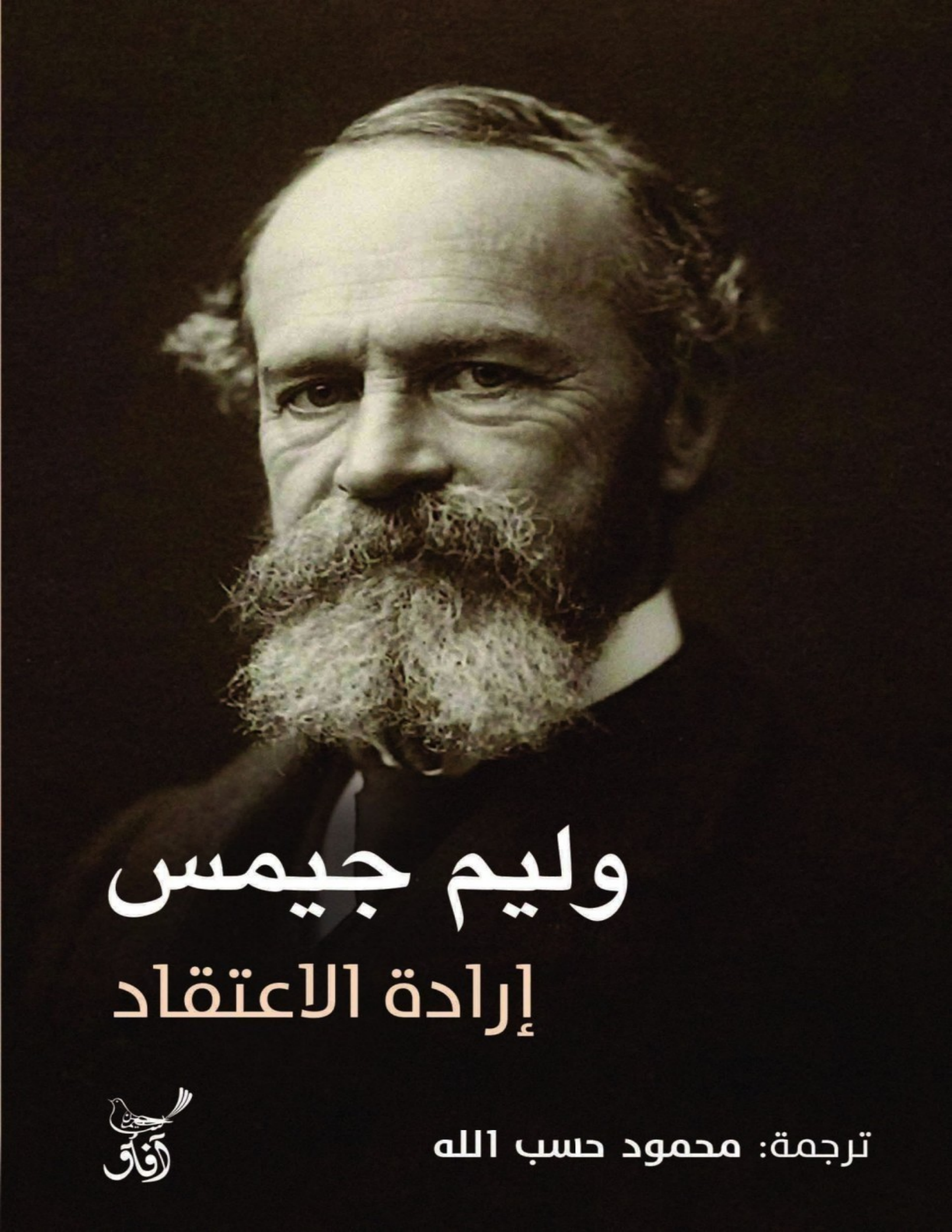
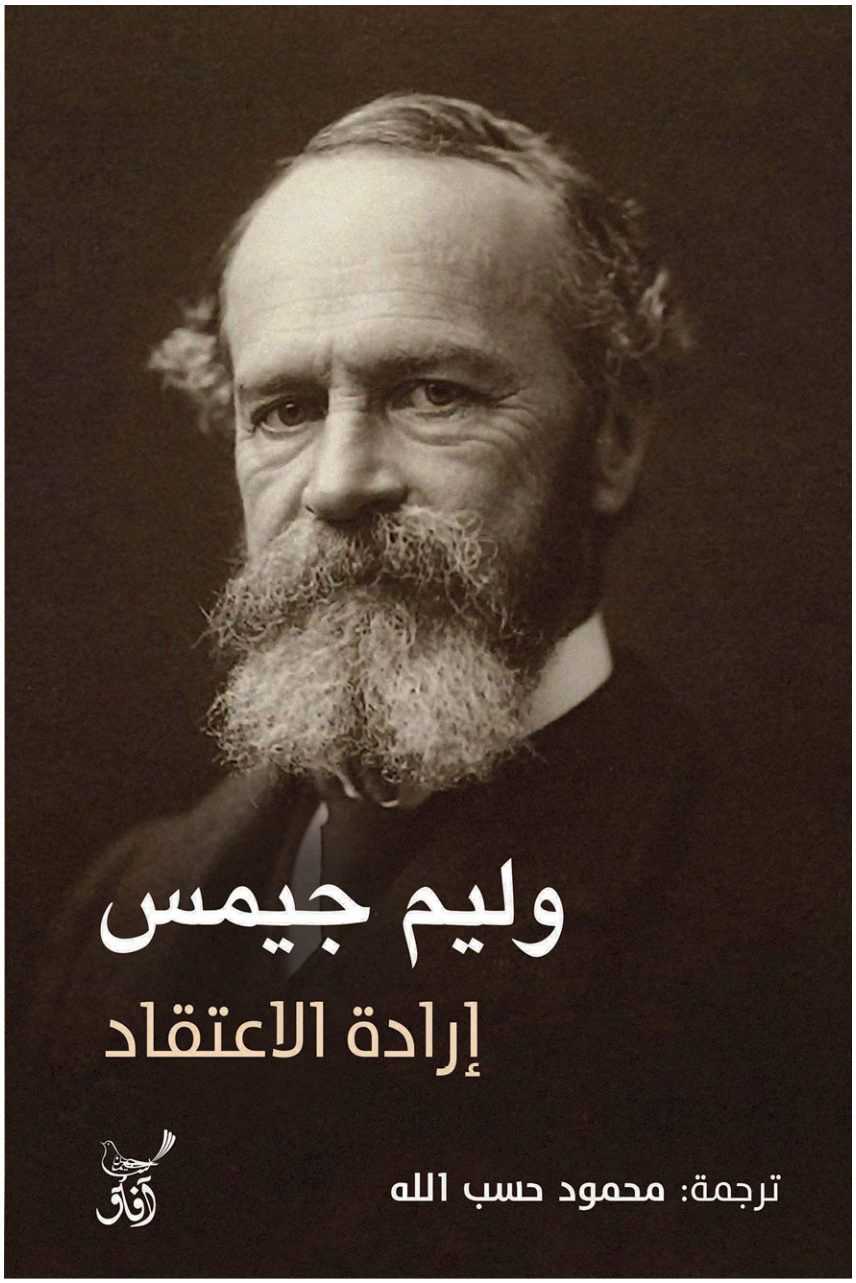


وليم جيمس

إرادة الاعتقاد

ترجمة: محمود حسب الله



وليم جيمس

إرادة الاعتقاد

ترجمة: محمود حسب الله

آفاق

إرادة الاعتقاد

وليم جيمس

- المؤلف: وليم جيمس
- العنوان: إرادة الاعتقاد
- ترجمة: د. محمود حبّ الله
- طبعة آفاق الأولى 2020
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ

رقم الإيداع:
٢٠١٩/١٦٢٥٦
الترقيم الدولي: ISBN
978-977-765-238-4

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

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

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

وليم جيمس

إرادة الاعتقاد

ترجمة

د. محمود حبّ الله

آفاق للنشر والتوزيع

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

جيمس، وليم
إرادة الاعتقاد - وليم جيمس
ترجمة: دكتور/ محمود حبّ الله
ط1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2020
176 ص، 21 سم.
رقم الإيداع 16256 / 2019
الترقيم الدولي 978 - 977 - 765 - 238 - 4
1 - علم نفس
2 - العنوان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذا لون جديد من التفكير الفلسفي الحديث أقدمه لقراء اللغة العربية، ليعرفوا مقدار ما يمكن أن تقدمه التجارب العملية وكل من البحوث النفسية وعلوم الحياة ووظائف الأعضاء من خدمات للبحوث الدينية، على يد عالم قوى الملاحظة، دقيق التفكير، يرجو الوصول إلى نتائج لا تقطعه عن الحياة العملية.

إنه جديد، لأنه لم يتقيد بمبادئ المدارس الفكرية السابقة، فلم يك صورة من صور المدرسة العقلية، ولا مظهرًا لمدرسة الذوق والبديهة، ولم يك تجريبيًّا قديمًا. إنه عقلي ووجداني معًا، أو هو نتيجة لحبك كل ما هو صالح من تلك الآراء التي William James الجميع وصهره إلى وحدة، أصبحت بفضل جيمس أقدمها اليوم إلى القراء.

ولقد كان أمامي طريقان لإبراز ذلك اللون من التفكير. أحدهما، وقد يكون أقلهما مجهودًا، وأوفرهما فائدة عاجلة، أن ألبسه الثوب الذي أرتضيه، فأقدمه كما فهمته. بيد أن تصوير الفكرة كثيرًا ما يكون مشربًا بروح المصوِّر وملونًا بعقائده وميوله نحو الحياة، فلا يصور الفكرة أدق تمثيل أو كما يراه مصور آخر. لذلك عدلت عن هذا الطريق، وفضلت أن أنقل جيمس بروحه ومعناه وبأسلوبه، بل بلفظه كذلك في كثير من الأحيان. وذلك مجهود، لو تعلمون، عسير. ارتضيت ذلك النحو تحقيقًا للأمانة العلمية، وارتفاعًا بالقارئ الكريم عن أن يواجه بأحكام على جيمس قبل أن يتعرف بفلسفته. وبذلك وضعت بين يديه فرصة الحكم على تلك الفلسفة. فإن شاء شاركني في الحكم الذي سأعرض له إن شاء الله في السفر الثاني، وإن شاء خالفني، إذا ما أوصلته بحوثه إلى غير ما ارتضيت.

ولما كان جيمس من أخصب العلماء المحدثين عقلًا، وأغزرهم مادة، وأكثرهم إنتاجًا، كان من العسير إبراز فلسفته مرة واحدة. فلم يكن أمامنا إلا

أن نتخير ونقدم ما نراه أكثر نفعًا، وأحسن عرضًا، وأيسر فهمًا. ولقد سهل تلك المهمة أن جيمس كان يصدف عن القواعد الاصطلاحية والعبارات الفنية، وكان يلبس الفكرة العميقة ثوبًا ساذجًا ويعرضها عرضًا سهلًا؛ فاستساغه الجمهور، ولم يبتذله العالم المتعمق، ولم تكن فلسفته، مع هذا، إلا دروسًا ومحاضرات لا يعز فصل بعضها عن بعض، وإن كانت تهدف كلها نحو غرض واحد.

ولكن هل أقدم جيمس الفيلسوف، أم أحد علماء النفس، أم أحد المشتغلين بعلوم الحياة ووظائف الأعضاء، أم أحد رجال اللاهوت الذين وجدوا أدلة أقنعتهم بوجود الله؟ تواجه تلك النواحي المتعددة الناظر إلى جيمس، ولكنه يجدها كلها ماثلة في تلك المجموعة من المحاضرات المسماة «بإرادة الاعتقاد». وهذا هو ما حداني على تخيرها، لأن من يقرؤها لا يعجز أن يتبين فيها نواحي جيمس المتعددة.

ولقد رأيت أنه من الأجدر أن أُسم تلك المجموعة قسمين: أبدأ منهما بما يبدو أسلس عبارة وأخف فهمًا، وقد جعلت هذا القسم موضوع السفر الذي أقدمه اليوم إلى القراء؛ وأثنى بالآخر لاحتياجه إلى مقدار من إعمال الفكر، وسأرجئه إلى السفر الثاني الذي أرجو أن أتمكن قريبًا من إصداره إن شاء الله. وسأترك كذلك العرض الفلسفي والنقد لبعض نظرياته إلى السفر الثاني، حيث أرجو أن يكون هناك شيء من البسط لما يستدعي البسط منها.

والآن أقدم جيمس تقديمًا سريعًا وأعرضه عرضًا موجزًا، ليعلم من لم يسبق له به علم من هو ذلك الرجل الذي أوليه هذه العناية.

عاش جيمس في القرن التاسع عشر وأدرك شطرًا من القرن العشرين (1842 -1910)، فقد كان معاصرًا لبعض رجال لا يزالون على قيد الحياة. وهو من أشهر مفكري أمريكا على الإطلاق، وأحد قادة الفكر الحديث في الفلسفة وعلم النفس، بل من المجددين فيهما كذلك. وتدين له نظرية الذرائع Pragmatism بحياتها. تربى في بيئة دينية قوية. فقد كان أبوه رجلًا متدينًا تلقى

علومه في مدارس دينية، وتأهل ليكون قسيسًا. ولم يمنعه من المساهمة في أعمال الكنيسة إلا عجزه الجسمي. فلزم البيت، وكوّن لأبنائه تلك البيئة الدينية التي نجد أثرها واضحًا فيهم جميعًا. ولكنه كان أكثر ظهورًا في ابنه وليم جيمس لأنه لازم البيت في أثناء مرضه مدة طويلة كان يشغلها بالقراءة. ولقد اتصل، من غير شك، بكثير من كتب أبيه الدينية.

يمكن تقسيم حياة جيمس إلى مرحلتين متمايزتين: مرحلة التهيؤ والاستعداد، بما يتبع ذلك من قلق نفسي واضطراب فكري وتردد؛ ومرحلة الاستقرار والحيوية والإنتاج. شغلن المرحلة الأولى الجزء الأكبر من حياته، إذا لم يفرغ من مرحلة التعليم الأكاديمي إلا وهو قريب من الثلاثين من عمره، ولم يتغلب على اضطراباته النفسية، ويشف من شكوكه وأوهامه إلا بعد أن جاوز الأربعين. حاول جيمس في إبان حياته أن يتعلم الفنون اليدوية، ولكنه ما لبث أن تركها؛ لأنه لم يجدها منسجمة مع ميوله ورغباته، والتحق بمدرسة العلمية. فدرس هناك الكيمياء وفن التشريح وما يتعلق بهما Laurance لورانس الطبية. ولكنه قطع Harvard من موضوعات. ثم درس الطب في كلية هارفارد في رحلة اكتشافية إلى الأمازون Liuise Agassiz الدراسة وصاحب لويس أجاسيز ولقد أفاد من تلك الصحبة كثيرًا، فهو «الشخص الذي عرّفه الفرق .Amazon الشاسع بين العلماء النظريين والعلماء الذين يسيرون على هدى الحياة العملية الكاملة». ولما أصابه المرض في أثناء الرحلة رجع إلى وطنه وعاود الدراسة. ولكنه ما لبث أن قطعها ثانية وذهب إلى ألمانيا 1867 -1868 حيث ظل ثمانية عشر شهرًا، كان في أثنائها شديد الاتصال بالفلسفة المعاصرة ويحدثنا جيمس أن .Renouvier وبعلم النفس. وقد اتصل حينئذ بفلسفة رينوفييه اتصاله بتلك الفلسفة وتدبره فيها كان نقطة تحول في حياته، وكان موجهًا له في حياته الفلسفية بل في حياته الشخصية كذلك.

ولكن المرض الذي أصابه في رحلته السابقة كان لا يزال ويعاوده، فكانت تأتيه منه نوبات حادة عنيفة. وكان من جراء ذلك ضعيفًا، متبرمًا بالحياة، متشائمًا. وقد بلغ به التشاؤم حدًّا جعله يفكر في الانتحار. ولعل الذي باعد بينه

وبين تنفيذ هذه الفكرة هو خارق من خوارق العادات أو شعور غامض بذلك العلاج الذي سيقدمه هو فيما بعد في بحثه عن «قيمة الحياة»(1) ليعالج به مريد الانتحار نفسه، فيحبب إليه الحياة ثانية، ويجعله مستعدًّا لأن يواجه نصيبه من الكفاح بقلب قوي وعزيمة صادقة. ولما عاد إلى وطنه وتخرج من الجامعة بدرجة ماجستير في الطب عام 1869، كان لا يزال مريضًا. لذلك لم يقدر أن يبدأ حياته العملية، وظل حبيس بيت والده حتى عام 1872. ولكن لم يمنعه المرض من الاتصال بالحياة الفكرية المعاصرة وغيرها. وهنا يحدثنا جيمس أن الذي خفف عنه ألمه النفسي الشديد، وأزال كثيرًا من أوهامه ووساوسه هو في حرية الإرادة، وقراره الجازم بعد ذلك «أن Renouvier قراءة بحث رينوفييه أول عمل إيجابي يعمله المرء بالنسبة لحرية الإرادة هو أن يعتقد أنه حر الإرادة». وكأن هذا القرار كان الجرعة الأولى من الدواء الناجع، فأظهرت شيئًا من حيوية جيمس، ووجهته توجيهًا جديدًا. فرفض كلا من الجبر العلمي والميتافيزيقي الذي كان يعتقده نتيجة لدراساته العلمية والفلسفية وأصبحت بحوثه كلها ملونة بذلك اللون الشخصي.

1) انظر الفصل الأخير من فصول هذا الكتاب.

ولما خفت آلامه قليلًا اختير مدرسًا لعلم النفس في كلية هارفارد Harvard، وظل مدرسًا لتلك المادة من 1872 -1876. وعلى الرغم من أنه كان مبرزًا في علم النفس، فقد كان متعب النفس ضيقها من دراسته، ورغب في أن يدرس علم وظائف الأعضاء من ناحيته السيكولوجية لا من ناحيته التشريحية. ولكن ألم يكن هذا خروجًا على المأثور في علم النفس؟ نعم كان كذلك، واعتبر تحديًا للعقلية الدينية التي كانت تتحكم في جامعات أمريكا كلها. ولم تخضع له تلك العقلية إلا بعد أن أبان لها أنه لا ضير على العقيدة من تلك الدراسة. وبذا أصبح علم النفس، على يديه، علمًا يخضع للتجارب كسائر العلوم التجريبية بعد أن كان فلسفة نظرية.

ولم تفارقه آلامه النفسية، ويزل عنه ما كان يعاوده من تهيجات عصبية حتى تزوج؛ وكأن الزواج كان آخر جرعة يتناولها ليتم بها الشفاء النفسي. فقد

اختفت كلا آلامه، وامتلأت نفسه أملًا في الحياة ونشاطًا وحماسًا وقوة على العمل. وبذا تبدأ المرحلة الثانية من حياته؛ مرحلة الإنتاج والعمل. وهنا ظهر ما كانت تكنه تلك النفس الثائرة المضطربة. فأخرج أولًا كتابه الضخم في «مبادئ علم النفس». وكان كتابه هذا ابتكارًا في كثير من نواحي علم النفس، ولا يزال عمدة فيه حتى يومنا هذا. ولقد أخضع فيه علم النفس لقواعد علم الحياة، واعتبر التفكير من آلات الكفاح في الحياة، فهو وسيلة من وسائل الحياة العملية.

ولكن لم يكن جيمس هذا فحسب، فلا تزال نفسه توَّاقة لموضوعات أكثر حيوية، هيئ لها بطبيعته. فلم يتابع بحوثه النفسية، ولم يعن كل العماية بمعامل التجارب التي أوجدها، لأنه قد تبين له أنه عمل لا يمكن أن يحسنه، وما باله يقيد نفسه بدائرة ضيقة داخل المعمل ما دام في مقدوره أن يكون طليقًا، يلاحظ ويتدبر أني شاء وكيف شاء؟ فترك معامل التجارب ولم يستقص بحوثه النفسية لأنها «ضئيلة القيمة بالنسبة للبحوث الفلسفية والدينية»؛ فهي ليست إلا مقدمة لهما، وهكذا استعملها جيمس. فكأن شيئًا كان يناديه من قرارة نفسه، ويدفعه دفعًا عنيفًا إلى الناحية الدينية. فتوجه تلك الوجهة بميل طبيعي ورغبة نفسية. ولذا أنتج، ولذا أحسن فيما أنتج. توجه الآن بكليته نحو البحوث المتعلقة بوجود الله وبصفاته، والمتعلقة بخلود النفس وبحرية الإرادة وبالجبر، والمتعلقة بقيمة الحياة.

فلاحظ أولًا أن البراهين الذهنية النظرية لا يمكن أن تشفي غلتنا في هذه الناحية، فلا بد أن يبحث عنها في المسائل التجريبية المتعلقة بها. فلنبحث عن الإله وصفاته في الأعمال الدينية وفي الشعور الديني. ولنبحث عن إمكان حياة النفس ثانية في التجارب الروحية. ولنبحث عن الجبر والاختبار في مظانهما من الحركات وأفعال الاعتقاد. التجأ جيمس فعلًا إلى تلك النواحي المتعددة، راجيًا الوصول إلى نتيجة. فهو، إذن، كان باحثًا عن نتائج، لا مبرهنًا على رأي سابق. فوجد أن البحوث الروحية التي قامت بها جمعية البحوث النفسية في أمريكا وإنجلترا تؤدي إِلى افتراض أن لنا قوة نفسية كامنة، لا

يعبر عنها الحس الظاهر، ولا تأتيها معارفها عن طريق الحس الظاهر. ولكن ما هي، من أين تأتيها معارفها، وهل يكفي ذلك برهانًا على صحو بعد موت؟ يرى جيمس أنه لا يكفي، وأنه ليس لديه من معارف تجريبية يشرح بها طبيعة تلك النفس وطريق معرفتها.

وجد أن التجارب الدينية تؤيد القول بوجود الله، ووجد أن له مكانًا طبيعيًّا في نفوسنا، فلا تستريح النفس ولا يطمئن العقل حتى يصل إليه. ووجد كذلك أنه قادر على كل شيء، ويمكننا أن نتصل به ونلجأ إليه في الشدائد، فينقذنا مما ألم بنا. آمن بأن لنا حرية واختيارًا، ولكن ليست الحرية إلا نوعًا من انفكاك بعض الأعمال أو الأشياء عَن بعض. يعني أن المستقبل ليس شيئًا واحدًا ضروريًّا فقد حدده الماضي، بل هو مبهم غامض ولا يمكن استنتاجه من الماض. ويمكن القول بأن في العالم مصادفات، أي أمورًا ليس وجودها ضروريًّا. وارتأى أن مثل هذه المصادفات في العالم لا يتنافى مع القول بوجود إله مدبر؛ فتوجد المصافات، ولكن لا يشذ بها العالم عن الطريق العام الذي رسمه له الله.

ظهرت تلك الآراء كلها في محاضرات أُلقيت فيما يقرب من عشر سنين 1893 -1902. وجمعت كلها في أربعة كتب. وهي: «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى في الفلسفة العامة»، وهو الكتاب الذي أقدمه للقراء في جزأين؛ و«خلود الإنسان»؛ و«أحاديث لمدرسي علم النفس ولطلاب المثل العليا»؛ و«تعدد التجارب الدينية».

وأخيرًا، وجهته هذه البحوث كلها وجهة أخرى. فحينما كان يحاضر في عن النظريات الفلسفية وعن نتائجها العملية، ذكر نظرية California كاليفورنيا التي اشتهر بها أو التي اشتهرت به بعد، وبين أن مدلول Pragmatism، الذرائع الفكرة، أيًّا كان نوعها، هو نتائجها الفعلية التي تؤدي إليها. وتلك النتائج الفعلية هي البرهان القاطع على صحة الفكرة. فليس صدق الفكرة هو انطباقها على شيء ذهني أو آخر خارجي موجود قبل وجود الفكرة؛ أو بعبارة أخرى، إذا كانت الفكرة وسيلة والعمل أو النتيجة غاية، فإن الغاية هي التي تبرر

الوسيلة. ولقد انتفع بذلك القاعدة، وطبقها على المسائل الدينية نفسها. «فالعقيدة تبرهن على نفسها»، يعني أنها تؤدي قطعًا إلى عمل يحقق ما يعتقد المرء فيه خارجًا؛ وهذه عبارة من عباراته التي ترددت في غير موضع من كتبه. ولقد وجد أن نظرية الذرائع لا تشهد للقول بوحدة الوجود، وأنها تدل على أنه ليس هناك من حاجة لافتراض «جوهر» ليربط الأشياء بعضها ببعض؛ إذ إن الروابط الظاهرة للأشياء هي حقائق كالأشياء نفسها. فحاضر وكتب في نظرية الذرائع تحت عنوان «اسم جديد لنوع قديم من التفكير» و«هل للشعور وجود؟» و«التجارب وما فيها من فاعلية» و«الشيء وروابطه». ثم جمعت هذه الفصول في كتاب واحد تحت عنوان: «مقالات في المذهب التجريبي المتطرف».

وبذا أصبح جيمس مركزًا لمدرسة فلسفية جديدة في العالم الناطق باللغة الإنجليزية. وكان من أقوى أنصاره في أمريكا ديوي Dewy ولقد أراد أن يسلم ذلك الغرس الناشئ لمناصريه. إنجلترا شِلَر Schiller ليتعهدوه بما ينبغي له، وليستريح من مجهوده المضني. ولكنه لم يجد بدًا من السفر إلى كلية مانشستر Manchester في أكسفورد، استجابة لدعوة جاءته، لأنه ظنها تحديًا للمذهب الجديد. فحاضر وكللت محاضراته بالنجاح، ثم ظهرت في كتاب تحت عنوان «العالم المتعدد».

ولما عاد إلى وطنه واشتد به الضعف، غادره ثانية للاستشفاء، ولكن إذ حم القضاء فلا مناص منه، ولا يغني العلاج شيئًا. فرجع إلى وطنه، وجاءته المنية في بيته الريفي في أغسطس عام 1910.

كما يصوره لنا التاريخ وكما تصوره كتبه. William James ذلكم هو وليم جيمس فهو حقًّا مجدد، ولكن في تواضع. ولقد كره أن يقال أنه صاحب مذهب. إنه لم يفعل إلا أن يضع «اسمًا جديدًا لنوع من التفكير القديم». وحكمي الإجمالي عليه هو: ولو أن فلسفته الميتافيزيقية لم تبلغ الغاية، بل لم تبلغ شأوًا يجاري به من سبقه من الميتافيزيقيين –وهو لم يزعم لنفسه شيئًا من ذلك- فإن فلسفته الطبيعية، التي تقرر أن للعالم مكون من مجموعات من الحوادث

متجاورة، وأن تغيراتها تغيرات اختيارية وليست ضرورية، تجد كثيرًا من المؤيدين في العصر الحاضر، ولا مراء في أنه كان من القلائل الذين برزوا في علم النفس، وعملوا على إخراجه من حضانة الفلسفة واستقلاله بنفسه.

ولقد كان للفرد الإنساني في فلسفته نصيب وافر. فهو المبدأ الذي ينبعث منه التاريخ ويجب أن تبدأ منه كل فلسفة، هو القوة الظاهرة التي ترفع الجماعة وتخفضها، وفعله هو الموجه للحياة. «فلقد وضع الله كلًّا من الحياة والموت والخير والشر بيد يديه، وقال له اختر الحياة دون الموت لتحيا أنت وذريتك». وإن ما يخلصه من شدائده وشبهاته ليس بعيدًا عنه «في السماء ولا وراء البحار؛ ولكنه شديد القرب منه والالتصاق به، بل أقرب إليه من حبل الوريد، إنه قلبه».

جمادي الآخرة سنة 1365 هـ

مايو سنة 1946 م محمود حب اللّه

الفصل الأول

بعض نتائج البحوث النفسية

قال لي صديق من العلماء مرة: «إن مكان الاكتشافات الجديدة هو المسائل التي لم تدخل تحت قاعدة». وذلك أنه في جانب كل ما نظم وسلم به من حقائق يوجد بعض مسائل استثنائية، وحوادث صغيرة في نفسها غير داخلة تحت قاعدة، وقليلًا ما يصادفها المرء، وغالبًا ما يتجاهلها حين يصادفها. والمثال الأعلى للعلم هو أن يكون نظامًا من الصدق مستقلًّا بنفسه. وجمال كل علم، بالنسبة لمريديه المقلدين له، هو أن يلبس هذا الثوب المثالي. ولذلك يقدم كل فرع من فنوننا المختلفة عنوانًا خاصًّا لكل حادثة تدخل ضمن دائرة اختصاصه؛ ولأن كثيرًا من الناس يفقد الحرية في التفكير، فإنه، عندما يدرك نظامًا من هذا النوع منسجمًا في نفسه، لا يكاد يتصور غيره من النظم المخالفة. فكل مخالف مخالفة كلية أو جزئية لا بد أن يكون في نظره محالًا. وكل حادثة لا يمكن أن تخضع لهذا النظام فهي، عنده، أمر محال لا بد أن يكون خطأ. وعلاوة على هذا، عندما تكون الأخبار المتعلقة بمثل هذه الحوادث، كما هو الشأن غالبًا، غير واضحة، وعندما تبدو هي نفسها غرائب وعجائب لا أهمية لها، فإن المرء يهملها ويكون مع ذلك ضميره العلمي راضيًا. أما النوابغ فهم الذين يجهدون أنفسهم ولا يستريحون حتى يروا هذه الأمور المستثناة داخل الحظيرة وضمن القاعدة. فلقد كان كل من جاليليو Galileo، في Darwin، وداروِن Purkinje, Purkyne، وبوركينيه Fresnel، وفرينِل Calvin، وكلفان تعب وشقاء من أمثال هذه المسائل غير المهمة. وكل من يلاحظ تلك الحوادث الغريبة فإنه يجدد من معلوماته. وعندما تجدد المعلومات، تكون القواعد الجديدة، غالبًا، متأثرة بصوت هذه الغرائب والاستثناءات.

لم يحتقر العلم على العموم شيئًا من تلك البواقي غير المنسقة كما احتقر تلك المسائل الروحية الغامضة. وليس لعلم النفس على الخصوص تعلق بتلك الظواهر؛ إذ إن علم النفس المحافظ يعرض عنها. وأما الطب فينفيها بالكلية،

أو يقول إنها من عمل الوهم والخيال؛ وذلك تعبير لا يراد منه إلا الرفض أيضًا. ولكن الظواهر نفسها موجودة ومنتشرة على صفحات التاريخ. فكلما تصفحت صحيفة وجدت أشياء مدونة تحت اسم عيافة، إلهام، مس الجن، ظهور الأشباح، غيبوبة، وجد، شفاء بالرقي والتعاويذ، شفاء خارق للعادة... وما إلى ذلك. ونجد أيضًا اتصاف بعض الأشخاص بقوى غريبة تؤثر على ما حولهم من أفراد أو من أشياء. والمشهور أن نظرية «الوساطة» قد بدأت في روشستر Rochester من أعمال نيويورك New –York، وأن مِسْمَر Mesmer هو الذي بدأ نظرية «المغناطيسية الحيوانية»؛ ولكن نظرة واحدة للتاريخ وللذاكرة وللسجلات الرسمية وللقصص العامة أو لكتب القدامى، تكفي لتبيين أن هذه الأشياء كانت موجودة في كل العصور الغابرة بالكثرة التي هي عليها الآن. فكثيرًا ما نعثر نحن الذين نشأنا في الجامعات وتتبعنا تيارات الثقافة العالمية على بعض الجرائد القديمة أو بعض المؤلفات الضخمة التي كتبها أشخاص لم نسمع بهم في دوائرنا، مع أن قراءهم كثيرون؛ ولا ندهش إلا قليلًا حين نعلم أن هذه المجموعة من الناس لا تعيش جاهلة بنا وبإلهنا فحسب، ولكنهم يقرأون أيضًا ويكتبون ويفكرون فعلًا من غير تفكير في قوانينا وفي سلطاتنا. وهناك جماعات أخرى لا تقل عددًا عن هذه الجماعة تحتفظ بالتعاليم السرية الغامضة وتنقلها من جيل إلى جيل؛ ولكن العلم الأكاديمي لا يعني باعتقاداتهم وآرائهم، إلا كما تعنون أنتم أيها القراءُ المثقفون بآراءِ العوام ومعتقداتهم التي تقال بقصد التسلية وقت السهرات.

هذا، وليس في مقدور عقل واحد من العقول أن يدرك جلية الحقيقة. فخير ناقد يفوته بعض الشيء، لا على طريق المصادفة والعرض، بل بعد أن يكون فقد نظم ورتب، ذلك لأننا نميل ولا بد لنا من ذلك. ويستحيي كل من العقل الأكاديمي العلمي والعقل الصوفي من مواجهة حقائق الآخرة، كما يهرب كل منهما من روح الآخر ومن مزاجه. ولم توجد الحقائق إلا لهؤلاء الذين لهم أفكار تشابهها وتقرب منها. فإذا ما وجدت هذه الحقائق واعترف بها، فإن العقول العلمية الناقدة أولى بشرحها من الأخرى. ولكن من ناحية أخرى يبين

لنا التاريخ الإنساني أن العقل العلمي بطئ جدًا في الاعتراف بوجود الحقائق التي لا تبدو منسجمة مع قواعده العامة، أو مهددة بأن تخرج من النظام المعترف به. يحدث كل من علم النفس وعلم وظائف الأعضاء والطب، أنه كلما كان هناك جدل بين النظرة العلمية والنظرة الروحية، فإن النظرة العلمية كانت تكون على حق فيما يتعلق بالنظريات، والنظرة الروحية على حق فيما يتعلق بالواقعيات. وأقرب الأمثلة وأشهرها من هذا النوع هو المغناطيسية الحيوانية، التي اعتبر الطب حقائقها مجموعة من الكذب، حتى وجد التنويم المغناطيسي وعضدها، ولما أصبحت من العموم والذيوع بحيث يخشى خطرها صدر قانون يحرم مزاولتها إلا لهؤلاء الذين حصلوا على دبلوم في الطب. وهكذا الشأن فيما يتعلق بالمناعة الطبيعية ضد الأخطار، وبالعلاج الطبيعي، وبالعلوم الإلهامية: فلقد وصمت هذه بالأمس بأنها خرافات، ثم بحالات من الهستيريا؛ ولكنها اعتبرت الآن حالات يمكن أن يكون له أساس في الواقع.

وعلى الرغم من أن ذلك الأسلوب الغامض من التفلسف غير مستساغ، فلا مراء في أنه مصحوب بمقدرة خاصة على مواجهة نوع معين من التجارب. إنني وجدت نفسي مضطرًا إلى هذا الاعتراف في السنوات الأخيرة الماضية؛ وإني أعتقد أن كل من يفطن إلى مثل هذه المسائل التي يعتز بها الروحيون، ويفكر فيها على نحو علمي، فإنه يكون في خير مركز يسمح له بخدمة الفلسفة. وإنه لفأل حسن أن نعلم أن كثيرًا من العلماءِ في مختلف الأقطار يتجهون الآن هذه الوجهة. إلى جمعية البحوث النفسية عنصر من العناصر التي جمعت بين العلم وبين تلك النظرة الباطنية في إنجلترا وفي أمريكا؛ ولأنني أعتقد أن هذه الجمعية تؤدي وظيفة محدودة، ولكن على غاية من الأهمية في تنظيم المعارف الإنسانية، فيسرني أن أقدم موجزًا عن أعمالها لمن لم يعرفها من القراءِ.

يشيع في الجرائد وبين العامة أن القدر المشترك بين هذه الجمعية هو البساطة العقلية وسرعة التصديق التي تدل على غرارة، وأن المبدأ الفعال

فيها هو ذلك المرض المنتشر من التعجب والارتياب. ولكن نظرة واحدة لأعضائها تكفي لدحض هذا الرأي. فالرئيس هو الأستاذ سيجوك Henry Sidguick، المعروف، بسبب أعماله الأخرى، بأنه أكبر ناقد عنيف، وأكثر العقول في إنجلترا تشككًا. وأحد وكلائها هو ذلك النابه البصير آرثر بلفور Arthur Belfour، سكرتير معهد T. P. Langley ونائبها الثاني هو ذلك البصير أيضًا الأستاذ لنجلي العالم Lodge ومن أعضائها العاملين رجال مثل الأستاذ لودج Smith Sonion. العالم الفرنسي في Richet الإنجليزي في الفلسفة الطبيعية، والأستاذ ريشيه علم وظائف الأعضاء؛ ونجد بين الأعضاء كثيرًا من العلماء الذين حازوا شهرة عالمية بسبب مقدرتهم العلمية. حقًّا، إنني إذا سُئلتُ عن المكان الذي توجد فيه القوة العقلية جلية مزدهرة، ويُتحرى فيه عن أسباب الخطأ والانحراف فإني لا أشير إلى هذه الجمعية وبحوثها. وإن النظام الصارم الذي استعمل من سنوات مضت للبرهنة على حالة خاصة وهي «الوساطة» أدى إلى فصل عدد من الروحانيين من الجمعية. فلقد رأى كل من ولاس، وستوينتون موسى A. R. Wallace, Stointon Moses وآخرون، أنه إذا ما تمسك بهذا المعيار الصارم من البرهنة فلا يمكن أن يقبل كل ما اعتمد على مجرد البصر الحسي من التجارب.

نشأت هذه الجمعية عام 1882 بجماعة من المثقفين، نجد من بينهم الأساتذة: سدجويك، بارت، ستوارت، هتون، ويدجوود، جيرني، مايرز Sidguick W. F. Barrett, B. Stewort, R. H. Hutton, H. Wedgwood, E. Gurney F. W. H. Myers. وقد كان لهم غرضان: أولًا عمل تجارب منظمة على الأشخاص المنومين وعلى الوسطاء والإبصار المغناطيسي وما شاكل ذلك؛ وثانيًا جمع معلومات متعلقة بظهور العفاريت والخيالات، وبالمنازل المأهولة بالجن، وبحوادث أخرى من هذا القبيل أخبر عنها بطريق العرض، ولكنها، بطبيعتها الشاردة، لم تخضع في كلمة الافتتاح إن اختلاف الناس Sidqwick لقانون موضوع. يقول الأستاذ حول هذا الموضوع لفضيحة للعلم وعار عليه، فنجد في جانب ما يمكن أن يسمى بالآراء الفنية ازدراء مطلقًا معتمدًا على أدلة ذهنية محضة، بينما نجد

يقينًا من غير بحث من جانب هؤلاء الذي يدعون أنهم اتصلوا فعلًا بهذه الحقائق.

قد قامت هذه الجمعية بمجهود عظيم وعمل كبير في دمعها لما تعلق بمثل هذه الحوادث من أخبار؛ ولكن، كجمعية تجريبية، لا يمكن أن يقال إنها حققت كل آمال منشئها. ويرجع هذا إلى عاملين: أحدهما أن الموضوعات التي يمكن إجراء التجارب عليها مثل البصر المغناطيسي موضوعات قلائل لا توجد إلا في فترات بعيدة؛ وثانيهما أن التجارب عليها تستدعي زمنًا طويلًا، وأن يكون بين كل تجربة وأخرى فترات مختلفة، برجال هم مشغولون فعلًا بكثير من الأعمال الأخرى. ولم تبلغ الجمعية بعد من الغنى حدًّا يسمح لها بأن تفرغ بعض الخبراء للقيام بمثل هذا العمل الذي لا ينقسم. ولقد كان موت الذي كان عنده فراغ أكثر من غيره، خسارة لا ،Edmund Gurey المأسوف عليه تعوض. ولكن، حتى إذا لم يكن هناك تجارب أصلًا، ولم يكن للجمعية إلا جمع الأخبار حول ما تفرق من ظهور الخيالات وغيرها، فإني أرى أن عملها ضروري للبحوث العلمية. وإذا كان أحد القراء، الذين يؤمنون بأن الكثير من الدخان لا بد أن يكون ناشئًا عن نار، قد قرأ البراهين المستعملة للدلالة على وجود قوة غير طبيعية، فإنه سيدرك مغزى ما أقول. فقد كتب من ذلك الشيء الكثير، ولكنه غير قاطع في الدلالة لهذا الصدد. والحقائق التي يمكن أن تقتبس كثيرة جدًا، ولكن البيانات حولها غير كاملة وقابلة للنقض، حتى أن قصارى ما تؤدى إليه هو أن تدع للعقل بعض الأمل في إساغتها.

