

تاريخ الفلسفة الغربية

الفلسفة القديمة



برتراند راسل

ترجمة: زكي نجيب محمود وأحمد أمين

السويدي

برتراند راسل

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الأول
الفلسفة القديمة

الكتاب: تاريخ الفلسفة الغربية/الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) تأليف: برتراند راسل
ترجمة: زكي نجيب محمود
مراجعة: أحمد أمين
عدد الصفحات: 344 صفحة
الترقيم الدولي: 978-614-472-003-5
الترقيم الدولي: 978-9938-941-11-1
الترقيم الدولي: 383/17-117
الطبعة الأولى: 2018

هذه ترجمة مرخصة لكتاب: The History of Western Philosophy by Bertrand Russell All rights reserved Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group Arabic translation copyright © Zaki Naguib Mahmoud and Ahmed Amin

licensed for publication by Dar Altanweer حقوق النشر محفوظة © دار التنوير 2017

الناشر

دار التنوير للطباعة والنشر

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar - altanweer.com لبنان: بيروت - بئر حسن - بناية قاسم فارس (سارة بنما)

- الطابق السفلي

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com مصر: القاهرة - 2 شارع السرايا الكبرى (فؤاد سراج

الدين سابقا) - جاردن سيتي

هاتف: 002022795557

بريد إلكتروني: cairo@dar - altanweer.com موقع إلكتروني: www.dar - altanweer.com

برتراند راسل
تاريخ الفلسفة الغربيّة
الكتاب الأول
الفلسفة القديمة

ترجمة: زكي نجيب محمود

مراجعة: أحمد أمين



صدر هذا الكتاب ضمن مبادرة أضواء على حقوق
النشر في معرض أبوظبي الدولي للكتاب

This book has been published under the
Spotlight on Rights initiative of the Abu
Dhabi International Book Fair with the
support of KITAB

الجزء الأول

فلاسفة ما قبل سقراط

تصدير

لا بد من كلمة اعتذار قصيرة أوضح فيها موقفني إن أردت لهذا الكتاب أن ينجو من لوم أعنف مما يجدر به، إذ لا شك عندي أنه حقيق ببعض اللوم. فالاعتذار واجب لهؤلاء الأخصائيين الذين اختصّوا أنفسهم بدراسة هذا المذهب أو ذلك، وبدراسة الفلاسفة فرادى، فقد يجوز لي أن أستثني لايبنتز، ثم أقرّر بعد ذلك أن كل فيلسوف ممن تناولت بالدرس، يجد عند سواي من يعلم عنه أكثر مما أعلم؛ لكن لا مندوحة لنا - إن أردنا أن نكتب الكتب بحيث تشمل بحثها نطاقًا واسعًا - لا مندوحة لنا عن أن ينفق أولئك الذين سيكتبون مثل هذه الكتب، وقتًا في أي جزء من أجزاء ما يكتبون، أقصر من الوقت الذي يمكن أن ينفقه فيه رجل حصر مجهوده في دراسة مؤلف واحد، أو في دراسة فترة قصيرة من الزمن، أقول إنه لا مندوحة لنا عن ذلك ما دمنا لا نُنصف بالخلود؛ وقد تجد طائفة ممن يحملهم التبخر في العلم على الصرامة التي لا تعرف هوادة، تصرُّ إزاء ذلك على أن الكتب التي تتناول بالدرس مجالًا واسعًا، لا ينبغي لها أن تُكتب قط، فإن كُتبت، وجب أن تتألف من أبحاث فردية يتعاون في كتابتها كثرة من المؤلفين؛ بيد أنه إذا ما تعاون على الكتاب الواحد مؤلفون عدة، فَقَدَ الكتاب شيئًا، ذلك لأنه لو كانت هنالك وحدة في سير التاريخ، ولو كانت هناك علاقة وثيقة بين السابق واللاحق، كان حتمًا - إذا أردنا إبراز هذه العلاقة - أن ترتبط الفترة السابقة مع الفترة اللاحقة في عقل واحد؛ فقد يتعذّر على من يدرس روسو أن يوقّي علاقة روسو حقها بإسبرطة كما وصفها أفلاطون وفلوپطرخس؛ وكذلك المؤرخ الذي لا يؤرخ لإسبرطة، قد لا يكون على دراية يتنبأ بها من دراسته شيئًا عن «هوبز» و «فيخته» و «لينين»؛ وإن هذا الكتاب لينشد في ما ينشده من الأغراض، أن يبرز مثل هذه العلاقات، وأنه لغرض يستحيل أن يتحقق إلا في كتاب يستعرض ميدانًا فسيحًا.

ولقد كَتَبْتُ كَثْبُ كثيرة في تاريخ الفلسفة، لكن ليس بينها - في ما أعلم - كتاب واحد ينشد نفس الغاية التي أخذتُ على نفسي تحقيقها؛ فالفلاسفة نتائج وأسباب في آن معًا؛ هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية؛ وهم كذلك أسباب (إن أسعفهم الحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية؛ لكنك واجد في معظم الكتب التي تؤرخ الفلسفة، كل فيلسوف قائمًا وحده كأنما يحيط به خلاء؛ إذ ترى آراءه مبسوطة في غير علاقة تربطها بغيرها، اللهم إلا أن تُربط بآراء الفلاسفة الأسبقين على أحسن تقدير؛ أما أنا فقد حاولت - على عكس ذلك - أن أعرض كل فيلسوف باعتباره نتيجة تولدت عن الوسط الذي يعيش فيه، من دون أن أجاوز في ذلك حدود الصدق؛ حاولت أن أعرض كل فيلسوف باعتباره رجلًا تبلورت فيه وتركزت أفكار ومشاعر كانت شائعة على نحو مبهم مبعثر في المجتمع الذي كان هذا الفيلسوف أحد أعضائه.

وقد اقتضى ذلك أن أضيف فصولًا في التاريخ الاجتماعي الخالص؛ إذ يستحيل على أي إنسان أن يفهم الرواقيين والأبيقوريين بغير شيء من العلم بالعصر الهليني، أو أن يفهم الإسكولائيين من دون أن يلم بقليل من معرفة الكنيسة كيف تطورت بين القرنين الخامس والثالث عشر؛ ولذلك تراني قد أوجزت القول في مراحل التاريخ الرئيسية التي بدا لي أنها أثرت أبلغ الأثر في التفكير الفلسفي، غير أنني قد أطنيت القول في ذلك كل الإطناب، حينما توقعت ألا يكون التاريخ مألوفًا لطائفة من القراء - مثال ذلك ما يخص العصور الوسطى؛ ومع ذلك فقد راعيت في هذه الفصول التاريخية أن أستبعد استبعادًا تامًا كل ما رأيته ضئيل التأثير، أو عديمه، في الفلسفة التي عاصرته أو أعقبته.

ومشكلة الاختيار في كتاب كهذا الكتاب مشكلة جد عسيرة، فإذا أنت أخليت الكتاب من التفصيل، جاء تافهًا سخيًا، وإذا أدخلت فيه التفصيل، تعرّضت لخطر أن يجيء الكتاب من الطول بحيث لا يُحتمل؛ ولقد وقفتُ في ذلك إلى حل وسط، وهو أنني قَصَرْتُ بحثي على أولئك الفلاسفة الذين أراهم ذوي أهمية تستوقف النظر، ثم ذكرت عنهم من التفصيلات ما يعين على التوضيح، وبث الحياة، حتى ولو لم تكن تلك التفصيلات من الأهمية الجوهرية بمكان. لم تكن الفلسفة منذ أقدم العصور من شأن المدارس وحدها، كلا ولا كانت أمرًا تتنازعه قلة من العلماء، بل كانت جزءًا لا يتجزأ من حياة المجتمع، ولذا حاولت أن أنظر إليها وفق هذا الاعتبار، فلو كان لهذا الكتاب قيمة على الإطلاق، فإنما تستمد قيمته من هذه النظرة.

وهذا الكتاب مدين بوجوده للدكتور ألبرت س. بارنز Albert C. Barnes لأنني وضعت أساسه ليكون محاضرات تلقى في «مؤسسة بارنز» في بنسلفانيا،

وألقيتُ من هذه المحاضرات بعضها هناك.
ولقد عاونتني زوجتي «باتريشيا راسل Patricia Russell» معاونة كبرى في هذا
الكتاب، كما عاونتني في معظم ما أدبته خلال الثلاثة عشر عامًا الأخيرة
(بالنسبة إلى صدور هذا الكتاب سنة 1946)- و عاونتني في البحث وفي نواحٍ
شتى غير ذلك.

مقدمة

إن نظراتنا في الحياة وفي المجال «الفلسفي» وليدة عاملين: أولهما الآراء الدينية والخلقية الموروثة؛ وثانيهما ذلك الضرب من طرائق البحث الذي يصح أن يوصف بأنه بحث «علمي» - مطلقين هذه الكلمة بأوسع معانيها - ولقد اختلف الفلاسفة في ما بينهم اختلافًا بعيد المدى، بسبب اختلافهم في نسبة هذين العاملين أحدهما إلى الآخر، حين ألفوا منهما مذاهبهم؛ على أن وجود العاملين جنبًا إلى جنب هو الذي يسم الفلسفة ببعض ما تتسم به من طابع خاص.

وكلمة «الفلسفة» قد أطلقت على سبل شتى، تختلف اتساعًا وضيقةً، وأنا الآن أعرضها بمعنى واسع جدًا، سأحاول أن أوضحه في ما يلي: فأحب أن أفهم «الفلسفة» على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين؛ لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادرًا عن قوة التقاليد أو قوة الوحي؛ والعلم - في ما أرى - هو الذي يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التي تجاوز حدود المعرفة اليقينية؛ على أنك واحد بين اللاهوت والعلم «منطقة حرة» حلالًا للطرفين جميعًا، فهي معرضة لهجمات الفريقين معًا؛ وهذه «المنطقة الحرة» هي الفلسفة؛ فيكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه؛ على أن الإجابات التي أجاب بها رجال اللاهوت في ما مضى عن تلك المسائل، والتي كانت تبعث الرضى في النفوس، لم تعد تقنعنا كما أقنعت أسلافنا، ومن أمثلة هذه المسائل ما يلي: أيكون العالم منقسمًا إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك، فما العقل وما المادة؟ هل العقل

تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوة خاصة به؟ أفي الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية معينة؟ أحقاً هنالك في الطبيعة قوانين، أم أننا نؤمن بوجود القوانين في الطبيعة إرضاءً لرغبتنا الفطرية في النظام؟ ترى هل يكون الإنسان كما يراه عالم الفلك؛ قطعة ضئيلة من الكربون المشوب مخلوطاً بماء، يزحف عاجزاً على كوكب صغير غير ذي خطر؟ أم يكون الإنسان كما رآه هاملت؟ أم لعله مزيج من الجانبين معاً؟ هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب وضع، أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ وإن كان هنالك أسلوب من العيش الشريف، فما عناصره وكيف لنا أن نحياه؟ ألا بد للخير أن يكون خالداً لكي يكون جديراً عندنا بالتقدير، أم الخير حقيق منا بالسعي وراءه حتى إن كان الكون صائراً إلى فناء محتوم؟ هل ثمة ما يجوز تسميته بالحكمة، أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة تهذبت إلى الدرجة القصوى من التهذيب؟

تلك أسئلة لا تستطيع الجواب عنها في المعامل؟ وقد تقدمت لنا مذاهب اللاهوت بإجابات قطعت فيها برأي حاسم أكثر مما يجوز لإنسان أن يقطع ويحسم، فكان حسمها ذاك هو نفسه الذي حدا بالعقل الحديث أن ينظر إلى تلك الإجابات بعين الريبة، ومهمة الفلسفة هي دراسة هذه المسائل، إن لم نقل إن مهمتها هي الإجابة عنها.

وقد تسأل قائلاً: فيم إذن ضياع الوقت في أمثال هذه المسائل التي لا سبيل إلى حلها؟ ويستطيع المجيب عن هذا السؤال أن يجيب باعتباره مؤرخاً، أو باعتباره فرداً تروعه وحشة الكون.

وفي هذا الكتاب جواب المؤرخ، سأعرضه في غضون ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، فمذ أصبح الإنسان قادراً على التأمل الحر بدأت أفعاله - من نواح كثيرة - هامة - تنبني على ما يرتأيه من آراء في العالم وفي الحياة الإنسانية، وفي ما هو خير وما هو شر؛ وهذا صحيح بالنسبة إلى يومنا الراهن صحته في أي وقت مضى، فلست بمستطيع أن تفهم عصرًا من العصور أو أمة من الأمم، إلا إذا فهمت فلسفتها، ولكي تفهم فلسفتها، ينبغي أن تكون فيلسوفًا إلى حد ما، فهاهنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين! فظروف الحياة التي يحياها الناس لها أثرها البالغ في تكوين فلسفتهم، لكن العكس كذلك صحيح، وهو أن فلسفتهم تؤثر أثرًا بالغًا في ظروف حياتهم؛ وهذا التفاعل الذي امتد ما امتدت القرون، هو موضوع ما يلي من صفحات.

على أن ثمة جواباً آخر هو أكثر من جواب المؤرخ مسًا لنفس المجيب؛ فالعلم ينبئننا بما نستطيع العلم به؛ لكن ما نستطيع العلم به نزر يسير، وإذا نحن أنسيناكم هنالك مما لا نستطيع معرفته، فإننا نفقد حساسيتنا بالنسبة إلى

أشياء كثيرة هي من الخطورة بمكان جد عظيم؛ أما اللاهوت فتراه من ناحية أخرى يحملنا على إيمان أعمى بأننا نعلم شيئاً عن جوانب نحن في الواقع جاهلون بها؛ وهو بيته هذه العقيدة في نفوسنا، يولد فينا نوعاً من القحة الذميمة إزاء الكون؛ نعم إن امتناع اليقين - حين تحيط بنا الآمال والمخاوف بكل ما لها من قوة - أمر أليم؛ لكن لا مناص لنا من احتمالها إذا أردنا أن نعيش على غير سند من الخيال الجامح الذي يبعث الطمأنينة في النفوس، فليس من الخير أن ننسى المسائل التي تثيرها الفلسفة، ولا من الخير أن نحمل أنفسنا على العقيدة بأننا وجدنا حلول تلك المسائل على نحو لا يأتيه الشك أبداً؛ فلعل المهمة الرئيسية التي لا يزال في مقدور الفلسفة أداءها في عصرنا هذا، هي أن تعلمنا كيف نعيش في غير يقين بشيء، من دون أن تشلّ قوانا ذبذبة التشكك.

وقد بدأت الفلسفة - باعتبارها متميزة عن اللاهوت - في اليونان إبان القرن السادس قبل الميلاد؛ فلما أن قطعت شوطها في العصر القديم، عاد اللاهوت فغمرها حين قامت المسيحية وسقطت روما؛ وكانت للكنيسة الكاثوليكية السيادة على الفلسفة في ثاني عصورها العظمى، وذلك من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، هذا إذا استثنينا نفراً من عظماء الثائرين، مثل الإمبراطور فردريك الثاني (1195 - 1250)، وكان ختام هذه المرحلة اضطرابات بلغت مداها في حركة الإصلاح الديني؛ وأما المرحلة الثالثة من مراحل الفلسفة، وهي التي تمتد من القرن السابع عشر إلى يومنا الحاضر، فيسودها العلم سيادة لم يبلغ مثلها في أيّ من المرحلتين السابقتين، فلم تنزل للعقائد التقليدية أهميتها عند الناس، لكنهم شعروا أنها بحاجة إلى ما يؤيدها؛ وما انفكّت تلك العقائد يصيبها التعديل كلما اقتضى العلم ذلك؛ ولست ترى بين فلاسفة هذه المرحلة إلا عدداً قليلاً ممن يُعدّون صحاح العقيدة الدينية من وجهة النظر الكاثوليكية، فتراهم يهتمون بالتفكير في «الدولة» الدنيوية أكثر من اهتمامهم بالتفكير في الكنيسة.

وسنرى خلال العصور كلها أن التماسك الاجتماعي والحرية الفردية - شأنهما في ذلك شأن الدين والعلم - لم يزالا في تنازع، أو قل إن العلاقة بينهما كانت قلقة؛ ففي اليونان ظفر المجتمع بتماسك أفراده لما ظفر منهم بالولاء للدولة المدينة (أي التي قوامها المدينة الواحدة) وحتى أرسطو نفسه - على الرغم من أن الإسكندر في عصره كان في طريقه إلى إزالة دولة المدينة الواحدة - لم يستطع أن يرى حسنةً في أي نوع آخر من أنواع الدولة غير هذا؛ وقد اختلفت دويلات المدن اختلافاً بعيداً في مقدار ما تتطلبه من تحديد حرية الفرد في سبيل ولائه للمدينة؛ فلم يمكن للفرد في إسبرطة من الحرية أكثر مما للفرد اليوم من حرية في ألمانيا أو روسيا؛ وأما في أثينا - فعلى الرغم

من حالات ظهرت فيها روح الاضطهاد آتًا بعد آن - إلا أن الأفراد فيها تمتعوا بدرجة من الحرية أكثر جدًّا مما تألف من سواها، وأعني حريتهم (في خير عصورهم) من القيود التي تفرضها الدولة على أبنائها؛ على أن الفكر اليوناني كانت تسوده - إلى عهد أرسطو - روح الولاء الديني والولاء الوطني «للمدينة» التي يتبعها الفرد؛ فالنظم الأخلاقية بها كانت مصبوبة على نحو يلائم حياة المواطنين⁽¹⁾، وكان فيها عنصر سياسي قوي؛ فلما خضع اليونان للمقدونيين أولًا ثم الرومان بعد ذلك، لم يعد في حدود المستطاع لهم أن يحيوا وفق الأفكار التي كانت صالحة لهم أيام استقلالهم؛ فنتج عن هذا من جهة، فقدانهم شيئًا من فنونهم بسبب انحرافهم عن مجرى تقاليدهم، كما نتج من جهة أخرى ازدياد في قوة الأخلاق الفردية ونقص في الأخلاق الاجتماعية؛ فذهب الرواقيون إلى أن الحياة الفاضلة هي في العلاقة بين الروح والله، أكثر منها علاقة بين الفرد والدولة؛ فمهدوا بذلك الطريق للمسيحية التي تشبه الرواقية في عدم قيامها أساسًا على السياسة، وذلك لأن أتباعها في الثلاثة قرون الأولى لم يكن لهم تأثير في الحكومة؛ ولم يعد التماسك الاجتماعي خلال الستة القرون والنصف قرن التي تمتد بين الإسكندر وقسطنطين، لم يعد ذلك التماسك مستمرًا من الفلسفة ولا من ضروب الولاء القديمة؛ بل كان يفرض بالقوة؛ بقوة الجيوش أولًا، ثم بقوة الإدارة المدنية ثانيًا؛ فجيوش الرومان وطرق الرومان وقانون الرومان وحكم الرومان، كل أولئك قد خلق نظام الدولة المركزية القوية بادئ ذي بدء، ثم عمل بعد ذلك على الاحتفاظ بما خلق؛ ولا تستطيع أن تردّ إلى الفلسفة الرومانية شيئًا من ذلك، لأنه لم يكن للرومان فلسفة.

وخلال هذه الفترة الطويلة كلها، طرأ على الأفكار اليونانية الموروثة من عصر الحرية تحولٌ تدريجي، فازدادت الأهمية النسبية لبعض الأفكار القديمة، خصوصًا الأفكار التي نعدها أفكارًا دينية على وجه التحديد؛ بينما بُذت أفكار أخرى أكثر من الأولى اعتمادًا على العقل، وإنما نبذت هذه الأفكار العقلية لأنها لم تعد توافق روح العصر؛ وعلى هذا النحو أخذ الوثنيون المتأخرون يشذبون من أطراف التقاليد اليونانية، حتى أصبحت تلك التقاليد صالحة للاندماج في العقيدة المسيحية.

وقد كانت المسيحية عاملاً على نشر رأي هام، كان متضمنًا بالفعل في تعاليم الرواقيين، لكنه لم يكن يلائم روح الأقدمين - وأعني به الرأي القائل بأن واجب الإنسان نحو الله أولى بالطاعة من واجبه نحو الدولة⁽²⁾، وهو نفسه الرأي الذي قرره سقراط والحواريون بأنه ينبغي «لنا أن نطيع الله قبل أن نطيع الإنسان»؛ ولقد ظل هذا الرأي قائمًا رغم تحول قسطنطين عن عقيدته،

وذلك لأن الأباطرة المسيحيين الأوائل كانوا من الآريين أو ممن يميلون إلى الآرية؛ فلما أصبح الأباطرة أرثوذكس، توارى ذلك الرأي، لكنه لبث دفينًا في الدولة البيزنطية، كما كان كامنًا في الإمبراطورية الروسية التي قامت بعد ذلك، والتي استمدت مسيحيتها من القسطنطينية⁽³⁾. أما في الغرب، حيث لم يلبث الغزاة البرابرة الزنادقة أن حلوا محل الأباطرة الكاثوليك (ما عدا بعض أجزاء الغال) فإن سيادة الولاء الديني على الولاء السياسي ظلت قائمة، وهي - إلى حد ما - لا تزال قائمة.

وقضى غزو البرابرة على حضارة أوروبا الغربية قضاء دام ستة قرون ولئن تلكأت تلك الحضارة حينًا في أيرلندا، فقد جاء الدانمركيون بعدئذ في القرن التاسع وقضوا عليها؛ لكنها قبل أن تهمد شعلتها هناك، كانت قد أنجبت رجلًا مرموقًا، هو «سكوتس إرجينا». وأما في الإمبراطورية الشرقية، فقد دامت المدينة اليونانية على قيد الحياة لكنها كانت قد جفَّ عودها، كأنما هي أثر في متحف، وهكذا لبثت حتى سقطت القسطنطينية عام 1453؛ غير أن القسطنطينية لم تُخرج إلى العالم شيئًا قط ذا خطر، اللهم إلا أسلوبًا فنيًا بالإضافة إلى القانون الروماني كما شرعه جوستينيان.

وحدث إبان العصر المظلم الذي امتد من نهاية القرن الخامس حتى منتصف الحادي عشر، أن تعاورت العالم الروماني الغربي ضروب من التغيير تثير الاهتمام إلى حد كبير، ذلك أن الصراع القائم بين الواجب نحو الله والواجب نحو الدولة، ذلك الصراع الذي بذرت المسيحية بذوره، اتخذ صورة الصراع بين الكنيسة والملك، وقد امتدت سلطة البابا القضائية الكنسية حتى شملت إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وبريطانيا العظمى وأيرلندا وألمانيا واسكندنافيا وبولندا؛ وكان نفوذه بادئ ذي بدء بالغ الضعف على الأساقفة ورؤساء الأديرة - في ما عدا إيطاليا وجنوبي فرنسا؛ لكنه منذ عهد جريجوري السابع (في أواخر القرن الحادي عشر) بات نفوذًا حقيقيًا وفعالًا؛ إذ أصبح رجال الكنيسة منذ ذلك العهد هيئة موحدة في أوروبا الغربية كلها، تديرها روما، وراحت تنشد لنفسها السلطان في إحكام مُتَدَبَّرٍ وصرامة لا ترحم؛ وحالفها التوفيق عادة إلى ما بعد عام 1300 كلما نشب صراع بينها وبين أصحاب السلطة الدنيوية؛ ولم يكن الصراع بين الكنيسة والدولة مجرد صراع قائم بين رجال الدين والطوائف الأخرى؛ بل كان كذلك تجديدًا للنزاع بين بلاد البحر الأبيض المتوسط وبرابرة الشمال؛ ووجدت وحدة الإمبراطورية الرومانية ترديدًا لصداها في وحدة الكنيسة، وكانت طقوس الكنيسة مدونة باللاتينية وأعلام رجالها أغلبهم من الإيطاليين والإسبانيين وأهل فرنسا الجنوبية؛ ولما انتعشت أسباب التعليم بين هؤلاء، كان مدار التعليم عندهم تراث الأقدمين، حتى لقد

كانت فكرتهم عن القانون والحكومة أقرب إلى القبول عند مرقص أورليوس منها عند ملوكهم المعاصرين لهم؛ فكانت الكنيسة تمثل اتصال العلاقة بالماضي، كما تمثل أرقى جوانب حضارة ذلك العصر، في آن معًا. أما السلطة الدنيوية فقد كانت - على عكس ذلك - في أيدي ملوك وأشراف من السلالة التيوتونية؛ حاولوا ما استطاعوا أن يحتفظوا بالنظم الاجتماعية التي جاؤوا بها من قلب الغابات الجرمانية؛ وكانت تلك النظم لا تعرف السلطان المطلق، كما كانت لا تستسيغ طاعة القانون التي رأها أولئك الغزاة الأقوياء ضربًا من الهمود السخيف الذي لا روح فيه؛ فقد كان على الملك أن يقتسم السلطان مع سادة الإقطاع؛ لكن الملك وهؤلاء السادة كانوا جميعًا سواء في رغبتهم في أن تفور عواطفهم آتًا بعد آن فورة تتخذ صورة القتال أو الاغتيال أو النهب والسلب؛ نعم إن الملوك كانوا أحيانًا يتوبون مما اقترفوا، لأنهم كانوا مخلصين في تقواهم، والتوبة على كل حال هي نفسها ضرب من العاطفة، لكن الكنيسة لم تفلح قط في أن تظفر منهم بالسلوك الهادئ المطرد الفاضل، كهذا الذي يتطلبه صاحب العمل في عصرنا الحديث من عماله، وكثيرًا ما يظفر به منهم؛ فما جدوى غزوهم للعالم إذا لم يستطيعوا شرابًا واغتيالًا وغرامًا كلما دفعتهم نفوسهم إلى شيء من ذلك؟ ولماذا تجب عليهم الطاعة - ومن حولهم جيوش تتبعهم من الفرسان الشامخين بأنوفهم - لما يأمرهم به رجال حصروا أنفسهم في الكتب، وأسلموا أنفسهم للعزوبة وفضوا من حولهم قوة السلاح؟ فعلى الرغم مما نهاهم عنه رجال الكنيسة، مضوا في المبارزة وفي إنزال المحنة على بعضهم بعضًا بالقتال، واسترسلوا في المباريات وفي الغرام العذري، بل قد يثور الغضب بأحدهم فلا يتردد في اغتيال عَلم من أعلام الكنيسة.

كانت القوآت المسلحة كلها في جانب الملوك، ومع ذلك خرجت الكنيسة ظافرة؛ وإنما ظفرت الكنيسة بالنصر لأنها - من جهة - كادت تحتكر التعليم ولأن الملوك - من جهة أخرى - كانوا في حرب لا ينقطع بعضهم مع بعض؛ لكن العلة الرئيسية لنصر الكنيسة هي أن الحكام والشعب على السواء كانوا يعتقدون اعتقادًا راسخًا بأن الكنيسة في يدها مفاتيح السماء، ففي يدها أن تقرر إن كان هذا الملك أو ذاك ليقضي وجوده الأبدية في الجنة أو في الجحيم؛ وفي مستطاع الكنيسة أن ترفع عن أفراد الرعية واجب الولاء للسلطان، وبهذا تحرك الدوافع إلى العصيان؛ أضف إلى ذلك كله أن الكنيسة كانت تمثل النظام بعد الفوضى، ولهذا اكتسبت تأييد طبقة التجار؛ وكان هذا العامل الأخير هو الذي رجحت به كفة الكنيسة في إيطاليا على وجه الخصوص.

ولم تكن محاولة التيوتون أن يحتفظوا للكنيسة ببعض استقلالها على الأقل،

بمقصورة على مجال السياسة وحده، بل جاوزته إلى الفن والقصة والفروسية والحروب؛ ولكنها لم تظهر إلا ضئيلة جدًا في العالم العقلي، لأن التعليم أوشك كله أن ينحصر في أيدي رجال الدين؛ ولم تكن الفلسفة التي جرت فعلاً على ألسنة الفلاسفة في العصور الوسطى بالمرأة الدقيقة لتلك العصور، بل اقتصرت تلك الفلسفة على التعبير عن آراء طائفة واحدة؛ فقد كان بين رجال الكنيسة طائفة - وبخاصة - بين الرهبان الفرنسيين - تختلف في الرأي مع البابا لأسباب عدة؛ وفضلاً عن ذلك فقد حدث في إيطاليا أن انتشرت الثقافة بين غير رجال الدين قبل انتشارها بين أمثالهم شمال الألب ببضعة قرون؛ وإن فردريك الثاني الذي حاول أن يقيم ديانة جديدة ليمثل الثقافة المناهضة للبابوية في تطرفها؛ ولا يزال «توما الأكويني» الذي ولد في مملكة نابولي حيث كانت السيادة لفردريك الثاني، لا يزال حتى يومنا هذا اللسان العتيد الناطق بالفلسفة البابوية؛ وجاء دانتى بعد ذلك بما يقرب من خمسين عامًا، فوفق بين الطرفين، وقدم لنا عرضًا متزنًا كاملاً عن عالم الفكر في العصور الوسطى، وإن عرضه هذا لهو وحده الذي يتفرد بهذه الصفات.

ثم تحطمت بعد دانتى هذه الصورة الفلسفية التي تؤلف بين أطراف الفكر كلها في العصور الوسطى، تحطمت لأسباب سياسية وعقلية معًا؛ وقد كانت تلك الصورة تتصف - إبان وجودها - بحبكة الأطراف والشمول الذي يحتوي على كل شيء في صورة مصغرة؛ فكل ما تناولته تلك الصورة الفكرية من جوانب، اتخذ موضعه منها في دقة بنسبته إلى الجوانب الأخرى التي اجتمعت كلها في عالم غاية في التحديد؛ لكن «الانشقاق الأكبر» وحركة التوفيق والبابوية أيام النهضة، أدت كلها إلى حركة الإصلاح الديني التي حطمت وحدة العالم المسيحي، كما بددت نظرية الإسكولائيين عن الحكومة التي تتركز في البابا، وجاء عصر النهضة فازداد الناس علمًا استمدوه من القديم ومما شاهدوه على سطح الأرض. فضاقت نفوسهم بالنظم الفكرية المحبوك، لأنهم أحسوا كأنها سجون عقلية؛ وعمل الفلك الكوبرنيكي على النزول بالأرض والإنسان معًا إلى منزلة أكثر تواضعًا مما اختصتهما به نظرية بطليموس، واستبدل ذوو الفطنة من الناس بمتعتهم في التدليل العقلي والتحليل والتنسيق الفكري، استبدلوا بذلك كله متعة أخرى هي معرفة حقائق جديدة عن الواقع المشهود؛ فعلى الرغم من أن عصر النهضة كان لا يزال يؤثر النظام المحكم في الفنون، إلا أنه جعل يؤثر في عالم الفكر تحررًا من ذلك التزمتم المحكم، تكون فيه خصوبة وفسحة مجال، ويعدّ «مونتاني» في هذا الباب أصدق ناطق بروح العصر.

وقد شهدت النظرية السياسية إذ ذاك، كما شهد كلُّ شيء آخر ما عدا الفن،

انهيارًا للنظام، ذلك أن العصور الوسطى على الرغم مما تعرضت له في حياتها العملية من اضطراب، فقد كانت تسودها من الناحية النظرية رغبة حادة في طاعة القانون، كما كانت تسودها نظرية غاية في الدقة عن السلطة السياسية؛ فالسلطة مصدرها في النهاية هي الله؛ وقد أناب الله عنه البابا في الأمور المقدسة، وأناب الإمبراطور في شؤون الدنيا، غير أن البابا والإمبراطور كليهما فقد خطره إبان القرن الخامس عشر، أما البابا فقد أصبح لا يزيد على كونه أحد الأمراء الإيطاليين، يشغله ما كان يشغلهم من تسابق على السلطة السياسية في إيطاليا، وهو تسابق أحاطه تعقد شديد وخروج على كل ما يرتضيه الضمير؛ وقد تمتعت الملكيات القومية الجديدة الناشئة عندئذ في فرنسا وإسبانيا وإنجلترا بسلطان داخل أراضيها، لم يكن يستطيع البابا أو الإمبراطور أن يتدخل في أمره؛ وظفرت الدولة القومية - بسبب اختراع البارود إلى حد كبير - ظفرت بسيطرة على أفكار الناس ومشاعرهم سيطرة لم تشهد لها مثيلًا من قبل، حتى لقد استطاعت بفضلها أن تمضي قُدُمًا في إزالة ما كان لم يزل باقياً من العقيدة الرومانية في وحدة الحضارة. وجاء كتاب «الأمير» لمكيافلي معبرًا عن هذا الاضطراب السياسي؛ فإذا لم يكن هناك مبدأ يهدي الناس سواء السبيل، باتت السياسة عراقًا مكشوفًا في سبيل السلطة، وفي كتاب «الأمير» إرشاد ماكر لما ينبغي أن يُتبع في القيام بهذه اللعبة على نحو ينتهي بالنجاح؛ فالذي حدث في أثينا إبان عصرها الذهبي، عاد فحدث من جديد في إيطاليا أيام النهضة، فامحت القيود الخلقية التقليدية، لما رأوها مرتبطة بالخرافة؛ وهذا الفكك من القيود زاد الأفراد نشاطًا وإبداعًا، حتى لقد أبدوا من النبوغ ازدهارًا نادر المثال؛ لكن انحلال الأخلاق مؤدٌّ حتمًا إلى الفوضى والخيانة، وهذان كان لهما من التأثير في الإيطاليين ما أعجزهم باعتبارهم جماعةً، فسقطوا - كما سقط اليونان - تحت سلطان أمم أقل منهم حضارة، لكنها لم تكن مثلهم قد تفككت فيها عرى المجتمع.

ومع ذلك فلم تكن نتيجة ذلك في إيطاليا بمثل ما كانت في اليونان من فداحة الخطب، وذلك لأن الأمم التي كانت قد صعدت إلى القوة حديثًا - باستثناء إسبانيا - قد برهنت على قدرتها على القيام بجليل الأعمال، كما فعل الإيطاليون قبلها سواء بسواء.

ومنذ القرن السادس عشر، ساد الإصلاح الديني تاريخ الفكر في أوروبا، وكان هذا الإصلاح الديني حركة معقدة متعددة الجوانب وكتب لها النجاح لأسباب عدة؛ فهي قبل كل شيء ثورة الأمم الشمالية على عودة روما إلى السيادة؛ فقد كان الدين في ما مضى هو العقدة التي أخضعت أهل الشمال، وها هو ذا الدين قد تدهور بناؤه في إيطاليا؛ فلئن ظلت البابوية نظامًا، ولئن لبثت تبتز

الجزية الطائلة من ألمانيا وإنجلترا، فإن هاتين الأمتين اللتين كانتا لا تزالان تقيتين، لم تعودا شاعرتين بوجود احترام أسرتي بورجيا ومديتشي، اللتين زعمتا أن في قدرتهما أن يخلصا أرواح الناس من عذاب يوم الحساب، مقابل مبالغ من المال تدفع لهما فتثرائها نثرًا على أسباب الرفاهية والفجور؛ وهكذا تأمرت الدوافع القومية والدوافع الاقتصادية والدوافع الخلقية على تقوية الثورة ضد روما؛ هذا فضلًا عن أن الأمراء أنفسهم سرعان ما تبينوا أنه لو باتت الكنيسة في بلادهم قومية كان في استطاعتهم أن يفرضوا عليها سلطانهم، وبهذا تزداد قوتهم في أوطانهم زيادة كبيرة جدًّا بالقياس إلى ما كانوا عليه حين كانوا يشاركون البابا في سلطانه؛ لهذه الأسباب كلها رَحَّب الحكام والشعوب على السواء بإصلاحات لوثر الدينية، في الجزء الأكبر من أوروبا الشمالية.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية مستمدة من مصادر ثلاثة: فتاريخها المقدس يهودي، ولاهوتها يوناني، وحكومتها وقانونها - على الأقل بطريق غير مباشر - رومانيان؛ وجاء الإصلاح الديني فنبد العناصر الرومانية، وحدًّا من العناصر اليونانية، وزاد من قوة العناصر اليهودية زيادة كبرى؛ وبهذا كان متآزرًا مع القوى القومية التي كانت تهدم التماسك الاجتماعي الذي كان نتيجة للإمبراطورية الرومانية أولًا، ثم للكنيسة الرومانية ثانيًا؛ فالمذهب الكاثوليكي من رأيه أن الوحي الإلهي لم ينته بالكتاب المقدس، بل إنه قائم متصل من عصر إلى عصر، وأداته هي الكنيسة.

وإذن فمن واجب الفرد أن يفني آراءه الخاصة طاعة لها؛ أما البروتستانت فعلى خلاف ذلك، ينبذون الكنيسة باعتبارها أداة للوحي؛ فالحق سبيله الكتاب المقدس وحده، وواجب كل إنسان أن يفسر الكتاب المقدس لنفسه، فإن اختلف الأفراد في تفسيراتهم، فليس هنالك سلطة عيَّنتها السماء لتفصل في أمر الخلاف؛ نعم إن الدولة قد طالبت لنفسها عمليًّا بنفس الحق الذي كان من قبل للكنيسة، لكن ذلك كان منها اغتصابًا لما ليس لها، فعند المذهب البروتستانتي، لا يجوز أن تتوسط قوة على الأرض بين روح الإنسان والله.

وكانت نتائج هذا التحول جسيمة، لأن الحق لم تعد وسيلة ثبوته استشارة ذوي السلطان، بل التأمل يقوم به الفرد بينه وبين نفسه؛ وبدأ الاتجاه في عالم السياسة يسير بخطوات سريعة نحو الفوضى، وفي عالم الدين نحو التصرف الذي كان دائمًا من العسير عليه أن يجد له مكانًا في بناء المذهب الكاثوليكي الأصيل ولم ينشأ عن ذلك حركة بروتستانتية واحدة، بل نشأت كثرة من مذاهب، كما أن الفلسفة الإسكولائية لم تنهض لمعارضتها فلسفة واحدة، بل نشأت فلسفات بعدد ما كان هنالك من فلاسفة؛ ولم يرق إمبراطور واحد يناهض البابا - كما حدث في القرن الثالث عشر - بل قام لمناهضته عدد من

الملوك الزنادقة؛ ونتيجة ذلك في الفكر وفي الأدب على السواء، هي التعمق المطرد في انطواء الأفراد على ذواتهم، وقد كان ذلك أول الأمر خطوة سليمة نحو التحرر من العبودية الروحية لكنه أخذ ينقلب في تدرج مطرد ثابت إلى عزلة تحيط بالفرد فتجعله نافرًا من النظام الاجتماعي الصحيح.

وتبدأ الفلسفة الحديثة بديكارت الذي وضع يقينه الأساسي في وجود نفسه ووجود أفكاره التي يستدل منها على وجود العالم الخارجي، ولم تكن تلك إلا خطوة أولى في طريق من التطور مرّ خلال باركلي وكانت ليصل إلى فيخته الذي ذهب إلى أن كل شيء إن هو إلا فيض الذات؛ وهذا منه ضرب من الجنون، ولذا جعلت الفلسفة تحاول محاولة لا تنقطع منذ ذلك الحين، أن تلوذ من هذا التطرف بالفرار إلى عالم الحياة الواقعية التي ندرك أمورها اليومية بالإدراك الفطري السليم.

وترى الفوضى في السياسة سائرة مع هذه الذاتية في الفلسفة جنبًا إلى جنب، فقد حدث قبل ذلك بالفعل - في عهد لوثر - أن أخذ بعض تلاميذه الذين لم يصيبوا عنده قبولًا ولا اعترافًا، أخذ هؤلاء يتعهدون مذهب إنكار وجوب التعميد، وهو إنكار كتبت له السيادة حيثًا من الزمن في مدينة مونستر، وقد تنكّر هؤلاء المنكرون للقانون بكل ضروبه، لأنهم كانوا يؤمنون بأن الإنسان الخير سيهتدي في كل لحظة من حياته بالروح القدس الذي يستحيل عليه أن يتقيد بالقوانين، وهم ينتهون من هذه المقدمة إلى شيوعية وإباحية جنسية. ولذلك قُضيَ عليهم بعد أن أبدوا مقاومة الأبطال؛ لكن ذاع في صورة مخففة في هولندا وإنجلترا وأمريكا، وهو من الوجهة التاريخية أصل لمذهب الإخوان (مذهب الكويكر). ولما جاء القرن التاسع عشر، ظهرت صورة من الفوضى أشد من هذه عنفًا، ولو أنها لم تعد مرتبطة بالدين؛ وصادفت هذه الصورة الجديدة نجاحًا ملحوظًا في روسيا وإسبانيا وفي إيطاليا بدرجة أقل؛ وهي إلى يومنا هذا لا تزال شبحًا مخيفًا ترتاع له السلطات المشرفة على الهجرة في أمريكا. وعلى الرغم من أن هذه الصورة الجديدة معادية للدين، إلا أنها لا تزال تحتفظ بكثير من روح البروتستانتية الأولى، ووجه الاختلاف الرئيسي بينهما هو أنها تسدد العداء إلى الحكومات الدنيوية، بينما كان لوثر يوجهه نحو البابوات.

وأنت إذا ما حللت قيود الذاتية، فإنها تستعصي بعد ذلك على الوقوف عند حد حتى تنتهي من شوطها كله؛ ففي الأخلاق كان توجيه البروتستانت لضمير الفرد توجيهًا يصطبغ بالفوضوية إلى حد كبير؛ لكن التقاليد والعادات كانت من القوة بحيث لم يسع أتباع الفردية في الأخلاق إلا أن يمشوا في سلوكهم على نحو يتفق مع الفضيلة التقليدية، هذا إذا استثنيت فورات كانت تتفجر حينًا بعد حين، كالتي حدثت في مونستر؛ غير أن هذا توازن لا يقوم على أساس مطرد

ثابت، فجاء القرن الثامن عشر بمذهبه في «الحساسية المرهفة» الذي أخذ يفسد ذلك التوازن: إذ إن هذا المذهب لا يصف العقل بالخير لنتائجه الطيبة أو لاتفاقه مع التشريع الأخلاقي، لكنه يستحسن الفعل للعاطفة التي أثارته؛ ومن هذا المذهب تطور مذهب البطولة كما عبّر عنه كارلايل ونيتشه، ثم تطور منه كذلك مذهب «بايرون» الذي يمجّد العاطفة العنيفة كائنًا ما كان نوعها.

وترتبط الحركة الابتداعية (الرومانتيكية) في الفن والأدب والسياسة بهذه الطريقة الذاتية في الحكم على الناس، أعني الطريقة التي تحكم على الناس لا باعتبارهم أعضاء في المجتمع، بل باعتبارهم يصلحون موضوعًا للتأمل الذي يبعث على المتعة الفنية؛ فالنمور أجمل من الخراف. إلا أننا نؤثر أن نبقياها وراء القضبان، لكن الابتداعي (الرومانتيكي) الأصيل يزيل تلك القضبان ليستمتع بوثبات النمر الرائعة حين يقضي بها على الخراف؛ وتراه يستحث الناس أن يتخلوا أنفسهم نمورًا، حتى إذا ما أصاب نجاحًا في ما يدعو إليه، لم تكن النتائج كلها مما يبعث الرضى.

وقامت حركات كثيرة تناهض ما ظهر في العصور الحديثة من ألوان هذه الذاتية التي أمعنت في جنوحها إلى الجنون؛ وأولى هذه الحركات، فلسفة وقفت في منتصف الطريق توفيق بين الطرفين، وأعني بها مذهب التحرير الذي حاول أن يخصص مجالًا للحكومة ومجالًا للفرد بحيث لا يتعارضان؛ وتبدأ هذه الحركة في صورتها الحديثة عند لوك، الذي يقاوم «حرارة التحمس» - أقصد النزعة الفردية التي أعلنها منكرو وجوب التعميد - كما يقاوم في الوقت نفسه السلطة المطلقة والخضوع الأعمى للتقاليد؛ إلى جانب ذلك ترى ثورة أشمل نطاقًا من ثورة لوك، تنتهي إلى مذهب يقول بعبادة الدولة، وهو مذهب يضع الدولة في نفس المنزلة التي كان هؤلاء يضعون فيها الله؛ وهوبز وروسو وهيجل يمثلون وجوهًا مختلفة لهذه النظرية، وقد تجسدت مذاهبهم من الوجهة العملية في كزْمُول ونابليون وفي ألمانيا الحديثة؛ ولئن كانت الشيوعية نظرًا بعيدة كل البعد عن أمثال هذه الفلسفات إلا أنها من الوجهة العملية سائرة في طريق ينتهي بها إلى نمط من المجتمع شديد الشبه بالمجتمع الذي يترتب على عبادة الدولة.

وفي غضون هذا التطور الطويل الذي يمتد أمده من عام 600 قبل الميلاد إلى يومنا هذا، ترى الفلاسفة ينقسمون إلى فريقين: ففريق يريد أن يشدّ من الروابط الاجتماعية، وفريق آخر يريد أن يرخي تلك الروابط؛ وعلى هذا الاختلاف تترتب اختلافات أخرى؛ فأنصار انخراط الأفراد في سلك المجتمع قد دافعوا عن نظام فكري يأخذ بالجمود في العقيدة - جديدها وقديمها على السواء - ولذلك ترى هؤلاء مضطرين اضطرارًا أن يكونوا أعداء العلم - مع اختلاف درجاتهم في ذلك العدا - ما دامت عقائدهم الجامدة لا يمكن البرهنة

عليها برهانًا يقوم على تجربة الحواس؛ وترى هؤلاء يكادون يجمعون على تعليم أتباعهم بأن السعادة ليست هي الخير، بل الخير الأفضل منها عندهم هو «شرف المحتد» و«البطولة»؛ وهم يعطفون على الجوانب اللاعاقلة من الطبيعة الإنسانية، لأنهم أحسوا أن العقل لا يرضى عن التماسك الاجتماعي؛ أما دعاة الحرية من جهة أخرى - إذا استثنينا منهم المتطرفين في الفوضوية - فقد مالوا إلى أن يكونوا ذوي صبغة علمية، نفعية، عقلية، تعادي العاطفة الحادة، كما تعادي شتى ضروب الدين التي تضرب بجذورها عميقة في عاطفة الإنسان؛ وقد كان هذا الصراع قائمًا في اليونان قبل نشأة ما نسميه الفلسفة؛ وهو واضح كل الوضوح في المرحلة الأولى من الفكر اليوناني؛ ولقد دام حتى اليوم الحاضر في صور مختلفة، ولا شك أنه سيدوم مدى قرون طوال في مستقبل الأيام.

وواضح أن كلاً من طرفي هذا النزاع - كما هي الحال في كل نزاع يدوم بقاؤه أمادًا طويلة من الزمن - مصيب إلى حد ومخطئ إلى حد؛ فالتماسك الاجتماعي ضرورة يقوم عليها الدليل العقلي الخالص، فكل مجتمع معرض لخطر متعارضين: فهو معرض للتحجر بسبب الإسراف في النظام واحترام التقاليد من جهة، ثم هو معرض من جهة أخرى للتحلل والخضوع للغزو الأجنبي بسبب نمو النزعة الفردية واستقلال الأشخاص استقلالاً يجعل التعاون مستحيلًا؛ ونستطيع القول بصفة عامة إن المدنيات الهامة تبدأ بنظام جامد مليء بالخرافات، ثم يأخذ في التراخي تدريجًا حتى ينتهي في مرحلة معينة إلى عصر يسطع بالعقرية؛ وذلك في الوقت الذي يبقى فيه الجانب الطيب من التقاليد، بينما لا يكون شر التحلل قد تَمَّتْ جذوره بعد؛ لكن الشر إذا ما كشف عن نفسه، فسينتهي إلى الفوضى، ومن ثم يؤدي حتمًا إلى طغيان جديد ينجم عنه تأليف جديد من عناصر الخير والشر، تعمل على صيانتها مجموعة جديدة من العقائد الجامدة، وأما مذهب التحرر فعبارة عن محاولة التخلص من هذا التأرجح الذي لا ينتهي، ذلك لأن جوهر هذا المذهب هو السعي في سبيل الحصول على نظام اجتماعي لا يبنى على العقائد اللامنطقية، والوصول إلى حالة من الاستقرار بغير حاجة إلى زيادة القيود عن الحد الضروري لصيانة المجتمع، ولا يستطيع إلا مستقبل الأيام أن يبنى إن كانت هذه المحاولة ستتكلل بالنجاح.

-
- (1) - الكلمة بالإنكليزية هي Citizens وهي منسوبة إلى City أي المدينة مما يدل على أن فكرة الوطن وفكرة المدينة مرتبطتان عند اليونان ارتباطًا شديدًا. المترجم.
 - (2) - لم يكن هذا الرأي مجهولاً في العصور الأولى، فنراه - مثلاً - مبسوطاً في مسرحية أنتجونا سوفوكليز؛ لكن من أمن بهذا الرأي قبل الرواقيين نفر قليل.
 - (3) - وهذا هو السبب في أن الروسي الحديث يرى واجب الطاعة لستالين أولى من اتباع «المذهب

المادي الجدلي.»

الفصل الأول نشأة المدينة اليونانية

لن تجد في التاريخ كله ما يثير الدهشة، أو ما يتعدّر تعليقه، أكثر ما يدهشك ويتعذر عليك تعليل الظهور المفاجئ للمدينة اليونانية؛ نعم إن عناصر كثيرة مما تتألف منه المدينة كانت موجودة قبل ذاك بآلاف السنين في مصر وما بين النهرين، وانتشرت من هناك إلى الأقطار المجاورة؛ لكن بقيت تنقُصُ الإنسانَ عناصرٌ أخرى حتى جاءه بها اليونان؛ وليس منّا من لا يعلم ما أدّاه اليونان في الفن والأدب؛ لكن ما أدّوه في النطاق العقلي الخالص أشدّ غرابة مما أدّوه في الفن والأدب على عظمتهم؛ فهم الذين اخترعوا الرياضة (4) والعلم والفلسفة اختراعًا؛ وهم أول من كتب التاريخ متميزًا عن مجرد سرد الأخبار؛ وهم الذين أرسلوا الفكر حرًا في طبيعة العالم ونهاية الحياة، دون أن يغلوا أنفسهم بقيود العقائد الموروثة؛ وكان ما صنعوه في ذلك من الروعة بحيث ظل الناس حتى عصور حديثة جدًّا يكتفون إزاء العبقرية اليونانية بفتح أفواههم دهشة وبالحدِيث عن تلك العبقرية كما يتحدّثون عن ألغاز السحر؛ ومع ذلك ففي مستطاعنا أن نفهم تطور هؤلاء اليونان فهمًا علميًا، وجدير بنا أن نفعل ذلك.

تبدأ الفلسفة بطاليس، الذي يمكن - لحسن الحظ - أن نحدد تاريخه بحادثة هي أنه تنبأ بكسوف وقع - كما يقول الفلكيون - عام 585 قبل الميلاد؛ وعلى ذلك فالفلسفة والعلم اللذان لم يكونا أول الأمر منفصلين، وقد وُلدا معًا في مستهل القرن السادس؛ فما الذي كان يجري في اليونان وفي الأقطار المجاورة لها قبل ذلك التاريخ؟ إنك لا تستطيع سوى التخمين إلى حد ما في الجواب عن هذا السؤال أيًّا كان الجواب؛ غير أن علم الآثار قد أمدنا في هذا القرن الحاضر بمعرفة أكثر جدًّا مما كان لأسلافنا.

فقد اخترع فن الكتابة في مصر حول عام 4000 قبل الميلاد، ثم نشأ كذلك في بلاد ما بين النهرين في وقت لم يجرى بعد ذلك التاريخ بزمن طويل؛ والكتابة في كلا القطرين قد بدأت برسوم الأشياء التي أريد الكتابة عنها، وسرعان ما

اتخذت تلك الرسوم صورة تقليدية عامة، حتى لقد أصبح للكلمات رسوم معينة تمثلها، كما هي الحال اليوم في الصين؛ ثم تطور هذا النظام العسير على مرّ القرون، حتى بات كتابة أبجدية.

والذي عمل على التطور الباكر للمدنية في مصر وما بين النهرين هو النيل ودجلة والفرات، فهذه الأنهار قد يَسَّرَت الزراعة تيسيرًا شديدًا، وجعلتها غزيرة الإنتاج؛ وكانت تلك المدنية شبيهة من وجوه كثيرة بالمدنية التي وجدها الإسبانويون في المكسيك وبيرو؛ ففيها مَلِكٌ مقدس ذو سلطة مطلقة؛ فقد كان الملك في مصر يملك الأرض كلها؛ وكانت الديانة في تلك المدنية تُعَدُّ الآلهة، وتضع على رأسها جميعًا إلهًا أكبر يكون بينه وبين الملك علاقة وثيقة؛ وكانت هنالك طبقة أرستقراطية عسكرية، وإلى جانبها طبقة أرستقراطية من الكهنة، وكثيرًا ما كان في مستطاع هذه الأخيرة أن تطغى على سلطة الملك، إذا ما صَغَفَ الملك أو كان في شُغْلٍ من حرب عسيرة؛ وكان زَرَّاع الأرض عبيدًا يتبعون الملك أو الطبقة الأرستقراطية أو طائفة الكهَّان.

وكان بين اللاهوت المصري واللاهوت البابلي اختلاف كبير؛ أما المصريون فقد شغلهم الموت، وآمنوا بأن أرواح الموتى تهبط إلى العالم السفلي، حيث يحاكمها أوزيرس وفق نوع الحياة التي عاشتها على الأرض؛ واعتقدوا بأن الروح في النهاية عائدة إلى جسدها، وانتهت بهم هذه العقيدة إلى تحنيط الأجساد وإقامة المقابر الفخمة، منها الأهرام التي شيدها ملوك عدة في نهاية الألف الرابعة من السنين قبل ميلاد المسيح وبداية الألف الثالثة؛ ثم أخذت المدنية المصرية بعد ذلك العهد تكرر نفسها باطراد ازداد على مر الزمن، وأصبح الرقي مستحيلًا مع ما وصل إليه الناس من جمود ديني؛ حتى إذا ما جاء عام 1800 قبل الميلاد تقريبًا، غَزَتْ مصر طائفة من الساميين تسمى الهكسوس وحكمت البلاد ما يقرب من قرنين، نعم: إن هؤلاء الهكسوس لم يخلّفوا في مصر أثرًا ثابتًا، لكن وجودهم بها لا بد أن يكون قد عمل على نشر المدنية المصرية في سوريا وفلسطين.

وأما بابل فقد جاء تطورها أكثر في صفاته العسكرية من التطور في مصر، فلم تكن السلالة الحاكمة بادية ذي بدء من الساميين، بل من «السومريين» الذين نجهل أصولهم؛ وهؤلاء هم الذين اخترعوا الكتابة المسمارية، ثم جاء الساميون الغزاة ونقلوها عنهم؛ وقد مرّ على تلك البلاد عهد تألفت فيه عدة مدن مستقلة يحارب بعضها بعضًا، حتى كتبت السيادة بينها لبابل في نهاية الأمر، وكوّنت إمبراطورية، وخضعت آلهة المدن الأخرى بحيث أصبح «مَرْدُخ» - marduk - إله بابل - صاحب منزلة تشبه المنزلة التي كانت لزيوس بين آلهة اليونان في ما بعد؛ ومثل هذا تمامًا كان قد حدث في مصر في عهد سابق لذلك العهد بزمن طويل.

وكانت العقائد الدينية في مصر وبابل - شأنها في ذلك شأن الديانات القديمة الأخرى - عقائد تَمَسُّ خصوبة الأرض؛ فالأرض عندهم مؤنثة والشمس مذكرة؛ وكان العجل عادة يتخذ رمزًا لخصوبة الذكر، حتى شاعت بين القوم الآلهة العجول؛ وكانت «إشتر» في بابل - وهي إلهة الأرض - لها المكانة العليا بين الإلهات؛ وكنت ترى «الأم الكبرى» موضع عبادة في أرجاء آسيا الغربية كلها، متخذة أسماء مختلفة في الجهات المختلفة، فلما أن جاء اليونان المستعمرون لآسيا الصغرى، ووجدوا معابد لهذه الإلهة، واحتفظوا لأنفسهم بتلك العقيدة، وأطلقوا على الإلهة اسم «أرتميس»، وهذا هو أصل «ديانا عند الأفسوسيين»⁽⁵⁾، وبعدئذ جاءت المسيحية فحوّلتها إلى «مريم العذراء»، والذي أجاز أن تطلق عبارة «أم الإله» على «سيدتنا مريم» مجلس من أهل أفسوس.

وأيضا وجدت الدين مرتبطًا بالحكومة في أية إمبراطورية، ووجدت الدوافع السياسية ذات أثر بالغ في تحويل معالم ذلك الدين؛ فسرعان ما يرتبط إله أو إلهة بالدولة ارتباطًا يجعل ذلك الإله أو تلك الإلهة مسؤولة عن وفرة المحصول وعن النصر في الحروب على السواء؛ ووجدت كذلك أن طائفة الكهنة الأغنياء قد عملت عملها في صياغة الطقوس واللاهوت صياغة معقدة التفصيلات ووقفت بين آلهة الأجزاء المختلفة من الإمبراطورية في مجموعة واحدة من الأرباب.

وإذا ارتبطت الآلهة بالحكومة، فقد ارتبطت كذلك بالأخلاق، فمشرعو القوانين عندئذ يقولون إن تشريعاتهم قد هبطت عليهم من الله، وبذلك يكون الاعتداء على القانون خروجًا على التقوى؛ وأقدم ما نعرفه اليوم من تشريعات قانونية هو تشريع حمورابي ملك بابل، حوالي سنة 2100 قبل الميلاد؛ وقد زعم الملك أن الإله «مردوخ» هو الذي أرسل إليه هذا التشريع؛ ثم أخذت العلاقة بين الدين والأخلاق تزداد قوة على مرّ العصور القديمة كلها.

وتختلف الديانة البابلية عن الديانة المصرية في أن الأولى كانت أكثر اشتغالًا بازدهار حياة الناس على هذه الأرض، منها بسعادتهم في الحياة الآخرة؛ ولئن لم يكن السحر والتعزيم والتنجيم مقصورة على بابل، إلا أنها كانت هناك أكثر تطورًا منها في أي بلد آخر؛ وكانت بابل هي التي جعلت لهذه الأشياء ما كان لها من سيطرة على عقول الأقدمين؛ زمن بابل استقينا بعض الجوانب التي تتصل بالعلم. منها قسمة اليوم أربعًا وعشرين ساعة، والدائرة 360 درجة، ومنها معرفة أن الكسوف والخسوف يحدثان على تتابع معلوم، وقد مكّنهم ذلك التنبؤ بخسوف القمر تنبؤًا بلغ حد اليقين، ومن التنبؤ بكسوف الشمس على سبيل الترجيح؛ وإنما تعلم طاليس - كما سنرى بعد - علم البابليين.

كانت المدينة المصرية ومدنية ما بين النهرين زراعيتين، أما مدنيات الأمم المجاورة فكانت - أول الأمر - رعوية؛ ولما تقدمت التجارة، دخل عنصر جديد، كاد بادئ ذي بدء أن يكون عنصرًا بحريًا خالصًا؛ فالأسلحة حتى ما يقرب من عام 1000 قبل الميلاد، كانت مصنوعة من البرونز، والأمم التي لم تكن تملك في أرضها المعادن اللازمة لصناعته، لم يكن لها بد من الحصول على تلك المعادن إما بالتجارة أو بالقرصنة؛ على أن القرصنة كانت إجراءً مؤقتًا حتمته الظروف وحيث استتبت الحالة الاجتماعية والسياسية بعض الشيء، وجد الناس أن التجارة أجدى عليهم؛ والظاهر أن جزيرة كريت كانت هي البادئة في عالم التجارة؛ وكانت كريت هذه قد شهدت قبل ذلك بأحد عشر قرنًا تقريبًا - أي من سنة 2500 قبل الميلاد إلى سنة 1400 قبل الميلاد - حضارة متقدمة من الناحية الفنية، تسمى حضارة مينوس؛ وإن ما بقى لنا من الفن الكريتي، ليدلنا على ما كان لأهل تلك الجزيرة من مرح ومن ترف كاد يبلغ حد التحلل، وهو في ذلك يختلف أشد اختلاف عن المعابد المصرية في تجمها المخيف.

وأوشكنا ألا نعلم عن هذه المدينة الهامة شيئًا، حتى قام سير آرثر إيفانز وآخرون بحفائرهم هناك؛ وتبين أن هذه المدينة كانت بحرية ذات صلة وثيقة بمصر (إلا في عهد الهكسوس)، فمن صور مصرية يتضح لنا أن التجارة النشيطة جدًا بين مصر وكريت، كانت تتم على أيدي بحارة كريتيين؛ وبلغت هذه التجارة حدها الأقصى حول سنة 1500 قبل الميلاد؛ والظاهر أن الديانة الكريتيية كانت تشبه من بعض الوجوه ديانات سوريا وآسيا الصغرى، أما في الفن فالشبه أعظم بينها وبين مصر، على الرغم من أن الفن الكريتي كان أصيلًا إلى حد بعيد، ومليئًا بالحياة حتى يثير فينا العجب؛ ومركز المدينة الكريتيية مكان يطلق عليه «قصر مينوس» في كنوسوس، التي لبثت ذكراها عالقة في تقاليد اليونان أمدًا طويلًا؛ كانت قصور كريت باللغة الفخامة، لكنها دمرت عند نهاية القرن الرابع عشر قبل الميلاد تقريبًا؛ والأرجح أن يكون مدمروها غزاة جاؤوها من اليونان؛ وإنما قرأنا تواريخ الحوادث التي وقعت في كريت، مما وجدناه فيها من آثار مصرية، ومما وجدناه في مصر من آثار كريتيية، وعلمنا في هذه الأمور كلها قائم على أدلة من الحفائر الأثرية.

وَعَبَدَ الكريتيون إلهة أو إلهات كثيرات - والإلهة التي بلغت عندهم أقصى درجات الإيمان، هي «ربة الحيوان» التي كانت صائدة، وربما كانت هذه مصدر الإلهة «أرتيميس» عند اليونان الأقدمين⁽⁶⁾، والظاهر أنها هي الأخرى كانت أمًا، وأما الإله الذكر الوحيد - في ما عدا «رب الحيوان» - فهو ابنها الصغير؛ وهنالك من الأدلة ما يثبت إيمانهم بحياة آخرة، يلقي فيها الإنسان جزاء ما

صنعت يده في الدنيا، إن عقابًا أو ثوابًا، كما كانت عقيدة المصريين في هذا الصدد؛ لكن يظهر من فن الكريتيين أنهم كانوا ذوي مرح لم تثقل عليهم وطأة الخرافات العابسة؛ فكانوا مشغوفين بقتال الثيران، الذي كان يُبدي فيه المقاتلون - رجالًا ونساءً - جرأة بهلوانية عجيبة، ويظن سير آرثر إيفانز أن قتال الثيران كان عندهم من الحفلات الدينية، وأن القائمين به كانوا من أشرف الطبقات؛ لكن أغلب الرأي لا يأخذ بهذا الظن؛ ومهما يكن من أمر فالرسوم الباقية بين أيدينا مليئة بالحركة والواقعية.

وللكريتيين كتابة قوامها خطوط مستقيمة لم تجد من يفك رموزها بعد؛ وكان هؤلاء الناس مسالمين في ديارهم، لا يقيمون الأسوار حول مدنهم، ولا شك أنهم كانوا يحتمون بقوتهم البحرية.

وقبل أن تنال يد التدمير من مدينة مينوس، امتدت حوالى سنة 1600 قبل الميلاد إلى أرض اليونان الأصلية. حيث ظلت قائمة خلال مراحل تدريجية من التحوير؛ حتى عام 900 قبل الميلاد؛ وتسمى هذه المدينة التي قامت في اليونان الأصلية بالمدينة المسيية؛ وإنما جاءنا العلم بها من مقابر الملوك ومن قلاع على قمم التلال، تدل على خوف من الحرب لم تسبقهم إلى مثله كريت؛ وكان لتلك المقابر والقلاع أثرها في نفوس اليونان الأقدمين؛ وأما ما تراه هناك في القصور من نتاج فني أقدم عهدًا من ذلك، فهو إما أن يكون صناعة كريتية خالصة، أو وثيق العلاقة بما صنعه الكريتيون؛ والمدينة المسيية التي نراها خلال ضباب الأساطير، هي نفسها المدينة التي صوّرها هوميروس.

ونحن على شك كبير في ما يتعلق بأمر هؤلاء المسييين؛ أهم مدينون بحضارتهم لغزو الكريتيين لبلادهم؟ هل كانوا يتكلمون اليونانية، أم كانوا سلالة أسبق استيطانًا لتلك البلاد من اليونان؟ إننا لا نستطيع الجواب الحاسم عن هذه الأسئلة، لكن هنالك من الأدلة ما يبرر لنا أن نرجح أنهم كانوا غزاة يتكلمون اليونانية؛ وأن السادة منهم على الأقل كانوا يتألفون من غزاة شقر

الشعر جاؤوا من الشمال، و جاؤوا معهم باللغة اليونانية (2)؛ فقد أتى اليونان إلى بلاد يونان في موجات ثلاث متعاقبة: أولها الأيونيون، ثم الآخيون، وأخيرًا الدوريون؛ ويظهر أن الأيونيين على الرغم من كونهم غزاة، وقد اصطنعوا المدينة الكريتية كلها تقريبًا، كما حدث في ما بعد أن اصطنع الرومان مدينة اليونان؛ لكن الأيونيين لم يستقرّ بهم المقام، وطرّدوا - إلى حد كبير - من البلاد على أيدي خلفائهم الآخيين؛ فالمعروف من أقراص خلفها الحثيون ووجدت في «بوغاز كوي»، أن الآخيين كانت لهم إمبراطورية منظمة فسيحة الأرجاء في القرن الرابع عشر قبل الميلاد؛ على أن هذه المدينة المسيية التي كانت قد أضعفتها حروب الأيونيين والآخيين، انتهت إلى خراب محقق على أيدي

الدوريين، الذين هم آخر الغزاة اليونان؛ وبينما كان الغزاة السابقون لهم قد اتخذوا لأنفسهم ديانة مينوس إلى حد كبير، ترى هؤلاء الدوريين قد احتفظوا بالديانة «الهندية - الأوروبية» التي كانت عقيدة أسلافهم؛ ومهما يكن من أمر، فقد لبثت ديانة العهد المَسِيني قائمة - خصوصًا بين الطبقات الدنيا - وما ديانة اليونان الأقدمين إلا مزيج من العقيدتين، إذ ترى أن بعض إلهات اليونان مستمدة من أصل مَسِيني.

وعلى الرغم من أننا نرجح صحة هذا الذي روينا إلا أنه لا بد أن نذكر أننا لا نعرف إن كان المَسِينيون يونانيين أو لم يكونوا؛ وكل ما نعلمه علم اليقين هو أن حضارتهم قد دبَّ فيها الانحلال، وأن الحديد قد حل محل البرونز في الوقت الذي قاربت فيه تلك الحضارة ختامها، وأن سيادة البحر قد انتقلت حينًا من الدهر إلى أيدي الفينيقيين.

وفي نهاية العهد المَسِيني وبعد ختام ذلك العهد، استقر بعض الغزاة في الأرض وأصبحوا مزارعين، بينما واصل بعضهم الآخر مسيرهم إلى الجُرر وآسيا الصغرى أولًا، ثم إلى صقلية وجنوبي إيطاليا، حيث أقاموا المدن التي بَنَتْ حياتها على التجارة البحرية، وفي هذه المدن البحرية أضاف اليونان أول مبتكراتهم التي أضافوها إلى تراث المدينة؛ وأما أثينا فقد جاءت سيادتها بعد ذلك، وكانت هي الأخرى مرتبطة بالقوة البحرية.

إن أرض اليونان الأصلية جبلية ومعظمها جذب على الرغم من وجود وديان خصيبة كثيرة، طريقها إلى البحر هيِّن، لكن الاتصال الأرضي بين بعضها البعض عسير بسبب ما ينهض بينها من جبال؛ وفي هذه الوديان نشأت جماعات صغيرة متفرقة، تعيش على الزراعة وتتخلق حول مدينة غالبًا ما تكون قريبة من البحر؛ فكان من الطبيعي في مثل تلك الجماعات إذا ما زاد عدد سكانها على مواردها الداخلية، أن ينزح عنها من لا يستطيع العيش من أرضها، فيقصد إلى الملاحة في البحر؛ وسرعان ما كونت مدن اليونان الأصلية مستعمرات غالبًا ما كانت في أرض أيسر رزقًا من أرض الوطن. وهكذا ترى في أقدم العصور التاريخية أن يونانيي آسيا الصغرى وصقلية وإيطاليا كانوا أكثر ثراء من يونانيي أرض الوطن.

وكان النظام الاجتماعي يختلف اختلافاً بعيدًا في جهات اليونان المختلفة؛ ففي إسبرطة كانت تعيش فئة صغيرة من العلية على استغلال عبيد من سلالة مختلفة عن سلالتهم، فكان يقع عليهم هذا الغبن؛ أما في المناطق الزراعية الأفقر من غيرها، فالسكان يتألفون في الأعم الأغلب من مزارعين يزرعون الأرض التي يملكونها بمعونة عائلاتهم؛ لكن حيثما ازدهرت التجارة والصناعة، كان المواطنون الأحرار يزدادون ثراء باستخدامهم للعبيد - فالعبيد الذكور في المناجم والعبيد الإناث في صناعة النسيج؛ وكان مصدر هؤلاء العبيد - في

ايونيا - هم الهمج الذين يسكنون في بلاد محيطة بالمنطقة، وكان الأحرار يظفرون بهم أول الأمر في الحروب؛ ولما زادت الثروة ازدادت تبعًا لذلك عزلة النساء ذوات المنزل العالية، ولم يعد لهن في ما بعد عمل يشاركن به في حياة اليونان المتحضرة، إذا استثنيت إسبرطة ولزبوس.

وكانت البلاد تسير في طريق من التطور الشامل، فهي تسير أولاً من الملكية إلى الأرستقراطية، ثم إلى طغيان وديمقراطية يتناوبان، ولم يكن الملوك مطلقى السلطان كما كانوا في مصر وبابل، بل كان إلى جانبهم مجلس للشورى من الشيوخ، ولم يكن هؤلاء الملوك ليستطيعوا أن يدوسوا على حرمة التقاليد دون أن ينال منهم العقاب؛ وليس معنى «الطغيان» بالضرورة حكومة فاسدة، إنما كان معناه حكم رجل واحد لم ينل حقه في السلطة بالوراثة، وكان معنى «الديمقراطية» حكومة أهل المدينة جميعًا، ما عدا العبيد والنساء؛ وقد اكتسب الطغاة الأولون - مثل أسرة ميديتشي - السلطان بسبب كونهم أغنى أفراد بلادهم البلوتوقراطية، وغالبًا ما كان ثراؤهم مستمدًا من امتلاكهم لمناجم الذهب والفضة؛ ثم ازداد هذا المصدر دَرًا للريح حين دخل نظام جديد في النقود جاءهم من مملكة ليديا التي كانت تجاور أيونيا⁽⁸⁾، والظاهر أن نظام النقود قد ظهر لأول مرة قبيل سنة 700 قبل الميلاد.

ومن أهم النتائج - بالنسبة لليونان - التي ترتبت على التجارة أو القرصنة - وأوشكت التجارة والقرصنة ألا تتميز إحداهما من الأخرى - اكتساب فن الكتابة؛ فعلى الرغم من أن الكتابة كانت قد عمّرت في مصر وبابل آلاف السنين، ومن أن الكريتيين في مدينتي مينوس كان لهم كتابة (لم تُفك رموزها بعد) فليس لدينا دليل قاطع على أن اليونان قد تعلموا الكتابة بأحرف الهجاء حتى ما يقرب من القرن العاشر قبل الميلاد؛ تعلموها من الفينيقيين، الذين كانوا تحت تأثير المصريين والبابليين - شأنهم في ذلك شأن سائر أهل سوريا - والذين كانت لهم السيادة البحرية إلى أن نشأت المدن اليونانية في أيونيا وإيطاليا وصقلية. ففي القرن الرابع عشر (قبل الميلاد) كان السوربون - حين كتبوا لأخناتون (ملك مصر الخارج على عقيدة بلاده الدينية) - لا يزالون يستعملون الكتابة المسمارية البابلية، أما «أحيرام» في صور (969 - 936 ق. م.) فقد استخدم أحرف الهجاء الفينيقية، التي ربما كانت تهذيبيًا للكتابة المصرية؛ وكان المصريون بادية ذي بدء يستعملون الكتابة التصويرية الخاصة، ثم أخذت الصور تجري مجرى العرف إلى حد بعيد، وأصبحت تدريجيًا بمثابة المقاطع (أعني أنها كانت تمثل المقاطع الأولى من أسماء الأشياء المصورة)، وأخيرًا أصبحت الصورة تدل على حرف، على أساس أن «ر» تمثل رامي السهم الذي يصيد الضفدع»⁽⁹⁾، وهذه الخطوة الأخيرة التي لم يَحْطُها

المصريون كاملة، بل تعزى إلى الفينيقيين، هي التي أعطتنا أحرف الهجاء بكل ما لها من حسنات، واستعار اليونان أحرف الهجاء من الفينيقيين ثم صوروها بحيث تلائم لغتهم، وأضافوا إليها إضافة هامة ح ين وأضافوا الأحرف المتحركة، بعد أن كانت كل الحروف ساكنة، وليس من شك في أن اكتساب هذه الطريقة النافعة في الكتابة، هو الذي سرَّع في نهوض المدينة اليونانية نهوضًا سريعًا.

جاء هوميروس أول ما يستوقف النظر من ثمرات المدينة الهلينية، وكل ما نقوله عن هوميروس ضرب من التخمين، لكن الرأي الراجح عند كثيرين، هوميروس اسم مراسم يطلق على مجموعة من الشعراء، لا على شاعر واحد، وبناء على أصحاب هذا الرأي، تكون الإلياذة والأوديسة قد استغرقتا نحو مائتي عام حتى كملتا، ويحدد بعضهم هذه الفترة ما بين سنتي 750 و 550 قبل الميلاد⁽¹⁰⁾، بينما يعتقد آخرون أن «هوميروس» كاد يبلغ تمامه عند نهاية القرن الثامن⁽¹¹⁾، والذي جاء إلى أثينا بالأشعار الهوميرية في صورتها الحاضرة، هو «بيسستراؤس» الذي حكم (في شيء من التقطع) من 560 إلى 527 قبل الميلاد، وأخذ الشباب الآثيني منذ ذلك العهد يحفظون هوميروس عن ظهر قلب، وكان هذا هو أهم جزء في تعليمهم، ولكن أجزاء أخرى من اليونان - خصوصًا في إسبرطة - لم تُنزل هوميروس كل هذه المنزلة إلا في عهد متأخر.

والأشعار الهوميرية - كالقصص الغرامية التي سادت علية القوم في الجزء المتأخر من العصور الوسطى - تمثل وجهة نظر الأرستقراطية المتمدنة التي لم تأبه للخرافات التي لا تزال شائعة بين عامة الناس على اعتبار أنها علامة السوق؛ وقد عاد كثير من هذه الخرافات في عصر جاء بعد ذلك بزمن طويل، عادت فظهرت ظهورًا جعلها مركزًا للاهتمام؛ ويذهب كثير من كتّاب هذا العصر الحديث - مهتدين في ما يذهبون إليه بعلم الأجناس البشرية - إلا أن هوميروس كان أبعد ما يكون الإنسان عن البدائية، بل الأقرب إلى الصواب أنه كان يغالب البدائية، فهو من أنصار العقل الذين ظهروا في القرن الثامن عشر وأخذوا يبزرون بالعقل أساطير القدماء، كأنما ضرب مثلًا أعلى للطبقة العالية من الحضار المستنير، فلم تكن آلهة الأولمب التي تمثل الدين عند هوميروس، بالمعبودات الوحيدة عند اليونان، لا في عصر هوميروس ولا بعد عصره بل كان: إلى جانبها عناصر أخرى أحلك ظلامًا وأشد همجية من تلك الآلهة، شاعت في الديانة الشعبية، تجببها العقل اليوناني في عصر ازدهاره، لكنها ظلت هناك تتحفز للوثوب إذا ما حانت لها فرصة ضعف أو إرهاب؛ فإن العقائد التي كان هوميروس قد نبذها، دلت في عصر الإنحلال على أنها

احتفظت ببقائها، فاختفى منها شيء وبقي شيء خلال العصر القديم كله؛ وهذه الحقيقة تفسر لنا أشياء كثيرة، ولولاها ظلت هذه الأشياء في أنظارنا نابية في عصرها وتثير العجب.

كانت الديانة البدائية في إرجاء الأرض كلها ديانة قَبَلية أكثر منها عقيدة شخصية، فقد كان الناس يُؤدّون شعائر معينة بقصد استخدام السحر الاستعطافي لخدمة مصالح القبيلة خصوصًا في ما يتعلق بالخصوبة في الزرع والحيوان والإنسان؛ كذلك كان الانقلاب الشتويّ يدعوهم أن يلتمسوا من الشمس ألاّ تمضي في تناقص قوّتها، كما كان الربيع والحصاد داعيين كذلك إلى حفلات دينية تناسب الموقف؛ وكانت هذه الحفلات الدينية تؤدي على نحو يثير حماسة جماعية حادة، يفقد فيها الأفراد شعورهم بفرديتهم، ويحسون بأنهم قد اندمجوا في مجموع القبيلة اندماجًا؛ وعند مرحلة معينة من مراحل التطور الديني في أنحاء العالم كله كانت تضحّى صنوف من الحيوان المقدّس وأفراد من الإنسان، تضحية دينية، فيذبحون ويؤكلون؛ وقد وقعت هذه المرحلة في عصور تختلف باختلاف المناطق؛ وحدث في أغلب الحالات أن دامت التضحية بالإنسان حتى بعد الإقلاع عن أكل من يضحّى بهم من الأفراد أكلاً دينيًا؛ ولم تكن تلك التضحية بأفراد الإنسان قد أمّحت بعد في اليونان حين بدأت العصور التاريخية؛ وكانت شعائر استجلاب الخصوبة شائعة في بلاد اليونان كلها، من دون أن تشوبها قسوة كهذه، خصوصًا تعازيم «إليوزين» لأنها كانت تقصد برموزها إلى إخصاب الزراعة قبل أي شيء آخر.

ولا بد لنا أن نعترف بأن العقيدة الدينية، كما هي في هوميروس، ليست دينية إلى حد كبير؛ فالآلهة هناك بشرية إلى أقصى الحدود، لا تختلف عن الإنسان إلا في كونها خالدة ومزوّدة بقوة خارقة للطبيعة البشرية؛ أما من الوجهة الخلقية فليس ثمة ما يحفزنا إلى استحسانهم. ومن العسير علينا أن ندرك كيف أمكن لهؤلاء الآلهة أن يدخلوا في أنفس الناس شيئًا من الرهبة، ففي بعض الفقرات من أشعار هوميروس - وهي فقرات مفروض فيها أنها متأخرة التاريخ - ترى الآلهة يعاملون بروح استخفاف كالتي رأيناها عند قولتير. وأما الشعور الديني الصادق الذي قد تصادفه عند هوميروس، فإنما تصادفه شعورًا لا يهتم بالآلهة الأولمب قدر اهتمامه بكائنات ألطف وجودًا منها، مثل «القَدَر» و«الضرورة» و«القضاء»، وهي كائنات يخضع لها زيوس نفسه، فقد سيطر «القدر» سيطرة قوية على الفكر اليوناني كله، وربما كان مصدرًا من المصادر التي استمد منها العلم اعتقاده بقوانين الطبيعة.

كان الآلهة في أشعار هوميروس، هم آلهة السادة الغزاة، ولم يكونوا الآلهة النافعين الذين يجلبون الخصوبة للأرض، والذين يتوجّه إليهم بالعبادة أولئك

الذين يعملون في زراعة الأرض فعلاً، فالأمر كما يقول «جلبرت مري»⁽¹²⁾: «إن الآلهة في الأمم كلها تزعم أنها خلقت العالم؛ أما آلهة الأولمب فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوى، وغاية جهدهم هي أن يفتحوا هذا العالم غزواً... فإذا ما تم لهم فتح ممالكهم، فماذا تراهم يصنعون؟ أيمسكون في أيديهم بزمام الحكم؟ هل يعنون بتقدم الزراعة؟ هل يمارسون الحرف والصناعات؟ كلا، لا شيء من هذا؛ فلماذا يؤدون أي عمل شريف؟ إنهم وجدوا أنه أيسر لهم أن يعيشوا على الضرائب يفرضونها، وهم يصعقون بالصواعق من لا يدفعون لهم ما يستحقون؛ إنهم آلهة السادة الغزاة، وقراصنة تجري فيهم دماء الملوك؛ وهم يقاتلون ويأكلون ويلعبون ويعزفون الموسيقى؛ إنهم يسرفون في الشراب ويقهقهون بالضحكات سخرية بالحدّاد الأعرج الذي يقوم بخدمتهم؛ إنهم لا يخشون شيئاً إلا مَلِكَهُم، وهم لا يكذبون أبداً إلا في ما يمس الحب والحرب»، ولم يكن أبطال الناس عند هوميروس أيضاً فضلاء السلوك؛ فالأسرة البارزة عنده هي أسرة «پيلوب» ولم تنجح في أن تكون نموذجاً لحياة الأسرة السعيدة.

«فقد بدأ تانتالوس - المؤسس الآسيوي للأسرة - بدأ سيرتها باعتداء صريح على الآلهة؛ ويقول بعضهم إنه اعتدى على الآلهة بأن حاول خداعهم حين أراد أن يحملهم على أكل لحم بشري؛ هو لحم ابنه «پيلوب»؛ ثم عاد «پيلوب» إلى الحياة بمعجزة، واعتدى على الآلهة كذلك بدوره، وذلك بأن كسب سبقه المشهور في مضمار العربات الحربية، وكان منافسه في السباق «أوينوماوس» ملك پيزا، وإنما ظفر بالسبق على منافسه بالتآمر مع سائق عربة ذلك المنافس، وكان اسمه «مرتيلوس» ووعدته الجزاء على صنيعه، لكنه تخلّص منه بأن طوح به في البحر، فنزلت اللعنة على ابنه «ثيستيس» و«أثريوس» جاءتهما اللعنة في صورة يطلق عليها اليونان كلمة «آت» ومؤداها نزوع شديد، إن لم نقل أنه نزوع يستحيل مقاومته، نحو اقتراف الجرائم، أما «ثيستيس» فقد اعتدى على زوجة أخيه، واستطاع بذلك أن يسرق «حظ» الأسرة، وهو كبش ذهبي الصوف مشهور؛ فعمل «أثريوس» بدوره على نفي أخيه، ثم استدعاه زاعماً أنه يريد أن يزيل ما بينهما من خلاف، لكنه قدم له طعاماً من لحم أبنائه (أبناء ثيستيس)؛ فنزلت اللعنة على ابن «أثريوس» وهو أجامنون الذي آذى الآلهة «أرتميس» بقتله وعلماً مقدساً، وضحى بابنته «إفجنيا» لعلها تسترضي الآلهة الغضبي، وتستأذنها في طريق مُيسّر لأسطول أبيها وهو في طريقه إلى طروادة، لكنه اغتيل على يد زوجته الخائنة لعهد، وهي «كلايتا يمنسترا» وعشيقتها «أيجيثوس» وهو ابن من أبناء «ثيستيس» كان لا يزال على قيد الحياة، فعاد «أورستيز» بدوره إلى أخذ ثأر

أبيه أجاممنون، وذلك بأن قتل أمه وعشيقها «آجيثوس»⁽¹³⁾. إن قصائد هوميروس باعتبارها عملاً فنيًا كاملاً، نتاج أيوني، وأقصد بأيونيا جزءًا من آسيا الصغرى الهلينية والجزر المجاورة؛ ولقد اتخذت أشعار هوميروس صورتها الثابتة التي هي عليها اليوم، إبان القرن السادس على أحدث تقدير، وفي هذا القرن السادس نفسه بدأ اليونان علمهم وفلسفتهم ورياضتهم، وفي ذلك الوقت نفسه كانت تقع أحداث كبرى في أجزاء أخرى من العالم؛ فمن المرجح أن يكون كونفوشيوس وبوذا وزرادشت - إن كان لهؤلاء الأشخاص وجود على الإطلاق - ممن عاشوا في ذلك القرن⁽¹⁴⁾. وفي منتصف القرن وضع كورسن أساس الإمبراطورية الفارسية؛ ولما دنا القرن من ختامه قامت المدن اليونانية في أيونيا، التي كان الفرس قد منحوها استقلالًا ذاتيًا محدودًا، قامت بثورة فاشلة، أهدمها دارا، ونفى خيرة أبنائها؛ وكثيرون من فلاسفة هذا العصر كانوا ممن لاذوا بالفرار، وأخذوا يضربون في الأرض من مدينة إلى مدينة في الجزء الهليني الذي لم يكن قد خضع للفرس بعد، وكانوا في تجوالهم أداة لنشر المدنيّة التي ظلت حتى ذلك الحين محصورة في أيونيا أو كادت؛ ولقد صادفوا في تجوالهم ذاك لقاء كريمًا؛ فيقول ألكسنوفان الذي ازدهر في الشطر الثاني من القرن السادس والذي كان أحد هؤلاء اللاجئين: «هذا ما كنا نقوله بجانب المدفأة أيام الشتاء ونحن مضطجعون على الأرائك اللينة بعد أكلة طيبة، نشرب النبيذ الحلو ونطقطع البندق: «من أي بلد أنت، وما عمرك يا سيدي الكريم، وكم كان عمرك حين ظهرت ميذا mede؟». أما بقية اليونان فقد نجحت في احتفاظها باستقلالها في معركتي سلاميس ويلاتيه، اللتين تحررت بعدهما أيونيا حينًا من الزمان⁽¹⁵⁾.

وانقسمت اليونان عددًا كبيرًا من الدويلات المستقلة، قوام كل منها مدينة يحيط بها جزء من الأرض الزراعية، وكان مستوى الحضارة يختلف اختلافاً بعيدًا في الأجزاء المختلفة من بلاد اليونان، ولم يُسهم منها في الإنتاج الهليني بصفة عامة إلا عدد قليل. وكان لإسبرطة - التي سأطيل الحديث عنها في ما بعد - أهمية عسكرية، لكنها لم تكن بذي خطر من الوجهة الثقافية، وكانت «كورنث» غنية مزدهرة، إذ كانت مركزًا تجاريًا عظيمًا، لكنها لم تنجب في الرجال إنجازًا خصبًا.

وإلى جانب ذلك كانت هناك مجتمعات ريفية زراعية خالصة، مثل «أركاديا» التي ذهبت بذكرها الأمثال، والتي كان سكان المدن يظنونها فردوسًا يانغًا، مع أنها في حقيقة أمرها كانت مليئة بالمفازع الوحشية القديمة.

وكان سكان البلاد يعبدون «هرميس» و «پان» وكان لهم كثرة من عقائد خاصة بالإخصاب، وكثيرًا ما اكتفوا بعمود مربع ساذج، يتخذونه مكان تمثال

الإله، وكانت الماعز عندهم رمزًا للخصوبة، لأن الناس كانوا أفقر من أن يكون لديهم عجول؛ وإذا قلَّ عندهم الطعام، ضربوا تمثال الإله «پان» (لا تزال أشياء كهذه تقع في قرى الصين البعيدة)، وكانت هناك فصيلة من الناس يُرجع الناس سلالتها إلى أسلاف من ذئاب، ومَن أكل لحم ضحية بشرية منها أصبح ذئبًا كما كان ثمة كهف مقدّس، لزيوس ليكايوس، (أي زيوس الذئب) ولم يكن ليتكون لأحد وهو داخل هذا الكهف ظل، ومن دخل الكهف مات في غضون العام؛ كل هذه الخرافة كانت لا تزال قائمة في عصر اليونان الأقدمين (16).

أما «پان» فقد كان اسمه الأصلي (كما يقول بعض ذوي الرأي) «پاوون» ومعناها الذي يُطعم، أو الراعي؛ ثم سمي باسمه المعروف «پان» التي تُشرح بمعنى «رب الجميع» وذلك حين عبده أثينا في القرن الخامس بعد الحرب الفارسية (17).

على أن اليونان القديمة كان بها - فضلًا عن ذلك - كثير مما نحسُّ إزاءه أنه جزء من ديانتهم كما نفهم معنى كلمة «ديانة»، ونعني به شيئًا لا يتصل بأصحاب الأولمب، بل بديونيسوس أو باخوس الذي نتصوره بطبيعة حاله إلهًا اختص بالخمير والسكر، وساءت سمعته لهذا. إنه لمَّا يستوقف النظر بشكل ظاهر أن صوفية عميقة نشأت من عبادة هذا الإله، وهي صوفية كانت عميقة الأثر في فلاسفة كثيرين، بل كان لها بعض الأثر في تشكيل اللاهوت المسيحي. ولا مناص لمن يريد دراسة تطور الفكر اليوناني أن يفهم ذلك حق الفهم.

كان ديونيسوس (أو باخوس) في أول الأمر إلهًا في تراقيا، وكان أهل تراقيا في حضارتهم أقل بكثير جدًّا من اليونان الذين عدّوا التراقيين من الهمج. والتراقيون ككل الشعوب الزراعية البدائية لهم طقوسهم الخاصة بالإخصاب، ولهم إله يعنى بالإخصاب، واسمه باخوس. ولم يعلم أحد علم اليقين عن باخوس هل كان له جسد إنسان أو عجل. فلما عرف الناس طريقة صنع الجعة، ظنوا أن السكر شيء إلهي، وكَرّموا باخوس من أجل ذلك. ثم لما عرفوا في ما بعد ما الكروم وما خمرها، ازدادوا إعلاء من شأن باخوس، وعندئذ تحولت وظيفته من الإخصاب بصفة عامة، إلى العناية بالعنب وبالجنون الإلهي الذي يسببه شرب النبيذ.

ولسنا ندري متى انتقلت عبادته من تراقيا إلى اليونان، ولكن يظهر أن قد تم ذلك قبيل بداية العصور التاريخية. وعلى الرغم من أن عبادة باخوس قوبلت بالسخط من المتمسكين بعقيدتهم الدينية الأولى، فإن تلك العبادة استطاعت أن تقيم بناءها، وكان كثير من عناصرها وحشيًا، مثال ذلك تمزيق الحيوان المتوحش إربًا إربًا ثم أكل الأجزاء نيئة، وفي هذه العبادة عنصر نسوي عجيب،

فترى الأمهات والعداري المحترمات ينفقن عدة ليال وهنّ جماعات، في العراء على رؤوس التلال، يرقصن رقصات تحرك فيهن النشوة، وتراهن في هذه الاجتماعات مخمورات، وربما يعزى بعض سُكرهن إلى شرب الخمر، لكنه قبل كل شيء سُكر صوفي. وكان الأزواج لا يطمئنون نفسًا لهذا الفعل، لكنهم لم يجرأوا على معارضة الدين، وإنك لتطالع في رواية «باخي» ليوروييد جمال هذه العبادة ووحشيتها في آن معًا.

ولا يدهشنا نجاح ديونيسوس في اليونان، فهم كسائر الجماعات التي انتقلت إلى الحضارة بخطوات سراع، تراهم - أو على الأقل ترى بعضهم - قد تعهدوا في أنفسهم شعورًا بحب ما هو بدائي، وتراهم يسعون إلى أسلوب من العيش أقرب إلى الغريزة والعاطفة من أوضاع الأخلاق الجارية التي يقوم العرف على صيانتها؛ فالرجل أو المرأة التي أجبرت إجبارًا على أن تكون أكثر مدنية في سلوكها الظاهر منها في شعورها، يؤذيها أحكام العقل، وتكون الفضيلة بالنسبة لها عبثًا واسترقاقًا، وهذا ينتهي إلى رد فعل في الفكر والشعور والسلوك، ونحن الآن معنيون برد الفعل في الشعور وفي السلوك.

إن الإنسان المتمدن يتميز من الهمجي بسداد الرأي قبل كل شيء، أو إذا شئت لفظة أشمل قليلًا من تلك، فقل إنه يتميز ببعد النظر (الذي يتنبأ بما سيقع قبل وقوعه) فتراه لا يأبى احتمال الألم الراهن من أجل لذة مستقبلية، حتى وإن كانت تلك اللذة المقبلة بعيدة الوقوع؛ وقد أخذت تظهر أهمية هذه العادة حين بدأت الزراعة، فليس هناك حيوان ولا إنسان من الهمج يعمل في الربيع لكي يدّخر طعامًا للشتاء، اللهم إلا قليلًا من الحالات الغريزية الخالصة، كالنحل يصنع العسل، والسنجاب يدفن البندق تحت الثرى؛ وليس ثمة بُعْدُ نظر في هذه الحالات، بل هنالك دافع مباشر يدفع الحيوان إلى فعلٍ لا يعلم عن نفعه في المستقبل إلا الإنسان المتفرج؛ إن بُعد النظر الحقيقي هو الذي يقع حين يفعل الإنسان فعلًا لا يدفعه إلى فعله دافع طبيعي، بل يفعله لأن عقله يهديه إلى أنه سينتفع بهذا الفعل في تاريخ مقبل؛ ولا يحتاج الصيد إلى بُعد نظر لأنه لذيذ، أما حُرث الأرض فعمل شاق ويستحيل فعله بدافع فطري باطني.

والمدينيّة من شأنها أن تلجم الدافع الفطري، وليست وسيلتها في ذلك بُعد النظر فحسب، الذي هو من فرض الإنسان على نفسه، بل إن من وسائلها أيضًا في كبح الدوافع الفطرية، القانون والعادات والدين؛ وهي تَرثُ هذا الكبح من عصر الهمجية، لكنها تخفف الجانب الغريزي فيه وتجعله أكثر اتساقًا في أجزائه بحيث لا ينقض بعضها بعضًا؛ فترى بعض الأفعال قد وصفت بأنها إجرام وخصّص لها العقاب، وبعضها لا يعاقب عليه القانون، لكنه يوصف مع ذلك بالشر، والذين يفعلون مثل هذه الأفعال يتعرّضون لسخط الناس؛

وكان من نتائج نظام المِلْكِيَّة خضوع المرأة، وكثيرًا ما ينتج عن هذا النظام أيضًا قيام طبقة من العبيد؛ فأغراض المجتمع قد فرضت فرضًا على الفرد من جهة، والفرد من جهة أخرى لما اعتاد النظر إلى حياته جملة ازداد تضحية لحاضره في سبيل مستقبله.

وواضح أن هذا الاتجاه قد يبالغ في تطبيقه، كما يفعل البخيل مثلًا، لكننا بغض النظر عن هذه الحالات المغالية، نرى بُعد النظر قد يقتضي بطبيعته فقدان الإنسان لبعض ما هو أحسن جوانب الحياة؛ وعابد ديونيسوس يثور على بُعد النظر، وهو حين يسكر سُكْرًا بدنيًا أو روحيًا يستعيد غزارة في الشعور كان بُعد النظر قد قضى عليها، ويرى العالم مليئًا بالجمال والمتعة، ويتحلل خياله بغتة من سجن المشاغل اليومية؛ وقد نتج عن الطقوس الباخية ما كانوا يسمونه «التوحد» الذي معناه دخول الله في شخص المتعبد، حتى ليعتقد هذا المتعبد أنه اتحد مع الله في واحد؛ إن كثيرًا من أروع آيات الإنسان يحتوي على عنصر من عناصر السكر (18) أو قد يحتوي على تغلب العاطفة على بُعد النظر بعض الشيء؛ فلولا العنصر الباخية في الحياة لفقدت الحياة لذتها، لكن الحياة خطيرة بهذا العنصر فيها، فالنظر السديد من ناحية والعاطفة من ناحية أخرى يتصارعان صراعًا لم ينقطع طوال عصور التاريخ، وإنه لصراع لا ينبغي لنا أن نوّيد فيه جانبًا على جانب كل التأييد.

أما في نطاق الفكر، فالمدينة الرصينة هي والعلم اسمان على مسمى واحد على وجه التقريب؛ لكن العلم الخالص وحده لا يُقنع، فالناس بحاجة مع العلم إلى العاطفة والفن والدين؛ ولئن جاز للعلم أن يصنع الحدود للمعرفة، فلا يجوز له أن يضع أمثال هذه الحدود للخيال؛ وبين فلاسفة اليونان - كما هي الحال مع فلاسفة العصور التالية - فريق يميل إلى العلم بصفة رئيسية، وفريق آخر يميل إلى الدين قبل أي شيء آخر؛ وأما هذا الفريق الثاني فمدين بشيء كثير لديانة باخوس، سواء جاء ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر؛ وهذا القول ينطبق بصفة خاصة على أفلاطون، وعلى ما تفرع عنه في ما بعد من فروع تبلورت في نهاية الأمر في اللاهوت المسيحي. كانت عبادة ديونيسوس في صورتها الأولى وحشية، بل كانت منفردة في كثير من نواحيها، وهي لم تؤثر في الفلاسفة بصورتها تلك، بل أثرت فيهم حين اتخذت صورتها الروحية التي تعزى إلى أورفيوس، وهي صورة مصطبغة بالزهد، أحلت السكر الروحي مكان السكر البدني.

وأورفيوس هذا شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر؛ ويعتقد بعض أن كان رجلًا حقيقيًا، على حين يعتقد آخرون أنه كان إلهًا أو بطلًا خياليًا؛ وتجري الرواية بأنه - مثل باخوس - جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأي الأرجح هو

أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت؛ ومن المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوي على كثير مما يظهر أن قد كانت جذوره الأولى في مصر، وأن كريت هي حلقة الوصل بين مصر واليونان في انتقال هذا الأثر؛ ويقال إن أورفيوس كان مصلحًا مَرَّقته طائفة متهوِّسة من معتنقي المذهب الباخي، ولم يكن انصرافه إلى الموسيقى في الأدوار الأولى من الأسطورة التي تُروى عنه، بنفس الأهمية التي بدت لهذا الجانب في الأدوار المتأخرة من تلك الأسطورة. وعلى كل حال فهو كاهن وفيلسوف قبل أي شيء آخر. ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس (لو قد كان له وجود) فنحن على علم تام بالتعاليم الأورفية نفسها (أي تعاليم الأتباع) فقد كان الأورفيون يعتقدون في تناسخ الأرواح، وذهبوا إلى أن الروح في الحياة الآخرة قد تنعم نعيمًا أبديًا أو قد تشقى بعذاب مقيم أو موقوت، بحسب نوع الحياة التي قضاها صاحبها في الدنيا؛ ولكن هدفهم أن يجعلوا أنفسهم «أطهارًا» بالاحتفالات الدينية التي تعمل على التطهير من ناحية، ويتجنبهم أنواعًا معينة من الدنس من ناحية أخرى، وأشدهم تمسكًا بعقيدته كان يمتنع عن أكل الحيوان، اللهم إلا في مناسبات طقوسية، وعندئذ يأكلونه في صورة دينية، وهو يعتقدون أن الإنسان بعضه من الأرض وبعضه من السماء؛ والحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوي وتُنقص من الجزء الأرضي، وقد يستطيع الإنسان في النهاية أن يتحد مع باخوس حتى ليدعى بهذا الاسم نفسه؛ ولهم لاهوت مفضل ينص على أن باخوس وُلد مرتين، مرة أولى من أمه «سيملي» ومرة ثانية من فخذ أبيه زيوس.

وللأسطورة الديونيسوسية صور كثيرة، تقول إحداها إن ديونيسوس هو ابن «زيوس» و «پرسفوني» وقد مزقه العمالقة إربًا إربًا حين كان صبيًا، وأكلوا لحمه كله إلا قلبه؛ ويقول بعضٌ إن زيوس أعطى القلب لـ «سيملي» ويقول آخرون إن «زيوس» ازدرده ازدرادًا؛ وكان ذلك في أيٍّ من الحالتين سببًا في مولد جديد لديونيسوس؛ وتمزيق الباخيِّين لحيوان مفترس والتهام لحمه نيئًا، إنما يرمز إلى تمزيق ديونيسوس وأكله على أيدي العمالقة؛ والحيوان نفسه رمز لتجسيد الله بمعنى من المعاني؛ وأما العمالقة فقد ولدوا من الأرض أولًا، لكنهم بعد أكلهم للإله دبَّت فيهم شرارة إلهية؛ وكذلك الإنسان بعضه أرضي وبعضه إلهي، والطقوس الباخيَّة هدفها أن تجعل الإنسان إلهيًا كله تقريبًا.

وفي مسرحية يوروبيد، تجري على لسان كاهن أورفيٍّ عبارة لها مغزاها (19) وهي: يا سيد سلالة أوروبا وصور،
يا من ولدَه زيوس، وعند قدميك
قلاع كريت المائة،

جئتُ ساعيًا إليك من ذلك الضريح المعتم
الذي سقفه عمودٌ حيٌّ منحوتٌ؛
وبالصلب وبدماء عجلٍ حيٍّ
وقطع لا حُدُثَ فيها من أشجار الصفصاف
ثُبَّتَ ذلك السقف؛ إن أيامي قد جرت..
مجري واحدًا طاهرًا؛ أنا الخادم

الملهم بتعاليم «جوف» الذي يتبع «إيدا» (20)

وحيثما طوّف زاجريوس (21) في منتصف الليل، طوّفتُ معه
لقد احتملتُ صياح صواغقه؛
وأديتُ أعياده الحمراء الدامية؛
وأشعلتُ «للأم الكبرى» شعلتها على الجبل،
لقد أطلق سراحِي، وسُمِّيتُ
باسم باخوس، منخرطًا في زمرة الكهان
وتزَمَّنتُ برداء أبيض، فطَهَّرتُ نفسي
من دنس ولادة الإنسان ومن طينته التي هي دفينها،
ونحيتُ عن شفتي دائمًا
طعم اللحم كله ما دام لكائن حي.

ووجدت لوحات أورفية في مقابر، عليها إرشادات لروح الميت تهديه طريقه
في العالم الآخر، وماذا يقوله لكي يقيم الدليل على أنه جدير بالخلاص، وهذه
اللوحات مكسورة وناقصة، وأقربها إلى الكمال (وهي لوحة پتاليا) تحتوي على
ما يأتي: ستجد إلى يسار منزل «هادس» (إله الجحيم) ينبوعًا
وستجد إلى جانب الينبوع صفصافة بيضاء
فلا تقرب الينبوع عن كتب

لكنك ستجد ينبوعًا آخر بجانب «بحيرة الذكرى»

ينبثق منه ماء بارد، وأمامه حُرَّاس

فقل: أنا ابن الأرض والسماء ذات النجوم

لكن سلّاتي من السماء وحدها، وأنتم بذلك عالمون

ألا ترونني محترقًا بالظما، أذوي؟ فأسرِعوا إليّ

بالماء البارد المنبثق من بحيرة «الذكرى»

وهم من تلقاء أنفسهم سيعطونك الماء من الينبوع المقدس

ومن ثم تكون لك السيادة بين سائر الأبطال...

وفي لوحة أخرى ما يأتي: «بُشراك يا مَنْ عانى ضروب العناء... لقد أصبحت
إلهاً بعد أن كنت إنسانًا». وفي لوحة ثالثة ما يأتي: «إنك سعيد مبارك، لأنك

ستصير إلهاً بعد أن كنت بشراً فانيًا».

أما ينبوع الماء الذي لا ينبغي للروح أن تشرب منه، فهو ما يجلب النسيان للشارب من مائه، وأما ينبوع الآخر، فهو ينبوع التذكّر، لأنه إن كانت الروح لتظفر بالخلاص في العالم الآخر، فلا بد لها ألا تكون ناسية، بل - على نقيض ذلك - ينبغي أن تكون لها ذاكرة تفوق الذاكرة الطبيعية.

والمذهب الأورفي مذهب زاهد، فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز، كما كان رمزاً أيضاً بالنسبة للعقيدة المسيحية فيما بعد، والسُّكر الذي كان الأورفيون ينشدونه هو حالة «الوجد» أي حالة الاتحاد مع الله، وهم يعتقدون بأنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التي لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة، وقد تسلل هذا العنصر الصوفي إلى الفلسفة اليونانية على أيدي فيثاغورس الذي كان مصلحاً للمذهب الأورفي، كما كان أورفيوس نفسه مصلحاً للديانة الديونيسوسية، ثم انتقلت الأورفية من فيثاغورس إلى أفلاطون، ومن أفلاطون انتقلت من جديد إلى معظم الفلسفات التي جاءت بعدئذ فكان عنصر ديني قلّ أو كثر.

وأيما كان للأورفية نفوذ عُرسَتْ جذور المذهب الباخيّ الصريح، ومن بين هذه الجذور الباخيّة عنصرٌ نسائي تراه واضحاً في فيثاغورس، ثم تراه قد اتسع عند أفلاطون اتساعاً جعل هذا الفيلسوف يطالب للنساء بالمساواة السياسية المطلقة. يقول فيثاغورس: «إن النساء في مجموعهن أقرب من الرجال إلى التقوى بطبيعتهن»؛ ومن هذه الجذور الباخيّة أيضاً احترام العاطفة العنيفة، حتى لقد نشأت المأساة اليونانية من طقوس الديانة الديونيسوسية؛ وترى يورويد بصفة خاصة يعلي من شأن الإلهين الرئيسيين في المذهب الأورفي، وهما ديونيسوس وإروس؛ فهو لا يحترم الرجل التقويّ الفاضل إن كانت تقواه وفضل سلوكه صادريين عن برود في العاطفة، وإن كان في مآسيه سرعان ما يجرّ جنونه أو يشند حزنه إذا ما سخطت عليه الآلهة لكفره.

ولقد جرى العُرف التقليدي عن اليونان بأنهم دلّوا على رصانة جديرة بالإعجاب، مكنتهم من النظر إلى العاطفة نظرة موضوعية من الخارج، فيرون فيها كل ما يمكن أن تبديه من نواحي الجمال، مع بقائهم على هدوئهم وعلى صبغتهم الأولمبية، لكن هذا الرأي لا ينظر إلى حقيقة اليونان إلا من وجه واحد فقط؛ نعم إنه رأي قد يكون صواباً بالنسبة إلى هوميروس وسوفوكليس وأرسطو، لكنه بغير شك ليس صواباً بالنسبة إلى هؤلاء اليونان الذين مَسَّتْهُم آثار الباخيّة أو الأورفية بطريق مباشر أو غير مباشر؛ ففي «إليوس» - حيث كانت الأسرار الأليوسيسية تكوّن أقدس جانب في الديانة الرسمية في أثينا، كان الناس يتغنون بترنيمة تقول: تعال ممسكاً كأس شراك عاليًا

تعال في نشوتك التي تبعث الجنون
تعال إلى وادي إليوسس المزدهر
تعال أنت، يا باخوس - نعماك

وفي مسرحية «باخي» ليوروبيد Maenade، تبدي عجائز الجوقة مزيجًا من
الشعر والوحشية هو أبعد ما يكون عن الرصانة الهادئة، وهم يحتفلون
بنشوتهم بتمزيقهم حيوانًا مفترسًا شلواً شلواً، وبأكلهم إياه نيئًا على الفور: ألا
ما أشد سرورنا فوق الجبل
إذ نعدو حتى نسقط من الإعياء

فلا يبقى عالماً إلا جلد الغزال المقدس
وكل ما عداه يندفع بعيداً

إلى حيث المرح على الينابيع الحمراء الدافقة،
وهي دماء ما عز الجبل بعد أن مزقت إربًا
وحيث مجدنا بالتهام الحيوان المفترس
حيث تلتقط قمة الجبل أشعة الصباح،
فهللوا إلى جبال فرجيا، هللوا إلى جبال ليديا
وليكن «بروميوس»⁽²²⁾ على رأسنا إمامًا.

ولم يكن رقص عجائز الجوقة على سفح الجبل عنيقًا فحسب، بل كان هروبًا
من أعباء المدينة وهمومها إلى عالم جماله غير بشري، عالم فيه حرية الهواء
والنجوم؛ وتراهم ينشدون في موقف أقل هوسًا من الموقف السابق،
فيقولون: ترى هل تعود لي يومًا

تلك الرقصات الطوال

التي تدوم طوال الليل حتى تغرب النجوم؟
ترى هل أحس قطرات الندى على حلقي
ومجرى الريح في شعري؟

ترى هل تسطع أقدامنا البيض في السهول الممتعة؟
إن أقدام الغزال قد فرّت إلى الغابة الخضراء
فكانت وحدها في الكلاً وفي دنيا الجمال؛

إنه يثبت لا عن خوف كما كان

فقد بَعَدَ عن الفخاخ وشبَّك الموت

ومع ذلك فلا يزال يرنُّ صوت من بعيد
لا يزال يرنُّ صوت وخوف وكلاب صيد عجلانة
ألا إن جحفل الموت

لا يزال سائرًا قُدِّمًا إلى جانب النهر وفي جوف الوادي

أكان عَدُوُّكَ أيتها الأقدام السريعة عن فرح أم فرح؟
ففي الأرض العزيرة المعزولة عن سيئات الإنسان،
حيث لا يرنُّ صوت، وبين الخضرة الظليلة،
يعيش صغار الأحياء هناك لا تراها العيون.

فقبل أن تقول مع القائلين إن اليونان كانوا ذوي رصانة وهدوء، حاول أولاً أن تتخيل الأمهات في فيلادلفيا (بأمريكا) يسلكن على هذا النحو، حتى ولو كان ذلك في مسرحية يكتبها «يوجين أونيل» Eugene O'neil. ولم يكن الأورفيُّ بأكثر هدوءًا من عابد ديونيسوس الذي لم تمتد له يد الإصلاح؛ فالحياة عند الأورفيِّ كلها ألم وتعَب، فنحن موثقون على عجلة تدور بنا دورات لا نهاية لعددها، من مولد وممات يتعاقبان؛ وحياتنا الصحيحة هي في النجوم، لولا أننا مرتبطون بالأرض؛ ويستحيل علينا أن نفرَّ من هذه العجلة الدائرة، وأن تظفر آخر الأمر باتحادنا مع الله فننعم بما في ذلك من نشوة، إلا بالتطهير ونبذ اللذائذ والعيش الزاهد؛ فليست هذه نظرة قوم يرون الحياة سهلة ممتعة؛ بل هي أقرب إلى الروحاني الزنجي الذي قال: سأنبئ الله عن كل متاعبي حين أعود إلى الدار

لم يكن اليونان جميعًا، لكن كانت أكثرية كبرى منهم قوية العاطفة لا تسعد بحياتها، ويحارب بعضها بعضًا؛ يسوقها العقل في ناحية وتسوقها العواطف في ناحية أخرى؛ وكان لها من الخيال ما تتصوَّر به الجنة كما كان لها من قوة تقرير ذاتها ما تخلق به صورة الجحيم؛ وكان اليونان يتمثلون بحكمة عندهم تقول: «لا تفرط في شيء» لكنهم كانوا في الواقع يسرفون في كل شيء - في التفكير الخالص، وفي الشُّعر، وفي الدين، وفي الخطيئة؛ وإن ما بلغ بهم مبلغ العظمة هو امتزاج العاطفة والعقل؛ ولم يكن العقل وحده ولا العاطفة وحدها لتحوِّل العالم أبد الدهر بمقدار ما عملا معًا على تحويله؛ وليس نموذج اليونان في أساطيرهم هو زيوس الأولمبي، لكنه بروميثيوس الذي جاء بالنار من السماء، فكان جزاؤه عذابًا سرمديًا.

وإذا نحن أخذنا هذه الصفات التي أسلفناها في الفترة السالفة على أنها تصوُّر اليونان جميعًا، كان ذلك منا نظرة إلى الحقيقة من وجهة واحدة، كالذي يقول عن اليونان إنهم يتَّسمون «بالرزانة»، فالواقع أن اليونان شهدت اتجاهين: أحدهما عاطفي ديني صوفي يهتم بالحياة الآخرة؛ والثاني مرح يعتدُّ بتجربة الحواس ويعتمد على أحكام العقل، ويهمه تحصيل العلم بشتى الحقائق الواقعة؛ ويمثل هيرودوت هذا الاتجاه الثاني، كما كان يمثله الفلاسفة الأيونيون الأولون، ويمثله أيضًا - إلى حد ما - أرسطو؛ ويقول بيلك⁽²³⁾ Beloch بعد أن تناول الأورفيَّة بالشرح: «لكن الأمة اليونانية كانت أكثر جيشائًا بفتوة

الشباب من أن تدعن كلها إذعائًا لعقيدة تنكر هذا العالم الأرضي، وتحوّل الحياة الحقيقية إلى حياة آخرة؛ وعلى ذلك ظل المذهب الأورفيّ محصورًا في دائرة ضيقة نسبية، هي دائرة المشربين بتعاليمه، دون أن يكون لها أدنى تأثير في ديانة الدولة الرسمية، بل لم يكن لها تأثير في المجتمعات التي أخذت نفسها بالاحتفال بالرموز الخفية الدلالة، وأدخلتها ضمن شعائر الدولة، ووضعتها في حماية القانون، كما فعل المجتمع الآثيني مثلًا. وكان لا بد لألف سنة كاملة أن تمضي قبل أن يكتب النصر لهذه الأفكار في العالم اليوناني - ولو أنها عندئذ كانت قد لبست ثوبًا لاهوتيًا يختلف كل الإختلاف عن ثوبها الماضي».

قد يبدو أن في هذا القول مبالغة، خصوصًا في ما يتعلّق بالأسرار الإلوسينية التي كانت مشبعة بالأورفيّة؛ وعلى كل حال فيمكن القول بصفة عامة أن مَنْ كان دينيًّا المزاج ولّى وجهه شطر الأورفيّة، بينما العقليون ازدروها؛ وربما جاز لنا أن نقارن موقف الأورفيّة إذ ذاك بموقف «المذهب المنهجي» methodism في إنجلترا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر.

إننا نعلم كل شيء تقريبًا عما كان يتعلمه اليوناني المثقف عن أبيه، ولكننا لا نعلم إلا قليلًا جدًّا عما كان يتعلمه في سنيّه الأولى من أمه، التي كانت إلى حد بعيد معزولة عن المدنيّة التي كان يمرح فيها الرجال؛ والأرجح في ما يظهر أن الآثينيين المثقفين - حتى في أزهر عصورهم - قد احتفظوا من تقاليدهم ومن نشأتهم إبان الطفولة، بأسلوب أكثر بدائية في تفكيرهم وشعورهم، مهما يكن من أمر اعتمادهم على عقولهم في العمليات الفكرية التي كانوا يجرونها في رؤوسهم وهم على دراية بما يصنعون؛ وقد كان يحتمل دائمًا لذلك الأسلوب الموروث في التفكير والشعور، أن يسود في أيام الضيق؛ ولهذا السبب لا يكفي في تحليل وجهة النظر اليونانية أن نذكر عنصرًا دون سائر العناصر.

ولم يتبيّن الباحثون تبيّنًا كافيًا تأثير الدين - وعلى الأخص الديانة اللاأوليمية - على الفكر اليوناني إلا في العصر الحديث وقد ظهر كتاب انقلابيّ هو كتاب «مقدمة لدراسة الديانة اليونانية» لمؤلفته «جين هاريسون» Jane Harrison. فاهتم اهتمامًا كبيرًا بالعناصر البدائية والعناصر الديونيسوسية في ديانة سواد الشعب اليوناني؛ وحاول «ف.م. كورنفورد» F.M. Cornford في كتابه «من الدين إلى الفلسفة» تنبيه من يدرسون الفلسفة اليونانية إلى تأثير الدين على الفلاسفة؛ لكننا لا نستطيع قبول كل ما جاء في هذا الكتاب من تفسيرات ولا نوافق على كثير مما جاء فيه من معلومات عن الأجناس البشرية خاصة بموضوع الكتاب (24)؛ وأكثر الكتب اتزانًا في ما أعلم هو كتاب «الفلسفة

اليونانية الأولى» لمؤلفه جون بيرنت John Burnet وخصوصًا في الفصل الثاني الذي عقده لـ«العلم والدين»، فهو يقول إن صراعًا نشب بين العلم والدين «بسبب الإحياء الديني الذي شمل «هلاس» (اليونان) كلها إبان القرن السادس قبل الميلاد» مضافًا إليه انتقال دائرة النشاط من أيونيا إلى الغرب؛ ويقول: «إن ديانة هلاس في جزئها الذي يقع في القارة، قد تطورت في طريق يختلف كل الاختلاف عن الطريق الذي تطورت فيه الديانة في أيونيا، وبصفة خاصة ما يتعلق فيها بعبادة ديونيسوس التي جاءت من تراقيا، ولا تكاد تجد لها ذكرًا عند هوميروس؛ فهذه العبادة كانت تنطوي على بداية مبدأ جديد كل الجدّة فيما يختص بالنظر إلى الإنسان وعلاقاته بالعالم، ولا شك أننا نخطيء لو أننا عزونا للتراقبيين أنفسهم أية نظرة تتصف بالسمو الرفيع؛ لكننا من جهة أخرى لا نستطيع أن نشك في أن ظاهرة النشوة عندهم قد أوجت إلى اليونان بأن الروح أكثر من أن تكون نسخة خافتة للنفس، وأنها لا تبدي طبيعتها الحقيقية إلا إن «خرجت من البدن»...

وكانما أوشكت الديانة اليونانية أن تبدأ المرحلة التي كانت الديانات في الشرق قد بلغتها فعلاً؛ ويتعذر علينا أن ندرك كيف كان يمكن لأي شيء أن يقف فيها هذا الاتجاه، لولا نشأة العلم؛ وإنه لمن الأقوال المألوفة عن اليونان أنهم أنقذوا من ديانة على النمط الشرقي لعدم وجود طائفة الكهنة عندهم؛ لكن هذا القول يخلط بين ما هو نتيجة وما هو سبب. فيجعل النتيجة سببًا؛ فالكهنة لا تخلق العقائد الجامدة، ولو أنهم يحافظون عليها بعد أن تتكون؛ ولم يكن للشعوب الشرقية في المراحل الأولى من تطورها كهنة أيضًا، بالمعنى المقصود بهذه الكلمة في الاستعمال السابق؛ فالذي أنقذ اليونان ليس هو غياب طائفة الكهنة من بينهم بمقدار ما هو وجود المدارس العلمية.

«وبلغت الديانة الجديدة - لأنها جديدة بمعنى، وإن تكن بمعنى آخر قديمة قديم قدم الإنسان - بلغت أعلى درجات رقيها عندما تأسست الجمعيات الأورقية؛ وقد كانت «أتكا» في ما نرى - هي الموطن الأصلي لهذه الجمعيات لكنها انتشرت بسرعة عجيبة، خصوصًا في جنوبي إيطاليا وصقلية؛ وكانت في بداية أرمها جماعات لعبادة ديونيسوس، لكنها تميزت بطابعين جديدين على الهلنيين، فهي أولاً قد نظرت إلى الوحي على أنه مصدر السلطة الدينية، وهي ثانيًا جمعيات منظمة على أساس أنها جماعات غير طبيعية؛ وتعزى الأشعار المشتملة على لاهوتهم إلى أورفيوس التراقي الذي هبط بنفسه إلى العالم السفلي، ولذا فهو دليل مأمون في تجنّب الروح المفارقة لجسدها في العالم الآخر، ما يحيط بها من الأخطار».

ويمضي «بيرنت» في قوله بأن ثمة شبهة يستوقف النظر بين العقائد الأورقية والعقائد السائدة في الهند في نحو ذلك الوقت عينه، ولو أنه يعتقد بأنه لم

يكن سبيل بين البلدين للاتصال؛ وبعد ذلك يتناول المعنى الأصلي لكلمة «عريدة» التي استعملها الأورفيون لتدل على «التقديس» والتي أريد بها أن تنقي روح المؤمن وتمكنه من الفرار من عجلة العودة إلى ولادة جديدة؛ وقد أسس الأورفيون - على خلاف كهنة المذاهب الأوليمبية - ما يصح أن نطلق عليه اسم «طوائف دينية»، وأعني بذلك جمعيات دينية، من حق كل إنسان - بغض النظر عن السلالة التي هبط منها أو الجنس من حيث الذكورة والأنوثة - أن ينضم إليها بعد أن يُشترَبَ تعاليمها؛ ومن تأثير هذه الطوائف نشأت الفكرة عن الفلسفة بأنها أسلوب للحياة.

- (4) - عرف المصريون والبابليون علم الحساب وشيئًا من علم الهندسة، لكنهم عرفوها معرفة عملية، أما الاستدلال القياسي المترتب على مقدمات كلية، فاختراع اليونان.
- (5) - «ديانا» هو الاسم اللاتيني الذي يقابل «أرتميس» (في اليونانية) فنجد اسم أرتميس مذكورًا في الكتاب المقدس اليوناني، بينما ترانا قد حولنا الاسم إلى «ديانا» في ترجمتنا للكتاب.
- (6) - ولهذه الإلهة توأم ذكر، أو رفيق، هو «رب الحيوان» لكنه أقل شهرة منها؛ وقد اندمجت شخصية «أرتميس» في «الأم الكبرى» إلهة آسيا الصغرى في عصر متأخر.
- (7) - انظر كتاب «الديانة المينوسية- الميسينية وأثارها الباقية في ديانة اليونان» لمؤلفه Martin P. Nilsson، ص 11 وما بعدها.
- (8) - انظر كتاب «أصل الطغيان» لمؤلفه P.N.Ure.
- (9) - مثال ذلك أن «جيمل» - وهي الحرف الثالث من أحرف الهجاء العبرية، معناها حمل، والعلامة الدالة على هذا الحرف هي صورة الجمل التي جرت في ذلك مجرى العرف.
- (10) - انظر كتاب Griechisch Geschichte لمؤلفه Beloch، فصل 12.
- (11) - انظر كتاب تاريخ العالم القديم، لمؤلفه Rostovtseff، ج 1؛ ص 399.
- (12) - انظر كتاب «خمس مراحل في الديانة اليونانية» ص 67.
- (13) - انظر كتاب «الثقافة البدائية في اليونان» لمؤلفه Rose J. E. (1925)، ص 193.
- (14) - تاريخ زرادشت قائم على التخمين، فبعضهم يجعلونه سنة 1000 ق.م، انظر «التاريخ، إخراج كيمبرج»، ج 4، ص 207.
- (15) - لما هزمت إسبرطة أثينا، استعاد الفرس شاطئ آسيا الصغرى كله، واعترف لهم بالحق فيه «صلح أنتالسيدياس» (387 - 386 قبل الميلاد) وبعد ذلك بنحو خمسين عامًا، اندمج كل هذا في إمبراطورية الإسكندر.
- (16) - انظر كتاب اليونان «البدائية» لمؤلفه Rose، ص 65 وما بعدها.
- (17) - انظر كتاب «مقدمة لدراسة الديانة الإغريقية» لمؤلفه J. H. Harrison، ص 651.
- (18) - أقصد السكر الروحي، لا السكر من الكحول.
- (19) - ترجمة الشعر الوارد في هذا الفصل إلى الإنجليزية هي للأستاذ جليبرت مري.
- (20) - هذا هو نفسه ديونيسوس عند المتصوفة.
- (21) - هذا هو اسم من أسماء ديونيسوس الكثيرة.
- (22) - بروميوس: اسم آخر من أسماء ديونيسوس الكثيرة 6.
- (23) - المرجع السابق: في الجزء الأول، الفصل الأول، ص 434.
- (24) - لكن كتب كورنفورد التي أخرجها عن محاولات أفلاطونية مختلفة، تدعو إلى الإعجاب التام.

الفصل الثاني مدرسة ملطيا

أول ما يذكر في أي كتاب لتاريخ الفلسفة يُكْتَبُ للطلاب، هو أن الفلسفة قد بدأت بطاليس، الذي قال إن كل شيء مصنوع من ماء؛ وإن ذلك ليثبط المبتدئ الذي يجاهد - وربما كان جهاده هنا جهادًا على غير كثير من العسر - يجاهد نفسه كي يحسَّ إزاء الفلسفة بكل ما يتوقعه منهاج الدراسة من احترام إزاءها؛ ومع ذلك فأمامنا مبرر قوي يحملنا على احترام طاليس، ولو أنه احترام موجّه إليه باعتباره رجلًا من رجال العلم أكثر منه فيلسوفًا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة.

كان طاليس من أبناء ملطيا من آسيا الصغرى، وهي مدينة تجارية مزدهرة كانت تضم عددًا كبيرًا من العبيد، كما كانت تشهد عراكًا عنيقًا بين الأغنياء والفقراء من الأحرار أنفسهم؛ وانتصر الشعب في ملطيا أول الأمر، وفتك بزوجات رجال الطبقة العالية وأبنائهم؛ ثم عادت السيادة لرجال الطبقة العالية، فأحرقوا معارضهم أحياء، وأضأوا الميادين المكشوفة في المدينة بمشاعل من أجساد هؤلاء المعارضين ⁽²⁵⁾ وفي معظم المدن اليونانية بآسيا الصغرى، في العصر الذي عاش فيه طاليس، سادت ظروف كهذه الظروف. واجتازت ملطيا - شأنها شأن سائر المدن التجارية في أيونيا - مراحل من التطور الاقتصادي والسياسي إبان القرنين السابع والسادس؛ فالقوة السياسية بادئ ذي بدء كانت بأيدي الطبقة العالية التي كانت تملك الأرض الزراعية، لكن هذه الطبقة أخذت تخلي مكانها شيئًا فشيئًا لطائفة بلوتوقراطية ⁽²⁶⁾ من التجار؛ وهذه الطبقة بدورها حل محلها طاغية استولى على السلطان (كما هي العادة) بتأييد من الحزب الديمقراطي؛ وكانت مملكة ليديا تقع إلى الشرق من المدن اليونانية الساحلية، لكنها كانت معها على وُدٍّ حتى سقطت نينوى (612 ق.م.) فأطلق هذا يد ليديا حرة في جهة الغرب، غير أن ملطيا استطاعت في معظم الوقت أن تظل على وُدّها القديم، خصوصًا مع «كرويس» Croesees - آخر ملوك ليديا - الذي غلبه كورش Cyrus على أمره

سنة 546 قبل الميلاد؛ وكانت هنالك كذلك علاقات هامة مع مصر، اعتمد فيها الملك على المرتزقة من اليونان، وفتحت بعض المدن أبوابها للتجارة اليونانية؛ وأول مستقر لليونان في مصر، قلعة كانت تحتلها حامية من أهل ملطيا، على أن أهم مكان استقروا فيه بين عامي 610 - 560 ق.م.، هو دافني؛ فها هنا لجأ إرميا وكثيرون غيره من اليهود الذين لاذوا بالفرار من وجه «نبوخذ نصر» (إرميا، 43، ص 5 وما بعدها) ولكن بينما أثرت مصر في أهل اليونان أثرًا لا شك فيه، لم يؤثر اليهود فيهم، بل لا نستطيع أن نفرض في إرميا سوى أنه شعر بالفزع إزاء الأيونيين الجانحين نحو الشك.

أما عن تحديد التاريخ الذي عاش فيه طاليس، فأقوى ما لدينا من شاهد هو أنه - كما أسلفنا - اشتهر بتنبؤه بكسوف يقول لنا عنه الفلكيون إنه لا بد أن يكون قد وقع سنة 585 قبل الميلاد؛ وهنالك أدلة أخرى تتفق كلها - على ما فيها من قصور - على تحديد ما يقرب من هذا التاريخ تاريخًا لسائر ما أداه من أعمال؛ والتنبؤ بالكسوف لا ينهض دليلًا على نبوغ خارق بالنسبة إلى طاليس؛ ذلك لأن ملطيا كانت مرتبطة بليديا، وكانت هناك علاقات ثقافية بين ليديا وبابل، وكان الفلكيون البابليون قد استكشفوا من قبل أن الكسوف يحدث في دورة منتظمة على مسافة يقرب طولها من تسعة عشر عامًا بين كسوف وآخر، وكان في مستطاعهم أن ينبئوا بكسوف القمر على كثير جدًا من الدقة، أما في كسوف الشمس فقد كان يقف في سبيل نجاحهم كون الكسوف يكون مرئيًا في مكان وغير مرئي في مكان آخر؛ وعلى ذلك فكل ما استطاعوا أن ينبئوا به في هذا الصدد هو أنه في التاريخ الفلاني يحسن بالناس أن ينظروا إلى السماء لعلمهم يشاهدون كسوفًا؛ ومن الجائز أن ذلك هو كل ما عرفه طاليس؛ فلا هو ولا هم كانوا يعلمون لماذا يقع الكسوف في هذه الدورة المتتابة. ويقال إن طاليس قد ارتحل إلى مصر، وأنه جاء إلى اليونان من مصر بعلم الهندسة؛ وقد كان ما عرفه المصريون عن الهندسة لا يكاد يجاوز بعض القواعد العملية؛ ليس لدينا ما يبرر أن طاليس قد ألمّ بالبراهين القياسية التي استكشفتها اليونان في ما بعد؛ وربما عرف كيف يقيس بُعد سفينة في البحر من مشاهدات يحصل عليها من نقطتين على اليابسة، وكيف يحسب ارتفاع هرم من طول ظله؛ لكنه قد يعزى إليه نظريات أخرى كثيرة في علم الهندسة، والأرجح أنها منسوبة خطأ إليه.

وكان طاليس أحد «الحكماء السبعة» في اليونان، كل منهم اشتهر بحكمة قالها، وتجري الرواية بأن حكمته التي قالها هي «أفضل الأشياء هو الماء». وبناء على ما يقوله أرسطو، فإن طاليس قد ذهب إلى أن الماء هو العنصر الأصلي الذي تتألف منه سائر العناصر جميعًا؛ ويعتقد أن الأرض مرتكزة على الماء؛ وبروي عنه أرسطو كذلك أنه قال إن في المغناطيس روحًا لأنه يحرك

الحديد، وأنه رأى أن الأشياء كلها مليئة بالآلهة (27).
وقوله إن كل شيء مصنوع من الماء، يمكن اعتباره فرضًا علميًا، وليس هو
بالقول الهراء؛ فمئذ عشرين عامًا (28) كان الرأي الراجح هو أن كل شيء
مصنوع من الهيدروجين الذي يتألف منه ثلثا الماء؛ فلئن كان الإغريق
يتسرعون في فرضهم الفروض، إلا أن المدرسة المَلَطِيَّة عَلَى الأقل كانت
تأخذ نفسها باختبار تلك الفروض اختبارًا قائمًا على التجربة الحسية؛ ونحن لا
نعلم عن طاليس إلا علمًا أضال من أن يعيننا على تكوين صورة لفلسفته
ترضيها؛ غير أننا نعلم عن خلفائه في ملطيا أكثر جدًا مما نعرف عنه؛ ومن
المعقول أن يذهب بنا الظن إلى أن شيئًا من وجهة نظرهم قد هبط إليهم
منه؛ نعم إن ما قرره من علم ومن فلسفة كان ساذجًا، لكنه كان قميًا أن
يثير الفكر والملاحظة في سواه.

وُثِرَوى عنه أساطير كثيرة، لكني لا أضلنا نعلم أكثر من الحقائق القليلة التي
ذكرتها؛ عَلَى أن بعض تلك الأساطير له متعة، فمنها أسطورة رواها أرسطو
في كتابه «السياسة» (1259) إذ قال: «قد ليم على فقره، لأن لائمه قد فرضوا
أن فقره دليل على أن الفلسفة لا خير فيها؛ وتقول الرواية أنه استعان
بمهارته في علم النجوم أن يتنبأ في فصل الشتاء بأن محصول الزيتون في
العام المقبل سيكون موفورًا؛ ولما كان ماله قليلًا، فقد دفع «عربوًا» يبيع له
حق استعمال معاصر الزيتون كلها في كيوس وملطيا، التي استأجرها بأجر
قليل، إذ لم يكن إلى جانبه من يضاربه؛ فلما جاء أوان المحصول، وطلبت
المعاصر بكثرة دفعة واحدة وبغته، أجزها بما شاء من أجر، وكسب مبلغًا من
المال؛ وبهذا برهن للعالم أن الفلاسفة في مستطاعهم أن يصبحوا أغنياء في
غير عناء إذا أرادوا، لولا أن طموحهم يتجه اتجاهًا آخر».

وثاني فلاسفة مدرسة ملطيا، هو أنكسمندر الذي نراه أحق بالعناية جدًا من
طاليس؛ ولسنا ندري عن تاريخه علمًا يقينًا، لكن قيل عنه إنه بلغ من عمره
الرابعة والستين في سنة 546 قبل الميلاد، وهناك ما يبرر لنا أن نفرض بأن هذا
التقدير قريب من الصواب، فمذهبه هو أن الأشياء كلها مستمدة من عنصر
أولي واحد، لكن هذا العنصر ليس هو الماء كما ظنَّ طاليس، ولا هو أي عنصر
آخر مما نعرف؛ بل إنه لا نهائي وخالد ولا حدود لزمانه، وهو «يحتوي على
العوالم كلها» - ذلك لأنه ظن أن عالمنا هذا إن هو إلا عالم واحد من طائفة
كبيرة؛ وهذا العنصر الأولي يتحوّل إلى العناصر المختلفة التي نألفها، ثم
تتحول هذه العناصر المألوفة أحدها إلى الآخر، وله في ذلك عبارة هامة
تستوقف النظر: «إن الأشياء تعود فترتد إلى العنصر الذي منه نشأت؛ كما
جرى بذلك القضاء، لأنها تعوّض بعضها بعضًا، ويرضي بعضها بعضًا، لما وقع

منها من إجحاف، كما يقضي بذلك أمر الزمان». ففكرة العدالة، سواء في ذلك العدالة الكونية والعدالة الإنسانية، قد لعبت دورًا في الديانة والفلسفة اليونانيتين، وهي فكرة لا يسهل أبدًا على الإنسان الحديث فهمها؛ والحق أن لفظة «العدالة» عندنا لا تكاد تعبر عن المعنى المراد، لكنه يتعذر علينا أن نجد كلمة أخرى تفضلها في ذلك؛ والظاهر أن الفكرة التي أراد أنكسمندر أن يعبر عنها هي هذه: لا بد أن تكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء في العالم، لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيلها آلهة) لا يني عن السعي في سبيل اتساع رقعة مُلكه، غير أن ثمة نوعًا من الضرورة أو القانون الطبيعي لا ينفك يردّ التوازن إلى حيث كان؛ فحيث كانت نار - مثلًا - تُرى الآن رمادًا، والرماد من التراب - هذه الفكرة عن العدالة، والعدالة هنا معناها عدم مجاوزة الحدود المفروضة منذ الأزل، هي من أعمق العقائد اليونانية؛ وكانت الآلهة خاضعة لحكم العدالة خضوع البشر له؛ ولم تكن هذه القوة العليا مشخصة ولا كانت في رأيهم إلهًا أعلى.

وكان لأنكسمندر حجة يدل بها على أن العنصر الأولي لا يمكن أن يكون ماء ولا عنصرًا آخر غير الماء مما نعرف؛ لأنه لو كان بين هذه العناصر عنصر أولي لاكتسح العناصر الأخرى؛ ويروي عنه أرسطو أنه قال: إن هذه العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضًا؛ فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة؛ «وعلى ذلك فلو كان أحد هذه العناصر لا نهائيًا، لزالَت العناصر الباقية اليوم» وإذن فلا بد أن يكون العنصر الأولي محايدًا في هذا الصراع الكوني.

وكان ثمة حركة منذ الأزل، تمت في غضونِها نشأة العالم؛ ذلك أن هذه العوالم لم تُخلق كما تقول اليهودية والمسيحية، بل تطورت؛ وكذلك حدث تطور في مملكة الحيوان، فنشأت الكائنات الحية من العنصر الرطب حين أخذت الشمس تبخره؛ والإنسان - كأى حيوان آخر - هو سليل الأسماك؛ ولا بد أن يكون الإنسان قد هبط من صنوف من الحيوان تختلف عنه لأنه كان من المستحيل عليه - بسبب طفولته الطويلة - أن يحتفظ ببقائه في أول مراحل التطور لو كان عندئذ على صورته الراهنة.

كان أنكسمندر مليئًا بحب الاستطلاع العلمي؛ ويقال إنه أول إنسان رسم موصورًا جغرافيًا، وكان رأيه أن الأرض أسطوانية الشكل؛ وأما رأيه في حجم الأرض فمختلف عليه، فتارة يقال إنه اعتقد أن الأرض والشمس متساويان، وتارة يقال بل إنه رأى أن الشمس تكبر الأرض حجمًا بسبع وعشرين مرة، وطورًا يقال بثمان وعشرين مرة، وفي كل موضع نرى أنكسمندر فيه أصيل الرأي، تراه علميًا في اتجاهه ومستندًا إلى أحكام العقل.

وثالث الثالوث من فلاسفة ملطيا، هو أناكسمانس الذي يثير اهتمامنا بقدر ما

يشير أنكسمندر، لكنه مع ذلك يتقدم بضع خطوات هامة؛ ونحن أبعد ما نكون عن اليقين في تحديد تاريخه، إلا أننا لا نشك في أنه أعقب أنكسمندر، كما أننا لا نشك في أنه ازدهر قبل سنة 494 قبل الميلاد، لأن الفرس قد خربوا مدينة ملطية في تلك السنة، حين أرادوا أن يخمدوا الثورة الأيونية.

وعنده أن العنصر الرئيسي هو الهواء، فالريح هواء، والنار هواء مخلخل؛ وإذا ما تكثف الهواء، انقلب باديء الأمر ماء، ثم إذا مضيت في تكثيفه، انقلب ترابًا وبعدئذ يكون صخورًا؛ ولهذه النظرية حسنة هي أنها تجعل الفوارق كلها بين العناصر المختلفة، اختلافًا في الكمية، يعتمد كل الاعتماد على درجة التكثف.

ومن رأيه أن الأرض تشبه المنضدة المستديرة، وأن الهواء يحيط بكل شيء «فكما أن روح الإنسان - لكونها هواء - تمسك جسده، فكذلك ترى النَّفس والهواء يحيطان بالعالم كله» فقد يظهر أن العالم يتنفس.

كانت منزلة أناكسمانس عند القدماء أعلى من منزلة أنكسمندر مع أن العالم الحديث يكاد يُجمع على عكس ذلك؛ وقد كان لأناكسمانس أثر هام في فيثاغورس كما كان قوي التأثير في جانب كبير من التفكير الفلسفي الذي ظهر بعد ذلك، فعلى الرغم من أن الفيثاغوريين قد اهتموا إلى أن الأرض كُرَّة الشكل فقد اعتنق الذريون مذهب أناكسمانس في أن الأرض على شكل القرص المستدير.

إن مدرسة ملطيا لا تكتسب خطرًا مما أنتجته، بل مما حاولته؛ وهي مدينة بوجودها لاتصال العقل اليوناني ببابل ومصر؛ وكانت ملطية مدينة تجارية غنية، عمِلَ اتصال أهلها بغيرهم من أبناء الأمم الكثيرة، على تلطيف التعصب البدائي والخرافات؛ وكانت أيونيا من الوجهة الثقافية أهم أجزاء العالم الهليني كله ولبثت كذلك حتى خضعت لـ «دارا» في مستهل القرن الخامس ق.م؛ وأوشكت ألا تمسَّها الحركة الدينية المرتبطة بديونيسوس وأورفيوس، فكانت ديانتها أولمبية، لكن يظهر أنها لم تنظر إلى الدين نظرة بالغة الجد؛ ولنا أن نعتبر تأملات طاليس وأنكسمندر وأناكسمانس فروصًا علمية، وهي تأملات قد برأت نفسها - إلا في مواضع نادرة - من إقحام الرغبات البشرية والأفكار الخلقية عند تفسير الكون؛ فالأسئلة التي أثارها هؤلاء بتأملاتهم كانت أسئلة جديرة بالبحث، وجاءت حيوبتهم مصدر وحي للباحثين من بعدهم.

والمرحلة التالية من مراحل الفلسفة اليونانية، أعني المرحلة المرتبطة بالمدن اليونانية في جنوبي إيطاليا، أكثر اصطبغًا بالدين، وبالمذهب الأورفي على وجه التخصيص - وهي مرحلة أهم، وأدعى للإعجاب بما أنتجت، من مرحلة ملطيا، لكنها أقل من هذه في روحها العلمية.

- (26) - Plutocracy.
- (27) - يشك «بيرنت» في كتابه «الفلسفة اليونانية الأولى» ص 51 في هذا القول الأخير.
- (28) - بالنسبة إلى صدور الكتاب سنة 1946. (المعرب)

الفصل الثالث فيثاغورس

كان فيثاغورس الذي سأجعل تأثيره في العصور القديمة والحديثة موضوع هذا الفصل - من أهم ما شهدت الدنيا من رجال من الوجة العقلية؛ وهو بهذه الأهمية كلها في كلتا حالتيه: حين أصاب وحين أخطأ على السواء؛ فالرياضة بمعنى التدليل القياسي القاطع، تبدأ بفيثاغورس، وهي عنده مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصورة عجيبة من التصوف؛ ولم يزل تأثير الرياضة في الفلسفة، الذي يُعزى إليه إلى حد ما، لم يَزَلْ منذ عهده حتى اليوم، متصفاً بالعمق وبعدم التوفيق في أن معاً.

لنبداً حديثنا بالقليل الذي نعرفه عن حياته؛ فهو من أبناء جزيرة ساموس، وازدهر شأنه نحو عام 532 قبل الميلاد؛ ويزعم بعضُ أنه ابن مواطن له منزلته المرموقة، وهو مينسارنوس، في حين يزعم آخرون أنه ابن الإله أبولو؛ وسأترك للقارئ حرية الاختيار بين هذين البديلين؛ وكانت ساموس في عهده يحكمها طاغية يدعى «بولكراتس»، وهو وغد كهل، أصبح مع الأيام عريض الثراء، وسيّد أسطول قوي.

وكانت ساموس تنافس ملطية في التجارة، أوَعَلَ تجارها في أسفارهم حتى بلغوا طرطسوس في إسبانيا، التي كانت غنية بمناجمها، وقد أصبح بولكراتس طاغية على ساموس حول سنة 535 قبل الميلاد، ولبت يحكم حتى سنة 515 قبل الميلاد؛ ولم تكن الوسواس الخلقية لتلمس سبيلها إلى نفسه؛ فتخلص من أخويه اللذين كانا على اتصال به أول الأمر في طغيانه، واستخدم أسطوله في القرصنة بصفة خاصة، وقد استفاد من خضوع ملطية للفرس، الذي وقع قبل ذلك بقليل، ولكي يحول دون التوسع الفارسيّ تجاه الغرب خطوة أخرى عقد حلفاً مع «أماسس» ملك مصر؛ لكن لما جاء قمييز ملكاً على الفرس، وحصر جهده كله في غزو مصر، تبين بولكراتس أن النصر قد يكتب لقمييز؛ ولذا انقلب على عقبيه من فريق إلى فريق، وأرسل أسطولاً مؤلفاً من أعدائه السياسيين ليهاجم مصر، لكن البحارة دبت بينهم الفتنة وعادوا إلى ساموس

ليهاجموه، غير أنه غلبهم على أمرهم، لولا أنه سقط آخر الأمر فريسة حركة غادرة لعبت على جشعه، وهي أن رجلاً من رجالات فارس في «سرديس» ادعى أنه معتزم أن يثور على «الملك العظيم» وأنه يدفع مبالغ طائلة من المال لپولكراتس إذا عاونه في ثورته، فذهب پولكراتس إليه في أرض وطنه بغية لقائه والاتفاق معه، وهناك ألقى عليه القبض وُصِّلب.

كان «پولكراتس» راعياً للفنون، وازدانت ساموس على يديه بمنشآت تستوقف النظر، وكان «أناكريون» هو شاعر البلاط في عهده، ومع ذلك كله فقد كره فيثاغورس حكومته وغادر ساموس، ويقال إن فيثاغورس قد زار مصر - وليس ذلك بالمستحيل - وإنه ظفر هناك بكثير من حكمته، ومهما يكن من أمر ذلك، فليس من شك في أنه ألقى رواسيه آخر الأمر في كروتون في جنوبي إيطاليا.

وكانت المدن اليونانية في جنوبي إيطاليا غنية مزدهرة، كما كانت مدينتنا ساموس وملطية؛ يضاف إلى ذلك أنها لم تكن معرضة لخطر الفرس (29)، وأكبر تلك المدن اثنتان، هما «سيبارس» و«كروتون»؛ أما سيبارس فقد لبثت مضرب الأمثال في ترف الحياة فيها، ويزعم «ديودورس» أن عدد سكانها في أزهر أيامها بلغ ثلاثمائة ألف نسمة، ولكن هذه مبالغة لا شك فيها؛ وكانت «كروتون» تقرب من «سيبارس» في حجمها؛ والمدينتان معاً كانتا تعتمدان على استيراد البضائع الأيونية إلى إيطاليا لاستهلاك بعضها في إيطاليا نفسها، ثم لإعادة تصدير بعضها الآخر من سواحل إيطاليا الغربية إلى بلاد الغال وإسبانيا؛ وكانت المدن اليونانية في إيطاليا في قتال عنيف بعضها مع بعض، وفي الوقت الذي وصل فيه فيثاغورس إلى «كروتون» كانت هذه المدينة قد هزمت لتوها في حربها مع «لوكري» غير أنها لم تلبث بعد قدومه إليها أن ظفرت بنصر كامل على «سيبارس» الذي اندكت من أساسها (سنة 510 ق.م) وكانت سيبارس هذه وثيقة الصلة مع ملطية من حيث التجارة، واشتهرت «كروتون» بالطب، فطبيب من أطبائها يدعى «ديموسديز» هو الذي أصبح طبيباً لپولكراتس، ثم طبيباً لدارا.

أسس فيثاغورس في «كروتون» جماعة من الأتباع، كانت قوية التأثير في تلك المدينة حيناً من الدهر، لكن أهل المدينة عادوا في النهاية فانقلبوا على فيثاغورس، حتى ارتحل هذا إلى «متاپونتيون» (وهي أيضاً في جنوبي إيطاليا) حيث قضى نحبه؛ ولم يلبث بعدئذ أن أصبح شخصية أسطورية تُنسب إليه المعجزات والقوة السحرية، لكنه كان كذلك مؤسس مدرسة من الرياضيين (30)؛ وهكذا تنازعت ذكراه روايتان متعارضتان، ومن العسير أن تستخلص الحق من خليط ما يُروى.

وفيثاغورس بين من شهدهم التاريخ من رجال، هو من أشدهم استشارة للعجب والحيرة؛ فليس الأمر يقتصر على كون الروايات التي تروى عنه خليطاً يكاد يستحيل على إنسان أن يفصل صوابه من باطله، بل إن الحقائق التي هي أقرب إلى الحق الصراح وأبعد أجزاء تلك الروايات عن اختلاف الرأي، تصوّر لنا نفسية غاية في العجب؛ وتستطيع أن تصف فيثاغورس وصفاً موجزاً فتقول إنه «مزيج من «أينشتين» و «مسز إدي» فهو مؤسس ديانتته، أهّم اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح (31) وجعل أكل الفول خطيئة؛ وقد صُبتْ ديانتته في مذهب ديني يضع نفسه في بعض أجزائه رقيباً على الدولة، ويجعل للقديسين كلمة في الحكم؛ لكن أصحاب الجمود النفسي لم يطبقوا حرمانهم من الفول، وأعلنوا الثورة بعد حين قَصْرَ أو طال.

وهاك بعض القواعد التي جاءت في مذهب فيثاغورس الديني: 1- أن تمتنع عن أكل الفول.

- 2- ألا تلتقط ما قد سقط.
- 3- ألا تمس ديكاً أبيض.
- 4- ألا تكسر الخبز.
- 5- ألا تخطو من فوق حاجز.
- 6- ألا تحرك النار بالحديد.
- 7- ألا تأكل من رغيف كامل.
- 8- ألا تنزع الزهر من إكليل.
- 9- ألا تجلس على مكيال.
- 10- ألا تأكل قلباً.
- 11- ألا تمشي في الطرق العامة.
- 12- ألا تسمح للعصافير أن تبني أعشاشها في دارك.
- 13- إذا رفعت القدر عن النار، فلا تترك أثرها على الرماد، بل امزج الرماد بعضه في بعض.

14- لا تنظر إلى المرأة بجانب الضوء.

15- إذا ما نهضت من فراشك، فاطو الفراش وسوّ موضع جسدك منه (32) وكل هذه الأوامر ينتمي إلى نوع التحريم الذي كان يفكر فيه البدائيون؛ ويقول كورنفورد في كتابه «من الدين إلى الفلسفة» أنه يرى أن «مدرسة فيثاغورس تمثل التيار الأساسي في الاتجاه الصوفي الذي جعلناه أحد المجريين الرئيسيين، حين جعلنا الآخر الاتجاه العلمي»؛ وهو يعتبر بارمنيذز الذي نسميه «مستكشف المنطق» نتيجة تفرعت عن الفيثاغورية، ويرى أن أفلاطون نفسه قد وجد المعين الرئيسي لوحيه في الفلسفة الإيطالية» ويقول إن «الفيثاغورية حركة إصلاح في عبادة ديونيسوس»؛ إن التعارض بين الاتجاه العقلي من ناحية والاتجاه الصوفي من جهة أخرى، ذلك

التعارض الذي يمتد ما امتدَّ التاريخ، يظهر أول ما يظهر بين اليونان، في صورة التعارض بين آلهة أولمب، والآلهة الآخرين الذين كانوا أقل من هؤلاء مدنيّة، وأعني بهم أولئك الآلهة الذين كانوا أقرب من آلهة الأولمب شبهًا بالعقائد البدائية التي يعالجها علماء الأجناس البشرية؛ وترى فيثاغورس في هذا التقسيم يقع في الجانب الصوفي، وإن تكن صوفيته من ضرب عقلي فريد من نوعه؛ فقد كان ينسب إلى نفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية، والظاهر أنه قال هذه العبارة: هنالك ناس وهنالك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس - لا هم من هؤلاء ولا أولئك»، ويقول كورنفورد: «تميل المذاهب الفلسفية التي أوحى بها فيثاغورس إلى البحث في العالم الآخر، إذ تجعل القيمة كلها لوحدة الله التي لا تراها العيون، وتتهم العالم المرئي بالبطلان والخداع، فهو سطح عكر تتكسّر عليه أشعة الضوء السماوي، وتتعمّم في ضباب وظلام».

قال «ديكاياركوس» إن فيثاغورس علّم «أولاً أن الروح خالدة، وأنها تتحول ضروريًا أخرى من الكائنات الحية، ثم علّم أن كل ما يظهر في الوجود يعود فيولد في دورة معلومة، فلا شيء جديد كل الجدة؛ وأن كل ما يولد وفيه ديب الحياة، ينبغي أن ننظر إليه جميعًا نظرنا إلى أبناء الأسرة الواحدة» (33). ويقال إن فيثاغورس كان يعظ الحيوان، كما قد فعل القديس فرنسيس، وكانت الجمعية التي أسسها، تقبل الرجال والنساء على قدم المساواة، وكانت الملكية فيها مشاعًا للجميع، كما أنهم جميعًا كانوا يعيشون على غرار واحد؛ بل إن ما يستكشفونه في العلم والرياضة، كانوا يعتبرونه كشفًا جمعيًا، وينسبونه إلى فيثاغورس حتى بعد موته، نسبة فيها معنى من معاني التصوف؛ وحدث أن خرج «هياسوس» من أهالي «مينابونتيون» على هذه القاعدة فتحطمت به السفينة جزاءً من عند الآلهة الغضبي عما اقترف من إثم.

لكن ما شأن هذا كله بالرياضة؟ إن الرابطة بينه وبين الرياضة هي رابطة خلقية، لأنه كان بهذا يُعلي من شأن الحياة التأمليّة، ويلخص لنا «بيرنت» ما في هذه التعاليم من صيغة خلقية فيقول: نحن في هذا العالم عُرباء، والجسم هو مقبرة الروح، ومع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يلتمس الفرار بالانتحار، لأننا ملك لله، هو راعيها، وما لم تشأ إرادته الفرار، فلا حق لنا في تهيئته لأنفسنا بأنفسنا؛ والناس في هذه الحياة ثلاثة ضروب تقابل الضروب الثلاثة من الناس الذين يفدون إلى الألعاب الأولمبية: فأحط الطبقات جماعة جاءت تبيع وتشتري، ويتلوها ارتفاعًا أولئك الذين جاؤوا يتنافسون في المضمار؛ وخير الناس جميعًا هم أولئك الذين جاؤوا ينظرون إلى ما يجري وحسبهم ذلك؛ وعلى ذلك فأعلى درجات التطهير النفسي هو العلم الذي لا يجعل الهوي أساسه، وإن من يستطيع تكريس نفسه لذلك لهو الفيلسوف الحق، الذي فك

الأغلال التي تربطه «بَعَجَلَة الميلاد»⁽³⁴⁾.

إن ما يطرأ على معاني الألفاظ من تغيرات كثيرًا ما يكون كبير الفائدة جدًّا. فقد أسلفْتُ لك القول في لفظة «عريدة» وما تطور إليه معناها (في اللغة الإنجليزية) وهأنذا أحدثك عن لفظة «نظرية» فهذه الكلمة (في الإنكليزية أيضًا) كانت في الأصل لفظة أورفية، يفسرها كورنفورد بمعنى «تأمل عاطفي وجداني»، وهو يقول في ذلك ما يأتي: «إن المشاهد يوحد بين شخصه وبين الإله المتألم، يموت بموته، ويبعث من جديد في ولادته الجديدة»؛ و«التأمل العاطفي الوجداني» عند فيثاغورس، كان يُفهم بمعناه العقلي ويتمثل في المعرفة الرياضية؛ وعلى هذا النحو، أكسبت الفيثاغورية كلمة «نظرية» معناها الحديث شيئًا فشيئًا؛ لكن الكلمة ما زالت تحتفظ بعنصر الكشف النشواني في معناها، بالنسبة إلى كل أولئك الذين استمدوا وحيهم من فيثاغورس، وقد يبدو هذا غريبًا في أعين مَنْ تعلم قليلًا من الرياضة في المدرسة وهو كاره؛ أما أولئك الذين مارسوا بالفعل تلك النشوة المُسكِرة التي تنشأ عن الفهم المفاجئ الذي تتيحه الرياضة آنًا بعد آن، أعني أولئك الذين يحبون الرياضة حبًا، فسيرون النظرة الفيثاغورية جد طبيعية، حتى ولو لم تكن صوابًا؛ فقد يظهر لنا أن الفيلسوف التجريبي عبدُ لمادته، أما الرياضي البحت فهو كالموسيقيّ يخلق عالمه بتنسيقه الجميل خلقًا حرًّا.

ومن المفيد أن نلاحظ في شرح «بيرنت» للعنصر الأخلاقي في الفيثاغورية، تعارضه مع القيم الحديثة؛ ففي مباراة الكرة، ترى أصحاب العقول الحديثة يعتبرون اللاعبين أعظم شأنًا من المتفرجين؛ وكذلك في الدولة تراهم أكثر إعجابًا بالسياسة الذين يعتركون في المضمار منهم بمن يكتفي بالنظر؛ وهذا التغير في القيم مرتبط بتغير مثله في النظام الاجتماعي - فلكل من الجندي والرجل المهذب والغني الحاكم والحاكم المستبد، معياره الخاص في قياس ما هو خير وما هو حق؛ أما السيد المهذب فرباطه بالتفكير النظري الفلسفي قويٌّ طويل، لأنه مرتبط بفكرة النبوغ عند اليونان، ولأن فضيلة التأمل الفكري قد وجدت سندًا يؤيدها من اللاهوت، ولأن المثل الأعلى في صورة الحقيقة البعيدة عن الهوى هو الذي أكسب الحياة العلمية وقارها؛ ولك أن تعرّف السيد المهذب بأنه عضو في جماعة تَساوَى أفرادها وتعيش على مجهود العبيد، أو على الأقل تعيش على مجهود طائفة لا يكون دنوُّ منزلتها محلًّا لريبة مرتاب؛ ولا بد لنا أن نلاحظ هنا أن هذا التعريف يشمل التقديس ويشمل الحكيم بمقدار ما تكون حياة هذين تأملًا فكريًا أكثر منها نشاطًا عمليًا.

وتعريف الحقيقة في عصرنا الحديث، كتعريف البراجماتية والذرائعية لها، وهما اتجاهان عمليان أكثر منهما تأملين نظريين؛ أقول إن تعريف الحقيقة

عند أصحاب هذه الاتجاهات العملية قد أوحى به العصر الصناعي بالقياس إلى عصر سيادة الأرستقراطية.

ومهما يكن الرأي في النظام الاجتماعي الذي يبيح الرق، فإننا مدينون للسادة المهذبين - بالمعنى الذي أسلفناه لهذه الكلمة - بالرياضة البحتة؛ ولما كان المثل الأعلى التأملي قد أدى إلى خلق الرياضة البحتة، فإنه إِدًا مصدر نشاط نافع، وهذا بدوره زاد من قيمته في أعين الناس، وأدى إلى نجاحه في اللاهوت والأخلاق والفلسفة، وهو نجاح لم يكن ليظفر به لولا ما أظهره من نفع في عالم الرياضة.

وحسبنا ما ذكرناه شرحًا لفيثاغورس من وجهيه: باعتباره نبيًا دينيًا من جهة، وباعتباره عالمًا في الرياضة البحتة من جهة أخرى؛ فهو قويّ الأثر إلى حد بعيد جدًّا في كلا الجانبين، ولم يكن الجانبان منفصلين بمقدار ما يبدو من انفصالهما للعقل الحديث.

إن معظم العلوم في بدايتها تكون مرتبطة بالتنجيم، والكيمياء كانت مرتبطة بمحاولات بدائية لاستخراج الذهب من النحاس وما إلى ذلك؛ كذلك كانت الرياضة مرتبطة بنوع من الخطأ، لكنه خطأ أَلطف في نوعه مما ذكرنا؛ فقد خيّل للناس أن الرياضة يقينية ومضبوطة ويمكن انطباقها على العالم الواقع؛ أضف إلى ذلك أن وسيلة الحصول عليها هي الفكر الخالص الذي لا حاجة فيه إلى المشاهدة بالحواس؛ ونتيجة هذا كله، ظن الناس أنها تهيب لهم مثلًا أعلى للمعرفة يقصر دونه نوع المعرفة الحسية التي نستمدّها من الحياة اليومية؛ وحسبَ الناس - معتمدين في ذلك على الرياضة - أن الفكر أعلى منزلة من الحس، وأن الحدس أهدى إلى الحق من الملاحظة، فإذا وجدنا أن عالم الحس لا يطابق الرياضة فلننبذ عالم الحس؛ وهكذا جعل الناس يلتمسون بالوسائل المختلفة ذلك المثل الأعلى للرياضة، ونجم عن ذلك من الآراء ما أصبح مصدرًا لكثير من الخطأ في الميتافيزيقا وفي نظرية المعرفة؛ وإنما يبدأ هذا الضرب من الفلسفة بفيثاغورس.

وكلنا نعلم أن فيثاغورس قد ذهب إلى أن «الأشياء كلها أعداد»، ونحن إذا فهمنا هذه العبارة من وجهة نظر حديثة وجدناها كلامًا ليس له معنى؛ لكن ما أرادَه فيثاغورس بعبارته لم يخلو من المعنى خلوًا تامًا، فقد أدرك أهمية الأعداد في الموسيقى، ولا تزال بعض المصطلحات الرياضية المستعملة اليوم تنبئ عن العلاقة التي كانت بين الحساب والموسيقى، مثل قولنا «الوسط التوافقي» و«المتوالية التوافقية»؛ فالأعداد كانت ترد في ذهن فيثاغورس على هيئة أشكال، كما تبدو في زهر اللعب وورق اللعب، وما زلنا حتى اليوم نقول: «مربع العدد» و«مكعب العدد» وهي ألفاظ ورثناها عنه؛ كذلك كان فيثاغورس يتحدث عن أعداد مستطيلة وأعداد مثلثة وأعداد هرمية

وهلم جرًّا؛ وكان يقصد بذلك عدد الحصى المطلوب لتكوين هذه الأشكال؛ وأرجح الظن أنه تصوّر العالم مؤلفًا من ذرّات، والأجسام تشكيلاّت من ذريرات لذرّات رُتبت على أشكال مختلفة؛ وبهذا أراد أن يجعل علم الحساب هو الدراسة الرئيسية في علم الطبيعة وفي علم الجمال.

وأعظم كشف قام به فيثاغورس، أو قام به أتباعه المباشرون، هو النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزوايا، وهي أن مجموع المربعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوي المربع القائم على الضلع الثالث، وهو وتر المثلث؛ وكان المصريون قبل ذلك يعلمون أن المثلث الذي يكون طول أضلاعه 3 و 4 و 5 يكون فيه زاوية قائمة؛ لكن يظهر أن اليونان هم أول من لاحظوا أن $5^2 = 3^2 + 4^2$ ، فلما جعلوا هذا الفرض أساسًا لسلوكهم، تبين لهم برهان النظرية العامة.

ولكن شاء سوء الحظ لفيثاغورس أن تؤدي نظريته إلى نتيجة مباشرة، وهي الكشف عن الأطوال التي يستحيل قياسها، وهو كشف يهدم فلسفته كلها من أساسها في ما يظهر، ففي المثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين، يكون المربع المقام على الوتر ضعف المربع المقام على أيّ من الضلعين الآخرين؛ فافرض أن طول ضلع من أضلاع المثلث بوصة واحدة، فكم يكون طول الوتر؟ افرض أن طول الوتر هو م/ن من البوصات، إذن م² / ن² = 2؛ فإذا كان هنالك مضاعف مشترك بين م، ن فاقسمهما عليه، فيكون إما م أو ن عددًا فرديًا؛ ولما كانت م² = 2 ن²، كانت م² عددًا زوجيًا وكانت بالتالي م عددًا زوجيًا كذلك وتكون ن على ذلك عددًا فرديًا؛ ثم افرض أن م = 2 ب، إذن 4 ب² = 2 ن² وإذن ن² = 2 ب²، وإذن تكون ن عددًا زوجيًا؛ وهو عكس الفرض، وإذن فليس هناك كسر م/ن يكون قياسًا لطول الوتر؛ هذا البرهان السالف هو في جوهره البرهان المذكور في إقليدس الكتاب العاشر (35).

هذا التدليل يبرهن على أنه مهما تكن الوحدة الطولية التي تتخذها، فسنجد أن هناك أبعادًا ليس بينها وبين تلك الوحدة الطولية نسبة عددية مضبوطة، بمعنى أنك لن تجد عددين م، ن بحيث إذا كررنا ذلك البعد المعين عدد م من المرات كان مساويًا للوحدة الطولية عدد ن من المرات؛ فاتخذ علماء الرياضة اليونان من ذلك دليلًا على أن الهندسة لا بد لها أن تقوم على أساس غير علم الحساب؛ وفي محاورات أفلاطون فقرات تبين أن معالجة الهندسة على أساس مستقل خاص بها، كانت شائعة في عهده شيوخًا ملحوظًا، وهي طريقة بلغت كما لها عند إقليدس؛ وإقليدس يبرهن في الكتاب الثاني بالبرهان الهندسيّ عدة أشياء نبرهن عليها نحن اليوم بالجبر برهانًا لا تكلف

فيه، مثال ذلك: $(أ + ب)^2 = 2^2 + 2 أب + ب^2$. وأما ظن إقليدس أن اتخاذ برهان هندسيّ للعمليات الهندسية ضرورة لا مندوحة عنها، بسبب الصعوبة التي تترتب على الأبعاد المستحيل قياسها بالعدد الحسابي قياسًا مضبوطًا؛ وتراه يطبق نفس الطريقة حين يتناول التناسب بالدرس في الكتابين الخامس والسادس؛ وعلى الجملة فنظامه الهندسيّ كله يمتعك من وجهة النظر المنطقية، وفيه سبق لما شهدناه في علماء الرياضة في القرن التاسع عشر من تعسف صارم؛ ولبثت طريقة إقليدس أفضل طريقة ممكنة في الهندسة ما دام لم تكن هناك نظرية حسابية شاملة لموضوع الأبعاد المستحيل قياسها شمولًا يفسر لنا كل شيء فيه؛ ولما أنشأ ديكارت الهندسة العددية، جعل الحساب في منزلة السيادة من جديد، وقد زعم بطريقته إمكان حل مشكلة الأبعاد المستحيل قياسها، حلاً لم يكن قد اهتدى إليه أحد إلى عهده. لقد كان تأثير الهندسة في الفلسفة وفي الطريقة العلمية عميقًا، فالهندسة، كما بدأها اليونان، تبدأ بديهيات واضحة بذاتها (أو ظن أنها كذلك) ثم تمضي في تدليلها بخطوات قياسية، لكي تنتهي إلى نظريات أبعد جدًّا من أن تكون واضحة بذاتها، وهم يسلمون بأن البديهيات والنظريات على السواء تصوّر المكان الحقيقي تصويرًا صحيحًا، مع أن المكان يأتينا العلم به عن طريق الخبرة؛ ومن ثم خيّل إليهم أنه من الممكن للإنسان أن يحصل بعض العلم عن العالم الواقعي إذا ما بدأ أولاً باستخراج الحقائق الواضحة بذاتها، ثم استخدم طريقة الاستنتاج القياسي بعد ذلك؛ ولقد أثرت هذه النظرية في أفلاطون وكانت ومعظم من جاء بينهما من الفلاسفة؛ وإذا ما رأيت «إعلان الاستقلال» يتضمّن هذه العبارة: «نحن نعتقد أن هذه الحقائق واضحة بذاتها» فاعلم أنه قد صيغ على غرار إقليدس، ومذهب الحقوق الطبيعية الذي ظهر في القرن الثامن عشر يستخدم البديهيات الإقليدية في السياسة (36)، وكتاب نيوتن «الأصول» متأثر بالطريقة الإقليدية تأثرًا تامًّا في صورته، على الرغم من أن مادته قائمة على التجربة الحسية قياسًا لا سبيل إلى الشك فيه؛ وكذلك اللاهوت في صوره الإسكولائية الدقيقة، يستمد أسلوبه من المصدر نفسه؛ فالديانة الشخصية مستمدة من النشوة، واللاهوت مستمد من الرياضة، وكلاهما يمكن تعقب أصوله إلى فيثاغورس.

فعقيدتي هي أن الرياضة كانت المصدر الأساسي الذي عنه تفرع الاعتقاد في حقيقة أبدية مضبوطة، وفي عالم معقول فوق مستوى الحس؛ إن الهندسة تبحث في دوائر مضبوطة؛ لكن ليس بين ما يقع تحت الحس من أشياء دائرة مضبوطة، فمهما حرصت في استعمال الفرجار، فلا بد أن يكون في الدوائر التي ترسمها به بعض أوجه النقص وعدم الاطراد؛ وهذا فيه إيحاء بأن كل

تدليل مضبوط ينطبق على موضوعات الفكر لا موضوعات الحواس؛ ومن الطبيعي أن نمضي وراء ذلك خطوة، فنقيم الحجة على أن الفكر أسمى منزلة من الحواس، وأن ما ندركه بالتفكير أقرب إلى الحق مما ندركه بالحواس؛ كذلك ترى الرياضة البحتة عاملاً يؤيد المذاهب الصوفية في العلاقة بين الزمان والأبدية؛ ذلك لأن موضوعات الرياضة - كالأعداد مثلاً - إذا كانت صحيحة إطلاقاً، فهي أبدية ولا تقع في الزمان، ويمكن أن تتصوّر أمثال هذه الأشياء الأبدية على أنها أفكار الله؛ ومن ثم جاء مذهب أفلاطون بأن الله عالم بالهندسة، كما جاءت عقيدة «سير جيمز جينز» بأن الله قد اختص نفسه بعلم الحساب؛ إن العقائد الدينية العقلية - مميزة من العقائد التي هبط بها الوحي - ما فتئت منذ فيثاغورس - ومنذ أفلاطون على وجه أخص - متأثرة بالرياضة وبالنهج الرياضي تأثيراً كاملاً شاملاً.

كان امتزاج الرياضة باللاهوت؛ الذي بدأ على يدي فيثاغورس، صفةً تميزت بها الفلسفة الدينية في اليونان، وفي العصور الوسطى، وفي العصور الحديثة حتى «كانط»؛ وكانت الأورفية قبل فيثاغورس شبيهة بالديانات الآسيوية التي يكتنفها الخفاء؛ أما عند أفلاطون والقديس أوغسطين وتوما الأكويني وديكارت وسبينوزا ولايبنتز، فترى امتزاجاً وثيقاً بين العقيدة الدينية والتدليل العقلي، بين الطموح الخلقي والإعجاب المنطقي بما هو غير خاضع لقيود الزمن؛ وإنما هبط إليهم ذلك الامتزاج الوثيق بين الجانبين من فيثاغورس، وأصبح يميز اللاهوت المصطغ بصيغة العقل في أوروبا، يميزه من تصوّف آسيا الذي تراه أكثر صراحة في نزعة الصوفية؛ ولم نستطع أن نبين في وضوح جليّ مواضع الخطأ عند فيثاغورس إلا في العصور الحديثة جدًّا؛ فلست أعلم عن رجل آخر كان له من التأثير في نطاق الفكر ما كان ليفيثاغورس، وأقول ذلك لأن ما قد يبدو لك أفلاطونيًّا، ستجده عند التحليل فيثاغوريًّا في جوهره؛ فكل الفكرة القائلة بوجود عالم أزلي، ينكشف للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس؛ ولولاه لما فكر المسيحيون في المسيح على أنه «الكلمة» ولولاه أيضًا لما حاول رجال اللاهوت أن يلتمسوا البراهين على وجود الله وخلود الروح؛ غير أن هذا كله كان في فيثاغورس لا يزال كامناً، وسيتضح في غضون كلامنا كيف أصبح الكامن ظاهرًا صريحًا.

(29) - كانت المدن اليونانية في صقلية مهددة بالقرطاجيين، أما في إيطاليا فلم يكن يحسُّ أحد بأن ذلك خطر داهم.

(30) - يروي عنه أرسطو أنه «اشتغل أولاً بالرياضة والحساب. ثم تنازل بعدئذ في جزء من حياته إلى الاشتغال بالألعاب التي كان يمارسها فيريسديز.

(31) - جاء في مسرحية «الليلة الثانية عشرة» لشكسبير ما يأتي: المضحك - ما رأي فيثاغورس في الطيور البرية؟

مالقوليو - رأيه هو أن روح جدتنا ربما كانت حالة في جسد طائر المضحك - وما رأيك أنت في هذا الرأي؟

مالقوليو - أنا أسمو بالروح عن هذا، ولا أوافق على ذلك الرأي أبدًا.
المضحك - مع السلامة، ما زلت في ظلام جهلك، فإما أن تعتنق رأي فيثاغورس وإما شككت في قدرتك العقلية.

(32) - مقتبس من كتاب «بيرنت»: «الفلسفة اليونانية الأولى».

(33) - كورنفورد، نفس المرجع، ص 201.

(34) - «الفلسفة اليونانية الأولى» ص 108.

(35) - لكنه ليس برهان إقليدس نفسه؛ راجع كتاب Heath «الرياضة اليونانية» - من الجائز أن يكون أفلاطون قد عرف هذا البرهان.

(36) - عبارة «واضحة بذاتها» وضعها فرانكلين (في إعلان الاستقلال الأمريكي) بدل العبارة التي كان جيفرسون قد استعملها وهي «مقدسة ولا تحتمل الشك».

الفصل الرابع هرقليطس

يتخذ الناس في عصرنا الحاضر موقفين متعارضين إزاء اليونان، أما أحدهما وهو الموقف الذي أوشك أن يكون عامًا منذ النهضة حتى العصور الحديثة جدًّا - فينظر إلى اليونان باحترام يكاد يبلغ حد الخرافة؛ فينظر إليهم على أنهم من أبدع كل ما هو متميز، وعلى أنهم رجال ذوو نبوغ خارق للطبيعة البشرية يستحيل على المحدثين أن يرجوا الوقوف معهم فيه على قدم المساواة؛ وأما الموقف الآخر - وهو الموقف الذي أوحى به انتصارات العلم وإيمانٌ مستبشر يتفائل بتقدم الإنسان - فيعتبر سلطان القدماء كابوسًا جاثمًا، ويذهب إلى أن من الأفضل اليوم أن ننسى معظم ما أضافوه إلى عالم الفكر؛ ولستُ بمستطيع أن أعتنق أيًّا من هذين الرأيين المتطرفين؛ وعندى أن كلاً من الرأيين بعضه صواب وبعضه خطأ؛ وقبل الدخول في أية تفصيلات، سأحاول أن أقرر أي نوع من الحكمة يمكننا حتى اليوم أن نحصله من دراستنا للفكر اليوناني.

إنه في حدود المستطاع أن نفرض عدة فروض في طبيعة العالم وتكوينه؛ وما تقدّم الميتافيزيقا - بمقدار ما أصابت الميتافيزيقا من تقدم - إلا تهذيبٌ تدريجيٌّ لهذه الفروض جميعًا، واستخراجٌ لدقائق ما يترتب عليها من نتائج، وإعادة صياغة كل منها بحيث يصمد للاعتراضات التي يوجهها إليه أنصار الفروض المنافسة؛ وإنه لما يمتع خيال الإنسان ويحدّ من شر الجمود الفكري أن نتعلم كيف نتصوّر الكون كما يصوّره لنا كلٌّ من هذه الأنظمة الفلسفية؛ وفضلاً عن ذلك فحتّى لو تعدّر علينا أن نؤيد بالبرهان القاطع أيًّا من هذه الفروض، ففي مستطاعتنا تحصيل معرفة - بمعنى هذه الكلمة الصحيح - حين نكشف عما هو متضمن وذلك إذ نحاول أن نجعل كلاً من هذه الأنظمة الفلسفية متسقًا مع نفسه من جهة، ومع الحقائق المعروفة من جهة أخرى؛ وتكاد الفروض التي سادت الفلسفة الحديثة أن تكون كلها قد سبق اليونان إلى التفكير فيها؛ فمهما قُلّت في الثناء على قدرتهم الابتكارية المبدعة في

الأمر المجردة، فلا أخالك تجاوز بالثناء حد الإنصاف؛ وعلى هذا الأساس سأقول معظم ما أقوله هنا عن اليونان؛ فسأعتبر أنهم هم الذين خلقوا التفكير النظري خلقًا، ذلك التفكير الذي استقل لنفسه حياة خاصة به ونمو خاص به، والذي برهن على أنه قادر على البقاء والتطور - على الرغم من أنه كان في البداية صبيانيًا إلى حد ما - خلال أمدٍ يزيد على ألفين من السنين.

نعم إن اليونان قد خلقوا شيئًا آخر، دلَّ على أنه أكبر نفعًا وأبقى أثرًا للفكر المجرد من النظريات: ذلك أنهم استكشفوا الرياضة وفرنَّ التذليل القياسي؛ فقلَّ عن الهندسة بنوع خاص إنها ابتكار يوناني خالص، كان يستحيل بغيره أن تقوم للعلم الحديث قائمة، إلا أن ضيق نظر اليونان وانحصاره في جانب واحد يظهر في الرياضة؛ فتفكير اليونان كان يتجه بهم في التذليل على نحو قياسي، يبدأ مما يظهر لهم أنه بديهي، ولم يكن تفكيرهم يسير سيرًا استقرائيًا بادئًا مما شاهدته الحواس؛ وقد وفق اليونان في التفكير القياسي توفيقًا هائلًا، ضلل العالم القديم، بل جاوز ذلك وضلل الشطر الأعظم من العالم الحديث كذلك؛ ولم يستطع المنهج العلمي الذي يحاول أن ينتهي إلى مبادئ عامة بطريق استقرائي يبدأ من مشاهدة الحواس للحقائق الجزئية الواقعة، أقول لم يستطع هذا المنهج العلمي إلا بخطوات وئيدة أن يحل محل العقيدة الهلينية التي تؤمن بالاستدلال القياسي الذي يبدأ من بديهيات جلية الواضوح، يشتقها الفيلسوف من عقله اشتقاقًا؛ ولهذا السبب - فضلًا عن غيره من الأسباب - نرى من الخطأ أن نعامل اليونان باحترام خرافي؛ فعلى الرغم من أن فئة قليلة منهم هم الذين أشرق عليهم أشعة المنهج العلمي لأول مرة، إلا أنهم بصفة إجمالية لم يكونوا يستسيغون المنهج العلمي بطبيعة عقولهم؛ وإن محاولة تمجيدهم بالتصغير من شأن التقدم العلمي الذي تم في القرون الأربعة الأخيرة لما يقعد بالفكر الحديث عن النهوض.

وهناك - فضلًا عن ذلك - حجة أهم من هذه التي أسلفناها، نسوقها ضد المغالاة في احترام غيرنا، يونانيًا كانوا أو غير يونان؛ فإذا أقيمت على دراسة فيلسوف، كان الموقف الصحيح هو ألا تشعر نحوه باحترام ولا باحتقار؛ بل أن تنظر إليه أول الأمر بنوع من مشاركته وجدانه مشاركة تقوم على افتراض أنك توافق في وجهة النظر، حتى يمكنك أن تعرف كيف يكون شعورك في الواقع حين تؤمن بنظرياته؛ وعندئذ فقط، لك أن يثير في نفسك موقف الناقد، وهو موقف يجب أن يكون شبيهًا - ما استطعت إلى هذه المشابهة سبيلًا - بالحالة العقلية لشخص في سبيله إلى نبذ آراء كان يعتقد في صدقها؛ على أن الاحتقار قد يتسلل إلى موقفنا في نصفها الثاني، على شريط أن تظل ذاكرًا لنقطتين: الأولى هي أن الرجل الذي استحقت آراؤه ونظرياته أن تكون موضع درس، لك أن تفرض فيه أنه كان على قدر من الذكاء، والثانية

هي أنه لا يحتمل أبدًا لأي إنسان أن يكون قد بلغ الحق النهائي الكامل في أي موضوع كائنًا ما كان؛ إن الرجل الذكي إذا ما عرض أمامك رأيًا ظاهر البطلان، لا ينبغي أن تحاول البرهنة على أنه مصيب على وجه ما من أوجه الصواب؛ إننا بهذا المران على الخيال التاريخي والنفسي، نزداد في أفق تفكيرنا، وفي تبين مقدار الحماسة في كثير من أهوائنا الفكرية العزيزة على نفوسنا، إذا نظر إليها أبناء عصر آخر يختلفون في مزاجهم العقلي عن أبناء عصرنا.

لقد ظهر بين فيثاغورس وهرقليطس - الذي سنتناوله بالدرس في هذا الفصل - فيلسوف آخر يقل عنهما أهمية، وهو إكسانوفان؛ ولسنا نعلم اليقين عن تاريخه الزمني، وأهم ما يحدده لنا هو أنه يشير إلى فيثاغورس ثم يشير إليه هرقليطس؛ وهو أيونيُّ المولد، لكنه عاش معظم حياته في جنوبي إيطاليا؛ وذهب إلى أن الأشياء كلها من تراب وماء؛ وكان في ما يختص بالآلهة حرًا في تفكيره بغير تردد «إن هوميروس وهزبود قد نسبًا إلى الآلهة كل ما يجلب العار والصغار للبشر، فَنَسَبًا إليهم السرقة والزنا والخداع بعضهم تجاه بعض... إن البشر ليظنون أن الآلهة وُلدوا كما وُلدوا، ولهم ثياب يرتدونها كثيابهم، ولهم صوت وصورة... نعم، ولو كان للثيران وللخيل أو الأسد أيدٍ، وكان في استطاعها أن ترسم الرسوم بأيديها، وأن تنتج الأعمال الفنية كما ينتجها الإنسان، إذن لَصُوِّرَت الخيلُ الآلهة على صورة الخيل، والثيران على صورة الثيران، ولجعل كل نوع منها أجسام الآلهة على غرار نوعه هو... إن أهل أثيوبيا يجعلون آلهتهم سود البشرة، فطس الأنوف. ويقول التراقيون إن آلهتهم زرق العيون، حمر الشعر». وكان إكسانوفان يعتقد في إله واحد يختلف عن الناس شكلًا وتفكيرًا، فهو «بغير جهد يسير الأشياء جميعًا بقوة عقله». وتهكّم إكسانوفان من المذهب الفيثاغوري في تناسخ الأرواح «فيروى أنه (أي فيثاغورس) كان ذات يوم سائرًا في طريقه، فشهد شخصًا يسيء إلى كلب، فقال له: قف ولا تضربه، لأنه يحتوي على روح صديق! ولقد عرفت ذلك لما سمعتُ صوته». كذلك ذهب إكسانوفان إلى أنه من المستحيل على إنسان أن يثبت الصدق في أمور اللاهوت «فالحقيقة المؤكدة هي أنه ليس بين الناس، ولن يكون بينهم أبد الدهر، من يعرف شيئًا عن الآلهة أو عن كل هذه الأشياء التي أتحدث عنها؛ نعم، حتى ولو شاءت المصادفة لشخص أن يقول الصواب التام في أمر من الأمور، فسيظل هو نفسه على غير علم بصوابه - إنك لن تجد غير التخمين أينما وجَّهت النظر»⁽³⁷⁾.

