

عبد الحميد البطريق وعبد العزيز نوار:

مختارات من كتاب "التاريخ الأوروبي الحديث"

نظرة عامة إلى العصور الوسطى

يظن بعض الناس أن العصور الوسطى عصور تأخر وانحطاط وهو وصف لا يمثل الحقيقة تمثيلاً صحيحاً، ولعل هذه الفكرة ترجع إلى الأثر الذي أحدثه انبثاق العصر الحديث بما حمل من نهضة وتقدم في أذهان الناس، فقد كان هذا الأثر قوياً إلى الحد الذي حجب الماضي عن أعينهم، فكان في نظرهم ظلاماً كله.

وواقع الأمر أن العصور الوسطى تعتبر من أهم فترات التاريخ الأوروبي، بل هي الأساس الذي نستطيع من خلاله أن نفهم التاريخ الحديث وذلك بدراسة أهم مظاهر العصور الوسطى في أوروبا.

تشمل هذه العصور تلك الفترة التي بدأت بسقوط الدولة الرومانية الغربية على أيدي البرابرة بعد منتصف القرن الخامس الميلادي، واستمرت حتى منتصف القرن الخامس عشر (وهو تحديد تقريبي) وفي خلال تلك القرون حدثت تغيرات هامة في المجتمع الأوروبي. وأول هذه التغيرات هي تلك التي حدثت بسبب محاولة رجال العصور الوسطى إصلاح ما أفسدته غزوات البرابرة والعمل على استقرار الأحوال بعد ما حدث من فوضى وارتباك. فكان عليهم أن يخرجوا أوروبا من هذا المعترك الصاخب ليصلوا بها إلى حياة هادئة نسبياً.

وقد أفلحوا في تحقيق تلك الأمنية واستقرت الأوضاع ونعم الناس بفترات من الأمن والسلام، ولكن تلك الفترات لم تكن متشابهة في مظاهرها على مدى القرون الوسطى، فالفرد الذي عاش في القرن العاشر كان أبعد حياة ومدنية عن شخص عاش في القرن السابع أو الثامن، فقد كان هناك نمو دائم ومطرر يبشر بحياة مستقبلية أرقى منزلة وأكثر حرية وأعظم تقدماً. حتى إذا وافى القرن الثاني عشر ظهر نشاط ملحوظ في الحياة العلمية، ولو أن الاهتمام بالعلوم كان محصوراً بين جدران الكنائس والأديرة التي كان لها الفضل في حفظ التراث القديم وصيانتته وتسليم هذا التراث الضخم للعصور الحديثة.

وفي القرن الثاني عشر يحدث اتصال بين حضارة الشرق والغرب وبدأ عصر الترجمة، حيث ترجمت علوم اليونان عن العرب، وتأثر المجتمع بالفلسفة اليونانية القديمة. ولكنهم في تلك الفترة كانوا يدرسون العلوم كما وردت دون إثباتها علمياً، وهذا هو الفرق بين العقليتين، عقلية العصور الوسطى وعقلية العصور الحديثة.

فأهل العصور الوسطى كانوا يأخذون العلوم على علاقتها وشعارهم في ذلك "أعتقد لأفهم"، أما عندما أشرقت العصور الوسطى على الانتهاء، وانبثق عصر النهضة سادت الفكرة التي تقول بأن لا يجوز الاعتقاد في شيء قبل فهمه.

Nothing to be believed unless it is to be understood.

وعلى ذلك بدأت العقول تتحرر، واتجه الناس إلى نقد ما كان شائعاً في العصور الوسطى حتى في الدين نفسه، فقد وُجد من ينقد الكنيسة، وظهر "الهرطقة" الذين تعرضوا لتعاليم الكنيسة الكاثوليكية بالنقد والتقريع، ونمت تلك الروح النقدية في أوائل العصر الحديث ونتج عنها حركة الإصلاح الديني البروتستنتي.

كذلك كان من مميزات أواخر العصور الوسطى ظهور الجامعات وما تبع ذلك من انتشار العلم وتعميق الثقافة، فنشأت جامعات بدأت باجتماع الطلبة حول أستاذ الفلسفة أو الرياضيات، ولم يكن ضرورياً وجود البناء الذي يجمع الأساتذة بطلابهم، بل كانوا يجتمعون حيث يطيب لهم المقام، إلى أن أصبحت الحاجة ملحة في إيجاد رابطة تجمع بينهم وتحقق الغرض العلمي من اجتماعهم فنشأت الجامعات في أماكن مختلفة، وشجعها الباباوات الذين أصدروا قرارات بإنشائها ومدها بالمال والتسهيلات، وأنشئت كليات

لدراسة العلوم الإلهية ومختلف الفنون والعلوم الإنسانية والقانونية، ولكن الطابع الديني كان قوياً في هذه الدراسات.

بداية العصور الحديثة

ومما هو جدير بالذكر، أن الكثير من الآراء التي سادت في العصور الوسطى عاشت أيضاً بعض الزمن في العصر الحديث، وهذا يبين صعوبة إيجاد حد فاصل بين عصر وآخر. ولذلك يعتبر عصر النهضة الأوروبية من دلائل الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، ويصعب على المؤرخ أن يحدد تاريخاً معيناً يبدأ به التاريخ الحديث. فبعضهم يعتبر سقوط القسطنطينية في يد الأتراك العثمانيين عام 1453م بداية للتاريخ الأوروبي الحديث. فقد ترتب على هذا الحادث قيام حركة لإحياء العلوم في أوروبا، عندما غادر القسطنطينية عدد كبير من العلماء اليونانيين إلى أوروبا حاملين معهم مخطوطاتهم الثمينة التي انبثقت منها دراسات جديدة أضاءت الطريق لظهور النهضة الأوروبية وحركة إحياء العلوم.

ويذهب البعض الآخر إلى تحديد قيام العصر الحديث في أوروبا بنشوب الحروب الإيطالية والصراع بين الملكية والأسبانية والفرنسية. والواقع أنه ليس من السهل تحديد بداية التاريخ الحديث لأن التاريخ لا يعرف حداً فاصلاً بين عصر وعصر، وإنما هو تطور إنساني يعتمد فيه التطور على ما سبق من ظروف وأحداث وشخصيات، تؤثر في سير الحوادث وتصنع التاريخ بسلوكلها ومواهبها. والانتقال من الوسيط إلى الحديث بالتدريج ولم يسر على وتيرة واحدة.

مظاهر الانتقال إلى العصور الحديثة

وقد بدأت تظهر في أوروبا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر تغيرات ومعالم جديدة، ولكنها لم تبدأ ببداية عام بعينه، ولم تشرق على أوروبا دفعة واحدة، ولكن بذورها بدأت تنبت في أواخر العصر الوسيط ثم تطورت ونمت وأنت ثمارها في العصر الحديث.

1. الناحية الثقافية:

وقد ظهر ذلك التطور أول ما ظهر في الناحية الثقافية، فقد كانت الكنيسة وحدها هي ملاذ الثقافة والتعليم، ولذلك اصطبغت الثقافة في العصور الوسطى بالصبغة الدينية، فقد كان العلماء في تلك العصور هم أنفسهم رجال الدين، وما يقوله رجال الدين حينئذ يتقبله الناس وما يرفضونه يرفضه الجميع، وكل تعاليمهم مسلم بها لا تقبل النقض ولا تحتمل الجدل. وكانت اللغة اللاتينية هي اللغة الأساسية التي يجب على كل فرد أن يتعلمها ويتقنها. أما اللغات القومية فكانت لغة التخاطب المحلي. ومن أراد المعرفة فلا سبيل إليها إلا عن طريق اللغة اللاتينية، التي كانت إذ ذاك لغة الجامعات يتفاهم بها الطلبة مع أساتذتهم، لذلك نصت لوائح الجامعات الأوروبية في العصور الوسطى على عدم إجازة من يثبت أن لغته اللاتينية غير سليمة.

ومن هنا لم تهتم تلك الجامعات بالثقافة القومية الخالصة، بل كانت جامعات عالمية يفد إليها الطلاب من مختلف البلاد تجذبهم إليها أسماء الأساتذة المشهورين الذين يتوقون إلى أن يتعلموا عليهم.

ثم تطورت الدراسة بالتدريج حتى اتجهت في العصور الحديثة إلى الناحية القومية ولم تعد اللغة اللاتينية وحدها هي لغة الثقافة والأدب. ولم تلبث الجامعات أن تصدت لسيادة الكنيسة البابوية وناهضت المبدأ بخضوع جميع الكنائس في البلاد الغربية خضوعاً تاماً للبابوية، وكان على رأس الجامعات المعارضة جامعة باريس التي أبدت مبدأ استقلال الكنيسة الفرنسية وقد تحقق فعلاً للكنيسة الفرنسية هذا الاستقلال واكتسبت صبغتها القومية في عهد لويس الحادي عشر (1461 - 1483).

ومن المظاهر الثقافية لانتقال أوروبا إلى العصور الحديثة عناية بعض الشعوب الأوروبية بجغرافية العالم واكتشاف أبعاده. وقد كان احتلال البرتغاليين سبته على الساحل الأفريقي عام 1415 بمثابة الحلقة

الأولى في سلسلة المغامرات البحرية التي أدت إلى دوران فاسكو داجاما حول إفريقيا سنة 1492 وتأسيس الإمبراطورية البرتغالية والاستعمار البرتغالي في الشرق. ثم أدت تلك المغامرات إلى اكتشاف أمريكا، وانتقال التفوق التجاري من المدن الإيطالية إلى الدول التي تطل على المحيط الأطلسي أو القريبة منه. وقد بدأ ذلك التفوق في البرتغال ثم أسبانيا فالأراضي المنخفضة ففرنسا وإنجلترا. وأخذت تلك الدول كلها تتنافس وتتصارع على الاستعمار وتكوين إمبراطوريات لها وراء البحار.

وقد أثبتت حركة الاستكشافات بطريقة عملية تلك الآراء التي ناهضها رجال الدين في العصور الوسطى وأهمها إثبات كروية الأرض بعد نجاح رحلة ماجلان حول الأرض. واتسعت دائرة المعارف الإنسانية بعيداً عن قيود الكنيسة وتزمت رجال الكنيسة، وقد واكب اكتشاف أمريكا نشر الكتب المطبوعة، وأدرك الناس مدى التناقض بين ما كانت تلقنه الجامعات في العصور السالفة والحقائق الجغرافية التي تثبت عملياً في العصور الحديثة. وهكذا ازدادت معرفة الإنسان بأن العلم لا يقف عند حد وأن الحقيقة بنت البحث.

2- الناحية الاجتماعية والاقتصادية:

أما من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فقد تميز العصر الوسيط بالنظام الإقطاعي (Feudal System) الذي بدأت تتلاشى مظاهره في العصور الحديثة. فقد كانت الأرض موزعة بين أشراف يمتلكونها بما عليها من إنسان وحيوان، ويحكمون إقطاعياتهم بمطلق إرادتهم، يقضي بين الناس بما شاء له حكمه، وبذلك كانت الأرض هي عماد الثروة الاقتصادية. لذلك انعدم وجود الطبقة الوسطى التي تعتبر عماد الحياة، أو كانت قلة معدومة الأثر في البلاد، ولذلك كان المجتمع طبقتين: أشرافاً يتمتعون بكل شيء، وفلاحين يعتبرون أرقاء للأرض.

الملوك والأشراف:

أما عندما بدأت العصور الحديثة أخذت الأوضاع في بعض البلاد الأوروبية تأخذ أشكالا اقتصادية متغيرة، ففي فرنسا مثلاً، حيث كان النظام الإقطاعي سائداً، كان الملك نفسه يحكم إقطاعاً في باريس ولا يتعداه إلى بقية الإقطاعيات على الرغم من اعتراف الأشراف به وبأسرته، إلى أن حدث تطور أضعف قدرة الأشراف بعد أن أنهكت قواهم الحروب المتتالية. وعندئذ بدأ بعض الملوك يحطمون نفوذهم وييسطون سيطرتهم خارج باريس، فقام صراع طويل بين الملكية والأشراف، انتهى بهدم النظم الإقطاعية وتحرر الفلاحين من رق الأرض، ومنحوا حق الملكية، فكان هذا التحول الاقتصادي على أكبر جانب من الأهمية.

وقد أعان الملكية في النصر الذي حازته على الأشراف أن الناس بدأوا يشعرون بأن الأرض لم تعد المصدر الأساسي للثروة، فقد أينعت التجارة وراجت الصناعة، وظهرت على أثر ذلك طبقة وسطى تشغل بالتجارة، ونالها ثراء دفعها إلى النفوذ الذي حرمت منه في العصور السالفة، وعلى الأخص عندما اتسعت العلاقات التجارية بين أوروبا والعالم الجديد بعد حركة الكشوف الجغرافية. ومن جهة أخرى ازدادت العلاقات الأوروبية بالشرق الغني بغلاته ومنتجاته.

وانعشت أحوال أوروبا الاقتصادية بانتعاش تلك الطبقة الجديدة التي كان من مصلحتها تدعيم نفوذ الملكيات، ليسود الاستقرار والأمن حتى تستطيع ممارسة نشاطها ومضاعفة ثروتها. وبذلك ارتبطت مصلحة الملوك بمصلحة الطبقة الوسطى في الصراع ضد الأشراف ورأت الملكية أن من مصلحتها الاستعانة بمواهب رجال الطبقة المتوسطة والانتفاع بأموالهم. فعين الملوك منهم أعضاء في البرلمان وحكاماً في الأقاليم، وقضاة، ومشرعين.

الجيش الثابتة:

وقد غيرت تلك الظروف نظرة الملوك في الحكم. فبعد أن كانوا يحكمون معتمدين على الجيوش التي يجمعها الأشراف في زمن الحرب، عمدوا إلى إنشاء الجيوش الثابتة التي تبقى زمن الحرب وزمن

السلم. كحارس ومدافع ضد أطماع الأشراف وضد العدو الأجنبي، وتقوم تلك الجيوش بالغزوات والفتوحات التي يفكر الملوك في القيام بها. وجاء اختراع البارود والمفرقات في نهاية العصور الوسطى أكبر معين للملك ضد فروسية العصور الوسطى فساعد ذلك على ذلك معاقل الأشراف وتحطيم حصونهم. وقد استغرق القضاء على الأشراف زمناً ليس بالقصير.

روح الفردية:

كذلك ظهرت في العصور الحديثة روح جديدة، وهي النزوع إلى التفكير الحر، أو ما أطلق عليه بكلمة الفردية (Individualism) أي انفصال الفرد عن التقيد بما لا يستسيغه أو يعتقه في داخلية نفسه. ظهرت تلك الروح في التفكير الديني، وكان من نتيجتها ظهور حركة الإصلاح (reformation)، ومحاولة المصلحين تغيير ما يرونه ضد العقيدة الحقّة والدين الصحيح. على أن ذلك لا يعني أن الفرد كان حراً في العصور الحديثة، بل إنه كان مقيداً في بلده برأي حكومته، إنما كان باستطاعته أن يهاجر إلى بلاد أخرى. فمذهب لوتر كان مذهباً عاماً ودولياً ظهر في ألمانيا، فمن لم يرتح إليه من الألمان يستطيع أن يرحل من ألمانيا إلى دولة أخرى لا تعتق هذا المذهب.

كذلك ظهرت الروح الفردية في الحكم والسياسة، ونجدها واضحة في الظروف التي نشأت فيها الدول القومية. ولو أنها لم تنشأ في أوائل العصور الحديثة بل احتاجت إلى ثلاثة قرون حتى تم نضجها في أوروبا، فإيطاليا لم تحقق وحدتها إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكذلك ألمانيا. بل إن شعوباً كثيرة ظلت تجاهد من أجل قوميتها واستغرق جهادها سنين طويلة امتدت إلى نهاية الحرب العالمية الأولى. على أن روح الفردية لم تظهر فجأة في تاريخ محدد، بل احتاجت إلى أجيال متعاقبة تنمو فيها وتتطور. فالفكرة وجدت في بداية العصور الحديثة ولكن لم يكن الفرد حراً كل الحرية في معتقداته السياسية، أو في إبداء رأيه علناً، فقد بدأت العصور الحديثة ولا تزال الدولة هي صاحبة الحق في كل شيء، والفرد خاضع لها ويسير على دربها، حتى إذا جاءت الثورة الفرنسية، وأعلنت حقوق الإنسان، ورفعت شعار الحرية والإخاء والمساواة، بدأت الفكرة تنساب من فرنسا إلى الشعوب المتعطشة لتحقيق تلك الشعارات. ومع ذلك لم يكن تحقيقها سهلاً ميسوراً. وحتى في فرنسا ذاتها احتاج الشعب إلى زمن طويل للحصول على هذه الحقوق وفي حدود ضيقة.

ظهور المدن:

وكان لظهور المدن في أوائل القرن الحادي عشر أثره في حياة المجتمع الأوروبي، وقد نشأت المدن كنتيجة لنمو التجارة والصناعة. بعد أن تخلص عدد كبير من الناس من سيطرة الأشراف الزراعية.

وقد كان لظهور المدن أثره في إضعاف النظام الزراعي الإقطاعي واستطاعت بعض المدن، ولا سيما المدن الإيطالية والألمانية، أن تنجح في تدعيم وجودها حتى تطورت وأصبحت جمهوريات حرة منفصلة عن الدولة الإقطاعية التي كانت جزءاً منها. وبعض المدن في دول أخرى كفرنسا وإنجلترا ساعدت الملك على تقوية نفوذه ضد نبلاء الإقطاع. فقد رأى سكان تلك المدن أن من مصلحتهم تدعيم سلطان الملك، لأن قيام حكومة مركزية قوية على رأسها الملك أدعى إلى استتباب أمن الدولة واستقرارها، وأصلح لهم من التقسيم الإقطاعي الذي يقف حجر عثرة في سبيل حرية التجارة ويضعف

مكاسبها، وهكذا ساعدت المدن في بعض الدول الأوروبية على تدعيم سلطة الملكية المطلقة وعلى الأخص في أوروبا الغربية.

هذا إلى أن المدن أصبحت مراكز للثقافة والإشعاع الفكري حيث تجمع المفكرون والمثقفون في مكان واحد كبير، يختلط بعضهم ببعض، يتبادلون الأفكار فيما بينهم، ويعملون على تحقيق الإصلاح والسعادة للشعب.

ومع أن ظهور المدن بدأ منذ العصور الوسطى المتأخرة، إلا أن مظاهر النهضة فيها لم تبد واضحة إلا في المجتمع الأوروبي الحديث، عندما ازدادت الثروة عن طريق نمو التجارة والصناعة.

نمو التجارة والصناعة:

ومنذ أن ظهرت المدن حوالي عام 1000 الميلادي، نمت التجارة والصناعة نمواً مضطرباً حتى ظهرت النهضة الأوروبية، وقد تميزت المدن الإيطالية بالذات عن غيرها بذلك النمو، فتلقت المدن تقاليدھا التجارية منذ العهد الروماني عندما كانت إيطاليا مركزاً لتجارة العالم وظلت ذاتة الصيت في عالم التجارة، وقد ساعدها على ذلك موقعها الجغرافي في منتصف حوض البحر المتوسط، ذلك الموقع الذي جعلها على مدى العصور الوسطى وفي عهد النهضة الأوروبية أعرق البلاد الأوروبية حضارة وأكثفها سكاناً، وبذلك تفوق المجتمع الإيطالي على غيره من المجتمعات الأوروبية التي تعيش في أسبانيا وفرنسا وإنجلترا وألمانيا.

ولعل أكبر ربح جناه الإيطاليون هو اتصالهم بالدولة البيزنطية المجاورة لهم وبالبلاد العربية التي ربط الإسلام فيما بينها، والتي كانت على جانب كبير من الحضارة والتقدم، وقد تجلّى ذلك في تقدمهم التجاري إذ كانت تجارتهم الخارجية تنشط حتى تصل إلى الهند والصين.

وكان الإيطاليون يحملون بما في الشرق من نفائس وبضائع وثروات، ولم يكن هناك بُد من عقد أواصر الصداقة مع البلاد العربية حتى تصبح إيطاليا الوسيط التجاري الطبيعي بين الشرق والغرب فأقاموا العلاقات التجارية معها، وتكونت في المدن الإيطالية الساحلية، مثل بيزا وجنوا والبندقية، شركات تجارية كانت سفنها تبحر إلى الإسكندرية وبيافا وعكا والقسطنطينية لجلب البضائع الشرقية من حرير وجواهر ومنتجات ذهبية وعاجية، وكل ما كان ينقص أوروبا من نفائس الشرق وبضائعه النادرة، ومنها الأصباغ والتوابل والرقيق الذي لم يكن محرماً في الأسواق الشرقية. وهكذا تخصص الإيطاليون في جلب كل ذلك عن طريق الأسواق العربية ثم ينقلونه عبر جبال الألب إلى فرنسا وألمانيا، ومنذ القرن الرابع عشر، عندما تقدمت الملاحة عبر البحار، كان الإيطاليون ينقلون تجارتهم عبر مضيق جبل طارق إلى إنجلترا والبلاد الواقعة على سواحل بحر الشمال.

بذلك استغل الإيطاليون كل منفذ بري أو بحري لنشر تجارة الشرق في أوروبا الغربية مقابل ما كانوا يحصلون عليه من نقود ذهبية وفضية، أو بمبادلة تلك البضائع ببعض المواد الخام كالكتان والصوف والجلود والفراء، ثم حمل إلى إيطاليا ليقوم الإيطاليون بما عرف عنهم من مهارة في الصناعة بتحويل تلك المواد الخام إلى منتجات رائعة تذهب بالتالي إلى الشرق، ليتم بذلك التبادل التجاري المنشود.

وقد نتج عن قيام تلك التجارة العالمية على هذه الصورة حركة تقدم واسعة النطاق في مختلف المجالات، فقد احتاج الأمر إلى إصلاح شامل في وسائل المواصلات لتسهيل العمليات التجارية بين إيطاليا وأوروبا، وجرى الإصلاح في الطرق الرومانية القديمة، وأنشئت الكباري [الجسور] فوق الأنهار. ولكي يأمن التجار على أموالهم، فكرت الحكومات المتجاورة ذات العلاقة بالتجارة الإيطالية في عقد معاهدات واتفاقيات كانت أساساً فيما بعد لنشأة القانون الدولي، واهتدى التجار إلى وسيلة التعاقد الكتابي

فيما بينهم، وتأسست المصارف (البنوك) لتساعد على عقد الصفقات بين مختلف البلدان، لتذليل صعوبة التعامل بالعملة المختلفة.

وقد ربح التجار الإيطاليون أموالاً طائلة حتى أنهم كانوا يقرضون الباباوات والأمراء ما يحتاجون من المال. ولما كثرت الأموال في أيديهم ازدادوا تعلقاً بالترف والرفاهية، فصاروا يقتنون أنفس ما تخرجه أيدي الفنانين من تحف فنية، مما شجع أهل الفن على الاستزادة من استغلال مواهبهم وابتكار المزيد من روائع الفنون. ونتج عن ذلك تطور عظيم في ذلك المضممار، وازداد الإقبال على اقتناء ما كانت تخرجه أيديهم وقرانحهم، وعلى الأخص تلك الرسوم النادرة التي رسموها بالزيت تمثل صوراً بشرية تنطق ملامحها بمختلف الانفعالات وضعت على أسس أكثر واقعية ومطابقة للحقيقة، وكانوا يستعينون في إحكامها ببعض العلوم التي تقدمت في عصر النهضة كالرياضيات التي تعينهم على حساب قواعد الرسم المنظور وعلم التشريح، فجاءت صورهم تكاد تنطق بالحياة حتى أصبحت أكثر تعبيراً عن الأشخاص أكثر من ذي قبل، وبذلك أصبح تصويراً للواقع، مثال ذلك الصورة التي رسمها بلليني (Bellini) التي تمثل رئيس عصابة من المحاربين المرتزقة، وكذلك اللوحات الزيتية المشهورة التي رسمها الفنان الإيطالي الكبير ليوناردو دافنشي (Leonardo da Vinci) التي تمثل "العشاء الأخير" للمسيح مع حواريه الذين يظهرون حوله كجماعة من الرجال لكل منهم خصائصه ومميزاته الشخصية. إلى غير ذلك من الصور الخالدة التي رسمها الفنان رافايل (Ravel) وغيره من الفنانين الذين بقيت آثارهم مرموقة حتى عصرنا الحاضر.

وكانت أهم المدن الرئيسية التي اشتهرت بالتجارة والغنى والثروة هي المدن القريبة من ممرات الألب شمال شبه الجزيرة الإيطالية، لأن تلك الممرات الجبلية ساعدتها على نشر تجارتها في أوروبا، لذلك اشتهرت ميلان، وجنوا، وبولونيا، وفيرونا، وبادوا. وفاقته جميعها مدينتا البندقية وفلورنسا اللتان احتلتا اسمي مكانة بين المدن الإيطالية، فكانت البندقية أهم مركز لتوزيع تجارة التوابل ونفاس الشرق، وكانت فلورنسا المركز الرئيسي لصناعة النسيج من صوف وحرير.

ويقابل تلك المدن الإيطالية في الجانب الآخر مدن فرنسا الجنوبية الواقعة في وادي الرون، والشمالية الواقعة في وادي السين ووادي المارن، وكذلك المدن الألمانية على طول نهر الرين من استراسبورج إلى كولون، وجميع تلك المدن الفرنسية والألمانية كانت على صلة تجارية وثيقة بالمدن الإيطالية. وقد امتدت الصلات التجارية بينها جميعاً وبين المدن في شمال أوروبا.

وقد غنيت المدن الإيطالية من التجارة وقام التنافس بينها حيث كانت كل منها تصر على استقلالها عن جيرانها، ولذلك لم تكن إيطاليا في بداية العصور الحديثة سوى تعبير جغرافي لا يمثل وحدة تقوم بين سكان شبه الجزيرة، بل كانت ولايات لم تفكر آنذاك في تحقيق الوحدة القومية الشاملة كذلك التي قامت في فرنسا وغيرها من الدول الغربية التي تمتعت بوحدةها في ظل الملكية. ويرجع تأخير قيام الوحدة الإيطالية إلى سببين: أولهما قوة سلطان البابا الذي منع بنفوذه قيام زعيم يوحد البلاد، وكان البابا في روما هو الزعيم الروحي الذي تهفو إليه قلوب جميع المسيحيين في العالم، وكانت شخصيته تطغى على جميع الشخصيات وله الزعامة السياسية والدينية، ومع ذلك فقد عجز عن جعل إيطاليا دولة موحدة تحت حكمه. وكان البابا خلال العصور الوسطى يقحم الولايات الإيطالية في صراعه مع الإمبراطور، وقد زاد من خطورة الموقف أن بعض الباباوات كانوا يدعون فرنسا تارة، وأسبانيا تارة أخرى إلى إرسال قوات إلى إيطاليا لنصرة البابا على الإمبراطور...

والسبب الثاني هو التنافس التجاري الذي تحدثنا عنه بين المدن الإيطالية وجعلها تفضل الاستقلال عن جيرانها وألا تخضع لدولة أخرى أو تنضم إليها ورأت كل منها أنها لا تستطيع تدعيم وجودها إلا باتباع سياسة المنافسة التجارية. وكانت المدن التي تكون ولايات صغيرة تختلف حجماً، وبعضها كان من صغر المساحة بحيث لم يكن لها أثر في تاريخ إيطاليا. ولكن استطاعت خمس ولايات إيطالية أن تنمو

وتطور نفسها حتى أصبحت مراكز قوة لتقرير مصير إيطاليا بأكملها فيما بعد، تلك كانت الولايات البابوية، ونابلي، وميلان، والبندقية وفلورنسا.

الولايات البابوية:

أما ولايات البابوية فكانت تمتد في وسط شبه الجزيرة الإيطالية من جنوب مصب نهر التيبر إلى مصب نهر البو وتشتمل على عدة مدن وحصون تحت سلطة حكام يعترفون بسيادة البابا ويخضعون لسلطانه، ونظراً لأهمية مركز البابا أصبح له مركز الصدارة في قيادة السياسة الإيطالية، إذ لم يكن مركزه دينياً فحسب بل لقد استغل عدد كبير من الباباوات مراكزهم وزجوا بأنفسهم في السياسة وعاشوا حياة الغنى والترف.

وكانت فكرة الذين يؤمنون بحكم البابا الدنيوي تنبع من اعتقادهم بأن زعامته الروحية في العالم المسيحي لا تكون فعالة إلا إذا أيدها ملك دنيوي. ومن هنا كان تدخل الباباوات في السياسة الإيطالية والأوروبية حتى أصبحوا عنصراً فعالاً في العلاقات الدولية بين إيطاليا كلها وبين الدول الأوروبية الأخرى.

تلك هي نظرة عامة ألقيناها على إيطاليا نخرج منها بفكرتين: الأولى: أن إيطاليا لم تستطع لعدة قرون أن تحقق الوحدة القومية التي ظلت أملاً بعيد المنال، نظراً للظروف السياسية والاجتماعية التي عاشتها في فرقة وخلاف، رغم أن أبناءها أبناء جنس واحد، ويتكلمون لغة واحدة، ولم تتحقق لهم الوحدة الشاملة إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والثانية: أن إيطاليا كانت مهد حضارة عريقة وكان الشعب الإيطالي في الولايات المختلفة يتمتع برخاء اقتصادي ورقي علمي وحب عميق للفنون والأدب جعل إيطاليا مركز إشعاع للنهضة الأوروبية.

الفصل الثاني: النهضة الأوروبية

عندما ندرس التاريخ، نجد التطور الإنساني يسير في تيارات فكرية تتغير معها نظرة الإنسان إلى الحياة وإدراكه لمفاهيمها وتصرفه إزاءها، ومن العسير أن نحدد تاريخاً محدوداً لظهور هذه التغيرات الهامة في مجرى التاريخ، أو الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، فكل عصر جذور تمتد في أعماق العصر الذي سبقه، ولا بد من وجود فترة انتقال طويلة تتفاعل فيها المثل والمفاهيم القديمة والجديدة معاً حتى تستقر في أذهان الناس إرادة التغيير، ويبدأ بالتدريج عصر يختلف عما سبقه في كل نواحي الحياة. وقد يظهر هذا التطور في أمة قبل ظهوره في غيرها من الأمم، وأمة تسبق غيرها نحو التقدم والحياة الأفضل.

وقد حدث ذلك في فترة الانتقال في أوروبا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، وهي الفترة التي اصطلاح المؤرخون على تسميتها باسم عصر النهضة (Renaissance) بمعنى البعث الجديد أو بالمعنى الحرفي "الولادة الجديدة"، وقد ظهرت حركة النهضة في بدايتها في إيطاليا، وكان ذلك قبل منتصف القرن الرابع عشر، بينما لا نجد لها أثراً في غيرها إلا بعد ذلك بزمان ليس بالقصير، فإنجلترا مثلاً لم تظهر بها آثار النهضة إلا في الربع الأخير من القرن الخامس عشر، ونظراً لانتقال النهضة من إيطاليا إلى غيرها من الدول الأوروبية في ببطء شديد فقد طال عصر النهضة من أوائل القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر، بل إن أثرها لم يظهر في بعض الدول الأوروبية إلا في أوائل القرن السابع عشر. وقد اتخذت النهضة أشكالاً ومظاهر مختلفة باختلاف طبيعة البلاد التي ظهرت فيها، فبينما ظهرت بمظهر الإصلاح الديني في بعض الدول الأوروبية كألمانيا وغيرها، نجدها تتخذ شكلاً فنياً في إيطاليا. وقد ظهرت بوادر النهضة بظهور فكرة إحياء التراث القديم أو كما سماها المؤرخون حركة إحياء العلوم (Revival of learning).

حركة إحياء العلوم:

ظهرت تلك الحركة في القرنين الأخيرين من فترة الانتقال أي من عام 1300 إلى عام 1500، حيث أخذ المثقفون في المدن يهتمون بالتنقيب عن الآثار والمخلفات الأدبية اليونانية والرومانية القديمة،

ويحاولون دراستها والاستفادة منها، ولكن حركة إحياء العلوم لم تكن هي النهضة ذاتها بل هي مظهر من مظاهرها وبداية طيبة لها.

وقد عُرف المشتغلون بهذه الدراسات باسم الإنسانيين (Humanists) لأنهم كانوا يهتمون بدراسة الإنسان نفسه وهذا يعتبر شيئاً جديداً في التاريخ البشري، فقد تناست العصور الوسطى إنسانية الإنسان، واهتمت فقط بصفاء روحه وقربه من الله ومن هنا تفتشت أفكار التقشف والصوم وإذلال الجسد، وتجلي ذلك بأجلى معانيه في ظهور الرهينة. ولم يجد الفن له منطلقاً في تلك العصور لأن النظرة كانت للروح وليست للجسد، ولم يكن هناك داع لإظهار مفاتن الجسم أو الاهتمام بالإنسان في الأدب أو الفنون الجميلة كالرسم والنحت.

ولم يكن من الضروري أن تكون جماعة الإنسانيين من طبقة الجامعيين أو رجال الدين، بل كانت أغليبيتهم الساحقة من عامة الشعب الذين اعتقدوا أن كتاب الإغريق والرومان ومفكرهم وفلاسفتهم لم يكونوا رجال دين، ولا من الخاصة، بل ينتمون إلى عامة الشعب.

ولم يكتف الإنسانيون في إيطاليا بالدراسة العميقة للإنتاج الفكري القديم بل بدأوا يحاولون محاكاة أولئك الكتاب القدامى في طريقة وأسلوب الكتابة، وترفعوا عن الكتابة باللغة الإيطالية، إذ لم تكن اللغات القومية في نظر الإنسانيين صالحة للتعبير عن الأفكار الدقيقة أو العميقة. وقد سار على هذا النهج الكتاب الأولون لعصر النهضة أمثال دانتي (Dante) وبوكاشيو (Boccaccio).

وقد ظهرت حركة الإنسانيين أول ما ظهرت في إيطاليا، ومنها انتشرت في مدن أوروبا، وخاصة في المدن الفرنسية والألمانية والهولندية، وكان يغلب على الإنسانيين (وخاصة في إيطاليا) الاعتداد بالنفس، والثقة في الإنسان وعظمته وقدرته على التغيير وتحقيق مثله العليا، والرجل الإنساني في نظرهم يجب أن يكون فناناً، فصيحاً، فيلسوفاً، أخلاقياً، سياسياً، محباً للاطلاع، باحثاً عن الشهرة والإبداع في أدبه أو فنه. وكانوا يعبرون عن أفكارهم بلغة لاتينية أدبية، موجهين اهتماماً خاصاً لجمال الأسلوب وانتقاء الألفاظ.

وقد اعتمدت حركة إحياء العلوم على دراسة المخطوطات الإغريقية واللاتينية التي بحثوا عنها في الكنائس والأديرة في شبه الجزيرة الإيطالية وفي الولايات الألمانية وغيرهما، واهتم حكماء الولايات الإيطالية بإيفاد باحثين يفتقون عنها ويشترونها، بل وتنافسوا في سبيل الحصول على أكبر قدر ممكن من هذه المخطوطات.

ويعتبر بترارك (Petrarca) أول زعيم لتلك الحركة فقد كرس حياته في إيطاليا لدراسة الأدب. وقد ولد في فلورنسا وأمضى حياته الدراسية الأولى في توسكانيا، وقد أرسله والده فيما بعد إلى مونتيلين لدراسة القانون ولكنه لم يستغ تلك الدراسة وتحولت اهتماماته إلى دراسة الآداب القديمة. وشاعت عنه أفكار جديدة وجريئة ظهرت في كتاباته، حيث أوضح فيها اعتقاده بأن الإنسان يجب أن يهتم أولاً بحياته على وجه الأرض قبل أن يوجه اهتمامه إلى أشياء تختص بالحياة الآخرة. وانتقد الكنيسة بقوة وصراحة، وتمنى أن يبدأ الشعب الإيطالي بقيادة العالم نحو فلسفة جديدة، ولكن غاب عنه في حياته أن الشعب الإيطالي في ذلك الحين كان نهياً للانقسام والتنافس وأنه لا يستطيع أنذ أن يوجه جهوده لتحقيق أرائه الجديدة.

ومهما يكن من شيء، فقد تأثرت النهضة الأدبية في إيطاليا بأرائه وكتاباته، وكانت قصائده موضع اهتمام الأدباء الإيطاليين، يشرحونها ويحلونها ويحاولون محاكاتها.

النهضة الأدبية:

ازدهرت الآداب منذ بداية عصر النهضة، وكانت تركز على تقليد القدامى في كتابة القصائد الغنائية ورسائل الحب وتدييح الملاحم والمآسي والمراثي والهجاء والاهتمام بجمال الأسلوب وانتقاء الألفاظ. ومع ما أدخله كتاب النهضة من تعابير مأخوذة عن اللاتينية والإغريقية إلا أنهم كانوا إلى جانب ذلك

يبتكرون ويخلعون على إنتاجهم مسحة جديدة تميزت بها النهضة الأدبية، ولم يكن الأدباء الأقدمون بالنسبة لهم إلا نماذج للتعبير عن العواطف الشخصية، ولكنها كانت عواطف أديب القرن السادس عشر.

وتميزت هذه الآداب بأنها كثبتت لتدخل السرور والإعجاب والتسلية على القارئ، ولم تهتم بتعليمه أو وعظه، ولاقى المسرح اهتماماً كبيراً من أدباء النهضة، حيث أخذت الملهاة والمأساة تقومان مقام المسرحيات الدينية التي كانت من سمات الأدب في العصور الوسطى، فكانت أكثر واقعية وأقوى التقاء بالعواطف الحقيقية للإنسان.

وهكذا أصبحت الآداب قومية يعبر بها الأديب عن شخصيته وشخصية شعبه. وقد سبق الأدباء الإيطاليون غيرهم من أدباء الشعوب الأخرى وتفوقوا عليهم في التعبير عن عاطفة الفن والبحث عن الجمال.

أما في فرنسا فقد كانت عناية الأدباء موجهة نحو الإبداع في النثر وتجلي ذلك في القصص، والمذكرات والتحليل الخلفي والنفسي. وفي إنجلترا ظهر المسرح المتنوع المليء بالمفاجآت والمغامرات، وتحليل الإنسان في خلقه وطباعه. وفي أسبانيا اهتم الأدباء بعواطف الفروسية وأبرزوا المثل العليا التي يتجلى بها الفارس.

النهضة الفنية:

تجلت روح النهضة بأحلى مظاهرها ومعانيها في الفنون الجميلة، وكانت إيطاليا مهد تلك النهضة التي بدأت فيها مبكرة منذ القرن الخامس عشر، ثم تطورت عندما بدأ الاهتمام ببعث الفن الكلاسيكي القديم، وذلك في الثلث الأول من القرن السادس عشر، حيث كشف عدد من الفنانين النقاب عن جمال الآثار القديمة وأخذوا في محاكاتها في الروح والتعبير، ولكنهم في الوقت نفسه تميزوا بالخلق والإبداع، يريدون أن يعبروا عن عواطفهم الشخصية محاولين أن يمثل إنتاجهم الفني شخصيتهم المستقلة وروح العصر الذي يعيشون فيه، وكان الموضوع الأساسي في الفن هو الإنسان نفسه، والاهتمام بإبراز قوته وسيطرته ومُتَّعِه. فصوروا الإنسان جميلاً والفتيات عاريات، ولم يعد الفن عميلة نسخ آلي لقلب معين تقررته سلطة الكنيسة، وإنما أصبح تعبيراً حراً عن عقيلة الفنان وعبقريته.

وقد لعبت المدن الإيطالية دوراً هاماً في سبيل تقدم الفنون لأنها كانت مراكز للحياة الفنية، يتنافس حكامها على الظهور بمظهر راعي الفنون ومالك أكبر وأفخر مجموعة من النفائس الفنية، وكانت روما بطبيعتها على رأس المدن الإيطالية التي أعلنت الفن ورعت الفنانين، فلها من تاريخها وآثارها ومجدها القديم ما جعل فنان النهضة ينهل من وحي الماضي وفكر الحاضر الحر لكي يقتبس ويبتكر. وساعد كثير من الباباوات على ازدهار النهضة الفنية في روما وتشجيع كبار الفنانين على اتخاذ روما محراباً لفنونهم، فشيدت كنيسة القديس بطرس حيث تعاقب على تزيينها وزخرفتها كبار المعماريين والرسامين والنحاتين أمثال المعماري برمانته، والرسام رفائيل وأخيراً ميشيل أنجلو، ومن أشهر الباباوات الذين استدعوا أولئك الفنانين البابا جول الثاني (1503 - 1513) والبابا ليو العاشر (1513-1521) من أسرة مديتشى وفي عهديهما تم تزيين قصر الفاتيكان الذي تجلى فيه أبدع ما لدى رجال الفن من نبوغ وعبقرية وخيال. والواقع أن بعض باباوات عصر النهضة كانوا يطمحون إلى تأسيس دولة علمانية وكان الشعور السائد حينئذ في شمال أوروبا أن هؤلاء الباباوات كانوا أشبه بالأمرأء الإيطاليين الذين يعملون على توطيد سلطتهم الزمنية أكثر مما هو مفروض فيهم من العناية بالحياة الروحية والسهرة على مصالح العالم المسيحي.

ولم تقتصر رعاية الفنون على روما بل كانت ميلان مهذاً آخر لنشاط النهضة الفنية وقد رعاها "لودوفيك لومور" وابنه "فرانسوا سفورزا"، كذلك حملت فلورنسا لواء النهضة وخاصة في عهد لورنزو دي مديتشى الذي كان قصره بمثابة أكاديمية فنية، حيث كان يؤمه عدد من الفنانين مهودا الطريق أمام نوابغ الفن في القرن السادس عشر أمثال ليوناردو دافنشي وميشيل أنجلو ورفائيل. ومع أن هؤلاء الفنانين مهودا الطريق أمام نوابغ الفن في القرن السادس عشر إلا أنهم عالجوا رسم لوحاتهم

بروح إنسانية دينوية، فجعلوا الرغبة في الكمال الفني هي الأساس، ثم يأتي التعبير الديني على هامشها، هذا فضلاً عما تميز به إنتاجهم من إبراز جمال الوجه وتناسق الجسم، والعناية بجمال الطبيعة، والقدرة الفائقة في توزيع الألوان والظلال والأصباغ. والاهتمام بتوضيح العواطف الإنسانية المختلفة بدلا من التزمّت في إضفاء الجلال والتدين والمهابة على صور الأشخاص.

النهضة العلمية:

كانت الحياة العلمية في العصور الوسطى مقيدة بقيود الكنيسة، ولذلك كانت الكشوف العلمية نادرة، ولم يستطع المشتغلون بالعلم أن يفكروا بطريقة فردية، بل كانوا يعتقدون فيما قاله أسلافهم، واضعين نصب أعينهم تطابق العلم بما ترصّى عنه الكنيسة، بينما كان بعض الباباوات يحاربون أي دراسة حرة إذا لم تتماش مع الدراسات الدينية. على أن اتصال الأوروبيين (وعلى رأسهم الإيطاليون) بالحضارة الإسلامية منذ القرن الحادي عشر ساعد أوروبا على أن تبدأ نهضة علمية بلغت أوجها في أوائل القرن الثالث عشر. وقد غزت الحضارة الإسلامية أوروبا من خلال وصول العرب إلى أسبانيا، وجزيرة صقلية، ومن خلال الحروب الصليبية، ونزوح طلاب العلم من غرب أوروبا إلى مراكز الحضارة الإسلامية. وكانت تلك الاتصالات بداية لظهور التفكير العلمي الحر، فقد كان العرب قد نهّلوا من التراث الإغريقي، فدرسوه ونقّوه وصحّوه وأضافوا إليه من نتائج بحوثهم ومكتشفاتهم.

ولم تكن تلك البداية نهضة علمية حقيقية ولكنها كانت بذورا نمت وترعرعت من القرن السادس عشر ثم بلغت عظمتها في القرن السابع عشر، وقد ساعدت الحركة الإنسانية على ظهور النهضة العلمية فقد كان معظم علماء النهضة ينتمون إلى تلك المدرسة، يهتمون بتحقيق النظريات العلمية ووصف ظواهر الطبيعة وصفاً جديداً قائماً على الملاحظة والعلوم الرياضية، ففي علم الفلك ظهرت نظرية الفلكي كوبرنيكوس (Copernicus) التي محت الفكرة القديمة بأن الأرض ثابتة والشمس والكواكب تدور حولها، وأثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن للأرض حركة دائرية كسائر الكواكب وأنها تدور حول الشمس.

وقد شهد القرن السادس عشر أيضاً نهضة في علم الطبيعة (الفيزياء) والرياضيات والطب والعلوم الطبيعية والتجريبية وعلم التشريح (الفسولوجيا).

وبالجملة فإن عصر النهضة يعتبر عصر تحلل وانتقال من قيود العصر الوسيط، وفيه أصبحت التجارب العلمية شرطاً أساسياً لتثبيت قواعد العلم الصحيح ووضع النظريات في مستوى القوانين العامة.

أما العلوم الاجتماعية والسياسية فقد ازدهرت في إيطاليا بعد أن تحرر الفكر وظهرت مفاهيم جديدة للإنسان. وظهر مفكرون درسوا أصول الحكم والسياسة والاجتماع، وكان أشهرهم في تاريخ الفكر السياسي مكيافيلي (1469 - 1527).

هاشم صالح

انبثاق الأزمنة الحديثة

عصر النهضة والإصلاح الديني في أوروبا

هناك عدة أسباب تدفعني إلى تدشين هذه الدراسات بعصر النهضة. أولها بالطبع ضرورة التقيد بالتسلسل الزمني لتاريخ الفكر. فبعد العصور الوسطى يجيء عصر النهضة بشكل حتمي أو منطقي. ولكن هناك اعتبارات أخرى غير شكلانية، اعتبارات تخص العمق. فبدءاً من ذلك العصر راحت أوروبا تتفوق بشكل حاسم ولا مرجوع عنه على بقية النطاقات الحضارية الأخرى، وفي طليعتها المنافس التاريخي: النطاق الحضاري العربي – الإسلامي. ولكن هناك النطاق الهندي أيضاً، والنطاق الصيني،.. الخ. بدءاً من تلك اللحظة راحت أوروبا تقلع حضارياً. وكان ابن رشد بقابل توما الأكويني. ولكن بدءاً من القرن السادس عشر راحت الأمور تختلف تماماً. وهناك سبب آخر – ولعله الأقرب إلى نفسي وهمومي – هو أنني إذ أنخرط في دراسة عصر النهضة الأوروبية لا أشعر بأي اغتراب عن اللحظة التاريخية المعاشة للعرب والمسلمين. فنحن أيضاً سوف نشهد عصر نهضة بعد عصورنا الوسطى الطويلة أو المتطاوله التي لا نعرف كيف تنتهي. وربما كنا نقع الآن على المفترق التاريخي الفاصل بين العصور الوسطى/ وعصر النهضة، بين العصور القديمة/والعصور الحديثة. وبالتالي فمن الممتع والمفيد أن نعرف كيف تحبّط الأوروبيون كثيراً قبل أن ينهضوا، وما هي العراقيل التي واجهتهم، وكيف حاولوا التغلب عليها،... الخ. فالاستئناس بتجربة الآخرين شيء مهم من أجل توضيح الصورة والسير على هدى من الأمر. ولا أقول ذلك من باب التقليد الأعمى لأوروبا، وإنما من باب الدراسة المقارنة ومحاولة استخلاص الدروس والعبر. فبضدها تتبين الأشياء...

متى ابتدأ عصر النهضة ومتى انتهى؟ بالطبع فإن الكثيرين يطابقون بين عصر النهضة والقرن السادس عشر، ولكن الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. فالواقع أنه ابتدأ منذ النصف الثاني من القرن الرابع عشر واستمر حتى بداية القرن السابع عشر، أي حتى ظهور ديكارت والثورة الغاليلية. بعدئذٍ ابتدأت الحداثة الفعلية. هذا يعني أنه استمر حوالي ثلاثة قرون. ولكنه بلغ أوجه في القرن السادس عشر بدون شك. وهو في رأي البعض يمثل مرحلة انتقالية مترججة بين العصور الوسطى وعصور الحداثة. إنه يضع رجلاً في هذه، ورجلاً في تلك. وهو في رأي هؤلاء لم يكن يمثل مرحلة انتقالية بين مرحلتين. ولكن هذا الرأي على وجهه لا يعطي عصر النهضة حقه. فمن الواضح أن العصور الوسطى التي امتدت ألف سنة في الغرب لم تنته بين عشية وضحاها. هذا شيء مستحيل. فما هكذا تتم القطيعة في التاريخ. القطيعة ليست كضربة سيف تفصل ما كان عما سيكون. فهناك أشياء كثيرة تستمر بعد القطيعة، وأحياناً لفترة طويلة. وهكذا يتعايش القديم مع الجديد جنباً إلى جنب. وينبغي أن نتخلص هنا من أسطورة القطيعة المطلقة أو العدمية في تاريخ الفكر بشكل عام.

لنضرب على ذلك مثلاً ما حصل في القطاع الاقتصادي. فلا أحد ينكر أنه حصل توسيع كبير لنطاق الاقتصاد الأوروبي في القرن السادس عشر. وكان ذلك نتيجة الاكتشافات الجغرافية للعالم الجديد (أمريكا) وللخطوط التجارية في إفريقيا وآسيا، كما سنرى ذلك فيما بعد. ولكن ديناميكية الاقتصاد التاجر (أو البرجوازية التجارية) قد حُدّ منها أو لجمت بسبب القلق الديني أو الميتافيزيقي الموروث عن العصور الوسطى ونعلم هنا أن عقلية الزهد في متاع الحياة الدنيا والأخلاقية السكولانية (أو التكرارية الإجترارية) كانت تحول دون الانخراط في العالم واستثمار خبراته والاستمتاع بها. فالحياة الدنيا زائلة ولا تستحق الاهتمام، والحياة الوحيدة الباقية هي الحياة الأبدية والخلود في الدار الآخرة. هكذا نجد أن العصور الوسطى انتهت ولم تنته بعد.

وقل الأمر نفسه عن المجال الفكري. فمن الواضح أن موضوعات كثرة كانت تشغل المفكرين في العصور الوسطى، وظلت تشغلهم بعد عصر النهضة بشكل أو بآخر. ولكن الشيء المؤكد هو أن متلقي عصر النهضة في إيطاليا أولاً وبقية أنحاء أوروبا ثانياً كانوا يعتقدون بأنهم يمثلون قطيعة بالقياس إلى

ما سبق، وأن نظرتهم إلى العالم والأشياء قد تغيرت فعلاً. والدليل على ذلك ثورة إيراسموس، أحد كبار ممثلي عصر النهضة، على المنهجية السكولائية العقيمة التي سادت في العصور الوسطى، الذي يقول: "كانت كل جهودهم تتمثل في المماحكة، والتقسيم (أي تقسيم المشكلة المطروحة)، والتمييز، والتحديد: فهذا الجزء من المشكلة يقسم إلى ثلاثة، وأول هذه الثلاثة يقسم إلى أربعة، وكل واحد من هذه الأربعة يقسم إلى ثلاثة، من جديد! وهكذا دواليك. فما أبعد هذه المنهجية عن أسلوب الأنبياء والمسيح والحواريين"¹. لا يمكننا أن نفهم فكر عصر النهضة إلا إذا وضعناه ضمن الإطار العام لظروف تلك الفترة. ففي أثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر حصلت ثلاثة أنواع من الأحداث الجسام التي أدت إلى قلب الحياة الأوروبية في العمق. كما أدت إلى خلق فكر جديد أو رؤية جديدة للعالم. أول هذه الأحداث الجسام: الاكتشافات البحرية والجغرافية الكبرى التي قام بها الإسبان والبرتغاليون والتي أدت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في أوروبا. **وثانيها:** تطور النزعة الإنسانية (هيومانيزم Humanisme) وانتشارها في مختلف أنحاء أوروبا بفضل اختراع آلة الطباعة. **وثالثها:** الإصلاح الديني الذي كان الجميع ينتظرونه بفارغ الصبر من دون أن يعرفوا كيف سيحصل. لنحاول الدخول في بعض التفاصيل هنا.

كانت أوروبا منذ القرن الرابع عشر تعاني من نقص مزمن في المعادن الثمينة. ومن المعلوم أن إعادة البناء التي شرعوا بها بعد منتصف القرن الخامس عشر قد أدت إلى تفاقم هذا النقص أو العوز. وكذلك ساهم فيه تزايد عدد السكان وتطور التبادلات التجارية وتكاليف حياة الرفاهية والبدخ المنتشرة في أوساط الطبقات العليا من السكان وبخاصة لدى الأمراء. ولم تعد الفضة المستخرجة من مناجم أوروبا الوسطى ولا الذهب القادم من غينيا بقادرين على سدّ هذه الحاجيات المتزايدة. وكما قيل "فالحاجة أم الاختراع". ولهذا السبب فكر البرتغاليون بالتوصل إلى "شاطئ الذهب". وهكذا اكتشفوا بعض الخطوط التجارية الجديدة. ثم فيما بعد اكتشف فاسكو دي غاما (1469-1524) طريق الهند عن رأس الرجاء الصالح عام 1498. وقد استعان بالعرب ليهندي طريقه في مجاهل المحيط الهندي. وبعدئذ أصبح كريستوف كولومبس وجميع المكتشفين مفعمين هم أيضاً بهذا الهوس: أي التوصل إلى الذهب. فالذهب ضروري جداً للتبادلات التجارية الدولية. ولا ريب في أن الحصول عليه كان الباعث الأساسي الذي حرّك همم المكتشفين ودفعهم إلى المغامرة. وأما البحث عن التوابل والبهارات فقد جاء متأخراً، وكان أقل أهمية. لا ريب في أن أوروبا بحاجة إلى هذه السلعة، ولكن إيطاليا كانت تحصل عليها عن طريق مكاتبها التجارية في شبه جزيرة القرم وحب وازمير ثم في موانئ المشرق بشكل خاص (صيدا، صور، طرابلس،...). وإذا كان التوسع العثماني قد حرم جنوه من منافع التجارة مع موانئ شبه جزيرة القرم على شواطئ البحر الأسود، فإنه لم يزعج التجارة الإيطالية - العربية. ولكن بعد عام 1460، أي في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، راح البرتغاليون يفكرون بالتوصل إلى بلدان المحيط الهندي المنتجة للتوابل مباشرة، وذلك من أجل قطع الطريق على التجار الإيطاليين من جهة، وتأمين الحصول على توابل آسيا بأسعار زهيدة من جهة أخرى. هو ذا ما فعله فاسكو دي غاما. وراح كريستوف كولومبس يقوم بنفس الحسابات لصالحه الشخصي.

يمكن أن نضيف إلى هذه البواعث الاقتصادية باعثاً دينياً. فقد كان الأوروبيون آنذاك لا يزالون مسيحيين جداً، أو قل مفعمين بالحساسية القروسطية والهجومية للندين. وبالتالي فكانوا يحلمون بتحويل "الكفار" الذين يعيشون خارج أراضي أوروبا المسيحية إلى الدين المسيحي. هكذا نرى كيف يتداخل العامل الاقتصادي مع العامل الديني في نفس الحركة التاريخية الواحدة، من دون أن نستطيع القول بأن هذا بنية فوقية وهذه بنية تحتية، وهذه ليست إلا انعكاساً لتلك... لم يكن الباعث الديني آنذاك بأقل أهمية من الباعث الاقتصادي البحث. فالروح الصليبية الموروثة عن العصور الوسطى كانت لا تزال حية مننعة ومستعدة للاستنفار في أي لحظة. وتحويل المسلمين أو غير المسلمين عن دينهم كان يعتبر نصراً ما

بعده نصر. ونعلم أن الروح الصليبية كانت أشد ما تكون عليه لدى البرتغاليين والاسبان المنخرطين في صراع ضد الإسلام منذ قرون.

كانت أولى النتائج المترتبة على هذه الاكتشافات الجغرافية وتوسيع رقعة العالم هي تشكيل إمبراطوريتين كولونياليتين كبيرتين: الإمبراطورية البرتغالية والإمبراطورية الإسبانية. وكانت الأولى مشكّلة من سلسلة من مكاتب الصرافة (أو الوكالات التجارية الأجنبية) المنتشرة في الموانئ. وكانت تستخدم كمحطة إنزال أو استراحة من قبل السفن التجارية والأسطول العسكري في أن معاً. وكان هذا الأسطول يضمن عن طريق القوة المسلحة احترام الهيمنة التجارية البرتغالية.

أما الإمبراطورية الاستعمارية الإسبانية فكانت مختلفة تماماً. فالواقع أن حفنة من الفاتحين القادمين من إسبانيا شرعوا في اكتشاف العالم الجديد على ثلاث مراحل متتالية: اكتشاف جزر الأنتيل الكبرى (1492-1519)، اكتشاف المكسيك (1519-1521)، اكتشاف البيرو (1531-1533). وبعد أن نهب الفاتحون الإسبان كنوز الشعوب الأصلية، راحوا يستغلون مناجم الذهب والفضة. وراحت هذه المناجم بدءاً من منتصف القرن السادس عشر تشكل الثروة الهائلة لإسبانيا. وانعكس هذا الغنى على عموم أوروبا أيضاً لأن إسبانيا كانت تشتري معظم حاجياتها من الخارج. وقد كان الاقتصاد الأوروبي حتى نهاية القرن الخامس عشر محصوراً بحدود أوروبا فقط، أي كان مغلقاً على ذاته، فأصبح الآن بحجم العالم. لأول مرة ندخل في مرحلة الاقتصاد العالمي.

كان من نتائج استغلال العالم الجديد من قبل الأوروبيين وصول المعادن الثمينة من أمريكا إلى أوروبا. وأصبح مخزون الذهب في أوروبا في نهاية القرن السادس عشر ضعيف ما كان عليه في بداية القرن. وأما مخزون الفضة فأصبح ثلاثة أضعاف أو حتى أربعة أضعاف وقد أدت هذه الزيادة الضخمة في المعادن الثمينة إلى إعطاء دفعة قوية للاقتصاد التجاري. بالطبع فإن هذه الثروة لم توزع بالتساوي على جميع الأوروبيين. فقد كان المستفيد الأول هو البرجوازية الرأسمالية التي تشكلت في المدن التجارية الكبرى. وعندما نقول البرجوازية التجارية فإننا نقصد الصناعيين، والتجار، وأصحاب السفن، ومديري المصارف والبنوك. وأما طبقة النبلاء فلم تستفد منها إلا في حالات استثنائية. واضطر النبلاء عندئذ أمن أجل المحافظة على مرتبتهم ومكانتهم – أن يصرفوا مبالغ ضخمة تزيد عن حجم المداخل التي كانوا يجنونها من أراضيهم الإقطاعية. بدءاً من ذلك الوقت راحت تتزايد أهمية الطبقة البرجوازية التاجرة على حساب طبقة النبلاء الإقطاعية المسيطرة تاريخياً. ثم أطاحت بها وبحكم الإقطاع فيما بعد عن طريق إشعال الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية. فلم يعد النظام الاقتصادي الإقطاعي المنغلق على ذاته بقادر على مسايرة حركة التاريخ، فانهار وانهارت معه الطبقة التي كانت تحكم باسمه وباسم قيمه. وأما الطبقات الشعبية المتمثلة بفلاحى الأرياف وموظفي المدن وعمالها فقد شهدت إفقاراً نسبياً بسبب ارتفاع أسعار المواد الزراعية والسلع الصناعية. نقول ذلك ونحن نذكر بأن 90% من سكان أوروبا آنذاك كانوا من أهل الأرياف، أي فلاحين.

ضمن هذا السياق من الغنى المادي والتطورات الاقتصادية والاكتشافات الجغرافية ينبغي أن نموضع انبثاق الحركة الإنسانية، أي التي تعطي ثقته للإنسان وتتفاعل بقدراته وإمكاناته. فالأهمية التي أعطيت للإنسان بدءاً من ذلك التاريخ لم تكن عبثاً، وإنما كانت لها بواعثها ومسيباتها. فالإنسان عندما ينجح مادياً ويهيمن على العالم يتفاعل بالحياة ويشعر بالزهو والإعجاب بنفسه. وعندما يفتقر ويفشل يزه في الحياة الدنيا ولا يعود يفكر إلا في الآخرة كتعويض عنها. وما ينطبق على الأفراد ينطبق على الجماعات والشعوب. نقول ذلك ونحن نعلم أن العصور الوسطى كانت تزه بالإنسان عموماً، ولا تعتبر تحقّقه الذاتي على هذه الأرض أو نجاحه المادي شيئاً مرغوباً. على العكس كانت تعتبر أنه يبعده عن الله. فالغنى يبطل الإنسان. وبالتالي فإن الانتقال من العصور الوسطى الإقطاعية، الفقيرة، المنغلقة على

نفسها، إلى عصر النهضة الائق بنفسه، لم يتم إلا بعد أن جرت تحولات مادية على أرض الواقع. فالنهضة إما أن تكون مادية ومعنوية، أو أنها لن تكون.

بقيت هنا نقطة ينبغي توضيحها قبل الاستمرار في هذا الفصل؛ إنها تخصص الترجمة. فقد ترددت كثيراً في ترجمة الكلمة الأجنبية Humanism. هل نقول النزعة الإنسانية أم النزعة الإنسانية؟ هناك أكثر من رأي، لذلك يلاحظ القارئ ترددي في الترجمة على مدار هذه الدراسات، فأحياناً أستخدم الإنسانية وأحياناً النزعة الإنسانية وأحياناً الاثنين معاً²

النزعة الإنسانية أو الإنسانية (هومانيزم Humanism):

تحدثنا فيما سبق عن الوضع المادي لأوروبا في عصر النهضة وعن ثرواتها المستجدة نتيجة الاكتشافات الجغرافية والحملات العسكرية على مناطق بعيدة من العالم. فماذا يمكن أن نقول عن النهضة الفكرية؟ في الواقع إن لكل نهضة روحية أو فكرية دعامة مادية تحميها أو تعطىها الدفع اللازم لكي تقوى وتترعرع. ولا ينبغي أن نكون مثاليين جداً، فنقولهم أن الفكر معلق في الفراغ، أو أنه ينمو ويستمر بدون دعامة مادية تسنده. نقول ذلك ونحن نعلم أن انهيار البرجوازية التجارية في بغداد وبعض المراكز الإسلامية الأخرى ساهم في انهيار الفكر العقلاني المتمثل بالمعتزلة والفلاسفة.

هذا ما برهنت عليه البحوث التاريخية الجادة. فقد كان افتقار العالم العربي – الإسلامي بعد تحول الخطوط التجارية عنه هو الذي أدى (من جملة عوامل أخرى بالطبع) إلى تراجع الفلسفة في أرض الإسلام. فالفكر لكي يترعرع تلزمه شروط محيطية وملائمة نسبياً، ومن يفقر ويجوع لا يعود يعرف كيف يفكر. من يفقر تسود الدنيا في عينيه وتصيح الحرية الفكرية بالنسبة له ترفاً ما بعده ترف. ليس غريباً، والحالة هذه، أن تقوى الحركات المتشددة والمتجهمة في ظروف الفقر الشديد، وأن تتراجع وتتحسر عندما تحسن الأمور المادية للناس وتنتعش الظروف الاقتصادية. وإن هناك علاقة بين الفقر المادي والفقر الروحي أو الفكري. وهذا الأمر ينطبق علينا وعلى غيرنا. إنه ظاهرة أنثروبولوجية (أي إنسانية عامة تنطبق على الإنسان في كل زمان ومكان. ففهم السبب يؤدي إلى نفس النتيجة). وقد ابتلي العرب – المسلمون بالفقر المادي قبل أن يبتلوا بالفقر الروحي، أو قل أن كلا الأمرين تزامنا مع بعضهما البعض. ولذلك شاعت حركات الدروشة والطرق الصوفية التي تدعو إلى التواكل وهجران العالم، وانحسر الفكر العقلاني والعلمي حتى كاد أن ينقرض كلياً.

وبالتالي فينبغي أن نكف عن القول بأن سبب انهيار الفكر الفلسفي لدينا هو تدخل هذه الشخصية الفقهية الكبرى أو تلك (الغزالي مثلاً: تهافت الفلاسفة). لا ريب في أن الفتاوى الفقهية المضادة للفلسفة (أي للفكر العقلاني في نهاية المطاف) قد ساهمت في صرف الناس عن كتب الفلسفة والفلاسفة، وشجعتهم

² كنت قد ترجمت كتاب محمد أركون عن: الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري. وقد تناقشنا كثيراً حول ترجمة هذا المصطلح أنا وأركون، ولم نصل إلى نتيجة حاسمة. فهو يفضل كلمة الإنسانية أو الأنسنة، وأنا مائل إلى تعبير النزعة الإنسانية أو الفلسفة الإنسانية. وقد وجد أركون صعوبة كبيرة في الدفاع عن هذا المصطلح أمام بعض الأساتذة المستشرقين عندما ناقش أطروحته لدكتوراه الدولة عام 1969 تحت هذا العنوان. فقد أنكروا أن يكون العرب أو المسلمون قد عرفوا الحركة الإنسانية في تاريخهم مثلما عرفت أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر. وهو حاول أن يثبت لهم أن جيل الجاحظ في القرن الثالث الهجري ثم بالأخص جيل مسكويه والتوحيدي في القرن الرابع قد شهد هذا النوع من الحركة الإنسانية عندما حصل تزواج سعيد ونجاح بين الفكر الإسلامي والفكر الإغريقي. ولكن الحركة الإنسانية العربية لم تدم طويلاً. فقد تأمرت عليها ظروف تاريخية، من داخلية وخارجية وأدت إلى ذوبها وزوالها في نهاية المطاف. وذلك على عكس ما حصل للإنسانية الأوروبية في القرن السادس عشر. ولكن من يقرأ الفكر العربي في العصر الكلاسيكي ويلاحظ حجم التساؤلات العقلانية التي شغلته وجراً هذه التساؤلات يتأكد من وجود حركة إنسية واعدة وحقيقية. وإذا كان الخط الآخر، أي الدوغماني والطريقي الصوفي، قد تغلب عليها فهذا لا يعني أنها لم توجد قط. نعم لقد عرف العرب المسلمون نواة التفكير العقلاني والإنساني قبل أن يعرفه الأوروبيون بزمان طويل. بل إن الأوروبيين تعرفوا عليه عن طريق العرب كما ذكرنا سابقاً.

على الاكتفاء بقراءة الكتب الصوفية والتجيلية التقليدية. ولكن الشروط الاجتماعية المتدهورة والظروف السياسية القلقة وغير المستقرة هي التي كان لها الدور الأكبر في هزيمة العقل في أرض الإسلام بعد أن شهد ازدهاراً رائعاً طيلة الحضارة الكلاسيكية (أي طيلة القرون الهجرية الستة الأولى، أي حتى موت ابن رشد عام 1198). والواقع أن تدهور الشروط الاجتماعية هو الذي أدى إلى ازدهار الطرق الصوفية، وليست الطرق الصوفية هي التي أدت إلى انهيار الظروف الاجتماعية. وبالتالي فلا ينبغي الخلط بين السبب والنتيجة. بل ويمكن القول إن هجوم الغزالي نفسه على الفلسفة ليس إلا نتيجة لهذا التدهور العام والأوضاع القلقة التي تتجاوزته كشخص وتؤثر عليه دون أن يشعر.

والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه هنا هو: لماذا فشلت الفلسفة الرشدية في أرضها الخاصة بالذات، ولقيت لها مرتعاً خصباً على الضفة الأخرى من المتوسط، أي عند الأوروبيين؟ ينبغي أن نطبق هنا منهجية سوسيولوجيا الإخفاق أو الفشل على المجتمعات الإسلامية لكي نعرف سبب هزيمة العقلانية ونجاح الدروشة واللاعقلانية والانسحاب من العالم. وينبغي أن نعترف هنا بأنه إذ لم تتوفر الأطر الاجتماعية المحبذة لانتشار هذا النوع من المعرفة فإنه لا ينتشر أو يموت في أرضه. وهذا هو سبب موت الفكر العلمي عندنا وازدهاره عند الأوروبيين بدءاً من عصر النهضة. لقد كانت الأرضية عندهم مؤاتية لذلك أورد الفكر العلمي وأينع. وكانت عندنا قاحلة بوارا فصر ومات. وإن فينبغي أن نبحث عن السبب في البنى العميقة والجماعية، من دون أن نهمل بالطبع الدور السلبي الذي لعبته الشخصيات الفردية، خصوصاً إذا كانت مهمة وتتمتع بهيبة كبيرة كالغزالي وابن تيمية مثلاً.

مهما يكن من أمر، فإن نهضة أوروبا التي قامت في جزء منها على أكتافنا ظلت متواصلة ومتصاعدة منذ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر. وهكذا صنعت التفاوت أو الهوة السحيقة بين عالم الغرب والعالم العربي – الإسلامي. وهو تفاوت لا نزال نعاني منه بشكل موجه حتى الآن. بل إننا نعاني منه الآن أكثر من أي وقت مضى. وذلك لأنك عندما تدرك حجم المسافة الشاسعة التي قطعها الآخرون بدونك تشعر باليأس والإحباط. فكيف يمكنك أن تستدرك ما فات في ثلاثين أو أربعين سنة، في حين أن الآخرين أمضوا ثلاثمائة أو أربعمائة سنة في قطعه؟! ولم ينتقلوا من مرحلة إلى أخرى إلا بعد أن هضموا السابقة واستوعبوا استيعاباً كاملاً. وفي الوقت الذي كان الآخرون يعملون ويبعدون وينتجون كنا لا نزال نغط في نوم عميق. لذلك كان استيقاظنا مروعاً في القرن التاسع عشر على وقع أقدام الفاتحين الأوروبيين. ولذلك كانت "صدمة الحداثة" مذهلة ومدوّخة للرأس حقاً. وربما أننا لم نستفك من تلك لصدمة، ولم نصح من تلك الدوخة حتى الآن. ولو أن حضارتنا لم تتوقف بعد القرن السادس الهجري، ولو أنها استمرت على نفس الوتيرة بعد ابن سينا وابن رشد والبيروني وعشرات غيرهم من العلماء والمفكرين العرب – المسلمين لما حصل ما حصل، ولكننا نحن والأوروبيين في مستوى واحد الآن... ولذا أعتقد أن المعرفة التاريخية المتدرجة بما حصل في أوروبا في الفترة الواقعة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر تمثل الآن ضرورة ماسة لهم ما يجري عندنا وعند الغرب في آن واحد. فنحن لا نزال واقعين تحت تأثير الصدمة: صدمة التفوق الحضاري الكاسح للغرب على عالمنا العربي الإسلامي، وذلك على كافة الأصعدة والمستويات. فكيف حصلت النهضة الفكرية في أوروبا إذن؟ كيف راحت أوروبا تخرج رويداً رويداً – لكن ليس من دون صعوبة بالغة وألم مرير – من غياهب العصور الوسطى، وتدخل في مناخ العصور الحديثة؟ هذا هو الموضوع الذي سنعالجه.

ينبغي أولاً أن نطرح هذا السؤال: متى ولدت النزعة الإنسانية لأول مرة؟ وما هو مدلولها؟

ينبغي هنا التفريق بين الصفة والاسم فيما يخص هذا المصطلح الشهير في تاريخ الفكر. فصفة "الإنساني" أو "الإنسي" Humanism اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام 1539. أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر Humanism فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أن مدلولها كان موجوداً منذ وقت طويل. فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه. وكانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحّارة المتبحرين في العلم، وبخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان. وقد ظهوروا في إيطاليا أولاً، وذلك قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوروبا،

وكان ظهورهم بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. فمن هو أول المفكرين الإنسيين؟ الكثيرون يقولون ببيترارك (1304-1374)، وبعضهم يعود إلى دانتي (1265-1321). وكان من أشهرهم في القرن الخامس عشر بيك الميراندولي الذي يقول: "قرأت في كتب العرب بأنه لا يمكننا أن نرى شيئاً أجمل ولا أروع من الإنسان". وهذا دليل على أن العرب كانوا لا يزالون يمثلون مرجعية مهمة بالنسبة لكبار مفكري النهضة الأوروبية. إن كلمة "هيومانيزم" مشتقة كما هو واضح من كلمة Homme التي تعني الإنسان في اللغات اللاتينية. وهدفها تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات: من أخلاقية وفنية وجمالية وأسلوبية واجتماعية وسياسية. إن الحركة الإنسية هي حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتوصل إلى أقصى حدود الكمال. وقد بلغت ذروتها في القرن السادس عشر وإن كانت قد نشأت سابقاً. نذكر من بين كبار الفلاسفة الإنسانيين (أو الإنسيين) في ذلك العصر: إيراسموس الذي لخص عصر النهضة كله في شخصه وكان هولندياً من روتردام. كما ونذكر ميلانكتون الألماني مساعد لوثر، وليوناردو دافنشي الإيطالي، ورابليه ومونتيني الفرنسيين، وتوماس مور الإنجليزي، وآخرين عديدين. كان عصر النهضة من العصور المتفائلة النادرة في تاريخ البشرية، تماماً كعصر التنوير الذي جاء بعده بمائتي سنة. وكان النهضةيون يعرفون ذلك ويشعرون به تماماً. يقول إيراسموس، الزعيم غير المنازع للحركة الإنسية الأوروبية: "ينبغي أن ننمى حظاً سعيداً لهذا القرن، لأنه سيكون العصر الذهبي". ويقول أحد الإنسيين الألمان: "يا له من قرن! يا لها من آداب جميلة! ما أجمل العيش في هذا العصر!...". ويقول إيراسموس أيضاً في مكان آخر: "يا الله! ما هذا القرن العظيم الذي يفتح أمامنا. كم أتمنى لو أعود إلى الشباب!..."³

إن كان الإنسيون في القرن السادس عشر يعرفون أنهم يعيشون نهضة حقيقية، أو فترة جديدة من التاريخ، فترة أحدثت قطيعة مع عصر الظلمات، أي مع القرون الوسطى الأوروبية. كانوا يريدون الفجر على كل العصور الوسطى (أي على ألف سنة) من أجل التواصل مع الحضارة اليونانية العظيمة التي أنجبت كل تلك الشخصيات المهمة من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس وفيثاغورس وهوميروس وغيرهم كثيرين. كانوا يستلهمون النموذج الإغريقي بكل شخصياته ويقلدونه ويحاكونه، وأصبح سقراط مقدساً مثل المسيح تقريباً. وكان هذا التقليد يتمثل بالترجمة الحرفية أحياناً، ترجمة روائع الفكر والأدب اليوناني إلى اللاتينية. وكان يتمثل أحياناً أخرى في المحاكاة أو التخليص أو التفسير ووضع الهوامش والتعليق على الشروحات، أو تحقيق النصوص على الطريقة الفيلولوجية.

ولكنهم في ذات الوقت كانوا لا يزالون مرتبطين بتراث العصور الوسطى، ولا سيما بالتراث المسيحي. فلم يكن هناك مفكر واحد يجروء على الخروج من السياج العقائدي للمسيحية، هذا إذا ما فكر في ذلك أصلاً. نقول ذلك على الرغم من التحرر الشديد لبعضهم كمونتيني ورابليه مثلاً. كان ذلك يمثل ما ندعوه الآن باللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لأناس ذلك العهد. هذا ما برهن عليه، بكل تمكن واقتدار، زعيم المدرسة التاريخية الفرنسية لوسيان فيفر. وكان ذلك في كتابه الشهير **مشكلة الإلحاد في القرن السادس عشر. دين رابليه**⁴. ويبيّن أن الإلحاد بالمعنى الذي نقصده الآن أو حتى في القرن التاسع عشر أو الثامن عشر لم يكن له وجود في القرن السادس عشر، وما كان بإمكانه أن يوجد. وبالتالي فلا ينبغي تطبيقه عليه لأن ذلك يُمثل ما ندعوه بالإسقاط أو المغالطة التاريخية، وهي أكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها مؤرخ. لماذا كان يستحيل على مفكري القرن السادس عشر أن يتوصلوا إلى مفهوم الإلحاد الفلسفي الواثق من نفسه؟ لأن الجهاز العقلي لتلك الفترة لم يكن يسمح به. فلم يكن يقدم المفاهيم المفتاحية، أو المحاجات الحاسمة، ولا الدعم العلمي الضروري جداً. لم يكن العلم قد تقدم أو اشتدّ ساعده إلى الدرجة التي يستطيع فيها مزاحمة الدين أو حتى الحلول محله (هذا ما حصل في القرن التاسع عشر). وإن كان النهضةيون أو الإنسيين الأوروبيين كانوا أوفياء للإيمان المسيحي، على الرغم من بعض

³ Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Flammarion, Paris, 1987, p. 381.

⁴ أنظر: Lucien Febvre, *Le problem de l'incroyance au 16^e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel

هذا الكتاب أصبح كلاسيكياً في مجال علم التاريخ.

الشكوك المنبئة هنا أو هناك. ومهما كان إعجابهم بحكمة فلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون وسقراط كبيراً، ومهما كانت استقلاليتهم الذاتية عظيمة، فإنهم كانوا جميعاً تقريباً متدينين، وبعمق. ولكن كيف يمكن أن تكون متدينياً ومعجباً بفلاسفة وثنيين من أمثال أرسطو وأفلاطون؟ سوف نرى فيما بعد كيف حاولوا التغلب على هذه المشكلة أو التحايل عليها أو حلها.

هناك صفة أخرى للحركة الإنسانية النهضة هي أنها كانت تتميز بنزعة تفاؤلية شديدة. كان أناس عصر النهضة كمن يفتح عينيه لأول مرة، ويرى العالم بكل بهائه وأنواره ووعوده. كانوا متفائلين إلى درجة السذاجة، لكنهم كانوا يمثلون شباب العالم، أو لكنهم جاءوا العالم وهو في أوله... كانوا كمن استيقظ بعد نوم طويل وراح يتمتع بعينه بجمال العالم ويصاب بالدهشة لكل شيء يراه. كانوا كمن خرج فجأة من الظلمات إلى النور، فأصبح قلبه مفعماً بالفرح والبهجة والإحساس بالقدرة على تغيير العالم. فقد كانت النزعة الإنسانية (أو الإنسانية = هيومانيزم) تعتقد أن الإنسان هو مقياس كل شيء، وهو مركز الكون، وهو المخلوق المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض، وذلك بفضل العقل والنعمة الإلهية. وبالتالي فإن النزعة الإنسانية التي سادت آنذاك مؤمنة لا إلحادية كما حصل في الغرب لاحقاً. بل إن النزعة الإنسانية المسيحية لا تزال تمثل تياراً فلسفياً حتى هذه اللحظة في أوروبا. يكفي أن نذكر كامثلة عليها فلاسفة كبار من أمثال كارل ياسبرز الألماني أو غابرييل مارسيل الفرنسي أو إيمانويل مونييه أو حتى بول ريكور أهم فيلسوف فرنسي الآن. فهو مؤمن بروتستانتية، ولم يمنعه إيمانه من أن يكون فيلسوفاً كبيراً ملماً بكل علوم العصر.

وإن فليس من الضروري أن تكون ملحداً لكي تكون فيلسوفاً كبيراً كما توهم بعض المثقفين العرب "التقدميين" أكثر من اللزوم! وأعتقد أن هؤلاء المثقفين فهموا الحداثة من ذنبها أكثر مما فهموا على حقيقتها. وهذا شيء ينبغي تصحيحه لأنه يعطي صورة مشوهة – أو لا تاريخية – عن تشكل الحداثة. مهما يكن من أمر، فإن النزعة الإنسانية في عصر النهضة لم تكن تعني التمرد على الله من أجل الاهتمام بالإنسان فقط، وإنما كانت تعني الاهتمام بالإنسان لأنه أعظم مخلوق خلقه الله وزوّده بالعقل (خليفة الله في أرضه). ولذا ينبغي التمييز بين النزعة الإنسانية المؤمنة، والنزعة الإنسانية الملحدة التي يمثلها في هذا العصر سارتر أو هيدغر وعموم التيارات الوضعية المسيطرة على الساحة الغربية بشكل عام. ولكن إذا كانت النزعة الإنسانية الإلحادية قد سيطرت في الآونة الأخيرة، فإن ذلك لا يعني أن التيار الآخر غير موجود. بل إنه يعود الآن بقوة إلى الساحة نتيجة فراغ المعنى في المجتمعات الأوروبية المعاصرة. ولذلك شاع تيار العبث واللامعقول في الأدب والفن أيضاً (انظر شخصيات مشهورة مثل صموئيل بيكيت ومسرحيته: **في انتظار غودو**). وانظر أيضاً كتابات سيوران وممثلين آخرين لنفس التيار). وربما تحققت نبوة أندريه مالرو التي يقول فيها: إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحانياً أو أنه لن يكون! فبعد أن شبع الغرب من الماديات وتاه كثيراً في تيارات العبث والعدمية والإلحاد واللامعقول، ربما راح يعود إلى الإيمان من جديد. ولكنه سيكون إيمان ما بعد التنوير لا ما قبله، أي الإيمان القائم على الاختيار الحر لا على الإكراه والقسر: أي في الواقع الإيماني الحقيقي كما في أوله (لا إكراه في الدين). هناك إذن صراع تاريخي مزمع بين التيار الإنساني المؤمن والتيار الإنساني الملحد في الثقافة الأوروبية. وقد اخترق هذا الصراع القرون الأربعة الماضية من تشكيل الحداثة.

الفلسفة الإنسانية لعصر النهضة والتمايز عن العصور الوسطى:

هكذا راح إيمان عصر النهضة يتمايز بشكل واضح عن إيمان العصور الوسطى. فهذا الأخير كان تسليمياً، اتكالياً، متشائماً بقدرات الإنسان (أي كان جبرياً). انظر الفرق بين الجبر/ والاختيار في اللاهوت الإسلامي كما المسيحي. كل شيء مقدر، "مكتوب"، وبالتالي فلا داعي لأن يتحرك الإنسان أو أن يفعل أي شيء لأن ما سيصيبه سيقع لا محالة... أما إيمان عصر النهضة فكان كالمنبعث من تحت الرماد، أو من تحت أنقاض القرون. كان مضاداً للعطالة الذاتية والاستسلام والتواكل. ولم يكن النهضةيون يعتقدون بأن الله تدخل في التاريخ أو أن إرادة الله تعرقل حرية الإنسان أو تحد منها. وذلك لأنهم كانوا

يعتقدون بأن الإنسان طيب في أعماقه، وحر، ومسؤول. وبالتالي فلا يمكن أن يفعل شيئاً مضاداً للإرادة الإلهية التي تمثل الخير المطلق. وهذا هو الفرق بين إيمان التفاؤل وإيمان التشاؤم، الإيمان المبتسم والإيمان المتجهّم العابس، إيمان التسامح والإيمان المترنم المنغلق على الذات. كانت الحرية والسعادة والجمال واحترام الكرامة الإنسانية هي القيم الكبرى للأخلاق الفردية والجماعية المرتكزة على فكرة التسامح والسلام بين البشر. ولكن هذه الأخلاق الإيجابية المتفائلة لم تكن تتفق مع عقيدة الخطيئة الأصلية التي تتهم الإنسان وتقطع بأنه مذنب منذ ولادته. ومعلوم أنها تشكل إحدى العقائد الأساسية للمسيحية. ولكن النهضويين الإنسيّين (أي المؤمنين بالإنسان) قالوا بأنه يكفي أن نصلح المسيحية ونعود إلى طرازة الكتاب المقدس في براءته الأصلية لكي يزول هذا التناقض من تلقاء ذاته.

في الواقع إنه لا يمكننا تحديد عصر النهضة إلا عن طريق اتهام العصور الوسطى والحق من قدرها. ومفهوم النهضة بحد ذاته مفهوم هجومي أو جدالي. فالنهضة لا تقيء إلا بعد الانحطاط. وإن فما سبقها كان انحطاطاً. إن النهضة تعني الاستيقاظ بعد النعاس، أو الاستذكّار بعد النسيان الطويل. ولكن محني العصور الوسطى والمتعلقين بها لا يستطيعون أن يقبلوا بهذه الصورة عن الليل الطويل والمظلم لتلك العصور. ولهذا فإنهم يشددون على عناصر الاستمرارية والتواصلية ويهملون عنصر القطيعة. في الواقع إن التصور الحديث لعصر النهضة لم يتشكل تماماً إلا في عصر التنوير، وهو تصوّر يركز على القطيعة والابتداء من نقطة الصفر. وقد بلوره مفكرو التنوير بعد أن أحسوا بالتوجه الجديد لمصير التاريخ البشري. وقد أثنى دالمبير في الخطاب الافتتاحي للموسوعة الشهيرة على مفكري عصر النهضة لأنهم أيقظوا الغرب من سباته الدوغمائي الطويل. وقال بالحرف الواحد: "كان يلزم لكي يخرج الجنس البشري من عصر الهمجية والبربرية أن تحصل ثورة كبرى تغير وجه الأرض"⁵.

وأما فونتينيل فقد اعتبر عصر النهضة بمثابة التنوير الأدبي والفني الذي سبق التنوير العلمي ومهد لها الطريق. يقول: "عندما ابتدأت العلوم والصناعات تولد من جديد في أوروبا بعد فترة همجية طويلة، كانت الفصاحة والشعر والرسم وفن العمارة قد سبقتها. كانت أول من خرج من الظلمات. وأما العلوم الرياضية والفيزيائية فلم تنهض إلا بعد قرن من نهوض الآداب والفنون، وذلك لأنها تحتاج إلى تأمل أعمق وأطول"⁶.

هكذا نجد أن عصر النهضة يبدو بمثابة العتبة التي تفصل الظلمات عن النور، أو فترة البربرية عن فترة الحضارة. وكان الموسوعيون الفرنسيون من أمثال ديدرو وغيره يشعرون بأنهم ورثة النهضويين في القرن السادس عشر. مهما يكن من أمر فيمكن تحديد عصر النهضة على أساس أنه اكتشاف معنى جديد للحياة، وبلورة هذا المعنى الذي يتمثل فيما يلي: لقد أصبحت الحياة قيمة بحد ذاتها، هذا في حين أنها كانت تافهة ولا تساوي شيئاً في نظر أناس العصور الوسطى. كانت الحياة الوحيدة التي لها معنى هي الحياة الآخرة. هنا يكمن الانقلاب المعنوي الأساسي الذي طرأ فعلاً في عصر النهضة، ثم ترسخ أكثر فأكثر على مدار العصور التي تلتها. وقد ولدت الحركة الإنسيّة النهضوية في إيطاليا أولاً كما قلنا، وازدهرت إبان القرن الخامس عشر في فلورنسا، عاصمة الإشعاع الإنسيّ، وذلك قبل أن تنتقل إلى روما. ثم جاء اكتشاف المطبعة من قبل الألماني غوتنبرغ عام 1455 لكي يقدم مساعدة كبيرة إلى النهضويين والإنسيّين. فأول مرة أصبحت الكتب تطبع آلياً بمئات أو آلاف النسخ بعد أن كانت تُنسخ باليد، وبأعداد محدودة جداً. وقدمت المطبعة إلى النهضويين وسيلة لا تضاهي من أجل نشر افكارهم، وكذلك الأمر بالنسبة للإصلاح الديني إلى درجة أن بعضهم قال: "لولا غوتنبرغ لما كان لوثر!!" ففي السابق كان الكتاب المنسوخ باليد يمضي فترة طويلة قبل أن ينتقل من بلد إلى بلد، أو حتى من مدينة إلى مدينة، هذا ناهيك عن الفترة الطويلة التي تأخذها عملية النسخ. وأما الآن فقد أصبح ينتشر بسرعة

Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, op. cit., p. 295 ⁵

Ibid. ⁶

البرق في شتى أنحاء أوروبا. وقد أحصى المؤرخون عدد المطابع عام 1500 وقالوا بأن 236 مدينة أوروبية كانت تمتلك مطبعة واحدة أو عدة مطابع.⁷

لقد ترسخت النزعة الإنسانية (أو الإنسانية) عن طريق علم التربية الحديث الذي أخذ تشكل في عصر النهضة. فقد كان هذا العلم مهماً جداً بالنسبة للفلاسفة الإنسانيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فيما أنهم كانوا يحلمون بتشكيل نموذج إنساني رفيع ورائع، فإنهم رأوا ضرورة تدريب الطفل منذ نعومة أظفاره وتربيته بشكل متواصل وتدرجي على هذا المثال النموذجي الأعلى للإنسان. وهكذا يمكن للبشرية أن تتخلص شيئاً فشيئاً من حالة الطبيعة التي هي حالة الطفل أو الإنسان المتوحش. وهذا هو ملخص عبارة شهيرة لإيراسموس وردت في كتابه عن التربية الليبرالية للأطفال (صدر عام 1529). فالوسط المناسب للإنسان هو الوسط الثقافي وليس الوسط الطبيعي الخام. أو قل إنه ينبغي عليه أن ينتقل عن طريق التربية والتأهيل من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة، أو من حالة الهمجية إلى حالة الحضارة. ولكن هذا لا يعني أن التربية الأخلاقية والدينية والفكرية ينبغي أن تعارض النزعات الطبيعية والفردية للطفل أو للبالغ. ونلاحظ في هذه التربية أن الرياضة واللعب في الهواء الطلق لهما نفس الأهمية التي يتخذها تعلم اللاتينية أو البلاغة أو الكتاب المقدس. فالتربية البدنية التي تصنع الجسم الصحيح القوي مهمة مثل التربية النفسية أو العلمية التي تصنع العقل القوي. وقد انتشرت هذه التربية الحديثة بعد إيطاليا في مختلف بلدان أوروبا الغربية كفرنسا وألمانيا وهولندا وإنجلترا... الخ. وكانت هذه المبادئ التربوية تعتمد على التشبع بأفكار الفلاسفة اليونانيين القدماء. كما وكانت تركز على احترام شخصية الطفل، وعلى تنمية الحوار بين المعلم والتلميذ. ثم أعطت التربية ثمارها بعد عدة عقود من السنين وصاغت شخصية أولئك الموظفين المتقنين من مستشارين سياسيين، وسكرتاريين، وديبلوماسيين، وموظفين كبار في السلك الديني أو الدنيوي. وشكل هؤلاء أرسطراطية الثقافة بشك حقيقي. وكانوا يخرجون من المدارس الحديثة المضادة للمدارس القديمة (أو مدارس الأديرة) التي سادت العصور الوسطى. وهذه المدارس الحديثة هي التي أنتجت شخصيات نهضوية كبرى من أمثال إيراسموس الهولندي، أو توماس مور الإنجليزي، أو رابليه أو مونتيني الفرنسيين... الخ. وكان هؤلاء يسخرون من المدارس القروسطية القديمة التي تستخدم أسلوب الإكراه والقسر والتلقين عن ظهر قلب لتعليم الأطفال قصص القديسين ومعجزاتهم الخارقة للعادة!

والآن ينبغي أن نتحدث عن موقف النهضويين من الدين، وكيف وفَّقوا بين إعجابهم الشديد بالحضارة اليونانية – الرومانية التي هي وثنية من جهة، وبين تعلقهم بالمسيحية من جهة أخرى؟ فالحضارة الإنسانية (أو الإنسانية) عرّفت نفسها بأنها حركة تحرير للإنسان عن طريق اكتشاف القيم الأخلاقية والفكرية المطمورة في الأدبيات الإغريقية – اللاتينية وتعديلها لكي تتأقلم مع الحاجات الجديدة. إلا يمكن القول، والحالة هذه، بأنها تتعارض مع التصور المسيحي للعالم والإنسان والله؟ إذا ما قرأنا المؤلفات اللاهوتية السكولانية لعلماء اللاهوت المحافظين المتمسكين بحرفية التراث وشعائرية النصوص، فإننا نعتقد حقاً بأن حب أفلاطون وشيخرون يتعارض مع حب المسيح. ولكن الأمور أكثر تعقيداً من ذلك. فالنهضويون بعد أن حجوا إلى مصادر الفكر الإغريقي – اللاتيني استخلصوا منها أن الفلسفة الأفلاطونية أو الرواقية ما هي إلا تمهيد لـ "فلسفة المسيح": أي للدين المسيحي الأصلي، دين الإنجيل والرسائل التقوية لبولس وآباء الكنيسة. وحتى أولئك الذين لقبوا بالإنسيين المسيحيين كتوماس مور وإيراسموس وكوليه، فإنهم يعترفون بسهولة بأن دراسة الأدب الجميلة ومعاشرة نصوص كبار مفكري الحضارة اليونانية – الرومانية والتراث اليهودي – المسيحي هما اللذان ألهما الأدبيات النهضوية في القرن السادس عشر، وألهما فن الرسم أيضاً. وفي إحدى مسرحيات إيراسموس نجد

⁷ إذا ما قارنا ذلك مع الوضع عندما عرفنا الفرق الشاسع بيننا وبينهم. فالعالم العربي لم يشهد دخول المطبعة إلا عام 1822، وكانت مطبعة بولاق الشهيرة في مصر، التي كانت تطبع جميع أنواع الكتب، وليس فقط الكتب الدينية كالمطابع السابقة عليها. وإن فقد سبقونا بمدة زمنية تتجاوز الثلاثمائة سنة، وهي حجم الهوة التي تفصل بين نهضتنا – التي أجهضت! – ونهضتهم، التي لم تجهض وظلت متصاعدة حتى اليوم. ثم يسألونك: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟!

شخصاً بصرخ قائلاً: "يا أيها القديس سقراط. صلّ من أجلنا!" وهكذا خلّعوا على سقراط البركة المسيحية!.

يرى المؤرخ الفرنسي الكبير فيرنان بروديل أنه "لا يمكن فهم الفكر الأوروبي الحديث، إلا إذا نظرنا إليه من خلال حوار مع المسيحية، حتى عندما يكون هذا الحوار مضاداً والمناقشة عنيفة"⁸.

وبالتالي، فلا أعرف كيف تشكلت تلك الصورة اللاتاريخية عن حداثة أوروبا لدى بعض قطاعات المثقفين العرب الذين توهموا بأن الغرب كان متخلصاً من الدين منذ البداية، أو أنه لا وجود للدين في الغرب!... ينبغي أن نعيد النظر في كل تصور اتنا عن الغرب وعن كيفية تشكل الحداثة فيه منذ القرن السادس عشر. فالغرب كان متديناً، بل ومتشدداً في تدينه مثلنا وأكثر. ولم تحصل عقلنة الدين لدى قطاعات واسعة من الشعب إلا بعد معارك طاحنة استمرت عدة قرون. ولا يمكننا أن نفهم الحركة النهضوية أو الإنسانية إلا إذا وضعناها ضمن منظور صراعها الجدلي مع التراث الديني المسيحي. لنحاول أن نقدم هنا مرة أخرى تعريفاً جديداً للحركة الإنسانية أو الإنسانية (هيومانيزم). يمكن القول بأنها تمثل أخلاقية النبل البشري. وكانت موجهة في اتجاه الدراسة النظرية والتطبيق العملي في أن معاً. إنها تعترف بعفوية الجنس البشري، بل وتمجد عظمة الإبداع الإنساني وتواجه قوة الطبيعة الميته بالقوة الحية للإنسان. إن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد الذي يبذله الإنسان لكي ينمي في داخله، وبواسطة النظام الصارم والمنهجي، كل الطاقات البشرية، فلا يترك شيء يضيع مما يعظم الإنسان ويمجده.

وقد عبّر عن ذلك غوته عندما قال إن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبذول من أجل التوصل إلى أروع صيغة للوجود البشري. وأما ستندال فيوجه النصيحة التالية إلى الرسام دولاكروا: لا تهمل شيئاً مما يجعلك عظيماً وكبيراً. ولكن إيتيان جيلسون الميّل إلى العصور الوسطى والكاره للحداثة يحاول النيل من النزعة الإنسانية وعصر النهضة عندما يقول: "النزعة الإنسانية = العصور الوسطى، ولكن ليس زائداً الإنسان، وإنما ناقصاً الله"⁹!... وهذا تعريف جائر لعصر النهضة. فهذا العصر لم يكن ملحداً ولا كافراً كما قلنا. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن كل نزعة إنسانية تميل إلى تعظيم الإنسان وتضخيم دوره وأهميته. وتميل بالتالي إلى أن تعتقه من ربة البعد اللاهوتي من دون أن تهمله كلياً.

ولهذا السبب فإن نظرية حقوق الإنسان غير مفهومة من قبل المجتمعات التي لا يزال اللاهوت القروسطي يسيطر عليها حتى الآن. فهي ترى في هذه الحقوق نوعاً من الوثنية أو التمرد على الله!... لقد طرح السؤال التالي على فيرنان بروديل: هل إنسانية عصر النهضة مضادة للمسيحية؟ أجاب: إن هذا الرأي مبالغ فيه. صحيح أن إنسانية عصر النهضة تخلت عن التعاليم التقليدية التي كانت سائدة في العصور الوسطى. وصحيح أنها تغذّت من أطايب الأدب اليوناني – الروماني القديم والوثني بشكل محض. وصحيح أن جوهر الحركة يتمثل في تمجيد الإنسان والإيمان بقدراته على العطاء والإبداع. ولكن ذلك لا يعني أنها كانت ضد الدين أو ضد الكنيسة. وبشكل عام، فإن الناس في القرن السادس عشر لم يكونوا يفكرون بنفي الإيمان لسبب بسيط هو أن هذا النفي لم يكن يشكل جزءاً من اهتماماتهم أو رغباتهم أو حتى حاجاتهم. ولم يصبح اللاإيمان ممكناً إلا في القرن الثامن عشر أو حتى التاسع عشر بعد أن تشكل علم مادي قوي وصلب. وبالتالي، ينبغي أن نكون حذرين في إطلاق الأحكام على العصور التاريخية، فلا تُسقط على العصور السابقة ما لا ينطبق إلا على العصور اللاحقة.

⁸ انظر كتاب فرنان بروديل، معجم الحضارات، *Grammaire des civilisations*, op. cit., p. 371

⁹ Ibid., p. 373

لويس عوض

ميكافيللي MACHIAVELLI

1469 – 1527

"الأمير"

القومية والاستعمار

كنا في جيل، كلما رأينا قصوراً في الحياة المصرية، ننظر ورائنا في غضب ونبحث عن الحلول في التاريخ الأوروبي منذ عصر الثورة الفرنسية، أي منذ عام 1789، بقصد الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى.

ولكن يبدو أن حركة المجتمع العربي تدفعنا الآن إلى التراجع قروناً إلى الوراء حتى تجعلنا نقرب من العصور الوسطى، تدفعنا إلى نحو عام 1500 أو ربما قبل ذلك في بعض الأمور.

وهكذا غداً لزاماً علينا أن نرى كيف خرجت أوروبا الحديثة من العصور الوسطى بينما كتب على عالمنا العربي أن يطول مخاضه وأن يتعسر فيه ميلاد الحياة الجديدة، وكلما تجدد في أوصاله أكسير الصحة والنماء حاصرته جراثيم المرض والهزال.

أما كيف خرجت أوروبا الحديثة من العصور الوسطى، فهي قصة عصر النهضة الأوروبية التي يسمونها حركة الرينيسانس أو "الميلاد الجديد". والميلاد الجديد غير "البعث" لأن البعث لا يكون إلا للموتى ولا نظنه يتم إلا في الآخرة، أما الميلاد الجديد فهو ملازم لدورة الأجيال.

تقول: ولماذا نبدأ بميكافيللي؟ وهو رجل سيء السمعة؟ والإجابة على هذا بسيطة: وهي أن بداية البدايات في نشوء الحضارة الحديثة هي ظهور الهيومانزم أو المذهب الإنساني، وبداية تجلي المذهب الإنساني هي ظهور الدولة القومية وحلولها محل الدولة الدينية أو ما يسمى "بالثيوقراطية" كأساس للتنظيم الاجتماعي، وقد كان ميكافيللي من أهم فلاسفة السياسة الذين وضعوا أساس الدولة القومية الحديثة أو لعله أهمهم جميعاً لأنه كان أول من أرسى الأساس.

ولد نيكولو ميكافيللي (1469 – 1527) في فلورنسا لأب محام في تلك المدينة رقيق الحال ولكنه كان ينحدر من أسرة نبيلة، وكذلك كانت أمه من أسرة كريمة اقتقرت. ولا تزال داره قائمة إلى الآن فيما يسمى الآن 16 شارع جيتشبارديني على مقربة من البونتي فيكيو أي الكوبري القديم بمدينة فلورنسا. وكان أسلافه من نبلاء نوسكانيا الذين بلغوا أعلى المناصب في جمهورية فلورنسا. ولا يعرف شيء كثير عن تعليمه إلا أن كتاباته تدل على أنه درس التراث اللاتيني دراسة متأنية ولا سيما في التاريخ، كما أنه كان مفتوناً بدانتلي وبتاركو وبوكاشيو.

وقد قضى ميكافيللي الشطر الأول من حياته يعمل كدبلوماسي توفده جمهوريته في سفارات متعددة إلى بلاط الملوك والأمراء. أما النصف الثاني من حياته فقد قضاه محدد الإقامة في داره الريفية.. وكان في الثالثة والعشرين حين مات أمير فلورنسا العظيم لورنزو دي مديتشى (الأول)، راعي الفنون والآداب المتوفى عام 1492. وفي زمنه عاصر مأساة المصلح الديني الثوري الخطير شافورنارولا الذي أعدم حرقاً في فلورنسا عام 1498 بتهمة الزندقة لأنه هاجم لبابا اسكندر السادس (اسكندر بورجيا)، وكان يبشر بإقامة دستور لفلورنسا ثيوقراطي ديمقراطي. كذلك عاصر ميكافيللي غزو شار الثامن ملك فرنسا لإيطاليا وبداية انهيار إيطاليا نتيجة لذلك الغزو.

كان ميكافيللي عام اعدام سافونارولا في التاسعة والعشرين من عمره، وعين سكرتيراً لجمهورية فلورنسا، وهو شبيه بمنصب أمين في ديوان الأمير أو في القصر الجمهوري، وكانت هذه الفترة هي

قمة حياته العامة، وكان يوفد في سفارات لا حصر لها إلى بلاط الملوك والأمراء خارج إيطاليا وداخلها في مقاطعات إيطاليا المستقلة. فتعرف بذلك على أقوى رجالات عصره المستغلين بالحكم والسياسة، ولا سيما السياسة الدولية، ودرسهم عن كثب مما مكنه أن يبيلور افكاره ومشاهداته فيما يمكن أن يسمى فن الحكم وعلم السياسة، وهو محور أكثر كتاباته. وقد دامت فترة بعثاته الدبلوماسية من 1498 إلى 1512 وقد تبلورت تجربة هذه الفترة في كتاب "الأمير" (1513).

وفي زمن مكيافيللي تعاضمت قوة فرنسا من جهة وقوة البابوية من جهة أخرى أيام البابا اسكندر السادس (بورجيا)، واستنزفت إمارة فلورنسا حربها مع إمارة بيزا. فاضمحت فلورنسا وأخذت تعتمد في حمايتها على الجيوش الفرنسية. وكان مكيافيللي يرصد كل هذه الدسائس الدولية في سبيل السيطرة فدعا إلى إنشاء جيش وطني من أبناء فلورنسا للدفاع عن دولتهم. وكان ملتعب الوطنية، ولكن سلوك الملوك والأمراء في السياسة الدولية علمه الواقعية الفظيعة التي نلمسها في كتاباته. فقد رأى الدول في عصره لا تتحرك إلا بدافع المصلحة ولا تحترم اتفاقاتها إلا حين تعود عليها بالنفع، وكما وجد الدول كذلك وجد الأفراد.

وقد انتهى طرد الجيش الفرنسي من إيطاليا في 1512 إلى بقاء جمهورية فلورنسا بغير حماية لوقوعها تحت رحمة الاسبان. فسقطت الجمهورية في فلورنسا وعاد إلى حكمها الأمراء المستبدون من آل مديتشي. وهكذا عزل مكيافيللي من كافة المناصب التي كان يشغلها في ظل الجمهورية ونفي من مدينة فلورنسا وهو في سن الثالثة والأربعين، ولكنه عاش في ريفها محدد الإقامة في عزبته مع زوجته وأولاده الخمسة سنوات لا عمل له إلا القراءة والكتابة واجترار الذكريات في هدوء العلماء.

وهذه هي الفترة التي كتب فيها كتاب "الأمير" وكتاب "أحاديث لتيتوس ليفيوس"، وهي أهم أعماله في علم السياسة. ووضح منها أنها كتبت لترشد لورنزو دي مديتشي الثاني ليكون أميراً قوياً ناجحاً. لقد خدم مكيافيللي الجمهورية فلما سقطت فقد منصبه ونفي من بلده، وهو الآن يحاول أن يسترد مكانته في بلاد بلاط الأمير المستبد من عائلة مديتشي، ولم تثمر جهوده إلا في 1526 حين عاد إلى الخدمة العامة في ظل آل مديتشي، ولكن سرعان ما انهارت الإمارة المطلقة في فلورنسا وعادت إليها الجمهورية فطرد آل مديتشي من الحكم وفقد مكيافيللي عمله من جديد، ثم مات في العام التالي (1527)، ولم تعمر بعده الجمهورية طويلاً.

وقد ترك مكيافيللي أيضاً كوميديا اسمها "ماندراجولا" وأخرى اسمها "كليزيا" ورواية اسمها "بيلفاجور" وأخرى اسمها "سيرة كاستروتشيو كاستراكاني" وكتاباً في "تاريخ فلورنسا" وآخر عن "اصلاح حكومة فلورنسا" و "رسائل شخصية منشورة".. ولكن أشهر أعماله جميعاً هو كتاب "الأمير"، الذي يعتبر بداية الطريق في الفكر السياسي الحديث بسبب واقعيته الضارية في الوصف والتحليل. وقد اتخذ في هذا الكتاب سيزار بورجيا (1475 - 1507) مثلاً أعلى للأمير.

في اهداء كتاب "الأمير" إلى عاهل فلورنسا لورنزو دي مديتشي الثاني، يقول مكيافيللي أنه في علم الخرائط الطبيعية يضع الجغرافي نفسه في السهول الواطئة ليرصد معالم الجبال والمرتفعات ويضع نفسه على الجبال والمرتفعات ليرصد تضاريس السهول الواطئة، وبالمثل فعالم السياسة يجب أن يضع نفسه مع الطبقات الشعبية ليفهم طبيعة الحكام ومع الطبقة الحاكمة ليفهم طبيعة الشعب. ومعنى هذا أن الحكام عاجزون عن الحكم على أنفسهم وأن الشعب أيضاً عاجز عن الحكم على نفسه.. والقصد من هذا أن علم السياسة أو علم الدولة لا يكون موضوعاً إلا إذا أسس على رأي الشعوب في حكاهم وعلى رأي الحكام في شعوبهم.

وفي الفصل الثالث من كتاب "الأمير" يحدثنا مكيافيللي عن مشكلة الانقلابات والثورات التي يسميها مكيافيللي "الإمارات الجديدة". وعنده أن أول عقبة تواجهها أية إمارة جديدة عقبة طبيعية: "فالناس يتحمسون لتغيير أميرهم (أي حاكمهم أو ملكهم أو رئيس دولتهم أو ولي الأمير فيهم.. ل.ع.) عندما يأملون في تحسين أحوالهم، وحين يتسلط عليهم هذا الاعتقاد يجعلهم يحملون السلاح ضده. وهم بهذا

يخدعون أنفسهم، لأنهم فيما بعد يكتشفون بالتجربة أن أحوالهم قد ساءت، وهذا الوضع ناجم عن حتمية أخرى طبيعية ونمطية ألا وهي أن الإنسان لا بد وأن ينزل الأذى دائماً بأولئك الذين يصبح أميرهم الجديد، يبطش الجنود وبالأضرار الأخرى التي لا حصر لها والتي تعقب الفتح الجديد، وبهذا تكتسب كأعداء لك كل من أنزلت بهم الضرر باستيلائك على تلك الإمارة. كما أنك لا تستطيع الاعتماد على من وضعوك في دست الإمارة كأصدقاء لك، لأنك لن تستطيع إرضاءهم بالدرجة التي كانوا يأملون فيها، ولأنك لن تستطيع أن تردعهم بنجاع الدواء باعتبارك مديناً لهم. فالمرء، مهما بلغت قوة جيشه، بحاجة دائماً إلى إرضاء الأهالي حين يفتح منطقة من المناطق".

ومن هذا الكلام ومن سياقه التاريخي نفهم أن مكيا فيلي كان لا يفرق بين الانقلابات والثورات الداخلية التي تطيح بأمير أو بأسرة أو جماعة حاكمة لتضع مكانها أميراً جديداً وأسرة أو جماعة حامية جديدة، وبين الغزو الخارجي الذي ينقل السيادة على البلاد إلى يد جديدة، وهذا ما سماه مكيا فيلي في الفصل الثالث "الإمارات المختلطة".

فقد كانت إيطاليا في عصره قبل الوحدة الإيطالية مؤسسة سياسياً على نظام المدينة الدولة أو "الدولة المدينة". كان لكل من فلورنسا والبندقية وفيرارا وبيزا وروما.. الخ كيان سياسي مستقل شبيه بما كان معروفاً عند اليونان وعند الرومان قبل نشأة حركات التوحيد والامبراطوريات، أي قبل فيليب المقدوني ويوليوس قيصر. وكانت فلورنسا بالذات من أقوى هذه المدن، وكانت تحكمها أسرة مديتشي الشهيرة برعايتها للفنون والآداب، كما كانت روما من أقوى هذه المدن، وكانت تحكمها أسرة بورجيا الشهيرة بدسائسها وجرائمها وسيطرتها على الكنيسة لتثبيت طغيانها.

وكانت هذه المدن الإيطالية كثيراً ما تتحارب فيما بينها وتعقد الصلح والمعاهدات وكأنها دول مستقلة، وكانت من حين إلى حين تقوم الثورات داخل المدينة الواحدة لتنتقل الحكم من يد أسرة قوية إلى يد أسرة قوية أخرى، كما يحدث في عصرنا الحالي في الصراع بين الأحزاب والتنظيمات السياسية. وفي عصر مكيا فيلي أعارت فلورنسا على بعض جيرانها مثل مدينة بيزا، كما تعرضت مدينة ميلانو لغزو الجيوش الفرنسية، فحكمتها فترة وجيزة أيام لويس الثاني عشر. أما فلورنسا فكانت تحمي استقلالها بالتحالف مع فرنسا وبالاعتماد على الجيوش الفرنسية، فلما هزم الإسبان الفرنسيين أيام الامبراطور شارل كان أصبحت فلورنسا تحت رحمة الأسبان.

وكانت إيطاليا في زمن مكيا فيلي، كبقية أوروبا، تخرج من العصور الوسطى وتدخل عصر النهضة، وتخرج من النظام الإقطاعي، الشبيه بعصر الممالك، حيث كل إمارة أو دوقية أو مملكة صغيرة تتمتع بشخصيتها المستقلة وباستقلالها تحت السلطان البابوي والكنيسة الكاثوليكية الجامعة، وتدخل عصر تكون القوميات الحديثة التي تمزت بحركات التوحيد القومي في ظل ملكيات مطلقة تخضع إرادة الأمراء والدوقات والكونتات واللوردات وتجمعها لبناء الدولة العلمانية الحديثة المؤسسة على العلوم والفنون والآداب والنظم والشرائع والقوانين والقيم والمقاييس والأحكام الدنيوية الوضعية المستمدة من منطق الأرض واللازمة لصالح الدنيا وليس لمجرد التمهيد للأخرة. وليس معنى هذا أن الصراع بين الدولة والكنيسة أفضى إلى تخلي الدولة عن الدين، وإنما أفضى إلى صيغة جديدة للعلاقة بينهما وهي فصل الدين عن الدولة.

ولعل أقرب شيء نعرفه لذلك في بلادنا هو بناء الدولة الحديثة الموحدة على يد محمد علي، والقضاء على سنجقيات المماليك، وتأسيس قيم الدولة ونظمها وقوانينها على الأساس الدنيوي الوضعي، بما تضمنه ذلك من صراع بين محمد علي ورجال الدين الرافضين لمبدأ الدولة القومية الحديثة.

وتاريخ نشأة القوميات الحديثة مقترن بأربع ظواهر سياسية هامة هي:

1. الصراع على السيادة بين الدين والدولة.
2. حروب التحرير.
3. التوسع الاستعماري.

4. الصراع الاجتماعي من أجل الديمقراطية السياسية والاقتصادية وحقوق الإنسان.

وفي الفصل الثالث من كتاب "الأمير" يحدثنا مكيافيللي عن التوسع الاستعماري وعن حروب التحرير فيضرب لنا مثلاً: استيلاء لويس الثاني عشر ملك فرنسا على مدينة ميلانو وضمها إلى أملاكه بجهد ضئيل أو بمجرد استعراض العضلات، لأن أهالي ميلانو الساخطين على أميرهم فتحوا لهذا الأمير الجديد أبواب مدينتهم. ولكن حين تبين لهم أن أحوالهم لم تتحسن تحت حكم لويس الثاني عشر أفاقوا من وهمهم وتخلصوا من الحكم الفرنسي الأجنبي في يسر شديد. فلما أعاد لويس الثاني عشر الاستيلاء على ميلانو استدعى طرده منها تضحيات جسيمة، لأنه اتخذ للاحتلال حيطته وأباد كل جيوب المقاومة لفتحه الأول ودعم قواته في كل مكان، فاحتاج الأمر إلى حرب تحرير ضروس دمرت جيوشه تماماً وإلى تأليب العالم عليه في كل مكان حتى جلا عن إيطاليا جملة.