على أن الجمعية لا تقتصر على جمع الأخبار، ولا تُحكّم في الدلالة كمية الأخبار المجموعة فحسب، بل تجري عليها تحليلًا علميًّا. فتختبر الشهود اختبارًا دقيقًا كلما أمكن ذلك، وتبحث عن كل ما قد يكون هناك من حقائق إضافية بحثًا دقيقًا، حتى تظهر القضية واضحة لكل من ينظر إليها ويظهر وجه الدلالة فيها. وإنني لم أرَ أحدًا اختبر الأدلة الشاهدة على ما وراء الطبيعة كما اختبرتها هذه الجمعية. وذلك يجعل المجلدات التي ظهرت للجمعية وحيدة في بابها؛ وإني أعتقد أنه كلما ازداد أفق الإطلاع على هذه المسائل على مر الأيام

فإن أعمال الجمعية ستكون أضبط ما قيل حول هذه المسائل التي حكم عليها حتى اليوم بالغموض. ولن يعرف قيمة جمع مثل هذه المسائل غالبًا إلا الأجيال المستقبلة. وإن الشبان من طلاب علم طبائع البشر وعلم النفس، الذين سيكونون رجال الغد، سيشعرون أنه كان من العار على العلم أن يترك مجموعة كبرى من التجارب الإنسانية كهذه مترددة بين تقاليد غامضة معتقد فيها من ناحية وبين نفي جازم من ناحية أخرى، وألَّا يكون هناك من يرغب أو من تكون له المقدرة على بحث هذه المسائل بصبر ودقة. وإذا عاشت الجمعية فترة من الزمن كافية لأن يعرفها الجمهور، وإذا أخبر الجمهور الجمعية بكل حادثة من حوادث ظهور الطيف والخيالات أو بالمنازل أو الأشخاص الذين يطرأ عليهم من الحالات ما لا يمكن تعليله، فسيتكون عندها مجموعة من الحقائق تكفي لوضع قواعد مضبوطة. فيجب على مساعديها أن يعتقدوا أن واجب الجمعية الآن هو أن تعمل على أن تعيش وأن تحقق من وظيفتها الأولى التي هي تسجيل الحقائق الآن فحسب، ولو أنها قد لا توصل إلى نتيجة قاطعة. فكل جمعياتنا العلمية بدأت على هذا النحو المتواضع.

ولكن لا يقدر أحد أن يتقدم تقدمًا محسوسًا في الموضوعات العلمية بمجرد تنظيم وتقنين. ولا يصح كذلك أن يعزب عن البال أن الجمعيات قد تقدر على مساعدة النوابغ، ولكنها لا تقدر أن تحل محلهم. وإن مقارنة بين الجمعية الرئيسية وبين فرعها الأمريكي لتوضح هذا. فلقد وضع النواة في إنجلترا جماعة من النبغاء المتحمسين للفكرة؛ وأما هنا، فلم يظهر تقدم ما من أوروبا. وقد يكون السبب الرئيسي الذي Hodgson حتى استدعى هدجسون احتفظ بوحدة الجمعية وبقوتها في إنجلترا هو تلك الموهبة الخارقة للعادة التي امتاز بها الأستاذ سيدجويك من القدرة على اكتساب ثقة الجماعات المتباينة. فقليلًا ما تجتمع تلك الصفات من الاهتمام البالغ بالنتائج مع الحيدة المطلقة في بحث المقدمات في واحد من الناس كما اجتمعت فيه. ولقد كان إصراره العنيف على أن كل جلي يمكن أن يكون أكثر جلاء مبعثًا لطمأنينة موهن العزم ضعيف الإرادة، وكان عجزه الطبيعي عن أن يستنتج الفطير من

النتائج مقويًا لقلوب هؤلاء الذين يخشون أن يكونوا من المخدوعين. وأما زوجه فكانت خير حليف له لما اتصفت به من قوة نادرة في التريث في الحكم، ومن رغبة حادة في استعمال قوة الملاحظة ومن قدرة على إجراء التجارب على الأفراد.

وأما إدموند جيرني فهو العامل في الجمعية كما قرر وقت نشأتها. وهو رجل نادر الوجود من حيث مواهبه وعواطفه. وعلى الرغم من أنه كان يئن دائمًا من كثرة أعبائه مثل كرلايل Carlyle فقد أظهر قوة عظمى في إنجاز المهمات وفي القيام بما تعيا به القوى الأخرى من أعمال. وأكبر برهان على ذلك هو كتاباه الضخمان المسميان خيالات الحياة (Phantasms of the Living)، واللذان جمعا ونشرا في ثلاثة أعوام. وعلاوة على هذا، فقد كانت له غريزة فتية جميلة. وكان مجلده الضخم المسمى قوة الصوت «The Power of Sound» أهم كتاب ظهر في اللغة الإنكليزية حول علم الجمال. وكان له مع ذلك قلب رحيم وقوة عقلية ميتافيزيقية نادرة، كما يشهد بذلك كتابه «Tertium Quid»(2). وأما مايرز Frederic Myers المعروف بأنه من خيرة كتاب الرسائل في إنجلترا فهو نابغة الجمعية، وسأتحدث قريبًا عن شيء من أعماله النظرية. وأما السكرتير الأمريكي فقد وهب اتزانًا عقليًّا من الدكتور هدجسون Hodgson الندرة في بابه مثل ندرة سيدجويك فيما اتصف به. إنه كان مقتنعًا بحقية كثير من المسائل المسماة بالمسائل الروحية، وكان ذا مقدرة غير عادية في تعرف مصادر الغلط وتميزها. وإنه لمن المحال أن تعرف هل يرضيه أن يهدم ما قدم لاختباره من حالات أو أن يبرهن عليها.

(2) يعني به تلك القوة النفسية الكامنة في الإنسان التي تغاير كلا من الجسم والعقل والتي تربط العقل بالحقيقة.

وإنه ليحق لنا الآن أن ننظر نظرة عابرة إلى بعض جزئيات من هذه الأعمال. شُغل العامان الأولان بالتجارب حول معرفة ما في الضمير. وكان أول هذه المجموعة من التجارب تجارب مع بنات لقس يسمى كريري Creery. فقد جعلت هاتان البنتان كلا من ستيوارت وبارت ومايرز وجيرني وبلفور

يعتقد بأن لهما قوة خارقة في حدس الأسماء والموضوعات التي يفكر فيها الأشخاص الآخرون. ولكن بعد عامين، اكتشف كل من جيرني وزوجة سيدجويك أن البنتين كانتا تشير إحداهما إلى الأخرى. ولو أنه من الحق أن يقال إن الإشارة كانت غير ممكنة في كثير من الحالات الأولى، إلا أنه ربما يشك في وجودها في بعض الحالات الصادقة. لذلك كان من الحكمة، كما فعل جيرني، ترك المجموعة كلها والسماح للقارئ بأن يشك فيها. ويظهر أن كثيرًا من نقاد الجمعية لم يسمع بشيء من أعمالها غير هذه الحالة. ولكن هناك تجارب أخرى مع ما يجاوز ثلاثين شخصًا. فلقد أجريت التجارب على ثلاثة أشخاص لمدة طويلة في السنتين الأوليين: كان أحدهم G. A. Smith، وكان الآخران امرأتين من ليفربول تعملان عند Malcolam Guthrie.

ولقد اعترف كل من ساهم في هذه التجارب بأنه لم يكن هناك مجال ما للغش والخداع وبأن نسبة كبرى من الإجابات الصحيحة عما يشغل ذهن الشخص الآخر من كلمات أو رسوم أو فكر لا يمكن أن توصف بأنها مجرد مصادفة. ولقد كان شهود هذه التجارب مقتنعين جميعًا بأنه لا زيف فيها، وبذا أصبح «تجاوب الأرواح» معتبرًا في أعمال الجمعية وفي كتاب جيرني فرضًا صحيحًا يمكن أن تُبنى عليه فرضيات أخرى. ولكن لا لوم على القارئ حين يطلب على تلك الثورة في الاعتقاد أدلة أكثر دلالة مما قدم حتى الآن. وأما حدس الصور فقد تسمح لنا الأيام بإجراء تجارب ناجحة فيه. ولكن ما دمنا لم نصل إلى هذا الحد فليس لنا إلا أن نشير إلى أن هذا الموضوع يمكن أن يعضد بالملاحظات التي تؤيد ما شابهه من ظواهر مثل الإبصار المغناطيسي، أو ما يسمى اختبار الوساطة؛ إذ يدخل في الجنس العالي أنواعه وتتصف بصفاته.

ولنبدأ بالتحدث عن مقالات جيرني في التنويم المغناطيسي. يُعني بعض هذه المقالات بتحليل حقائق قديمة أكثر من عنايته بالبحث عن حقائق جديدة. ويدعي جيرني أنه تأكد من صحة ظاهرة التنويم المغناطيسي في أكثر من شخص وقد أجريت التجارب على هذا النحو: كان بين المنوِّم والمنوَّم ستار كثيف يمنع أن يرى أحدهما الآخر وكانت يدا المنوَّم مخترقتين ذلك الستار في

حين أنه كان مشغولًا بالمحادثة مع شخص آخر. فلما أشار المنوِّم بإصبعه إلى أحد أصابع المنوَّم استحباب له هذا الإصبع وحده، فتصلب أو تخدر. قد يكون شرح هذه الظاهرة عجيبًا، ولكنها صحيحة في نفسها، كما شاهدتها بنفسي، ولم يكن فيها غش ولا تدليس.

ولقد ظهر من تجربة أخرى قام بها جيرني إمكان تأثر عقل الشخص الخاضع تأثرًا مباشرًا بعقل الشخص القائم بأعمال التجارب. وأما استجابته لعقل ثالث فمتوقفة على السماح النفسي الذي يوحي به إليه القائم بأعمال التجارب أو عدم سماحه له. ومن الطبيعي أنه كان قد عمل كل ما في الإمكان لإزالة مصادر الغش والخداع في كل هذه التجارب. ولكن أهم ما قدمه لنا جيرني في التنويم المغناطيسي هو تجاربه المتوالية على الكتابة الأوتوماتيكية التي قام بها بعض الأفراد الذين كانوا من قبل متأثرين ببعض الاقتراحات أثناء تنوميهم تنويمًا مغناطيسيًّا. فلقد أُمر الخاضع، مثلًا، عندما كان منوَّمًا بأن يقلب النار بعد ست دقائق من يقظته. وهو عندما يستيقظ لا يتذكر ما كان قد وُجِّه إليه من أمر أثناء النوم، ولكن بينما هو مشغول بالمحادثة بعد اليقظة إذا به يكتب على لوحة: «يجب أن تقلب النار بعد ست دقائق». ولقد أجريت تجارب عدة من هذا النوع، وكلها تبين أن الإدراك في حالات التنويم المغناطيسي يستقر في أدنى بؤرة الشعور متأثرًا بالاقتراحات الموجهة أثناء النوم ثم يعبر عن نفسه بعد ذلك بحركات اضطرارية.

في فخر التدليل على Binet, Janet لذلك يشارك جيرني كلًّا من جانيه وبينيه وجود طبقات متعددة من الشعور في الشخص الواحد. فالإدراك الإضافي، كما يمكن أن يسمى بذلك، يعبر عن نفسه بمثل الكتابة الأوتوماتيكية. ويعد هذا الاكتشاف عهدًا جديدًا في علم النفس التجريبي، وله مع ذلك أهمية عظمى. ولكن أعظم عمل قام به جيرني هو كتابه المسمى خيالات الحياة. وهو مثل من أمثلة المجهود الجبار الذي قام به، ويكفي أنه استقصى فيه ما يزيد على المائتين والستين كتابًا حول الظواهر المُسمَّاة بالسحر. وهنا يحدث جيرني أنه لم يجد معلومات مستقاة عن مصادرها الأصلية غير اعترافات

الضحايا أنفسهم، وهؤلاء طبعًا، يمكن أن يقال فيهم إنهم كانوا معذبين أو مخبولين. وليس هذا إلا مثلًا واحدًا من أمثلة الدقة والحيطة التي عمت الكتاب كله. تحدث جيرني في هذا الكتاب أيضًا عن حوالي سبعمائة حالة من حالات ظهور الخيالات والأشباح. وكان كثير منها حقًّا، بمعنى أنه كان منسجمًا مع بعض ما حدث من المصائب للشخص الذي ظهر خياله. وتفسير جيرني لهذه الظاهرة هو أن عقل الشخص المصاب بتلك المصائب كان قادرًا وقت إصابته بها على أن يؤثر في عقل الشخص المتأثر بتلك الخيالات.

وقد تسمى الخيالات المعتمدة على نظرية تجاوب الأفكار حقائق موضوعية، ولو أنها ليست حقائق مادية. وليعرف إذا كانت هذه الخيالات ترجع إلى مجرد المصادفة لجأ جيرني إلى عمل إحصائية لحالات ظهور الخيالات، فاختبر ما يزيد على خمسة وعشرين ألف شخص من أقطار مختلفة وفي أوقات مختلفة ليعرف هل كانوا متمتعين بصحة جيدة وكانوا في حالة اليقظة حين سمعوا صوتًا، أو رأوا صورة، أو أحسوا بشيء لا يمكن أن يعرف مصدره المادي. ولقد كانت النتيجة على وجه عام ملاحظة أن كل رشيد من عشرة من الرشداء أخبر أنه أحس بتلك التجارب مرة على الأقل في حياته وأن مقدارًا كبيرًا من التجارب نفسها كان متفقًا في الزمن مع بعض الحوادث التي حدثت في أمكنة بعيدة. وأصبحت المشكلة بعد ذلك هكذا: هل تكرر مثل هذه الحوادث فيما يتعلق بالجزء الأخير منها أعظم من أن يكون مجرد مصادفة، فلا بد من أن يفترض أن هناك ارتباطًا غير بين بين الحادثتين –ظهور الخيال وحدوث حادثة في مكان بعيد؟ أجاب سيدجويك وزوجه عن هذا السؤال بناء على الإحصائية الإنجليزية التي سجلت سبع عشرة ألف حالة مع كثير من الحيطة والدقة التي لا تدع مجالًا للشك. وكانت نتيجتهما أن حالات ظهور خيال الشخص يوم وفاته تكبر 440 مرة عن أن تكون مجرد مصادفة. ولقد كان البرهان الذي استعملاه للوصول إلى هذا العدد في غاية السهولة. وهو هذا: إذا لم يكن هناك إلا ارتباط مصادفي بين موت الشخص وظهور شبحه لشخص آخر بعيد المكان فإن احتمال موته يوم ظهور الشبح يكون مساويًا

لاحتمال موته يوم وقوع أي حادثة أخرى من حوادث الطبيعة. ولكن احتمال موت الشخص في يوم معين مرتبطًا بوقوع أي حادثة من حوادث الطبيعة يساوي احتمال موته في أي يوم آخر؛ وتبين إحصائية الوفيات للشعب أن ذلك الاحتمال هو واحد من تسع عشرة ألفًا. فإذا كان ارتباط موت الشخص بظهور شبحه مسألة مصادفة، كان يجب ألا يحدث أكثر من مرة في كل تسع عشرة ألف حالة من حالات الموت. ولكنه يحصل في الحقيقة (كما بينت الإحصائية) مرة في كل ثلاث وأربعين حالة؛ وهذا عدد يكبر 440 مرة عن أن يكون مسألة مصادفة. وتصل الإحصائية الأمريكية، التي اختبرت سبع آلاف من الحالات، إلى نفس النتيجة. وكل ما يمكن أن يقال ضد هذه النتيجة هو أن المقدمات لا تزال في غاية من القلة وأن الشبكة لم تنتشر انتشارًا كافيًا؛ فلا بد لنا من أن نحصل على نسبة متوسطة لا تقل عن أربع وعشرين ألفًا من الإجابات في عملية الإحصاء. هذا كله حق لا مراء فيه، ولو أنه بعيد التحقق؛ وقد نجمع أربعًا وعشرين ألفًا من الإجابات الصحيحة ولكنها تكون عديمة الجدوى من حيث إنها قد تتكدس علينا فلا نجيد بحثها.

والذي يستحق الذكر بعد ذلك من أعمال الجمعية هو تلك الظاهرة المسماة بالوساطة المادية التي قام بها كل من زوج سيدجويك وهدجسون ودافي. ولكن عمل هؤلاء كان كله مبطلًا لدعاوي الوساطة التي اختبرت. ولقد تمكن دافي نفسه من إيجاد كتابة على اللوح مزورة. ولقد قام دافي بتجاربه هذه أمام طائفة ممتازة من العلماء، وكان من بينهم هدجسون، وهو الذي كان يستعرض مجموعة البيانات التي كانت تكتب على اللوح. ولكنه عجز هو ومن كان معه عن تبين الصفات الجوهرية لتلك التجارب. وهناك ملاحظة أخرى قام بها هدجسون حول ادعاءات مدام بلافاتسكي Madame Blavatsky في الوساطة المادية. ولقد كان بيانه حولها مبطلًا لدعواها، ولو أن أصدقاءها كانوا يحاولون التخفيف من وقعه، ولكنه ألصق بسمعتها ضررًا بالغًا سوف لا تمحوه الأيام أبدًا.

قاست الوساطة المادية في كل مظاهرها مقاساة شديدة من الجمعية. المشهور، فبعد أن حاز Eusapia Paladino وآخر حالة اختبرتها الجمعية كانت حالة نجاحًا عظيمًا في أوروبا ضبط متلبسًا بالغش في كمبريدج، ولهذا لم تستمع إليه الجمعية بعد ذلك، لما يتحكم فيها من قوانين صارمة. وأما حالة ستينتون موسى، التي دعمها مايرز بكثير من الأدلة التي لم تنتشر، فقد نجت من ذلك الاختيار بين Andrew Lange الحكم العام بالإخفاق، ويظهر أنها تلزمنا بما يسميه المعجزة المادية والمعجزة الخلقية.

؛ وهي ليست وساطةPiper ولكن ليس لنا من خيار في حالة زوجة بايبر مادية بل وساطة غيبوبة. فلقد بحث غيبوبة تلك المرأة بحثًا طويلًا هدجسون وآخرون، واقتنعوا جميعًا بأنها تُظهر في غيبوبتها قوة خارقة للعادة. ولقد افترض مبدئيًّا أن ذلك ناشئ عن تحكم الروح فيها. ولكن الحالة ليست من السهولة بحيث تسمح لنا بالحكم لها أو عليها الآن، فينبغي أن نؤجل الحكم حتى نجد ما هو أكثر من ذلك المثل.

ومن الأعمال التجريبية المهمة لأعمال الجمعية مقال للآنسة س حول كثير من الأشخاص الذين يركزون بصرهم على .(Crystal vision) النظرة البلورية البلور يشعرون بشيء من الذهول ويرون بعض الرؤى. وكانت الآنسة س ممرضة لهذا النوع إلى حد كبير، وكانت مع ذلك من خيرة النقاد. فلقد أخبرت بكثير من الرؤى التي لا يمكن أن توصف إلا بأنها نوع من أنواع الإبصار المغناطيسي وبأخرى تعرفنا الشيء الكثير عن الأعمال اللا شعورية للعقل. فلما نظرت ذات يوم، مثلًا، إلى المادة البلورية قبل تناول طعام الصباح قرأت مكتوبًا يحدِّث عن وفاة سيدة تعرفها، ورأت تاريخ وفاتها وكل الحالات الأخرى المتعلقة بموتها واضحة هناك. ولما أدهشها هذا الخبر رجعت إلى جريدة اليوم الماضي فوجدت هناك بين أسماء الموتى نفس الكلمات التي قرأتها، وقرأت في نفس الصحيفة من الجريدة أيضًا بعض الجمل التي تذكرت أنها قرأتها بالأمس. قد تعلل تلك الظاهرة بأن عينيها وقعتا من غير قصد على كلمات النعي، ثم ذهبت تلك الكلمات إلى ركن من أركان ذاكرتها، وظهرت خيالًا

مرئيًّا عندما وجدت بعض التعديل في الشعور بسبب النظر إلى المادة البلورية.

وعندما ننتقل من مسائل مبنية على الملاحظة إلى أخرى مبنية على قصص، فإنا نجد مجموعة من قصص العفاريت وما شابهها التي غربلتها زوجة سيدجويك وبحثها كل من مايرز وبودمور. إنها تمثل أعلى نوع من الأدب كتب حول قصص العفاريت. وأما من حيث النتيجة، فلم تقيد نوع من الأدب كتب حول قصص العفاريت. وأما من حيث النتيجة، فلم تقيد زوجة سيدجويك نفسها بحكم ما، بينما يرى مايرز أن لهذه القصص شيئًا من الحقيقة، وذلك لأنه يرى أن للمرء وجودًا بعد الموت، في حين أن بودمور لا يشاركه في هذا الرأي.

ولا بد لي الآن من أن أختم حديثي حول أعمال الجمعية بذكر ما أُراه أكثرها أهمية. وذلك هو مجموعة طويلة من المقالات التي كتبها مايرز حول ما أو ما يصح لنا أن (Subliminal self) «يسميه النفس «التي لا تدخل تحت الإدراك نسميه ما وراء دائرة الشعور من النفس. أدت بحوث مايرز العلمية حول التنويم المغناطيسي وحول الخيالات والأوهام وحول الكتابة الأوتوماتيكية وحول الوساطة وحول ما يتصل بهذه الظواهر به إلى عقيدة عبر عنها هو بالعبارات التالية:

«كل واحد منا في الحقيقة وحدة نفسية أكثر انبساطًا مما يعرف، فهو شخصية لا يمكن أن تعبر عن نفسها تعبيرًا كاملًا في أي ثوب مادي. وتظهر النفس من نفسها عن طريق الأعضاء، ولكن هناك شيئًا منها لا يعبر عنه الحس أبدًا، وكأنا ننتظر دائمًا قوة عضوية لتعبر عنه».

ويشبه مايزر الشعور العادي بذلك الجزء الظاهر من طيف الشمس، ويشبه جملة الشعور بذلك الطيف كله مضافة إليه إليه أشعة الحرارة والأشعة الكيماوية. فتقوم الأجزاء اللا مدرَكة بأعمال فسيولوجية ونفسية على مدى أوسع مما تقوم به أنفسنا العادية وذاكرتنا العادية. ونجد في الناحية الدنيا منها

الامتداد الفسيولوجي وعلاجات العقل وآثار الغيبوبة وما شاكلها؛ ونجد في الناحية العليا الاحتقانات الإدراكية العادية لحالات غيبوبة الوساطة. وسواء أشهدت التجارب المستقبلة لبحوث مايرز هذه أو شهدت عليها، فإن لها الفخار في أنها أول محاولة قام بها إنسان لبحث ظواهر الخيالات والتنويم المغناطيسي والكتابة الأوتوماتيكية وتعدد شخصية الفرد الواحد والوساطة على أنها ظواهر لشيء واحد. ولكن ينبغي أن نعرف أن كل قاعدة حول مثل هذه الموضوعات لا بد أن تكون مؤقتة، وعلى هذا الاعتبار، قدم لنا مايرز قواعده. ولكنا قد بدأنا ندرك لأول مرة –والفضل في ذلك له- ارتباط هذه الظواهر بعضها ببعض، وندرك أنها نظام من سلسلة واحدة تبدأ من الحركات الأوتوماتيكية وترتفع تدريجيًّا إلى أعلى نوع من أنواع الخيالات الحسية. وبقطع النظر عن نتائجه التي وصل إليها، فإن تقعيده لها وتنظيمه إياها هما أول خطوة جريئة نحو التغلب على كراهة العلم المحافظ لأن ينظر إليها.

يتوقف تقدير المرء للأدلة السماعية على تجاربه. فكثير من الناس، الذين اقتنعوا بوجود بعض أنواع من القوى غير الطبيعية، يَضْحون أقل حذرًا وحيطة بالنسبة للأدلة، ويفتحون عقولهم لقبول فكرة وجود كل ما هو فوق الطبيعة من قوى. وكل عقل ركب هذا التركيب لا بد أن يعتبر الجري وراء التفاصيل الدقيقة والبحث عن قيمة كل دليل –تلك الأعمال التي تقوم بها الجمعية- عملًا مملًا لا يطاق. وقد يكون الأمر كذلك؛ ولكن يوجَد بعض أنواع من الأدب أكثر إملالًا من البيانات حول ظهور الخيالات. وإذا أخذت تلك المسائل بنفسها كلا على حدة كحقائق منفصلًا بعضها عن بعض، فإنها تبدو خالية من المعنى ويفضل المرء، حتى على فرض أنها حق، أن يتجنبها ولا يجهد نفسه في تعرفها. إذ تبدو له، على هذا الأساس، غرائب وعجائب لا يربطها قانون ولا تخضع لنواميس الطبيعة.

ومن هنا لا يكون الكره الشديد الذي يحمله رجال العلم الخلص نحو هذه البحوث النفسية ونحو باحثيها شيئًا طبيعيًّا فحسب، ولكنه يستحق أحيانًا المدح والثناء. فكل من يعجز عن أن يتصور فلكًا لتلك الشهب العقلية لا بد له من أن

يفترض أن بحوث مايرز وجيرني ومن على شاكلتهما ليست إلا عملًا أخرق حول أعاجيب لا تربطها رابطة ما. وهكذا يرجع العلم أخيرًا إلى عادته من النفي والإنكار؛ وهكذا يقنع كثير من نقاد هذه الجمعية بافتراض أن البيانات حول هذه الحوادث لا بد أن تكون خاطئة من بعض نواحيها. ولكن كلما رفض الإنسان حقيقة من الحقائق بسبب هذا النحو من الفروض قلت قيمة ذلك الفرض نفسه، وقد ينتهي الأمر بأن يضيع المرء حقه في الافتراض باستعماله له على هذا النحو، ولو كان بادئًا (كما يفعل المعارضون لنظرية تجاوب الأفكار) بتلك القضية الاستقرائية النفسية التي تقول إن معارفنا لا تأتي إلا عن طريق الحواس. ولا بد أن نتذكر أيضًا أن إضعاف قوة فرضية من الفروض بذكر بيانات معارضة لا يتطلب البرهنة على حقائق تلك البيانات ببراهين يقينية. فقد يدور كثير من الإشاعات الغامضة المبهمة حول سمعة تاجر من التجار ولا يمكن اعتبار واحدة منها برهانًا على أنه عير مستقيم، إلا أنها تضعف، بلا مراء، من قوة افتراض أنه مستقيم؛ ومما يزيد في أثرها هذا أن يكون بعضها مستقلًّا عن بعض وأن تأتي عن مصادر مختلفة. والأدلة على تراسل الأفكار هي من هذا القبيل. فلا يبرهن أحدها على الآخر، ولكن إذا أخذت معًا انسجمت جزئيات بعضها مع بعض، أو كان هناك، كما يقال، نظام في تصرفها الجنوني. وهكذا يضيف كل واحد منها قيمة للبقية، وتتضامن كلها أخيرًا في إزالة اعتقاد المحافظين من أن العقل لا يعرف إلا ما جاءه عن طريق الحواس العادية.

ولكنه من الفقر أن تنحصر الحقيقة بين مجرد الفروض الشاهدة من ناحية وبين الفروض النافية من ناحية أخرى، من غير أن يكون هناك من الحقائق ما ينير ذلك الظلام الدامس. وإنني، عند تحدثي عن الفروض المضعفة لقوة البيانات، كنت متخذًا وجهة النظر العلمية الصارمة التي يتمسك بها غير المعتقدين. وأما وجهة نظري أنا فهي غير ذلك. فإني أعتقد أن الحقائق المنيرة قد جاءت فعلًا، وأن عقيدة المحافظين لم تضعف قيمة فروضها فحسب ولكن العقيدة نفسها قد زال كل ما فيها من حقية. وإذا ما صح لي أن

أستعمل لغة المنطقيين الفنية فإني أقول إن القضية الكلية تنتقض بجزئية واحدة من جزئياتها. فإذا أردت أن تبطل القضية القائلة كل غراب أسود فليس بالضروري أن تبرهن على أن كل غراب ليس بالأسود، بل يكفي أن تثبت أن هناك غرابًا واحدًا أبيض. وغرابي الأبيض هو زوجة بابير. ففي أثناء غيبوبة ذلك الوسيط لن أتمكن من مقاومة عقيدتي في أن ما أظهره ذلك الوسيط من معارف لا يمكن أن يكون آتيًا له من قبل الحواس أثناء اليقظة. لست أدرى مصدر تلك المعرفة، وليس لدي ما أقترحه مصدرًا لها، ولكن لا محيص لي من الاعتراف بوجودها. وعندما أرجع إلى البقية الباقية من مسائل العفاريت وغيرها فلا يسعني أن أتشرب بتلك الروح العلمية العنيفة النافية التي تفترض نظامًا ينبغي أن تخضع له الطبيعة. بل على العكس، إنني أشعر أن الأدلة، على الرغم مما يبدو من ضعف كل منها على حدته، تحمل معها قوة لا يستهان بها إذا ما أخذت معًا. ولا ينبغي أن يعزب عن البال أن العقل العلمي الصارم قد يتجاوز الهدف بسهولة وأن أول معنى للعلم هو أنه نظام غير متحيز. فافتراضه أن مجموعة من النتائج لا بد أن يؤمن بها المرء ويصر عليها طيلة حياته حط من قدره ونزول به إلى مرتبة فرقة من الفرق.

نحن جميعًا، علماء وغير علماء، نميل نحو مستوى خاص من التصديق. ويميل ذلك المستوى بهذا الفرد إلى ناحية وبذاك إلى ناحية أخرى. ولا يصح لمن لم يمل مستواه بعد إلى ناحية أو أخرى أن يكون أول من يناصب العداء. ولقد وصلت أنا إلى ذلك المستوى من التصديق، فقد حطمت عندي حالة الغيبوبة التي تحدثت عنها آنفًا كل الحدود المعترف بها حدودًا لنظام الطبيعة. فالعلم الذي ينكر إمكان وجود مثل هذه الظواهر لا بد أن يسقط عندي إلى الرغام. وإنا لنرجو أن ينهض العلم ويكوّن من نفسه ثانية على أسس تسمح له بالاعتراف بوجود مثل هذه الظواهر. فالعلم كالحياة يعيش بفنائه. إذ تزيل الحقائق الجديدة من القواعد القديمة، ثم تظهر نظريات حديثة فتربط الجديد والقديم معًا، وتوفق بينهما بقانون يجمع الشتات.

وهنا توجد القيمة الحقيقية لجهود مايرز وجيرني. إنهما جاهدا مخلصين ليخضعا القوانين الطبيعية القديمة لكل ما يمكن أن يوجد في الطبيعة من جهد وظواهر. واستعمل مايرز ذلك الطريق التدرجي الذي أظهر العجائب في يدي دارون. كان دارون كلما واجه بعض الحقائق التي بدت غريبة عن نظريته، يحيطها، كما أخبرني زميل لي خبير، بحقائق صغيرة، كما يفعل قائد العجلة من وضع حصوات صغار حول ما يعترض طريقه من صخر كبير، وبذا يتخطى العقبة من غير أن تنقلب العجلة. وهكذا فعل مايرز، فبدأ بحقائق الشعور اللا إرادي، واستمر متدرجًا حتى وصل إلى مسائل الأشباح والعفاريت، ثم حاول أن يبين أن هذه ليست إلا مظاهر متطرفة لحقيقة واحدة مشتركة، وهي أن الأجزاء اللا ظاهرة من عقولنا قادرة تحت ظروف خاصة أن تؤثر وأن تتأثر بالأجزاء اللا ظاهرة من العقول الأخرى. قد لا يكون هذا حقًّا، ولكن لا يمكن إنكار أن شكله شكل علمي، لأن العلم يأخذ الحقيقة المعلومة ويحاول أن يعمم مداها.

ولقد كنت فردًا من الأفراد المشتغلين في عملية الإحصاء الأمريكية، وجمعت مئات من حالات ظهور الخيالات لأشخاص أصحاء. وقد جعلتني النتائج أشعر بأن لنا جميعًا نفوسًا كامنة قد تُغير في أي وقت من الأوقات على حياتنا العادية؛ وهي ليست في ناحيتها الدنيا إلا مخزونًا من مدركاتنا المنسية، ولكنا لا نعرف شيئًا عنها في ناحيتها العليا، فانظر، مثلًا، إلى هذه المجموعة من الحالات: يتصف كثير من الأشخاص بقدرة وقت النوم على تقدير الزمن أدق من قدرتهم على تقدير وقت اليقظة. فتوقظهم في الوقت الذي كان قد حدد من قبل وتعرفهم بنفس اللحظة التي يستيقظون فيها. وقد تقع لهم بعض الأوهام –كما في حال سيدة أخبرتني أنها رأت وقت يقظتها ساعة ورأت عقاربها دالة على الوقت الصحيح. قد يكون هذا إحساسًا بأن فترة فسيولوجية قد انقضت، ولكن سمه ما شئت، فهو لا شعوري.

وكثيرًا ما يحتفظ لنا ذلك الشيء اللا شعوري ببعض التجارب التي لم نقصد أن ننتبه إليها. فمثلًا، بينما كانت سيدة تتغدى في مدينة اكتشفت أنها لا تحمل

حافظة نقودها. فجاءها شعور في الحال بما حدث لها أثناء تناول طعام الصباح من قيام وسماع لصوت الحافظة حين وقعت منها على الأرض. فلما ذهبت إلى البيت لم تجد شيئًا هناك، ولكنها استدعت الخادمة وسألتها أين وضعت الحافظة. فأبرزتها الخادمة وقالت: «كيف عرفت مكانها؟ إنك تركت الغرفة كأنك لا تعلمين أنها سقطت منك». وقد يجعلنا ذلك الشيء من اللا شعور أيضًا نتذكر ما نسينا. وذلك كما حدث للسيدة التي تعودت على أخذ مسحوق حمض الصفصاف لتعالج به ما عندها من روماتزم في العضلات. استيقظت تلك السيدة ذات يوم وهي تشكو من ألم في عنقها، فاستخرجت ما تظنه المسحوق المعتاد، ووضعته في كوب من الماء، ولما قاربت أن تشربه شعرت بضربة على كتفها وبصوت يقول «اختبريها أولًا». ولما اختبرت ما في الكوب وجدت أنه مسحوق المورفين. والشرح الطبيعي لتلك الظاهرة هو أن ذاكرة مسحوق المورفين استيقظت فيها في ذلك الوقت على هذا النحو الثائر. ويمكن أن تشرح الظاهرة الآتية أيضًا بمثل هذا الشرح: تريد سيدة أن تدرك القطار الذي لم يبق على موعد قيامه إلا القليل، ولكنها تبحث بجهد وبسرعة عن مفتاح حقيبة لها مغلقة؛ فبينما هي مترددة بين صعود ونزول، وبيدها جملة من المفاتيح التي لم تناسب الغلق، وإذا بها تسمع صوتًا حقيقيًّا يقول «استعملي مفتاح صندوق الكيك»، فلما استعملته فتح الحقيبة. فقد يكون هذا أيضًا نتيجة لتجارب منسية.

هذه الآثار ناشئة، بلا مراء، عن ميكانيكية الخيالات؛ ولكن لا يمكن تحقيق المصدر بسهولة إذا ارتقينا في سلسلة الحوادث قليلًا. فمثلًا تذهب سيدة، في الصباح، لترى حالة واحدة من خدامها أصابها المرض ليلًا، فتندهش تلك السيدة حين ترى مكتوبًا على باب غرفة نومها بحروف واضحة «جدري». وحين يحضر الطبيب يخبر أن المرض جدري؛ ومع ذلك تقول السيدة إنها لم تفكر في أنه جدري حتى رأته مسطورًا بحروف واضحة على الباب. ومن ذلك النوع أيضًا مسائل تحذيرية؛ وذلك كما حدث للشاب الذي كان جالسًا في

سقيفة، فبينما هو كذلك إذا به يسمع صوت أمه المتوفاة محذِّرًا له وقائلًا «اخرج سريعًا يا إستيفن»، فلما خرج انهارت السقيفة.

وعندما ننتقل إلى التجارب المتعلقة بأشخاص يظهرون وقت موتهم أو قبيله لأصدقاء لهم نائية ديارهم، وعندما نلتفت إلى كثير من الأحاديث التي تحصل وقت غيبوبة الوجد، فإننا نرى عجبًا؛ وذلك لغزارتها ولما يستدعيه جلها من عقلية جبارة. وعلى الرغم من أن ميكانيكية هذه الظواهر العليا تشبه في جملتها ميكانيكية الخيالات الأخرى التي تحدثنا عنها من قبل، فإنه من غير المناسب أن نعتبرها كلها ناشئة عن العملية اللا شعورية للعقل. من الطبيعي أنه يمكننا أن نتخلص من كل ما في هذه المسائل من غموض وإبهام، ونحكم على القصص جميعها بأنها ليست أهلًا لأن يوثق بها؛ والواقع أنه ليس هناك من برهان على صحة كثير من هذه الوقائع. بيد أنه يمكن أن يقال، على ضوء غيبوبة الوساطة التي برهن عليها بما لا يحتمل الشك، إن هذه المسائل كلها من واد واحد، وإنها جزئيات لنوع من الحقائق لا نعرف بعد كل ما له من مدى.

يوجد اليوم في الولايات المتحدة كثير من النظم الدقيقة، التي تعيش على ضوء هذه التجارب، والتي تتجاهل العلم الحديث، كما لو كانت تعيش في بوهيميا في القرن الثاني عشر الميلادي. إنها لا تهتم بالعلم لأن العلم لا يهتم بما تجريه من تجارب. وعلى الرغم من أن العلم لا يدل في جوهره على عقائد ثابتة، ولكن على نظم وقواعد، فإن كثيرًا من رجاله ومن غير رجاله يعتبره ممثلًا لمجموعة مقررة من العقائد. وذلك كاعتقاد أن نظام العالم نظام ميكانيكي كله، وكاعتقاد أن كل ما ليس بميكانيكي من الطرائق والشروح فهو طريق عقيم لا يشرح شيئًا؛ ولا تشذ الحياة الإنسانية عن ذلك. ولكن إذا ما تحكمت هذه العقلية الميكانيكية في التفكير واعتبرت الطريق الوحيد له، فإنها تؤدي إلى إلغاء طرائق التفكير الأخرى التي لعبت أكبر دور في تاريخ الإنسان. فالتفكير الديني، والتفكير الخلقي، والخيال الشعري، والتفكير الغائي، والتفكير العاطفي والانفعالي، وكل ما يصفه بأنه أفكار شخصية، ليميزه بذلك من الآراء الآلية الميكانيكية، أو كل ما يصفه بأنه أفكار

رومانتيكية، -كل هذه الأفكار كانت ولا تزال خارجة عن الدائرة العلمية. وهي، في نظر الميكانيكية العقلية، حديث خرافة. إذ إنها ترى أن الشخصية صورة كاذبة ليس لها مدلول أو حقيقة. وترى أن القول بأن الأشياء خلقت للإنسان قول كاذب ليس له من مبرر. وترى أن عقائد آبائنا في الوحي، وفي العرافة، وفي ظهور الخيالات، وفي المعجزات والكرامات التي تظهر على أيدي الأنبياء والأولياء، وفي الاستجابة للدعوات، وفي العلوم الإلهامية وفي كل ما شابه ذلك، مجموعة من الخيالات التي لا أصل لها.

يعترف كلنا، طبعًا، بأن التطرف الذي قد يؤدي إليه الرأي الرومانتيكي الشخصي في الحياة، الذي لم تهذبه النظرة العقلية العامة، يكون مخيفًا مرعبًا. وليست الشراسة الموجودة في أواسط أفريقيا إلا نتيجة لرومانتيكية لم تهذب. فلا محيص عن الخوف من الرومانتيكية ومن كره أن تكون نظامًا عالميًّا شاملًا. وهذا هو السر في أن رجال العلم يكرهون ذلك النوع الرومانتيكي في الحياة، وينبذون كل ما تلوّن به من آراء. ذلك معنى نقدره للعلم كل التقدير؛ ونحن مدينون له فعلًا بالشيء الكثير، فله منا الحمد والثناء الجميل. ولكن ينبغي أن يعلم أن جمعية البحوث النفسانية قد برهنت برهانًا يقينًا على شيء يتبينه القارئ المعتدل: ألا وهو أن الأحكام، التي حكم بها علماء اليوم على أسلافهم الماضيين، من الجنون المحض، ومن تفضيل الخطأ على الصواب بدون مبرر، ومن التمسك بالخرافات من غير سبب واضح، أحكام لا تجد لها مبررًا وليس فيها من دقة؛ إذ لا مراء في أن للنظرة الرومانتيكية الشخصية في الحياة أصولًا أخرى غير الرغبة في تنمية قوة الخيال وغير التشبث والعناد القلبيين. إنها تستمد حياتها من الحقائق التجريبية؛ وليست من العسير الآن على المتمسك بها أن يجمع مجموعة كبيرة من البيانات التي تعاضدها، مثل هاته البيانات التي تجمعها جمعية البحوث النفسية.

