل الاعتماد . فمثلا ، بينما نرى (كانت) يفرق بين العقل النظرى والعقل العملى ، ويقول ان الأول ـ وعمله نظرى محض ـ يحكم بأن الأشياء مقضى بها بالضرورة وبالجبر المطلق ، وان الثانى ـ وهو متصل بالحياة العملية ـ يفترض الاختيار وحرية الإرادة ، إذا بجيمس يؤكد أن الجانب النظرى من العقل ، أو تلك العملية العقلية التى لاتهدف نحو غاية عملية ليس إلا خرافة من الخرافات . لأن العمليات العقلية لابد أن تهدف نحو غاية ؛ أوأنه ، بعبارة أخرى ، ألغى الجانب النظرى ، ووسع من دائرة العقل العملى فجعله يشمل كلا من النظرى والعملى . وذلك أحد الأسباب التى جعلته يرفض المذهب المثالى الذى ذهب إليه «هيجل» الألمانى ، وكل منطق أو مذهب يعنى بالتجريد من العمليات الذهنية المجردة[1] . وما دام العقل النظرى المحض قد قضى عليه بالالغاء ، وما دامت الناحية العملية الجزء المتمم للناحية النظرية ، كان من الطبيعى أن تلوّن تلك الناحية كل اتجاهاتنا النظرية . وهكذا يقول جيمس . فهو يؤكد أن الاعتبارات الشخصية ونظرتنا للحياة وتقديرنا للمستقبل وأملنا فيه أو خوفنا منه تؤثر بالضرورة فى معارفنا . فيعتمد المنطق ، إذن ، على علم النفس وعلى الميول والرغبات . وهنا تبدو المفارقة واضحة بين نظرية جيمس والنظريات المشهورة حول المعرفة لأنها تؤكد كلها أن العقل يقدر على التحرر من الميول الفردية والاتجاهات الشخصية ، وعلى أن يحكم أحكاما نظرية محضة وغير ملونة بشىء من تلكم الاعتبارات الفردية . ولكن جيمس يصر على استحالة ذلك نتيجة لنظريته فى الإحساس والإدراك الحسى التى تخالف النظريات المعروفة من قبل .

---

(١) راجع « الميل العقلى نحو التفكير المنطقى » و « حول فلسفة هيجل » من هذا الكتاب .

ذهب رجال المذهب التجريبى - من أمثال (لوك) و(باركلى) و (هيوم) - ومن حذا حذوهم إلى أن معرفتنا للعالم الخارجى المحيط بنا لاتنشأ إلا عن إدراكات جزئية غير مرتبط بعضها ببعض . فنحن لاندرك الموضوع الذي يواجهنا ككل بخصائصه وعلاقاته وارتباط هذه الخصائص بعضها ببعض ، ولكنا ندرك جزئيات أو مجموعة مبعثرة من الصفات ؛ والعقل هو الذى يلائم بينها بعد ذلك ، ويكون منها الموضوع الخاص . فعندما نواجه بمدرك حسى - الحوان مثلا - فإنا لاندركه هو ككل ، ولكنا نجد إحساسات متفرقة ، كالصلابة والملاسة والاستدارة وهكذا ، فتصبح تلك الإحساسات المنفصل بعضها عن بعض فِكَرًا مستقلا بعضها عن بعض كذلك . وهذه الفِكَر هى التى يعرفها العقل ولايمكن أن يعرف غيرها ، وهى أساس معارفه ؛ فيلائم العقل بينها، ويوجد بينها علاقات ، ويكون منها الموضوع الذى يريده : الحوان . ولهذا كان من الطبيعى لهؤلاء أن يقولوا إن الإنسان لايعرف ألا فِكَره وآراءه ولايعلم شيئا وراء ذلك. فما دامت إحساساته وجودات مستقلة لايجد العقل بينها روابط طبيعية ، ومادام لايعرف الشىء على حقيقته ، ولايعرف صفاته على حقيقتها ، فإن تركيبه لإحساساته لا يكون إلا حدسا وتخمينا لايجد له من الطبيعة مايبرره ، وسيجد أفكاره دائما حواجز بينه وبين العالم الخارجى كذلك . بيد أن النتيجة المنطقية لذلك المذهب لابد أن تكون شكا كليا لافى وجود جواهر للموجودات الخارجية فحسب بل فى وجود الأعراض والصفات كذلك، أو على الأقل فى العلم بوجودها . فجاء (كانت) ، وحاول إنقاذ الموقف ، بعد أن سلم بنظرية الإدراك الحسى هذه ، بأن أعطى العقل سلطانا يربط به بين الإحساسات المستقل بعضها عن بعض ، ويحولها إلى مجموعة مفهومة . وأساس ذلك السلطان أن العقل - حين يلائم بين تلك الإحساسات - لا يتصرف إلا حسب قوانينه ومبادئه ، وهى نفس القوانين والمبادئ التى يخضع لها هذا العالم المحسوس . وذلك لأنه يرى أن