وهذا مصداق للقانون الذي استخلصه مكيافيللي في علم السياسة، وهو أن الشعوب تنثور لاستبدال حاكم بحاكم، وطنياً كان أو أجنبياً، إذا أنت من المظالم وتوهمت أن حالها سوف تتحسن في ظل الأمير الجديد، ولكنها لا تلبث أن تفيق من وهمها حين تكتشف أنها تسير من سيء إلى أسوأ فتثور من جديد لطرد الحاكم الجديد.

وهنا يضع مكيافيللي بعض القوانين السياسية التي يراها لازمة لنجاح الفتوحات وحركات التوسع القومي بأسلوب أفضل من التوسع الفرنسي في إيطاليا. وهذه القوانين هي بعبارة مكيافيللي:

(1) "أقول إذن أن تلك الدول عند فتحها لو وحدث مع دولة سبق أن امتلكتها الدولة الفاتحة، فهي إما أن تكون من نفس الإقليم وتتكلم نفس اللغة أو لا تكون. فإن كانت من نفس الإقليم واللغة كان الاحتفاظ بها أمراً يسيراً جداً، ولا سيما إذا كانت من لم تتعود على الحياة الحرة. وهنا يكفي لتأمين الاحتفاظ بها تدمير نسل الأمير الذي كان يحكمها، ذلك لأن أهلها، فيما يخرج عن البيت المالك، يعيشون في هدوء طالما أبقى الأمير الجديد على أسلوب حياتهم القديم، وطالما لم يكن هناك عدم تجانس في العادات. ومثال ذلك ما نراه من أحوال بروغونيا وبريتانيا وجاسكونيا ونورمانديا التي بقيت متحدة مع فرنسا منذ مدة طويلة جداً. ورغم وجود عدم تجانس في اللغة إلا أن العادات متشابهة بحيث تستطيع هذه الإمارات أن تعيش في يسر بعضها مع البعض الآخر، ومن يستولي على هذه الإمارات عليه أن يراعي الحيلة في أمرين: الأول هو إبادة نسل الأمير السابق، والآخر هو عدم إجراء تعديل في القوانين أو في الضرائب المفروضة على الأهالي، وبهذا يندمجون خلال فترة وجيزة جداً في جسم دولة الأمير الفاتح.

"أما إذا جرى فتح الدول في منطقة غير متجانسة مع الدولة الفاتحة في اللغة أو في العادات أو في القوانين فهنا تنشأ الصعوبات، وهنا يحتاج الأمير إلى الكثير من حسن الحظ ومن الحكمة ليحفظ بالدول المفتوحة. ومن أهم سبل العلاج الجوهري لهذه الحالة أن ينقل الأمير الفاتح إلى الإمارة المفتوحة ليقم فيها، وهذا كفيل بأن يجعل امتلاكه لها أكثر أمناً وأكثر دواماً، وهذا ما فعله الترك في اليونان، فقد كان يتسحيل عليهم الاحتفاظ بها، رغم كل ما مارسوه من وسائل أخرى، لولا أنهم انتقلوا إليها ليقموا فيها. ذلك لأنه بالحضور المباشر يمكن اكتشاف القلاقل بمجرد نشأتها ويمكن علاجها على وجه السرعة، أما بغير الحضور المباشر فهي لا تكتشف إلا حين تستفحل وتمتنع على العلاج. وبالإضافة إلى هذا فالحضور المباشر يمنع موظفي الأمير من نهب البلاد الخاضعة له، والرعية تغتبط بقدرتها على مخاطبة الأمير مباشرة ودون وساطة.. وبهذا الحضور يزداد حبهم له إن كان في نيتهم حسن السلوك ويزداد خوفهم منه إن كانوا يضمرون شراً. ثم أن القوى الأجنبية تتردد كثيراً قبل أن تغزو الدولة المفتوحة إذا كان الأمير مقيماً فيها. وبوجه عام فإن إقامة الأمير في الدولة المفتوحة تجعل ضياعها أمراً عسيراً.

"كذلك من وسائل الاحتفاظ بالدولة المفتوحة إرسال مستوطنين في بقعة أو بقعتين منها لكي تكون بمثابة أغلال تقيد بها تلك الدولة. هذا أمر لازم فيغيره لا مناص من احتلالها بقوات كبيرة من الفرسان والمشاة أما المستعمرات فهي لا تكلف كثيراً، ويمكن للأمير إرسالها لتستوطن هناك دون أن يتكبد شيئاً من جيبه

الخاص أو قد لا يتكبد إلا قليلاً.. وهو بهذا الاستعمار الاستيطاني لا يضر أناساً إلا من يستولي على حقولهم وعلى دورهم ليعطيها لسكانها الجدد، وهم أقلية ضئيلة في الدولة المفتوحة، أما من ينزل بهم الضرر، فلأنهم يبقون مشنتين وفقراء، فهم عاجزون عن ائداء الأمر. ومن جهة أخرى فإن سائر الباقين الذين لا يمسه الضرر في حياتهم فمن الأرجح أن يعيشوا في هدوء، بل وفي رعب من ارتكاب أي خطأ خشية أن يصيبهم ما أصاب المنهوبين. وخلاصة القول هي أن هذه المستعمرات غير مكلفة وهي أشد ولاء وأقل ائداء للأهالي من جنود الحامية. أما الغاضبون من الأهالي فلا يملكون ضراً لأنهم مشنتون وفقراء كما سبق أن قلت.

"وفي هذا الصدد يجب أن نلاحظ أن الناس ينبغي إما تذليلهم أو سحقهم، فهم يثأرون لما ينزل بهم من أضرار تافهة، أما الأضرار الجسيمة فهم عاجزون عن الانتقام لها. ولذا فالتنكيل بإنسان يجب أن يكون من نوع لا يخشى معه من الانتقام. فإذا احتفظ الأمير بقوات مسلحة في الدولة التي يحتلها بدلاً من إقامة المستعمرات فيها، ازدادت نفقاته زيادة عظيمة لأنه سيستنزف كل موارد الدولة المفتوحة على حراسها وبهذا يتحول غنمه إلى غرم، كما أنه سيثير غضباً أشد لأنه سيؤدي كل من في الدولة المفتوحة بنقل جيشه وأركانه إليها. وسوف يتأذى من كل ذلك كل الناس ويتحول الكل إلى أعداء له، أعداء قادرين على ائدائه، لأنهم رغم إخضاعهم باقون في بلادهم. فمن جميع الوجوه نجد إذن أن قوات الاحتلال لا جدوى منها في حين أن المستعمرات مجدية".

وهكذا نجد أن مكيافيلي قد وضع في 1513 في كتاب "الأمير" في مبادئ علم السياسة مبادئ "علم الاستعمار" إذا جاز هذا التعبير. فقد كانت أوروبا منذ فجر عصر النهضة تدخل تجربتها الكبرى في استعمار العالم منذ نشأة القوميات الحديثة فيها، تدخلها هذه المرة على أساس "علمي" بعد تجربتها الساذجة الفاشلة أيام الحروب الصليبية.

ولكن ربما كان من الظلم لمكيافيلي أن نكتفي بتوصيفه على هذا النحو، فهو حين كتب هذا الكلام لم يكن قد مر على اكتشاف كولمبس (1451-1506) لأمريكا إلا نحو عشرين عاماً (1492)، وأمريجو فزبوتشي (1454-1512) الذي أطلق اسمه على أمريكا في 1507، وماجلان (1480-1521) الذي اكتشف مضيق ماجلان في 1520 وكان أول من قام برحلة حول العالم وقتل في الفلبين، وبارثولوميو دياز (1450-1500) وفاسكو دي جاما (1469-1524) اللذان اكتشفا رأس الرجاء الصالح في 1487 وفي 1497 على التعاقب.

وبالتالي فهو لم يضع هذه القوانين في مبادئ الفتح أو مبادئ الاغتصاب ليقنن للاستعمار الأوروبي في أفريقيا وآسيا واستراليا والأمريكتين، وإنما وضعها ليقنن بها حركات الوحدة القومية التي كانت تجتاح مختلف دول أوروبا ذاتها لتنتشئ في كل أمة دولة مركزية واحدة، أو إمارة واحدة بلغة مكيافيلي، على أنقاض إمارات الإقطاع المتعددة التي كانت تتكون منها كل قومية. كذلك وضع مكيافيلي هذه القوانين لكي يفسر بها نجاح أو فشل غزو الدول الأوروبية بعضها للبعض الآخر، ونجاحها أو فشلها في استمرار هيمنتها. قانون آخر يضعه مكيافيلي: الضعفاء دائماً ينضمون إلى الفاتح القوي. وإذا أراد الفاتح القوي أن يديم سيطرته فعليه أن يحابي هؤلاء الضعفاء اللاندين به خوفاً منه أو طلباً لحمايتهم من أعدائهم أو من سادتهم القدامى ونفاقاً ومداهنة من أجل المنافع، ولكن حذار له من أن يسمح لأحدهم بأن يشتد عوده حتى يصبح خطراً عليه سواء في القوة العسكرية أو في السلطة. فيقوته الخاصة وبمعونة من هم أقل منه قوة يستطيع هذا الأمير الفاتح أن يديم سيطرته على ما فتحه. كذلك حذار أن يتخذ له شركاء أو حلفاء أقوياء لينتبت قدمه أو ليوسع ملكاً. هؤلاء الشركات أو الحلفاء الأقوياء كفيولون بأن ينتزعوا منه كل شيء.

كل هذه المحاذير أفلتت خطط لويس الثاني عشر ملك فرنسا حين غزا إيطاليا.. قطع أهل البندقية في الاستيلاء على مقاطعة لومبارديا جعلتهم يهيئون له دخول إيطاليا. وحين استولى لويس الثاني عشر بوقته على لومبارديا، استسلمت له جنوة وصادقه أهل فرنسا ودوق فيرارا وماركيز مانتوا وسادة بيزا وسبينا وريميني وغيرهم.. وهكذا لكي يكسب أهل البندقية مدينتين في لومبارديا جعلوا هذا الملك

الأجنبي سيداً على ثلث إيطاليا. ولكن لويس الثاني عشر ما لبث أن فقد كل هذا السلطان.. لماذا؟ لأن سياسته كسرت قواعد السلطة. فما أن دخل ميلانو حتى ساعد البابا اسكندر السادس على الاستيلاء على روماجنا، دون أن يدرك أنه بذلك قد أضعف نفسه بالتخلي عن أصدقائه واللائذين به وبثقوية الكنيسة بإضافة السلطة الزمنية (الدنيوية) إلى سلطتها الورحية الزهية، ولأنه أراد أن يستولى على نابولي تحالف مع ملك قوي هو ملك أسبانيا، الذي نازعه سلطانه في إيطاليا. وهكذا فقد لويس الثاني عشر كل شيء في إيطاليا لأنه تخلى عن أصدقائه الضعفاء وتحالف مع منافسيه الأقوياء. قال مكيافيلي في كتاب "الأمير".

"وقد تحدثت في هذا الأمر مع كاردينال روان في مدينة نانت بفرنسا عندما استولى فالنتينو على روماجنا، (وفالنتينو هو اسم الشهرة لسيزار بورجيا بن البابا اسكندر السادس).. وحين قال لي كاردينال روان أن الإيطاليين لا يفهمون في الحرب، أجبته بأن الفرنسيين لا يفهمون في السياسة أي في الدولة فلو أنهم فهموا ما الدولة لما سمحوا للكنيسة أن تتعاطم إلى هذا الحد. وقد دلت التجربة على أن فرنسا هي سبب قوة الكنيسة في إيطاليا وأسبانيا، وأن سبب خراب ملك فرنسا هما إيطاليا وأسبانيا".

"الأمير" في الوطنية

في الفصلين السابع والثامن يحدثنا مكيافيلي عن ثلاثة نماذج من "الأمراء" الذين يصلون إلى إمارة دولهم بطرق مختلفة:

1. بقوة الغير.
2. بطريق الحظ.
3. بطريق الإجماع أو الغدر.

وهذه النماذج الثلاثة ذات صفة خاصة لأنها لا تراث السلطة.

فرد من أبناء الشعب يصبح أميراً دون جهد يذكر له، مثل هذا الشخص لا يجد متاعب في بلوغ السلطة ولكن متاعبه تبدأ حين يبلغها ويستوي في دست الحكم. ومن الأمراء من يشتري الرئاسة بماله أو بالرشوة أو ليكون صنيعاً من يهبها إياه. ومثل هؤلاء الأمراء كمثل الأمراء الذين عينهم دارا ملك الفرس عندما غزا اليونان فولاهم على أيونيا وعلى جزر بحر ايجه. ومثل هؤلاء أيضاً مثل الأمراء الذين اشتروا جنودهم بالرشا ليضعوهم على راس الدولة.

ومن كان مصدر سباده من غيره عاش مقلداً في دست السلطان ومثله لا يعرف كيف يحكم لأنه عاطل من الكفاءة الذاتية الفذة والقوة الشخصية المسيطرة، ولأنه عاش كأحد الناس فهو عاجز عن القيادة ثم أنه لا يملك القوات التي تدن له بالولاء. وكل ما جاء على عجل انقضى على عجل، إلا إذا ساندته القوة والموهبة الذاتية العظمى فهو عندئذ يستطيع أن يضرب جذوره في التربة بعد أن يستولي على الحكم.

مثالان يسوقهما مكيافيلي: فرانشيسكو سفورزا "1401-1466" وسيزار بورجيا "1475-1507".

الأول ارتفع من بين آحاد الناس بجهد الفذ وبتابع الأساليب اللازمة حتى غدا دوق ميلانو، وما اكتسب بمشقة فائقة حافظ عليه بجهد يسير.

أما الثاني، وهو سيزار بورجيا، فقد ارتفع بمساعدة أبيه اسكندر بورجيا "البابا اسكندر السادس" حتى أصبح دوق روماجنا. ولأن الدوقية جاءت من غيره فقد ضاعت منه، رغم أنه بذل جهداً جباراً وأبدى موهبة فذة لتأسيس إمارة له في روماجنا، فما جاءه بجيوش الغير وبنفوذ الغير لم يمكنه الاحتفاظ به.

أراد البابا اسكندر السادس "1431-1503" أن يجعل من ابنه سيزار علماً من الأعلام، ولكنه واجه صعوبات بلا عدد ذلها واحدة بواحدة. فأولاً لم تكن هناك دوقية خالية خارج اقطاعات الكنيسة يمكنه

أن يجعله أميراً عليها. وكان يعلم أنه لو نصب ابنه دوقاً على قسم من أملاك الكنيسة لثار عليه دوق ميلانو وثار عليه أهل البندقية لأنهم المتكفلون بحماية هذه الأملاك. كما أن القوات الإيطالية التي كان يمكنه الاعتماد عليها كانت تابعة لإمارة أورسيني وإمارة كولونا، وهؤلاء بالذات كانوا يخشون ازدياد سطوة البابا ولذا لم يمكنه الاعتماد عليهم.

وهكذا خطط اسكندر السادس لإشاعة الاضطراب في حزب أورسيني وفي حزب كولونا لكي يستولي على قسم منهما. وسهل له الأمر أن أهل البندقية دعوا لويس الثاني عشر ملك فرنسا إلى غزو إيطاليا ليفوزوا بجزء من لومبارديا، فوجد اسكندر السادس في هذا فرصته فوافق على هذا الغزو، بل واسترضى لويس الثاني عشر بالغاء زواجه الباكر الذي كان الملك راغباً في نسخه، ومقابل هذا ساعد الملك الدوق سيزار بورجيا على اقتحام إقليم روماجنا وتنظيم قوة كولونا بقوات من أورسيني وهكذا أصبح سيزار بورجيا دوقاً أي أميراً على أوربينو، وأراد بعدها أن يفتح إقليم توسكانيا ويستولي على عاصمته فلورنسا ولكن لويس الثاني عشر نصحه بأن يحجم عن ذلك كما أن قوات أورسيني لم تكن متحمسة لذلك.

وهنا قرر سيزار بورجيا عدم الاعتماد في فتوحاته على جنود الغير أو على ظروف الغير. وكان أول ما فعله هو إضعاف حزب أورسيني وحزب كولونا في روما، وجردهما من كل أعوانهما الأقوياء بشراء ولاء هؤلاء النبلاء أنا بالمال وأنا بالوظائف العامة وأنا بالتكريم والتشريف حتى انحاز أكثرهم إلى الدوق فالنتينو "سيزار بور

جيا". وبعد أن شنت زعماء آل كولونا تفرغ للقضاء على زعماء آل أورسيني الذين أدرکوا بعد فوات الأوان أن قوة الكنيسة وقوة الدوق تعني نهايتهم، فآثروا على سيزار بورجيا فتنة في أوربينو وفتنة في روماجنا وأقاموا في طريقه عدداً لا يحصى من المتاعب، ولكنه تغلب على كل ذلك بمعونة الفرنسيين.

ولكنه كان شديد الشك في مطامع فرنسا أو أية قوة أجنبية. وبعد أن استرد هيئته لجأ إلى الخداع فأظهر الود لآل أورسيني وأتقن الختل حتى آمنوا له فاستدراج رؤسائهم إلى سينيغاليا وقتك بهم ثم تقرب إلى أنصارهم، فاستتب له الأمر ووضع أساس دوقية مزدهرة في أوبينو وأساس إمارة مزدهرة في روماجنا. وحين شاع الرخاء هنا وهناك تعلق به قلوب الناس، بعد أن كانت كل منهما مباءة ينهب فيها النبلاء الرعية ولا تعرف الأمن من السلب وأعمال اللصوصية ولا تنقطع فيها حوادث الشغب. فأقام سيزار بورجيا حكومة مستبدة قاسية حازمة نشرت الأمن والنظام في كل مكان.

ولكن سيزار بورجيا أدرك أن الاستقرار وحده غير كاف إذ لا بد من العدل بعد البطش، فأنشأ محكمة للمقاطعة اشتهرت بنزاهتها وفقهها، وكانت لكل مدينة محاميها في هذه المحكمة. وكان بطش عامله قد ترك جراحاً غائرة في نفوس الناس. فأنذر سيزار بورجيا عامله بأن يكف عن بطشه، فلما لم يستجب أعدمه وألقى بجثته ذات صباح في الميدان العام مشطورة إلى شطرين. قال مكيافيلي: "وقد جعلت وحشية هذا المشهد أولئك الناس ذاهلين وراضين في وقت واحد".

وبعد أن استتب له الأمر في الداخل لم يبق من قيد على حركته إلا فرنسا فأخذ يتهيا للانتقاض عليها. ولكن وفاة أبيه، البابا اسكندر السادس عطلت توسعاته وجعلته يعيد النظر في موقفه. فالخطر الأكبر الآن هو أن يتولى بابا جديد قد يكون مُعادياً له فيجرده من كل ما حصل عليه. فأخذ سيزار بورجيا يؤمن نفسه بأربع وسائل: الأولى هي اجتثاث كل الأسر التي نهب ممتلكاتها حتى لا يجد البابا الجديد من

يعاونه على عدائه، وثانياً، استمالة كل نبلاء روما حتى يستعين بهم على درء خطر البابا الجديد. وثالثاً استمالة الكرادلة إلى صفه ما أمكن ذلك. رابعاً جمع أكبر قدر من السلطة في يده قبل وفاة أبيه المريض.

وبالفعل نفذ سيزار بورجيا أكثر مخططة. فقد فنك بأكثر الذين صادر أملاكهم أو نهبا ولم ينج منهم إلا الأقلون، وكسب صداقة أكثر أشراف روما وكان له بين الكرادلة أنصا كثيرون.

وكان في نية سيزار بورجيا أن يتجاهل الفرنسيين المشغولين مع الإسبان في نابولي وأن يغزو فلورنسا فتستسلم له بيزا ولوكا وسيننا على الفور، وبهذا يصبح سيد إيطاليا بغير منازع ودون الاعتماد على قوة غير قوته. ولكن وفاة البابا اسكندر السادس أحبطت مخططة، فلم يكن لديه ثابت في ملكه إلا إمارة رومانيا أما بقية أحلامه فكانت معلقة في الهواء، كما أن صحته كانت معتلة إلى أقصى درجة، بل كان نفسه بين الحياة والموت.

ومع ذلك فقد ظل اصداؤه أوفياء له وظل أعداؤه يرهونه. وإذا لم تكن لديه القدرة أن يختار بابا خلفا لأبيه فقد كان يستطيع أن يمنع اختيار البابا الذي لا يريده. وبالفعل فقد اختار الكاردينال يوليوس خلفاً لأبيه، وكان اختياراً سيئاً جلب على سيزار بورجيا الكوارث.. يقول مكيافيللي: "فالناس تؤدي إما بدافع الخوف أو بدافع الكراهية" و "من يحسب أن الكبراء ينسون الأذى القديم بفضل المنافع الجديدة فهو يخدع نفسه." لم يكن بين الكرادلة الإيطاليين من لم يكن يرهب سيزار بورجيا أو يحقد عليه لأذى سابق. فكان عليه إما أن يختار الكاردينال روان الفرنسي أو أحد الكرادلة الأسبان، ولكنه لم يفعل ذلك.

كل هذا السجل الحافل في حياة سيزار بورجيا جعل مكيافيللي ينظر إليه على أنه نموذج للأمير الذي ينبغي أن يحتذيه كل من ارتفع إلى دست الحكم في عصر الرنيسانيس بقوة غيره أو بالحظ، وهذه هي الخلال التي وجدها مكيافيللي في قصر بورجيا:

"فمن وجد إذن من اللازم أن يؤمن نفسه ضد أعدائه في إمارته الجديدة، وأن يكسب الأصدقاء، وأن يفتح البلاد بالقوة أو الخداع، وأن يجعل الشعب يحبه ويرهبه، ويجعل جنوده يتبعونه ويحترمونه، وأن يبيد كل القادرين على ايدائه أو من يحتمل أن يؤذوه، وأن يقيم القوانين الجديدة مكان العادات القديمة، وأن يجمع بين الصرامة واللفظ، وبين الرفعة والسخاء، وأن يمحق جنده العصاة ويجند محلهم جنوداً جديداً، وأن يتواصل مع الملوك والأمراء بحيث يعملون على استرضائه أو يترددون في ايدائه، مثل هذا الأمير لن يجد أمثلة أوضح من انجازات هذا الرجل".

ونحن نسأل أنفسنا ونحن نستعرض تاريخ الفر السياسي: ولماذا كل هذا الإعجاب الذي يظهره مكيافيللي بشخصية كشخصية سيزار بورجيا وما قام به من اغتصاب دولة جديدة كادت أن تنتهي بتوحيد إيطاليا في هذا التاريخ الباكر لولا تدخل القوى الأجنبية "فرنسا وأسبانيا والنمسا"، وألا عيب البابوية التي أجلت توحيد إيطاليا إلى عصر غاريبالدي "1807-1882" في القرن التاسع عشر.

ويأتينا الجواب واضحاً في كلمات مكيافيللي نفسه الذي كتب يقول: "كلما استطعت أن أحرز مجداً لمدينتي وهي وطني، كنت أسعد بذلك ولو تعرض لشخصي للخطر. فليس في حياة الإنسان واجب أكبر من واجبه نحو وطنه.. ذلك لأن الإنسان مدين لوطنه أولاً بوجوده ثم بكل خير يأتيه به القدر والطبيعة،

وكلما عظم وطنه في النبيل ازداد دينه له ". وهو القائل: "إن فقري هو الشاهد على إخلاصي وسلامة طويتي".

الوطنية: كلمة جديدة لم نسمعها أوروبا بعد أكثر من ألف عام من العصور الوسطى في ظل "الانكليزيا" "الكنيسة" الدينية والأخوة في الدين بدلاً من الأخوة في الوطن.

هذه الروح الجديدة التي انطلقت في كل أمة من أمم أوروبا هي جوهر عصر النهضة الأوروبية الذي شقق العالم المسيحي الواحد الراض للحياة الدنيا الساعي -نظرياً طبعاً- في طلب الحياة الأخرى، إلى دول وطنية قومية فتية تعمل لدنياها كأنها تعيش أبداً.

وفي عصر النهضة الأوروبية بدأ الأوروبيون يرددون ما كانوا يرددونه في "جاهليتهم" اليونانية. الرومانية أيام كاتو وشيشرون الخطيب ويوليوس قيصر وأغسطس:

"ما أحلى الموت في سبيل الوطن"، بدلاً من القرصنة باسم الصليب. الوطنية والروح القومية أعطتا لأوروبا في أول الأمر هدفاً راقياً واضحاً ملموساً مفهوماً يعيش الأوروبيون من أجله ويموتون من أجله، هو الاستقلال عن الدولة المسيحية الجامعة أو الخلافة الرسولية أو مدينة الله على الأرض أو "الامبراطوريات المقدسة"، سمها ما تشاء من الأسماء. ثم أعطتها هدفاً عدوانياً هو الاستعمار والإمبريالية. أو على الأصح أن الوطنية أعطت أوروبا الهدف الراقي أما القومية فأعطتها الهدف العدواني، كما كان يمكن أن يقول الفيلسوف كروتشي.

والتهمة الأولى الموجهة إلى مكيافيلي هي أنه فصل السياسة عن الأخلاق. وهذا الاتهام بعضه صادق وبعضه مبالغ فيه، فمكيافيلي هو واضع نظرية أن "الغاية تبرر الوسيلة".

ومع ذلك فمناذج "الإمارة" الأخرى التي يقدمها تلقى بصيصاً من النور على عقلته ومنطقه المتجرد البارد في النظر إلى الأمور.

هو يعطينا مثل اجاثوكليس الصقلي الذي ارتفع في الماضي البعيد إلى دست الإمارة في صقلية، لا بفضل مساعدة الغير أو بتدخل الحظ مثل سيزار بورجيا، ولكن بمحض قوته الذاتية ومواهبه الشخصية. فقد كان اجاثوكليس أصلاً رجلاً وضع المنشأ في سيراكيز، فكان أبوه فخرانياً وكان هو شريراً ولكنه مع خلقه الشرير الذي تجلى في كل مراحل حياته كان قوي العقل والجسد، فدخل الجيش وارتقى فيه حتى اختير محافظاً لسيراكيز. ولكنه كان قد اعتزم أن يتولى الإمارة وأن يحتفظ بالبطش بما ناله برضا الناس. فتواطأ مع هاميلكار القرطاجي الذي كانت جيوشه تحارب في صقلية، وذات يوم دعا أعضاء السناتور "مجلس الشيوخ" في سيراكيز وأجبر الأعيان فيها إلى اجتماع للنظر في أمور الدولة، وبإشارة متقف عليها وثب عليهم بجنوده وأجهزوا عليهم جميعاً. وبهذا صار ملكاً على سيراكيز بغير حرب أهلية.

وما أن صار أميراً حتى التفت إلى جيش قرطاجة الذي كان يحاصر سيراكيز واستطاع أن يحررها من القرطاجيين الذين انسحبوا إلى إفريقيا بعد صراع مرير معهم ذاق فيه الأهوال وتعرض لأشد الأخطار. وهذا نموذج لأمير اعتصب الحكم ولكن بجهد وجهاده، وهو يستحق الثناء لأنه حرر وطنه، "ولكننا مع ذلك لا نصف بالفضيلة من يقتل أخوته الوطن ويعيش بلا اخلاص ولا رحمة ولا دين"، هكذا يقول مكيافيلي. كل بطولاته تركية لأن يعد بين القادة العظام: "ومع ذلك فإن قسوته وافتقاره إلى الإنسانية والعدد الذي لا يحصى من أعماله الشريرة تحول دون اشتهاره باعتباره واحداً من أفضل الرجال".

ويضرب مكيافيلي مثلاً آخر من عصره على هذا النوع من الأمراء الذي يغتصب الإمارة بقوته الذاتية وبخسة طبعه وغدره وقسوته، فيحدثنا عن رجل آخر في زمن البابا اسكندر السادس وسيزار بورجيا اسمه ليفروتو الذي أصبح أمير فيرمو بالوحشية والخديعة، كان ليفروتو يتيماً في فيرمو فكفله خاله واسمه فوليانتي، ثم أرسله ليتعلم الجندية تحت قائد في مكان آخر. كان قوياً وموهوباً وطموحاً فترقى

في سلك الجندية إلى منصب عال. وهنا رتب ليقوم بانقلاب في فيرمو، موطنه الأصلي، فأرسل إلى خاله فوليانى قائلاً أنه أزمع زيارة مدينته، ولا أمل له في الحياة إلا أن يرى أبناء مدينته ما أصاب من هيبة ومجد، فيسمحوا له أن يدخل المدينة على رأس مائة من فرسانه وأن يستقبلوه بالتكريم. وبالفعل أعد فوليانى كل شيء لاستقبال ربيبه ليفروتو الذي نزل ضيفاً عليه برجاله. ثم أمام ليفروتو مأدبة دعا إليها فوليانى وصفه الأعيان في فيرمو، وبعد المأدبة استدرجهم إلى قاعة ما أن استقروا فيها حتى انقض عليهم رجاله وفتكوا بهم. ومن بعدها خرج ليفروتو على جواده بين فرسانه المائة وحاصر قصر الحاكم واستولى على الحكم. ولكن قبل أن ينقضي العام لقي مصرعه، فقد كان بين النبلاء الذين استدرجهم سيزار بورجيا إلى سينجاليا وأجهز عليهم.

والسؤال الذي يطرحه مكيافيللي هو: اجاثوكليس وليفروتو حالتان متشابهتان لأمر قوي موهوب شرير اجرامي **مخاتل** يصل إلى الإمارة بجهده الذاتي. أحدهما، وهو اجاثوكليس، يبقى في دست الحكم زمناً طويلاً آمناً على حياته لا يتأمر به أحد حتى في أيام شدته رغم جرائمه الكثيرة. والآخر، هو ليفروتو، لا يدوم له الملك حتى في زمن السلم فما السبب؟

يقول مكيافيللي: "أعتقد أن هذا ناشئ من سوء استعمال أعمال القسوة أو حسن استعمالها، إذا جاز لنا أن نتحدث عن الحسن في سيء الأشياء. فأعمال القسوة التي تستعمل بطريقة عاجلة كضرورة لتأمين النفس ثم لا يستمر الأمير فيها بل يحولها ما أمكن إلى أعظم المنافع لشعبه، هذه يمكن أن نصفها بحسن استعمال القسوة. أما أعمال القسوة التي قد تبدأ قليلة ولكنها تزداد مع الأيام ولا تتضاءل فهي إساءة لاستعمال القسوة. فالحكام الذين يتبعون الطريق الأول يمكن أن يجدوا مع الله ومع الناس صلاحاً لحالهم، على غرار ما فعل اجاثوكليس، أما الآخرون فيستحيل عليهم أن يحافظوا على كيانهم".

هناك إذن مقياس موضوعي يضعه مكيافيللي للتمييز بين أمير مغتصب وأمير مغتصب. فالأمير المغتصب الذي ينجز كل ما يحتاج إليه من جرائم في أجل قصير وبطريقة ناجحة يمكنه أن يجعل رعيته تعيش في أمن بعد ذلك. هذا الأمير يمكن أن يكتب له بالبقاء، وأن يتحول شره إلى خير. أما الأمير الذي يتردد في تردد بسبب خوفه أو لسوء المشورة، فهو يحمل دائماً السكين في يده وهو يجدد دائماً جرائمه فلا يعرف طعم الأمان، وهو معرض للإطاحة به في أي وقت.

ويختتم مكيافيللي الفصل الثامن من كتاب الأمير بقوله:

"وكما أن كل أعمال التنكيل يجب أن تتم دفعة واحدة حتى يقل غضب الناس منها لأن احساسهم بمذاقها يكون أقل، فكذلك يجب أن تمنح المنافع مقسطة، قليلاً قليلاً، حتى يحس الناس بمذاقها إحساساً أكبر. وفوق هذا وذاك يجب أن يعيش الأمير بين رعيته بحيث لا تغير أسلوبه الأحداث السعيدة أو الأحداث السيئة. فعندما تستدعي الضرورة بسبب الشدائد وتعجز عن رد المحن، فإن ما تفعله من خير لا يحسب لك، لأن الناس سوف تعتقد أنك مجبر عليه ولا يشعرون نوحك بعرفان الجميل".

هناك إذن غاية لكل أمير مغتصب يمكن له بتحقيقها أن يقبل الناس جرائمه في بداية عهده بشرط أن يحسوا بالأمان طوال سنوات حكمه، وهذه الغاية عند مكيافيللي غاية دنيوية، وهي أن يحس الناس بالأمن والرخاء.

وفصل السياسة عن الأخلاق في تشريح مكيافيللي للسلطة شيء مألوف في كل العصور يعرفه بالفطرة كل طامع في الملك أو الرياسة دون حاجة إلى تقنين أو تلقين، ولا سيما إذا كان الساعي إلى السلطة من عامة الناس لم يرث منها شيئاً يقربه منها غير مواهبه واستعداداته الشخصية. وفي التاريخ الحديث نذكر محمد علي ونابوليون ولينين وستالين وموسوليني وهتلر وجمال عبد الناصر وأنور السادات ممن

استكملوا دورتهم التاريخية ويمكن الحكم عليهم بالنجاح أو الفشل، بالنفع أو العقم، حكماً تقريبياً. ولا أظن أن في تشريح مكيافيللي لعلم الحكم إضافة إلى ممارساتهم التاريخية.

ولا أظن أن بالمسرسون "1784-1863"، رئيس وزارة إنجلترا ووزير خارجيتها الشهير في القرن التاسع عشر كان بحاجة إلى نظريات مكيافيللي ليدرك أنه "ليس لانجلترا أصدقاء دائمون أو أعداء دائمون، وإنما لانجلترا مصالح دائمة"، بحسب قولته الشهيرة.

كذلك لا أظن أن تاريخ البابوات والكرادلة في العصور الوسطى المسيحية كان يختلف كثيراً عن هذه الممارسات العملية التي تفصل بين الدين والدولة وبين الأخلاق والسياسة. ولكن ينبغي دائماً أن نتذكر أن مكيافيللي كان أول من قنن هذا الفصل نظرياً في العالم الحديث.

كان توركيومادا "1420-1498"، رئيس محاكم التفتيش في أسبانيا، يرر احراق منات "الزنادقة" و "السحرة" على الخازوق-وتعريف الزنادقة والسحرة كان كل منشق على الكنيسة الكاثوليكية أو رافض لها في العقيدة أو السلوك أو المصالح – بقوله "نحن نحرقك في الدنيا رحمة بك حتى ننتفك من النار الأبدية في الآخرة". هنا تتحول الأخلاق، بل والدين نفسه، إلى أداة جهنمية لا تقل فظاعة عن دنيوية اسكندر السادس وسيزار بورجيا ونيكولو مكيافيللي.

"الأمير" الأسد والثعلب

في الفصل الرابع عشر من كتاب "الأمير" لمكيافيللي يقول مكيافيللي إن "الأمن" يجب أن يكون الشغل الشاغل للأمة وهو ما يسمى ذلك "الحرب ولكن سياق الكلام يدل على أنه إنما يتحدث عن الأمن الداخلي وعن الأمن القومي، ففي تلك الأيام لم تكن هناك تفرقة واضحة بين الجيش والبوليس كما نعرفهما اليوم. يقول مكيافيللي:

"ينبغي على الأمير إذه ألا يكون له هم غير الحرب، وألا يشغل تفكيره شيء غير ما وألا يتخصص في شيء غير الحرب وقوانينها ونظامها، لأن الحرب هي الفن الوحيد الذي ينتظره الناس من الأمر فيهم. وفن الحرب فن ناجح لا يقف نفعه عند حماية من يرثون الإمارة، بل يتجاوز ذلك، فهو الذي يرفع الناس العاديين إلى مصاف الأمراء. ونجد على نقبض ذلك، فقد لوحظ أن الأمراء الذين انشغلوا بالملذات أكثر من انشغالهم بفن الحرب فقدوا مناصبهم، وأول ما يجعلهم يفقدون مناصبهم هو إهمالهم لفن الحرب كما أن أول ما يجعلهم يصلون إليها هو خبرتهم فيه.

"كان فرانشيسكو سفورزا مواطناً عادياً ولكن لأنه كان مسلحاً فقد أصبح دوق ميلانو. أما أبناؤه فقد فقدوا الدوقية وارتدوا مواطنين عاديين لأنهم تجنبوا مشاق القتال. فمن بين المضار التي يجلبها التجرد من السلاح على المرء أنه يصبح محترقاً، وهي وصمة ينبغي على الأمير أن يتجنبها".

باختصار، الناس تخاف من الأقوياء وتزدرى الضعفاء. هذا هو القانون الذي أوضحه مكيافيللي وبنى عليه فلسفته في فن الحكم وفي علم الاجتماع وفي علم السياسة.

ومن الناس من يقول: وأي جديد في هذا؟ إن أي رجل عملي يستطيع أن يدلك على هذا القانون دون عناء كبير، فهو بديهية لا تحتاج إلى عبقرية لاكتشافها. ولكن المشكلة الحقيقية ليست في اكتشاف هذا القانون وإنما في الاعتراف به وقبوله أساساً للحياة الفردية والجماعية، ثم في إشهارة على الملأ دون حرج كما فعل مكيافيللي، فقد كان الاعتراف بهذا القانون الطبيعي مناقضاً على خط مستقيم للمسيحية التي كانت تبشر بقول المسيح في مو عظة الجبل: "طوبى للمساكين بالروح، أي البسطاء بمعنى السذج، لأن لهم ملكوت السموات، طوبى للحرزاني لأنهم يتعززون، طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض، طوبى للجياع والعطاشى إلى البر لأنهم يشبعون، طوبى للرحماء لأنهم يرحمون، طوبى لأنقياء القلب لأنهم

يعابنون الله، طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون، طوبى للمطرودين من أجل البر لأن لهم ملكوت السموات"

"متى 5 - 3 - 10".

هذه الروح الجديدة التي تمجد القوة وتزدرى الضعف، أو على الأقل تقبل قانون القوة وتحذر من الضعف، هي دين الفطرة الجديد الذي استشرى في أوروبا في عصر النهضة الأوروبية، وهو في أوروبا في عصر يمثل قمة الفصل بين السياسة والأخلاق بل وبين السياسة والدين جملة. فلن نستطيع أن نقول أن مكافيللي كان من صناع السلام أو من الودعاء أو من الرحماء أو من الجبّاع أو العطاشى إلى البر.

ومع ذلك فقد أوجبت هذه العودة إلى الأخلاق الواقعية أو أخلاق الفطرة حب الحرية والاستقلال وروح الوطنية والقومية وحب السيادة على النفس والتسيد على الدنيا في لأكثر دول أوروبا ودولاتها في عصر النهضة الأوروبية، بدلاً من التركيز على طلب الآخرة بالأخلاق الدينية، كما أوجبت هذه الفلسفة الدنيوية، أو "العالمانية" "العلمانية"، أو الزمنية كما يقولون، الشوق إلى حقوق الإنسان بدلاً من طلب الفناء في حقوق الله. وقد جسد الأوروبيون هذه الروح الجديدة في الروح الفلوسفية التي بدأت في وجهها البناء بتحرير الإنسان وانتهت في وجهها المدمر **بتأله** الإنسان.

من أجل هذا يضع مكافيللي أمام "الأمير" هذا الخيار الأخلاقي الصعب في الفصل السابع عشر من كتابه، وعنوانه "في القسوة والرحمة". وهو يطرح علينا هذا السؤال المحرج: أيهما أفضل للإنسان بصفة عامة وللأمير بصفة خاصة، أن يكون محبوباً أو يكون مرهوباً؟ وهو لا يتردد في الإجابة على الوجه التالي:

"أقول أن كل أمير ينبغي عليه أن ينشد اعتقاد الناس فيه بأنه رحيم وليس قاسياً ومع ذلك فمن الواجب عليه أن يحذر سوء استعمال الرحمة. فقد كان الرأي في سيزار بوجيا أنه قاس، ومع ذلك فقسوته هذه التي أعادت تنظيم روماجنا ووحدتها وأفادت عليها بالسلم والولاء. فلماذا كنا نرى هذه مزايا حميدة؟ لأننا وجدنا أنه كان أكثر رحمة من أهل فلورنسا الذين تركوا ببستو تتعرض للتدمير حتى لا يقال عنهم أنهم قساة، لهذا فالأمير لا ينبغي أن يحفل بأن يدمغ بالقسوة في سبيل الاحتفاظ بوحدة شعبه وولائه. فباستثناء حالات قليلة جداً.. نجد أنه بهذه الشدة يكون أكثر رحمة من أولئك الذين يبالغون في الحرمة فيتركون الشرور تستمر مما ينجم عنه المذابح والنهب. فالمذابح والنهب تبتليان عادة طائفة كاملة، أما الإعدام الذي يأمر به الأمير فهو يبتلي رجلاً واحداً. ومن الصعب على الأمير الجديد، من دون سائر الأمراء، أن يتجنب أن يوصف بأنه قاس، لأن الإمارات الجديدة محفوفة بالمخاطر. فكما يقول فرجيل على لسان ديدو: "أن ظروف الصعبة ومملكتي الجديدة تجبرانني على فعل هذه الأمور، وعلى إقامة الحراس على حدودي في مشارق الأرض ومغاربها".

"ومع ذلك فالأمير يجب أن يلزم الحذر في الرأي والحركة، وأن يتجنب توليد الخوف في نفسه، وأن يسلك سبيل الاعتدال بالحكمة والعطف بحيث لا يقلل من حذره الإسراف في الثقة ولا يجعله الإسراف في الريبة رجلاً لا يحتمل.

"ومن هنا ينشأ التساؤل: أيهما أفضل: أن تكون محبوباً أكثر من أن تكون مرهوباً، أو العكس؟ والجواب هو أن المرء ليحب أن يكون محبوباً ومرهوباً معاً. ولكن نظراً لصعوبة التوفيق بين هذا وذاك، فإنه ادعى للأمان بمراحل، إن كان لا مناص من الاختيار، أن تكون مرهوباً من أن تكون محبوباً، إذ أنه يمكن أن يقال عن الناس بوجه عام: أنهم جاحدون، منقلبون، مراعون، ملثمون، هاربون من الأخطار

سباقون إلى المنافع، فإن أقبلت عليك الدنيا فهم معك قلباً وقالياً يهبونك دمهم ومالهم وأرواحهم وأولادهم كما ذكرنا حين لا تكون بحاجة ماسة إليها فإذا اقتربت حاجتك أزوروا عنك..

"ورغم كل هذا فينبغي على الأمير أن يجعل نفسه مرهوباً بطريقة تجنبه أن يكون مكروهاً إذا لم يظفر بحب الناس. فمن الممكن أن يجتمع في قلوب الناس الخوف مع عدم الكراهية، والآن يستطيع أن يحقق ذلك إذا تجنب أخذ أملاك مواطنيه ونسائهم. فإذا كان من اللازم حقاً أن يقدم أحداً للمحاكمة والأعدام فيجب أن يفعل ذلك حين يكون لديه مبرر كاف وقضية واضحة".

المهم عند مكيافيللي ألا يكون الأمير "مكروهاً" من شعبه. أما الخوف فلا بأس منه بشرط ألا يقترب بالكراهية أو يتحول إليها. بل إن الخوف من الأمير ضرورة في الدولة، فكما يقول مكيافيللي في الفصل السابع عشر، لولا خوف الجند من الأمير لكثر شغبهم وكثرت فتنهم في السراء والضراء معاً ولما أمكنت حماية المواطنين من أذاهم. نعم، لا بأس بتأتاً من أن يشتهر الأمير بالقسوة أو أن يكون مرهوباً.. المهم ألا يكون مكروهاً.

وفي الفصل الثامن عشر يحدثنا مكيافيللي عن صفة الصدق أو الإخلاص أو الوفاء في "الأمير" فينفي أنها لازمة لزوماً مطلقاً. وفي ذلك يقول:

"كل الناس تعرف أن قيام حياة الأمير على الإخلاص والصدق وليس على المكر والختل أمر محمود إلى أقصى الحدود، ومع ذلك فنحن نرى من التجربة في زماننا أن أولئك الأمراء الذين يراؤوا الإخلاص كثيراً وعرفوا كيف يستهون عقول الناس بالمكر قد أنجزوا إنجازات عظيمة، واستطاعوا في النهاية أن ينتصروا على الأمراء الذين أسسوا حياتهم على النزاهة.

"لهذا ينبغي أن نعرف أن هناك طريقتين للقتال، هما القتال بالقوانين والقتال بالعنف. والأولى أولى بالإنسان أما الثانية فهي أولى بالحيوان. ولكن نظراً لأن الأولى ليست كافية في كثير من الأحيان، فلا مناص من الاستعانة بالثانية. وهذا ما يجعل من اللازم للأمير أن يعرف معرفة جيدة كيف يتصرف كإنسان وكيف يتصرف كحيوان..

"وبالتالي، فما دام من اللازم للأمير أن يعرف باتقان كيف يتصرف كحيوان، فمن الواجب عليه أن يختار من مملكة الحيوان نموذجين هما الثعلب والأسد. فالأسد لا يستطيع أن يحمي نفسه من الفخاخ، والثعلب لا يستطيع أن يحمي نفسه من الذئاب. فمن اللازم له إذن أن يكون ثعلباً حتى يميز الفخاخ، وأن يكون أسداً حتى يخيف الذئاب. ومن يعتمدون فقط على قوة السباع لا يفهمون الأشياء، بل أن الحاكم الحكيم لا يستطيع ولا ينبغي له أن يراعي الوفاء بعهوده – إذا كان الوفاء ضد مصلحته وإذا كانت دواعي العهود قد نقضت. فلو أن كل الناس كانوا اختياراً كان هذا المبدأ خاطئاً، ولكن بما أنهم أشرار ولا يحفظون عهودهم نحوك فلي هناك ما يلزمك بحفظ عهودك نحوهم. ولن تنقص الأمير أبداً المبررات المشروعة لتسوية هذا الإخلال بالتعهدات. ففي الإمكان أن نسوق أمثلة حديثة لا حصر لها من هذا الإخلال، وأن نوضح كم من المعاهدات الغيت وكم من الوعود نقضت بسبب نقص الأمراء في الإخلاص ومن استطاع أن يقوم بدور الثعلب خرج منتصراً. ولكن لا بد للمرء من إخفاء هذه الطبيعة وأن يكون أستاذاً في الادعاء الكاذب وأستاذاً في إخفاء ما يضر. فالناس شديدي السذاجة ويقبلون الضرورات الطارئة أحسن قبول حتى أن المخادع يجد دائماً من يصدقون خداعه.

"فليس إذن من الضروري للأمير أن يتصف بكل هذه الصفات المذكورة، ولكن من الضروري له أن يبدو وكأنه يملكها. بل إنني اجترئ وأقول أن المرء لو أنصف بها وعمل بها دائماً فهي تضره. أما إذا بدا للناس أنه يملكها فهي نافعة: أي أن يبدو للناس رحيماً، أهلاً للثقة، عطوفاً، خالياً من الرذائل، متديناً وأن يكون كذلك بالفعل، بشرط أن يكون عقله مركباً بطريقة خاصة تجعله قادراً، إذا ما دعت الضرورة لذلك، على التغير إلى النقيض وعارفاً بأساليب التغير. ويجب أن ندرك أن الأمير، ولا سيما الأمير الجديد، عاجز عن مراعاة كل هذه الفضائل التي ترى الناس بسببها اختياراً، ذلك لأنه كثيراً ما يضطر، لكي يحافظ على مركزه، إلى التصرف بما يجافي الإخلاص ويجافي الخير ويجافي الإنسانية ويجافي

الدين. ومن أجل ذلك فهو بحاجة إلى نفس مستعدة لأن تغير ذاتها بحسب ما تجري به رياح القدر وتحولات الأشياء المسيطرة عليه. وكما قلت آنفاً، ألا يبتعد الأمير عن الخير كلما أمكنه ذلك، ولكن أن يعرف كيف يتحول إلى الشر إذا لزم الأمر.

"فليحذر الأمير إذن، أشد الحذر من أن يتقوه بشيء لا تشيع فيه الصفات الخمس المذكورة فيما سلف، وليعن عناية فائقة بأن يبدو لناظريه وكأنه الرحمة مجسدة، والإخلاص مجسداً، والنزاهة مجسدة، والإنسانية مجسدة، والدين مجسداً".

ليس المهم أن يكون الأمير على هذه الصفات، ولكن المهم أن يبدو كذلك أمام الناظرين. هذا رأي مكيافيللي.. ولكي يدلل عليه نجده يسوق مثل البابا ساكندر السادس الذي كان أعظم أستاذ في الكذب وأعظم فاسق عرفه التاريخ، ومع ذلك فقد كان يوهم الناس بأنه ينبوع الفضيلة كما قال مكيافيللي.

ومن أهم المشاكل التي يواجهها الأمير في بلاطه مشكلة المتملقين الذين تجدهم بغزارة في بلاط الملوك والأمراء. هؤلاء المتملقون هم الوباء الحقيقي في كل إمارة في رأي مكيافيللي، وما أكثر من جلبوا من الكوارث على سادتهم الأمراء، ومشكلتهم مشكلة عويصة ولكن لها حلاً بيد الأمير. وهذا ما يقوله مكيافيللي في موضوع المتملقين في الفصل الثالث والعشرين من كتاب "الأمير":

"لست أريد أن أغفل موضوعاً هاماً وخطراً يجد الأمراء صعوبة في وقاية أنفسهم منه إذا لم يتصفوا بالحصانة في حسن الاختيار، هؤلاء هم المتملقون الذين يغص بهم كل بلاط. فالناس إلى حد كبير مغترون بشئونهم المتعلقة بهم ويخدعون أنفسهم بشأنها بحيث يصعب عليهم وقاية أنفسهم من هذا الوباء، ومن حاول منهم وقاية نفسه منه جازف بامتهان نفسه. فلا سبيل إلى اتقاء شر المتملقين إلا إذا أدرك الناس أنهم لا يغضبونك إذا هم صارحوك بالحقيقة. غير أنه إذا جاز لكل إنسان أن يصارحك بالحقيقة ضاعت هيبتك. ومن هنا فقد وجب على الأمير الحصيف أن يلجأ إلى طريق ثالث فيختار لدولته حكماء الرجال ولهؤلاء وحدهم يعطي حرية التقدير في مصارحته بالحقائق، ولكن بحيث لا يتجاوزون الموضوع التي يسألهم عنها ولا يتناولون أي موضوع آخر. ولكن يجب عليه أن يسألهم في كل شيء وأن يستمع إلى أقوالهم ثم يقرر بنفسه بطريقته الخاصة. يجب عليه في تصرفه مع هؤلاء المستشارين أن يجعل كل منهم على حدة يعرف أنه كلما ازدادت صراحته ازداد قربه من الأمير، وفيما خلا هؤلاء لا ينبغي للأمير أن يسمع لأحد، بل يجب عليه أن يلتزم بما اتخذ من قرارات ينفذها في ثبات. فمن خالف هذه القاعدة إما أن يسقط بسبب المتملقين أو تكثر دذيبته بين مختلف الأراء، وهو ما يحط من قدره أمام الناس".

هذه بعض القواعد الهامة في الحكم وفي علم السياسة وفي تشريح السلطة كما وردت في كتاب "الأمير" لمكيافيللي، ويبقى سؤال واحد اعتقد أن الاجابة عليه تلقي ضوءاً كشافاً على فكر مكيافيللي وعلى روح عصره، عصر النهضة الأوروبية، وتفسر لنا لماذا يحتل فكر مكيافيللي السياسي هذا الموقع المركزي من الموقف الفلسفي الحديث الذي تميز به الفكر الأوروبي في عصر الرينيسانس.

هذا السؤال هو: لماذا كتب مكيافيللي هذا الكتاب الفظيع الخالي من الأحلام وهو يخطط لسياسة المجتمع التي لم تخل من أحلام الفلاسفة في يوم من الأيام، منذ أختاتون حتى أنبياء اليهود، ومن أنبياء اليهود حتى أفلاطون، ومن أفلاطون حتى كارل ماركس، عبر القديس أوغسطين والقديس توما مور وكمبانيلا وفرانسيس بيكون وفلاسفة التنوير وفلاسفة الثورة الفرنسية.. لماذا؟

وهو يجيب بنفسه على هذا السؤال بذلك الحلم الوحيد العظيم الذي استسلم له في كل كتابه في الفصل السادس والعشرين من كتاب "الأمير" وهو حلم تحرير وطنه، إيطاليا، وتوحيده بقوة "أمير، ملك، قائد، رئيس، الخ".. جديد قوي يغتصب السلطة في البلاد بقوة الاسد ودهاء الثعلب، ويطرده الأعداء الأجانب من إيطاليا التي كانت ترسف في أغلال الاحتلال الأجنبي الفرنسي الأسباني والألماني، بسبب تفككها إلى

أقطاعات مستقلة أمراؤها في شقاق مستمر ويعتمدون على حماية الدول الأجنبية وعلى الجنود المرتزقة محترفي الجندية من كل بلد إلا إيطاليا.

وقد وصف مكيافيللي حال إيطاليا في عصره أنها "بلا رأس ولا نظام مدحورة منهوبة ممزقة مخربة" حالها كحال فارس قبل قورش وأثينا قبل ثيسبيوس وبني اسرائيل قبل موسى، وهو يحلم بظهور قورش أو ثيسبيوس أو موسى في إيطاليا لجمع كلمة أبنائها ويقودهم إلى الوحدة والحرية:

"وقد لاح حتى الآن بصيص من الأمل في أمير من الأمراء أمكن معه أن نحسب أنه مبعوث الله لخلاصها، ومع ذلك فقد تبين أن القدر قد رماه بسهمه وهو في أوج جهاده (يقصد سيزار بورجيا). فإيطاليا الآن، وكأنها فاقدة الحياة، تنتظر من يطيب جراحها، ويضع حداً للنهب الذي يجري في لومبارديا، وللجزية التي تدفعها المملكة وتدفعها توسكانيا، ويبرؤها من عللها التي تنخر الآن في جسدها منذ زمن طويل. ونحن نرى كيف أنها تصلي إلى الله أن يبعث إليها مخلصاً ينقذها من هذه القسوة البربرية ومن هذه الغطرسة، ونراها على استعداد تام ورضا كامل أن تمشي تحت راية واحدة لو وجد فيها من يحمل العلم".

إن كل شيء في إيطاليا ينتظر ظهور هذا المخلص: "فالبجر قد انشق للعبور، والغمامة فوق رأسك تقودك في الطريق، والصخرة قد تفجرت منها المياه، والسماء قد أمطرت هنا المن والسلوى، وكل شيء قد اتحد لمجدك أيها الأمير.. وما عليك إلا أن تفعل الباقي. فالله لا يحب أن يفعل كل شيء، حتى لا يجردنا من حرية الإرادة ومن بعض ذلك المجد الذي هو حق لنا".

هكذا علق مكيافيللي آماله على أمير فلورنسا، لورنزو دي مديتشي الثاني وآله، لتحرير إيطاليا وتوحيدها بعد أن ضاعت آماله بموت سيزار بورجيا.

والوسيلة؟ الوسيلة هي الحرب، فهي تحقق العدالة العظمى: "فالحرب عادلة عند من يحتاجون إليها، والسلاح مقدس حين تفقد كل أمل إلا في السلاح". الله يبارك حروب التحرير وهي في رعاية الله.

والسبيل؟ السبيل هو بناء جيش وطني من أبناء البلاد بدلاً من الاعتماد على الجنود المرتزقة ومحترفي القتال من الأجانب: "فإذا كان لك الصيد يزمعون إذن، الاحتذاء بأولئك الرجال الأفاضل الذين حرروا أوطانهم، فمن اللازم قبل أي شيء آخر أن توفر لها قواتها المسلحة الخاصة بها، بوصفها الأساس الوطني لكل عمل حربي، فلن يجد المرء من يتجاوزها في الإخلاص والوفاء والكفاءة".

ولكن قوام هذا الجيش الوطني من الإيطاليين: "انظر إليهم في مبارزاتهم وفي معاركهم الجماعية، تجد الإيطاليين متفوقين على غيرهم في القوة وفي المهارة وفي الذكاء. فإذا نظرنا إليهم في الجيوش نجدهم لا يظهرون هذه الصفات، ففي الجيوش يبتع كل ضعف في الجنود من ضعف الرؤوس العارفون بفن الحرب لا يجدون من يطيعهم، وكل من هناك يخيل إليه أنه خبير بشئون القتال. فحتى يومنا هذا لم يظهر فينا رجل عرف كيف يرتفع بمكانته عن طريق القوة والاستفادة من الظروف بحيث يخضع له كل الآخرين".

إن أبناء إيطاليا كما يقول مكيافيللي جنود شجعان أكفاء ولكن تنقصهم القيادة الفذة التي يمكن أن تقودهم إلى النصر والمجد في معركة الحرية والكرامة. وهذا هو الأمير المنتظر.

وبعد؟ أليست هذه نظرية الدوتشي والفوهرر في منابعها الأولى.

مكيافيلي: مختارات من كتاب "الأمير"

علينا أن نرى الآن الطرق والقواعد التي يجب على الأمير أن يسير فيها بالنسبة إلى رعاياه وأصدقائه. ولما كان الكثيرون قد أسهبوا في الكتابة عن هذا الموضوع، فإني أخشى أن تبدو كتابتي عنه غرورا مني لا سيما وإنني اختلفت في هذا الموضوع خاصة، عن رأي الآخرين. ولكن لما كان من قصدي أن أكتب شيئا يستفيد منه من يفهمون، فإني أرى أن من الأفضل أن أمضي إلى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته، لاسيما وأن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة وأن الطريقة التي نحيا فيها، تختلف كثيرا عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع سعيا منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره بدلا مما يؤدي إلى الحفاظ عليه. ولا ريب في أن الإنسان الذي يريد امتهان الطيبة والخير في كل شيء، يصاب بالحزن والأسى، عندما يرى نفسه محاطا بهذا العدد الكبير من الناس الذين لا خير فيهم. ولذا فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقا لضرورات الحالات التي يواجهها...

10: كيف تقاس قوة جميع الدول

عند البحث في طبيعة هذه الإمارات، أرى من الضروري، أن نهتم بنقطة أخرى وهي: هل يتمتع الأمير بذلك المركز الذي يمكنه في حالة الحاجة، من المحافظة على نفسه؟ أو هل هو في حاجة دائمة إلى مساعدة الآخرين؟ وخير وسيلة لإيضاح ذلك أقول أنني أعتبر الذين يستطيعون المحافظة على مراكزهم، [هم] أولئك الذين يملكون الكثير من الرجال والمال، ويستطيعون حشد جيش كاف، ويصمدون في الميدان بوجه كل من يهاجمهم. وأعتبر من يحتاجون إلى الآخرين، [هم] أولئك الذين لا يستطيعون خوض المعارك ضد أعدائهم، فيضطرون إلى اللجوء إلى قلاع أسوارهم، واتخاذ موقف الدفاع... أما الحالة الثانية، فليس هناك ما يقال، سوى تشجيع مثل هذا الأمير على تزويد مدينته بالمؤمن، وتقوية وسائلها الدفاعية، وأن لا يزج نفسه بأحوال الريف المحيط بها. ولا ريب أن الآخرين سيترددون دائما في مهاجمة الأمير الذي كان يجيد تحصين مدينته، وبحسن إدارة حكومة رعاياه... ذلك لأن الناس يكرهون دائما المغامرات التي يتوقعون فيها لقاء المصاعب، ولا يبدو قط من السهل الهجوم على رجل أجاد الدفاع عن مدينته، وقابله رعاياه بالحب.

14: واجبات الأمير تجاه المتطوعة

على الأمير أن لا يستهدف شيئا غير الحرب وتنظيمها وطرقها، وأن لا يفكر أو يدرس شيئا سواها، إذ أن الحرب، هي الفن الوحيد الذي يحتاج إليه كل من يتولى القيادة. ولا تقتصر هذه الفضيلة القائمة فيها، على المحافظة على أولئك الذين يولدون أمراء، بل تتعداها إلى مساعدة الآخرين، من أبناء الشعب، على الوصول إلى تلك المرتبة. وكثيرا ما يرى الإنسان، أن الأمير، الذي يفكر بالترف أو الرخاء، أكثر من تفكيره بالسلاح، كثيرا ما يفقد إمارته. ولا ريب في أن ازدراء فن الحرب، هو السبب الرئيسي في ضياع الدول وفقدانها، وأن التمرس فيه وإتقانه، هو السبيل إلى الحصول على الدول والإمارات.

فعلى الأمير تبعا لذلك، أن لا يسمح لأفكاره بأن تذهب بعيدا عن مراس الحرب، وعليه في أيام السلم أن يكون أكثر اهتماما بها من أيام الحرب، وهذا ما يستطيعه بواسطة أحد سبيلين هما العمل والدراسة. فمن ناحية العمل يتوجب عليه بالإضافة إلى الإبقاء على جنوده في حالة من التدريب والنظام، أن يشغل وقته باستمرار في الصيد. وأن يعود جسمه على المشاق، وأن يدرس في غضون ذلك طبيعة البلاد. كارتفاع الجبال، وعمق الوديان، وامتداد السهول وطبيعية الأنهار والمستنقعات. أجل عليه أن يعنى بجميع هذه الأمور، بالغ العناية، فمعرفة هذه مجدية بطريقتين: أولهما، أن يعرف الإنسان كل شيء عن بلاده وأن يقرر أحسن السبل للدفاع عنها. وثانيهما، أن معرفته وتجاربه في منطقة واحدة تحمله على تفهم المناطق الأخرى التي يضطر إلى مراقبتها بسهولة. ذلك لأن الجبال والوديان والسهول والأنهار في تسكانيا، مثلا، تشبه إلى حد ما نظائرها في الإمارات الأخرى. وهكذا يستطيع المرء عن

طريق معرفته بإحدى المناطق، أن يعرف أحوال المناطق الأخرى. والأمير الذي يفكر إلى هذه الموهبة، تتعدى فيه أولى الجوهريات التي يجب أن تتوفر في القائد، إذ أنها هي التي تعلمه كيف يجد عدوه، وأين يقيم معسكره، وكيف يقود جيوشه، ويخطط لمعاركه، ويفرض الحصار على المدن، آخذاً الفوائد إلى جانبه.

وقد كالم الكتاب والمؤرخون، المديح على فيلوبومين، أمير الأخيين، لأنه في أوقات السلم كان لا يفكر بشيء آخر سوى الحرب وأساليبها، وكان عندما يذهب إلى الريف مع أصدقائه، كثيراً ما يقف ليسألهم: إذا كان العدو على ذلك التل، ورأينا أنفسنا هنا مع جيشنا، فلن تكون ميزة الموقع؟ وكيف نستطيع أن نتقدم لنصل إليه بسلام، محتفظين بنظام قواتنا؟ وإذا رغينا في الانسحاب فماذا يتحتم علينا أن نفعل؟ وإذا انسحب العدو، فكيف يتوجب علينا أن نلحق به؟ وكان يضع أمامهم، في الطريق، جميع الاحتمالات التي قد تحدث لأي جيش ويستمتع إلى آرائهم، ويعطي رأيه سائداً إياه بالحجج والبراهين. وبفضل هذه الأفكار الدائمة كان يجد نفسه دائماً مستعداً لمواجهة أي حادث، وهو على رأس جيوشه.

أما بالنسبة إلى العقل، فعلى الأمير أن يقرأ التاريخ وأن يدرس أعمال الرجال البارزين، فيرى أسلوبهم في الحروب، ويتفحص أسباب انتصاراتهم وهزائمهم، ليقلدهم في هذه الانتصارات، ويتجنب الوقوع في الأخطاء التي أدت إلى الهزائم، وأن يفعل، كما فعل غيره من الرجال في الماضي، ومن تقليد لشخص انهال عليه المديح والتمجيد وترك مآثره وأعماله مكشوفة للجميع، وهو ما يقال أن الاسكندر الكبير قد فعله في تقليد أخيل، وقصر في تقليد الاسكندر، وشيبيو في تقليد كورس. ولا ريب في أن كل من يقرأ حياة كورس كما كتبها اكرونوفون، سيرى في سيرة شيبيو، نجاحه في تقليد سلفه، وكيف تقيد تماماً بصفات كورس التي عددها اكرونوفون، والتي تنطوي على الرأفة والعطف والإنسانية والتحرر الفكري.

وعلى الأمير العاقل أن يتبع أساليب مماثلة، وأن لا يظل عاطلاً عن العمل في أوقات السلام، بل يستخدمها بجد وجهد، حتى إذا ما دارت عجلة الحظ وجدته متأهباً لمواجهة ضرباتها، وقادراً على التغلب على كل صعوبة.

15: الأمور التي يستحق عليها الأمراء المديح أو اللوم

.. إن جميع الرجال ولا سيما الأمراء الذين يوضعون في مناصب رفيعة، يشتهرون بمزايا معينة، قد تكون سبباً في إضفاء المديح أو اللوم عليهم. وهكذا قد يُعتبر أحد الأمراء كريماً متحرراً بينما يُعتبر الآخر بخيلاً شحيحاً (وقد أثرت استخدام هذا الاصطلاح التوسكاني)، وقد يُعتبر أحدهم ذا أريحية والآخر ذا شُح وطمع، أو قاسياً فظيعاً، والثاني رحيماً. وقد يُعتبر الأول ناكثاً لوعده والثاني وافيّاً به، أو مخنثاً حائزاً العزيمة والآخر عنيفاً قوياً الشكيمة، أو ودوداً إنسانياً والآخر متكبراً متعجباً، أو داعراً فاسقاً والآخر نقيّاً طاهراً، أو صريحاً والآخر مأكراً، أو قاسياً والآخر ليناً أو جاداً والآخر هازلاً أو متديناً ورعاً والآخر كافراً ملحداً، وهكذا دواليك... وإني لأعرف أن كل إنسان يقر ويعترف، أن من الصفات المحمودة في الأمير أن يتصف بجميع ما ذكرت من صفات ترمز إلى الخير، ولكن لما كان من المستحيل أن يمتلكها الإنسان جميعاً وأن يتبعها، لأن الأوضاع الإنسانية لا تسمح بذلك، فإن من الضروري أن يكون من الحصافة والفضيلة بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التي قد تؤدي إلى مثل هذا الضياع، على أن يمارسها دون أي تشهير، إذا لم يتمكن من التخلي عنها. وعليه أن لا يكثرث بوقوع التشهير بالنسبة إلى بعض المثالب إذا رأى أن لا سبيل له إلى الاحتفاظ بالدولة بدونها، إذ أن التعمق في درس الأمور، يؤدي إلى العثور على أن بعض الأشياء التي تبدو فضائل تؤدي إذا اتبعت إلى دمار

الإنسان. بينما هناك أشياء أخرى تبدو كدائل ولكنها تؤدي إلى زيادة ما يشعر به الإنسان من طمأنينة وسعادة.

16: السخاء والبخل

إذا ما عدنا الآن إلى أولى الصفات التي عددناها في السابق، تبين لي أن من واجبي القول، أن من الخير أن يعتبر الإنسان كريما سخيا، ومع ذلك فإن السخاء على النحو الذي يفهمه العالم، قد يؤدي إلى إيذائك. إذ أن ممارسته على شكل فضيلة، وبالطريقة الصحيحة، لا تؤدي إلى معرفة الناس به، وتجعله عرضة بالتالي، لأن تتهم بالمتلبه المعاكسة. ولكن على الإنسان الذي يرغب في اشتهار أمره بالسخاء بين الناس، أن لا يتغافل عن أي نوع من أنواع العرض الذي ينطوي على التفتيح إلى أقصى الحدود، حتى إن الأمير الذي تكون طبيعته من هذا النوع، سيستنزف عن طريق هذه الوسائل جميع إمكانياته، وسيجد نفسه مضطرا في النهاية، إذا أراد الاحتفاظ بشهرته في السخاء، إلى فرض ضرائب ثقيلة على شعبه، وأن يصبح مبتزاً، وأن يقدم على كل عمل يؤدي إلى كسب المال. وإذا ما انحدر إلى مثل هذه الحالة، بدأ شعبه يكرهه، وانفض عن احترامه نظرا لفقره، ويكون بسخائه قد أضر بالكثيرين في سبيل نفع الأقلية وسيشعر بأول اضطراب مهما ضؤل شأنه، ويتعرض للخطر بعد كل مجازفة. وإذا ما أدرك الأمير ذلك، ورغب في تغيير نظام معاملته، تعرض فورا لتهمة الشح أو البخل.

وعلى الأمير، تبعا لذلك، إذا كان يعجز عن ممارسة فضيلة الكرم دون المجازفة باشتهار أمره، أن لا يتعرض إذا كان حكيما عاقلا، على تسميته بالبخل. وسيرى الناس مع مضي الزمن، إنه أكثر سخاء مما كانوا يظنون، وذلك عندما يرون إنه عن طريق تقتيره أصبح يكتفي بدخله، ويؤمن وسائل الدفاع اللازمة ضد كل من يفكر بإشهار الحرب عليه، ويقوم بمشاريع كثيرة دون أن يرهق شعبه، ويكون بذلك كريما حقا مع جميع أولئك الذين لا يأخذ منهم أموالهم وهم كثر للغاية، وشحيا مع أولئك الذين لا يهبهم المال، وهم قلة ضئيلة. وقد رأينا في عصرنا الأعمال العظيمة التي يحققها أولئك الذين يؤصمون بالبخل. أما الآخرون فمصيرهم إلى الدمار. وعلى الرغم من أن البابا يوليوس الثاني قد اشتهر بالكرم واستعمل شهرته هذه في سبيل ارتقائه سدة البابوية، إلا أنه لم يحاول الاحتفاظ بالكرم بعد ذلك، ليؤمن الوسائل اللازمة لتمكينه من شن الحروب. وقد قام ملك فرنسا الحالي بشن عدد من الحروب دون أن يفرض على شعبه أية ضرائب استثنائية، لأنه غطى بتقتيره الماضي جميع النفقات الطارئة التي تعرض لها. ولو كان ملك أسبانيا الحالي كريما سخيا، لما تمكن من إقحام نفسه في هذا العدد الكبير من المشاريع التي تكلفت جميعها بالنجاح.

ولهذه الأسباب كلها، على الأمير أن لا يكثر كثيرا باشتهاره بالبخل، هذا إذا رغب في تجنب سرقة شعبه، وفي أن يكون قادرا على الدفاع عن نفسه، وتجنب الفقر وما يرافقه من مهانة، وأن لا يجبر نفسه مرغما على سلب الناس أموالهم، فالشح هو إحدى الرذائل التي تمكنه من أن يحكم... وليس هناك ما هو أشد ضررا على نفسك من الجود والكرم. إذ باستعمالك له تفقد قدرتك على استخدامه، وتصبح إما فقيرا وإما حقيرا، أو إذا رغبت النجاة من الفقر تضحي نهائيا سلابا، يكرهك رعاياك. وعلى الأمير أن يتجنب قبل كل شيء، أن يوصم بالحقارة، أو يتعرض للكرهية، ولا ريب في أن الكرم سيقوده إلى إحدى هاتين النتيجتين. ولذا فمن الأفضل أن تكون بخيلا، فهذا يعرضك للتحقير دون الكراهية، على أن تكون مرغما بدافع الحاجة إلى أن تصبح لصا سلابا، مما يعرضك للتحقير والكرهية معا.

17: الرأفة والقسوة وهل من الخير أن تكون محبوبا أو مهابا

إذا ما استطرطنا في حديثنا إلى الصفات الأخرى التي ذكرناها سابقا، فإني أرى أن على كل أمير أن يرغب، في أن يعتبره رعاياه رحيمًا لا قاسيا فظيلا. ولكن عليه مع ذلك، أن لا يسيء استعمال هذه الرحمة... ولذا على الأمير أن لا يكثر بوصمه بتهمة القسوة، إذا كان في ذلك ما يؤدي إلى وحدة

رعاياه وولائهم... ويستحيل على الأمير الجديد، من دون الأمراء جميعا، أن ينجو من سمعة القسوة والصرامة، ذلك لأن الدول الجديدة تتعرض دائما للأخطار الكثيرة. ولقد قال فرجيل على لسان ديدو:

"على كل أمير، أن يواجه الحالات الحرجة ومقتضيات الملك الجديدة باتخاذ التدابير المناسبة وحماية الملك بإقامة حراس على مسافات بعيدة".

ومع ذلك، عليه أن يكون حذرا، في تصديق ما يقال له. وفي العمل أيضا، وأن لا يخشى من ظله الخاص به. وأن يسيطر بطريقة معتدلة، يلفها حسن التبصر والإنسانية حتى لا تؤدي به ثقته المفرطة، إلى الإهمال، وعدم الاهتمام، ويطوح به حياؤه إلى التعصب وعدم التسامح.

وهنا يقوم السؤال عما إذا كان من الأفضل أن تكون محبوبا أكثر من أن تكون مهابا. أو أن يخافك الناس أكثر من أن يحبوك. ويتلخص الرد على هذا السؤال، في أن من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك، ولكن لما كان من العسير أن تجمع بين الأمرين فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك، هذا إذا توجب عليك الاختيار بينهما، وقد يقال عن الناس بصورة عامة، أنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مراؤون ميلون إلى تجنب الأخطار، وشديدي الطمع. وهم إلى جانبك، طالما إنك تقيدهم، فيقبلون لك دماءهم، وحياتهم، وأطفالهم، وكل ما يملكون كما سبق لي أن قلت، طالما إن الحاجة بعيدة نائية، ولكنها عندما تدنو يثورون. ومصير الأمير (الذي يركن إلى وعودهم، دون اتخاذ أية استعدادات أخرى) إلى الدمار والخراب. إذ أن الصداقة التي تقوم على أساس الشراء، لا على أساس نبل الروح وعظمتها، هي صداقة زائفة تُشترى بالمال ولا تكون أمينة موثوقة، وهي عرضة لأن لا تجدها في خدمتك، في أول مناسبة. ولا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا، بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه، إذ أن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام، التي قد تتحطم، بالنظر إلى أنانية الناس، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم، بينما يركز الخوف على الخشية من العقاب وهي خشية قلما تُمنى بالفشل.

ومع ذلك، على الأمير أن يفرض الخوف منه، بطريقة، يتجنب بواسطتها الكراهية إذا لم يضمن الحب، إذ أن الخوف وعدم وجود الكراهية قد يسيران معا جنباً إلى جنب. وفي وسع الأمير الذي يمتنع عن التدخل، في ممتلكات مواطنيه ورعاياه، وفي نسانهم، أن يحصل عليهما. وعندما يضطر الأمير إلى سلب إنسان حياته، عليه أن يتوخى المبرر الصالح والسبب الواضح لذلك، ولكن عليه قبل كل شيء أن يمتنع عن سلب الآخرين ممتلكاتهم، إذ أن من الأسهل على الإنسان أن ينسى وفاة والده، من أن ينسى ضياع إرثه وممتلكاته. ويضاف إلى هذا أن المبررات لمصادرة الممتلكات، متوفرة دائما. وكل من يبدأ في الحياة على النهب والسلب، يجد مبررا لسلب الآخرين ما يملكون. بينما أسباب القضاء على حياتهم أكثر ندرة وأسرع زوالا.

ولكن عندما يكون الأمير مع جيشه، وتحت تصرفه عدد كبير من الجنود، فمن اللازم أن لا يكثر كثيرا فيما إذا أطلق الناس عليه لقب الصارم، إذ بدون مثل هذه الشهرة يستحيل عليه الإبقاء على جيشه موحدا، خاضعا للنظام والواجب. وكانت هذه الصفة من الصفات البارزة في هانيبال، إذ على الرغم من قيادته لجيش يتألف من رجال من مختلف الجنسيات، ويقاثل في بلاد أجنبية، لم يقع أي نزاع بينهم، أو يظهر أي عصيان للأمير، لا في أوقات سعيه ولا في فترات نحسه. ومثل هذا الوضع لا يمكن أن يعزى إلا لصرامته التي تنبؤ على حدود الإنسانية، وهذا إذا ما أضيفت إلى فضائله الأخرى التي لا حصر لها، فقد جعلت منه دائما إنسانا مهابا ومخيفا في عيون جنوده، ولو لم تكن فيه، لما كانت فضائله الأخرى كافية لإحداث ذلك التأثير. ويميل الكتاب الذين يفتقرون إلى التفكير، إلى تمجيد أعماله من ناحية، وإلى توجيه اللوم إلى العامل الرئيسي الذي كان السبب في هذه الأعمال.

ولا ريب في أن هذه الحقيقة التي ذكرت، من أن الفضائل الأخرى قد لا تكون كافية. وقد تبدو في قضية شيببوي (المشهور لا بالنسبة إلى عصره، بل إلى جميع العصور التي تعيش فيها ذكراه)، فقد ثارت عليه جيوشه في أسبانيا، ولم تقم ثورتها إلا بسبب إغراقه في اللين والطف، مما أدى إلى السماح للجنود بأشياء لا تتفق مع النظام العسكري. وقد وجه إليه فابيو مكيوموس اللوم في ندوة مجلس الشيوخ على

ذلك، متهما إياه بإفساد المتطوعة الرومان. وكان أحد ضباط شيببو قد أنزل الدمار بلوكري، فلم يثار هذا منه، كما لم يعاقب شيببو ضابطه على حماقته لإفراطه في اللين. ومع ذلك، فقد رغب الكثيرون في تبرير أعماله في مجلس الشيوخ وقالوا، أن ثمة كثيرين يعرفون كيف لا يخطئون، أكثر من معرفتهم كيف يصلحون أخطاء الآخرين. ومثل هذا الموقف كان كافيا لتشويه سمعة شيببو لو عاش في ظل الإمبراطورية ولكنه لما كان يعيش في ظل مجلس الشيوخ، فإن هذه الصفة المؤذية، لم يُقدر لها الاختفاء فحسب، بل قدر لها أن تكون مصدرا لمجده.

وإنني لأنهي القول تبعا لذلك عن موضوع الحب والخوف قائلا إن الناس يحبون تبعا لأهوائهم وإرادتهم الخاصة، ولكنهم يخافون وفقا لأهواء الأمير وإرادته. والأمير العاقل هو الذي يعتمد على ما يقع تحت سلطانه لا تحت سلطان الآخرين، وعليه فقط أن يتجنب الكراهية لشخصه كما سبق لي أن أوضحت.

18: كيف يتوجب على الأمير أن يحافظ على عهده

لا ريب في أن كل إنسان يدرك أن من الصفات المحمودة للأمير، أن يكون صادقا في وعده وأن يعيش في شرف ونبل لا في مكر ودهاء. لكن تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلال الأعمال، لم يكونوا كثيري الاهتمام بعهودهم والوفاء بها، وتمكنوا بالمكر والدهاء، من الضحك على عقول الناس وإرباكها. وتغلبوا أخيرا على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص والوفاء رائدهم.

وعليك أن تدرك أن ثمة سبيلين للقتال: أحدهما بواسطة القانون والآخر عن طريق القوة. ويلجأ البشر إلى السبيل الأول، أما الحيوانات فتلجأ إلى السبيل الثاني. ولكن لما كانت الطريقة الأولى غير كافية لتحقيق الأهداف عادة، فإن على الإنسان أن يلجأ تبعا لذلك إلى الطريقة الثانية. ومن الضروري للأمير أن يعرف استخدام الطريقتين معا، أي طريقة الإنسان وطريقة الحيوان. وهذا ما نصح به قدماء الكتاب الحكام في الماضي، مستشهدين بأخيل وغيره من الأمراء الأقدمين الذين عهد بهم إلى شيرون القنطور الخرافي (حيوان) لتربيته وتعليمهم على نظامه. وهذا الرمز الخرافي، نصف الإنسان ونصف الحيوان قُصد منه أن يشير إلى أن الأمير يجب أن يتعلم الطبعيتين الإنسانية والحيوانية وإن إحداها لا يمكن أن تعيش بدون الأخرى.

وعلى الأمير الذي يجد نفسه مرغما على تعلم طريقة عمل الحيوان، أن يقلد الثعلب والأسد معا، إذ أن الأسد لا يستطيع حماية نفسه من الشراك، والثعلب لا يتمكن من الدفاع عن نفسه أمام الذئب. ولذا يتحتم عليه أن يكون ثعلبا ليميز الفخاخ وأسدا ليرهب الذئب. وكل من يرغب في أن يكون مجرد أسد ليس إلا، لا يفهم هذا. وعلى الحاكم الذكي المتبصر أن لا يحافظ على وعده عندما يرى أن هذه المحافظة تؤدي إلى الإضرار بمصالحه، وأن الأسباب التي حملته على إعطاء هذا الوعد لم تعد قائمة. ولو كان جميع الناس طبيبين، فإن هذا الرأي لا يكون طبيبا، ولكن بالنظر إلى أنهم سيئون، وهم بدورهم لن يحافظوا على عهودهم لك، فإنك لست ملزما بالمحافظة على عهودك لهم. ولن يعدم الأمير الذي يرغب في إظهار مبررات متلونة للتنكر لوعده، ذريعة مشروعة لتحقيق هذه الغاية. وفي وسع الإنسان أن يورد عددا لا يحصى من الأمثلة العصرية على هذه الحقيقة، وأن يظهر، كم من المرات، تنكر الأمراء لمواثيق السلام، ففقضوا معاهداتهم، وكم من المرات أضحت عهودهم لا قيمة لها من جراء تنكرهم لها، وأن بيرهن على أن أولئك الذين تمكنوا من تقليد الثعلب تقليدا طيبا قد نجحوا أكثر من غيرهم. ولكن الضرورة تحتم على الأمير الذي يتصف بهذه الصفة، أن يجيد إخفاءها عن الناس، وأن يكون مدهنا كبيرا، ومرائيا عظيما. ومن طبيعة الناس أن يكونوا من البساطة والسهولة بحيث يطيعون الاحتياجات الراهنة، ولذا فإن من يتقن الخداع، يجد دائما أولئك الذين هم على استعداد لأن تنطلي عليهم خديعته.

وسأكتفي بسرد مثل عصري واحد. فالبابا الكساندر السادس لم يقد بأي عمل سوى خداع الآخرين، ولم يفكر بأي شيء سوى ذلك، وكان يجد دائما الفرصة للنجاح في خداعه. ولم يكن ثمة من يفوقه مهارة،

في تقديم الوعود، وإغداق التأكيدات، داعما إياها بالأيمان المغلظة، في الوقت الذي لم يكن هناك من هو أقل تمسكا بها. ومع ذلك فقد نجح دائما في خداعهم، إذ أنه كان يتقن هذه الطريقة في معالجة الأمور.

وليس من الضروري تبعا لذلك، بالنسبة للأمير، أن يتصف بجميع ما أوردته من صفات، ولكن من الضروري أن يتظاهر على الأقل بوجودها فيه. وقد أجرؤ فأقول إن حيازة هذه الصفات وتطبيقها دائما قد يؤديان إلى تعرضه للأخطار. أما التظاهر بحيازتها فكثيرا ما يكون أمرا مجديا. وهكذا فمن الخير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد والشعور الإنساني النبيل والإخلاص والتدين، وأن تكون فعلا متصفا بها، ولكن عليك أن تعد نفسك، عندما تقتضي الضرورة، لتكون متصفا بعكسها. ويجب أن يفهم، أن الأمير، ولا سيما الأمير الجديد، لا يستطيع أن يتمسك بجميع هذه الأمور التي تبدو خيرة في الناس، إذ أنه سيجد نفسه مضطرا للحفاظ على دولته، لأن يعمل خلافا للإخلاص للعهد، وللرأفة والإنسانية والدين. ولذا فإن من واجبه أن يجعل عقله مستعدا للتكيف مع الرياح، ووفقا لما تطلبه اختلافات الجود والحظوظ، وأن لا يتنكر لما هو خير، كما قلت، إذا أمكنه ذلك، شريطة أن ينزل الإساءة والشر، إذا ما اضطر إلى ذلك وضويق.

وعلى الأمير أن يكون حريصا، على أن لا يفضح نفسه بأقواله، مما يتناقض مع هذه الصفات الخمس التي أشرت إليها. وعليه أن يجعل الناس يرون فيه، ويسمعون منه الرحمة مجسدة، والوفاء للعهد، والنبل والإنسانية والتدين. ولعل هذه الصفة الأخيرة، هي أكثرها لزوما وضرورة، لأن الناس عموما يحكون بعيونهم أكثر من أيديهم، ولأن في وسع كل إنسان أن يرى، بينما لا يشعر إلا القليلون. فجميع الناس يرون ما تعمل، وكيف تبدو لهم، أما القلة فيحسون حقيقتك، وستتردد هذه القلة في معارضة رأي المجموع، الذين يعتمدون على جلال الدولة في الدفاع عنهم، وفي أعمال جميع الناس، ولا سيما الأمراء، وهي حقيقة لا استثناء فيها، تبرر الغاية الوساطة. وإذا استهدف الأمير مثلا أن يحتل، عليه أن يحافظ على الدولة التي احتلها، فإن جميع الناس سيرون عمله، ويعتبرونه مثالا للشرف، إذ أن من عادة الدهماء أن تغرهم المظاهر ونتائج الأحداث. ويتألف العالم من الدهماء، أما القلة الذين لا يعتبرون من الدهماء، فهم معزولون عن الناس عندما يقرر المجموع شيئا يرونه في أميرهم. وهناك أمير معين، يعيش في عصرنا، يحسن بنا أن نغفل ذكر اسمه، جعل همه، الدعوة إلى السلام والوفاء للمواثيق، بينما هو في الحقيقة عدو لحدود لهما، ولو قدر له أن يرعى أحدهما، لأضاع دولته وسمعته في كثير من المناسبات التي تعرض لها.

21: كيف يعمل الأمير لاكتساب الشهرة؟

لا شيء يوصل الأمير إلى منزلة التقدير والإجلال، من إقدامه على المشاريع العظيمة، وتقديمه الدليل على قوته. ولنأخذ مثلا معاصرا، فرديناند ملك الأراغون، والملك الحالي لأسبانيا. وقد يصح أن نطلق عليه لقب الحاكم الجديد، لأنه قد ارتقى من منزلة ملك صغير، إلى ذروة المجد والشهرة، ليصبح ملك المسيحية الأول. وإذا ما درست أعماله تبينت فيها العظمة البارزة، فكلها جليل، وكلها فائق للعادة. وقد بدأ عهده بمهاجمة غرناطة، فكانت مغامرته هذه، الحجر الأساسي في مملكته. وكان يعمل في البداية، في أوقات فراغه ووفقا لأهوائه، دون أن يخشى تدخلا من أحد، فأشعل بذلك عقول نبلاء قشتالة، في مشروعه، حتى أنهم من جراء حصر تفكيرهم في الحرب، لم يتوفر لديهم الوقت للتفكير بأي ابتكار أو ابتداء. وهكذا حقق لنفسه الشهرة التي أرادها، والسلطان عليهم دون أن يشعروا بذلك في بادئ الأمر. وتمكن بالأموال التي أخذها من الكنيسة وجمعها من الشعب، من المحافظة على جيوشه، ومن خوض تلك الحرب الطويلة، التي وضعت أسس قوته العسكرية، والتي أتاحت له فرصة الشهرة وذبوع الصيت فيما بعد. يضاف إلى هذا، أنه رغبة منه في القيام بمشاريع أضخم وأكبر، وتحت ستار الدفاع عن الدين، عمد إلى الاضطهاد الديني، فطرد العرب من مملكته، وسلبهم كل ما يملكون، وليس هناك من مثل أتعس ولا أكثر شذوذا من هذا. وقام بمهاجمة إفريقيا محتجا بنفس الذريعة، وقام بمغامرته الإيطالية، وشرع أخيرا في الهجوم على فرنسا. وهكذا فقد كان دائما يبتدع المشاريع العظيمة، مما جبر عقول

رعاياه وأذهانهم، وجعلهم مشغولين دائما بالتطلع إلى النتائج. وكانت هذه الأعمال متعاقبة، حتى إن الواحد منها ليتلو الآخر، مما لم يترك مجالا لأي إنسان ليحس بالاستقرار، ويبدأ أي عمل ضده.

ومن المجدي للأمير أيضا أن يقدم بعض الأمثلة البارزة على عظمته في الإدارة الداخلية، كما سبق وسردت من أعمال قام بها السيد برنابو في ميلان. وعندما يحدث ويقوم أحد الناس بعمل خارق، سواء في خبره أو في شره، في الحياة المدنية، فعلى الأمير أن يجد الوسائل اللازمة لمكافأة هذا الإنسان أو معاقبته، بحيث يتحدث الناس عن ذلك أمدا طويلا. وعلى كل أمير، فوق هذا كله، أن يحاول في جميع ما يعمل الحصول على اشتهاؤه أمره بالعظمة والتفوق.

ويلقى الأمير أيضا بالغ الاحترام، إذا برهن على أنه إما أن يكون صديقا مخلصا أو عدوا لدودا. وهذا يعني أن يعلن بلا تحفظ، عطفه على إنسان ما، وعداءه لإنسان آخر. ولا ريب في أن هذه السياسة أفضل دائما من البقاء على الحياد. فإذا اشتبكت دولتان مجاورتان لك في حرب، فعليك أن تقف منهما ذلك الموقف الذي يؤدي إما إلى خوفك من الدولة المنتصرة، أو عدم الخوف منها. وفي كلتا هاتين الحالتين يخلق بك أن تعلن عن موقفك بصراحة، وأن تخوض الحرب. إذ أن عدم خوضك إياها في الحالة الأولى، يجعلك فريسة سهلة للمنتصر، مما يبعث في نفس المهزوم الرضى والبهجة. ولن تجد سببا أو مبررا للدفاع عن موقفك، كما لن تلقى أحدا يرحب بك. إذ أن المنتصر، أيا كان، لا يرغب في اتخاذ أصدقاء لا يطمئن إليهم، ولا يسارعون إلى مساعدته في وقت شدته. أما المهزوم فلن يرحب بك بدوره، لأنك لم تخض المعركة إلى جانبه دفاعا عن قضيته.

ويحدث دائما، أن من لا يكون صديقا لك، يريد منك دائما أن تظل على الحياد، أما صديقك فيريد منك أن تعلن عن موقفك بحملك السلاح إلى جانبه. ويلجأ الأمراء المترددون عادة، رغبة منهم في تجنب الأخطار الآتية، إلى اتباع طريق الحياد، الذي يؤدي حتما إلى دمارهم وضياعهم. ولكن عندما يعلن الأمير بصراحة، وقوفه إلى أحد الجانبين، ويقرر لهذا الجانب أن ينتصر، فإنه يشعر على الرغم من قوته، ومن بقاء الأمير تحت رحمته، بنوع من الالتزام تجاهه، إذ أن صداقة متينة قد أقيمت، وليس من شيمة الناس عادة، أن يتكروا للشرف، وأن يضطهدوا من ساعدتهم، متكرين لجميله على هذا الشكل، يضاف إلى هذا أن الانتصارات لا تكون عادة على ذلك النوع من النجاح الذي يُنسى المنتصر ضميره، ولا سيما بالنسبة إلى قضايا العدالة. أما إذا هُزم حليفك فستجد المأوى لديه، وسيهب لمساعدتك ما أمكنه، وتصبح بذلك، رفيقا لطالعا، قد بشرق ثانية ويرتفع. أما بالنسبة إلى الحالة الثالثة، عندما يكون المتحاربان من الضعف، بحيث لا تخشى شيئا من المنتصر، وأن الخطر عليك أكثر، أن تتخذ موقفك إلى جانب أحد الفريقين، إذ أنك تمضي إلى دمار أحدهما بمساعدة الآخر، الذي تحسم عليه الضرورة، لو كان عاقلا أن ينقذه. أما إذا انتصر حليفك، فسيظل تحت رحمتك، إذ يستحيل عليه أن لا يحتل بمساعدتك وعونك.

ويجب أن أبين هنا أن على الأمير أن يتجنب الارتباط في قضية مشتركة مع أمير آخر أقوى منه، لإلحاق الضرر بأمير ثالث، إلا إذا أجبرته الضرورة على ذلك، كما سبق وأسلفت إذ أن انتصاره يعني وقوعك تحت رحمته. وعلى الأمراء أن يتجنبوا بقدر طاقتهم، الوقوع تحت رحمة غيرهم وإرادتهم وأهوائهم. ... وعلى كل دولة، أن لا تتألف في الاطمئنان إلى سياستها، بل عليها أن تضع الشكوك دائما نصب أعينها. فمن طبيعة الأمور مثلا أن لا يحاول إنسان تجنب إحدى المصاعب، إلا ويقع في صعوبة ثانية، ولكن الفطنة تحتم عليك أن تستطيع تمييز طبيعة الصعاب، وأن تقحم نفسك في أقلها ضررا وأذى.

وعلى الأمير أن يظهر نفسه دائما ميالا، إلى ذوي الكفاءة والجدارة وأن يفضل المقتدرين، ويكرم النابغين في كل فن وعليه أن يشجع، بالإضافة إلى ذلك، مواطنيه على المضي في أعمالهم، سواء في حقول التجارة أو الزراعة أو أية مهنة أخرى يمتنعها الناس. وبهذه الطريقة لا يتوانى الفرد على تحسين ما يملك مخافة أن يفقده. ولا يتقاعد آخر عن البدء بتجارة خشبية الضرائب. وعليه أن يقدم المكافآت لكل من يعمل في هذه الحقول، ولكل من يسعى بمختلف السبل لتحسين مدينته أو دولته. وبالإضافة إلى كل

ذلك عليه في الفصول المناسبة من السنة، أن يشغل الشعب بالأعياد، ومختلف العروض المسرحية وغيرها. ولما كانت المدينة مجزأة إما إلى نقابات (guilds) أو طبقات، فعليه أن يهتم بجميع هذه المجموعات وأن يختلط بأفرادها من وقت إلى آخر، وأن يقدم لهم مثلاً على إنسانية وجوده، محتفظاً دائماً بجلال منصبه ووقار مكانته، وهما ما يجب أن لا يسمح قط بتأثرهما أو زوالهما مهما كانت الأسباب.

23: كيفية الإعراض عن المنافقين

لن أتجاهل موضوعاً مهماً، وذكر خطيئة لا يستطيع الأمراء تجنبها إلا ببالغ الصعوبة، إذا لم يكونوا من العقلاء والحكماء، أو إذا لم يكونوا يحسنون الاختيار. وهذا الموضوع الذي أعنيه، يتعلق بالمنافقين المداهنين الذين تعص بهم بلاطات الملوك والأمراء. فمن عادة الناس أن يُسروا ويتعزوا بما يملكون، وأن يخدعوا أنفسهم بذلك وهذا يجعل من المتعذر عليهم وقاية أنفسهم من هذا الوباء، حتى أنهم إذا حاولوا هذه الوقاية تعرضوا لخطر الزرارية. وليست هناك من طريقة أفضل في وقاية نفسك من النفاق، من أن تجعل الجميع يدركون أنهم لن يسيئوا إليك، إذا ما جابهوك بالحقيقة. ولكن عندما يجرو كل إنسان على مجابهتك بالحقيقة فإنك تفقد احترامهم. والأمير العاقل هو من يتبع سبيلاً ثالثاً، فيختار لمجلسه حكماء الرجال، ويسمح لهؤلاء وحدهم بالحرية في الحديث إليه ومجاوبته بالحقائق، على أن تقتصر هذه الحرية على المواضيع التي يسألهم عنها، ولا تتعداها. ولكن عليه أن يسألهم عن كل شيء وأن يستمع لأرائهم في كل شيء، وأن يفكر في الموضوع بعد ذلك بطريقته الخاصة. وعليه أن يتصرف في هذه المجالس، ومع كل من مستشاريه، بشكل يجعله وثاقاً من أنه كلما تكلم بصراحة وإخلاص، كلما كان الأمير راضياً عنه. وعليه بعد ذلك أن لا يستمع إلى أي إنسان، بل يدرس الموضوع بنفسه على ضوء آراء مستشاريه، ويتخذ قراراته التي لا يتراجع عنها. أما الأمير الذي يسير على طريقة مغايرة، فيتهور متأثراً بآراء المداهنين والمنافقين، أو يبذل قراراته وفقاً للآراء المتعددة التي تُطرح عليه، فإنه يفقد الاحترام والتقدير.

ولهذا على الأمير أن يقبل النصيحة دائماً، ولكن عندما يريد هو، لا عندما يريد الآخرون، بل عليه أن لا يشجع مطلقاً المحاولات لإسداء النصيحة إليه، إلا إذا طلبها. ولكن عليه أن يكثر من سؤالها وأن يحسن الإصغاء إلى الحقائق التي تُسرد عليه عندما يسأل عنها. وعليه في الحقيقة أن يغضب إذا رأى أحد مستشاريه يتردد في قول الحقيقة له. ولما كان من رأي بعض الناس أن الأمير الذي يشتهر أمره بالتبصر والحكمة، لا تعزى شهرته إلى طبيعته، بل إلى خبرة المستشارين الذين يلتفون حوله، فإنني أقول أن الرأي خاطئ تماماً. فالقاعدة العامة التي لا شواذ لها، أن الأمير الذي لا يتصف بالحكمة لا يمكن أن يشار عليه بطريقة صالحة، إلا إذا ترك نفسه عرضاً، وبصورة كلية، بين يدي شخص واحد يتحكم فيه تحكما كلياً، وكان هذا الشخص عاقلاً متبصراً. وفي هذه الحالة قد يحكم الأمير حكماً صالحاً، ولكن هذا الأمر لن يدوم طويلاً إذ أن الحاكم بأمره سرعان ما ينتزع منه سلطانه ودولته. أما إذا استشار هذا الأمير البعيد عن الحكمة الكثيرين، فلن تتوفر له المشورة الجماعية المتحدة، ولن يكون في مكنته أن يوحد بين الآراء التي تُشار عليه، لتكتسب صفة الإجماع. وسيلجأ المستشارون إلى التفكير بمصالحهم، بينما يعجز هو عن ردهم إلى السبيل السوي، أو حتى عن فهمهم. وليس هناك من مناص مما ذكرت، إذ أن من شيمة الناس أن يخادعوك، إلا إذا أرغموا بطريق الحاجة الماسة على أن يكونوا صادقين. ولهذا فإن النتيجة التي أصل إليها هي أن المشورة الحكيمة حيثما جاءت، يجب أن تكون خاضعة لحكمة الأمير وتبصره، وأن لا يخضع تبصر الأمير للمشورات التي تقدم إليه، مهما كانت صادقة.

25: أثر القدر في الشؤون الإنسانية وطرق مقاومته

لا أجهل أن كثيرين كانوا، ومازالوا يعتقدون بأن الأحداث الدنيوية يسيطر عليها القضاء والقدر، ويتحكم فيها الله، وأن ليس في وسع البشر عن طريق الحكمة والتبصر تغييرها أو تبديلها، وأن لا علاج لذلك مطلقاً. ولذا فإن من الجهد غير المجدي أن يعمل الإنسان شيئاً لرد ما حكم به القضاء، وأن عليه أن يدع

الأمر تجري في أعنتها وفقاً لمشينة الحظ وقد كثر القائلون بهذا الرأي في أيامنا بسبب التبدلات العظيمة التي رأيناها، والتي ما زلنا نراها في كل يوم والتي تفوق كل تصور بشري. وعندما أفكر في هذه التبدلات أميل أحياناً إلى مشاركة أولئك الناس رأيهم، ولكني مع ذلك أعتقد أن ليس في وسعنا تجاهل إرادتنا تمام التجاهل. وفي رأيي، أن من الحق أن يعزو الإنسان إلى القدر التحكم في نصف أعمالنا، وأنه ترك النصف الآخر، أو ما يقرب منه لنا لنتحكم فيه بأنفسنا. وأود أن أشبه القدر بالنهر العنيف المندفق الذي يغرق، عند هيجانه واضطرابه، السهول ويقتلع الأشجار والأبنية، ويجتث الأرض من هذه الناحية ليقتذف بها إلى تلك، فيفر الناس من أمامه ويدعن كل شيء لثورته العارمة دون أن يتمكن أحد من مقاومته. ولكنه على الرغم من هذه الطبيعة تكون له طبيعة أخرى يعود فيها إلى الهدوء. وفي وسع الناس آنذاك أن يتخذوا الاحتياطات اللازمة بإقامة السدود والحواجز والأرصعة، حتى إذا ما ارتفع ثانية انسابت مياهه إلى أحد الأفتية، أو كان اندفاعه لا ينطوي على تلك الخطورة وذلك الجنون. وهذه هي الحالة مع القدر الذي يسيطرته عندما تتعذر الإجراءات لمقاومته، ويوجه ثورته إلى حيث لا توجد حواجز ولا سدود أقيمت في طريقه لكبح جماحه. وإذا ما تطلعت إلى إيطاليا التي كانت مسرحاً لهذه التبدلات العظيمة، والتي دفعت الناس إلى الإيمان بذلك الرأي، وجدت أنها بلاد لا تضم شيئاً من الحواجز والسدود مهما كان نوعها. ولو قدرت لها الحماية بالوسائل الصحيحة كالألمانيا وأسبانيا وفرنسا، فإن هذا الفيضان ما كان ليحدث تلك التبدلات العظيمة التي أحدثها، أو لما وقع الفيضان على الإطلاق.

وأعتقد أن في ما قلته الكفاية عن طرق مقاومة القدر بصورة عامة، أما إذا أردتُ تقييد نفسي في قضايا معينة ففي وسعي أن أشير إلى أننا نرى اليوم أميراً معيناً يكلل السعد هامتة، ثم نراه غداً وقد تحطم دون أن نرى فيه تبدلاً في طبيعته أو في أي شيء آخر. إنني لأعتقد جازماً أن هذا التبدل نجم من الناحية الأولى من الأسباب التي سبق لي شرحها بإسهاب وتفصيل، أو بكلمة أخرى، لأن هذا الأمير قد أركن كلية إلى القدر، فحطمه القدر، عندما دارت عجلته وإنني لأعتقد أيضاً بسعادة ذلك الإنسان الذي تتفق طريقة إجراءاته مع مقتضيات الزمن، وبتعاسة من يعارض في إجراءاته تلك المقتضيات. وإننا لنرى الناس يختلفون في الطرق التي يتبعونها للوصول إلى ما يستهدفونه دائماً من مجد وثراء. فمنهم من يلجأ إلى الحذر ومنهم من يختار التهور ومنهم من يتبع العنف، وآخرون يتبعون الحيلة والمكر ومنهم من يصبر ويصابر، وآخرون يتسرعون، ولكنهم جميعاً قد يصلون إلى أهدافهم. وقد نرى شخصين حذرين ينجح أحدهما في مشاريعه، بينما يفشل الآخر. وقد نجد من ناحية أخرى شخصين يصلان إلى هدف واحد، بطريقتين مختلفتين، أحدهما ينطوي على الحذر والأناة، والآخر على التسرع والمجازفة. وكل هذا بنجم عن اختلاف طبيعة الزمن التي قد تتفق أو لا تتفق مع طريقة الإجراء. وبنجم عن هذا كما قلت، أن رجلين يعملان بطريقتين متباينتين، يصلان إلى نفس النتيجة، بينما هناك رجلان آخران، يعملان بنفس الأسلوب فينجح الأول، من حيث يفشل الثاني. وعلى هذا تتوقف أيضاً التبدلات في النجاح والازدهار، فقد يحدث أن تكون عوامل الزمن والظروف ملائمة لرجل يعمل بحذر وحسن تبصر، فيلقى النجاح، ثم لا تلبث أن تختلف عوامل الزمن والظروف فيتحطم، لأنه لم يغير طريقته في العمل. ولم يحدث قط أن وجد إنسان على هذا القدر من التعقل والروية، بحيث كيف نفسه لجميع هذه العوامل، إما لأنه لا يستطيع الانصراف عما تميل إليه طبيعته، أو لأنه، وقد ألف النجاح في السير على طريق واحدة، لا يستطيع إقناع نفسه، بأن من الخير له أن يتركها. ولذا فإن الرجل المتعود على الأناة يرى نفسه عاجزاً عن تكييف أعماله عندما تقتضي الضرورة السرعة، فيلحق به الخراب والدمار. وإذا كان باستطاعة الإنسان أن يغير طبيعته وفقاً لتغير الأزمنة والظروف، فإن القدر لا يتغير أبداً.

وكان البابا يوليوس الثاني متهوراً في كل ما عمله، وقد رأى الأوقات والأوضاع، متفقه مع طريقته في العمل، بحيث تمكن دائماً من الحصول على نتائج مثمرة.

ولندرس الآن الحرب الأولى التي شنها على بولونا عندما كان السيد جيوفاني بنتفوغلي لا يزال على قيد الحياة، ولم يكن البنادقة راضين عن هذه الحرب، وكذلك ملك أسبانيا. وكانت فرنسا لا تزال تتشاور معه حول هذا المشروع، ومع ذلك، فنتيجة لميوله العنيفة والمتهورة، أقدم شخصياً على حملته. وقد أدت حركته إلى أن يقف البنادقة وأسبانيا موقف المتردد، وذلك بسبب خوف البنادقة من ناحية، ورغبة

أسيانيا في استعادة مملكة نابولي بكاملها. وتمكن من الناحية الثانية من أن يجر إلى جانبه ملك فرنسا، إذ أن هذا، وقد رآه يقدم على حركته، ورغبة منه في صداقته ليخضع عن طريقها البنادقة، قرر أن ليس باستطاعته أن يرضن عليه بإرسال قوات لمساعدته دون أن يسبب له رفضه إساءة بالغة. وهكذا تمكن يوليوس عن طريق تهوره، من تحقيق ما عجز غيره من الباباوات، عن تحقيقه عن طريق التحكم والعقل، ولو تمهل حتى يتم اتخاذ الترتيبات، وتمهيد كل شيء قبل أن يغادر روما، في طريقه لتحقيق مشروعه، وهو ما كان يعمل حتماً أي بابا آخر، لما نجح في الحصول على هدفه. إذ أن ملك فرنسا، كان سيجد حتماً ألف مبرر، لإقناعه بالتريث، وكان الآخرون سيوحون إليه بالوف المخاوف التي تساورهم. ولن أتحدث عن أعماله الأخرى، التي كانت جميعاً من هذا النوع، والتي انتهت كلها إلى النجاح. ولا ريب في أن قصر حياته، هو الذي وفر عليه تجربة الفشل، إذا لو طالت حياته وجاءت الأوقات التي تتطلب منه أن يعمل بحذر وتعقل، فإن مصيره كان الدمار حتماً، إذ أنه أعجز من أن يتحول عن تلك الأساليب التي تميل إليها طبيعته.

وإني لأختتم حديثي قائلاً، بأن الحظ يتبدل، أما الناس فيبقون ثابتين على أساليبهم، وهم ينجحون، طالما أن أساليبهم تتوافق مع الظروف، أما عندما تتعارض فإن الفشل سيكون من نصيبهم. وإنني لأعتقد أن التهور خير من الحذر، ذلك لأن الحظ كالمراة، فإن أردت السيطرة عليها، فعليك بالقوة ان تفوز بها. وسترى حينها انها بدورها تسمح بامتلاكها للرجل الشجاع، لا لذلك الذي يسير ببرود. والخط، شأنه في ذلك شأن المراة، يميل دائماً إلى الشباب، لأنهم أقل حذراً وأكثر ضراوة، ويقبلون عليها بقحة وجرأة.

ترجمة: خيري حماد

فرنسيس بيكون (1561 - 1626)

أندرس فرنسيس بيكون (Francis Bacon) من عائلة رفيعة عملت في قصور ملوك إنجلترا وشغلت مناصب مختلفة. درس في جامعة كمبردج منذ سن مبكر (13 سنة)، وتقلب بعد ذلك في مناصب عديدة في الدولة. وكان القانون أهم مجال عمل به طيلة سنين عديدة. حصل بيكون على أحد ألقاب النبالة (Viscount) وأتهم بالرشوة وجُرد من ألقابه وحقوقه بعد إثبات صحتها وسجن لبضع سنوات، وأصدر الملك عفواً عاماً ولم تعد حقوقه إليه سوى في أيام شارل الأول.

كان بيكون مفكراً متعدد المواهب. فقد خلف آثاراً في مجالات متنوعة: القانون والتاريخ والفلسفة. لكن أهم آثاره الفكرية كانت في حقل الفلسفة وتركت أثراً عميقاً في الفكر اللاحق، وخاصة في فكر العديد من المفكرين في إنجلترا وفرنسا. ونخص بالذكر جون لوك ورجال الإنسكولوبيديا (دار المعارف) فيما بعد.

يعتبر مشروع بيكون لكتابة "الأصول الكبرى للعلوم" (Instavaution Magna scientiarum) أهم مشروع علمي في حياته. ويعكس المشروع تصور بيكون لما أطلق عليه مفهوم "العلم". رأى بيكون أن "العلم" ينقسم إلى ثلاث مجالات رئيسية: الفلسفة، والشعر، والتاريخ. وهذه يمكن بدورها تجزئتها إلى ستة حقول. واستطاع بيكون كتابة جزء فقط من هذا المشروع الكبير، وعلل هذا الشكل من التصنيف إلى صلتها بالطبيعة الإنسانية: فالفلسفة تعبر عن العقل، الشعر عن قوة التخيل، والتاريخ عن ملكة التذكر (الذاكرة).

ورأى بيكون أن الفلسفة تتألف من ثلاث مجالات رئيسية منفصلة: معرفة الله والطبيعية والإنسان. وذهب بيكون إلى أن البحث في الطبيعة يتفرع إلى نوعين: المعرفة النظرية والمعرفة العملية. وتشمل المعرفة النظرية للطبيعة معرفة أصل الأشياء والحركات والخواص والأنواع؛ أما المعرفة العملية فتشمل الميكانيكا وأسرارها. وتحتم المعرفة النظرية دراسة الرياضيات، إذ بدون ذلك يستحيل فهم الطبيعة.

ويشير بيكون إلى إحدى غايات معرفة الطبيعة الجوهرية: استخدامها للمنفعة الإنسانية، أو السيطرة على الطبيعة.

وللوصول إلى هذه الغاية الكبرى يحتاج الدارس إلى منهج علمي واضح. وفي هذا المجال وجه بيكون نقداً شديداً لفلسفة العصور الوسطى ولأتباع منهج أرسطو في دراسة الطبيعة. ولم يسلم بعض الاستقرائيين من نقده، رغم أن بيكون دعا إلى منهج استقرائي في البحث، لكنه منهج استقرائي مغاير. ورأي أن عمل الباحث يجب أن يتركز على مراقبة عملية سلسلة الاستقرائات المتواصلة خطوة خطوة.

وللتدليل على ذلك أشار، مثلاً، أن (ج - د) في سلسلة (أ - ب - ج - د) لا يعود سببها بالضرورة إلى (أ - ب) رغم التسلسل الظاهري إلا بعد سوق جميع الحالات والأمثلة التي تؤكد عدم وجود استثناء، ولو لواحد، لذلك. كما ويمكن التأكد وإثبات (ج - د) في (أ - ب) في حال اختفائها عند اختفاء (ج - د) فقط.

وأرجع بيكون الأخطاء الشائعة في العلوم إلى ما اعتبره ونعته بالأصنام (Idols)، أو الأشباح. كما شك في قدره البديهية (intuition) على الوصول إلى معارف يقينية. بذلك أرسى بيكون قواعد الاستقراء كمنهج في الوصول إلى المعرفة اليقينية. وترك هذا المنهج أثراً عميقاً في الفلسفة بشكل عام وفي الفلسفة الإنجليزية بشكل خاص.

عبد الرحمن بدوي

بيكون

Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban.

فيلسوف وسياسي إنكليزي. ولد في 21 يناير سنة 1561، في لندن، وتوفي في 9 أبريل سنة 1626 في لندن.

(أ) حياته:

كان أبوه سير نقولا بيكون حاملاً لأختام = ("وزير العدل") الملكة اليبصابت، المشهورة، وكانت أمه عميقة الثقافة شديدة التدين وكان فرانسيس الابن الأصغر. ودخل فرانسيس كلية الثالوث في جامعة كمبردج وهو في سن الثانية عشرة فأظهر نبوغاً كبيراً جداً، ما لبث أن لفت نظر الملكة اليبصابت. فشجعت أمه على التحصيل العلمي، بينما أمل منه أبوه أن يصبح دبلوماسياً.

وتوفي أبوه وهو في الثانية عشرة. ولما كان هو الابن الأصغر فإنه لم يرث شيئاً، ووجد نفسه خاوي الوفاض. فأتجه إلى دراسة القانون، على أساس أن مهنة المحاماة كانت من المهن المذرة للربح الوفير. وحصل على إجازة في القانون في وقت قصير جداً ومارس المحاماة وبرز فيها، وفي سن الثالثة والعشرين أصبح عضواً في مجلس العموم البريطاني. وحالما أوشك أن يصير مدعياً عاماً عرف أنه هاجم سياسة الضرائب التي تفرضها الملكة، هاجمها البرلمان فعدلت الملكة عما انتوته من تعيينه مدعياً عاماً attorney general فأتت هذه الحادثة في نفس بيكون، وهو الطموح إلى أعلى المناصب، وجعلته يدرك أن الاخلاص في الحق والنزاهة في التعبير لا يروجان عند أصحاب السلطة، وأدرك أن المجد في الدنيا لا ينال إلا بالفاق والخداع والغدر والخيانة! ولما كان الطموح إلى المجد أقوى الدوافع لديه، فقد اتخذ هذا المسلك الخسيس لتحقيق أطماعه.