تتعلق هذه البيانات كلها بتجارب حقيقة للأفراد، وتشترك هذه التجارب في ثلاثة أوصاف. فتتصف جميعها، أولًا، بأنها غرائب لا تبدو مرتبطة بشيء آخر،

وليس من السهولة التحكم فيها. وتحتاج كلها، ثانيًا، إلى شخص غريب (شاذ) لتقع على يديه. وهي كلها ذات أهمية، ثالثًا، ولكن أهميتها ترجع للأفراد الذين تتعلق هي بهم خاصة. ولا مراء في أنها تعضد النظرة الشخصية الرومانتيكية. يجد ذلك من نفسه كل هؤلاء الذين يحبون أن ينتبهوا إليها وكل هؤلاء الذين يخضعون لها ويجربونها. والواقع أن هؤلاء الأخيرين لا يجدونها مؤيدة لنظرتهم الشخصية إلى الحياة فحسب، ولكنهم يجدون أنفسهم مضطرين منطقيًّا كذلك لأن يروها دليلًا قاطعًا على صحة تلك النظرة. ولقد تعرفت، أثناء مساهمتي الضئيلة في أعمال الجمعية، بعدد وفير من الناس الذين أصبحوا يعتبرون كلمة «علم» كلمة توبيخ وشتم، لأسباب أعرفها الآن وأقدرها. وإن عدم تحمل العلم لمثل هذه الظواهر التي نبحثها، وإنكاره القاطع لوجودها أو لأهميتها (اللهم إلا لاعتبارها دليلًا على حماقة من يشغل نفسه بها)، هما اللذان باعدا بينه وبين عطف الإنسان عليه. وإنني أعترف بأن استحقاق الجمعية للحمد والثناء لا يعتمد، بوجه خاص، إلا على نوع من الرسالة العاطفية. فهي التي أعادت للتاريخ استمراره؛ وهي التي بينت أن هناك أسسًا منطقية لما كان يعتبر من قبل خرافة وضلالًا؛ وهي التي عالجت الشجة العنيفة التي شج بها العلم عالم الإنسان حين نظر إليه نظرة قصيرة.

وسأذهب الآن خطوة أبعد من هذا كله وأقول: إذا ما نظرنا من موقفنا اليوم إلى المراحل الغابرة من التفكير الإنساني، سواء أكانت تفكيرًا علميًّا أم تفكيرًا دينيًّا، فإننا نعجب كيف أن هذا العالم، الذي يبدو لنا اليوم عظيمًا لا يحصره عقل ولا تحيط به قوانا، كان قد رآه بعض الأفراد صغيرًا زهيدًا. وإن حول العالم، ونظريات Newton، ونيوتون Descarets، نظريات كل من ديكارت المعاصر Bridgwater الماديين في القرن الغابر حوله، وكذا نظرية بريدجوززتر حوله، التي كانت معتبرة في غاية من القوة والدقة، قد أصبحت اليوم منظورًا إليها بالشك ودالة على قصر في النظر؛ وكذا بدأت نظريات أخرى في Mill، ومل Faraday، وفارادي Ly Lyell موضوعات علمية شتى، مثل نظرية ليل تظهر بمظهر الطفولة والسذاجة بعد ما كان لها من سلطان Darwin، وداروِن

في الدوائر العلمية. فهل من المنتظر، إذن، أن ينجو العلم المعاصر من هذا المصير العام، ويسلم من نقد الأحفاد له ومن اعتبار عقول رجاله عقولًا جامدة قديمة؟ قد يكون من الحماقة افتراض سلامته من هذا المصير. ولكن إذا ما صح لنا أن نحكم عليه اليوم مستندين في أحكامنا إلى القياس على الماضي، فإنا نقول: لا يصبح علمنا الحاضر من الطراز القديم بسبب فقدانه كلا من الروح والمبادئ العلمية، فهذان متوفران فيه؛ ولكنه قد يغدو كذلك بسبب تركه بعض الحقائق خارج اعتباره وبسبب تجاهله ما قد يكون للظواهر المراد شرحها من نظم ومدى. ومن البديهي أن العلم يعني بوضع القواعد والنظم؛ وتلك هي روحه ومبادئه، وليس فيها ما يمنعه من النجاح في بحث عالم تكون القوى الشخصية فيه المبدأ الذي تنشأ عنه كل الآثار الأخرى. ولا مراء في أن حياتنا الشخصية هي الصورة الوحيدة التي تواجهنا مباشرة، وهي التجارب الوحيدة التي نجربها. ويحدثنا شيوخنا من الفلاسفة أن النسق الذي تجري عليه أفكارنا هو نسق شخصياتنا، وأن كل نسق آخر تجريد منه. وأما إنكار العلم للشخصية، وأما اعتقاده الجازم بأن عالمنا هذا عالم غير شخصي في طبيعته وجوهره، فقد يراه الأعقاب خللًا ونقصًا، ومن ثم يهزأون مما فاخرنا به من علم، ويحكمون على عالم هذا العلم بأنه عالَم قصير النظر وخلو من الاتساق والشمول.

* * *

الفصل الثاني

عظماء الرجال وبيئتهم[3]

3) محاضرة ألقيت في جمعية التاريخ الطبيعي في هارفارد.

هنالك تشابه عجيب بين التطور الاجتماعي للإنسان من ناحية وبين التطور الزيولوجي من ناحية أخرى، كما بينه دارون؛ وهو تشابه لم يلحظه أحد من قبل.

قد يكون من الخير أن أقدم لبحثي هذا بذكر بعض الملاحظات العامة حول طريق الوصول إلى الحقائق العلمية، فأقول إن من المعاني المشهورة أن معرفة شيء ما معرفة كاملة مهما كان حقيرًا تستلزم معرفة العالم كله. فلا يسقط عصفور إلا الأرض إلا وتجد طريق المجرة، أو نظامنا التحالفي، أو تاريخ أوروبا القديم، ضمن الأسباب غير المباشرة المؤدية إلى ذلك السقوط. يعني إذا غيرت طريق المجرة، أو غيرت نظامنا التحالفي، أو غيرت طبائع أسلافنا البدائيين، فإن العالم كان يكون مختلفًا كل الاختلاف عما هو عليه اليوم. وقد يكون من العناصر المتضمَّنة في ذلك الاختلاف ألَّا يجد الطفل، الذي قذف الحجر فأسقط العصفور، نفسه مسامنًا للعصفور في تلك اللحظة المعينة، أو إذا كان مسامنًا له، فقد لا يكون في حالة نفسية تسمح له بأن يرمي العصفور بالحجر. ولكن، على الرغم من أن هذا كله حق، فإنه يكون من الحماقة بمكان أن يتجاهل الباحث عن أسباب موت العصفور الغلام، ولا يعتبره فاعلًا مباشرًا، ويقول إن السبب الحقيقي هو النظام الائتلافي، أو هجرة الجماعة الكلتية إلى الغرب، أو طبيعة طريق المجرة. وإذا ما جرينا على هذا النحو من التفكير، فإنه يحق لنا أن نقول، عندما تزل قدم صديق لنا بسبب الجليد المتكاثف على بابه فيسقط ميتًا، إن موته تسبب عن تلك الحادثة المشؤومة التي حدثت له من بضع شهور مضت، وهي أنه كان قد تعشى على مائدة ضمت ثلاثة عشر رجلًا. إنني أعرف حادثة من هذا النوع؛ ويحق لي أن أقول، إذا ما شئت، إن السقوط على الجليد المتكاثف لم يكن

مصادفة. وقد أقول «ليس هناك في العالم من مصادفات»، وإن تاريخ العالم كله ليتضامن ويلتقي ليسبب هذا السقوط. وإذا تخلف شيء مما قد حصل، فإن السقوط كان لا يمكن أن يحدث في ذلك الوقت وفي هذا المكان. وليس القول بإمكان الحدوث في تلك الحالة إلا إنكارًا لقانون السببية والمسببية في العالم. فلم يكن الانزلاق السبب الحقيقي للموت، بل الحالات التي أدت إلى الانزلاق، -ومن بينها جلوسه من ستة أشهر مضت على مائدة كان هو الثالث عشر من أفرادها. ذلك كله هو السبب الحقيقي لموته في ذلك العام.

ستظهر قريبًا الناحية التي سأذكر الآن براهينها. ولقد كان بودي أن أقدم الحقيقة من غير جدل ومن غير مقاذعة. ولكن، من سوء الطالع، أننا لا ندرك تمام الإدراك مضمون القضية الصادقة حتى نعلم مضمون ما يناقضها من قضايا كاذبة. فالغلط ضروري ليظهر الحقيقة على أحسن منوال، كما أن ظلام الجانب الخلفي ضروري ليُظهر صفاء الصورة ونضارتها. والغلط الذي سأتخذه آلة موصلة لإبراز ما يبدو لي صوابًا يوجد في فلسفة سبنسر Herbert Spencer ومريديه. ومشكلتنا هي: ما هي الأسباب التي تجعل الجماعات تتغير من عصر إلى عصر، -التي تجعل إنجلترا في عهد الملكة آن Anne مختلفة كل الاختلاف عنها في عهد الملكة إليصابات Elizabeth، او التي تجعل كلية هارفارد Harvard اليوم تختلف عما كانت عليه من ثلاثين عامًا مضت؟ سأجيب عن هذا السؤال بقولي نشأ الفرق عن الكثير المتراكم من تأثير الأفراد، مما يضربون من مثل، مما يبتكرون ومما يقررون ويحكمون. ولكن مدرسة سبنسر تجيب بأن التغير مستقل عن الأفراد ولا يخضع لما يلمون من إرادة: تنشأ التغيرات عن البيئة، وعن الظروف والأحوال، وعن الجغرافية الطبيعية، وعما كان عليه الأسلاف من حالات، وعن كل شيء في الحقيقة، إلا عن الأفراد من زيد وعمرو.

ولكني أقول إن هؤلاء النظريين قد ارتكبوا مثل المغالطة التي ارتكبها هؤلاء الذين نسبوا موت صديقهم إلى تناوله طعام العشاء على مائدة مكونة من ثلاثة عشر رجلًا، أو الذين نسبوا سقوط العصفور إلى طريق المجرة. فهؤلاء يتركون الأسباب الحقيقية، ويتمسكون بأخرى ليست موجودة في

نفسها ولا ممكنة الإيجاد، من وجهة نظر الإنسان؛ فمثلهم في ذلك كمثل الكلب في القصة الذي ترك ما في فمه من عظم ليأخذ صورته التي بدت في الماء؛ وأوهامهم أوهام عملية. فدعونا نرى أين تكون. وعلى الرغم من أنني أُومِن بحرية الإرادة، فسأتنازل عن هذا الاعتقاد في هذه المحادثة، وأفترض مع مدرسة سبنسر أن أفعال الإنسان كلها مقضي بها بالضرورة. وعلى هذا الأساس أقول: إذا كانت القوة التي تبحث عن سبب موت الرجل وعن سبب سقوط العصفور قوة حاضرة في كل مكان وعالمة بكل شيء وقادرة، لهذا، على أن تدرك الأزمنة والأمكنة كلها في نظرة واحدة، فسوف لا يكون هناك من مبرر لنقد النظرية التي ترى أن المجرة والمائدة المشؤومة داخلتان ضمن الأسباب المبحوث عنها. إذ تكون هذه القوة الإلهية قادرة على أن ترى في الحال الأسباب اللا نهائية التي تتضامن وتؤدي إلى مثل هذه النتيجة، وعلى أن تراها كلها بلا قصور: فترى أن المائدة المشؤومة كانت من الظروف المؤدية إلى سقوط العصفور، كما كانت من الظروف المؤدية إلى موت الرجل، وترى أن الغلام مع حجره كان شرطًا في انزلاق الرجل كما كان شرطًا في سقوط العصفور.

ولكن العقل الإنساني قد ركب على نحو مخالف كل المخالفة لهذا النحو. إذ ليس له من قدرة على تلك النظرة البديهية الشاملة، وتضطره محدوديته لأن يرى شيئين أو ثلاثية أشياء فحسب في اللحظة الواحدة. فإذا أراد أن ينظر نظرة شاملة، فعليه أن يلجأ إلى الفكَر الذهنية العامة، ولكنه يبتعد، حينئذ، عن الحقائق الواقعية. فإذا ما أردنا في مثل هذا الحال، نعرف الارتباط بين طريق المجردة والغلام ومائدة العشاء وسقوط العصفور وموت الرجل، فليس لنا إلا أن نلجأ إلى ما يسمى بالقضايا الذهنية المجردة. وهي قضايا خاوية خالية. ولا بد أن نقول إن الأشياء كلها مقدَّرة ومرتبط بعضها ببعض في وحدة لا تنقصم من نظام عام من قوانين الطبيعة. ولكنا نفقد، في إبهام تلك القضية الذهنية، كل رابطة أو حقيقة واقعية؛ وهذه الأمور الواقعية هي كل ما يعنينا من المسائل العملية.

العقل الإنساني متحيز وجزئي بطبيعته. ولا يكون ذا مقدرة وكفاية إلا بتخيره ما ينتبه إليه، وبتركه كل ما عداه، -بتضييقه وجهة نظره، وإلا توزعت قوته الضئيلة وضل في تفكيره. والذي يدعو المرء دائمًا لأن يعمل لإرضاء غرائز حب الاستطلاع هو إرادة تحقيق بعض الأغراض الخاصة. فإذا كان الغرض العقاب في مسألة العصفور فإنه يكون من البلاهة أن ننتقل من القطط، والغلمان، وكل ما يمكن من فاعل آخر كان موجودًا في الشارع قريبًا من موطن الحادث، لنختبر حالة القدامى من الكلتيين وطريق المجرة، فإن الغلام، بهذا، سوف ينجو. وفي حالة الرجل المنكود، إذا ما أمعنا في تدبر أسرار المائدة وما كان حولها من رجال، ولم نفكر في الثلوج المتراكمة على الباب فنزيلها أو نضع عليها مقدارًا من الرمال، فإنه قد يمر عليها بعض من لم يتناول طعامًا خارج بيته قط من الرجال، فتزل قدمه وتنكسر جمجمته أيضًا.

لذا كان من الضروري لنا أن نحد من آرائنا. ونحن نعلم أن بعض الكميات المتناهية في الصغر تهمل في الحساب، مثلًا، تحت ظروف خاصة، فلا يقيم لها الحاسب وزنًا. إنها موجودة في نفسها، ولكنها عديمة الجدوى من وجهة نظره الرياضية. كذلك العالم الفلكي، في بحثه حركات المد والجزر في المحيطات، لا يقدر حسابًا للأمواج التي تثيرها الرياح أو توجدها السفن التي تمخر عبابها ليلًا ونهارًا بما تحمل من آلاف الأطنان. كذلك الرامي نحو الهدف، حين يستعمل آلة الرمي، يقدر حركات الرياح، ولكنه لا يفكر في حركة الأرض ولا في الحركة الشمسية مع أنهما حق أيضًا. كذلك رجل الأعمال التجارية المحافظ على مواعيده وأوقاته، قد يتجاهل تأخيرًا قليلًا كخمس دقائق مثلًا؛ بينما أن العالم الطبيعي، في مقياسه سرعة الضوء، لا بد أن يعتبر كل لحظة من ألف لحظة من الثانية.

وباختصار، هنالك في الطبيعة دوائر شتى من العمليات، وفروع مختلفة مستقل بعضها عن بعض استقلالًا نسبيًّا، بحيث إن ما يوجد في أحدها في لحظة ما قد يكون منسجمًا في الوقت نفسه مع أي حالة توجد عليها الأشياء في اللحظة التالية. فيظهر التعفن على وجه «البسكويت» في مخزن طعام

الجيش، مثلًا، بقطع النظر عن الأمة صاحبة السفينة، وبقطع النظر عن الناحية التي تقصد في الرحلة، وبقطع النظر عن الحالة الجوية، وبقطع النظر عن القصص الإنسانية التي تمثل على السفينة؛ وقد يبحثه العالم بفن الفطريات من غير التجاء إلى أي واحد من هذه التفاصيل. وليس يقدر المرء على أن يحصر ذهنه في الحقيقة ليعلم شيئًا من طبيعتها إلا على هذا النحو من البحث. ولكن من ناحية أخرى، إذا ما شغل القائد نفسه بالبسكويت المتعفن، أثناء انشغاله بمعركة بحرية، فإنه غالبًا ما يخسر المعركة بسبب الإفراط في الدقة العقلية.

لا يمكن ربط الأسباب المؤثرة في هذه الدوائر الكثيرة بعضها ببعض إلا من وجهة النظر العامة الشاملة للعالم كله. وكل ما دون ذلك في العموم من وجهات النظر يصح له أن يعتبر هذه الأسباب منفصلًا بعضها عن بعض، بل تلزمه الحكمة بذلك.

وهذا يقربنا من موضوعنا الخاص. إذا نظرنا إلى حيوان أو إلى إنسان، قد تميز عن نوعه ببعض الصفات الخاصة، الخبيثة أو الطيبة، فإننا يمكننا أن نميز الأسباب التي أوجدت تلك الصفات فيه من الأسباب التي أبقتها فيه بعد أن وجدت، ويمكننا أن نرى أيضًا، إذا ما كان قد وُلد مزودًا بتلك الصفات الخاصة، أن هذين النوعين من الأسباب يرجعان إلى دائرتين مختلفتين غير مرتبط بعضهما ببعض. تلك حقيقة اكتشفها دارون، وكان اكتشافه إياها وعمله على أساس اكتشافه هذا انتصارًا له وتجديدًا منه. فبعد أن فصل دارون أسباب «الإيجاد والإنتاج تحت عنوان «الالتجاء التلقائي نحو التميز والاختلاف (Tendencies to spontaneous variation)، وقرر وأرجعها إلى دائرة فيزيولوجية محضة، أن يتجاهلها بالكلية، حصر انتباهه في أسباب الحفظ، وبحثها تحت عنوان «الانتقاء الطبيعي والانتقاء الجنسي» بحثًا شاملًا مستفيضًا، واعتبرها وظائف لدائرة البيئة.

وقد حاول سابقو دارون من الفلاسفة أيضًا أن يبرهنوا على نظرية النشوء مع بعض التعديل؛ ولكنهم ارتكبوا جميعًا تلك الهفوة من جمع النوعين من

السببية في نوع واحد؛ إذ إنهم كانوا يرون أن ما يحفظ على الحيوان صفاته الخاصة به، إذا ما صح له أن يكون حيوانًا نافعًا، هو طبيعة البيئة التي تنسجم معها تلك الصفات الخاصة. فعاشت الزرافة بعنقها الطويل، مثلًا، لأنه كان في بيئتها أشجار طوال تتمكن هي من هضم أوراقها. ثم ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك وقالوا: إن مثل هذا الشجر لم يحفظ حياة حيوان ذي عنق طويل فحسب ولكنه أوجد ذلك الحيوان أيضًا. إنه جعل عنقه طويلًا بسبب ما أثاره فيه من محاولة دائمة ليصل إليه. وباختصار، افترض هؤلاء الفلاسفة أن البيئة تضغط على الحيوان ضغطًا مباشرًا فتكيفه تكييفًا مناسبًا لها، كما أن الختم يحول الشمع تحويلًا يجعله ينسجم مع صورته وشكله. ولقد ذكروا أمثله كثيرة لذلك النحو من التغير الذي يجري تحت أعيننا: فيعطي استعمال المطرقة اليد اليمنى قوة، ولا تحس اليد المتعودة على المقذاف به كثيرًا، ويوسع هواء الجبال من المصدر، ويصبح الثعلب الذي طُورد كثير الدهاء، ويصبح الطير المطارد كثير الخوف، وهكذا. وتسمى الآن هذه التغيرات، التي يمكن اقتباس كثير منها، بالتغيرات الموفِّقة. وقاعدة تلك التغيرات هي أن كل خاصية في البيئة، يتكيف بها الحيوان، هي نفسها الموجدة لذلك التكيف. أن نقول «تتلاءم الحالة النفسية مع سببها الفعال» مقتبسين عبارة سبنسر نفسه.

كان أول عمل عمله دارون هو أن بيَّن أن مقدار التغيرات التي تنشأ عن التكيف المباشر ليس له أهمية ما، وإنما المهم هو التغيرات التي تنشأ عن الذرات الداخلية العارضة التي لا نعرف عنها شيئًا. وكان عمله التالي لذلك هو تحديد المشكلة التي سنواجهها نحن ونبحثها عندما نتحدث عن تأثير البيئة المحسوسة في الحيوان. وتلك المشكلة هي: هل الغالب أن تهلكه البيئة أو تحتفظ به بسبب هذه الخصوصية أو تلك الصفة التي ولد بها؟ وينبعي أن يلاحظ، أولًا، أن دارون، حين يسمى تلك الصفات الخاصة التي يولد بها الحيوان «الاختلافات العرضية»، لا يعني أنها ليست نتائج حتمية للقانون الطبيعي؛ فنحن، إذا بحثنا القانون الكلي للعالم، وأخذنا العالم جملة، لا يعترينا شك في أن أسباب هذه الاختلافات، والبيئة المشاهدة التي تبقى هذه

الاختلافات أو تزيلها، يرتبط بعضها ببعض. ولكن الذي يقصده دارون هو: بما أن البيئة شيء واضح معروف، وبما أن علاقتها بالعضو في إبقائها أو إهلاكها إياه أمر بين محسوس، فإنه يكون من التشويش على قوتنا الإدراكية ومن التخييب لآمالنا العلمية أن نضم إليها حقائق من دائرة الأخيرة هي دائرة الحادثات التي وجدت قبل ولادة الحيوان. وهي دائرة التأثيرات على بيضة المبيض وعلى الجراثيم المنوية، التي يكمن فيها من الأسباب ما يطرق هذه البويضات وتلك الجراثيم ويدفعها لتكون ذكرًا أو أنثى، ولتكون قوية أو ضعيفة، صحيحة أو مريضة، ولتكون مخالفة لشكل الآباء. فما هي، إذن، تلك الأسباب هناك؟

إنها، أولًا، ذرية وغير مرئية، وهي، لهذا، ليست خاضعة لأي نوع من أنواع الملاحظة. وتنسجم عملياتها، ثانيًا، مع كل حالة ممكنة من حالات البيئة الاجتماعية والسياسية والطبيعية. فقد يلد الزوجان اللذان يعيشان في نفس البيئة مرة غلامًا موهوبًا، وأخرى غلامًا أحمق أو عجيب الشكل غريبًا. وليست الحالات الخارجية المحسوسة هي المحدد المباشر لتلك الدائرة؛ وكلما أمعنا البحث في الموضوع وجدنا أنفسنا مضطرين لأن نعتقد أن الشقيقين قد يختلفان لأسباب لا تنسجم مع كل ما لها من نتائج، ولا تبرر هذا الاختلاف.

لا يبدو الفرق الميكانيكي العظيم بين القوة المتعدية والقوة المفرغة واضحًا في مكان ما كما يبدو في علم وظائف الأعضاء. كل الأسباب هنالك، تقريبًا، قوى مفرغة، مهمتها إبراز الطاقة الموجودة هناك بالفعل، وينحصر عملها في تهييج التوازن غير المستقر؛ وتتوقف النتيجة على طبيعة المواد المهيّجة أكثر من توقفها على المثيرات الخاصة التي تثيرها. فإذا ما أجريت، مساوية لوحدة على عصب ضفدع فإنها (4)(Galvanic Work) مثلًا، تجارب غلوائية سوف تفرغ من العضلة التي ينتمي إليها العصب قوة ميكانيكية توازي سبعين ألفًا من الوحدات؛ وتوجد نفس النتيجة إذا استعملت مهيجات أخرى غير مهيجات Galvani. ليس للمهيج عمل هنا أكثر من بدء أو تحريك لشيء ما، ويظل ذلك الشيء بعد ذلك متحركًا بنفسه، كما أن عود الثقاب يشعل النار

فحسب، ثم تحترق المدينة بعد ذلك بنفسها. وقد لا تكون النتيجة كذلك متناسبة مع سببها الفعال كيفية، كما أنها قد لا تتناسب معه كمية. وإنا لنجد من تلك الحالة كثيرًا في المواد العضوية. فلقد تحير الكيميائيون في دراساتهم Albuminoid. من الصعوبات التي يواجهونها من عدم استقرار المركبات الأليودية فقد يوضع نموذجان منها في حالات تبدو متشابهة كل التشابه، ولكنهما، على الرغم من ذلك، يتصرفان تصرفات مختلفة. ولا شك أنكم تعلمون شيئًا عن عمليات التخمر، وتعلمون كيف أن مصير اللبن في وعائه –سواء أتحول إلى خثرة حامضة أو إلى كتلة من الكيموس- يتوقف على ما يوجد أولًا من حمض التخمير اللبني أو من الحمض الكحولي، ويسبق الآخر في عمله. فعندما تكون النتيجة ميلًا من بيضة المبيض للاتجاه نحو هذه الناحية أو تلك في مراحل تطورها، -لتبرز في الوجود نابغة أو أحمق،- أفلا يكون من الواضح أن سبب هذا الميل لا بد أن يكون موجودًا في دائرة بعيدة ودقيقة، ولا بد أن يكون متناهيًا في الصغر مع إحكام في النظام ودقة، بحيث إن الوهم والخيال لا ينجحان في محاولة تكوين صورة له؟

(4) الذي ولد في القرن الثامن عشر 1737، والذي كان Luigu Galvani، نسبة إلى ذلك العالم الإيطالي مشتغلًا بعلم وظائف الأعضاء، وكانت له بحوث حول الكهربائية الحيوانية؛ وكانت أعماله في جملتها تجارب على ضفادع. وفي عام 1791، أخرج كتابًا حول «القوة الكهربائية في الحركات العضلية»، وبذا كان أحد الممهدين لعلم الكهرباء.

فما دام الأمر كذلك، ألم يكن جارون على حق في إهمال تلك الدائرة كلها، وفي الاحتفاظ بمشكلته مبرَّأة من الاتصال بمثل هذه الموضوعات؟ إن نجاحه في مجهوده لجواب إيجابي كاف على هذا السؤال.

وذاك يوصلنا إلى صميم موضوعنا. توجد أسباب وجود العظماء من الرجال في دائرة لا يمكن أن يصل إليها الفيلسوف الاجتماعي. فلا بد له من أن يقبل النبوغ حقيقة واقعية، كما فعل دارون بالنسبة للاختلافات الطبيعية. وليست المشكلة عنده وعند دارون إلا: كيف تؤثر هذه الحقائق في البيئة بعد وجودها وكيف تؤثر فيها البيئة. وإنني أرى أن علاقة البيئة المشاهدة بالرجل العظيم هي في جوهرها مثل علاقتها في فلسفة دارون بالاختلافات. فهي إما أن

تقبله، وإما أن ترفضه، إما أن تحتفظ به وإما أن تهلكه، وباختصار هي تنتقيه(5). وعندما تقبل ذلك العظيم وتحتفظ به، فإنها تتغير به على نحو جديد خاص. إنه يعمل كمخمر فيها فيغير من طبيعتها، كما أن ظهور نوع جديد من الحيوانات في بقعة ما غير من التوازن الحيواني والنباتي فيها. وكلنا، لا شك، يذكر عبارة دارون الشهيرة حول تأثير القطط في نبات البرسيم في البقاع المجاورة. ولقد قرأنا كثيرًا حول تأثير الأرنب الأوروبي في نيوزيلندا، وساهم كثير منا في الجدل حول عصافير إنجلترا هنا (الزرازير)، -أهي تقتل الأساريع، أم تطرد أكثر الطيور المحلية؛ وهكذا الرجل العظيم، -سواء أكان واردًا من هنا، أم ناشئًا من البقعة Agassiz في الهند وأجاسيز (6) Clive الخارج مثل كلايف يوجد نوعًا من التنظيم الجديد،- ، Franklin (8) نفسها مثل محمد(7) وفرانكلين في دائرة محدودة أو واسعة، في العلاقات الاجتماعية التي كانت موجودة بالفعل.

(5) إنه لحق أنها تهذبه وتغير منه لحد ما بأثرها الثقافي، ويكون هذا ناحية مهمة من المفارقة بين الحالة الاجتماعية والحالة الزيولوجية. ولقد أهملت تلك الناحية من العلاقة، لأن الناحية الأخرى أكثر منها أهمية. وسأرجع إليها عرضًا قبيل الفراغ من هذا المقال.

(6) هو جندي بريطاني، وُلد في القرن الثامن عشر سنة 1725. ولقد اكتسب شهرته العظيمة من حروبه في الهند. فقد قاد معارك جمة هناك، كان النصر حليفه فيها كلها، وبذا وطد دعائم الحكم البريطاني هناك. وأخيرًا مات منتحرًا في الهند عام 1774.

(7) يعني به الرسول محمدًا صلى الله عليه وسلم.

(8) هو بنيامين فرانكلين السياسي الأمريكي الذي عاش في القرن الثامن عشر؛ وكان له مجهود كبير في الحركة التي أدت إلى استقلال الولايات المتحدة؛ وله مجهود كبير أيضًا في وضع دستورها. وكان معنيًّا كذلك بالبحوث العلمية، وخاصة البحوث الكهربائية. وهو الذي اخترع موصل الصاعقة (Lightning conductor).

تغيرات الجماعات من جيل إلى جيل، إذن، نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لأفعال الرجال ولمثلُ الأفراد الذين انسجم نبوغهم مع حاجات اللحظة التي وجدوا فيها، أو الذين كان لهم من السلطان ما سمح لهم بأن يكونوا مخمرين، ومبتدئين لحركات جديدة، ومقررين لقواعد أو لنماذج جديدة، أو كانوا من المفسدين، أو من المبيدين لبعض من الأفراد الآخرين، الذين لو كان لهم من

الأمر شيء للعبت مواهبهم دورًا مهمًّا في قيادة الجماعة إلى طريق مخالف لطريقهم.

نحن نرى حولنا أمثلة شتى من قوة ابتكار الأفراد هذه في دائرة ضيقة محدودة، ونراها في دائرة واسعة في حالة قادة التاريخ. وليس هذا إلا رجوعًا من شرح Whitney لتلك القاعدة العامة المأثورة عن ليل ودارون وهوتني المجهول بالمعلوم ومن جمع ما يمكن أن نلاحظه فحسب من أسباب التغير الاجتماعي. والجماعات مثل الأفراد سواء بسواء، في أن في كل منهما صلاحية مبهمة للتطور والتقدم. فيتردد الشاب: أيدخل في الأعمال التجارية أم ينتظم في سلك الحكومة؛ ويتوقف جوابه على هذا السؤال على ما يقرره قبل مجئ فترة معينة من الزمن. فإذا ما قبل عملًا تجاريًّا فقد تحدد الجواب. وبالتدريج، لا يمكن أن تعتبر العادات والمعارف في إدارة الأعمال الأخرى، التي كانت يومًا ما قاب قوسين منه أو أدنى، حتى من الأمور الممكنة له. قد يتردد هذا الشاب في المبدأ متسائلًا: ألم تكن الحالة التي ازدراها وطردها ساعة القرار خير الحالتين؟ ولكن بعد مرور فترة من الزمن تموت مثل هذه الشكوك، وتذبل الصورة القديمة للنفس، التي كانت يومًا ما في غاية النضارة والازدهار، بل تصبح شيئًا أقل من الأحلام. ولا يختلف الأمر عن ذلك فيما يتعلق بالأمم. فقد يقودها ملوكها ووزراؤها إلى الحرب أو إلى السلم، وقوادها إلى النصر أو إلى الهزيمة، وأنبياؤها إلى هذا الدين أو إلى ذاك، وتقودها أنواع النبوغ المختلفة إلى الشهرة في الفنون، أو في العلوم، أو في الصناعات. ولا شك أن الحرب متشعَّب حقيقي لكثير من الممكنات في المستقبل. وسواء أكانت نتيجتها انتصارًا أم انهزامًا، فإن إعلانها لا بد أن يكون مبدأ لسياسة جديدة. وهكذا الثورة، أو أي حادثة عظيمة، تصبح سببًا موجِّهًا يزيد مفعوله على مر الأيام. ولا شك كذلك في أن الجماعات تخضع لمثلها؛ وكل نجاح، ولو كان عرضيًّا، يقرر تلك المثل ويؤكدها، كما أن الإخفاق يضعفها ويبطلها.

هل كان يمكن أن يكون لإنجلترا اليوم ذلك النظام الإمبراطوري الذي قد انتحر وهو صغير، كما Clive يتحكم الآن فيها، إذا كان الغلام المسمى كلايف

فعل ذلك بعد في مدراس؟ وهل كان يمكن أن تكون ذلك الرمث العائم التي الأكبر قد Fredrick هي عليه الآن في كل المسائل الأوروبية، إذا كان فريدريك وكوبدن ،Mill ومل ،Bentham أو كل من بنتام ،Victoria ورث عرشها بدل فيكتوريا قد مات في مهده، Bismarck قد ولد في بروسيا؟ ولو كان بسمارك Cobden (9) لظل الألمان مقتنعين بأنهم رجال زراعة وفنون، ولظلوا في نظر الشعب الفرنسي قومًا دمث الأخلاق مهذبين، أو بسطاء موسيقيين. ولكن إرادة بسمارك جعلتهم يعجبون من أنفسهم حين رأوا أنهم يقدرون على أعمال أخرى أكثر حيوية من هذه الأعمال. ذلك درس سوف لا ينساه العالم أبدًا. وقد تخضع ألمانيا لكثير من التقلبات، ولكنها سوف لا تمحو أبدًا تلك الآثار التي وجدت من قبل؛ وهي تلك الآثار التي كانت لابتكار بسمارك، أعني ما بين 1860 و 1873.

(9) هم من علماء إنجلترا الممتازين الذين اشتهروا بنظرياتهم الأخلاقية والسياسية.

لا بد أن يُعتبر تأثير النوابغ، على الأقل، عنصرًا من عناصر التغيرات التي تكوِّن التطور الاجتماعي. وتطور الجماعات يكون على أنحاء شتى؛ والمحدد للطريق الذي سوف تتطور فيه الجماعات هو الوجود العرضي لهذا المخمر أو لذاك. فطيور الغابات، كالببغاء، مثلًا، تقدر أن تحاكي الإنسان في النطق، ولكنها لا تقدر أن تبدأه بنفسها، ولا بد أن يكون هناك من يعلمها. وهكذا الشأن كيف نتمتع بكفاح الضوء مع الظلام؛ Rembrandt (10) معنا نحن الأفراد. فيعلمنا كيف نتمتع ببعض الآثار الموسيقية الخاصة. وأما Wagner (11) ويعلمنا واجنر إلى أذواقنا؛ A. Word فإنه يوجه ضربته نحو عواطفنا؛ ويوجهها Dickens ديكينز فيشعل فيما نوعًا من الضياء الخلقي. ولكن ما دام Emerson (12) وأما إميرسون هذا حقًّا بالنسبة لكل فرد من الجماعة، فكيف لا يكون حقًّا بالنسبة للجماعة كلها؟ إذ إن الجماعة قد تتخذ ما يبين لها من طرق، فإذا لم تجد من يبين لها الطريق فسوف لا تجده أبدًا. ولكن، غالبًا ما تكون هذه الطرق غير محدودة؛ ويرجع هذا إلى تعدد النوابغ الذين يرسمونها، فنتبع الجماعات هذا أو ذاك، كما ينحاز الفرد لهذا العمل أو لذلك.

10) هو ذلك المصور الهولندي الشهير الذي عاش في القرن السابع عشر، ولا يزال يوجد من رسومه وصوره وزخارفه الشيء الكثير.

11) هو من نوابغ علماء ألمانيا في الموسيقى في القرن التاسع عشر.

12) تلك كلها أسماء الرجال من رجال الإصلاح الذين عاشوا في القرن التاسع عشر. وكان ديكينز إنجليزيًّا، وكان الآخران من أمريكا.

ولكن ليس هذا اللا تحديد في الطرق لا تحديدًا مطلقًا، فليس كل رجل يناسب كل حادثة؛ وبذا أمكن أن يوجد أحيانًا شيء من عدم الانسجام بين النابغة والبيئة. فقد يظهر النابغة قبل أوانه، وقد يأتي متأخرًا عنه؛ وفي الحالين لا يكون له الأثر المرجو. فلو وجد الآن بطرس الزاهد (Peter the Hermit)، مثلًا، لأرسل إلى بيت المجانين؛ ولو عاش «مِل» في القرن العاشر لعاش مجهولًا ولمات مجهولًا كذلك. ولقد احتاج كل من نابليون وكرومول (Cromwell) إلى الحرب الأهلية؛ ولا يكون لواحد من أجاكس Grant إلى الثورة؛ واحتاج (13) شهرة في زمن البنادق ذات التليسكوب؛ أو، لنستعمل مثلًا استعمله (14)(Ajax) سِبنسر نفسه ولكن في ثوب آخر، ما هو الأثر الذي كان يمكن أن يتركه وات (Watt) بين جماعة لم تعلمها المهارة صهر الحديد أو إدارة المخرطة؟ (15)

13) هو ذلك الجندي البريطاني الذي عاش في القرن السابع عشر، والذي نهضت به همته، وارتقت به من ذلك المستوى العادي حتى أوصلته إلى أكبر ما يطمح إليه أمثاله. إذ وصل بجهوده إلى عرش إنجلترا، فأصبح حاكمها المطلق. وكان له في السياسة، وخاصة الخارجية منها، باع طويل.

14) هذا اسم لبطلين خرافيين من أبطال الإغريق.

15) مخترع إنجليزي، عاش في القرن الثامن عشر، ويرجع إليه الفضل في كثير من التطورات التي حدثت في الآلات البخارية.

والذي ينبغي أن يلاحظ الآن هو أن الذي يجعل بعض النبغاء غير منسجم مع بيئته ليس، في الغالب، إلا أن البيئة قد تكيفت من قبل بفعل نابغة آخر تكيفًا لا يمكن أن تقبل معه كيفًا آخر. فلا يمكن أن يكون هناك مكان لبطرس الزاهد ولا يمكن أن تصبح البروتستانتية مذهبًا عامًا في فرنسا، (Voltaire) بعد فولتير الرابع عشر؛ وليس نجاح بيكونسفيلد (Louis) التاسع ولوي (Charles) بعد شارل (Casteler) بعد مدرسة مانشستر إلا نجاحًا مؤقتًا، ولم يتقدم كاسلر (Beaconsfield) الثاني إلا قليلًا، وهكذا، عند كل متشعب، تنتقي بعض جوانب (Philip) بعد فيليب (Chifford) الموضوع، وتقل الطرق الممكنة في المستقبل. ويقول كليفورد:

من خصائص الكائنات الحية أنها لا تتغير بسبب ما جاورها من ظروف» فحسب، ولكنها تحتفظ مع ذلك بكل ما يحدث فيها من تغيير، وكأنها تحوله إلى شيء عضوي يعمل مع سائر الأعضاء الأخرى ليوجد أفعالًا وآثارًا جديدة في المستقبل. فإذا أحدثت تشويهًا في شجرة نامية وأوجدت فيها اعوجاجًا، فإن كل مجهود، تبذله بعد ذلك ليقوِّم من هذا الاعوجاج، مجهود ضائع لا يمحو أثر ذلك التشويه، لأنه أصبح جزءًا من طبيعة الشجرة. ولكن، افترض الآن أنك أخذت قطعة من الذهب وصهرتها ثم تركتها تبرد.. أفيقدر إنسان من مجرد اختباره لها، أن يحدد عدد المرات التي صهرت فيها في العصور الجيولوجية بيد الإنسان، بل، أيقدر أن يخبر بعدد المرات التي صُهرت فيها في العام المنصرم؟ وأما من يقطع شجرة من شجر البلوط فإنه يقدر أن يعرف عدد ما مر عليها من السنين، بعَدِّ ما في جذعها من ثنايا ومقاطع؛ وباختصار، يمكن أن نقول لا يتضمن الكائن الحي تاريخ وجوده فحسب، بل يتضمن بالضرورة تاريخ وجود أسلافه كذلك. والجماعة كائن حي، فتخضع لمثل تلك القاعدة.

كل رسام يعلم أن إضافة أي خط إلى رسمه تغير من معالمه، وأن كل ما يأتي أو ينشأ من اتجاهات بعد ذلك فهو مترتب على الخطوط القليلة التي رسمت أولًا. وكل من يحاول من الكتاب أن يغير ما كتبه في موضوع ما يحس بأنه من المتعذر عليه أن يستعمل نفس العبارات التي كتبها أولًا. إذ إن الابتداء الجديد ينفي إمكانية استعمال الجمل الأولى والتركيبات الأولى، ويفتح بابًا جديدًا لتراكيب وجمل غير محدودة، ولكن ليس منها ما هو ضروري أو لازم الاستعمال. وهكذا الشأن بالنسبة للبيئة الاجتماعية: فلا تسمح البيئة الغابرة والحاضرة للجماعة بقبول بعض ما يقدمه الأفراد، ولكنها لا تحدد تحديدًا إيجابيًّا نوع الإضافات الفردية التي سوف تقبلها، لأنها في نفسها عاجزة عن أن تحدد طبيعة ما سيقدمه الأفراد.