عالم الزمان والمكان ـ العالم الخارجى ـ يتفق فى الجوهر مع طبيعة عقولنا ويخضع لنفس القوانين التى تخضع لها تلك العقول . فالروابط التى يأتى بها العقل ليربط بها بين إحساساته المستقلة ـ وإن كانت غير مدركة حسا ، ولا يمكن أن تدرك إدراكا حسيا ـ تتفق وطبيعة الموضوعات الخارجية مادام العقل قد رآها كذلك .

وهنا يتساءل المذهب البراجماتيكى قائلا ما الذى يبرر تلاعب العقل بالإحساسات ، ومن الذى أعطاه هذا السلطان ؟ أو ليس القول بأنه متحد فى الجوهر مع عالم الزمان والمكان دعوى لا تجد ما يبررها ولا يمكن أن تجده ؟ وما الذى يبين لنا أن النتيجة التى وصل إليها لا تتناقض مع الحقيقة ؟ وإذا كان الأمر كذلك لم يكن بد من الشك مادمنا قد قبلنا نظرية هؤلاء التجريبيين فى الإدراك الحسى . غير أنا لا نضطر لذلك القبول . فليس صحيحا أن الإحساسات مجموعة من الموجودات المستقل بعضها عن بعض ، وأن سلسلة الشعور تنقطع وتقسم إلى وجودات متميزة ، أو إحساسات منفصم بعضها عن بعض ، ولكنها سلسلة مستمرة لا يتميز فيها إحساس عن إحساس ؛ وليست العمليات العقلية ، كما يقولون ، عمليات ضم وتركيب واختراع لعلاقات لم تدرك ، ولكنها عمليات تحليل وتمييز وتقسيم من أجل غاية من الغايات . فالإدراك الحسى سلسلة مستمرة من الشعور توجد ضمنها الموجودات وعلاقاتها ؛ فليس صحيحا أن العلاقات من عمل العقل وإضافاته ، ولكنها مدركة مع إدراك الصفات الأخرى للموجودات ؛ وليست العمليات العقلية تركيبا ، ولكنها تحليل لذلك الذى جاء إلى العقل ككل لا يتميز فيه موجود عن موجود . ذلك التحليل هو العملية العقلية ، وله دائما غاية . وذلك أنه لما كان من الضرورى لنا أن نتعامل مع العالم الخارجى ، وكان من المتعذر علينا أن نتعامل معه ، وهو غير محدود وغير معين ، كان من الضرورى لنا أن نوجد منه ، وهو غير معين فى تجاربنا ، موضوعات مميزة محدودة لنتعامل معها وننتفع بها فى أغراضنا العملية:

فنقسم تجاربنا إلى تاريخ وعلم وأدب ، وإلى طعام وشراب ، وإلى فراش وأرائك ، وإلى كل الموضوعات الأخرى التى توجد مانسميه العالم الخارجى . فالعقل يحلل تجاربه ، ولايحللها اعتباطا ، بل لتحقيق بعض الأغراض العملية . وهكذا كل العمليات العقلية: عمليات إرادية وذات غايات عملية . والموضوعات الخارجية لاتتكون ، بالنسبة لنا ، إلا من حقائق أو مواد أوجدناها نحن ، باختيارنا ، من مجموعة تجاربنا ، وأو جدناها من تلك المواد المعينة ، لأن الحقائق المركبة على هذا النحو هى التى نريدها ، وهى التى نعتقد أنها ستخدمنا وتحقق أغراضنا . فالحقائق ، التى سنتعامل معها إذن ، هى حقائق أوجدناها نحن من مجموعة تجاربنا لتخدمنا فى الحياة العملية ؛ وماهو واقع ، بالنسبة لنا ، هو ذلك الذى نصنعه ونرى أنه من المصلحة لنا أن يقع ؛ أو بعبارة أخرى : إن مانعتقد أنه موجود فى الواقع ونفس الأمر يتوقف على مانرى أنه من الخير لنا أن نعتقد أنه موجود فى الواقع ونفس الأمر [١].

وهذا التحليل النفسى للتجارب وللإدراك الحسى هو الذى يحدد معنى الصدق والكذب . فمادام الواقع متوقفا على ميولنا واتجاهاتنا وتحديدنا واختيارنا ، ومادام ذلك التحديد يهدف نحو تحقيق غرض عملى كان الصادق من الموضوعات هو الذى يحقق لنا هذا الغرض . فليس الصدق مطابقة الخبر للواقع ، ولكن الذى تشهد له التجارب فى المستقبل . فكما أن مايسمى بالقوانين العلمية لايشير إلى الماضى بل إلى المستقبل ، فكذا القوانين المنطقية ومعايير الصدق والكذب . فمايسمى بالقوانين العلمية لايدعى الانطباق على كل حوادث الماضى ، ولكن على حوادث المستقبل فحسب. وبما أن المستقبل غامض ومجهول ، وبما أننا لا نعلم يقينا إذا كانت حوادثه ستجرى على

(١) راجع « الميل العقلى نحو التفكير المنطقى » من هذا الكتاب ، و « معنى المذهب البراجماتيكى » و « معنى الصدق » من مقالات أخرى للمؤلف .

غرار ماأسميناه قانونا علميا أولا تجرى ، كان من الأوفق أن نسمى تلك القوانين فروضا. ولكن الفروض عمل اختيارى للإنسان ، لجأ إليه ليفسر به بعض الظواهر المشاهدة وقت الافتراض. فهى عمل إرادى ، يتوقف على الإرادة ويخضع لها وللتجارب. فإذا شهدت التجارب التى سيقوم بها العالم للفرض قيل انه ينطبق على الواقع ، وقرب بذلك من الصدق ، وإذا ناقضته التجارب عدّل أو ترك . فلم تبدأ الفروض العلمية إلا لتشرح بعض الظواهر الجديدة ، ولم تظهر حقيتها إلا بالتجارب ؛ وكلما شهدت لها التجارب وظهر أنها تنطبق على كثيرين ارتفعت نسبتها فى معيار الصدق ؛ ولكنها لاتصل إلى الصدق المطلق وإلى علم اليقين حتى تشهد لها كل التجارب المستقبلة ، وذلك لايكون إلا عند تمام التجارب بفناء كل المجرّبين . فصدق الفروض خاضع للزيادة وللنقصان ؛ والمعيار هو النتائج . وإن الشأن لكذلك فى المنطق وفى الصدق والكذب وفى كل مايهم المرء من مسائل تفكيرية . فلا يلجأ الإنسان إلى التفكير إلا حين يواجه ببعض المشاكل ويعتقد أنه يقدر على حلها بالتفكير فيها . وبعبارة أخرى إنه لايفكر إلا حين يعتقد أنه سيصل بالتفكير إلى شىء جديد . فالتفكير مسبوق دائما بالرغبة فى الوصول إلى نتيجة . وهذه النتيجة لابدأن تكون جديدة ، ولابدأن تكون منطبقة على الحقيقة . وإذا كانت النتيجة جديدة حقا كان من المحال أن تعرف قبل أن توجد بالفعل ، فإذا عرفت قبل الوجود لم تكن جديدة . ولهذا أخفق المنطق الصورى فى دعواه أن النتائج تتبع المقدمات، وأن ذلك معيار الصدق . وإذا كانت النتيجة جديدة، ولم يكن هناك مايستلزمها ، كانت قفزة عقلية ـ مخاطرة ، حدسا وتخمينا أو فرضا من الفروض . ومادامت كذلك كان من المستحيل معرفة صدقها من كذبها قبل معرفة مايترتب عليها من نتائج عملية . فالنتائج وحدها، والمستقبل وحده ، والتجارب وحدها