ذلك أنه كان صديقاً حميماً لأيرل اسكس Earl of Essex وسعى هذا بقوة ومثابرة لتوفير منصب رفيع لبيكون، وكان أيرل اسكس مقرباً إلى الملكة. لكن الملكة بدافع من موجدتها على بيكون بسبب نقده لسياستها الضرائبية، رفضت تعيينه في المنصب الذي كان يسعى له فيه صديقه إيرل اسكس، منصب المدعي العام attorney general ، وعوّضه إيرل اسكس بأن منحه إحدى ضياعه. لكن حدث بعد ذلك بسنوات قليلة أن فقد إيرل اسكس حظوته لدى الملكة اليبصابت، واتهم اسكس بالخيانة. أتدري بمن استعانت الملكة لتبرير الاتهام؟ ببيكون نفسه، ضد ولي نعمته وصديقه الحميم إيرل اسكس!! لقد استدعت الملكة بيكون وطلبت منه اعداد صحيفة الاتهام ضد اسكس فحاول بيكون في أول الأمر أن يعقد مصالحة بين الملكة واسكس، لكن لم تفلح محاولته، وأطاع الملكة فيما أمرته به، بل اجتهد في تلمس الحجج وكيل الاتهامات لصديقه وولي نعمته. ولما قدم اسكس للمحاكمة تولى بيكون نفسه مهمة المدعي العام، وكان أعرف الناس بخبايا صديقه، فحكم على إيرل اسكس بالاعدام ونفذ الحكم. وقد دافع بيكون عن مسلكه الشائن الخسيس هذا في رسالة بعنوان: "دفاع في أمر بعض الاتهامات الموجهة إلى المرحوم إيرل أسكس" وفيها دافع عن مسلكه قائلاً أنه جعل واجبه فوق عاطفته نحو صديقه، وأن مسلكه هذا تبرره الأخلاق! ورغم ذلك لم تكافئه اليبصابت بما كان يصبو إليه!.

فلما ماتت، وتلاها على العرش جيمس الأول (من أسرة ستيوارت تقرب إلى هذا الأخير ونال حظوة كبيرة لديه، فعينه أولاً محامياً عاماً solicitor general ثم مدعياً عاماً attorney general ثم لورداً حاملاً للختم الكبير (وزير العدل) وهو المنصب الذي كان يشغله أبوه من قبل. وحدث في أثناء توليه هذا المنصب أن طلب الملك جيمس الأول تعذيب أحد المسجونين لحمله على الاعتراف بأنه مذنب، وافق بيكون على ذلك، بينما رفض المدعي العام الآخر، سير ادوارد كوك وقاوم الملك. فكافأه الملك

على هذا العمل الشائن بأن عيّنه في أرفع منصب وهو Lord chancellor ومنحه لقب بارون فصار من النبلاء، وهو في السابعة والخمسين من عمره!

بيد أن سفالات ببيكون هذه ما لبثت أن تلتها المحن والويلات. فقد اتهم، وهو في سن الستين، بأنه تلقى رشوة من أحد المتخاصمين في إحدى القضايا، فحوكم ووجد مذنباً، فحكم عليه بالتجريد من جميع المناصب التي يشغلها. ولم ينكر ببيكون التهم الموجهة إليه، لكنه اعتبر طرده من الوظائف محنة أصابته لا عقاباً له. وأقر بأنه "ضعيف الإرادة" في مقاومة الشر والفساد، وأنه "شارك في مفاسد أهل العصر". وكان الحكم على ببيكون هو بغرامة كبيرة، والسجن، والتجريد من الحقوق المدنية. لكن الملك أصدر قراراً بالعفو عنه، مكتفياً بعزله من كل مناصبه. ويظهر أن الملك قد جعل منه كبش فداء لما اضطر إلى عقد البرلمان في سنة 1621 وبعد ذلك عاش ببيكون خمس سنوات عيشة خاصة منعزلة. لكنه لما توفي جيمس الأول حاول العودة إلى مسرح الحياة العامة. غير أنه ما لبث أن توفي في 9 إبريل سنة 1626، نتيجة مرض أصابه وهو يجري تجربة تجميد لدجاجة ليرى كم تعيش فأصيب بالتهاب رئوي.

(ب) مؤلفاته:

وعلى الرغم من هذه الحياة المضطربة الحافلة بالأحداث، فإن ببيكون ظل يشتغل بالفلسفة وتقدم العلوم ووضع المناهج العلمية، المؤدية إلى تحقيق ما رآه من ضرورة تقدم المعرفة الإنسانية.

لقد كان ببيكون يؤمن بضرورة قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة، ويرى أن ذلك هو الذي يؤدي إلى ما أسماه باسم: instauration magna (الإصلاح العظيم).

ويمكن تقسيم إنتاجه إلى أربعة أقسام:

- أ. الدعوة إلى تقدم العلم وتصنيف العلوم وتحديد لها.
- ب. المنهج العلمي.
- ت. جمع المواد.
- ث. الفلسفة بعامه والسياسة.

ويندرج في القسم الأول المؤلفات التالية:

1. The Advancement of Learning, 1605.
2. De dignitate et augmentis scientiarum, 1623.

في مكانة العلوم وتنميتها.

3. Descriptio globi intellectualis, 1612.

وصف الكرة العقلية

ويندرج في القسم الثاني، وهو الأهم:

1. Novum Organon "الأورغانون الجديد" بدأ يعمل فيه منذ سنة 1608، ثم عدل فيه 12 مرة، ونشره نشرة نهائية في سنة 1620.
2. Cogitata et Visa, 1607 "المعولات والمرئيات"
3. Temporis partus maximus للميلاد العظيم للعلم ويقصد به: الميلاد العظيم للعلم

ويندرج في القسم الثالث:

1. Historia venturum "مواد عن الرياح"
2. Historia vitae er mortis "مواد عن الحياة والموت"
3. Historia densi et rari "مواد عن الكثيف والمخلخل"
4. Sylva sylvarum, 1627 "غابة الغابات"

أما الباب الرابع فليس يندرج فيه إلا القليل، إذ لم يستطع بيبكون أن يضع قواعد الفلسفة التي سارع على وصفها .

ويندرج فيه:

1. Essays, 1597 "مقالات" في الصفات الأخلاقية والفضائل
2. New atlantis, 1627 "أطلنطس الجديدة"
3. De sapientia veterum, 1609 "في شيوخ الحكمة"
4. Scala mentis sive filum labyrinthi "سلم العقل" أو "خيوط التيه"
5. Podromi sive anticipationes philosophiae "إرهاصات الفلسفة"

(ج) مذهبه: تصور جديد للعلم:

دعا بيبكون إلى تصور جديد للعلم وغايته ومنهجه:

1. أما من حيث تصور العلم فإنه رأى أن العلم الصحيح هو القائم على التجربة والملاحظة.
2. وأما غاية العلم فهي تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة، ومعنى هذا أن العلم يجب أن يكون نافعا في العمل.
3. أما المنهج فهو الاستقراء الناقص في مقابل الاستقراء الكامل الذي ظنه أرسطو أنه وحده المولد لليقين في العلم. ذلك أنه رأى أن "الفلسفة الطبيعية" لم تحرز تقدماً يذكر منذ عهد اليونانيين، بل أن الفلاسفة المحدثين يعرفون، في بعض الموضوعات، أقل ما كان يعرف اليونانيون. وقد أعجب بيبكون بالفلاسفة الماديين اليونانيين، بينما ازدرى أفلاطون وهاجم أرسطو. وأنهى على المحدثين من الفلاسفة لأن المعرفة تقدمت في فروع أخرى، بينما ظلت عقيدة في ميدان الفلسفة الطبيعية، وذكر بيبكون من ألوان التقدم في غير ميدان الفلسفة: الاكتشافات الجغرافية التي قام بها المكتشفون وخصوصاً ماركو بولو، والمخترعات في ميدان الصناعة مثل اختراع فن الطباعة واختراع البارود، كما خص بالذكر الاكتشافات العظيمة في علم الفلك بفضل كوبرنيكوس وجاليليو. هؤلاء صنعوا عالماً جديداً، وهذا العالم الجديد في حاجة إلى فلسفة جديدة. والفلسفة التقليدية صارت عقيدة ولا تصلح لهذا العالم الجديد. إن الفلاسفة التقليديين مثلهم مثل العنكبوت: لقد نسجوا أنسجة جميلة رائعة استمدوها من بطونهم، لكنهم لم يكونوا على اتصال بالواقع الحقيقي وهذا هو الواجب الملقى على الفلسفة الجديدة: الاتصال بالواقع الحقيقي. وإلى جوارهم عاش الكيميائيون الصنعويون alchemists الذين كان شأنهم شأن النمل: يجمع المواد من أي مصدر كان ويكدسها ولا يدري ماذا يصنع بها. هؤلاء العناكب والنمل لم يكونوا نماذج طيبة، بل ينبغي اتخاذ نموذج آخر، هو نموذج النحل الذي يفيد مما يجمع فيصنع منه عسلاً مفيداً. فما هو البرنامج الذي وضعه بيبكون لتحقيق هذا المطلب؟ هذا البرنامج يتلخص في النقاط التالية:

1. وضع تصنيف شامل للعلوم الموجودة.
2. تقرير المبادئ الأساسية لفن تفسير الطبيعة.
3. جمع المعطيات التجريبية من المشاهدة.

4. إجراء التجارب.
5. استخدام الاستقراء، بالمعنى الجديد الذي أعطاه له بيبكون، في تحصيل العلم.
6. تقديم شواهد لبيان نجاح هذا المنهج العلمي الجديد.
7. وضع اثباتات بالتعميمات التي يمكن استقراؤها من دراسة الظواهر في الطبيعة.
8. وضع فلسفة شاملة في الطبيعة.

ولم يحقق بيبكون إلا القليل جداً من هذا البرنامج، لكن حسبه أنه وضعه، وفي هذا يقول: "حسبي أن أكون قد ركبت الماكينة، وما عليّ إذا كنت لم أشغلها".

2. الأصنام:

وتمهيداً لتركيب هذه الآلة، كان عليه أن يكسر الأصنام المسيطرة على عقول المفكرين والناس. فهاجم الاسكلائية (تفكير العصر الوسيط) لأنها تقوم على الولوج بالجدل للجدل، لا من أجل تحصيل معرفة إيجابية. وهاجم عقلية عصر النهضة لأنها احتفلت بالأسلوب وبلاغة القول، فراحت تبحث عن الألفاظ، بدلاً من البحث عن الوقائع العلمية واستقراء الأفكار الشائعة لدى المفكرين وعامة الناس، ففتعتها بأنها أصنام تستعبد عقولهم. وقسم هذه الأصنام إلى أربعة أقسام:

أ. **أصنام القبيلة: Idolae tribi** وسماها بهذا الاسم لأنها منغرسه في الطبيعة الانسانية وفي كل قبيلة أو جنس من أجناس الناس. فمما هو مغروس في طبيعة الانسان أن يظن أن الحواس تعطي معرفة صحيحة مباشرة عن الواقع. والناس ينسون بهذا أن إدراكاتهم الحسية تعتمد على الأقل على عقولهم، وبالتالي فإن معرفتهم الحسية نسبية. وقوى الادراك الحسي فينا كثيراً ما تعمل كالمرآيا الزائفة فتشوه ما تعكسه من الخارج. ثم إن عقولنا تفرض على العالم الخارجي نظاماً مستمداً من أنفسنا، ولا ينتسب إلى الحقيقة الواقعية في الخارج. ومن أمثلة أصنام القبيلة أيضاً ميلنا إلى تصديق ما نحب أن يكون صحيحاً. فمثلاً إذا رأينا حلاًماً قد تحقق، فإننا نثب إلى هذه النتيجة وهي أن الأحلام تنبؤات صحيحة بما سيقع، مع أننا نعرف أحلاماً أخرى من الأحلام التي شاهدناها لم تتحقق. ولعلاج هذه الحالة ينصح بيبكون بوضع لوحتين: لوحة لأحوال تحقق النتيجة، ولوحة أخرى لأحوال عدم تحققها.

ثم المقارنة بعد ذلك بين كلتا اللوحتين.

ب. **أصنام الكهف:** وقد سماها بهذا الاسم استعارة من أسطورة الكهف المشهورة التي عرضها أفلاطون في المقالة العاشرة من محاوره "السياسة" (المعروفة خطأ باسم "الجمهورية") ومفادها أن الانسان أسير حواسه. يقول بيبكون: "إن لكل انسان كهفه الخاص به، والذي يعتز به ويشوه نور الطبيعة الواصلة إليه". فكل واحد منا يميل إلى تفسير ما يتعلمه على ضوء مزاجه أو ما يهواه من آراء ونظريات.

ج. **أصنام السوق: Idola fori** ويسميتها بهذا الاسم لأنها تتعلق باللغة، واللغة هي وسيلة التفاهم والتبادل بين الناس، والتجارة هي تبادل في السوق. والأخطاء الناجمة عن اللغة تقع في حالتين: حالة اشتراك معاني الألفاظ، فيدل اللفظ الواحد على عدة معانٍ مختلفة، فيقع الخطأ أو التميؤ. والحالة الثانية هي أن نعد الألفاظ من الأشياء فنستعني بالألفاظ عن الأشياء والوقائع والأفعال.

د. **أصنام المسرح Idola theatric** ويقصد بها الأخطاء التي تسربت إلى نفوس الناس من المذاهب الفلسفية المختلفة. وفي رأي بيبكون أن هذه المذاهب هي كالمسرحيات: أي مخترعة أبدعها أصحابها، ولا ينظرها شيء في الواقع الحقيقي. فبعض المذاهب "يقود التجربة كأنها أسير في موكب"، وبعضها الثاني موقفه أسوأ من موقف الأول لأنه "أهمل كل تجربة". والبعض الثالث يكتفي بعدد قليل غامض من التجارب لينتقل منها بسرعة إلى قانون عام كلي. وإلى وضع فلسفة في الطبيعة. وفريق رابع يخلط

بين الفلسفة واللاهوت، وتلك كانت غلطة أفلاطون في نظر ببيكون "وليس فقط الفلسفة الخيالية، بل وأيضاً الدين المبتدع ينبثق من خليط غريب من الأمور الإلهية والإنسانية".

3. تصنيف العلوم:

ولتحقيق الغاية التي استهدفها ببيكون وهي ايجاد علم قادر على السيطرة على الطبيعة، لا بد من القيام بتصنيف للعلوم يكون بمثابة خريطة، لعالم الفكر، تبين ما تم انجازه من العلوم، وما بقي علينا أن ننجزه. وهذا التصنيف يقوم على أساس ملكات النفس الإنسانية التي هي مقر العلوم. وهذه الملكات ثلاث وهي: الذاكرة، والخيال، والعقل.

فالى الذاكرة يرجع التاريخ، المدني منه والطبيعي، وفي هذا الأخير يدرج ببيكون تاريخ عجائب المخلوقات teratology وتاريخ الفنون والصناعات technologie لأن الطبيعة تتحكم في كل شيء، كما قال.

وإلى الخيال، ينتسب الشعر الذي يمهد الطريق أمام الفلسفة الطبيعية، بما يبدر عنه من أساطير يصورها في صور وألغاز.

وإلى العقل تنتسب الفلسفة بموضوعاتها الثلاثة وهي: الله، والطبيعة، والإنسان، وهذه الثلاثة هي بمثابة: مصدر النور (الله) وشعاعه المنكسر (الطبيعة) وشعاعه المنعكس (الإنسان) وهذا العلم الثلاثي ينشأ عن جذع مشترك هو الفلسفة الأولى أو الحكمة، وهي العلم الباحث في الأحوال العالية transcend antes للموجودات والبدهييات العامة التي تحكم كل العلوم، وفقاً لقوانين الطبيعة لا لقوانين القول، وذلك مثل البدهيية التي تقول: "إن ما هو أقدر على المحافظة على نظام وشكل الأشياء هو الذي يملك قدرة أكبر" ومن هذه البدهيية ينتج: في الفيزياء الخوف من الفراغ، وفي السياسة: سيطرة القوى المحافظة، وفي اللاهوت: سيادة المحبة، وعلم اللاهوت ليس هو العلم الذي يدرس أسرار الإيمان، بل الذي يدرس الله بوصفه خالق الموجودات، وعلم الطبيعة يشمل: الفيزياء، وتدرس العلل المادية والفاعلية، ويساعدها الرياضيات والميكانيكا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن علم الطبيعة يشكل الميتافيزيقا وهو علم يدرس العلل الصورية والغائية كما يدرس السحر الطبيعي الذي هو بمثابة تطبيق له. وأخيراً: علم الإنسان، وينقسم إلى علم العقل وهو المنطق، وعلم الإرادة، وهو الأخلاق، وعلم الناس المجتمعين في جماعة، وهو علم السياسية.

وكان ببيكون قد قسم الفلسفة إلى: اللاهوت الطبيعي، والفلسفة الطبيعية. ثم قسم الفلسفة الطبيعية إلى نظرية: تبحث في أسباب المعلولات، وعملية: تحاول انتاج المعلولات بواسطة تطبيق معرفة الأسباب. والقسم النظري من الفلسفة الطبيعية ينقسم بدوره إلى الميتافيزيقا وإلى الفيزياء: فالميتافيزيقا تبحث في العلل الغائبة والصورية، والفيزياء تبحث في العلل المادية والفاعلية.

ب. المنهج العلمي:

والقسم الرئيسي، في فلسفة ببيكون هو المنهج العلمي. وقد تحدث عنه بالتفصيل في كتابه (V, 2) ، De dignitate فقال ان عمل الباحث العلمي شبيه بعمل القناص. ولهذا سماه باسم "قنص بان Pan (وبان هو إله الأحرار والغابات) لأن عمل الباحث يقوده نوع من ملكة الاشتمام flair شبيهة بملكة الاشتمام عند القناص الماهر الذي يشم أين توجد الفريسة subodoratio quaedam venatica وهذا القنص يقوم في ثمانى عمليات هي:

1. تتويع التجارب (كما في صناعة الورق من الخرق أو الخشب ..الخ).
2. اطالة التجريب (كما في عملية تقطير ماء الحياة).
3. الامتداد بالتجربة إلى مجالات أخرى (فصل الماء والنيبيذ).
4. قلب التجارب (الحرارة والبرودة في المرايا).

5. الغائها (وسط التمعطس).
6. تطبيقها (جعل الهواء صحياً).
7. الجمع بينها (تجميد الماء وملح البارود salpetur).
8. تغيير ظروفها (تقطير الماء في إناء مغلق) – وهذا ما يسميه ببيكون الصيد في الماء العكر.

وفي كتابه "الأورغانون الجديد" المقالة الثانية، يفصل قواعد منهج الاستقراء.

يقوم هذا المنهج على وضع لوحات ثلاث هي: لوحة الحضور، لوحة الغياب، لوحة الدرجات.

في لوحة الحضور نسجل كل الأحوال التي تظهر فيها الطبيعة (أو الظاهرة) التي ندرسها. فمثلاً لو كنا نبحث في الحرارة، فإننا نسجل حضورها في: الشمس، الشعلة، دم الانسان الحي، المرايا المحرقة، الخ.

وفي لوحة الغياب نسجل الأحوال التي لا توجد فيها الطبيعة (أو "الظاهرة"): فبالنسبة إلى الحرارة نسجل عدم وجودها في: أشعة القمر، ودم الحيوان، الميت، الخ.

وبمقارنة اللوحتين نعرف السبب المولد للحرارة والذي بغيابه ينتفي وجود الحرارة.

أما في لوحة الدرجات فتسجل كل الأحوال التي فيها تتغير طبيعة ما كلما تغيرت طبيعة أخرى فتزيد كلما زادت، وتنقص كلما نقصت، مما يجعلنا نقرر أن هناك ترابطاً بينهما.

وبمقارنة اللوحات الثلاث نستطيع أن نستبعد كل الظواهر الغريبة عن الطبيعة التي ندرسها، أي التي تكون غائبة حين تكون الطبيعة حاضرة، وحاضرة حين تكون الطبيعة غائبة، وثابتة حين تكون الطبيعة متغيرة.

والأمر المهم والأصيل في منهج ببيكون هذا هو الدور الذي تلعبه لوحة الغياب وما يصاحبها من تجارب سلبية.

ولو قارنا هذه اللوحات الثلاث بقواعد مل الخمس، لوجدنا أن منهج الاتفاق عند مل يناظر لوحة الحضور، ومنهج الافتراق عند مل يناظر لوحة الغياب ومنهج التغيرات المتساوقة عند مل يناظر لوحة الدرجات عند ببيكون.

ت. الاستقراء:

وبعد اجراء التجارب وتسجيلها في اللوحات الثلاث نقوم بالاستقراء. وهو غير الاستقراء الأرسطي، لأن هذا يقوم على العدّ البسيط للأحوال التي يشاهد فيها حضور طبيعة ما. ولما كان العدّ لا يمكن أن يكون تاماً، فإن هذا الاستقراء مستحيل التحقيق. ومن هنا قال أرسطو عن الاستقراء أن نتائجه ظنيّة دائماً.

أما الاستقراء الذي دعا اليه ببيكون فيقوم على أساس الدليل التالي وهو أنه إذا انتفى السبب انتفى المسبب، أي اذا استبعدت العلة. لم يحدث المعلول sublata-cause tollitur effectus.

والاستقراء عند ببيكون هو في جوهره عملية تحليل واستبعاد تهدف إلى الحصول على الطبيعة التي نتجت عنها وعن صورتها، متميزة عن غيرها من الطبائع. ومن طريق لوحات الحضور والغياب نستبعد كل الظواهر الأجنبية عن هذه الطبيعة موضوع البحث.

بيد أنه يلاحظ أن ببيكون كان يكثر من لوحات الغياب، بينما يكفي حالة غياب واحدة، ولكنها قاطعة للكشف عن العلة. وهذا ما فعله بسكال عن الضغط الجوي وارتفاع الزئبق في الأنبوب وذلك في تجربته المشهورة التي أجراها في 19 سبتمبر سنة 1648 على جبل Puy de Dome إذ وجد أن الزئبق في الأنبوبة حين كان على قمة الجبل كان أقل ارتفاعاً، بمقدار ثلاثة أصابع منه حين كان الأنبوب عند

الأرض. فثبت من هذا أن انخفاض الضغط الجوي يؤدي إلى قلة ارتفاع الزئبق. وبهذا أثبت تأثير الخلاء، ودحض مزاعم القائلين بأن الطبيعة تفرع من الخلاء.

لكن سيكون كان يرغب في استقرائه إلى الوصول إلى ما كان يسمى آنذاك بأشكال الطبائع forms de la nature، ويرى أن "الأشكال" هي الموضوع الحقيقي للمعرفة. لكنه لا يقصد من "الأشكال" ما قصده أفلاطون من "الصور"، لأن أشكاله مغروسة في العالم المادي للأشياء الواقعية. وهو أحياناً ينعت "الشكل" بأنه "الشيء نفسه" ipsissima res، وفي أحيان أخرى يصفه بأنه "الينبوع الذي عنه ينبجس الشيء"، وفي أحيان ثالثة يقول عن "الأشكال" أنها "القوانين Laws التي تحكم الواقع المطلق وتكون أية طبيعة بسيطة".

وفضلاً عن ذلك لم تكن لديه فكرة واضحة عن التسلسل العليّ الآلي في ظواهر الطبيعة، ولم يتصور الطبيعة على أنها محكومة بآلية دقيقة.

كذلك رفض بيكون النظرية الذرية، كما يحفظ للعناصر المفردة للواقع الفيزيائي السيولة الضرورية للنمو، فهو يرى أن تكون هذه العناصر سائلة.

وبالجملة، فإن فضل بيكون الرئيسي هو في الدعوة إلى إصلاح (أو إعادة بناء instauration) العلوم باستخدام المنهج التجريبي بحسب اللوحات الثلاث التي حددها، ووفقاً لاستقراء غير تام تراعى فيه قيمة التجارب أكثر من كميتها وفضله أيضاً في الروح العقلية والعلمية التي بثها حتى صار من رواد حركة التنوير في القرن الثامن عشر، وفي الدعوة إلى الفصل بين اللاهوت والعلم.

نشرات مؤلفاته:

- The Works of Francis Baco, edited by J. Spending, R. L. Ellis and D. D. Hearth. 7 vols. London 1857 – 59 new ed. 1887 – 92.
- The Letters and the life, 7 vols London, 1861 -74

وقد أعيد طبع كلتا النشرتين بالأوفست في اشتوتجارت في 14 مجلداً سنة 1961-1963.

بيكون: مختارات من كتاب "التأسيس العظيم"

لو تصفح المرء بعناية كافة أنواع الكتب في الأداب والعلوم، لوجد تكراراً لا نهائياً لنفس الشيء. هناك اختلاف في طريقة المعالجة، لكن لا جديد في المضمون، إلى درجة أن هذا المخزون من الكتب، على كثرته لأول وهلة، تتبين شحته بعد الفحص. أما من حيث قيمته وفائدته، فيجب الإقرار بصراحة بأن الحكمة المستمدة أساساً من الإغريق هي بمثابة صبا المعرفة ليس إلا، وأنها تتسم بالصفة الرئيسية للصبيبة: تستطيع الكلام، لكنها عاجزة عن الخلق، وذلك لأنها مثمرة في مجال الخلاف، لكنها عقيمة في مجال الإنتاج. وحالة المعرفة كما هي عليه الآن يمكن أن نرسم إليها بالأسطورة القديمة عن سيلا (Seylla) والتي لها وجه ورأس عذراء بينما رحمها محاط بالوحوش النابحة التي يتعذر الإفلات منها. وبالمقارنة، فإن العلوم التي تعودناها مواقف عامة تتحلى بحسن المظهر والمداهنة، ولكنها حين تعرض للجزئيات، حيث يتوجب عليها أن تنتج الثمر والأعمال، تبرز الخلافات والمناظرات الصاخبة، والتي هي نهاية الأمر، وكل القضية الناتجة [عن هذه المواقف العامة].

نصيحتي الأولى (وهي أيضاً دعائي) أن يحصر الناس الحاسة¹ في حدود الواجب فيما يتعلق بالأمور الدينية. فالحاسة مثل الشمس التي تكشف وجه الأرض وتحجب وجه السماء. ونصيحتي الثانية، أن يحرص الناس، إذا تجنبوا هذا الشر، على عدم الوقوع في الشر المضاد، وهم بالتأكيد واقعون فيه إذا ظنوا أن بحث الطبيعة ممنوع أو حرام. لم تكن معرفة الطبيعة الخالصة وغير الفاسدة والتي مكنت آدم من منح الأسماء للمخلوقات وفق سلوكها القويم، سبب السقوط. إن الرغبة الطموحة والمغرورة في الحصول على المعرفة الأخلاقية للحكم في مجال الخير والشر، والتي قد تؤدي بالإنسان إلى معصية الرب وأخذ القوانين بيده، هي التي اتخذت شكل وطريقة الإغواء. أما بصدد علوم الطبيعة فقد أعلن الفيلسوف المقدس أنه "من عظمة الله أن يخفي شيئاً ولكن من عظمة الملك أن يكشف شيئاً". وكأن الذات الإلهية قد استمتعت برياضة الأطفال، على براعتها ولطفها، وهم يلعبون "الإستغماية"، فتكرمت بالسماح للروح الإنسانية أن تكون شريكها في هذه اللعنة. وأخيراً، أود أن أوجه نصيحة عامة للجميع: فكروا بالأهداف الحقيقية للمعرفة، اسعوا نحوها ليس من أجل متعة الذهن، أو الخصام، أو التفوق على الآخرين أو الريح، أو الشهرة، أو السلطة، أو أي من هذه الأشياء الدنيئة، وإنما من أجل المنفعة والاستعمال في الحياة، واسعوا إلى إتمامها والسيطرة عليها بالبر والإحسان. لقد سقط الملائكة من شهوة السلطة، ومن شهوة المعرفة سقط الإنسان. أما في مجال البر فلا مكان للإفراط، وما تعرض ملاك أو إنسان للخطر.

ترجمة: د. سعيد زيداني

¹ الحاسة أو الحس (sense) يشير بها بكون إلى البصر والسمع.. الخ.

بيكون: مختارات من الأورغانون الجديد
"أقوال حول تفسير الطبيعة وملكوت الإنسان"

1

يستطيع الإنسان، وهو خادم الطبيعة ومفسرها¹، أن يعمل وأن يفهم، فقط بقدر ما لاحظته في الواقع (in fact) أو في التفكير (in thought) عن مسار الطبيعة. أما خارج حدود ذلك فهو لا يعرف شيئاً ولا يستطيع أن يفعل شيئاً.

2

لا تستطيع اليد المجردة ولا يستطيع الفهم المجرد [لوحده] إنجاز الكثير. فبواسطة الأدوات يتم إنجاز العمل. تلك الأدوات التي يحتاجها الفهم بنفس القدر الذي تحتاجها به اليد. وكما أن أدوات اليد إما تمنحها الحركة أو توجهها، فإن أدوات العقل تزود الفهم بالافتراضات أو بالمحاذير.

3

المعرفة البشرية والقوة البشرية تلتقيان، فإذا ظل السبب مجهولاً تعذر الإتيان بالنتيجة. لكي تُؤمَر الطبيعة يجب أن تُطاع، وذلك الذي بمثابة السبب في التأمل هو بمثابة القاعدة في مجال العمل.

4

في سعيه لإنجاز الأعمال، كل ما يستطيع الإنسان عمله هو الجمع بين الأجسام الطبيعية أو فصلها عن بعضها البعض. وما تبقى تقوم به الطبيعة الفاعلة من الداخل.

6

إنه لأُضرب من ضروب الخيال السقيم والتناقض أن يتوقع أحد أنه يمكن إنجاز الأشياء التي لم يتم إنجازها بعد، إلا بوسائل لم يتم اختبارها بعد.

8

فضلاً عن ذلك، إن ما نعرفه الآن قد جاء بفضل الصدفة والتجربة المخبرية وليس بفضل العلوم. فالعلوم التي بحوزتنا هي أنساق لترتيب الأشياء التي تم اكتشافها، وليست مناهج للابتكار أو الإرشاد لأعمال جديدة.

11

وكما أن العلوم التي بحوزتنا الآن لا تساعدنا في اكتشاف أعمال جديدة، كذلك فإن علم المنطق الذي بحوزتنا لا يساعدنا في اكتشاف علوم جديدة.

12

إن علم المنطق المستخدم الآن يعمل على تثبيت وترسيخ الأخطاء، التي تجد أساسها في الأفكار الشائعة، بدلاً من أن يساعد في البحث عن الحقيقة، ولهذا فإن الضرر منه أكثر من خيره.

إن الاكتشافات التي تم تحقيقها في العلوم حتى الآن ليست أعمق بكثير من الأفكار المبتدئة، بالكاد تحت السطح. ولكي نسبر غور الطبيعة وننفذ إلى أعماقها، من الضروري أن نستخلص (نستمد) الأفكار والبداهيات² (axioms) من الأشياء بطريقة أكثر وثوقاً واحتراساً، ومن الضروري أيضاً إدخال منهج عمل فكري أفضل وأكثر دقة.

هناك طريقتان فقط للبحث عن الحقيقة واكتشافها: الأولى، تفر هاربة من الحواس والجزئيات إلى أكثر البديهيات عمومية ومن هذه المبادئ، التي تُعتبر حقيقتها ثابتة وراسخة، يتم الانتقال إلى الحكم وإلى اكتشاف المبادئ الوسطية. هذه الطريقة هي الدارجة حالياً. أما الطريقة الأخرى، فتستمد البديهيات من

¹ يقوم بكون في الفقرة (26) بشرح مفهوم "تفسير الطبيعة" على أنه التفسير المستنبط من الحقائق بطريقة مضبوطة ومنهجية.

² البديهيات (axioms) مصطلح يستخدمه بكون هنا بمعنى المبادئ العامة المستخدمة كأساسات في النظريات العلمية.

الحواس والجزئيات، مرتفعة في صعود متصل وتدرجي حتى تنتهي بأكثر البديهيات عمومية. هذه هي الطريقة الصحيحة، إلا أنها لم تجرب بعد.

22

كلتا الطريقتين تنطلقان من الحواس والجزئيات وتنتهيان بأعلى درجة تعميم، لكن الفرق بينهما هائل جداً. الأولى تلقي نظرة عابرة على التجربة المخبرية والجزئيات، أما الثانية فتقيم بينهم بصورة منتظمة كما يستوجب الأمر. الأولى تبدأ حالاً بإثبات صحة عموميات

مجردة وغير مجدية، الأخرى تصعد بخطوات تدرجية نحو الأسبق والذي نعرفه أكثر من غيره في نظام الطبيعة.

23

هناك فرق كبير بين أصنام³ العقل البشري وبين الأفكار عن المقدس. بكلمات أخرى، بين عقائد فارغة وبين البصمات الحقيقية التي وُضعت على أعمال الخلق، والتي نعثر عليها في الطبيعة.

31

من العيب أن نتوقع تقدماً هائلاً في العلم عن طريق الإضافة وتطعيم الأشياء القديمة بأشياء جديدة. علينا أن نبدأ من جديد ومن الأسس، هذا إلا إذا أردنا أن ندور في حلقة من التقدم الوضع والمزري.

36

هناك منهج وحيد للخلاص ظل أمامنا، وهو ببساطة التالي: علينا أن نقود الناس إلى الجزئيات نفسها، إلى تسلسلها وترتيبها، وعلى الناس أن يطرحوا أفكارهم جانباً وأن يبدأوا بالتعرف على الوقائع (facts).

39

هناك أربعة أصناف من الأصنام التي تورق عقول الناس. وقد سميتها بهدف التمييز بينها: فسميت الصنف الأول أصنام القبيلة (idols of the tribe)، الثاني أصنام الكهف (idols of the cave)، الثالث أصنام السوق (idols of the market)، والرابع أصنام المسرح (idols of the theater).

40

إن تكوين الأفكار والبديهيات بواسطة الاستقراء الصحيح هو دون شك العلاج المناسب للابتعاد عن، والتخلص من الأصنام. إن الإشارة إليهم ذات فائدة كبيرة وذلك لأن نظرية الأصنام بالنسبة لتفسير الطبيعة هي كنظرية تفنيد المغالطات بالنسبة للمنطق العام.

41

تجد أصنام القبيلة أساساً لها في الطبيعة البشرية ذاتها أو في قبيلة أو في عنصر البشر. يُخطئ من يقول جازماً بأن حاسة الإنسان هي مقياس الأشياء. على العكس تماماً، فإن جميع الإدراكات، الحسية منها

³ الأصنام (أو الأشياء) -Idols- مصطلح استخدمه ليكون للدلالة على أو هام ليست مرتبطة بالعبادة (الدينية) وهو استخدام دارج لهذا المصطلح منذ عهد اليونانيين القدامى.

والعقلية، هي وفق مقياس الفرد وليس وفق مقياس الكون. والفهم البشري مثل مرآة كاذبة، والتي باستقبالها الأشعة بصورة غير عادية تشوه وتحول لون الأشياء، تخط طبيعتها هي بطبيعة تلك الأشياء.

42

أصنام الكهف هي أصنام الإنسان الفرد. لكل فرد (بالإضافة إلى الأخطاء المشتركة للطبيعة البشرية بعامة) كهفه أو جحره الخاص به، والذي يحول لون الضوء الطبيعي، ويعود ذلك إما لطبيعة الفرد الخاصة أو لتعليمه ومخالفته الآخرين، أو لقراءة الكتب وسلطة أولئك الذين ينظر إليهم بالإجلال والإعجاب، أو لتباين الانطباعات، وفقاً لوجودها في عقل مستحوذ وذو ميول مسبقة أو في عقل محايد ومستقر، وما شابه ذلك. وإذا فإن روح الإنسان (كما هي موزعة على الأفراد المختلفين) قابلة للتغير وملئمة بالاضطراب، وكان الصدف تتحكم بها. فقد صدق هرقليطس⁴ (Heraclitus) حين لاحظ أن الناس يبحثون عن العلوم في عوالمهم الخاصة الضيقة، وليس في العالم الكبير أو المشترك.

43

هناك أيضاً أصنام تتكون خلال التعامل والمخالطة بين الناس، وهذه الأصنام أدعوها **أصنام السوق**، وذلك نظراً لعلاقات التبادل والمشاركة بين الناس هناك [أي، في السوق]. بواسطة الكلام يتفاعل الناس مع بعضهم البعض، ويتم فرض الكلمات حسب فهم العامة لها. ونتيجة لذلك فإن سوء اختيار الكلمات يشكل حجر عثرة في طريق الفهم. ولا تساعد التعريفات والتفسيرات التي دأب المتعلمون على الدفاع عن أنفسهم بها في بعض الأمور، في أي حال من الأحوال، على تقويم ما اوجع من الأمور. ومن الواضح أن الكلمات تكره الفهم وتتغلب عليه، وتخلق البلبلة لدى الجميع، وتؤدي بالناس إلى جدالات عقيمة لا حصر لها وإلى خيالات عابثة.

44

وأخيراً، هنالك أصنام هاجرت إلى عقول الناس من العقائد المختلفة في الفلسفة، ومن قوانين البراهين الخاطئة. هذه الأصنام أدعوها **أصنام المسرح**، فكل النظريات الشائعة ليست، في رأي، إلا مسرحيات تمثل عوالم خلقتها هي بصورة غير واقعية وشكلية. لا أتحدث هنا فقط عن النظريات الدارجة الآن، أو عن الفرق والفلسفات القديمة: فقد تُولف الكثير من المسرحيات من هذا النوع ويتم إخراجها بنفس الطريقة الاصطناعية [التي ألفت بها]. لقد رأيتُ أن للأخطاء، مهما كان الاختلاف بينها كبيراً، أسباباً متشابهة في معظم الأحيان. مرة أخرى، لا أعني ذلك فقط بالنسبة لنظريات بكاملها، وإنما أيضاً بالنسبة لمبادئ وبديهيات عامة في العلم، والتي تم تقبلها عن طريق التقاليد أو بسبب الإهمال وسرعة الإيقان.

سوف أتحدث عن هذه الأنواع العديدة من الأصنام بمزيد من الإسهاب والدقة، عسى أن يأخذ الفهم ما يلزم من الحذر منها.

45

ينزع الفهم البشري بطبيعته إلى افتراض وجود قدر أكبر من الترتيب والنظام في الكون مما هو قائم بالفعل. وبالرغم من وجود العديد من الأشياء الفريدة في نوعها في الطبيعة، إلا أن الفهم يخلق لها النظائر والقرائن والأقارب. ومن هنا جاءت البدعة بأن جميع الأجرام السماوية تدور في دوائر تامة، كما وتم رفض وجود... اللوالب (إلا بالاسم فقط). ولهذا السبب أيضاً أضيف عنصر النار ودائرتها إلى العناصر الثلاثة الأخرى التي تتركها الحواس (للحصول على المربع). ولهذا أيضاً تمددت بصورة

⁴ فيلسوف يوناني (أواخر القرن السادس - أوائل القرن الخامس ق.م.).

عشوائية نسبة كثافة ما يسمى بالعناصر بنسبة عشرة إلى واحد. وهكذا بالنسبة لبقية الأحلام الأخرى. إن هذه الأوهام لا تمس العقائد فقط وإنما الأفكار البسيطة أيضاً.

46

عندما يتبنى الفهم البشري رأياً (لكونه شائعاً أو لأنه يروق للفهم نفسه)، فإنه يجز جميع الأشياء الأخرى لدعم هذا الرأي والاتفاق معه. وبالرغم من وجود أمثلة أكثر عدداً ووزناً في الجانب الآخر، إلا أنه يهملها ويزدريها أو يقوم برفضها وطرحها جانباً بالجوء إلى تمييز معين. وبواسطة هذا التحديد المسبق والمدمر قد تظل سلطة الاستنتاجات السابقة غير قابلة للانتهاك... هذا هو سبيل المعتقدات الخرافية في التنجيم، الأحلام، الفأل، الأحكام السماوية، أو ما شابه ذلك، حيث يقوم الناس (فرحين بغرورهم) بتسجيل الأحداث إذا تحققت، وإذا لم تتحقق (وهذا ما يحصل في أغلب الحالات) يهملونها ويمرون مر الكرام عليها. وبقدر أكبر من الدهاء اندس هذا الشر في العلوم والفلسفة، حيث تُصنع الاستنتاجات الأولى تلك التي تليها بطابعها الخاص وتجعلها متفقة معها، هذا بالرغم من أن الاستنتاجات التالية أكثر صحة. علاوة على ذلك، وبشكل مستقل عن الفرح والغرور الذي وصفته، فإنه من الأخطاء الدائمة والمميّزة للعقل البشري أنه أكثر تأثراً بحالات الإثبات منه بحالات النفي، مع أن عليه اتخاذ موقف غير منحاز في كلتا الحالتين. فإنه في عملية إثبات صحة أي بديهية فإن المثل النافي⁵ (negative instance) هو أكثرهما تأثيراً.

47

يتأثر الفهم البشري، أكثر ما يتأثر، بتلك الأشياء التي تدخل العقل معا وبصورة فجائية، فتملأ الخيال. ثم يفترض أن جميع الأشياء الأخرى (مع أنه لا يعرف كيف) تشبه تلك الأشياء القليلة المحيطة به. أما فيما يتعلق بالسعي المضني وراء الأمثلة البعيدة وغير المتجانسة، تلك التي تُفحص بواسطة صحة البديهيات، فإن العقل بطيء وغير مؤهل؛ هذا إلا إذا لم ترغمه قوانين صارمة وسلطة غالبة.

49

الفهم البشري ليس ضوءاً جافاً، فهو يستقبل الإشراب (infusion) من الإرادة والعواطف، حيث تنتج علوم يمكن تسميتها "علوم كما تهوى". فالإنسان متهيئ لتصديق ما يُفضل أن يكون صحيحاً. ونتيجة لذلك فهو يرفض الأشياء الصعبة نظراً لفراغ صبره من البحث، يرفض الأشياء الجدية لأنها تضيق فسحة الأمل، يرفض الأشياء الأكثر عمقاً في الطبيعة بسبب معتقداته الخرافية ويرفض الأشياء غير الشائع تصديقها مراعاة لرأي العامة. وباختصار، لا حصر للطرق، وأحياناً عسير إدراكها، التي بها تُلون العواطف الفهم وتلوّثه.

50

غير أن أكبر عائق أمام العقل البشري هو عدم حدّة وعدم أهلية وخداع الحواس. فكفّة الأشياء التي تؤثر على الحواس ترجع كفة الأشياء التي لا تؤثر على الحواس بصورة مباشرة (وإن كانت أكثر أهمية). ولهذا السبب يتوقف التأمل عادة عند الحدود التي يتوقف عندها البصر، وإلى درجة انعدام ملاحظة الأشياء التي لا يمكن رؤيتها. وهكذا يظل عمل قوة الحياة داخل الأجسام المحسوسة خافياً ولا يلاحظه الناس. وينطبق هذا على التعبيرات الدقيقة التي تطرأ على شكل أجزاء الأشياء المادية (والتي يسمونها عادة "التغيرات" مع أنها في حقيقة الأمر حركة موضعية في فراغات صغيرة جداً) والتي لا تلاحظ أيضاً. وإذا لم تتم الدراسة الوافية لهاتين القضيتين المذكورتين، فلن يتم إنجاز شيء عظيم في الطبيعة من حيث إنتاج الأعمال. كما أن الطبيعة الجوهرية للهواء الذي نتنفسه جميعاً، وجميع الأجسام الأقل

⁵ المثل النافي هو الحالة التي تثبت عدم صحة القاعدة.

كثافة (وهي كثيرة) ما زالت مجهولة. الحاسة لوحدها شيء ضعيف وقابل للخطأ، ولا تساعد كثيراً الأدوات التي تشحذ الحواس وتكرها: إن نوع التفسير الأصح للطبيعة يمكن إنجازه بالأمثلة والتجارب المخبرية الملائمة، حيث تقرر الحاسة بشأن التجربة المخبرية فقط، والتجربة المخبرية تقرر بشأن الأمر في الطبيعة وبسبب الشيء ذاته.

51

ينزع الفهم البشري في طبيعته إلى المجردات ويعطي محتوى ووجوداً للأشياء الزائلة. ولكن أن نحل الطبيعة إلى مجردات هو أقل خدمة لهدفنا من تشريح الطبقة إلى أجزاء، كما فعلت مدرسة ديموقريطس⁶ الذي تعمق في أمور الطبيعة أكثر من غيره. المادة وليس الشكل (form) يجب أن تكون موضوع اهتمامنا، المادة وتشكلاتها وتغير تشكلها، والفعل البسيط، وقانون الفعل أو الحركة. فالأشكال هي من اختلاق العقل البشري، هذا إذا لم تسمى قوانين الفعل أشكالاً.

52

هذه هي إذا الأصنام التي أدعوها أصنام القبيلة، والتي تنشأ من تجانس مادة الروح البشرية، أو من انهماكها، أو من ضيق أفقها، أو من حركتها الدائمة، أو من إشراب العواطف، أو من عدم أهلية الحواس، أو من طريقة التأثير.

53

تنشأ أصنام الكهف من التكوين المتميز، البدني والذهني، لكل فرد، وتنشأ أيضاً عن التربية، العادة، والصدفة. هناك عدد كبير من هذا النوع، ولكنني سأسوق تلك الأمثلة التي تتضمن الإشارة إليها التحذير الأكثر أهمية، والتي لها التأثير الأكبر في تعكير نقاء الفهم.

54

يتعلق الناس بعلوم وبمواضيع نظرية معينة إما لأنهم يتخيلون أنفسهم مؤلفيها أو مخترعيها، أو لأنهم تحملوا المشاق في سبيلها وتعودوا عليها كثيراً. إن أناساً من هذا النوع، إذا انكبوا على الفلسفة والتأملات العامة، يشوهونها ويصبغونها بلون خيالاتهم السابقة. ويُلاحظ هذا بشكل خاص عند أرسطو⁷ (Aristotle)، الذي جعل من فلسفة الطبيعة عنده مجرد عبد لعلم المنطق، وبذلك أصبحت خلافة وعديمة الجدوى. كما وأنشأت طائفة الكيماويين، بناء على تجارب قليلة في المصهر، فلسفة خيالية تم تفصيلها بالإشارة إلى أشياء قليلة. ونفس الشيء ينطبق على جلبرت⁸ (Gilbert) الذي، بعد أن أجهد نفسه في دراسة وملاحظة المغناطيس، انتقل على الفور إلى إنشاء نظرية كاملة وفق موضوعه المفضل.

56

هناك بعض العقول المكرسة للإعجاب الشديد بالقديم، وعقول أخرى مكرسة لحب الجديد والرغبة الجامحة فيه. قليلة هي العقول التي تشق طريقها في الوسط، بحيث لا تطعن في الجيد مما قدمه القدامى، ولا تزدرى الجيد الذي يقدمه المحدثون. وهذا يلحق ضرراً كبيراً بالفلسفة والعلوم، لأن هذه المودة

⁶ ديموقريطس -Democritus- (370-640 ق.م.): فيلسوف يوناني اعتبر ان الطبيعة تتألف من فراغ ومن جزيئات مادية في حكة دائمة. وتنصهر هذه الجزيئات لتنتج أجسام متنوعة. واشتهر الفيلسوف بمقولته "لا شيء يولد من لا شيء".

⁷ أرسطو (322-384 ق.م.): فيلسوف يوناني. تتلمذ على أفلاطون، له مؤلفات عديدة في الطبيعة وفي الأحياء والأخلاق والسياسة. اشتهر بنزعه الواقعية، وسمي بـ "المعلم الأول".

⁸ وليم جلبرت (1544-1603): طبيب إنجليزي يعرف بأبي المغناطيسية. كان من أتباع كوبرنيكوس. اكتشف القوانين البسيطة للجاذب والتنافر، وألف أول كتاب في المغناطيسية.

للقديم والحديث هي أهواء المتحيزين وليست أحكاماً. ثم إنه يتوجب البحث عن الحقيقة ليس من أجل سعادة هذا العصر أو ذاك (وهذا شيء غير ثابت)، وإنما في ضوء الطبيعة والتجربة (وهذا شيء أبدي). ولذلك يجب نبذ الفئات الشقاقية، والاحتراس من عدم تسرع العقل في الموافقة تحت تأثيرها.

58

ليكن ما يلي حيلتنا وحكمتنا التأملية لإبعاد وإزالة أصنام الكهف، والتي تنشأ في الغالب عن هيمنة موضوع مفضل، أو عن نزعة مفرطة للمقارنة والتمييز، أو عن التحيز لعصور معينة، أو عن كبر أو صغر الأشياء التي يتم تأملها. وليأخذ كل دارس للطبيعة ما يلي كقاعدة: أن ما يستولي على عقلك وتعكف عليه برضى خاص، عليك أن تكون كثير الظن به، وأن عليك أن تحرص كثيراً في معالجة تلك المسائل على إبقاء الفهم نقياً وسوياً.

59

ولكن أصنام السوق هي الأكثر إثارة للمتاعب: وهي الأصنام التي زحفت إلى الفهم من تحالف الكلمات، الأسماء. يظن الناس أن العقل يسيطر على الكلمات، إلا أنه صحيح أيضاً أن الكلمات تقاوم الفهم، وهذا ما أفقد الفلسفة والعلوم الفاعلية وجعلها ذات طابع سفسطائي. الكلمات، التي تصاغ وتستعمل وفق القدرة العقلية للعامة، تتبع خطوط التقسيم الأكثر وضوحاً لفهم العامة. وعندما يحاول الفهم الأكثر حدة وأكثر دأباً على الملاحظة تغيير هذه الخطوط لتلائم التقسيم في الطبيعة، تقف الكلمات حجر عثرة في الطريق وتقاوم التغيير. ومن هذا يحدث أن النقاشات الرسمية وذات المستوى الرفيع لأهل العلم كثيراً ما تنتهي بخلافات حول الكلمات والأسماء التي بها (حسب استعمال وحيطة الرياضيين) من الأجدر أن نبدأ، وأن ننظمها بواسطة التعريفات. ولكن التعريفات لا تستطيع الشفاء من هذا الشر أثناء التعامل مع الأشياء المادية والطبيعية، فالتعريفات نفسها تتكون من كلمات، كلمات تولد بدورها كلمات أخرى. ولذا من الضروري الرجوع إلى الحالات الفردية، وتلك التي يسودها التسلسل والترتيب، وهذا ما سوف أتحدث عنه الآن عندما أتطرق لمنهج وخطة تكوين الأفكار والبداهيات.

61

غير أن أصنام المسرح ليست فطرية، ولا تتسلل إلى الفهم خلسة، ولكنها تنطبع في الذهن عن طريق الكتب المسرحية لنظريات الفلسفة وقواعد البراهين الخاطئة. إن محاولة التنفيذ في هذه الحالة قد يناقض ما قلته سابقاً: فطالما أننا لا نتفق على المبادئ أو البراهين فلا مجال للنقاش. هذا جيد طالما أنه لا يمس شرف القدماء. فليس من الحكمة أن نقدح فيهم، فالخلاف يبني ويبينهم هو حول الطريقة فقط. وكما يقول المثل: إن الأعرج الذي يسلك الطريق الصحيح أسبق من العداء الذي يسلك الطريق الخطأ. وأكثر من ذلك، من الواضح أنه عندما يسلك المرء الطريق الخطأ، فكلما كان أنشط وأسرع كلما حاد عن الطريق الصحيح أكثر.

بيد أن المسار الذي أقترحه لاكتشاف العلوم يترك مجالاً ضيقاً لحدة وشدة الذكاء (أو الفطنة)، لأنه يضع العقول والفطن كلها في نفس المستوى تقريباً. فكما في رسم خط مستقيم أو دائرة، فإن الكثير يعتمد على مراس اليد إذا تم عمل ذلك باليد المجردة. أما إذا تم عمل ذلك بمساعدة المسطرة والفرجار، فالقليل يعتمد على مراس اليد. وهكذا بالنسبة لخطتي. فبالرغم من عدم جدوى التنفيذات المحددة، فإنني سوف أقول شيئاً عن التقسيمات العامة لهذه النظريات، وشيئاً آخر عن العلامات الخارجية التي تظهر عدم صحتها، وفي النهاية سأقول شيئاً عن أسباب هذا البؤس الكبير وهذا الاتفاق العام والدائم على الخطأ،

عسى أن يصبح الوصول إلى الحقيقة أقل صعوبة، وعسى أن يصبح الفهم أكثر رغبة في تطهير نفسه وطرده أصنامة.

62

إن أصنام المسرح، أو أصنام النظريات، كثيرة وقد يزيد عددها. فلولا انشغال عقول الناس على مدى عصور بالدين واللاهوت، ولولا نفور الحكومات المدنية، وخاصة الملكيات منها، من مثل هذه الأشياء الجديدة، حتى وإن كانت في المجال النظري، مما كان يعرض أملاك العاملين فيها للخطر والضرر، ليس فقط بدون مردود وإنما أيضا عرضة للسخرية والحسد، لولا كل ذلك، لنشأت فِرَق فلسفية أخرى كثيرة، مثل تلك الأنواع التي ازدهرت عند الإغريق، وكما يمكن وضع الفرضيات الكثيرة عن ظواهر السماء، يمكن أيضا، وبقدر أكبر، وضع العقائد العديدة عن ظواهر الفلسفة. وفي تمثيلات هذا المسرح الفلسفي يمكنك أن تلاحظ نفس الشيء الذي تجده في مسرح الشعراء: قصص تُخترع لخشبة المسرح، قصص مكثفة وظريفة (أكثر مما يود المرء أن تكون)، ولكنها غير حقيقية وليست مستمدة من التاريخ.

وعلى العموم، فإن ما يعتبر مادة الفلسفة هو إما الكثير من أشياء قليلة، أو القليل من أشياء كثيرة. وفي الحالتين فإن الفلسفة مبنية على قاعدة صغيرة جدا من التجربة والتاريخ الطبيعي، وتُصدر أحكامها بناء على حالات قليلة جدا. فمدرسة الفلاسفة العقليين تختطف عددا من الأمثلة الشائعة من التجربة دون أن تثبت من صحتها، ودون أن تخضعها للفحص والقياس الدقيق، وتترك الباقي للتأمل وتقلبات العقل.

وهناك طائفة أخرى من الفلاسفة، الذين بعدَ بذلهم جهدا كبيرا على تجارب قليلة، يُقدمون على استنباط وبناء النظريات، ومن ثم يصارعون بقية الوقائع (وبطريقة غريبة) كي تلائم نظرياتهم.

وهناك أيضا طائفة ثالثة تتألف من الفلاسفة الذين بدافع الإيمان خلطوا فلسفتهم باللاهوت والتقاليد، وقد وصل الغرور بالبعض منهم إلى حد البحث عن أصل العلم بين الجن والأرواح. وعليه فإن هذا المخزون من الأخطاء (هذه الفلسفة الزائفة) هو من ثلاثة أنواع: الفلسفة السفسطانية، التجريبية، والخرافية.

[وفي الفقرات الثلاث التالية، 63 - 65، يحاول بيكون تبيان مثالب كل من هذه الفلسفات]

68

إلى هنا عن الأنواع العديدة من الأصنام وعن عدتها، تلك الأصنام التي يجب نبذها بتصميم ثابت، وتحرير الفهم وتطهيره كلياً منها، فالدخول إلى مملكة الإنسان، مبني على العلوم، ليس مثل الدخول إلى مملكة السماء، التي لا يدخلها أحدا إلا إذا كان ولدا صغيرا.

95

أولئك الذين انشغلوا بالعلوم كانوا إما رجال تجارب أو رجال مذاهب، رجال التجارب يشبهون النملة، يجمعون ويستهلكون فقط. أما رجال العقل فيشبهون العناكب التي تنسج بيوتها من خيوطها. ولكن النحلة تأخذ طريقا وسطا: تجمع موادها من زهور الحديقة والحقل ثم تحولها وتهضمها بقواها الذاتية. لا يختلف العمل الفلسفي الحقيقي كثيرا عن ذلك: فهو لا يعتمد بصورة رئيسية أو كلية على قوة العقل، ولا يأخذ المادة التي يجمعها من التاريخ الطبيعي والتجارب الميكانيكية ويخزنها في الذاكرة كما هي، وإنما يخزنها في الفهم بعد تحويلها وهضمها. ولذلك ينعقد الكثير من الأمل على تحالف وثيق ونقي بين هاتين المقدرتين (ومثل هذا التحالف لم يحصل حتى الآن).

126

وقد يُظن أيضا أنني، بمنع الناس من وضع المبادئ إلا إذا توصلوا إلى أعلى درجة العموميات من خلال المرور بالخطوات الوسطية، أدعو إلى إرجاء الحكم، وإلى ما يسميه الإغريق "إنكار قدرة العقل على فهم الحقيقة"، غير أن ما أطرحه، في الواقع، ليس إنكار القدرة على الفهم، وإنما وضع الشروط

للفهم بصورة صحيحة. ذلك أنني لا أنتزع السلطة من الحواس، وإنما أزودها بالمساعدة، لا أستخف بالفهم، وإنما أسيطر عليه. وبالتأكيد، فإنه من الأفضل أن نعرف كل ما نحتاج معرفته، مع العلم بأن معرفتنا غير كاملة، من أن نظن ان معرفتنا كاملة، ومع ذلك لا نعرف شيئا مما نحتاج معرفته.

129

... ليس خطأ أن نميز بين الأنواع الثلاثة (وهي بمثابة درجات) من الطموح البشري. النوع الأول هو طموح أولئك الذين يرغبون في بسط نفوذهم في وطنهم، هذا النوع مبتذل ومنحط. النوع الثاني هو طموح أولئك الذين يعملون على بسط نفوذ بلادهم وهيمنتها على الناس. لهذا النوع، بالتأكيد، قدر أكبر من الوقار، إلا أنه ليس أقل جشعا. ولكن إذا حاول المرء بسط نفوذ وهيمنة الجنس البشري على الكون. فإن طموحه (إذا جازت تسميته بالطموح)، دون شك، أنبل وصحي أكثر من النوعين الآخرين. إن مملكة الإنسان على الأشياء تعتمد كلياً على العلوم والفنون (arts). لأننا لا نستطيع أن نحكم الطبيعة إلا بإباطعتها.

وإذا ثمن الناس اكتشافا واحدا معينا إلى درجة اعتبار مكتشفه أكثر من مجرد إنسان استطاع أن يجعل الجنس البشري كله مدينا له، فما أنبل اكتشاف ذلك الشيء الذي بواسطته يتم اكتشاف جميع الأشياء الأخرى بسهولة! وكما أن استعمالات الضوء غير محدودة، فهو يمكننا من السير، من مزاولة الحرف، من القراءة، ومن التعرف على بعضنا البعض، ومع ذلك فإن مجرد مشاهدة الضوء نفسه هي شيء أكثر روعة وجمالا من جميع استعمالاته، كذلك فمن المؤكد أن مجرد تأمل الأشياء كما هي، بدون أفكار مسبقة، أو تدجيل، أو خطأ، أو التباس، هو نفسه أكثر قيمة من كل ثمار الاختراعات.

وأخيرا، إذا كان الحط من قدر العلوم وتسخيرها لأغراض الفسق والترف وما شابه ذلك أساسا للاعتراض، فلا داع للانفعال، لأن نفس الشيء يمكن أن يقال عن جميع خيرات الأرض من فطنة، وشجاعة، وقوة، وجمال، وغنى، وضوء، وغيرها. ليستعيد الجنس البشري حقه على الطبيعة، ذلك الحق الذي ملكه بالوصية الإلهية، وليعط السلطة، والتي تكون ممارستها محكومة بالعقل السليم والبدن الحنيف.

ترجمة: د. سعيد زيداني

رينيه ديكارت (1569-1650)

ولد ديكارت (Rene Descartes) سنة 1569 في بلدة "لاهي" من بلدان مقاطعة "الثورين" قرب نهر "الكروز" بفرنسا. وينتسب ديكارت إلى أسرة من صغار الأشراف الفرنسيين. كان أبوه مستشارا ببرلمان "بريتاني". أما أمه فماتت بعد مولده بثلاثة عشر شهرا.

تلقى ديكارت علومه الأولى في مدرسة "لافليش" إحدى مدارس اليسوعيين، فبقي يتعلم بها ثماني سنوات، تعلم فيها العلوم والفلسفة وقضى السنوات الخمس الأولى في دراسة اللغات القديمة، والثلاثة الأخيرة في دراسة المنطق والأخلاق والرياضيات والطبيعات والميتافيزيقيا.

قصد ديكارت هولندا ليتعلم صناعة الحرب على يد أشهر جندي في أوروبا مورييس دوناسو وكان قد سبق ديكارت إلى البلاد الهولندية كثيرون من أشراف الفرنسيين، أرادوا مثله أن يخدموا تحت إمرة ذلك الجندي العظيم الذي حاز على الكثير من الانتصارات. توجه ديكارت بعد ذلك إلى "بريدا" في هولندا فلقى هناك طبيبا مثقفا ذا علم واسع بالرياضة والطبيعة اسمه اسحق بيكمان فصادقه.

وفي ليلة 10 نوفمبر سنة 1619 تم الاكتشاف الديكارتية العظيم والذي يذهب الفيلسوف فيه إلى أن مجموع العلوم، واحدة مؤتلفة في الحكمة، أي في المعرفة التي نستقيها من أنفسنا.

غادر ديكارت بلدة نويبرج على نهر الدانوب حيث تم هذا الاكتشاف وقضى السنوات التسع التالية متنقلا في البلاد، متفرجا على مسرح الدنيا. وفي سنة 1628/1629 كتب رسالة صغيرة في الميتافيزيقيا موضوعها "وجود الله ووجود الروح" والقصد منها أن تبسط شيئا من قواعد الطبيعيات الديكارتية. وهذا يدلنا على أن ديكارت كان يشتغل منذ سنة 1629 بتحرير كتاب "التأملات الفلسفية" الذي لم يظهر إلا في عام 1641. نشر في عام 1637 ثلاث رسائل هي "البصرييات" والأثار العلوية و"الهندسة" وصدرها جميعها بمقدمة هي "المقال في المنهج"، حاول أن يبين فيها أنه استعمل منهجا آخر غير المنهج الشائع وأن هذا المنهج ليس أسوأها ولا أقبحها. ونشر ديكارت في سنة 1641 كتاب "تأملات في الفلسفة الأولى" باللغة اللاتينية وفيه يبرهن على وجود الله وخلود الروح. ولقد كانت آخر مؤلفات الفيلسوف "رسالة في أهواء النفس" نشرت عام 1649.

وأخيرا سافر إلى السويد بدعوة من الملكة كرسيتين ليلقنها بنفسه فلسفته ولم يكن الجو هناك يلائم صحته. وكانت الملكة هناك قد حددت الساعة الخامسة صباحا وقتا للتحدث معه في الفلسفة وكانت تلك الساعة المبكرة شاقة جدا على الفيلسوف الذي اعتاد مراعاة صحته فأصيب بالتهاب رئوي وتوفي صباح 11 شباط من عام 1650.

عبد الرحمن بدوي

ديكارت Rene Descartes

فيلسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية.

ولد ديكارت في 31 مارس سنة 1595 بمدينة لاهية La Haye وهي مدينة صغيرة في إقليم التورين La Touraine غربي فرنسا. وكان أبوه جواشيم ديكارت Joachim Descartes مستشاراً في برلمان رن Rennes (عاصمة إقليم بريتاني في شمال غربي فرنسا).

وفي سنة 1606 دخل مدرسة لافلش LaFleche الملكية التي كان يديرها اليسوعيون. وهو يروي لنا في القسم الأول من كتابه "مقال في المنهج" ذكرياته الدراسية عن تلك الفترة، وكيف بدأ يفكر في إيجاد معرفة يقينية تشابه المعرفة التي تقدمها العلوم الرياضية.

وفي 1614 ترك مدرسة لافلش هذه. وفي 1616 حصل على البكلوريا وعلى ليسانس في القانون من مدينة بواتييه Poitiers.

وفي سنة 1618 سافر الى هولندا وانخرط في جيش موريس دي نساو Maurice de Nassau لكنه لم يشترك في أي قتال.

وفي شهر نوفمبر سنة 1618 التقى بشخصية سيكون لها تأثير حاسم في تطور فكر ديكارت، ونعني بها بكم Isaac Beeckman وكان يكبر ديكارت بثمان سنوات وكان قد حصل على الليسانس والدكتوراه في الطب من جامعة كاين Caen (شمالي فرنسا). وفي الوقت نفسه كان على اطلاع واسع بالتقدم العلمي في أوروبا، وكان ينزع الى التفسير الآلي للظواهر الطبيعية وهذه الآلية هي التي أثارت حماسة ديكارت. وإليه اهدى ديكارت بعض دراساته الأولى ورسالة صغيرة عن الموسيقى (سنة 1618). لكنهما ما لبثا أن دب بينهما الخلاف.

وفي أبريل سنة 1619 غادر هولندا وتوجه الى الدانمارك، ومن ثم انتقل الى ألمانيا وانخرط في جيش الدوق مكسمليان البافاري.

وفي 10 نوفمبر كان في نواحي مدينة اولم Ulm (جنوبي ألمانيا) حيث سكن في غرفة تتوسطها مدفأة، وقد اطلق عليها ديكارت ومؤرخوه اسم (مدفأة ديكارت) son poele. وفي هذه الغرفة، في يوم 10 نوفمبر، حدثت له رؤيا عجيبة هي رؤيا علم رياضي حلم ثلاثة أحلام فسر لها بأنها دعوة له لإنشاء (علم

sci-entia mirabilis فنذر بأن يحج الى كنيسة نوتردام دي لورت N.D.de lorette، وقد وفي بنذره فيما بعد. ويبدو ان هذه الاحلام، أو الرؤى، كانت تتعلق بما سيقوم به فيما بعد من إيجاد بعض الرموز (مثل الأسن) والمزج بين الجبر والهندسة مما أدى به الى وضع اساس الهندسة التحليلية.

وهذا الشعور برسائلته الجديدة دعاه الى ترك الخدمة العسكرية وراح يتجول في شمال ألمانيا وهناك الى هولندا، ثم قفل عائداً الى فرنسا في سنة 1622، حيث اخذ يرتب بعض شؤونه الاسرية، مما وفر له مبلغا من المال جعله في غنى عن كسب معاشه بالعمل. وارتحل الى إيطاليا. ثم عاد الى فرنسا في سنة 1625 وظل طوال عامين في ربوعها، خصوصا في باريس، حياته بين البحث العلمي والحياة الاجتماعية. فيدخل الصالونات، ويشترك في مباريات من اجل النساء، ويجتمع الى اهل العلم مثل الأبييه مرسن Mersenne الذي ستكون له معه مراسلات علمية مشهورة، وكان مرسن على صلات

وثيقة نشطة مع كبار علماء عصره ويتولى إبلاغ البعض بأبحاث البعض الآخر، حتى دعي "صندوق بريد علماء أوروبا!".

وفي إحدى المرات حضر في منزل القاصد البابوي، محاضرة لرجل يدعى شانودو chandaux (شنق) في سنة 1631 بتهمة التزوير. هاجم فيها هذا الرجل فلسفة ارسطو. فألقى ديكارت كلمة ردّ فيها على هذا الرجل، وطالب بأن يقوم العلم على اليقين. وكان من بين الحاضرين بيير دي بريل Pierre de Berulle رئيس جماعة الاوراتور oratoire وقد اعجب بديكارت. وكان عليه من اجل ذلك – ان يلتزم الخلوة والهدوء في الريف. فسافر الى اقليم بريتاني (شمالي فرنسا) حيث امضى شتاء 1627-1628. لكنه سرعان ما تبين له ان جو فرنسا لا يلائمه في مشروعه هذا، فاستقر عزمه الى الرحيل الى هولندا حيث الظروف اكثر ملاءمة للبحث العلمي. فسافر الى ربيع هولندا في سنة 1625 وفيها استقر نهائيا حتى آخر حياته. وفي تلك الاثناء كان قد شرع في تأليف كتابه: "قواعد لهداية العقل" وهو كتاب لم يتمه ابدأ، وقد نشر بعد وفاته.

ومع ذلك لم يستقر به المقام في بلد بعينه من بلاد هولندا، بل نجده يغير مقامه من فرانكر Franeker الى امستردام، الى لندن، الى ديفنتر Deventer الى Sandport الى Hardenwijk الى Emdegeest الى Egmond de Haef. حتى قال عنه صاحب اوفي ترجمة عنه وهو Baillet ان مقامه في هولندا كان اقل استقراراً من مقام بني اسرائيل في القفار العربية.

وفي سنة 1629 انشأ في دراسة الشهب والنيازك meteores.

وفي سنة 1631 – وكان جوليوس golius قد اقترح عليه حل المسألة التي وضعها بييس الرومي Pappus- استطاع ديكارت ان يكتشف مبادئ الهندسة التحليلية: واشتغل بعلم البصريات Optique.

وفي سنة 1633 فرغ من كتابه: "بحث في العالم او في النور" ويطلق عليه الآن اسم "بحث في الانسان Trate de l'homme". وفيه أكد القول بأن الارض تتحرك. وحدث في 22 يونيو سنة 1633 أن اصدر الديوان المقدس البابوي قراراً بإدانة كتاب جاليليو الموسم بعنوان "Massimi sistemi" والذي قال فيه بأن الارض تتحرك حول الشمس وكان هذا الكتاب قد صدر في سنة 1632. وفي نوفمبر سنة 1633 علم ديكارت بهذا القرار البابوي، فلم ينشر كتابه: "بحث في العالم". ولم ينشر هذا الكتاب إلا بعد وفاة ديكارت. وموقف ديكارت هذا يرجع الى طلبه للعافية، وعدم رغبته في الوقوع في منازعات مع الكنيسة او السلطة بوجه عام. وقد كتب الى Pollat في سنة 1644 رسالة يقول فيها: "ليس من طباعي أن أبحر ضد التيار".

ودعا اضطراره الى العدول عن نشر كتاب: "بحث في العالم" – الى تأليف ثلاث رسائل مستقلة:

1. الاولى عن "Dioptrique"، وفيها يبحث في مشاكل انكسار الضوء، ويكتشف فيها ما عرف باسم قانون اسنل Snell's Law والواقع ان ديكارت اكتشف هذا القانون مستقلاً عن اسنل.
2. والثانية في "الشهب" Les Neteores
3. والثالثة في "الهندسة" وفيها وضع أسس ما سمي فيما بعد باسم "الهندسة التحليلية".

والى جانب هذه الرسائل الثلاث نشر كتابه الشهير، "مقال في المنهج" وقد كتبه ديكارت بالفرنسية، بعكس كتبه الاخرى فقد كتبها باللاتينية، وذلك ابتغاء نشر هذا المنهج في عامة أوساط الناس. وقد كتبه ديكارت بأسلوب مشرق من السهل الممتنع الواضح، حتى قال عنه في رسالة الى أحد اليسوعيين أنه

من السهولة بحيث يفهمه الجميع حتى النساء! ويقول أيضاً في رسالة الى مرسن أنه عنوانه بعنوان discours (مقال) لا Traite (بحث) لأنه لم يشأ أن يعلم ما هو المنهج، بل فقط أن يتكلم عنه.

وقد نشر ديكارت هذه الرسائل الثلاث و"المقال في المنهج" كلها معا في مجلد واحد، وبدون اسم المؤلف، وذلك في يوم 8 يونيو سنة 1637، عند الناشر Maitre Jean في مدينة ليدن Leiden (هولندا).

ومن سنة 1637 حتى سنة 1641 كان ديكارت يقيم خصوصاً في Sandpoort ودعا لتقيم معه خادمته هيلانة Helene التي أنجب منها قبل ذلك في سنة 1635 بنتاً تدعى Fraisine. وقد ماتت هذه البنت غير الشرعية في سبتمبر سنة 1640، فحزن عليها حزناً بالغاً. وبعد ذلك بشهر توفي أبوه وكان آنذاك عميداً لبرلمان بريتاني، وسنه آنذاك 78 سنة.

و في 11 مارس سنة 1641 أقام ديكارت في قصر اندخيست Endegeest وكان قصراً صغيراً محاطاً بحديقة جميلة، وفيه إستقبل الكثير من أصدقائه.

ودخل ديكارت في مساجلات حارة مع بعض مشاهير علماء عصره: مع فرما Fermat الرياضي العظيم، بشأن المماسات tangents، - ومع Plemplus بشأن حركة القلب، - وناصر Waessener Stampioen ضد.

وفي سنة 1641 أصدر كتابه "تأملات في الفلسفة الأولى" عند الناشر Saly في باريس، والحق به ست سلاسل من الاعتراضات التي كان قد وجهها إليه Caterus و Mersenne وهوبز Hobbes و Arnauld وجاسندي Gassendi وغيرهم من الفلاسفة والرياضيون واللاهوتيين الذين كانوا يجتمعون عند مرسن - مرفقة باجابات ديكارت عنها... وقد صدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في سنة 1642 في هولندا، عند الناشر المشهور Louis Elsevier في أمستردام، وأضاف فيها السلسلة السابعة من الاعتراضات وهي التي وجهها P.Bourdin على رد ديكارت عليها ورسالة الى الأب Dinet.

وحاول ديكارت أن يظفر بموافقة السوربون (كلية اللاهوت) على كتابه "التأملات". ولكن عبثاً. وفي نفس الوقت صار هدفاً لهجوم شديد من جانب اليسوعيين - ومن ذا الذي نجا من هجوم اليسوعيين، وهم الخصوم الألداء لكل مفكر! كذلك هاجمه اللاهوتيون الهولنديون بعنف بالغ، وكان أشدهم وطأة عليه لاهوتي يدعى جليبرت فوتس Gilbert Voets أستاذ اللاهوت في جامعة أوترخت. فإنه هاجم تلميذ ديكارت وهو Regius وهاجم ديكارت نفسه، واحتكم الى مجلس مدينة أوترخت، فأصدر مذكرة ضد ديكارت وتلميذه. هنالك انبرى ديكارت للدفاع عن نفسه ومذهبه برسالة بعنوان: "رسالة الى الرجل الشهير جداً جليبرت فوتس من رينيه ديكارت"، نشرها سنة 1643، لكن مجلس مدينة أوترخت أعطى الحق لفوتس ضد ديكارت، فاستعان هذا الأخير بجامعة خروننخن Groningen التي ساندت ديكارت.

لكن على الرغم من هذه المشاحنات، أصدر ديكارت في سنة 1644 كتابه الرئيسي في الفلسفة بعنوان: "مبادئ الفلسفة" عند الناشر لويس الزفير في أمستردام، وهو يتألف من أربعة أقسام عرض فيها جماع آرائه الفلسفية والعلمية.

وفي سنة 1647 عادت المنازعات بين ديكارت واللاهوتيين الهولنديين فاشتعلت من جديد، وكان من أبرز هؤلاء الآخرين Revius و Triglandius من جامعة لدن Leiden واحتدم النزاع عنيفاً الى حد ان اضطر امير اورانج الى التدخل من أجل اسكات خصوم ديكارت، الذي كان قد رد عليهم برسالة عنوانها: "رسالة الى مديري جامعة ليدن". وتضايق ديكارت من هذا الجو المحموم، ففكر في ترك هولندا الى فرنسا. فسافر الى باريس في سنة 1647، وسنة 1648 حيث قابل عدداً من أعلام العلماء

والفلاسفة، منهم روبرفال الرياضي، وهوبز الفيلسوف الانكليزي وجاسندي، والعسكري الشاب بليز بسكال. وقد زعم ديكارت أنه هو الذي أشار عليه بالقيام بتجارب عن الخلاء.

وفي سنة 1647 قام ديكارت بنشر وتنقيح ترجمة فرنسية لكتابه "التأملات" قام بها دوق لوين duc de Luynes وClerselier، ثم ترجمة فرنسية لكتابه "مبادئ الفلسفة" قام بها Adde Picot وأضاف إليها رسالة على هيئة مقدمة.

ومنذ سنة 1645 كان ديكارت في مراسلات مع اليصابات أميرة بوهيميا، تدور حول الأخلاق، ومن هذه المراسلات نشأ كتابه "انفعالات النفس" Les Passions de l'ame، والذي صدر في سنة 1649، وكان آخر كتاب أصدره ديكارت ابان حياته.

ودعته ملكة السويد، Christine الى زيارتها، فسافر الى السويد في اكتوبر سنة 1649، وطلبت اليه الملكة أن يولف أشعار لرقص أقامته بمناسبة معاهدة ومستقاليا.

وفي نهاية شهر يناير سنة 1650 أصيب بنزلة برد وهو في طريقه الى قصر الملكة حيث دعتة للقائه، وفي 2 فبراير تحولت نزلة البرد الى التهاب رئوي Pneumonie. وفي صباح يوم 11 فبراير سنة 1650 توفي ديكارت. ودفن في "مقبرة الأطفال الذين ماتوا بدون تعميد أو قبل سن الرشد" !! ثم نقل جثمانه -مشوهاً تماماً - الى فرنسا في سنة 1667. وبقياً ديكارت ترقد الآن في كنيسة سان جرمان دي بريه (الواقعة في شارع سان جرمان ورن Rennes في الضفة اليسرى بباريس) في كابلية قريبة من الكورس على يمين الداخل. وكان قد دفن في فرنسا أولاً في كنيسة سانت جنيفاف سنة 1667، وفي سنة 1791 طالب بعض رجال الثورة الفرنسية بنقل رفاته الى البانتيون (مقبرة العظماء في باريس) لكن لم يتم شيء من هذا بسبب اعتراض أحد النواب. وأخيراً تم نقله الى مرقدته الحالي في سنة 1819.

فلسفته

استهدف ديكارت في تفكيره تحقيق ثلاثة أمور:

- 1- ايجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلاً من العلم الواصل الينا من العصر الوسيط الإسكلاني.
- 2- تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقاً علمياً يمكن الناس "من أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة".
- 3- تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين "الموجود" الأعلى، أي الله، وذلك بإيجاد ميثافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

أ. قواعد المنهج

والغاية الأولى تتحقق بإيجاد منهج علمي دقيق. وهذا ما عرضه ديكارت في كتابه: "مقال في المنهج" و"قواعد لهداية العقل".

كان ديكارت بفطرته مولعاً بالرياضيات، ولهذا لم يستهوه مما تعلمه في مدرسة لافلش إلا الرياضيات، لأنه وجد فيها من اليقين ما لم يجده في سائر العلوم. لقد درس "من بين اقسام الفلسفة : المنطق، ومن بين الرياضيات: تحليل القدماء وجبر المحدثين". لكنه لم ير في المنطق فائدة تذكر، لأن هذا العلم يقتصر على أن يستجلي من مقدمات نتائج متضمنة فيها من قبل. انه اذن يفسر العلم دون أن يزيد فيه شيئاً. أما التحليل الهندسي والتحليل الجبري فلهما شأن آخر.

أما التحليل فقد قصد منه القدماء وسيلة للاكتشاف، أوضحها بيبس الرومي Pappus هكذا: "التحليل هو طريق يبدأ مما نبحث عنه كما كنا سلمنا به ويؤدي به بواسطة النتائج المستخلصة من هذا، الى شيء يسلم به فعلاً. اننا في التحليل، بتسليمنا بما هو مطلوب، نسعى الى معرفة ما عسى أن يستنبط هذا المطلوب منه، ثم ماذا يستنبط من هذا الاخير، حتى نجد، بهذا السير الى الخلف، شيئاً معلوماً أو مبدأ

من المبادئ. وطريقة السير هذه نسميها " التحليل " أو " الحل "، وكأنا نعني بهذا : الحل في اتجاه عكسي".

واذن فالتحليل يقوم في ارجاع المطلوب، بواسطة التقسيم، الى مطلوب آخر أبسط، ونستمر هكذا حتى نصل الى قضية معترف بصحتها إما لأنه سبق اثباتها أو لأنها مبدأ مقرر به، يكون المطلوب مستتباً منها. أما الجبر، وقد تطور على يد فييت Viète، فإنه يقوم على وضع علامات ورموز بدلاً من المقادير وأن يستنتج من العلاقات بين العلامات العلاقات بين المقادير التي ترمز إليها هذه العلامات. وقبل فييت كان الرياضيون لا يعملون إلا على الأعداد، فقط المجهول وأسه هو الذي كان يرمز إليه بحروف. فجاء فييت واستخدم الرموز لكل الكميات، مجهولة كانت أو معلومة، ولكن العمليات التي يمكن استخدام الرموز لها. وبهذا جعل من التحليل الجبري وسيلة أسرع وأقوى من تحليل المهندسين الأقدمين الذين كانوا يلتزمون العمل بواسطة الأشكال المرسومة.

ومن هذا التقدّم في الرياضيات استخلص ديكارت منهجه الذي أراغ الى تطبيقه في كل العلوم، هذا المنهج يقوم أولاً على القواعد الأربعة التالية:

"الأولى هي ألا أقبل أي شيء على أنه حقيقي إلا إذا تبينّت أنه كذلك بيقين: أعني أن أعني بتجنب الاندفاع واستباق الحكم وألا أدرج في احكامي إلا ما يتجلى لعقلي بوضوح وتمييز بحيث لا تسنح لي أي فرصة لوضعه موضع الشك.

والثانية هي أن أقوم بتقسيم كل واحدة من الصعوبات التي افحصها إلى الأجزاء التي يمكن أن تقسم إليها والتي يحتاج إليها من أجل حلها على أحسن وجه.

والثالثة هي أن أسوق أفكاري وفقاً لترتيب، وذلك بالابتداء بالأمور الأكثر بساطة، وسهولة في المعرفة لأساعد منها شيئاً فشيئاً ودرجة فدرجة حتى أبلغ معرفة الأمور الأكثر تركيباً، مفترضاً وجود ترتيب حتى بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع.

و(الرابعة) والأخيرة أن أقوم بإحصاءات تامة ومراجعات عامة على النحو أتأكد معه انني لم أغفل شيئاً"

("مقال في المنهج"، القسم الثاني، ج 1 ص 586 من نشرة الكيه، سنة 1963، عند الناشر جارنييه في باريس).

ومعنى القاعدة الأولى أن على الإنسان، من أجل بلوغ الحقيقة، ان يتحرر أولاً من كل المعتقدات السابقة، وألا يقل بعد ذلك على أنه حقيقة إلا ما هو بين للعقل، والأمر يكون بيناً للعقل اذا اتصف بصفتين: الوضوح، والتمييز. ويوضح ديكارت معنى هاتين الصفتين في كتابه الآخر: " قواعد لهداية العقل " فيقول أن الأشياء تكون واضحة ومتميزة "إذا كانت من البساطة بحيث لا يستطيع العقل أن يقسمها الى اشياء أقل بساطة: مثل الشكل، والامتداد، والحركة، الخ. ونحن نتصور سائر الأشياء البسيطة كأنها مركبات من هذه". هذه الأشياء البسيطة نحن ندركها بالعيان intuition أي ندركها لا بالإحساس الخداع ولا بالخيال المزور، بل بالعقل الواعي المتنبه الذي لا يبقى لديه شك فيما يدركه نظراً لوضوحه وتمييزه عن غيره. فمعيار الحقيقة إذن هو الوضوح، والتمييز. وبهذا تتأمن وحدة العلم (أو المعرفة) أعني في وضوح مبادئه وتمييزها.

وتقول القاعدة الثانية انه نظراً الى أن الأشياء التي نبحث فيها هي مركبة غالباً، فإن علينا أن نجزئها الى ما تسمح به من أجزاء بارجاعها، الى ما هو أبسط وأقل غموضاً، كما صرح بذلك في "قواعد

لهداية العقل". فنرد هذه الأشياء المركبة الى عدد محدود من العناصر البسيطة هي المبادئ والعناصر الحقيقية. وبالجملة، فإنه من أجل حل مسألة ما، ينبغي ردها الى عناصر ومعانٍ أبسط.

حتى إذا ما وصل العقل الى هذه العناصر البسيطة صار عليه أن يسلك في اتجاه معاكس للسابق : بأن يبدأ من المبادئ والمعاني البسيطة ويمضي منها إلى نتائجها، وينتقل من العناصر الى المركبات فيطلع بذلك على تكوين الأشياء. وهذا ما دعت إليه القاعدة الثالثة. ونجد في كتاب "قواعد هداية العقل" شرحاً لهذه القاعدة فيقول بعد أن ذكر وجوب إرجاع القضايا الأشد غموضاً وتركيباً الى قضايا أقل غموضاً وتركيباً، ان علينا أن "نبدأ من هذه الأخيرة ابتغاء الوصول، صعوداً إلى نفس الدرجات، الى معرفة القضايا الأخرى". وبهذا يحدد ديكارت طريقة التقدم في المعرفة: إنها من الأيسر الى ما هو أشد تركيباً.

والقاعدة الرابعة لا تفهم إلا ما يقوله في كتابه "قواعد لهداية العقل" حيث يقرر : "من أجل إتمام العلم، لا بد للفكر أن يستقرى – بحركة مستمرة غير منقطعة – كل الموضوعات التي تنتسب إلى الغرض الذي يريد الوصول إليه، وأن يلخصه بعد ذلك في احصاء (تعداد) منهجي وافٍ". ان هذا الإحصاء أو الاستقراء يتناول اذن كل ما له علاقة بالموضوع الذي نقوم ببحثه.

ومن الواضح أن هذه القواعد الأربع لا تستحق كل تلك الأهمية التي أولاها إياها بعض المؤرخون، فليس فيها جديد ذكر إلا جمعها معاً، لأننا نجدتها تفاريق عند كثير من الفلاسفة السابقين : عند أفلاطون وأرسطو وبعض الشكاك اليونانيين، واوغسطين، والغزالي، الخ.

ومن منها استحققت سخرية ليبنتس الذي قال عنها "أنها تشبه تعليمات كيميائي صناعي : خذ ما تحتاج إليه وافعل ما تفعله، هنالك تحصل على ما تريده" ("مؤلفات ليبنتس الفلسطينية" ونشرة ج 4 ص 329 برلين سنة 1875 – سنة 1890).

و ديكارت نفسه قد احسن بهذا، فقال في القسم الاول من " مقال في المنهج " : " ليس غرضي هنا أن اعلم المنهج الذي ينبغي على كل امرئ اتباعه من أجل اقتياد عقله على النحو الصحيح، بل فقط أن ابين الطريق الذي سلكته أنا لإرشاد عقلي".

و ديكارت في القاعدة الرابعة من "قواعد لهداية العقل" يحدد المنهج هكذا : "ما أفهمه من "المنهج" هو أنه مجموع من القواعد اليقينية السهلة، التي بالمراعاة الدقيقة لها يتيقن المرء أن لن يحسب الباطل حقاً وان يصل الى المعرفة الصحيحة بكل ما هو قادر عليه، دون أن يبدد عقله في غير طائل منمياً معرفته في تقدم مستمر".

أ- الشك الديكارتي الكوجيتو

وعلى كل حال فإن القاعدة الأولى – وهي أهمها – تعبر عن الشك الذي سينعت أحياناً بنعت : "الشك الديكارتي". وقد عبر عنه ديكارت في التأمل الأول من تأملاته على النحو التالي :

"مضت عدة سنوات منذ أن لاحظت ان كثيراً من الأشياء الباطلة كنت أعتقد ابان شبابي أنها صحيحة، ولاحظت أن الشك يعتور كل ما أقمته على أساس هذه الأمور الباطلة، وأنه لا بد أن تأتي لحظة في حياتي أشعر فيها بأن كل شيء يجب أن يقلب رأساً على عقب تماماً، وأن أبداً من أساس جديدة، اذا شئت أن أقرر شيئاً راسخاً وباقياً" ("نشرة آدم وتانري" AT ج 7 ص 17).

ويستمر ديكارت في تأكيد هذا الشك فيقول : "إنني افترض اذن أن كل الأمور التي اشاهدها هي باطلة، وأقنع نفسي بأنه لم يوجد عندي أي حس، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست إلا تخيلات من صنع عقلي. فماذا عسى أن يعدّ حقيقياً ؟ ربما أنه لا شيء في العالم يقيني".

"لكن من يدريني لعل هنالك شيئاً مختلفاً عن تلك الأشياء التي حسبته غير يقينية، شيئاً لا يمكن ابداً الشك فيه ؟ ألا يوجد إله أو قوة أخرى تصنع في عقلي هذه الأفكار ؟ لكن هذا ليس بضروري، فلربما

كنت قادراً على انتاجها بنفسى. وأنا أنا على الأقل، ألسـت شيئاً ؟ لكنني قد سبق لي وانكرت ان لي حساً او جسماً بيد أنى مع ذلك اتردد، إذ ما الذي ينجم عن هذا ؟ هل انا اعتمد على جسمي وحواسي الى درجة انني لا يمكن أن اكون شيئاً بدونهما؟ لكنني اقتنعت نفسي بأنه لا يوجد شيء حقيقي في العالم، وأنه لا توجد سماء ولا ارض ولا عقول ولا اجسام. ألم أقتنع بأنني لست شيئاً؟ هيهات، هيهات لقد كنت شيئاً من غير شك، ما دمت قد اقتنعت او فكرت فقط في شيء ما. لكن يوجد خذاع لا ادري من هو، خذاع قوي جداً وماكر جداً يستخدم كل ما أوتي من حيلة ابتغاء خداعي دائماً. لاشك اذن في انني موجود، ما دام يخدعني. فليخدعني إذن ما طاب له خداعي، فإنه لن يستطيع ان يجعل أنني لست بشيء طالما كنت افكر أنني شيء. وهكذا بعد ان فكرت في الأمر جيداً وفحصت بعناية عن كل الأمور، يجب على أن استنتج وأتيقن ان هذه القضية: "أنا كائن، أنا موجود" هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة انطق بها أو اتصورها في عقلي". وما يرغب إليه ديكارت في هذا النص أن يدعونا أولاً إلى "التخلص من سلطان الحواس"، لأن المعرفة التي تؤذيها الحواس، على الرغم من عمق جذورها فينا، هي معرفة زائفة حافلة بالأحكام السابقة التي تتدخل بعد ذلك في كل محاولة علمية للمعرفة.

لكن ليس معنى هذا أنه ينكر كل معرفة حسية. إذ سرعان ما يتدارك نفسه ويقول: "لكن على الرغم من أن الحواس تخدعنا أحياناً فيما يتعلق بالأمور الصغيرة جداً والبعيدة جداً، فإن هناك أموراً أخرى يستحيل أن ينالها الشك على الرغم من أنها مستمدة من الحواس، مثال ذلك: إنني جالس ها هنا بالقرب من موقد النار ومتدثر بعباءة شتوية، وأمسك بيدي هذه الورقة، وما شابه ذلك. وإلا فبأي حق يمكن الشك في وجود هاتين اليدين وهذا البدن ؟!" (AT, VII, p.18)

لكنه ما يلبث أن يثير اعتراضاً على هذا الذي بدأ أنه يقيني، وذلك بحجتين: الأولى حجة الجنون، والثانية حجة الحلم. الأولى تقول ان بعض الناس يتصور أن أذنه من فخار، أو يتصور نفسه قرعة أو أنه مصنوع من زجاج لكن هذا ليس سبباً مقنعاً للشك، لأن هؤلاء الناس مجانين "فسأكون أنا مجنوناً مثلهم لو شبهت حالي بحالهم" (AT, VII, P.18 – 19). والحجة الثانية، وتسمى حجة الحلم، وفيها يقول:

"مراراً عديدة أثناء الرقاد في الليل كنت اقتنع بهذه الأمور، ألا وهي انني ها هنا، متدثراً بعباءة، جالساً بالقرب من نار المدفأة، بينما كنت في الحقيقة راقداً بدون ثياب بين اللحافات. لكن هكذا بالتأكيد أشاهد الآن هذه الورقة بعينين يقظتين، ورأسي الذي أحركه ليس غافياً. وأمدّ بيدي وأشاهدها بعناية واعلم أن الأمور لا تظهر بهذا التمييز إبان النوم. لكن إذا لم اتذكر أنني خدعت في مناسبات أخرى إبان النوم، فأني حين افكر في الأمر على نحو ادق، فأني أرى بوضوح بالغ أنه ليس من الممكن أبداً التمييز بين النوم واليقظة بواسطة علامات معينة، إلى درجة أنني أدهش، وهذه الدهشة تكاد تؤكد لي (صحة) افتراض النوم" (AT, VII, P. 19) أي أن عدم إمكان التمييز بين النوم واليقظة يدعو إلى الشك حتى في الأمور العادية المدركة بالحس، والتي ضرب عليها الأمثلة المذكورة آنفاً: من كوني جالسا بالقرب من نار المدفأة، ومعى ورقة، إلخ".

لكنه ما يلبث أن يرفض هذا الافتراض ويقول: "لو افترضنا إذن أننا نائمون، وأن هذه الأمور الجزيئية ليست صحيحة، وأننا نفتح أعيننا، ونحرك رأسنا ونمدّ يدينا، بل وحتى لا نملك هاتين اليدين، ولا هذا البدن كله – وأنه يجب مع ذلك أن نقرّ على الأقل بأن الأشياء المشاهدة في النوم إنما تشبه نوعاً من الصورة المرسومة التي لا يمكن تشكيلها الا بالتشابه مع اشياء واقعية حقيقية، وتبعاً لذلك فإن هذه الأشياء العامة: العينان، الرأس، اليدين وكل البدن ليست أشياء خيالية بل هي اشياء موجودة حقاً" (AT, VIII, P. 19)

لكن، اذا كانت الأمور الجسمية يعتمدها الشك، فإن الأمور الرياضية ليست على هذه الحال. فنون أن نعني أنفسنا بالبحث في هل هي موجودة في الطبيعة أو ليست موجودة فيها، فإن فيها شيئاً يقينياً لا شك فيه "فسواء كنت يقظاً، أو نائماً، فإن اثنين وثلاثة إذا جمعت معاً كونت خمسة، فالمربع لن يكون له

غير اربعة اضلاع، ولا يبدو من الممكن أن حقائق بهذا الوضوح والظهور يمكن أن تتسم بالبطلان وعدم اليقين".

ويتابع ديكارت الشك في هذه الحقائق الرياضية نفسها، رغم ما تبدو عليه من يقين. فيقول: "ومع ذلك فإن في عقلي منذ مدة بعيدة فكرة تقرر أنه يوجد إله قادر على كل شيء وهو الذي منحني وخلقني على الحال التي أنا عليها. فمن يدريني أنه لم يجعل أنه لا توجد أي ارض ولا أي سماء ولا أي جسم ممتد ولا أي شكل ولا أي مقدار ولا أي مكان، ومع ذلك، فإن لديّ الشعور بكل هذه الأشياء وأن هذا كله لا يوجد على نحو آخر مختلف عما أشاهده عليه؟ وأيضاً فإنني لما كنت أحكم أحياناً بأن الآخرين يخطئون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها فمن يدريني لعل الله قد جعلني أخطئ في كل مرة اجمع فيها اثنين وثلاثة، أو أعدّ اضلاع المربع أو احكم على أي شيء آخر أسهل، إذا كان من الممكن تصور شيء أسهل من هذا؟ ولكن ربما لم يشأ الله أن انخدع على هذا النحو، لأنه يوصف بأنه خير تام. ومع ذلك فإنه إذا كان مما يتنافى مع خيريته أن أخطئ دائماً، فإنه يبدو كذلك أنه مما لا يناسبه أن يأذن بأن أخطئ في بعض الأحيان، وبالرغم من ذلك فإنني لا أملك أن أشك في أنه لا يسمح بذلك. ولربما وجد ها هنا أشخاص يفضلون انكار وجود إله قادر – يفضلون ذلك الإنكار على الاعتقاد بأن سائر الأشياء غير يقينية".

"وحتى لو سلمنا بأن حرية الله تمنعه من ان يجعلنا نخطئ وننخدع، فمن يدرينا لعل "جنياً خبيثاً" *genie mauvais* ماكراً وخداعاً يقدر ما هو قوي، قد استخدم كل مهارته في خداعنا، فإني حينئذٍ سأعتقد أن السماء والهواء والأرض، والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية ليست كلها إلا أوهاماً أو أحلاماً استخدمها لنصب الحبال لاعتقادنا الساذج، وسأعتبر نفسي أنني بدون يدين ولا عيين ولا لحم ولا دم، ولا أملك أية حواس، وإنني إنما أتوهم توهماً أنني أملك هذه الأشياء كلها".

"لكن كوني مخدوعاً يؤكد أنني موجود. وتلك هي البيّنة اليقينية الأساسية الحقيقية"

أنا موجود إذن، ولكن من أنا؟ "أنا شيء يفكر: لكن ما هو الشيء الذي يفكر إنه شيء يشك، ويفهم، ويتصور، ويقرر، وينفي ويريد أو لا يريد، ويتخيل أيضاً ويحس. ولا شك أن هذا ليس بالأمر القليل، فكل هذه الأمور تنتسب إلى طبيعتي".

وهكذا إذن قرر ديكارت مقالته المشهورة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود" (AT, VI, p. 13) ومنذ ذلك الحين أثارت الكثير من المجادلات والمساجلات في تفسيرها وقيمتها.

(أ) هل هي إستنتاج – كما يبدو من صيغتها؟

(ب) وما معني النتيجة: "أنا موجود" Sum؟

والملاحظ هو أن ديكارت، حين كرر هذه المقالة في "التأمل" الثاني لم يستخدم نفس التعبير الذي استعمله في القسم الرابع "مقال في المنهج" وهو: "أنا أفكر؟ إذن أنا موجود" *Cogito ergo sum* je pense, donc je suis – بل استعمل في التأمل "الثاني العبارة" "أنا أكون، أنا أوجد" *je suis, j'existe*: هذا القول صحيح بالضرورة في كل مرة أتفوه به أو أتصوره في عقلي".

ج. الحقائق السرمدية

وكانت أولى النظريات الميتافيزيقية التي قررها ديكارت بعد ذلك هي نظرية خلق الحقائق السرمدية، وقد أهدى إليها ديكارت منذ سنة 1630 وعبر عنها في رسائله إلى مرسن *Mersenne* لكنه لم يعرضها في أي كتاب من كتبه التنظيمية المذهبية. ومفادها أن الله هو خالق "ماهيات المخلوقات ووجودها" وهو الذي وضعها في الوجود حرّاً مختاراً. لأن إخضاع الله للبيّنات المنطقية هو "بمثابة التحدث عنه كما لو كان المشتري *Jupiter*. أو زحل *Saturne*. إنه إخضاع له للمصير. وهذه الحقائق

السرمدية هي البينات المنطقية، والتراكيب الرياضية وماهيات الأشياء. والقيم الأخلاقية. وكان القديس توما، ومن بعده سوارث Suarez يرى أن هذه الحقائق السرمدية تكون جزءاً من حقيقة الله المعقولة. أن الله يتأملها بتأمل لذاته، لكنه لا يخلقها، لأنها جزء من حقيقته العقلية. وما دعا ديكارت الى مذهبه هذا هو أنه رأى أنه لكي تصبح أية فكرة معطاة لنا بكاملها وميسرة لإدراكنا، فلا بد أن تكون متميزة من غيرها ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت مخلوقة. ونتيجة لهذه النظرية، أصبح الموجود ينقسم إلى ميدانين: ميدان المعلوم والمفهوم، وهو الذي نسميه الآن: الموضوع، وميدان الموجود الأعلى L'etre الذي هو الأساس في ما هو معلوم ومفهوم.

د- الله والخلق المستمر

ويرتبط بهذه النظرية نظرية أخرى هي القول بأن فعل الخلق لم يتم مرة واحدة بل هو فعل مستمر متصل دائماً. وكل بقاء لأي جوهر إنما يتم بفعل الهي متجدد بحفظ به بقاء الجوهر. ان الله يعيد أو يستأنف خلق الجوهر في كل آن "وفعل حفظ الله للعالم هو نفسه فعل خلقه له" وقد عرض ديكارت هذه النظرية سواء في "مقال في النهج" وفي "التأملات".

وقد استخدم ديكارت هذه النظرية في الفيزياء من اجل أن يميز بين الحركة المحددة هندسياً، وبين القوة المحركة، وهي التي يرى ديكارت أن مصدرها هو الله. كذلك استعان بها ديكارت في تقرير رأيه القائل بأن "الطبيعي ليست آلهة" اعني أن العالم ليس له استقلال ذاتي وليست له حقيقة حقة. ان الطبيعة ممتدة في المكان، وليست لها قوة ذاتية ولا مبادرة، ولا قوام وجودياً (انطولوجياً).

هـ اثبات وجود الله لقد اثبت ديكارت – كما رأينا- انه موجود، لأنه يفكر والفكر دليل على الوجود. لكنه يرغب الآن الى تلمس مصدر هذا الفكر. ان الشك لا يزال قائماً، لأنه لا يعرف بعد هل يوجد إله، ولربما كان ذلك "الجني الخبيث" هو الذي يوهمه ما يتوهمه. ولا دليل بعد على أن افكاري ليست من اختراعي أنا. ان كونها تملك حقيقة موضوعية لا يغير في الأمر شيئاً: أولست في الأحلام أتصور افكاراً منفصلة متميزة؟

لكن ثم، مع ذلك، فكرة لا يمكن أن اكون أنا مصدرها، ألا وهي فكرة "الله". فهذه الفكرة تصوّر لي "جوهرأ لا متناهياً، سرمدياً، ثابتاً، مستقلاً، كله علم، وكله قدرة". فحقيقة هذا الجوهر تتجاوز اذن ماهيتي وحقيقتي. ولما كان المبدأ الثابت عند ديكارت هو أنه لا يمكن أن يكون في المعلول اكثر مما في العلة، لأنه سيكون فيه اذن عنصر غير موجود في العلة ولا يمكن تفسيره بهذه العلة، لهذا فإن فكرة الله – على النحو الذي بيّناه – لا يمكن أن يكون مصدرها كائناً آخر غير الله نفسه، لأنني –هكذا يقول ديكارت – اذا فكرت في الله وجدت فيه "من المزايا العظيمة الفائقة التي كلما تأملت فيها بعناية أكثر اعتبرت نفسي أقل قدرة على إنتاج هذه الفكرة بنفسني من نفسي وحدها. فلا بد اذن من أن استنتج استنتاجاً ضرورياً أن الله موجود، لأنه على الرغم من أن فكرة الجوهر موجودة في نفسي فإن كوني جوهرأ لا يجعلني أنتج فكرة جوهر لامتناه، لأنني أنا كائن متناه، لو لم تكن هذه الفكرة (فكرة جوهر لامتناه) قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً".

وهنا يؤكد ديكارت أن فكرة وجود "موجود لامتناه ومطلق الكمال " هي فكرة صحيحة ومتميزة، لأن كل ما يتصوره عقلي بوضوح وتميّز متضمن في هذه الفكرة، على الرغم من كوني لا أفهم اللامتناهي ومن كون ما لا نهاية له من الأمور التي لا أفهمها توجد في الله، لأنني بوصفي متناهياً لا يمكن أن أدرك اللامتناهي.

ولكنه ما يلبث أن يعاوده الشك في هذه الفكرة أيضاً: " فلربما كنت أقدر مما أظن وأتخيل، ولربما كنت أنا المبدع لهذه الفكرة، فكرة اللامتناهي – لكنه يردّ على نفسه قائلاً: انه لو كان كذلك فلماذا اذن يشك

ويحتاج، وهنالك لن ينقضي أي كمال، ولأنني سأهب نفسي كل تلك الكمالات التي لدي فكرة عنها، وهكذا سأكون أنا الله ("التأمل" الثالث).

لكن من الواضح المتميز أننا لسنا على هذه الحال. وتبعاً لذلك لا يمكن أن نكون نحن بأنفسنا مصدر فكرة اللامتناهي المتصورة في عقولنا، وإنما هي من صنع إله هو الذي يحفظ بقاءنا في كل لحظة.

ويلخص ديكارت هذا كله في مستهل "التأمل" الرابع فيقول: "فكرة موجود كامل ومستقل، أعني فكرة الله، تمثل لعقلي بدرجة من التميز والوضوح، ومن مجرد كون هذه الفكرة توجد في نفسي ومن كوني أنا أكون أو أوجد، أنا الذي عندي هذه الفكرة، فإني استنتج بجلاء أن الله موجود، وأن وجودي يتوقف عليه، توفقاً تاماً في كل لحظات حياتي، بحيث لا أعتقد أن العقل الانساني يمكن أن يتصور فكرة أشد منها بينة، ويقبلاً. ويبدو لي أنني وجدت طريقاً بهذا سبقودنا من هذا التأمل لله الحق، الذي يحتوي على كل كنوز العلم والحكمة، إلى سائر الأشياء في الكون".

و- الحجة الوجودية

لكن هذا الحجاج لا يكفي لإثبات وجود الله. لهذا يلجأ ديكارت إلى ما يعرف منذ انسلم – باسم الحجة الوجودية لإثبات وجود الله فيقول : "من المؤكد انني لا أجد في نفسي فكرة الله، أي فكرة الموجود التام الكمال، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد أيأ كان، كما أنني أدرك بوضوح وتميز أنه ينتسب إلى "طبيعة" الله وجود فعلي actuelle وسرمدى، كما أعرف أن كل ما استطيع برهنته فيما يختص بشكل أو عدد ينتسب حقاً إلى طبيعة هذا العدد، وتبعاً لذلك ... فإن وجود الله يجب أن يعدّ يقيناً عندي مثل يقين كل الحقائق الرياضية، التي لا تتعلق إلا بالأعداد والأشكال، وإن كان هذا الأمر لا يبدو في الحقيقة واضحاً تماماً، بل عليه مسحة السفسطة، لأنني وقد تعودت في سائر الأشياء كلها أن أميز بين الوجود والماهية، فإني أقتنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، وهكذا يمكن تصوّر الله على أنه غير موجود بالفعل. لكنني حين أفكر في الأمر بمزيد من الانتباه، فإني اجد بوضوح ان الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، تماماً كما أنه لا يمكن أن ينفصل عن ماهية المثلث المستقيم الخطوط كون مقدار زواياه يساوي قائمتين، ولا أن ينفصل عن فكرة الجبل فكرة الوادي، حتى أنه لا يمكن تصور الله (اعني الموجود التام الكمال) غير موجود (أي ينقصه كمال ما) كما لا يمكن تصور جبل بدون واد ("التأملات الميتافيزيقية"، التأمل الخامس، نشرة آدم وتانزي ج 9 ص 2).

وليس في صياغة الحجة الوجودية عند ديكارت شيء أكثر مما قرره انسلم. كل ما هنالك انه ربط بين التصورات الرياضية وبين تصور الله. وما وجه إلى انسلم من نقد ينطبق تماماً على ديكارت (راجع مادة انسلم – الحجج لإثبات وجود الله).

النفس

النفس هي الجوهر المفكر، يقول ديكارت : " في كل جوهر توجد صفة هي التي تكون طبيعته وماهيته، وعليها تتوقف سائر صفاته". وأنا أجد في ذاتي مجموعة من الأفعال : الشك، الفهم، التصور، الإيجاب، النفي، الإرادة، إلخ. وهي أمور لا يمكن أن تحد إلا بالفكر. ولهذا فإن جوهر النفس هو الفكر. ومن هنا تتميز النفس تميزاً تاماً عن الجسم. ذلك أن الجسم، وصفته الاساسية الامتداد، لا يتضمن التفكير، وفي مقابل ذلك فإن النفس، وصفتها الاساسية هي التفكير، لا تتضمن الامتداد.

ميز ديكارت في التفكير بين أمرين: التعقل (أو التصور أو الفهم) والإرادة. ووظيفة العقل هي المعرفة والمعرفة عيان الأفكار الواضحة المتميزة. والأفكار توجد فينا كامنة بالفطرة، وهي ليست بالضرورة افكاراً بالفعل، بل تكون بالقوة التي ربما انتقلت إلى الفعل، وربما ظلت على حالها من القوة والإمكان. يقول: "لم أقصد ابداً أن مثل هذه الأفكار هي بالفعل... بل إنني لأقرر أنه لا يوجد من هو أبعد مني عن هذا الخليط المشوش Fatras من الكيانات الاسكلانية أن لدى الطفل هذه الأفكار، ولكن بالقوة، مثلما

هي عند البالغين حيث لا يفكرون" (Lettres, Xp. 70) ان الارادة فعّالة، وفعلها الرئيسي هو الإيجاب، أي القول بالأفكار اثباتاً. إن العقل يعاين الفكرة، ولكن الإرادة هي التي تقرر حقيقة هذه الفكرة. والعلم هو إذن في جوهره إقرار الإرادة بالأفكار الضرورية والسردية، التي جاءت الى العقل من الله.

ويؤكد ديكارت حرية الإرادة. ومعنى الحرية هو القدرة على فعل أمر أو عدم فعله. إنها ملكة الاختيار Faculte d'elire. وبالجمله نحن نشعر، تجاه الأفكار التي يقدمها لنا العقل، أنه لا توجد قوة خارجية ترغمننا على فعلها أو عدم فعلها ("التأمل الرابع") لكن ليس معنى هذا أن الإرادة هي الهوى المطلق، بل الإرادة تخضع لدواع وأسباب هي التي توجهها. والمهم هو حسن التقدير وسلامة الحكم. ولهذا ينبغي الانتباه كيما تكون أفعالنا الإرادية حسنة وسليمة.

وديكرت في تقريره لحرية الإرادة يستهدف في الوقت نفسه هدفاً لاهوتياً هو تبرأة الله من نسبة الخطأ الإنساني إليه. ولهذا يقرر أن الخطأ الذي يرتكبه الإنسان لا يصدر عن الله، بل عن حرية إرادة الإنسان. إن الإنسان كائن متناه، ويمكن أن يوصف بأنه يشارك في الوجود وفي العدم معاً، وهذا يفسر وجود الخطأ الذي هو نوع من السلب. لكنه ليس سلباً فقط، بل فيه جانب إيجابي هو إرادتنا، فهي التي تسيء الحكم، فنقع في الخطأ. إن الحكم فعل، فعل تقوم به الإرادة لأنه قرار وتصميم عقلي.

وفصل ديكارت بين النفس والجسم فصلاً واضحاً متميزاً. فالنفس جوهر مفكر، والجسم امتداد فقط. والإنسان مؤلف من جسم ونفس، وقد شاء الله أن يجمع بينهما في كل فرد فرد. لكن كيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ لقد بعثت الأميرة اليصابات تستوضحه هذا الاتحاد بين النفس والجسم كيف يتم، على الرغم من التميز التام بين جوهر النفس وجوهر الجسم؟ كيف يفسر تحريك الإرادة للمادة، وكيف أن حركة جسمية تحدث في النفس ألياً؟

لقد قرر ديكارت في "التأمل" السادس من "تأملاته" أن وجود النفس في الجسم ليس كوجود الملاح في السفينة، وإلا لما تألمت النفس كلما اختل في الجسم شيء، كما أن الملاح لا يتألم إذا أصيب جزء من السفينة بعطب. إذن كيف يفسر ديكارت العلاقة بين الجسم والنفس؟ الواقع أنه في إجابته في تساؤلات الأميرة اليصابات يتحيز ولا يقدم تفسيراً مقنعاً لهذه المسألة.

ويفسر ديكارت انفعالات النفس passions.de - l'ame في كتابته الذي ظهر قبيل وفاته تحت هذا العنوان (سنة 1649) - عن طريق استخدام فكرة الأرواح الحيوانية وحركتها. فهو يفسر الخوف مثلاً بأنه ناتج عن فعل الأرواح الحيوانية في النفس، وذلك في مستوى الغدة الصنوبرية - وهي وثيقة الارتباط بالنفس إذ تتوجه هذه الأرواح الحيوانية إلى الأعصاب والعضلات القادرة على الأمر بالهرب.

وفي نفس الكتاب يعرض مذهبه الأخلاق الذي يتلخص في أن الأمر في الأخلاق لا يقوم على الصراع بين جزء سام وجزء منحط في النفس، كما هي الحال عند افلاطون وأرسطو وفلاسفة العصور الوسطى، بل بين النفس والجسم.

ديكرت عالمأ:

ولديكرت فضل عظيم على تقدم الرياضيات في العصر الحديث، خصوصاً في ميداني الجبر والهندسة، وفضله يقوم خصوصاً في تطبيقه الهندسة على الجبر، لا العكس كما يزعم عادة.

أما في الجبر فقد بسط الرموز الجبرية. فاستعمل الحروف الصغرى a,b,c,d, etc للدلالة على المقادير المعلومة، والحروف الكبرى A,B,C,D, etc للدلالة على الكميات المجهولة. ووضع الأرقام 1,2,3,

etc اما على رؤوس هذه الحروف للدلالة على عدد الكميات، أو بعدها للدلالة على عدد الإضافات relations التي تحتوي عليها (Regulae 16).

والكتاب الوحيد الذي كتبه ديكارت في الرياضيات هو كتابه "الهندسة" Geometrie (سنة 1647) يقع في حوالي مائة صفحة. وقد قسمه الى ثلاثة اقسام: في الأول منها يبين كيف أن كل العمليات الحسابية يمكن تصويرها في أشكال هندسية وذلك بأخذ طول معلوم وجعله وحدة قياس – وهذا هو الجديد فيما جعله ديكارت. وهذه الأشكال تقتصر على استعمال الدوائر والمستقيمات، أي ما يرسم بالمسطرة والفرجار. وفي القسم الثاني يبين كيف يمكن تمثيل المنحنيات الهندسية بواسطة معادلة بين إحداثيين، ويبين كيف يمكن العثور على المماس في نقطة من منحني هندسي. وفي القسم الثالث يبحث في جذور المعادلات ذات الدرجة العليا بواسطة تقاطع المنحنيات الهندسية.