فالتطور الاجتماعي نتيجة لتفاعل عنصرين متمايزين تمام التمايز. فالعنصر الأول هو الفرد الذي يستمد مواهبه الخاصة من فعل قوى فسيولوجية وأخرى اجتماعية، وإن كان يحمل قوى الاختراع والابتكار في يديه؛ والعنصر الثاني هو

البيئة الاجتماعية مع ما لها من قدرة على أن تقبله هو ومواهبه أو أن ترفضهما. وكلا العنصرين ضروري للتغير. فتجمد الجماعة إذا لم تكن هناك دوافع فردية، وتموت الدوافع الفردية إذا لم تعطف عليها الجماعة.

كل هذا يبدو سليمًا. وكل من يحب أن يرى هذا الموضوع متطورًا وبالغًا أشده بجهود بعض النابغين، فليقرأ ذلك العمل القيم الذي قام به Bagehot (16) في علوم الطبيعة والنظريات السياسية، فلقد أبرز هناك صورة حية واضحة للكيفية التي تنمو بها الأشياء الواقعية وتتغيّر. ولقد وجدت دائمًا عقليات ظهرت لها تلك الآراء شخصية صغيرة، ومرتبطة بما قتل بحثًا من الأنثروبومورفي(17) في نواحي أخرى من موضوعات المعرفة. يرى هؤلاء الأفراد «أن الفرد يذبل ويذوي، وأما العالم ففي إطراد وازدياد». وكلنا يعلم مساويًا Buckle)و Draper كيف أن العالم أصبح في نظر كل من بوكل ودريبر لقطر أو إقليم. ونعلم أيضًا كيف استمر الجدل بين المتعصبين لعلم التاريخ وبين هؤلاء الذين ينكرون وجود أي قانون من القوانين الضرورية المتعلقة بمصالح الجماعة الإنسانية. ويهاجم سبنسر في مبدأ بحوثه الاجتماعية «نظرية الرجل العظيم» في التاريخ في رسالة، نقتبس منها هذه العبارات:

16) هو كاتب إنجليزي من كتاب القرن التاسع عشر.

17) Anthropomorphy هو وصف الإله بما للإنسان من صفات مادية، ونسبة الميول والانفعالات الإنسانية إليه.

«من الهين أن يعتقد أن عظماء الرجال هم الذين يبنون الجماعات، ما دام هناك اعتماد على الفكر العامة، من غير طلب للتفاصيل. ولكن إذا أردنا أفكارًا واضحة محدودة، ولم يرضنا الإبهام والغموض، فإنا نتبيّن أن تلك الفرضية غير معقولة. فإذا لم نقف، في شرحنا للتقدم الاجتماعي، عند الرجل العظيم، بل ذهبنا أبعد منه وسألنا من أين أتى ذلك الرجل العظيم؟ فإنا نجد أن النظرية تخفق كل الإخفاق؛ إذ يمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأحد جوابين: أولهما أن للرجل العظيم منشأ أرقى من المنشأ الطبيعي، وثانيهما أن منشأه طبيعي. فإذا تمسكنا بالأول وقلنا إن له منشأ غير طبيعي، للزمنا أن نقول إنه إله أو نائب عنه، ولكنا كنا قد أبطلنا إمكان تعدد الآلهة (Theocracy). وإذا لم يكن هذا

جوابًا مقبولًا، وذهبنا إلى القول بأن منشأه طبيعي، فلا بد أن يكون، ككل الظواهر الأخرى في الجماعة، نتيجة لما سبقه من مقدمات، ولا بد ألَّا يشذ عن العصر الذي هو جزء منه صغير، ولا يختلف عما في هذا العصر من نظم وعادات ومن لغات ومعارف وصفات، ومن فنون وعلوم، في أن كلا منها نتيجة لما سبقه من حوادث: فلا بد أن نعترف بأن أصول الرجل العظيم تتوقف على سلسلة طويلة من مؤثرات متعددة أنتجت الجنس الذي هو فرد منه وأنتجت الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها ذلك الجنس. وبعبارة أخرى إن الجماعة تُكونه قبل محاولته أن يكونها. وكل التغيرات، التي قد يظن أنه هو سببها القريب، قد وجدت أسبابها الحقيقية في العصور التي نشأ هو عنها. فإذا ما أريد شرح حقيقي لهذه التغيرات، فلا بد من البحث عن أسبابها في مجموعة الحالات التي أوجدته هو وإياها»[18].

18) Study of sociology, Pages 33 -35.

ولكن أليس هناك كثير من التسرع في رمي آراء هؤلاء، الذين يعتقدون أن للنابغة قدرة على الابتكار والتجديد، بالغموض والإبهام؟

افترضوا أنني أقول إن الاعتدال في الجدل الديني والاجتماعي والسياسي، الذي تمتاز به اليوم إنجلترا، ويجعلها تخالف الوضع الذي كان عليه من ستين عامًا مضت، هو، إلى حد كبير، أثر لما ضربه «مل» من مثل. قد أكون مخطئًا في حكمي هذا، ولكنني، على كل حال، متحدث عن مسائل خاصة، ولست مُعتمدًا على الفكر العامة؛ وإذا ما قال سبنسر إن هذا الاعتدال لم ينشأ عن أسباب فردية ولكن عن مجموعة الحالات والعصور التي نشأ عنها «مل» وكل من عاصره، أو باختصار، عن كل النظم الغابرة للطبيعة، فإنه يكون هو الشخص الذي يرضى بالغموض والإبهام.

إن قاعدة علم الاجتماع التي يستعملها سبنسر هي، في الحقيقة، مثل قاعدة من يلجأ إلى منطقة البروج ليعلل قتل العصفور وإلى الثلاثة عشر رجلًا على الخوان ليعلل موت الرجل، وليس لها من قيمة علمية أكثر من قيمة تلك القاعدة الشرقية، التي تُستعمل للإجابة عن كل سؤال مهما كان شأنه، من

النطق بتلك العبارة الحقة «الله قادر». ولقد أصبح عدم الالتجاء إلى الإله عندنا نحن الغربيين في كل مسألة يمكن أن يوجد لها سبب قريب أمارة على المقدرة العقلية.

إن اعتقاد أن سبب كل شيء يمكن أن يوجد فيما سبقه من حادثات هو البداية، وهو الفرض الأولى، ولكنه ليس الغرض النهائي للعلم. وإذا لم يقدر العلم أن يخرجنا من التيه إلا من نفس الثقب الذي دخلنا منه، بعد مجهود ثلاثة آلاف أو أربعة آلاف عام، فإنه لا يكاد يساوي ما بذلنا من مجهود في تتبعه في حالك الليالي والأيام. وإذا كان هناك يقين ما، فهذا القدر يقيني حسب الطاقة الإنسانية: وهو أن الجماعة لا تقدر أن تصنع الرجل العظيم قبل أن يكون هو قادرًا على تكييفها. إن الذي يصنعه هو القوى الفسيولوجية؛ وأما الحالات الاجتماعية، والسياسية، والجغرافية، ولحد كبير الحالات الانثروبولوجية، فليس لها من التدخل في تكييفه إلا بمقدار ارتباط حالات فوهة بركان فيزوف باضطراب ذلك الغاز الذي أكتب الآن تحت ضوئه. فهل يعني سبنسر أن أنواع الضغط الاجتماعي التقت كلها وأثرت في حوالي (Stratford on –Avon)[(19)] (Shakespeare) السادس والعشرين من شهر إبريل سنة 1564 لتوجد شكسبير مع كل مميزاته العقلية، كما أن قوة الضغط على الماء التي يسببها الزورق توجد تيارًا معينًا يجري إلى بركة خاصة؟ وهل يريد أن يقول إنه إذا كان شكسبير قد مات في مهده بالطاعون، فإنه كان لا بد لامرأة أخرى من أن تلد شبيهًا له ليحفظ بذلك التوازن الاجتماعي؟ أو هل كن (Stratford on –Avon) ؟ إنه ليس من الهين هنا، كما(Stratford –atte- Bawe) يمكن أن يظهر البديل في أنه ليس من الهيَّن في أي مكان آخر، أن تعرف ما الذي يقصده سبنسر.

19) البلد التي ولد فيها شكسبير.

لا يتركنا في شك فيما يتعلق بمقصده (Grant Allen) ولكن مريده جرانت أللِّن الحقيقي. فقد أذاع هذا الكاتب الألمعي مقالين في العام الماضي في مجلة (Gentleman)، جنتلمان أبان فيهما أنه ليس للفرد أثر ما في تكييف التغير الاجتماعي، فقال:

لا تتوقف الفروق بين أمة وأخرى في القوى العقلية، وفي التجارة، وفي» الفنون، وفي الأخلاق، وفي الصفات العامة، على أي معنى خفي في العنصر، أو في الأمة، أو على أي شيء آخر غير معروف، أو على أي معنى عام غير مدرك أو واضح، ولكنها تتوقف على الظروف المادية التي تتعرض لها الأمم. وإذا كان حقًّا ، كما نعرف جميعًا، أن الشعب الفرنسي يختلف اختلافًا بينًا عن الشعب الصيني، وإذا كان عالَم هامبورج يختلف عن عالَم تيمبوكتو، فليس ذلك الاختلاف الواضح إلا نتيجة لعمل البيئة الجغرافية. فإذا كانت الجماعة التي ذهبت إلى هامبورج قد استوطنت تيمبوكتو، فإنه كأن يكون من العسير تمييزهم الآن عن هؤلاء الزنوج الهمجيين(20). وإذا كانت جماعة تيمبوكتو، قد استوطنت هامبورج، فإنهم كانوا يكونون الآن بيض الجلود وتجارًا في المرافئ العامرة. فلا بد أن يبحث عن أسباب المفارقة في الصفات الجغرافية الثابتة للأرض وللبحار: -فهذه هي التي صاغت بالضرورة أخلاق كل شعب على وجه البسيطة وتاريخه؛ ولا يمكننا أن نعتبر أي شعب عنصرًا فعالًا في تمييز نفسه عن الشعوب الأخرى. إن الحالات المجاورة هي التي توجد هذا الأثر (تنفي هاتان الجملتان وجود أسباب فسيولوجية مستقلة ولو استقلالًا نسبيًّا)، وافتراضك غير هذا يؤدي إلى القول بأن عقل الإنسان مستثنى من القانون العام للسببية والمسببية. والواقع أنه ليس هناك من شذوذ، ولا من دوافع شخصية في المحاولات الإنسانية. فليس الذوق نفسه وليست الميول كلها إلا نتائج للعناصر المحيطة»(21).

(20) لا! حتى ولو كانا أخوين لحمًا ودمًا! فإن العنصر الجغرافي يختفي كلية أمام عنصر الوراثة. ولا أهمية للمفارقة الجغرافية بين جماعتين عندما تقارن بالمفارقة الطبيعية بين أسلاف جماعتين من الجماعات، حتى ولو كانت هذه المفارقة غير واضحة للعين المجردة، كما هو الشأن في التوأم. ولا يمكن أن يكون فردان من جماعات متشابهة متحدين بحيث ينتجان نسبًا واحدًا إذا ما وضعا في بيئة واحدة. إذ إن أقل فرق بينهما في المبدأ لا بد أن يزيد ويتسع جيلًا بعد جيل حتى ينتهي بذريات مختلفة كل الاختلاف. «جمس».

(21) مقال (Nation Making) في مجلة (Gentleman) 1778.

ويقول أللّن في موضع آخر عند تحدثه عن الثقافة اليونانية:-

إنها كانت نتيجة مطلقة للبيئة الجغرافية الهيلانية في تأثيرها على العقل» الآري الفطري... وإنه يبدو لي أمرًا بدهيًّا أنه ليس هناك ما يمكن أن يميز جماعة من الرجال عن آخرين، إلا ما يوجدون فيه من حالات مادية، -وتدخل ضمن تلك الحالات المادية طبعًا العلاقات الزمانية والمكانية التي تربطها بالجماعات الأخرى. وافتراضك غير هذا يستلزم منك إنكارًا لقوانين السببية الأولية، وظنك أن العقل يمكنه أن يميز نفسه عن غيره ليس له من معنى إلا تصور أنه يمكن أن يتميز بلا سبب»(22).

(22) مقال في مجلة (Helas) (Gentleman) 1878.

تلك الصرخة حول إبطال قانون السببية العام، التي نسمع منها كثيرًا حين نأبى أن نقبل ذلك النوع من السببية، الذي يقدمه لنا بعض المدارس، كفيلة بأن تجعل المرء يفقد ما عنده من صبر. ألَا يتصور هؤلاء الكتاب حالات أخرى؟ أليس لديهم من حد وسط بين المعجزة والبيئة الطبيعية؟

إذا كان أللِّن يقصد «بالحالات المادية» تلك الدائرة المحسوسة من الطبيعة ومن الإنسان، فإن حكمه يكون خطأ من ناحية فيزيولوجية، لأن عقلية الجماعة تغير من نفسها كلما وجد بينها أحد النوابغ، بفعل بعض الأسباب التي تؤثر في الجزء غير المرئي من الدائرة الذرية. ولكن إذا عني بها «كل الطبيعة»، فإن حكمه، على الرغم من صحته، لا يكون إلا مثل الاعتقاد الغامض في قدر وقضاء شامل، الذي لا ينبغي أن يأخذ به شخص مثقف أو عالم.

وكيف يخفق عالم مثل أللِّن، ولا يفرق في هذه الناحية بين الشرط الضروري لإنتاج النتيجة وبين الشرط الذي يكفي لإنتاجها؟ يقول المثل الفرنسي إذا أردت عمل العُجَّة فلا بد من أن تكسر البيض، يعني أن كسر البيض شرط ضروري لعمل العجة. ولكن هل هو شرط كاف؟ هل تظهر العجة عندما نكسر ثلاث بيضات أو أربعًا منها؟ هكذا الشأن بالنسبة للعقلية اليونانية. فقد يكون الاتصال التجاري بالعالم الخارجي، الذي سببه مركز هيلاس الجغرافي، شرطًا ضروريًّا في تكوين تلك العقلية البحاثة. ولكن إذا

كان مع ذلك شرطًا كافيًا، فلماذا لم يسبق الفينيقيون اليونان في العقلية؟ لا يمكن أن تنتج البيئة الجغرافية نوعًا معينًا من العقلية. وليس للبيئة الجغرافية من أثر إلا في تربية ما وجد فعلًا من العقليات وتغذيتها، أو في عوقها وإفسادها، فليست عمليتها إلا عملية انتقاء واختيار، ولا تحدد ما سيوجد من الأنواع إلا بإبادة ما لا يصلح منها. فعادات الإهمال والكسل، مثلًا، لا تتناسب مع البيئات الشمالية؛ ولكن هل يجمع سكان هذه المناطق بين عادتهم من حسن التدبير وبين هدوء الإسكيمو (Eskimo)، وبين ميول نورسمان (Norsman) أو بينها نحو الخصام والحروب، فذلك، فيما يتعلق بالقطر الجغرافي، أمر عرضي. ولا بد لأرباب مذهب التطور من تذكر أن لنا خمسًا من الأصابع، لا لأن أربعًا منها أو ستًا كانت لا تؤدي الغرض، ولكن لأنه اتفق أن أول حيوان فقري أعلى من السمك كان له ذلك العدد من الأصابع. إنه، في نجاحه في تكوين سلسلة متصلة من النسب، مدين لبعض صفات أخرى، -لا ندري ما هي-، ولكنه احتفظ بأصابعه الخمس حتى اليوم. وهكذا الشأن بالنسبة لكثير من الصفات الاجتماعية. وأما ما هي تلك الصفات، التي سوف تستدعيها الصفات الضرورية لبقاء البيئة ثم تستبقيها، فذلك يرجع إلى العوارض الفيزيولوجية التي سوف يتفق حصولها بين الأفراد. ويَعِد أللِّن بأنه سيبرهن على نظريته بأمثلة مستقاة من الصين، والهند، وإنجلترا، وروما، وغيرها. ولكني لا أشك في أنه سوف لا يفعل مع هذه الأمثلة أكثر مما فعله مع هيلاس. إنه سيظهر في الميدان بعد وجود الحادثات فعلًا، ويقول إن الصفات التي احتفظ بها كل شعب كانت منسجمة مع عاداته. ولكنه سيخفق بلا مراء في تبيين أن كل حالة من حالات الانسجام الملتجأ إليها كانت هي الحالة الضرورية والهيئة الممكنة لذلك الشعب.

يدرك علماء الطبيعة تمام الإدراك أن الانسجام بين الحيوانات الإقليمية وما تعيش فيه من بيئات غير محدود ولا معين. فقد يُصلح الحيوان من فرص وجوده بواحد من طرق شتى، -قد ينمو مائيًّا، وقد يعترش الأشجار، أو يقطن تحت الأرض؛ وقد يكون صغير الحجم سريع الحركة، أو بطيئًا بدينًا؛ وقد يكون

ذا فقرات شوكية، أو ذا قرون؛ وقد يكون مخاطيًا، أو ساميًّا؛ وقد يكون خجلًا هلوعًا، أو شرسًا مفترسًا؛ وقد يكون داهية أو خصبًا في الإنتاج؛ وقد يكون محبًّا للاجتماع ألوفًا، أو ميالًا للوحدة والعزلة؛ وقد يكون على أنحاء أخرى بجانب هذه،- وقد يناسبه كل واحد من هذه في بيئات متخالفة كل التخالف.

ولا شك أن قراء والاس يتذكرون أمثلة واضحة من هذا القبيل في كتابه «أرخبيل الملايا المسمى Malay Archipelago، حين يقول:

«لا تشبه بورنيو غينيا الجديدة في كبر الحجم والخلو من البراكين فحسب، ولكن تشبهها أيضًا في التعدد في طبيعتها الجغرافية، وفي عدم التقلب في جوها، وفي المظهر العام لخضراوات الغابات التي تغطي وجهها؛ وأما ملقا فهي صنو الفلبين في طبيعتها البركانية، وفي خصوبتها، وفي غاباتها الجميلة، وفي زلازلها المتكررة؛ وأما بالي مع الجانب الشرقي من جاوه فلها جو جاف وتربة قاحلة مثل جو تيمور وتربتها. ولكن يقطن بين تلك المجموعات من الجزر المتشابهة المبنية، كما يبدو، على طراز واحد، والخاضعة لجو واحد، والمسورة بمحيط واحد، أنواع متباينة من الحيوانات. ولذا لا تجد النظرية القديمة التي تقول «ليست الخلافات أو المشابهات بين الأنواع المختلفة من الحياة إلا نتيجة للمفارقات أو المشابهات بين البيئات التي توجد فيها هذه الأنواع المختلفة من الحياة»، ما ينقضها في مكان ما مثل الذي تجده هنا. فبورينو وغينيا الجديدة متشابهتان جغرافيًّا وماديًّا كما يمكن أن يتشابه أي إقليمين متمايزين، ولكنهما، على الرغم من ذلك، متباينتان من ناحية الحيوانات كما يتفارق القطبان؛ بينما تجد أن أستراليا، مع رياحها الجافة وسهولها الفسيحة، وصحراواتها الصخرية، وجوها المعتدل، تنتج طيورًا وحيوانات تشبه هاته التي توجد في الغابات الخصبة، الحارة الرطبة التي تغطي سهول غينيا الجديدة وجبالها».

هنا نجد بيئات جغرافية متشابهة منسجمة مع حياة أنواع شتى من الحيوانات، ونجد أنواعًا متشابهة من الحياة الحيوانية منسجمة مع بيئات

جغرافية متخالفة. ولقد دعم هذه الدعوى أحد الكتاب النابهين Gryzanowski بذكر مثل من سردينيا وكورسيكا، فقال[23]:

23) North American Review.

«هاتان الأختان، الواقعتان وسط الأبيض المتوسط، وعلى بعد واحد من مراكز الثقافة اللاتينية حديثها وقديمها، واللتان كان يمكنهما الاتصال بسهولة مع البلاد الفينيقية، والإغريقية، والشرقية، واللتان لهما ساحل ذو منافع جمة يجاوز طوله ألفًا من الأميال، والمحتويتان على ثروات زراعية ومعدنية طائلة لم تكن يومًا ما بالمجهولة أو بالنسبة في الثلاثين قرنًا الماضية من التاريخ الأوروبي –هاتان الأختان لهما لهجات لا لغات، وحكايات لمعارك لا تاريخ، ولهما عادات لا قوانين؛ وتوجد فيها عادات الأخذ بالثأر لا نظام العدالة. وهما ذواتا حاجات وثروات، ولكن ليست لهما تجارة؛ فيهما أخشاب ومرافئ، ولكن ليست لهما ملاحة أو بواخر. هناك قصص خرافية، ولكن ليس هناك شعر؛ وهنالك جمال لا فن؛ وكان يمكن القول من عشرين عامًا مضت بأن هناك جامعات ولكن ليس هناك طلاب... ومن الغريب أن سردينيا، مع ما لها من قوة وجدانية ومن بدائية عجيبة، لم تبرز فنانًا ما، كما أن البدائية نفسها غريبة فيها أيضًا... وعلى الرغم من شدة قربهما من المدنية الأوروبية، ومن وجودهما في المكان الذي كان يمكن أن يعتبره الجغرافي الأول أنسب الأمكنة لكل من التقدم المادي والعقلي، والتجاري والسياسي، فقد نامت هاتان الجزيرتان وحدهما نومًا عميقًا على صوت لوحة التاريخ».

يقارن ذلك الكاتب بعد ذلك بين سردينيا وصقلية، ويذكر بعض التفاصيل فيقول: تمتاز سردينيا بكل الفضائل المادية، «وكان ينتظر من سكان سردينيا أن يكونوا أكثر تطورًا من سكان صقلية، من حيث إنهم انحدروا من سلالات متعددة أكثر من تلك التي انحدر منها الشعب الإنجليزي»، ولكن تاريخ صقلية نظريته التي Gryzanowski الماضي تاريخ مجيد، وتجارتها اليوم عظيمة. وللدكتور تشرح سبب بلادة سكان تلك الجزر الممتازة. إنه يظن أن جمودها ناشئ عن أنها لم تكن يومًا ما ذات حرية سياسية، لأنها كانت دائمًا خاضعة لبعض القوى

الأوروبية. سوف لا أماري الآن في نظريته هذه؛ ولكنني أسأل فقط لماذا لم ينالوا تلك الحرية؟ والجواب المباشر هو: لأنه لم يوجد فيها من الأفراد من هو ذو عصبية وطنية وقدرة كافية على أن يُشعل في قلوب الأفراد الحمية الوطنية والرغبة القوية في حياة مستقلة. قد يكون أهل هذه البلاد –كورسيكا وصقلية- مثل من جاورهم من ناحية الصلاحية المادية، ولكن لا تحترق خير مجموعة من الخشْب حتى توضع عليها النار، ولم يوجد بعد المشعل المناسب الذي يلهب هؤلاء القوم.

يظهر العظماء المتفرقون في كل مكان. ولكن لا بد للجماعة من جمع من النوابغ الذين يظهرون معًا، أو في فترات متوالية، إذا ما قُدِّر لها أن تظل في حياة قوية فعالة. وهذا هو السبب في أن العصور العظيمة قليلة في التاريخ، وفي أن الازدهار المفاجئ للإغريق وللروم القديمة، وعصر النهضة، كان سرًّا من الأسرار الغامضة. فلا بد أن تُتبع الضربة بأخرى، فلا يكون هناك فراغ تبرد فيه الحرارة. وعندئذ تشتعل الجماعة حرارة، وتستمر مشتعلة بذاتها فترة طويلة من الزمن حتى بعد أن يموت مشعل الحركة. وكثيرًا ما نسمع الناس يعجبون من تلك الظاهرة: وهي أن هذه العصور العليا في الحياة الإنسانية لا تجعل الناس أكثر قوة وحيوية فحسب، ولكنها توجد كثيرًا من النبغاء أيضًا. ذلك حقًّا سر غامض. وهو من العمق مثل السؤال المشهور «لماذا تمر كبار الأنهار بالمدن الكبرى». ومن الحق أن يقال إن الثورات توقظ كثيرًا من النوابغ، الذين كانوا لا يجدون فرصة للظهور إذا ما كانوا في عصر خامل فاتر. ولكن لا بد من هذا من أن يوجد جمع من النوابغ قبيل العصر ليوجد تلك الثورات. وإن احتمال وجود هذا الحشد من النوابغ أكثر ندرة من احتمال وجود أي فرد من النوابغ؛ ومن هنا كانت عصور الثورات والاضطرابات نادرة، وكانت المظاهر الاستثنائية التي تلبسها هذه العصور نادرة أيضًا.

إنه من الحماقة، إذن، أن تتحدث عن «قوانين التاريخ» كأنها شيء موجود بالضرورة يحاول العلم أن يكتشفه، ويتمكن كل امرئ من التنبؤ به، وإن كان غير قادر على تغييره أو تجنبه. ذلك لأن قوانين الطبيعة نفسها شرطية،

ومتعلقة بالفرضيات. فلا يقول عالم الطبيعة «سيغلي الماء على أي حال»، ولكنه يقول سيغلي إذا ما وضع على النار. وكُل ما يمكن أن يقوله باحث اجتماعي هو إذا ظهر نابغة وأبان الطريق المستقيم فإن الجماعة تتبعه. ولا شك أنه كان من الممكن التنبؤ من مدة طويلة مضت بأن كلا من ألمانيا وإيطاليا قد يُكوّن وحدة مستقرة إذا ما نجح أحد الأفراد في بدء الحركة. ولكنه كان من غير الممكن التنبؤ بالكيفية التي ستأخذها هذه الوحدة: أهي خضوع لسلطان دولة، أم نظام تحالفي، لأنه لم يكن هناك من المؤرخين من يمكنه أن يحسب حسابًا لفلتات الطبيعة من ولادة وحظ، مثل هذه التي وضعت سلطة عليا في وقت واحد في أيدي أفراد مثل نابليون الثالث، وبيسمارك، وهكذا الشأن بالنسبة لسياستنا؛ إذ إنه من المؤكد الآن أن (Cavour)[(24)] وكافور حركة الأحرار والمصلحين سوف تنتصر. ولكن لا يقدر المؤرخ أن يقول ما هو الشكل الذي سيتخذه هذا الانتصار، هل سيكون بجعل الجمهوريين يعتنقون هذا المبدأ، أو بتكوين حزب جديد على أنقاض الحزبين الموجودين. وليس هناك من شك في أن حركة الإصلاح يمكن أن تنمو في عام واحد تحت قيادة صالحة أكثر من نمائها في عشر سنوات من غير تلك القيادة. فإذا كان هناك زعيم عظيم متصف بكل المواهب الإقليمية، فلا شك في أنه سيقودنا إلى النصر. ولكنا في الوقت الحاضر، ونحن بيئته، نحن الذين نتحسس لفقده، ونحتضنه ونحافظ عليه إذا ما جاء، لا نقدر أن نخطو خطوة واحدة من غيره ولا أن نفعل شيئًا إيجابيًّا لنوجده[(25)].

(24) هو ذلك السياسي الإيطالي الذي عاش في القرن التاسع عشر، وكان عضوًا في مجلس نواب سردينيا عام 1848، واختير بعد ذلك بعامين وزيرًا للزراعة. وفي عام 1852 عين رئيسًا للوزارة؛ وهو الذي أرسل جنودًا من سردينيا إلى شبه جزيرة القرم؛ وبذا اكتسب صداقة فرنسا وإنجلترا. ولما وقعت الحرب بين النمسا وسردينيا عام 1859، كان النصر حليفه بمساعدة فرنسا. وكانت معاهدة الصلح بعد ذلك خطوة مهمة في سبيل توحيد إيطاليا.

(25) مشبعًا لحد ما من تلك الرغبة. ولكن ليس Cleveland بعد أن كتب هذا الموضوع، ظهر الرئيس هناك من شك في أنه إذا ما كان متصفًا ببعض صفات أخرى بالإضافة إلى ما هو متصف به، فإنه كأن يكون أكبر أثرًا مما هو عليه الآن.

والنتيجة هي أن مذهب التطور في التاريخ، عندما ينكر الأهمية العظمى للابتكارات الفردية، يكون مذهبًا مبهمًا وغير علمي، ويكون انتقالًا من الجبرية العلمية الحديثة إلى الجبرية الشرقية القديمة. والثمرة التي تجتني من هذا التحليل السابق (حتى على الفرضية الجبرية الكاملة التي بدأنا بها) هي بعث همم الأفراد وقواهم لينهضوا. وإن المقاومة العنيفة ضد كل تغيير التي يثيرها المتمسكون بالقديم، والتي لا يأمل الفرد المصلح أن يتغلب عليها كلية، لتجد نفسها ما يبررها؛ إذ إنها تجعله يؤخر الحركة قليلًا، ويميل بها هذا الجانب أو ذاك بسبب ما يبديه المعاندون من استعداد للقبول؛ وذلك يعطيها قوة وحيوية. وباختصار، إن المقاومة تجعله يضغط على الحركة وينعطف بها يمين الناحية التي كانت قد تتجه إليها لو تركت وحدها، أو شمالها، وذلك يهذبها ويصقلها.

ولأنتقل الآن إلى آخر مرحلة من مراحل موضوعي، وهي أثر البيئة في التطور العقلي؛ ويحق لي الآن أن أتحدث باختصار بعد أن وفيت الموضوع شرحًا. قد يبدو لأول وهلة أن المدرسة، التي ترى أن العقل قابل منفعل وأن البيئة هي العنصر الفعال الذي يوجد شكل إدراكاته ونظمها، على حق؛ وأعني بذلك المدرسة التي ترى أن كل تقدم عقلي ناشئ عن سلسلة من التغيرات المكيِّفة بالمعنى الذي شرح آنفًا. وتجد تلك المدرسة كثيرًا يشهد لها. فنحن نعلم جميعًا أن مقدارًا كبيرًا من مخزوناتنا العقلية ليس إلا تجارب متذكرة، وليس مسائل مبرهنًا عليها. ومن تلك التجارب كل عاداتنا ومعلوماتنا التي يرتبط بعضها ببعض بسبب المجاورة. ومنها أيضًا تلك النظريات الذهنية التي تعلمناها في الصغر مع اللغات التي ولدنا فيها. وعلاوة على كل ذلك، فهنالك من الأسباب ما يجعلنا نظن أن نظام «الروابط الخارجية» الذي يجربه الأفراد، هو الذي يحدد النظام الذي يلاحظ العقل على منواله الصفات المتضمَّنة ويستخلصها. وإن السرور والمصالح، التي يسببها جزء من البيئة، والمضار والآلام، التي يسببها جزء آخر منها، تحدد كذلك من اتجاه الانتباه؛ وعلى هذا الأساس تتكون النقطة التي نبدأ عندها في جمع تجاربنا العقلية. فقد يستنتج من كل هذا أنه ليس هناك من فاعل في تلك الناحية غير ذلك الفاعل، وهو

البيئة؛ وكأن التفرقة بين «الاختلافات الذاتية»، التي توجد الصور المختلفة، وبين «البيئة» التي تحافظ على تلك الصور أو تهلكها، التي وجدناها في الماضي نافعة، لا مساس لها بمسائل التطور العقلي. أو بعبارة أخرى، كأنه ليس هناك من تشابه بين هذه المسائل وبين نظرية دارون، وكأن سبنسر بقانونه حول العقل كان على حق في قوله «يرتبط الانسجام بين الحالات العقلية بالتكرار الذي تقع به في الخارج الحوادث المادية التي تعلقت بها الحالات العقلية».

ولكن، على الرغم من كل هذا، فإني لا أزال متمسكًا هنا أيضًا بتفرقة دارون. فإني أعتقد أن المسائل المتحدث عنها هنا مأخوذة كلها من أدنى طبقة من طبقات العقل، ومن أقل دوائره تطورًا، أو من الدائرة العقلية التي يشارك الحيوان فيها الإنسان. ويمكنني بسهولة أن أنقض قوانين سبنسر كلها في مراحل العقل العليا، التي هي من خصائص الإنسان؛ ويمكنني أن أبين أيضًا أن النظريات الجديدة، والميول الفعالة والعواطف التي يمكن أن تتطور، نشأت كلها في الأصل مصادفة في شكل خيالات وأوهام ونتائج عرضية للاختلافات الذاتية في عمليات المخ الإنساني الذي ليس له من قرار. ومهمة البيئة الخارجية، بعد ذلك، بالنسبة لها، هو أن تؤكدها أو تنفيها، وتحافظ عليها أو تهلكها، وباختصار، تتخير منها كما تتخير من الاختلافات الاجتماعية والمورفولوجية الناشئة عن ذرات عرضية من أنواع مشابهة.

من الحقائق المعروفة أن العقول الإنسانية الساذجة عقول حرفية. فتخضع للعادات ولا تفعل إلا ما علمته من غير أن تغير فيه أو تبدل. وهي جافة غليظة في ملاحظاتها، وتشير دائمًا إلى الحقائق الواقعية؛ ولا تعرف من المزاح إلا النوع الجاف منه الذي يسر المزاج العملي؛ وتأخذ العالم قضية مسلمة. ولها مع ذلك مواهب من الإخلاص والوفاء تثير منا إعجابًا واحترامًا في كثير من الأوقات. ولكنه يبدو إخلاصًا من غير عضوي، وكأنه صفة لقطعة ميتة من المادة، وليس نتيجة لإرادة الإنسان. فإذا ما نزلنا إلى عالم الحيوان زادت تلك الظواهر كمًا وكيفًا. وكل من قرأ شوبنهاور (Schopenhauer) لا يمكنه أن ينسى

إشاراته المتكرر لشدة إخلاص الكلاب والخيل واستقامتها ونصحها. وكل من لاحظها لا بد أن يدرك أنها حرفية ساذجة ذات عمليات آلية محضة.

ولكن ارجع إلى أعلى المراحل العقلية، وستجد خلافًا كبيرًا. فبدل التفكير في المحسوسات، وفي تبعية بعضها لبعض في طريق معبد بما تقترحه العادات، تجد فِكَرًا متعارضة في آن واحد وانتقالًا سريعًا من واحدة لأخرى؛ وتجد أعلى نوع من التجريد والتمييز؛ وتجد تركيبًا من عناصر مختلفة لم يسبق به علم؛ وتجد أدق نوع من أنواع الربط الناشئ عن قياس التمثيل؛ وباختصار، نجد أنفسنا كأننا قد أُلقينا في قدر من الأفكار يغلي، حيث يهتز كل ما فيه ويثور ويضطرب هنا وهناك في حالة محيرة من الحركة، توجد الزمالة فيها ثم تنقطع في لحظة، ولا يوجد فيها عمل آلي، بل يخيل إليك أن القانون فيها هو غير المنتظر. والذي يحدد صفات هذه الومضات هو ما ليه مزاج المرء من حالات: فتارة تكون مُلْحة من ملح العقل والمزاج؛ وتارة تكون وميضًا من شعر وفصاحة؛ وتكون، تارة أخرى، عملًا من قصص تمثيلية، أو من براعة ميكانيكية، أو تجريدًا منطقيًّا أو فلسفيًّا؛ وتارة تكون مشروعات عملية أو فروضًا علمية، مع سلسلة من النتائج العملية المترتبة عليها؛ أو تكون نغمات موسيقية، أو صورًا لجمال بارع فتان، أو إدراكًا كالانسجام خلقي. ولكن، على الرغم من اختلافها، فإنها تتفق في أن أصولها كلها مفاجئة، وكأنها نسبية، يعني أن نفس المقدمات قد لا تؤدي، بالنسبة لفرد آخر، إلى نفس النتائج؛ ولو أن ذلك الآخر قد يقبل النتيجة ويسر لها، حين تقدم له، ويغبط هذا الذي وصل إليها أولًا على صفاء ذهنه وحدة قريحته.

أول من أكد أن النبوغ في الاكتشاف يتوقف (Jevons) يُعتبر الأستاذ جيفون على عدد من هذه الفكر المصادفية والحدسيات التي تأتي في عقل الباحث(26). وشرطه الأول الخصوبة والغنى بالفرضيات، وشرطه الثاني هو الاستعداد لإهمال تلك الفرضيات، وتركها حين تناقضها التجارب. فنظام باكون من ترتيب المثل ومقارنتها نظام له أثره وثمرته في بعض الأحايين. (Bacon) ولكن لا يقدر العقل على أن يدرك قوانين مجموعة من الحقائق من مجرد

مواجهته بها، إلا كما يقدر كتاب الشخص الكيميائي على أن يكتب بنفسه اسم الشخص المريض، أو إلا كما يقدر التقويم الجوي على أن يتنبأ بنفسه بالاحتمالات المستقبلة. إن إدراك القوانين يرجع إلى الاختلافات الذاتية بكل ما في الكلمة من معنى؛ إنه يبرق من أحد العقول دون سواها، لأن توازن ذلك العقل يكون بحيث يدفع من نفسه ويرفعها نحو ذلك الاتجاه الخاص. ولكن الذي تنبغي ملاحظته هو أن البريق الصالح وغير الصالح، وأن الفروض المنتصرة، والتصورات الهزلية، تستوي كلها من حيث النشأة. فلقد نشأ كل من منطق أرسطو الخالد ومن طبيعياته المضحكة من أصل واحد، أي أن القوى التي أوجدت أحدهما هي التي أوجدت الآخر. وقد ابتسم لما يجول بنفسي من خواطر عجيبة عندما أكون ماشيًا مفكرًا في زرقة السماء الصافية، أو في جمال جو الربيع. وقد يقع في روعي حل لمشكلة لم تحل من قبل ولم تجل بخاطري وقت المشي. كلا الأمرين نبع من مصدر واحد، -من المخزن العقلي الذي لم يكن شيء من إبراز الصور الذهنية في علاقتها بالاستمرار الخارجي أو بالتكرار متحكمًا فيه الآن. ولكن عندما توجد الفكرة بالفعل، فقد يأتي بعد ذلك انسجامها مع العلاقات الخارجية، اللهم إلا إذا كانت خيالًا باطلًا، وعندئذ تموت في لحظة ثم تنسى. فإذا ما جاءني فرض علمي فإنه يثير عندي رغبة حادة في البرهنة عليه: فاقرأ، وأكتب، وأجرب، وأستشير الخبراء. وإذا ما ثبتت نظريتي، وتناقلتها الألسن والكتب والمجلات، أصبحت لي القداسة من الناحية الطبيعية. وعندئذ تحافظ البيئة على تلك النظرية، التي لم تقدر على أن توجدها على يدي فرد أقل طبيعة من طبيعتي.

(26) مبادئ العلوم.

ولكن ذلك التغير النفسي للعقل في تلك اللحظات المعينة، والتحول إلى أفكار خاصة وإلى مركبات من تلك الأفكار، مقابل بميول نفسية كذلك نحو اتجاهات معينة: منها الميول نحو الفكاهة، والميول العاطفية؛ ومنها النغمة الخاصة لكل عقل التي تجعله أكثر قبولًا لبعض التجارب دون بعض، وأكثر انتباهًا لنوع خاص من المؤثرات، وأكثر استماعًا لنوع خاص من البراهين دون

بعض. وهذه الميول كلها نتيجة لفعل قوى االنمو الكائنة في المجموع العصبي، الذي يجعل العقل صالحًا لأن يؤدي وظيفته على نحو خاص، ولا أثر للبيئة في ذلك. وهنا، أيضًا، تستمر عملية الانتقاء في عملها. وقد تسر النتائج العقلية بما معها من اتجاهات وميول وجدانية الجماعة وقد تغضبها: فتقلد وتصبح هادئة غير عاطفية، أو تقلد شوبنهاور وتتعلم ،(Wordworth) وردورث جمال الكروب والأحزان. فيصبح الميل المقلَّد مخمرًا في الجماعة، ويغير من نغمتها. قد يكون ذلك التغيير لها وقد يكون عليها، من حيث إنه تغير داخلي، ولا بد له من أن يبارز تلك القوى الانتقائية للبيئة الكبرى. فلما كانت Languedoc المتمدينة متأثرة بعلمائها، وشعرائها، وأمرائها، ورجال اللاهوت فيها، وقعت طعمة لبيئتها الكاثوليكية في حروب Albigenses. 1792 ولما قلدت فرنسا عام ومن معه، انغمست في نوع من الحياة غير مستقر وغير متوازن. ولما Marat برهنت في شكل بين Steins و Humboldts تأثرت بروسيا عام 1806 بكل من واضح على أنها منسجمة مع بيئتها عام 1872.