إن إكسانوفان لينخرط في سلك العقليين الذين كانوا يعارضون الميول الصوفية التي ظهرت في فيثاغورس وغيره، ولكنه لا يحتل مكانة في الصف الأول إذا نظرنا إليه باعتباره مفكرًا لا يعتمد على سواه.

وقد رأينا أنه من الصعب جدًا أن نَميّز مذهب فيثاغورس من مذهب تلاميذه؛ وعلى الرغم من أن فيثاغورس نفسه قد ظهر في عصر مبكر جدًا، إلا أن تأثير مدرسته قد ظهر أغلبه بعد تأثير فلاسفة آخرين؛ وفي طليعة هؤلاء الذين ابتكروا نظرية لا يزال لها أثرها، هرقليطس الذي ازدهر حوالي 500 قبل الميلاد؛ ولسنا نعلم عن حياته إلا قليلاً جدًا، فنعلم أنه كان من الطبقة الأرستقراطية في أفسوس، وأهم ما يشتهر به بين الأقدمين رأيه بأن كل شيء في تغير دائم، لكننا سنرى أن هذا الرأي جانب واحد من فلسفته عما بعد الطبيعة.

وعلى الرغم من أن هرقليطس أيوني، إلا أنه لم يتصف بالنظرة العلمية التي تميّز بها أهل ملطية (38)؛ بل كان صوفيًا من نوع فريد، وذهب إلى أن النار هي العنصر الرئيسي؛ فكل شيء - مثل لهب النار - يولد بموت غيره، «إن أصحاب الفناء خالدون، والخالدون هم من أصحاب الفناء؛ وكل واحد يعيش بموت غيره ويموت بحياة غيره». وفي العالم وحدة، لكنها وحدة مؤلفة من اجتماع الأضداد «إن الأشياء جميعًا تخرج من الواحد، والواحد يخرج من الأشياء جميعًا»، لكن الكثرة أقل واقعية من الواحد، الذي هو الله.

والظاهر مما بقي لنا من كتاباته أنه لم يكن ذا شخصية محببة، فقد كان كثير الازدراء لغيره، وكانت ميوله تناقض الميول الديمقراطية؛ فهو يقول عن أبناء وطنه ما يأتي: «إن أهل إفسوس يحسنون صنعًا لو شنقوا أنفسهم بحيث لا يبقى من رجالهم رجل واحد، فثُرك المدينة للصّبية غير ذوي اللحي، ذلك لأن رجالهم طردوا همودورس - وهو أفضلهم جميعًا - قائلين: «إننا لن نبقى بيننا من هو أفضل منا، فإن كان ثمة بيننا من ينطبق عليه هذا الوصف فليسكن مكانًا آخر، وبين قوم آخرين». كذلك أساء هرقليطس القول عن مشاهير أسلافه، ولم يستثن منهم إلا واحدًا، و «هوميروس لا بد أن يُحدَف من القائمة ليضرب بالسيط». و«لم أجد واحدًا بين كلِّ من سمعتُ أحاديثهم، استطاع أن يفهم أن الحكمة لم يبلغها أحد»؛ «إن تعلم أشياء كثيرة لا يُعلم الفهم، وإلا لتعلم الفهم هزيود وفيثاغورس وإكسانوفان وهيكانيوس»؛ «إن فيثاغورس... قد زعم لنفسه حكمة لم تكن سوى معرفة أشياء كثيرة وفن إيقاع الأذى». أما الاستثناء الوحيد الذي أفلت منه هجومه، فهو «تيوتاموس» الذي أفرده دون الآخرين بقوله عنه: «إنه يَرَجُحُ بفضله قَصلَ الباقيين جميعًا». فإذا أردنا أن نعرف سبب هذا الثناء، وجدنا أن «تيوتاموس» قال: «إن معظم الناس أشرار». وقد انتهى به ازدرأؤه للناس جميعًا إلى الظن بأن القوة وحدها هي التي تستطيع أن ترغمهم على العمل في صالح أنفسهم: «إن كل حيوان يساق إلى مرعاه بالضربات». وقال أيضًا: «إن الحمير تؤثر لنفسها القش

على الذهب».

وأنت على صواب إذا توقّعت أن يكون هرقليطس ممن يؤمنون بالقتال، فهو يقول: «الحرب أب للجميع ومليكٌ على الجميع؛ والحرب هي التي جعلت بعض الأفراد ناسًا وبعضهم آلهة، وهي التي جعلت بعض الناس أحرارًا وبعضهم عبيدًا». ويقول أيضًا: «لقد أخطأ هوميروس حين قال: «وددت لو أن الكفاح أمّحى من بين الآلهة والناس!» فهو بذلك لم يدرك أنه كان يدعو بخراب العالم، ذلك لأنه إذا استجيبت دعوته، لزال كل شيء». ويقول أيضًا: «لا بد أن نعلم أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل، وأن كل شيء يوجد ويفنى بالكفاح».

ونزعت الخلقية ضرب من التقشف الشامخ بأنفه، وهو أقرب شيء إلى تقشف نيتشه، إذ يذهب إلى أن النفس مزيج من نار وماء، والنار منها جانب شريف، والماء جانب وضع، ويسمي النفس التي رجحت فيها النار نفسًا «جافة»: «إن النفس الجافة أحكم النفوس وأفضلها» «إنه مما يلذ الأنفس أن تصبح رطبة بمائها» «حين يسكر الرجل يضع زمامه في يد غلام لا لحية له، يظل يثب به ولا يدري أين يضع قدميه، ذلك لأن نفسه بها بلل»، «إن فناء الأنفس في صيرورتها ماء»، «إنه من العسير على الإنسان أن يحارب رغبات قلبه، فكل ما يشتهي القلب إنما يُشْتَرَى على حساب النفس»، «ليس من الخير للناس أن يحصلوا على كل ما يريدون الحصول عليه» فلعلنا من هذه الأقوال نصيب إذا قلنا إن هرقليطس يقدرّ القوة إن ظفر بها الإنسان من سيطرته على نفسه، ويحتقر العواطف التي تصرف الناس عن مطامحهم الأساسية.

ويقف هرقليطس موقفًا عدائيًا إلى حد كبير إزاء العقائد الدينية في عصره أو على الأقل إزاء الديانة الباطنية، لكن عداؤه إزاءها ليس هو العداوة الذي يكون عند صاحب النزعة العقلية العلمية؛ فله مذهبه الديني الخاص، ويفسر اللاهوت السائد في عصره بحيث يلتئم مع ذلك المذهب، وهو يرفض بعد هذا اللاهوت السائد في كثير من الأزدياء؛ وقد تجد من ينسبه إلى الديانة الباطنية (مثل كورنفورد) ومن يعدّه مفسرًا لخفايا الأسرار (مثل پفلیدرر Pfliderer)، لكنني لا أظن أن العبارات الباقية لنا منه تؤيد هذا الرأي؛ فهو يقول مثلًا: «إن الأسرار (الدينية) الشائعة بين الناس أسرار لا قدسية فيها»، وذلك يدل على أن ثمة - في رأيه - أسرارًا ممكنة لا توصف «بعدم القدسية»، لكنها تختلف عما هو شائع في عصره؛ ولولا أنه كان شديد الأزدياء للعامة بحيث لا يحب لنفسه أن يشتغل بالدعاية، لأمكن أن يكون مصلحًا دينيًا.

وفي ما يلي كل ما بقي لنا من أقواله، مما له علاقة بموقفه إزاء اللاهوت في عصره: إن مولانا الذي نرى راعيه في دلفي، لا هو يفصح عما يريد، ولا هو

يكتمه، لكنه يدل على مراده بما يرمز إليه.
والعَرَافَةُ بشفتين هاذيتين تنطق أشياء لا مَرَحَ فيها ولا زخرف ولا عطر، فَتَعْبِرُ
ألف سنة بصوتها بفضل الإله الكامن فيها.
إن الأنفس تتشمم في العالم السفلي.
الميتات العظمى تظفر بأنصبة أوفر (ومن يموتون هذه الميتات العظمى
يصبحون آلهة).

المشاة بالليل والسحرة وكهنة باخوس وكاهنات دنان الخمر، كل هؤلاء
يتاجرون بالأسرار.

إن الأسرار الذائع أمرها بين الناس هي أسرار بغير قدسية والناس يتوجّهون
بصلواتهم إلى هذه الأوثان، كأنما يتوجه الإنسان بالدعاء إلى بيته، إذ هو لا
يدري ماذا عسى أن تكون الآلهة أو يكون الأبطال.

لأنهم إذا لم يتوجهوا إلى ديونيسوس باحتفالاتهم الدينية، وإذا لم يتوجهوا إليه
حين يتغنون بالترنيمة الجنسية المخجلة، كانوا يفعلون ما يفعلون من دون أن
يعرفوا للخلج معنى؛ لكن هادس (العالم الأسفل) هو بعينه ديونيسوس، الذي
يجتوّن جنونًا في تكريمه والذي في سبيله يقيمون عيد دنان الخمر.

إنهم يطهرون أنفسهم عبثًا حين يدنسون أنفسهم بالدماء، فهم في ذلك أشبه
بمن يخوض في الطين ليغسل قدميه من الطين، فكل من رآه يصنع هذا، لا بد
أن يحكم عليه بالجنون.

لقد ذهب هرقليطس إلى أن النار هي العنصر الأول الذي خرج منه كل شيء
آخر؛ ولعل القارئ يذكر أن طاليس كان يعتبر الماء أصل الأشياء، وأن
أناكسمانس ظنَّ أن العنصر الأول هو الهواء؛ وها هو ذا هرقليطس قد أثر
النار، وأخيرًا جاء أمباذليس واقترح حلًا يوفق بين وجهات النظر كأنه في ذلك
من أصحاب السياسة، وذلك بأن قَبِلَ العناصر الأربعة: التراب والهواء والنار
والماء؛ وها هنا عند هذا الحدِّ وقفتُ كيميائًا القدماء وقفة الأموات، ولم يَحْطِ
هذا العلم خطوة أخرى إلى الأمام حتى أخذ الكيمياءيون المسلمون في
بحثهم عن حجر الفيلسوف، وإكسير الحياة، وعن طريقة يحوّلون بها المعادن
الخشيسة ذهبًا.

إن ميتافيزيقا هرقليطس فيها من الديناميكية قَدْرٌ يُفْنَعُ أشدَّ المحدثين ميلًا
إلى الحركة: «أن هذا العالم الذي يستوي عند الجميع، لم يخلقه إله ولا
إنسان، لكنه كان، وهو لا يزال، وسيظل إلى الأبد «نارًا» ما تنطفئ فيها الحياة
فتشتعل بمقدار وتخبو بمقدار».

«إن النار تتحوّل أولًا إلى بحر، ثم يتحول نصف البحر إلى تراب، ونصفه الثاني
إلى ريح».

«وإن الإنسان ليتوقع في عالم كهذا تغيّرًا لا ينقطع، وهذا التغير الذي لا ينقطع

هو ما آمن به هرقليطس».

لكن له إلى جانب ذلك مذهبًا آخر، اهتم به أكثر من اهتمامه بمذهب التغيير الدائم، وأعني به مذهب امتزاج الأضداد، فهو يقول: «إن الناس لا يعرفون كيف يعود ما هو متباين التكوين إلى الاتفاق مع نفسه؛ والأمر هنا عبارة عن اتساق الأنغام الصادرة من أوتار متضادة، كنغم النفوس، ونغم القيثارة» وعقيدته في الكفاح مرتبطة بهذه النظرية، لأنه في الكفاح تشترك الأضداد لتنتج حركة هي حركة الانسجام؛ إن في العالم وحدة، ولكنها وحدة نتجت عن تباين: «أزواج الأشياء هي أشياء كاملة وأخرى غير كاملة، هي ما يجذب بعضه إلى بعض وما ينفصل بعضه عن بعض، هي المتناغم والناشز؛ إن الواحد متألف من كل الأشياء، وكل الأشياء صادر عن الواحد».

وتراه أحيانًا يتحدث كأنما الوحدة أصل من التباين: «الخير والشر واحد».

«كل الأشياء بالنسبة لله عادلة وخيرة وصحيحة؛ أما الناس فيرون بعض الأشياء خطأ وبعضها صوابًا».

«الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد بعينه».

«الله هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع؛ لكنه يتخذ أشكالًا عدة، كما يطلق على النار أسماء تختلف - إذا ما امتزجت بالتوايل - باختلاف الشذى الذي يفوح في كل حالة».

ومع ذلك فإن لم يكن هناك أضداد يلتئم بعضها مع بعض لما كان هناك اتحاد: «إنه الضد الذي يكون مصدر الخير لنا».

وهذا المذهب ينطوي على جرثومة فلسفة هيغل، التي تبدأ بالتأليف بين الأضداد.

وتشبه الميتافيزيقا عند هرقليطس قرينتها عند أناكسيماندر، في أن فكرة العدالة الكونية تسودها، وهي عدالة تمنع الكفاح بين الأضداد من أن ينتهي بنصر تام ل ضد على ضد.

«إن كل الأشياء تتحوّل إلى نار والنار تتحوّل إلى أي شيء، كما يتحول الذهب إلى سلع والسلع إلى ذهب».

«إن النار تحيا بموت الهواء، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت التراب، والتراب يحيا بموت الماء».

«لن تجاوز الشمس مدارها، وإن تجاوزته، كَسَفَ أمرها خادماثُ العدالة».

«لا بد أن نعلم أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل».

وما فتئ هرقليطس يتحدث عن «الله» باعتباره متميزًا من «الآلهة»، «إن سبيل الإنسان لا حكمة فيها، أما سبيل الله ففيها الحكمة... إن الله يسمى الإنسان رضيعًا، حتى إن كان يافعًا في نظر الإنسان... إن أحكم الناس قرد بالنسبة لله، كما أن أجمل القردة قبيح إذا قورن بالإنسان».

ولا شك أن الله هو تجسيد العدالة الكونية. والمذهب القائل بأن كل شيء في تحوّل دائم، هو أشهر آراء هرقليطس، وهو الرأي الذي زاده أتباعه تأكيدًا، كما يصف لنا أفلاطون في محاوره تياتيتوس. «إنك لا تستطيع أن تخطو مرتين في نهر بعينه، لأن ماءً جديدًا سيظل دفاقًا عليك»⁽³⁹⁾.

«إن الشمس تتجدد كل يوم». والرأي الراجح عند معظم الباحثين هو أن هرقليطس قد عبّر عن عقيدته في التغيّر الشامل لكل شيء بقوله: «إن الأشياء كلها دفاقة». لكن قد تكون هذه العبارة رمزية كقول واشنطن: «لا أستطيع يا أبت أن أقول الكذب»، وقول ولنجتن: «انهضوا أيها الحراس واهجموا عليهم!»؛ فكلمات هرقليطس - كما هي الحال في سائر الفلاسفة قبل أفلاطون - لا تصادفها إلا في سياق اختراعه أفلاطون وأرسطو اختراعًا، بُعِيَّةً أن يدحضوها، إننا إذا تخيلنا ما يصيب أيّ فيلسوف حديث، لو كانت الوسيلة الوحيدة لمعرفة فلسفته هي مناقشة منافسيه لتلك الفلسفة، عرفنا أن الفلاسفة قبل سقراط لا بد أن يكونوا قد بلغوا من الإبداع حدًا بعيدًا، ما داموا يحتفظون بالعظمة حتى حين ننظر إليهم خلال ضباب الحقد الذي اكتنفهم به أعداؤهم؛ ومهما يكن من أمر ذلك، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أن هرقليطس ذهب إلى أنه «لا شيء قط موجود، وكل شيء في حالة الصيرورة» (أفلاطون) وأنه «لا شيء فقط موجود وجودًا دائمًا» (أرسطو).

وسأعود إلى بحث هذا المذهب حين أتحدث عن أفلاطون، الذي اهتم اهتمامًا كبيرًا بتفنيده؛ فلن أحاول الآن أن أتقصّى بالنظر ما عسى أن تقوله الفلسفة في هذا المذهب، وسأكتفي بأن أذكر كيف أحسّ الشعراء إزاءه، وماذا قال رجال العلم حياله.

إن البحث عن شيء يتصف بالدوام، هو من أعمق الغرائز التي تؤدي بالإنسان إلى الفلسفة؛ ولا شك أنه مشتق من حب الإنسان لداره ورغبته في مأوى يسكن إليه من الخطر، ولذا نرى هذا الميل على أشده عند أولئك الذين هم أكثر من سواهم تعرضًا للكوارث؛ والدين ينشد هذا الدوام في صورتين: الله والخلود؛ فليس في الله تغيّر ولا ظلّ فيه للتحوّل، وكذلك الحياة بعد الموت سمرمدية لا يطرأ عليها تغير، فلما جاء القرن التاسع عشر ببشره، حوّل أنظار الناس عن هذه الأفكار الساكنة؛ حتى إن اللاهوت الحديث الحر ليعتقد أن عالم السماء في تقدم، وأن الله في تطور؛ لكن حتى في هذه الفكرة لا تزال تلمس شيئًا من الدوام، وهو التقدم نفسه وما ينطوي عليه من هدف منشود، فإذا نزلت بالناس أدنى الكوارث، فالأغلب أن يرتدّوا بآمالهم إلى ما كانت

تتعلق به قديمًا من صور أسمى من أرضنا هذه وما عليها؛ فإذا ما يئس الإنسان من الحياة فوق هذه الأرض، لم يَعدُ أمامه غير السماء يبحث فيها عن السلام. لقد شكوا الشعراء من قوة «الزمن» الذي يكتسح أمامه كل ما يولونه الحب: إن الزمان لِيُدوي نضارة الشباب

ويحفر الأخاديد في جبهة الجمال
ويطعمُ على أعلى ما في الطبيعة من درر نوادر
وليس يصمد شيء أمام منجله الذي يحصد.
غير أن الشعراء عادة يضيفون إلى مثل هذا القول إيمانهم بأن أشعارهم هي التي تستحيل على الفناء.

لكن شعري سيظل راسخًا في وجه الزمان
ينطق بالثناء عليك، رغم يده القاسية
لكن ذلك لا يزيد على غرور أدبي توارثه الشعراء.

أما المتصوفة الذين يميلون إلى التفلسف، فتراهم لا يستطيعون إنكار أن كل ما هو في الزمن صائر إلى الزوال، ولذلك ابتكروا فكرة الأبدية، وهم لا يعنون بها مقاومة تناهض الزمن الذي لا ينتهي، بل يريدون بها وجودًا خارج نطاق الزمن بأجمعه؛ فالحياة الأبدية في نظر بعض رجال اللاهوت - مثل «إنج» شيخ الدين - لا تعني وجودًا خلال كل لحظة زمنية من لحظات الزمن المقبل؛ بل تعني نوعًا من الوجود مستقلًا عن الزمن كل الاستقلال، ليس فيه «قبل» و«بعد» وبالتالي يستحيل فيه التغيير استحالة منطقية، وقد عبّر فون Vaughan عن هذا الرأي تعبيرًا شعريًا فقال: رأيت الأبدية ذات مساء

تشبه حلقة كبيرة من الضوء النقي الذي لا ينتهي
كلها ساكن وكلها ساطع

وأسفلها رأيت «الزمان» ساعات وأيامًا وأعوامًا
تجرُّه أفلاك السماء

فيتحرك كأنه ظل كبير، فُذِف فيه
بالعالم وكل ما يتصل به.

وحاولت فلسفات كثيرة من أشهر ما أنتجه الفلاسفة من نظم فكرية، أن تضع هذه الفكرة في نثر رصين، تدلي فيه بالحجة التي لو تابعتهم فيها متابعة الصابر، أرغمتك في نهاية الأمر على الإيمان بها.

بل إن هرقليطس نفسه، رغم قوة إيمانه بالتغيير، أبقى على «شيء» يكون له الدوام؛ فلئن حَلَّتْ فلسفته من فكرة الأبدية (متميزة من فكرة الزمن الذي يمتد إلى غير نهاية) التي جاءتنا من بارمنيدس، إلا أنك واجدٌ في فلسفته أن النار الأبدية لا تخبو أبدًا، فالعالم «كان أبدًا، ولا يزال، ولن يزال إلى الأبد ناريًا لا تخبو فيها الحياة». لكن النار شيء يتحول تحولًا لا ينقطع، ودوامها هو أقرب

إلى دوام الفاعلية منه إلى دوام العنصر الثابت - ولو أنه لا ينبغي لنا أن نعزو هذه الفكرة إلى هرقليطس.

وحاول العلم ما حاولته الفلسفة من هروب يفرُّ به من مذهب التغيُّر الدائم، بأن يلتمس قاعدة ثابتة وسط الظواهر المتغيرة؛ والظاهر أن الكيمياء قد أشبعت هذه الرغبة عند الإنسان، إذ وُجد أن النار التي يبدو أنها تُفنى ما تلحق به، لا تفعل في الحقيقة أكثر من تحويل المادة من صورة إلى صورة، فالعناصر يعاد تركيبها على صورة جديدة، لكن كل ذرة مما كان موجودًا قبل الاحتراق لا تزال موجودة بعد تمام الاحتراق؛ وبناء على ذلك زعم الزاعمون أن الذرات لا يطرأ عليها فناء، وأن كل ما يصيب العالم من تغيُّر إنَّه هو إلا إعادة ترتيب العناصر التي لا تفنى؛ وظلَّت هذه النظرة سائدة حتى كُثِفَ عن فاعلية الإشعاع وما يترتب عليها من نتيجة هي أن الذرات يمكن أن يطرأ عليها الانحلال.

لكن علماء الطبيعة لم يفرِّعوا لهذا، وابتكروا وحدات جديدة أضال حجمًا من الذرات، أطلقوا عليها اسم «إلكترونات» و«بروتونات» وهي التي تتألف الذرات من تركيبها؛ وافترض العلماء - على مدى بضعة أعوام - أن هذه الوحدات تتصف بعدم قابليتها للفناء، وهو ما كانت توصف به الذرات في ما مضى؛ لكن شاء سوء الحظ أن يتبين أن البروتونات والإلكترونات، يمكن أن تلتقي وأن تنفجر، فلا يتكون عن ذلك مادة جديدة، بل يتكون موجة من الطاقة تنتشر في الكون بسرعة الضوء؛ وهكذا حلت الطاقة محل المادة من حيث اعتبارها أساسًا ثابتًا؛ لكن الطاقة تختلف عن المادة في أنها ليست تهذيبيًا لفكرة العامة عن «الشيء»، وإنما هي مجرد صفة تميز العمليات الفيزيقية، ويجوز لنا أن نجمع بخيالنا فنجعل هذه الطاقة هي النار التي دعا إليها هرقليطس، على أن نتصوَّر الاحتراق نفسه لا ما يحترق، «فما يحترق» قد اختفى من علم الطبيعة الحديث.

وإذا ما انتقلنا من الصغير إلى الكبير، وجدنا علم الفلك لم يعد يسمح لنا أن نعتبر الأجرام السماوية سرمدية، فالكواكب خرجت من الشمس، وخرجت الشمس من السديم؛ وقد دام وجودها حينًا، وسيدوم وجودها حينًا آخر، لكنها عاجلاً أو آجلاً - وربما كان ذلك بعد مليون مليون عام - ستنفجر وتدمر الكواكب كلها؛ أو على الأقل هذا ما يقوله علماء الفلك، وإذا ما دنا هذا اليوم الآخر، ربما وجدوا أنهم قد أخطأوا الحساب.

إن مذهب التغيُّر الدائم، كما بَشَّرَ به هرقليطس، يبعث الأسى، وليس في وسع العلم - كما رأينا - أن يفنده؛ وإن من بين الغايات الرئيسية التي يطمح إليها الفلاسفة، أن يحيوا الآمال التي يظهر أن العلم قد قضى عليها، ولهذا جاهد الفلاسفة جهادًا لا يفتر، في البحث عن شيء لا يخضع لحكم «الزمن»،

وببدأ هذا البحث بـ«بارمنيدس».

-
- (37) - اقتبسنا هذا النص من كتاب Edwyn Bevan: «الرواقيون والمتشككون» أكسفورد، 1933، ص 121.
- (38) - راجع كورنفورد في المرجع المذكور آنفًا (ص 184)، فهو يؤكد هذا تأكيدًا أظنه قد أصاب فيه، فكثيرًا ما يساء فهم هرقليطس إذ يظن أنه شبيه بسائر الأيونيين.
- (39) - لكن راجع قوله: «إننا نخطو ولا نخطو في نهر بعينه، نحن موجودون وغير موجودين».

الفصل الخامس بارمنيدس

لم يكن اليونان يتوخون القصد في نظرياتهم ولا في طرائق سلوكهم؛ فترى هرقليطس يذهب إلى أن كل شيء يتغير؛ فيرد عليه بارمنيدس قائلاً: ألا شيء قط يتغير.

كان بارمنيدس من أهالي إيليا في جنوبي إيطاليا؛ وازدهر في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد؛ ويروي لنا أفلاطون أن سقراط في شبابه (ربما كان ذلك حوالي سنة 450 قبل الميلاد) التقى ببارمنيدس الذي كان عندئذ في شيخوخته، وتعلم منه شيئاً كثيراً؛ وسواء وقع هذا اللقاء بينهما فعلاً أو لم يقع، فلنا أن نستنتج على الأقل حقيقة ثبتت صحتها ثبوتاً قاطعاً بطرق أخرى، وهي أن أفلاطون نفسه قد تأثر بتعاليم بارمنيدس؛ فقد كان فلاسفة جنوبي إيطاليا وصقلية أكثر ميلاً إلى التصوف والتدين من فلاسفة أيونيا، الذين كانوا يميلون على وجه الإجمال إلى النزعة العلمية والتشككية؛ نعم إن الرياضة ازدهرت بتأثير فيثاغورس في «إغريقيا الكبرى» Magna Graecia أكثر مما ازدهرت في أيونيا، إلا أن الرياضة - في ذلك الحين - كانت وثيقة الصلة بالتصوف؛ وبارمنيدس متأثر بفيثاغورس، غير أننا لا ندري إلا على سبيل التخمين، إلى أي حد كان ذلك التأثير به؛ والذي جعل لبارمنيدس قيمة من الوجهة التاريخية هو ابتكاره لصورة من المحاجة الميتافيزيقية تراها - على ضروب شتى - ماثلة في معظم الميتافيزيقيين الذين جاؤوا بعد ذلك حتى هيجل، بما في ذلك هيجل نفسه؛ وكثيراً ما يقال عنه إنه منشئ المنطق، لكن الذي أنشأه حقيقة هو الميتافيزيقيا القائمة على أساس منطقي.

وضع بارمنيدس مذهبه في قصيدة عنوانها «في الطبيعة»، وفي رأيه أن الحواس خادعة، ويعتبر كثرة الأشياء المدركة بالحواس أوهاماً لا أكثر؛ والكائن الحقيقي الوحيد هو «الواحد» الذي هو لا نهائي ولا يقبل الانقسام؛ وليس هذا الواحد - كما ارتأى هرقليطس - وحدة قوامها الأضداد، لأنه ليس هناك أضداد؛ فالظاهر أنه رأى - مثلاً - أن «بارد» معناها «غير حار» و«مظلم» معناها «غير

ذي ضوء»؛ ولا ينظر بارمنيدس إلى «الواحد» نظرنا نحن إلى الله، إذ الظاهر أنه يتصوره ماديًا وله امتداد لأنه يتحدّث عنه على أنه كَرِّي الشكل؛ لكنه مع ذلك لا يقبل الانقسام لأنه بأسره موجود في كل مكان.

ويقسم بارمنيدس تعاليمه قسمين يسميهما على التوالي «طريق الحقيقة» و«طريق الظن» وليس بنا حاجة إلى العناية بهذا القسم الثاني، وأما ما يقوله عن طريق الحقيقة - بمقدار ما وصل إلينا بعد فعل الزمن - فأهم جوانبه ما يلي: «إنك لا تدري ما ليس بموجود - لأن ذلك مستحيل - بل لا يمكنك أن تنطق به، لأنه ما يمكن التفكير فيه وما يجوز وجوده شيء واحد في كلتا الحالتين».

«إذن فكيف يمكن لما هو موجود فعلاً أن يصير موجودًا في المستقبل؟ أو كيف يمكن له أن يجيء إلى عالم الوجود؟ إنه لو كان قد جاء إلى عالم الوجود، إذن فليس هو بالموجود؛ وليس هو بالموجود أيضًا لو كان سيصير موجودًا في المستقبل؛ وعليه فالصيرورة تمّحي، وانقضاء الشيء في عالم الماضي يزول الكلام فيه».

«إن الشيء الذي يمكن أن يكون موضوعًا للتفكير، والشيء الذي من أجله يوجد التفكير، هو بعينه واحد في كلتا الحالتين، لأنك لن تجد تفكيرًا بغير شيء موجود، يدور حوله الكلام»⁽⁴⁰⁾.

ومغزى هذا القول هو ما يأتي: إنك إذا فكرت، كان تفكيرك عن شيء؛ وإذا استعملت اسمًا فلا بد أن يكون اسمًا لشيء؛ وعلى ذلك فالفكر واللغة كلاهما يستلزمان وجود أشياء خارجة عنهما؛ ولما كان في مقدورك أن تفكر في شيء أو تتحدّث عنه في أية لحظة، لا فرق بين لحظة وأخرى، فما يمكن التفكير فيه أو الكلام عنه - كائنًا ما كان - لا بد أن يكون موجودًا في كل آن؛ وينتج عن ذلك ألا تغير ما دام التغيير معناه أن الأشياء تأتي إلى الوجود، أو ينعدم وجودها.

وهذا هو أول مثال شهدته الفلسفة لججاج يبنني على الفكر واللغة ثم ينتقل منهما إلى العالم بأسره؛ وبالطبع لا يمكن قبول مثل هذا التدليل على أنه سليم، لكنه حقيق منا بالنظر، لنرى ماذا يحتوي من الحق.

ويمكننا أن نضع مراحل التدليل في الصورة الآتية: إذا لم تكن اللغة خالية من المعنى، فلا بد أن يكون للألفاظ معانٍ، وعلى وجه العموم، لا ينبغي أن تكون معاني الألفاظ ألفاظًا أخرى فحسب، بل لا بد أن تكون معانيها أشياء موجودة سواء تحدثنا عنها أو لم نتحدث؛ فافرض - مثلًا - أنك تتحدث عن جورج واشنطن، فما لم يكن ثمة شخص تاريخي كان يسمى بهذا الاسم، فالاسم (في ما يبدو) يصبح لا مدلول له، والعبارات التي تحتوي هذا الاسم تصبح

عبارات بغير معنى؛ فيعتقد بارمنيدس أنه لا يكفي أن نقول إن جورج واشنطن لا بد أنه كان موجودًا في ما مضى، بل لا بد كذلك أن يكون موجودًا لا يزال - بمعنى من معاني الوجود - ما دام في مقدورنا الآن أن نستخدم الاسم استخدامًا له معنى؛ وهذا الرأي ظاهر البطلان، لكن كيف نستطيع تنفيذ هذا التبدل.

لنأخذ اسمًا خياليًا، وليكن هاملت مثلًا، وانظر في هذه العبارة: «كان هاملت أميرًا على الدانمرك» فهذه عبارة صادقة بمعنى من معاني الصدق، لكنها ليست صادقة بالمعنى التاريخي المألوف؛ والعبارة إن وضعت وضعًا صحيحًا وجب أن تكون: «يقول شكسبير إن هاملت كان أميرًا على الدانمرك» أو عبارة أصرح «يقول شكسبير إنه كان على الدانمرك أمير اسمه هاملت»، ومن ثم لا يعود لدينا أي شيء خيالي، فشكسبير والدانمرك والصوت الذي تنطق به اسم هاملت، كلها حقائق واقعة، غير أن الصوت «هاملت» ليس في الحقيقة اسمًا، لأنه ليس هناك شخص اسمه «هاملت»، فإذا قلت إن «هاملت» اسم يطلق على شخص خيالي، لم يكن قولك هذا صادقًا كل الصدق، وينبغي أن تقول بدل ذلك: «لقد تخيل متخيل أن هاملت اسم لشخص حقيقي».

فهاملت فرد خَلَقَهُ الخيال، وذوأت القرن الواحد نوع من الحيوان تخيله الإنسان بخياله، وبعض الجمل التي يرد فيها كلمة «وحيد القرن» جُمِلُ صحيحة، وبعضها باطل، على أنها لا تكون صحيحة أو باطلة بطريق مباشر في أي حالة من الحالات، فانظر في قولنا «وحيد القرن له قرن واحد» وقولنا «البقرة لها قرنان»، فلكي تبرهن على صدق العبارة الثانية، يلزم أن تنظر إلى بقرة، ولا يكفي هنا أن تقول إنه جاء في كتاب من الكتب أن الأبقار يقال إنها من ذوات القرنين؛ لكن الدليل على أن وحيد القرن له قرن واحد لا يوجد إلا في الكتب، والواقع هو أن التعبير الصحيح عن ذلك هو: «تقول بعض الكتب أن هناك حيوانات لها قرن واحد ويطلق على الواحد منها وحيد القرن»، فكل العبارات التي يقولها عن وحيد القرن إن هي إلا عبارات عن كلمة «وحيد القرن» كما أن كل العبارات عن هاملت هي في الحقيقة عن كلمة «هاملت». ولكن لا جدال في أننا - في معظم الحالات - لا نتكلم عن كلمات، بل نتكلم عما تعنيه تلك الكلمات، وهذا يعود بنا إلى حجة بارمنيدس، وهي أنه إذا أمكن استعمال كلمة استعمالًا مفيدًا، فلا بد أن تعني شيئًا ما، لا أن تكون بغير شيء تعنيه، وعلى ذلك فما تعنيه الكلمة لا بد أن يكون موجودًا بمعنى من معاني الوجود.

فماذا إذاً نحن قائلون عن «جورج واشنطن»؟ الظاهر أننا بين أمرين، أحدهما أن نقول إنه لا يزال موجودًا، والآخر هو أن نقول إننا حين نقول كلمة «جورج

واشنطن» فلسنا نتحدث في الحقيقة عن الرجل الذي كان يطلق عليه هذا الاسم؛ وكلا الأمرين يبدو مُشْكِلًا، وسأحاول أن أبين معنى من المعاني يكون بها هذا الاسم صوابًا.

يزعم بارمنيدس أن للكلمات معنى ثابتًا، وهذا في الحقيقة هو أساس برهانه الذي يحسبه قاطعًا؛ ولكن على الرغم من أن القاموس أو الموسوعة تقدم لنا ما يمكن تسميته بالمعنى الرسمي أو المعنى المعترف به لكلمة ما، فلن نجد شخصين يستخدمان كلمة بعينها، ويكون في رأسيهما نفس الفكرة.

إن جورج واشنطن نفسه كان في مستطاعه أن يستعمل اسمه وأن يستعمل كلمة «أنا» على أنهما مترادفان؛ كان في مستطاعه أن يدرك أفكار نفسه وحركات جسمه، وبذلك يصبح في مقدوره أن يستخدم اسمه بمعنى أخصب من المعنى الذي يمكن لأي إنسان آخر أن يستعمل به ذلك الاسم؛ فقد كان يمكن لأصدقائه وهم معه أن يدركوا حركات جسمه، وكان يمكن كذلك أن يحدسوا ما يدور بخاطره من أفكار؛ ومع ذلك فاسم «جورج واشنطن» لم يزل بعدُ يدل عندهم على شيء معين وقع لهم في خبراتهم هم؛ وكان عليهم بعد موته أن يستعوضوا عن إدراكهم له بذكرياتهم عنه، ومعنى ذلك أنهم بعد موته إذا استعملوا اسمه فإنما يستعملونه ليدلوا به على عملية فكرية تختلف عن العملية التي تحدث عند استعماله أثناء وجودهم معه؛ وأما بالنسبة لنا، نحن الذين لم نره رؤية العين أبدًا، فالعمليات العقلية (حين نستعمل اسمه) تختلف عن الحاليتين السابقتين معًا؛ فقد نتصوّر صورته ونقول لأنفسنا «نعم نقصد هذا الرجل»؛ وقد يرد إلى أذهاننا عبارة «أول رئيس للولايات المتحدة» وإذا كنا على تمام الجهل به، فلن يكون لنا أكثر من «الرجل الذي كان يدعى (جورج واشنطن)»، ومهما كان ما يوحى به الاسم لنا، فلا يكون ذلك هو الرجل نفسه أبدًا، ما دمنا لم نعرفه قط؛ إنما يكون ما يوحى به الاسم شيئًا موجودًا الآن أمام حواسنا أو ذاكرتنا أو أذهاننا، وهذا يبين المغالطة التي تنطوي عليها حجة بارمنيدس.

هذا التغير الدائم في معاني الكلمات يتستر وراء الحقيقة الواقعة التي هي أن التغير - بصفة عامة - لا يؤثر أبدًا في صدق أو بطلان القضايا التي ترد فيها هذه الكلمات؛ فإذا أخذت أية جملة صادقة ورد فيها اسم «جورج واشنطن»، فستظل - بصفة عامة - صادقة إذا استبدلت بالاسم عبارة «أول رئيس للولايات المتحدة» على أن لهذه القاعدة شواهدًا، فقبل اختيار واشنطن للرئاسة، كان يمكن للمتكلم أن يقول: «أرجو أن يكون جورج واشنطن هو أول رئيس للولايات المتحدة في الانتخاب المقبل». لكنه لم يكن ليستطيع أن يقول بدل ذلك: «أرجو أن يكون أول رئيس للولايات المتحدة هو أول رئيس للولايات المتحدة في الانتخابات المقبلة» إلا إذا كان شاذًا عن المألوف في

تحمسه لقانون الهوية؛ لكنه من اليسير علينا أن نستخلص قاعدة عامة نستثني بها هذه الحالات الشاذة، وبعد ذلك نستطيع في أية عبارة ورد فيها اسم جورج واشنطن، أن نستبدل بالاسم أية عبارة وصفية لا تنطبق إلا عليه وحده؛ ولا سبيل أمامنا لمعرفة ما يعرفه عنه إلا عن طريق أمثال هذه العبارات الوصفية.

ويرى بارمنيدس أننا ما دمنا نستطيع الآن أن نعرف ما نعتبره أغلبية الناس ماضيًا، فيستحيل أن يكون ماضيًا في حقيقة الأمر، بل لا بد أن يكون موجودًا الآن بمعنى من معاني كلمة وجود؛ ومن ثم يستنتج إن التغير لا وجود له، وأن ما قلناه عن «جورج واشنطن» يردُّ على هذه الحجة؛ فيمكن أن يقال إننا لا نعلم شيئًا عن الماضي بأحد معاني هذه الكلمة، لأنك حين تتذكر ما مضى، فإن التذكير يقع الآن، وليس تذكرك للحادثة هو الحادثة نفسها؛ غير أن التذكر فيه وصف للحادثة الماضية، وفي معظم أغراضنا العملية، لا ضرورة للتمييز بين الوصف وبين ما يوصف.

ويبين هذا التدليل كله كيف أنه من السهل جدًا أن تنتهي إلى نتائج ميتافيزيقية عن اللغة، وأن الوسيلة الوحيدة التي نتقي بها التديلات الباطلة التي من هذا القبيل، هي أن نرقى بدراسة اللغة من الوجهة المنطقية ومن الوجهة النفسية، عما وقف عنده معظم الميتافيزيقيين في هذه الدراسة حتى اليوم. ومع ذلك فأظن لو بُعث بارمنيدس اليوم حيًا، وقرأ ما أنا قائل الآن، لاعتبره غاية في التفاهة. وتساءلني قائلًا: «كيف تعرف أن عبارتك عن جورج واشنطن تشير إلى زمن مضى؟ فأنت نفسك تعترف بأن دلالة الألفاظ المباشرة هي أشياء موجودة الآن؛ فذكرياتك - مثلاً - تقع الآن، لا في الزمن الذي تظن أنك تستعيده بالذاكرة؛ فلو قبلنا الذاكرة مصدرًا من مصادر المعرفة فلا بد أن يكون الماضي ماثلاً أمام العقل الآن ولا بد تبعًا لذلك أن يكون لا يزال موجودًا على نحو ما».

ولن أحاول الردّ على هذه الحجة الآن، لأن الرد يحتاج إلى مناقشة موضوع الذاكرة، وهو موضوع عسير؛ وإنما قدّمتُ هذه الحجة في هذا الموضوع لأذكر القارئ أن النظريات الفلسفية - لو كانت هامة - يمكن بصفة عامة أن تُعاد في صورة جديدة بعد تنفيذها وهي في صورتها الأصلية، إن التنفيذ قلما يكون قاطعًا، فليس هو في معظم الحالات إلا مقدمة تؤدي إلى تعديل جديد.

إن ما قبِلْتُهُ الفلسفة اللاحقة حتى عصرنا الحديث جدًّا، من بارمنيدس، ليس هو استحالة التغير بكافة أنواعه، فذلك إشكال يدعو إلى ارتباك عنيف لا يسهل قبوله، بل هو القول باستحالة تحلل العنصر، فكلمة «عنصر» لم ترد عند أخلافه المباشرين، لكن فكرة العنصر تراها موجودة في تأملاتهم، فقد كان المفروض في العنصر أنه الموضوع الذي يثبت على حال واحدة، مع تغير

محمولاته، وبهذا المعنى أصبح العنصر - ولبث كذلك أكثر من ألفي عام - معنى من المعاني الرئيسية في الفلسفة وعلم النفس وعلم الطبيعة واللاهوت؛ وسأعرض له بالبحث المفصّل في موضوع آخر. وكل ما يهمني الآن هو أن أذكر أن العنصر قد أدخل ليكون وسيلةً يبرّرون بها حجج بارمنيدس، دون أن ينكروا الحقائق الواقعة التي لا سبيل إلى نكرانها.

(40) - يلاحظ بيرنت على ذلك قائلاً: «أظن أن معنى ذلك هو هذا... لا يمكن أن يوجد تفكير عن اسم، ثم لا يكون لهذا الاسم مسمى حقيقي».

الفصل السادس أمباذقليس

يمثل أمباذقليس في شخصه أكمل تمثيل ذلك الخليط الذي شهدناه في فيثاغورس، وأعني به أن يكون فيلسوفًا ونبياً وعالمًا ومهرجًا في آن معًا! وقد كان أمباذقليس في أزهر أعوامه حوالي سنة 440 ق.م، وإذن فقد كان يعاصر بارمنيدس، وإن يكن أصغر منه، ولو أن مذهبه يتصل من بعض وجوهه بصلات من التقارب مع مذهب هرقليطس، أكثر مما يتصل بمذهب بارمنيدس؛ وهو من أهالي مدينة أكراجاس، على الساحل الجنوبي من صقلية، وكان سياسيا ديمقراطيًا، ويزعم في الوقت نفسه أنه إله؛ فقد كان ثمة صراع لا ينقطع بين الديمقراطية والطغيان في معظم المدن اليونانية، وفي مدن صقلية بوجه خاص؛ فلا يلبث حزب من هذين الحزبين أن ينكسر حتى يُحكم على زعمائه بالإعدام أو النفي فورًا؛ أما هؤلاء الذين يحكم عليهم بالنفي فقلما طاف بضمايرهم رادع يمنعهم عن الاتصال بأعداء اليونان -فارس في الشرق، وقرطاجنة في الغرب؛ وقد نفى أمباذقليس حين حانت الساعة لذلك، لكنه بعد نفيه - في ما يظهر - أثر لنفسه أن يعيش سيرة الحكيم عن أن يلعب دور اللاجئ الهارب الذي يدسّ الدسائس؛ ويبدو في حدود الاحتمال أن قد كان أمباذقليس في شبابه أورفيّ المذهب بشيء من التحوير في الأورفية قليل أو كثير، وأنه قبل نفيه مزج السياسة بالعلم، وأنه لم يصبح نبياً إلا في مراحل حياته المتأخرة، وهو في منفاه.

وتروي الأساطير روايات كثيرة عن أمباذقليس؛ فقد زعم عنه الزاعمون أنه أتى بالمعجزات، أو ما بدا للناس كالمعجزات، أتاها بالسحر أحيانًا، وبمعرفته العلمية أحيانًا أخرى؛ ويُروى لنا عنه انه استطاع أن يتحكّم في الريح، وأنه أعاد إلى الحياة امرأة رآها الناس ميتة لفترة دامت ثلاثين يومًا؛ ثم يقال كذلك إنه مات آخر الأمر بوثة في فوهة بركان إطنه، ليثبت أنه كان إلهًا؛ ويقول عنه الشاعر: إن أمباذقليس العظيم، ذلك الروح المتوتّب قفز في إطنه فشويّ بدنه من الرأس إلى القدم.

وقد نظم «ماثيو آرئلد» قصيدة في هذا الموضوع، ولكن القصيدة - رغم كونها من أردأ شعره - لم يرد فيها البيتان المذكوران.

وكتب أمبادقليس ما كتبه نظماً - كما فعل بارمنيدس، وقد أثنى عليه لوكريشوس - الذي تأثر به - ثناء عظيمًا باعتباره شاعرًا، على أن الرأي لم يجمع على شيء في أمر شاعريته؛ ولما كان كل ما بقي لنا من كتاباته نتقًا متناثرة، فلا مناص من أن تظل شاعريته عندنا موضوع شك.

ولا مندوحة لنا عن تناول آرائه العلمية وآرائه الدينية منفصلين لأن هذه لا تتسق مع تلك. وسأتناول آراءه العلمية أولًا، ثم أعقب عليها بفلسفته، ثم أتناول بعد ذلك عقيدته في الدين.

وأهم ما أضافه من رأي في دنيا العمل كشفه بأن الهواء عنصر قائم بذاته، وقد برهن على ذلك برهاتًا يقوم على المشاهدة، وهي أنك إذا وضعت دلوًا أو ما يشبه الدلو من أنية، مقلوبًا في الماء، فالماء لا يدخل الدلو؛ وفي ذلك يقول: «إذا شاهدت فتاة تلعب بساعة مائية مصنوعة من نحاس لامع، ثم شاهدتها تضع فوهة الأنبوبة على كفيها الجميلة، ثم تغمس الساعة المائية في كمية من الماء الفضي الذي يلين للضغط، فإن الماء لا يتدفق داخل الأنبوبة، لأن الهواء الداخلي يضغط على الثغرات المحكّمة، فيصد الماء عن الدخول، حتى تكشف الفتاة عن الماء المضغوط، وعندئذ يخرج الهواء ويدخل مكانه مقدار مساوٍ له من الماء».

وقد وردت هذه الفقرة في سياق شرحه للتنفس.

وكذلك كشف مثلًا واحدًا على الأقل للقوة الطاردة عن المركز، وهو أنك إذا أدرت فنجانًا من الماء مربوطًا بخيط، فإن الماء لا ينسكب منه.

وعرف أن بين النباتات اتصالًا جنسيًا، وكانت له نظرية عن التطور وبقاء الأصلح، (ولو أننا لا بد أن نعرف بأنها نظرية على شيء من الغرابة) فقد كان ثمة بادئ ذي بدء «صنوف لا عدد لها من المخلوقات الفانية، منتشرة في بقاع الأرض، مختلفة الأشكال إلا ما كان أبدعه من منظر للرائي». فكان هنالك رؤوس بغير أعناق، وأذرعة بغير أكتاف، وأعين بغير جباه، أي أنه كان هنالك أعضاء مفردة تنشئ التجمع؛ ثم اجتمعت هذه الأعضاء كيفما اتفق لها، فنشأ عن ذلك كائنات زاحفة لها أيد لا يحصى عددها، وكائنات لها وجوه وصدور تتجه اتجاهات مختلفة، وكائنات لها أجساد الثيران ووجوه الإنسان، وأخرى لها وجوه الثيران وأجساد الإنسان، وكائنات تجتمع فيها الذكورة والأنوثة معًا، لكنها عقيمة لا تلد؛ ولم يستطع البقاء من هذا كله إلا بعض هذه الأشكال دون بعضها الآخر.

وأما في الفلك فقد عرف أن القمر يضيء بأشعة منعكسة عليه، وظن أن ذلك صحيح أيضًا بالنسبة للشمس؛ وقال إن الضوء يستغرق في انتقاله زمينًا،

لكنه زمن يبلغ من القصر حدًا لا تتمكن معه من ملاحظته؛ وعرف كذلك أن كسوف الشمس يحدث بتوسط القمر بين الأرض والشمس، وهي حقيقة نقلها - في ما يظهر - عن أنا كسجوراس.

وكان هو واضع أساس المدرسة الإيطالية في الطب، وقد أثرت المدرسة الطبيعية التي تفرعت عنه، في أفلاطون وأرسطو؛ بل إن «بيرنت» (ص 234) ليذهب إلى القول بأنها أثرت في اتجاه التفكير العلمي والفلسفي بأسره. وإن ذلك كله ليدل على قوة الحركة العلمية في عصره، التي لم يظهر لها مثل في ما مرّ على اليونان بعد ذلك من عصور.

وسأنتقل الآن إلى فلسفته الكونية، فقد كان - كما أسلفنا القول - هو الذي جعل من التراب والهواء والنار والماء العناصر الأربعة (ولو أنه لم يكن هو الذي استخدم كلمة «عنصر»); وكل عنصر من هذه العناصر الأربعة قديم، لكن العناصر يمكن أن تمتزج بنسب مختلفة، فينتج عن امتزاجها المواد المركبة المتغيرة، التي نصادفها في العالم؛ والحب هو الذي يصل هذه العناصر، والبغضاء هي التي تفصلها؛ وكان الحب والبغضاء - في رأي أمباذقليس - عنصرين أوليين يتساويان منزلة مع التراب والهواء والنار والماء، وقد مضت دهور كان الحب فيها صاحب السيادة، ودهور أخرى كانت البغضاء أقوى الجانبين؛ وجاء عصر ذهبي تم فيه النصر للحب، وعندئذ كان الناس لا يعبدون إلا أفروديت القبرصية (فقرة رقم 128)، وليست تغيرات العالم مسيِّرة وفق هدف منشود، لكنها «المصادفة» و«الضرورة» وحدهما هما اللذان يسيِّرانها؛ والعالم يسير في دورات متعاقبة، فإذا ما مزج «الحب» العناصر مزجًا تامًا، أخذت البغضاء شيئًا فشيئًا تشبها حربيًا من جديد، حتى إذا ما وُقِّعت البغضاء إلى التفرقة بينها، عاد «الحب» فوحَّدَها شيئًا فشيئًا؛ وعلى ذلك تكون كل مادة مركبة موقته، وليس ثمة من دوام إلا للعناصر ولقوتي «الحب» و«البغضاء».

وفي هذا شبه بهرقليطس، لكنه شبه أميل إلى التساهل عند أمباذقليس، لأن البغضاء لا تسيطر وحدها على العالم، بل يعمل «الحب» إلى جانبها، فينتجان التغيّر، وجاء أفلاطون فجمع بين الرأيين، رأي هرقليطس ورأي أمباذقليس، في محاورة «السوفسطائي» (242): «كان في أيونيا - ثم في صقلية في عصور أحدث - ربات انتهين إلى أن الجمع بين المبدئين (مبدأ الواحد ومبدأ الكثير) آمن عاقبة، وزعمن أن الوجود واحد وكثير، وأن العداوة والود هما اللذان يمسان أجزاء الكثير بعضها مع بعض، فهي لا تزال منفصلة ومتصلة، كما تقول «ربات» الفكر العنيفات، أما الربات الرقيقات فلا يصرن على دوام الصراع بين التنافر والوئام، بل يقلن إنهما يتراخيان، ويظهر الواحد تلو الآخر؛ ويسود السلام والوحدة أحيانًا في ظل أفروديت، ثم يتلوها مرة أخرى التكثر

والقتال، بسبب مبدأ التنافر».

وذهب أمباذقليس إلى أن العالم المادي كُرِّي الشكل، وأنه في العصر الذهبي كانت البغضاء خارج الكرة والحب داخلها، ثم أخذت البغضاء تتسلل إلى الداخل شيئاً فشيئاً فتطرد الحب، حتى إذا ما بلغ الأمر أسوأ حالاته، كانت البغضاء بأكملها داخل الكرة والحب خارجها، ثم تبدأ حركة مضادة (وهو لا يوضح سبب ذلك) حتى يعود العصر الذهبي من جديد، لكنه لا يعود إلى الأبد، لأن الدورة كلها تتكرر مرة أخرى؛ وكان من الممكن أن يفترض عقل الإنسان عندئذ أن أحد الطرفين يجوز أن يثبت ويدوم، لكن أمباذقليس لم ير هذا الرأي؛ فقد أراد أن يفسر الحركة مع اعترافه بحجج بارمينيدس، لكنه لم يرد أن ينتهي به التفكير في أية مرحلة من مراحلها إلى كون لا يطرأ عليه التغيير (كما فعل بارمينيدس).

وآراء أمباذقليس الدينية آراء فيثاغورية في صبغتها الغالبة، فهو يقول في إحدى فقراته - وهي تشير في أغلب الظن إلى فيثاغورس - «كان بينهم رجل ذو علم نادر، أمهر ما يكون الإنسان في شتى فنون الحكمة، رجل حصّل أقصى ما يحصّله الإنسان من ثروة الحكمة، لأنه كلما ركز فكره بكل قوته، استطاع في يُسْرٍ أن يرى كل شيء مما عسى أن يقع في حياة عشرة رجال، لا بل عشرين رجلاً مجتمعين»؛ ولم يعبد الناس في العصر الذهبي - كما ذكرنا - إلا أفروديت، «ولم يكن المذبح يفوح برائحة الدماء النقية التي تراق من العجول، لأن ذلك كان مكروهاً أشد الكراهية عند الناس، كرهوا أن يأكلوا أعضاء الحيوان الجميلة بعد إزهاق روحه».

وهو حيناً يتحدث عن نفسه مُعظماً لنفسه باعتباره إلهاً: «بشراكم جميعاً أيها الأصدقاء الذين يسكنون المدينة الكبرى المطلّة على صخرة أكراجاس الصفراء، والشامخة بذروتها إلى جانب القلعة، الذين يشغلون أنفسهم بخير الفنون، ويفسحون من أرضهم سهلاً للغريب؛ الذين لا يعرفون كيف تكون الوضاعة؛ إني لأتحرك بينكم إلهاً خالداً؛ فلست الآن بالفاني، أنزل من الجميع منزلة التكريم كما ينبغي أن يكون، وتتوج هامتي أكاليل الزهر؛ إني كلما دخلت مصحوباً برجال ونساء أبواب المدن الزاهرة، وجدت إجلالاً؛ إن الناس ليتبعونني جماعات جماعات لا عدد لأفرادها، يسألونني كيف السبيل إلى الكسب؛ بعضهم يطلب مني نبوءة بما هو آت، وبعضهم يلتمسون مني كلمة تبرئهم مما ألمّ بهم من علل أشقتهم بآلامها أياماً عدة... لكن في ما تشدّقي بهذه الأشياء، كأنما هي عظيمة من عظام الأمور أن امتاز على الناس الذين يعتورهم الفناء والفساد؟».

وحيثما آخر يشعر كأنما هو مذنب أثيم، يدنو من ختام أجله جزاء ما اقترف من إثم.

«إن لقوة «الضرورة» راعياً ينطق بلسانها، وللآلهة نظاماً قديماً، أزلياً، أقسموا الأيمان على المحافظة عليه محافظة تامة، وذلك هو أنه كلما زلّ شيطان من الشياطين التي كتب لبقائها زمن محدود؛ زلّ شيطان فغمس بالخطيئة يديه في الدماء، أو تابع البغضاء وحنث في أيمانه، قُضي عليه بأن يُشرد ثلاث مرات، كل مرة مداها عشرة آلاف عام، فلا يأوي خلالها إلى مساكن المنعم عليهم؛ وخلال تلك الفترة كلها يُقضى عليه بأن يولد في شتى ضروب الكائنات الحية الفانية، وأن يستبدل بطريق من طرق الحياة الشقيّة طريقاً آخر من طرق الشقاء؛ فالهواء العنيف يدفعه إلى البحر، والبحر يلفظه إلى اليابسة، واليابسة تقذفه في أشعة الشمس المشتعلة، وتعود الشمس فتطوح به من جديد إلى أعاصير الهواء؛ وهكذا يتسلمه كل واحد من الآخر، وكلها ترفضه؛ وهأنذا اليوم أحد هؤلاء الشياطين المعذبين، لأنني منفيٌّ صلّ مكان الآلهة، ومن أجل هذا تراني أو من بتنافر البغضاء الذي لا يعرف الإحساس».

ولسنا ندري ماذا كانت خطيئته، وقد تكون خطيئة مما لا نعدّه نحن إثماً كبيراً، لأنه يقول: «واحسرتاه، إن قضاء الموت الذي لا يرحم لم يقض عليّ القضاء المبرم قبل أن أقترف هذه الشرور، شرور التهام الطعام بشفتي!!..»
«حرّم على نفسك أوراق الغار تحريماً تاماً..»
«يا أيها التعساء يا من كملت تعاستهم، ارفعوا أيديكم عن الفول!».
وعلى ذلك ربما لم تكن جريمته سوى أنه مضغ شيئاً من أوراق الغار، أو أكل شيئاً من الفول.

وقد سبق «أمباذقليس» «أفلاطون» إلى الفكرة التي جاءت في أشهر فقرة كتبها أفلاطون، وهي الفقرة التي يشبه فيها هذا العالم بكهف، لا نرى فيه إلا ظلال الحقائق التي تقع في العالم المضيء من فوقنا؛ ومصدر هذه الفكرة يرجع إلى تعاليم المذهب الأورفي.

وبعض الناس يحظى في النهاية بالنعيم الأبدي في رفقة الآلهة، ولعل هؤلاء هم الذين يترفعون عن الخطيئة خلال التجسّدات الكثيرة التي تظهر فيها أرواحهم: «ولكنهم»⁽⁴¹⁾ يظهرون آخر الأمر بين البشر الفاني مظهر أنبياء وناظمي أناشيد وأطباء وأمراء، وبعدئذ يصعدون آلهة مَجْدَهُم الشرف، يقاسمون سائر الآلهة مدفأتهم ويجلسون معهم إلى مائدة واحدة، أحراراً من متاعب بني الإنسان، آمنين من بطش القضاء، وبمنجاة من الأذى».

وظاهر أن في هذا كله قليلاً جدّاً مما لم يرد في تعاليم الأورفية والفيثاغورية. وتظهر أصالة الرأي عند أمباذقليس - خارج نطاق العلم - في مذهبه عن العناصر الأربعة، وفي استخدامه لمبدأي الحب والبغضاء في تفسير التغير.

وقد أبى أن يأخذ بالواحدية، وذهب إلى أن مجرى الطبيعة خاضع في نظامه للمصادفة والضرورة أكثر مما يخضع للغاية المنشودة؛ وفلسفته في هذه الجوانب أقرب إلى العلم من فلسفات بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو؛ ولو أنه في جوانب أخرى أذعن للخرافات السائدة في عصره، لكنه في إذعانه لخرافات عصره لم يكن أسوأ حالاً من كثير من رجال العلم في العصر الحديث.

(41) - لسنا نعرف من «هم» لكن من حقنا أن نفرض أنهم أولئك الذين احتفظوا لأنفسهم بالطهر.

الفصل السابع أثينا وعلاقتها بالثقافة

تبدأ عظمة أثينا من عهد الحريين الفارسيين (490 ق.م.، 480 - 79 ق.م.) أما قبل ذلك العهد كانت أيونيا وإغريقيا الكبرى (وهو إسم يطلق على المدن الإيطالية في جنوبي إيطاليا وصقلية) هما اللتان تنجبان عظماء الرجال؛ فقد اكتسبت أثينا منزلة رفيعة بسبب نصرها على دارا ملك الفرس عند مراثون (490) ونصر الأساطيل المشتركة على ابنه وخليفته إكزسيس (480) تحت زعامة أثينا، وكان الأيونيون في الجزر وفي جزء من أرض القارة في آسيا الصغرى قد ثاروا في وجه الفرس، وأثينا هي التي أعادت لهم حريتهم، بعد أن طرد الفرس من أرض الوطن باليونان، ولم تسهم إسبرطة في هذا الأمر، لأن الإسبرطيين لم يعنوا إلا بأرضهم، ومن ثم كانت أثينا هي أهم عضو في عقد محالفة مع الفرس، وكان التحالف بين المدن اليونانية ينص على أن كل دولة مشتركة فيه ينبغي أن تقدم إما عددًا من السفن، وإما تكاليف هذا العدد، فأثر معظم المدن أن يدفع التكاليف، وبهذا آلت إلى أثينا سيادة بحرية على حلفائها الآخرين، وجعلت بعدئذ تحوّل هذا التحالف إلى إمبراطورية شيئًا فشيئًا. ولقد أثرت أثينا وازدهرت تحت زعامة بركليز السديد، بركليز الذي حكم بمحض اختيار أبناء البلاد نحوًا من ثلاثين عامًا، حتى سقط في سنة 430 ق.م.

كان عهد بركليز أسعد وأمجد فترة من تاريخ أثينا، ففي ذلك العهد افتتح إسخيلوس - الذي كان قد شارك في الحروب الفارسية - المأساة اليونانية، وبين مأساه واحدة تسمى «فارس» ألقع فيها عن عادة اختيار موضوعات من هوميروس؛ وهو في المأساة يتناول هزيمة دارا، وسرعان ما أعقبه سوفوكليز، ثم جاء بعد هذا يوربيدوس، الذي عاش شطرًا من عمره في الأيام السود التي شهدت الحرب البلونينية التي جاءت بعد سقوط بركليز وموته، وهو يمثل في مسرحياته ما ساد العصر الأخير من روح الشك، وعاصره أرسطوفان الشاعر الهزلي، فسخر من كل المبادئ النظرية ناظرًا إليها من وجهة نظر الإدراك الفطري القوي السليم المحدود الأفق، وهو يتوجه باللوم

إلى سقراط خاصة، على أنه منكر لوجود زيوس، ويخوض في ألغاز لا قدسية فيها وتشبه العلم من دون أن تكون علمًا صحيحًا. استولى إكزرسيس على أثينا، وأشعل النار في المعابد التي تقوم على الأوروبوليس حتى محاها، فكرس بركليز نفسه لإعادة بنائها، ومن بين ما شيده معبد الباثون وغيره من المعابد التي لا تزال آثارها موضع الإعجاب في عصرنا، فقد عينت الدولة فدياس النحات ليصنع التماثيل الضخمة للآلهة والإلهات، حتى أصبحت أثينا في ختام تلك الفترة أجمل وأفخم مدينة في العالم الهليني كله.

ولئن كان هيرودوت - أبو التاريخ - من أبناء هالكارناسوس من مدن آسيا الصغرى، إلا أنه عاش في أثينا، ولقي التشجيع من الدولة الأثينية، وكتب تاريخه عن الحروب الفارسية من وجهة النظر الأثينية.

فلعل ما صنعته أثينا في عهد باركليز أن يكون أعجب ما يثير الدهشة في عصور التاريخ كلها؛ فقد كانت أثينا حتى ذلك العهد مملكة الخطى وراء المدن اليونانية الأخرى، فما أنجبت رجلًا عظيمًا لا في الفن وفي الأدب (ما عدا سولون الذي كان مشرعا للقوانين قبل أي شيء آخر)؛ فما هو إلا أن ألهمهم النصر والثروة والحاجة إلى التعمير، وعندئذ ظهر رجال العمارة والنحت والمسرحية، الذين لا يشق لهم غبار حتى يومنا هذا، إذ أنتجوا من الآيات ما كان له السيطرة في مقبل الأيام حتى العصر الحديث؛ فلو تذكرت قلة السكان عندئذ، لازددت دهشة على دهشة، فيقدر عدد سكان أثينا في أقصى تكاثرهم (حوالي 430 ق.م.) بنحو 230000 نسمة (بما في ذلك العبيد)، وربما كان عدد السكان في الأراضي المحيطة بأثينا، التي كانت تكوّن ريف أتيكا، أقل من ذلك، فما حدث قبل ذلك ولا بعد ذلك أبدًا أن أنتج سكان يقربون من هؤلاء قلة في نسبة العدد إلى المساحة المسكونة، مثل ما أنتج أولئك من آيات روائع.

ولا تقدّم أثينا في الفلسفة (في عصر بركليز) إلا اسمين عظيمين هما سقراط وأفلاطون، نعم إن أفلاطون ينتمي إلى عصر متأخر عن ذلك قليلًا، أما سقراط فقد أنفق شبابه وشطرًا من صدر رجولته في ظل بركليز، وقد بلغ اهتمام الأثينيين بالفلسفة حدًّا جعلهم يرهفون أذانهم لما يقوله معلمون من مدن أخرى، فهاهم أولاء السوفسطائيون يقصد إليهم الشبان الذين أرادوا أن يتعلموا فن التنفيذ؛ وترى سقراط الأفلاطوني في محاورة بروتاجوراس يبسط لنا وصفًا مسليًا ساخرًا للتلاميذ المتحمسين وهم يتمسكون بالفاظ من عسى أن يزورهم من أعلام؛ وسنرى أن باركليز استدعى أناكسجوراس، الذي يزعم سقراط أنه تعلم منه (من أناكسجوراس) أولية العقل في الخلق. ولقد وقعت حوادث أكثر المحاورات الأفلاطونية - في ما يفترض أفلاطون

نفسه - إبان عهد بركليز، وإن تلك المحاورات لتقدم لنا صورة محببة إلى النفس عن حياة الأثرياء عندئذ؛ فأفلاطون ينتمي إلى أسرة أثينية أرسقراطية، وقد نشأ بين تقاليد العصر الذي سبق فعل الحروب والديمقراطية في تدمير ما كان للطبقات العليا من ثروة واطمئنان، ولذا نرى شبانه - الذين لم يكن بهم حاجة إلى عمل - ينفقون معظم فراغهم في متابعة العلم والرياضة والفلسفة، فهم يكادون يحفظون هوميروس عن ظهر قلب، وهم نقدة مستنبرون في حكمهم على المحترفين من منشدي الشعر، وكان فن التدليل القياسي قد استكشف لعهد قريب، فواجهوا به النظريات الجديدة - صحيحها وباطلها - التي ظهرت في دائرة المعرفة كلها، وقد كان من الممكن في ذلك العصر - ما لم يكن ممكناً إلا في القليل من العصور الأخرى - كان من الممكن أن يكون الإنسان ذكياً وسعيداً، وأن يكون ذكاؤه هو وسيلة سعادته.

لكن توازن القوى الذي أنتج هذا العصر الذهبي، كان مهدداً بالزوال، إذ كانت تهدهد عوامل من الداخل ومن الخارج على السواء - أما من الداخل فالديمقراطية هي مصدر الخطر، وأما من الخارج فإسبرطة هي مصدره، ولكي نفهم ما حدث بعد بركليز لا بد لنا أن نوجز القول في تاريخ «أتكا» السابق لذلك العهد.

كانت «أتكا» في بداية العصر التاريخي منطقة زراعية صغيرة تكفي نفسها بنفسها؛ ولم تكن أثينا - عاصمة أتكا - مدينة كبيرة، لكنها كانت تحتوي على عدد متزايد من مهرة الصناعة والفن، والذين أرادوا أن يعيشوا بإنتاجهم خارج البلاد، هذا إلى أن المزارعين تبينوا شيئاً فشيئاً أنه مما يعود عليهم بريح أوفر أن يزرعوا الكروم والزيتون بدل الغلال، وأن يستوردوا معظم غلالهم من ساحل البحر الأسود، لكن زراعة الكروم والزيتون تتطلب مالا أكثر مما كانت تتطلبه زراعة الغلال، ولهذا وقع صغار المزارعين في الدين، وقد كانت أتكا - شأنها في ذلك شأن الدول اليونانية - الأخرى - كانت ملكية في العصر الهوميري، غير أن الملك لم يلبث أن أصبح موظفاً دينياً بغير نفوذ سياسي؛ وآل الحكم إلى أيدي الطبقة الأرسقراطية التي أنزلت الظلم بمزارعي الريف وصناع المدن على السواء، فجاء سولون في أوائل القرن السادس، وعمل على معالجة هذا التطرف في الحكم بحيث مال نحو الديمقراطية، وليث شيء من صنيعه دائماً خلال فترة استبدادية أعقبت عهده، كانت فيها السيادة لـ«بيزاسترانواس» وأبنائه، فلما بلغ هذا العهد الاستبدادي ختامه، استطاع أبناء الطبقة الأرسقراطية - باعتبارهم من مناهضي الاستبداد - أن يتقدموا إلى الديمقراطية أقوىاء الجانب وظلت العوامل الديمقراطية تزيد الأرسقراطية قوة - كما حدث في إنجلترا إبان القرن التاسع عشر - حتى

سقط بركليز، لكن حياة بركليز لم تدن من ختامها حتى نهض زعماء الديمقراطية في أثينا وجعلوا يطالبون لأنفسهم بقسط أوفر من القوة السياسية.

أضف إلى ذلك أن سياسته الاستعمارية التي كان الانتعاش الاقتصادي في أثينا مرتبطاً بها ارتباطاً وثيقاً، سببت مشاحنات مع أسبرطة لم يزل يتفاقم أمرها، حتى انتهت آخر الأمر بنشوب حرب البيلوبونيز (431 - 404 ق.م.) التي هزمت فيها أثينا هزيمة نكراء.

غير أن مكانة أثينا لم تنزل رفيدة على الرغم من سقوطها السياسي، وتركزت فيها الفلسفة دهرًا يقرب من الألف عام، نعم إن الإسكندرية فاقتها في الرياضة والعلوم، ولكن أفلاطون وأرسطو رفعا أثينا في عالم الفلسفة إلى منزلة لا تدنو منها مدينة أخرى، ولبثت الأكاديمية التي كان أفلاطون يعلم فيها، قائمة بعد أن زالت سائر المدارس الأخرى، وبقيت كأنها جزيرة تعتصم بها الوثنية مدى قرنين بعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية للعقيدة المسيحية، وأخيرًا جاء «وستنيان» سنة 529 م، وأغلقها مدفوعًا بتعصبه الديني، وعندئذ خيمت العصور المظلمة على ربوع أوروبا.

الفصل الثامن أناكسجوراس

على الرغم من أن أناكسجوراس الفيلسوف لم يكن يساوي فيثاغورس أو هرقليطس أو بارمنيدس، إلا أن له أهمية تاريخية ملحوظة، فهو أيوني استأنف التقليد الأيوني المتميز بالصبغة العلمية العقلية؛ وكان أول من قدم الفلسفة للآثينيين وأول من فكر في أن يكون العقل علة أولى للتغيرات الطبيعية.

ولد في كلازوميني في أيونيا حوالي سنة 500 ق.م.، لكنه أنفق ما يقرب من ثلاثين عامًا من حياته في أثينا، تمتد على وجه التقريب من 462 إلى 432 ق.م. ويجوز أن بركليز هو الذي استدعاه إلى أثينا، إذ كان بركليز معنيًا بتمدين أبناء مدينته تلك، وربما كان «أسپاسيا» الذي جاء من ملطية، هو الذي قدّم أناكسجوراس إلى بركليز، يقول أفلاطون في محاورة فيدوروس: «صادف (بركليز) أناكسجوراس مصادفة عابرة فيما يظهر، وكان أناكسجوراس رجلًا من رجال العلم؛ ولما كان (بركليز) يملأ نفسه بالنظريات الخاصة بأجرام السماء، وبلغ حد العلم بالطبيعة الحقيقية للذكاء والحمق، وهي نفس الموضوعات التي كان يدير أناكسجوراس مناقشاته، حولها، فقد استمد من معينه كل ما عسى أن يعينه على التقدم في فن الحديث».

ويقال كذلك أن أناكسجوراس أثر في يوروييد، لكن هذا القول أكثر تعرضًا للشك في القول السابق.

لقد أبدى الآثينيون - شأنهم في ذلك شأن أبناء المدن الأخرى في سائر العصور ومختلف القارات - أبدوا شيئًا من الكراهية لأولئك الذين حاولوا أن يتعلقوا بمستوى من الثقافة أعلى من المستوى الذي اعتادوه، فلما بلغ بركليز مرحلة الشيخوخة، جعل معارضييه يهاجمونه عن طريق مهاجمتهم لأصدقائه، فاتهموا فيدياس بأنه قد غش في جزء من الذهب الذي كان معدًا ليزين به تماثيله، وسنوا قانونًا يجيز اتهام أولئك الذين لا يمارسون شعائر الدين، ويذيعون نظريات خاصة «بأجرام السماء»؛ وبناء على هذا القانون، وجّهوا الاتهام إلى أناكسجوراس الذي أدانوه بأنه يعلم تلاميذه أن الشمس

صخر ملتهب وأن القمر من تراب (وقد عاد متهمو سقراط فوجّهوا إليه نفس هذه التهمة، فسخر منهم لأنها تهمة قدم بها العهد)؛ ولسنا ندري على وجه اليقين ماذا حدث حيال ذلك، سوى أن أناكسجوراس كان لا بد أن يغادر أثينا؛ والأرجح في ما يظهر أن پركليز هو الذي أخرج من سجنه ومهد له سبيل الفرار؛ وعاد إلى أيونيا حيث أسس مدرسة وأوصى أن يكون موعد وفاته من كل عام يوم عطلة لتلاميذ المدرسة، ونفذت له وصيته.

ذهب أناكسجوراس إلى أن كل شيء قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، وأن أصغر أجزاء المادة لا يخلو من آثار لشتى العناصر جميعًا، وإنما تبدو الأشياء على ما هي تبعًا للعنصر الغالب عليها؛ فمثلًا كل شيء يحتوي على نار، لكننا لا نسمي الشيء ناريًا إلا إذا كان عنصر النار هو السائد، وهو - مثل أمباذقليس - لا يوافق على وجود الفراغ، قائلاً إن الساعة المائية أو الجلد المشدود يدل على أن هناك هواء حيث يظن أنه فراغ.

وهو يختلف عن أسلافه في اعتباره العقل (ناوس) عنصرًا أصليًا يدخل في تركيب الكائنات الحية جميعًا، فيفرق بينها وبين المادة الميتة؛ وهو يقول إن في كل شيء جزءًا من كل شيء، ما عدا العقل، وبعض الأشياء تحتوي عقلاً إلى جانب شتى العناصر؛ وللعقل قوة على كل شيء تدب فيه الحياة، والعقل لا نهائي يحكم نفسه بنفسه ولا يخالطه عنصر آخر، فلو استثنيت العقل وحده، وجدت كل شيء يحتوي على أجزاء من الأضداد جميعًا، كالحر والبارد، والأبيض والأسود، ومن رأيه أن الثلج أسود اللون (إلى حد ما).

والعقل مصدر الحركة كلها، فهو يسبب حركة دائرية تنتشر في أرجاء العالم كله، وتجعل أخف الأشياء ينزاح إلى الحافة، وأثقله يهوي تجاه المركز، والعقل متجانس، فهو لا يختلف سمويًا في الحيوان عنه في الإنسان، وإنما ترجع سيادة الإنسان الظاهرة إلى أن له يدين، وكل الفوارق البادية بين درجات الذكاء، إن هي في حقيقة أمرها نتيجة لفوارق في الأجسام.

ولهذا ترى أرسطو وسقراط الأفلاطوني يأسفان على أن أناكسجوراس قد أدخل عنصر العقلي في حسابه، لكنه لم يستفد منه إلا قليلًا جدًا، فيذكر أرسطو أن أناكسجوراس لم يجعل العقل عنصرًا إلا ليتخذ منه سببًا حين تعز عليه الأسباب، وهو لا يحجم عن تفسير الأشياء تفسيرًا آليًا إذا وجد إلى ذلك سبيلًا، وأنكر أن تكون الضرورة والمصادفة أصلين لوجود الأشياء، ومع ذلك لا تراه يذكر «تدبيرًا إلهيًا» في فلسفته عن الوجود، والظاهر أنه لم يفكر طويلاً في أمور الأخلاق والدين، ومن المحتمل أن يكون منكرًا للآلهة كما زعم عنه متهموه، وقد تأثر بأسلافه جميعًا إلا فيثاغورس، فتأثر ببارمنيدس بمثل ما تأثر به (أي ببارمنيدس) أنباذقليس.

وله منزلة عالية في العلم، فهو أول من بين أن القمر يضيء بأشعة منعكسة،

ولو أننا نجد عند بارمنيدس فقرة خفية المعنى تدل بعض الدلالة على أنه أيضًا قد عرف ذلك، وكذلك قدم أناكسجوراس النظرية الصحيحة عن الكسوف والخسوف، وعرف أن القمر أدنى فلكًا من الشمس، وقال إن الشمس والنجوم صخور مشتعلة، وإذا كنا لا نحس حرارة النجوم، فما ذاك إلا لبعدها، وقال إن الشمس أكبر من پلپونیسوس، وإن في القمر جبالًا (وظن كذلك أن فيه سكانًا).

الفصل التاسع الذريون

اثنان هما اللذان وضعاً أساس المذهب الذري: لوقيوس، وديمقريطس؛ ومن العسير أن تفضّل أحدهما عن الآخر، لأنهما يذكران معاً في معظم الحالات؛ والظاهر أن بعض آثار لوقيوس قد نسبت في ما بعد إلى ديمقريطس.

جاء لوقيوس الذي ازدهر - على ما يظهر - حوالي سنة 440 ق.م. (42)، من ملطية، وتابع الفلسفة العلمية العقلية المرتبطة بتلك المدينة، وقد تأثر بأبلغ الأثر ببارمنيدس وزينون؛ لكنه بلغ من قلة الذكر حدًا جعل أبيقور (وهو من أتباع ديمقريطس في ما بعد) ينكر وجوده انكارًا تامًا في ما يقال؛ وقد عاد بعض المحدثين إلى نشر هذه النظرية؛ لكننا إلى جانب هذا نصادف عدة إشارات إليه عند أرسطو، ويظهر لنا من غير المعقول أن تُذكر هذه الإشارات (وبينها نصوص مقتبسة) لو كان الرجل أسطورة لا أكثر.

وأما ديمقريطس فشخصية معالمها أكثر وضوحًا من ذلك بكثير؛ وهو من أهالي أديرا في تراقية، وأما عن تاريخه فقد قال هو عن نفسه إنه كان يافعًا لما كان أناكسجوراس شيخًا، لنفرض أنه حوالي 432 ق.م.؛ ويظن أنه ازدهر حوالي 420 ق.م.، وقد أكثر من الأسفار في البلاد الجنوبية والشرقية طلبًا للمعرفة؛ ويجوز أنه قد قضى زمناً طويلًا في مصر، ولا شك في أنه زار فارس، وبعدئذ عاد إلى أديرا حيث أقام؛ ويقول عنه «Zeller»: «إنه يفوق كل من سبقه ومن عاصره من الفلاسفة في اتساع علمه، وهو يفضل معظم هؤلاء وأولئك في حدة تفكيره وسلامته المنطقية».

عاصر ديمقريطس سقراط والسوفسطائيين، وكان ينبغي - لو اتخذنا الترتيب الزمني أساسًا - أن نضعه في مكان بعد هذا من سلسلة تاريخنا، والذي يحول دون ذلك هو تعدد انفصاليه عن لوقيوس، وعلى هذا الأساس تراني أبحثه قبل سقراط والسوفسطائيين، على الرغم من أن جزءًا من فلسفته قصد به أن يكون ردًا على بروتاجوراس الذي ينتمي إلى نفس المدينة التي ينتمي إليها ديمقريطس، والذي كان أشهر السوفسطائيين إطلاقًا. ولما زار بروتاجوراس

مدينة أثينا، قوبل هناك بمقابلة حماسية، على حين ترى ديمقريطس من ناحية أخرى يقول: «ذهبت إلى أثينا فلم يعرفني أحد». فقد أنكرت أثينا فلسفته زمناً طويلاً. ويقول «بيرنت»: «ليس من المقطوع به أن أفلاطون قد عرف شيئاً على الإطلاق عن ديمقريطس... لكن أرسطو - من جهة أخرى - يعرف ديمقريطس حق المعرفة، لأنه هو أيضاً كان أيونياً من الشمال (43). فأفلاطون لا يذكره قط في محاوراته، ويقول: «ديوجنيس ليرتيوس» إنه كان يكرهه أشد الكراهية حتى لقد تمى أن تحرق كتبه كلها؛ لكن «هيث Heath» يعده رياضياً ممتازاً (44).

إن الأفكار الرئيسية التي يشترك فيها لوقيبوس وهرقليطس في الفلسفة التي تعزى إليهما معاً، هي في الحقيقة من وضع الأول؛ لكننا لا نكاد نرى سبيلاً للفصل بين الرجلين في تحليل تلك الأفكار الرئيسية بحيث ننسب لكل منهما نصيبه، ولا نرى لهذا الفصل أهمية بالنسبة لغرضنا الذي نهدف إليه، بحيث يستحق منا عناء المحاولة؛ والذي أدى بـ«لوقيبوس» - إن لم تقل بـ«ديمقريطس» - إلى القول بالمذهب الذري، هو محاولته أن يجد موقفاً وسطاً بين الواحدية والتعددية، كما يتمثلان في بارمنيدس وأناذقليس على التوالي؛ وقد جاءت وجهة نظر الذريين قريبة الشبه بما يقوله العلم الحديث، على صورة تستوقف النظر، وتراهما قد اجتنبا معظم الأخطاء التي كان التفكير التأملي عند اليونان أقرب إلى الوقوع فيها؛ فهما يعتقدان بأن كل شيء مكون من ذرات، والذرات لا تقبل الانقسام من الوجة المادية، وإن تكن قابلة لهذا الانقسام من الوجة الهندسية؛ ويذهبان إلى أن الذرات يفصلها بعضها عن بعض فراغ، وأن الذرات يستحيل فناؤها، وأنها كانت منذ الأزل، وستظل إلى الأبد في حركة دائمة، وأن هنالك من هذه الذرات عددًا لا نهاية له، بل لا نهاية لعدد أنواع الذرات التي تختلف بعضها عن بعض شكلاً وحملاً. ويقول أرسطو (45) إن الذريين يذكرون أيضاً أن الذرات تختلف في درجة الحرارة، فأشدها حرارة هي الذرات الكريية التي تتألف منها النار، وأنها كذلك تختلف في الثقل، وهنا يقتبس من ديمقريطس العبارة الآتية: «كلما كبر حجم الذرة غير القابلة للانقسام، ازداد ثقلها»، لكن هذا الرأي القائل بأن آراء الذريين قد نصت على أن للذرات - بحكم طبيعتها الأولية ثقلاً، لا يزال موضع خلاف بين الباحثين.

كانت الذرات من الأزل في حركة، لكن الشرح يختلفون على طبيعة الحركة الأولى؛ فبعضهم - خصوصاً «زلىر» - يذهبون إلى أن أصحاب الفلسفة الذرية كانوا يظنون أن الذرات ساقطة أبداً إلى أسفل، وأن أثقلها كان أسرعها هبوطاً، فكانت في هبوطها تلحق بالذرات الأخف، وتصدمها، فتتحرف هذه هنا

وهناك كما تنحرف كرات البلياردو حين يخبط بعضها بعضًا؛ ولا شك في أن هذا هو الرأي الذي أخذ به أبيقور، وأبيقور إنما أقام آراءه في معظم نواحيها على أسس من آراء ديمقريطس في محاولته - التي أعوزتها البصيرة النافذة أحيانًا - أن يهتدي بما أورده أرسطو من أوجه النقد، لكن ثمة من المبررات ما يكفي لإقناعها بأن الثقل لم يكن عند لوقيبوس وديمقريطس صفة أصيلة في الذرات، والأرجح أنهما كانا يعتقدان بأن الذرات في أول أمرها كانت تتحرك حركات لا انتظام فيها كالذي يقال في النظرية الحديثة عن الحركة في الغازات، فمن أقوال ديمقريطس أنه لم يكن في الفراغ اللانهائي أعلى ولا أسفل، وشابه بين حركة الذرات في النفس وحركة جزيئات الغبار في شعاع الشمس حين تسكن الريح؛ فهذه وجهة نظر أقرب إلى العقل من وجهة نظر أبيقور، وفي رأيي أن من حقنا أن نعزوها إلى لوقيبوس وديمقريطس (46).

وننتج عن تصادم الذرات أن كونت مجموعاتها دوامات، ويمضي المذهب الذري بعد ذلك في شرح هذه الحركة الدائرية على نحو ما قال به أناكسجوراس، لكن وجه التقدّم هو أن تشرح الدوامات شرحًا آليًا، أكثر مما تفسر بفعل العقل.

كان من الشائع قديمًا أن يوجّه اللوم إلى الذريين على نسبتهم كل شيء للمصادفة، مع أنهم، على خلاف ذلك، كانوا جبريين متزمطين، يؤمنون بأن كل شيء يحدث وفق قوانين طبيعية، حتى لقد أنكر ديمقريطس صراحة إمكان أن يحدث أي شيء بفعل الصدفة (47). وعلى الرغم من أن لوقيبوس مشكوك في وجوده إلا أن المعروف عنه هو أنه قال شيئًا واحدًا وهو: «لا شيء يحدث للاشياء، بل يحدث كل شيء على أساس وبحكم الضرورة»؛ نعم إنه لم يُبَيّن لماذا لزم للعالم أن يكون في البداية على الصورة التي كانت، فيجوز أن تكون هذه البداية عنده هي وحدها نتيجة المصادفة، أما وقد تم للعالم وجوده، فطريق سيره بعدئذ محدد على صورة واحدة بمقتضى القوانين الآلية؛ وقد توجّه أرسطو وغيره، باللائمة إليه وإلى ديمقريطس، لأنهما لم يفسرا كيف نشأت الحركة في الذرات بادئ ذي بدء، لكن الذريين كانوا في هذا أقرب إلى المنهج العلمي من ناقيهم، فالسببية لا بد لها أن تبدأ من شيء، وما دامت قد بدأت فلا يمكن أن نلتمس سببًا لذلك الشيء الأول الذي عنده بدأت، فقد تنسب العالم إلى «خالق» لكنك في هذه الحالة نفسها لا بد أن تترك «الخالق نفسه» بغير تعليل؛ فالواقع أن نظرية الذريين أقرب إلى نظرية العلم الحديث من أية نظرية أخرى مما ذهب إليه القدماء.

وقد أراد الذريون - على عكس سقراط وأفلاطون وأرسطو - أن يفسروا العالم بغير اعتماد على فكرة الغاية أو العلة الغائية، «فالعلة الغائية» لحادثة

ما، هي حادثة في المستقبل من أجلها حدثت الحادثة التي نحن بصدددها، وهذه الفكرة الغائية لها تطبيق في الأمور الإنسانية، فلماذا يخبز الخبز الخبز؟ لأن الناس سيحسّون بالجوع؛ ولماذا تمد السكك الحديدية؟ لأن الناس ستنشأ عندهم رغبة في السفر؛ وفي مثل هذه الحالات تفسر الأشياء بغاياتها؛ فإذا سألنا «لماذا؟» عن حادثة ما؛ فنحن إنما نقصد إلى أحد أمرين؛ فإما أن نقصد: «إلى أي غرض تؤدي هذه الحادثة؟» وإما أن يكون المقصود: «ما الظروف السابقة التي سبقت الحادثة فسببتها؟»؛ والجواب عن السؤال الأول تفسير غائي للشيء، أعني تفسيرًا للشيء بعلة الغائية، وأما الجواب عن السؤال الثاني فتفسير آلي؛ ولست أرى كيف كان يمكن للناس أن يعلموا مقدمًا أي هذين السؤالين ينبغي أن يسأل أم هل ينبغي للمعلم أن يسأل السؤالين معًا؛ لكن التجربة قد دلت على أن السؤال الآلي هو الذي يؤدي إلى المعرفة العلمية، على حين لا يؤدي السؤال الغائي إليها؛ وقد ألقى الذريون السؤال الآلي، واجابوا عنه إجابة آلية، ثم جاء من بعدهم حتى عصر النهضة، فكانوا أكثر اهتمامًا بالسؤال الغائي، وبهذا ساروا بالعلم في طريق مسدود.

على أن السؤالين كليهما محدودان بحد كثيرًا ما ينسى في التفكير العامي وفي الفلسفة على السواء؛ فليس في مستطاع الإنسان أن يسأل أيًا من السؤالين عن العالم باعتباره كلاً واحداً (بما في ذلك الله) وكل ما يمكن هو أن نسأل عن أجزاء العالم؛ أما التفسير الغائي فسرعان ما يصل بك عادة إلى «خالق» أو على الأقل إلى «مدبر» يحقق أغراضه في مجرى الطبيعة، لكن إذا أخذ العناد مأخذه من شخص بحيث تمسك بالغائية تمسكًا شديدًا فسيسأل بعد ذلك: ما الغاية التي يحققها وجود «الخالق» وعندئذ يتضح في جلاء أن سؤاله خروج على الدين؛ فضلًا على أن سؤاله هذا بغير معنى، لأنه لكي يكون ذا معنى، لا بد لنا أن نفرض أن «الخالق» قد خلقه «خالق أعلى منه» أراد بخلقه إياه أن يحقق لنفسه غرضًا، وعلى ذلك ففكرة الغاية لا يمكن تطبيقها إلا داخل حدود الكون لا على الكون بأسره دفعة واحدة.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن التفسيرات الآلية، فحادثة تسببها حادثة أخرى، وهذه الأخرى تسببها ثالثة وهكذا؛ أما إذا سألنا عن سبب لكل، ألفينا أنفسنا منساقين مرة أخرى «للخالق» الذي لا بد أن يكون هو نفسه غير معلول لعله؛ وعلى ذلك فكل التفسيرات السببية لا بد أن تكون لها بداية نفرضها فرضًا جزائيًا، ومن هذا يتبين أن الذريين لم يكن بهم عيب حين تركوا الحركات الأولى للذرات بغير تعليل.

ولا ينبغي أن يذهب بك الظن إلى أن العلل التي ساقوها تأييدًا لنظرياتهم، كانت تجريبية كلها؛ فلقد عادت العصور الحديثة إلى النظرية الذرية لتفسر بها حقائق كيميائية، لكن هذه الحقائق لم تكن معروفة لدى اليونان، فلم يكن في

الأزمان القديمة حد فاصل كل الفصل بين المشاهدة التجريبية والتدليل المنطقي؛ نعم إن بارمنيدس قد ازدري الحقائق المشاهدة بالحس ازدراء، لكن أمباذقليس وأناكسجوراس أبا إلا أن يمزجا ميتافيزيقاهما بمشاهدات أجريها على الساعات المائية والدلاء التي تتحرك حركة دوارة؛ فإلى أن جاء السوفسطائيين لم يتطرق الشك لأحد من الفلاسفة - في ما يظهر - بأنه من الممكن للميتافيزيقا والفلسفة الكونية الكاملتين أن يقوما على مزيج من تدليل عقلي في الأغلب مع قليل من المشاهدة الحسية؛ وقد شاء حسن الظن للذريين أن يضعوا أصابعهم على فرض علمي لم يقم الدليل على صدقه إلا بعد ألفي عام، لكن إيمانهم به - رغم صدقه - كان إذ ذاك لا يقوم على أي أساس سليم (48).

كان لوقيبوس كسائر فلاسفة عصره، يعنيه أن يلتمس وسيلة للتوفيق بين آراء بارمنيدس وبين الحقيقة الصارخة، حقيقة أن في العالم تغيرًا وحركة؛ فكما يقول أرسطو (49): «على الرغم من أن هذه الآراء (آراء بارمنيدس) تبدو كأنما تلزم منطقيًا في البحث الديالكتيكي، إلا أن الإيمان بصدقها يظهر قريبًا جدًا من الجنون إذا ما جعل المرء في اعتباره الحقائق الواقعة؛ إذ إنك لن تجد مجنونًا قد أوغل في جنونه إلى حد أن يفترض بأن النار والثلج «شيء واحد»؛ لكنك قد تجد من الناس من يكتفون من درجات الجنون بدرجة تجعلهم لا يرون فرقًا بين ما هو صحيح فعلاً وبين ما يبدو صحيحًا بحكم العادة».

على أن لوقيبوس قد ظن أنه وفق إلى نظرية لا تتنافى مع الإدراكات الحسية، ولا تناقض النشأة والزوال، ولا الحركة وتكاثر الأشياء؛ فقد تساهل في الرأي ليصون حقائق الواقع الذي تدركه الحواس؛ كذلك تنازل من جهة أخرى لأصحاب المذهب الواحدي فسلم معهم بأنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة بغير فراغ، فنتج عن تساهله هنا وهناك، الرأي الذي صاغه كما يأتي: «إن الفراغ هو لا وجود، وليس بين أجزاء الوجود جزء مما يدخل في دائرة اللاوجود، لأن ما هو موجود بمعنى الكلمة الدقيقة هو امتلاء مطلق، على أن هذا الامتلاء ليس بواحد بل هو على خلاف كثرة لا نهاية لعددها ولا ترى العين أجزاءها بسبب ضآلة حجمها، والكثير يتحرك في فراغ (لأن ثمة فراغًا) فإذا ما اجتمع هذا الكثير بعضًا مع بعض تكون من اجتماعه نشأة جديدة، ثم إذا تفرقتكون من فرقة زوال، فضلًا عن أجزاء هذه الكثرة تفعل وتنفعل كلما تصادف اتصال بعضها ببعض (لأنها عندئذ لا تكون واحدة) وهي تلد جديدًا باجتماعها وتشابكها؛ ومن جهة أخرى يستحيل أن ينشأ من الواحدة بمعنى الواحدة الصحيح تكثر، ولا أن ينشأ من الكثرة بمعنى التكثر الصحيح واحد؛ فذلك مستحيل».

فلنلاحظ أن هنالك نقطة واحدة لم يختلف عليها أحد حتى الآن، وهي أن الحركة مستحيلة في الامتلاء؛ وهم جميعًا في هذا الرأي مخطئون، فقد تحدث حركة دائرية في الامتلاء، على شرط أن تكون هذه الحركة موجودة في ذلك الامتلاء منذ الأزل؛ إنهم رأوا ما رأوه على أساس أن الشيء لا يتحرك إلا في مكان خال، وأنه لا خلاء في الامتلاء، ولقد يجوز بحق أن قول القائل إن الحركة يستحيل أن تبدأ في الامتلاء، لكنه لا يجوز أن يزعم الزاعم وهو صادق في زعمه أن الحركة يستحيل عليها الحدوث في الامتلاء على أية صورة من الصور؛ ومهما يكن من أمر فقد خيل لليونان أن الإنسان إما أن يسلم تسليمًا بعالم ثابت لا يتغير كالذي يقول به بارمنيدس وإما أن يسلم بوجود الفراغ.

لقد بدت حجج بارمنيدس ضد اللاوجود مستحيلة التنفيذ من الوجهة المنطقية، وهي تثبت عدم وجود فراغ، ثم تأيدت تلك الحجج حين تبين لهم أنه حيثما كان يظن ألا شيء موجود، كانت ثمة هواء (وفي هذا مثل يوضح المزيج المهوش من المنطق ومشاهدة الحواس، الذي كان شائعًا)، ونستطيع أن نحدد موقف بارمنيدس على الوجه الآتي: «إنك تزعم أن ثمة فراغًا موجودًا، وإذن فالفراغ ليس عدمًا، وإذن فليس فراغًا!» ولسنا نزعم أن الذريين قد ردوا على هذه الحجة وكل ما فعلوه هو أنهم أعلنوا عزمهم على إهمالها على أساس أن الحركة حقيقة واقعة ندركها بخبرتنا، وعلى ذلك فلا بد أن يكون ثمة فراغ، مهما يتعذر علينا تصويره (50).

ولنأخذ الآن في استعراض ما طرأ على هذه المشكلة في ما بعد ذلك؛ فأول وأوضح طريقة لاجتناب المشكلة المنطقية هو أن نفرق بين المادة والمكان؛ فبناء على هذه النظرية ليس المكان عدمًا، لكنه في طبيعته شبيه بالوعاء الذي يجوز أن يمتلئ أو لا يمتلئ أي جزء منه بالمادة. ويقول أرسطو (علم الطبيعة 208 ب): «إن النظرية القائلة بأن الفراغ موجود تتضمن وجود المكان، لأنك تستطيع أن تعرف الفراغ بأنه المكان تجرد من الجسم». وجاء نيوتن فعرض هذا الرأي عرضًا أوضح ما يكون العرض، إذ هو يثبت وجود المكان المطلق، وهو يميز - تبعًا لذلك - الحركة المطلقة من الحركة النسبية؛ وفي الخلاف الذي نشب على رأي كوبرنيكوس، كان الجانبان المتعارضان كلاهما يسلمان بهذه الوجهة من النظر (مهما يكن إدراكهما بهذا التسليم ضئيلاً) ما داما قد ظنا أن هنالك اختلافاً بين قولنا: «إن أجرام السماء تدور من الشرق إلى الغرب»؛ وقولنا: «إن الأرض تدور من الغرب إلى الشرق. فلو كانت الحركة كلها نسبية لكان هذان القولان عبارتين مختلفتين تعبران عن حقيقة واحدة بطريقتين، كقولنا: «چون هو والد چيمز» و «چيمز هو ابن چون». لكن لو كانت الحركة كلها نسبية، وكان المكان غير ذي وجود قائم بذاته، لألفينا

أنفسنا أمام حجج بارمنيدس ضد فراغ، لا نجد لها ما يفندها. لقد قال ديكارت - الذي أورد من الحجج ما أشبه به على وجه الدقة حجج الفلاسفة اليونان الأولين - قال إن الامتداد هو جوهر المادة، وعلى ذلك تكون المادة موجودة في كل مكان، والامتداد في رأيه صفة يوصف بها موضوع، لا موضوع تحمل عليه صفة ما؛ والموضوع الذي يوصف بالامتداد هو المادة، وبغير وجود المادة الموصوفة بالامتداد لا يكون للامتداد نفسه وجود، وعنده أن المكان الفارغ عبارة لا معنى لها، كالسعادة بغير كائن حساس يقال عنه إنه سعيد؛ وكذلك آمن لايبنتز بالامتلاء (أي عدم وجود فراغ) وبنى إيمانه ذلك على أسس تختلف بعض الشيء عن أسس ديكارت؛ لكنه ذهب إلى أن المكان عبارة عن مجموعة علاقات لا أكثر؛ ولقد دار نقاش مشهور حول هذا الموضوع بين لايبنتز ونيوتن، ومثل نيوتن في ذلك النقاش نائب عنه هو كلارك؛ ولبث الخلاف قائمًا بغير حسم حتى جاء أينشتين، فكانت نظريته هي العامل القاطع في نصر لايبنتز.

وبينما ترى عالم الطبيعة الحديث لا يزال يعتقد أن المادة ذرية التركيب بوجه من الوجوه، فإنه لا يؤمن بوجود مكان فارغ؛ فحيث لا تكون مادة، فإن شيئًا ما يكون موجودًا، وعلى الأخص موجات ضوئية؛ فلم يعد للمادة تلك المكانة الرفيعة التي ظفرت بها في عالم الفلسفة بفضل ما أورده بارمنيدس من حجج؛ إنها ليست عنصرًا ثابتًا لا يتغير، بل هي لا تزيد على كونها طريقة لتجمع مجموعات من حوادث وبعض الحوادث ينتمي إلى مجموعات يمكن اعتبارها أشياء مادية، وبعضها الآخر - كموجات الضوء مثلًا - لا تنتمي إلى مثل تلك المجموعات؛ إن الحوادث هي قوام العالم، ولكل حادثة أجل قصير؛ وعلى هذا الوجه يكون علم الطبيعة الحديث في جانب هرقليطس ضد بارمنيدس؛ لكنه كان في جانب بارمنيدس حتى عهد أينشتين ونظرية النشاط الذري (الكوانتم).

أما النظرة الحديثة في موضوع المكان، فهي أن المكان لا هو عنصر كما ذهب نيوتن، وكما كان ينبغي أن يذهب لوقيوس وديمقريطس، ولا هو صفة توصف بها أجسام ممتدة، كما ظن ديكارت؛ لكنه مجموعة علاقات كما ارتأى لايبنتز؛ ولا نستطيع قولًا قاطعًا فيما إذا كان هذا الرأي لا يتعارض مع وجود الفراغ؛ فيجوز إذا ما استعنا بالمنطق المجرد وحده ألا نجد تعارضًا عن الآخر بمسافة معينة تطول أو تقصر، ولا يلزم عن تلك المسافة وجود أشياء متوسطة بين ذينك الشئيين، لكن هذه النظرة ليست بذات نفع إطلاقًا لعلم الطبيعة الحديث؛ فمنذ ظهر أينشتين أصبحت المسافة بين حوادث لا بين أشياء، وهي تتضمن الزمان ما تتضمن المكان، إن النظرة الأولى هي في جوهرها فكرة تبني على أساس السببية، وليس في علم الطبيعة الحديث

فعلٌ من بُعدٍ؛ وعلى كل حال فهذا كله قائم على أسس تجريبية أكثر مما يقوم على أسس منطقية، فضلاً عن أن النظرة الحديثة لا يمكن وضعها إلا في صورة المعادلات التفاضلية، وهي على هذه الصورة لا يفهمها فلاسفة العصر القديم.

وقد يظهر تبعاً لذلك، أن التطور المنطقي لآراء الذريين ينتهي إلى نظرية نيوتن في المكان المطلق، وهذا المكان المطلق يحل لنا مشكلة وصف الوجود بأنه حقيقة واقعة؛ وليس في الإمكان أن تجد ما تعارض به هذه النظرية من الوجهة المنطقية وإنما الإعتراض الرئيسي هو أن المكان المطلق يستحيل إطلاقاً أن نعرف عنه شيئاً، وعلى ذلك فلا يمكن اتخاذه فرضاً ضرورياً في علم يقوم على التجربة الحسية؛ واعتراض آخر أقرب إلى النزعة العملية مما ذكرنا، وهو أن علم الطبيعة يمكنه أن يستغني عن ذلك المكان المطلق؛ ومع ذلك فالعالم الذي تصوره الذريون لا يزال ممكناً من الوجهة المنطقية، وهو أقرب شبهاً بالعالم الواقعي من أي عالم آخر مما تصور الفلاسفة القدماء.

لقد عمد ديمقريطس إلى تحليل نظرياته تحليلاً على كثير من التفصيل، وإن بعض تحليله هذا ليسترعي منا الاهتمام؛ فقال إن كل ذرة لا يمكن النفاذ خلالها ولا تقسيمها لأنها لا تحتوي على فراغ؛ فأنت إذا استخدمت سكيناً لقطع تفاحة، كان على السكين أن تلتمس لنفسها أماكن خالية حتى تستطيع أن تنفذ خلال التفاحة، ولو كانت التفاحة لا تحتوي على خلاء، لكانت صلبة إلى حد الصلابة اللانهائي، ولكانت تبعاً لذلك غير قابلة للانقسام انقساماً مادياً؛ فكل ذرة لا يطرأ عليها تغير من الداخل، وهي في حقيقة أمرها بمثابة «الواحد عند بارمينيدس»؛ وكل ما تفعله الذرات هو أن تتحرك ويخبط بعضها بعضها، ثم يشترك بعضها مع بعض إذا تصادف أن كانت في أوضاع تسمح لها بالتشابك؛ إنها مختلفة الأشكال اختلافاً شديداً، فالنار قوامها ذرات كُرِّيَّة صغيرة، وكذلك النفس؛ وتصادم الذرات يحدث دوامات، والدوامات تنشئ أجساماً، ثم تنشئ في النهاية عوالم مختلفة ⁽⁵¹⁾؛ فهناك عوالم كثيرة، بعضها في طريقه إلى النماء وبعضها في طريقه إلى الفناء، وبعضها قد لا يكون فيه شمس ولا قمر، وبعضها قد يكون فيه شمس وأقمار عدة، ولكل عالم مبدأ ونهاية، وقد يدمر عالم إذا اصطدم به عالم أكبر؛ ويمكن تلخيص هذه الفلسفة الكونية بهذه الأبيات التي نظمها شيلي: ما زالت عوالم تكرر على عوالم

منذ بداية الخلق حتى الفناء
كأنها الفقاقيع على صفحة النهر
تلمع وتنفجر وتختفي مع التيار.

وتطورت الحياة من الطينة اللزجة الأولى؛ وهناك بعض النار في كل أجزاء الكائن الحي، لا سيما في الدماغ أو في الصدر (على خلاف في ذلك بين الثقافات) والفكر ضرب من الحركة، وعلى ذلك فهو قادر على إحداث الحركة في ما عداه؛ والإدراك والتفكير عمليات فيزيقية، والإدراك نوعان؛ إدراك بالحواس وإدراك بالعقل، والإدراكات التي من النوع الثاني لا تعتمد إلا على الأشياء المدركة، بينما إدراكات النوع الأول تعتمد إلى جانب ذلك على الحواس، ولذا فهي معرّضة للخداع؛ وذهب ديمقريطس إلى ما ذهب إليه لوك من أن صفات كالحرارة والطعم واللون ليست حقيقة في الشيء المدرك نفسه، بل هي راجعة إلى أعضاء الحس فينا بينما صفات كالثقل والكثافة والصلابة تكون في الشيء نفسه حقًا.

كان ديمقريطس ماديًا صميمًا؛ فعنده - كما رأينا - تتركب النفس من ذرات، والتفكير عملية فيزيقية؛ وليس للكون في رأيه غاية ينشدها، إذ ليس هناك إلا ذرات تسير بمقتضى قوانين آلية؛ ولم يؤمن بالديانة الشعبية، وفنّد العقل الذي قال به أناكسجوراس؛ وفي الأخلاق اعتبر البهجة غاية الحياة، وعدّ الاعتدال والثقافة خير وسيلتين تؤديان إلى تلك الغاية، وكره كل ما يتصف بالعنف وحدة العاطفة، ولم يشجع على الاتصال الجنسي لأنه - كما قال - ينطوي على طغيان اللذة على الإدراك الشعوري طغيانًا ساحقًا؛ وكان للصدقة عنده قيمة كبرى، لكنه أساء الظن بالنساء ولم يرغب في أن يكون له أبناء، لأن تربيتهن تعطل الفلسفة؛ وهو في كل ذلك شديد الشبه بـ «جرمي بنتام Bentham Jeremy» وهو شبيه به أيضًا في حبه لما كان اليونان يسمونه

بالديمقراطية (52).

إن رأبي أنا على الأقل، هو أن ديمقريطس آخر الفلاسفة اليونان الذين تخلّصوا من غلطة معينة أفسدت كل ما تلاه من فكر عند القدماء ورجال العصور الوسطى؛ فكل الفلاسفة الذين تناولناهم بالبحث حتى الآن، قد شغلوا أنفسهم بمجهود لا يشوبه الهوى الشخصي، محاولين به أن يفهموا العالم وقد حسبوا فهم العالم أيسر مما هو على حقيقته، ولكنهم بغير هذا التفاؤل لم يكن من الممكن لهم أن يتشجعوا فيبدأوا المسير؛ وكان موقفهم في أغلبه علميًا سليمًا، إلا حين اقتصروا على بلورة الأهواء الشائعة في عصرهم؛ لكن موقفهم لم يكن علميًا فقط، بل كان كذلك قوي الخيال شديد المراس، مليئًا بلذة المغامرة؛ وكان كل شيء يستثير اهتمامهم - الشهب والكسوف والخسوف؛ والأسماك والأعاصير والدين والأخلاق؛ واجتمع فيهم نفاذ الذكاء وحماسة الأطفال.

ومنذ ذلك العهد فصاعدًا، بدأت أول الأمر بذور الفساد تبذر، على الرغم مما

أدّوه من مجهودات لم يسبق لها نظير، ثم أعقب ذلك انحلال تدريجي، فوجه الخطأ - حتى عند خيرة الفلاسفة بعد ديمقراطيس - هو الاهتمام الزائد عما ينبغي بالإنسان، بالقياس إلى اهتمامهم بالكون؛ فأولاً طغت موجة الشك مع السوفسطائيين، وأدى ذلك الشك إلى دراسة الطريقة التي بها نعرف ما نعرفه، أكثر من بذل مجهود لتحصيل معرفة جديدة؛ ثم تبع ذلك اهتمام بالأخلاق صحب سقراط، وجاء أفلاطون فنبد عالم الحس إيثاراً منه لعالم الفكر الخالص الذي خلقه لنفسه بنفسه؛ ومع أرسطو جاءت العقيدة بأن الغاية هي الفكرة الرئيسية في العلوم، فعلى الرغم من عبقرية أفلاطون وأرسطو، كان لتفكيرهما شرور انتهت إلى ما لا حد له من الأذى، وبعد عهدهما فتر النشاط وعادت الخرافات الشعبية إلى سطوتها القديمة شيئاً فشيئاً، ولما انتصرت الأورثوذكسية الكاثوليكية نشأت نظرة فيها بعض الجدة؛ غير أن الفلسفة لم تستعد ما كان لها من القوة والاستقلال اللذين تميز بهما أسلاف سقراط في عصر النهضة.

-
- (42) - يرى Cyrtil Bailey في كتابه «الذريون اليونان وأبيقور» أنه ازدهر حوالي 430 ق.م . أو قبل ذلك بقليل.
- (43) - راجع «من طالبي إلى أفلاطون» ص 193.
- (44) - راجع «الرياضة عند اليونان»، ج 1، ص 176.
- (45) - «الكون والفساد»، 1316.
- (46) - أخذ «بيرنت» بهذا التفسير، كما أخذ به - على الأقل في ما يخص لوقيوس - بيلي Bailey (نفس المرجع المذكور سابقًا، ص 83).
- (47) - انظر Bailey (نفس المرجع ص 121 في موضوع جبرية ديمقريطس).
- (48) - ارجع في موضع الأسس المنطقية والرياضية لنظريات الذريين إلى كتابه «الفلسفة الرياضيون عند اليونان»، فصل 4.
- (49) - «الكون والفساد» 325.
- (50) - يرى Bailey (نفس المرجع المذكور ص 75) نقيض هذا الرأي، إذ يرى أن لوقيوس كان عنده ما يجيب به على حجة بارمنيدس، وأن جوابه هذا كان «غاية في الدقة» وجوهر جوابه هو اعترافه بوجود شيء لا جسدي (وهو الفراغ)، وكذلك يقول Burnet: «إنه من الحقائق العجيبة أن الذريين الذين يعتبرون عادة أكبر دعاة النزعة المادية في العصور القديمة، كانوا في حقيقة الأمر أول من قال في وضوح أن الشيء يمكن أن يكون حقيقيًا من دون أن يكون جسمًا».
- (51) - انظر Bailey (نفس المرجع المذكور، في 138 وما بعدها)، لتري الطريقة التي كان المفروض عندهم أن هذا الأمر يحدث بها.
- (52) - يقول: «الفقر في الديمقراطية أفضل مما يسمونه ازدهارًا في ظل الطغاة، بمقدار ما تفضل الحرية العبودية».

الفصل العاشر بروتاجوراس

إن الفلسفات العظمى التي ظهرت قبل سقراط، والتي كنا حتى الآن بصدد عرضها، قد قابلتها في النصف الثاني من القرن الخامس موجة من الشك، كان بروتاجوراس - كبير السوفسطائيين - هو أهم أعلامها؛ ولفظة «سوفسطائي» لم يكن لها معنى مردول في أول أمرها، إذ كان معناها أقرب ما يكون إلى ما نعنيه نحن اليوم من كلمة «أستاذ»؛ فقد كان السوفسطائي رجلاً يكسب عيشه بتعليم الشبان بعض الأشياء التي كان يظن أنها قد تنفعهم في الحياة العملية؛ ولما لم تكن الدولة عندئذ تخصص من مالها شيئاً لمثل هذا التعليم، فقد جعل السوفسطائيون يعلمون من كان في مقدورهم أن يدفعوا أجور تعليمهم من أموالهم الخاصة أو من أموال والديهم؛ وقد أدى ذلك إلى خلق شعور بالفوارق بين الطبقات، أخذ يزداد قوة بفعل الظروف السياسية القائمة إذ ذاك؛ فلئن كانت الديمقراطية هي المذهب الذي ظفر بالنصر السياسي في أثينا وغيرها من المدن، إلا أن إجراء لم يتخذ للحد من ثروة أولئك الذين كانوا ينتمون إلى الأسرات الأرستقراطية القديمة. ففي الأعم الأغلب كان الأغنياء هم الذين يحتضنون الثقافة التي نطلق عليها اليوم اسم «الثقافة الهلينية» إذ كان هؤلاء الأغنياء يتمتعون بالتعلم وبالفراغ، فضلاً عما أنتجته الرحلات في أنفسهم من تلطيف حدة التحزب المغرض الذي ورثوه مع تقاليدهم؛ هذا إلى أن الزمن الذي أنفقوه في المجادلات قد أرهف من سرعة الخاطر عندهم، فما كان يسميه اليونان الديمقراطية لم يؤثر قط في نظام الرق عندهم ذلك النظام الذي مكن للأغنياء أن يتمتعوا بشرائهم من دون أن يرهقوا مواطنيهم من الأحرار.

ومع ذلك ففي كثير من المدن - وفي أثينا بصفة خاصة - كان المواطنون الأفقر من سواهم يحسون إزاء الأغنياء بعباوة مضاعفة، عداوة بسبب الحسد، وأخرى بسبب الحرص على التقاليد؛ فقد كانوا يفرضون في الأغنياء - والفرص صواب في أغلب الأحيان - أنهم خارجون على الدين وعلى قواعد

الأخلاق؛ فقد كانوا يقلبون العقائد القديمة رأسًا على عقب، وربما كانوا كذلك يحاولون محو الديمقراطية؛ وهكذا حدث أن ارتبطت الديمقراطية السياسية بالجمود الثقافي؛ على حين كان هؤلاء الذين يجحدون في عالم الثقافة، أميل إلى أن يكونوا تائرين من الوجهة السياسية؛ ومثل هذا الموقف تراه بعض الشيء في أمريكا الحديثة، حيث تجد جمعية «تاماني Tammany» باعتبارها جمعية تغلب عليها الروح الكاثوليكية، مشغلة بحماية القواعد الجامدة التقليدية في الدين والأخلاق، ضد هجمات الحركات التنويرية؛ لكن أصحاب التنوير العقلي أضعف من الوجهة السياسية في أمريكا من أقرانهم في أثينا، لأنهم فشلوا في أن يندمجوا مع أصحاب السلطان في قضية واحدة؛ ومع ذلك فترى هناك طبقة مهمة رفيعة الثقافة، تهتم بالدفاع عن أصحاب السلطان، وأعني بها طبقة رجال القانون في الشركات، فمن بعض الوجوه يشبهون في ما يقومون به من مهمات، جماعة السوفسطائيين في أثينا وما كانوا يؤدونه من خدمات.

كانت الديمقراطية الأثينية من بعض الوجوه أكثر ديمقراطية من أي نظام حديث، على الرغم من نقصها الخطير في استبعادها للعبيد والنساء؛ فكان القضاة ومعظم رجال السلطة التنفيذية ينتخبون بالاقتراع، ولا يلبثون في وظائفهم إلا أمدًا قصيرًا، ولهذا كنت تراهم يمثلون أوساط المواطنين، كجماعة المحلفين اليوم، يعيهم ما يعيب أوساط المواطنين من تحزب مغرض في النظر إلى الأمور، ومن نقص في الخبرة الفنية اللازمة؛ وبصفة عامة كان يستمع إلى القضية الواحدة عدد كبير من القضاة، وكان المدعي والمدعى عليه، أو المتهم يحضران بشخصيهما، ولا يوكلان عنهما أحدًا من رجال القانون المحترفين؛ وطبيعي والحالة هذه أن يعتمد النجاح أو الفشل إلى حد كبير على المهارة الخطابية في استثارة الأهواء المحببة إلى نفوس الناس؛ فلئن كان الشخص مطالبًا بإلقاء خطبته بنفسه، فقد كان من حقه أن يستأجر إخصائيًا يعد له تلك الخطبة، على أن كثيرين كانوا يؤثرون في هذا الصدد أن يستعينوا بما لهم على تعلم الفنون اللازمة للنجاح في دور القضاء، وكان المفروض في السوفسطائيين أنهم يعلمون هذه الفنون.

إن عصر پركليز في التاريخ الأثيني شبيه بالعصر الفكتوري في تاريخ إنجلترا، فقد كانت أثينا غنية قوية، لا تعكر صفوها الحروب كثيرًا، ولها دستور ديمقراطي يقوم عليه رجال من الطبقة الأرستقراطية؛ وكما رأينا عند الكلام على أناكسجوراس، أخذت طائفة ديمقراطية معارضة لپركليز، تزداد قوة شيئًا فشيئًا، وتهاجم أصدقاءه واحدًا في إثر واحد؛ ونشبت حرب پيلوبونيز سنة 431 ق.م. (53). وفشا الطاعون في أثينا (شأنها في ذلك شأن كثير غيرها

من المدن) فهبط عدد السكان الذي كان قد بلغ مائتين وثلاثين ألفًا، هبوطًا فاحشًا، ولم يعد قط بعد ذلك إلى ما كان عليه ⁽⁵⁴⁾. وحدث أن حكمت محكمة مؤلفة من ألف وخمسمائة وواحد من القضاة على بركليز بالعزل من منصبه في قيادة الجيش، وبغرامة جزاء ما اقترفه من تبديد أموال الدولة، ومات ابنه بالطاعون، ثم جاءت منيته في السنة التالية لذلك (429) ق.م. وكذلك صدرت أحكام الإدانة على فيدياس وأناكسجوراس، واتهم أسباسيا بالخروج على قواعد الدين وبجعل منزله مباءة إفساد، لكنه بريء من هذا الاتهام.

في مثل هذا المجتمع، كان من الطبيعي للأشخاص الذين كانوا يتوقعون أن يتعرضوا لعداوة الساسة الديمقراطيين، أن عملوا على اكتساب مهارة قضائية؛ ذلك لأن أثينا على الرغم من انغماسها في توجيه الاتهامات للناس، كانت من وجه من الوجوه أقل بعدًا من روح التسامح من أمريكا الحديثة، لأن أولئك الذين كانوا يتهمون بالخروج على الدين وبإفساد الشباب، كان يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم أمام القضاء.

وهذا يفسر لنا لماذا أحببت طائفة من الناس جماعة السوفسطائيين وكرهتهم طائفة أخرى؛ لكنهم بينهم وبين أنفسهم كانوا يخدمون غاية أبعد من ذلك عن الأهواء الشخصية، ومما لا شك فيه أن كثيرين منهم كانوا معنيين بالفلسفة عناية لا غبار عليها؛ فلئن رأيت أفلاطون يكرس مجهوده لتشويه حسناتهم والافتراء عليهم بالكذب، فلا تحكم عليهم بمحاوراته؛ خذ هذه الفقرة الآتية التي يهزل فيها أفلاطون بعض الشيء، وهي من محاورة يوتيديموس وفيها يحاول سوفسطائيان، هما ديونيسودورس ويوتيديموس أن يربكا رجلًا ساذجًا اسمه كليسيپوس، ويبدأ الحوار ديونيسودورس.

- إنك تقول إن لديك كلبًا؟

- فأجاب كليسيپوس: نعم وهو كلب فظيع.

- وللكلب جراء؟

- نعم، والجراء شديدة الشبه به.

- والكلب أبو الجراء؟

- نعم، فلست أشك في أني رأيتته يلتقي مع أم الجراء.

- أليس الكلب كلبك؟

- نعم ولا شك في ذلك.

- إذن فهو والد، وهو لك، فينتج عن ذلك أنه أبوك وأن الجراء إخوتك.

ثم خذ المحاورة المسماة بالسوفسطائي، وفيها تأخذ أفلاطون روح الجد أكثر من المحاورة السالفة، فهي مناقشة منطقية لموضوع التعريف فيستعمل فيها كلمة السوفسطائي على سبيل التوضيح؛ وليس ما يعيننا الآن هو ما في

المحاورة من منطلق، وكل ما أحب أن أذكره عن هذه المحاورة الآن، هو نتيجتها الختامية: «وإنه لتروى عن بروتاجوراس قصة لا شك في أنها موضع للريبة، إلا أنها تصور علاقة السوفسطائيين بمحاكم القضاء في عقول الناس؛ فيقال إنه علم شابًا على شرط أن يدفع له أجره إذا كسب الشاب أول قضية يترافع فيها، فإن خسر الشاب قضيته الأولى لم يدفع شيئًا، فكانت أول قضية للشاب قضية رفعها عليه بروتاجوراس نفسه للاستيلاء على أجر تعليمه إياه». ومهما يكن من أمر، فحسبنا ما ذكرناه من أوليات، لنرى ماذا نعلمه حقًا عن بروتاجوراس.

ولد بروتاجوراس حوالي سنة 500 ق.م في أديريرا، وهي المدينة التي وفد منها ديمقريطس؛ وزار أثينا مرتين، ولم تتأخر الزيارة الثانية منهما عن سنة 432 ق.م.، وألف تشريعًا لمدينة ثوراي سنة 444 - 443 ق.م. وتروي رواية عنه بأنه اضطهد لخروجه على الدين، ولكن الظاهر أن هذه الرواية بعيدة عن الصواب، على الرغم من انه كتب كتابًا سمّاه «في الآلهة» بدأه هكذا: «أما عن الآلهة فلست أراني على يقين من وجودهم أو عدم وجودهم، ولا من شكلهم كيف يكون، ذلك لأن ثمة أشياء كثيرة تعوق المعرفة اليقينية، وهي غموض الموضوع وقصر الحياة البشرية».

ويصف لنا أفلاطون في محاورته «بروتاجوراس» زيارة بروتاجوراس الثانية لأثينا، وصفًا مشوبًا بشيء من السخرية؛ وهو يناقش آراءه مناقشة جادة في محاورة «تيايتوس»، فهو مشهور قبل كل شيء بمذهبه القائل إن «الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة، وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة». ويفسر هذا القول بأنه يعني أن كل إنسان هو مقياس الأشياء جميعًا، وأنه إذا اختلف الناس، فليس هناك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها لتصوّب المصيب وتخطئ المخطئ، والمذهب في جوهره مذهب متشكك، وهو في أغلب الظن مبني على «خداع» الحواس.

إن أحد المؤسسين الثلاثة لمذهب البراجماتية، وهو «ف. س. إس. شلر» (55) كان من عادته أن يقول عن نفسه إنه تلميذ لبروتاجوراس؛ وأظن أن مرجع هذا هو أن أفلاطون في محاورة «تيايتوس» يقترح تفسيرًا لمذهب بروتاجوراس أن تكون فكرة أفضل من فكرة، ولو أن الفكرة لا تكون أصدق من فكرة أخرى؛ مثال ذلك أنه لو كان شخص مصابًا باليرقان، فإن كل شيء يبدو في عينيه أصفر، ولا معنى لقولنا إن الأشياء في حقيقتها ليست صفراء، بل نقول إنها تبدو بهذا اللون أو بذاك للشخص وهو معافى؛ ومع ذلك فيمكننا القول بأنه لما كانت الصحة أفضل من المرض، ففكرة الشخص وهو سليم الصحة أفضل من فكرة الشخص المصاب باليرقان؛ وواضح أن هذا الرأي

شبيه بوجهة نظر البراجماتية.

إننا إذا فقدنا الثقة في وجود حقيقة موضوعية، كانت أغلبية الآراء في أهداف حياتنا العملية، هي وحدها الوسيلة التي نحكم بها في ما نثق بصدقه؛ ومن ثم انتهى بروتاجوراس إلى نتيجة هي الدفاع عن القانون وعن التقاليد والأخلاق المرعية، فبينما كان على غير يقين - كما أسلفنا - إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة، لم يأخذه شك في وجوب عبادة الآلهة؛ فلا جدال في أن هذه الواجهة من وجهات النظر هي الواجهة الصحيحة لرجل يجعل شكه النظري مطردًا ومنطقيًا.

لقد أنفق بروتاجوراس حياته في عهد الرجولة في رحلة متصلة يحاضر فيها كلما مر بإحدى مدن اليونان، ويعلم لقاء أجر «كل من أراد لنفسه مهارة عملية وثقافة عقلية عليا» (زلى، Zeller ص 1299). وقد اعترض أفلاطون اعتراضًا ممزوجًا بشيء من الخيلاء الكاذبة في نظر هذه الأيام - اعترض على السوفسطائيين كيف يتقاضون أجرًا على التعليم؛ ذلك أن أفلاطون نفسه كان له من ماله الخاص ما يكفيه، والظاهر أنه لم يستطع أن يشعر بشعور أولئك الذين لم يكن لهم مثل حظه وكم تلجئهم ضرورات الحياة إلى أخذ الأجر؛ ومن العجيب أن الأساتذة المحدثين الذين لا يجدون ما يبرر إحامهم عن صرف مرتباتهم، قد أكثروا من ترديد اللوم الذي لام به أفلاطون السوفسطائيين.

يضاف إلى ذلك نقطة أخرى اختلف فيها السوفسطائيون عن معظم الفلاسفة المعاصرين، فقد كانت العادة - فيما عدا السوفسطائيين - أن ينشئ المعلم مدرسة تصطبغ ببعض صفات الإخاء بين أفرادها بحيث تنشأ بينهم حياة يشتركون فيها كثيرًا أو قليلًا، ويقوم بينهم دائمًا نوع من الحكم أشبه ما يكون بالحكم في الأديرة؛ وفي أغلب الأحيان كان أبناء المدرسة يسرون في أنفسهم مذهبًا لا يعلنونه لعامة الناس؛ كل ذلك كان من الأمور الطبيعية حيثما نشأت فلسفة مستمدة من المذهب الأورفي؛ أما السوفسطائيون فلم يصطنعوا شيئًا من هذا؛ فعلمهم الذي أرادوا أن يعلموه لم يكن ذا صلة - في رأيهم بالدين أو الفضيلة، فقد كانوا يعلمون فن النقاش وكل ما عسى أن يعين على هذا الفن من ألوان المعرفة؛ وكانوا على استعداد - بصفة عامة - أن يبينوا لتلاميذهم كيف يمكن أن يدافعوا عن آراء معينة يعتقدونها هم؛ فجاء كل ذلك صدمة قوية لأولئك الذين اتخذوا من الفلسفة أسلوبًا للحياة مرتبطًا بالدين أوثق رباط، ولذلك نظروا إلى السوفسطائيين نظرتهم إلى الغر الفاجر.

إن الكراهية التي تعرّض لها السوفسطائيون، لا من غمار الناس وحدهم، بل من أفلاطون وسائر الفلاسفة اللاحقين، كانت ترجع إلى حد ما - ولو أنه

يستحيل علينا أن نحدد إلى أي حد كان ذلك - إلى تفوقهم العقلي. إن البحث عن الحقيقة، حين يصدر عن إخلاص تام، لا بد أن يغض النظر عن الاعتبارات الخلقية؛ فليس في مستطاعنا أن نقدر مقدمًا أن الحقيقة التي نسعى وراءها ستجيء مؤيدة لأهواء الناس في مجتمع معين؛ وكان السوفسطائيون على استعداد أن يتابعوا الحجاج حيث تسوقهم الحجة، وكثيرًا ما ساقتهم الحجة إلى التشكك، فذهب أحدهم - هو جورجياس - ألا شيء موجودًا، وأنه إن وجد شيء فليس هو بممكن المعرفة، وأنه حتى لو فرضنا جدلًا أن ثمة شيئًا موجودًا، وأن شخصًا ما أتيح له أن يعرفه، فيستحيل عليه أن ينقله إلى الآخرين؛ ولسنا ندري الآن ماذا كانت أدلته على رأيه هذا، لكنني أستطيع أن أتصور في وضوح أنها كانت أدلة قوية من الوجهة المنطقية، ألزمت معارضيه إلزامًا أن يحموا أنفسهم بدرع من الدعوة إلى الإصلاح؛ إنك ترى أفلاطون شديد العناية دائمًا أن يؤيد الآراء التي من شأنها أن تجعل الناس يظنون به الفضيلة؛ فتكاد لا تجده في موضع واحد أمينًا أمانة عقلية، لأنه يسمح لنفسه أن يحكم على المذاهب بنتائجها الاجتماعية، وحتى في هذا نفسه لا تراه أمينًا، فهو يدّعي أنه يتابع خطوات التدليل وأنه يحكم بمقاييس نظرية خالصة، مع أنه في حقيقة الأمر يلف الناس لقاًا حتى ينتهي به إلى نتيجة ترضى عنها الفضيلة. ولقد أدخل على هذا السوء في الفلسفة كلها، فاستقر بها هذا السوء منذ عصره حتى اليوم، ويحتمل أن تكون كراهيته للسوفسطائيين هي التي خلعت - إلى حد كبير - هذه الصفة على محاوراته، فمن عيوب الفلاسفة جميعًا منذ أفلاطون، أن أبحاثهم في الأخلاق تسير على زعم أنهم يعرفون مقدمًا النتائج التي سيصلون إليها بعد البحث.

إنه ل يبدو لنا أن قد كان هنالك رجال في أثينا في الشطر الأخير من القرن الخامس ق.م. يعلمون مذاهب سياسية رأها معاصروهم خارجة على الأخلاق، ولا تزال تبدو كذلك للأمم الديمقراطية في عصرنا الحاضر. ففي الكتاب الأول من الجمهورية يحاج ثراسيماكوس بأنه لا معنى للعدل إلا مصلحة الأقوى، وإن القوانين تسنها الحكومات لمصلحتها، وأنه ليس هناك مقياس موضوعي تلجأ إليه إذا ما نشب نزاع على السلطان، وكذلك اعتنق كالكليز - في ما يروي أفلاطون في محاورته جورجياس - مذهبًا شبيهًا بهذا، إذ قال: إن قانون الطبيعة هو قانون الأقوى، لكن الناس أرادوا لأنفسهم راحة البال، فأقاموا من النظم الاجتماعية ومن المبادئ الخلقية ما يشكم القوي. إن أمثال هذه المذاهب قد لقيت رواجًا في عصرنا الحاضر أكثر جدًا مما لقيته في العصر القديم، ومهما يكن رأي الناس فيها، فليست هي بالنزعة التي تميز السوفسطائيين.

لقد شهدت أثينا - إبان القرن الخامس قبل الميلاد - تحولًا - لا يعيننا الآن كم

كان نصيب السوفسطائيين فيه - من بساطة في العيش متمتة صارمة، إلى صراع بين فريقين: أولهما سريع البديهة أميل إلى القسوة في سخريته اللاذعة المرة، وثانيهما بطيء البديهة، ولا يقل عن الفريق الأول قسوة دفاعًا عن القواعد الموروثة التي أخذ بناؤها ينهار؛ وحدث في أول القرن أن آلت الزعامة لأثينا على المدن الأيونية في حربها مع الفرس، وظفرت بالنصر في «ماراثون» سنة 490 ق.م.، ثم حدث في آخر القرن أن لحقت الهزيمة بأثينا إسبرطة سنة 404 ق.م.، وأعدم سقراط سنة 399 ق.م.؛ ففقدت أثينا بعدئذ أهميتها السياسية، لكنها اكتسبت سيادة ثقافية لا شك فيها، لبثت محتفظة بها حتى كتب النصر للمسيحية.

إننا لا نستطيع أن نفهم أفلاطون وما تلاه من فكر عند اليونان إلا إذا ألمنا ببعض حقائق التاريخ الأثيني في القرن الخامس قبل الميلاد؛ ففي الحرب الفارسية الأولى كان النصر بمجده العظيم من نصيب الأثينيين، بسبب النصر الحاسم الذي وقع لها في ماراثون؛ وفي الحرب الثانية التي نشبت بعد ذلك بعشر سنوات، كان الأثينيون لا يزالون يفوقون سائر اليونان في البحر، أما في البر، فكان النصر يرجع معظمه لأبناء إسبرطة، الذين اعترف لهم بالزعامة في العالم الهليني؛ غير أن الإسبرطيين كانوا لا يجاوزون بأفقههم العقلي حدود إقليمهم، فلم يمشوا في متابعة الفرس بعد أن طردوهم من الأرض اليونانية في القارة الأوروبية؛ لذلك كانت أثينا هي التي تولت زعامة اليونان في القارة الآسيوية، وهي التي تولت كذلك تحرير الجزر التي كان الفرس قد غزوها، وكان التوفيق حليف الأثينيين في كل هذا؛ فكانت أثينا هي القوة البحرية الأولى، وآلت إلى يديها رقابة استعمارية قوية على الجزر الأيونية، وازدهرت أثينا في ظل بركليز الذي كان ديمقراطيًا معتدلًا واستعماريًا معتدلًا، فهو الذي يرجع إليه الفضل الأول في إقامة المعابد الكبرى، التي لا تزال آثارها الباقية عنوان مجد لأثينا، لتحل محل المعابد التي دكها اكزسيس وازدادت المدنية ازديادًا سريع الخطى في الثروة، وفي الثقافة، فحدث ما يحدث دائمًا في مثل هذه العصور من تاريخ الأمم، خصوصًا إذا كانت الثروة قد جاءت نتيجة تجارة خارجية، وهو أن أخذت الأخلاق التقليدية والعقائد الموروثة في الانهيار.

وشهدت أثينا في ذلك العصر عددًا من نوابغ الرجال يستلفت النظر بضخامته إذ شهدت كتاب المسرحية الثلاثة: إسخيلوس وسوفوكليز وبوريدي، فكل هؤلاء من القرن الخامس، وقد حارب إسخيلوس في واقعة ماراثون، وشهد واقعة سلامس؛ وكان سوفوكليز لا يزال معتنقًا للعقيدة الدينية التي ورثها عن آبائه، أما بوريدي فقد تأثر بروتاجوراس وبروح التفكير الحر التي سادت عصره، ولذا ترى معالجه للأساطير مشوبة بالشك والنقد الهادم؛ وعلى الرغم من أن

أريستوفان الشاعر الساخر، قد هزأ بسقراط والسوفسطائيين والفلاسفة إلا أنه كان واحدًا منهم؛ فيصوره لنا أفلاطون في محاوره «المأدبة» صديقًا شديد الود لسقراط؛ وكذلك كان فيدياس النحات - كما أسلفنا - عضوًا في جماعة بركليز.

إن تفوق أثينا في هذه الفترة أميل إلى أن يكون نبوغًا فنيًا من أن يكون نبوغًا عقليًا، فلست تجد واحدًا من أعلام الرياضيين والفلاسفة في القرن الخامس قبل الميلاد من بين الأثينيين؛ إلا إذا استثنيت سقراط، ولم يكن سقراط كاتبًا، بل كان رجلًا حصر نفسه في حدود الحوار الشفوي.

فلما نشبت الحرب البلوونيزية سنة 431 ق.م.؛ ومات بركليز سنة 429 ق.م. دخلت أثينا في مرحلة أظلم من مراحل تاريخها؛ فلئن كانت السيادة البحرية لأثينا، إلا أن التفوق في البر كان لأهل إسبرطة الذين احتلوا أرض أتكا مرة بعد مرة (ما عدا أثينا) خلال أشهر الصيف؛ ونتيجة ذلك هي أن أثينا ازدحمت بسكانها، وعانت أشد العناء من الطاعون، وفي سنة 414 ق.م. أرسل الأثينيون حملة كبيرة إلى صقلية، أملين أن يحتلوا سرقصة التي كانت حليفة لإسبرطة، غير أنهم باؤوا في محاولتهم بالفشل، وأشاعت الحروب بين الأثينيين روح القسوة والاضطهاد، فلما غزوا جزيرة ميلوس سنة 416 ق.م.، أعدموا كل رجالها الذين يقعون في سن الخدمة العسكرية، واستعبدوا من بقي من سكانها، وقد كتب يورويديس مسرحية «نساء طروادة» احتجاجًا على مثل هذه الوحشية؛ ولهذا الصراع جانب فكري، لأن إسبرطة كانت زعيمة حكومة الأقلية، وأثينا كانت مؤيدة للحكومة الديمقراطية، وكان عند الأثينيين ما يبرر ربتهم في أبناء الطبقة الأرستقراطية عندهم بحيث اتهموهم بالخيانة الوطنية، التي شاع بينهم أنها بعض السبب في هزيمتهم البحرية الأخيرة في واقعة «إيجوسپوتامي» سنة 405 ق.م.

وفي نهاية الحرب أقام الإسبرطيون في أثينا حكومة أولجاركية (حكومة أقلية) تعرف باسم «حكومة الطغاة الثلاثين» وكان بعض هؤلاء الثلاثين - وفيهم كرتياس زعيمهم - من تلاميذ سقراط، فكرههم الشعب بحق، وأزيلوا عن الحكم خلال عام واحد، ولما أذعنت إسبرطة، عادت الديمقراطية إلى أثينا لكنها كانت ديمقراطية تملأ الضغائن نفسها؛ نعم إن الهدنة العسكرية نصت على تحريم الانتقام المباشر من أعداء الديمقراطية من أبناء أثينا، لكن الديمقراطية كانت ترحب بكل ذريعة لا تنطوي تحت نصوص الهدنة، لتوجه الاتهام إلى أعدائها؛ وفي هذا الجو حدثت محاكمة سقراط وموته (399 ق.م.).

-
- (53) - انتهت سنة 404 بهزيمة أثينا هزيمة نكراء.
- (54) - انظر Bury في كتابه «تاريخ اليونان»، ج 1، ص 444.
- (55) F.C.S. Schiller

الجزء الثاني

سقراط وأفلاطون وأرسطو

الفصل الحادي عشر سقراط

سقراط موضوعه جد عسير على المؤرخ؛ فلئن كان هنالك من الناس من لا نشك في أننا نعلم عنهم جد قليل، ومن الناس من لا نشك في أننا نعلم عنهم الشيء الكثير؛ فإن الأمر في سقراط هو أننا لا ندري هل نعلم عنه القليل أو الكثير؛ فليس من سبيل إلى الشك في أنه كان من أبناء أثينا، متوسط الدخل، ينفق وقته في مناقشات ويعلم الفلسفة للشبان، لكنه لم يكن يعلمهم لقاء أجر مثل السوفسطائيين؛ وليس من سبيل إلى الشك كذلك في أنه، حوكم وحكم عليه بالموت، ثم نفذ فيه الإعدام سنة 399 ق.م.، لما كان يبلغ من العمر نحو السبعين؛ وكذلك ليس من سبيل إلى الشك في أنه كان رجلًا باررًا في أثينا، ما دام أريستوفان قد صوّره بقلمه الساخر في رواية «السحاب»؛ أما ما خلا ذلك عنه، فترانا ندخل في منطقة من المعلومات لا يقين فيها؛ فقد كتب عنه اثنان من تلاميذه هما زينوفون وأفلاطون، فأفاضوا القول عنه؛ لكنهما اختلفا في ما روياه اختلافًا بعيدًا. وحتى حين يتفقان على رواية واحدة، فإن زينوفون عندئذ - في رأي «بيرنت» - يكون ناقلًا عن أفلاطون؛ وأما حيث يختلفان في الرواية؛ فبعض الناس يؤمن بهذا، وبعضهم يؤمن بذلك، وبعضهم لا يؤمن لا بهذا ولا بذلك؛ ولن أخطر بتأييد أي من الجانبين في مثل هذا النزاع الخطير، لكنني سأوجز القول إيجازًا في أوجه النظر المختلفة.

ولنبداً بزينوفون، وهو رجل عسكري لم يفرط الله في موهبته العقلية، محافظ في وجهة نظره على وجه العموم؛ فما يتألم له زينوفون أن يتهم سقراط بعدم التقوى وبإفساد الشبان ويؤكد أنه على عكس ذلك، كان معروفاً بتقواه، وكان له أحسن الأثر على أولئك الذين تأثروا به. والظاهر أن آراءه كانت أبعد ما تكون الآراء عن الثورة بل كانت أقرب إلى الآراء المعتادة المكررة؛ ولعل زينوفون قد بالغ في دفاعه هذا - لأنه بهذا الدفاع لا يعلل لنا لماذا كرهه الناس. ويقول «برنت» (في كتابه من طاليس إلى أفلاطون، ص 149): «إن دفاع زينوفون عن سقراط قد جاوز الحد في نجاحه، إذ لو كان الأمر

كما يصف، لما أعدم سقراط».

لقد كان هنالك اتجاه بين المؤرخين أن يظنوا الصدق فيما يرويه زينوفون بحذافيره، لأنه لم يكن له من الذكاء ما يعينه على اختلاق ما ليس بصحيح؛ وهذا القول بعيد جدًا عن الصواب؛ ذلك لأن ما يقرره الرجل الغبي عما يقوله الرجل الذكي؛ يستحيل أن يكون دقيقًا، فالرجل الغبي يحوّل - على غير وعي منه - ما يسمعه إلى ما يستطيع هو أن يفهمه؛ وإنني لأفضل أن ينقل عني فلسفتي ألد أعدائي من الفلاسفة، عن أن ينقلها صديق لا شأن له بالفلسفة؛ وعلى ذلك فلا نوافق على ما يقوله زينوفون في كلتا الحالتين: إحداهما حين يكون الأمر المعروف متضمنًا لنقطة صعبة في الفلسفة، والأخرى حين يكون جزءًا من دليل يراد به البرهنة على أن سقراط قد اتهم بغير حق.

ومع ذلك فبعض ما ورد في ذكريات زينوفون يقنعنا جدًا بصدقه؛ فهو يروي لنا (وكذلك يروي أفلاطون) كيف كان سقراط في شغل لا ينقطع محاولاً أن يضع أكفأ الرجال في مناصب الحكم؛ وكان يسأل أسئلة كهذه: «إذا أردت إصلاح حذائي فمن ذا استخدم من الناس؟». فيجيبه شاب صريح بقوله: «تستخدم حذاءً يا سقراط». فينتقل سقراط بسؤال فيلقيه على التجارين والنحاسين وغيرهم؛ وأخيرًا يسأل سؤالاً كهذا: «ومن ذا يصلح سفينة الدولة؟». فلما وقع في نزاع مع «الطغاة الثلاثين» منعه «كرتياس» - وهو رئيس هؤلاء الطغاة الثلاثين؛ وكان قد عرف أساليب سقراط جيد المعرفة لأنه تلميذه - منعه من المضي في تعليم الشبان، وأضاف إلى ذلك قوله: «خير لك أن تترك الحديث في الحذائين والتجارين والنحاسين، فهؤلاء لا بد أن يكونوا قد قتلوا بحثًا من كثرة ما قيل فيهم في غضون محاوراتك»، (زينوفون الذكريات، ك 1، فصل 2) حدث ذلك أثناء الحكومة الأولجاركية القصيرة الأمد، التي أقامها الإسبرطيون (في أثينا) في ختام الحرب البلوبونيزية، لكن أثينا في معظم أوقاتها كانت ديمقراطية، وبلغت من بعد الشاؤ في الديمقراطية حدًا جعلها تنتخب قواد الجيش أنفسهم بالاقتراع، وقد صادف سقراط شابًا يريد أن يكون قائدًا، فأقنعه بأن من الخير له أن يلم بشيء من فن القتال، واقتنع الشاب بنصحه وقصد إلى حيث درس شوطًا قصيرًا في ذلك الفن؛ ولما عاد أثنى عليه سقراط بعض الثناء الممزوج بالسخرية، ثم أعاده من جديد يستزيد في ذلك علمًا (56)، وكذلك جعل شابًا آخر يدري مبادئ الشؤون المالية، محاولاً أن يصنع ذلك نفسه مع ناس كثيرين، وفيهم وزير الحرب، لكن الناس قرروا لأنفسهم أن يسكتوه بجرعة من السم، فذلك أيسر عليهم من معالجة الشرور التي كانت يشكو من وجودها.

أما في رواية أفلاطون عن سقراط، فالمشكلة مختلفة كل الاختلاف عنها في

رواية زينوفون، إذ المشكلة في رواية أفلاطون هي أنه من أصعب الأمور أن تحكم إلى أي حد يريد أفلاطون أن يصور سقراط كما وقع فعلاً في التاريخ، وإلى أي حد يريد بالشخص الذي يسميه «سقراط» في محاوراته أن يكون لساناً معبراً عن آرائه هو فحسب؛ فلم يقتصر أفلاطون على أن يكون فيلسوفاً، بل هو إلى جانب ذلك كاتب قوي الخيال شامخ العبقرية خفيف الروح؛ فلا يزعم أحد - بل ولا يدعي هو نفسه - أن الحديث الوارد في محاوراته قد حدث كما ورده؛ ومع ذلك فهذا الحديث طبيعي إلى آخر حد، والأشخاص لا تكلف فيهم - على الأقل في المحاورات التي كتبها في المرحلة الأولى؛ لكن براعة أفلاطون في الأدب القصصي هي التي تبقى شيئاً من الشك عليه مؤرخاً؛ إن شخصية سقراط كما وردت في محاوراته شخصية متسقة الأجزاء، تثير اهتمام القارئ إلى أبعد الحدود، ومعظم الناس لا يستطيع خلق شخصية كهذه بخياله؛ لكنني أعتقد بأن أفلاطون كان في مقدوره أن يخلق مثل هذه الشخصية؛ أما هل كان ذلك ما فعله أو لم يكن، فذلك بالطبع موضوع آخر.

والمحاورة التي تعتبر عادة مطابقة للواقع التاريخي، هي محاورة «الدفاع»، وهذه المحاورة تزعم أنها رواية للخطبة التي ألقاها سقراط دفاعاً عن نفسه أثناء محاكمته - وليست الرواية هنا بالطبع رواية حرف بحرف لما وقع، بل تسجيل لما بقي في ذاكرة أفلاطون بعد وقوع الحادثة ببضعة أعوام، إذ جمع أفلاطون متفرقات ما كان يذكره بعضه إلى بعض، وأسيغ عليه من فنه الأدبي ثوباً. لقد حضر أفلاطون المحاكمة، وما يتضح لنا وضوحاً لا شك فيه، أن ما أثبتته أفلاطون في هذه المحاورة هو أقرب ما يكون لما وعته ذاكرته مما قاله سقراط فعلاً، وأن أفلاطون قد قصد في هذه المحاورة بصفة عامة أن يكون مؤرخاً أميناً يلتزم حدود الواقع؛ وعلى الرغم مما يحيط بالموقف هنا من شكوك، فهو كافٍ لتقديم صورة عن شخصية سقراط قريبة جداً من التحديد الواضح.

وليست الحقائق الرئيسية المتصلة بمحاكمة سقراط محلاً للشك؛ فقد بُني الإتهام على أساس أن «سقراط شرير، غريب الأطوار، يبحث في دخائل الأشياء مما يقع تحت الأرض وفوق السماء؛ ويقلب الباطل حقاً في الظاهر، ثم يعلم كل هذا للناس». أما العلة الحقيقية في كراهية الناس له فهي - في ما يقرب من اليقين - أنهم فرضوا فيه الاتصال بالحزب الأرستقراطي، إذ كان معظم تلاميذه من أعضاء هذا الحزب، وكان بعضهم في مناصب الحكم، ودلوا بأفعالهم على ما تنطوي عليه نفوسهم من الشر؛ لكن الناس لم يكن في استطاعتهم أن يصرحوا بسبب كراهيتهم لسقراط على هذا النحو، احتراماً لاتفاق الهدنة (بين أثينا وأسبرطة)؛ وحكمت الأغلبية بإدانته، وحكم عليه

بالموت، لكن القانون الأثيني كان يعطيه الحق في أن يقترح لنفسه عقابًا أخف من هذا؛ وكان من حق القضاة بعدئذ أن يختاروا - إذا ثبتت لهم إدانة المتهم بين العقوبة التي فرضها الاتهام والعقوبة التي اقترحها الدفاع؛ وإذن فقد كان من صالح سقراط أن طلب لنفسه عقوبة ذات وزن، لعل المحكمة أن ترى فيها الكفاية؛ لكنه اقترح غرامة قدرها ثلاثون «مينًا» وأبدى بعض أصدقائه (وفيهم أفلاطون) استعدادهم أن يضمنوا للمحكمة دفع الغرامة؛ لكن العقوبة المقترحة كانت من الضالة بحيث أغضبت المحكمة، فحكمت عليه بالموت بأغلبية أكثر من الأغلبية التي أدانتته؛ ولا شك في أنه توقع هذه النتيجة. وواضح أنه لم تكن به رغبة في اجتناب عقوبة الموت بتساهل من جانبه قد يعد اعترافًا منه بجريمته.

كان موجهو الاتهام هم «أنائتس» وهو سياسي ديمقراطي؛ و«مليتس» وهو شاعر مأساة «شاب مغمور، طويل الشعر»⁽⁵⁷⁾ مسترخيه، متفرق اللحية، معوج الأنف؛ و«لايكون» وهو خطيب مجهول؛ زعم هؤلاء أن سقراط آثم في عدم عبادته للآلهة التي تعبدها الدولة، وفي إحلاله آلهة جديدة محل هؤلاء، وهو فضلًا عن ذلك آثم في إفساده للشباب بتعليمهم وفق مبادئه. ولسنا نريد أن نشغل أنفسنا أكثر مما فعلنا، بالمشكلة التي لا حل لها، وهي علاقة سقراط الأفلاطوني بحقيقة الرجل، فلننظر من فورنا إلى ما يجربه أفلاطون على لسانه ردًا على هذه التهم.

يبدأ سقراط باتهام متهميه بالفصاحة، صائدًا عن نفسه هذه التهمة، وهو يقول: إن الفصاحة الوحيدة التي في مقدوره هي فصاحة الحق، ولا ينبغي لهم أن يبغضوا منه إذا ما تحدث إليهم على مألوف عاداته، بدل أن «يلقي خطبة معدة مزخرفة بما يليق بالمقام من ألفاظ وعبارات»⁽⁵⁸⁾. فهو قد جاوز السبعين من عمره ولم يظهر في ساحات القضاء حتى اليوم، فلا بد لهم أن يغفروا له طريقة كلامه التي لا تنحو منحى الصبغ القضائية.

ويمضي في حديثه فيقول إنه بالإضافة إلى متهميه الرسميين، هنالك طائفة كبيرة من متهمين غير رسميين، لم ينقطعوا - منذ كان القضاء أطفالًا - عن إذاعتهم في الناس «عن رجل يدعى سقراط، وهو حكيم يتأمل في أمور السماء العليا، وينقب في الأرض السفلى، ويقلب الباطل حقًا في الظاهر»، ويقول: إن أمثال هؤلاء الرجال لا يفرض فيهم إيمان بالآلهة، وهذا الاتهام الذي يوجهه الرأي العام منذ زمن بعيد، أشد خطرًا من الاتهام الرسمي، ويزداد خطرًا على خطر، لجهله بالأشخاص الذين يصدر عنهم، إذا استثنينا أريستوفان⁽⁵⁹⁾، وهو في رده على ذلك الأساس القديم الذي أثار مقت الناس له، قال إنه ليس من رجال العلم - «فلا شأن لي قط بالتفكير التأملي في الطبيعة

المادية» - وقال إنه ليس معلمًا، ولا يتقاضى أجرًا على تعليمه، ويمضي في الحديث ساخرًا من السوفسطائيين وينكر المعرفة التي يزعمون لأنفسهم إلمامًا بها، فإن كان ذلك كذلك، فما «علة تسميتي بالحكيم واشتهاري بهذه السمعة السيئة؟».

فقد يظهر أن راعية دلفي سئلت ذات يوم هل هنالك بين الناس من هو أحكم من سقراط، فأجابت بالنفي، ويزعم سقراط أنه تحير أشد الحيرة إزاء ذلك الجواب، لأنه لم يكن يعرف شيئًا، ومع ذلك فيستحيل على الإله الكذب، فلهذا طاف بين الناس الذين شاعت عنهم الحكمة، ليستوثق هل يستطيع أن يتهم الإله بالخطأ، فقصده بادية ذي بدء رجلًا من رجال السياسة، «ظنه كثير من الناس حكميًا، وظن بنفسه أكثر مما ظن به الناس» فما أسرع ما تبين أن الرجل لم يكن من الحكمة في شيء، وأوضح له ذلك في رفق وثبات «فكانت النتيجة أنه كرهني». فقصده بعدئذ إلى الشعراء وطلب إليهم أن يفسروا بعض فقرات وردت في أشعارهم، لكنهم عجزوا عن أداء ما طلب إليهم، «فعرفت عندئذ أن الشعراء لا يكتبون الشعر صدورًا عن حكمة فيهم، لكنهم يكتبونه بضرب من العبقرية والوحي». ثم ذهب إلى رجال الصناعة، ولقي عندهم ما لقي عند هؤلاء من خيبة الرجاء، ويقول إنه في غضون ذلك كله، كان يوغر عليه صدور كثير من الناس ذوي الخطر، وأخيرًا انتهى إلى أن «الله وحده هو الحكيم وأنه بجوابه ذاك إنما أراد أن يبين أن حكمة الناس قليلة الغناء، أو ليست هي بذات غناء على الإطلاق، فهو لا يقصد سقراط بذاته، وإنما يستخدم اسمي على سبيل المثل، فكأنما أراد أن يقول: «أيها الناس، إن أحكمكم رجل - مثل سقراط - يعلم أن حكمته في الحق لا تساوي شيئًا». ولقد أنفق زمنه كل في الكشف عن جهل من كانوا يزعمون لأنفسهم حكمة، مما أنزل به فقرًا مدقعًا، لكنه أحس أو واجبه هو أن يؤيد راعية الإله في ما قالت.

ويقول إن الشبان من الطبقات الغنية، لم يكن لهم من العمل كثير ما يشغل أوقاتهم فكانوا يستمتعون بالإنصات إليه وهو يفضح جهل الناس، وكانوا ينسجون على منواله، فزادوا بعملهم هذا من أعدائه «لأن الناس لم يريدوا الاعتراف بأن ادعاءهم العلم قد افتضح».

وحسبنا هذا في ما يتصل بالفريق الأول من المتهمين.

ويبدأ سقراط بعد هذا في مناقشة متهمه «مليتس» - «ذلك الرجل الفاضل الذي يحب وطنه حبًا صادقًا، كما يقول عن نفسه»، فسأله: من هم الناس الذين يصلحون الشبان؟ يجيب مليتس بالإشارة أولًا إلى القضاة، ثم يرغم، منساقًا خطوة خطوة، على القول بأن كل الأثينيين - ما عدا سقراط - يصلحون الشبان؛ وهنا يهنئ سقراط المدينة على حسن حظها؛ وبعد ذلك

يقول إن الإنسان خير له أن يعيش بين أناس أفاضل من أن يعيش بين قوم أراذل، وعلى ذلك فيستحيل عليه أن يبلغ من الغفلة حدًا يجعله يفسد أبناء مدينته عمدًا؛ فإن كان قد أفسدهم عن غير عمد، كان واجب مليتس أن يرشده سواء السبيل، لا أن يوجه إليه اتهامًا.

لقد ذكر في عريضة الاتهام أن سقراط لم يقتصر على إنكاره لآلهة الدولة، بل خلق من عنده آلهة جديدة؛ ومع ذلك فمليتس يقول عن سقراط إنه منكر للآلهة إنكارًا تامًا، ثم يضيف إلى ذلك قوله: «إنه يقول إن الشمس من صخر وإن القمر من تراب»، فيرد سقراط على ذلك بأن مليتس يحسب نفسه موجهاً للاتهام إلى أناكسجوراس الذي يمكن لأي إنسان أن يستمع إلى آرائه على المسرح لقاء «درهم» واحد (لعله يريد بذلك آراءه كما وردت في مسرحيات يوربيد)؛ وبين سقراط بطبيعة الحال أن هذا الاتهام الجديد بإنكار الآلهة إنكارًا تامًا، يناقض عريضة الدعوى، ثم ينتقل بعدئذ إلى نظرات أعم.

وبقية محاورة «الدفاع» يغلب عليها الصبغة الدينية؛ فقد كان سقراط جنديًا، وثبت في مكانه الذي أمر أن يثبت فيه، «والآن يأمرني الله أن أؤدي رسالة الفيلسوف، التي هي البحث في نفسي وفي سائر الناس» وإنه لما يشينه أن يتخلى عن مهمته الآن، كما كان يشينه أن يتخلى عن مكانه في ميدان القتال؛ إن الخوف من الموت ليس من الحكمة، إذ لا يدري أحد إن كان الموت لا يفضل الحياة، فلو وهب الحياة على شرط ألا يعود إلى ما عرف عنه حتى اليوم من تأمل فكري، لأجاب: «أبها الأثينيون، إنني أكرمكم وأحبكم، وسأكون أطوع لله من طوعي لكم⁽⁶⁰⁾. وما دمت حيًّا قويًّا، لن أقلع عن ممارسة الفلسفة وتعليمها، مستملاً إليها كل من عساني مصادفة... إذ اعلموا أن ذلك أمر الله، وإنني مؤمن بأن الدولة لم تشهد خيرًا أفضل من خدمتي الله». ثم يمضي قائلاً: «لدي ما أقوله فوق هذا، وقد تميلون إلى الصياح إذا ما قلته لكم، لكنني أعتقد بأنه من الخير لكم أن تسمعوني، ولهذا فإنني أتمس منكم ألا تصيحوا؛ أريد لكم ان تعلموا أنكم إذا قتلتم رجلاً مثلي، فستضرون أنفسكم أكثر مما تضرونني؛ إنني لن أضر بأي حال من الأحوال، لن يضرني «مليتس»، كلا ولا «أنائتس» - إنهما لا يستطيعان أن يلحقا بي الأذى، لأن رجل السوء لا يسمح له أن يؤدي من هو أفضل منه؛ إنني لا أنكر أن «أنائتس» قد يقتل من هو أفضل منه، أو قد يطوح به إلى المنفى، أو قد يسلبه حقوقه المدنية، وقد يتصوّر، وربما تصوّر الناس معه، أنه ينزل به الأذى أكثر مما ينزل بنفسه؛ لكنني لا أوافق على ذلك، لأن الشر المنطوي عليه فعل كفعله - أعني الشر الكامن في إزهاق روح بغير حق - أعظم جدًّا من ذلك الأذى».

ويقول إنه يدافع، لا من أجل نفسه، بل من أجل القضاة؛ إنه بمثابة النذير،

أرسله الله للدولة، ولن يكون من اليسير أن نجد رجلًا آخر مثله: «ففي ظني أنكم ربما تضيقون صدرًا (كالرجل الذي يوقظونه من نومه بغتة)، وربما تظنون أنه من اليسير أن تقضوا علي بضربة واحدة - كما ينصح «أنائتس» - وعندئذ يتاح لكم أن تستأنفوا النوم بقية حياتكم، إلا إذا أرسل لكم الله في عنايته بكم نذيرًا آخر».

لكن لماذا قصر نفسه على المحادثات الشخصية، ولم يسد النصح في أمور الدولة العامة؟ «لقد سمعتموني أتحدث في أوقات مختلفة وفي أماكن مختلفة، عن راعية مقدسة، أو علامة تتردد علي، وهي التي أشار إليها «مليتس» في عريضة الدعوى بأنها آلهة جديدة، وأخذ يتهمك عليها؛ إن هذه العلامة التي هي ضرب من الصوت، جاءتني أول ما جاءت، عندما كنت طفلًا؛ وهي دائمًا تنهاني عن فعل شيء ما، لكنها لم تأمرني قط بفعل شيء أنا فاعله؛ وذلك هو ما لا يجعلني رجلًا من رجال السياسة»، ومضى يقول: «إنه لا يستطيع رجل شريف أن يطيل أمد بقائه في السياسة»، ويضرب لذلك مثلين من الأمور العامة كان قد اشتبك فيهما اشتباكًا لم يكن له عنه محيص؛ في أولهما قاوم الديمقراطية، وفي ثانيهما عارض «الطغاة الثلاثين»؛ وقد قاوم تلك وعارض هؤلاء، لما رأى أصحاب السلطان يجاوزون القانون في أفعالهم. وأشار إلى أن بين الحاضرين عددًا كبيرًا من تلاميذه الأسبقين كما أن بينهم آباء هؤلاء التلاميذ وإخوتهم، ولم يطلب إلى واحد من هؤلاء جميعًا أن يتصدى للشهادة بأنه (أي سقراط) يفسد الشباب ⁽⁶¹⁾، وأبى أن يجري مجرى العادة المألوفة فيعرض أبناءه في المحكمة باكين، لعله بيكائهم أن يستعطف قلوب القضاة إليه، فمثل هذه المشاهد - في رأيه - تضع المتهم والمدينة معًا موضع السخرية، وليست مهمته أن يطلب من القضاة إحسانًا، بل أن يقنعهم بصواب حجته.

وبعد أن صدر ضده حكم الإدانة، ورفضت العقوبة التي اقترحها من ناحيته، وهي أن يدفع ثلاثين «مينًا» (وقد عيّن سقراط أفلاطون في هذا الصدد ليكون أحد ضامنيه في دفع الغرامة، وذكر أنه بين الحضور في المحكمة) خطب خطبة ختامية فقال: «والآن يا أيها الرجال الذين حكموا علي بالإثم، اسمحوا لي أن أتنبأ لكم لأنني مقبل على الموت، والناس ساعة الموت يوهبون قدرة على التنبؤ؛ إني أتنبأ لكم - وأنتم قتلتي - بأنني لن أكاد أرحل عنكم حتى ينزل بكم عقاب أقسى مما أنزلتموه بي، فأنتم مخطئون إذا ظننتم أنكم بقتلكم الناس ستمنعون أي ناقد من الكشف عن شرور حياتكم فليس ذلك طريق الفرار، فلا هو ممكن ولا هو مشرف لكم؛ أما أسهل الطرق وأشرفها، فليس هو أن تكتموا الناس، بل هو أن تصلحوا من أنفسكم».

ثم استدار ناحية القضاة الذين رأوا براءته، وخاطبهم قائلاً إن راعيته لم تعترض عليه شيء مما قاله ذلك اليوم، مع أنها في ظروف أخرى كثيرًا ما أسكتته في منتصف الكلام؛ وقال إن ذلك «علامة على أن ما حدث لي خير، وأن من ظن من أن الموت شر، فهو مخطئ، لأن الموت إما أن يكون نومًا بغير أحلام وعندئذ يكون خيرًا لا شك فيه - وإما أن يكون انتقالًا للروح إلى عالم آخر، وماذا يضمن به إنسان ثمنًا لفرصة تتاح له أن يتحدث مع «أورفيوس» و«موزيوس» و«هزبود» و«هوميروس»؟ كلا إلا إن كان ذلك حقًا، فأमितوني مرة بعد مرة»، إنه في العالم الآخر سيتحدث مع آخرين ممن نزل بهم الموت ظلمًا، وهو فوق كل شيء، سيمضي في بحثه عن المعرفة «إنهم في العالم الآخر لن يقتلوا الناس بسبب إلقائهم الأسئلة؛ لا، إنهم يقينًا لن يفعلوا؛ ذلك لأنهم فضلًا عن كونهم أسعد منا، فهم من أصحاب الخلود، ذلك إن كان صدقًا ما يقال...

«لقد حانت ساعة الرحيل، وستفترق بنا الطرق - أما أنا فإلى الموت، وأما أنتم فإلى الحياة، والله وحده أعلم أيهما خير».

إن محاورة «الدفاع» تقدم لنا صورة واضحة لرجل من طراز خاص، رجل شديد الثقة بنفسه، يسمو بتفكيره عن السفساف ولا يابه للنجاح في الدنيا، ويعتقد بأنه مهتد بصوت مقدس، ومؤمن أن التفكير الواضح أهم ما تتطلبه الحياة الصحيحة، ولو استثنيت هذه النقطة الأخيرة، وجدته شبيهًا بالشهيد عند المسيحيين، أو بالرجل من فريق «المتزمطين»، ويستحيل عليك أن تقر العبارة الأخيرة التي يستعرض فيها ما يحدث بعد الموت، من دون أن تشعر بأنه قوي الإيمان بالخلود، وأن تشككه الذي يتظاهر به تشكك مزعوم لا يصور حقيقة نفسه. إن مخاوف العذاب الأبدي لا تقلق باله كما تفعل لأتباع المسيحية، وليس يتطرق إليك شك في أنه سيحيا في الحياة الآخرة حياة سعيدة، وترى سقراط الأفلاطوني في محاورة «فيدون» يقدم الأسباب التي تؤيد العقيدة في الخلود؛ لكن يستحيل علينا أن نقول إن كانت هذه هي الأسباب التي أثرت في سقراط الذي عرفه التاريخ.

إنه يوشك ألا يكون ثمة سبيل إلى الشك - فيما يظهر - بأن سقراط الذي عرفه التاريخ، قد زعم أنه كان يهتدي براءة مقدسة، ويستحيل علينا أن نقطع برأي فيما إذا كان ذلك شبيهًا بما قد يسميه المسيحيون بصوت الضمير، أو كان يبدو له صوتًا حقيقيًا. إن جان دارك كانت تسيّرُها أصوات، وهذه الأصوات من الأعراض المعروفة لحالات الجنون، وكان سقراط يتعرض لحالات من الغيبوبة التي يتصلب فيها جسده، أو على الأقل ذلك ما يصح أن يكون تعليلاً طبيعيًا لمثل الحادثة التي وقعت له مرة حين كان في الخدمة العسكرية: «كان يفكر ذات صباح في شيء لم يقطع فيه برأي، فما أراد أن

يطرحه جانبًا، بل ظلَّ يفكر من أول الفجر حتى الظهر - عندئذ ظل واقفًا مركز الفكر، حتى كان الظهر فالتفتت إليه الأنظار، وانتشرت إشاعة في الحشد المتعجب بأن سقراط لبث واقفًا مفكرًا في شيء ما منذ فلق الصبح، ولما أقبل المساء بعد العشاء، دفع حب الاستطلاع نفرًا من الأيونيين (وأظن ذلك قد حدث في الصيف لا في الشتاء) أن يفرشوا حصرهم في العراء ويرقدوا هناك على مرأى من سقراط، ليروا هل يظل واقفًا طيلة الليل؛ ولبت واقفًا مكانه إلى الصباح التالي، حتى إذا ما عاد الضياء، توجه بالدعاء إلى الشمس ومضى في سبيله» (62).

وقد ألف الناس هذه الظاهرة في سقراط على درجة أقل؛ ففي مستهل «المأدبة» ترى سقراط و«أرستوديموس» يذهبان معًا إلى المأدبة، لكن سقراط يتخلف في غمرة من غمرات الذهول، فلما وصل «أرستوديموس» قال «أجاتون» المضيف: «ماذا صنعت بسقراط؟». فدهش «أرستوديموس» ألا يجد سقراط في صحبته: وأرسل عبدًا ليبحث عنه، فوجده في دهليز دار مجاورة؛ وقال العبد عند عودته: «إنه مسممر مكانه، فإذا ناديته لم يبد حراكًا». وقال الذين يعرفونه جيد المعرفة: «إن من عاداته أن يقف في أي مكان، ويذهل عن نفسه بغير ما سبب». فتركوه وشأنه حتى دخل عليهم والمأدبة في نصفها.

ويجمع الرأي على أن سقراط غاية في دمامة الخلقة، فله أنف أفطس وبطن كبيرة، إنه أقبح شكلًا من الأمساخ التي ذكرت في المسرحيات» (63)؛ وكان دائمًا يرتدي ملابس شعشاء بالية، ويسير حافي القدمين في أرجاء البلد كلها؛ وكان مما يثير الدهشة عند الناس جميعًا، عدم احتفاله بحرارة أو برودة، بجوع أو ظمًا؛ ويقول «القيادس» في محاوره «المأدبة» في وصف سقراط وهو في الخدمة العسكرية ما يأتي: إنه يروعك بقوة احتماله على الجوع حين كانت تضطرننا الظروف أن نحرم الطعام بسبب انقطاع الصلة بيننا وبين مواردنا؛ فهو في مثل هذه الحالات التي كثيرًا ما تحدث في أيام الحرب، كان لا يمتاز من دوني فحسب، بل يمتاز من سائرنا جميعًا، فليس بين الناس من كان يمكن مقارنته به... كذلك كان يدهشنا بقوة احتماله للبرودة؛ فقد اعترضنا صقيع فظيع، لأن الشتاء في تلك المنطقة شديد الوطأة حقًا؛ وكلنا إما ظل في مأواه، وإما خرج محملاً بحمل ثقيل من الثياب، مكسو القدمين باللبد والصوف؛ إلا سقراط فلم يأبه لهذا كله، ومشى حافي القدمين على الثلج لا يرتدي إلا ثيابه العادية ومع ذلك كان أحسن سيرًا من الجنود الذين انتعلوا الأحذية، فنظر هؤلاء إليه شزيرًا لأنه بدا كأنما يزدريهم. ولا ينفك الناس يذكرون له سيطرته على شهوات جسده؛ فقلما شرب خميرًا،

وإذا شرب لم يستطع أحد أن يجاربه في الشراب؛ على أن أحدًا لم يشهده مخمورًا، وكان في أمور الحب «أفلاطونيًا» مهما اشتدت به أسباب الإغراء، لو كان أفلاطون صادقًا في ما يروى عنه؛ فهو القديس الأورفي الكامل، لأنه انتصر للروح على البدن انتصارًا حاسمًا في هذا الصراع الذي ينشب بين الروح السماوي والجسد الأرضي؛ والبرهان الأخير على سيطرته هذه على البدن؛ عدم اضطرابه للموت آخر الأمر؛ لكنه في الوقت نفسه لا يخلص الولاء للمذهب الأورفي، فهو لا يقبل إلا التعاليم الرئيسية من ذلك المذهب؛ وينبذ ما فيه من خرافات ومن طقوس تطهيرية.

وسقراط الأفلاطوني يمهد الطريق للرواقيين وللكليبيين من بعده: فالرواقيون يرون أن الخير الأسمى هو الفضيلة وأن الإنسان لا يفقد فضيلته بأسباب خارجية؛ وهذا المذهب متضمن في قول سقراط لقضاته إنهم لا يستطيعون أن يلحقوا به ضررًا، واحتقر الكليبيون أنعم هذه الحياة الدنيا، وبرهنوا على ازدراهم لها؛ باجتناهم لأسباب الترف من حضارة الإنسان؛ وهذه هي نفسها النظرة التي حدت بسقراط أن يمشي حافي القدمين مهلهل الثياب.

ونكاد نوقن أن ما يشغل بال سقراط هو أقرب إلى مبادئ الأخلاق منه إلى قواعد العلم، فهو يقول في محاورة الدفاع - كما أسلفنا - لا شأن لي قط بالتأمل في الطبيعة المادية. إن أول ما كتب أفلاطون من محاوراته، هي المحاورات التي يفرض فيها غلبة النزعة السقراطية، يسوده البحث في تعريف ألفاظ أخلاقية، فمحاورة «شارميدس» معنية بتعريف الاعتدال، ومحاورة «ليسييس» بتعريف الصداقة، ومحاورة «لاخس» معنية بتعريف الشجاعة، وهو لا ينتهي في كل هذه المحاورات إلى نتيجة، لكن سقراط لا يدع مجالًا للشك في أن رأيه هو أن أمثال هذه المسائل أهمية بالغة، ولا ينفك سقراط الأفلاطوني يقرر وجهة نظره في أنه لا يعلم شيئًا، وأنه أحكم من غيره في شيء واحد، وهو علمه بأنه لا يعلم شيئًا، غير أنه لا يعتقد أن المعرفة مستعصية على التحصيل، بل هو على عكس ذلك يرى أن البحث عن المعرفة أهم ما يهتم له الإنسان، وهو يذهب إلى أن أحدًا من الناس لا يقترب الخطيئة عامدًا، ولذا فلا يعوز الناس إلا المعرفة لكي يكونوا جميعًا على فضيلة كاملة.

إن العلاقة الوثيقة بين الفضيلة والمعرفة مما يميز سقراط وأفلاطون، وهي ظاهرة - إلى حد ما - في الفكر اليوناني كله إذا قورن بالمسيحية. فالأخلاق المسيحية تجعل القلب النقي هو الأساس الجوهرى، والقلب النقي قد يوجد في الجاهل على الأقل كما يوجد في العالم، ولقد لبث هذا الاختلاف بين الأخلاق اليونانية والأخلاق المسيحية قائمًا حتى يومنا هذا.

ولم يكن سقراط هو الذي ابتكر طريق الجدال، أعني الطريقة التي تلتمس العلم عن طريق السؤال والجواب، فالظاهر أن زينون - تلميذ بارمنيدس -

وكان أول من استخدم الجدل على صورة مطردة؛ وفي المحاورة الأفلاطونية «بارمنيدس» ترى زينون يعامل سقراط نفس المعاملة التي يعامل بها سقراط أشخاصًا آخرين في مواضع أخرى من المحاورات؛ لكن ثمة ما يبرر لنا كل التبشير أن نقول إن سقراط قد مارس هذه الطريقة وهذبها؛ فقد رأينا أن سقراط حين حكم عليه بالموت، أخذته نشوة فكرية لأنه في العالم الآخر سيتاح له أن يلقي أسئلة إلى الأبد من دون أن يحكم عليه بالموت، إذ إنه سيكون عندئذ من أصحاب الخلود؛ إنه لو كان قد مارس الجدل على النحو الموصوف في محاورة «الدفاع» فلا شك في أن عداوة الناس له تتضح علتها في غير عسر، فكل دجالي أثينا كانوا على استعداد لأن يتآزروا لمناصبته العدا.

إن الطريقة الجدلية تناسب بعض الموضوعات من دون بعضها الآخر؛ وربما كان ذلك عاملًا من العوامل التي حددت مسالك البحث عند أفلاطون، إذ لم يكد أفلاطون يتناول بحثه إلا ما تصلح له هذه الطريقة؛ ثم أثر أفلاطون في أكثر الفلسفة من بعده، بحيث ضربت على نفسها حدودًا فرضتها هذه الطريقة.

إنه من الواضح أن بعض الموضوعات لا تصلح لبحثها هذه الطريقة - مثال ذلك العلم التجريبي؛ نعم إن جاليليو قد استخدم المحاورات يؤيد بها نظرياته، لكنه لم يلجأ إلى ذلك إلا ليتغلب على تعصب الناس لآرائهم تعصبًا أعماهم عن الحقائق - ومع ذلك فالجوانب الوضعية من استكشافاته، لم يكن حشرها في محاورة بغير كثير من التكلف؛ إن سقراط في محاورات أفلاطون، يدعي دائمًا أنه لا يريد أكثر من استخراج المعرفة من نفس سائله، وهو لهذا يشبه نفسه بالقبلة؛ وتراه في محاورة «فيدون» ومحاورة «مينون» حين يطبق طريقته على مشكلات هندسية، يلقي أسئلة موجهة لا يبيحها أي حكم عادل؛ والطريقة متمشية مع مذهب التذكر القائل بأن الإنسان يتعلم بتذكره لما كان يعرفه في وجود سابق على هذا الوجود؛ ولتفنيد هذا الرأي، انظر إلى أي كشف كشفه الإنسان بالمجهر، كانتشار المرض بالبكتيريا مثلاً؛ فلا يسهل على إنسان أن يذهب إلى أن مثل هذه المعرفة يمكن استخلاصها من شخص كان يجهلها، بطريقة السؤال والجواب.

إن الأمور التي تصلح أن تعالج بالطريقة السقراطية هي تلك التي لنا بها من العلم ما يكفي للوصول إلى النتيجة الصحيحة، غير أننا لم نوفق - بسبب اختلاط في أفكارنا أو نقص في تحليلنا - إلى الاستفادة مما نعلمه أكبر فائدة منطقية ممكنة؛ فسؤال مثل: «ما هي العدالة؟» نموذج لما يصلح له النقاش في المحاورة الأفلاطونية؛ فكلنا يستعمل كلمتي «عادل» و«ظالم» استعمالاً لا تحفظ فيه؛ فلو بحثنا طرائق استعمالنا لهاتين الكلمتين، أمكننا ان نصل

بالطريقة الاستقرائية إلى أفضل تعريف يطابق استعمالنا لهما، فكل ما تتطلبه لهذا هو أن نعرف كيف يستعمل الناس الكلمات التي نحن بصدده البحث في معانيها؛ لكننا إذا ما فرغنا من بحثنا، ألفينا أنفسنا قد كشفنا عن حقائق لغوية فقط، لا عن حقائق في الأخلاق.

ومع ذلك ففي مستطاعنا تطبيق الطريقة تطبيقًا نافعًا على نوع من الحالات أوسع نطاقًا مما ذكرنا؛ فحيثما يكون الأمر المعروض للمناقشة منطقيًا أكثر منه واقعيًا، تكون المناقشة منهجًا سديدًا لاستخلاص الحقيقة؛ فافرض - مثلاً - أن شخصًا يعتقد في صلاحية النظام الديمقراطي، ويعتقد في الوقت نفسه بأن الأفراد الذين يعتقدون آراء معينة لا يكون لهم الحق في التصويت؛ عندئذ نستطيع أن نتهمه بالتناقض، وأن نبرهن له أن إحدى عبارتيه على الأقل لا بد أن تكون على خطأ بصورة ما؛ وإني لأعتقد بأن الأخطاء المنطقية أهم جدًّا من الوجهة العملية مما يظن كثير من الناس، لأنها تمكن أصحابها من اعتناق الرأي الذي ترتاح له نفوسهم في أي موضوع يعرض لهم؛ ذلك لأنه مما لا شك فيه أن أي مذهب متسق الأجزاء من الوجهة المنطقية، يكون - على الأقل من ناحية من نواحيه - مؤلماً ومنافياً للعقائد الجارية؛ والطريقة الجدلية - أو بعبارة أعم، طريقة المناقشة التي لا تتقيد بقيود - تعمل على الزيادة من الاتساق المنطقي، وهي على هذا الوجه طريقة نافعة؛ لكنها طريقة لا نفع فيها إذا ما كان هدفنا كشف حقائق واقعة جديدة؛ وقد يجوز لنا أن نعرّف «الفلسفة» بأنها مجموعة الأبحاث التي يمكن متابعتها بالطرق الأفلاطونية؛ فإن كان هذا التعريف صحيحًا، فما ذاك إلا لما تركه أفلاطون من أثر في الفلسفة الذين جاؤوا من بعده.

-
- (56) - المرجع، نفسه، ك 3، فصل 1.
(57) - انظر «بيرنت» في كتابه «من طاليس إلى أفلاطون»، ص 180.
(58) - في النصوص المقتبسة من أفلاطون، اعتمدت غالبًا على ترجمة Jowett.
(59) - في رواية «السحاب» يصور أريستوفان سقراط منكراً لوجود زيوس.
(60) - راجع «الفصول» Acts، رقم ق، ص 29.
(61) - تكاد تكون هذه النقطة الحجة الوحيدة في محاوره «الدفاع» التي يرتضيها محام يتولى الدفاع عن سقراط.
(62) - محاوره المأدبة، 220.
(63) - زينوفون، «المأدبة».

الفصل الثاني عشر تأثير إسبرطة

لكي نفهم أفلاطون، بل لكي نفهم كثيرين من الفلاسفة المتأخرين، لا بد لنا من معرفة شيء عن إسبرطة؛ فقد كان لإسبرطة على الفكر اليوناني أثر مزدوج؛ أثر ناشئ عن الحقائق وأثر ناشئ عن صورة خيالية ولكل من الأثرين خطره؛ فأما الحقائق فهي التي مكنت الإسبرطيين من هزيمة أثينا في الحرب، وأما الصورة الخيالية فهي التي أثرت في أفلاطون حين كتب نظريته السياسية، بل أثرت في عدد لا يحصى من الكتاب بعد ذلك حين وضعوا نظرياتهم السياسية؛ والصورة الخيالية التي نعيها؛ تجدها في أكمل صورة لها في كتاب بلوتارك: «حياة ليكرجوس»؛ والمثل العليا التي تلمسها مبثوثة فيها، كان لها أثر كبير في تشكيل مذاهب روسو ونيتشه والاشتراكية الوطنية (64). إن تلك الصورة الخيالية قد كان لها - من الوجهة التاريخية - أهمية أبلغ مما كان للحقائق، ومع ذلك فسنبدأ حديثنا بالحقائق عن إسبرطة، لأنها كانت مصدرًا لما شاع عنها من خيال.