والجديد في الهندسة التحليلية هو أن من الممكن تحديد نقطة في المكان بواسطة مستقيمين s و s' ويتقاطعان عمودياً في النقطة o ويمكن بعد ذلك استخدام هذين المستقيمين كمحاور لتحديد وضع أي نقطة مثل F في مستويهما، ببيان طول المسافة OF وعلى الإحداثي السيني، وطول المسافة OF' على الإحداثي الصادي والمسافات على s وعلى s' تسمى الإحداثيات $Coordonnees$ والعلاقات المختلفة بين s و s' تناظر منحنيات مختلفة واقعة في نفس المستوى، الخاص بالشكل. وهكذا إذا كانت s تتزايد تزايداً متناسباً مع s' ، أي إذا كانت s مساوية لـ s' مضروبة في عدد ثابت فإننا نمر على الشكل باستواء في الخط OF . لكن إذا كانت s مساوية لـ s'^2 مضروبة في عدد ثابت فإنه ينتج قطع مكافئ $Parabole$ ، وهكذا. وهذه المعادلات يمكن معالجتها جبرياً وتفسيرها هندسياً. وبهذه الوسيلة يمكن حل كثير من المسائل الفيزيائية التي كانت عسيرة الحل من قبل. وقد استفاد نيوتن كثيراً من أبحاث ديكارت في الهندسة التحليلية.

نشرات مؤلفاته

النشرة العلمية النقدية لمجموع مؤلفات ديكارت هي تلك التي أشرف عليها C. Adam و P. Tannery بعنوان: (Euvres de Descartes, Paris, 1897 – 1913) وأعاد طبعها بالأوفست الناشر Vrin.

أما مراسلاته فقد نشرها G. Milhaud, CAdam بعنوان:

Correspondance de Descartes. Paris 1939.

وهناك طبعات أخرى لمؤلفات ديكارت من أشهرها نشرة قام بها F. Alquié عند الناشر Garnier وطبعة في مجموعة La Pleaide عند الناشر Gallimard.

ديكارت: مختارات من "تأملات ميتافيزيقية"

التأمل الأول: في الأشياء التي يمكن ان توضع موضع الشك

1- ينبغي لنا، كي نقيم العلوم على قواعد ثابتة، ان نرفض كل آرائنا القديمة، مرة في حياتنا.

تبين لي، منذ حين، انني تلقيت، إذ كنت ناعم الأظفار، طائفة من الآراء الخاطئة ظننتها صحيحة. ثم وضح لي ان ما تبنيه بعد ذلك على مبادئ، تلك حالها من الاضطراب، لا يمكن ان يكون الا أمراً يشك فيه، كثيراً، ويرتاب منه. لهذا قررت ان أحرر نفسي، جدياً، مرة في حياتي، من جميع الآراء التي أمنت بها قبلاً، وان ابتدئ الأشياء من أسس جديدة، إذا كنت أريد ان أقيم في العلوم قواعد وطيدة، ثابتة مستقرة. غير ان المشروع بدا لي ضخماً للغاية، فتريثت حتى أدرك سناً لا سن أخرى، بعدها، أمل ان أكون فيها اصلح نضجاً لتنفيذه. من اجل هذا أرجأته مدة طويلة. اما اليوم فقد غدت اعتقد انني أخطئ، إذا ترددت أيضاً، دون ان اعمل في ما بقي لي من العمل.

2- لا داعي لامتحان كل الآراء القديمة بالتفصيل. يكفي ان نعالج أهمها.

الآن، وقد تخلصت من كل شاعل، وظفرت براحة مضمونة في عزلة مطمئنة، فأنني أجدني حراً في تفويض جميع آرائي القديمة، وليس بواجب، كي أدرك هذه الغاية، ان أبين زيفها كلها فقد لا انتهي منه أبداً. وإنما يكفي، لرفضها كلها، ان أجد لها سبباً للشك فيها. إذ ان العقل يريني انه ينبغي لي الا أكون اقل رفضاً للأمور، التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام، مني للأمور الفاسدة حقاً.

3- في ان هذه المبادئ هي الحواس، التي لا يمكن ان يوثق بها، لأنها خداعة.

كل ما تلقيته، حتى الآن، على انه اصدق الأمور، وأوثقها، قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس. غير اني وجدت الحواس خداعة، في بعض الأوقات، ومن الحكمة الا نطمئن أبداً كل الاطمئنان إلى من يخدعنا، ولو مرة واحدة.

4- يبدو لنا انه يستحيل على حواسنا ان تخدعنا في بعض الأمور.

ولئن كانت الحواس تخدعنا، بعض الأحيان، في أشياء صغيرة جداً وبعيدة عن متناولنا، فهناك أشياء كثيرة أخرى لا يُعقل ان نشك فيها، وان كنا نعرفها بطريق الحواس. مثال ذلك، ان أليس عباءة المنزل، فاجلس هنا قرب النار، وقد مسكت بين يدي تلك الورقة. وأشياء أخرى من هذا القبيل. كيف أستطيع ان أنكر هاتين اليدين وهما يداي، وذلك الجسم وهو جسمي، اللهم الا إذا أصبحت كبعض المخبولين، الذين اختلت أذهانهم، وغشى عليها بالأبخرة السود الصاعدة من الصفراء. هؤلاء لا ينفكون يؤكدون انهم ملوك، في حين انهم فقراء جداً. ولا ينفكون يؤكدون انهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب، والأرجوان، في حين انهم عراة جداً. ولا ينفكون يتخيلون انهم جرار، أو ان لهم أجساماً من زجاج. هؤلاء مجانين. ولن أكون اقل شططاً منهم إذا نسجت على منوالهم.

5- الا اننا قليلو الثقة بها، مما يجعلنا غير قادرين على التمييز، حتى، بين اليقظة والحلم.

لكن يترتب علي، في هذا المكان، ان آخذ بعين الاعتبار انني إنسان، من عادتي ان أنام، وان أرى في أحلامي الأشياء ذاتها، التي يراها هؤلاء المخبولون في يقظتهم، أو أشياء هي ابعد منها عن الواقع. فكم مرة حلمت اني جالس قرب النار، ههنا، وقد لبست ثيابي، مع اني في سريري متجرد من كل ثوب. وهكذا لا يبدو لي، في الحلم، اني لا انظر إلى هذه الورقة، بعينين ناظمتين، ولا ان هذا الرأس الذي أهز هو رأس ناعس. بالعكس، يبدو لي انني ابسط يدي، واشعر بها، عن قصد وتصميم. ان ما يقع في الحلم هو أيضاً ليس بالواضح المتميز. إذ كثيراً ما أتذكر، وقد أطلت النظر في الأمر، اني انخدعت في الحلم بمثل هذه الرؤى. لذا أرى بغاية الجلاء، حين أقف عند هذه الفكرة، انه لا يوجد

علامات قاطعة، ولا إمارات يقينية، كفاية، نستطيع بها ان نميز، بين اليقظة والحلم، تمييزاً دقيقاً. وعليه فذهولي عظيم حتى يكاد يقتعني بانني نائم.

9- في الأسباب التي تدفعنا رغم هذا إلى الريبة من حقيقة تلك الأشياء.

مع ذلك فقد رسخ في ذهني، منذ زمن طويل، معتقد فحواه ان هنالك إلهاً قادراً على كل شيء، هو الذي خلقتني، وصنعني على نحو ما أنا موجود. فما يدريني؟ لعله قضى ان لا يكون هناك ارض، ولا سماء، ولا جسم ممتد، ولا شكل، ولا مقدار، ولا حيز، ودبر مع ذلك ان أحس بهذه الأشياء، جميعاً، فتبدو لي كائنة على غرار ما أراها؟ ثم لما كنت أرى، أحياناً، كيف ان الآخرين يغلطون في الأمور، التي يحسبون انهم اعلم الناس بها فما يدريني، لعله قدر لي ان اغلط، أنا أيضاً، كلما جمعت اثنين وثلاثة، أو أحصيت أضلاع مربع ما، أو أطلقت حكماً على شيء اسهل من ذلك، ان كان ثمة شيء اسهل؟ لكن اما قيل عن الله انه كريم رحيم؟ لعله لم يرد تضليلي على هذا النحو؟ فإذا كان مما ينتزه عنه الله ان يكون قد خلقتني عرضة للخطأ، دائماً، فمما لا يليق بمقامه ان يأذن بوقوعي في الخطأ أحياناً. واني على يقين ان هذا لا يقع بإذنه.

12- ما هي الافتراضات، التي يجب ان نفترضها، وكيف ينبغي لنا ان نستخدمها.

أفترض إذن ان لا إلهاً حقاً (الذي هو مصدر الحقيقة الأعلى) بل ان شيطاناً سيئاً، لا يقل خبثه ومكره عن بأسه، قد استعمل كل ما أوتي من حكمة لتضليلي. وسأفترض ان السماء، والهواء، والأرض، والألوان، والأشكال، والأصوات، وسائر الأشياء الخارجية التي نرى، ليست الا أوهاماً وخيالات، يلجأ إليها الشيطان كي يقتعني. وسأفترض اني خلو من العينين، واليدين واللحم والدم، والحواس، التي أتوهم خطأ اني املكها جميعاً. وسأستشبه بهذه الافتراضات التي، ان لم أتمكن بها من الوصول إلى معرفة أي حقيقة، تدفعني على الأقل ان أتوقف عن الحكم. لذا سأحذر كثيراً من التسليم بما هو باطل. سأواجه كل الحيل، التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير، حتى لا يتمكن (مهما يكن بأسه ومكره) ان ينيخني⁹ لشيء أبداً.

13- في ان تحقيق هذا المطلب صعب للغاية.

لكن هذا المطلب شاق كثير العناء. وشيء من الكسل يجرفني، دون شعور مني، في سياق حياتي العادية. مثلي هنا مثل عبد يتلذذ في المنام بحرية موهومة. وإذ فطن إلى ان حريته ليست غير أضغاث أحلام، خاف ان يصحو من نومه، فطاب له ان يمالئ هذه الأوهام اللذيذة، ليطول أمد انخداعه بها. كذلك حالي. انجرف من تلقاء ذاتي، ودون وعي مني، في تيار آرائي القديمة. ولا أريد ان أصحو من غفوتي هذه، خشية ان أجد، بعد الراحة الهادئة، اليقظة الشاقة التي، بدل ان تجلب لي قليلاً من الوضوح والنور، في معرفتي للحقيقة، تبين عاجزة عن تبديد كل ظلمات المصاعب الناشئة.

التأمل الثاني: في عناصر الأشياء المادية

1- يجب أن نعيد فحص الأشياء التي يخامرنا أدنى شك فيها، إلى ان نعر على شيء ثابت.

غمرني تأمل البارحة، بفيض من الشكوك، لم يعد باستطاعتي ان أمحوها من نفسي، ولا ان أجد مع ذلك سبيلاً إلى حلها. كأنني سقطت فجأة في ماء عميق، للغاية، فهالني الأمر هولاً شديداً، حتى أنني لم اقدر على تثبيت قدمي، في القاع، ولا على العوم لتمكين جسمي، فوق سطح الماء. رغم هذا سأنزل طاقتي للمضي، أيضاً، في الطريق التي سلكتها البارحة، مبتعداً عن كل ما قد يكون لدي أدنى شك

⁹ أي يفرض عليّ.

فيه، كما لو كنت على يقين من انه باطل جداً. سأتابع السير في هذه الطريق حتى اهتدي إلى شيء ثابت. فإذا لم يتيسر لي ذلك، علمت علماً أكيداً، على الأقل، انه لا يوجد في العالم شيء ثابت.

2- وانه لفوز كبير إذا استطعنا ان نعثر على شيء واحد.

وهل كان أرخميدس يطلب غير نقطة ثابتة، لا تتحرك، لينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر؟ كذلك أنا فانه يحق لي ان أعلل النفس، بأكثر الآمال، إذا أسعدني الحظ وعثرت على شيء ثابت، لا شك فيه.

3- إذن ينبغي لنا ان نعتبر باطلاً كل ما عرفناه عن طريق الحواس.

سأفترض، إذن، ان جميع الأشياء، التي أرى، هي باطلة. وسأميل إلى الاعتقاد ان شيئاً لم يكن، قط، من كل ما تمثله لي ذاكرتي، المليئة بالأغاليط. سأحسب اني خلو من الحواس. سأحسب ان الجسم، والشكل، والامتداد، والحركة، والمكان، ان هي الا أو هام نفسي. إذن أي شيء يمكن أن يكون صحيحاً؟ لعل شيئاً واحداً، لا غير، هو انه لا يوجد، في العالم، شيء ثابت.

4- لا نستطيع، ونحن على هذا الشك في كل شيء، أن نشك في أننا موجودون. ان هذه الجملة "أنا موجود" هي حقة جبراً.

لكن، ما يدريني، لعل هناك شيئاً آخر، لا نستطيع الشك فيه، وهو يختلف عن الأشياء، التي حكمت منذ قليل أنها غير ثابتة؟ الا يوجد إله ما، أو قوة أخرى توحى إلى نفسي هذه الخواطر؟ هذا الاعتقاد ليس واجباً. فقد أحدثت تلك الخواطر من تلقاء نفسي. إذن ألسنت أنا شيئاً على الأقل؟ لكنني أنكرت، فيما تقدم، ان يكون لي حس... ان يكون لي جسم. مع ذلك أنا متردد. إذ ماذا ينتج عن كل هذا؟ هل يبلغ ارتباطي بالجسم، والحواس، مبلغاً لم يعد بإمكانني ان أكون موجوداً، الا بالجسم والحواس؟ الا انني كنت قد اقتنعت، قبلاً، انه لا يوجد في العالم شيء، على الإطلاق، لا سماء، ولا أرض، ولا نفس، ولا أجسام، وبالتالي قد اقتنعت انني لست موجوداً كذلك؟ كلا. أنا موجود بلا ريب، لأنني اقتنعت، أو لأنني فكرت بشيء، ولكن، لا أدري، قد يكون هناك مُضِلٌّ شديد القوة، والمكر، يبذل كل مهاراته لتضليلي دائماً. إذن، ليس من شك في اني موجود، إذا أضلني. فليضلني ما يشاء. أنه عاجز، أبداً، عن ان يجعلني لا شيء، ما دمت أفكر انني شيء. من هنا ينبغي لي ان اخلص، وقد رويت الفكر، وأمعنت النظر في جميع الأشياء، إلى ان هذه القضية "أنا كائن، أنا موجود" هي قضية صحيحة، جبراً، في كل مرة انطق بها، أو وأذهنها.

5- ما دمنا واثقين اننا موجودون، يترتب علينا ان نبحث أي شيء نحن.

الا انني لا أعرف، بوضوح كاف، أي شيء أنا، الذي ثبت عندي اني كائن. من اجل هذا يجب، منذ الآن، ان انتبه جيداً كي لا يشتبه الأمر علي، فأخذ شيئاً على انه أنا، وأضِلُّ هكذا عن الصواب، حتى في تلك المعرفة التي أرى انها اكثر يقيناً، وبداهة، من كل معارفي السابقة.

6- لذلك يحسن بنا ان نعيد النظر في ما كنا نعتقد به سابقاً.

لذلك سأعيد النظر الآن، من جديد، في ما كنت اعتقد به، قبل ان تخالجنى هذه الخواطر الأخيرة. سأستبعد من آرائي، القديمة، كل ما يمكن ان تزعه أسباب الشك، التي ذكرتها آنفاً، كي لا يبقى الا ما يقينه تام. فماذا كنت اعتقد؟ كنت اعتقد، صراحة، انني إنسان. ولكن ما هو الإنسان؟ هل أقول انه حيوان عاقل؟ كلا. إذ يضطرنني هذا إلى ان ابحث، بعد ذلك، في ما هو الحيوان وما هو العاقل، فأنزلق هكذا من سؤال واحد إلى الخوض، بلا وعي، في أسئلة أخرى اشد صعوبة وتعقيداً. وأنا غير قادر على مضیعة ما لي، من وقت وفراغ، في محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات. أؤثر ان انظر ههنا في الخواطر، التي ولدها ذهني، والتي استمدتها من طبيعتي وحدها، حين عكفت على البحث في

كياني. حسبت، أولاً، ان لي وجهاً، ويدين، وذراعين، وكل ذلك الجهاز المؤلف من لحم، وعظم، على نحو ما يبدو في جسم الإنسان، وهو الذي كنت أدل عليه باسم البدن. حسبت أيضاً أنني أعزى، وامشي، وأحس، وأفكر، ناسياً للنفس جميع هذه الأفعال.

وسواء بحثت مطولاً، في ماهية النفس، أو لم ابحث، فقد كنت أتصورها شيئاً نادراً، ولطيفاً جداً، كريح، أو شعلة، أو نسيم رقيق للغاية، وقد اندس، وانتشر في اخشن أعضائي. أما الجسم فما شككت يوماً في طبيعته، بل كنت أظن اني اعرفه معرفة متميزة. ولو أردت شرحه، وفق المعاني التي كانت في ذهني، لشرحته على النحو التالي: الجسم هو كل ما يمكن ان يحده شكل. هو كل ما يمكن ان يتحيز فيحتويه مكان، مقصياً هكذا عنه مطلق جسم آخر. هو كل ما يمكن ان يحس، اما باللمس، أو البصر، أو السمع، أو الذوق. هو كل ما يحركه، في اتجاهات عديدة، شيء خارجي، بمسه، ثم يترك أثراً فيه. ذلك لأنني لن اعتقد يوماً، ان القدرة على التحرك من الذات، وعلى الإحساس والتفكير من الذات، أمور تعود إلى طبيعة الجسم. بالعكس. لقد كان يدهشني ان أرى مثل هذه القوى حادثة في بعض الأجسام.

7- في اننا لسنا، من كل ما اعتقدناه قبلاً، سوى بالضبط شيء يفكر.

لكن أنا من أكون أنا، وقد افترضت الآن وجود من يبذل كل ما أوتي من قوة، ومهارة في سبيل تضليلي، وهو شديد السطوة، والمكر، والدهاء؟ هل أستطيع التأكيد انني املك صفة واحدة، من جميع الصفات، التي نسبتها قبلاً لطبيعة الجسم؟ لقد فكرت ملياً في الأمر، أجلت ذهني حول هذه الصفات، مثنى، وثلاث، فلم أجد منها شيئاً، يصح القول بأنه من خصائص نفسي. إذن لا حاجة إلى تعدادها. ولننتقل إلى صفات النفس. ولننتسأل عما إذا كنت املك إحداها. أول ما أوردنا، من هذه الصفات، هو التغذية والمشي. لكن، إذا صح ان لا جسم لي، صح ان لا تغذي ولا أمشي. ثم أوردنا صفة ثانية، من صفات النفس، هي الإحساس. لكن، لا إحساس بدون جسم، وان اعتقدت فيما سلف انني أحسست، نائماً، بأشياء كثيرة. ألم يتبين لي، بعد اليقظة، انني لم أحس بها؟ ثم أوردنا صفة ثالثة، من صفات النفس، هي الفكر. هنا أجد ان الفكر صفة تخصني. هي وحدها لصيقة بي. أنا موجود. هذا أمر ثابت. لكن كم من الوقت؟ ما دمت أفكر. إذا انقطعت عن التفكير، انقطعت ربما عن الوجود، انقطاعاً خالصاً. اسلم الآن جبراً بشيء صحيح. أنا شيء يفكر... أي أنا روح، أو إدراك، أو عقل. وهي ألفاظ كنت اجهل معناها من قبل. فأنأ، والحالة هذه، شيء صحيح وموجود حقاً. لكن أي شيء أنا هو؟ لقد قلته. انني شيء يفكر. وماذا بعد؟ هنا استحثت خيالي، أيضاً، علني اعثر على ما هو اكثر من كائن يفكر. جلي، اني لست تلك المجموعة من الأعضاء، التي سميت بدنا. ولست هواء، رقيقاً، لطيفاً، منتشرراً في جميع تلك الأعضاء. ولست ريحاً، ولا نسمة، ولا بخاراً ولا شيئاً من كل ما أستطيع ان أتخيل، وأتصور. ألم افترض أن كل ذلك ليس موجوداً؟ رغم صحة هذا الافتراض، ما زلت موقناً انني موجود.

8- في ان كل ما ندرکه بواسطة الخيال لا يخص تلك المعرفة التي لدينا عن ذاتنا.

لكن، ما يدريني، فقد تكون هذه الأشياء عينيها (وأنا افترض انها غير موجودة لأنني أجهلها) غير مختلفة حقاً عن نفسي التي اعرف. لست ادري. ولا أجادل الآن في هذا. حسبي ان لا احكم الا على الأشياء التي اعرف. ولقد عرفت اني موجود. يبقى ان ابحث في الوجود، الذي هو وجودي، أنا العارف اني موجود. ومن الثابت ان معرفتي لذاتي، بمعناها ذلك، لا تعتمد على الأشياء التي لم أعرف وجودها، بعد، ولا على أي شيء من الأشياء التي أستطيع ان تصورها بالمخيلة. ان في لفظتي التصور والتخيل، ما ينهني إلى خطأي، لأنني أتوهم بالواقع حين أتخيل اني شيء، إذ التخيل تأمل في صورة، وان تلك الصور (وكل ما يتعلق عموماً بطبيعة الجسم) قد يكون أحلاماً وتخيلات. وهكذا يتبين لي، عندما أقول " ساستحث خيالي لأعرف ماهيتي معرفة أوضح " انني لست اكثر صواباً مني عندما أقول "انا الآن مستيقظ. واني أدرك بالبصر شيئاً واقعياً حقيقياً. ولما كنت لا أراه بعد، بوضوح

كاف، فسانام قصداً لتمثله لي أحلامي، بمزيد من الوضوح والبداهة". إذن لا شيء، من كل ما تستطيع مخيلتي ان تحيطني به، اعرفه كتلك المعرفة التي لدي عن نفسي. علينا، والحالة هذه، ان ننشط الذهن، بصرفه عن هذا التصور، ليتمكن من ان يعرف طبيعته معرفة متميزة كل التميز.

9- في ما هو الشيء الذي يفكر.

إذن أي شيء أنا؟ أنا شيء يفكر. وما هو الشيء الذي يفكر؟ هو شيء يشك، ويتذهن، ويثبت، وينفي، ويريد، ويرفض، ويتخيل أيضاً، ويحس. حقاً ليس بالأمر القليل ان تكون كل هذه الأشياء من خصائص طبيعتي. ولكن لم لا تكون من خصائصها؟ الست أنا ذلك الشخص عينه، الذي يشك الآن في كل شيء، على وجه التقريب؟ وهو، مع هذا، يدرك بعض الأشياء، ويتذهنها، ويؤكد انها الصحيحة وحدها، وينكر سائر ما عداها، ويريد، ويرغب في ان يعرف غيرها، ويأبى ان يخدع، ويتخيل أشياء وأشياء، رغم إرادته أحياناً، ويتدسس الكثير منها أيضاً، بواسطة أعضاء الجسم؟ هل يوجد، بين كل هذا ما يعادل في صحته اليقين بأنني كائن موجود، على الدوام، حتى وان كنت نائماً، وكان الذي منحني الوجود يبذل وسع مهارته في سبيل تضليلي؟ وهل توجد صفة، من هذه الصفات، يمكن تمييزها من فكري، أو القول انها منفصلة عني؟ بديهي انني أنا هو الكائن الذي يشك وأنا هو الكائن الذي يدرك. وأنا هو الكائن الذي يرغب. لا حاجة إلى شيء آخر من اجل إيضاحه. لدي قدرة أيضاً على التخيل. هذه القدرة (وان كنت قد افترضت، سابقاً، ان كل الأشياء التي أتخيلها ليست حقيقية) لا تعري عن الوجود في، كجزء دائم من فكري. وأخيراً، أنا هو الشخص عينه الذي يحس، أي الذي يدرك أشياء معينة بواسطة الحواس، ما دمت بالواقع أرى ضوءاً، واسمع دويّاً، وأحس بحرارة. إذا قيل ان هذه المظاهر زائفة، وانني أنام، أجبت بأنه ثابت (على الأقل عندي) اني أرى ضوءاً، واسمع دويّاً، وأحس بحرارة. هذا لا يمكن ان يخرج عن كونه تفكيراً. من هنا بدأت اعرف أي شيء أنا، بقدر من الوضوح والتميز، يزيد قليلاً عما كنت اعرف من قبل.

ديكارت: مختارات من مقالة في المنهج

القسم الأول: ملاحظات متعلقة بالعلوم

العقل²⁰ أعدل الأشياء توزعاً بين الناس، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية، ولأن الذين يصعب إرضائهم بأي شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه²¹. وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، وإنما الراجح أن يكون هذا شاهداً على أن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل، أو النطق، واحدة بالفطرة عند جميع الناس. وهكذا، فإن اختلاف آرائنا لا ينشأ عن كون بعضنا اعقل من بعض، بل ينشأ عن كوننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ولا نطالع الأشياء ذاتها. إذ لا يكفي أن يكون الفكر جيداً وإنما المهم أن يطبق تطبيقاً حسناً²². إن أكبر النفوس مستعدة لأكبر الرذائل، كما هي مستعدة لأعظم الفضائل. وأولئك الذين لا يسировون إلا ببطء شديد، يستطيعون، إذا سلكوا الطريق المستقيم، أن يحرزوا تقدماً أكثر من الذين يركضون ولكنهم يبتعدون عنه²³.

أما أنا فأني لم أتوهم قط أن لي ذهنًا أكمل من أذهان عامة الناس، بل كثيراً ما تمنيت أن يكون لي ما لبعض الناس من سرعة الفكر، أو وضوح التخيل وتمييزه، أو سعة الذاكرة وحضورها. ولست اعرف مزايا غير هذه تعين على كمال النفس، لأنني أميل إلى الاعتقاد أن العقل أو الحس، ما دام هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا بشراً، ويميزنا عن الحيوانات²⁴، موجود بتمامه في كل واحد منا، متبعاً في ذلك الرأي الذائع بين الفلاسفة²⁵، الذين يقولون أنه لا زيادة ولا نقصان إلا في الأعراض²⁶، لا في صور²⁷ أفراد النوع الواحد، أو طبائعهم...

القسم الثاني: قواعد الطريقة

... لقد درست قليلاً، وأنا في سني الحداثة²⁸، من بين أقسام الفلسفة المنطق، ومن بين أقسام الرياضيات التحليل الهندسي والجبر، وهي ثلاثة فنون أو علوم خيل إلي أنها ستمدني بشيء من العون للوصول إلى مطلبي. ولكنني عندما اخترتها تبين لي، فيما يتعلق بالمنطق، أن أقيسته وأكثر تعاليمه²⁹ الأخرى لا تنفعنا في تعلم الأمور بقدر ما تعيننا على أن نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه منها، أو هي كصناعة لول³⁰ تعيننا على الكلام دون تفكير عن الأشياء التي نجهلها. ومع أن هذا العلم يشتمل في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة والمفيدة³¹، فإن فيه أيضاً قواعد أخرى كثيرة ضارة وزائدة. وهي مختلطة بالأولى، بحيث يصعب فصلها عنها، كما يصعب استخراج تمثال ديانا أو مينيرفا

²⁰ في الأصل: (Le Bon Sens)، أو العقل، وهو القوة اللازمة لإجادة الحكم، أي لتمييز الحق من الباطل.

²¹ الإنسان يشتهي من ضعف ذاكرته ولا يشتهي من ضعف عقله، لأن كل إنسان بعقله معجب.

²² إن عنوان مقالة الطريقة يشير إلى ذلك، لأن الغرض منها حسن قيادة العقل، فإذا سلك الناس جميعاً هذه الطريقة، وأحكم كل إنسان توجيه عقله، تناقص الفرق بين الأذهان.

²³ وهم كلما طالعوا كتب أرسطو، وتوهموا أنهم علماء، ازدادوا بعداً عن العلم الحقيقي.

²⁴ العقل هو الفصل الذي يميز نوع الإنسان من الأنواع الأخرى المندرجة تحت جنس الحيوان، والإنسان هو الحيوان الناطق، فالحيوان جنسه والناطق فصله.

²⁵ يعني فلاسفة القرون الوسطى.

²⁶ الأعراض (accidents): جمع عرض، وهو ما لا يقوم بذاته، أي ما يعرض في الجوهر من الصفات، مثال ذلك أن الكتابة عرض لأن الإنسان يبقى إنساناً بعد ارتفاع هذه الصفة عنه.

²⁷ الجوهر مؤلف من صورة ومادة، وصورة الإنسان هي نفسه، ومادته جسده.

²⁸ أي في مدرسة لافليش.

²⁹ مثال ذلك: قواعد الجدل، وقواعد الخطابة، وغيرها.

³⁰ ريمون لول (Raymond Lulle) راهب فرنسيسكاني (1235-1315)، وهو مؤلف كتاب "الصناعة" المشتمل على حقيقة المسيحية، والرد على منكريها، وقد بالغ تلاميذ لول في هذه الصناعة حتى قلبوها إلى آلة بيرهنون بها على كل شيء. ومما هو جدير بالذكر أن ديكارت اجتمع بأحد هؤلاء التلاميذ عام 1619 في نزل بـ "دورخت" (Dorrecht) فوجد لسانه أعلم من دماغه، لأنه كان يفخر بأنه يستطيع أن يتكلم ساعة كاملة في كل موضوع، وأنه يستطيع أن يجيبك في الساعة الثانية بكلام مضاد للأول في الموضوع نفسه، وهكذا دواليك.

³¹ من هذه القواعد: قواعد القياس، وقاعدة الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وقاعدة تقسيم المعضلات الخ..

من قطعة من المرمر لم تنحت بعد. ثم انه فيما يختص بتحليل بالقدماء³²، وبعلم الجبر عند المحدثين³³، ففضلاً عن انهما لا يشتملان الا على أمور مجردة جداً، وليس لها كما يبدو أي استعمال، فان الأول مقصور دائماً على ملاحظة الأشكال، لا يستطيع ان يمرن الذهن دون ان يتعب الخيال. اما الثاني فانه مقيد بقواعد وأرقام جعلت منه فناً مبهماً وغامضاً يشوش العقل، بدلاً من ان يكون علماً يتقفه. هذا ما حملني على التفكير في وجوب البحث عن طريقة أخرى تجمع بين مزايا هذه العلوم الثلاثة، وتكون خالية من عيوبها. وكما ان كثرة القوانين تهيئ في الأغلب سُبُل الرذيلة، بحيث تكون الدولة أحسن نظاماً عندما تكون قوانينها أقلّ عدداً، ويكون الناس أكثر مراعاة لها، فكذلك رأيت أنه، بدلاً من هذا العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق، يمكنني أن أكتفي بالقواعد الأربع الآتية، شريطة أن اعزم

³² المقصود بتحليل القدماء الطريقة التي سلكها علماء اليونان لحل المسائل الهندسية، وهي مذكورة في الترجمة اللاتينية للمجموعات الرياضية التي ألفها بابوس. تقوم هذه الطريقة على فرض المسألة محلولة، وعلى البحث عن الشروط السابقة التي تجعل هذا الحل ممكناً، ولا تزال تنتقل من شرط سابق إلى شرط اسبق، حتى تنتهي إلى حقيقة برهانية، أو إلى مبدأ أول، فهي إذن ضد طريقة التركيب التي تنقل الفكر من المبادئ إلى النتائج.

³³ هو جبر كلافيوس (Clavius) الذي درسه ديكارت في مدرسة لافليش.

عزماً صادقاً³⁴ وثابتاً على ان لا أخل مرةً واحدةً بمراعاتها.

الأولى³⁵: ان لا أتلقى على الإطلاق شيئاً على انه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك، أي أن أغنى بتجنب التعجل والتشيث بالأحكام السابقة³⁶، وأن لا ادخل في أحكامي الا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز³⁷ لا يكون لديّ معهما أي مجال لوضعه موضع الشك.

والثانية³⁸: أن أقسم كل واحدة من العضلات التي ابحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه.

والثالثة³⁹: ان أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة⁴⁰، وأتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى أصل إلى معرفة اكثر الأمور تركيباً⁴¹، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع.

والأخيرة: ان أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة ومراجعات عامة تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً⁴².

القسم الرابع: أسس علم ما بعد الطبيعة

لست أدري هل يجب علي ان أحدثكم عن التأملات الأولى التي تيسرت لي هناك⁴³، لأن في هذه التأملات من كثرة التجريد⁴⁴ والبعد عن المألوف ما يجعلها غير موافقة لذوق جميع الناس. ومع ذلك فإنني أجد نفسي بوجه ما مضطراً إلى التحدث عنها، حتى يُستطاع الحكم على الأسس التي اخترتها. هل هي ذات متانة كافية؟ لقد لاحظت منذ زمن ان المرء محتاج في بعض الأحيان، فيما يختص بالأخلاق، إلى الأخذ بآراء يعلم انها غير يقينية، ولكنه يتبعها مع ذلك كما لو كانت يقينية، وقد سبق القول في ذلك. ولكن لما كنت إذ ذاك راغباً في التفرغ للبحث عن الحقيقة، رأيت أنه يجب علي ان افعل ضد ذلك تماماً، وان اعتبر كل ما أستطيع ان أتوهم فيه اقل شك باطلاً على الإطلاق، وذلك لأرى ان كان يبقى لديّ بعد ذلك شيء خالص من الشك تماماً. وهكذا فإنني، لما رأيت ان حواسنا تخدعنا أحياناً، فرضت ان

34 الحكم تابع للإرادة، وما أوهامنا إلا عادات سينة متأصلة في إرادتنا، فإذا أردنا أن نتحرر منها يجب علينا أن نريد ذلك، ونعزم عليه عزماً صادقاً، لا أن نتعلم قواعد الطريقة لا غير، لأن معرفة تطبيق الطريق لا تعصم من الإخلال بقواعدها الا إذا انضمت إليها الإرادة.

35 تسمى القاعدة الأولى بقاعدة البداهة، والبديهي هو الأمر الذي تظهر حقيقته للعقل مباشرة. وهو مضاد: (1) للباطل، (2) للمحتمل القريب من الحقيقة. فقاعدة البداهة تخرج إذن من ميدان الفلسفة كل ما هو باطل ومحتمل. وتقتصر على الحقائق الضرورية.

36 التعجل (precipitation): هو الحكم على الشيء قبل ان يصل العقل فيه إلى البداهة واليقين. والتشيث بالأحكام السابقة (prevention) هو أن يكون للمرء في بعض المسائل أحكام يتشيث بها قبل النظر فيها. وهذه الأحكام اما ان ترجع إلى زمن الطفولة، واما ان نأخذها عن غيرنا بالتقليد. ويسمى الرأي المبني على التشيث وهماً.

37 وضوح الفكرة (clarity): هو الأثر الذي يحدثه إدراك تلك الفكرة إدراكاً مباشراً عندما تكون حاضرة في الذهن، وضده الغموض. وهو تذكر إدراكنا السابق لمضمون الفكرة، وكلما كان التذكر كاذب كان الغموض اشد.

اما تميز الفكرة (distinction) فهو اشتغالها على جميع العناصر الخاصة بها، وعدم اشتغالها على أي عنصر لا يخصها. يقول ديكارت: "اعني بالتميز (distinct) الفكرة التي بلغ وضوحها واختلافها عن كل ما عداها انها لا تحوي في ذاتها الا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي" (مبادئ الفلسفة). وضد التميز الالتباس (confusion)، ويكون في الفكرة الالتباس بقدر ما يكون الإدراك الواضح لمضمونها مختلطاً بأفكار أخرى لم تدرك الا بغموض، وإذن لا يمكن ان تكون الفكرة متميزة من دون ان تكون واضحة، بل الفكرة التي لا تشتمل الا على عناصر واضحة لا تكون الا متميزة. ولكن الفكرة الواضحة قد تختلط بعناصر غير واضحة فتكون إذن واضحة من دون ان تكون متميزة.

38 تسمى هذه القاعدة بفاعل التحليل (analyses).

39 تسمى هذه القاعدة بقاعدة التركيب (syntheses).

40 تكون الفكرة ايسر معرفة من غيرها عندما تكون متقدمة على غيرها في سلسلة الاستدلال. والفكرة الأيسر معرفة تكون في الوقت نفسه اكثر بداهة، فإذا كانت الفكرة (ب) متقدمة على الفكرة (ج) في سلسلة الاستدلال، كانت الأولى ايسر معرفة من الثانية، وأكثر منها بداهة وبقيناً، وأقرب منها إلى المبادئ الأولى.

41 للفكر في سلاسل الاستنتاج مراتب، فالفكرة المتقدمة ابسط من المتأخرة، والمتأخرة أكثر تركيباً من المتقدمة، وبعض الفكر كفكرة الإله، والنفس، والجسم، التي لا يمكن إرجاعها إلى فكر أبسط منها تسمى بالطبائع البسيطة (natures simples). والقاعدة الثالثة من قواعد ديكارت توجب الابتداء بالطبائع البسيطة، والتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً إلى الطبائع المركبة.

42 تسمى هذه القاعدة بقاعدة الاستقرار أو الإحصاء، وهي تدعونا إلى ان نستوثق من اننا لم نغفل أي جزء من أجزاء المشكلة التي نريد حلها، وأن نستعرض جميع استدلالنا بحركة متصلة، يقول ديكارت: إذا كان لدي سلسلة من الروابط، فأننا لا نستطيع ان أحيط بها كلها الا إذا تصفحتها مرات بحركة متصلة من حركات الفكر، بحيث إذا تصورت واحدة منها بالحدس انتقلت إلى أخرى، وإذا كان الانتقال سريعاً انقلب الاستنتاج إلى حدس. 43 يشتمل هذا القسم على خلاصة التأملات الفلسفية، التي بدأ ديكارت بوضع أصولها خلال الأشهر التسعة التي أعقبت عودته إلى هولندا (تشرين الثاني 1628 - تموز 1629).

44 اقتبس ديكارت هذه الحجج من الربيين، واتخذها أساساً لهدم كل معرفة حسية. اما المعرفة العقلية، كمعرفتنا بذاتنا المفكرة، فان هذه الحجج لا تنال منها شيئاً.

لا شيء هو في الواقع على الوجه الذي تُصوره لنا الحواس. وكذلك لما وجدت أنَّ هناك رجالاً يخطئون في استدلالاتهم، حتى في أبسط مسائل الهندسة، ويأتون فيها بالمغالطات، واني كنت عرضة للزلل في ذلك كغيري من الناس، اعتبرت باطلاً كل استدلال كنت احسبه من قبل برهاناً صادقاً. وأخيراً، لما لاحظت ان جميع الأفكار، التي تعرض لنا في اليقظة، قد تتردد علينا في النوم، من دون ان يكون واحد منها صحيحاً، عزمت على ان أظهار⁴⁵ بأن جميع الأمور التي دخلت عقلي لم تكن اصدق من ضلالات أحلامي. ولكني سرعان ما لاحظت، وأنا أحاول على هذا المنوال ان اعتقد بطلان كل شيء، انه يلزمني ضرورةً، أنا صاحب هذا الاعتقاد، أن أكون شيئاً من الأشياء. ولما رأيت ان هذه الحقيقة: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، هي من الرسوخ بحيث لا تزغها فروض الريبين⁴⁶، مهما يكن فيها من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئناً أن اتخذها مبدأً أولاً⁴⁷ للفلسفة التي كنت أبحث عنها.

ثم اني أنعمت النظر بانتباه في ما كنت عليه⁴⁸، فرأيت أنني أستطيع ان افرض انه ليس لي أي جسم، وأنه ليس هناك أي عالم، ولا أي حيز أشغله، ولكنني لا أستطيع من اجل ذلك ان افرض انني غير موجود، لأن شكّي في حقيقة الأشياء الأخرى يلزم عنه بضد ذلك، لزوماً بالغ البدهة واليقين، ان أكون موجوداً، في حين أنني، لو وقفت عن التفكير، وكانت جميع متخيلاتي الباقية حقاً، لما كان لي أي مسوغ للاعتقاد انني موجود⁴⁹. فعرفت من ذلك انني جوهر⁵⁰ كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم الا على الفكر، ولا يحتاج في وجوده إلى أي مكان، ولا يتعلق بأي شيء مادي، بمعنى ان "الأنا" أي النفس التي أنا بها ما أنا، متميزة تمام التميز عن الجسم⁵¹، لا بل ان معرفتنا بها أسهل، ولو بطل وجود الجسم على الإطلاق لظلت النفس موجودةً بتمامها.

ثم اني نظرت بعد ذلك بوجه عام فيما تطلبه القضية من شروط لتكون صحيحة ويقينية. ولما كنت قد وجدت قضية علمت انها موصوفة بهذه الصفة، رأيت انه يجب علي أيضاً أن أعلم على أي شيء يقوم هذا اليقين. فلاحظت انه لا شيء في قلبي: أنا أفكر، إذن أنا موجود، يضمن لي انني أقول الحقيقة، الا كوني أرى بكثير من الوضوح ان الوجود واجب للتفكير. فحكمت بأنني أستطيع أن اتخذ لنفسني قاعدةً عامة، وهي ان الأشياء التي نتصورها تصوراً بالغ الوضوح والتميز هي كلها صحيحة، إلا ان هناك صعوبة في بيان ما هي الأشياء التي نتصورها متميزة.

ثم اني فكرت بعد ذلك في شكوكي، فتبين لي منها ان وجودي ليس تام الكمال، لأنني كنت اعلم بوضوح أن المعرفة أكثر كمالاً من الشك، فلاح لي ان ابحث من أين تأتي لي أن أفكر في شيء اكمل مني، فعرفت بالبدهة ان ذلك يرجع

⁴⁵يعني بذلك: افترض. وهذا التعبير يدل على ان شك ديكارت إنما هو شك مقصود اصطنعه لنفسه بحرية في سبيل الوصول إلى اليقين.
⁴⁶قال ديكارت في مبادئ الفلسفة: "من التناقض ان نفرض ان المفكر لا يوجد في الوقت الذي هو فيه يفكر"، وقال أيضاً: "اننا لا نستطيع ان نفترض اننا غير موجودين حين نشك في جميع الأشياء". وتسمى قاعدة ديكارت هذه "أنا أفكر، إذن أنا موجود" (cogito ergo sum) بالكوجيتو، وهي في نظره حقيقةً بدئية. ولكي تكون الحقيقة بدئية، يجب ان تكون في معزل عن الشك، والكوجيتو هو، على حد تعبير ديكارت، "وثنق الحقائق والمبادئ التي تعرض لمن يقود أفكاره بترتيب" (مبادئ الفلسفة)، بل الشك فيه برهان عليه، لأن الشك يستلزم التفكير، والتفكير يقتضي الوجود، وهذا الكوجيتو الديكارتي لا يخلو من موافقة لبعض أقوال القديس اوغسطين الذي قال في رده على الريبين: إذا أراد المرتاب أن يفكر، فيلزمه، وإن اخطأ، أن يكون موجوداً، ان يعرف انه موجود: "إذا أخطأت فأنا موجود" (اوغسطين، مدينة الله). ولكن ديكارت استخدم الكوجيتو في غير ما استخدمه فيه القديس اوغسطين. ان بدهة الكوجيتو عنده ترجع إلى القول ان تجمع أسباب الشك لدي لا تزيدني الا وثوقاً بصحة وجودي، لأنني لا أستطيع ان اشك الا إذا كنت موجوداً: إذا شككت فأنا موجود.

⁴⁷ ان الكوجيتو مبدأ أول، لأن التصديق به لا يحتاج إلى أي مبدأ آخر، في حين ان التصديق بجميع المبادئ الأخرى يستلزم أولاً التصديق بالكوجيتو. ولقد أخطأ غسندي في زعمه ان الكوجيتو قياس منطقي حذفته مقدمته الكبرى، وهي "كل من فكر فهو موجود"، فكان الكوجيتو قياس على الوجه الآتي: كل من فكر فهو موجود، وأنا أفكر، إذن أنا موجود، وهذا خطأ، لأن لفظ "إذن" لا يقتصر في الكوجيتو على ربط النتيجة بالمقدمة، بل يشير هنا إلى ما بين الفكر والوجود من صلة وثيقة، ونحن ندرك هذه الصلة بالحدس لا بالقياس. فالأصل في الكوجيتو ليس إذن هذه القضية العامة: "كل من فكر فهو موجود"، وإنما هو الإدراك المباشر للصلة الوثيقة التي بين الفكر والوجود.

⁴⁸ ان اليقين الأول الذي استخرجه ديكارت من الكوجيتو هو وجود النفس، واستقلالها عن البدن.
⁴⁹وبعبارة أخرى: إذا كنت أفكر فأنا موجود، حتى لو كان العالم الخارجي غير موجود. ... ان الذي يقود فكره بترتيب يعلم إذن ان وجود الفكر مستقل عن وجود الجسم.

⁵⁰ ان في نفوسنا ظواهر نفسية كثيرة، فنحن نشك، وننفي، ونريد، ونحس، ونتخيل، وجميع هذه الظواهر نشترك جميعاً في نسبتها إلى الجوهر المفكر. والجوهر المفكر هو النفس، أما الجوهر الممتد فهو الجسم.

⁵¹ان القاعدة الأولى من قواعد ديكارت توجب علينا ان لا نصف الأشياء الا بما نجده فيها واضحاً ومتميزاً، ونحن نعلم ان الجوهر الذي ندركه بقولنا: نحن نفكر، لا يحتاج في تحديده إلى الجسم، فالفكر متميز إذن عن الجسم تماماً. وهكذا كان تطبيق الطريقة الرياضية في علم ما بعد الطبيعة مودياً إلى القول بالمطابقة بين الماهية والوجود.

إلى وجود طبيعة هي في الحقيقة أكمل⁵². أما أفكاري الدالة على الأشياء الخارجية، مثل السماء، الأرض، والضوء، والحرارة، وألف شيء آخر، فاني لم أجد كبير عناء في معرفة من أين كانت تجيني؛ لأنني، لما لاحظت أن لا شيء فيها يجعلها أسمى مرتبة مني، استطعت أن اعتقد أنها إذا كانت حقيقية، فهي من لواحق طبيعتي، من حيث أن هذه الطبيعة تشتمل على شيء من الكمال⁵³، وأنها إن لم تكن حقيقية، كانت مستمدة من العدم، أي حاصلة لي من جهة ما في طبيعتي من نقص⁵⁴. ولكن الأمر لا يمكن أن يكون على هذا النحو فيما يختص بفكرة موجود أكمل من وجودي، لأن استمداد هذه الفكرة من العدم أمر ظاهر الاستحالة، ولأن قولنا: إن الأكمل لاحق وتابع لما هو أدنى كمالاً، ليس أقل شناعة⁵⁵ من قولنا: إن الشيء يحدث من لا شيء. وإذن أنا لا أستطيع أبداً أن أستمد هذه الفكرة من نفسي⁵⁶، فبقي أنها أُلقيت إلي من طبيعة هي في الحقيقة أكمل مني، لا بل من طبيعة لها بذاتها جميع الكمالات التي أستطيع أن أتصورها. وإذا أردت الإبانة عن رأيي بكلمة واحدة قلت: إن المراد بهذه الطبيعة هو الله. ثم أضفت إلى ذلك: لما رأيت أن هناك كمالات ليس لي منها شيء علّمتُ أنني لست الكائن الوحيد الذي في الوجود (واسمحوا لي هنا أن استعمل ألفاظ الفلسفة المدرسية⁵⁷)، وإنما يجب بالضرورة أن يكون هناك موجود أكثر مني كمالاً، أنا تابع له، وجميع الكمالات التي في مستمدة منه، لأنني لو كنت وحيداً ومستقلاً عن كل كائن آخر، وكان هذا القليل من الكمال الذي أشارك فيه الموجود الكامل مستمداً من نفس وحدها، لكنت أستطيع أن أحصل من نفسي، وللأسبب ذاته، على جميع الكمالات التي أعرف أنها تنقصني، ولكنت اجعل نفسي كذلك لا متناهيًا، أزليًا، أبديًا، ثابتًا، عالمًا بكل شيء، حاصلاً في النهاية على جميع الكمالات التي أستطيع أن أتصور وجودها في الله⁵⁸. وينتج من هذه الاستدلالات التي أوردتها أنه، لمعرفة طبيعة الله على قدر ما تستطيعه طبيعته، لم يكن علي إلا أن أتأمل جميع الأشياء التي وجدت صورها في نفسي، هل في امتلاكها كمال أم لا. ولقد كنت متيقناً أن أية فكرة من الفكر المشتملة على النقص لا وجود لها في الله، ولكن جميع الفكر الأخرى ثابتة له⁵⁹. وكذلك رأيت أن الشك، والتقلب، والحزن، وما شابه ذلك من الأمور لا يمكن أن تنسب إليه، لأنني كنت أنا نفسي أرتاح إلى سلامتي منها. ثم إنه كان في نفسي، عدا ذلك، صور لكثير من الأشياء الحسية والجسمية: لأنني، وإن فرضت أنني كنت حالماً، وإن ما أراه أتخيله كان باطلاً، إلا أنني لا أستطيع أن أنكر مع ذلك أن صور ما أراه وأتخيله موجود في ذهني. ولكن لما كنت قد عرفت سابقاً معرفة واضحة أن الطبيعة العاقلة في متميزة عن الطبيعة الجسمية، وإن كل تركيب يدل على تعلق الشيء بالشيء، وإن التعلق⁶⁰ نفسه نقص ظاهر، استنتجت من ذلك أنه ليس من الكمال أن يكون الله مؤلفاً من هاتين الطبيعتين، وأنه لا يمكن بالتالي أن يكون الله مركباً. وإذا كان في العالم أجسام⁶¹، أو

52 إن النفس التي تشك تدرك ذاتها بطريق الشك، وهذا الشك يشعرها بأنها ناقصة، ولكن فكرة النقص هذه تفرض فكرة الكمال الذي يعوز النفس، فإدراك النفس لذاتها بالحدس يتضمن إذن فكرة الكمال، وهي الأصل الذي يستند إليه ديكرت في برهانه الأول على وجود الله.

53 ليست الأشياء الخارجية إلا جواهر ممتدة ذات أشكال وأوضاع وحركات، وإذا كنت أنا نفسي جوهراً، فإن لدي إذن ما أستطيع أن أولف منه معنى الجوهر وأحواله (modes) وبذلك تكون الأجسام الخارجية من لواحق طبيعتي.

54 هذا مبدأ ديكرتي: الحق هو الوجود، والباطل هو العدم، وكل موجود فله علة، وعلى ذلك فإذا كانت الفكرة حقاً فلها بالضرورة علة. أي ليس أقل تناقضاً.

55 إذا قلت: إن في المعلول شيئاً أكثر مما في العلة، كان هذا الشيء الزائد لا علة له، وإذا قلت أن الأكمل يحدث عن الأقل كمالاً، رجع قولك هذا إلى أن الشيء يحدث من لا شيء، وهذا خلف.

57 أي اصطلاحات فلاسفة القرون الوسطى.

58 هذا القسم من قوله: "لما رأيت أن هناك كمالات"، إلى قوله: "أتصور وجودها في الله" هو شرح ثانٍ للدليل على وجود الله. وخلاصة هذا الدليل أن الإرادة تنزع حتماً إلى ما تظنه خيراً أعظم. أنني أربح في الكمال لأن لدي فكرة واضحة عن الكائن الكامل. ولكن لماذا لا أستطيع الحصول على جميع الكمالات التي أتصورها؟ ذلك لأنني لست خالقاً لوجودي، بل أنا تابع لعلة هي اكمل مني، مشتملة على جميع الكمالات التي أتصورها، وهذه العلة هي الله.

59 إن البرهان على وجود الله بالاستناد إلى فكرة الموجود الكامل ليس برهاناً على وجود الله فحسب، وإنما هو الوسيلة الوحيدة التي تعين لنا في الوقت نفسه صفاته. فالله هو الموجود الكامل، الواحد، الأزلي، الدائم، المستقل بذاته، المحيط علمه بالأشياء، والمتصف بجميع الكمالات. وفكرة "الكامل" هي المعيار الذي تتوازن به سائر الصفات الأخرى.

60 ذلك لأن أجزاء المركب تابعة بعضها لبعض بالضرورة، ولأن الكل نفسه تابع بدوره للأجزاء التي يتألف منها.

61 إن وجود الله هو الذي يضمن وجود العالم الخارجي، والله صادق لا يكذب، ولا يضل، وصدقه هو العماد الوحيد لوجود الأشياء الخارجية.

عقول⁶²، أو طبائع أخرى⁶³ غير تامة الكمال، فان وجودها يجب ان يكون متعلقاً بقدرته، بحيث لا تستطيع البقاء دونه لحظة واحدة⁶⁴.

وعلى ذلك فانه من السهل علينا جداً، بعد ان جعلتنا معرفة الله والنفس على يقين من هذه القاعدة، ان نعرف ان الأحلام التي نتخيلها في النوم لا تحملنا أبداً على الشك في صدق الأفكار التي تحصل لنا في اليقظة. لأنه إذا اتفق للمرء، حتى في النوم، ان يتصور فكرة جد متميزة، كأن يكشف أحد علماء الهندسة برهاناً جديداً، فان نومه لا يمنع هذا البرهان من ان يكون صحيحاً. اما الخطأ العادي في أحلامنا، وهو يقوم على ان الأحلام تصور لنا أموراً مختلفة على النحو الذي تفعله حواسنا الظاهرة، فليس مهماً ان يكون هذا الخطأ باعثاً على الارتياح في صدق مثل هذه الأفكار، لأنها تستطيع أيضاً ان تخدعنا في كثير من الأحيان من دون ان نكون نياماً، كمثال المصابين بمرض اليرقان، فهم يرون كل شيء أصفر اللون، أو كمثال الكواكب والأجسام البعيدة جداً، فهي تظهر لنا أصغر بكثير مما هي عليه⁶⁵. وأخيراً سواء أكنّا أيقاظاً أم نياماً، فانه ينبغي لنا أن لا نفتتنع الا ببداية عقولنا. وليلاحظ انني أقول هنا عقولنا لا خيالنا وحواسنا. ومن قبيل هذا أيضاً يجب علينا، إذا رأينا الشمس في وضوح تام، ان لا نحكم من اجل ذلك بأن حجمها ليس الا بالمقدار الذي نراها فيه. ويمكننا ان نتخيل في تميز تام رأس أسد مركباً على جسم عنزة من دون ان يلزمنا ان نستنتج من اجل ذلك ان في العالم وحشاً وهمياً كهذا. لأن العقل لا يملئ علينا ان يكون ما نراه أو نتخيله على هذا الوجه حقيقياً، ولكنه يملئ علينا أن أفكارنا وتصوراتنا يجب ان يكون لها أساس من الحقيقة، ولولا ذلك لما كان من الممكن أن يضع الله فينا هذه الأفكار والتصورات، وهو كمال كله، حق كله، ولما كانت استدلالنا في النوم ليست بديهية وتامة كما هي عليه في اليقظة، وكان لتخيلاتنا من القوة أو الوضوح في النوم ما لها في اليقظة أو أكثر، فان العقل ليملي علينا أيضاً ان أفكارنا ما دامت لا تستطيع ان تكون كلها صحيحة، لعدم اتصافنا بالكمال، فان ما فيها من حق يجب ان يوجد حتماً في التي تحصل لنا في اليقظة لا في الأحلام⁶⁶.

⁶² أي الملائكة بالمعنى المدرسي (أو السكولائي).

⁶³ كطبيعة الإنسان المؤلفة من اتحاد النفس بالجسم.

⁶⁴ يشير هنا إلى مبدأ الخلق المستمر (continuous creation).

⁶⁵ قارن هذا القول بقول الغزالي في المنقذ من الضلال: "وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على انه اكبر من الأرض في المقدار".

⁶⁶ ان هذا الاستدلال ليس منتجاً لأنه قد يتأتى للمرء ان يكشف بعض الحقائق العلمية في النوم، وقد اعترف ديكارت نفسه بذلك.

جون لوك (1632 - 1704)

جون لوك (John Lock) هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. ولد في 29 آب عام 1632 في رنجتون (Wrington) في إقليم (Somerset) وتعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كنيسة المسيح في أكسفورد، حيث انتخب طالباً مدى الحياة، لكن هذا اللقب سحب منه في عام 1684 بأمر من الملك. وبسبب كراهيته لعدم التسامح البيورتياني عند اللاهوتيين في هذه الكلية، لم ينخرط في سلك رجال الدين. وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب وممارسة التجريب العلمي، حتى عرف باسم (دكتور لوك).

وفي عام 1667 أصبح طبيباً خاصاً لأسرة انتوني أشلي كوبر (1621-1683) الذي صار فيما بعد الإيرل الأول لشفانيسبري، ووزيراً للعدل، ولعب دوراً خطيراً في الأحداث السياسية العظيمة التي وقعت في إنجلترا ما بين سنة 1660 وسنة 1680. لعبت علاقة لوك باللورد أشلي دوراً كبيراً في نظرياته السياسية الليبرالية. وكان اللورد أشلي يتمتع بنفوذ كبير في إنجلترا إذ كان يمثل المصالح السياسية لرؤوس الأموال التجارية في لندن، وتحت تأثير اللورد أشلي كتب لوك في عام 1667 مقالاً خاصاً بالتسامح (On Toleration) راجع فيه أفكاره القديمة الخاصة بإمكانية تنظيم الدولة لكل شؤون الكنيسة.

اعتقد الكثيرون لمدة طويلة أن لوك كتب أشهر مقالتيه سياسيتين نشرتا في عام 1690 بعنوان "مقالتان عن الحكومة" (Two Treatises on Government) تأييداً لثورة 1688 الكبرى. وهناك وجهة نظر تقول إن المقاليتين موجهتان ضد فيلمر (Filmer) وليس ضد هوبس كما كان يفكر البعض. وهاجر لوك إلى هولندا عام 1683 بسبب ملاحقة البوليس له، وذلك لاتصالاته الوثيقة باللورد أشلي، الذي كان معارضاً للقصر وبقي هناك حتى عام 1689، وفي هولندا كتب لوك عدة مقالات منها:

مقال خاص بالفهم البشري (Essay Concerning Human Understanding) وبعض الأفكار عن التربية وأخرى عن التسامح. وعندما جاءت الثورة الكبرى، استطاع لوك العودة إلى إنجلترا. وقد رفضت الجامعات القديمة فلسفته الحسية وآراءه الليبرالية. ومع ذلك فقد عاصر شهرته الكبرى التي انتشرت في أنحاء العالم. وتوفي عام 1704.

عبد الرحمن بدوي

لوك Jolm Locke

فيلسوف تجريبي انجليزي.

ولد في 29 أغسطس سنة 1632 في رنجتون Wrington (في اقليم سمرست Somerset) تعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كنيسة المسيح في اكسفورد، حيث انتخب طالباً مدى الحياة، لكن هذا اللقب سحب منه في سنة 1684 بأمر من الملك. وبسبب كراهيته لعدم التسامح البيوريتاني عند اللاهوتيين في هذه الكلية، لم ينخرط في سلك رجال الدين. وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب ومارس التجريب العلمي، حتى عرف باسم "دكتور لوك".

وفي سنة 1667 أصبح طبيباً خاصاً لأسرة أنتوني أشلي كوبر Cooper الذي صار فيما بعد الايرل الأول لشافنيسبري (1621 – 1683) ووزيراً للعدل ولعب دوراً خطيراً في الأحداث السياسية العظيمة التي وقعت في إنجلترا ما بين سنة 1660 وسنة 1680. وقد نجح لوك في إجراء عملية جراحية لأنتوني أشلي كوبر هذا في سنة 1668 الذي أصيب بدمل في الصدر؛ ونتيجة لهذا النجاح صار ناصحاً أميناً لأشلي في الأمور السياسية والعلمية، وانتخب عضواً في الجمعية الملكية. F. R. S. ووجهته هذه العضوية نحو الاهتمام بالفلسفة. وأسس لوك نادياً للمناقشات الفلسفية والدينية. وفي سنة 1672 صار أشلي أول ايرل لشافنيسبري ووزيراً للعدل Lord Chancellor، فعين لوك سكرتيراً لهيئة التجارة Board of Trade. وفي سنة 1675 حصل على البكالوريوس في الطب ولم يكن قد حصل عليها بعد.

وأثناء الاضطرابات السياسية التي وقعت في إنجلترا ما بين عام 1675 و 1679 أقام لوك في مونبلييه (جنوبي فرنسا) وباريس، حيث تعرّف إلى جستني وأرنو Arnauld وسجن أشلي لمدة قصيرة في برج لندن، ثم عادت إليه مكانته، وعاد لوك إلى خدمته. لكن في يوليو سنة 1681 أعيد أشلي إلى السجن بتهمة الخيانة العظمى، ثم أفرج عنه، وفر إلى هولنده في ديسمبر سنة 1682 (وقد توفي بعد شهر في 22 يناير سنة 1683 في أمستردام). فرأى لوك من الحكمة أن يرحل هو الآخر إلى هولنده لاحقاً بولي نعمته، وأقام في أمستردام باسم مستعار هو Dr. Van den Linden حيث توثقت صداقته بلاهوتيين حرّين هما لوكليز Le Clerc ولمبورش وفي سنة 1687 انتقل إلى روتردام، وانضم إلى أنصار وليم أورانج الإنجليزي.

ثم عاد إلى إنجلترا سنة 1688، وعرض عليه أن يكون سفيراً فلم يقبل وصار مندوباً للاستئناف. وأمضى سنواته الأخيرة في أوتس Oates (في اقليم Essex) في منزل سير فرانسس وليدي ماشم Masham – وهي ابنة كدورث Ralph Cudworth وتوفي في 28 أكتوبر سنة 1704.

فلسفته

1. انكار الأفكار الفطرية

الأفكار الفطرية هي تلك التي يولد الانسان مزوداً بها، في رأي من يقولون بها. وممن قال بها في العصر اليوناني الرواقيون وسموها kowal Evvolal وقرروا أنها تولد في العقل الانساني منذ الولادة ويشترك كل الناس في الإقرار بها: وفي أوائل العصر الحديث قال بها ديكارت، حين قرر أن الأفكار السرمدية الضرورية فطرية، أي أنها تولد مع ميلادنا ولسنا في حاجة إلى تحصيلها. لكنه يقرر مع ذلك أن هذه الأفكار، قبل التجربة، إنما توجد ضمناً وعلى هيئة إمكان. ومن هنا يرى أن التجربة ضرورية لتحصيل هذه الأفكار. ومن بين هذه الأفكار الفطرية مبدأ الهوية (ما هو هو) ومبدأ عدم التناقض ("لا يمكن الشيء الواحد أن يكون وألا يكون في آن واحد ومن جهة واحدة")، والضمير الأخلاقي، وفكرة الله. وكان الغرض من القول بفطرية بعض الأفكار الأساسية هو تأمين اليقين والثبات لحقائق الدين والأخلاق والعلم، نظراً لأن معطيات الحس غير مأمونة ومتغيرة وغير يقينية.

لكن جاء لوك وأنكر نظرية الأفكار الفطرية، وقال إن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa لم ينقش عليها من قبل شيء. والدليل على ذلك أن الأطفال لا يعون مبادئ المنطق (الهوية وعدم التناقض). والبدائيون يعيشون دون أن

يصوغوا مبادئ المنطق. وشاهد آخر هو أن الناس يختلفون اختلافاً شديداً في تقرير ما هو خير وما هو شر، ما هو صواب وما هو خطأ، ولو كانت هناك أفكار فطرية لما وجد هذا الاختلاف في المبادئ الأساسية في المنطق والأخلاق والدين والعلم بين مختلف الشعوب. وهنا يذكر لوك أن هناك شعوباً ليست لديها أية فكرة عن الله وعن العقائد الدينية الأساسية بوجه عام. فلو كان الله قد أعطى أفكاراً فطرية لكان قد أعطى الناس فكرة عن ذاته، لكنه لم يفعل ذلك.

ولا يستطيع المدافع عن الأفكار الفطرية أن يجيب قائلاً إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن في الناس استعداداً فطرياً لاكتسابها حالما يجربون ويتعلمون استخدام عقولهم. إذ بهذا المعنى كل فكرة هي فطرية، ولا محل للتمييز حينئذ بين أفكار فطرية عالية اليقين وبين أفكار غير فطرية أقل مرتبة في اليقين.

لكن الغريب هو أن لوك في هجومه على مذهب الأفكار الفطرية لا يذكر ديكارت، مع أن ديكارت هو أعظم فلاسفة القرن السابع عشر، بينما يذكر رجالاً أقل قيمة كانوا مثل ديكارت من القائلين بنظرية الأفكار الفطرية، مثل هيربرت أوف تشربري (1648-1583) Herbert of Cherbury وقد ذكره لوك بالاسم. ويفسر البعض هذه الواقعة بكون أحياء بعض المتفلسفة البريطانيين لرأي الرواقية كان في تعارض مباشر مع تجريبية لوك، لأنه إذا كانت كل معرفة تستمد من التجربة كما يرى لوك، فإنه لا توجد معرفة فطرية في العقل يؤيد وجودها ما زعموه من إقرار كل الناس بها، ولما كان هؤلاء المتفلسفة البريطانيون قد أحيوا من جديد مذهب الرواقية في هذا الموضوع، فقد كان على لوك أن يهاجمهم دفاعاً عن مذهبه هو التجريبي. – ومن ناحية أخرى يمكن أن نتصور أن مذهب الأفكار الفطرية لم يكن في مذهب ديكارت جزءاً أساسياً في فلسفة ديكارت كما تصورها لوك. ولوك يوافق ديكارت في قوله إن بعض الأفكار يعرف صدقها عن طريق العيان العقلي المباشر، والبعض الآخر يمكن أن يستنبط منها. وعلى هذا الأساس رأى لوك أن من الممكن اثبات صحة الرياضيات والأخلاق وكذلك صحة وجودنا وصحة وجود الله. ومعنى هذا أن لوك كان يرى أن ديكارت كان على حق في اعتقاده أن بعض الأفكار يُعرف بالعيان العقلي المباشر أنها واضحة متميزة، وبالتالي صحيحة، وأن غلط ديكارت الوحيد هو في ظنه أن مثل هذه الأفكار فطرية ولا ترجع إلى التجربة.

وبعد أن فند لوك مذهب القائلين بالأفكار الفطرية في القسم الأول (الكتاب الأول) من كتابه "بحث يتعلق بالعقل الإنساني" (1690)، أخذ في الكتاب الثاني منه (القسم الثاني) في عرض رأيه وهو أن التجربة هي مصدر ما لدينا من أفكار. إن لدينا أفكاراً – والفكرة Idea أي شيء هو موضوع للتفكير حين نفكر – هذا أمر لا شك فيه. فمن أين تأتي أفكارنا، ما دامت ليست فطرية؟

لنفرض، هكذا يقول لوك، أن العقل كان في البداية لوحة بيضاء Tabula rasa فمن أين يحصل إذن على أفكاره؟ والجواب: من التجربة، هكذا يقول لوك. والتجربة تشتمل على مصدرين للأفكار، هما: الإحساس، والتأمل reflection. فنحن نتلقى الكثير، إن لم تكن الغالبية، من أفكارنا حين تتأثر حواسنا بموضوعات خارجية. ونتلقى أفكاراً أخرى بواسطة التأمل حينما ندرك عمليات عقولنا في الأفكار التي حصلناها من قبل. إن الإحساس يزودنا بالأفكار المتعلقة بالكيفيات، مثل فكرة اللون الأصفر، أو الحرارة، الخ. والتأمل يزودنا بأفكار تتعلق بالتفكير والإرادة، مباشرة، وما أشبه ذلك. وهذان المصدران – الإحساس والتأمل – يعطينا كل ما لدينا من أفكار. فإن شك أحد في هذا، فما عليه إلا أن يفحص عن أفكاره وينظر هل هناك أفكار لم تأت منه الإحساس وإما من التأمل. ونمو الأطفال يعطينا المزيد من التأييد لهذه النظرية التجريبية الخاصة بمصدر المعرفة الإنسانية: فكلما تلقى الطفل المزيد من الأفكار من الإحساس وتأمل فيها، زادت معرفته بالتدريج.

وبعد أن فرغ لوك من بيان مصدر معرفتنا أخذ في البحث عن طبيعة ما لدينا من أفكار. إن أفكارنا كلها إما بسيطة وإما مركبة. والفكرة البسيطة هي غير المؤلفة من عدة أفكار؛ إنها لا تحتوي إلا على مظهر واحد أحد، مثال ذلك: راحة

وردة. أما الفكرة المركبة فهي المؤلفة من فكرتين أو أكثر بسيطة، مثل فكرة: أصفر زكي الرائحة. والافكار البسيطة لا يمكن أن يخلقها العقل ولا أن يدمرها.

لكن العقل يقدر على تكرار الأفكار البسيطة أو مقارنتها بعضها ببعض أو تأليفها بعضها مع بعض. ولا يستطيع العقل أن يخترع أفكاراً بسيطة لم يعرفها في التجربة. والأفكار البسيطة هي الأحجار التي بها تبنى كل أفكارنا المركبة، وبها تُفسر.

وكثير من الافكار البسيطة يحملها حس واحد، مثل أفكار: الألوان، الأصوات، الأذواق، الروائح والملموسات. ويزعم لوك أن فكرة الصلابة وفكرة بسيطة نتلقاها بواسطة حسّ اللمس – وفكرة الصلابة ليست فكرة المكان الذي تشغله الأجسام، ولا هي التجربة الذاتية للخشونة التي نحس بها حين نشعر بالأشياء. وإنما الصلابة solidity شبيهة بفكرة الكتلة mass في فيزياء نيوتن، وهي التي تصنع الأجسام. وإذا شك إنسان في هذه الفكرة فما عليه إلا أن يضع بين يديه شيئاً مادياً، وليكن كرة، وليحاول بعد ذلك أن يضم يديه. فهذه التجربة تعطي الإنسان معرفة تامة وملئمة بالصلابة.

وبعض أفكارنا ينقلها حسّان أو أكثر. ويدخل في هذا النوع أفكار: المكان أو الامتداد، الشكل، السكون، الحركة – إذ نحن نتلقى هذه الافكار بواسطة البصر واللمس. وهناك أفكار أخرى تأتي من التأمل reflection. وثم أفكار ثالثة هي نتيجة التأمل والإحساس كليهما. ويدخل في هذا النوع الأخير أفكار: اللذة والألم، فكرة القوة وهي تتكون لدينا من التأمل في تجربتنا عن قدرتنا على تحريك أجزاء من أبداننا بحسب إرادتنا.

أما كفيات الأشياء فيقسمها لوك إلى قسمين: كفيات أولية، وكفيات ثانوية. فالكفيات الأولية هي التي لا تنفصل عن الأجسام مهما تكن الحالة التي توجد فيها هذه الأجسام. وهذه المجموعة تشمل الصلابة، الامتداد، الشكل، التحرك، والعدد. أما الكفيات الثانوية "فليست قائمة في الموضوعات نفسها، بل هي القوى التي تنتج مختلف الإحساسات فينا بواسطة كفياتها الأولية"، مثال ذلك: قوة الشيء، من خلال حركة أجزائه الصلبة الممتدة، على إحداث الأصوات، والأذواق والروائح فينا حين تتأثر بها.

وهكذا نجد أن لوك يقرر أن الموضوعات (الأشياء) لها كفيات أولية، وهي العناصر الأساسية في فيزياء نيوتن، ولها أيضاً كفيات ثانوية هي قوى الكفيات الأولية التي تجعلنا ندرك الألوان والروائح الخ، وهي أمور ليست "في" الموضوعات نفسها. وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن أفكارنا عن الكفيات الأولية تشابه خواص الموضوعات الموجودة خارجاً عنا، بينما أفكارنا عن الكفيات الثانوية ليست كذلك. إن الكفيات الأولية للأشياء موجودة فعلاً فيها، بينما الكفيات الثانوية – كما تدركها الإحساسات – لا توجد إلا فيمن يشاهدها. فلو لم يوجد مشاهدون، لما وجد إلا الكفيات الأولية وقواها. ولهذا فإن عالم التجربة الغني الحافل بالألوان والذوق والضجة والرائحة ما هو إلا الطريقة التي تتأثر بها نحن من جانب الأشياء، لا الطريقة التي عليها الأشياء موجود بالفعل.

وهذا التمييز بين كفيات أولية وكفيات ثانوية دعا لوك إلى الزعم بأن بعض أفكارنا تعطينا معلومات صحيحة عن الواقع، بينما لا تعطينا أفكار أخرى معلومات صحيحة عنه.

ويبحث لوك في معنى الجوهر substance، فيقول إننا اعتدنا أن ننظر إلى الجوهر على أنه موضوع substratum تحل فيه الافكار. فإذا تساءلنا؛ وما هو هذا الموضوع، لم نستطع أن نحير جواباً. مثلاً: إذا تساءلنا: اللون والوزن ينتسبان إلى ماذا؟ وكان الجواب: إلى الأجزاء الممتدة الصلبة – فعلياً أن نتساءل: وإلى أي شيء تنتسب هذه الأجزاء الممتدة الصلبة؟ وهنا لا نحير جواباً، وسيكون مثلنا مثل ذلك الفيلسوف الهندي الذي زعم أن العالم يحمله فيل كبير. فلما سئل؛ ومن يحمل الفيل؟ أجاب تحمله سلحفاة. فلما سئل: ومن يحمل السلحفاة؟ سَلِمَ بعجزه عن الجواب وقال: لا أدري. ومثل هذا هو ما ينبغي أن نقوله عن طبيعة الجوهر substance: إنه شيء لا نعلمه، لكننا نفترض أنه الحامل للكفيات التي ندركها أو تتأثر بها.

وكل مجموعة مجتمعة معاً دائماً من الكفيات نحن نفترض أنها تنتسب إلى جوهر معين، نسميه: فرس، ذهب، إنسان، شجرة، الخ. إننا لا نملك فكرة واضحة عن الجوهر، سواء بالنسبة إلى الأشياء المادية والأشياء الروحية. لكننا مع ذلك لا نعتقد أن الكفيات الفيزيائية أو العقلية التي ندركها في التجربة معاً يمكن أن توجد دون أن تنتسب إلى شيء ما. وهكذا، فإنه على الرغم من أنه ليست لدينا أفكار محددة عن الجواهر، فإننا نفترض مع ذلك أنه لا بد من وجود أجسام وأرواح

تحمل الكيفيات التي تنشئ أفكارنا. لكن عجزنا من الحصول على أفكار واضحة عن الجواهر تمنعنا دائماً من تحصيل معرفة صحيحة عن الطبيعة الحقيقة للأشياء.

وبالجملة فإن أفكارنا تكون صحيحة إذا كان أساسها في الطبيعة وكانت تتفق مع الطابع الحقيقي للأشياء. وبهذا المعنى فإن كل الأفكار البسيطة صحيحة، لأنها ناتج أشياء وأحداث حقيقية. لكن ليست كل الأفكار الحقيقية هي بالضرورة امتثالات مكافئة لما يوجد بالفعل. وأفكار الكيفيات الأولية حقيقية ومكافئة معاً. أما أفكار الكيفيات الثانوية فحقيقية، ولكنها لا تمثل ما هو خارج عنا إلا جزئياً: إنها تمثل قوى موجودة، لكنها لا تمثل صفات مناظرة لتلك التي ندركها. وأفكارنا عن الجواهر غير مكافئة وقاصرة جداً، لأننا لا نستطيع أن نتأكد أبداً أننا واعون بكل الكيفيات المجتمعة معاً في جوهر واحد، ولسنا متأكدين لماذا هي متجمعة هكذا. ومن هنا فإن بعض أفكارنا تخبرنا ما هو موجود فعلاً خارجاً عنا، بينما هناك أفكار أخرى، ناتجة عما هو خارج عنا، أو عن تأملنا في أفكارنا، وهي لا تمثل تمثيلاً مكافئاً لموضوعات "حقيقية" real.

وفي الكتاب (الباب) الرابع من "بحث متعلق بالعقل الانساني" يتناول لوك موضوعات تتعلق بطبيعة الألفاظ واللغة، ومن هنا اهتم به الباحثون في اللسانيات في العصر الحاضر. ومن أهم ما تعرض له لوك في هذا البحث معنى الحدود الكلية أو الكليات مثل "انسان"، "مثلث"، الخ. يقول لوك إن كل الأشياء الموجودة هي جزئية، لكننا بتجريد أفكارنا عن الأشياء، وبفصلها عن القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية فإننا نكون أفكاراً عامة. وبهذا الطريق نصل إلى تكوين الأفكار المجردة العامة التي نستخدمها في البرهنة العقلية.

ومن بين الحدود الكلية التي يقول لوك إنها اكتسبت بعض المعنى من عملية التجريد هذه – اللفظ: "جوهر" substance. وحين حل معناه مميّز بين ما سماه "الماهية الاسمية" nominal essence وبين "الماهية الواقعية" real essence للجوهر. أما الماهية الاسمية فهي الفكرة العامة المجردة للجوهر وقد تكونت بتجريد المجموعة الأساسية من السمات (الصفات) التي توجد دائماً معاً. وفي مقابل ذلك نجد أن الماهية الواقعية هي طبيعة الموضوع التي تفسّر كونه يملك الصفات التي يملكها. إن الماهية الاسمية تصف الخواص التي للجوهر، بينما الماهية الواقعية تفسّر لماذا هو يملك هذه الخواص. ويؤكد لوك أننا لن نستطيع أبداً معرفة الماهية الواقعية لشيء ما لأن معرفتنا التي نحصلها بالتجريد تتناول فقط الكيفيات التي نجرّبها، وليس أبداً العلل النهائية التي تفسّر حدوث (وجود) هذه الخواص. ومن هنا تظل معرفتنا دائمة قاصرة لأننا لن نستطيع أبداً أن نعرف الأسباب التي من أجلها تملك الأشياء الخواص التي لها.

وفي الكتاب (الباب) الرابع والأخير من "بحث..". يتناول لوك المعرفة بوجه عام ومدادها، وإلى أي درجة من اليقين يمكن أن تصل. إن معرفتنا تتناول الأفكار فقط، لأن هذه هي الأمور التي يعرفها العقل مباشرة. وما يكون المعرفة في نظر لوك هو إدراك الاتفاق أو عدم الاتفاق بين فكرتين. والأفكار تتفق أو تختلف على أربعة أنحاء:

1. إذ يمكن أن تكون هي هي، أو متباينة؛
 2. ويمكن أن تكون مرتبطة فيما بينها على نحو معين؛
 3. ويمكن أن تتفق في الوجود معاً في نفس الموضوع أو الجوهر؛
 4. ويمكن أن تتفق أو تختلف من حيث كونها ذات وجود واقعي خارج العقل.
- وكل معارفنا تدرج تحت واحد من هذه الأبواب الأربعة، فنحن نعرف: إما أن بعض الأفكار واحدة أو مختلفة؛ وإما أنها ذات علاقة بعضها ببعض؛ وإما أنها توجد معاً دائماً؛ وإما أنها توجد فعلاً خارج عقولنا.

وإحدى وسائل المعرفة العيان intuition أعني الإدراك المباشر للاتفاق أو الاختلاف بين فكرتين. فالعقل "يرى" أن الأسود ليس هو الأبيض، وأن المثلث ليس هو الدائرة. وهذا النوع من المعرفة هو أوضح وأيقن أنواع المعرفة التي يقدر على بلوغها الضعف الانساني. وكل معرفة يقينية تتوقف على العيان مصدراً وضمناً.

لكننا نحصل على المعرفة أيضاً بواسطة البرهان demonstration والمعرفة بالبرهان ليست رؤية مباشرة لكون فكرتين تتفقان أو تختلفان، وإنما بالبرهان نرى بطريق غير مباشر، وذلك بربط فكرتين بأفكار أخرى حتى نستطيع أن نربط كلتا الفكرتين بالأخرى. وهذه العملية هي سلسلة من العيانات، ولهذا فإن كل خطوة في البرهان يقينية. لكن لما

كانت هذه الخطوات تحدث على التوالي في العقل – فإن الخطأ يمكن أن يقع إذا نسينا الخطوات السابقة، أو افترضنا أن خطوة حدثت من قبل دون أن تكون قد حدثت فعلاً من قبل. والعيان والبرهان هما المصدران الوحيدان للمعرفة اليقينية.

ومع ذلك يوجد مصدر ثالث للمعرفة له درجة من اليقين تؤكد حقائق متعلقة بتجارب جزئية. وهذا النوع من المعرفة يذهب إلى أبعد من مجرد الاحتمال، لكنه لا يصل إلى اليقين الصحيح. وهذه المعرفة تسمى "المعرفة الحسية"، وهي ما نجده عند حدوث تجارب معينة من أن بعض الموضوعات الخارجية توجد فعلاً وتحدث أو تسبب هذه التجارب. ولا يحق لنا أن نقول إن كل تجاربنا خيالية أو هي جزء من الأحلام. فالمعرفة الحسية تعطينا درجة من التأكيد بأن شيئاً واقعياً يحدث خارج عقولنا.

وفي وسعنا الآن بعد هذه التحديدات لضروب المعرفة وأنواع مصادرها ودرجات يقينها أن نحدد المدى الذي تذهب إليه المعرفة الانسانية وأن نقوم ماذا نعرف فعلاً عن العالم الواقعي. لما كنا لا نستطيع أن نعرف بالعيان أو البرهان كل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأفكار بعضها وبعض، فإن معرفتنا لا تمتد إلى ما تمتد إليه أفكارنا. وفي كل الأحوال تقريباً نستطيع أن نحدد بيقين ما إذا كانت أفكارنا متفقة أو متباينة بعضها عن بعض. لكننا لا نستطيع أن نخبر هل أفكارنا مرتبطة بعضها ببعض إلا إذا استطعنا أن نكتشف أفكاراً وسيطة كافية. وفي ميدان مثل الرياضيات نحن نتوسع في معرفتنا كلما ازدادت معرفتنا بالعلاقات بين الأفكار عن طريق العيان أو البرهان. أما المجالات التي يلوح أننا قاصرون فيها عن اكتساب المعرفة فهي تلك التي تتناول وجود الأفكار معاً ووجودها الفعلي. فما دمنا لن نستطيع معرفة الماهية الحقيقية لجوهر ما، فإننا لن نعرف أبداً لماذا تحدث بعض الكيفيات الثانوية حين يوجد ترتيب معين لكيفيات أولية. وفيما يتصل بالوجود الواقعي يقرر لوك أننا متيقنون، بالعيان، بأننا موجودون، وبالبرهان أن الله موجود. لكننا لا نعرف إلا حسياً أن أشياء غير ذواتنا وغير الله موجودة. وبقيننا في هذه الحالة محدودة باللحظة التي فيها نحس بهذه الأشياء في التجربة. فإذا مضت التجربة، فلا يقين لدينا بأن الشيء الذي أحدث تجربتنا الحسية سيستمر في الوجود.

والخلاصة أننا لن نقدر أبداً على تحصيل معرفة كافية صحيحة بالأجسام أو بالأرواح، لأن معلوماتنا عن وجودها وطبائعها محدودة جداً. لكن ليس في هذا ما يدعونا إلى أن نصبح شكاكاً أو نكون يائسين.

فكره السياسي

يتجلى فكر لوك السياسي في "الرسالتين عن الحكومة" اللتين نشرهما في سنة 1690، وإن كان قد كتبهما إبان ما يسمى بأزمة الاستبعاد في 1679 – 1681، أي الفترة التي حاول فيها –دون جدوى– شيفتبري أن يستبعد دوق يورك من ولاية عرش إنجلترا لأنه كان كاثوليكياً. وأهم هاتين الرسالتين: الرسالة الثانية، وإن كانت غير محكمة التحرير لأنها ناقصة، ولا ارتباطها بالحوادث المعاصرة لها، ولأن لوك لم يفلح في إعادة تحريرها حين أراد نشرها في سنة 1689 بعد كتابته لها قبل ذلك بعشر سنوات.

ويبدو أن لوك قد كتبهما إبان أزمة استبعاد دوق يورك عن وراثة العرش، من أجل تبرير إمكان التغييرات الدستورية التي طالب بها حاميه شيفتبري. وكان هدفه هو الحدّ من سلطان الملك المطلق. ومن أجل هذا افترض أن الأصل في المجتمع السياسي هو وجود علاقة مباشرة بين كل فرد وبين الله، دون أي وسيط سياسي. فافترض حالة للطبيعة تنظمها قوانين مستمدة من الله، وفي حالة الطبيعة هذه يكون الناس متساوين وأحراراً أمام الرب وتجاه بعضهم البعض. وسلطان القانون ضروري لهذه الحرية، إذ بدون مثل هذا القانون الطبيعي لصارت "حرية" الإنسان فوضى. ومن هذه الحالة الطبيعية استنتج لوك "قانوناً عقلانياً" law of reason، به يصل الناس إلى الاتفاق الاجتماعي وقبول هذا الاتفاق، وقوانين عملية ضرورية لضمان الحرية الفردية. وفي البداية، أعني في حالة الطبيعة، كانت السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي قائمة في كل فرد، وبعد ذلك –إما فجأة أو تدريجياً– اتفق الناس على العيش في مجتمع مشترك تنظمه السلطة التنفيذية المشتركة تنقسم إلى ثلاث سلطات: التشريعية والتنفيذية، والاتحادية federative

ولتحقيق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني (السياسي)، صاغ لوك نظرية مهمة في الملكية، أدت بدورها إلى نظريته في العمل. وقد بدأ لوك من المصادرة القائمة في القانون الطبيعي والقائلة بأن الإنسان يملك حياته، واستنتج من ذلك أن للإنسان حق امتلاك الأشياء الضرورية للمحافظة على حياته، طالما كانت هذه الأشياء مملوكة له بطريقة شرعية

(قانونية) أي مأخوذة من الثروة المشتركة بين الناس في الوقت الذي كان الامتلاك الخاص لا يضرّ أحداً آخر ولا يجردّه مما يملك.

وهكذا كان للإنسان الحق في حياته، وفي عمله. ومن ثم أيضاً صار له الحق فيما "مزج عمله به"، أي فيما يملك. وكلازمة لهذه صاغ لوك نظريته في القيمة، فقال إن قيمة السلع في أي مجتمع تعكس العمل الذي بذل في تحصيلها، أي أنه رد القيمة إلى العمل المبذول في إيجاد السلعة.

وتم نوعان من العلاقات بين الناس: الأول هو العقد الاجتماعي الطبيعي، الذي يتم بممارسة الاعتبارات العقلية للمحافظة على النفس؛ والثاني يتحدد بحقوق التملك (الحقوق في الملكية).

ووظيفة الحكومة وغايتها هما المحافظة على حياة المواطنين وعلى حريتهم وممتلكاتهم. ويلزم عن هذا أن الحقوق السياسية تستمد من الملكية، ومن لا ملكية لهم فهم إما عبيد وإما مجردون من الحقوق السياسية.

وهكذا نجد لوك يؤكد المصالح المشتركة كما يؤكد الملكية الخاصة، وهذه الأخيرة تتعلق خصوصاً في ذلك العصر بالأرض.

وإذن فحقوق الفرد السياسية نابعة عن ملكيته؛ وبكونه ذا حقوق سياسية يصير ملتزماً تجاه الحكومة التي تمثلها. وفي مقابل ذلك لا يجوز للحكومة أن تمسّ ملكيته (بما في ذلك فرض الضرائب) بدون موافقته من خلال من يمثله في الحكومة. وينتج عن هذا مذهب لوك في مقاومة الحكومة أو الثورة عليها، كما عرضه في الفصل الأخير من "الرسالة الثانية في الحكومة"، وهو الفصل الذي عرّض لوك لسخط الحكومة قبل ثورة سنة 1688، ولرضاها بعد ثورة سنة 1688. ولوك، في نظريته في الثورة على الحكومة، لا يتابع آراء أصحاب النظريات البروتستنت في المقاومة الذين ظهروا في القرن السادس عشر والذين أقاموا نظرياتهم على الدين أو جزاء الضمير. كذلك لم يذهب إلى ما ذهب إليه البرلمانيون الانجليز في سنة 1640 وما حولها، الذين استندوا إلى سوابق في القانون الانجليزي. كذلك لم يقل مثل الجرنون سديني Algernon Sidney إن الحق في الثورة يقوم على الحق الطبيعي في الحرية. وإنما طالب لوك بثورة معتدلة واعية ضابطة لنفسها، من أجل استعادة التوازن في النظام السياسي.

وخلاصة رأي لوك في حق الثورة هو أن الحاكمين قد يستبدون بمن يلتزم هؤلاء الحاكمون بخدمتهم، سواء كان هؤلاء الحاكمون ملوكاً، أو جماعات، أو مغتصبين يطالبون بالسلطة المطلقة. ففي مثل هذه الأحوال، أي أحوال استبداد الحاكم بالمحكومين، فإن من حق الشعب أن يثور على الحاكم إذا لم يكن هناك سبيل آخر للإصلاح غير الثورة. لكن حق الثورة هذا ينبغي ألا يمارس إلا في الظروف القصوى جداً، أي حين تخفق كل الوسائل الأخرى تماماً. ويعتقد لوك أن الناس لن يلجأوا إلى استخدام حق الثورة بخفة ورعونة، لأنهم يدركون ما تجره الثورات من سفك للدماء وخراب للممتلكات، ولهذا سيتحملون العذاب ويصبرون طويلاً قبل أن يقدموا على القيام بالثورة.

والناس ينقلهم إلى الحكومة الحق في وضع القوانين وتنفيذها وصنع الحرب والسلام، لا يتنازلون عن الاهتداء بنور العقل في الحكم على ما هو خير أو شر، ما هو عدل أو ظلم، ما هو صواب أو خطأ. صحيح أنه بالنسبة إلى بعض القوانين والقرارات التنفيذية يجب أن يترك الفصل في أمرها إلى السلطتين التشريعية والتنفيذية. لكن إذا تبين للناس أن سلسلة طويلة من الأفعال والقوانين والمراسيم تكشف عن اتجاه استبدادي، وحكموا حينئذ بأن الحاكم قد وضع نفسه في حالة حرب معهم، فإن من حقهم أن يخلعوا الحاكم المستبد عن عرشه. ومن ناحية أخرى لا يجوز للسلطتين التشريعية والتنفيذية أن ترجع إلى الشعب إلا إذا حدث انتفاء للثقة بينهما.

وحل الحكومة ليس معناه حل المجتمع، إذ الغرض من الثورة الاتيان بحكومة جديدة، وليس العودة إلى حالة الطبيعة (الفوضى). وحل الحكومة يمكن أن يحدث في أحوال عديدة، أبرزها: حين تحلّ الإرادة الاستبدادية لشخص واحد أو أمير محلّ القانون؛ وحين يحول الحاكم بين الهيئة التشريعية وبين أن تجتمع اجتماعاً قانونياً؛ وحين يحدث تزييف في الانتخابات، وحين تقوم حكومة اجنبية باخضاع الشعب، وحين تهمل السلطة التنفيذية في القيام بمهامها أو تتركها. ففي

جميع هذه الأحوال تعود السيادة إلى المجتمع، ويكون من حق الشعب أن يتولى عمل السلطة العليا والتشريع لنفسه، أو أن يضع نظاماً جديداً، أو أن يضع السيادة في أيدي جديدة تحت نفس النظام – حسبما يرى الشعب أنه الأحسن. ولكن "السلطة التي أعطاها كل فرد للمجتمع لا يمكن أن تعود إلى الأفراد مرة أخرى، طالما ظل المجتمع باقياً" (الرسالة الثانية، ف19)

لكن المجتمع لا يستطيع أن يسير إلا وفقاً لحكم الأغلبية، وعلى كل فرد أن يلتزم بحكم الأغلبية، ذلك لأن الاجماع مستحيل. والشعب هو الذي يضع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. ولهذا فإنه لا يتفق مع طبيعة المجتمع السياسي أن يكون الحاكم مطلقاً ومستبداً بالسلطة كلها وحده.

وآراء لوك هذه يمكن أن تتفق مع الحكم الملكي، أو حكم القلة oligarchy، أو الحكم الديمقراطي، طالما كان مقرر أن السيادة هي في النهاية للشعب. لكنه كان يرى أن أفضل نظم الحكم هو الملكية الدستورية، وفيها تكون السلطة التنفيذية والقضائية في يد الملك، وتكون السلطة التشريعية في يد الهيئة البرلمانية المنتخبة من الشعب.

وكان لوك يرى أن السلطة العليا هي السلطة التشريعية، لأنها هي التي تضع القوانين التي يجب على السلطة التنفيذية تنفيذها وفرضها بالقوة. وإذا انتهكت السلطة التنفيذية الأمانة التي وضعت في عنقها، فلن يكون هناك التزام نحوها ويمكن عزلها. على أن الهيئة التشريعية هي الأخرى يمكن أن تنتهك الأمانة الموضوعة في عنقها، لكن لوك كان يعتقد أن هذا نادراً ما يحدث؛ وإذا حدث فمن حق الشعب أن يحل الهيئة التشريعية وأن يقيم غيرها محلها. ولهذا السبب فمن المرغوب فيه أن تنتخب الهيئة التشريعية لفترة محددة بعدها يتم انتخاب هيئة جديدة، وهكذا بانتظام.

آراؤه في التربية

وللوك آراء في التربية أودعها في كتابه "أفكار في التربية" (سنة 1693). وثم ثلاث أفكار رئيسية تسيطر على آرائه في التربية هي:

1. ينبغي أن تتحكم في تربية الطفل استعداداته الفردية وقدراته وميوله، وليس المناهج المفروضة أو التكرار والحفظ المفروضين بالعصا.
2. يرى لوك أن صحة البدن وتنمية الأخلاق السليمة هما في المقام الأول، ويتلوهما التحصيل العقلي.
3. كما يرى أن اللعب والنشاط الحيوي high spirits والمزاج اللامع الطبيعي عند الأطفال يجب أن تتحكم في عملية التربية والتعليم كلما كان ذلك ممكناً. إذ التعليم الإجباري مرهق؛ لكن حين يكون في التعليم لعب، فسيكون فيه بهجة وسرور!

وكان لوك يؤكد في التربية أهمية القدوة الحسنة، والممارسة العملية بدلاً من اللجوء إلى التعليمات والنصائح والقواعد والعقاب. وتبدأ القدوة الحسنة مع الأبوين، وعلى الأبوين تجنب العقاب الشديد والضرب، وكذلك تجنب المكافآت المصطنعة. ويجب أن يكون الأطفال في صحبة أبويهم أوقاتاً طويلة. وأن يتولى هؤلاء الآباء دراسة استعدادات أطفالهم وأن يستثمروا ميول أولادهم للحرية واللعب، حتى يجعلوا تعليمهم أقرب ما يكون إلى الترويح. وينبغي تشجيع حب الاستطلاع في الأطفال، وتوجيه نشاطهم الحيوي إلى أمور مفيدة خلاقة. ويجب التخلي عن معاملتهم بشدة كلما كان ذلك ممكناً.

وكلما نما الطفل، يجب أن ينمو الاستئناس بينه وبين أبويه، بحيث يجد الوالد في ولده الناصح مؤسراً له وصديقاً. وكان من رأي لوك أن الحنان والصدقة وسائل وغايات في أن معاً للتربية الحسنة.

أما التعليم فكان لوك يرى أنه ينبغي أن يبدأ بتعليم الطفل الكلام والقراءة للغته الخاصة وذلك عن طريق المثل والتمرين، لا بواسطة علم النحو. وفي دراسة اللغات كان يرى تأجيل تعلم النحو إلى أن يتعلم الإنسان أن يتكلم اللغة جيداً. ومن رأيه وجوب تعلم اللغة الأجنبية حديثة في سن مبكرة وكان لا يميل كثيراً إلى اتفاق وقت طويل في تعلم اليونانية، أو العبرية أو العربية أو الخطابة أو المنطق – وهي المواد التي كانت في برامج الدراسة في الجامعات في أيامه؛ أما اللاتينية فكان كرهاً – لا يمانع في تعليمها لأبناء الطبقة الراقية. وبدلاً من ذلك كان يرى اتفاق وقت أطول في تعلم الجغرافيا والحساب

والفلك والهندسة والتاريخ والأخلاق والقانون المدني. ومن الأمور اللافتة أنه حث على أن يتعلم كل إنسان مهنة يدوية واحدة على الأقل.

آراؤه في الدين

كتب لوك كثيراً في أمور الدين، وقبل وفاته كان مشغولاً بكتابه شروح مسهبة على رسائل القديس بولس، وعلى تحرير مسودة رسالة رابعة عن "التسامح"، وكان قبل ذلك قد كتب ونشر ثلاث رسائل عن التسامح. وفي سنة 1695 نشر كتاباً بعنوان: "معقولية المسيحية"، كما نشر دفاعين عن هذا الكتاب في عامي 1695 و 1697.

رأى لوك أن التسامح هو العلاقة الرئيسية المميزة للكنيسة الصادقة، لأن العقيدة الدينية هي في المقام الأول علاقة بين كل فرد من الناس وبين الله. والدين الصحيح ينظم حياة الناس وفقاً للفضيلة والتقوى؛ والدين الخالي من المحبة والاحسان هو دين زائف. والذين يضطهدون الآخرين باسم المسيح ينتكرون لتعاليم المسيح، ولا ينشدون إلا المظهر الخارجي، لا السلام ولا القداسة. ومن ذا الذي يعتقد أنه في التعذيب والقتل يسعى المتعصب إلى نجاة روح ضحيته؟! ثم إن الإيمان لا يمكن أن يُفرض بالقوة القاهرة، كما لا يمكن إرغام العقل على اعتقاد شيء لا يعتقد به نفسه. وكل المحاولات لفرض الإيمان بالقوة لن تؤدي إلا إلى نشر النفاق والاستخفاف بالله. إن الإقناع بالحسن هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يحرك العقل.

ويفصل لوك بين الكنيسة والدولة فصلاً حاداً، لأن الكنيسة "جماعة من الناس التقوا بإرادتهم واتفقوا على العبادات العلنية لله على النحو الذي يرون فيه رضاه، ومن أجل نجاتهم أرواحهم". أما الدولة فلا شأن لها بهذا كله، وكل شأنها هو الصالح العام، والمحافظة على حياة المواطنين وحريةهم وممتلكاتهم؛ وليست للدولة أية سلطة في أمور الروح. "وما هو قانوني في الدولة لا يمكن الكنيسة أن تجعله محرماً وممنوعاً".

ومن المشكوك فيه – هكذا يقول لوك- أن يكون واحد أو جماعة من الناس هي وحدها التي تملك الحقيقة الخاصة بالطريق الصحيح المؤدي إلى النجاة. والناس المخلصون الأتقاء يختلفون في أمور العقائد الدينية؛ ولهذا فإن التسامح وحده هو الذي يمكن أن يحقق السلام بين الناس. والنصارى، والمسلمون واليهود والوثنيون كلهم يؤمنون بسلامة أديانهم، ولهذا لا بد من التسامح الشامل، ما دام هذا الخلاف بين الناس في الأديان والمذاهب قائماً.

ولهذا ينبغي أن تكون حرية العقيدة مكفولة لكل إنسان، ولا يحدها أبداً إلى الإضرار بالآخرين. لكنه مع ذلك رفض التسامح مع الملحدين بدعوى أن الوعود والمواثيق والإيمان لن تلزمهم، كما رفض التسامح مع أية كنيسة يكون تكوينها من شأنه "أن يجعل كل من ينتسبون إليها يُسلمون بهذا أنفسهم إلى حماية وخدمة أمير (حاكم) آخر".

وكان لوك مسيحياً مخلصاً في إيمانه، مع ذلك، وقد حاول التقليل من نشوء الفرق الدينية بالدعوة إلى العودة إلى الكتاب المقدس والبعد عن المنازعات الدينية العنيفة التي كانت قائمة في عصره. وكان يعتقد أن "الكتاب المقدس" Bible موحى به. لكنه مع ذلك كان يرى أن الوحي ينبغي أن يمتحن بواسطة العقل.

إبراهيم الحيدري نظريات العقد الاجتماعي وتطور المجتمع المدني

جون لوك: مختارات من "مطارحاتان في الحكم المدني"

من "المطالبة الثانية"

الفصل الأول

لا أظنني أحيد عن التسلسل الصحيح إذا تناولت بالبحث موضوع السلطة السياسية، عسى أن يتم تمييز سلطة الحاكم المدني على الرعية عن سلطة الأب على أبنائه، السيد على خدامه، الزوج على زوجته، والمالك على عبده. جميع هذه السلطات المميزة قد تلتقي في نفس الشخص أحياناً، هذا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر هذه العلاقات المتباينة. قد يساعدنا أن نميز هذه السلطات عن بعضها البعض، وأن نبين الفرق بين حاكم الدولة، رب العائلة، وربان السفينة.

السلطة السياسية، في نظري، هي حق سن القوانين بشأن عقوبة الموت، وبالتالي، جميع العقوبات الأدنى منها، وذلك من أجل تنظيم وحماية الملكية، وهي أيضاً حق استعمال قوة المجتمع في تنفيذ مثل هذه القوانين، وفي الدفاع عن الدولة من العدوان الخارجي. كل هذا سبيل الخير العام فقط.

الفصل الثاني

عن الحالة الطبيعية:

لكي نفهم السلطة السياسية على الوجه الصحيح، ولكي نستمدّها من مصادرها، لا بد من النظر إلى الحالة التي يعيشها الناس طبيعياً، وهي حالة من الحرية التامة في اختيار أعمالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم كما يترأون، ضمن حدود قانون الطبيعة، وذلك دون استئذان، ودون الاعتماد على مشيئة أي شخص آخر.

وهي أيضاً حالة تسودها المساواة، حيث تكون جميع السلطة والولاية متبادلة، ليس لأحد أكثر من الآخر. إنه لغاية في الوضوح والجلاء أن نفس الجنس والمرتبة، والذين ولدوا دون تمييز للتمتع بخيرات الطبيعة ولاستعمال نفس الملكات، يجب أن يكونوا متساوين ودونما تبعية أو إخضاع. هذا إلا إذا ولى رب العالمين (وبإعلان واضح عن مشيئته) أحدهم على الآخر، ومنحه (وبتعيين واضح وجلي) حقاً غير مشكوك فيه للسيطرة والسيادة...

ومع أنها حالة من الحرية إلا أنها ليست حالة من الإباحية. فمع أن للإنسان في هذه الحالة حرية للتصرف بشخصه وممتلكاته، غير أنه ليس حراً في تدمير نفسه أو تدمير أي مخلوق بحوزته، إلا إذا تطلب ذلك هدفاً (أو استعمالاً) أسمى من مجرد البقاء. ويحكم الحالة الطبيعية قانون طبيعي يلزم كل فرد. والعقل، وهو ذلك القانون، يعلم البشر إذا أصغوا إليه، أنه لكونهم جميعاً متساوين ومستقلين، فلا يجوز لأحدهم أن يؤدي الآخر في حياته، صحته، حريته أو ممتلكاته: بما أن الناس جميعاً من صنع خالق قدير وحكيم، وبما أنهم جميعاً خدام سيد حاكم واحد، أرسلوا إلى الدنيا بأمر منه، فهم لذلك ملوكه الخاص، وما صنعه من المفروض أن يدوم وفقاً لمشيئته، وليس وفقاً لمشيئة أي إنسان آخر. وبما أنهم مزودون بنفس المكان والقدرات ويتقاسمون كل شيء في مجتمع طبيعي واحد، فلا يمكن افتراض أية تبعية بينهم تجيز لهم تدمير بعضهم البعض، كما خلقت مخلوقات المراتب الدنيا لاستعمالهم. وكما أن على الواحد أن يحافظ على نفسه، ولا يتنازل طواعية عن موقعه، كذلك عليه قدر المستطاع (وعندما لا يتعارض ذلك مع بقائه) أن يحافظ على بقية الناس. كما وعليه أن يمتنع، إلا إذا كان ذلك من أجل معاقبة الجاني، عن القضاء على أو تشويه حياة الآخرين، حريتهم، صحتهم، أعضائهم أو أملاكهم الخاصة.

وعلى الناس جميعاً أن يمتنعوا عن الاعتداء على حقوق الآخرين، وعن إلحاق الضرر بهم، وأن يعملوا على مراعاة قانون الطبيعة الذي يأمر بالسلام وبالحفاظ على الجنس البشري. وتنفيذ قانون الطبيعة، في هذا الوضع، هو من مهمة كل فرد، حيث لكل واحد الحق في معاقبة من يخرق هذا القانون وإلى الحد الذي يمنع من انتهاكه. فقانون الطبيعة، كباقي القوانين التي تعنى بشؤون الناس في هذه الدنيا، يكون غير مُجدٍ إذا لم تتوفر لأحد في الحالة الطبيعية سلطة تنفيذ القانون، لحماية البريء وردع المذنب. وإذا جاز للواحد في الحالة الطبيعية معاقبة الآخر على أي ذنب مقترف، فلكل

واحد الحق في عمل ذلك. ففي هذا الوضع من المساواة التامة، حيث لا سلطة أو أفضلية لأحد على الآخر، ما يجوز للواحد فعله لتطبيق هذا القانون، يحق لكل واحد أن يقوم بذلك.

وهكذا، فإنه في حالة الطبيعة يحصل الواحد على سلطة على الآخرين، ولكنها ليست سلطة اعتباطية أو مطلقة، في التصرف بالمجرم، إذا تم القبض عليه، حسب العواطف الشديدة أو الرغبات الجامحة، وإنما فقط من أجل العقاب وإلى الحد الذي يمليه الضمير والعقل المتزن وإلى الحد الذي يتناسب مع الجرم المرتكب وبقي بغرضي الإصلاح والردع. هذان هما المبرران لإلحاق الضرر قانونياً، وهو ما نسماه عقاباً. وبانتهاكه قانون الطبيعة، يكون الجاني قد أعلن أنه يعيش حسب قانون غير قانون العقل والإنصاف، وهو المعيار الذي وضعه الله لأعمال الناس من أجل أمنهم المتبادل، وبهذا يصبح خطراً على الناس لأنه يسخف بالعلاقة التي تحميهم من الأذى والعنف. ولكون ذلك عدواناً على جميع أفراد الجنس البشري، سلامتهم، وأمنهم الذي وفره قانون الطبيعة، فلكل إنسان، بناء على ذلك، وبناء على حقه في الحفاظ على البشرية بعمامة، أن يمنع، وأن كان ضرورياً أن يقضي على الأشياء الضارة بهم، وأن يلحق الأذى بمن يخالف القانون وإلى الحد الذي يجعله يتوب عن فعلته، وبهذا يردعه ويردع الآخرين من خلاله. وفي هذه الحالة، وعلى هذا الأساس، فإن "لكل إنسان الحق في عقاب الجاني وفي تنفيذ قانون الطبيعة".

الفصل الثالث

عن حالة الحرب

حالة الحرب هي حالة من العداء والدمار: فإذا أعلن أحد، قولاً أو فعلاً، عن تصميم راسخ ومتأن، وليس بانفعال أو تسرع، في القضاء على حياة شخص آخر، فإن هذا يجعله في حالة حرب مع من أعلن أنه ينوي القضاء عليه. وبذلك يعرض (الأول) نفسه لسلطة الآخر، أو سلطة من ينضم إليه للدفاع عنه ومساعدته في صراعه. من المعقول ومن العدل، أن يكون لي الحق في تدمير من يهددني بالدمار. فحسب القانون الأساسي للطبيعة، يتوجب علي أن أحافظ، ما استطعت، على بقاء الإنسان. ولكن عندما يتعذر الحفاظ على بقاء الجميع، يجب أن تفضل سلامة الأبرياء ويجوز للواحد تدمير من يقوم بالحرب أو يناصب العداء، تماماً كما يجوز له أن يقتل الذئب أو الأسد. مثل هؤلاء لا يربطهم قانون العقل، ولا يحكمهم مبدأ سوى مبدأ القوة والعنف، وتجاوز معاملتهم كما تعامل الحيوانات المفترسة، تلك المخلوقات الخطرة والقاتلة التي تدمر من يكون في قبضتها.

ومن هنا فإن من يحاول أن يضع شخصاً آخر تحت سلطته المطلقة يجعل نفسه بذلك في حالة حرب معه، ويجوز فهم عمله كإعلان عن قصده في الاعتداء على حياة الآخر. وهناك ما يبرز الاعتقاد بأن من يحاول التسلط على دون موافقتي فإنه يتصرف تجاهي كما يشاء، وقد يدمرني عندما يروق له ذلك. فلا يرغب أحد أن أكون تحت سلطته المطلقة إلا إذا كان يود أن يرغمني بالعنف على قبول ما يتناقض مع حقي في الحرية، أي تحويلي إلى عبد. إن التحرر من هذه القوة هو الضمان الوحيد لبقائي، والعقل يبين لي أن عدو بقائي هو كل من يحاول أن يسلبني حربي، والتي هي سبب هذا البقاء. إن من يحاول أن يستعبدني يجعل نفسه نتيجة لذلك في حالة حرب معي. ففي الحالة الطبيعية، من يريد أن يسلب حرية إنسان آخر في هذه الحالة، فمن المفروض وبالضرورة أن لديه النية في سلب كل شيء آخر. فالحرية هي أساس كل شيء آخر. تماماً كما في المجتمع المدني، فإن من يحاول سلب حرية أولئك الذين ينتمون إلى هذا المجتمع أو الدولة، فمن المفروض وبالضرورة أن لديه النية في سلب كل شيء آخر يخصهم، ولذلك يجب اعتباره في حالة حرب معهم.

وهذا ما يجعل قتل اللص عملاً قانونياً، ذلك اللص الذي لم يؤذ الرجل الذي سرق منه، ولم يعتد على حياته، وإنما فقط استعمل العنف للتسلط عليه من أجل أخذ نقوده أو ما يريده منه. فإذا استعمل العنف بدون حق، فلا أساس للاعتقاد بأن من يحاول أن يسلبني حريتي لا يسلبني، عندما يتسلط علي، كل شيء آخر. ولذا، فقانوني أن اعتبره في حالة حرب معي، أي أن أقتله إذا استطعت. فمن يبدأ حالة الحرب ويكون طرفاً معتدياً بها، يعرض نفسه وبحق لذلك الخطر.

وهنا يكمن الفرق الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، وهما، وإن خلط الناس بينهما، حالتان متباينتان تباين حالة السلم، حسن النية، التعايش والدعم المتبادل، عن حالة العداء، الحقد، العنف والدمار المتبادل. أناس يعيشون معاً وفق العقل دون أن يكون لهم رئيس مشترك في الدنيا له سلطة القضاء بينهم، هذه هي حالة الطبيعة حقاً. لكن العنف، أو النية المعلنة في استعمال العنف، ضد شخص آخر، دون وجود رئيس مشترك في الدنيا يلجأون إليه من أجل العون،

هذه هي حالة الحرب. وعدم إمكانية اللجوء إلى القضاء هو الذي يعطي الفرد حق الحرب ضد المعتدي، حتى وان كان (أي المعتدي) مثله مواطنا أو من أفراد المجتمع.

الفصل الرابع

عن العبودية

الحرية الطبيعية هي أن يكون الفرد حرا من أية سلطة عليا على وجه الأرض، والا يكون خاضعا لإرادة أحد أو لسلطته الشرعية، وإنما يكون محكوما بقانون الطبيعة فقط. اما الحرية في المجتمع فهي الا يكون الفرد خاضعا لأية سلطة تشريعية سوى تلك التي نشأت بالاتفاق، والا يكون خاضعا لإرادة أحد أو لتقييد أي قانون سوى الصادر عن تلك السلطة التشريعية، وحسب الثقة التي منحتها. الحرية إذن ليست ما يقول روبرت فيلمر " انها وضع يكون الإنسان فيه حر التصرف كما يشاء، والعيش كما يرغب، غير خاضع لأي قانون". حرية الناس في ظل الحكم هي أن يعيشوا وفق قانون ثابت ومشترك لجميع أفراد المجتمع، قانون من صنع السلطة التشريعية التي تأسست فيه. وهي الحرية في أن أفعل ما أشاء في شتى الأمور التي لا ينص عليها القانون، والا أكون خاضعا للإرادة الاعتبارية، المتقلبة، غير المعروفة وغير الثابتة، لأي إنسان آخر. تماما مثل حرية الطبيعة التي لا تخضع لأي قيد سوى قانون الطبيعة.

هذه الحرية من السلطة المطلقة والاعتباطية ضرورية ووثيقة الصلة ببقاء الفرد، والى درجة أنه لا يستطيع التخلي عنها دون أن يسقط حقه في البقاء والحياة معا.

الفصل الخامس

عن الملكية

ان الله الذي أعطى العالم للبشر بصورة مشتركة، أعطى الناس أيضا العقل كي يستخدمونه من أجل منفعة الحياة ورفاهها. ان الأرض، وما عليها، أعطيت للناس من اجل العيش وراحة الوجود. ومع ان كل الثمار التي تنتجها الأرض، والحيوانات التي تغذيها، مشتركة لأبناء البشر، طالما تنتجها يد الطبيعة بصورة عفوية وليس لأحد في الأصل سيطرة تستثني باقي البشر، على أي جزء منها وهي في حالتها الطبيعية، ولكن بما أنها أعطيت لاستعمال الناس، من الضروري أن تكون هناك وسيلة لتحويلها إلى ملكية وذلك قبل أن يتمكن الفرد من استخدامها والاستفادة منها. ان الثمر أو لحم الغزال الذي يتغذى به الهندي (الغربي) المتوحش، الذي لا يعرف أن يسيج الأرض بعد ... يجب أن يكون ملكا له، وجزءاً منه بحيث لا يستطيع إنسان آخر ان يحصل على حق ملكيته، قبل أن يكون له عوناً في معيشتة.