يحاول سبنسر في أغرب فصل له من فصول علم النفس أن يبين أن تطور النظريات الإنسانية يحدث طبقًا لنظام ضروري. فهو يرى أنه لا يمكن أن تتطور نظرية ذهنية، حتى تصل التجارب الخارجية إِلى مرحلة معينة من الاختلاف في الصفات، والتعين، والانسجام. وما إلى ذلك فيقول:

«وهكذا فإن الإيمان بنظام ثابت لا يتغير، أو الإيمان بقانون، عقيدة لا يعرفها الرجل البدائي... إذ إن تجاربه لا تعطيه إلا مقدارًا ضئيلًا من الجزئيات الدالة على الإطراد في نواميس الطبيعة... والتأثرات اليومية التي تأتي الرجل البدائي لا تكون إلا فكرة ناقصة، وفي حالات قلائل. فغالب ما يحيط به من موضوعات، -من الأشجار، والحجارة، ومن الجبال، ومواطن الماء، ومن السحب وغيرها، يختلف بعضه عن بعض اختلافًا بينًا، وقليل منه يتشابه بحيث يصعب التمييز فيه بين الأفراد. وحيوانات النوع الواحد نفسها، حيها وميتها، يندر أن تبدو له على شكل واحد أو تبدو ذوات ميول واحدة... وأما معرفة المتقابلات التي تسمح له بإدراك المتفارقات والمتماثلات فلا تأتي إلا مع

التطور التدريجي للفنون. وحياة الرجل البدائي خالية أيضًا من التجارب التي تستلزم إدراك الإطراد في تعاقب الحوادث. فلا يبدو له أي إطراد في الحوادث المتعاقبة التي يشاهدها من يوم ليوم ومن ساعة لساعة؛ ولكن التفارق بينها يبدو له واضحًا جليًّا... فإذا نظرنا إلى الحياة البدائية كشيء كلي، فإنا نلاحظ أنها أميل إلى القول بعدم الإطراد في الحوادث منها إلى القول بالإطراد فيها، ولا يمكن أن تتضح فكرة الإطراد إلا عندما توجِد الفنون فكرة المعايير... والشروط التي قدمتها لنا المدينة فجعلت فكرة الإطراد واضحة لنا هي التي جعلتنا ندرك معنى الدقة في الملاحظة وفي العمل... ومن هذا يتبين أنه ليس للرجل البدائي إلا قليل من التجارب التي تربي عنده الشعور بما نسميه حقًّا أو صدقًا. وإن ارتباط كل هذا بالشعور الذي تربيه الدربة على الفنون لواضح في كل مكان، وتشير إليه اللغات نفسها: فنتحدث عن سطوح حقة كما نتحدث عن عبارات حقة. وكما أن الكمال في الأشكال الميكانيكية يوصف بالدقة، فكذا نتائج العمليات الحسابية».

كل ما يريده كتاب سبنسر هذا هو أن يبين الكيفية، التي يكيَّف فيها العقل، المفروض أنه منفعل، بتجاربه للعلاقات الخارجية. ولقد اعتبرت المعايير في هذا الفصل، من الياردة والميزان، والكرونوميتر، والآلات والأجهزة الأخرى، من العلاقات الخارجية بالنسبة للعقل. حقًّان إنها لكذلك بعد أن صنعت؛ لأن البيئة الاجتماعية احتفظت بها، ولكنها ليست كذلك باعتبار الأصل. كما أن النظم الأخرى ليست كلها إلا أثرًا لعقلية أحد النابغين، ولست أثرًا للبيئة الاجتماعية. فإذا ما تمسكت بها الجماعة وأصبحت ميراثًا لها، فإنها تكون باعثًا لنبغاء آخرين على أن يخترعوا ويكتشفوا؛ وهكذا تدور حركة التقدم وتدوم. ولكن خذ النوابغ من البيئة أو غير من فطرتهم وجبلتهم، ثم انظر، فهل ترى أن البيئة تظهر كثيرًا من الإطراد في التقدم؟ إنني أتحدى سبنسر ومريديه أن يجيبوا.

والحقيقة، التي لا مراء فيها ، هي أن «فلسفة التطور» ليست إلا عقيدة ميتافيزيقية. إنها اتجاه وجداني وحالة خاصة من حالات الشعور، وليست

نظامًا تفكيريًّا. إنها حالة قديمة قدم العالم، فلا يبطلها إبطال رأي فرد من أنصارها، مثل فلسفة سبنسر؛ إنها ذلك الأسلوب الجبري القديم مع إدراكه البديهي «للواحد وللكل»، الذي كان أبدًا، ويكون أبدًا، وسيكون كذلك، والذي تصدر عنه جميع الأشياء. لست محاولًا هنا الاستخفاف بذلك الأسلوب القوي القديم من التفكير في العالم؛ إذ إنه أسلوب لا شأن لما نسميه الآن بالمكتشفات العلمية به، فلا يقدر أن يوجده ولا يقدر أن يعدمه، على الرغم من أن روحه قد لا تنسجم مع الاختلافات الطبيعية التي يجمعها العلم. إنه يسخر من الاختلافات الطبيعية التي ينبني عليها العلم. وذلك لأنه يستمد قوته الحيوية من دائرة مباينة لتلك الدائرة التي يثوي فيها العلم. ولكن الناقد، الذي يعجز عن هدم العقيدة الميتافيزيقية، يقدر، على الأقل، أن يحتج عليها بسبب إخفائها نفسها وتدثرها بالثوب العلمي. وإنني، أخيرًا، أعتقد أن هؤلاء الذين تابعوني حتى الآن في البحث، يوافقونني على أن التاريخ يكذب فلسفة سبنسر في التطور الاجتماعي والعقلي تكذيبًا مطلقًا؛ ويوافقونني أيضًا على أنها عود إلى الأفكار التي كانت موجودة قبل دارون. كما أن فلسفته في القوة تزيل كل تفرقة سابقة بين الكامن والفعلي من الطاقة والقوة والكتلة وغيرها، وهي تفرقة لم يصل إليها علماء الطبيعة إلا بعد جهد شديد، وترجعنا، ثانية، إلى ما قبل عصر جاليليو.

* * *

الفصل الثالث

أهمية الأفراد

لما ظهرت المقالة السابقة حول عظماء الرجال وبيئتهم ظهر لها جوابان، أحدهما في صحيفة 351 من الجزء السابع والأربعين من Atlantic Monthly- تحت عنوان «أصل النبوغ» لألِّن (Grant Allen)، 75 ص نفس المصدر في والآخر تحت عنوان «علم الاجتماع وتقديس الأبطال» لفسكي (John Fiske). ومقالي الآتي جواب لمقال ألِّن

بنى ألِّن احتقاره لفكرة تقديس الأبطال على بعض الاعتبارات الهيّنة. فهو يرى أن العظماء في الجماعة لا يختلفون عن المستوى العام إلا قليلًا. فليست البطولة إلا مجموعة خاصة من الصفات الشائعة في الجنس. وليست الفروق (Aristotle) أو أرسطو (Plato) الزهيدة التي طبعها على العقل الإغريقي أفلاطون إلا شيئًا لا يذكر بالنسبة لتلك الفروق العظمى الموجودة بين، (Zenon) أو زينون العقل الإغريقي والعقل المصري أو العقل الصيني مثلًا. ويحق لنا أن نهملها في تاريخ الفلسفة، كما نهمل، في تقديرنا لمسببات الحركة، بعض القوى الضئيلة الناشئة عن احتراق قطعة جيدة من الفحم. وليس الذي يضيفه كل فرد للجماعة إلا جزء لا يذكر بجانب ما يستمد هو من آبائه أو من أسلافه الأوائل عن طريق غير مباشر. وإذا كان ما يستمده البطل من الماضي أكثر ضخامة مما يَمُد هو به المستقبل، فإن الذي ينبغي أن تعني به الفلسفة هو الأول دون الثاني. فمشكلة عالم الاجتماع تتعلق بما يوجد الحد الوسط من الرجال؛ وأما الشواذ منهم وما ينتجون فقد تفترضهم الفلسفة افتراضًا، لأنهم أقل من أن يستحقوا بحثًا عميقًا.

ولأنني الآن أرغب في أن أتناقش مع ألِّن في لباقته التي لا تباري، وفي أن أكون مسالمًا بقدر الإمكان، فسوف لا أكابر فيما أتى به من حقائق، وسوف لا أبالغ في الهوّة بين مستوى أرسطو أو جوتيه، أو نابليون وبين المستوى العادي في أممهم المتعددة. دعنا نفترضها ضيقة كما يظن ألِّن. وكل ما

أماري فيه الآن هو ادعاؤه أن حجم المفارقة وحده هو الذي يقرر استحقاق تلك المفارقة أو عدم استحقاقها لأن تكون موضعًا مناسبًا لبحث فلسفي. حقًّا، إن التفاصيل تختفي عند النظرة العامة، ولكن النظرة العامة تختفي، أيضًا، عند التفاصيل. فأي وجهات النظر أحق بالاعتبار في نظر الفلسفة؟ لا تُجِير الطبيعة جوابًا، لأن كلا من وجهتي النظر طبيعي، لأنه حقيقي وواقعي؛ وليس هناك من حقيقة واقعية، كحقيقة واقعية، أكثر تأكيدًا من الأخرى. ذلك التأكيد والترتيب بين الحقائق لا يوجده إلا اهتمام الناظر إليها؛ وإذا كانت المفارقة الزهيدة بين النابغة وبين المستوى العادي لقبيلته تهمني كثيرًا، وكان أللّن لا يهتم إلا بالمقارنة الكبرى بين هذه القبيلة وبين قبيلة أخرى، فسوف لا ينتهي ما بيننا من جدل حتى تتكوّن فلسفة كاملة، وتعتبر كل المفارقات من غير تحيز أو تعصب، ثم تبرر موقفي وموقفه.

سمعت أحد النجارين مرة يقول: «إن المفارقة بين كل فرد وآخر لزهيدة جدًا؛ ولكنها على غاية من الأهمية». هذه تفرقة عميقة وحقة. إذ لا يعني الفيلسوف بحجم المفارقة فحسب، بل بمكانها ونوعها كذلك. فالقيراط صغير حقًّا، ولكنا نعرف المثل حول إضافة قيراط واحد إلى أنف الإنسان. فعندما يندد كل من سبنسر وأللّن بتمجيد الأبطال، فإنهما لا يفكران إلا في حجم القيراط؛ وأما أنا، كممجد لهم، فإني أفكر في مكانه ووظيفته أيضًا.

هنالك قانون واضح، لم يفكر فيه، على ما يبدو، إلا القليل، وهو هذا: إن الذي يعنينا من المفارقات أكثر من غيره هو تلك المفارقة التي لا نأخذها قضية مسلمة. فنحن لا نطرب أو نتيه عجبًا لأن لصديقنا ذراعين وأن له قدرة على الكلام، وأنه يتصف بكل الخصائص الإنسانية؛ ولا يزعجنا أيضًا أن نعلم أن كلابنا تمشي على أربع وأنها لا تفهم حديثنا. ولأننا لا ننتظر من النوع الأخير أكثر من هذا، ولا من الأصدقاء أقل من ذلك، فإنا نحصل من كل منهما على كل ما نرجو. ونحن، لهذا، راضون. فلا نفكر في أن نتحدث مع كلابنا في موضوعات فلسفية، ولا أن نحك رؤوس الأصدقاء بالأظافر، أو نرمي إليهم بالفتات فيسرعون لالتقاطه. ولكن إذا ارتفع كل منهما أو انخفض عن

المستوى المرجو، فإنه يثير فينا بعض الانفعالات الحادة. فلا نمل الإسهاب حول نبوغ صديق لنا أو حول رذائله؛ ولكنا لا نفكر في أنه ذو رجلين وفي أنه لا وبر له. قد يطربنا ما يقول، وأما قدرته على التكلم فلا تثير منا ساكنًا. والسبب في هذا هو أن فضائل ورذائله وأقواله كان يمكن أن تكون خلاف ما هي عليه الآن، وتكون في الحالين منسجمة مع مدى المفارقات في الجماعة، بينما أن صفاته الحيوانية والإنسانية كانت لا يمكن أن تختلف عما هي عليه. فهنالك، إذن، منطقة خطر في المسائل الإنسانية يتوجه إليها الاهتمام كله؛ وأما البقية منها فترجع إلى المستوى الميكانيكي البحت. تلك هي المنطقة المكيِّفة، وهي المنطقة التي لم ترسخ بعد في المستوى العادي للجماعة، فليست وصفًا مميزًا لها، ولا ميراثًا لها، وليست كذلك عنصرًا ثابتًا في الجماعة التي ظهرت هي فيها. إنها تشبه تلك الطبقة الهشة تحت لحاء الشجرة، التي تجري فيها الحياة، والتي تتكون على مر السنين والأيام من أجزاء متعاقبة يتلو بعضها بعضًا. وتلك الطبقات الهشة في الكمال الإنساني، التي جاءت واحدة تلو الأخرى، هي التي تميزني عن رجال أواسط إفريقيا الذين جروا وراء ستانلي قائلين «هذا لحم هذا لحم!». وعلى رأي أللِّن ينبغي أن تشغل تلك (Stanley) المفارقة العظمى انتباهي أكثر من تلك المفارقة الزهيدة بين شخصين متحدي الذوق مثلي ومثل أللِّن، ولكن، على الرغم من أنني لا أفاخر بأن رؤية شخص من الأشخاص لا تسيل لعابي ولا تثير عندي شهية لأكل اللحم، فإني أعترف بأني أشعر بكثير من الفخر والسرور، حينما لا أبدو أمام الملأ أقل من أللِّن في هذا الجدل المهم. وإنني، وأنا مدرس، أشعر بأن المفارقة العقلية بين أقدر طلابي وأضعفهم أهم وأدعى للاعتبار من المفارقة بين هذا الأخير وبين المستدق من الأسماك. حقًّا، إنني لم أفكر في تلك المفارقة الأخيرة إلا الآن. فهل يقول أللِّن حقًّا إن هذا كله عبث إنساني، وإنها فروق عديمة الأهمية؟

تبدو المفارقة بين كاتبين من كتاب الجنس الأبيض زهيدة جدًا في نظر رجال Veddas؛ إذ يرون نفس الملابس، ونفس المنظار، ونفس الطبيعة التي لا

تضر ولا تؤذي، ونفس النقش على الورق، ونفس الانكباب على الكتب، ويقولون «هما اثنان من الرجال البيض، لا نرى ما يميز أحدهما عن الآخر». ولكن ما أعظم المفارقة بينهما حتى في رأيهما. فكِّر يا أللِّن في اختلاط الأمر بين فلسفتك وفلسفتي من حيث إنهما طبعًا في مجلة واحدة، ولا تتمكن من التمييز بينهما! وسترتعد أجسامنا من تلك الفكرة Veddas نظرة.

وأن ،Veddas ولكن أللِّن في الحكم على التاريخ يفضل أن يضع نفسه مكان يرى الأشياء جملة وخارجة عن مستوى النظر على أن يرى تفاصيلها. حقًّا، إن هناك أشياء ومفارقات يمكن أن ترى من هذه الناحية أو من تلك الناحية. ولكن ما هو الأكثر منها أهمية للإنسان والذي يستحق منه كثير الاعتبار، أهي المفارقات الكبار أم الصغار؟ في الإجابة عن هذا السؤال، توجد كل المفارقات بين ممجدي الأبطال وعلماء الاجتماع. وكما قلت آنفًا، إنه خلاف حول أي الأمرين أحق بالتأكيد؛ وكل ما يمكنني الآن أن أقدمه هو أن أبيّن الأسباب التي دفعتني لأن أفضل الوجهة التي ذهبت إليها.

إن منطقة الاختلافات الفردية والتشعبات الاجتماعية لمنطقة العمليات المكيِّفة؛ وهي المنطقة القوية للكثير من المبهمات المتأرجحة المضطربة؛ وهي المنطقة التي يلتقي عندها الماضي والمستقبل. إنها مسرح لكل ما لا نأخذه قضية مسلمة، ومسرح للقصص الحيوية حول الحياة؛ ومهما يكن من ضيق في مداها، فإنها من الرحابة بحيث تتسع لكل الوجدانات الإنسانية. وأما دائرة المستوى العادي للجماعة فهي، على العكس، شيء جامد ميت على الرغم من رحابة مداها وانفراج أطرافها؛ وهي شيء قد وجد بالفعل، لا إبهام فيه ولا خوف عليه من المخاطر. إنها بنيت، كما يبنى جذع الشجرة، من تحجرات متتابعة لمناطق فعالة متعاقبة. وإن الحاضر الذي نعيش فيه بما فيه من مشاكل وقلاقل، ومن مسابقات فردية، ومن انتصار وانهزام، سينقضي سريعًا ويصبح عند الأكثرية في حيز النسيان، ويترك أثره الضئيل على تلك الكتلة الساكنة؛ ثم يمتلئ الفراغ الذي تركه بفصول جديدة وبممثلين جدد. وعلى الرغم من أنه قد يكون حقًّا، كما يحدث سبنسر، أن المناطق اللاحقة

أضيق بالضرورة من سابقتها، ومن أنه عندما تتحكم المبادئ الخلقية وتسود، يختفي كثير من المنازعات الإنسانية وتتغلب روح التساهل والتسامح في جميع المسائل الجدلية، -على الرغم من حقية كل ذلك، فسيكون هناك حتمًا، حتى في ذلك العصر الضيق، كثير من الوله والحنان، وكثير من الانفعالات: فستوجد المعارك والانهزامات، وسيمجَّد النبغاء ويحتقر المنهزمون الضعفاء، كما كان الشأن في عهد الفروسية الغابر، وسيظل القلب الإنساني بعيدًا عن كثير مما كان له في الأماكن الحصينة، ومكرسًا كل ميوله ووجداناته على المحتمل من الحقائق الفانية التي لا تزال بعيدة عنه متأرجحة في ميزان القضاء.

وإن ذلك الذي يريده منا أللِّن، حين يطلب منا أن نهمل العناصر والجزئيات وألَّا نلتفت إلا إلى جملة النتائج، لعكس عجيب للعمليات العلمية. وإني أعتقد أن دراسة حالات المناطق الفعالة، مهما كانت ضئيلة، يعد أهم عمل للفيلسوف الاجتماعي، وأن تأكيد الاختلافات الفردية وتأكيد أثرها الاجتماعي ليعدان من خير أعماله أيضًا. فدعنا نؤكد منها ومن أهميتها؛ ودع كل واحد منا –حين يلتقط بواسله من التاريخ ويتصل بأرواحهم، وحين يتخيل التغيرات العظيمة التي أوجدوها في هذا العالم أيام أن كان كالعجينة في أيديهم، وحين يتصور الأشياء التي جعلوها من المحالات بعد أن كانت من الممكنات- يقوِّي من نفسه، ويُلهب تلك الطاقة التي قد تكون كامنة عنده؛ علَّه ينتفع بما ضربوا من مثل، ويكون من النبغاء أيضًا.

ذلك هو المبرر الخالد لفكرة تمجيد الأبطال. وأما سخرية علماء الاجتماع منها واستهانتهم بها، فسببها أنهم يعتبرونها خروجًا على قوانينهم العامة وعلى ما يسمونه بالمستوى العام. قد يكون الفرق ضئيلًا بين أمريكا، التي أنقذها واشنطون، وبين أمريكا، التي ينقذها أي شخص أمريكي آخر، كما يقول أللِّن. نعم، قد يكون ضئيلًا، ولكنه مهم، كما يقول صديقي النجار. ولقد كان من الضروري أن تتمخض الثورة الفرنسية عن عقلية جبارة في وضع النظم والقوانين؛ ولكن الذي يمكن اعتباره أمرًا عرضيًّا محضًا هو أن تتصف هذه

العقلي بتلك الصفات العليا التي امتاز بها نابليون بونابرت. وهل كان لرأي الحيوانات الأليفة والمتوحشة حول المسائل، التي تعتبرها هي عديمة الأهمية، من قيمة في التشريعات المتعلقة بالعطف على الحيوان، التي جاءت بها المسيحية.

إن الذي يوجد للموضوع أهميته هو تعلق اختيار المخلوقات ذوات الشعور به. وذلك هو المشرع المطلق في هذه الناحية. ولا يمكنني أن أعتبر حديث المعاصرين من مدارس علم الاجتماع حول المستوى العام، والقوانين العامة والميول المقضية، مع ما يتصل بذلك من بخس لأهمية الاختلافات الفردية حقها، إلا نوعًا ضارًّا من الجبر بعيدًا كل البعد عن الأخلاق. افترض أن نوعًا من التوازن الاجتماعي قدر له أن يكونن فأي توازن هو، -أهو ما تراه أم ما أراه أنا؟ وهنا توجد مشكلة المشاكل، التي لا يمكن أن يحلها أي بحث حول المستوى العام للجماعات.

* * *

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق والحياة الخلقية[27]

27) محاضرة ألقيت في نادي ييل Yale في 1891 ونشرت عام 1891 الفلسفي، (International fouran of Ethics).

الغرض الرئيس من هذا الموضوع هو تبيين أنه من المستحيل تكوين فلسفة أخلاقية ووضع قواعد نظرية لها قبل وجود التجارب الفعلية، وتبيين أن كل واحد منا يساهم في بناء مدلول الفلسفة الأخلاقية ، كما يساهم في بناء الحياة الخلقية للجماعة الإنسانية. وبعبارة أخرى، تبيين أنه لا يمكن أن يكون هناك حق مطلق في الأحكام الخلقية، كما أنه ليس هناك حق مطلق في المسائل الطبيعية، حتى ينقرض ذلك النوع الإنساني، وتنتهي أفعاله وتصرفاته.

فما هو مركز الشخص الذي يبحث عن فلسفة أخلاقية؟ لا بد أن يُمَيَّز، أولًا، عن هؤلاء الذين يرضون بالشك في الأخلاق. فلا يمكن أن يكون لا أدريًّا؛ ولهذا، فإن الشك الأخلاقي –مع أنه لا يمكن أن يكون ثمرة للتفلسف الأخلاقي- لا بد أن يعتبر مناقضًا للفلسفة، ومهددًا من أول الأمر كيان كل مريد للتفلسف، فيثبط همته ويجعله يتنازل عن مقصده. ذلك المقصد هو أن يضع نظامًا للعلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض، وتُحوِّلها إلى وحدة ذات شكل ثابت مستقر، وتجعل العالم يبدو كتلة واحدة من وجهة النظر الأخلاقية. فإذا كان العالم لا يخضع لمثل هذه الوحدة، فلا بد أن تبقى القضايا الخلقية والأحكام الخلقية متأرجحة مضطربة، ولا بد من أن يخفق الفيلسوف في تحقيق هدفه ومثله. مادة بحث ذلك الفيلسوف هي المثل التي يجدها متحققة في العالم؛ والغرض الذي يبعثه هو إرادة وضعها في قالب معين. وذلك هو مثاله. وهم عنصر مهم من عناصر الفلسفة الأخلاقية لا يصح تجاهله أو إهماله؛ وهو أيضًا ضميمة إيجابية لا بد أن يضيفها الفيلسوف. ولكنه هو الضميمة الوحيدة التي ينبغي أن يقدمها. فلا يجوز أن يكون له مثل أخرى أول الأمر

أكثر من هذا المثال. وأما إذا كان يعنيه أن ينتصر رأي بعينه، فإنه لا يكون قاضيًا عادلًا، بل مناصرًا لجانب معين.

هنالك في الأخلاق ثلاث مسائل متمايزة، ولا بد أن تبقى كذلك متمايزة. ولتسم على التوالي: المسألة السيكولوجية، والمسألة الميتافيزيقية، والمسألة المعيارية. تعني الناحية الأولى بالأصل التاريخي لأحكامنا ولنظرياتنا الأخلاقية؛ وتهتم الناحية الثانية بشرح حقيقة كل من الحُسْن والقبح والواجب؛ وأما الناحية المعيارية فتسأل عن مقاييس الحسن والقبيح.

-1-

يرى كثير من الباحثين أن المشكلة السيكولوجية هي المشكلة الوحيدة. فعندما يبرهن رجل اللاهوت على أنه لا بد من افتراض قوة فينا تسمى بالضمير لتخبرنا بما هو حسن وبما هو قبيح؛ أو عندما ما يقول المتحمس للعلوم الحديثة: إن المعارف قبل التجارب حديث خرافة، وإن أحكامنا الخلقية لم تنشأ إلا عن تعاليم البيئة وتأثيرها التدرجي فينا، -عندما يقولون ذلك، فإنهم يفترضون أن القواعد الخلقية قد تقررت أسسها في الماضي ووضعت قواعدها، ولم يبق هناك من جديد حولها. وإن المذهبين المشهورين المتقابلين في الأخلاق: مذهب البديهة ومذهب التطور، المفروض أنهما حاصران لكل المفارقات الممكنة في الأخلاق، لا يشيران في الحقيقة إلا إلى الناحية السيكولوجية. ولما كانت دراسة هذه الناحية تتوقف على التعمق في دراسة بعض التفاصيل، التي يتعذر حصرها في هذه الوريقات، رأيت أن أقتصر على ذكر ما أعتقده من غير أن أقدم عليه برهانًا. وهو هذا: إن مدرسة بنتام (Bentham) ومل (Mill)، وبين (Bain)، قد قدمت عملًا خالدًا بأخذها كثيرًا من مثلنا وتبيين أنها لا بد أن تكون قد نشأت عن ارتباطها بحالات السرور الجسمية البسيطة وبحالات التخلص من الألم. فإن الارتباط بكثير من السرور البعيد يجعل الشيء بلا شك أمارة في عقولنا على الحسن؛ وكلما كان تصور الحسن فيه غامضًا مبهمًا، بدا أصله غير واضح ومبهمًا أيضًا. ولكنه من المستحيل أن

تشرح كل ميولنا واختياراتنا على هذا النحو البسيط. وكلما تعمقت البحوث النفسية في دراسة تفاصيل الطبائع الإنسانية، اتضح لها أن هناك آثارًا من الميول الثانوية، التي تربط تأثيرات البيئة بعضها ببعض أولًا، وبميولنا ودوافعنا ثانيًا، ولكن في شكل مخالف كل المخالفة لمجرد الارتباط الناشئ عن التصاحب في الوجود أو الناشئ عن تعاقب الموجودات، الذي هو كل ما يعترف به أرباب المذهب التجريبي من الناحية العملية. فخذ، مثلًا، حب الإدمان على السكر، أو الحياء، أو الخوف من الأماكن المرتفعة، أو القابلية للإصابة بدوار البحر، أو الإغماء عند رؤية الدم يسيل، أو الصلاحية لقبول النغمات الموسيقية؛ أو خذ انفعالات الهزلي، وحب الشعر، وحب الرياضة، وحب الميتافيزيقي، -فكل هذه أمور لا يمكن أن تشرح شرحًا كليًّا بقانون الربط ولا بقانون المنفعة. إنها تتفق، بلا شك، مع بعض الأشياء التي يمكن شرحها على هذا النحو؛ وقد يكون بعضها مستتبعًا بعض المنافع المستقبلة، لأنه ليس فينا من شيء عديم الجدوى بالكلية. ولكنها إنما تنشأ في المجموعة العرضية لتركيب المخ نفسه؛ وهو ذلك التركيب الذي تتكون صفاته الأصلية بقطع النظر عن تصور مثل هذه الانسجامات والتناقضات.

كثير من إدراكاتنا الخلقية أيضًا من ذلك النوع الثانوي ومن مبتكرات العقل. إنه يتعلق مباشرة بالشعور بالانسجام بين الأشياء؛ وكثيرًا ما يأتي ذلك الشعور على الرغم مما توحي به العادة أو تتطلبه المصلحة. وعندما تتجاوز القواعد الأخلاقية العامة الخشنة، فتتجاوز الوصايا العشر(28)، مثلًا، فإنك تقع في موطن وتنتقل إلى منهج يبدو للرجل العادي خيالًا مفرطًا. والقول بالعدالة الذهنية، الذي يؤمن به بعض الناس، هو من البعد عن وجهة نظر التاريخ الطبيعي، مثل بعد الرغبة في الموسيقى أو في الانسجام الفلسفي، الذي يملأ نفس بعض آخر من الناس، عنها. وإن الشعور بالاحترام الذاتي لبعض الميول النفسية، مثل السلم والهدوء، والبساطة والصدق، والشعور بالقبح الذاتي لبعض آخر منها، مثل المشاقة وكثرة الأحزان وإحداث ضجة لا مبرر لها حول النفس وما شابهها، -كل هذه لا يمكن فهمها إلا على أنها راجعة إلى ميول

طبيعية من نوع أكثر مثالية، مختارة لذاتها. ومذاق الأشياء العظيمة لذيذ في نفسه وشهي، وهذا هو كل ما يمكن أن يقال هنا. قد تخبرنا تجربة النتائج عما هي الأشياء الأثيمة، ولكن هل هناك من علاقة بين النتائج وبين ما هو دنئ حقير؟ فإذا ما قتل رجل خليل زوجه، فأي شيء مؤلم في طبيعة الحوادث يجعلنا نشمئز ونألم حين نعلم أن الرجل وزوجه قد أصلحا ما بينهما وأنهما يعيشان معًا ثانية في سعادة وهناءة؟ أو إذا كان قد وجد ما هو خير من ذلك وبلامي ،(Fourier) العالم الفرضي الطيب، الذي قدمه لنا كل من فُوْرْيي وعاش فيه ملايين من الناس في سعادة تامة، ،(Morris) وموريس ،(Bellamy) ولكن بشرط واحد، وهو أن نفسًا معينة تعيش على بعد يجب أن تظل وحيدة وفي عذاب مستمر، فما الذي يجعلنا نشعر بقبح التمتع بمثل هذا العالم ما دام قد كان نتيجة لمثل هذه المساومة –على الرغم مما قد يوجد فينا من بواعث تستحثنا على العيش فيه والأخذ بأسباب السعادة- إن لم يكن نوعًا خاصًّا مستقلًّا من الميول النفسية؟ وما الذي يمكن أن يكون باعثًا على تلك الثورة الحديثة ضد العادات الموروثة وحول العدالة الجزائية، إن لم يكن شعورًا وإلى آرائه في عدم المقاومة، وإلى Tolstoy (29) نفسيًّا؟ إنني أشير بذلك إلى وإلى قبوله النسيان بدل الندم، (في قصته المسماة خطة الدكتور Bellamy هايدينهينز). هذه المسائل الدقيقة من الحساسية الخلقية تتجاوز كل ما يمكن استخراجه من قوانين التصاحب والارتباط تجاوزًا بعيدًا، وترتفع عنه بمراحل شتى، كما أن رقة العاطفة بين المتحابين ترتفع بهما عن ملاحظة آداب السلوك التي رسمتها التقاليد الاجتماعية لأيام الخطبة.

28) يشير بذلك إلى الوصايا التي أوصى الله بها بني إسرائيل في التوراة. راجع الإصحاح العشرين من سفر الخروج.

29) هو من علماء روسيا المصلحين. ولد في القرن التاسع عشر وأدرك شطرًا من القرن العشرين. وكان مفتونًا بنظرية عدم المقارنة وعدم العنف، وكتب كثيرًا في الحرب والسلم والشعر والفلسفة والأدب.

حقًّا، إن المؤثر هنا هو قوى نفسية صرفة. وهي قوى ثورية وجديدة، ككل المثل العليا. إنها تظهر أسبابًا محددة للمستقبل ومؤثرة فيه أكثر من ظهورها

مسببات ناشئة عن الماضي؛ إنها تظهر عناصر يجب أن تخضع لها البيئة ويخضع لها كل ما أخذناه عن البيئة من دروس.

هذا هو كل ما يمكنني الآن أن أقوله حول الناحية السيكولوجية. ولقد حاولت أن أبرهن في آخر فصل من كتاب لي حديث(30) على أنه يوجد في الذهن علاقات مغايرة للعلاقات التي تربط الأشياء الخارجية بعضها ببعض، وعلى أن لمثلنا العليا كثيرًا من الأسباب والأصول. إنها ليست كلها دالة على مسرات عضوية تحصَّل، أو آلام عضوية تجتنب. ولا بد لنا أن نصفق إعجابًا لمدرسة الذوق والبديهة في الأخلاق، لأنها كانت دائمًا تدرك تلك الحقيقة السيكولوجية، وأما كونها تستحق الإعجاب فيما عدا ذلك أو لا تستحقه فذلك شيء يتبين عندما نبحث الموضوعات التالية.

30) The Principles of Psychology.

المسألة الثانية لاعتبارنا هي المسألة الميتافيزيقية، أو ما نعنيه بكلمة حسن، وقبح أو واجب.

* * *

-2-

يظهر أولًا، أنه ليس لهذه الكلمات من مدلول في عالم ليست فيه حياة شعورية. تصوروا عالمًا، لا يوجد فيه إلا حقائق مادية ومركبات كيميائية، موجودًا من الأزل من غير إله، وحتى من غير ملاحظ مهتم به، أيكون هناك من معنى للقول بأن بعض حالات هذا العالم خير من بعض؟ أو إذا أمكن أن يكون هناك عالمان من هذا القبيل، فهل يكون هناك ما يبرر تسمية أحدهما خيرًا والآخر شرًّا، -أعني خيرًا إيجابيًّا بالفعل وشرًّا إيجابيًّا بالفعل، وبقطع النظر عن تلك الحقيقة من أن أحدهما قد يرضى من رغبات الفيلسوف الخاصة أكثر من الآخر؟ لأنه لا بد لنا من أن ندع الرغبات الفردية جانبًا، لأن الفيلسوف حقيقة عقلية، ونحن الآن متسائلون هل يوجد الحسن والقبح والواجب في العالم المادي وحده. لا شك في أنه لا يوجد لواحد منها مكان

في عالم لا شعور فيه. إذ كيف يتأتي لحقيقة مادية أن تكون، وهي حقيقة مادية، خيرًا من أخرى؟ ليست الخيرية علاقة مادية. إن الشيء، في وصفه المادي، لا يمكن أن يكون حسنًا أو قبيحًا، كما أنه لا يمكن أن يكون سارًا أو مؤلمًا. هل يمكن أن نقول إنه حسن لإنتاجه حقيقة مادية أخرى؟ ولكن ما الذي يستلزم في عالم مادي صرف إنتاج تلك الحقيقة الأخرى؟ الحقائق المادية تكون أو لا تكون؛ ولا يمكن أن تفترض ذات مطالب، سواء أكانت موجودة بالفعل أم لم تكن موجودة. وإذا كان لها مطالب، فلا بد أن يكون لها رغبة؛ وإذا كان لها رغبة لم تكن مجرد حقائق مادية، بل تصبح حقائق ذات حس وشعور. فإذا كان لكل من الحسن والقبح والواجب وجود، فلا بد أن يكون لها تحقق في نفس ما؛ والخطوة الأولى في الفلسفة الأخلاقية هي إبانة أنها لا يمكن أن تتحقق في عالم ذي طبيعة غير عضوية، وأنه لا يمكن للقوانين الخلقية ولا للعلاقات الخلقية أن تتأرجح في الفضاء، وأن بيئتها الوحيدة هي العقل الذي يحس بها؛ وأما العالم المكوَّن من حقائق مادية بحتة فلا يمكن أن تجد فيه القضايا الخلقية مكانًا.

وفي اللحظة التي يصبح فيها موجود ذو شعور جزء من العالم، تسنح الفرصة لكل من الخير والشر أن يوجد حقًّا، ويكون للعلاقات الخلقية الآن مكان في شعور ذلك الموجود. فإذا ما شعر بأن شيئًا خير، فإنه يكون يجعله خيرًا. إنه خير بالنسبة له؛ وما دام خيرًا بالنسبة له، فهو خير مطلق، لأنه الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم، وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا باعتباره هو.

في عالم مثل هذا، يكون من العبث، طبعًا، أن يسأل هل أحكام هذا الموجود الوحيد حول الحسن والقبح أحكام صحيحة أم خاطئة. لأن الصحة تستدعي معيارًا خارجًا عن ذلك المفكر يجب عليه أن يخضع له في أحكامه؛ ولكن المفكر هنا موجود له طبيعة الإله، غير خاضع لسلطان آخر. دعنا نصف ذلك العالم الفرضي، الذي يسكنه هو وحده، بأنه «عزلة خلقية». إنه لمن البين أنه لا يمكن أن يكون هناك إلزام من الخارج في مثل تلك العزلة

الخلقية، والصعاب التي يمكن أن يواجهها هذا الموجود متعلقة كلها بجعل مثله العليا ينسجم بعضها مع بعض. سيكون بعض هذه المثل، بلا مراء، أقوى أثرًا من البقية، وتكون خيريتها أكثر تأصلًا في النفس وأحلى مذاقًا؛ وستكون لذلك مزعجة لشعوره، ومثارًا لكثير من الندم، إذا لم تراع. ولهذا كان على ذلك الموجود أن ينظم من حياته على ضوئها، كأنها هي المحددة لها، أو يبقى مضطربًا في نفسه وغير سعيد. وأي منهج ينتهجه، أو أي توازن يتبعه، يكون منهجًا حقًّا صحيحًا؛ لأنه ليس هناك من شيء أخلاقي في العالم إلا ما يراه هو كذلك.

ولكن إذا أدخلنا الآن في هذا العالم مفكرًا ثانيًا وأدخلنا معه ما يحب وما يكره، فإن المسألة الخلقية تصبح أكثر تعقيدًا من ذي قبل، ويوجد حينئذ كثير من الممكنات.

أحد هذه الممكنات هو أن يتجاهل كل واحد منهما اتجاهات الآخر نحو ما هو خير أو شر، ويستمر منغمسًا في أهوائه وميوله، من غير اهتمام بما يفعله الآخر أو يشعر به. في تلك الحالة، يوجد عندنا عالم فيه من الصفات الخلقية ضعف ما كان في العزلة الخلقية، ولكن من غير وحدة خلقية. فيكون الموضوع الواحد خيرًا أو شرًّا، حسب ما تقيسونه بنظرة هذا المفكر أو ذاك إليه. ولا يمكنكم هنا أيضًا أن تجدوا من البراهين ما يبرر قولكم إن رأي هذا أرجح من ذاك، أو إنه أسمى خلقيًّا من رأي الآخر. وباختصار، ليس هذا العالم عالمًا واحدًا خلقيًّا، ولكنه تعدد أخلاقي. فليس هناك وجهة نظر واحدة يمكن أن تقاس بها قيم الأشياء، بل ليس هناك أيضًا من رغبة أو حاجة إلى وجود مثل هذه الوجهة، حيث إن كل واحد من الموجودين قد افترض أنه غير مهتم بفعل الآخر وبشعوره. فإذا أكثرت من عدد الأشخاص المفكرين، فإنك تجد في الأفق الخلقي عالمًا يشبه ذلك العالم الذي تصوره الشّاكون من القدامى، فتجد عالمًا تكون العقول الفردية فيه مقياس كل شيء، ولا تجد فيه حقيقة واحدة موضوعية، بل تجد آراء نسبية متعددة.

ولكن هذا النوع من العالم لا يمكن أن يتقبله الفيلسوف، ما دام له أمل في الفلسفة. فهو يرى أنه لا بد أن يكون، من بين المثل العليا المتصورة، ما هو أكثر أحقية وأعلى سلطانًا من البقية؛ وهذا ينبغي أن تخضع له بقية المثل، وبذا تتحقق الطاعة ويوجد النظام. وهنا تضمنت كلمة «ينبغي» فكرة الواجب، ولا بد أن يوضح لنا معناها.

وبما أن غاية بحثنا حتى الآن هي بيان أنه لا يمكن أن يكون شيء حسنًا أو حقًّا إلا بالنسبة لاعتبار المعتبر، فإنا نرى من المبدأ أن السلطة والسمو الحقيقيتين، اللتين يفترضهما الفلاسفة موجودتين في بعض الآراء، والخضوع المفروض أنه صفة لبعض آخر منها، لا يمكن أن تفسر بأي معنى خلقي موجود بالفعل في طبيعة الأشياء وجودًا سابقًا على وجود المفكرين وعلى وجود مثلهم. إذ إن صفات التفضيل من أحسن وأسوأ مثل الصفات الخلقية من الخير والشر في أنها لا بد أن تتحقق في مكان ما لتكون حقيقة. فإذا كان أحد الأحكام المثالية أحسن من آخر من ناحية موضوعية، فلا بد أن يجعل ذلك الحسن واقعيًّا بجعله وصفًا واقعيًّا لإدراك حقيقي لفرد من الأفراد. إنه لا يمكنه أن ينتشر في الجو، لأنه ليس من الظواهر الجوية وليس ضياء لبرج من البروج. بل إن ماهيته الإدراك، كماهية المثل التي هو رابطة بينها. لذلك، كان من الضروري للفيلسوف، الذي يحاول أن يعرف ما ينبغي أن يكون له السلطان من المثل، وما ينبغي له الخضوع منها، أن يرجع «ينبغي» نفسها إلى الطبيعة الفعلية لبعض الإدراكات الموجودة، التي لا يقدر هو، كفيلسوف خلقي، أن يتجاوزها، كأحد عناصر العالم. فيجعل ذلك الشعور هذا المثال خيرًا بإدراك أنه خير، وذاك شرًّا بإدراك أنه شر. ولكن ما هو ذلك الشعور الخاص في العالم الذي يتمتع بهذا الامتياز من إلزام الآخرين بأن يراعوا ما وضع مع قواعد؟

إذا كان أحد المفكرين إلهًا، وكان الباقون أناسيّ، فسوف لا يكون هناك خلاف في الموضوع؛ إذ يكون ما يعلمه الإله هو المعيار الذي يخضع له

الآخرون. ولكن لا يزال السؤال النظري باقيًا: وهو على أي أساس يعتمد ذلك الإلزام؟

قد قلنا، في أول مقالنا عندما كنا نجيب عن هذا السؤال، إن هناك ميلًا طبيعيًّا نحو الانزلاق إلى قضية فرضية يفترضها الرجال العاديون عندما يتمارون في مسائل متعلقة بالخير والشر. إنهم يتصورون نظامًا أخلاقيًّا ذهنيًّا يتصف به كل ما هو حق في الخارج؛ ويحاول كل منهم أن يبرهن على أن مثله ونظرياته تمثل ذلك النظام الموجود تمثيلًا أصدق وأدق من تمثيل نظريات خصمه له. ولأنا نظن أن ذلك النظام الشامل يعضد إحدى النظريتين، فإنا نتطلب من الأخرى أن تخضع لها. وحتى إذا لم تكن المسألة مسألة الفانين بعضهم مع بعض، ولكن مسألة الإله من ناحية ومخلوقاته من ناحية أخرى، فإننا نتبع ما ألفناه من عادات، ونتخيل نوعًا من العلاقات الشرعية التي تسبق وتغطي من الحقائق الخارجية، والتي تجعل ذلك الأمر حقًّا، وهو أنه يجب علينا أن نجعل تفكيرنا ينسجم مع تفكير الله، حتى ولو لم يتطلب هو منا ذلك التوافق وذاك الانسجام، وحتى لو فضلنا أن نستمر فعلًا في تفكيرنا بأنفسنا ولأنفسنا.