كانت لاكونيا - أو لاكيديمون - التي كانت إسبرطة عاصمة لها، تشغل الجزء الجنوبي الشرقي من بلبونيسوس؛ وقد غزا الإسبرطيون، الذين كانوا هم الطبقة الحاكمة، البلاد في عهد الغزوة الدورية من الشمال، وأخضعوا السكان الذين وجدوهم هناك إلى منزلة العبيد، وسمي هؤلاء العبيد بالمماليك؛ وكانت الأرض الزراعية كلها - في العصور التاريخية - ملكًا للإسبرطيين الذين كان يحرم عليهم بحكم القانون والعرف أن يزرعوها بأنفسهم، لسببين: الأول هو أن هذا العمل يحط من كرامتهم، والثاني هو ضرورة أن يفرغوا للخدمة العسكرية؛ ولم يكن العبيد يباعون ويشترون، لكنهم كانوا مرتبطين بالأرض طيلة حياتهم، والأرض كانت مقسمة أقسامًا، يملك كل إسبرطي من الذكور البالغين قسمًا منها أو أكثر؛ وهذه الإقطاعيات الزراعية لم تكن هي الأخرى يجوز بيعها أو شراؤها - كما هي الحال في العبيد - وإنما كانت بحكم القانون تنتقل من الوالد إلى أبنائه (وكان يمكن - فضلًا عن

ذلك - نقلها بالوصية إلى مَنْ شاء مالِكها)، وكان مالك الأرض يتقاضى المملوك الذي يزرع له أرضه سبعين «مِدمنة» (65) من الغلال لنفسه، واثنى عشرة «مدمنة» لزوجته، ومقدارًا معيّنًا من الخمر ومن الفاكهة كل عام (66)، وكل ما بقي بعد ذلك، هو حق للمملوك؛ وهؤلاء الممالِك هم يونان كالإسبرطيين سواءً بسواء، ولذا كانوا يقاومون وضاعة منزلتهم مقاومة مُرّة، وكانوا يثورون كلما وسعَتْهم الثورة، غير أن الإسبرطيين أعدوا لأنفسهم شرطة سرّيّة يقابلون بها هذا الخطر، وخشية ألا تكون الشرطة السرية احتياطًا كافيًا، اتخذوا إجراء آخر يتممه، وهو أن يعلنوا الحرب مرة في كل عام على جماعة الممالِك، حتى يتسنى للشبان الإسبرطيين أن يقتلوا من الممالِك مَنْ بدا لهم عاصيًا دون أن تقع عليهم تبعة قانونية جزاء ما قتلوا. على أن الدولة - لا السادة - كان لها حق العتق لمن شاءت من هؤلاء الممالِك، وكانوا بالفعل يعتقون - في حالات نادرة - إذا أبدوا شجاعة ممتازة في ميادين القتال.

وحدث إبان القرن الثامن قبل الميلاد أن غزا الإسبرطيون بلاد مسينا المجاورة، وأنزلوا معظم سكانها منزلة الممالِك، وبعد أن كانت إسبرطة قبل هذا الغزو تشكو ضيقًا بسكانها، جاءت هذه البلاد الجديدة فأفرجت - مدى حين - تلك الضائقة.

كانت الإقطاعات الزراعية من نصيب عامة الإسبرطيين، أما العلية فكان لهم ضيعاتهم، إذ الإقطاعات كانت أقسامًا من الأرض العامة توزعها الدولة على أبنائها.

ولم يكن للسكان الأحرار في الأجزاء الأخرى من لاكونيا نصيب في السلطة السياسية.

إن المواطن من الإسبرطيين له عمل واحد، وهو الحرب، التي كان يُعدّها لها منذ ولادته، ذلك لأن رؤساء القبيلة كانوا يفحصون المواليد، ليلقوا في العراء بمن كانت به علة منهم ولا يُسمح بالبقاء إلا لمن يرونه قويًا. وكان الصبيان كلهم يُربّون معًا في مدرسة واحدة كبيرة حتى سن العشرين، وهدف التربية عندهم هو أن تجعل منهم رجالًا أقوياء لا يابهون للألم، ويخضعون للنظام، ولم يكونوا ينصتون للهراء الذي يُقال عن التربية الثقافية أو العلمية، لأن هدفهم الوحيد هو أن يخرجوا جنودًا صالحين، كرسوا أنفسهم للدولة دون سواها.

وتبدأ الخدمة العسكرية الحقيقية في سن العشرين؛ وكان يسمح بالزواج لكل مَنْ جاوز العشرين، على شرط أن يظل الرجل حتى سن الثلاثين في «بيت الرجال» وأن يتصل بزوجه في خفاء كأنما الأمر بينهما سر أو خروج على القانون؛ أما بعد الثلاثين فهو مواطن كامل؛ وكل مواطن يكون عضوًا في

جماعة مشتركة في العيش، يأكل طعامه مع سائر الأعضاء، وكان عليه أن يُسْهِم بشيء من محصول إقطاعيته، ونظرية الدولة في ذلك هي ألا يكون مواطن إسبرطيّ ذا مسغبة، وألا يكون منهم أحد ذا ثراء؛ فكان الفرض في كل مواطن أن يعيش على إقطاعيته وما تنتجه له، ولم يكن من حقه أن يتنازل عن إقطاعيته إلا بطريقة المنحة الحرة، ولم يكن يسمح لأحد أن يملك ذهبًا أو فضة، وكان المال يصنع من حديد حتى لقد ذهبت الأمثال ببساطة العيش عند الإسبرطيين.

ومنزلة المرأة في إسبرطة فريدة في نوعها، فلم تكن معزولة كما كانت الحال مع النساء المحترمات في سائر أجزاء اليونان، بل كانت الفتيات تجتزن نفس مراحل التدريب البدني التي كان يجتاها الفتيان؛ بل أعجب من ذلك أن الفتيان والفتيات كانوا يقومون معًا بتمريناتهم الرياضية، وهم جميعًا عرايا الأجساد، فقد كانت الغاية المنشودة هي (وهنا أقتبس النص من كتاب «ليكرجوس» لپلوتارك، في ترجمة «نورث»): «أن يقوّي العذارى أجسادهن بتمرينات العَدُو والمصارعة ورمي القصة والقذف بالرمح؛ والقصد من ذلك هو أن يُتاح للأجثة التي سيحملنها بعدئذ أن تستمد غذاءها من جسد قوي شهواني فيكونوا أفضل أبدانًا، طولًا وتناسبًا، وكذلك إذا ما أكسبنا أجسادهن قوة بهذه التمرينات الرياضية، سهل عليهن أن يقاومن آلام الوضع... وعلى الرغم من أن العذارى كن يَبْدُون عاريات، ولم يقع أحد على خيانة، بل كان هذا اللعب مليئًا بالمرح واللهو، من دون أن يشوبه شيء من رعونة الشباب». والرجال الذين يأبون الزواج عندهم، «يَصْمَهُم القانون بوصمة العار»؛ ويُلْزَمون - حتى في أقصى الأجواء برودة - أن يروحوا ويغدوا بأجساد عارية خارج المكان الذي كان الشبان يؤدون فيه تمريناتهم ورقصاتهم.

ولم يكن يُسمح للنساء أن تبدي أية عاطفة مما عسى ألا يعود بنفع للدولة؛ فلهن أن يعبّرْنَ عن ازدرائهن للجان - ويُشكرن على ذلك لو كان المزدري وليدهن - لكن لم يكن لهن أن يظهرن حزنًا إذا حكم بالموت على مَنْ يلدن إذا ما تبَيَّن أنه وليد ضعيف، أو إذا قتل لهن ابن في الحروب؛ وكان سائر اليونان يعتبرون النساء الإسبرطيات نادرات في عفافهن؛ لكن هذا العفاف فيهن لا ينفي أن المتزوجة العاقر لا ينبغي لها أن تعترض إذا أمرتها الدولة أن تجرّب رجلًا آخر غير زوجها، لعلها تلد للدولة أبناء؛ فالتشريع عندهم يقضي بتشجيع النسل؛ ويروي عنهم أرسطو أن الوالد لثلاثة أبناء يُعْفَى من الخدمة العسكرية، ووالد الأربعة يُعْفَى من كل ما تقتضيه الدولة من واجبات.

كان دستور إسبرطة معقدًا، إذ كان بها ملكان ينتميان إلى أسرتين مختلفتين، وكلاهما يتولى المُلْك بالوراثة؛ وكان أحدهما - كما اتفق - يتولى قيادة الجيش إبان الحرب، أما في وقت السلم فكان لسلطانهما حدود؛ وفي المآدب

الجماعية كانا يظفران بضعف الطعام الذي يظفر به أي إنسان آخر، وإذا مات أحدهما أعلن حداد عام؛ وكانا عضوين في «مجلس الشيوخ» وهو مجلس يتألف من ثلاثين عضوًا (منهم الملكان) ويشترط في الثمانية والعشرين عضوًا الباقين أن يكونوا فوق الستين، وكانوا يُنتخبون مدى الحياة من كافة المواطنين، على أن يقع الانتخاب على أبناء الطبقة الأرستقراطية وحدهم؛ وكان هذا المجلس يتولى المحاكمة في القضايا الجنائية، ويُعدُّ الأمور التي كان يُراد عرضها على «الجمعية العامة» والجمعية العامة هذه قوامها المواطنون جميعًا، ولم يكن من حقها المبادرة بأي شيء، بل كانت تقتصر على قولها نعم أو لا عن أي اقتراح يُقدم لها؛ وبغير موافقتها لا يتم لقانون صدور؛ لكن موافقتها هذه - وإن تكن ضرورية - فهي ليست وحدها كافية؛ إذ لا بد للشيوخ وللقضاة أن يعلنوا القرار قبل أن يصبح ساري المفعول.

وإلى جانب الملكين ومجلس الشيوخ والجمعية العامة كانت هنالك هيئة رابعة في الحكومة، اقتصت بها إسبرطة وحدها، هي «الرقباء الخمسة» الذين كانوا ينتخبون من مجموعة المواطنين بطريقة يقول عنها أرسطو إنها «مفرطة في الصبائية»، ويقول «بيوري Bury» إنها في حقيقة أمرها انتخاب بالاقتراع، والرقباء الخمسة هم في الدستور عنصر «ديمقراطي»⁽⁶⁷⁾ يُراد به - في ما يظهر - أن يحدث توازنًا مع سلطة الملكين؛ ففي كل شهر يقسم الملكان يمينًا بالمحافظة على الدستور؛ وإذا حدث لأحد الملكين أن خرج في حملة عسكرية، رافقه رقيبان ليرقبا سلوكه؛ والرقباء هم أيضًا بمثابة محكمة مدنية عليا، ولهم حق الحكم جنائيًا على الملكين.

وكان المفروض أن الدستور الإسبرطي في العصور المتأخرة من الزمان القديم، يرجع إلى مشرّع يدعى «ليكرجوس» قيل إنه أذاع قوانينه سنة 885 ق.م.؛ والواقع أن النظام الإسبرطي قد نما بالتدرج شيئًا فشيئًا، وما «ليكرجوس» هذا إلا شخص أسطوري، أصله إله؛ واسمه معناه «طارد الذئب» وهو يرجع في نسبه إلى أصل أركاديّ.

لقد أثارت إسبرطة بين سائر اليونان إعجابًا يدهشنا نحن اليوم بعض الشيء؛ ففي بداية الأمر كانت إسبرطة أقل اختلاقًا عن سائر البلدان اليونانية مما صارت إليه في ما بعد؛ ففي الأزمان الأولى كانت تنجب من الشعراء والفنانين من تضارع بهم غيرها من البلاد؛ أما حول القرن السابع قبل الميلاد - أو قبل ذلك التاريخ - فقد تبلور دستورها (الذي يُعزى خطأ إلى ليكرجوس) على الصورة التي أسلفناها، فكل شيء فيها كان ضحية النصر في الحروب؛ ولم تعد إسبرطة تسهم بأي نصيب فيما أضافته اليونان إلى المدنية الإنسانية؛ فنحن اليوم نرى في إسبرطة نموذجًا مصعّرًا للدولة التي كان النازيون

ليقيموها لو ظفروا بالنصر، أما اليونان فرأوا فيها شيئًا آخر؛ فكما يقول «بيوري»: «إن القادم الغريب من أثينا أو ملطية في القرن الخامس، إذا ما أقبل زائرًا القرى المتنازعة التي تتألف منها تلك المدينة المتواضعة في مظهرها، غير المسوّرة، لم يكن يسعه الشعور بأنه قد انتقل إلى عصر عَبَّر منذ زمان طويل، حين كان الرجال أكثر شجاعة وفضلاً وبساطة، لم تفسدهم الثروة، ولم تَبْدُدْ نفوسهم الأفكار؛ وكانت إسبرطة تبدو لفيلسوف مثل أفلاطون يتأمل العلم السياسي، دولةً أقرب ما تكون الدولة للمثل الأعلى، أما الرجل اليوناني العادي فقد كان ينظر إلى إسبرطة فيرى فيها بناءً ذا جمال فيه قسوة وفيه بساطة، كان يرى فيها مدينةً دُوريةً فيها جلالُ المعابد الدُّورية، فهي أمجد بكثير من مأواه الذي يسكنه لكنها لا تريح بمثل ما يريح مسكنه»⁽⁶⁸⁾.

ومن الأسباب التي دعت سائر اليونان إلى الإعجاب بإسبرطة، استقرارها؛ فالمدن اليونانية الأخرى كلها تعرّضت للثورات، على حين ظلّ الدستور الإسبرطي بمنجاة من التغير مدى القرون، اللهم إلا زيادة تدريجية طرأت على سلطة الرقباء، وقد جاءت هذه الزيادة بوسائل قانونية وبغير انقلاب عنيف.

ولسنا ننكر أن الإسبرطيين قد نجحوا أمداً طويلاً في غرضهم الرئيسي، وهو خلق فصيلة من المحاربين لا تجوز عليهم هزيمة في قتال؛ ولعل معركة «ثرموبيلي» (480 ق.م.) أن تكون خير مثل لشجاعتهم على الرغم من أنها هزيمة من الوجهة الفنية؛ فثرموبيلي ممر ضيق بين الجبال، أريد لجيش الفرس أن يتجمّع فيه؛ فقصده ثلاثمائة إسبرطي مع توابعهم كل الهجمات الأمامية؛ وأخيراً كشف الفرس عن طريق أطول يمتد خلال التلال، ونجحوا في مهاجمة اليونان من الجانبين معاً، فقتل كل إسبرطي وهو في مكانه، إلا رجلين كانا غائبين في إجازة مرضية، لأنهما يشكوان من علة أعينهما تكاد تبلغ بهم حدّ العمى؛ فأصرّ أحدهما أن يحمله مملوكه إلى ميدان القتال، حيث لقي حتفه؛ أما الآخر - وهو أرسطوديموس - فقد قرّر أنه أضعف بالمرض من أن يُقاتل، ولم يَعدْ للقتال؛ فلما عاد إلى إسبرطة، لم يتحدث إليه إنسان، وأطلقوا عليه «أرسطوديموس الجبان» لكنه بعد عام واحد، محا عن نفسه هذا العار بموته باسلاً في موقعة «بلاتي» التي انتصر فيها الإسبرطيون.

وبعد الحرب، أقام الإسبرطيون نُصبًا تذكاريًا في مكان القتال في ثرموبيلي كتبوا عليه: «أيها القادم الغريب، أنبئ أهل «لاكيديمون» أننا نرقد ها هنا طاعة لأوامرهم».

دلّ الإسبرطيون مدى أمد طويل على أنهم لا يُقهرون في البر، ولبثوا

محتفظين بسيادتهم حتى عام 371 ق.م.، وعندئذ هزمهم أهل طيبة في واقعة «لوكنزا»، فكانت هذه ختامًا لعظمتهم الحربية.

وإذا غضضنا النظر عن الحرب، فإن إسبرطة في حقيقة أمرها لم تكن قط كما ظنَّ بها من الوجهة النظرية، فترى هيرودوت الذي عاش في فترة مجدها، يُلاحظ في دهشة أنه لم يكن بين الإسبرطيين شخص واحد يمتنع عن الرشوة على الرغم من أن ازدياد الثروة وحب الحياة البسيطة كانا من الأركان الأساسية التي تعمل التربية الإسبرطية على بنيانها، ويُقال لنا إن النساء الإسبرطيات كن عفيفات، ومع ذلك حدث عدة مرات أن وارتأ معروفاً للملك، قد نُحِّي عن عرشه على أساس أنه لم يكن ابناً لزوج أمه، ثم يُقال لنا إن الإسبرطيين كانوا ذوي وطنية لا تعرف هواده، ومع ذلك انتهى الملك «پوسانياس» الذي انتصر في واقعة «بلاتي» بخيانة وطنية، إذ قبل الرشوة من إكزسيس، فلو ضربنا صفحاً عن أمثال هذه الأمثلة البارزة، ألفينا السياسة الإسبرطية دائماً ضيقة النطاق إقليمية النظرة، فلما حرَّ الأثينيون يونان آسيا الصغرى والجزر المجاورة من ربة الفرس، كفت إسبرطة يدها، فما دامت أرض بلوبينوس نفسها بأمن من الخطر لم يكن ما يصيب اليونان الآخرين بذي خطر عندهم، وهذه النظرة الجزئية من إسبرطة، هي التي وقفت حجر عثرة في سبيل كل محاولة ترمي إلى تحالف فدرالي من أجزاء العالم الهليني.

ويقدم لنا أرسطو - الذي عاش بعد سقوط إسبرطة - صورة عن دستورها تتم عن كراهيته الشديدة لذلك الدستور⁽⁶⁹⁾؛ فما يقوله عنه يختلف اختلافاً شديداً عما يقوله سواه، حتى ليتعدَّر علينا أن نصدق أنه يتحدث عن نفس المكان الذي يتحدثون عنه؛ مثال ذلك قوله: «أراد المشرِّع أن يجعل الدولة كلها صلبة العود معتدلة المزاج، ونفَّذ ما أراد في حالة الرجال، لكنه أهمل النساء اللاتي يعشْنَ منغمسات في كل ضروب الشهوة والترف؛ والنتيجة هي أن الثروة في دولة كهذه، تصبح ذات قدر عند الناس أكثر مما ينبغي لها، خصوصاً إذا خضع المواطنون لسلطان زوجاتهم، كما هي الحال في معظم الأجناس المحاربة... وحتى في ما يخص الشجاعة، التي لا عَناء فيها في الحياة الجارية كل يوم، ولا تُطلب إلا أيام الحروب، كان تأثير النساء في لاكيديمون بالغ السوء... إن إباحية نساء لاكيديمون، لم تفارقهن منذ أقدم العصور، ولم يكن أحد ليتوقع منهن غير هذا، لأنه... حين أراد ليكرجوس - كما يروي الرواة - أن يطوي النساء تحت قوانينه، قاومته حتى يئس من المضيِّ في محاولته تلك».

ويمضي في حديثه فيتهم الإسبرطيين بالجشع الذي يعلله بعدم المساواة في توزيع الثروة؛ فعلى الرغم من أن الإقطاعات لا يجوز بيعها، فإنه من الممكن

- كما يقول - أن توهب أو يُوصى بمن يرثها؛ ثم يضيف إلى ذلك قوله إن حُمسي الأرض كلها ملك للنساء، ونتيجة لذلك قلة عظيمة في عدد المواطنين، فيقال إن المواطنين قد بلغوا يومًا عشرة آلاف، لكنهم عند هزيمة أهل طيبة لهم، كانوا أقل من ألف واحد.

إن أرسطو يتوجّه بنقده إلى كل نقطة في الدستور الإسبرطي، فيقول إن الرقباء غالبًا ما يكونون فقراء جدًّا، ومن ثم تسهل رشوتهم، وأنهم يبلغون من النفور حدًّا يغري الملوك أنفسهم بالتودّد إليهم، حتى لقد انقلب الدستور ديمقراطيًّا صرفًا، ويقال إن الرقباء قد أسرفوا في إباحيتهم وعاشوا على نحو ينافي روح الدستور، على حين ترى التزمّت بالنسبة للمواطنين العاديين قد بلغ حدًّا لا يُطاق، بحيث يضطرون اضطرارًا أن ينفسوا عن أنفسهم بمتعة حسيّة سرية لا يقرّها القانون.

كتب أرسطو ما كتبه حين كانت إسبرطة في طريق الانحلال، لكنه نوّه عن بعض النقط تنويهاً صريحًا، بأن الفساد الذي يذكره عنها قد كان فيها منذ العصور القديمة، ومن العسير علينا ألا نصدّقَه، لأن نعمة حديثة فيها جفاف وواقعية؛ وهي تتفق مع ما يلقاه الناس اليوم في خبرتهم بما يترتب على الإفراط في قسوة القانون؛ لكن صورة إسبرطة التي احتفظ بها الناس في خيالهم ليست هي الصورة التي رسمها عنها أرسطو؛ بل هي الصورة الأسطورية التي رسمها بلوتارك، وهي كذلك الصورة التي أضفت عليها الفلسفة كمالًا في جمهورية أفلاطون؛ وتعاقبت القرون، والشبان يقرأون هذه المؤلفات، فيلهبهم الطموح أن يكونوا أشباهًا لليكرجوس، أعني أن يكونوا «ملوكًا حكماء»؛ فما أكثر ما ضلّ الإنسان حين أراد أن يوحد في نفسه المثالية وحب القوة في آن معًا، ولا تزال رغبته في توحيد هذين الجانبين تبعد به عن جادة الطريق.

إن بلوتارك هو الذي حدّد معالم الصورة الكاذبة عن إسبرطة للقراء في العصور الوسطى والحديثة؛ فقد كانت إسبرطة - حين كتب بلوتارك - جزءًا من الماضي الذي يُجمّله الخيال، إذ كان يفصله عن عصرها المجيد مقدار ما فصلنا نحن عن عصر كولمبس؛ فمؤرخ الأنظمة السياسية لا بد أن يأخذ أقواله بحذر شديد، أما من أراد أن يؤرخ للأكاذيب الأسطورية، فالصورة التي رسمها بلوتارك تكون بالغة الأهمية له. إن اليونان قد أثّرت في العالم كله دائمًا - لا بسلطتها السياسية المباشرة - بل بتأثيرها في خيالهم وآمالهم ومثلهم العليا، فلئن كانت روما قد شقّت لنا الطرق التي لا تزال قائمة إلى حد كبير، وسنّت قوانين لا تزال مصدرًا لكثير من التشريعات القضائية الحديثة، فإن الذي جعل لهذه الأشياء قيمة هو الجيش الروماني، أما اليونان - فعلى الرغم من أنهم محاربون حربون بالإعجاب - إلا أنهم لم يفتحوا فتوحًا،

لأنهم استنفدوا معظم غضبتهم الحربية في مقاتلة بعضهم بعضًا، وكان من نصيب رجل نصف همجي - هو الإسكندر - أن ينشر روح الهلينية في أرجاء الشرق الأدنى، وأن يجعل اليونانية هي اللغة الأدبية في مصر وسوريا والأجزاء الداخلية من آسيا الصغرى، وكان من المستحيل على اليونان أن يقوموا بهذا كله، لا لأن القوة الحربية كانت تعوزهم، بل لعدم قدرتهم على التماسك السياسي، ولهذا فالوسائل السياسية التي نشرت الروح الهلينية كانت دائمًا غير هلينية، على أن العبقرية اليونانية هي التي أشعلت الوحي في أمم أجنبية، بحيث حركتهم إلى نشر ثقافة هؤلاء الذين غزتهم تلك الأمم نفسها.

إن ما يهم مؤرخ العالم، ليس هو الحروب الضئيلة التي كانت تنشب بين المدن اليونانية، ولا هو المشاغبات الخسيصة في سبيل السيادة الحزبية، بل هو الذكريات التي احتفظت بها الإنسانية حين بلغت تلك القصة القصيرة ختامها - كما يسترجع الصاعد على الجبل ذكرى شروق جميل في جبال الألب، بينما هو يصرع يومًا عسيرًا بأنوائه وثلوجه، فإن هذه الذكريات حين ذوت شيئًا فشيئًا، تركت في أذهان الناس صور قمم معيَّنة كانت أيام سطوع الضوء قد تألقت ببريق عجيب، من دون أن تمحو تلك الصور في الأذهان إدراكها أن وراء السحب جلالًا لا يزال حيًّا، وقد تنقشع عنه السحب يومًا فتظهر محاسنه، ومن تلك القمم اللوامع كان أفلاطون الذي بلغت أهميته درجة قصوى في العصور الأولى من المسيحية، وأرسطو في كنيسة العصور الوسطى، أما بعد أن نهضت أوروبا نهضتها، وأخذ الناس يقدرون الحرية السياسية، كان أهم من وجهوا إليهم أنظارهم هو پلوتارك، الذي كان له أعمق الأثر في أحرار القرن الثامن عشر من الإنجليز والفرنسيين، وفي مؤسس الولايات المتحدة؛ لقد كان له أثره في الحركة الابتداعية (الرومانتيكية) في ألمانيا، وظلَّ يؤثر في الفكر الألماني حتى اليوم تأثيرًا يقوم في الغالب على أساليب غير مباشرة، وكان تأثيره حسنًا من نواح، سيئًا من نواح أخرى، فهو سيئ فيما يخص ليكرجوس وإسبرطة، وإن ما يقوله عن ليكرجوس ل ذو أهمية، وسأوجز قوله هذا، حتى وإن كان في ذلك بعض التكرار.

يقول پلوتارك: إن ليكرجوس لما صمم على سنِّ القوانين لإسبرطة جعل يضرب في فجاج الأرض لكي يدرس النظم الاجتماعية المختلفة، فأحب قوانين «كريت» التي كانت «غاية في الاستقامة والصرامة»⁽²⁰⁾. لكنه كره قوانين أيونيا، حيث لمس «زوائد لا ضرورة لها وعبثًا لا جدَّ فيه»، وعرف في مصر فائدة فصل الجنود عن سائر الناس، فلما عاد بعدئذ من أسفاره «أدخل هذا النظام في إسبرطة: فجعل من التجار والصناع والعمال مجموعات تنفصل إحداها عن الأخرى، فكوّن بذلك أمة مجيدة»، وقسّم الأرض قسمة

متساوية بين أبناء إسبرطة لكي «يمحو من المدينة كل أثر للإفلاس والحسد والجشع وترف النعيم، وأن يمحو كذلك كل مظاهر الغنى والفقير». وحرّم استعمال النقود الذهبية والفضية، ولم يسمح بغير العملة من حديد، حتى تكون من تفاهة القيمة بحيث إذا أراد إنسان أن يختزن منها شيئاً، وجد أن ما قيمته عشر «مينات» يملأ غرفة بأسرها من غرف الدار المعدة لخزن المؤن»، وبهذه الوسيلة استطاع أن يمحو «كل العلوم الزائدة عن الحاجة والتي لا نفع فيها»، لأنه لن يكون هنالك من المال ما يكفي لدفع أجور مَنْ يمارس تلك العلوم، وبهذا القانون نفسه صيّر التجارة الخارجية ضرباً من ضروب المحال، فلما وجد المشتغلون بفصاحة الكلام وبالتوسط في فعل المنكر وبالتجارة في الحلّي، أن جزاءهم سيكون نقدًا من حديد، غادروا إسبرطة، ثم أمر ليكرجوس فوق هذا كله أن يأكل الناس معًا وأن يكون طعامهم جميعًا من نوع واحد.

وظنّ ليكرجوس - كما ظن كثير غيره من المصلحين - أن تربية الأطفال «أهم وأعظم ما يستطيع مصلح القوانين أن يشرّع له»، وكان شديد الرغبة - شأنه في ذلك شأن سائر من يقصدون قبل كل شيء إلى القوة الحربية - في رفع نسبة المواليد «فالألعاب والتمرينات والرقص الذي كانت تؤديه العذارى عاريات أمام الشبان، إن هو إلا استنارات وضروب من الإغراء لهؤلاء الشبان أن يتزوجوا، وليس ما يغريهم هنا هو الأسباب الهندسية - كما يقول أفلاطون - بل إنما يغريهم بالزواج الميل والحب الشديد»، وكان من أثر التقليد أن يجعل الزواج في سنيته الأولى وكأنه علاقة سرية «أن يُبقي في الزوجين نار الحب مشتعلة، ويحرك في الواحد منهم رغبة جديدة في الآخر» - أو على الأقل هذا ما ارتآه پلوتارك. ويمضي پلوتارك في حديثه قائلاً: إن الرجل لم يكن يساء الظن به عند الناس، إذا كان شيخًا متقدمًا في السن وله زوجة شابة، فأذن لرجل أصغر منه سنًا أن يستولدها الأطفال، «وكان من الجائر في حكم القانون أيضًا أن الرجل الشريف إذا أحب زوجته رجل آخر... التمسّت من زوجها أن يسمح له بمضاجعتها وإخصاب تلك التربة القابلة، ببذور تنبت الأبناء الصالحين، ولم يكن يُسمح بالغيرة الحمقاء لأن ليكرجوس لم يُردّ أن يختص الرجال بأبنائهم، بل ينبغي أن يكون الأطفال مشاعًا للصالح العام، وأراد بهذه الوسيلة نفسها كذلك أن من سيكونون أبناء الأمة لا ينبغي أن يُنسلهم أي رجل شاء، بل يُنسلهم أشرف الرجال وحدهم»، ويمضي پلوتارك في بيان أن هذا المبدأ بعينه هو ما يسير المزارعون بمقتضاه في ماشيتهم.

كان الوالد إذا وُلد له طفل، جاء به أمام هيئة من شيوخ الأسرة لتفحصه، حتى إذا ما وجدته سليم الصحة، رده إلى أبيه ليقوم على تربيته، وإلا قذفوا به في ميسنقع عميق من الماء؛ وكان الأطفال منذ البداية يخضعون لنظام صارم

يَعْلَمُ الخشونة؛ وهو نظام طَيِّب من بعض وجوهه - فكانوا مثلاً لا يوضعون في «قماط». وإذا بلغ الصبيان سن السابعة، أبعادوا عن ديارهم وُجِّمَعُوا في مدرسة داخلية، حيث يُقَسَّمُونَ فِرْقًا، كل فرقة تَأْتَمِرُ بواحد من أفرادها يمتاز من سائر الأفراد برأيه السيد وشجاعته. «وأما ما يخص التعلم فقد كانوا يتلقون ما يسدُّ حاجتهم، ثم ينفقون بقية وقتهم تدريبًا على الطاعة وعلى احتمال الألم وتحمل العمل الشاق، والصمود في القتال»، وكانوا يلعبون بأجسام عارية وهم مجتمعون طيلة الوقت؛ وبعد أن يجاوزوا الثانية عشرة لم يكونوا يلبسون المعاطف؛ وكانوا دائمًا «قذرين تنبعث منهم رائحة سيئة» ولم يستحموا إلا في أيام معينة من السنة؛ وينامون على أسرّة من القش يمزجونه في الشتاء بالحسك؛ وكانوا يعلمونهم السرقة، ثم يعاقبون إذا ضبطوا - لا على السرقة - بل على سوء تديبرهم.

وكانت العلاقة الجنسية بين شخصين من جنس واحد - ذكورًا أو إناثًا - نظامًا يقرُّه الناس في إسبرطة. وكان يخصص لهذا النظام جزء معين في تربية المراهقين الصبيان، وكان مُجِبُّ الغلام يرتفع مكانة في أعين الناس أو ينخفض بحسب أفعال غلامه المحبوب؛ فيروي لنا پلوتارك أنه حدث مرة أن صرخ غلام حين أُوذِيَ أثناء القتال، فحكم بالغرامة على مُحِبِّه لما أبداه الغلام من جبن.

ولم يكن الإسبرطي في أية مرحلة من مراحل عمره يتمتع إلا بقليل من الحرية.

«فقد كانت حياتهم ذات الطاعة والنظام، تستمر معهم بعد أن تكتمل فيهم الرجولة التامة، لأنه لم يكن يسمح لأي رجل أن يعيش كما يشاء، بل كانوا في مدينتهم كأنما هم يعيشون في معسكر، حيث يعلم كل إنسان أي قسط من الحقوق ينبغي أن يعيش، وأي واجب عليه أن يؤديه بحكم موضعه؟ واختصارًا كانوا جميعًا على هذه العقيدة: وهي أنهم لم يولدوا ليخدموا أنفسهم بل ليخدموا بلدهم... ومن أفضل الأشياء وأجلبها للسعادة، مما أدخله ليكرجوس في مدينته، الراحة والفراغ العظيم اللذان سمح بهما لمواطنيه، وكل ما حرمه عليهم أثناء فراغهم هو أن يشغلوا أنفسهم بأي عمل سافل أو وضع؛ وكذلك لم تكن بهم حاجة إلى العناية بجمع ثروة عظيمة، ما داموا يعيشون في مكان ليس للمقتنيات فيه نفع ولا قيمة. ذلك لأن «المماليك» - وهم أسرى الحروب - كانوا يزرعون لهم الأرض ويقدمون لهم مقدارًا من الدخل كل عام».

ويمضي پلوتارك في حديثه ليروي لنا قصة أثيني اتهم بالفراغ الخالي من العمل، ولما سمع إسبرطيُّ بهذا النبأ، صاح متعجبًا: «أروني هذا الرجل الذي اتهم لعيشه حياة شريفة جديرة بالرجل المهذب».

ثم يستأنف پلوتارك الحديث فيقول عن ليكرجوس: «إنه درّب مواطنيه تدريبيًا بحيث لا يودّون ولا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة، فكانوا يعيشون على نحو يجعلهم متشاكين، مترافقين دائمًا، كما يتجمّع النحل حول ملكته». ولم يكن يُسمح للإسبرطيين بالسفر، كلا ولا يُسمح للأجانب بالدخول في إسبرطة إلا لقضاء عمل ما، لأنهم كانوا يخشون أن تُفسد العادات الغربية عنهم، ما في بلادهم - لاكيديمون - من فضائل.

ويذكر پلوتارك نصّ القانون الذي كان يسمح لأهل إسبرطة أن يقتلوا المماليك حيثما أحسّوا رغبة في قتلهم، لكنه يأبى أن يصدق بأن قانونًا بكل هذه البشاعة يمكن أن يُعزى إلى ليكرجوس «لأنه يستحيل عليّ أن أقتنع بأن ليكرجوس قد ابتكر، أو شرّع مثل هذا القانون الخبيث المؤذي، لأنني أتخيّله ذا طبيعة رقيقة رحيمة، لما نراه في سائر أفعاله الأخرى من علائم الرحمة والعدل»، ولو استثنيت هذه النقطة وحدها، وجدت پلوتارك لا يملك إزاء دستور إسبرطة إلا الثناء.

وسيتضح لك مدى ما أثرت إسبرطة على أفلاطون، الذي سنخسه الآن بالبحث، حين تقرأ وصف «مدينته الفاضلة» التي سنجعلها موضوع الفصل التالي.

-
- (64) - ولم نذكر الدكتور تومس آرنولد والمدارس الخاصة في إنجلترا.
- (65) - المدمنة وحدة قياس أحجام يونانية قديمة، تساوي تقريبًا 54 لتر.
- (66) - انظر Bury في كتابه «تاريخ اليونان ج 1، ص 138؛ ويظهر أن الرجال من أهل إسبرطة كانوا يأكلون ستة أضعاف ما تأكله زوجاتهم.
- (67) - حين نتحدث عن العناصر «الديمقراطية» في الدستور الإسبرطي لا بد أن نذكر بالطبع أن المواطنين بصفة عامة كانوا طبقة حاكمة تستبد بالحكم استبدادًا شنيعًا على جماعة المماليك، ولا تسمح للأحرار المقيمين في غير إسبرطة من أجزاء البلاد.
- (68) - راجع تاريخ اليونان ج 1 ص 141.
- (69) - راجع «السياسة»، ج 2، 9، (1269 ب - 1270 أ).
- (70) - أنا أعتد على ترجمة «نورث North» في ما أقتبسه من پلوتارك.

الفصل الثالث عشر مصادر آراء أفلاطون

أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثرًا: قديمًا ووسيطًا وحديثًا. وأفلاطون أعظم أثرًا من أرسطو في العصور التي جاءت بعدهما؛ وإنما أزعم هذا لسببين: الأول هو أن أرسطو نفسه نتيجة تفرعت عن أفلاطون؛ والثاني هو أن اللاهوت المسيحي والفلسفة المسيحية - على الأقل حتى القرن الثالث عشر - كانا أكثر اصطباغًا بالأفلاطونية منهما بالأرسطية؛ فمن الضروري - إذن - في تاريخ الفكر الفلسفي، أن نعالج أفلاطون - وأرسطو بدرجة أقل منه - معالجة أوفى مما نعالج به أي فيلسوف آخر ممن سبقوهما أو لحقوهما. وأهم الموضوعات التي تناولتها فلسفة أفلاطون هي: أولًا «مدينته الفاضلة» التي كانت أقدم ما عرف العالم من مدائن فاضلة، وإنها لكثيرة العدد. والثاني نظريته في المثل التي كانت أول محاولة تبذل في حل مشكلة المعاني الكلية التي لا تزال حتى اليوم بغير حل. والثالث أدلته على الخلود. والرابع مذهبه في الكون. والخامس رأيه في المعرفة بأنها أقرب إلى أن تكون تذكيرًا منها إلى أن تكون إدراكًا حسيًا.. لكنني قبل أن أتناول أيًا من هذه الموضوعات، سأقول كلمة قصيرة عن ظروف حياته، وعن المؤثرات التي رسمت له آراءه السياسية والفلسفية.

وُلد أفلاطون سنة 428-427 ق.م. في أوائل الحرب البيلوبونيسية وكان ثريًا من الطبقة الأرستقراطية، تربطه علاقات بأفراد كثيرين ممن اشتركوا في حكومة «الطغاة الثلاثين». ولما هُزمت أثينا كان لم يزل شابًا، فاستطاع أن يعزو الهزيمة للديمقراطية التي كان الأرجح له أن يحتقرها بحكم منزلته الاجتماعية وروابطه العائلية، وقد تتلمذ على سقراط، وكان يكنّ له الحب العميق والاحترام الشديد، فمات سقراط على أيدي الحكم الديمقراطي؛ فليس إذن بعجيب أن يدير بصره نحو إسبرطة ليلتمس فيها ما يؤيد مثله الأعلى في الدولة؛ لقد مهر أفلاطون في الفن الذي يتيح له أن يطلي آراءه المناهية للحرية على نحو يخدع العصور التالية، التي أعجبت «بالجمهورية»

دون أن تتبين قط ما تنطوي عليه مقترحاتها. لقد كان موقف الناس دائمًا على صواب في ثنائهم على أفلاطون، ولو أنهم لم يكونوا أبدًا على صواب في فهمه؛ وذلك هو القضاء المحتوم الذي ينتظر عظماء الرجال جميعًا. أما غايتي فهي على نقيض ذلك، لأنني راغب في فهمه، على أن أعامله بقدر من التبجيل لا يزيد على ما أخصّ به مفكرًا إنجليزيًا أو أمريكيًا معاصرًا، أخذ نفسه بالدفاع عن الحكم الاستبدادي.

وكانت العوامل الفلسفية الخالصة التي أثّرت في أفلاطون هي الأخرى تميل به نحو التحزّب في الرأي لإسبرطة؛ وهذه العوامل - بصفة عامة - هي فيثاغورس، وبارمنيدس، وهرقليطس، وسقراط.

فمن فيثاغورس استمد أفلاطون العناصر الأورفيّة في فلسفته (سواء كان ذلك عن طريق سقراط أو لم يكن): وأعني بذلك الاتجاه الديني، والإيمان بالخلود، والقول بحياة آخرة، والنغمة الكهنوتية، وكل ما ينطوي عليه تشبيهه الذي صوّر فيه أهل هذا العالم يقوم يعيشون في كهف لا يشهدون الحقيقة. وكذلك أعني احترامه للرياضة وخلطه بين العقل والنظر الصوفي خلطًا لا يكاد يفرق فيه أحدهما عن الآخر.

واستمد من بارمنيدس الإيمان بأن العالم الواقع أبديٌّ لا يقع في الزمن، وبأن التغيير لا بد - على أسس منطقية - أن يكون وهمًا.

ومن هرقليطس استقى المذهب السلبي الذي يقرر أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشيء ما، فإذا جمعت هذا المذهب إلى مذهب بارمنيدس انتهت إلى النتيجة بأن المعرفة لا تُستمد من الحواس، وإنما يكونها العقل وحده؛ وهذا الرأي بدوره لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملاءمة.

والأرجح أن يكون قد أخذ عن سقراط اهتمامه بالمسائل الخُلقية، وميله إلى البحث عن تعليقات للعالم تكون أقرب إلى التعليقات الغائية منها إلى التعليقات الميكانيكية؛ فلقد شغلت رأسه فكرة «الخير» أكثر مما شغلت رؤوس الفلاسفة السابقين لسقراط، ومن العسير علينا ألا نعزو هذا الجانب فيه إلى تأثير سقراط.

فكيف نجد الصلة بين هذا كله وبين إثارة للحكومة الاستبدادية في السياسة؟ أولًا: ما دام الخير والعالم لا يقعان في الزمان، فأفضل دولة هي الدولة التي تجيء أقرب ما يمكن للنموذج السماوي، بأن يكون فيها أقل قدر مستطاع من التغيير وأكثر قدر من الكمال الثابت، على أن يكون حكامها هم أولئك الذين يفهمون الخير الأبدي أدقّ الفهم.

ثانيًا: كان أفلاطون - كسائر المتصوّفة - يؤمن في ما يؤمن بشيء من اليقين الذي أهم ما يوصف به أنه لا يمكن نقله إلى الآخرين إلا باصطناع أسلوب معين من الحياة؛ فقد حاول الفيثاغوريون أن يضعوا قاعدة يمكن بمقتضاها أن

يدخل العضو في جماعتهم، وهذا في صميمه ما أراد أن يفعله أفلاطون، فإذا أراد رجل أن يكون سياسيًا ماهرًا فلا بد له أن يعرف «الخير»، ولا يستطيع أن يعرف «الخير» إلا بتربية عقلية وخلقية، فإذا سمح أولئك الذين لم ينالوا قسطًا من هذه التربية أن يشاركوا في الحكومة، فلا مناص من إفسادهم لها. **ثالثًا:** لا بد من تربية طويلة لكي تنتج الحاكم الماهر على مبادئ أفلاطون، فقد يبدو لنا من غير الحكمة أن يصرّ أفلاطون على تعليم الهندسة لديونيسيوس الشاب، طاغية سرقصّة، لكي يجعل منه ملكًا صالحًا، لكن ذلك لم يكن عنه مندوحة من وجهة نظر أفلاطون، إذ كان متشبهًا بالتعاليم الفيثاغورية إلى حدٍّ يميل به إلى الظن بأن الحكمة مستحيلة بغير رياضة، وهذا الرأي يتضمّن أن توضع الحكومة في أيدي الأقلية.

رابعًا: رأى أفلاطون - ما رآه معظم الفلاسفة اليونان - إذ رأى أن الفراغ ضروري لتحصيل الحكمة، وإذن فلن تتوفر الحكمة لأولئك الذين يضطرون إلى العمل لكسب قوتهم، وإنما تتوفر فقط للذين يملكون وسائل العيش بغير عمل، أو للذين تزيج عنهم الدولة عبء التفكير في أمر معاشهم، وهذه وجهة نظر أرسطراطية في صميمها.

وإذا وازتًا بين أفلاطون والأفكار الحديثة، نشأ لنا سؤالان عامّان، وهما: أولًا - هل هناك ما يصح تسميته «بالحكمة»؟ وثانيًا - على فرض أن «الحكمة» شيء له وجود، فهل يمكن وضع دستور يكفل لها القوة السياسية؟

«الحكمة» بمعناها المفروض لها، ليست هي أي نوع من أنواع المهارة المتخصصة في فرع بعينه، كالمهارة التي تكون لصانع الأحذية أو للطبيب أو للقائد الحربي حين يضع الخطط؛ بل لا بد لها أن تكون شيئًا أكثر تعميمًا من هذا، ما دام اكتسابها مفروضًا فيه أن يحيل صاحبه قادرًا على الحكم الحكيم، وأحسب أن ما أراد أفلاطون أن يقوله هو أن الحكمة قوامها معرفة الخير، وأن ما يؤيد هذا التعريف عنده هو المذهب السقراطي الذي يقول إن الإنسان لا يرتكب الإثم وهو عالم به، والذي ينتج عنه أن من يعرف ما هو الخير، لا بد أن يسلك السلوك الصواب؛ أما هذا الرأي من وجهة نظرنا نحن، فبعيد عن الواقع؛ ونكون أقرب إلى الوضع الطبيعي إذا قلنا إن للناس مصالح شعبية وأن واجب السياسي هو أن يلتمس ما يوفق بين تلك المصالح جميعًا؛ إنه من الممكن لأفراد الطبقة الواحدة أو الأمة الواحدة أن يشتركوا في مصلحة واحدة، لكن مصالحهم هذه ستتعارض مع سائر الطبقات أو سائر الأمم؛ نعم لا ريب في أن الإنسانية جمعاء تتفق في مصالح معيَّنة، لكن هذا القدر المشترك لا يكفي لتحديد النشاط السياسي؛ وربما جاء يوم في المستقبل يكفي فيه هذا القدر المشترك بين الناس جميعًا لتفاهمهم، لكن المؤكد هو أنه لا يكفي ما دام هنالك دول ذات سيادة كثيرة العدد؛ وحتى إن جاء مثل هذا

اليوم، فستكون أشقّ مهمة في التماس الصالح العام هو الوصول إلى حلول تمنع التنارع بين أصحاب المصالح الخاصة المتعارضة.

ولكن حتى إذا فرضنا أن هنالك ما يصح أن يسمى «حكمة»، فهل هنالك أي ضرب من ضروب الدستور يمكن أن يسلم الحكومة للحكماء؟ إنه لا جدال في أن الأكثريات قد تخطئ - شأنها في ذلك شأن الجمعيات العامة - بل قد وقعت تلك الأكثريات في الخطأ فعلاً، لكن الأرسقراطية ليست دائماً متصفة بالحكمة، فما أكثر ما يكون الملوك حمقى في تصرفاتهم، وقد ارتكب البابوات أفحش الأخطاء، على الرغم من الاعتقاد بأنهم منزهون عن الخطأ، هل يمكن لأحد كائناً من كان أن يؤيد رأياً يقول بتسليم الحكومة لخريجي الجامعات، أو حتى لعلماء الدين؟ أو لناس وُلدوا فقراء فجمعوا ثروات عظيمة؛ إنه من الواضح أنك لن تجد مجموعة من أبناء الأمة تربطها صفة مشتركة، بحيث ترجح أن تكون هذه المجموعة أحكم عملياً من الشعب بأسره.

إنه من الجائز لمقترح أن يقترح بأن نوعاً مناسباً من التربية قد يُكسب أصحابه حكمة سياسية، لكن عندئذ ينشأ سؤال هو: ماذا عسى أن تكون هذه التربية المناسبة لذلك؟ وسترى أن هذا السؤال سرعان ما تنشق الأحزاب في الإجابة عليه.

إن مشكلة إيجاد مجموعة «حكيمة» من الناس نترك الحكم في أيديها، مشكلة لا حل لها كما ترى؛ وذلك هو ما يقطع في النهاية بتبرير الديمقراطية.

الفصل الرابع عشر مدينة أفلاطون الفاضلة

تتألف أهم محاورات أفلاطون - محاورة «الجمهورية» - من ثلاثة أجزاء بصفة عامة، أولها (وهو يمتد إلى ما يقرب من نهاية الكتاب الخامس) يعنى ببناء دولة مُثلى، وهذه الصورة من الدولة المُثلى هي أول ما عرف العالم من «مدن فاضلة».

ومن النتائج التي وصل إليها أفلاطون في هذا الجزء أن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة، وأما الكتابان السادس والسابع من الجمهورية فيعنيان بتعريف كلمة «فيلسوف»، ومناقشة هذا الأمر تؤلف الجزء الثاني. وأما الجزء الثالث فيتألف قبل كل شيء من مناقشة أنواع مختلفة من الدساتير الفعلية؛ ما لها من حسنات ومن سيئات.

إن الغاية الشكلية التي ترمي إليها «الجمهورية» هي أن تحدّد معنى كلمة «عدالة»، لكن الحوار قد انتهى في مراحله الأولى إلى نتيجة هي أنه لما كان الأيسر في كل شيء أن يُنظر إليه مكبّرًا عن أن يُنظر إليه مُصعّرًا، فالبحث في ما يجعل الدولة العادلة عادلةً أجدى من البحث فيما يجعل الفرد العادل عادلاً، ولما كان يتحتم أن تكون العدالة إحدى صفات أفضل دولة يمكن للخيال أن يصوّرها، ترى أفلاطون يبدأ بتصوير تلك الدولة المثلى، وبعدئذ يأخذ في تحليلها ليرى أي جوانب كمالها يمكن أن يُسمّى «عدلاً».

فلنبداً نحن بوصف مدينة أفلاطون الفاضلة في تخطيطها العام، ثم نعقب على ذلك ببحث نقط ستنشأ خلال الحديث.

يبدأ أفلاطون بتقريره أن أبناء المدينة يجب تقسيمهم ثلاث طبقات: الشعب والجنود وأولياء الأمر. وأولياء الأمر وحدهم هم الذين يؤذن لهم بتولي السلطة السياسية، وعدد أفراد هذه الطبقة أقل جدًّا من عدد الأفراد في الطبقتين الآخرين، والظاهر أن المقصود هو أن أفراد هذه الطبقة عند بداية تطبيق هذا النظام ينتخبهم المشترع، لكنهم بعد ذلك سيصبحون أصحاب حق في هذه الطبقة بحكم الوراثة في أغلب الأحوال، فلا نستثني إلا حالات شاذة، حيث

يجوز للطفل المتفوق من أبناء إحدى الطبقتين الدتئيين أن يرتقي إلى طبقة أولياء الأمر، كما يجوز لمن تبدو عليه علامات النقص من أبناء طبقة أولياء الأمر وشبانها أن ينخفض إلى واحدة من الطبقتين الأخرين. والمشكلة الأساسية - في ما يرى أفلاطون - هي أن يُستوثق من أن أولياء الأمر سينفذون ما أراده المشرع؛ وله عدة مقترحات لتحقيق هذه الغاية، بعضها تربوي، وبعضها اقتصادي، وبعضها بيولوجي، وبعضها ديني؛ وفي كثير من الأحوال لا ندري إلى أي حد أراد أفلاطون أن تُطبق هذه المقترحات على الطبقتين الأخرين - أي في ما عدا طبقة أولياء الأمر - نعم إنه من الواضح أنه يريد ببعض مقترحاته أن تطبق على الجنود، لكنه معني قبل كل شيء بأولياء الأمر وحدهم، الذين يريد لهم أن يكونوا طبقة متميزة عن الأخرين؛ مثل ما كانت فئة الجزويت في باراجواي القديمة، وفئة رجال الكنيسة في الدولة الكنسية حتى سنة 1870، والحزب الشيوعي في جمهوريات روسيا السوفياتية في يومنا هذا.

وأول ما نعرضه للبحث هو التعليم؛ فالتعليم منقسم إلى شعبتين: الموسيقى والألعاب، ولكل من هاتين الكلمتين معنى أوسع من معناها كما نفهمه اليوم. «فالموسيقى» تشمل كل شيء في عالم الفنون (71)، و«الألعاب الرياضية» معناها كل ما يتعلق بتدريب البدن وصلاحيته. «فالموسيقى» تكاد تشمل بمعناها ما نعنيه نحن اليوم بكلمة «ثقافة» و«الألعاب الرياضية» أوسع قليلاً مما نسميه اليوم «تمرينات بدنية».

ومهمة الثقافة هي إعداد «السادة المهذبين» بالمعنى المفهوم من كلمة «جتلمان» في إنجلترا الآن، وهو معنى يرجع إلى أفلاطون إلى حد كبير، فأثينا في عهده كانت في وجه من وجوها شبيهة بإنجلترا في القرن التاسع عشر؛ ففي كل منهما طبقة أرستقراطية تتمتع بثروة ومنزلة اجتماعية، لكنها لا تحتكر السلطة السياسية؛ وفي كل منهما كانت الطبقة الأرستقراطية تحاول جهدها أن تظفر بكل ما يسعها أن تظفر به من النفوذ عن طريق التأثير بسلوك أفرادها؛ لكن الأرستقراطية في مدينة أفلاطون الفاضلة تحكم حُكمًا مُطلقًا من كل قيد.

والظاهر أن التعليم كان يُعنى بغرس صفات الرصانة وحسن الذوق والشجاعة، فلا بد أن تُفرض منذ البداية رقابة شديدة على كل ما عسى أن يطالعه الناشئون من آداب، وما ينصتون إليه من موسيقى؛ ولكن لم يكن يُسمح للأمهات والمرضعات أن يقصصن على أطفالهن إلا قصصًا اعتمدتها السلطة المختصة، فلا يجوز قراءة هوميروس وهزيود لعدة أسباب، أولاً: لأنهما يصوران الآلهة في سلوك شائن أحيانًا، وذلك لا يربي النشء تربية

قويمة، فلا بد أن نعلم الصغار أن الشر يستحيل صدوره عن الآلهة، لأن الآلهة لم يخلقوا كل شيء، إنما خلقوا الأشياء الخيرة وحدها؛ وثانيًا: لأن في هوميروس وهزيود أشياء أريد بها أن تبت الخوف من الموت في نفوس القراء، مع أننا يجب أن نبذل قصارى جهدنا في تعليم أبنائنا أن يُقبلوا على الموت راضين في ساحة القتال؛ لا بد أن نعلم أبنائنا أن العبودية أشد من الموت، ولهذا لا ينبغي أن يستمعوا إلى قصص فيها رجال صالحون يكون ويولولون، حتى إن كان ذلك بسبب موت أصدقائهم؛ وثالثًا: لأن الذوق المرهف يقتضي ألا يضحك الإنسان بالقهقهة العالية أبدًا؛ ومع ذلك ترى هوميروس يتحدث عن «ضحك لا ينقضي بين الآلهة المباركة»، فكيف يستطيع مدرّس أن يؤثب الناشئين على خفة الطرب تأنيبًا فعّالًا، إذا أجابه الصبية بذكر هذه العبارة؟ ورابعًا: لأن في هوميروس فقرات تعلي من شأن المآدب الغنية بآكلها، وأخرى تصف شهوات الآلهة، ومثل هذه الفقرات لا يشجع على الاعتدال. (لقد اعترض العميد «إنج» - وهو أفلاطون مخلص لمذهبه - على سطر ورد في ترنيمة مشهورة، وهو: «صياح أولئك الذين ظفروا بالنصر، وغناء أولئك الذين أدّبوا الولايم»، وهو سطر وارد في وصف ما يحدث لآلهة السماء من ضروب المرح). كذلك لا ينبغي أن يكون ثمة قصص يسعد فيها الأشرار ويتشقى الأخيار، لأن الأثر الخلقي لهذا على العقول الناشئة قد يكون غاية في السوء؛ فلا مناص من حذف الشعراء على هذه الأسس كلها.

ويمضي أفلاطون بعد ذلك إلى مناقشة عجيبة عن الأدب المسرحي، فيقول إن الرجل الخير ينبغي له أن ينفر من محاكاة الرجل الشرير، فأما ومعظم المسرحيات يحتوي على أشرار، فلا مناص للأديب المسرحي وللممثل الذي يقوم بدور الشرير، من أن يحاكي سلوك أناس اقترفوا مختلف الآثام، بل لا يقتصر الأمر على المجرمين، إنما يجب على الرجال الأعلين ألا يحاكموا النساء والعبيد والسافلين بصفة عامة (ففي اليونان - كما كانت الحال في إنجلترا في عهد اليصابات، كان الرجال يقومون على المسرح بأدوار النساء)، وعلى ذلك فإذا كان لا بد لنا أن نسمح بالأدب المسرحي إطلاقًا، فلا ينبغي قط أن نذكر من الأشخاص إلا أبطالًا ذكورًا لا يعيهم نقص كائنًا ما كان، وينتمون إلى مولد طيب. ومن الواضح أن هذا مستحيل، ولذا لا يتردد أفلاطون في طرد المسرحيين من مدينته: «إذا ما جاءنا أحد من هؤلاء السادة المَهرة في فن المحاكاة، الذي يستطيعون أن يحاكو أي شيء شاءوا، وعرض علينا أن يُبدي فيه وشعره، ركعنا تمجيدًا، باعتباره رجلًا لطيفًا مقدسًا عجيبيًا، لكننا لا بد عندئذ أن نذكر له أيضًا أن أمثاله يحرم عليهم العيش في دولتنا، بحكم القانون؛ وهكذا بعد أن نعطره بالعطر المقدس، ونضع على جبهته إكليلاً من الصوف، سنبعث به إلى مدينة أخرى».

وبعد ذلك ننتقل إلى الرقابة على الموسيقى (بالمعنى الحديث للكلمة) فتحرم الأنغام الليدية والأيونية: الأولى لأنها تعبّر عن الأسى، والثانية لأن بها انحلالاً؛ ولا يُسمح إلا بالأنغام الدُّورية (للسجاعة) والأنغام الفريجّية (لضبط النفس)؛ وينبغي للتوقيعات الجائز عزفها أن تكون بسيطة، وأن تكون مما يعبر عن حياة باسلة منسقة الأجزاء.

ولا بد أن يجيء تدريب البدن على درجة شديدة من العنف، فلا يجوز لأحد أن يأكل سمكاً، أو لحمًا غير الشواء، ولا يجوز كذلك أن يوضع على الطعام أي نوع من المرق، ولا أن تُقدّم الحلوى، ويقول أفلاطون إن من ينشأ على نظامه في الطعام، لن يكون به حاجة إلى الطبيب.

ولا يُسمح للشبان - إلى سن معيّنة - أن تقع أعينهم على قبح أو رذيلة؛ حتى إذا ما حلت الساعة المناسبة، أطلعوا على «مثيرات» على هيئة مفزعات لا ينبغي أن تبث فيهم الفرع، ولذا تُدعى خبيثة لا ينبغي أن تعمل فيهم على إغواء الإرادة؛ ولن يُحكم على الشبان بالصلاحية للإنخراط في طبقة الحراس إلا بعد مقاومتهم لهذه المحن.

ولا بد للصغار قبل اكتمال نموهم أن يشهدوا الحرب، وإن لم يجز لهم الاشتراك بأنفسهم في القتال.

أما في الجانب الاقتصادي، فيقترح أفلاطون شيوعية تتناول كل شيء في طبقة أولياء الأمر، وكذلك (في ما أظن) طبقة الجنود، ولو أنه لم يكن صريحاً كل الصراحة في ما يختص بهذه الطبقة؛ أما أولياء الأمر فينبغي أن تكون لهم دُورٌ صغيرة وأن يكون طعامهم بسيطاً؛ ولا بد أن يعيشوا كما لو كانوا في معسكر، يأكلون معاً في جماعات؛ وليس لهم أن يقتنوا ملكاً خاصاً إلا ما كان ذا ضرورة بالغة، ويحرم استعمال الذهب والفضة، إنهم لن يكونوا أغنياء، لكن هذا لا ينبغي قط أن يكونوا سعداء، على أن غاية المدينة هي خير الجميع، لا سعادة طبقة دون سائر الطبقات. إن الغنى والفقر كليهما ضار، وليس لأيهما وجود في مدينة أفلاطون، وله عبارة غريبة عن الحرب، إذ يقول إنه سيسهل على مدينته أن تشتري الحلفاء في الحرب، ما دامت ستستغني عن نصيبها في مغانم النصر.

وترى سقراط الأفلاطوني يأخذ في تطبيق الشيوعية على الأسرة وهو كاره في ما يدّعي، فيقول إن الأصدقاء لا بد لهم أن يشتركوا في كل شيء، وفي ذلك النساء والأبناء، وهو يعترف أن ذلك سيستتبع مشكلات، ولكن يظن أنها مشكلات لا يستحيل التغلب عليها، فأولاً لا بد أن تتلقى البنات نفس ما يتلقاه البنون من تعليم، فيتعلمن الموسيقى والألعاب وفن القتال مع الصبيان جنباً إلى جنب، ومن حق النساء أن يكنّ على أتم مساواة بالرجال في كل شيء «فنفس التعليم الذي يجعل من الرجل ولياً للأمر طيباً، سيجعل من المرأة

ولية للأمر كذلك، لأن الطبيعة الأساسية في كليهما واحدة». ولا شك أن هنالك فروقًا بين الرجال والنساء، لكن هذه الفروق لا شأن لها بالسياسة، فبعض النساء فلسفيُّ النزعة، ويستطيع أن يتولى شؤون الحكم، وبعضهن حربيُّ الصبغة، ويمكن أن يكنَّ جنديات ماهرات.

فإذا ما فرغ المشرِّع من انتقاء الحراس - خليطًا من رجال ونساء - أمر بأن يشترك الجميع في مسكنهم ومأكلهم؛ وأما الزواج، كما نفهمه، فسيطرأ عليه تغييرٌ جوهرى (72)؛ ففي حفلات خاصة يُعَدُّ نفر من الأزواج والزوجات، ويضبط العدد بحيث يلائم النسبة المطلوبة للمحافظة على ثبات عدد السكان؛ وعندئذ يأخذ الزوج زوجة بالاقتراع - كما يُوهَّمون. أما حقيقة الواقع فهي أن حكَّام المدينة سيشرِّفون على عملية الاقتراع بحيث تتفق مع ما ينشدونه من مبادئ وراثية تُعين على إنتاج نسل قويم؛ وسيجعلون همهم أن ينسل خير الرجال أكبر عدد من الأبناء؛ ويؤخذ الأبناء جميعًا من والديهم ساعة الميلاد؛ وستتخذ الحيطة العظيمة ألا يعرف والد ولده وسيلقى بالأطفال الشائهيْن أو الهابطيْن من والديْن ناقصيْن في مَلَكاتهم. سيلقى بهم في مكان مجهول غريب، فذلك ما ينبغي فعله إزاءهم».

ويعتبر الأطفال الذين يولدون من زواج لم تقرّه الدولة أبناء سفاح؛ وينبغي أن تكون الأمهات بين العشرين والأربعين، وأن يكون الآباء بين خمسة وعشرين وخمسة وخمسين. أما في ما عدا هذه الأعمار فيباح اللقاء الجنسي حرًّا من القيود، على أن يكون الإجهاض أو قتل الأطفال أمرًا إجباريًا. وليس للزوج والزوجة - في «الزواج» الذي تهينه الدولة - أي رأي؛ فيكفي حافزًا لهما على الاتصال أنهما يؤديان واجبًا نحو الدولة، بدل أن يكون الحافز عاطفة من تلك العواطف المبتذلة التي كان يتغنى بها الشعراء الذين أقصتهم الدولة عن أرضها.

ولما كان كل ولد يجهل والديه، فسيسمي كلُّ رجل «والدًا» ما دامت سنه تجيز أن يكون له والد، وقُل هذا في «الأم» و«الأخ» و«الأخت» (يحدث هذا في بعض القبائل الهمجية، وكان مصدرًا لكثير من الحيرة عند المبشرين). ولا يجوز زواج بين «والد» و«ابنه» أو بين «أم» و«ابن». وكذلك يمتنع بصفة عامة - لا بصفة مطلقة - الزواج بين «أخ» و«أخت» (أظن لو فكَّر أفلاطون في هذا القول تفكيرًا دقيقًا لوجد أنه بذلك يمنع كل الزواج، اللهم إلا زواج الأخ والأخت في الحالات النادرة التي يشير إليها).

والمفروض أن تظل العواطف الحاضرة المتصلة بهذه الكلمات: «أب» «أم» «ابن» «ابنة» قائمةً في التنظيم الجديد عند أفلاطون؛ فمثلًا لا يجوز لشاب أن يضرب شيخًا، إذ قد يكون ذلك الشيخ المصروب أباه.

والحسنة المرجوة من هذا كله، هي بالطبع أن تقلّ إلى أصغر حد ممكن عواطف الملكية الخاصة، وبذلك تزول الحوائل التي تقف في سبيل الروح القومية، وسبيل الرضى بانعدام الملكية الخاصة؛ وقد كان الدافع إلى عزوبة رجال الكنيسة شيئاً من هذا القبيل إلى حد كبير⁽⁷³⁾.

وأنتقل أخيراً إلى الجانب الديني من نظام أفلاطون؛ ولست أحصر تفكيري الآن في الآلهة اليونانية التي يعبدها الناس، بل أفكر في أساطير معينة على الحكومة أن تبثها في النفوس، فيقول أفلاطون صراحة إن الكذب من حق الحكومة، كما أن إعطاء الدواء من حق الأطباء؛ فقد رأينا في ما سلف أن الحكومة من حقها أن تخدع الناس في ادعائها أنها تنظم الزواج على أساس الاقتراع؛ لكن هذا النوع من الكذب لا يتصل بأمر من أمور الدين.

وهناك «أكذوبة سلطانية واحدة» يرجو أفلاطون أن تجوز على الحكام أنفسهم، وعلى كل حال فهي لا شك خادعة لسائر المدينة؛ وهو يفضّل هذه «الأكذوبة» تفصيلاً شديداً؛ وأهم جوانب الأكذوبة هو العقيدة بأن الله قد خلق الناس ثلاثة أنواع: فخيرهم مصنوع من ذهب، وبأتي بعد هؤلاء قوم من فضة، وأما عامة الناس فمن نحاس أو حديد؛ فأما من خلّقا من ذهب فأولئك يصلحون للحكم، ومن خلّقا من فضة فأولئك هم الجنود، وأما بقية الناس فيؤدون العمل اليدوي؛ والأغلب - وليس دائماً - أن ينتمي الأبناء إلى نفس الطبقة التي كان ينتمي إليها أبائهم، فإذا لم يكن أمرهم كذلك، فلا بد من رفعهم أو خفضهم حسب ما تقتضيه الحال. ولئن كان من العسير أن تقنع أبناء هذا الجيل بصدق هذه الأسطورة، فإنك تستطيع أن تنشئ الجيل المقبل وما يتلوه من أجيال تنشئة لا تميل بهم إلى الشك في صدقها.

وإن أفلاطون لعلّى صواب في رأيه بأن العقيدة في صدق هذه الأسطورة يمكن أن تتكون في مدى جيلين، فقد تعلم اليابانيون منذ سنة 1868 أن الميكادو قد هبط من آلهة الشمس، وأن اليابان قد تم خلقها قبل أن يخلق سائر العالم، وكل من يثير الريبة في هذه العقائد من بين أساتذة الجامعات، حتى إن كان ذلك في بحثه العلمي، يُطرد لمجافاته للروح اليابانية. أما الذي غاب عن أفلاطون إدراكه - في ما يظهر - فهو أن قبول الناس لأمثال هذه الأساطير بالقوة؛ لا يتفق وروح الفلسفة، ويتضمن ضرباً من التعليم يشل الذكاء.

يصل أفلاطون في الكتاب الرابع من الجمهورية إلى تعريف «العدالة» - وهو الهدف المزعوم من المحاورة كلها. والعدالة قوامها - في ما يرى - أن يؤدي كل إنسان عمله الخاص به من دون أن يتدخل في عمل سواه؛ فالمدينة «عادلة» إذا قام الصانع والجندي والحاكم، كل بعمله من دون أن يتدخل في

أعمال الطبقتين الآخرين.

وإنه لمبدأ يدعو إلى كل إعجاب أن يهتم كل إنسان بما هو معنيٌّ به، لكن ذلك يوشك ألا يتفق في شيء مع ما يسميه الإنسان الحديث «عدالة»، بحيث تكون التسمية استعمالاً طبيعياً لألفاظ اللغة. إن الكلمة اليونانية التي ترجمناها بلفظة العدالة، إنما كانت تدل عندهم على فكرة غاية في الأهمية في التفكير اليوناني، وليس في لغتنا مرادف لها يطابقها أتم التطابق. وجدير بنا أن نستعيد هاهنا ما قاله انكسمندر: «لقد قُضي على الأشياء أن تعود من جديد إلى الأصل الذي نشأت منه، لأنها يعوّض بعضها بعضاً، ويُرْضي بعضها بعضاً، بحيث يردُّ كلُّ ما اقترفه من إجحاف بحسب الوقت المعين».

فقبل أن تبدأ الفلسفة، كان لليونان نظرية، أو شعور، خاص بالكون، لك أن تصفه بأنه ديني أو خلقي. وبناء على هذه النظرية كان لكل شخص ولكل شيء مكان معين ووظيفة معينة. ولم يكن ذلك أمراً صادراً من زيوس، لأن زيوس نفسه خاضع لنفس القانون الذي يخضع له كل شيء. وإنما ترتبط النظرية بفكرة القضاء أو الضرورة، وهي تنطبق بكل دقة على الأجرام السماوية، لكنه حيث يعنف النشاط، يحدث ميل إلى مجاوزة الحدود المفروضة، ومن ثم تنشأ البغضاء، فهناك نوع من القانون المجرد الذي يعلو على آلهة الأولمب أنفسهم، يعاقب المعتدين، ويرد النظام الأزلي الذي حاول المعتدي أن يفسده، وانتقلت إلى الفلسفة هذه النظرية بأسرها، التي ربما كانت في بدايتها موضع إيمان الناس بغير وعي عقلي لفحواها، وإنك لتلمسها في المذاهب الكونية التي تقول بقيام تعانٍد بين الأشياء - كمذهبي هرقليطس وأمباذقليس - كما تلمسها في المذاهب الواحدية - كمذهب بارمنيدس - فهي مصدر الإيمان بالقانون الطبيعي والقانون البشري على السواء، وواضح أنها متضمنة في فكرة أفلاطون عن العدالة.

إن كلمة «العدالة» كما هي مستعملة حتى اليوم في القانون، أقرب شبهةً بفكرة أفلاطون، منها وهي مستعملة في النظريات السياسية؛ فقد مال بنا الرأي الديمقراطي إلى ربط العدالة بالمساواة، مع أن العدالة لم تكن تقتضي مساواة عند أفلاطون؛ أما «العدالة» بالمعنى الذي يكاد يكون مرادفاً لكلمة «قانون» - وذلك واضح من قولنا «ساحات العدالة» حين نريد محاكم القانون - فأهم ما يعينها هو حقوق الملكية، التي لا شأن لها بالمساواة؛ وأول تعريف يُقترح في بداية «الجمهورية» لكلمة «عدالة» هو أن قوامها وفاء الديون؛ وسرعان ما يضرب المتحاورون صفحاً عن هذا التعريف، على أساس أنه غير جامع للحالات كلها، لكن شيئاً منه يظل باقياً في التعريف النهائي.

وجدير بنا أن نلاحظ عدة ملاحظات على تعريف أفلاطون. فأولاً: من الممكن في نظره أن يقع تفاوت في السلطة والحقوق من دون أن يكون في ذلك ما

ينافي العدالة؛ فالسلطة كلها من حق أولياء الأمر، لأنهم أحكم أعضاء المجتمع، وفي رأي أفلاطون أن الظلم لا يقع في هذا الصدد إلا إذا كان بين أفراد الطبقتين الآخرين من هم أحكم من بعض أولياء الأمر؛ ولهذا ترى أفلاطون يتحوّط لذلك فيجيز رفع المواطنين أو خفضهم، ولو أنه يعتقد أن ميزتي المولد الطيب والتعليم الجيد ستؤديان إلى نتيجة في معظم الحالات، وهي أن يجيء أبناء أولياء الأمر أفضل من أبناء الآخرين؛ إنه لو كان من الممكن أن يقوم علمٌ أكثر دقة بشؤون الحكم، ولو كنا على يقين أكثر بأن الناس سيلتزمون طاعة الحكومة في ما تأمرهم به، لأمكن أن نجد كثيرًا من المبررات التي تؤيد نظام أفلاطون؛ فلن تجد أحدًا من رأيه أنه من الظلم أن تنتقي خير اللاعبين لفريق كرة القدم، مهما تعظم سيادتهم على غيرهم بانتخابهم لذلك الفريق؛ نعم إنه لو كانت لعبة الكرة تجري على القواعد الديمقراطية التي كانت تجري عليها حكومة أثينا، لانتخبَت الجامعة من الجامعات مَنْ يمثلونها من الطلاب على أساس الاقتراع؛ لكنه من العسير في شؤون الحكم أن تعرف مَنْ هم أمهر الناس، كما أنه يتعدّر عليك أن توقن بأن السياسي سيستخدم مهاراته في صالح الناس أكثر مما يستخدمها في صالح نفسه أو طبقته أو حزبه أو أشياع مذهبه الديني.

وثانيًا: إن تعريف أفلاطون «للعدالة» يقوم على فرض أن هنالك دولة منظمة إما على الأسس التي يقترحها بحيث تحقق في مجموعها مثلًا خلقًا أعلى؛ فهو يقول إن العدالة قوامها أن يؤدي كل فرد مهنته، لكن ما هي مهنة الفرد؟ إنه في دولة مثل مصر القديمة، أو مثل مملكة «إِنكا»، أعني حين تظل الدولة جيلًا بعد جيل لا يطرأ عليها تغير، تكون مهنة الفرد هي مهنة أبيه، ولا تنشأ في سبيل ذلك مشاكل؛ لكن الفرد في دولة أفلاطون ليس له أب شرعي؛ فمهنته بناء على ذلك لا بد أن تتقرر إما وفق ذوقه الخاص، وإما بحسب ما تحكم به الدولة على استعداداته؛ وواضح أن الحالة الثانية هي ما يريده أفلاطون؛ لكنّ هناك أنواعًا من العمل - رغم ما تتطلبه من مهارة فائقة - قد يُظن بها السوء، هذا مثلًا ما يراه أفلاطون في الشعر، وما أراه أنا في عمل نابيلون؛ وإذن فغايات الحكومة أمر جوهري في تحديد ما يصح أن يكون مهنة الفرد، وعلى الرغم من أن الحكام جميعًا لا بد أن يكونوا من الفلاسفة فلا ينتظر منهم أن يأتوا بجديد؛ لأنه يتوقع من الفيلسوف أن يلبث طول عمره رجلًا له القدرة على الفهم فيوافق على ما يراه هو.

وإذا سألنا: ماذا يُنتظر لجمهورية أفلاطون أن تؤديه؟ كان الجواب أقرب إلى الابتذال؛ لأنه سيقول إنها تظفر بالنصر في الحروب على مجموعات من السكان تقرب في عددها سكان مدينته، وستضمن معيشة لفئة قليلة معيَّنة من الناس؛ لكنها، في ظن راجح يقرب من اليقين، لن تنتج فنًا ولا علمًا،

بسبب تصلب أوضاعها؛ وستكون في هذا الصدد - وفي غيره - شبيهة بإسبرطة؛ فعلى الرغم من كل ما يُقال عن الجمهورية من كلام جميل، فإنها لن تؤدي أكثر من المهارة في الحرب وإعداد الطعام للأهلين، لقد عاش أفلاطون في عصر شهدت أثينا فيه المجاعة والهزيمة، وربما ظن - على غير وعي منه - أن اجتناب هذين الشرّين هو خير ما يمكن للسياسة أن تؤديه. وواضح أن «المدينة الفاضلة» - إذا أراد بها صاحبها الجدّ - فلا بد أن تجيء معبّرة عن مثله العليا؛ فلنبحث قليلاً في ما نعنيه بعبارة «مُثَلُّ عليا»؛ إن أول ما نذكره عنها أنها مرغوبة ممن يؤمنون بها، لكنها ليست مرغوبة على نفس الصورة التي يرغب بها إنسان في أسباب راحته الشخصية، كالطعام والمأوى، فالذي يفرّق بين «المثل الأعلى» وبين الشيء العاديّ حين يكون موضع رغبة الإنسان، هو أن الأول ليس متصلّاً بالصالح الشخصي؛ إنه شيء لا يتصل قط (في الظاهر على الأقل) بذات الشخص الذي يشعر بالرغبة فيه، ولذا يكون - من الوجهة النظرية - قابلاً لأن يصبح موضع الرغبة من كل إنسان، وعلى ذلك يمكننا تعريف «المثل الأعلى» بقولنا إنه شيء تتعلق به الرغبة من دون أن يكون الراغب فيه مركز الانتباه في هواه الشخصي، وعلى شرط أن يتمنى هذا الراغب فيه أن يكون مثله الأعلى موضع رغبة من كل إنسان آخر؛ فقد تكون رغبتني هي أن يجد كل إنسان طعاماً يكفيه، وأن يعطف كل إنسان على كل إنسان وهكذا، وإذا تعلقت رغبتني بشيء من هذا القبيل، رغبت كذلك في أن يكون محلّ رغبة من الناس جميعاً، وعلى هذا النحو يمكنني أن أنشئ ما يبدو في ظاهره بناءً أخلاقياً غير شخصيّ، ولو أنه في حقيقة أمره يقوم على أسس من رغباتي الشخصية - لأن الرغبة ما زالت رغبتني، حتى ولو لم يكن الشيء المرغوب فيه متصلّاً بشخصي، فمثلاً قد يتمنى إنسان أن يفهم العلم كل إنسان، ويتمنى آخر أن يقدر الفنّ كل إنسان؛ فالذي يفرّق بين رغبتيهما هو اختلاف في تكوينهما الشخصي.

ويتجلّى العنصر الشخصيّ إذا ما اقتضى الأمر تعارضاً في الرأي، فافرض مثلاً أن شخصاً قال لك: «إنك مخطئ في أمنيّتك لكل إنسان أن يكون سعيداً، إن واجبك هو أن تتمنّى السعادة للألمان، والشقاء لكل من عداهم». فهاهنا كلمة «واجبك» قد يكون معناها أن هذا ما يتمنى لي المتكلم أن أرغب فيه، وقد أجبته بأنني لما كنت غير ألماني، فمن المستحيل عليّ من الوجهة النفسية أن أتمنى الشقاء لكل من عدا الألمان، لكن جوابي هذا يبدو ناقصاً. وكذلك قد ينشأ اصطراع في الرأي حول مُثَلُّ عليا خالصة من الأهواء الشخصية؛ فالبطل الذي يدعو إليه نيتشه يختلف عن القديس المسيحي، ومع ذلك فكلاهما موضع إعجاب غير صادر عن مصلحة شخصية، فأشباع نيتشه يعجبون بالأول، والمسيحيون يعجبون بالثاني؛ فكيف لنا أن نحكم لأحد

الفريقين إلا على أساس من أهوائنا؟ ومع ذلك، فإذا لم نجد غير أهوائنا نحتكم إليها، فإن الخلاف الأخلاقي لا يمكن أن يقرَّ إلا باستمالة فريق لعواطف الفريق الآخر، فإن لم يفلح، فبالقوة - وقد ينتهي الأمر في آخر الأمر إلى الحرب بين الفريقين؛ إنه في مقدورنا - إذا ما كان اختلافنا على أمر من أمور الواقع - أن نرجع إلى العلم والطرائق العلمية في ملاحظة الواقع؛ لكنني لا أرى شيئاً شبيهاً بهذا في المشكلات التي تتصل في النهاية بأسس أخلاقية. ومع ذلك فلو كان هذا هو الواقع في حقيقته، فالمنازعات الأخلاقية تحوّر من نفسها بحيث تصبح تنازَعًا على القوة - بما في ذلك قوة الدعاية.

وقد بُسِّطَتْ هذه الوجهة من النظر، في صورة ينقصها التهذيب، في الكتاب الأول من «الجمهورية» على لسان ثراسيماكوس الذي كان شخصاً حقيقياً، كالأكثرية الغالبة من الشخصيات الواردة في محاورات أفلاطون؛ كان ثراسيماكوس سوفسطائياً من مشالسيدون، وكان معلماً مشهوراً للبلاغة، وهو مذكور في الملهاة الأولى التي ظهرت لأريستوفان عام 527 ق.م.؛ فترى سقراط (في الجمهورية) قد لبث حيناً يناقش بروح ودية معنى العدالة مع شيخ كهل اسمه سيفالوس، ومع أخوين لأفلاطون أكبر منه، هما جلوكون وأديمانتوس؛ وكان ثراسيماكوس يستمع لمحاورتهم في قلق متزايد، ثم لم يلبث أن قطع عليهم الحديث باحتجاج عنيف على هذا الهذر الصباني الذي ينطقون به، وأعلن في صراحة قوية أن «العدالة ليست سوى صالح الأقوى». وقد سقراط هذه الوجهة من النظر تفنيدياً راوغ فيه، من دون أن يواجهها بما هي جديرة به من عناية؛ مع أنها تثير المشكلة الرئيسية في الأخلاق والسياسة، وهي: هل هناك معيار - كائناً ما كان - «للخير» و«الشر» إلا ما يشتهي الشخص المستعمل لهاتين الكلمتين؟ فإذا لم يكن ثمة معيار ثابت، فالظاهر أن كثيراً من النتائج التي ينتزعها ثراسيماكوس، لا مناص من التسليم بصحته؛ ومع ذلك فكيف لنا أن نقول إن مثل هذا المعيار موجود؟

وها هنا يجب الدين إجابة بسيطة للوهلة الأولى، وهي أن الله هو الذي يقرر ما هو خير وما هو شرٌّ، فالفرد من الناس إذا اتحدت مشيئته مع مشيئة الله، كان خيرًا، ومع ذلك فليس هذا الجواب بمتفق كل الاتفاق مع ما تتطلبه العقيدة الدينية الأصلية، فرجال اللاهوت يقولون إن الله خيرٌ، وذلك يقتضي أن يكون ثمة معيار للخير مستقل عن إرادة الله؛ وعلى ذلك فنحن مضطرون أن نواجه السؤال الآتي: هل هناك حقٌّ موضوعي أو باطل موضوعي في مثل هذه العبارة؛ «اللذة خير» بنفس المعنى الذي ينطبق على قولنا «الثلج أبيض»؟

ولا بد لك من نقاش طويل جدًّا حتى تستطيع الجواب على هذا السؤال؛ فقد يظن بعض الناس أننا نستطيع - في حدود أغراضنا العملية - أن نجتنب النتيجة

الرئيسية التي تتفرّع عن هذا، ونقول: «لست أعرف المقصود من كلمتي «حق موضوعي» لكني سأعُدُّ العبارة «صحيحة» إذا اتفق كل الباحثين في موضوعها - أو أكثرتهم الغالبة - على تأييدها»، وبهذا المعنى يكون قولنا إن الثلج أبيض قولاً «صحيحاً»، وكذلك قولنا بأن قيصر قد قتل اغتيالاً، وأن الماء مركب من هيدروجين وأوكسجين وهكذا؛ عندئذ تواجهنا مشكلة مرجعها إلى الأمر الواقع، وهي: هل في الأخلاق عبارات اتفق عليها بمثل ما اتفق على العبارات السالفة؟ فلو كان فيها مثل هذه العبارات المتفق على صوابها، صلحت أساساً لقواعد السلوك الشخصي وللنظرية السياسية على السواء؛ أما إذا لم يكن هناك مثل هذه العبارات المتفق على صوابها، فنحن مضطرون إلى الاشتباك الفعلي في نزاع يستند إلى القوة أو إلى الدعاية أو إلى كليهما - مهما تكن الحقيقة الفلسفية في أمر هذا النزاع - أقول إننا مضطرون إلى الاشتباك في نزاع حيثما ظهر خلاف أخلاقي لا سبيل إلى قُضِّه بالاتفاق بين جماعات قوية.

وهذه مشكلة لا يعترف أفلاطون بوجودها؛ فعلى الرغم من أن فته المسرحي قد أغراه ببسط وجهة نظر ثراسيماكوس بسطاً قويّاً، فلم يكن على وعي تام بكل ما فيها من قوة، واستباح لنفسه أن يكون مجحفاً غاية الإجحاف في تنفيذها بالحجة؛ فهو مقتنع أن هنالك شيئاً اسمه «الخير» وأن الإنسان يمكنه أن يتحقق من طبيعة ذلك «الخير»، فإذا ما اختلف عليه الناس، فأحد المختلفين على الأقل مخطئ من الوجهة العقلية، على نحو ما تكون الحال لو كان الاختلاف اختلافاً علمياً قائماً على أمر من أمور الواقع.

إن اختلاف الرأي بين أفلاطون وثراسيماكوس غاية في الأهمية، لكنه اختلاف يكتفي مؤرخ الفلسفة بذكره من دون أن يحكم فيه برأي، فأفلاطون يعتقد أنه يستطيع أن يبرهن على أن جمهوريته المثلى خير، كما قد يعتقد الديمقراطي الذي يؤمن بموضوعية الأخلاق، أنه يستطيع أن يبرهن على أن الجمهورية شر، لكن من يأخذ بوجهة نظر ثراسيماكوس قد يقول: «ليس الأمر أمر برهان أو تفنيد، إذ السؤال لا يعدو أن يكون: هل تحب الدولة التي ينشدها أفلاطون؟ فإن أحببتها فهي خير لك، وإن لم تحبها فهي شر لك، وإن أحبها كثيرون وكرهها كثيرون، فالحسم بين أولئك وهؤلاء لا يكون بالعقل، بل يكون بالقوة وحدها - فَعَلِيَّةٌ كانت تلك القوة أو مستترة». وتلك هي إحدى مشكلات الفلسفة التي لا تزال قيد البحث، وترى في كل من الفريقين المتنازعين رجالاً جديرين باحترامك، غير أن الرأي الذي أيده أفلاطون، قد لبث دهرًا طويلاً، لا يكاد يتناوله أحد بالشك في صوابه.

ولا بد أن نلاحظ فوق ما ذكرناه، أن وجهة النظر التي تُجَلُّ إجماع الرأي محل المعيار الموضوعي (في الحكم الأخلاقي) تستتبع بعض النتائج التي لا يرضى

بقبولها إلا قليلون؛ فماذا نحن قائلون في المجدِّدين العلميين مثل جاليليو، الذين يدافعون عن رأي لا يوافق عليه إلا قليلون، لكن يظفر آخر الأمر بتأييد كل إنسان تقريبًا؟ إنهم يؤيدون آراءهم بالحجج، لا باستمالة العواطف، ولا بالدعاية التي تقوم بها الدولة، ولا باستخدام القوة، وهذا يقتضي أن يكون هناك معيار غير الرأي العام، وهناك في مسائل الأخلاق شيء يشبه بهذا، متمثلًا في أصحاب الهدايا الدينية الكبرى، فقد دعا المسيح إلى أنه ليس من الخطأ أن تحصد سنابل القمح يوم السبت، لكنه من الخطأ أن تكره أعداءك. وواضح أن مثل هذا التجديد الأخلاقي يتطلب معيارًا للحكم غير رأي الأغلبية، غير أن المعيار هنا - مهمًا يكن من أمره - فليس هو بالموضوعي كالذي نراه في حالة البحث العلمي، إن هذه المشكلة عسيرة، ولا أدعي القدرة على حلها، وحسبنا الآن ذكرها.

ربما أريد بجمهورية أفلاطون - ما لا يراد «بالمدائن الفاضلة» الحديثة - وهو أن تجد سبيلها إلى التنفيذ الفعلي؛ ولم يكن ذلك من الغرابة ولا من الاستحالة بما يبدو عليه الآن لأنظارنا، فكثير من أوضاعها - وبينها أوضاع كنا نظنها أبعد ما تكون عن إمكان التنفيذ - كان قائمًا بالفعل في إسبرطة، فقد حاول فيثاغورس - قبل أفلاطون - أن يطبق حكم الفلاسفة، وكان أركيناس الفيثاغوري - في عهد أفلاطون - ذا نفوذ سياسي في تاراس (وهي المسماة الآن تاراتو)، وذلك حين زار أفلاطون صقلية وجنوب إيطاليا، وكان مألوفًا للمدن أن تستخدم حكمًا في سنِّ قوانينها، فهذا ما صنعه صولون لأثينا، وما صنعه بروتاجوراس لمدينته ثوربي. وكانت المستعمرات في تلك الأيام مطلقة الحرية من رقابة المدن التي هي تابعة لها، فكان من الممكن جدًّا من الوجهة العملية لجماعة من الأفلاطونيين أن يقيموا «الجمهورية» على شواطئ إسبانيا أو الغال، لكن شاء سوء الحظ أن يقصد أفلاطون إلى سرقصَّة، وهي مدينة تجارية عظيمة، كانت غارقة في حروب لا تعرف هوادة مع قرطاجنة، ويستحيل على أي فيلسوف أن يؤدي شيئًا ذا بال في مثل هذا الجو؛ وجاء الجيل التالي، فشهد نشأة مقدونيا التي جعلت كل الدول الصغيرة بالية العهد، وأظهرت مقدار العبث في كل محاولة ترمي إلى إقامة نظام سياسي على نطاق ضيق.

-
- (71) - نلاحظ العلاقة اللغوية بين كلمتي music التي معناها موسيقى، وكلمة muse التي معناها ربة الفنون. (المعرب).
- (72) - «سيكون هؤلاء النسوة - بغير استثناء - زوجات مشاعًا لهؤلاء الرجال، ولن يختص رجل بزوجة له وحده».
- (73) - انظر كتاب «تاريخ عزوبة رجال الكنيسة» لمؤلفه Henry C. Lea.

الفصل الخامس عشر نظرية المثل

أهم ما يعنى به الجزء المتوسط من «الجمهورية» - وهو الجزء الذي يمتد من الشطر الأخير من الكتاب الخامس إلى ختام الكتاب السابع - مشكلات من الفلسفة الخالصة، إذا قيست إلى المشكلات السياسية (التي كانت موضع الحديث) وتراه يمهد للكلام في المشكلات الفلسفية الخالصة بعبارة فيها شيء من الاقتضاب المخل، وهي: «إن المدن لن تخلص من هذه الشرور - كلا، بل أعتقد بأن الجنس البشري كله لن يخلص منها، حتى يتلاقى الفلاسفة والملوك، أو يكتسب ملوك هذا العالم وأمرأؤه روح الفلسفة وقوتها مع عظمة السياسة وحكمتها، لن يخلص العالم من شروره إلا إذا وقفت هاتان الطبقتان إحداهما إلى جانب الأخرى، بدل أن تسعى كل منهما لمحو الأخرى، عندئذ فقط، يمكن لدولتنا هذه أن تعيش وأن تشهد ضوء النهار».

ولو صحَّ ذلك، فلا بد أن نحدِّد العناصر التي يتألف منها الفيلسوف، وماذا نعني بكلمة «فلسفة»، والمناقشة الآتية هي أشهر أجزاء «الجمهورية»، وربما كانت كذلك أعمقها أثرًا؛ وهي في بعض جوانبها ذات جمال أدبي ممتاز؛ فقد لا يوافق القارئ على فكرتها (كما لا أوافق أنا) لكنه لا يسعه إزائها إلا أن يتأثر بما فيها.

تقوم فلسفة أفلاطون على التمييز بين الحقيقة والظاهر، ذلك التمييز الذي كان بارمنيدس أول من أبرزه؛ ولذا ترى عبارات وحججًا بارمنيدية منبئة في هذا الجزء من المحاورة الذي نحن بصدد الحديث فيه؛ وكذلك تلمس نغمة دينية فيما يخص الحقيقة، وهي نغمة أقرب إلى المذهب الفيثاغوري منها إلى مذهب بارمنيدس؛ كما تجد كثيرًا عن الرياضة والموسيقى، تستطيع أن تتعقب مصدره مباشرة إلى أتباع فيثاغورس؛ هذا المزيج من منطق بارمنيدس ومن حديث عن الحياة الآخرة مستمد من فيثاغورس والأورفيين، أنتج مذهبًا وُجِدَ أنه يُرضي العقل والعاطفة الدينية على السواء؛ ونتيجة هذا الامتزاج مُرَكَّبٌ غاية في القوة، كان له أثره - بعد قبوله لتعديلات هنا وهناك - في الكثرة

الغالبية من أعلام الفلاسفة، حتى هيجل، وفي ذلك هيجل نفسه؛ على أن أثر أفلاطون لم يقتصر على الفلاسفة وحدهم؛ فلو سألت: لماذا عارض «المتزمتون» الموسيقى والتصوير والطقوس الفخمة المظهر في الكنيسة الكاثوليكية؟ ستجد الجواب في الكتاب العاشر من «الجمهورية»؛ وإذا سألت لماذا يضطر تلاميذ المدارس أن يتعلموا الحساب؟ وجدت الرد على سؤالك في الكتاب السابع.

والفقرات الآتية تلخص نظرية أفلاطون في المثل: رأينا هو هذا: مَنْ هُوَ الفيلسوف؟ الجواب الأول هو في الأصل الذي اشتقت منه الكلمة، فالفيلسوف هو محب الحكمة، ولكن محب الحكمة ليس هو محب المعرفة، بالمعنى الذي يمكن أن تقصده حين تقول عن الطلعة إنه يحب المعرفة، ذلك لأن الاستطلاع المبتذل لا يخلق فيلسوفًا؛ وعلى هذا فالتعريف يصحح على الوجه الآتي: الفيلسوف هو رجل «يحب رؤية الحقيقة» ولكن ما هذه الرؤية؟ فكر في رجل يحب الأشياء الجميلة، رجل يهتم بحضور التراجيديات عند أول تمثيلها، وبرؤية الصور الجديدة وبالاستماع إلى الموسيقى الجديدة، مثل هذا الرجل ليس بالفيلسوف، لأنه لا يحب إلا الأشياء الجميلة وحدها. أما الفيلسوف فيحب الجمال ذاته، إن الرجل الذي يحب الأشياء الجميلة وحدها رجل يحلم، على حين يكون الرجل الذي يعرف الجمال المطلق يقظًا غاية اليقظة، الأول لا يكون لديه إلا رأي، أما الثاني فتكون لديه معرفة.

فما الفرق بين «المعرفة» و«الرأي»؟ إن مَنْ تكون لديه معرفة، تكون لديه معرفة «بشيء ما»، أعني لديه معرفة بشيء موجود، لأن ما ليس بموجود هو عدم (وهكذا يذكرنا ببارمنيدس). وعلى ذلك تكون المعرفة غير قابلة للخطأ، إذ أنه من المستحيل عليها منطقيًا أن تخطئ، أما الرأي فعرضة للخطأ، وكيف يقع مثل هذا الخطأ؟ إن الرأي لا يمكن أن يكون عن شيء لا وجود له، إذ إن ذلك مستحيل، ولا أن يكون عن شيء موجود، لأن ذلك عندئذ يكون معرفة، وإذن فالرأي يكون عما هو موجود وغير موجود في آن معًا.

لكن كيف يمكن هذا؟ الجواب هو أن الأشياء الجزئية تتصف دائمًا بصفات متضادة، فما هو جميل يكون في الوقت نفسه قبيحًا من بعض نواحيه، وما هو عادل يكون ظلمًا من بعض نواحيه وهكذا. فيذهب أفلاطون إلى أن كل الأشياء المحسنة الجزئية فيها هذا التضاد، وإذن فهي وسط بين الوجود واللاوجود، وهي بهذا تصلح أن تكون موضوعًا للرأي لا للمعرفة. أما أولئك الذين يشهدون المطلق والأزلي والساكن، فهم الذين يعرفون، لا الذين يقتصرون على الرأي.

وهكذا نصل إلى نتيجة هي أن الرأي يكون عن العالم كما تقع عليه الحواس، على حين تكون المعرفة خاصة بعالم أزلِّي إدراكه فوق متناول الحواس. مثال

ذلك: الأشياء الجميلة الجزئية هي من شأن الرأي، أما المعرفة فنطاقها هو الجمال في ذاته.

فالحجة الوحيدة التي يؤيد بها وجهة نظره هي أنه من التناقض أن نفترض أن الشيء يمكن أن يكون جميلًا وغير جميل في آن معًا، أو عادلاً وغير عادل، ومع ذلك فالأشياء الجزئية - في ما يبدو - تضم مثل هذه الصفات المتضادة، وإذن فلا تكون الأشياء الجزئية موجودات حقيقية، حتى قال هرقليطس: «إننا نغمس أقدامنا ولا نغمسها في نفس النهر، إننا موجودون وغير موجودين». فإذا جمعت بين هذه النظرة، وبين نظرة بارمنيدس، وصلت إلى النتيجة التي وصل إليها أفلاطون.

على أنك واجدٌ في مذهب أفلاطون جانبًا غاية في الأهمية، لا تستطيع أن تتعقبه إلى أصوله عند أسلافه، وأعني به نظرية «المثل» أو «الصُّور»، وهي نظرية منطقية في بعضها، ميتافيزيقية في بعضها الآخر. فأما الجانب المنطقي فيعني بمعاني الألفاظ الكلية. فهناك أفراد كثيرة من الحيوان، يمكن أن نطلق على كل منها قولنا: «هذا قط»، فماذا نعني بكلمة «قط»؟ واضح أننا نقصد شيئًا يختلف عن كل قطة جزئية، فالظاهر أن الحيوان يكون قط لأنه يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها، ولا يمكن للغة أن تسير في مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظة «قط»، وبديهي أن مثل هذه الكلمات ليست بغير معنى، ولكن لو كانت لفظة «قط» لتعني شيئًا، فهي تعني شيئًا لا هو هذا القط الجزئي ولا ذاك، إنما تعني ضربًا من ضروب «القِطِّيَّة» العامة، وهذا المعنى العام لا يولد مع ولادة القطة الجزئية، كلا، ولا هو يفنى حين تموت تلك القطة الجزئية، بل الواقع أن هذا المعنى العام لا يشغل حيزًا من مكان أو زمان، إنه «أبدي» - هذا هو الجانب المنطقي من المذهب، والحجج التي تُساق لتأييده - سواء أكانت في النهاية صحيحة أم لم تكن - قوية، وهي لا تعتمد في شيء على الجانب الميتافيزيقي من المذهب.

ويقول الجانب الميتافيزيقي من المذهب إن كلمة «قط» تعني قطة معيَّنًا مثاليًا، هو «القط» (بالتشديد على أداة التعريف) وهو فريد نوعه، خلقه الله؛ والقطط الجزئية تشارك في طبيعة «القط» غير أنها تختلف في مشاركتها تلك قُربًا أو بُعدًا عن الكمال، والسبب في تكاثرها ليس إلا هذا البُعد منها عن الصورة الكاملة؛ القط (المثالي) حقيقي، أما القطط الجزئية فظاهرة لا أكثر.

وترى في آخر كتاب في «الجمهورية» كلامًا يمهد به للحكم بالشر على المصورين، وفي هذا الكلام عرض غاية في الوضوح لمذهب المثل أو الصُّور.

فها هنا يقول أفلاطون إنك حينما وجدت عددًا من الأفراد تشترك في اسم مشترك، كان لهذه الأفراد مثالٌ مشترك أيضًا، أي «صورة» مشتركة، فمثلاً، على الرغم من أن هنالك أسرَّة كثيرة، فهناك «مثال» واحد للسريِر أو

«صورة» واحدة له؛ وكما أن انعكاس السيرير في المرآة مظهرٌ فقط وليس «بالحقيقي»؛ فكذلك الأسرّة الجزئية الكثيرة ليست حقيقية، إذ هي ليست سوى نُسخ من «المثال» الذي هو السيرير الحقيقي الوحيد، والذي صنعه هو الله؛ وإدراكك لهذا السيرير الواحد الذي صنعه الله هو ما يسمى بمعرفة، - أما إدراكك للأسرّة الكثيرة التي صنعها النجّارون فهو مجرد «رأي»؛ والفيلسوف - باعتباره فيلسوفًا - لا يعنيه إلا السيرير الواحد المثالي، دون الأسرّة الكثيرة التي يصادفها في العالم المحسوس؛ ذلك لأنه لا يابه بشؤون هذه الدنيا العادية: «فكيف يمكن لذي العقل السامي الذي يشهد الزمان كله والوجود كله، أن يطيل التفكير في الحياة البشرية؟» وإن الشاب الذي في مُكنته أن يصير فيلسوفًا سيمتاز من سائر رفاقه بوصفه عادلاً ورفيقًا، محبًا للعلم، قوي الذاكرة ذا عقل متزن بطبيعته؛ مثل هذا الشاب لا بد من تنشئته على نحو يجعل منه فيلسوفًا وحارسًا (= حاكمًا).

وفي هذا الموضوع يتدخل «أديمانتوس» في الحديث محتجًا، فيقول إنه حين يحاول المحاجّة مع سقراط، يشعر أنه ينساق بعيدًا عن جادّة الطريق عند كل مرحلة من مراحل الحوار، حتى إذا ما بلغ الججاج غايته، وجد كل آرائه السابقة قد انقلبت رأسًا على عقب، ومهما يُقلّ سقراط في هذا الصدد، فالواقع الذي يشهده كل إنسان، هو أن مَنْ يلزمون طريق الفلسفة، يصبحون أمساحًا، ولا أقول أوغادًا سافلين، فحتى الصفوة من هؤلاء؛ تُصيرهم الفلسفة رجالًا لا خير فيهم.

ويعترف له سقراط بصدق ما يقول، ما دام العالم على ما هو عليه، ويزعم أن تبعة ذلك واقعة على الناس الآخرين، لا على الفلاسفة؛ ذلك لأن الفلاسفة إذا عاشوا في مجتمع عاقل، فلن يظهروا بمظهر الحمقى؛ ولن يُحكم على الحكماء بالخلو من الحكمة إلا في جماعة من المغفلين.

فماذا نحن قائلون في هذا الإشكال؟ فقد كان يمكن للجمهورية أن تبدأ حياتها بأحد طريقين: إما بأن يكون الفلاسفة هم الحاكمين، وإما بأن يصبح الحاكمون فلاسفة؛ لكن لأن نبدأ بالطريق الأول يبدو مستحيلًا، لأن الفلاسفة في مجتمع غير فلسفي لا يظفرون بحب الشعب؛ غير أنه من الممكن لأمير وراث الإمارة بحكم مولده أن يصبح فيلسوفًا، «ويكفي أمير واحد؛ فليكن هناك رجل واحد على رأس مدينة تطيع إرادته وسيكون في مقدوره أن ينشئ في مدينته السياسة المثالية التي يظن الناس أنها مستحيلة الحدوث»؛ وقد ظن أفلاطون أنه واجدٌ مثل هذا الأمير المنشود في شخص «ديونيسيوس» الأصغر، طاغية سرقصّة، لكن الأمير الشاب قد خيب له رجاءه، ويعني أفلاطون في الكتابين السادس والسابع من «الجمهورية» بمسألتين: الأولى، ما هي الفلسفة؟ والثانية؛ كيف يمكن لشاب أو شابة له (أو لها) مزاج ملائم، أن يُربّى بحيث

يصح فيلسوفًا؟

الفلسفة في رأي أفلاطون ضرب من الرؤية، «رؤية الحقيقة»، فهي ليست بالعقلية الخالصة، وليست هي مجرد الحكمة، لكنها حب الحكمة، والذي يسميه سبينوزا «حبًا عقليًا لله» هو نفسه الاتحاد الوثيق بين الفكر والوجدان، الذي يقصده أفلاطون، وكل مَنْ أبدع أي نوع من أنواع الخلق المبتكر، قد أحسَّ - بدرجة كبيرة أو صغيرة - تلك الحالة العقلية التي تتبدَّى فيها الحقيقة أو الجمال، بعد جهد طويل، أو تلك الحالة التي يخيل لصاحبها أن قد تبدَّت له فيها الحقيقة أو الجمال، في ومضة مباغتة من المجد - وقد يكون هذا ناشئًا عن معالجة موضوع تافه، وقد يكون ناشئًا عن معالجة الكون بأسره، فمثل هذا الإحساس عند حدوثه يميل بصاحبه ميلًا شديدًا إلى الاقتناع بما هو بصدده، وبما يعاوره الشك فيه في ما بعد، لكنه في تلك اللحظة ذاتها يبلغ الغاية القصوى من درجات اليقين، وأغلب ظني أن الكثرة الغالبة من خيرة الآيات التي تدل على إبداع أصحابها في الفن، والعلم، والأدب، والفلسفة، كانت نتيجة لمثل هذه الحالة التي ذكرناها، ولست أدري إن كان سواي يحسُّها بمثل ما أحسُّها أنا، فمن ناحيتي، أقول إنني وجدت أنني حين أهمُّ بكتابة كتاب في موضوع ما، فلا بدَّ لي أولاً أن أغمس نفسي غمسًا في تفصيلاته، حتى لألف كل أجزاء الموضوع الذي أريد تناوله وهي فرادي، ثم يحدث ذات يوم - إن كنت مجدودًا - أن أدرك الكلَّ دفعة واحدة. بكلِّ أجزائه مُرتَّبَةً في مواضعها الصحيحة بالنسبة لبعضها البعض، وبعد ذلك لا يبقى أمامي سوى أن أكتب ما قد رأيت، وأقرب تشبيه لهذه الحالة، هو أن أقول إنني أبدأ بالسير في كل أرجاء الجبل وهو مغمورٌ في الضباب، حتى أُلْف كل شعبة فيه وكل حافة أو وادٍ، أُلْف هذه الأشياء كلاً على حدة، ثم أبعدُ عن الجبل فأراه كلاً واحداً، وهو واضح المعالم في ضوء الشمس.

وأعتقد أن هذا الإحساس ضروري للعمل الابتكاري الجيد، لكنه وحده لا يكفي، لا بل قد يكون اليقين الذاتي الذي يستصعبه مُصَلِّلاً في نهاية الأمر، فيصف لنا وليم جيمس حالة رجل أحسَّ هذا الإحساس وهو مخدَّر بالغاز الضحَّاك، فكلما خدَّره ذلك الغاز، أدرك سر الكون، حتى إذا ما أفاق، نسي ما كان اعتراه من إحساس، وفي النهاية، جاهد جهادًا عنيفًا حتى استطاع أن يدوِّن السر قبل أن تمحى معالم الرؤية، ولما أفاق إلى وعيه الكامل، راح في لهفة يقرأ ما قد كتب، فكان ما يأتي: «إن رائحة البترول تملأ المكان كله». فإن ما قد يبدو لصاحبه لمحة مباغتة من التجلي ربما كانت مُصَلِّلة، ولا بدَّ لنا من سبِّرها ونحن في حالة الصحو العقلي؛ بعد أن تزول عنا حالة السُّكر القدسي.

والرؤية التي قال بها أفلاطون، والتي وثق فيها كل الثقة حين كتب «الجمهورية» لا مندوحة لها في النهاية عن الاستعانة بصورة تفسيرية، هي

صورة الكهف التي صوّرها، لكي يتصوّر بها القارئ طبيعة الرؤية التي أراد؛ لكن هذه الصورة قد مُهّد لها بمناقشات أولية مختلفة، فُصِد بها أن تهيهء القارئ للموافقة على ضرورة وجود عالم المُثل.

فأولاً ميّز بين عالم العقل وعالم الحواس، ثم عَقَّب على ذلك بقسمة كل من العقل والإدراك الحسّي إلى نوعين. ولا يعنينا ها هنا نوعا الإدراك الحسي، أما نوعا العقل فيسميهما على التوالي: «العقل الخالص» و«قوة الفهم»، فاما العقل الخالص فهو أعلى النوعين، وما يعنيه هو الأفكار الخالصة، وطريقته هي الديالكتيك (الجدل)، وأما «قوة الفهم» فهي نوع العقل الذي نستخدمه في الرياضة، وهو أقل منزلة من العقل الخالص لكونه يفرض فروصًا لا يستطيع اختبار صدقها، ففي الهندسة مثلاً ترانا نقول: «افرض أن أ ب ج مثلث محوط بخطوط مستقيمة» وأنت تجاوز القواعد الرياضية، لو سألت: هل حقيقة أن أ ب ج مثلث محوط بخطوط مستقيمة؟ على الرغم من أننا قد نكون على يقين من أن الشكل الذي رسمناه ليس يحمل هذا الوصف الذي ذكرناه، وذلك لأنه يستحيل علينا أن نرسم خطوطاً مستقيمة استقامة مطلقة، وبناء على ذلك فيستحيل على الرياضة أن تنبئنا بما هو كائن، وكل ما تنبئنا به هو ما عسى أن يكون لو... إن العالم المحسّ لا يشتمل على خطوط مستقيمة، وعلى ذلك، فلو أرادت الرياضة أن تظفر بما هو أكثر من الحقيقة الفرضية، فلا بدّ لنا أن نلتمس الدليل على وجود خطوط مستقيمة أعلى مما يقع تحت الحس، في عالم أسمى من العالم المحسّ، وليس في وسع «قوة الفهم» أن تلتمس هذا الدليل، والذي يستطيع ذلك - في رأي أفلاطون - هو العقل الخالص، الذي يدلّنا على أن هنالك في العالم الأعلى مثلثاً محوطاً بخطوط مستقيمة، وهناك في هذا العالم تُنَبِّئُ القضايا الهندسية إثباتاً يقوم على تقرير الواقع الفعلي، لا على افتراض ما ليس موجود.

وفي هذا الموضوع تنشأ مشكلة لم تَعِبْ عن نظر أفلاطون، وهي مشكلة تبدّت في جلاء للمحدثين من الفلاسفة المثاليين، فقد رأينا أن الله خلق سريراً واحداً، ومن الطبيعي أن نفرض أنه كذلك قد خلق خطاً مستقيماً واحداً، لكن إذا كان هناك مثلث سماوي واحد، فلا بد أن قد خلق ثلاثة خطوط مستقيمة على أقل تقدير، إن أشكال الهندسة، على الرغم من مثاليتها، لا بد من وجودها في أمثلة كثيرة، فنحن في حاجة إلى إمكان التقاطع بين دائرتين وهكذا، وقد يكون معنى ذلك أن الهندسة - على نظرية أفلاطون - لا تسمح لها طبيعتها أن تكون جزءاً من الحقيقة العليا، وأنها قد كُتِبَ عليها أن تظل جزءاً من دراسة الظواهر، لكننا نؤثر أن نعص النظر عن هذه النقطة، التي نرى إجابة أفلاطون عنها يكتنفها شيء من الغموض.

يحاول أفلاطون أن يوضّح الفرق بين الرؤية العقلية الواضحة، وبين رؤية

الإدراك الحسّي المهوشة، بمثال يسوقه من حاسة البصر، فهو يقول إن البصر يختلف عن سائر الحواس، في أنه لا تكفيه العين والمرئى وحدهما، بل لا بدّ له من الضوء أيضًا، فنحن نرى الأشياء التي تسطع عليها الشمس رؤية واضحة، وأما ساعة الغروب فتضطرب الرؤية، وفي الظلام الحالِك لا نرى شيئًا على الإطلاق، فعالم المُثُل هو ما نراه حين تكون الشمس ساطعة بضوئها على المرئى، أما عالم الأشياء العابرة، فعالم مضطرب كالذي نراه ساعة الغروب، فالعين هنا شبيهة بالروح، والشمس - باعتبارها مصدر الضوء - شبيهة بالحقيقة أو الخير: «الروح مثل العين: إذا استقرّت على ذلك الذي تضيئه الحقيقة والوجود، أدركت وفهمت، وفاضت ذكاءً، أما إذا استدارت إلى غروب الصيرورة والفناء، عندئذ لا تحصل إلا على رأي فقط، ثم تراها تخبط خبط عشواء، تعتنق هذا الرأي حينًا، وذلك الرأي حينًا آخر، وتبدو خالية من الذكاء... إن ما يخلع الحقّ على ما نعرفه، وما يخلع قوة العرفان على الشخص العارف، هو ما أحب لكم أن تسموه مثال الخير، وسترون أن مثال الخير هذا هو أصل العلم».

وهذا ينتهي بنا إلى التشبيه المشهور - تشبيه الكهف، الذي مؤداه أن هؤلاء الذين تعوزهم الفلسفة يمكن مقارنتهم بالمسجونين في كهف، الذين لا يستطيعون النظر إلا في اتجاه واحد، لأنهم مُوثَقون، وقد أشعلت وراءهم نار، وقيم قبالتهم جدار، وليس ثمة ما يحول بينهم وبين الجدار، فكل ما يرونه عليه هو ظلالهم هم، وظلال الأشياء الكائنة وراءهم، والتي تلقى النار بضوئها على الجدار، فلا مناص من أن يعدّوا هذه الظلال كائنات حقيقية من دون أن تكون لديهم فكرة ما عن الأشياء التي ألقت أمامهم هذه الظلال، وأخيرًا استطاع أحدهم أن يفرّ من الكهف إلى حيث ضوء الشمس، فيرى الأشياء الحقيقية لأول مرة، ويدرك أنه كان حتى هذه الساعة مخدوعًا بظلال، فلو كان ذلك الرجل من قبيل الفيلسوف الذي يصلح أن يكون حارسًا (حاكمًا) فسيشعر أن من واجبه إزاء أولئك الذين كانوا من قبل زملاء في السجن، أن يهبط إليهم من جديد في سجنهم، ويعلمهم كنه الحقيقة، ويهديهم إلى الطريق الذي يصعد بهم إليها، لكنه سيجد إقناعهم عسيرًا، لأنه بسبب انتقاله من حيث تسطع الشمس، سيرى الظلال أقل وضوحًا مما يَرُونها هم، ولذا فسيبدو لهم أغبى إدراكًا مما كان قبل فراره من الكهف.

- «وقلت: دعني الآن أبيّن لك بالتشبيه إلى أي حد تتنوّر طبائعنا أو تبعد عن التُّور - أنظر! إن بني الإنسان يعيشون في كهف تحت الأرض، فوهّته مفتوحة تجاه الضوء، وهي ممتدّة ما امتدّ الكهف، وقد لبثوا مقيمين في كهفهم هذا منذ طفولتهم، ورُبطت بالأغلال أرجلهم وأعناقهم حتى لا يستطيعوا الحركة، ولا يُتاح لهم النظر إلا أمامهم، لأن الأغلال تمنعهم من لفتِ رؤوسهم إلى

الوراء، وهناك على مبعده منهم - من أعلاهم وخلفهم - نار تسطع، وهناك كذلك طريق عال يقع بين النار والكهف، ولو نظرت رأيت حائطاً وطناً مقاماً على طول الطريق، مثل الستار الذي يضعه أمامهم لاعبو «القره قوز» الذي يدلون عرائسهم من فوق حافته.

- فقلت: وتصوّر إلى جانب ذلك رجالاً يمضون إلى جانب الحائط ويحملون كل ضروب الآنية والتماثيل وأصنام الحيوان مصنوعة من خشب ومن حجر ومن مختلف المواد، وكلها يظهر من أعلى الحائط، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت.

- وصفت لي صورة غريبة، وإنهم لمسجونون من صنف عجيب.
- «فأجبت: إنهم يشبهوننا، إنهم لا يرون إلا ظلالهم، أو يرى الواحد منهم ظل أخيه - تلك الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف القائم أمامهم».

إن مكانة الخير في فلسفة أفلاطون تستوقف النظر، إذ تراه يقول إن العلم والحقيقة يشبهان الخير، لكن الخير له المكانة العليا، «ليس الخير جوهرًا، إلا أنه يفوق الجوهر تفوقًا شديدًا في جلاله وقوته» وطريقة الديالكتيك (الجدل) هي التي تنتهي بنا إلى غاية العالم العقلي بأن تمكنا من رؤية الخير المطلق، وإن الخير هو الوسيلة التي تمكن الطريقة الديالكتيكية (الجدلية) من الاستغناء عن الفروض التي لا غنى عنها للرياضي، والزعم الكامن وراء هذا كله هو أن الحقيقة - على خلاف الظواهر - متصفة بالخير تمامًا، فإدراكك الخير - إذن - معناه إدراكك الحقيقة. وهكذا ترى خلال فلسفة أفلاطون كلها، ذلك المزج بين العقل والتصوّف الذي نراه في المذهب الفيثاغوري، لكن أفلاطون حين يصل بفلسفته إلى هذه الذروة القصوى، فلا شك أنه يجعل النصر للنزعة التصوفية على العقل.

إن نظرية أفلاطون في المثل، بها أخطاء عدة، لكنها رغم أخطائها تحدّد تقدّمًا مهمًا في تطوّر الفلسفة؛ لأنها أول نظرية تبرز مشكلة المعاني الكلية، التي لبثت قائمة - في صور مختلفة - حتى يومنا هذا. إن البدايات لا مناص لها من أن تكون بعيدة عن دقة التهذيب، لكن هذا لا ينبغي أن يصرفنا عن رؤية ما فيها من عنصر الابتكار، فبعد أن أدخل على أقوال أفلاطون كل ما يلزم إدخاله من التصحيحات، لا يزال بعض أقواله باقياً، فأقل ما يمكن أن يُقال عما بقي لنا من أفلاطون - حتى من وجهة نظر أولئك الذين يناصبونه أشدّ العداء - هو هذا: إننا لا نستطيع أن نعبر عما في أنفسنا من فكر تعبيرًا كل ما فيه أسماء لأفراد جزئية، بل لا بد لنا إلى جانب تلك الأسماء، من كلمات كلية مثل «إنسان» و«كلب» و«قط». وحتى إذا استغينا عن هذه الكلمات، فلا بد لنا من كلمات تدل على علاقات، مثل «شبيه بـ» و«قبل» وما إلى ذلك، وليس مثل هذه الكلمات مجرّد أصوات لا معنى لها، ومن العسير أن نرى كيف يمكن أن يكون لها معانٍ، لو كان العالم مؤلفًا من أشياء جزئية ولا شيء غير هذا،

كالأشياء الجزئية التي نشير إليها بأسماء الأعلام. وقد يكون هناك مخارج نخلص بها من هذا الإشكال، لكن أقل ما يُقال هو أنه عرض لنا القضية في صالح المعاني الكلية، عرضًا لا بد من الاعتراف به، وسأقبل قوله مؤقتًا، على أنه صحيح إلى حد ما، لكننا إذا ما سلمنا لأفلاطون بهذا، فليس معنى ذلك أن بقية ما يقوله تلزم بالضرورة نتيجة لما اعترفنا له به.

فأولًا - إن أفلاطون لا يفهم قواعد التعبير الفلسفي. فقد أستطيع أن أقول «سقراط بشريٌّ» و«أفلاطون بشريٌّ» وهكذا، وبمكنتني في هذه العبارات كلها أن أزعم أن كلمة «بشري» لها نفس المعنى بكل دقة، لكن مهما يكن معنى الكلمة، فمعناها شيء يختلف عن معنى كلمتي «سقراط» و«أفلاطون» وسائر أسماء الأفراد الذين يتألف الجنس البشري؛ فكلمة «بشريٌّ» صفة، ومن العبث الذي لا معنى له أن تقول «إن البشريَّ بشريٌّ»؛ ومع ذلك فأفلاطون يخطيء خطأ يشبه ما في قولنا «إن البشريَّ بشريٌّ»؛ فهو يظن أن الجمال جميل، ويظن أن الإسم الكلي «إنسان» إسمٌ لإنسان نموذجي خلقه الله، وما هؤلاء الناس الحقيقيون إلا نُسخٌ زائفةٌ بعض الشيء وناقصة، لذلك الإنسان النموذجي. فهو لم يستطع قط أن يتبين ما بين الكليات والجزئيات من هوة سحيقة. ف «مُثله» في حقيقة أمرها لا تزيد على كونها مجموعة أخرى من الجزئيات، أسمى من الجزئيات العادية من الوجهة الخلقية والجمالية. وقد أخذ هو نفسه في عهد متأخر من حياته، يدرك هذا الإشكال - كما يظهر لنا من محاورة بارمنيدس، تلك المحاورة التي تسوق لنا مثلًا من أروع الأمثلة في التاريخ، للفيلسوف وهو ينقد نفسه بنفسه.

المفروض في محاورة «بارمنيدس» أن راويها هو أنتيفون (أخو أفلاطون غير الشقيق)، لأنه هو وحده الذي يتذكر المناقشة، لكنه لم يعد يهمه الآن إلا الجياد؛ فيشهدونه حاملًا لجامًا، ولا يحملونه على الوقوف ليروي لهم هذا الحوار المشهور بين بارمنيدس وزينون وسقراط، إلا بعد عُشر شديد، فيروي أن الحوار قد وقع حين كان بارمنيدس شيخًا (إذ بلغت سنُّه حوالي الخامسة والستين). وأما زينون فكان عندئذ في منتصف عمره (حوالي الأربعين) وكان سقراط لا يزال في أول الشباب؛ ويأخذ سقراط في بسط نظرية المُثل، فيؤكد أن ثمة مُثلاً للتشابه والعدالة والجمال والخير، لكنه في شك من أمر الإنسان أيكون له مثال أو لا يكون؛ ثم يرفض رفض المستنكر ما قيل من إمكان وجود مُثل لأشياء مثل الشجر والوحل والقذارة - لكنه يضيف إلى ذلك قوله إنه يميل أحيانًا إلى الظن بأنه لا شيء هناك بغير مثال، لكنه يفرّ من هذا الرأي فرارًا، لأنه يخشى أن يهوى في هوة من عبث القول ليس لهل قرار.

«فقال بارمنيدس: نعم يا سقراط، ذلك لأنك لا تزال شابًا، وإذا لم أكن مخطئًا، فسيجيء يوم تتولاك الفلسفة بقبضة أشدّ مما تفعل الآن بك، وعندئذ لن

تحتقر حتى أحسن الأشياء».

ويوافق سقراط على أن - من وجهة نظره - «هنالك مُثل معينة تشترك فيها جميع الأشياء الأخرى، ومنها تسيتمد هذه الأشياء أسماءها؛ فكون الأشياء - مثلًا - يصبح شبيهاً بعضها ببعض، علته أنها تشارك في مثال التشابه؛ وكذلك تكون الأشياء العظيمة عظيمة لأنها تشارك في مثال العظمة، والأشياء العادلة والجميلة تكون عادلة وجميلة، لأنها تشارك في مثالي العدل والجمال».

فيأخذ بارمنيدس في إثارة المشكلات: (أ) فهل الفرد يشارك في المثال كله أو في جزء منه فقط؟ إن كلا الوجهين له ما يُعترض عليه به، فلو أخذت بالوجه الأول، كان الشيء الواحد في أمكنة كثيرة في وقت واحد، وإذا أخذت بالوجه الثاني كان المثال قابلاً للتقسيم؛ وسيكون الشيء الذي به جزء من مثال الصّفر أصغر من الصفر المطلق، وهو قول ظاهر البطلان. (ب) إنه حين يشارك الفرد الجزئي في مثال، يكون ذلك الفرد الجزئي والمثال شبيهين، وعلى ذلك يتحتم أن يكون هناك مثال آخر يضمُّ تحته الجزئيات والمثال الأصلي، ثم يتحتم أيضًا أن يكون هناك مثال فوق هذا، يضم تحته الجزئيات والمثاليين معًا، وهكذا إلى ما لا نهاية، وبهذا فبدل أن يكون كل مثال واحدًا، يصبح سلسلة لا نهاية لها من المثل (وهذا هو نفسه ما يعترض به أرسطو، ويسميه «الإنسان الثالث»). (ج) ويقترح سقراط جواز أن تكون المثل مجرد أفكار، لكن بارمنيدس يثبتها إلى أن الأفكار لا بد أن تكون أفكارًا عن شيء ما. (د) إن المثل يستحيل أن تشبه الجزئيات التي تشارك فيها، للسبب المذكور سابقًا في (ب). (هـ) إذا كان هنالك مُثل، فلا بد أن تكون مجهولة لنا، لأن علمنا ليس علمًا مطلقًا. (و) إذا كان علم الله مطلقًا، فلن يشملنا بعلمه، وبالتالي لا يستطيع حكمنا.

ومع ذلك، فالمتحاورون لا ينبذون نظرية المثل نبدًا تامًا؛ إذ يقول سقراط إنه بغير مُثل، لا يكون هنالك شيء يمكن للعقل أن يركز عليه، وبهذا يفسد التدليل العقلي كله؛ فينبئه بارمنيدس أن متاعبه في هذا الصدد، مصدرها نقص في تدريبه السابق؛ لكنهما لا يصلان إلى نتائج قاطعة.

إني لا أعتقد أن ما قدّمه أفلاطون من اعتراضات على حقيقة الجزئيات المحسوسة، يصمد للنقد؛ فمثلًا هو يقول: إن كل ما هو جميل، يكون من بعض وجوهه قبيحًا كذلك؛ وإن ما هو ضعيفٌ يكون نصيفًا في الوقت نفسه، وهكذا؛ لكننا حين نقول عن آية فنية إنها جميلة من بعض الوجوه، قبيحة من بعض الوجوه الأخرى، فإن التحليل سيتيح لنا دائمًا (على الأقل من الوجهة النظرية) أن نقول: «إن هذا الجزء أو هذا الجانب جميل، أما ذلك الجزء أو ذلك الجانب فقبيح»؛ وأما عن كون الشيء «ضعفًا» و«نصيفًا» فهاتان الكلمتان نسبيتان، فليس هنالك تناقض بين أن يكون العدد 2 ضعف 1 ونصف العدد 4؛ إن

أفلاطون يثير حول نفسه المشاكل التي لا تنقطع، بسبب عدم فهمه للكلمات النسبية؛ فهو يظن أن (أ) إذا كانت أكبر من (ب) وأصغر من (ج)، فإن (أ) تكون بناء على ذلك كبيرة وصغيرة، مما يبدو له تناقضًا؛ ومثل هذه المشكلات إن هي إلا عِلَلٌ تصيب الفلسفة، من قبيل الأمراض التي تصيب الأطفال.

إن التفرقة بين الحقيقة والظاهر، يستحيل أن تترتب عليها هذه النتائج التي يزعمها بارمنيدس وأفلاطون وهيكل؛ لأنه إن كان الظاهر ظاهرًا حقًا، فليس هو بلا شيء، وإذن فهو جزء من الحقيقة؛ إن هذه حجة من الطراز البارمنيدي الصحيح؛ وإن كان الظاهر لا يظهر حقًا، ففيم وجع الدماغ من أجله؟ لكن ربما قال معترض: «إن الظاهر لا يظهر حقًا، لكنه يظهر لنا كأنما هو ظاهر»؛ غير أن هذا القول لا ينفع المعترض. لأننا سنعود إلى السؤال: «هل يظهر لنا حقًا كأنما هو ظاهر، أم يخيل لنا فقط أنه يظهر كأنما هو ظاهر؟». ولا بد لنا عاجلاً أو آجلاً - حتى إذا كان الظاهر يظهر لنا كأنما هو ظاهر - لا بد لنا أن ننتهي إلى شيء يظهر حقًا، وإذن يكون جزءًا من الحقيقة؛ فلم يكن أفلاطون يطوف بخاطره أبدًا أن ينكر أننا ندرك في الظاهر أسرة كثيرة، ولو أن الموجود حقيقة سرير واحد، هو السرير الذي خلقه الله؛ لكنه - في ما يبدو - لم يواجه النتائج المترتبة على الحقيقة الواقعة، وهي أن هناك ظواهر كثيرة، وأن هذه الكثيرة جزء من الحقيقة؛ إن كل محاولة تسعى إلى شطر الكون أقسامًا، منها ما هو أكثر في نصيبه من «الحقيقة» من الآخر، محاولة مقضي عليها بالفشل. ويتصل بهذا رأي آخر لأفلاطون يدعو إلى العجب، وهو أن المعرفة والرأي لا بد أن يختلفا في نوع الموضوع الذي يتناوله كل منهما؛ فعندنا نحن أن من قبيل الرأي أن أقول: أظن أن السماء سثلج، وإذا رأيتها بعدئذ سثلج مثلاً، فتلك معرفة؛ لكن موضوع الرأي هو نفسه موضوع المعرفة؛ أما أفلاطون فيذهب إلى أن ما قد صلح موضوعًا للرأي في أي وقت مضى، يستحيل أن يصلح موضوعًا للمعرفة؛ إن المعرفة يقينية ولا يجوز عليها الخطأ؛ على حين أن الرأي لا يقتصر على كونه معرّضًا للخطأ بل هو خطأ بالضرورة، لأنه يزعم الحقيقة لما هو ظاهر فقط؛ وكل ذلك تكرر لما كان بارمنيدس قد سبق إلى قوله.

وهناك وجه آخر تختلف فيه ميتافيزيقا أفلاطون عن ميتافيزيقا بارمنيدس اختلافًا ظاهرًا؛ فبارمنيدس لا يعترف بالوجود إلا «للوحد»، أما أفلاطون فيعترف بوجود مُثُل كثيرة، فليس يقتصر الأمر على وجود الجمال والحق والخير، بل ها نحن أولاء قد رأينا أن هنالك كذلك سريرًا سماويًا خلقه الله، وهنالك إنسان سماوي، وكلب سماوي، وقط سماوي، وهكذا حتى تأتي على كل ما جاء في سفينة نوح من أنواع؛ على أن هذا كله لا نراه - فيما يبدو - قد اتقن بحثه في «الجمهورية» إتقانًا تامًا؛ فالمثال، أو الصورة الأفلاطونية،

ليست فكرة، وإن تكن من الجائز أن تصح موضوعًا للتفكير؛ ومن العسير أن نفهم كيف يمكن أن يكون الله قد خلقها، ما دام وجودها لا يحدده الزمن؛ وما كان الله ليخلق سريرًا، ما لم يكن فكره - حين أراد خلق السرير قد اتخذ موضوعًا له ذلك السرير الأفلاطوني نفسه الذي يُقال لنا إن الله قد أخرجنا إلى حيز الوجود؛ إن ما لا زمان له، يستحيل على الخلق؛ وها هنا تواجهنا مشكلة أتعبت كثيرين من رجال اللاهوت المتفلسفين؛ وهي أن العالم الذي أمكن خلقه، هو العالم العرضي، أعني العالم الذي يقع في مكان وزمان، لكن هذا العالم هو نفسه عالم حياتنا اليومية، الذي قد وصمه أفلاطون بالزيف وبالشر أيضًا؛ وعلى ذلك - في ما يظهر - فالله لم يخلق إلا وهما زائفًا وشرًا؛ وقد اقتضى الاتساق المنطقي بعض «العارفين» (فئة من المسيحية تقول إن الخلاص يكون بالمعرفة لا بالإيمان) أن يأخذوا بهذه الوجهة من النظر، لكن المشكلة عند أفلاطون لم تكن قد برزت بعد، ويظهر من «الجمهورية» أنها لم تتضح له قط طيلة حياته.

إن الفيلسوف الذي يجوز له أن يكون وليًا للأمر، لا بد له - في رأي أفلاطون - أن يعود إلى الكهف، ليعيش بين أولئك الذين لم يشهدوا قط شمس الحقيقة؛ بل إن الله نفسه، إذا أراد إصلاح خلقه، فلا بد له - في ما يبدو - أن يصطنع الطريقة نفسها؛ فهكذا يستطيع الأفلاطوني المسيحي أن يفسّر تجسد الله في حالة من الرضى بعالم المثل؛ فلئن كان الفيلسوف يصادف الكهف موجودًا بالفعل، فيدفعه حب الخير لغيره إلى العودة إليه، فماذا نقول في الخالق - إذا كان قد خلق كل شيء - ألم يكن في مستطاعه أن يجتنب خلق الكهف منذ البداية.

ربما كانت هذه المشكلة ناشئة عن الفكرة المسيحية عن الخالق، ولا يجوز اتهام أفلاطون بها، لأنه لم يقل إن الله خلق كل شيء، إنما خلق ما هو خير فحسب؛ وعلى هذا الأساس يكون التكثر الذي في عالم الحس صادرًا عن مصدر آخر غير الله؛ وإذن فلا تكون المثل في أغلب الظن مخلوقة لله بمقدار ما تكون مكوّنات لجوهره؛ وبهذا لا يكون التعدد الظاهر في المثل الكثيرة تعددًا لا يمكن إرجاعه إلى وحدة؛ ففي النهاية ليس في الوجود إلا الله، أو الخير، وما سائر المثل إلا صفات له؛ أو قل إن هذا - على الأقل - تفسير ممكن لمذهب أفلاطون.

وينتقل أفلاطون بحديثه إلى رسم صورة تخطيطية تثير الاهتمام، فيما يختص بالتربية بمعناها الضيق، التي يُراد تطبيقها على الشاب الذي ينتظر له أن يكون من أولياء الأمر؛ فلقد رأينا أن الشاب يُنتخب لهذا الشرف على أساس ما فيه من صفات هي مزيج من الصفات العقلية والصفات الخلقية، فينبغي له أن يكون عادلاً ورقيقًا ومحبًا للعلم، قوي الذاكرة متزن العقل؛ فإذا ما اختير

الشباب على أساس هذه الحسنات فيه، أنفق أعوامه بين العشرين والثلاثين، دارسًا للدراسات الفيتاغورية الأربع: الحساب والهندسة (هندسة السطوح المستوية والأجسام) والفلك والتناغم؛ ولا يجوز أن تسود هذه الدراسات أية روح نفعية، إنما يجب أن تدرس دراسة تُعَدُّ عقله لرؤية الأشياء الأزلية؛ ففي الفلك -مثلًا- لا ينتظر من الشباب أن يشغل نفسه أكثر مما ينبغي بالأجرام السماوية الحقيقية، بل أهم من ذلك أن يدرس رياضيات الأجرام السماوية المثالية؛ فلئن وقع هذا الكلام موقع السخف في أسماع المحدثين، إلا أنه من العجيب أنه دلَّ على أنه طريقة نافعة في ما يتصل بالفلك التجريبي؛ وكيفيَّة حدوث هذا تدعو إلى العجب وتستحق النظر.

إن الحركات الظاهرة للكواكب - ما لم نتناولها بالتحليل البالغ من العمق حدًّا كبيرًا - تبدو مضطربة ومعقّدة؛ وبعيدة كل البعد عما كان يمكن للخالق من وجهة نظر المدرسة الفيتاغورية، أن يخلقه؛ ولم يكن أحد من اليونان ليأخذه الشك في أن السماء وما فيها من أجرام، لا بد أن تجيء مثلًا كاملًا للجمال الرياضي ولم يكن ذلك ليتحقق إلا إذا تحرّكت الكواكب في دوائر؛ ولئن كان ذلك الرأي يبدو بديهيًا لليونان أجمعين، فهو يبدو كذلك لأفلاطون بصفة خاصة، بسبب اهتمامه الشديد بالخير؛ ولذلك نشأت المشكلة الآتية: هل هنالك نظرية في مستطاعها أن تردّ الاضطراب الظاهر في حركات الكواكب إلى نظام وجمال وبساطة؟ إنه لو كان هناك مثل هذه النظرية، فإن فكرة الخير هي التي تبرّر لنا إثبات وجودها؛ ولقد وجد «أرستارخوس» من أهل ساموس، نظرية كهذه: إذ وجد أن الكواكب كلها - بما فيها الأرض - تدور حول الشمس في دوائر؛ ولكن هذا الرأي لم يؤخذ به، وظل مرفوضًا مدى ألفي عام، وكان بعض عوامل الرفض يرجع إلى أرسطو، الذي ذكر نظرية قريبة الشبه بهذه ونسبها «للفيتاغوريين» (كتاب الفلك، 294 أ) ثم جاء كوبرنيكوس وأحيائها؛ وكأنما جاء نجاحها مؤيدًا للاتجاه الجمالي الذي اتخذه أفلاطون في الفلك؛ لكن شاء سوء الحظ بعدئذ أن يستكشف كيبلر حقيقة أخرى، وهي أن الكواكب تسير في أفلاك بيضية الشكل، لا في دوائر، وتقع الشمس في بؤرة الشكل البيضي، لا في مركز الدائرة؛ ثم زاد نيوتن على ذلك قوله إن الأفلاك التي تسير فيها الكواكب ليست دقيقة في بيضية شكلها، وهكذا ثبت أن البساطة الهندسية التي كان ينشدها أفلاطون والتي يظهر أن «أرستارخوس» من أهل ساموس قد خيّل له أنه كشف عنها، إن هي إلا وهم الخيال.

إن هذه الحقيقة من تاريخ العلوم توضح لنا مبدأ عامًا، وهو: إن أي فرض علمي - مهما بدا عليه السخف - قد يتبيّن أنه نافع لتقدم العلم، إذا مكن باحثًا من تصوّر الأشياء على صور جديدة، وأن مثل هذا الفرض، بعد أن يكون قد أدى مهمته بفعل مصادفة مواتية، فالأرجح أن ينقلب بعد ذلك عقبة في طريق

التقدم؛ إن الإيمان بالخير، باعتباره مفتاحًا يفهم العالم فهمًا علميًا، كان نافعًا في علم الفلك في بعض مراحل، لكنه عاد في شتى مراحل ذلك العلم بعد ذلك، فانقلب عاملًا من عوامل التأخر؛ إن الاتجاه الأخلاقي والجمالي الذي اتجهه أفلاطون، ثم بالغ فيه أرسطو، كان من أقوى العوامل على قتل العلم عند اليونان.

وإنه لما يجدر ذكره أن الأفلاطونيين المحدثين - إذا استثنينا منهم نفرًا قليلًا - جاهلون بالرياضة، على الرغم من الأهمية العظيمة التي نسبها أفلاطون للحساب والهندسة، ومن التأثير العميق الذي كان لهذين العُلمين في فلسفته؛ ولعل هذا أن يكون مثلًا يوضح مساوئ التخصص، وهو أن الباحث لا ينبغي له أن يكتب عن أفلاطون، إلا إذا أنفق شطرًا عظيمًا من أعوام شبابه في دراسة اليونانية لكنه إذا ما فعل ذلك، لم يعد أمامه من الوقت متسع يتيح له دراسة الأشياء التي عدّها أفلاطون أمورًا مهمة.

الفصل السادس عشر نظرية أفلاطون في الخلود

إن المحاورة التي سميت باسم «فيدون» مهمة من وجوه كثيرة؛ فهي ترمي إلى وصف اللحظات الأخيرة من حياة سقراط: فتصف حديثه قبيل شربه السم مباشرة وبعده، حتى غاب عنه الوعي؛ وتلك صورة للرجل الأمثل في رأي أفلاطون، الرجل الذي يتحلّى بالحكمة والخير معًا في أعلى ذروتيهما، والذي يبرأ من الخوف من الموت براءة تامة؛ إن مواجهة سقراط للموت - كما صوّرها أفلاطون - لها أهميتها من الوجهة الأخلاقية؛ في العصور القديمة والعصور الحديثة على السواء؛ فمكانة ما ورد في الكتاب المقدس عن «العاطفة» و«الصلب» عند المسيحيين، هي نفسها مكانة محاورة «فيدون» عن الوثنيين من الفلاسفة، أعني أحرار الفكر منهم ⁽⁷⁴⁾؛ لكن رباطة الجأش عند سقراط في ساعته الأخيرة، مرتبطة بقصيدته في الخلود؛ ولهذا تكون محاورة «فيدون» ذات أهمية، لأنها لا تقتصر على تصوير بطل شهيد ساعة موته، بل تضيف إلى ذلك شرحًا لمذاهب كثيرة، أصبحت في ما بعد جزءًا من العقيدة المسيحية؛ فالقديس بولس و«الآباء» قد استمدوا معظم لاهوتهم منها، عن طريق مباشر أو غير مباشر، ونكاد لا نفهم هذا اللاهوت إذا نحن غضضنا الطرف عن أفلاطون.

فتروي لنا محاورة سابقة في العهد على محاورة فيدون، وهي «أقريطون»، كيف دبرت فئة من أصدقاء أفلاطون وتلاميذه خطة تمكنه من الفرار إلى تساليا؛ ومن الجائز أن أصحاب السلطان في أثينا كان يسرهم غاية السرور لو لاذ سقراط بالفرار؛ ولنا أن نفترض احتمالًا شديدًا لنجاح الخطة المدبرة؛ ومع ذلك رفضها سقراط رفضًا قاطعًا، محتجًا بأن إدانته كانت نتيجة إجراء قانوني سليم، وبأنه من الخطأ أن يقترف الإنسان شيئًا ضد القانون، اجتنابًا للعقاب؛ فقد استهل نقاشه بإعلان المبدأ - الذي نراه شبيهًا «بموعظة الجبل» - وهو «إننا لا يجوز أن نرد الشر بالشر لأي إنسان، كائنًا ما كان الشر الذي أنزله بنا»؛ ثم تصوّر نفسه بعد ذلك مشتبكًا في محاورة مع القوانين الأثينية،

تقول فيها القوانين إنه مدين لها بمثل ذلك الاحترام الذي يدين به ابن لأبيه، أو يدين به العبد لسيده، بل إن دينه لها بذلك الإحترام أبعد مدى من دين الابن أو العبد؛ وأن كل مواطن في أثينا حرٌّ في الهجرة إذا لم يكن راضيًا عن الدولة الأثينية؛ ثم تختم القوانين خطبتها الطويلة بهذه الكلمات.

«استمع - إذن - يا سقراط، لنا نحن اللائي قد تعهّدنا نشأتك؛ لا تفكر في الحياة والأبناء أولًا، وفي العدالة ثانيًا، بل فكر في العدالة أولًا، حتى تبرر موقفك أمام سادة العالم الأسفل؛ لأنك لو فعلت ما يأمرُك به «أقريطون» فلا أنت ولا أحد ممن ينتمي إليك، سيكون أسعد أو أقدم أو أعقل في هذه الحياة، أو أسعد في حياة آخرة، مما هو الآن؛ إنك الآن تغادر الحياة بربنا؛ إذ تغادرها معانيًا لا مقترقًا لإثم؛ ستغادرها ضحية الناس، لا ضحية القوانين؛ إما إن أطلقت لنفسك العنان في رد الشر بالشر، والأذى بالأذى، معتديًا على العهود والمواثيق التي ارتبطت بها معنا، ومعتديًا على أولئك الذين يجب أن يكونوا أقل الأشياء تعرضًا لاعتدائك، وأعني بهم: نفسك وأصدقائك ووطنك ونحن؛ فسننقم عليك ما دمت حيًا، وستتلقاك أخواتنا - قوانين العالم الأسفل - عدوًا لها، لأنهن سيعلمن أنك بذلت جهدك لتحطيم بنياننا». ويقول سقراط إنه ليخيل إلي أني أسمع هذا الصوت يطن في أذني، كما يطن صوت القيثارة في أذن المتصوف». ثم يقرر تبعًا لذلك أن واجبه يقتضيه أن يقيم حيث هو، وأن يخضع للحكم بموته.

وجاءت الساعة الأخيرة في محاوره «فيدون»، فرفعت عنه الأغلال، وأبيح له أن يحاور أصدقاءه حرًا من كل قيد؛ فأخرج زوجته الباكية، حتى لا يؤثر حزنها في مجرى النقاش.

ويبدأ سقراط برأيه في أنه لا ينبغي لإنسان تسري فيه روح الفلسفة أن يخشى الموت، بل إنه - على نقيض ذلك - سرحب به، لكنه على الرغم من ذلك لن ينزع نفسه بيده، لأن الرأي قد جرى بأن ذلك منافي للقوانين؛ فيسأله أصدقاؤه، لماذا تحرّم القوانين الانتحار، فيجيب جوابًا يتفق مع التعاليم الأورفية، وهذا الجواب الذي لو سئل المسيحي نفس السؤال لأوشك أن يقوله بحروفه، وهو: «هنالك مذهب يهمس به خفية، وهو أن الإنسان سجين ليس له الحق في فتح الباب والفرار من سجنه، وهذا سر عظيم لا أجدني على فهم كامل بحقيقته». ثم يوازن العلاقة بين الإنسان والله، بالعلاقة بين الماشية وصاحبها ويقول: إنه لما يغضبك أن ترى ثورك قد استباح لنفسه أن ينحرف عن الطريق الذي أردته له؛ «قد يكون هناك مبرر لقولهم إن الإنسان لا بد له أن ينتظر، وألا يزهق حياته بنفسه، إلى أن يأمر الله بذلك، كما يأمرني الله أن أفعل الآن»، إنه لا يحزن للموت، لأنه مقتنع «أولًا بأني ذاهب إلى آلهة أخرى تتصف بالحكمة وبالخير (وإنني بذلك على يقين بمقدار ما يمكن لي أن

أوقن بمثل هذه الأمور). وثانيًا (ولو أنني في هذا لست على نفس الدرجة من اليقين) لأنني راحل إلى أناس قد سبق رحيلهم عن هذا العالم، وهم أناس أفضل ممن أخلفهم ورائي؛ وإني لكبير الرجاء في أن الموتى سيجدون عاقبة لا تزال تنتظرهم، عاقبة تكون أفضل جدًّا للخيرين منها للأشرار».

يقول سقراط إن الموت هو انفصال الروح عن الجسد، وها هنا نرى أنفسنا إزاء المذهب الثنائي عند أفلاطون: بين الحقيقة والظاهر، بين المثل والأشياء المحسنة بين العقل والإدراك الحسي، بين الروح والجسم؛ وهذه الأرواح كلها مرتبط بعضها ببعض: فالشق الأول من كل زوج منها أسمى من الشق الثاني، في مقدار ما يصيبه من الحقيقة ومن الخير معًا؛ والنتيجة الطبيعية التي تترتب على هذه الثنائية هي الأخلاق الزاهدة؛ فترى المسيحية قد اعتنقت هذا المذهب من بعض جوانبه، لكنها لم تعتنقه بجملته أبدًا؛ ولعل الذي حال دون ذلك عقبتان: الأولى هي أن خلق العالم المرئي - لو صدق أفلاطون - ربما ظهر كأنه فعلة شر، ومعنى ذلك إمكان ألا يكون الخالق خيرًا؛ والثانية هي أن العقيدة المسيحية الأصلية لم تستطع قط أن تروّض نفسها على تحريم الزواج، ولو أنها عدت العزوبة أشرف منزلة منه؛ لهذا كان «المانيشيون» أكثر التزامًا للمنطق من المسيحيين في كلا الوجهين.

إن التفرقة بين العقل والمادة - وهي التفرقة التي عمت الفلسفة والعلم والفكر الشعبي، ترجع في أصلها إلى الدين، إذا بدأت تفرقة بين الروح والجسم؛ فالأورفيُّ - كما رأينا - يعد نفسه ابن الأرض والسماء ذات النجوم، فمن الأرض جاء الجسد، ومن السماء هبطت الروح؛ وهذه هي النظرية التي يحاول أفلاطون أن يعبر عنها بلغة الفلسفة.

لا يلبث سقراط في محاوره «فيدون» أن يأخذ في استخراج النتائج التزهدية التي تترتب على مذهبه، على أن تزهده من طراز معتدل مهذب؛ فهو لا يقول إن الفيلسوف ينبغي له أن يمتنع امتناعًا كليًا عن اللذة العادية، وكل ما يقوله هو ألا يجعل الفيلسوف من نفسه عبدًا لتلك اللذائذ؛ فلا ينبغي له أن يهتم بالطعام والشراب. ومع ذلك فلا بد له طبعًا أن يأكل ما يلزم من طعام، فليس ها هنا إحياء بالصيام؛ وإنه ليروى أن سقراط - ولو أنه لم يكن يحفل بالخمير - كان في مستطاعه، أحيانًا، أن يشرب أكثر مما يشرب أي أحد سواه، من دون أن تفقده الخمير وعيه مرة واحدة؛ فهو لم يزدِ الخمر في ذاتها، بل ازدرى استشعار اللذة في شربها، وعلى هذا النحو لا يجوز للفيلسوف أن يأبه للذائذ الحب، أو لفاخر الثياب، أو النعال، أو غير ذلك من زينة الجسم؛ إذ لا بد له أن يستغرق عنايته كلها في الروح، لا في الجسم «فالأحرى به أن يميل - ما استطاع إلى ذلك سبيلًا - إلى الخلاص من جسده، ليتفرغ للروح».

وواضح أنه لو ذاع هذا المذهب في الناس، فسرعان ما يصبح مذهبًا يدعو

للتزهد، لكنه في صميم ما يرمي إليه، ليس تزهدًا بمعنى هذه الكلمة الدقيق؛ إن الفيلسوف حين يمتنع عن لذائذ الحس، لن يعاني في ذلك مجهودًا يضره، لأنه سينصرف بتفكيره إلى أشياء أخرى؛ فقد عرفت كثيرًا من الفلاسفة نسوا طعامهم، ومضوا في قراءة كتاب يقرأونه، ولو أنهم أخيرًا عادوا فأكلوا؛ فهؤلاء الناس كانوا يفعلون ما يظنه أفلاطون فعلًا خليقًا بأمثالهم: فهم لم يمتنعوا عن شهوة الطعام امتناعًا اقتضاهم مجهودًا خليقًا، لكنهم كانوا أكثر اهتمامًا بأمور أخرى؛ فالظاهر أن واجب الفيلسوف من حيث الزواج، أن يتزوج وأن ينجب الأطفال ويقوم على تربيتهم، بهذا الأسلوب نفسه من شرود الذهن؛ لكن تحرير المرأة قد جعل هذا السلوك أشد عسرًا، فلا عجب إذا رأينا «زانشيب» (زوجة سقراط) عسيرة القيادة.

ويمضي سقراط في حديثه فيقول إن الفلاسفة يحاولون فصل الروح عن اتحادها بالجسد، على حين يظن سائر الناس أن الحياة لا تستحق أن تعاش عند رجل ليس له «إحساس باللذة، ولا يشارك في لذائذ الجسد». ويظهر أن أفلاطون قد أراد بهذه العبارة - وربما أراد ذلك عرضًا غير مقصود - أن يرد على وجهة النظر التي يأخذ بها فريق من رجال الأخلاق. إذ يقولون إن لذائذ الجسم هي وحدها اللذائذ التي يمكن حسابها؛ فهؤلاء الأخلاقيون يعتقدون أن من لم ينشد لذائذ الحس، فلا بد أن يكون قد أراد لنفسه اجتناب اللذة إطلاقًا، ليعيش عيشًا فاضلاً؛ وذلك خطأ أعقب ضررًا لا ينتهي عند حد؛ فما دامت قد قبلت التقسيم إلى عقل وجسم، ستري أن أسوأ اللذائذ وأحسنه معًا، هي من اللذائذ العقلية - مثال ذلك الحسد وضروب كثيرة من القسوة وحب السلطة؛ إن الشيطان في قصيدة «ملتن» (الفردوس المفقود) يعلو بنفسه على عذاب الجسد، وينصرف بجهد كنه إلى أعمال التخريب التي يستمد منها لذة عقلية خالصة، ليس للبدن فيها نصيب؛ وكثير من الأعلام بين رجال الكنيسة قد نبذوا لذائذ الحس، ولم ينتبهوا لوقاية أنفسهم من اللذائذ الأخرى، فاستبدت بهم شهوة السلطة التي أدت بهم إلى ضروب مفرعة من القسوة والاضطهاد، ارتكبوها باسم الدين؛ وينتمي هتلر في عصرنا هذا إلى هذا النمط من الناس، فلذائذ الحس - في ما يجمع عنه الرواة - لا تهمة إلا قليلًا جدًا؛ وهكذا نرى أن التحرر من طغيان الجسد عامل من عوامل العظمة لكنها قد تكون عظمة في الخطيئة كما قد تكون عظمة في الفضيلة سواء بسواء، على أن ذلك استطراد في موضوعنا، ولا بد لنا من العودة إلى سقراط.

فنتقل الآن إلى الجانب العقلي من الدين، الذي يعزوه أفلاطون إلى سقراط (صوابًا أو خطأ)؛ فيقال لنا إن الجسم عائق يعوق تحصيل المعرفة، وأن البصر والسمع شاهدان لا يتصفان بالدقة؛ فالوجود الحقيقي، إذا كان له أن يكشف عن نفسه للروح إطلاقًا، فإنما ينكشف للفكر لا للحواس؛ فليبحث - مدى فترة

قصيرة - في ما يقتضيه هذا الرأي من نتائج؛ فمن نتائجه أنه ينكر المعرفة التجريبية إنكارًا تامًا، بما في ذلك التاريخ كله والجغرافية كلها؛ فلا يتاح لنا أن نعرف أن قد كان هنالك مكان اسمه أثينا، أو رجل اسمه سقراط؛ ذلك لأن موته، وما أبداه من شجاعة في ذلك الوقت، إنما ينتميان إلى عالم الظواهر؛ إننا لا نعلم شيئًا عن كل هذا، إلا عن طريق البصر والسمع؛ مع أن الفيلسوف الحق يغض الطرف عن البصر والسمع؛ فماذا يبقى له إذن؟ يبقى له - أولًا - المنطق والرياضة؛ لكن المنطق والرياضة افتراضيان، ولا ينبنى عليهما أبدًا أي قول مثبت عن الدنيا الحقيقية؛ والخطوة الثانية - هي الخطوة الحاسمة في الأمر - تعتمد على فكرة الخير؛ فإذا ما وصل الفيلسوف إلى فكرة الخير؛ فالمفروض أنه يستمد من ذلك العلم بأن الخير هو الحقيقي، فيتاح له بهذا أن يستنتج بأن عالم المثل هو العالم الحقيقي؛ ولقد تقدّم الفلاسفة بعد أفلاطون بحجج يبرهنون بها على أن الحقيقي والخير شيء واحد بعينه، أما أفلاطون فيظهر أنه قد فرض ذلك بديهية واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان؛ فإذا أردنا أن نفهمه، فلا بد أن نفرض - مجرد افتراض - أنه محق في زعمه هذا.

يقول سقراط إن الفكر يكون في أحسن حالاته، حين يتركز العقل في نفسه، فلا يعكر صفوه أصوات ولا مشاهد ولا ألم ولا لذة؛ بل يفصل نفسه عن البدن، وينشد الوجود الحق: «وفي هذا نرى الفيلسوف يزدري الجسد» وينتقل سقراط من هذه النقطة إلى المثل، أو الصور، أو الماهيات؛ إن ثمة عدلا مطلقًا، وجمالًا مطلقًا، وخيرًا مطلقًا، لكنها لا تُرى بالعين؛ «ولست أقصر الحديث على هذه وحدها، إنما أريد كذلك العظمة المطلقة والصحة المطلقة والقوة المطلقة، أريد الماهية الحقيقية، أي الطبيعة الحقة لكل شيء، فهذه كلها لا تُرى إلا بالرؤية العقلية، ولذا، فطالما نحن في البدن، وطالما تُفسد الروح شرور البدن، فلن نشبع في أنفسنا الرغبة في اكتساب الحقيقة.

وهذه النظرة تُقصي الملاحظة العلمية والتجربة العلمية، باعتبارهما طريقتين للوصول إلى المعرفة، فإن عقل الباحث الذي يُجري تجربة ليس «متركزًا في نفسه» ولا ينشد اجتناب الأصوات والمشاهد؛ إن الطريقة التي يوصي بها أفلاطون لا تصلح إلا لنوعين من أنواع النشاط العقلي، هما الرياضة والحدس الصوفي؛ وهذا يفسر لنا كيف أصبح هذان النوعان من النشاط العقلي ممتزجين أشد امتزاج عند أفلاطون والفيثاغوريين.

إن الجسم - من وجهة نظر التجريبي - هو الذي يصلنا بعالم الحقيقة الخارجية؛ لكنه عند أفلاطون شر ممزوج، لأنه من جهة وسيلة تشوّه الحقيقة إذ يجعلنا ننظر كما لو كنا ننظر بمنظار معتم؛ وهو من جهة أخرى مصدر شهوات تصرفنا عن مواصلة البحث عن المعرفة ورؤية الحقيقة؛ وتتضح هذه النظرة من النصوص الآتية: «إن الجسم مصدر متاعب لا تنتهي عند حد،

ويكفي مجرد حاجته إلى الطعام سببًا لذلك؛ وهو كذلك معرض للأمراض التي تتناوبنا وتعوقنا في محاولتنا البحث عن الوجود الحقيقي؛ إنه يملأنا بالأهواء والشهوات والمخاوف والأوهام من شتى الأنواع، ويبث فينا حماقة لا حد لها، بل إنه في حقيقة أمره - كما يقول عنه الناس - يزيل عنا كل قدرة على التفكير؛ فمن أين تنشأ الحروب والمعارك والانقسامات؟ من أين تنشأ إن لم تكن ناشئة عن الجسد وشهوات الجسد؟ إن الحروب يحدثها حب المال، والذي يدفع إلى كسب المال هو الجسم وما يتطلبه من خدمات؛ وهذه العوائق كلها لا تتيح لنا من وقتنا فراغًا ننفقه في الفلسفة؛ ونقطة أخيرة وهي أسوأ النقط المذكورة جميعًا، هي أننا حتى لو أتيح لنا أن نأخذ أنفسنا بشيء من التأمل الفلسفي، فإن الجسم ما يفتأ يقطع علينا مجرى التفكير، مثيرًا في سلسلة أبحاثنا خِلطًا واضطرابًا، ومزبغًا لأبصارنا بحيث لا يتسنى لنا أن نرى الحقيقة، فلقد دللتنا التجربة على أنه إذا ما أردنا اكتساب المعرفة بمعناها الصحيح عن أي شيء كائنًا ما كان، فلا مناص من التخلص من أجسادنا - إن الروح في ذاتها هي التي يجب أن تشهد الأشياء في ذواتها؛ وعندئذ يتاح لنا بلوغ الحكمة التي نريد، والتي نزعم أننا محبوبوها؛ ولا يكون ذلك أثناء حياتنا؛ بل بعد موتنا؛ لأنه إذا استحال على الروح أثناء صحبتها للبدن، أن تحصل على المعرفة الخالصة، فلا بد أن يكون بلوغ المعرفة واقعًا بعد الموت، إن كان بلوغها ممكنًا إطلاقًا».

«وهكذا إذا ما تخلصنا من حماقة الجسد، أصبحنا أنقياء، وأمكنا الاتصال بما هو نقي، وعرفنا من تلقاء أنفسنا أين يكون الضوء الصافي حيثما كان، وما ذلك الضوء إلا ضوء الحقيقة؛ فالمشوب لا يسمح له بالدنو من النقي؛ وماذا عسى أن يكون التطهير من الشوائب، إذا لم يكن في فصل الروح عن الجسد؟... وهذا الفصل للروح وانفكاكها من الجسد، وهو ما يسمونه بالموت... والفلاسفة وحدهم دون سواهم هم الذين لا ينفكون باحثين عن سبيل الفكك للروح؛ إن ثمة قطعة واحدة من النقد، هي التي ينبغي أن تبادل بها كل شيء آخر، وتلك هي الحكمة».

«إن أول من قالوا بالأسرار الروحانية، كانوا - في ما يظهر - غير هازلين في ما يقصدون إليه من معانٍ؛ ولم يكونوا يقولون لغوًا باطلاً، حين شبهوا الحال منذ أمد طويل بتشبيهه، فقالوا إن من يمضي في حياته غير مطهر وغير مزود بالأسرار الروحانية؛ سينتقل إلى العالم الأسفل حيث يرقد في حماة من الطين؛ أما الذي يبلغ ذلك العالم بعد تزويده بالأسرار وبعد تطهيره، فسيعيش مع الآلهة؛ فكثيرون هم أولئك الذين سيحملون السوء - في ما تقول روايات الأسرار - وقليلون هم الذين سيكونون من أهل السرِّ، وهؤلاء - في ما أفهم العبارة - هم الفلاسفة الحق».

هذه كلها عبارات صوفية، منشأها الأسرار الروحانية، و«الطهر» فكرة أورفية؛ وقد كان للطهر عند الأورفيين معنى يتصل بالطقوس التعبدية، لكن معناه عند أفلاطون هو التحرر من العبودية للجسد وحاجاته؛ وإنه لمما يستوقف انتباهنا أن نراه يقول إن حب المال سبب في الحروب، وإن المال لا يُطلب إلا لخدمة الجسد؛ والنصف الأول من هذا الرأي، هو نفس الرأي الذي أخذ به «ماركس»، أما النصف الثاني من الرأي فينتهي إلى وجهة نظر تختلف عن الأولى كل الاختلاف؛ فقد ظنَّ أفلاطون أن الإنسان في مستطاعه أن يعيش على قليل جدًا من المال، لو أنه حصر حاجاته في الحد الأدنى لها؛ ولا شك أن هذا رأي صواب؛ لكنه إلى جانب هذا يرى أن الفيلسوف لا بد له أن يعفى من العمل اليدوي، وعلى ذلك فلا بد له أن يعيش على ثروة أنتجها سواه، فالأغلب ألا يكون هناك فلاسفة على الإطلاق في دولة بلغت من الفقر حدًا بعيدًا، والذي جعل دراسة الفلسفة ممكنة للأثنيين، وهو ما أخذت به أثينا في عصر بركليز من نزعة استعمارية، فأسباب النعيم العقلي - بصفة عامة - لا تقل في تكاليفها عن أسباب النعيم المادي، ثم هي كهذه الأسباب المادية، مرتبطة بالظروف الاقتصادية، إن العلم يتطلب المكتبات والمعامل والمناظير المقربة والمناظير المكبرة وما إلى ذلك، ولا بد لرجال العلم من أن يعتمدوا في عيشتهم على مجهود غيرهم، لكن هذا كله في نظر الصوفي حمق، فالرجل المتعبد في الهند أو التبت لا يحتاج إلى جهاز علمي، ولا ملبس غير ثوب فوق ردفه، ويكتفي في طعامه بالأرز، وقليل جدًا من إحسان المحسنين كفيلاً له بالعيش، لأنه - في رأي الناس - رجل حكيم، مثل هذه الصورة هو النتيجة المنطقية التي تترتب على وجهة النظر الأفلاطونية.

ولنرجع حديثنا إلى محاورة «فيدون»: فهناك ترى سيبس يبدي شكّه في ما يختص بخلود الروح بعد الموت، ويطالب سقراط بالحجج التي تؤيد الخلود، فيأخذ سقراط في الإدلاء بهذه الحجج، لكننا لا بد أن نذكر هنا أن حججه هذه غاية في الضعف.

الحجة الأولى هي أن كل الأشياء التي لها أصداد، تتولد من أصدادها - وهي عبارة تذكّرنا بآراء أنكسمندر في العدالة الكونية ولمّا كانت الحياة والموت ضدّين، تحتم أن يولد كل منهما الآخر، ويتبع ذلك أن تكون أرواح الموتى مقيمة في مكان ما، لتعود إلى الأرض في الوقت المناسب، ويظهر أن عبارة القديس بولس: «إن البذرة لا تسرع في النمو إلا إذا ماتت» مشتقة من نظرية كهذه.

والحجة الثانية هي أن المعرفة تذكّر، وعلى ذلك فلا بد أن تكون الروح قد عاشت قبل ميلادها، وهذه النظرية القائلة بأن المعرفة تذكر، تستند أكثر ما تستند إلى وجود أفكار لدينا - مثل فكرة المساواة المضبوطة - يستحيل أن

نكون قد استقينها من الخبرة، لأن ما صادفناه في خبرتنا عن المساواة تقريبية، أما المساواة المطلقة فلا وجود لها إطلاقاً في الأشياء المُحسَّنة، ومع ذلك ترانا نفهم معنى قولهم «مساواة مطلقة»، فما دمنا لم نستمد معرفتنا بهذه المساواة المطلقة من الخبرة، فلا بد أن نكون قد جئنا بهذه المعرفة من وجود سابق على هذا الوجود، ويقول إنك تستطيع أن تسوق حجة شبيهة بهذه، فيما يختص بسائر الأفكار جميعاً، وعلى هذا يكون وجود الماهيات، وقدرتنا على فهمها، دليلاً على أن الروح كانت حاصلة على العلم قبل مجيئها إلى هذا العالم.

هذا الرأي الذي يقول إن المعرفة كلها تذكر، تراه مبسوطاً في تفصيل أكثر من هذا، في محاوره «مينو» (82 وما بعدها) فهنا ترى سقراط يقول: «ليس هناك تعليم، وكل ما هنالك تذكر». ويتصدى للبرهنة على هذه النقطة بأن يطلب من «مينو» أن ينادي غلاماً من العبيد، ويأخذ سقراط في سؤال الغلام أسئلة في علم الهندسة حقاً، ولو أنه كان حتى تلك اللحظة لا يدري أن لديه تلك المعرفة، ولذا ترى نفس النتيجة التي انتهى إليها الحوار في «فيدون» قد انتهى إليها الحوار كذلك في «مينو» - وهي أن الروح قد جاءت بالمعرفة من وجود سابق على هذا الوجود.

ولنا أن نلاحظ على هذا - أولاً: إن هذه الحجة لا تنطبق إطلاقاً على المعرفة التجريبية، فما كان الغلام العبد ليستطيع أن «يتذكر» متى بنيت الأهرامات؟ أو هل كان حصار طروادة حادثاً تاريخياً وقع بالفعل، اللهم إذا وقع له أن حضر بنفسه تلك الحوادث؛ فنوع المعرفة الوحيد الذي يمكن فيه الافتراض بأنه موجود عند كل إنسان بغير طريق الخبرة، هو المعرفة التي تسمى معرفة «قبلية» - خصوصاً في المنطق والرياضة - والحقيقة هي أن هذا الضرب من المعرفة (إذا استثنينا الحدس الصوفي) هو وحده الذي يعترف أفلاطون أنه المعرفة بمعناها الصحيح؛ فلننظر كيف يمكن الرد على هذه الحجة في ما يختص بالرياضة.

خذ فكرة المساواة؛ فلا بد لنا من الاعتراف بأننا لم نصادف في الخبرة بالأشياء المحسَّنة، مساواة مطلقة؛ وكل ما رأيناه فيها مساواة تقريبية؛ فكيف إذن حصلنا على فكرة المساواة المطلقة؟ أم أنه من الجائز ألا يكون لدينا مثل هذه الفكرة إطلاقاً.

ولنأخذ مثلاً محدداً واقعياً: تعريف المتر هو أنه طول قضيب معين موجود في باريس، في درجة حرارة معينة؛ فماذا نعني حين نقول عن قضيب آخر إن طوله متر واحد على وجه الدقة؟ لا أظننا نقصد بهذا القول شيئاً؛ إن ما يسعنا قوله هو: إن أضبط ما يعرف العلم من عمليات القياس في الوقت الحاضر لا يمكنها أن تبين أن قضيبنا هذا أطول أو أقصر من المتر المعياري الموجود في

باريس؛ ولو كنا على شيء من التسرع الأحمق، جاز لنا أن نضيف إلى ذلك نبوءة عن المستقبل، بأننا مهما بلغنا في ما هو آتٍ من الأيام، من تهذيب عمليات القياس، فلن نغير من هذه النتيجة شيئاً؛ لكن حتى هذه القضية تجريبية، بمعنى أن الدليل التجريبي قد ينهض في أي وقت عاملاً على دحضها؛ فلا أظن أن لدينا حقاً فكرة المساواة المطلقة التي افترض أفلاطون أنها لدينا.

وحتى لو كان لدينا هذه الفكرة، فواضح أن الطفل لا يكتسبها إذا بلغ سنّاً معينة، وعندئذ تبيّن الفكرة على ضوء الخبرة، وإن لم تكن مستخرجة من الخبرة مباشرة؛ أضف إلى ذلك أنه ما لم يكن وجودنا قبل مولدنا وجوداً يتصف بالإدراك الحسي، فقد كان يستحيل عليه أن يولد هذه الفكرة كما يستحيل ذلك على هذه الحياة الراهنة؛ وإذا كان المفروض هو أن وجودنا السابق كان وجوداً يسمو على الحواس من بعض الوجوه، فلماذا لا نفترض هذا الفرض نفسه في هذا الوجود الراهن؟ فالحجة تسقط على هذه الأسس كلها.

ويقول سيبيس (في محاورة فيدون) - حين ارتأى أن مذهب التذكّر قد توطلت دعائمه - :«إن ما يقرب من نصف ما كانت تُطلب البرهنة عليه، قد أقيم عليه البرهان بالفعل، وأعني بذلك كون أرواحنا كانت موجودة قبل أن نولد؛ أما النصف الثاني الذي لا يزال ينتظر البرهان، فهو أن الروح ستظل موجودة بعد الموت، كما كانت موجودة قبله»، فينصرف سقراط استجابة لهذه الدعوة إلى بحث هذا الموضوع؛ فيقول إنه يترتب على ما أسلفنا قوله من أن كل شيء يتولد من ضده، فلا بد أن يولد الموت الحياة، كما تولد الحياة الموت؛ ثم يضيف إلى هذه الحجة حجة أخرى، كانت أطول من سابقتها تاريخاً في الفلسفة، وهي أنه لا يتحلل إلا الأجسام المركبة، أما الروح - فهي كالمثل - فبسيطة وليست مركبة من أجزاء؛ وما هو بسيط - في ظنهم - لا تكون له بداية ولا نهاية ولا يطرأ عليه تغير؛ فالماهيات لا تتغير. مثال ذلك الجمال المطلق تراه دائماً على حاله لا يتغير، على حين لا تفتأ الأشياء الجميلة متغيرة؛ وهكذا تكون الأشياء المرئية خاضعة لقيود الزمن، أما الأشياء الخفية فأبدية؛ والجسم مرئي، أما الروح فخفية، وعلى ذلك وجب سلك الروح في طائفة الأشياء الأبدية.

وما دامت الروح أبدية، فهي أشد ما تكون اطمئناناً حين تتأمل الأشياء الأبدية، أعني الماهيات؛ لكنها تضل وتضطرب، حين تتأمل عالم الأشياء المتغيرة، كما يحدث في حالة الإدراك الحسي.

«إن الروح حين تستخدم الجسم أداة للإدراك، أعني حين تستخدم حاسة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى (لأن معنى الإدراك بواسطة الجسم هو

الإدراك بواسطة الحواس).. يجزُّها الجسم عندئذ إلى عالم المتغيرات، فتضل وتضطرب؛ وتلف الدنيا من حولها، حتى لتحس إحساس المخمور ساعة مسَّها دنيا التغير... لكنها إذا ما عادت إلى نفسها وتأمّلت، عندئذ تنتقل إلى العالم الآخر، عالم الصفاء، والأبدية والخلود والثبات، فهذه كلها أشياء من فصيلتها، وهي مقيمة جميعها إلى الأبد إذا ما استقلت بنفسها، ولم تعقها العوائق؛ عندئذ لا تعود تضرب في مسالكها الخاطئة، ولا يطرأ عليها تغير ما دامت قد اتصلت بالذي لا يتغير؛ وهذه الحالة من حالات الروح هي التي تسمى الحكمة».

إن روح الفيلسوف الحق، التي تحررت - أثناء الحياة - من عبودية الجسد، سترحل بعد الموت إلى العالم الخفي فتعيش عيشة النعيم في صحبة الآلهة، أما الروح المشوبة التي أحبَّت الجسد فستصبح شبيهاً مخيفاً يعاود الجسد في قبره، أو تدخل في جسم الحيوان، فتحل مثلاً في حمار أو ذئب أو صقر، بحسب ما تتسم به من خصائص؛ فالرجل الذي اصطنع الفضيلة في حياته بغير أن يكون فيلسوفاً، سيصبح نحلة أو زبوراً أو نملة، أو حيواناً آخر من القبيل الاجتماعي من صنوف الحيوان.

والفيلسوف الحق وحده هو الذي يصعد إلى السماء عند موته. إذ لا يسمح لأحد ممن لم يدرسوا الفلسفة، ولم يكونوا على طهر كامل ساعة الرحيل من هذا العالم، أن يدخل في صحبة الآلهة؛ وإنما يسمح بذلك لمن أحب المعرفة دون سواه»، وهذا هو السبب في امتناع من كرسوا أنفسهم للفلسفة عن شهوات البدن؛ فهم لا يمتنعون عنها خشية إملاق أو عار، بل لأنهم «على ذكر من أن الروح كانت مغلولة أو ملصقة بالجسم - وجاءت الفلسفة فتلقتها بعد أن لم تكن تستطيع أن ترى الوجود الحقيقي إلا من خلال قضبان السجن، لا أن تراه وهي قائمة بذاتها ومن خلال نفسها... ولقد أصبحت الروح - بسبب شهوات البدن - عاملةً بنفسها على أسر نفسها» سيصطنع الفيلسوف العفة لأن «كل لذة وكل ألم بمثابة المسمار الذي يسمر ويربط الروح بالجسم، حتى تصبح شبيهة به وتعتقد بأن الصواب هو ما أثبت الجسم أنه الصواب».

وها هنا عند هذا الموضوع من المحاورة، يذكر سميّاس الفكرة الفيثاغورية بأن الروح عبارة عن تناغم، ويقول: إذا انكسرت القيثاره فهل يمكن للتناغم أن يظل قائماً؟ فيرد سقراط بأن الروح ليست تناغمًا، لأن التناغم مركب، أما الروح فبسيطة، ويضيف إلى ذلك قوله إن الرأي القائل بأن الروح تناغم لا يتفق مع وجودها السابق على هذا الوجود الدنيوي، وقد أقمنا البرهنة على ذلك الوجود السابق بمذهب التذكر، ذلك أن التناغم لا يكون له وجود قبل القيثاره.

ويمضي سقراط في شرح خطوط تطوره في الفلسفة، وهو جانب من

المحاورة غاية في الأهمية، وإن يكن انحرافًا عن مجرى النقاش؛ يمضي فيعرض نظرية المثل، بحيث ينتهي إلى النتيجة القائلة بأن «المثل قائمة؛ وأن سائر الأشياء تشارك فيها وتستمد أسماءها منها»؛ وهنا يأخذ في وصف ما قد كتب على الأرواح أن تلاقيه بعد الموت: الطيب يذهب إلى الجنة والخبيث إلى جهنم، وأما ما توسط منها بين الطيب والخبيث فيذهب إلى حيث يتطهر من أدرانه.

وتصف المحاورة ختام حياة سقراط، وما قيل عند توديعه؛ وكانت آخر كلماته: «يا أقريطون إني مدين بديك لأسكليبيوس، فهل تذكرت ردّ هذا الدين؟ ومغزى ذلك أن الناس كانوا يقدمون إلى أسكليبيوس ديكًا حين يشفون من مرض، وها هو ذا سقراط قد شفي من حمى الحياة التي ما تفتأ تعاود الكائن الحي. ويختم فيدون الحديث قائلاً: «إن سقراط كان بين أهل عصره جميعًا أحكمهم وأعدلهم وأفضلهم».

ليث سقراط كما صورّه أفلاطون نموذجًا لمن جاء بعد ذلك من الفلاسفة مدى عصور طويلة؛ فماذا نرى نحن فيه من الوجهة الأخلاقية؟ (أنا الآن معني بالرجل كما صورّه أفلاطون فحسب) - إن حسناته واضحة للعيان، فهو لا يحفل بالنجاح الدنيوي، وهو بريء من الخوف براءة جعلته هادئًا ظريفًا فكها حتى آخر لحظة من حياته، يعنيه ما يعتقد أنه الحق، أكثر مما يعنيه أي شيء آخر كائنًا ما كان؛ لكنه قد كان مع ذلك معيبًا بعيوب فاحشة؛ فهو في المناقشة مغالط لا يلتزم الأمانة؛ وهو يستخدم العقل في البحث عن المعرفة بحثًا لا يتحرّب مع الهوى؛ وإن الإنسان ليحسّ إزاءه شيئًا من الغرور والسماجة قد تذكره بالنمط السيء من رجال الكنيسة؛ فشجاعته إزاء الموت كانت تكون أكثر روعة لو لم يؤمن بأنه ذاهب للتنعم بنعيم أبدي في صحبة الآلهة؛ ولم يكن سقراط علميًا في تفكيره - على خلاف طائفة من أسلافه - لكنه كان مصممًا على إقامة البرهان على أن الكون متفق مع معايير الأخلاقية؛ وهذه خيانة للحقيقة، وأسوأ ما يقترفه الإنسان من خطأ فلسفي؛ فنحن إذا نظرنا إليه باعتباره واحدًا من الناس، فقد نعتقد بأنه جدير بالاحترام في زمرة القديسين، أما إذا نظرنا إليه باعتباره فيلسوفًا، ألفيناه في حاجة إلى إقامة طويلة في مطهر علمي.

(74) - إن موت سقراط لا يفوقه إلا موت المسيح، حتى من وجهة نظر كثير من المسيحيين: «إنك لن تصادف شيئاً في أية مأساة، قديمة أو حديثة، ولا شيئاً في الشعر أو في التاريخ (مع استثناء واحد) يشبه الساعات الأخيرة من حياة سقراط كما صوّرها أفلاطون، هذا ما يقوله «قداسة بنيامين چووت».

الفصل السابع عشر فلسفة الكون عند أفلاطون

فلسفة أفلاطون الكونية تراها في محاورة «طماوس»⁽⁷⁵⁾ التي ترجمها متشيشرون إلى اللاتينية - فكانت - نتيجة ذلك - هي المحاورة الوحيدة التي عرفها الغرب في العصور الوسطى؛ لذلك كانت هذه المحاورة في العصور الوسطى، وفي عصر الأفلاطونية الحديثة الذي سبق تلك العصور، أعمق أثرا من أي شيء آخر مما تركه أفلاطون؛ وإن ذلك لأمر عجيب، لأن هذه المحاورة تحتوي بغير شك على مقدار من السخف الذي لا قيمة له إطلاقًا، أكثر مما تراه من مثل هذا السخف في محاوراته الأخرى؛ فالمحاورة لا أهمية لها من الوجهة الفلسفية، لكن لها من قوة التأثير في عصور التاريخ ما يضطرنا إلى مناقشتها في شيء من التفصيل.

يشغل فيثاغورس في محاورة «طماوس» نفس المكان الذي كان يشغله سقراط في المحاورات السابقة لها؛ وآراء المدرسة الفيثاغورية على وجه الإجمال هي وجهة النظر التي اتخذت في هذه المحاورة، بما في ذلك (إلى حد ما) الرأي القائل بأن العدد هو ما يفسر العالم؛ وتبدأ المحاورة بتلخيص للخمسة الكتب الأولى من «الجمهورية»، ثم تعقب على ذلك بأسطورة اطلانطس التي يقال إنها كانت جزيرة على بعد من «عمد هرقل» والتي هي أكبر من ليبيا وآسيا معًا؛ وبعدئذ يأخذ «طماوس» - وهو فلكي فيثاغوري - في رواية تاريخ العالم من بدايته حتى خلق الإنسان، وفي ما يلي خلاصة لما قاله: إن ما لا يطرا عليه التغير، يكون مفهومًا للذكاء والعقل، وأما ما هو متغير فيكون معروفًا على سبيل الرأي؛ ولما كان العالم محسّنًا، فيستحيل أن يكون أزليًا، ولا بد أن يكون الله قد خلقه؛ ثم لما كان الله خيرًا، فقد خلق العالم على غرار ما هو أزلي لأن الله معصوم من الغيرة، ولذا أراد لكل شيء أن يجيء شبيهاً به ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ «أراد الله أن يكون كل شيء خيرًا، وألا يكون لشيء نصيب من الشر، ما كان ذلك في حدود المستطاع»، فلما وجد الكون المرئي كله في حركة لا تسكن، ولا تسير على وتيرة أو نظام،

أخرج من تلك الفوضى نظامًا» (وهكذا يظهر لنا أن إله افلاطون يختلف عن الإلهين اليهودي والمسيحي، في أنه لم يخلق العالم من العدم، بل كانت المادة موجودة منذ الأزل، وهو الذي أعاد نظامها) فبث الله قيس العقل في الروح، ثم نفخ الروح في البدن؛ وجعل العالم كله كائنًا حيًا واحدًا ذا روح وعقل؛ فهناك عالم واحد فقط، لا عوالم كثيرة كما ذهب كثيرون من الفلاسفة فيما قبل سقراط؛ وبستحيل أن يكون هنالك أكثر من عالم واحد، إذ العالم صورة خلقت لغاية، وهي أن تحاكي النموذج الأزلي الذي يعقله الله، ما كانت هذه المحاكاة في حدود المستطاع؛ إن العالم في مجموعة حيوان واحد مرئي، يحتوي في ذاته على كل الحيوانات الأخرى؛ وهو كروي لأن الأقطار خير من النبو، وليس في الأشكال ما هو مطرد التشابه إلا الشكل الكروي؛ وهو يدور، لأن الحركة الدائرية هي أوفى الحركات إلى الكمال؛ وما دامت هذه الحركة الدائرية هي كل ما يتحركه العالم، فليس هو بحاجة إلى اقدم أو أيدي. والعناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب، التي يظهر أن قد رمز لكل منها بعدد، ترتبط بنسبة مطردة، أعني أن نسبة النار إلى الهواء، كنسبة الهواء إلى الماء، كنسبة الهواء إلى التراب؛ ولقد استخدم الله كل هذه العناصر في خلقه للعالم، ولذا تراه عالمًا كاملًا، لا يتعرض لشيخوخة أو مرض، والتناسب في أجزائه هو الذي يجعل فيه تناغمًا، وبالتالي تشيع روح الود بين أجزائه، ولذا فهو مستحيل على التحلل إلا إذا أراد له الله ذلك.