ومع أن الأرض، وجميع المخلوقات الدنيا، مشتركة لجميع الناس، الا أن لكل واحد الملكية على شخصه، وله وحده الحق على شخصه. ان عمل جسده وعمل يديه هو ملكه حقا. وكل ما يخرج من الحالة التي وفرتها عليه الطبيعة، فانه بذلك يمزج عمله به ويضيف إليه شيئا من ذاته، وبهذه الطريقة يجعله ملكا له. فبواسطته تم إخراج هذا الجزء من حالة المشاع التي وضعت بها الطبيعة. فقد أضيف إليه شيء بهذا العمل، شيء يلغي الحق المشترك للناس الآخرين. فبما أن هذا العمل دون شك ملك العامل، فهو وحده صاحب الحق على كل ما أضاف من عمله إليه، على الأقل حين يترك مشاعا للآخرين قدرا كافيا ومماثلا من حيث الجودة.

ومن يجد غذاءه من البلوط الذي يلتقطه من تحت شجرة البلوط أو التفاح الذي يجمعه من أشجار الغابة فقد حصل بالتأكيد على ملكيته. لا أحد يستطيع أن ينكر أن هذا الغذاء ملك له. وهنا أسأل: متى يصبح له؟ عندما يهضمه؟ عندما يأكله؟ عندما يطبخه؟ عندما يحضره إلى البيت؟ عندما يجمعه؟ من الواضح أنه إذا لم يعطه الجني الأول الملكية، فإن شيء آخر يعطيه إياها. ان العمل هو الذي يفصل بين ما له وبين المشاع: انه أضاف إلى الأشياء شيئا فوق ما سبق وصنعت الطبيعة، أم الجميع. وبهذا تصبح الأشياء حقه الخاص. وهل يستطيع أحد ان يدعي انه لا يملك حقا على هذا البلوط أو التفاح الذي يجمعه بهذه الطريقة لأنه لم يحصل على موافقة كل البشر؟ وهل قام بنهب ما أخذه لنفسه من الملك المشترك للجميع؟ إذا كانت مثل هذه الموافقة ضرورية لمات الإنسان جوعا على الرغم من الوفرة التي أنعم الله عليه بها. وفيما يختص بالمشاعات التي ظلت هكذا بالموافقة، فاننا نرى ان الملكية تبدأ بأخذ جزء منها وإخراجه من الحالة التي وضعت الطبيعة بها. وبدون ذلك فلا فائدة ترجى من هذا المشاع. وأخذ هذا الجزء أو ذاك لا يعتمد على

الموافقة الصريحة لأصحاب الحيازة المشتركة. ولذا فإن العشب الذي أكله حصاني أو الذي قصه خادمي، والتراب الذي حفرت (حيث لي حق مشترك في هذه الأشياء) يصبح ملكي الخاص دون مصادقة أو موافقة أي إنسان آخر. عملي هو الذي أخرج هذا الجزء من الوضع المشترك وثبت ملكيتي عليه.

وقد يعترض أحد قائلًا: إذا كان جمع البلوط أو الثمار الأخرى هو الذي يعطي الحق عليها، إذن يستطيع كل فرد أن يستحوذ على ما يشاء. والرد على هذا الاعتراض هو: إن قانون الطبيعة الذي يعطينا الملكية بهذه الطريقة هو نفسه الذي يحدد هذه الملكية. "أعطانا الله جميع الأشياء بوفرة". هو صوت العقل والذي أكد عليه الوحي. ولكن إلى أي حد أعطيت لنا الأشياء للتمتع بها؟ إلى الحد الذي يستطيع الفرد أن يستعملها من أجل منفعة حياته قبل أن يفسد، يستطيع بعمله أن يثبت حيازته له. ما يتجاوز ذلك هو أكثر من حصته، وهو ملك الآخرين. لم يخلق الله شيئاً كي يفسده الإنسان أو يدمره. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الوفرة الطبيعية الموجودة منذ زمن بعيد، وقلة عدد المستهلكين، وصغر ذلك الجزء الذي يستطيع اجتهد الإنسان أن يمتد إليه، وإن يستحوذ ملحقا بذلك ضررا بالآخرين، وخاصة إذا راعى الحدود التي وضعها العقل بالنسبة لما يخدم استعماله، عندها يبقى مكان ضيق للشجار والنزاع على الملكية التي تم الحصول عليها بهذه الطريقة.

ولكن القضية الرئيسية هذه الأيام ليست ملكية ثمار الأرض، والحيوانات التي تعيش عليها، بقدر ما هي ملكية الأرض نفسها، وذلك لارتباط بقية الأشياء بها. وأعتقد أنه واضح أن الحصول على ملكية الأرض يتم بنفس الطريقة السالفة الذكر. إن هذا القدر من الأرض التي يحرثها الفرد، يزرعها، يحسنها ويفلحها ويستطيع استعمال ثمارها هو ملكيته. وكأنه بعمله يستجها ويخرجها من المشاع. ولا يبطل حقه الزعم بأن لكل فرد آخر حقا متساويا في حيازتها، ولذا فإنه لا يستطيع أن يستج دون موافقة جميع شركائه، جميع أبناء البشر. عندما أعطى الله العالم للبشر بصورة مشتركة، فإنه أمر الإنسان أيضا بالعمل، كما وأرغمت الفاقة الإنسان على العمل. لقد أمر الله والعقل الإنسان بأن يخضع الأرض، أي أن يحسنها من أجل منفعة الحياة، وبهذا يكون قد وضع فيها شيئاً كان ملكه هو، وهو عمله. فمن أطاع أمر الله وأخضع، حرث وزرع قطعة من الأرض يكون بذلك قد أضاف إليها شيئاً كان ملكه، شيئاً ليس للآخر حق فيه ولا يستطيع أن يأخذه منه دون أن يؤذيه.

وليس غريباً، كما يبدو الأمر لأول وهلة، أن ملكية العمل ترجح في وزنها المشاركة في ملكية الأرض. إن العمل هو الذي يحدد الفارق في القيمة بالنسبة لكل شيء. إن من ينظر إلى الفارق في القيمة بين فدان من الأرض المزروعة بالتبغ أو قصب السكر، بالقمح أو الشعير، وبين فدان من نفس الأرض المشتركة ترك بوراً، يجد القسط الأكبر من القيمة راجعاً إلى تحسين العمل. إنه من قبيل التقدير المتواضع أن أقول إن تسعة أعشار منتجات الأرض المفيدة لحياة الإنسان هي من نتاج العمل. ولو أصبنا في تقدير الأشياء التي نستعملها، وحسبنا المصاريف المختلفة المتعلقة بها، ذلك الجزء الذي أعطته الطبيعة وذلك الجزء الناتج عن العمل، لوجدنا أنه بالنسبة لمعظم الأشياء فإن تسعة وتسعين في المائة يجيء بفضل العمل.

وهكذا فقد أعطى العمل في البدء حقا في الملكية أينما أراد الفرد أن يبذله في الأرض المشتركة، والتي بقيت لمدة طويلة الجزء الأكبر، وما زالت حتى الآن أكبر من الجزء الذي يستعمله الإنسان. في البداية رضي الناس، على الغالب، بما قدمته الطبيعة ذاتها لسد حاجاته، وبعد ذلك، وفي بعض أجزاء العالم (حيث زاد عدد الناس وزادت مواردهم، وبدءوا في استعمال المال، فأصبحت الأرض نادرة وذات قيمة) حددت المجتمعات المختلفة حدود أراضيها المميزة، وسنت القوانين لتنظيم الملكيات الخاصة لأفراد المجتمع. وهكذا بالاتفاقات والمعاهدات تم البت في أمر الملكية التي بدأت بالعمل والاجتهاد. والمعاهدات التي وقعت بين الدول والمملكات المختلفة شملت تنازلات، ضمنية أو صريحة، عن الحق في الأرض التي وقعت في حيازة دولة أخرى. بالاتفاق المتبادل تم التنازل عن الحق الطبيعي المشترك (الذي كان لهم أصلاً بالنسبة لتلك الدولة). وهكذا، بالاتفاق الوضعي قرروا بشأن الملكية في مناطق العالم المختلفة. ومع هذا ما زالت توجد مساحات شاسعة من الأرض التي ظلت بوراً لأن القاطنين فيها لم ينضموا إلى الاتفاق مع باقي أبناء البشر بالنسبة لاستعمال النقود. وهذه المساحات تفوق ما يستعمله أو يستطيع استعماله أولئك المقيمون عليها، ولذلك ظلت مشتركة. ولكن قلما يحدث هذا عند ذلك الجزء من البشر الذي وافق على استعمال المال.

إن القسط الكبير من الأشياء المفيدة لحياة الإنسان الأشياء التي حرص أوائل أصحاب الملكية المشتركة في العالم على الحصول عليها نظراً لحاجتهم لها من أجل البقاء، كما يفعل الأمريكيون الآن، هي على العموم أشياء تدوم لوقت

قصير، بحيث أن لم تستهلك تتعفن وتنتف من ذاتها. أما الذهب والفضة والماس فهي أشياء وضع فيها الخيال والاتفاق قيمة تفوق الاستعمال الحقيقي وحاجة الحياة لها. أما بالنسبة للأشياء المفيدة التي وفرتها الطبيعة بصورة مشتركة. فلكل واحد (كما قلت) الحق في الحيازة إلى الحد الذي يستطيع أن يستعمل، وله الحق في ملكية كل ما يستطيع أن ينجز بعمله. وكل ما يستطيع بجهده أن يخرج الشيء من الحالة التي أوجدته بها الطبيعة. فمن جمع مائة صاع من البلوط أو التفاح أصبحت ملكا له، أصبحت بضاعته حالما لمها. وعليه ان يحرص فقط على استعمالها قبل أن تفسد، والا يكون قد حصل على أكثر من حصته ونهب بذلك الآخرين. انه من قبيل الغباء والغش حقا ان يكس الفرد أكثر مما يقدر على استهلاكه. فإذا أعطى جزءا منها إلى شخص آخر بحيث لا تتلف وهي في حوزته يكون بذلك قد استفاد منها. وإذا قايض خوفا فقد يتعفن خلال أسبوع بجوز يمكنه استعماله في الطعام خلال سنة كاملة، فلا يكون قد الحق ضررا. ولا يكون قد بذر المخزون المشترك، أو دمر جزءا من حصة الغير طالما ان شيئا لم يتلف بين يديه. وإذا قايض جوزة بقطعة معدنية أعجب بلونها، أو أغنامه بصدف، أو صوفه بحجر لامع أو ماس، وحافظ على جميع هذه الأشياء طيلة حياته، لا يكون بذلك قد اعتدى على حقوق الآخرين. يمكنه تكديس ما شاء من هذه الأشياء التي تدوم. ان تجاوز حد ملكيته لا يكمن في كبر حيازته، وإنما بتلف أي جزء منها دون استعمال.

في البداية كان كل العالم أمريكا، وأكثر مما هي عليه أمريكا هذه الأيام. فالمال لم يكن معروفا للناس. فإذا اكتشف الإنسان شيئا له استعمال وقيمة المال بين جيرانه، فانه يبدأ حالا في توسيع رقعة حيازته.

وبما أن للذهب والفضة فائدة قليلة لحياة الإنسان بالمقارنة مع الطعام، والملبس، ووسائل النقل، وان قيمتها مستمدة من اتفاق الناس (حيث لا يزال العمل فيه يشكل المقياس الرئيسي)، فمن الواضح أن التفاوت وعدم التساوي في حيازة الأرض ناشئ عن الاتفاق. والقوانين في الحكومات تنظم ذلك. فقد وجد الناس، بالاتفاق، طريقة تتيح لكل منهم ان يملك، بحق وبدون إلحاق الضرر بالآخرين، حيازة تفوق قدرته على الاستهلاك وذلك بقبول الذهب والفضة، اللذين يدومان طويلا دون تلف، مقابل الفائض، واتفقوا على أن تكون لهذه المعادن قيمة.

الفصل السادس

عن المجتمع المدني أو السياسي

حين يتحد عدد من الناس في مجتمع واحد بحيث يتنازل كل واحد عن سلطته في تنفيذ قانون الطبيعة ويسلمها للجمهور، عندها فقط ينشأ مجتمع سياسي أو مدني. ويحصل هذا عندما يدخل عدد من الناس في الحالة الطبيعية إلى المجتمع لإنشاء شعب واحد أو جسم سياسي واحد يكون خاضعا لحكومة عليا واحدة، وأيضا عندما ينضم الفرد إلى حكومة سبق وتم إنشاؤها. فهو بهذا يخول المجتمع، أو السلطة التشريعية فيه، بسن القوانين التي تتطلبها المصلحة العامة للمجتمع، والتي عليه أن يعمل ويساعد على تنفيذها وكأنها قوانين سنّها لنفسه. وبهذه الطريقة ينتقل الناس من حالة الطبيعة إلى حالة الدولة، وذلك عندما يتم تعيين حاكم (قاضي) له سلطة البت في جميع الخلافات وإصلاح أي ضرر سببه أي فرد في الدولة. وهذا القاضي هو السلطة التشريعية أو الضباط المعنيين من قبلها. وحين لا يكون لعدد من الناس، وان اتحدوا، سلطة حاسمة يستطيعون اللجوء إليها، فهم لا يزالون في حالة الطبيعة.

ومن هنا فان من الواضح أن الملكية المطلقة، والتي يعتبرها البعض نظام الحكم الوحيد في العالم، لا تنسجم في حقيقة الأمر مع المجتمع المدني، ولا يمكنها أن تكون شكلا من أشكال الحكم المدني بتاتا. وذلك لأن هدف المجتمع المدني هو تجنب وإصلاح متاعب الحالة الطبيعية والناشئة بالضرورة من كون كل فرد حاكم نفسه وذلك بواسطة تأسيس سلطة معروفة يستطيع كل فرد اللجوء إليها إذا حصل له ضرر، أو إذا نشب خلاف، وعلى كل فرد واجب طاعتها. وبناء على ذلك، ففي غياب مثل هذه السلطة التي تبت في الخلافات بين الناس، فان هؤلاء الناس لا يزالون في حالة الطبيعة. وهكذا بالنسبة للأمير ذي السلطة المطلقة في علاقته مع الخاضعين لحكمه.

فبما أنه (أي الأمير) من المفروض أن يجمع كل السلطة بيديه، التنفيذية منها والتشريعية، فلا مكان لوجود قاض، ولا مكان لوجود ملجأ يتوجه إليه الناس لكي يحكم بينهم بنزاهة ودون تحيز، وتكون له سلطة اتخاذ القرار، ويتوقع من

قراره أن يساعد وان يصلح الضرر الذي يلحقه الأمير أو ينتج عن أوامره: ان شخصا كهذا، كان لقبه قيصر أو سلطانا أو ما شئتُم، ما زال في حالة الطبيعة في علاقته مع الذين يحكمهم، تماما كما هو كذلك مع بقية البشر. ومن يعتقد بأن السلطة المطلقة تطهر دماء الناس، وتصلح دناءة الطبيعة البشرية، فما عليه الا أن يقرأ تاريخ هذا العصر، أو أي عصر آخر، كي يقتنع بعكس ذلك.

الفصل السابع

عن بداية المجتمعات السياسية

جميع الناس، كما ذكرنا، أحرار، متساوون ومستقلون بطبيعتهم، ولا يجوز إخراج أي منهم من هذه الحالة وإخضاعه للسلطة السياسية للآخرين دون الحصول على موافقتهم. ان الطريقة الوحيدة التي يجرد الفرد بها نفسه من حريته الطبيعية، ويقبل بقيود المجتمع المدني هي باتفاقه مع الآخرين على الاتحاد في مجتمع واحد من أجل العيش المشترك، المريح والأمن، ومن أجل التمتع بالأمن بالملكات وبالأمْن الأكبر من الغرباء. يستطيع أي عدد من الناس أن يقوموا بذلك، لأنه لا يلحق الضرر بالآخرين الذين يُتْرَكُون كما هم، يتمتعون بحريتهم الطبيعية. حين يكون عدد من الناس، وباتفاق كل فرد منهم، مجتمعاً، فانهم بذلك المجتمع جسم واحد، له سلطة العمل كجسم واحد بإرادة وقرار الأغلبية... وبما أن أي جسم واحد يجب أن يتحرك باتجاه واحد، فمن الضروري أن يتحرك ذلك الجسم بالاتجاه الذي تدفعه إليه القوة الأكبر، وهي موافقة الأغلبية. وبدون ذلك لا يستطيع ان يعمل أو ان يبقى جسماً واحداً، مجتمعاً واحداً. لقد وافق جميع المتحدين به على ان يكون كذلك، ذلك الاتفاق الذي يلزم كلا منهم بقبول قرار الأغلبية. ونتيجة لذلك فاننا نرى انه في حالة الجمعيات (البرلمانات) المخولة بالعمل حسب قوانين وضعية، حيث لا ذكر في تلك القوانين للعدد، فإن قرار الأغلبية يعتبر قرار الجمعية كلها، وهو بالطبع ملزم. وكان لها، حسب قانون الطبيعة والعقل، سلطة الكل.

وهكذا، فمن يتفق مع الآخرين على تكوين جسم سياسي واحد، له حكومة واحدة، يأخذ على عاتقه تجاه كل فرد من أفراد هذا المجتمع أن يلتزم بقرار الأغلبية، وان يعتبر نفسه مشمولاً به. وبدون هذا فإن الاتفاق الأصلي، والذي بموجبه اتحد مع الآخرين في مجتمع واحد، يكون عديم المعنى، وهو يفقد صيغة الاتفاق إذا ترك الفرد حراً، غير خاضع لقيود سوى قيود حالة الطبيعة.

الفصل الثامن

عن أهداف المجتمع السياسي وأهداف الحكم

إذا كان الإنسان في الحالة الطبيعية حراً، كما أوردنا، وإذا كان سيداً مطلقاً على نفسه وعلى ممتلكاته، مساوياً لأعظم الناس وغير خاضع لأحد، فلماذا يتنازل عن حريته؟ ولماذا يتنازل عن ملكوته، ويخضع نفسه لهيمنة وسيطرة سلطة أخرى؟ والإجابة على هذا واضحة: مع أن له مثل هذا الحق في حالة الطبيعة، الا ان ممارسته لهذا الحق غير مضمونة، ومعرضة دائماً لاعتداء الآخرين. لأن كل فرد سيد مثله، ولأن الجميع متساوون، وبما أن معظم الناس لا يراعون متطلبات الإنصاف والعدالة، فإن التمتع بالملكية في هذه الحالة غير مأمون وغير مؤكد. وهذا ما يبرر رغبة الفرد في الانضمام إلى مجتمع مع آخرين سبق واتحدوا أو فكروا بالاتحاد من أجل الحفاظ على حياتهم، حرياتهم وممتلكاتهم، والتي أطلق عليها الاسم العام "ملكية".

ان الهدف الرئيسي من اتحاد الناس في دول، ووضع أنفسهم تحت سلطة حكومات، هو الحفاظ على الملكية. في حالة الطبيعة هناك نقص لأشياء كثيرة في هذا المجال.

أولا ينقصها قانون دائم ومعروف للجميع، مقبول ومعتترف به بالاتفاق العام، كمقياس للحق والباطل، وكمعيار مشترك للبت في الخلافات بين الناس. فمع أن قانون الطبيعة واضح ومفهوم لجميع المخلوقات العاقلة، فلكون الناس منحازين إلى مصالحهم وجاهلين لعدم دأبهم على دراسته فانهم غير مستعدين لقبوله قانوناً ملزماً في انطباقه على حالاتهم الخاصة.

ثانياً، لا يوجد في الحالة الطبيعية قاض معروف ومحيد، له سلطة البت في الخلافات حسب القانون الدائم. فيما أن كل فرد في هذه الحالة هو القاضي وهو المنفذ لقانون الطبيعة، وبما أن الناس ينحازون إلى أنفسهم، فإن العاطفة وحب

الانتقام قد يؤديان بهم إلى تجاوز الحدود في الحالات التي تخصهم، بينما قد يدفعهم الإهمال و عدم الاكتراث إلى التهاون في الحالات التي تخص غيرهم من الناس.

وثالثا، تفتقر حالة الطبيعة أحيانا إلى القوة اللازمة لمساندة الحكم العادل وتنفيذه بشكل سليم. فالذين يقتربون الجنايات يحاولون دائما، وقدر المستطاع، الدفاع بالقوة عن ظلمهم. وهذه المقاومة كثيرا ما تجعل فرض العقاب شيئا خطرا، وأحيانا مدمرا على الذين يحاولون فرضه.

وهكذا فإن البشر، وبالرغم من جميع امتيازات حالة الطبيعة (وهم في وضع سقيم طالما انها فيها)، يسرعون إلى حياة المجتمع. ولما نجد عددا من الناس يعيشون معا في هذه الحالة.

ان المتاعب التي يتعرضون لها هناك، نظرا للاستعمال غير المنظم وغير المأمون لكل فرد لسلطته لمعاقبة المعتدين، تدفعهم إلى اللجوء إلى قوانين الحكم الدائمة، وذلك بغية الحفاظ على ملكيتهم. ان هذا هو الذي يجعل كلا منهم راغبا في التنازل عن سلطته المنفردة في فرض العقاب، وأن تستعمل هذه السلطة فقط من قبل أولئك الذين تم تعيينهم لهذا الغرض، وحسب القواعد التي يتفق عليها أفراد المجتمع أو المفوضون من قبلهم. وهنا يكمن الحق الأصلي للسلطتين التشريعية والتنفيذية، وللحكومات والمجتمعات ذاتها.

الفصل العاشر

عن مرتبات سلطات الدولة

في المجتمع القائم، والذي يرتكز على قاعدته الخاصة، ويعمل حسب طبيعته الخاصة، أي يعمل من أجل الحفاظ على بقاء أبناء المجتمع، لا يمكن أن تكون أكثر من سلطة عليا واحدة، هي السلطة التشريعية، والتي تخضع ويجب أن تخضع، لها باقي السلطات. ومع هذا، ولكون السلطة التشريعية سلطة انتمائية مرهونة بالعمل لتحقيق أهداف معينة، تبقى لدى الناس سلطة عليا لعزل أو تغيير السلطة التشريعية إذا وجدوا أنها تتصرف بشكل يناقض الثقة التي وضعت بها. كل سلطة معطاة كأمانة من أجل تحقيق هدف معين، ومحدودة بهذا الهدف. وعندما يهمل هذا الهدف أو يعارض بصورة جلية، تسحب الأمانة وتنتقل السلطة إلى أيدي اللذين أعطوها، والذين لهم حق وضعها مجددا في الموضع الذي يعتقدون انه الأفضل من أجل سلامتهم وأمنهم. وهكذا يحتفظ أبناء المجتمع دائما بالسلطة العليا في إنقاذ أنفسهم من نوايا أي شخص، وحتى المشرعين، عندما يكونون على قدر من الغباء والشر بحيث يحكون المؤامرات ضد حريات وممتلكات الرعية. فلا يملك أحد، أو مجتمع من الناس، السلطة في تسليم الحفاظ على هذا الوضع العبودي، فان لهم دائما الحق في الحفاظ على ما ليس لهم السلطة في التنازل عنه، وان يتخلصوا من أولئك الذين يعتدون على هذا القانون للحفاظ على النفس، هذا القانون الأساسي، المقدس وغير القابل للتغيير، والذي من أجله أقاموا المجتمع. ولهذا يمكن القول أن أبناء المجتمع فيما يتعلق بذلك هم دائما السلطة العليا.

الفصل الحادي عشر

عن حل الحكم

ان سبب دخول الناس في المجتمع هو الحفاظ على ملكيتهم. والهدف الذي من أجله اختاروا وفرضوا السلطة التشريعية هو لسن القوانين ووضع المبادئ لحراسة وحماية ملكية جميع أفراد المجتمع، والحد من سلطة أو نفوذ أي فرد من أفرادهم. وبما أنه لا يحق الافتراض بأن إرادة المجتمع تسمح بقيام سلطة تشريعية لها السلطة في تدمير ما يهدف الفرد إلى حمايته عن طريق إقامة المجتمع (والذي من أجله خضع الناس لمشرعين قاموا هم باختيارهم)، فإذا حاول المشرعون القضاء على ملكية الناس، أو استعبادهم، أو فرض سلطة اعتباطية عليهم، فانهم بذلك يجعلون أنفسهم في حالة حرب مع الناس، الذين يتحررون عندها من واجب الطاعة، ويلجأون إلى الملاذ المشترك الذي زودهم الله به ضد العنف والقوة. حين يعتدي المشرعون على هذا المبدأ الأساسي للمجتمع، ويحاولون (بدافع الطموح، الخوف، الغباء، أو الفساد) تركيز سلطة مطلقة في أيديهم (أو وضعها في أيدي أي شخص آخر) على حياة، حريات وممتلكات الناس، فانهم بهذا الخرق يحقون حقهم في السلطة التي وضعت في أيديهم من أجل أهداف مناقضة لذلك، وتنتقل [السلطة] إلى الناس الذين لهم الحق في استعادة حريتهم الأصلية، وإقامة سلطة تشريعية جديدة (وكما يرون مناسباً) لتأمين سلامتهم، وهي الهدف الذي من أجله أقاموا المجتمع. ما أقوله هنا عن السلطة التشريعية بعامة ينطبق أيضا على المنفذ الأعلى،

والذي وضعت في عنقه أمانة مضاعفة، وهي أن يكون جزءاً من السلطة التشريعية والمنفذ الأعلى للقانون. وهو يعمل ضد اتئتيهما إذا حاول فرض إرادته الاعتبارية كقانون للمجتمع. وهو يتصرف بصورة تناقض الثقة أيضاً، إذا استخدم قوة المجتمع، ثروته وخدماته من أجل إفساد الممثلين وشرائعهم لخدمة أهدافه، أو عندما يحاول صراحة رشوة الناخبين والإيعاز إليهم باختيار أولئك المرشحين الذين، بالإغراء والتهديد والوعود والطرق الأخرى، كسبهم إلى جانبه، والذين يستخدمهم من أجل اختيار أولئك الذين وعدوا مسبقاً كيف يقترعون وما هي القوانين التي يسنونها. إن من ينظم المجتمع بهذه الصورة يقطع الحكم من جذوره ويسم منابع الأمن العام.

وقد يقال بأن هذه الفرضية تعمل على التحريض على العصيان لأوقات متقاربة. وعلى هذا الزعم أجيب:

أولاً: ليس أكثر من أية فرضية أخرى: حين يشعر الناس بالبؤس ويجدون أنفسهم عرضة لسوء استخدام السلطة الاعتبارية، فلو أعلنت صارخاً بأن حكامهم من أبناء الآلهة، أو قديسون، أو نازلون أو مفوضون من السماء، أو أغدقت عليهم ما شئت من الأوصاف، فإن نفس الشيء سوف يحدث. عندما تُساء معاملته الناس، ويعاملون بما يناقض حقوقهم، فإنهم على استعداد، وحين تسنح الفرصة، لإزالة عبء يثقل كاهلهم. سوف ينتظرون ويبحثون عن الفرصة التي فلما تتأخر بسبب التغيير، الضعف وعوارض الأمور الإنسانية. قصير العمر من لم ير أمثلة على ذلك في عصره، وقليل القراءة من لا يستطيع أن يسوق أمثلة على ذلك من مختلف الحكومات في العالم.

ثانياً: أجيب بأن مثل هذه الثورات لا تحدث نتيجة للأخطاء الطفيفة والقليلة في إدارة الشؤون العامة. يتحمل الناس دون تافف أو تمرد أخطاء كبيرة قد ترتكبها الفئة الحاكمة، وكثيراً من القوانين المتعبدية والجائرة، وكل زلات الضعف الإنساني. ولكن سلسلة طويلة من الفساد، المراوغة والمكائد، كلها تصب في نفس الاتجاه، وتبرز المؤامرة للناس الذين لا يسعهم إلا أن يدركوا ما ينتظرهم وأن يروا إلى أين هم سائرون، فلا داع للغرابة إذا استيقظوا عندها وحاولوا وضع الحكم في أيدي من يؤمن لهم الأهداف التي من أجل تحقيقها أقيم الحكم أصلاً، والتي بدونها لا تكون الأسماء القديمة والصور الخادعة أفضل، بل أسوأ من حالة الطبيعة، أو الفوضى التامة. فالمصائب كبيرة وقريبة بينما العلاج أبعد وأكثر صعوبة.

ثالثاً: أجيب بأن هذه النظرية عن سلطة الناس في توفير الأمن لأنفسهم مجدداً، وإقامة سلطة تشريعية جديدة، إذا تصرف المشرعون بصورة مناقضة للثقة التي وضعت بهم، وذلك إذا اعتدوا على ملكية الناس، هي السياج الأفضل ضد العصيان وأكثر الوسائل الناجحة لمنعه. وبما أن التمرد ليس معارضة للأشخاص، بل للسلطة المبنية على قوانين ودساتير الحكم فقط، فإن من يخرقها، أو يبرر خرقها بالعنف فهو المتمرد بكل معنى الكلمة. حين أقام الناس المجتمع والحكم المدني فقد استثنوا العنف، ووضعوا القوانين من أجل الحفاظ على الملكية، على السلام وعلى الوحدة بينهم. ومن يقاوم القوانين بالعنف يقوم بما يمكن تسميته (rebellare)، أي إعادة حالة الحرب، وهو حقا المتمرد، وأولئك الذين في السلطة (وبسبب الحق المزعوم بالحكم، وإغراء القوة التي في متناول اليد، وتملق الذين من حولهم) هم الأكثر عرضة لعمل ذلك. إن الطريق الصحيح لمنع هذا الشر هو تبيان الخطر والظلم في ذلك لكل من هو عرضة للوقوع تحت إغرائه الكبير. في كلتا الحالتين المذكورتين أعلاه، أي عند تغيير السلطة التشريعية أو حين يتصرف المشرعون بشكل يناقض الهدف الذي من أجله عُيّنوا، فإن الجرم هو العصيان. فمن يقضي بالعنف على السلطة التشريعية القائمة في أي مجتمع، وعلى القوانين التي سنتها تلك السلطة بموجب الثقة التي وضعت بها، فإنه بذلك يلغي سلطة المحكم الذي وافق عليها الجميع للبت سلمياً في الخلافات، وكحاجز في وجه حالة الحرب، بينهم. فمن يغير أو يعزل المشرعين يكون قد سلبهم سلطة البت، والتي لا يستطيع أحد الحصول عليها إلا بتعيين من الناس وبموافقتهم. فمن يدمر السلطة التي أقامها الناس، ولا يستطيع إقامتها سوى الناس، ويجيء بسلطة غير مفوضة من قبل الناس، فهو بهذا يبدأ فعلاً حالة الحرب، وهي العنف بدون سلطة الحكم. وهكذا فمن يعزل السلطة التشريعية التي أقامها المجتمع (والتي قبل الناس بكل قراراتها وكأنها قرارات صادرة عن إرادتهم الخاصة)، فإنه يحل الروابط ويعرض الناس مجدداً لحالة الحرب تلك. وبما أن الذي يلغي بالعنف السلطة التشريعية هو المتمرد، فإن المشرعين أنفسهم، كما بيّنا، يجب اعتبارهم متمردين إذا اعتدوا على، وحاولوا سلب، حريات الناس وممتلكاتهم، والتي من أجل حمايتها والحفاظ عليها تم تعيينهم. فعندما يجعلون أنفسهم في حالة حرب مع الذين جعلوهم حماة وحراس سلامتهم يصبحون حقاً، وبأكبر قدر من الضرر، متمردين (rebellantes). إذا كان على الرجل الأمين والبريء، ومن أجل السلام، أن يتنازل بهدوء عما يملك لمن يستعمل العنف للاغتصاب، فعلياً أن ندسأل أي نوع من السلام سيكون في العالم، إذا كان يقوم

على العنف والألم، والذي يصاب فقط من أجل منفعة اللصوص والبطانة. كل من يستعمل العنف بدون حق، مثله مثل الذي يستعمل العنف بدون قانون في حال المجتمع، يجعل نفسه في حالة حرب مع الذين استعمله ضدهم. وفي هذه الحالة، تكون كافة الروابط السابقة لاغية، وتكون لاغية أيضا كافة الحقوق الأخرى، ولكل فرد الحق في الدفاع عن نفسه، وفي مقاومة المعتدي.

ترجمة د. سعيد زيداني

الثورة الفرنسية

ثورة عنيفة جداً

جون ستيورات مل (1806 - 1873)

ولد جون ستيورات مل (John Stuart Mill) في لندن عام 1806. وكان الابن البكر للمفكر البريطاني المعروف جيمس مل (1773 - 1836). وأشرف جيمس نفسه على توفير شروط التعليم وتوجيه مسار دراسة جون. فدرس جون اللاتينية وهو في الثامنة من عمره وقرأ بعض أعمال أرسطو ودرس أصول المنطق وهو في الثانية عشرة من عمره. وتعكس سيرته الذاتية تربية مبرمجة لعب والده دور المبرمج لابنه البكر. لذلك، كان حظ جون من السعادة والحرية طفيفاً في طفولته وشبابه.

وأكثر جون ستيورات مل من نشر "الرسائل" في الصحف والمجلات المختلفة منذ سن مبكر. كما أن المواضيع التي طرقتها متعددة الجوانب: فمنها ما تناول المشاكل السياسية والاجتماعية الجارية، ومنها التعليقات والنقد لما كتبه المفكرون المعاصرون له في بريطانيا وفرنسا.

نقد مل منهج البحث التجريبي الذي شاع بين المفكرين الاسكتلنديين ومال إلى الإكثار من استعمال القياس (Syllogism) في البحث والدراسة. ولخص مل وجهة نظره في المنطق في كتاب صدر 1843.

لم يكن مل مفكراً "متخصصاً" ليكرس حياته لدراسة المنطق. ويبدو أن التطور الاقتصادي الذي عاشته بريطانيا خلال الثورة الصناعية والافرازات الاجتماعية والسياسية استقطبت نشاط مل الفكري. فقد نشر مؤلفاً معروفاً عالج فيه بعض "المسائل في الاقتصاد السياسي" في 1844. كما أن الإشكاليات الجديدة التي برزت بعد نشوء المجتمع الصناعي أثارت مسألة الحرية ومفهوم الحقوق الفردية في الحياة المدنية والسياسية. فقد أصبحت الصحافة ووسائل الإعلام الجديدة قوة لم يعرفها المجتمع القديم. ولخص مل موقفه في كتابين مهمين: "في الحرية" و"أفكار حول الحكم التمثيلي" وصدرت هاتان الدراستان في الأعوام 1859 - 1861.

لا يمكننا عرض جميع أعمال مل نظراً لكثرتها وغناها، لكن تجدر الإشارة إلى بعض الملامح العامة والعريضة: فبينما دعا مل إلى توسيع رقعة الحريات العامة والمدنية أبدى مخاوفه من نتائج بعض المبادئ الديموقراطية كالمساواة في حق الانتخاب. مع ذلك نادى مل بحق الرأي في الانتخاب، ونقد تصور أوغست كونت (Auguste Comte) الهرمي لبنية المجتمع وتعليقه للطبيعة الهرمية للمجتمع. وعلى الإجمال، يعتبر جون ستيورات مل أحد المفكرين البارزين الذين أرسوا أركان الفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر.

عبد الرحمن بدوي مل (جون استورت)

John Stuart Mill

فيلسوف انجليزي برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، ومن أكبر دعاة مذهب المنفعة.

ولد في لندن في 20 مايو سنة 1806 وكان أبوه جيمس مل (1773-1836) كاتباً صحفياً ومؤرخاً ألف "تاريخ الهند البريطانية" (سنة 1817 – سنة 1818)، فعينته "شركة الهند الشرقية" ممتحناً ومساعداً وكلفته بتولي قسم الدخل في الشركة، وفي سنة 1832 صار رئيساً لمكتب الامتحان وأصبح رئيساً لقسم الإدارة الهندية وفي عامي 1821-1822 نشر كتابه "مبادئ الاقتصاد السياسي". كما أسهم في الفلسفة بكتابه "تحليل العقل الإنساني" (سنة 1821) ويعد من خير انتاج المدرسة الاسكتلندية التي أسسها توماس ريد Reid .

وقد حرص على تزويد ابنه جون بتعليم جيد مركز. فبدأ جون يتعلم اليونانية وهو في الثالثة من عمره، حتى إنه حين بلغ الثامنة من عمره، كان قد قرأ تاريخ هيرودوت وبعض مؤلفات اكسينوفون ولوقيان وذيوجانس اللارتسي في أصلها اليوناني إلى جانب المحاورات الست الأولى لأفلاطون؛ وفي سن الثامنة ابتدأ تعلم اللغة اللاتينية حتى استطاع أن يقرأ فرجيل وهوراس وسلوست وتيتوس ليفيوس وفي الوقت نفسه استمر في اتقان اللغة اليونانية فقرأ "الألياذة" و "الأوديسا" لهوميروس ومسرحيات سوفكليس ويوريفيدس وأرسطوفان. وأشعار أنكريون وثيوكريت وتاريخ ثيوكديدس، وكتاب "الخطابة" لأرسطو.

وفي سن الثانية عشرة بدأ مرحلة جديد في التعليم. فبدأ بدراسة الفلسفة وقرأ المنطق في مؤلفات أرسطو المنطقية (الأورغانون) وفي موجز في المنطق لهوبز بعنوان *Computatio sive logica* ودّرس الاقتصاد السياسي على يدي صديقي والده: بنثام وريكاردو. فلما بلغ الخامسة عشرة كان قد حصل قدراً كبيراً من العلوم. وكان أبوه خلال هذه الدراسة كلها هو المشرف الوحيد على تعليمه.

ومن مايو سنة 1820 حتى فبراير سنة 1821 عاش جون في جنوبي فرنسا بالقرب من مدينة تولوز أولاً، ثم في مدينة مونتبلييه عند الجنرال سير صمويل بنثام *Sammuel Bentham*، أخي جورج بنثام الاقتصادي. وسافر إلى باريس وتعرّف إلى *J.B. Say* الاقتصادي الفرنسي (1767-1832) وسان سيمون. فكان لهذه الرحلة أثرها العميق في اهتمام جون استيورت مل بحركة الأفكار في فرنسا بخاصة، والقارة الأوروبية بعامة؛ على الرغم من أنه قام بها وهو في الخامسة عشرة من عمره، لكنه كان مبكر النضوج جداً في كل شيء.

ولما عاد من فرنسا عاد إلى استئناف الدراسة تحت إشراف والده. فاهتم بعلم النفس، وقرأ مؤلفات لوك وهيوم وهارتلي *Hartley* وكوندياك، كما تابع التعمق في الاقتصاد السياسي في كتب بنثام الذي صار مسيطراً بفكره عليه؛ خصوصاً مذهب في المنفعة، إذ وجد مل في فكرة المنفعة مفتاح التفسير لكل ظواهر الاقتصاد.

وفي سنة 1823 عُيّن مل موظفاً في شركة الهند الشرقية حيث كان أبوه موظفاً كبيراً كما قلنا. واستمر جون في هذه الشركة حتى الغائها باستيلاء الحكومة البريطانية على كل شبه القارة الهندية في سنة 1857، فبقي جون في هذه الشركة من سنة 1823 حتى سنة 1858. وعُرض عليه إثر ذلك أن يكون عضواً في مجلس الهند *India Council* الذي

أنشئ آنذاك، لكنه رفض هذا العرض. وكان قد وجد في منصبه في الشركة ما يكفل له أسباب العيش وأسباب الفراغ معاً من أجل أن يمارس عمله الأدبي والفكري. وفي أثناء عطلاته زار فرنسا وسويسرا وبلجيكا وشواطئ الرين وإيطاليا.

وفي سنة 1823 أيضاً صار جون عضواً في جمعية صغيرة تدعى "جمعية مذهب المنفعة"، وكانت تجتمع في بيت بنتام مؤسس هذا المذهب. كذلك كان كثيراً ما يلقي خطباً في "جمعية المناظرات في لندن London debating Society"، وكان على مراسلة مستمرة مع توماس كارليل، وكثيراً ما كان يكتب مقالات في "مجلة وستمنستر".

وفي سنة 1824 قبض عليه لأنه كان يوزع منشورات بين فقراء لندن تدعو إلى تحديد النسل، لأنه كان من المؤمنين المتحمسين لنظرية مalthus الذي أندر بخطورة تزايد السكان في العالم.

وفي سنة 1826 مرّ بأزمة عقلية جعلته يعدّل موقفه من مذهب بنتام الذي أكد سلطان العقل فأراد مل أن يؤكد إلى جانب ذلك سلطان الانفعال والعاطفة. وقد كشف عن موقفه الجديد تجاه بنتام في مقال كتبه عنه سنة 1838.

وفي سنة 1830 التقى بسيدة تدعى هاريت تيلر Harriet Taylor زوجة تاجر غني في لندن وكانت من اللواتي يدعين الاهتمام بالفكر. فقامت بينهما علاقة غرامية عنيفة انتهت بالزواج في سنة 1851 بعد وفاة زوجها بعامين. وكانت السنة السوء تنطلق في الحديث عن هذا الغرام الذي تسامح فيه الزوج المشغول بتجارته عن زوجته المتحذقة اللعوب! وقد وصفها مل فقال: "كانت في نظر الناس امرأة جميلة لودعية، تبدو عليها سيماء امتياز يبهل كل من يشاهدها. وكانت في نظر أصدقائها امرأة عميقة المشاعر نافذة الذكاء مiale إلى التأمل والشعر".

ولكن ماذا أفاد مل من تجربته الغرامية هذه؟ يقول مؤرخو حياته إن صاحبه هذه هي التي "أوحت إلى جون استورت مل بكل ما دخل في نزعه الليبرالية من نزعة اشتراكية: أعني إيمانه بإمكان الاستمرار في تكميل النظم والمؤسسات الإنسانية إلى غير نهاية، وتوكيده للطابع الاجتماعي للملكية، واهتمامه المستمر برفاهية الطبقات العاملة، وثقته بإمكان تربيته. وإذا كان لنا أن نصدّق ما كتبه في ترجمته الذاتية، فإن هذا كله لم يكن عندها مجرد شعور عاطفي خالص" (أرشمبو: "جون استورت مل" ص13، باريس، بدون تاريخ، مجموعة Les Grands Philosophes عند الناشر Michaud). وقد قال مل هو نفسه: "إن ما في (كتابي عن "الاقتصاد السياسي") من عنصر مجرد وعلمي خالص هو صادر عني، وما فيه من جانب إنساني فهو صادر عنها هي".

واستمر زواجهما حتى توفيت في سنة 1858، ويقول مل عن هذه الفترة، فترة الزواج بهاريت: "طوال سبع سنوات ونصف نعمت بهذه السعادة، سبع سنوات ونصف فقط!".

وبعد وفاة زوجته كان مل يقضي الشتاء كل عام بانتظام في مدينة أفينون Avignon في جنوب فرنسا، وكانت زوجته قد توفيت فيها ودفنت. وكان له في هذه المدينة بيت صغير وهو أيضاً توفي في هذا البيت في أفينون في الثامن من شهر مايو سنة 1873، ودفن في أفينون، حيث لا يزال رفاته يرقد حتى اليوم.

مؤلفاته:

أ- التي نشرها إبان حياته

1843: A System of Logic, deductive and inductive

1848: The Principles of Political Economy

1859: On Liberty

1816⁶⁷: Representative Government

1861: Utilitarianism

1865: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy

1859 – 67 – 76: Dissertations and Discussions

1869: The Subjection of Women

1870: Irish agrarian Question

ب- التي نشرت بعد وفاته

1873: Autobiography

1974: Essays on Religion

1910: Letters, ed. by H.S.R. Elliot

- الأخلاق:

اعتنق مل، وهو في الخامسة عشرة من عمره، مذهب بنتام في المنفعة بحماسة شديدة، ذلك لأنه ظن أن هذا المذهب القائل "بأكبر سعادة لأكبر عدد من الناس" قد تصوره مل على أنه ينسخ كل المذاهب الأخلاقية السابقة ويوفر للإنسان تحقيق الغاية العظمى من حياته، وهي السعادة.

لكن مل تطور فيما بعد نحو اتجاهات أخرى تبعد عن الخط الدقيق للمنفعة، فأصبح ينظر إلى العدالة وطهارة النية والقيمة الذاتية للشخصية على أنها قيم أسمى من المنفعة والسعادة بالمعنى الذي يفهمها به مذهب بنتام. وكان العامل في هذا التطور الأزمة الروحية التي حدثت له في سنة 1826 ثم تأثره بالشاعرين وردزورث وكولردج وبالكاتب المؤرخ كارليل، وبأوجست كونت. وقد شعر مل في الخمسينات من القرن التاسع عشر أنه يعيش في عصر انتقال من مذاهب ونظم بالية إلى عصر آخر جديد في قيمه.

حاول مل أن يواجه الاعتراضات الموجهة إلى بنتام في مذهبه في المنفعة وأولها: أي لذة تُفضل؟ إنه إذا كان غرض الإنسان تحصيل اللذات، فإن اللذات متفاوتة في القيمة والشدة. لهذا أكد مل أن اللذات تختلف كمّاً وكيفاً. لكن ما هو المعيار الذي نميز به قيمة اللذات من حيث الكيف؟ يجيب مل إن اللذة الحقيقية هي تلك التي يرغب فيها الرجل العاقل المجرب لكن هذا يجعلنا ندور في دور فاسد أيضاً، إذ ما هي العلامات التي نحكم لها على أن شخصاً ما عاقل مجرب؟ على كل حال لم يستطع مل أن يقدم برهاناً على صحة مذهب المنفعة. وإنما اقتصر على تقديم توجيهات عامة هي:

أ. السعادة أمر مرغوب فيه، وهي الأمر الوحيد المرغوب فيه كغاية.
ب. السعادة التي تكوّن المعيار المنفعي لما هو صواب في السلوك ليست السعادة الشخصية للفاعل، بل سعادة كل من يعنيه الأمر.

ويزعم مل أن إدخال فكرة الكيف في تقويم اللذات المرغوبة لا يتعارض مع مذهب بنتام في المنفعة فيقول: "مما يتفق تماماً مع مبدأ المنفعة الإقرار بهذه الحقيقة ألا وهي أن بعض أنواع اللذة يتصف بأنه مرغوب فيه أكثر وأنه أعظم قيمة

⁶⁷ خطأ ورد من المصدر "1861".

من غيره. ومن غير المعقول تماماً أن تؤخذ الكيفية في اعتبار سائر الأمور إلى جانب الكمية ولا تعتبر الكيفية في تقدير اللذة، وأن تعتبر فيها الكمية وحدها" ("مذهب المنفعة" ص11).

لكن زعم مل هذا غير صحيح فيما يتعلق باتفاق موقفه هذا مع مبدأ المنفعة، لأننا إذا كان علينا أن ندخل في تقويم اللذة كقيمتها، فلا بد حينئذ من اتخاذ معيار آخر غير اللذة، فإننا لو قلنا مثلاً إن لذة التحصيل للعلم أسمى من لذة اللعب بالكرة، فلا بد أن يكون هناك معيار آخر هو العلم، وليس اللذة بما هي لذة. فالواقع أن مل بإدخاله لعنصر الكيف في تقويم اللذة قد خرج على مبدأ اللذة الذي هو الأساس في مذهب المنفعة عند بنتام.

واعتراض آخر على مل وعلى مذهب المنفعة بعامة أن يقال: إنكم تقولون إن الإنسان بطبعه يرغب في السعادة فإذا كانت هذه حقيقة واقعية طبيعية، فكيف تحولونها إذن إلى إلزام، فتقولون إن من الواجب على الإنسان أن يطلب السعادة؟! لقد قرر هيوم من قبل أن "ما هو كائن" لا يمكن تحويله إلى "واجب" أو "إلزام"، لأنه موجود فعلاً، بينما الواجب أو الإلزام يفترض عدم وجود الشيء بالفعل ويطالب الإنسان بإيجاده.

- السياسة:

خاض مل غمار السياسة عملياً. ففي سنة 1865 طلب إليه عدد من المواطنين في وستمنستر أن يرشح نفسه في الانتخابات العامة التي أجريت في تلك السنة ممثلاً للعمال. فوافق على ذلك بشرط ألا يسهم بماله الخاص في الحملة الانتخابية وألا يخصص جزءاً من وقته لمصالح دائرة وستمنستر الخاصة. فوافقوا على ذلك، وعقد مل عدة اجتماعات انتخابية وفاز في الانتخابات وصار عضواً في البرلمان البريطاني عن دائرة وستمنستر وبوصفه من حزب الأحرار. واستمرت هذه العضوية حتى الانتخابات التالية التي جرت في سنة 1868. وفي أثناء عضويته هذه دافع عن طلب إعطاء كل الطبقة العاملة الحق في التصويت في الانتخابات العامة. ولما سقطت حكومة الأحرار بزعامه جلدستون وحلت محلها حكومة المحافظين بزعامه دزرائلي انهمك مل في تأييد الاضطرابات التي قامت بها الطبقة العاملة آنذاك. كذلك شارك مل في قضيتين أثirtا بشأن المستعمرات البريطانية، الأولى تتعلق بإيرلنده، والثانية، تتعلق بجميكا. وفيما يتعلق بالسياسة الخارجية أيد الولايات الشمالية من أمريكا في حربها ضد الولايات الجنوبية في حرب الانفصال، على الرغم من أن الأحرار والمحافظين على السواء في إنجلترا كانوا مع الجنوبيين. كذلك كان مؤيداً لثورة سنة 1848 في فرنسا واستمر يؤد الاشتراكيين ضد امبراطورية لويس بوناپرت.

وتقدم للانتخابات العامة في سنة 1868 لكن هزمه مرشح المحافظين.

أما من الناحية النظرية السياسية، فإنه أودع أفكاره في السياسة في كتابين: "في الحرية" (سنة 1859) و"في حكومة التمثيل النيابي" (سنة 1861).

في كتابه عن الحرية طالب مل بتوفير الحرية للفرد من أجل تنمية ذاته إلى المدى الذي لا تضر فيه بحرية الآخرين. وربط ذلك بمبدأ المنفعة فقال إن هذا المبدأ يقضي على الفرد أن ينمي قواه وفقاً لإرادته الخاصة وتقريره، بشرط أن يفعل ذلك على نحو من شأنه ألا يتدخل في ممارسة الآخرين لمثل هذه الحرية. وليس من الصالح العام أن ينشأ الناس على نمط واحد أو أن يصنعوا في نفس القالب بل الأمر على عكس ذلك: فالمجتمع يثرى بقدر ما تنمو أفراد بحرية واستقلال وتميز بعضهم من بعض. ومل يطلق الحرية إلى أقصى درجة يكفل معها الانسجام الاجتماعي. يقول مل: "إن الحرية لا يحدّها شيء سوى الإضرار.. بالآخرين"، ("في الحرية" ص49). وطالما كانت الحرية الفردية لا تتعارض مع حرية الغير ولا تدعو الغير إلى ارتكاب جرائم، فإنها يجب ألا تكون مقيدة بأي قيد. "إن الجزء الوحيد من سلوك الإنسان، الذي يكون مسؤولاً عنه تجاه المجتمع، هو ذلك الذي يتعلق بالغير. أما الجزء الذي يتعلق بذاته فهو فيه صاحب الحق المطلق واستقلاله فيه مكفول. إن الفرد ذو سيادة كاملة على ذاته، وعلى جسمه وعلى عقله". ("في الحرية" ص9).

وفيما يتصل بنظام الحكم في الدولة، يرى مل أن النموذج الأعلى لنظام الحكم هو الحكم الذي يمارسه المجتمع بوصفه كلاً. وفيه يكون لكل مواطن صوته في ممارسة السياسة، فيه يكون من حق المواطن في بعض الأحيان أن يشترك في الممارسة الفعلية للحكم، محلياً كان هذا الحكم أو قومياً، بصفة أو بأخرى. والفرد يكون أوفر أماناً من ضرر الآخرين

بالقدر الذي به يكون قادراً على حماية نفسه. وهذا الأمر إنما يتحقق على خير وجه في الديمقراطية، لأن الديمقراطية تساعد على تنمية الذات الفردية وتشجيع المبادرة الذاتية.

مراجع:

- James M'Cosh: Examination of Mr. J.S. Mill's Philosophy. London. 1899.
- Alex. Bain: James Mill. A Biography. London, 1882.
- Alex. Bain J.S. Mill. A Criticism. London. 1884.
- W. L. Courtney: Life and writings of J.S. Mill. London. 1888.
- Chas. Douglas: J.S. Mill. A Study of his Philosophy. Edinburgh. 1895.
- Chas. Douglas: The Ethics of J.S. Mill. Edinburgh, 1897.
- Thos. Whittaker: Comte and Mill. London, 1908.
- Emery Neff: Carlyle and Mill. New York, 2nd ed. 1926.
- Reginald Jackson: Examination of the Deductive Logic of J.S. Mill. Oxford, 1941.
- R. P. Anschutz: the Philosophy of J.S. Mill. Oxford, 1955.
- M. St. J. Packe: The Life of J.S. Mill. London, 1954.
- Karl Britton: J.S. Mill. Life and Philosophy. New York, 1969.

مل: مختارات من كتاب "بحث عن الحرية"

الفصل الأول

المدخل: في حدود سلطة المجتمع على الفرد

ليس موضوع هذا البحث الحرية التي تسمى "حرية الإرادة" والتي تقابل لسوء الحظ ما يسمى خطأ بالضرورة الفلسفية، وإنما موضوعه: الحرية والمدنية، أو الاجتماعية، وطبيعة السلطة التي يمارسها المجتمع شرعياً على الأفراد، وحدودها. إنها مسألة قل أن عرضت، ونادر أن بحثت بشكل عام، ولكنها مع ذلك ذات أثر عميق في مشاكل هذا العصر العملية لوجودها الكامن الخفي. وأكثر الظن أنها سوف تبرز نفسها قريباً لتعتبر مسألة المستقبل الحيوية. إنها أبعد ما تكون عن الجيدة. ويمكن القول أنها منذ أقدم العصور تقريباً قد شطرت العالم. أما في مرحلة التقدم الحالية التي دخلها أكثر أقوام النوع الإنساني حضارة، فإنها تعرض نفسها ضمن شروط جديدة وتتطلب معالجة جديدة وأكثر عمقا.

إن الصراع بين الحرية وبين السلطة أبرز ظاهرة في أقسام التواريخ التي نعرفها، وخاصة تاريخ اليونان وروما وإنكلترا. أما في العصور القديمة فقد كان هذا الصراع بين الرعية أو بعض طبقات الرعية وبين الحكومة، وكان المعنى المفهوم من الحرية الاحتماء من استبداد الحكام السياسيين. فقد كان هؤلاء الحكام (باستثناء بعض حكومات الإغريق الشعبية) يُنظر إليهم وكأنهم بالضرورة في وضع معاد للشعب الذي يحكمون. كان الحكم بيد حاكم فرد، أو بيد قبيلة حاكمة أو سلالة، وكانت سلطتهم آتية عن طريق الإرث أو الفتح، ولم تكن تمارس برضى المحكومين، ولم يكن أحد يجزئ على منازعة تلك السيادة أو يرغب في ذلك رغم كل الاحتياطات التي كانت تتخذ لاتقاء ضغطها التعسفي. كانت النظرة إلى سلطانهم أنه ضروري وأنه عظيم الخطر في الوقت نفسه، فهو سلاح قد يحاولون استعماله ضد رعيته كما يحاولون استعماله ضد العدو الخارجي. كذلك كان من الضروري، حتى لا يقع الضعاف من أعضاء المجتمع فريسة ينهاكها عدد لا يحصى من العقبان، أن يوجد هناك حيوان جارح يكون أقوى من الآخرين يُنابذ به أمر إخضاعها. ولكن، لما كان ملك العقبان ليس أقل ميلاً إلى افتراس الرعية من أي نهاب سلاب آخر، فقد كانت الضرورة تقضي دائماً باتخاذ خطة الدفاع ضد مخليه ومنقاره. لذلك كان هدف الوطنيين وضع حد للسلطة التي يجب أن يتحمل الحاكم مسؤولية ممارستها على المجتمع، وهذا التحديد هو ما عنوه بالحرية. حاولوا إرساء أسس هذا التحديد بطريقتين: الأولى هي الحصول على اعتراف ببعض الحصانات، تسمى الحريات أو الحقوق السياسية، كان انتهاكها من قبل الحاكم يعتبر إخلالاً بواجبه، فإذا أقدم على انتهاكها كان في عمله ما يبرر المقاومة الخاصة أو الثورة الشاملة؛ أما الطريقة الثانية التي ظهرت بعد الأولى فكانت إقامة ضوابط دستورية بموجبها أصبحت موافقة المجتمع، أو أي هيئة يفترض أنها تمثل مصالحه، شرطاً لازماً في بعض الإجراءات الهامة التي تريدها السلطة الحاكمة. لقد اضطرت السلطة الحاكمة في معظم البلاد الأوروبية إلى الرضوخ، نوعاً ما، للطريقة الأولى. ولكن الحال لم يكن كذلك بالنسبة للطريقة الثانية. إذ أصبح الوصول إلى هذا النوع من التحديد أو إلى إكماله حين يكون جزء منه مؤمناً، أصبح ذلك في كل مكان الغرض الأساسي لمحبي الحرية. ولما اطمأن البشر إلى محاربة عدو بعدو آخر، وقنعوا بأن يُحكموا من قبل سيد ضمن شروط تؤمن لهم نوعاً من الحماية ضد استبداده، فانهم لم يعودوا يعملون ليدفعوا بأمانهم إلى أبعد من هذه النقطة.

ثم جاء زمن رأى الناس فيه أن ليس من ضرورة طبيعية أن يكون حكامهم سلطة مستقلة، تتعارض مصالحها مع مصالحهم. وبدا لهم أن الأفضل أن يكون أولئك الذين يستلمون شؤون الدولة وكلاء أو مندوبين عنهم يعزلونهم متى شاءوا. وظهر أن هذا هو السبيل الوحيد الذي يعطيهم الضمانة التامة في أن لا يساء استعمال سلطة الحكم في غير صالحهم. هذا الطلب الجديد لحكام ينتخبون انتخاباً لمدة مؤقتة أصبح تدريجياً الغرض الرئيسي لأي حزب شعبي أينما وجد حزب من هذا النوع. وأخذ هذا الطلب، إلى حد بعيد، مكان طلب الحد من سلطة الحكام الذي كانت تسعى إليه الجهود السابقة. وفيما كان النضال لجعل السلطة الحاكمة تنبثق عن انتخاب دوري من قبل المحكومين يسير في وجهته، أخذ بعض الناس يفكرون بأن الأهمية التي علقوها على مسألة تحديد السلطة نفسها كانت أكثر من اللازم، وأن المسألة نفسها يمكن أن تكون مأخذاً يؤخذ ضد الحكام الذين كانت مصالحهم عادة متضاربة مع مصالح الشعب. فما هو مطلوب الآن هو أن يكون الحكام متجاوبين مع الأمة وأن تكون مصالحهم وإرادتهم مصلحة الأمة وإرادتها. لن تحتاج الأمة إلى حماية من إرادتها الذاتية، وليس هناك خوف من أن تستبد بنفسها. ليكن الحكام مسؤولين عنها بطريقة مثمرة، وليكونوا

عرضة للعزل من قبلها، و عندها يمكن أن تمنحهم سلطات تستطيع هي أن تفرض أين يجب أن تُستعمل. وسلطتهم عندئذ ليست شيئا آخر سوى سلطة الأمة، وقد تركزت بطريقة صالحة للتنفيذ.

أن هذا الأسلوب في التفكير، أو بالأحرى في الشعور، كان شائعا بين الأجيال الأخيرة من أحرار أوروبا، ولا يزال شائعا فيها حتى الآن كما يظهر. ويبقى أولئك الذين يقبلون فرض أي حد على ما يمكن أن تفعله الحكومة (إلا في حالة الحكومات التي يعتقدون أنها يجب أن لا توجد) يبقون قلة لامعين بين مفكري أوروبا السياسيين. إن أسلوبا في الشعور مماثلا لما ذكرت كان من الممكن أن يكون سائدا في بلادنا نفسها في هذا الوقت لو أن الظروف التي شجعت فترة من الزمن بقيت ولم تتبدل.

بيد أن النجاح في النظريات الفلسفية والسياسية، وفي الأشخاص أيضا يكشف عن عيوب وخطيئات قد يخفيها الفشل عن عين الملاحظ. فالرأي القائل بأن الشعب لا يحتاج إلى تحديد سلطته على نفسه قد يبدو حقيقة بديهية حين تكون الحكومة الشعبية مجرد حلم، أو مجرد شيء تقرأ عنه على أنه حدث في الماضي البعيد. ولم يتضايق هذا الرأي بما حدث من انحرافات مؤقتة كانحرافات الثورة الفرنسية التي جاء أسوأ ما فيها عن عمل قلة مغتصبة، والتي لم تكن في أي حال ناجمة عن عمل ثابت لمؤسسات شعبية بل عن ثورة فجائية اضطرابية قامت ضد استبداد الملك والطبقة الأرستقراطية. ولكن قامت مع الزمن جمهورية ديمقراطية⁶⁸ احتلت حيزا واسعا من سطح الكرة الأرضية وأثبتت وجودها كواحدة من أقوى أعضاء مجموعة الأمم، وبذلك وضعت حكومة منتخبة ومسؤولة موضع الانتقادات والملاحظات التي تنتظر حقيقة واقعية كبرى. وقد تبين عندئذ أن عبارات مثل "الحكم الذاتي" و"سلطة الشعب على نفسه" لا تعبر عن حقيقة الوضع الراهن. فـ "الشعب" الذي يمارس السلطة ليس دائما نفس الشعب الذي يخضع لها، و"الحكم الذاتي" الذي يتحدث عنه ليس حكم كل فرد من قبل نفسه بل حكم كل فرد من قبل كل الآخرين. وإرادة الشعب، إضافة إلى ذلك، إنما تعني عمليا إرادة العدد الأكبر أو إرادة الجزء الأكثر نشاطا من الشعب (إرادة الأكثرية)، أو أولئك الذين ينجحون في جعل أنفسهم مقبولين على أنهم الأكثرية. فقد يجوز بنتيجة ذلك أن يرغب الشعب في اضطهاد قسم من أفرادهم. وهنا يصبح من الضروري أن يتخذ ضد هذا الأمر من الاحتياطات ما يتخذ ضد أي نوع آخر من سوء استعمال السلطة وعليه تحديد سلطة الحكومة على الأفراد لا يفقد شيئا من أهميته عندما يكون القابضون على زمام السلطة مسؤولين بانتظام أمام المجتمع، أي أمام أقوى حزب فيه. وإن وجهة النظر هذه التي استساغتها على السواء عقلية المفكرين وميول الطبقات الهامة في المجتمع الأوروبي التي تتعارض مصالحها الحقيقية أو المفروضة مع الديمقراطية، لم تلاق صعوبة في تثبيت نفسها. وأصبح التفكير السياسي عامة يشمل مسألة "استبداد الأكثرية" في عداد الشرور التي يجب على المجتمع أن يظل على حذر منها.

كان أكثر الناس ولا يزالون يخشون طغيان الأكثرية كما يخشون سائر أنواع الطغيان الأخرى، وذلك لأنه ينفذ في الغالب عن طريق إجراءات السلطات العامة. ولكن رجال الفكر يرون أن المجتمع حين يكون هو نفسه الطاغية (أي حين يكون المجتمع بجملته ضد الأفراد) فإن ذلك يعني أن أساليب طغيانه لا تنحصر بالإجراءات التي يمكن أن ينفذها عن طريق موظفيه السياسيين. إن المجتمع قادر على إصدار الأوامر وعلى تنفيذها بنفسه. فإذا أصدر أوامر خاطئة بدلا من الصحيحة، أو إن أصدر أوامر في شؤون يجب أن لا يتدخل فيها، فإنه يمارس بذلك طغيانا اجتماعيا هو أشد عتوا من كثير من ألوان الاضطهاد السياسي لأنه، وإن لم تدعّمه عادة عقوبات شديدة، فإن وسائل النجاة التي يتركها قليلة، وهو ينفذ إلى الصميم في كثير من نواحي الحياة، ويستعبد الروح ذاتها. لهذا كان الاحتماء من طغيان الحكام غير كاف، وكان لا بد من حماية ضد طغيان الآراء والمشاعر الشائعة، وضد ميل المجتمع لأن يفرض (دون اللجوء إلى العقوبات المدنية) آراءه الخاصة وطقوسه كقواعد للسلوك، يفرضها حتى على أولئك الذين لا يوافقون عليها، ليكبل النمو والتطور، ويمنع إن أمكن تكوين أي شخصية فردية لا تكون منسجمة مع طرقة، ويجبر كل الطبائع على تكييف نفسها طبق أنموذج من

⁶⁸ يشير الكاتب هنا إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

صنعه هو. إن هنالك حداً للتدخل المشروع في استقلال الفرد من قبل الرأي الجماعي. وإن إيجاد ذلك الحد وصيانته من التجاوز أو الاعتداء عليه لازم لحسن سلامة شؤون الناس لزوم الاحتماء من الاستبداد السياسي.

ولكن لئن كان من غير المتوقع أن تناقش هذه القضية بصورة عامة. فإن السؤال العملي: أين يجب وضع الحد، وكيف يمكن تحقيق التوفيق المناسب بين الاستقلال الفردي وبين السيطرة الاجتماعية؟ هذا السؤال يبقى الموضوع الذي عليه يتوقف كل شيء تقريباً.

إن كل ما يجعل للوجود قيمة في نظر أي شخص مرتكز على تنفيذ الضوابط التي تضبط أفعال الآخرين. فيجب إذن فرض بعض قواعد للسلوك عن طريق القانون أولاً، ثم عن طريق الرأي العام في الأشياء الكثيرة التي لا تكون قابلة للإجراءات القانونية. أما ما هي هذه القيود اللازمة، فهذا هو السؤال الرئيسي في شؤون البشر.

إننا إذا استثنينا بعض المسائل الواضحة جداً، فإن السؤال السابق يبقى بين المسائل التي لم يصل السعي وراء حل لها إلا إلى قدر ضئيل من التقدم. فلم يُعطِ عصران أو بلدان حلاً واحداً له. لا بل إن الحل الذي قال به عصر أو بلد كان موضع استغراب الآخر وتعجبه. ومع كل ذلك فإن الناس في أي عصر أو بلد لم يعودوا يرتابون بوجود أي صعوبة فيه، وكأنه موضوع كان الناس متفقين دائماً حوله. والقواعد يجري بها العرف بينهم تبدو لهم جلية في حد ذاتها، ولا تحتاج إلى تبرير. إن هذا الوهم العام ليس إلا واحداً من الأمثلة على التأثير السحري للعرف، هذا العرف الذي يؤخذ لا على أنه، كما يقول المثل، طبيعة ثانية فقط، بل يؤخذ دائماً خطأ على أنه طبيعة أولى. إن أثر هذا العرف في إزالة أي شك يمكن أن يعلق في نفوس الناس بشأن قواعد الأخلاق التي يفرضها الناس بعضهم على بعض هو في ازدياد مستمر لأن الموضوع أمر لا يوجد بشأنه اتفاق عام بأنه يحتاج إلى تبرير، لا من قبل شخص نحو الآخرين، ولا من قبل شخص نحو نفسه. فقد اعتاد الناس أن يعتقدوا أن مشاعرهم حول موضوعات من هذا النوع هي أفضل من الأسباب، وأنها تجعل التعليل غير ضروري، وقد شجعهم على هذا الاعتقاد جماعة يطمحون في أن يكونوا بين الفلاسفة. والمبدأ العملي الذي يرشد هؤلاء الناس إلى آرائهم في تنظيم السلوك البشري هو الشعور الموجود في رأس كل منهم بأن على الجميع أن يفعلوا كما يريدونهم هو ومن على شاكلته أن يفعلوا.

لا يعترف أحد في الواقع أمام نفسه أن مقياسه في الأحكام مبني على ما يحب ويرغب، ولكن الرأي الذي يُعطى في مسألة مسلكية ولا يكون مشفوعاً بالأسباب لا يعدو كونه تفضيلاً شخصياً. فإذا ذكرت الأسباب ولم تكن شيئاً آخر سوى تفضيلاً مماثلاً شعر به آخرون، بقي الأمر مجرد رغبة أناس كثيرين بدلاً من واحد. إن هذا التفضيل الشخصي الذي يؤيده بهذه الطريقة تفضيل الآخرين ليس سبباً كافياً وكاملاً فحسب بالنسبة للشخص العادي، بل إنه السبب الوحيد عنده الذي به يبرر عادة أياً من آرائه في الأخلاق، أو الذوق، أو اللياقة حين لا تكون هذه الآراء مكتوبة صراحة في عقيدته الدينية، لا بل إنه أيضاً مرشده الرئيسي في تفسيره حتى لتلك العقيدة. وهكذا تكون آراء الناس حول ما هو ممدوح أو مذموم متأثرة بكل الأسباب المتنوعة التي تتأثر بها رغباتهم بشأن سلوك الغير، وهي أسباب متعددة بقدر تعدد الأسباب التي تقرر رغباتهم بشأن أي موضوع آخر. فالأسباب تارة عقلهم، وأخرى تحيزهم أو خرافاتهم، وكثيراً ما تكون عواطفهم المحبة للمجتمع أو الكراهة له، أو حسدهم أو غيرتهم، أو غطرستهم أو ازدراؤهم. وأكثر الأسباب شيوعاً هي محبتهم لأنفسهم أو خوفهم عليها: أو مصلحتهم الشخصية المشروعة أو غير المشروعة. وحيثما وجدت طبقة عالية فإن القسم الأكبر من أخلاق البلاد ينبثق عن مصالح تلك الطبقة وعن شعورها بالتفوق الطبقي. فالأخلاق بين الإيسارطيين وبين الأرقاء، بين المزارعين وبين الزنوج، بين الأمراء وبين الرعية، بين النبلاء وبين مستأجري أراضيهم، بين الرجال وبين النساء؛ هذه الأخلاق كانت في معظمها وليدة تلك المصالح والمشاعر الطبقيّة. والعواطف التي تتولد بهذه الطريقة يرتد مفعولها على المشاعر الأخلاقية لأعضاء الطبقة العليا في علاقاتهم فيما بينهم، أما حين توجد طبقة كانت سابقاً عالية وفقدت تفوقها، أو كان تفوقها غير محبوب، فإن العواطف الأخلاقية السائدة عندئذ غالباً ما تحمل معها طابع الكراهية الملحة للتفوق. وهناك مبدأ خطير آخر من المبادئ التي يفرضها القانون أو الرأي العام والتي تحدد قواعد السلوك في الفعل أو في رحابة الصدر، هذا المبدأ هو خنوع البشر تجاه ما يحبه أو ما يكرهه أسيادهم المؤقتون أو أصنامهم. إن هذا الخنوع، الذي هو في الأصل أناني، ليس رياء كله: إنه يثير عواطف أصيلة من المقت والكراهية، وقد دفع البشر إلى إحراق السحرة والمارقين. لقد كان لمصالح المجتمع حتماً، العامة منها والواضحة، نصيب، ونصيب كبير، بين تلك العوامل الكثيرة التي عملت في توجيه العواطف الأخلاقية، ولكن ذلك لم يكن بدافع الفكر والعقل، أو بسبب قيمة العواطف نفسها، بقدر ما كان نتيجة التعاطف أو الكراهية الذين انبثقا عن تلك العواطف نفسها. إن ذلك

التعاطف وتلك الكراهية لم تكن لهما أي صلة بمصالح المجتمع، ولكنهما أثبتتا وجودهما كقوتين كبيرتين في إيجاد الفضائل.

هكذا فإن ما يحبه المجتمع وما يكرهه، أو ما يحبه وما يكرهه قسم كبير منه، هو العامل الرئيسي الذي حدد عمليا القواعد التي يجب مراعاتها من قبل الجميع تحت طائلة عقوبة القانون أو الرأي العام. وحين جاء أناس سبقوا المجتمع في التفكير والشعور فانهم بشكل عام تركوا الوضع الراهن دون أن يحملوا عليه من حيث المبدأ، رغما عن أنهم قد يكونوا قد تصادموا معه في بعض التفاصيل. فقد شغلوا أنفسهم ببحث ما يجب على المجتمع أن يحب أو يكره بدلا من البحث فيما إذا كان ما يحبه المجتمع أو يكرهه يجب أن يفرض كقانون على الأفراد. لقد أثروا أن يحاولوا تغيير شعور الناس تجاه النقاط التي كانوا هم أنفسهم يحدونها بدلا من أن يتضافروا في الدفاع عن الحرية مع عموم الجاحدين. والقضية الوحيدة التي ثابروا فيها على جعل النقاش على مستوى عال وبناء على مبادئ هي قضية العقيدة الدينية: هذه القضية التي ناقشها أشخاص هنا وهناك ليست وسيلة تهذيب وتنقيف فحسب، بل هي أيضا مثال واضح على أن ما يمس بالحس الأخلاقي ليس معصوما عن الخطأ، لأن عنف المشادات الدينية عند الجلل المتعصب من أوضح الأمثلة على الحس الأخلاقي. إن أولئك الذين كانوا أول من حطم نيز ما كان يسمى بالكنيسة العالمية لم يكونوا يريدون السماح بوجود خلاف بين الآراء الدينية، شأنهم في ذلك شأن الكنيسة نفسها. ولكن لما برد وطيس المعركة دون أن يفوز أي فريق بانتصار حاسم، واضطرت كل كنيسة أو فرقة دينية إلى تحديد أمانيتها إلى حد الاحتفاظ بما نالته من نفوذ، وجدت الأقليات، التي لم يكن لها أمل في أن تصبح أكثرية، نفسها مضطرة إلى أن تطلب ممن لم تكسبهم إلى جانبها أن يسمحوا لها بأن تختلف عنهم. وفي هذا الميدان وحده تقريبا أمكن لحقوق الفرد ضد المجتمع أن تثبتت على أسس عامة من المبادئ وظهرت معارضة مكشوفة لادعاء المجتمع بحقه في ممارسة سلطة ضد المنشقين. إن الكتاب الكبار الذين يدين لهم العالم بالفضل في ما أحرزه من حرية دينية قد أكدوا أن حرية الضمير حق لا يُقهر واستنكروا بشكل قاطع أن يكون الشخص مسؤولا أمام الآخرين عن عقيدته الدينية. إلا أن عدم التسامح من طبيعة البشر في كل ما يهتمهم حقيقة، ولم تتحقق الحرية الدينية بصورة عملية في أي مكان إلا حيث دعمتها اللامبالاة الدينية التي تكره أن تُعكر صفوها المنازعات اللاهوتية. إن عقل جميع المتدينين، حتى في أكثر البلاد تسامحا، يقر واجب التسامح ولكن مع تحفظات ضمنية. فقد يقبل شخص الاختلاف في شؤون حكم الكنيسة، ولكن لا في تعاليمها المقررة، وقد يتقبل آخر كل شخص عدا البابوي أو الموحّد، وقد يتقبل ثالث كل من يؤمن بدين مُنزل، وقد يوسع بعضهم حدود التسامح ولكنهم يقفون عند تحد الإيمان بالله والحياة الأخرى. أما حيث لا تزال عاطفة الأكثرية أصيلة وشديدة فإننا نجد أنها لم تخفف شيئا يذكر من غلوها في وجوب إطاعتها.

إن وطأة الرأي العام في إنكلترا أشد مما هي في أكثر بلاد أوروبا، على الرغم من أن وطأة القانون قد تكون أخف، وما ذلك إلا بسبب الظروف الخاصة لتاريخ إنكلترا السياسي. فهناك قلق بالغ من جراء التدخل المباشر في سلوك الفرد من قبل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية، ولا يأتي ذلك عن مجرد الغيرة على استقلال الفرد بقدر ما يأتي عن العادة المستحكمة في النظر إلى الحكومة على أنها تمثل مصلحة أخرى معارضة لمصلحة الشعب. فبالأكثرية لم تتعلم بعد أن تشعر بأن سلطة الحكومة سلطتها، وآراءها آراؤها. ومتى تعلمت الأكثرية ذلك، فالأرجح أن تتعرض الحرية لغزو الحكومة بقدر ما هي معرضة الآن لغزو الرأي العام. ولكن لا يزال هناك قدر محترم من الشعور على استعداد للقيام ضد أية محاولة من قبل القانون للسيطرة على الأفراد في شؤون لم يسبق لهم أن تعودوا على سيطرة القانون فيها. وذلك بغض النظر عما إذا كان الأمر يدخل في نطاق سيطرة القانون المشروعة أو لا يدخل. إن هذا الشعور السليم بمجمله قد يكون أحيانا في غير محله. وليس هناك في الواقع أي مبدأ معترف به لقياس ملائمة أو عدم ملائمة التدخل الحكومي، وإنما يقرر الناس ذلك وفقا لأهوائهم الشخصية. فمنهم من يهيب بالحكومة إلى التدخل والعمل كلما رأى خيرا يجب فعله أو شرا يجب معالجته وتلافيه، بينما يفضل غيرهم أن يتحملوا أي مقدار كان من الشر الاجتماعي على أن يضيفوا إلى مصالح الناس التي تُخضع للسيطرة الحكومية مصالح أخرى. والناس يأخذون هذا الجانب أو ذاك في أي قضية وفق التوجيه العام لعواطفهم، أو وفقا لمقدار اهتمامهم بالأمر الذي يقترح أن تقوم به الحكومة، أو وفقا لاعتقادهم بأن الحكومة، سوف تؤديه أو لن تؤديه بالطريقة التي يفضلونها، ولكن قل أن يكون أخذهم هذا الجانب أو ذاك بناء على رأي يتمسكون به حول الأمور التي يكون من المناسب أن تقوم بها الحكومة. وبناء على عدم وجود أي مبدأ أو قاعدة، يلوح لي أن كلا

من الجانبين يخطئ الآخر، وأن تدخل الحكومة يتعادل فيه عدد المرات التي يساء فيها ابتغاؤه وعدد المرات التي يساء فيها استنكاره.

إن غرض هذا البحث هو تأكيد مبدأ بسيط جدا جدير بأن ينظم معاملات المجتمع مع الفرد من حيث الإكراه والسيطرة، أكانت الأساليب المستعملة قوة مادية على شكل عقوبات قانونية أم كانت الضغط المعنوي للرأي العام. إن ذلك المبدأ هو أن الغاية الوحيدة التي تجيز للبشر، أفرادا كانوا أم جماعة، أن يتدخلوا في حرية أفعال أي واحد منهم إنما هي حماية الذات. أي إن الغرض الوحيد الذي من أجله يمكن ممارسة السلطة بحق في أي مجتمع متمدن على عضو منه رغم إرادته إنما هو دفع الأذى عن الغير. فلا يكفي أن يكون الهدف الخير الخاص للعضو، ماديا كان هذا الخير أم معنويا. ولا يجوز عدلا إرغامه على القيام بأمر أو على الامتناع عنه لأن ذلك خير له، أو لأن ذلك يجعله أسعد حالا، أو لأن الآخرين يرون أن من الحكمة والصواب فعل ذلك، إن هذه الأسباب كلها وجيهة، تنفع في التباحث معه، أو المناقشة معه، أو في إقناعه، أو في رجائه، ولكنها لا تبرر إرغامه أو إلحاق الأذى به إن فعل عكس ما يطلب منه. ولا يبرر ذلك إلا الحساب بأن السلوك الذي يقصد إبعاده عنه سوف ينجم عنه ضرر يصيب الغير: فالجزء الوحيد من سلوك أي فرد، الذي يكون مسؤولا عنه تجاه المجتمع، هو ذلك الذي يمس الغير. أما الجزء الذي يمس الشخص وحده فإن استقلاله فيه مطلق وحق. فالفرد سيد على نفسه في عقله وفي جسمه.

قد يكون من الضروري أن نقول هنا إن هذا المذهب ينطبق فقط على أفراد النوع الإنساني الذين وصلوا إلى مرحلة النضوج في ملكاتهم. فنحن لا نتكلم في الواقع عن الأطفال أو الأحداث الذين هم دون السن التي يحددها القانون للرجولة أو لنضج النساء. أما الذين لا يزالون بحاجة إلى عناية الغير بهم، فتجب حمايتهم من أفعالهم كما تجب حمايتهم من الأذى الخارجي. كذلك يمكن للسبب نفسه أن نخرج من دائرة اعتباراتنا المجتمعات المتخلفة التي يمكن اعتبار الأقوام التي تولفها أقواما قاصرة. فالصعوبات المبكرة التي تعترض سبيل التقدم الذاتي من الخطورة بحيث لا يبقى هناك أي مجال للمفاضلة بين وسائل التغلب عليها. والحاكم المشيع بروح الإصلاح يجوز له أن يستعمل أي وسيلة توصله إلى الهدف الذي لا يبلغه بأي من الوسائل الأخرى. إن الاستبداد أسلوب شرعي في حكم البرابرة شريطة أن تكون الغاية تحسين حالهم، وتحقيق تلك الغاية فعلا يبرر تلك الوسيلة. والحرية كمبدأ لا مجال لتطبيقها في أي من الحالات التي توجد قبل ذلك الوقت الذي يصبح فيه البشر قادرين على التحسن عن طريق المباحثات الحرة بين أطراف تحققت المساواة بينهم. حتى ذلك الحين لا يكون أمامهم إلا الطاعة لعاهل أو لملك جبار عادل إن أسعفهم حظهم بوجوده. ولكن ما إن يكتسب البشر القدرة على الانصياع إلى الاقتناع أو الإقناع في تحسين أحوالهم (وهذه مرحلة وصلت إليها منذ زمن بعيد كل الأمم التي يهمنها أمرها هنا) حتى يصبح الإكراه في شكله المباشر أو في شكل إيذاء المخالف وعقابه أمرا غير مقبول إذا قصد استعماله كوسيلة لخيرهم، حتى وإن بقي مسموحا به في حالة ضمان أمن الغير.

من المناسب أن أذكر هنا أنني أتنازل عن أي فائدة تدعم حجتني يمكن أن تأتي من فكرة الحق المجرد كشيء مستقل عن المنفعة. فانا اعتبر المنفعة الملاذ النهائي في كل المسائل الأخلاقية. ولكنها يجب أن تكون المنفعة في أوسع معانيها، القائمة على مصالح الإنسان الدائمة من حيث هو مخلوق تقدمي. إن هذه المصالح كما أراها تسمح بإخضاع الفعل العفوي الفردي للقيود الخارجي في حالة واحدة فقط هي حين تكون أفعال الفرد ماسة بمصالح الآخرين.

فإذا أتى امرؤ فعلا يؤدي الغير فهناك وضع واضح يدفع إلى معاقبته عن طريق القانون أو بواسطة الاستنكار العام حين يتعذر تطبيق العقوبات القانونية بأمان. وهناك أيضا أفعال إيجابية أخرى تنفع الغير يحق فيها إرغامه على تأديتها، كأن يدلي بشهادة أمام المحكمة، أو أن يتحمل قسطه العادل من الدفاع المشترك، أو أي عمل آخر ضروري لمصلحة المجتمع الذي ينعم هو بحمايته، أو أن يقوم بأفعال فيها برّ بأفراد آخرين كإنقاذ حياة مخلوق إنساني أو التدخل لدفع الأذى عن قاصر عن الدفاع عن نفسه، إلى غير ذلك من الأمور التي يكون من واجب الإنسان أن يقوم بها، والتي يُسأل عنها بحق أمام المجتمع إن هو أهملها. إن الشخص قد يسيء إلى الغير لا بما يفعل فحسب ولكن بامتناعه أحيانا عن الفعل أيضا، وهو في كلا الحالين مسؤول أمام الغير عن الضرر. صحيح أن الحالة الثانية (أي عدم الفعل) تقتضي الحذر في ممارسة الإرغام أكثر مما تقتضيه الحالة الأولى: فكون الإنسان مسؤولا عن شر فعله إنما هو القاعدة، وأما جعله مسؤولا عن عدم دفع الشر فهو، نسبيا، الاستثناء. ومع ذلك فهناك حالات كثيرة فيها من الوضوح والخطر ما يبرر هذا الاستثناء. فالفرد في كل ما يمس علاقاته الخارجية مسؤول شرعا أمام أولئك الذين مُسّت مصالحهم أو إذا اقتضى الحال، أمام المجتمع الذي يحميهم. وكثيرا ما توجد أسباب معقولة لعدم تحميله المسؤولية. إلا أن هذه الأسباب يجب أن تنشأ عن

مقتضيات القضية الخاصة، كأن تكون القضية من النوع الذي يحسن الفرد التصرف فيه إذا ترك على اجتهاده أكثر مما يحسن التصرف ان اتبع أي طريق من الطرائق التي باستطاعة المجتمع ان يفرضها عليه، أو كأن تكون محاولة السيطرة عليه سببا يؤدي إلى أذى أكبر بكثير من الأذى الذي تقصد هذه السيطرة منع حدوثه. فإذا حالت أسباب من هذا النوع دون تطبيق المسؤولية، فإن على ضمير الفاعل نفسه أن يتدخل ويحتل مقعد القضاة الخالي ويحمي مصالح الغير التي تقتدر إلى حماية خارجية، وهنا يكون عليه أن يحاكم نفسه بصرامة طالما أن القضية لا تسمح بأن يُحاكم من قِبَل بني جنسه.

ولكن هناك دائرة للأفعال إن كان للمجتمع المتميز بجملته عن الفرد مصلحة فيها فإنما هي مصلحة غير مباشرة، وتشمل هذه الدائرة ذلك الجزء من حياة الفرد وسلوكه الذي لا يمس إلا شخصه وحده، أو إن مَسَّ غيره من الناس فيكون ذلك يمحض إرادتهم، وموافقتهم التي لا خداع فيها، واشتراكهم. وأنا إذ أقول يمس شخصه فقط، فإنما أعني ما يمس مباشرة، وقبل كل شيء آخر، لأن كل ما يمس يمكن بعد ذلك أن يمس الآخرين عن طريقه، والاعتراض الذي يمكن أن ينشأ عن هذا التداخل سوف يكون موضع اعتبار في المكان اللازم من هذا البحث. هذا هو إذن نطاق الحرية البشرية الخاص بها. انه يشمل أو لا مملكة الوعي الداخلية التي تتطلب حرية الضمير بأوسع معناها وحرية الفكر والشعور، والحرية المطلقة للرأي والعاطفة في كل المواضيع العملية أو النظرية، العلمية أو الأخلاقية أو الدينية. إن حرية الإعراب عن الآراء ونشرها تبدو كأنها تقع تحت مبدأ آخر لأنها تخص ذلك الجزء من سلوك الفرد الذي يمس الغير. ولكن، لما كانت أهميتها معادلة لأهمية حرية الفكر نفسها وكانت في قسمها الأكبر مستندة إلى الأسباب نفسها، فإنها لا تقبل الانفصال عنها.

ثانياً، يتطلب المبدأ حرية التذوق والمشرب، وحرية تصميم خطة لحياتنا توافق طبعنا، وحرية العمل وفق ما نحب ونرغب متحملين تبعه ذلك دون مضايقة تصنيفنا من أبناء جنسنا، حتى ولو اعتبروا سلوكنا أحماً أو معوجاً أو خاطئاً، طالما ان ما نفعله لا يضر بهم. ثالثاً، من هذه الحرية التي لكل فرد، تنشأ ضمن الشروط نفسها، حرية التكتل بين الأفراد، وحرية الاتحاد والتضامن في سبيل أي هدف لا ينطوي على إيذاء الغير. والمفروض هنا أن الأشخاص المتكتلين هم من الناس البالغين وليسوا مرغمين أو مخدوعين.

كل مجتمع لا تُحترم فيه هذه الحريات عموماً لا يكون حراً مهما كان شكل حكومته، ولا يكون أي مجتمع حراً حرية تامة إن لم تكن فيه هذه الحريات مطلقة وكاملة الشروط. والحرية الوحيدة، الحرية بهذا الاسم، هي حريتنا في أن ننشد خيرنا بطريقتنا الخاصة ما دمنا لا نحاول حرمان الغير من خيراتهم ولا نعرقل جهودهم في الحصول عليها. فكل واحد منا هو الحارس الأمين على صحته أكانت الصحة الجسدية أم العقلية والروحية. والسماح لكل منا بأن يعيش وفق ما يرى فيه خيره أجدى على البشرية، مهما تحملت منه، من إرغام الفرد على أن يعيش وفق ما يبدو صالحاً في نظر الآخرين.

قد يظهر هذا المذهب غير جديد وقد يبدو لبعضهم كحقيقة أولية بديهية، ولكن بالرغم من ذلك ليس هناك مذهب آخر يتعارض مع الاتجاه العام للرأي العام والعرف الحاليين كما يتعارض هذا المذهب. فلقد بذل المجتمع جهوداً جبارة في محاولة إرغام الناس على الامتثال لآرائه في الصلاح الشخصي والاجتماعي. وكانت الدول القديمة تظن، وأيدها الفلاسفة القدماء في ذلك، ان من حقها ممارسة تنظيم كل ناحية من نواحي السلوك الخاص بواسطة السلطة العامة بدعوى ان الدولة شديدة الاهتمام بالتربية الجسدية والعقلية لكل واحد من مواطنيها، وهذه طريقة في التفكير يمكن قبولها بالنسبة لجمهوريات صغيرة محاطة بأعداء أقوياء، وهي في خطر دائم من هجوم خارجي أو اضطراب داخلي، وقد تكون فيها الفترة القصيرة من التراخي وإعطاء الأفراد أمر قيادة أنفسهم، السبب في ضربة قاضية تصيبها بحيث لا تستطيع عندئذ انتظار الخيرات الدائمة التي تنجم عن الحرية. أما في العالم الحديث فإن اتساع المجتمعات السياسية، وفصل السلطات الروحية عن السلطات الزمنية (الذي وضع إدارة ضمائر الناس في أيدي غير الأيدي التي تهيمن على شؤونهم الدنيوية) قد حالاً دون تدخل القانون كثيراً في دقائق الحياة الخاصة. ولكن آلات الضغط المعنوي ضد الانحراف عن الرأي السائد قد استعملت بشدة أعظم في المسائل التي تمس الفرد مما في المسائل الاجتماعية. حتى الدين، وهو أقوى العناصر التي تدخلت في تكوين الشعور الأخلاقي، كان دائماً خاضعاً لمطامع سلطة كهنوتية تحاول السيطرة على مختلف نواحي السلوك البشري أو لروح التزمت البيوريتاني⁶⁹. ومن المصلحين العصريين الذين وضعوا أنفسهم موضع المعارضة

69 البيوريتانية (التطهريّة) -Puritanism-: حركة اجتماعية دينية في الكنيسة البروتستانتية نشأت في القرن السادس عشر كحركة إصلاحية هدفها تبسيط طقوس العبادة وشعائرها.

الشديدة لديانات الماضي من لم يكن اقل حماسا من الكنائس أو الفرق الدينية في تأكيد حق السيطرة الروحية، لاسيما الفيلسوف أو غست كونت الذي نراه في نظامه الاجتماعي الذي نشره في كتابه "نظام في السياسة الوضعية" يهدف إلى إقامة استبداد اجتماعي يتسلط على الفرد (ولو بالوسائل المعنوية أكثر مما بالوسائل القانونية) وهو استبداد يفوق ما فكر به أشد الفلاسفة القدماء صلفا في تفكيرهم السياسي.

وبالإضافة إلى المذاهب الخاصة لبعض المفكرين، فإن في العالم على سعته ميلا متزايدا إلى توسيع سلطات المجتمع على الفرد، بدون ضرورة مبررة، بقوة الرأي العام وبقوة التشريع أيضا. ولما كانت التغيرات التي تحدث في العالم تتجه جميعها إلى تعزيز سلطة المجتمع وتضييق سلطة الفرد، فإن هذا التعدي من قبل المجتمع ليس من الشرور التي تميل إلى الزوال من تلقاء نفسها، بل إنه على العكس من ذلك سوف ينمو ويتقاسم. إن استعداد البشر، حكاما ومواطنين، لفرض آرائهم وميولهم على الغير كقاعدة للسلوك استعداد قوي وهو مدعوم بتأييد قوة تأتيه من أفضل المشاعر السامية ومن أخط المشاعر التي تمر بها الطبيعة الإنسانية، حتى ليكاد يتعذر عليه أن يقف عند أي حد أقل من إرادة السلطة. ولما كانت السلطة في تزايد لا في تناقص (إلا إذا ارتفع حاجز قوي من القناعة الأخلاقية في وجه إساءة الاستعمال)، فإن علينا أن نتوقع ضمن ظروف العالم الحالية، ازديادا في قوة هذا الاستعداد.

قد يكون من الملائم قبل الدخول في صلب الرسالة أن نحصر البحث أول الأمر في فرع واحد منه، وهو ذلك الفرع الذي يعترف الرأي السائد حاليا، ولو اعترافا جزئيا، بأن المبدأ الذي أوردته سابقا ينطبق عليه. إن هذا الفرع هو حرية الفكر، ويستحيل أن نفصل عنه حرية القول والكتابة. وبالرغم من أن هذه الحريات تشكل، إلى حد كبير، جزءا من الأخلاق السياسية لكل البلاد التي تدعي التسامح الديني والمؤسسات الحرة، فإن الأسس الفلسفية والعملية التي تقوم عليها ليست مألوفة من قبل الفكر العام، وهي لم تحط من الكثيرين، وحتى من قادة الفكر، بالاعتبار والتقدير اللائقين كما كان متوقعا. فإذا أحسن فهم هذه الأسس أصبح تطبيقها ممكنا في أكثر من قسم واحد من الموضوع، وبذا يكون البحث الوافي لهذا القسم من المسألة خير مقدمة لما تبقى من الموضوع. وإنني لأرجو من الذين لن يجدوا شيئا جديدا فيما سوف أقوله بعد قليل أن يعذروني إن أنا خضت في هذا الموضوع مرة جديدة بعد أن كان موضوعا للبحث مرات عديدة خلال ثلاثة قرون مضت.

الفصل الرابع: في حدود سلطة المجتمع على الفرد

لنسأل الآن: ما هو الحد الشرعي لسيادة الفرد على نفسه؟ أين تبدأ سلسلة المجتمع؟ ماذا يجب أن يعود للفردية من الحياة البشرية وماذا يجب أن يعود للمجتمع؟

إن كلا منهما ينال حصته العادلة إذا هو احتفظ بما يخصه أو يعنيه. فيكون للفردية جزء الحياة الذي يهتم الفرد، وللمجتمع الجزء الذي يهتم المجتمع.

إن المجتمع غير مؤسس على عقد ولا غاية ترجى من اختراع عقد لاستخلاص الواجبات الاجتماعية منه. ولكن من ينال حماية المجتمع يكون مدينا له مقابل ذلك، والعيش في المجتمع يقتضي حتما أن يتقيد كل فرد بخطة من السلوك تجاه الآخرين. يتألف هذا السلوك، أولا، من عدم إضرار بتلك المصالح التي يجب أن تُعتبر حقوقا إما بموجب نص قانوني صريح أو بموجب تفاهم ضمني. ويتألف هذا السلوك، ثانيا، من تحمل كل فرد نصيبه (الذي يُقرر وفق مبدأ منصف) مما تقتضيه صيانة المجتمع أو أعضائه من أتعاب وتضحيات. ويحق للمجتمع مهما كلف الأمر أن يفرض تحقيق هذين الشرطين على من يحاول الامتناع عن ذلك. وليس هذا كل ما يجوز أن يفعله المجتمع. فقد تكون أفعال الفرد ضارة بالغير أو قليلة الاهتمام بخيرهم دون أن تكون مخالفة لحقوقهم المقررة، ويجوز عندئذ معاقبة المذنب عن طريق الرأي العام لا عن طريق القانون. وحينما ينطوي أي جزء من سلوك الفرد على ضرر بمصالح الغير تصبح للمجتمع سلطة عليه، وي طرح على بساط البحث عندئذ السؤال القائل: هل يفيد الصالح العام من هذا التدخل أم لا؟ ولكن لا موضوع لهذا السؤال إذا كان سلوك الفرد لا يمس مصالح أحد سواه، أو ليس من الضروري أن يمسها إلا إذا أرادوا هم ذلك (بشرط أن يكون المعنيون بالغير بالغير وذوي قدر كاف من الفهم). وعلى كل حال يجب أن يكون للفرد مطلق الحرية القانونية والاجتماعية في أن يفعل ويتحمل تبعه فعله.

من الخطأ الفادح في فهم هذه النظرية أن نزع منها أنها نظرية لا مبالاة أنانية تدعي أن لا شأن للناس بسلوك بعضهم مع بعض وإن ليس من الواجب أن يهتموا بمصالح الغير وخيره إلا إذا كانت تمس مصالحهم. فالحاجة تدعو لا إلى الإنقاص

بل إلى الزيادة في كل جهد غير مغرض يُصرف في رعاية خير الغير، ولكن الحب غير المغرض للخير يستطيع أن يجد وسائل أخرى لإقناع الناس بخيرهم غير السياط بمعناها الحرفي والمجازي. إنني آخر من يحط من قيمة الفضائل التي تعنى بالذات، وإن جاءت بعد شيء فإنما تأتي عندي في الدرجة الثانية من الأهمية بعد الفضائل الاجتماعية، ومن واجب التربية أن ترعاهما معا. إن التربية تعمل عن طريق الإقناع كما تعمل عن طريق الإرغام فإذا انقضت مرحلة التربية يكون من الواجب استعمال الطريقة الأولى، أي الإقناع، في ترسيخ الفضائل التي تقصد الذات وتعنيها. والناس مدين بعضهم لبعضهم الآخر بالمساعدة على التمييز بين الأحسن والأسوأ، والتشجيع على اختيار الأول وتجنب الثاني، ويجب أن يحفز بعضهم الآخر على ممارسة ملكاتهم العليا وتوجيه مشاعرهم وأهدافهم نحو أغراض حكيمة سامية لا حمق فيها ولا انحطاط. ولكن لا يحق لفرد أو جماعة أن يقول لشخص آخر بالغ أنه يجب عليه أن لا يفعل بحياته كما يشاء. فالشخص هو صاحب الشأن الأول فيما يختص بخيره الذاتي، ولا يمتد بشأن الآخرين فيه إلا في حالات العلاقة الشخصية القوية. وما شأن المجتمع به كفرد (فيما عدا سلوكه نحو الغير) إلا شأن جزئي غير مباشر. وحتى الشخص العادي نفسه فإنه يملك من الوسائل لمعرفة مشاعره وظروفه الخاصة ما يفوق ما يملكه أي شخص آخر. إن تدخل المجتمع للتحكم في حكمه وأغراضه الخاصة به لا بد أن يقوم على افتراضات عامة قد تكون خاطئة، وإن كانت صحيحة فقد يسيء تطبيقها على الحالات الفردية أناس يجهلون تلك الحالات كما يجهلها أولئك الذين ينظرون إليها من الخارج فقط. في هذا الدائرة من شؤون البشر يقع مجال عمل الفردية. ففي سلوك البشر نحو بعضهم بعضا لا بد من مراعاة قواعد عامة ليعرف الناس ما يجب أن يتوقعوا. أما فيما يختص بالفرد، فإن له الحق في ممارسة انطلاقه الفردي بحرية. يجوز أن يقدم إليه الآخرون اعتبارات تساعد في حكمه أو نصائح تقوي إرادته حتى ولو كان الأمر تطفلا منهم، إلا أنه هو الحاكم الأخير. وإن الشر الناجم عن السماح للغير بإرغامه على ما يرون فيه مصلحته يرجح على كفة كل ما قد يرتكبه من أخطاء رغم النصح والتحذير إذا هو بقي بدون هذا الإرغام.

أنا لا أقصد القول إن نظرة الغير للشخص يجب أن لا تتأثر قط بما عنده من حسنات أو نقائص في صفاته التي تخص ذاته، فذلك غير ممكن ولا مرغوب فيه. فهو إن شعر في أي من الصفات الآيلة إلى خيره، فإنه إلى هذا الحد حري بالإعجاب، إذ يكون بهذا القدر أقرب إلى كمال الطبيعة البشرية لا مثالي. وإن كان شديد الافتقار إلى هذه الصفات، تلا ذلك ظهور الشعور المناقض للإعجاب. فهناك درجة من الحماسة، أو درجة مما قد يسمى الحطة أو الخسة في الذوق، قد لا تبرر إبداء مقترفها، ولكنها تجعله جديرا بالاشمئزاز، بل وجديرا بالاحتقار في الحالات المتطرفة. ولو أنه لا يسيء إلى أحد، فإن تصرفه قد يضطرنا إلى الحكم عليه والشعور نحوه بأنه أحمق أو من درجة أدنى من ذلك. ولما كان هو يفضل أن يتجنب مثل هذا الحكم والشعور، فإن في تحذيره مسبقا من العواقب الوخيمة التي يعرض نفسه لها خدمة له. ليس في الإمكان تأدية هذه الخدمة بحرية أكثر مما تسمح به الآداب العامة المرعية في الوقت الحاضر، فيقول الواحد للآخر إنه يظن أنه مخطئ دون أن يُعتبر متطفلا أو غير متأدب. ولدينا الحق في أن نتصرف بطرق شتى بحسب رأينا السيء في أي شخص، لا باضطهاد فرديته بل بممارسة فرديتنا. فنحن غير مضطرين مثلا إلى معاشرته، ولنا الحق في تجنبها (ولكن بدون التفاخر بإظهارها) إذ لنا الحق في اختيار عشرة من نرضى بهم. ومن حقنا، لا بل ومن واجبنا، أن نُحذر الآخرين منه، إن رأينا أن قدوته ذات تأثير ضار بمن يعاشره. ولنا أن نؤثر الغير عليه في المناصب، إلا في تلك التي ترمي إلى تحسينه. ولهذه الأسباب قد ينال المرء عقوبات شديدة على أيدي الغير عن أخطاء لا تمس مباشرة إلا ذاته. ولكنه إنما ينالها كنتائج طبيعية عفوية للأخطاء بالذات، لا لأنها فرضت عليه كقصاص. فإن من يبدي تهورا أو عنادا أو اغترارا بذاته، من لا يستطيع العيش ضمن إمكانيات معتدلة، أو لا يمسك نفسه عن الإباحية المؤذية، أو يندفع في الشهوات الحيوانية على حساب أصحاب الشعور والتعقل؛ يجب أن يتوقع أن ينحط في نظرة الغير إليه وشعورهم نحوه، ولا حق له في التذمر من ذلك، إلا إذا استحق عطفهم ورضاهم بامتياز خاص في علاقاته الاجتماعية، فحظي بنعمة في أعينهم لا تتأثر بنقائصه تجاه نفسه.

أريد أن أثبت أن المتاعب التي لا يمكن فصلها عن حكم الآخرين على الفرد بسوء تصرفه إنما هي المتاعب الوحيدة التي يجوز أن يتعرض لها بسبب ذلك الجزء من سلوكه وخلقه الذي يتعلق بمصلحته الخاصة وحدها ولا يمس مصالح الآخرين في علاقتهم معه. أما الأفعال الضارة بالغير فإنها تقتضي معالجة أخرى تختلف تماما. فالتعدي على حقوقهم، أو تكبيدهم خسارة لا تبررها حقوقه، أو الكذب أو المواربة في معاملتهم، أو الاستئثار غير المشروع بالفوائد دونهم، أو حتى التخلي الأناني عن حماستهم من الأذى، كل هذا يستحق الاستنكار الأخلاقي، بل والجزاء الأخلاقي والقصاص في الحالات الخطيرة. وليست هذه الأفعال وحدها هي التي تعتبر رذيلة أيضا وتستوجب الاستهجان الذي قد يبلغ حد

المقت والكراهية. ان القسوة، والحق أو الضغينة، والحسد الذي هو في الواقع أفضع الأهواء الضارة بالمجتمع، والرياء أو عدم الإخلاص، والنزق أو سرعة الغضب لأتفه الأسباب، والحق دون استفزاز متكافئ، وحب التسلط على الغير، والرغبة في الاستئثار بأكثر من النصيب الشخصي من الفوائد، والكبرياء التي تتلذذ بامتهان الغير، والأنانية التي تعتبر الذات ومالها أهم من أي شيء آخر. ان هذه الصفات جميعا رذائل وهي تشكل طبعا أخلاقيا شريرا، وهي ليست كالأخطاء الخاصة بالسلوك الشخصي المذكورة آنفا والتي لا تكون في حقيقتها رذائل ولا شرورا مهما تمادى الإنسان فيها. قد تكون هذه برهانا على أي مقدار من الحماسة أو قلة الكرامة الذاتية أو احترام الذات، ولكنها لا تستوجب أكثر من الاستنكار الأدبي إذا انطوت على إخلال بالواجب نحو الغير، الذي من أجله يجب أن يعتني الفرد بنفسه. ان ما يسمى بالواجب نحو أنفسنا لا يعتبر أمرا واجبا من الوجهة الاجتماعية، إلا حين تجعله الظروف في نفس الوقت واجبا نحو الغير. وإذا كان الواجب نحو الذات يعني شيئا أكثر من الفطنة أو التبصر بالعواقب فإنما يعني احترام الذات أو التطور الذاتي، وما من أحد مسؤول عن أي من هذه تجاه الغير، لأنه ليس من مصلحة البشر ان يكون مسؤولا عن أي منها.

ان الفرق بين فقدان الاعتبار الذي يتعرض له المرء بتقصيره في الفطنة أو الكرامة الشخصية، وبين الاستنكار الذي يناله جزاء على افتئاته على حقوق الغير، ليس مجرد فرق اسمي. فهناك فرق كبير في مشاعرنا وسلوكنا تجاهه بين ما إذا كان امتعاضنا منه في أمور نظن أن من حقنا السيطرة عليه فيها، وبين ما إذا كان في أمور نعرف ان لا حق لنا بالتدخل فيها. فان كدنا، كان لنا الحق في الإعراب عن امتعاضنا والابتعاد عنه، ولكن ليس لنا ان نغصص عليه حياته. لنفكر في أنه يتحمل أو سيتحمل مجمل جزاء أخطائه، وان أفسد حياته بسوء إرادته، فليس في ذلك سبب يدعونا إلى زيادة إفسادها، وحري بنا بدلا من طلب قصاصه ان نحاول التخفيف من قصاصه بان نبين له كيف يمكنه ان يتجنب أو يعالج الشرور التي يجلبها عليه سلوكه. قد يكون موضع شفقتنا أو امتعاضنا، ولكن يجب ان لا يكون موضع سخطنا أو نقمتنا وان لا نعامله كعدو للمجتمع. وأقصى عمل نستطيع أن نبرره أمام أنفسنا هو ان نتركه وشأنه إذا نحن لم نشأ أن نتدخل بحسن نية بإبداء اهتمامنا به و غيرتنا عليه. إلا ان وجه المسألة يختلف إذا هو خالف الأنظمة اللازمة لحماية بني جنسه منفردين ومجتمعين. فعواقب أفعاله الوخيمة لا تقع عليه عندئذ بل على الغير، وعلى المجتمع ان يقابله بالمثل دفاعا عن أعضائه، وأن يفرض عليه أو يذيقه الألم بقصد القصاص، وإن يحرص على ان يكون قصاصا صارما. انه في هذه الحالة مجرم واقف أمام القضاء، ونحن مطالبون بالحكم عليه وبتنفيذ هذا الحكم أيضا بطريقة أو أخرى. اما في الحالة الأولى فنحن غير مكلفين بإيلامه إلا بقدر ما يترتب عرضا على استعمالنا في تنظيم شؤوننا الخاصة لنفس الحرية التي نبيحها له في تنظيم شؤونه.

يأبى الكثيرون التسليم بهذا التمييز بين ذلك الجزء من حياة الإنسان الذي يخصه وحده وذلك الذي يخص الغير. قد يسألون كيف يمكن ان لا يبالي بقية أعضاء المجتمع بأي جزء من حياة عضو فيه. ما من أحد مخلوق مستقل منعزل، ومن المستحيل ان يأتي شخص عملا يسبب لنفسه ضررا خطيرا أو ضررا دائما دون ان يصل أذاه إلى ذوي قرباه على الأقل، وكثيرا ما يتعداهم إلى غيرهم. ان أضر بأملأك، أضر بالمنتفعين منها مباشرة أو غير مباشرة، وأفقد المجتمع جزءا من موارده قل أو كثر. وإن أفسد قواه البدنية أو العقلية، لما أوقع الشر على من يعتمدون عليه في جزء من سعادتهم فقط، بل لجعل نفسه أيضا غير صالح لتأدية الخدمات التي هو مدين بها لعموم البشر، وقد يصبح عالة على برّهم وإحسانهم. قد يقال أخيرا، ان المرء قد لا يسبب أذى مباشرا برذائله أو حماقته ولكنه يظل مؤذيا بقدوته، ويجب ان يرغم على ضبط نفسه لئلا يفسد أو يضل الآخرين الذين يرون سلوكه أو يعرفونه.

وقد يقال بالإضافة إلى ذلك: لو اقتصررت تبعات سوء السلوك على الفرد الشرير أو غير المفكر وحده، فهل يجب على المجتمع ان يسمح لأناس بان يرشدوا أنفسهم وقد اتضح انهم غير أهل لذلك؟ ان كان الأطفال وغير البالغين حريين بان نحميهم من أنفسهم، فهل المجتمع غير ملزم كذلك بحماية الأشخاص البالغين العاجزين عن سياسة أنفسهم؟ ولئن كان في القمار أو السكر أو الكسل أو الدعارة إفساد للسعادة وعرقلة للتقدم والتحسين، كأكثر ما يحدث في الأفعال التي يحرمها القانون، فلماذا لا يحاول القانون منع هذه الآفات بقدر ما هو ممكن عمليا واجتماعيا؟ ثم الا يجب على الرأي العام أن يكمل نقائص القانون التي لا مفر منها وان ينظم على الأقل قوة بوليسية ضد هذه الرذائل، وان يفرض عقوبات اجتماعية صارمة على مقترفيها؟ كذلك قد يقال إن هذه المسألة لا تتناول مسألة تقييد الفردية، ولا إعاقة إجراء تجارب جديدة في الحياة، وإنما هي معنية بمنع أمور جربت واستكرت منذ بداية العالم إلى اليوم. أمور أظهرت الخبرة أنها غير مفيدة ولا

مناسبة لفردية أي إنسان. الواقع انه لا بد من مرور زمن طويل على الاختبار قبل ان تصبح حقيقة أخلاقية ما معتبرة على أنها أصبحت مستقرة، وأن المرغوب فيه منع جيل بعد آخر من السقوط في نفس الهوة التي قضت على السلف.

إني أجزم هنا بان الضرر الذي يلحقه شخص بنفسه قد يكون ذا أثر خطير على الغير ممن لهم علاقة به، وبدرجة أقل على المجتمع عموماً. فإذا قاد مثل هذا السلوك شخصاً إلى الإخلال بواجب واضح نحو الغير، فإن القضية تخرج عن نطاق الشؤون الذاتية وتصبح في متناول التنديد الأخلاقي بمعناه الصحيح.

وان عجز إنسان عن دفع ديونه، أو عن إعالة أسرته وتربية أطفاله بسبب تبذيره فإنه يستحق الاستهجان بل والقصاص، ولكن عقابه يكون على إخلاله بواجبه نحو أسرته ودائنيه لا على إسرافه وتبذيره. ولو حول الموارد التي يجب أن تخصص لهم إلى مشاريع استثمارية حكيمة لما تغير ذنبه الأخلاقي. لقد قتل جورج بارنويل عمه ليحصل على مال لخليته، ولو أنه فعل ذلك لينشئ لنفسه عملاً تجارياً لما تبدل الحكم بإعدامه. ثم إن الشخص الذي يجلب الأسى والغم لأسرته بإدمانه على العادات السيئة يستحق التوبيخ على عدم لطفه وعلى نكرانه للجميل. ويستحق ذلك أيضاً على ممارسة عادات ليست شريرة في حد ذاتها ولكنها مؤلمة لأولئك الذين يقضي حياتهم معهم أو يعتمدون عليه في أسباب رفاهيتهم.

وكل من يقصر في الاعتبار التي تقتضيها مصالح الغير ومشاعرهم دون أن يرغمه على ذلك واجب أشد إلحاحاً فإنه يستحق اللوم الأخلاقي على ذلك التقصير، لا على سببه ولا على أخطائه الشخصية التي تكون قد أدت إليه من بعيد! لذلك يدان بذنوب اجتماعي من يجعل نفسه بسلوكه الشخصي البحت عاجزاً عن القيام بواجب معين يترتب عليه تجاه الجمهور. لا يجوز معاقبة شخص على مجرد سكره، ولكن الجندي أو الشرطي يجب أن يعاقب على سكره أثناء وظيفته. وبالاختصار كلما وقع الضرر، خرجت القضية من نطاق الحرية ودخلت ضمن نطاق الأخلاق أو القانون.