ولكن عندما ننظر إلى الموضوع نظرة جدية، فإنا نجد أن الإيجاب لا ينتفي عند عدم وجود فرد واقعي يتطلبه فحسب، بل إنه يوجد كلما وجد مثل هذا الطلب. فالطلب والإيجاب معنيان يوجدان في الحقيقة معًا، ويتضمن كل واحد منهما كل ما يتضمنه الآخر. لهذا لزم القول بأن ميولنا العادية نحو اعتبار أنفسنا خاضعين لقانون شامل من علاقات أخلاقية هي حق في نفسها، إما أوهام وخيالات، وإما عمل ذهني مؤقت مستخلص من ذلك المفكر الحقيقي، الذي لا بد أن يرجع في النهاية كل إلزام ووجوب علينا إلى طلبه الحقيقي منا أن نفكر كما يفكر. ذلك المفكر، في كل فلسفة أخلاقية إلهية، هو الله خالق كل وجود في العالم.

إنني أحس بتلك الصعوبة التي تواجه هؤلاء، الذين تعودوا على قبول ما سميته وهمًا وخيالًا، حين يعلمون أن كل طلب واقعي يستلزم نوعًا من

الإلزام. فنحن متأكدون بأن ما يعطي الطلب صفة الإلزام والإيجاب هو ما نسميه «بالصلاحية الشرعية»، وتلك الصلاحية شيء زائد عن مجرد وجود الطلب كحقيقة واقعية، وخارج عنه. ونحن نظن أن تلك الصلاحية تأتيه من الخارج: فتأتيه من بعض الموجودات العليا، التي تثوي فيها القوانين الخلقية، كما أن تأثير القطب على البوصلة يأتي من خارج، من السماء المزينة بالكواكب. ولكن كيف لذلك الأمر الذهني وغير العضوي، مضافًا إليه ذلك الأمر الموجود في الطلب الفعلي نفسه، أن يوجد؟ خذ أي طلب شئت، مهما قل في نفسه أو مهما حقر الطالب، أو ليس من حقه، ولوجهه هو، أن يستجاب له ويطاع؟ وإذا كان الجواب بالنفي فلماذا؟ ليس لك من برهان تقدمه إلا أن تعرض شخصًا آخر له مطلب آخر مناقض لذلك المطلب. والسبب، الذي يمكن تقديمه برهانًا لماذا يجب أن توجد ظاهرة معينة، هو أنه مرغوب فيها في الحقيقة. وكل رغبة أمر، حسب قيمتها؛ إنها تبرهن على مشروعيتها بمجرد وجودها. ولكن ليس هناك من شك في أن بعض الرغبات صغار؛ لأنها رغبات أشخاص صغار، ونحن لا نهتم غالبًا بما تستتبعه من إلزامات. ولكن الحقيقة من أن مثل هذه المطالب الفردية يستتبع واجبات غير مهمة لا تمنع من أن يكون أعظمُ الواجبات وأهمُّها من المطالب الفردية.

وإذا ما كان لزامًا أن نتحدث على نحو شخصي، فإننا يمكننا أن نقول إن العالم يتضمن، أو يتطلب، أو يلزم بكيت وكيت من الأفعال، كلما كان معبرًا عن رغبات كيت وكيت من المخلوقات. ولكنه من الأولى ألَّا نتحدث عن العالم في هذا الطريق المشخص له، اللهم إلا إذا كنا نؤمن بوجود شعور عام أو شعور إلهي حقيقي. فإذا كان هناك شعور من هذا القبيل، فإن مطالبه تستتبع أقوى إلزام، لأنها أكبر قدرًا. ولكنه ليس حقًّا من ناحية ذهنية أنه يجب علينا أن نخضع لها ونحترمها. إنه حق من ناحية عملية فحسب. فافترضوا الآن أننا لا نطيعها، وذلك هو الشأن، كما يبدو، في ذلك العالم الغريب. نقول في تلك الحالة لا ينبغي أن يكون هذا؛ فذلك خطأ. ولكن لماذا تكون تلك الحقيقة من الخطأ أكثر قبولًا أو وضوحًا في النفس عندما نتصورها مكوّنة من تمزيق

لنظام مثالي ذهني منها عندما نتصورها مخالفة لمطالب إله فرد حي؟ فهل نظن أننا بذلك نستر الإله ونحميه ونجعل من عجزه قوة، عندما نظاهره بذلك الغطاء المثالي السابق لتجاربنا «apriori»، الذي قد يستقي هو منه حرارة تزيد من قوة تأثيره فينا؟ ولكن القوة الوحيدة التي تؤثر فينا، والتي يمكن أن يستخدمها الإله أو النظام المثالي الذهني، لا توجد إلا في تلك «القباب الحمراء الخالدة» في قلوبنا نحن بني الإنسان، عندما تخفق متجاوبة أو غير متجاوبة لأي مطلب من المطالب. فإذا ما شعرت بها عندما يطلبها شعور حي، فإنها تكون حياة مستجيبة لحياة أخرى. وهكذا فكل طلب اعترف به بحيوية، فإنه يكون معترفًا به بقوة وكمال لا يمكن أن يجعلا أكثر كمالًا بإضافة ظهير لهما من تفكير مثالي أو غيره؛ ولكن، بالعكس، إذا لم يستجب القلب، فإن تلك الظاهرة العنود من الضعف في المطالب تبقى، ولا يمكن أن يلهبها أو يطفئها أي حديث حول طبائع الأشياء الأبدية. ونظام سابق لا أثر له هو من العجز والضعف مثل إله لا أثر له؛ وهو، للفلسفة، شيء عسير الفهم صعب الشرح.

لنا الآن أن نعتبر أن الناحية الميتافيزيقية من الفلسفة الأخلاقية قد شرحت بما فيه الكفاية، وأنا قد عرفنا مدلول كلمة حسن، وقبح، وواجب، كلا على حدته. إنها لا تدل على طبائع مطلقة، بقطع النظر عن اعتبار الشخص المعتبر. ولكنها موضوعات للشعور وللرغبة، وليس لها من مكان أو من مرفأ في أي وجود مغاير لوجود العقول الحية بالفعل.

فكلما وجد مثل هذه العقول، ووجدت معها أحكامها بالحسن والقبح، ومطالبها التي يلزمها الواحد منها الآخر، وجد عالم خلقي بصفاته الجوهرية. فإذا ما زالت الموجودات كلها من آلهة ورجال وسماء وكواكب، ولم يبق من هذا الكون إلا صخرة واحدة ونفسان تعيشان عليها، فإنه يكون لتلك الصخرة من البناء الخلقي مثل ما يمكن أن يكون لأي عالم يخفيه البقاء والعظمة. قد يكون بناء مفجعًا، لأن سكان الصخرة سيموتون قطعًا. ولكن في أيام حياتهم، يكون هناك في العالم ما هو حسن وما هو قبيح؛ ويكون هناك إلزامات،

ومطالب، وآمال؛ ويكون هناك طاعات، ورفض، وخيبة آمال، وآلام للضمير، ورغبة في أن يعود الانسجام ثانية، ورضا للضمير حينما ترجع هذه الأشياء؛ وسيكون هناك، باختصار، حياة خلقية، لا يحدد من طاقتها الفعلية إلا قوة اهتمام أحدهما بالآخر.

ونحن، على تلك الكرة الأرضية، مثل سكان هذه الصخرة فيما يتعلق بالحقائق الحسية. وسواء أوجد إله في تلك السماء الزرقاء المقبوة علينا، أو لم يوجد، فنحن، في كلا الحالين، نكوِّن لنا جمهورية أخلاقية تحت تلك القبة. وأول تفكير ينشأ عن هذا هو أن للأخلاق مكانًا في عالم ليس فيه شعور أعلى من الشعور الإنساني، كما أن لها مكانًا في عالم يوجد فيه إله أيضًا. فيقدم دين الإنسانية أسسًا للأخلاق، كما يفعل مذهب التأليه سواء بسواء. وأما كون هذا النوع من النظام الإنساني المحض يُرضي مطالب الفيلسوف، كما يفعل النظام الآخر، فذلك سؤال آخر، لا بد أن نجيب عنه قبل الفراغ.

* * *

-3-

قد تتذكرون أن آخر سؤال يف الأخلاق كان السؤال المعياري. نحن هنا في عالم، عاش فيه، وقد يعيش فيه أبدًا، من يشك في وجود قوة إلهية مدبرة؛ وعلى الرغم من وجود كثير من المثل التي يتفق عليها النوع الإنساني، فإن فيه مجموعة كبيرة أخرى لا يحصل فيها ذلك الإجماع العام. وليس من الضروري أن نُصوِّر هذا، لأن حقائقه معروفة للجميع. فالنزاع بين الجسم والعقل الموجود عند كل إنسان؛ وشهوات الأفراد المتباينة في اقتفائها ما لا يقبل الانقسام من الموضوعات المادية أو المكافآت الاجتماعية؛ والمثل التي تتقابل، لتخالف الأجناس، والأحوال، والأمزجة، والعقائد الفلسفية وما شابهها؛ -كل هذا يسبب لنا ورطات لا نكاد نجد منها مخلصًا. وبعد كل هذا، يأتي الفيلسوف، لأنه فيلسوف، فيضيف مثله الخاصة لتلك الورطة (التي قد يقبلها

هو، إذا ما قنع بأن يكون لا أدريًّا)، ويصر على أن هناك فوق كل تلكم الآراء الشخصية نظامًا من الحقيقة يمكن أن يكتشفه هو، إذا ما كد وأجهد نفسه.

فلنضع أنفسنا الآن مكان ذلك الفيلسوف، ولْنتعرّف كل الصفات الخاصة التي تنطبق على الحالة. أولًا، سوف لا نكون لا أدريين، فإن نؤمن بأن هناك حقيقة مؤكدة. ولكنا قد عرفنا، ثانيًا، أن تلك الحقيقة لا يمكن أن تكون مجموعة من القوانين الثابتة معلنة عن وجودها بنفسها، ولا يمكن أن تكون كذلك برهانًا خلقيًّا ذهنيًّا، ولكنها لا توجد إلا في فعل، أو في شكل رأي من الآراء لبعض من وجد فعلًا. وعرفنا أيضًا أنه ليس هناك في جميع الحالات مفكر محسوس مقلَّد سلطة التشريع. فهل نجهر، إذن، بأن مثلنا العليا هي المثل المشرِّعة؟ لا، ليس لنا ذلك؛ لأننا، إذا كنا فلاسفة حقًّا، لا بد لنا من أن نضع كل مثلنا، حتى أعزها لدينا، بلا تحيز مع جملة المثل المقدمة للاختبار. ولكن، كيف نجد نحن، كفلاسفة، معيارًا نختبر به؟ وكيف نتجنب الشك الأخلاقي من ناحية، ونتأكد من أننا لم نحمل معنا معيارًا شخصيًّا اعتقدناه بلا برهان، من ناحية أخرى.

المشكلة عسيرة وشائكة، ولا تسهل بتحويرها في عقولنا. فمهمة الفيلسوف تضطره للبحث عن معيار لا تعصب فيه ولا تحيز. ولا بد أن يكون ذلك المعيار متضمَّنًا وموجودًا في مطالب بعض الأشخاص الموجودين في الحقيقة؛ ولكن كيف يتأتي له أن يعرف هؤلاء الأشخاص إلا بفعل يتضمن ميوله هو وفروضه؟

وهنا يقدم أحد المعايير نفسه لنا حلًّا لتلك المشكلة، وقد استعمله فعلًا بعض المدارس الأخلاقية العظمى. إذ كانت مجموعة الأشياء المطلوبة قد ظهرت بعد الاختبار أقل اضطرابًا منها قبله، وإذا كانت تحمل معها مقياسها النسبي واختبارها النسبي، فإن مشكلة المعيارية تكون قد حلت. فإذا وجد أن كل ما هو حسن، كحسن، يتضمن ماهية مشتركة، فإن مقدار تلك الماهية الموجود في كل فرد فرد مما هو حسن يحدد من درجة ذلك الفرد على ميزان الحسن. وعلى هذا الأساس يمكن وضع القواعد؛ لأن تلك الماهية تكون

الحسن الذي أجمع عليه المفكرون، وتكون الحسن الموضوعي نسبيًّا والعام نسبيًّا الذي يبحث عنه الفيلسوف. وستقاس مثله الخاصة به أيضًا بمقدار مساهمتها فيه، وتجد مكانها الصحيح بين البقية.

وعلى هذا النحو وجدت مهايا متعددة للحسن، وافترضت أسسًا للنظام الأخلاقي. وذلك كأن يكون الشيء، مثلًا، وسطًا بين متطرفين؛ أو أن تعترف به قوة بديهية خاصة؛ أو أن يجعل الفاعل سعيدًا وقت الفعل؛ أو أن يجعل الآخرين بالإضافة إلى الفاعل سعداء في النهاية؛ أو أن يزيد من كمال الفاعل وشرفه؛ أو ألَّا يسبب أذى لأحد؛ أو أن يكون نتيجة عقلية أو ناشئًا عن قانون عام؛ أو أن يكون وفق إرادة الله؛ أو أن يساعد على بقاء النوع الإنساني على ظهر البسيطة، -هذه معايير شتى، اعترف بكل واحد منها جمع من الفلاسفة واعتبره معيارًا متضمنًا لماهية كل ما هو حسن من الأشياء أو الأفعال، كأشياء حسنة أو كأفعال حسنة.

ولكن ليس هناك من بين هذه المعايير كلها معيار واحد يجوز قبولًا عامًا. ومن البين أن بعضها لا يمكن أن يوجد في كثير من الحالات، ككونه غير مسبب أذى لأحد، أو كونه تابعًا للقانون العام؛ وذلك لأن خير الطرق غالبًا ما يكون صعبًا شديدًا؛ وكثير من الأفعال لا يعتبر حسنًا إلا بشرط واحد، وهو أنها حالات استثنائية، وليست مثلًا من أمثلة القانون العام. وأخر منها، مثل العمل وفق إرادة الله، غير واضحة ولا يمكن التأكد منها، وأخر منها أيضًا، مثل المساعدة على بقاء النوع الإنساني، غير محدودة النتائج، وتتركنا في حيرة واضطراب، عندما نكون في حاجة ملحة إلى مساعدتها؛ فيستعمل فلاسفة مثلًا، ذلك المعيار في معنى يختلف كل الاختلاف عما نستعمله، جماعات Sioux نحن فيه من معنى. ويبدو لي أن خير تلك المعايير، في الجملة، هو الاتصاف بالصلاحية لإيجاد السعادة. ولكن لأجل أن يبقى هذا معيارًا صالحًا، لا بد أن يؤخذ على وجه أعم ليشمل أفعالًا وحالات شتى لم تهدف نحو إيجاد السعادة؛ وهكذا، في بحثنا عن معيار عام شامل، وصلنا في النهاية إلى أكثرها عمومًا، وهو أن إشباع المطالب هو ماهية الحسن. قد يكون الطلب موجهًا نحو أي

شيء موجود. وليس هناك في الحقيقة من الأسباب ما يبرر افتراض أن مطالبنا يمكن أن ترجع كلها إلى نوع واحد من البواعث النفسية العامة، كما أنه ليس هناك ما يبرر افتراض أن الظواهر الطبيعية كلها حالات لقانون واحد. فإن القوى الأولية في الأخلاق هي من التعدد غالبًا مثل القوى الأولية في الطبيعة. وليس هناك بين المثل العليا من وصف مشترك عدا أنها كلها مثل. وليس هناك من معيار ذهني يمكن استعماله لينتج للفيلسوف نتيجة في الأخلاق مفيدة حقًّا وذات دقة علمية.

وإن نظرة أخرى إلى غرائب العالم الأخلاقي، كما نشاهده، ترينا لونًا آخر من اضطرابات الفيلسوف وحيرته. فإنا إذا نظرنا للمسألة المعيارية، من ناحية نظرية محضة، فمن البعيد أن تسبب مشكلة ما. وإذا لم يكن الفيلسوف الأخلاقي باحثًا إلا عن أحسن القواعد الذهنية للخير، فإن عمله يكون عملًا سهلًا هينًا؛ لأن النظرة الأولى تحكم بوجاهة المطالب كلها، كمطالب، ويكون خير العوالم عالمًا تشيع فيه كل المطالب وقت صدورها. ولا بد أن يكون مثل هذا العالم ذا طبيعة تختلف كل الاختلاف عن هذا العالم الذي نعيش فيه. فلا يحتاج مكانًا له عدد كبير من الحجوم فحسب، بل زمانًا كذلك، ليشمل كل الأفعال والتجارب المتضادة التي لا يمكن أن توجد الآن معًا، فيمكن بذلك أن توجد معًا، -وذلك مثل إنفاقنا لمالنا وصيرورتنا بذلك أثرياء؛ وأخذنا إجازة من العمل واستمرارنا مع ذلك فيه؛ وأن نصيد السمك والوحوش من غير إيذاء للسمك ولا للوحوش؛ وأن نحصل ما لا يحصى من التجارب ونحتفظ مع ذلك بشبابنا وصبانا؛ وما شابه ذلك. ولا شك في أن مثل هذا النظام، إذا وجد كيفما اتفق، يكون أمثل نظام على الإطلاق؛ ولا شك أيضًا في أنه إذا تهيأ للفيلسوف أن يتصور عالمًا ثم يهيئ له كل الشروط الميكانيكية الضرورية لوجوده، فإنه ولا بد مختار ذلك النوع من العالم.

ولكن عالمنا هذا قد صنع على طراز مخالف لذلك كل المخالفة؛ والمسألة المعيارية، مع الأسف، مسألة عملية؛ وممكن الوقوع فيه أقل بكثير من المطلوب؛ وهنالك دائمًا هوة بين المثالي والواقعي لا يمكن تجاوزها إلا

بالتنازل عن جزء من المثالي؛ ولا نكاد نتصور حسنًا واقعيًّا فيه إلا وهو مزاحم لحسن آخر في كل ما يشغل من زمان ومكان؛ وكل غاية من الغايات تبدو معارضة لغاية أخرى. فهل يدخن المرء ويشرب، أو يحتفظ بأعصابه في حالة جيدة؟ -لا يمكنه أن يفعل كلا الأمرين. وهل يحب سعدى أو ليلى؟- لا يمكن أن يكون كلاهما موضوعًا لحبه. وهل ينضم إلى الحزب الجمهوري، أو يتمسك بروح غير سفسطائية في المسائل العامة؟ -لا يمكنه أن يكون هذا وذاك، وهكذا. من هذا يتبين أن الرغبة الفلسفية الأخلاقية في إيجاد معيار يخضع فيه بعض المثل لبعض ليست إلا نتيجة لحاجة عملية. فلا بد أن يضحَّي ببعض المُثل، وعلينا أن نعرف ذلك البعض. فليست المشكلة التي تواجه الفيلسوف، إذن، أحجية نظرية، ولكنها حالة جدية محزنة.

إننا عاجزون الآن عن أن نرى حقيقة الصعوبة التي تواجه الفيلسوف، لأنا وجدنا في بيئة قد وضعت فيها القواعد بالفعل. وإذا ما قبلنا ما يعتبر خير المثل وأعلاها، فإن المثل الأخرى التي ضحينا بها تفنى ولا تعود فتزعجنا ثانية؛ وإذا رجعت واتهمتنا بالقتل، فسيصفق كل واحد إعجابًا بنا، حين لا نلتفت إليها ولا نعيرها اهتمامًا. وبعبارة أخرى، لا تشجعنا البيئة على أن نكون فلاسفة، بل على أن نكون متحيزين. ولكن الفيلسوف، مهما يكن من أمر، لا يقدر على ألَّا يستمع لمثل ما، ما دام متمسكًا بمثاله من الموضوعية. وإن لواثق، وهو على حق في تلك الثقة، بأن استماعه لميوله الفطرية واستشارته إياها، لا يمكن أن قد كتب كلمة «Heine»(31) يوصلا إلى كمال الحقيقة. ويقال إن الشاعر في نسخه لذلك الكتاب المسمى «الإله في «Gott» بدل كلمة «Bunsen» ؛ والآن مع كل احترام«Bunsen Inder Geschichte» التاريخ»، وبذلك أصبحت العبارة لذلك البارون الخير المثقف، أقول أليس من السلامة أن نقول، إن كل «Bunsen» فيلسوف، مهما كانت ميوله الوجدانية عامة شاملة، لا بد أن يكون للعالم الخلقي، وقت محاولته وضع قواعد منظمة لتلك «inder Geschiehte المجموعة الصاخبة من الرغبات، في محاولة كل منها أن يجد مكانًا لمثله التي يتمسك بها؟ وكثيرًا ما يكون خير الرجال، ولا بد أن يكون، عديم الشعور

بالنسبة لكثير من الفضائل. وإنه من الطبيعي للفيلسوف، كما أنه طبيعي لكل شخص آخر، أن يجاهد بكل ما أوتي من قوة في سبيل المحافظة على ما وفي (Zeno) يحس به من الفضائل، لئلا تضيع من الحياة. ولكن فكر في زينون وفكر في كانط ،(Paley) وفي بالي (Calvin) وفكر في كلفان ،(Epicurus) أبيقور John Henry) وفكر في سبنسر وفي نيومن ،(Schopenhauer) وفي شوبنهاور (Kant) فكر في هؤلاء لا كمتحيزين مناصرين لفكرة معينة، ولكن كرجال :(Newman مدارس مقررين ما يجب أن يفكر فيه الكل، -فهل تجد موضوعًا أخصب من Mrs. Partington هذا ليمرن فيه الهجاء قلمه؟ وإن محاولة زوج بارتنجتون الخرافية أن توقف المد في شمال المحيط الأطلانطيقي بمكنستها كانت منظرًا معقولًا، إذا ما قورنت بمحاولاتهم أن يستبدلوا بتلك المجموعة الغنية من الفضائل، التي يعاني الناس جميعًا منها ويقاسون في محاولة فهمها وحل رموزها، ما لهم من نظم وقواعد. فكر الآن في هؤلاء الأفراد الأخلاقيين ثانية، ولكن لا كرؤساء مدارس، بل كبابوات مسلحين بقوة زمنية، ولهم سلطة أن يصدروا الأحكام في كل المتضارب من المسائل العملية، وأن يبينوا ما يجب أن يترك من أنواع الحسن وما ينبغي أن يسمح له بالبقاء منها، -فكر في هذا، وسيزعجك هذا التفكير ولا محالة؛ إذ يستيقظ كل النائم من غرائزنا الثورية عند التفكير في واحد من هؤلاء الأخلاقيين كذي سلطان على الحياة والموت. ولا شك أن عدم النظام الأبدي خير بكثير من كل نظام نشأ عن رأي لفيلسوف خاص، حتى ولو كان أعلم رجل في بيئته. وإذا ما أراد الفيلسوف أن يحتفظ بمكانته القضائية، فلا يصح له أن يكون واحدًا من الجماعات المتخالفة.

(31) هو شاعر ألماني، ولد عام 1797، وكان في الأصل يهوديًّا، ولكنه اعتنق المسيحية وهو في الثامنة والعشرين من عمره. ولعل هذا كان من الأسباب التي دعته إلى مغادرة ألمانيا؛ إذ ذهب بعد تنصره بقليل إلى باريس وقضى فيها البقية من حياته. وكان من قادة الأدب في فرنسا، وكان زعيمًا للحركة الديموقراطية هناك أيضًا.

ولكنه يسأل الآن: هل يكنه أن يفعل شيئًا غير الشك وغير ترك محاولة أن يكون فيلسوفًا؟

ولكن ألم نرَ بالفعل طريقًا كاملًا، معبدًا له، يطرقه كفيلسوف، لا كمناصر لفكرة معينة؟ بما أن كل مطلوب فهو حسنن لأنه مطلوب، أليس من المعقول، إذن، أن يكون المبدأ الذي يجب أن تهتدي بهديه الفلسفة الأخلاقية هو إرضاء أكبر عدد ممكن من الرغبات، حيث إن إرضاء جميعها متعذر في مثل هذا العالم؟ فيكون الفعل الحسن هو الذي يهدف نحو إيجاد أحسن كل، بمعنى استتباعه لأقل مقدار ممكن من عدم الرضا، ويكون خير المثل هو كل مثال يمكن تحقيقه بأقل مجهود أو بأقل خسارة ممكنة، أو هذا الذي لا يمنع وجوده إلا وجود أقل مقدار ممكن من المثل الأخرى. وبما أنه لا بد أن يكون هناك هزيمة وانتصار، فإن الانتصار الذي يرجى فلسفيًّا هو ذلك النصر العام الشامل، -هو الانتصار الذي يكون عادلًا حتى في معاملة المثل التي يهتم بها الأفراد المنهزمون. فليست ماجريات التاريخ إلا قصة للكفاح المستمر بين الناس من جيل إلى جيل، ليوجدوا نظامًا من نوع أكثر عمومًا وشمولًا. وليس هناك من طريق للسلم والهدوء إلا أن تخترع طريقًا تحقق به مثلك، وتشيع به في الوقت نفسه من مطالب الغرباء. ولقد حاولت الجماعات نفسها، في تتبعها هذا الطريق، من نوع من التوازن النسبي إلى آخر، بسبب سلسلة من الاكتشافات الاجتماعية شبيهة بالاكتشافات العلمية. فتعدد الأزواج للمرأة الواحدة، وتعدد الزوجات، والرق، والحروب الفردية والحرية في القتل، والتعذيب القضائي والسلطة التحكمية، -هذه كلها ضعفت تدريجيًّا تحت ضغط ثورات فعلية وتذمر؛ وعلى الرغم من أن كثيرًا من المثل الفردية عائق كبير لكل حركة من حركات التقدم، فإن كثيرًا منها لا يزال يجد حمى في جماعاتنا المتقدمة أقوى مما كان يجده أيام الجماعات البدائية. لهذا يقال إن المعايير الأخلاقية، حتى اليوم، قد جُعلت للفيلسوف على نحو أحسن مما كان يمكنه هو أن يجعلها عليه. ولقد برهنت التجارب المستقصية على أن قوانين أهل البلاد وعملها هي التي توجد أكبر مقدار ممكن من الرضا للمفكرين من أهل ذلك البلد، إذا ما أخذوا جميعًا. وأما في حالات الخلاف، فيفترض الحق دائمًا

بجانب ما يعترف جمهور الناس بأنه فضيلة. فلا بد للفيلسوف من أن يكون محافظًا ومراعيًا تقاليد البيئة وعرفها عند وضعه معاييره التقديرية.

ولكن إذا كان هو فيلسوفًا حقًّا فلا بد له من أن يلاحظ أن أحقية أي مثال من المثل الإنسانية ليست أحقية مطلقة، ومن أن يرى أنه كما أن قوانيننا الحاضرة وعاداتنا قد حاربت وانتصرت على القوانين والعادات الغابرة، فإن تلك الحاضرة سوف تُهزم بدورها بسبب ما يُكتشف من النظم الحديثة، التي تخفي ما كان موجودًا من التذمرات، من غير إبراز لأخرى أعلى منها صوتًا. ولقد «جعلت النظم للرجال، ولم تخلق الرجال للنظم»، -وإن هذه الجملة للأخلاق. وعلى الرغم من أن (Green) وحدها لكافية لتخليد مقدمة جرين الإنسان دائمًا يخاطر بكثير عندما يشذ عن القواعد المقررة ويحاول أن يحقق كلًّا أكثر عمومًا وشمولًا مما تسمح هي به، فإنه ينبغي للفيلسوف أن يلاحظ أنه من الممكن دائمًا لكل إنسان أن يحاول وأن يجرب، بشرط ألَّا يكون مخاطرًا بحياته وبخلقه. إذ إن هنا دائمًا ألم وتألم، ويرزح كثير من الرجال تحت أعباء النظم الأخلاقية التي تعيبهم وتثقل كاهلهم، وكذا كثير من المحاسن التي تكبح هي جماحها؛ وتقف هذه كلها مختفية، ولكن مدمدمة متذمرة، مستعدة لأن تحرر نفسها عندما تبدو أول مناسبة. فانظر إلى تلك القبائح التي يتضمنها القانون التشريعي للثروات الخاصة، ولقد قيل اليوم بيننا في غير خجل ولا حياء إن المهمة الأولى للحكومة الوطنية هي أن تساعد المهرة من المواطنين على أن يصبحوا أغنياء. وانظر إلى الأحزان المتكاثفة، التي يجلبها لكثير من الناس، المتزوجين أو الأعزاب، تشريع الزواج، على الرغم من أنه حسن في الجملة. وأنظر إلى ما يحدث في عهدنا هذا المسمى بعهد المساواة والصناعة من وضع بعض الطعام في المقدمة ومن تضييع فرص كبرى لا تعوض على كثير من القوى والفضائل، التي كانت تزدهر تحت العهد الإقطاعي. وانظر لعطفنا نحن على الضعفاء وعلى المنبوذين، ولاحظ كيف كان ذلك العطف جهادًا مع عملية التطهير القاسية، التي كانت، حتى اليوم، شرطًا ضروريًّا لتحسين النسل والاحتفاظ به كاملًا مطهرًا. أنظر إلى أي مكان تجد جهادًا

وضغطًا وشدة؛ ثم انظر إلى تلك المشكلة الخالدة، وهي، كيف تجعل هذه أقل قوة وأثرًا مما هي عليه. فالفوضويون، والعدميون، والقائلون بإباحة العشق بلا قيد ولا شرط؛ والقائلون بحرية تداول الفضة، والاشتراكيون، وأرباب الضرائب؛ والقائلون بحرية التجارة، ورجال الإصلاح المحلي؛ والقائلون بالحجر، والمعارضون لفكرة تشريح الحيوان للأغراض العلمية؛ وأتباع دارون وقولهم بإبادة غير الصالح، -هذه المذاهب والمذاهب الأخرى ضدها ليست إلا مبيَّنة، عن طريق التجارب، لنوع التصرف، الذي يمكن أن ينتج أكبر مقدار ممكن من الحسن، والذي يُمكِّن لذلك الحسن أن يبقى في هذا العالم. وإن لمن البين أنه لا يمكن الحكم على هذه التجارب حكمًا سابقًا على وجودها الفعلي، وإنما يُحكم عليها بعد الوقوع، حين يعرف مقدار التذمر أو الرضا الذي ينشأ عنها؛ إذ لا يتمكن أي حل من الحلول الخاصة من أن يتنبأ بالنتيجة الفعلية لتجارب أجريت على هذا النحو. أو، بعبارة أخرى، ليس هناك من قيمة لأي حكم نظري، في عالم فيه لكل فرد فرد من مئات المثل العليا مناصرون يدافعون عنه بطبائعهم وفطرهم، ومستعدون لأن يجاهدوا في سبيله حتى آخر رمق. وليس للفيلسوف إلا أن يشاهد خاتمة المناظر كلها، واثقًا في أن الناحية التي تقل فيها المقاومة هي الناحية التي تؤدي إلى نوع من النظام أكثر ثروة وأعم ما صدقا، وفي أن كل خطوة في هذا السبيل تُقرب من مملكة السماء.

* * *

-4-

معنى كل هذا أن علم الأخلاق، فيما يتعلق بالناحية المعيارية، مثل العلوم الطبيعية، في أنه لا يمكن استنباطه كله مرة واحدة من مبادئ ذهنية، بل لا بد أن يخضع للزمن، وأن يكون مستعدًا لأن يغير من نتائجه من آن لآخر. والفرض المبدئي في كليهما، طبعًا، هو أن الآراء الذائعة حق، وأن القانون المعياري الحق هو ما يعتقده الرأي العام، وأنه من الحماقة، حقًّا، بالنسبة

لكثير منا، أن يحاول وحده التجديد في الأخلاق أو في العلوم الطبيعية. ولكن الزمن لا يخلو، أحيانًا، من أن يوجد فيه بعض الأفراد الذين لهم هذا الحق من التجديد، وقد يكون لآرائهم أو لأفعالهم المجددة بعض الأثر المحمود. فقد يضعون مكان القديم من «قوانين الطبيعة» أخرى خيرًا منها؛ وقد يوجدون، بمخالفتهم القواعد الخلقية القديمة في ناحية ما، حالة أكثر مثالية وكمالًا من تلك التي كانت تكون تحت تأثير القواعد القديمة.

وبالجملة، لا بد أن نختم قائلين: إنه من المتعذر إيجاد فلسفة أخلاقية بمعناها القديم، من أنها شيء مطلق ثابت لا يتغير. بل لا بد للفيلسوف الأخلاقي من أن ينتظر الحقائق في كل مكان. وأما المفكر المخترع فإن المثل تأتيه ولكن لا يعرف من أي مكان، ويتطور حسه بها ولكن لا يعرف كيف، ولا تمكنه الإجابة عن السؤال المتعلق بأي المثل المتضاربة يؤدي إلى إيجاد أحسن العوالم إلا عن طريق الاستعانة بتجارب غيره. قد قلت فيما سبق، عندما كنت أبحث الناحية الأولى، إن أرباب مذهب البديهة في الأخلاق يستحقون التقدير لتنبههم للحقائق السيكولوجية وتمسكهم بها. ولكنهم أفسدوا من ذلك التقدير بضمهم إليها ذلك المزاج الاعتقادي الذي يحول الحياة المستمرة، النامية المطاطة، بسبب تلك المميزات المطلقة وتلك القاعدة المطلقة من «أنه لا ينبغي لك»، إلى نوع من النظم الوهمية والآثار البالية والعظام الميتة. إذ ليس هنالك في الواقع شر مطلق، ولا خير مطلق؛ وأعلى نوع من الحياة الخلقية –مهما قيل من أن القلائل هم الذين يتحملون أعباءها- يتكوّن دائمًا من مخالفة القواعد التي أضحت من الضيق بحيث لا تتسع لكل الحالات الواقعية. وليس هناك من الأوامر المطلقة إلا أمر واحد، وهو أنه يجب علينا أن نبحث ونعمل لنوجد أعلى مقدار نتصوره من الحسن. حقًّا، قد تساعد القواعد الذهنية؛ ولكنها لا تساعد إلا قليلًا عندما تكون بديهتنا نافذة خرافة، وعندما يكون دعاؤنا للحياة الخلقية قويًّا مدويًا. لأن كل مشكلة حقيقية هي في الواقع حالة خاصة فريدة في بابها؛ وضم ما تحقق من المثل إلى ما لم يتحقق منها، الذي يفعله كل قرار، ينتج عالمًا جديدًا لم يسبق له نظير ولم

يسبق أن توضع له قاعدة مناسبة. فليس الفيلسوف، كفيلسوف، أقدر من أي فرد آخر على تحديد أي العوالم خير في الحياة الواقعية. نعم، إنه يرى أكثر من جمهور الناس حقيقة المسألة، -لست أعني حقيقة هذا الحسن أو ذاك فحسب، ولكنه يرى حقيقة العالمين اللذين ينتسب إليهما هذان النوعان من الحسن. ويعلم أنه يجب أن يختار العالم الذي هو أكثر ثروة، ويختار الأمر الحسن الذي يبدو أكثر قبولًا للنظام، وأكثر صلاحية لأن يتركب وينسجم مع أشياء أخرى، وأكثر صلاحية لأن يكون فردًا من كلي أكثر عمومًا وشمولًا. ولكنه لا يقدر أن يخبر قبل التجربة أي العوالم الخاصة يكون ذلك العالم؛ إنه لا يعلم إلا أنه إذا أخطأ الهدف فإن صوت الجريح سيعلمه بحقيقة الأمر. وفي كل هذا لا يختلف الفيلسوف عنا في قليل ولا كثير، ما دمنا منصفين وذوي وجدان بالطبيعة، وما دمنا قادرين على أن نرسل صوتًا من الألم والتذمر. ولا يمكن تمييز مهمته في الحقيقة عن مهمة الرجل الطيب من رجال السياسة في أيامنا هذه، فلا بد لكتبه الأخلاقية، إذن، ما دام لها اتصال فعلي بالحياة الخلقية، من أن تتحالف مع ذلك النوع التجريبي الفرضي من الأدب أكثر من تحالفها مع النوع اليقيني الاعتقادي منه، -أعني بذلك تحالفًا مع القصص ومع التمثيل من النوع العميق، ومع المواعظ والنصائح، ومع كتب فنون السياسة ومحبة الإنسانية، ومع الكتب المتعلقة بالإنهاض الاجتماعي والإصلاح الاقتصادي. فإذا بحثت الموضوعات الخلقية على هذا النحو، فإنها يمكن أن تملأ مجلدات ضخمة جمة، وتكون مع ذلك واضحة جلية؛ ولكن لا يمكن أن تكون قطعية لا تتغير ولا تتبدل، إلا في أكثر مظاهرها عمومًا وأبعدها عن الوضوح؛ ولا بد لها من أن تبتعد شيئًا فشيئًا عن ذلك الشكل القديم من ادعاء أنها يمكنها أن تلبس الثوب «العلمي».

* * *

-5-

السبب الرئيس في أن الأخلاق الواقعية لا يمكن أن تكون قطعية هو أنها يجب أن تنتظر العقائد الدينية والميتافيزيقية. قد قلت فيما مضى إن العلاقات الأخلاقية الحقيقية توجد في عالم إنساني محض. فتوجد حتى في ما وصفناه بأنه عزلة خلقية، عندما يكون لذلك الفرد مثل متعددة يأتيه الواحد منها تلو الآخر. فقد تطلب نفسه اليوم بعض المطالب من نفسه في يوم آخر؛ وقد يكون بعض هذه المطالب ملحًا ومتحكمًا، بينما يكون الآخر سهل التغلب عليه. وحينئذ تسمى المطالب الملحة المتحكمة أوامر؛ وإذا أهملنا واحدة منها، فإن المهملة ترجع إلينا وتزعجنا وتسبب لنا آلامًا، من وخز للضمير ومن أسف وندم. فيمكن أن يوجد الوجوب، إذن، في ذهن مفكر واحد، ولا يتيسر له أن يبقى في سلم وهدوء إلا إذا عاش عيشًا موافقًا لنوع ما من التقارير المعيارية التي تحتفظ بما هو أكثر إلزامًا من مثله دائمًا على القمة. وإنه لمن طبيعة هذه الفضائل أن تكون شديدة القسوة على مناوئيها، فلا يمكن أن تبقى على أي مناوئ لها. إنها تستدعي كل ما فينا من قسوة طبيعية، ولا تغفر لنا ذنوبنا بسهولة إذا ما كنا ضعفاء نخشى من التضحية في سبيلها.