وبدأ الله بخلق الروح، ثم عَقَّبَ عليها بخلق الجسد؛ والروح مركبة من الجانب غير المنقسم وغير المتغير، ومن الجانب المنقسم المتغير؛ فهي نوع ثالث من الماهية، يقع بين هذين النوعين المذكورين وها هو ذا وصف فيثاغوري للكواكب، ينتهي إلى ما يفسر نشأة الزمان: وقبل ذلك لم يكن نهار ولا ليل؛ إننا لا يجوز أن نقول عن الماهية الأبدية «كان» و«سيكون» (في الماضي والمستقبل) وكل ما يجوز قوله عنها إنها «كائنة» (الحاضر). وذلك يتضمّن أن قولنا «كان» و«سيكون» عن «الصورة المتحركة للأبدية» لا يعدو الصواب.

إن الزمان وأجرام الزمان قد شهدا الوجود في لحظة واحدة بعينها؛ وخلق الله الشمس حتى يتسنى لضروب الحيوان أن تتعلّم علم الحساب - وقد يكون معنى ذلك انه لولا تعاقب الأيام والليالي، لما أمكن لنا أن نفكر في الأعداد؛ ورؤية النهار والليل، والشهور والأعوام، هي التي أمدتنا بمعرفة العدد، وزودتنا بفكرة الزمن؛ ومن ثم جاءت الفلسفة؛ وتلك هي النعمة الكبرى التي ندين بها لحاسة البصر.

وهناك أربعة صنوف من الحيوان (إذا غرضنا الطرف عن العالم في مجموعه): الآلهة والطيور والأسماك وحيوان اليبس؛ والآلهة في صميمها نار؛ وما هذه النجوم الثوابت إلا أفراد من الحيوان قدسية وأبدية، ولقد أنبا الخالق

الآلهة إنه قادر على محوها لو أراد، لكنه لا يريد وكلفهما أن تخلق الجانب الفاني من سائر صنوف الحيوان، بعد أن قام هو بخلق الجانب الخالد والقدسي منها (الظاهر انه لا ينبغي لنا أن نأخذ هذه الفقرة، وال فقرات الأخرى التي وردت عن الآلهة عند أفلاطون، مأخذ الجد الذي يحاسب المعنى حسابًا دقيقًا؛ ففي مطلع المحاوره يقول طماوس إنه لا ينشد في علمه إلا الظن المحتمل، لأنه لا يستطيع بلوغ اليقين؛ وواضح أن كثيرًا من التفصيلات من إبداع الخيال، ولم يقصد بها معناها الحرفي).

ويقول طماوس إن الخالق قد خلق روحًا واحدة لكل نجم؛ وللأرواح إحساس وحب وخوف وغضب؛ فلو تغلبت الروح على هذه الأشياء عاشت عيشًا قويًا، وإلا فعيشها سقيم؛ ولو عاش إنسان عيشًا حسنًا، ذهب بعد موته إلى حيث يقيم سعيدًا إلى الأبد في نجمة، أما إذا عاش عيشًا سيئًا، فسينقلب امرأة في الحياة الأخرى؛ ثم إذا أصرَّ (أو أصرَّت) على مواصلة العيش السيء، أصبح (أو أصبحت) حيوانًا أعجم، ويظل ينتقل بالتناسخ خطوة بعد خطوة، حتى يتغلب العقل في النهاية؛ ولكن أسكن الله بعض الأرواح هذه الأرض؛ وبعضها أسكنه القمر، وبعضها أسكنه الكواكب والنجوم الأخرى، كلّف الآلهة أن تصوغ لتلك الأرواح أجسادًا.

وهناك من الأسباب نوعان: علل عاقلة، وعلل تحركها غيرها، فتضطر - بالتالي - إلى تحريك غيرها؛ فأما العلل العاقلة فقد وهبت عقلاً، وهي التي أبدعت من الأشياء ما هو جميل وخير، على حين تخلق العلل الأخرى نتائج عابرة لا نظام فيها ولا تنسيق؛ ولا بد لنا من دراسة النوعين معاً، لان الخليقة مزيج، قوامها الضرورة والعقل (لاحظ أن الضرورة لا تخضع لسلطان الله)؛ وهنا يبدأ طماوس في مناقشة الجزء الذي هو من صنع الضرورة (76).

ليس التراب والهواء والنار والماء بالمبادئ الأولى، أو بالأحرف أو العناصر الأولى؛ بل ليست بالمقاطع أو بالمركبات الأولى؛ فلا يجوز أن نقول عن النار - مثلاً - هذه، بل يجب أن نقول: كهذه - أعني أنها ليست عنصرًا، بل هي أقرب إلى أن تكون حالة من حالات العنصر؛ وينشأ سؤال في هذا الموضوع، هو: ترى هل الماهيات العاقلة ليست إلا أسماء؟ إن الجواب على هذا السؤال يتوقف - هكذا يقولون - على سؤال آخر، هو هل العقل هو نفسه الرأي الصواب أو لا؛ فإذا لم يكن، فلا بد أن تكون المعرفة معرفة بالماهيات، وإذن فيستحيل أن تكون الماهيات مجرد أسماء، ومن المؤكد أن العقل والرأي الصواب يختلفان، لان أحدهما نتيجة تعليم، والثاني نتيجة إقناع، الأول مقرون بالتدليل الحق، على خلاف الثاني، إن الناس جميعًا سواء في مشاركتهم في الرأي والصواب، لكن العقل هو صفة الآلهة، وقليل جدًا من الناس.

وهذا يؤدي بنا إلى نظرية غاية في الغرابة عن المكان، على اعتبار أنه شيء يتوسط بين عالم الماهيات الثابتة وعالم الأشياء المحسنة العابرة.

«هنالك نوع واحد من الكائنات، لا ينفك هو ما هو؛ لا ينشأ بعد عدم ولا يزول بعد وجود؛ ويستحيل أن يضاف إليه شيء من خارج نفسه، ولا أن يخرج منه شيء لسواه، وهو دائماً خفي على العين مستعص على الحواس جميعاً، ولا يمكن لغير العقل أن يتأمله، وهنالك كائن آخر يطلق عليه نفس الاسم الذي يطلق على النوع السالف، وهو يشبهه؛ تدركه الحواس، ينشأ بعد أن لم يكن، دائب الحركة، يظهر في المكان بعد عدم، ثم يعود فيزول عن المكان، وهو يدرك بالرأي والحس، ثم هنالك كائن ثالث، وهو المكان، أبدي، يستحيل عليه الفناء، وهو مأوى تأوي إليه المخلوقات كلها، وهو يدرك بغير معونة الحواس، إذ يدرك بنوع من العقل زائف، ويكاد ألا يكون جزءاً من الحقيقي الواقع، وإنما نشهده كأنما نشهد حلمًا، ونقول عن الوجود كله إنه لا بد بالضرورة أن يكون في مكان ما وأن يشغل فراغًا ما؛ أما ما ليس في السماء ولا فوق الأرض فليس له وجود».

هذه فقرة غاية في صعوبة الفهم، ولا أدعي لِنفسي فهمها فهمًا كاملًا. ولا بد - في رأبي - أن تكون النظرية المبسطة فيها قد نشأت من التفكير في الهندسة، التي بدا أنها من موضوعات العقل الخالص - مثل الحساب - ومع ذلك، فعليها أن تعالج المكان الذي هو جانب من العالم المحسوس؛ وإنه لشطح مع الوهم أن تبحث لهذه النظرية عن أشباه لدى الفلاسفة الذين جاؤوا بعد ذلك؛ لكنني لا يسعني إلا أن أظن بأن «كانط» لا بد أن يكون قد أحب هذا الرأي عن المكان، على اعتبار أنه يشبه رأيه هو من بعض الوجوه.

يقول طماوس إن العناصر الحقيقية التي منها يتألف العالم المادي ليست هي التراب والهواء والنار والماء، بل هي ضربان من المثلثات القائمة الزوايا، ضرب منها هو ما يكون نصف مربع، والآخر هو ما يكون نصف المثلث المتساوي الأضلاع، فقد كان كل شيء في بدايته مضطربًا، «وكان للعناصر المختلفة مجال مختلف قبل أن تُرتب ترتيبًا يكون منه الكون». لكن الله بعدئذ صاغ تلك العناصر بالصورة والعدد، «وجعلها بقدر المستطاع أجمل وأبدع ما يمكن، بعد أن كانت أشياء لا خير فيها ولا جمال»؛ ويقول إن هذين الضربين من المثلثات هما أجمل الصور، ولهذا استخدمهما في بناء المادة؛ فبوساطة هذين النوعين من المثلثات، يمكنك أن تكوّن أربعة من الخمسة الأشكال التي تتخذها الأجسام؛ وكل ذرة في كل عنصر من العناصر الأربعة هي جسم منتظم، فذرات التراب مكعبات، وذرات النار هرمية، وذرات الهواء ثمانية الجوانب، وذرات الماء عشرونية الجوانب (وسأتي على ذكر الذرات ذوات الاثني عشر جانبًا بعد قليل).

كانت نظرية الأجسام المنتظمة، التي يذكرها إقليدس في الكتاب الثالث عشر، كشفًا جديدًا في عهد أفلاطون؛ وجاء تياتيتوس فأكملها، وتياتيتوس يبدو شابًا بالغ الصغر في المحاوراة المعروفة باسمه؛ ويجمع الرواة على أنه هو أول من برهن على أن هنالك خمسة أنواع فقط من الأجسام المنتظمة، وأنه هو الذي استكشف ثمانيّ الجوانب وعشريّتها⁽⁷⁷⁾؛ فأما الأجسام المنتظمة الهرمية والثمانية، والعشريّية، فأوجهها تتألف من مثلثات متساوية الأضلاع؛ وأما ذو الاثني عشر جانبًا فيتألف من خماسيات متساوية؛ ولذا فلا يمكن تكوينه من صنفى المثلثات اللذين يقول بهما أفلاطون؛ ولهذا السبب لا تراه يستخدمه في ما يتصل بتركيب العناصر الأربعة.

وكل ما يقوله أفلاطون عن الشكل الاثني عشري هو «أن هنالك فضلًا عما دُكر، تركيبة خامسة استعملها الله في الكون وهذا قول غامض، قد يوحي بأن الكون اثنا عشري الجوانب، مع أنه في مكان آخر يقول إنه مربع⁽⁷⁸⁾، وكان الشكل الخماسي دائمًا ذا أهمية بالغة في السحر، والظاهر انه مدين بمكانته للفيثاغوريين الذين أطلقوا عليه اسم «الصحة» واستخدموه شارة تميز أعضاء جمعيتهم⁽⁷⁹⁾. ويظهر أن الشكل الخماسي قد اكتسب خصائصه من كون الاثنا عشري تتألف أوجهه من خماسيات، ومن كونه رمزًا للكون بمعنى من معانيه، الحق أن هذا الموضوع شائق، لكنه من العسير أن تجد معلومات كثيرة عنه محددة، بحيث تستطيع أن تستوثق من صدقها.

وبعد أن يناقش طماوس موضوع الإحساس، يمضي إلى شرح نفسي الإنسان: فنفس خالدة، وأخرى فانية، نفس خلقها الله وأخرى خلقتها الآلهة. أما النفس الفانية «فمعرضة لتأثيرات فظيعة مستحيلة المقاومة - وأول المؤثرات اللذة، تلك المثير الأعظم الذي يغري باقتراف الشر، وبعدئذ يجيء الألم الذي يصدُّ الإنسان عن الخير، وكذلك التهور والخوف، وهما مثيران أحقان، ثم الغضب الذي يكاد ألا يوجد له ما يحد من سورته، والأمل الذي ما أسهل ما يضل سواء السبيل، مزج الآلهة هذه الأشياء بالحس اللاعقل، وبالحب الذي لا يخشى شيئًا، مزجا جرى وفق القوانين الضرورية، ومن المزيج صاغوا الإنسان».

أما النفس الخالدة فموضعها الرأس، وأما الفانية ففي الصدر وكذلك تجد معلومات فسيولوجية عجيبة، مثال ذلك أن الغاية من الأمعاء هي أن تحول دون التهم، وذلك بحفظها للطعام داخل الإنسان، وهناك شرح آخر لتناسخ الأرواح. فالجناء والفجار من الرجال سيصبحون في الحياة الآخرة نساء، وخفاف العقول السدج، الذين يظنون أن علم الفلك يمكن تحصيله بالنظر إلى النجوم من غير معرفة الرياضة، سيصبحون طيورًا، وأولئك الذين لا

فلسفة لهم سيصبحون كواسر برية، وأغبي الناس فهما سيصبحون أسماكًا. وآخر فقرات المحاورة يلخصها كلها: «لنا الآن أن نقول إن حديثنا عن طبيعة الكون قد بلغ ختامه، لقد جاء إلى العالم صنوف من الحيوان، حتى لقد أصبح حيوانًا مرئيًا يحتوي على المرئي وهو الله المحسن الذي هو صورة الله العاقل، وهو أعظم الكائنات وأفضلها وأجملها وأكملها ذلك هو السماء الواحدة التي لا يوجد سواها».

إنه من العسير أن تميز في محاورة طماوس ما يستحق أن يؤخذ مأخذ الجد مما هو مجرد أوهام الخيال، غير أنني أعتقد أن ما رواه عن الخلق، من أنه أخرج نظامًا من الفوضى، يجب أن نأخذه مأخذ الجد التام، وكذلك ما قاله عن نسب العناصر الأربعة وعلاقتها بالأجسام المنتظمة وما هي مؤلفة منها من مثلثات؛ وواضح أن ما روي عن الزمان والمكان هو ما يعتقد أفلاطون حقًا، وكذلك الرأي القائل بأن العالم المخلوق صورة من نموذج أبدي، وامتزاج الضرورة بالغاية في العالم، عقيدة آمن بها اليونان كلهم تقريبًا، قبل نشأة الفلسفة بزمان طويل، وقد قبلها أفلاطون، فتخلص بذلك من مشكلة الشر، التي يتعقد بها اللاهوت المسيحي، وأظن أن تصويره للعالم بحيوان تصوير مقصود على سبيل الجد. لكنني أحسب التفصيلات التي ذكرت عن تناسخ الأرواح، والدور الذي تُسبب للألّة، وغير ذلك من التوافه، قد أضيفت لتخلع على الحديث لوثًا من الوصف الحي الذي يقربه إلى التصديق. والمحاورة كلها - كما أسلفت القول - تستحق الدراسة لتأثيرها العظيم في التفكير القديم والوسيط؛ وليس يقتصر تأثيرها هذا على أقل جوانبها جريًا مع أوهام الخيال.

(75) - في هذه المحاورة من الغموض، مما أثار مجادلات بين الشراح؛ غير أنني - على وجه الإجمال - أراني متفقًا كل الاتفاق مع «كورنفورد» في كتابه البديع «فلسفة أفلاطون الكونية».

(76) - يشير كورنفورد (في المرجع المذكور له أنفا) إلى أن «الضرورة» هنا لا ينبغي أن تختلط في أذهاننا بالفكرة الحديثة عن سلطان القانون الجبري؛ فالأشياء التي تحدث بفعل «الضرورة» هي التي تحدث بغير غاية منشودة وهي مهوشة ولا تخضع لقانون.

(77) - كتاب Health في «الرياضة عند اليونان»، ج 1، ص 159، 162، 294 - 296.

(78) - راجع كورنفورد للتوفيق بين العبارتين (في المرجع المذكور له أنفاً)، ص 219.

(79) - أنظر كتاب Health (المذكور أنفاً)، ص 161.

الفصل الثامن عشر المعرفة والإدراك الحسي عند أفلاطون

معظم المحدّثين يسلمون بأن المعرفة التجريبية معتمدة على الإدراك الحسي ومستمدة منه، لكن هنالك رأيًا يختلف عن هذا كل الاختلاف، تجده عند أفلاطون وغيره من فلاسفة مدارس معينة أخرى، إذ يرى هؤلاء أن ليس هنالك ما هو جدير باسم «معرفة» ما يمكن استقاؤه من الحواس، وأن المعرفة الحقيقية الوحيدة هي التي تتصل بالمدركات العقلية، في رأي هؤلاء أن « $4 = 2 + 2$ » معرفة بمعناها الصحيح، أما عبارة كهذه «الثلج أبيض» ففيها من الغموض وعدم اليقين ما لا يجعل لها محلًا بين مجموعة الحقائق التي يعرفها الفيلسوف.

ولعلنا نستطيع أن نردّ هذه النظرة إلى أصولها عند بارمنيدس، لكن دنيا الفلسفة مدينة بها في صورتها الصريحة لأفلاطون، وفي نيتي أن أتناول في هذا الفصل أوجه النقد التي وجهها أفلاطون إلى الرأي القائل بأن المعرفة هي نفسها الإدراك الحسيّ ونقده هذا يشغل النصف الأول من محاوره تياتيتوس.

غاية هذه المحاوره هي أن تجد تعريفًا لكلمة «معرفة» لكنها تنتهي. من دون أن تصل إلى تعريف، اللهم إلا نتيجة سلبية، وترى مذاهب عدة مبسوطه في هذه المحاوره ومرفوضه، لكنك لا تجد فيها اقتراحًا بتعريف يعدّ وافيًا. وأول التعريفات المقترحة - وهو وحده التعريف الذي سأتناوله بالبحث - يضعه تياتيتوس في هذه الكلمات: «إنه ليخيل إليّ أن من يعرف شيئًا، إنما يدرك بحواسه هذا الشيء الذي يعرفه، فلست أرى الآن رأيًا سوى أن المعرفة هي الإدراك الحسي ولا شيء غير الإدراك الحسي». ويقول سقراط إن هذا الرأي هو نفسه رأي بروتاجوراس الذي يقول: «إن الإنسان مقياس كل شيء». أعني أن أي شيء «هو بالنسبة لي ما يظهر لي منه، وهو بالنسبة لك ما يظهر لك منه». ثم يضيف سقراط إلى ذلك قوله: «فالإدراك الحسي إذن هو دائمًا شيء كائن، وهو باعتباره سبيلًا للمعرفة، لا يتطرق إليه الخطأ».

ويتبع ذلك شطر كبير من المناقشة خاص بتحديد الإدراك الحسي، حتى إذا ما فرغوا من ذلك، لم يعد الأمر بحاجة إلى وقت طويل لإقامة البرهان على أن هذا الشيء الذي يقال له إدراك حسي كما تبين من تحديده، يستحيل أن يكون معرفة، ويضيف سقراط إلى مذهب بروتاجوراس مذهب هرقليطس، وهو أن كل شيء في تغير دائم، أعني أن «كل شيء مما يسرنا أن نصفه بالكينونة إن هو في حقيقة أمره إلا سائرًا في طريقه إلى أن يصير شيئًا آخر». ويعتقد أفلاطون أن هذا الكلام يصدق على المحسّات، لكنه لا ينطبق على موضوعات المعرفة الحقة، ومع ذلك فأراؤه الإيجابية في هذا الصدد تظل من أول المحاور إلى آخرها متوارية لا يعبر عنها تعبيرًا صريحًا.

وينتج من مذهب هرقليطس - حتى وإن لم يكن ممكن التطبيق إلا على موضوعات الحس - مضافًا إليه تعريف المعرفة على أنها الإدراك الحسي، أقول إنه ينتج من هذا أن المعرفة هي معرفة بما يصير، لا بما هو كائن.

وها هنا في هذا الموضوع، تصادف بعض الألغاز التي هي من طراز أولي جدًا. فيقال مثلًا: إنه ما دام العدد 6 أكبر من العدد 4، لكنه أصغر من العدد 12، فإن 6 تكون كبيرة وصغيرة معًا، وفي هذا تناقض، كذلك يقال إن سقراط سيكون بعد بضعة أعوام أقصر من تياتيتوس، أن يكون سقراط طويلًا وقصيرًا في آن واحد فالظاهر أن فكرة القضية ذات العلاقات، قد أربكت أفلاطون كما أربكت معظم الفلاسفة الأعلام حتى هيجل (بما في ذلك هيجل نفسه)، ومع ذلك فهذه الألغاز ليست جزءًا من صميم موضوع المناقشة، ويمكن إهمالها.

ثم يعود الحوار إلى موضوع الإدراك الحسي، فيعزي إلى تفاعل بين الموضوع المحس وعضو الحس. وكلاهما - بناء على مذهب هرقليطس - متغير أبدًا، ثم كلاهما في تغيره بغير الصورة الحسية المدركة، فيلاحظ سقراط أنه وهو معافى يجد الخمر حلواً؛ لكنه يجده مرًا وهو عليل، فها هنا تغير المدرك هو الذي يحدث تغيرًا في الصورة الحسية المدركة.

وتذكر اعتراضات معينة على مذهب بروتاجوراس، ثم يسحب بعضها في ما بعد، فيعترض بأن بروتاجوراس كان ينبغي كذلك أن يعترف بأن الخنازير والقردة مقاييس لكل شيء، ما دامت الخنازير والقردة هي أيضًا كائنات مدركة، وتثار مشكلات خاصة بصدق الإدراك الحسي في الأحلام وحالات الجنون، فيقترح مقترح بأنه لو صدق بروتاجوراس، فليس هناك تفاوت في المعرفة بين إنسان وإنسان، فلا يكون بروتاجوراس في مثل حكمة الآلهة فحسب، بل إن الأمر ليجاوز هذا إلى ما هو أفضح، لأنه عندئذ لا يكون أكثر حكمة من شخص مافون، أضف إلى ذلك أنه إذا كانت الأحكام التي يقولها شخص ما، لها نفس الصديق الذي يكون لأحكام شخص آخر، فالذين يحكمون على بروتاجوراس بالخطأ من حقهم أن يظن بحكمهم الصواب كما من حقه

أن يظن الصواب بما يقول. ويأخذ سقراط على نفسه أن يلتمس جوابًا عن كثير من هذه الاعتراضات متخذًا لنفسه - مؤقتًا - وجهة نظر بروتاجوراس، أما عن الأحلام فالإدراكات الحسية فيها صادقة باعتبارها إدراكات حسية، وأما الحجة التي ذكرت فيها الخنازير والقردة، فقد حذفت على أساس أنها سوقية شائنة، وأما عن الحجة التي تقول إنه لو كان كل إنسان مقياس الأشياء جميعًا، كان الناس جميعًا سواء في الحكمة، فإن سقراط يقترح - بالنيابة عن بروتاجوراس - جوابًا غاية في الطرافة، وهو أنه بينما يستحيل أن نقول عن حكم إنه أصدق من حكم آخر، إلا أنه يجوز القول بأن حكمًا أفضل من حكم آخر، بمعنى أن نتأجه أفضل من نتائج الحكم الأول، وفي هذا الرأي إحياء بمذهب البراجماتية (80).

وعلى الرغم من أن سقراط هو الذي ابتكر هذا الجواب ابتكارًا، إلا أنه هو نفسه لا يقتنع به، فهو يؤيده بقوله - مثلاً - إن الطبيب حين يتنبأ بمجرى مرضي، فهو عندئذ يعرف بالفعل عن مستقبلي أكثر مما أعرف أنا، وحين يختلف الناس عما يجمل بالدولة أن تصدره من قرارات، فإن النتائج تبين أن بعض الناس كان أوسع علمًا بالمستقبل من بعضهم الآخر، وعلى ذلك فلا بد لنا أن نعترف بالنتيجة وهي أن الرجل الحكيم أفضل مقياسًا للأشياء من الأحمق.

كل هذه اعتراضات على الرأي القائل بأن كل إنسان مقياس لكل شيء، وهي كذلك اعتراضات بطريق غير مباشر على المذهب القائل بأن «المعرفة» معناها «إدراك حسي» بمقدار ما يؤدي هذا الرأي الأخير إلى الرأي الأول، وهنالك فضلًا عن ذلك حجة مباشرة، وهي أنه لا بد من الاعتراف بالذاكرة كما اعترفنا بالإدراك الحسي، ويسلم السامعون بهذا، ويعدّل التعريف المقترح تعديلًا يلائم هذا الاقتراح.

وننتقل بعد ذلك إلى أوجه النقد الموجّهة إلى مذهب هرقليطس، فأول ما نراه أنهم وضعوا هذا المذهب في صورته المتطرّفة، حسب ما ينشره عنه تلاميذ هرقليطس بين الشباب النابه في أفسوس - فيما يزعمون لنا - وذلك أن الشيء يمكن أن يتغير على وجهين: فيمكن أن يتغير بالحركة من مكان إلى مكان وكذلك يمكن أن يتغير في صفاته، ومذهب التغير الدائم في زعمهم يجعل كل شيء متغيرًا على الوجهين معًا (81)، وليس يقتصر الأمر على أن يكون كل شيء خاضعًا لبعض التغيرات في صفاته، بل إن كل شيء يغير دائمًا كل صفاته - هكذا - فيما يزعمون لنا - يقول أذكيا الناس في أفسوس، غير أن هذا القول يستتبع نتائج غريبة، إذ لا يمكننا أن نقول «هذا أبيض» لأنه لو كان أبيض حين بدأنا الكلام، فلن يعود أبيض قبل أن نفرغ من نطق العبارة

التي بدأنها، ويستحيل أن نصدّق حين نقول إننا نرى الأشياء، لأن الرؤية دائمة التغير بحيث تصير لا رؤية، ولو كان كل شيء يتغيّر على كل وجه من وجوه التغيّر، فليس يجوز للرؤية أن تسمى بهذا الاسم أكثر مما يجوز لها أن تسمى بعدم الرؤية، كما لا يجوز للإدراك الحسي أن يطلق عليه هذا الاسم، أكثر مما يجوز أن يطلق عليه الإدراك الحسي، وحين نقول: «إن الإدراك الحسي معرفة»، فيمكننا كذلك أن نقول: «إن الإدراك الحسي هو لا معرفة».

وإن ما تؤدي إليه الحجة السالفة، هو أنه مهما يكن من أمر التغير الدائم الذي يصيب الأشياء، فلا بد أن تكون معاني الكلمات ثابتة، على الأقل مدى فترة معينة، إذ لولا ثباتها لما تحدّد معنى عبارة تقال، ولما صحّ أن توصف عبارة بالصواب دون الخطأ، لا بد أن يكون ثمة شيء ثابت، مع التهاون في معنى الثبات، ذلك إن أردنا أن تصبح المعرفة أو المناقشة في حدود الإمكان، وفي رأيي أن ذلك الأمر لا مفر من الاعتراف به، غير أننا نستطيع أن نأخذ بكثير جدًّا من التغير من دون أن يكون في ذلك ما يتنافى مع ذلك الاعتراف.

وها هنا - في هذا الموضوع - يرفض المتحاورون أن يناقشوا رأي بارمنيدس، على أساس أنه أعظم وأضخم من أن يكون موضعًا لنقاش، فهو «شخصية موقرة مهيبة»، «وكان فيه شيء من العمق يحوطه الجلال من جميع أقطاره»، وهو «رجل أضعه من احترامي في منزلة فوق الجميع»، وإن أفلاطون بهذه العبارات ليبين حبه لعالم ثابت، وكرهه للتغير الذي قال به هرقليطس، ذلك التغير الذي سلّم به لكي يمضي في الحوار فحسب، لكنه بعد أن عبّر عن إجلاله هذا لبارمنيدس، أبى أن يأخذ في شرح وجهة النظر البارمنيدية التي هي البديل الذي يؤخذ لو رفض هرقليطس.

وعندئذ نبلغ من المحاورة موضعًا يدلي فيه أفلاطون بآخر حججه، وهي حجة يوجهها ضد التسوية التامة بين المعرفة والإدراك الحسي، ويبدأ الحديث بقوله إننا ندرك خلال الأعين والآذان، لا بالأعين والآذان، ثم يمضي إلى القول بأن بعض معرفتنا لا صلة له البتة بأي عضو من أعضاء الحس، فنستطيع - مثلاً - أن نعرف بأن الأصوات لا تشبه الألوان، ولو أنه ليس ثمة عضو معيّن من أعضاء الحس في إمكانه أن يدرك الأصوات والألوان معًا، كلا ولا هناك عضو من أعضاء الحس لإدراك «الوجود واللاوجود»، والتشابه والتباين، والهوية والاختلاف، وكذلك الوحدة والأعداد بصفة عامة»، وقل هذا نفسه في الشريف والوضيع، والخير والشر، «فالعقل يتأمل بعض الأشياء متخذًا من نفسه أداة لتأملاته، كما أنه يدرك بعض الأشياء الأخرى بوساطة ملكات الجسم»، إننا ندرك الصلب واللين بوساطة اللمس، لكنه العقل هو الذي يحكم بأنهما موجودان، وبأنهما ضدان، إن العقل وحده هو الذي في مستطاعه أن يبلغ الوجود، ولا نستطيع بلوغ الحق إذا لم نبلغ الوجود، ويلزم عن هذا أننا لا نعرف

الأشياء بوساطة الحواس وحدها، إذ الحواس وحدها لا تمكننا من إدراك وجود الأشياء، وإذن فقوام المعرفة هو التأمل، لا الانطباعات الحسية، والإدراك الحسي ليس معرفة لأنه «لا يأخذ بنصيب في إدراك الحقيقة، ما دام لا يأخذ بنصيب في إدراك الوجود».

وليس من اليسير أبدًا أن نفرّق بين ما يمكن قبوله وما يجب رفضه، من عناصر هذا الحجاج الذي يعارض جعل المعرفة والإدراك الحسي شيئًا واحدًا، فثمة موضوعات ثلاثة، متصل بعضها ببعض، يتناولها أفلاطون بالبحث، وهي:

(1) المعرفة إدراك حسي.

(2) الإنسان مقياس كل شيء.

(3) كل شيء في تغير دائم.

(1) والموضوع الأول من هذه الثلاثة - وهو وحده الموضوع الذي يهتم القائمين بالحوار قبل أي موضوع سواه - يوشك ألا يتصدى له المتناقشون موضوعًا قائمًا بذاته، إلا في الفقرة الأخيرة، التي كانت موضع حديثنا الآن، ففي هذه الفقرة يحتج بأن الموازنة، ومعرفة الوجود وفهم العدد، كلها أمور ضرورية للمعرفة، لكننا لا نستطيع أن ندخلها في باب الإدراك الحسي، لأنها ليست نتيجة لفعل أي عضو من أعضاء الحس، وإن ما يمكن قوله عن هذه الأشياء يختلف باختلافها، وسنبداً بالحديث عن التشابه وعدم التشابه.

إنني - شخصيًا - مستعد للاعتراف بأنه ليس من قبيل «الإحساس أن أرى لونين معينين معًا، فأدرك أنهما متشابهان أو يتباينان - حسب الحالة القائمة عندئذ - بل إن إدراك ما بينهما من تشابه أو تباين، هو «حكم من الإدراك الحسي»، فرأيي هو أن الإحساس ليس معرفة، بل مجرد حادثة وقعت للحواس، تدخل في نطاق علم الطبيعة، كما تدخل في نطاق علم النفس سواء بسواء، إننا بطبيعة تكويننا نعتقد - كما اعتقد أفلاطون - أن الإدراك الحسي علاقة قائمة بين المدرك وبين الموضوع المدرك، فترانا نقول «أرى منضدة» لكن «أنا» و «منضدة» في هذه العبارة، تركيبتان منطقيتان، فالذي وقع إن هو في صميمه إلا لمعات معينة من اللون، فارتبطت هذه اللمعات اللونية بتصورات لمسية معينة، وقد يؤدي حدوثها إلى نطقنا بكلمات، وقد تكون مصدرًا للذكريات عندنا، فالإحساس إذا ما ملئ بالتصورات اللمسية، يضح «شيئًا مدرّكًا» نفرض فيه إنه مما ينتمي إلى عالم الطبيعة، وأما الإحساس إذا ما ملئ بكلمات أو ذكريات، فتصبح «إدراكًا حسيًا» يكون جزءًا من «الذات المدركة» وعندئذ يعدّ منتميًا إلى عالم العقل، إن الإحساس في ذاته مجرد حادثة حدثت، لا توصف بصدق ولا كذب، ومثل هذا الحكم هو ما أسماه «حكمًا من الإدراك الحسي»، فالقول بأن «المعرفة إدراك حسي» لا بد أن نفسره على أن معناه هو أن «المعرفة أحكام من الإدراك الحسي».

فليس هو بالقول المقبول من الوجهة النحوية إلا وهو في هذه الصورة. ولنعد إلى التشابه والتباين، فأقول إن من الممكن جدًّا - حين أدرك لونين في آن واحد - أن يكون ما بينهما من تشابه أو تباين جزءًا من المعطى الحسي، وأن يثبت في حكم من الإدراك الحسي؛ إن حجة أفلاطون بأنه ليس لدينا عضو من أعضاء الحس لإدراك التشابه والتباين، تتجاهل المراكز العصبية في الدماغ، وتزعم أن أعضاء الحس كلها لا بد أن تكون على سطح الجسم. والذي يؤيد إدخالنا للتشابه والتباين في ما يجوز أن يكون من المعطيات الإدراكية في الحس، هو الدليل الآتي: لنفرض أننا نرى لونين أ، ب، وأتينا نحكم عليهما بقولنا «أ مثل ب» ثم لنفرض فوق ذلك - كما يفعل أفلاطون - أن مثل هذا الحكم صحيح بصفة خاصة في الحالة الموضوعية أمام نظرنا الآن، إذن فهناك علاقة تشابه بين أ، ب، وليس الأمر مجرد حكم نقوله نحن مثبتون به وجود ذلك التشابه، إذ لو لم يكن في الأمر إلا حكمنا نحن لكان حكمًا جزائيًا، لا يصح أن يحكم عليه بصدق أو كذب، لكن الواضح هو أنه حكم مما يصح أن يوصف بالصدق أو الكذب، فالعلاقة يمكن قيامها فعليًا بين أ، ب، ويستحيل أن تكون مجرد كائن «عقلي» - إن الحكم بأن «أ مثل ب» صادق (إذا كان صادقًا) لأنه مستند إلى «واقع»، فشأنه هو نفسه شأن حكمنا بأن «أ أحمر» أو «أ مستدير»، فليس العقل عاملاً في إدراك التشابه أكثر من كونه عاملاً في إدراك اللون.

وأنتقل الآن إلى «الوجود» الذي يعلّق عليه أفلاطون أهمية كبرى، فهو يقول إن لدينا فكرة تشمل الصوت واللون معًا، وهي فكرة أن كليهما موجود، فالوجود ينتمي إلى كل شيء، وهو بين الأشياء التي يدركها العقل من تلقاء نفسه، وإذا لم ندرك الوجود فمن المستحيل أن ندرك الحقيقة. ونقد أفلاطون في هذه النقطة يختلف كل الاختلاف عن طريقة نقده في نقطة التشابه والتباين، فالحجة عليه هنا، هي أن كل ما يقوله عن الوجود مردّه إلى خطأ في التركيب النحوي، أو قلّ هو خطأ في تركيب الكلام، وهذه نقطة مهمة، لا بالنسبة إلى أفلاطون فحسب، بل كذلك بالنسبة إلى أمور أخرى كالحجة الوجودية التي تقال برهانًا على وجود الله.

فافرض أنك تقول لطفل: «إن الأسد موجود، أما وحيدة القرن فلا وجود لها». فأنت تستطيع أن تبرهن على ما تقوله بالنسبة للأسد، بأن تصطحبه إلى حديقة الحيوان، وهناك تشير له قائلاً: «أنظر هذا أسد»، ولن تضيف إلى قولك هذا - ما لم تكن فيلسوفًا - عبارة كهذه: «وتستطيع أن ترى أن ذلك موجود». فإذا أضفت هذه العبارة باعتبارك فيلسوفًا، فأنت إنما تنطق بها هراء لا معنى له، فقولك «الأسد موجود» معناه «ثمة أسد»، أعني أن «س أسد» تكون صحيحة حين توجد س المناسبة لها». لكننا لا نستطيع أن نقول عن «س

المناسبة» هذه بأنها موجودة، إذ لا يمكن نسبة فعل الوجود إلى وصف، كاملاً كان ذلك الوصف أو ناقصاً، فكلمة «أسد» وصف ناقص لأنها تنطبق على أفراد كثيرة، أما عبارة «أكبر أسد في حديقة الحيوان» فوصف كامل، لأنه لا ينطبق إلا على شيء واحد.

وافرض الآن أنني أنظر إلى بقعة حمراء لامعة، فقد أقول: «هذا هو ما أدركه بالحس الآتي». ولي أن أقول كذلك «إن ما أدركه الآن بالحس موجود»، لكن لا ينبغي أن أقول «هذا موجود»، لأن كلمة «موجود» لا يكون لها معنى إلا إذا نسبت إلى وصف لا إلى اسم ⁽⁸²⁾، وبهذا نتخلص من «الوجود» على اعتبار أنه شيء من الأشياء التي يدركها العقل في الموضوعات التي يتعلّق بها إدراكه. وأنتقل الآن إلى فهم الأعداد، فها هنا لا بد من بحث شيئين مختلفين كل الاختلاف: أولهما قضايا الحساب، وثانيهما قضايا العدّ التجريبية، فعبارة «2 + 2 = 4» من النوع الأول، وعبارة «لي عشرة أصابع» من النوع الثاني.

فانا أوافق أفلاطون على أن الحساب، والرياضة البحتة بصفة عامة، ليست مستمدة من الإدراك الحسي، ذلك لأن الرياضة البحتة قوامها تحصيل حاصل، شبيه بقولنا «الناس ناس»، ولو أنها في العادة أكثر من ذلك تعقيداً، فلكي نعلم أن القضية الرياضية صحيحة، لا يلزمنا دراسة العالم، بل كل ما يلزمنا هو دراسة معاني الرموز، والرموز - إذا ما نحينا التعريفات (التي غايتها هي مجرد الاختصار) - إن هي إلا كلمات مثل «أو» و«ليس» و«كل» و«بعض» التي لا تدل على شيء قط في العالم الواقعي، كما تدل مثلا كلمة «سقراط»، فالمعادلة الرياضية تثبت بأن مجموعتين من الرموز لهما نفس المعنى، وما دمنا نحصر أنفسنا في الرياضة البحتة، فلا بد أن يكون هذا المعنى مما يمكن فهمه من دون أن نعرف شيئاً على الإطلاق عما يقع في نطاق الإدراك الحسي، وعلى ذلك، فالصدق الرياضي - كما يذهب أفلاطون - غير معتمد على الإدراك الحسي، لكنه صدق من نوع فريد، ولا ينطبق إلا على الرموز وحدها.

أما قضايا العد، مثل «لي عشر أصابع» فتقع في طائفة مختلفة عما أسلفنا كل الاختلاف، وهي بدهة معتمدة على الإدراك الحسي، إلى حد ما على الأقل، وواضح أن فكرة «إصبع» قد جردناها من الإدراك الحسي، ولكن ماذا نقول في فكرة «عشر»؟ إنه ليبدو أننا ها هنا أمام كلي حقيقي، أو مثال أفلاطوني، فنحن لا نستطيع أن نقول إننا قد جردنا «عشر» من الإدراك الحسي، لأن كل مدرك حسي مما يمكن أن ننظر إليه من ناحية كونه عشرة من نوع ما من الأشياء، يمكن كذلك أن ينظر إليه من ناحية كونه شيئاً آخر غير كونه عَشْرًا، افرض أنني سأسمي مجموع الأصابع في إحدى اليدين بكلمة

«الإصبعية»، عندئذ يمكنني أن أقول إن لي «إصبعتين» وهي عبارة تصف نفس الواقعة الحسية التي سبق لي أن وصفتها مستعياً بالعدد عشرة؛ وعلى ذلك ففي عبارة «لي عشر أصابع» يلعب الإدراك الحسي دورًا أصغر، ويقوم الإدراك العقلي بدور أكبر مما يحدث في عبارة مثل «هذا أحمر» ومع ذلك فالاختلاف في الدرجة وحدها.

والجواب الكامل في ما يتعلق بالقضايا التي ترد فيها كلمة «عشرة» هو أن هذه القضايا إذا ما حللت تحليلًا صحيحًا، وجد أنها لا تحتوي على شيء بين مقدماتها يقابل كلمة «عشرة» وشرح هذه بالنسبة لعدد كبير مثل عشرة، فيه تعقيد كثير، ولذا فيحسن أن نستبدل بالعبارة السالفة عبارة أخرى هي: «لي يدان»، وهذه معناها ما يأتي: «هنالك أ وهنالك ب بحيث لا تكون أ، ب رمزين لشيء واحد، ومهما يكن معنى س، فالعبارة «س يد لي» عبارة صحيحة في حالة واحدة فقط، وهي أن تكون س هي أ، أو س هي ب».

في هذا التحليل لا ترد كلمة «اثنين»، نعم إن حرفين هما أ، ب، يردان في العبارة، لكن ليس بنا حاجة لمعرفة أنهما اثنان، أكثر من حاجتنا إلى معرفة أنهما سوداوان أو بيضاوان، أو أي لون آخر مما عسى أن يكونا ملونين به.

وهكذا تكون الأعداد صورية بمعنى دقيق من معانيها، فالحالات الواقعة التي تخلع الصدق على قضايا مختلفة كلها يثبت عن مجموعات مختلفة من الأشياء أن كلاً منها يتألف من عضوين، هذه الحالات الواقعة كلها لا تشتمل على عنصر مشترك بينها جميعًا، بل المشترك بينها هو الصورة، وإذن فالقضايا في هذه الحالة تختلف عن القضايا التي تقال عن «تمثال الحرية» أو عن «القمر» أو عن «جورج واشنطن»، لأن أمثال هذه القضايا تشير إلى جزء معين من الزمان والمكان، وهذا الجزء المعين الزماني المكاني هو العنصر المشترك بين العبارات المختلفة التي يمكن أن تقال عن «تمثال الحرية»، أما القضايا التي تقول: «ثمة اثنان من كذا وكذا، فليس بينها شيء مشترك، اللهم إلا صورة تشترك فيها جميعًا، والعلاقة بين لفظة «اثنين» وبين معنى القضية التي ترد فيها هذه اللفظة، أكثر تعقيدًا بدرجة كبيرة من العلاقة الكائنة بين لفظة «أحمر» وبين معنى القضية التي ترد فيها، فلنا أن نقول - بمعنى ما - إن اللفظة «اثنين» لا تعني شيئًا، وذلك لأنها حين ترد في عبارة صادقة، فلا يكون لها بين مقومات المعنى عنصر يقابلها، ونستطيع - إذا شئنا - أن نمضي في قولنا إن الأعداد أبدية، ثابتة لا تتغير، وما إلى ذلك من صفات، لكننا يجب أن نضيف إلى ذلك قولنا بأنها كذلك خيال منطقي.

وهنالك نقطة أخرى، فأفلاطون يقول عن الصوت واللون «إنهما معًا اثنان، وكل منهما واحد»، وقد نظرنا في أمر الاثنين، وسننظر الآن في أمر الواحد، فها هنا غلطة شبيهة جدًا بالغلطة الخاصة بالوجود، ذلك أن المحمول «واحد»

لا يضاف إلى الأشياء، بل يضاف فقط إلى الفئات ذوات العضو الواحد، فلنا أن نقول: «إن الأرض لها تابع واحد»، لكن من الخطأ في التركيب اللغوي أن نقول: «إن القمر واحد» إذ ماذا يكون معنى هذه الجملة؟ إن في إمكانك كذلك أن تقول: «إن القمر كثير» ما دامت أجزاؤه كثيرة، أما قولك: «الأرض لها تابع واحد»، فيثبت صفة من صفات المدرك الكلي، «تابع الأرض» وأعني بها الصفة التالية: «هنالك شيء ج بحيث تكون العبارة «س تابع للأرض» صادقة في حالة واحدة فقط، وهي حين تكون س هي ج».

هذه حقيقة فلكية، لكنك إذا أحللت كلمة «قمر» أو أي إسم آخر محل العبارة «تابع الأرض» كانت النتيجة إما بغير معنى، وإما تحصيل حاصل، فكلمة «واحد» إذن صفة تحمل على مدركات كلية معينة، كما أن «عشرة» صفة تحمل على المدرك الكلي «إصبعي»، أما أن تقول إنه «ما دامت الأرض لها تابع واحد، وهو القمر، إذن فالقمر واحد». فقولك هذا يكون به من سوء التركيب كما في العبارة الآتية: «كان الحواريون اثني عشر، وكان بطرس حوارياً، وإذن فبطرس اثني عشر» وهو قول كان يصدق لو استبدلنا بكلمة «اثني عشر» كلمة «أبيض».

يتبين من الاعتبارات السالفة أنه بينما يوجد نوع صوري من المعرفة وهو الرياضة والمنطق، لا يستمد من الإدراك الحسي، فإن حجة أفلاطون في ما يتعلق بكل ضروب المعرفة الأخرى، فيها مغالطة، وهذا بالطبع لا ينهض دليلاً على أن النتيجة التي وصل إليها باطلة، وإنما يدل فقط على أنه لم يقم برهاناً سليماً على افتراضه بأنها صحيحة.

(2) وانتقل الآن إلى وجهة نظر بروتاجوراس، التي يقول فيها إن الإنسان هو مقياس كل شيء، أو أن كل فرد من الناس هو مقياس كل شيء، كما يفسرها المفسرون، فلا مناص هنا من تحديد الخط الذي تسير عليه المناقشة، إذ لا بد - أولاً - أن نفرق بين المدركات الحسيّة وبين الاستدلالات، فحين نكون بصدد المدركات الحسيّة، فلا مندوحة للفرد من الناس أن يكون محصوراً في مدركاته الخاصة، فما يعرفه عن المدركات الحسيّة التي للآخرين، إنما يعرفه استدلالاً من مدركاته هو الخاصة في السمع والقراءة، فمدركات الحالمين والمجانين - باعتبارها مدركات في الحس - لا تقل صدقاً عن مدركات الآخرين: وكل الاعتراض عليها هو أنه لما كان السياق الذي توضع فيه تلك المدركات سياقاً غير مألوف، فالأرجح أن تؤدي تلك المدركات إلى استدلالات خاطئة.

ولكن ماذا نقول في الاستدلالات؟ أهى كذلك شخصية خاصة؟ لا بد لنا أن نعترف بأنها كذلك بمعنى من معانيها، فالذي عليّ أن أومن به، لا بد أن أومن به لسبب أراه أنا جديراً بالثقة، نعم قد يكون السبب الذي يدعوني إلى تصديق

قولاً يقوله سواي، لكنه مع ذلك قد يكون سبباً كافياً لا ينقصه شيء - مثال ذلك حين أكون قاضياً يستمع إلى شهادة الشهود، ومهما كنت من التشيع لبروتاجوراس، فمن المعقول أن أقبل الفكرة التي يقولها لي أخصائي الحساب عن مجموعة من الأرقام، مفضلاً فكرته على فكرتي أنا، لأنني ربما أكون قد وجدت في مرات متكررة أنني حين أختلف معه أول الأمر، أعود فأتبين بعد عناية قليلة في النظر إلى المسألة أنه هو الذي كان على صواب؛ وبهذا المعنى، يجوز لي أن أسلم بأن سواي أحكم مني، إن وجهة النظر البروتاجورية إذا فُسِّرت تفسيراً صحيحاً، لا تتضمن الرأي بأنني لا أخطئ أبداً، وكل ما تتضمنه هو أن البرهان على أنني أخطأت لا بد أن يظهر لي أنا، إن نفسي في ما مضى يمكن أن توضع للحكم عليها كما يحكم على شخص آخر، لكن ذلك كله قائم على أساس الافتراض بأن الاستدلالات - إذا قورنت بالمدرجات الحسية - تشتمل على معيار للصدق غير شخصي، لو كان أي استدلال أنتهي إليه لا يختلف قط عن أي استدلال آخر، إذًا لسلمنا بأن الفوضى العقلية التي يقول أفلاطون إنها تلزم عن موقف بروتاجوراس، تقع فعلاً نتيجة لمثل ذلك الوجهة من النظر، فيظهر أن أفلاطون قد أصاب في هذه النقطة، وهي نقطة مهمة، غير أن المعتقد للمذهب التجريبي سيقول إن الإدراكات الحسية هي مقياس الصدق في الاستدلال الذي يتناول مادة تجريبية.

(3) لقد هُوّل أفلاطون في عرضه لمذهب التغير الشامل لكل شيء، ومن العسير علينا أن نفرض بأن إنساناً واحداً قد اعتنق ذلك المذهب في الصورة المغالية التي عرضه بها أفلاطون؛ فلنفرض مثلاً أن الألوان التي نراها لا تنفك تتغير، فكلمة مثل «أحمر» تنطبق على ألوان كثيرة، وإذا قلنا «أرى أحمر» فليس هنالك سبب يجعل من المستحيل أن يظل هذا القول صادقاً خلال الزمن الذي يستغرقه النطق بالعبارة، إن أفلاطون ينتهي إلى ما ينتهي إليه من النتائج بتطبيقه على عمليات التغير المستمر تقابلاً منطقياً مثل إدراك ولا إدراك، ومعرفة ولا معرفة، لكن هذا القبيل لا يصلح لوصف تلك العمليات، إفرض أنك ترقب رجلاً في يوم يكتنفه الضباب، وهو يبتعد عنك سائراً في الطريق، فهو يزداد غموضاً كلما ابتعد عنك، حتى تجيء لحظة تثق عندها أنك لم تعد تراه، لكن هناك فترة متوسطة من الشك، هل تراه أو لا تراه، إن المتقابلات المنطقية قد اخترعناها نحن لخدمة مصالحنا غير أن التغير المستمر محتاج إلى جهاز كمّي، ينكر أفلاطون إمكان وجوده، وإذن فما يقوله في هذا الموضوع خارج عن مجال البحث خروجاً بعيداً.

لكنه لا بد من التسليم في الوقت نفسه، بأنه ما لم يكن للكلمات معانٍ محددة إلى حد ما، استحال الحديث، غير أنه من اليسير في هذا الموضوع أيضاً

أن نسرف في إطلاق القول من القيود، فالكلمات تتغير معانيها فعلاً، خذ مثلاً كلمة «فكرة»، فلسنا نستطيع أن نقول معنى يشبه المعنى الذي استعملها أفلاطون به، إلا بعد شوط طويل من التعلم، ومن الضروري أن يكون التغيير الطارئ على معاني الكلمات أبطأ من التغيير الذي تصفه تلك الكلمات، وقد لا يكون هذا الكلام صادقاً على الألفاظ المجردة المستعملة في المنطق والرياضة، لكن هذه الألفاظ - كما رأينا - تنطبق على صورة القضايا لا على مادتها، وهنا كذلك نلاحظ أن المنطق والرياضة لهما موقف فريد، وإن يكن أفلاطون قد تأثر بالفيتاغوريين فبالغ في المشابهة بين ضروب المعرفة الأخرى وبين الرياضة، فوقع في غلطة وقع فيها كثيرون من أعظم الفلاسفة، لكن ذلك لا ينفي عنها أنها خطأ.

(80) - لعل هذه الفقرة هي أول ما أوحى إلى Schiller بإعجابه ببيروتاجوراس.
(81) - يظهر أن أفلاطون والشباب النشيط في إفسوس جميعاً، لم يلاحظوا أن الحركة المكانية مستحيلة إذا فهم مذهب هرقليطس على صورته المتطرفة لأن الحركة تتطلب أن الشيء المعين (1) يكون الآن هنا وبعدها هناك، ولا بد أن يظل هو نفسه إبان حركته؛ لكن هنالك تغييراً في السقف وتغييراً في المكان حسب المذهب الذي يضعه أفلاطون تحت البحث من دون أن يكون معهما تغير في الجوهر؛ ولقد ذهب فيزيقا لِكَمَّ (الكوانتم) الحديثة - في هذا العدد - إلى أبعد مما ذهب إليه أشد تلاميذ هرقليطس تطرفاً في عهد أفلاطون؛ ولما قبل هذا المذهب الحديث لأفلاطون لظنه هادئاً لا للعلم، لكنه لم يكن كذلك.
(82) - أنظر في هذا الموضوع آخر فصل من فصول هذا الكتاب.

الفصل التاسع عشر ميتافيزيقا أرسطو

في دراستنا لفيلسوف عظيم، وفي دراستنا لأرسطو بصفة خاصة، لا بد لنا من دراسته على وجهين: فندرسه بالنسبة لأسلافه وبالنسبة لمن جاؤوا بعده؛ أما بالنسبة للأسلاف، فلأرسطو عدد ضخم من الحسنات، وأما بالنسبة لمن جاؤوا بعده، فله عدد لا يقل عن ذلك ضخامة من السيئات، ولو أن تبعة سيئاته تقع على عاتق من جاءوا بعده أكثر مما تقع على عاتقه هو؛ فقد جاء في ختام الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليوناني؛ ثم مضى بعد موته ألفا عام قبل أن ينبج العالم فيلسوفًا يمكن أن يدنو منه في مكانته؛ وفي أواخر هذه الحقبة الطويلة، كان نفوذه قد أوشك أن يبلغ ما للكنيسة من سلطان لا يقبل الجدل؛ وكان قد بات في العلم وفي الفلسفة على السواء، عقبة كؤودًا في سبيل التقدم؛ فمنذ بداية القرن السابع عشر، ترى كل خطوة تقريبًا من خطوات التقدم العقلي، مضطرة أن تبدأ بالهجوم على رأي من الآراء الأرسطية؛ ولا يزال هذا يصدق على المنطق حتى يومنا هذا؛ لكن فداحة المصاب لم تكن لتقل - إن لم تزد - إذا كان قد كُتِبَ لأحد من أسلافه (وربما استثنينا ديمقريطس) أن يظفر بمثل ما ظفر به أرسطو من قوة النفوذ؛ فلكي ننصفه، لا بد - أولًا - من نسيان شهرته المفرطة بعد موته، ثم لا بد من نسيان ما سُدِّد نحوه بعد موته من اتهامات مفرطة كذلك، جاءت نتيجة لتلك الشهرة.

ولد أرسطو على الأرجح علم 384 ق.م. في ستاجيرا من أعمال تراقيا؛ وكان أبوه قد ورث منصب طبيب الأسرة لملك مقدونيا، وعند نحو الثامنة عشرة من عمره، جاء أرسطو إلى أثينا حيث أصبح تلميذًا لأفلاطون، ولبث في الأكاديمية ما يقرب من عشرين عامًا، حتى مات أفلاطون سنة 348 - 347 ق.م، ثم أنفق حينًا من دهره مرتحلًا، وتزوج من فتاة إما كانت أخت طاغية يدعى هرمياس، أو بنت أخته (ويقول دعاة السوء إنها كانت إما بنت هرمياس أو معشوقته، وكلا الروايين موفوض، لأنه كان خصيًا. وفي عام 343 ق.م أصبح

مربيًا لإسكندر الذي كان عمره إذ ذاك ثلاثة عشر عامًا، ولبث في ذلك المنصب، حتى بلغ الإسكندر السادسة عشرة من عمره، وأعلن أبوه أنه قد بلغ رشده، وُعِين وصيا على العرش أثناء غياب فيليب، ولن يتاح لنا أن نتبين على سبيل اليقين شيئًا مما قد نود أن نعلمه عن العلاقة بين أرسطو والإسكندر، ويزيد الموقف غموضًا على غموض بسبب الروايات التي سرعان ما انتحلها الناس في هذا الصدد، فهناك رسائل بينهما، يجمع الرأي عليها بأنها مزورة، وترى من ينظرون إلى الرجلين معًا نظرة إعجاب، يزعمون أن التلميذ قد تأثر بأستاذه، حتى ليذهب هيجل إلى أن سيرة الإسكندر تنهض دليلًا على ما للفلسفة من فائدة عملية، وفي هذا يقول «أ. و. بن (A. W. Benn)»: «ما أسوأ حظ الفلسفة لو لم تستطع أن تدافع عن نفسها بما هو خير من شخصية الإسكندر... فهو متكبر، غليظ القلب، حقود، مصدق للخرافات إلى حد بشع، فقد جمع في شخصه رذائل رئيس القبيلة البدوية، إلى رعونة الطاغية الشرقي»⁽⁸³⁾.

ورأيي هو أنني بينما أوافق «بن» على شخصية الإسكندر، غير أنني مع ذلك أظن أن عمله كان بالغ الأهمية وبالغ النفع، إذ لولاه، لأمكن للتقاليد الهلينية كلها أن تذهب أدراج الرياح، وأما عن تأثير أرسطو فيه، فنحن أحرار في تخمين الرأي الذي يبدو لنا أجدر بالتأييد من سواه، وإنني من جهتي أعتقد ألا أثر لأرسطو في تلميذه على الإطلاق، فقد كان الإسكندر غلامًا طموحًا جياش العواطف، وكانت العلاقة بينه وبين أبيه سيئة، والأرجح أنه لم يكن يقبل على التعلم راضيًا، فمن بين تعاليم أرسطو أن الدولة لا يجوز لها قط أن يزيد عدد أبنائها على مائة ألف مواطن⁽⁸⁴⁾، كما كان من تعاليمه أيضًا مذهب الوسط الذي هو خير الأمور، فلا أستطيع أن أتخيل تلميذه إلا وهو ينظر إلى أرسطو نظرتة إلى رجل متعالم كهل قليل الهمة، فرضه أبوه عليه ليحول بينه وبين فعل السوء. نعم قد كان الإسكندر يكتن احترامًا للحضارة الأثينية صادرًا في ذلك عن عنجهية، لكن هذا الاحترام كان شائعًا في أفراد أسرته المالكة جميعًا، الذين أرادوا أن يقيموا البرهان على أنهم ليسوا قومًا من الهمج، وهو شعور شبيه بما أحسّه الأرسطيون الروس إزاء باريس في القرن التاسع عشر، ولم يكن هذا - إذن - أثرًا من آثار أرسطو في الإسكندر، ولست أرى شيئًا آخر في شخصية الإسكندر مما يجوز أن يكون قد استمدَّ من هذا المصدر.

بل إنه لما بيعت على دهشة أعظم، أن الإسكندر لم يؤثر في أرسطو إلا بهذا المقدار الضئيل؛ حتى لقد راح أرسطو في تأملاته السياسية متناسيًا حقيقة واقعة، وهي أن عصر الدول التي يكون قوام الدولة منها مدينة واحدة، قد زال

من الوجود ليحل محله عصر الإمبراطوريات؛ وإني لأظن أن أرسطو قد لبث إلى آخر حياته، يرى في الإسكندر «ولدا فارغ الوقت عنيذًا، لا يستطيع أبدًا أن يفهم من الفلسفة شيئًا» فعلى وجه الجملة، يظهر أن اتصال هذين الرجلين العظيمين أحدهما بالآخر، لم تكن له أي ثمرة، كأنما كانا يعيشان في عالمين مختلفين.

عاش أرسطو في أثينا بين عامي 335 ق.م. و 323 ق.م. (وقد مات الإسكندر في هذا العام الأخير) وخلال هذه الأعوام الإثني عشر أسس مدرسته وكتب معظم كتبه، ولما مات الإسكندر ثار الأثينيون وانقلبوا على أصدقائه ومنهم أرسطو الذي اتهموه بالخروج على الدين، لكنه - على خلاف سقراط - لاذ بالفرار هربًا من العقاب، ومات في العام التالي لذلك (322 ق.م.).

إن أرسطو الفيلسوف ليختلف عن كل أسلافه في كثير من الوجوه؛ فهو أول من كتب كما يكتب الأستاذ، فترى رسائله منسقة الأجزاء، وأبحاثه مقسمة أبوابًا؛ وهو معلم محترف، لا نبيُّ ملهم؛ وتأليفه نقدية، فيها عناية وثبات، وليس فيها أثر للحماسة الباخية⁽⁸⁵⁾، فكأنما بردت عند أرسطو تلك العناصر الأورفية التي نراها عند أفلاطون، ومُزجت بجرعة كبيرة قوية من إدراك الفطرة السليمة؛ وفي المواضع التي تجد أرسطو عندها أفلاطوني الصبغة تحسُّ بأن مزاجه الطبيعي قد توارى هزيمًا أمام التعليم الذي نشأ في جُوه؛ وليس أرسطو بالرجل ذي العاطفة الحادة، ولا هو دينيُّ النزعة بأي معنى من المعاني؛ فلئن كانت أخطاء أسلافه بمثابة الأخطاء المجيدة التي يرتكبها الشباب حين يحاول المستحيل، فأخطاؤه هي أخطاء الرجولة الكاملة التي لا تستطيع أن تحرر نفسها من الأهواء التي رسخت مع السنين، وخير ما يُظهر فيه قدرته، هو ذكر التفصيلات، والنقد، أما إن أراد أن يقيم بناءً شامخًا كان نصيبه الفشل، إذ يعوزه الوضوح، كما تعوزه حرارة البُناة الجبارة.

وإنه لعسير أن تحسم الرأي في النقطة التي تبدأ عندها شرح الميتافيزيقا عند أرسطو؛ وربما كانت خير بداية لذلك أن نبدأ بنقده لنظرية المثل، وبذكر مذهبه هو الذي يستبدله بتلك النظرية، وأعني بذلك مذهبه في المعاني الكلية؛ فهو يوجه إلى نظرية المثل عددًا من الحجج، كلها غاية في القوة، على أنك تجد معظمها قد سبقه إليها أفلاطون نفسه فذكرها في محاوره بارمنيدس، وأقوى حجة هي حجة «الإنسان الثالث». فإذا كان الإنسان إنسانًا لشبهه بينه وبين الإنسان المثالي، وجب أن يكون هناك إنسان أكثر مثالية من الإنسان المثالي، يندرج تحته أفراد الإنسان العاديون والإنسان المثالي معًا، لشبهه بين هؤلاء وبينه؛ وحجة أخرى هي أن سقراط إنسان وحيوان في أن واحد، فالسؤال هنا: هل يكون الإنسان المثالي حيوانًا مثاليًا كذلك؛ ولو كان

حيوانًا مثاليًا، فلا بد أن يكون هنالك عدد من الحيوان المثالي ما هنالك من صنوف الحيوان؛ ولا داعي لمتابعة الأمر هنا، فأرسطو يوضح الأمر توضيحًا، بأنه إذا اشترك عدد من الأفراد في محمول واحد، فيستحيل أن يكون ذلك راجعًا إلى علاقة بين هؤلاء الأفراد وبين شيء من نفس نوعهم، بل لا بد أن يكون هذا أعلى مثالية منهم؛ إلى هنا نستطيع أن نعدّ أقوال أرسطو صحيحة بالبرهان، أما مذهبه هو فبعيد عن الوضوح، ولعل عدم وضوحه هذا هو الذي مكن لرجال العصور الوسطى من الاختلاف في الرأي بين فريقَي الإسميين والواقعيين.

إذا أرسلنا القول على سبيل التقريب؛ أمكننا أن نقول إن ميتافيزيقا أرسطو هي عبارة عن أفلاطون قد خففه الإدراك الفطري السليم، وصعوبة أرسطو راجعة إلى أن أفلاطون وأحكام الإدراك الفطري السليم لا يمتزجان بسهولة، فإذا أردت أن تفهمه، ظننت حينًا أنه إنما يعبر عن آراء شخص عادي خلا من الفلسفة خلوا تامًا، وظننت حينًا آخر أنه إنما يعرض المذهب الأفلاطوني بلغة جديدة، وليس يغنيك شيئًا أن تركز اهتمامًا أكثر مما ينبغي بهذه الفقرة أو تلك مما كتب، لأن هنالك احتمالًا أن نجد لها تصحيحًا أو تعديلًا في فقرة أخرى تالية، وعلى وجه الإجمال، فإن أيسر سبيل لفهم نظريته في المعاني الكلية ونظريته في الهولوى والصورة أن نبسط بادئ ذي بدء المذهب الذي يتفق والإدراك الفطريّ السليم، وهو يكوّن نصف رأيه، ثم نعقب على ذلك بذكر التعديلات الأفلاطونية التي يعود فيدخلها على ذلك المذهب.

إن نظرية المعاني الكلية غاية في البساطة إلى أن تصل بها إلى حد معلوم. ففي اللغة أسماء أعلام، وصفات؛ أما أسماء الأعلام فتتطبق على «أشياء» أو «أشخاص» كل منها يكون هو الشيء الوحيد أو الشخص الوحيد الذي ينطبق عليه الاسم الذي نحن بصدده؛ فالشمس والقمر وفرنسا ونابليون كلها وحدات فريدة، إذ ليس هناك عدد من جزئيات يمكن أن تتخذ بمثابة الأفراد التي تقع كلها تحت الاسم الواحد من هذه الأسماء، لكنك تجد من جهة أخرى ألفاظًا مثل «قط» و «كلب» و «إنسان» كل منها ينطبق على أفراد كثيرة مختلفة؛ ومشكلة الكليات معنية بمعاني أمثال هذه الكلمات، وبمعاني الصفات كذلك كقولنا «أبيض» و «صلب» و «مستدير» وما إلى ذلك فهو يقول ⁽⁸⁶⁾: «أقصد بكلمة «كلي» ذلك الذي تسمح له طبيعته بأن يتحدّ محمولًا لموضوعات كثيرة، وأقصد بالجزئي المفرد، ذلك الذي لا يُحمل على غيره على هذا النحو».

إن ما يدل عليه اسم العلم هو «جوهر»، على حين أن ما تدل عليه الصفة أو اسم النوع، كقولنا «بشري» أو «إنسان» يسمى «اسم كلي؛ والجوهر هو ما

يصح أن يشار إليه بـ «هذا»، أما الكلي فهو ما يصح أن يشار إليه بقولنا «مثل هذا» - إذ يدل الكلي على نوع الشيء المراد، لا على الفرد الجزئي الفعلي؛ وليس الكلي جوهرًا، لأنه ليس مما يشار إليه بـ «هذا» (وعلى ذلك يكون السيرير المثالي الذي تحدّث عنه أفلاطون مما يشار إليه بـ «هذا» عند من يستطيعون إدراكه، وهذا أمر يختلف فيه أرسطو عن أفلاطون). يقول أرسطو: «الظاهر أنه من المستحيل على أي اسم كلي أن يكون اسمًا لجوهر، وذلك لأن... جوهر أي شيء هو ذلك الذي يتفرد به ذلك الشيء، أي الذي لا ينتمي إلى أي شيء آخر سواه، لكن الكلي مشترك، لأن ما يسمى بالكلي هو ما ينتمي إلى أكثر من شيء واحد، وخلاصة الموضوع حتى الآن، هي أن الكلي لا يمكن قيامه بذاته، وإنما يقوم في الأشياء الجزئية فقط.

ولو نظرنا إلى مذهب أرسطو من الظاهر، ألفيناه غاية في البساطة؛ فافرض مثلاً أنني قلت: «هنالك شيء يسمى لعبة كرة القدم» فمعظم الناس سيعدّ هذا القول مني بمثابة البداهة، لكنني إذا استنتجت من قولي هذا أن كرة القدم يمكن أن تقوم بغير لاعبي الكرة، حقّ للناس عندئذ أن يصفوا كلامي بأنه فارغ من المعنى؛ وسيضربون لأنفسهم مثلاً شبيهاً فيقولون إن هناك شيئاً اسمه أبوة وأمومة، وقد كان ذلك ليستحيل لولا أن هنالك آباء وأمّهات؛ وهنالك شيء اسمه حلاوة، وذلك لأن ثمة أشياء طعمها حلو؛ وهناك شيء اسمه احمرار، لأنه ثمة أشياء لونها أحمر؛ وسيعتقد الناس أن اعتماد الكلي. على الأفراد الجزئية لا عكس له، (أي أن وجود الأفراد الجزئية لا يتوقف على وجود الكلي) فلاعبو الكرة يظلمون موجودين حتى ولو لم يلعبوا الكرة قط؛ والأشياء الحلوة عادة، قد تتحول فتصبح مرة الطعم، ووجهي الذي يكون لونه عادة أحمر قد ينقلب شاحباً من دون أن يبطل كونه وجهي؛ وعلى هذه الصورة ترانا منتهيين إلى نتيجة وهي أن معنى الصفة معتمد في وجوده على معنى اسم العلم، لا العكس؛ هذا فيما أظن هو ما أراده أرسطو؛ ورأيه في هذه النقطة - كما هو في نقط كثيرة غيرها - هو نفسه اعتقاد الناس بفطرتهم السليمة، غير أنه جاد فعبر عنه بلغة المتحدلقين في العلم.

لكنه ليس من اليسير أن تصبّ هذه النظرية في صيغة دقيقة، فإذا سلّمنا أن لعبة كرة القدم لا يكون لها وجود بغير لاعبيها، فمن الممكن جدّاً أن توجد بغير هذا اللاعب أو ذاك؛ وإذا سلّمنا بأن شخصاً في إمكانه أن يوجد بغير لعبة الكرة، فيستحيل عليه مع ذلك أن يوجد من دون أن يكون فاعلاً شيئاً ما؛ إن صفة الاحمرار لا يمكن وجودها بغير موضوع يصطبغ بها، لكن وجودها ممكن بغير هذا الموضوع أو ذاك، وعلى هذا النحو قلّ إن الموضوع لا يمكن وجوده بغير صفة ما، لكنه يمكن أن يوجد بغير هذه الصفة أو تلك، وهكذا يبدو أن الأساس المفروض للتمييز بين الأشياء والصفات، أساس وهمي لا حقيقة له.

الواقع أن الأساس الحقيقي للتمييز أساس لغوي، وهو مستمد من تركيب العبارة اللغوية، فثمة أسماء وأعلام وصفات وكلمات تدل على علاقات، فقد تقول: «زيد عاقل، زيد أحمق، زيد أطول من عمرو». فهاهنا «زيد» و «عمرو» اسما علم، و «حكيم» و «أحمق» صفتان، و «أطول من» كلمة تدل على علاقة؛ ولقد راح الميتافيزيقيون منذ عهد أرسطو، يفسرون هذه الفروق اللغوية تفسيرًا ميتافيزيقيا؛ فزيد وعمرو جوهران، والحكمة والحمق كليتان (وكانت كلمات العلاقات إما مهملة أو مغلوطة التفسير)، ومن الجائز أننا لو بذلنا ما يكفي من العناية، وجدنا من الفروق الميتافيزيقية ما له علاقة بهذه الفروق اللغوية؛ لكن إذا كان الأمر كذلك، فذلك لن يكون إلا بعملية طويلة تتضمن - في ما تتضمن - خلق لغة فلسفية صناعية، ولن يكون في هذه اللغة المصطنعة أسماء مثل «زيد» و«عمرو» ولا صفات مثل «حكيم» و«أحمق»؛ فكل ألفاظ اللغات العادية ستخضع، وسيحل محلها كلمات أقل تعقداً في معانيها، فإلى أن نفرغ من أداء هذه المهمة، يستحيل علينا مناقشة موضوع الجزئيات والكليات مناقشة وافية؛ وحين نبلغ المرحلة التي تتيح لنا آخر الأمر أن نناقش هذا الموضوع، سنجد أن الموضوع الذي بات في أيدينا للمناقشة مختلفًا جد الاختلاف عما ظنناه به أول الأمر.

وعلى ذلك فإن كنت قد أخفقت في توضيح نظرية أرسطو في الكليات، فذلك (في ما أعتقد) لأنها هي نفسها غير واضحة؛ لكنها من غير شك خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى نظرية المثل، وهي بغير شك أيضًا تتناول مشكلة حقيقية غاية في الأهمية.

وهناك كذلك اصطلاح آخر له أهميته عند أرسطو وعند اتباعه من الإسكولائيين، وأعني به كلمة «ماهية»، فهذه الكلمة لا ترادف كلمة «كلي» بأي معنى من معانيها؛ ف«ماهيتك» هي «ما أنت بحكم طبيعتك نفسها». فلنا أن نقول إنها المجموعة من صفاتك التي لا يمكن أن تفقدها من دون أن تفقد هويتك معها، فلا تعود أنت من أنت؛ وليس الشيء الفردي وحده هو الذي يكون له ماهية، بل للنوع ماهية كذلك؛ وإذا عرّفنا النوع فلا بد أن يكون قوام تعريفنا له ذكر ماهيته؛ وسأعود إلى فكرة «الماهية» حين أتناول منطق أرسطو، مكتفياً في هذا الموضوع بذكر ما ألاحظه من أن الماهية فكرة مضطربة مهوشة يستحيل أن تحدّد تحديداً دقيقاً.

والنقطة الثانية في ميتافيزيقيا أرسطو هي التفرقة بين «الصورة» و«المادة» (لا بد أن نضع نصب أعيننا أن «مادة» بمعناها الذي تقابل به كلمة «صورة»، تختلف عن مادة بالمعنى الذي تقابل به كلمة «عقل»).

فهاهنا أيضاً يعتمد أرسطو على أساس من الإدراك الفطري السليم؛ غير أن هذه التعديلات الأفلاطونية التي أدخلت على الإدراك الفطري لهذه النقطة،

أهم جدًا منها في حالة الكليات؛ ولنبدأ الحديث بتمثال من المرمر، فالمرمر هنا هو المادة، أما الشكل الذي خلعه النحات عليه فهو الصورة؛ أو لنأخذ أمثلة أرسطو نفسها، فلو صنع إنسان كرة من البرونز، كان البرونز هو المادة، والكرويَّة هي الصورة؛ وفي حالة البحر الهاديء، الماء هو المادة، وسهولة السطح هي الصورة؛ وإلى هنا لا صعوبة في الأمر.

ويمضي في الحديث فيقول إنه بفضل الصورة تصبح المادة شيئًا معينًا محددًا وهذا التحديد للمادة هو المكوّن للشيء؛ والذي يقصده أرسطو - فيما يظهر - هو إدراكُ فطري واضح، وهو: أن «الشيء» لا بد أن تكون له حدود تحدُّه، والحدود هي التي تكوّن له صورته، فخذ - مثلا - كمية من الماء، فكل جزء منه يمكن أن ينعزل عن البقية بكونه منحسبًا في إناء، وعندئذ يصبح هذا الجزء «شيئًا»، لكنه ما دام الجزء لا ينعزل عن البقية بحدود تميزه من بقية الكتلة المتجانسة معه، فهو ليس «بالشيء»؛ فالتمثال «شيء» مع أن المرمر الذي يتألف منه التمثال لم يتغير - من وجهة نظر معينة - عما كان عليه حين كان جزءًا من كتلة مرمرية، أو حين كان جزءًا من صخور الحجر الذي اقتطع منه؛ إننا اليوم لا نقول - إلا بمعنى متكلف - بأن الصورة هي التي تخلع على الشيء شيئته، ولكن السبب في هذا هو أن النظرية الذرية قد ضربت بجذورها فينا حتى استولت على خيالنا؛ ومع ذلك فكل ذرة على حدة، إن عُدَّت «شيئًا» فما ذلك إلا لكونها قد تحددت جوانبها فتميزت من سائر الذرات، وأصبح لها بهذا التحدد «صورة» بمعنى من المعاني.

وننتقل الآن إلى عبارة أخرى، قد تظهر صعوبة للنظرة الأولى، فهو يقول إن الروح هي صورة الجسد، فهنا من الواضح أن «الصورة» لا تعني «الشكل»، وسأعود في ما بعد إلى المعنى الذي تكون به الروح صورة للجسد، وحسبي الآن أن ألاحظ الروح في فلسفة أرسطو، هي ما يجعل الجسد شيئًا واحدًا، له غرض واحد، وله الخصائص التي نفهمها من كلمة «كائن عضوي»؛ فالغاية من العين هي أن ترى، لكنها لا ترى إذا فصلت عن الجسد، وحقيقة الأمر أن الروح هي التي ترى.

وإذن فقد يظهر أن «الصورة» هي التي تخلع الوحدة على جزء من المادة وأن هذه الوحدة عادةً - إن لم تكن دائمًا - غائية؛ غير أن «الصورة» سيتبين أنها أكثر جدًّا من هذا، وهذه المعاني الأخرى لها، غاية في الصعوبة.

فهو يقول إن صورة الشيء هي جوهره الأوّلي وماهيته، فالصور الجوهرية، ولو أن الكليات ليست كذلك، فإذا ما صنع الإنسان كرة نحاسية، فكلًا المادة والصورة كان موجودًا بالفعل، وكل ما فعله صانع الكرة أنه جمع المادة والصورة معًا؛ فهذا الصانع لم يصنع الصورة كما أنه لم يصنع النحاس؛ لكن ليس كل شيء ذا مادة، فهناك أشياء أبدية لا يكون لها مادة، إلا ما كان منها

قابلاً للحركة في مكان؛ إن الأشياء تزداد واقعية في وجودها باكتسابها للصورة، والمادة بغير صورة وجود بالقوة فحسب.

ويبدو أن الرأي القائل بأن الصور جوهر قائمة بذاتها، توجد مستقلة عن المادة التي تتمثل فيها تلك الصور، يعرّض أرسطو لنفس النقد الذي وجهه هو نفسه إلى المثل الأفلاطونية؛ فقد أراد بالصورة أن تكون شيئاً يخالف المعنى الكلي كل المخالفة، غير أنها تشترك مع الكلي في كثير من خصائصه، فهو يقول إن الصورة أكثر حقيقة في وجودها من المادة، وهذا يذكر بالمثل التي لا وجود حقيقياً إلا لها؛ فالظاهر أن التغير الذي أدخله أرسطو على ميتافيزيقا أفلاطون، أقل مما يصوره لنا ويأخذ «زلى Zeller» بهذا الرأي إذ يقول في موضوع المادة والصورة ما يأتي (87): «إن التعليل النهائي لقلة الوضوح عند أرسطو في هذا الموضوع هو كونه في الحقيقة لم يحرر نفسه إلا نصف تحرر - كما سنرى - من ميل أفلاطون نحو تجسيد المثل؛ فقد كان «للصور» عنده، ما كان «للمثل» عند أفلاطون، من وجود ميتافيزيقي قائم بذاته، وهو الذي يعتمد عليه وجود الأشياء الجزئية كلها؛ ولئن أخذ أرسطو أخذاً دقيقاً بمبدأ تكوّن الأفكار من الخبرة الإنسانية، إلا أنه من الحق كذلك أن هذه الأفكار - خصوصاً عندما تكون أبعد ما تكون عن الخبرة وعن الإدراك الحسي المباشر - تتحول في النهاية من كونها نتاجاً منطقياً للفكر الإنساني، إلى كونها صورة يتمثل فيها العالم اللاحسي بطريقة مباشرة، وبهذا يكون الحدس العقلي هو وسيلة إدراكها».

ولست أدري كيف كان يمكن لأرسطو أن يجد جواباً يردّ به على هذا النقد. الجواب الوحيد الذي يمكنني أن أتصوره هو جواب يذهب إلى استحالة أن يشترك شيان في «صورة» واحدة بعينها؛ فإذا صنع إنسان كرتين من النحاس، فلكل منهما كرتيها الخاصة بها، فهي كرتي جوهرية جزئية، وهي مثل يتمثل فيه المعنى الكلي «كرتي»، لكن الكرتية الجزئية لكل من الكرتين ليست هي المعنى الكلي بذاته؛ ولست أرى لغة الفقرات التي اقتبسناها، تؤيد هذا التفسير تأييداً ظاهراً؛ وإذن فمن المواضع المعرّضة للنقد أن الكرتية الجزئية ستكون - بناء على رأي أرسطو - مما يستحيل معرفته، مع أن صميم المذهب الميتافيزيقي عنده، هو أنه كلما زادت الصورة وقلت المادة في الأشياء، ازدادت هذه الأشياء قابلية لأن تُعرّف؛ وهذا رأي لا يتسق مع بقية آرائه، إلا إذا أمكن للصورة أن تتجسد في أشياء جزئية كثيرة؛ ولو كان ليذهب إلى أن هناك عددًا من الصور التي هي أمثلة للكرتية، بمقدار ما هنالك من أشياء على شكل الكرة، لتحتم عليه أن يدخل تغيرات جوهرية في فلسفته؛ مثل ذلك رأيه القائل إن الصورة هي نفسها ماهيتها، سيصبح غير متفق مع الحل الذي

افترضناه الآن وسيلة للفرار من هذا الإشكال.

إن مذهب الصورة والمادة عند أرسطو مرتبط بتفرقة بين ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل؛ فالمادة الخالصة يتصوّرُها استعدادًا بالقوة لَتَقْبَلِ الصورة؛ فكل تغير هو من قبيل ما يمكن أن نسميه «تطورًا»، بمعنى أن الشيء الذي يطرأ عليه التغير، يصبح بعد التغير أكثر في صورته مما كان قبل تغيره؛ والشيء إذا زادت صورته يعتبر أكثر في وجوده «الفعلية»؛ فالله صورة خالصة ووجودٌ فعليٌّ خالص، وإذن فيستحيل أن يطرأ عليه تغير، وتستطيع أن ترى من ذلك أن هذا المذهب متفائل ويعترف بوجود غاية منشودة؛ فالكون وكل ما فيه يتطورُ تجاه شيء، وهو في تطوُّره لا يني مترقيًا إلى درجة أعلى من درجته السالفة.

إن فكرة الوجود بالقوة فكرة جميلة بالنسبة إلى بعض المشكلات، على شرط أن نستخدمها على نحو يمكننا من ترجمة عباراتنا التي ترد فيها هذه الكلمة، إلى عبارات أخرى تخلو منها؛ فعبارة «كتلة المرمر تمثال بالقوة» معناه أنه «من كتلة المرمر، ينتج تمثال بوساطة أفعال تؤدي إلى هذا الإنتاج». أما إذا استعملنا كلمة الوجود بالقوة على أنها معنى نهائي لا يمكن التعبير عنه بعبارة أخرى، عندئذ تصبح كلمة تخفي وراءها دائمًا خلطًا في التفكير؛ واستعمال أرسطو لها هو من سيئات فلسفته.

واللاهوت عند أرسطو موضوع يثير الاهتمام، وهو شديد الصلة ببقية ميتافيزيقاه - بل إن لفظة «اللاهوت» هي أحد الأسماء التي يطلقها على الموضوع الذي نسميه «ميتافيزيقا» (إذا لم يكن أرسطو هو الذي أطلق اسم ميتافيزيقا على الكتاب الذي يعرف بهذا الاسم) يقول إن ثمة ثلاثة أنواع من الجوهر: فجواهر يدركها الحس وتعرض للفناء، وجواهر يدركها الحس لكنها لا تتعرض للفناء، وثالثة لا هي تدرك بالحس ولا هي معرضة للفناء؛ أما الفئة الأولى فتشمل النبات والحيوان، وتشمل الثانية الأجرام السماوية (التي اعتقد أرسطو أنها غير قابلة للتغير ما عدا الحركة)، وأما الفئة الثالثة فتشمل النفس العاقلة في الإنسان، كما تشمل الله.

«والحجة الأساسية التي يقيمها على وجود الله هي حجة «العلة الأولى»: إذ لا بد أن يكون ثمة شيء يخلق الحركة بعد أن لم تكن، ثم لا بد لهذا الشيء أن يكون هو نفسه غير ذي حركة، ولا بد له كذلك أن يكون أزليًا وأن يكون وجوده وجودًا بالفعل؛ ويقول أرسطو إن الموضوع الذي تتعلق به الرغبة، والموضوع الذي يتعلق به الفكر، من شأنهما أن يسببا الحركة على هذا النحو، من دون أن يكونا متحركين؛ وكذلك الله، يسبب الحركة بكونه موضوعًا يتعلق به الحب، على حين ترى كل أسباب الحركة الأخرى، إنما تسببت الحركة بكونها هي نفسها متحركة (مثل كرة البلياردو)؛ إن الله فكر خالص، لأن الفكر هو

خير ما يمكن أن يكون «والحياة كذلك من صفات الله، لأن وجود الفكر وجودًا فعليًا هو الحياة، والله هو هذا الوجود الفعلي نفسه، والوجود الفعلي لله، ذلك الوجود الذي لا يعتمد على علة خارجة عنه، هو الحياة في خير درجاتها وفي صفتها الأزلية الأبدية؛ وعلى ذلك نقول إن الله كائن حي أزلي خير، فمن صفاته أنه حي قيوم، وأن حياته وقيامه متصلان أزليان، وذلك هو الله» (1072 ب).

«يتضح إذن مما أسلفناه أن ثمة جوهرًا يتصف بالأزلية وبعدم قابليته للحركة، هو مستق عن الأشياء المدركة بالحس؛ وقد بينا أن هذا الجوهر ليس له أبعاد، وأنه بغير أجزاء وغير قابل للانقسام... وكذلك بينا أنه لا يتأثر بمؤثر ولا يتغير، لأن كل أنواع التغيير ناشئة عن تغير المكان» (1073 أ).

وليس لله (عند أرسطو) تلك الصفات التي يتَّصف بها الله عند المسيحيين، إذ إنه مما ينقص من كماله أن يفكر في شيء إلا ما هو كامل، أعني نفسه: «لا بد أن يكون التفكير الإلهي منصبًا على نفسه (ما دام هو أكمل الأشياء)، وتفكيره هو تفكير في التفكير» (1074 ب)؛ ونحن مضطرون أن نستنتج من هذا أن الله لا يعرف وجود دنيانا هذه الأرضية؛ فأرسطو - مثل سبينوزا - يعتقد أنه بينما يتحتم على الناس أن يحبوا الله، فمن المستحيل على الله أن يحب الناس.

(إن الله لا يمكن تعريفه بقولنا إنه «المحرك الذي لا يتحرك»، بل إننا - على خلاف ذلك - نرى مقدماته الفلكية منتهية بنا إلى نتيجة هي أن ثمة سبعة وأربعين، أو خمسة وخمسين محركًا لا يتحرك (1074). ولا يوضح أرسطو العلاقة بين هذه المجموعة من المحركات التي لا تتحرك وبين الله؛ فالتفسير الطبيعي لعبارته هو أن هنالك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين إلهًا، لأن أرسطو - بعد ذكره لإحدى الفقرات السالفة - يمضي فيقول: «لا ينبغي لنا أن نتجاهل هذه المشكلة وهي: هل نفرض وجود جوهر واحد من هذا القبيل، أو نفرض أكثر من جوهر واحد» ومن ثم تراه يأخذ في البحث الذي ينتهي به إلى القول بوجود سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركًا لا يتحرك).

إن تصوّر محرك لا يتحرك شاق عسير، فالعقل الحديث يتصوّر أن سبب التغيّر لا بد أن يكون تغييرًا سابقًا، وأنه لو حدث أنه قد كان الكون ساكنًا سكوتًا تامًا، لك يكن له بد من أن يظل ساكنًا إلى الأبد؛ فلكي نفهم ما يقصد إليه أرسطو، لا مندوحة لنا عن ذكر ما يقوله عن العلل؛ فهو يقول أن ثمة أربعة أنواع من العلل، سمّاها على التوالي: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية؛ فلنضرب مرة أخرى مثل الرجل الذي يصنع تمثالًا؛ فالعلة المادية للتمثال هي المرمر، والعلة الصورية هي جوهر التمثال الذي يراد إخراجه، والعلة الفاعلة هي اتصال الإزميل بالمرمر، والعلة الغائية هي الهدف

الذي يجعله النحات نصب عينيه؛ أما الاصطلاح الحديث، فيفسر كلمة «علة» بأنها العلة الفاعلة وحدها، وأما المحرك الذي لا يتحرك فيمكن اعتباره علة غائية؛ إذ يهيبء غاية يقصد إليها من التغير الذي هو في جوهره تطور ينشد التشبيه بالله.

لقد أسلفت القول بأن أرسطو بحكم مزاجه لم يكن عميق الإيمان الديني، لكن هذا القول صحيح من بعض النواحي فقط، فيجوز لنا أن نفسر أحد جوانب الديانة عنده تفسيرًا في بعض التصرف على النحو الآتي: الله موجود وجودًا أزليًا أبديًا باعتباره فكرًا خالصًا وسعادة، وتحقيقًا كاملاً للنفس، من دون أن يكون أمامه من الغايات غاية لم تتحقق؛ وعلى نقيض ذلك العالم المحسوس، فهو عالم ناقص، لكنه عالم فيه حياة، وفيه رغبات، وفيه فكر من نوع لا يتصف بالكمال، وفيه طموح، والكائنات الحية كلها شاعرة بالله شعورًا يتفاوت في الأفراد زيادة وقلّة، وهي كلها تندفع إلى العمل بدافع من إعجابها بالله وحبها له؛ وعلى ذلك يكون الله هو العلة الغائية لكل ضروب النشاط؛ إن التغير معناه خلع الصورة على المادة؛ لكن حينما يكون الأمر متعلقًا بأشياء محسوسة، فإن طبقة من المادة تظل أبدًا باقية؛ وأما الكائن الذي يتألف من صورة تخلو من المادة فهو الله وحده؛ والعالم لا ينفك متطورًا نحو الزيادة من درجة الصورة، فيزداد ازديادًا مطردًا في تشبيهه بالله؛ على أن هذه السيرة يستحيل أن تبلغ تمامها، لأن زوال المادة زوالًا تامًا ضرب من المحال؛ وتلك عقيدة دينية في التقدم والتطور، لأن ما يتصف به الله من كمال ساكن، لا يحرك العالم إلا بفضل الحب الذي تشعر به الكائنات الفانية إزاءه؛ فلئن كان أفلاطون رياضياً، فقد كان أرسطو بيولوجيًا، وفي هذا الاختلاف بينهما تعليل لما بين عقيدتهما الدينية من فروق.

على أن هذه النظرة لن تكون إلا نظرة إلى ديانة أرسطو من وجهٍ واحد فقط؛ فقد كان لديه كذلك ما كان لليونان جميعًا من حب للكمال الساكن، وإيثار للتأمل على الفعل؛ ومذهبه في النفس يوضح هذا الجانب من فلسفته.

كان من بين المسائل الشائكة عند شراح أرسطو، مسألة الخلود: هل أخذ به أرسطو في أي صورة من صورته، أو لم يأخذ به إطلاقًا؛ فرأى ابن رشد أنه لم يأخذ بالخلود، وكان له أتباع في الأقطار المسيحية، وسُمي المتطرفون من هؤلاء الأتباع الأبيقوريين، وقد وجدهم دانتى في الجحيم، وحقيقة الأمر هي أن مذهب أرسطو متعدد العناصر، وقد يؤدي إلى أخطاء في فهمه إن لم يكن المتفهم على حذر؛ ففي كتابه «عن النفس» يعتبر النفس موثوقة إلى الجسد، ويتهمك على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الأرواح (704 ب.) فالظاهر أن النفس تفنى بفناء الجسد «فيتبع ذلك تبعية لا شك فيها أن النفس لا تنفصل عن الجسد» (413 أ)، لكنه يسرع بعد ذلك فيضيف: «أو على الأقل فإن أجزاء

معينة منها لا تنفصل عن الجسد إن الجسد والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة: «لا بد أن تكون النفس جوهرًا بمعنى أن صورة الجسم المادي تكون فيها الحياة بالقوة؛ لكن الجوهر وجود بالفعل، وعلى ذلك تكون النفس هي فعلية الجسد كما أسلفنا القول» (412 أ). إن النفس «جوهر بالمعنى الذي يقابل في الشيء ماهيته المشكّلة له، ومعنى ذلك أنها «الماهية الجوهرية» للجسم المتصف بالخصائص التي أسلفناها الآن) (أعني أن تكون فيه الحياة) (412 ب) والنفس هي أولى درجات الوجود بالفعل للجسم الطبيعي الذي تكون فيه الحياة بالقوة؛ والجسم على النحو الذي وصفناه، يكون جسمًا فيه وحدة عضوية (412 أ) وليس بكلام ذي معنى أن تسأل هل النفس والجسم شيء واحد، فذلك كسؤالك هل الشمع والشكل الذي يتخذه حين يختم شيء واحد (412 ب)؛ والقوة النفسية الوحيدة التي للنبات هي أن يغذي نفسه بنفسه (413 أ) والنفس هي العلة الغائية للجسم (414 أ).

ويفرّق أرسطو في هذا الكتاب بين «النفس» و«العقل» جاعلاً العقل أعلى من النفس وأقل منها اتصالاً بالجسم، وبعد أن يتحدّث عن العلاقة بين النفس والجسم، يقول: «أما العقل فحالته تختلف عن ذلك، فالظاهر أنه جوهر قائم بذاته غرس في النفس وأنه غير قابل للفناء» (408 ب). إننا لا نملك حتى الآن شاهداً على وجود العقل أو على قوة التفكير؛ والظاهر أنه نوع من النفس مختلف اختلافاً شديداً، يختلف عنها اختلاف الخالد الأبدى عن الزائل الفاني؛ فالعقل وحده هو القادر على الوجود المستقل عن سائر القوى النفسية جميعاً؛ فواضح مما قلناه إن كل أجزاء النفس الأخرى، غير قادرة على الوجود بذاتها - على الرغم من ورود بعض العبارات التي تدل على خلاف ذلك» (413 ب)؛ إن العقل هو الجزء منا الذي يفهم الرياضة والفلسفة، وموضوعاته التي يتعلق بها لا تخضع لحدود الزمن، وعلى ذلك فهو نفسه يعتبر غير خاضع لحدود الزمن؛ والنفس هي ما يحرك الجسم وما يدرك الأشياء المحسنة، وخواصّها المميزة لها هي أنها تغذي نفسها بنفسها، وتحسُّ وتشعر وتحرّك الجسم (413 ب). أما العقل فوظيفته أعلى من ذلك، وهي التفكير، الذي لا علاقة بينه وبين الجسم أو الحواس، ومن ثم أمكن للعقل أن يكون خالداً، وإن لم يمكن ذلك بالنسبة إلى بقية أجزاء النفس.

لكي نفهم مذهب أرسطو في النفس، فينبغي أن نذكر أن النفس هي «صورة» الجسد. وأن الشكل المكاني ضرب من ضروب «الصورة»؛ فما هو الجانب المشترك بين النفس والشكل؟ أظن أن الجانب المشترك بينهما هو إفاضة الوحدة على مقدار معين من المادة؛ فالجزء من كتلة المرمر الذي سيصبح في ما بعد تمثالاً، لم يتم انفصاله عن بقية المرمر؛ إنه لم يصبح بعد «شيئاً» وليس له بعد وحدة توحد أجزائه؛ أما إذا فرغ النحات من صنع

التمثال، أصبحت له وحدة يستمدّها من الشكل الذي تتخذه قطعة المرمر؛ ويتبين من ذلك أن الصفة الرئيسية للنفس، التي بفضلها تكون النفس «صورة» للجسم، هي أنها تجعل الجسم كلاً عضوياً، له غايات يقصد إليها باعتباره وحدة، إذ العضو الواحد من أعضاء الجسم تكون له غايات خارجة عن حدود نفسه، فالعين وحدها - وهي منفصلة عن الجسد - لا تبصر؛ وهكذا يمكنك أن تقول أشياء كثيرة عن حيوان أو عن نبات، بحيث يصلح الحيوان أو النبات باعتباره وحدة، أو يكون موضوعاً للحكم الذي تقوله عنه، على حين لا يصلح لذلك أي جزء من أجزائه؛ وهذا هو المعنى المقصود حين نقول إن الوحدة العضوية، أو الصورة، أو الصورة تخلع على الشيء جوهرية؛ فما يخلع الجوهرية على نبات أو حيوان، يسمّيه أرسطو «بالنفس»؛ أما «العقل» فيختلف عن النفس، إذ هو أقل ارتباطاً بالجسد؛ ويجوز أن يكون العقل جزءاً من النفس، ولكن ما يتّصف بالعقل عدد قليل من الأحياء (415 أ). ويستحيل أن يكون العقل باعتباره تأملاً، سبباً في الحركة، لأنه لا يفكر قط في ما هو عملي، ولا يقول أبداً ماذا ينبغي أن يجتنب، وماذا ينبغي أن يعمل (432 ب).

وفي كتاب «الأخلاق النيقوماخية» مذهب شبيه بهذا، ولو أنه يغير تغييراً طفيفاً في مصطلحاته؛ ففي النفس عنصر واحد عاقل، وآخر لا عاقل؛ وأما العنصر اللاعاقل فمزدوج الجوانب: فله جانب نباتي، وهو عنصر تراه في كل كائن حي، حتى النبات؛ وجانب شهواني يوجد في كل صنوف الحيوان (1102 ب). وتنحصر حياة النفس العاقلة في التأمل، والتأمل هو سعادة الإنسان الكاملة، ولو أن ذلك مما يستحيل إدراكه كاملاً: «فمثل هذه الحياة أعلى من أن يظفر بها الإنسان، لأنها حياة لا يعيشها الإنسان باعتباره إنساناً، بل يحياها باعتبار ما فيه من عنصر قدسي؛ وبمقدار ما يسمو هذا الجانب القدسي في الإنسان على طبيعته المركبة؛ تسمو فاعليته على فاعلية الجانب الآخر التي تكون نوعاً ثانياً من الفضائل (هو النوع العملي)؛ فلو كان العقد قدسيًا، إذن فبالقياس إلى الإنسان تكون الحياة التي تهدي بالعقل قدسية بالنسبة للحياة البشرية؛ لكنه لا يجوز لنا أن نستمتع إلي أولئك الذين ينصحوننا أن نفكر في الحاجات البشرية ما دمنا بشراً، وأن نفكر في ما هو فان ما دمنا كائنات فانية؛ بل لا بد لنا - ما استطعنا سبيلاً - أن نجعل من أنفسنا كائنات خالدة، وألا ندخر من وسعنا شيئاً في أن نعيش وفق ما يمليه علينا أفضل جانب فينا، لأن هذا الجانب حتى وإن كان صغيراً في حجم كل ما عداه في القوة وفي القيمة بدرجة كبيرة» (1177 ب).

فالذي يظهر من هذه الفقرات، هو أن الفردية - تلك التي تميّز إنساناً من إنسان - مرتبطة بالجسم وبالنفس اللاعاقلة، بينما النفس العاقلة - أو العقل - قدسي وغير شخصي، فإنسان يحب المحار وآخر يحب الأناناس، فيتميز

أحدهما عن الآخر بهذا، أما حين يفكران في جدول الضرب - على شريطة أن يفكر تفكيرًا صحيحًا - فلا اختلاف بينهما في ذلك؛ فإن كان الجانب اللاعقل يفرّق بيننا، فإن الجانب العاقل يوحدنا؛ وعلى ذلك لا يكون خلود العقل أو التعقل خلودًا شخصيًا لأفراد الناس منفصلين، بل مشاطرة في خلود الله؛ فالظاهر أن أرسطو لم يؤمن بالخلود الشخصي، بالمعنى الذي دعا إليه أفلاطون، ثم دعت إليه المسيحية بعد ذلك؛ وكل ما آمن به هو أن الناس بمقدار ما هم عاقلون، يشاطرون في الجانب القدسي الخالد؛ وفي مقدور الإنسان أن يزيد الجانب القدسي من طبيعته، وإن فعل ذلك كان فعله هذا أسمى ما يؤديه من فضائل؛ لكنه إذا نجح في ذلك؛ نجاحًا كاملاً كان معنى ذلك زوال وجوده باعتباره شخصًا فردًا قائمًا بذاته؛ ويجوز ألا يكون هذا هو التفسير الوحيد لعبارة أرسطو في هذا الموضوع، لكنني أراه أقرب تفسيرًا إلى النظرة الطبيعية في ما يقول.

(83) - كتاب «الفلاسفة اليونان» ج 1، ص 285.

(84) - كتاب «الأخلاق» 1170 ب.

(85) نسبة إلى باخوس.

(86) - كتاب الشرح، 17 أ.

(87) - أرسطو، 1، ص 204.

الفصل العشرون الأخلاق عند أرسطو

توجد في مجموعة مؤلفات أرسطو ثلاث رسائل في الأخلاق، لكن الرأي يجمع اليوم على أن رسالتين منها كانتا من تأليف أتباعه؛ وتبقى الثالثة وهي «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لا يتطرق الشك إلى معظم أجزائها من حيث صحة نسبتها إلى مؤلفها؛ لكنك ترى حتى في هذا الكتاب جزءًا (هو الكتب الثلاثة منه - أي الفصول الثلاثة - الخامس والسادس والسابع) يقول عنه كثيرون إنه أضيف إليه إضافة من مؤلفات هؤلاء الأتباع؛ لكنني مع ذلك سأغض الطرف عن هذه النقطة المختلف في أمرها، وسأنظر إلى الكتاب باعتباره كلاً واحداً، وباعتباره من تأليف أرسطو نفسه.

تمثل آراء أرسطو في الأخلاق - بصفة عامة - الآراء التي كانت شائعة بين المتعلمين وذوي الخبرة من أهل عصره، فليست هي بالآراء المثقلة بالجانب الديني التصوفي، كما كانت الحال في آراء أفلاطون، ولا هي بالآراء التي تفسح المجال لنظريات انقلابية كالتي تصادفها في «الجمهورية» في ما يتعلق بالملكية وبالأسرة. فأولئك الذين لا يقعون في منزلة أدنى، ولا في مكانة أعلى من المتوسط السوي للمواطنين المتصفين بالتهذيب وحسن السلوك، سيجدون في كتاب «الأخلاق» سجلاً متسقاً للمبادئ التي ينبغي أن يهتدي بها سلوكهم - في ما يعتقدون - أما أولئك الذين ينشدون مستوى أعلى من ذلك، فسيخيب رجاؤهم؛ إذ الكتاب يناشد أوساط العمر من الرجال ذوي المكانة المحترمة، حتى لقد اتخذته هذه الطبقة من الناس - وبخاصة منذ القرن السابع عشر - وسيلة تطفئ بها جماعات الشباب وفوراتهم؛ غير أن الأرجح أن يقع هذا الكتاب موقع الاشمئزاز من رجل له عمق الشعور نصيب مهمًا يكن نصيبًا ضئيلاً.

ينبئنا أرسطو أن الخير هو السعادة التي هي عبارة عن فاعلية النفس؛ ويقول أرسطو إن أفلاطون قد أصاب في تقسيم النفس قسمين، قسم عاقل، وآخر لا عاقل؛ ولقد عاد أرسطو فقسم الجزء اللاعاقل جزأين: جزء نباتي (يوجد

حتى في النبات)، وجزء شهواني (يوجد في كافة الحيوان). ويجوز لهذا الجزء الشهواني أن يكون عاقلًا إلى حد ما، وذلك حين تكون ألوان المتع التي يسعى إليها، من النوع الذي يوافق عليه العقل؛ فذلك أمر حيوي بالنسبة إلى الفضيلة، لأن العقل وحده - عند أرسطو - هو الذي يتصف بالتأمل الخاص، ولا ينتهي بالإنسان - إذا لم يعاونه الجانب الشهواني - إلى أي ضرب من ضروب الفاعلية العملية.

وللفضيلة نوعان: فضائل عقلية وأخرى خلقية، يقابلان جانبي النفس؛ أما الفضائل العقلية فتنشأ نتيجة للتعلم، وأما الفضائل الخلقية فتتكوّن بحكم العادة ومن واجبات المشرّع أن يصلح من شأن مواطنيه بتنشئتهم على عادات طيبة؛ فنحن نكتسب صفة العدل إذا ما فعلنا عادلة، وقل مثل ذلك في سائر الفضائل؛ وإذا ما اضطررنا اضطرارًا على اكتساب العادات الطيبة، فسيجيء يوم - في رأي أرسطو- يصبح فيه أداؤنا للأفعال الخيرة مصدرًا لمتعتنا، وذلك يذكرنا بما يقوله هاملت مخاطبًا أمه: ادعي الفضيلة إن كنت منها عاطلة

فالعادة ما ورد جبار يلتهم العقل التهاما
بالعادة ينقلب الشيطان ملكًا
لأنه لكي يأتي من الأفعال خيرها وجميلها
يلبس لكل حال لبوسها.

وننتقل الآن إلى المذهب المشهور الذي يدعو إلى الأخذ بالوسط الذهبي، فكل فضيلة هي وسط بين طرفين كل منهما رذيلة؛ وبرهان ذلك ظاهر من اختياره للفضائل المختلفة: فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير، واعتداد الإنسان بنفسه وسط بين الغرور والذلة، والبدية الحاضرة وسط بين الإسفاف والتزمت، والتواضع وسط بين انزواء الخجل وانعدام الحياء، وهناك بعض الفضائل لا يجد مكانًا في هذا التقسيم، كما يبدو، من ذلك مثلًا قول الصدق، نعم إن أرسطو يقول فيه إنه وسط بين التفاخر والتواضع المصطنع (1108) لكن هذا لا ينطبق إلا على الصدق في تعبير المرء عن نفسه، ولست أرى كيف يمكن أن نجد للصدق بمعناه الواسع مكانًا في هذا التقسيم، فقد حدث مرة أن اصطنع عمدة مذهب أرسطو، فلما انتهت فترة توليه هذا المنصب، ألقى خطابًا يقول فيه إنه حاول أن يلتزم في سيره الصراط القائم بين الحزبية والحياد، ويظهر أن الرأي القائل بأن الصدق وسط يكاد لا يقل عن هذا الكلام سخفًا.

إن آراء أرسطو في المسائل الأخلاقية هي دائمًا الآراء التي كانت تقليدية في عصره، وهي تختلف في بعض النقط عن آرائنا اليوم، خصوصًا إذا مسّ الموضوع لوتًا من ألوان الأرسطراطية، فرأينا اليوم هو أن الناس متساوون

في حقوقهم الأخلاقية على الأقل، وأن العدالة تتضمن المساواة، أما أرسطو فيذهب إلى أن العدالة لا تقتضي المساواة، بل مراعاة النسب الصحيحة، وهذه لا تكون مساواة إلا في بعض الحالات دون بعضها الآخر (1131 ب).

فعدالة السيد أو الوالد تختلف عن عدالة المواطن، ذلك لأن الابن أو العبد ملك، ولا يمكن أن يظلم الإنسان ما يملك (1134 ب)، على أن ثمة تعديلاً طفيفاً في هذا المذهب خاصاً بالعبيد، فهل يجوز للرجل أن يكون صديقاً لعبده أو لا يجوز؟ «فليس بين الطرفين عنصر مشترك، لأن العبد آلة حية... فالعبد باعتباره عبداً لا يكون صديقاً لكنك تصادق العبد باعتباره إنساناً، إذ قد يبدو أن شيئاً من العدالة قائم بين أي إنسان وإنسان آخر، ما دام يمكن للطرفين معاً أن يشتركا في تشريع قانوني واحد، أو أن يتفقا معاً على تعاقد معين، ويترتب على ذلك إمكان قيام الصداقة معه باعتباره إنساناً (1161 ب).

ففي استطاع الوالد أن ينكر ابنه إذا كان شريراً، لكن الابن لا يستطيع أن ينكر أباه، لأنه مدين له بأكثر مما يستطيع ردّه له وخصوصاً دينه لأبيه بوجوده (1633 ب)، ومن الصواب في العلاقات المتفاوتة، أن يحب الأدنى الأعلى أكثر مما يحب الأعلى الأدنى، ما دام الواجب أن يظفر كل إنسان بقسط من الحب يتناسب مع قيمته، فالزوجات والأبناء والأتباع، يجب أن يحبوا أزواجهم ووالديهم وملوكهم أكثر مما يحب هؤلاء أولئك. وفي الزواج الموفق، يحكم الرجل وفق قيمته، وفي الأمور التي يجب أن يكون الحكم فيها للرجل، على أن يترك للزوجة ما يناسبها من شؤون» (1160 ب)، فلا ينبغي له أن يحكم في نطاق حكمها، وقل أكثر من ذلك بالنسبة لها، فلا يجوز أن تحكم في دائرة اختصاصه، كما يحدث أحياناً حين تكون امرأة وارثة.

إن خير الأفراد - كما يتصوّره أرسطو - مختلف جد الاختلاف عن القديس عند المسيحيين، فلا بد له أن يكون معتدّاً بنفسه إلى الحد الملائم، وألا يبخس من حسنات نفسه، يجب أن يزدري كل من يستحق الازدراء (1124 ب). ومن الممتع حقاً أن تقرأ وصف الرجل المعتد بنفسه، أو صاحب النفس الكبيرة، لأنه يبين الفرق بين الأخلاق الوثنية والأخلاق المسيحية، ويوضح المعنى الذي أباح لنيئشه بحق أن يعد المسيحية من أخلاق العبيد.

«إن صاحب النفس الكبيرة لا بد أن يكون خيراً إلى أبعد درجات الخير ما دام جديراً بأكثر مما يجدر بسواه من الناس، ذلك لأن من يكون أفضل من زميله، يستحق أكثر منه، وأفضل الناس حقيق بأوفر نصيب، وعلى ذلك فصاحب النفس الكبيرة حقاً لا بد أن يكون خيراً؛ والعظمة في كل فضيلة من الخصائص التي تميز صاحب النفس الكبيرة في ما أظن، فأبعد ما يكون ملاءمة لخلق الرجل صاحب النفس الكبيرة أن يفتر من الخطر، مطوّحاً ذراعيه إلى جانبيه؛ كذلك لا يجمل به أن يسيء إلى الآخرين؛ إذ ما غاياته من

فعل ما يشينه هذا الذي لا يعد شيء في عينه عظيمًا؟.. وإذن فكبر النفس قد تكون الإكليل الذي يتوّج سائر الفضائل، لأنه يزيد لها عظمة، وهو لا يوجد غيرها؛ وعلى ذلك فمن العسير على إنسان أن يكون صاحب نفس كبيرة حقًا، لأن ذلك مستحيل بغير سمو في الخلق وبغير طبيعة خيرة، وإذن فأهم ما يهتم له ذو النفس الكبيرة هو أسباب الرفعة وأسباب الخسة، وإذا ما صادفته دواعي الرفعة العظيمة التي يخلعها عليه أطيب الناس - فلا يقابلها إلا بغبطة معتدلة لأنه عندئذ يصدر عن عقيدة لأنه إنما يصادف ما هو أهل له، أو حتى ما هو أقل مما هو جدير به، إذ ليس هنالك بين أسباب التكريم ما يستحق الفضيلة الكاملة، ومع ذلك فلا أقل من أن يقبل منهم هذا الذي يقدمونه له من أسباب التكريم، ما داموا لا يملكون ما هو أفضل من ذلك ليخلعوه عليه، على أنه سيزدري أتم ازدراء كل تكريم يجيئه من غمار الناس ولأسباب تافهة، لأن ذلك ليس ما هو حقيق به، بل ذلك حط من شأنه، لأنه في حالته ليس من العدل في شيء... إن القوة والثروة مطلوبان لأنهما وسيلتان للشرف، فالذي ينظر حتى إلى الشرف نظرتة إلى الشيء القليل، فلا بد أن تكون هذه نظرتة كذلك إلى القوة والثروة، ومن ظن الناس بذوي النفوس الكبيرة أنهم يزدرون كل شيء.. إن صاحب النفس الكبيرة لا يغامر في مخاطرات تافهة... بل تراه يواجه الأخطار الكبيرة وإذا كان في مواطن الخطر، فهو لا يضئ بحياته، عالمًا أن ثمة ظروفًا تكون فيها الحياة غير جديرة بالعيش، وهو رجل يخلع على الناس المنافع، لكنه يرى من العار عليه أن يتقبل المنافع من الناس، لأن الحالة الأولى علامة تدل على التفوق، والحالة الثانية تنم عن منزلة أخطأ، وهو إذا ما تلقى من غيره نفعًا، التزم برد ما هو أنفع منه، وبهذا يرد دينه لصاحب الحسنة الأولى من جهة، ثم يضعه موضع المدين من جهة أخرى.. إن من علامات صاحب النفس الكبيرة ألا يطلب شيئًا، أو يكاد ألا يطلب شيئًا، بل يسارع إلى المعونة، وأن يكون موقرًا من أولئك الذين يتمتعون بمنزلة عالية، على ألا يتعالى إزاء أبناء الطبقة الوسطى، إذ إنه من العسير ومن السمو أن تضع نفسك في مكانة أعلى من الطبقة الأولى، لكنه من اليسير أن تفعل ذلك إزاء الطبقة الثانية، وتسامي الإنسان بنفسه على الطبقة الأولى ليس من دلائل التربية السيئة، أما التسامي بين الطبقة الدنيا فسوقية تشبه السوقية التي تكون حين يظهر القوي قوته أمام الضعيف... كذلك ينبغي لصاحب النفس الكبيرة أن يكون صريحًا في كراهيته وفي حبه، لأن إخفاء المرء لمشاعره، أعني أن يكون أقل اهتمامًا بالحقيقة منه بما يقوله الناس، من صفات الجبان... وهو لا يكثر الكلام لأنه شامخ بأنفه في ازدراء، وهو لا ينحرف عن قول الصدق، إلا إذا تكلم مع السوقة ساخرًا... كلا ولا تراه يمعن في إكبار شيء، لأنه لا شيء في نظره عظيم... ولا هو ثرثار،

لأنه لا يتكلم عن نفسه أو غيره لأنه... لا يهتم أبدًا بمدح الناس له، أو بدمهم لسواه... وهو رجل يؤثر أن تكون في حيازته أشياء جميلة غير نافعة، على أن تكون في حيازته أشياء تنفع وتفيد... أضف إلى ذلك أن الخطوة البطيئة أليق بذئ النفس الكبيرة، وكذلك الصوت العميق ونطق الكلمات نطقًا متزنًا... ذلك - إذن - هو صاحب النفس الكبيرة، وإن من يقتصر دون مستواه، فهو ذليل من حيث ينبغي له أن يكون، ومن يجاوز ذلك المستوى فهو مغرور» (2123 ب - 1125).

وإن الإنسان لتأخذه رجفة إذا ما صوّر لنفسه كيف إذن يكون الرجل المغرور؟!

وقل ما شئت في صاحب النفس الكبيرة، لكن شيئًا واحدًا لا يشك فيه، وهو استحالة أن يكون من هذا الطراز عدد كبير في مجتمع ما؛ ولست بذلك أعني أنه من المتعذر أن يكون هنالك كثير من فضلاء الرجال، على أساس أن الفضيلة صعبة المنال، وإنما أعني أن فضائل الرجل ذي النفس الكبيرة، تعتمد إلى حد كبير على كون مكاتته الاجتماعية عالية علوًا نادرًا؛ إن أرسطو يعد الأخلاق نوعًا من السياسة؛ وليس عجيبًا - بعد حمده للكبرياء - أن نراه يعد الملكية خير أنواع الحكومة، وتتلوها حكومة الأرستقراطية؛ فالملوك وأبناء الطبقة الأرستقراطية يمكن أن يكونوا «ذوي نفوس كبيرة». أما المواطنون العاديون فيضعون أنفسهم مواضع السخرية، لو حاولوا أن يعيشوا على هذا الطراز.

وهذا القول يدعو إلى ذكر مشكلة أخلاقية سياسية في آن معًا، وهي: هل نرضى من الوجهة الخلقية عن مجتمع يسير وفق دستور من شأنه أن يخصّ الأقلية بأحسن الأشياء، ويطالب الأكثرية بالقناعة بما هو دون ذلك؟ يقول أفلاطون وأرسطو: نعم، ويوافقهما نيتشه؛ وأما الرواقيون، والمسيحيون، والديمقراطيون فيقولون: لا؛ على أنهم يختلفون اختلافًا واسعًا في قولهم: لا؛ فالرواقيون والمسيحيون الأولون يعتبرون الفضيلة هي الخير الأسمى، وأن الظروف الخارجية لا يمكن أن تحول بين إنسان وبين أن يكون فاضلًا، وإذن فلا حاجة بنا إلى البحث عن نظام اجتماعي عادل، ما دام الظلم الاجتماعي لا يمس إلا الجوانب التي لا أهمية لها؛ لكن الديمقراطيين - على نقيض ذلك - يذهبون عادة (على الأقل في ما يمس شؤون السياسة) إلى أن الخير الأعلى هو القوة والملكية؛ وعلى ذلك فالديمقراطي لا يمكن أن يرضى بنظام اجتماعي فيه ظلم في هذه الأمور.

ووجهة النظر الرواقية المسيحية تتطلّب تصوّرًا للفضيلة يختلف جدًّا عن فكرة الفضيلة عند أرسطو؛ لأن الفضيلة من وجهة نظر أولئك ممكنة للعبد وللسيد على السواء؛ ولذا ترى الأخلاق المسيحية لا توافق على الكبرياء الذي يظنه

أرسطو فضيلة؛ وهي تثني على المسكنة التي يرى أرسطو أنها رذيلة؛ هذا إلى أن الفضائل العقلية التي يضعها أفلاطون وأرسطو فوق سائر الفضائل جميعًا، تمحوها الأخلاق المسيحية من قائمة الفضائل محوًا تامًا، حتى يستطيع الفقير والمسكين أن يكون لهما من الفضيلة ما لأي إنسان آخر؛ وتطبيقًا لذلك توجه البابا جريجوري الكبير باللوم الجاد إلى أحد الأساقفة لأنه كان يعلم النحو.

إن النظرة الأرسطية القائلة بأن أسمى الفضائل هي من نصيب الأقلية، مرتبطة منطقيًا مع تبعية الأخلاق للسياسة؛ فلو كانت الغاية هي المجتمع الجيد لا الفرد الجيد فمن الجائز أن يكون المجتمع الجيد مما يقبل خضوع فريق من الناس لفريق؛ ففي الجوقة الموسيقية يكون الكمان الكبير أهم من المزمارة، على الرغم من ضرورة المزمارة والكمان معًا لكي تبلغ القطعة الموسيقية في جملتها حد الكمال؛ ومن المستحيل أن تنظم الجوقة الموسيقية على أساس إعطاء كل فرد خير ما يمكن أن يعطاه باعتباره فردًا معزولًا عن بقية الأفراد؛ وقل نفس الشيء في حكومة دولة من الدول الحديثة الكبرى، مهما بلغ شأنها من الديمقراطية. فالديمقراطية الحديثة - على خلاف الديمقراطيات القديمة - تخلع قوة عظيمة على فئة مختارة من الأفراد، هم رؤساء الجمهوريات أو رؤساء الوزارات، ولا بد أن تتوقع منهم أحيانًا من الامتياز لا تتوقع مثله في المواطن العادي، فحين لا يكون الناس في تفكيرهم متأثرين بالدين أو بالخصومات السياسية، فالأرجح أن تراهم يقولون إن رئيس الجمهورية الجيد أحق بالتكريم من البنا الجيد. ورئيس الجمهورية في الدولة الديمقراطية لا يطالب بأن يكون مشابهًا كل الشبه لصاحب النفس الكبيرة كما ورد عند أرسطو، ومع ذلك، فهو مطالب بأن يكون على شيء من المباشرة لمتوسط الفرد العادي من المواطنين، وأن تكون له ضروب من الامتياز متصلة بمنصبه. ويجوز ألا تعد هذه الضروب من الامتياز في صفاته، من الصفات «الخلقية»، ولكن مرجع ذلك هو أننا نستعمل كلمة «الخلق» بمعنى أضيق من المعنى الذي استعملها به أرسطو.

وقد كان من نتائج الأفق الضيق عند المسيحيين، أن أصبح الفارق بين الامتياز الخلقي وسائر ضروب الامتياز أحدًا بكثير مما كان عليه أيام اليونان؛ فمن الامتياز للإنسان أن يكون شاعرًا عظيمًا؛ أو مؤلفًا موسيقيًا عظيمًا، أو مصورًا عظيمًا.. لكن ذلك ليس امتيازًا خلقيًا، فنحن لا نعهده أفضل من الوجهة الخلقية، لما له من أمثال هذه الاستعدادات، كلا، ولا نظنه بهذه المواهب أقرب إلى دخول الجنة، فالامتياز الخلقي معنيٌّ بالأفعال الإدارية وحدها، أعني بصحة الاختيار إذا ما عرضت لنا عدة طرق ممكنة لأداء الفعل. فلست ألام على أي لم أنشئ مسرحية غنائية، لأنني لا أعرف كيف أنشئها، فوجهة النظر

الدينية الأصيلة هي أنه عرض لي مسلكان ممكنان، دلني ضميري على أيهما صواب، بحيث إذا وقع اختياري على المسلك الآخر، اقترفت بذلك خطيئة، إن الفضيلة تنحصر قبل كل شيء في اجتناب الخطيئة، أكثر مما تكون في فعل شيء إيجابي، فليس ثمة ما يبرأ طائفة من ضروب الامتياز التي يكون لها أعظم الشأن في الحياة الاجتماعية، ففي اصطلاحنا اللغوي الحديث، نستعمل كلمة «لا خلقي» بمعنى أضيق جدًّا من المعنى الذي نستعمل به كلمة «غير مرغوب فيه»، فليس من المرغوب فيه أن يكون الإنسان ضعيف العقل لكن ليست هذه بالصفة «اللاخلقية».

ومع ذلك فكثيرون من الفلاسفة المحدثين لم يقبلوا هذه الواجهة من النظر إلى الأخلاق؛ فمن رأيهم أننا ينبغي أولاً أن نعرف الخير ثم بعد ذلك نقول إن أفعالنا يجب أن تكون بحيث نعمل على تحقيق ما هو خير، فهذه الواجهة من النظر أقرب إلى أرسطو الذي يذهب إلى أن السعادة هي الخير، نعم إن السعادة الكبرى لا تتحقق إلا للفيلسوف، لكن هذا - في رأي أرسطو - لا يصح أن يكون اعتراضاً على النظرية.

يمكن تقسيم النظريات الأخلاقية فئتين، بحسب اعتبارها للفضيلة غاية أو وسيلة. فأرسطو - على وجه الجملة - يأخذ بالرأي القائل إن الفضائل وسائل لغاية هي السعادة «وإذن فالغاية هي ما نتمناه، وأما الوسائل فهي ما نوازن بينه ونتخير منه، ولذا فالأفعال المتصلة بالوسائل لا بد أن تجيء نتيجة للاختيار، وأن تكون إرادية، وممارستنا للفضائل هي ما يتصل بالوسائل» (1113 ب). لكن هناك معنى آخر للفضيلة يسلكها في زمرة الغايات المقصودة من الفعل: «فالخير الإنساني فاعلية للروح تجري وفق الفضيلة كما تكون في الحياة الكاملة» (1098 أ). وأظنه يريد أن يقول إن الفضائل العقلية غايات، وأما الفضائل العملية فوسائل فقط، ويذهب الأخلاقيون المسيحيون إلى أنه بينما تكون نتائج الأفعال الفاضلة خيرة بصفة عامة، فليست هي على درجة واحدة من الخير مع الأفعال الخيرة نفسها، التي لا بد من تقويمها في حد ذاتها، لا على أساس نتائجها ومن ناحية أخرى يعتبر الفريق الذي يجعل اللذة هي الخير، وأن الفضائل ليست سوى وسائل، وكل تعريف آخر للخير - إذا استثنيت تعريفاً واحداً، وهو الذي يعرف الخير بالفضيلة - سينتهي إلى نفس النتيجة، وهي أن الفضائل وسائل لما هو خير، وما هو خير يختلف عن الفضائل نفسها، وأرسطو في هذا الموضوع - كما أسلفنا القول - يوافق إلى حد كبير، وإن لم يكن إلى كل حد، أولئك الذين يجعلون مهمة الأخلاق الأولى هي تحديد الخير، ويذهبون إلى أن تعريف الفضيلة هو أنها الفعل الذي يعمل على إنتاج ما هو خير.

وتثير العلاقة بين الأخلاق والسياسة مشكلة أخلاقية أخرى على جانب كبير من

الأهمية، فإذا فرضنا جدلاً أن الخير الذي يجب أن يتجه إليه الفعل هو يصادق من هو في مكانة أعلى من مكانته، إلا إذا كان كذلك أعلى منه فضيلة، فهذه عندئذ تبرر ما يديه نحوه من احترام؛ ولقد أسلفنا القول إنه حيث تكون العلاقة بين فردين غير متساويين، كالعلاقة بين الرجل وزوجته، أو الوالد وولده، وجب أن يحب الأقلُّ الأكبر أكثر مما يحب الأكبرُّ الأقلُّ؛ فمن المستحيل أن تكون صديقاً لله، لأنه لا يمكن أن يتجه نحونا بحبه؛ ثم يناقش أرسطو إمكان أن يكون الرجل صديقاً لنفسه، وينتهي إلى أن ذلك ممكن إذا كان الرجل فاضلاً، وهو يؤكد أن الأشرار من الرجال يكرهون أنفسهم غالباً؛ فواجب الرجل الفاضل أن يحب نفسه، على أن يكون حُباً سامياً (1169أ)؛ إن الاصدقاء مصدر السلوى إذا ما أَلَمَت بالإنسان كارثة، على أنه لا يجوز له أن يشقيهم باستدرار عطفهم عليه، كما تفعل النساء يفعل من يشبهون النساء من الرجال (1171 ب) وليست تقتصر الرغبة في الأصدقاء على الحالات التي يبرز فيها الإنسان بالكوارث، فالسعيد أيضاً يريد الأصدقاء ليشاطروه سعادته «فلن تجد إنساناً يختار لنفسه العالم كله إذا اشترط عليه أن يكون فيه وحيداً، ذلك لأن الإنسان مخلوق سياسي، وتحتم عليه فطرته أن يعيش مع آخرين (1169 ب) إن كل ما يقوله أرسطو عن الصداقة معقول، لكنه لا يقول هنا حكمة واحدة مما يعلو على مستوى الآراء التي تملئها الفطرة السليمة في إدراك الأمور.

وكذلك يبدي أرسطو إدراكه السليم في مناقشته «للذة» التي كان أفلاطون قد نظر إليها نظرة فيها شيء من التزهّد؛ فاللذة كلمة يستعملها أرسطو بمعنى يختلف عن معنى السعادة، ولو أنه لا يمكن أن تتم سعادة بغير لذة، ويقول إن ثمة ثلاثة آراء في اللذة: (1) أنها لا تكون خيراً أبداً؛ (2) وأن بعض اللذة خير لكن معظمها شر؛ (3) وأن اللذة خير، لكنها ليست أفضل أنواع الخير؛ وهو يرفض الرأي الأول على أساس أن الألم شر لا شك فيه، وإن لا، فلا بد أن تكون اللذة خيراً، وهو يقول بحق إنه من فارغ الكلام أن نقول عن إنسان إنه سعيد وهو معذب، فلا بد للسعادة من بعض العوامل الخارجية التي تحمل معها حظاً حسناً؛ وكذلك يرفض أرسطو الرأي القائل إن كل اللذائذ جسدية؛ ففي كل شيء جانب سماوي، وبالتالي يكون في كل شيء بعض القابلية لأن يكون مصدر لذة أسمى وأفاضل الرجال يستمتعون باللذة إلا إذا كانت حظوظهم سيئة؛ والله متمتع دائماً بلذة واحدة بسيطة (1152 - 1154).

ويناقش الكتاب في جزء آخر منه، موضوع اللذة، مناقشة ليست تخلو من التناقض مع وجهة النظر التي بسطناها في الفقرة السالفة؛ فها هنا تراه يثبت أن هنالك من اللذيذ ما هو شر، على أنها ليست لذائذ عند فضلاء الناس (1173 ب) وأن اللذائذ ربما اختلفت في نوعها (نفس الموضوع)، وأن اللذائذ تكون

خيرًا أو شرًا بحسب ارتباطها بألوان النشاط الخيرة أو الشريرة (1175 ب) ومن الأشياء ما يقوم بأعلى مما تقوم به اللذة؛ فلن تجد إنسانًا يرضيه أن يعيش عمره كله بعقل طفل، حتى ولو كان من اللذائذ أن يكون كذلك؛ ولكل حيوان لذته الخاصة به، واللذة التي توافق طبيعة الإنسان مرتبطة بالعقل.

وينتهي بنا هذا الكلام إلى المذهب الوحيد في الكتاب، الذي لا يقف عند حد الإدراك الفطري السليم، وذلك أن السعادة كائنة في الفاعلية التي نمارسها في فعل الفضيلة، والسعادة الكاملة كائنة في أفضل ضروب هذه الفاعلية، ألا وهي الفاعلية التأملية؛ فالتأمل أجدى من الحرب ومن السياسة ومن أي نوع آخر من أنواع السير بالعملية، لأن التأمل يتيح لنا فراغًا، والفراغ شرط لازم للسعادة. أما الفضيلة العملية فلا تعود علينا إلا بنوع ثانوي من السعادة، والسعادة القصوى هي في استخدام العقل، لأن العقل - أكثر من أي شيء آخر - هو الإنسان ولا يستطيع الإنسان أن يكون متأملًا خالصًا، لكنه بمقدار ما يكون متأملًا، فهو يشاطر في الحياة الإلهية «فاعلية الله - التي تفوق كل صنوف الفاعلية في نعيمها - لا بد أن تكون فاعلية تأملية» وأقرب الناس شبهًا بالله في فاعليته هو الفيلسوف ولذا فهو أسعد الناس وأفضلهم.

«إن من يستخدم عقله ويثقفه، يكون - في ما أرى - في أفضل حالاته العقلية، وأقرب ما يكون منزلة عند الآلهة؛ لأنه إذا كانت تعنى بشؤون البشر إطلاقًا - كما هو الرأي عنها - فمن المعقول أن تغتبط لما هو أفضل وما هو أقرب شبهًا بها (أعني العقل) وأن تكافئ أولئك الذين يمتازون من سواهم بشدة حبهم وتقديرهم للعقل، لأنهم يعنون بالشيء الذي هو عزيز لدى الآلهة، ولأنهم أيضًا يفعلون الفعل الصواب الشريف؛ وواضح أن كل هذه الصفات تصف الفيلسوف أكثر مما تصف سواه؛ وإذن فهو أعز الناس لدى الآلهة، ومن يكون كذلك، يكون على الأرجح أسعد الناس، فلهذا يكون الفيلسوف أسعد من أي إنسان سواه» (1179أ).

والحق أن هذه العبارة هي من كتاب «الأخلاق» بمثابة الختام الجميل، والفقرات القليلة التي ترد بعدها، خاصة الانتقال إلى السياسة؛ فلنقرر الآن ما نراه نحن من حسنات كتاب «الأخلاق» وسيئاته؛ فالأخلاق - على خلاف كثير من الموضوعات الأخرى التي عالجها الفلاسفة اليونان - لم تتقدم إلى الأمام تقدمًا واضحًا، وأقصد بالتقدم هنا الكشف عن حقائق مؤكدة الصديق؛ ليس في الأخلاق شيء معلوم لنا بالمعنى العلمي لهذه الكلمة؛ وعلى ذلك ليس ثمة ما يبرر أبدًا أن نجعل رسالة قديمة في موضوع الأخلاق أقل منزلة من أية رسالة حديثة في هذا الموضوع؛ إن أرسطو حين يتحدث عن الفلك، نستطيع قطعًا أن نقول إنه مخطئ، لكنه إذا ما تحدث عن الأخلاق، فليس في وسعنا أن نقول بنفس الدرجة من اليقين إن كان قد أخطأ أو أصاب، على أن هناك ثلاثة

أسئلة - بصفة عامة - يمكن أن نسألها عن الأخلاق عند أرسطو أو عند أي فيلسوف آخر: (1) أهي متسقة الأجزاء بحيث لا ينقض بعضها بعضًا؟ (2) أهي متسقة مع سائر آراء الفيلسوف؟ (3) هل تحلُّ لنا المشكلات الأخلاقية حلًّا نحسُّ بأنه متفق مع مشاعرنا الأخلاقية؟ فإذا كان الجواب بالنفي على السؤال الأول أو على السؤال الثاني، فقد أخطأ الفيلسوف الذي تناقش مذهبه خطأ عقليًّا، أما إذا كان الجواب بالنفي على السؤال الثالث، فليس لنا الحق في أن نقول إنه قد أخطأ، وكل ما يسعنا أن نقوله هو أننا لا نميل إلى مذهبه.

وللنظر الآن إلى هذه الأسئلة الثلاثة سؤالًا بعد سؤال، بالنسبة إلى النظرية الأخلاقية كما وردت في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»: (1) الكتاب على وجه الجملة خال من التناقض، إذا استثنينا بعض النقط القليلة التي لا أهمية لها، فالمذهب القائل بأن الخير هو السعادة، وبأن السعادة قوامها الفاعلية الموقَّعة، قد أحسن عرض تفصيلاته ونتائجه، وأما مذهبه في أن كل فضيلة وسط بين طرفين، فعلى الرغم من أنه قد عرض عرضًا غاية في الجودة إلا أنه أقل نجاحًا من المذهب السابق، لأنه لا ينطبق على التأمل العقلي، الذي يقول عنه أرسطو نفسه بأنه أفضل ضروب الفاعلية، ومع ذلك فيمكنه أن يقول إن نظرية الوسط لم يقصد بها إلا الفضائل العملية، لا فضائل العقل. وكذلك - إذا انتقلنا إلى نقطة أخرى - موضع المشرِّع من الأخلاق، قد يكون على شيء من عدم الوضوح، فواجبه أن يهيئ للأطفال وللشباب أسباب اكتساب عادة أداء الأفعال الطيبة، وهذه في النهاية ستؤدي بهم إلى استمتاعهم بلذة الفضيلة، وإلى التصرف تصرفًا فاضلاً بغير حاجة منهم إلى إلزام القانون، وواضح أن المشرِّع ربما كان سببًا أيضًا في أن يكتسب الأطفال والشباب عادات «سيئة» وإذا كان عليه أن يجتنب ذلك، فلا بد أن يكون متحليًّا بكل الحكمة التي يتصف بها وليُّ الأمر عند أفلاطون، وأما إذا لم يجتنبه، فحجته بأن الحياة الفاضلة حياة لذيدة تسقط من أساسها، وعلى كل حال فهذه مشكلة تمس السياسة أكثر مما تمس الأخلاق.

(2) الأخلاق عند أرسطو متوافقة من جميع نواحيها مع مذهبه في الميتافيزيقا، بل إن آراءه الميتافيزيقية نفسها تعبير عن نظرة أخلاقية متفائلة، فهو مؤمن بالأهمية العلمية للأسباب الغائبة، وهذا يتضمن الإيمان بأن الغاية تتحكم في طريق سير الكون، ومن رأيه أن مراحل التغيُّر - في أساسها - تحدث على نحو يزيد من التركيب العضوي، أي يزيد من «الصورة»؛ ووراء هذا الرأي اعتقاد بأن الأفعال الفاضلة هي التي تعمل على مساعدة السير في هذا الاتجاه. نعم إن شطرًا كبيرًا من أخلاقه العملية ليس فلسفيًّا الصبغة بدرجة ظاهرة، بل هو مجرد تسجيل لمشاهداته للشؤون البشرية، إلا أن هذا الجزء

من مذهبه، على الرغم من أنه يمكن فصله عن الميتافيزيقا وقيامه بذاته، فهو لا يشتمل على شيء يناقض ما جاء في تلك الميتافيزيقا.

(3) إذا ما أردنا أن نوازن ميول أرسطو الخُلُقِيَّة بميولنا، وجدنا - أولاً - وقد سلفت الإشارة إلى ذلك، أنه يقبل عدم المساواة وهذا يتنافى مع كثير من عواطف المحدثين؛ فهو لا يكتفي بالأيعارض الرق، وبالأيعارض سيادة الأزواج والآباء على الزوجات والأبناء، لكنه يذهب إلى أن أفضل جوانب الحياة مخصَّصٌ أساسًا للأقلية الممتازة - وهم ذوو النفوس الكبيرة والفلاسفة؛ وقد تكون النتيجة اللازمة لذلك أن معظم الناس لا يزيدون على مجرد وسائل، غايتها إنتاج طائفة قليلة من الحكام ومن الحكماء؛ لقد كان الرأي عند «كانط» هو أن كل كائن بشري غاية في ذاته، ولنا أن نأخذ الرأي على أنه يعبر عن وجهة النظر التي جادت بها المسيحية؛ غير أن رأي كانط فيه صعوبة منطقية، إذ هو لا يمهد سبيلا نصل بها إلى قرار نحسم به الخلاف إذا ما تعارضت مصلحة شخص مع مصلحة شخص آخر؛ فلو كان كل منهما غاية في ذاته، فكيف نستطيع أن نصل إلى مبدأ يقرر لنا من منهما ينبغي أن يتنازل لزميله؛ فمثل هذا الرأي أقرب إلى الصواب في تطبيقه على المجتمع، منه في تطبيقه على الفرد؛ إذ سيكون عندئذ هو مبدأ «العدالة» بأوسع ما لهذه الكلمة من معان؛ ويفسَّر بنام وأصحاب المذهب النفعي في الأخلاق «العدالة» بأنها «المساواة»، فإذا تعارض صالح فرد مع صالح فرد آخر، فالطريق الصواب بينهما هو الذي ينتج أكبر كمية من السعادة، بغض النظر عن الفردين المتعارضين، أيهما ستكون له هذه السعادة الكبرى، أو كيف يقتسمانها؟ فإذا أعطينا منها قسطًا أوفر لمن هو أفضل دون من هو أسوأ، فذلك لأنه - في نهاية الأمر - ستزداد السعادة العامة بمكافأتنا للفضيلة ومعاقبتنا للرديلة، لا لأن ثمة مذهبًا أخلاقيًا فاصلاً في الأمر، مؤداه أن الخير يستحق من الجزاء أكثر من الشر؛ و«العدالة» - بناء على هذا المذهب - تنحصر في النظر إلى كمية السعادة المتضمنة ليس غير، بغير مراعاة لفرد معين أو لطبقة معينة دون فرد آخر أو طبقة أخرى؛ وقد كان الفلاسفة اليونان - ومنهم في ذلك أفلاطون وأرسطو - ينظرون إلى العدالة نظرة تختلف عن هذه، وهي نظرة ما زالت إلى اليوم سائدة؛ وذلك أنهم ذهبوا مذهبًا أساسه في الأصل مستمدٌ من الدين، وهو أن كل شيء أو شخص له نطاقه الذي يلائمه، ومجاورة ذلك النطاق «ليس من العدل»؛ فبعض الناس يتحرك في نطاق أوسع من بعضهم الآخر، لما يمتازون به دون هؤلاء، من صفات في أشخاصهم واستعدادهم؛ وليس من الظلم أن يتمتع أولئك الممتازون بقسط أوفر من السعادة؛ هذا رأي يسلم به أرسطو بغير جدال، من دون أن يظهر في كتاباته أثر يدل على أصوله من الديانة البدائية، التي تظهر واضحة عند

الفلاسفة الأولين.

وتكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطو عما قد يسمى بحب الغير أو حب الإنسانية؛ فليست آلام الإنسانية بمثابة له من الوجهة العاطفية بمقدار ما هو مدرك لوجودها؛ فهو يحكم عليها - من الوجهة العقلية - بأنها شر، لكن ليس هناك أبدًا ما يدل على أن وجودها يسبب له شقاء، إلا حين يحدث أن يكون المعدّسبون من أصدقائه.

وبصفة عامة، يتصف كتاب «الأخلاق» بقلة الجانب العاطفي فيه، وهو شيء لا تراه عند الفلاسفة السابقين له؛ ففي تأملات أرسطو عن الشؤون البشرية شيء من التأنق والطمأنينة لم يكن له مبرر، وينسى أن يذكر شيئًا عما يميل بالناس إلى الشعور القوي باهتمام بعضهم بصالح بعض، حتى كلامه عن الصداقة فيه شيء من الفتور، فهو لا يبدي أية علامة تدل على أنه قد عانى تجربة من هاتيك التجارب التي يتعذر معها على الإنسان أن يحتفظ باتزان عقله، والظاهر أنه لم يكن يعلم شيئًا عن الجوانب الأعمق من الحياة الخلقية، فلك مثلًا أن تقول إنه حذف كل ما يمس الخبرة الإنسانية مما يعنى به الدين، فما يقوله لا يزيد على كونه كلامًا ينفع أولئك الذين يعيشون عيشًا رغدًا، ولا يمارسون حدة العاطفة نحو شيء، أما أولئك الذين قد ملأ عليهم الله أو الشيطان شغاف نفوسهم، أو أولئك الذين انتهى بهم سوء حظهم في شؤون العيش إلى حال من اليأس، فلا يقول لهم شيئًا، لهذه الأسباب - في رأيي - يكون كتاب «الأخلاق» قليل الأهمية الذاتية، على الرغم من شهرته.

الفصل الحادي والعشرون السياسة عند أرسطو

السياسة عند أرسطو ممتعة ومهمة معًا - فهي ممتعة لأنها تبين ما قد كان سائدًا من نزعات الرأي بين المثقفين من اليونان في عهده، وهي مهمة لأنها مصدر كثير من المبادئ التي ظلَّت فعَّالة الأثر حتى نهاية القرون الوسطى؛ ولست أحسب أن بها شيئًا كثيرًا مما يمكن أن يكون ذا نفع عملي لسياسي من ساسة زماننا؛ لكنه يحتوي على شيء كثير مما عساه أن يلقي ضوءًا على الخصومات الحزبية في أجزاء العالم الهليني المختلفة؛ من دون أن يذكر ما يدل على دراية كبيرة منه بأساليب الحكم في الدول اللاهينية؛ نعم إن ثمة إشارات إلى مصر وبابل وفارس وقرطاجنة؛ لكنها إشارات ليس فيها كبير اكتراث، إلا في ما يختص منها بقرطاجنة؛ وهو لا يذكر الإسكندر أبدًا، ولا يشير أقل إشارة تدل على إدراكه للتحوّل التام الذي كان الإسكندر بصدد إنزاله في العالم؛ فكل البحث منصرف إلى دويلات المدن من دون أن يبين شيئًا من بعد النظر، بحيث يتوقع لذلك النوع من الدولة بفوات زمانه؛ فقد كانت اليونان معملًا تجري فيه التجارب السياسية، نظرًا لانقسامها مدائن مستقلة بعضها عن بعض؛ لكن شيئًا مما يتصل بتلك التجارب لم يكن له وجود قط، منذ عهد أرسطو حتى قيام المدن الإيطالية في العصور الوسطى؛ فالخبرة السياسية التي يجعلها أرسطو مرجعًا له، أقرب اتصالًا من وجوه كثيرة بالعالم الحديث نسبيًا، منها بأي شيء مما كان قائمًا على مدى خمسة عشر قرنًا بعد تأليفه كتابه في السياسة.

وفي الكتاب إشارات كثيرة عابرة لكنها ممتعة، وربما جاز لنا أن نذكر بعضها، قبل أن نخوض في استعراض النظريات السياسية؛ فهو ينبئنا بأن يوروييد - حين كان مقيمًا في بلاط أرخلاوس ملك مقدونيا - اتهمه رجل يسمى ديكامنيخوس بأنه ذو رائحة كريهة؛ ولكي يخفف الملك من غضبة يوروييد لهذا الاتهام، أذن له أن يضرب ديكامنيخوس بالسوط، وقد فعل؛ وليث ديكامنيخوس أعوامًا يرقب، ثم اشترك في مؤامرة لقتل الملك، إلا أن

يوروييد كان قد جاءه أجله قبل ذاك؛ وبنينا كذلك أن حمل الأمهات لأجنتهم ينبغي أن يكون في الشتاء حين تكون الريح في الشمال. وأنه يجب أن تجتنب وقاحة اللفظ اجتنابًا تامًا، لأن «بذيء الكلمات يؤدي إلى بذيء الأفعال» ولا يجوز أن يغض الطرف عن مشاهد الفجور إلا في المعابد، حيث يبيح القانون الفحش؛ ويجب ألا يتزوج الشباب في سن أصغر مما ينبغي لهم، لأنهم إن فعلوا جاء أبناءهم ضعاقًا وإناتًا، ومالت الزوجات إلى الخلاعة، ووقف نمو الأزواج قبل أوانه؛ والسن الصحيحة للزواج هي السابعة والثلاثون للرجال والثامنة عشرة للنساء.

وينبئنا كيف أن طاليس - حين عثروه بفقره - اشترى كل معاصر الزيتون بالأقساط، فتمكّن بهذا أن يفرض أجورًا كما شاء لاستعمالها، وإنما فعل ذلك ليدلل على أن الفلاسفة في وسعهم أن يكونوا أغنياء، وأنهم إذا ظلوا على فقرهم. فما ذاك إلا لأن لديهم ما يشغل تفكيرهم، مما هو أهم من الثراء؛ وعلى كل حال فهذه اللحظات إنما ترد في السياق عابرة، وقد آن لنا أن نتناول بالحديث أمورًا أكبر خطرًا.

يبدأ الكاتب بالإشارة إلى أهمية الدولة؛ فهي أعلى أنواع الجماعات، وتهدف إلى أسمى الغايات؛ والأسرة تأتي قبل الدولة في الترتيب الزمني، وهي قائمة على العلاقتين الرئيسيتين بين الرجل والمرأة من جهة، وبين السيد والعبد من جهة أخرى، وكلتا العلاقتين أمر طبيعي؛ وإذا اجتمع عدد من الأسرات، تكوّنت القرية، ومن جملة قرى تتكوّن الدولة، على شرط أن يجيء اجتماعها من سعة النطاق بما يتيح لها أن تكف نفسها بنفسها؛ ولئن كانت الدولة تأتي في الزمن بعد الأسرة، إلا أنها سابقة لها في الفكر، بل هي سابقة لوجود الفرد نفسه بحكم طبيعة الأمور؛ «فما يكون عليه الشيء حين يتم نموه نسميه الأمر الطبيعي لذلك الشيء»؛ والجماعة البشرية إذا ما تم تطورها أصبحت دولة، والكل سابق في الفكر على الجزء، وأساس التفكير في هذا هو فكرة «الوحدة العضوية»: فهو يقول إن اليد، لا تعود يدًا، إذا ما فسد الجسد، ومعنى ذلك أن تعريف اليد يكون بالغاية منها - أعني بقبض الأشياء - وهي لا تستطيع تحقيق تلك الغاية إلا وهي متصلة بجسم حي، وقل مثل ذلك في الفرد، فهو لا يستطيع أن يحقق الغاية من وجوده إلا وهو عضو في دولة، ويقول أرسطو إن من أقام أساس الدولة كان أكثر الناس فعلا للخير؛ لأن الإنسان بغير قانون هو شر صنوف الحيوان، والقانون معتمد في وجوده على الدولة؛ وليست الدولة مجرد جماعة تعين الأفراد على الاتصال، وتساعد على منع الجريمة، «بل الغاية من الدولة هي الحياة الطيبة... والدولة هي اتحاد أسرات وقرى في حياة كاملة تكفي نفسها بنفسها، وبذلك نقصد حياة سعيدة شريفة» (1280 ب)، «إن الجماعة السياسية يتم وجودها من أجل

شريف الأفعال، لا لمجرد معيشة الأفراد جنبًا إلى جنب» (1281أ). ولما كانت الدولة تتألف من مجموعة أسر، وجب أن يبدأ البحث في السياسة بالكلام في الأسرة؛ والجانب الأكبر من حديثه في هذا الموضوع، متصل بالرق - لأن العبيد كانوا في العصور القديمة يُعَدُّون دائمًا جزءًا من الأسرة، فالرق أمر ضروري ونظام صحيح، على أن يكون العبد بطبيعته أدنى مرتبة من سيده؛ فمنذ الولادة يتسم بعض الناس بالخضوع ويتصف بعضهم الآخر بالسيادة، فالرجل الذي لا يكون بحكم طبيعته ملكًا لنفسه، بل ملكًا لغيره، يكون بطبيعته كذلك عبدًا، ولا ينبغي أن يكون العبيد من اليونان، بل من جنس أقل منزلة، وأقل روحًا (1255أ و 1330أ)، إن الحيوان الأليف يحس حالًا إذا ما ملك زمامه الإنسان، وكذلك قل في أولئك الذين هم بحكم طبيعتهم أحط منزلة حين يسودهم من هم أعلى منهم، ولك أن تسأل: هل نقبل نظام استرقاق الأسرى في الحروب؟ إن قوة كالتي تؤدي إلى النصر في الحرب، تتضمن - في ما يظهر - حيازة القوى لفضيلة أعلى، لكن ليست هذه هي الحال دائمًا، على أن الحرب عادلة إذا ما أثرت على جماعة تآبى الاستسلام، مع أن الطبيعة قد أرادت لها أن تضع زمام حكمها في أيدي غيرها (1236 ب)، ومعنى ذلك أنه يكون صحيحًا في هذه الحالة أن نجعل من هذه الجماعة المهزومة عبيدًا، وفي ذلك على ما يظهر، ما يكفي للدفاع عن أي فاتح عرفه التاريخ، لأنك لن تجد أمة تسلم بأن الطبيعة قد أرادت لها أن يحكمها غيرها، والشاهد الوحيد على نيات الطبيعة في هذا الصدد، إنما يستمد من نتائج الحرب؛ وعلى ذلك فالمنتصرون في كل حرب على صواب، والمهزومون على خطأ؛ أما إنه لدليل غاية في الإقناع!

ثم يأتي بعد ذلك بحث في التجارة، قد كان له أثر عميق في الإفتاء في العصور الوسطى، فلكل شيء طريقتان للاستعمال: إحداهما صحيحة، والأخرى لا تجوز، فالحذاء - مثلا - يمكن أن يُنتعل، وهو الاستعمال الصحيح، ويمكن أن يستخدم في التبادل وهو الاستعمال الخاطئ، ويلزم عن هذا أن صانع الأحذية مشوب بصفة تحط من قدره، لأنه مضطر أن يتخذ الأحذية وسيلة يبادل بها سلعةً أخرى لكي يعيش، وينبئنا أرسطو أن التجارة بالتجزئة ليست جزءًا طبيعيًا من فن كسب المال (1257أ) والوسيلة الطبيعية لكسب المال هي إدارة البيت والأرض إدارة ماهرة، على أن هنالك حدًا تقف عنده الثروة التي تجمع عن هذا الطريق، أما الثروة التي تجمع عن طريق التجارة فليست تقف عند حد، إن التجارة متصلة بالمال، لكن الثروة ليست هي كسب النقود، وعلى ذلك فمن الصواب أن نمقت الثروة المكسوبة عن طريق التجارة، لأنها ثروة غير طبيعية؛ «وأشد الأنواع استحقاتًا للكراهية هو الربا، لأنه يكسب المال من المال نفسه، لا من مصدره الطبيعي، ذلك لأن المال

إنما قصد به التبادل، ولم يقصد به أن يزيد بالربا... فليس أبعد عن طبائع الأمور طريقًا لكسب الثروة من هذا الطريق» (1258).

وتستطيع أن تطالع ما ترتب على هذا المبدأ من نتائج في كتاب «توني - Tawney» وعنوانه «الدين ونشأة الرأسمالية». ولئن حق لنا أن نعتمد على ما يورده من حقائق التاريخ، إلا أن تعليقه منحرف بالهوى ناحية الدفاع عن العهد السابق لقيام الرأسمالية.

و«الربا» معناه كل إقراض للمال بالربح، ولم يقتصر معناه - كما هي الحال اليوم - على الإقراض بربح مفرط؛ فمنذ عصور اليونان إلى يومنا هذا، لبثت الإنسانية (أو على الأقل الجزء الذي سبق غيره في التقدم الاقتصادي) لبثت منقسمة إلى دائن ومدين، وما برحت طائفة المدينين ساخطة على الإقراض بالربح، وما زالت طائفة الدائنين راضية؛ وفي معظم الحالات، يكون أصحاب الأراضي الزراعية مدينين، على حين يكون المشتغلون بالتجارة دائنين؛ وقد جاءت آراء الفلاسفة - إذا استثنينا منهم نفرًا قليلًا - مطابقة لما يتفق مع صالح فئتهم من الوجهة المالية؛ أما الفلاسفة اليونان، فقد كانوا إما مُلاكًا للأرض، أو مستخدمين عند من يملكونها، ولذا فقد سخطوا على الإقراض بالربح؛ وأما فلاسفة العصر الوسيط، فكانوا من رجال الكنيسة، وكان ملك الكنيسة أغلبه أرضًا زراعية، ولذا فلم يجدوا ما يدعوهم إلى مراجعة أرسطو في رأيه، وتأيدت مقاومتهم للربا بروح العداء للجنس السامي، لأن معظم رؤوس الأموال النقدية كانت في أيدي اليهود، ولئن كان رجال الدين والأشراف الإقطاعيون يتنازعون في ما بينهم أحيانًا، بل قد يكون تنازعهم هذا على درجة شديدة من العنف، إلا أنهم كانوا يرحّبون بالتحالف معًا على اليهودي الخبيث، الذي أعانهم حين اعترضهم قحط في المحصول. حتى احتازوه بفضل ما أقرضهم إياه من مال، فرأى أنه لذلك حقيق ببعض الجزاء على ما اقتصد.

ثم تغير الموقف بقيام حركة الإصلاح الديني، لأن كثيرين من أشد الطائفة البروتستانتية حماسة لمذهبهم، كانوا يشتغلون بالتجارة، فكان إقراض المال بالربح أمرًا جوهريًا بالنسبة لهم، لذلك بدأ «كلفن» ثم تبعه آخرون من زعماء البروتستانتية، بتحليل فوائد القروض المالية، حتى اضطرت الكنيسة الكاثوليكية آخر الأمر أن تقف أثرهم في هذا، حين رأت أن الموانع القديمة لم تعد صالحة لظروف العالم الحديث، لقد أخذ الفلاسفة الذين كانوا يستمدون دخلهم من أرباح الجامعات على قروضها المالية؛ يحبذون أرباح القروض، منذ اليوم الذي لم يعودوا فيه من رجال الدين، وبالتالي لم يعودوا على صلة بملكية الأرض الزراعية، إنك لا بد واجد في كل مرحلة من مراحل التاريخ، ثروة طائفة من الحجة النظرية، يقيمها أصحابها تأييدًا للرأي الذي يتفق مع صالحهم الاقتصادي.

لقد وجّه أرسطو النقد إلى «مدينة أفلاطون المثلى» على أسس كثيرة مختلفة، فأولاً أثار عنها نقطة غاية في الإبداع، وهي أنه أفاض على الدولة وحدة أكثر مما ينبغي، حتى لقد كاد أن يحولها إلى فرد واحد، ثم يتلو ذلك نقد آخر ضد ما اقترحه أفلاطون من هدم الأسرة، وهو نقد يرد إلى خاطر كل قارئ، فقد ظن أفلاطون أنه بإطلاق اسم «ابن» على كل من كانوا في سن تجعل البنوة ممكنة بالنسبة إليهم، فذلك يعطي الرجل إزاء جميع هؤلاء الأبناء تلك العاطفة التي يحملها الرجال الآن حيال أبنائهم الحقيقيين، وقل هذا نفسه في اسم «والد». ويذهب أرسطو إلى نقيض ذلك فيقول إن ما هو مشترك بين أكبر عدد من الناس، يلقي أقل عناية، وأن «الأبناء» لو تركوا مشاعاً «لآباء» كثيرين، فسيكون إهمالهم مشاعاً أيضاً بين الجميع، فخير للإنسان أن يكون ابن عم في الحقيقة من أن يكون «إبنًا» بالمعنى الذي أراده أفلاطون، وكذلك تجعل خطة أفلاطون الحب خداعاً، ثم يذكر أرسطو حجة أخرى عجيبة وهي أنه ما دام الامتناع عن الزنا فضيلة، فما يدعو إلى الأسف أن يقوم نظام اجتماعي يحو هذه الفضيلة وما يقابلها من رذيلة (1263 ب)، ثم يسأل أرسطو قائلاً: إذا كانت النساء مشاعاً فمن ذا يدبر البيت؟ لقد كتبت مقالا مرة أطلقت عليه عنوان «فن العمارة والنظام الاجتماعي» أشرت فيه إلى أن أولئك الذين يمزجون الشيوعية بهدم الأسرة، هم أيضاً يؤيدون قيام بيوت مشاع يسكن الواحد منها عدد كبير من الناس، ويكون لها مطاعم مشتركة، وأمكنة مشتركة لتربية الأطفال، فلنا أن نقول عن هذا النظام إنه أديرة بغير عزوبة، وهو نظام لا محيص عنه لتنفيذ خطط أفلاطون، وليس هو بأشد استحالة من كثير من الأشياء التي يوصى بها غير ذلك.

إن شيوعية أفلاطون تثير عند أرسطو الغيظ، فيقول إنها ستؤدي إلى الغضب من الكسالى، وإلى ضروب من التنازع كالتى نراها عادة بين زملاء السفر، وخير من ذلك أن يعنى كل فرد بأمر نفسه، وينبغي أن تترك الملكية خاصة بالفرد على أن يربى الناس على فعل الخير إزاء الغير، بحيث يبيع الفرد لغيره أن يستخدم ما يملكه، حتى ليصبح هذا الملك مشاعاً إلى حد كبير، إن الإحساس والكرم فضيلتان، وهما مستحيلتان بغير ملكية خاصة، ثم يقول أرسطو أخيراً إنه لو كانت خطط أفلاطون طيبة لسبقه إلى التفكير فيها غيره من الناس (88)، إنى لا أوافق أفلاطون في رأيه، لكن لو أن ثمة شيئاً يمكن أن يميل بي إلى موافقته، فذلك هو نقد أرسطو له.

إن أرسطو لا يؤمن بالمساواة، كما رأينا في ما يتصل بالرق، ومع ذلك، فلو سلمنا بخضوع العبيد والنساء، فلا يزال أمامنا إشكال وهو: هل يكون جميع المواطنين سواء من الوجهة السياسية؟ يقول أرسطو: إن بعض الناس يظن

أن هذا أمر مرغوب فيه، على أساس أن الثورات كلها تدور حول تنظيم الملكية، لكنه يرفض هذه الحجة، ذاهبًا إلى أن أشنع الجرائم يرجع إلى الترف لا إلى العوز، فلست ترى رجلًا يستبد لنفسه بالحكم ليتقي الشعور بالبرد. إن الحكومة خير حين ترمي إلى خير المجموعة ككل واحد، وهي شر إذا ما عنيت بأمر نفسها، وهناك من أنواع الحكومات الجيدة ثلاثة: الملكية، والأرستقراطية، والدستورية كما أن هنالك أنواعًا ثلاثة من الحكومات السيئة: حكومة الطاغية، والأولجارية، والديمقراطية، وبين هذه الأنواع صور كثيرة هي مزيج من أكثر من نوع واحد، ويلاحظ أن أساس التفرقة بين الحكومات الجيدة والحكومات السيئة، هو الصفات الأخلاقية التي يتحلّى بها القائمون على السلطان، لا نوع الدستور القائم في كل حالة، على أن ذلك صحيح إلى حد ما فقط، فالأرستقراطية هي حكم رجال تحلوا بالفضيلة، والأولجارية حكم الأغنياء، ولا يعتبر أرسطو أن الفضيلة والغنى مترادفان ترادفًا دقيقًا، فعقيدته بناء على نظرية الوسط الذهبي، هي أن الرجل الكفو المعتدل، يرجح جدًّا أن يكون متَّصِفًا كذلك بالفضيلة: «إن الإنسان لا يكتسب الفضيلة أو يحافظ عليها بمساعدة العوالم المواتية الخارجية، إنما تكتسب هذه الطيبات الخارجية ويحافظ عليها عن طريق الفضيلة؛ والسعادة - سواء كان قوامها اللذة أو الفضيلة أو كليهما، أكثر تحقيقًا لأولئك الذين بلغوا من ثقافة عقولهم وشخصياتهم أسمى الدرجات، والذين لا ينالون من طيبات العيش إلا نصيبًا معتدلاً، أقول إن السعادة عند أولئك أكثر تحققًا منها عند الذين يملكون طيبات العيش إلى درجة لا نفع منها، مع إصابتهم بنقص في الصفات السامية» (1323أ، ب)، وعلى ذلك فهناك فرق بين حكم الخيرة (وهي الحكومة الأرستقراطية) وبين حكم الأغنى (وهي الحكومة الأولجارية) لأن الخيرة يرجح ألا يكون لها من الثروة إلا مقدار معتدل؛ وكذلك هنالك فرق بين الديمقراطية والدستورية - بالإضافة إلى الفرق الأخلاقي الذي تتصف به الهيئة الحاكمة - لأن ما يسميه أرسطو الحكومة الدستورية، فيه بعض عناصر الأولجارية (1293 ب) أما الملكية والحكومة الطاغية ليس بينهما إلا الفرق الأخلاقي.

وأرسطو دقيق في تمييزه الأولجارية من الديمقراطية تمييزًا يقوم على الحالة الاقتصادية التي تكون عليها الهيئة الحاكمة: فالحكومة أولجارية إذ ما حكم الأغنياء بغير نظر إلى صالح الفقير، وهي ديمقراطية إذا ما استولت على زمام السلطان أيدي المعوزين، الذين لا يابھون لصالح الأغنياء.

والملكية خير من الأرستقراطية، والأرستقراطية خير من الدستورية، غير أن الأفضل إذا أصابه الفساد، انقلب إلى الأسوأ، لذا فحكومة الطاغية أسوأ من الحكومة الأولجارية والأولجارية أسوأ من الديمقراطية، وبهذا ينتهي أرسطو

إلى دفاع فيه تحفظ عن الديمقراطية، ذلك لأن معظم الحكومات الفعلية سيئة، وإذن تكون الديمقراطيات هي خير الحكومات القائمة فعلاً.

كانت الفكرة عن الديمقراطية عند اليونان، أكبر تطرفاً من جوانب كثيرة، منها عندنا اليوم، فمثلاً يقول أرسطو إن انتخاب القضاة صفة أولجارية، أما الطريقة الديمقراطية فهي أن تعيّنهم بالاقتراع، وفي الديمقراطيات المتطرفة تجيء الجمعيات التي يعقدها المواطنون لإبداء آرائهم في أمورهم، فوق القانون، إذا كانت تلك الجمعيات هي التي تقرر قرارها في كل مشكلة على حدة، وكانت المحكمة عند الأثينيين تتألف من عدد كبير من المواطنين، ينتخبون بالاقتراع، ولا يعيّنهم في عملهم محلفون، وبذلك فقد كانوا بطبيعة الحال أسهل تأثراً بالبلاغة الخطابية وبالعاطفة الحزبية، فإذا ما نقد الديمقراطية ناقد، فلا بد أن نذكر أن المقصود هو شيء من هذا القبيل.

ويسوق أرسطو نقاشاً طويلاً لأسباب الثورة، فقد كانت الثورات في اليونان كثيرة الحدوث، كثرتها في أمريكا اللاتينية في ما مضى، ولذا كان لأرسطو في أمرها خبرة واسعة تمكّنه من التفكير في أسباب الثورة ماذا عسى أن تكون، والسبب الرئيسي هو النزاع بين الأولجاريين والديمقراطيين. وهو يقول إن الديمقراطية تنشأ من العقيدة بأنه إذا تساوى الناس في حرياتهم، وجب أن يتساووا في شتى النواحي، كما تنشأ الأولجارية من الحقيقة الواقعة، وهي أن من يفوق غيره في بعض الوجوه، يطالب لنفسه بأكثر مما ينبغي له أن يطالب من حقوق، ولكل من الديمقراطية والأولجارية نوع من العدالة، لكنه ليس خير الأنواع «ولذا فحيثما كان القسط الذي يناله أي من هذين الحزبين في الحكومة، غير متفق، معتقداته التي دخل الحكم وهو معتنق لها، فإنه يأخذ في تحريك عوامل الثورة» (1301)، والحكومات الديمقراطية أقل تعرضاً للثورات من الحكومات الأولجارية، لأن الأولجاريين قد ينشب الخلاف في ما بينهم، والظاهر أن هؤلاء الأولجاريين كانوا قوياً أشداء الأبدان، فيقال إنهم أخذوا على أنفسهم يميناً في بعض المدن على النحو الآتي: «سأكون عدواً للشعب، وسأدير له كل ما أستطيع تديره من الأذى»، إن الحركات الرجعية في عهدنا الحاضر ليست بمثل هذه الصراحة.

ومنع قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء، هي بث الدعاية الحكومية في تربية النشء، واحترام القانون حتى في الأشياء الصغيرة، والعدالة في القانون والإدارة أعني «المساواة» بما تقتضيه النسبة الصحيحة، ولكل فرد أن يتمتع بنصيبه» (1307، أ، 1307، ب، 1310) ويظهر أن أرسطو لم يتبين قط صعوبة «المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة»، فلو كانت هذه هي العدالة الحقّة، وجب أن تكون النسبة نسبة في الفضيلة، لكن الفضيلة يتعدّر قياسها وهي موضع اختلاف في الرأي بين الأحزاب، ولذا ففي السياسة العملية، ترى

الفضيلة أميل إلى أن يكون الدخل مقياسها، والتفرقة بين الأرستقراطية والأولجارية التي يحاول أرسطو أن يبينها، مستحيلة إلا إذا كان هنالك طائفة من الأشراف الذين رسخت مكانتهم الاجتماعية بحكم الوراثة، بل حتى في هذه الحالة، لا تلبث أن تقوم طبقة كبيرة من الأغنياء الذين لا ينتمون إلى طبقة الأشراف، فيتحتّم إشراكهم في الحكم خشية قيامهم بالثورة، ولا تستطيع الأرستقراطية الوراثة أن تظل محتفظة بالحكم مدة طويلة، إلا إذا كانت الأرض الزراعية هي المصدر الوحيد للثروة تقريبًا، فكل الفوارق الاجتماعية، إن هي في نهاية التحليل، إلا تفاوت في الدخل، وهذا جزء من الدفاع عن الديمقراطية: إذ إن محاولتك أن توجد «عدالة نسبية» قائمة على أي أساس غير الثروة، هي محاولة لا بد منتهية إلى الفشل، والمدافعون عن الأولجارية يزعمون أن الدخل متناسب مع الفضيلة، فقال صاحب الدعوة الروحانية إنه لم يرق رجلًا تقيًا يسأل الناس خبزه، ويطن أرسطو أن فضلاء الرجال يكسبون ما يقرب من دخله هو، وهو دخل لا هو بالمفرط في الكثرة ولا المفرط في القلة، لكن هذه الآراء لا تقوم على سند معقول، لأي نوع من أنواع «العدالة» غير المساواة المطلقة، سيعمل من الوجهة الفعلية على محاباة صفة ما، غير الفضيلة، وسيكون بالتالي موضع نقد وهجوم.

وفي الكتاب قسم ممتع عن الطغيان، فالطاغية ينشد الغنى، على حين ينشد الملك الشرف، والطاغية يحرسه جنود مرتزقة، على حين يحرس الملك حراس من أبناء الوطن، والأغلب في الطغاة أن يكونوا مهرجين شعبيين، بمعنى أن يكسبوا لأنفسهم النفوذ بأن يعدوا طبقات الشعب بالحماية من ظلم الأعيان، وترى أرسطو يقول في نعمة مكياقيلية ساخرة ماذا ينبغي للطاغية أن يفعل ليظل محتفظًا بقوته، فلا بد له أن يحول دون ارتفاع أي شخص يمتاز في أي ناحية من النواحي، ولتكن وسيلته في ذلك الإعدام أو الاغتيال إذ الزمته الظروف، ويجب أن يمنع اجتماع الناس على طعام أو في ندوة، وأن يمنع كل نظام تعليمي مما قد يؤدي بالمتعلم إلى تكوين عاطفة معادية إزاء الحكومة، ولا يجوز أن تقوم جماعات أدبية ولا مناقشات أدبية، ولا مندوحة له عن الحيلولة دون أن يعرف الناس بعضهم بعضًا معرفة وثيقة، ثم لا بد له أن يرغمهم على العيش قريبًا من أبواب داره عيشًا مكشوفًا، ويجب أن يستخدم الجواسيس، مثل الشرطة السرية النسائية التي كانت تستخدمها سرقوسة، وأن يبذر بذور الشقاق بين الناس، ويعمل على إنزال الفقر بهم، وأن يجعلهم دائمًا في شغل من الأعمال العظيمة كما فعل ملك مصر حين ابنتى الأهرام، ولا بد كذلك أن يزيد من قوة النساء والعبيد، ليجعل منهم أنصارًا ينقلون له الأخبار، وأن يشن الحروب، ليجد شعبه مشغلة تشغله. ويشعر دائمًا بحاجته إلى زعيم (1313أ، ب).

وإن المرء ليحزنه أن يرى هذه الفقرة السالفة، من بين أجزاء الكتاب كله - هي أصدق عبارة فيه على العصر الحاضر؛ ويختتم أرسطو هذا الموضوع بقوله إنه لا يجد من ألوان الشر ما يجاوز مستطاع الطاغية؛ على أن هنالك - في رأيه - طريقة أخرى للاحتفاظ بالطغيان، وهي الاعتدال والتظاهر بالدين، وليس هناك ما يدل دلالة قاطعة على أي هاتين الطريقتين أنجح سبيلاً. ويسوق حجاجاً طويلاً ليبرهن به على أن الغزو الخارجي ليس غاية الدولة، مبيئاً أن كثيراً من الناس قد أخذوا بنزعة الاستعمار؛ على أن لهذه القاعدة استثناءً واحداً، وهو غزوة قوم ممن «جعلتهم الطبيعة عبيداً» فذلك حق وعدل، وهو يبرر - في رأي أرسطو - شن الحروب على الأمم الهمجية، لكنه لا يبرر محاربة قوم من الإغريق، لأنه ليس بين الإغريق «عبيد طبيعيين»، على أن الحرب بصفة عامة وسيلة لا غاية؛ وقد تتمتع بالسعادة مدينة معزولة بحكم موقعها. حيث يستحيل عليها الغزو، وليس يلزم عن عزلة الدول أن تظل خاملة بغير نشاط، فالله والكون نشيطان بما فيهما من فاعلية، مع أن الغزو الخارجي مستحيل عليهما، وعلى ذلك فالسعادة التي ينبغي للدولة أن تنشدها، ليست هي الحرب نفسها - وإن يكن يجوز أن تكون الحرب وسيلة لها - بل هي مناشط السلام.

ويؤدي هذا القول إلى طرح سؤال، هو: كم يكون حجم الدولة؟ وهنا يقول أرسطو إن المدن الكبيرة يستحيل أن تحكم حكماً جيداً، لأن الحشد الكبير من الناس لا يمكن أن يسوده نظام، وإنما يجب أن تكبر الدولة إلى الحد الذي يمكنها من كفاية نفسها بنفسها على ألا تكبر بحيث يستحيل أن تقوم عليها حكومة دستورية، بل لا بد أن تكون من الصغر بما يتيح للأفراد أن يعرفوا بعضهم بعضاً، وإلا حادوا عن جادة الصواب إذا ما قام انتخاب أو طرحت قضية أمام القضاء، ورقعة الدولة لا ينبغي أن تزيد عما يمكن للإنسان أن يراه بصره إذا وقف على نشز من الأرض، ومن التناقض الظاهر أن يقول أرسطو إن المدينة يجب أن تكفي نفسها بنفسها (1326 ب) وإنها يجب أن تقوم فيها تجارة صادرة وواردة (1328أ).

ولا يجوز لمن يعملون لكسب قوتهم أن يحسبوا في عداد المواطنين. فالمواطنون لا يحيون حياة أرباب الآلات والحرف، لأن مثل هذه الحياة تحط من شرف الإنسان، ولا تتفق مع الفضيلة كلا، ولا يجوز للمواطنين كذلك أن يشتغلوا بالزراعة، لأنهم في حاجة إلى فراغ؛ نعم للمواطنين أن يملكوا الأرض الزراعية، أما فلاحه الأرض فتترك لعبيد من جنس آخر (1330أ) وهو يقول إن الأجناس الشمالية ممتلئة روحاً، وإن الأجناس الجنوبية متصفة بالذكاء؛ ولهذا وجب أن يكون العبيد من الأجناس الجنوبية، لأن من تناقض القول أن تجعل العبد شخصاً ملىء روحاً؛ وليس غير الإغريق قوم اجتمع فيهم الذكاء وحيوية

الروح؛ ولذا يسهل حكمهم عن جماعة من الهمج، وإذا اتحدوا، كان في مقدورهم أن يحكموا العالم (1327 ب) وإن القارئ ليتوقع في هذا الموضوع من الكتاب أن ترد إشارة للإسكندر، لكنه غير مذكور.

إن أرسطو يخطئ في حديثه عن حجم الدولة نفس الخطأ - بنسبة مختلفة - الذي يُدَلُّ فيه كثيرون من الأحرار الحديثين؛ فالدولة لا بد لها أن تكون قادرة على الدفاع عن نفسها في الحرب، بل أن تكون قادرة على هذا الدفاع بغير مشقة عسيرة، إذا أريد للثقافة الحرة أن تعيش؛ فما ينبغي أن يكون عليه حجم الدولة يتوقف على فن الحرب وأساليب الصناعة؛ ففي عصر أرسطو، كانت دولة المدينة الواحدة قد فات أوانها، لأنها لم يكن في مقدورها أن تدافع عن نفسها أمام مقدونيا؛ وفي يومنا الراهن، اليونان كلها، بما في ذلك مقدونيا، لا تناسب روح العصر بهذا المعنى، وقد قام على ذلك البرهان منذ قريب (89). فمن يدافع عن الاستقلال التام لليونان، أو لأي بلد صغير آخر، إنما يقول عبثاً، كالذي كان يدافع في ما مضى عن الاستقلال التام لمدينة واحدة، يمكن للرأي أن يرى كل رقعتها إذا وقف على مرتفع من الأرض؛ فيستحيل أن يتوفر الاستقلال التام إلا لدولة أو مجموعة متحالفة من الدول، لها من القوة - التي هي صنعة مجهوداتها - ما يمكنها من صد كل محاولة تأتي من الخارج لغزوها؛ ولا يتحقق مثل هذا الشرط لدولة أصغر من أمريكا والإمبراطورية البريطانية مجتمعين، وربما تبين أنه حتى هذا أصغر من أن يكون وحدة تستطيع القيام بذاتها.

وينتهي الكتاب - الذي يبدو، في صورته التي نراه عليها، ناقصاً لم يتم تأليفه - يبحث في التعليم؛ فالتعليم - بالطبع - لا يكون إلا للأطفال الذين سيصبحون مواطنين؛ نعم إن العبيد يتعلمون فنوناً نافعة، كطهو الطعام، لكن أمثال هذه الفنون ليست جزءاً من التعليم المقصود؛ ولا بد للمواطن أن يشكل بحيث يلائم نوع الحكومة التي يعيش في ظلها، ولهذا وجب أن تكون في التعليم فروق تختلف بها مدينة، عن مدينة بحسب حكومة المدينة، أديمقراطية هي أم أولجاركية؛ على أن أرسطو في مناقشته لموضوع التعليم، يفترض أن كل المواطنين سيشاركون في القوة السياسية؛ ويجب أن يتعلم الأطفال ما ينفعهم، على ألا يكون ذلك مما يهوي بهم إلى درجة الابتذال، مثال ذلك أنهم لا يجوز أن يتعلموا المهارة في أي فن بحيث ينتهي بهم الأمر إلى تشويهه في الجسد، أو بحيث يجعلهم يكسبون المال عن طريق ذلك الفن، ولا بد لهم أن يمارسوا الألعاب الرياضية في اعتدال، لا إلى الحد الذي يجعلهم محترفين في ذلك؛ فالصبيان الذين يدرّبون للألعاب الأولمبية، يفقدون من صحتهم بسبب هذا التدريب، كما تدل على ذلك الحقيقة الواقعة، وهي من يظفر بالسبق

صبيًا، يكاد يستحيل أن يظفر بالسبق رجلًا، ويجب أن يتعلم الأطفال الرسم، ليقدرُوا جمال التكوين في الجسم البشري، كما يجب أن يتعلموا من التصوير والنحت ما يعبر عن أفكار خلقية؛ ولهم كذلك أن يتعلموا الغناء والعزف على الآلات الموسيقية بما يكفيهم للاستمتاع بالموسيقى استمتاع الخبير الناقد، لا ما يكفيهم ليكونوا عازفين ماهرين لأن الرجل الحر لا يعزف أو يغني إلا إذا كان مخمورًا؛ وطبعًا لا بد للأطفال أن يتعلموا القراءة والكتابة، على الرغم من أن هذين الفنين يعدان من الفنون النافعة، إذ الغاية من التعليم هي «الفضيلة» لا النفع، أما ماذا يعني أرسطو بكلمة «فضيلة» فقد فصله لنا في كتاب «الأخلاق» الذي كثيرًا ما يشير إليه في هذا الكتاب.

ويختلف أرسطو أشد الاختلاف في مزاعمه الرئيسية التي جاءت في كتابه «السياسة»، عن أي كاتب حديث؛ فغاية الدولة في رأيه هي أن تخرج سادة مثقفين - رجالًا تجتمع فيهم العقلية الأرستقراطية وحب العلم والفن، ولقد شهدت أئنا هذا الجمع بين الجانبين على أكل صورة له؛ أيام پركليز، ولم تشهده في الشعب بصفة عامة، بل في طبقة الموسرين، ثم أخذ ينهار في أواخر عهد پركليز؛ حيث أعلن غمار الشعب الذي لا ثقافة له، عداؤه لأصدقاء پركليز الذين اضطرتهم الظروف أن يدافعوا عن الأغنياء وامتيازاتهم، بالغدور، والاعتيال والطغيان غير المشروع، وغير ذلك من الطرق التي تتفق وخلق السادة في شيء كثير؛ ثم خفت حدّة الموجة التعصبية التي قامت بها الديمقراطية، خفت بعد موت سقراط، وليثت أئنا كما كانت، مركزًا للثقافة القديمة، أما القوة السياسية فانتقلت منها إلى سواها؛ وظلت القوة السياسية والثقافة خلال الجزء المتأخر من العصر القديم، منفصلتين في الأعم الأغلب؛ فالقوة في أيدي الجنود الجفاة، والثقافة يختص بها رجال من الإغريق لم يكن لهم حول ولا طول، وكثيرًا ما كانوا من العبيد؛ ولئن صدق هذا الكلام بعض الصدق فقط بالنسبة لروما في أمجد عهودها، إلا أنه صادق كل الصدق قبل شيشرون، وبعد مرقص أورليوس، وأصبح «السادة» بعد غزوة القبائل المتبربرة، هم برابرة الشمال، وأما أصحاب الثقافة فهم من رجال الدين الذين ينتمون إلى الأجزاء الجنوبية، ويتّصفون بالحسّ المرهف، ودامت هذه الحال - مع تغيرات طفيفة - حتى أيام النهضة الأوروبية، وعندئذ بدأ الجمهور من غير رجال الدين يتقفون أنفسهم، ومنذ عصر النهضة فصاعدًا، أخذت تزداد الفكرة اليونانية عن الحكومة، بأن يكون قوامها هم السادة المثقفون، أخذت تزداد هذه الفكرة شيئًا فشيئًا، حتى بلغت أوجها في القرن الثامن عشر.

واتفتت عدة عوامل مختلفة على وضع حد لهذه الحال، أولها الديمقراطية كما تمثلت في الثورة الفرنسية وما أعقبها من ذيول، ووجد السادة المثقفون

أنفسهم عندئذ - كما وجدوا أنفسهم بعد زوال عهد پركليز - مضطربين إلى الدفاع عن امتيازاتهم ضد غمار الشعب، واندفعوا في هذا الدفاع عن أنفسهم حتى لم يعد فيه لا سادة ولا مثقفون، وثاني تلك العوامل نشأة الحياة الصناعية، بما يصاحبهما من طرائق علمية تختلف اختلافاً كبيراً عن الثقافة التقليدية، وثالث هذه العوامل هو تعميم التعليم بين أفراد الشعب تعميمًا أكسبهم معرفة القراءة والكتابة من دون أن يكسبهم ثقافة، وقد أتاح هذا فرصة أمام نوع جديد من المهرجين السياسيين، بحيث يمارس نمطاً جديداً من الدعاية، كما نرى في الحكومات الدكتاتورية. وإذن فقد مضى عهد السيد المثقف وانقضى بخيره وشره على السواء.

(88) - راجع «خطبة نودل» عند سدني سميث: «لو كان الاقتراح سليماً، فهل كان يمكن للسكسون أن يغفلوا عنه؟ أو هل كان يمكن للدانماركيين أن يتجاهلوه؟ هل كان يمكن أن يفلت من حكمة النورمانديين؟»، (أنا أعيد هذا النص من الذاكرة).
(89) - كتب هذا الكلام في مايو سنة 1941.