أما الضرر الطارئ الذي يمكن أن يسببه شخص للمجتمع من جراء سلوك ليس فيه إخلال بالواجب نحو الجمهور، وليس فيه قصد إلحاق الأذى بشخص معين من الناس، فإنه يليق بالمجتمع أن يتحمله من أجل خير الحرية البشرية الأعم. إن كان لا بد من معاقبة البالغين على عدم اعتنائهم بأنفسهم، فإني أفضل أن يكون ذلك لأجلهم على أن يكون بحجة منعهم من إضاعة نشاطهم أو من تأدية خدمة للمجتمع لا يدعي المجتمع أي حق في فرضها. بيد أنني لا أوافق على مناقشة هذه النقطة، كأن المجتمع لا وسيلة لديه في رفع الصفات من أعضائه إلى المستوى العادي من السلوك المعقول سوى الانتظار حتى يأتوا أمراً غير معقول فيعاقبهم عليه قانونياً أو أخلاقياً. لقد كان للمجتمع عليهم سلطة مطلقة خلال عمرهم المبكر، كان عهد الطفولة والحداثة تحت تصرفه ليحاول جعلهم ذوي سلوك معقول. إن الجيل الحالي هو سيد التدريب وسيد كل الظروف التي تحيط بالجيل القادم، فإذا لم يستطع إبلاغهم حد الكمال في الحكمة والصلاح فلأنه هو ذاته ناقص في الحكمة والصلاح. وليست أقصى جهوده مع الأفراد دائماً أنجحها، ولكنه قادر على أن يرفع الجيل الناشئ جملة إلى درجة الصلاح التي وصل إليها هو، أو إلى ما هو أعلى منها. فإن سمح المجتمع لعدد وافر من أعضائه بأن يظلوا أطفالاً في عقليتهم، فليس له إلا أن يلوم نفسه على العواقب.

إن المجتمع مسلح بقوة التربية من جهة، وهو من جهة أخرى مسلح بالتفوق الذي تفرضه سلطة الرأي العام المسلّم به على أصحاب العقول القاصرة الذين ليسوا أهلاً لتقرير أمورهم. ثم هو من جهة ثالثة يتلقى المساعدة من العقوبات الطبيعية التي لا يمكن إلا أن تصيب أولئك الناس الذين يستحقون كل امتعاض وازدراء من كل من يعرفهم. فهل يحق للمجتمع بعد هذا أن يدعي أنه بحاجة إلى سلطة لإصدار الأوامر وفرض الطاعة في شؤون الأفراد الشخصية، تلك الشؤون التي تقضي جميع مبادئ العدل أن يكون أمرها بيد من يتحملون تبعاتها. إن علينا أن نعترف أن لا شيء يؤدي أفضل الوسائل المستعملة في التأثير على السلوك مثل اللجوء إلى ما هو أسوأ منها. وإن كان في الأشخاص الذين يراد إرغامهم على سلوك سبيل التعقل والاعتدال شيء من عناصر الأخلاق القوية المستقلة، فإنهم سيثورون حتماً على ذلك النير. لن يقبل أحد منهم بحق الغير في السيطرة على شؤونه الخاصة، وسرعان ما يعتبر كل منهم أن من الشجاعة الوقوف في وجه تلك السلطة المغتصبة والتباهي بالقيام بعكس ما تأمر به، كما حدث إبان عهد تشارلز الثاني للتعصب الأخلاقي الذي ظهر عند جماعة المتطهرين (puritans). أما بشأن ما يقال عن حماية المجتمع من سوء قوة المستهترين، فالحق يقال إن القدوة السيئة ذات أثر ضار، لا سيما إذا بقي المذنب نحو الغير دون أن يعاقب. ولكننا نتحدث الآن عن السلوك الذي يفترض فيه أنه كبير الضرر على صاحبه، دون أن يكون ضاراً بالغير. على أنني لا أفهم هنا كيف لا يظن الذين يعتقدون بهذا القول أن القدوة على العموم يجب أن يكون نفعها أكثر من ضررها، لأنها تستعرض

الأفة وتستعرض معها أيضا نتائجها المؤلمة أو المحزنة التي تلازمها في جميع الحالات أو في معظمها إذا نال سوء السلوك ما يستحقه من التوبيخ!

إن أقوى حجة ضد تدخل المجتمع في شؤون الفرد الخاصة هي أن تدخله غالبا ما يكون خاطئا وفي غير محله. إن رأي العموم، أي الأكثرية السائدة، في مسائل الأخلاق الاجتماعية والواجب نحو الغير، كثيرا ما يكون خاطئا، رغما عن أنه كثيرا ما يظهر مصيبا، لأن المطلوب منه إذ ذاك أن يحكم في مصالح الأكثرية، وفي الطريقة التي يمكن أن يؤثر عليهم فيها نوع من السلوك قد يسمح بممارسته. أما فرض رأي الأكثرية كقانون على الأقلية في شؤون السلوك الخاص، فانه قد يكون خاطئا بقدر ما يكون صائبا، لأن الرأي العام في مثل هذه الحالات لا يعدو كونه رأي بعض الناس في ما هو خير أو شر للغير، بينما هو كثيرا لا يعني حتى هذا، فتهمله العامة ولا تبالي بإرادة أصحابه ورضاهم ولا تهتم إلا بما تفضله. هناك كثيرون يعتبرون السلوك الذي لا يجنبونه ضررا لهم يجرح مشاعرهم، كذلك المتعصب الذي اتهم بالاستهانة بمشاعر الغير الدينية، فأجاب بأنهم يستهينون بمشاعره بالمواظبة على عبادتهم أو عقيدتهم اللعينة. ولكن لا يوجد شبه بين شعور شخص نحو رأيه الخاص وشعور شخص آخر يكرهه تمسك الأول برأيه، أكثر مما يوجد بين رغبة لص في أخذ محفظة نقود ورغبة صاحب المحفظة في الاحتفاظ بها. وذوق الفرد هو من شؤون الفرد الخاصة، تماما كرايه ومحفظته.

من السهل على أي إنسان أن يتخيل مجتمعا مثاليا لا يتدخل في حرية الأفراد واختيارهم في الأمور التي يجب فيها الاختيار، ولا يطلب منهم إلا أن يجتنبوا أنواع السلوك التي استنكرتها الخبرة العامة. ولكن أين تجد المجتمع الذي وضع لرقابته مثل هذا الحد؟ أو متى يهتم الجمهور بالخبرة العامة؟ انه في تدخله في السلوك الشخصي قلما يفكر في شيء غير فظاعة العمل أو الشعور الذي يخالفه، وهذا القياس في الحكم يعرضه مُقْتَعًا بغلالة رقيقة تسعة أعشار رجال الأخلاق والكتاب والمفكرين على الشعب على انه رأي الدين والفلسفة. إنهم يعلموننا أن الأمور صحيحة لأنها صحيحة، أو لأننا نشعر بأنها كذلك، ويطالبون منا أن نبحث في عقولنا وقلوبنا عن قوانين السلوك الملزمة لنا وللآخرين. فهل يستطيع الجمهور المسكين إلا أن يطبق هذه التعليمات ويجعل مشاعره الخاصة في الخير والشر واجبا لازما على جميع البشر، إن أمكنه الإجماع عليها؟

إن الشر المشار إليه هنا لا يوجد نظريا فقط. وإذا كان من المنتظر مني أن أعين الحالات التي يضيف فيها الجمهور في هذا العصر وهذه البلاد على ما يفضلها صبغة القانون الأخلاقي، فأنا اكتب مقالا في شذوذ الشعور الأخلاقي الحاضر، وهذا في نظري أخطر من أن يُبحث على الهامش أو بإيراد الأمثلة. بيد أنه لا بد من الأمثلة لأبين أن المبدأ الذي أقول به ذو شأن خطير وعملي، وأني لا أحاول إقامة حاجز دون الشرور الوهمية. وليس من العسير أن أبين بالأمثلة العديدة أن توسيع حدود ما يمكن أن يسمى بالبوليس الأخلاقي توسيعا يصل إلى حد الاعتداء على أعمق حرية شرعية للفرد إنما هو من أعم النزعات البشرية.

لننظر أولا في تنافر الناس القائم على أن من يخالفونهم في العقيدة الدينية لا يقبلون طقوسهم وشعائهم ولا ينتهون بنواها. لنوضح ذلك بمثال. لا شيء في الدين المسيحي أدعى إلى نفور المسلمين من أكل لحم الخنزير، وليس لدى المسيحيين والأوروبيين أي شيء ينظرون إليه باشمئزاز حقيقي كما ينظر المسلمون إلى هذا الأسلوب من إشباع الجوع. انه أولا مخالفة لدينهم، ولكن هذا وحده لا يوضح مدى اشمئزازهم ونوعه. فالخمر أيضا محرمة لديهم، والمسلمون يعتبرون تعاطيها إثما. ولكنهم لا يشمئزون منها. إن كراهيتهم للحم "الحيوان النجس" هي من ذلك النوع الخاص الذي يشبه النفور الغريزي الذي تثيره دائما فكرة النجاسة إذا غاصت إلى صميم المشاعر، حتى في من لا يراعون النظافة في عاداتهم الشخصية، والتي يكون من أبرز أمثلتها ذلك الشعور بالنجاسة الدينية الشديد عند الهنود. لنفرض ان الأكثرية المسلمة في شعب ما أصرت على تحريم أكل لحم الخنزير ضمن حدود البلاد، فهل يكون في هذا ممارسة شرعية لسلطة الرأي العام الأخلاقية؟ فان لم تكن كذلك، فلم لا؟ ان تلك العادة مثيرة حقا للشعب الذي يعتقد مخلصا أنها محرمة بمقتها الله. ولكن لا يمكن التنديد بالتحريم كاضطهاد ديني، فقد يكون دينيا في أصله، إلا أنه لن يكون اضطهادا للدين ما دام لا يوجد دين يوجب أكل لحم الخنزير. والحجة الدامغة الوحيدة التي يقوم عليها استنكار ذلك التحريم إنما هي أنه لا يحق للجمهور أن يتدخل في أذواق الفرد وشؤونه الخاصة. إليك مثل آخر أقرب إلينا: يعتقد معظم الأسبان أن من الكفر بالله أن يُعبد على غير الطريقة الكاثوليكية، فلا تعتبر أية عبادة أخرى شرعية في الأراضي الأسبانية. ثم إن شعوب جنوبي أوروبا ينظرون إلى زواج رجال الكنيسة كشيء غير عفيف، وغير لائق وفضيع، وبغيض، بالإضافة إلى كونه خروجا

على الدين. ماذا يقول البروتستانت في هذه المشاعر المخلصة وفي محاولة فرضها على غير الكاثوليك؟ لو برر البشر في تدخلهم في حريات بعضهم بعضاً في شؤون لا تمس مصالح الغير، فعلى أي مبدأ يمكن استثناء هذه الأمثلة؟ أو من يسعه أن يلوم الناس على رغبتهم في قمع ما يرونه معيباً في أعين الله والناس؟ لا حجة لتحريم ما يعتبر رذيلة أقوى من تلك التي يتذرع بها من يرون في الأمثلة التي أوردناها رذائل تستوجب القمع. وإلا إذا شئنا أن نأخذ بمنطق الطغاة وأن نقول إن لنا أن نضطهد الغير لأننا على حق، وإنهم لا يجوز لهم أن يضطهدونا لأنهم على باطل، فلنحذر التسليم بمبدأ نعتبر تطبيقه على أنفسنا منتهى الإجحاف والظلم.

قد يعترض بعضهم على الأمثلة الأنفة الذكر بقوله إنها مأخوذة من حوادث يستحيل وقوعها في بلادنا، إذ لا يحتمل أن يفرض الرأي العام عندنا الامتناع عن أكل بعض اللحوم أو التدخل في شؤون العبادة أو الزواج أو عدمه. بيد أن المثال التالي مأخوذ من تدخل في الحرية لم ننج بعد تماماً من خطره. لقد حاول المتطهرون أن يقضوا على جميع أنواع اللهو أو التسلية العامة والخاصة، لا سيما الموسيقى والرقص والألعاب العامة والملاهي والمسارح، ونجحوا إلى حد كبير في تلك الأماكن التي قويت فيها شوكتهم، مثل بريطانيا ونيوانغلند إبان عهد الكومنولث. ولا تزال بيننا جماعات كبيرة لها من الآراء الأخلاقية والدينية ما يستنكر أسباب اللهو تلك. ولما كان معظم أولئك الناس من الطبقة الوسطى، وهي السلطة المتفوقة في الظرف الاجتماعي والسياسي الحالي، فليس من المستبعد أن يفوزوا يوماً بأكثرية مقاعد المجلس النيابي. فماذا تقول بقية أعضاء المجتمع في إخضاع ما يسمح لها به من أسباب اللهو لآراء أولئك المتزمتين الدينية والأخلاقية؟ أفلا ترغب حتماً في إلزام أولئك الأتقياء المتطهرين حدهم؟ وهذا هو ما يجب أن يقال لكل حكومة وكل مجتمع يدعي أن لا حق لامرئ في أية متعة يعتبر أنها خاطئة. ولكن إذا سلمنا بمبدأ الادعاء، فلا يستطيع أحد أن يعترض على العمل به باسم الأغلبية أو السلطة الراجحة في البلاد. وعلى الجميع أن يستعدوا للإذعان لفكرة كومنولث مسيحي كما فهمه مستوطنو نيوانغلند الأولون، فيما لو نجح تدين مماثل لثديهم في استرداد ما فقدوه من نفوذ.

لنتخيل احتمالاً آخر قد يكون أقرب إلى التحقيق مما سبق. في العالم الحديث اتجاه نحو كيان ديمقراطي للمجتمع، مصحوب بمؤسسات سياسية شعبية. ويقال عن الولايات المتحدة، وهي أكثر البلدان ديمقراطية حكومة وشعباً، أن شعور الأغلبية يعمل كقانون فعال في تنظيم إنفاق الأموال، وأن من الصعب على صاحب الدخل الكبير، في عدد كبير من أنحاء ذلك الاتحاد، أن يجد وسيلة لإنفاق دخله الكبير لا يتعرض فيها لسخط الجمهور. إن في هذا القول مبالغة للواقع دون شك، غير أن ما يصفه من أوضاع شيء ممكن وقابل للتصور، لا بل هو نتيجة مرجحة لشعور ديمقراطي مقرون بفكرة أن للشعب حق النقض بشأن الطريقة التي ينفق فيها الأفراد أموالهم. وما علينا بعد ذلك إلا أن نفرض انتشار الآراء الاشتراكية وتغلغلها حتى قد يصبح من العيب في أعين الأكثرية أن يقتني المرء إلا أقل قدر من الأملاك، أو أن يكسب أي دخل إلا بالعمل اليدوي. ولقد انتشر ما يشبه هذه الآراء بين أفراد الطبقة العاملة، وأزعج ذلك بقية أعضاء الطبقة الذين يتأثرون برأيها. ومن المعروف أن العمال غير الحاذقين الذين يؤلفون الأكثرية في معظم الصناعات يرون أن العامل الخائب يجب أن ينال أجراً مساوياً للعامل الحاذق، وأنه لا يجوز لأحد أن يكسب بذاقته أكثر مما يكسب الآخر بدونها. وهم يستخدمون بوليساً معنوياً يتحول أحياناً إلى بوليس فعلي ليحول دون إعطاء العمال الحاذقين أجراً أعلى على خدمات أحسن وأنفع. فان اعترفنا بأن للجمهور سلطة على الأعمال الخاصة، فأنا لا أرى أن أولئك العمال على خطأ، ولا أرى أن يلام جمهور ما، كجمهور العمال، إذا ادعى لنفسه سلطة على سلوك أفراد تماثل السلطة التي يدعيها الجمهور على الناس عموماً.

لا حاجة إلى أخذ حالات نفترضها افتراضاً. ففي أيامنا هذه أمثلة كثيرة على اغتصاب حرية الحياة الخاصة، وعدد كبير منها ينذر بنجاح أوفر. لا بل إن هناك آراء تدعو إلى تخويل الجمهور حقاً لا حد له في تحريم ما يراه خطأ بواسطة القانون، وفي تحريم عدد من الأمور يعترف بأنها بريئة بذاتها، إلا أنها طريقة في الوصول إلى ما يراه خطأ.

لقد حرم القانون، بحجة مكافحة إدمان المسكرات، شعب إحدى المستعمرات البريطانية ونصف سكان الولايات المتحدة من استعمال المشروبات المخمرة، إلا لأغراض طبية. لم يكن تحريم بيعها إلى بغية تحريم استعمالها كما هو المقصود. ومع أن عدم إمكان تنفيذ القانون قد أدى إلى إلغائه في عدة ولايات بما فيها الولاية التي يحمل اسمها، فإنه قد بدئ بحملة حماسية للعمل على سن تشريع مماثل في هذه البلاد. إن الجمعية التي تسمى نفسها "الاتحاد"، والتي أسست لهذه الغاية، قد اكتسبت بعض الشهرة السيئة من جراء نشر مراسلات جرت بين أمين سرها وبين إحدى الشخصيات الإنكليزية القليلة القائلة بأن آراء الرجل السياسي يجب أن تقوم على المبادئ. وكان المأمول من نصيب اللورد ستانلي من هذه

المراسلات أن يعزز الأمل الذي علقه عليه من أدركوا ندرة صفاته بين الشخصيات اللامعة في دنيا السياسة. إن داعية الجمعية هذا، الذي "يستنكر أي اعتراف بأي مبدأ يعتصب اغتصابا كي يبرر التعصب والاضطهاد"، يأخذ على عاتقه بيان "الحاجز العريض المنيع" الذي يفصل بين تلك المبادئ وبين مبادئ الجمعية. فيقول: "إن كل ما يتعلق بالفكر والرأي والضمير يبدو لي أنه خارج نطاق التشريع، وإن كل ما يتعلق بالأفعال الاجتماعية، والعادات، والعلاقات، يدخل في نطاق سلطة اختيارية موضوعة بيد الدولة نفسها لا بيد أي فرد من الأفراد الذين تضمهم". وهو لا يذكر فئة ثالثة تختلف عن السابقتين، مثل الأفعال والعادات التي ليست اجتماعية بل فردية، مع أن شرب المشروبات المخمرة إنما هو فعل من أفعال هذه الفئة.

إن بيع المشروبات المخمرة تجارة، والتجارة عمل اجتماعي. على أن الإجحاف المشكو منه ليس مشكلة حرية البائع بل هو حرية المشتري والمستهلك، فالدولة إنما تمنع الشرب بمنع البيع. إلا أن أمين السر يقول: "إنني كمواطن أدعي أن لي الحق في التشريع كلما اعتدى على حقوق الاجتماعية فعل اجتماعي من قبل شخص آخر". وهو يعرف هذه "الحقوق الاجتماعية" بقوله: "إن كان ثمة ما يغزو حقوقي الاجتماعية، فلا شك في أن تجارة المشروبات القوية تفعل ذلك. إنها تقصد علي حقي في الأمن، بإثارة الفوضى الاجتماعية. إنها تغزو حقي في المساواة باجتناء ربح يأتي عنه خلق شقاء يفرض علي إعالته بالضرائب. إنها تعرقل حقي في حرية التطور الأخلاقي والعقلي، بإحاطة سبيلي بالأخطار، وبإفساد المجتمع الذي من حقي أن أطلب منه العون المتبادل". إن هذه النظرية في الحقوق الاجتماعية لم يسبق قط، على الأرجح، أن أعرب عن مثلها بلغة صريحة. فهي لا تعدو ما يلي: إن من الحق الاجتماعي المطلق لكل فرد أن يفعل كل فرد آخر كما يجب، وإن كل من يقصر في ذلك أقل تقصير يعتدي على حقي الاجتماعي ويخولني حق الطلب من السلطة التشريعية أن تزيل الظلم. إن مبدأ فظيحا كهذا لأشد خطرا من أي تدخل مفرد في الحرية، وما من اعتداء على الحرية إلا ويمكن من تبريره. وهو لا يعترف بأي حق في الحرية، وربما استثنينا هنا حق الاحتفاظ بالأراء سرا دون البوح بها، إذ حالما يخرج رأي أراه أنا ضارا من فم أحد، فانه يغزو جميع "الحقوق الاجتماعية" التي يخولني إياها ذلك "الاتحاد". فهو مذهب يجعل لكل واحد من أفراد النوع الإنساني مصلحة في الكيان الأخلاقي، والفكري، والجسمي للآخرين، وكل واحد يستطيع أن يفسر هذه المصلحة طبق مقاييسه.

إليك مثلا هاما آخر على التدخل غير الشرعي في حرية الفرد الشرعية وهو التشريع الخاص بيوم العطلة أو الراحة. لا شك في أن الاستراحة في أحد أيام الأسبوع من عناء بالأعمال، بقدر ما تسمح به مقتضيات الحياة، عادة مفيدة جدا، ولو أنها غير إلزامية دينيا إلا عند اليهود. وبما أن من غير الممكن مراعاة هذا التقليد إلا بموافقة عامة من قبل الطبقات الصناعية والعمالية، وبما أن اشتغال بعض الناس يفرض ضرورة انتقال البعض الآخر، فقد يكون من الجائز والحق أن يضمن القانون لكل واحد مراعاة الآخرين لذلك التقليد وذلك بتعليق أعمال الصناعات الكبرى في يوم معين. ولكن هذا التبرير القائم على اهتمام الغير المباشر بمراعاة كل فرد للتقليد، لا ينطبق على الأعمال التي يختار المرء أن يلهو بها في أوقات فراغه، ولا يجيز أبدا فرض قيود قانونية على أسباب اللهو. صحيح أن لهو بعض الناس يعني يوم عمل بالنسبة لغيرهم، إلا أن متعة الكثيرين تستحق عناء القليلين بشرط أن يكون لهؤلاء القليلين الحرية في اختيار العمل أو التخلي عنه. إن العمال على حق في ظنهم أن الاشتغال يوم الأحد يجعل عمل سبعة أيام مكافأ عليه بأجر ستة أيام. ولكن ما دامت أكثر الأعمال معلقة في ذلك اليوم، فإن القليلين الذين يجب أن يعملوا ليؤمنوا للغير المتعة التي يريدونها يحصلون على زيادة نسبية في كسبهم، ثم إنهم غير مجبرين على العمل إن كانوا يفضلون الفراغ والراحة على الربح. ويمكن كذلك معالجة قضية هؤلاء الأشخاص بفرض عطلة لهم في يوم آخر من أيام الأسبوع.

لم تبق إذن حجة للدفاع عن تقييد أسباب اللهو يوم الأحد، إلا القول بان الدين لا يجيزها، وهذا اجتهد في التشريع لا يمكن أن نفيه حقه من الاحتجاج والاستنكار. بقي أن نثبت أن المجتمع أو أي من موظفيه لا يملك تفويضا من الأعلى للأخذ بالتأثر لأي جرم مزعوم بحق الخالق لا يكون في نفس الوقت جرما بحق بني جنسنا. إن الفكرة القائلة بان من واجب كل شخص أن يكون الآخر متدينا كانت أساس جميع ما اقترفت من الاضطهادات الدينية، ولو سلمنا بتلك الفكرة لبررنا تلك الاضطهادات. ومع أن الشعور الذي يتبدى في المحاولات المتكررة لمنع السفر بالقطار يوم الأحد، وفي مقاومة فتح متاحف وغير ذلك، ليس فيه ضراوة المضطهدين القدامى، فإن الحالة العقلية التي ينم عليها هي في أساسها.

إنها التصميم على عدم التسامح مع الآخرين في عمل أمر يسمح لهم به دينهم لسبب واحد فقط وهو أن دين المتسلطين لا يسمح به. إنها الاعتقاد أن الله يمقت أعمال الكفار فحسب، بل إنه أيضا لا يبرئ ساحتنا إن تركناهم وشأنهم.

لا يسعني في هذا الصدد أن أغفل ذكر لغة الاضطهاد الذميمة التي تصدر عن صحافة هذه البلاد كلما شعرت بأنها مدعوة لملاحظة ظاهرة المورمون الغربية التي تدعي قيام وحي جديد ودين جديد يقوم عليه. يمكن أن يقال الكثير عن هذه البدعة: حصيلة التدجيل المحسوس، التي لا تسندها أية صفات خارقة لمؤسسها، والتي يؤمن بها مئات الألوف، حتى أصبحت أساسا لجمعية في عصر الصحف والسكك الحديدية والتلغراف الكهربائي. ولك ما يعيننا هنا هو أن لهذه الديانة كما لغيرها شهداء، وأن نبيها ومؤسسها قبل بيد الدهماء بسبب تعاليمه، وأنه فتك بغيره من الأتباع بنفس العنف غير الشرعي، وأن المورمون طردوا بمجموعهم من البلاد التي نشأوا فيها. وبينما هم الآن مبعدون في ركن منعزل في قلب الصحراء، يصرح الكثيرون علنا في هذه البلاد بأن من الحق (لولا أنه من غير المناسب) إرسال حملة عليهم لإرغامهم قسرا على الإذعان لرأي غيرهم من الناس. إن المادة في المذهب المورموني التي تستنز النعمة وعدم التسامح الديني هي إباحتهم تعدد الزوجات. وهذا التعدد محلل للمسلمين والهنود والصينيين، ولكن يبدو أنه يثير عدا لا يخدم حين يمارسه أناس يتكلمون بالإنكليزية ويدعون أنهم نوع من المسيحيين. ما من أحد أشد تبرما مني بهذه الطائفة، لأسباب أخرى ولأنها إجحاف صارخ بمبادئ الحرية، فأنها مجرد أحكام السلاسل التي تقيد نصف المجتمع وتحرر النصف الآخر منها. ولكن يجب أن لا ننسى أن تعدد الزوجات هذا إنما يتم بمحض إرادة النساء اللواتي يمكن اعتبارهن الطرف المَغبون. ومهما بدا هذا الأمر مستغربا، فإن له تفسيرا في آراء البشر وعاداتهم العامة. ولما كانت هذه الآراء والعادات تلقن المرأة الاعتقاد بأن الزواج هو الشيء الوحيد الذي لا بد منه، فمن الواضح أن هناك كثيرات تفضل الواحدة منهن أن تكون ضرة لعدد من الزوجات على أن لا تتزوج أبدا. لا يطلب من البلدان الأخرى الاعتراف بمثل هذا الزواج، أو إعفاء بعض سكانها من قوانينها الخاصة إكراما لخطر المورمون وآرائهم. ولكن بعد أن أذعن المنشقون لمشاعر الغير المعادية إلى أبعد مما يقتضيه العدل، وهجروا المواطن التي لم ترض عن تعاليمهم، واستقروا في بقعة نائية من الأرض التي كانوا أول من جعلها صالحة لسكنى بني آدم؛ يتعذر أيجاد مبدأ غير مبدأ الطغيان يقوم عليه منعهم من العيش هناك وفق ما يريدون من القوانين، بشرط أن لا يعتدوا على غيرهم وأن يسمحوا بأن يهجروهم من لا يرضى بطرق معيشتهم. لقد اقترح أحد الكتاب أن ترسل على حد قوله "لا حملة صليبية، بل حملة تحضيرية" لوضع حد لما يبدو له أنه خطوة رجعية في الحضارة. وهي تبدو لي كذلك، ولكني لا أرى أن لأي مجتمع الحق في أن يجبر مجتمعا آخر على التحضر. وما دام الراضخون للقانون السيئ لا يطلبون العون من مجتمع آخر، لا أرى ما يوجب تدخل من لا علاقة له بالأمر لوضع حد لحالة يبدو أن من تهمهم مباشرة راضون عنها، بحجة أنها فضيحة أو سبة لأناس يبعدون عنها آلاف الأميال ولا شأن لهم بها. ليرسلوا إن شاءوا مبشرين يبشرون ضدها، وليقاوموا بوسائل عادلة (ليس منها كَم أفواه المعلمين) تقدم مذاهب مماثلة بين ظهرانهم. إذا كانت الحضارة قد تغلبت على البربرية يوم كانت البربرية سيدة الكون، فكيف يتسنى لنا أن ندعي الخوف من أن تنتعش البربرية بعد اندحارها وتنتصر على الحضارة؟ إن حضارة تستسلم هكذا لعدو مقهور، يجب أن تكون قد أصبحت منحطة بحيث يعجز كهانها وأسائذتها وسواهم عن الدفاع عنها أو لا يكلفون أنفسهم مؤونة ذلك. وإن كان الأمر كذلك، فخير لها أن تزول سريعا، وخير البر عاجله، إذ ليس لها إلا أن تتردى من سيء إلى أسوأ، إلى أن تقنى وتتبعث ثانية (كالإمبراطورية الغربية) على أيدي برابرة نشيطين حازمين.

"تحرير المرأة من قيودها"

مل

يبقى أمامنا سؤال، لا يقل في أهميته عن الموضوعات التي سبق أن ناقشناها، وسوف يطرحه بإلحاح المعارضون الذين اهتز إيمانهم، إلى حد ما، بالنقطة الرئيسية. وهذا السؤال هو: ما هي الفائدة المرجوة، أو الخير المتوقع، الذي يمكن أن يعود علينا، من التغييرات التي نطالب بها، في عاداتنا ومؤسساتنا؟! هل سيكون الجنس البشري أفضل في أي جانب إذا ما تحررت النساء؟! وإذا لم يكن الأمر كذلك فلماذا نزعج أرواحهن وعقولهن بمحاولة القيام بثورة اجتماعية باسم الحق المجرد..؟!!

من الصعب أن نتوقع أن يُطرح مثل هذا السؤال فيما يتعلق بالتغييرات المقترحة في أوضاع النساء في الزواج. فاللوان العذاب والمعاناة، والأمور اللاأخلاقية، والشروع من كل لون، التي تنشأ في حالات لا حصر لها، بسبب استعباد أفراد من الرجال لأفراد من النساء - شيء مرعب جداً لا نستطيع أن نغض عنه الطرف. إن الأشخاص الذين لا يفكرون، أو غير المخلصين، يحصون فقط تلك الحالات الصارخة أو القصوى، أو التي ذاعت بين الناس - ويقولون عنها أنها حالات استثنائية من الشرور. ولكن لا أحد يستطيع أن يغمض العينين فلا يراها ويعترف بوجودها، بل بقسوتها في كثير من الحالات. ومن الواضح تماماً أن إساءة السلطة لا يمكن أن يكبح جماحها تماماً طالما أن السلطة باقية. وذلك لأن السلطة لا تمنح للفضلاء من الرجال فحسب، ولا للمحترفين أو المهذبين منهم، بل تمنح للرجال بصفة عامة، وأحياناً لأشدهم وحشية وأعتاهم إجراماً. وليس هناك من كابح سوى الرأي العام. غير أن أمثال هؤلاء الرجال لا يصل إليهم في العادة من الرأي العام سوى آراء من على شاكلتهم. فإذا لم يطغ أمثال هؤلاء الرجال بوحشية، على الموجود البشري الوحيد الذي يرغمه القانون على تحمل أي شيء منهم (وهو المرأة) - فلا بد أن يكون المجتمع قد وصل بالفعل إلى جنة رضوان. ولن تكون هناك ثمة حاجة بعد ذلك لقوانين تكبح جماح نزعات الرجال السيئة. ولا بد أن تكون "استريا"⁷⁰ Astraea. وقد عادت مرة أخرى إلى الأرض، وأصبح لها معبد حتى في قلب أسوأ رجل. إن قانون العبودية في الزواج يعبر عن تناقض صارخ مع جميع مبادئ العالم الحديث، وكل تجربة مرت بها هذه المبادئ ببطء وألم. أنها الحالة الوحيدة الآن، بعد الغاء رق الزنوج، التي يوضع فيها موجود بشري بكامل قواه العقلية تحت رحمة موجود بشري آخر على أمل ألا يستعمل هذا الأخير ما حُول إليه من سلطة إلا لخير الشخص الخاضع ولمصلحته. فالزواج هو بالفعل حالة العبودية الوحيدة التي يعرفها القانون الإنجليزي. فلم يعد هناك، من الناحية القانونية عبيد سوى ربة كل منزل.

ومن ثم فلن يكون هذا الجانب من الموضوع هو الذي يحتمل أن يطرحه السؤال: إذن ما الفائدة من طرحه Cui Bono؟! قد يقال لنا أن كفة الشر سوف ترجح كفة الخير، إلا أن وجود الخير كحقيقة واقعة مسألة لا شك فيها. غير أنه فيما يتعلق بالسؤال الأكبر الخاص بإزالة قيود النساء - أعني الاعتراف بمساواتهن بالرجال في كل ما يتعلق بحقوق المواطنة - وفتح أبواب جميع الأعمال المحترمة أمامهن، وكذلك التعليم والتدريب اللذين يؤهلان لهذه الأعمال - هناك أشخاص كثيرون لا يفهمون أن يكون هذا التفاوت غير عادل وليس لهذه اللامساواة أي مبرر مشروع، بل إن هؤلاء يحتاجون أن نحدد لهم المزايا الواضحة التي تعود علينا بإزالة هذا التفاوت.

فلنقل لهم منذ البداية أن هذه المزايا هي أولاً وقبل كل شيء تنظيم العلاقات البشرية كلها تنظيمياً كلياً شاملاً يقوم على العدل وليس الظلم. وما تظفر به الطبيعة البشرية من مغنم هائل من جراء هذا التنظيم لا يكاد يكون من الممكن بلوغه بأمثلة توضيحية، ولا يمكن أن يلقي عليه ضوء أقوى من ذلك إذا ما صيغ في مجرد كلمات بالنسبة لشخص ترتبط لديه الكلمات بمعنى أخلاقي. فجميع النزعات والميول الأنانية، وعبادة الذات وتفضيلها تفضيلاً غير منصف - وهي الصفات السائدة بين البشر، مصدرها وجذورها، بل والمنبع الذي تستمد منه غذاءها الرئيسي هو الوضع الحالي للعلاقة بين الرجل والمرأة، خذ مثلاً صبي صغير ينمو حتى يصل إلى طور الرجولة بلا أية قدرات ولا مواهب خاصة، وهو يعتقد أنه - حتى إذا كان من أتفه البشر جميعاً وأشدهم جهلاً - وأعظمهم بلاهة وجموداً.. أسمى من كل امرأة. بل ومن نصف الجنس البشري بأسره (أي جنس النساء) - لمجرد أنه ولد ذكراً، بما في ذلك بعض النساء اللاتي يتفوقن عليه حقاً، ويشعر هو نفسه من تجربته اليومية، بل يشعر كل ساعة، أنهن أسمى منه. وحتى إذا كان يتبع، في العادة، توجيه وإرشاد

⁷⁰ آلهة العدالة في الأساطير اليونانية والرومانية. ابنة كبير الآلهة زيوس، والربة تيمس، وأخت "مورو"، عاشت على الأرض إبان العصر الذهبي، ولكنها هربت عندما أصبح البشر أحراراً.

امرأة في سلوكه، فإنه إذا كان أحق فإنه لا يعتقد بالطبع أنها ليست مساوية له في قدراته وأحكامه ولا يمكن أن تكون نداءً له. وإذا لم يكن أحق فإنه يفعل ما هو أسوأ - أنه يرى أنها اسمى منه، لكنه يعتقد أنها رغم سموها من حقه أن يأمرها وعليها أن تطيع. فما هو الأثر الذي يتركه هذا الاعتقاد على شخصيته؟! إن الرجال من الطبقات المثقفة لا يدركون في كثير من الأحيان إلى أي عمق يصل هذا الأثر في أذهان الغالبية العظمى من الرجال. ذلك لأن التفاوت وعدم المساواة بين الرجل والمرأة بظلم بعيداً عن الأنظار عند الناس المهذبين أصحاب التربية السليمة - وقبل كل شيء بعيداً عن أنظار الأطفال. فالأبناء مطالبون بنفس القدر من الطاعة لأهمهم مثل أبيهم: ولا يسمح لهم بالسيطرة على أخواتهم من الإناث، كما أنهم لم يعتادوا أن يروا تفضيلاً لهم عليها، بل على العكس فإننا نجد أن تعويضات الشعور بالشهامة تكون مرموقة أكثر، في حين يتوارى الإحساس بالعبودية إلى الخلف. وهكذا نجد أن الشباب الذين يحظون بتربية حسنة بين الطبقات العليا في المجتمع، كثيراً ما يتجنبون الآثار السيئة للموقف في سنواتهم المبكرة، ولا يتعرضون لها إلا بعد أن يقفوا تحت سيطرة الوقائع كما هي فعلاً عندما يبلغون طور الرجولة. أمثال هؤلاء الناس لا يدركون إلا بقدر ضئيل في أية سن مبكرة تزرع في ذهن الصبي، لا سيما إذا نشأ بطريقة مختلفة، فكرة سموه عن الفتاة، وكيف تنمو مع نموه وتقوى مع قوته. ثم كيف يغرسها التلميذ في المدرسة في ذهن زميله. وفي أية سن مبكرة يعتقد الشاب أنه اسمى من أمه - وقد يشعر أنه مدين نحوها بالحلم والصبر، ولكن ليس بالاحترام الحقيقي. وكيف يشعر بشعور السلطان بسموه نحو المرأة التي يُضفي عليها شرف أن تكون شريكة حياته. فهل يمكن أن نتخيل ألا يؤدي ذلك كله إلى انحراف طريقة وجود الرجل بأسرها كموجود فرد وموجود اجتماعي في آن واحد؟! إن ذلك يوازى بالضبط شعور الملك (الذي نال العرش بالوراثة) أنه اسمى من الآخرين جميعاً لأنه ولد ملكاً، أو شعور النبيل أنه ولد نبيلاً. أن العلاقة بين الزوج وزوجته هي نفسها العلاقة بين السيد الإقطاعي وتابعه، باستثناء أن الزوجة مطلوب منها طاعة غير محدودة أكثر مما كان مطلوباً من التابع. وأياً ما كان الأثر الذي تركه هذا الاستعباد في التابع، سواء أكان أثراً حسناً أم سيئاً، فمن الذي يستطيع ألا يرى أن الأثر الذي تركه في السيد بالغ السوء...؟! سواء اعتقد أن أتباعه اسمى منه حقاً، أو شعر بأنه وضع على رأس أناس مساوين له دون أية ميزة حقيقة له سوى أنه كما قال "فيجارو" تحمل مشقة المولد⁷¹. وعبادة الذات لدى الملك أو السيد الإقطاعي يقابلها عبادة الذات لدى الذكور. فالموجودات البشرية لا تنشأ منذ طفولتها على امتلاك ميزات لم تكسبها بنفسها دون أن يترك ذلك فيها أثراً. إن أولئك الذين تنير فيهم المميزات غير المكتسبة، التي يشعرون بأنها أكثر مما يستحقون، هم القلة الفاضلة، أما الآخرون فإنها تبعث فيهم الكبرياء، بل أسوأ أنواع الكبرياء، وهو الذي يستند في تقدير ذاته على ميزات عارضة ليست من إنجازاته. وقبل كل شيء آخر، عندما يكون الشعور بالسمو على الجنس الآخر مصحوباً بسيطرة شخصية على واحدة منه، فإن الموقف إذا كان يمثل مدرسة الضمير والتسامح بالنسبة لأولئك الذين يتميزون بالضمير والحب، فإنه بالنسبة للرجال الذين من النوع الآخر أكاديمية أو مدرسة للتدريب على الزهو الكاذب والغرور والعجرفة - وهي رذائل إذا كبحت في علاقاتهم مع الرجال الآخرين لتأكدتهم من أن أندادهم سوف يتصدون لهم بالمقاومة، فإنها تنفجر في جميع أولئك الذين يكونون في وضع يرغمون فيه على تحملهم، وهذا تراهم كثيراً ما ينتقمون لأنفسهم بدورهم من زوجة سيئة الحظ نتيجة لما يضطرون إليه من كبت في مكان آخر.

إن المثل الذي تقدمه الحياة المنزلية المبنية على علاقة متناقضة مع مبادئ العدل الاجتماعي، والأثر الذي تتركه، لا بد أن يؤدي بطبيعة الإنسان ذاتها، إلى الانحراف بحيث يكاد يستحيل أن نرتفع بخيالنا، مع خيرتنا الحاضرة، إلى تصور مدى ضخامة التغيير إلى الأفضل إذا ما تخلصنا منه. إن كل ما تفعله التربية والحضارة لمحو آثار قانون القوة على الشخصية، وإحلال قانون العدالة بدلاً منه، يظل مجرد تأثير سطحي طالما أن قلعة العدو لم يهاجمها أحد. إن مبدأ الاتجاه الحديث في الأخلاق والسياسة هو أن السلوك، والسلوك وحده، هو الذي يجعله مستحقاً للاعتراف: أعني أن استحقاق الرجل للاعتراف لا يعتمد على وضعه بل على عمله فهو الذي يؤهله للتوقير والتبجيل، وهو وحده، قبل أي شيء آخر، الذي يجعل استخدامه للقوة والسلطة مشروعاً وليس مجرد المولد. فإذا لم يكن يسمح للموجود البشري بالسلطة (لا تكون بطبيعتها مؤقتة) على موجود بشري آخر، فإن المجتمع البشري لن يشغل نفسه ببناء خصال يمينه ليهدها ببساره. إن الطفل لأول مرة منذ وجود الإنسان على الأرض، سوف يتدرب في هذه الحالة على الطريق الذي ينبغي أن يسير فيه، ولا يخشى عليه من الانحراف عن هذا الطريق عندما يتقدم به السن. ولكن ما دام حق القوي في التسلط على الضعيف

⁷¹ وردت هذه العبارة على لسان خادم في مسرحية "زواج فيجارو" للاديب الفرنسي بومارشيه Beaumarchais (1732-1799) حيث يقول لسيده النبيل ساخراً: "ماذا فعلت لتكون لك كل هذه الميزات؟ لم تفعل شيئاً سوى أنك تفضلت على العالم بميلادك؟". وليست العبارة لفيجارو Figaro نفسه كما ذكر مل. (المترجم).

هو السائد في قلب المجتمع، فسوف تشهد محاولة إقامة المساواة بين القوي والضعيف وهي المبدأ في أفعاله الخارجية، صراعاً طويلاً وشاقاً، لأن قانون العدالة وهو أيضاً قانون الديانة المسيحية- لن يستحوذ على مشاعر الناس الداخلية، لأنهم سيعملون في تصرفاتهم على نحو يضاده حتى عندما يلتزمون به.

والفائدة الثانية المرجوة التي نتوقعها من منح النساء حرية استغلال ملكاتهن بأن نترك لهن حرية الاختيار في عملهن، وأن نفتح أمامهن ميادين العمل ذاتها المتاحة للرجال، بنفس المكافأة ونفس التشجيع الذي تحظى به الموجودات البشرية الأخرى – أقول إن الفائدة الثانية المتوقعة هي مضاعفة الملكات العقلية المتاحة للخدمات الرفيعة للبشرية، فحيثما يوجد الآن شخص واحد مؤهل لنفع البشرية ودعم الصالح العام، كان يكون مدرساً أو مديراً لفرع ما من الخدمات الاجتماعية أو الخدمات العامة، ففي هذه الحالة ستكون الفرصة مواتية لوجود شخصين. كما أن التفوق العقلي الآن من أي نوع أقل كثيراً، في كل مكان، مما هو مطلوب. إذ أن هناك نقصاً شديداً في الأشخاص من أصحاب الكفاءة القادرين على إنجاز الأعمال الممتازة التي تتطلب مقدرة كبيرة، ولذلك فإن خسارة العالم تكون خطيرة جداً وعظيمة حقاً عندما ترفض استخدام نصف المقدار الذي يمتلكه من مواهب، وصحيح أن هذا المقدار من المواهب الذهنية لم يفقد تماماً. لأن قسماً كبيراً منه يستخدم -أو سوف يستخدم على كل حال- في إدارة الأعمال المنزلية وفي المهن القليلة الأخرى المتاحة للنساء. كما أن لما تبقى أثراً كبيراً بطريقة غير مباشرة، في حالات فردية مختلفة ومنوعة، من خلال الأثر الشخصي الذي تتركه امرأة بعينها لا بد لنا أن نقدرها من ناحية، بوصفها نتيجة مستخلصة من مقدار القوة الاجتماعية الجديدة التي سنحصل عليها من تحرير المرأة، أعني تحرير نصف مجموع الملكات الذهنية للبشر، فينبغي علينا أن نضيف إليها فائدة الحث على المنافسة التي ستتاح لأذهان الرجال (أو إذا أردنا أن نستخدم تعبيراً أصح) الضرورة التي ستفرض عليهم حتى يستحقوا الوضع المتفوق الذي يتوقعون الحصول عليه.

وهذه الإضافة الضخمة للقدرة الذهنية للنوع البشري، وللمقدار المتاح من العقل لإدارة الأمور إدارة حسنة، يمكن أن نصل إليها، إلى حد ما، عن طريق تربية النساء تربية ذهنية أفضل، وهي لا بد أن تتحسن -في وقت واحد Payi-Pasus- مع تحسن تربية الرجال. إذ سوف تنشأ النساء، بصفة عامة، مثل الرجال تماماً قدرات على فهم الأعمال والشئون العامة، وعلى إدراك الأمور العليا للتفكير النظري، متساويات مع الرجال من نفس طبقتهم. أما القلة المختارة من هذا الجنس أو ذاك المؤهلة لا فقط لفهم ما يفعله الآخرون أو يفكرون فيه، بل المؤهلة لأن تفعل هي نفسها، وأن تفكر هي نفسها، في أشياء عظيمة، سوف تستمتع بنفس التسهيلات في تدريب ملكاتها وتحسين قدرتها عند هذا الجنس أو ذاك. وبهذه الطريقة يتسع نطاق عمل المرأة من أجل الصالح العام، وذلك برفع تربيتها إلى مستوى تربية الرجل، وبجعل كلا منهما يستفيد من تحسن الطرف الآخر ويشارك فيه. لكن بغض النظر عن ذلك فإن مجرد كسر الحواجز وتحطيمها سيكون له في حد ذاته فضيلة تربوية ذات قيمة كبرى. فمجرد التخلص من فكرة أن الموضوعات الأوسع نطاقاً في الفكر والعمل، وجميع الأمور التي تتصل بالصالح العام -هي من اختصاص الرجال، وأن النساء مستبعدات من هذا الميدان، الذي يحرم بالقطع على معظمهن- زاد من وعي المرأة بأنها موجود بشري مثل أي موجود بشري آخر، وأن لها الحق في اختيار العمل الذي تريده، تحثها وتدفعها الحوافز ذاتها التي لدى أي شخص آخر للاهتمام بأي شيء يهم الجنس البشري. وأن لها الحق في أن يكون لها تأثير في شؤون البشر كأفراد آخر سواء حاولت الاشتراك فيها أم لا. وهذا وحده يمثل تقدماً ضخماً في ملكات النساء، واتساعاً في آفاق مشاعرهن الأخلاقية.

وفضلاً عن الإضافة إلى كم المواهب الفردية المتاحة لإدارة شؤون البشر، وهي بالقطع ليست كثيرة في الوقت الراهن إلى الحد الذي يمكن معه أن تستغني عن نصف ما منحه الطبيعة، فإن رأي النساء سوف يكون له أثر مفيد، وإن لم يكن كبيراً، في الغالبية العظمى من مشاعر البشر ومعتقداتهم. وإنما أقول أثر مفيد، وإن لم يكن كبيراً، لأن تأثير النساء على النيرة العامة للرأي العام كان باستمرار، أو على الأقل منذ أقدم العهود التي تعرفها، بارز جداً، فالأثر الذي تتركه الأم على الشخصية الأولى لابنها، ورغبة الشبان في التقرب من الفتيات، كانا في جميع الأوقات عاملين هاميين في تشكيل الشخصية، وحددا بعض الخطوات الرئيسية في تقدم الحضارة. وحتى في عصر "هوميروس" كان الشعور بالجلد Aidos أمام الطروديات اللائي يضعن خماراً، مثيراً قوياً للفعل، فضلاً عن أنه يبرر تصرفات هكتور

⁷² Hector العظيم. وكان للتأثير الأخلاقي عند النساء أسلوبان في العمل. الأسلوب الأول: هو الأثر اللين اللطيف، فأولئك الذين كانوا عرضة أكثر من غيرهم لأن يكونوا ضحايا العنف، كانوا يعمدون بطبيعة الحال إلى تحديد نطاقه والتخفيف من حدته. أما أولئك الذين لم يتعلموا فن القتال، فقد كانوا يميلون ميلاً طبيعياً إلى أي أسلوب لتسوية الخلافات غير القتال. وبصفة عامة: فإننا نجد أن أولئك الذين تعرضوا أكثر من غيرهم للمعاناة والعذاب بسبب إغراقهم في انفعالات الأنانية، كانوا أكثر المؤيدين وأشدّهم حماسة، للقانون الأخلاقي الذي يقدم الوسائل لكبح هذه الانفعالات. فقد كان النساء عنصراً قوياً في حث غزاة الشمال على اعتناق الديانة المسيحية، فهي عقيدة كانت أفضل كثيراً لدى النساء من أي عقيدة سابقة عليها. ويمكن أن نقول أن اعتناق الأنجلو ساكسون⁷³ والفرانك⁷⁴ Franks. للديانة المسيحية بدأ بزواجتي اثلبرت⁷⁵ Ethelbert. وكلويفيس⁷⁶ Clovis. أما الأسلوب الثاني الذي كان تأثير النساء فيه على الرأي العام واضحاً جداً فهو إعطاء مثير قوى لتلك الصفات في الرجال التي لم تتدرب عليها النساء. وكان من الضروري للغاية بالنسبة لهن أن تتوافر فيمن يقوموا بحمايتهن: كالشجاعة والفضائل الحربية بصفة عامة، وهي الصفات التي كانت في جميع الأوقات مدينة بالكثير لرغبة الرجال في الحصول على طريقة لنيل إعجاب النساء، ويمتد تأثير هذا الباعث إلى أبعد من هذه المجموعة من الصفات البارزة بسبب التأثير الطبيعي لوضعهن. فإذا جمعنا بين هذين النوعين من التأثير المعنوي الذي تمارسه النساء انبثقت أمامنا روح الفروسية: التي من سماتها العجيبة الجمع بين أعلى مستوى من صفات القتال ونوع آخر لفئة مختلفة أتم الاختلاف من الفضائل، وأعني بها صفات الرقة، والكرم، وانكار الذات نحو الفئات غير العسكرية، والضعفاء، مما لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم بصفة عامة، مع استسلام خاص، بل وعبادة موجهة نحو النساء اللاتي يتميزن عن غيرهن من الفئات الضعيفة الأخرى بأنهن يملكن مكافأة ضخمة يقدمنها طواعية لمن يحاولون الحصول على الخطوة عندهن، بدلاً من أن يفرضوا عليهن الخضوع. وعلى الرغم من أن ممارسة الفروسية كانت عملاً يقل في المستوى النظري كثيراً عنه في المستوى العملي، حتى أن الهوة تتسع، ففي فن الفروسية، بين النظرية والتطبيق - فإن الفروسية تظل مع ذلك أثمن ما حققه التاريخ الأخلاقي للجنس البشري، بوصفها مثلاً ملحوظاً على المحاولة المنسقة والمنظمة التي يقوم بها مجتمع ممزق غير منظم، لتحقيق مثل أعلى للأخلاق وتطبيقه عملياً، متقدماً جداً على الأوضاع الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية القائمة - لدرجة أن إحباطه الكامل في تحقيق هدفه الأساسي لم يمح أثره مع ذلك تماماً، بل ترك إنطباعاتاً طيبة ذات قيمة عالية في أفكار ومشاعر جميع العصور التالية.

ويمكن أن نقول أن المثل الأعلى للفروسية هو الذروة التي وصل إليها تأثير مشاعر النساء على التهذيب الأخلاقي للجنس البشري: وإذا كان على المرأة أن تظل في وضعها الثانوي، فإنه لمن المؤسف أن ينقضي زمن الفروسية، لأنه الفن الوحيد، على الإطلاق، القادر على تخفيف المؤثرات اللاأخلاقية لهذا الوضع. غير أن التغييرات التي طرأت على الحالة العامة للنوع البشري، جعلت من الضروري وضع مثل أعلى أخلاقي مختلف ليحل محل فن الفروسية، ذلك لأن الفروسية كانت محاولة لنشر العناصر الأخلاقية في أوضاع مجتمع كان كل شيء فيه يعتمد سواء في الخير أو الشر، على القدرة الفردية. تحت المؤثرات الملطفة للرقة والكرم عند الفرد. أما في المجتمعات الحديثة فقد أصبح كل شيء يحسم، حتى في الأمور الحربية، لا بالجهد الفردي، بل بعمليات جماعية لعدد من الأفراد. في حين تحول الشغل الشاغل لمجتمع من ميدان القتال إلى ميدان الأعمال والصناعة، ولا يشترط أن تكون متطلبات الحياة الجديدة بعيدة عن فضائل

⁷² هكتور، في الميثولوجيا اليونانية، أكبر أنجال بريام Priam ملك طروادة. كان زوج اندروماك، وأبرز أبطال طروادة قاطبة، قتله البطل اليوناني الشهير "أخيل" ومثل بجثته بأن ربطها بعربته وراح يدور بها في ساحة القتال بين تهليل اليونانيين - قارن: د. إمام عبد الفتاح إمام "معجم ديانات وأساطير العالم" المجلد الثاني - أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

⁷³ الأنجلو - ساكسون Anggo - Saxons اسم يُطلق على القبائل الجرمانية التي استقرت في إنجلترا في القرنين الخامس والسادس للميلاد، والتي بسطت سيطرتها عليها حتى الفتح النورماندي عام 1096. وبعد الفتح النورماندي أطلق المؤرخون، في إنجلترا هذا الاسم على الشعب الانجليزي، وربما انسحب أيضاً على المهاجرين من إنجلترا الذين احتلوا الولايات المتحدة والمتحدثين هناك بالانجليزية (المترجم).

⁷⁴ الفرانك أو الفرنجة: قبائل جرمانية نزلت في القرن الثالث للميلاد على ضفاف نهر الراين الأوسط والأدنى، فتحت في عهد الملك كلوفيس الأول 1 Clovis (481-451) بلاد الغال Gaul (فرنسا) - وقد وسع شيرلمان حدود المملكة وجعل منها إمبراطورية واسعة. ثم انقسمت مملكتين شرقية (ألمانيا) وغربية (فرنسا) واسم فرنسا France نفسه مشتق من اسم الفرانك أو الفرنجة (المترجم).

⁷⁵ اثلبرت (52-616) ملك مقاطعة كنت في إنجلترا اعتنقت زوجته الديانة المسيحية وكانت السبب في اعتناق زوجها لهذه الديانة، عمّد القديس أوغسطين عام 597 للميلاد (وهو غير الفيلسوف المعروف) وأصبح موضع احترام الرومان (المترجم).

⁷⁶ كلوفيس الأول Clovis (466-511) هزم الرومان والقوط الغربيين، واختار باريس عاصمة لدولته التي شملت معظم الأراضي الفرنسية في الجزء الجنوبي الغربي من ألمانيا، اعتنقت زوجته الديانة المسيحية، وكانت السبب في اعتناق زوجها لهذه الديانة، فاعتنقها عام 499 للميلاد وسن قبل وفاته مجموعة من الشرائع (المترجم).

الكرم الذي كان سائداً في الحياة القديمة. ولكنها لم تعد تعتمد عليها اعتماداً تاماً، فلا بد أن تكون الأسس الرئيسية للحياة الأخلاقية في العصور الحديثة هي العدالة، والفتنة، واحترام كل فرد لحقوق كل فرد آخر، وقدرة كل إنسان على العناية بأموره الخاصة. لقد تركت الفروسية جميع صور الظلم والخطأ قائمة في المجتمع بغير كبح قانوني وكل ما فعلته أنها شجعت بعض الأفراد على تفضيل الحق والعدل على الخطأ والظلم، بأن لفتت الأنظار إلى عبارات المديح والإعجاب. غير أن الاعتماد الحقيقي للأخلاق لا بد أن يقوم، بصفة مستمرة، على الجزاء القانوني فهو القوة القادرة على ردع الشر، لأن أمن المجتمع لا يمكن أن يعتمد على إضفاء صفة الشرف على الحق فحسب. فذلك لا يشكل سوى حافز ضعيف جداً لدى الجميع باستثناء قلة، وهناك كثيرون لا يتأثرون به على الإطلاق. إن المجتمع الحديث يستطيع كبت الخطأ في جميع قطاعات الحياة، عن طريق استخدام القوة الأعلى التي منحتها له الحضارة بصورة مناسبة، وبذلك يجعل وجود الأعضاء الضعفاء في المجتمع محتملاً بالنسبة لهم. (فقد أصبح في استطاعتهم الدفاع عن أنفسهم عن طريق حماية القانون لهم) دون الاعتماد على الثقة في مشاعر الفروسية عند أولئك الذي يكونون في وضع يمكنهم من الطغيان. ولا يزال جمال وبهاء شخصية الفارس كما هو، لكن حقوق الضعفاء والراحة العامة في الحياة البشرية، أصبحت تقوم الآن على دعامة أشد رسوخاً وأقوى يقيناً مما كانت في الماضي. أو بالأحرى أصبحت كذلك في كل علاقة من علاقات الحياة فيما عدا العلاقة الزوجية.

ولا يصل التأثير الأخلاقي والمعنوي للنساء في الوقت الحاضر عما كان عليه في الماضي، لكنه لم يعد محدداً واضح المعالم كما كان: فقد اندمج أكثر، تقريباً، مع ما يتركه الرأي العام من أثر: سواء عن طريق عدوى المشاركة الوجدانية، أو رغبة الرجال في أن يكون لهم بريق في أعين النساء. فقد صار لمشاعرهن بذلك تأثير كبير في المحافظة على ما بقي من المثل الأعلى للفروسية - في دعم مشاعر روح الكرم، واستمرار تقاليدھا. ومستواهن في نقاط الشخصية هذه أرفع من مستوى الرجال. أما في موضوع العدالة فمستواهن أدنى إلى حد ما. أما فيما يتصل بعلاقات الحياة العامة، فإننا نستطيع أن نقول بصفة عامة أن تأثيرهن، إجمالاً، يعمل على تشجيع الفضائل الرقيقة ولا يشجع على الفضائل الجامدة: وإن كان ينبغي علينا أن نضع في اعتبارنا جميع التعديلات التي تعتمد على شخصية الفرد. أما فيما يتعلق بالتجربة الرئيسية من بين التجارب الكبرى التي تتعرض لها الفضيلة في شؤون الحياة - الصراع بين المصلحة والمبدأ - لتأثير النساء فيها اتجاه مختلط الطابع تماماً. وعندما يحدث أن يكون المبدأ المقصود هو أحد المبادئ القليلة التي انطبعت فيهن بقوة بتأثير التربية الدينية أو الأخلاقية، فإنهن يصبحن مساعدات نشيطات للفضيلة: وكثيراً ما يدفعن أزواجهن وأبناءهن إلى أعمال فيها انكار للذات ما كانوا ليقوموا بها بدون تأثيرهن غير أن الحاضر للنساء، وللتربية لا ينطوي على مبادئ عن الفضيلة تنطبع فيهن إلا في أضيق نطاق. كما أنها، في الأعم الأغلب مبادئ سلبية، كتحريم أعمال معينة، لكن لا صلة لها بالتوجه العام للأفكار والأهداف. وأخشى أن أقول أن النزاهة في السلوك العام في الحياة، وتكريس الطاقة لأغراض لا تجلب ميزات خاصة للأسرة - هي أمور نادرة ما تشجعها النساء أو تعمل على تأييدها. ونحن لا نلومهن كثيراً لعدم تشجيعهن لأمر لم يتعلمن أن فيها فائدة، كما أنها تجتذب الرجال منهن، ومن مصالح الأسرة. والنتيجة هي أن تأثير النساء كثيراً ما يكون غير إيجابي للفضيلة العامة. غير أن للنساء إسهاماً في التأثير في أخلاق المجتمع، طالما أن مجال نشاطهن قد اتسع قليلاً، وطالما أن كثيرات منهن قد انشغلن في الاهتمام العملي، بدعم أغراض تتجاوز نطاق بيتها وأسرته. ولقد ظهر أثر النساء بدرجة كبيرة في خاصيتين تميزت بهما الحياة الأوروبية الحديثة هما: النفور من الحرب، والاتجاه نحو الأعمال الخيرية، وهما صفتان ممتازتان. غير أنه إذا كان لتأثير النساء قيمة في التشجيع الذي يضيفه على هذه المشاعر بصفة عامة، فإن التوجه الذي يضيفه عليها في التطبيقات الجزئية كثيراً ما يكون له - لسوء الطالع - مضاره على أقل تقدير بقدر فوائده. فأهم ميدانين للنساء، من زاوية الأعمال الخيرية بصفة خاصة، هما التبشير الديني والإحسان. وليس التبشير الديني داخل البلاد سوى تعبير آخر عن زيادة حدة المشاحنات الدينية ومرارتها: أما التبشير الديني خارج البلاد فهو في العادة اندفاع أعمى نحو غرض ما، دون تبين الأضرار الفاتلة - وهي قاتلة بالنسبة للغرض الديني نفسه، ولجميع الأغراض المرغوبة الأخرى - أما فيما يتعلق بالإحسان، فهو موضوع قد يكون فيه تناقض شديد بين الفوائد المباشرة التي تعود على الأشخاص الذين يتعلق بهم الإحسان، والنتيجة النهائية بالنسبة للصالح العام: في حين أن تربية النساء بأسرها - وأعني بها عادة الاهتمام بالفوائد المباشرة التي تعود على الأشخاص وليس الاهتمام بالفوائد البعيدة التي تعود على الطبقات التي ينتمي إليها هؤلاء الأشخاص. وذلك يجعلهن غير قادرات على رؤية الأضرار التي تلحق بكل إحسان أو أي عمل خير تتجه إليه مشاعرهن، كما يجعلهن غير مستعدات للاعتراف بذلك. إن ذلك القدر العظيم، والمستمر في الزيادة، من الأريحية غير المستتيرة قصيرة النظر في تولي رعاية حياة الناس بدلاً

منهم، وتخليصهم من النتائج السيئة لتصرفاتهم، يقوض الأسس ذاتها لاحترام النفس، ومساعدة النفس، وضبط النفس، وهي الشروط الجوهرية لرخاء الفرد وللفضيلة الاجتماعية في آن معاً. وهذا الهدر في مصادر المشاعر الخيرية الناتج من تأدية الأفعال المؤذية بدلاً من الأفعال الطيبة، يتضخم بمشاركة النساء، وعملهن على إثارتها بما لهن من تأثير. غير أن ذلك لا يعني أنه خطأ من المحتمل أن ترتكبه النساء إذا ما ترك لهن بالفعل إدارة وتنظيم الأعمال الخيرية—بل أن ما يحدث أحياناً أن النساء اللاتي يدرن الاحسان العام يدركن بصيرتهن في الواقعة الحاضرة، لا سيما في أذهان ومشاعر أولئك الذين يتصلون بهن مباشرة، وهو أمر تتفوق فيه النساء، عادة، على الرجال—أقول أن النساء يدركن بوضوح التأثير اللاأخلاقي للصدقات أو المساعدات التي تمنح للآخرين، كما أنهن يستطعن إلقاء دروس في هذا الموضوع على كثير من الذكور والمشتغلين بالاقتصاد السياسي. غير أن النساء اللاتي يعطين نقود هن فحسب ولا يقفن وجهاً لوجه أمام الآثار التي تترتب على ذلك فكيف نتوقع منهن أن يتنبأن بها..؟ فالمرأة التي ولدت في قلب المصير الحالي للنساء، ورضيت به وقتعت بنصيبها، كيف يمكن لها أن تقدر قيمة الاستقلال الذاتي؟ إنها ليست مستقلة ذاتياً، ولم تتعلم أن تعتمد على نفسها، وتستقل بذاتها، بل أن قدرها أن تتلقى كل شيء من الآخرين، فلماذا إذن يكون ما ترضى به ويكون خيراً بالنسبة لها يكون سيئاً بالنسبة للفقراء؟ إن أفكارها المألوفة عن الخير أنه نعم وعطايا تهبط على الشخص من أعلى. وتنسى أنها ليست حرة مع أن الفقراء أحرار. وأنهم إذا ما أخذوا ما يحتاجون إليه من غير جهد ولا كسب، فلا أحد يستطيع إرغامهم على العمل بعد ذلك، وأنه لا يمكن لكل فرد أن يتولى رعاية كل فرد آخر، بل لا بد من وجود حافز يدفع الناس إلى العناية بأمورهم ومصالحهم هم أنفسهم. وأن مساعدة الناس على أن يساعدوا أنفسهم، إذا كانوا قادرين جسمىاً، هو الإحسان الوحيد الذي ثبت أنه إحسان في النهاية.

وتظهرنا هذه الاعتبارات على مدى فائدة الدور الذي تقوم به النساء في تكوين الرأي العام، وهو دور سيكون أفضل إذا ما تم توسيع نطاق تعليمهن، وممارستهن العملية للأشياء التي يكون لهن فيها تأثير ونفوذ. وهو أمر يترتب بالضرورة على تحررهن الاجتماعي والسياسي. ويكون التحسن والتقدم اللذان تحققهما كل امرأة في أسرتها الخاصة بها لهما من تأثير خاص في هذه الأسرة سيكون أكبر كثيراً من ذلك.

كثيراً ما يقال أنه في الطبقات الأكثر تعرضاً للغواية فإن زوجة الرجل وأطفاله يتجهون إلى أن يبقى الرجل أميناً ومخلصاً ومحترماً. بتأثير الزوجة المباشر، وبما يشعر به من اهتمام نحو تحسين مستواهم في المستقبل. وقد يكون ذلك صحيحاً، وهو كثيراً ما يكون صحيحاً، بالنسبة للأشخاص الضعاف أكثر مما هو بالنسبة للأشرا، وهذا التأثير المفيد سوف يبقى ويقوى في ظل قوانين المساواة، فهو لا يعتمد على عبودية المرأة، بل على العكس من ذلك، يضعف عدم الاحترام الذي يشعر به الرجل من الطبقات الدنيا في قلوبهم نحو من يكونون خاضعين لسلطانهم. لكن عندما نرتفع في السلم الاجتماعي، فإننا نصل إلى مجموعة من القوي المحركة مختلفة أتم الاختلاف، إذ يميل تأثير الزوجة—حسب نطاقه—إلى منع الزوج من الهبوط إلى مستوى أقل من المستوى الذي تقبله البلاد، كما يميل بنفس القدر إلى اعاقه صعوده وتجاوزه لهذا المستوى. فالزوجة هي العامل المساعد للرأي العام المألوف. والرجل الذي يتزوج من امرأة أقل منه ذكاء يجدها باستمرار عبئاً ثقيلاً، بل ربما أسوأ من ذلك، فقد تكون عقبة أمام كل طموح لديه لتحسين مستواه ولكون أفضل ما يطلبه الرأي العام. ويكاد يكون من المستحيل على الشخص المقيد بهذه الطريقة أن يبلغ آفاق الفضيلة الرفيعة. فإن اختلفت آراؤه عن آراء الجمهور—إذا رأى مجموعة من الحقائق لم تشرق عليه شمسها بعد، أو إذا شعر في قلبه بحقائق لا يعترف بها الجمهور إلا إسمائاً فحسب، فمن حقه أن يرتفع في سلوكه إلى مستوى هذه الحقائق بوعي أكثر من عامة البشر. ويمثل الزواج، أمام جميع هذه الأفكار والرغبات، أكبر عقبة اللهم إلا إذا كان الرجل سعيد الحظ بزوجة تعلو على المستوى المألوف على نحو ما يكون عليه هو نفسه.

إذ المطلوب دائماً بعض التضحية للمصالح الشخصية، سواء منها ما يتعلق بالمكانة الاجتماعية أو الموارد المالية، بل ربما تطلب الأمر المخاطرة حتى بوسائل العيش. وقد يكون الرجل على استعداد لأن يواجه بنفسه هذه التضحيات والمخاطر، لكنه يتردد كثيراً قبل أن يفرضها على أسرته. وأسرتها في هذه الحالة تعني زوجته وبناته لأن الأمل سبر اوده دائماً بأن أبنائه الذكور سيشعرون بمثل شعوره هو نفسه. وأن ما يستطيع الاستغناء عنه، يستطيعون هم أيضاً الاستغناء عنه، بإرادتهم، ولنفس السبب. أما بناته، فربما توقف زواجهن على هذا الأمر: في حين أن زوجته التي لا تستطيع أن تشارك في الأهداف أو أن تفهمها—وهي الأهداف التي تبذل من أجلها هذه التضحيات، وهي إذا اعتقدت أنها تستحق أية تضحية فإنما تفعل ذلك ثقة منها في زوجها أو من أجله فحسب، فإنها لا تستطيع المشاركة في حماسه أو ما يشعر به من رضا عن نفسه، في الوقت الذي تكون فيه الأشياء المراد التضحية بها هي كل شيء بالنسبة لها. وفي هذه الحالة ألا

يتردد افضل الرجال وأكثرهم بُعداً عن الأنانية طويلاً قبل أن يحمل زوجته معه هذه النتائج؟ وحتى إذا لم يكن الأمر متعلقاً بالمخاطرة براحة الحياة، بل بالوضع الاجتماعي فحسب، فإن العبء على ضميره ومشاعره يكون قاسياً جداً. إن كل من له زوجة وأبناء فهو أشبه بمن سَلِمَ رهائن إلى "مسز جروندى Mrs Grundy"⁷⁷ وربما لا يعنيه الحصول على رضا المجتمع (الذي أسلم له رهائنه). ولكن الأمر ذو أهمية بالغة لزوجته. فقد يكون الرجل نفسه فوق مستوى الرأي العام. أو قد يجد تعويضاً مقنعاً في رأي أولئك الذين يشاركونه في الاتجاه. ولكنه لا يملك تعويضاً يقدمه للمرأة التي ارتبطت به. وتمثيل الزوجة - وهو ميل لا يتغير تقريباً عند كل زوجة - إلى أن تضع تأثيرها ونفوذها في كفة واحدة مع المكانة الاجتماعية. وهو ميل يتخذ في بعض الأحيان حجة ضد الزوجة، أو تلام عليه النساء بصفة عامة. ويصور على أنه يمثل سمة متميزة من الضعف والطفولة في شخصية المرأة: وهو بالقطع ظلم فادح. لأن المجتمع جعل حياة الزوجة بأكملها - في الطبقات الموسرة - تضحية مستمرة بالنفس، ثم يعود فيطالبها بكبح لا هوادة فيه لكل ميولها الطبيعية، والشئ الوحيد الذي يقدمه مقابل هذا الاستشهاد هو المكانة. غير أن مكانتها ترتبط برباط لا ينفصم بمكانة زوجها، غير أنها بعد أن تدفع ثمنه كاملاً، تكتشف أنها فقدته، دون أن تجد لذلك أي مبرر. لقد ضحّت بحياتها كلها من أجل هذه المكانة. ويجب ألا يضحي بها زوجها من أجل نزوة عارضة أو هوى في نفسه أو عمل طائش. أعني من أجل شيء لا يعترف به العالم ولا يسمح به، بل يتفق العالم معها في أنه حماقة، ما لم يكن أسوأ من حماقة؟. وكثيراً ما يقع الرجال من أهل الجدارة والاستحقاق في هذا المأزق، ممن قد لا يملكون مواهب يؤهلهم للظهور بين أولئك الذين يتفوقون معهم في الرأي، ولكنهم مع ذلك يعتنقون رأيهم عن إيمان، ويشعرون أنهم مقيدون بشرفهم وضمائرهم لخدمة هذا الرأي، بالإعلان عن إيمانهم وتضحيتهم بالوقت والجهد والمال في سبيله. وأسوأ الحالات جميعاً هي تلك التي يكون فيها أمثال هؤلاء الرجال من مرتبة أو مركز اجتماعي لا يوفر لهم من تلقاء ذاته ولا يستثنى مما يعتبر أفضل جماعة. وعندما يتوقف بلوغهم هذه الجماعة، بصفة أساسية، على ما يعتقد فيهم من الناحية الشخصية - ومهما تكن تربيته، ونشأتهم، وعاداتهم ممتازة، فإن سلوكهم العام وآراءهم إذا لم ترق لأولئك الذين يوجهون الرأي في هذه الجماعة: استبعدوا منها. وكم من امرأة داهنت نفسها وامتلات غروراً (وهي مخطئة تماماً في تسعة أعشار الحالات) وظنت بأنه ليس ثمة ما يمنعها أو يمنع زوجها من ارتياد أرقى المجتمعات المجاورة لها. وهي مجتمعات يرتادها بحرية أشخاص آخرون تعرفهم جيداً ومن نفس طبقتها - لولا أن زوجها من الخارجين أو "المنشقين" لسوء الطالع، أو من المعروف عنهم اختلاطهم بالسلاسة الراديكاليين من طبقات دنيا. وهذا في رأيها ما يحول دون حصول ابنها "زيد" على بعثة أو مركز طيب أو مكانة أو يعوق زواج ابنتها "كارلين" زيجة مناسبة، بل يمنعها هي نفسها ويمنع زوجها من الحصول على دعوات، وربما على مراتب شرفية، تحصل عليها الأخريات، ممن هن جديرات مثلها بهذه الأمور. ومع وجود مثل هذا الأثر والتأثير في كل منزل، الذي يعمل إما بصورة ايجابية نشطة أو يعمل بصورة أقوى عندما لا تتبينها الأسرة.

أَيكون هناك مدعاة للدهشة أو العجب حين نجد أن الناس، بصفة عامة، يبقون في تلك الوسطية من الاحترام التي أصبحت علامة بارزة تتميز بها العصور الحديثة؟!!

هناك وجه آخر بالغ الضرر، وإن لم يكن في الواقع نتيجة مباشرة لقيود النساء، وإنما يرجع إلى الهوة الواسعة للفروق التي تخلقها هذه القيود بين تربية النساء وما تستتبعه من شخصية للمرأة وبين تربية الرجل وشخصيته. وهو وجه يحتاج إلى أن نوليه قدراً من العناية: فليس ثمة ما هو أسوأ منه للاتحاد بين الأفكار والميول التي تُعد بمثابة المثل الأعلى للحياة الزوجية. فإذا تخيلنا أنه يمكن أن يكون هناك ارتباط وثيق بين شخصين يختلفان اختلافاً جذرياً فذاك حلم أجوف، إن اللاتشابه يمكن أن يجذب، ولكن التشابه هو الذي يبقى، وبمقدار ما يكون هناك تشابه بين الافراد، فإن كلا منهما يمكن أن يقدم للآخر حياة سعيدة. ولما كان النساء لا يشبهن الرجال إلى هذا الحد، فلا غرو أن يشعر الأنانيون من الرجال بحاجتهم إلى سلطة تعسفية في أيديهم تضع حداً في Limine لتصادم الميول طوال الحياة، وذلك يحسم جميع الأمور كما يرونها. وعندما يكون هناك فردان غير متشابهين إلى أقصى حد، فلن تكون هناك هوية حقيقية لمصالحهما. وكثيراً جداً ما يكون هناك اختلاف بين الزوجين في الاخلاص أو الاحساس بالضمير حول رأي يتعلق بنقاط سامية للواجب. فإذا حدث ذلك، هل يكون هناك اتحاد حقيقي بين الزوجين؟ ومع ذلك فهذا الخلاف ليس أمراً نادراً الحدوث لا سيما إذا

⁷⁷ شخصية في إحدى مسرحيات الكاتب المسرحي الانجليزي توماس مورتون Thomas Morton (1764-1838) وهي شخصية خفية لا تظهر على الإطلاق، بل يشار إليها باستمرار "ماذا تقول مسز جروندى؟ ما الذي تفعله مسز جروندى...؟!". وهكذا ومن ثم أصبح الاسم رمزاً للمجهول أحياناً ولآداب المجتمع أحياناً أخرى، وللاحتشام المفرط أو المتكلف أحياناً ثالثة. والمقصود هنا أن الزوج يسلم زوجته وأبنائه إلى المجتمع بصفة عامة. (المترجم).

كانت للمرأة شخصية جادة، وتلك حالة عامة ومنتشرة في البلاد الكاثوليكية، عندما تؤيدها في عدم اتفاقها مع زوجها، السلطة الأخرى الوحيدة التي تعلمت أن تحني لها رأسها، وأعني بها سلطة القسيس. وهناك، عادة، وجه سافر للسلطة التي لا ينازعها منازع، وبهذا الوجه السافر يهاجم الكتاب البروتستانت والكتاب الليبراليون (التحرريون) نفوذ القساوسة، لا على أنه سيء في حد ذاته، وإنما لأنه سلطة تنافس وتحض على التمرد ضده، والثورة على عصمته من الخطأ. وكثيراً ما توجد خلافات من هذا القبيل في إنجلترا عندما ترتبط زوجة انجليزية (أي بروتستانتية)، بزواج من طائفة دينية أخرى. لكن في استطاعتنا أن نقول أن هذا المصدر للخلاف، على الأقل، فقد تم القضاء عليه، وذلك برد أذهان النساء إلى عدم، بحيث لا يكون لديهن أفكار سوى "مسز جروندي"⁷⁸، أو الأفكار التي يقول بها أزواجهن. وعندما لا يكون هناك خلاف في الرأي، فإن مجرد الاختلاف في الذوق قد يكون كافياً للحد كثيراً من السعادة في الحياة الزوجية. وعلى الرغم من أن زيادة حدة الاختلافات التي قد تكون أصيلة بين الجنسين، عن طريق الاختلاف في التربية، قد تثير عواطف الرجل، فإن ذلك لا يؤدي إلى السعادة في الزواج. وإذا كان الزوجان شخصين مهذبين فإن كلا منهما سوف يتحمل ذوق الآخر. لكن هل التحمل المتبادل هو الشيء الذي يتطلع إليه الناس عندما يتزوجون؟! إن هذه الاختلافات في الميول سوف تجعل، بطبيعة الحال، رغباتهم مختلفة، في كل ما يظهر من مشكلات عائلية ما لم تحجمها عاطفة الواجب أو الواجب ذاته. فالمجتمع الذي يرغب كل منهما في ارتياده والاختلاط به سيكون مختلفاً. إذ أن كلاً منهما سوف يرغب في الارتباط بمن يشاركه في ذوقه. والأشخاص الذين يوافقون أحد الزوجين سيكونون ممن لا يعتنون بالآخر، أو ممن لا يوافقونه تماماً. ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هناك شخص يمثل العامل المشترك بينهما، لأن الأزواج لا يعيشون الآن في أجزاء مختلفة من المنزل، ويحملون قوائم لزيارات مختلفة أتم اختلاف، على نحو ما كانت الحال في عهد لويس الخامس عشر⁷⁹. ولا يستطيع الزوجان أن يتجنبا الاختلاف في الرأي فيما يتعلق بتربية الأطفال، فكل منهما سيريد لهم أن ينشأوا على ذوقه ومشاعره: وعندئذ لا بد من إيجاد حل وسط لا يرضى الطرفين إلا نصف رضا، أو أن تدعن الزوجة، مما يترتب عليه في كثير من الأحيان معاناة مريرة، ويستمر تأثيرها الخفي، عن عمد أو غير عمد، في العمل ضد ما أراد زوجها.

وسوف يكون من السخف، إلى أقصى حد، أن نفترض أن هذه الاختلافات في المشاعر والميول لا توجد إلا بسبب أن النساء ينشأن نشأة مختلفة عن نشأة الرجل، وأنه يمكن ألا تكون هناك اختلافات في الذوق تحت أي ظروف نتخيلها. غير أن الواقع بالفعل هو التمييز في النشأة يزيد حدة هذه الاختلافات على نحو خطير ويجعلها حتمية تماماً. وطالما أن النساء تنشأن كما ينشأن الآن، فلن يجد الرجل والمرأة أحدهما في الآخر ذلك الاتفاق الحقيقي في الأذواق والرغبات في الحياة اليومية اللهم إلا نادراً.

وهما عادة يقلعان عن التفكير في أمر هذا الاتفاق باعتباره شيئاً لا أمل فيه. كما يقلعان عن محاولة تحقيق ذلك النوع من العلاقة الوثيقة في حياتهما اليومية بحيث "يحبان ويكرهان نفس الأشياء Idem velle Idem Nolle". وتلك هي الرابطة المعترف بها في أي مجتمع يكون حقاً على هذا النحو: وإذا ما نجح الرجل في الوصول إليها، فإنه يفعل ذلك باختياره امرأة منعدمة الشخصية تماماً. بحيث لا تستطيع أن تقول "أحب أو أكره" على الإطلاق! بل على استعداد لأن توافق على هذا الشيء أو ذاك عندما يطلب منها ذلك. غير أن هذا التقدير نفسه عرضة للفشل، فالغباء وضعت العقل والشخصية ليسا دائماً ضمناً للخضوع الذي يتوقع منها بثقة تامة. لكن حتى إذا كانا كذلك، فهل هذا هو المثل الأعلى للزواج؟! وما الذي يحصل عليه الرجل من مثل هذا الزواج سوى خادمة راقية أو ممرضة أو خلية؟! وعلى العكس من ذلك عندما يكون كل من الطرفين صاحب شخصية، بدلاً من أن يكون منعدم الشخصية، وعندما يتعلق كل منهما بالآخر، ولا يكونا مختلفين منذ البداية أكثر مما ينبغي، فالمشاركة المستمرة في الأشياء نفسها تدعمها المشاركة الوجدانية – تستخرج وتكشف القدرات الكامنة لكل منهما في اهتمامه بالأشياء التي كانت في البداية تهم الطرف الآخر فحسب. كما تعمل هذه المشاركة بالتدرج على توحيد الأذواق والطبائع بينهما، بتعديل كل منهما، إلى حد ما، بطريقة غير محسوسة، بل وبتعديل كل منهما أكثر من ذلك عن طريق الإثراء الحقيقي لطبيعتهما بأن تكتسب كل شخصية أذواق الشخصية الأخرى إلى جانب أذواقها هي. وكثيراً ما يحدث ذلك بين صديقين من نفس الجنس يختلطان ببعضهما البعض بكثرة في الحياة اليومية. ويمكن أن يكون ذلك حالة مألوفة إن لم يكن أكثر الحالات ألفة في الزواج. وإذا لم يجعل الاختلاف الكامل

⁷⁸ الشخصية غير المرئية التي أصبحت التي أصبحت ترمز إلى الآداب العامة في المجتمع. وقد سبق أن تحدثنا عنها (المترجم).

⁷⁹ لويس الخامس عشر (1710-1774) ملك فرنسا، أدى تذييره، وفساد بلاطه وفصاحته، وعدم كفاءة وزرائه إلى إفساد نظامه وتقويضه، وعلى الرغم من أنه ينسب إليه خطأ قوله "... وبعدي الطوفان" فإنها على كل حال عبارة تلخص حكمه الفاسد غير المسؤول (المترجم).

في نشأتها، من المستحيل، تقريباً، قيام اتحاد حقيقي بين الزوجين. ولكن إذا ما تم علاج ذلك فسيظل هناك على الأقل، كقاعدة عامة، وحدة كاملة واتفاق فيما يتعلق بالأهداف الكبرى في الحياة بالغاً ما بلغت الاختلافات التي قد توجد بعد ذلك في الأدواق الفردية. فعندما يهتم شخصان بنفس الأهداف الكبرى، فإن الواحد منهما يساعد الآخر ويشجعه في كل ما يتعلق بها. أما النقاط الصغيرة التي قد لا تتفق فيها أدواقهما فلن تكون لها عندهما كل هذه الأهمية. وسيكون بينهما أساس صلب لصداقة ذات طابع مستمر تجعل كلا منهما يجد متعة أكثر من أي شيء آخر، طوال الحياة كلها، في إعطاء الآخر أكثر مما يجدها في الأخذ منه.

لقد درستُ حتى الآن الآثار التي تعتمد على مجرد عدم التشابه بين الزوج والزوجة في متعة الزواج وفوائده: غير أن الميل إلى الشر يتضخم ويتضاعف عندما يكون اللاتشابه هو الدونية، فاللاتشابه المحض، عندما يعني اختلافاً في الصفات الطبيعية، فقد تكون له فوائده في طريقة الإصلاح المتبادل، أكثر مما له من مضار. فعندما يرغب كل منهما في اكتساب صفة الآخر التي لا يشترك معه فيها، ويعمل على ذلك، فإن الاختلاف لا يؤدي إلى تباين في المصالح، بل إنها تزداد اتحاداً، وبذلك يجعل كل منهما أكثر قيمة بالنسبة للآخر. ولكن عندما يكون أحدهما أدنى من الثاني كثيراً في القدرة العقلية والتحصيل، ولا يحاول بهمة أن يرتفع إلى مستوى الآخر وبمساعده. فإن أثر الارتباط على تطور المتفوق منهما يكون سيئاً: وهو يكون أشد سوءاً في الزواج السعيد منه في الزواج التعس. إنَّ المتفوق في الذكاء لا يستطيع أن يحصن نفسه ضد العواقب عندما يغلق على نفسه الأبواب مع شخص أدنى منه، ويختار هذا الشخص الأدنى شريكاً له. وكل شركة لا تنمو وتتحسن لا بد أن تتفقر وتنهار، وكلما كانت هذه الشركة أوثق وأكثر ألفة ازداد التفقر، والانهيار مع عدم النمو والتطور. وحتى الرجل الممتاز يبدأ هو الآخر في الانهيار كلما اعتاد أن يكون في صحبة الملك (كما يقول المثل الشائع) ويكون الزوج في هذه الصحبة المعتادة إذا كانت زوجته أدنى منه. وعلى حين أنه يشعر بلا انقطاع بالرضا عن النفس من ناحية، فإنه يشرب، دون أن يحس، أساليب الشعور، وأساليب النظر إلى مسائل تخص عقلاً فجاً محدوداً أدنى من عقله هو. ويختلف هذا الشر عن كثير من الشرور التي عالجناها حتى الآن في أنه شر متزايد. فصحة الرجال والنساء في الحياة اليومية أصبحت أوثق وأكمل مما كانت عليه في أي وقت مضى، فقد صارت حياة الرجال منزلية أكثر، في حين أن معتهم ومشاعلم المختارة فيما مضى كانت بين الرجال، وفي صحبة الرجال: أما زوجاتهم فلم يكن يشغلن من حياتهم سوى شذرة صغيرة، وأما في الوقت الحاضر فإن تقدم الحضارة، وتحول الرأي العام ضد المتع الجافة الفجة، والاسراف في المسرات التي كانت تشغل معظم الرجال في أوقات راحتهم – وربما ينبغي علينا أن نقول إنه إلى جانب تحسن اتجاه المشاعر الحديثة – فيما يتعلق بتبادل الواجب الذي يلتزم به الرجل نحو زوجته – فقد اندفع الرجل أكثر نحو بيته وأهل بيته في طلب المتعة الشخصية والاجتماعية: في حين أن التحسن الذي طرأ على تربية المرأة من حيث الكم والكيف، جعلها إلى حد ما قادرة على مصاحبة زوجها في الأفكار والأدواق. غير أن هذا التحسن لا يزال في معظم الحالات – غير كاف حتى أن النساء بقيت أدنى من أزواجهن بطريقة يائسة. ومن ثم فرغبته في الصحة العقلية تجد على هذا النحو إشباعاً عاماً في صحبة طرف لا يتعلم منه شيئاً، وهكذا تحل صحبة لا تتحسن ولا تثير فكراً (محل ما كان يضطر إلى البحث عنه لم يكن الأمر كذلك). أعني محل صحبة أقرانه وأنداده في القدرات وزملائه في الأهداف العليا. ومن ثم فنحن نرى أن الشبان الواعدين بمستقبل عظيم يتوقفون عادة إلى التحسن بمجرد أن يتزوجوا، وعدم التحسن يعني هنا، بالقطع، التفقر والتدهور. فما لم تدفع الزوجة زوجها إلى الأمام، فإنها تشده دائماً إلى الخلف، فهو يتوقف عن الاهتمام بالأمور التي لا تهتم بها زوجته، ولا تعود لديه الرغبة في الصحة التي توافق طموحه السابق والتي ستكون سبباً في شعوره بالخجل عندما يهبط عن مستواها، فينتهي به الأمر إلى تجنبها، والنفور منها. ولا يعود هناك ما يثير ملكاته العليا إلى النشاط والعمل سواء أكانت ملكات الذهن أو القلب. ويتفق حدوث هذا التغير مع ظهور المصالح الأنانية الجديدة التي تخلقها الأسرة. وبعد سنوات قليلة لا يختلف في أي شيء مادي عن أولئك الذين لم تراودهم قط رغبة سوى التفاهات الشائعة والأهداف المالية المألوفة.

ولن أحاول أن أصف كيف يمكن أن يكون الزواج بين شخصين مثقفين متحدين في الآراء والأهداف، ويوجد بينهما أفضل ألوان المساواة والتشابه في القدرات والملكات مع التفوق المتبادل فيها. بحيث يستطيع كل منهما أن يحظى بمتعة التطلع إلى الآخر، وبمتعة متبادلة أن يقود ويقاد في طريق التطور. ذلك لأنه بالنسبة لأولئك الذين يستطيعون تصور هذا النوع من الزواج، فليس ثمة ما يدعو إلى وصفه، أما بالنسبة لأولئك الذين لا يستطيعون تصوره فإنه سيبدو حلم رجل متحمس. ولكني أؤكد، بإيمان عميق، بأن هذا الضرب من الزواج – وحده – هو المثل الأعلى للزواج، وأن جميع الآراء والعادات والأنظمة والمؤسسات التي تدعو لمصالح أية فكرة أخرى، أو تحول التصورات والتطلعات، المرتبطة بالزواج،

نحو اتجاه آخر، هي مجرد آثار باقية من الهمجية البدائية أياً ما كانت المبررات والادعاءات التي تقول بها. إن مرحلة التجديد الأخلاقي للجنس البشري لن تبدأ حقاً إلا عندما تطبق قاعدة المساواة العادلة على أساسيات العلاقات الاجتماعية. وعندما تطبق قاعدة المساواة العادلة على أساسيات العلاقات الاجتماعية. وعندما تتعلم الموجودات البشرية أن تهذب أقوى مشاعرهما مع ند ونظير في الحقوق والثقافة.

تحدثنا حتى الآن عن المنافع التي يمكن أن يجنيها العالم عندما يكف عن جعل الجنس مبرراً للحرمان من المزايا وعلامة على الخضوع والاستعباد، والواقع أن هذه المنافع اجتماعية أكثر منها فردية، وتتألف من زيادة الرصيد العام للفكر والقدرة العاملة، وتحسن الظروف العامة لارتباط النساء بالرجال. ولكننا إذا أغفلنا الفائدة المباشرة، أو المكسب الذي لا يُقدر السعادة الخاصة لنصف الجنس البشري (النساء) الذي سيتحرر نكون قد بخسنا القضية حقها بشكل خطير، فالمسألة بالنسبة لهذا النصف (أي النساء) هو الفرق بين حياة الخضوع للآخرين، وحياة الحرية العقلية، فالحرية هي أئمن وأقوى حاجات الطبيعة البشرية بعد الضرورات الأولية من غذاء وكساء. وعندما يكون البشر بلا قانون، تكون رغبتهم هي الحرية بلا قانون، وعندما يتعلمون فهم معنى الواجب وقيمة العقل، فإنهم يجنحون أكثر فأكثر إلى الاهتمام بهما في ممارسة الحرية، غير أن رغبتهم في الحرية لا تكون بذلك أقل، فهم لا يصبحوا مستعدين لقبول إرادة الآخرين على أنها تمثل وتفسر بهذه المبادئ التي يهتدون بها. بل على العكس من ذلك فالمجتمعات التي تتقف فيها العقل ثقافة عالية، وبلغت فيها فكرة الواجب الاجتماعي أقصى قوتها. هي المجتمعات التي أكدت بقوة أكثر حرية الفعل عند الفرد – وحرية كل شخص في أن يحكم سلوكه بمقتضى شعوره بالواجب، وبمقتضى القوانين والضوابط الاجتماعية التي يستطيع ضميره أن يتعهد بها.

إن مَنْ يقدر قيمة الاستقلال الشخصي، حق قدره، بوصفه عنصراً من عناصر السعادة، ينبغي عليه أن يفكر في القيمة التي يضيفها هو نفسه على هذا الاستقلال كعامل من عوامل سعادته هو. وليس ثمة موضوع يدور حوله الاختلاف، في العادة أكثر من الاختلاف المألوف بين حكم رجل على نفسه، وحكمه على الآخرين في نفس الموضوع. فعندما يسمع شكوى الآخرين من عدم السماح لهم بحرية الفعل، ومن أن إرادتهم ليس لها التأثير الكافي في تنظيم أمورهم، فإنه يتساءل ما الذي يشكون منه؟ وما الضرر الايجابي الذي لحقهم؟ ومن أي زاوية يعتقدون أن أمورهم غير منظمة؟ وإذا فشلوا في الإجابة عن هذه الأسئلة إجابة يراها مقنعة، أصم أذنيه عن شكواهم واعتبرها ضرباً من المشاكسة من جانب أشخاص لا يرضيهم أي شيء معقول. أما هو فهو يحكم بمعيار مختلف أتم الاختلاف في كل ما يريد حسمه مما يتعلق به شخصياً. عندئذ لا يرضيه حتى الإدارة غير العادية لمصالحة ولا تشبع مشاعره، ويبدو أن استبعاده شخصياً من سلطة اتخاذ القرار هو في حد ذاته أبلغ الأضرار وأعظمها، حتى ل يبدو أن الدخول في مناقشة سوء الإدارة أمر سطحي لا أهمية له. والأمر نفسه ينطبق على الأمم. فمن هو المواطن في بلد حر الذي قبل أي عرض تقدمه إدارة خبيثة وماهرة في مقابل تنازله عن حريته؟ حتى لو أمكن له أن يصدق أن هناك إدارة ماهرة وخيرة يمكن أن توجد بين أناس تحكمهم إرادة ليست إرادتهم، ألا يكفيهم وعيه وشعوره أن يضع مصيره بنفسه، وتحت مسؤوليته هو، كتعويض عن شعوره بالنقص والفضاظة في تفصيلات الشؤون العامة؟ إن على مثل هذا الشخص أن يتأكد أنه أياً ما كانت مشاعره تجاه هذه النقاط، فإن النساء تشعر به بنفس القدر. وأنه أياً ما كان ما يقال أو ما يكتب منذ أيام هيردوت حتى الآن عن الآثار النبيلة للحكم الحر، وما يضيفه من حيوية على جميع الملكات البشرية، وما يقال أو يكتب عن الأهداف العريضة والرفيعة التي يتيحها للعقل والمشاعر، والروح العامة التي تخلص من الأنانية، والنظرات الرحبة والهادئة نحو الواجب، والمستوى الرفيع، بصفة عامة، الذي يرتفع بالفرد إلى مرتبة الموجود الأخلاقي، والروحي، والاجتماعي – هذه النظرات الرحبة تصدق على النساء، مثلما تصدق على الرجال، في كل ذرة من ذراتها. ألا تشكل هذه الأمور جانباً هاماً من سعادة الفرد؟ فليذكر أي رجل ما يشعر به هو نفسه وهو ينمو من مرحلة الطفولة - أعني وهو يخرج من وصاية وسيطرة حتى أولئك الذين يحبونه ويعطفون عليه من الراشدين - ويدخل في مسؤوليات الرجولة. لا يشبه ذلك الأثر الفيزيقي للتخلص من عبء ثقيل، أو التخلص من قيود معوقة قد تكون مؤلمة؟ ألا يكون إحساسه بالحياة مضاعفاً عما كان من قبل، وإحساسه بوجوده البشري مضاعفاً كذلك؟ وهل يمكن له أن يتخيل أن لدى النساء مثل هذه المشاعر...؟! لكن من الحقائق الصارخة أن إشباع الكرامة الشخصية أو قتلها، رغم أنها تمثل كل شيء عندما تكون هذه الكرامة هي كرامة الفرد شخصياً – لا تحتل لديه مثل هذه المكانة عندما تتعلق بكرامة شخص آخر. إذ يقل قدرها في حالة الناس الآخرين كأساس ومبرر لسلوك، أكثر من أي شعور إنساني طبيعي آخر. ربما لأن الناس يمتدحونها في حالتهم الشخصية ويصفون عليها أسماء وصفات كثيرة أخرى، فإنهم لذلك لا يدركون مدى قوة تأثير هذه المشاعر في حياتهم. وفي استطاعتنا أن نكون على

يقين من أن لدورها في حياة النساء ومشاعرهن نفس القوة ونفس الحجم. ولقد تعلم النساء كبتها، حتى ولو كانت تسير في اتجاهها الطبيعي الصحيح، لكن يظل المبدأ الداخلي في صورة خارجية مختلفة. كالذهن الايجابي النشط. إذا ما فقد الحرية، فإنه يسعى وراء القوة والسلطة: فهو لما كان قد منع من أن يحكم نفسه، فإنه سوف يثبت شخصيته ويؤكد ذاته بمحاولة السيطرة على الآخرين. فأنت عندما ترفض السماح للموجودات البشرية أن يكون لها وجود مستقل قائم بذاته، بل أن يكون وجودها باستمرار معتمداً على غيرها، فإنك بذلك تفتح الباب لاستغلال الآخرين واستخدامهم في أغراضك. وعندما يكون الأمل في الحرية بعيداً ولا يكون قريباً سوى السلطة، فإن القوة تصبح هي الهدف الأكبر للرغبة البشرية. إن أولئك الذين لا يتركهم الآخرون يديرون شؤونهم بأنفسهم بلا مضايقات، سوف يعوضون أنفسهم، لو استطاعوا، بالتدخل في شؤون الغير. ومن هنا جاءت رغبة النساء العارمة نحو الجمال الشخصي والملابس، وحب الظهور والاستعراض وما يستتبع ذلك كله من شرور اجتماعية، وبذخ واسراف بالغ الضرر. والواقع أنه بين حب القوة وحب الحرية تطاحن خارجي مستمر، وكلما قلّ قدر الحرية، اندفعت القوة بانفعال طاغ دون مبالاة لأي وازع. ولن تكف الرغبة في السيطرة على الآخرين عن الاضرار بمصالح الآخرين إلا عندما يكون كل فرد من أفراد الجنس البشري، قادراً على الاستغناء عنها. ولن يكون من الممكن أن يتحقق ذلك إلا إذا كان احترام الحرية في الأمور الشخصية لكل فرد هو المبدأ المقرر.

غير أن التوجيه الحر وتبدير القدرات وتنظيمها ليس مصدرراً لسعادة الفرد عن طريق إحساسه بكرامته الشخصية فحسب. وأن تقييد هذه الحرية وكبتها، هو مصدر الشقاء عنده، بل أنه كذلك بالنسبة للموجودات البشرية جميعاً بما فيهم النساء، فليس ثمة، بعد المرض، والعوز، والاثم، ما يقتل الاستمتاع بالحياة مثل انعدام وجود متنفس للملكات النشطة، ويوجد لدى النساء اللاتي يقمن برعاية أسرة، مثل هذا المتنفس، من خلال عنايتهن بهذه الأسرة، وهو يكفيهن بصفة عامة. ولكن ماذا يحدث مع عدد النساء الذي يتزايد يوماً بعد يوم، ممن لم تتح لهن الفرصة لممارسة "الرسالة" التي قيل لهن، تهكماً، إنها الرسالة الوحيدة المناسبة لهن..؟! ماذا يحدث مع النساء اللاتي فقدن أبناءهن سواء بالموت أو السفر وبعد الشقة بينهم، أو شبوا عن الطوق وتزوجوا وشكلوا لأنفسهم أسراً خاصة بهم؟! إن هناك أمثلة كثيرة جداً للرجال الذين وصلوا إلى سن التقاعد بعد حياة حافلة بالأعمال، وصار في وسعهم أن ينعموا ويستمتعوا بالحياة أعني أن الآمال تراودهم بهذه المتعة فيما تبقى من حياتهم. ولكنهم لا يستطيعون اكتساب اهتمامات جديدة ومثيرات جديدة تحل محل الاهتمامات والمثيرات القديمة فجلب عليهم تغيير الحياة والخمول، والكسل، والسأم والكآبة أو المزاج السوداوي والموت المبكر. ومع ذلك فليس هناك من يفكر في حالات مماثلة لنساء مخلصات جديرات بالاحترام، وقين بأمانة ما قيل لهن أنه دينهن للمجتمع. بعد أن أشرفن على تربية أسرة شريفة صارت نساء ورجالاً ناضحين، وقامت برعاية شؤون بيتها ما دام هناك بيت يحتاج إلى رعاية. ثم تخلت عنهن المهنة الوحيدة التي تأهلن لها وكن صالحات للقيام بها. وبقين على نشاط لم يفتر أو ينقص، ولكن لا عمل لهن ولا وظيفة، اللهم إلا إذا كانت هناك ابنة أو زوجة ابن على استعداد لأن تتنازل لها عن بعض الوظائف التي يمكن أن تقوم بها في البيت الأصغر، وهذا بالقطع، قدر شاق ومصير صعب في سن الشيخوخة بالنسبة لمن قُسن بجدارة، طوال ما كان يُسمح لهن القيام به، أعني القيام بما كان يعتبره العالم واجبهن الاجتماعي. بالنسبة لهؤلاء النساء الأخريات اللاتي لم يعهد إليهن أصلاً، بمثل هذا الواجب - اللاتي تمر حياتهن في سلسلة من الاخفاق، واحساس بالقيود التي تمنعهن الحركة والنشاط - لم يعد ثمة سوى ملجأ واحد وأخير هو الدين والأعمال الخيرية - لكن على الرغم من أن دينهن قد يكون دين مشاعر وطقوس وعبادة، وليس دين عمل اللهم إلا في صورة الأعمال الخيرية. وكثيرات منهن تتناسب الأعمال الخيرية مع طبيعتهن بصورة تدعو إلى الاعجاب - غير أن القيام بهذه الأعمال يتطلب، حتى يتم انجازه بطريقة مفيدة، أو حتى غير ضارة - التدريب والتعليم المتعدد للجوانب الذهنية، والقدرات والنواحي المعرفية التي يجب توافرها في المدير الماهر. إن الشخص الذي يصلح للقيام بالأعمال الخيرية بطريقة مفيدة ونافعة، لن يجد سوى قلة ضئيلة من الوظائف الادارية الحكومية التي لا يصلح لها. وفي هذه الحالة - كما في حالات أخرى - (أبرزها القيام بتعليم الأطفال) لا يمكن أن تقوم النساء بالواجبات المسموح لهن القيام بها بطريقة سليمة دون تدريب لا يُسمح لهن اكتسابه لسوء الطالع مما يسبب للمجتمع خسارة فادحة. ودعنا نلاحظ هنا الطريقة الفريدة التي كثيراً ما يعرض بها موضوع حرمان النساء من جانب أولئك الذين وجدوا أنه من السهل عليهم أن يصوروا ما لا يحبونه في صورة هزلية - أكثر من أن يردوا على الحجج الخاصة بها، فعندما يقال أن القدرات التنفيذية لدى النساء وما لديهن من مشورة ونصيحة قد تكون أحياناً مفيدة في شؤون الدولة، فإن محبي الهزل يعرضون على العالم في سخرية صور بنات في العشرينات من عمرهن أو صور زوجات شبابات في الثانية أو الثالثة والعشرين من عمرهن - يجلسن في مقاعد

البرلمان أو على كراسي الوزارة، وقد نقلن بحالتهم التي كن عليها في غرف الاستقبال إلى مجلس العموم. وينسون أن الذكور لا يختارون في مثل هذه السن المبكرة لمقاعد البرلمان، أو للوظائف السياسية الهامة، وسوف يبنونهم الحس المشترك أنه إذا عُهد بمثل هذه المهام للنساء، فسوف يكون ذلك لمن لا تؤهلن شخصياتهن بصفة خاصة للزواج، أو لمن يفضلن، عملاً آخر على الزواج (كما تفعل كثير من النساء حتى وقتنا الراهن عندما يفضلن، بعض المهن الشريفة القليلة التي في متناول أيديهن على الزواج) وقضين أحسن سنين شبابهن في محاولة تأهيل أنفسهن للعمل الذي يرغبن في القيام به، أو ربما في حالات كثيرة، لأرامل أو زواجات في الأربعين أو الخمسين، ممن اكتسبن خبرة بالحياة وقدرة على الحكم في أسرهن ويستطعن، بمساعدة الدراسة المناسبة، أن يقمن بخدمات على نطاق أضيق. وليس هناك بلد في أوروبا لم يشعر فيه أقدر الرجال، مراراً بقيمة مشورة النساء بالماهرات المجربات في الحياة، في تحقيق الأهداف الخاصة والعامة على السواء، وبأن هناك مسائل هامة في الإدارة العامة لا يستطيع إلا القليل من الرجال تأديتها على قدم المساواة مع النساء، ومن بينها الرقابة المفصلة على الانفاق. غير أن ما تناقشه الآن ليس مدى حاجة المجتمع لخدمات المرأة في الشؤون العامة. بل الحياة الخاملة التي تخلو من الأمل والتي فرضها عليهن المجتمع بحرمانهن من ممارسة القدرات العملية التي تشعر بها الكثيرات منهن. في أي مجال أوسع من المجال الذي لم يتح لبعضهن العمل فيه، والذي لم يعد متاحاً أمام البعض الآخر. وإذا كان ثمة شيء بالغ الأهمية بالنسبة لسعادة الموجودات البشرية، فهو أن يتقبلوا برضا عملهم المألوف وهذا المطلب للاستمتاع بالحياة لا يتاح إلا على نحو ناقص للغاية، أو قد لا يتاح على الإطلاق، لجزء كبير من الجنس البشري (النساء) وبسبب غياب فشلت ضروب كثيرة من الحياة المزودة – في ظاهرها – بكل متطلبات النجاح. غير أنه إذا كانت الظروف التي لم يستطع المجتمع أن يصل إلى مهارة التغلب عليها بعد، قد جعلت هذا الفشل كثيراً في أيامنا الراهنة، فلا داعي أن يفرضها المجتمع نفسه. إن عدم حنكة الوالدين، وانعدام التجارب الخاصة عند الشاب نفسه، وغياب الفرص الخارجية لتأدية رسالته، ووجود فرص لعمل لا يحبه ولا يرضاه، -هذا كله يحكم على عدد من الرجال بقضاء حياتهم في تأدية عمل واحد يكرهونه ويؤدونه على نحو سيء غير مرض، في الوقت الذي تكون فيه هناك أشياء أخرى كثيرة كان يمكنهم القيام بها بصورة طيبة وهم راضين عنها. أما بالنسبة للنساء فإن هذا الحكم هو ما يفرضه القانون القائم، والعادات التي ترادف القانون. عندما يكون هناك ظلم في المجتمعات المستتيرة فيما يتعلق باللون، والجنس، والدين، أو في حالة البلاد التي غزتها شعوب أخرى، فإن ظلم التفرقة التي تتعلق بالوطنية (أو الجنسية)، بالنسبة للرجال، أو الجنس بالنسبة للنساء – يقع على بعض الرجال، لكنه في الواقع يحيق بجميع النساء حيث تجد استبعاداً تعسفياً لهن من جميع الوظائف المحترمة تقريباً، باستثناء تلك التي لا يستطيع غيرهن القيام بها، أو التي يعتقدون أنها ليست جديرة بأن يقبلوا العمل بها. والالام والمعاناة الناجمة عن مثل هذه المبررات لا تقابل عادة بعطف أو مشاركة وجدانية كبيرة، بحيث أنه لا يوجد سوى قلة قليلة من الناس على وعي بهذا القدر العظيم من الشقاء الذي يسببه شعورهم بضيق حياتهم. وسوف تزداد هذه الحالة انتشاراً كلما خلق التقدم تفاوتاً أكبر وأكبر بين أفكار النساء وملكتهن أو قدرتهن، وكلما ازداد التفاوت في المجال الذي يسمح فيه المجتمع بنشاطهن.

وعندما تفكر في الشر الايجابي الذي يصيب نصف الجنس البشري بحرمانه: أولاً: من أكثر ألوان المتع الشخصية إلهاماً ورفعة. وثانياً: حرمانه من الشعور بالضجر والملل، والإحباط والسخط من الحياة – وهو الشعور الذي كثيراً ما يكون بديلاً عن هذه المتع الشخصية – فإن المرء يشعر أنه من بين جميع الدروس التي يحتاج إليها البشر لمواصلة الكفاح ضد ضروب النقص الحتمية التي تواجه نصيبهم على هذه الأرض، لا يوجد درس يحتاجون إليه أكثر من أن يتعلموا ألا يضيفوا إلى الشرور التي تفرضها عليهم الطبيعة – شروراً أخرى بفرض قيود مبتسرة ومتعسفة مبعثها غيرة بعضهم من بعض. إن مخاوفهم العابثة لا تؤدي إلا إلى إحلال شرور أخرى، وربما شرور أسوأ من تلك التي يخشونها، في حين أن كل قيد لحرية السلوك لغيرهم من الموجودات البشرية الأخرى (سوف يجعلها مسؤولة عن أية شرور تصدر بالفعل عن سلوكها) يؤدي إلى جفاف ينبوع السعادة البشرية تماماً ProTanto، وترك النوع البشري أقل ثراءً وأشد فقرًا بدرجة لا تُقدر في كل ما يجعل للحياة قيمة بالنسبة للموجود البشري الفرد.

عمانوئيل كانط: (1724-1804)

عمانوئيل كانط (Emmanuel Kant) فيلسوف بروسي (ألماني) ولد في كنigsberg والتحق بمعهد فريدريك الديني في العام 1732، وفي العام 1740 التحق بجامعة كنigsberg. درس اللاتينية والأدب في المعهد ودرس الفلسفة والرياضيات وعلوم الدين والفيزياء في الجامعة. وفي العام 1755 حصل على شهادة الماجستير وعمل مدرسا في الجامعة التي تخرج منها. بقي مدرسا مدة خمسة عشر عاما قام خلالها بتدريس العديد من المواضيع ومن ضمنها الميتافيزيقا والمنطق والرياضيات وعلم الأخلاق، وفشل في أن يصبح أستاذا حتى العام 1770 حين فرغ كرسي المنطق والميتافيزيقا وعين فيه. استمر بالعمل في الجامعة حتى العام 1796.

أصبح عضوا في مجلس الشيوخ الأكاديمي في العام 1780. وفي العام 1787 صار عضوا في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين.

توفي في عام 1804 ودفن في قبو الأساتذة في مقبرة الجامعة. ومن ثم أقيم له ضريح في العام 1880 ونقشت على جداره عبارته الشهيرة التي أنهى بها كتابه "نقد العقل العملي": "السماء المرصعة بالنجوم من فوق والقانون الأخلاقي في باطن نفسي".

كان كانط ذا نزعة عقلية واهتم بالعلوم الطبيعية التجريبية، لكنه اتخذها منطلقا من أجل تكوين نظرة فلسفية شاملة للكون ولما نعرفه عنه. وقد انتقل إلى تحليل المعاني العقلية المجردة (التصورات). وكان إيمانه بقدرة العقل شديدا جدا إلى حد اعتبار معه أن إمكانية المعرفة العقلية غير محدودة.

انقسمت حياة كانط الفكرية إلى مرحلتين أطلقت عليهما أسماء المرحلة قبل النقدية، والمرحلة النقدية المرتبطة بمؤلفه "نقد العقل المحض"، والذي عمل فيه كانط على دراسة العقل البشري المجرد، أي غير المرتبط بالحس والتجربة. وقد طور كانط في هذا المؤلف مجموعة من المفاهيم التي تعبر عن مراحل المعرفة، من مثل المعطيات القبلية (apriori) الضرورية من أجل أن تتم المعرفة العلمية، مثل الحس والتجربة. والمتعالي (transcendental) السابق للتجربة ولكنه موجود في نطاق العقل، ويشكل شرطا قبليا للتجربة. وميز كانط بين العقل (Vernunft) والفكر (Verstand) الذي هو ملكة التفكير في موضوعات الحس وهو معرفة تصورية، أما العقل فهو التفكير فيما هيأه الذهن وهو ملكة المبادئ والاستدلال.

ويعمل كانط في كتابه الذي يشكل بحثا في نظرية المعرفة أو في العقل النظري (العلم والفلسفة) على بيان فساد كل من التيارين التجريبي والعقلاني. الأول لقصوره، والثاني لتجاوز حدوده.

أما المقال الذي نقرأه هنا، فهو عبارة عن إجابة عن سؤال كانت قد طرحته المجلة "البرلينية الشهرية"، ويعالج فيه كانط موضوع قدرة الأفراد على اتخاذ القرارات المستقلة باستخدام أفكارهم ومعارفهم الخاصة دون الرجوع إلى وصاية المجتمع والدولة في بعض المجالات.

عصر الإِستنارة

د. عبد الرحمن عبد الغني

يمكن نعت الإِستنارة (Enlightenment) كحركة فكرية انطلقت من فرضية عامة: وهي أن العقل أعلى مرجع في إصدار الحكم والفصل بين الخطأ والصواب. لذلك، دعت هذه الحركة إلى بسط سلطان العقل والحكمة في جميع مجالات حياة الإنسان.

بدأت هذه الحركة في هولندا وامتدت إلى فرنسا، ومنها إلى إنجلترا وعادت إلى فرنسا في القرن الثامن عشر ووجدت لها تربة خصبة في ألمانيا. وهذه إشارة إلى اختلاف التزامن في مراكزها الرئيسية من بلد لآخر. أما جذورها فقد عادت إلى القرن السادس عشر، أي إلى جون بودان (Jean Bodin)، وفرنسيس بيكون (Francis Bacon)، وغاليليو غاليلي (Galileo Galilei)، وغيرهم. ومن الصعب الإشارة إلى حقل معين أو ميدان معين في الطبيعة أو الحياة الإنسانية لم تتناوله هذه الحركة الفكرية. ومن زاوية معينة، يمكن اعتبار الثورة الفرنسية التي نشبت في سنة 1789 انعكاساً لفكر الإِستنارة وتأثيره في حياة الإنسان (فرنسا في هذه الحالة) العملية. ويكفي أن نذكر شعاراتها (حرية، إخاء، مساواة) أو إعلانها لحقوق الإنسان والمواطن أو تغييرها للتقويم الميلادي أو تنصيب تمثال سلطان العقل لكي نلمس هذا التأثير.