أعمق المفارقات، واقعيًّا، في حياة المرء الخلقية، هي المفارقة بين الخواطر السهلة اللينة، والخواطر الجامحة الصارمة. فعندما تكون خواطرنا من الخواطر السهلة اللينة يكون المتحكم فينا غالبًا هو الانكماش من القبائح التي تواجهنا. وأما الخاطر الجامح الشديد، فبالعكس، يجعلنا لا نبالي بما يواجهنا من شدائد أو قبائح، ما دام ذلك يؤدي إلى تحصيل ما هو أكثر مثالية. قد تكون المقدرة على هذا الخاطر القوي كامنة في نفس كل إنسان، ولكنها تجد صعوبة في ظهورها عند بعض الرجال دون بعض. لأنها تحتاج انفعالات نفسية جامحة، خوفًا شديدًا، أو حبًّا قويًّا، أو غضبًا ثائرًا، لتوقظها، أو الالتجاء إلى بعض المثل العليا المتأصلة في النفس، مثل العدالة، والصدق والحرية. وليس العالم الذي تنخفض فيه الجبال وترتفع فيه الوديان بالمكان المناسب له الذي يمكن أن تثوي فيه. وهذا هو السر في أن ذلك الخاطر قد ينام في المفكر الوحيد ولا يستيقظ أبدًا. إذ تكاد مثله العليا كلها، من حيث إنها معروفة

له كمجرد أمور يفضلها هو، من نوع القيم الاسمية: يمكنه أن يتلاعب بها كما يشاء. وهذا هو السر، أيضًا، في أن مجرد الالتجاء لقوانا الخلقية، في عالم إنساني محض لا اعتبار للإله فيه، لا يكون له من الأثر ما ينبغي أن يكون له، فما الحياة، حتى في عالم مثل هذا، إلا نوع من الإيقاع الموسيقى الخلقي، ولكنه بدئ به على مجال ضيق من نغمتين اثنتين، وبذلك لا يمكن الوصول إلى معيار القيم اللا محدود. قد يضحك كثير منا، وخاصة أمثال ستيفن (Sir James Stephen) على فكرة الخاطر القوي، في تلك المقالات البليغة Essays by a Barrister الذي توقظه فينا مطالب الأعقاب، التي هي آخر التجاء لدين الإنسانية. حقًّا، إننا لا نحب هؤلاء الأعقاب حبًا عميقًا إلى هذا الحد؛ ويقل حبنا لهم بنوع خاص عندما نسمع بتطورهم في الكمال، وبالطول النسبي في أعمارهم، وبتقدمهم في التعليم، وبتخلصهم من الحروب ومن الجنايات، وبحصانتهم النسبية من الآلام ومن الأمراض العفنة، وبكل ما لهم من فضائل سلبية. وليس هناك من حاجة لأن نجعل أنفسنا نكابد ألمًا مبرحًا أو نجعل الآخرين يكابدونه من أجل مخلوقات مثل هذه المخلوقات التي توجد الآن.

ولكن عندما نؤمن بوجود الله، ونعتقد أنه أحد الطالبين، فإن المشهد اللا فاني يتفتح أمام أعيننا، ولا يكون لطول ميزان النغمات الموسيقية من نهاية. فتبدأ الآن المثل التي هي أكثر إلزامًا من غيرها تتحدث بنغمة جديدة وموضوعية جديدة، وتلجأ إلى ناحية خراقة نافذة ومتحدية. وسيكون لها صليل ورنين، يستيقظ بسببه الخاطر القوي. فتقول بين أصوات النفير، ها ها! إنه يشتم منه رائحة المعركة البعيدة، ويسمع صوت القُوّاد وصراخهم، فيرتفع الدم في العروق، وتضيف القسوة على المطالب، والتي هي أقل إلزامًا ـ سرورًا غالبًا تقفز به النفس في استجابتها للمطالب التي هي أكثر إلزامًا وأقوى دفعًا. في كل أدوار التاريخ، وفي ذلك الصراع المستمر بين مذهب المطهرين وبين مزاج عدم المبالاة، نشاهد ذلك الصراع دائمًا بين الخواطر القوية والأخرى اللينة، والتقابل بين الأخلاق اللا محدودة والإلزام الغامض

الآتي من قبل سلطة عليا، وبين الأخلاق الناشئة عن فطنة الإنسان وذكائه والتي يقصد بها إشباع الفاني من حاجاته وأغراضه.

إن المقدرة على الخواطر القوية مغروسة في مكان عميق في الطبيعة الإنسانية، بحيث إنه إذا لم يكن هناك أسباب ميتافيزيقية أو عادات مألوفة تؤدي إلى الاعتقاد في وجود إله، فإن الإنسان يفترض وجوده، كعذر له، على الأقل، في أن يعيش عيشة خشنة، وفي أن يستخرج من الحياة أعمق ما فيها من لذات. وأما اتجاهنا نحو الشر الواقعي في عالم نعتقد أن ليس هناك فيه إلا مطالب الفانين فهو يختلف كل الاختلاف عنه في عالم تواجه صعابه بكثير من السرور، في سبيل إرضاء مطالب الحي الباقي؛ إذ إن كل نوع من الطاقة والتحمل، ومن الشجاعة والقدرة على التغلب على الشرور، فهو غير محدود عند هؤلاء الذين لهم عقائد دينية. لهذا السبب نفسه كانت الغلبة دائمًا في جميع المعارك للخاطر القوي، وكان الدين دائمًا متغلبًا عى اللا دينية.

إنه يبدو لي أيضًا، -وتلك هي نتيجتي النهائية- أن العالم الخلقي المستقر المنظم، الذي يبحث عنه الفيلسوف الخلقي، لا يمكن أن يوجد كاملًا، إلا حيث توجد قوة الذي يبحث عنه الفيلسوف الخلقي، لا يمكن أن يوجد كاملًا، إلا حيث توجد قوة مقدسة ذات مطالب عامة شاملة. فإذا وجد مثل هذه القوة، فإن منهجه في إخضاع أحد المثل للآخر يكون المنهج الصحيح لتقدير القيم؛ وتكون مطالبه أبلغ أثرًا، ويكون عالمه المثالي أكثر العوالم ممكنة التحقيق شمولًا. وإذا كان موجودًا الآن، فلا بد أن يكون قد علم بالفعل تلك الفلسفة الخلقية، التي نبحث عنها، وعلم أنها النموذج الذي يجب أن نعمل للوصول إليه دائمًا(32). لذلك، ينبغي لنا، كفلاسفة، ومن أجل تحقيق غاياتنا من إيجاد نظام أخلاقي واحد، أن نفترض وجود الإله، وأن نتمنى انتصار الدين على اللا دينية. ولكنا لا نعرف تمامًا ما هي معلومات ذلك المفكر الإلهي، حتى ولو كنا متأكدين من وجوده؛ وهكذا يؤدي افتراضه في النهاية إلى التحرر من خواطرنا القوية. ولكن هذا الأثر عام بالنسبة لكل الناس، حتى ولو لم يكن لهم اهتمام بالفلسفة. فليس الفيلسوف الأخلاقي مخالفًا مخالفة جوهرية للرجل العادي،

حين يجرؤ على القول بأن هذا الطريق للفعل خير من ذاك. وعندما نواجه بنوع من التحدي مثل ذلك الذي يقول: «تدبر فقد وضعت بين يديك الحياة والموت، والخير والشر؛ فاختر الحياة لتحيا أنت وأعقابك»، فإن المتحدي هو شخصياتنا الكلية وملكاتنا الفردية؛ وإذا التجأنا إلى ما يسمى بالفلسفة، فإن اختيارنا وهذا الالتجاء نفسه هما في الواقع مظهران لمقدرتنا الشخصية أو لعدمها على أن نحيا حياة خلقية. ذلك ضنك عملي لا يمكن أن يخلصنا منه أي مقدار من الدروس النظرية أو الكتب العلمية، ولا يوجد المخلص للعالم والجاهل على السواء إلا في تلك الرغبة الصامتة أو عدم الرغبة الناشئة عن صفاته النفسية، ولا يوجد في مكان آخر. إنه ليس بعيدًا عنه في السماء ولا وراء البحار، ولكنه شديد القرب منه والالتصاق به، بل أقرب إليه من حبل الوريد، إنه قلبه.

(32) كل هذا قد أبرزه بجلاء ووضوح وقوة زميلي Professor Josiah Royce في كتابه المُسمَّى «The Religious Aspect of Philosophy» طبعة Boston 1885 عام.

* * *

الفصل الخامس

قيمة الحياة(33)

(33) محاضرة ألقيت في جمعية الشبان المسيحية في هارفارد، ونشرت في International Journal of Ethics) 1895.

من خمسة عشر عامًا مضت متسائلًا عن (Mollock) عندما ظهر كتاب مللوك قيمة الحياة، كان له ولجوابه الهزلي من أن الأمر «يتوقف على حالة الكبد الصحية» رنة عظمى في الجرائد. ولكن الجواب الذي أريد أن أقدمه الليلة ليس بالهزل، ولكنه الجدي الهام الذي يمكن أن يعبر عنه بما قال شكسبير في إحدى مقدماته، - «لست أبغي اليوم أن أثير فيكم نشوة الفرح والسرور؛ إذ إن حالة ما يهمنا ويعنينا من الأمور، تدعو إلى الحزن والاكتئاب، وهي مليئة بالمخاوف ومحفوفة بالصعاب». وهنالك في أعمق مركز من مراكز قلوبنا توجد زاوية يلعب فيها ما في الأشياء من سر وغموض ويعمل، ولكن بغم واكتئاب، ولست أدري ما الذي تريده جمعية مثل جمعيتكم هذه، أو ما الذي تبغونه من الأشخاص الذين تطلبون منهم أن يتحدثوا إليكم، إلا أن يكون رغبة في أن ينهضوا بكم من النظرة السطحية للوجود، وفي أن يصرفوا انتباهكم، على الأقل لوقت قصير، عن طنين غير المهم من الأشياء والانفعالات التي تتكون منها سلسلة تفكيرنا العادي، وعن رنينه، وعن تموجاته واهتزازاته. لذلك أسألكم، من غير أن أقدم شرحًا أو اعتذارًا، أن تحولوا انتباهكم، وهو في العادة عمل غير مقصود، إلى ما هو أعمق من ذلك من نغمة الحياة القلبية. فدعونا نبحث معًا في تلك الأغوار البعيدة العميقة، علنا نعثر في ثناياها أو في أعمالها على جواب لسؤالنا.

* * *

-1-

يجيب كثير من الناس عن السؤال المتعلق بقيمة الحياة بطبيعة تفاؤلية تجعلهم غير قادرين على أن يعتقدوا أن الشر الحقيقي يمكن أن يوجد. ومن

فلقد ملأ Walt whitman، هذا النوع من التفاؤل الكتابة المشهورة لصديقنا السرور بمجرد الكون حيًّا كل قلبه وجوارحه بحيث لم يترك فراغًا لأي شعور آخر فيقول:

«ما ألذ استنشاق الهواء وما أحلاه! ما أجذل النطق، والمشي، والقبض باليد على الأشياء! وأن تكون في تلك القدسية حيث أكون! ما أعجب الأشياء، حتى أحقرها! يا لروحانية الأشياء؛ إنني أتغنى بالشمس، محتجبة، وفي كبد السماء، أو كما هي الآن في المغيب؛ إنني أخفق طربًا للعقل ولجمال الأرض وكل ما ينبت منها.. إنني أتغنى بالمساواة، قديمها وحديثها، إنني أتغنى بما لا نهاية له من غاية الموجودات، وأقول إن الطبيعة والعظمة من الباقيات الخالدات. إنني أسبح وأمدح بصوت كهربائي، إذ لا أجد في الكون ما هو ليس بكمالي، ولا أرى ما يدعو إلى الحزن والبكاء».

حين يكتب عن التسع سنوات التي قضاها في ،(Rousseau) كذلك روسو فهو لم يجد شيئًا يحدث عنه إلا ما كان هو فيه من نعيم :(Annecy) آنسي وسعادة حيث يقول:

«كيف أخبر عن شيء لم يُقَل ولم يُفعل، ولم يفكر فيه، ولكنه ذيق وأحس به فحسب، فلم يكن هناك موضوع لهناءتي ونعيمي إلا الشعور بالهناءة نفسها! فلقد استيقظت عند شروق الشمس، وكنت سعيدًا؛ وذهبت للمشي وكنت سعيدًا؛ ورأيت «الأم»، وكنت سعيدًا؛ وغادرتها وكنت سعيدًا. وتجولت بين الغابات وفوق منحدرات الكروم، وسرت في الوديان، وقرأت، وأضعت الوقت سدى، وتروضت في الحدائق، وجمعت الثمار، وساهمت في عمل البيت، وتبعتني السعادة في كل مكان. لأنها لم تكن في موضوع خاص، ولكنها كانت في نفسي، فلم تغادرني لحظة ما».

إذا أمكن جعل مثل هذه الحالة دائمة، ومثل هذه الطبيعة عامة، فإنه لا يكون هناك مسوغ لمثل حديثنا هذا. فسوف لا يحاول فيلسوف أن يبرهن على أن الحياة تستحق العيش فيها، إذ إنها تكون، إذن، من البديهيات، وتختفي

المشكلة لسقوط السؤال لا لوجوب جواب عنه. ولكنا لسنا من السحرة حتى نقدر أن نجعل هذه الطبيعة التفاؤلية عامة في كل الناس وفي كل الأوقات؛ وإنه ليوجد دائمًا مع كل طبيعة تفاؤلية أخرى تشاؤمية مناقضة وناقضة لها. فهنالك فيما يسمى بالجنون الدوري مظاهر من الملانخوليا تعقب أخرى من الجنون الحاد، من غير وجود سبب ظاهري يمكن إدراكه؛ وكثيرًا ما تبدو الحياة اليوم متألقة باسمة للشخص العادي، وتبدو له غدًا متجهمة عابسة، تبعًا لتقلبات ما أسمته كتب الطب القديمة «تركيب الأمزجة والأخلاط»، أو كما قالت الجرائد في جوابها الهزلي: «إنه يتوقف على حالة الكبد». فانظر إلى طبيعة روسو غير المتزنة تراها قد تغيرت في أيامه الأخيرة، فأصبح فريسة للملانخوليا، وللكثير من الخيالات المرعبة المخيفة وللشك. ويظهر أن بعض الناس قد وجد في هذا العالم بطبيعة غير قادرة على أن تكون سعيدة، ما أن كانت غير قادرة على أن تشعر بالغم والاكتئاب. ولقد ترك Walt whitman طبيعة لنا هذا البعض عبارات في هذا المعنى أكثر خلودًا من عباراته؛ وذلك مثل الذي في ذلك الكتاب المثير ،(Jemes Thomson) تركه لنا معاصرنا جيمس تمسون لعواطف الحزن، «مدينة الليل المخيف»، الذي لا يعرفه الناس كما كان ينبغي أن يعرف، لما فيه من جمال أدبي؛ إنهم لا يعرفونه لأنهم يخشون أن يقتبسوا من عباراته، التي هي في غاية من الحزن والاكتئاب، ولكنها في الوقت نفسه مظهر رائع للصراحة والإخلاص. يصف الشاعر، في أحد أجزائه، جماعة اجتمعت ليلًا في كنيسة مظلمة متسعة الأرجاء لتستمع إلى أحد الوعاظ. وما ألقي إليهم من وعظ يعز علينا الآن ذكره كله لما فيه من طول، ولكنه ينتهي بهذه العبارات:

«أيها الإخوان المشتركون في الحياة المريرة، إن مدة البقاء فيها ليست بالطويلة، فلا بد أن ننجو منها بعد سنوات قليلة، ألا يمكننا أن نتحمل تلكم السنوات من الحياة؟ ولكن إذا لم تقدر أن تستمر في تلك الحياة المريرة، فلك أن تُنهيها عند المشيئة، من غير أن تخشى صحوًا بعد وفاة».

«إن ما يشبه الأرغن من تموجات الأصوات، اهتز في أرجاء الكنيسة ثم اندثر ومات؛ وما مال إلى السرور منه من نغمات، كان حزينًا ورقيقًا قرب انتهاء الصلوات؛ ومع هذا فقد ظلت كنيستنا الظليلة هادئة ساكنة، كأنها تتدبر في أن لك «أن تنهيها عند الإرادة».

«ولا تزال أبرشيتنا الظليلة ساكنة مطمئنة، كأنها تفكر فيما قد سمعنا من رسالة، ومتدبرة في أن لك أن «تنهيها عند الإرادة»، كأنها لا تزال ترجو أن تسمع غير ذلك من عبارة؛ فبينما هي كذلك، إذا بصوت حاد يأتي مزمجرًا، من ناحية السماء المحجبة مرعدًا وقائلًا: يقول الرجل الحق، يقول الرجل الحق، فواحسرتاه! ليس لنا من حياة فردية بعد الوفاة؛ ولا يعرف القضاء غضبًا ولا رحمة؛ وليس هنالك من إله: فهل أجد هناك في القبر ما أبتغي من راحة؟ ليس لي في كل مراحل البقاء إلا فرصة واحدة، وهي سنوات قلائل من حياة إنسانية طيبة، -أبهة التقدم في الحياة الفكرية، وجمال المنزل والأطفال والحياة الزوجية؛ وظرف ومسرات الحياة الاجتماعية؛ وعالم الفنون وما فيه من فتنة وجاذبية؛ وعظمة العوالم الطبيعية، وإضاءتها لقوة الخيال الذهنية؛ وحب الوجود ممتلئًا بالصحة والقوة؛ وإهمال الطفولة، وعبث الشباب والفتوة؛ وقوة الرجولة وما تربح من مادة وثروة؛ ووقار الشيخوخة وهدوءها بعد حياة طويلة بالصدق حافلة؛ وكذا كل الامتيازات العليا للإنسان، المخزونة في الذاكرة من قديم الزمان، والمستخرجة من منهاج الليالي والأيام عن طريق النظر إلى سلسلة الحوادث وملايين التغيرات.

«لم تسنح لي هذه الفرصة يومًا ما؛ إذ إن ماضيَّ اللا محدود صحيفة خاوية بكماء؛ ولن تتاح لي هذه الفرصة يومًا ما؛ إذ إن المستقبل عندي كله هباء في هباء».

«كانت هذه الفرصة الوحيدة عندي مضيعة من أول الأمر، وكانت هزؤًا وتضليلًا؛ وكان تنفسي لتلك الحياة الإنسانية النبيلة على هذه الكرة مضنيًا إلى حد جعلني أتوق إلى موت لا معنى فيه ولا مدلول له».

«نبيذي في الحياة هو سم قد أشرب بمرارة؛ وينقضي نهاري في خيالات مؤلمة، وليلي في أحلام مزعجة؛ وإن حالي لأكثر سوء من مجرد خسران الأعوام التي هي كل مالي؛ فما الذي يمكن أن يكون عزائي عن عظيم خسراني؟».

«لا تتحدث عن الراحة، حيث لا راحة؛ ولا تنطق أبدًا، فهل يجعل القول القبيح حسنًا؟ فحياتنا كلها غش وخداع، وموتنا هاوية مظلمة. فاسكت كأنك لا تقدر أن تنطق، مظهرًا يأسًا وخيبة».

«جاء ذلك الصوت الحاد من الجناح الشمالي، قويًّا شديدًا، ولكنه مع ذلك فجائي؛ ولفترة لم يحر أحد جوابًا من أي ناحية من النواحي، فالألفاظ أمام هذه الشدائد يحق لها أن تختفي؛ وأخيرًا قال الخطيب بكل سذاجة، برأس منخفض مفكر، وعيون رطبة مبللة:

«أخي أخي، يا إخواني المساكين، إنه لحق وما هو بالهزل: ليس في الحياة ما هو خير لأحد، ولكنها ستزول سريعًا، ثم لا تكون بعد ذلك أبدًا؛ ونحن لا نعرف شيئًا عنها قبل أن نولد فيها، وسوف لا نعرف شيئًا عندما تضمنا القبور؛ وإنني أفكر في هذه الأفكار، فتسبب لي راحة وهدوءًا».

«إنها تنقضي بسرعة، ثم لا تعود أبدًا» و «لك أن تتخلص منها إذا شئت»، -تفيض هذه العبارات وأمثالها حقًّا من ملانخولية قلم تمسون، وهي في الحقيقة عزاء له ولكل من بدا له هذا العالم كهفًا ممتلئًا بالمخاوف أكثر منه ينبوعًا للسرور والرضى. وترى جيوش الانتحار، -الجيوش التي هي في دوامها واستمرارها تشبه مدفع المساء للجيش البريطاني الذي يتبع الشمس في دورتها حول العالم ولا ينتهي أبدًا- أن الحياة ليس لها من قيمة تُرغِّب في البقاء فيها. وعلى الرغم مما نحن فيه الآن من هدوء وراحة، فلا بد لنا أيضًا من أن نتدبر مثل هذه الآراء؛ لأننا نشترك مع المنتحرين في مادة واحدة وجوهر واحد، ونساهمهم في الحياة. وإن مجرد الاتحاد العقلي معهم يقضي علينا، بل الإنسانية والمروءة تمنعاننا من أن نتجاهل قضيتهم.

إذا فاجأ، في وقت من أوقات خفة النفس» ،(Ruskin) يقول مستر روسكن وسرورها وتمتع الحلقوم في مأدبة عشاء من مآدب لندن، أن تشققت جدران القاعة، ودخل من بين تلك الثنايا، وبين تلك الجماعة المنعمة، قوم آخرون صفر الوجوه من المسغبة، وضعاف بسبب المتربة، وقباح من الفقر وتعلوهم الذلة والمسكنة، فوقفوا على مارق من السنادس واحدًا بعد آخر -وكل واحد بجانب مقعد من مقاعد الضيوف، -فهل كان يرمي إليهم حتى بفتات النعائم، وهل كانت توجه إليهم نظرة عابرة أو يفكر فيهم ولو تفكيرًا سطحيًّا؟ ولكن الحقائق الواقعية هي أن العلاقة بين كل فقير وكل غني لم تتغير بسبب ذلك الحائط الذي يفصل مائدة الغني عن سرير المريض الذي يتضور جوعًا؛ وهي تلك المساحة الضئيلة من الأرض (وما أقلها) التي هي في الحقيقة كل ما يفصل بين السعادة والشقاوة».

* * *

-2-

والآن، لندخل في موضوعنا رأسًا، دعنا نفترض أنفسنا في مناظرة عقلية مع إنسان لم تترك له الحياة من الراحة والسعادة إلا إنعام النظر والتدبر في القضية التي تقول «لك أن تتركها إذا ما شئت». فما الذي يمكن أن نلجأ إليه من الأدلة والبراهين لنجعل هذا الفرد راغبًا في أن يتحمل أعباء الحياة ثانية؟ لا يجد المسيحي العادي في مثل هذه الحالة إلا العبارة السلبية «ليس لك أن تفعل». إذ إنه يقول، إن الله وحده هو رب الحياة والموت وخالقهما، وإنه لكفر أن تحاول أن تسبق يده الباطشة القاهرة. ولكن هل يمكننا أن نجد شيئًا خيرًا من هذا وأكثر منه إيجابًا، وهل نجد نوعًا من التدبر والتأمل نثيره في كل من يريد الانتحار، ليرى بالفعل، ويشعر حتى في أشد الحالات بؤسًا، أن الحياة لا تزال ذات قيمة ترغبه هو في البقاء فيها؟ هنالك انتحارات وانتحارات (لا تقل في الولايات المتحدة عن ثلاث آلاف حالة كل عام)، وليس لي إلا أن أعترف صراحة بأن اقتراحي عاجز كل العجز عن علاج غالب هذه الحالات. فإن

أسباب الانتحار إذا كانت ترجع إلى حالة جنونية أو دوافع نفسية مفاجئة حادة، فإن التدبر يعجز عن أن يقف في سبيله؛ ويرجع مثل هذه الحالات إلى اللغز المطلق في العالم، إلى لغز الشر، وهو اللغز الذي لا يمكنني أن أذكر شيئًا بالنسبة له إلا إشارات مقتضية قبيل انتهاء الوقت المحدد لي. فموضوعي الآن، إذن، موضوع محدود وضيق، ولا تتعلق كلماتي إلا بتلك الحياة الميتافيزيقية المملة، التي هي من خصوصيات رجال التدبر والتأمل. ولا شك أن الكثير منكم يحب، إن للخير وإن للشر، حياة التدبر والتأمل. فكثير منكم طلاب فلسفة، ولا بد أن تكونوا قد أحسستم بالشك وبعدم اليقين، اللذين ينشآن عن الاحتكاك الكثير بالقواعد الذهنية المجردة. وهذه، حقًّا، هي إحدى نتائج التضلع من البحوث النظرية؛ إذ يؤدي الإكثار من الأسئلة مع الإقلال من المسؤولية العملية، في غالب الحالات، كما يؤدي الإفراط في مذاهب الإحساس، إلى حافة منحدر، يوجد في نهايته الدنيا تشاؤم وأحلام وخيالات مزعجة، أو النظرة الانتحارية. ولكن بجانب ما يسبب المرض من تفكر وتأمل، يوجد تأمل آخر يبطل مفعول كل علاج له؛ وإنني ذاهب الآن إلى التحدث عن ذلك النوع من الملانخوليا وكلال الحياة والضجر منها، الذي ينشأ عن التفكر والتأمل.

دعوني الآن أقول من المبدأ، إنني سوف لا ألجأ في النهاية إلى ما هو أكثر غموضًا من العقيدة الدينية. فسوف لا يتضمن جدلي، من ناحية سلبية، أكثر من إبطال بعض الآراء التي تبقى غالبًا أصول العقائد الدينية مضغوطة محصورة؛ وسيتضمن، من ناحية إيجابية، إبرازًا لبعض الاعتبارات العاملة على حل تلك الأصول من عقالها وإخراجها مما هي فيه من حصر إلى طريق عادي طبيعي. ودعوني أقرر أيضًا أن التشاؤم، في جوهره، مرض ديني، ولا ينشأ، في كيفيته التي أنتم عرضة لها، إلا عن مشكلة دينية لم تجد لها جوابًا دينيًّا معقولًا.

وهنالك مرحلتان للشفاء من ذلك المرض، مرحلتان متباينتان قد ينتقل المرء بهما من النظرة التشاؤمية نحو الأشياء إلى الأخرى التفاؤلية المضيئة،

وسأبحث كلا منهما على حدته. والمرحلة الثانية هي أكثر كمالًا ومجلبة للسرور، وهي تلائم الاستعمال المطلق لكل من الثقة والتصور الديني. فهنالك أشخاص يتمتعون بكثير من الحرية في هذه الناحية، وهنالك آخرون ليسوا كذلك. فنجد، مثلًا، أشخاصًا منغمسين بجوارحهم وقلوبهم في مظاهر البقاء ومؤملين فيها؛ بينما نجد آخرين لا يكادون يتصورون إمكان مثل هذه الفكرة. وأولئك هم المقيدون بحواسهم، والمحددون بتجاربهم الطبيعية، وإنهم ليشعرون بنوع من الإخلاص العقلي لما يسمونه «بالحقائق الواقعية» التي يحزنها أن تسمع بتلك الرحلات الهينة إلى غير المحسوس التي يقوم بها بعض الأفراد استجابة لنداء عواطفهم. قد تكون عقول الطرفين عقولًا دينية من الطراز الأول. وقد يرجون جميعًا القبول والغفران، مستسلمين ومؤملين في الاتحاد والانسجام مع العقل الكلي. ولكن الأمل أو الرغبة، عندما يكون العقل مشغوفًا ومقيدًا بالحقائق المحسوسة، وخاصة على النحو الذي أظهرها فيه العلم، قد تؤدي إلى التشاؤم، كما أنها قد تؤدي إلى التفاؤل، عندما تبعث التصورات الدينية والثقة الدينية على أن تتجه نحو عالم آخر أكثر جمالًا وحسنًا من هذا العالم.

لذلك قلت إن التشاؤم في جوهره مرض ديني. ولا شك أن للنظرة التشاؤمية حول الحياة أسبابًا عضوية شتى، ولكن أعظم سبب عقلي لها هو ذلك التناقض بين حوادث الطبيعة وبين الرغبة في الاعتقاد بأن هناك وراء تلك الطبيعة قوة أخرى روحية ليست الطبيعة إلا مظهرًا لها. وليس ما يسميه الفلاسفة «اللاهوت الطبيعي» إلا طريقًا من طرق تسكين ثورة تلك الرغبة وتهدئتها؛ وليس الشِّعر حول الطبيعة الذي يفيض به أدبنا الإنجليزي إلا طريقًا آخر من هذه الطرق. فافترض، الآن، أن عقلًا من هذا النوع الأخير من النوعين اللذين ذكرناهما قد تعلق بكل ما يتيع التمسك بهذا النوع وشغف به، وقبل حقائقه كما هي وكما وجدها؛ وافترض، علاوة على ذلك، أنه يرغب رغبة قوية في القربان المقدس، ولكنه يدرك كيف أنه يكاد يكون محالًا بالنسبة له أن يشرح نظام الطبيعة لا من ناحية لاهوتية ولا من ناحية شعرية، -فما هي

النتيجة التي يمكن أن تُرجى من مثل هذه الحالة إن لم تكن تضاربًا وتناقضًا نفسيًّا؟ ذلك التناقض النفسي (كتناقض) يمكن علاجه بأحد طريقين: فإما أن تزول الرغبة في شرح الحقائق الواقعية شرحًا دينيًّا، وتبقى تلك الحقائق بنفسها؛ وإما أن تكتشف حقائق أخرى مكملة تسمح للحقائق الأولى أن تفهم فهمًا دينيًّا، أو يعتقد في حقائق من هذا النوع. وهذان الطريقان هما مرحلتا العلاج؛ وهما مرحلتان للتخلص من التشاؤم أشرت إليهما سابقًا، وأرجو أن يجعلهما البحث الآتي أكثر وضوحًا.

* * *

-3-

فإذا بدأنا بالطبيعة، فلا شك أننا نميل، إذا ما كنا متدينين، نحو مشاركة أورليوس (Marcus Aurlius) في قوله: «أيها العالم! إنني أرغب في كل ما ترغب فيه» وتحدثنا كتبنا المقدسة وتقاليدنا عن إله واحد، خلق السموات والأرضين، ونظر إليها فوجدها جميلة طيبة. ولكنا نجد، عند المعرفة عن كثب، أن السطوح المرئية للسموات والأرض لا تطاوعنا في محاولتنا صهرها إلى وحدة عقلية. إذ يوجد بجانب كل ظاهرة يمكن أن نمتدحها أخرى أو أخر مناقضة لها ومزيلة لكل ما قد يكون لها من أثر ديني على العقل. فالجمال والقبح، والحب والكره، والموت والحياة، أمور متلازمة ومرتبطة برباط لا ينفصم؛ وبدل تلك الفكرة القديمة التي تملأ النفوس حرارة وقوة من إله محب للإنسان، تخيم علينا فكرة أخرى من قوة جبارة باطشة، لا تحب ولا تبغض، بل تطوي الأشياء طيًّا بلا قصد ولا غرض، وتقذف بها جميعًا إلى مصير واحد محتوم. تلك فكرة في الحياة غريبة متشائمة، ومزعجة خطرة، ولقد أوجدنا نحن ما فيها من سم زعاف باعتناقنا لشيئين لا يمكن أن ينسجما أبدًا، -باعتقادنا، أولًا، أنه لا بد أن يكون هناك نفس كلية شاملة، وباعتقادنا، ثانيًا، أن ماجريات الحوادث في الطبيعة مظهر حقيقي ومعبر دقيق مطابق كل المطابقة لتلك النفس الكلية. وإن ذلك النوع الخاص من الموت في الحياة ومن المشاكل المولدة للجنون لا

يعيش ولا يفرخ إلا بسبب ذلك التناقض الذي يوجد بين تلك النفس الكلية المحيطة بنا والمتحكمة فينا، والتي يجب أن يكون بيننا وبينها بعض الاتصال، وبين صفات تلك النفس وأعراضها كما تظهرها الحوادث الطبيعية. ويقول كرلايل (carlyle) في الفصل المسمى The Everlasting No من كتابه المسمى Sartor Resartus نقلًا عن تيوفلدروخ Teufelsdrockh «إنني عشت في نوع دائم من الخوف، يدعو إلى الاضطراب ويثير الجبن، ولكني لست أدري مم هذا الخوف؛ فيخيل إليّ كأن كل ما في السماء من فوقي وكل ما في الأرض من تحتي يؤذيني ويؤلمني، وكأن السموات والأرضين ليست إلا فكين لا نهائيين لغول قتال، حيث أقف بينهما مضطربًا وجلًا ومنتظرًا مصيري المحتوم من هلاك وازدراد».

تلك هي المرحلة الأولى من الملانخوليا النظرية. ولا يمكن أن يكون الحيوان عرضة لهذا النوع من الجنون؛ ولا يصاب به أيضًا الإنسان غير المتدين. إنها رعشة العليل الناشئة عن الإخفاق في تحقيق بعض المطالب الدينية، وليست بالضرورة نتيجة للتجارب الحيوانية. وكان من الممكن لتيوفلدروخ نفسه أن يغير من هذا الاتجاه، ويواجه ما في التجارب من تشويش واضطراب ولغط، إذا لم يكن من قبل ضحية لثقة عمياء فيها ولعاطفة حادة نحوها. فإذا كان قد واجهها كجزئيات من غير أن يفكر في أنها مظهر لواحد كلي، متجنبًا المرير منهان ومنغمسًا في كل ما حلا منها، ولابسًا لكل حالة لبوسها، فإنه كان من الممكن له أن يصل إلى غاية أخف من هذه وأسهل، وأن يشعر بأنه لا ضرورة له في أن يملأ الجو عويلًا وبكاءً. أيمكن أن نقول، إذن، إن حالة الاستخفاف والاستهانة وعدم المبالاة هي أكثر الأدواء نجاحًا في علاج متاعب الحياة وآلامها، وهي المخدر العملي؟ لا! ليس الأمر كذلك، إذ إن هناك شيئًا في نفس تيوفلدروخ وفي نفوسنا جميعًا، يخبرنا بأن هناك نفسًا كلية ندين لها بالطاعة والإخلاص، ولا بد أن نكون بالنسبة لها جادين. وهكذا يبقى المرض النفسي والتناقض من غير علاج؛ لأن الطبيعة في

ظاهرها لا ترينا نفسًا كلية مثل هذه، وقد افترضنا أن بحثنا الآن محصور في الطبيعة فحسب، فليس لنا أن نذهب إلى ما وراءها.

لست الآن أتردد في الاعتراف أمامكم بأن هذا التناقض يبدو مستلزمًا بالضرورة إخفاقًا لعلم اللاهوت الطبيعي إذا ما أخذ بنفسه في سهولته المغطاة ،(Leibnitz) وبساطته. ولقد كان هناك عصر يسمح لأتباع ليبنتز رؤوسهم بالمهول من الشعر المستعار أن يكتبوا مقالات مؤيدة للقول بوجود الله، مستندين فيها إلى الانسجام التام الذي يرونه موجودًا بين أجزاء العالم وإلى النظام المحْكم المتحكم فيه، ويسمح لهؤلاء الذين تربوا على الخضر من موظفي الكنائس الرسمية أن يبرهنوا بما فيهم من صمامات ومفاصل على وجود «مدبر خلقي وعقلي لهذا العالم». ولكن قد انقرضت تلك العصور؛ ونحن، الآن في القرن التاسع عشر، ولنا نظريات تطورية وفلسفة ميكانيكية، ونعرف الطبيعة جيدًا وبلا تحيز، نرفض أن نعبد إلهًا تكون هذه الطبيعة مظهرًا دقيقًا لكل ما له من صفات. حقًّا، إن كل ما نعرف حول الحسن والواجب لم ينشأ إلا عن الطبيعة؛ ولكن الشأن كذلك أيضًا بالنسبة لكل ما نعرف حول الشرور والآثام. فالطبيعة المشاهدة مطاطة ومحايدة، وقابلة للتشكل بأشكال خلقية شتى، وليست عالمًا خلقيًّا واحدًا. ونحن لا ندين بالطاعة لعالم قُلَّب مثل هذا؛ ولا يمكننا أن نكوِّن معه وحدة خلقية؛ ولسنا مضطرين في علاقاتنا به أن نطيع أوامره أو أن نعصيها، وألا نتبع من قوانينه إلا ما تملى به الحكمة، وهو الذي يساعدنا على أن نحقق أغراضنا الخاصة. فإذا كانت هناك ذات مقدسة، فلا يمكن أن تكون هذه الطبيعة مظهرها المطلق للإنسان. فلا بد أن نقول، إذن، إن هذا العالم ليس مظهرًا لنفس كلية، أو إنه مظهر ناقص لها؛ أو «كما تقول كل الأديان العليا» ما نسميه طبيعة مشاهدة، أو هذا العالم، لا بد أن يكون حجابًا، أو مظهرًا سطحيًّا لعالم آخر غير مرئي.

إنني لا بد أن أعتبره ربحًا (ولو أن بعض الطبائع الخيالية تعتبره خسارة لا تعوض) أن أوهام الطبيعيين من عبادة إله طبيعي، موصوف بهذا الوصف فحسب، قد بدأت تفقد ما لها من قيمة وقوة في نظر العقل المثقف. وإذا ما

كنت في الحقيقة معبرًا عن رأيي الخاص تعبيرًا مطلقًا من كل الشروط والقيود، فإني أقول (على الرغم من أنه قد يبدو كفرًا عند بعض الناس) إن المرحلة الأولى للحصول على إدراك سليم وعلاقات مستقيمة مع العالم هي الثورة ضد وجود إله من هذا النوع. وتلك الثورة هي في جوهرها الثورة التي يصفها Carlyle في الفصل الذي اقتبست منه سابقًا فيقول:

«لماذا تبكي دائمًا وتنوح، مثل الجبان، وتترنح خائفًا مضطربًا؟ أيها الإنسان المحتقر! أليس لك من قبل؟ ألا تقدر أن تتحمل كل ما يأتي به الدهر، متجاهلًا كل صروفه، فتطأ النار بقدميك، وإن كانت هي تلتهمك؟ دع ما يكون يكون؛ فسأواجهه وأتحداه! وعندما فكرت على هذا النحو، جرى شيء من الحرارة كأنه ينبوع من نار في كل عروقي ودمي، فنفضت عن نفسي ذلك الخوف المحتقر، ونجوت منه إلى الأبد.

«هكذا كان يصلصل اللا سرمدي بقوة في كل أدوار حياتي، وفي نفسي؛ وعندئذ وقفت نفسي كلها، بما فيها من عظمة طبيعية مخلوقة لله، وسجلت احتجاجها. ذلك الاحتجاج، الذي هو أهم عمل في الحياة، قد يسمى بذلك النوع من الغضب والتحدي الذي يتحدث عنه السيكلوجي. فقال اللا سرمدي بعد ذلك: استمع، إنك لطريد شريد منبوذ، والكون كله لي؛ ولكن نفسي الآن كلها أجابت قائلة: إنني لست لك ولكنني حرة طليقة، وإنني أبغضك أبدًا! ومن تلك اللحظة، بدأت أن أكون رجلًا».

ويذهب صديقنا تمسون (James Thomson) في نفس الطريق ويقول:

«من هو أكثر الناس شقاءً وغمًا في ذلك المكان الحزين؟ إنني أعتقد أنه أنا؛ ولكنني أفضل أن أكون على هذا الوضع من التعاسة والشقاء على أن أكون هذا الذي أوجد مثل هذه المخلوقات لتحط من قدره ولتشينه. فإن أكثر الأشياء قبحًا وخسة لا بد أن يكون أقل قبحًا وخسة من هذا الذي أوجدها، سيدًا كان أو إلهًا. يا موجد الخطايا والخطوب، إنك ممقوت خبيث، عنيد حقود، إنني أقسم أن الأشياء لم تطو ولم تنشر بقوتك، ولا أن كل الأضرحة قد بنيت

لعظمتك. أو ليس لي أن أفترض أنه من الخطأ الفاضح المشين أن يوجَد في مثل هذا الكون رجال من هذا النوع؟».

إننا هنا نعرف جد المعرفة ونشاهد مناظر هؤلاء الأشخاص الذين اعتزوا بتخليص أنفسهم من الاعتقاد في إله أسلافهم الكلوينيين»، -الإله الذي خلق الجنة والحية، وجعل النار الخالدة. فوجد بعضهم بعد ذلك آلهة أكثر شفقة ورحمة ليعبدوها، وارتد آخرون عن جميع الأديان؛ ولكنهم جميعًا يؤكدون لنا أن التخلص من زغل التفكير فلا تشعر باحترام أو تقديس نحو هذه المحالات من الأوثان يسبب ما لا يقدَّر من السعادة النفسية. وجعْل روح الطبيعة وثنًا، وعبادتها، وهو كذلك زغل وضلال في التفكير؛ وذلك الضلال في التفكير يقود النفوس المتدينة، والتي هي مع ذلك علمية، إلى ملانخوليا فلسفية؛ والمرحلة الأولى للنجاة من ذلك الخبل الفلسفي هي في إنكار ذلك الوثن؛ ومع سقوطه لا بد أن تزول كذلك حالة البكاء والجبن والعويل. أما الشر نفسه، إذا ما نظر إليه وحده، فإن مجهود المرء نحوه محدود، لأن علاقته به ليست إلا علاقة عملية. فسوف لا يبدو كطيف، وسوف يفقد أهميته كلغز وكشبح مخيف، إذا ما هاجم العقل أمثلته الفردية كلا على حدة، ولم يفكر في صدوره عن قدرة واحدة.