الفصل الثاني والعشرون منطق أرسطو

كان أرسطو عظيم التأثير جدًّا في ميادين كثيرة مختلفة، لكنه كان أعظم تأثيرًا في ميدان المنطق منه في أي ميدان آخر، ففي الشطر الأخير من العصور القديمة، حين كان أفلاطون لم تزل له السيادة في الميتافيزيقا، كان أرسطو هو صاحب الكلمة العليا في المنطق، وقد ظل محتفظًا بهذه المكانة خلال العصور الوسطى كلها، ولم يحدث إلا في القرن الثالث عشر أن أولاه الفلاسفة المسيحيون سيادة في مجال الميتافيزيقا، غير أن هذه السيادة عاد فقدها إلى حد كبير بعد النهضة الأوروبية، وأما سيادته في المنطق فلبثت قائمة، بل لا يزال مدرسو الفلسفة المتمسكون بالقديم جميعًا، وكثيرون غيرهم، يرفضون حتى اليوم في إصرار عنيد أن ينظروا إلى كشف المنطق الحديث، وتراهم يتشبثون اليوم تشبثًا عجيبًا بمنطق قد نسخه الجديد نسخًا لا شك فيه، كما انتسخ الفلك البطليموسي سواء بسواء، وذلك يجعل من العسير علينا أن ننصف أرسطو من الوجهة التاريخية، فتأثيره في العصر الحاضر، يسد علينا مسالك التفكير الواضح سدًّا يتعذر علينا معه أن نذكر كم كانت الخطوة التي خطاها متقدمًا على أسلافه جميعًا (وفيهم أفلاطون) فسيحة، أو أن نذكر كم كان تأليفه في المنطق ليبدو حتى اليوم جديدًا بالإعجاب، لو كان مرحلة من طريق مستمر المراحل نحو التقدم، بدل أن يكون (كما كان فعلاً) طريقًا مسدودًا، أعقبه ما يزيد على ألفي عام من الركود، إنه لا حاجة بنا إلى تذكير القارئ ونحن في صدد البحث في أسلاف أرسطو، بأننا نستطيع أن نشني عليهم لما أبدوا من قدرة، من دون أن نلتزم بذلك اعتناقًا لكل ما ذهبوا إليه من رأي، أما أرسطو - فعلى عكس ذلك، وخصوصًا في المنطق - لا يزال موضع اصطراع في الرأي، وبستحيل علينا إذن أن نعالجه بروح تاريخية خالصة.

إن أهم ما تركه أرسطو من أثر في المنطق، هو مذهبه في القياس، والقياس تدليل مؤلف من ثلاثة أجزاء: مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، ونتيجة، وللقياس

أنواع كثيرة مختلفة، لكل منها اسم أطلقه عليه الإسكولائيون، وأكثر هذه الأنواع شيوعًا، هو الذي يجيء على هذه الصورة: (المقدمتان موجبتان كليتان).

كل الناس فانون (مقدمة كبرى).

وسقراط إنسان (مقدمة صغرى).

إذن: سقراط فان (نتيجة).

أو: كل الناس فانون.

كل الإغريق ناس.

إذن: كل الإغريق فانون.

(وأرسطو لا يفرق بين هاتين الصورتين، وذلك خطأ كما سنرى بعد).

وسائر صور القياس هي: لا أسماك عاقلة، وكل القروش أسماك، فلا قروش عاقلة (المقدمة الكبرى كلية سالبة والصغرى كلية موجبة).

كل الناس عاقلون، وبعض الحيوان ناس، إذن فبعض الحيوان عاقل (الكبرى م ك. والصغرى م ج).

لا إغريق سودًا، وبعض الناس إغريق، إذن بعض الناس ليس أسود (الكبرى ك س. والصغرى م ج).

وهذه الصور الأربع كلها تكوّن «الشكل الأول»، ثم يضيف أرسطو إليه الشكلين الثاني والثالث، وجاء المدرسيون فأضافوا شكلًا رابعًا، وبيّن المشتغلين بالمنطق أن الثلاثة الأشكال الأخيرة يمكن تحويلها إلى الشكل الأول بطرق كثيرة مختلفة.

وهنالك بعض الاستدلالات يمكن أدائها من مقدمة واحدة، فمن «بعض الناس فانون» يمكن استدلال أن «بعض الفانين ناس»، وبناء على أرسطو، يمكن استدلال هذه القضية أيضًا من «كل الناس فانون»، ومن القضية «لا آلهة فانية» يمكن أن نستدل «لا فاني من الآلهة» أما من «بعض الناس ليسوا من الإغريق» فلا يمكن أن نستدل أن «بعض الإغريق ليسوا من الناس».

وظنّ أرسطو وأتباعه أننا إذا استثنينا أمثال هذه الاستدلالات، فكل الاستدلال الاستنباطي، إذا ما صيغ صياغة دقيقة؛ هو قياس؛ فلو حصرنا كل أنواع القياس المنتجة، ثم لو بسطنا أي تدليل في صورة قياسية، أمكن إذن أن نجتنب مواضع الخطأ جميعًا.

كان هذا التنسيق المنطقي الصوري، وهو باعتباره - بداية - مهمًا وجدريًا بالإعجاب في آن معًا، أما إذا اعتبرناه نهاية المنطق الصوري لا بدايته، وجدناه معرضًا لثلاثة أنواع من النقد.

(1) نقائص صورية داخل النسق نفسه.

(2) مبالغة في تقدير القياس، إذا قورن بأنواع أخرى من صور التدليل

الاستنباطي.

(3) مبالغة في تقدير الاستنباط، باعتباره صورة للتدليل ولا بد لنا أن نقول كلمة في كل من الأوجه الثلاثة من أوجه النقد.

1- النقائص الصورية: لنبدأ حديثنا في هذا بالعبارتين «سقراط إنسان» و «كل الإغريق ناس»؛ فمن الضروري أن نفرق بين هاتين العبارتين، وهو ما لم يعمله المنطق الأرسطي، فعبارة «كل الإغريق ناس» تفسّر عادة بأنها تتضمن أن ثمة إغريقيًا، وبغير هذا التفسير تصبح بعض أشكال القياس الأرسطية فاسدة، فمثلًا: «كل الإغريق ناس وكل الإغريق بيض إذن فبعض الناس بيض» هذا صحيح لو كان ثمة إغريق، لكنه باطل في غير ذلك، فلو كنت لأقول: «كل الجبال الذهبية جبال، وكل الجبال الذهبية ذهبية، وإذن فبعض الجبال ذهبية، كانت النتيجة التي انتهت إليها باطلة، ولو أن المقدمتين يمكن من بعض الوجوه اعتبارهما صحيحتين، فإذا أردنا الإفصاح عما نريده، وجب أن نقسم العبارة الواحدة: «كل الإغريق ناس» عبارتين، إحداهما تكون: «هنالك إغريق» والأخرى: «إذا كان أي شيء واحدًا من الإغريق، فهو إنسان» والعبارة الثانية افتراضية خالصة، ولا تتضمن أن للإغريق وجودًا.

وعلى ذلك تكون عبارة «كل الإغريق ناس» أكثر تركيبًا من عبارة «سقراط إنسان»، فعبارة «سقراط إنسان» موضوعها «سقراط»، أما عبارة «كل الإغريق ناس» ليس موضوعها «كل الإغريق» لأننا نقول شيئًا عن الإغريق كلهم، لا في العبارة الأولى القائلة «إن ثمة إغريقًا» ولا العبارة الثانية «لو كان أي شيء واحدًا من الإغريق فهو إنسان».

وقد كانت هذه الغلطة الصورية الخالصة، مصدرًا لأخطاء في الميتافيزيقا ونظرية المعرفة، فانظر إلى معرفتنا في هاتين القضيتين: «سقراط فان» و«كل الناس فانون». فلكي نتبين صدق القضية «سقراط فان» ترى معظمنا كيفهم أن يركنوا إلى شهادة الغير في ذلك على أن شهادة الغير لو كانت مما يركن إليه، فلا بد أن تؤدي بنا إذا تعقبنا خطوات المعرفة إلى مصادرها، إلى شخص قد عرف سقراط ورآه مئيًا، فالحقيقة الواحدة المدركة بالحواس - جثمان سقراط وهو ميت، والعلم بأن هذا الجثمان كان لشخص يسمى «سقراط»، كقيلة لنا بأن نعرف على سبيل اليقين بفناء سقراط؛ أما إذا نظرنا إلى القضية «كل الناس فانون» ألفينا الأمر مختلفًا؛ فمن أعسر المشكلات، مشكلة علمنا بمثل هذه القضية الكلية؛ فأحيانًا تكون القضية الكلية لفظية فحسب، فنحن نعلم أن «كل الإغريق ناس» لأننا لا نسمي الشخص إغريقيًا إلا إذا كان إنسانًا، فتستطيع بالقاموس وحده أن تتأكد من

صدق أمثال هذه العبارات الكلية، لأنها لا تتبنا بشيء عن العالم، إلا كيفية استعمال الألفاظ؛ أما عبارة «كل الناس فانون» فليست من هذا القبيل، إذ ليس ثمة تناقض منطقي في أن يكون فرد من الناس خالدًا، فإذا نحن آمنّا بأن كل الناس فانون، فإنما نؤمن على أساس استقرائي، إذ لم نعثر على حالة واحدة ثبت فيها ثبوتًا قاطعًا هي أن فردًا من الناس قد عاش أكثر من مائة وخمسين عامًا (مثلًا)؛ لكن هذا الاستشهاد يجعل القضية محتملة الصدق، لا يقينية الصدق، ويستحيل أن تبلغ درجة اليقين ما دام في عالم الوجود ناس أحياء.

نشأت أخطاء ميتافيزيقية من افتراض أن «كل الناس» موضوع في قضية «كل الناس فانون» على نفس النحو الذي تكون به كلمة «سقراط» موضوعًا في قولنا «سقراط فان»؛ إذ إن ذلك الافتراض قد مكن لبعض الناس أن يذهبوا إلى أن عبارة «كل الناس» بمعني من معانيها - تدل على كائن قائم بذاته، على نحو ما تدل كلمة «سقراط» على كائن قائم بذاته؛ وهذا هو الذي أدى بأرسطو إلى القول بأن النوع جوهر على وجه من الوجوه؛ نعم قد كان أرسطو حريصًا في تقييد هذا الرأي بشروط، لكن أتباعه - وخصوصًا فوروفوريوس - كانوا أقل منه دقة في ذلك.

غلطه أخرى زلّ فيها أرسطو بسبب ظنه خطأ أن محمول المحمول يمكن أن يكون محمولًا للموضوع الأصلي؛ فإذا قلت: «سقراط إغريقي، وكل الإغريق من البشر» ظنّ أرسطو أن قولي «من البشر» محمول لكلمة «إغريق»، و «إغريق محمول لـ «سقراط» فمن البدهة أن تكون «من البشر» محمول لـ «سقراط»؛ مع أن الحقيقة هي أن عبارة «من البشر» ليست محمولًا لـ «إغريق» - وهكذا تضطرب الفوارق بين الأسماء والمحمولات، أو بلغة الميتافيزيقا، تضطرب الفوارق بين الجزئيات والكليات، فينجم عن ذلك أفدح النتائج تضليلًا في الفلسفة، فمن بين الاضطرابات الناجمة عن ذلك، الظن بأن الفئة ذات العضو الواحد، هي بعينها ذلك العضو الواحد، ولا اختلاف، فاستحال إزاء ذلك أن تكون لدينا نظرية صحيحة عن العدد «واحد» وأدى ذلك إلى أخطاء في الميتافيزيقا لا تنتهي، عن وحدة الأجزاء.

2- المبالغة في تقدير القياس: ليس القياس إلا نوعًا واحدًا من أنواع الاستنباط، فالقياس لا يكاد يرد أبدًا في الرياضة، التي هي استنباطية خالصة، نعم إنه من الممكن أن نصوغ التديلات الرياضية في صورة قياسية، لكننا لو فعلنا ذلك، جاء متكلفًا غاية التكلف، من دون أن يكسب تلك التديلات شيئًا من القوة على الإطلاق، خذ الحساب مثلًا، فإذا اشترت بضاعة بثمانين قرشًا،

ودفعت جنيهاً، فما مقدار الباقي الذي استحقه عند البائع؟ إننا إذا وضعنا هذه الحسبة البسيطة في صورة من القياس، جاء سخفًا، وعمل على طمس المعالم الحقيقية التي تميز هذا النوع من التفكير، أضف إلى ذلك انه في داخل نطاق المنطق توجد استدلالات لا قياسية، مثل «الحصان حيوان، وإذن فرأس الحصان رأس حيوان». فالواقع أن القياس الصحيح إن هو إلا ضرب من ضروب الاستنباط، وليس فيه ما يجعله ذا أسبقية منطقية على سواه من سائر الضروب، وقد ضلَّ الفلاسفة حين حاولوا أن يرفعوا من قدر القياس على سائر أنواع الاستنباط، ضلوا في تفهم طبيعة التبدليل الرياضي، فلما أدرك «كانط» أن الرياضة ليست قياسية، استدللَّ من ذلك أنها تستخدم مبادئ خارجة على نطاق المنطق، ولو أنه اعتبر تلك المبادئ في يقين المبادئ المنطقية، وإذن فقد ضل - كما ضل أسلافه - بسبب احترامه لأرسطو، ولو أن ضلاله في هذا يختلف نوعًا من ضلالهم.

3- المبالغة في تقدير الاستنباط: اهتم الإغريق بصفة عامة بالاستنباط باعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة، أكثر من اهتمام الفلاسفة المحدثين؛ ولم يكن أرسطو في ذلك بأقل خطأ من أفلاطون؛ نعم إنه يعترف في مواضع كثيرة بأهمية الاستقراء، وانصرف بجزء كبير من انتباهه نحو مشكلة: كيف نعلم المقدمات الأولى التي يبدأ منها الاستنباط القياسي؟ إلا أنه كسائر الإغريق، أعلى شأن الاستنباط القياسي في نظريته عن المعرفة، أكثر مما هو حقيق به؛ فنحن نسلّم أن زيدًا (مثلًا) فان، وقد نقول - في غير دقة - إننا قد عرفنا ذلك عن زيد، لأننا نعرف أن كل الناس فانون؛ غير أن الذي نعرفه حقًا ليس هو «كل الناس فانون» بل ما نعرفه أقرب إلى أن يكون شيئًا كهذا: «كل من ولدوا قبل مائة وخمسين عامًا مضت فانون، وكذلك معظم من ولدوا منذ أكثر من مائة عام». هذا هو المبرر الذي يجعلنا نظن بأن زيدًا سيموت؛ لكن هذا التبدليل استقراء وليس هو بالقياس؛ وهو أقل يقينًا من النتائج القياسية، ولا يدل على أكثر من الاحتمال، لا اليقين؛ لكنه من ناحية أخرى، يمدنا بعلم جديد، على حين لا يمدنا القياس بجديد؛ إن كل الاستدلالات المهمة، خارج نطاق المنطق والرياضة البحتة، هي استدلالات استقرائية، لا قياسية؛ والاستثناء الوحيدان في هذا هما القانون واللاهوت، إذ كلاهما يستمد مبادئه الأولى من نص لا يوضع موضع الشك، هو كتب التشريع أو الكتاب المقدس.

ولأرسطو - فضلًا عن «التحليلات الأولى» التي تعالج موضوع القياس - مؤلفات منطقية أخرى، بالغة الأهمية في تاريخ الفلسفة؛ وأحد هذه المؤلفات، كتاب صغير عن «المقولات»؛ وقد كتب فورفوروريوس - وهو في المدرسة الأفلاطونية الحديثة - شرحًا على هذا الكتاب، كان له أثر ملحوظ

جدًا في فلسفة العصور الوسطى؛ لكن لنغض النظر الآن مؤقتًا عن فورفوريوس، كي نحصر أنفسنا في أرسطو. لا بد لي أن أعترف بأنني لم أستطع قط أن أفهم المقصود على وجه الدقة من كلمة «مقولة» سواء كان ذلك عند أرسطو أو عند «كانط» و «هيجل»؛ ولست شخصيًا من المؤمنين بأن كلمة «مقولة» بذات نفع إطلاقًا في الفلسفة، إذ هي لا تمثل أية فكرة واضحة؛ على أن أرسطو يذكر من المقولات عشرًا هي: الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والانفعال؛ والتعريف الوحيد الذي يقدمه لكلمة «مقولة» هو: «العبارات التي لا تكون مركبة بأية صورة من الصور؛ هي...»، - ثم يتبع ذلك القائمة السالفة؛ ويظهر أن معنى ذلك هو أن كل كلمة لا يكون معناها مركبًا من معاني كلمات أخرى؛ تدل على جوهر أو كمية أو... إلخ؛ ولا يقترح أرسطو مبدأً يصح أن يكون أساسًا لذكر المقولات العشر التي ذكرها. أما «الجوهر» فهو أساسًا ما لا يمكن حمله على موضوع، أو احتواؤه في موضوع؛ ويقال عن الشيء إنه «محتوى في موضوع» إذا استحال عليه أن يقوم وجوده بغير الموضوع، ولو أنه لا يكون جزءًا منه؛ والأمثلة التي تساق توضيحًا لذلك هي: أي جزء من علم النحو يكون حاضرًا في أذهانتنا، أو بياض معين يكون مائلًا في جسم ما؛ فالجوهر بهذا المعنى المذكور، وهو معنى أولي، يكون شيئًا جزئيًا أو فردًا معينًا من أفراد الإنسان أو الحيوان؛ لكنه بالمعنى الثانوي يكون نوعًا مندرجًا تحت جنس - مثلًا «إنسان» و «حيوان» - فالنوع من هذه الأنواع يمكن أن يعد جوهرًا؛ لكن هذا المعنى الثانوي لا يثبت أمام النقد، وقد فتح الباب للمؤلفين المتأخرين، إلى كثير من الميتافيزيقا الفاسدة.

ويعنى كتاب «التحليلات الثانية» أهم ما يعنى، بمسألة لا بد أن تكون مصدر قلق شديد لأنه نظرية استنباطية قياسية، وهي: كيف حصلنا على العلم بالمقدمات الأولى؟

فإنه لما كان التدليل القياسي لا بد أن يبدأ من نقطة ما، فلا بد أن نبدأ من شيء لم يقم عليه برهان، ثم لا بد لذلك الشيء أن يكون قد جاءنا العلم به بطريقة أخرى غير البرهان القياسي؛ ولن أذكر هنا نظرية أرسطو بكل تفصيلاتها، لأنها قائمة على فكرة «الماهية»، فيقول إن تعريف الشيء يكون بذكر ماهيته أي صفاته الجوهرية؛ ولقد لبثت فكرة الماهية جزءًا لا يتجزأ من كل فلسفة جاءت بعد أرسطو، حتى كان العصر الحديث؛ وهذه الفكرة - في رأيي - مهوشة إلى حد لا يرجى معه تقويمها؛ غير أن أهميتها التاريخية تقتضينا أن نقول شيئًا عنها.

يظهر أن «ماهية» الشيء قد أريد بها «ذلك الجانب من صفاته، الذي يستحيل

أن يتغير دون أن يفقد الشيء هويته». فقد يكون سقراط سعيدًا آنا، حزينًا آنا آخر، قد يكون صحيحًا حينًا، مريضًا حينًا آخر؛ فما دام يستطيع أن يغير من هذه الصفات دون أن يبطل كونه سقراط، فلا تكون هذه الصفات جزءًا من ماهيته؛ لكننا نقول إن من ماهية سقراط أنه إنسان (ولو أن المعتنق للمذهب الفيثاغوري الآخذ بمبدأ التناسخ لا يسلم بهذا)؛ وحقيقة الأمر هي أن مسألة «الماهية» مسألة طريقة استخدام الألفاظ؛ فنحن إنما نطلق اسمًا بعينه، في ظروف مختلفة، على حوادث يختلف بعضها عن بعض نوعًا ما، لكننا نعدها ظواهر «شيء» معين أو «شخص» معين؛ فذلك في واقع الأمر لا يعدو أن يكون وسيلة لغوية سهلة اصطنعناها اصطناعًا؛ وعلى ذلك «فماهية» سقراط قوامها تلك الصفات التي إذا غابت، بطل استعمالنا لاسم «سقراط»؛ فالمسألة لغوية خالصة؛ فقد يكون للفظه ماهية، لكن الشيء يستحيل أن تكون له ماهية.

وفكرة «الجوهر» مثل فكرة «الماهية» إن هي إلا نقل لما هو في الحقيقة وسيلة لغوية نافعة لا أكثر، إلى عالم الميتافيزيقا؛ فقد وجدناها وسيلة هينة في وصفنا للعالم، أن نصف مجموعة معينة من الحوادث، بأنها حوادث في حياة «سقراط» وأن مجموعة أخرى من الحوادث، بأنها حوادث في حياة «زيد»؛ فيؤدي بنا هذا النطق بأن «سقراط» أو «زيدًا» اسم يدل على شيء يثبت وجوده خلال بضعة أعوام، وبأن ذلك الشيء أكثر «صلابة» وأقرب إلى «الحقيقي» من الحوادث التي تقع له؛ فإذا مرض سقراط، ذهب بنا الظن إلى أن سقراط أحيانًا أخرى يكون سليم البدن، وعلى ذلك يكون وجود سقراط غير متوقف على مرضه؛ غير أن المرض - من ناحية أخرى - يتطلب شخصًا ما ليتصف به فيكون مريضًا؛ لكنه بالرغم من أن سقراط لا يلزم أن يكون مريضًا إلا أنه لا بد أن يحدث له حدث ما إذا كان لنا أن نعده موجودًا؛ وإذن ليس هو في الواقع بأكثر «صلابة» من الأشياء التي تحدث له. إن «الجوهر» إذا ما تناولناه بالتفكير الجدي، وجدناه فكرة يستحيل أن تخلو من مشكلات؛ فالمفروض في الجوهر أنه موضوع يوصف ببضع صفات، على أن يكون شيئًا متميزًا من صفاته كلها؛ لكننا إذا أبعدنا الصفات وحاولنا أن نتصور الجوهر قائمًا بذاته، لم نجد شيئًا قائمًا؛ أو بعبارة أخرى: ما الذي يميز جوهرًا من جوهر آخر؟ لا يميزه اختلاف الصفات، لان اختلاف الصفات - بناء على منطق الجوهر - يفترض أن يكون هنالك قبل تعدد في الجواهر التي اختلفت صفاتها؛ فجوهران لا بد - على ذلك - أن يكونا اثنين، متميزين بمجرد كونهما اثنين، من دون أن يكون بينهما أي اختلاف يميز الواحد من الآخر؛ فكيف يمكن أن نعلم عنهما أنهما اثنان؟

الواقع أن «الجوهر» ما هو إلا وسيلة سهلة تعيننا على جمع الحوادث في

مجموعات؛ فماذا عسى أن نعرف عن زيد؟ إذا نظرنا إليه، رأينا طرأًا خاصًا من مزيج الألوان، وإذا أنصتنا إليه وهو يتحدث، سمعنا سلسلة من أصوات؛ ونعتقد فيه أن لديه - كما لدينا - أفكارًا ومشاعر؛ ولكن من ذا عسى أن يكون زيد إذا غضضنا النظر عن هذه الحوادث؟ ويكون مشجبًا وهميًا، فرضنا فيه أن الحوادث عالقة به، وليست الحوادث في حقيقة أمرها بحاجة إلى مشجب تتدلى منه، أكثر مما تحتاج الأرض إلى فيل ترتكز عليه؛ إنه في مستطاع أي إنسان أن يرى - في عالم الجغرافيا وهو شبيه بما نحن الآن بصدده - بأن كلمة مثل «فرنسا» (مثلًا) ليست إلا أداة لغوية نافعة، وأنه ليس ثمة شيء معين اسمه «فرنسا» بخلاف الأجزاء التي تتكون منها؛ وقل هذا بعينه عن «زيد» من الناس، فهو اسم جمع يطلق على مجموعة من حوادث؛ فإذا فرضنا فيه أكثر من ذلك المعنى، كان اسمًا يدل على شيء نجهله كل الجهل، وبالتالي لا نكون في حاجة إليه للتعبير عما نعلم.

واختصارًا، «فالجوهر» غلطة ميتافيزيقية، نشأت عن وصفنا للعلم وبنائه، بما نصف به الجمل وبنائها من موضوع ومحمول.

واختم القول بان الآراء الأرسطية التي تناولناها في هذا الفصل، كلها خطأ إذا استثنينا نظرية القياس الصورية، وهي نظرية لا أهمية لها؛ فكل من أراد اليوم أن يدرس المنطق، سيضيع وقته عبثًا إذا درس أرسطو أو أي تلميذ من تلاميذه؛ ومع ذلك فتأليفه في المنطق دليل على قدرة بالغة، وكانت تنفع الإنسانية، إذا كانت قد ظهرت في وقت كانت فيه الأصالة العقلية لا تزال نشيطة؛ لكن شاء سوء الحظ أن تظهر تلك التأليف في نفس الوقت الذي ختمت فيه المرحلة الإبداعية من مراحل الفكر اليوناني، ولذلك، أخذها من جاؤوا بعد ذلك على أنها سند يرجع إليه؛ ولما جاء الوقت الذي عادت فيه القدرة على الابتكار في المنطق، كان أرسطو قد سيطر بنفوذه ألفي عام، وبات من العسير جدًّا أن تنزله من عرشه الذي تربع عليه؛ فيكاد كل تقدم في العصر الحديث، مما وفق إليه العلم أو المنطق أو الفلسفة، أن يكون قد خطا خطوته إلى الأمام في كفاح يقاوم به ما يبيده أرسطو من ضروب المعارضة.

الفصل الثالث والعشرون علم الطبيعة عند أرسطو

سأعالج في هذا الفصل كتابين من كتب أرسطو؛ الكتاب المسمى كتاب «الطبيعة» والآخر المسمى كتاب «في أجرام السماء»؛ والصلة بين هذين الكتابين قوية ووثيقة؛ فثانيهما يتناول الموضوع من حيث انتهى الكتاب الأول؛ وقد كان للكتابين معًا أعمق الأثر، إذا كانت لهما السيادة على العلم حتى عصر جاليليو. فالفاظ مثل لفظتي «روح جوهرى» و «دنيوي أرضي»، مستمدة من النظريات المبسوطية في هذين الكتابين؛ وعلى ذلك فلا مندوحة لمؤرخ الفلسفة عن دراستها على الرغم من أنك لا تكاد تجد جملة واحدة في أي من الكتابين، يمكن قبولها في ضوء العلم الحديث.

ولكي نفهم آراء أرسطو في الطبيعة - أو لكي نفهم آراء معظم اليونان - لا بد لنا من الإلمام التام بما تقوم عليها تلك الآراء من بطانة خيالية؛ فلكل فيلسوف - فضلًا عما يتقدم به إلى العالم من نسق صوري فلسفي - نسق آخر من الآراء، أسهل بكثير من نسقه الفلسفي؛ وربما كان الفيلسوف نفسه على غير وعي بهذا النسق الثاني؛ ولو ألم به، فالأرجح أن يتبين لنفسه أنها آراء لا تغني من الحق شيئًا؛ لذلك تراه يخفيها، ليبيد للناس نسقًا آخر من آرائه يموه به على الحقيقة؛ وهو يؤمن بصدق ما يبديه للناس، لأنه يشبهه بنسقه الفج الذي أخفاه، وهو يطالب الناس بالأخذ به، لأنه يتوهم أنه قد صاغه بطريقة يستحيل معها أن يجد فيه الناقد مغمزًا؛ ومصدر التمويه هذا، هو محاولته نبذ الآراء المنبوذة، لكن هذا وحده يستحيل أن يؤدي بنا إلى نتيجة إيجابية؛ إذ هو على أحسن الأحوال، يدل على أن نظرية ما قد تكون صادقة، من دون أن يبين أنها حتمًا صادقة، ولئن انتهى الفيلسوف إلى نتيجة إيجابية، فهي راجعة إلى تصوراته السابقة الوهمية، أو ما يسميه سنتيانا «الإيمان الحيواني»؛ مهما يكن الفيلسوف نفسه على غير وعي بحقيقة موقفه في ذلك.

والبطانة الخيالية عند أرسطو في ما يختص بعلم الطبيعة تختلف عن مقابلتها

عند الباحث الحديث؛ فالناشئ اليوم يبدأ بالميكانيكا، وهي تدل بمجرد اسمها على أنها متصلة على نحو ما بالمكنات؛ فهو يألف السيارات والطائرات، ولا يتوهم أبدًا، حتى في أعتم زوايا خياله اللاشعوري، أن السيارة تحتوي على حصان، أو نحوه في داخلها؛ ولا أن الطائرة تطير لأن جناحها جناح طائر فيهما قوى سحرية؛ فقد فقدت صنوف الحيوان أهميتها في تصورنا الخيالي للعالم، ذلك العالم الذي يقف فيه الإنسان بمفرده تقريبًا، موقف السيد الذي يتحكم في بيئة توشك ألا يكون فيها حياة؛ وتسلس له قيادها إلى حد بعيد. أما اليوناني إذا ما حاول أن يفسر الحركة تفسيرًا علميًا، فبعيد جدًا أن يطرأ على باله الرأي الميكانيكي الصرف، إذا استثنت من اليونان طائفة قليلة من النوايح، أمثال ديمقريطس وأرشميدس؛ فقد بدا لليوناني أن ثمة مجموعتين من الظواهر مهمتين: هما حركات الحيوان وحركات الأجرام السماوية؛ إن العالم في عصرنا الحديث ينظر إلى جسم الحيوان على أنه مكنة غاية في دقة التركيب، بنيت بناء شديد التعقد في عناصره الطبيعية الكيماوية؛ وكل كشف جديد هو عبارة عن تضيق مسافة الخلف الظاهري التي تفصل الحيوان عن الآلات؛ لكن اليوناني قد ظن أن الأقرب إلى المعقول هو أن نشبه الحركات التي تبدو خلًا من الحياة، بحركات الحيوان؛ ولا يزال الطفل اليوم يفرق بين الحيوانات الحية وسائر الأشياء، لكون الأولى تتحرك من تلقاء نفسها؛ وهذه الخصيصة في الحيوان، هي التي أوحى إلى كثير من اليونان، وإلى أرسطو بصفة خاصة، أنها تصلح أن تكون أساسًا لنظرية عامة في علم الطبيعة.

ولكن ماذا تقول في الأجرام السماوية؟ إنها تختلف عن صنوف الحيوان بانتظام حركاتها، وقد يكون ذلك راجعًا إلى علوها عن الحيوان في درجات الكمال؛ فكل فيلسوف يوناني قد لقن في طفولته أن الشمس والقمر إلهان، مهما كان رأي هؤلاء الفلاسفة في الشمس والقمر حينما بلغوا سن النضج؛ فقد اتهم أناكسجوراس بالخروج على الدين حينما ظن أن الشمس والقمر ليسا جسمين حيين؛ وكان من الطبيعي لدى الفيلسوف الذي لم يعد ينظر إلى الأجرام السماوية نفسها أنها كائنات إلهية، أن يذهب إلى أنها تتحرك بإرادة كائن إلهي، يتصف بحب الهلنيين للنظام والبساطة الهندسية؛ وعلى ذلك يكون المصدر النهائي لكل ضروب الحركة، هو «الإرادة»: فهي «الإرادة» المتقلبة الأهواء التي لأفراد الإنسان والحيوان على هذه الأرض، أما في السماء فهي «الإرادة» التي لا يطرأ عليها تغير، وهي إرادة الصانع الأعلى. ولست أزعم أن هذا الرأي يصدق على كل ما أورده أرسطو في كلامه من تفصيلات؛ إنما الذي أزعمه هو أن ما يصوّر لنا البطائن الخيالية التي صدر عنها، ويمثل شيئًا قريبًا من النظرية التي كان يتوقع أن يجد برهان صدقها،

حين أخذ في بحوثه العلمية.

فلنبدأ الآن - بعد هذه المقدمات التمهيدية - في دراسة ما قاله أرسطو فعلاً. علم الطبيعة (الفيزيقا) عند أرسطو، هو العلم الذي يبحث في ما سماه اليونان كلمة، لو ترجمناها إلى لغتنا كان معناها «الطبيعة» (بمعنى الجبال والأنهار وما إلى ذلك - المعرَّب) فليس معنى علم الطبيعة (الفيزيقا) عندهم بمطابق للمعنى الذي نفهمه نحن اليوم من هذه الكلمة أتم تطابق، فما نزال نحن اليوم نتحدث عن «العلم الطبيعي»، و «التاريخ الطبيعي»، لكن كلمة طبيعة بمفردها على ما فيها من عدم تحدد المعنى المقصود. فلما نعني بها اليوم ما كان يعنيه اليونان من مقابلتها عندهم، لأن الكلمة اليونانية كانت تعني فيما تعنيه النمو، فيجوز للقائل أن يقول إن «طبيعة» ثمرة البلوط أن تنمو فتصبح شجرة من شجر البلوط، وعندئذ يكون استعماله للكلمة بالمعنى الأرسطي، فأرسطو يقول إن «طبيعة» الشيء هي غايته، أي هي ذلك الذي من أجله وجد الشيء؛ وعلى ذلك تكون كلمة «طبيعة» غائية في فحواها؛ فبعض الأشياء موجود بطبيعته، وبعضها موجود لأسباب أخرى؛ فالحيوان والنبات والأجسان البسيطة (العناصر) موجودة بالطبيعة، لها مبدأ محرِّك في باطنها (كلمة حركة في اليونانية تشمل معنى أوسع من معنى هذه الكلمة عندنا، لأن الحركة كانت تشمل في معناها - فضلاً عن الانتقال من مكان إلى مكان - معنى التغير في صفات الشيء أو في حجمه)؛ فالطبيعة عامل على أن يكون المتحرك متحركاً أو الساكن ساكناً ويكون للأشياء «طبيعة» لو كان في داخلها مبدأ ينشئ لها الحركة والسكون؛ وعبارة «وفق الطبيعة» يصدق على هذه الأشياء ذات «الطبيعة» وما لها من صفات جوهرية (ومن هذه الوجهة من النظر، جاء تعبيرنا اليوم عن الشيء بأنه غير طبيعي، حين نقصد أن نعبر عن سخطنا عليه)؛ والطبيعة الكائنة في صورة الشيء أكثر منها في مادته، فما هو لحم بالقوة أو عظم بالقوة، لا يكون قد اكتسب طبيعته الخاصة بعد؛ والشيء يزيد إمعاناً في إظهار نفسه، إذا ما بلغ تحقيق طبيعته؛ والظاهر أن هذه النظرة كلها، قد نشأت في عقولهم بإيحاء من علم الحياة (البيولوجيا): إذًا إن ثمرة البلوط، هي «بالقوة» شجرة من أشجار البلوط.

وتندرج الطبيعة تحت طائفة الأسباب التي من شأنها أن تفعل فعلها من أجل غاية معينة؛ ويؤدي هذا الرأي بأرسطو إلى مناقشة وجهة النظر القائلة بأن الطبيعة تعمل بالضرورة، من دون أن يكون لها غاية تهدف لها، ثم مناقشة الرأي المتفرِّع عن هذا المذهب، وهو الرأي بأن البقاء للأصلح على الصورة التي وضعه فيها امباذقليس؛ فيقول أرسطو إن هذا الرأي لا يمكن أن يكون صواباً، لأن الأشياء تحدث بطرق محددة. وإذا ما تمت حلقات سلسلة، كانت كل الحلقات السابقة وسائل للوصول إلى الحلقة الختامية؛ فالشيء يكون

«طبيعياً» إذا كان من صفاته أنه «يبلغ حد تمامه بحركة متصلة أنشأها فيه مبدأ داخلي» (921 ب).

إن هذا التصوُّر بأكمله «للطبيعة» - على الرغم من أنه في ما يظهر ملائم أتم الملاءمة لتعليل ظاهرة النمو في الحيوان والنبات؛ إلا أنه في ما يظهر ملائم أتم الملاءمة لتعليل ظاهرة النمو في الحيوان والنبات؛ إلا أنه قد أصبح على مر السنين، عقبة كأداء في سبيل تقدُّم العلم، ومصدراً لأخطاء كثيرة في علم الأخلاق، بل لا يزال ضرره قائماً في علم الأخلاق حتى اليوم.

فأرسطو يقول إن الحركة هي تحقيق موجود بالقوة؛ وهذه النظرة معينة من أوجه كثيرة، منها أنها متناقضة مع نسبية الحركة الانتقالية؛ لأنه إذا تحركت أ شيئاً نحو ب، فكذلك ب تتحرك حركة نسبية نحو أ؛ ولا معنى لقولنا إن أحدهما متحرك والآخر ساكن؛ إن الكلب إذا أمسك بعظمة، فقد يبدو للإدراك الفطري أن الكلب متحرك بينما العظمة تضل ساكنة (حتى يمسك بها الكلب) وأن الحركة تسير نحو غاية، وهي أن تتحقق «طبيعة» الكلب؛ لكن ثبت أن هذه الوجهة من النظر، لا يمكن تطبيقها على المادة الميتة، وأن فكرتنا عن «غاية» مقصودة لا تفيد شيئاً قط لما نريده من علم الطبيعة؛ ولو شئت الدقة العلمية، فقل إن الحركة يستحيل النظر إليها إلا على أنها نسبية.

ويرفض أرسطو التسليم بوجود الفراغ، على خلاف ليوقيوس وديمقريطس؛ ثم تراه بعدئذ ينتقل إلى تناول موضوع الزمن بكلام عجيب؛ فيقول إن الحكم بأن الزمن لا وجود له جائز إذ هو متألف من ماضٍ ومستقبل، والماضي لم يعد له وجود، والمستقبل لم يوجد بعد؛ لكنه مع ذلك يرفض هذا الرأي، ويقول إن الزمن حركة تصلح أن تعد وحداتها (ولسنا ندري بوضوح لماذا يعتبر العد شرطاً جوهرياً)؛ ثم يمضي فيقول إننا على حق إذا سألنا هل يمكن للزمن أن يقوم وجوده بغير نفس، ما دام من المستحيل أن يوجد شيء صالح للعد، من دون أن يكون بجانبه شخص يعد، والزمن يتضمَّن العد؛ فالظاهر أنه يتصوَّر الزمن كذا من الساعات أو الأيام أو السنين؛ وهو يضيف إلى ذلك قوله إن بعض الأشياء أزلية أبدية بمعنى أنها لا تقع حادثة في الزمن؛ ومن الجائز أنه يقصد بذلك أشياء كالأعداد مثلاً. لقد دام وجود الحركة منذ الأزل، وسيظل وجودها قائماً إلى الأبد، إذ يستحيل قيام الزمان بغير حركة، والرأي مجمع على أن الزمان أزلي غير حادث، إلا أفلاطون؛ ولقد اضطر أتباع أرسطو من المسيحيين أن ينشقوا عليه في هذه النقطة، إذ نص الإنجيل على أن للكون بداية.

وينتهي كتاب «الطبيعة» بتدليل يؤيد وجود محرك لا يتحرَّك، وقد تناولناه بالبحث في عرضنا لكتاب «الميتافيزيقا»؛ فهناك محرك واحد لا يتحرك، وهو الذي يسبب الحركة الدائرية مباشرة؛ والحركة الدائرية هي الحركة الأولية،

وهي الحركة الوحيدة التي يمكن أن تكون متصلة ولا نهائية؛ والمحرك الأول ليس له أجزاء، ولا أبعاد وهو موجود عند المحيط الخارجي للعالم. وما دمنا قد بلغنا بحديثنا هذه الخاتمة، فلننتقل إلى ما يقوله في أجرام السماء.

إن رسالته «في أجرام السماء» تعرض نظرية ممتعة وبسيطة؛ فالأشياء الكائنة تحت فلك القمر معرضة للتولد والفسد؛ أما ما هو في القمر وما فوقه، فلا يطرأ عليه تكوُّن ولا هو قابل للفناء؛ والأرض - وهي كُرْبَة الشكل - كائنة في مركز الكون؛ وكل ما هو تحت فلك القمر، مؤلف من العناصر الأربعة التراب والماء والهواء والنار؛ لكن ثمة عنصرًا خامسًا تتألف منه أجرام السماء؛ والحركة الطبيعية للعناصر الأرضية تتجه اتجاهًا مربعًا، أما الحركة الطبيعية للعنصر الخامس فاتجاهها دائري؛ فالسماوات تامة الدائرية؛ والأجواز العليا منها أكثر قدسية من الأجواز السفلى؛ وليست النجوم والكواكب مكوّنة من نار، بل قوامها هذا العنصر الخامس، وحركتها راجعة إلى حركة الأفلاك التي هي تابعة لها (نجد هذا الكلام كله في قالب شعري في قصيدة دانتى «الفردوس»).

وليست العناصر الأرضية الأربعة أبدية أزلية، بل هي متولدة بعضها من بعض - فالنار غاية في الخفة، بمعنى أن حركتها الطبيعية متجهة دائمًا إلى أعلى، والأرض غاية في الثقل، والهواء أميل إلى الخفة، والماء أميل إلى الثقل. ولقد نشأت عن هذه النظرية مشكلات كثيرة للعصور المتأخرة، فالشهب التي حُسبت قابلة للفناء، كان لا بد أن تنسب إلى العالم الواقع من دون فلك القمر؛ لكن عاد الناس فتبينوا في القرن السابع عشر أن تلك الشهب تدور في أفلاك حول الشمس، وقلما تدنو من الأرض ودنو القمر منها؛ ولما كانت الحركة الطبيعية للأجسام الأرضية تسير في اتجاه مربع، فقد ذهب الناس إلى أن القذائف التي يُقذف بها في اتجاه أفقي، تسير في خط مدى فترة معينة، ثم تنثني فجأة نحو الأرض في اتجاه عمودي؛ حتى إن جاليليو حين قال إن القذيفة تتحرّك في قطاعٍ منحني، دهش لقوله هذا زملاؤه من أتباع أرسطو؛ ثم كان لا بد لكوبرنيكوس، وكبلر، وجاليليو، أن يناهضوا أرسطو والإنجيل معًا، بقولهم إن الأرض ليست مركزًا للكون، بل تدور حول نفسها مرة كل يوم، وتدور حول الشمس مرة كل عام.

وننتقل الآن إلى موضوع أعم فنقول: إن علم الطبيعة الأرسطي لا يتفق مع ما يسمى عند نيوتن «القانون الأول للحركة» الذي كان جاليليو أول من أخذ به؛ ومؤدى هذا القانون أن أي جسم متحرك، إذا ترك بنفسه، ظل متحركًا في خط مستقيم بسرعة منتظمة؛ وعلى ذلك فلا حاجة إلى أسباب خارجية لتعليل الحركة نفسها؛ إنما الأسباب مطلوبة لتعليل تغيير اتجاه الحركة أو تغيير

سرعتها؛ فالحركة الدائرية التي عدّها أرسطو «طبيعية» للأجرام السماوية، تتضمن تغييرًا دائمًا في اتجاه الحركة، وإذن فهي تتطلب قوة متجهة نحو مركز الدائرة، كما هي الحال في قانون نيوتن عن الجاذبية. وأخيرًا، لم نجد لنا مندوحة عن نبذ النظرية القائلة بأن أجرام السماء أزلية أبدية غير قابلة للفناء؛ فلئن كانت الشمس والنجوم طويلة الأعمار، إلا أنها لا تعيش إلى الأبد. فهي قد تولدت عن سديم، وستكون نهايتها إما انفجارًا أو برودة تفنيها؛ إنه ليس في العالم المرئي شيء واحد بمنجاة من التغير والفناء؛ أما العقيدة الأرسطية التي تختلف وهذا الرأي، فهي - رغم قبول المسيحيين في العصور الوسطى لها - وليدة العبادة الوثنية للشمس والقمر والكواكب.

الفصل الرابع والعشرون الرياضة والفلك عند اليونان الأولين

سأتناول الرياضة بالحديث في هذا الفصل، لا باعتبارها موضوعًا قائمًا بذاته، بل سأتناولها في علاقتها بالفلسفة اليونانية - وهي علاقة جد وثيقة، خصوصًا بالنسبة لأفلاطون؛ فلقد تجلّت قدرة اليونان في الرياضة والفلك بأظهر مما تجلت به في أي موضوع آخر؛ فلئن أمكن للأذواق المختلفة أن تتفاوت ارتفاعًا وانخفاضًا في تقديرها لما أداه اليونان في الفن والأدب والفلسفة، فما أدوه في الهندسة ليس محلًا للشك من حيث قيمته عند إنسان؛ نعم إنهم قد استمدوا شيئًا في ذلك من مصر، واستمدوا أقل منه من بابل، غير أن ما استمدّوه من هذين المصدرين - في الرياضة - كان في معظمه قواعد ساذجة، وما استمدّوه منهما في الفلك كان مدوّنات بمشاهدات امتدت على فترات من الزمن طويلة الآماد؛ ويكاد يكون فن البرهان الرياضي نباتًا يونانيًا خالصًا.

إنه لثروى لنا قصص كثيرة ممتعة - والأرجح أنه لا تصور واقعيًا تاريخيًا - تبين كيف كانت بعض المشكلات العلمية حافزًا على الأبحاث الرياضية؛ وأسبق هذه القصص في الزمن، وأكثرها بساطة، يُعزى إلى طاليس، وذلك أن الملك قد طلبَ إليه أثناء مقامه في مصر، أن يحسب له ارتفاع الهرم، فانتظر طاليس حتى جاءت الساعة التي كان ظلّه فيها مساويًا لطوله؛ وعندئذ قاس ظل الهرم الذي كان بالطبع مساويًا لارتفاعه؛ ويقال إن قوانين المنظور قد دُرست أول ما دُرست على يدي عالم الهندسة «أجاثر كوس» لكي يرسم الرسوم المسرحية لتمثيلات أسخيلوس؛ وكذلك حُلّت مسألة حساب المسافة التي تبعتها السفينة عن الشاطئ حلا صحيحًا في عصر باكر، ويُنسب حلها إلى طاليس؛ ومن أعظم المشكلات التي شغلت علماء الهندسة من اليونان، مسألة تضعيف المكعب؛ ويقال إن أول ظهور هذه المشكلة، كان بناء على طلب الكهنة في أحد المعابد، إذ طلبت إليهم الراعية الناطقة بلسان إله ذلك المعبد، أن يصنعوا للإله تمثالًا يساوي التمثال الموجود مرتين؛ فأول

ما خطر بالهم أن يُضغّفوا كل أبعاد التمثال، لكنهم تبينوا أن ذلك يؤدي بهم إلى تمثال يساوي في حجمه حجم التمثال القائم ثماني مرات، وفي ذلك نفقات أكثر مما يأمر به الإله؛ فأرسلوا رسولاً إلى أفلاطون يسأله إن كان في أكاديميته أحد في مستطاعه أن يحلّ لهم هذه المسألة؛ فتناوله علماء الهندسة بالدرس، ولبثوا في درسه إياها قرونًا، حتى لقد أنتجت دراستهم هذه نتائج كثيرة غاية في القيمة، لكنها جاءت عرضًا أثناء قيامهم بالبحث، على المسألة بالطبع، إن هي إلا حساب الجذر التكعيبي للعدد 2.

وكان الفيثاغوريون الأولون هم أول من عرفوا الجذر التربيعي للعدد 2 - وهذا هو أول ما استكشفوه من الأعداد الصماء - ولقد انتهجوا للوصول إلى أقرب قيمة ممكنة من الجذر المطلوب، طرائق تدل على درجة عالية من النبوغ؛ وأفضل الطرق التي انتهجوها في ذلك ما يأتي: كوّن صفيين من أعداد، وأطلق عليهما صف أ، وصف ب؛ وكل من الصفيين يبدأ بالعدد 1؛ أما في الصف أ فاجعل كل خطوة عددية تتألف من مجموع الرقمين السالفين مباشرة في كلا العمودين أ، ب؛ وأما في الصف ب فاجعل كل خطوة عددية تتألف من مجموع ضعف الرقم السالف مباشرة في العمود أ ونفس الرقم السلف في ب؛ وبذلك تكون الست خطوات الأولى في عمودي أ، ب هي كما يلي: (1,1) (2,3) (5,7) (12,17) (29,41) (70,99) - فترى في كل زوج من هذه الأزواج أن 2^2 - $b^2 = 1$ أو $1 - a^2$ ؛ على ذلك يكون ب/أ هي الجذر التربيعي للعدد 2 تقريبًا، وهذا التقريب يزداد في كل خطوة من الخطوات؛ وللقارئ أ يطمئن بأن مربع $99/70$ قريب جدًا من العدد 2.

وأما فيثاغورس الذي ما ينفك يكتنفه الغموض، فيصفه بروقليس بأنه من جعل الهندسة عنصرًا من عناصر التربية الحرة؛ ويذهب ثقافت كثير من منهم «سير تومس هيث»⁽⁹⁰⁾ إلى أن المرجح أن يكون هو، الذي اهتدى إلى النظرية المعروفة باسمه، وهي القائلة بأن المربع المنشأ على الضلع المقابل للزاوية القائمة في المثلث القائم الزاوية، يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين؛ وعلى كل حال فقد عرف الفيثاغوريون هذه النظرية في وقت بعيد في القدم، كما عرفوا كذلك أن مجموع زوايا المثلث مساوٍ لقائمتين.

ودرس ثيودورس المعاصر لسقراط الأعداد الصماء في ما عدا الجذر التربيعي للعدد 2، درسها في حالات معينة، ثم درسها بصفة عامة تياتيتوس الذي كان معاصرًا تقريبًا لأفلاطون، إذ كان يتقدمه في السن بعض الشيء؛ وكتب ديمقريطس رسالة في الأعداد الصماء، لكننا لا نعرف إلا قليلًا جدًا عما تحويه تلك الرسالة؛ واهتم أفلاطون بهذا الموضوع اهتمامًا شديدًا؛ ويذكر ما

أداه في الموضوع ثيودورس وتياتيتوس من مجهود يذكر في محاورته المسماة باسم هذا الأخير؛ وهو يقول في «النواميس» (819 - 820) إن الجهل الشائع بهذا الموضوع عار يشين، ويشير إلى أنه هو نفسه لم يبدأ معرفة شيء عنه إلا في وقت متأخر من حياته؛ ولا شك أن قد كان للموضوع أثر خطير في الفلسفة الفيثاغورية.

ومن أهم النتائج التي ترتبت على استكشاف الأعداد الصماء ابتكار يودوكسوس (حوالي 470 - حوالي 355 ق.م.) للنظرية الهندسية في التناسب؛ فلم يكن للتناسب قبله إلا النظرية الحسابية؛ وبناء على هذه النظرية، تكون النسبة بين أ، ب مساوية للنسبة بين ج، د إذا كان تكرار د عدد أ من المرات يساوي ج عدد ب من المرات؛ وهذا التعريف - إذا غرضنا النظر عن وجود نظرية حسابية خاصة بالأعداد الصماء - لا ينطبق إلا على الأعداد غير الصماء؛ فجاء يودوكسوس وتقدم بتعريف جديد لا يخضع لهذا التحديد، وصاغه على نحو يوحى بأساليب التحليل الحديثة؛ ولقد طوّر إقليدس هذه النظرية، التي نلمس فيها جمالاً منطقيًا رائعًا.

وكذلك ابتكر يودوكسوس «طريقة إفاء الفرق» - أو ابتكرها غيره وهو الذي بلغ حدًّا كمالها، وهي الطريقة التي استخدمها عندئذ أرشميدس بنجاح عظيم؛ فقد كانت هذه الطريقة أول بشير بالحساب التكاملي، فخذ مثلًا لذلك حساب مساحة الدائرة، فيمكنك أن ترسم داخل الدائرة سداسيًا منتظمًا، أو اثني عشرًا منتظمًا، أو شكلًا منتظم الأضلاع فيه ألف ضلع أو مليون؛ ومساحة مثل هذا الشكل ذي الأضلاع الكثيرة - مهما كثرت أضلاعه - تكون متناسبة مع المربع المنشأ على قطر الدائرة؛ وكلما زاد عدد أضلاع الشكل ذي الأضلاع الكثيرة، ازداد قربًا من الدائرة؛ وتستطيع أن تبرهن على أنك إذا ما زدت من أضلاع المضلع بالقدر الكافي؛ اختلفت مساحته عن مساحة الدائرة اختلافًا يقل عن اختلاف مساحته في أية حالة سابقة، مهما كان الفرق بينهما في الحالة السابقة ضئيلًا؛ ولهذا لزم استخدام «بديهية أرشميدس» ومعنى هذا (في لغة مبسطة بعض الشيء) أننا إذا تصفنا الكمية الأكبر من كميتين معلومتين، ثم نصفنا النصف، ثم مضينا في تنصيف النصف، وصلنا في آخر الأمر إلى كمية تقل عن الكمية الأصغر من بين الكميتين المعلومتين في صورتها الأولى؛ وبعبارة أخرى، إذا كانت أ أكبر من ب، كان هنالك عدد صحيح ن، بحيث تكون 2 ب أكبر من أ.

وقد تؤدي طريقة إفاء الفرق أحيانًا إلى نتيجة مضبوطة، كما حدث في تربيع القطاع التكافؤي على يدي أرشميدس، وأحيانًا أخرى لا تؤدي هذه الطريقة إلا إلى تقريبات تزداد قربًا في كل مرة، كما يحدث في تربيع الدائرة؛ ومسألة تربيع الدائرة هي نفسها مسألة تحديد النسبة بين محيط الدائرة وقطرها، وهو

ما نسميه بالنسبة التقريبية ط؛ وقد استخدم أرشميدس في حسابه العدد التقريبي $7/22$ ؛ في رسمه مضعًا ذا 96 ضلعًا داخل الدائرة، ومضعًا بنفس عدد الأضلاع خارج الدائرة، برهن على أن ط أقل من $3/7/1$ وأكبر من $7/0/1/3$ ؛ وتستطيع أن تستخدم الطريقة في زيادة التقريب إلى أي حد شئت؛ وذلك هو كل ما تستطيعه أية طريقة في هذه المشكلة؛ وترجع طريقة استخدام مضع داخل الدائرة وآخر خارجها، لحساب النسبة التقريبية إلى أنتيفون الذي كان معاصرًا لسقراط.

عاش إقليدس - الذي كان كتابه لا يزال حين كنت صبيًا هو الكتاب المدرسيّ الوحيد المعترف به في الهندسة لدراسة التلاميذ الصغار - عاش في الإسكندرية حوالي سنة 300 ق.م.، أي بعد موت الإسكندر وأرسطو بأعوام قلائل؛ ولم يكن هو المبتكر لمعظم ما جاء في كتابه «المبادئ» أما ترتيب القضايا، والبناء المنطقي فيرجع إليه هو إلى حد كبير؛ وكلما ازداد الدارس للهندسة إمعانًا في دراسته، ازداد إعجابًا بما بذله إقليدس من مجهود؛ فطريقة معالجته للخطوط المتوازية على أساس بديهية المتوازيات المعروفة، لها حستان، أولهما تطبيق الاستدلال القياسي في صرامته، ثانيهما عدم طمس مواضع التشكك في الفرض الأول الذي يبدأ منه الاستدلال؛ وهو يجتنب في نظرية التناسب التي يقتفي فيها أثر يودوكسوس، كل الصعاب المتصلة بمسألة الأعداد الصماء، وذلك باستخدامه طرقًا شبيهة في أساسها بالطرق التي أدخلها فيراشتراس في المنهج التحليلي الذي عرف به القرن التاسع عشر، ثم ينتقل إقليدس بعد ذلك إلى نوع من الجبر الهندسي، فيعالج في الكتاب العاشر موضوع الأعداد الصماء؛ وبعدئذ يمضي إلى تناول الهندسة الفراغية بالدراسة، منتهيا بذلك إلى طريقة إنشاء الأجسام المنتظمة، التي جاء تياتيتوس بعدئذ وأكمل مواضع النقص فيها، وهي الطريقة التي اصطنعها أفلاطون في محاوره «طماوس».

إنه لا شك في أن كتاب «المبادئ» لإقليدس من أعظم ما كتبت في العالم كله من كتب، وهو من أكمل الآثار التي يتجلى فيها الفكر اليوناني، ولو أنه بالطبع معيب بالعيوب التي يتسم بها الفكر اليوناني كله: فالمنهج قياسي خالص، وليس في ما يحتويه سبيل لتحقيق الفروض الأولى التي تبدأ عملية الاستدلال؛ فتلك البدايات المفروضة، كان الفرض فيها أن تكون بديهية لا تحتمل شكًا؛ حتى جاء القرن التاسع عشر بهندسته اللاإقليدية، فتبين أن تلك البديهيات المفروضة ربما تكون خطأ من بعض نواحيها، والمشاهدة وحدها هي التي تقرر إن كانت خطأ أو صوابًا.

وترى في إقليدس ذلك الاحتقار للمنفعة العلمية الذي كان أفلاطون قد بثه في النفوس، فيروي أن تلميذًا سأله بعد سماعه برهانًا هندسيًا، ماذا عسى أن

يجني الدارس من دراسة الهندسة؟ وعندئذ نادى إقليدس عبدًا، وقال له: «أعط لهذا الشاب قرشًا، ما دام يتطلب الكسب مما يدرسه!» ومع ذلك فهذا الاحتقار للممارسة العلمية لآرائهم النظرية، كان له ما يبرره وجهة نظر براجماتية؛ ففي عصر الإغريق، لم يدُر في خلد إنسان أن للقطاعات المخروطية أي نفع؛ حتى جاء جاليليو أخيرًا في القرن السابع عشر ووجد أن القذائف تتحرك في أوتار قطاعية، ووجد كبلر أن الكواكب تسير في افلاك بيضية؛ وهكذا تبين بغتة أن العمل الذي عمله اليونان مدفوعين بحبهم الخالص للتفكير النظري، يمكن أن يتخذ مفتاحًا لعالم الحروب وعلم الفلك.

وكان الرومان أكثر اشتغالًا بالأمور العلمية من أن يقدرُوا إقليدس حق قدره؛ وأول من ذكره منهم هو شيشرون، ولم يكن في زمنه - على الأرجح - ترجمة لاتينية لإقليدس؛ بل إننا لا نملك مُدَوَّنًا واحدًا لأية ترجمة لاتينية له قبل بيشوس (حوالي 480 بعد الميلاد)؛ وكان العرب أكثر تقديرًا له، إذ أعطى الإمبراطور البيزنطي للخليفة نسخة حوالي 760 ميلادية، فترجمت إلى العربية في عهد هارون الرشيد سنة 800 ميلادية؛ وأول ترجمة لاتينية باقية لدينا، هي التي ترجمها عن العربية «أدلارد» من بلدة «بات» سنة 1120 ميلادية ومنذ ذلك التاريخ أخذت دراسة الهندسة تستعيد الحياة شيئًا فشيئًا في بلاد الغرب، ولو أنها لم تتقدّم تقدّمًا له خطره إلا في العهد المتأخر من أعوام النهضة.

وانتقل الآن إلى علم الفلك الذي برع فيه اليونان براعتهم في الهندسة؛ وكان البابليون والمصريون قبل اليونان، قد وضعوا أساس هذا العلم بمشاهداتهم التي امتد بها الأجل قرونًا عدة؛ فدونت الحركات الظاهرة للكواكب، ولو أنهم لم يكونوا يعلمون أن نجمة الصباح ونجمة الغروب هي نجمة واحدة بعينها؛ واهتدوا إلى وجود دورة في الكسوف والخسوف، هذا مؤكد بالنسبة للبابليين، ومرجح بالنسبة للمصريين، ومن علمهم بتلك الدورة استطاعوا أن يتنبأوا بخسوف القمر تنبؤًا يمكن الركون إلى صحته إلى حد كبير، لكنهم لم يستطيعوا ذلك بالنسبة لكسوف الشمس، لأن الكسوف لم يكن دائمًا يُرى من نقطة معينة؛ فنحن مدينون للبابليين بقسمة الزاوية القائمة تسعين درجة، وقسمة الدرجة ستين دقيقة؛ وكان بهم شغف بالعدد ستين، حتى لقد أقاموا على أساسه بناء أعدادهم؛ كما كان باليونان ميل إلى نسبة الحكمة التي يديها الرواد من رجالهم، إلى رحلاتهم في أرض مصر، غير أن ما وصل إليه العالم فعلا من علم ما قبل اليونان، كان جد ضئيل؛ ومع ذلك فتنبؤ طاليس بالكسوف، مثلُ يساق لتأثره بأبناء البلاد الأخرى؛ وليس لدينا ما يبرر افتراضنا بأنه أضاف شيئًا على الإطلاق لما تعلمه من المصريين والبابليين، وإن هي إلا ضربة من الحظ الموفق أن ثبت صدق الكسوف الذي تنبأ به.

ولنبداً حديثنا بذكر طائفة من أقدم الكشوف العلمية والفروض الصحيحة؛ فقد

ارتأى أنكسمندر أن الأرض تقف مطلقاً في الفضاء، وليست ترتكز على شيء؛ وقد كان أرسطو⁽⁹¹⁾ في معظم الأحيان يعارض أحسن الفروض العلمية في عصره، فعارض نظرية أنكسمندر القائلة بأنه لما كانت الأرض في مركز الكون، فهي ثابتة، إذا لا مبرر لها أن تتحرك في اتجاه دون آخر؛ وبنى اعتراضه على أنه لو صدق هذا الرأي، لتحتّم على الشخص الذي يقف في مركز دائرة، ووضِعَ الطعام في مواضع مختلفة من قطرها، أن يموت جوعاً، إذ لا يكون لديه المبرر الذي يختار به جزءاً من الطعام دون جزء؛ ونعود فنرى هذه الحجة المذكورة في الفلسفة الإسكولائية، لا في ما يتعلق بعلم الفلك، بل في مناقشتهم لحرية الإرادة؛ وهي تظهر عند الإسكولائيين في صورة قصة «حمار بوريدان» الذي لم يكن في مقدوره أن يختار حزمة من حزمتين من العلف، وضعتا على مسافتين متساويتين من ناحية اليمين وناحية اليسار، فمات الحمار جوعاً.

والأرجح أن يكون فيثاغورس أول من فكر بأن الأرض كُرْبَةٌ، غير أن الأدلة التي ساقها على ذلك كانت (على ما نظن) أقرب إلى الأدلة الجمالية منها إلى البراهين العلمية؛ ومع ذلك فسرعان ما كُشف عن هذه البراهين العلمية؛ واهتدى أناكسجوراس إلى أن القمر يضيء بأشعة منعكسة؛ وقدّم للناس النظرية الصحيحة في تعليل الكسوف والخسوف؛ ولكنه لم يزل على الظن الشائع بأن الأرض مسطحة، ثم استنتج الفيثاغوريون من شكل ظل الأرض في حالات الخسوف القمري، استنتاجاً قاطعاً يؤيد كُرْبَةَ الأرض؛ بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، واعتبروا الأرض كوكباً بين سائر الكواكب؛ ويقال إنهم علموا من فيثاغورس نفسه، بأن نجمة الصبح ونجمة الغروب هما في الواقع اسمان على نجم بعينه، وذهبوا إلى أن الكواكب كلها، بما فيها الأرض، تسير في أفلاك مستديرة، لا حول الشمس، بل حول «النار المركزية»؛ وعرفوا أن القمر يواجه الأرض دائماً بوجه واحد لا يتغير؛ كما ظنوا أن الأرض تواجه «النار المركزية» بوجه واحد لا يتغير كذلك؛ ولما كانت أقاليم البحر الأبيض المتوسط في رأيهم تقع في وجه الأرض البعيد من النار المركزية، كانت هذه النار المركزية غير مرئية أبداً لهذه الأقاليم؛ واطلقوا على النار المركزية إسم «بيت زيوس» أو «أم الآلهة»؛ وافترضوا أن الشمس إنما تضيء بضوء منعكس من النار المركزية؛ وهنالك في ظنهم أرض أخرى تقابل أرضنا، وتقع من النار المركزية على بعد يساوي بعد أرضنا عن تلك النار؛ وأقاموا على ذلك دليلين: دليلاً علمياً، ودليلاً آخر استمدوه من تصوفهم الرياضي؛ أما الدليل العلمي فقائم على الملاحظة الصادقة بأن خسوف القمر يحدث أحياناً حين تكون الشمس والقمر كلاهما فوق الأفق، ذلك أنهم لم يكونوا يعلمون شيئاً

عن انكسار الأشعة - وهو سبب هذه الظاهرة - فظنوا في مثل هذه الحالات، انه لا بد أن يكون الخسوف ناشئًا عن ظل جسم آخر غير الأرض؛ وأما الدليل الآخر، فهو أن الشمس والقمر والكواكب الخمسة والأرض والأرض الثانية المقابلة لها والنار المركزية، يبلغ عددها عشرًا؛ والعدد عشرة هو العدد الصوفي عند الفيثاغوريين وتُنسب هذه النظرية الفيثاغورية إلى فيلولاوس من أهل طيبة الذي عاش في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد؛ وعلى الرغم من أن هذه النظرية تشطح مع الخيال الجامح، وأنها إلى حد ما بعيدة عن النظرة العلمية كل البعد، إلا أنها مع ذلك غاية في الأهمية، لأنها تتضمن الشطر الأكبر من مجهود الخيال اللازم لتصوير النظرية الكوبرنيكية؛ فتصورهم للأرض - لا على أنها مركز للكون - بل على أنها كوكب من الكواكب، ولا على أنها ثابتة في مكانها أبدًا، بل على أنها تجوب أرجاء المكان، تصورهم للأرض على هذا النحو، دليل على تحررهم إلى حد يستوقف النظر، من نوع التفكير الذي يجعل الإنسان مركزًا لكل شيء؛ فإذا أنت رججت للناس فكرتهم الطبيعية عن الكون على هذا النحو، لم يعد جد عسير بعد ذلك أن يسيروا معتدين بالأدلة العلمية، حتى إلى نظرية أكثر دقة.

ثم أضيفت إلى هذه النظرية عدة مشاهدات أسهمت في تأييدها؛ فاستكشف «إينويديز» - الذي تأخر عن أناكسجوراس بقليل من الزمن - أن سمت الشمس مائل؛ وسرعان ما اتضح أن الشمس لا بد لها أن تكون أكبر من الأرض بكثير؛ وهي حقيقة أيدت أولئك الذين أنكروا على الأرض أن تكون هي مركز الكون؛ وجاء أتباع الفيثاغورية بعد أفلاطون بقليل، وحذفوا ذكر النار المركزية والأرض الثانية المقابلة لأرضنا؛ ووجد «هرقليدس البونتي» (وتاريخه يمتد من حوالي 388 إلى 315 ق.م، وهو معاصر لأرسطو) وجد أن الزهرة وعطارد تدوران حول الشمس، واعتنق الرأي بأن الأرض تدور حول محورها مرة في كل أربع وعشرين ساعة؛ وكانت هذه النقطة الأخيرة خطوة غاية في الأهمية لم يخطها أحد من قبل؛ وقد كان هرقليدس هذا من مدرسة أفلاطون، ولا بد أن قد كان رجلًا عظيمًا؛ لكن لم يقع من احترام الناس بما يتوقع له القارئ. فتراهم يصفونه بقولهم: المتأنق البدين.

وأدعى علماء الفلك الأقدمين للاهتمام، هو أرسطرخس من أهل ساموس، الذي عاش في ما يقرب من عام 310 إلى 230 ق.م. وبهذا كان أسبق في السن من أرشميدس بخمسة وعشرين عامًا؛ وذلك لأنه تقدم بالنظرية الكوبرنيكية كاملة؛ وهي أن الكواكب كلها - وبينها الأرض - تدور في دوائر حول الشمس، وأن الأرض تدور حول محورها دورة في كل أربع وعشرين ساعة، وأنه لمَّا بيعت على قليل من خيبة الأمل أن نجد المؤلف الوحيد الذي بقي لنا من

أرسطرخس، وهو «في حتمي الشمس والقمر وأبعادهما» يأخذ بوجهة النظر التي تجعل الأرض مركزًا للكون؛ نعم إن المشكلات التي يعالجها كتابه هذا لا تتأثر أبدًا بنوع النظرية التي اعتنقها صاحبه في مركزية الأرض للكون، وربما ظن أرسطرخس أن ليس من الحكمة أن يُثقل عملياته الحسابية بعبء لا ضرورة له، وهو عبء معارضته للرأي الشائع بين فلكيي عصره؛ أو ربما لم يصل إلى النظرية الكوبرنيكية إلا بعد كتابته لهذا الكتاب؛ ويميل «سير تومس هيث» في كتابه عن أرسطرخس (92) - الذي يُصمّنه نص مؤلف أرسطرخس مع ترجمة إنجليزية له - يميل إلى هذا الرأي الثاني؛ ومهما يكن من أمر، فالشواهد قاطعة على أن أرسطرخس قد أخذ برأي يوحى بالنظرية الكوبرنيكية.

وأول هذه الشواهد وأرجحها وزنًا، هو شاهد من أرشميدس الذي كان - كما أشرنا - معاصرًا لأرسطرخس، وإن يكن أصغر منه سنًا؛ ففي خطاب له إلى جيلون، ملك سرقصّة، كتب يقول: إن أرسطرخس قد أخرج «كتابًا يحتوي على بعض الفروض العلمية»، ثم مضى يقول: «وفروضه تلك هي أن النجوم الثابتة والشمس لا تتحرك من مكانها، وأن الأرض تدور حول الشمس في فلك دائري، وأن الشمس تقع في وسط الفلك»؛ وفي بلوتارك فقرة تقول إن «كلينتيز» قد «رأى أنه من واجب اليونان أن يوجهوا الاتهام إلى أرسطرخس من أهل ساموس، لخروجه على قواعد الدين، وذلك لافتراضه أن مُسْتَكَنَّ الكون (أي الأرض) متحرك؛ وهذا الفرض إنما نتج عن محاولته التمشي مع الواقع المشاهد، بأن جعلَ أجرام السماء تظل ساكنة، والأرض تدور في فلك دائري مائل، وفي الوقت نفسه تدور حول محورها»؛ و «كلينتيز» هذا العصر لأرسطرخس، مات حوالي سنة 232 ق.م؛ وفي فقرة ثانية قال بلوتارك إن أرسطرخس لم يتقدّم بهذا الرأي إلا على أنه مجرد فرض، حتى جاء خلقه «سليوكوس» فأيد القول على أنه رأي حاسم (ازدهر شأن سليوكوس حوالي سنة 150 ق.م.) وكذلك يُثبت «إيتيوس» و«سكستوس إمبركوس» بأن أرسطرخس قد تقدّم بالفرض القائل إن الشمس تقع في مركز الكون، لكنهما لا يقولان إن أرسطرخس لم يتقدم بهذا الرأي إلا على أنه مجرد فرض؛ وحتى لو كان هذا هو شأنه، فليس بعيدًا في ما يظهر، أنه إنما لجأ إلى ذلك - كما لجأ جاليليو بعده بألفي عام - مدفوعًا بخوفه أن يسبىء إلى عقائد الناس الدينية، وهو خوف تبيّن من موقف «كلينتيز» (الذي أسلفنا الإشارة إليه) أنه لم يكن خوفًا على غير أساس صحيح.

إنه بعد أن تقدّم أرسطرخس بالنظرية الكوبرنيكية - إما على أنها نظرية، وإما على أنها مجرد فرض - جاء سليوكوس فأخذ بها قطعًا على أنها الرأي

الصواب، ثم لم يظهر بعدئذ من الفلكيين الأقدمين من تناولها غيرهما، ويرجع تَبْدُ المفكرين عامة لهذه النظرية، أولاً إلى هيبارخوس الذي ازدهر اسمه من 161 إلى 126 ق.م.، ويصفه «هيث» بأنه «أعظم فلكي في العصر القديم (93)» وقد كان أول من كتب في حساب المثلثات كتابة علمية، واستكشف استقبال الاعتدالين وقَدَّر طول الشهر القمري تقديرًا خطأ فيه في أقل من ثانية واحدة؛ وعدَّل في تقديرات أرسطرخس عن حجم الشمس والقمر وأبعادهما وأحصى قائمة بمائة وخمسين نجمًا ثابتًا، محدِّدًا لها خطوط الطول وخطوط العرض، واستبدل بنظرية أرسطرخس في مركزية الشمس للكون، نظرية أخرى عدَّل فيها، وهي نظرية أفلاك التدوير التي كان قد ابتكرها أبولونيوس، الذي ازدهر اسمه حوالي 220 ق.م؛ وتعديل هذه النظرية هو الذي عُرف فيما بعد باسم النظام البطليموسي، باسم بطليموس الفلكي، الذي ازدهر في منتصف القرن الثاني بعد الميلاد.

وربما حدث لكوبرنيكوس أن يعرف شيئًا غير كثير عن نظرية أرسطرخس التي كاد يذهب بها النسيان، وشجعه أن يرى بين القدماء سندًا يؤيده في رأيه الجديد الذي أخذ به؛ وإذا استثنينا ذلك كانت هذه النظرية القديمة عديمة الأثر الملحوظ في علم الفلك في العصور التي تلت زمنها.

إن الفلكيين الأقدمين، حين أرادوا تقدير أحجام الأرض والقمر والشمس، وتقدير بُعدي القمر والشمس، استخدموا طرائق سليمة من الواجهة النظرية؛ غير أن افتقارهم للألات التي تعمل على دقة النتائج قد وقف حائلًا في وجوههم؛ فإذا وضعنا هذا الافتقار في آلات الدقة في اعتبارنا، ألفينا كثيرًا من النتائج التي وصلوا إليها قد بلغت من الدقة حدًا يثير الدهشة؛ من ذلك أن «إراتوستينيز» قدَّر قطر الأرض بسبعة آلاف وثمانماية وخمسين ميلًا؛ وهو تقدير لا يقل عن التقدير الصحيح إلا بنحو خمسين ميلًا؛ وقدر بطليموس متوسط بُعد القمر بما يساوي طول قطر الأرض تسعًا وعشرين مرة ونصف مرة؛ والرقم الصحيح هو 30,2 تقريبًا؛ ولم يستطع واحد منهم أن يدنو من التقدير الصحيح لحجم الشمس وبعدها، وجاءت كل تقديراتهم أقل من التقدير الصواب، وفي ما يلي تقديراتهم على أساس أن قطر الأرض هو الوحدة:

أرسطرخس 180

هيبارخس 1245

بوزيدونيوس 6545

والرقم الصحيح هو 11726؛ ومما يلاحظ أن التقديرات القديمة كانت تسير دائمًا نحو التقدير الصواب (ولو أن تقدير بطليموس كان نكسة إلى الوراء)؛ ونلاحظ أن تقدير بوزيدونيوس (94) يقرب من نصف التقدير الصحيح؛ وعلى وجه الجملة

لم يكن تصورهم للنظام الشمسي بعيدًا كل البعد عن الصورة الحقيقية. فلقد كان علم الفلك عند اليونان قائمًا على أساس هندسي، لا على أساس ديناميكي؛ ظن القدماء أن حركات الأجرام السماوية منتظمة ودائرية، أو مركبة من حركات دائرية ولم تكن لديهم فكرة «القوة»؛ فهناك في رأيهم أفلاك متحركة في جملتها، فتتحرك معها الأجرام السماوية المختلفة لأنها مثبتة فيها؛ ثم نشأت فكرة جديدة في الموضوع، أقل من السابقة اعتمادًا على الأساس الهندسي وهي الفكرة التي جاءت مع نيوتن وقانون الجاذبية؛ ومما يستوقف النظر أننا الآن نعود إلى وجهة النظر الهندسية، بفضل «نظرية أينشتين العامة في النسبية» التي نبذت فكرة القوة بمعناها المفهوم في نظرية نيوتن.

والمشكلة التي يواجهها العالم الفلكي هي هذه: إننا نرى حركات ظاهرة للأجرام السماوية في أفلاك السماء؛ ونريد بالفرض أن نضيف إحداثًا ثالثًا، هو إحداث العمق، بحيث نجعل وصفنا للظواهر في أبسط صورة ممكنة؛ فليس فضل الفرض الكوبرنيكي ما فيه من صدق، بل فضله هو البساطة؛ لأنه على أساس نسبية الحركة، لا يكون هنالك موضع لصفة الصدق في الوصف؛ فاليونان في بحثهم عن فروض «يفسرون بها الظواهر»، كانوا في الواقع - ولو أنهم لم يكونوا كذلك في نيتهم الباطنية - يعالجون المشكلة بالطريقة الصحيحة من الوجهة العلمية؛ فمقارنتهم بأسلافهم وبأخلاقهم - حتى كوبرنيكوس - من شأنها حتمًا أن تقنع كل باحث بما كان لهم من عبقرية جديرة حقًا بكل إعجاب.

وتكمل قائمة الطرز الأولى من الرياضيين عند اليونان، بذكر رجلين عظيمين جدًّا، هما أرشميدس وأبولونيوس، اللذين عاشا في القرن الثالث قبل الميلاد، أما أرشميدس فقد كان صديقًا - وربما كان قريبًا - لملك سرقصّة، ولقي مصرعه حين حاصر الرومان المدينة سنة 212 ق.م.؛ وأما أبولونيوس فقد اقام بالإسكندرية منذ يفاعته؛ ولم يكن أرشميدس عالمًا رياضيًا وكفى، بل كان كذلك عالمًا في الطبيعة وباحثًا في توازن السوائل؛ وأشهر ما يُعرف به أبولونيوس هو أبحاثه في القطاعات المخروطية؛ ولن أقول عنهما أكثر من ذلك، لأنهما جاءا في زمن بلغ من تأخر العهد حدًّا لم يجعل لهما في الفلسفة تأثيرًا.

وبلغ العصر العظيم ختامه بعد هذين الرجلين، ولو أن مجهودًا قيّمًا لم يزل يُبدل في الإسكندرية؛ فقد فقدَ اليونان تحت السيادة الرومانية، الثقة بالنفس التي لا تكون إلا في ظل الحرية السياسية؛ وبفقدانهم للثقة بأنفسهم، جعلوا يشعرون نحو أسلافهم بإجلال شلّ فيهم قواهم؛ فالجندي الروماني الذي قتل أرشميدس، كان رمزًا لزوال التفكير المبتكر زوالًا أحدثته روما في أرجاء

العالم الهليني جميعًا.

- (90) - كتاب «الرياضة عند اليونان»، ج 1، ص 145.
- (91) - كتاب السماء 295 ب.
- (92) - كتاب «أرسطو خمس من ساموس، الكوبرنيكي القديم» تأليف Sir Thomas Heath، طبع أكسفورد، 1913؛ وما يلي هنا معلومات قد بنيته على هذا المرجع.
- (93) - الرياضة عند اليونان، ج 2، ص 253.
- (94) - كان بوزيدونيوس معلمًا لشيشرون، وازدهر اسمه في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد.

الجزء الثالث الفلسفة القديمة بعد أرسطو

الفصل الخامس والعشرون العالم الهلينستي

نستطيع أن نقسم تاريخ العالم الناطق باليونانية في العصر القديم، فتراتٍ ثلاثًا؛ فترة قامت فيها الدول ذوات المدينة الواحدة الحرة، وهو نظام شهد ختامه على يدي فيليب والإسكندر؛ وفترة كانت فيها السيادة لمقدونيا، وقد أتى الرومان على آخر آثارها الباقية حين ضموا إليهم مصر بعد موت كليوبترا؛ وأخيرًا فترة الإمبراطورية الرومانية؛ وأولى هذه الفترات الثلاث تتميز بالحرية وعدم التزام النظام، وتتميز الثانية بالخضوع وعدم النظام، ثم تتميز الثالثة بالخضوع والنظام.

والفترة الثانية من هذه الفترات الثلاث، هي التي تعرف باسم العصر الهلينستي وما تم في ذلك العصر من بحوث في العلم والرياضة، هو أفضل ما أنتجه اليونان في هذا الباب على الإطلاق؛ وأما في الفلسفة فقد شهدت تلك الفترة نشأة المدرستين الأبيقورية والرواقية، ونشأة الشك في صورة مذهب فلسفي واضح المعالم؛ إذن فقد كانت فترة لم تزل لها أهمية فلسفية، وإن تكن أقل أهمية من الفترة التي شهدت أفلاطون وأرسطو؛ فلم يجد في الفلسفة اليونانية جديدًا حَقًّا بعد القرن الثالث قبل الميلاد، إلى أن جاءت الأفلاطونية الحديثة في القرن الثالث بعد الميلاد؛ غير أن العالم الروماني خلال تلك الفترة كان يتأهب لانتصار المسيحية.

إن سيرة حياة الإسكندرية القصيرة، قد فاجأت العالم اليوناني بالتغير الشامل؛ ففي العشر السنين الواقعة بين 334 و 324 ق.م. فتح آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبابل وفارس وسمرقند وباختريا Bactria والبنجاب؛ واندكت قوائم الإمبراطورية الفارسية في ثلاثة مواقع، وهي أعظم إمبراطورية شهدها العالم حتى ذلك الحين؛ وشاع بين اليونان الطلعة ما كان للبابليين من حكمة قديمة وخرافات؛ كما شاعت فيهم كذلك الثنائية الزرادشتية، وديانات الهند (ولو أن هذه كانت أقل شيوعًا بينهم) حين كانت البوذية عندئذ في طريقها إلى أن تحتل مكان السيادة بين تلك الديانات؛ وكان الإسكندر يقيم المدن

اليونانية، يحاول أن يعيد فيها النظم اليونانية بقدر معلوم من الحكومة الذاتية، حيثما تغلغل في فتوحه، لا يستثنى من ذلك حتى جبال أفغانستان، ووصف جاكسارتيز وفروع السند؛ ذلك أن الإسكندر قد اعتبر نفسه بادئ ذي بدء رسولاً بالروح الهلينية، على الرغم من أن جيشه كان مؤلفاً من أكثرية مقدونية، وعلى الرغم من أن معظم اليونان الأوروبيين قد خضعوا له عن إرادة منهم؛ ومع ذلك، فقد أخذ - كلما اتسعت رقعة فتوحه - يصطنع شيئاً فشيئاً سياسة توثيق صلات الود التي توحد بين اليوناني والبربري.

وإنما دفعه إلى فعله ذلك عدة دوافع؛ فمن جهة، كان بديهياً أن جيوشه التي لم تبلغ حدًا كبيراً من الضخامة، لم تكن لتستطيع أن تظل مسيطرة على مثل هذه الإمبراطورية الفسيحة بالقوة سيطرة دائمة، بل كان لا بد لها في نهاية الأمر أن تعتمد على مراعاة الشعوب المفتوحة؛ ومن جهة أخرى، لم يكن الشرق قد أُلِفَ أي ضرب من ضروب الحكم ما عدا حكومة الملك المقدس؛ وهو نوع من الحكم شعر الإسكندر فعلاً بأنه إله، أو أنه اتخذ لنفسه مظاهر الألوهية لأغراض سياسية، فذلك موضوع نتركه لعلماء النفس أن يقولوا فيه كلمتهم، ما دامت شواهد التاريخ لا تحسم في ذلك برأي قاطع؛ ومهما يكن من أمر، فلا شك في أنه اغتبط بما أبدته له مصر من مصانعة حين أطلقت عليه خليفة الفراعنة، وما أبدته له فارس من مصانعة أيضاً حين لقبته بالملك العظيم؛ أما ضباطه المقدونيون - «الرفقاء» كما كانوا يسمون - فقد وقفوا إزاءه موقف الأشراف في بلاد الغرب من ملكهم الدستوري: فأبوا أن يلقوا بانفسهم أرضاً أمامه، وكانوا يتقدمون له بالنصح وبالنقد، حتى لو كان في ذلك خطر على حياتهم؛ واستطاعوا في لحظة حرجة أن يتحكموا في تصرفاته، وذلك حين أرغموه أن يعود إلى أرض الوطن، وكان حينئذ قد بلغ السند، بدلاً من اعتزازه مواصلة السير بغية فتح الكنج؛ وأما المشاركة، فقد كانوا ألين عريكة له من هؤلاء الضباط، ما دام يحترم لهم عقائدهم الدينية؛ ولم يكن احترام عقائدهم الدينية بالأمر العسير على الإسكندر، فكل ما يفعله في هذا السبيل، هو أن يقول إن «أمون» أو «بل» هو نفسه «زيوس»، وأن يعلن نفسه ابناً لله، ويلاحظ علماء النفس أن الإسكندر قد كان يمقت فليب، بل ربما كان على علم بمؤامرة اغتياله؛ إذ كان يود لو آمن فعلاً بأن أمه «أوليمبياس» - مثلها مثل سيدة من سيدات الأساطير اليونانية - قد عشقها إله عشقاً كان هو ثمرته؛ فسيرة حياة الإسكندر بلغت من الغرابة المعجزة حدًا، بحيث حق له أن يظن أنه لا يفسر ذلك النجاح الهائل الذي لقيه، إلا أن يكون سليل أصل فيه عناصر الإعجاز.

لقد أخطأ اليونان خطأ فاحشاً حين أحسوا بشعور السيادة على الشعوب البربرية، ولا شك في أن أرسطو قد عبّر عن فكرتهم العامة في ذلك، حين

قال إن أجناس الشمال مليئة بشعلة الحياة، وأجناس الجنوب متحضرة، واليونان وحدهم هم الذين يجمعون الطرفين، فشعلة الحياة تملؤهم وهم في الوقت نفسه متحضرون؛ وأفلاطون وأرسطو كلاهما قد ذهبا إلى أنه من الخطأ أن يتخذ من اليونان عبيدًا، لكن ذلك عندهما جائز بالنسبة للشعوب البربرية؛ وحاول الإسكندر - الذي لم يكن يونانيًا خالصًا - أن يحطم هذا الشعور عند اليونان بالسيادة فتزوج هو نفسه من أميرتين من الشعوب المتبربرة؛ وأرغم زعماء المقدونيين الذين معه أن يتزوجوا نساء من أشرف فارس؛ ولا بد بالبداية أن يكون المستعمرون من الذكور في المدن اليونانية الكثيرة التي أنشأها أكثر من المستعمرات الإناث؛ وإذن فلا بد أن يكون رجاله المستعمرون هؤلاء، قد نسجوا على منواله في الزواج من نساء الإقليم الذي يحدث لهم أن يكونوا فيه؛ وكانت نتيجة هذه السياسة أن تبين جليًا لعقلاء الناس فكرة أن الجنس البشري وحدة لا تتجزأ؛ وأنه لم يعد الولاء القديم للدولة ذات المدينة الواحدة، ولا الولاء (بدرجة أقل) للجنس اليوناني، بصالح للعصر الجديد؛ وتبدأ هذه النظرة الدولية في الفلسفة عند الرواقيين، لكنها تبدأ قبل ذلك في الحياة العملية، إذ تبدأ من الإسكندر؛ وكان من نتائجها تفاعل بين اليوناني والبربري: فتعلم البرابرة كثيرًا من علم اليونان، وتعلم اليونان كثيرًا من خرافة البرابرة؛ وهكذا أصبحت الحضارة اليونانية أقل يونانية في خصائصها، حين انتشرت في مساحة أوسع.

كانت الحضارة اليونانية في صميمها متعلقة بحياة المدينة، نعم كان كثير من اليونان يشتغلون بالزراعة طبعًا، لكن هؤلاء لم يسهموا إلا قليلًا في خصائص الثقافة الهلينية المميزة لها؛ فمذ مدرسة ملطية وصاعدًا، كان اليونان البارزون في العلم والفلسفة والأدب، ممن يتصلون بالمدن التجارية الغنية، التي كثيرًا ما كان يحيط بها شعوب؛ ولم يكن اليونان هم أول من بدأوا في هذا الضرب من الحضارة، بل بدأه الفينيقيون فاعتمدت صور وصيدا وقرطاجنة على العبيد في أداء العمل البدني في حدود بلادهم، كما اعتمدت على الجند المرتزقة في تسيير حروبهم؛ إنها لم تكن تعتمد - كما تفعل العواصم الكبرى اليوم على سكان كثيرين يعيشون في الريف، ويكونون من نفس السلاسة، ولهم نفس الحقوق السياسية، التي لسكان المدن؛ ولعل أقرب مثل نسوقه من الدنيا الحديثة لنصوّر به الحالة في العصر القديم، هو ما كان قائمًا في الشرق الأقصى إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ وذلك أن سنغافورة وهونج كونج، وشنغهاي وغيرها من مواني الصين التي شملتها المعاهدة، كانت كلها جزرًا أوروبية صغيرة، كون فيها الرجال البيض طبقة تجارية أرستقراطية تعيش على المجهود البدني الذي يبذله أبناء البلاد، أما في امريكا الشمالية - شمال خط - «ماسون - دكسن» - فلم يكن مثل

هذا العمل ميسورًا عند غير البيض، فاضطر هؤلاء أن يشتغلوا بالزراعة؛ ولهذا السبب تمكنت قبضة الرجل الأبيض من أمريكا الشمالية، بينما قبضته على الشرق الأقصى قد أصابها بالفعل كثير من الضعف، وقد تزول زوالًا تامًا في غير عسر، ومع ذلك فتقافة الرجل الأبيض - خصوصًا ثقافته الصناعية - ستظل قائمة هناك بعد زواله؛ ونستطيع من هذا التشبيه أن نتصور موقف اليونان في الأجزاء الشرقية من إمبراطورية الإسكندرية.

كان إثر الإسكندرية على خيال الناس في آسيا قويًا وطويل الأمد، وفي ما يلي فاتحة «الجزء الأول من سفر المقاييين» الذي كتب بعد موته بقرون طويلة، وهي فاتحة تصف سيرة الإسكندر: وبعد ما أتيح للإسكندر المقدوني ابن فيليب، الذي خرج من بلاد شطيم cettiim، أن يطمس دارا ملك الفرس والميديين، حكم هو مكانه، وقد حكم اليونان أولًا، ثم شن حروبًا كثيرة، وظفر بقلع قوية كثيرة، وذبح ملوك الأرض، وتغلغل بسيره حتى وصل إلى أطراف الأرض وغنم المغانم من أمم كثيرة، وقد كانت الأرض قبله هادئة؛ ومن ثم جاءه المجد، وملأ الغرور قلبه؛ وجمع جيشًا قويًا جبارًا، وحكم به الأقطار والأمم والملوك، الذين أصبحوا من توابعه؛ وبعد هذا كله أصابه المرض، وأدرك أنه دان من الموت؛ فنادى من حاشيته من كان شريفًا نشأ وتربى معه منذ الصغر، وقسم ملكه بينهم، وهو لم يزل حيًّا⁽⁹⁵⁾، وهكذا حكم الإسكندر اثني عشر عامًا ثم مات.

وظلَّ الإسكندر قائمًا في الديانة الإسلامية بطلًا أسطوريًا؛ ولا يزال بعض رؤساء القبائل إلى يومنا هذا في جبال الهملايا، يزعمون أنهم من سلالة⁽⁹⁶⁾، ولن تجد في الأبطال الذين لا شك في حقيقة وجودهم التاريخي، بطلًا كان كما كان الإسكندر فرصة مواتية كل المواتاة لتحريك الخيال الأسطوري الشعري عند الناس.

فلما مات الإسكندر، بذلت جهود للمحافظة على وحدة إمبراطوريته؛ لكن أحد أبنيه كان لا يزال رضيعًا، والآخر لم يكن قد ولد بعد؛ وكان لكل من هذين الولدين مؤيدون، لكن الحرب الأهلية التي ترتبت على هذا الاختلاف بين المؤيدين، انتهت بإبعادهما معًا، وأخيرًا تقسمت إمبراطوريته أسرات ثلاثة رجال من قواده؛ وكان التقسيم على وجه التقريب هو أن ظفرت أسرة منها بالشطر الأوروبي من ملكه، وظفرت أخرى بالشطر الأفريقي، وظفرت الثالثة بالشطر الآسيوي، وآل الجزء الأوروبي في النهاية إلى سلالة انتيجونوس؛ وجعل بطليموس الذي آلت إليه مصر، الإسكندرية عاصمة ملكه، أما سليكوس الذي انتزع آسيا بعد حروب كثيرة، فقد كان في شغل من حملاته الحربية بحيث لم يجعل لنفسه عاصمة ثابتة، غير أن أنطاكية أضحت

في الأعوام التالية هي المدينة الرئيسية لأسرته المالكة. ولم يدم البطالمة والسليوكيديون على سياسة الإسكندر في محاولته دمج ما هو يوناني بما هو بربري، وأقاموا حكومات طاغية، معتمدين فيها أول الأمر على ما بقي لهم من أبناء الجيش المقدوني بعد أن زيدوا قوة بمرتزقة من اليونان، واستطاع البطالمة في مصر أن ينشروا الهدوء نوعًا ما، أما آسيا فقد شهدت قرنين مضطربين بالحروب الناشبة بين أفراد الأسرة المالكة، التي لم تنته إلا بالغزو الروماني؛ وحدث إبان هذين القرنين أن غزا البارثيون Parthians فارس، وازدادت عزلة اليونان في بكتيريا Bactrian Greeks شيئًا فشيئًا.

فقد كان عليهم ملك في القرن الثاني قبل الميلاد (وهو القرن الذي أعقبه انحلالهم انحلالاً سريعاً) هو الملك «مناندر» الذي كان ملكه فسيحاً في الهند، ولا يزال بين أيدينا محاورتان دارتا بينه وبين حكيم بوذي، مكتوبتان باللغة الپالية، ولبعضهما ترجمة صينية؛ ويطن «الدكتور تارن» أن أولى هاتين المحاورتين مستمدة من أصل يوناني، لكن الثانية التي تنتهي باعتزال مناندر عرشه واعتناقه البوذية، لا شك في أنها لم تستمد من أصل يوناني.

كانت الديانة البوذية إذ ذاك في عنفوانها تعمل على هداية الناس؛ وقد سجل «أشوكا» (264 - 228 ق.م.) - وهو الملك البوذي الذي أمعن في البوذية حتى أصبح من أوليائها القديسين - سجل في نقش لا يزال بين أيدينا، أنه أرسل الرسل إلى الملوك المقدونيين جميعاً: «وهذا - في رأي جلالته - أبلغ ما بلغه من نصر - النصر عن طريق القانون؛ وهذا القانون هو ما أقامه جلالته في أجزاء ملكه وفي الممالك المجاورة أيضاً، التي تبعد ستمائة فرسخ - فقد بلغ بها حيث يسكن الملك اليوناني أنطاكيوس، ثم جاوز ذلك حتى وصل إلى حيث يقيم الملوك الأربعة، وهم: بطليموس انتيجانوس وماجاس والإسكندر.. وكذلك نشره في حدود ملكه بين اليونانيين⁽⁹⁷⁾» (يعني يونان پنجاب) ولكن ليس بين أيدينا لسوء الحظ مدون غربي بوصف هذه البعثات التبشيرية.

وكان الأثر الهليني أعمق بكثير في بابل منه في الهند، فقد أسلفنا القول بأن العالم الوحيد في العصور القديمة الذي تبع أرسطرخس من أهل ساموس، في أخذه بالنظام الكوبرنيكي في الفلك، هو سليوكوس من سليوكيا على نهر دجلة، وقد ازدهر اسمه حوالي 150 ق.م، ونبئنا «تاستوس» أن سليوكيا في القرن الأول الميلادي، لم تكن قد نكصت على أعقابها إلى طرائق العيش الهمجية التي كان يعيش بها البارثيون، بل لبثت محتفظة بالنظم الاجتماعية التي وضعها سليوكوس⁽⁹⁸⁾ مؤسسها من اليونان؛ ففيها ما يشبه مجلس الشيوخ، وقوامه ثلاثمائة مواطن يختارون لثروتهم أو لحكمتهم، وكذلك كان للشعب بصيحه من سلطة الحكم⁽⁹⁹⁾. وباتت اليونانية هي لغة الأدب والثقافة

في أرجاء ما بين النهرين، وفي ما يقع إلى الغرب منها، ولبثت كذلك حتى الفتح الإسلامي.

وتأثرت سوريا (ما عدا أرض الميعاد اليهودية) تأثرًا شاملاً كاملاً في مدنها بالأثر الهليني، من حيث اللغة والأدب، أما سكان الريف الذين كانوا أكثر محافظة على القديم، فقد أبقوا على العقائد الدينية واللغات التي تعودوها (100). وكان للمدن اليونانية على ساحل آسيا الصغرى تأثير دام قرونًا قبل ذلك في جيرانها من البرابرة، ثم زاد التأثير بالفتح المقدوني، وتروي «أسفار المقايين» أول الصراع بين الهلينية واليهود، وقصة هذا الصراع ممتعة غاية الإمتاع، مخالفة في ذلك كل ما يتصل بالإمبراطورية المقدونية، وسأتناول هذا الجانب فيما بعد، حين أتناول نشأة المسيحية ومراحل نموها، فلم يصادف التأثير اليوناني في أي مكان آخر، مثل ما صادفه لدى اليهود من مقاومة عنيدة.

ولو نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الثقافة الهلنستية، وجدنا ألمع نجاح في القرن الثالث قبل الميلاد، قد اجتمع لمدينة الإسكندرية؛ فلم تتعرض مصر للحروب بمثل ما تعرضت لها الأجزاء الأوروبية والآسيوية من ملك المقدونيين؛ وكانت الإسكندرية في موقف غاية في الامتياز بالنسبة للتجارة، وكان البطالمة يرعون الحركة العلمية، واستقدموا لعاصمتهم عددًا كبيرًا من خيرة رجال العصر؛ حتى لقد أصبحت الرياضة - ولبثت كذلك حتى سقوط روما - أصبحت علمًا إسكندريًا إلى حد كبير؛ نعم قد كان أرشميدس من صقلية، وكان ينتمي إلى الجزء الوحيد من أجزاء العالم الذي ظلت فيه الدولة ذات المدينة الواحدة المعروفة لدى اليونان، محتفظة باستقلالها لكنه هو كذلك كان قد درس في الإسكندرية؛ وكان «إراتوستينز» هو الأمين الأول لمكتبة الإسكندرية المشهورة؛ وهكذا استطاع علماء الرياضة والطبيعة المتصلون بالإسكندرية قليلًا أو كثيرًا، إبان القرن الثالث قبل المسيح، أن يظهروا من الكفاءة ما أظهره أي رجل من اليونان خلال القرون السالفة لعهدهم، وأنتجوا في علومهم نتائج لها من الأهمية ما للنتائج التي وصل إليها العلماء اليونان؛ لكنهم لم يكونوا - كما كان أسلافهم - رجالا اتخذوا مجال العلوم كلها مجالًا لكل منهم، وجعلوا ينشرون فلسفات تشمل الكون كله، بل كانوا متخصصين بمعنى التخصص في العصر الحديث؛ فإقليدس وأرسطرخس وأرشميدس وأبولونيوس، قد كفتهم أن يكونوا رياضيين، ولم يطمحوا في مجال الفلسفة إلى منزلة الابتكار الأصيل.

وكان التخصص من سمات العصر في كل فروع المعرفة، لا في عالم البحث العلمي وحده؛ بعد أن كانت الحال غير ذلك في المدن اليونانية الحاكمة

لنفسها بنفسها إبان القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، ذلك أن الرجل في ذلك العهد كان يفرض فيه أنه قادر على كل شيء، فهو مستعد أن يكون - بحسب اختلاف الحالات الناشئة - جنديًا وسياسيًا ومشرعًا وفيلسوفًا؛ فعلى الرغم من أن سقراط كان يكره السياسة، إلا أنه لم يستطع أن يتجنب اشتباكه في المنازعات السياسية، وكان في شبابه جنديًا، كما كان باحثًا في العلم الطبيعي (على الرغم من إنكاره ذلك في «الدفاع») وحيثما وجد براوتاجوراس فراغًا بعد تعليمه مبادئ الشك للشبان الأرستقراطيين الذين يبحثون لأنفسهم عن آخر ما وصل إليه الفكر، كان يشغل ذلك الفراغ بسنّه قانونًا لـ «ثوري». وكذلك كانت لأفلاطون محاولات في السياسة، ولو أنها محاولات منيت بالفشل، وفي الأوقات التي لم يكن فيها زينوفون مشغولًا بالكتابة عن سقراط، ولا مشغولًا بالظهور بمظهر السيد من سادة الريف، كان يملأ فراغه باشتغاله قائدًا من قادة الجيش، وحاول علماء الرياضة من الفيثاغوريين أن يظفروا لأنفسهم بحكومة المدن، وكان الواجب محتوما على كل فرد أن يكون من المحلفين، وأن يؤدي غير ذلك من الواجبات العامة الأخرى، لكن هذا كله تغير في القرن الثالث، نعم لبثت الحياة السياسية قائمة في الدول القديمة ذوات المدينة الواحدة، إلا أنها سياسة باتت إقليمية لا أهمية لها، إذ كانت اليونان عندئذ قد خضعت لسيادة الجيوش المقدونية، وكانت المنازعات الخطيرة في سبيل القوة قائمة بين الجنود المقدونيين أنفسهم، ولم تكن تلك المنازعات قائمة على مبادئ نظرية، بل كان كل اهتمامها توزيع البلاد بين المغامرين المتنافسين، فإذا ما عرض لهؤلاء الجنود الذين لم يصيبوا من العلم إلا مقدارًا قليلًا - على تفاوتهم في هذا المقدار الضئيل - إذا ما عرضت لهؤلاء أمور تمس إدارة الحكم أو الموضوعات الفنية، استخدموا فيها أخصائيين من يونان، مثال ذلك ما تم في مصر من عمل رائع في مسألة الري والصرف، لقد كان منهم الجنود، والإداريون والأطباء، والرياضيون، والفلاسفة، لكن لم يكن منهم فرد واحد جمع في شخصه كل هذه الأشياء دفعة واحدة.

كان العصر عصرًا يتيح لمن عنده مال ولم يكن راغبًا في قوة الجاه، أن يستمتع بحياته إلى درجة بعيدة - على افتراض أنه قد لبث بمنجاة من جيوش المغيرين، كذلك كان في وسع رجال العلم الذين احتضنهم أمير من الأمراء، أن يتمتعوا بقدر كبير من حياة الترف، على شرط أن يكونوا بارعين في الرماية، ولا يمانعون في أن يكونوا موضوعًا للنكات الملكية الغاشمة، غير أن الأمن لم يعرف إلى ذلك العصر سبيلًا، فقد تحدث داخل القصر الملكي ثورة تطيح بالأمير الذي يعيش في كنفه ذلك الحكيم المرئي، أو قد يغير المغيرون على المسكن الأنيق للرجل الغني فينزلون به الخراب، أو قد يفيق الإنسان

فإذا مدينته قد سلبت سلبيًا في تيار الحروب المتصل، فلا عجب أن نرى الناس في مثل هذه الظروف قد ركنوا إلى عبادة الحظ، إذا لم يكن في مجرى الأمور الإنسانية ما يدل على السير بمقتضى العقل، فمن ألحَّت عليه الرغبة في أن يجد نظامًا عقليًا، انطوى على نفسه، واعتزم - كما اعتزم الشيطان في قصيدة «ملتن» أن يجعل: العقل مجالًا لنفسه، ففي حدود نفسه، يستطيع أن يجعل من الجنة جحيمًا، ومن الجحيم جنة.

فإذا استثنت مغامرات الباحثين عن صالح أنفسهم، وجدت أنه لم يعد هناك حافز يحفز الناس على الاهتمام بالشؤون العامة؛ فبعد الفترة اللامعة التي سطعت فيها غزوات الإسكندر، أخذ العالم الهلينستي يغوص في حالة من الفوضى لافتقاره إلى حاكم مستبد له من القوة ما يمكنه من أن يصون لذلك العالم سيادة مستقرة البناء، أو إلى مبدأ له من قوة التأثير ما يخلق به تماسكًا اجتماعيًا بين الناس، فقد برهن الذكاء اليوناني على عجزه التام حين واجهته المشكلات السياسية الجديدة، إذ كان الرومان بغير شك ذوي بلادة ذهنية وقسوة وحشية، بالقياس إلى اليونان، إلا أنهم قد خلقوا النظام على أقل تقدير، وإن كانت الفوضى القديمة التي سارت أيام الحرية، مقبولة، فما ذاك إلا لأن كل فرد من أبناء المدينة قد أخذ بنصيب منها، أما الفوضى المقدونية الجديدة التي فرضها الحكام العاجزون فرضًا على الشعب، فقد كانت ممقوتة أشد المقت إذ كانت أشد مقنًا عند الناس مما تلاها من خضوع لروما.

وكان يشيع بين الناس سخط اجتماعي وخوف من الثورة، وانخفضت أجور العمال الأحرار، وقد يكون ذلك راجعًا إلى منافسة العمال العبيد الذين جيء بهم من المشرق، وفي الوقت نفسه ارتفعت أثمان ضروريات الحياة. فترى الإسكندر - عند مستهل قيامه بمغامراته - يجد من وقته الفراغ الذي يعقد فيه المحالقات التي قصد بها أن يظل الفقراء في مكانهم من المجتمع، ففي المحالقات التي تم عقدها سنة 335 ق.م. بين الأسكندر وبين دول عصبة كورنثة، وضعت شروطًا يلزم بمقتضاها أن يتخذ مجلس تلك العصبة مع ممثل الإسكندر، الإجراءات الضرورية التي تمنع في كل بلاد العصبة وقوع مصادرة للأموال الخاصة، أو تقسيم للأراضي، أو إلغاءه للدين، أو تحرير للعبيد من أجل الثورة على النظام القائم ⁽¹⁰¹⁾، وكانت المعابد في العالم الهلينستي بمثابة أصحاب المصارف، لأنها هي التي كانت تمتلك رصيد الذهب، وتضبط حركة القروض، وحدث في الشطر الأول من القرن الثالث أن أقرض معبد أبو في ديلوس قروضًا بفائدة قدرها عشرة في المائة، وكانت نسبة الربح قبل ذلك أعلى من هذا القدر ⁽¹⁰²⁾.

ولا بد أن قد أتيح للعمال الأحرار الذين وجدوا أجورهم غير كافية لتغطية الضرورات نفسها، أن يظفروا لأنفسهم بأعمال في الجيش كجند مرتزقة، ذلك إن كانوا بعد في شبابهم وقوتهم، نعم، إن حياة الجندي من المرتزقة، قد كانت بغير شك مليئة بالصعاب والأخطار، لكنها كانت إلى جانب ذلك مليئة بمنافذ الأمل، فقد يقع لهؤلاء الجنود أن ينهبوا مدينة شرقية غنية، وقد تسنح لهم فرصة عصيان يعود عليهم بريح، إذ لا بد أن قد كان من الخطر الداهم لقائد جيش أن يحاول تسريح جيشه، ثم لا بد أن قد كان ذلك أحد الأسباب التي جعلت الحروب في اتصال يكاد لا ينقطع.

وظلت الروح الوطنية القديمة قائمة في المدن اليونانية القديمة كما كانت قبل على وجه التقريب، أما المدن الجديدة التي أسسها الإسكندر - ولا نستثنى الإسكندرية منها - فلم تكن فيها مثل تلك الروح، لقد كانت المدينة الجديدة في الأزمان السابقة لعهد الإسكندرية، تنشأ دائماً على أيدي مستعمرين يتألفون من فريق جاء مهاجراً من مدينة واحدة قديمة، فكانت المدينة الجديدة تظل على صلات بالمدينة الأصلية إذ تربطها بها روابط العاطفة، ومثل هذه العاطفة يدوم أمداً طويلاً، كما يتبين - مثلاً - من تأثير النشاط السياسي الذي أبدته لامبساكوس في هلزيونت سنة 196 ق.م، فهذه المدينة كانت مهددة بالخضوع للملك السليوكوسي انطاكيوس الثالث، وقررت أن ترفع أمرها إلى روما تطلب منها الحماية، وأرسلت لذلك وفدًا، ولكن هذا الوفد لم يذهب إلى روما مباشرة، بل أخذ سمته أولاً إلى مرسيليا على الرغم مما بين البلدين من مسافة بعيدة، وذلك لأن مرسيليا كانت مثل لامبساكوس، مستعمرة لفوقيا، فضلاً عن أنها مدينة مقربة إلى قلوب الرومان، فلما استمع أهل مرسيليا إلى خطبة ألقاها رسول لامبساكوس، اعتزموا على الفور إرسال بعثة سياسية من عندهم إلى روما، لتؤيد مطالب المدينة التي تنزل من مدينتهم منزلة الأخت، وكذلك أخذ الغال المقيمون داخل البلاد وراء مرسيليا، بنصيب في الأمر، فأرسلوا خطاباً إلى بني جلدتهم في آسيا الصغرى، وأعني الغالتيين، يوصونهم بالوقوف موقف الود من لامبساكوس، وبطبيعة الحال، فرحت روما بهذه الذريعة التي تتذرع بها للتدخل في شؤون آسيا الصغرى، واستطاعت لامبساكوس أن تحتفظ بحريتها بفضل تدخل روما في الأمر - إلى أن أصبحت تلك الحرية غير متفقة مع مصالح الرومان (103).

وأطلق حكام آسيا على أنفسهم - بوجه عام - اسم «أصدقاء هليني» وربطوا أواصر الصداقة بينهم وبين المدن اليونانية القديمة، بمقدار ما سمحت بذلك السياسة والضرورات الحربية، ورغبت المدن، بل وطالبت بما جعلته حقاً من

حقوقها (كلما استطاعت إلى ذلك سبيلاً) وهو أن تقوم فيها حكومة ذاتية ديمقراطية، وأن تزول عنها الجزية، وأن تتحرّر من العامية الملكية، وكانت هذه المدن جديرة بأن تسترضي، لأنها كانت غنية، وكان في مقدورها أن تمد الجيش بالمرتزقة، وكان لكثير منها ثغور هامة؛ لكنها إذا ما انحازت إلى الجانب الخطأ في حرب أهلية، عرضت نفسها للغزو الصريح؛ وعلى وجه الإجمال، كانت أسرة السليوكوسيين وغيرها من الأسر المالكة التي نشأت تدريجاً، تعامل تلك المدن معاملة سمحة، إذا استثنينا حالات قليلة.

وعلى الرغم من أن المدن الجديدة كانت تتمتع بقسط من الحكومة الذاتية، إلا أنها لم تكن لها التقاليد التي كانت للمدن الأقدم منها، ولم يكن أبناءها متجانسين في أصولهم، بل جاؤوها من شتى نواحي اليونان، وكان معظمهم من المغامرين. فهم يشبهون أولئك الذين استقر بهم المقام في جوهانزبرج؛ ولم يكونوا مهاجرين في سبيل الدين، كالمستعمرين من اليونان الأولين، أو الكرواد الذين هاجروا إلى ولاية انجلترا الجديدة؛ وترتب على ذلك أنه لم تستطع مدينة واحدة من مدن الإسكندر أن تكوّن وحدة سياسية قوية؛ وكان ذلك في صالح حكومة الملك، لكنه كان ضعفاً إذا نظرنا إليه من وجهة انتشار الروح الهلينية.

كان تأثير الديانة والخرافة غير اليونانيتين في العالم الهلينستي، سيئاً على وجه التغليب، لا على وجه التعميم، لأنك قد تجد حالات تدل على غير ذلك، فقد كان لليهود والفرس والبوذيين ديانات لا شك إطلاقاً في أنها كانت أسمى من العقيدة الشائعة بين اليونان في تعدد الآلهة، ولو درسها خيرة فلاسفة اليونان لاستفادوا من دراستها؛ لكن شاء سوء الحظ أن يتأثر خيال اليونان بأبلغ الأثر بالبابليين والكلدانيين؛ فأول ما يقدمه هؤلاء هو تاريخ أسلافهم الذي هو من خلق أوهامهم، فقد عادوا بمدوناتهم الكهنوتية آلاف السنين، وزعموا أنهم يستطيعون أن يرجعوا بأصولهم إلى آلاف أخرى من السنين؛ ثم كان لهم بعد ذلك حكمة حقيقية، إذ كان في مقدور البابليين أن يتنبأوا على وجه التقريب بالكسوف والخسوف، قبل أن استطاع اليونان ذلك بزمن طويل؛ لكن هذه الأشياء لم تكن أكثر من مبرر يمهد السبيل لأن يفتح اليونان صدورهم لما يتلقونه من ثقافة تلك البلاد، وأما الذي تلقوه فعلاً فمعظمه تنجيم وسحر؛ ويقول الأستاذ جليبر مرب: «لقد وقع التنجيم على العقل الهلينستي، كما يقع المرض الجديد على سكان جزيرة نائية، فيصف ديودورس قبر أزيماندياس بأنه مغطى بالرموز الفلكية، ويشبه في ذلك قبر أنطاكيوس الأول الذي كشف عنه في كوماچيني، وكان من الطبيعي للملوك أن يؤمنوا بأن النجوم كانت تلاحظ أفعالهم، لكن سرعان ما انتقلت هذه

العدوى إلى سائر الناس⁽¹⁰⁴⁾». والظاهر أن أول من علم التنجيم لليونان في عهد الإسكندر، رجل كلداني اسمه بروسوس الذي اتخذ «كوس» مكانًا لتعليمه، والذي «فسر بل» كما يقول سنكا، ويقول الأستاذ مري: «لا بد أن يكون معنى ذلك أنه ترجم إلى اليونانية «عين بل». وعلى رسالة مدونة على سبعين لوحة وجدت في مكتبة آشور بانيبال (686 - 626 ق.م.) لكنها كانت نظمت تمجيذًا لـ «سارجون الأول» في عام من الألف الثالث قبل الميلاد (نفس المرجع، ص 671).

ولقد آمنت الكثرة الغالبة من خيرة الفلاسفة - كما سنرى - بالتنجيم، ولما كان التنجيم يزعم إمكان التنبؤ بالمستقبل، فقد اقتضى إيمان الفلاسفة به اعتقادهم في الضرورة أو القدر، وهو اعتقاد جاء معارضًا للعقيدة الشائعة عندئذ في سيادة الحظ، ولا شك أن معظم الناس آمنوا بالقدر والحظ معًا، ولا يلاحظوا أبدًا ما في ذلك من تناقض.

وكان لا بد لهذه الفوضى الضاربة أن تنتهي إلى انحلال خلقي، وألا تقتصر على إضعاف القدرة الفكرية، فإن العصور التي يسودها القلق أمداً طويلاً، قد لا تتعارض مع أسمى درجات القداسة في قلة قليلة من الناس، إلا أنها تتنافى مع فضائل الحياة اليومية كما يعيشها المواطنون ذوو المكانة المحترمة في المجتمع، فقد يظهر ألا فائدة من الادخار إذا كان من المحتمل أن يبذد كل ادخارك غداً، وألا فائدة من الأمانة إذا كان من تؤدي الأمانة من أجله لا يتردد في «ال نصب» عليك وألا فائدة التمسك القوي برأي، إذا لم يكن لأي رأي أهمية، ولا فرصة قد تسنح له (للرأي) فينتصر ويسود، وألا فائدة من الحجة تقيمها تأييداً للصدق في القول، حين يستحيل احتفاظك بالحياة أو بالمال إلا بالمراوغة الماكرة، فالرجل الذي لا يرى مصدرًا للفضيلة سوى الحكمة الدنيوية الخالصة، سينقلب في عالم كهذا مغامرًا، لو وجد في نفسه الشجاعة لذلك، فإن لم يجدها، التمس مكانًا مغمورًا يساير فيه تيار الحوادث محصنًا بجنبه.

ويقول مناندر الذي ينتمي إلى هذا العصر: لقد عرفت رجالًا كثيرين لم يكونوا بطبعهم أوغادا.

فأصبحوا كذلك رغم أنوفهم، بما صادفوه من جد عاثر ولو استثنيت من أهل القرن الثالث قبل الميلاد نفرًا قليلًا ممتازًا، وجدت هذه الأبيات تلخص النزعة الخلقية لذلك العصر، بل إنه حتى هذه الفئة القليلة قد حل الخوف في نفوسهم محل الأمل، وكانت الغاية من الحياة أقرب إلى أن تكون فرارًا من الحظ السيئ منها إلى أن تكون فعل خير إيجابي، «وعندئذ تتراجع الميتافيزيقا إلى الوراء، ويصبح للأخلاق - التي أصبحت فردية - المكانة

الأولى، ولم تعد الفلسفة شعلة من نار يهتدي بها فئة قليلة من الباحثين عن الحقيقة الذين لا يتصفون بمضاء العزيمة، بل أضحت الفلسفة أقرب شبهًا بعربة الإسعاف، تسير في مؤخرة المعركة القائمة من أجل البقاء وتلتقط الصرعى من الضعفاء والجرحى» (105).

-
- (95) - ليس هذا صوابًا من الوجهة التاريخية.
(96) - قد لا يكون صحيحًا الآن، إذ تلقى أبناء هؤلاء الذين كانوا يزعمون لأنفسهم هذا الزعم، علومهم في مدرسة إيتن (مدرسة الخاصة في إنجلترا).
(97) - مقتبسة من كتاب «أسرة سليوكوس» لمؤلفه Bevan، ج 1، ص 298، هامش.
(98) - سليوكوس الملك، لا الفلكي.
(99) - أنباء التاريخ، ج 6، فصل 42.
(100) - انظر كتاب تاريخ كيمبردج القديم، ج 7، ص 194 - 195.
(101) - «المشكلة الاجتماعية في القرن الثالث» تأليف W.W. Jam. وهو فصل من كتاب «العصر الهلينستي» كتبه مؤلفون عدة، طبعة كيمبردج 1923؛ وهذا الفصل غاية في الإمتاع، ويحتوي على كثير من الحقائق التي لا تجدها ميسرة في أي كتاب آخر.
(102) - المرجع السابق نفسه.
(103) - كتاب «أسرة سيبوكوس» لمؤلفه Bevan، ج 2، ص 45 - 6.
(104) - كتاب «خمس مراحل في الديانة اليونانية» ص 187 - 188.
(105) - راجع C. F. Angus في تاريخ كيمبردج القديم» ج 7، ص 231؛ والقطعة التي اقتبسناها من مناندر، مأخوذة أيضًا من الفصل نفسه .

الفصل السادس والعشرون الكليون والمتشككون

يختلف نوع العلاقة التي تربط الممتازين عقليًا بمجتمعهم المعاصر، اختلافًا كبيرًا من عصر إلى عصر، ففي بعض العصور السعيدة الحظ، كان هؤلاء الممتازون عقليًا - على وجه الإجمال - في توافق مع بيئتهم - نعم قد كانوا ولا شك يقترحون ما يبدو لهم ضروريًا من ضروب الإصلاح، لكنهم كانوا على ثقة كبيرة بأن مقترحاتهم ستصادف صدورًا رحبًا، ثم كانوا لا يفتقرون العالم الذي وجدوا أنفسهم بين ظهرانيه، حتى ولو بقي ذلك العالم بغير إصلاح. وفي عصور أخرى، كان الممتازون عقليًا ثائرين على ما حولهم، يعتبرون أن الضرورة تتطلب بعض التغييرات في ما هو كائن، ويتوقعون أن تتم هذه التغييرات في المستقبل القريب، بفضل نشرهم الدعوة لها مضافًا إلى عوامل أخرى؛ وفي عصور من نوع ثالث، كان هؤلاء الممتازون عقليًا ييأسون من العالم، ويحسون بأنه على الرغم من أنهم هم أنفسهم يعلمون ماذا ينقص المجتمع من حاجات، فليس ثمة أمل في سد ذلك النقص، ومثل هذه الحالة النفسية سرعان ما تعمق في نفس صاحبها إلى درجة أشد من درجات اليأس، بحيث يعد الحياة على الأرض شرًا في أساسها، ولا يجد أملًا في حياة خيرة إلا في الحياة الآخرة، أو في ضرب من ضروب التناسخ الصوفي.

وفي بعض العصور ترى هذه الوجهات من النظر جميعًا قد قامت جنبًا إلى جنب، اتخذها أفراد مختلفون من أبناء العصر الواحد؛ فانظر مثلاً إلى الشطر الأول من القرن التاسع عشر، تجد «جيته» مستريح النفس، و «بنثام» مصلحًا، و «شلي» ثائرًا، و «سليوباردي» متشائمًا، لكن معظم العصور كان يسودها نغمة واحدة تعمد كبار كتابها أجمعين، فقد كان هؤلاء في إنجلترا مستريحى النفس في عهد إيصابات في القرن الثامن عشر، وفي فرنسا، أصبحوا ثوريين فيما يقرب من عام 1750، وفي ألمانيا تراهم متحمسين للروح الوطنية منذ 1813.

وفي الفترة التي سادت فيها الكنيسة، وهي تمتد من القرن الخامس إلى

القرن الخامس عشر، كان ثمة صراع بين ما يؤمن به الناس من الوجهة النظرية، وبين ما يحسونه إحساسًا عمليًا؛ فالدنيا - من الوجهة النظرية - وإدريس بالعبوات؛ هي إعداد تكتنفه ألوان المحن، يستعد به الإنسان لعالم آخر؛ أما من الوجهة العملية، فلم يسع مؤلفو الكتب - وقد كانوا من رجال الكنيسة وحدهم تقريبًا إلا أن يحسوا الغبطة لما للكنيسة من قوة؛ ووجدوا الفرصة سانحة لنشاط جم فيما اعتقدوا أنه نافع لهم، وعلى ذلك فقد كانت لهم عقلية الطبقة الحاكمة، لا عقلية أناس شعروا كأنما هم منفيون في عالم غريب عنهم، هذا جانب واحد من الثنائية العجيبة التي تسري خلال العصور الوسطى كلها، وسبب ذلك هو أن الكنيسة - على الرغم من أنها قائمة على أساس من العقائد الخاصة بعالم آخر - كانت أهم مؤسسة تمس دنيا الحياة اليومية.

هذا الإعداد النفسي للعالم الآخر، الذي تتصف به المسيحية، يبدأ منذ العصر الهلينستي؛ وهو مرتبط بزوال الدولة ذات المدينة الواحدة؛ فإن جاز للفلاسفة اليونان حتى عهد أرسطو، أن يتذمروا من هذا أو من ذاك، إلا أنهم على وجه الجملة، لم يكونوا يائسين من العالم، ولا هم أحسوا بعجزهم في دنيا السياسة، نعم إنهم قد ينتمون أحيانًا إلى حزب منهزم، لكنهم في هذه الحالة لم يعدوا هزيمتهم إلا نتيجة لتقلبات الصراع في الحياة، لا نتيجة لقضاء محتوم على أصحاب الحكمة أن يكونوا بغير حول ولا قوة؛ وحتى أولئك الذين هاجموا عالم الظواهر، والتمسوا سبيلًا للفرار في التصوف، مثل فيثاغورس، ومثل أفلاطون في بعض حالاته النفسية، قد كان لهم خطط عملية حاولوا بها أن يقلبوا الطبقات الحاكمة إلى جماعات من القديسين والحكماء، فلما انتقلت القوة السياسية إلى أيدي المقدونيين، كان طبيعيًا أن ينتحى الفلاسفة اليونان عن السياسة، وأن يزدادوا إمعانًا في تكريس أنفسهم لبحث مشكلة حياة الفرد كيف يجب أن تكون التماسًا للخلاص، إنهم لم يعودوا يسألون: كيف يمكن للناس أن يخلقوا دولة فاضلة، وإنما جعلوا يسألون: كيف يمكن أن يكونوا ذوي فضيلة في عالم الرذيلة، أو سعداء في عالم من الشقاء، نعم إن هذا التحول لم يكن سوى تحول في درجة الاهتمام، لا في نوع الاهتمام، فقد ألقى مثل هذه الأسئلة قبل ذلك، والرواقيون المتأخرون قد عادوا من جديد فاشغلوهم أنفسهم حينًا من الدهر بشؤون السياسة - سياسة روما لا سياسة اليونان - لكنه تحوّل - مع ذلك - حقيقي؛ فلو استثنينا الفترة الرومانية في حياة الرواقية إلى حد ما، وجدنا نظرة أولئك الذين كانوا جادين في فكرهم وشعورهم، قد أخذت تزداد في ذاتيتها وفرديتها، حتى جاءت المسيحية آخر الأمر فأخرجت إنجيلًا للخلاص الفردي، كان مصدر إلهام يحرك الحماسة في نفوس المبشرين، وأساسًا بنيت عليه الكنيسة، وإلى أن تم هذا، لم يكن الفيلسوف يجد أمامه مؤسسة منظمة يستطيع أن ينضم إليها بكل قلبه،

ولذلك لم يكن ثمة مخرج يكفيه لينفَس عن طريقه لا يشعر به من حب للنفوذ حُبًا مشروعًا، ولهذا السبب، كان فلاسفة العصر الهلنستي أضيق نطاقًا في صفاتهم البشرية، ممن عاشوا في العصر الذي كانت فيه الدولة ذات المدينة الواحدة، ما تزال قائمة، توحى في نفوس الناس بالولاء لها، إن الفلاسفة في العصر الهلنستي لم يزالوا يفكرون، لأنهم لا يسعهم سوى أن يفكروا، لكن هيات لهم أن يظنوا بأن تفكيرهم سيؤتي ثمرته في دنيا الحياة العملية. وقامت في نحو العصر الذي ظهر فيه الإسكندر، أربع مدارس للفلسفة، أشهرها اثنتان هما الرواقيون والأبيقوريون، سنجعلها موضوع الحديث في فصول تالية وسنتناول في هذا الفصل الكليين والمتشككين.

وأولى هاتين المدرستين، تستمد أصولها - خلال مؤسسها ديوجنيز - من أنتستينز، وهو تلميذ لسقراط، سابق في العمر لأفلاطون بنحو عشرين عامًا، وشخصية أنتستينز تستوقف النظر، وهي في بعض جوانبها أقرب إلى تولستوي؛ فإلى أن مات سقراط، كان يحيا في وسط أرستقراطي بين زملائه من أتباع سقراط، ولم يبد أية علامة تدل على خروجه على الأوضاع المالوفة، لكن حدث شيء - لعله هزيمة أثينا، أو لعله كراهية للشقشقة اللسانية التي دارت فيها الفلسفة - دفعة، حين لم يعد شابًا، إلى ازدراء الأشياء التي كان يجعل لها قيمة كبيرة في ما مضى؛ ولم يعد يريد لنفسه شيئًا إلا الفضيلة الساذجة، واختلط بالعمال وارتدى ثوبًا من نوع ثيابهم، وأخذ نفسه بالتبشير في الهواء الطلق بأسلوب يستطيع أن يفهمه من لم يتلق علمًا؛ وذهب إلى أن كل ضروب الفلسفة التي تدق معانيها، لا قيمة لها، فما يمكن معرفته إطلاقًا، لا بد أن يستطيع فهمه الرجل الساذج؛ وآمن «بالعودة إلى الطبيعة»، وذهب في إيمانه هذا بشوطًا بعيدًا؛ ولم ير ضرورة لقيام حكومة، أو لملكية فردية، أو لنظام الزواج، أو لعقيدة دينية مستقرة الأسس؛ وهاجم أتباعه نظام الرق، أو ربما كان هو نفسه الذي هاجم ذلك النظام؛ ولم يكن زاهدًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، إلا أنه ازدرى الترف واحتقر كل عناء يبذل في سبيل الحصول على اللذائذ الحسية المصطنعة، ومن أقواله: «إني لأوثر الجنون على الشعور بالنشوة» (106).

وجاء ديوجنيز ففاق أستاذه أنتستينز في الشهرة، وديوجنيز هذا، «شاب من سينوبي على نهر يوكسين لم يحبه (أنتستينز) عند النظرة الأولى، وهو ابن رجل ساءت سمعته، يشتغل بتبديل العملة، وكان قد أرسل إلى السجن لتزييفه في قطع النقود؛ فأمر أنتستينز هذا الغلام أن يذهب بعيدًا عنه، لكن الغلام لم ينصت إلى أمره فضربه بعصاه، لكن الغلام لم يتحرك، إن الغلام يريد لنفسه «الحكمة» وقد رأى أنتستينز لديه من الحكمة ما يعطيها لمن أراد،

إن غايته في الحياة أن يصنع ما قد صنعه أبوه، وهو «تزييف العملة»، لكنه سيصنع ذلك على نطاق أوسع جدًا مما صنع أبوه، فهو يريد أن يزيّف كل ضروب العملة السائدة في العالم، فكل طابع قائم بين الناس، يبدو في عينيه باطلاً، هؤلاء الناس الذين قد طبعوا بطابع القواد والملوك، وهذه الأشياء التي طبعت بطابع الشرف والحكمة والسعادة والثراء، كل هذه سكتت من معدن خسيس، وضربت عليها نقوش كاذبة» (107).

واعتمزم أن يعيش كالكلب، ومن ثمّ سُمي الكلبى؛ ونبذ كل المواضع التقليدية، سواء أكانت خاصة بالدين أم بالآداب العامة أم بالثياب أم بطريقة السكنى أم بالطعام أم بطرق الاحتشام؛ ويقال لنا عنه إنه عاش في طست، لكن «جلبرت مري» يؤكد لنا خطأ هذا القول؛ إنما هي جرة كبيرة من النوع الذي كان يستعمل للدفن في العصور البدائية الأولى (108)؛ وعاش على السؤال كما يعيش الفقير من فقراء الهنود، وأعلن إخاءه للجنس البشري عامة، وللحيوان كافة سواء بسواء؛ وقد جمعت حوله القصص تروى حتى في حياته؛ وكلنا يعلم إن الإسكندر زاره وسأله إذا كان له عنده رجاء، فأجاب: «أريد منك ألا تحجب عني ضوء الشمس».

والكلمة التي معناها «كلبي» في الإنجليزية، هي أصل لكلمة أخرى معناها «لاذع السخرية»؛ لكن تعاليم ديوجينيز لم تكن قط مشوبة بأية سخرية لاذعة؛ بل كانت نقيض ذلك، فقد كان شديد التحمس «للفضيلة» التي قاس إليها طبيات الحياة، فوجد هذه الطبيات ليست بذات قيمة إطلاقاً بالقياس إليها؛ والتمس الفضيلة والتحرر الخلقي في تحرير نفسه من الرغبات؛ كن غير أبه للطبيات التي قد تأتيك بها الأيام، تجد نفسك قد تحررت من الخوف؛ وجاء الرواقيون - كما سنرى - وأخذوا عنه هذا الجانب من مذهبه؛ لكنهم لم يتبعوه في نبذ أساليب الحياة المتحضرة؛ ففي رأيه أن عقوبة برومثيروس كانت عادلة، لأنه جاء للإنسان بالفنون التي عادت عليه بما في حياته الحديثة من تعقيد وتصعّب؛ وهو في هذا يشبه التاوستيين، وروسو، وتولستوي؛ غير أنه كان أكثر اتساقاً مع نفسه في رأيه هذا، من هؤلاء جميعاً.

وعلى الرغم من أنه معاصر لأرسطو، إلا أن مذهبه ينتمي من حيث نغمته السائدة إلى العصر الهلينيستي؛ فأرسطو هو آخر فيلسوف يوناني واجه العالم بوجه باسم؛ وجاء من بعده جميعاً، فكان لكل منهم فلسفة انسحابية في صور شتى؛ فالعالم عندهم شر، وواجبنا أن نعرف كيف نستقل بذواتنا عنه؛ فالطبيات التي تأتي إلينا من خارج نفوسنا، ليست مطردة، فهي منحة تسخو بها الأيام، وليست هي جزاء ما نبذله نحن من جهود؛ ولا يدوم لنا إلا الطبيات الذاتية: الفضيلة أو القناعة عن طريق الانسحاب من مضطرب الحياة؛ وإذن

فهذه وحدها هي ما يكون له قيمة في نظر الرجل الحكيم؛ فلئن كان ديوجينيز بشخصه رجلاً مليئاً بالحيوية، فإن مذهبه - كسائر المذاهب التي ظهرت في العصر الهلينيستي - لا يصلح إلا لمن أصابه الكلال، وحطمت خيبة أمله ما كان لديه من حرارة طبيعية نحو الحياة؛ ومن المؤكد أنه لم يكن مذهباً يشجع على تقدم الفنون أو العلوم أو فن السياسة أو أي وجه آخر من أوجه النشاط، اللهم إلا روح الاحتجاج على ما يسود من ألوان الشرور.

ومن الممتع أن نتعقب التعاليم الكلبية لنرى كيف صارت حين شاعت بين الناس؛ ففي الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد، أصبح المذهب الكلبي هو البدع الشائع، خصوصاً في الإسكندرية؛ ونشر الكلبيون مواعظ قصيرة، يبينون فيها كيف يسهل على الإنسان أن يستغني عن الممتلكات المادية، وكيف يمكن للإنسان أن يعيش سعيداً بالطعام البسيط، وكيف يمكن له أن يحتفظ بالدفع في الشتاء بغير ثياب غالية الثمن (وقد يكون ذلك صواباً بالنسبة لمصر!) وكيف أنه من الحمق الشديد أن يحب الإنسان أرض وطنه، أو يحزن إذ مات له الأبناء أو الأصدقاء؛ يقول «تيليز» وهو أحد هؤلاء الكلبيين الناشرين للمذهب بين الناس: «إذا مات ابني أو ماتت زوجتي، كان ذلك مبرراً لإهمال نفسي، وأنا ما أزال حيّاً، والعدول عن العناية بما أملك؟» (109)؛

وها هنا نرى من العسير علينا أن نشعر بشعور العطف على الحياة البسيطة التي جاوزت كل حدود البساطة المعقولة؛ وأنا لندهش من ذا رحب بهذه المواعظ من الناس، أهم الأغنياء الذين كانوا يميلون إلى الظن بأن آلام الفقراء من خلق الخيال؟ أم هم أولئك الذين سقطوا لتوهم بين برائن الفقر، فكانوا يحاولون ازدراء رجل الأعمال الذي أصابه التوفيق؟ أم هم المنافقون الذين أرادوا إيهام أنفسهم بأن الصدقات التي يتقبلونها ليست بذات وزن؟ اسمع إلى «تيليز» وهو يخاطب رجلاً غنياً: «إنك تسخو لي بالعطاء، وأنا آخذ منك أخذ الشجاع، فلا أجتو لا ولا أهبط بنفسي إلى منزلة حقيرة ولا أشكو»

(110)، ألا إنه لمذهب مريح. فالمذهب الكلبي في صورته الشعبية لا يدعو الناس إلى الامتناع عن التمتع بطيبات هذه الحياة الدنيا، بل يكتفي منهم بأن يقفوا إزاءها موقف من لا يابه لها، جاءت أو امتنعت؛ ففي حالة المقترض، قد يتخذ هذا التفسير للمذهب صورة هي أن يقلل هذا المقترض من شأن التزامه تجاه من أقرضه، ومن ثم نستطيع أن نرى كيف اكتسبت كلمة «كلبي» معنى «الساخر» في استعمالها اليومي.

وانتقل خير جوانب المذهب الكلبي إلى الرواقية، التي كانت فلسفة أكمل بناء وأوفى شمولاً.

وأما التشكك، باعتباره مذهباً تأخذ به مدارس الفلسفة، فقد كان أول مبشر

هو «فيرو» الذي كان من رجال جيش الإسكندر وصاحبه في حملاته حتى وصل معه إلى الهند؛ والظاهر أن هذا الارتحال قد أشيع فيه الرغبة في السفر، فأنفق بقية حياته في مدينته الأصلية «إليس» حيث مات سنة 275 ق.م.؛ ولم يكن في مذهبه جديد كثير، سوى ما تناول به الشكوك القديمة من تنسيق وصياغة؛ فالتشكيك فيما تأتينا به الحواس من علم، قد أرق الفلاسفة اليونان منذ زمن بعيد جدًّا؛ لا نستثني من هؤلاء إلا طائفة - مثل بارمنيدس وأفلاطون - أنكرت القيمة الإدراكية للحواس، واتخذت من إنكارها هذا فرصة تبشّر فيها بمذهب عقلي جامد؛ وأما السوفسطائيون - خصوصًا بروتاجوراس وجورجياس - فقد انتهى بهم ازدواج معاني الإدراكات الحسية، وما فيها من تناقض ظاهر، إلى نزعة ذاتية لا تختلف عما ذهب إليه هيوم؛ والظاهر أن فيرو (ونقول «الظاهر» لأن فيرو كان من بالغ الحكمة بحيث لم يكتب كتبًا) قد أضاف التشكك الأخلاقي والمنطقي إلى التشكك الخاص بالحواس؛ فيقال إنه ذهب إلى أنه من المستحيل على الإنسان أن يجد أساسًا عقليًا يبرر به مسلكًا دون آخر؛ ومعنى ذلك من الوجهة العملية، هو أن الإنسان من حقه أن يساير العادات في أي بلد يحدث له أن يقيم فيه، فالمشايخ لهذا الرأي من أبناء عصرنا، قد يذهب إلى الكنيسة أيام الأحاد، ويؤدي ما يؤديه الناس من ركوع، دون أن يكون لديه أي شيء من العقائد الدينية التي يفرض فيها أنها الباعثة على أمثال هذه الأفعال؛ فقد كان المتشككون القدامى يؤدون كل شعائر الوثنية، بل كانوا أحيانًا كهنة لها؛ وأكد لهم مذهبهم في التشكك أن هذا الضرب من السلوك يستحيل أن يقوم برهان على بطلانه؛ وكذلك أكد لهم إدراكهم الفطري (الذي بقي حيًّا بعد زوال فلسفتهم) بأن ذلك السلوك ملائم للظروف.

وطبيعي أن يلقي مذهب الشك رواجًا عند كثير من العقول غير الفلسفية، فقد رأى الناس اختلاف المدارس، وحدّة ما قام بينهما من منازعات، فقرروا لأنفسهم أن كل هذه المدارس سواء في ادعائها العلم بما يستحيل العلم به؛ فكان الشك عزاء للكسلان لأنه مذهب يبدي الجاهل في حكمة رجال العالم المشهورين بعلمهم؛ وقد يظهر مذهب الشك لمن يريدون بحكم أمزجتهم أن يكون لهم كتاب يوثق فيه ويرجع إليه، مذهبًا لا يقنع ولا يشبع؛ لكنه - كأى مذهب آخر مما ظهر في العصر الهلينستي - تقدم للناس على أنه شفاء لما يساور أنفسهم من قلق؛ فلماذا تحمل الهموم للمستقبل؟ إن المستقبل مشكوك فيه كل الشك، فخير لك أن تستمتع بحاضرک، «فما هو أت لا يزال في عالم الغيب لا نعلمه»، ولهذه الأسباب كلها، لاقى مذهب الشك نجاحًا شعبيًّا عظيمًا.

ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن مذهب الشك باعتباره مذهبًا فلسفيًّا، ليس هو

مجرد الشك بل هو ما يمكن أن تسميه شكًا يقيم نفسه على أسس جامدة؛ فلئن قال رجل العلم: «أظن الأمر كذا وكذا؛ لكنني لست على يقين». وإن قال المفكر الطلعة: «لست أدري ماذا عسى أن يكون الأمر، لكنني آمل أن أهتدي إلى حقيقته». فإن المتشكك الفلسفي يقول: «لا أحد يعلم ولن يستطيع أحد أن يعلم»؛ وهذا العنصر في المذهب، عنصر الجمود في العقيدة، هو الذي يجعل المذهب كله عرضة لسهام النقد؛ نعم إن الشكاكين أنفسهم ينكرون أنهم حين يأخذون باستحالة العلم، يبنون إنكارهم على تعصب أعمى، غير أن إنكارهم هذا لا يقنع أحدًا إقناعًا كافيًا.

ومع ذلك فقد تقدم «تيمون» تلميذ «فيرو» ببعض الحجج العقلية التي كان الرد عليها غاية في العسر، من وجهة نظر المنطق اليوناني؛ فالمنطق الوحيد الذي قبله اليونان هو المنطق القياسي، وكل استنباط قياسي لا بد له أن يبدأ - كما بدأ إقليدس في هندسته - من مبادئ عامة تعد واضحة بذاتها؛ وجاء «تيمون» فأنكر إمكان إثبات مثل هذه المبادئ؛ وعلى ذلك، فلا بد لكل شيء أن يستند في برهانه على شيء آخر، وبهذا يصبح كل حجاج إما دائريًا، أو سلسلة لا نهاية لها، لا يجد طرفها الأعلى شيئًا يتدلى منه؛ وفي كلتا الحالتين يستحيل إقامة البرهان على شيء؛ ونستطيع أن نرى كيف تضرب هذه الحجة في جذور الفلسفة الأرسطية فتجتثها، وهي الفلسفة التي سادت العصور الوسطى.

ولم يطف ببال الشكاكين القدامى بعض ألوان التشكك التي يؤيدها في عصرنا هذا رجال ليسوا من الشكاكين الخالص بأية حال من الأحوال؛ فأولئك القدامى لم يشكوا في وجود الظواهر، ولا في القضايا التي كانت - في رأيهم - لا تعبر إلا عما يعرفه الإنسان عن الظواهر معرفة مباشرة؛ ولئن كان معظم ما كتبه «تيمون» قد ضاع، إلا أنه بقيت لنا من كتابته عبارتان توضحان هذه النقطة؛ فعبارة منهما تقول: «إن الظواهر صحيحة دائمًا»، والأخرى تقول: «إني أرفض أن أثبت صدق قولنا إن العسل حلو حقًا، أما كون العسل يبدو حلواً في الذوق فذلك ما أسلم به تسليمًا تامًا»⁽¹¹¹⁾؛ أما الشكاك في عصرنا الحديث، فيرى أن الظواهر تقع حدودًا فحسب، فلا هي صادقة ولا هي كاذبة، لأن ما يتصف بالصدق أو الكذب لا بد أن يكون قولًا، وليس ثمة قول يرتبط بالظاهرة ارتباطًا يجعل بطلان القول مستحيلًا؛ ولهذا السبب نفسه - عند الشكاك الحديث - يكون قولنا «العسل يبدو في الذوق حلواً» صحيحًا على سبيل الترجيح الشديد، لا على سبيل اليقين المطلق.

فمن بعض الوجوه، ترى أن مذهب «تيمون» شديد الشبه بمذهب هيوم؛ فهو يذهب إلى أن الشيء الذي لم يقع أبدًا في مشاهدة الإنسان - كالذرات مثلًا -

لا يمكن استدلالها استدلالاً صحيحاً، أما إذا شوهدت ظاهرتان مقترنة إحداهما بالأخرى دائماً، أمكن استدلال إحداهما من الأخرى.

وقد أقام «تيمون» في أثينا طوال الأعوام الأخيرة من حياته الطويلة ومات بها 235 ق.م، فانتهدت بموته مدرسة «فيرو» كمدرسة؛ أما تعاليمه - بعد أن دخلها بعض التعديل - فقد احتضنتها الأكاديمية التي كانت تمثل النزعة الأفلاطونية، وهو أمر قد يبدو غريباً من الأكاديمية.

وكان «أرقيسلاوس» - معاصر «تيمون»، الذي مات شيخاً كهلاً حوالي سنة 240 ق.م. - هو الذي أحدث هذه الثورة الفلسفية التي تدعو إلى العجب؛ فما أخذه معظم الناس عن أفلاطون، هو الإيمان بوجود عالم عقلي فوق حدود الحس، وبتفوق الروح الخالدة على الجسد الفاني؛ غير أن أفلاطون متعدد النواحي، ويمكن اعتباره من بعض وجوهه مبشراً بتعاليم الشك؛ فسقراط كما صوره أفلاطون يزعم أنه لا يعلم شيئاً؛ فإذا كنا بطبيعة الحال نفهم هذا الزعم من سقراط على أنه سخرية، إلا أنه يمكن فهمه بمعناه الحرفي على أساس أن سقراط لم يكن فيه هازلاً؛ هذا إلى أن كثيراً من المحاورات لا ينتهي إلى نتيجة إيجابية، وهدف تلك المحاورات هو أن تترك القارئ في حالة من الشك؛ وقد لا يكون لبعض المحاورات - مثل النصف الثاني من محاورة بارمنيدس - أية غاية مقصودة في ما يبدو، اللهم إلا إن تبين أن لكل مشكلة جانبيين، ويمكن الدفاع عن أيهما يمثل القوة التي ندافع بها عن الجانب الآخر؛ ويمكن اعتبار الجدل الأفلاطوني غاية في ذاته لا وسيلة، فإذا نحن نظرنا إليه من هذه الناحية، فقد أصبح أداة من أقوى الأدوات التي يمكن للشكاك أن يؤيد بها وجهة نظره؛ والظاهر أن قد كانت هذه هي الطريقة التي اتبعها «أرقيسلاوس» في شرح أستاذه الذي لم يزل يعترف بتبعيته له؛ نعم إنه قد بتر رأس أفلاطون، لكن الجذع الذي أبقى عليه منه، لبث أفلاطونياً صحيحاً على كل حال.

إن الطريقة التي كان يعلم بها «أرقيسلاوس» كان يمكن فيها ما يشجع على الإقبال عليها، إذا استطاع الشاب الذي يدرس عليه، أن ينجو من أثرها في شل قدرته؛ إنه لم يتخذ لنفسه رأياً معيناً في شيء، لكنه تصدى لدحض كل رأي يتقدم به تلميذ من تلاميذه؛ وكان هو نفسه أحياناً يقدم قضيتين متناقضتين في فرصتين متعاقبتين ليبين كيف يستطيع أن يؤيد بالحجة المقنعة كلا من النقيضين، فالتلميذ الذي كان فيه من الحيوية ما يدفعه إلى الخروج على أستاذه، كان يمكنه أن يتعلم من أستاذه مهارة الجدل مع اجتناب المغالطات؛ والواقع أن أحداً من هؤلاء التلاميذ لم يتعلم شيئاً قط - فيما يظهر - اللهم إلا هذه المهارة وعدم الاحتفال لحقيقة في ذاتها؛ ولقد بلغ تأثير «أرقيسلاوس» من القوة بحيث لبثت الأكاديمية على مذهبه التشككي مدى ما

يقرب من مائتي عام.

وحدثت حادثة ممتعة في غضون هذه الفترة التي ساد فيها مذهب الشك؛ فقد كان «كارنيدس» وهو خلف قدير لأقيسلاوس في رئاسة الأكاديمية - أحد الفلاسفة الثلاثة الذين أرسلتهم أثينا في وفد دبلوماسي إلى روما سنة 156 ق.م.؛ ولم ير ما يبرر أن يكون وقاره المستمد من كونه سفيرًا لأتمه، مانعًا يحول دون انتهاز الفرصة الحقيقية التي سنحت له، ومن ثم أعلن عن سلسلة محاضرات يلقيها في روما؛ فأقبل الشبان الذي كانوا عندئذ شديدي الرغبة في النسيج على منوال الأوضاع اليونانية، واكتساب الثقافة اليونانية، أقبلوا عليه إقبالًا شديدًا؛ فبسط في محاضراته الأولى آراء أرسطو وأفلاطون في العدالة؛ وكان في محاضراته تلك يبني ولا يهدم؛ غير أنه أخذ في المحاضرة الثانية يفند كل ما قاله في المحاضرة الأولى، لا بغية أن يقيم نتائج مضادة للنتائج التي هدمها، بل ليكتفي ببيان أن أية نتيجة لا تستعصي على الهدم؛ فقد جاء على لسان سقراط كما أجراه أفلاطون، أن إيقاع الظلم شر أعظم على الظالم منه على من يقع عليه الظلم؛ فجاء «كارنيدس» في محاضراته الثانية، وتناول هذا الرأي بالسخرية؛ فالدول الكبرى - في ما قال - قد أصبحت دولًا كبيرة باعتدائها الظالمة على جيرانها الأضعف منها؛ ويستحيل نكران هذه الحقيقة في روما؛ وإذا كنت في سفينة غارقة، استطعت أن تنجو بنفسك على حساب من هو أضعف منك، وإذا لم تفعل ذلك فانت مأفون؛ فمن رأيه أن القاعدة التي تقول: «إنقاذ النساء والأطفال أولًا» ليست بالمبدأ الذي يؤدي إلى بقاء الإنسان حيًّا؛ ماذا أنت صانع لو أنك هارب أمام جيش منتصر، ولا جواد لك، لكنك رأيت زميلًا جريحًا راكبًا جوادًا؟ لو كنت عاقلًا، لأنزلت هذا الزميل من على جواده، وأخذته منه، مهما كان حكم العدالة في ذلك، فلئن كان هذا القول الذي لا يعمل كثيرًا على بناء الفضيلة، يثير فينا الدهشة من رجل يزعم أنه من أتباع أفلاطون، إلا أنه - في ما يظهر - قد صادف إعجابًا لدى الشباب الروماني ذي العقلية الحديثة.

لكن هنالك رجلًا واحدًا لم يصادف هذا القول عنده قبولًا حسنًا، وهو «كاتو» الكبير، الذي كان يمثل في شخصه التشريع الخلقي الصارم، الجامد، الضيق، القاسي، الذي أعان روما في انتصارها على قرطاجنة؛ فمنذ شبابه حتى شيخوخته، عاش عيشًا بسيطًا، يستيقظ مبكرًا، ويمارس العمل اليدوي العنيف، لا يأكل إلا الطعام الغليظ، ولم يلبس قط ثوبًا زاد ثمنه على ما يساوي أربعين قرشًا؛ وكان تجاه الدولة أمينًا إلى آخر حدود الأمانة، يجتنب كل أسباب الرشوة والسلب؛ وطلب سائر الرومان بكل الفضائل التي مارسها بنفسه، وقرر أن خير ما يستطيع الرجل الشريف أن يفعله هو أن يتهم صاحب الشر ويتعقبه؛ ولم يدخر وسعًا في فرض الآداب الرومانية

القديمة بكل ما فيها من قسوة: «وكذلك أخرج «كاتو» من مجلس الشيوخ رجلاً يدعى «مانليوس» كان قد قطع شوطاً بعيداً في طريقه إلى أن يكون قنصلاً في العام التالي، مع أنه لم يفعل سوى أن قبّل زوجته قبله جاوزت الحدّ في التعبير عن غرامه بها، وكان ذلك في وضوح النهار وعلى مرأى من ابنته؛ ولما أئبه على فعله ذاك، اجابه بأن زوجته لم تقبله قط إلا في دويّ من الصواعق (112).

ولما كان صاحب السلطان، حدّ من الترف والولائم؛ ولم يكفه من زوجته أن تُرضع أطفالها فحسب، بل جعلها ترضع أطفال عبيده أيضاً، عسى أن يحبوا أطفاله ما داموا قد رضعوا لبنًا واحدًا؛ وإذا ما تجاوز عبيده السن التي تمكنهم من العمل، باعهم من دون أن يشعروا بذلك بلذع من الضمير؛ وأصرّ على أن يكون عبيده إما عاملين أو نائمين؛ وكان يشجع عبيده على الاعتراك بعضهم مع بعض؛ لأنه «لم يكن يحتمل أن يراهم أصدقاء»؛ وإذا ما اقترب عبدٌ إثماً كبيراً، نادى سائر عبيده وحملهم على اتهامه والحكم عليه بالموت، وعندئذ يقوم هو بتنفيذ الحكم على مرأى من الآخرين.

كان التباين بين «كاتو» و«كارنيدس» على أتمه، فاولهما قاس بسبب عقيدة خلقية تجاوزت الحد في صرامتها والتزامها للتقاليد، والآخَر مستهتر بسبب عقيدة خلقية جاوزت الحد في التساهل، وفي تأثرها بالانحلال الاجتماعي الذي شمل العالم الهلينستي.

«كره مرقص كاتو اللغة اليونانية، منذ بدا الشبان يدرسونها وأخذت قيمتها تعلو في أعين الناس في روما؛ وذلك خشية أن ينصرف الشبان الراغبون في تحصيل العلم والبلاغة، عن السلاح بما فيه من شرف ومجد.. ولذلك فقد أعلن ذات يوم في صراحة وهو بمجلس الشيوخ، انه لحظ أن السفراء قد أطال مكثهم هناك، وأنه يرى في ذلك خطأ، لانهم لم يكن لديهم رسالة يؤدونها؛ أضف إلى ذلك أنهم ذوو دهاء، وفي مستطاعهم أن يحملوا الناس على الاخذ بما يريدون لهم ان ياخذوا به، فإذا لم يكن في الأمر غير هذا، فذلك كافٍ للمجلس أن يقتنع بضرورة الانتهاء إلى رد يعطونهم إياه، وإرجاعهم إلى بلادهم حيث مدارسهم التي يعلمون فيها أبناء اليونان، حتى يتعدّوا عن أبناء روما لكي يتاح لهؤلاء أن ينشأوا على طاعة القوانين ومجلس الشيوخ؛ ولا يرجع ذلك إلى نية سيئة أو حقد في نفسه إزاء كارنيدس، كما ذهب الظن ببعض الناس، ولكنه يرجع إلى كراهيته للفلسفة بصفة عامة (113).

وفي رأي «كاتو» أن الآثينيين سلالة أقل شأناً من الرومان، لأنهم بغير ضابط من القانون؛ ولا اعتبار عنده لما يقوله المثقفون بسفسطاتهم السطحية عن شباب الرومان، ما دام هؤلاء الشبان ملتزمين حدود التزمتم ومعتنقين لمبادئ

الاستعمار ومُتصِّفين بالقسوة وبلادة الذهن؛ ومع ذلك فقد أخفق في ما أراد، لأن الرومان في ما بعد، بينما احتفظوا لأنفسهم بكثير من رذائله، أضافوا إليها رذائل كارنيدس كذلك.

وآلت رئاسة الأكاديمية بعد كارنيدس (حوالي 180 ق.م. إلى حوالي 100 ق.م) إلى رجل من أهل قرطاجنة، اسمه الحقيقي «هاسدروبال»؛ لكنه في صلته باليونان، أثر أن يطلق على نفسه اسم «كليتوماخوس»؛ ولم يكن كليتوماخوس يشبه كارنيدس في الاكتفاء بالقاء المحاضرات، فكَتَبَ ما يزيد على أربعمئة كتاب، بعضها مكتوب بلغة الفينيقيين؛ ويظهر أنه متفق في مبادئه مع مبادئ كارنيدس؛ وهي مبادئ نافعة من بعض وجودها؛ فهذان المتشككان قد أخذوا نفسيهما بمناهضة العقيدة في التعزيم والسحر والتنجيم، وهي أشياء كانت تزداد انتشارًا شيئًا فشيئًا، وكذلك قاما بتنمية مذهب إنشائي فيما يختص بدرجات الاحتمال؛ فعلى الرغم من أننا يستحيل أن نجد ما يبرر لنا الشعور باليقين التام، إلا أن بعض الأشياء أقرب احتمالًا في الصدق من سواها؛ ولا بد للاحتمال أن يكون وسيلة هدايتنا في حياتنا العملية، إذ إنه من المعقول أن يتصرّف الإنسان على أساس الفرض الذي يراه أرجح الفروض الممكنة من حيث احتمال الصدق؛ وهي وجهة نظر يوافق عليها معظم الفلاسفة المحدثين؛ ولسوء الحظ قد ضاعت الكتب التي عُرض فيها هذا المذهب، ومن العسير أن نعيد بناءه من الإشارات المقتضبة التي بقيت لنا. ولم تعد الأكاديمية شكافة المذهب بعد «كليتوماخوس» وأصبح مذهبها منذ عهد «أنطاكيوس» (الذي مات سنة 69 ق.م.) لا يكاد يختلف في شيء عن مذهب الرواقيين، ولبث كذلك عدة قرون.

ومع ذلك فلم يختلف مذهب الشك اختفاء تامًا؛ فأعادته إلى الوجود رجل من أهل كريت، هو «إينسدِيموس» الذي جاء من كنوسوس، وبدل كل ما تعلمه على احتمال أن يكون الشكاكون قد أقاموا هناك منذ ألفي عام قبل ذلك التاريخ، يُمتعون رجال البلاط بشكوكهم في قدسية آلهة الحيوان؛ ولسنا على يقين من تاريخ «إينسدِيموس» الذي أهمل آراء كارنيدس في الاحتمال، وارتدّ إلى ألوان المذهب الشكي كما كان معروفًا قبل ذلك، وكان تأثيره عميقًا، فتبعه الشاعر «لوسيان» في القرن الثاني بعد الميلاد، كما تبعه بعد ذلك بقليل «سكستوس أمبركوس» وهو الشكاك الوحيد من القدامى، الذي بقيت لنا تأليفه كاملة؛ فمنها - مثلًا - رسالة عنوانها «حجج ضد الاعتقاد في إله» ترجمها «إدوين بيغان Edwyn Bevan» في كتابه «ديانة المتأخرين من اليونان» وهي تقع من هذا الكتاب في الصفحات 52 - 56؛ وهو يقول إنه من الجائز أن يكون «سكستوس أمبركوس» قد أخذها عن كارنيدس، كما روى كليتوماخوس.

وتبدأ هذه الرسالة ببيان أن الشكاكين في سلوكهم متمسكون بالتقاليد الراسخة: «إننا نحن الشكاكين، نصطنع أساليب الناس في حياتنا العملية، دون أن يكون لنا أي رأي فيها؛ فترانا نتحدث عن الآلهة بأنها موجودة ونعبدها، ونقول إن زمام الأمر بيدها، لكننا إذ نقول ذلك لا نعبر عن عقيدة لدينا، ونجتنب اندفاع المتعصبين لمبادئهم تعصبًا أعمى».

ثم يقولون بعد ذلك إن الناس يختلفون في طبيعة الله، فمثلًا يظنه بعضهم أنه من جسد، ويظنه آخرون ألا جسد له؛ لكننا ما دمنا لم نصادفه في خبرتنا، فلسنا نعلم شيئًا عن صفاته؛ إن وجود الله ليس واضحًا بذاته، ولذا فهو بحاجة إلى برهان؛ ويورد بعد ذلك كلامًا مهوشًا بعض الشيء، ليبين استحالة مثل هذا البرهان؛ وينتقل بعدئذ إلى مشكلة الشر، ثم يختم الرسالة بهذه العبارة: «إن هؤلاء الذين يؤكدون إيجابًا بأن الله موجود، لا يسعهم اجتناب الخروج على مبادئ الدين، لأنهم إذا قالوا إن الله في يده زمام كل شيء، فهم بذلك يجعلونه خالق الشرور؛ وإذا قالوا - من جهة أخرى - إنه لا يملك إلا زمام بعض الأشياء دون بعضهما الآخر، أو أنه لا يملك زمام شيء على الإطلاق، فهم مضطرون إما أن يجعلوا الله منطويًا على حقد، وإما أن يجعلوه عاجزًا، وواضح أن ذلك خروج على مبادئ الدين».

إنه على الرغم من أن مذهب الشك قد لبث قائمًا يغري باعتناقه طائفة من الأفراد المثقفين، حتى امتد الزمن إلى بعض القرن الثالث بعد الميلاد، إلا أنه كان قد أصبح منافيًا لنزعة العصر، الذي كان يزداد اهتمامًا بالعقيدة الدينية ذات المبادئ الجامدة، وبتعاليم مبدأ الخلاص؛ لقد كان في مذهب الشك من القوة ما يكفي لجعل الطائفة المثقفة ناقمة على ديانات الدولة، لكن ذلك المذهب لم يكن فيه جانب إيجابي - حتى في نطاقه العقلي الخالص - مما يمكن أن يحل محل تلك الديانات؛ إن مبدأ الشك في أمور اللاهوت، قد أخذ منذ عصر النهضة فصاعدًا يستمد قوته - عند معظم مؤيديه - من الإيمان الشديد بالعلم؛ أما في الزمن القديم، فلم يكن العلم يقف إلى جانب الشك مؤيدًا؛ وانصرف العالم القديم عن رجال الشك من دون أن يجيئوا على ما أثاروه من مشكلات مؤيدة بالحجة؛ غير أن أرباب الأولمپ قد زال عنهم ما يحميهم من قوة العقيدة، فانفتح الطريق لما سيأتي بعد ذلك من غزوة الديانات الشرقية التي ظلت تنافس مجاهدة في سبيل الحصول على قلوب من يميلون إلى العقيدة في الخرافة، حتى كتب النصر للمسيحية.

(106) - أنظر Benn ج 2، 4، 5، وانظر Murray في كتابه «المراحل الخمس» ص 113 - 114.

(107) - المصدر السابق، ص 117.

(108) - المصدر السابق، ص 119.

(109) - «العصر الهلنستي» (كمبردج 1923)، ص 84 وما بعدها.

- (110) - المرجع السابق، ص 86.
- (111) - الاقتباس وارد في كتاب «الرواقيون والشكاكون» لمؤلفه Edwyn Bevan.
- (112) - كتاب بلوتارك «تراجم»، فصل مرقص كاتو، في ترجمة North.
- (113) - كتاب بلوتارك «تراجم»، فصل مرقص كاتو، في ترجمة North.

الفصل السابع والعشرون الأبيقوريون

كانت المدرستان العظيمتان اللتان ظهرتتا في العصر الهلينيستي، وهما مدرستا الرواقيين والأبيقوريين، متعاصرتين في نشأتها الأولى؛ وولد مؤسساهما: زينون وأبيقور، في وقت واحد تقريبًا، واستقر في أثينا، كل منهما رئيسًا على مذهبه الخاص، لم يسبق أحدهما الآخر في ذلك إلا بسنوات قلائل؛ ولذا فالأمر متروك للهوى الشخصي وحده في أي الرجلين نبدأ به الحديث؛ وسأبدأ حديثي بالأبيقوريين، لأن مؤسس مدرستهم قد وضع لهم مذهبهم كله دفعة واحدة؛ على حين سارت الرواقية في طريق طويل من مراحل التطور، امتدَّ بها حتى الإمبراطور مرقص أورليوسن الذي مات سنة 180 بعد الميلاد. ومرجعنا الرئيسي في حياة أبيقور، هو ديوجينز ليرتيوس، الذي عاش في القرن الثالث بعد الميلاد؛ ومع ذلك فالأمر هنا يصطدم بمشكلتين: الأولى هي أن ديوجينز ليرتيوس نفسه مستعد لقبول الروايات التي ليس لها أهمية تاريخية إطلاقًا، أو هي قليلة الأهمية التاريخية؛ والثانية هي أن جزءًا من كتابه «حياة» يتألف من رواية الاتهامات الشائنة التي وجهها الرواقيون إلى أبيقور، وليس من الواضح أبدًا في كتابته إن كان يذكره هذه الروايات يثبت حقائق من وجهة نظره، أو يكتفي بمجرد ذكر اتهام من وراء ظهور أصحابه، ذلك أن الحوادث الشائنة التي انتحلها الرواقيون انتحالًا، وجعلوها حقائق ينسبونها إلى الأبيقوريين، إنما انتحلوها ليذكروها في صدد ثنائهم على مستواهم الخلفي الرفيع؛ لكنها ليست حقائق عن أبيقور نفسه؛ مثال ذلك رواية تقول عن أبيقور إن أمه كانت كاهنة مشعوذة، وعن ذلك يقول ديوجينز: «إنهم (أي الرواقيون في الأغلب) يقولون إنه كان يطوف بالمنازل منزلًا بعد منزل، مصطحبًا أمه تقرأ دعوات التطهير، وقد كان يعاون أباه في التعليم الأولي لقاء أجر زهيد».

ويعلق «بيلي» (114) Bailey على هذا بقوله: «إنه إذا كان هنالك أي نصيب من الصدق للرواية التي تقول بأنه كان يطوف مع أمه على هيئة خادم كنسي، يتلو

عبارات التعزيم التي تضعها؛ فلا بد أن نضيف إلى ذلك أنه يجوز جدًّا أن قد أثر فيه هذا كله، وهو بعدُ في أعوام طفولته، بحيث كره الخرافة، لأن كراهية الخرافة قد صارت في ما بعد صفة في تعاليمه؛ وهذه النظرية تغري بالأخذ بها، لكننا إذا تذكرنا إمعان العصور المتأخرة من الأزمنة القديمة، في عدم التزامها أي حد في انتحالها الأخبار الشائنة؛ فلست أظن أنها نظرية يمكن قبولها، إذ لا يعود لها في رأينا أي أساس على الإطلاق (115)؛ فلدينا مقابل هذه النظرية حقيقة ثابتة، وهي أنه كان يحب أمه حبًّا جازٍ بشدته حدود الحب النبويِّ المألوف (116).

ومع ذلك، يظهر أن الحقائق الرئيسية في حياة أبيقور، على درجة كبيرة من اليقين؛ فأبوه أثيني فقير من الأثينيين المستعمرين لساموس؛ وولد أبيقور سنة 342 - 341 ق.م.، لكننا لا نعلم إن كان مولده قد وقع في ساموس أو في أتيكا وأيًا كان الأمر، فقد أنفق أعوام صباه في ساموس؛ وهو يقول إنه أخذ في دراسة الفلسفة وهو في الرابعة عشرة من عمره؛ فلما بلغ الثامنة عشرة، في نحو الوقت الذي مات فيه الإسكندر، ذهب إلى أثينا، ليثبت نسبه إلى القومية الأثينية فيما يظهر؛ وبينما هو في أثينا، طرد الأثينيون المستعمرون من ساموس (322 ق.م.) ولجأت أسرة أبيقور إلى آسيا الصغرى، حيث لحق بها هناك، وقد تعلم الفلسفة في طاوس، في ذلك الحين، أو قد يكون قبل ذلك، على يدي رجل اسمه «نوسيفانيس» الذي يغلب أن يكون من أتباع ديمقريطس؛ وعلى الرغم من أن فلسفته أيام نضجه، تصطبغ بمذهب ديمقريطس أكثر مما تصطبغ بمذهب أي فيلسوف آخر، فإنه لم يذكر «نوسيفانيس» إلا بعبارات الازدراء، وكان يشير إليه بعبارته «الحيوان الرخو». وأسس مدرسته سنة 311 التي كانت بادئ أمرها في «ميتلين» ثم في «لامبساكوس» ثم كانت ابتداءً من سنة 307 في أثينا حيث مات عام 271 - 270 ق.م.

كانت حياته في أثينا هادئة، بعد أعوام الشباب التي مלאها بالجهاد الشاق؛ لم يعكر صفوه هناك إلا اعتلال صحته؛ وكان له منزل وحديقة (والظاهر أن حديقته لم تكن متصلة بمنزله)، وكانت الحديقة هي المكان الذي يعلم فيه؛ وكان إخوته الثلاثة مع آخرين، أعضاء في مدرسته منذ بدايتها، لكن جماعته اتسعت في أثينا، ولم يقتصر هذا الاتساع على تلاميذه في الفلسفة فحسب، بل شمل كذلك الأصدقاء وأبناءهم، وطائفة من العبيد والغواني، وقد كانت صلته بهذه الطائفة الأخيرة مدعاة للتشنيع عليه من أعدائه، بغير حق في أغلب الظن، فإنه كان يتصف بالقدرة الخارقة للمألوف، على عقد أواصر الصداقة الإنسانية الخالصة، وكتب رسائل لطيفة لأبناء أعضاء جمعيته الصغار

ولم يتكلّف ذلك الوقار والتحفّظ في التعبير عن عواطفه، كما كان ينتظر من الفلاسفة الأقدمين، وخطاباته طبيعية لا تكلف فيها إلى درجة تثير العجب. كانت حياة الجمعية غاية في البساطة، وذلك تمشيًا مع مبدئهم من جهة، وبسبب قلة ما لديهم من المال (بغير شك) من جهة أخرى؛ وكان طعامهم وشرابهم الأساسيين هما الخبز والماء، اللذان وجدتهما أبيقور كافيين كفاية تامة، ويقول في ذلك: «إنني لأنتشي باللذة الجسدية حين أعيش على الخبز والماء؛ وإنني لأبصق على لذائذ الترف، لا احتقارًا لها في ذاتها، بل لما يترتب عليها من مضايقات». وكان اعتماد الجمعية في ماليتها على التبرعات، أو قل إن التبرعات كانت على أقل تقدير تكوّن جزءًا من ماليتها؛ فهو يكتب قائلاً: «أرسل إليّ قطعة من الجبن المحفوظ، حتى أقيم مأدبة عندما أريد». ويكتب إلى صديق آخر فيقول: «أرسل إلينا من لدنك ما نقيم به أود أجسادنا المقدسة، أصالة عن نفسك ونيابة عن أبنائك». وكذلك يكتب قائلاً: «إن كل ما أريده من تبرع هو ما أمر... التلاميذ أن يرسلوه إليّ، حتى لو كانوا من الـ «هيبوربين»؛ فإني أريد أن أتلقى من كل منكم مائتين وعشرين دراخما (117) كل عام فقط». لقد عانى أبيقور طيلة حياته من اعتلال صحته، لكنه عرف كيف يحتمل ذلك في رباطة جأش عظيمة؛ فقد كان هو - لا أحد أتباع الرواقيين - أول من ذهب إلى أن الإنسان ينبغي أن يكون سعيدًا في حالة الإملاق الشديد؛ ولقد كتب خطابين: أولهما قبل موته بأيام قلائل، وثانيهما يوم موته، يدلان على أنه كان محقًا بعض الشيء في اعتناقه هذا الرأي؛ ووردَ في الخطاب الأول ما يأتي: «لقد بلغ الاحتباس آخر درجاته معي قبل كتابة هذا بسبعة أيام، وعانيت من الآلام ما يأتي على الحياة عند سائر الناس؛ فلو حدث لي شيء، أزع أبناء متروودورس لأربعة أعوام أو خمسة، لكن لا تنفق عليهم أكثر مما تنفق عليّ الآن». ووردَ في الخطاب الثاني: «إني اكتب إليكم هذا اليوم الذي أسعد فيه سعادة حقيقية، وهو اليوم الذي أشرف فيه على الموت؛ إن الأمراض في مئاتي ومعدتي تستشري وتزداد، لا يحدّ من قسوتها المألوفة شيء؛ لكنني أحسُّ إلى جانب ذلك غبطة قلبية حين أستعيد بالذاكرة ما جرى بيني وبينكم من أحاديث؛ فتولوا أبناء متروودورس برعايتكم الكريمة، كما عودتموني من إخلاصكم منذ الصبا لشخصي وللفلسفة». ومتروودورس هذا كان أحد أتباعه الأولين، ولحقه الموت؛ وقد حصّ أبيقور أطفاله بشيء من وصيته.

وعلى الرغم من أن أبيقور كان رقيقًا وديعًا مع معظم الناس، إلا أن جانبًا آخر من جوانب شخصيته قد تبدّى في موقفه من الفلاسفة، خصوصًا هؤلاء الذين كان لهم عليه في أرجح الظن؛ وهو في ذلك يقول: «أحسب أن أولئك

الشكاكين يعتقدون بأنني كنت تلميذًا «الرخو» «يقصد نوسيفانيس» وأنني قد استمعت إلى تعاليمه مع طائفة الشبان العرييد؛ فالحق أن ذلك الرجل قد كان صاحب سوء، وله عادات لا تؤدي إلى الحكمة أبدًا» (118) ولم يعترف قط بمدى ما هو مدين به لديمقريطس؛ وأما عن «ليوقبوس»، فقد زعم أنه لم يكن ثمة فيلسوف بهذا الاسم؛ وهو بغير شك لا يقصد بذلك أنه لم يكن ثمة رجل بهذا الاسم، بل أراد أن يقول إن ذلك الرجل لم يكن فيلسوفًا؛ ويقدم لنا «ديوجينيز ليرتوس» قائمة كاملة من عبارات الشتم التي يقال إن أبيقور قد استعملها بالنسبة إلى أعظم الفلاسفة من أسلافه؛ وهو إلى جانب افتقاره إلى كرم الخلق بالنسبة إلى غيره من الفلاسفة، كان معيبًا بنقيصة شنيعة أخرى، وهي استمساكه بعقائد معينة استمساكًا فيه جمود واستبداد؛ فلم يكن بدُّ لأتباعه من تلقِّي عقيدة مشربة بتعاليمه، ولم يكن لهم حق السؤال عن صحة شيء فيها؛ ولبثوا حتى النهاية، لا يحاول منهم أحد أن يضيف إليها شيئًا أو يعدل منها شيئًا. ولما جاء «لوكريتس» بعد ذلك العهد بمائتي عام، وصبَّ فلسفة أبيقور في قالب شعري، لم يصف - في ما يظهر - إلى تعاليم صاحب المذهب شيئًا من الوجهة النظرية؛ وحيثما تعددت التفسيرات للمذهب، كان ليوكريتس دائمًا متشبثًا بالنص الأصلي؛ ثم هو في غير ذلك من المواضع يملأ لنا الثغرات في ما نعلمه عن فلسفة أبيقور؛ تلك الثغرات التي أحدثها ضياع الثلاثمائة كتاب التي كتبها أبيقور. ذلك أنه لم يبق لنا من كل ما كتب إلا خطابات قليلة، ونتاج قليلة، ونصُّ يبسط «التعاليم الرئيسية».

كان أهم ما ترمي إليه فلسفة أبيقور، وشأنها في ذلك كشأن كل فلسفيات عصره (مع استثناء جزئي لجماعة الشكاكين)، أن تظفر للناس بهدوء النفس؛ فقد اعتبر اللذة هي الخير، ثم استمسك بكل النتائج التي تترتب على هذا الرأي، استمساكًا خلا من التناقض خلوًا يستوقف النظر؛ فهو يقول: «إن اللذة هي أول الحياة المباركة وآخرها». ويروي عنه «ديوجينيز ليرتيوس» أنه قال، في كتاب له عن «نهاية الحياة»: «إنني لا أدري كيف أستطيع أن أتصوّر فكرة الخير، إذ أنا استبعدتُ لذائذ حاسة الذوق، واستبعدتُ لذائذ الحب، ولذائذ حاستي السمع والبصر». وأنه قال أيضًا: «إن بداية كل خير وجذوره الأولى، هي لذة المعدة، فحتى الحكمة والثقافة لا بد أن تتصلا بهذه اللذة بعض الاتصال». وهو يزعم أن لذائذ العقل هي التفكير في لذائذ الجسد؛ وميزتها الوحيدة على لذائذ الجسد، هي أننا يمكن أن ندرب أنفسنا على التفكير في اللذة أكثر من التفكير في الألم، ولهذا نكون أكثر سيطرة على زمام اللذائذ العقلية منا على زمام اللذائذ الجسدية؛ فكلمة «الفضيلة» إذا لم يقصد بها «مراعاة الحكمة في التماس اللذة» فهي كلمة فارغة من المعنى؛ مثال ذلك

أن العدالة قوامها أن يسلك الإنسان سلوكًا لا يترتب عليه موقف يدعو إلى خوفه من كراهية سائر الناس له - وهو رأي يؤدي بنا إلى مذهب في أصل المجتمع، لا يختلف، عن نظرية «التعاقد الاجتماعي».

ويختلف أبيقور عن بعض أسلافه من اللذيين في تمييزه بين اللذائذ «الفاعلة» واللذائذ «القابلة»، أي اللذائذ «الحركية» واللذائذ «السكونية». فاللذائذ الحركية تتألف من بلوغ غاية منشودة، على أن تكون الرغبة السابقة لبلوغ الغاية مصحوبة بالألم؛ أما اللذائذ السكونية فتكون في حالة التوازن التي تنتج عن حالة مما تتعلق به الرغبة لو امتنع وجوده؛ وأحسب أنه من الصواب أن نقول إن إشباع الجوع، إذ هو في طريقه إلى التكوّن، مَثَلٌ من أمثلة اللذة الحركية، وأما حالة الهدوء التي تسود حين يتم إشباع الجوع، فَمَثَلٌ من أمثلة اللذة السكونية؛ وقد ذهب أبيقور إلى أن التماس الإنسان للذة الثانية أدنى إلى الحكمة، لأنها لذة غير مشوبة، ولا تعتمد على وجود الألم حافزًا على الرغبة؛ إذ أن الجسد وهو في حالة من التوازن، يكون خاليًا من الألم؛ وعلى ذلك فلا مندوحة لنا عن السعي وراء التوازن واللذائذ الهادئة، فهي أولى بالسعي من اللذائذ الأكثر عنقًا؛ والظاهر أن أبيقور قد كان يتمنى لو أمكن أن يكون دائمًا في حالة مَنْ أَكَلَ واعتدل في مقدار ما أكل، لا أن يكون في حالة مَنْ به رغبة عارمة في الطعام.

ولهذا ينتهي به الرأي من الوجهة العملية إلى اعتبار التخلص من الألم لا قيام اللذة، هدفًا للرجل الحكيم ⁽¹¹⁹⁾؛ فقد تكون المعدة أساسًا لكل شيء، لكن آلام أوجاع المعدة ترجح لذائذ النهم؛ وبناء على ذلك أخذ أبيقور نفسه بالعيش على الخبز يضيف إليه أيام المواسم قليلًا من الجبن؛ وأما الغربة في الثروة والجاه وأمثالها فضرر من الحماقة، لأنها تثب القلق في نفس الإنسان، حين يستطيع أن يستسلم للرضى؛ «إن أعظم الخير هو الحكمة؛ فهي أنفس من كل شيء، حتى من الفلسفة» والفلسفة - كما فهمها - نظام عمل يراد به الحصول على حياة سعيدة؛ ولا تحتاج إلا إلى الإدراك الفطري السليم، لا إلى منطق أو رياضة أو غيرها من الدراسات الدقيقة التي أوصى بها أفلاطون؛ ولذا تراه يستحث تلميذه وصديقه الشاب «فيثوقليس» أن «يفر من ضروب الثقافة»؛ وكان من النتائج الطبيعية التي ترتبت على مبادئه أن أوصى بالانسحاب من الحياة العامة؛ لأنه بمقدار ما يحصل عليه الإنسان من القوة، يزداد عنده أولئك الذين يحقدون عليه ويودون أن يوقعوا به الأذى؛ فحتى لو تخلص من سوء الحظ الخارجي، فيستحيل عليه هدوء البال في مثل هذه الحال؛ إن من سمات الرجل الحكيم أن يحاول العيش مستورًا عن الأنظار، حتى لا يكون له أعداء.

وطبيعي أن يشمل التحريم عند الحب الجنسي، باعتباره من أكثر اللذائذ «حركية»؛ فترى الفيلسوف يصرح بأن «الاتصال الجنسي لم يَعدُ بالخير أبدًا على رجل، وهو محظوظ إذا لم يَعدُ عليه بالضرر». وقد أحب الأطفال (أطفال الناس الآخرين)، لكنه لكي يشبع في نفسه هذه الرغبة، اعتمد في ما يظهر على ألا يعمل الناس بنصيحته (في الامتناع الجنسي). والظاهر أنه حين أحب الأطفال، كان في ذلك منافيًا لحكم عقله، لأن الزواج والأطفال في رأيه يصرفان المرء عن ألوان من النشاط أهم منهما خطرًا؛ ويتبعه «لوكرتيس» في استنكار الحب، إلا أنه لا يرى ضررًا في الاتصال الجنسي؛ على شريطة أن ينفصل عن العاطفة.

وأمّن اللذائذ الاجتماعية - في رأي أبيقور - هي الصداقة؛ وأبيقور - مثل بنتام - رجل من رأيه أن الناس جميعًا، وفي كل زمان، لا يلتمسون إلا لذائذهم، يلتمسونها بالحكمة أحيانًا، وبالحماسة أحيانًا؛ لكنه يشبه بنتام أيضًا في انخداعه انخداعًا متصلًا بطبيعته الرقيقة الرحيمة، بحيث يسلك سلوكًا رائعًا، كان لا بد له ألا يتورط فيه تطبيقًا لنظرياته؛ فواضح أنه أحب أصدقاءه من دون اعتبار لما عسى أن يعود عليه منهم، لكنه أقنع نفسه بأنه كان في ذلك أنانيًا على نحو ما تصف فلسفته سائر الناس أجمعين؛ ويقول لنا عنه شيشرون أنه ذهب إلى أن «الصداقة يستحيل أن تنفصل عن اللذة، ولذلك وجب غرس بذورها في النفوس، لأنه بغير صداقة، يتعذر العيش الآمن الخالي من الخوف، كما يتعذر علينا العيش اللذيذ». غير أنه ينسى أحيانًا آراءه النظرية، فهو يقول: «إن الصداقة بجميع أنواعها مرغوب فيها لذاتها، ولو أنها تبدأ من الحاجة إلى

المعونة» (120).

وعلى الرغم مما قد بدا للناس من أن الأخلاق عند أبيقور بهيمية يعوزها السمو الأخلاقي، إلا أنه كان فيها غاية في الجِد؛ فقد كان يسمي جمعية الحديقة - كما أسلفنا - بقوله «جماعتنا المقدسة». وكتب كتابا «في القداسة» وكان يتصف بكل ما يتصف به المصلح الديني من حرارة الإيمان؛ ولا بد أن قد كان له شعور قوي بالعطف على ما تعانيه الإنسانية من آلام؛ كما كان مؤمنًا إيمانًا لا يتزعزع بأن تلك آلام تنحصر في دائرة أضيق جدًّا مما هي عليه، لو أن الناس اصطنعوا فلسفته؛ مع أنها كانت فلسفة الرجل الضعيف، أريدَ بها أن تلائم عالمًا لم يعد يتيح الفرصة إلا نادرًا للسعادة التي ينعم بها المغامرون؛ فكلُّ قليلًا خوفًا من الهضم السيئ، وأشرب قليلًا خوفًا مما يحدث في الصباح التالي، واجتنب السياسة والحب وشتى أوجه النشاط التي تتطلب العواطف العنيفة، ولا تمكّن الأيام من نفسك بأن تتزوج ويكون لك أطفال؛ وعلم نفسك في حياتك العقلية أن تتأمل اللذائذ أكثر مما تتأمل الآلام؛ إنه لا شك في أن

الألم الجسماني شر عظيم، لكنه لو كان حادًا كان قصيرًا، أما إذا طال فيمكن احتمالته بفضل التدريب العقلي، وَتَعَوَّدِ التفكير في أشياء ممتعة رغم وجود ذلك الألم؛ فوق كل ذلك، عِشْ بحيث تجتنب الخوف.