هى التى تقرر صدق الفكرة أو كذبها . والتفكير دائما نسبى وموقت : فهو نسبى ، لأنه يهدف دائما نحو غاية ، وتلك تختلف باختلاف الأفراد والنزعات ؛ وهو مؤقت ، لأنه قابل للتغيير والتعديل ، كلما عجزت نتائجه عن أن تتناسب مع الحقائق التى تقع فى المستقبل . فالتفكير لايمكن أن ينفصم عن الرغبة والإرادة ؛ والحقيّة والحقيقة لايمكن أن يعرفا إلا بما يتبع ماقيل عنه إنه حق أو حقيقة من نتائج .

ذلك تصوير مجمل لنظرية الذرائع وما نشأت عنه من أسس نفسية وما تفرع عنها من مبادىء ونظريات . وهو ، على إجماله ، يبين مدى اتساع أفقها ومعالجتها لجميع المسائل الإنسانية ، وأنها لم تكن هدما لنظريات قديمة فحسب ، بل بناء لأخرى مكانها كذلك. وعلى الرغم من أنها تقدم مجالا فسيحا للنقد والمراجعة ، فقد يكون من العسير ، بل من غير الإنصاف كذلك أن تراجع فى تفاصيلها فى نهاية كتاب كهذا الذى أقدمه ، وعلى صفحات كهاته التى بين يدى . ولكن هل من الضرورى لمعرفة قيمتها أن تراجع جزئياتها بالتفاصيل ؟ أظن أن ذلك غير ضرورى ، ويوافقنى جيمس نفسه على ذلك حين يقول ، ناقدا لفلسفة هيجل ، ليس من الضرورى أن تشرب ماء البحر كله لتعرف أنه ملح أجاج ، بل يكفيك منه قطرة[1] . وتلك القطرة فحسب هى التى سأتذوقها الآن من فلسفة وليم جيمس ؛ وسأحرص على أن تكون قطرة أساسية يتأثر المذهب فى جوهره بها ؛ وتلك هى نظرية الإدراك الحسى فى صلتها بما تفرع عنها من قواعد .

يرى هذا المذهب ، كما سبق أن بينا ، أن إدراكنا للعالم الخارجى إدراك واحد لا يتعدد بتعدد مايسمى بالموضوعات الخارجية ؛ فهو سلسلة مستمرة لاتنقطع ، ونحن الذين

---

١ ــ راجع « حول فلسفة هيجل » من هذا الكتاب .

نقطع أوصاله ، ونقسمه إلى موضوعات شتى ، ارضاء لرغباتنا النفسية ، ولنتمكن من التعامل معه . أو بعبارة أخرى : إن الموضوعات الخارجية ، كما ندركها حسا ، غير مخصصة بصفات خاصة وغير مشخصة ، ونحن الذين نضفى عليها بعض الخصائص ونجعلها مشخصة فى الخارج ، لأن ذلك التخصيص هو الذى يناسب حياتنا العملية . فنحن الذين نوجد الواقعيات والمشخصات بالإرادة والاختيار . ويرى ، مع ذلك ، أن القوانين العلمية فروض ، وأن مسائل الاعتقاد فروض ، وأن الأحكام الخلقية فروض ، وأن أحكام الصدق والكذب فروض ، وأن النتائج كلها فروض يحكم عليها بالصحة أوبالبطلان ، وبالصدق أو بالكذب ، وبأنها خير أو شر ، بشهادة الحقائق المستقبلة لها : فإذا شهدت لها كانت حقا وحقيقة ، وكان الاعتقاد فيها صحيحا ، وكان المؤمن بها على حق ، وكانت خيرا ، وان ناقضتها كانت شرا وكذبا وغير حقيقة ، ولم يكن المؤمن بها على حق فى إيمانه .