هنا، إذن، وفي مرحلة مجرد التحرر من ربقة أوهام الوحدة، يجد المفكر في الانتحار جوابًا مشجعًا لسؤاله عن قيمة الحياة. فهنالك في الإنسان بعض القوى الغريزية التي لا تعمل عملها الصحيح إلا إذا طويت المسائل الميتافيزيقية والمسؤولية اللا نهاية. وإن التيقن بأنه يجوز لك أن تخرج من الحياة أي وقت شئت، من غير أن تكفر بذلك أو يعتبر عملك عملًا مرعبًا مهولًا، هو نفسه فرجة عظمى وتخفيف. ولا يعتبر التفكير في الانتحار الآن في هذا الصدد «تلك ،(Thomson) تحديًا خاطئًا أو حصرًا وضيقًا. ويقول تمسون الحياة القصيرة هي كل ما يجب أن نتحمل؛ فإن أمان القبر وسلامه دائمًا مضمونه إنني أفكر في هذه الأشياء فتطمئنني وتريحني». وإنا، مع ذلك،

يمكننا أن نتحملها أربعًا وعشرين ساعة أخرى لنرى، على الأقل، ما في جرائد الغد أو ما يأتي به البريد من أخبار.

ولكنه يمكن أن تثار فينا قوى أخرى أكثر عمقًا من مجرد تلك القوى المحبة للاستطلاع؛ لأنه حين تختفي دوافع الحب والإعجاب، تبقى دوافع البغض والكره قائمة لتتجاوب مع ما يناسبها من الحالات. وإن الشر الذي نشعر به من أعماق قلوبنا ونخافه هو ذلك الشر الذي يمكننا الآن أن نساعد على استئصاله؛ لأن مصادره الآن، حيث إنها ليست «جوهرًا» ولا «نفسًا»، فانية محدودة، ويمكننا أن نستأصلها واحدة بعد الأخرى. وإنه لمن العجيب حقًّا أن الشدائد والمحن لا تزيل الحب في الحياة ولا تضعفه؛ بل بالعكس، يظهر أنها تزيد من الحب فيها والتمسك بها. إن دواء الملانخوليا هو الامتلاء والاكتظاظ. والحاجة والجهاد هما اللذان يثيراننا ويلهماننا؛ وساعة الانتصار هي التي توجد وقت الفراغ. ولذا لم تظهر عبارات التشاؤم، التي ذكرت في الإنجيل، من اليهود وهم في التيه، ولكنها ظهرت في أيام عظمة سليمان وعزه. ولما سقطت ألمانيا تحت حوافر جيوش نابليون أظهرت أعلى نوع تفاؤلي ومثالي رآه العالم من الأدب؛ ولم يتغلب التشاؤم في فرنسا على هذا الوضع الذي نشاهده إلا بعد أو وزعت الملايين هناك بعد ثورة سنة 1871. وليس تاريخ شعبنا إلا بيانًا طويلًا عن السرور الذي ينشأ عن الجهاد ضد الخطايا والأمراض النفسية. انظر إلى حالة رجال Waldenses (34)، الذين كنت أقر عنهم قريبًا، لتتبين مقدار ما يمكن أن يتحمله الأقوياء من الرجال؛ إذ صدر أمر من البابا إنُّوسِنْت الثامن عام 1485 بقتلهم جميعًا، وغفر الخطايا الكنسية لكل من يحمل السلاح ضدهم وبرأه من آثامه وذنوبه، وأعفاه من كل يمين وعهد، وأباح له تملك كل ما جمع من مال ولو عن طريق غير مشروع، ووعد أخيرًا بأن يغفر خطايا كل من قتل زنديقًا منهم.

(34) ؛ ولذا نسبتPetrus Waldus هي جماعة دينية خرجت على تقاليد الكنيسة الأرثوذكسية زعيمها إليه. وظهرت في ليون حوالي 1179 بعد الميلاد. ومذهبها في جوهره كالمذهب البروتستانتي. ولقد قاست من أجله كثيرًا من الاضطهاد والتعذيب والتنكيل، أشار المؤلف إلى جزء ضئيل منه.

لم يُقتل Piedmont ليس هناك من مدينة في» ،Vaudois (35) يقول أحد كتاب وآخر، وكان له ثمانون عامًا في ،Susa فيها أحد إخواننا. فأُحرق أحدهم حيًّا في ؛ وقُطعت أحشاء آخر وأُخرجت أمعاؤه Coldi Meano ؛ وشُنق ثالث فيSarcena ؛ وكذا فعل مع آخر، إلا أنه وُضع في جوفه بعد ذلك قط زيادة فيTurin في ؛ وقُضِيَ على آخرRocca Patia التنكيل به؛ ودُفن واحد وهو على قيد الحياة في ؛ وغُلت يدا رجل ورجلاه إلى عنقه وتُرك علىSan Giovonni بنفس القضاء في ليموت بردًا وجوعًا؛ وطُعن آخر بالسيف، ومُلئت جروحه بالزئبق Sarcena ثلوج لأنه وجد ،Babbo ؛ وقُطع لسان آخر فيFenile ثم تُرك ليموت من الألم في يسبح بحمد الله؛ ومات آخر بالاحتراق، فقد أُدخل الكريت بالقوة في لحمه، وفي أنفه وفي فمه، ووُضع تحت أظافره وغُطِيَ به سائر جسده ثم أُشعلت النار فيه؛، ومُلئ فم آخر بالبارود، ثم أُشعلت فيه النار فانفجر وتمزق الرجل إربًا؛ وشُق جسم امرأة من الرجلين إلى قرب الصدر ثم تُركت على قارعة ؛ ووُضعت حربة في أسفل أخرى ثم حُملت عليهاEyral و Lucerna الطريق بين من San Giovonni إلى La Torre»(36).

35) هم جماعة Waldenese المتحدث عنهم.

36) الأسماء المعذبة هي كما ذكرت في الأصل:

ordan Terbano; Hippolite Rossiero; Michael Goneto; Vilermin Ambrosio; Hugo Chiambs; Peter Geymaroli; Maria Romano; Magdalena Fauno; Susanna Michelini; Bartolomeo Foche; Daniel Michelini; James Baridari; Daniel Rovelli; Sara Rostignol; Anna Charbonnier.

وكثير من هذا القبيل. وفي عام 1630 أهلك الطاعون نصف جماعة Vaudois وكان من بينهم خمسة عشر راعيًا من رعاة الكنيسة، وكان عددهم من قبل سبعة عشر راعيًا. ولقد مُلئ الفراغ الذي تركه هؤلاء الرعاة من Geneva و ،Dauphiny وكان لزامًا على البقية من تلك الجماعة التي لا تعرف اللغة الفرنسية أن تتعلمها لتتمكن من فهم الطقوس الدينية ومن تأديتها. ولقد نقص عددهم مرارًا بسبب الاضطهادات المستمرة، ونزل من خمس وعشرين ألف نسمة إلى ما لا يزيد على أربعة آلاف من الأشخاص. وفي عام 1686 خيَّر الثلاثة آلاف الباقية منهم بين ترك دينهم وبين الهجرة من البلاد، Duker of Savoy

ولما رفضوا هذا وذاك، كان عليهم أن يستعدوا لمواجهة الجيوش الفرنسية فحاربوا حتى لم يبق من قوتهم المحاربة من غير قتل أو Piedmonts وجيوش أسر إلا ثمانون رجلًا، ولما استسلموا أُرسلوا جميعًا إلى سويسرا. ولكن عاد منهم ما يربو على الثمانمائة جندي عام 1689، ليفتحوا وطنهم ثانية تحت فحاربوا .(William of Orange) إمرة رؤسائهم الروحانيين وبتشجيع وليم البرتقالي وفقدوا حوالي نصفهم في الستة شهور الأولى، ولكنهم ،Bobi حتى وصلوا إلى شيئًا Duke of Savoy صمدوا لكل ما أرسل لهم من قوى؛ حتى وهبهم في النهاية من الحرية بعد أن نقض عهده مع ذلك الرجس من الدمار والخراب لويس الرابع عشر؛ ومن ذلك الحين زاد عددهم وضاعفوا منه في وديان جبال (Louis) الألب الجرداء حتى يومنا هذا.

فهل تقارن آلامنا وأحزاننا بهذه؟ أليس مجرد ذكر حروب مثل هذه أثيرت بعناد وإصرار ضد نفر قليل مثل هؤلاء كافيًا أن يملأ قلوبنا حزمًا وعزمًا وتصميمًا على أن نقف متكاتفين ضد ما فينا من قوى على فعل الشر، -ضد نظم رجال السياسة، ورجال النهب وقطاع الطريق، والبقية التي هي على هذه الشاكلة؟ إن الحياة تستحق العيش فيها، على الرغم مما تأتي به من محن وإحن، ما دام ينتهي مثل هذا الصراع على النحو الذي نبغي، ويمكننا من أن نضع أرجلنا على أعناق الظالمين. فلك أن تتوجه، إذن، إلى مريد الانتحار في عالمه المفروض أنه ملئ بالشرور والآثام- تتوجه إليه باسم الشر نفسه الذي جعل قلبه مريضًا، وتسأله أن ينتظر حتى يرى نهاية دوره من الجهاد. وليس قبوله الاستمرار في الحياة، الذي تسأله أن يفعله في هذه الحالات الخاصة، ذلك النوع من الاستسلام الصوفي الذي ينصح به الزهاد من معتنقي الأديان المتواضعة: إنه ليس استسلامًا في ذلة وخنوع وخضوع، ولكنه، بالعكس، تسليم ناشئ عن شجاعة وعزة. وما دام أحد الشرور المتعلقة بك التي قد تبعثك لى الانتحار لا يزال قائمًا لم يعالج، فإن ذهنك سوف لا يشغل بالشر الذهني العام. فإن ما تتطلبه من نفسك من خضوع لحقيقة الشر العام، واستسلامك الظاهري إليه، ليس له معنى في هذه الحالة إلا اعتقادًا بأن الشر

العام لا يعنيك ولا يهمك حتى يزول كل ما يتعلق بك من شرور خاصة وحتى يتقرر المصير فيها. والتحدي من هذا النوع، المصاحب بإظهار للتفاصيل وإبراز لها، هو تحدي لا يقدر أن يفعله إلا هؤلاء الذين لم تضعف قوى غرائزهم العادية؛ وهو الذي يزيل منك كل تفكير في الانتحار ويجعلك مستعدًا لأن تواجه الحياة ثانية بكثير من الرغبة والاهتمام. وإن عاطفة الشرف عاطفة خرافة نافذة. فعندما ندرك، مثلًا، كيف أن عددًا وفيرًا من الحيوانات المسكينة التي لم تقترف ذنبًا يقاسي ويذبح وتنتهي حياته، لا لشيء سوى مساعدتنا على النمو، وجعلنا ممتلئ الجسم سعداء، وبذا نتمكن من الجلوس هنا والتحدث في مثل ما نتحدث به الآن من موضوعات، فإننا نبدأ نرى علاقاتنا مع العالم الخارجي في ضوء آخر، وفي شكل أكثر جدية وأهمية. وكما قال أحد الفلاسفة: «أليس قبول حياة سعيدة على هذا الأساس يتضمن شيئًا من الشرف؟»، أو لسنا مضطرين أحيانًا أن نتحمل كثيرًا من الشدائد، ونضحي بمصالحنا، من أجل الآخرين الذين تتوقف عليهم حياتنا؟ ليس لهذا السؤال إلا جواب واحد إذا كان للمرء قلب عادي معتدل.

من ذلك يتبين أن غرائز حب الاستطلاع والجهاد والشرف قد تجعل الحياة تستحق، على أسس طبيعية محضة، أن تقضي وأن يبقى فيها، من يوم لآخر، كل هؤلاء الذين خلصوا أنفسهم من براثن الميتافيزيقية لينجو بذلك من مرض السوداء، وهؤلاء الذين أصروا، في الوقت نفسه، على ألا يعترفوا بأنهم مدينون للدين أو لمطالبه الإيجابية بشيء ما(37). قد يقول بعض منكم، إنها مرحلة قصيرة لم تبلغ الغاية؛ ولكن لا بد أن تعترفوا بأنها، على الأقل، مرحلة قويمة؛ وليس لأحد أن ينتقص من هذه الغرائز، لأنها خير ما لنا من آلات طبيعية، ولأن الدين نفسه لا بد أن يتوجه إليها في النهاية بمطالبه الخاصة.

37) يعني به الدين الطبيعي بدليل السباق والسياق.

* * *

-4-

وحين أرجع الآن إلى ما يمكن أن يقوله الدين في هذه المسألة، فإني بذلك أدخل في الجزء المهم من موضوع حديثي. دلت كلمة الدين في تاريخ الفكر الإنساني على كثير من المعاني؛ ولكني حين أستعملها الآن أقصد بها ما هو فوق الطبيعة، مقررًا بذلك أن ما يدعي بنظام الطبيعة الذي يتضمن عالم التجربة ليس إلا جزءًا من مجموعة الكون، وأن هنالك وراء هذا العالم المشاهد عالمًا آخر غير مشاهد لا نعرف الآن عنه شيئًا إيجابيًّا، ولكنا ندرك أنه ليس لحياتنا هذه من قيمة إلا في علاقتها وارتباطها به. وليس للعقيدة الدينية عندي من معنى (مهما يكن شأن ما تضمنته من تفاصيل) إلا الاعتقاد في وجود نظام خفي غير مشاهد، يمكن أن توجد فيه حلول لطلاسم ذلك النظام الطبيعي. ترى الأديان العليا أن هذه الدار ليست إلا مدخلًا وطريقًا لعالم آخر أكثر منها حقية وأدوم بقاء، وأنها ليست إلا دار عبر ومحن، أو خلاص وافتداء. وترى أنه من الشروط الأساسية للوصول إلى تلك الدار الآخرة أن يعمي الإنسان نفسه بقدر ما عن تلك الدار الفانية وألَّا يكرس كل همه وجهوده عليها. وإن النظرية القائلة إن العالم المادي، عالم الماء والهواء، حيث تشرق الشمس ويغيب القمر، هو العالم المطلق الذي أراده الرب تعالى، نظرية لا توجد إلا في الأديان القديمة جدًا، مثل دين القدامى من اليهود. وهو ذلك الدين الطبيعي (البدائي، على الرغم من أن كثيرًا من الشعراء والعلماء، الذين تتغلب عواطفهم على حدة ذهنهم، يحاول أن يظهره في نغمة مناسبة لبعض الآذان المعاصرة) الذي، كما أخبرت سابقًا، قاسى كثيرًا ثم أخفق في نظر جماعة من الناس –أعد نفسي واحدًا منهم- لا يزالون في ازدياد مطرد؛ إذ لا يقدر أن يتبين هؤلاء الأشخاص في العالم المشاهد، كما يراه العلم، معنى Chauncy Right، واحدًا منسجمًا، أو قصدًا. بل هو مجرد طقس، كما سماه رايت فاعل ومبطل من غير غرض أو قصد.

وإني الآن آكل في أن أجعلكم تشعرون معي، فيما تبقى لي من وقت قليل، بأن لنا الحق في اعتقاد أن العالم المادي ليس إلا عالمًا ناقصًا، وأن لنا أن نكمله بنظام آخر روحي خفي، ما دام افتراضه يحبب إلينا هذه الحياة

ويجعلها تبدو مستحقة لأن يظل المرء منغمسًا فيها. ولكن ذلك الافتراض أو تلك الثقة قد تبدو لبعض منكم عملًا صوفيًّا غير علمي، لذلك لا بد لي من أن أحاول أن أضعف تلك الناحية التي تظنون بها أن العلم لا يسمح لنا بمثل تلك الثقة.

هنالك بين الطبائع الإنسانية عقول مادية وطبيعية لا تقبل من الحقائق إلا ما كان محسوسًا. والمعشوق الأوحد لهذا النوع من العقول هو ذلك البناء المسمى «بالعلم»؛ وحب كلمة «عالم» هو أحد الدلائل التي تعلم بها الشغوفين به؛ وأقرب الطرق عندهم وأسهلها لقتل ما لا يؤمنون به من آراء هو أن توصف بأنها آراء «غير علمية»؛ ولكنه لا بد من الاعتراف بأنه ليس هناك أدنى سبب لهذا. حقًّا لقد قفز العلم في الثلاثمائة عام الأخيرة قفزات عظمى يفخر بها، ومدَّ من أفق معرفتنا للطبيعة مدًّا عظيمًا في مجموعها وفي تفاصيلها؛ ولقد أظهر رجال العلم، كطبقة، فضائل جمة يغبطون عليها. لذلك ليس عجبًا أن ترى رجال العلم قد أُغرموا به وجنّوا في حبه. ولقد سمعت عدة من المدرسين في هذه الكلية يقولون إن العلم قد وجد الأصول والقواعد النهائية للحقيقة، ولم يترك للمستقبل إلا النظر في التفاصيل. ولكن أدنى تدبر وتأمل في الحالات الواقعية يبين ضلال مثل هذه الفكرة وبعدها عن الصواب؛ إذ إنها لا تصدر إلا عن شخص ضعفت عنده قوة الخيال العلمية، ولا تكاد تُتَصور من آخر له اتصال ما بالعلوم. فانظر إلى ما ظهر في عصرنا من نظريات جديدة محضة، وإلى المشاكل التي ظهرت اليوم ولم يفكر فيها من من ،(Galileo) قبل، ثم انظر إلى مجال العلم الضيق: إنه بدأ من أيام جاليلو مدة لا تزيد على ثلاثمائة سنة. وهي مدة كان يمكن أن ينقل إلينا فيها العلم أربعة من المفكرين فحسب، آتيًا أحدهم تلو الآخر ومخبرًا له عن الاكتشافات العلمية التي حدثت في عصره. ومن هذه الناحية، تتمكن جماعة أقل من جماعتنا هذه، جماعة لا يزيد عدد أفرادها على مائة وعشرين، إذا كانت متعاقبة في الزمن وصح لكل فرد منها أن يتحدث عن عصره، أن تصلنا بالعصور المظلمة للنوع الإنساني وبتلك الأيام التي لا نجد ما يحدثنا عنها من

كتاب أو تمثال. فهل من المعقول، إذن، لعلم فطير مثل هذا، ولمعرفة نمت من وقت قصير كهذه ولم تنضج بعد، أن يكون أكثر من ومضة من المعرفة الحقيقية للعالم حينما يفهم فهمًا دقيقًا ويدرك إدراكًا شاملًا؟ إن معرفتنا ليست إلا قطرة بجانب بحر؛ ألا وإن البحر هو جهلنا. ومهما يكن من يقين أو من عدمه حول كثير من الأشياء، فإن هذا القدر، على الأقل، يقيني –وهو أن عالم المشاهدة محاط بعالم آخر أكبر منه، ولكنا لا نعرف في الوقت الحاضر شيئًا عما يتصف به من صفات إيجابية.

تعترف اللا أدرية الوضعية نظريًّا بهذا المبدأ، ولكنها ترفض أن تطبقه على الناحية العملية؛ إذ تقول تلك النظرية، ليس لنا من حق في أن نتوهم، أو أن نفترض أشياء في ذلك الجزء الخفي من العالم، لمجرد أن ذلك الوهم أو هذا الافتراض قد يبدو محققًا لأغراضنا العليا. فلا بد أن ننتظر دائمًا قبل أن نعتقد حتى نجد البراهين الحسية المبررة للاعتقاد، وإذا لم يكن لمثل هذه الأدلة من وجود، فليس لنا أن نفترض فرضًا ما. ذلك طبعًا موقف سليم على وجه عام. فإنه إذا لم يكن للمرء غرض ما من وراء العالم الخفي، وإذا كان لا يجد إليه من حاجة ماسة، ولا يعنيه أن ينسجم أو لا ينسجم معه، فإن خير الطرق وأحكمها بالنسبة له هو حالة الحياد وعدم الاعتقاد لا في هذا ولا في ذاك. ولكن الحياد، على الرغم من أنه صعب المراس من ناحية نفسية، هو كذلك غير ممكن التحقيق في هذه الحالة، حيث إن الأمر المخير فيه أمر حيوي وعملي بالنسبة لنا. وذلك لأن الاعتقاد والشك، كما يخبرنا علماء النفس، أمران حيويان يستلزمان منا عملًا. فمثلًا، طريقنا الوحيد للشك أو لرفض الاعتقاد في وجود شيء ما هو أن نستمر في حركاتنا وتصرفاتنا كأنه لا وجود له. فإذا رفضت أن أعتقد أن جو الغرفة أصبح باردًا، فإني أترك النوافذ مفتحة، ولا أوقد فيها نارًا، كما أفعل لو كنت أعتقد أن جوها لا يزال دافئًا. وإذا شككت في أنك من الأشخاص الذين لا يوثق بهم، فإني أكتم عنك جميع أسراري، كما أفعل لو علمت أنك لست محلًّا للثقة. وإذا ترددت في أن منزلي يحتاج أن يؤمن عليه، فإني أدعه غير مؤمن عليه، كما أفعل لو علمت يقينًا أنه

ليس هناك من حاجة للتأمين. كذلك إذا لم أعتقد أن هذا العالم عالم إلهي، فليس لذلك من مظهر إلا الامتناع عن التصرف على أنه إلهي، وليس لهذا من معنى، ثانيًا، إلا التصرف بالنسبة للأمور الخطيرة المهمة كأنها ليست بالخطيرة، أو التصرف على نحو غير ديني. من هذا يتبين لك أن عدم الفعل هو نفسه فعل في بعض الأحيان، ولا بد أن يعتبر كذلك؛ وإذا لم يكن الفعل من أجل شيء فإنه لا بد أن يكون، من ناحية عملية، ضد ذلك الشيء؛ وفي جميع هذه الحالات، لا يمكن وجود حياد تام غير متردد فيه.

وبعد كل هذا، أليس القول بوجوب الحياد، في حين أن ميولنا النفسية تؤدي بنا إلى الاعتقاد، قولًا في غاية من الحماقة؟ أو ليس القول بأنه لا يمكن أن تكون هناك صلة بين أغراضنا النفسية وقوانا وبين القوى الموجودة في العالم الخفي مجردَ يقين خاطئ لا دليل عليه؟ فلقد برهن التنبؤ المبني على الاتجاهات والميول النفسية على صحة نفسه في كثير من الأمثلة الأخرى. أنظر إلى العلم نفسه! فمن غير أن تكون لنا ميول نفسية تستدعي بالضرورة انسجامًا منطقيًّا ورياضيًّا في هذا العالم، فإنه كأن يكون من العسير علينا أن نذهب لنبرهن على وجوده بين ثنايا ذلك العالم الطبيعي الفج وفجواته؛ ويندر أن يوضع قانون علمي، أو يتيقن بحقيقةِ ما فيه، من غير أن يكون كل ذلك مسبوقًا ببحث، غالبًا ما يكون شاقًّا ومضنيًا، ليرضى حاجة نفسية ويشبعها. ولكنا لا ندري من أين أتت تلك الحاجات النفسية، إنا نجدها فينا فحسب؛ وليس لعلم النفس البيولوجي من مجهود نحوها إلا أن يضعها في دائرة واحدة مع «الاختلافات العرضية»، موافقًا في ذلك دارون. ولكن للحاجة النفسية إلى الاعتقاد في أن هذا العالم المشاهد ليس إلا مجازًا لعالم آخر أكثر منه روحانية وأبدية من القوة والسلطان على نفوس هؤلاء الذين يشعرون بها مثل ما للحاجة النفسية إلى اعتقاد الإطراد في قوانين السببية والمسببية من قوة وسلطان على عقول العلماء الفنيين. ولقد برهن مجهود المتعاقب من الأجيال المختلفة على أن هذه الحاجة الأخيرة حق وعلى أنها صحيحة في الواقع، فلماذا لا يمكن أن تكون الأولى صحيحة أيضًا؟ وإذا ما صح كل ذلك في العالم

المشاهد، فلماذا لا يصح في العالم الغائب ولا يكون دليلًا على وجوده أيضًا؟ وباختصار، من هو الذي يحق له أن يمنعنا من أن نثق في ميولنا ومطالبنا الدينية ونصدقها؟ ليس للعلم، كعلم، أن يزعم هذه السلطة لنفسه؛ لأنه لا يتحدث إلا عن الموجود بالفعل، وليس له شأن بغيره؛ وأما قول اللا أدريين: «ليس لك أن تعتقد من غير أن تكون لك أدلة حسية قاطعة»، فليس إلا تعبيرًا (لكل امرئ الحق في أن يعبره) عن اتجاه خاص ورغبة شخصية في أدلة من نوع خاص.

ولكن ما الذي أقصده بالتصديق أو الثقة في مطالبنا وميولنا الدينية؟ أتحمل الكلمة معها تصريحًا لنا في أن نرسم ما نشاء من أوصاف تفصيلية لعالم الغيب، وفي أن نحرم هؤلاء الذين يرون غير ذلك من حقوقهم الكنسية؟ إنها لا تعني شيئًا من هذا القبيل! فإن قوانا على الاعتقاد لم توجد فينا باعتبار الأصل، لنوجد بها الأورثوذكسية والابتداع معًا، ولكن لنعيش بها. وليس للوثوق في مطالبنا الدينية من معنى إلا أنه يجب علينا أن نعيش على ضوئها، وأن نتصرف كأن ما تقترحه من عالم الغيب حتى لا مراء فيه. وإنه لحقيقة واقعية أن الناس يقدرون على أن يحيوا وعلى أن يموتوا بمساعدة بعض العقائد الدينية من غير تحديد وتفصيل في جزئياتها. وإن مجرد اليقين بأن ذلك النظام المشاهد ليس هو النظام المطلق النهائي، بل مجازًا أو ظلًّا، أو مرحلة واحدة ظاهرية من عالم آخر كثير المراحل تكون الكلمة العليا والأخيرة فيه للعالم الروحي، ويتصف مع ذلك بالبقاء والدوام –ذلك اليقين وحده كاف لأن يجعل الحياة تستحق الاستمرار فيها، في نظر أمثال هؤلاء الرجال، على الرغم من كل افتراض مناقض يقترحه المستوى الطبيعي العادي لذلك العالم المشاهد. فإذا أزلت ذلك اليقين من نفوس هؤلاء، وجدت أن كل ما في الوجود من ضوء وإشعاع قد اختفى من نظرهم. وتأتي بعد ذلك غالبًا تلك النظرة للحياة المتجهمة العابسة التي هي حالة الانتحار.

وهنا يأتي دور التطبيق بالنسبة لي ولكم. قد يبدو أكثر نوع من الحياة مرارة وضنكًا لكل واحد منا هنا محتملًا وموازيًا لما فيه من متاعب إن لم يكن راجحًا

عنها، إذا كنا متأكدين أن هذا التحمل وذلك الصبر آخذان في سبيل الانتهاء تدريجيًّا، ومؤديان إلى بعض الثمرات الطيبة في عالم الغيب الروحي. ولكن إذا افترضنا أنا لا نقدر أن نتأكد من تلك الثمرة، فهل معنى ذلك أنه ليس لنا أن نثق، وأن الثقة أو التصديق ليست إلا أحلامًا وخديعة من أحلام البُله المغفلين، أو ليست إلا مكانًا يلجأ إليه الكسالى من الناس، أو أنها، بالعكس، لا تزال اتجاهًا حيويًّا قويًّا، لكل منا أن يتجه إليه وينغمس فيه؟ إننا طبعًا أحرار في أن نثق وفي أن نصدق ما نشاء، ما دام غير محال في نفسه، وما دمنا نجد من الأشباه والنظائر ما يؤيده. والآن، كل ما يشهد للمذهب المثالي من الأدلة المختلفة يبرهن على أن العالم المادي ليس هو العالم المطلق؛ وإن القول بأن حياتنا المادية كلها لا بد أن تكون مشربة بجو روحي، ومختلطة بنوع من الوجود ليس لدينا الآن من القوى ما نعرفه بها، تمكن البرهنة عليه، أيضًا، بقياس التمثيل على حياة الأليف من حيواناتنا. فكلا بنا، مثلًا، تساهم في حياتنا، ولكنها ليست منها. إنها تشاهد في كل لحظة جميع ما يظهر من حركاتنا وأفعالنا، ولكنها لا يمكنها أن تدرك مغزاها. فلا تدرك مغزى حادثة ما، حتى ولو كانت هي نفسها مسؤولة عن الجزء المهم منها. فيعض كلبي غلامًا آذاه، فيطالب والده بتعويض. وقد يكون الكلب بعد ذلك حاضرًا في كل مرحلة من مراحل التحقيق ويرى الغرامة المالية تُدفع، ولكنه لا يدرك شيئًا من مغزى كل هذه الحركات، ولا يمكن أن يظن أن له يدًا فيها؛ ولا يمكنه -ككلب- أن يعرف ذلك. وإليك مثلًا آخر كنت أتأثر به تأثرًا بالغًا عندما كنت طالبًا في الطب: تصور حالة الكلب الموضوع على لوحة التشريح في معامل التجارب، إنه مربوط على تلك اللوحة يصرخ ويئن من عمل المشرح، ويرى أنه في عذاب وجحيم، ولا يرى منفذًا من كل ما هو فيه؛ ولكن هذه الحوادث التي تبدو له شيطانية قد أوجدها، في كثير من الأحيان، القصد الإنساني الذي لو علمه عقل الكلب وأدرك وجهة نظر الإنسان لاستسلم بشجاعة كما يستسلم الرجل الديني. فإن الحقيقة الشافية وتخفيف الآلام المستقبلة عن كل من الإنسان والحيوان لا بد أن يشتريا بالغالي من الثمن بكل من الإنسان والحيوان. وقد

تكون تلك العملية عملية تخليص حقيقي، وقد يكون الكلب في استلقائه على لوحة التشريح مؤديًا وظيفة أكثر أهمية وثمرة للنوع الإنساني من الوظيفة التي يمكن أن تؤديها حياته الكلبية؛ ولكن هذه الوظيفة هي الوظيفة التي لا يقدر الكلب على أن يدرك كنهها من بين سائر وظائفه الأخرى.

دعنا الآن نرجع من كل هذا إلى حياة الإنسان. قد رأينا أن عالمنا لم يكن مدركًا للكلب، لأنا، بالنسبة له، نعيش في عالمين. وأما في الحياة الإنسانية، فعلى الرغم من أننا لا نرى إلا عالمنا وعالمه الذي هو عالمنا، فقد يكون هناك عالم آخر محيط بهذين العالمين، ولكنا لا نراه أن عالمنا غير مرئي له؛ وقد يكون الاعتقاد في ذلك العالم الآخر أهم وظيفة يمكن أن تؤدي في هذا العالم. ولكنا نسمع الآن أرباب المذهب الوضعي يقولون باستصغار واحتقار: «قد يكون! وقد يكون! ما هي الثمرة التي تجتنبها الحياة العلمية من تلك الاحتمالات؟» إنني أجيب بن الحياة العلمية نفسها ذات اتصال وثيق بالاحتمالات، والحياة الإنسانية كذلك شديدة الصلة بها. وما دام للإنسان قيمة ما، وما دام مُنشئًا ومبتكرًا لشيء ما، فإن وظائفه الحيوية كلها لا بد أن يكون لها ارتباط وتعلق بالاحتمالات. فلا يمكن أن يتحقق انتصار ما، أو يوجد فعل اعتقادي أو تنفذ حركة دالة على شجاعة تقدم، إلا وهي مبنية على الاحتمالات ومتعلقة بها كل التعلق؛ وليس هناك من خدمة تقدم، ومن عمل كريم ببذل، ومن بحث أو تجارب علمية، ومن كتاب معترف به، إلا وهو يحتمل الخطأ. وإننا، حقًّا، لا نعيش من ساعة لأخرى إلا ونحن مخاطرون بأنفسنا وموقفونها مواقف يمكن أن تزل فيها. وغالبًا ما يكون اعتقادنا السابق في غير المبرهن عليه من القضايا هو السبب الوحيد الذي يجعل تلك القضايا قضايا صادقة. فافترض، مثلًا، أنك كنت صاعدًا جبلًا، وأجهدت نفسك حتى وصلت إلى مركز لا يمكنك أن تنجو منه إلا بقفزة عنيفة. فكيف الخلاص؟ اعتقد أن في مقدورك أن تقفزها، وستجد في قدميك قوة فعلية على تنفيذها. ولكن إذا نزعت ثقتك من نفسك، وفكرت في الأوصاف «الجميلة» التي سمعت العلماء ينعتون بها الاحتمالات، فإنك سوف تتردد طويلًا حتى تهن أعصابك وتضطرب، وأخيرًا،

وفي ساعة من ساعات اليأس تقذف بنفسك فتسقط في الهوة. إن الحكمة والشجاعة في مثل هذه الحالة (التي تتصل بطبقة كبرى) في أن تؤمن بما يتناسب مع حاجتك، إذ إن الاعتقاد هو الذي يقضيها. ولك طبعًا ألَّا تعتقد، وستكون مصيبًا في ذلك، لأنك سوف تهلك ولا محالة. ولك أن تعتقد، وستكون مصيبًا أيضًا، لأنك بذلك تنجى من نفسك. وباختصار إنك ستجعل أحد العالمين الممكنين حقًّا وحقيقة واقعية بثقتك أو بعدم ثقتك، وليس لكل واحد من العالمين في تلك الحالة وقبل أن تقوم أنت بدورك إلا احتمال الوقوع.

والآن يظهر لي أن السؤال المتعلق بقيمة الحياة هو سؤال خاضع لحالات شبيهة منطقيًّا بهذه الحالات. فإن الأمر هنا لا يتوقف إلا عليك أنت أيها الشخص الحي. فإذا استسلمت للمتشائم من الآراء، ثم توجت صرح الشر بالانتحار، فقد رسمت صورة سوداء قاتمة. وإن التشاؤم، الذي يعقبه فعل ليكمل منه لحق، لا مراء فيه، بالنسبة لك ومن وجهة نظر ما رسمت من عالم. لأن عدم ثقتك في الحياة قد أزال كل قيمة كان يمكن أن يعطيها استمرارك في الوجود لها؛ ولقد برهن عدم الثقة، كأحد الأسباب الممكنة لذلك الوجود، على أن له قوة جبارة لا يستهان بها. ولكن افترض من ناحية أخرى، أنك لم تستسلم لتلك الآراء القاتمة حول الحياة، بل تمسكت بالرأي القائل بأنها ليست العالم المطلق النهائي. وافترض، ثانيًا، أنك وجدت نفسك من الغيرة والحمية، وكنت متصفًا» (Wordworth) ينبوعًا طيبًا كما يقول وردورث بفضيلة أنك تعيش بناء على مبدأ وعقيدة كما يعيش الجندي بالقوة والشجاعة، وكما تحارب البحارة بقوة في قلوبهم وشجاعة بحارًا مضطربة هائجة مائجة». وافترض، أيضًا، أن شخصيتك القوية قد برهنت على أنك ند قوي لما قد يتكاثف عليك من شرور ومتاعب، وأنك تجد في هذا الجهاد سرورًا عظيمًا أكثر مما تجده في الحالة السلبية من مجرد الثقة بالكل. أو لم تجعل الحياة بهذا كله ذات قيمة ترغب فيها؟ ليت شعري ما الذي يمكن أن تكون عليه الحياة، مع ما أنت عليه من استعداد لأن تلعب بها وتجاهد فيها، إذا لم تجلب لك إلا جوًا هادئًا، ولم تدع لك مجالًا تلاعب فيه قواك العليا؟ وينبغي

أن يتذكر أن التشاؤم والتفاؤل تعريفان محددان للعالم، وأن استجابتنا لذلك العالم وأفعالنا فيه، مهما كانت صغيرة حجمًا، ليست إلا أجزاء من ذلك الكل، وأنها لذلك تساعد بالضرورة على تكوين التعريف وتحديده. وقد تكون هي العناصر الجوهرية في تحديد التعريف، فقد يتغير توازن كتلة كبرى بإضافة ما يزن مقدار الشعرة إليها، وينعكس معنى الجملة الطويلة بإضافة ثلاثة حروف إليها وهي لام وياء وسين. فيمكننا أن نقول، إذن، هذه الحياة تستحق العيش فيها؛ لأننا نحن الذين نكيفها ونشكلها، من وجهة النظر الخلقية؛ وقد حزمنا الرأي وصممنا العزم على أن نجعلها، من تلك الناحية، وبقدر المستطاع، ناجحة.

قد افترضت، عندما كنت أتحدث عن العقائد التي تشهد لنفسها، أن عقيدتنا في عالم الغيب هي التي تلهمنا وتبعث فينا هذا الصبر وتلكم المحاولات التي تجعل عالم المشاهدة عالمًا صالحًا لأن يعيش فيه الرجل الخلقي. فعقيدتنا في أن هذا النظام المشاهد خير وحسن (ليس للخيرية والحسن هنا من معنى إلا الصلاحية والمناسبة لحياة ناجحة خلقيًّا ودينيًّا) تبرهن على صحة نفسها من حيث إنها معتمدة على اعتقادنا في عالم الغيب. ولكن هل يمكن أن يبرهن اعتقادنا في العالم الخفي على نفسه؟ من يدري؟

مرة أخرى إنها حالة ممكنة؛ ومرة أخرى إن الإمكانات والاحتمالات هي جوهر الحالة. ولست أدري لماذا لا يكون وجود عالم الغيب متوقفًا نفسه توقفًا جزئيًّا على الاستجابة الفردية التي قد يستجيبها الواحد منا للنداءات الدينية. وباختصار، لماذا لا يقال إن الإله نفسه قد يجد سرورًا وقوة حيوية في استقامتنا وإخلاصنا. ولست أدري قيمة للصعاب والجهاد والمشقات في هذه الحياة، إذا دلت على ما هو أقل من ذلك. فإذا لم تكن هذه الحياة جهادًا حقًّا، وإذا لم تكن ثمرة الانتصار فيها ربحًا خالدًا للكون، فإنها لا تكون خيرًا من رواية تُمثل على مسرح خاص ينسحب منه من شاء أي وقت شاء. ولكنها تبدو لنا كأنها جهاد حق، وكأن هناك شيئًا في العالم متوحشًا، نريد، بكل ما لنا من مُثُل عليا وعقائد وإخلاص، أن نخضعه ونجعله أليفًا؛ ولكن لا بد لنا أولًا أن

نجعل قلوبنا أليفة وأن نطهرها من الإلحاد والخوف، لأن طبيعتنا قد تعودت على مثل هذا العالم الذي نصفه متوحش ونصفه الآخر أليف ونقي طاهر، وانسجمت معه. وإن أكثر الأشياء عمقًا في طبيعتنا هو تلك النقطة الرطبة اللينة من القلب، التي نعيش فيها وحدنا مع ما لنا من رغبات ونفور، ومع ما لنا من عقائد ومخاوف. وكما أن المياه التي تتكون منها منابع الجداول تنبع من أحشاء الأرض شيئًا فشيئًا عن طريق ما فيها من شقوق وفجوات، كذلك من تلك الأغوار البعيدة في الإنسان والأعماق الخفية تتكون منابع كل أفعالنا الظاهرية وأحكامنا الخارجية. وتلك هي الأداة الفعالة التي تصلنا بطبائع الأشياء؛ وليس يبدو لأي من القضايا الذهنية ومن المجادلات العلمية –مثل تلك الموانع والمعارضات التي يذكرها الوضعيون المتطرفون ضد عقائدنا- إذا ما قورنت بتلك الحركات الفعلية والواقعية للنفس، قيمة في الواقع، وإنما هي ثرثرة لسانية. لأن الاحتمالات، لا الواقعيات، هي هنا تلك الحقائق التي يجب أحد أعضاء (William Salter) أن نتعامل معها وننظر فيها؛ وهنا يقول وليم سولتر الجمعية الأخلاقية في فيلادلفيا: «كما أن ماهية الشجاعة هي أن تخاطر بحياتك على احتمال، فكذلك ماهية الاعتقاد هي أن تؤمن بوجود الاحتمالات».

وكلمتي الأخيرة لكم هي هذه: لا تخشوا الحياة ولا تخافوها. بل اعتقدوا أنها تستحق العيش فيها، وسوف يساعد هذا الاعتقاد على إيجاد تلك الحقيقة. وإن الدليل «العلمي»، على أنكم على حق لا يتضح لكم تمامًا قبل أن تقوم الساعة (أو قبل وجود مرحلة أخرى من الوجود يعبر عنها بذلك التعبير). ولكن المجاهدين المؤمنين في وقتنا هذا، أو الموجودات الأخرى التي سوف تتحدث باسمهم هناك، قد ينظرون إلى ضعاف القلوب الذين رفضوا أن يؤمنوا ويجاهدوا مثلهم، ويرددون لهم تلك الكلمات التي وجهها هنري الرابع، بعد البطيء المتأخر عن (Crillon) انتصاره الباهر في إحدى المعارك، إلى كريلون المعركة، وهي: «لا حظَّ لك معنا أيها الشجاع كريلون! فقد حاربنا وحدنا في أركويز Arques، ولم تكن أنت هناك معنا».

* * *