وما أدى بأبيقور إلى الفلسفة النظرية إلا تفكيره في مشكلة اجتناب الخوف؛ فذهب إلى أن مصدرين من أكبر مصادر الخوف هما الدين والخوف من الموت، وهما مصدران متصل أحدهما بالآخر، لان الدين يشجع على الرأي القائل بأن الموتى أشقياء، ولذلك جعل يبحث عن ميتافيزيقا من شأنها أن تبرهن على أن الآلهة لا تتدخل في شؤون البشر، وأن الروح تفتى مع فناء الجسد؛ إن معظم أهل هذا العصر الحديث، يرون في الدين مصدر عزاء، أما عند أبيقور فهو على نقيض ذلك؛ إذ رأى أن تدخل الآلهة في مجرى الطبيعة مصدر فزع، كما رأى في الخلود قضاء على كل أمل في النجاة من الألم؛ وعلى ذلك جعل يبني مذهبه الدقيق بتفصيلاته، لعله يشفي به الناس من عقائدهم التي تبث في نفوسهم الخوف.

وكان أبيقور ماديّ المذهب، لكنه لم يأخذ بالجبرية؛ فقد تبع ديمقريطس في رأيه بأن العالم مكون من ذرّات وفراغ، لكنه لم يؤمن كما آمن ديمقريطس، بأن القوانين الطبيعية ما تنفك أبدًا مسيطرة على الذرات سيطرة تامة؛ لقد أسلفنا القول بأن فكرة الضرورة عند اليونان كانت من أصل ديني، وربما أصاب أبيقور في ظنه بأن الهجوم على الدين لا يكتمل إذا لم تهدم فكرة الضرورة أيضًا؛ والذرات في مذهبه ذات ثقل تسقط سقوطًا متصلًا، وهي لا تسقط تجاه مركز الأرض، بل إلى أسفل بمعنى مطلق لهذه الكلمة؛ على أنه قد يحدث أحيانًا لإحدى الذرات أن تتأثر بما يشبه الإرادة الحرة، فتتحرف انحرافًا يسيرًا عن طريقها المباشر إلى أسفل⁽¹²¹⁾، وبهذا تصطدم مع ذرة أخرى، ومن هذه النقطة فصاعدًا، تراه يأخذ بمذهب شبيه جدًا بمذهب ديمقريطس، من حيث تكوّن الدوامات وغيرها؛ والروح كائن مادي، قوامه ذرات من نوع الذرات التي تتألف منها زفرات الأنفاس والحرارة (ظن أبيقور أن النَّفسَ والريح يختلفان عنصرًا عن الهواء فلم يكونا في رأيه مجرد هواء متحرك) وذرات الروح موزعة خلال الجسم كله، والإحساس ينشأ بسبب رقائق رقيقة تنبعث من الأجسام حتى تمس ذرات الروح؛ وتستطيع هذه الرقائق أن تظل قائمة حتى بعد أن تتحلل الأجسام التي انبعثت منها أول الأمر، وذلك يعلل لنا الأحلام، فإذا ما جاء الموت تفرقت الروح، وبالطبع تبقى ذراتها قائمة، لكنها لا تعود قادرة على الإحساس، لأنها لا تعود مرتبطة بالجسم، ويلزم عن ذلك، في عبارة أبيقور، أن يكون «الموت لا شيء بالنسبة لنا، لأن ما يتحلل لا إحساس له، وما يعوزه الإحساس، لا يكون شيئًا بالنسبة

لنا».

أما عن الآلهة فإن أبيقور يؤمن إيمانًا قويًا بوجودها، وإلا لما استطاع بغير ذلك أن يعلل انتشار فكرة الآلهة عند الناس؛ بغير أنه مقتنع بأن هؤلاء الآلهة لا يكلفون أنفسهم مشقة التدخل في شؤون عالمنا الإنساني؛ فهم آخذون بمبدأ اللذة المبنية على أساس العقل، فكأنما هم في ذلك يتبعون مبادئه، ويتحاشون الاشتراك في أمور الحياة العامة؛ فتولي شؤون الحكم عناء لا ضرورة له، وهو لا يغري الآلهة أبدًا، لأنهم يحيون حياة نعيم كامل؛ ولا شك في أن الكهانة والعرافة وسائر الأفعال التي من هذا القبيل، إن هي إلا خرافة خالصة وكذلك قل في الإيمان بتدبير الآلهة لشؤون البشر.

وعلى ذلك فلا أساس لخوفنا من احتمال التعرض لغضب الآلهة، أو احتمال التعرض لعذاب الجحيم بعد الموت؛ وإن الإنسان ليتمتع بحرية الإرادة وهو - إلى حد ما - سيد نفسه، على الرغم من أنه خاضع لقوى الطبيعة التي في استطاعه أن يدرسها دراسة علمية؛ وإنه لمن المستحيل علينا الفرار من الموت، لكن الموت إذا ما فهم على وجهه الصحيح، تبين أنه ليس من الشر في شيء؛ ولو عشنا عيشًا حكيمًا وفق مبادئ أبيقور، لجاز لنا أن نتخلص من الألم إلى حد ما؛ إن دعوة أبيقور لا تتجاوز حدود الاعتدال، ومع ذلك فهي كافية لإشعال روح الحماسة في من يؤرِّقه ما تعانيه الإنسانية من شقاء.

إن أبيقور لا يهتم بالعلم في ذاته؛ وإنما يحصر اهتمامه به لسبب واحد فقط، وهو أن العلم يفسر الظواهر تفسيرًا طبيعيًا، فلا يعود أمام الخرافة مجال في نسبتها إلى فعل الآلهة؛ فإذا كان للظاهرة المعينة تعليقات كثيرة كلها طبيعي وكلها ممكن، رأى أبيقور ألا ضرورة لمحاولة الموازنة بينها لترجيح أحدها على سواه؛ مثال ذلك أن أوجه القمر قد عللت بتعليقات كثيرة مختلفة؛ فكل تعليق منها لا يقل ولا يزيد عن أي تعليق آخر، ما دام لا يلجأ إلى الآلهة في التفسير؛ ولو حاولت أن تقرر أي هذه التعديلات هو الصحيح، كان ذلك منك تطلعًا سخيفًا لا غناء فيه؛ فلا غرابة ألا يكون الأبيقوريون قد أضافوا إلى المعرفة الطبيعية إلا مقدارًا جد ضئيل؛ نعم إنهم أدوا خدمة طيبة باحتجاجهم على إمعان الوثنيين المتأخرين في إخلاصهم للسحر والتنجيم والعرافة؛ لكنهم ظلوا على نهج مؤسس مدرستهم، ضيق الأفق متعصب الرأي، لا يشوقهم شيء قط في ما عدا أسباب السعادة الفردية؛ ولقد حفظوا عن ظهر قلب مذهب أبيقور، ولم يضيفوا إليه شيئًا أبدًا خلال القرون التي ظلت مدرستهم فيها قائمة.

ولم يلمع من أتباع أبيقور إلا الشاعر لوكريوس (99 - 55 ق.م.) الذي عاصر يوليوس قيصر؛ فقد كان البدع الشائع في الأيام الأخيرة من الجمهورية الرومانية، هو حربة الفكر؛ وكانت تعاليم أبيقور ذائعة بين الطبقة المثقفة؛ ثم

الإمبراطور أوغسطس بحركة رجعية استعاد بها الفضيلة القديمة والديانة القديمة، فكان من أثر ذلك أن امتنع الناس عن قراءه قصيدة لوكريتس «في طبائع الأشياء». وظلت كذلك حتى جاءت النهضة، ولم يبق لنا منها بعد العصور الوسطى إلا نسخة خطية واحدة، سَلِمَتْ بمصادفة نادرة من عبث المتعصبين؛ وإنك لتوشك ألا تجد شاعرًا آخر غير لوكريتس، قضت عليه الظروف بأن ينتظر كل هذا الأمد قبل أن يعترف الناس به، لكن العصور الحديثة قد كادت تجمع على جوانب النبوغ فيه؛ وحسبنا أن نذكر أنه مع بنيامين فرانكلن كانا هما الكاتيبين المحبين لدى شيلى.

وقصائده تنظم فلسفة أبيقور شعرًا، فلئن كان الرجلان متفقين على مذهب بعينه، إلا انهما كانا ذا مزاجين مختلفين جد الاختلاف؛ فقد كان لوكريتس محتدم العاطفة، وكان أشد من أبيقور حاجة إلى دوافع تميل به إلى التزام الحكمة؛ وختَم حياته منتحرًا، والظاهر أنه كان يتعرض لمس من جنون آتًا بعد أن؛ ويؤكد لنا بعض العارفين بان جنونه هذا جاء نتيجة لآلام العشق، أو أثرًا لما كان يتعاطاه من مركبات تساعد على العشق: وهو يقف من أبيقور موقفه من نبيٍّ جاء لخلص الإنسان؛ وتراه يعبر بلغة فيها غزارة الشعور الديني، عن شعوره إزاء رجل يعدُّه هادمًا للدين ⁽¹²²⁾: لما سقطت الحياة الإنسانية طريحة على الأرض

تدوسها «الديانة» القاسية بأقدامها.

عَلْنَا وَتَسْحَقُهَا بَخْبِثًا سَحَقًا؛

تلك الديانة التي أطلت برأسها

من السماء، ونظرت إلى الإنسان الفاني

نظرة مخيفة؛ نهض رجل من اليونان

ولم يرهب أن يشخص ببصره الفاني إليها،

فكان أول من يقف على قدميه إزاءها متحديًا،

فلا الأساطير عن الآلهة، ولا البروق،

كلا ولا رعود السماء المروعة قد نالت من عزيمته،

بل زاد كل ذلك من بأسه وبسالة نفسه،

حتى لقد شاقه أن يكون أول إنسان

يحطم على الطبيعة أبوابها التي أحكم إغلاقها؛

ولذا ترى حدة نشاطه الفعلي قد سادت،

فمضى في طريقه قُدْمًا، مُبْعَدًا عن حدود العالم المشتعلة،

ضاربًا بعقله وروحه في أجواء فسيحة

مطوِّفًا بهما أرجاء الكون التي ليس لها حدود؛

ثم عاد إلينا من هناك مظفرًا
عاد إلينا مزودًا بمعرفة ما يمكن وجوده وما لا يمكن،
فعلّمنا علمًا دقيقًا من أي المبادئ يستمد

كل شيء قواه ويلتزم حدوده؛
ومن ثم انقلبت الأوضاع، فارتمت «الديانة» بدورها طريحة
ليدوسها الناس بأقدامهم؛
وإننا لنمجد فيه هذا النصر تمجيّدًا يبلغ عنان السماء.

إننا لا نستطيع أن نفهم الكراهية التي أداها أبيقور ولوكريوس إزاء الدين، لو
سلمنا بما أجمع عليه الرواة عن روح البهجة التي تسود الديانة اليونانية
وشعائرها؛ فمثلًا قصيدة «كيتس» التي عنوانها «أنشودة إلى وعاء يوناني»
تحيي احتفالًا دينيًا، فلا تجعله واحدًا من تلك الاحتفالات التي تملأ نفوس الناس
بالمخاوف المظلمة الكثيرة؛ فرأيي هو أن العقائد الشعبية لم تكن - إلى حد
كبير - من هذا الطراز البهيج؛ نعم إن عبادة آلهة الأولمپ لم يكن فيها عن
عسف العقائد الخرافية بمقدار ما كان في غيرها من صور الديانة اليونانية؛ إلا
أن هذه الآلهة الأولمبية نفسها كانت تتطلب أحيانًا أن تُقدّم لها الضحايا
البشرية حتى كان القرن السابع أو السادس قبل الميلاد؛ وسجّلت أساطير
اليونان مسرحياتهم ذلك الضرب من تقديم الضحايا للآلهة (123). وقد كانت
التضحية بني الإنسان لم تزل قائمة في أرجاء العالم الهمجى كله في عصر
أبيقور؛ إذ كانت تلجأ إليها في أوقات الأزمات - مثل قيام الحروب البونية -
الشعوب الهمجية كلها، لم تستثن منها حتى أرقاها؛ ولبثت الحال كذلك حتى
جاء الغزو الروماني.

وقد بيّن «جين هاريسن» Jahn Harrison بيّانًا يقطع باليقين، أن اليونان قد كان
لهم إلى جانب العقائد الرسمية التي تصطنع عبادة زيوس وأسرته، عقائد
أخرى أكثر بدائية، تمازجها شعائر همجية في هذا الموضوع أو ذاك؛ وعمل
المذهب الأورفيّ إلى حد ما على جمع هذه العقائد كلها جنبًا إلى جنب في
عقيدة واحدة، أصبحت هي العقيدة السائدة عند أولئك الذين يغلب عليهم
المزاج الديني؛ وقد تجد أحيانًا من يزعم لك أن الجحيم من ابتكار المسيحية،
لكن ذلك خطأ؛ إذ إن المسيحية لم تفعل في هذا الصدد سوى أن تسقّت
العقائد الشائعة القديمة في صورة واحدة؛ فمنذ فاتحة «الجمهورية» عند
أفلاطون، يتبين لك في وضوح أن الخوف من العقاب بعد الموت كان شائعًا
في أثينا إبان القرن الخامس قبل الميلاد، وليس من المعقول أن يكون ذلك
الخوف قد قلّ في الفترة الواقعة بين سقراط وأبيقور (ولست أعني هنا
الأقلية المثقفة بل أعني الشعب بصفة عامة). ولسنا نشك أيضًا في أن الناس

عندئذ قد أَلِفُوا أن ينسبوا حوادث الطاعون والزلازل والهزائم في الحروب وما إلى ذلك من كوارث، إلى سخط الآلهة، أو امتناع الناس عن الأخذ بالطيرة والفأل؛ وأعتقد أن الأدب والفن اليونانيين يضلان غاية التضليل في ما له علاقة بالعقائد الشعبية؛ فماذا كنا لنعلم عن «الطائفة النظامية» في أواخر القرن الثامن عشر؛ إذا لم يبق لنا عن تلك الفترة من مدونات سوى الكتب والصور الأرسطراطية التي كتبها أو صوّرها أتباعها عنها؛ إن تأثير «الطائفة النظامية» - شأنها شأن العقائد الدينية في العصر الهلينستي - قد صعد من صفوف الناس الدنيا، وكان قد بلغ شيئاً من قوته بالفعل في عهد «بوزول Boswell» و «سير جوشوا رينولدز Rynolds Joshua Sir» ولو أننا لا نتبين شيئاً من قوة تلك الطائفة إذا قرأنا ما كتبه عنها؛ وإذن فلا ينبغي لنا أن نحكم على الديانة الشعبية في اليونان بالصور المرسومة على «الأوعية اليونانية» ولا بالمؤلفات التي كتبها الشعراء والفلاسفة والأرسطراطيون؛ ولم يكن أبيقور أرسطراطياً لا بحكم مولده، ولا بحكم عشرائه، ولعل ذلك يفسر لنا عداوة للديانة عداوة شذ بها عن المؤلف.

إن قصيدة لوكرييتس هي التي كانت أقوى العوامل على تعريف القراء بفلسفة أبيقور منذ عهد النهضة؛ وأول ما استوقف أنظار هؤلاء القراء - أعني غير الفلاسفة المحترفين منهم - هو التباين بين مذهب أبيقور وبين العقيدة المسيحية في أمور كالنزعة المادية وإنكار تدخل الله في أمور الناس، وإنكار خلود الروح؛ وأهم ما يلفت نظر القارئ الحديث هو أن يجد هذه الآراء - التي تعد اليوم بصفة عامة آراء تبعث على الهم والقنوط - يجدها مبسوطة على نحو يراد به أن تكون إنجيلاً لتحرير الإنسان من عبء الخوف؛ على أن لوكرييتس يؤمن إيماناً لا يقل في ثباته عن إيمان أي مسيحي بأهمية العقيدة الصادقة في أمور الدين؛ فبعد أن يصف كيف يلتمس الإنسان الفرار من نفسه حين يكون ضحية صراع باطنين وكيف يلتمس عبثاً سبيل الطمأنينة في

تغيير المكان، يقول (124): إن كل إنسان يلوذ من نفسه فراراً ومع ذلك فليس لدى الإنسان قدرة على الفرار من نفسه، إنه يتعلق بها راغماً.

وتراه يمقتها، لأنه - وإن يكن عليلاً - لا يقوى على إدراك سبب علته. وهو سبب لو عرفه حق المعرفة لنحى كل شيء جانباً. وُعني أولاً بدراسة طبيعية هذا العالم، إذ ما هو موضع للشك، إنما هو

حالنا إبان الزمان الأبدي، لا ربان هذه الساعة العابرة. فأبناء الفناء عليهم أن يمضوا تلك الأبدية بعد أن يلحق بهم الموت.

إن العصر الذي عاش فيه أبيقور كان عصرًا منهوك القوى، فكان طبيعيًا أن يرى الإنسان في إفناء نفسه راحة جميلة من عناء روحه؛ وعلى نقيض ذلك لم يكن العهد الأخير من «الجمهورية» في أعين معظم الرومانيين عصرًا تبدو فيه مرارة الواقع؛ فكان أصحاب النشاط الجبار ماضين في خلق نظام جديد من الفوضى القائمة، وهو ما لم يستطع المقدونيون أن يفعلوه؛ أما الأرستقراطي الروماني الذي تنحى عن السياسة، ولم يأبه قط بالصراع في سبيل السلطة واستلاب المغانم، فلا بد أن يكون مجرى الحوادث قد بدا في عينيه باعًا على اليأس الشديد؛ فإذا أضفنا إلى ذلك ما كان ينتاب لوكرييتس من حالات الجنون آتًا بعد آن، لم يعد ثمة ما يدعو إلى العجب أن نراه يلتمس أمه في الخلاص، في عقيدة تنادي بمحو الوجود.

لكن الخوف من الموت أعمق جذورًا في الغريزة البشرية من أن يستطيع إنجيل أبيقور، في أي عصر من العصور، أن يصادف قبولًا عند جمهرة كبيرة من الناس؛ فظل دائمًا عقيدة الأقلية المثقفة؛ بل إنه حتى بين طائفة الفلاسفة - بعد عهد أوغسطس - كان نصيبه الرفض بصفة عامة، إذ كان هؤلاء يؤثرون عليه المذهب الرواقي؛ نعم قد ظل مذهب أبيقور قائمًا بعد موته مدى ستة قرون - وإن يكن قد أخذ خلال تلك الفترة يتناقض جدًّا - إلا أن الناس حين أخذت محنة الحياة على هذه الأرض تشتد وطأة على نفوسهم، راحوا يطالبون الفلسفة أو الدين بدواء أقوى من الأبيقورية شفاء؛ أما الفلاسفة فقد لاذوا بمذهب الأفلاطونية الجديدة، إلا عددًا قليلًا منهم؛ وأما غير المثقفين فقد التمسوا النجاة في مختلف الخرافات الشرقية، ثم التمسوها بعدئذ في المسيحية التي جعلوا يقبلون عليها إقبالًا متزايدًا على الأيام، تلك المسيحية التي عمدت في أولى مراحلها إلى تركيز الخير كله في الحياة الآخرة، فقدمت للناس بذلك إنجيلا يختلف عن مذهب أبيقور اختلاف النقيض عن نقضه؛ غير أن «الفلاسفة» الفرنسيين جعلوا في أواخر القرن الثامن عشر، يُحيون تعاليم مشابهة لتعاليم أبيقور، وهي التعاليم التي نقلها إلى إنجلترا بنتام وأتباعه؛ وقد صدروا في ما فعلوه عن رغبة متعمدة في معارضة المسيحية، التي نظروا إليها نظرة فيها نفس العداة الذي نظر به أبيقور إلى ديانة عصره.

(114) - كتاب «الذريون اليونان وأبيقور»، تأليف Cyril Bailey، طبعة أكسفورد 1928، ص 221؛ وقد جعل «مستر بيلي» من أبيقور مادة اختصاصه، وكتابه قيم جدًّا للباحث.

- (115) - كان الرواقيون غاية في الإجحاف بأبيقور؛ فترى ابكتاتوس مثلاً يخاطبه قائلاً: «إن الحياة التي أقمت الدليل على أنها جديرة بك، حياة قوامها الأكل والشرب والجماع والتبرز»، والكتاب الثاني، الفصل العشرون من مؤلف أبكتاتوس الذي عنوانه «أبحاث».
- (116) - كتاب «مراحل خمس» لمؤلفه Gilbert Murray، ص 130.
- (117) - الدراخما تساوي ما يقرب من خمسة جنيهاً.
- (118) - كتاب «الفلسفة الرواقيون والأبيقوريون»، تأليف W. J. Oates، ص 47؛ ولقد أخذت من ترجمات «مستر أوتس» ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.
- (119) - (من رأي أبيقور) «غياب الألم هو في ذاته لذة، بل هو - إذا ما حللته تحليلاً وافياً - اصدق أنواع اللذة.» Bailey. نفس المرجع المذكور، ص 249.
- (120) - أنظر Bailey، في نفس المرجع المذكور له سابقاً، ص 517 - 20، في موضوع الصداقة وتناقض أبيقور مع نفسه تناقضاً مقبولاً.
- (121) - يأخذ «إدنجتن» في عصرنا هذا برأي شبيه بهذا، في شرحه لمبدأ الاحتمية.
- (122) - أنا أقتبس الترجمة (الإنجليزية) من مستر ر.س، ترقلان، ج 1، ص 60 - 79.
- (123) - يذكر لوكريشس حادثة التضحية بـ«إفجينا»، مثلاً يستشهد به على الضرر الذي تنزله العقائد الدينية، ج 1، ص 85 - 100.
- (124) - ج 3، 1068 - 1076؛ في هذا الموضوع أيضاً أقتبس من الترجمة (الإنجليزية) التي ترجمها مستر ر.س. ترقلان.

الفصل الثامن والعشرون المذهب الرواقي

كانت الرواقية معاصرة للأبيقورية من حيث النشأة، لكنها كانت أطول من زميلتها تاريخًا، وأقل منها ثباتًا على المبدأ؛ فتعاليم مؤسسها زينون في الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد، لم تكن أبدًا هي التعاليم التي أخذ بها مرقص أورليوس في النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد؛ فقد كان زينون ماديًا إذ كانت تعاليمه في أساسها مزيجًا من المذهب الكلبي ومن مذهب هرقليطس؛ غير أن الرواقيين أخذوا يبعدون عن المادية شيئًا فشيئًا - بفضل امتزاج المذهب الأفلاطوني الجديد بمذهبهم - حتى لم يعد في النهاية إلا أثر طفيف للمادية في المذهب الرواقي؛ أما مذهبهم الأخلاقي، فالحق إنه لم يتغير إلا تغيرًا ضئيلًا جدًّا، وظل محتفظًا بالجانب الذي عدّه معظمهم أهم الجوانب جميعًا؛ ومع ذلك، فقد حدث في هذا الجانب الأخلاقي نفسه أن تغير مركز الاهتمام؛ فكانت الأيام كلما أمعنت في سيرها، قل اشتغال أصحاب المذهب بجوانب الرواقية الأخرى غير جانبها الأخلاقي، وازدادوا حصرًا لاهتمامهم في الأخلاق وفي تلك الأجزاء من اللاهوت التي تتصل بالأخلاق اتصالًا وثيقًا؛ لكننا إذا ما أردنا دراسة الرواقيين الأولين جميعًا، صادفتنا عقبة وهي أنه لم يبق من مؤلفاتهم سوى نتف قليلة؛ وليس بين أيدينا من المؤلفات الكاملة إلا ما يتصل منها بـ «سينيكا» و «أبكتاتوس» و«مرقص أورليوس» وهم ينتمون إلى القرنين الأول والثاني بعد الميلاد.

إن الرواقية أقل اصطبيًا بالروح اليوناني من أية مدرسة أخرى من مدارس الفلسفة التي تتناولها بالبحث حتى الآن؛ وكان الرواقيون الأولون سوريين في كثرتهم الغالبة، كما كان معظم الرواقيين المتأخرين من الرومان؛ ويشك «تارن Tarn» (في كتاب المدينة الهلنستية، ص 287) في وجود آثار كلدانية في المذهب الرواقي؛ ويلاحظ «أوبرفج Ueberweg» بحق أن اليونان حين أخذوا في صوغ العالم المتأخر بالحضارة اليونانية؛ أسقطوا من هذه الحضارة عناصرها التي تلائم اليونان وحدهم؛ وكانت الرواقية - على خلاف الفلسفات اليونانية

الخالصة الأخرى التي سبقتها ظهورًا - ضيقة في أفقها العاطفي، هل كانت متعصبة لتعاليمها تعصبًا أعمى بوجه من الوجوه؛ لكنها إلى جانب ذلك كانت تحتوي على عناصر دينية أحس العالم إنه بحاجة إليها، وظهر أن اليونان عاجزون عن إمداد العالم بمثلها؛ وقد صادفت الرواقية هوى عند الحكام بصفة خاصة؛ فيقول الأستاذ «جلبرت مري»: «لقد أعلن كل خلفاء الإسكندر تقريبًا، بل لنا أن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون؛ قد أعلنوا أنفسهم رواقيين».

كان زينون من أهل فينيقيا، ولد في سيتيوم من أعمال قبرص، في عام يقع في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد؛ والأرجح في ما يظهر، أن أسرته كانت مشغلة بالتجارة؛ وأن أول ما نقل زينون إلى أثينا مصلحة تتصل بشؤون التجارة؛ على أنه لما كان في أثينا، اشتدت به الرغبة في دراسة الفلسفة؛ وكانت آراء الكليين أقرب إلى طبيعته من آراء أية مدرسة أخرى، لكنه كان مع ذلك يميل بعض الشيء إلى اختيار ما يلائمه من تعاليم المذاهب المختلفة؛ فقد اتهمه اتباع أفلاطون بانتحال تعاليم الأكاديمية لنفسه؛ وكان سقراط هو الإمام الأول للرواقية من أول عهدا إلى آخره؛ فموقعه إبان المحاكمة، ورفضه الفرار، وهدوؤه إزاء الموت، ودفاعه عن الرأي القائل بأن من يعمل على نشر الظلم يضر نفسه أكثر مما يضر ضحيته، كل هذه الأمور لاءمت التعاليم الرواقية أكمل ملاءمة، كما لاءمها كذلك عدم تفرقة بين الحرارة والبرودة، وبساطته في أمور الطعام والثياب، وعزوفه عزوفًا تامًا عن كل لذائذ الجسد؛ إلا أن الرواقيين لم يعتنقوا قط مذهب أفلاطون في المثل، ورفض معظمهم أن يأخذ بأدلتها التي أقامها على خلود الروح، ولو أن الرواقيين المتأخرين وحدهم قد تبعوه في اعتبار الروح غير مادية، أما الرواقيون المتقدمون فقد أخذوا بوجهة نظره هرقليطس بأن الروح مؤلفة من نار مادية؛ وإنما لنجد هذا المذهب نفسه مذكورًا باللفظ عند «أبكتاتوس» و «مرقص أورليوس»، لكن الظاهر أن النار عندهم لا ينبغي فهمها بالمعنى الحرفي للكلمة، باعتبارها عنصرًا من العناصر الأربعة التي تتكون منها الأشياء المادية.

لم يكن زينون يطبق الوقوف عند لطائف التفكير الميتافيزيقي؛ فالشيء الهام في نظره هو الفضيلة ولم يكن للفيزيكا أو الميتافيزيكا عنده من قيمة إلا بمقدار ما يساعدان على الفضيلة؛ ولقد حاول أن يقاوم الاتجاهات الميتافيزيقية في عصره بوساطة الإدراك الفطري السليم، وهذا معناه في اليونان نزوع إلى المذهب المادي؛ فكانت تضايقه الشكوك التي توجه إلى سلامة الركون إلى الحواس، ولذا تطرف في الدفاع عن المذهب المذاد لذلك الاتجاه.

«بدأ زينون بإثبات وجود العالم الحقيقي؛ فسأله الشكاك: «ماذا تعني بقولك حقيقي؟»: «أعني شيئًا صلبًا وماديًا، وأعني أن هذه المنضدة مادة صلبة» فسأل الشكاك: «وما رأيك في الله وفي الروح؟». فقال زينون: «هما على أكمل ما تكون الصلابة، هما أشد صلابة من المنضدة»، وهل الفضيلة أو العدالة أو حكم الثلاثة مادة صلبة كذلك؟ فقال زينون: «طبعًا، إنها غاية في الصلابة» (125).

واضح أن زينون في هذه النقطة قد اندفع - كما اندفع كثيرون غيره - بحماسته ضد الميتافيزيقا، إلى القول بميتافيزيقا خاصة به. وكانت التعاليم الرئيسية التي تمسكت بها المدرسة الرواقية طوال تاريخها كله، تدور حول الجبرية الكونية والحرية الإنسانية؛ فقد آمن زينون بأن الصدفة لا وجود لها، وأن مجرى الطبيعة محدد تحديداً كاملاً بفعل القوانين الطبيعية؛ فقد كانت النار أول الأمر هي وحدها العنصر الموجود، ثم ظهرت سائر العناصر - الهواء والماء والتراب، (على هذا التوالي) - ظهرت هذه العناصر شيئاً فشيئاً، لكن النار ستعود فتلتهم الكون بأسره، إن عاجلاً وإن آجلاً، بحيث يعود كل شيء إلى الحالة النارية من جديد؛ وليست هذه الرجعة إلى النار - في رأي معظم الرواقيين - هلاكاً ينتهي به كل شيء، كهذه النهاية التي يأخذ بها المذهب المسيحي، بل هي ختام دورة واحدة، وستعود العملية نفسها من جديد في دورة أخرى، ثم تعود وتعود إلى ما لا نهاية له من الدورات؛ فكل ما يحدث الآن، قد حدث في ما مضى، وسيعود إلى الحدوث من جديد، لا مرة واحدة، بل مرات لا يحصرها عدد.

ومذهب الرواقية إلى هنا قد يبدو متجهماً، لا يزيد قط في إشاعة الطمأنينة النفسية عن المذهب المادي في صورته المألوفة، كمذهب ديمقريطس؛ لكن هذا جانب واحد منه؛ وأما الجانب الآخر، فهو أن مجرى الطبيعة عند الرواقية - كما كان عند رجال اللاهوت في القرن الثامن عشر - يسير وفق إرادة مشرّع بسن القوانين، ويتّصف في الوقت نفسه بحب الخير، فقد رُسمت الخطة للكون في جملته، وهي خطة شملت التفاصيل بكل صغيرة فيها، فقد رُسمت بحيث تحقق غايات معينة بوسائل طبيعية؛ وهذه الغايات يمكن إدراكها في حياة الإنسان، اللهم إلا ما يتصل منها بالآلهة والشياطين؛ فلكل شيء غاية متصلة ببني الإنسان، فبعض الحيوان صالح للأكل، وبعضه يهيبه اختباراً للشجاعة، بل إن بق الفراش نافعاً؛ لأنه يساعدنا على اليقظة في الصباح، فلا نطيل الرقاد في المخادع، وتسمى «القوة» العليا أحياناً بكلمة الله، وأحياناً بكلمة زيوس، وقد فرق «سوكا» بين زيوس هذا وبين ذلك الذي يعتقد فيه عامة الناس - وهو أيضاً كائن حقيقي - لكنه تابع لذلك.

وليس الله منفصلاً عن العالم، بل هو روح العالم، وكل منا فيه جزء من «النار الإلهية» وكل الأشياء أجزاء من نسق واحد، نسميه الطبيعة؛ وحياة الفرد خيرة ما دامت متوائمة مع الطبيعة في نغم واحد؛ بل يجوز لنا أن نقول إن كل حياة متناغمة مع الطبيعة، لأنها حياة قد استوجبتها قوانين الطبيعة، لكننا من ناحية أخرى نقول إن الحياة الإنسانية لا تكون في نغم واحد مع الطبيعة، إلا إذا اتجهت إرادة الفرد نحو غايات هي بين الغايات التي تنشدها الطبيعة؛ وتتألف «الفضيلة» متفقة مع اتجاهات الطبيعة؛ ولئن كان الأشرار بطبيعة الحال يطيعون قانون الله بفعلهم الشر، إلا أنهم يقترفون شرهم هذا على غير إرادتهم منهم، فهم كما شبههم «كليشر» كالكلب رُبط إلى عربة، وأجبر إجباراً على متابعة العربة حيثما سارت.

الفضيلة هي الخير الأوحد في حياة الإنسان الفرد، ولا اعتبار لأشياء كالصحة والسعادة والملك؛ ولما كانت الفضيلة قائمة في الإرادة، فكل ما هو خير حقاً أو شر حقاً في حياة الإنسان يتوقف عليه هو نفسه؛ إنه قد ينقلب فقيراً، ولكن ما قيمة هذا؟ إنه يستطيع أن يظل فاضلاً؛ وقد يضعه الطاغية في غياهب السجون، لكنه مع ذلك يستطيع أن يتمسك بحياته حياة متناغمة مع الطبيعة؛ وقد يحكم عليه بالموت لكنه يستطيع مع ذلك أن يموت ميتة الشرف كما مات سقراط؛ إن غيرك من الناس لا سلطان لهم عليك إلا في أمور الظاهر، أما الفضيلة - هي وحدها الشيء الخير حقاً - فمتوقفة على الفرد وحده دون سواه، ولذلك فلكل إنسان مطلق الحرية، على شرط أن يحرر نفسه من شهوات الحياة الأرضية؛ ويخطئ الحكم من يظن أن هذه الشهوات لها السيادة؛ أما الحكيم صاحب الأحكام الصادقة؛ فهو المتحكم في مصير نفسه، في ما يتعلّق بكل ما له قيمة في رأيه، وذلك لأنه لا تستطيع قوة خارجية أن تسلبه فضيلته.

ويكتنف هذا المذهب مشكلات منطقية واضحة؛ فإذا كانت الفضيلة حقاً هي الخير الذي لا خير سواه، لزم أن يحصر الله الخير عنايته في إحداث الفضيلة، ومع ذلك نرى قوانين الطبيعة قد أخرجت كثيرين من مقترفي الخطيئة؛ وإذا كانت الفضيلة هي الخير الأوحد، لما كان هناك حجة ضد القسوة والظلم؛ لأن القسوة والظلم - كما قال الرواقيون وأعادوا القول مرة بعد مرة - تهينان لمن يقع تحت تأثيرهما أحسن فرصة تتيح له ممارسة فضيلته وإذا كانت الدنيا مجبرة بقوانينها جبراً كاملاً كانت القوانين الطبيعية هي التي تقرر لي أن أكون فاضلاً أو لا أكون، وإذا كنت شريراً، فالطبيعة هي التي ألزمتني أن أكون شريراً، واستحالت على الحرية التي يقال إن الفضيلة تهبها للإنسان.

إن العقل الحديث ليتعذر عليه أن يرى موجباً للتحمس لحياة فاضلة، إذا كانت تلك الحياة ليس من شأنها أن تنتج شيئاً؛ إننا نشني على رجل الطب الذي

يخاطر بحياته في وباء الطاعون، لأننا نرى المرض شرًّا، ونأمل أن يقل وقوعه؛ أما إذا لم يكن المرض شرًّا، فخير لرجل الطب أن يظل في داره مستريحًا؛ أما الرواقي فيقول إن فضيلة مثل ذلك الرجل غاية في ذاتها، لا وسيلة تؤدي إلى ما هو خير؛ فإذا نحن ألقينا بأبصارنا إلى بعيد، سألنا: ما هي الغاية النهائية التي تترتب على الرواقية؛ خراب العالم القائم بفعل النار، ثم عودة العالم إلى سيرته الأولى؛ فهل يمكن أن ترى عبثًا مخربًا أكثر من هذا العبث؛ فقد ترى تقدمًا هنا وتقدمًا هناك، لكنه تقدم مرهون بوقت معين، ولن يكون في نهاية الأمر سوى أن يبدأ كل شيء سيرته من جديد؛ إننا إذ نرى شيئًا يؤلم ألمًا فوق ما يمكن احتماله، رجونا أن يزول مثل ذلك الشيء بعد حين، أما الرواقي فيؤكد لنا أن ما يحدث الآن سيعود إلى الحدوث مرة بعد مرة؛ وإن الإنسان لا يسعه إزاء ذلك إلا أن يقول بأن الإله الخير الذي يشرف على العالم في سيره الكلي، لا بد أن ينتابه اليأس آخر الأمر مللًا من هذا التكرار.

يضاف إلى ذلك شيء من برود العاطفة في تصوُّر الرواقين للفضيلة؛ فهم لا يهاجمون العواطف السيئة وحدها، بل يهاجمون العواطف جميعًا؛ فالحكيم ليس من شأنه أن يعطف على أحد، فإذا مات أطفاله، فكر قائلًا إن هذه الحادثة لا تعوق قيام فضيلته هو، ولذا فهو لا يعاني ألمًا عميقًا؛ ولا بأس في الصداقة التي رفع من شأنها أبيقور، لكنها لا ينبغي أن تصل بك إلى حد يسمح للكوارث التي تحل بالصديق أن تعكر عليك هدوء نفسك المقدس؛ وأما عن الحياة العامة، فقد يكون من واجبك أن تأخذ بنصيب فيها، ما دامت تتيح الفرص للعدالة والاحتمال وما إليها من فضائل، لكنه يجوز لك أن تندفع بالرغبة في إفادة الإنسانية، لأن الفوائد التي في مستطاعك أن تفيضها على الناس، مثل الحياة الآمنة والزيادة من القوت، ليست بالفوائد الحقيقية، وعلى كل حال، ليس يهملك أنت سوى فضيلة نفسك؛ إن الرواقي لا يرى أنه فاضل لكي يفعل خيرًا، بل هو يفعل الخير لكي يكون فاضلًا؛ ولم يرد على خاطره أن يحب جاره كما يحب نفسه، فالحب لا وجود له في تصورهِ للفضيلة، اللهم إلا الحب بمعناه السطحي.

وحين أقول هذا، فإنما يدور الحب في خاطري، باعتبار الحب عاطفة لا مبدأ؛ إذ بشر الرواقيون بالحب الشامل للناس جميعًا، متخذين الحب مبدأ؛ وإنك لتجد هذا المبدأ عند «سنكا» وخلفائه، وربما أخذه هؤلاء عن رواقين سابقين لعهدهم؛ إن منطق المدرسة الرواقية قد أدى إلى تعاليم صارمة ثم خفف من صرامتها ما اتصف به أتباع المذهب من شعور إنساني، فقد كان هؤلاء الأتباع أفضل جدًّا بأشخاصهم مما كانوا ليكونوا لو أنهم التزموا حدود مذهبهم التزامًا دقيقًا؛ ويقول «كانط» - الذي يشبههم - إنه لزام عليك أن تكون رحيماً بأخيك،

لا لأنك تحبه، بل لأن القانون الأخلاقي يلزمك بالرحمة، ومع ذلك فإنني أشك في أنه قد عاش حياته الخاصة وفقًا لهذا المبدأ.

ودعنا الآن من هذه الأقوال العامة لننتقل إلى تاريخ الرواقية: إننا لا نعلم عن «زينون» (126) إلا طائفة من التنف، ومنها يبدو إنه قد عرف الله بأنه العقل الناري للعالم، وأنه قال إن الله جوهر مادي، وأن الكون كله يؤلف جوهر الله؛ ويقول «تيرتوليان» إنه بناء على رأي زينون يكون الله ساريًا خلال العالم المادي، كما يسري العسل في أقراصه؛ وبيروي «ديوجينيز ليرتيوس» عن زينون إنه قال إن «القانون العام» الذي هو «العقل الصحيح» ويتخلل كل شيء، هو نفسه ما نطلق عليه اسم «زيوس»، وهو الرئيس الأعلى لحكومة الكون؛ إن «الله» و«العقل» و«القضاء» و«زيوس» كلها أسماء على مسمى واحد؛ و«القضاء» قوة تحرك المادة؛ ومن أسماء تلك القوة أيضًا «العناية الإلهية» و«الطبيعة»؛ ولا يؤمن زينون بضرورة قيام المعابد للآلهة: «لا حاجة بنا إلى إقامة المعابد، ولا ينبغي أن ننظر إلى المعبد نظرنا إلى شيء ذي قيمة كبيرة، أو نظرنا إلى شيء مقدس؛ فلا شيء مما يصنعه البناؤون أو الميكانيكيون يجوز أن يكون ذا قيمة كبيرة أو أن يكون مقدسًا»؛ والظاهر أنه قد آمن - كما آمن الرواقيون المتأخرون - بالتنجيم والعرافة؛ ويقول شيشرون إنه قد عزا إلى النجوم قوة إلهية؛ ويقول ديوجينيز ليرتيوس: «إن الرواقيين قد سلموا بصحة العرافة بكافة ضروبها؛ وهم يقولون إنه ما دام ثمة «عناية إلهية» فلا بد أن يكون هنالك سبيل للعرافة؛ وهم يبرهنون على صحة فن العرافة بطائفة من المواقف صدقت فيها نبوءات العرافين كما زعم زينون، وقد كان «كريسوس» صريحًا في هذا الموضوع.

إن المذهب الرواقي فيما يختص بالفضيلة، غير مذكور في التنف الباقية لدينا مما كتب زينون، لكنه في ما يظهر قد آمن به.

وأشهر ما يشتهر به «كليثيز» من أهل أسوس، وهو الخلف المباشر لزينون، شيثان: الأول هو ما ذكرناه عنه فيما سلف من إنه اعتقد بأن أرسطرخس من أهل ساموس، قد خرج على الدين حين جعل الشمس - بدل الأرض - مركزًا للكون؛ والثاني هو «ترنيمته لزيوس» وفي هذه الترنيمة جزء كبير مما كان يمكن أن يجري على قلم الشاعر يوب أو سواه من مثقفي المسيحيين في القرن الذي تلا نيوتن؛ بل إن الدعاء القصير الذي قاله كليثيز، لأقرب إلى روح المسيحية، وهو: أيا زيوس وأيها ذا القدر، أهديانى: أهديانى سواء السبيل.

وأيا ما كان العمل الذي تريدانني أن أؤديه.

أهديانى فيه سواء السبيل.

إني أتبعكما بغير خوف؛ فإذا ما تولتني ريبة،

وتلكأت في الطريق وترددت في العمل،
كان حتمًا عليّ رغم ذلك أن أتبع ما تأمراني به.

وجاء «كريسپوس» (280 - 207 ق.م.) بعد كليثيز، فكان مؤلفًا غزير الإنتاج، حتى يقال إنه كتب سبعمائة كتاب وخمسة كتب؛ وهو الذي جعل المذهب الرواقي مذهبًا متسق الأجزاء فيه روح التعمق العلمي؛ وقد ذهب إلى أن زيوس وحده - النار العليا - هو الخالد؛ أما سواه من الآلهة، بما فيه ذلك الشمس والقمر، فتولد وتموت؛ ويقال إنه فكر في أن يجعل الله بريئًا من إحداث الشر، لكننا لا نرى كيف استطاع أن يوفق بين هذا الرأي وبين القول بالجبرية، وهو في مواضع أخرى يتناول موضوع الشر على نحو ما تناوله به هرقليطس، ذاهبًا إلى أن الأضداد يتضمن بعضها بعضًا، وعلى ذلك يكون الخير بغير الشر مستحيلًا من الوجهة المنطقية «ليس أشد جهالة من أولئك الذين يزعمون أن الخير كان يمكن وجوده بغير قيام الشر إلى جانبه؛ إذ لما كان الخير والشر متقابلين، كان لا بد من وجودهما معًا متضادين». وهو يرجع إلى أفلاطون لا إلى هرقليطس لتأييد هذا المذهب.

وذهب «كريسپوس» إلى أن الرجل الخير سعيد دائمًا، وأن الشرير شقي دائمًا، وأن سعادة الرجل الخير لا تختلف في شيء قط عن سعادة الله؛ وكان الرأي متضاربًا في مسألة ما إذا كانت الروح تظل قائمة بعد الموت؛ أما «كليثيز» فيرى أن الأرواح جميعًا تظل قائمة حتى يجيء الاحتراق العام التالي (حين يندمج كل شيء في الله)، لكن «كريسپوس» يذهب إلى أن ذلك لا يصدق إلا على أرواح الحكماء من الناس دون سواهم؛ وقد كان أقل استغراقًا بكل اهتمامه في الجانب الأخلاقي من الرواقيين المتأخرين؛ بل إنه قد جعل المنطق أساسًا جوهريًا؛ ومما يعزى إلى الرواقيين في هذا الباب القياس الشرطي بفرعيه الاتصالي والانفصالي، وكلمة «الانفصال» نفسها، كما يعزى لهم كذلك دراسة النحو وابتكار حالي الفاعل والمفعول في تصريف الأسماء؛ وكان لـ«كريسپوس» - أو لغيره من الرواقيين الذين ألهمتهم تأليفه - نظرية دقيقة في المعرفة، وهي نظرية تجريبية في أساسها، قائمة على أساس الإدراك الحسي، ولو أنهم اعترفوا بأن بعض الأفكار والمبادئ تستمد صحتها من الفطرة الإنسانية المشتركة بين الناس جميعًا؛ أما زينون والرواقيون الرومان فقد اعتبروا كل الدراسات النظرية تابعة للأخلاق؛ فهو يقول إن الفلسفة كالبيستان، المنطق جدرانه، والفيزيكا أشجاره، والأخلاق ثماره؛ أو هي كالبيضة، المنطق قشرتها، والفيزيكا بياضها، والأخلاق صفارها ⁽¹²⁷⁾؛ لكن يظهر أن «كريسپوس» قد جعل قيمة أكبر للدراسات النظرية غير مستندة فيها إلى الدراسات العملية؛ ومن الجائز أن يكون تأثيره

سببًا في أن كثيرين من الرواقيين قد اشتغلوا بالرياضة وسائر العلوم حتى تقدّمت بعض التقدم على أيديهم.

ثم أصاب الرواقية تحوير كبير بعد عهد «كريسيوس»، وذلك على أيدي رجلين مهمين، هما «پانيتيوس» و«پوزيدونيوس»؛ أما پانيتيوس فقد أدخل على المذهب عنصرًا ملحوظًا من الأفلاطونية، ونفض يديه من النزعة المادية؛ وقد كان صديقًا لـ«سيبيو» الأصغر، كما كان له أثر في شيشرون الذي كان أول من عرّف الرومان بالمذهب الرواقي؛ بل كان «پوزيدونيوس» أمبروس أكبر أثرًا في شيشرون، وقد درس شيشرون عليه في دروس؛ پوزيدونيوس هذا قد تلقى العلم على أيدي پانيتيوس، الذي مات حوالي 110 بعد الميلاد.

كان پوزيدونيوس (حوالي 135 - حوالي 51 ق.م.) يونانيًا سوريًا، وكان لم يزل في طفولته حتى أسدل الستار على الإمبراطورية السليوكية؛ ولعل ما حدا به إلى السفر ناحية الغرب؛ ما شهده من الفوضى في سوريا؛ فسافر أولًا إلى أثينا حيث تشرّب الفلسفة الرواقية؛ ثم أمعن بعد ذلك في السفر تجاه الغرب إلى حيث كانت الأجزاء الغربية من الإمبراطورية الرومانية: «فشهد بعينه غروب الشمس في المحيط الأطلنطي، فيما وراء العالم المعروف، وشهد كذلك الساحل الإفريقي المواجه لإسبانيا؛ حيث كانت الأشجار مليئة بالقردة؛ ثم شهد القرى التي تسكنها أقوام همج، وهي القرى الواقعة داخل القارة على مبعده من مارسيليا، حيث كانت الرؤوس البشرية المدلاة من أبواب المنازل رموزًا للنصر، منظرًا مألوفًا من مناظر الحياة الجارية» (128)، وقد أصبح پوزيدونيوس كاتبًا غزير الإنتاج في الموضوعات العلمية؛ بل كان من أسباب سفره رغبته في دراسة المد والجزر، وهي دراسة لا يمكن أداؤها في البحر الأبيض المتوسط؛ وكان له في الفلك أبحاث ممتازة، فكما أسلفنا القول في الفصل الرابع والعشرين، كان تقديره لبعده الشمس أقرب تقديرات العصور القديمة إلى الرقم الصحيح (129)؛ وكذلك كان مؤرخًا نابغًا - فهو الذي استأنف عمل پوليبوس؛ على أنه كان معروفًا قبل كل شيء بأنه فيلسوف يتخير من شتى الفلسفات ما يصادف قبوله، لهذا تراه قد مزج بالرواقية جانبًا كبيرًا من تعاليم أفلاطون التي يظهر أن قد نسيتها الأكاديمية في المرحلة التي ساد فيها التشكك.

وتظهر هذه الصلة الوثيقة بينه وبين أفلاطون في تعاليمه الخاصة بالروح وبالحياة بعد الموت؛ فقد كان من رأي «پانيتيوس» - كما هو الرأي عند معظم الرواقيين - إن الروح تفنى مع فناء الجسد؛ أما «پوزيدونيوس» فيقرر على نقيض ذلك أن الروح تظل حية في الهواء، حيث تبقى في معظم الحالات بغير تغير حتى يحل بالعالم الاشتعال التالي؛ وليس ثمة جحيم، لكن الأشرار بعد

الموت لا يكونون سعداء كالأخيار، لأن الخطيئة تجعل أبخرة الروح طينية، فيثقلها هذا الطين عن الصعود إلى حيث تصعد أرواح الخيرين؛ والممعنون في الشر يظلون على مقربة من الأرض ويعودون عن طريق التناسخ، وأما الفضلاء بمعنى الفضيلة الصحيح، فيصعدون إلى عالم النجوم، حيث يقضون زمانهم يرقبون النجوم في دورانها، وفي وسعها عندئذ أن تقدم المعونة للأرواح الأخرى، وهذا يفسر (في رأيه) صدق التنجيم، ويقترح «بيقان Bevan» رأيًا وهو أن الإحياء للأفكار الأورفية، وتنسيق العقائد «الفيثاغورية الجديدة» على يدي پوزيدونيوس، ربما عمل على تهيئة السبيل لظهور المذهب الغنوصي - وهو مذهب في المسيحية يعتقد بأن الخلاص سبيله المعرفة من دون الإيمان؛ وهو يضيف إلى ذلك قوله الصادق بأن الذي قضى على هذه الفلسفات التي من قبيل پوزيدونيوس، لك يكن هو الدين المسيحي، بل نظرية كوبرنيكوس ⁽¹³⁰⁾، وقد أصاب «كلينثيز» حين اعتبر أرسطرخس من أهل ساموس عدوًا خطيرًا.

وهناك ثلاثة رجال كانوا أهم بكثير من هؤلاء الرواقيين الأولين، من الوجهة التاريخية (ولو أنهم لم يكونوا أهم منهم من الوجهة الفلسفية) وأعني بهم أولئك الذين كانت لهم صلة بروما، وهم «سنكا» و«إبكتاتوس» و«مرقص أورليوس» - وهم وزير، وعبد، وإمبراطور على التوالي.

كان سنكا حوالي 3 ق.م إلى 65 ميلادية إسبانيًا، وكان أبوه رجلًا مثقفًا يقيم في روما؛ واتخذ «سنكا» لنفسه سيرة سياسية، وبلغ حدًا لا بأس به من النجاح لولا إنه أبعده إلى كورسيكا (41 ميلادية)، أبعده الإمبراطور «كلوديوس»، لأنه أثار عداوة الإمبراطورة «مسالينا»؛ ثم جاءت زوجة كلاوديوس الثانية، وهي «أجريبينا» فاستدعت سنكا من منفاه سنة 48 ميلادية، وعيّنته مربيًا لولدها الذي بلغ من عمره الحادية عشرة؛ وكان سنكا أقل حظًا من أرسطو في تلميذه، فالتמיד هذه المرة هو الإمبراطور نيرون؛ وعلى الرغم من أن سنكا قد احتقر المال بصفته الرسمية باعتباره رواقياً، إلا أنه في الواقع قد جمع لنفسه ثروة طائلة، بلغت - كما قيل - ثلاثمائة مليون من السسترات (وهو مبلغ يقرب من ثلاثة ملايين من الجنيهات)، وقد حصل على جانب كبير من هذا المال بإقراضه القروض في بريطانيا؛ ويقول «ديو Dio» إن إسرافه في نسبة الأرباح التي كان يتقاضاها، كان سببًا من الأسباب التي أدت إلى الثورة في تلك البلاد؛ ولو صح ما يقال، فإن البطلة «الملكة بوديكا» تزعمت ثورة عليّ الرأسمالية كما تمثلت في شخص هذا الفيلسوف الذي جعل من نفسه رسولاً من رسل التقشف.

ولما أخذ نيرون يزداد في استهتاره تحللًا من القيود، أخذ سنكا شيئًا فشيئًا

يفقد حظوته عنده، حتى اتهم آخر الأمر - بحق أو بغير حق - بالاشتراك في مؤامرة واسعة النطاق لقتل نيرون، وتولية إمبراطور جديد على العرش - وقال بعضهم إن المقصود كان سنكا نفسه - ونظرًا لخدماته السابقة سمح له، في تساهل معه، أن ينتحر (65 ميلادية).

وجاءت نهايته درسًا؛ فلما علم أول الأمر بما قرره الإمبراطور في شأنه، أخذ يكتب وصية، فلما قيل له إنه لم يعد أمامه من فسحة الوقت ما يتيح له مثل هذا العمل الطويل، عاد إلى أسرته الحزينة وقال: «لا تبالوا، فسأترك لكم ما هو أهم جدًّا من الثروة على هذه الأرض، إذ سأترك لكم مثلًا من الحياة الفاضلة» - أو قال شيئًا بهذا المعنى؛ ثم فجّر عروقه ونادى أمناؤه أن يسجّلوا ما ينطق به وهو لفظ الروح؛ ويقول «تاسيتس» إن سيل بلاغته لم يزل دافعًا خلال اللحظات الأخيرة من حياته؛ ولقي ابن أخيه (أو ابن أخته) لوقان الشاعر ميتة كهذه في نفس الوقت، ولفظ روحه وهو ينشد أشعاره؛ وقد حكمت العصور التالية على سنكا بمبادئه العالية أكثر مما حكمت عليه بسلوكه العملي الذي يدعو إلى شيء من الريبة؛ وسلكه كثير من «آباء الكنيسة» في زمرة المسيحيين، وهناك رسائل مفروض فيها أنها متبادلة بينه وبين القديس بولس، يزعم بعض الناس ومنهم القديس جيروم، إنها حقيقة تاريخية وليست بالمنتحلة.

أما أبكتاتوس (ولد حوالي 60 ميلادية ومات حوالي 100 ميلادية) فرجل من نمط مختلف عن ذلك جد الاختلاف، ولو أنه شديد الشبه به كفيلسوف؛ كان يونانيًا، وكان في بداية أمره عبدًا لـ «إيافروديتوس» الذي أعتقه نيرون ثم جعله وزيرًا له؛ وكان أعرج، وقيل إن عرجه جاء نتيجة لعقاب شديد نزل به في أيام عبوديته، وقد أقام وعلم في روما حتى سنة 90 ميلادية، وهي السنة التي أبعدها الإمبراطور دوميتيان جميع الفلاسفة من البلاد، لأنه لم يؤمن بفائدة المثقفين؛ وعلى ذلك لجأ أبكتاتوس إلى نيكويولس في إبيروس، حيث مات بعد بضعة أعوام أنفقها في الكتابة والتعليم.

وكان مرقص أورليوس (121 - 180 ميلادية) ينزل من السلم الاجتماعي في طرفه الآخر، إذ كان ابنًا تبناه الإمبراطور الطيب أنطونيوس بيوس الذي كان عمه وصهره، وقد خلفه مرقص أورليوس على العرش سنة 161 ميلادية فاحتفظ لذكراه بالتمجيد؛ وقد اختص مرقص أورليوس نفسه بفضيلة الرواقيين وهو إمبراطور، إذ كان في حاجة شديدة لقوة الاحتمال، لأن عهده في الحكم قد أحيط بالكوارث - زلازل، وأوبئة وحروب طويلة عسيرة وثورات عسكرية؛ وتدلل «تأملاته» التي خاطب بها نفسه، والتي لم يقصد بها إلى النشر فيما يظهر، على أنه قد أحسن بعبء واجباته العامة باهظًا، وإنه كان يعاني من شدة الإعياء؛ وقد تبين أن ابنه الوحيد «كومودس» الذي خلفه في

الحكم، رجل من أسوأ من حكم البلاد من الأباطرة السيئين وهو كثيرون، إلا أنه وُفق في إخفاء ميوله الشريرة ما لبث أبوه حيًّا؛ وقد اتهمت «فوستينا» زوجة الفيلسوف بالخطيئة الخلقية العظمى - وقد يكون الاتهام على غير أساس صحيح - لكنه لم يشك فيها أبدًا، وكلف نفسه بعد موتها أن ينزلها منزلة الآلهة من التقديس؛ ولقد اضطهد المسيحيين لأنهم نبذوا دين الدولة الذي اعتبروه ضرورة سياسية، وكان ذا ضمير حي في كل أفعاله؛ لكنه لم يوفق إلى النجاح في الكثرة الغالبة من تلك الأفعال وهو شخصية تستدر العطف، فقد أعد قائمة بالشهوات الدنيوية التي لا بد من مقاومتها، ومن رأيه أن أكثرها تضليلاً عن جادة الأخلاق القويمة هي الرغبة في التماس الحياة الهادئة في الريف، على أن الفرصة لم تسنح له قط لمثل هذه الحياة؛ وبعض «تأملاته» قد كتبه في معسكره، إذ هو يقوم بحملات عسكرية نائية، لقي فيها من المشاق ما أودى به آخر الأمر.

ومما يستوقف النظر أن «إيكتاتوس» و«مرقص أورليوس» على أتم اتفاق في كل المسائل الفلسفية، وهذا قد يدلنا على أن الظروف الاجتماعية وإن تكن ذات أثر في فلسفة العصر المعين، إلا أن الظروف المحيطة بالفرد الواحد أقل تأثيرًا على فلسفة ذلك الفرد مما قد يذهب بنا الظن أحيانًا، فالفلاسفة عادة رجال لهم درجة من سعة العقل، ويستطيعون إلى حد كبير أن يطرحوا من اعتبارهم ما يطراً على حياتهم الخاصة من أحداث، لكن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يستحيل عليهم أن يرتفعوا بأنفسهم عن الخير أو الشر الذي يسود عصرهم، وهو أكبر خطرًا من الخير أو الشر الذي يصيب الفرد الواحد، فإنهم إذا ساءت بهم الأيام، ابتكروا لأنفسهم ألوان العزاء، وإذا جاءت لهم الأيام، وجدت اهتمامهم أقرب إلى المجال العقلي الخالص.

ويبدأ «جِبْنُ Gibbon» تاريخه المفضّل بذكر شرور «كومودوس»، وهو متفق مع معظم كتاب القرن الثامن عشر في اعتبار عصر الأنطونيين عصرًا ذهبيًا، فهو يقول: «إنه إذا طلب من إنسان أن يحدد فترة من تاريخ العالم، بلغت فيها حالة الإنسانية أسعد درجاتها وأوفر حالاتها رخاء، لما تردد في أن يذكر الفترة التي وقعت بين موت دوميتيان وتولي كومودوس». ويستحيل علينا أن نوافق على هذا الحكم من جميع الوجوه، فإن شر العبودية قد اقتضى كثيرًا من ألوان العذاب، وجعل يمتص عصارة الحيوية من العالم القديم؛ وكانت تقدم المعارض لمشاهدة الناس يتبارزون بالسيوف ويعتركون مع الحيوانات المفترسة، وفي تلك المشاهد ما فيها من قسوة لا تحتمل، ولا بد أن تكون هبطت بإنسانية هؤلاء الناس الذين وجدوا المتعة في رؤيتها؛ نعم إن مرقص أورليوس قد قضى بأن يتبارز المتبارزون بسيوف كليلية، لكن إصلاحه هذا لم يدم إلا أمدًا قصيرًا، فضلًا عن أنه لم يفعل شيئًا في ما يختص بمقاتلة

الحيوانات المفترسة؛ وكان النظام الاقتصادي غاية في السوء؛ فكانت إيطاليا قد أخذت تهمل أراضيها الزراعية، وكان سكان روما يعتمدون على توزيع الغلة الواردة من الأقاليم الريفية بالمجان؛ وتركزت روح الابتكار بكافة أنواعه في الإمبراطور ووزرائه، فلم يكن في وسع أحد في طول الإمبراطورية وعرضها سوى الاستكانة للأمر، إلا أن يظهر هنا أو هناك قائد عسكري ثائر، ونظر الناس إلى الماضي نظرتهم إلى المثل الأعلى، وأما المستقبل فهو في ظنهم مؤدٍ بهم إلى حالة من الإعياء على أحسن التقدير، وأما على التقدير السيئ فالمستقبل آت لهم بأسباب الفزع، إننا إذا قارنا نعمة مرقص أورليوس بنعمة «بيكن»، أو «لك» أو «كوندورسيه» رأينا الفرق بين عصر مكودود وعصر يشيع فيه الأمل؛ فالعصر إذا ما ساد الأمل، أمكن احتمال شرور عظمى من الشرور القائمة، لأن الناس سيرونها شرورًا في طريقها إلى الزوال، وأما في العصر المكودود فأسباب الخير نفسها تفقد بهاءها؛ ولقد لاءمت الأخلاق الرواقية عصر أبكتاتوس وعصر مرقص أورليوس، لأنها أخلاق تبشر باحتمال المصاعب أكثر مما تبعث الأمل.

لا شك في أن عصر الأنطونيين كان أفضل جدًّا من أي عصر جاء بعد ذلك حتى عهد النهضة، وذلك من وجهة نظر السعادة بصفة عامة؛ غير أن الدراسة الدقيقة تبين أنه لم يكن من الازدهار بالدرجة التي تميل بنا آثاره المعمارية إلى افتراضها؛ فالمدينة اليونانية الرومانية لم تترك في المناطق الزراعية إلا أثرًا خافتًا جدًّا، إذا انحصرت تلك المدينة تقريبًا في حدود المدن؛ إنه حتى في المدن ذاتها، كان هنالك طبقة من سواد الشعب عانت ضربًا من الفقر المدقع الفظيع، كما كان هنالك طبقة كبيرة من العبيد، ويلخص لنا «روستوفتسيف Rostovtseff» بحث الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في المدن في ما يأتي (131): «إن هذه الصورة لأحوالها الاجتماعية ليست تستلفت الأنظار كما تستلفتها صورة مظهرها الخارجي، والفكرة التي نكوّنها مما لدينا من مصادر، هي أن فخامة المدن قد أنشأتها لنفسها أقلية صغيرة جدًّا من السكان، وأن ازدهار الحياة لهذه الأقلية الصغيرة نفسها لم يقم إلا على أساس واهٍ نسبيًا، وأن سواد أهل المدن لم يكن له إلا دخل متواضع جدًّا، إن لم يكن قد عاش في فقر شنيع؛ واختصارًا، لا يجوز لنا أن نبالغ في تقدير ثروة المدن، فمظهرها الخارجي قد يخدع».

يقول إبكتاتوس إننا على هذه الأرض سجناء، نعيش في جسد من تراب، ويروي لنا عنه مرقص أورليوس انه اعتاد أن يقول: «إنك روح صغيرة تحمل معها جثمانًا»؛ إن زيوس لم يستطع أن يجعل الجسد حرًا، لكنه نفخ فينا نفخة من قداسته؛ إن الله هو أب الناس، ونحن كلنا أخوة، فلا ينبغي لأحد منا أن

يقول: «أنا أثيني» أو «أنا روماني»، بل يقول «أنا مواطن ووطني هو الكون» إنك إذا كنت قريبًا لقيصر، أحسست اطمئنانًا، فكم يكون مدى اطمئنانك الذي تحسّه لو كنت قريبًا لله؟ إننا لو عرفنا حق المعرفة أن الفضيلة هي الخير الحقيقي الوحيد، رأينا إنه يستحيل أن يلم بنا شر حقيقي.

«لا بد لي أن أموت، لكن هل يتحتم عليّ أن أموت متأوّهًا؟ لا بد أن أكون سجينًا، لكن هل يتحتم عليّ أن أضيف إلى السجن عويلاً؟ لا بد لي أن أعاني من النفي، فهل يمكن لإنسان أن يحول بيني وبين أن أذهب إلى منفاي باسمًا متشجعًا ساكنًا؟ «أفش لنا السر» إني أرفض أن أفشيه وعدم إفشائه في مقدوري، «لكني سأقيدك بالأصفاد» ماذا تقول يا صاح؟ تقيدني بالأصفاد؟ أنت ستقيد بالأصفاد ساقبي، نعم، أما إرادتي فلا، إن زيوس نفسه ليعجز عن قهر إرادتي؛ «إني سأزجك في السجن»، تريد بذلك جانب الجسد مني، «سأطرح برأسك» وأي عجب في ذلك؟ متى زعمت لك أنني الإنسان الوحيد في هذه الدنيا الذي لا يمكن لرأسه أن يطيح؟

هذه هي الأفكار التي لا بد لدارسي الفلسفة أن يتدبروها؛ هذه هي الدروس التي لا بد أن يدونوها يومًا بعد يوم؛ وعلى هذه الأفكار يجب أن يدربوا أنفسهم» (132).

إن العبيد متساوون مع سائر الناس، لأن الناس جميعًا سواء في كونهم أبناء الله.

إنه ينبغي لنا أن نخضع لله كما يخضع المواطن الصالح للقانون، «إن الجندي ليحلف يمينًا ألا يحترم إنسانًا غير قيصر، أما نحن فنريد أن نحترم أنفسنا قبل كل شيء» (133)، «حين تقف إزاء جلال الإنسان، تذكر أن «كائنًا آخر» ينظر من عليّ إلى ما يجري، وإنه لا بد لك أن ترضيه قبل أن ترضي هذا الإنسان» (134).

من ذا إذن يكون الرواقي؟
أرني إنسانًا صيغ على غرار الأحكام التي يتطلبها الرواقي، على نحو ما يكون التمثال الذي نصفه بأنه «فيدائي» قد صيغ على غرار فن «فدياس» أرني إنسانًا مريضًا يكون في مرضه سعيدًا، أو معرضًا للخطر وسعيدًا مع ذلك، أو يحتضر ويشعر بالسعادة، أو منفيًا وسعيدًا، أو مجللًا بالعار وسعيدًا؛ أرنيه؛ أقسم بالآلهة أنني مشوق أن أرى رواقياً؛ كلا، إنك لن تستطيع أن تريني رواقياً كملت رواقيته، إذن فأرني رجلاً في طريقه إلى أن يكون رواقياً، رجلاً قد بدأ السير نحو أن يبلغ هذا المثل الأعلى؛ اصنع لي هذا الفصل، وإلا تحرم رجلاً كهلاً من رؤية منظر لم يره حتى الآن؛ ماذا؟ هل تظن أنك ستريني زيوس كما نحته فدياس، أو أثينا كما نحته، ذلك الفن المصنوع من ذهب وعاج؟ إنني أريد روحًا؛ إني أطلب أيًا منكم أن يريني روح إنسان يريد أن يكون مع الله كائنًا

واحدًا، وألا يلوم الله أو الناس بعد ذلك على شيء، وألا يشعر بالإخفاق في شيء، وألا يحس سوء الحظ في شيء، وأن يتحرّر من الغضب والحسد والغيرة - أن يريني إنسانًا (وفيم إخفاء المعنى الذي أريد؟) يريد أن يستبدل بإنسانيته صورة إلهية ويهدف وهو في هذا الجسد المسكين إلى الاتحاد بالله. أروني هذا الإنسان، كلا إنكم لن تستطيعوا إلى ذلك سبيلًا.

إن أبيقور يعرض علينا كيف ينبغي أن نتصرف إزاء ما يُعدّ من ألوان الحظ السيء، وهو يعرض علينا ذلك غالبًا في صورة محاورات تزول عنها الكلفة.

فهو يؤمن كالمسيحيين بأننا يجب أن نحب أعداءنا؛ وهو يشترك مع سائر الرواقيين في ازدرائه للذة بصفة عامة، إلا أن هناك ضربًا من السعادة لا يجوز أن يزدر؛ «إن أثينا جميلة، نعم، لكن السعادة أبهى من ذلك جمالًا - وهي الحرية من العاطفة واضطراب النفس، هي الإحساس بأنك لست معتمدًا على أحد في أمورك» (ص 428) إن كل إنسان ممثل في مسرحية، والله هو الذي قسّم الأدوار بين ممثليها، وواجبنا أن نُؤدي دورنا على أكمل وجه، مهما يكن هذا الدور.

إن المدونات التي تسجل تعاليم إبيكتاتوس، تتميز بمقدار كبير من الإخلاص والبساطة (وهي مدونات كتبت نقلًا عن مذكرات أخذها تلميذه أريان) ومبدأه الأخلاقي رفيع لا يهبط إلى مستوى هذه الدنيا؛ ومن العسير أن تجد ما يعنك خيرًا من هذا المبدأ، إذا ما وجدت نفسك في موقف كان واجبك الأول فيه أن تقاوم قوة الطغيان؛ وهو من بعض الوجوه - مثال ذلك اعترافه بالإخاء بين الناس وتعليمه بأن العبيد متساوون مع غيرهم - أسمى من أي مبدأ تصادفه عند أفلاطون أو أرسطو أو أي فيلسوف آخر ممن استوحوا في فلسفاتهم نظام الدولة ذات المدينة الواحدة؛ إن الدنيا الواقعة في عهد إبيكتاتوس كانت أخطأ شأنًا بدرجة كبيرة من أثينا في عهد بركليز، لكن الشر الكائن في الأمور الواقعة قد أطلق العنان لخياله الطامح، وديناه المثلّي أسمى من نظيرتها عن أفلاطون، بمقدار ما كانت الدنيا الواقعة في عصره أخطأ شأنًا من أثينا في القرن الخامس.

وتبدأ «تأملات» مرقص أورليوس باعتراف بما هو مدين به لجده ولأبيه ولمتنبيه، ولطائفة من معلميه وللآلهة، وبعض ما يذكره مما هو مدين به لهؤلاء، يستوقف النظر بغرابته، فهو يقول إنه تعلم من ديوجينيتوس ألا يصغي إلى صانعي المعجزات، وتعلم من بركليز ألا يقرض الشعر، ومن سكستوس أن يبدو رصينًا في غير تكلف، ومن اسكندر النحوي ألا يصح الأخطاء النحوية التي يقع فيها الآخرون، بل أن يستعمل العبارة الصحيحة بعد وقوع المخطئ في الخطأ فورًا؛ ومن اسكندر الأفلاطوني ألا يقبل عذرًا في التلكؤ في رد خطاب بحجة كثرة العمل، ومن متنبيه ألا يعزم بالصبيان؛

(ويمضي فيقول) إنه مدين للآلهة لانه لم يطل أمد إقامته أيام نشأته مع معشوقه جده، وإنه لم يظهر علامة رجولته قبل أوانها، وأن ذريته ليست تتصف بالغباء ولا هي شائهة الأبدان، وأن زوجته مطيعة ولطيفة وبسيطة، وإنه حين أخذ في دراسة الفلسفة لم يضع وقتًا في التاريخ أو في القياس المنطقي أو الفلك.

والجانب الذي لا يتعلّق بالأمور الشخصية من «التأملات» يتفق اتفاقًا شديدًا مع ما يقوله إبيكتاتوس؛ ومرقص أورليوس متشكك في موضوع الخلود، لكنه يقول - كما قد يقول المسيحي - «إنه ما دام من الجائز أن ترحل عن هذه الحياة تَوًّا، فعليك أن تنظم أفعالك كلها وأفكارك كلها وفق ذلك». إن الحياة المتناغمة مع الطبيعة هي الخير، والتناغم مع الكون هو نفسه الذي يسمى طاعة إرادة الله.

«إن كل ما يتناغم معك أيها الكون يتفق وإياي، إن كل ما يقع في الوقت المناسب بالنسبة لك أيها الكون، لا يكون بالنسبة لي قد وقع قبل أوانه ولا بعد أوانه؛ إن كل ما تجيء به فصولك هو فاكهتي أيتها الطبيعة؛ إن كل شيء منك وفيك، وكل شيء إليك يعود؛ إن الشاعر يقول، أيتها المدينة العزيزة يا مدينة سيسروب، أفلا تقول: أيتها المدينة العزيزة يا مدينة زيوس؟».

ويمكننا أن نرى أن «مدينة الله» للقديس أوغسطين، قد استمدت بعض أصولها من هذا الإمبراطور الوثني.

إن مرقص أورليوس لا يشك في أن الله قد زود كل إنسان بشيطان خاص ليكون له مرشدًا؛ وهي عقيدة تعود إلى الظهور في الملك الحارس الذي يقول به المسيحيون؛ وهو يطمئن نفسيًا بالفكرة القائلة بأن الكون كل وثيق الاتحاد بين أجزائه؛ فهو يقول إن الكون كائن حي واحد، له جوهر واحد وروح واحدة؛ ومن مبادئه: «دوام التفكير في ارتباط جميع الأشياء التي في الكون». «إن ما يحدث لك كائنًا ما كان، قد كتب عليك منذ الأزل، وشبكة الأسباب قد أخذت منذ الأزل تغزل لك خيط وجودك». وهو كذلك يعتقد - على الرغم من موضعه في الدولة الرومانية - في العقيدة الرواقية بأن الجنس البشري يؤلف جماعة واحدة: «إن مدينتي ووطني هي روما بمقدار ما أنا أنطونيوس، أما باعتباري إنسانًا فمدينتي ووطني هو العالم». وتعرضه نفس المشكلة التي نراه عند الرواقيين جميعًا، وهي التوفيق بين الجبرية وحرية الإرادة، فهو يقول: «إن الناس يحيون كل من أجل زميله»، يقول ذلك وهو يفكر في واجبه بوصف كونه حاكمًا، ثم يقول في نفس الصفحة: «إن خبث إنسان لا يعود بالأذى على إنسان آخر»، يقول ذلك وهو يفكر في المذهب القائل بأن الإرادة الفاضلة هي وحدها الخير؛ ولم يستدل من ذلك قط أن الخير يأتيه إنسان لا يفيد إنسانًا آخر، وإنه لن يضر إلا نفسه إذا كان إمبراطور سيئًا مثل نيرون؛

ومع ذلك فهذه النتيجة ظاهرة للزوم عن مقدماته. ويقول: «إن من خصائص الإنسان أن يحب حتى أولئك الذين يقترفون الخطأ؛ وهذا يحدث إذا ما ارتكب الخطأ ذوو قرباك، أو إذا ارتكب الخطأ أحد صادراً فيه عن جهل أو عن غير نية مقصودة، أو إذا تبينت أن كليكما سيموت وشيكاً، وفوق كل ذلك إذا ما عرفت أن فاعل الخطأ يصيبك أنت بالضرر، لأنه لم يفسد عليك قوتك المدبرة بحيث تصبح أسوأ مما كانت عليه قبل ارتكابه الخطأ».

وكذلك يقول: «أحب بني الإنسان واتبع الله... ويكفيك أن تتذكر أن «القانون» يحكمنا جميعاً».

هذه الفقرات توضح لنا أتم توضيح ما تنطوي عليه الأخلاق الرواقية واللاهوت الرواقي من متناقضات؛ فمن ناحية ترى الكون عندهم كلاً واحداً مجبراً في طريق مرسوم لا حيدة عنه، كل ما يحدث فيه نتيجة لأسباب سابقة؛ ومن ناحية أخرى ترى الإرادة الفردية تسير نفسها بنفسها بغير أدنى تدخل في سيرها، فيستحيل على الأسباب الخارجية أن ترغم إنساناً على اقتراف الخطيئة؛ هذا تناقض وهنالك تناقض آخر يرتبط بالأول ارتباطاً وثيقاً؛ فما دامت الإرادة حرة في تسيير نفسها بنفسها، ثم ما دامت الإرادة الفاضلة وحدها هي الخير؛ فالفرد من الناس لا يستطيع أن ينزل بفرد آخر خيراً ولا شراً؛ وإذن فالإحساس وهم من الأوهام؛ ولا بد لنا الآن أن نقول شيئاً في كل من هذين التناقضين.

أما التناقض القائم بين الإرادة الحرة والجبرية فواحد من التناقضات التي سائرت الفلسفة من أقدم العصور إلى يومنا هذا، متخذاً صوراً مختلفة في العصور المختلفة؛ ونحن الآن معنيون بالصورة التي اتخذها عند الرواقيين. أحسب أننا لو استطعنا أن نستفسر الرواقي رأيه بأسئلة نوجهها إليه على النحو السقراطي، فإنه يجيب مدافعاً عن وجهة نظره بشيء قريب مما يلي: إن الكون كائن حي، له روح يمكن لنا كذلك أن نسميها بإسم «الله» أو «العقل»؛ وهذا «الكائن» باعتباره كلاً واحداً، حر؛ إذا أراد الله منذ البداية أن يتصرف وفق قوانين عامة مقررة، غير أنه اختار من القوانين ما يكون له منه خير النتائج؛ فلئن رأيت أن النتائج أحياناً ليست خيراً خالصاً، فاعلم أن الجانب السيئ منها جدير منا بالاحتمال، كما هي الحال في القانون الوضعي، وذلك حرصاً على الفائدة التي تعود من ثبات التشريع؛ فالكائن البشري ناري إلى حد ما، وهو إلى حد ما كذلك من طينة أدنى؛ فإلى الحد الذي هو فيه مؤلف من نار (أو على الأقل حين تكون ناره من الطراز الأول) يكون جزءاً من الله؛ فإذا ما استخدم الجزء الإلهي من الإنسان إرادته استخداماً فاضلاً، كانت هذه الإرادة جزءاً من إرادة الله وإرادة الله حرة، وعلى ذلك تكون إرادة الإنسان

حرة كذلك في مثل هذه الحالات.

وهذه إجابة جيدة إلى حد، لكنها تنهار إذا ما أخذنا في تحليل أسباب أفعالنا الإرادية؛ فكلنا يعلم من حوادث خبرته الفعلية أن سوء الهضم - مثلا - له أثر سيئ على فضيلة الإنسان؛ وأنتك لو أرغمت إنسانًا على أخذ مخدرات معينة، أمكنك أن تهدم له قوة إرادته هدمًا؛ خذ مثلًا الحالة التي يسوقها لنا إبيكتاتوس توضيحًا لرأيه، حالة الرجل زجّه حاكم طاغية في السجن ظلمًا، وهي حالة شهد لها العصر الحديث أمثلة أكثر جدًا مما شهد أي عصر آخر من عصور التاريخ الإنساني؛ وقد تصرّف بعض هؤلاء الذين تعرّضوا لهذه الحالة تصرّفًا فيه البطولة الرواقية، وبعضهم لم يتصرفوا على هذا النحو لسبب لا ندره؛ فقد اتضح في جلاء أن التعذيب يمكن أن يبلغ حدًا تتحطم عنده صلابة أي إنسان بغير استثناء تقريبًا؛ وليس ذلك فحسب، بل اتضح كذلك أن المورفين أو الكوكايين يمكن أن يخلق من الإنسان كائنًا مستكينًا؛ الحقيقة إن إرادة الفرد لا يمكنها أن تتحدى رغبات الطاغية إلا إذا كان الطاغية غير ذي عقلية علمية؛ نعم قد سقت لك مثلًا فيه تطرّف، لكن الأدلة التي نقيمها برهانًا على الجبرية في عالم الإرادات البشرية بوجه عام؛ ولست أقول - بل لست أظن أن هذه الأدلة قاطعة بل كل ما أقوله هو أن الأدلة لها نفس القوة في عالم الجماد وعالم الإرادات البشرية على السواء؛ وإنه ليس ثمة مبرر معقول يضطرنا إلى قبولها في ناحية وإلى رفضها في الناحية الأخرى؛ إن الرواقي حين يأخذ نفسه بإقناع الناس بالتسامح إزاء الأثمين، تراه في الوقت نفسه يدافع عن كون الإرادة الآثمة نتيجة أسباب سابقة؛ فهو لا يرى إرادة حرة غير الإرادة الفاضلة؛ لكن ذلك كلام ينقض بعضه بعضًا: إن مرقص أورليوس يعلل فضيلته هو نفسه بالتأثير الطيب الذي كان لوالديه وجديه ومعلميه عليه؛ فالإرادة الطيبة نتيجة أسباب سابقة كالإرادة الخبيثة سواء بسواء؛ فللرواقي أن يزعم بحق أن فلسفته تسبب الفضيلة فيمن يعتنقها، لكن الظاهر أن فلسفته لن يكون لها هذا الأثر الطيب إلا إذا أضيف إليها مقدار معين من الخطأ العقلي؛ إن الإنسان إذا ما تبين له إن الفضيلة والخطيئة على السواء نتيجتان لا محيص عنهما لأسباب سابقة (كما كان ينبغي للرواقيين أن يقولوا) كان لذلك أثر في شل مجهوده الخلقية.

وانتقل الآن إلى التناقض الثاني، وهو أن الرواق، في الوقت الذي راح فيه يبشر بالإحسان، ذهب من الوجهة النظرية إلى أنه ليس في استطاع فرد من الناس أن ينفع فردًا آخر أو يضره، ما دامت الإرادة الفاضلة وحدها هي الخير، والإرادة الفاضلة لا تتوقف على الأسباب الخارجية، هذا التناقض أخفى في تضاعيف الرواقية من التناقض الأول، وهو ألزم منه لطابع الرواقيين (بما في ذلك طائفة من الأخلاقيين المسيحيين)؛ والعلة في أنهم لم يلحظوا هذا

التناقض، هي أنهم - كغيرهم من الناس وهم كثيرون - كانت لهم فلسفتان أخلاقيتان، أخلاق سامية التهذيب اختصوا بها أنفسهم، وأخلاق أخط منها «للسلالات الدنيا التي لا تدخل في حدود القانون»؛ فالفيلسوف الرواقي إذا فكر في نفسه هو، ذهب إلى أن السعادة وكل ما في هذه الدنيا مما يسميه الناس طيبات، أشياء لا قيمة لها؛ بل ذهب إلى أن طلب السعادة مناقض للطبيعة، قاصدًا بذلك إلى أن طلب السعادة ينطوي على نقص في استكانة الإنسان لإرادة الله؛ أما إذا كان الفيلسوف الرواقي رجلًا عمليًا يقوم بإدارة الإمبراطورية الرومانية، كما كان مرقص أورليوس، فإنه يدرك تمام الإدراك أن هذا الكلام لا ينفع؛ فواجهه أن يتحقق من أن سفن الغلال الآتية من أفريقيا ستصل إلى روما في موعدها المضروب، وأن الإجراءات قد اتخذت للتخفيف من الآلام التي سببها الوفاء، وأن الأعداء من الطوائف البربرية لا يؤذن لهم بعبور الحدود؛ ومعنى ذلك بعبارة أخرى، إنه حين يعالج أمورًا تخص طائفة من رعيتهم لا يعدها من الفلاسفة الرواقيين، بالفعل أو بالقوة، تراه يقبل معايير دنيوية عادية لقياس الخير والشر؛ وهو لا يستطيع أداء واجبه الإداري إلا بتطبيقه لهذه المعايير؛ والعجيب في الأمر هنا، هو أن هذا الواجب نفسه جزء من الأفعال العليا التي يجب على الحكيم الرواقي أن يؤديها، ولو أنه يلزم عن أخلاق خاطئة من أساسها من وجهة نظر الحكيم الرواقي.

والجواب الوحيد الذي أستطيع أن أتصوره لهذه المشكلة، هو جواب يجوز أن يكون سليمًا من الوجهة المنطقية، لكنه ليس بالجواب الذي يدعو إلى القبول التام، وهو جواب - في ما أظن - قد يجيب به «كانط» الذي تشبه فلسفته الأخلاقية فلسفة الرواقيين شبهًا عظيمًا؛ قد يقول: نعم إنه لا خير إلا الإرادة، الخيرة، على أن الإرادة تكون خيرة إذا ما اتجهت ناحية غايات معينة هي في ذاتها التي تتصف بخير ولا شر؛ فليس المهم أن يكون فلان سعيدًا أو شقيًا، لكنني إذا ما كنت إنسانًا فاضلاً، تصرفت على نحو أعتقد أنه سيسعده، فذلك ما يقتضيه القانون الأخلاقي مني؛ إنني لا أستطيع أن أجعل فلانًا هذا فاضلاً لأن فضيلته لا تعتمد إلا على نفسه، غير أنني أستطيع أن أفعل شيئًا يمكن أن يجعله سعيدًا أو غنيًا أو عالمًا أو مُعافى البدن، وإذن فيمكننا أن نعبر عن الأخلاق الرواقية كما يأتي: إن بعض الأشياء تعتبرها عامة الناس خيرًا، وهي ليست كذلك، لأن ما هو خير إرادة تتوجّه نحو تحقيق هذه الطيبات الزائفة للناس الآخرين؛ وليس هذا المذهب ينطوي على تناقض منطقي؛ لكنه يفقد كل حسناته إذا ما اعتقد اعتقادًا راسخًا بأن ما يعتبر عادة من الخير لا قيمة له في الواقع، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فيجوز للإرادة الفاضلة أن تتجه نحو غايات مختلفة كل الاختلاف عن الغايات التي اتجهت نحوها.

الواقع أن في الرواقية عنصرًا يدل على أنهم يصفون بالحرص ما لا يقع في

متناولهم من العنب؛ فإذا تعذر علينا أن نكون سعداء، كان في مستطاعنا أن نكون فضلاء، إذن فلنزعم للناس أننا ما دمنا رجال فضيلة فلا يهم أبدًا ألا نكون سعداء؛ هذا مذهب جدير بالأبطال، وهو مذهب نافع إذا ما ساءت ظروف العيش، لكن لا هو بالمذهب الصحيح صحة تامة، ولا هو بالمذهب الذي يدل على إخلاص أصحابه، بمعنى جوهرى من معاني كلمة الإخلاص. وعلى الرغم من أن أهمية الرواقيين أخلاقية قبل كل شيء، إلا أن هناك جانبين أثمرت فيهما تعاليمهم، أحدهما نظرية المعرفة، والثاني هو مذهب القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية.

أما في نظرية المعرفة فقد قبلوا الإدراك الحسى رغم أفلاطون؛ وذهبوا إلى أن خداع الحواس حكم باطل حقًا، لكن قليلًا من العناية يكفل لنا اجتناب هذا الخداع؛ فقد حدث أن دعا الملك بطليموس للعشاء فيلسوفًا رواقيا اسمه سفيروس، وهو تلميذ مباشر لزينون؛ فقد سمع بطليموس بمذهب الرواقيين في الإدراك الحسى فقدم للفيلسوف رمانة مصنوعة من الشمع، فأخذ الفيلسوف في محاولة أكلها، وعندئذ ضحك منه الملك، فأجاب الفيلسوف بأنه لم يحس يقينًا في كونها رمانة حقيقة، لكنه استبد أن يكون على المائدة الملكية شيء مما لا يصلح أن يكون طعامًا ⁽¹³⁵⁾. وهو بهذا الجواب يشير إلى تمييز الرواقيين بين الأشياء التي يمكن معرفتها يقينية على أساس الحواس، وتلك التي لا يمكن معرفتها على هذا الأساس الحسى نفسه إلا على سبيل الترجيح؛ ومذهبهم هذا على وجه الجملة متزن بالحكمة ومتفق مع المنهج العلمي.

ولهم في المعرفة مذهب آخر، أعمق من المذهب السالف أثرًا، وإن يكن أكثر منه تعرضًا للشك، وأعني به عقيدتهم في وجود أفكار ومبادئ فطرية في الإنسان؛ فقد كان المنطق اليوناني استنباطيا قياسيًا من أوله إلى آخره، فأثار هذا مشكلة حول المقدمات الأولى، إذ المقدمات التي تبدأ منها عملية لاستنباط القياس، لا بد أن تكون كلية، ولو في بعضها على الأقل؛ ولم يكن ثمة منهج قائم للبرهنة على صحة تلك المقدمات الكلية؛ فذهب الرواقيون إلى أن هناك مبادئ معينة ظاهرة الصدق بذاتها ظهورًا لا شائبة فيه من ريبة، ويسلم بها الناس جميعًا، فيمكن اتخاذ هذه المبادئ أساسًا للاستنباط القياسي، كما هي الحال في «مبادئ» إقليدس؛ وكذلك استخدام الأفكار الفطرية نقطة ابتداء للتعريفات، وقد أخذت العصور الوسطى كلها بهذا الرأي، بل أخذ به ديكارت.

وقد كان مذهب «الحق الطبيعي» كما عرفته القرون السادسة عشر والسابع عشر والثامن عشر، إحياء لنظرية رواقية، وإن تكن قد طرأ عليها كثير من

التعديل الهام، فالرواقيون هم الذين ميزوا بين الحق الطبيعي والحق الوضعي، فالقانون الطبيعي مستمد من مبادئ كالتي يعتقد أنها أساس لكل معرفة كلية، وذهب الرواقيون إلى أن الناس جميعا سواء بحكم الطبيعة؛ ويدافع مرقص أورليوس في «تأملاته» عن «سياسة يكون فيها قانون واحد للجميع، سياسة تعمل على المساواة في الحقوق وفي حرية الكلام، وعلى حكومة ملكية تحترم قبل كل شيء حرية الرعية فإن كان هذا المثل الأعلى مستحيلا على التحقيق في الإمبراطورية الرومانية تحقيقًا مطردًا، فقد كان له أثره في التشريع خصوصًا في تحسين حالة النساء والعبيد، وجاءت المسيحية فأخذت من تعاليم الرواقية هذا الجزء وكثيرًا غيره حتى إذا ما كان القرن السابع عشر آخر الأمر، وسنحت الفرصة لمحاربة الاستبداد محاربة فعالة، اكتسبت المبادئ الرواقية في القانون الطبيعي والمساواة الطبيعية - بعد أن اصطنعت رداء مسيحيًا - اكتسبت قوة عملية لم يكن يستطيع حتى الإمبراطور نفسه في العصور القديمة أن يُمدّها بها.

-
- (125) - جليبرت مري، كتاب الفلسفة الرواقية، (1915)، ص 25.
- (126) - مراجع ما يلي من المعلومات تجدها في كتاب «بيفان Bevan»، الذي عنوانه «الديانة اليونانية في العصور المتأخرة»، ص 1 وما بعدها.
- (127) - المرجع السابق نفسه.
- (128) - كتاب «الرواقيون والشكاكون»، ص، 88 لمؤلفه Bevan.
- (129) - قدّر إمكان بلوغ الهند بعد سبعين ألف «ستادة» إذا ما أبحرت لها السفينة من قادس والتزمت اتجاه الغرب، «وكانت هذه الملاحظة هي الأساس الأخير للرأي الذي آمن به كولمبس» من كتاب Jam «المدنية الهلينستية»، ص 249.
- (130) - ما ذكرناه عن يوزيدونيوس قائم معظمه على الفصل الثالث من كتاب «إدون بيفان Edwan Bevan»: «الرواقيون والشكاكون».
- (131) - روستوفتسيف، «تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي والاقتصادي»، ص 179.
- (132) - اقتبسنا هذا من «أوتس Oates» من كتابه الذي أسلفنا ذكره، ص 225 - 226.
- (133) - المرجع السابق، ص 251.
- (134) - المرجع السابق، ص 280.
- (135) - ديوجينز ليرتيوس، ج 7، ص 177.

الفصل التاسع والعشرون الإمبراطورية الرومانية والثقافة

أثرت الإمبراطورية الرومانية في تاريخ الثقافة بوسائل مختلفة منفصل بعضها عن بعض إلى حد ما.

فأولاً: أثر روما المباشر على الفكر الهلنستي، وليس ذلك بالأثر المهم ولا هو بالأثر العميق.

وثانياً: أثر اليونان والشرق على النصف الغربي من الإمبراطورية، وقد كان أثراً عميقاً ودائماً، لأنه شمل الديانة المسيحية بين عناصره.

وثالثاً: أهمية السلم الروماني الطويل في نشر الثقافة، وفي تعويد الناس على فكرة مدنية واحدة مرتبطة بحكومة واحدة.

ورابعاً: نقل المدنية الهلنستية إلى المسلمين، ومن ثم في نهاية الأمر إلى أوروبا الغربية.

وقبل تناولنا هذه الوسائل التي أثرت بها روما، يجدر بنا أن نلخص حوادث التاريخ السياسي تلخيصاً شديداً.

فقد لبث الجزء الغربي من البحر الأبيض المتوسط بعيداً عن غزوات الإسكندر، وكانت السيادة في هذا الجزء، في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، لدولتين قويتين من الدول ذات المدينة الواحدة، وهما قرطاجنة وسرقصة، واستطاعت روما في الحروب البونية الأولى والثانية (462 - 241، 218 - 201) أن تغزو سرقصة وأن تجعل من قرطاجنة دولة لا خطر لها على الإطلاق؛ وحدث في غضون القرن الثاني أن غزت روما الحكومات الملكية المقدونية. ولو أن مصر لبثت بعد ذلك أمداً، دولة تابعة حتى موت كليوباترا (30 ق.م.). وتم غزو إسبانيا كحادثة عارضة أثناء الحرب مع هانيبال، وغزا قيصر فرنسا في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، ثم غزت إنجلترا بعد ذلك بمائة عام تقريباً، وأصبحت حدود الإمبراطورية في مهد مجدها، هي الراين والدانوب في أوروبا، والفرات في آسيا، والصحراء في شمال أفريقيا.

ولعل الاستعمار الروماني قد بلغ كماله في شمال أفريقيا (وذلك أمر مهم في

تاريخ المسيحية، لأن شمال أفريقيا هو موطن القديس قريان والقديس أوغسطين) فهناك تحوّلت أراضٍ فسيحة لم تكن تزرع قبل العصور الرومانية وبعدها، إلى بقاع خصيبة، وقّامت فيها مدن عامرة بسكانها؛ ولبثت الإمبراطورية الرومانية ثابتة الدعائم تنعم بالسلم أمداً يزيد على مائتي عام، منذ تولي أوغسطينس الحكم (30 ق.م.) إلى أن نزلت كوارث القرن الثالث. وفي غضون تلك الفترة من الزمان، طرأت تطورات مهمة على دستور الدولة الرومانية؛ فقد كانت روما في أول الأمر دولة صغيرة ذات مدينة واحدة، ليست تختلف عن أمثالها من دول اليونان اختلافاً كبيراً، خصوصاً ما كان منها - مثل أسبرطة - غير معتمد على التجارة الخارجية، وحلت جمهورية أرستقراطية محل طائفة من الملوك يشبهون ملوك اليونان في عصر هوميروس؛ ثم أخذت العناصر الديمقراطية تتسرب تدريجاً، بينما بقيت العناصر الأرستقراطية على قوتها متمثلة في مجلس الشيوخ؛ ونتج عن ذلك كله خيط قال عنه پانيتيوس الرواقي (الذي قام پوليبيوس وشيشرون بنشر آرائه) إنه تألف مثالي اجتمعت فيه عناصر الملكية الأرستقراطية والديمقراطية، لكن جاء الغزو الحربي فقلب هذا التوازن الذي لم تكن فيه عوامل الدوام؛ إذ ترتب على الغزو أن ازداد ثراء طبقة أعضاء الشيوخ ازدياداً هائلاً، كما ازداد ثراء «الفرسان» بدرجة أقل من ذلك قليلاً، و«الفرسان» اسم كان يطلق على الجزء الأعلى من الطبقة الوسطى، وتحولت الزراعة في إيطاليا. فبعد أن كانت في أيدي المزارعين صغار يزرعون الغلال بكدح أيديهم وأيدي عائلاتهم، أصبح الأمر ضيعات فسيحة تملكها الأرستقراطية الرومانية، حيث يقوم العبيد بزراعة الكروم والزيتون؛ فكانت نتيجة هذا التحول، أن أصبح مجلس الشيوخ مطلق السلطان في حقيقة الأمر ثم استخدم هذا السلطان المطلق في غير حياء لزيادة الأفراد، من دون اعتبار لمصالح الدولة أو رفاهية أبنائها.

وقامت حركة ديمقراطية، بدأها الجرايشون The Gracchi في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد، فانتهدت إلى سلسلة من الحروب الأهلية، ثم أدت في الختام - كما حدث كثيراً في اليونان - إلى قيام حكومة من الطغاة؛ فإنه لما يستوقف النظر أن نرى نفس الأطوار التي كانت تحدث في اليونان في نطاق ضيق، تعود إلى الحدوث في مثل هذا النطاق الفسيح؛ وجاء أوغسطينس، وارث يوليوس قيصر ومتبناه، فحكم من 30 ق.م. إلى 14 ميلادية، وقضى قضاءً أخيراً على الحرب الأهلية، كما قضى (إذا استثنينا حالات قليلة) على حروب الغزو في الخارج، وتمتع العالم القديم بالسلم والزمن لأول مرة منذ بداية الحضارة اليونانية.

كان النظام السياسي عند اليونان قد فسد بعاملين، الأول مطالبة كل مدينة

لنفسها بالسيادة المطلقة، والثاني ما نشأ بين الأغنياء والفقراء داخل كل مدينة من صراع دام مرير؛ أما العامل الأول فلم يعد بذى خطر على العالم بعد غزو قرطاجنة وألممالك الهلينستية، إذ لم يعد في الإمكان مقاومة روما مقاومة ذات خطر فعلي؛ وأما العامل الثاني فقد ظل قائمًا. فقد كنت ترى إبان الحروب الأهلية قائدًا يعلن نفسه حامياً لمجلس الشيوخ، وآخر يعلن نفسه حامياً للشعب، وكان النصر في مثل هذه الحالة يكتب للقائد الذي يجزل العطاء للجنود؛ ذلك أن الجنود لم يكفهم أن يتقاضوا الرواتب وأن يستولوا على الغنائم المنهوبة في الحرب، بل أرادوا كذلك أن يمنحوا هبات من الأراضي، وعلى ذلك كانت كل حرب أهلية تنتهي بطرد كثيرين من ملاك الأراضي الذين كانوا يعتبرون - بالاسم لا بالفعل - مستأجرين لتلك الأراضي من الدولة، كان هؤلاء يطردون طردًا مشروعًا من الوجهة الشكلية، ليحل محلهم أعوان القائد المنتصر؛ وكانت نفقات الحرب، وهي قائمة، تُدبر بقتل الأغنياء ومصادرة أملاكهم؛ ولم يكن من اليسير إزالة هذا النظام رغم فظاعته، حتى جاء أوغسطس آخر الأمر، وكم كانت دهشة الناس جميعًا إذ رأوه يظفر لنفسه بنصر شامل لم يدع فرصة لمنافس يتحداه بغية الحد من سلطانه.

ولما تبين العالم الروماني أن عصر الحرب الأهلية قد زال، عرته الدهشة على نحو أشاع البشر في الناس جميعًا، اللهم إلا حزبًا صغيرًا من أعضاء الشيوخ؛ فإذا استثنيت هؤلاء، وجدت الناس جميعًا قد أحسوا بعبء قد انزاح عن صدورهم، حين رأوا روما قد استطاعت أخيرًا - في عهد أوغسطس - أن تستكمل أسباب الاستقرار والنظام، التي لبث اليونان والمقدونيون يلتمسونها لأنفسهم في غير طائل، والتي أخفقت روما قبل أوغسطس في تحقيقها؛ ويقول «روستوفتسيف Rostovtseff» إن روما الجمهورية لم تأت إلى اليونان «بشيء جديد، سوى الفقر والإفلاس وعرقلة كل نشاط سياسي ينهض به أصحاب بغير سند من روما (136)».

كان حكم أوغسطس عهدًا سعيدًا للإمبراطورية الرومانية؛ فقد نُظمت إدارة الأقاليم آخر الأمر على نحو يكفل مصالح السكان بعض الشيء، بعد أن كانت قائمة على أساس الاستغلال الخالص؛ لذلك لم يقتصر الأمر على تأليه أوغسطس رسميًا بعد موته، بل رفعه الناس في كثير من مدن الأقاليم إلى مرتبة الآلهة مدفوعين إلى ذلك بشعورهم؛ وأثنى عليه الشعراء، ووجدت طبقة التجار أن انتشار السلم نافع لتجارتهم، بل إن مجلس الشيوخ نفسه - الذي التزم أوغسطس في معاملته كل أساليب الاحترام الشكلية الظاهرية - لم يدع فرصة سانحة تمضي من دون أن يخلع عليه أسباب التشريف والتكريم

أشكالا وألوانًا.

لكن رغم شعور العالم بالسعادة عندئذ، فقد فقدت الحياة شيئًا من لذة طعمها، ما دامت الدعة قد باتت منفصلة على ركوب المخاطر؛ لقد كان لكل يوناني حر في العصور الباكرة، فرصته في المغامرة، وجاء فليپ والإسكندر بمثابة الختام لهذه الحال، ولم يعد يستمتع بالحرية الفوضوية في العهد الهليني إلا أفراد الأسرة المالكة المقدونية؛ وهكذا فقد العالم اليوناني شبابه، وانقلب إما ساخرًا أو متدينًا؛ وضعف الأمل في تحقيق المثل العليا في نظم اجتماعية دنيوية، وبضعف هذا الأمل، فترت الحماسة في صدور خيرة الناس؛ لقد كانت الجنة لسقراط مكانيًا يتيح له أن يمضي في حوار، ثم رأى فيها فلاسفة العهد التالي لعهد الإسكندر شيئًا يختلف عن مقامهم هاهنا على الأرض اختلافًا أكبر مما ظن سقراط.

وشهدت روما تطورًا كهذا في ما بعد، بصورة أخف وألطف؛ فإن روما لم تتعرض للغزو كما تعرضت له اليونان؛ بل هي على نقيض ذلك كانت تحركها حوافز الاستعمار الناجح؛ وكان الرومان أنفسهم هم المسؤولين عن اضطراب النظام إبان الحروب الأهلية كلها؛ فلئن كان اليونان لم يظفروا بالسلم والنظام حين خضعوا للمقدونيين، فقد تحقق السلم والنظام لليونان والرومان معًا حين خضعوا لأوغسطس؛ وكان أوغسطس رومانيًا، خضع له معظم الرومان طواعية، لا مرغمين بتفوق سلطانه فحسب؛ أضف إلى ذلك أنه حاول جهده أن يخفي المعالم العسكرية التي صاحبت نشأة حكومته، وأن يقيم بناء تلك الحكومة على أساس من قوانين يصدرها مجلس الشيوخ، ولا شك في أن مدهانة ذلك المجلس له كانت صادرة إلى حد كبير عن غير إخلاص، لكنك إذا استثنت هذه الطبقة، لم تجد إنسانًا واحدًا كان يشعر بمعنى الإذلال في استسلامه لأوغسطس.

إن الحالة النفسية التي سادت الرومان، كانت شبيهة بحالة شاب داعر من شبان فرنسا في القرن التاسع عشر، قضى شطرًا كبيرًا من حياته في مغامراته الغرامية، ثم قرّر لنظام الزواج يقيمه على العقل؛ وهي حالة نفسية يسودها الرضى، لكنها لا تؤدي إلى الابتكار؛ فأعلام الشعراء في العصر الأوغسطسي كانوا قد تم تكوينهم في أيام من ذلك العهد اضطرابًا؛ ف«هوراس» قد فرّ في موقعة «فيلبي»، وانتزعت منه ومن «فرجيل» على السواء أراضيهما انتزاعًا لينعم بها الجنود المنتصرون؛ وأراد أوغسطس أن يمكن للاستقرار، فأخذ يعمل بجد مشوب بشيء من عدم الإخلاص، لاستعادة التدين القديم، وبذلك أصبح بالضرورة أقرب إلى معاداة البحث الحر، وبدأ العالم الروماني عهدًا أصبحت فيه الحياة رتيبة، ولبثت كذلك في ظل الأباطرة الذين جاؤوا بعد ذلك.

انغمس حلفاء أوغسطس الذين جاءوا بعده مباشرة، في ضروب بشعة من القسوة إزاء رجال مجلس الشيوخ وإزاء كل من يمكن أن ينافسهم في الحكم، وامتد شيء من سوء الحكم الذي اتسمت به تلك الفترة إلى الأقاليم، غير أن الأداة الحكومية التي أنشأها أوغسطس قد ظلت تعمل على صورة لا بأس بها بصفة عامة.

وبدأت فترة أزهى من تلك، حين تولى تراجان سنة 98 ميلادية، ودامت حتى موت أورليوس سنة 180 ميلادية؛ فحكومة الإمبراطور خلال هذه الفترة قد بلغت كل ما يمكن لأية حكومة مستبدة أن تبلغه من الكمال؛ أما القرن الثالث فهو على نقيض ذلك، عهد نزلت به الكوارث الفادحة؛ فقد ظفر الجيش لنفسه بقوة أتاحت له أن يقيم الأباطرة ويخلعهم نظير هبات من المال، ولقاء وعد بأن يعيش رجاله حياة بغير حروب، فلم يعد قوة محاربة يحسب حسابها؛ ولما هاجم برابرة الشمال والشرق أراضي الرومان غزواً ونهباً، كان الجيش عاجراً عن الدفاع لاشتغاله بالمصالح الشخصية وبالمنازعات الأهلية؛ وانهار النظام المالي كله، بسبب اضمحلال الموارد اضمحلالاً فظيماً، وزيادة النفقات زيادة كبيرة، على حروب فاشلة وعلى الرشاوي تدفع لرجال الجيش؛ واضيف إلى عامل الحروب عامل آخر هو الوباء، فنقص عدد السكان بدرجة عظيمة؛ حتى لقد خيل للناس أن الإمبراطورية على وشك الانهيار.

لكن إنيهار الإمبراطورية لم يقع بفضل رجلين عاملين، هما «ديوقليتيان» (286 - 305 ميلادية) و«فلسطين» الذي امتد حكمه الخالي من المنازعات، من 312 ميلادية إلى 337؛ وقد شطر هذان الرجلان الإمبراطورية شطرين: شطراً شرقياً وشطراً غربياً، يقابلان على وجه التقريب قسمة البلاد بين اللغتين اليونانية واللاتينية؛ وأقام قسطنطين عاصمة النصف الشرقي في بيزنطة، واسماها اسمًا جديدًا هو القسطنطينية، وحدد ديوقليتيان من سلطة الجيش حيناً، بأن غير من مقوماته، فمنذ عهده أخذت تتألف القوات المحاربة التي كان لها في الجيش أكبر من القوة، من برابرة معظمهم من الألمان، وفتحت أمام هؤلاء الطرق لبلوغ أسمى مناصب القيادة كلها؛ ولا جدال في أن هذه كانت خطوة خطيرة، جاءت ثمرتها الطبيعية في أوائل القرن الخامس، وذلك أن البرابرة قرروا في ما بينهم أن الأجدى عليهم أن يحاربوا لحساب أنفسهم لا من أجل سيد روماني، غير أنها كانت خطوة موفقة حققت الأغراض المقصودة منها فترة زادت على قرن؛ وكذلك نجحت إصلاحات الإرادة التي أدخلها ديوقليتيان نجاحًا مؤقتًا؛ كما نجحت خطوته التي اتخذها إزاء الجيش نجاحًا مؤقتًا، ثم انتهت تلك الإصلاحات في النهاية البعيدة - كما انتهى إجراؤه إزاء الجيش سواء بسواء - إلى كوارث؛ وذلك أن النظام الروماني كان يبيح للمدن حكومات ذاتية محلية، ويترك موظفي تلك الحكومات المحلية يجمعون

ما شاؤوا من ضرائب، ولم يكن للسلطات الرئيسية المركزية في هذا الصدد سوى أن تحدد لهم المجموع الكلي الذي يجوز لهم أن يجمعوه من كل مدينة على حدة؛ ولم يكن هذا النظام معيّنًا من الناحية العملية في عصور الازدهار، أما الآن وقد أصيبت الإمبراطورية بالإعياء، فقد أصبح الدخل المطلوب أكثر مما يمكن للمدن احتماله بغير عسر شديد، وكانت السلطات البلدية مسؤولة شخصيًا عن الضرائب، ولذا كان رجالها يهربون فرارًا من الدفع؛ فكان ديوقليتيان يرغم المواطنين الأغنياء على قبول السلطات البلدية، وحرّم الفرار بحكم القانون، وكذلك حرّكته دوافع شبيهة بهذه نحو تحويل سكان الريف إلى عبيد إقطاعيين، يرتبطون بالأرض ولا تجوز لهم الهجرة عنها؛ ثم جاء الأباطرة بعد ذلك فاحتفظوا بهذا النظام.

وأهم ما أدخله قسطنطين من تجديد هو اتخاذه المسيحية دينًا للدولة، وقد كان ذلك في ما يظهر لأن نسبة كبيرة من الجنود كانت مسيحية ⁽¹³⁷⁾، ونتيجة ذلك هي أنه لما دمر الجرمان الإمبراطورية الغربية إبان القرن الخامس، كان لها من حسن السمعة ما دعاهم إلى اعتناق المسيحية، وبذلك تمكنوا من أن يحفظوا المدينة القديمة بمقدار ما كانت تلك المدينة متمثلة في الكنيسة.

غير أن تطوّر النصف الشرقي من الإمبراطورية قد سار في طريق مخالف لهذا؛ فالإمبراطورية الشرقية وإن تكن قد أخذت تنكمش في مساحتها (إذا استثنينا الغزوات الموقّعة التي قام بها جوستينيان في القرن السادس)، إلا أنها ظلّت قائمة حتى سنة 1453، وهي السنة التي غزا الأتراك فيها مدينة القسطنطينية؛ وانتشر الإسلام في معظم الأقاليم التي كانت قبل ذلك رومانية، مما يقع في الشرق، بالإضافة إلى أفريقيا وإسبانيا في الغرب؛ وهنا اختلف العرب عن الجرمان في أنهم رفضوا اعتناق المسيحية، ولو أنهم اصطنعوا مدينة أولئك الذين غزوا بلادهم، وكانت الإمبراطورية الشرقية يونانية لا لاتينية في حضارتها؛ ولذلك كان العرب هم الذين احتفظوا بالأدب اليوناني وكل ما تخلف من تراث اليونان، وذلك في الفترة الواقعة بين القرن السابع والقرن الحادي عشر، حين كانت المدينة اللاتينية تسود الجانب الغربي من الإمبراطورية؛ ومنذ القرن الحادي عشر فصاعدًا، أخذ الغرب يستعيد شيئًا فشيئًا - بفضل العرب في الأندلس أول الأمر - ما كان قد أضاعه من تراث اليونان.

وأنتقل الآن إلى الطرق الأربعة التي أثّرت بها الإمبراطورية الرومانية في تاريخ الثقافة.

يبدأ هذا الأثر المباشر في القرن الثاني قبل الميلاد، على أيدي رجلين، هما المؤرخ بوليبيوس، والفيلسوف الرواقي بانيتيوس؛ وكانت الوقفة الطبيعية التي وقفها إزاء الرومان، وقفة امتزج فيها الازدراء والخوف؛ فقد أحس اليوناني أنه أرقى حضارة وإن يكن أضعف نفوذًا من الواجهة السياسية من زميله الروماني؛ فلئن كان الرومان قد وفقوا في السياسية، فذلك لا يدل إلا على ان السياسة مطلب وضع؛ إن الرجل اليوناني من أهل القرن الثاني قبل الميلاد، كان بصفة عامة يتصف بالسعي وراء اللذة، وبحضور البديهة، وبالمهارة في التجارة، وبعدم الازدجار بزواج الضمير في أي شيء؛ ومع ذلك فقد كان لا يزال بين اليونان رجال ذوي قدرة فلسفية؛ وقد استباح بعض هؤلاء لأنفسهم - خصوصًا فريق الشكّاكين مثل كارنيدس - أن يضحوا بالنظرة الجادة في سبيل إظهار المهارة؛ وبعضهم مثل الأبيقوريين وطائفة من الرواقيين، وقد انسحبوا انسحابًا تامًا في حياة خاصة هادئة، لكن عددًا لا بأس به من هؤلاء الفلاسفة قد أدرك ببصيرة أنفذ من بصيرة أرسطو في علاقته بالإسكندر، لأن عظمة روما ترجع إلى فضائل معينة كانت تعوز اليونان.

ولد المؤرخ بوليبيوس في أركاديا حوالي سنة 200 ق.م.، وأرسل إلى روما أسيرًا، وهناك حسن طالعته بأن ارتبطت أواصر الصداقة بينه وبين سيبو الأصغر، وافقه في كثير من حملاته الحربية؛ ولم يكن من المألوف ان يعرف اليوناني اللغة اللاتينية، ولو أن معظم الرومان المثقفين كانوا يعرفون اليونانية؛ ومع ذلك فقد أدت ظروف بوليبيوس إلى أن يجيد اللاتينية إجادة تامة؛ وكتب تاريخ الحروب البونية لينفع به اليونان، تلك الحروب التي مكنت لروما أن تسيطر على العالم كله؛ نعم إن إعجابه بالدستور الروماني جاء متأخرًا عن أوانه المناسب، إلا أن ذلك الدستور قد لبث حتى عهد بوليبيوس أفضل في ثباته وكفايته من الدساتير المتغيرة تغيرًا لا ينقطع في معظم المدن اليونانية، وطبيعي أن يقرأ الرومان ما كتبه بوليبيوس من تاريخ، فيستمتعوا به؛ لكننا لا نستطيع أن نقطع بمثل هذا القول بالنسبة لليونان.

وأما بانيتيوس الرواقي فقد أسلفنا الحديث عنه في الفصل السابق، وكان صديقًا لـ«بوليبيوس» كما كان - مثل بوليبيوس - في حمى سيبو الأصغر؛ وقد كثر تردده على روما إبان حياة سيبو لكنه بعد موت سيبو أقام في أثينا رئيسًا للمدرسة الرواقية؛ وكان لا يزال في روما، ما لم يعد له وجود في أثينا، وأعني به الأمل الذي يصاحب سنوح الفرصة للنشاط السياسي؛ ولذلك ترى تعاليم بانيتيوس أكثر اصطليًا بالسياسة وأبعد شبهًا بتعاليم الكلبيين، من آراء الرواقيين الأولين؛ ويجوز أن يكون الإعجاب الذي أحسه الرومان المثقفون نحو أفلاطون، قد حمله على ترك التزمّت وضيق الافق اللذين اتصف بهما أسلافه من الرواقيين، وقد صب هو وخلفه بوزيدونيوس المذهب الرواقي في

قال أوسع أفقًا، فجعله أقرب جدًّا إلى قلوب الطائفة الجادة من الرومان. وأقام أڤكتاتوس اليوناني معظم حياته في روما في عهد تال لعهد پانيتيوس، فاستمد من روما معظم الأمثلة التي ساقها توضيحًا لآرائه؛ وهو ما ينفك يوصي الرجل الحكيم بألا يرتجف خوفًا في حضرة الإمبراطور؛ وأنا لنعلم كم أثر أڤكتاتوس في مرقص أورليوس، على حين يشق علينا أن نتعقب له أثرًا في اليونان. لقد وازن پلوتارك (حوالي 46 ميلادية - 120) في كتابه «تراجم لمشاهير اليونان والرومان» بين أشهر الرجال في البلدين، فقد أنفق شطرًا كبيرًا من عمره في روما، وأصاب تكريمًا عند الإمبراطورين «هارديان» و«تراجان»؛ وكتب بالإضافة إلى كتاب «التراجم» كتبًا كثيرة في الفلسفة والدين والتاريخ الطبيعي والأخلاق؛ وواضح أنه أراد بكتابه «تراجم» أن يقرب ما بين اليونان وروما في أذهان الناس.

وإذا استثنينا أمثال هؤلاء الرجال الأفذاذ، ألفينا روما على وجه الجملة قد فعلت فعل الآفة الفتاكة بجزء الإمبراطورية الذي يتكلم اليونانية، فقد تدهور فيها الفكر والفن على السواء؛ على أن الحياة قد ظلت حتى ختام القرن الثاني بعد الميلاد ممتعة هينة بالنسبة للأثرياء، إذ لم يكن ثمة ما يحفز على الإجهاد في العمل، ولا كان هناك من الفرص السانحة للعمل العظيم إلا النادر القليل؛ ولبثت مدارس الفلسفة المعترف بها - الأكاديمية والمشائون والأبيقوريون والرواقيون - لبثت قائمة حتى جاء جوستينيان فأغلقها؛ وعلى كل حال فلم تبد أية مدرسة منها شيئًا من الحيوية إبان الفترة التي تلت مرقص وأورليوس، اللهم إلا المدرسة الأفلاطونية الحديثة في القرن الثالث الميلادي، وستناولها بالبحث في الفصل التالي؛ ولم يكن هؤلاء الرجال الأفذاذ أنفسهم قد تأثروا بروما في شيء على الإطلاق تقريبًا، وهكذا أخذ شطرا الإمبراطورية اللاتينية واليوناني يبعدان أحدهما عن الآخر شيئًا فشيئًا، فنذر العلم اليوناني في الغرب، ولم يكن للاتينية وجود في الشرق - بعد قسطنطين - إلا في القانون والجيش.

2- أثر اليونان والشرق في روما

هاهنا أمران مختلفان جد الاختلاف ينتظران البحث؛ الأول: الأدب الهليني والفن الهليني والفلسفة الهلينية في الطبقة الممتازة في ثقافتها من بين الرومان؛ والثاني: انتشار الديانات اللاهينية والخرافات اللاهينية في أرجاء العالم الغربي.

(1) لما اتصل الرومان باليونان أول الأمر أحسوا بأنهم بالنسبة إلى هؤلاء

اليونان همج غلاظ، فقد كان اليونان يفضلونهم في نواح كثيرة بدرجة لا تكاد تقع تحت الحصر والتقدير: يفضلونهم في الصناعة وفي فن الزراعة، يفضلونهم في أنواع المعرفة اللازمة للموظف الممتاز، يفضلونهم في الحديث وفي فن التمتع بالحياة؛ يفضلونهم في الفن والأدب والفلسفة؛ ولم يكن الرومان يسبقون اليونان إلا في الفنون الحربية والتماسك الاجتماعي؛ فالعلاقة بين الرومان واليونان كانت شبيهة بالعلاقة بين البروسيين والفرنسيين في سنة 1814 وسنة 1815؛ غير أن هذه العلاقة الأخيرة كانت مؤقتة، على حين دامت العلاقة الأولى أمدًا طويلاً؛ فبعد الحروب اليونانية، حمل الشباب الروماني إعجاباً باليونان، فتعلموا اللغة اليونانية، وقلدوا العمارة اليونانية، واستخدموا نحاتين من اليونان، وجعلوا آلهة الرومان هي نفسها آلهة اليونان؛ وانتحلوا للرومان أصلاً طروادياً، ليربطوا العلاقة بينهم وبين الأساطير الهومييرية؛ واصطنع الشعراء اللاتينيون بحور الشعر اليوناني، واستعار الفلاسفة اللاتينيون نظريات يونانية؛ وهكذا لبثت روما معتمدة كل الاعتماد من الناحية الثقافية على اليونان؛ فلم يبتكر الرومان في الفن قوالب خاصة بهم، ولا أقاموا في الفلسفة نظريات من إبداعهم، ولا كشفوا في العلم عن شيء جديد؛ نعم إنهم قد مهدوا طرقاً جيدة، وشرعوا قوانين متسقة أجزاؤها، وأعدوا جيوشاً قديرة على القتال، أما في ما عدا ذلك فقد أداروا أبصارهم نحو اليونان.

وكان من أثر اصطباغ روما بالصيغة الهلينية أن لانت الأخلاق فيها بعض الشيء، مما أثار المقت في نفس كاتو الأكبر؛ فقد ظل الرومان حتى الحروب البونية شعباً رعوياً، له فضائل المزارعين ورذائلهم؛ فكانوا قومًا فيهم صرامة وجد وغلظة وعناد وبلادة ذهن؛ وكانت حياة الأسرة عندهم ثابتة الأركان، راسخة البناء، تقوم على أساس السلطة الأبوية، بحيث خضع النساء والناشئة خضوعًا تامًا لسلطة الوالد؛ لكن هذا كله قد تغير حين أخذت الثروة فجأة تتدفق في البلاد، فاخفت المزارع الصغيرة ليحل محلها تدريجًا ضيعات فسيحة كان العبيد يستخدمون في فلاحتها على أسس علمية جديدة في فن الزراعة؛ ونشأت طبقة كبرى من التجار، وأثرى عدد كبير من الرجال بما نهبوا من غنائم، كما حدث في القرن الثامن عشر في إنجلترا لمن أثروا في الهند، وتحرر النساء وتحللن خلقًا بعد أن كن أمهات فضيلات، وشاع الطلاق، ولم يعد الأغنياء ينجبون الأطفال؛ وشجع اليونان الذين كانوا من قبل ذلك بقرون عدة، قد اجتازوا مراحل شبيهة بهذه، شجعوا الرومان بنوع الحياة التي كان اليونان أنفسهم يحيونها، على ما يسميه المؤرخون بانحلال الأخلاق، لكن الروماني من أوساط الناس، لم يتردد حتى في أشد العصور انحلالاً خلقياً في تاريخ الإمبراطورية في عقيدته بأن روما ما زالت قوامه على معيار خلقي

صافي من الشوائب، إزاء فساد اليونان الذي يؤدي إلى الانهيار. وأخذ أثر اليونان الثقافي في الإمبراطورية الغربية يتناقص تناقصًا سريعًا منذ القرن الثالث الميلادي فصاعدًا، وأهم سبب لذلك هو أن الثقافة بصفة عامة أخذت في الانهيار؛ ولانهيارها أسباب عدة، غير أنه لا بد من ذكر أحد هذه الأسباب بصفة خاصة؛ فقد أصبحت الحكومة في الإمبراطورية الغربية وهي في أخريات أيامها، طغيانًا عسكريًا سافرًا لا يتسّر بما كان يتستر به في الأيام السابقة من قناع، وكان الجيش عادة يختار قائدًا حربيًا ناجحًا ليكون هو الإمبراطور؛ لكن الجيش - حتى في أعلى صفوفه - لم يعد قوامه رجالًا من الرومان المثقفين، بل كان قوامه أنصاف الهمج من أقاليم الحدود، ولم يكن لهؤلاء الجنود الغلاظ ميل إلى الثقافة، ولم ينظروا إلى المواطنين المتمدنين إلا على أنهم مصادر دخل؛ فمن ناحية أصيب الأشخاص الأفراد بدرجة من الفقر لم تعد تتيح لهم أن يعينوا في ميدان التعليم إعانة ذات خطر، ومن ناحية أخرى نظرت الدولة إلى التعليم على أنه شيء لا ضرورة له، وترتب على ذلك أنه لم يعد في الغرب من القادرين على مطالعة الكتب اليونانية إلا أفراد قلائل أصابوا من التعليم حظًا نادرًا.

(2) وعلى نقيض ذلك الديانة والخرافة غير الهلنيتين، فهاتان قد أخذتا على مَرِّ الزمن تكتسبان رسوخًا في الغرب جعل يتزايد مع الأيام؛ ولقد أسلفنا في ما مضى كيف كانت غزوات الإسكندر عاملًا على إدخال العالم اليوناني في معتقدات البابليين والفرس والمصريين؛ وشبيه بهذا ما فعلته الغزوات الرومانية؛ إذ جعلت العالم الغربي ملغمًا بهذه الآراء والمذاهب اليونانية، كما جعلته ملغمًا كذلك بتعاليم اليهود والمسيحيين؛ وسأتناول بالبحث ما يخص اليهود والمسيحيين في مرحلة أخرى من الكتاب، أما هاهنا فسأقصر نفسي ما استطعت على الخرافات الوثنية (138).

كان لكل مذهب ديني ولكل نبي من يمثله في روما، بل استطاع كل مذهب ديني وكل نبي أن يظفر حينًا بالخطوة في أعلى دوائر الحكومة؛ ويقص علينا «لوسيان» الذي يمثل التشكك العاقل في وجه ما ساد عصره من سذاجة في التصديق، يقص علينا قصة ممتعة، يُجمع الرأي على صحتها على وجه الإجمال، وهي قصة عن نبي وصانع للمعجزات يدعى «اسكندر الپافلاجوني». فقد كان في مقدور هذا الرجل أن يبرئ المرضى وينبئ بالمستقبل، على أنه كان أحيانًا ينحرف عن هذا الطريق من حياته إلى السكب عن طريق «التشنيع» على الناس؛ وبلغت شهرته مسامع مرقص أورليوس الذي كان يقاتل عندئذ طوائف «الماركوني» على الدانوب؛ واستشاره الإمبراطور في طريقة انتصاره في الحرب، فأجابته بأنه لو قذف بأسدين في نهر الدانوب، نتج

عن ذلك نصر عظيم؛ فاتبع ما نصحه به الشيخ العارف، لكن طوائف «الماركوماني» هي التي كسبت النصر؛ وعلى الرغم من هذه العثرة، فقد أخذت شهرة اسكندر في الاتساع؛ وحدث لرجل من أعلام الرومان، بلغ مرتبة القتلية وهو «روتيليانوس» أن استنشاره في موضوعات كثيرة، ثم التمس مشورته آخر الأمر في اختياره لزوجته؛ وكان اسكندر - مثل أنديميون (في الأساطير) له الخطوة عند القمر بما مكنه من الزواج منه (القمر في الإنجليزية مؤنث)، وعن طريق زواجه ذاك نسل ابنه، فكانت هذه الابنة هي التي أوحيت بها لـ «روتيليانوس» على لسان الغيب الناطق في شخص اسكندر، «فلم يتردد روتيليانوس الذي كان قد بلغ الستين من عمره في تنفيذ الإرشاد الإلهي، واحتفل بالزواج احتفالاً ذبح فيه مئات من الماشية تكريمًا لحماته السماوية (القمر)» (139).

وأهم من سيرة «اسكندر الپافلاجوني» في هذا الصدد، حُكم الإمبراطور «الإجابالوس» أو «هليوجابالوس» (218 ق.م. - 22 ميلادية) الذي كان كاهنًا سوربًا للشمس، إلى أن اختاره الجيش لمنصب الإمبراطور؛ فقد سبقته صورته التي أرسلها هدية إلى مجلس الشيوخ، إذ هو في طريق سفره البطيء من سوريا إلى روما، «وكانت الصورة تمثله وهو في أرديته الكهنوتية، وهو من الحرير والذهب، تناسب فضفاضة كما كانت العادة عند الميديين والفينيقيين، وكان يغطي رأسه تاج رفيع من تيجان قدماء الفرس، وكانت «ياقاته الكثيرة التي تطوق معصمه، تزدان بالجواهر التي لا تقدر بثمن، وكان حاجباه مصبوغين بلون أسود، وخداه مطلين بطلاء صناعي من الأحمر والأبيض؛ فتتنفس أعضاء الشيوخ الصعداء، واعترفوا على رصانتهم بأنهم قد رضخوا امدًا طويلًا لطغيان عابث من أبناء وطنهم، وها هي ذا روما تخضع آخر الأمر إلى طغيان شرقي بما فيه من ترف مخنث» (140). ولما وجد هذا الكاهن تأييدًا من جانب كبير من الجيش، مضى في حماسة جنونية يدخل في روما طقوس الشرق الدينية؛ فاسمه هو نفسه اسم إله الشمس الذي يعبده الناس في إميسا، حيث كان من قبل كبيرًا للكهنة؛ وأدركت أمه أو جدته - وهي عندئذ الحاكمة الحقيقية - أنه قد أسرف في تصرفه إسرافًا جاوز به الحدود؛ فخلعته لئولي مكانه ابن أخيها اسكندر (222 ق.م. - 235 ق.م.) الذي كان أكثر منه اعتدالًا في استهتاره الشرقي، ولقد تمثل في معبده امتزاج العقائد الذي كان جائرًا في عهده، إذ أقام في معبده ذاك تماثيل لإبراهيم وأورفيوس، وأبولونيوس التياني والمسيح.

وكانت ديانة «مِثراس» - وهي من أصل فارسي - منافسًا قويًا للمسيحية، خصوصًا في الشطر الثاني من القرن الثالث الميلادي؛ حين أحس الأباطرة

الذين كانوا يحاولون محاولة اليأس أن يمسكوا بزمام الجيش، بأن الدين ربما أعانهم على الاستقرار الذي هم بحاجة شديدة إليه؛ ولا بد لهذا الدين المنشود أن يكون من الديانات الجديدة، لأن الجنود كانوا يؤثرونها على غيرها؛ وها هي ذي ديانة «مِثراس» التي جاءت وافدة إلى روما، كان فيها كثير من العناصر التي تحببها إلى نفوس العسكريين؛ و«مِثراس» هذا إله للشمس، لكنه لم يكن مخنئًا بقدر ما كان زميله السوري؛ فهو إله انصرف بعنايته إلى الحرب العظمى القائمة بين الخير والشر، وهي حرب كانت جزءًا من العقيدة الفارسية منذ زرادشت، وينشر «روستوفتسف»⁽¹⁴¹⁾ صورة لنقش بارز يمثل شعائر عبادته، وقد وُجد في معبد تحت الأرض في «هدرنهايم» في ألمانيا؛ وهو يدل على أن أتباع هذا الإله لا بد قد كانوا كثيرين بين الجنود، لا في الشرق وحده، بل في الغرب كذلك.

ونجح قسطنطين نجاحًا سياسيًا في اصطناعه للمسيحية، على حين أخفقت المحاولات السابقة في إدخال دين جديد؛ على أن تلك المحاولات السابقة كانت شبيهة جدًا بمحاولة قسطنطين في إدخال المسيحية، وذلك من وجهة النظر الحكومية؛ فكلها على السواء محاولات تستمد الأمل في نجاحها مما كان يعانيه العالم الروماني من شقاء وإعياء؛ وكانت الديانات التقليدية الشائعة في اليونان وروما تلائم رجالا انصرفوا باهتمامهم نحو هذه الحياة الدنيا، وعقدوا آمالهم على السعادة فوق الأرض؛ أما أسيا التي كانت قد خبرت اليأس أكثر مما خبرته اليونان وروما؛ فقد طورت في عصورها القديمة ألوانًا من العلاج الناجح لهذا اليأس من الحياة، اتخذت لديها صور الآمال يعقدها الناس على حياة آخرة؛ وافعل هذه المسكنات العلاجية التي اصطنعتها أسيا لبث العزاء في النفوس، هي المسيحية، غير أن المسيحية حتى استطاعت أن تصبح دين الدولة، كانت قد تشربت كثيرًا من اليونان، ونقلت هذا الذي أخذته عن اليونان، فضلا عن العنصر اليهودي الذي فيها، إلى العصور التالية في الغرب.

3- توحيد الحكومة والثقافة: لئن كنا قد احتفظنا بآثار ما أنتجه العصر العظيم في اليونان، فلم نفقدتها كما فقدنا آثار ما أنتجه العصر المينوي، وإنما نحن مدينون في ذلك للإسكندر أولًا، ثم لروما؛ فلو قد شاءت الأيام أن يقوم رجل مثل جنكيزخان في القرن الخامس قبل الميلاد، لجاز أن يمحو كل ما يحويه العالم الهليني من روائع؛ ولو قد كان لاجزرسيس من الكفاءة أكثر مما كان له بقدر ضئيل، لأمكن أن يهبط بالحضارة اليونانية هبوطًا شديدًا جدًا عما أصبحت عليه تلك الحضارة بعد طرده، فانظر إلى الفترة الواقعة بين أسخيلوس

وأفلاطون، تجد كل ما تم أدائه في تلك الفترة، إنما تم على أيدي فئة قليلة من سكان طائفة صغيرة من المدن التجارية؛ وقد دل المستقبل على أن تلك المدن لم يكن لها قدرة كبيرة على مناهضة الغزو الأجنبي، لكن شاء الحظ الجميل بضربة من ضرباته النادرة، أن يكون غزاة تلك المدن مقدونيين ورومان، أنصارًا للروح الهلينية، فلم يقوضوا ما قد غزوه، كما كان يجوز لأجرسيس وقرطاجنة أن يصنعا؛ فإذا رأينا أنفسنا الآن على علم بما أنتجه اليونان من فن وأدب وفلسفة وعلم، فذلك راجع إلى الاستقرار الذي أدخله الغزاة الغربيون، الذين كان لهم من سلامة الذوق ما جعلهم يعجبون بحضارة حكموها لكنهم بذلوا جهدهم في الاحتفاظ بكيانها.

لقد كان الإسكندر والرومان في بعض النواحي السياسية والأخلاقية، من الأسباب التي أدت إلى فلسفة أفضل من أية فلسفة مما أخذ به اليونان في أيام حريتهم؛ فالرواقيون - كما رأينا - قد آمنوا ببراءة بني الإنسان، ولم يقصروا عطفهم على اليونان وحدهم، وكان من نتائج طول الأمد بسيادة روما أن تعوّد الناس كره قيام حضارة واحدة في ظل حكومة واحدة؛ فنحن اليوم نعلم أن قد كانت هنالك أجزاء مهمة من العالم لم تكن خاضعة لروما - خصوصًا الهند والصين؛ ولكن الرومان ظنّوا أنه لم يكن خارج حدود الإمبراطورية سوى قبائل من الهمج المغمورين، الذين يمكن غزوهم في أي وقت يتبين فيه أن غزوهم يستحق بذل الجهد في تحقيقه؛ فالإمبراطورية في رأي الرومان كانت تشمل العالم كله، من وجهة النظر الجوهرية والنظرية؛ ثم انتقلت هذه الفكرة إلى «الكنيسة» التي كانت «كاثوليكية» على الرغم من وجود البوذيين والكونفوشيوسيين ثم المسلمين في ما بعد؛ فشمول تشريع واحد في أرجاء الأرض كلها، مبدأ أخذته «الكنيسة» من الرواقيين المتأخرين، وإنما صادف هذا المبدأ ما صادف من قبول، بسبب ما كان للإمبراطورية الرومانية من عالمية ظاهرة؛ فكانت «الكنيسة» و«الإمبراطورية الرومانية المقدسة» خلال العصور الوسطى كلها، بعد عصر شرلمان، يشملان العالم كله، من الوجهة النظرية، على الرغم من أن كل إنسان كان يعلم أنهما لم يكونا كذلك في الواقع؛ ومنذ حققت روما للناس على وجه التقريب فكرة قيام أسرة إنسانية واحدة، وديانة كاثوليكية واحدة، وثقافة عالمية واحدة، ودولة واحدة تشمل الأرض كلها، ما زالت تلك الفكرة تعاود الرؤوس حتى اليوم.

ولعبت روما دورًا غاية في الأهمية، لتوسيع نطاق المدنية على سطح الأرض؛ فقد انتقلت المدنية إلى شمال إيطاليا وإسبانيا وفرنسا وبعض أجزاء من ألمانيا الغربية؛ بفضل غزو هذه الأراضي عنوة على أيدي فيالق من الرومان؛

ثم برهنت هذه المناطق كلها على أنها لا تقل عن روما نفسها قدرة على استيعاب مستوى عالٍ من الثقافة؛ فقد أنجبت بلاد الغال في أحرّيات أيام الإمبراطورية الغربية؛ رجالًا كانوا على الأقل مساوين لمعاصريهم في المناطق التي كانت فيها المدنية أقدم عهدًا منها في بلاد الغال؛ وإذا كان البرابرة قد أحدثوا على الأرض خسوفًا مؤقتًا، لا ظلامًا دائمًا، فذلك راجع إلى نشر الثقافة على يدي روما؛ وربما قال قائل إن نوع المدنية لم يكن قط من السمو بحيث كانت تساوي مدنية أثينا في عصر بركليز؛ لكننا ما دمنا نعيش على أرض تجتاحها الحروب وينتابها الدمار، فالكمية في نهاية الأمر تكاد تكون لها أهمية الكيفية؛ والكمية هاهنا كانت ترجع إلى روما.

4- المسلمون باعتبارهم وسائل لنقل الثقافة الهلينية: حدث في القرن السابع أن غزا أتباع «النبي» سوريا ومصر وشمال أفريقيا، ثم غزوا إسبانيا في القرن التالي؛ وكانت انتصاراتهم تلك هينة والحرب يسيرة؛ وربما لو استثنينا الأعوام القلائل الأولى، استطعنا أن نقول إنهم لم يكونوا ذوي تعصّب ديني، فلم يكن المسيحيون أو اليهود يؤذون ما داموا يدفعون الجزية، وسرعان ما نقل العرب لأنفسهم مدنية الإمبراطورية الشرقية، لكنهم صبغوها بالأمل الذي يصاحب سياسة صاعدة الصعود، بعد أن كانت مصطبغة في الإمبراطورية الشرقية بياس قوم في طريق التدهور؛ وكان علماءهم يقرأون اليونانية ويكتبون عليها الشروح، وإن شهرة أرسطو لترجع في معظمها إليهم، بعد أن كان ينذر ذكره في العصر القديم، ولا يعتبر في منزلة واحدة مع أفلاطون.

ومن المفيد أن ننظر في بعض الألفاظ التي أخذناها من اللغة العربية، مثل: الجبر، الكحول، والكيمياء، والإنيق، والقلوي، وسمت السموت، والأوج؛ فلو استثنينا كلمة «الكحول» - التي لم تكن تعني عندهم الشراب المسكر، بل مادة تستعمل في الكيمياء - رأينا في هذه الألفاظ صورة جيدة لبعض ما نحن مدينون به إلى الغرب؛ فالجبر من ابتكار يوناني الإسكندرية، لكن المسلمين تقدموا به شوطًا؛ وأما ألفاظ «الكيمياء» و«الإنيق» و«القلوي» فألفاظ مرتبطة بمحاولاتهم أن يحولوا المعادن الخسيسة ذهبًا، وهي محاولات أخذها العرب عن اليونان، واعتمدوا في القيام بها على الفلاسفة اليونان ⁽¹⁴²⁾. ولفظنا «سمت السموت» و«الأوج» كلمتان فلكيتان، كانتا نافعتين للعرب بصفة خاصة فيما يتعلق بالتنجيم.

على أن مثل هذه الدراسة اللفظية قميئة أن تخفي ما نحن مدينون به للعرب في علمنا بالفلسفة اليونانية، لأن الغربيين حين تناولوا تلك الفلسفة بالدراسة في أوروبا من جديد، أخذوا المصطلحات الفنية اللازمة لها من اليونان أو

اللاتينية؛ وكان العرب من ميدان الفلسفة شَرَّاحاً أقدر منهم مفكرين أصليين؛ وأهميتهم لنا قائمة على كونهم هم - لا المسيحيين - الذين كانوا ورثة مباشرين لتلك الجوانب من التراث اليوناني، التي لم تكن موجودة إلا في الإمبراطورية الشرقية؛ ولقد عرف الغرب أرسطو عن طريق اتصاله بالمسلمين في إسبانيا، ثم اتصاله بهم بدرجة أقل في صقلية؛ وهذا الاتصال نفسه هو الذي أحاط الغرب علمًا كذلك بالأعداد العربية وبالجبهر والكيمياء؛ هذا الاتصال هو الذي كان الخطوة الأولى في إحياء العلوم إبان القرن الحادي عشر، ذلك الإحياء الذي انتهى إلى الفلسفة الإسكولائية، ولم يحدث إلا في عهد متأخر، أعني من القرن الثالث عشر فصاعدًا، أن تمكن الناس بفضل دراستهم لليونانية أن يقصدوا مباشرة إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الكتاب اليونان الأقدمين، فلو لم يكن العرب قد احتفظوا بالتراث لجاز ألا يتنبه رجال النهضة إلى أهمية ما يمكن استفادته من إحياء العلوم القديمة.

(136) - تاريخ العالم القديم، ج 2، ص 255.

(137) - انظر روفتسف «تاريخ العالم القديم»، ج 2، ص 332.

(138) - انظر «كيومونت Cumont» في كتاب «الديانات الشرقية في الوثنية الرومانية».

(139) - انظر Benn في كتابه «الفلاسفة اليونان»، ج 2، ص 226.

(140) - جِبْنُ Gibbon، فصل 6.

(141) - «تاريخ العالم القديم»، ج 2، ص 343.

(142) - أنظر كتاب «الكيمياء وليد الفلسفة اليونانية» لمؤلفه Arthur John Hopkins طبعة كولومبيا

الفصل الثالثون أفلوطين

كان أفلوطين (204 - 270 ميلادية) وهو مؤسس الأفلاطونية الجديدة؛ آخر الفلاسفة الأعلام في العصر القديم؛ وحياته تكاد تطابق في بدايتها ونهايتها فترة من أنكب الفترات في التاريخ الروماني؛ فقد أدرك الجيش قوته قبيل مولد أفلوطين، واتخذ لنفسه حق انتخاب الأباطرة لقاء مكافآت مالية، وكان يغتال هؤلاء الأباطرة لتسنيح له فرصة جديدة يبيع فيها عرش الإمبراطورية؛ فلما انصرف الجنود إلى هذه المشاغل، ولم يعودوا صالحين للدفاع عن الحدود، فمهد ذلك طريقًا للغزوات القوية الألمانية من الشمال، والفارسية من الشرق، أن تتوغل في البلاد؛ وتعاونت الحروب والأوبئة على تقليل سكان الإمبراطورية بما يقرب من الثلث؛ وفي الوقت نفسه عملت زيادة الضرائب واضمحلال الموارد على خراب البلاد خرابًا ماليًا، حتى في تلك الأقاليم التي ظلت بمنجاة من توغل القوات المعادية؛ وكانت الضربة أشد ما تكون في المدن التي كانت حملة للثقافة؛ ولاذ بالفرار أفراد ذوو شأن من أبناء البلاد، لاذوا بالفرار جماعات جماعات هربًا من جباة لضرائب؛ ولم يعد النظام إلى البلاد إلا بعد موت أفلوطين، إذا أنقذت الإمبراطورية مؤقتًا بفضل الإجراءات العنيفة التي اتخذها «ديوقليتيان» و«قسطنطين».

ولست تجد ذكرًا لهذا كله في مؤلفات أفلوطين، إذ تنحى عن مشاهد الخراب والبؤس في دنيا الواقع، ليتأمل بفكره عالمًا آخر خالدًا، قوامه الخير والجمال؛ فكان في ذلك متفعمًا اتم اتفاق مع كل أصحاب التفكير الجاد من أهل عصره؛ فدنيا الحياة العملية قد تبدت لهم جميعًا - المسيحيين منهم والوثنيين على السواء - خلوا من الأمل؛ ولم يروا عالمًا جديدًا بالولاء إلا العالم الآخر؛ والعالم الآخر عند المسيحي هو مملكة السماء التي يمكن الاستمتاع بنعيمها بعد الموت؛ وهو عند الأفلاطوني عالم المثل الأزلي الأبدى، فذلك عنده هو العالم الحقيقي بالقياس إلى عالم الظواهر الوهمي؛ وجاء رجال اللاهوت من المسيحيين وجمعوا هذه الوجهات من النظر؛ وأضافوا إليها كثيرًا من فلسفة

أفلوطين؛ وقد أكد بحق «العميد إنج» في كتابه النفيس عن أفلوطين، ما تدين به المسيحية له، فهو يقول: «إن الأفلاطونية جزء من البناء الحيوي لللاهوت المسيحي، فلن تجد فلسفة أخرى - في رأيي - تستطيع أن تقترب من ذلك اللاهوت من دون أن يحدث بينهما تعارض» وهو يقول: «إنه يستحيل استحالة مطلقة أن تفصل الأفلاطونية عن المسيحية دون أن تمزق المسيحية تمزيقًا» وهو يذكر لنا أن القديس أوغسطين يتحدث عن فلسفة أفلاطون فيصفها بقوله إنها «أصفى وأشرق ما في الفلسفة كلها». ويصف أفلوطين بقوله إنه رجل «عاش أفلاطون في شخصه حياة ثانية». ولو قد عاش أكثر قليلًا مما عاش، لأمكنه أن «يغيّر كلمات قليلة وعبارات قليلة فيصبح مسيحيًا»، وفي رأي «العميد إنج» أن «القديس توما الأكويني أقرب إلى أفلوطين منه إلى أرسطو الحقيقي».

ولذلك كانت لأفلوطين أهمية تاريخية، باعتباره عاملًا من العوامل التي شكّلت مسيحية العصور الوسطى واللاهوت الكاثوليكي؛ فالمؤرخ إذا ما تحدث عن المسيحية، وجب أن يكون من الحرص بحيث يضع في اعتباره ما طرأ على المسيحية من تغيرات شديدة جدًّا، ومختلف الصور التي قد تتخذها حتى في العصر الواحد؛ فمسيحية الأناجيل الأولى تكاد تخلو من الميتافيزيقا؛ ومسيحية أمريكا الحديثة هي من هذه الناحية شبيهة بالمسيحية البدائية؛ والفكر والشعور والشعبيان في الولايات المتحدة لا يسيغان الأفلاطونية، إذ معظم المسيحيين الأمريكيين أشد اهتمامًا بالواجبات اللازمة هاهنا على هذه الأرض، وبالتقدم الاجتماعي في دنيا الحياة اليومية، منهم بالآمال في عالم آخر مما يلجأ إليه الإنسان للتسرية عن نفسه بالجزاء، حين يكون كل ما في الأمر باعًا على اليأس، ولست هنا أقصد بالتغير الذي يطرأ على أصول الدين الجامدة، بل أريد التغير بمعنى الاختلاف في نقطة التركيز وموضع الاهتمام؛ فما لم يفهم المسيحي في العصر الحديث كم كان هذا الاختلاف شديدًا، سيتعذر عليه أن يفهم مسيحية العصور الماضية؛ وما دامت دراستنا في هذا الكتاب دراسة تاريخية، فنحن معنيون بعقائد الماضي التي كان لها أثر في العصور التالية؛ وفي هذا الصدد يستحيل علينا أن نختلف مع «العميد إنج» في ما يقوله عن تأثير أفلاطون وأفلوطين.

ومع ذلك فاهمية أفلوطين لا تقتصر على الناحية التاريخية، بل هو كذلك مهم لأنه يمثل لوثًا من النظر الفلسفي على نحو يفضل فيه أي فيلسوف آخر؛ فنحن نحكم على البناء الفلسفي المعين بالأهمية لأسباب مختلفة كثيرة، أولها وأبرزها وضوحًا هو أننا نظن به الصدق؛ لست تجد كثيرين من بين الباحثين في الفلسفة في الوقت الحاضر يظنون الصدق بفلسفة أفلوطين؛ وليس «العميد إنج» في هذا الصدد إلا شذوذًا نادرًا، على أن الصدق ليس هو الحسنة

الوحيدة التي توصف بها ميتافيزيقا معينة، إذ قد يكون لها جمال؛ ولا شك في أنك واجدٌ هذه الحسنه في أفلوطين؛ فله فقرات تذكر القارئ بالمقطوعات الأخيرة من «فردوس» دانتى، وهي بعد ذلك لا يكاد يدنو منها شيء في الأدب، فوصفه الذي يقدمه آتًا بعد أن عن دنيا المجد الخالدة. يصور لخيالنا الجامح: تلك الأغنية الخالدة ذات النغم الصافي، التي ما تنفك تُنشد أمام العرش الياقوتي الأزرق، لله الذي يترع عليه.

كذلك قد تكون الفلسفة مهمة لأنها تحسن التعبير عما يميل الناس إلى الإيمان به في حالات نفسية معينة، أو في ظروف معينة؛ إن الغبطة الخالصة أو الحزن الخالص ليسا موضوعًا للفلسفة، بل هما أقرب إلى أن يكونا موضوعًا لألوان الشعر والموسيقى التي هي أبسط من الفلسفة؛ وإنما تتولد النظريات الميتافيزيقية عن الغبطة أو الحزن إذا صحبهما التفكير في الكون؛ فقد يكون الإنسان متشائمًا مرخًا، أو متفائلًا عابثًا، وقد يكون «صموئيل بتلر» مثلًا يوضح الفريق الأول، وأفلوطين مثلًا جيدًا للفريق الثاني؛ ففي مثل العصر الذي عاش فيه أفلوطين، كان الشقاء مدركًا إدراكيًا مباشرًا، ولم يكن يسعى إنسان أن يغمض عنه العين، على حين كانت السعادة - إذا أمكن بلوغها إطلاقًا - فلا بد من التماسها بالتفكير في الأشياء البعيدة التي لا تقع تحت الإدراك الحسي؛ ومثل هذه السعادة لا بد دائمًا أن تحتوي بين عناصرها على عنصر التوتر العصبي، فهي سعادة بعيدة الشبه جدًا بسعادة الطفل الساذجة، وما دامت هي سعادة لم تستمد من دنيا الحياة اليومية، بل استمدت من التفكير والخيال، فهي تتطلب قوة استنكار أو احتقار للحياة المعتمدة على الحواس؛ وإذن فليس أولئك الذين ينعمون بالسعادة الغريزية هم الذين يبتكرون ضروب التفاؤل الميتافيزيقي، فهذه تعتمد على الإيمان بوجود عالم فوق عالم الحس وجودًا حقيقيًا؛ وإن أفلوطين ليحتل مكانة عالية جدًا بين الذين كانوا في حياتهم أشقياء بالمعنى الدنيوي للكلمة، لكنهم صمموا تصميمًا قاطعًا على أن يلتمسوا سعادة أسمى في عالم التفكير النظري.

ولسنا نريد بهذا قط أن نحط من شأن مزاياه العقلية الخالصة؛ فقد ألقى الضوء على تعاليم أفلاطون من وجوه كثيرة؛ وبسط (بكل ما يستطاع من اتساق واطراد في مثل الموضوع) وجهة نظره التي يشاركه فيها كثيرون غيره؛ وأدلته التي يقيمها ضد المادية أدلة قوية، ومجمل فكرته عن علاقة الروح بالجسم أوضح من مثيلتها عند أفلاطون أو أرسطو.

وله مثل ما لـ«سبينوزا» لون من الصفاء والترفع الخلقين، مما يخلع عليه هبة بالغة، وهو متمسك بالإخلاص دائمًا، لا ترتفع نغمة القول في كلامه إلى حد

الصراخ، ولا هو يتوجه إلى قارئه بالتأنيب، بل لا ينفك حاصرًا همه في إحاطة قارئه علمًا - في أسلوب ما يكون الأسلوب - بما يعتقد أنه مهم حقًا؛ فمهما يكن ظنك به باعتباره فيلسوفًا نظريًا، فمحال ألا تحبه باعتباره إنسانًا. إن ما نعلمه عن حياة أفلوطين مستمد من تاريخ حياته الذي كتبه صديقه وتلميذه فورفوربوس، وهو ساميٌ واسمه الحقيقي «مالكوس» ومع ذلك ففي قصة فورفوربوس عن أفلوطين بعض العناصر الخارقة لطبيعة الأمور العادية، مما يتعدّر علينا أن نثق كل الثقة في الأجزاء الأخرى من القصة، ولو أنها أقرب إلى التصديق من تلك الخوارق.

كان أفلوطين يعدّ مظهره المكاني الزماني شيئًا لا أهمية له، وكان يكره أن يتحدث عن الحوادث العرضية العابرة التي يتألف منها وجوده التاريخي؛ ومع ذلك فقد روى عن نفسه أنه ولد في مصر؛ ومن المعلوم أنه في عهد شبابه درس في الإسكندرية، حيث أقام حتى بلغ التاسعة والثلاثين، وكان معلمه عندئذ هو «أمونيوس سكاس» الذي كثيرًا ما يعتبر مؤسسًا لمذهب الأفلاطونية الجديدة؛ وبعدئذ انضم إلى الحملة الحربية التي ساقها الإمبراطور جورديان الثالث على الفرس، ويقال إنه قصد من ذلك إلى دراسة ديانات البلاد الشرقية؛ وكان الإمبراطور لم يزل شابًا، واغتاله رجال الجيش، كما كانت العادة في ذلك العصر، حدث ذلك إبان حملته على بلاد ما بين النهرين سنة 244 ميلادية؛ وعلى أثر ذلك، نفّض أفلوطين يديه من خططه التي رسمها لنفسه في ما يختص بالبلاد الشرقية، واستقر في روما، حيث لم يلبث أن أخذ في نشر تعاليمه، وكان بين المستمعين إليه عدد كبير من أصحاب النفوذ، وقد لقي الخطوة عند الإمبراطور جالينوس ⁽¹⁴³⁾، وحدث في وقت ما من حياته أن فكر في مشروع لبناء جمهورية على غرار ما أراد أفلاطون، فيقيمها في «كامبانيا» وأن تُبنى من أجل ذلك مدينة جديدة تسمى أفلاطونوبوليس؛ وكان الإمبراطور بادئ الأمر مؤيدًا للمشروع، لكنه عاد في النهاية فأعفى نفسه مما وعد به؛ ولربما بدا لنا أمرًا غريبًا أن يكون هنالك متسع لبناء مدينة جديدة قريبة من روما كل هذا القرب، لكن يجوز أن تلك المنطقة إذ ذاك كانت موبوءة بالمalaria - كما هي اليوم - غير أنها لم تكن كذلك قبل ذلك؛ ولم يكن أفلوطين قد كتب شيئًا حتى بلغ التاسعة والأربعين من عمره، ثم كتب كثيرًا بعد ذلك، وقام فورفوربوس بترتيب مؤلفاته ونشرها، وكان فورفوربوس ألصق بالمذهب الفيثاغوري من أفلوطين، ولذلك مال بالمدرسة الأفلاطونية الجديدة نحو أن تكون مصطبغة بصبغة ما فوق الطبيعة بدرجة أكبر مما لو كانت قد تابعت أفلوطين متابعة أدق.

وإن أفلوطين ليحمل لأفلاطون احترامًا بالغًا جدًّا، فكثيرًا ما كان يشير إليه

بضمير يكتبه بحرف التاج تمييزًا له؛ ولئن كان «الأقدمون المباركون» يلقون عنه الإجلال بصفة عامة، إلا أن هذا الإجلال لم يكن ليتسع بحيث يشمل جماعة الذريين؛ وكان الرواقيون والأبيقوريون لا يزالون ينشطون في نشر تعاليمهم، فتوجه إليهم أفلوطين بالمعارضة، وهو يعارض الرواقيين في ماديتهم فقط، لكنه يعارض الأبيقوريين في كل جوانب فلسفتهم على الإطلاق؛ ويلعب أرسطو دورًا أهم مما يبدو في فلسفة أفلوطين، إذ ترى هذا يقتبس من أرسطو فقرات كثيرة بغير أن يذكر أنها لأرسطو، وكذلك يشعر القارئ لأفلوطين أنه متأثر ببارمنيدس في مواضع كثيرة.

وليس أفلاطون الذي تراه عند أفلوطين بالرجل النابض بقوة الحياة كأفلاطون الحقيقي، فتكاد تقتصر صورة أفلاطون كما يبدو في «التاسوعات» (وهو الاسم الذي تسمى به كتب أفلوطين) على نظرية المثل، وعلى التعاليم الصوفية التي وردت في فيدون وفي الجزء السادس من الجمهورية، وعلى مناقشة الحب الواردة في محاور المائدة؛ أما الاهتمامات السياسية، والبحث عن تعارف للفضائل المختلفة؛ والاستمتاع بالرياضة، وتقدير الأفراد تقديرًا فيه حياة وعاطفة، وفوق ذلك كله الروح الطروب الذي عرف به أفلاطون، فلا تصادف منه شيئًا عند أفلوطين، فأفلاطون - كما يقول عنه كارلايل - كثيرًا ما يطلق نفسه على سجيته، أما أفلوطين فهو على خلاف ذلك يلتزم أفضل أنواع السلوك دائمًا.

تبدأ ميتافيزيقا أفلوطين بـ«الثالوث مقدس»: «الواحد» و«الروح» و«النفس» وليس هؤلاء الثلاثة بالمتساويات «كأشخاص» «الثالوث المسيحي»؛ «فالواحد» أسماها، و«الروح» يتلوه و«النفس» أدناها ⁽¹⁴⁴⁾.

أما «الواحد» فهو غامض بعض الشيء، فهو يسمى أحيانًا بـ«الله» وأحيانًا بـ«الخير»، وهو يعلو على «الكون» الذي هو أول كائن يترتب وجوده على وجود «الواحد»؛ ولا يجوز لنا أن نحمل عليه الصفات، بل لا بد أن نكتفي بمجرد قولنا عنه «إنه موجود» (وهذا يذكرنا ببارمنيدس)، ويخطئ من يتحدث عن «الله» بقوله إنه «الكل» لأن «الله» يعلو على «الكل»، والله حاضر في كل شيء، ومن الممكن «لِلواحد» أن يكون حاضرًا بغير حركة الحضور. «فبينما هو بغير مكان، لا يخلو منه مكان». وعلى الرغم من أن المتحدث قد يتحدث عن «الواحد» أحيانًا بأنه «الخير» إلا أنه يقال عنه كذلك إنه سابق على «الخير» و«الجميل» ⁽¹⁴⁵⁾، و«الواحد» أحيانًا يظهر مشابهًا لله عند أرسطو؛ ويقال لنا إن «الله» لا حاجة له إلى الكائنات التي صدرت عن وجوده، وهو يتجاهل وجود العالم المخلوق؛ إن «الواحد» مستحيل على التعريف، وأنت أصدق في وصفه إذا التزمت الصمت، منك إذا استخدمت عددًا كبيرًا من

الألفاظ كائنة ما كانت.

نتقل الآن إلى «الشخص الثاني» الذي يسميه أفلوطين «ناوس» ولو أنه من العسير دائمًا أن نجد لفظه (في الإنجليزية) تدل على معنى «ناوس»، لأن كلمة عقل لا تحمل المفهوم الصحيح للكلمة الأصلية، خصوصًا إذا ما استعملت هذه الكلمة في فلسفة دينية؛ فإذا كنا نقول إن أفلوطين وضع العقل فوق النفس، فقد نعطي بذلك فكرة غاية في الخطأ عما أراده؛ ويستعمل «ماكنا Mckenna» مترجم أفلوطين (إلى الإنجليزية) كلمتي «مبدأ عقلي» ليدل بهما على مراد أفلوطين، لكنها تسمية فيها غرابة، ولا تصوّر لنا شيئًا مما يصح أن يكون موضوعًا للتقديس الديني؛ ويستعمل «العميد إنج» كلمة «روح»، ولعلها خير ما نستطيع من كلمات لتدل على المعنى المراد، لكن عيبها هو أنها لا تشتمل على الجانب العقلي الذي كانت له أهميته في الفلسفة اليونانية كلها بعد فيثاغورس؛ فقد كان للرياضة وعالم المثل وكل تفكير في ما ليس بمحسوس، جانب إلهي عند فيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين، وهذه كلها تؤلف فاعلية «الناوس»، أو على الأقل فهي أقرب ما يمكن أن تصوّر لنا فاعليته؛ وقد كان هذا الجانب العقلي في ديانة أفلاطون، هو الذي أدى بالمسيحية - وخصوصًا بصاحب إنجيل القديس يوحنا - أن توحد ما بين المسيح واللوغوس (أي الكلمة)؛ وإذا أردنا ترجمة لكلمة لوغوس في هذا السياق، وجب ترجمتها بكلمة عقل، لكننا إن فعلنا ذلك، حيل بيننا وبين أن نعود فنستعمل كلمة عقل لتدل بها على «الناوس»؛ وسأخذ باستعمال «العميد إنج» لكلمة «روح»، مع التحفظ الآتي، وهو أن «الناوس» يحتوي في مفهومه على جانب عقلي، لا تدل عليه كلمة «سروح» كما تفهم هذه الكلمة عادة، وعلى كل حال فسألجأ في الغالب إلى استعمال كلمة «ناوس» نفسها بغير ترجمة. (يقولون لنا إن «الناوس» هو صورة «الواحد»؛ وإنما تولد لأن «الواحد» في بحثه عن نفسه يستعمل قوة الإبصار. وهذا الإبصار هو «الناوس» وليس من اليسير تصوّر هذه الفكرة. فأفلوطين يقول إنه «الكائن» الذي ليس له أجزاء قد يعرف نفسه، وفي هذه الحالة يكون الرائي والمرئي شيئًا واحدًا؛ وإذا تصوّرنا «الله» على نحو ما تصوّره أفلاطون، أي على أنه يشبه الشمس، كان باعث الضوء، والشيء المضاء شيئًا واحدًا؛ وإذا ما سرنا في التشبيه، قلنا إن «الناوس» هو الضوء الذي يمكن «الواحد» من رؤية نفسه، إنه في مستطاعنا أن نعرف «العقل الإلهي» الذي ننسأه بفعل من إرادتنا، ولكي نعرف «العقل الإلهي» وجب أن ندرس النفس فينا حين تقرب جدًّا في شبهها بالله؛ وجب أن ننحي الجسد ومعه ذلك الجزء من النفس الذي قام بتشكيل الجسد، وأن ننحي كذلك «الحس والشهوات والاندفاعات وكل ما إلى ذلك من ألوان العبث»، فما يتبقى بعد ذلك هو صورة «للعقل الإلهي».

«إن هؤلاء الذين تملأهم روح الله ويحرّكهم إلهامه، يعلمون أقل ما يعلمون أنهم يحملون في أجوافهم شيئاً أعظم، وإن لم يكن في مستطاعهم أن يقولوا ماذا عسى أن يكون ذلك الشيء؛ إنهم من الحركات التي تحركهم، ومن العبارات التي يتفوهون بها، يمكنهم إدراك القوة التي تحركهم، لا إدراك أنفسهم، ولا بد أن يكون حالنا من «الأسمى» شيئاً شبيهاً بهذا، فنحن نقف إزاءه على هذا النحو حين يكون فينا «الناوس» خالصاً؛ إننا نعرف «العقل الإلهي» الكامن فينا، ذلك الذي يهب «الوجود» وغيره مما هو في مستواه؛ ولكننا نعرف أيضاً أنه أسمى مبدأ من كل ما نعرفه ونطلق عليه إسم «الوجود» نعرف أنه أكمل وأعظم من كل ما عداه، نعرف أنه فوق العقل

والشعور؛ فما دام هو واهب هذه القوى، فلا يجوز أن نخلط بينه وبينها» (146). وعلى ذلك فحين «تملأنا روح الله ويحرّكنا بإلهامه» فنحن لا نرى «الناوس» وحده، بل نرى كذلك «الواحد»؛ وإذا ما اتصلنا «بالإلهي» على هذا النحو، عجزنا عن التدليل أو التعبير عن رؤيتنا بكلمات؛ فمثل هذا التعبير يأتي مؤخرًا؛ أما «ساعة المسّ نفسها، فلا يكون لدينا قوة لإثباته؛ لا يكون لدينا متسع من الوقت لهذا؛ وإنما يجيء التدليل على رؤيتنا في ما بعد؛ فربما نعلم أننا قد مرّت بنا الرؤية، إذا أشرقت النفس إشراقًا مباشرًا؛ ومثل هذا الضوء الذي تشرق به النفس هو من عند «الأسمى» بل هو «الأسمى»؛ وقد نؤمن بـ«حضور الله فينا» وذلك حين يشرق علينا الله بضوئه، فيكون الضوء برهانًا على حضوره؛ وعلى ذلك فالنفس التي لا تضاء بضوئه، تظل بغير رؤية، أما إن أضيئت، فإنها تحتوي على ما تنشده؛ وهذه هي الغاية الحقيقية التي تسعى النفس نحوها، أعني أن تقتبس ذلك الضوء، أن ترى الأسمى «بالأسمى» لا بضوء أي مبدأ آخر غيره - أن ترى «الأسمى» الذي هو في الوقت نفسه وسيلة الرؤية؛ لأن ما يضيء النفس هو نفسه الذي تريد رؤيته، كما أننا نرى الشمس بضوء الشمس نفسه.

لكن كيف لنا بلوغ هذا؟

بأن نبتز كل شيء (147).

وكثيرًا ما حدث لأفلوطين أن مارس «النشوة الروحية» (ومعناها أن يخرج الإنسان عن حدود جسده): «حدثت مرات عدة؛ ارتفعت خارج جسدي بحيث دخلت نفسي، وأصبحت بالنسبة لكل شيء خارجه، إذ انحصرت في دخيلة نفسي، وقد شهدت عندئذ جمالاً باهرًا، وعندئذ أيقنت أكثر من يقيني في أي وقت مضى، باندماجي في النظام الأعلى؛ كنت عندئذ أحياناً أشرف حياة وأظفر باتحاد مع الإلهي، وركزت نفسي داخل العنصر الإلهي حين بلغت تلك الفاعلية الروحية، فأنا إذا ما وضعت نفسي في أعلى مقام ممكن من عالم

العقل، كنت لا ازال أدنى من مكانه «الأسمى»؛ ومع ذلك فقد تأتي لحظة أهبط فيها من المنزلة العقلية الخالصة إلى المنزلة التدليلية؛ وبعد أن أقمت في مرتبة الإلهي، أسأل نفسي: كيف حدث لي أن أعود فأهبط، وكيف جاز للنفس أن تدخل قط في الجسد، تلك النفس التي حتى وهي داخل الجسد تظل ذلك الشيء الرفيع كما قد تبين من فعلها» (148).

وينتهي بنا هذا إلى «النفس» وهي ثالث أعضاء الثالوث وأدناها منزلة؛ فالنفس - وإن تكن أدنى مكانة من «الناوس» - إلا أنها خالقة الكائنات الحية جميعًا؛ فهي التي خلقت الشمس والقمر والنجوم، وسائر العالم المرئي جميعًا، وهي وليدة «العقل الإلهي»؛ وللنفس جانبان، جانب باطني يمس «الناوس» وجانب آخر يواجه العالم الخارجي؛ وهذا الجانب الثاني مرتبط بحركة نازلة تولد النفس من خلالها صورة»، وما صورتها هذه إلا «الطبيعة» وعالم الحس؛ فلئن وُحِدَ الرواقيون بين «الطبيعة» و«الله»، فقد اعتبر أفلوطين الطبيعة أدنى الأفلاك، لأنها شيء ينبعث عن «النفس» حين تنسى النفس أن تنظر إلى أعلى تجاه «الناوس»؛ وقد يكون هذا الكلام مؤيدًا للنظرة الغنوصية القائلة بأن العالم المرئي شر، لكن أفلوطين لا يأخذ بهذه الواجهة من النظر: إن العالم المرئي جميل. وهو موطن أرواح مباركة، وكل ما في الأمر انه أقل خيرية من العالم العقلي؛ ولقد سلم في مناقشته غاية في الإمتاع لوجهة النظر الغنوصية بأن الكون وخالقه شر، سلم بأن بعض أجزاء المذهب الغنوصي، مثل كراهية المادة، ربما يعزى إلى أفلاطون، لكنه يعتقد أن سائر الأجزاء التي لم تستمد من أفلاطون، ليست صدقًا.

واعتراضه على الغنوصية قسمان: فمن جهة هو يقول إن «النفس» حين تخلق العالم المادي، فإنما تخلقه وفق ما علق بذاكرتها عن الإلهي، وليست تخلقه بسبب هبوطها، فهو يرى أن عالم الحس يبلغ من الكمال كل ما يمكن العالم المحسوس أن يبلغه، فهو يدرك أقوى الإدراك ما في المحسوسات من جمال: «من ذا يستطيع أن يدرك حقًا ما في «العالم العقلي» من توافق نغمي، ثم لا يستطيع - إذا كان له أي ميل إلى الموسيقى - أن يدرك ما في الأصوات المحسوسة من مثل هذا التوافق النغمي؛ أين هذا العالم بالهندسة أو بالحساب، الذي لا يجد متعة في التماثل والتطابق ومبادئ النظام التي مكن إدراكها في الأشياء المرئية؛ بل انظر إلى الصور مثلا، فإن أولئك الذين ينظرون بحواسهم الجسدية إلى نتاج الفن في عالم التصوير، لا يرون الشيء الواحد بطريقة واحدة لا ثانية لها، بل إنهم ليتأثرون أثرًا عميقًا، حين يرون في الأشياء التي رسمت أمام أعينهم، صورًا تمثل ما هو كائن في المثال العقلي، وعلى ذلك تراهم يتذكرون الحقيقة بما يرون - وهذه هي نفس الخبرة التي

عنها ينشأ «الحب»؛ فإذا ما رأى إنسان منظر «الجمال» قد تمثّل في صورة رائعة على أحد الوجوه، ثم انتقل عقله بفضل ما رأى، انتقالاً سريعاً إلى ذلك «العالم» الآخر، فلن يعد ذلك بعثرة مسرفة للجمال في عالم الحس - هذا النظام الفسيح الأرجاء، هذه الصورة التي تتم عنها النجوم رغم بعدها الشاسع، فيستحيل على إنسان أن يكون من بلادة الحواس وجحود القلب، بحيث لا يحمله ما يراه في دنيا الحس إلى تذكر ما كان رآه في العالم الآخر، وبحيث لا تأخذه الرهبة المهيبة حين يملأ فكره هذا كله، هذا الشيء العظيم الذي نبع من مصادر العظمة؛ فإذا لم يستجب إنسان لعالم الحس على هذا النحو، كان معنى ذلك أنه لم يسبر غور هذا العالم، ولم يرق ذلك العالم الآخر» (تاسوع 2، 9، 16).

وهناك كذلك مبرر آخر لرفض النظرة الغنوصية؛ فالغنوصيون يظنون أنه لا يرتبط بالشمس أو القمر والنجوم شيء قدسي، بل إن هذه أشياء خلقها روح شرير، وليس يتصف بأقل الخير إلا نفس الإنسان دون المدركات جميعاً؛ لكن أفلوطين مقتنع تمام الاقتناع بأن الاجرام السماوية أجسام لكائنات مشابهة لله، أسمى من الإنسان بدرجة لا تحد؛ ويقول الغنوصيون «إن النفس في أحط كائن بشري، لا يعتورها فناء؛ وهي إلهية؛ أما السماوات كلها، والنجوم التي في أرجائها، فلا صلة لها إطلاقاً بـ«المبدأ الخالد»؛ مع أن هذه النجوم أكثر جمالاً وصفاء من نفوس الناس» (تاسوع 2، 9، 5)؛ ووجهة نظر أفلوطين تجد لها سنداً في محاوره «طماوس»، وقد اتخذها بعض «الآباء المسيحيين»، مثل «أوريجن Origen» وهي نظرة تجذب الخيال، وتعبّر عن مشاعر توحى بها الأجرام السماوية إحياء طبيعياً، وتؤنس الإنسان في وحشته إبان وجوده في الكون الطبيعي.

وليس في تصوف أفلوطين شيء من الاكتئاب أو الكراهية للجمال؛ لكنه آخر معلم ديني منذ قرون طوال، ممن يمكن أن يقال عنهم مثل هذا الكلام؛ فقد أصبح الجمال وكل أنواع المتعة المتصلة به، أصبح في ما بعد ينسب إلى الشيطان؛ وراح الوثنيون والمسيحيون على السواء يمجّدون القبح والقذارة؛ وأخذ «جوليان المرتد» - مثله في ذلك مثل الأولياء الأورثوذكس المعاصرين - يفاخر بكثرة ما يضطرب في لحيته من كائنات حية؛ وليس في أفلوطين شيء من هذا كله.

والمادة عنده من خلق «النفس» وليس لها وجود واقعي مستقل، ولكل «نفس» ساعتها، فإن دقت لها تلك الساعة هبطت ودخلت الجسد اللائق بها، وليس الدافع إلى ذلك مبرر عقلي، بل هو شيء أقرب شبهة بالرغبة الجنسية؛ فإذا ما غادرت النفس الجسد، كان لزاماً عليها أن تدخل جسداً آخر، لو كانت نفساً آتمة، لأن العدالة تقتضي أن تعاقب هذه النفس الآتمة؛ فإذا قتلت أمك

في هذه الحياة الدنيا، أصبحت في الحياة التالية امرأة ليقْتلك ابنك (تاسوع 3، 2، 13)؛ إنه لا بد من معاقبة الخطيئة؛ غير أن العقاب يقع بصورة طبيعية؛ إذ يؤدي إليه القلق الناجم عن خطايا الآثم.

لكن هل نتذكر هذه الحياة بعد أن يلحق بنا الموت؟ الجواب على ذلك عند أفلوطين منطقي لا غبار عليه من هذه الناحية، لكنه جواب لا يقْرهُ عليه معظم رجال اللاهوت المحدثين؛ فالذاكرة مختصة بحياتنا الواقعة في حدود الزمان، على حين يتَّصف خير جوانب الحياة فينا وأصدقها، بالأبدية؛ فتنسى الأصدقاء والأبناء والزوجة نسيانًا متدرجًا، حتى تبلغ في النهاية مرحلة لا ندري فيها شيئًا قط عن هذا العالم وما فيه، وكل ما يكون لنا عندئذ هو أن نتأمل العالم العقلي؛ لن يكون ثمة ذاكرة تعي الحالات الشخصية ولا تعي نفسها أثناء الرؤية التأملية، لأن النفس ستتحد مع «الناوس»، لكنه اتحاد لا يعني فناءها: «فالناوس» والنفس الفردية ستكونان اثنتين وواحدة في آن معًا (تاسوع 4، 4).

وهو يخص «الفقرة السابقة» من «التاسوع الرابع» لمناقشة فكرة الخلود. فواضح أن الجسد ليس بخالد لأنه مركب من عناصر؛ وإذن فلو كان الجسد جزءًا منا، كنا غير خالدين خلودًا تامًا؛ لكن ما علاقة النفس بالجسد؛ يقول أرسطو (وهو لا يذكر اسمه ذكرًا صريحًا) إن النفس هي صورة الجسد، لكن أفلوطين يرفض هذا الرأي، على أساس أن الفعل العقلي يستحيل وقوعه إذا كانت النفس تكون آية صورة الجسد؛ ويذهب الرواقيون إلى أن النفس مادية التركيب، لكن وحدة النفس تقوم برهانًا على استحالة هذا الرأي؛ وفضلا عن ذلك، فلما كانت المادة قابلة، فيستحيل عليها أن تكون هي خالقة نفسها؛ ولم تكن المادة لتوجد إذا لم تكن النفس قد خلقتها؛ وإذا لم تكن النفس موجودة، تلاشت المادة في مثل الغمض بالعين؛ فالنفس لا هي بالمادة، ولا هي بالصورة لجسد مادي، إنما هي «جوهر» و«الجوهر» أبدي؛ وهو رأي متضمن في الدليل الذي أقامه أفلاطون على خلود الروح، معللاً بذلك بأبدية المثل؛ ولم يخرج الرأي من الوجود الضمني إلى الوجود الصريح إلا على أيدي أفلوطين.

وكيف يتاح للنفس أن تدخل الجسد بعد أن كانت في رفعة من العالم العقلي؟ الجواب هو أنها تدخل الجسد عن طريق الشهوة؛ غير أن الشهوة - وإن تكن أحيانًا وضيعة - فقد تكون شريفة نسبيًا؛ فالنفس في خير حالاتها «ترغب في تنظيم الأمور تنظيمًا يقوم على غرار ما قد شهدته في «المبدأ العقلي» - أي (الناوس)» ومعنى ذلك أن النفس تتأمل عالم الجوهر الباطني، ثم ترغب في أداء شيء يجيء شبيهًا بذلك الجوهر الباطني ما استطاعت إلى الشبه سبيلًا، بحيث يكون هذا الذي تؤديه شيئًا مرئيًا لمن ينظر إليه من الخارج، بدل

الجوهر الذي كان ينظر إليه من داخل - مثال ذلك (على ما أظن) منشئ الموسيقى الذي يتصوّر موسيقاه أولاً، ثم يرغب بعد ذلك في سماعها معزوفة على آلات الجوقة الموسيقية.

غير أن هذه الرغبة التي تُحسها النفس في الخلق، لها نتائج سيئة؛ فطالما كانت النفس قائمة في عالم الجوهر الخالص، ظلت غير منفصلة عن سائر النفوس التي تعيش في العالم نفسه، أما بمجرد اتصالها بجسد، وقعت عليها مهمة الإمساك بزمام ما هو دونها منزلة، وبهذه المهمة تنفصل عن سائر النفوس التي توكل إليها أجساد أخرى، وإذا استثنينا رجال قلائل، في لحظات قلائل، أمكن أن نقول إن النفس تصبح مغلولة في البدن «والبدن يحيط الحقيقة بالغموض، أما هناك ⁽¹⁴⁹⁾ فكل شيء يبرز واضحًا قائمًا بذاته» (التاسوع الرابع، 9، 5).

وتقوم في وجه هذا المذهب مشكلة، كالتي تقوم في وجه مذهب أفلاطون، وهي مشكلة اجتناب الرأي القائل بان الخلق كان خطأ؛ فالنفس في خير حالاتها راضية بـ«الناوس» وهو عالم الجوهر، ولو ظلت دائمًا في خير حالاتها لما خلقت شيئًا، بل لبثت تتأمل وكفى؛ والظاهر أن عملية الخلق لا يلمس لها خير عالم ممكن منطقيًا؛ غير أنه نسخة من العالم الأبدي، ولذا ففيه الجمال الذي يكون في النسخة دون الأصل، وأوضح عبارة أوردتها أفلوطين في هذا الصدد هي في «الفقرة» الخاصة بالغنوصيين (التاسوع الثاني، 9، 8): «لأن تسأل لماذا خلقت النفس الكون، مساوٍ لسؤالك: لماذا كان هنالك «نفس» ولماذا يخلق «الخالق»؛ وكذلك يتضمّن هذا السؤال أن الأزلي له بداية، فضلًا عن أن يصوّر الخلق على أنه فعل تم على يدي «كائن» متغير، لا يلبث أن ينظر في شيء حتى يتحوّل عنه إلى سواه.

ولا بد من هداية أولئك الذين يذهب بهم الظن هذا المذهب - ذلك إذا كانوا ممن يقبلون الهداية - لا بد من هدايتهم في ما يختص بطبيعة «الكائنات العليا» بحيث يقلعون عن الكفر بالقوى السامية، وهو كفر سرعان ما يرد على خواطرهم، مع إنه لا ينبغي أن يخطر لهم إلا الهبة المرهوبة: لأنه لا مبرر لمثل هذا الهجوم في ما يختص بتدبير الكون، لأنه تدبير يقيم لنا برهانًا قاطعًا على عظمة «الجانب العقلي».

إن هذا «الكل» الذي خرج في صورة الحياة، ليس بناء جاء كما اتفق بغير تحديد - كما تجيء الصور الأدنى التي يتم تكوينها داخل ذلك الكل، مما يولد ليلا ونهارا نتيجة لإسراف الحياة في حيويتها - إن الكون حياة فيها وحدة عضوية، وهي حياة منتجة، مركبة، شاملة لكل شيء تنبئ عن حكمة ليس بعقلها حد يقاس؛ فكيف إذن يمكن لأي إنسان أن ينكر أنها صورة واضحة،

تكونت على نسق جميل، «للكائنات الإلهية العقلية»؟ نعم هي نسخة لا أصل، ما في ذلك شك، لكن تلك هي طبيعتها في الصميم، إنما يستحيل أن تكون في وقت واحد رمزًا وحقيقة؛ ومع ذلك فقولك عنها إنها نسخة ناقصة، قول باطل، لأنها نسخة لا ينقصها شيء أبدًا مما كان يمكن أن يشتمل عليه بناء طبيعي أريد به أن يكون تصويرًا جميلًا (للأصل العلوي).

لقد كان يتحتم أن تجيء هذه الطبيعة صورة للأصل - ولو أنها صورة لم تجيء عن عمد ومحاولة الكائن العقلي - يستحيل عليه أن يكون آخر الكائنات، بل لا بد أن يكون له «فعل» مزدوج: أحدهما داخل نفسه والآخر خارج عن نفسه؛ وإذن فلا بد أن يجيء شيء متأخر في الزمن عن الكائن الإلهي، لأنه لا يعجز عن سلخ جانب من نفسه وقذفه أسفله، إلا كائن تنتهي عنده كل ضروب القوة.

ولعل هذا أن يكون خير رد على الغنوصيين، مما يمكن استخلاصه من مبادئ أفلوطين؛ ولقد ورث اللاهوتيون المسيحيون هذه المشكلة عينها، ولو أنها عندهم ليست ثوبًا لغويًا يختلف قليلًا عما ليسته عند أفلوطين؛ فهم كذلك قد رأوا من الصعب عليهم أن يعللوا الخلق من دون أن يسلموا بالنتيجة التي تحيد بهم عن جادة الدين، وهي أنه قد كان يعوز «الخالق» شيء قبل أن يقوم بعملية الخلق؛ لا بل إن المشكلة بالنسبة لهم، أصعب منها بالنسبة لأفلوطين؛ لأنه كان في وسع أفلوطين أن يقول إن طبيعة «العقل» قد جعلت الخلق شيئًا لا مندوحة عن وقوعه، على حين إنه من وجهة نظر المسيحي، قد جاء العالم نتيجة لممارسة الله لإرادته الحرة التي لا يقف في سبيلها شيء.