ولكن إذا كنا نحن الذين نختار الحقائق ونوجدها ، ولا يمكن أن يوجد بالنسبة لنا غيرها ، فكيف يمكن أن تناقض أغراضنا ورغباتنا ؟ وكيف يمكن أن يبطل فرض افترضناه ليحقق أغراضنا بحقائق اخترناها نحن وأوجدناها لتشهد لذلك الفرض ، مادام أنه من المحال أن يوجد ، بالنسبة إلينا ، غيرها؟ وكيف تأتى لتلك التى تقف عقبة فى سبيل نجاحنا ـ وهى كثيرة فى الحياة ـ أن توجد؟ هل هى أوهام وخيالات؟ ولكن لمن هذه الخيالات ؟ أو ليست أوهامنا حقائق بالنسبة لنا ؟ وهل يلجأ هذا المذهب فى النهاية إلى التفرقة بين الحقيقة ومظاهرها ؟ بيد أن تلك التفرقة هى التى حاربها وثار عليها ، كما وردت فى فلسفة رجال المذاهب المثالية ؛ ولابد أن تجر فى النهاية إلى القول بأن للحقائق الخارجية بعض الصفات الخاصة التى يتمكن العقل من إدراكها والتى

يقسم ، على أساسها ، سلسلة شعوره ؛ وهو ما لا يمكن أن يقبله رجال هذا المذهب ، لأنه يجعل للواقع ، بقطع النظر عن رغباتنا واتجاهاتنا ، أثرا فى تحديد ما هو صادق وماهو كاذب ، ويجعل المطابقة للواقع أو الإشارة إلى الماضى أو الحقائق الموجودة بالفعل شرطا فى تحقق الصدق أو الكذب ؛ وذلك يناقض وجهة نظرهم فى تحديد معيار الصدق والكذب . فأجزاء النظرية يناقض بعضها بعضا ، ولا يمكن قبول أحدها إلا بإلغاء الآخر . فإذا قبلنا نظرية الإدراك الحسى وجب أن نرفض معايير الصدق والكذب ، والصحة والبطلان ، والخير والشر ؛ وإذا قبلنا هذه المعايير ، وافترضنا إمكان وجود كل من الصدق والكذب ، والخير والشر ، والنجاح والإخفاق بل آمنا بوجودها كذلك ، وجب أن نرفض نظرية الإدراك الحسى من أساسها . فالتناقض ، إذن ، فى صميم المذهب ، وبين مسائله الجوهرية ، ولامخلص منه إلا بإلغاء بعض تلك المسائل. بيد أن إلغاء بعضها يستدعى انهيار المذهب كله ، لأن كلا الأمرين ـ النظرية والمعايير ـ يقوّمه ويدخل فى تكوين أساسه .

وقد يكون منشأ الغلط هنا التعميم حيث لاينبغى التعميم . فقد يكون المذهب على حق ، من ناحية نفسية ، فى إصراره على أننا نميل بطبائعنا إلى اعتبار الشىء حقامادام مرضيا لوجداناتنا وليولنا الشخصية ، وعلى انه يزداد هذا الميل ويقوى كلما أكدت تجارب المستقبل هذا الإرضاء . ولكنه ليس على حق فى الانتقال من هذه الحالات النفسية الخاصة إلى التعميم والقول بأن ذلك الإرضاء الذى تؤكده التجارب أمارة الحق والحقية دائما وفى كل الأحوال .