إن من أهم سمات حركة الإِستنارة إيمانها العميق بحرية التفكير ودعوتها إلى استقلاليته. فقد رأت الإِستنارة بهذين المبدئين شرطين حتميين ليستطيع العقل ممارسة أهم ملكاته. ولذلك دافع فولتير (Voltaire) عن حرية خصمه رغم اعتقاده بخطأه. وبلسان جون لوك (John Locke): "على الإنسان أن يفكر ويعرف نفسه". ورأى ديكرات (Descartes) أن استعمال العقل "بصورة صحيحة" أهم شرط، ليس فقط للوصول إلى معرفة حقيقة الأشياء، بل أيضاً كمنهج لدراسة موضوع المعرفة نفسها. ولعل قصة غاليليو الطريفة تكشف عن اقتناع مفكري الإِستنارة بمطلقية سلطان العقل في الكشف والحكم على الحقيقة، رغم ما ساد من عقائد. فقد أصرت المؤسسة الدينية الكنسية على أن يعترف غاليليو "بخطأ" نظرية كوبرنيكوس (Copernicus). وبعد أن تم لها ذلك، همس غاليليو في أذن صديق جلس قريباً منه: "رغم ذلك، فإنها [أي الكرة الأرضية] تتحرك". بذلك أشار غاليليو أيضاً إلى مسار حركة الإِستنارة فيما بعد: بسط سلطان العقل في الحكم في موضوع الخطأ والصواب.

لسنا أمام حركة فكرية متجانسة في نهجها الفكري. كذلك لسنا أمام عقيدة فلسفية أو مدرسة علمية مترابطة العناصر، منظمة. ولعل من الخطأ وصفها بالحركة. إن أهم ما يميز رجال⁸⁰ عصر الإِستنارة هو اختلاف مذاهبهم الفكرية وتباين آرائهم وتشعب مسارات فكرهم. وتكفي نظرة خاطفة في "دائرة المعارف" المعروفة بـ "الإنسيكلوبيديا" التي اشترك عدد من مفكري عصر الإِستنارة الفرنسيين في تأليفها لكي نلمس التعددية الفكرية واختلاف مذاهب مؤلفيها الفكرية وغنى مواضيعها المعرفية. ولعل العامل الوحيد الذي جمع بينهم: حرية الفكر والتعبير والاستعداد لسماع الرأي الآخر. ما عدا ذلك، فالخلاف أبرز من الإجماع. وحذت بلدان أخرى حذو الفرنسيين. فصدرت "الإنسيكلوبيديا" البريطانية في نهاية عصر الإِستنارة. وحذا الألمان حذو غيرهم في وقت متأخر، فأصدروا "قاموس الأحاديث" (Conversationslexicon). وبذلك تعدى تأثير "دائرة المعارف" الفرنسية الحدود الجغرافية وأصبحت مثلاً يحتذى به. ويمكن اعتبار دوائر المعارف هذه مخازن معرفية جاءت امتداداً لإصدار "القواميس" (Dictionaries) المختلفة.

2

ظهرت الإِستنارة في ظل الدولة الإقليمية المطلقة، عندما بذل ملوك وأمراء أوروبا جهودهم في توسيع رقعة حكمهم وتثبيت دعائم ملكهم وإيجاد شرعية لسلطتهم المطلقة بحيث لا تقبل الطعن بها. ووجدوا في الدين مصدراً لها. فقد عكس القسم، الذي وجب على ولي العهد أن يحلفه عند تنصيبه ملكاً أو أميراً، الأصول الدينية لتبرير سياساته، إذ حدد القسم مسؤوليته أمام "الله وضميره". ومن منطلق عدم وجود جهاز آخر لمراقبة ممارسة سلطته (سوى الله وضميره) برر

⁸⁰ يستخدم مصطلح "رجال" هنا لأن عصر الإِستنارة كان من العصور الكثيرة التي اقتضت فيها الشهرة على الذكور.

الحاكم المطلق سياساته أحياناً كثيرة. هكذا، على سبيل المثال، رأى لويس الرابع عشر (Lewis XIV) نفسه والدولة سيان "الدولة، هي أنا".

رفضت الإستنارة هذا الشكل من شرعية ممارسة السلطة، ونمط التشريع الملازم لها. لكنها لم تكف بنقده، بل طرحت، في نفس الوقت، الأصول التي يجب أن تستمد السلطة شرعيتها منها. ووصل رجال الإستنارة إلى مفهوم "العقد الاجتماعي" بين الحاكم والمحكوم كأساس لشرعية السلطة ولمفهوم القانون الوضعي الذي يجب أن ينظم العلاقة بين الطرفين أو مبادئ الحقوق والواجبات كأساس لهذه العلاقة. لكن مفكري عصر الإستنارة اختلفوا في فهمهم "للعقد الاجتماعي" وتباينت وجهات نظرهم لغايات وضع القوانين. ونقاط الإختلاف في تصورهم "للعقد الاجتماعي" ولمبادئ الحقوق والواجبات، بأبعادها المختلفة، أكثر من نقاط اللقاء. مع ذلك، اتفق أغلبهم على الفصل والتمييز بين "الدولة" وبين "الحكم" سواء أخذ شكله الملكي أو الأميري، وأرجعوا أصول الدولة إلى مصادر أرضية (أي العقد الاجتماعي) وجرّدوا "العاهل" من "الهالة الإلهية" التي نعم بها قروناً عديدة. كما أدت نظرية العقد الاجتماعي، كدعوة لإكساب السلطة شرعية مدنية جديدة، إلى مرحلة جديدة في الفصل بين الدين والدولة، وعلمنة⁸¹ الحياة الاجتماعية. هذا ينطبق على من سعى إلى تقويض دعائم الحكم المطلق النظرية أمثال جون لوك (Locke)، ومونتسكيه (Montesquieu)، كما ينطبق على من حاول تبرير سلطة العاهل المطلقة كغروتئوس (Grotius)، وهوبس (Hobbes).

لم يكتف رجال الإستنارة بذلك، و طرحوا أسس مجتمع الدولة وأسس العلاقة بين الدولة والمجتمع والأفراد، باعتبارهم مواطني الدولة (أي مفاهيم الحقوق والواجبات والقانون). واستلزم طرْحاً جدياً كهذا تقويض دعائم "العهد القديم" (كما دعاه ألكس دي توكوفيل (Alexis de Tocqueville) فيما بعد: مبادئ الحقوق التاريخية، وصلة الحق والواجب بالانتماء التاريخي المجتمعي). وتجسد التصور الجديد للفرد والمجتمع والدولة في طرح مبادئ الحقوق الطبيعية التي هي ملك لكل فرد، انطلاقاً من كونه إنساناً. لكن رجال الإستنارة اختلفوا حول الأطر السياسية التي تضمن هذه الحقوق. ووجدت هذه الدعوة أجلى شكل لها على الأرجح عند توماس بين (Thomas Paine). ويمكن اعتبار إعلان حقوق الإنسان عند نشوب الثورة الفرنسية انتصاراً لحركة الإستنارة وفكرها على "العهد القديم" وأساساً لمجتمعنا المعاصر.

3

تعدى نقد رجال الإستنارة الأصول الدينية التي نسب "الحاكم" شرعية حكمه إليها وشمل حقولاً أخرى: علوم اللاهوت (العلوم الدينية)، والفلسفة الدينية، التراث الديني الأوروبي، والمؤسسة الدينية التي تمثلت بالجهاز الكنسي الذي بسط سلطته في مختلف حقول الحياة في المجتمعات الأوروبية. ووصل هذا النقد أوجه في تقويض أركان ما نسجته المؤسسة الكنسية وعلوم الدين من تعاليم وأساطير شعبية من قصص ومعتقدات تراكتت خلال قرون عديدة. وفي الواقع فإن نقد أشكال التدين والمعتقدات الشعبية بدأ منذ عصر النهضة. وقد حاول البعض التوفيق بين الدين وبين المناهج العقلية، فذهب إلى أن مفهوم الشيطان مثلاً هو رمز أو قياس لمفهوم الشر، ومن الخطأ قبوله بصورة حرفية. وطالب بيير بايل -Pierre Bayle- (1706-1647)، أحد التوفيقيين في فرنسا، إخضاع الدين للنقد العقلي، مشيراً إلى أن جانباً كبيراً من التراث الديني المسيحي هو أقرب إلى الأساطير منه إلى الديانة المسيحية. وعزا العديد من الإصلاحيين التعصب ومعظم المعتقدات الدينية المسيحية إلى تاريخ الكنيسة وسياساتها تجاه من خالفها أو أبدى موقفاً مغايراً لها. كما أن جون لوك (1704-1632) وجد أن المخرج الوحيد لحال النزاع الديني هو تعايش الحركات الدينية بجانب بعضها البعض. وباختصار، فإن رجال الإستنارة، خاصة من بين التوفيقيين، رأوا بالتعددية الدينية مبدأً مسيحياً.

لم يكتف البعض بنقد الديانة التاريخية التي أخذت شكل ما يعرف اليوم "بالديانة الشعبية"، بل شمل أيضاً العقيدة الدينية وإمكان إخضاع الدين للنقد على الإطلاق. وعلى الأرجح أن حملة النقد هذه وصلت ذروتها عند المفكرين الفرنسيين أمثال هولباخ (Holbach)، وهلفيتيوس (Helvitijs)، وخاصة فولتير -Voltaire- (1778-1694) الذي يعتبر رمز الإستنارة، كما جاء هذا النقد في روايته "كنديد". وليس من الغريب أن يستبدل رجال الثورة الفرنسية في إحدى مراحلها

81 العلمنة مصطلح يستخدم لوصف التحول باتجاه النظام العلماني، القاضي بفصل الدين عن الدولة.

الديانة المسيحية بالديانة الطبيعية عندما ألغوا التقويم المسيحي. وعلى الأجمال، فإن فكر الإستنارة، سواء دعا إلى التسامح الديني أو نقد الدين مباشرة، أسهم عميقاً في تطور فصل الدين عن الدولة والعلمنة في الحضارة الأوروبية.

4

شملت حركة النقد التي حمل رجال الإستنارة لواءها الحياة الاجتماعية والاقتصادية، بالإضافة إلى نقد الحياة السياسية والدينية كما رأينا حتى الآن. فقد اعتبرت النظريات الاقتصادية في مسألة الموازنة بين الاستيراد والتصدير أهم مؤشر على غنى الدولة أو فقرها. وأصبح النظام الاقتصادي متقلاً بالقيود الجمركية والامتيازات الاقتصادية لضمان مبدأ الكفاية الذاتية. ووجه كل من تورجو -Tourgot- (1781-1723)، وآدم سميث -Smith- (1790-1723) نقداً شديداً لهذا النظام الذي عرف بـ "المركنتيلي" (Mercantilism). ورغم الخلاف بينهما حول ما اعتبراه مصادر الثروة القومية وعناصرها فقد ذهب كل منهما إلى أن إزالة القيود الاقتصادية، وإلغاء الامتيازات، وإطلاق الحريات توفر الشروط للانتعاش والتقدم الاقتصادي. واعتقد سميث أن قوانين طبيعية تنظم الاقتصاد العالمي وتحدد "حصة" كل أمة من الثروة العالمية. واعتبر هذه القيود (الجمارك، الحواجز، الضرائب) تدخلاً في عمل الطبيعة. وذهب سميث إلى أبعد من ذلك ورأى بالمستعمرات البريطانية "أغلاً" في عنق الاقتصاد البريطاني تبطئ من تقدمه، وأحياناً تمنعه من التقدم.

ولاحظ بعض رجال الإستنارة الافرازات الاجتماعية التي يمكن أن تؤدي إليها هذه الدعوة. لذلك، دعا تورجو إلى توزيع عادل للثروة القومية. ولا شك في أن الافرازات الاجتماعية للثورة الصناعية، وعلى الأخص ظهور البروليتاريا (proletariat) ومظاهر الفقر والفاقة الاجتماعية، منذ منتصف القرن الثامن عشر، لفت أنظار العديد من مفكري الإستنارة في فرنسا خاصة. هكذا يمكن اعتبار نقد جان جاك روسو (Rousseau) ليس فقط "للمجتمع القديم"، بل هو بدرجة أكبر نقد "للمجتمع الجديد" الذي بدأت الثورة الصناعية تمهد لنشوئه.

5

تركزت الإستنارة أثرها في الأدب والفن والموسيقى، وإن كان هذا الأثر متواضعاً بشكل عام، ومتفاوتاً من حقل إلى آخر، ومن بلد إلى آخر. فقد وجد ذوق الباروك⁸² (Baroque) نهايته في عصر الإستنارة. إذ بدا لرجال الإستنارة أن ذوق الباروك مصطنع بأشكاله الناتئة وبكثرة الزخارف وتنوعها في الفنون. كما أثر نمط الحياة الأرستقراطية في الموسيقى لتعكس الأبهة وفخفة القصور الأرستقراطية والملكية. ويمكن اعتبار عصر الإستنارة عصر انتقال من الباروك إلى الرومانسية رغم أن القصور الأرستقراطية والملكية (دور الاوبرا مثلاً) بقيت راعية لها. وانعكس هذا التطور في ظهور السيمفونية في الموسيقى.

لكن أهم أثر أحدثه عصر الإستنارة هو بروز الرواية بأشكالها المختلفة (القصة القصيرة والطويلة والرواية الأدبية). ويمكن سوق العديد من الأمثلة. فبينما تناولت رواية "كنديد" لفولتير تفكك وانحلال "المجتمع القديم"، أبرز روسو أصول التربية والقيم الإنسانية في رواية "إميل". ولعل رواية "توم جونز" -هنري فيلدنغ (Henry Fielding)- أصدق عرض لعصر الانتقال هنا. ولم يسلم الشعر من هذا التطور، إذ اختفت سوناتا شكسبير (Shakespeare) وأشكال التعبير الشعري وراح شعراء الرومانسية (خاصة في إنجلترا) ينشدون أشكالاً جديدة من التعبير. ولا بد من ذكر ازدهار أدب الرحلات والأسفار الذي تعدى القارة الأوروبية وتناول حياة مجتمعات تختلف في أعرافها ونمط حياتها عن الشعوب الأوروبية.

خلاصة الأمر أن الدارس يلاحظ تطوراً بارزاً في الأذواق والقيم الجمالية خلال عصر الإستنارة: نفوراً من الأذواق الجمالية التي بقيت سائدة قروناً عديدة وميلاً شديداً للتعبير عن الأحاسيس والمشاعر الإنسانية كما هي. كان ظهور أدب وحضارة الصالونات والأندية الفكرية والمقاهي من أهم المظاهر الاجتماعية التي برزت خلال عصر الإستنارة. فقد شكلت هذه الأماكن ملتقى فكرياً لرجال الإستنارة ومظهراً حضارياً عكس معالم الإستنارة اجتماعياً. بدأت هذه الظاهرة في باريس، ومنها انتقلت إلى فيينا ولندن وبرلين، ثم عادت لترزدهر في باريس بعد موت لويس الرابع عشر. أصبحت فرنسا واللغة الفرنسية رمزاً للحضارة والتمدن ومركزاً للحركة الفكرية. وشاع استعمال اللغة الفرنسية، كرمز للتمدن،

82 انعكست حضارة "الباروك" في حقول مختلفة كالموسيقى، وفن النحت، والعمارة.

في قصور ملوك وأمراء أوروبا. ويكفي أن نذكر فريدريك الثاني - الكبير (Friedrich II) ، ملك بروسيا، الذي كتب بعض آثاره باللغة الفرنسية.

6

قلنا أن الإستنارة أبدت تفاؤلاً بارزاً في قدرة العقل على حل الاشكالات الاجتماعية كذلك كانت ثقتها في إمكان سلطان العقل في الوصول إلى الحقيقة والحكم في مسائل الخطأ والصواب. هكذا اعتقد رجال الثورة الفرنسية أن أمر بسط حكم "الحرية، الإخاء، المساواة" يسير وسهل ما دامت الطبيعة الإنسانية فاضلة وخيرة. واتضح لهم أن الأمر معقد وليس من السهل الوصول إليه. وعلى الصعيد النظري البحث بحث كانط (Kant) في "العقل المحض"، فلم يجده. ولم يعد أمام دافيد هيوم (David Hume) مناص سوى إلقاء الشك والريبة في قدرته المطلقة على التمييز بين الخطأ والصواب، وفي مدى قدرتنا على الوصول إلى الحقيقة. بذلك وصلت حركة الإستنارة إلى نهايتها.

عيمانوئيل كانط: ما هو عصر الاستنارة؟

ما هي الاستنارة؟

هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر [عند الإنسان] خارج قيادة الآخرين. والإنسان [القاصر]⁸³ مسؤول عن قصوره لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين. لتكن تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر الاستنارة.

إن الخمول والجبن هما السببان اللذان يفسران وجود عدد كبير من الناس قد حررتهم الطبيعة منذ زمن بعيد من قيادة غريبة [عنهم]، لكنهم ظلوا قصرًا طوال حياتهم عن رضى منهم، حتى ليسهل على غيرهم فرض الوصاية عليهم. وما أسهل ان يبقى المرء قاصرًا. فإذا كان لدي كتاب يحتل عندي مكان الفكر، وقائد يعوض الوعي فيّ، وطبيب يقرر لي برنامج تغذيتي، الخ... فلا حاجة لي في ان أحمل نفسي عناء [البحث]، ولا حاجة لي في ان أفكر ما دمت قادرا على دفع الثمن لكي يقبل الآخرون على هذه المشقة المملة.

إن الأغلبية الكبيرة من الناس [بما في ذلك الجنس اللطيف إجمالاً] تعتبر تلك الخطوة نحو الرشد عظيمة الخطر، فضلا عن أنها أمر مرهق. ويساعدهم على القبول بحالة القصور هذه، أولئك الأوصياء الذين ألوا على أنفسهم ممارسة سلطة لا تطال على الإنسانية. فبعد ان أطبقوا [سجن] البلاهة على قطعانهم وعملوا على مراقبة هذه المخلوقات الهادئة مراقبة دقيقة، حتى لا تسمح لنفسها بالمجاسرة على أدنى خطوة خارج الحقل الذي حشرت فيه، أظهروا لها الخطر الذي يهددها ان هي غامرت بالخروج وحدها. لكن الخطر ليس كبيرا في حقيقة الأمر لأنها [لو أقدمت عليه] فسوف تتعلم السير، بعد عثرات قليلة. إلا ان مثل هذه الكيوات تولد الاحتراز وعادة ما يحملنا الخوف، الذي ينتج عن ذلك، على العدول عن محاولة أخرى. لذلك فإنه من العسير على أي شخص بمفرده الإفلات من حالة القصور التي كادت ان تصبح طبيعية فيه، إذ صار يرتاح إليها، غير قادر في هذه الفترة، على استخدام فكره الخاص، وقد حرم من فرصة المحاولة. فالمؤسسات والصيغ [الجامدة]، أي تلك الآلات المختصة باستعمال العقل، أو بتعبير أدق، باستعمال سيئ للمواهب الطبيعية هي الجلاجل التي علقت على أرجل القاصرين، في حالة القصور التي ما زالت قائمة. وحتى إذا تخلص أحدهم من هذه الجلاجل فهو لا يستطيع القيام إلا بقفزة غير واثقة من فوق أصغر الأخاديد، لأنه لم يتعود بعد على تحريك ساقيه بحرية. لذلك فإن قلة من الناس توصلت من خلال أعمال ذهنهم الخاص⁸⁴ إلى الانعتاق من حالة القصور والقدرة على السير بخطوة ثابتة.

أما ان يستنير جمهور بنفسه فهذا يدخل أكثر [من ان يستنير شخص بمفرده كما تبينه الفقرة السابقة] في حيز المحتمل، بل ان هذا الاحتمال لا يمكن تجنبه إذا ترك للجمهور قدر كاف من الحرية، إذ لا بد من وجود عدد من الناس يفكرون بأنفسهم ضمن الأوصياء الرسميين على الجموع، أولئك الذين تخلصوا من نير حالة القصور، وطفقوا ينشرون بين الناس روحا تجعلهم يقدرون قيمتهم الخاصة، وجنوح كل إنسان إلى التفكير بنفسه. وعلينا ان نلاحظ ان الجمهور الذي كان تحت سلطة هؤلاء الأوصياء سوف يجبرهم [بعد ان تحرر منهم] على البقاء في وضع أدنى حين يدفعه بعض من الأوصياء الآخرين، ممن عجز على التمتع بمزايا الاستنارة، إلى الانتفاضة العنيفة، وذلك يدلنا على مضار الأحكام المسبقة والتي تنتقم ممن زرعها أو ممن سيأتي بعده، لأن الجمهور لا يصل [مرحلة] الاستنارة الا على مهل: فبإمكان الثورة ان تسقط الاستبداد الفردي، والاضطهاد المستغل أو الطموح، ولكنها لن تأتي أبدا بإصلاح حقيقي لطريقة التفكير،

⁸³ للجملة الفلسفية الكانطية بنية منشغلة تجعلها "تلبس" الفكرة ولا تنتهي الا بانتهائها. فالتنقيط "النحوي" عند هذا الفيلسوف يبقى تحت قيادة النفس الاستدلالي الذي يطول أحيانا إلى حد إرهاق القارئ والتباس الأمور عليه. حاولنا الإبقاء على صحة الصياغة في ترجمتنا لنص كانط من الترجمة الفرنسية، مع لجونا في كل مرة إلى القاموس الكانطي الأصلي، بالألمانية، في تعريبنا للمفاهيم الفلسفية. (المترجم)

⁸⁴ ترجمنا بكلمة الفكر المفهوم الكانطي Verstand، وبكلمة عقل المفهوم Vernunft كما جرت العادة في الترجمات العربية لأهم أعمال كانط، أما حين يستعمل اللفظة Geist وهي تعني بالضبط العقل في بعديه الجماعي والتاريخي، فقد فضلنا تعريبها بكلمة الذهن. [المصطلحات مذكورة في هذا الهامش باللغة الألمانية].

بل تولد، بالعكس، أحكاما مسبقة [جديدة] تشكل مع الأحكام المسبقة القديمة تخوما تفصل الثورة عن الجموع الكبيرة المحرومة من التفكير.

أما بالنسبة للاستنارة فلا شيء مطلوب غير الحرية، بمعناها الأكثر براعة، أي تلك التي تقبل على استخدام علني للعقل في كل الميادين. إلا أنني أسمع الآن وفي كل اتجاه من حولي صيحة تقول: "لا تفكروا. فالضابط يقول: "لا تفكروا، عليكم ان تنفذوا..."، (هناك سيد والمسؤول المالي يقول: "لا تفكروا عليكم ان تدفعوا"، ورجل الدين يقول: "لا تفكروا عليكم ان تؤمنوا" واحد في العالم يقول: "فكروا قدر ما تشاؤون، وفيما تشاؤون ولكن عليكم ان تطيعوا"⁸⁵). في كل مكان يوجد تحديد للحرية. ولكن أي تحديد يناقض الاستنارة؟ وما هو التحديد الذي لا يناقضه بل والذي يمكن ان يكون لصالحه؟ أجب فأقول ان الاستخدام العام لعقلنا لا بد ان يكون حرا في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده ان يأتي بالاستنارة إلى البشر، غير ان الاستخدام الخاص لعقلنا لا بد ان يخضع لتحديد صارم جدا دون ان يكون ذلك من الموانع المحسوسة في طريق الاستنارة.

وأقصد بالاستخدام العام لعقلنا ذلك الذي يقوم به المرء حين يكون عالما، في اتجاه الجمهور الذي يقرأ. أما الاستخدام الخاص (لعقلنا) فهو الذي يعطينا الحق في ممارسته والعمل به من موقع مدني، أو أي وظيفة محددة تم تكليفنا بها، إذ يوجد، ضمن مسائل عديدة تخص المصلحة العامة للمجموعة، جهاز آلي معين يحتم على بعض من أعضاء هذه المجموعة القيام بحركات لا إرادة لهم فيها، توجهها الحكومة (بفضل إجماع اصطناعي) نحو [تحقيق] الأهداف العامة أو (على الأقل) لكي تمنع القضاء على هذه الأهداف. هنا لا يُسمح بالتفكير، بل تجب الطاعة. ولكن إذا كانت هذه القطعة من الجهاز الآلي عضوا في المجموعة، أو في المجتمع المدني العالمي، بصفته عالماً في الوقت نفسه، وإذا توجه هذا العضو بكتابات استند فيها إلى فكره، ففي هذه الحال يمكنه ان يستخدم عقله دون ان يؤثر ذلك على الشؤون التي كُلف بها خلال جزء من وقته كعنصر سلبي. وأن يرغب الضابط، الذي تلقى أمرا من رئيسه، في أعمال عقله ضمن مهمته للبحث عن جدوى هذا الأمر أو فائدته، فهذا أمر خطير ولا بد لهذا الضابط ان يمتثل. ولكن إذا أردنا ان نكون منصفين [نقول] ان لا شيء يحظر عليه، إذا كان عالما، إبداء ملاحظاته حول الأخطاء الواردة في الجهاز الحربي وتقديم هذه الملاحظات لجمهوره حتى يحكم فيها. ولا يمكن للمواطن ان يرفض أداء الضرائب المفروضة عليه سيما وأن نقداً لأدعاً لهذه الواجبات، ان لزمه قبولها، يعرضه للعقاب، بسبب الفضيحة التي يمكن ان تتولد [عن نقده] (وما ينجر عن ذلك من اضطراب شامل في النظام)، أما وقد وضعنا هذا التحفظ، فلا نرى تناقضاً مع الواجبات ان عبر هذا المواطن، بوصفه عالماً، وبصفة علنية عن نظريته في رعونته ذلك النوع من الجباية أو في جور [من فرضها]. كذلك يجب على رجل الدين ان يقوم بتعليم رعيته، وفي معبده، بحسب رمز الكنيسة التي يخدمها أنه انتدب بحسب هذه الشروط، ولكنه يتمتع، كعالم، بكامل الحرية (إن لم نقل ان ذلك من واجبه) في ان يمد الجمهور بكل الأفكار، بعد ان يزنها بثبات ونية حسنة، حول ما يراه خاطئاً في هذا الرمز، وفي ان يقدم لهذا الجمهور مشروع رؤيته لتنظيم أفضل للشؤون الدينية والكنائسية. وفي هذا أيضا لا يوجد ما يمكن ان يثقل ضميره، لأن ما يعلمه وفقا لوظيفته كممثل للكنيسة لا يقدمه إلا كأمر لا حرية له في إبداء الرأي فيه وإنما كتحاليم قد التزم بتدريسها باسم سلطة أجنبية [عنه].

ولسوف يقول "هذا ما تعلمه كنيسةنا وها هي الحجج التي تستعملها [في ذلك]". وقد يُبرز، بهذه المناسبة، لرعيت الميزات العملية من الأطروحات التي لا يتفق معها عن اقتناع كامل والتي التزم، رغم ذلك، بعرضها، إذ من الممكن ان يكون قد وجد فيها بعض الحقيقة الكامنة أو، على الأقل، لم يجد فيها ما يتعارض مع الإيمان الذاتي [عنده] أما إذا تعرض لشيء من هذا القبيل فلا يمكن له عند ذلك الاحتفاظ بمهامه والبقاء على اتفاق مع ضميره، وعليه، إذن، ان يعتزل [عمله]. ونتيجة ذلك ان المرء إذا استخدم عقله أثناء عمله وأمام من حضر دروسه لا يقوم إلا باستعمال خاص للعقل لأن المسألة تخص اجتماعاً عائلياً، مهما بلغ حجم [هذه] العائلة. وهو يتصرف أمامها على أنه رجل دين غير حر، ولن يكون حراً، لأنه يؤدي مهمة خارجية [عن نطاقه]. أما إذا اعتبرناه عالماً يخاطب بكتابات الجمهور الحقيقي، أي العالم، (كعضو في مجمع ديني ضمن استخدام عام لعقله) فإنه يتمتع بحرية لا حدود لها في استعمال عقله والتحدث باسمه الخاص. والادعاء

85 يقصد كانط بهذا (السيد الوحيد) الملك فريدريك ملك بروسيا الذي كان يعيش عهده، كما سيبين النص ذلك فيما بعد.

القائل بأن الأوصياء على الشعوب (في الأمور الدينية) لا بد ان يظلوا قُصراً هم أنفسهم، يُعد سخافة ساهمت في تأييد السخافات [الأخرى].

ولكن ألا يحق لمثل هذه الجمعية الدينية، سواء كانت مجعاً كنائسياً أو طبقة من الآباء (كما تُسمى في هولندا) ان تلجأ إلى دعوة [أعضائها] إلى تأدية اليمين على رمز معين ثابت، لكي تسلط وصاية أعلى، دائمة، على كل عضو، وحتى تؤيد هذه الوصاية من خلالهم؟ أقول ان هذا الأمر مستحيل تماماً، لأن مثل هذا النوع من التعاقد يقرر الاستغناء نهائياً عن كل تنوير جديد يمكن للجنس البشري ان يستقبله، ويظل على هذا الأساس لاغياً وغير ذي مفعول، حتى وإن كان زكي من سلطة أسمى، أي من البرلمانات أو من المعاهدات السلمية الأكثر جلالاً. ذلك لأنه لا يمكن لقرن ما ان يولد اتفاقاً يقيد القرن الذي يليه بوضع يجعله غير قادر على توسيع معارفه (بخاصة منها تلك التي تتعلق بمصلحة هذا القرن من الخطر) ويحرمه من التخلص من أخطائه، والتقدم، بصفة عامة، على [طريق] الاستتارة. إنها لجريمة في حق الإنسانية التي يحملها قَدْرُها الأصيل نحو هذا التقدم بالذات. لذا يحق للخلف ان يرفض تماماً مثل هذه القوانين وأن يحتج [على ذلك] بجهل من قام بسنها وطيش دوافعه. فحجر الزاوية في كل ما يمكن تقريره لصالح شعب ما، في شكل قانون، يكمن في السؤال التالي: "هل يقبل هذا الشعب ان يهب نفسه قانوناً كهذا القانون؟". من الجائز ان يكون القانون المعني ممكناً لمدة محددة قصيرة، في انتظار قانون أفضل، وتحسباً لإدخال تنظيم معين، ولكن على شرط ان يُترك لكل مواطن (وبخاصة لرجل الدين ان كان عالماً) الحرية في صياغة الملاحظات حول العيوب التي تحتوي عليها المؤسسة الحالية، على ان تكون هذا الصياغة علنية، أي في شكل كتابات، مع الإبقاء على النظام القائم. وذلك حتى يأتي يوم يتقدم فيه البحث في هذه الأشياء أشواطاً بعيدة تجعله يتأكد بما فيه الكفاية، فيُرفع أمام العرش مشروع مدعم باتفاق [أغلبية] الأصوات (ان لم نقل جميعها) يهدف إلى حماية المجموعات المتضامنة، بحسب آرائها الخاصة، والمتفقة على تغيير المؤسسة الدينية، دون ان يلزم ذلك أولئك الذين ظلوا أوفياء [للمؤسسة] القديمة، إنما ان يكون الاتفاق على دستور دائم لا يأتيه الشك، حتى ولو كان ذلك لمدة تعادل عُمر إنسان، مما يقضي على الإنسانية، رداً من الزمن، بالعقم في [توقها] إلى التقدم ويضر بالأجيال القادمة، فهذا ما هو محذور إطلاقاً.

ويمكن لشخص ما، فيما يتعلق به شخصياً، ان يؤجل الحصول على معرفة لا بد له من الحصول عليها. أما ان يُعرض عنها وأن يحرم منها الأجيال المقبلة، فهذا ما يُسمى بالتجني على حقوق الإنسانية المقدسة ودوسها. ويبقى ما حُرّم على الشعب تقريره، محرماً، من باب أولى، على الحاكم، لأن سلطة الحاكم في التشريع مُنيّقة من الشعب وهو يستمد إرادته الخاصة من إرادة الشعب العامة. فليسهر الحاكم على إبقاء الإصلاح، المنجز أو المفترض، متفقاً مع النظام المدني، وليترك الحرية لرعاياه في البحث عما يجب عليهم القيام به ليحصلوا على نجاة أرواحهم [في الآخرة]. فليس هذا الأمر من شأنه وإنما عليه، بالمقابل، ان يمنع البعض [من الشعب] من حرمان البعض الآخر، بالقوة، من العمل على تحقيق النجاة والإسراع بها بكل ما أوتي من جهد. والحاكم يضر بهيئته ان هو تدخل في هذا الشأن وأعطى تكريساً رسمياً للكتابات التي يحاول فيها رعاياه توضيح آرائهم. فإن فَعَلَ انطلاقاً من سلطته الشخصية فهو يتعرض للوم القائل "إن قيصر ليس أرفع [شأناً] من النحويين" وإن هو حمى في دولته الاستبداد الكنسي وبعضاً من المستبدين على بقية رعاياه فهو يضعف من قدرته العالية.

وإذا سألنا بعد كل هذا: "هل نحن نعيش الآن قرناً مستنيراً؟" فإن إجابتي تكون على النحو التالي: "لا. لأننا في الواقع [نعيش] قرناً يسير نحو الاستتارة"، فنحن لما نَزَل في مرحلة تفتقر إلى عناصر كثيرة أخرى تحمل الناس إلى حالة تمكنهم من ممارسة تفكيرهم الخاص في الأمور الدينية بإحكام وقدرة ودون نجدة الآخرين.

ولكن ان يكون للناس الآن مجال أرحب في ممارسة هذا [التفكير الخاص] بحرية، وأن يكون عدد العقبات أقل من ذي قبل نسبياً، في الطريق نحو عصر شامل للاستتارة يخرج بالناس من حالة القصور التي يبقون هم المسؤولون عنها، فهذا ما لنا عليه مؤشرات مؤكدة. من هذا المنطلق يمكن القول ان هذا القرن هو قرن الاستتارة وقرن [الملك] فريدريك. فالأمير الذي لا يتأفف عن التصريح بأن من واجبه ان لا يأمر بشيء في الأمور الدينية، وأنه يترك للناس كامل الحرية في ذلك، والذي يعرض عن لفظة التسامح المتعالية، يبقى هو نفسه مستنيراً: فهو يستحق، إذن، إجلال معاصريه واعتراف الأجيال المقبلة [بجميله]، لأنه أول من أخرج الجنس البشري من حالة القصور، من وجهة نظر إدارية على الأقل، وترك لكل [شخص] الحرية في استعمال عقله الخاص في أمور العقيدة. ففي عهده أصبح من حق رجال الدين الأجلاء، إذا كانوا علماء، ان يتفوهوا بأحكامهم وآرائهم التي تخالف الرمز الرسمي، دون ان يكون لذلك انعكاس سيئ

على واجباتهم تجاه وظائفهم. كما أصبح من حقهم ان يعرضوا علانية [هذه الأحكام والآراء] على اختبار العالم، وهذا ينسحب، بالطبع، على كل شخص لا يتقيد بأي التزام تجاه وظيفته. وقد انتشرت روح الحرية هذه في الخارج حتى وإن هي تعرضت لعقبات موضوعية [أقامتها] الحكومة التي لم تستوعب دورها بعد. وما نحن فيه [حكومة فريدريك] يقوم مثلاً أمام كل حكومة لم تفهم ان لا خوف إطلاقاً على العهد السياسي، ولا على وحدة المؤسسة العامة من توفير جو الحرية، حيث سيبدل الناس كبير الجهد حتى يخرجوا من حالة الصلافة، ان لم يكن هناك من يجتهد في إبقائهم عليها.

لقد ركزت اهتمامي في بحثي حول حلول عصر الاستنارة، على ذلك النوع [من الاستنارة] الذي يحرر الناس من حالة القصور التي يبقون هم المسؤولون عليها، ووقفتُ على المسائل الدينية، ذلك لأنه لا مصلحة لحكامنا، في ما يخص الفنون والعلوم، في ان يقوموا بدور الأوصياء. ثم ان حالة القصور هذه [الدينية] التي تناولتها، هي الأكثر ضرراً والأدهى خزيًا. ويذهب منهج التفكير عند رئيس الدولة الذي يشجع الاستنارة إلى أبعد من هذا فيعترف، من منطلق تشريعه أيضاً، ان لا خطر [عليه] في ان يسمح لرعاياه باستخدام علني لعقلهم حتى يقدموا للعالم ما أنتجوه من أفكار تشير إلى بناء أفضل لهذا التشريع، حتى ولو كان ذلك من خلال نقد صريح للتشريع الذي تم سنّه. ان لنا في هذا لمثل كريم لم يتجاوزه أي ملك عدا الذي نُجله.

وهذا الملك المستنير هو الملك الوحيد الذي لا يخشى البقاء في الظل وقد مَسَكَ بجيش عتيد حسن التنظيم، يضمن به الطمأنينة العامة، وهو [الملك] الوحيد الذي يَقْدِر على التصريح بما لا تجرؤ أي دولة حرة [أخرى] على التصريح به: "فكروا قَدَر ما تشاؤون وفي ما تشاؤون، وعليكم ان تطيعوا".

هكذا تأخذ الأمور الإنسانية مجرىً مثيراً غير منتظر. ومهما يكن من أمر، وإذا اعتبرنا سياق الأمور في جملتها، نرى ان كل شيء تقريباً يثير الإحساس بالمفارقة: فالحصول على درجة أعلى من الحرية المَدَنِيَّة يبدو مفيداً لحرية الفكر عند الشعب في الوقت نفسه الذي يفرض عليه حدوداً لا يمكن له تخطيها. [ومن ناحية أخرى] فإن درجة أدنى توفر له الفرصة في ان ينشر نفوذه الكامل. وما ان تُحرر الطبيعة، من تحت قشرتها الصلبة، بذرة الميل والتأهب للفكر الحر حتى تحدها بعطفها وتجعل منها ذلك النزوع الذي سيؤثر تدريجياً وبمفعول رجعي على مشاعر الشعب (ومن خلال هذه المشاعر يزيد الشعب شيئاً فشيئاً من الاستعداد للسلوك بحرية). وسوف يؤثر هذا النزوع بدوره، آخر الأمر، على أسس الحكم الذي سيري من صالحه ان يعامل الإنسان (وهو الذي لم يعد مجرد آلة) حسب التقدير الذي يستحق.

ترجمة: يوسف الصديق

كارل ماركس: (1818-1883)

ولد كارل ماركس (Karl Marx) في مدينة تريير (Trier)، إحدى المدن الألمانية القريبة من الحدود الفرنسية، في عائلة متوسطة حيث عمل والده محامياً.

درس ماركس القانون والفلسفة والتاريخ في جامعات بون، برلين وبيننا. ودار موضوع رسالة الدكتوراه حول فلسفة الطبيعة عند كل من ابيقورس وديموقريطس.

بعد انتهاء دراسته في سنة 1841 عرض عليه التدريس في جامعة بون. لكن ماركس اختار طريقاً أخرى لحياته حيث اشترك في تحرير إحدى الصحف الراديكالية لمدة قصيرة. لكن الرقابة البروسية⁸⁶ أغلقت الصحيفة ولاحتت السلطات محرريها. نتيجة لذلك هاجر ماركس إلى باريس سنة 1843.

أحدثت فلسفة هيجل (Hegel) ثورة فكرية في دول ألمانيا بعد موته (1832)، واعتبر ماركس في فترة حياته المبكرة من الهيجليين (أتباع هيجل). من ناحية ثانية، أولى ماركس اهتماماً خاصاً لدراسة النظريات الاقتصادية كنظرية آدم سميث (Adam Smith). وخلال قراءة ماركس لأثار هيجل الفلسفية كتب ملاحظات وتعليقات جمعت فيما بعد. ويعتقد البعض ان ماركس أراد إعداد دراسة خاصة لفلسفة هيجل، لكن الظروف لم تسمح له.

واصلت السلطات البروسية ملاحقة المعارضة الراديكالية في باريس بتعاون وبتنسيق مع فرنسا، وأدى ذلك إلى طرد الكثير من المهاجرين الألمان. وكان ماركس من بين المطرودين، فترك باريس وتوجه إلى بروكسل سنة 1845.

وخلال إقامته في بروكسل زار ماركس إنجلترا. وكان لقيام "رابطة الشيوعيين" سنة 1847 على الصعيد العملي، وإصدار "البيان الشيوعي" سنة 1848 على الصعيد الفكري، أهمية خاصة في حياة ماركس.

كان اثر ثورة 1848 في بلدان أوروبا المختلفة على ماركس عميقاً. كذلك يمكن القول عن اثر موت كومونة باريس⁸⁷ (1871) فيما بعد. فكل دارس للنظرية الثورية عند ماركس لا يستطيع إهمال مؤلفات ماركس حول هذين الحدثين كـ "الثامن عشر من برومير" (1851) و"الحرب الأهلية في فرنسا" (1871) أو "كومونة باريس"، بتعبير آخر.

كرس ماركس حياته للدراسات الاقتصادية إلى جانب نشاطه السياسي. فقد أتم "نقد الاقتصاد السياسي" في 1857. وفيما بعد بدأ ماركس بالعمل على وضع الأسس العريضة لكتابه المشهور "رأس المال". وكانت الفكرة الأساسية دراسة الموضوع في ثلاث مجلدات. وصدر المجلد الأول 1867. غير ان نشاطه السياسي ضمن اتصالاته المستمرة مع مختلف الأحزاب والتنظيمات الاشتراكية في مختلف بلدان أوروبا منعه من مواصلة مشروعه الفكري. وفي 1878 بدأ بكتابة المجلد الثاني، لكنه لم يتم. أما المجلد الثالث فبقي فكرة لم تتم.

أما كتابات ماركس السياسية بعد 1849 فهي كثيرة ومتعددة. ولا يمكننا هنا ذكرها، فهي تحتاج لصفحات عديدة. ويمكن القول انها عبرت عن مواقف ماركس من المؤتمرات وبرامج الأحزاب الاشتراكية في بلدان أوروبا. والقسم الآخر مراسلات شخصية، لا سيما مع صديق حياته إنجلترا.

⁸⁶ بروسيا: دولة قديمة كانت تقع في شمال ألمانيا على ساحل بحر البلطيق.

⁸⁷ كومونة باريس: أول حكومة "اشتراكية" في التاريخ. وهي عبارة عن حكومة تآلفت في باريس من الاشتراكيين واليساريين رداً على محاولة المجلس الوطني (البرلمان) وضع دستور جديد كان من الممكن ان يعود بالبلاد إلى النظام الملكي. ودار صراع دموي بين مؤيدي الكومونة ومؤيدي النظام السابق لها راح ضحيته زهاء عشرون ألفاً.

مكانة ماركس

د. جورج جقمان

يصعب التعرض لمكانة وأهمية ماركس، خاصة ان تم ذلك أمام جمهور غير مطلع وغير قارئ، دون التطرق للسؤال الذي لا بد انه يراود ذهن جمهور من هذا النوع، وهو: لماذا يُقرأ ماركس بعد انهيار الاتحاد السوفيتي؟ ولإزالة الاختلاط الذي يحتويه هذا التساؤل يمكن بإيجاز الإشارة إلى التالي:

1

لقد سعى النظام السوفيتي إلى الاستحواذ على تركة ماركس الفكرية وإلى الإضافة لها بإسهامات لينين وستالين على وجه التحديد، ومن ثم ظهور "الماركسية اللينينية". من جهة أخرى، وفي خضم الحرب الباردة والدعاية، والدعاية المضادة، دخلت أطراف أخرى حلبة الصراع الفكري وعلى وجه التحديد الولايات المتحدة وبعض حلفائها في الشرق والغرب. وسعى هذا التيار أيضاً لعدم التمييز بين تركة ماركس والاتحاد السوفيتي. بالتالي، اقترن ماركس بالذهن وعلى نطاق شعبي، بتجربة الاتحاد السوفيتي.

غير انه ينبغي الإشارة إلى ان مركز الماركسية كحركة فكرية وكمراس سياسي سابق لظهور الاتحاد السوفيتي، تمحور حول عمل وفكر الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني، وحتى أوائل العشرينات من القرن الحالي. وقد شكل ظهور الاتحاد السوفيتي انشقاكاً عميقاً في الماركسية كحركة فكرية وسياسية. وقد اسهم بروز الاتحاد السوفيتي على الصعيد العالمي سياسياً في فقدان النسبي للاهتمام بالتيار الماركسي الآخر، والذي شكل امتداداً للفكر الذي تمحور حول الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني. وقد عرف هذا التيار، لاحقاً، "بالماركسية الغربية". وتميزت "الماركسية الغربية" عن "الماركسية اللينينية" بتنوعها وتعددتها والمرونة الفكرية التي تناولت فيها أفكار ماركس، والنقد الصارخ الذي وجهه بعض ابرز مفكرها إلى النظام الشمولي في الاتحاد السوفيتي.

وتعتبر كتابات كارل كورش (K. Korsch) وجورج لوكاش (G. Lukacs) وانطونيو غرامشي (A. Gramsci) إضافة إلى تأسيس مؤسسة فرانكفورت للبحوث الاجتماعية في عام 1923 ومؤلفات باحثيها، من الينابيع الفكرية للماركسية الغربية. فعلى سبيل المثال، اخذ أهم كتاب مدرسة فرانكفورت (وهو ثيودور أدورنو، وماكس هوركهايمر، وهيربرت ماركوز) منحى النقد الثقافي للمجتمع البرجوازي كمدخل أساسي للتحليل، بما في ذلك هيمنة "العقلانية التقنية" (technological rationality) في ذلك المجتمع، وما يرافقها من "وضعية" (positivism) و"علمية" (scientism) في العلوم الاجتماعية، بدلاً من التركيز فقط على هيمنة الطبقة الرأسمالية. ومن هذا المنطلق ركز هؤلاء الكتاب على تحليل المظاهر المتعددة للاغتراب في المجتمعات الغربية المعاصرة وأبعادها الثقافية والنفسية والفكرية والجمالية. وبهذا المعنى قيل ان "الماركسية الغربية" هي ماركسية "البنية الفوقية".

2

إن مكانة ماركس الفكرية في القرن العشرين تتعدى الماركسية بأنواعها، أخذاً بعين الاعتبار دخول بعض من أفكاره وتوجهه في النظر إلى المجتمع وفي تحليل التغيير الاجتماعي والسياسي والفكري، إلى العلوم الاجتماعية بشكل عام.

وقد يصعب أحياناً تحديد اثر ماركس بشكل عيني ودقيق في حقول مثل علم النفس و علم الاجتماع والتاريخ و علم الإنسان والعلوم السياسية. ولكنه يصعب أيضاً تصور هذه العلوم كما هي الآن دون ماركس.

وبهذا المعنى ان لماركس تأثيراً أوسع واعم على الصعيد الفكري مما له على الصعيد السياسي، وان كان هذا التأثير في كثير من الأحيان مرناً وغير عقائدي.

وتعتمد مكانة ماركس التاريخية أيضاً على إنجازاته الفكرية المتنوعة، نشير منها على وجه الخصوص إلى التحليل النافذ الذي قدمه للنظام الرأسمالي كنظام اقتصادي والمجسد في كتاب "رأس المال"، والذي وفر أساساً نظرياً للعديد من المفكرين الاقتصاديين خلال القرن العشرين بما في ذلك غير الماركسيين منهم.

إضافة، يجب الإشارة إلى الأهمية الفكرية لنظرة ماركس إلى التاريخ وإلى العناصر الفاعلة فيه، والتي تركت أثراً كبيراً على كتابة التاريخ من بعده وخاصة في القرن العشرين.

وليس المقصود هنا التبني الحرفي للتفسير المادي للتاريخ من قبل المؤرخين، خاصة بالشكل اللفظي والسوقي الذي تم التعبير عنه في بعض المؤلفات الصادرة من الاتحاد السوفياتي، وكعلاقة ميكانيكية بين "أعلى" و"أدنى"، بين بنية "فوقية" وبنية "تحتية" وباتجاه واحد لا حيد عنه ولا إنفكاك منه، من اسفل إلى أعلى!

وبشكل عام، يمكن القول انه لم يعد من الممكن بعد ماركس كتابة التاريخ بافتراض ضمني أو صريح، ان المحرك الأساسي فيه هو الفكر أو أعمال الملوك والأمراء والحكام، أو إهمال تاريخ من أهمل ذكرهم "مؤرخو البلاط". وبهذا المعنى ان تأثير ماركس على كتابة التاريخ في القرن العشرين واسع جداً ولكن بنفس القدر غير متزمت أو عقائدي، يسمح بالانتقاء والتركيز حسب المعطيات (data) الموجودة لدى المؤرخ من وثائق أو وقائع أو مواد أولية أخرى.

هذا إضافة إلى تأثير ماركس المباشر على مدارس محددة في كتابة التاريخ من مدارس وتيارات القرن العشرين.

ويمكن الإشارة هنا إلى الارتباط بين وصف ماركس لظاهرة الحداثة (modernity) وبين بعض عناصر تيارات "ما بعد الحداثة" (postmodernism) التي راجت في نهاية القرن العشرين. وترى بعض هذه التيارات سلالتها الفكرية في أعمال عدد من المفكرين من بينهم نيتشه (توفي 1900). فعندما يقول نيتشه: "ماذا فعلنا عندما اعتقنا الأرض من شمسها؟... إلى أي مكان نتجه الآن... هل بقي ما هو فوق وما هو تحت؟" (من: Gay Science)، يفهم كتاب ما بعد الحداثة هذا على انه إدراك مبكر لمفكر ذي نظر ثاقب لعناصر أساسية لظاهرة ما بعد الحداثة، والتي يحتفلون بها، كالتجزئة (fragmentation)، والزوال (ephemerality)، وعدم الثبات والتغيير المستمر، سواء كان ذلك في نطاق القيم أو المعايير أو في نطاق المعرفة والقبول بعدم إمكانية اليقين فيها، أو نقد أطر التفسير (explanatory frameworks) التي اعتقد أنها تصلح عبر الأزمنة ولمختلف الثقافات. ونجد هنا بعض العناصر المشتركة (وان لم يكن جميعها) بين الحداثة وما بعد الحداثة، إذ تشكل الأخيرة امتداداً كمياً ونوعياً للأولى في مضامين متنوعة مثل الفن والعمارة والأدب والفكر بشكل عام، وبشكل متجذر وناقد للحداثة في عناصرها الأخرى خاصة المعرفية منها المتعلقة بتفسير التغيير في المجتمع وفي التاريخ.

وبقدر أكبر من النظر الثاقب والإحاطة والشمول رصد ماركس أيضاً هذه العناصر للحداثة بعد ان وضعها في إطارها التاريخي الذي يفسرها دون بتر أو اجتزاء كظواهر محض ثقافية أو فكرية ذات فاعلية سببية مستقلة.

يقول ماركس في معرض وصفه للتغيير الجذري الذي حدث بفعل الرأسمالية الصناعية: "... هذا التزعزع الدائم في كل العلاقات الاجتماعية، وهذا التحرك المستمر وانعدام الاطمئنان على الدوام... كل العلاقات الاجتماعية التقليدية الجامدة وما يحيط بها من مواكب المعتقدات والأفكار... تتحل وتندثر؛ اما التي تحل محلها فتشيخ ويتقدم عهدها قبل ان يصلب عودها. وكل ما كان صلباً ثابتاً يطير ويتبدد كال دخان..."

غير ان ماركس اعتقد بوجود أطر ومنطلقات تصلح لتفسير ما هو متغير في أزمنة وحقب شتى. وبهذا ينتمي ماركس إلى عصره وإلى العصر الذي ما زال يكثر فيه العديد منا، خاصة من الذين ما زالوا يطمحون إلى الدخول في مرحلة الحداثة.

الثورة الصناعية/بشر وآلات

عبد الرحمن بدوي

ماركس (كارل)

Karl Marx

مفكر اقتصادي وسياسي ألماني ولد في 5 مايو سنة 1818 في مدينة ترير Trier (على نهر الموزل على حدود ألمانيا الغربية مع دوقية اللكسمبورج) وكان أبوه محامياً يهودياً.

وتعلم القانون في بون وبرلين، لكنه اهتم بدراسة فلسفة هيغل، وتأثر بمؤلفات فويرباخ.

وفي سنة 1842 صار رئيساً لتحرير "صحيفة الراين" Rheinische Zeitung التي كانت تهاجم الحكومة الألمانية بعنف بالغ، مما حدا بالحكومة إلى إغلاقها.

وتزوج في سنة 1843 وانتقل إلى باريس، حيث كتب "الحواليات الألمانية الفرنسية" (سنة 1843) وأشرف على إصدار صحيفة "إلى الأمام" Vorwärts (سنة 1844). لكنه طرد من باريس سنة 1845 فاستقر في بروكسل.

وتوثقت عرى الصداقة بينه وبين فريدرش إنجلز (1820/11/28 – 1895/8/5) في سنة 1844 في بروكسل. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط اسمهما معاً. وعملوا معاً على إعادة تنظيم العصبة الشيوعية، التي اجتمعت في لندن سنة 1847. وكتب إنجلز المسودة الأولى لمنشور بعنوان: "البيان الشيوعي"، فأعاد ماركس تحريره، ونشره في سنة 1848. ونتيجة لذلك طرد من بروكسل، وعاد إلى ألمانيا حيث اشترك في الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي ثارت آنذاك في منطقة الراين، فاضطر بعد ذلك إلى الإقامة في لندن ابتداءً من سنة 1849، حيث عاش في ضنك شديد وفقير مدقع في أحد الأحياء البائسة في لندن، ولولا المساعدات المالية التي كان يرسلها إليه فريدرش إنجلز وفردينند لاسال لمات هو وأسرته جوعاً. وكان الفقر الشديد هو السبب في موت ولديه وابنته، وفي سوء أحواله هو وزوجته وأولاده الصحية، لأنه لم يجد في أحيان كثيرة ما يدفعه للطبيب وشراء الدواء. ولم يقدر حتى على دفع نفقات دفن ابنته فرتسكا. وكان يقضي معظم أوقاته في المتحف البريطاني، مما وفر له اطلاعاً واسعاً على كتب التاريخ والاقتصاد السياسي.

وكان ماركس أحد مؤسسي "الدولية" الأولى وهي تجمع للعمال في أنحاء العالم. وقد انشقت على نفسها في سنة 1873 إلى فريق باكونين الفوضوي، وفريق كارل ماركس، وهذا الأخير استمر حتى سنة 1876.

وتوفي ماركس في 14 مارس سنة 1883 في لندن، ودفن في مقبرة هايجيت هناك.

الماركسية

ولماركس وإنجلز مذهب اقتصادي أيديولوجي تعاوناً معاً على تأسيسه وبناءه، عرف بالماركسية. على أن الملاحظ أن الصفة: "ماركسي"، والاسم: "ماركسية" لم يصدر عن ماركس نفسه وأصحابه، وإنما عن خصومه من أنصار باكونين لما أن دب النزاع بين الفريقين، وأدى هذا النزاع إلى طرد أنصار باكونين في مؤتمر "الدولية الأولى" الذي انعقد في لاهاي (هولنده في 2-9 سبتمبر سنة 1872). وكان الخلاف بين الفريقين يدور حول أمور تتعلق بتنظيم الاشتراكية الدولية، وبدور الدولة في عملية التطور نحو الاشتراكية. فكان أنصار باكونين يرفضون تقوية اختصاصات المجلس العام للدولة، وبدور الدولة في عملية التطور نحو الاشتراكية. فكان أنصار باكونين يرفضون تقوية اختصاصات المجلس العام للدولة الاشتراكية، كما كانوا يرفضون دكتاتورية البروليتاريا (طبقة الأجراء). ومنذ بدأ الخلاف كان باكونين في رسائله يسخر من "ماركس والماركسين"، ويهاجم "دكتاتورية الشرذمة الماركسية المتسلطة على أنقاض الدولية terie marxienne sur les runies de l'Internationale Ladicture de la co"، على حد قوله. ووصف

مؤتمر لاهاي بأنه "تزييف ماركسي". ورد عليه أنصار ماركس بنفس الطريقة فنعتوا خصومهم بنعت "الباكونيين". وهكذا كان اللفظ "ماركس" و "ماركسية" على لسان وبقلم أنصار باكونين منطقياً على الذم.

ثم وقع انقسام آخر في الحركة الاشتراكية في فرنسا، وفي مؤتمر رانس سنة 1881، وبعد ذلك بعام في مؤتمر سانت اتين St. Etienne بين "الإمكانيين" Possibilistes و "الماركسيين". فالأولون كانوا يقولون بإجراء إصلاحات تدريجية في سبيل تحقيق الاشتراكية في النهاية، وهاجموا "برنامج الحد الأدنى" Programme minimum الذي وضعه ماركس وزوج ابنته بول لافارج وجز جسو J. Guesoe. وعلى الرغم من أن نظريات كارل ماركس عرفت ونوقشت في روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فنادر ما نجد استعمال اللفظ "ماركسية" للدلالة على مذهبه وآرائه. ولا تجد اللفظ في كتابات بلخانوف الذي صار ماركسياً بعد أن كان شعبياً، بل يقول مثلاً: "الجزء الفلسفي التاريخي من مذهب ماركس". وإنما بدأ يظهر استعمال اللفظ "ماركسية" في كتابات الروس خلال التسعينات من القرن الماضي (1890 وما يليها).

ولما استعمل هذا اللفظ "ماركسية" واتسع انتشاره في أوروبا في مستهل القرن العشرين اتخذ عدة مفهومات متباينة. فكان يعني في نظر علماء الاقتصاد "نظرية في القيمة". ووصف المؤرخ الإنجليزي J. Dhlberg- Acton الجزء الأول من كتاب "رأس المال" بأنه "قرآن الاشتراكيين الجدد" وهو تشبيه سيرد مراراً فيما بعد، فمثلاً ينعت برترند رسل كتاب "رأس المال" بأنه "انجيل مشاعر الانتقام البروليتارية"، ويقول برنردشو بلهجته الساخرة: "الماركسية هي مثل المورمونية، والفاشية، والإمبريالية وكل المذاهب التي تريد في الواقع أن تكون كاثوليكية (جامعة) النزعة".

ويلخص كارل ديل K. Diehl الماركسية في ثلاث نظريات تتعلق بالتطور الاقتصادي، هي: نظرية التجميع، نظرية التنبؤ (جعل الناس بائسين)، ونظرية الأزمات. ويصف J. Pienge الماركسية بأنها أكثر من نظرية في الاقتصادية في القرن التاسع عشر ولم تر فيها مجرد جريان أعرج بغير تطور للإنتاج من خلال تبادل الاستهلاكيات وتوزيعها، بل رأت فيها تغييراً شاملاً وانطلاقاً متفجراً لقوى عاصفة تجري نحو انهيار نهائي" ويرى H. Schack أن الماركسية تتميز بأربع علامات:

1. فهي إيدولوجية البروليتاريا؛
2. وهي تقوم على التجميع Kollektivismus؛
3. وهي اشتراكية علمية؛
4. وهي اشتراكية ذات نزعة انسانية.

ويرى الاقتصادي الكبير فرنر زومبرت W. Sombart أن "السر الحقيقي للماركسية إنما يقوم في التأليف بين الحياة الألمانية والحياة الغربية".

وعند هاماخ E. Hammacher "أن مذهب المادية الديالكتيكية، وهو نظرة البروليتاريا في العالم، هو مزيج مهجن من المثالية الألمانية والوضعية الفرنسية والفكر الاقتصادي الإنجليزي". وهاماخ كان أول مؤلف غير ماركسي عرض "النظام الفلسفي الاقتصادي للماركسية" في كتاب له بهذا العنوان ظهر في سنة 1909.

وزعم F. J. Schmidt أن الماركسية هي "الفلسفة الوحيدة في العصر الحاضر التي لها تأثير قوي في الواقع العملي"، و"أنها فلسفة من الطراز الكبير.. أعني فلسفة تحرك العالم" (في مقال بعنوان: "هيجل وماركس"، في "الحوليات البروسية" برقم 151 (سنة 1913) ص 417).

وأخذ S. Hlander على نظرة ماركس قصورها لأن ماركس "لا يوجد في نظره غير مشاكل بروليتارية"، ولهذا ينبغي علينا أن نسمي ماديته: "مادية بروليتارية" ("ماركس وهيجل" ص 38، سنة 1942).

وقسم ريمون آرون R. Aron الماركسية إلى أسر مقدسة متباينة: فهناك ماركسية كنيّة (نسبة إلى فلسفة كنت الأخلاقية) حين تضع الاشتراكية هدفاً لها إيجاد ضمير أخلاقي تجاه الواقع الرأسمالي، وهناك ماركسية هيجلية تستند خصوصاً

إلى "ظاهريات العقل" لهيجل؛ وهناك ماركسية ذات نزعة علمية مستمدة من كتاب "ضد دورنج" anti-Duhring. لكنها جميعاً تزعم أنها إنسانية النزعة.

وهنا نتوقف لتفصيل القول في هذه النزعة الإنسانية في الماركسية. ونبدأ فنقول إن الوصف بـ "إنسانية" مقصود به أن يكون في مقابل "الألوهية". فماركس يهدف إلى تحرير الإنسان من عبودية الألوهية. إذ أخذ بما قاله فويرباخ (لودفيك فويرباخ) من أن الدين يغير الإنسان، أي يقف عثرة دون تفتح قوى الإنسان تفتحاً كاملاً. ومن رأي ماركس: نحو نقد فلسفة القانون لهيجل"، مقدمة طبعة ديتس Dietz لمؤلفات ماركس، سنة 1970 - ج 1 ص 385).

والإنسان – هكذا يرى ماركس – لا يعرف طبيعته الحقيقية؛ إنه يبحث عنها، كما يبحث عن شكل للاتحاد مع العالم وبني الإنسان من خلال مجرى المنازعات التاريخية. والناس فيما بينهم متنازعون وكل فرد يعيش في تناقض مع ذاته. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الطبيعة، فإنه يعيش بمعزل عن الطبيعة، لأنه فقد ما لا يزال يملكه الحيوان: أعني الانتساب التلقائي إلى العالم. والإنسان، وقد انفصل عن الطبيعة وعن أخوانه في الإنسانية، يسعى إلى الاتحاد مع الطبيعة ومع إخوانه، إنه يعيش في صراع وتوتر، بيد أنه ينشد نهاية لهذا التوتر والصراع. ويأمل ماركس أن يحقق المستقبل التصالح بين كل ما كان في تصارع على مدى التاريخ: الوجود والآنية، الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة، الفرد والمجتمع، الإنسان والوسط، الدولة والمجتمع، الفرد الخاص والمواطن في الدولة.

ويرى ماركس إلى تشكيل حياة الإنسان على الأرض تشكيلاً إنسانياً خالصاً، حتى يكف الإنسان عن النظر إلى الوحدة والسعادة والحب على أنها مثل عليا بعيدة المنال أو لن تتحقق على الأرض بل في حياة أخرى في السماء. وعلى مثال فويرباخ، أخذ على الأديان أنها لم تهتم بالإنسان الحقيقي وأنها أحالت إلى عالم علوي كل ما يحتاج إليه الإنسان: من وحدة وتفتح، واجتماع. وفي رأي ماركس أن الدين "تحقيق خيالي لماهية الإنسان، لأن الكائن الإنساني ليست له حقيقة واقعية" (الكتاب نفسه، ص 378).

كذلك يأخذ ماركس على الدين أنه يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية، ولهذا يدعو الفقراء إلى الاستسلام واليأس من الدنيا. يقول ماركس: "الدين هو زفرة الخليفة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح. إنه أفيون الشعب" Die Religion ist "der Seufzer der bedrangten Kreatur, das Gemut einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser zustande ist. Sie ist das Opium des Volkes (الكتاب نفسه ص 378). إن الفقراء ينتظرون الموت مستسلمين عاجزين، وينتظرون الجزاء في عالم آخر. ولهذا يقبلون، دون تمرد ولا ثورة، أشكال الحكم الاستبدادية، وبقاء نظام الطبقات؛ ولا يسعون للاتحاد فيما بينهم من أجل تغيير العالم. وهكذا يغيرون أنفسهم بواسطة الدين، ويحال بينهم وبين الفعل. ولهذا ينبغي – هكذا يزعم ماركس – على الإنسان أن يتحرر من مغايرة الدين له. يقول ماركس: "إن إزالة الدين، بوصفه السعادة والوهمة للشعب، هي الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية. ومطالبته بالتخلي عن الأوهام المتعلقة بأحواله هي المطالبة بالتخلي عن أحوال تحتاج إلى الأوهام." (الكتاب نفسه ص 379).

وكما انتقد ماركس الدين، انتقد الفلاسفة: إذ أخذ عليهم افتقارهم إلى الواقعية. فعلى الرغم من أن الفلاسفة يسعون إلى حل التناقضات الإنسانية فإنهم يقنعون بحلول عقلية خالصة. إنهم يسعون إلى تفسير العالم، بدلاً من أن يسعوا إلى تغييره. وهم يحثون على الهروب من الواقع باللجوء إلى التأمل في المطلق، بدلاً من أن يعملوا على تفسير العالم تفسيرات مختلفة، لكن المهم هو تغيير العالم" (أقول حول فريبرباخ Thesen uber Feuerbach " ص 11. طبعة ديتس Diez سنة 1969، ج 3 ص 7). كذلك يأخذ ماركس على الفلاسفة – وكذلك على الأديان – اعتقادها في كائنات مجردة، وفي المطلق، وفي حياة فوق حسية؛ وينبغي عليهم أنهم لم يحفلوا بحاجات الإنسانية العينية، وأنهم لم يفكروا في تغيير العالم بالأفعال لا بالأقوال.

إن الإنسان الذي يريده ماركس هو ذلك الذي لا يقيم تحقيقه لذاته وكماله على أي شكل من المجردات، مثل الألوهية أو الإيديولوجيا، وإنما يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة العمل الخلاق والنشاط البناء والعلاقات الاجتماعية العينية المنسجمة. ولهذا يقول إنه في المجتمع السليم يجب أن يكون العمل تعبيراً مباشراً عما هو إنساني في الإنسان. إن الإنسان، بواسطة العمل الخلاق، يصل إلى شكل من الاتحاد العيني بينه وبين الطبيعة، وبينه وبين سائر الناس، وبهذا يتغلب على الجزع الناشئ من شعوره بالانفصال بين نفسه من ناحية، وبين العالم والناس من ناحية أخرى. بالعمل

يستطيع الإنسان أن يعيش الاتحاد مع العالم والناس، بدلاً من أن يكتفي بأن يحلم بهذا الاتحاد. بالعمل يمكنه أن يتحد مع الموضوع، بينما هو يقوم بتشكيله ويعبر عن أحسن ما في ذاته من خلال هذا التشكيل. فالفرد الذي يصنع موضوعاً – مثلاً: شيئاً يدوياً، أداة، أو آلة (ماكينة) – يتعرف فيه شخصيته هو وقد تموضعت وصارت عينيه؛ وفي نفس الوقت يفيد هذا الموضوع في الوفاء بصنع حاجيات سائر الناس؛ وهؤلاء الآخرون بدورهم يتعرفون في الموضوع المصنوع الخلاق بين الإنسان وبين ذاته، وبينه وبين سائر الإنسانية. ويمكنه من تحقيق إمكانياته العقلية والعاطفية، والتواصل العيني بينه وبين سائر بني جنسه.

لكن هذا التمجيد الحارّ للعمل يقول به أيضاً كل رأسمالي، بل وأكثر، لأنه بالعمل ينمي رأسماله. فبماذا يتميز كارل ماركس إذن من غلاة الرأسمالية؟

هنا يرد ماركس بأن العامل في المجتمع الرأسمالي يؤدي نصيبه من العمل دون لذة أو رغبة. إن عمله خال من كل اهتمام إنساني. والعامل يقنع ببيع "قدرته على العمل" ويتحول بذلك إلى آلة (ماكينة) لإنتاج الأرباح. إنه لا يوضع نفسه بعد في إنتاجه، ولا يتعرف ذاته في موضوع عمله، ولن يقرّ له الآخرون بأنه المنتج لنتائج عمله. وبهذا يصير ناتج عمله غريباً عنه، بل عدواً له. يقول ماركس: "وهناك نتيجة مباشرة لكون الإنسان قد صار غريباً عن ناتج عمله وعن نشاطه في الحياة وعن ماهية جنسه هي مغايرة الإنسان Entfremdung des Menschen للإنسان. وإذا ما صار الإنسان تجاه ذاته، صار الإنسان الآخر تجاهه هو" ("المخطوطات الاقتصادية – الفلسفية" (1844). طبعة ديتس سنة 1968، المجلد التكميلي ص 518).

وبدلاً من أن يجد الإنسان ذاته في عمله، يفقد العامل ذاته، إذا أدى العمل لصالح مالك أدوات الإنتاج. وبدلاً من أن يوحد بين ذاته وبين الموضوع وبين الآخرين، يقع هو في نزاع مع ذاته ومع المجتمع. وبدلاً من أن يؤكد حريته من خلال عمله، يصير عبداً للإنتاج. إنه يعمل من أجل النقود، لا من أجل الاستمتاع بتحقيق ذاته وإصلاح حال العالم؛ وبهذا ينضاف انقيار الروح (العقل) إلى استهلاك البدن. وحتى السعادة الظاهرة والرخاء اللذين يبدوان على الرجل الرأسمالي خداعان: فهو الآخر ينهار من حيث هو إنسان، لأنه لا يعود يرى الإنسان في العامل، بل يرى فيه مجرد آلة لاجتلاب الأرباح. إنه لا يعود يرى في الموضوع التعبير الموضوعي لشخصيته، بل يرى فيه مجرد إمكانية لفائض القيمة. وهكذا تصير للنقود قيمة ذاتية مطلقة، وتصير قيمة في ذاتها. في المجتمع الرأسمالي تصبح النقود إلهاً جديداً، يعبد المالك الرأسمالي، ويغذيه العامل المستغل. وهكذا تندس النقود بين الإنسان والإنسان. وكل فرد سيقرّ حينئذ بحسب ارتفاع رأس ماله أو بحسب ما يساويه عمله من نقود. يقول ماركس: "إن النقود هي القيمة العامة الذاتية لكل الأشياء. وهكذا تسلب النقود العالم كله وعالم الناس والطبيعة قيمها الحقيقية. إن النقود هي الماهية لعمل الإنسان والمغايرة للإنسان ولوجوده، وهذه الماهية الغريبة تسيطر عليه، وهو يعبدها." ("في المسألة اليهودية"، طبعة ديتس سنة 1970 ج 1 ص 375).

وهكذا تتحول العلاقات بين الناس إلى موضوع للتبادل. وتكون العلاقات الإنسانية مجرد علاقات بين سادة ومسودين، أي علاقات نزاع وصراع. ذلك أنه حين يصير الهدف من الحياة هو تحصيل الثراء، هنالك تستحيل العلاقات التلقائية والأخوية وتنتفي بينهم المساواة، وهذا أيضاً يصدق على علاقات الإنسان بالطبيعة.

والناس ينطبعون بأيديولوجية الطبقة السائدة، أعني أن المستغلين يُعدّون بأيديولوجيتهم طبقة المستغلين. فالمجتمع الذي يسوده الظلم يبدو في الواقع واحداً تشيع فيه روح وأخلاق واحدة. والمجتمع الحديث المجرد من الإنسانية تنظر إليه الأغلبية على أنه الشكل الممكن الوحيد للمجتمع. والإنسان كما هو في هذا المجتمع سينظر إليه على أنه الإنسان الوحيد الممكن، كما ينظر إلى أشكال الحياة والتفكير الحاضرة على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للحياة وللتفكير. ومن هنا يقول ماركس إن وعي الإنسان وعي زائف.

ويزعم ماركس أن الربح والمنافسة والصراع بين الطبقات والحروب – كل هذه الأمور هي من ثمار المجتمع الرأسمالي، وليست في طبع الإنسان!

ولا سبيل – في نظره – إلى التخلص من الوعي الزائف إلا إذا كفت الناس عن النظر إلى العالم بمنظار أيديولوجية الطبقة المالكة، وسعوا إلى تغيير المجتمع الظالم.

وحين يتحدث ماركس عن الإنسان يتحدث عن الإنسان الشامل der totale Mensch أي الإنسان الذي يعمل، بوصفه فرداً وكائناً اجتماعياً معاً، على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته اليدوية والعقلية والاجتماعية والروحية. وهو يهدف

خصوصاً إلى تحرير الإنسان من "تقسيم العمل"، إذ كان يرى في "تقسيم العمل" ما يصيب الإنسان بالضمور والهزال، لأن الإفراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسان بالاقصار على نشاط واحد، بينما الإنسان السوي يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وبأشكال مختلفة. ويتصور ماركس المجتمع الشيوعي على أنه مجتمع حر يعمل فيه الإنسان بحسب مزاجه ولذته، وينال ثقافة كاملة في كل مجال. ويتخيل أن يكون في وسع الإنسان في هذا المجتمع الشيوعي أن يقوم -مثلاً- في الصباح بالقنص، وبعد الظهر بالصيد، وفي المساء بتربية الماشية أو النقد الأدبي، دون أن يصير بذلك قنصاً أو صياداً أو راعياً أو ناقداً!

وتحت تأثير باخوفن (1815-1887) ولويس هنري مورجان (1818-1881) صار ماركس في أخريات عمره يعتقد أن الإنسان في المجتمع الزراعي البدائي لا بدّ أنه قد عرف نوعاً من السعادة الغريزية لأنه كان يعيش في مجتمع تسوده المساواة ويخلو من الطبقات. وإنما سقط الإنسان من يوم أن حدث "تقسيم للعمل": إذ به انقسم الناس إلى طبقتين متصارعتين: الطبقة المالكة التي تملك الثروات وتتولى المهام القيادية في الاقتصاد والسياسة والدين، ثم الطبقة المسودة، المسحوقة الملزمة قهراً بالأعمال المرهقة والمسخرة لأشق الأفعال. ويقول ماركس إن ما قبل تاريخ الإنسانية قد بدأ بتقسيم العمل.

والماركسية نوع من "المسيحية" (بالمعنى الاشتقاقي الأصلي لهذا اللفظ: أي القول بمخلص فاد للبشر من الخطيئة الأولى) Messianismus، لكنها مسيحية مادية. فكما انتظر اليهود مخلصاً "مسيحاً"، كذلك يؤمل الشيوعيون الماركسيون في مجتمع قائم على العمل والحب، كما قال مورييس توريز Thorez الأمين العام السابق للحزب الشيوعي الفرنسي (راجع أعماله ج14 ص 164 وما يتلوه). وكما أنه لكل "مسيحية" مسيح أو مخلص يحزر الإنسانية من ابتلائها بالخطيئة، كذلك تقول الماركسية بمخلص هو "البروليتاريا" (=طبقة الأجراء). وفي هذا يقول البيركامي: "إن البروليتاريا، بفضل آلامها ونضالها، هي المسيح الإنساني الذي يكفر عن الخطيئة الجماعية للمغايرة". لكن هذا المخلص لم يعد -ستتقد بالثورات الإنسانية المتغايرة من حالتها البائسة الراهنة وتسمو بها إلى حالة رفيعة تتحلّ فيها كل التناقضات وتزول فيها كل الطبقات.

وتحت تأثير بازار Bazard وكونسيديران Considerant وبلانكي Blanqui وجيزوت Guizot رأى ماركس في "الصراع بين الطبقات" (وهو تعبير كان أول من استعمله هو كارل جرون Karl Grun) المحرك للتاريخ. صحيح أنه لم ينكر تماماً دور الأفراد العظام، لكنه رأى أن دورهم في تحريك التاريخ وتوجيهه ضئيل للغاية، وأكد أن التاريخ إنما يتحرك إلى الأمام بواسطة الصراع بين الطبقات المتنازعة. ويحاول ماركس في كتابه "رأس المال" أن يبرهن على أن ظهور طبقتي البرجوازية والبروليتاريا المتصارعتين يمثل تقدماً في التاريخ. فيظهر البرجوازية نتيجة لقيام الثورة الفرنسية في سنة 1789 وهي التي قضت على الطبقة الارستقراطية وطبقة رجال الدين -زالت الطبقة المؤلفة من الحرفيين والفلاحين الفقراء لأن هؤلاء تحولوا إلى عمال مصانع. ولما كانت وسائل الإنتاج قد تركزت في أيدي أفراد قلائل هم كبار رجال الأعمال وأصحاب المصانع الكبرى، صارت البرجوازية طبقة قليلة العدد، بينما صار الأجراء (البروليتاريا) هم الجماهير العريضة. فازداد انقسام المجتمع إلى معسكرين متعادين كبيرين، إلى طبقتين متنازعتين هما: البرجوازية والبروليتاريا. ويزعم ماركس أنه بفضل الوعي الطبقي عند البروليتاريا، وكثرتها العددية وتجمعها في اتحادات ونقابات، وبفضل بؤسها الشديد، فإنها ستستولي على السلطة، وتتحول من مستوى المغايرة إلى مستوى الإنسان الكامل! وسيسهّل على البروليتاريا تحقيق هذه المهمة تزايد ضعف الرأسمالية بسبب الأزمات الاقتصادية المتوالية.

وفيما يتصل بنظرياته الاقتصادية، نذكر أنه يرى أن السلع تتبادل بأسعار تحددها كمية العمل اللازمة لإنتاجها. وثن العمل يحدده أصحاب الأعمال وفقاً لأقل ما يكفي لبقاء العمال في قيد الحياة وتناسلهم. لكن العمل ينتج سلعة تزيد قيمتها عن أجور العمال، والفارق بين المقدارين: مقدار السلع ومقدار أجور العمال -يذهب إلى أصحاب رؤوس الأموال. وهكذا يرجع بؤس الجماهير العريضة من العمال والأجراء إلى فعل قوانين اقتصادية. لكن ماركس يعزو هذه القوانين إلى الرأسمالية بخاصة، وهو يرى أن الرأسمالية هي مجرد مرحلة في التطور التاريخي، مرحلة ستدّمر نفسها بنفسها بواسطة تناقضاتها الداخلية. وستنشأ بعدها مرحلة يسود فيها الأجراء، ويصبح المجتمع عقلياً تقدماً، ليس فيه أجور ولا

نقود ولا طبقات اجتماعية، بل ولا حكومة، بل يصير "تجمعاً حراً مؤلفاً من منتجين يعملون تحت رقابة واعية هادفة صادرة عن ذات أنفسهم."

وأما ما هو رأس المال في نظر ماركس، فإنه يقرر أولاً أن رأس المال ليس "شيئاً" (نقوداً، وسائل إنتاج) بل هو عملية دورية PROCESSUS CYCLIQUE تسير على الدوام على مستوى المجتمع بأسره، وخطتها الرئيسية هي الإنتاج. كذلك ليس رأس المال سنداً قانونياً TITRE JURIDIQUE مثل الملكية القانونية (الخاصة) لوسائل الإنتاج. إنما رأس المال نظام من العلاقات الاجتماعية خاص بالإنتاج، لا يشمل إلا وجود فائض العمل. لكن فائض العمل اتخذ على مدى التاريخ أشكالاً أخرى غير شكل رأس المال: منها الربيع الإقطاعي، فإنه هو الآخر شكل من أشكال فائض العمل، وكان على رأس المال القضاء عليه حتى ينمو هو على شكل أكثر انطلافاً. إن رأس المال ليس إلا نظاماً من العلاقات الاجتماعية التاريخية، الموقته، الانتقالية، شأنه شأن مجموع الأشكال الاقتصادية للتبادل.

أما المادية الجدلية والمادية التاريخية عند ماركس وأنجلز فقد قلنا ما فيه الكفاية تحت مادتهما، فارجع إليهما.

كارل ماركس وفريدريك إنجلز: مختارات من البيان الشيوعي

1. البرجوازيون والبروليتاريون⁸⁸

إن تاريخ جميع المجتمعات⁸⁹ إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ النضال بين الطبقات.

فالحر والعبد، والنبيل والعامي، والسيد الإقطاعي والقم، والمعلم⁹⁰ والصانع، أي باختصار المضطهدون والمضطهدون، كانوا في تعارض دائم، وكانت بينهم حرب مستمرة تارة ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهي دائما إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره وأما بانهييار الطبقتين المتصارعتين معا.

وخلال العهود التاريخية السابقة نجد المجتمع في كل مكان تقريبا، مقسما إلى فئات أو مراتب متسلسلة، والأوضاع الاجتماعية على درجات متفاوتة. ففي روما القديمة نجد النبلاء، ثم الفرسان، ثم العامة، ثم الأرقاء؛ في القرون الوسطى نجد الإقطاعيين الأسياد، ثم الإقطاعيين الأتباع، ثم المعلمين، ثم الصناع، ثم الأقتان، ونجد داخل كل طبقة تقريبا من هذه الطبقات مراتب ودرجات خاصة.

أما المجتمع البرجوازي الحديث الذي ولد من أحشاء المجتمع الإقطاعي، فإنه لم يقض على التناقضات بين الطبقات، بل أقام طبقات جديدة وظروفا جديدة للاضطهاد وأشكالا جديدة للنضال، بدلا من القديمة.

الا ان الذي يميز عصرنا الحاضر، عصر البرجوازية هو انه جعل التناقضات الطبقة اكثر بساطة: فان المجتمع أخذ في الانقسام أكثر فأكثر، إلى معسكرين فسيحيين متعاضدين، إلى طبقتين كبيرتين، متعارضتين، هما البرجوازية والبروليتاريا.

فمن أقتان القرون الوسطى نشأ السكان الأحرار في المدن الأولى؛ ومن هذه المرتبة من سكان المدن خرجت أولى عناصر البرجوازية.

ثم كان اكتشاف أمريكا والطريق البحري حول شواطئ إفريقيا الذي قدم للبرجوازية الصاعدة ميدانا جديدا للعمل. فان أسواق الهند والصين واستعمار أميركا والتبادل مع المستعمرات وتعدد وسائل التبادل وتدفق البضائع بوجه عام، كل هذه الأمور دفعت التجارة والملاحة والصناعة إلى الأمام بقوة لم تكن معروفة إلى ذلك الحين أمنت بذلك نموا سريعا للعنصر الثوري في المجتمع الإقطاعي الأخذ في الانحلال.

ولم يعد في استطاعة أسلوب الإنتاج الصناعي القديم، الإقطاعي أو الحرفي، ان يلبي الحاجات التي كانت تزداد مع افتتاح الأسواق الجديدة، فحلت المانيفاكتورية محله، وأخذت المرتبة أو الفئة الصناعية المتوسطة مكان المعلمين، واختفى تقسيم العمل بين طوائف الحرف المختلفة أمام تقسيم العمل في قلب الورشة نفسها.

الا ان الأسواق كانت تتسع وتتعاظم دون انقطاع، والطلب يزداد باستمرار، فأصبحت المانيفاكتورية نفسها غير وافية بالحاجة. وعندئذ احدث البخار والآلة انقلابا ثوريا في الإنتاج الصناعي، وحلت الصناعة الكبرى الحديثة محل

⁸⁸ نعني بالبرجوازية طبقة الرأسماليين المعاصرين، مالكي وسائل الإنتاج الاجتماعي الذين يستخدمون العمل المأجور. ونعني بالبروليتاريا طبقة العمال الأجراء المعاصرين الذين لا يملكون أية وسائل إنتاج فيضطرون بالتالي إلى بيع قوة عملهم لكي يعيشوا. (ملاحظة إنجلز للطبعة الإنجليزية عام 1888)
[يستخدم مصطلح "برجوازي" على وجهين: إما للدلالة على طبقة الرأسماليين، كما ورد أعلاه؛ وإما للدلالة على مجتمع المدينة التي نشأت كتجمعات حول المصانع أثناء وبعد الثورة الصناعية.]

⁸⁹ وعلى الأصح التاريخ المكتوب كله: ففي عام 1847 كان تاريخ النظام الاجتماعي الذي سبق كل تاريخ مكتوب، أي عهد ما قبل التاريخ، مجهولا تقريبا. وبعدئذ اكتشف هاكستهاوزن في روسيا الملكية المشاعية للأرض، وبرهن مورير ان هذه الملكية المشاعية كانت الأساس الاجتماعي الذي انطلق منه تاريخيا تطور جميع القبائل الجرمانية، ثم تبين شيئا فشيئا ان المشاعة الريفية مع التملك الجماعي للأرض كانت في الماضي أو تؤلف الآن الشكل البدائي للمجتمع في كل مكان من الهند إلى أيرلندا. وأخيرا اتضح تماما التنظيم الداخلي لهذا المجتمع الشيوعي البدائي بما فيه من ميزات أساسية، عقب اكتشاف مورغان الذي بين الطبيعة الحقيقية للعائلة البدائية الأولى ومكانها من العشيرة. وبانحلال هذه المشاعة البدائية يبدأ انقسام المجتمع إلى طبقات متميزة تصبح في آخر الأمر متناحرة. وقد حاولت تتبع سير هذا الانحلال في كتابي "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة". (ملاحظة إنجلز للطبعة الإنجليزية سنة 1888).

⁹⁰ المعلم : عضو كامل الحقوق في الحرفة، معلم في داخل المشغل لا رئيسه. (ملاحظة إنجلز للطبعة الإنكليزية سنة 1888).

المانيفاكاتورة، أخلت الفئة الصناعية المتوسطة الميدان لرجال الصناعة أصحاب الملايين، لقواد الجيوش الصناعية الحقيقية أي لبرجوازيي العصر الحاضر.

وخلفت الصناعة الكبرى السوق العالمية التي هياها اكتشاف أمريكا. وأدت السوق العالمية إلى تطور التجارة والملاحة والمواصلات البرية بصورة هائلة. ثم عاد هذا التطور فأدى بدوره إلى توسيع الصناعة؛ وكلما كانت الصناعة والتجارة والملاحة والسكك الحديدية تتقدم وتنمو، كانت البرجوازية كذلك تنمو وتتعاظم، وتضاعف رساميلها وتدفع إلى الوراء جميع الطبقات التي خلفتها القرون الوسطى.

فالبرجوازية المعاصرة نفسها، كما نرى، هي نتيجة تطور طويل وسلسلة من الثورات في أساليب الإنتاج والتبادل. وكانت كل مرحلة من مراحل التطور التي مرت بها البرجوازية يرافقتها رقي سياسي مناسب تحرزه هذه الطبقة. فقد كانت البرجوازية في بادئ الأمر فئة أو مرتبة مضطهدة تحت عسف الإقطاعيين واستبدادهم، ثم كانت رابطة مسلحة تدبر نفسها بنفسها في الكومونة⁹¹، هنا جمهورية مدنيّة مستقلة، وهناك فئة ثالثة ضمن المملكة تدفع الجزية للملك، ثم في عهد المانيفاكاتورة كانت البرجوازية قوة توازن رجحان قوة النبلاء في الممالك ذات الحكم المقيد أو المطلق وحجر الزاوية للممالك الكبرى بوجه عام، وأخيرا منذ ان توطدت الصناعة الكبرى وتأسست السوق العالمية استولت البرجوازية على كل السلطة السياسية في الدولة التمثيلية الحديثة. فالحكومة الحديثة ليست سوى لجنة إدارية تدير الشؤون العامة للطبقة البرجوازية بأسرها.

لقد لعبت البرجوازية في التاريخ دورا ثوريا للغاية. فحيثما استولت البرجوازية على السلطة سحقت تحت أقدامها جميع العلاقات الإقطاعية والبطركية⁹² والعاطفية، وحطمت دون رأفة الصلات المزخرفة التي كانت في عهد الإقطاعية تربط الإنسان "بساتته الطبيعيين" ولم تُبق على صلة بين الإنسان والإنسان إلا صلة المصلحة الجافة والدفع الجاف "نقدا وعدا". وأغرقت الحمية الدينية وحماسة الفرسان ورقة البرجوازية الصغيرة في مياه الحساب الجليدية المشبعة بالأنانية، وجعلت من الكرامة الشخصية مجرد قيمة تبادل لا أقل ولا أكثر، وقضت على الحريات الجمّة، المكتسبة والممنوحة، وأحلت محلها حرية التجارة وحدها، هذه الحرية القاسية التي لا تشفق ولا ترحم. فهي، بالاختصار، استعاضت عن الاستثمار المقنع بالأوهام الدينية والسياسية باستثمار مكشوف شائن مباشر فظيع.

وانترعت البرجوازية عن المهن والأعمال التي كانت تعتبر إلى ذلك العهد محترمة مقدسة، كل بهائها ورونقها وقداستها، وأدخلت الطبيب ورجل القانون والكاهن والشاعر والعالم في عداد الشغيلة المأجورين في خدمتها. ومزقت البرجوازية الحجاب العاطفي الذي كان مسدلا على العلاقات العائلية وأحالتها إلى علاقات مالية بحتة.

وبينت البرجوازية كيف ان الكسل والخمول في القرون الوسطى كانا التتمة الطبيعية لذلك المظهر الفظ للقوة الجسمانية التي تعجب بها الرجعية أيما إعجاب. والبرجوازية هي أول من أظهر ما يستطيع إبداعه النشاط الإنساني، فقد خلقت عجائب من الفن تختلف كل الاختلاف عن أهرامات مصر والأقنية الرومانية والكنائس الغوطية، وقادت حملات لا تشابه في شيء هجرات الشعوب والحروب الصليبية.

ان البرجوازية لا تعيش الا إذا أدخلت تغييرات ثورية مستمرة على أدوات الإنتاج، وبالتالي على علاقات الإنتاج، أي على العلاقات الاجتماعية بأسرها. وبعكس ذلك، كانت المحافظة على أسلوب الإنتاج القديم، الشرط الأول لحياة الطبقات الصناعية السالفة. فهذا الانقلاب المتتابع في الإنتاج، وهذا التزعزع الدائم في كل العلاقات الاجتماعية وهذا التحرك المستمر وانعدام الاطمئنان على الدوام، كل ذلك يميز عهد البرجوازية عن كل العهود السالفة؛ فإن كل العلاقات الاجتماعية التقليدية الجامدة، وما يحيط بها من مواكب المعتقدات والأفكار، التي كانت قديما محترمة مقدسة، تتحل وتندثر؛ اما التي تحل محلها فتشيع ويتقادم عهدها قبل ان يصلب عودها. وكل ما كان تقليديا ثابتا يطير ويتبدد كالدخان،

⁹¹ "الكومونة": هكذا كانت تسمى في فرنسا المدن الناشئة حتى قبل ان تنتزع من مالكيها وأسبداها الإقطاعيين الإدارة المحلية الذاتية والحقوق السياسية "للفئة الثالثة". وبوجه عام، أخذت إنكلترا هنا نموذجا لتطور البرجوازية الاقتصادي وأخذت فرنسا نموذجا لتطور البرجوازية السياسي. (ملاحظة إنجلز للطبعة الإنكليزية عام 1888).

الكومونة: هكذا كان سكان المدن في إيطاليا وفرنسا يسمون مجموعتهم المدنية، فور انتزاعهم أو شرائهم من سادتهم الإقطاعيين حقوقهم الأولية في الإدارة الذاتية. (ملاحظة إنجلز للطبعة الألمانية عام 1890).

⁹² البطركية: نظرية ترى ان السلطة السياسية تنجم عن، أو تشتق من "حكومة المنزل".

وكل ما كان مقدسا يعامل باحتقار وازدراء ويضطر الناس في النهاية إلى النظر إلى ظروف معيشتهم وعلاقاتهم المتبادلة بعيون يقظة لا تغشاها الأوهام.

وبدافع الحاجة الدائمة إلى أسواق جديدة تنطلق البرجوازية إلى جميع أنحاء الكرة الأرضية. فينبغي لها ان تدخل وتتغلغل في كل مكان، وتوطد دعائمها في كل مكان، وتقيم الصلات في كل مكان.

وباستمرار السوق العالمية تصبغ البرجوازية الإنتاج والاستهلاك في كل الأقطار بصيغة كوسموبوليتية. وتنزع من الصناعة أساسها الوطني، بين يأس الرجعيين وقنوطهم، فتتقرض الصناعات الوطنية التقليدية القديمة أو تواصل انقراضها يوما بعد يوم. وتحل محلها صناعات جديدة يصبح إدخالها وتعميمها مسألة حيوية لكل الأمم المتقدمة، صناعات لم تعد تستعمل المواد الأولية المحلية وحسب، بل أيضا المواد الأولية الآتية من أبعد مناطق العالم ولا تستهلك منتجاتها في داخل البلاد نفسها فحسب، بل أيضا في جميع أنحاء المعمورة. وبدلا من الحاجات القديمة التي كانت تكفيها المنتجات الوطنية، تتولد حاجات جديدة تتطلب لكفايتها منتجات أقصى الأقطار ومختلف المناخات. ومكان الانعزال المحلي والوطني السابق والاكتفاء الذاتي، تقوم بين الأمم صلات شاملة وتصبح الأمم متعلقة بعضها ببعض في كل الميادين، وما يقال عن الإنتاج المادي ينطبق أيضا على الإنتاج الفكري. فثمار النشاط الفكري عند كل أمة تصبح ملكا مشتركا لجميع الأمم. ويصبح من المستحيل أكثر فأكثر على أية أمة ان تظل محصورة في افقها الضيق ومكتفية به. ويتألف من مجموع الآداب القومية والمحلية أدب عالمي واحد.

وتجر البرجوازية إلى تيار المدنية كل الأمم، حتى اشدّها همجية، تبعا لسرعة تحسين جميع أدوات الإنتاج وتسهيل وسائل المواصلات إلى ما لا حد له. فان رخص منتجاتها هو في يدها بمثابة مدفعية ثقيلة تقتحم وتخرق كل ما هنالك من أسوار صينية، وتنحني أمامها رؤوس اشد البرابرة عداً وكرها للأجانب. وتجبر البرجوازية كل الأمم، تحت طائلة الموت، على ان تقبل الأسلوب البرجوازي في الإنتاج وان تدخل إلى ديارها المدنية المزعومة، أي ان تصبح برجوازية. فهي، بالاختصار، تخلق عالما على صورتها ومثالها.

وقد أخضعت البرجوازية الريف للمدينة، وأنشأت المدن الكبرى وزادت سكان المدن زيادة هائلة بالنسبة لسكان الأرياف، وانتزعت بذلك قسما كبيرا من السكان من بلادة الحياة القروية. وكما انها أخضعت الريف للمدينة، كذلك أخضعت البلدان الهمجية ونصف الهمجية للبلدان المتقدمة، الأمم الفلاحية، للأمم البرجوازية، الشرق للغرب.

وتقضي البرجوازية أكثر فأكثر على تبعثر وسائل الإنتاج والملكية والسكان. وقد كدست السكان ومركزت وسائل الإنتاج وحصرت الملكية في أيدي أفراد قلائل. وكانت النتيجة المحتومة لهذه التغييرات نشوء التمرکز السياسي. فالمقاطعات المستقلة التي كانت العلاقات بينها تكاد تكون علاقات اتحادية، والتي كانت لها مصالح وقوانين وحكومات وتعرفات جمركية مختلفة، إنما جمعت كلها ودمجت في أمة واحدة مع حكومة واحدة، وقوانين واحدة، ومصالحة طبقية قومية واحدة، وراء حاجز جمركي واحد.

وخلفت البرجوازية، منذ تسلطها الذي لم يكد يمضي عليه قرن واحد، قوى منتجة تفوق في عددها وعظمتها كل ما صنعتّه الأجيال السالفة مجتمعة. فان إخضاع قوى الطبيعة، واستخدام الآلات وتطبيق الكيمياء في الصناعة والزراعة، ثم الملاحة البخارية والسكك الحديدية والتلغراف الكهربائي، وهذه القارات الكاملة التي كانت بورا فأخصبت، وهذه الأنهار والترع التي أصلحت وراحت البواخر تمخر عباها، وهذه الكتل البشرية التي كأنما قذفتها من بطن الأرض قوة سحرية. أي عصر سالف وأي جيل مضى كان يحلم بان مثل هذه القوى المنتجة العظيمة كامنة في قلب العمل الاجتماعي!

وهكذا تبين لنا ان وسائل الإنتاج والتبادل، التي قامت البرجوازية على أساسها، قد نشأت داخل المجتمع الإقطاعي ينتج ويبادل ضمنها، لم يعد التنظيم الإقطاعي للزراعة والصناعة، أي بكلمة واحدة، لم تعد العلاقات الإقطاعية للملكية تتفق مع القوى المنتجة في ملء تقدمها، بل أصبحت تعرقل الإنتاج عوضا عن تطويره، ثم تحولت إلى قيود تكبله، وأصبح من الواجب تحطيم هذه القيود، فحطمت.

وحلت محلها المزامحة الحرة، يرافقها نظام اجتماعي وسياسي يناسبها، وقامت معها السيطرة الاقتصادية والسياسية للطبقة البرجوازية. وتجري الآن أمام عيوننا حركة مماثلة لهذه. فان علاقات الإنتاج والتبادل البرجوازية وعلاقات الملكية البرجوازية، أي كل هذا المجتمع البرجوازي الحديث الذي خلق وسائل الإنتاج والتبادل العظيمة الهائلة صار يشبه الساحر الذي لا يدري كيف يقمع ويخضع القوى الجهنمية التي أطلقها من عقاليها بتعاويده. فليس تاريخ الصناعة

والتجارة منذ بضع عشرات السنين سوى تاريخ تمرد القوى المنتجة الحديثة على علاقات الإنتاج الحديثة، على علاقات الملكية التي يقوم عليها وجود البرجوازية وسيطرتها. ويكفي ذكر الأزمات التجارية التي تقع بصورة دورية وتهدد أكثر فأكثر وجود المجتمع البرجوازي بأسره. فكل أزمة من الأزمات التجارية لا تكفي بإتلاف كمية من المنتجات المصنوعة الجاهزة بل تقضي أيضا على قسم كبير من القوى المنتجة القائمة نفسها. وفي زمن الأزمة ينقص على المجتمع وباء لم يكن ليعتبر في جميع العهود السابقة سوى خرافة غير معقولة،- هذا الوباء، هو فيض الإنتاج. فيرتد المجتمع فجأة إلى الوراء نحو الحالة الهمجية حتى ليخيل للمرء ان هنالك مجاعة أو حربا طاحنة شاملة تقطع عن المجتمع وسائل معيشته وموارد رزقه، وكأنما الصناعة والتجارة أتى عليها الخراب والدمار. ولم ذلك؟ ذلك لأنه أصبح في المجتمع كثير من المدنية، وكثير من وسائل العيش، وكثير من الصناعة والتجارة. ولم تعد القوى المنتجة الموجودة تحت تصرف المجتمع تساعد على نمو علاقات الملكية البرجوازية وتقدمها، بل بالعكس؛ فقد أصبحت هذه القوى عظيمة جدا بالنسبة لهذه العلاقات البرجوازية التي أضحت عائقا في سبيل تقدمها وتوسعها. وكلما شرعت القوى المنتجة تتغلب على هذا العائق رمت المجتمع البرجوازي بأسره في الاضطراب والاختلال وهددت وجود الملكية البرجوازية بالزوال. لقد أصبحت العلاقات البرجوازية أضيق من ان تستوعب الثروات الناشئة في قلبها. فكيف تتغلب البرجوازية على هذه الأزمات؟ تتغلب بالتدمير القسري لمقدار من القوى المنتجة من جهة، وبالاستيلاء على أسواق جديدة وزيادة استثمار الأسواق القديمة من جهة أخرى. بماذا إذن؟ بتحضير أزمات اعم وأهول، وتقليل الوسائل التي يمكن تلافي هذه الأزمات بها. فالأسلحة التي استخدمتها البرجوازية للقضاء على الإقطاعية تترد اليوم إلى صدر البرجوازية نفسها.

ولكن البرجوازية لم تصنع فقط الأسلحة التي سوف تقتلها، بل أخرجت أيضا الرجال الذين سيستعملون هذه الأسلحة ضدها؛ وهم العمال العصريون، أو البروليتاريون. تبعا لتطور البرجوازية، أي لتطور الرأسمال، تتطور البروليتاريا، طبقة العمال العصريين الذين لا يعيشون الا إذا وجدوا عملا، ولا يجدونه الا إذا كان عملهم هذا ينمي الرأسمال. وهؤلاء العمال المجبرون على بيع أنفسهم بالمفرق هم بضاعة، هم مادة تجارية كغيرها، ولذا يعانون كل تقلبات المزاحمة وكل تموجات السوق.

ونتيجة لاتساع استعمال الآلات ولتقسيم العمل، فقد عمل البروليتاريين كل صبغة شخصية، وأضاع بذلك كل جاذب بالنسبة للعمال، وأصبح العامل عبارة عن ملحق بسيط للآلة لا يطلب منه الا القيام بعملية بسيطة رتيبة سهلة التلقين. وبذلك أصبح ما يكلفه العامل اليوم هو تقريبا ما تكلفه وسائل المعيشة اللازمة للاحتفاظ بحياته وتخليد نوعه. الا ان ثمن العمل كثر كل بضاعة يساوي تكاليف إنتاجه. إذن كلما أصبح العمل باعنا على الاشمئزاز، هبت الأجور. وفوق ذلك ينمو، مع نمو استخدام الآلة وتقسيم العمل، واما بزيادة الجهد المطلوب في مدة معينة من الزمن، أو بتعاظم سرعة حركة الآلات، الخ...

إن الصناعة الحديثة حولت ورشة المعلم الحرفي البطيريركي الصغيرة إلى مصنع كبير للرأسمالي الصناعي، وأخذت جماهير العمال المتكدسين في هذا المصنع يخضعون لتنظيم أشبه بالتنظيم العسكري. فهم جنود لصناعة البسيطون الخاضعون لسلسلة كاملة من كبار الضباط وصغارهم كأنهم في جيش عسكري. وهم ليسوا عبيد الطبقة البرجوازية والدولة البرجوازية فحسب، بل هم أيضا في كل يوم وكل ساعة عبيد للآلة وللمناظر ولاسيما للبرجوازي، صاحب المعمل نفسه. وكلما تبين بصراحة ان الربح هو الهدف الوحيد لكل هذا الاستبداد، ازداد هذا الاستبداد خساسة وقبحا وإثارة للسخط والحفيظة.

وكلما قل تطلب العمل اليدوي للمهارة والقوة، أي كلما ترقى الصناعة الحديثة، استعيز عن عمل الرجال بعمل النساء والأولاد. ولا تبقى للفروق في الجنس أو السن أهمية اجتماعية بالنسبة للطبقة العاملة، فليس ثمة سوى أدوات للعمل تتغير كلفتها حسب العمر والجنس.

ومتى انتهى العامل من مقاساة استثمار صاحب المعمل، وتقاضى أخيرا أجرته، يصبح فريسة لعناصر أخرى من البرجوازية: مالك البيت والחנוتي والمرابي، الخ... أما صغار الصناعيين والتجار وأصحاب الإيرادات والحرفيون والفلاحون، أي الشرائح السفلى من الطبقة المتوسطة، فيتدهورون إلى صفوف البروليتاريا، وذلك لان رساميلهم الضعيفة لا تسمح لهم باستعمال أساليب الصناعة الكبرى، فينحدرون ويهلكون في مزاحمتهم لكبار الرأسماليين، ولأن

مهارتهم المهنية تفقد قيمتها وأهميتها تجاه أساليب الإنتاج الجديدة، وعلى هذه الصورة تجند البروليتاريا من كل طبقات السكان. وتمر البروليتاريا في تطورها بمراحل مختلفة، ويبدأ نضالها ضد البرجوازية منذ نشأتها.

يقوم بالنضال، بادئ الأمر، عمال فرادى منعزلون، ثم يتكاتف عمال معمل واحد، ثم يضم النضال كل عمال الفرع الصناعي الواحد في محلة واحدة ضد البرجوازي الذي يستثمرهم بصورة مباشرة. ولا يكتفي العمال بتوجيه ضرباتهم إلى علاقات الإنتاج البرجوازية، بل يوجهونها أيضا إلى أدوات الإنتاج نفسها، فيتلقون البضائع الأجنبية التي تراحهم، ويحطمون الآلات ويحرقون المصانع ويسعون بالقوة إلى استعادة الوضع المضاع الذي كان يتمتع به العامل في القرون الوسطى.

وفي هذه المرحلة يكون العمال عبارة عن جماهير مبعثرة في البلاد تفتتها المزاخمة. وإذا اتفق ان ضم العمال صفوفهم في جموع مترابطة، فلا يكون ذلك في هذه المرحلة نتيجة لوحدهم الخاصة بهم، بل نتيجة لوحدة البرجوازية التي ينبغي لها، لكي تبلغ مراميها السياسية، ان تحرك البروليتاريا بأسرها، وهي ما تزال تملك القدرة على ذلك. وفي هذه المرحلة لا يحارب البروليتاريون أعداءهم بل أعداء أعدائهم، أي بقايا الحكم الملكي المطلق وكبار أصحاب الأراضي والبرجوازيين غير الصناعيين وصغار البرجوازيين. وهكذا تكون الحركة التاريخية كلها متمركزة في أيدي البرجوازية، وكل انتصار في هذه الظروف، يكون انتصارا للبرجوازية.

الا ان الصناعة، عندما تتقدم وتنمو، لا تضخم عدد البروليتاريين فقط، بل تركزهم أيضا وتضمهم في جماهير أوسع وأعظم فتنمو قدرتهم ويدركون مدى هذه القوة. وتتساوى يوما فيوما مصالح البروليتاريين وظروف معيشتهم، تبعا لما تقوم به الآلة من محو كل فرق في العمل ومن إنزال الأجرة في كل مكان تقريبا إلى مستوى متماثل في انخفاضه. ونظرا لتفاقم التزاحم فيما بين البرجوازيين، وما ينتج عن ذلك من أزمات تجارية، تصبح أجور العمال يوما بعد يوم أكثر تقلبا وأقل استقرارا؛ ويؤدي إتقان الآلات باستمرار وبسرعة متزايدة على الدوام إلى جعل مستوى حياة العمال أكثر فاكثرا غير مضمون؛ وتصطبغ المصادمات الفردية بين العامل والبرجوازي، شيئا فشيئا، بصيغة المصادمات بين طبقتين. ويبدأ العمال في تأليف الجمعيات ضد البرجوازيين من أجل الدفاع عن أجورهم. ويتقدمون في هذا السبيل ويؤلفون جمعيات دائمة لكي يؤمنوا وسائل العيش لأنفسهم في حال وقوع اصطدامات؛ وهنا وهناك ينفجر النضال بشكل انتفاضة سافرة.

وقد ينتصر العمال أحيانا، ولكن انتصارهم يكون قصير الأمد. والنتيجة الحقيقية لنضالهم هي هذا التضامن المتعاظم بين جميع العمال، لا ذلك النجاح المباشر الوقتي. وهذا التضامن المتعاظم يسهل نمو وسائل المواصلات التي تخلقها الصناعة الكبرى والتي تسمح للعمال، في مختلف الجهات والمناطق، باتصال بعضهم البعض. ويكفي هذا الاتصال بين العمال لتحويل النضالات المحلية المتعددة ذات الصبغة المتماثلة في كل مكان، إلى نضال طبقي هو نضال سياسي. والاتحاد الذي كان سكان المدن في القرون الوسطى يقضون قرونا لتحقيقه نظرا لطرقهم الوعرة الابتدائية، تحققه البروليتاريا الحديثة خلال بضعة سنين فقط بفضل السكك الحديدية.

الا ان انتظام البروليتاريا في طبقة، وبالتالي، في حزب سياسي، يحطمه بصورة مستمرة تزاحم العمال فيما بينهم. ولكن هذا الانتظام لا يختفي حتى يعود فيولد من جديد، وهو دائما أشد قوة وأكثر صلابة وأقوى بأسا، ويستفيد من الانقاسات بين شرائح البرجوازيين، فيجرهم على جعل بعض مصالح الطبقة العاملة مشروعة معترفا بها قانونيا، مثل قانون جعل مدة يوم العمل عشر ساعات في إنكلترا.

أن المصادمات التي تقع في المجتمع القديم تساعد بصورة عامة، وبشتى الصور والأشكال، على تطور البروليتاريا وتقدمها. فان البرجوازية تعيش في حالة حرب مستمرة، في بادئ الأمر، ضد الأرستقراطية، ثم ضد تلك الجماعات من البرجوازية نفسها التي تتناقض مصالحها مع رقي الصناعة، وبصورة دائمة ضد برجوازية الأقطار الأجنبية جميعا. وترى البرجوازية نفسها مضطرة، في كل ميادين النضال هذه، إلى الالتجاء للبروليتاريا وطلب معونتها، فتجرها بذلك

إلى مضممار الحركة السياسية. وهكذا تقدم البرجوازية بيدها إلى البروليتاريين عناصر ثقافتها، أي أنها تسلمهم السلاح الذي سيحاربونها به.

أضف إلى كل ذلك ما رأيناه من ان جماعات كاملة من الطبقة السائدة تتدهور، بنتيجة تطور الصناعة وتقدمها، إلى صفوف طبقة البروليتاريا، أو تكون على الأقل مهددة في ظروف معيشتها وشروط حياتها. وهذه الجماعات تحمل كذلك إلى البروليتاريا عددا عديدا من عناصر الثقافة.

وأخيرا، عندما يقترب نضال الطبقات من الساعة الحاسمة الفاصلة، يتخذ انحلال الطبقة السائدة والمجتمع القديم بأسره طابعا يبلغ من حدته وعنفه ان جزءا صغيرا من هذه الطبقة السائدة نفسها ينفصل عنها وينضم إلى الطبقة الثورية، إلى الطبقة التي تحمل في قلبها المستقبل. وكما انتقل فيما مضى قسم من النبلاء إلى جانب البرجوازية، كذلك في أيامنا هذه ينتقل قسم من البرجوازية إلى جانب البروليتاريا، أي بالضبط القسم المؤلف من البرجوازيين المفكرين الذين تمكنوا من الإحاطة بمجموع الحركة التاريخية وفهمها بصورة نظرية.

وليس بين جميع الطبقات التي تقف الآن أمام البرجوازية وجها لوجه الا طبقة ثورية حقا، هي البروليتاريا. فان جميع الطبقات الأخرى تتحط وتهلك مع نمو الصناعة الكبرى، اما البروليتاريا فهي على العكس من ذلك، أخص منتجات هذه الصناعة.

ان الفئات المتوسطة، من صغار الصناعيين وصغار التجار والحرفيين والفلاحين، تحارب البرجوازية من أجل الحفاظ على وجودها بوصفها فئات متوسطة. فهي ليست إذن ثورية، بل محافظة، وأكثر من محافظة أيضا، أنها رجعية، فهي تطلب ان يرجع التاريخ القهقري ويسير دولا ب التطور إلى الوراء. وإذا كنا نراها تقوم بأعمال ثورية، فما ذاك الا لخوفها من ان تتدهور إلى صفوف البروليتاريا، وهي إذ ذاك تدافع عن مصالحها المقبلة، لا عن مصالحها الحالية، وهي تتخلى عن وجهة نظرها الخاصة لتتخذ لنفسها وجهة نظر البروليتاريا.

أما اللومين بروليتاريا⁹³، هذه الحشرات الجامدة، حثالة أدنى شرائح المجتمع القديم، فقد تجرهم ثورة البروليتاريا إلى الحركة، ولكن ظروف معيشتهم وأوضاع حياتهم تجعلهم أكثر استعدادا لبيع أنفسهم لأجل المكائد الرجعية.

ان ظروف معيشة المجتمع القديم قد اضمحلت ولم يبق لها اثر في ظروف معيشة البروليتاريا. فالبروليتاري محروم من الملكية، وليست هناك أية صفة مشتركة بين علاقاته العائلية وعلاقات العائلة البرجوازية. والعمل الصناعي الحديث الذي يضم في طياته استعباد العامل من قبل الرأسمال، قد جرد العامل، سواء في إنكلترا أو فرنسا أو أميركا أو ألمانيا، من كل صبغة وطنية. وما القوانين والقواعد الأخلاقية والأديان بالنسبة إليه الا أوهام برجوازية تستتر خلفها مصالح برجوازية.

ان كل الطبقات التي كانت تستولي على السلطة فيما مضى، كانت تحاول تثبيت أوضاعها المكتسبة بإخضاع المجتمع بأسره للظروف والشروط التي تضمن أسلوب التملك الخاص بها. ولا تستطيع البروليتاريا الاستيلاء على القوى المنتجة الاجتماعية الا بهدم أسلوب التملك الخاص بها حاليا، وبالتالي يُهدم كل أسلوب للتملك مرعي الإجراء إلى يومنا هذا. ولا تملك البروليتاريا شيئا خاصا بها حتى تصونه وتحميه فعليةا إذن ان تهدم كل ما كان يحمي ويضمن الملكية الخاصة. وكانت الحركات إلى يومنا هذا، كلها قامت بها اقلية أو جرت في مصلحة الاقلية. اما حركة البروليتاريا فهي حركة قائمة بذاتها للأكثرية الساحقة في سبيل مصلحة الأكثرية الساحقة، والبروليتاريا، التي هي طبقة سفلى في المجتمع الحالي، لا يمكنها ان تهيب وتقوم عودها الا إذا نسفت كل الطبقات المترتبة فوقها والتي تؤلف المجتمع الرسمي.