لقد كان لأفلوطين إدراك غاية في القوة لنوع من الجمال المجرد؛ فهو حين يصف موضع «العقل» في مكان متوسط بين «الواحد» و«النفس» تراه فجأة يتدفق في بلاغة نادرة، فيقول: «إن العلي» في سيره قدمًا، لا يمكن أن يحمل على أداة لا نفس فيها، بل لا يمكن حمله على «النفس» مباشرة؛ بل لا بد أن تسبقه البشائر الرائعة الجمال: «فالمملك العظيم» في موكبته تتقدمه حاشية ممن هم أدنى منه؛ ثم تظل الصفوف تتدرج عظمة وعلوًا صفاً بعد صف، بحيث تزداد جلالاً كلما دنت من جلاله، ويجاوره في الموكب جوارًا مباشرًا جماعته التي خصّها بالشرف، وأخيرًا ينتهي هذا الموكب الفخم بأفخم ما فيه، إذ يبدو فجأة «المملك العلي» بنفسه، وعندئذ يلقى الجميع بأنفسهم طرحى على الأرض أمامه رافعين له الدعاء - ما عدا أولئك الذين اكتفوا بمشاهدة المنظر الذي سبق قدومه، ومضوا بعد ذلك في سبيلهم» (التاسوع الخامس، 5، 3).

«لا شك في أن الآلهة جميعًا لهم من الجلال والجمال ما يقصر دونه الكلام؛ وما الذي جعلهم هكذا؟ إنه «العقل» وخصوصًا «العقل» الذي يعمل داخل

كيانهم (وهما الشمس والنجوم الإلهية) عملاً ينتهي إلى شيء مرئي... إن «الحياة المسترخية» تجدها «هناك»؛ والصدق بالنسبة لهذه الكائنات الإلهية، هو الأم وهو المرضعة، وهو الوجود وهو القوام؛ فتلك الكائنات الإلهية ترى كل ما له وجود صحيح - ما ليس في طريق التكوّن - ثم هي ترى أنفسها رؤية كاملة، لأن كل موجود يشف عن نفسه، لا شيء معتمًا ولا شيء نافرًا؛ إن كل شيء ناصع الوضوح لكل شيء آخر، عرضًا وعمقًا؛ فالضوء يسري خلال الضوء؛ وكل منها يحتوي على كل شيء في داخل نفسه، وهو في الوقت نفسه يرى كل شيء في أي شيء منها، بحيث يرى الكل أينما وجّه البصر، وكل شيء فرد فيه كل شيء آخر، ولكل شيء مجد لا ينتهي؛ وإن كل كائن عظيم؛ الصغير من الكائنات عظيم، فالشمس «هناك» هي النجوم كلها، وكل نجمة كذلك هي سائر النجوم والشمس جميعًا؛ فبينما لكل شيء خصيصة غالبية عليه تشكل وجوده بحيث يباين سائر الأشياء، ترى كل شيء منعكسًا على مرآة أي شيء».

ويعتقد أفلوطين - كما يعتقد المسيحيون - إنه فضلًا عما في العالم من نقص لم يكن عنه محيص بحكم كونه صورة لا أصلًا، ففيه كذلك شر أكثر إيجابًا من ذلك، وهو الشر الذي ينجم عن الخطيئة؛ والخطيئة نتيجة للإرادة الحرة، التي يعتقد فيها أفلوطين معارضًا بذلك الجبريين، ومعارضًا بها كذلك المنجمين بوجه أخص؛ فلئن لم يجد في نفسه الشجاعة التي ينكر بها صحة التنجيم إنكارًا مطلقًا، إلا إنه حاول أن يحده بحدود، بحيث يجعل ما يبقى عليه منه غير متعارض مع الإرادة الحرة؛ وهو يقف نفس الموقف من السحر؛ فهو يقول إن الرجل الحكيم بمنجاة من قوة الساحر؛ وپروي فورفوربوس أن فيلسوفًا منافسًا لأفلوطين، حاول أن ينال منه (من أفلوطين) بفعل السحر الخبيث، لكن نفقات السحر ارتدت إلى فاعلها، لما كان يتمتع به أفلوطين من قدسية وحكمة؛ ولقد كان فورفوربوس كما كان أتباع أفلوطين جميعًا، أكثر اعتقادًا من الخرافة مما كان هو؛ إذ الاعتقاد في الخرافة عنده قد بلغ أدنى حد ممكن في ذلك العصر.

فلنحاول الآن أن نلخص ما كان للمذهب الذي بشر به أفلوطين من حسنات وسيئات، ذلك المذهب الذي قبله اللاهوت المسيحي من حيث الأساس، إذ قبل منه ما كان متسقًا وعقليًا. فهناك أولاً وقبل كل شيء ترى أفلوطين يبني ما زعم إنهم ملاذ آمن يمكن أن تأوي إليه الآمال والمثل العليا؛ هو بناء - فضلًا عن ذلك - ينطوي على بذل مجهود خلقي وعقلي معًا؛ فقد أوشكت المدنية الغربية على الدمار التام، في القرن الثالث الميلادي، وفي القرون التي تلت غزوة البرابرة؛ ومن حسن الحظ أنه بينما كاد اللاهوت أن يكون هو الوحيد الباقي من أوجه النشاط العقلي، لم يكن المذهب المقبول (وهو مذهب

أفلوطين) خرافيًا خالصًا، بل كان مذهبًا يحتفظ - ولو أنه كان أحيانًا يدس ما يحتفظ به تحت أطباق عميقة - يحتفظ بتعاليم كانت تحتوي على كثير من نتاج العقل اليوناني، وعلى كثير من الإخلاص الخلقى الذي نألفه في الرواقيين وفي أتباع الأفلاطونية الجديدة؛ فقد تمهد بذلك السبيل لظهور الفلسفة الإسكولائية كما تمهد السبيل بعدئذ - إبان النهضة - إلى العودة إلى دراسة أفلاطون من جديد، دراسة كانت للناس حافزًا، ومن دراستهم لأفلاطون تفرعت دراستهم لسائر الأقدمين.

على أن فلسفة أفلوطين من جهة أخرى - كانت لها سيئة وهي تشجيعها للناس على التوجه بأنظارهم إلى الداخل أكثر مما يتوجهون بها إلى الخارج؛ فنحن إذا ما نظرنا إلى الداخل رأينا «ناوس» وهو عنصر إلهي، على حين أننا إذا نظرنا إلى الخارج، رأينا نقائص العالم المحسوس؛ وهذا الضرب من ضروب النظر الذاتي، قد جاء نتيجة لتطوُّر تم على درجات متتابعة، فأنت تصادفه في مذاهب فيثاغورس وسقراط وأفلاطون، كما تصادفه عند الرواقيين والأبيقوريين؛ لكنه كان باديء ذي بدء تفكيرًا عقليًا أكثر منه مزاجًا خلقيًا؛ ولبث أمدًا طويلًا عاجزًا عن قتل روح التطلع العلمي؛ ولقد رأينا فيما سلف كيف سافر بوزيدونيوس - وإلى سنة 100 ق.م - إلى إسبانيا وإلى الساحل الأطلسي من أفريقيا، لكي يدرس حركات المد والجزر؛ غير أن النظرة الذاتية أخذت شيئًا فشيئًا تغزو مشاعر الناس كما غزت مذاهبهم الفكرية سواء بسواء؛ فبطل بعدئذ التماس العلن، وأصبحت الفضيلة هي وحدها ذات الأهمية؛ وكانت الفضيلة - كما تصورها أفلاطون - تحتوي على كل ما كان إذ ذاك مستطاعًا من ضروب الإنتاج العقلي؛ لكنها في القرون التالية أخذت في رأي الناس تبعد عن ذلك تدريجًا، بحيث أصبحت لا تشمل إلا على الإرادة الفاضلة ولم تعد رغبة في فهم العالم الطبيعي، ولا في إصلاح أنظمة الحياة البشرية؛ ولم تنج المسيحية من هذا العيب في تعاليمها الأخلاقية، ولو أنه من الوجهة العملية، قد جاءت العقيدة في أهمية نشر الديانة المسيحية، بمثابة الهدف الذي يمكن للفاعلية الأخلاقية أن تسعى نحو بلوغه، وبهذا لم تعد تلك الفاعلية الأخلاقية محصورة في الوصول بنفس صاحبها إلى مرتبة الكمال.

إن أفلوطين نهاية وبداية في آن معًا هو نهاية بالنسبة لليونان، وهو بداية بالنسبة للعالم المسيحي؛ ولقد كان يجوز لمذهبه أن يصادف قبولًا في العالم القديم الذي أهكته قرون متتابعة من خيبة الأمل؛ وأعياه اليأس؛ لكن ذلك المذهب إن يصادف القبول عندئذ، لا يكون حافزًا إلى الطموح؛ أما بالنسبة للعالم المتبربر الذي كان أغلظ طبعًا من العالم القديم، فقد كانت تعاليم أفلوطين نافعة حيث حلت، لأن ذلك العالم المتبربر كان فياضًا بالنشاط،

فكانت الحالة تتطلب شكيمة تلجم ذلك النشاط الفاضل، أكثر مما تتطلب حافزًا يستزيد منه، والشر القائم الذي ينتظر المقاومة حينئذ هو الوحشية لا الخمود، وكان الفلاسفة المسيحيون في آخر عصور روما، هم الذين قاموا بمهمة نقل ما بقي حيًا من فلسفة أفلوطين.

(143) - يقول جُنُّ عن جالينوس ما يأتي: «كان أستاذًا في علوم كثيرة غريبة لكنها ليست بذات نفع، فهو خطيب مرتجل، وشاعر رشيق، وبستاني ماهر، وطاه ممتاز، وأمير بلغ الغاية من ازدياد الناس له في إمارته؛ فلما تطلبت أحداث الدولة الجسام أن يكون حاضرًا متنبهًا، كان عندئذ مشتغلًا في نقاش مع أفلوطين الفيلسوف، يضيع وقته في التوافه أو في أنواع المتعة الداعرة، يعد نفسه للانخراط في عالم الأسرار اليونانية، أو يطالب لنفسه بمكان بين رجال الدولة في أثينا» (الفصل العاشر).

(144) - كان «أوريجن Origen» - الذي عاصر أفلوطين وتعلم معه الفلسفة على معلم واحد - يعتقد أن «الشخص الأول» أعلى من «الثاني» و«الثاني» أعلى من «الثالث» وهو في ذلك متفق مع أفلوطين، غير أن وجهة نظر «أوريجن» قد رُميت بعد ذلك بالخروج على الدين.

(145) - «التاسوع الخامس» الفقرة الخامسة، فصل 12.

(146) - التاسوع الخامس، 3، 14، ترجمة ماكننا «Mckenna».

(147) - «التاسوع الخامس» الفقرة 3، 17.

(148) - التاسوع الرابع، 8، 1.

(149) - يستعمل أفلوطين عادة كلمة «هناك» كما قد يستعملها المسيحي، مثل ذلك استعمالها في ما يأتي: إن الحياة التي لا تعرف لها نهاية الحياة الخالية من العبرات، إنما تقع هناك.

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثاني



برتراند راسل

ترجمة: زكي نجيب محمود وأحمد أمين

السويبر

برتراند راسل

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثاني

الكتاب: تاريخ الفلسفة الغربية/الكتاب الثاني: فلسفة العصور الوسطى

تأليف: برتراند راسل

ترجمة: زكي نجيب محمود

مراجعة: أحمد أمين

عدد الصفحات: 208 صفحة

الترقيم الدولي: 978-614-472-003-5

الترقيم الدولي: 978-9938-941-12-8

الترقيم الدولي: 382/17-118

الطبعة الأولى: 2018

هذه ترجمة مرخصة لكتاب: The History of Western Philosophy by Bertrand Russell All rights reserved Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group Arabic translation copyright © Zaki Naguib Mahmoud and Ahmed Amin licensed for publication by Dar Altanweer © دار التنوير 2017

الناشر

دار التنوير للطباعة والنشر

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar - altanweer.com لبنان: بيروت - بئر حسن - بناية قاسم فارس (سارة بنما)

- الطابق السفلي

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com مصر: القاهرة - 2 شارع السرايا الكبرى (فؤاد سراج

الدين سابقا) - جاردن سيتي

هاتف: 002022795557

بريد إلكتروني: cairo@dar - altanweer.com موقع إلكتروني: www.dar - altanweer.com

برتراند راسل
تاريخ الفلسفة الغربية^٣
الكتاب الثاني
فلسفة العصور الوسطى
(الفلسفة الكاثوليكية)

ترجمة: زكي نجيب محمود

مراجعة: أحمد أمين



صدر هذا الكتاب ضمن مبادرة أضواء على حقوق
النشر في معرض أبوظبي الدولي للكتاب

This book has been published under the
Spotlight on Rights initiative of the Abu
Dhabi International Book Fair with the
support of KITAB

مقدمة

الفلسفة الكاثوليكية - بالمعنى الذي سأستعمل به هذه الكلمة - هي الفلسفة التي سادت الفكر الأوربي من أوغسطين إلى النهضة، وقد كان ثمة فلاسفة قبل هذه الفترة وبعدها، (وهي فترة دامت عشرة قرون)، ممن ينتمون إلى تلك المدرسة الفلسفية نفسها في اتجاهها العام، فقبل أوغسطين، كان «الآباء» الأولون، وخصوصاً «أوريجن Origen»، كما أنك واجد بعد عصر النهضة كثيرين - ومنهم في عصرنا الحاضر كل معلمي الفلسفة الكاثوليكين الأصليين - الذين يتبعون هذا أو ذاك من تعاليم العصور الوسطى، وبخاصة مذهب توماس الأكويني، غير أن الفترة الواقعة بين أوغسطين والنهضة، هي وحدها التي تتفرد عمّا قبلها وما بعدها، يكون أعلام الفلاسفة فيها قد اختصوا أنفسهم بإقامة البناء الكاثوليكي أو بإصلاح ما فيه من أوجه النقص، أما في العصور المسيحية السابقة لأوغسطين، فترى الرواقيين وأتباع الأفلاطونية الحديثة يبرّون «الآباء» في قدرتهم الفلسفية، وأما بعد النهضة، فلست ترى بين الفلاسفة الممتازين أحداً. حتى ممن كانوا بينهم من الكاثوليكين الأصليين، قد أخذ نفسه بالمضيّ على غرار التقاليد الاسكولائية أو الأوغسطينية.

وتختلف الفترة التي سنجعلها موضوع بحثنا في هذا الكتاب، عن العصور التي سبقتها وعن العصور التي لحقتها على السواء، لا في الفلسفة فحسب، بل كذلك في وجوه كثيرة أخرى، أهمها قوة «الكنيسة»، «فالكليسة» قد قرّبت العلاقة بين المعتقدات الفلسفية وبين الظروف الاجتماعية والسياسية، على نحو أشد مما كان قبل العهد الوسيط أو بعده، وإنما نعني بالعهد الوسيط تلك الفترة التي تمتد من سنة 400 ميلادية حتى سنة 1400 ميلادية، وما «الكنيسة» إلا نظام اجتماعي قام على أساس عقيدة، بعضها فلسفي وبعضها خاص بالتاريخ المقدس، ولقد ظفرت «الكنيسة» بالسلطان وبالثراء بفضل ما لها من عقيدة، وأخفق الحكام العلمانيون الذين ما انفكوا في صراع معها، وجاء إخفاقهم ذاك نتيجة لاعتقاد الكثرة الغالبة من الناس - بما في ذلك

معظم هؤلاء الحكام العلمانيين أنفسهم - اعتقاداً جازماً بصدق الديانة الكاثوليكية، وكان لا بد «الكنيسة» أن تقاوم طائفة من التقاليد الرومانية والجرمانية، وكانت التقاليد الرومانية على أقواها في إيطاليا، وبخاصة بين طائفة رجال القانون، وأما التقاليد الجرمانية فكانت على أشدها في الأستقرابية الإقطاعية التي نشأت عن غزوات القبائل المتبربرة، على أن هذه التقاليد أو تلك، قد لبثت قروناً طويلاً، عاجزة عن مقاومة «الكنيسة» مقاومة مثمرة، وتعليل ذلك هو إلى حد كبير، أن تلك التقاليد لم تتبلور في فلسفة تعبر عن مكنونها كله.

إن تاريخاً للفكر كالذي نحن الآن مشغولون به، لا بد أن يجيء ناقصاً في معالجته للعصور الوسطى، إذ لا مناص من أن يُنظر إليها من جانب واحد، فلو استثنينا أمثلة قليلة جداً، ألفينا كل رجال هذه الحقبة من الزمن، الذين أسهموا بنصيب في حياة عصرهم الفكرية، كانوا من رجال الكنيسة، لكن غير رجال الكنيسة من أهل العصور الوسطى قد أقاموا بناءً سياسياً واقتصادياً يضطرب بالحياة القوية، أقاموه على مهل، وإن يكونوا قد خبطوا فيه خبط عمياء بمعنى من معاني الكلمة، كذلك شهد الجزء الأخير من العصور الوسطى أدباً علمانياً مهماً يختلف جد الاختلاف عن أدب الكنيسة، ولو كان ما نكتبه هنا تاريخاً عاماً، لاقتضى منا هذا الأدب عناية أكبر مما يقتضيه منا في تاريخنا للتفكير الفلسفي، ولست نجد قبل دانتى رجلاً من غير رجال الكنيسة يكتب كتابة العارف تمام المعرفة للفلسفة الكنسية في عصره، ذلك أن رجال الكنيسة لبثوا حتى القرن الرابع عشر يحتكرون الفلسفة احتكاراً حقيقياً، ولهذا كتبت الفلسفة، حتى ذلك الحين، من وجهة نظر «الكنيسة» ولذلك استحال علينا أن نوضح الفكر الوسيط توضيحاً يقرّبه إلى الأفهام، دون أن نبسط في تفصيل معقول، كيف تطوّرت النظم الكنيسة وخصوصاً البابوية.

لو قارنّا العالم الوسيط بالعالم القديم، ألفينا الأول متميزاً بألوان مختلفة من الثنائية، فهناك ثنائية رجال الكنيسة إزاء العلمانيين، وثنائية اللاتينيين إزاء التوتون، وثنائية مملكة الله إزاء ممالك هذه الدنيا، وثنائية الروح إزاء الجسد، وإنك لترى هذه الثنائيات كلها ممثلة في ثنائية البابا إزاء الإمبراطور، وقد كانت ثنائية اللاتينيين إزاء التوتون نتيجة لغزوات القبائل المتبربرة، أما سائر الثنائيات فلها مصادر أقدم من ذلك عهداً، فالروابط التي تربط رجال الكنيسة بالعلمانيين في العصور الوسطى كانت تُصاغ على غرار العلاقات التي كانت بين صموئيل وشاؤول، والمطالبة بسيادة رجال الدين قد نشأت عن الفترة التي ساد فيها أباطرة أو ملوك من الآريين أو أشباه الآريين، وإنك لترى ثنائية مملكة الله إزاء ممالك هذه الدنيا في «العهد الجديد» لكنها سُويت نظاماً في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله» وكذلك ترى ثنائية الروح إزاء الجسد، عند أفلاطون، ثم جاء أتباع الأفلاطونية الجديدة فأبرزوها، وهي تكوّن جزءاً

من تعاليم القديس بولس، وتراها سائدة في حركة الزهد التي انتشرت في المسيحية إبان القرنين الرابع والخامس.

وتقسّم العصور المظلمة الفلسفة الكاثوليكية فترتين، تلك العصور المظلمة التي كان النشاط الفكري أن ينعدم إبانها في أوروبا الغربية، فمنذ ردة قسطنطين إلى موت بويثيوس Buethius ظلت أفكار الفلاسفة المسيحيين متأثرة بالإمبراطورية الرومانية، إما باعتبارها حقيقة واقعة، وإما باعتبارها حديثة العهد بالذاكرة، ولم يكن المتبررون إبان هذه الفترة يُعتبرون أكثر من مصدر شغب، في البلاد المسيحية، ولم يُنظر إليهم باعتبارهم جزءاً قائماً من أجزاء تلك البلاد، وكانت لا تزال ثمة جماعة متمدينة، يستطيع كل أفرادها الذين هم من الطبقة الموسرة أن يقرءوا وأن يكتبوا وعلى الفيلسوف أن يتوجه بكتابه إلى العلمانيين وإلى رجال الكنيسة سواء بسواء، وإنك لتجد جريجوري الأكبر بين هذه الفترة وبين العصور الوسطى - في نهاية القرن السادس - وهو يُعدُّ نفسه تابعاً للإمبراطور البيزنطي، لكنه يقف شامخاً بأنفه إزاء ملوك المتبريرين، ثم أخذ رجال الكنيسة ينفصلون عن العلمانيين بعد عهده شيئاً فشيئاً، بحيث جعل انفصالهم يزداد وضوحاً في أرجاء العالم المسيحي الغربي كلها، وراح العلمانيون الأرستقراطيون ينشئون النظام الإقطاعي، الذي خفف بعض الشيء من الفوضى الشديدة الضاربة بجذورها، وجعل رجال الدين يعطون الناس بالخنوع، لكن الذي خنع فعلاً هم أهل الطبقات الدنيا وحدها، وظل الزهو الوثني متمثلاً في المبارزة، وفي التحدي بالقتال، وفي مباريات السيف، وفي الأخذ بالثأر، وهي كلها أشياء تمقتها «الكنيسة» لكنها لا تستطيع منعها، وأمكن للكنيسة منذ القرن الحادي عشر أن تُوفّق بعد جهد جهيد إلى تحرير نفسها من الأرستقراطية الإقطاعية، فكان هذا التحرير أحد الأسباب التي عملت على إخراج أوروبا من غمرة العصور المظلمة.

كان القديس أوغسطين هو الذي يسود الفترة العظيمة الأولى من تاريخ الفلسفة الكاثوليكية، حيث كانت لأفلاطون السيادة بين الوثنيين، وتبلغ الفترة الثانية ذروتها في القديس توماس الأكويني، الذي اعتبر أرسطو أرجح كلمة من أفلاطون بكثير، وكذلك كان الرأي عند أتباع توماس الأكويني، ومع ذلك فقد لبثت ثنائية «مدينة الله» - بعد القديس أوغسطين - قائمة بكل قوتها، وكانت «الكنيسة» هي التي تمثّل «مدينة الله» كما كان الفلاسفة يمثلون - من الوجهة السياسية - مصالِح «الكنيسة»، وشغلت الفلسفة نفسها بالدفاع عن العقيدة الدينية، واستحثت العقل أن يؤديها في محاجاتها مع أولئك الذين رفضوا أن يسلموا بصحة الوحي المسيحي، كالمسلمين مثلاً. ولقد كان الفلاسفة باستحثاتهم للعقل، كأنما يتحدثون كل نقد، لا باعتبارهم من رجال اللاهوت فحسب، بل باعتبارهم أصحاب بناءات فكرية أريد بها أن تخاطب

الناس جميعاً، مهما اختلفت عقائدهم، وربما كان التجاؤهم إلى العقل، في النهاية البعيدة، خطأ، لكنه كان في القرن الثالث عشر خطوة غاية في التوفيق كما بدا من ظاهر الأمر.

لكن البناء الذي أُقيم في القرن الثالث عشر، والذي اصطبغ بصبغة تدل على الكمال والتمام، قد اندك لأسباب عدة، لعل أهمها نشأة طبقة غنية تجارية، في إيطاليا أولاً، ثم بعد ذلك في ما عداها، فقد كان الأرستقراطيون الإقطاعيون في أغلبهم جهلاء أغبياء متبربرين، فوق سواد الشعب إلى جانب «الكنيسة» يؤيدونها، باعتبارها تسمو على الأشراف ذكاء وخلقاً وقدرة على مناهضة الفوضى، لكن الطبقة التجارية الجديدة كانت توازي رجال الدين في ذكائها. وتساويهم في العلم بأمور الدنيا، ثم تفوقهم قدرة على مجابهة الأشراف فضلاً عن أنها أقرب إلى نفوس الطبقات الدنيا من أهل المدن، باعتبارها طبقة تزود عن الحرية المدنية، وهكذا تقدمت الاتجاهات الديمقراطية حتى باتت في الطليعة، وبعد أن عاوت البابا على هزيمة الإمبراطور راحت تعمل جاهدة نحو تحرير الحياة الاقتصادية من رقابة الكنيسة.

وسبب آخر أدّى إلى نهاية العصور الوسطى، وهو قيام ملكيات قوية قومية في فرنسا وإنجلترا وإسبانيا، فقد استطاع الملوك بعد منتصف القرن الخامس عشر، أن يبلغوا من القوة ما يمكنهم من محاربة البابا في ما يعود بالنفع على قومهم، وإنما أتيح لهم ذلك بعد أن قضوا على الفوضى الداخلية، وعقدوا أواصر التحالف بينهم وبين التجار الأغنياء ضد الأرستقراطية.

وفي الوقت نفسه كانت البابوية قد فقدت السمعة الخلقية التي كانت تتمتع بها. والتي كانت بها جديرة على وجه الجملة، إبان القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، فقد خضعت البابوية أولاً لفرنسا، في الفترة التي كان البابوات خلالها يقيمون في أفنيون. ثم جاء بعد ذلك «الانشقاق الأعظم»، فأدى هذان العاملان بالبابوات إلى إقناع العالم الغربي - بغير قصد منهم - بأن السلطة البابوية المستبدة غير المقيدة شيء لا هو بالمستطاع من جهة، ولا هو بالمستحب من جهة أخرى، وفي القرن الخامس عشر أصبح مركزهم باعتبارهم حكاماً على البلاد المسيحية، في المنزلة الثانية من الواجهة العملية، بالنسبة لمركزهم باعتبارهم أمراء إيطاليين آخذين بنصيب في التنافس القائم عندئذ على النفوذ السياسي في إيطاليا، وهو تنافس مشتبك العناصر لا يلفه شيء من زجر الضمير.

وهكذا حطمت «النهضة» و«الإصلاح الديني» ما أقامته العصور الوسطى من بناء دون أن يكون قد حل محله بناء آخر يمثل أناقته وكماله الظاهر، وموضوع هذا الكتاب الثاني هو نموّ هذا البناء ثم تدهوره.

كانت الحالة النفسية التي سادت رجال الفكر خلال تلك الفترة كلها، تتم عن

سخط عميق على أمور هذه الحياة الدنيا، سخطاً كان احتمالاً ضرباً من المحال لولا أمل في حياة آخرة خير من هذه الحياة، وكان السخط انعكاساً لما كان يجري في أنحاء أوروبا الغربية، ذلك أن القرن الثالث جاء عصراً مليئاً بالكوارث، هبط فيه مستوى رفاهية الناس في عيشتهم هبوطاً شديداً، ثم أخذت العالم غفوة من نعاس إبان القرن الرابع، جاء بعدها القرن الخامس يحمل معه زوال الإمبراطورية العربية وتوطيد الأمر للأقوام المتبربرة في أرجاء الرقعة التي كانت من قبل تابعة لتلك الإمبراطورية وأصاب الطائفة الغنية المثقفة في المدن، التي كانت تتركز عليها المدنية الرومانية في عهدها الأخير، ما أدى بمعظمها إلى التدهور بحيث أصبحت فئة مشردة فقيرة، وأما بقية تلك الطائفة فقد لاذت بضياعها الريفية تعيش على محصولها. وأخذت الصدمات تتلاحق واحدة في إثر واحدة، حتى سنة 1000 ميلادية، دون أن يكون بينها متسع من الوقت يتنفس فيه الناس الصعداء قليلاً لعلهم يستعيدون من قواهم الضائعة شيئاً، ونشبت الحروب بين البيزنطيين واللمبارديين فأتت على معظم ما تبقى من آثار الحضارة في إيطاليا، وغزا العرب معظم أراضي الإمبراطورية الشرقية، ووطدوا لأنفسهم المقام في أفريقيا وإسبانيا، وهددوا فرنسا، بل أتيح لهم مرة أن ينهبوا روما، وأثار الدانمركيون والنورمانديون أسباب الدمار في فرنسا وإنجلترا وصقلية وجنوبي إيطاليا، فكانت الحياة خلال هذه القرون كلها مهددة بالأخطار مليئة بالصعب، ولم يقف الأمر عند سوء الحياة في الواقع، فجاءت الخرافات المكتنبة الروح فزادتها سوءاً على سوء، إذ ظن الناس أن الكثرة الغالبة حتى من المسيحيين أنفسهم، مصيرهم إلى جهنم، وأحس الناس في كل لحظة من لحظات حياتهم أنهم محوَّطون بالأوراح الشريرة، معرضون لتدابير السحرة والساحرات، ولم تكن الغبطة بالحياة ممكنة، اللهم إلا في لحظات سعيدة تتاح لأولئك الذين استبقوا لأنفسهم سذاجة الأطفال، فعمل هذا الشقاء السائد على تقوية الشعور الديني، ونظر الناس إلى حياة الصالحين على هذه الأرض الدنيا، نظرتهم إلى رحلة يحج بها أصحابها إلى حيث الإقامة في السماء، فلم يكن في حدود المستطاع لهذه الدنيا الدنية أن تحتوى على شيء ذي قيمة، إلا الفضيلة الصارمة التي تنتهي بصاحبها في النهاية إلى نعيم مقيم، أما اليونان في عصرهم المجيد، فقد أنسوا في الحياة اليومية الجارية متعة وجمالاً، فها هو ذا إمباذوقليس يوجه الخطاب إلى بني وطنه فيقول: «نعى لكم جميعاً أيها الأصدقاء الذين يستوطنون المدينة العظمى التي تطل من على صخرة أكراجاس الصفراء، قريباً من الحصن، وقد امتلأت بأطيب الآثار، وأفسحت صدرها للغريب القادم يجد فيها مكاناً شريفاً، فأهلها لم يمهرؤا في التقتير». لكن الناس لم يعودوا بعد ذلك - حتى عصر النهضة - يرون مثل هذه السعادة الساذجة في الدنيا المرئية، فأداروا آمالهم إلى عالم الغيب، وحلت في

سويداء قلوبهم «أورشليم الذهبية» محل أكراجاس، فلما أن جاءت إليهم السعادة الأرضية آخر الأمر مرة أخرى، أخذت تفتن رغبتهم الملحة في العالم الآخر شيئاً فشيئاً، نعم لقد لبث الناس يستخدمون العبارات نفسها التي كانوا من قبل يستخدمونها، لكنها لم تعد تعبر عمّا كانت تعبر عنه قبل من إخلاص عميق.

وفي محاولتي أن أجعل الفلسفة الكاثوليكية قريبة إلى الأذهان من حيث تكوينها ودلالاتها، وجدنتني مضطراً إلى ذكر حقائق التاريخ العام في إطناب أكثر مما اقتضاني الأمر ذلك في الفلسفة القديمة أو الفلسفة الحديثة، ذلك أن الفلسفة الكاثوليكية هي في جوهرها فلسفة نظام اجتماعي معين، ألا وهو «الكنيسة الكاثوليكية» وترى الفلسفة الحديثة - حتى وإن بعدت عن أصلها الديني - تهتم إلى حد كبير بمشكلات، وبخاصة في الأخلاق والنظريات السياسية، استمدتها من وجهات النظر المسيحية في القانون الأخلاقي، ومن التعاليم الكاثوليكية في ما يختص بعلاقة الكنيسة والدولة، ولست تجد في الوثنية «اليونانية - الرومانية» ولاً ثنائياً، كالذي تراه لدى المسيحي - منذ البداية الأولى للعقيدة المسيحية - من حيث ولاءه ولله ولقيصر، أي عبارة اللغة السياسية، ولاءه للكنيسة وللدولة.

ومعظم المشكلات التي أثارها هذا الولاة الثنائي، كانت قد وجدت حلولاً عملية قبل أن يتناولها الفلاسفة بما يلزمها من التفكير النظري، ولقد سارت الأمور في هذه الصدد مجتازة مرحلتين متميزتين أتم التميز إحداها من الأخرى، فمرحلة جاءت قبل سقوط الإمبراطورية الغربية، ومرحلة بعدها، فقد تصرّف عدد كبير متلاحق من الأساقفة - أبرزهم هو القديس أمبروز - تصرفات عملية (إزاء المشكلات التي صادفتهم) كانت هي الأساس الذي أقام عليه القديس أوغسطين فلسفته السياسية، ثم جاءت غزوة البرابرة بعد ذلك، وأعقبها عصور طويلة من الاضطراب والجهالة المتزايدة، بحيث لا تجد في الفترة الممتدة بين «بوشيووس» و«القديس أنسلم» - وهي فترة تزيد على خمسة قرون - لا تجد في هذه الفترة كلها إلا فيلسوفاً عظيماً واحداً، وهو «حنا الاسكتلندي John the Scot» ولأنه أيرلندي ⁽¹⁾ تراه قد تخلص إلى حد كبير من العوامل المختلفة التي كانت تشكل بقية العالم الغربي، على أن هذه الفترة، بالرغم من خلوها من الفلاسفة، لم تكن بالفترة التي خلت من آثار التطور الفكري، فقد اقتضت الفوضى قيام مشكلات عملية عاجلة، تناولها من أرادوا علاجها، تناولوا استخدموا فيه أنظمة وألواناً من التفكير كانت تسود الفلسفة الاسكولائية، ولا تزال لها أهميتها إلى يومنا هذا إلى حد كبير، ولم يكن رجال الفكر المظهري هم الذين أدخلوا هذه الأنظمة وألوان التفكير في عالم الوجود، إنما أدخلها الرجال العمليون حين اضطرتهم إلى ذلك وطيس المعركة، فالإصلاح الخلقي الذي قامت به الكنيسة في القرن الحادي عشر،

والذي كان بمثابة المقدمة المباشرة للفلسفة الاسكولائية، لم يكن سوى رد فعل واجهت به الكنيسة ذوبان نفسها في النظام الإقطاعي ذوباناً جعل يزداد مع الزمن، فلكي نفهم فلسفة الاسكولائية، وجب أن نفهم «هلدبران Hildebrand» ثم لكي نفهم «هلدبران» لا بد أن نلمّ بشيء من ألوان الشر التي قام مناهضاً لها، وفضلاً عن ذلك، فلسنا نستطيع أن نهمل نشأة الإمبراطورية الرومانية المقدسة وأثرها في الفكر الأوربي.

ولهذه الأسباب، سيجد القارئ في الصفحات التالية كثيراً من التاريخ الكنسي والسياسي، مما قد لا تتضح للوهلة الأولى علاقته بتطور التفكير الفلسفي، وإن ضرورة ذكر هذا التاريخ لتزداد بالنسبة للعصور الوسطى لأنها فترة يكتنفها الغموض، وليست هي الفترة المألوفة بالنسبة لكثيرين ممن يألّفون التاريخ القديم والتاريخ الحديث، ولن تجد بين الفلاسفة المحترفين إلا عدداً قليلاً ممن كان لهم من عمق الأثر في التفكير الفلسفي، مثل ما كان للقديس أمبروز، وشرلمان وهلدبران. وعلى ذلك فلا مندوحة لنا عن ذكر الحقائق الأساسية بالنسبة لهؤلاء الرجال وعصورهم، إذا أردنا أن نبلغ في معالجتنا لموضوعنا الحد الأدنى من الاستيفاء.

(1) - كانت كلمة «اسكتلندي» تعني «أيرلندي» في القرن التاسع (أنظر الهامش ص 421 في الأصل الإنجليزي لهذا الكتاب).

الجزء الأول الآباء

الفصل الأول التطور الديني لليهود

كانت الديانة المسيحية كما أسلمتها الإمبراطورية الرومانية في آخر عهدها إلى القبائل المتبربرة، تتألف من ثلاثة عناصر: الأول: معتقدات فلسفية معينة، معظمها مستمد من أفلاطون ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة، وبعضها كذلك مستمد من الرواقيين، والثاني: رأي في الأخلاق وفي التاريخ، مستمد من اليهود، والثالث: طائفة من النظريات - خصوصاً في ما يتعلق بالخلاص من الخطيئة - كانت في جملتها دخيلة على المسيحية، ولو أن بعضها يمكن تعقبه إلى المذهب الأورفي، وغيره من مذاهب الشرق الأدنى الشبيهة به. ويُخَيَّلُ إِلَيَّ أن أهم العناصر اليهودية في المسيحية هي ما يلي: 1 - تاريخ مقدس يبدأ «بالخلق» وينتهي إلى مرحلة الكمال في المستقبل، وهو يبرر مواقف الله من الإنسان.

2 - وجود طائفة صغيرة من الجنس البشري، حباها الله بحبه دون سواها، وهذه الطائفة عند اليهود هي «الشعب المختار» وهي عند المسيحيين «الصفوة».

3 - فكرة جديدة عن معنى «التقوى»، مثال ذلك فضيلة التصدق التي أخذتها المسيحية من اليهودية في عهدها الأخير، وأهمية التعميد قد تكون مستمدة من المذهب الأروفي، أو من ديانات ملغزة وثنية شرقية، أما حب الإنسان للإنسان بطريقة عملية، باعتباره عنصراً من مقومات الفضيلة كما تتصورها المسيحية، فقد يكون آتياً من اليهود.

4 - القانون، وذلك أن المسيحيين قد احتفظوا بجزء من «القانون العبري» مثال ذلك «الوصايا العشر»، لكنهم نبذوا الشعائر وطرق الأداء الطقوسية اليهودية، ولو أنهم من الوجهة العملية قد صبغوا «العقيدة المسيحية» بمشاعر تشبه جداً ما صبغ اليهود «قانونهم» من مشاعر، وهذا يتضمن رأياً مؤداه أن العقيدة الصحيحة تساوي في أهميتها على الأقل الفعل الفاضل - وهو رأي هليني في جوهره، وما هو يهودي الأصل هنا هو انفراد الصفوة المصطفاة بذلك.

5 - المسيح، فقد اعتقد اليهود أن «المسيح» سيأتيهم بالرفاهية المؤقتة، وسيحقق لهم النصر على أعدائهم فوق هذه الأرض، ثم آمنوا أنه لم يزل

قائماً وسيظهر في مقلب الأيام، وأما المسيحيون فيعتقدون أن «المسيح» قد تحقق فعلاً في شخص يسوع الذي عرفه التاريخ، وكان يسوع في رأيهم كذلك هو نفسه «الكلمة» كما عرّفها الفلسفة اليونانية، وأمنوا أيضاً أن «المسيح» إنما يحقق لأتباعه النصر على أعدائهم في السماء، على هذه الأرض.

6 - مملكة السماء، إن فكرة وجود عالم آخر، يشترك فيها اليهود والمسيحيون - إلى حد ما - مع الأفلاطونية في عهودها الأخيرة، لكن هذه الفكرة تتخذ عند اليهود والمسيحيين صورة أكثر تجسّداً من الصورة التي اتخذتها عند الفلاسفة اليونان، فالمذهب اليوناني - وهو المذهب الذي تراه في كثير من الفلسفة المسيحية، لكنك لا تجد له أثراً في المسيحية الشعبية - مؤداه أن العالم المحسوس الواقع في المكان والزمان. عالم وهمي، وأن الإنسان في مستطاعه بفضل تدريب نفسه تدريباً عقلياً وخلقياً، أن يتعلم كيف يحيا في العالم الأبدي، وهو وحده عالم الحقيقة، أما مذهب اليهود والمسيحيين على السواء، فهو من جهة أخرى يتصور «العالم الآخر» على أنه لا يختلف من الناحية الميتافيزيقية عن هذا العالم الراهن، وكل ما في الأمر هو أن العالم الآخر يأتي في المستقبل، حين ينعم الأخيار بنعيم مقيم، وبشقى الأشرار بعذاب يمتد إلى أبد الأبد، وهذه العقيدة فيها تعبير عن نفسية الانتقام، وقد كانت عقيدة قريبة إلى أفهام الناس جميعاً، على حين لم تكن تعاليم الفلاسفة اليونان مفهومة لهم.

ولكي نفهم أصل هذه المعتقدات، لا بد لنا أن نذكر حقائق معينة من تاريخ اليهود، وهو ما سنتجه إليه الآن.

إن تاريخ الإسرائيليين القديم، يستحيل إثباته من أي مصدر غير «العهد القديم»، ومحال علينا أن نعلم عند أي نقطة يبدأ ذلك التاريخ في ألا يكون مجرد أساطير من نسيج الخيال، فربما جاز لنا أن نقبل «داود» و«سليمان» على أنهما ملكان قد يكون لهما وجود فعلي، لكن أول مرحلة نصل إليها بحيث نجد أنفسنا إزاء شيء لا شك في حقيقته التاريخية، نرى عندها أن ثمة مملكتين قد قامت بالفعل، وهما مملكة إسرائيل ومملكة يهوذا، فأول شخص مذكور في «العهد القديم» ممن تؤيد وجودهم وثائق غير «العهد القديم» نفسه، هو «أهاب» Ahab، ملك إسرائيل، الذي ذكر في خطاب آشوري عام 853 ق. م. فقد انتهى الأمر بالأشوريين إلى غزو المملكة «الشمالية» سنة 722 ق. م. وأزالوا شطراً كبيراً من السكان، وبعدئذ أصبحت مملكة يهوذا وحدها هي التي تصون الديانة والتقاليد الإسرائيليتين، ذلك أن مملكة يهوذا قد أفلتت من اعتداء الأشوريين بعد أن كانت تقع في نطاقهم، إذ بلغ سلطان الأشوريين ختامه باستيلاء البابليين والميديين على نينوى سنة 606 ق. م. غير أن «نبوخذ نصر» قد استولى سنة 586 ق. م. على أورشليم ودمر «المعبد» وأبعد جانباً

كبيراً من سكانها إلى بابل، ثم سقطت مملكة بابل سنة 538 ق. م. حين اغتصب كورش ملك الميديين والفرس مدينة بابل، وأصدر كورش سنة 537 ق. م. مرسوماً يبيح لليهود العودة إلى فلسطين، فعاد كثيرون منهم تحت قيادة «نحميا» و«عزرا» وأعيد بناء «المعبد» وأخذت العقيدة اليهودية الأصلية تتبلور في نصوص محدودة.

ولقد طرأ على الديانة اليهودية تطور غاية في الأهمية، إبان فترة الأسر، وقبلها إلى حين وبعدها إلى حين، فمن الوجة الدينية، يظهر أنه لم يكن في أول الأمر اختلاف كبير بين الإسرائيليين وبين القبائل المحيطة بهم، فلم يكن «يهوه» بادئ ذي بدء سوى إله قبلي يقرب إليه أبناء إسرائيل، لكن أحداً لم ينكر أن قد كان ثمة آلهة أخرى، وأن عبادة الناس لهذه الآلهة كانت قائمة، فإذا ما جاءت «الوصية» الأولى تقول: «لا ينبغي لك أن تعبد آلهة من دوني» وإنما كانت بذلك تعبر عن حقيقة جديدة بالنسبة للعصر الذي سبق الأسر مباشرة، وإنك لتجد في أقوال الأنبياء السابقين نصوصاً كثيرة تؤيد هذه الحقيقة، فالأنبياء في هذا العصر هم أول من راح يعلم الناس بأن عبادة الآلهة الوثنية خاطئة، وأذاعوا في الناس بأن النصر في حروب ذلك الزمان التي لم تنقطع، مرهون برضاء «يهوه»، ولا يتردد «يهوه» في منع رضاه عن الناس إذا هم كرموا آلهة أخرى سواه، والظاهر أن «إرميا» و«حزقيال» خاصة، هم اللذان ابتكرا الفكرة القائلة بأن كل العقائد الدينية باطلة إلا واحدة، وأن «الله» يعاقب على الوثنية.

وإن بعض الفقرات تثبتها هنا، لتوضح لنا تعاليمهم، كما توضح انتشار الشعائر الوثنية التي كانوا يناهضونها: «ألسنت ترى ماذا يصنعون في مدن يهوذا وفي طرقات أورشليم؟ إن الأطفال يجمعون الحطب، والآباء يشعلون النار، والنساء يعجنّ العجين ليخبزن الكعك لملكة السماء «عشتروت» ويصبين الشراب لسائر الآلهة، يصنعون ذلك كي يثيروا مني الغضب» (2) وإن «الله» ليغضب لمثل هذا، «وقد شيدوا الأماكن العالية في «ثوفا» التي تقع في وادب ابن «هنوم» ليحرقوا أبناءهم وبناتهم في النار، وذلك ما نهيتهم عن فعله، لأنه لم يقع في قلبي موقعاً حسناً» (3).

وفي «إرميا» فقرة غاية في الأهمية، فهو يهاجم يهود مصر لوثنتيتهم، وقد عاش هو نفسه بينهم حيناً، لأن زوجاتهم قد حرقن البخور لآلهة أخرى، لكنهم أبوا أن يستمعوا له قائلين: «إنه لا ريب في أننا سننقذ كل ما نطقت به أفواهنا، فسنحرق البخور لملكة السماء، وسنقدم لها الشراب قرباناً، كما قد فعلنا نحن وآبائنا وملوكنا وأمراؤنا، كما فعلت في مدن يهوذا وفي طرقات أورشليم، إذ قد كانت لنا عندئذ وفرة من قوت ومن عافية، ولم نصادف شراً». فيؤكد لهم إرميا أن «يهوذا» قد لحظ هذه الأفعال الوثنية منهم وأن ما لحقهم من حظ منكود إنما جاء نتيجة لها، «لقد قال الله: أنظروا! لقد أقسمت

باسمي العظيم أن اسمي لن يجري بعد الآن على لسان رجل من يهودا، في أرجاء مصر كلها... سأرقب أهل يهوذا ليلحق بهم الشر، لا ليصيبهم الخير، وسيكتب على أهل يهوذا جميعاً، الذين يسكنون أرض مصر، أن يفنوا بالسيف وبالجماعة حتى يزولوا فرداً فرداً» (4).

وكذلك حزقيال، قد أدهشه ما كان شائعاً بين اليهود من طقوس وثنية، وهو يرى الله في الحلم مشيراً له إلى نساء عند الباب الشمالي للمعبد يبكين من أجل تموز (وهو إله بابل) ثم أشار له بعد ذلك إلى «مخاوف أقطع» إذ أطلعه على خمسة وعشرين رجلاً عند مدخل المعبد يعبدون الشمس، ثم قال له الله: «ولهذا سأخذني الغضب كذلك، ولن أغمض عيني على شيء، ولن أرحم أحداً، وحتى لو راحوا يبكون في أذني بصوت جهير، فلن أستمع إليهم» (5).

فالظاهر أن هؤلاء الأنبياء هم الذين ابتكروا فكرة أن الديانات كلها شر إلا واحدة. وأن الله يعاقب على الوثنية، وقد كان الأنبياء - على وجه الجملة - مشتغلين بالروح الوطنية، وتمنّوا اليوم الذي يُنزل الله فيه الدمار التام على الكافرين باليهودية.

ونظر الناس إلى الأسر على أنه مصداق ما استنكره الأنبياء منهم، لأنه لو كان «يهوه» قادراً على كل شيء، وإذا كان اليهود «شعبه المختار» لما وجدنا تعليلاً لما كان يعانيه اليهود من عذاب إلا سوء فعالهم، والموقف النفسي هنا موقف الوالد يربي أبناءه: فاليهود ينالون العقاب لكي يَطْهَرُوا من أدرانهم، وقد فعلت بهم هذه العقيدة فعلها وهم في المنفى، بحيث طَوَّرُوا في أنفسهم تعصياً أشد عنفاً وأسرف تطرفاً في الروح القومية التي لا تقبل في الشعب دخيلاً، مما كان لديهم حين كانوا أمة مستقلة، ولذلك ترى اليهود الذين تخلفوا، ولم يُنقلوا إلى بابل، لم يتأثروا بهذا التطور إلى كل هذا الحد، حتى لقد دهش «عزرا» و«نحميا» حين عادا إلى أورشليم بعد الأسر، أن يجدا شيوع الزواج بين اليهود وغيرهم، ونسحا كل هذه الزيجات (6).

كان اليهود يتميزون عن سائر أمم العالم القديم باعتدادهم القومي الذي ذهبوا فيه إلى حد العناد، فكل من عداهم كانوا إذا أصابهم الغزو، يستسلمون باطناً وظاهراً، أما اليهود فهم الشعب الوحيد الذي احتفظ لنفسه بعقيدته في امتيازه على سواه. وإيمانه بأن ما أصابهم من الكوارث إنما جاء نتيجة لغضب الله، لأنهم قصروا في صيانة ما لعقيدتهم الدينية ولطقوسهم من صفاء، وأن الأسفار التاريخية من «العهد القديم» - وهي أسفار جُمع معظمها بعد الأسر - لتعطينا فكرة خاطئة، لأنها توحى بأن العيادات الوثنية التي كان الأنبياء يناهضونها، كانت تراخياً من الناس في ما كان لهم بادئ ذي بدء من صرامة عقيدة، مع أن الحقيقة هي أن تلك الصرامة الأولى لم يكن لها وجود قط في بادئ الأمر، والحق أن الأنبياء مجدّدون إلى درجة أكبر جداً مما قد يخيل الكتاب المقدس لقارئه، إذا ما قرأه قراءة لا تستند إلى علم بالتاريخ.

لقد تطورت إبان الأسر بعض المميزات التي أصبحت في ما بعد سمة تميز اليهودية من سواها، ولو أن بعض تلك المميزات التي تطورت إبان الأسر، قد استُمد من مصادر كانت موجودة بالفعل قبل ذلك، فبسبب تدمير «المعبد» الذي لم يكن يجوز تقديم القرابين إلا فيه، أصبحت الشعائر اليهودية خالية من طقوس تقديم القرابين بحكم الضرورة، وبدأت معابد اليهود تنشأ إذ ذاك، حيث تؤدَّى فيها الصلاة بقراءات من الأجزاء التي كانت موجودة بالفعل من الكتاب المقدس، وفي ذلك الوقت أيضاً أخذ الناس لأول مرة يزيدون من عنايتهم بيوم السبت، كما أخذوا يعنون بالخنان ليكون علامة تميز اليهودي من غيره، وكما رأينا فيما سبق، لم يحرم الزواج بين اليهود وغير اليهود إلا إبان الأسر، وهكذا أخذت تنمو بينهم كل العوامل التي تعمل على تمييزهم الذي لا يجوز أن يدخل بينهم دخيل: «أنا الله مولاكم الذي فصل بينكم وبين سائر الناس»⁽⁷⁾.

«إنكم ستكونون شعباً مقدَّساً، لأنِّي - أنا الله مولاكم - مقدَّس»⁽⁸⁾.
و«التشريع اليهودي» هو من نتاج هذا العصر، ولقد كان هذا التشريع عاملاً من العوامل الرئيسية في صيانة الوحدة القومية.

والسفر الذي نسميه اليوم بسفر إشعيا، هو من عمل نبيين، أحدهما قبل النبي والآخر بعده، وثاني هذين النبيين - الذي يسميه الباحثون في الإنجيل ثنية إشعيا - هو ألمع الأنبياء جميعاً، فهو أول من يروي عن الله أنه قال: «لا إله إلا الله» وهو يؤمن بنشر الجسد يوم القيامة، ولعله آمن بذلك متأثراً بالفرس، وتنبؤاته بقدوم «المسيح» هي التي أصبحت فيما بعد أهم نصوص «العهد القديم» التي سيقَت دليلاً على أن الأنبياء قد تنبأوا بمجيء المسيح عيسى.

ولقد لعبت هذه النصوص المأخوذة من «ثنية إشعيا» دوراً غاية في الأهمية، حين راح المسيحيون يحاجون الوثنيين واليهود على السواء، لذا فسأقل هنا أجدرها بالنظر، فكل الشعوب لا بد في النهاية من دخولها في المسيحية: «وسيصوغون من سيوفهم سناناً للمحارِبِ، ومن حراهم آلات لتشذيب الغصون، ولن ترفع أمة سيفاً على أمة، ولن يتعلم الناس بعدئذ فن القتال» (إشعيا 2، 4). «اعلم أن عذراء ستحمل لتلد غلاماً، وستسميه عمانوئيل» (إشعيا 7، 14). (قام نزاع بين اليهود والمسيحيين حول هذا النص، فقال اليهود إن ترجمته الصحيحة هي: «إن فتاة ستحمل» أما المسيحيون فقد ظنوا باليهود الكذب في هذا). «إن القوم الذين ساروا في الظلام قد رأوا نوراً عظيماً، وأولئك الذين يقيمون في البلاد التي يظللها الموت، قد سطع عليهم الضوء... لأن وليداً قد وُلد بيننا، ووُهنا غلاماً، سيُلقي بزمام الأمر إليه، وسيطلق عليه اسم «العجيب» و«صاحب الشورى» و«الإله القوي» و«الأب الأبدى» و«أمير السلام»⁽⁹⁾ وأقوى ما يظهر فيه التنبؤ من هذه الفقرات، هو

الفصل الثالث بعد الخمسين، الذي يحتوي على هذه النصوص المشهورة: «إنه محتقر ومنبوذ بين الناس، إنه مليء بالهموم تربطه الصلات بأسباب الحزن... لا شك في أنه قد حمل عنا أحزاننا، ورفع عنا همومنا.. لكنه قد أوزي من أجل خطايانا، وجرح من أجل آثامنا، إن سلامنا قد دفع له القصاص، وأشرطته هي التي تضمد لنا الجروح... لقد ظلم ولاقى عذاباً، ومع ذلك لم ينبس بكلمة، إنه دُفع كما يُدفع الحمل إلى المجزرة وظل صامتاً كما تصمت الشاة بين أيدي جُذّازها». وجاءت عبارة صريحةً باشتراك غير اليهود في الخلاص النهائي، إذ قيل: «وسيدخل غير اليهود في دائرة ضيائك، كما سيصيب الملوك شعاع من إشراقك». (إشعيا 9، 3).

ويختفي اليهود حيناً من مجرى التاريخ بعد «عزرا» و«نحميا»، وظلت الدولة اليهودية في صورة حكومة دينية، لكن رقعتها كانت غاية في الصغر - فهي لم تزد في رأي «إ. إيفان»⁽⁹⁾ E. Bevan عن مساحة قدرها من عشرة أميال إلى خمسة عشر ميلاً حول أورشليم، وأصبحت هذه الرقعة من الأرض بعد الإسكندر، محل تنازع بين البطالسة والسلوقيين، ومع ذلك فقلما اقتضى هذا التنازع حرباً في أرض يهودية فعلاً، فأدى ذلك إلى بقاء اليهود أمداً طويلاً، أحراراً من حيث ممارستهم لشؤون عبادتهم.

ومبادئهم الخلقية في ذلك العهد، تراها مبسطة في سفر الجامعة، الذي ربما كتب حوالي سنة 200 ق. م، ولقد لبث هذا السفر حتى عهد قريب مكتوباً باللغة اليونانية وحدها، ولعل ذلك ما دعا إلى إحاطته بالشك في صحته، غير أن مخطوطاً عبرياً قد استُكشِف أخيراً، وهو يخالف من بعض الوجوه النص اليوناني الذي ترجمناه في ما ترجمنا من الكتب الدينية المشكوك في صحة نسبها. والأخلاق التي تراها مبسطة هنا، مصطبغة بصيغة دنيوية إلى حد بعيد فحسُنُ الأحداث بين الجيران له قيمة كبرى، والصدق خير سياسة، ذلك لأنه مما يفيدك أن تستميل «يهوه» إلى جانبك، والتصديق مشكور، والأثر الوحيد الذي يدل على وجود عنصر يوناني في هذه الأخلاق، هو الثناء على فن الطب. ولا ينبغي أن تبالغ في الرأفة مع العبيد «فالعلف والعصا والأثقال للحمار، وكذلك الخبز والتأديب والعمل للخادم... أشغله في عمل، فلذلك ما يصلح له، فإذا لم يكن مطيعاً زده أغلالاً على أغلال». (24، 28) واذكر في الوقت نفسه أنك قد دفعت ثمنه، وأنه إذا فر هارباً فقد ضاع عليك مال. وفي هذا الحدُّ للشدة النافعة (المرجع السابق 30، 31) والبنات مصدر قلق نفسي عظيم، والظاهر أنهن كن في عصر الكاتب مسرفات في الفجور (62، 9 - 11) ولا ينظر الكاتب إلى النساء نظرة الاحترام «فمن الجلباب تأتي العثة، ومن المرأة يأتي الخبث». (المرجع السابق 13) ومن الخطأ أن تكون مرحاً مع أبنائك والتصرف الصحيح معهم هم «أن تحني رقابهم منذ الصغر» (7، 23، 24).

فهو على وجه الجملة - مثل «كاتو» الكبير - يمثل أخلاقية رجل الأعمال

الفاضل، حين تُحاط بجو منقّر غاية التنفير.

ثم جاء الملك السلوقي أنطيوخوس الرابع، الذي كان معتزماً أن يصيغ كل البلاد التابعة بالصيغة الهلينية، فأثار الاضطراب في غير رفق بهذا الضرب من العيش الهادئ الذي يسوده تقويم النفس بالتقوى تقويماً يشيع فيها الرضى، ففي سنة 175 ق.م. أنشأ ملعباً في أورشليم وجعل الشبان يلبسون قبعات يونانية، ويمارسون الألعاب الرياضية، وقد ساعده في ذلك يهودي يعمل على نشر الروح الهلينية، اسمه جيستن، فنسبه كاهناً أعلى، وكانت الطبقة الأرستقراطية من الكهان قد أصابها الانحلال، وأحست بجاذبية المدينة اليونانية، لكن قام يعارضها معارضة شديدة، حزب يسمّى «الحاسيديم» (ومعناها المقدس) وكان حزباً قوياً بين أهل الريف (10)، فلما اشتبك أنطيوخوس في حرب مع مصر سنة 170 ق.م، ثار اليهود، وعلى إثر ذلك أخذ أنطيوخوس الأواني المقدسة من «المعبد» ووضع فيه صورة «الله»، ووحد ما بين «يهوه» و«زيوس» متبعاً في ذلك طريقة ثبت نجاحها في كل مكان آخر (11) وصمم أن يزيل الديانة اليهودية وأن يُبطل الختان ويوقف العمل بالقوانين الخاصة بتناول الطعام، فخضعت أورشليم لهذا كله، أما خارج أورشليم فقد قاوم اليهود مقاومة أظهروا فيها أقصى درجات العناد.

وتاريخ هذه الفترة مذكور في «سفر المقايين الأول» ففي الفصل الأول تقرأ كيف أمر أنطيوخوس بأن يكون أهل مملكته جميعاً شعباً واحداً، بحيث يقف كل فريق منهم العمل وفق قوانينه الخاصة، وأطاع الوثنيون جميعاً، وكثير من الإسرائيليين، على الرغم من أن الملك قد أمرهم أن يزبلوا عن يوم السبت قداسته، وأن يضحوا بلحم الخنزير، وأن يتركوا أطفالهم بغير ختان، وكان الموت جزاء من عصى، ومع ذلك فقد قاوم كثيرون «وقُتل بعض النساء اللائي سمحن بختان أبنائهن. وشُنق الأطفال المختونون، وأحرقت دورهم، وذبح من قام بختان هؤلاء الأطفال ورغم ذلك فقد أصر كثيرون في إسرائيل إصراراً جازماً وصمموا في أنفسهم ألا يأكلوا شيئاً نجساً، وأثروا في سبيل ذلك أن يموتوا، فالموت أفضل عندهم من رجس اللحوم وإزالة القداسة عن العهد المقدس، ومن أجل ذلك إذاً لقوا حتوفهم» (المقايين أول 1، 63 - 67).

وفي هذا العصر نفسه أخذ مذهب الخلود يشيع بين اليهود، فقد كانت العقيدة قبل ذلك، أن جزاء الفضيلة يجيء هنا على هذه الأرض، لكن الاضطهاد الذي أصاب أفضل الأتقياء، لم يترك مجالاً للشك في أن جزاء الفضيلة لا يكون في هذه الحياة الدنيا، فلكي تُبقي على العدالة الإلهية - إذا - لم يكن بد من الاعتقاد بأن الثواب والعقاب يكونان في حياة آخرة. ولم يكن هذا رأي اليهود أجمعين وكان الصّدوقيون (الذين لا يعتقدون في البعث) لا يزالون ينكرونه أيام المسيح، لكنهم كانوا عندئذ قد أصبحوا فئة قليلة، وفي العصور التالية لذلك آمن اليهود جميعاً بخلود الروح.

وكان يقود الثورة على «أنطيوخوس» «يهودا مقابوس» وهو قائد حربي ماهر، بدأ بالاستيلاء على أورشليم (164 ق. م.) ثم عقب على ذلك بأعمال العدوان، فتارة يقتل الذكور جميعاً، وطوراً يأمر بختانهم بالقوة، ونُصّب أخوه جوناثان كاهناً أعلى، وسُمح له أن يحتل أورشليم بحامية، وفتح جزءاً من سامرا، مستولياً بذلك على يافا وعكا، وفاوض روما ونجح في الحصول على استقلال ذاتي تام، وكان أفراد أسرته كهنة أعليين حتى «هيرود»، وهم المعروفون باسم «أمراء هاسمون».

ولقد أبدى يهود هذا العصر بطولة عظيمة في تحمل الاضطهاد ومقاومته، ولو أنها بطولة جاءت دفاعاً عن أشياء لا نراها نحن بذات خطر، كالختان وفضاعة أكل الخنزير.

وكان عصر الاضطهاد الذي أنزله أنطيوخوس الرابع حاسماً في التاريخ اليهودي، فاليهود الذين أصابهم التشريد كانوا عندئذ يزدادون اصطفاً بالروح الهلينية، ولم يكن يهود الرقعة اليهودية ذاتها يزيدون على عدد قليل، وحتى بين هذا العدد القليل كنت ترى الأغنياء وذوي النفوذ أميل إلى الأخذ بالبدع اليونانية، فلولا مقاومة الأبطال التي قاومها حزب «حاسيديم» لأمكن للديانة اليهودية أن تزول في غير عسر، ولو حدث ذلك، فلا المسيحية ولا الإسلام كان يمكن له أن يتخذ صورة شبيهة ولو شهباً بعيداً بالصورة التي اتخذها فعلاً، ويقول «تاونزاند Townsend» في «مقدمته» لترجمة سفر المقابيين الرابع: «لقد قيل حقاً إنه لو كانت اليهودية - باعتبارها ديانةً - قد زالت في ظل أنطيوخوس، لأعوزت المسيحية التربة التي نمت فيها بذورها، وهكذا ترى دماء الشهداء المقابيين الذين أنقذوا اليهودية، قد أصبحت في النهاية بذور «الكنيسة» وعلى ذلك فما دامت البلاد المسيحية في أوروبا وكذلك الإسلام كلاهما يستمد فكرة التوحيد من أصل يهودي، فقد يجوز لنا أن نقول إن العالم اليوم مدين بوجود الوجدانية ذاته - سواء في الشرق أو في الغرب - للمقابيين» (12).

ومع ذلك فلم يكن المقابيون أنفسهم مصدر إعجاب من اليهود المتأخرين، وذلك لأن أسرته - باعتبارها كهنة عليا - قد اتخذت، بعد نجاحها، سياسة دنيوية تدور مع الزمن، وإنما كان الإعجاب قاصراً على الشهداء، ويوضح هذه النقطة وغيرها من النقاط المهمة سفر المقابيين الرابع، الذي ربما تمت كتابته في الأسكندرية في ما يقرب من العصر الذي ظهر فيه المسيح، وهو على الرغم من عنوانه هذا، لا يذكر شيئاً قط عن المقابيين، بل يروي قوة الاحتمال العجيبة التي أبداه أول الأمر رجل كهل، ثم أبدى مثلها بعدئذ سبعة أخوة من الشبان، كلهم تعرض بادئ ذي بدء لألوان التعذيب، ثم قُذف بهم في النار فأحرقوا بأمر من «أنطيوخوس» على حين راحت أمهم - وكانت حاضرة - تحثهم على الثبات في موقفهم، ولقد حاول الملك أول الأمر أن يكسب ودهم، قائلاً لهم إنهم لو قبلوا أكل الخنزير، احتضنهم برعايته، وضمن لهم

مستقبلاً ناجحاً، فلما أبوا، أراهم أدوات التعذيب، لكنهم لبثوا صامدين، قائلين له إنه مُلاق عذاباً أبدياً بعد موته، بينما سيُكتب لهم هم نعيم مقيم، فطلب إليهم واحداً بعد واحد، على مرأى من بعضهم بعضاً، ومن أهمهم، أن يأكلوا لحم الخنزير، فلما أبوا، نزلت بهم أنواع التعذيب ثم أعدموا، وفي النهاية نظر الملك إلى جنوده قائلاً إنه يرجو أن يستفيدوا بهذا المثال من الشجاعة، نعم إن هذه القصة قد أصابها طلاء التجميل على أيدي رواة الأساطير، لكنه من الحقائق الثابتة في التاريخ أن الاضطهاد كان عنيفاً، وأن احتمالاً مثلاً للبطولة، كما هو ثابت أيضاً أن أهم ما قام عليه الاضطهاد نقطتان، هما الختان وأكل الخنزير.

ولهذا السفر أهمية من ناحية أخرى، فعلى الرغم من أن كاتبه يهودي متمسك بيهوديته بغير شك، إلا أنه يستخدم لغة الفلسفة الرواقية، ويأخذ على نفسه البرهنة على أن اليهود يعيشون وفق تعاليم تلك الفلسفة في دقة كاملة، ويبدأ السفر بهذه العبارة: «إن المسألة التي أودّ مناقشتها فلسفية إلى آخر حد، وهي هل «العقل الملهم» هو الحاكم الأعلى الذي يتحكم في الشهوات؟ وإني لأطلب إليكم جاداً أن تتوجهوا بعنايتكم كلها نحو فلسفة هذا الموضوع».

وكان يهود الأسكندرية يودون أن يأخذوا في الفلسفة عن اليونان، لكنهم مع ذلك استمسكوا بتشريعهم اليهودي استمسكاً عجيباً، خصوصاً الختان، ومراعاة السبت، والامتناع عن أكل الخنزير وغيره من اللحوم النجسة، وقد أخذت الأهمية التي علقها اليهود على تشريعهم في ازدياد مطرد منذ عصر نحما إلى ما بعد سقوط أورشليم سنة 70 ميلادية، ولم يعودوا يسمحون للأنبياء بالظهور ليبشروا بجديد كائناً ما كان، حتى أن مَنْ أحسَّ منهم ميلاً شديداً إلى الكتابة على غرار ما يكتب الأنبياء، زعم أنه قد كشف عن كتاب قديم، يرجع إلى داود أو إلى سليمان أو غيرهما من القدماء الذين لم تكن تشوب مكاتبتهم المحترمة شائبة، وهكذا ترى خصائص اليهود الطقوسية التي تفرّدوا بها، قد ربطت بينهم، وجعلت منهم أمة، لكن تمسكهم كل هذا التمسك بالتشريع القديم قد جعل شيئاً فشيئاً يستأصل منهم روح الابتكار، ويجعلهم رجعيين إلى حد بعيد، وهذا الجمود هو الذي يجعل ثورة القديس بولس على سيادة «التشريع القديم» ظاهرة تستوقف النظر.

ومع ذلك «فالعهد الجديد» ليس بداية جديدة كل الجدة، كما قد يظهر لأولئك الذين لا يعلمون شيئاً عن الأدب اليهودي في العصر الذي سبق مولد المسيح مباشرة، فلم يكن حب الناس في اصطناع النبوة قد زال بأي معنى من معاني الزوال، ولو أن النبوة عندئذ لم تجد بداً من اللجوء إلى انتحال أسماء يتنكر وراءها المتنبئون، لكي تصغى لأقوالهم الأسماع، و«سفر أخنوخ»⁽¹³⁾ ذو أهمية كبرى في هذا الصدد، وهو سفر مؤلف من عدة أجزاء، كتب كل جزء منها

مؤلف معيّن وأقدم هؤلاء المؤلفون أسبق من عقد المقابيين بزمن يسير، وأحدثهم تاريخه حوالي 64 ق. م. ومعظم هذا السفر مفروض فيه أنه يروي رؤى نزل بها الوحي على الرئيس الشيخ «أخنوخ» وهو غاية في الأهمية بالنسبة لجانب اليهودية الذي تحوّل إلى مسيحية، ومؤلفو «العهد الجديد» ملّمون به، فيعتبره القديس «يودا» من تأليف أخنوخ فعلاً، وأعتبره الآباء المسيحيون الأولون - مثل كليمنت الإسكندري، وتروليان - مرجعاً يُرجع إليه في ما يَسُنُّ من قوانين، أما «جيروم» و«أوغسطين» فرفضوا الاعتراف به، ولهذا أهمل في غيابة النسيان، وضاع إلى أن جاءت أوائل القرن التاسع عشر، وعندئذ وُجدت ثلاث مخطوطات له في الحبشة، مكتوبة باللغة الإثيوبية، وبعدئذ وجدت مخطوطات لبعض أجزاءه مكتوبة باليونانية واللاتينية، والظاهر أنه كُتب أول ما كتب باللغتين، فبعضه بالعبرية، وبعضه الآخر بالآرامية، وكان كاتبه من أعضاء جماعة حاسيديم والجماعة التي أعقبتها وهي الفريسيين، ويهاجم هذا السفر الملوك والأمراء، قاصداً بالذات أسرة هاسمون والصدوقيين، وله أثر في تعاليم «العهد الجديد» خصوصاً بالنسبة «للمسيح» و«الجحيم» و«الشياطين».

والسفر مؤلف في أغلبه من «حكايات رمزية» أكثر تناولاً للكون من حكايات «العهد الجديد» ففيه رؤى عن الجنة والنار، وعن يوم الحساب وما إلى ذلك، وأنه ليذكر القارئ بالجزءين الأولين من «الفردوس المفقود» حيث تجود فيه الصياغة الأدبية، كما يذكره بالأجزاء التنبؤية من شعر «بليك» Blake حيث تهبط قيمته الأدبية.

وفيه توسيع لسفر «التكوين» (فصل 6، 2، 4) توسعة عجيبة تشبه قصة «بروميثيوس»، إذ ترى الملائكة تعلم الإنسان صناعة صهر المعادن، فتعاقب على كشفها «الأسرار الأبدية» والملائكة في هذا السفر من أكلة اللحوم، فمن اقترفوا الخطيئة منهم انقلبوا آلهة وثنية، وانقلبت نساؤهم من الجنيات الصارخات، ثم عوقبوا في النهاية عقاباً موصول العذاب.

وفيه أوصاف للجنة والنار ذات قيمة أدبية كبرى، والذي يقوم بالحساب «ابن الإنسان الذي استقامت تقواه» وهو يجلس على عرشه المجيد، وفي النهاية يتوب بعض الكافرين باليهودية ويُقبل منهم التوبة: أما الكثرة الغالبة من أولئك الكافرين، ومعهم سائر اليهود الذين عملوا على صيغ الديانة بالصبغة الهلينية، فسينالهم الغضب الأبدي، لأن الأتقياء سيدعون الله أن ينتقم منهم، وسيستجيب الله دعاءهم.

ويحتوي السفر على قسم في الفلك، يذهب إلى أن الشمس والقمر يركبان عربيتين تجرهما الريح، وأن السنة مؤلفة من 364 يوماً، وأن الخطيئة البشرية تزحزح الأجرام السماوية عن مسالكها، وأن الفلك لا يعلمه إلا ذوو الفضيلة، والنجوم الهاوية هي ملائكة هابطة، يعاقبها رؤساء الملائكة السبعة.

ويتلو ذلك تاريخ مقدس، وهو تاريخ لبث إلى عهد المقاييين يتبع ما جاء في الإنجيل في ما يتعلق بأجزائه الأولى، ويستمد حقائقه من التاريخ في ما يتعلق بأجزائه الأخيرة، ثم يمضي المؤلف فيتحدث عن المستقبل، عن أورشليم الجديدة، وردة بقية الكافرين، وبعث الأتقياء، والمسيح.

وفيه كلام كثير عن عقاب الأثمين وثواب الصالحين، ولست تجد ها هنا قط موقفاً ينم عن شيء من التسامح المسيحي إزاء الأثمين، «ماذا أنتم صانعون أيها الأثمون، وإلى أين المفر في ذلك اليوم يوم الحساب، حين تسمعون صوت دعاء الصالحين؟». «إن الخطيئة لم تُرسل إلى الأرض، إنما خلقها الإنسان خلقاً»، والآثام مُثبتة في السماء، فستحلُّ بكم اللعنة إلى الأبد أيها الأثمون، ولن تنعموا بسلام»، وقد يسعد الأثمون طوال حياتهم، بل قد يسعدون في احتضارهم، لكن أرواحهم ستهبط إلى الجحيم حيث تعاني «الظلام والأغلال والنار المحرقة» وأما الصالحون «فسأتحد بهم أنا وابني اتحاداً يدون إلى الأبد». وآخر عبارة وردت في السفر هي هذه: «إنه سيهب المؤمنين إيماناً في إقامتهم في الطرق القويمية، وسيرون أولئك الذين وُلدوا في الظلام، وهم يساقون في ظلالهم، بينما سيكون الصالحون في تالق الضياء، وسيصبح الأثمون صياحاً عالياً، وسيمضون إلى حيث يقيمون ما كُتب عليهم من أيام وفصول».

ولقد أطال اليهود التفكير في الخطيئة، كما فعل المسيحيون، لكن عدداً قليلاً منهم من اعتبروا أنفسهم أثميين، فاعتبار الإنسان نفسه أثماً مبدأ جاء به المسيحيون لأول مرة من حيث الجوهر، وقد جاءوا به في صورة حكاية رمزية عن فريسي وجامع للضرائب، ويُعلم هذا المبدأ على أنه فضيلة في استنكار المسيح «للكتبة» و«الفريسيين» فالمسيحيون قد حاولوا أن يصطنعوا ما دعت إليه المسيحية من ذلة النفس، وأما اليهود فلم يفعلوا ذلك إجمالاً.

ومع ذلك فبين اليهود المتمسكين بعقيدتهم قبيل عصر المسيح، استثناءات مهمة لهذه القاعدة، خذ مثلاً «عهود الرؤساء الاثني عشر» التي كتبت بين 109، 107 قبل الميلاد، كتبها فريسي معجب بـ«حنا هيركانوس» هو كاهن أعلى من أسرة هاسمون، ويحتوى هذا السفر في صورته التي لدينا الآن على زيادات انتحلها المسيحيون، وهي جميعاً خاصة بالقواعد التقليدية الجامدة، فإذا ما أزلت هذه الزيادات، وجدت التعاليم الخلقية فيه قريبة الشبه جداً بتعاليم الأناجيل، فكما يقول صاحب الفضيلة الدكتور ر. ه. تشارلز: «إن موعظة الجبل تصور في مواضع كثيرة منها روح النص الذي لدينا، بل إنها لتستخدم نفس العبارات التي تراها في هذا النص، و فقرات كثيرة في الأناجيل تحتوي على إشارات تدل على الشيء نفسه، ويظهر أن القديس بولس استعمل هذا الكتاب سميراً صامتاً، (المرجع السابق، صفحة 291 - 2) ففي هذا الكتاب ترى مبادئ نسوق ما يلي مثلاً لها: «ليحب كل منكم زميله من قلبه، وإذا أخطأ أحد

في حقلك فتحدث إليه في رفق، ولا تحمل في نفسك ضغينة، وإذا ندم الخاطئ وأُعتَرِفَ بخطئه، فسامحه، أما إذا أنكر وقوع الخطأ منه فلا يأخذك الغضب منه، حتى لا تنتقل عدوى العاطفة منك إليه، فيأخذ في السباب، وعندئذ يصبح خطؤه ضعفين... وإذا لم يكن ذا حياء، ومضى في اقترافه الخطأ فسامحه من قلبك، واترك الانتقام لله».

ويرى الدكتور تشارلز أن المسيح لا بد أن يكون قد عرف هذه الفقرة، ثم إلى جانب ذلك نرى في الكتاب ما يلي: «أحبَّ ربك وجارك».

« أحبوا ربكم طوال حياتكم، وأحبوا بعضكم بعضاً من قلوبكم».

« أحب ربي كما أحب كل إنسان بكل قلبي».

ويمكن المقارنة بين هذه الفقرات وبين إنجيل متى (فصل 22، 27 - 29) وفي «عهود الرؤساء الإثني عشر» كذلك استنكار لكل ضروب الكراهية، مثال ذلك: «الغضب أعمى، ولا يسمح لإنسان أن يرى وجه إنسان آخر رؤية الحق». «فالكراهية - إذاً - شر، لأنها دائماً تقترن بالكذب».

ويذهب مؤلف هذا الكتاب - كما ينتظر منه - إلى أن اليهود والكافرين باليهودية على السواء، ستكتب لهم النجاة.

ولقد استمد المسيحيون من الأناجيل سوء الظن بالفريسيين، وها نحن أولاء نرى مؤلف هذا الكتاب، وهو فريسيّ. يعلم المبادئ الخلقية نفسها التي نحسبها من أخص خصائص تعاليم المسيح، ومع ذلك فتعليل ذلك ليس بالأمر العسير، فأولاً لا بد أن يكون هذا الرجل - حتى في عصره الذي عاش فيه - فريسياً شاذاً، إذ لا شك أن وجهة الرأي السائدة عندئذ كانت هي التي نراها في سفر أخنوخ، وثانياً فكل الحركات - كما نعلم - تميل إلى التجرُّ، فمن ذا كان يستطيع أن يستنبط مبادئ «جفرسون Jefferson» من مبادئ «بنات الثورة الأمريكية؟»، وثالثاً فنحن نعلم في ما يخص الفريسيين على وجه التخصيص، أن ولاءهم «للتشريع» باعتباره الحق المطلق النهائي، سرعان ما أغلق الباب في وجه كل تفكير وكل شعور جديد حتى في ما بينهم، فكما يقول الدكتور تشارلز: «لما انسحلت الحركة الفريسية عن مبادئ حزبها القديمة، وأخذت بنصيب في الحركات والاهتمامات السياسية، واقتضاها ذلك في الوقت نفسه أن تتجه اتجاهاً أخذ يتزايد نحو دراسة حرفية «التشريع» فسرعان ما بلغت في ذلك حداً لم تعد معه تهيئ المجال لتطور مبادئ أخلاقية رفيعة كالتي تنادي بها «العهود» (يقصد عهود الرؤساء الإثني عشر)، ولذلك نرى الخلفاء الحقيقيين لحزب «الحاسديين» الأولين وتعاليمه، قد نفصوا أيديهم من اليهودية، حيث وجدوا لأنفسهم ملاذاً طبيعياً في أحضان المسيحية وهي في مرحلتها الأولى».

وبعد فترة كان الحكم فيها «للكهنة الأعلين» قام «مارك أنطون» بتنصيب صديقه «هيرود» ملكاً على اليهود، وكان «هيرود» مغامراً مرحاً، وكثيراً ما

قارب الإفلاس، وكان يألف المجتمع الروماني، وأبعد ما يكن ميلاً عن التقوى اليهودية، وكانت زوجته من أسرة تنتمي إلى «الكهنة الأعلى» لكنه هو كان من «إيديوميا»، وفي هذا وحده ما يكفي لإثارة ارتياب اليهود في أمره، وقد كان نَهَازاً للفرص، فسرعان ما تخلى عن «أنطون» حين اتضح أن «أوكتافيوس» هو الذي سيظهر بالنصر، ومع ذلك فقد بذل مجهوداً جباراً يحاول به أن يخضع اليهود لحكمه، ومن ذلك أنه أعاد بناء «المعبد» - وإن يكن قد بناه على طراز هِليني، بصفوف من الأعمدة الكورنثية - لكنه وضع على الباب الرئيسي نسراً ذهبياً كبيراً، فتجاوز بذلك ما أمرت به الوصية الثانية، ولما أشيع أنه يحتضر، نزع الفريسيون النسرة من مكانه، غير أنه انتقم بأن أمر بعدد منه فقتلوا، ومات سنة 4 ق.م. ولم يلبث الرومان بعد موته أن ألغوا المملكة، ونصبت على الأرض اليهودية نائباً يحكمها باسمهم، وكان «بونتايوس بيلات Pontius Pilate» هو الذي تولى الأمر على هذا النحو سنة 26 ميلادية، فكان عديم الكياسة، وسرعان ما ترك الولاية ليستريح.

وفي سنة 66 ميلادية، ثار اليهود - يقودهم حزب «الغيورين» - على روما لكنهم هُزموا، ووقعت أورشليم سنة 70 ميلادية في يد الأعداء، وتهدم «المعبد» ولم يبق في أرض اليهود إلا يهود قلائل.

وكان اليهود الذين أصابهم التشريد قد أصبحوا ذوي خطر قبل ذلك بقرون، واليهود في أول أمرهم كادوا ينصرفون جميعاً إلى الزراعة، لكنهم قد تعلموا التجارة من البابليين إبان الأسر، وبقي كثير من منهم في بابل بعد عهد «عزرا» و«نحميا»، ومن هؤلاء من أثرى ثراء عريضاً، ولما أنشئت مدينة الإسكندرية، استقر بها عدد كبير من اليهود، وحُصص لهم حيٌّ خاص من أحيائها، ولم يكن بقصد ازدراءهم، بل بغية حمايتهم من أخطار السلب إذا ما احتكوا بغير اليهود، وأصبح اليهود الإسكندريون أكثر اصطفاً بالصبغة الهلينية من اليهود الذين أقاموا في الأرض اليهودية ذاتها، ونسي الإسكندريون اللغة العبرية، حتى لقد بات من الضروري أن يُترجم «العهد القديم» إلى اليونانية، فكان لدينا بذلك ما يسمّى «بالترجمة اليونانية السبعينية للتوراة»، وأما «أسفار موسى الخمسة» فقد ترجمت في منتصف القرن الثالث ق.م. وترجمت بقية الأجزاء بعد ذلك بقليل.

وحكيت الأساطير حول «الترجمة اليونانية السبعينية للتوراة» - التي سُميت بالسبعينية، لأن سبعين مترجماً قاموا على ترجمتها، فقليل إن كل مترجم من هؤلاء السبعين قد قام وحده بترجمة التوراة كلها، وأنه لما قورنت الترجمات بعضها ببعض وجدت متطابقة حرفاً حرفاً، لأنها جميعاً من وحي إلهي، ومع ذلك فقد أثبت البحث العلمي بعد ذلك أن «الترجمة السبعينية» كانت معيبة عيباً شديداً، ولم يستخدمها اليهود بعد نشأة المسيحية إلا قليلاً، إذ عادوا إلى قراءة التوراة في أصلها العبري، وعلى خلاف ذلك المسيحيون الذين لم يكن

يعرف العبرية منهم إلا قليل، فقد اعتمدوا على «الترجمة اليونانية السبعينية» أو على ترجمات منها إلى اللاتينية، وقد بذل «أوريجن» مجهوداً شاقاً حتى أخرج نصاً للتوراة خيراً من النص القديم، وكان ذلك في القرن الثالث، أما أولئك الذين لم يكونوا يعرفون إلا اللغة اللاتينية، فلم تكن بين أيديهم إلا ترجمات معيبة غاية العيب، حتى جاء «جيروم» في القرن الخامس، فأخرج الترجمة الشائعة للتوراة، فصادف عمله هذا أول الأمر نقداً كثيراً، لأنه استعان اليهود على تحقيق النص، وظن كثيرون من المسيحيين أن اليهود قد تعمّدوا التحوير في أقوال الأنبياء حتى لا يتبين أنهم قد تنبأوا بقدم المسيح، ومع ذلك فقد ازداد قبول الناس لترجمة القديس جيروم شيئاً فشيئاً، ولا تزال إلى يومنا هذا هي المرجع الموثوق في صحته عند الكنيسة الكاثوليكية.

وخير مثل يوضح أثر اليونان في اليهود في عالم الفكر، هو الفيلسوف فيلون الذي كان معاصراً للمسيح، فبينما كان فيلون شديد التمسك بقواعد دينه، كان في الفلسفة أفلاطونياً قبل كل شيء، وإلى جانب الأفلاطونية، كان الرواقيون والفيثاغوريون الحديثون من أهم العوامل التي تأثر بها، وبينما ترى فيلون لم يعد له من أثر في اليهود بعد سقوط أورشليم، ترى «الآباء المسيحيين» قد وجدوا فيه رجلاً عرف كيف يوفق بين الفلسفة اليونانية وبين الإيمان بالكتاب المقدس العبري.

وقامت طوائف يهودية في كل المدن المهمة من العالم القديم، وقد أخذت تلك الطوائف بنصيب مع ممثلي الديانات الشرقية الأخرى، في التأثير على أولئك الذين لم يطمئنوا لمذاهب الشك، ولا الديانات الرسمية التي كانت تدين بها اليونان وروما، وتحول كثيرون إلى اليهودية، لا في الإمبراطورية وحدها، بل كذلك في جنوبي روسيا، وربما ناشدت المسيحية أول ما ناشدت، طوائف من اليهود وأشباه اليهود، لكن اليهودية الأصلية ازدادت تمسكاً بأصولها، واشتدت ضيقاً في أفقها بعد سقوط أورشليم، كما فعلت سواء بسواء بعد سقوط أورشليم في عهد سابق، على يدي «نبوخذ نصر» وكذلك تبلورت المسيحية بعد القرن الأول، وأصبحت العلاقات بين اليهودية والمسيحية تتم عن عدااء خالص وتباؤد بين الفريقين، وقد استطاعت المسيحية - كما سنرى - أن تثير بكل قوة حركة العدااء إزاء العنصر السامي، ولم يكن لليهود خلال العصور الوسطى نصيب في ثقافة الأقطار المسيحية إذ بلغ اضطهادهم حداً من القسوة لم يستطيعوا معه أن يضيفوا إلى نتاج المدنية نتاجاً جديداً، إذا استثنينا إمدادهم رؤوس الأموال لبناء الكنائس وما إلى ذلك من مشروعات، ولم يلق اليهود معاملة رحيمة في ذلك العهد إلا بين المسلمين، ولذا استطاعوا هناك أن ينصرفوا إلى الفلسفة وضروب التفكير المستنير.

كان المسلمون خلال العصور الوسطى أكثر مدنية وأرق قلباً من

المسيحيين، فقد اضطهد المسيحيون اليهود، وبخاصة في عهد الاضطراب المدني، وصاحبت الحروب الصليبية مذابح مروعة، وذلك على نقيض ما كان في البلاد الإسلامية، حيث لم يسيء أحد معاملة اليهود بأي معنى من معاني الإساءة في معظم الأحيان، وكان لهم نصيب في الإنتاج العلمي خصوصاً في إسبانيا العربية، فابن ميمون (1135 - 1204) الذي وُلد في قرطبة، كان في رأي بعض الباحثين هو المصدر الذي استقى منه سبينوزا كثيراً من فلسفته، ولما أعاد المسيحيون فتح إسبانيا، كان اليهود إلى حد كبير هم الذين نقلوا إليهم علوم العرب، إذ نقل العلماء اليهود الذين كانوا على علم بالعبرية واليونانية والعربية، كما كانوا على علم بفلسفة أرسطو، نقلوا علمهم هذا إلى العلماء المدرسيين الذين كانوا أقل منهم علماً، كما نقلوا إليهم كذلك أشياء أقل من ذلك أهمية، مثل الكيمياء والتنجيم.

وظل اليهود بعد العصور الوسطى يُسهمون بنصيب كبير في المدنية باعتبارهم أفراداً، لكنهم لم يعودوا يشاركون في المدنية بنصيب باعتبارهم جنساً.

-
- (2) إرميا 7، 17 - 18.
(3) المرجع نفسه 7، 21.
(4) إرميا 44، 11 - إلى النهاية.
(5) حزقيال 7، 11 - إلى النهاية.
(6) عزرا 9 - 10، 5.
(7) سفر اللاويين، 20، 24.
(8) المرجع السابق، 19، 20.
(9) كتاب «أورشليم في عهد الكهنة الأعلى»، ص 12.
(10) يجوز أن يكون هذا الحزب هو الأصل الذي تطور عنه «الإسبينيون» الذين أثرت تعاليمهم - في ما يظهر - في المسيحية عند أول ظهورها، انظر في كتاب «تاريخ إسرائيل» لمؤلفيه - Robin son Oesterley ج 2 ص 323 وما بعدها، وكذلك كان الحزب أصلاً للفريسيين.
(11) لم يعارض بعض يهود الأسكندرية في توحيد «يهوه» و«زيوس» - راجع «خطاب أرسطير» 15، 16.
(12) راجع مجموعة الأصول الدينية المشكوك في صحة نسبها، الخاصة بالعهد القديم، في ترجمتها الإنجليزية التي قام على نشرها ر. هـ. تشارلز R. H. Charles. ج 2 ص 659.
(13) أرجع في نص هذا السفر بالإنجليزية إلى «تشارلز» (الكتاب الذي سبق ذكره) ومقدمته قيمة كذلك.

الفصل الثاني المسيحية في الأربعة قرون الأولى

كان الذين يبشرون بالمسيحية أول الأمر، هم اليهود أنفسهم: يبشرون بها على أنها العقيدة اليهودية دخلها الإصلاح، وقد أراد القديس جيمس - كما أراد القديس بطرس بدرجة أقل - أن يقف أمر المسيحية عند هذا الحد، وقد كان من الجائز أن يسود رأيهما، لولا القديس بولس الذي صمّم على قبول غير اليهود دون مطالبتهم بالختان أو الخضوع للتشريع الموسوي، وقصة النزاع بين الفريقين مثبتة في «أفعال الحواريين» وهي مروية هناك من وجهة نظر القديس بولس، ولا شك في أن الجماعات المسيحية التي أنشأها القديس بولس في أماكن كثيرة، قد كان قوامها المرتدّين عن اليهودية من جهة، وغير اليهود الذين كانوا ينشدون ديناً جديداً من جهة أخرى، فلئن كانت الحقائق الثابتة في اليهودية قد جذبت إليها الأتباع في عصر سادته تدهور العقائد، فقد كان الختان عَقبه تحول دون دخول الرجال في ذلك الدين، وكذلك كانت الشعائر الطقوسية الخاصة بالطعام مُتبعَةً: وقد كانت هاتان العقبتان كافيتين - حتى ولو لم يكن هناك سواهما - لأن يستحيل تقريباً على الديانة العبرية أن تصبح ديناً عالمياً. وقد ذهب القديس بولس إلى أن المسيحية قد استبقت النواحي الجذابة من تعاليم اليهود، دون أن تأخذ بجوانبها التي وجدها غير اليهود عسيرة القبول.

ومهما يكن من أمر، فقد بقي الرأي القائل بأن اليهود هم «الشعب المختار» غصة في حلوق اليونان تجرح كبرياءهم، وقد رفض الغنوصيون هذا الرأي رفضاً من أساسه، وذهب هؤلاء - أو على الأقل ذهب نفر منهم - إلى أن العالم المحسوس قد خلقه إله أدنى يسمّى «أيا لدابوث» وهو ابن نائر لصوفيا (وهي الحكمة السماوية). وقد قالوا إن ذلك الإله هو «يهوه» الذي ورد في «العهد القديم» على حين كانت الحيّة أبعد ما تكون عن الخبث، إذ راحت تنذر حواء وتحذرهما من خداعه. وقد لبث الإله الأسمى أمداً طويلاً، تاركاً الحبل على الغارب لـ «أيالداموث» وأخيراً أرسل «الإله الأسمى» «ابنه» ليحلّ مؤقتاً في جسم «يسوع» الإنسان، كي يحرر العالم من تعاليم موسى الخاطئة. وإن من يعتنقون هذا الرأي أو ما يشبهه، ليدمجونه - عادة - في فلسفة تسودها الصبغة الأفلاطونية. وقد مرّ بنا أن أفلوطين قد وجد شيئاً من العسر في

دحض هذا الرأي. وإن الغنوصية لتقع في مكان وسط بين الوثنية الفلسفية وبين المسيحية، لأنها بينما هي تكرم المسيح من جهة، تراها تسيء الظن باليهود من جهة أخرى. ويصدق هذا نفسه - فيما بعد - على المذهب «المانوي» الذي كان وسيلة القديس أوغسطين للوصول إلى العقيدة الكاثوليكية، وكان المذهب المانوي يجمع بين عناصر مسيحية وعناصر زرادشتية، ويذهب إلى أن الشر شيء إيجابي متجسد في المادة، بينما يتجسد مبدأ الخير في الروح، وحارب أكل اللحم والاتصال الجنسي بأنواعه، حتى في الزواج، وقد ساعدت أمثال هذه المذاهب المتوسطة مساعدة كبرى في تحول المثقفين الذين يتكلمون اليونانية تحولاً تدرجياً إلى الدين المسيحي، غير أن «العهد الجديد» يحذر المؤمنين الصادقين من أمثال هذه المذاهب: «يا تيموثاوس، احفظ الوديفة مُعرضاً عن الكلام الباطل الدنس ومخالفات العلم الكاذب الاسم (الغنوصية) الذي إذا تظاهر به قوم زاغوا من جهة الإيمان» (تيموثاوس الأول، إصحاح 6، 20 - 21).

وظلت الغنوصية والمانوية تزدهران حتى أصبح الحكم في أيدي المسيحيين وبعدئذ انتهى بهما الأمر إلى إخفاء عقائدهما، وإن يكن قد بقي لهما تأثير تسري عوامله في الخفاء، واصطنع «محمد» مذهب شعبة من الشعب الغنوصية، وأنصار هذه الشعبة يقولون إن «يسوع» مجرد إنسان من البشر، وأن «ابن الله» قد هبط عليه عند تعميده، ثم تركه ساعة العذاب، وهم في تأييدهم لهذا الرأي، يرجعون إلى النص: «يا إلهي، لماذا تركتني؟» (مرقس، 25، 24) - ولا بد من الاعتراف بأن المسيحيين قد وجدوا صعوبة في تفسير هذا النص دائماً، أما الغنوصيون فقد رأوا أنه مما لا يجوز «بابن الله» أن يُولد وأن يكون رضيعاً، ثم لا يليق به فوق ذلك كله، أن يموت على الصليب، وقالوا إن هذه الأشياء إنما حدثت ليسوع الإنسان، لا «لابن الله» السماوي، وقد اعترف «محمد» بنبوة يسوع، لكنه لم يعترف بألهيته، وكان متأثراً بصالح طبقته (طبقة الأنبياء) حين قال إنه لا يجوز للأنبياء أن ينتهوا إلى خاتمة سيئة، ولذا اعتنق رأي «الدوقيتين» (وهي فرقة غنوصية) الذي يذهب إلى أن الذي صُلب مجرد شبح، وعلى هذا الشبح صبَّ اليهود والرومان انتقامهم في غير جدوى، وقد فعلوا ذلك عجزاً وجهلاً، وهكذا تسرَّب شيء من الغنوصية إلى تعاليم الإسلام الأصلية. وقد اتخذ المسيحيون إزاء اليهود المعاصرين موقفاً عدائياً منذ تاريخ باكر، وكان الرأي الشائع بينهم هو أن الله قد تحدَّث إلى الرؤساء والأنبياء، الذين كانوا رجالاً مقدسين، وبشَّر بقدوم المسيح، فلما جاء المسيح، تنكر له اليهود، ومن ثم وجب اعتبارهم أشراراً، وفضلاً عن ذلك فإن المسيح قد أبطل القانون الموسوي وأحل محله وصيتين، هما أن يحب الإنسان الله والجار، وهذا ما تنكر له اليهود أيضاً في ضلالهم، ولم تكد تصبح الدولة مسيحية، حتى بدأت مناهضة السامية في صورتها التي اتخذتها في العصر

الوسيط، متسترة وراء قناع من رغبة التعبير عن الغيرة على المسيحية، وقد يستحيل علينا - في ما يظهر - أن نتبين في يقين كم لعبت الدوافع الاقتصادية دورها في الإمبراطورية المسيحية، تلك الدوافع التي زادت من حدة الحركة التي قامت تناهض السامية في العصور التالية.

وبمقدار ما اصطبغت المسيحية بالصبغة الهلينية باتت لاهوتية، ذلك أن اللاهوت اليهودي كان دائماً بسيطاً، ف«يهوه» قد تطور من كونه إلهاً لإحدى القبائل، إلى اتخاذه إلهاً قادراً على كل شيء، خلق السماء والأرض، ولما وُجد أن العدالة الإلهية لا تعود على ذوي الفضيلة بأسباب النجاح في هذه الدنيا، نُقلت إلى السماء، ومن ثم تولدت عقيدة في خلود الروح، لكن الديانة اليهودية إبان تطورها في مراحلها جميعاً، لم تشتمل قط على شيء من التعقيد أو من التفكير الميتافيزيقي، ولم تكن تكتنفها الأسرار الغامضة، فكان في مقدور كل يهودي أن يفهمها.

ولا تزال هذه البساطة اليهودية تميز - بصفة عامة - الأناجيل المختصرة (أناجيل متى ومرقس ولوقا) لكنها زالت بالفعل عن إنجيل القديس يوحنا، حيث اتحد المسيح بـ«الكلمة» كما وردت في أفلاطون وعند الرواقيين، فلم يعد المبشر الرابع من مبشري الأناجيل، يهتم «بالمسيح الإنسان» بقدر اهتمامه بالمسيح الذي هو شخصية لاهوتية، وهذا الكلام أكثر انطباقاً على «الآباء» فستجد في كتاباتهم إشارات القديس يوحنا أكثر من إشاراتهم إلى الأناجيل الثلاثة الباقية مجتمعة، وكذلك تشتمل رسائل بولس على كثير من اللاهوت، خصوصاً في ما يتعلق بالخلاص، وتدل تلك الرسائل كذلك على إلمام واسع بالثقافة اليونانية - فترى بها اقتباساً من «منايدر» وإشارة إلى «إبيمتيد» الأقرطي الذي قال عن الأقرطيين إنهم جميعاً كاذبون، ومع ذلك يقول القديس بولس⁽¹⁴⁾: «احذر أن يخدعك إنسان بالفلسفة والغرور الفارغ».

ولبت التأليف بين الفلسفة اليونانية والكتب المقدسة العبرية - بصفة عامة تأليفاً يحدث متفرقاً وكما اتفق، حتى جاء «أوريجن» (185 - 254 ميلادية)، وقد عاش «أوريجن» - مثل فيلون - في الأسكندرية، التي ظلت منذ نشأتها إلى سقوطها، المركز الرئيسي للعلماء الذين يحاولون التوفيق بين مختلف المذاهب، وذلك بحكم تجارتها وجامعتها، وهو مثل معاصره أفلوطين، تلميذ لـ«أمونيوس سكاس» الذي يعتبره كثيرون مؤسساً للأفلاطونية الجديدة وتعاليمه - كما وردت في مؤلفه «الأصول» تشبه شبيهاً قوياً تعاليم أفلوطين - بل إنها لأقوى شبيهاً بها مما تجيزه القواعد الأصلية للعقيدة الدينية.

يقول «أوريجن» إن ليس ثمة شيء روحاني خالص ما عدا الله - الآب والابن والروح القدس، والنجوم كائنات حية عاقلة، نفخ فيها الله أرواحاً كانت موجودة من قبل، وفي رأيه أن الشمس يمكن أن تقترب الخطيئة، وأرواح الناس - كما أعتقد أفلاطون - قد جاءت إليهم عند مولدهم من عالم آخر، لأنها

كانت قائمة منذ أول الخلق، والعقل والروح متميزان عنده كما هما متميزان - على وجه التقريب - عند أفلوطين، فأذت ما هبط العقل أصبح نفساً، وإذا ما سمت النفس بالفضيلة أصبحت عقلاً، والأرواح كلها في النهاية ستخضع للمسيح خضوعاً تاماً، وعندئذ ستكون أرواحاً بغير أجسام، حتى الشيطان نفسه سيصيبه الخلاص في النهاية.

وعلى الرغم من أن «أوريجن» قد اعترف به «أباً» إلا أنه فيما بعد ذلك قد أتهم بالخروج على الدين في أربعة أشياء: 1 - في اعتقاده بوجود الأرواح قبل مولد أصحابها، وهو رأي أفلاطون.

2 - وفي اعتقاده بأن الطبيعة البشرية للمسيح قد كانت قائمة قبل حلوله في الجسد وليس الأمر في ذلك بمقتصر على طبيعته الإلهية.

3 - وفي اعتقاده بأن أجسادنا عند البعث ستتحول إلى أجساد أثرية خالصة.

4 - وفي اعتقاده بأن الناس جميعاً - بل والشياطين كذلك - سيصيبها الخلاص في نهاية الأمر.

وحتى القديس جيروم الذي كان قد أبدى إعجاباً لم يتحفظ فيه بعض الشيء، بـ«أوريجن» لما بذله من جهد في تثبيت نص «العهد القديم» قد عاد بعد ذلك فرأى من الحكمة أن ينفق وقتاً طويلاً وجهداً كبيراً في تفنيد أخطائه اللاهوتية. ولم تكن انحرافات «أوريجن» لاهوتية كلها، لأنه في شبابه قد ارتكب خطأ لا سبيل إلى إصلاحه، حين أراد أن يفسر النص الآتي تفسيراً بالغ فيه باستمساكه بحرفيته، وهو: «لا بد أن يكون هنالك خصيان قد حصوا أنفسهم في سبيل مملكة السماء» (متى: 19، 12). وكانت الكنيسة قد حاربت هذه الطريقة من طرق التخلص من مغريات الجسد، وهي التي اصطنعها «أوريجن» اصطناعاً أحمق، فضلاً عن أنها حرمته حقه في الالتحاق بالطوائف الدينية، ولو أن بعض رجال الكنيسة قد رأوا غير ذلك - فيما يظهر - مما أدى إلى قيام مناقشات عميقة.

وأطول مؤلفات أوريجن كتاب عنوانه «الرد على سلسوس» و«سلسوس» هذا كان مؤلف كتاب (ضاع) ضد المسيحية، فهم «أوريجن» بالرد عليه نقطة نقطة، يبدأ «سلسوس» كتابه بالاعتراض على المسيحيين لانتسابهم إلى جمعيات غير مشروعة فلا ينكر «أوريجن» صحة هذه النقطة، لكنه يجعلها فضيلة كالقضاء على الطغيان، ثم ينتقل بعد ذلك إلى نقطة لا شك في كونها أساساً لكراهية المسيحية، وهي التي يقول فيها «سلسوس» بأن المسيحية آتية من اليهود، وهم قوم همج، فيرد «أوريجن» على ذلك بقوله إن من اطلع على الفلسفة اليونانية ثم اطلع على الأنجيل، سيحكم على الأنجيل بالصدق - وسيقيم على ذلك برهاناً يرضي العقل اليوناني، على أنه فضلاً عن ذلك: «فالإنجيل يحمل برهان نفسه بنفسه، وهو أقوى قدسية من أي برهان أقامه في الجدل اليوناني، وإنما يقصد بذلك على حد تعبيره إظهار الروح والقوة،

فهو إظهار للروح، على أساس ما جاءت به النبوءات التي تكفي وحدها لبث الإيمان في كل من قرأها، وبخاصة فيما يختص منها بالمسيح، وهو إظهار للقوة، على أساس العلامات والعجائب التي لا بد لنا من التسليم بوقوعها، وإنما يتحتم عليها التسليم بوقوعها لأسباب كثيرة ثم لهذا السبب، وهو أننا لا نزال نشهد آثارها إلى الآن عند أولئك الذين ينظمون حياتهم وفق أوامر الإنجيل» (15).

وهذه الفقرة السالفة مهمة، لأنها تبين الحجة ذات الطرفين، التي كانت تطبع الفلسفة المسيحية بطابعها الخاص في تأييدها للعقيدة الدينية، فالعقل الخالص - من جهة - إذا ما أحسن استخدامه كان وحده كافياً للبرهنة على المبادئ الأساسية في العقيدة المسيحية، وعلى الخصوص «الله» و«الخلود» و«حرية الإرادة»، لكن الكتاب المقدس - من جهة أخرى - لا يكتفى بالبرهنة على هذه المبادئ الأساسية وحدها، بل يبرهن على كثير غيرها، ويمكن إقامة البرهان على أن الكتاب المقدس موحي به من عند الله بكون الأنبياء كانوا قد تنبأوا بقدم «المسيح» وبالمعجزات، وبالتائج الطيبة التي يعود بها الإيمان على حياة المؤمنين، وقد أصبح بعض هذه الحجج عتيقاً لا يؤخذ به الآن، غير أن آخرها قد أخذ به «وليم جيمز»، على أن كل فيلسوف مسيحي ظل يأخذ الحجج كلها حتى قيام النهضة.

وإن بعض ما قاله «أوريجن» يستوقف النظر، فهو يقول إن السحرة يضرعون إلى «إله إبراهيم» دون علم منهم في الغالب بمن ذا يكون ذلك الإله، لكن هذه الضراعة لها قوة خاصة في ما يبدو، فالأسماء تلعب دوراً مهماً في السحر، فليس على حد سواء في السحر أن تسمي الله باسمه اليهودي أو المصري أو البابلي أو اليوناني أو البرهمي، بل إن الصيغ السحرية تفقد أثرها إذا تُرجمت، وأغلب الظن عندنا هو أن السحرة في ذلك العصر كانوا يستخدمون صيغاً يستمدونها من كل الديانات المعروفة، غير أنه إذا كان «أوريجن» على صواب، فإن الصيغ السحرية المستمدة من مصادر عبرية كانت أقواها فعلاً، ويزداد عجبنا بهذا الكلام من أوريجن، حين نراه يذكر أن موسى قد حرم أعمال السحر (16).

ومما يُقال إن المسيحيين لا ينبغي لهم أن يأخذوا بنصيب في حكومة الدولة، بل يكتفون بنصيبهم في «الأمّة الإلهية» أي «الكنيسة» (17)، وبالطبع قد طرأ على هذا المذهب بعض التغيير بعد عهد قنسطنطين، لكن جزءاً منه كان لم يزل باقياً، تراه متضمناً في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله»، فأدى هذا المذهب برجال الكنيسة إلى الوقوف موقفاً سلبياً إزاء الكوارث التي نزلت بالدولة في عصر سقوط الإمبراطورية الغربية، مع أنهم تراهم قد استخدموا مواهبهم العظيمة جداً في تنظيم الكنيسة وفي المناقشات اللاهوتية، وفي نشر الرهينة في الأديرة، ولا يزال بعض هذا قائماً إلى اليوم، إذ يعدّ معظم

الناس السياسة «دنيوية» ليست جديرة بالرجل إذا كان مقدساً حقاً. وتطورت حكومة الكنيسة تطوراً بطيئاً خلال القرون الثلاثة الأولى، ثم سارت في تطورها بعد ذلك بخطوات سريعة، وذلك بعد اعتناق قنسطنطين للمسيحية، فأضحى الأساقفة يُنتخبون انتخاباً شعبياً، وأصبح لهم بالتدريج نفوذ قوي على المسيحيين في مناطقهم، أما قبل قنسطنطين فقد كاد ألا يكون هناك أي صورة لحكومة مركزية على الكنيسة كلها، وازداد نفوذ الأساقفة في المدن الكبرى بفضل الصدقات، ذلك أن تصدُّق المؤمنين كان يتم على يد الأسقف، الذي كان في مستطاعه أن يعطي الصدقة للفقراء أو أن يحبسها عنهم، فنشأت طبقة من سواد الفقراء مستعدة أن تنفذ مشيئة الأسقف، ولما أصبحت الدولة مسيحية، أعطى الأساقفة مناصب قضائية وإدارية، وكذلك قامت حكومة مركزية - على الأقل في ما يختص بشؤون الدين، وقد غضب قنسطنطين بما كان بين الكاثوليك والآريين من عراك. ولما كان قد وقف في صف مسيحيين، فقد أراد لهم أن يكونوا موحدّين، ولكي يزيل من بينهم أسباب الخلاف، أمر بعقد «المجمع المسكوني» في «نيقية» الذي انتهى إلى صياغة «العقيدة النيقية»، وفي ما يختص بالخلاف مع الآريين، قرر قراراً للعصور كلها، وهو أن يؤخذ بوجهة النظر الأرثوذكسية، وكذلك انحسرت خلافات كثيرة فيما بعد، على هذا النحو، أي بانعقاد مجالس مسكونية، حتى انقسم الشرق والغرب، ورفض الجانب الشرقي أن يعترف بسلطة البابا، وعندئذ استحال انعقاد تلك المجالس.

وعلى الرغم من أن البابا هو، من الوجهة الرسمية، أهم فرد في «الكنيسة» لم تكن له سلطة على «الكنيسة» باعتبارها كلاً واحداً، إلا بعد ذلك بزمان طويل، ونمو السلطة البابوية نمواً تدريجياً موضوع غاية في الإمتاع، وسأتناوله بالبحث في فصول قادمة.

وقد أخفق المؤرخون في تفسير نمو المسيحية قبل قنسطنطين، كما اختلفوا في الدوافع التي دفعت قنسطنطين إلى اعتناق المسيحية، ويعلل «جيبون» ذلك بأسباب خمسة (18): أولاً: غيرة المسيحيين على دينهم غيرة لا تلين، بل غيرة لا تتسامح - إذا صحَّ لي أن أقول هذا التعبير - نعم إنهم قد استمدوا غيرتهم هذه من الديانة اليهودية، لكنهم طهروها من الروح الضيقة الأفق المجافية للامتزاج بالناس، مما أدى إلى نفور غير اليهود من اعتناق التشريع الموسوي، بدل أن يغروهم بالانضمام إليه.

ثانياً: القول بحياة آخرة قولاً أخذوا يصلحونه بكل طريقة ممكنة مما عسى أن يزيد هذا الرأي الهام وزناً وأثراً.

ثالثاً: ما نسب إلى المسيحيين الأولين من القدرة على أداء المعجزات.

رابعاً: أخلاق المسيحيين الخالصة المترمّنة.

خامساً: ما تتصف به الجمهورية المسيحية من وحدة ونظام، مما انتهى شيئاً

فشيئاً إلى تكوين «دولة» قائمة بذاتها، وأخذة في ازدياد قوتها، في قلب الإمبراطورية الرومانية».

ويمكننا قبول هذا التحليل بصفة عامة، ولكن بعد شيء من التعليق، أما السبب الأول، وهو الصلابة وعدم التسامح المأخوذان من اليهود، فيمكن قبوله قبولاً كاملاً، ولقد رأينا في عصرنا هذا فوائد التعصب في الدعاية، فالمسيحيون بصفة عامة آمنوا أنهم وحدهم أهل الجنة، وأن الكفار سينزل بهم في العالم الآخر أفضع ألوان العقاب، ولم يكن هذا الميل إلى التهديد مما يصف الديانات الأخرى التي كانت تنافس المسيحية السيادة في القرن الثالث، فَعُبَاد «الأم العظمى» - مثلاً - كانت لهم احتفالاتهم الدينية الخاصة - أعني احتفال التضحية بالثور Taurobolium - وهو شبيه بالتعميد في المسيحية، ولم يقولوا إن من لم يقيم بهذا الحفل الديني مصيره النار، ولنا أن نذكر القارئ ها هنا في عرض الحديث أن «التضحية بالثور» كانت عملية كثيرة النفقات، ففيها يذبح ثور ليسيل دمه على من يُراد إدخاله في الدين، وشعيرة كهذه أرسطقراطية، ومحال أن تكون قاعدة لدين يُراد به أن يضم سواد الشعب فقراءه وأغنياءه، أحراره وعبده، ففي أمثال هذه النواحي، كانت المسيحية متفوقة على منافساتها جميعاً.

وأما فكرة الحياة الآخرة، فقد كان الأورفيون أول من قال بها في الغرب، ثم أخذها عنهم الفلاسفة اليونان، نعم إن بعض الأنبياء العبرانيين قد بشروا ببعث الجسد، لكن يظهر أن اليهود قد تعلموا عن اليونان فكرة بعث الروح (19)، ولمذهب خلود الروح عند اليونان صورة شعبية تراها في المذهب الأورفي، وصورة للعلماء نراها في الفلسفة الأفلاطونية، ولما كانت الصورة الثانية معتمدة على حجج عسيرة الفهم، لم يكن مستطاعاً لها أن يتسع انتشارها بين أفراد الشعب، وليس بعيداً - مع ذلك - أن تكون الصورة الأورفية لمذهب الخلود قد أثرت أثراً بالغاً في اتجاه الرأي العام في الشطر المتأخر من العصور القديمة، وقد لا يكون تأثيرها هذا مقتصرأ على الوثنيين، ربما جاوزهم إلى اليهود والمسيحيين، ففي اللاهوت المسيحي عناصر كثيرة من الديانات التي تتميز بما يكتنفها من أسرار، سواء في ذلك الديانات الأورفية أو الآسيوية، والأسطورة الأساسية في هذه العناصر التي دخلت المسيحية من تلك الديانات، هي أسطورة الإله الذي يموت لينشر من جديد (20)، ولهذا فإنني أعتقد أن مذهب الخلود كان له أثر في نشر المسيحية أقل مما ظن «جيبون».

ولا شك في أن المعجزات قد لعبت دوراً كبيراً في الدعاية المسيحية، غير أنها في الشطر المتأخر من العصور القديمة، كانت شائعة شيوعاً عظيماً، ولم تكن تتميز بها ديانة دون أخرى، وليس من اليسير الهين أن ندرك السبب الذي جعل المعجزات المسيحية - في هذا التسابق بين الديانات - تظفر بإيمان عدد

من الناس أكبر مما ظفرت به معجزات أي عقيدة أخرى، وأعتقد أن «جيبون» قد فاته أمر غاية في الخطورة، وهو كون المسيحية لها «كتاب مقدس»، فالمعجزات التي كان المسيحيون يعتمدون عليها، قد ظهرت في زمن بعيد القدم، إذ ظهرت في أمة رأي القدماء فيها أمة محوطة بالأسرار، وكان ثمة تاريخ يُقال بحيث تطرد أجزاءه من «بداية الخلق» فصاعداً، وهو يروى كيف أن الله قد أتى بالعجائب المعجزة في كل عصر من العصور، قصّد بها إلى اليهود أولاً، ثم إلى المسيحيين، نعم إن المؤرخ الحديث لا يرتاب قط في أن التاريخ القديم للإسرائيليين أسطوري إلى حد كبير، لكنه لم يبدُ أسطورياً في أعين القدماء، فقد آمن القدماء بصدق رواية هوميروس عن حصار طروادة، وآمنوا كذلك بقصة روميولوس وريموس وما إلى ذلك: ولذا ترى «أوريجن» يتساءل، لماذا تصدق هذه الروايات، وترفض روايات اليهود؟ ولم يكن ثمة جواب منطقي على هذا السؤال، ولذلك كان من الطبيعي للناس أن يقبلوا معجزات «العهد القديم»، فإذا ما سلّم بها الناس، أصبح يسيراً عليهم أن يصدقوا معجزات العصر الذي جاء بعد ذلك في تتابع التاريخ، وخصوصاً ما يتعلق منها بالتفسير المسيحي لأقوال الأنبياء.

وليس من شك في أن أخلاق المسيحيين قبل قنسطنطين، قد كانت أسمى جداً من الأخلاق في أوساط الوثنيين، فكان المسيحيون يُضطهدون أحياناً، كما كانوا في معظم الأحيان في موقف الضعفاء بالنسبة إلى منافسيهم من الوثنيين، لكنهم آمنوا إيماناً قوياً بأن جزاء الفضيلة يكون في الجنة، وعقاب الإثم يكون في النار، وكانت مبادئهم الخلقية في ما يختص بالعلاقة الجنسية على درجة من الصرامة قلّ مثلها في العالم القديم، حتى لترى «بليني» يشهد لهم بعلو مستواهم الخلقي، مع أن مهمته الرسمية كانت اضطهادهم، ولئن ظهر بين المسيحيين بطبيعة الحال نفر من الوصوليين بعد دخول قنسطنطين في العقيدة المسيحية، إلا أن الأعلام من رجال الدين - مع استثناءات قليلة - قد ظلوا ثابتين على مبادئ خلقية لا تلين، وأعتقد أن «جيبون» على صواب حين ينسب لهذا المستوى الخلقي الرفيع أهمية كبرى، باعتباره سبباً من الأسباب التي أدت إلى انتشار المسيحية.

ويذكر «جيبون» لانتشار المسيحية سبباً آخر، وهو: «ما عرفت به الجمهورية المسيحية من وحدة ونظام»، وذلك في رأيي أهم الأسباب الخمسة التي يذكرها، فهو أهمها جميعاً من الوجهة السياسية، فنحن عن عالمنا الحديث قد ألفنا النظام السياسي (الذي يعتمد على تأييد الجماعات)، فترى السياسي يركن إلى تأييد جماعة الكاثوليك، غير أن هذا التأييد الجمعي من الكاثوليك يوازنه رأي جماعات منظمة أخرى، فإذا ما تقدم للرئاسة بالولايات المتحدة مرشح كاثوليكي كان في موقف الضعيف، بسبب معارضة البروتستانتين، لكننا لو فرضنا عدم وجود هذه المعارضة من جانب

البروتستنتيين، كان المرشح الكاثوليكي أقرب إلى النجاح من أي مرشح آخر، والظاهر أن هذا هو ما قصد إليه قنسطنطين، فقد كان لا بد من محاباة المسيحيين - باعتبارهم كتلة منظمة واحدة - لكي تظفر منهم بالتأييد، على حين كانت كل الفرق المعادية للمسيحيين، على غير نظام. وبالتالي لم يكونوا ذوي أثر من الوجهة السياسية، وربما أصاب «روستوفتسيف - Rostovtseff» في ما ذهب إليه من أن جانباً كبيراً من الجيش كان يدين بالمسيحية، فكان ذلك من أهم ما أثر في قنسطنطين، ومهما يكن من الأمر في ذلك، فقد كان للمسيحيين - حينما كانوا أقلية - نوع من النظام لم يكن مألوفاً لدى الناس حينئذ - وإن يكن قد بات اليوم مألوفاً - فأكسبهم هذا النظام نفوذاً سياسياً إذ جعل منهم جماعة متحدة لها قوة تضغط بها، دون أن تجد أمامها جماعات أخرى لها مثل قوتها الضاغطة بحيث تقف منها موقف المقاومة، وكان ذلك نتيجة طبيعية لتفردهم دون سواهم بالغيرة على دينهم، وكانت غيرتهم هذه إرثاً ورثوه عن اليهود.

وشاء سوء الحظ للمسيحيين أن يوجهوا هذه الحماسة في معاداة بعضهم بعضاً، حينما أصبحت لهم القوة السياسية، فقد كان ثمة عدد كبير من الزنادقة قبل قنسطنطين، لكن المتزمتين الدينيين لم تكن لديهم عندئذ وسيلة عقابهم، ولما أصبحت الدولة مسيحية، انفسح أمام رجال الكنيسة مجال الطيبات العظيمة وجاءتهم في صورة النفوذ والثروة، فكانت المناصب الكنسية يختار لها بالانتخاب الذي تحيطه المنازعات، فتتشب لذلك معارك بين اللاهوتيين، في سبيل المزايا الدنيوية، نعم إن قنسطنطين نفسه قد استطاع أن يحتفظ بدرجة من الحياد إزاء منازعات اللاهوتيين، إلا أن خلفاءه (إذا استثنينا جوليان المرتد عن الدين) كانوا بعد موته (337) يحابون الآريين محاباة تفاوتوا فيها قوة وضعفاً، ولبث الأمر كذلك حتى أعتلى العرش ثيودوسيوس سنة 379.

وبطل هذه الفترة من الزمن هو أثاناسيوس (حوالي 297 - 273) الذي لبث خلال حياته الطويلة أجراً مدافع عن أرثوذكسية كنسية نيقية.

وكانت الفترة الواقعة بين قنسطنطين و«مجمع خلقيدونية» (451) ذات طابع خاص، وذلك لما كان للاهوت من أهمية سياسية عندئذ. ففي تلك الفترة اهتز العالم المسيحي بمشكلتين قامتا على التتابع: الأولى هي مشكلة «الثالوث»، ما حقيقته؟ والثانية هي مبدأ التجسيد. وكانت أولى هاتين المشكلتين وحدهما هي التي احتلت المكانة الأولى في عهد «أثناسيوس»، فذهب «أريوس» - وهو كاهن سكندري مثقف - إلى أن «الابن» ليس معادلاً «للأب» بل مخلوق له، ولو قيل هذا الرأي في وقت سابق لذلك العهد، لأمكن ألا يثير معارضة شديدة، أما في القرن الرابع فقد كانت الكثرة الغالبة من رجال اللاهوت ترفضه، والرأي الذي كانت له السيادة آخر الأمر، هو القائل بتعادل «الأب»

و«الابن» وبأنهما من عنصر واحد بعينه، ومع ذلك «فالابن» و«الأب» «شخصان» متميزان، حتى لقد أُطلق على الرأي القائل بأنهما ليسا متميزين، بل هما جانبان مختلفان «لكائن» واحد، اسم الزندقة «السايبيلية» نسبة لمؤسسها «سابليوس»، وهكذا تحتم على الأرثوذكسية أن تسير في طريق ضيق: فأولئك الذين بالغوا في إبراز صفة التميز بين «الأب» و«الابن» كانوا مهددين بخطر الاتهام «بالآرية»، (نسبة إلى أريوس) وأولئك الذين بالغوا في إبراز وحدانية «الأب» و«الابن» كانوا مهددين بخطر الاتهام بالزندقة «السايبيلية».

وجاء «مجمع نيقية» (325) فهاجم مبادئ «أريوس» بأغلبية ساحقة، وتقدم كثيرون من رجال اللاهوت باقتراحات مختلفة لتعديل تلك المبادئ، وكانت تلك الاقتراحات تصادف القبول عند الأباطرة، فليث «أثاناسيوس» - الذي ظل أسقف الأسكندرية من 328 حتى وفاته - محكوماً عليه بالنفي المتصل، بسبب دفاعه الحار عن أرثوذكسية نيقية، وكان له أتباع كثيرون في مصر، التي لبثت إبان قيام هذه المشكلة، تؤيد آراءه تأييداً لا انحراف فيه، وإنه لما يدعو إلى العجب أن يعود الشعور القومي إلى الظهور (أو على الأقل الشعور الإقليمي) الذي خيل للناس أنه زال منذ الغزو الروماني، وأن تجيء عودة ذلك الشعور إبان جدلٍ لاهوتي، فالقسطنطينية وآسيا كانتا تميلان إلى النزعة الآرية، وتعصبت مصر في تبعيتها لأثاناسيوس، وتمسك الغرب تمسكاً شديداً بمراسيم «مجمع نيقية»، وبعد أن فرغ الناس من مشكلة «أريوس» احتدمت مشكلات جديدة من النوع نفسه تقريباً، تعصبت فيها مصر تعصباً سار بها في طريق، وتعصبت سوريا تعصباً سار بها في طريق آخر، وكانت هذه الألوان من الزندقة - التي لقيت اضطرهاً من المتمسكين بأصول الدين - خطراً يهدد وحدة الإمبراطورية الشرقية، ومهدت السبيل للفتح الإسلامي، وليس في الحركات الانفصالية ذاتها شيء من غرابة، إنما الغرابة أن ترتبط هذه الحركات بمشكلات لاهوتية غاية في الدقة والتعقيد.

وكان الأباطرة - من 335 إلى 378 - يؤيدون آراء «أريوس» مع تفاوت بينهم في قوة التأييد أو ضعفه، وذلك ما استطاعوا إلى ذلك التأييد سبيلاً من الجراءة، ما عدا «جوليان المارق على الدين» (361 - 363) الذي وقف موقف الحياد باعتباره وثنياً، فلم يؤيد فريقاً دون فريق في المنازعات الداخلية الناشئة بين المسيحيين، وأخيراً جاء الإمبراطور ثيودوسيوس، ومال بتأييده كله (379) نحو الكاثوليك، وبهذا تم لهم النصر كاملاً في أرجاء الإمبراطورية كلها، ولقد سلخ القديس أمبروز، والقديس جيروم، والقديس أوغسطين - الذين ستنناولهم بالبحث في الفصل التالي - سلخوا معظم حيواتهم في هذه الفترة التي شهدت فوز الكاثوليك بالنصر، على أن ذلك النصر قد أعقبه في الغرب سيادة مذهب أريوس مرة أخرى، وهي سيادة فرضها القوط والواندال، الذين

اقتسموا في ما بينهم غزو الجزء الأكبر من الإمبراطورية الغربية، ودام سلطانهم نحو قرن من الزمان، ثم جاء في ختامه جوستينيان واللومبارديون والفرنجة فأزالوا عنهم ذلك السلطان، وكان جوستينيان والفرنجة - ثم اللومبارديون بعدئذ - من الأرثوذكس. وهكذا ظفرت العقيدة الكاثوليكية بالنصر المحقق آخر الأمر.

(14) أو ربما يكون القائل مؤلف إحدى الرسائل التي تنسب إلى القديس بولس، الرسالة إلى أهل كورنثوس، إصحاح 2، 8.

(15) «أوريجن» وكتاب «الرد على سلسوس» ج1، فصل2.

(16) نفس المصدر السابق ج1، فصل 26.

(17) نفس المصدر السابق ج8، فصل 7.

(18) اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها، الفصل الخامس عشر.

(19) انظر كتاب «الديانة العبرية» لمؤلفيه Robinson, Oesterley.

(20) انظر كتاب «ديانات الأسرار والمسيحية» لمؤلفه Angus.

الفصل الثالث ثلاثة من أساتذة الكنيسة

أربعة رجال يُطلق عليهم «أساتذة الكنيسة الغربية» هم: القديس أمبروز، والقديس جيروم، والقديس أوغسطين، والبابا جريجوري الأعظم، والثلاثة الأولون من هؤلاء ينتمون إلى عصر واحد، أما الرابع فقد عاش في عصر متأخر، وسأعرض في هذا الفصل صورة لحيوات الثلاثة الأولين وعصرهم، على أن أعود في فصل تال فأبسط آراء القديس أوغسطين، الذي هو من وجهة نظرنا أهم الثلاثة جميعاً.

ازدهرت حياة «أمبروز» و«جيروم» و«أوغسطين» في الفترة القصيرة التي وقعت بين انتصار الكنيسة الكاثوليكية في الإمبراطورية الرومانية، وبين غزوات البرابرة، وكانوا كلهم في عهد الشباب حين كان «جوليان المارق» ممسكاً بزمام الحكم، وعاش «جيروم» عشرة أعوام بعد نهب روما على أيدي القوط بزعامة «ألارك»، وعاش أوغسطين إلى أن قام الوندال بغارتهم في أفريقيا، ومات لما كان الوندال يحاصرون «هبو» التي كان هو أسقفاً عليها، ولم يكد ينقضي زمن «أمبروز» و«جيروم» و«أوغسطين» حتى أصبح البرابرة سادة على إيطاليا وأفريقيا، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل أصبح هؤلاء السادة من الزنادقة المعتنقين لمذهب أريوس، وتدهورت المدينة مدى قرون، بحيث لم تستطع البلاد المسيحية أن تعود من جديد فتنجب رجالاً يجارون أمبروز وجيروم وأوغسطين في العلم والثقافة، إلا بعد ألف عام تقريباً، ولبت أمبروز وجيروم وأوغسطين خلال العصور المظلمة والعهد الوسيط مرجعاً يوثق به، فهم الذين حددوا الأوضاع التي صبت الكنيسة في قالبها، أكثر مما صنع أي رجل آخر في هذا السبيل، فنقول على وجه التقريب إن «القديس أمبروز» هو الذي حدد لرجال الدين فكرتهم عن العلاقة بين الكنيسة والدولة، وقدم «القديس جيروم» للكنيسة الغربية إنجيلها اللاتيني، وكان لها حافز كبير نحو الرهينة في الأديرة، وأما «القديس أوغسطين» فهو الذي صاغ للكنيسة لاهوتها الذي ظل حتى «الإصلاح الديني»، وكذلك صاغ شطراً كبيراً من الآراء التي اعتنقها فيما بعد لوثر وكالفن، ولن تجد إلا رجالاً قلائل بزوا هؤلاء الأساتذة الثلاثة في مدى تأثيرهم في مجرى التاريخ، فالمبدأ الذي أخذ به «القديس جيروم» موقفاً من حيث استقلال الكنيسة بالنسبة إلى

الدولة العلمانية، كان مبدأً جديداً انقلابياً، ساد حتى حركة «الإصلاح الديني»، ولما جاء «هوبز» في القرن السابع عشر، وجعل يسدد إليه نقده، فإنما كان يوجّه حججه إلى «القديس أمبروز» قبل أي إنسان آخر، وكذلك كان «القديس أوغسطين» في المقدمة في المناقشات اللاهوتية التي احتدمت إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر، فالبروتستنت والجانسينيون يدافعون عنه، والكاثوليك الأرثوذكس يهاجمونه.

كانت ميلان - التي كان «أمبروز» أسقفاً عليها - هي عاصمة الإمبراطورية الغربية في أواخر القرن الرابع، فكانت واجبات «أمبروز» تقتضيه الاتصال الدائم بالأباطرة، الذين كان يتحدث إليهم عادة كما يتحدث الند مع أنداده، بل كان يتحدث إليهم أحياناً حديثاً أعلى مع من هو أدنى منه، وعلاقاته بالبلاط الإمبراطوري تصور لنا تبايناً بين طرفين، يتسم به ذلك العهد: فبينما كانت الدولة ضعيفة عاجزة، يحكمها أنانيون لا مبدأ لهم، ولا تسير قط على سياسة اللهم إلا ما تمليه الضرورات العاجلة الناشئة مع الظروف الطارئة، كانت الكنيسة قوية قادرة، يقودها رجال على استعداد بتضحية كل مصلحة شخصية في سبيل صالحها، وتحدها سياسة بعيدة المدى، بلغت من بعد المدى حداً قرر لها النصر مدى ألف عام تلت، نعم إن التعصب الديني والاعتقاد في الخرافة قد حد من قيمة هذه المزاي، لكن التعصب والخرافة كانا - في ذلك العصر - شرطين لا مندوحة عنهما لأي حركة إصلاحية تريد النجاح.

كانت كل الفرص سانحة أمام «القديس أمبروز» لكي يحرز نجاحاً في خدمة الدولة، فقد كان أبوه - واسمه أمبروز كذلك - يشغل منصباً سامياً، منصب عميد الغال. والأرجح أن يكون القديس قد وُلد في «تريفيس» وهي مدينة ذات حامية عند الحدود، حيث كانت تعسكر الفرق الرومانية لتذود الجرمان عن البلاد، ولما بلغ الثالثة عشرة من عمره، نقلوه إلى روما حيث رُبِّي تربية جيدة، تشتمل على أساس متين في اللغة اليونانية، ولما شب أخذ في دراسة القانون، فأصاب فيه نجاحاً عظيماً، وفي عامه الثلاثين عُيِّن حاكماً على «لجيوريا» و«إيمليا»، ومع ذلك فلم تمض عليه أربعة أعوام حتى استدبر مناصب الحكومة العلمانية، وأصبح أسقفاً على ميلان برغبة أجمع عليها الشعب، ففاز بهذا المنصب على منافس له من أتباع مذهب أريوس، وعندئذ تصدق بكل متاعه الدنيوي على الفقراء، وخصّص كل ما تبقى له من حياته في خدمة الكنيسة، حتى لقد كان يتعرّض أحياناً في سبيل ذلك إلى خطر شخصي جسيم، وليس من شك في أن اختياره لهذا الطريق في حياته لم يكن الحافز إليه دوافع دنيوية، ومع ذلك، فلو كانت الدوافع الدنيوية هي التي حفزته إلى اختيار هذا الطريق، لكان ذلك منه تصرفاً حكيماً، فقد كان يستحيل عليه إذ ذاك أن يجد في «الدولة» - حتى لو ظفر فيها بمنصب الإمبراطور - مجالاً فسيحاً يبدي فيه مواهبه السياسية الإدارية، كالمجال الذي وجدته في

تصريفه لواجباته الكنسية.

وكان الإمبراطور في الغرب إبان التسعة الأعوام الأولى من أسقفية أمبروز، هو «جراتيان» الذي كان كاثوليكياً فاضلاً، لكنه كان قليل العناية بكل شيء إذا اتجه بعنايته كلها إلى الصيد فأهمل شؤون الحكم، واغتيل آخر الأمر، وخلفه في معظم أجزاء الإمبراطورية الغربية مغتصب للعرش اسمه «ماكسيموس» أما في إيطاليا فقد خلفه أخوه الصغير «فالتينيان الثاني» الذي كان لم يزل صبياً، فتولت أمه «يوستينا» السلطة الإمبراطورية أول الأمر، وهي أرملة الإمبراطور «فالتينيان الأول»، ولمّا كانت تعتنق مذهب أريوس، فقد كان لا مناص من قيام النزاع بينها وبين القديس أمبروز.

ولقد كتب القديسون الثلاثة الذين تناولهم بالبحث في هذا الفصل عدداً لا يحصى من الرسائل، بقي لنا منها شيء كثير، ولذا فنحن نعلم عنهم أكثر مما نعلمه عن أي من الفلاسفة الوثنيين وأكثر مما نعلمه عن سائر رجال الكنيسة في العصور الوسطى - ما عدا نفرأ قليلاً - فقد كتب القديس أوغسطين رسائل لعدد كبير جداً من الناس، كان معظمها يدور حول المذهب الديني أو حول تنظيم الكنيسة، وأما رسائل القديس جيروم فمعظمها موجه إلى سيدات، يتقدم إليهن بالنصح في كيف يحتفظن بالبكاره، وأما القديس أمبروز، فأهم رسائله وأمتعها موجه إلى أباطرة، ينبئهم فيها كيف قصرُوا عن أداء واجباتهم في هذا أو ذاك من الأمور، وأحياناً كان يرسل لهم الرسائل مهنتاً إياهم على أدائهم لتلك الواجبات.

وكان أول موضوع عام تناوله أمبروز، هو مسألة المذبح وتمثال النصر في روما فقد كانت الوثنية أطول بقاء بين أسرات أعضاء الشيوخ في العاصمة، منها في أي مكان آخر، وكانت الديانة الرسمية في أيدي كهنة أرسطراطيين، فارتبطت بالعزة الإمبراطورية التي كان يشعر بها غزاة العالم، وكان تمثال النصر في مجلس الشيوخ قد أزاله قنسطنطيوس بن قنسطنطين، ثم استرده جوليان الپارق على الدين، وعاد الإمبراطور جراتيان من جديد فأزال التمثال، وعندئذ تألف وفد من أعضاء مجلس الشيوخ، برئاسة «سيماخوس» عمدة المدينة، ليطالب بإعادة التمثال إلى مكانته مرة أخرى.

كان «سيماخوس» - الذي لعب كذلك دوراً في حياة أوغسطين - عضواً ممتازاً في أسرة ممتازة - كان غنياً أرسطراطياً ووثنياً، نفاه «جراتيان» من روما سنة 382 لاحتجازه على إزالة تمثال النصر، لكن نفيه لم يطل، إذ كان عمدة على المدينة سنة 384، وهو جد «سيماخوس» الذي كان والداً لزوجته «بويثيوس» والذي كان علماً بارزاً إبان حكومة «ثيودورك».

احتج أعضاء الشيوخ المسيحيون، واستطاعوا بمعونه «أمبروز» والبابا «داماسوس» أن يأخذ الإمبراطور برأيهم، فلما مات «جراتيان» الإمبراطور، تقدم «سيماخوس» وأعضاء الشيوخ الوثنيون بطلب إلى الإمبراطور الجديد

«فالتنينان الثاني» سنة 384 ميلادية، فكتب «أمبروز» إلى الإمبراطور رسالة يحاول بها أن يقاوم الوثنيين في رغبتهم، قائلاً له إنه كما يجب على الرومان جميعاً أن يقدموا خدماتهم العسكرية إلى مليكهم، فكذلك يجب عليه هو (الإمبراطور) أن يقدم خدماته لله القدير ⁽²¹⁾، ويقول «لا تسمحن لأحد أن يستغل صغر سنك، فإذا كان من يطالبك بذلك كافراً، فليس من الصواب أن يغل عقلك بأغلال خرافية، بل عليه أن يعلمك ويهديك بحماسته كيف ينبغي لك أن تكون أنت كذلك غيوراً على الديانة الحقّة، لأنه يدافع عن الضلّالات بكل ما يصاحب الحق من قوة العاطفة». ويقول إن اضطرار الإمبراطور أن يحلف اليمين عند مذبح وثن من الأوثان، ضرب من ضروب الاضطهاد في رأي المعتقد للمسيحية، فلو كان الأمر متعلقاً بقضية مدنية، لاحتفظ الطرف الثاني من طرفي القضية بحقه في الرد، لكنها قضية دينية، وهأنذا - أنا الأسقف - أطلب بحقي... فلو صدرت الأوامر بغير ذلك، فلا ريب في إننا - نحن الأساقفة - يستحيل علينا أن نحتمل ذلك احتمالاً دائماً ثم نغضى عنه، نعم قد يجوز لك أن تأتي إلى الكنيسة بعدئذ، لكنك لن تجد هناك قسيساً، كلا ولا أحد هناك يقاومك». (الرسالة السابعة عشرة).

وتشير الرسالة التالية إلى أن مخصصات الكنيسة تحقق أغراضاً لم تحققها قط أموال المعابد الوثنية «فأملاك الكنيسة هي أملاك الفقراء، فليعدوا كم أسيراً دفعت معايدهم الفدية عنه، وأي طعام تقدموا به صدقة للفقراء، وإلى من - ممن أصابهم النفي - قد أعدوا وسائل العيش»، تلك كانت حجة منه مثقلة بالنبا، وهي حجة يؤيدها كل التأييد ما كان المسيحيون يؤدونه فعلاً من حسن الصنيع.

وكسب «القديس أمبروز» الموقف بدفاعه، لكن إمبراطوراً آخر جاء بعد ذلك، هو «بوجينيوس» - فوقف في جانب الوثنية، وأعاد المذبح والتمثال، ولم ينته الأمر نهاية حاسمة في صالح المسيحيين إلا بعد هزيمة «بوجينيوس» أمام «ثيودوسيوس» سنة 394.

كان الأسقف بادئ ذي بدء على صفاء تام مع البلاط الإمبراطوري فأرسل موفداً سياسياً إلى غاصب العرش «ماكسيموس» الذي حُشي من إمكان تفكيره في غزو إيطاليا، لكن لم يمض على ذلك الصفاء زمن طويل، حتى نشب خلاف شديد في أمر مشكّلة اختلف فيها الرأي، فقد طلبت «الإمبراطورة يوستينا» - باعتبارها من أتباع مذهب أريوس - أن تخصص كنيسة في ميلان إلى أتباع ذلك المذهب، فرفض «أمبروز» هذا الطلب، ووقف الشعب إلى جانبه، واحتشدوا في جموع ضخمة في ساحة القضاء، فأرسل جنود قوطيون من أشياخ الآرية ليأخذوا بناصية الموقف، لكنهم هنالك تأخروا مع الشعب، ويقول الأسقف في رسالة حامية بعث بها إلى أخته (الرسالة العشرون) ما يلي: «جاءني الأمراء ورجال القضاء واستحثوني على

أن أمر بتسليم ساحة القضاء لأولي الأمر تسليماً سريعاً، قائلين إن الإمبراطور في ذلك إنما يباشر حقوقه، ما دام كل شيء خاضعاً لسلطته، فأجبتهم بأنه لو كان يطلب مني شيئاً أملكه، مثال ذلك أن يطلب أرضي أو مالي أو أي شيء من هذا القبيل مما أملك، لما رفضت، على الرغم من أنني قد وهبت ذلك كله إلى الفقراء، لكن الأشياء التي يملكها الله ليست خاضعة لسلطة الإمبراطور، «لو كنت تطلب أرضاً ورثتها، فهناك ما تطلبه، وإذا طلبت جسدي فلن أمتنع عن السير فوراً معك، هل تريد أن تصفدني بالأغلال أو أن تقذف بي في فم الموت؟ إن ذلك متعة لي، عندئذ لن تراني أدافع عن نفسي بجموع من الناس، كلا ولن أتشبث بمذابح القرايين صارعاً لك أن تبقي على حياتي، بل إنني لأزداد سروراً بأن أقدم أنا نفسي ضحية في سبيل تلك المذابح، الحق أنني صعقت فزعاً حين علمت أن رجالاً مسلحين قد أرسلوا للاستيلاء على ساحة القضاء (من أيدي الشعب) خشية مني أن تقع مذبحه إذا ما أصر الشعب على الدفاع عن تلك الساحة التي ازدحموا بها، وعندئذ تصاب المدينة كلها بالسوء، ودعوت الله ألا يبقيني حياً بعد خراب مدينة عظيمة كهذه، بل قد يعم الخراب فيشمل إيطاليا بأسرها».

ولم يكن الأسقف مغالياً في مخاوفه هذه، لأنه لم يكن بعيداً على الجند القوطيين أن يغوصوا في وحشية غاشمة كما فعلوا بعد ذلك بخمسة وعشرين عاماً. في حادثة انتهاب روما.

وكانت قوة «أمبروز» قائمة على أساس من تأييد الشعب، وقد اتهم بإثارتهم فأجاب: «كان في مستطاعي ألا أثيرهم، لكن الله وحده هو القادر على تهدئتهم». ويقول إن أحداً من أتباع مذهب أريوس، لم يجرؤ على التقدم، لأن جموع الناس لم يكن بينهم رجل واحد من أتباع الآرية، ولقد صدرت له الأوامر رسمياً أن يسلم ساحة القضاء، وأمر الجنود باستعمال القوة لو دعت الضرورة إليها، لكنهم في النهاية أبوا أن يستعملوا القوة كما أمروا، واضطر الإمبراطور إلى التسليم، وبهذا اكتسبت معركة عظيمة في كفاح كان مرماه أن تستقل الكنيسة، وقال «أمبروز» مؤكداً بأن «الدولة» لا بد لها في بعض الأمور من الخضوع «للكنيسة» وبهذا دعم مبدأ جديداً لا تزال له أهميته حتى يومنا هذا.

وبعدئذ وقع الخلاف بينه وبين «الإمبراطور ثيودوسيوس» فقد أحرق معبداً لليهود، وقرر «أمير الجانب الشرقي» بأن المعبد إنما أحرق بتحريض من الأسقف القائم على الحي الذي يقوم فيه المعبد، فأمر الإمبراطور أن ينزل العقاب بمن ارتكبوا الفعل، وأن يكلف الأسقف لإلثم بإعادة بناء المعبد اليهودي، ها هنا وقف «القديس أمبروز» فلا هو سلم بإشراك الأسقف في تدبير الإحراق ولا هو أنكره، لكنه كره من الإمبراطور أن يبدو مؤيداً لليهود على المسيحيين، فماذا يحدث لو رفض الأسقف أن يطيع ما أمر به؟ إنه

سيصبح شهيداً لو استمسك برفضه، أو مارقاً على الدين لو استسلم، ثم ماذا يكون لو قرر «الأمير» أن يعيد بناء المعبد اليهودي بنفسه على حساب المسيحيين؟ في مثل هذه الحالة سيكون للإمبراطور «أمير» خارج على الدين، وستنفق أموال المسيحيين في تأييد الكفر: فهل نفسح مكاناً لكفر اليهود - إذاً - على حساب «الكنيسة»؟ وهل ننقل الميراث الذي ورثه المسيحيون بفضل المسيح، لنملاً به خزائن الكفار؟»، ثم يمضي فيقول: «لكن ربما كان حافزك إلى ذلك هو استتباب النظام أيها الإمبراطور، إذا فقل لي أيهما في رأيك أعظم شأنًا: مظهر من نظام أم قضية الدين؟ إنه لا مندوحة عن مسابرة الأحكام للدين، ألم يبلغك أيها الإمبراطور أنه لما أمر «جوليان» بإعادة بناء «معبد أورشليم»، أحرق في النار أولئك الذين كانوا يزيلون الأنقاض؟».

فليس من شك في أن رأي «القديس أمبروز» هو ألا يعاقب على تدمير معابد اليهود بأي حال من الأحوال، وذلك مثل بين كيف أخذت «الكنيسة» تحرض على كراهية الساميين بمجرد استيلائها على قوة السلطان. وتلا ذلك نزاع بين «إمبراطور» و«قديس»، فكان الموقف مشرفاً للثاني منهما، ذلك إنه حدث في سنة 390 ميلادية، حين كان «ثيودوسيوس» في ميلان، إنه قتل الغوغاء في «تسالونيك» قائد الحامية، فلما نمت الخبر إلى «ثيودوسيوس» طار صوابه من الغضب، وأمر بانتقام فطبع، فجمع الشعب في ميدان من المدينة، وانقض الجند على الناس، فذبحوا منهم سبعة آلاف، على الأقل، في مذبحه لم يكن يميز فيها بين إنسان وإنسان، وعندئذ أرسل «أمبروز» - الذي كان قد حاول أن يصرف الإمبراطور عن عزمه ولم يفلح - رسالة إلى الإمبراطور تفيض بالشجاعة العظيمة، أقامها على نقطة أخلاقية خالصة، وللمرة الأولى والأخيرة، جاءت رسائله خلواً من مسالة اللاهوت وقوة «الكنيسة»، قال فيها: «حدث ما حدث في مدينة التسالونيين، مما لا نجد له مثيلاً في ما بين أيدينا من مدونات التاريخ، وهو ما لم أستطع منع حدوثه، نعم ما قلت عنه مراراً قبل وقوعه، حينما رجوت ألا يقع، إنه سيكون أفضع الفظائع».

إن داود قد اقترف الإثم مرة بعد مرة، ثم اعترف بخطيئته تائباً⁽²²⁾. فهلا صنع «ثيودوسيوس» مثل ما صنع داود؟ ويقرر «أمبروز» قراراً بقوله: «لا أستطيع أن أقدم القربان إذا اعتزمت الحضور، أم هل يكون الفعل الذي يحرم بعد إراقة دم شخص واحد بريء، حلالاً بعد إراقة دماء ناس كثيرين؟ إنني لا أظن ذلك».

وكان أن تقدم الإمبراطور بتوبته، وقدم الكفارة علناً في كاتدرائية ميلان بعد أن جرد من رمز سلطانه، ولم يحدث أن نازع «أمبروز» في شيء منذ ذلك اليوم حتى وافته منيته سنة 395.

وبينما كان «أمبروز» ممتازاً كرجل سياسي، كنت تراه في نواح أخرى لا يزيد على رجل يمثل العصر الذي يعيش فيه، فكتب - كما كتب غيره من المؤلفين من رجال الكنيسة - رسالة في الثناء على الاحتفاظ بالبكارة، ورسالة أخرى يحط فيها من شأن زواج الأراامل، ولما وقع اختياره على موضع معين تقام فيه كاتدرائيته الجديدة، كشف من ذلك الموضوع عن هيكلين عظيمين (قبل إنه علم بوجودهما في أحد أحلامه) فجاء كشفاً نافعاً، ووجد أنهما يأتيان بالمعجزات، وأعلن أنهما هيكلان لشهيدين، وهو يذكر غير ذلك من المعجزات في رسائله، بكل ما كان يتسم به عصره من سذاجة في سرعة التصديق، وقد كان «أمبروز» أقل من «جيروم» في قدرته العلمية، وأدنى من «أوغسطين» في الفلسفة، أما في السياسة فقد كان السياسي الذي عرف بمهارته وشجاعته أن يوحد سلطة «الكنيسة»، ولذا فهو يعد سياسياً من الطراز الأول.

وأما «جيروم» فأشهر ما يُعرف به إنه المترجم الذي أخرج النسخة الشعبية للإنجيل، التي لا تزال حتى يومنا هذا هي الصورة الكاثوليكية الرسمية للكتاب المقدس، فالى عهده كانت «الكنيسة الغربية» تعتمد في «العهد القديم» أكثر ما تعتمد، على ترجمات مأخوذة من «الترجمة السبعينية للتوراة» وهي ترجمات كانت تختلف عن الأصل العبري في نقط مهمة، فقد رأينا كيف اعتقد المسيحيون بأن اليهود قد أخذوا - منذ نشأة المسيحية - يشوهون في النص العبري للتوراة، في المواضع التي بدت لهم كأنما تنبئ بقدم «المسيح» وهو رأي دل البحث العلمي الرصين على أنه باطل، وقد رفض «جيروم» الأخذ بهذا الرأي رفضاً قاطعاً، وقبل معاونة الأقباط اليهود التي قدموها له سراً خوفاً من طوائف اليهود، وقال دفاعاً عن نفسه ضد نقد المسيحيين له: «ليسأل اليهود كل من تحدثه نفسه أن ينقد شيئاً في هذه الترجمة». ولقد قوبلت ترجمته أول الأمر لقاءً كريهاً بسبب قبوله للنص العبري على الصورة التي عدها اليهود صورة صحيحة، لكن ترجمته لم تلبث أن شقت طريقها، وقد يرجع ذلك إلى حد ما إلى تأييد القديس أوغسطين لها في جملتها، وكان هذا العمل من «جيروم» عملاً عظيماً، وهو ينطوي على كثير من نقد النصوص.

وُلد «جيروم» سنة 345 - بعد «أمبروز» بخمس سنين - في مدينة تسمى «ستريدون» التي لا تبعد كثيراً عن «أكويليا». وقد أصيبت «ستريدون» بالدمار على أيدي القوط سنة 377، وكانت أسرته ميسورة العيش لكنها لم تكن بالغنية، وفي سنة 363 قصد إلى روما حيث درس البلاغة واقترب الخطيئة، وبعد أن ارتحل في أرجاء الغال، ألقى عصاه في «أكويليا» وأصبح من الزاهدين، وأنفق السنوات الخمس اللاحقة لذلك راهباً في صحراء سوريا، فكانت حياته إبان مقامه في الصحراء حياة توبة صارمة يكفر بها عما اقترب، كانت حياة دموع وآلام يعقبها فترات من النشوة الروحية، ثم كانت حياة

تعاودها الذكريات المغرية بالغواية عن الحياة الرومانية، وقد أقام في كهف، يجمع قوته بنفسه، ويرتدي ثوباً من الحلفاء⁽²³⁾. وبعد هذه الفترة من حياته، سافر إلى القسطنطينية، وأقام في روما ثلاثة أعوام، حيث أصبح صديقاً للبابا «داماسوس» ومرشداً له، وكان ما لقيه من تشجيع «البابا داماسوس» هو الذي دفعه إلى ترجمة الإنجيل.

كان «القديس جيروم» رجلاً كثير الاشتباك في المعارك، فاشتبك مع «القديس أوغسطين» حول سلوك «القديس بطرس» وهو سلوك تشوبه بعض الشائبات من الريبة، إذا اعتمدنا في وصفه على رواية «القديس بولس» في «الغلاطيين - الجزء الثاني»، وخاصم صديقه «رفينوس» بسبب اختلافهما في «أوريجن»، وكان عنيفاً في مقاومته لـ«بلاجيوس» إلى الحد الذي حفز نغراً من الغوغاء التابعين لـ«بلاجيوس» إلى مهاجمة دير، والظاهر إنه بعد موت «داماسوس» اشتبك في خلاف مع البابا الجديد، وأثناء إقامته في روما، كان قد اتصل بسيدات كثيرات ممن جمعن بين الأرستقراطية والتقوى، وقد حمل بعضهن على اصطناع حياة الزهد، فكره البابا الجديد هذا المسلك من «جيروم»، وشارك البابا في كرهه كثيرون من أهل روما، فمن أجل هذا، وغيره من الأسباب، غادر «جيروم» روما قاصداً إلى بيت لحم، حيث أقام من 386 حتى وافاه الأجل سنة 420.

وبين من استطاع تحويلهن من النساء الممتازات، سيدتان جديرتان بالانتباه بصفة خاصة: وهما الأرملة «بولا» وابنتها «يوستوخيوم»، فكلتاها قد صحبته في رحلته المتعرجة الطويلة إلى بيت لحم، وقد كانتا من أعلى طبقة في طائفة الأشراف، ولا يسعك إلا أن تحس شيئاً من روح التعالي في موقف «القديس جيروم» منهما، ولما ماتت «بولا» ودفنت في بيت لحم، أنشأ «جيروم» المقطوعة الآتية لتكتب على قبرها: ابنة سيبو ترقد في هذا الجذث وهي سليلة أسرة بولس التي طبقت شهرتها الخافقين هي غصن من أرومة «جراتش» - وهي في نسل أجامنون درة لامعة

ها هنا ترقد السيدة بولا، التي أحبها

والداها حباً شديداً، وابنتها هي «يوستوخيوم»، وهي أول سيدات الرومان.

اللائي اخترن المشقة وقصدن إلى بيت لحم في سبيل المسيح⁽²⁴⁾.

وبعض رسائل «جيروم» إلى «يوستوخيوم» تستوقف النظر بغرابتها، فهو ينصحها بالاحتفاظ ببيكارتها، ويجعل نصحه لها في هذا الصدد مفصلاً صريحاً، غاية في التفصيل والصراحة، فهو يشرح المعنى التشريحي الدقيق لبعض العبارات التي وردت في «العهد القديم» في هذا الموضوع، واكتفت بالتلميح دون التصريح، وتراه في مدحه للذائد الحياة في الأديرة، يستخدم ضرباً من

التصوف الغزلي، فالراهبة عروس المسيح، وقد أشيد بهذا الزواج في «نشيد سليمان»، وهو يبعث لأمها برسالة مهمة، كتبها حين أخذت الابنة العهد على نفسها: «أنت غاضبة منها لأنها اختارت أن تكون زوجة لملك (يقصد المسيح) بدلاً أن تكون زوجة لأحد الجنود؟ لقد خلعت عليك ميزة كبرى، لأنك الآن قد أصبحت حماة للإله» (25).

ويقول لـ«يوستوخيوم» نفسها في الخطاب نفسه (رقم 22) ما يأتي: «احرصي أبد الدهر على أن تكون لغرفتك حرمة تحرسك، احرصي أبد الدهر على أن يلاعبك «العريس» داخل غرفتك، هل تؤدين الصلاة؟ إنك في الصلاة تتحدثين إلى «العريس»، هل تقرئين؟ إنه في القراءة يتحدث إليك: إنه إذا ما أخذك النعاس، أتاك من خلفٍ ووضع يده خلال ثقب الباب، وعندئذ سيهتز له قلبك، فستستيقظين لتقولين: «إنني نشوانه من الحب» وعندئذ سيجيبك قائلاً: «إن بستاناً مستوراً هو بمثابة أختي وعروسي، إنها ينبوع مصون (في هذه الغرفة) ونافورة مختومة».

وهو يشرح في الخطاب نفسه كيف أنه بعد أن قطع صلته بأقربائه وأصدقائه، «وبما هو أصعب على النفس من هؤلاء وأولئك، وأعني انقطاعي عن الطعام الشهوي الذي كنت قد تعودته» فإنه لم يحتمل رغم ذلك كله أن يتنازل عن حرته، فنقلها معه إلى الصحراء: «وهكذا رغم ما كنت فيه من شقاء، كنت أصوم بغية شيء واحد، وهو أن أتمكن بعدئذ من قراءة شيشرون»، وبعد أن أقضى أياماً وليالي في تأنيب نفسه، كان يعود فيسقط مرة أخرى ويقراً «بلوتوس»، وبعد هذه القراءة كلها، بدا له أسلوب الأنبياء «قبيحاً منقراً» وأخيراً رأى في الحلم وهو محموم، أن المسيح سأله يوم الحساب من ذا عساه أن يكون، فأجابه بأنه مسيحي، وعندئذ جاءه الجواب على جوابه يقول: «إنك كاذب، فأنت من أتباع شيشرون لا المسيح». وأمر به بعدئذ أن يضرب بالسياط وأخيراً صاح «جيروم» من حلمه قائلاً: «مولاي، إذا أبقيت عندي بعد اليوم كتباً دنيوية، أو إذا قرأت بعد اليوم مثل هذه الكتب، فقد أنكرتك». ثم يضيف إلى ذلك قوله: «إن هذا لم يكن نعاساً ولا كان حلماً فارغاً» (26).

وظل بعد ذلك بضعة أعوام يدخل في رسائله قليلاً من المقتطفات المستمدة من الأدب القديم، غير إنه ما قضى على هذه الحال فترة معينة حتى انتكس مرة أخرى إلى أشعار اقتبسها من «فيرجيل» و«هوراس»، بل ومن «أوفيد» كذلك! لكن يظهر أنه كان يورد هذه الأشعار من ذاكرته، ويؤكد ذلك أنه كان يذكر بعضها مرة بعد مرة.

ولست أعرف كتابة تعبر بأجلى مما تعبر به رسائل «جيروم» عن المشاعر التي أثارها في النفوس سقوط الإمبراطورية الرومانية، فهو يكتب سنة 396 فيقول: «إني لأرتعش فزعاً إذا ما تصورت كوراث زماننا، فقد لبث الدم

الروماني مدى عشرين عاماً أو يزيد، يراق كل يوم بين القسطنطينية والألب
اليوليوية، إن «سيثيا» و«تراقيا» و«مقدونيا» و«واقيا» و«تساليا» و«أخيا»
و«إيروس» و«الماشيا» و«البانونيا» - هذه كلها قد نزل بها السلب والنهب
والتدمير على أيدي القوط والسارماتيين والقاضيين والعلايين والهون
والواندال وأهل المستنقعات... إن العالم الروماني يتهاوى للسقوط، ومع ذلك
ترانا نشمخ برؤوسنا عالية ومن حقنا أن نحنيها ذلة، ماذا بقي من الشجاعة -
في ظنك - للكورنثيين أو للآثينيين، أو لأهل لاسيديمونيا أو لأهل أركاديا، أو من
نشئت من اليونان الذين يفرض البرابرة عليهما اليوم سلطانهن؟ وإنني لم
أذكرها هنا إلا عدداً قليلاً من المدن، ولكنها مدن كانت يوماً عواصم دول لم
تكن بالدول الحقيرة».

ثم يمضي بعدئذ فيذكر كيف عاث الهون فساداً في الشرق، ويختم قوله بهذه
العبارة: «إن «ثيوسيديد» و«سالست» ليصبيهما ما يشبه البكم إذا ما أرادا أن
يعالجا مثل هذه الأمور بما هي جديرة به».

وكتب بعد ذلك بسبعة عشر عاماً، أي بعد نهب روما بثلاث سنين، فقال (27):
«إن العالم يهوي إلى الخراب، نعم! لكن واعاراه أن أقول إن آثامنا ما زالت
حية مزدهرة، إن المدينة المشهورة، عاصمة الإمبراطورية الرومانية، قد
ابتلعتها نار فظيعة دفعة واحدة، ولست تجد على ظهر الأرض مكاناً يخلو من
رومان مشرّدين في مطارح النفي، والكنايس التي كانت لها القدسية يوماً،
قد باتت اليوم أكواماً من تراب ورماد، ومع ذلك فلا تشغل عقولنا إلا رغبة
الكسب، إننا نعيش كما لو كنا سنلاقي حتوفنا غداً، ومع ذلك ترانا نبنّي كأنما
سيمتد بقاؤنا في هذه الدنيا أبد الأبد، إن جدراننا تلمع بالذهب، وكذلك
سقوفنا ورؤوس أعمدتنا، ومع ذلك يقضي المسيح أمام ديارنا عرباناً جائعاً في
شخص فقرائه».

هذه فقرة وردت عرضاً في رسالة إلى صديق اعترزم أن يتجه بابنته إلى
البكاراة الدائمة، ومعظم الرسالة يدور حول القواعد التي يجب اتباعها في
تربية البنات اللاتي يُراد بهن إلى الحياة العذرية، وإنه لمن العجيب أن يظن
«جيروم» - على عمق شعوره بسقوط العالم القديم - أن احتفاظ النساء
ببكارتهن أهم من الانتصار على الهون والواندال والقوط، فلا تراه يتجه
بأفكاره مرة واحدة إلى تدبير إجراء مفيد من إجراءات السياسة العملية، ولا
تراه يشير مرة واحدة إلى مزار النظام الاقتصادي القائم، أو إلى الشر الذي
ينجم عن الاعتماد على جيش قوامه البرابرة، وقل ذلك بعينه عن «أمبروز»
و«أوغسطين» نعم قد كان «أمبروز» سياسياً، لكنه لم يكن كذلك إلا نائباً عن
«الكنيسة» فلا عجب أن تندك قوائم الإمبراطورية، ما دامت خير العقول
وأقواها في ذلك العصر قد أبعدت نفسها إبعاداً تاماً عن شواغل هذه الحياة
الدنيا، لكننا نقول من ناحية أخرى، إنه ما دام الدمار أمراً لا مفر منه، فقد

كانت نظرة المسيحيين معدة خير إعداد لتبث في نفوس الناس الصبر على المكاره، وتعينهم على الاحتفاظ بأمالهم الدينية، حين بدت آمال هذه الحياة عبثاً فارغاً، وإن أُسمى ما يسمو بمكانة القديس أوغسطين هو التعبير عن هذه الوجهة من النظر في كتابه «مدينة الله».

وسأتحدث عن «القديس أوغسطين» في هذا الفصل من جهة كونه إنساناً فقط، أما باعتباره رجلاً من رجال اللاهوت وفيلسوفاً، فسيكون ذلك مدار بحثي في الفصل الآتي.

وُلد سنة 354، بعد «جيروم» بتسع سنين، وبعد «أمبروز» بأربعة عشر عاماً، وهو من أهل أفريقيا، وفي أفريقيا سلخ الشطر الأعظم من حياته، وكانت أمه مسيحية أما أبوه فلم يكن كذلك، وبعد فترة قضاها معتقاً للمانوية أصبح كاثوليكياً، وقام بتعميده «أمبروز» في ميلان، وعُين أسقفاً على «هيو» التي لا تبعد كثيراً عن قرطاجنة، سنة 396 تقريباً، ولبث هناك حتى جاءه الموت سنة 430.

وإننا لنعلم عن سنه الأولى أكثر جداً مما نعلمه عن معظم رجال الكنيسة في بواكير حياتهم، وذلك لأنه أنبأنا بها في كتابه «الاعترافات» وهو كتاب نسج على منواله رجال مشهورون، أخص بالذكر منهم «روسو» و«تولستوي»، ولا أظنه قد سبق بكتاب شبيهه يمكن مقارنته به: وإن «القديس أوغسطين» ليشبه «تولستوي» من بعض الوجوه، ولكنه أعلى منه في مقدرته العقلية، وهو رجل جموح العاطفة، كان في صباه أبعد ما يكون الإنسان عن مثل الفضيلة، لكن حافظاً باطنياً فيه جعل يسوقه سوقاً إلى البحث عن الحق والتقوى، وهو مثل «تولستوي» في إنه عندما تقدمت به السنون، تملكته فكرة اقتراه الخطيئة، التي جعلت حياته صارمة، وصبغت فلسفته بصبغة غير إنسانية، وحارب الزندقة حرباً عنيفة، لكن بعض آرائه قد عدت بدورها زندقة حين أخذ بها «جانسيوس» في القرن السابع عشر، ومع ذلك فالكنيسة الكاثوليكية لم تشك قط في سلامة آرائه من الوجهة الدينية، حتى اعتنقها البروتستنت.

ومن أولى أحداث حياته التي يرويها في «الاعترافات» حادثة وقعت له في صباه ولم تكن في حد ذاتها مميزة له من سائر رفاقه، فالظاهر أنه اشترك مع بعض رفاقه سنة في سرقة ثمار شجرة من أشجار الكمثرى يملكها جار، مع إنه لم يكن جائعاً، وكان عند أبويه في الدار من الكمثرى ما يفضل الثمار التي سرقتها، فلبث طوال حياته ينظر إلى هذه الفعلة نظرتة إلى شر يكاد يجاوز كل حدود التصديق، فلو كان جائعاً حينئذ، أو لو لم يكن أمامه طريق للكمثرى غير تلك الطريق، لما كان للفعلة كل ما لها الآن من سوء، أما الفعلة كما وقعت، فمثل للشر الخالص، دفع إليه حب الشر للشر، وهذا الجانب منها هو الذي يبلطها بسواد يستحيل وصفه، ولذا فهو يضرع إلى الله أن يعفو عنه:

«يا إلهي انظر إلى قلبي، انظر إلى قلبي الذي أشفقت عليه وهو في قرار الهاوية، انظر، واسمح لقلبي ينبئك النبا، فإنه ما قصد هنالك إلا أن أكون شريراً من غير داعٍ إلى الشر، إذ لم يكن ثمة ما يغري بتلك الفعلة الشنعاء إلا فعل الشر لذاته. لقد كانت عملة لعينة، ومع ذلك أحببتها، أحببت هلاكي، أحببت زلتي، لا من أجل الثمرة التي في سبيلها زللتُ، بل أحببت الزلة لذاتها، يا لها من نفس شريرة هوت من السماء طريفة من حضرتك، لا تنشد شيئاً وراء العار، بل تنشد العار للعار!». (الاعترافات، الكتاب الثاني، الفصل الرابع).

وهكذا يمضي في مثل هذا مدى سبعة فصول، كلها يدور حول بعض ثمار الكمثرى، قطفها من شجرة وهو في لهو من مزاحه الصياني، وإن هذا يبدو للعقل الحديث تفكيراً به مرض (28)، لكنه بدا في عصره تفكيراً صواباً، بل علامة من علامات القدسية، إن الإحساس بالخطيئة الذي كان قوياً غاية القوة في عصره، قد جاء إلى اليهود ليكون طريقة توفق بين شعورهم بأهمية أنفسهم، وبين ما منوا به من هزيمة ظاهرة، فـ«يهوه» - في رأيهم - إله قادر على كل شيء، وهو مهتم بصوالح اليهود بصفة خاصة، فلماذا إذا لم يصيبوا نجاحاً؟ لأنهم عبدة أوثان، لأنهم تزوجوا من غير اليهود، وأهملوا طاعة شريعتهم، إن الله يرمي بغاياته إلى العناية باليهود وحدهم، ولكن لما كانت التقوى هي أعظم أنواع الخير جميعاً، وهي لا تتم إلا عن طريق إصابة الناس بالكوارث، فلا بد أولاً أن ينزل باليهود ألوان العذاب، ولا بد لهم كذلك أن يروا في عذابهم علامة تتم عن حب الله لهم حب الوالد لولده.

وجاء المسيحيون فوضعوا «الكنيسة» موضع «الشعب المختار» لكن هذا التحويل - إذا استثنينا جانباً واحداً - لم يكن بذى أثر في إحساس الناس بالخطيئة، فالكنيسة عانت من النكبات مثل ما عانى اليهود، فقد عكرت ألوان الزندقة صفوها، وارتمد المسيحيون أفراداً عن دينهم، تحت ضغط الاضطهاد، إلا أن الإحساس بالخطيئة قد تطور تطوراً مهماً - وهو تطور بدأ بالفعل وسار شوطاً بعيداً لدى اليهود - وأعني به إحلال الخطيئة الفردية مكان الخطيئة الجمعية، فالأصل في بداية الأمر هو أن الأمة اليهودية هي التي اقترفت الخطيئة، وأن عقاب الخطيئة قد نزل باليهود جماعة، لكن الخطيئة قد أصبحت مع تقدم الأيام أمراً يتعلق بالشخص أكثر مما يتعلق بالجماعة، ففقدت بهذا التحول صبغتها السياسية، وكان هذا التحول جوهرياً حين حلت «الكنيسة» محل الأمة اليهودية، وذلك لأن الكنيسة باعتبارها كائناً روحياً، أما الفرد المخطئ فيستطاع فصله عن جماعة «الكنيسة»، إن الخطيئة - كما قلنا الآن توأ - مرتبطة بشعور الإنسان بأهمية نفسه، وقد كانت الأهمية في أول الأمر تنسب للأمة اليهودية، لكنها فيما بعد تحوّلت فأصبحت أهمية الفرد لا أهمية «الكنيسة»، لأن الكنيسة لم تقترف قط إثماً، ومن ثم أصبح اللاهوت المسيحي منقسماً قسامين، أحدهما خاص «بالكنيسة» والآخر خاص بروح

الفرد، ولقد كان الجانب الأول من هذين هو موضع اهتمام الكاثوليك في العصور التالية، بينما ركز البروتستانت اهتمامهم بالجانب الثاني، أما عند «القديس أوغسطين» فكلاهما قائم جنباً إلى جنب، دون أن يشعر قط بأن ذلك يتضمن شيئاً من عدم الاتساق، فالذين قد ظفروا بالنجاة من الخطيئة هم أولئك الذين كتب لهم الله منذ الأزل خلاصاً، وفي هذا علاقة مباشرة بين الروح والله، غير إنه محال على إنسان أن يظفر بالنجاة إلا إذا عُمِد، بحيث يصبح بفضل تعميده عضواً في «الكنيسة» وهذا يجعل «الكنيسة» حلقة اتصال بين الروح والله.

إن الخطيئة هي النقطة الجوهرية في العلاقة المباشرة (بين الروح والله) لأنها هي التي تفسر كيف يمكن لإله خير أن يخلق ألوان العذاب، وكيف يمكن - رغم هذا - أن تكون أرواح الأفراد هي أهم كائنات في العالم المخلوق بأسره، وإذاً فلا عجب أن يكون اللاهوت الذي ارتكزت عليه حركة «الإصلاح الديني» صادراً عن رجل كان إحساسه بالخطيئة خارقاً للمألوف. وحسبنا هذا القدر عن الكمثرى (المسروقة) ولننتقل الآن إلى ما تقوله «الاعترافات» عن غير ذلك من الموضوعات.

يقص علينا أوغسطين كيف تعلم اللاتينية في غير عسر، وهو جالس إلى ركبتي أمه، لكنه كره اليونانية التي حاولوا أن يعلموه إياها في المدرسة، لأنه كان هناك «يُساق سوقاً عنيفاً، ويتوعدونه الوعيد القاسي والعقاب الأليم»، فبقيت معرفته باليونانية يسيرة إلى ختام حياته، وإن القارئ ليتوقع منه أن يمضي بعد هذه الموازنة بين تعلمه اللاتينية واليونانية، إلى حيث يستنتج عبرة يؤيد بها الوسائل الرقيقة في التربية، لكن هناك ما يقوله في ذلك: فمن الجلي الواضح، إذاً، أن حب الاستطلاع الحر له أثر في تشويقنا إلى تعلم هذه الأشياء، أكبر من أثر الإرغام المخيف فينا، لكن هذا الإرغام وحده هو الذي يكبح ذبذبات تلك الحرية بفضل شريعتك يا إلهي، شريعتك التي تتراوح قوانينها من عصا الأستاذ إلى محنة الشهيد، ذلك لأن شريعتك تعمل على تخفيف المرارة التي لا بد منها للعيش الصحيح، تلك المرارة التي تعيدنا إلى حظيرتك من مجالات النعمة المؤذية التي تصرفنا عنك».

فضربات الأستاذ التي فشلت في حمله على تعلم اليونانية، قد شفته من داء النعمة المؤذية، ولذا فهو يعدها - على هذا الأساس - أداة لا بد منها في التربية وإنها لوجهة نظر تتفق والمنطق السليم عند أولئك الذين يجعلون الخطيئة أهم شواغل الإنسان، ثم يمضى فيقول إنه قد اقترب الإثم، ليس فقط حين كان تلميذاً يقول الكذب ويسرق الطعام، بل قبل ذلك أيضاً، وقد أسرف في هذا الصدد بحيث خصص فصلاً كاملاً (الكتاب الأول، الفصل السابع) للبرهنة على أن الرضع على أثداء أمهاتهم مفعمون بالخطايا - من شراهة في الغذاء إلى غيرة، وغير ذلك من فطيع الرذائل.

ولما بلغ المراهقة، غلبته شهوات جسده: «أين كنتُ، وكم بعدتُ عن لذائذ دارك يا رباه، في عامي السادس عشر من عمر جسدي، حين استبدت بي الشهوة المجنونة التي تسترسل طليقة بسبب ميل الإنسان إلى الشر، وإن يكن الشر محرماً بحكم تشريعك يا إلهي، أين كنتُ عندئذ حين أسلمتُ كل أمام نفسي لشهوة جسدي؟». (الاعترافات، الكتاب الثاني، الفصل الثاني).

ولم يكلف أبوه نفسه شيئاً من العناء ليمنع عن ولده هذا الشر، بل قصر نفسه على معونة أوغسطين في دراساته، أما أمه - القديسة مونيكا - فكانت على نقیض ذلك، تستحثه نحو الطهر، ولكن عبثاً حاولت، وحتى أمه هذه، لم تحاول في ذلك الوقت أن تغريه بالزواج «خشية أن تقف الزوجة عثرة في طريق مستقبلي».

ولما بلغ السادسة عشر، قصد إلى قرطاجنة، «حيث رأيتُ فوضى العشق تضرب بموجها حولي، ولم أكن قد أحببت بعد، لكنني وددت لو أحببت، وشعرت في أعمال نفسي بحاجة إلى الحب، ومن أعماق نفسي كرهتُ نفسي لانصرافي عما كنت بحاجة إليه، وبحثت عما يمكن أن يتعلق به حبي، فأحببت الحب، وكرهت حياة الدعة... وإذا فقد حلا في عيني أن أحبَّ وأن أحبَّ، ثم يكون الطعم أحلى مذاقاً لو استمتعت بالشخص الذي أحبُّ، وهكذا دتت صفاء الصداقة بقدر العشق الجنسي، وأظلمت صفحتها اللامعة بحجم الشهوات» (الاعترافات، الكتاب الثالث، الفصل الأول). وهو بهذه العبارة يصف علاقته بغانية أحبها مخلصاً لها الحب أعواماً طوالاً (الاعترافات، الكتاب الرابع، الفصل الثاني). وأنجب منها طفلاً، أحبه كذلك، وانصرف إليه بعناية كبيرة يربيه تربية دينية بعد أن دخل هو المسيحية.

وجاء اليوم الذي رأى فيه هو وأمه معاً أنه لا بد أن يأخذ في التفكير في الزواج، وخطب فتاة رضيت بها أمه، وأصبح حتماً عليه أن يفصم علاقته بغانيته، وهو في ذلك يقول: «إنه لما انتزعت معشوقتي مني، باعتبارها عائناً يحول دون زواجي، تمزق قلبي وجرح وأدمي، لأنه كان عالقاً بها، وعادت إلى أفريقيا (كان أوغسطين حينئذ في ميلان) ناذرة لك يا رباه ألا تصادق رجلاً آخر، تاركة معي ابني الذي نحلته منها». (الاعترافات، الكتاب السادس، الفصل الرابع). ومع ذلك فقد كان لا بد للزواج، ألا يتم قبل عامين، بسبب صغر الفتاة، فاتصل خلال تلك الفترة بمعشوقة أخرى، كانت أقل من معشوقته الأولى علانية، ولم يعترف بها اعترافه بالأولى، فجعل ضميره يؤنبه تأنيباً أخذ يزداد مع الأيام، وراع يدعو الله: «هبنى الطهر والعفاف، لكن أمهلني في ذلك حيناً». (الاعترافات، الكتاب الثامن، الفصل السابع). وأخيراً، وقبل أن يحين زواجه، ظفرت فيه النزعة الدينية بنصر كامل، ووهب بقية حياته لعزوبة لا تعرف النساء.

ولنعد إلى مرحلة سابقة من مراحل حياته: فقد حدث له في سن التاسعة

عشر أن بلغ حد الكفاية من البلاغة، فأغراه شيشرون بالفلسفة، وحاول أن يقرأ الإنجيل، لكنه لم يجد فيه شيئاً من قوة الأسلوب الشيشروني، فاعتنق المانوية في هذه المرحلة من حياته، مما أشاع في أمه الحزن، وكانت مهنته تعليم البلاغة، لكنه توجه باهتمامه إلى التنجيم، مع أنه تنكر للتنجيم فيما بعد ذلك، لأنه يتضمن في تعاليمه «أن السبب الذي لم يكن منه بد لخطيئتك كائنٌ في السماء». (الاعترافات، الكتاب الرابع، الفصل الثالث). وطالع الفلسفة بمقدار ما كان من الممكن أن تُطالع الفلسفة في اللاتينية، وهو يذكر منها على وجه التخصيص «المقولات العشر» لأرسطو، التي قال عنها إنه فهمها بغير استعانة بمعلم، «وماذا أهدتُ وأنا من أنا، أخبتُ عبد استعبدته العواطف الشريرة - ماذا أهدتُ من قراءتي، معتمداً على نفسي، كل الكتب التي يُطلق عليها اسم الفنون «الحرّة»، ومن فهمي لكل ما قرأت؟ لأنه قد أدركتُ ظهري للضوء، واتجهت بوجهي للأشياء المضاءة، ومن ثم كان وجهي نفسه... بغير ضوء». (الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل الثالث). وفي ذلك الوقت، كانت عقيدته هي أن الله جسم كبير مضيء، وإنه هو نفسه جزء من ذلك الجسم، وليته ذكر لنا ذكراً مفصلاً اتجاهات العقيدة المانوية، بدل أن يكتفي بقوله إن أصحاب تلك العقيدة كانوا على ضلال.

ومما يستلفت النظر أن أولى الأسباب التي مالت بالقديس أوغسطين إلى نبد تعاليم المانوية، كانت أسباباً علمية - فقد تذكر - هكذا يروي لنا (الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل الثالث) - ما كان قد تعلمه من علم الفلك، مستمداً من مؤلفات خيرة الفلكيين: «وقارنته بما قاله ماني الذي كتب (وهو في حماقة من حماقات جنونه)، في الموضوعات نفسها كتابة كثيرة مستفيضة، فلم أقنع قط بشيء من تعليلاته في الاعتدال الشمسي أو الانقلاب الشمسي أو في الكسوف والخسوف أو أي شيء من هذا القبيل، مما كانت تعلمته من كتب الفلسفة العلمانية، لكنني كنت أطالب بالتصديق، على الرغم من إنه لم يكن يطابق النتائج التي كانت تنتهي إليها العمليات الرياضية وتنتهي إليها مشاهداتي الخاصة، بل كانت معها على تضاد تام». وهو حريص على أن يذكر أن الأخطاء العلمية ليست في ذاتها علامة خروج على العقيدة الدينية، لكنها تكون كذلك إذا ما قال بها قائلها بروح الوثائق من صدقه كأنه يقول شيئاً جاءه عن طريق الإلهام الإلهي، وإن الإنسان ليعجب متسائلاً: ماذا كان يكون رأيه لو عاش حتى عهد جاليليو؟

وأراد أسقف مانوي يُدعى «فاوست» أن يبذد له شكوكه، وكان «فاوست» هذا معروفاً بأنه أوسع أتباع هذا المذهب الديني علماً، فالتقى به وأخذ يجادله: «لكنني وجدته أولاً جاهلاً جهلاً مطبقاً بالعلوم الحرّة ما عدا النحو، وحتى النحو لم يكن علمه به يزيد على المستوى المألوف، غير أنه قرأ «خطب تلي Tully's Orations» وكتباً قليلة جداً مما كتب «سنكا» وقرأ شيئاً من نظم الشعراء،

وطائفة من كتب خاصة بعقيدته الدينية، كانت تتميز بكونها مكتوبة باللاتينية وتجري على نسق منطقي، ثم أخذ يتدرب كل يوم على الكلام، فتمكن بفضل هذا كله أن يكتسب قدراً من فصاحة القول، وازدادت فصاحته هذه إمتاعاً للسامع وتضليلاً له، لأنه جعل زمامها لعقله السليم، وضبطها بما وهبه من رقة طبيعية».

وجد «فاوست» عاجزاً كل العجز عن حل مشكلاته الفلكية، وهو يروي لنا أن الكتب المانوية مليئة بالحكايات الخرافية الطويلة، عن السماء والنجوم والشمس والقمر، «وهي لا تتفق مع ما كشف عنه علماء الفلك»، فلما سأل «فاوست» عن هذه الموضوعات، اعترف «فاوست» بجهله اعترافاً صريحاً، «فازددت له حياً باعترافه هذا، لأن تواضع صاحب العقل الحصيف، يستميلي أكثر مما تستميلي معرفته لهذه الأشياء التي رغبتُ في معرفتها، وهكذا وجدته في كل المسائل المستعصية الدقيقة». (الاعترافات، الكتاب الثاني، الفصل السابع).

وإن هذه العاطفة لتدهشنا بسماحتها، لأن أحداً لم يكن يتوقعها من أحد في ذلك العصر، كلا ولا هي متفقة كل الاتفاق مع الموقف الذي وقفه القديس أوغسطين فيما بعد إزاء الزنادقة.

وفي هذه الفترة من حياته، قرر السفر إلى روما، وهو يقول إنه لم يقرر ذلك لأن راتب المعلم في روما أكثر منه في قرطاجنة، بل لأنه علم بأن الفصول الدارسية هناك أكثر نظاماً، فقد كانت الفوضى التي يحدثها الطلاب في قرطاجنة مما يجعل التعليم مستحيلاً تقريباً، أما في روما، فبينما كانت الفوضى هناك أقل منها في قرطاجنة، إلا أن الطلاب كانوا يراوغون في دفع أجور تعلمهم مراوغة محتال.