ولكن إخفاق جيمس فى تلك الناحية لاينافى أنه قد نجح فى عدة مواطن أخرى: فقد نجح، مثلا، فى تبيين أن الروح العلمية لاتتنافى مع العقائد الدينية ولايمكن أن تتنافى معها ، وفى تبيين أن الدين لايرضى ميولنا الوجدانية فحسب، بل يرضى عقولنا كذلك،

وفى تبيين أنه يوجد للإيمان بالله مكان طبيعى فى نفوسنا ، فتبقى النفس مضطربة وثائرة، حتى تصل إليه وتدركه ، وحينئذ تمتلىء هدوءا وطمأنينة ، وفى تبيين أن حياة التدين خير من جميع أنوع الحياة الأخرى فى هذه الدنيا وفى غيرها : فهى التى تقتل روح التشاؤم ، وتملأ النفس ثقة وأملا ، وهى التى تجعل الجهاد فى الحياة حلو المذاق ، وهى التى تجعل هذا العالم عالما يستحق أن يعيش فيه الإنسان .

محمود حب الله

القاهرة فى: ربيع الأول ١٣٦٨
يناير ١٩٤٩

موضوعات الكتاب

إرادة الاعتقاد	٣	٣٣
الميل العقلي نحو التفكير المنطقي	٣٤	٨٠
الأعمال العكسية والإيمان بالله	٨١	١١٠
مشكلة الجبر	١١١	١٤٥
حول فلسفة هيجل	١٤٦	١٧٢
خاتمة للمعرب	١٧٣	١٨٩
الفهرس	١٩٠	

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها : الدكتور منصور فهمى باشا رئيس الجمعية ، والدكتور على عبد الواحد وافى وكيلها

يشترك فيها أعلام الباحثين فى الفلسفة والاجتماع . تستأنف النهضة العلمية فى الشرق وتجعل مسائل الفلسفة فى متناول الجميع ، ضرورية لكل مثقف وباحث.

ظهر منهـــا :

١ — فليسوف العرب والمعلم الثانى : للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق
شيخ الجامع الأزهر والرئيس الفخرى للجمعية

٢ — الأسرة والمجتمع (طبعتان) : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

٣ — شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب

٤ — الحياة الروحية فى الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمى
مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب

٥ — الملامتية والصوفية وأهل الفتوة : للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى
رئيس قسم الفلسفة بجامعة فاروق

٦ — التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبدالوهاب عزام بك
عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

٧ — المسئولية والجزاء : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

٨ — التنبئو بالغيب عند مفكرى الإسلام : الدكتور توفيق الطويل
مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول

٩ — الدين والوحى والإسلام : للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق
شيخ الجامع الأزهر والرئيس الفخرى للجمعية

١٠ — اللغة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب

١١ — إرادة الاعتقاد لوليم جمس : ترجمة الدكتور محمود حب الله
أستاذ الفلسفة وعلم النفس بكلية أصول الدين

١٢ — المشكلة الأخلاقية والفلاسفة : ترجمه الدكتور عبد الحليم محمود
لأندريه كرسيون المدرس بكلية اللغة العربية

: والأستاذ أبو بكر ذكرى
المدرس بكلية أصول الدين

١٣ — العلاج النفسانى قديماً وحديثاً : للأستاذ حامد عبد القادر
الأستاذ بكلية دار العلوم

١٤ — الحقيقة فى نظر الغزالى : للأستاذ سليمان دنيا
مدرس الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين

١٥ — إخوان الصفا : للأستاذ عمر الدسوقى
الأستاذ بكلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول

١٦ — المذاهب الفلسفية العظمى : للدكتور محمد غلاب
فى العصور الحديثة أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

١٧ — الأخلاق فى الفلسفة الحديثة : ترجمه الدكتور عبد الحليم محمود
المدرس بكلية اللغة العربية

: والأستاذ أبو بكر ذكرى
المدرس بكلية أصول الدين

١٨ — العقل والدين لوليم جمس : ترجمة الدكتور حب الله
أستاذ الفلسفة وعلم النفس بكلية أصول الدين

DATE DUE

جيمس ،وليم
العقل والدين
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01007816

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
UNIVERSITY
LIBRARY

191.9
J29 A