ان نضال البروليتاريا ضد البرجوازية ليس في أساسه نضالا وطنيا، ولكنه يتخذ مع ذلك هذا الشكل في بادئ الأمر. إذ لا حاجة للقول ان على البروليتاريا في كل قطر من الأقطار ان تقضي قبل كل شيء على برجوازيته الخاصة. اننا، إذ وصفنا مراحل تطور البروليتاريا، بخطوطها الكبرى، قد تتبعنا في الوقت نفسه تاريخ الحرب الأهلية، المستترة إلى حد ما والتي لا تنفك تأكل المجتمع وتنحدره حتى الساعة التي تنفجر فيها هذه الحرب بشكل ثورة علنية، وتؤسس البروليتاريا سيطرتها بعد القضاء على البرجوازية بالشدة والعنف. ان كل المجتمعات السالفة قامت، كما رأينا، على التناحر بين الطبقات المضطهدة والمضطهدة. ولكن لأجل اضطهاد طبقة ما ينبغي على الأقل ان يكون في الاستطاعة تأمين شروط

⁹³ حثالة البروليتاريا، الرعاع.

معيشية لها تمكنها من الحياة تحت وطأة الاستعباد والاضطهاد. فقد كان القن في عهد القنانة يتوصل لان يصبح عضوا في إحدى الكومونات؛ وكذلك البرجوازي الصغير، حتى تحت أشد أنواع الاستبداد الإقطاعي، كان يتوصل إلى مرتبة البرجوازي. اما العامل في عصرنا فهو على عكس ذلك تماما؛ فعوضا عن ان يرتفع ويرقى مع رقي الصناعة، لا ينفك يهوى في انحطاط، إلى ان ينزل إلى مستوى هو أدنى وأحط من شروط حياة طبقته نفسها. ويسقط العامل في مهوي الفاقة، ويزداد الفقر والإملاق بسرعة تفوق سرعة ازدياد السكان ونمو الثروة. فمن البين إذن ان البرجوازية لا يبقى بوسعها ان تقوم بدورها كطبقة حاكمة وان تفرض على المجتمع بأسره شروط حياة طبقته كقانون أعلى. انها لم تعد تستطيع ان تسود، إذ لم يعد في إمكانها ان تؤمن لعبدها حتى معيشة تتلائم مع عبوديته، وهي مجبرة على ان تدعه ينحط إلى درجة يصبح معها من واجبها هي ان تطعمه بدلا من ان تطعم نفسها بواسطته. فلم يعد من الممكن ان يحيا المجتمع تحت سيادتها وسيطرتها، أي بعبارة أخرى أصبح وجود البرجوازية منذ الآن فصاعدا غير متلائم مع وجود المجتمع.

ان الشرط الأساسي للوجود والسيادة بالنسبة للطبقة البرجوازية هو تكديس الثروة في أيدي بعض الأفراد وتكوين الرأسمال وإنماؤه. وشرط وجود الرأسمال هو العمل المأجور، والعمل المأجور يرتكز، بصورة مطلقة، على تزامم العمال فيما بينهم. ورقي الصناعة الذي ليست البرجوازية الا خادما منفعلا له ومقصورا على خدمته يستعيز عن انعزال العمال الناتج عن تزاممهم، باتحاد ثوري بواسطة الجمعيات. وهكذا ينتزع تقدم الصناعة الكبرى من تحت أقدام البرجوازية نفس الأسس التي شادت عليها إنتاجها وتملكها. ان البرجوازية تنتج قبل كل شيء حفاري قبرها، فسقوطها وانتصار البروليتاريا كلاهما أمر محتوم لا مناص منه.

ترجمة: الياس شاهين

روزا لوكسمبورغ

عبد الرحمن بدوي فرويد

Sigmund Freud

مؤسس التحليل النفسي

ولد في 1856/5/6 في فرايبيرج Freiburg (في إقليم مورافيا، وكان آنذاك ضمن الامبراطورية النمساوية، وصار بعد الحرب العالمية الأولى جزءاً من تشيكوسلوفاكيا) من أسرة يهودية، انتقلت إلى فيينا وهو في الثالثة من عمره. وفي سنة 1873 التحق فرويد بجامعة فيينا حيث درس الطب، وتخصص في طب الأعصاب، وقام في ميدانه بأبحاث جيدة معملية، نشرها سنة 1885 وسنة 1886. وكجزء من تدريبه سافر إلى فرنسا، حيث اتصل بعدد من الأطباء الفرنسيين المتخصصين في الأمراض النفسية وعلى رأسهم شاركو (Charcot) وببير جانييه (Pierre Janet) وكانوا في علاجهم للأمراض العقلية يستعملون التنويم المغناطيسي. فاهتم فرويد بهذه الطريقة وأجرى تجارب مستعيناً بالتنويم المغناطيسي، أولاً في فرنسا، وبعد ذلك في النمسا. فاكشف حينئذ أن من الممكن في أحوال كثيرة جعل المريض، تحت التنويم المغناطيسي، يتذكر حوادث ومشاعر يبدو أنها كانت سبباً في إحداث أعراض مرضية عصبية أو نفسية. فاستنتج من هذا أن استعادة مثل هذه الذكريات وما صاحبها من تجارب انفعالية تفيد في علاج المريض، لأنه وجد أن أعراض المرض كانت تختفي غالباً متى ما كان التذكر ممكناً.

وبالتعاون مع بروير Breuer سعى فرويد لتكميل هذه الطريقة لكنه تبين لهما أن التنويم المغناطيسي لا يفيد إلا في مساعدة المريض على التذكر واستعادة التجارب التي أدت إلى المرض. وبمزيد من التجارب تبين لبروير أن من الممكن الاستعاضة عن التنويم المغناطيسي بما سماه أحد مرضاه: "العلاج بالمحادثة"، وذلك بأن يتحدث مع المريض في موضوعات انفعالية دون الاستعانة بالتنويم المغناطيسي، لكن بروير ما لبث أن انصرف عن هذه الطريقة في العلاج، لما وجده في المناقشات مع المرضى حول تفاصيل شخصية وجنسية من أمور محيرة وغير واضحة. أما فرويد فقد وجد في تصريحات مرضاه وما يصحبها من ردود فعل انفعالية وسيلة يمكن استخدامها في العلاج. وهذه الملاحظة أدت به إلى فكرة التحويل Transference وهي من الأدوات الأساسية في التحليل النفسي.

انفصل بروير عن فرويد، لكن هذا الأخير استمر وحده في هذا الطريق، وجمع بين التنويم المغناطيسي وبين العلاج بالمحادثة. لكنه تبين له بعد ذلك أن التنويم غير فعال في بعض الأحوال، لأن بعض المرضى لا يمكن تنويمهم، ولأن من ينوّمون ويعانون تغييراً في الأعراض التي ظهرت عليهم أولاً نتيجة للإيحاء التنويمي قد تظهر عليهم فيما بعد أعراض أخرى. ومن هنا انصرف فرويد إلى طريقة "العلاج بالمحادثة" أكثر فأكثر، وقلل اعتماده على التنويم حتى لم يعد يفيد إلا في جعل المريض يسترخي ويطلق العنان لعقله. لكنه كان من الضروري القيام بنوع من الرقابة على انطلاق المريض في سرد المعاني المترابطة. ووجد فرويد أن تحليل أحلام المريض هو وسيلة ناعمة في إحداث هذه الرقابة.

وخلال هذا كله كان فرويد يولي أهمية خاصة لما يرد هذه المحادثات العلاجية من تصريحات المرضى عن مشاكلهم الجنسية بخاصة، مما جعله يرجع إلى لغزيرة الجنسية الأصل في كثير -إن لم يكن في كل- الأمراض العصبية والنفسية. وهو الاتجاه الذي أنكره عليه زميله يوسف بروير فانفصل عنه.

وقد رأى فرويد أن اهتمام عالم النفس وعالم الأمراض النفسية يجب أن ينصب على طبيعة تجارب الشخص في الحياة، وكيف حدثت كل واحدة من هذه التجارب، وكيف تفاعلت مع تجاربه السابقة. وافترض أن التجارب الأولى في حياة الطفل ذات أثر كبير في تكوين أساس الشخصية، وأن ما يحدث للإنسان بعد سن المراهقة لا يؤثر إلا قليلاً في نمط الشخصية الذي تكوّن قبل ذلك. ولئن كان اهتمام فرويد قد اتجه في المقام الأول إلى ذوي الأمراض العقلية، فإنه اعتقد أن من الممكن تعميم النتائج التي يصل إليها في دراسة المرض لتشمل أيضاً كل أنواع السلوك الإنساني.

والمنهج الذي استخدمه كما قلنا ترك خواطر المريض تتثال عليه في حرية، مع قيام المحلل النفسي بملاحظة المريض وتفسير خواطره. فكان يطلب من المريض أن يصرح له أو للمحلل النفسي بكل ما يجول بخاطره، بغض النظر عما عسى أن يكون فيها من تفاهة أو عتة أو عدم معقولية أو مخالفة لقواعد الأخلاق والمعاملات، وذلك على أساس أن مجرى التفكير هو سلسلة من الخواطر المترابطة التي فيها ترتبط كل خاطرة بما يسبقها. والإنسان، في الأحوال العادية، يكتُم الأفكار السيئة إما بسبب المخاوف أو القيم الأخلاقية المرعية أو التهذيب والآداب السائدة؛ ويريد فرويد بترك الخواطر تتطلق دون حسيب ولا رقيب، أن يصل إلى ما كتم في غور اللاشعور من خواطر وأفكار ورغبات. وتسلسل

الترابطات يؤدي إلى المشاعر والأفكار والدوافع التي تسببت في مشاكل نفسية عند المريض، ثم من وراء ذلك إلى التجارب الأصلية التي أدت إلى حدوث عدم التكيف النفسي فيه. وباستمرار العملية، عملية ترك الخواطر الحرة تقصح عن نفسها دون رقيب، وقيام المحلل بتفسير المادة المتحصلة عن ذلك، يكتشف المريض والمحلل أن ثم علاقة بين التجارب الماضية وبين الأحوال الراهنة فغير السوية التي يعانيها المريض.

مبادئ الحياة النفسية كما يراها فرويد:

الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب فرويد هي أن الغرض الأساسي من كل فعل يقوم به الإنسان هو تحصيل أكبر لذة وجعل الألم أقل ما يمكن. ذلك لأنه رأى أن السلوك يتجه نحو السعادة بمعنى تحصيل أكبر لذة، أو اشباع الحاجات الحسية.

والطفل يسعى إلى تحصيل اللذة بغض النظر نتائجها. وفي هذه النقطة يسترشد سلوكه "بمبدأ اللذة". وكلما كبر تعلم كيف يضبط سلوكه بما يوافقها من حقائق. فيحقق أكبر لذوى مع أقل ضرر ناجم عنها. وهذا الاتجاه يسمى "مبدأ الواقع" وهو ثمرة نضوج قدرته على ضبط نفسه. وعملية الضبط، والتخطيط، والتكيف مع الواقع هي "الأنا" Ego. وكلما تقدم الطفل في السن وصار مرافقاً تتغير قيمه الأخلاقية، فينشأ ما يسميه بـ "الأنا الفوقاني" الذي هو ثمرة محاكاة الطفل لسلوك أبويه.

وكل سلوك ذو غرض، وغرضه هو تحصيل أكبر لذة وتقليل الألم الضروري على أقل درجة. وفي العادة يوجد أكثر من دافع لتوجيه أي فعل، ومن الدوافع ما هو حاضر ومنها ما هو ناشئ عن تجارب ماضية. وتنشأ المنازعات حين يقع أحد هذه الدوافع في تناقض وتنازع مع باقي الدوافع. وفي عملية النضوج البيولوجي تحدث عدة صعوبات. والتطور يتضمن العثر على بعض وسائل للتكيف مع هذه الصعوبات. ولما كانت مشاكل التطور ذات أصل بيولوجي، فينبغي مواجهتها وحلها بواسطة كل طفل على حدة.

والدوافع، وتجارب الحياة، والموقف الحالي، والقيم الأخلاقية، وضرب بذل الطاقة، والتحريمات كلها تتفاعل معاً لتكوين الشخصية.

ونمط هذا التفاعل يتقرر في الطفولة على أنه ناتج النضوج الفيزيائي (الطبيعي) والاجتماعي.

الشعور:

يميز فرويد بين ثلاث مناطق داخل الشخصية: المنطقة الأولى يسميها "الهو" ID يتألف من دوافع بيولوجية متعددة تكون كلها في أحوالها الأولية غير المتكيفة اجتماعياً. ويمكن أن يسمى ذلك الجانب الحيواني في الإنسان. والمنطقة الثانية يسميها فرويد باسم "الأنا". والأنا هو الجزء من الشخصية الذي ينشد العثر على مخارج واقعية لدوافع "الهو"، وفي نفس الوقت يؤمن الشخص من الوقوع في نزاع مع محيطه ويجنبه التجارب الألمية و"الأنا" Ego هو مصدر ضبط النفس، والوسيلة للإبقاء على الاتصال مع المحيط. وهو حاكم يصدر قرارات. أما المنطقة الثالثة، وتسمى "الأنا الفوقاني" Super Ego فهي تشمل القيم الأخلاقية التي يهتدي بها الشخص، أعني ضميره.

ولكل منطقة من هذه المناطق الثلاث علاقة محددة مع الوعي (الشعور). ومهمة الأنا في التوفيق بين مطالب "الهو" ID و "الأنا الفوقاني" وبين الواقع مهمة واعية (شعورية) لا محالة، كما هو الشأن أيضاً في تعامله مع العالم الخارجي وكذلك بعض القيم الشخصية واعية، وإن كان فرويد يعتقد أن "الأنا الفوقاني" كثيراً ما يؤثر في الشخص دون أن يكون واعياً بهذا التأثير. والسبب في هذا أن كثيراً من القيم الاجتماعية قد تعلمها الطفل قبل أن يستطيع فهمها وتعلقلها.

والهو، بدوافعه الوحشية، لا شعوري. وهذه المادة اللاشعورية تسعى للتعبير عن نفسها على نحو غير مباشر. فمثلاً الأحلام وهفوات اللسان هي تجليات مقنعة لمضمونات لا شعورية افلنت من "الأنا" وصارت علنية. وفي حالة الأحلام، فإن التخلف غير المباشر من المواد الاندفاعية تصرف مواد كان من شأنها لو بقيت حبيسة أن تحدث اضطراباً في النوم وفي نشاطات أخرى.

وإلى جانب الشعور واللاشعور هناك ظاهرة يسميها فرويد باسم "ما قبل الشعور" preconscious، وهو المادة التي يستطيع الشخص أن يتذكرها بحسب إرادته، لكنها لم تكن في وعيه وانتباهه طوال الوقت. وهذه المادة لا تبرز من أجل

مراقبة الجهاز العضوي، بل بالأحرى من أجل التمكين له من العمل على نحو أكثر فاعلية. ذلك لأن وعي الإنسان بكل قصد وكل ذاكرة باستمرار قد يتدخل في نشاط الإنسان ويعيقه؛ لكنه لا بد من أن تكون هذه المعلومات ميسورة للجهاز العضو حين يحتاج إليها.

وهكذا كان فرويد يرى أن العقل يتأثر بدوافع حيوانية أولية، ويراقب من قبل قيم أخلاقية، ويتكيف وفقاً لمتطلبات الواقع.

التفكير والمعرفة والذاكرة:

وفي بداية الأمر، الطفل لا يفكر، بل يرد الفعل باندفاع وينشد لذات مباشرة. وسلوكه هذا يتفق مع "مبدأ اللذة" الذي ذكرناه من قبل. وبعد عام أو عامين، يتعلم الطفل أن عليه أن ينظر في نتائج ما يفعله حتى يتجنب ما قد يحدث من ألم ينتج عن مباشرة اللذة، وهذا هو مبدأ الواقع. واعتبار النتائج على هذا النحو – هو التفكير. والتفكير امتثال رمزي للموضوعات والأحداث والمشاعر. وكثير من هذه الرموز قد تعلمها الطفل من أبويه أو بيئته، وبعضها هي مفهومات لا شعورية تكون جزءاً من وراثته التكوينية. والأحلام غنية بهذه الرموز؛ ولما كانت تتحدد أساساً بقوة لا شعورية، فإنها تكشف عن نزاع ونزاعات مستورة.

السلوك والشخصية:

ونمو الشخصية يمرّ بعدة مراحل. وكل مرحلة منها تتضمن التفاعل بين البنية النفسية القائمة، والحاجات البيولوجية (خصوصاً الجنسية منها)، والبيئة المحيطة. وبسبب هذا التفاعل، فإنها تسمى مراحل نفسية جنسية Psycho Sexual ويعين النمو بيولوجياً، وكل مرحلة تجلب دوافع جديدة لا بد من التوفيق بينها وبين الآخرين في المجتمع.

والمرحلة الأولى للنمو تقوم في العيلولة التي تتميز بتركيز الانتباه على الأفعال الشفوية والأكل ومن هنا سميت بالمرحلة الشفوية، لأن الشفتين تلعبان دوراً رئيسياً.

ويتلو ذلك فترة تسود فيها العادات المتعلقة بالبراز والمثانة، ويزداد فيها التوكيد على أفعال الاست، ولهذا يسميها فرويد باسم "المرحلة الاستية".

ويتلو ذلك المرحلة التي يسميها بأم المرحلة "الاحليلية" phallic وتتميز بمحاولة الطفل حل مشاكله الجنسية مع أبويه (نزاعات عقدة أوديب). وفي أثناء هذه المرحلة يؤدي خوف الطفل من الانتقام (بالخصي) بسبب تنافسه مع من في مثل جنسه من أبويه إلى أن يشعر الطفل بالتوحد identity مع هذا الوالد (أو الوالدة، بحسب الأحوال)، بما في ذلك قيمه (أو قيمها) الأخلاقية. وبهذا يتقرر "أنا فوقاني" Superego، ويدخل الطفل في مرحلة كمون فيها تكبت كل دواخله الجنسية حتى بداية عهد المراهقة.

فإن مضت المراهقة بدون مشاكل، يقترب الشخص من المرحلة التناسلية genital stage، وإن كان من النادر تحقيق شخصية تناسلية كاملة لأن القليل من الأشخاص هم القادرون على أن يمرّوا بالمراحل السابقة دون أذى.

وإذا وقع الطفل في مشاكل خطيرة خلال أية مرحلة من هذه المراحل، فإن المهارات الاجتماعية التي يكون قد تعلمها فقيرة أو معدومة بتاتا. وقد يحدث أن يتوقف عن النمو ويثبت على حال معينة، وربما يتعثر ويعرج خلال المراحل الأخرى ويرتد إلى الخلف، وربما يعود إلى مهارات أتقنها من قبل على نحو أفضل حين كان واقعاً تحت ضغط. والتوقف في حال معلوم نتج عن نوع خاص من التكيف المرضي (الباثولوجي)، مثل العيلولة dependency في ثبوتات شفوية أو جنسية كاذبة، أو دون جوانية، ونشاطات شيطانية في ثبوتات fixations احليلية.

والعصابات neuroses والأمراض النفسية psychoses هي ارتدادات في أوقات الشط المؤدي إلى الارتداد ينشأ عن نزاعات بين الأشخاص حول قهر دوافع محرّمة. إن الدافع لما لم يكن مقبولاً فإنه اندفع خلفاً إلى اللاشعور، وعبر عن

نفسه، بطريق غير مباشر فقط، بواسطة سلوك وسط compromise يمكن من شكل مقنع من أشكال الإرضاء، وفي الوقت نفسه يرضي التحريمات الأخلاقية والاجتماعية.

وكل مرحلة من مراحل النمو تحمل معها مهارات يمكن أن تستعمل وسائل حماية defenses مثل التخييلات في المرحلة الشفوية، والاسقاطات في المرحلة الاستنسية، وألوان الكبت وردود الفعل في المرحلة الإحليلية.

والطريق الذي سلكه فرويد سلكه وحده. فبعد أن فارق بروير، انفصل عنه ألفرد أدلر في سنة 1911، ثم فلهلم اشتكل Stekel Whielem في سنة 1912، ثم كارل بونج في سنة 1914، ثم أوتو رانك Otto Rank في سنة 1924.

ولما احتل النازي النمسا في مارس سنة 1938 ارتحل فرويد إلى لندن، حيث توفي في السنة التالية في 23 سبتمبر سنة 1939 بعد أن جاوز الثالثة والثمانين.

نشره ومؤلفاته

النشرة المعتمدة لكل مؤلفات فرويد قام بها جيمس استراتشي James Strachey بالتعاون مع بنت فرويد، أنا فرويد Anna Freud، في 24 مجلدًا، ونشرت في ترجمة انجليزية في لندن، من 1953 إلى 1964، عند الناشر Hogarth. ونشرت مؤلفاته الأساسية، في ترجمة انجليزية أيضاً، بعنوان:

- The Basic Writings of Sigmund Freud, ed. By A.A. Brill. New York, Random House, 1938.
- Introductory Lectures to Psychoanalysis. New York, 1920.
- The Ego and the Id. London, 1927.
- Civilization and its Discontents. New York, 1930.
- New Introductory Lectures on Psychoanalysis. New York, 1933.
- The Problem of Anxiety. New York, 1936.

مراجع

- Ann F. Neel: Theories of Psychology, pp. 181 – 210 London, 1969,
- Ckara Thompson: Psychoanalysis: Evolution and Development. New York, 1959.
- E. Hones: The Life and Work of Sigmund Freud, 3 vols. 1953-55.
- O. Monnoni: Freud. Paris, 1968.
- M. Robert: La Revolution Psychanalytique, 2 vols. Parix, 1964.

لم تزدنا دراستنا عن السعادة حتى الآن معرفة بشيء لا يعلمه الناس جميعاً. وإذا أردنا ان نتممها هنا بالبحث في علة المصاعب التي تحول دون ان يصير الناس سعداء على نحو ما يحلو لهم، فإن حظنا في اكتشاف شيء جديد لا يبدو اكبر بكثير. فلقد سبق أن أعطينا الجواب بإشارتنا إلى المصادر الثلاثة التي ينبع منها الألم الإنساني: قوة الطبيعة الساحقة، شيخوخة الجسم البشري، وأخيراً عدم كفاية التدابير الرامية إلى تنظيم العلاقات بين البشر، سواء أضْمَنَ الأسرة أم الدولة أم المجتمع. وفيما يتعلق بالمصدرين الأولين لا مجال لترددنا طويلاً، إذ أن حصاقتنا تجربتنا على الاعتراف بواقعيتيهما، مثلما تجربتنا على الرضوخ لما لا مهرب منه. فنحن لن نحكم أبداً تمام الإحكام سيطرتنا على الطبيعة، وجسمنا، الذي هو ذاته عنصر من عناصر الطبيعة، سيبقى ابد الدهر قابلاً للفناء ومحدوداً في قدرته على التكيف، كما في سعة وظائفه. لكن الإقرار بهذه الحقيقة لا يجوز ان يحكم علينا بالشلل: بل على العكس، إذ انه يعين لنشاطنا الوجهة التي ينبغي عليه ان يسلكها. فلنن كنا لا نستطيع إلغاء الألام كافة، ففي مقدورنا على الأقل التخلص من بعضها وتسكين بعضها الآخر: وبرهاننا على ذلك تجربة لها من العمر ألوف السنين. بيد أننا نلاحظ موقفاً مختلفاً تجاه المصدر الثالث للألم، ولا يسعنا أن ندرك لماذا لا توفر المؤسسات التي أنشأناها بأنفسنا الحماية والمنفعة لنا جميعاً. وعلى كل حال، لو أمعنا التفكير في الفشل المحزن الذي ثُمِنَ به، في هذا المجال على وجه التحديد، إجراء اتنا للوقاية من الألم، لشرعت تراودنا الشكوك بأن ثمة قانوناً ما للطبيعة التي لا تقهر يتواري هنا أيضاً عن الأنظار، وان هذا القانون يتعلق هذه المرة بتكويننا النفسي بالذات.

وإذا ما تصدينا لدراسة احتمال كهذا، اصطدماً على الفور بتوكيد طالما طرق آذاننا، ولكنه يستأهل ان نتوقف عنده لأنه عجيب ومدّهِش حقاً. فهو يزعم أن ما نسميه بحضارتنا هو الذي ينبغي ان نحمله إلى حد كبير تبعاً لبؤسنا، وأن التخلي عن هذه الحضارة للعودة إلى الحالة البدائية سيكفل لنا قدراً من السعادة اكبر بكثير. انني اعتبر هذا التوكيد عجيباً ومدّهِشاً لأنه من المؤكد الثابت بالرغم من كل شيء، أياً يكن التعريف الذي نلبسه لمفهوم الحضارة، ان كل ما نسعى إلى تجنبه لحماية من تهديدات الألم الناجم عن هذا أو ذاك من المصادر الأنفة الذكر إنما هو من صنع هذه الحضارة عينها.

كيف انتهى الأمر بعدد كبير من المخلوقات البشرية إلى الأخذ، على ما في ذلك من غرابة، بوجهة النظر المعادية للحضارة تلك؟ اعتقد ان استياء دفيناً، من منشأ ناء للغاية، كان يتجدد في كل طور من أطواره، هو الذي حث على تلك الإدانة التي كانت تتكرر بانتظام بفضل ظروف تاريخية مؤقتة. ويخيل إلي انني قادر على معرفة ما كان الأخير وما قبل الأخير من تلك الظروف، لكنني لست ضليعاً بما فيه الكفاية في العلم لأتبع تسلسلها عبر الماضي السحيق للجنس البشري. حسبي أن أشير إلى أن عامل العداء للحضارة كان من أسباب انتصار المسيحية على الوثنية، إذ جرى وثيق الربط بينه وبين الخفض من قيمة الحياة الأرضية كما نادى به المذهب المسيحي. وقد قام ما قبل الأخير من تلك الظروف التاريخية حين أتاح تطور الأسفار الاستكشافية إمكانية الاتصال بالأجناس والشعوب المتوحشة. فقد تصور الأوروبيون، نظراً إلى عدم توفر الملاحظات الكافية والتفهم الصحيح لعادات المتوحشين وأعرافهم، ان هؤلاء الأخيرين يحيون حياة بسيطة وسعيدة، فقيرة بالحاجات، على نحو ما عاد متاحاً للمستكشفين الأكثر تَمَدُّناً الذين يزورونهم. وقد جاءت التجربة اللاحقة لتصحيح، في أكثر من نقطة، ذلك الحكم. فلنن كانت الحياة اسهل عليهم بالفعل، فقد ارتكب الأوروبيون مراراً وتكراراً خطأ عزو خفة الأعباء هذه إلى غياب المطالب البالغة التعقيد والناجمة عن الحضارة، مع أن الفضل فيها كان يعود، بوجه الإجمال، إلى كرم الطبيعة وإلى جميع التسهيلات التي تتيحها للمتوحشين لتلبية حاجاتهم الحيوية. أما آخر تلك الظروف التاريخية فقد قام حين تعلمنا أن نَمِيز أواليات⁹⁴ العُصاب⁹⁵ الذي هدد بتخريب القسط الضئيل من السعادة الذي فاز به الإنسان المتمدّن. وقد اكتشف الناس عندئذ ان الإنسان يصير عصابياً لأنه لا يستطيع ان يتحمل درجة

⁹⁴ أواليات: يستخدم المترجم مصطلح أواليات مشتقاً من كلمة "آلة" والمقصود به الآليات (mechanisms).

⁹⁵ العُصاب: مرض نفسي، اضطراب عصب وظيفي (neurosis).

العزوف والزهد التي يتطلبها المجتمع باسم مثله الأعلى الثقافي، وخلصوا إلى الاستنتاج بأن إلغاء تلك المطالب أو تخفيفها يعني رجوعاً إلى إمكانيات السعادة.

هناك سبب آخر أيضاً للخيبة ولانقشاع الأوهام. فخلال الأجيال الأخيرة تمكنت البشرية في مجال العلوم الفيزيائية والطبيعية وتطبيقاتها التقنية من تحقيق تقدم خارق للمألوف، وقد بسطت بنتيجة ذلك سيطرتها على الطبيعة على نحو ما كان يمكن تصوره قبل اليوم. وسمات هذا التقدم معروفة للجميع إلى حد يغني عن تعدادها. وبنو الإنسان فخرون بتلك الفتوحات، وهم في فخرهم هذا محقون. بيد أنه يخيل إليهم أن هذه السيطرة الحديثة العهد على المكان والزمان، وهذا الاسترقاق لقوى الطبيعة، وهذا التحقيق لصوبات وأمان لها من العمر آلاف السنين، لم تزد البتة من مقدار المتعة التي ينتظرونها من الحياة. ومن ثم، لا يعمر أفدتهم الإحساس بأنهم صاروا نتيجة ذلك أكثر سعادة، وقد كان من المفروض أن يكتفوا بالاستنتاج بأن السيطرة على الطبيعة ليست شرط السعادة الوحيد، كما أنها ليست الهدف اليتيم لعملية التمدين. لا أن يستنتجوا أن تقدم التقنية غير ذي قيمة بالنسبة إلى "اقتصاد" سعادتنا. وبالفعل، ألن نميل إزاء الاستنتاج الأخير إلى الاعتراض بقولنا: أليس مكسباً إيجابياً من اللذة، ألا يزداد بلا ليس شعوري بالسعادة، إذا ما أمكنني أن أسمع متى ما شئت صوت ولدي الذي يقطن على بعد مئات الكيلومترات، أو إذا ما أمكنني أن أعلم فور نزول صديقي من الباخرة التي كانت تقله أن رحلته الطويلة والشاقة قد انتهت بسلام. أهو شيء تافه أن يكون الطب قد افلح في تخفيض نسبة وفيات الأطفال، وفي تقليص أخطار إصابة الناس بالعدوى تقليصاً يبعث على الدهشة حقاً؟ أهو شيء عديم القيمة أن يكون الطب عينه قد نجح في إطالة الأمد المتوسط لحياة الإنسان المتمدن بعدد غير هين من السنين؟ أنه لفي مستطاعنا أن نضيف إلى هذه المحاسن، التي ندين بها لعصر التقدم العلمي والتقني هذا، على كثرة ما يتعرض له من دم وتحقير، قائمة بكاملها.... ولكن هو ذا صوت النقد المتشائم يعلو ويرتفع! الصوت الذي يبيت في الأذان أن غالبية هذه التسهيلات هي من طبيعة مماثلة لتلك "اللذة الرخيصة" التي تطيرها النكتة المعروفة التالية: عَرَضَ ساقك العارية للبرد، خارج الفراش، فتفوز فيما بعد بـ "لذة" إعادتها إلى الدفء! فلو لا السكك الحديدية، التي ألغت المسافة، هل كان أولادنا غادروا مسقط رأسهم، وهل كانت ستوجد، من ثم، حاجة إلى التلفون لسماع صوتهم؟ ولولا الملاحه عبر المحيطات لما كان صديقي فكر بالسفر، ولكن استغنيت عن التلغراف للاطمئنان على مصيره. وما الفائدة من تقليص وفيات الأطفال إذا كان هذا التقليص ذاته يفرض علينا أن نضبط أنفسنا ضبطاً شديداً في الإنسال، وإذا كنا بعد كل شيء لا نربي عدداً من الأطفال أكبر من العدد الذي كنا نربيهِ أيام لم يكن لقواعد حفظ الصحة من وجود، وهذا بينما طراً من جهة أخرى تعقيد على شروط حياتنا الجنسية في الزواج وانتفى في أغلب الظن التأثير الإيجابي للانتخاب الطبيعي؟ وماذا نجني أخيراً من طول أمد الحياة، إذا كانت هذه الحياة عينها ترهق كواهلنا بأعباء ومشاق لا تقع تحت حصر، وإذا كانت فقيرة بالأفراح، غنية بالألام، إلى حد نرحب معه بالموت بوصفه خلاصاً سعيداً؟

يبدو أنه بحكم المؤكد أننا لا نشعر بأننا في يسر من امرنا وهناء في ظل حضارتنا الراهنة، لكن من العسير جداً أن نحكم هل شَعَرَ أهل الماضي، وإلى أي حد، بأنهم أسعد حالاً، وأن نقيّم بالتالي الدور الذي لعبته شروط حضارتهم. أننا ننزع على الدوام إلى تصور البؤس من زاوية موضوعية، وبعبارة أخرى، ننزع على الدوام إلى أن ننقل بالفكر، مع حفاظنا على مطالبنا وسياستنا الخاصة، إلى شروط الثقافات القديمة لتتساءل عندئذ عن فرص السعادة أو التعاسة التي كانت ستتاح لنا في ظلها. وهذه الكيفية في النظر إلى الأمور، أن تكن موضوعية في الظاهر لأنها لا تقيم اعتباراً لتحولات الحساسية الذاتية، فهي في جوهرها ذاتية بكل القدر الممكن، لأنها تُجَلِّ استعداداتنا النفسية محل سائر الاستعدادات الأخرى المجهولة لدينا. على أن السعادة هي، على كل حال، شيء مغرق في الذاتية. فمبلغاً ما بلغ بنا النفور والاشمئزاز من بعض المواقف والأوضاع، كوضع المحكوم بالأشغال الشاقة في سالف الأزمان، أو وضع الفلاح في حرب الثلاثين عاماً⁹⁶، أو وضع ضحية محاكم التفتيش المقدس، أو وضع اليهودي المعرض للمجازر الجماعية، فإنه يتعذر علينا على كل حال أن نضع أنفسنا محل أولئك التعساء، وأن نتكهن بالتشوهات التي أنزلتها عوامل نفسية متباينة بقدراتهم على استقبال الفرح والوجع. وفي عداد هذه العوامل لنذكر الحالة البدائية من اللاحساسية البليدة، والتبَلُّه التدرجي، وقطع حبل

96 الحرب الدينية والسياسية بين 1618 و 1648، وكان من أسبابها الرئيسية الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت.

كل رجاء، وأخيرا مختلف الطرائق الفجة أو المهذبة في إلهاء النفس. وفي حالة حدوث ألم فائق الشدة، يمكن ان تتدخل أليات نفسية معينة للحماية من الوجد. لكن يخيّل إلي أنه لا جدوى من مواصلة التبحر في هذا الجانب من المشكلة.

لقد آن الأوان للنظر في جوهر تلك الحضارة التي وضعت قيمتها، بصفتها مصدرا للسعادة، موضع تشكيك. ولن نطالب بصيغة تحدها في قليل من الألفاظ قبل ان نكون قد فزنا ببعض الجلاء من فحصها وتحليلها. حسبنا ان نكرر القول⁹⁷ بأن مصطلح الحضارة⁹⁸ يشير إلى جملة الصنائع والتنظيمات التي يبعدها تأسيسها عن حالة أسلافنا البهيمية والتي تفيد في غرضين: حماية الإنسان من الطبيعة، وتنظيم علاقات البشر فيما بينهم. ولمزيد من الوضوح سنفحص واحدة تلو الأخرى سمات الحضارة كما تتبدى في المجتمعات الإنسانية. وسوف يكون هادينا بلا تحفظ أثناء هذا الفحص للغة الذائعة، أو كما يقال أيضا "الحس اللغوي"، مطمئنين إلى أننا بذلك لا نغبط حق تلك الحدوس العميقة التي ما تزال تتأبى إلى اليوم على الترجمة إلى مصطلحات مجردة.

ان التوطئة لموضوعنا سهلة ميسورة، فنحن نسلم بصفة الحضارة لجميع النشاطات والقيم النافعة للإنسان لتطويع الأرض خدمة له ووقاية من جبروت قوى الطبيعة: وهذا المظهر من مظاهر الحضارة هو أقلها إثارة للشبهات وللجدل. وإذا أردنا أن نوغل بعيدا في الماضي، فسنذكر من بين الوقائع الحضارية الأولى استعمال الأدوات، وتدجين النار، وتشبيد المساكن. وتحتل ثانية هذه الوقائع مكانا رفيعا باعتبارها إنجازا خارقا للمألوف ولا سابق له⁹⁹. أما الواقعتان الأخريان فقد فتحتا للإنسان طريقا ما لبث فيما بعد أن غدا السير فيها قدما إلى الأمام، ومن السهل أصلا تخمين الدوافع التي كانت تحضه على ذلك. وبفضل ما بات في متناول الإنسان من أدوات، جُود أعضاءه (المحركة والحواسية على حد سواء) أو وسع توسيعا مرموقا حدود مقدرتها. وزودته الآلات ذات المحرك بقوة جبارة تتساوى وقوى عضلاته بالذات من حيث سهولة توجيهها والتحكم بها. وبفضل السفينة والطائرة، ما عاد لا الماء ولا الهواء يعيقان تنقله وتسفاره. وبالنظارات صحح عيوب عدسات عينيه، وأتاح له المقرب (التلسكوب) ان يرى إلى مسافات بعيدة، مثلما أتاح له المجهر (الميكروسكوب) ان يتخطى الحدود الضيقة التي ترسمها لبصره بنية شبيكية عينه. وباكتشاف آلة التصوير الفوتوغرافي كفل لنفسه أداة تثبت الظواهر الزائلة، كما ان اسطوانة الحاكي تؤدي له الخدمة عينها فيما يتعلق بالانطباعات الصوتية العابرة، وما هذان الجهازان في الواقع الا تجسيد مادي للمقدرة التي وُهبّت له على التذكر، وبعبارة أخرى، ما هما الا تجسيد لذاكرته. وبفضل الهاتف صار يسمع من بعيد، من مسافات كانت الحكايات الخرافية ذاتها تقرّ بأنها غير قابلة للاجتياز. وفي الأصل، كانت الكتابة لغة الغائب، وكان المنزل السكني بديل جسم الأم، ذلك البيت الأول الذي يبقى الحنين إليه أبد الدهر على الأرجح، والذي كان المرء يعرف الأمان فيه ويشعر بأنه في يسر من أمره وهناء.

لكنها حكاية من حكايات الجنيات! وبالفعل، ان تلك المنجزات والصنائع التي عرف الإنسان بفضل علمه وتقنيته كيف يغني بها هذه الأرض التي رأى النور على سطحها أول ما رآه مخلوقا صغيرا قريبا إلى البهيمية والتي لا يزال على كل سليل من عرقه أن يدلف إليها في حالة الرضيع الذي لا حول له ولا قوة - يا لبوصة الطبيعة أقول: ان تلك المنجزات والصنائع ان هي الا التحقيق المباشر لجميع، كلا، لمعظم، الأمناني التي عبرت عنها حكايات الجنيات تلك. وفي وسع الإنسان، بلا جدال، ان يعتبرها فتوحات للحضارة. لقد كان كَوْنٌ لنفسه، منذ سحب العصور، مثلا أعلى لكلية القدرة ولكلية العلم، ثم جسده في آلهته. وعزا إلى هذه الآلهة كل ما لبث عَصِيّا أو محظورا عليه. في مقدورنا إذن ان نقول ان

97 راجع مؤلف فرويد: "مستقبل وهم".

98 هذا المصطلح قابل أيضا للترجمة بـ "الثقافة" (culture)، وهو في الألمانية Kultur.

99 تأذن لنا معطيات تحليلية ناقصة، بل قابلة لأكثر من تأويل واحد، بصياغة فرضية قد تبدو بعيدة عن المعقول بصدد اصل تلك المأثرة الإنسانية الكبرى، فنحن نزع من الأشياء حدث كما لو ان الإنسان البدائي قد اعتاد، في كل مرة كان يجد نفسه فيها في مواجهة النار، ان يلبي بتلك المناسبة رغبة طفالية: الرغبة في إخمادها بنفث بوله. اما بصدد التأويل الأحيائي البدائي للسان اللهب الذي يرتفع ويمتد في الأجواء. فلا يمكن ان يحوم حوله ظل من شك، إذ تقوم أساطير لا يحصى لها عد شاهدة على صحته. وقد كان إطفاء النار بالنبل - وهي طريقة كان ما يزال يلجأ إليها الأحفاد المتأخرون للقرود كما يمثلهم غوليفر في ليليوت (بلاد خرافية نزل فيها غوليفر، بطل قصة سوفيت "رحلات غوليفر" وأهلها لا يزيد طولهم على ست بوصات).

وغارغانتوا، بطل ريبليه - أقول كان إطفاء النار بالنبل ضربا من فعل جنسي مع كائن مذكر، تظاهرة محبة إلى النفس من تظاهرات القوة الرجولية أثناء ضرب من "مبارزة" جنسية مثلية. وأول من عزف عن ذلك الفرح وأبقى على النار مشتعلة، كان أيضا أول من أمتلك المقدرة على حملها معه وعلى إخضاعها لخدمته. ولقد كان باطفائه نار هيجانه الجنسي الذاتي، قد دجّن تلك القوة الطبيعية المتمثلة في لسان اللهب. هكذا يكون ذلك الكسب الحضاري الكبير مكافأة على عزوف عن دافع جنسي. وقد وقع الاختيار، في مرحلة ثانية، على المرأة لتكون حارسه النار الملتقطة والمحمولة في موقد المنزل، لأن تكوينها التشريحي يمنعها من الاستسلام لإغراء إطفائها. وثمة مسوغ أيضا للتتويه بالعلاقة الثابتة التي تقوم، كما تشهد على ذلك التجربة التحليلية، بين الطموح والنار والايروسية الأحيائية.

تلك الآلهة كانت "مُثْلاً عليا حضارية". وما دام الآن قد اقترب غاية الاقتراب من هذا المثل الأعلى، فقد أمسى هو نفسه شبه إله. لكن فقط، في الحقيقة، على المنوال الذي يصل به بنو الإنسان بوجه عام إلى أنماطه الخاصة من الكمال، أي على نحو منقوص: بصدد بعض النقاط لا يصلون إلى هدفهم بالمرّة، وبصدد بعضها الآخر يصلون إلى نصف ما يريدون. لقد غدا الإنسان، ان جاز القول، ضرباً من "إله رمامي"¹⁰⁰، إلهاً يستأهل بالتأكيد كل إعجاب ان كان مسلحاً بأعضائه المساعدة، لكن هذه الأعضاء لم تنبت معه وكثيراً ما تسبب له ألماً بالغاً. وعلى كل حال، من حقه أن يتعزى بفكرة ان ذلك الارتقاء لن ينتهي مع عام اليُمن والبركة، عام 1930¹⁰¹. فالمستقبل البعيد سيأتينا، في هذا الميدان من ميادين الحضارة، بتقديم جديد ومرموق، وعلى قدر من الأهمية يتعذر في أغلب الظن التنبؤ به من الآن. وسوف يعزز التقدم الآتي ملامح الإنسان الإلهية أكثر فاكثراً. بيد اننا لا نريد ان ننسى، وهذا لصالح دراستنا، أن أي إنسان معاصر لا يشعر بأنه سعيد، مهما قارب أن يكون إلهاً.

اننا نتعرف المستوى الحضاري الرفيع لقطر من الأقطار حين نلاحظ ان كل شيء فيه مدروس بعناية ومنظم بفاعلية من أجل استغلال الإنسان للأرض، وان حماية هذا الإنسان من قوى الطبيعة مؤمنة ومضمونة، وبكلمة واحدة، ان كل شيء فيه مدبّر ابتغاء نفعه. وفي قطر كذاك تُنظّم مجاري الأنهار المهددة بالفيضان، وتُساق المياه المتاحة عن طريق شبكة من الأقنية إلى الأماكن التي لا تتوفر فيها. وتُفْلح الأرض بعناية، وتُزرع فيها نباتات موافقة لطبيعتها، وتُستخدم الثروات المنجمية المستخرجة على نحو متواصل من باطن الأرض في صنع أدوات وآلات لها ضرورتها الحيوية. وتُربل فيه وسائل المواصلات، وتكون سريعة وأمنية، وتُستأصل شأفة الوحوش الكاسرة والخطرة، وتزدهر تربية الحيوان. لكننا نطالب الحضارة بالمزيد، ونتمنى ان نرى تلك الأقطار عينها تتصدى على نحو كريم لتلبية مطالب أخرى. وبالفعل، اننا لا نتردد في ان نحیی أيضاً، كما لو أن مبتغانا الآن التنكر لأطروحتنا الأولى، كل اهتمام يصدر عن البشر تجاه الأشياء التي لا نفع منها يرجى أو حتى تلك التي لا جدوى منها البتة في الظاهر، على اعتبار ان مثل هذا الاهتمام هو مؤشر من مؤشرات الحضارة، ومن قبيل ذلك حينما نشاهد في هذه المدينة أو تلك الحدائق العامة، تلك الفسحات الضرورية لها بصفته مستودعات للهواء الطلق وملاعب، وقد جُمِلت أيضاً بمسالك مُزهِرة، أو نرى نوافذ البيوت وقد رُيِّت بأصص الأزهار. ان هذا "اللامجدي" الذي نطالب الحضارة بأن تعترف بكامل قيمته ما هو، وهذا ما نتبينه للحال، الا الجمال. اننا نطالب الإنسان المتمدن بأن يكرّم الجمال حيثما التقاه في الطبيعة، نطالب بأن تستنفر الأيدي كل ما تتمتع به من مهارة في تزيين الأشياء به. وهيئات ان نستنفذ لائحة المطالب التي نتقدم بها إلى الحضارة. ونحن نرغب أيضاً في ان نرى علائم النظافة والنظام. اننا لا نكوّن فكرة رفيعة عن التنظيم المدني لبلدة في الريف الإنكليزي، في زمن شكسبير، حين نقرأ أنه كانت ترتفع، أمام باب منزل أبويه في ستراتفورد، كومة كبيرة من الزبل. واننا لنغناظ ونتكلم عن "البربرية"، أي نقيض الحضارة، حين نشاهد دروب "وينرفالد"¹⁰² وقد انتشر فيها مزق الأوراق. ان كل وساخة تبدو لنا متنافية مع حالة التمدن. ثم اننا نسحب على الجسم البشري مطلب النظافة، وبأخذنا العجب من علمنا ان الملك - الشمس¹⁰³ نفسه كانت تفوح منه رائحة كريهة، وأخيراً نهز رأسنا تعجباً عندما نعاين في ايزولا بيللا الطشت الصغير الذي كان نابليون يستخدمه لاغتساله الصباحي. بل اننا لا ندهش البتة عندما نسمع ان استعمال الصابون هو المقياس المباشر لدرجة التحضر. وكذلك الحال فيما يتعلّق بالنظام الذي يرتبط هو الآخر، شأنه شأن النظافة، بالتدخل الإنساني. ولكن لئن لم يكن في وسعنا أن نتوقع أن تسود النظافة في قلب الطبيعة، فان هذه الأخيرة تعلمنا بالمقابل النظام، هذا إذا شئنا ان نصيخ السمع إليها، فملاحظة الانتظام العظيم للظواهر الفلكية لم تقدم للإنسان مثالا وقدوة فحسب، بل أيضاً الصورة الأولى الضرورية لإدخال النظام على حياته. ان النظام ضرب من "الإكراه على التكرار" وهذا الإكراه هو الذي يقرر، مستفيداً من التنظيم الذي يقام ليوم، متى وأين وكيف يتوجب فعل هذا الشيء أو ذاك، وبذلك يوفر الإنسان على نفسه جهد التردد وتلمس الطريق متى ما تماثلت الظروف. والنظام، الذي لا مرأى البتة في محاسنه، يسمح للإنسان بأن يستعمل على افضل نحو المكان والزمان، وبأن يقتصد في الوقت نفسه في قواه الجسمانية. ومن حقنا ان نفترض ان النظام تجلّى من البدء وتلقائياً في الأفعال الإنسانية، وعجيب حقاً ألا تكون الأمور قد جرت على هذا النحو،

100 نسبة إلى الرمامة: جراحة الترميم والتوقيف.

101 أي السنة التي ظهر فيها هذا المؤلف.

102 غابات أخاذة حول فيينا.

103 لويس الرابع عشر.

بل الأعجب من ذلك أن يكون الإنسان قد أظهر ميلا طبيعيا إلى الإهمال واللاتظام وعدم الدقة في العمل، وأن تكون الحاجة قد دعت إلى بذل جهود متضاعفة لحمله، بواسطة التربية، على الاحتذاء بمثال السماء.

يحتل الجمال والنظافة والنظام مكانة خاصة، بكل تأكيد، بين مطالب الحضارة. وإذا لم يكن للإنسان ان يزعم أن أهميتها تماثل أهمية السيطرة على قوى الطبيعة، وهذه السيطرة حيوية جدا بالنسبة إلينا، أو تعادل أهمية عوامل أخرى ما يزال علينا أن نتعلم كيف نتعرفها، فليس لإنسان أيضا ان يخفض منزلتها بطوع إرادته إلى مرتبة الأمور الثانوية. ومثال الجمال، الذي لا يسعنا أن نقبل بنفيه من عداد مشاغل الحضارة واهتماماتها، يكفي وحده لكي يبين لنا أن الحضارة لا تضع نصب عينها النافع وحده دون غيره. وعلى كل، فان نفعية النظام بديهية لا ممرارة فيها. أما النظافة، فلا بد أن نأخذ بعين الاعتبار أن علم الصحة يقتضيها هو الآخر، ومن المباح لنا أن نفترض ان هذه العلاقة لم تكن مجهولة من الناس، حتى قبل تطبيق العلم في مجال الوقاية من الأمراض. بيد أن مبدأ النفعية لا يفسر تمام التفسير ذلك الميل: ولا بد أن ثمة عاملا آخر يلعب دوره في الموضوع.

لكننا لا نستطيع أن نتخيل سمة أكثر تميزا للحضارة من القيمة المعلقة على النشاطات النفسية العليا من إنتاجات فكرية وعلمية وفنية، ولا مؤشرا ثقافيا موثوقا كالدور القيادي المنسوب إلى الأفكار في حياة البشر. وبين هذه الأفكار تحتل الأنظمة الدينية أرفع مكانة في سلم القيم. وقد حاولت في موضع آخر أن أسلط الضوء على بنيتها المعقدة. وتصطف إلى جانبها في المرتبة الثانية التأملات الفلسفية، ثم أخيرا ما يمكن ان يسمى بـ "الانشاءات المثالية" لبنى الإنسان، أي الأفكار المتعلقة بإمكان تحسين وضع الفرد أو الشعب أو البشرية قاطبة، أو المطالب والصبوات التي تهض فيهم على هذا الأساس. وكون إبداعات الفكر تلك متداخلة أشد التداخل، لا منفصلة بعضها عن بعض، يجعل صياغتها والتعبير عنها واشتقاقها السيكلوجي مهمة عويصة وشائكة. وإذا سلمنا بصورة بالغة العمومية بأن نابض كل نشاط إنساني هو الرغبة في الوصول إلى هدفين متقاربين، النافع واللذيق، توجب علينا أن نطبق هذا المبدأ نفسه على التظاهرات الثقافية المطروحة على بساط النقاش هنا، على الرغم من أن النشاطين العلمي والفني هما وحدهما اللذان يؤكدان من بين هذه التظاهرات صحة ذلك المبدأ. ولكن لا سبيل إلى الشك في أن التظاهرات الأخرى لا تتطابق هي الأخرى مع حاجات إنسانية بالغة القوة، حتى وان لم تكن متطورة الا لدى أقلية قليلة فقط. كذلك ينبغي الا تضللنا أحكام القيمة التي تطلق على بعض من تلك المثل العليا أو على بعض من تلك الأنظمة الدينية والفلسفية. فسواء أحاولنا ان نرى فيها أرفع خلق وأسمى إبداع للفكر الإنساني، أم أصررنا على أن نرى فيها مجرد تخريف وهذر يدعوان للرثاء، فإننا مضطرون في الأحوال جميعا إلى الإقرار بأن وجودها، وعلى الأخص رجحان كفتها وتفوقها، يدل على مستوى رفيع من الثقافة والحضارة.

ان آخر سمات الحضارة، ولكن ليس بكل تأكيد أدناها شأنًا، تتجلى في الكيفية التي تنظم بها علاقات البشر فيما بينهم. هذه العلاقات، المسماة بالاجتماعية، تخص الكائنات البشرية إما بصفتهم جيرانا لبعضهم البعض، وإما بصفتهم أفرادا يبذلون ما أوتوا من قوى كي يتساعدوا ويتعاضدوا، وإما بصفتهم مواضيع جنسية لأفراد آخرين، وإما بصفتهم أعضاء في أسرة أو في دولة. وبوصولنا إلى هذه النقطة، يصبح من العسير علينا للغاية ان نتمثل ما المقصود في خاتمة المطاف بمصطلح "المتمدن"، من دون أن نتأثر على كل حال بالمطالب التي يحددها هذا المثل الأعلى أو ذاك. وربما لجأنا بادئ ذي بدء إلى التفسير التالي: إن العنصر الحضاري يقوم بقيام المحاولة الأولى لتنظيم تلك العلاقات الاجتماعية. فان لم تقم مثل هذه المحاولة، خضعت تلك العلاقات الاجتماعية للعسف الفردي، وبعبارة أخرى، تولى تنظيمها الفرد الأقوى جسمانيا على نحو يخدم مصالحه الخاصة ودوافعه الجنسية الغريزية. ولن يتغير شيء إذا ما وجد ذلك الفرد الأقوى فردا أقوى منه. ولا تغدو الحياة المشتركة ممكنة الا إذا توصلت الغالبية إلى تشكيل تجمع أقوى من قوة كل عضو من أعضائه على حدة، وإلى المحافظة على تلاحم متين في مواجهة كل فرد على حدة. وعندئذ يقف سلطان هذه الجماعة بوصفه "حقا" موقف المعارضة تجاه سلطان الفرد المرذّل والموصوف بالقوى الغاشمة. وبحلول السلطان الجماعي محل القوة الفردية، تخطو الحضارة خطوة حاسمة إلى الأمام. ويكمن الطابع الأساسي لحضارة هذه المرحلة في كون أعضاء الجماعة يحدون من إمكانات التذاهم بينما كان الفرد المفرد يجهل كل تضيق من هذا النوع. هكذا يكون المطلب الحضاري التالي هو مطلب "العدل"، أي الاطمئنان إلى ان النظام الشرعي الذي تم إقراره لن يُنتهك أبدا لصالح فرد مفرد. ونحن لا نصدر هنا حكما على القيمة الأخلاقية لمثل هذا "الحق". وإذ تواصل الحضارة ارتقاءها، تسلك طريقا تنزع خلاله إلى الكف عن اعتبار الحق تعبيرا عن إرادة جماعة صغيرة (طائفة أو طبقة أو أمة) تسلك إزاء سائر الكتل الجماهيرية، المماثلة لها في النوع ولكن الأكثر تعدادا في الأرجح، سلوك الفرد المتأهب للجوء إلى القوة الغاشمة.

والمفروض ان تأتي النتيجة النهائية تأسيس حق بمشاركة الجميع، أو على الأقل جميع الأعضاء القابلين للانتماء إلى الجماعة، من خلال تضحيتهم بدوافعهم الغريزية الشخصية، حق لا يفسح مجالا لوقوع أي واحد منهم ضحية القوى الغاشمة باستثناء أولئك الذين أبوا قبولاً به.

ليست الحرية الفردية إذن نتاجاً حضارياً. بل كانت، قبل أي حضارة، على أعظم ما يمكن ان تكون، ولكن بلا قيمة أيضاً في غالب الأحيان، لأن الفرد لم يكن في وضع يؤهله للدفاع عنها. وقد فرض عليها تطور الحضارة قيوداً، وتقتضي العدالة بالألا يعفى أحد من هذه القيود. وحين تشعر جماعة إنسانية ما بدفقة من الحرية تجيش في أعماقها، فإن ذلك يمكن أن يكون تعبيراً عن حركة تمرد ضد ظلم سافر، وهذا بدوره قد يساعد على تحقيق تقدم حضاري جديد. لكن ذلك قد يكون أيضاً نتيجة لاستمرار بعض رواسب من نزعة فردية غير مروّضة، فيشكل بالتالي قاعدة وأساساً للميول المناوئة للحضارة. وتتصبّ دفعة الحرية، بفعل ذلك، ضد بعض الأشكال أو بعض المطالب الثقافية، أو حتى ضد الحضارة بالذات.

لا يبدو ان هناك إمكانية لحمل الإنسان، كائن ما كانت الوسيلة، على مقايضة طبيعته بطبيعة الأَرْضة¹⁰⁴، فهو دائم الميل إلى الدفاع عن حقه في الحرية الفردية ضد إرادة المجموع. وكثيرة هي الصراعات التي تخاض ضمن نطاق البشرية وتتركز حول مهمة يتيمة: إيجاد توازن مناسب، وقمين بالتالي بتأمين سعادة الجميع، بين مطالب الفرد وبين المطالب الثقافية للجماعة. وانها لواحدة من المشكلات التي يتوقف عليها مصير الإنسانية ان نعرف هل يمكن أن يتحقق هذا التوازن بواسطة شكل معين من الحضارة، أم أن هذا النزاع، على العكس، لا حل له.

بمطالبتنا قبل قليل الحس المشترك بأن يهدينا إلى سمات الحياة الإنسانية التي تسأهل اسم الحضارة، انتهينا إلى تكوين صورة واضحة وإجمالية للحضارة، لكننا لم نعلم تقريباً شيئاً لا يعرفه القاصي والداني. وبالمقابل، احترزنا من الوقوع في حبال الراي المسبق الذي يقول أن الثقافة تعادل التقدم وترسم للإنسان طريق الكمال. ولكن هنا يفرض علينا نفسه تصور قمين بتوجيه اهتمامنا في وجهة مغايرة. فتطور الحضارة يبدو لنا أشبه ما يكون بسيرورة من نوع خاص تجري "فوق" الإنسانية، ولكنها سيرورة يوحى إلينا العديد من خصائصها بأنها من الأشياء المألوفة عندنا. ويمكننا تمييز هذه السيرورة من خلال التعديلات التي تدخلها على العناصر الأساسية المعروفة عميق المعرفة والمسماة بغرائز البشر، تلك الغرائز التي تمثل تلبيتها المهمة الاقتصادية الكبرى لحياتنا.

ان عدداً معيناً من هذه الغرائز سيجري استهلاكه واستنفاده على نحو ينبجس مكانه شيء سنسميه لدى الفرد بخاصية أو سمة طبيعية. وأسطع الأمثلة على هذه الأولية تقدمه لنا ابروسية الطفل الشرجية. فالاهتمام البدني الذي يعلقه على وظيفة التغوط، وعلى أجهزتها ونتائجها، يتحول أثناء النمو إلى مجموعة من الصفات المعروفة تماماً لدينا: الشح والتقتير، حسن النظام، وحب النظافة. ولئن تكن هذه الصفات ذات قيمة كبيرة في حد ذاتها وتسأهل كل تقدير وترحيب، فان كفتها قد ترجح على ما عداها إلى حد الشذوذ إذا ما تضخمت وشحذت حدثها، وعندئذ يتولد عنها ما نسميه بـ "الطبع الشرجي". نحن لا نعلم كيف يحدث ذلك، لكن لا يخامرنا ظلم من شك بصدد صحة هذا التصور¹⁰⁵. والحال اننا رأينا ان النظام والنظافة يدخلان في عداد مطالب الحضارة الأساسية، بالرغم من ان ضرورتها الحيوية لا تتجلى فوراً لكل ذي عينين، بل قد يكتنفها قدر من الإبهام يعادل ما يكتنف قابليتهما لان يكونا مصدراً للذة. وفور الانتهاء من توضيح هذه النقطة، لا مفر من ان يلفت انتباهنا التشابه القائم بين سيرورة التحضر وتطور الليبيدو لدى الفرد. وثمة دوافع غريزية أخرى قادرة على ان تغير، إذا ما بدلت وجهتها، الشروط اللازمة لتلبيتها، وعلى أن تعين لها طرقاً أخرى، وهذا ما يتطابق في معظم الحالات مع أولية معروفة جيداً لدينا: **التصعيد (لهدف الدوافع الغريزية)**، ولكنه يفترق عنها في حالات أخرى. ويشكل تصعيد الغرائز واحدة من أبرز سمات التطور الثقافي، فهو الذي يسمح للنشاطات النفسية الرفيعة، العلمية أو الفنية أو الأيديولوجية، بأن تلعب دوراً بالغ الأهمية في حياة الكائنات المتحضرة. وقد نميل، للوهلة الأولى، إلى أن نرى فيه بصورة أساسية المصير الذي تفرضه الحضارة على الغرائز. لكن خيراً نفعل لو أمعنا النظر في الأمر ملياً. ومن المتعذر ثالثاً وأخيراً، وهذه النقطة تبدو أهم النقاط كافة، الان نطعن إلى أي مدة يقوم بناء الحضارة على مبدأ العزوف عن الدوافع الغريزية، وإلى أي مدى يقتضي هذا البناء الحضاري عدم إشباع (قمع، أو كبت، أو أي أولية مماثلة أخرى) الجامح من الغرائز. وهذا "العزوف الحضاري" يتحكم في الشبكة الواسعة للعلاقات الاجتماعية بين الناس، ولقد سبق أن عرفنا

104 حشرة تحيا حياة جماعية.

105 أنظر نص فرويد "الطبع والابروسية الشرجية".

أنه فيه على وجه التحديد تكمن علة العداء الذي يتوجب على الحضارات كافة أن تكافحه وتقاومه. وسوف يفرض هذا العزوف على مبحثنا العلمي أعباء ثقيلة، وسوف يتوجب علينا أن نسلط الضوء على العديد من النقاط. وليس من اليسير أن نفهم كيف يمكن للمرء أن يتدبر أمره كي يأبى إشباع غريزة من الغرائز. والأمر لا يخلو من خطر، فإذا لم يكافأ هذا الرفض على نحو اقتصادي، كان لنا أن نتوقع حدوث اختلالات خطيرة.

لكن إذا كنا نحرص على معرفة ما القيمة التي يمكن أن يدعيها لنفسه تصورنا عن تطور الحضارة، بوصف هذا التطور سيرورة خاصة مشابهة للنضوج السوي لدى الفرد، فلا مفر لنا بالبداية من التصدي لمشكلة أخرى ومن التساؤل بادئ ذي بدء عن المؤثرات التي يدين لها هذا التطور بمنشئه، وعن الكيفية التي رأى بها النور، وعما حدد مجراه ومساره.

- 4 -

انها والحق، لمهمة شاقة، ولنقر بأن الشجاعة حيالها تخوننا. سأكتفي إذن بأن اعرض هنا النزر اليسير الذي أمكنني أن استشفه.

حين اكتشف الإنسان البدائي أن أمر تحسين مصيره الأرضي قد أمسى، بفضل العمل، بين يديه، بالمعنى الحقيقي لا المجازي، ما عاد في مستطاعه أن يبقى على موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث تجاه مبادرة هذا أو ذاك من أقرانه إلى العمل معه أو ضده. فقد تلبس هذا القرن في نظره قيمة المعاون، وصار من المفيد له أن يعيش معه. وكان الكائن الإنساني قد أخذ بعادة تأسيس الأسر منذ عهد ما قبل التاريخ يوم كان ما يزال قريباً من القرد، وأرجح الظن أن أعضاء أسرته كانوا مساعديه الأوائل. ويمكننا الافتراض بأن تأسيس الأسرة توافقت مع ارتفاع معين لحاجة الإشباع التناسلي، على أساس أن هذه الحاجة لم تعد تظهر إلى حيز الوجود على طريقة الضيف الذي يطرق بابك على حين غرة ثم تنقطع أخباره عنك ردحا طويلاً من الزمن بعد رحيله، وإنما على طريقة المستأجر الذي يقيم في المنزل فلا يبرحه. وبذلك تواجد لدى الذكر الدافع ليحتفظ بالأنثى لديه، أو بصورة أعم بالمواضيع الجنسية، ولم تجد الإناث بدورهن مناصاً من البقاء لدى الذكر الأقوى حرصاً منهن على عدم الافتراق عن صغارهن، وقد كان بقاؤهن في صالح هذه المخلوقات الصغيرة التي لا حول لها ولا قوة¹⁰⁶. وفي إطار تلك الأسرة البدائية نزل نفقار إلى سمة أساسية من سمات الحضارة، إذ أن عسف الزعيم والأب كان غير محدود. وقد حاولت أن أشير في الطواطم والتابو إلى الطريق الذي قاد من تلك المرحلة الأسرية البدائية إلى المرحلة التالية، أي المرحلة التي تحالف فيها الأخوة فيما بينهم. وبانتصار هؤلاء على

¹⁰⁶ في الواقع، لم يتلاش الطابع الدوري للعملية الجنسية، لكن تأثيره على الإثارة الجنسية النفسية سلك بالأحرى الاتجاه المعاكس. ويرتبط هذا التحول في المقام الأول بأفول حاسة الشم التي كان الطمث يمتلك بواسطتها القدرة على التأثير على نفس الذكر. وقد تولدت عندئذ بدور الاحساسات الشمية الإثارات البصرية. واستطاعت هذه الأخيرة، بخلاف الأولى (فالإثارات الشمية منقطعة)، أن تمارس تأثيراً دائماً. وتابو الطمث إنما ينجم عن هذا "الكتب العضوي" كإجراء مضاد للرجوع إلى طور تم تجاوزه من التطور. أما سائر الدوافع الأخرى فمن طبيعة ثانوية في أرجح الظن (راجع ك. د. دالي: "الميثولوجيا الهندوسية وعقدة الخصى"، مجلة "ياماغو"، 13، 1937). فحين ينقلب الله مرحلة فائتة من الحضارة إلى أبالسة، يكون هذا لانقلاب إعادة إنتاج على مستوى مغاير لتلك الأولية عينها. بيد أن تراجع الاستطاعة التهييجية للرائحة إلى مرتبة ثانوية يبدو وكأنه ناجم هو نفسه عن كون الإنسان قد ارتفع عن الأرض وحزم أمره على السير واقفاً، وهي وضعية أظهرت للعيان الأعضاء التناسلية التي كانت محجوبة عن النظر حتى ذلك الحين، فأوجدت بذلك الحاجة إلى حمايتها، فظهر إلى الوجود الحياء والحشمة. وعليه، يكون انتصاب الإنسان أو اكتسابه "الوضعية العمودية" بمثابة البداية لسيرورة الحضارة التي لم يكن عنها من محيص. وبدءاً من هنا شملت في ما شملت انحطاط أهمية الإدراكات الحسية الشمية وهزال النساء في فترة الحبض، وأفضت إلى هيمنة الإدراكات الحسية البصرية، وإلى وقوع الأعضاء التناسلية تحت مدى النظر، ثم إلى استمرارية الإثارة الجنسية وتأسيس الأسرة، ومن ثم إلى عتبة الحضارة الإنسانية. وما تقدمنا به لا يعدو أن يكون تخميناً نظرياً، ولكنه على قدر كبير من الأهمية يستأهل معه التحقق من صحته بدقة عن طريق الحيوانات التي تقترب في شروط حياتها منتهى الاقتراب من شروط حياة الإنسان كذلك ننبين تأثير عامل اجتماعي ظاهر للعيان في المجهود الذي تفرضه الحضارة سعياً وراء النظافة. فلئن وجد هذا المجهود تبريره المتأخر في ضرورة التقيد بقواعد علم الصحة، فإنه قد ظهر إلى حيز الوجود قبل أن تعرف هذه القواعد. فالدافع إلى أن يكون المرء نظيفاً يصدر عن الحاجة الملحة إلى إزالة البراز الذي غدا كريهاً بالنسبة إلى حاسة الشم. ونحن نعلم أن الوضع يختلف لدى الأطفال الصغار الذين لا يوحى إليهم البراز بأي قرف، بل يبدو وكأنه ثمين عزيز باعتبارها جزءاً من أنفسهم منفصلاً عن جسمهم. وتبذل التربية جهداً بالغاً في التعجيل بقدم المرحلة التالية التي يفترض أن يفقد فيها البراز كل قيمة وأن يضحي فيها موضع قرف وتقرز، وبالتالي أن يطرح. ومثل هذا التدهور في القيمة ما كان ليكون ممكناً لولا أن الرائحة الننتة لتلك المواد التي يفرزها الجسم قضت عليها بأن تشاطر المصير الذي آلت إليه الاحساسات الشمية بعد أن نهض الإنسان عن الأرض. هكذا تكون الأيروسية الشرجية أو من يطأطئ الرأس أمام ذلك "الكتب العضوي" الذي شق الطريق إلى الحضارة. ويتجلى أثر العامل الاجتماعي، الذي يتكفل بإدخال تحولات جديدة على الأيروسية الشرجية، في الواقعة التالية، وهي أن الإنسان، بالرغم من كل التقدم الذي أنجزه، لا يفر إلا لماماً من رائحة برازه، بينما تصدمه وتقرزه رائحة براز الغير. إذن فالفرق النجس، أي ذاك الذي لا يخفي عن الأنظار برازه، يجرح الآخرين ولا يقيم لهم اعتباراً، وهذا المدلول نفسه ينطبق أصلاً على الشنائم الدارجة والمقذعة. كذلك ما كان لنا أن نفهم الاستعمال المهين لاسم أوفى صديق للإنسان بين الحيوانات لولا خاصيتان اثنتان تعرضان الكلب لاذراء الإنسانية: أنه أولاً "حيوان شمي" لا يهاب البراز، وأنه لا يخجل ثانياً من وظائفه الجنسية.

الأب، عرفوا بالتجربة ان الاتحاد يمكن ان يكون أقوى من الفرد المفرد. وتقوم الحضارة الطوطمية¹⁰⁷ على القبول التي ما وجدوا مناصا من فرضها على أنفسهم للحفاظ على ذلك الوضع المستجد. وقد شكلت قواعد التابو¹⁰⁸ أول شرعة "قانونية". كانت حياة الناس المشتركة تقوم إذن على الأساس التالي: أولا إلزام العمل، وهو إلزام أوجده الضرورة الخارجية، وثانيا قوة الحب، على اعتبار ان هذا الأخير يستوجب الا يحرم الرجل من المرأة، موضوعه الجنسي، والا تحرم المرأة من ذلك الجزء المنفصل عن جسمها والذي هو طفلها. هكذا غدا ايروس واناكيه¹⁰⁹ والدي الحضارة الإنسانية التي كانت متأثرتها الأولى إتاحة الإمكانيات لعدد كبير من الكائنات البشرية ان يبقوا ويعيشوا في ظل حياة مشتركة. وبما ان قوتين لا يستهان بهما قد تضافرتا في هذا المجال ووحدا جهودهما، فقد كان من المأمول أن يتم التطور اللاحق بلا صعوبة وأن يفرضي إلى سيطرة أشمل فأشمل على العالم الخارجي، وكذلك إلى زيادة مطردة في عدد الأعضاء الذين تضمهم الجماعة الإنسانية تحت جناحها. وليس من السهل ان نفهم أيضا كيف كان يمكن لهذه الحضارة عينا ألا تعمل على إسعاد أبنائها.

قبل أن نتفحص من أين يمكن ان يجيء الشر، وحتى نسد ثغرة تركناها بلا ردم في مقطع سابق، لنرجع أدرجنا إلى مفهوم الحب الذي سلمنا بأنه كان واحدا من أسس الحضارة. لقد نوهنا أنفا بتلك الواقعة الاختبارية المتمثلة في أن الحب الجنسي (التناسلي) يوفر للكائن الإنساني أقوى ملذات وجوده ويؤلف بالنسبة إليه النموذج الأول لكل سعادة، ولقد قلنا أيضا انه ما كان على البشرية الا أن تخطو خطوة واحدة أخرى إلى الأمام بعد ذلك حتى تنشأ سعادة الحياة في ميدان العلاقات الجنسية وحتى تجعل الايروسية التناسلية في نقطة المركز من تلك الحياة. ثم أضفنا قولنا ان الإنسان بسلوكه هذا الطريق قد حكم على نفسه، بصورة تبعث على أشد القلق، بالتبعية لقسم من العالم الخارجي، نعني الموضوع المحبوب، وبات عرضة لألم حاد في حال إعراض هذا الأخير عنه أو فقدانه إذا لم يكن وفيا له أو إذا فارق الحياة. ولهذا حذر الحكماء في جميع الأزمان بإلحاح ما بعده إلحاح من سلوك ذلك الطريق (لكن بالرغم من جهودهم كافة، لم يفقد هذا الطريق إغراءه بالنسبة إلى عدد كبير من أبناء البشر).

لقد قُيِّض لأقلية منهم، بفضل جبلتهم، ان يصلوا رغما عن كل شيء إلى تلك السعادة عن طريق الحب، لكن لا بد لذلك من إدخال تعديلات واسعة ذات صفة نفسية على وظيفة الحب. فأولئك الأشخاص يحررون أنفسهم من موافقة الموضوع ورضاه عن طريق عملية نقل للقيمة، أي بصبهم على حبهم بالذات الأهمية التي كانوا يعلقونها في البدء على ان يكونوا من المحبوبين، وهم يحمون أنفسهم من فقدان الشخص المحبوب باتخاذهم مواضيع لحبهم لا كائنات محددة وإنما جميع الكائنات الإنسانية سواسية، ويتجنبون أخيرا التقلبات والخيبات المرتبطة بالحب التناسلي بإشاحتهم عن هدفه الجنسي وتحويلهم الدوافع الجنسية الغريزية إلى عاطفة ذات "هدف مكفوف". والحياة الداخلية التي يخلقونها لأنفسهم عن هذا السبيل، أعني تلك الكيفية الرقيقة، المتعادلة، الهادئة في الإحساس، المنبعة أيضا على كل تأثير، لا يعود بينها وبين الحياة الحيّة التناسلية وانفعالاتها وعواطفها من شبه خارجي كثير، بالرغم من انها تتبع منها أساسا. ولعل القديس فرنسيس الأسيزي¹¹⁰ هو من توغل أبعد ما يكون التوغل في ذلك الطريق المفضي إلى استخدام الحب استخداما كاملا لأغراض حس السعادة الداخلية. ولئن تعرفنا في هذه الطريقة واحدة من التقنيات الرامية إلى تحقيق مبدأ اللذة، فقد ربطها غيرنا بالدين وأرجعها إليه في غالب الأحيان، ذلك ان مبدأ اللذة والدين يمكن أن يتلاقيا في تلك المناطق النائية التي لا يبالي فيها المرء بتمييز أنه من المواضيع، ويتميز المواضيع بعضها من بعض. وثمة تصور أخلاقي، سننتبين عما قليل دوافعه الدفينة، يريد ان يرى في ذلك النزوع إلى الحب الكوني للإنسانية وللعالم أمسى موقف يمكن للكائن البشري ان يفقه. وهنا تبارحنا كل رغبة في الاستمرار بالاحتفاظ في سرنا بتحفظين رئيسيين اثنين: أولا، ان الحب الذي لا يختار يفقد في نظرنا بعضا من قيمته الذاتية إذ يدل على ظلم وإجحاف بحق موضوعه، ثانيا، ليست الكائنات البشرية جديرة جميعها بأن تكون محبوبة.

ان هذا الحب الذي أسس الأسرة ما يزال يمارس تأثيره وسلطانه في داخل الحضارة سواء أفي شكله البدائي من حيث انه لا يعزف عن الإشباع الجنسي المباشر، أم في شكله المعدّل من حيث انه محبة مكفوفة الهدف. ويمضي الحب في

¹⁰⁷ الطوطم (totem): مصطلح أنثروبولوجي يعني الحيوان أو النبات (أو أي شيء آخر) تعتبره القبيلة رمزا لها.

¹⁰⁸ التابو (taboo): مصطلح أنثروبولوجي يعني الحرام أو المحرم.

¹⁰⁹ اناكيه (anake): الضرورة الخارجية أو القدر.

¹¹⁰ مؤسس رهبانية الفرنسيسكان، ولد في 1182 وتوفي في 1226 ونذر نفسه للفقير.

هذين الشكليين، في أداء وظيفته في الجمع بين أعداد أكبر فأكبر من الكائنات البشرية وفي التوحيد بينها بقوة لا تقفح في الوصول إلى مثلها مصلحة جماعة يقوم كيانها على العمل. وعدم دقة في استعمال كلمة "الحب" له ما يبرره من وجهة نظر علم الوراثة. فاسم الحب يطلق على العلاقة بين الرجل والمرأة اللذين أسسا أسرة بداعي حاجتهما الجنسية، ولكنه يطلق أيضا على العواطف الإيجابية التي تقوم ضمن نطاق الأسرة بين الأهل والأولاد، بين الأخوة والأخوات، مع أنه كان يفترض فينا أن نصف العلاقات الأخيرة هذه بأنها حب مكفوف من حيث الهدف، أي محبة. لكن هذا الحب المكفوف كان في الأصل بالغ الشهوانية، وقد لبث كذلك في لاشعور البشر. وسواء أكان الحب كلي الشهوانية أو مكفوفاً، فإنه سيتخطى نطاق الأسرة ليستولي، في شكله الاتنين، على مواضيع كانت ما تزال إلى حينه مجهولة وغريبة، وليقيم معها علاقات جديدة: فهو يفضي في شكله التناسلي إلى تشكيل أسر جديدة، وفي شكله المكفوف من حيث الهدف إلى "صداقات" لها أهميتها البالغة بالنسبة إلى الحضارة لأنها تتمثل من العديد من القيود المفروضة على الأول، وعلى سبيل المثال حصريته. ولكن مع المزيد من التقدم والارتقاء لا تعود العلاقة بين الحب والحضارة ملتبسة: فالحب يحارب من جهة أولى مصالح الحضارة، وهذه بدورها تتهدده، من جهة ثانية، بتقييدات مؤلمة.

يبدو هذا العداء المتبادل وكأنه محتوم لا مناص منه، لكن ليس من اليسير أن ندرك دفعة واحدة سببه الدفين. انه يتجلى، أول ما يتجلى، في شكل نزاع بين الأسرة وبين الجماعة الأرحب نطاقاً التي ينتمي إليها الفرد. وقد سبق أن لاحظنا أن واحداً من جهود الحضارة الرئيسية ينصب على تجميع الناس في وحدات كبيرة. لكن الأسرة لا تريد أن تتخلى عن الفرد.

فأعضاؤها يزدادون ميلاً واستعداداً للانعزال بأنفسهم عن المجتمع، ويواجهون صعوبة أكبر في الدلف إلى دائرة الحياة الكبيرة، كلما توثقت الوشائج التي توحد بينهم. وإن أقدم طراز للحياة المشتركة من وجهة نظر تطور النوع، وهو الطراز الوحيد الذي يسود أيضاً أثناء طفولة الفرد، يتصدى بالمقاومة للطراز المتمدد الذي تم التوصل إليه في زمن متأخر والذي يسعى إلى الحلول محله. وهكذا يغدو الافتراق عن الأسرة بالنسبة إلى كل مراهق مهمة، مهمة يساعده المجتمع في كثير من الأحيان على أدائها عن طريق طقوس البلوغ وإطلاع المراهق على "الأسرار". ويساورنا هنا انطباع بأن هذه الصعوبات ملاذ لكل تطور نفسي، وفي الواقع، لكل تطور عضوي أيضاً.

أضف إلى ذلك أن النساء لا يتأخرن عن معاكسة تيار التحضر والتمدن، وهن يمارسن تأثيراً ينزع إلى إبطائه وإعاقته. وهذا مع أن أولئك النسوة هن أنفسهن اللواتي أرسين في البدء أساس الحضارة بفضل مطالب جبهن. وسوف يأخذن بنصرة مصالح الأسرة والحياة الجنسية، بينما سيفرض العمل التمدني، الذي سيمسي أكثر فأكثر من اختصاص الرجال، على هؤلاء الأخيرين مهام متعاظمة الصعوبة وسيرغمهم على تصعيد غرائزهم وهو التصعيد الذي لا تملك النساء أهلية كبيره له. ولما كان الكائن الإنساني لا يتمتع بكمية غير محدودة من الطاقة النفسية، فإنه لا يستطيع إنجاز مهامه إلا من خلال توزيع مناسب لطاقته الليبيدية. والنصيب الذي يخص به أهدافاً ثقافية من تلك الطاقة إنما يقطع بوجه خاص من النساء ومن الحياة الجنسية، واحتكاكه الدائب بغيره من الرجال وتبعيته الناجمة عن علاقاته بهم يدفعان به إلى التقاعس عن واجباته كزوج وأب. وحين ترى المرأة نفسها وقد أقصتها متطلبات الحضارة إلى المرتبة الثانية، تقف من هذه الحضارة موقفاً عدائياً.

بديهى أن الحضارة من جهتها لا تنزع إلى توسيع الدائرة الثقافية فحسب، بل تسعى أيضاً، وبالقدر نفسه، إلى تضيق الحياة الجنسية. فمنذ طورها الأول، طور الطوطمية، تنطوي سننها على تحذير اختيار الموضوع من بين المحارم، وهو تحذير يعادل في أرجح الظن أعنف بتر وأجمى تشويه فرض على مر الزمن على حياة الحب لدى الكائن الإنساني. وبقوة المحرمات والشرائع والأعراف، تفرض قيود جديدة على الرجال والنساء على حد سواء. لكن الحضارات لا تقطع جميعها هذا الشوط الطويل على هذا الطريق، فبنية المجتمع الاقتصادية تمارس بدورها تأثيرها على المقدار الذي يمكن أن يبقى قائماً من الحرية الجنسية. ونحن نعلم جيداً أن الحضارة تتصاع بصدد هذه النقطة للضرورات الاقتصادية، لأنها مكرهة على أن تقطع من الحياة الجنسية مقدارا غير قليل من الطاقة النفسية كي تستخدمه لأغراضها. وهي تتبنى هنا سلوكاً مماثلاً لسلوك قبيلة أو طبقة من السكان تستغل وتتهب قبيلة أو طبقة أخرى منهم بعد أن تكون قد أخضعتها لسيطرتها. فالخوف من تمرد المضطهدين يحض على تدابير وقائية أشد صرامة. وقد بلغت حضارتنا الأوروبية الغربية، كما تبين لنا، نقطة أوج في هذا المسار. ولكن لئن بدأت بتحذير صارم لأي تظاهرة للجنسية الطفلية، فإن هذا الفعل الأول له كامل تبريره من وجهة نظر علم النفس، لأن حجز رغبات الراشد الجنسية المضطربة لا حظ له في النجاح ما

لم يمهّد له منذ الطفولة بعمل تحضيري. أما ما ليس له من مبرر البتة فهو مغالاة المجتمع المتحضر في هذا السبيل إلى حد نفي هذه الظواهر الجلية السافرة التي ليس أسهل من إثبات وجودها. فاختيار الموضوع من قبل فرد بالغ جنسيا سيُخصّر بالجنس الآخر، وسيجري تحذير معظم الإشاعات الخارجة عن النطاق التناسلي بوصفها انحرافات.

وضروب الحظر المتنوعة هذه تعبر عن مطلب حياة جنسية متماثلة للجميع، وهذا المطلب، بتعاليه على التفاوتات التي يشتمل عليها التكوين الجنسي الفطري أو المكتسب للكائنات الإنسانية، يحرم عددا لا يستهان به منها من اللذة الأيروسية. ويغدو بالتالي مصدرا لظلم فادح. وقد يتمثل نجاح هذه التدابير الرادعة عندئذ في الواقعة التالية: فالاهتمام الجنسي يندفع برمته، على الأقل لدى الأفراد الأسوياء الذين لا يتعارض تكوينهم مع هذا النوع من رد الفعل، في "اقتنية" تركت مفتوحة، وهذا من دون أن يتعرض ذلك الاهتمام لأي هدر أو نقصان.

لكن الشيء الوحيد الذي يبقى حرا وفالنا من ذلك الحظر، أي الحب الجنسي والتناسلي الغيري، يقع بدوره أسير تقييدات جديدة تفرضها الشرعية وأحادية الزواج. فالحضارة المعاصرة لا تتردد في المجاهرة باعترافها بالعلاقات الجنسية شرط أن يكون أساسها القران الذي لا فصام له، والذي يُعقد مرة واحدة ونهائية، بين الرجل والمرأة، كما لا تتردد في إعلان عدم قبولها بالجنسية بوصفها مصدرا مستقلا بذاته للذة، وفي إعلان عدم استعدادها للتسليم بها إلا بصفتها عامل تكاثر ما أمكن لأي شيء آخر أن ينوب منابه حتى يومنا هذا.

طبيعي أن ذلك هو الشطط بعينه. وكل إنسان يعلم أن هذه الخطة قد ثبت عدم صلاحها للتطبيق، ولو لأجل قصير. والحق أن الضعفاء هم وحدهم الذين أمكن لهم أن يتكيفوا مع مثل تلك القيود الواسعة على حريتهم الجنسية. أما أصحاب القوة والعزيمة فلم يقبلوا بها إلا مقابل منحهم تعويضا سيأتي دور الكلام عنه لاحقا. وقد اضطر المجتمع المتحضر إلى التغاضي عن مخالفات عديدة كان يفترض فيه أن يلاحقها لو أنه كان متمسكا فعلا بسننه، وفيما لشرائعه. ولناحذر، من جهة أخرى، من الوقوع في الخطأ المعاكس بتسليمننا بأن مثل هذا الموقف الذي تقفه حضارة من الحضارات لا ينتج عنه أي أذى أو ضرر ما دام لا يحقق مراميها جميعا. فالحياة الجنسية للكائن المتحضر تعاني، بالرغم من كل شيء، من غبن خطير وخلل فادح، وهي توحى إلينا أحيانا بأنها وظيفة آيلة إلى ضمور، مثلها في ذلك مثل أسناننا وشعرنا بوصفها أعضاء. وأنه ليحق لنا، ولو بوجه الاحتمال، أن نفترض أن أهميتها قد تناقصت بصورة ملموسة بصفتها مصدرا للسعادة، وبالتالي بصفتها تحقيقا لهدفنا الحياتي¹¹¹. ويخيل إلينا أحيانا أننا نستشف أن الضغط التمديني ليس العلة الوحيدة لذلك، وأن الوظيفة الجنسية، بحكم طبيعتها بالذات، تضمن بمنحنا إشباعا كاملا وترغما على طرق دروب أخرى. أترانا نحيد عن جادة الصواب هنا؟ ليس من السهل أن نقطع برأي.

...

- 5 -

علمتنا مزاولة التحليل النفسي أن ضروب الحرمان الجنسي الملمح إليها لا يتحملها بوجه خاص الناس المدعوون بالمرضى العصائيين. فهؤلاء يستمدون من أعراضهم المرضية تلبّيات وإشباعات بديلة تسبب لهم بذاتها الألم أو تصبح مصدرا للوجع بخلقها لهم صعوبات مع الوسط أو مع المجتمع. وهذه الحالة الأخيرة يسهل فهمها، بينما تطرح علينا الحالة الأولى لغزا جديدا. والحال أن الحضارة تقتضي، فضلا عن التضحيات الجنسية، تضحيات من طبيعة أخرى.

إننا نكون قد تصورنا التطور الشاق والمضني للحضارة على أنه إشكال ارتقائي ذو طابع عام حين نرجعه، على نحو ما فعلنا، إلى تظاهرة لعطالة الليبيدو وإلى نفور هذا الأخير من العزوف عن وضع قديم للأخذ بآخر جديد. ونحن نبقي تقريبا عند النقطة ذاتها حين نستنبط التعارض بين الحضارة والجنسية من كون الحب الجنسي علاقة بين اثنين لا مجال فيها لشخص ثالث إلا أن يكون متطفلا أو يلعب دور معكّر الصفو. بينما تقتضي الحضارة بالضرورة علاقات بين عدد كبير من الكائنات. ففي الحب يتلاشى كل اهتمام بالعالم المحيط، والمتحابان يكتفيان واحدهما بالآخر. ولا يحتاجان حتى إلى ولد مشترك كي يكونا سعيدين. وليس كالحب حالة يميّط فيها إيروس اللثام عن ماهية طبيعته، وعن تطلعه إلى أن

¹¹¹ من بين مؤلفات الكاتب الإنكليزي المراهف الحس جون غالورثي، التي يقر الجميع اليوم بقيمتها، قصة قصيرة انتزعت إعجابي الكبير فيما سلف. وعنوانها "شجرة التفاح"، وقصور على نحو ثاقب كيف لم يعد ثمة مكان، في حياتنا المتمدنة الحديثة، للحب البسيط والطبيعي بين كائنين إنسانيين.

يجعل عن الكثرة كائنا واحداً، ولكنه حين يفلح في ذلك بإشعاله ضرام الحب بين كائنين اثنين، يكتفي بما فعل ويقنع به، كما يؤكد لنا المثل السائد.

يمكننا بسهولة إلى هنا أن نتخيل جماعة متحضرة تتألف من أشباه تلك "الكائنات المزدوجة" التي إذا انطفأ في ذاتها ظمأ طاقتها الليبيدية تتحد فيما بينها برابط العمل والمصالح المشتركة. وعلى أساس افتراض كهذا لا تعود الحضارة بحاجة إلى أن تقتطع من الجنسية مقداراً ما من الطاقة. لكن مثل هذه الحالة المرجوة لا وجود لها ولم توجد قط، بل يبين لنا الواقع أن الحضارة لا تكتفي البتة بتلك الطرز من الاتحاد التي عزونها إليها حتى الآن. بل تريد، فضلاً عن ذلك، أن توحّد أعضاء المجتمع فيما بينهم برابطة ليبيدية، وأنها تجهد بجميع الوسائل، بغية تحقيق هذا الهدف، كيما تقيم بينهم تماهيات¹¹² قوية، وكيما تمهّد أمامهم جميع الدروب القمينة بأن تقودهم إلى ذلك، وأنها تعبئ أخيراً أكبر مقدار ممكن من الليبيدو المكفوف من حيث الهدف الجنسي حتى تشد أزر الرابطة الاجتماعية بعلاقات صداقة. ولوضع هذه المقاصد موضع التنفيذ، لا مناص من تقييد الحياة الجنسية، لكننا لا ننتبين البتة ما الضرورة التي تجر الحضارة إلى هذا الطريق والتي تبرر معارضتها للجنسية. وعلى هذا، لا بد أنه يوجد هنا عامل تشويش لم يمكن لنا بعد أن نكتشفه.

والحال أنه في عداد المطالب المثالية للمجتمع المتحضر مطلب قمين هنا بأن يهديننا إلى سواء السبيل. هذا المطلب يقول لنا: "أحبب قريبك كنفسك". وهذه الكلمة الجامعة، المشهورة في العالم قاطبة، أقدم عهداً بكل تأكيد من المسيحية التي وضعت اليد عليها كما لو أنها المرسوم الذي يحق لها أن تفاخر غاية المفخرة بصدوره عنها. لكنها بالتأكيد ليست سحيقة في القدم. فقد كانت ما تزال مجهولة من البشر حتى في عهود ما بعد التاريخ.

لكن لنقف منها موقفاً ساذجاً كما لو أننا نسمع بها للمرة الأولى، وفي هذه الحال لا نستطيع أن ندفع عن أنفسنا شعوراً بالمباغلة إزاء غرابتها. فلماذا نعتبر ما ورد فيها واجباً علينا؟ وأي عون تمدّنا به؟ ثم كيف السبيل، على الأخص، إلى العمل بها وتطبيقها؟ وهل سيكون ذلك في مستطاعنا؟ أن حبي لهو في نظري شيء ثمين ثمين بحيث لا أملك الحق في هدره والتفريط به دونما وعي وهو يفرض علي واجبات يفترض في أن أكون قادراً على الوفاء بها ولو مقابل تضحيات. وإذا أحببت كائناً آخر، فلا بد أن يكون مستأهلاً لذلك بصفة من الصفات (أستبعد هنا علاقتين لا تدخلان في حساب حب القريب: الأولى أساسها الخدمات التي يمكن أن يؤديها لي، والثانية أساسها أهميته كموضوع جنسي). إنه يستأهل حبي حين يشبهني في وجوه مهمة شَبهاً عظيماً يمكن معه أن أحب فيه نفسي أنا. إنه يستأهله إذا كان أكمل مني إلى حد يتيح لي إمكانية أن أحب فيه مثلي الأعلى بالذات. وعلي أن أحبه إذا كان ابن صديقي، لأن ألم صديقي، إذا وقع مكروه لابنه، سيكون أيضاً ألمي، ولن يكون أمامي مناص من أن أشاطره إياه. ولكن إذا كان بالمقابل مجهولاً مني، وإذا لم يجتذبنني بأي صفة شخصية، ولم يلعب بعد أي دور في حياتي العاطفية، فإنه من العسير جداً علي أن أشعر تجاهه بعاطفة حب. ولو فعلت لاقتربت ظلماً، لأن أهلي وأصحابي جميعاً يقدّرون حبي لهم على أنه إثارة وتفضيل، وسأكون مجحفاً بحقهم لو خصصت غريباً بالمحابة نفسها. وإذا كان لا بد، والحالة هذه، أن أشركه في مشاعر الحب التي تخالجنني كما يقتضي العقل إزاء الكون قاطبة، وهذا فقط لأنه يحيا على هذه الأرض مثله مثل الحشرة أو دودة الأرض أو الحفت¹¹³، فأنني أخشى ألا يشع من قلبي باتجاهه سوى قدر ضئيل للغاية من الحب، كما أخشى بكل تأكيد ألا يكون في مقدوري أن أغرق عليه من الحب بقدر ما يأذن لي العقل أن احتبسه من أجل نفسي. ولكن ما الفائدة من هذه الفضلة المفخمة بصدد وصية لا يبيح لنا العقل أن ننصح أحداً باتباعها؟ حين أمعن النظر في المسألة عن قرب اقرب، ألمح المزيد من الصعاب والإشكاليات أيضاً. فذلك الغريب ليس غير جدير بالحب بوجه عام فحسب، بل ينبغي أيضاً أن أقر، توخياً للصدق، بأنه يستأهل في غالب الأحيان عداً، بل كراهية. فهو لا يبدو أنه يكتف لي أي عطف، ولا يدلل نحوي على أي مراعاة. وإذا ما وجد في الأمر نفعاً له، فلن يتردد في إنزال الأذى بي، بل هو لا يتساءل أن كانت أهمية الكسب الذي يجنيه تتناسب مع عظم المضرة التي ينزلها بي. والأدهى من ذلك والأمر أنه حتى إذا لم يجن ربحاً، وإنما فقط مجرد لذة ومتعة، فلن يتردد البتة في الهزء مني وإهانتي والافتراء علي، ولو تباهيا منه فقط بالسلطان الذي له علي. وفي وسعي أن أتوقع حتمية هذا السلوك حيالي بقدر ما يشعر بمزيد من الثقة بنفسه ويقدر ما يعتبرني أضعف منه ولا حول لي ولا قوة. أما إذا سلك غير هذا السلوك، وأما إذا قابلني، حتى من دون أن يعرفني، بالاحترام والمراعاة، فأنني لعلّي أتم استعداد عندئذ لمقابلته بالمثل، دونما حاجة إلى توسط وصية أخلاقية. ومن المؤكد أن تلك الوصية السامية لو صيغت

¹¹² التماهي (identification)، اشتقاقاً من "ما هو".

¹¹³ جنس من الثعابين غير السامة.

على النحو التالي: "أحب قريبك كما يحبك هو نفسه"، لما كان لي عليها من اعتراض. ولكن ثمة وصية ثانية تبدو لي أشد من الأولى فأياً عن المعقول وتضرم في نار تمرد أعنف وأقوى. وصية تقول لنا: "أحب عدوك". ولكنني أجدني، عند إمعان التفكير، مخطئاً إذ أظن فيها باعتبارها تنطوي على دعوى أشد بطلاناً من تلك التي تنطوي عليها الوصية الأولى. وفي الواقع، كلتاها سيان¹¹⁴.

هنا يرتفع، على ما يخيل إلي، صوت سام ليصدع أذني بالتذكيرة: "على وجه التحديد لأن قريبك غير جدير بالحب، ولأنه بالأحرى عدو لك، يتوجب عليك أن تحبه كما تحب نفسك". وليس عسيراً علي أن أدرك أن المسألة، هنا، ضرب من Credo quia absurdum¹¹⁵.

والآن إذا طُلب إلى قريبني أن يحبني كنفسه، فمن المرجح أن يجيب كما أجبته وأن ينكرني للأسباب ذاتها. هل سيكون في ذلك محقاً مثلي، وهل ستكون دوافعه موضوعية نظير دوافعي؟ أمل أن لا، ولكنه حتى في هذا الحال سيحاكم الأمور كما حاکمتها. وهذا معناه أن سلوك الناس ينطوي على فوارق يرجعها علم الأخلاق، من دون أن يقيم اعتباراً للشروط التي ترتبها بها أو بتعاليه عليها، إلى فئتين اثنتين: فئة "الخير" وفئة "الشر". وهاتان المقولتان لا راداً لهما، ولكن ما لم تلغيا كلتاها فإن الامتثال للقوانين الخلقية العليا سيعني في ما يعني إنزال الضرر بالحضارة. إن في هذا الامتثال تشجيعاً مباشراً على الخبث وسوء النية. ولا قبل لنا هنا بمقاومة إغراء التذكير بحادث وقع في المجلس النيابي الفرنسي أثناء مداولة بصدد عقوبة الإعدام. فقد أثار واحد من أنصار إلغائها بخطاب ملتهب له عاصفة من التصفيق قطعها صوت تعالي من آخر القاعة بالقول: *Que Messieurs les Assassins commencent!*¹¹⁶

إن قسط الحقيقة الذي يحتجب وراء ذلك كله والذي يحلو للناس أن ينفوه يتلخص على النحو التالي: ليس الإنسان بذلك الكائن الطيب السمح، ذا القلب الضمآن إلى الحب، الذي يزعم الزاعمون أنه لا يدافع عن نفسه إلى متى هوجم. وإنما هو على العكس كائن تنطوي معطيائه الغريزية على قدر لا يستهان به من العدوانية. وعليه، ليس القريب بالنسبة إليه مجرد مساعد وموضوع جنسي ممكنين، وإنما أيضاً موضوع إغراء وإغواء.

وبالفعل، إن الإنسان نزاع إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض، وإلى استعماله جنسياً بدون مشيئته، وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله. الإنسان ذئب للإنسان¹¹⁷: من يجروء، إزاء جميع تعاليم الحياة والتاريخ، أن يكذب هذا المثل السائر؟ وكقاعدة عامة، إما أن تُظهر هذه العدوانية الغاشمة استفزازاً أو تضع نفسها في خدمة مآرب كان يمكن أيضاً الوصول إلى هدفه بوسائل انعم وأكثر تهذيباً. وبالمقابل تظهر العدوانية في بعض الظروف الموائمة، وعلى سبيل المثال حين تُشَلَّ عن التأثير طاقة القوى الأخلاقية التي كانت تعارض تظاهرات العدوانية وتكفها وتقمعها، تظهر إلى حيز الوجود بصورة عفوية وتميط عن الإنسان لثام الوحش المفترس الذي لا يقيم من اعتبار البتة لجنسه. ومن يستحضر منا في ذاكرته فظائع هجرات الشعوب الكبرى أو غزوات قبائل الهون، الفطائع التي اقترفها المغول المشاهير بقيادة جنكيز خان أو تيمورلنك، أو تلك التي نجمت عن استيلاء الصليبيين الأتقياء على القدس، ومن دون أن ننسى في نهاية المطاف فظائع الحرب العالمية الأخيرة¹¹⁸. فلا مناص له من أن يقبل بتصورنا وإن يعترف بصحة أسسه.

إن هذا النزوع إلى العدوان، الذي يسعنا أن نزيح النقاب عنه في أنفسنا والذي نفترض بحق وجوده لدى الآخرين، يشكّل العامل الرئيسي للخلل في علاقاتنا بقريننا، وهو الذي يفرض على الحضارة عبء جهود كثيرة. وبفعل هذه العدوانية الابتدائية التي تؤلب بني الإنسان بعضهم على بعضهم الآخر، يجد المجتمع المتحضر نفسه مهدداً باستمرار بالانهيار والدمار. ولا يكفي للمحافظة عليه الاهتمام بالعمل التضامني: فالأهواء الغريزية أقوى من الاهتمامات العقلية. وعلى

¹¹⁴ يستطيع الشاعر الكبير أن يجيز لنفسه التعبير، ولو بلهجة المزاح على الأقل، عن حقائق سيكولوجية مستهجنة بشدة. هكذا يجاهرنا ه. هايني بالقول: "إنني أكثر المخلوقات طرّاً حبا للسلم. رغائبي هي: كوخ متواضع سقفه من التبن، ولكنه مجهز بفراش وثير، ومائدة ثرة. ولبن وزبدة طازجان، وزهور على الشبايبك، وعند الباب بضع أشجار جميلة، وإذا شاء لي الرحمن السعادة الكاملة، فليمنن على بروية تلك الأشجار وقد علق بها ستة أو سبعة من أعدائي شققاً. وبقلب مفعم بالتحنان والإشفاق، سأصفح قبل أن يفارقوا الحياة عن جميع الإهانات التي تسببوا لي بها في حياتهم - صحيح أن الصفح عن الأعداء واجب، ولكن ليس قبل أن تعلق مشانقهم" (هايني: "أفكار وخواطر").

¹¹⁵ قول لاتيني يُنسب خطأ إلى القديس أوغسطينوس، وترجمته "أؤمن به لأنه مخالف للعقل".

¹¹⁶ بالفرنسية في النص، وموادها: فلينفضل السادة القتل بالبدء!

¹¹⁷ باللاتينية في النص: Homo Homini Lupus.

¹¹⁸ يعني الحرب العالمية الأولى.

الحضارة ان تجدد كل ما في متناولها كي تحد من العدوانية البشرية وكي تقلص تظاهراتها عن طريق استجابات نفسية ذات طابع خلقي. ومن هنا، كان ذلك الاستنفار لطرائق ومناهج تحض بني الإنسان على تماهيات وعلاقات حب مكفوفة من حيث الهدف. ومن هنا أيضا كان ذلك التقييد للحياة الجنسية. ومن هنا أخيرا كان ذلك المثل الأعلى المفروض على الإنسان بأن يحب قريبه بنفسه، ذلك المثل الأعلى الذي يجد تبريره الحقيقي في أن ما من شيء يعاكس، بقدر ما يفعل هو، الطبيعة الإنسانية البدائية. وجميع الجهود التي بذلتها الحضارة باسمه لم تجد حتى الآن فتىلا. وتحسب هذه الحضارة انه في استطاعتها ان تتلافى الشطط الفظ للقوة الغاشمة باحتفاظها لنفسها بالحق في الاحتكام إلى هذه القوة عينها لمواجهة المجرمين، لكن القانون لا يستطيع ان يطل النظاهرات الأعظم حذرا وإرهاقا وخفاء للعدوانية البشرية. ولا مفر من ان ينتهي الأمر بكل واحد منا ذات يوم إلى ان يرى ان الآمال التي علقها في صباه على أقرانه ما هي الا أوهام، وبصفتها أوهاما على وجه التحديد ينفذ يديه منها. وفي وسع كل واحد منا أن يشعر بمدى ما يكابد في حياته من شقاء وعذاب بسبب سوء نية قريبه. لكن من الظلم ان نلوم الحضارة ونأخذ عليها رغبتها في استبعاد الصراع والمزاحمة من النشاط الإنساني. فلا شك في انهما لازمان، لكن التنافس ليس بالضرورة عدواً، ومن باب الإساءة إلى الأول أن نتخذ ذريعة لتبرير الثاني.

يعتقد الشيوعيون انهم اكتشفوا الطريق إلى الخلاص من الشر. فالإنسان في نظرهم كله طيب، ولا يريد سوى الخير لقريبه، لكن مؤسسة الملكية الخاصة أفسدت طبيعته. فامتلاك الأملاك يقلد القوة لفرد بعينه ويبدد فيه بذرة النزوع إلى إساءة معاملة قريبه. ومن ثم فان من حُرِم من الملك لا بد ان يصبح معاديا للمالك وأن يثور عليه. ويوم تلغى الملكية الخاصة وتؤول جميع الثروات إلى مشاع مشترك ويغدو في مستطاع كل امرئ ان يشارك في المباح التي توفرها، ستزول العداوة ونية الإيذاء السائدتان بين البشر. ولما كانت الحاجات جميعا ستجري تلبية، فلن يعود للمرء من داع إلى ان يرى في الآخر عدواً، وسيمتثل الجميع بطوع وإرادتهم وملء اختيارهم لضرورة العمل. وليس النقد الاقتصادي للنظام الشيوعي من شأني، ولا يسعني أن أنظر هل من المناسب وهل من المفيد إلغاء الملكية الخاصة¹¹⁹. اما فيما يتعلق بمسلماته السيكلوجية، فمن المباح لي على ما اعتقد ان أرى فيها وهما لا يقوم على أساس من واقع. صحيح ان إلغاء الملكية الخاصة يجرد العدوانية البشرية وما ينجم عنها من لذة من واحدة من أدواتها، بل من أداة قوية، ولكنه لا يجردها من أقوى أدواتها: وبالمقابل، لا يكون قد تغير شيء في فروق القوة والنفوذ التي تسيء العدوانية استغلالها، ولا في طبيعة هذه الأخيرة. فالعدوانية لم تخلقها الملكية بل كانت تسود بلا منازع وبلا حدود تقريبا في أزمنة بدائية كانت الملكية فيها غير ذات شأن، ولا تكاد غريزة الملكية تفقد لدى الأطفال شكلها الشرقي البدائي حتى تتجلى العداوة لديهم. وتشكل العدوانية الرسابة التي تنتقل في قاع جميع عواطف المحبة أو الحب التي تربط بين البشر، ما خلا، ربما، عاطفة واحدة: عاطفة الأم تجاه ابنها الذكر. فحتى لو ألغى والحالة هذه حق الفرد في تملك الخيرات المادية، فسيبقى الامتياز الجنسي الذي ينبع منه بالضرورة أعنف التحاسد وأشد التباعد بين كائنات تحتل مواقع مختلفة في سلم واحد. ثم حتى لو ألغى هذا الامتياز الأخير بإطلاق كامل الحرية للحياة الجنسية، وبالقضاء بالتالي على الأسرة، تلك الخلية المنبئة للحضارة، لما أمكن البتة التكهن بالدروب الجديدة التي سيكون في مقدور الحضارة اختيارها لتطورها. ولا بد، على كل حال، من التكهن بما يلي: أيا يكن الدرب الذي ستختاره، فان السمة التي لا تزول ولا تبديد للطبيعة البشرية ستجد في إثرها فيه.

ظاهر للعيان انه ليس سهلا على بني الإنسان العزوف عن إشباع تلك العدوانية المميزة لهم. ولو فعلوا لما فازوا بأي راحة أو هناء. ان تجمعنا حضريا ضيق النطاق، وتلك هي ميزته، يفتح منفذا لذلك الدافع الغريزي إذ يسمح بمعاملة كل من يبقى خارجه معاملة الأعداء. وما هذه الميزة بهزيمة. وتظل هناك على الدوام إمكانية لتوحيد أعداد اكبر فأكبر من الناس بروابط الحب. ولكن بشرط ان يبقى غيرهم خارج عدادهم كي يتلقوا الضربات. وقد سبق لي الاهتمام بالظاهرة المتمثلة في أن المجتمعات المتجاورة، بل المتصاهرة، تتحزب فيما بينها وتتبادل الهزء والسخرية، وعلى سبيل المثال الأسبان والبرتغاليون، ألمان الشمال وألمان الجنوب، الإنكليز والاسكتلنديون... الخ. وقد أطلقت عليها اسم "نرجسية الفروق الصغيرة"، وهي تسمية لا تسهم كثيرا في توضيحها وجلاء أمرها. وفي وسعنا أن نلاحظ ان هذه الظاهرة تنطوي على تلبية مريحة وغير مؤذية نسبيا للغريزة العدوانية، تسهل على أعضاء المجتمع المعني انصهارهم وتلاحمهم.

119 ان من ذاق في حياته أهوال الفقر وعانى من كبرياء الأغنياء وانعدام الإحساس لديهم، لا يمكن قطعا ان يثهم أو يُشبهه في عدم تفهمه وعدم تقبله للجهود المبذولة لمحاربة تفاوت الثروات وما يترتب عليه. وفي الحقيقة، إذا كان هذا الكفاح يبغي التذرع بالمبدأ المجرد، القائم على أساس العدل، والقاتل يتساوى جميع البشر فيما بينهم، فلن يكون أسهل من الرد عليه بأن الطبيعة الأولى قد اقترفت مظالم لا علاج لها بما أوجده من تفاوت أصيل في القدرات النفسية والعقلية الموزعة على البشر.

وقد أدى الشعب اليهودي، بحكم تشتته في كل مكان، خدمة جلّى، من وجهة النظر هذه، لحضارة الشعوب التي آوته واستضافته، ولكن جميع مجازر اليهود في العصر الوسيط لم تكف، وأسفاه، لتجعل تلك الحقبة أكثر أمناً وسلاماً بالنسبة إلى الأشقاء المسيحيين. وحين جعل الرسول بولس من حب الناس الكوني أساس جماعته المسيحية، كانت النتيجة المحتومة لذلك أشد التعصب وأكثره تطرفاً من قبل المسيحية تجاه غير المهتدين إليها، علماً بأن مثل هذا التعصب لم يكن معروفاً لدى الرومان الذين لم تكن حياتهم العامة والسياسية قائمة بحال من إلى الأحوال على الحب، بالرغم من أن الدين كان بالنسبة إليهم شأنًا من شؤون الدولة وبالرغم من أن دولتهم كانت على الدوام تحمل بصمة الدين العميقة. كذلك لم يكن من قبيل المصادفة التي لا يفهم لها سر أن يلجأ الحرمان إلى اللاسامية كي يحققوا على نحو أشمل وأكمل حلمهم في الهيمنة العالمية، وما نحن ذا نرى كيف أن محاولة إرساء الأسس لحضارة شيوعية جديدة في روسيا تجد نقطة ارتكازها السيكلوجية في اضطهاد البرجوازيين. وكل ما هنالك أننا نتساءل بقلق عما سيفعله السوفييت بعد إفادة برجوازيهم عن بكرة أبيهم.

إذا كانت الحضارة تفرض مثل هذه التضحيات الباهظة، لا على الجنسية فحسب بل أيضاً على العدوانية، فإننا نفهم في هذه الحالة فهما أحسن لماذا يعسر على الإنسان غاية العسر أن يجد في ظلها سعادته. وبهذا المعنى، كان الإنسان البدائي محظوظ القسمة في الواقع لأنه ما كان يعرف أي تقييد لغرائزه. وبالمقابل، كان اطمئنانه إلى التمتع مطوّلاً بمثل هذه السعادة واهياً للغاية. وقد قاىض الإنسان المتحضر قسطاً من السعادة الممكنة بقسط من الأمان. لكن لا ننس أن الزعيم في الأسرة البدائية كان هو وحده الذي يتمتع بتلك الحرية الغريزية أما الباقون فكانوا يقاسون في أغلال الرق من اضطهادهم. كان التضاد على أشده إذن في تلك الحقبة السحيقة القدم من التطور الإنساني بين أقلية تستفيد من مزايا الحضارة وأكثرية محرومة من هذه المزايا. وتنبأنا المعلومات الأدق والأصح التي توفرت لنا عبر أعراف المتوحشين الحاليين بأنه ليس من داع البتة لنحسدكم على حرية حياتهم الغريزية: فقد كانوا خاضعين، بالفعل، لقيود من نوع آخر، لكن أشد صرامة، ربما، من تلك التي تغلّ المتحضر المعاصر. إذا كنا ننحي باللائمة بحق على حضارتنا الراهنة لأنها لا تحقق على نحو كاف نظاماً حياتياً قميناً بإسعادنا، مع أن ذلك هو مطلبنا منها، ولأنها تبقي على العديد من الآلام التي كان يمكن، ولو بوجه الاحتمال، تلافيتها، وإذا كنا نبذل قصارى جهدنا من جهة أخرى، ومن خلال نقد صارم قاس، كي نكتشف مصادر نقصها وعدم كمالها، فإننا بكل تأكيد لا نمارس في ذلك إلا حقناً الثابت. ونحن إذ نفعل ذلك لا نضع أنفسنا في صف أعدائها. كذلك فإنه من حقنا أن نتأمل منها أن تقوم رويداً رويداً بتغييرات قيمية بتلبية حاجتنا على نحو أفضل، الأمر الذي سيقىها شر هذه الانتقادات. بيد أننا قد نتألف مستقبلاً مع فكرة أن بعض الصعاب القائمة حالياً ترتبط وثيق الارتباط بجوهر الحضارة، ولن تذللها أي محاولة للإصلاح. وناهيك عن الالتزامات التي يفرضها علينا تقييد الدوافع الغريزية، وهي التزامات نحن مهينون لها، نجد أنفسنا مكرهين على تقليب النظر أيضاً في الخطر الذي تثيره حالة خصوصية يمكن أن نسميها "بؤس الجماهير السيكلوجي". فهذا الخطر يصبح داهماً حين تكون العلة الرئيسية لقيام الرباط الاجتماعي تشبّه أعضاء المجتمع ببعضهم بعضاً، بينما لا تتمكن، من جهة مقابلة، بعض الشخصيات التي لها سجية القادة والزعماء من أداء الدور الهام الذي يفترض أن تضطلع به في تكوين الجمهور¹²⁰. ولعل وضع أميركا الراهن يتيح فرصة طيبة لدراسة هذا الأذى المخيف النازل بالحضارة. وهنا أقاوم إغراء الاندفاع في انتقاد الحضارة الأمريكية، حرصاً مني على عدم إعطاء انطباع بأنني أبغي أنا نفسي استعمال طرائق أمريكية.

ترجمة: جورج طرابيشي

¹²⁰ راجع س. فرويد: "علم النفس الجمعي وتحليل الأنا" (1920)، دار الطليعة، بيروت 1979.