ولبت وهو في روما متصلاً بالمانويين، لكنه عندئذ أقل إيماناً بصدقهم، وأخذ يفكر لنفسه بأن الأكاديميين قد يكونون على صواب في العقيدة بأن واجب الإنسان أن يشك في كل شيء (الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل العاشر). ومع ذلك فقد ظل يوافق المانويين على رأيهم «بأننا لسنا نحن أنفسنا نقترف الخطيئة، بل توجد في دخيلتنا طبيعة ثانية هي التي تخطئ (ولست أدري ماذا عسى هذه الطبيعة الثانية أن تكون)»، وقد ذهب إلى أن «الشر» من ضروب الكائنات القائمة بذاتها، وذلك يبين في جلاء أن مسألة الخطيئة قد شغلت ذهنه قبل دخوله المسيحية وبعده.

وبعد أن قضى ما يقرب من عام في روما، أرسله العمدة سيماخوس إلى ميلان، استجابة لرجاء تقدمت إليه به تلك المدينة تطلب معلماً للبلاغة، وهناك في ميلان، عرف «أمبروز»، «الذي كان العالم كله يعرفه رجلاً من خيرة الرجال»، وسرعان ما أحب «أمبروز» لطية قلبه، ولم يلبث أن أثر المذهب الكاثوليكي على مذهب المانويين، لكن الذي أمسك به حيناً، هو روح الشك

التي كان قد أخذها عن الأكاديميين، «ولو أنني رفضت رفضاً قاطعاً أن أسلم زمام نفسي المريضة لهؤلاء الفلاسفة، لأنهم لم يكن لهم اسم المسيح، الذي هو طريق الخلاص». (الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل الرابع عشر).

ولحقت به أمه في ميلان، فكان لها الفضل في التعجيل بخطاه نحو اعتناقه للمسيحية، فقد كانت كاثوليكية متحمسة لعقيدها غاية التحمس، ولذا تراه يكتب عنها دائماً في نعمة التوقير، وقد زادت أهميتها له في ذلك الوقت خاصة، لأن «أمبروز» كانت لديه كثرة من شواغل تحول دون التحدث إليه حديثاً خاصاً.

وفي الاعترافات فصل غاية في الإمتاع (الكتاب السابع، الفصل التاسع). يقارن فيه بين الفلسفة الأفلاطونية والتعاليم المسيحية، فهو يقول إن الله قد هيأ له إذ ذاك: «طائفة من كتب الأفلاطونيين مترجمة من اليونانية إلى اللاتينية، وفيها قرأت ما يأتي، لا بنص حروفه، بل ما في معناه، مؤيداً بالأدلة الكثيرة المختلفة، وهو: «إنه في البداية كانت «الكلمة»، وكانت «الكلمة» إلى جانب الله، بل «الكلمة» كانت هي الله: وقل ذلك بعينه عن الله في البداية، فهو صانع كل شيء، وبغيره لم يُصنع شيء، وما صنعه الله هو الحياة، والحياة نور الإنسان، والنور يسطع في الظلام، والظلام لم يستوعب النور، وعلى الرغم من أن نفس الإنسان «أشهد بوجود النور» إلا أنها ليست هي نفسها «ذلك النور» لكنه الله، «كلمة» الله، هي النور الحقيقي الذي «يضيء كل إنسان جاء إلى العالم» وإنه «كان في العالم، وهو صانع العالم، والعالم لم يعرفه، لكنه «انبت في دخيلة نفسه ولم تتلقه دخيلة نفسه، فكل من تلقاه، وهبه الله قوة يصبح بها ابناً لله، بل إنه وهب هذه القوة لهؤلاء الذين آمنوا «باسمه»: إنني لم أقرأ ذلك هناك». وكذلك لم يقرأ هناك أن: «الكلمة قد تحولت لحماً وأقامت بيننا». ولا قرأ هناك: «أن الله قد وضع من مكانة نفسه وأطاع حتى الموت، وأي موت؟ الموت على الصليب». ولا قرأ هناك أيضاً: «أن كل ركبة عليها أن تجثو عند ذكر اسم يسوع».

ووجد عند الأفلاطونيين - بصفة إجمالية - المذهب الميتافيزيقي الذي يقول «بالكلمة» (اللوغوس)، لكنه لم يجد عندهم مذهب التجسيد، ولا وجد المذهب الذي يتفرع عن التجسيد، وهو مذهب خلاص الإنسان، وتبرى في «الأورفية» وغيرها من الديانات التي تقيم تعاليمها على الأسرار، شيئاً قريب الشبه بهذه التعاليم، لكن يظهر أن القديس أوغسطين لم يكن ملماً بهذه الديانات، وعلى كل حال لم تكن تلك الديانات والمذاهب القديمة متصلة بحوادث التاريخ الحديث إذ ذاك، كما ارتبطت بها المسيحية.

ووقف القديس أوغسطين موقفاً معارضاً للمانويين الذين كانوا ثنائيين في مذهبهم، وذلك إنه لم يذهب إلى أن أصل الشر عنصر قائم بذاته، بل رأى أصل الشر في انحراف الإرادة.

وقد صادف الطمأنينة النفسية خاصة في كتابات القديس بولس (الاعترافات، الكتاب السابع، الفصل الحادي والعشرون). وأخيراً وبعد صراع باطني عنيف، دخل المسيحية (386) وتنازل عن أستاذه، وانصرف عن معشوقته وعروسه، وبعد فترة قصيرة قضائها في التأمل وهو معتزل، عُمد على يدي «القديس أمبروز»، واغتبطت أمه لذلك، لكنها لم تلبث بعد ذلك أن لقيت حتفها، وفي سنة 388 عاد إلى أفريقيا، حيث أقام حتى ختام حياته، منصرفاً بكل همته إلى واجباته الأسقفية وإلى كتابات يناقش بها ألوان الزندقة المختلفة، الدونية، والمانوية، والبلاجية.

-
- (21) يظهر أن هذه الوجهة من النظر قد مهدت الطريق إلى النظرة التي سادت عهد الإقطاع.
- (22) هذه الإشارة إلى «أسفار صموئيل» بداية لحجة إنجيلية طالما وجهت إبان العصور الوسطى إلى الملوك، بل استخدمت كذلك في الصراع الذي نشب بين «المتزمتين الدينيين» و«أسرة ستيورات» (في إنجلترا) وهي حجة تظهر كذلك في شعر «ملتون».
- (23) «مختارات من أخبار آباء نيقية وما بعد نيقية» ج6، ص17.
- (24) المرجع السابق ج6، ص212.
- (25) المرجع السابق ص30.
- (26) لبثت هذه العداوة إزاء الأدب الوثني قائمة في «الكنيسة» حتى القرن الحادي عشر، اللهم إلا في أيرلندا التي لم تعرف قط عبارة آلهة الأولمب، ولذا لم تخش «الكنيسة» خطرهما.
- (27) الرسالة الستون.
- (28) لا بد من استثناء مهاتما غاندي إذ تصادفك في تاريخ حياته الذي كتبه عن نفسه، فقرات شديدة الشبه بالفقرة السابقة.

الفصل الرابع الفلسفة واللاهوت عند القديس أوغسطين

كان القديس أوغسطين مكثراً في كتابته، ومعظم ما كتبه يدور حول موضوعات لاهوتية، وكان بعض ما كتبه ليناقدش به أعداءه، موضوعاً يدور فيه الحديث بين الناس، ثم فقد أهميته عندهم بسبب نجاحه في ما كتب، على أن بعضاً آخر مما كتبه - خصوصاً ما كان متعلقاً منه «بالبلايين» - ظل ذا أثر قوي حتى في العصور الحديثة، ولست أنوي الحديث عن مؤلفاته حديثاً يتناول كل ما فيها، بل سأقصر حديثي على ما يبدو لي مهماً منها، سواء كانت تلك الأهمية متعلقة بطبيعة الموضوع نفسه، أم راجعة إلى ظروفه التاريخية، فسأتناول بالبحث: أولاً: فلسفته الخالصة، وبخاصة نظريته في الزمن.

ثانياً: فلسفته في التاريخ، كما بسطها في كتابه «مدينة الله».

ثالثاً: نظريته في الخلاص، كما عرضها ليناهاض بها البلايين.

أولاً: الفلسفة الخالصة

إن القديس أوغسطين - في معظم الأحيان - لا يشغل نفسه بالفلسفة الخالصة، فإذا هو فعل، أبدى في ذلك مقدرة عظيمة جداً، وهو أول فيلسوف من سلسلة طويلة من الفلاسفة، تأثرت آراؤهم التأملية الخالصة بضرورة مجاراتهم لما ورد في الكتاب المقدس، ولست تستطيع أن تقول هذا القول عن الفلاسفة المسيحيين الأولين مثل «أوريجن»، فعند «أوريجن» ترى المسيحية والأفلاطونية قائمتين جنباً إلى جنب، لا تتدخل إحداها في الأخرى، أما القديس أوغسطين، فترى تفكيره المبتكر في الفلسفة الخالصة قد استثاره ما وجده في بعض نواحي الأفلاطونية، مما لا يتفق مع «سفر التكوين».

وخير ما كتبه القديس أوغسطين في الفلسفة الخالصة، هو الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات» مع أنك ترى الطبقات الشعبية «للاعترافات» تنتهي بالكتاب العاشر، على أساس أن ما يتلو ذلك لا متعة فيه، وهو لا يمتع لأنه فلسفة جيدة، لا ترجمة حياة، فالمشكلة التي تشغل الكتاب الحادي عشر، هي: ما دام الخلق قد تم على نحو ما يقرر الإصحاح الأول من «سفر التكوين»، وعلى نحو ما يذهب القديس أوغسطين معارضاً بذلك المانويين، فقد كان ينبغي أن يتم في أقرب فرصة ممكنة، هكذا يتصور القديس

أوغسطين أن يجيء اعتراض المعتراض.

وأول نقطة لا بد من تبيانها، إذا أردت أن تفهم ما أجاب به عن ذلك الاعتراض، هي أن فكرة الخلق من لا شيء - التي كانت بين تعاليم «العهد القديم» - فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانية كل الغرابة، فإذا تحدث أفلاطون عن الخلق، تصور مادة أولية تناولها الله بالتشكيل، وقل ذلك أيضاً في أرسطو، فالإله عندهم أقرب إلى أن يكون فناً أو مهندس عمارة، منه إلى أن يكون «خالقاً»، فالمادة في رأيهم أزلية لم تُخلق، والذي خلقه إرادة الله هي الصورة وحدها، فجاء القديس أوغسطين وذهب إلى ما يعارض هذا الرأي وهو مذهب لا مندوحة عنه لكل مسيحي أصيل، وأعني المذهب القائل إن العالم لم يخلق من مادة بعينها، بل خلق من لا شيء، فالله قد خلق المادة، ولم يكن أمره مقصوراً على التنظيم والترتيب.

إن وجهة النظر الإغريقية القائلة باستحالة الخلق من لا شيء، قد عاودت الظهور على فترات في العصور المسيحية، وانتهت إلى مذهب وحدة الوجود، وهو مذهب يرى أن الله والعالم لا يتميز أحدهما عن الآخر، وأن كل شيء في العالم جزء من الله، وقد بلغ تطور هذا المذهب إلى أقصى مداه على يد سبينوزا، على أنه مذهب يكاد يجتذب المتصوفة جميعاً، ولهذا كان من العسير على المتصوفة خلال العصور المسيحية أن يظلوا مستمسكين بالأرثوذكسية، إذ تعذر عليهم الإيمان بأن العالم كائن خارج الله، أما أوغسطين، فلا يرى في هذه النقطة شيئاً من العسر، «فسفر التكوين» واضح في هذا الموضوع، وحسبه ذلك، ولرأي أوغسطين في هذا الموضوع أهمية جوهرية بالنسبة لنظريته في الزمن.

وهو يسأل: «ماذا - إذاً - يكون الزمن؟». «فأنا أعلم ما هو إذا لم يسألني عنه سائل، أما إذا أرادت شرحه لمن يسأل، وجدنتني جاهلاً به». فهو يجد الحيرة إزاء مشكلات كثيرة، إذ يقول إنه لا الماضي ولا المستقبل موجود وجوداً حقيقياً، إنما الموجود هو الحاضر وحده، وما الحاضر إلا لحظة، ويستحيل قياس الزمن إلا وهو في طريقه إلى الزوال، ومع ذلك فالزمن الماضي والزمن المستقبل حقيقتان، فالظاهر أننا في هذا الأمر حيال متناقضات، والطريقة الوحيدة التي وجدها أوغسطين مخرجاً من هذه المتناقضات، هي أن يقول إن الماضي والمستقبل لا يكونان في الفكر إلا حاضراً، «فالماضي» لا بد من توحيدهِ بالذاكرة، و«المستقبل» بالتوقع، والذاكرة والتوقع كلاهما حقيقتان قائمتان في الحاضر، وهو يقول إن ثم أزماناً ثلاثة: «حاضر لأشياء ماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية البصرية، وحاضر الأشياء المستقبلية هو التوقع». (الاعترافات، الكتاب الحادي عشر، الفصل العشرون). وإذا فقولنا إن ثمة أزماناً ثلاثة هي: ماضٍ وحاضر ومستقبل، إن هو إلا ضرب من الكلام الذي يخلو من الدقة.

وهو يعلم أن هذه النظرية لم تحل له المشكلات كلها حلاً صحيحاً «فروحي تتحرق رغبة في معرفة هذا اللغز الشديد التعقيد». وهو يدعو الله أن يهديه في ذلك سواء السبيل، مؤكداً لله أن شغفه بالموضوع ليس صادراً عن حب التطلع الفارع، «إني أعترف لك يا إلهي، بأنني الآن أجهل حقيقة الزمن». غير أن صفوة الحل الذي يقترحه، هي أن الزمن ذاتي، إذ هو قائم في العقل الإنساني الذي يتوقع ويرى ويتذكر (الاعترافات، الفصل الثامن والعشرون). ويلزم عن ذلك استحالة أن يكون ثمة زمن بغير كائن مخلوق (الاعترافات، الفصل الثلاثون). وأن الحديث عن زمن وقع قبل «الخلق» حديث خالٍ من المعنى.

ولست أوافق شخصياً على هذه النظرية، من حيث كونها تجعل الزمن حقيقة عقلية، لكن لا شك في إنها نظرية غاية في القوة تستحق أن تبحث بحثاً جاداً، بل إنني لأذهب أبعد من ذلك وأقول إنها تتقدم تقدماً فسيحاً على كل ما عسانا واجدوه في موضوع الزمن في الفلسفة اليونانية، وفيها شرح أجود وأوضح من شرح «كانت» للنظرية الذاتية في الزمن، وهي نظرية أقبل عليها الفلاسفة إقبالاً عظيماً منذ «كانت».

إن النظرية القائلة بأن الزمن إن هو إلا مظهر من مظاهر أفكارنا، هي إحدى الصور المتطرفة التي سبقت فيها النزعة الذاتية التي أخذت - كما رأينا - تزداد شيئاً بعد شيء في العصور القديمة، منذ عهد بروتاجوراس وسقراط فصاعداً، وجانبها العاطفي هو وسواس الخطيئة الذي تشبَّث بالعقول، وهو جانب جاء متأخراً بعد جوانبها العقلية، وهذان النوعان من الذاتية تراهما معروضين معاً عند القديس أوغسطين، الذي انتهت به النزعة الذاتية، لا إلى سبق «كانت» فحسب في نظرية الزمن، بل كذلك أدت إلى سبق ديكارت في «الكوجيتو»، (أنا أفكر، فأنا إذاً موجود)، وهو يقول في «نجواه»: «أنت يا من تريد العلم، هل تعلم أنك موجود؟ نعم إنني أعلم ذلك، فمن أين جئت؟ لست أدري، هل تشعر بذاتك واحدة أم كثرة؟ لست أدري، هل تشعر بذاتك تتحرَّك؟ لست أدري، هل تعلم أنك تفكر؟ نعم أعلم ذلك». وليس يقتصر ذلك على «كوجيتو» ديكارت، بل إنه ليشتمل كذلك على رد موجه إلى جاسندي الذي يقول: «أنا أتحرَّك، فأنا إذاً موجود». وعلى ذلك فأوغسطين بين الفلاسفة جدير بمكانة عالية.

ثانياً: مدينة الله

لما اجتاحت القوط مدينة روما سنة 410، لم يكن غير طبيعي من الوثنيين أن يعزوا هذه الكارثة إلى هجر الناس للآلهة القديمة، قائلين إن روما ظلت قوية ما بقيت عبادة «جوبتر» قائمة، أما وقد أدبر الأباطرة عن عبادته، فلم يعد يحمي أتباعه الرومان، وكانت هذه الحجة الوثنية تتطلب رداً، فكان كتاب «مدينة الله» - الذي كتب جزءاً جزءاً فيما بين عامي 412 و427 هو الرد الذي

تقدم به أوغسطين، لكن الكتاب كلما تقدمت به خطوات البحث، اتسع نطاقه عما أريد له، حتى بسط تاريخاً كاملاً للمسيحية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وقد كان كتاباً عظيم الأثر خلال العصور الوسطى، خصوصاً في ما يتعلق بالمعارك التي نشبت بين «الكنيسة» والأمراء العلمانيين.

والكتاب شبيه بغيره من الكتب العظيمة جداً، في كونه يرتسم في أذهان من قرأوه، على صورة أفضل من الصورة التي تصادف القارئ - في ما يبدو له عند الوهلة الأولى - حينما يعاود قراءته من جديد، وهو يحتوي على كثير مما يكاد يستحيل على إنسان في عصرنا هذا أن يسلم به، وفكرته الرئيسية قد غمضت بعض الشيء، لما في الكتاب من زوائد استطرادية أملتها ظروف العصر، غير أن الفكرة الأساسية في مجملها، وهي الموازنة بين «مدينة» هذه الدنيا، و«مدينة الله» ما زالت مصدر وحي لكثيرين، وفي مستطاعنا حتى اليوم أن نبسطها مرة أخرى في لغة غير لغة اللاهوت.

وإذا حذفنا تفصيلات الكتاب عند عرضه، بحيث ركزنا اهتمامنا في الفكرة الرئيسية، أعطينا عن الكتاب صورة أفضل من صورته الحقيقية، بغير موجب، لكننا من جهة أخرى لو ركزنا اهتمامنا في التفصيلات كان معنى ذلك أن يفوتنا خير ما في الكتاب وأهم ما فيه، وسأحاول أن أجتنب الخطأين، بأن أبدأ أولاً بعرض التفصيلات إلى حد ما، ثم أنتقل إلى الفكرة الرئيسية كما تبنت خلال تطورها التاريخي.

يبدأ الكتاب بنظرات أثارها اجتياح روما، وترمي إلى بيان أن العصور السابقة للمسيحية قد شهدت ما هو أشد من ذلك فظاعة، ويقول القديس أوغسطين إن عدداً كبيراً من الوثنيين الذين ينسبون الكارثة إلى المسيحية، قد التمسوا إبان موجة الاجتياح التي طغت على روما، ملاذاً في الكنائس، ولما كان القوط يدينون بالمسيحية، فقد ضمنوا لهم الأمن في ملاذهم ذاك، مع أن نقيض ذلك شهدته طروادة حين تعرضت لمثل هذا الاجتياح، إذ لم يكن معبد «جونو» وقاية تصلح أن يلوذ بها أحد، كلا ولا ضمن الآلهة صيانة المدينة من عوامل التدمير، ولم يحدث قط أن أبقى الرومان على معابد المدن التي غزوها، وعلى ذلك فاجتياح روما من هذه الناحية، قد كان أهون من معظم تلك الغزوات، وإنما جاءت خفة الفظاعة نتيجة للمسيحية.

وليس يحق للمسيحيين الذين أصابهم اجتياح المدينة بالضر، أن يتذمروا، لعدة أسباب، فبعض القوطيين الأشرار ربما جاءهم الغنم على حساب أولئك المسيحيين، لكن هؤلاء القوط سيلقون على ذلك عذابهم في الحياة الآخرة، ولو لقيت كل خطيئة جزاءها في هذه الدنيا، لما كان ثمة ضرورة ليوم الحساب، ولو كان المسيحيون من ذوي الفضيلة، لتحولت آلامهم إلى ما هو خير لهم، ذلك لأن أولياء الله حين يفقدون المتاع الدنيوي، لا يفقدون شيئاً ذا قيمة، وليس بذي خطر أن تترك أجسادهم بعد الموت بغير دفن، لأن كواسر

الوحش لن تحول دون عودة أجسادهم يوم النشور. ويأتي بعد ذلك موضوع العذاري الفضليات اللائي انتهكن إبان الاجتياح، فالظاهر أن بعض الناس قد ذهبوا إلى أن أولئك النساء قد فقدن زهرة البكارة بغير ذنب أتينه، فيعارض القديس أوغسطين هذا القول معارضة غاية في السداد حين يقول: «صح، إن شهوة غيرك يستحيل أن تصيبك أنت بالدنس». إن العفاف فضيلة يتحلى بها العقل، ولا يزيلها انتهاك الجسد، وإنما يزيلها اعتزام الخطيئة، حتى ولو لم تقم فعلاً بما اعتزمت فعله، وهو يسوق رأياً في هذا الصدد، وهو أن الله قد أذن بوقوع ما وقع من اغتصاب العذاري، لأن هؤلاء العذاري قد أسرفن في زهوهن بعفافهن، فمن الضلال أن تنتحر المرأة منهن اجتناباً لاغتصاب جسدها، وذلك يؤدي إلى نقاش طويل في موضوع «لوكريشيا» التي ما كان ينبغي لها أن تزهد روح نفسها، لأن الانتحار خطيئة دائماً.

على أن تبرئة النساء الفضليات اللائي قد اغتصبت أجسادهن، متوقفة على شرط واحد، وهو ألا يكون هؤلاء النساء قد استمتعن بذلك، أما إذا كن قد وجدن في ذلك متعة، فقد لحقت بهن الخطيئة.

وينتقل بعد ذلك إلى ضلال الآلهة الوثنية، فيقول مثلاً: «إن مسرحياتكم، تلك المشاهد التي تعرض مناظر الدنس، وعبث الإباحية، لم يدخلها في روما أول الأمر ما لحق الناس من فساد، إنما جاءت إلى روما استجابة لطلب مباشر من ألهتكم». (مدينة الله، ج1، 21). وأنه لخير للإنسان أن يعبد رجلاً فاضلاً مثل «سبيو» من أن يعبد آلهة لا يلتزمون حدود الفضيلة، وأما عن اجتياح روما، فلا ينبغي للمسيحيين أن يهتموا، له لأنهم سيجدون العوض في «مدينة الله التي سيحجون إليها».

إن المدينتين - المدينة الأرضية والمدينة السماوية - تمتزجان إحداهما بالأخرى في هذه الدنيا، أما في الحياة الآخرة فسيتميز الرشد من الغي، إنه ليس في استطاعتنا أن نعرف في هذه الحياة من ذا يكون في نهاية الأمر من زمرة الأخيار، ليس في استطاعتنا معرفة ذلك حتى عن أعدائنا الظاهرين.

وهو ينبئنا بأن أشق جزء من أجزاء الكتاب، هو الذي سيختص بتنفيذ الفلاسفة، على أن المسيحيين على اتفاق إلى حد كبير مع خيرة أولئك الفلاسفة - فهم مثلاً يتفوقون معهم في ما يتعلق بالخلود وبخلق الله للعالم (مدينة الله، ج1، 25).

إن الفلاسفة لم يبنذوا عبادة الآلهة الوثنية، وكانت تعاليمهم الخلقية ضعيفة لأن تلك الآلهة كانت على ضلال، وليس يرمي القديس أوغسطين إلى جعل الآلهة الوثنية أساطير من خلق الخيال، بل هي في رأيه موجودة، غير إنها من الشياطين، لقد أحب أولئك الآلهة أن تروى عنهم القصص القذرة، لأنهم أرادوا السوء بالإنسان، فمعظم الوثنيين يُنزلون أفعال «جوتتر» منزلة أعلى من

تعاليم أفلاطون أو آراء «كاتو»، إن أفلاطون الذي لم يكن يجيز للشعراء أن يقيموا في مدينة جيدة الحكومة، قد دل على أنه أجدر بالاحترام من أولئك الآلهة الذين يرغبون في أن يكرموا عن طريق الروايات المسرحية (مدينة الله، ج2، 14).

لقد كانت روما دنسة بشورها طوال عهدها، منذ اغتصاب النساء «السايبات» فصاعداً، ويخصّص الكتاب فصولاً لعرض الخطيئة التي لحقت بالاستعمار الروماني، وليس صواباً أن يقال إن روما لم تعان الويلات قبل أن تصبح الدولة مسيحية، إذ عانت من الغال ومن الحروب الأهلية مثل ما عانت على أيدي القوط، بل يزيد.

وليس التنجيم شراً فحسب، بل هو باطل كذلك، ويمكن البرهنة على ذلك باختلاف الحظوظ التي تصيب التوائم الذين يُولدون تحت نجم واحد (29)، وكذلك أخطأ الرواقيون في فكرتهم عن «القدر» (وقد كان مرتبطاً بالتنجيم)، وذلك لأن الملائكة والناس لهم إرادة حرة، نعم إن الله علم مسبقاً بما نقترفه من خطايا، لكننا لا نقترف الإثم بسبب معرفته تلك، ومن الخطأ أن نظن أن الفضيلة مجلبة للشقاء، حتى في هذه الحياة الدنيا، فالأباطرة المسيحيون - من ذوي الفضيلة - كانوا سعداء حتى ولو لم يكونوا محظوظين، وكان قسطنطين وثيودوسيوس محظوظين إلى جانب ما نعموا به من سعادة، أضف إلى ذلك أن المملكة اليهودية قد لبثت قائمة ما لبث اليهود مستمسكين بصدق العقيدة الدينية.

وهو يعرض أفلاطون عرضاً يبدي فيه ميلاً شديداً إلى هذا الفيلسوف الذي يضعه في مقدمة الفلاسفة جميعاً، فكل هؤلاء ينبغي أن يفسحوا له مكان الصدارة بينهم: «ليرحل طاليس عنا بمائه، وانكسمانس يهوائه، والرواقيون بنارهم، وأبيقور بذراته» (مدينة الله، ج8، 5). فهؤلاء جميعاً كانوا ماديين، أما أفلاطون فلم يكن، إنه رأى أن الله لم يكن كائناً مادياً، بل الأشياء المادية كلها قد استمدت وجودها من الله، ومن شيء آخر يتصف بالثبات، كذلك كان أفلاطون على حق حين قال إن الإدراك الحسي ليس مصدراً للحقيقة، والأفلاطونيون هم خير الفلاسفة جميعاً في المنطق والأخلاق، وهم أقربهم إلى المسيحية، «وإنه يُقال إن أفلوطين الذي تأخر به العهد فعاش منذ أمد قريب، قد كان أدق الناس فهماً لأفلاطون». أما أرسطو فهو أدنى منزلة من أفلاطون، ولو أنه يعلو الآخرين علواً بعيداً، ومع ذلك فكلاهما قد ذهب إلى أن الآلهة جميعاً يتصفون بالخير، وعبادتهم واجبة.

ويعارض القديس أوغسطين جماعة الرواقيين الذين تنكروا للعواطف جميعاً، إذ يقول إن عواطف المسيحيين قد تكون سبباً في الفضيلة، فلا ينبغي أن تحارب الغضب أو الإشفاق لذاتها، بل يجب أن نبحث أولاً عن الأسباب التي أدت إليهما.

والأفلاطونيون على صواب في ما قالوه عن «الله» لكنهم مخطؤون في ما ذكروه عن الآلهة، كذلك أخطأوا في عدم اعترافهم «بالتجسيد».

وفي الكتاب مناقشة مستفيضة عن الملائكة والشياطين، لها صلة باتباع الأفلاطونية الجديدة، فالملائكة قد يتصفون بالخير قد يتصفون بالشر، أما الشياطين فأشرار دائماً، بمعرفة الأشياء الدنيوية بالنسبة للملائكة خمسة (ولو أنهم ملمون بها)، ويذهب القديس أوغسطين إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أن العالم المحس أحط منزلة من العالم الأزلي.

ويبدأ الكتاب الحادي عشر في وصف طبيعة «مدينة الله» فمدينة الله قوامها جماعة الأخيار، والعلم بالله لا وسيلة له إلا عن طريق المسيح، فهناك أشياء يمكن معرفتها بالعقل (كما هي الحال عند الفلاسفة) أما عن سائر المعرفة الدينية فلا مندوحة لنا في الحصول عليها سوى الكتاب المقدس، ولا يجوز لنا أن نحاول فهم الزمان والمكان قبل خلق العالم، فليس ثمة زمان قبل «الخلق» وليس ثمة مكان حيث لا عالم.

وكل كائن أحاطت به البركة أزلي لكن ليس كل ما هو أزلي قد حلت به البركة - مثل ذلك جهنم والشيطان - فقد سبق الله إلى معرفة أثم الشياطين قبل اقترافها، لكنه كذلك قد سبق إلى معرفة فائدتهم في إصلاح الكون بصفة عامة، وذلك شبيه بالمقابلة في علم البلاغة.

ولقد أخطأ «أوريجن» في ظنه بأن الأرواح قد أعطيت أجساداً علي سبيل العقاب، ولو كان الأمر كذلك، لكان نصيب الأرواح الشريرة أجساداً سيئة، لكن الشياطين - حتى أسوأهم - لهم أجساد من هواء، وهي خير من أجسادنا. وعلة خلق العالم في ستة أيام، هي أن العدد ستة عدد كامل (أعني إنه يساوي حاصل جمع عوامله).

وبين الملائكة أخيار وأشرار، لكن حتى الملائكة الأشرار ليس في جوهرهم ما ينافي طبيعة الله، فأعداء الله ليسوا أعداءه بحكم طبائعهم، بل بإملاء إراداتهم، وليس للإرادة الشريرة علة «فاعلة» لكن علتها دائماً علة «ناقصة الفعل». وليست الإرادة الشريرة إذاً «نتيجة» لتلك العلة، بل هي «نقص» نتج عنها (30).

وعمر العالم أقل من ستة آلاف عام، وليس سير التاريخ دائرياً كما يفترض بعض الفلاسفة، «فالمسيح قد مات مرة واحدة من أجل خطايانا» (الرومان فصل 6، التسالونيون فصل 4).

ولو كان أبوانا الأولان لم يقتربا إثماً، لما لحق بهما الموت، لكنهما اقتربا الإثم، فحق على خلفهما كله أن يموت، فأكل التفاحة لم يعد عليهما بالموت الطبيعي فحسب، بل كان من نتائجه كذلك الموت الأبدي (أي اللعنة).

وأخطأ فورفوربوس في رفضه بأن تكون للقديسين أجساد في الجنة، بل ستكون لهم أجساد خير من جسد آدم قبل سقوطه، وستكون أجسادهم

روحانية وإن لم تكن أرواحاً، ولن تكون بذات ثقل، وسيكون للرجال أجسام الذكور، وللنساء أجسام الإناث، والذين ماتوا في طفولتهم سيبعثون في أجساد البالغين الرشد.

وخطيئة آدم كان من شأنها أن تعود بالموت الأبدي على الإنسانية كلها (أي اللعنة) لولا رحمة الله التي أنقذت كثيرين من ذلك الوبال، والخطيئة مصدرها الروح لا الجسد، وقد أخطأ الأفلاطونيون والمانويين على السواء في نسبتها إلى طبيعة الجسد، ولو أن الأفلاطونيين لم يبلغوا من فداحة الخطأ ما بلغه المانويون، وقد كان من العدل أن تعاقب الإنسانية كلها من أجل خطيئة آدم، لأنه من نتائج هذه الخطيئة أن أصبح الإنسان جسدياً في عقله، بعد أن كان من الجائز له أن يكون روحياً في جسده (مدينة الله، فصل 14 - 15).

وهذا ينتهي بنا إلى مناقشة طويلة دقيقة في الشهوة الجنسية، التي استولت علينا كجزء من عقابنا على خطيئة آدم، وهذه المناقشة غاية في الأهمية، لأنها تكشف لنا عن نفسية من أخذوا عندئذ بمبدأ الزهد، ولذا فلا بد من تناولها بالعرض، ولو أن القديس أوغسطين يعترف بأن موضوعها يند عن الاحتشام، وفي ما يلي نظريته التي تقدم بها.

لا بد من الاعتراف بأن الاتصال الجنسي في الزواج لا خطيئة فيه، على شرط أن تكون الغاية المقصودة منه هي النسل، ومع ذلك فحتى في الزواج ترى الرجل الفاضل متمنياً أن يؤدي العملية الجنسية بغير شهوة، فالتناس حتى في حالة الزواج يشعرون بالخجل من العلاقة الجنسية، بدليل رغبتهم في إخفائها، وذلك لأن «هذا الفعل الطبيعي المشروع (منذ أبونا الأولين) يصاحبه شعور بالخجل من هذا العقاب»، ولقد ذهب الكليون إلى وجوب أن يتخلى المرء عن شعوره بالخجل، ولم يسمح «ديوجنيس» لنفسه بمثل هذا الشعور أن يتولاه قط، متمنياً أن يكون شبيهاً بالكلب في كل أموره، ومع ذلك فحتى «ديوجنيس» هذا لم يسعه بعد محاولة واحدة من الناحية العملية، سوى أن ينصرف عن هذا التطرف في محو الشعور بالخجل، فإن ما يثير في الناس الخجل من شهوتهم، هو أن هذه الشهوة لا تخضع للإرادة، وقد كان في وسع آدم وحواء - قبل السقوط - أن يجعلوا الصلة الجنسية بينهما بغير شهوة، ولكنهما في الواقع لم يفعلوا ذلك، إن أصحاب الحرف اليدوية حين يزاولون حرفهم، يحركون أيديهم بغير شهوة، وعلى هذا النحو كان في استطاع آدم - لو كان قد اجتنب شجرة التفاح - أن يؤدي العملية الجنسية خالية من الانفعالات التي تتطلبها الآن، وكان من الممكن للأعضاء الجنسية - كسائر أعضاء الجسد - أن تصدع بأمر الإرادة، فضرورة الشهوة في الاتصال الجنسي هي بمثابة العقاب على خطيئة آدم، ولولا ذلك لأمكن للعملية الجنسية أن تخلو من اللذة - تلك هي نظرية القديس أوغسطين في المسألة الجنسية، بعد حذف بعض التفاصيل الفسيولوجية، التي أصاب المترجم في عدم نقلها

عن أصلها اللاتيني الذي يساعد بغموضه على الاحتفاظ بروح الاحتشام عند ذكر هذه الأجزاء.

وواضح من الفقرة السابقة أن ما يميل بالزاهد إلى كرهية الأمور الجنسية هو عدم خضوعها للإرادة، ويقول الزاهدون في هذا الصدد أن الفضيلة تتطلب سيطرة تامة من الإرادة على البدن، لكن مثل هذه السيطرة لا تكفي لإمكان القيام بالعملية الجنسية، وإذا فالعملية الجنسية - في ما يبدو - لا تتسق مع الحياة التي تبلغ من الفضيلة درجة كمالها.

لقد انقسم العالم منذ «سقوط آدم» إلى اليوم مدينتين، أما إحداهما فستحكم مع الله حكماً سرمدياً، وأما الأخرى فستظل مع الشيطان، وينتمي هابيل إلى مدينة الله، وقد شاءت رحمة الله، وما خطه في لوح القدر، أن يكون هابيل زائراً على هذه الأرض، على أن يظل منتظماً إلى السماء باعتبارها موطناً له، وكذلك ينتمي الآباء الرؤساء إلى مدينة الله، ولما تعرض القديس أوغسطين لمناقشة موت «مئى شالح» انتهى له البحث إلى الموضوع الشائك وهو مقارنة «الترجمة السبعينية للإنجيل»، «بالترجمة الشعبية». فالحقائق المذكورة في «الترجمة السبعينية» تنتهي إلى النتيجة القائلة بأن «مئى شالح» قد عاش بعد الطوفان بأربعة عشر عاماً، مع أن ذلك مستحيل لأنه لم يكن في «سفينة نوح»، وأما «الترجمة الشعبية» فتنتقل عن المخطوطات العبرية، وتذكر حقائق يُستنتج منها أنه مات في عام الطوفان، ويذهب القديس أوغسطين في هذه النقطة إلى أن القديس جيروم (صاحب الترجمة الشعبية للإنجيل) والمخطوطات العبرية لا بد أن تكون صواباً، على أن بعض الناس كانوا يعتقدون أن اليهود قد عمدوا إدخال الخطأ في المخطوطات العبرية، صادرين في ذلك عن حقد على المسيحيين، وهو فرض يرفضه القديس أوغسطين، لكن «الترجمة السبعينية» - من ناحية أخرى - لا بد أن تكون وحيلاً إلهياً، والنتيجة الوحيدة لهذا كله هي أن الناسخين في عهد بطليموس قد أخطأوا في نقل «الترجمة السبعينية»، ولما أراد القديس أوغسطين أن يتحدث عن ترجمات «العهد القديم» قال: لقد قبلت الكنيسة ترجمة السبعين كما لو لم تكن هناك ترجمة سواها، وذلك لأن عدداً كبيراً من المسيحيين اليونان يعتمدون على هذه الترجمة كل الاعتماد، ولا يعلمون إن كان ثمة ترجمة سواها أو لم يكن، وكذلك جاءت ترجمتنا اللاتينية عن هذه الترجمة السبعينية أيضاً، ولكن جاء قسيس عالم يدعى «جيروم» - وهو لغوى كبير - فترجم الكتاب المقدس نفسه من العبرية إلى اللاتينية، وعلى الرغم من أن اليهود يؤكدون صحة عمله العلمي صحة تامة، ويتهمون «السبعين» بالوقوع في الخطأ أحياناً، لا أن «كنائس المسيح» لا ترى أن يكون رجل واحد أفضل من كثيرين، وبخاصة إذا كان هؤلاء الكثيرون قد اختارهم القسيس الأعلى للقيام بهذا العمل». ويصدق القديس أوغسطين القصة التي تروي

تطابق الترجمات السبعين، تطابقاً معجزاً، لأن كل واحد من المترجمين السبعين كان يترجم مستقلاً عن الآخرين، ويرى أوغسطين أن هذا الاتفاق التام في ترجماتهم دليل على أن «الترجمة السبعينية» قد أوحى بها من الله، غير أن النسخة العبرية موحى بها كذلك، وإذاً فلا سبيل إلى القطع برأي في صحة الترجمة التي قام بها جيروم، وقد كان من الجائز أن يؤيد أوغسطين ترجمة جيروم تأييداً حاسماً، لو لم يعترك هذان القديسان معاً حول ما قيل عن القديس بطرس من ميول وصولية (الغلاطيون ج2، 11 - 14).

وهو يذكر في كتابه ما يدل على اتفاق زمني بين التاريخ المقدس والتاريخ الملوّث، فيروى لنا أن «إينياس» قد جاء إلى إيطاليا حين كان «عبدون» (31) قاضياً في إسرائيل، وأن آخر أعمال الاضطهاد سيتم في عهد رجل معاد للمسيح، غير أن موعد ذلك لا يزال مجهولاً.

وبعد أن يورد في كتابه فضلاً رائعاً يهاجم به التعذيب كوسيلة من وسائل المحاكمات، يمضي القديس أوغسطين في حديثه متحدياً الأكاديميين المحدثين الذين ذهبوا إلى وجوب الشك في كل شيء، «إن كنيسة المسيح تمقت هذه الشكوك على أنها ضرب من الجنون، لأن لديها العلم اليقين الذي لا يأتيه الشك أبداً، في ما تعرفه من أمور»، فينبغي أن نؤمن بصدق الكتاب المقدس، ويمضي في حديثه قائلاً إنه يستحيل أن تقوم فضيلة حقه بغير ديانة حقه، فالفضيلة الوثنية «ينتهدكها الشياطين القذرون الوقحون بنفوذهم»، فما هو فضيلة لدى المسيحي، يكون رذيلة عند الوثني، «فهايتك الأشياء التي تعدها (الروح) من الفضائل، وبذلك تنصرف إليها بكل قوتها، إذا لم ترجع في أصلها إلى الله، فهي بغير شك إلى الرذائل أقرب منها إلى الفضائل»، فأولئك لا ينتمون إلى هذه الجماعة (الكنيسة) سيعانون شقاءً أبدياً، «إنه في معاركنا التي تنشب بيننا على هذه الأرض، إما أن ينتصر الألم، ثم يمحو الموت إحساسنا بذلك الألم، وإما أن تنتصر غرائزنا الطبيعية فيمحي الألم بانتصارها، أما هناك، فالألم سيظل قائماً إلى الأبد، وستعاني غرائزنا الطبيعية عذاباً إلى الأبد، كلاهما يبقى إلى الأبد قائماً لكي يظل العقاب المحكوم به موصولاً غير مقطوع».

وهناك بعثان: بعث للروح عند الموت، وبعث للجسد في يوم الحساب، وبعد مناقشته لطائفة مختلفة من المشكلات الخاصة «بالعهد الألفي السعيد» (أي النعيم الموعود) وبما يترتب على ذلك من أفعال يأجوج ومأجوج، ينتقل إلى نص وارد في الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي (إصحاح 2، 11، 12) وهو: «إن الله سيغشى على قلوبهم بوهم قوي، فيصدقون الكذب، وتحق عليهم جميعاً اللعنة، أولئك الذين لم يؤمنوا بالحق، بل وجدوا متعتهم في الفجور»، فقد يعتقد بعض الناس أن من الإجحاف أن يبدأ الله القادر على كل شيء بخداعهم، ثم يعاقبهم على انخداعهم، لكن القديس أوغسطين لا يرى في ذلك

شيئاً من تناقض، «فما دامت قد حقت عليهم اللعنة فهم على ضلال، وما داموا على ضلال فقد حقت عليهم اللعنة، وضلالهم قضاء خفي من الله عليهم، وهو خفي بما يقتضيه العدل، وعادل عدلاً خفياً، هذا هو حكم الله الذي ما انفك يحكم منذ بدأ العالم». ويعتقد القديس أوغسطين أن الله قد قسم الإنسان قسمين، من رضي عنهم ومن غضب لا على أساس حسناتهم أو سيئاتهم، بل قسمهم هكذا جزافاً، فالكل على السواء يستحقون اللعنة، وعلى ذلك فليس لدى المغضوب عليهم ما يبرز تذرهم مما أصابهم، ويتضح من الفقرة السالفة المقتبسة من القديس بولس، أن الأشرار أشرار لأنهم من المغضوب عليهم، وليسوا هم بالمغضوب عليهم لأنهم أشرار.

وبعد بعث الجسد، ستحترق أجساد الذين حقت عليهم اللعنة احتراقاً أبدياً دون أن تفنى، وليس في ذلك من عجب، فهو يحدث للسمندر (حيوان خرافي) كما يحدث لجبل إطنة، وعلى الرغم من أن الشياطين ليس لها أجساد مادية، إلا أنه من الممكن إحراقها بنار مادية، وليس عذاب الجحيم مما يطهر الأدران ولن تخف حدته بشفاعات الأولياء، وقد أخطأ «أوريجن» في ظنه بأن الجحيم ليست أبدية، وستحق اللعنة على الزنادقة وعلى الكاثوليك الآثمين.

ويتهيء الكتاب بوصف رؤية القديس لله في السماء، ورؤيته للنعيم الأبدي في «مدينة الله».

قد لا تتضح أهمية هذا الكتاب من الخلاصة التي أسلفناها، فالجانب ذو الأثر من جوانب الكتاب هو فصله «الكنيسة» عن «الدولة» بما يترتب على ذلك في وضوح، من أن «الدولة» لا تستطيع أن تكون جزءاً من «مدينة الله» إلا إذا خضعت للكنيسة في كل الأمور الدينية، ولقد لبث هذا المبدأ هو مبدأ الكنيسة منذ ذلك التاريخ، فالقديس أوغسطين هو الذي أمد «الكنيسة الغربية» خلال العصور الوسطى كلها، وإبان ازدياد السلطة البابوية شيئاً فشيئاً، وفي كل ما نشب بين البابا والإمبراطور من صراع، أقول إن القديس أوغسطين هو الذي أمد الكنيسة الغربية في كل ذلك بالأساس النظري الذي تقيم عليهم سياستها، لقد كانت «الدولة اليهودية» إبان العصر الأسطوري الذي ساد «القضاة» وإبان الفترة التاريخية التي أعقبت العودة من الأسر البابلي، دولة دينية، وكان على «الدولة المسيحية» أن تحذو حذوها في هذا الصدد، ولقد تمكنت إلى حد كبير من تحقيق المثل الأعلى المتمثل في «مدينة الله» بفضل ضعف الأباطرة وضعف الكثرة الغالبة من الملوك الغربيين في العصور الوسطى، أما في الشرق، حيث كان الإمبراطور قوياً، فلم يتم هذا التطور أبداً، وظلت الكنيسة أكثر خضوعاً للدولة بكثير، عما آلت إليه في الغرب.

وجاءت «حركة الإصلاح الديني» فأحيت مذهب القديس أوغسطين في الخلاص، لكنها نبذت تعاليمه النظرية، واتبعت إرزم⁽³²⁾ ورجع ذلك منها - إلى حد كبير - إلى ضرورات المواقف العلمية التي نجمت عن صراعها مع

الكاثوليكية، غير أن الإرزية البروتستنتية لم تكن مخلصه بكل قلبها للحركة، ولذلك ظل أكثر أتباع البروتستنتية تديناً، متأثرين بالقديس أوغسطين، فأخذ «منكرو التعميد» و«رجال الملكية الخامسة» و«الكويكرون» عن أوغسطين جزءاً من تعاليمه، ولو أنهم كانوا أقل منه اهتماماً بسلطة الكنيسة، لقد تمسك أوغسطين بالمبدأ القائل بأن كل شيء قد خط قدره قبل خلقه، كما تمسك بمبدأ التعميد من أجل الخلاص من الخطيئة، لكن هذين المبدأين لا يتسق أحدهما بالآخر اتساقاً تاماً، فنبذ البروتستنت المتطرفون الثاني منهما، ومع ذلك فقد لبثت فلسفتهم في الحشد والنشر تابعة لأوغسطين.

وقليل مما جاء في كتاب «مدينة الله» مبتكر أصيل، ففلسفة الحشر والنشر فيه مستمدة من أصول يهودية، جاء معظمها إلى المسيحية عن طريق «كتاب الوحي»، ومبدأ الجبرية والاختيار مستمد من القديس بولس، ولو أن القديس أوغسطين قد طوره تطوراً أخصب امتلاء، وأكثر منطقاً، مما نجده عليه في «الرسائل» والتفرقة بين التاريخ المقدس والتاريخ الملوث مبسوطه بسطاً واضحاً في «العهد القديم» وكل ما عمله القديس أوغسطين هو المطابقة بين عناصرها، وعقد الصلة بينهما وبين تاريخ عصره، على صورة تجعل المسيحيين يتقبلون سقوط الإمبراطورية الغربية وما أعقب ذلك من فترة سادها الفوضى، دون أن ينال ذلك من عقيدتهم الدينية فيرجها في نفوسهم رجاً عفيفاً بغير موجب.

إن التاريخ كما يصوره اليهود - في ماضيه ومستقبله - يصادف قبولاً في نفوس المظلومين والمنحوسين في كل العصور، فوق القديس أوغسطين بين هذه الصورة للتاريخ وبين مقتضيات العقيدة المسيحية، كما وفق ماركس بينها وبين الاشتراكية، فلكي تفهم ماركس من الوجهة النفسية، عليك باستخدام القاموس الآتي في تفسير الألفاظ: يهوه = المادية الديالكتيكية

المسيح = ماركس

الأخبار = سواد الشعب

الكنيسة = الحب الشيوعي

الظهور الثاني = الثورة

جهنم = عقاب الرأسمالية

النعيم الموعود = الدولة الواحدة الشيوعية

فالألفاظ التي إلى اليمين تعبر عن المضمون الشعوري الذي تحويه الألفاظ التي إلى اليسار، وهذا المضمون الشعوري الذي يألّفه الذين نشأوا في جو مسيحي أو يهودي، هو الذي يقرب فلسفة ماركس في الحشر والنشر إلى الأذهان فيصدقها الناس، وتستطيع أن تعد قاموساً شبيهاً بهذا للنازيين، غير أن تصوراتهم أوضح من تصورات ماركس ميلاً إلى «العهد القديم» الخالص، وبعيداً عن المسيحية، ومسيحهم أقرب شبيهاً بالمقايين منه بالمسيح.

ثالثاً: مشكلة بلاجيوس

ينصرف أوغسطين في جزء كبير من أقوى جوانب لاهوته أثراً إلى مناهضة زندقة بلاجيوس، وقد كان «بلاجيوس» هذا رجلاً من «ويلز» واسمه الحقيقي «مورجان» ومعناها «رجل البحر»، وهو نفسه معنى لفظة «بلاجيوس» في اليونانية، وكان رجلاً من رجال الكنيسة المثقفين المحبين إلى النفوس، ولم يذهب في تعصبه الديني إلى ما ذهب إليه كثيرون من معاصريه، فقد آمن بالإرادة الحرة وشك في مبدأ الخطيئة الأولى، وذهب إلى أن الناس حين يتصرفون بمقتضى الفضيلة، فإنما يفعلون ذلك بفضل ما يبذلونه من جهد أخلاقي، فإذا جاء فعلهم صواباً، وكانوا من الأرثوذكس، ذهبوا إلى الجنة جزاء ما أتوا من فضيلة.

فعلى الرغم من أن هذه الآراء قد تبدو الآن بغير جديد يستوقف النظر، إلا أنها قد سببت في ذلك العصر اضطراباً شديداً، وأعلن أنها زندقة، وكان ذلك يرجع في أغليه إلى جهود بذلها القديس أوغسطين، ومع ذلك فقد صادفت نجاحاً ملحوظاً، وإن يكن نجاحاً إلى حين، فاضطر أوغسطين إلى الكتابة إلى رئيس الكنيسة في أورشليم، يحذره من هذا الكنسي الزنديق الماكر، الذي حمل عدداً كبيراً من رجال اللاهوت في الشرق على اعتناق آرائه، وحتى بعد اتهامه، قام قوم آخرون يطلق عليهم «أشباه البلاجيين» يدافعون عن مبادئه بعد وضعها في صورة مخففة، ولم تستطع تعاليم القديس أوغسطين الأشد من معارضتها صفاء، أن تظفر بنصر كامل - خصوصاً في فرنسا - إلا بعد زمان طويل، ففي فرنسا تم اتهام «أشباه البلاجيين» الزنادقة نهائياً في «مجمع أورنج» سنة 529.

ذهب القديس أوغسطين إلى أن آدم - قبل «السقوط» - كان له إرادة حرة، وكان في مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف خطيئته، لكنه لما أكل التفاحة هو وحواء، دخلهما الفساد الذي انتقل منهما إلى خلفهما كله، ولم يعد أحد من هذا الخلف يستطيع بقوته الخاصة أن يمتنع عن الخطيئة، فلا سبيل أمام الناس إلى حياة الفضيلة إلا برحمة من الله، ولما كنا جميعاً قد ورثنا خطيئة آدم، حقت علينا اللعنة الأبدية جميعاً، وكل من يموت بغير تعميد - حتى الرضع من الأطفال - مصيره جهنم حيث يصلى عذاباً لا ينتهي، وليس من حقنا أن نتذمر من هذا الجزء، لأننا جميعاً أشرار (وقد ذكر القديس في كتاب «الاعترافات» الجرائم التي اقترفها وهو في المهد)، لكن الله برحمته - التي يرحم بها من يشاء - يختار فريقاً ممن نالهم التعميد، فيذهب به إلى الجنة، وهؤلاء هم المرضي عنهم، لكنهم لا يذهبون إلى الجنة لأنهم خيرون، فنحن كلنا فاجرون فجوراً تاماً، إلا من شاء الله برحمته أن يرفع عنه فجوره، وهذه الرحمة الإلهية قاصرة على من رضي عنهم، ولا تستطيع أن تجد علة لخلاص فريق ولعنة فريق آخر، فذلك محض اختيار من الله لا تدفعه إليه الدوافع،

فاللعنة برهان على عدالة الله، والخلاص برهان على رحمته، وكلاهما معا يكشفان عما يتصف به الله من خير.

إن الحجج التي تؤيد هذا المبدأ القاسي - ذلك المبدأ الذي أحياه «كلفن» وأقلعت عنه الكنيسة الكاثوليكية منذ ذلك الحين - موجودة في كتابات القديس بولس، خصوصاً في «رسالته» إلى الرومان، وهي حجج يتناولها أوغسطين كما يتناول القانونَ رجلُ القانون، فشرحه لها يدل على قدرته، حتى لقد أخرج من النصوص كل ما يمكن استخلاصه منها من المعاني، ولا يسعك في النهاية إلا أن تقول عن بعض النصوص بعد إفرادها وعزلها عن بقية النصوص، إنها تحمل من المعنى ما يزعم لها أوغسطين، لا أن تقول إن القديس بولس قد ذهب إلى هذا المبدأ أو ذاك مما قد استخلصه أوغسطين من النصوص، فقد يبدو لنا غريباً ألا يقع القول بلعنة الأطفال غير المعمّدين موقعاً أليماً في النفوس، وإنه على العكس من ذلك، يتخذ دليلاً على أن الله خير، غير أن اعتقاده في خطيئة الإنسان قد ملأ شعاب نفسه حتى لقد آمن حقاً بأن الأطفال حديثي الولادة أعضاء من جسم الشيطان، وتستطيع أن ترد شطراً كبيراً من الجوانب التي هي أقسى جوانب الكنيسة في العصور الوسطى، إلى إحساس أوغسطين، هذا الإحساس المكتئب بما يعم الكون من إثم.

ولا يصطدم أوغسطين اصطداماً حقيقياً إلا بمشكلة عقلية واحدة، وليست هذه المشكلة هي العجب في حسرة من أن يخلق الإنسان إطلاقاً، ما دامت الأغلبية العظمى من البشر قد كتب عليها أن تصلى عذاباً سرمدياً، إنما مشكلته هي هذه: إذا كانت الخطيئة الأولى قد ورثها الناس عن آدم - كما يذهب القديس بولس في تعاليمه - إذاً فلا بد أن تكون الروح - مثل الجسد - وليدة الأبوين، ذلك لأن الخطيئة خطيئة الروح لا الجسد، فهو يرى في هذا الرأي مشكلات عسيرة، لكنه يقول إنه ما دام الكتاب المقدس قد سكت عنها فيستحيل أن يكون الوصول إلى رأي صحيح فيها مما يهم في موضوع الخلاص، وعلى ذلك فهو يترك المشكلة بغير حل.

إنه لأمر عجيب أن يُعنى آخر من ظهر من رجال ذوي قدرة عقلية قبل العصور المظلمة، لا بإنقاذ المدينة أو طرد البرابرة أو إصلاح مفاسد الإدارة الحكومية، بل يعنون بالتبشير بحسنات عدم زواج المرأة وبما ينزل على الأطفال غير المعمّدين من لعنة، فإذا علمنا أن هذه هي الشواغل الرئيسية التي أسلمتها الكنيسة إلى البرابرة الذين اعتنقوا المسيحية، لم يعد أمامنا ما يبرر العجب من أن العصر الذي تلا ذلك، قد برز معظم العصور التي تقع في المراحل التاريخية وقوعاً صريحاً، في مدى ما ساد من قسوة وخرافة.

(29) لم يكن أوغسطين مبتكراً لهذه الحجة، بل هي مستقاة من بعض شكاك من أعضاء الأكاديمية، وهو «كارنيدس» - راجع Cumont في كتابه «الديانات الشرقية في الوثنية الرومانية»، ص 166.

(30) في الأصل الإنجليزي مقابلة لفظية بين كلمتي deficient وefficient وبين كلمتي effect وdefect معا يتعدّر نقله إلى العربية. المترجم.

(31) لا نعرف عن «عبدون» إلا أن له أربعين ولداً وثلاثين ابناً من أبناء إخوته. وأن هؤلاء جميعاً ركبوا حميراً (القضاة، إصاح 12، 14).

(32) المذهب الإزمي يقول بوجوب خضوع الكنيسة للدولة.

الفصل الخامس القرنان الخامس والسادس

شهد القرن الخامس غزوة البرابرة وسقوط الإمبراطورية الغربية، فبعد موت أغسطس سنة 430، لم يكن ثمة فلاسفة إلا قليلاً، إذ أن القرن الخامس قد سادته أفعال التدمير، ومع ذلك، فهي نفسها الأفعال التي رسمت - إلى حد كبير - الخطوط التي كانت أوروبا لتسير عليها فيما بعد، وهي في طريقها إلى التطور، فهو القرن الذي غزا فيه الإنجليز بريطانيا، ليجعلوها بهذا الغزو «إنجلترا» (أي أرض الإنجليز)، وهو كذلك القرن الذي حولت فيه غزوة «الفرنكيين» بلاد الغال حتى أصبحت «فرنسا»، وهو القرن الذي غزا فيه الواندال إسبانيا، فخلعوا اسمهم على «الأندلس»، وفي أواسط هذا القرن، حوّل القديس باتريك أهل أيرلندا إلى المسيحية، وحدث ذلك في أرجاء العالم الغربي كله، أن قامت ممالك جرمانية خشنة، بعد زوال الحكومة المركزية التي كانت تسود الإمبراطورية، فلم يعد هناك إمبراطور، وأهملت الطرق العظيمة فتقطعت، وأسدت الحروب ستاراً على التجارة التي كانت تقوم على نطاق واسع، وعادت الحياة من جديد إلى الانحسار في حدود إقليمية من الوجهة السياسية والوجهة الاقتصادية معاً، ولم يبقَ للسلطة المركزية وجود إلا في «الكنيسة» وحتى هناك، كان الاحتفاظ بالسلطة المركزية أمراً عسيراً. وكان القوط أهم القبائل الجرمانية التي غزت الإمبراطورية في القرن الخامس، فقد كان «الهون» دفعوهم إلى الرب بهجمات شنوها عليهم من الشرق، وحاولوا بادئ ذي بدء أن يفتحوا الإمبراطورية الشرقية، لكنهم منوا بالهزيمة، فأداروا وجوههم نحو إيطاليا، وكانوا منذ عهد ديوقلتيان يُستخدمون للرومان جنوداً مرتزقة، فعلمهم ذلك من فنون الحرب أكثر مما كان يُتاح للبرابرة أن يتعلموه بغير هذا السبيل، وحدث سنة 410 أن اجتاح «ألارك» ملك القوط مدينة روما، لكن لقيَ حتفه في السنة نفسها، وأسدل «أودوفاكر» - ملك القوط الشرقيين - ستار الختام على الإمبراطورية الغربية عام 476، وظل يحكم حتى سنة 493، وعندئذ اغتاله غادر من أبناء الأوستروقوط أنفسهم، وهو «ثيودورك» الذي كان ملكاً على إيطاليا حتى سنة 526، وسأعود إلى الحديث عنه بعد قليل، فله خطره في التاريخ وفي الأساطير سواء بسواء، فهو الذي تراه مذكوراً في «أغنية الظلام». (في الأدب الألماني، معروفة باسم

نيبلنجليد) باسم «ديتريش فون برن» (و «برن» هي هنا فيرونا). وفي الوقت نفسه تبت الواندال أقدامهم في أفريقيا، والفيسقوطيون في جنوبي فرنسا، والفرنكيون في شمالها.

وفي غضون الغزوة الجرمانية، جاءت غارات «الهون» بزعامه «أتلا»، وقد كان «الهون» من سلالة منغولية، ومع ذلك كثيراً ما ارتبطوا في الأذهان بالقوط، على أنهم - رغم ذلك - حين جاءت الساعة الفاصلة في غزوهم للغال سنة 451، اعتركوا مع القوط واستطاع القوط والرومان معاً أن يدحروهم في ذلك العام عند «شالون»، وعندئذ وجه «أتلا» هجماته إلى إيطاليا، وفكر في السير إلى روما، لولا أن البابا «ليو» تبت من عزيمته، مذكراً إياه أن «الأرك» قد مات بعد اجتياحه لروما، بيد أن امتناعه عن غزو روما لم يمد في أجله، إذ وافته منيته في العام التالي، وانهارت قوة «الهون» بعد موته.

وفي هذه الفترة التي سادتها الفوضى، اضطربت «الكنيسة» كذلك من أجل جدال معقد الأطراف دار حول مسألة «التجسيد»، وكان طرفا الجدل رجلين من رجال الكنيسة، هما «كيرلس» و«نسطوربوس» وقد انتهى الأمر - بفعل المصادفة أو ما يشبهها - أن أعلن الأول قديساً، والثاني زنديقاً، كان «القديس كيرلس» بطرك الأسكندرية من سنة 412 تقريباً حتى موته سنة 444، وكان «نسطوربوس» بطرك القسطنطينية، وكان موضوع النقاش هو العلاقة بين إلهية المسيح وإنسانيته، فهل في المسيح شخصان، شخص إلهي وآخر إنساني؟ هذه هي وجهة نظر «نسطوربوس»، وإذا لم يكن الأمر كذلك فهل طبيعته واحدة، أم أن في شخصه طبيعتين، طبيعة إنسانية وأخرى إلهية؟ لقد أثارت هذه المسائل في القرن الخامس ما يكاد لا يصدق الإنسان من الحماسة والغضب، «فقد دبّ خلاف خفي لا سبيل إلى تلافيه، بين أولئك الذين كانوا كانوا أخوف ما يكونون من خلط إلهية المسيح بإنسانيته، وأولئك الذين كانوا أحرص ما يكونون من خلط إلهية المسيحية بإنسانيته، وأولئك الذين كانوا أحرص ما يكونون علي ألا يُفرقوا بين هذين الجانبين في المسيح.» («جيون» في كتابه المذكور آنفاً، فصل 47).

كان «القديس كيرلس» المدافع عن وحدة المسيح، رجلاً غيوراً على الدين غيرة فيها هوس التعصب، فاستخدم منصبه، منصب البطررك، في إثارة المذابح ضد الجالية اليهودية في الأسكندرية، وقد كانت جالية كبيرة جداً، وأشهر ما يشتهر به، هو محاكمته ومعاقبته لـ«هيباتيا» غير مستند إلى قانون، وهي سيدة ممتازة انصرفت - في عهد سادة التعصب الديني - إلى فلسفة الأفلاطونية الجديدة، واتجهت بمواهبها إلى الرياضة، «فانتزعت من عربتها انتزاعاً، وعُريت من ثيابها، وجُرت إلى الكنيسة، ودُبحت ذبحاً وحشياً على يدي «بطرس القارئ» وطائفة من المتهوسين الدينيين الغلاظ القلوب القساة بغير رحمة، وكشط لحمها عن عظامها بمحار حاد الأطراف، وقُذف في النار

بأعضاء جسدها وهي ترتعش بالحياة، لقد كانت المحاكمة العادلة والعقاب العادل كلما أخذوا مجراهما، يعودان فيختفیان بما يُقدم من الهدايا التي تجيء في آوتنها المناسبة لذلك». (المرجع نفسه)، وبعدئذ لم يفكر الفلاسفة صفو الأسكندرية أبداً.

وآلم «القديس كيرلس» أن يعلم أن القسطنطينية قد ضلت سواء السبيل بتعاليم بطرقها «نسطوريوس» الذي ذهب إلى أن في المسيح «شخصين»، أحدهما إنساني والآخر إلهي، وعلى هذا الأساس عارض «نسطوريوس» ما أخذ عندئذ يشيع، وهو تسمية «العذراء» «أمّ الله»، قائلاً إنها لم تكن سوى أم «الشخص» الإنساني من المسيح، على حين أن «الشخص» الإلهي منه - وهو الله - لا أم له، وانقسمت الكنيسة رأيين في هذا الموضوع، فعلى وجه التقريب يمكن القول بأن الأساقفة فيما يقع شرقي السويس أيدوا «نسطوريوس» بينما أيد أساقفة غربي السويس «القديس كيرلس»، وعُقد مجمع في إفسوس سنة 431 ليفصل في الأمر، ووصل أساقفة الغرب قبل زملائهم، وأخذوا يغلقون الأبواب في وجوه من جاؤوا بعد ذلك، ويفصلون في عجلة المتحمس بما يؤيد «القديس كيرلس» الذي كان يرأس الاجتماع، «هذا الصخب الأسقفى، الذي يبعد عنا ثلاثة عشر قرناً، قد خلع على نفسه مسحة من وقار، حين أطلق على نفسه المجمع المسكوني الثالث». («جيبون» في كتابه المذكور آنفاً، فصل 47).

ونتيجة لهذا الاجتماع، وُصم نسطوريوس بالزندقة، فلم ينقُص ما حُكم عليه به، لكنه أصبح مؤسساً للمذهب النسطوري، الذي كان له أتباع كثيرون في سوريا وفي أرجاء الشرق جميعاً، وبعد أن انقضت على ذلك عدة قرون، باتت النسطورية من القوة في الصين بحيث خيل للناس أن الفرصة قد سنحت لها لتكون هي الديانة الثابتة الدعائم، ولما ذهب المبشرون المسيحيون من أهل إسبانيا والبرتغال، إلى الهند في القرن السادس عشر، وجدوا نسطوريين هناك، وترتب على اضطهاد الحكومة الكاثوليكية في القسطنطينية للنسطوريين، تنافر ساعد المسلمين على غزوهم لسوريا.

وكان للنسطوريين لغة استطاعت فصاحتها أن تغري كثيرين بالانضمام إليهم، لكن الديدان قد أتت على تلك اللغة فأكلتها، أو على الأقل هذا ما يؤكدون لنا صدقه.

وعرفت «أفسوس» كيف تُحلّ «العذراء» محل «أرتميس» لكنها رغم ذلك ما فتئت تشتعل بالحماسة لإلهتها «أرتميس» كما كانت حالها في عهد القديس بولس سواء بسواء. وقيل إن العذراء دفنت هناك، وبعد موت «القديس كيرلس» حاول رؤساء الطائفة الدينية في أفسوس أن يدفعوا بنصرهم إلى آخر شوطه، فتردّوا في زندقة من نوع يناقض زندقة «نسطوريوس»، وهي ما يطلق عليه اسم «الزندقة القائلة بالطبيعة الواحدة» ومؤدى ما تذهب إليه هو

أن المسيح ذو طبيعة واحدة فقط، ولو قد كان القديس كيرلس لا يزال عندئذ حياً، لأيد هذا الرأي تأييداً لا شك فيه، وأصبح بذلك زنديقاً، وأيد الإمبراطور ما ذهب إليه مجمع الرؤساء الدينيين في ذلك، لكن البابا أنكره، وأخيراً استطاع البابا ليو - وهو البابا نفسه الذي صرف «أتلا» عن غزو روما - استطاع في العام الذي وقعت فيه معركة شالون، أن يجمع مجعاً مسكونياً في خلقيدونية سنة 451، وقرر ذلك المجمع رفض ما أخذ به «موحدو طبيعة المسيح»، ثم فصل القول في صحة المبدأ الأرثوذكسي في «التجسيد»، فقد كان مجمع إفسوس قرر أن في المسيح «شخصاً» واحداً، وجاء مجمع خلقيدونية وقرّر أنه (أي المسيح) كائن في «طبيعتين» إحداهما إنسانية والأخرى إلهية، وكان للبابا كل الأثر في الانتهاء إلى هذا القرار.

ورفض «موحدو طبيعة المسيح» - كما فعل النسطوريون - أن يخضعوا لما تقرر في شأنهم، وكادت مصر عن بكرة أبيها أن تصطنع زندقة أولئك «للموحدين»، ثم انتشرت تلك الزندقة صاعدة مع النيل حتى بلغت بلاد الحبشة، وإنا لنذكرها هنا أن موسوليني قد جعل زندقة أهل الحبشة من بين الأسباب التي تبرر فتحه لبلادهم، وأما زندقة مصر - فقد فعلت ما فعلته الزندقة المضادة لها في سوريا - وأعني بذلك أنها هيأت سبيل الفتح أمام العرب.

وظهر خلال القرن السادس أربعة رجال من ذوي الأهمية الكبرى في تاريخ الثقافة، وهم: «بوشيوس» و«جيستيان» و«بندكت» و«جريجوري العظيم» وسأجعل من الحديث عنهم موضوع البحث الرئيسي في بقية هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه.

لم يكن غزو القوط لإيطاليا بمثابة الختام للمدينة الرومانية، فقد كانت الحكومة المدنية في إيطاليا رومانية خالصة في عهد «ثيودورك» ملك إيطاليا والقوط، ونعمت إيطاليا بالسلام وبالتسامح الديني (حتى النهاية تقريباً) وكان الملك شاباً مليئاً بالحياة، فعين القناصل، وحافظ على القانون الروماني، واحتفظ بمجلس الشيوخ، ولما قصد إلى روما، كانت أولى زيارته زيارة إلى مجلس الشيوخ.

وعلى الرغم من أن «ثيودورك» كان آرياً، فقد لبث على صلوات الود مع الكنيسة حتى أواخر سنيه، ثم حدث سنة 523 أن وجه الإمبراطور «يوستين» التهم إلى الآرية، فأثار ذلك عوامل الغيظ في نفس «ثيودورك» وكان ثمة ما يبرر خوفه، لأن إيطاليا كانت كاثوليكية، وكانت قمينة أن تندفع بالتعاطف الديني إلى الوقوف إلى جانب الإمبراطور، واعتقد - صواباً أو خطأ - أن قد كان هناك مؤامرة يشترك فيها رجال من حكومته، فأدى به ذلك إلى أن يأمر بالسجن ثم بالإعدام على وزيره عضو الشيوخ «بوشيوس» الذي كتب كتابه «عزاء من الفلسفة»، وهو سجين.

و «بوشوس» شخصية فريدة، قرأ له الناس خلال العصور الوسطى كلها، وأعجبوا بها، وما فتئوا يعدونه مسيحياً متحمساً لعقيدته، ويعاملونه كأنما هو يوشك أن يكون في اعتبارهم واحداً من «الآباء» ومع ذلك فكتابه «عزاء من الفلسفة» الذي كتبه سنة 524 وهو في سجنه يرقب الإعدام، أفلاطوني خالص، نعم إنه لا يقدم برهاناً على أنه لم يكن مسيحياً العقيدة، إلا أنه يبين أن الفلسفة الوثنية كانت تملكه بقبضة أقوى جداً مما يملكه به اللاهوت المسيحي، وبعض المؤلفات الدينية - وخصوصاً كتاب في «الثالوث» - يُنسب إليه، لكن كثيرين من ذوي الكلمة العلمية المسموعة يرون أن النسبة باطلة، ومع ذلك فالأرجح أن هذه المؤلفات المنحولة له هي التي جعلت العصور الوسطى تنظر إليه باعتباره مسيحياً متأصل العقيدة، وبذلك أتيح لها أن تتشرب منه كثيراً من النزعة الأفلاطونية، ولولا ذلك، لظلت تنظر إلى تلك الأفلاطونية نظرة مشوبة بالارتياب.

والكتاب (عزاء من الفلسفة) يتناوبه الشعر والنثر، ف«بوشوس» حين يعبر عن نفسه، يُطلق حديثه نثراً، ثم يجعل «الفلسفة» ترد في كلام منظوم، وثمة قدر من الشبه بينه وبين دانتي في هذا، وليس من شك في أن دانتي قد تأثر به في «الحياة الجديدة».

يبدأ كتاب «العزاء» - الذي يسميه «جيبون» بحق «الكتاب الذهبي» - بعبارة تقول إن سقراط وأفلاطون وأرسطو هم الفلاسفة بالمعنى الصحيح، وأما الرواقيون والأبيقوريون ومن إليهم، فأدعياء مغتصبون، قد انخدع فيهم سواد الناس ضلالاً، فعدهم أصدقاء للفلسفة، ويقول «بوشوس». إنه قد استمع إلى أمر الفيثاغوريين أن «يتبع الله» (أي أنه لم يستمع إلى أمر المسيحية في ذلك)، والسعادة - لا اللذة - هي الخير، على أن السعادة والنعيم شيء واحد، والصدقة «شيء غاية في القداسة»، وهو يذكر كثيراً من المبادئ الأخلاقية التي تتفق اتفاقاً شديداً مع المبادئ الرواقية، والتي استمدتها في حقيقة الأمر من «سينكا»، وفي الكتاب تلخيص منظوم لبداية «طماوس»، ثم يتلو ذلك جزء كبير من الميتافزيقا الأفلاطونية الخالصة، وهو يقول إن النقص دون الكمال قصور يتضمن وجود النموذج الكامل، وهو يعتقد في صحة النظرية التي تقول إن الشر حرمان من بلوغ الكمال، وينتقل بعد ذلك إلى رأي في وحدة الوجود، كان ينبغي أن يثير نفوس المسيحيين عليه، لكنه لم يفعل لسبب ما، وهو يقول إن «نعمة البركة» و«الله» هم الخيران الأساسيان، ولذلك فهما اسمان على شيء واحد، «لقد جعلت السعادة نصيب الإنسان بفضل اكتسابه لقدسية الإله». «إن من يكتسبون قدسية الإله يصبحون آلهة، ومن ثم كان كل سعيد إلهاً، ولما كان هنالك إله واحد بطبيعة الحال، أمكن أن يكون ثمة آلهة كثيرة بالمشاركة في صفة الألوهية». «إن كل ما يسعى إليه الإنسان، في مجموعته وأصله وأسبابه، هو كما يُقال حقاً صفة الخير». «وإن عنصر الله لا يتألف من

شيء لا صفة الخير». فهل يمكن أن يفعل الله شراً؟ لا، وإذا فليس الشر شيئاً، ما دام في مستطاع الله أن يفعل كل شيء، إن ذوي الفضيلة من الناس أقوياء دائماً، وذوي الرذيلة منهم ضعفاء دائماً، فكلاهما ينشد الخير، لكن لا يظفر به إلا ذوو الفضيلة، والأشرار أتعس حظاً إذا فروا من العقاب، منهم إذا تعرضوا له، «وليس في حكماء الناس متسع للكراهية».

ونعمة الكتاب أقرب شياً بأفلاطون منها بأفلوطين، وليس فيه أثر من خرافة أو تفكير يعبر عن نظرة مريضة، مما كان يسود ذلك العصر، كلا ولا تجد فيه شيئاً من وسواس الخطيئة، ولا إسرافاً في استهداف ما لا يمكن بلوغه، بل ترى فيه هدوءاً فلسفياً بلغ الكمال، ولو قد كتب هذا الكتاب في عهد ازدهار لكاتبه، لكان الأرجح أن يقول عنه الناس إنه دليل على غرور صاحبه بنفسه، لكنه كُتب في السجن، حين كان صاحبه يرتقب الموت، فهو إذاً جدير بمثل الإعجاب الذي نبديه إزاء سقراط كما صوّره أفلاطون في ساعاته الأخيرة.

ولست تجد نظرة إلى العالم شبيهة بنظرته، إلا بعد «نيوتن» وسأقتبس هنا نصاً كاملاً لقصيدة من القصائد الواردة في الكتاب، وهي لا تختلف في فلسفتها عن قصيدة «ألكسندر بوب» التي عنوانها «مقالة في الإنسان»: إذا أردت أن ترى

نواميس الله بعقل أصفى ما يكون،

فثبّت بصرك في السماء.

حيث النجوم تلتزم السير في أفلاكها ساكنة.

فالشمس بنارها الساطعة

لا تحوّل شيئاً من مسار القمر

ولا الدبُّ الشمالي راغب

في إخفاء شعاعه في جوف المحيط

فهو يرى

سائر النجوم على أمواج المحيط قابعة

لكنه رغم ذلك ما يزال في طريقه يسري

في علياء السماء، لا يمس المحيط

وضوء الغروب

يدل بعلامات فيه.

على قدوم الليل بظلامه.

هذا الحب المتبادل.

يجعل مسالك النجوم قائمة إلى الأبد

ويزيل عن عوالم النجوم في السماء

كل أسباب القتال والاضطراب الخطير.
هذا الاتفاق الجميل
يربط كل عنصر
في حدود طبيعته
فترى العناصر احتشدت جماعات متساويات،
فما به بلل يخضع لما فيه الجفاف.
والبرد القارص
تجمعه الصداقة مع السنة اللهب
فللنار المرتعشة المكانة العليا
وللأرض الغليظة قرار المحيط العميق.
والعام المزدهر
يتنفس الأريج في الربيع
والصيف المحرق يحمل سنابل القمح
والخريف يأتينا بالفاكهة من الأشجار المثقلة بالثمر.
والمطر الساقط
يكسب الشتاء رطوبته،
هذه القوانين تراها تهيبّ الغداء والحياة
لكل ما ترى على وجه الأرض من كائنات
حتى إذا ماتت
جاد ختامها على سنين تلك القوانين
بينما يظل «خالقها» جالساً على عرشه العالي
ممسكاً بيده زمام العالم كله
فهو للجميع ملك
يحكم بجبروت السادة الأكرمين
منه تنشأ الكائنات وتزدهر وتنمو
وهو قانونها وقاضياها يقرر ما لها من حقوق
فهايتك الأشياء التي تقطع
شوطها في جري سريع خاطف
كثيراً ما يمسكها بقوته فتبطل
أو ترى تجاوبها قد تحول فجأة إلى سكون
فلولا أنه بقوته
يقيّد ما فيها من جموح
بحيث لا تنساب مطلقة بغير ضابط.

لرأيت هذا القانون الثابت
الذي يجمّده الآن كل شيء
قد فسد وانهار،
ولما كانت الأشياء قد بعدت عن أحوالها بعداً شاسعاً
كان هذا الحب القوي
مشاركاً بينها جميعاً
وهو حب ينشد الخير للأشياء
فيحرّكها راجعة إلى الأصول الأولى التي من عليها سقطت
ويستحيل على شيء في الدنيا
أن يدوم له بقاء
إلا إذا دفعه الحب في الخلف ثانية
بحيث يعود إلى المعين الذي استقى منه
كيانه أول نشأته

ظل «بويثيوس» حتى النهاية صديقاً لـ«ثيودورك»، وكان أبوه قنصلاً وكذلك كان هو وكان أبناه، وكان صهره (والد زوجته) «سيماخوس» (وربما كان حفيداً لـ«سيماخوس» الذي كان قد نشب الخلاف الجدلي بينه وبين أمبروز على تمثال «النصر») رجلاً ذا مكانة عالية في بلاط الملك القوطي، وقد طلب «ثيودورك» من «بويثيوس» أن يصلح العملة، وأن يثير الدهشة في نفوس الملوك البرابرة الذين لم يبلغوا مبلغة من التحضر، بآلات مثل الساعة الشمسية والساعة المائية، ويجوز أن تحرّره من الخرافات لم يكن غريباً بالنسبة للعائلات الرومانية الأرستقراطية غرابته في غيرها، لكن الجمع بين هذه الصفة وبين العلم الواسع والتحمس للصالح العام كان نسيجاً وحده في عصره، فلسفياً أرى عالماً واحداً في أوروبا، في القرنين السابقين لعصره، وفي القرون العشرة التالية له، قد كان له مثلُ تحرره من الخرافة والعصب، وليست حسناته كلها سلبية على هذا النحو، بل هو يمتاز كذلك في نظريته للأمور بالسموق والحيدة والسمو، ولو عاش في أي عصر لاستلفت الأنظار بامتياز، وهو موضع دهشة لا تنقضي بالنسبة للعصر الذي عاش فيه.

وترجع شهرة «بويثيوس» في العصور الوسطى، إلى حد ما، إلى اعتباره شهيداً اضطهاد الآريين - وهي وجهة نظر بدأت تظهر بعد موته بمائتي عام أو ثلاثمائة، وقد عُد في «بافيا» قديساً، لكن قداسته في الحقيقة لم تُثبت بصفة رسمية، فبينما كان «كيرلس» قديساً، لم يكن «بويثيوس» كذلك.

ومات «ثيودورك» بعد تنفيذ الإعدام في «بويثيوس» بعامين، وأصبح جستيان في العام التالي إمبراطوراً، وليث يحكم حتى سنة 565، وهي فترة طويلة استطاع خلالها أن يحدث كثيراً من الضرر وقليلًا من النفع، ولا شك أنه

مشهور قبل كل شيء «بالصفوة» لكنني لن أغامر بالحديث في هذا الموضوع الذي يخص رجال القانون، وكان يتصف بعمق تقواه عمقاً أدى به - بعد توليه العرش بعامين - إلى إغلاق مدارس الفلسفة في أثينا، التي كانت الوثنية لم تزل قائمة بها، وهنا ارتحل الفلاسفة المطرودون من مدارسهم إلى بلاد فارس، حيث وجدوا عند ملكها ترحيباً كريماً، لكنهم صُدموا صدمة عنيفة - أعنف في رأي «جيبون» مما كان يليق بفلاسفة مثلهم - لما شهدوه بين الفرس من تعدد الزوجات ومضاجعة المحارم، فعادوا إلى وطنهم، وأمّحى ذكرهم في ظلام النسيان، وبعد هذه الفعلة بثلاث سنين (522) بدأ جوستنيان فعلة أخرى، أحق من سابقتها بالثناء - وأعني بها تشييده لكنيسة القديسة صوفيا، ولم أشهد بعينيّ هذا البناء، لكنني رأيت ما عاصره من فسيفساء جميلة في «رافنا» بما في ذلك صور لجوستنيان وزوجته الإمبراطورة «ثيودورا»، وكلاهما معروف بالتقوى، غير أن «ثيودورا» كانت سيدة تأخذ فضائلها بشيء من اليسر، وقد صادفها في «السيرك» فتزوجها. وما هو شر من ذلك في أمرها، هو أنها كانت أميل إلى أن تكون «موحدة لطبيعة المسيح».

وحسبنا ذلك من ذكر مساوئه، فيسعدني أن أقول عن الإمبراطور نفسه إنه كان ذا عقيدة سليمة لا تشوبها شائبة، اللهم إلا في موضوع «الفصول الثلاثة» وهو موضوع قام فيه الجدل واحتدم، لقد كان «مجمع خلقيدونية» قرر عن ثلاثة «آباء» من الأرثوذكس أنهم متهمون باعتناق النسطورية، قبلت «ثيودورا» - ومعها كثيرون غيرها - كل قرارات المجمع إلا هذا القرار، على حين أيدت «الكنيسة الغربية» كل قرار أصدره المجمع، فما وسع الإمبراطورة إزاء ذلك إلا أن تضطهد البابا، وكانت لها في نفس جوستنيان مكانة عالية، حتى إنها بعد موتها سنة 548 أصبحت له ما كان زوج الملكة فيكتوريا لها بعد موته، ثم انتهى به الأمر إلى الانحدار في مهاوى الزندقة، وفي ذلك يقول مؤرخ معاصر له (إفاجريوس): «إنه بعد ختام حياته أخذ يتقاضى أجر ما فعل من سوء، وبعد أن فرغ من ذلك، ذهب يلتمس العدالة التي كان حقيقاً بها، لدى منصة القضاء في جهنم».

وطمع جوستنيان أن يعود إلى فتح كل ما كان يمكن فتحه من أراضي الإمبراطورية الغربية، فغزا إيطاليا سنة 535، وظفر بنجاح سريع ضد القوط أول الأمر، فقد رحب به السكان المعتنقون الكاثوليكية، وجاء ممثلاً لروما ضد البرابرة لكن القوط جمعوا شملهم. وامتدت الحرب ثمانية عشر عاماً، عانت خلالها روما - بل إيطاليا بصفة عامة - من العذاب ما لم تشهد مثيله في غزوة البرابرة لها.

لقد وقعت روما في أيدي أعدائها خمس مرات: ثلاث مرات للبيزنطيين ومرتين للقوط، وبعدئذ تقلصت إلى مدينة صغيرة، وحدث بعد ذلك بعينه في

أفريقيا التي تستطيع أن تقول عنها كذلك إنها وقعت في فتوح جوستينيان، وصادفت جيوشه فيها أول الأمر ترحيباً، لكن الناس هناك لم يلبثوا أن تبينوا فساد الإدارة البيزنطية وفداحة الضرائب البيزنطية، حتى لقد تمنى كثيرون في النهاية عودة القوط والوندال، ومهما يكن من أمر، فقد ظلت «الكنيسة» إلى ختام سنيه مؤيدة للإمبراطور تأييداً لا يتزعزع وذلك بسبب تمسكه بالأرثوذكسية فمن ذلك أنه لم يحاول العودة إلى غزو الغال، لبعدها من جهة، ولا اعتناق الفرنج للأرثوذكسية من جهة أخرى.

وبعد موت جوستينيان بثلاثة أعوام، أي في سنة 568، غزت إيطاليا قبيلة جرمانية جديدة، كانت غاية في الوحشية، وأعني بها اللومبارديين، الذين لبثت الحرب قائمة بينهم وبين البيزنطيين، تظهر تارة وتختفي تارة، مدى مائتي عام، حتى دنا عهد شرلمان، وأثناء ذلك زالت سيادة البيزنطيين تدريجياً عن إيطاليا، وكذلك اضطر البيزنطيون في الجنوب أن يواجهوا العرب، غير أن روما بقيت تابعة لهم تبعية اسمية، وأخذ البابوات يعاملون الأباطرة الشرقيين في شيء من الإكرام والمجاملة، لكن الأباطرة لم يعد لهم في معظم أنحاء إيطاليا - بعد مجيء اللومبارديين - إلا سلطان ضئيل جداً، أو قل لم يكن لهم سلطان على الإطلاق، فكانت هذه الفترة هي التي تقوضت فيها أركان المدنية الإيطالية، وتم بناء «البندقية» على أيدي الفارين من وجه اللومبارديين، لا الفارين من وجه «أتلا» كما يؤكد الرواة.

الفصل السادس القديس بندكت وجريجوري الأكبر

كانت الكنيسة بصفة خاصة هي التي حافظت على ما تبقي من ثقافة روما القديمة، إبان الانهيار الشامل الذي طرأ على المدينة خلال الحروب التي لم تنقطع في القرن السادس والقرون التي تلتها، غير أن الكنيسة قامت بهذه المهمة على نحو بعيد جداً عن الكمال، لأن التعصب الديني والخرافة كانا سائدين بين أعظم رجال الدين أنفسهم، وكانت العلوم الدينية يُظن بها الشر، ورغم ذلك كله، فقد أعدت الجماعات الكنسية أساساً متيناً، مكن فيما بعد لقيام حركة إحياء العلوم وفنون الحياة المتحضرة.

وإنما يستوقف انتباهنا بصفة خاصة في الفترة التي نحن بصددنا الآن، ثلاثة من أوجه النشاط في الكنيسة، الأول حركة الأديرة، والثاني تأثير البابوية وبخاصة في عهد جريجوري الأكبر، والثالث إدخال البرابرة الوثنيين في المسيحية على أيدي المبشرين، وسأتناول كلاً من هذه الثلاثة بكلمة على التوالي.

بدأت حركة الأديرة في مصر وسوريا في آن واحد، وكان ذلك حول بداية القرن الرابع، وقد اتخذت صورتين: فإما راهبون معزلون في صوامعهم، وإما أديرة. وكان «القديس أنطون» أول من اتخذ طريق الرهبنة المعتزلة، ولد في مصر حوالي سنة 250 وانسحب من العالم حوالي سنة 270، ولبت خمسة عشر عاماً يقيم وحده في كوخ بالقرب من داره، ثم قضى بعد ذلك عشرين عاماً في عزلة بعيدة عن جوف الصحراء، غير أن شهرته ذاعت في الناس، وودت جموع الشعب لو استمعت إلى مواعظه، وعلى ذلك جاء حوالي سنة 305 ليعظ الناس ويشجعهم على حياة الرهبانية المعتزلة، وقد كان يفرض على نفسه أقصى أنواع الخشونة في العيش، بحيث خفض مقادير الطعام والشراب والنوم إلى الحد الأدنى الذي تقتضيه إقامة الحياة، وكان الشيطان ما ينفك يهاجمه بالرؤى الشهوانية، لكنه وقف وقفة الرجال في وجه هذا الدأب الخبيث الذي يبيده له الشيطان، ولما بلغت حياته ختامها، كانت الصحراء المصرية بالقرب من طيبة مليئة بالرهبان الذين اقتفوا مثاله، وترسموا مبادئه.

وبعد ذلك بسنوات قلائل - حوالي 315 إلى 320 - أنشأ مصري آخر هو

باخوميوس، أول دير، حيث كانت الحياة بين رهبانه مشاعاً مشتركاً، ليس لواحد منهم ملكية خاصة، ويتناولون وجباتهم معاً ويؤدون شعائر دينهم معاً، وقد غزت الرهبانية العالم المسيحي في صورتها هذه، أكثر مما غزتها في صورة الرهبانية المعتزلة التي اصطفاها القديس أنطون، وكان الرهبان في الأديرة التي نشأت على غرار ما صنعه «باخوميوس»، يؤدون عملاً كثيراً، خصوصاً في الزراعة، بدل أن ينفقوا وقتهم كله في مقاومة شهوات الجسد.

وفي نحو هذا الوقت نفسه، نشأت الأديرة في سوريا وبلاد الجزيرة، فذهب الزهد فيهما إلى أبعد مما ذهب إليه في مصر، على بُعد ما بلغه في مصر، فكان «القديس سيمون ستايليت St. Simeon Stylites» وغيره من عمُد الرهبان من أهل سوريا، وكان الشرق هو مصدر حركة الأديرة التي دخلت الأقطار التي تتكلم اليونانية، بفضل «القديس باسل» (حوالي 260) بصفة خاصة، الذي كانت أديرته أقل إمعاناً في الزهد، إذ كانت تضم ملاجئ للأيام مدارس الصبيان (لم تقتصر على الصبيان الذين كان يراد إعدادهم ليكونوا رهباناً).

وكانت حركة الأديرة بادئ ذي بدء تلقائية خالصة، لم تدخل قط في ظل الكنيسة ونظامها، وكان «القديس أثناسيوس» هو أول من قرّب مسافة الخلاف بين رجال الكنيسة وبينها، فهو - إلى حد ما - الذي تمكن بفضل نفوذه أن يجعل القاعدة للرهبان في الأديرة أن يكونوا من القساوسة، وهو كذلك الذي أدخل الحركة في الغرب، حين كان في روما سنة 339، وجاء «القديس جيروم» وبذل جهداً كبيراً في دفع الحركة إلى الأمام، كما جاء «القديس أوغسطين» وأدخلها في أفريقيا، وكان «القديس مارتن» من مدينة «تُور» هو الذي بدأ قيام الأديرة في بلاد الغال، «والقديس باتريك» هو الذي بدأها في أيرلندا، و«القديس كولمبا» هو الذي أنشأ دير أيونا سنة 566، وكان رهبان الأديرة في الأيام الأولى - قبل أن يدخلوا في النظام الكنسي - مصدراً للفوضى، فأولاً لم تكن هناك وسيلة للتمييز بين الزاهدين الحقيقيين وبين أولئك الذين اشتد بهم فوجدوا في منشآت الأديرة حياة رغيدة بالنسبة لحياتهم السابقة، وبالإضافة إلى ذلك قامت مشكلة نتيجة لتأييد الرهبان للأسقف الذي يحبون، تأييداً محوطاً بالشغب والصخب، فكانوا بذلك يسببون وقوع الجماعات الدينية (بل كادوا كذلك يوقعون المجامع الدينية) في الزندقة، فالجماعة الدينية (لا المجتمع) في أفسوس، التي أيدت وجهة نظر الموحدين لطبيعة المسيح، كانت خاضعة لحكم إرهابي قوامه رهبان الأديرة، ولولا مقاومة البابا، لجاز أن يدوم إلى الأبد انتصار الموحدين لطبيعة المسيح، ومثل هذه الفوضى لم تعد تحدث في العهود التالية.

والظاهر أن وجود الراهبات قد سبق وجود الرهبان - فقد كان هناك راهبات منذ منتصف القرن الثالث.

كان يُنظر إلى النظافة بعين الكراهية، فالقمل كانوا يسمونه «لائي الله»

كما كانوا يتخذونه علامة القدسية في حامله، وكان القديسون والقديسات يفخرون بأن الماء لم يمس أقدامهم إلا حين استدعت الضرورة أن يعبروا الأنهار، على أن رهبان الأديرة في القرون التالية، كانوا ذوي نفع في نواح كثيرة: إذ كانوا مزارعين مهرة، وبعضهم أبقي على شعلة العلم، أو أحيائها بعد انطفاء، ولم يكن ثمة شيء من هذا في بداية الأمر، خصوصاً لدى الرهبان المعتزلين في الصوامع، ومعظم رهبان الأديرة لم يعمل شيئاً، ولم يقرأ قط إلا ما كان يقتضي الدين قراءته وتصور هؤلاء الفضيلة على نحو سلمي خالص، إذ تصوروا امتناعاً عن الخطيئة، وبخاصة خطايا الجسد، نعم إن «القديس جيروم» قد حمل مكتبته معه إلى الصحراء، لكنه ظن فيما بعد أنه اقترب بذلك إثمًا.

واسم «القديس بندكت» هو أهم ما تصادفه من أسماء في حركة الأديرة في الغرب، وهو مؤسس «الطائفة البندكتية»، وُلد حوالي 480 بالقرب من «سبوليتو» من أسرة «أمبرية» نبيلة، ولما بلغ العشرين من عمره، فرّ من أسباب الترف وألوان اللذائذ في روما، إلى حيث اعتزل الحياة في كهف، أقام فيه ثلاثة أعوام، وبعدئذ قلَّ جانب العزلة من حياته، ففي سنة 520 تقريباً، أنشأ الدير المشهور في «جبل كاسينو» الذي استنَّ له «القواعد البندكتية»، وكانت هذه القواعد قد روعيَ فيها أن تلائم أحوال المناخ في البلاد الغربية، فتطلبت زهداً أقل مما كان شائعاً بين رهبان مصر وسوريا، فقد كان هنالك قبل ذلك تنافس هدام في مدى إسراف الرهبان في ألوان التقشّف، وكلما ازداد الراهب تطرفاً في تقشّفه، ازداد في اعتبارهم قدسية، فأزال «القديس بندكت» كل هذا، ورسم بأن ألوان التقشّف التي تجاوز حدود القواعد، لا يجوز اصطناعها إلا بإذن من رئيس الدير، وقد حُوّل لرئيس الدير سلطة كبيرة فهو يُنتخب مدى حياته ويكاد يكون له الحكم المطلق على رهبانه (في حدود «قواعد الدير» والعقيدة الأرثوذكسية)، ولم يعد لهؤلاء الرهبان الحق في ترك ديرهم والالتحاق بدير آخر كيفما مالت بهم أهواؤهم ولقد اشتهر البندكتيون فيما بعد باشتغالهم بالعلم، ولو أن قراءتهم كلها في أول الأمر كانت في خدمة الدين.

وللمؤسسات حياتها الخاصة بها، التي تستقل بها عما أراده لها مؤسسوها، وأقوى مثل يوضح هذه الحقيقة هو مثل «الكنيسة الكاثوليكية» التي لو شهدها يسوع، بل لو شهدها بولس، لأخذته الدهشة مما يرى، و«الطائفة البندكتية» مثل آخر على نطاق أصغر، فرهبانها يتعهدون الفقر والطاعة والطهر، ويقول «جيبون» في ذلك ما يأتي: «لقد سمعت أو قرأت مرة، الاعتراف الصريح الذي اعترف به رئيس الدير البندكتي، وهو: إن تعهدي أن أعيش فقيراً قد أكسبني مائة ألف «كروان» كل عام، وتعهدي أن أكون مطيعاً قد رفعني إلى مرتبة أمير ذي سيادة، وقد نسيْتُ النتائج التي عادت عليه من تعهده إلى أن

يحيا حياة الطهر». (من المرجع المذكور له آنفاً، فصل 27، مذكرة 57).
على أن ابتعاد «الطائفة البندكتية» عما أراده لها مؤسسها، لم يكن كله مما
يستدعي الأسف، وذلك يصدق بصفة خاصة على الجانب العلمي، فقد
اشتهرت مكتبة «جبل كاسينو»، والعالم مدين لها في نواح كثيرة بما اكتسبه
البندكتيون فيما بعد من ميل إلى البحث العلمي.

أقام «القديس بندكت» في «جبل كاسينو» منذ نشأة الدير حتى وافاه الأجل
سنة 543، وجاء اللومبارديون فبنهوا الدير قبل أن يتولى «جريجوري الأكبر»
منصب البابوية بزمن قليل، وقد كان هو نفسه تابعاً للبندكتية، وعندئذ فر
الرهبان إلى روما، لكنهم حين خفت غضبة اللومبارديين، عادوا إلى «جبل
كاسينو».

وإننا لنعرف الشيء الكثير من «القديس بندكت» من المحاورات التي كتبها
«البابا جريجوري الأكبر» سنة 593: «نشأ في روما مشغلاً بدراسة الحياة
الإنسانية، لكنه لما رأى كثيرين يسقطون بسبب دراسة كهذه، فيحيون حياة
مستهترة خليعة، تراجع بقدمه، التي كان قد خطا بها في خضم العالم،
خشية أن يزل هو الآخر، لو أمعن في انغماسه، فيسقط في خليج خطر خال
من الإيمان بالله، وعندئذ ترك الكتاب الذي يطالعه، وخلف دار أبيه وثروة
أبيه، بعزم مصمم على خدمة الله وحده، فالتمس مكاناً يستطيع فيه أن يحقق
هدفه المقدس، وعلى هذا النحو ارتحل، مزوداً بالجهل العليم، وبالحكم التي لا
تأتي من دراسة الكتب».

ولم يلبث بعد ذلك أن اكتسب القدرة على إتيان المعجزات، وأول معجزاته
إصلاحه غربالاً مكسوراً بمجرد الدعاء، وقد علق أهل المدينة الغربال على
باب الكنيسة، «حيث ظل عدة أعوام بعد ذلك، إلى أن جاء اللومبارديون بما
أحدثوه من ألوان المتاعب»، ثم ترك الغربال وقصد إلى كهفه، لا يدري أحد
من أمره شيئاً، اللهم إلا صديقاً واحداً، جعل يمدّه بالطعام سراً، مدلياً له إياه
بحبل علق به جرساً لينتبه القديس أن طعامه قد نزل إليه، لكن الشيطان
رمى الحبل بحجر، فقطعه وكسر الجرس معاً، ومع ذلك فقد خاب رجاء عدو
البشر في قطعه مدد الطعام عن القديس.

وبعد أن أقام «بندكت» في الكهف ما أراده أهدافه في سبيل الله أن يبقى،
ظهر «سيدنا المسيح» يوم «أحد الفصح» لأحد القساوسة، وكشف له عن
مكان ذلك الناسك، وأمره أن يذهب إلى القديس ليقاسمه طعام يوم الفصح،
وفي نحو الوقت نفسه، وجد بعض الرعاة: «فعندما شهدوه أول الأمر خلال
الشجيرات، ورأوا كساءه من الجلد، ظنوه حقاً من الحيوان، لكنهم بعد أن
عرفوا فيه خادم الله، تحول كثيرون منهم إلى المسيحية بفضل، فتحولوا عن
حياتهم الحيوانية إلى حياة الرحمة والتقوى والعبادة».

وكان «بندكت» كسائر النُساك الزاهدين، يعاني من غواية شهوات الجسد

«كان هناك امرأة معينة رآها يوماً فيما مضى، فوضع الروح الخبيث ذكراها في رأسه، بذكراها يشعل الشهوة إشعاعاً قوياً في نفس خادم الله، وأخذت الشهوة المشتعلة تزداد في نفسه قوة، حتى كادت تغلبه اللذة علي أمره، وجعل يفكر في النزوح عن الصحراء، لولا أن رحمة الله تناولته فجأة، فعاد إلى رشده، ورأى علي مقربة منه أشجاراً كثيفة من العوسج وأشجاراً من القريص، فخلع ثيابه وألقى بنفسه ووسطها، وراح يتمرغ فيها مدة طويلة، حتى إنه حين نهض، وجد لحمه كله ممزقاً تمزيقاً فظيماً، وعلى هذا النحو استطاع بجروح جسده أن يشفي جروح روحه».

وانتشرت شهرته في طول البلاد وعرضها، حتى التمس منه رهبان دير معين، كان رئيسه قد مات لعهد قريب، أن يخلفه رئيساً عليهم، وقيل لكنه أصّر علي مراعاة الفضيلة التي لا تتهاون في شيء، وبالغ في ذلك حتى ثارت ثورة الرهبان، وقرروا أن يسمّموه بقدرح من النبيذ المسموم غير أنه رسم علامة الصليب على القدح فانكسرت هشيماً على الأثر، ومن ثم عاد إلى صحرائه مرة أخرى.

لم تكن معجزة الغريبال هي المعجزة الوحيدة النافعة من الوجهة العلمية، مما أتاه «القديس بندكت» من معجزات، فقد حدث يوماً لقوطي فاضل أنه كان يستعمل منجلاً في إزالة أشجار العوسج، فطار رأس المنجل عن مقبضه، وسقط في ماء عميق، فلما أنبئ القديس بما حدث، أمسك بالمقبض في الماء، وعندئذ نهض الرأس الحديدي من مستقره وألصق نفسه من جديد بمقبضه.

وأكل الحسد قلب قسيس في مكان قريب، لما بلغه القديس من سمو، فأرسل إليه رغيفاً مسموماً، لكن «بندكت» عرف بإحدى معجزاته أن الرغيف مسموم، وكان من عادته أن يطعم بقرة معينة بالخبز، فلما جاءت البقرة في ذلك اليوم بعينه، قال لها القديس: «باسم يسوع المسيح، سيدنا، خذي هذا الرغيف، وأتركه في مكان يستحيل علي إنسان أن يراه فيه». وأطاعت البقرة، حتى إذا ما عادت، أعطيت طعامها المألوف، ورأى القسيس الشرير أنه لم يستطع قتل «بندكت» في جسده، فصمم أن يقتله في روحه، فبعث إلى الدين بسبع نساء عاريات في سن الشباب، فخشى القديس أن يُغوى أحد صغار الرهبان بالخطيئة، فارتحل هو حتى لا يعود عند القسيس من الدوافع ما يغريه بمثل هذه الأفعال، لكن القسيس لقي حتفه إذ سقط عليه سقف غرفته، ولحق أحد الرهبان بـ«بندكت» لينقل إليه الخبر فرحاً، ملتمساً منه أن يعود، فحزن «بندكت» لموت الأثم، وفرض كفارة على الراهب لقرحه بالخبر. ولا يقتصر «جريجوري» على روايته للمعجزات، بل سمح لنفسه هنا وهناك أن يذكر بعض الحقائق التي وقعت «للقديس بندكت» في سيرة حياته، فبعد أن أنشأ اثني عشر ديراً، ألقى مراسيه آخر الأمر في «جبل كاسينو» حيث

كان «معبد» من معابد «أبولو» لا يزال قائماً يقوم فيه الريفيون بعبادتهم الوثنية، «إذ لبث سواد الكفارة المجانين حتى ذلك العهد يقدمون أخبث القرابين» فهدم «بندكت» المذبح الذي كان يقدم عليه القرابين، وأقام مكانه كنيسة، وحوّل الوثنيين في المنطقة المحيطة بالمكان إلى العقيدة المسيحية، وغضب لذلك الشيطان: «وغضب لذلك عدو البشر القديم، ولم يقتصر هذه المرة على أن يظهر نفسه للقديس في الخفاء أو في الحلم، بل ظهر له علانية أمام عينيه، واحتج احتجاجاً صارخاً على ما لقيه على يديه من عنف، حتى لقد سمع الرهبان ضجة الشيطان في صراخه، لكنهم لم يستطيعوا أن يروه، غير أنه ظهر ظهوراً واضحاً للعين أمام القديس الوقور - فيما روى لهم - وكان أشد ما يكون وحشية وقسوة، كأنما أراد بفمه النافث للهب، وعينيه المشتعلتين أن يمزقه إرباً إرباً، وسمع الرهبان جميعاً ما قاله الشيطان للقديس، فبدأ أولاً بمناداته باسمه، فلما لم يتفضّل عليه رجل الله بجواب، انهال عليه لعناً وسباً، ذلك لأنه لما ناداه صائحاً: «يا بندكت المبارك». ولم يجبه القديس مع ذلك، تحوّل بغتة في نعمة النداء وقال: «يا بندكت الملعون غير المبارك، ما شأنك عندي؟ وفيم اضطهادك إياي على نحو ما تفعل؟». وهنا تنتهي القصة، مما قد نفهم منه أن الشيطان تركه يائساً.

لقد أطلت الاقتباس من هذه المحاورات، لأنها ذات أهمية من نواح ثلاث، فأولاً هي المصدر الرئيسي لما نعرفه عن حياة «القديس بندكت» الذي أصبحت «قواعده» نموذجاً تنسج على منواله الأديرة الغربية فيما عدا أديرة إيرلندا، أو الأديرة التي أنشأها إيرلنديون، وثانياً لأن هذه المحاورات تعطينا صورة ناصعة للجو العقلي الذي ساد أرقى الشعوب مدنية في أواخر القرن السادس، وثالثاً لأن كاتبها هو «البابا جريجوري الأكبر» الذي هو الرابع والأخير بين «أعلام الكنيسة الغربية» وهو من الوجهة السياسية من أبرز البابوات مكانة، فلنتقل الآن إلى الحديث عنه.

يزعم «الموقر و. ه. هثن، رئيس الشمامسة في نورثامبتن» (تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى ج2، فصل 8) أن: «جريجوري هو أعظم رجل في القرن السادس، وأن منافسيه في هذه الزعامة - كما يقول - هما «جوستينيان» والقديس «بندكت»، ولا شك أن الثلاثة جميعاً قد كانوا ذوي أثر عميق في العصور التالية، فأثر فيها «جوستينيان» بـ«قوانينه» (لا بغزواته التي كانت وشيكة الزوال). وأثر فيها «بندكت» بنظامه في الأديرة، وأثر فيها «جريجوري» بما جاء به البابوية من ازدياد في سلطانها، وهو يبدو في المحاورات التي كُنْتُ الآن أقتبس منها، صبياناً سريع التصديق، أما باعتباره رجلاً سياسياً، فهو ماهر قادر، على وعي تام بما يمكن أدائه في العالم المعقد المتغير الذي كان يتحرك فيه، وأن التباين بين جانبيه هذين لحقيق بالدهشة، لكن أعظم الناس أثراً في دنيا العمل، كثيراً ما يكونون في الصف الثاني من

حيث قدرتهم العقلية.

وُلد «جريجوري الأكبر» - أول بابا سُمِّيَ بهذا الاسم - في روما حوالي سنة 540، من أسرة غنية نبيلة، والظاهر أن جده كان قد ارتقى إلى منصب البابوية بعد ما ماتت عنه زوجته، وكان له هو نفسه - وهو بعد في سن الشباب - قصر وثروة عريضة، وتلقَّى ما كان يُعدّ تعليماً جيداً. ولو أن تعليمه ذاك لم يشتمل على دراسة باليونانية التي لم يتعلمها قط، على الرغم من أنه أقام في القسطنطينية ستة أعوام، وتُصَّب عمدة على مدينة روما سنة 573، لكن الدين ناداه، فاعتزل منصبه، ووهب ثروته لبناء الأديرة ولأعمال البر، وحوَّل قصره بيتاً للرهبان، واعتنق هو نفسه «البندكتية»، وانصرف بجهده كله للتأمل وفرض على نفسه ألوان التقشف التي أضرت بصحته ضرراً دام معه، وأدرك «البابا بلاجيوس الثاني» مقدرته السياسية، فأرسله مبعوثاً ينوب عنه في القسطنطينية، التي لبثت روما خاضعة لها خضوعاً اسمياً منذ عهد «جوستينيان»، وأقام «جريجوري» في القسطنطينية من سنة 579 إلى سنة 585، يمثل صالح البابوية في بلاط الإمبراطور، ويمثل وجهة نظر البابوية في الأمور الدينية، في المناقشات التي كانت تنشأ مع رجال الدين المشاركة، الذين كانوا دائماً أميل إلى الزندقة من رجال الدين في الغرب، من ذلك أن بطريك القسطنطينية في ذلك الوقت، ذهب مخطئاً إلى أن الأجساد يوم البعث ستكون غير مدركة بالحواس، لكن «جريجوري» أنقذ الإمبراطور من الزلل في هذا الرأي الذي ينحرف به عن العقيدة الصحيحة، ومع ذلك فقد عجز عن إقناع الإمبراطور بالقيام بحملة ضد اللبارديين وكان ذلك هو الهدف الرئيسي من إيفاده إلى القسطنطينية.

وقضى «جريجوري» الأعوام الخمسة من 585 إلى 590 رئيساً لديره، وعندئذ مات البابا، وتلاه جريجوري في البابوية وكانت ظروف العصر غاية في الارتباك، لكن ارتباكها هذا نفسه قد هياً فرصاً عظيمة للسياسي القدير، فاللمبارديون كانوا يعيثون في إيطاليا فساداً، وإسبانيا وأفريقيا كانتا في حال من الفوضى سببها ضعف البيزنطيين، وتدهور «الفيسيقوطيين» وغارات العرب، وفي فرنسا كانت الحروب قائمة بين الشمال والجنوب، وارتدت بريطانيا إلى الوثنية منذ الغزو السكسوني، بعد أن كانت قد اعتنقت المسيحية في عهد الرومان وكانت لا تزال هناك آثار باقية من «مذهب أريوس»، ولم تكن زندقة «الفصول الثلاثة» قد امحت بأي حال من الأحوال، ولقد تأثر الأساقفة أنفسهم بفوضى العصر الصارخة، حتى لقد بعد كثير منهم بُعداً شاسعاً عن الحياة المثلى، وبلغت المتاجرة بالمناصب الدينية مبلغاً مسرفاً، وظلت شراً مستطيراً، حتى النصف الثاني من القرن الحادي عشر.

حارب «جريجوري» كل هذه الأسباب التي تعمل على الفوضى، محاربة نشيطة حكيمة، فقبل توليه منصب البابوية، لم تكن لأسقف روما - ولو أنه

كان مُعترفاً له بالصدارة الأولى بين رجال الدين في تفاوت درجاتهم - أي قوة تشريعية خارج حدود إبراهيميته، فمثلاً كان واضحاً غاية الوضوح أن «القديس أمبروز» لم يعتبر نفسه قط خاضعاً لسلطة البابا بأي حال من الأحوال، على الرغم من أنه كان مرتبطاً مع البابا في عصره بأوثق روابط الود، أما «جريجوري» فقد استطاع بفضل خصائصه الشخصية أولاً، والفوضى السائدة ثانياً، أن يوفق إلى اكتساب سلطة قبلها رجال الكنيسة في شتى أرجاء الغرب، بل قبلها - بدرجة أقل - رجال الكنيسة في الشرق أيضاً، ولقد استخدم سلطته هذه بوسائل، أهمها رسائل يبعث بها إلى الأساقفة وإلى الحكام العلمانيين في جميع أنحاء العالم الروماني، وكذلك كانت له غير ذلك وسائل أخرى، فكتابه «في حكم الراعي لرعيته» يحتوي على نصح يوجهه إلى الأساقفة، وكان ذا أثر عظيم في الشطر الأول من العصور الوسطى، وكانت الغاية من الكتاب أن يكون مرشداً للأساقفة في واجباتهم، وقبله الأساقفة بهذه الصفة، وقد كتبه بادئ ذي بدء لأسقف «رافنا» ثم أرسله كذلك إلى أسقف إشبيلية، حتى إذا ما جاء عهد شرلمان، كان الكتاب يُعطى للأساقفة عند تدشينهم، وقام بترجمته «ألفرد الأكبر» إلى الأنجلوسكسونية، وشاع في الشرق مترجماً إلى اليونانية، وفي الكتاب نصائح للأساقفة، تتصف بالرصانة، إن لم نقل بالغرابة، كنصحية إياهم ألا يهملوا أعمالهم الدنيوية، وتنبههم إلى أن الواجب يقتضي ألا يوجّه النقد للحكام، بل يُكتفى بتذكيرهم دائماً بعقاب الجحيم إذا هم لم يتبعوا ما تنصحهم به الكنيسة باتباعه.

ورسائل «جريجوري» غاية في الإمتاع، لا لأنها تصور شخصيته فحسب، بل كذلك لأنها تصوّر لنا عصره، ونغمته فيها هي نغمة ناظر المدرسة - إلا ما كان منها مرسلًا إلى الإمبراطور وسيدات البلاط البيزنطي - فهم أننا يحث على شيء، وأحياناً يقرّع، ولا يبدي أبداً أقل تردد في حقه في إصدار الأوامر. ولنأخذ نموذجاً لرسائله، ما أرسله منها خلال عام واحد (599)، فالرسالة الأولى خطاب إلى أسقف كاجلياري في سردينيا، الذي عُرف بسوء سلوكه رغم كبر سنه. «لقد بُنيت أنك قبل أن تحتفل بشعائر الصلاة يوم ميلاد المسيح، ذهبت لتحصد أولاً ما جاء به أصحاب المنح... وكذلك بعد أن فرغت من شعائر الصلاة، لم تتردّد في محو آثار ما نهته نفسك... وإنما تفعل ذلك إذ رأيت أننا لا نزال نبقي على كرامة شيبك، ونعاملك معاملة رجل تقدّمت به السن على كل حال، ونظن أنك بحكم سنك ستربأ بنفسك عن مثل هذا السلوك الأرعن، والانحراف في الفعل عن جادة الصواب». وكتب في الوقت نفسه إلى أصحاب السلطة الدنيوية في سردينيا عن الموضوع نفسه، وتوجّه باللوم إلى هذا الأسقف نفسه بعد ذلك، لأنه تقاضى الأجور على إجراء شعائر الجنائز، ولأنه كذلك أذن ليهودي مرتد أن يضع «الصليب» وصورة «العذراء» في معبد من معابد اليهود، ولأنه فضلاً عن ذلك كان يسافر هو وغيره من

أساقفة سردينيا، بغير استئذان رجال السلطة في المدينة، ولا بد من الإقلاع عن مثل هذا، ويتلو ذلك خطاب شديد اللهجة جداً بعث به إلى كبير القناصل في دلماشيا، يقول له فيه بين ما يقوله، «لسنا ندري كيف يمكن أن تكون أفعالك مرضية لله أو للناس». ثم يقول: «أما عن محاولتك اكتساب رضانا، فاللائق بك أن ترضى «مخلصك» بكل قلبك وروحك وبعينين دامعتين، ليصفح عنك مثل هذه الأفعال». ولست أعلم ماذا صنع هذا المنكود في تلك المناسبة. ويأتي بعد ذلك خطاب إلى «كالينيكوس» نائب (أكرخس) إيطاليا مهناً إياه على نصره على السلافيين، وشارحاً له كيف يتصرف إزاء زنادقة «إستريا»، الذين أخطأوا فيما يتعلق «بالفصول الثلاثة»، وكذلك يكتب في هذا الموضوع إلى أسقف «رافنا» وأنا لنجد خطاباً واحداً - على سبيل الاستثناء - أرسله إلى أسقف سرقوسة، أخذ «جريجوري» يدافع فيه عن نفسه، بدل اتهام غيره بالخطأ. والموضوع الذي كتب الخطاب في شأنه موضوع خطير، وهو هل يجب لترنيمه «هاليلويا» أن تُقال في موضوع معين من القداس، فهو يقل إن ما يصنعه هو (أي جريجوري) في ذلك الأمر، لم يستمده من تبعيته للبيزنطيين، كما يظن أسقف سرقوسة، بل استمده من «القديس جيمز» عن طريق «جيروم» المبارك، فأولئك الذين ظنوا أنه خضع للطريقة اليونانية بغير موجب، قد أخطأوا الظن (ومسألة كهذه كانت أحد الأسباب لانقسام «المؤمنين القدامى» في روسيا).

وهناك عدة رسائل بعث بها إلى ملوك برابرة، ذكوراً وإناثاً من ذلك أن «برونيشايلد» ملكة الفرنجة أرادت أن تُخلع الصدرة الكهنوتية على أسقف فرنسي معين، وكان «جريجوري» يريد أن يجيها إلى رجائها، لكن شاء سوء الحظ أن يكون الرسول الذي أرسلته من الخوارج، ويكتب إلى «أجيلف» ملك اللمبارديين مهتماً إياه على نشر السلام، «لأنه لو كان سوء الحظ قد أراد للسلام أن ينتشر، فماذا كان يترتب على ذلك، (محوطاً بالخطيئة والخطر للفريقين معاً)، سوى إراقة دماء الفلاحين التعساء، الذين يفيدون بكدهم كلا الفريقين؟»، وهو يكتب في الوقت نفسه إلى زوجة «أجيلف» وهي الملكة «ثيودلندا» مطالباً إياها أن تؤثر في زوجها بحيث يثبت على مسالكه الطيبة التي هو سالكها، ويكتب مرة أخرى إلى «برونيشايلد» ينبه إلى خطأين وقعا في ملكها، فالرجال يُرقون إلى مناصب الأسقفية دفعة واحدة وهم من غير رجال الدين، ودون أن يقضوا فترة للتمرين يكونون فيها قساوسة عاديين، واليهود يُسمح لهم بامتلاك عبيد من المسيحيين، ويكتب إلى «ثيودورك» وإلى «ثيودبرت» ملكي الفرنجة، يقول إنه نظراً لما عُرف به الفرنجة من تقوى مثالية، فلا يريد أن يوجه إليهم إلا اللطف القول، لكنه لا يسعه إلا أن يشير إلى انتشار بيع المناصب الدينية في بلادهما، وكذلك يكتب مرة أخرى بخصوص إيذاء وقع على أسقف تورين، وله خطاب أرسله إلى ملك من ملوك البرابرة،

كان ثناء كله، وهو خطاب إلى «رتشارد» ملك الفيسيقوطيين، الذي كان يعتنق «مذهب أربوس» لكنه أصبح كاثوليكياً سنة 587، فالبابا يكافئه على ذلك بأن يرسل له «مفتاحاً صغيراً ينزعه من أقدس جسم، وهو جسم الرسول بطرس المبارك، لينقل إليه بركته، وملحق به حديدة من سلاسله، لعل تلك الحديدة التي طوّقت عنقه وهو يستشهد، أن تزيل عن عنقك أنت كل الخطايا». وإنا لنرجو أن يكون صاحب الجلالة قد سُر لهذه الهدية.

وتراه يرسل تعليماته إلى أسقف انطاكية في ما يختص باجتماع الزندقة في أفسوس، ويقول له: «لقد بلغ مسامعنا أن أحداً في كنائس الشرق لا يستطيع أن يظفر بأمر مقدس إلا إذا دفع الرشوة». - وهي مسألة على الأسقف أن يقوّم اعوجاجها كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ويبعث إلى أسقف مرسليليا يؤثبه لتحطيمه تماثيل معينة كانت موضع عبادة، نعم إن عبادة التماثيل باطلة، لكن التماثيل مع ذلك نافعة ولا بد من معاملتها بشيء من الاحترام، ويرسل إلى أسقفين في الغال يلومهما، لأن سيدة أصبحت راهبة ثم أرغمت فيما بعد على الزواج، «فلو كان الأمر كذلك... كان لك أن تتولى منصباً في مكاتب التخديم، فلست تستحق أن تكون أحد الرعاة».

لقد أسلفنا طائفة من خطابات «جريجوري» في عام واحد، فلا عجب ألا يجد متسعاً من وقته للتأمل، كما يقول هو نفسه متحسراً على ذلك في إحدى رسائل هذا العام (رسالة رقم 1021).

ولم يكن «جريجوري» نصيراً للدراسة العلمانية، وهو يكتب إلى «دزيبوريوس» - أسقف فيين في فرنسا - يقول: «لقد بلغ مسامعنا ما لا نستطيع ذكره إلا مع الشعور بالعار، وهو أن «إخوتكم» (أي حضرتكم) مشغولون بتدريس النحو لبعض الأشخاص، فأخذنا هذا الأمر على أنه انحراف، وصادف لدينا عدم القبول، حتى لقد تحوّل هذا النبا في نفسي أنيناً وحرناً، إذ الثناء على المسيح لا يجد مكاناً على لسان ينطق بالثناء على جوبتر، فبالقدر الذي يكون فيه هذا الأمر مكروهاً روايته عن قسيس يجب أن يُحقّق تحقيقاً مستنداً إلى مختلف الشواهد، لنرى هل صحيح ما قيل عنك أو غير صحيح».

ولقد دامت هذه العداوة تجاه العلوم الوثنية من قبل «الكنيسة» أربعة قرون على الأقل، حتى عهد «جيربرت» (سلفستر الثاني)، ولم تصبِح «الكنيسة» نصيرة لدراسة هذه العلوم إلا منذ القرن الحادي عشر فصاعداً.

ووقف «جريجوري» من الإمبراطور موقفاً أكثر احتراماً من موقفه إزاء ملوك البرابرة، فهو يقول في رسالة بعث بها إلى شخص كان يرأسه في القسطنطينية، ما يأتي: «إن ما يصادف القبول عند الإمبراطور البالغ حداً أقصى من التقوى، وكل ما يأمر بأدائه، هو رهن بمشيئته، فليقرر ما يشاء، ثم يعمل على تنفيذ ما يقرره، وكل ما تتطلبه منه هو ألا يشركنا في خلع (أحد الأساقفة الأرثوذكس)، ومع ذلك فنحن تابعوه في ما يعمل، ما دام في حدود

التشريع، أما إذا كان خارجاً على هذه الحدود، فنستحمله ما استطعنا إلى احتماله من سبيل، إلى الحد الذي لا يلحق بنا الخطيئة»، وحدث أن خلع «الإمبراطور موريس» عن عرشه إثر ثورة من العصيان، كان زعيمها رجلاً مغموراً اسمه «فوكاس» وهو قائد فرقة في الجيش، ثم اعتلى هذا المغامر الجديد العرش، وراح يذبح أبناء «موريس» الخمسة على مرأى من أبيهم، ثم ثبَّت على ذلك بقتل الإمبراطور الشيخ نفسه، وطبعاً لبس «فوكاس» التاج على يدي بطريك القسطنطينية، الذي لم يكن أمامه من بديل لذلك إلا الموت، لكن الذي يثير الدهشة حقاً، هو أن «جريجوري»، الذي كان له في مقره روما ضمان الأمان، لبعد المسافة بينها وبين القسطنطينية، ومع ذلك جعل يكتب الرسائل المترعة بعبارات النفاق، يتملق بها هذا الغاصب وزوجته، فهو يكتب قائلاً: «الفرق بين ملوك الأمم وبين أباطرة الجمهورية، هو أن ملوك الأمم سادة على عبيد، أما أباطرة الجمهورية فسادة على أحرار... إني لأضرع إلى الله القدير أن يصون قلبك برعاية رحمته، كلما فكرت فكرة أو فعلت شيئاً، وعسى أن يهديك الروح القدس الحال في جسمك الحيواني، كلما أقيمت العدل، وكلما راعيت الرحمة». وكتب إلى زوجة «فوكاس» وهي «الإمبراطورة ليونشيا» يقول: «أي لسان يستطيع أن يتكلم، وأي عقل يستطيع أن يفكر، وأي شكر جزيل نحن مدينون به لله القدير، على رصانة إمبراطورتكم، التي أزاحت عن كواهلنا تلکم الأعباء البواهظ التي لبثت جاثمة أمداً طويلاً، وأعدت للإمبراطورية نهر سيادتها الرقيق». ومن ذلك لا يسعنا إلا أن نفهم أن «موريس» قد كان وحشاً فظيعاً، مع أنه في حقيقة الأمر رجل كهل طيب القلب، والمدافعون عن «جريجوري» في ذلك يستندون إلى كونه لم يعلم شيئاً عن الفظائع التي ارتكبتها «فوكاس»، لكنه لا شك قد عرف كيف اعتاد الغاصبون للعرش من البيزنطيين أن يسلكوا، ولم يترنث حتى يتحقق إن كان «فوكاس» قد جرى مجرى غيره من الغاصبين، أم كان شذوذاً للقاعدة المألوفة.

كان إدخال الوثنيين في المسيحية جانباً مهماً من نفوذ «الكنيسة» الذي أخذ يزداد شيئاً بعد شيء، وكان القوط قد تم إدخالهم في العقيدة قبل نهاية القرن الرابع على يدي «أولفيلاس» أو «أولفيل» - وذلك في غير صالح «المذهب الآريوسي» الذي كان عقيدة الوندال، ومهما يكن من أمر، فقد أصبح القوط بعد موت «ثيودورك» من معتنقي الكاثوليكية، وتم ذلك على خطوات تدريجية، فملك «الفسقوبيين» - كما رأينا - قد اعتنق العقيدة الأرثوذكسية في عهد جريجوري، واصطنع الفرنجة الكاثوليكية منذ عهد «كلوفكس»، وتحول الأيرلنديون إلى المسيحية على يدي القديس باتريك، قبل سقوط الإمبراطورية الغربية، والقديس باتريك هو سيد من سادة الريف في «مقاطعة سومرست»⁽³³⁾ عاش بين الأيرلنديين من سنة 432 حتى وفاته

سنة 461 ثم عاد الإيرلنديون بدورهم فبذلوا جهداً كبيراً في إدخال المسيحية في اسكتلندا وإنجلترا الشمالية، وكان «القديس كولمبا» هو أعظم المبشرين في أداء هذه المهمة، وهو غير «القديس كولمان» الذي كتب الرسائل المستفيضة إلى «جريجوري» في تحديد يوم عيد الفصح وفي غير ذلك من المسائل المهمة وقد عُنيَ «جريجوري» عناية خاصة بإدخال المسيحية في إنجلترا، فضلاً عن إدخالها في «نورثمبريا» وكلنا يعلم كيف أنه قبل توليته منصب البابوية، قد رأى غلامين أشقرين أزرقَي العيون، رأهما في سوق الرقيق في روما، فلَمَّا قيل له إنهما من «الإنجليز» أجاب: «بل قولوا إنهم من الملائكة»⁽³⁴⁾ (4) ولما تقلد البابوية أرسل القديس أوغسطين ليحوّل الإنجليز إلى المسيحية، وفي رسائله خطابات كثيرة إلى «القديس أوغسطين» وإلى «أدلبرت» ملك الإنجليز، وغيرهما، في شأن هذه الإرسالية التبشيرية، وهو يأمر بالآ تهدم معابد الوثنية في إنجلترا، أما الأوثان فتُحطم، وتبقى المعابد لتصبح كنائس بعد تدشينها، ويوجه القديس أوغسطين إلى البابا عدة أسئلة، مثل ذلك: هل يصح الزواج بين الرجل وابنة عمه أو خاله وهل يجوز للزوجين اللذين كان بينهما اتصال في الليلة السابقة أن يذهبا إلى الكنيسة في صباح اليوم التالي (وبجيب جريجوري على ذلك بقوله نعم، إذا اغتسلا) وهكذا، وقد نجحت إرسالية القديس أوغسطين في ذلك كما نعلم، وهذا هو السبب في أننا اليوم جميعاً من المسيحيين (يقصد الإنجليز - المترجم).

إن من أخص الخصائص التي تميّز الفترة التي كنا نتحدّث عنها في هذا الفصل، هو أن أعلام رجالها لا يبلغون من العظمة مبلغ الأعلام من رجال عصور أخرى كثيرة، لكنهم رغم ذلك كانوا أعظم من هؤلاء من حيث عمق تأثيرهم في العصور التالية لعصرهم، فالقانون الروماني ونظام الأديرة والبابوية، كلها مدين بتأثيره الطويل العميق - إلى حد كبير جداً - لـ«جوستنيان» و«بندكت» و«جريجوري»، وعلى الرغم من أن رجال القرن السادس كانوا أقل مدنية من سابقهم، إلا أنهم كانوا أكثر مدنية بكثير من أهل القرون الأربعة التالية، وقد وُقِّقوا في بناء أنظمة أدت في نهاية الأمر إلى تهذيب البرابرة، وإنه لما يجدر ذكره أن اثنين من الثلاثة رجال الذين أسلفنا ذكرهم، كانا من عليّة أهل روما، وكان الثالث إمبراطوراً رومانياً، وقد كان «جريجوري» آخر الرومان بمعنى الكلمة الحقيقي الصحيح، فنغمته في إصدار الأوامر نغمة يبررها منصبه، لكنها فوق ذلك مستندة إلى أساس غريزي تمتد جذوره إلى كبرياء الأريستقراطية الرومانية، ولم تعد روما تنجب العظماء، بعد عهده، أمداً طويلاً جداً، لكنها في سقوطها قد نجحت في إخضاع أنفس فاتحها لنفوذها، فالتبجيل الذي أورثوه لـ«كرسي بطرس» قد كان نتيجة للهبة التي أحسوها إزاء عرش القياصرة.

وجرى التاريخ في الشرق في اتجاه يختلف عن هذا الاتجاه، فقد وُلد محمد

حين كان جريجوري في نحو الثلاثين من عمره.

(33) هذا على الأقل ما يقوله Bury في كتابه عن «حياة القديس».

(34) في الإنجليزية تشابه بين لفظي «Angles» و«Angels» ومعناهما على التعاقب «إنجليز» و«ملائكة». المترجم.

**الجزء الثاني
الإسكولائيون
(أو المدرسيون)**

الفصل السابع البابوية في العصور المظلمة

طرات على البابوية تقلبات عجيبة في القرون الأربعة الممتدة من «جريجوري الأكبر» إلى «سلفستر الثاني»: فأحياناً كانت خاضعة للإمبراطور اليوناني، وأحياناً أخرى للإمبراطور الغربي، وأحياناً ثالثة خضعت للطبقة الأرستقراطية الرومانية، ومع ذلك فقد شيّد البابوات الأقوياء إبان القرنين الثامن والتاسع، بابوية قوية بحكم التقاليد، وذلك بانتهازهم للفرص السانحة كلما واتت، وإن للفترة الواقعة بين عامي 600 ميلادية و1000 لأهمية كبرى، في فهمنا للكنيسة في العصور الوسطى، وعلاقتها بالدولة.

لقد استطاع البابوات أن يستقلوا عن الأباطرة اليونان، وليس ذلك بفضل مجهوداتهم بمقدار ما هو بسبب جيوش اللمبارديين، الذين لم يشعر البابوات إزاءهم - رغم ذلك - بَذَرَة من عرفان الجميل، وظلت الكنيسة اليونانية دائماً - إلى حد كبير - تابعة للإمبراطور، الذي اعتبر نفسه قادراً على الفصل في الأمور المتعلقة بالعقيدة الدينية كما عدّ نفسه صاحب الحق في تعيين الأساقفة وعزلهم، بل في تعيين البطارقة وعزلهم أيضاً، وجاهد رهبان الأديرة في سبيل استقلال الكنيسة عن الإمبراطور، ومن أجل ذلك كانوا - أحياناً - يقفون إلى جانب البابا، على حين أن بطارقة القسطنطينية، رغم استعدادهم للخضوع للإمبراطور، أبوا أن يعترفوا بأي تبعية على الإطلاق للسلطة البابوية، حتى لقد كان الإمبراطور أحياناً على صلات من الود مع البابا، أكثر مما كان بطريك القسطنطينية مع البابا، وذلك حين كان الإمبراطور في حاجة إلى معونة البابا ضد البرابرة في إيطاليا والسبب الرئيسي الذي أدى في النهاية إلى انفصال الكنيسة الشرقية عن الكنيسة الغربية، هو رفض الأولى أن تخضع لتشريع البابوات.

بعد أن هزم اللمبارديون البيزنطيين، كان البابوات على حق إذ خافوا من أن يغزوهم هؤلاء البرابرة العتاة أيضاً، فأنقذوا أنفسهم بحلف عقده مع الفرنجة الذين فتحوا - بقيادة شرلمان - إيطاليا وألمانيا، وكانت ثمرة هذا التحالف هي الإمبراطورية الرومانية المقدسة، التي كان لها دستور يوفق بين مصالح البابا ومصالح الإمبراطور، إلا أن نفوذ أسرة شرلمان، قد أخذ في الانحلال السريع، وحصد البابا أولى ثمرات هذا الانحلال، حتى لقد رفع نقولا الأول في النصف

الثاني من القرن التاسع، سلطة البابا إلى ذروة لم يسبقها نظير حتى ذلك العهد، غير أن الفوضى التي عمّت كل شيء، أدت إلى استقلال الطبقة الأرستقراطية من الناحية العملية، وهي الطبقة التي فرضت رقابتها على البابوية في القرن العاشر، مما كان له أسوأ النتائج، وسنخصّص فصلاً تالياً للحديث عن الطريقة التي استطاعت بها حركة إصلاحية عظيمة أن تنقذ البابوية، بل والكنيسة بصفة عامة، من الخضوع للأرستقراطية الإقطاعية.

كانت روما في غضون القرن السابع، لا تزال خاضعة للقوة العسكرية التابعة للأباطرة، وكان على البابوات إما أن يخضعوا وإما أن يتعرّضوا لنتائج العصيان، وقد أطاع بعضهم حتى بلغ بطاعته حد الزندقة، مثل «أونوريوس»، وقاوم بعضهم الآخر - مثل «مارتن الأول» - وسجنهم الإمبراطور، وكان معظم البابوات، من 685 إلى 752 سوريين أو إغريقاً، غير أن النفوذ البيزنطي أخذ في التدهور شيئاً فشيئاً، كلما ازدادت رقعة اللمبارديين في إيطاليا، وفي 726 أصدر «الإمبراطور ليو الإسوري» قراره الخاص بتحطيم التماثيل الدينية، فعد ذلك القرار زندقة، لا في أرجاء الغرب وحده، بل في رأي حزب كبير في الشرق أيضاً، وقاوم البابوات هذا القرار مقاومة عنيفة موفقة، حتى انتهى الأمر سنة 787 - في عهد الإمبراطورة إيرين (وكانت بادئ الأمر وصية على العرش) - أن تخلص الشرق من زندقة تحطيم التماثيل الدينية، ومهما يكن من أمر، فقد جرت الحوادث في الغرب على نحو رفع إلى الأبد رقابة بيزنطة عن البابوية. وفي عام 751 تقريباً، استولى اللمبارديون على «رانا» عاصمة إيطاليا البيزنطية، وبينما عرّضت هذه الحادثة البابوات إلى خطر اللمبارديين العظيم، فقد حررتهم من كل اعتماد على الأباطرة اليونان، وكان البابوات يؤثرون اليونان على اللمبارديين لأسباب عدة، فأولاً: كانت سلطة الأباطرة شرعية، على حين كان ملوك البرابرة يُعدون مغتصبين، إلا إذا اعترف به الأباطرة، وثانياً: كان اليونان متحصّرين، وثالثاً: كان اللمبارديون قوميين، على حين احتفظت «الكنيسة» بالروح الدولية الرومانية، ورابعاً: كان اللمبارديون من معتنقي مذهب أريوس، وظل شيء من كراهيتهم قائماً حتى بعد ارتدادهم عن ذلك المذهب.

وحاول اللمبارديون، في عهد الملك «ليوتبراند» أن يغيروا روما سنة 739، فقاومهم البابا جريجوري الثالث مقاومة شديدة، وقد توجه بانظاره إلى معاونة الفرنجة في ذلك، وكان الملوك الميروفنجيون - وهم سلالة كلوفس - قد فقدوا كل سلطان حقيقي في مملكة الفرنج التي كان يحكمها «عمدء القصر» وتصادف في ذلك العهد أن كان «عمدة القصر» «شارل مارتل» رجلاً نادر المثال في القوة والمقدرة، وهو ابن سقّاح مثل وليح الفاتح، فهو الذي كسب في سنة 732 الموقعة الفاصلة عند «تور» ضد العرب فأنقذ فرنسا لتظل جزءاً من الدول المسيحية، وكان ينبغي أن تعترف له «الكنيسة»

بالجميل في نصره هذا، غير أن الضرورة المالية قد اقتضته أن يضع يديه على بعض أملاك «الكنيسة» فقلل ذلك جداً من تقدير رجال الكنيسة لفضله، ومهما يكن من أمر، فقد وافاه الأجل مع جريجوري الثالث سنة 741، وجاء خلفه «بيين» على هوى «الكنيسة» تماماً، ففي سنة 754، أراد البابا «ستيفن الثالث» أن يلتمس طريق الخلاص من اللبارديين، فعبر الألب وزار «بيين» وعقد معه حلفاً أثبتت الأيام صلاحيته العظيمة للجانبين معاً، فالبابا كان في حاجة إلى حماية عسكرية، بينما كان «بيين» في حاجة إلى شيء لا يستطيع عطاءه إلا البابا، وأعنى به شرعية لقبه باعتباره ملكاً، في مكان آخر الملوك الميروفنجيين، وفي مقابل ذلك تنازل «بيين» للبابا عن «رافنا» وشتى أملاك «النائب» (الإسكرخس) في إيطاليا: ولما كان من غير المحتمل أن تعترف القسطنطينية بمثل هذه الهيئة، فقد كان معنى ذلك انفصاله السياسي عن الإمبراطورية الشرقية.

لو بقي البابوات خاضعين للأباطرة اليونان، لاتخذ تطور الكنيسة الكاثوليكية طريقاً يختلف عمّا اتخذه، ففي «الكنيسة الشرقية» لم يظفر بطريرك القسطنطينية قط باستقلاله عن السلطة العلمانية، ولا اكتسب السيادة على غيره من رجال الكنيسة، كالسيادة التي اكتسبها البابا، فالأساقفة جميعاً في الأصل متساوون، وليت هذه الوجهة من النظر قائمة إلى حد كبير في الشرق، فضلاً عن أن الشرق كان فيه بطاركة آخرون (غير بطريرك القسطنطينية)، فبطريرك في الأسكندرية، وآخر في أنطاكية، وثالث في أورشليم، بينما كان البابا هو وحده البطريرك في الغرب (وعلى كل حال فقد فقدت هذه الحقيقة أهميتها بعد الفتح الإسلامي)، وكان غير رجال الدين في الغرب - على خلاف الشرق - أميين، وظلوا كذلك عدة قرون، فهياً ذلك للكنيسة في الغرب فرصة لم تنهياً مثلها للكنيسة في الشرق، واكتسبت روما سمعة فاقت بها كل سمعة نالتها أي مدينة شرقية، وذلك لأنها مزجت أخبار الإمبراطورية بأساطير استشهاد بطرس وبولس، وبأساطير بطرس باعتباره أول بابا، وقد كان يمكن للإمبراطور أن يسابق بسمعته سمعة البابا، لكن ذلك كان مستحيلاً على أي ملك من ملوك الغرب، حتى لقد كان أباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة في كثير من الأحيان خلوا من القوة الحقيقية، فضلاً عن أنهم لم يصبحوا أباطرة إلا حين تَوَجَّههم البابا، لهذه الأسباب كلها كان تحرُّر البابا من السيادة البيزنطية شرطاً لا مندوحة عنه لاستقلال «الكنيسة» للملوك العلمانيين، ولقيام ملكية بابوية في النهاية داخل حكومة «الكنيسة الغربية».

وثمة وثيقتان ذاتا خطر عظيم تنتميان إلى هذه الفترة من التاريخ، هما وثيقة «هبة قنسطنطين» ووثيقة الأحكام البابوية الزائفة، ولا تعيننا ها هنا وثيقة الأحكام البابوية الزائفة، لكننا لا بد أن نقول كلمة عن وثيقة «هبة

قنسطنطين»، فلكي يخلع رجال الكنيسة على هدية «بين» جواً من الشرعية القديمة في التاريخ، زوّروا وثيقة قيل عنها إنها أمر أصدره «الإمبراطور قنسطنطين» تنازل بمقتضاه - حين أنشأ روما الجديدة، للبابا عن روما القديمة وكل أراضيها الغربية، وجاءت العصور الوسطى التالية كلها فقبلت هذه الوصية الوراثة التي كانت أساساً لسلطة البابا الزمنية على أنها وثيقة صحيحة، وأول من كشف عن تزويرها هو «لورنزوفالا» سنة 1439 في عصر النهضة، فقد كتب كتاباً «في أنواع الرشاقة التي تتصف بها اللغة اللاتينية»، وهي أنواع لم تكن بالطبع ظاهرة في ما كتب بها في القرن الثامن، والعجيب هو أنه بعد أن نشر «لورنزو فالالا» كتابه ضد «هبة قنسطنطين» ورسالة في مدح أبيقور، عيّنه البابا «نقولا الخامس» أميناً رسولياً، لأن «نقولا» كانت تهمه الدراسات اللاتينية أكثر مما تهمه «الكنيسة»، ومع ذلك فلم يكن من رأي «نقولا الخامس» أن يتنازل عن «أراضي الكنيسة» على الرغم من أن حق البابا فيها قائم على أساس هذه «الهبة» المزعومة.

ويلخص «س. ديلايل بيرنز C. Delisle Burns» فحوى هذه الوثيقة المشهورة في ما يأتي (35).

يقول قنسطنطين، بعد أن أوجز خلاصةً للعقيدة النيقية، وسقوط آدم، ومولد المسيح، إنه كان مصاباً بالجذام، وإنه وجد الأطباء لا خير فيهم، فالتمس لذلك «قساوسة الكابتول» فاقترحوا عليه ان يذبح أطفالاً عدة، ليغتسل بدمائهم، لكنه أعاد الأطفال بغير ذبح لما سكبته الأمهات من دموع، وفي تلك الليلة ظهر له بطرس وبولس، وقالوا إن «البابا سلفستر» كان مختبئاً في كهف على (جبل) سراقطى، وإن بوسعه أن يشفيه، فذهب إلى سراقطى، حيث أنبأه «البابا العالمي» أن بطرس وبولس رسولان لا إلهان، وأطلعه على صور عرفها من ما رآه في حلمه، واعترف بذلك أمام «الأتباع» جميعاً، وعندئذ فرض عليه البابا سلفستر فترة يقضيها مرتدياً قميصاً من الشعر ليكفر عن نفسه، ثم عمّده، وعندئذ رأى يداً من السماء تلمسه، وشفي من الجذام، وأقلع عن عبادة الأوثان. وبعدئذ: «ظن هو وأتباعه وأعضاء مجلس الشيوخ، ونبلاؤه والشعب الروماني كله، أن من الخير أن يهب سلطة عليا لإبراشية بطرس». ويجعلها مقدّمة على أنطاكية والأسكندرية وأورشليم والقسطنطينية. وبعد ذلك شيّد كنيسة في قصره في «لاتران» وخلع على البابا تاجه والتاج الثلاثي، والأردية الإمبراطورية، ووضع تاجاً مثلثاً على رأس البابا، وأمسك بلجام جواده، «وأوصى له «سلفستر» وأتباعه بروما وكل الأقاليم والمقاطعات والمدن في إيطاليا والغرب، بحيث تخضع «للكنيسة الرومانية إلى الأبد»، وبعد ذلك ارتحل إلى الشرق «لأنه ليس من اللائق أن يكون لإمبراطور دنيوى شيء من السلطان، في بلاد أمر الإمبراطور السماوي أن تقوم فيها إمارات للأساقفة، وأن يكون بها رئيس الديانة

المسيحية».

لم يخضع للمبارديون استسلاماً لـ«بين» والبابا، إلا أنهم مُنوا بالهزيمة في حروب متكررة مع الفرنجة، وأخيراً اقتحم شرلمان - ابن «بين» - إيطاليا سنة 774، وهزم الليماردين هزيمة منكرة، واعترف به ملكاً عليهم، وبعدئذ احتل روما، حيث أكد هبة «بين» بقبوله إياها، وقد رأى البابوان اللذان عاصراه، وهما «هدريان» و«ليو الثالث» أن من صالحهما أن يعاوناه في مشروعاته بكل طريقة ممكنة، ففتح معظم ألمانيا، وأدخل السكسونيين في المسيحية باضطهادهم اضطهاداً عنيفاً، وأخيراً أعاد إلي الوجود الإمبراطورية الغربية متمثلة في شخصه، إذ توجّه البابا إمبراطوراً في روما يوم ميلاد المسيح سنة 800 م.

كان قيام الإمبراطورية الرومانية المقدسة بداية عهد جديد في دنيا الآراء النظرية في العصور الوسطى، ولو أنه لم يكن له كل هذه القيمة من الناحية العملية في تلك العصور، فقد كانت العصور الوسطى تتعلق بالأسانيد الشرعية تعلقاً شديداً، حتى وإن كانت تلك الأسانيد من خلق الخيال، وكانت هناك عقيدة خيالية سادت حتى ذلك الحين، مؤداها أن الأقاليم الغربية من الإمبراطورية الرومانية السابقة، كانت لا تزال خاضعة من الوجهة الشرعية للإمبراطور في القسطنطينية، الذي كان يُعتبر المصدر الوحيد لكل سلطة «شرعية»، وذهب شرلمان ببراءة في اختلاق الأسانيد الشرعية، إلى أن عرش الإمبراطورية كان خالياً، لأن «أيرين» التي كانت في يدها مقاليد الحكم في الشرق (والتي أطلقت على نفسها لقب إمبراطور لا إمبراطورة) كانت مغتصبة للعرش، لأنه محال على امرأة أن تكون إمبراطوراً، واستمد «شارل» حقه في شرعية الحكم من البابا، وهكذا نشأ منذ البداية نوع عجيب من العلاقة بين البابا والإمبراطور، من حيث اعتماد كل منهما على الآخر، فلا يجوز لأحد أن يكون إمبراطوراً إذا لم يُتوجه البابا في روما، ومن ناحية أخرى، لبث الأباطرة الأقوياء عدة قرون، يزعمون لأنفسهم حق تعيين البابوات وخلعهم، وكانت النظرية السائدة في العصور الوسطى عن شرعية سلطة الحكومة، متوقفة على الإمبراطور والبابا، اللذين كان اعتماد كل منهما على الآخر ينتقص من قوتها معاً، غير أنه لبث عدة قرون أمراً لا مفر منه، ولم ينفك التشاحن قائماً بينهما، فيكون في صالح هذا مرة وفي صالح ذلك مرة أخرى، حتى انتهى الأمر بهذا التشاحن أن يصبح في القرن الثالث عشر اختلافاً لا سبيل إلى التوفيق فيه بين الطرفين، وانتصر البابا، لكنه سرعان ما فقد سلطته الأدبية بعد نصره ذاك، على أن البابا والإمبراطور الروماني المقدس، قد استطاعا أن يظلا قائمين رغم هذه العراقيل، أما البابا فهو قائم حتى يومنا هذا، وأما الإمبراطور فقد لبث قائماً حتى جاء نابليون، غير أن النظرية الدقيقة التفاصيل، التي سادت القرون الوسطى في ما يختص بسلطتي البابا

والإمبراطور، بطل كل أثر لها إبان القرن الخامس عشر، وتحطمت وحدة البلاد المسيحية التي كانت متماسكة برباطها، على أيدي ملوك فرنسا وإسبانيا وإنجلترا، ذلك من حيث الأمور الدنيوية، أما في الأمور الدينية، فقد تحطمت تلك الوحدة بفعل «حركة الإصلاح الديني».

ويخلص «الدكتور جيرهارد سيلجر»⁽³⁶⁾ Gerhard Seeliger شخصية شارل الأكبر وما أحاط به من ظروف، على النحو الآتي: «نمت أصول الحياة القوية في بلاط شارل، فهناك نرى العظمة والعبقرية، وإلى جانبها نرى الدعارة أيضاً، لأن شارل لم يكن حريصاً في اختيار الناس الذين يجتذبهم حوله، ولم يكن هو نفسه نموذجاً يُحتذى، وقد أصابه ما أصابه من الإباحية التي لا تعرف الحدود، ممن أحبهم وانتفع بوجودهم، وكان يخاطب بوصفه «إمبراطوراً مقدساً» ولو أن حياته لم يكن فيها من القداسة إلا قليل، هكذا كان يخاطبه «الكوين» Alcuin الذي يثني كذلك على «روترد» ابنة الإمبراطور الجميلة، قائلاً إنها ممتازة بفضائلها على الرغ من من أنها ولدت طفلاً من «الكونت رودريك صاحب مان» ولم تكن زوجته، ولم يكن شارل ليرضى فقط بانفصال ابنتيه عنه، وعلى ذلك لم يكن يسمح بزواجهما، ولهذا كان مضطراً أن يتعرض له لما ينجم عن ذلك من نتائج، فبنته الأخرى كذلك - برتا - كان لها ابنان من أنجلبرت رئيس الدين الورع في سنت ركيير، الحق أن بلاط شارل كان وكراً لحياة غاية في انحلال الأخلاق».

كان شارلمان بربرياً مليوناً بالحيوية، يربطه التحالف مع «الكنيسة» من الوجهة السياسية غير أنه لم يكلف نفسه عبء التقوى الشخصية الذي يبهظه بغير موجب، ولم يكن ملماً بالقراءة والكتابة، لكنه افتتح نهضة أدبية، وكان منحللاً في حياته، ومغرماً بابنتيه غراماً جاوز الحدود، إلا أنه بذل كل مستطاعه في حث شعبه على الحياة الصالحة، واستغل - مثل أبيه - حماسة المبشرين الدينيين استغلالاً بارعاً لنشر نفوذه في ألمانيا، غير أنه حرص على أن يطيع البابوات وأوامره، ولقد أطاع البابوات وأوامره برغبة صادقة، لأن روما كانت قد باتت مدينة بربرية، لا يأمن فيها البابا على حياته بغير حماية خارجية، وانقلبت الانتخابات البابوية معارك حزبية صاخبة، وحدث سنة 799 أن هجم أعداء البابا من أهل روما عليه، وسجنوه وهددوه بفقء عينيه، أما في عهد شارل، فقد حُيِّل للناس كأنما عهد جديد من النظام قد بدأ، ولكن لم يبقَ بعد موته من ذلك إلا الأساس النظري.

وكان ما كسبته «الكنيسة» - والبابوية بصفة خاصة - أصلب أساساً مما كسبته الإمبراطورية الغربية، فإنجلترا قد تم تحويلها إلى العقيدة المسيحية على أيدي إرسالية تبشيرية من رجال الأديرة برعاية جريجوري الأكبر، ولبثت أكثر خضوعاً لروما بدرجة كبيرة، من الأقطار التي اعتاد الأساقفة فيها أن يروا في بلادهم حكومة ذاتية، وأما ألمانيا، فأعظم الفضل في تحويلها إلى

المسيحية يرجع إلى مجهود «القديس بونيفس» (680 - 754) وهو مبشر إنجليزي، كان صديقاً «لشارل مارتل» و«بيبن» كما كان على أتم ولاء للبابا، وأنشأ «بونيفس» عدة أديرة في ألمانيا، وأسس صديقه «القديس جول» الدير السويسري الذي يسمّى باسمه، ويقول بعض الثقات إن «بونيفس» هو الذي صبّ الزيت المقدس على «بيبن» عند تنصيبه ملكاً، واتبع في ذلك طقوساً استمدها من «سفر الملوك الأول».

وكان «القديس بونيفس» من أهل مقاطعة ديفن (في إنجلترا) وتلقى تعليمه في «تكستر» و«ونشار»، وقصد إلى «فريسيا» سنة 716، لكنه اضطر إلى العودة بعد أمد قصير، وفي سنة 717 ذهب إلى روما، وفي 719 أرسله البابا جريجوري الثاني إلى ألمانيا ليقوم بتحويل الألمان إلى المسيحية، وليقاوم فعل المبشرين الأيرلنديين (ولنذكر أن هؤلاء المبشرين هم الذين أخطأوا في تحديد يوم الفصح، وفي الطريقة التي يُقَصَّ بها الشعر في قمة الرأس)، وعاد إلى روما سنة 722 بعد أن أصاب كثيراً من التوفيق، وعندئذ عينه جريجوري الثاني أسقفًا، فحلف له يمين الولاء، وأعطاه البابا خطاباً إلى «شارل مارتل» وكلفه القضاء على الزندقة فضلاً عن تحويل الوثنيين إلى المسيحية وفي سنة 722 أصبح كبيراً للأساقفة وزار روما للمرة الثالثة سنة 738، وفي 741 عينه «البابا زاخرياس» قاصداً رسولياً، وكلفه إصلاح الكنيسة الفرنجية، وأسس كنيسة «فولدا» التي وضع لديرها قانوناً أشد صرامة من قانون «الدير البندكتي» وبعدئذ اشترك في جدال مع أسقف سولزبرج الأيرلندي، واسمه «فيرجيل» الذي ذهب إلى أن ثمة عوالم أخرى غير عالمنا، لكنه رغم ذلك قد حُلت عليه صفة القداسة، وفي سنة 754، عاد «بوفنيس» إلى «فريسيا» فاغتاله الوثنيون هو ورفقاءه، وله الفضل في أن المسيحية الألمانية كانت بابوية لا إيرلندية.

وكانت الأديرة الإنجليزية - وبخاصة ما كان منها في يوركشير - ذات خطر عظيم في ذلك الوقت، إذ المدنيّة التي كانت قائمة في بريطانيا وهي خاضعة للرومان، قد امّحت أثارها وتركزت المدنيّة الجديدة التي أدخلها المبشرون المسيحيون، في الأديرة البندكتية تركيزاً تاماً، تلك الأديرة التي كانت تستمد كل شيء من روما مباشرة، وكان «بيده الموقر» Bede راهباً من «جارو»، وأنشأ تلميذه «إجبرت» - أول كبير للأساقفة في يورك - مدرسة كاتدرائية، هي التي تلقى فيها «ألكوين» تعليمه.

و«ألكوين» شخصية مهمة في ثقافة العصر، ذهب إلى روما سنة 780، وقابل «شرلمان» عند «بارما» وهو في طريقه إليها، فاستخدمه الإمبراطور في تعليم اللاتينية للفرنجة، وفي تعليم أفراد الأسرة المالكة، وقد أنفق أمداً طويلاً من حياته في بلاط شرلمان، مشغلاً بالتعليم وإنشاء المدارس، وفي ختام حياته أصبح رئيساً لدير «القديس مارتن» في «تور» وكتب كتباً عدة، بينها

تاريخ منظوم للكنيسة في يورك، فعلى الرغم من أن الإمبراطور لم يظهر بشيء من التعليم، إلا أنه آمن إيماناً شديداً بقيمة الثقافة، واستطاع مدى فترة قصيرة أن يقلل من ظلمة العصور المظلمة، غير أن مجهوده في هذا السبيل كان سريع الزوال، فثقافة «يوركشير» قد أزالها الدانمركيون إلى حين، وثقافة فرنسا أفسدها النورمنديون، وأغار العرب على جنوبي إيطاليا، وفتحوا صقلية، بل هجموا على روما سنة 846، فقد كان القرن العاشر على وجه الجملة أظلم العهود في الأقطار المسيحية، لأن القرن التاسع قد وجد الخلاص على أيدي رجال الدين الإنجليز، وبفضل «جوهان سكوتس» صاحب الشخصية العجيبة، الذي سآزید فيه القول بعد قليل.

إن انحلال قوة شرلمان بعد موته، وتقسيم إمبراطوريته، قد أدى أول الأمر إلى صالح البابوية، فرفع البابا نقولا الأول (858 - 867) قوة البابوية إلى ذروة أعلى جداً مما كانت قد بلغت من قبل، فاعتزل مع أباطرة الشرق والغرب ومع «شارل الأصلع» ملك فرنسا، ومع «الملك لوثر الثاني» ملك اللورين، ومع هيئة الأساقفة في كل بلد مسيحي تقريباً، وكان التوفيق حليفه في الكثرة الغالبة من هذه المعارك، فرجال الدين في أقاليم كثيرة كانوا قد أصبحوا معتمدين على أمراء تلك الأقاليم، فبدأ جهاداً يحاول به إصلاح هذه الحال، وأعظم المحاولات التي دخل فيها ميدانها، إحداها خاصة بطلاق «لوثر الثاني» والثانية حول خلع «إجناتيوس» بطريرك القسطنطينية خلعاً غير مشروع، فسلطة الكنيسة خلال العصور الوسطى كلها، كانت على صلة وثيقة بحوادث الطلاق بين الملوك، هؤلاء الملوك الذين كانوا رجالاً احتدمت فيهم العاطفة، فرأوا أن عدم قابلية الزواج للانفصال بين الزوجين، عقيدة تصلح للرعية دون الملوك، غير أن «الكنيسة» وحدها هي التي كان في مقدورها أن تجعل الزواج شرعياً، فإذا أعلنت «الكنيسة» عن زواج أنه فاسد، كان الأرجح أن يشعل ذلك نزاعاً على وراثة العرش، يصحبه قتال بين أفراد الأسرة المالكة، وعلى ذلك كانت «الكنيسة» في مركز قوي جداً، من حيث معارضة الطلاق والزواج غير الشرعي بين الملوك، وقد فقدت الكنيسة قوتها هذه في إنجلترا أيام «هنري الثامن» لكنها استعادتها في عهد «إدورد الثامن».

ولما طلب «لوثر الثاني» طلاقه، أجابه رجال الدين في مملكته إلى طلبه، غير أن «البابا نقولا» خلع الأساقفة الذين استسلموا، ورفض رفضاً قاطعاً أن يوافق على الطلاق الذي طلبه الملك، فسار على الفور أخو «لوثر» - وهو الإمبراطور لويس الثاني - نحو روما بقصد إيقاع الرعب في نفس البابا، لكنه ما لبث أن تولته المخاوف التي مبعثها الخرافات، وكرّ راجعاً، فنفذت إرادة البابا آخر الأمر.

وأما مسألة «البيتريرك إجناتيوس» فكانت ذات أهمية خاصة، لأنها تُبين أن البابا لم يزل قادراً على إثبات وجوده في الشرق، فقد خُلع «إجناتيوس» الذي

كان يمقته «بارداس» الوصي على العرش ووضعه مكانه «فوتIOS» الذي كان إلى ذلك الوقت من غير رجال الدين، وطلبت الحكومة البيزنطية من البابا أن يوافق على هذا الإجراء، فأرسل البابا قاصدين رسولين يبحثان في حقيقة الأمر، فلما وصلوا إلى القسطنطينية، صادفوا عوامل الإرهاب فوافقا، وظلت الحقائق حيناً خافية على البابا، لكنه حين عرفها، قام بإجراء حاسم، فجمع مجمعاً في روما للبحث في الأمر، وخلع أحد القاصدين الرسولين من أسقفيته، وكذلك خلع رئيس أساقفة سرقوسة، لأنه قام بتدشين «فوتIOS»، وقرر حرمان «فوتIOS» من التبعية للكنيسة، وخلع كل من كان «فوتIOS» قد عينهم في مناصبهم، وأعاد إلى تلك المناصب كل من خلعوا بسبب معارضتهم له، فغضب الإمبراطور «ميخائيل الثالث» وأرسل إلى البابا خطاباً شديداً اللهجة، فأجابه البابا قائلاً: «لقد مضى اليوم الذي كان فيه الملوك قساوسة والأباطرة بابوات، إذ فصلت المسيحية بين المهمتين، وليس للأباطرة المسيحيين بد من البابا في ما يمس الحياة الأبدية، بينما البابوات لا حاجة بهم إلى الأباطرة إلا في ما يتعلق بالأمور الدنيوية العابرة». ورد الإمبراطور وفوتIOS على ذلك بعقدتهما مجمعاً قرّر إخراج البابا من الكنيسة، وأعلنوا زندقة الكنيسة الرومانية، غير أنه لم يمض على ذلك إلا وقت قصير حتى قُتل «ميخائيل الثالث» وجاء خلفه «باسل» فأعاد إجناتIOS معترفاً اعترافاً صريحاً بحق البابا في الفصل في الأمر بما يراه، وتم هذا النصر بعد موت نقولا بقليل، والفضل فيه يكاد يرجع كله إلى الحوادث الثورية في القصر، وبعد موت «إجناتIOS» عين «فوتIOS» في منصب البطريرك من جديد، واتسعت الهوة بين الكنيستين الشرقية والغربية، وعلى ذلك فلا يمكن القول بأن سياسة «نقولا» في هذا الأمر كانت سياسة ظافرة من حيث نتائجها البعيدة.

وأوشك «نقولا» أن يجد أن فرض إرادته على الأساقفة أعسر من فرضها على الملوك، فقد ظن رؤساء الأساقفة أنهم رجال في الطبقة الأولى من الأهمية، وكرهوا أن يذعنوا مستسلمين إلى ملك من بين رجال الكنيسة، غير أن «نقولا» كان من رأيه أن الأساقفة مدينون بوجودهم للبابا، ونجح طيلة حياته، على وجه الجملة، في أن يجعل لهذا الرأي سيادة على غيره، وكان يساور تلك القرون شك كبير في الطريقة التي يُعين بها الأساقفة، ذلك أنهم بادئ ذي بدء كانوا يُنتخبون ببيعة المؤمنين لهم في مدينتهم الكاتدرائية، ثم أصبحوا يُنتخبون بعدئذ - في كثير من الأحيان - من جماعة الأساقفة في الأقاليم المجاورة، وأحياناً بعد ذلك كان ينتخبهم الملك، وأحياناً البابا، وكان من المستطاع خلع الأساقفة لأسباب خطيرة، لكن الرأي لم يكن مقطوعاً به من حيث محاكمتهم، فهل يحاكمون أمام البابا أم أمام جماعة من رؤساء الدين المحليين في الإقليم؟ كل هذه النواحي الغامضة في أمر الأساقفة، جعل قوة

المنصب متوقفة على نشاط شاغله وقدرته، أما «نقولا» فقد مدّ من النفوذ البابوي إلى حدوده القصوى المستطاعة عندئذ، غير أن ذلك النفوذ البابوي في ظل خلفائه عاد من جديد فاضمحلّ إلى نطاق بالغ الضيق.

وإبان القرن العاشر، خضعت البابوية خضوعاً تاماً لرقابة الأرستقراطية الرومانية، فلم تكن قد تحدّدت حتى ذلك الحين أي قاعدة لانتخاب البابوات فأحياناً كانوا يدينون بارتقائهم لمناصبهم لإرادة الشعب، وأحياناً للأباطرة أو الملوك، ثم أحياناً أخرى - في القرن العاشر - يدينون بذلك لذوي النفوذ المحلي في مدينة روما، ولم تكن روما عندئذ مدينة متحضرة كما كانت لا تزال في عهد «جريجوري الأكبر» فأناً تنشب منازعات حزبية، وأنا تقبض إحدى الأسر الغنية على أزمة الأمور بمزجها عوامل القوة مع عوامل الرشوة والفساد، وبلغ الضعف والفوضى في أوروبا الغربية إبان تلك الفترة حداً جعل الأقطار المسيحية كلها تبدو على وشك الإنهيار الكامل، فالإمبراطور والملك في فرنسا كانا عاجزين عن كبح جماح الفوضى الضاربة في مُلكيهما، نتيجة لأمراء الإقطاع الذين كانوا من الوجهة الاسمية أتباعاً لهما، وأغار المجرىون إغارات متولية على شمالي إيطاليا، كما أغار النورمانديون على الساحل الفرنسي، حتى حدث سنة 911 أن مُنحوا نورمانديا في مقابل اعتناقهم للمسيحية، على أن الخطر الأعظم في إيطاليا وفي جنوبي فرنسا كان مصدره العرب، إذ كان يستحيل تحويلهم إلى المسيحية ولم يكن لديهم أي احترام «للكنيسة»، وقد تم لهم غزو صقلية قرب نهاية القرن التاسع، وثبوا أقدامهم على نهر «جارليانو» بالقرب من نابولي، وهدموا دير «ونت كاسينو» وغيره من الأديرة الكبرى، ووطدوا مقامهم في جزء من ساحل بروفانس، ومن ثم أخذوا يغيرون على إيطاليا ووديان الألب، ويعرقلون بذلك وسائل الاتصال بين روما والشمال.

ووقفت «الإمبراطورية الشرقية» حائلاً دون غزو العرب لإيطاليا، إذ غلبت عرب «جارليانو» على أمرهم سنة 915، غير أنها لم تكن من القوة بحيث تحكم روما كما فعلت بعد الفتح الذي تم على يدي «جوستتيان» وأصبحت البابوية مدى ما يقرب من مائة عام، تابعة للأرستقراطية الرومانية، أو لأمراء «تسكولم» وكان أقوى الرومان نفوذاً في بداية القرن العاشر، هما «عضو الشيوخ» «ثيوفيلاكس» وابنته «ماروزيا» حتى لقد أوشكت البابوية أن تكون وراثية في أسرتهما، وكان لـ«ماروزيا» عدة أزواج تزوجوها واحداً في إثر واحد، كما كان لها عدد لا يحصى من العشاق، وقد رفعت عاشقاً من هؤلاء إلى كرسي البابوية، وأطلقت عليه اسم «سرجيوس الثاني» (904 - 11)، وكان ابنهما هو البابا «يوحنا الحادي عشر» (931 - 936) وحفيدها هو «يوحنا الثاني عشر» (955 - 964) الذي تولى البابوية وهو في سن السادسة عشر، «وهو الذي أتم تدهور البابوية بحياته الداعرة ومغازلاته التي جعل قصر لاتران مسرحاً

لها» (37). وربما كانت «ماروزيا» هي أصل الرواية التي شاعت عن بابا من الإناث، كانت تُدعى «البابا جان».

وطبيعي أن يفقد بابوات هذا العهد كل نفوذ مما كان أسلافهم قد احتفظوا به في الشرق، وكذلك فقدوا النفوذ الذي كان «نقولا الأول» قد نجح في نشره على الأساقفة شمالي جبال الألب، واستطاعت المجامع الإقليمية أن تؤكد استقلالها التام عن البابا، لكنها أخفقت في الاستقلال عن الملوك أو أمراء الإقطاع، وأخذ الأساقفة شيئاً بعد شيء يزدادون شيئاً بأعلام رجال الإقطاع من الدنيويين، «وهكذا يبدو أن «الكنيسة» نفسها وقعت فريسة للفوضى نفسها التي أنشبت أظفارها في المجتمع الدنيوي، فقد انطلقت الشهوات الخبيثة كلها بغير ضابط، وراح فريق من رجال الدين، كان لا يزال محتفظاً ببعض العناية بالدين وبخلاص الأرواح، كما كانت تقتضيه واجباته الدينية، أقول إن ذلك الفريق من رجال الدين راح يرثى - على نحو لم يسبق له مثيل - لما أصاب العالم من تدهور، ويوجّه أنظار المؤمنين إلى شبح نهاية العالم، وبوم الحساب» (38).

على أنك تخطئ مع ذلك، لو ظننت أن خوفاً ملاً صدور الناس في هذه الفترة خاصة، بأن نهاية العالم واقعة سنة 1000، كما ذهب الظن بكثيرين، فقد آمن المسيحيون، منذ القديس بولس فصاعداً، بأن نهاية العالم قريبة، لكنهم مع ذلك مضوا في أعمالهم الدنيوية المألوفة.

غير أنه يجوز لك أن تتخذ من سنة 1000 حداً فاصلاً مناسباً بين أحط ما تدهورت إليه المدنية في أوروبا الغربية، وذلك لأنه منذ ذلك التاريخ، بدأت الحركة الصاعدة، واستمرت في صعودها حتى سنة 1914، وكان التقدم في المراحل الأولى يرجع أساساً إلى إصلاح الأديرة، وأما خارج طوائف الأديرة، فقد أصبح معظم رجال الدين قساة داعرين مشغولين بأمور الدنيا، إذ أفسدتم الثروة والسلطان اللذان جاءهم من إحسان المتقين، وظلت هذه الظاهرة تعاود الحدوث مرة بعد مرة، حتى بين طوائف الأديرة نفسها لكن رجال الإصلاح كانوا في كل مرة يحدث فيها مثل هذا التدهور، ينهضون بحماسة شديدة فيعيدون الأخلاق إلى سابق مستواها.

وسبب آخر جعل سنة 1000 نقطة تحوّل، وهو أنه في هذا التاريخ تقريباً، وقفت غزوات للمسلمين والبرابرة الشماليين، على الأقل في ما يتعلق بأوروبا الغربية، فقد جاء القوط واللمبارديون والهنجاريون والنورمانديون على موجات متتابة، وكانت كل جماعة من هؤلاء تعتنق المسيحية إثر مجيئها، لكنها كانت في الوقت نفسه تُضعف من تقاليد الحضارة القائمة، فتحطم بنيان الإمبراطورية الغربية بحيث أصبحت ممالك بربرية كثيرة العدد، وفقد الملوك سلطانهم على أتباعهم، وعمّت الفوضى أرجاء البلاد جميعاً، ولم تنقطع أبداً أسباب القتال على نطاق واسع وعلى نطاق ضيق في آن معاً،

وأخيراً انتهى الأمر بكل الأجناس القوية الشمالية التي جاءت فاتحة، أن اعتنقت المسيحية، وألفت عصاها مستقرة هنا أو هناك، غير أن النورمانديين - وهم آخر موجة من هاتيك الأجناس الفاتحة - قد برهنوا على استعداد ممتاز لديهم في تشرب الحضارة، فاستعادوا صقلية من العرب، وأمّنوا إيطاليا ضد المسلمين، وأرجعوا إنجلترا إلى حظيرة العالم الروماني بعد أن كان الدنمركيون قد أخرجوها منه إلى حد كبير، هذا إلى أنهم ما كادوا يستقرون في نورمانديا، حتى سمحو لفرنسا أن تستعيد حياتها، بل إنهم أعانوها إعانة مادية في هذا السبيل.

إن استعمالنا لعبارة «العصور المظلمة» لنسمّي بها الفترة الممتدة من سنة 600 إلى سنة 1000، يبين كيف أننا نحصر كل انتباهنا إلى أوروبا الغربية وحدها بغير موجب، ففي هذه الفترة عينها في الصين، يقع عهد أسرة «تانج» المالكة، وهو أعظم عصر شهده الشعر الصيني، فضلاً عن أنه عصر بارز جداً إذا نظرت إليه من نواح كثيرة غير ناحية الشعر، وكذلك ازدهرت مدينة الإسلام المتألقة من الهند إلى إسبانيا، فالذي أعوز الأقطار المسيحية في هذا العهد، لم يُعز المدنية، بل الأمر على نقيض ذلك تماماً، فلم يكن في مقدور أحد إذ ذاك أن يقدر بأن أوروبا الغربية هي التي ستؤول إليها السيادة فيما بعد، في القوة وفي الثقافة معاً، وإنه يبدو لنا أن مدينة أوروبا الغربية هي المدنية، لكن هذه نظرة ضيقة الأفق فمعظم ما تحتوي عليه مدينتنا من مضمون ثقافي، إنما جاءنا من شرقي البحر الأبيض المتوسط، من اليونان واليهود، وأما عن قوة السلطان، فقد كانت السيادة فيها لأوروبا الغربية منذ الحروب البونية حتى سقوط روما - أعني على وجه التقريب خلال القرون الستة الممتدة من سنة 200 قبل الميلاد إلى سنة 400 بعد الميلاد، وبعد ذلك التاريخ لم يكن في أوروبا الغربية «دولة» يمكن موازنتها في قوة السلطان بالصين أو اليابان أو الخلافة الإسلامية.

ويرجع امتيازنا على هؤلاء منذ عصر النهضة، أولاً إلى العلم والطريقة العلمية وثانياً إلى الأنظمة السياسية التي أخذنا نشيّدنا على خطوات وئيدة خلال العصور الوسطى، وليس هنالك في طبائع الأشياء نفسها ما يحتم أن يستمر لنا هذا الامتياز، ففي الحرب القائمة (39) قد أظهرت روسيا والصين واليابان قوة حربية عظيمة، وهي كلها بلاد تمزج الأساليب الغربية بالأفكار الشرقية - الأفكار البيزنطية أو الكونفوشيوسية أو الشنتوية - ولو تحررت الهند، فستضيف إلى هذه العناصر الشرقية عنصراً جديداً، وليس من المستبعد - في ما يبدو - أن المدنية خلال القرون القليلة التالية - لو لبثت قائمة - ستكون أكبر تنوعاً مما كانت عليه منذ عصر النهضة، فثمة اتجاه سيادي في الثقافة، تتطلب محاربهته مجهوداً أشق مما تتطلبه محاربة السيادة السياسية، فقد ظلت الثقافة الأوربية كلها أمداً طويلاً بعد سقوط الإمبراطورية الغربية - بل

ظلت حتى عهد الإصلاح الديني - محتفظة بلون من السيادة الرومانية، وهي اليوم مصطبغة في أعيننا بلون من سيادة أوربا الغربية، والرأي عندي هو أننا لو أردنا حياة مطمئنة في الدنيا بعد هذه الحرب القائمة. وجب علينا أن نعتزف لآسيا بالمساواة معنا، لا من الوجهة السياسية وحدها، بل من الوجهة الثقافية أيضاً، ولست أدري ماذا عسى أن يترتب على ذلك من تغييرات، غير أنني مؤمن بأنها ستكون تغييرات عميقة الأثر، وذات أهمية عظيمة.

(35) أنا أقتبس هذا النص من كتاب لم يُنشر بعد، عنوانه «أوربا الأولى».

(36) تاريخ كيمبردج للقرون الوسطى، ج2، 662.

(37) تاريخ كيمبردج للقرون الوسطى، ج2، 455.

(38) تاريخ كيمبردج القرون الوسطى، ج3، 455.

(39) يقصد الكاتب الحرب العالمية 1939 - 1945. المترجم.

الفصل الثامن يوحنا الاسكتلندي

أعجب من يشير الدهشة من رجال القرن التاسع هو «يوحنا الاسكتلندي» (الذي يكتب في الإنجليزية على صورتين، فإما John Scot، أو Johannes Scotus) وقد يضاف إليه أحياناً اسم «إريجيناً»⁽⁴⁰⁾ (التي تكتب في الإنجليزية على وجهين، فإما Eriugena، أو Erigena) وقد يكون أقل إثارة لدهشتنا لو أنه عاش في القرن الخامس أو في القرن الخامس عشر، فهو أيرلندي، يعتنق الأفلاطونية الجديدة، ومثقف بالثقافة اليونانية ومؤمن بالمذهب البلاغي، وبأخذ بمذهب وحدة الوجود، وقد أنفق شطراً كبيراً من حياته في رعاية «شارل الأصلع» ملك فرنسا، ولم يصبه اضطهاد على الرغم من بعده عن الأرثوذكسية بعداً لا شك فيه، إذا صح ما نعلمه، فقد رفع العقل فوق مرتبة الإيمان، ولم يأبه قط بسلطة رجال الدين، ومع ذلك، قصد إليه رجال الدين ليكون حكماً بينهم في ما نشب بينهم من خلاف.

ولكن نفهم إمكان وجود رجل كهذا، لا بد من توجيه أنظارنا أولاً إلى الثقافة الأيرلندية في القرون التي تلت «القديس باتريك» فضلاً عن الحقيقة المؤلمة ألماً أشد ما يكون الألم، وهي «أن القديس باتريك» كان إنجليزياً، فثمة حقيقتان أخريان لا يكادان يقلان عن هذه الحقيقة إيلاماً، الأولى هي أنه قد كان في أيرلندا مسيحيون قبل ذهابه إليها، والثانية هي أنه مهما يكن ما صنعه هناك في خدمة المسيحية الأيرلندية، فلم تكن الثقافة الأيرلندية مدينة له بأي فضل، ففي عهد غزوة الغال (كما يقول مؤلف من الغال) على يدي «أتلا» أولاً، ثم على أيدي القوط والواندال و«ألارك» وثانياً، «هرب كل العلماء المقيمين على الجانب نفسه من البحر الذي وقعت عليه الغزوات، وعبروا البحر إلى البلاد الواقعة في الجانب الآخر منه، وهي أيرلندا وغيرها مما فروا إليه من بلاد، حاملين معهم إلى أهالي هذه البلاد تقدماً في العلوم بعيد المدى»⁽⁴¹⁾، فلو كان أحد من هؤلاء الرجال قد لاذ بالفرار إلى إنجلترا، فلا بد أن يكون الإنجليز والسكسون والجوت قد جزوا عنقه، أما أولئك الذين قصدوا إلى أيرلندا، فقد نجحوا - بالاشتراك مع المبشرين - في نقل جانب كبير من المعرفة والحضارة اللتين كانتا في طريقهما إلى الزوال عن أرض القارة

الأوربية، فلدينا شاهد قوي يبرر لنا أن نقول إن الأيرلنديين قد حافظوا خلال القرون السادس والسابع والثامن، على قسط من المعرفة باليونانية، إلى جانب دراسة للآثار الأدبية اللاتينية القديمة جعلت هذه الآثار مألوفة (42)، وكانت اللغة اليونانية معروفة في إنجلترا منذ عهد «تيودور» رئيس أساقفة كانتربري (669 - 990) الذي كان هو نفسه يونانياً، تلقى علمه في أثينا، ومن الجائز أن يكون العلم بها قد انتشر كذلك في الشمال، بفضل المبشرين الأيرلنديين، فيقول في ذلك «مونتاجيو جيمز Montague James»، «إنه خلال الشطر الثاني من القرن السابع، كان التعطش للمعرفة على أشده في أيرلندا، وكانت حركة التعليم في أنشط حالاتها هناك، ففي أيرلندا، كانت اللغة اللاتينية (واليونانية بدرجة أقل) تدرس من وجهة النظر العلمية، وقد اندفع الأيرلنديون فيما بعد بحماسة نحو التبشير من جهة، ثم اضطرتهم الظروف القلقة في بلادهم من جهة أخرى، أن يرحلوا إلى القارة الأوربية أفواجا، وعندئذ استطاعوا أن يكونوا أداة فعّالة في إنقاذ أجزاء من الأدب الذي كانوا قد عرفوا من قبل كيف يقدره» (43)، ويصف لنا «هيرك الأوكسيري» Heiric of Auxerre: حوالي سنة 876، هذه الهجرة التي قام بها العلماء الأيرلنديون زرافات زرافات، فيقول: «إن أيرلندا قد ازدرت أخطار البحر، وجعلت تهاجر إلى شطآننا بجموع من فلاسفتها، هجرة توشك أن تنتقل فيها بمرمتها، فكل علمائها الأعلام يقضون على أنفسهم بالنفي خارج بلادهم، نزولاً على دعوى سليمان الحكيم لهم» - والمقصود هنا من سليمان الحكيم هو شارل الأصلع (44).

لقد كانت حياة العلماء أحياناً كثيرة حياة متنقلة كحياة البدو، بحكم الظروف القاهرة، ففي بداية الفلسفة اليونانية، كان كثير من الفلاسفة رجالاً فروا من وجه الفرس، وفي نهاية تلك الفلسفة اليونانية، أي في عهد «جوستنيان»، انقلب الوضع وفر الفلاسفة إلى الفرس، وفي القرن الخامس - كما قد رأينا الآن تواءم - فر العلماء من الغال إلى الجزر الغربية خوفاً من الألمان، وفي القرن التاسع عادوا ففروا من إنجلترا وأيرلندا، خوفاً من الاسكندنافيين، وفي يومنا هذا، اضطرت الفلاسفة الألمان أن يذهبوا في فرارهم إلى ما هو أبعد من الجزر الغربية، خلاصاً من بني وطنهم، ولست أدري هل تنقضي مدة تبلغ من الطول ما بلغت المدة بين القرنين الخامس والتاسع، قبل أن يحدث فرار آخر في اتجاه عكسي كالذي حدث في القرن التاسع.

إننا لا نعرف إلا قليلاً جداً عن الأيرلنديين، في تلك الأيام التي حافظوا أثناءها بالنيابة عن أوروبا، على تقاليد الثقافة القديمة، فمما نعرفه أن هذه الحركة العلمية مرتبطة بالأديرة، فكانت لذلك مليئة بروح التقوي، كما تدل على ذلك كفاراتهم، لكنها - في ما يبدو - لم تكن حركة تُعنى كثيراً بدقائق اللاهوت ولما كانت حركة تتبع الأديرة أكثر مما تتبع الأساقفة، فلم تصطبغ باللون الإداري الذي اتسمت به الدراسات الدينية في القارة الأوربية منذ «جريجوري الأكبر»

فصاعداً، وأيضاً ما كانت تلك الحركة في أساسها مقطوعة الصلات القوية بروما، فقد ظلت تنظر إلى البابا كما كان يُنظر إليه في عهد «القديس أمبروز» لا كما أصبح ينظر إليه فيما بعد، ويذهب بعض الذاهبين إلى أن «بلاجيوس» أيرلندي وإن يكن هناك احتمال أن يكون من أهل بريطانيا، ومن الجائز أن تكون زندقته، قد لبثت قائمة في أيرلندا، حيث لم يستطع أولو الأمر أن يقتلعوها من جذورها، كما فعل أولو الأمر في بلاد الغال، رغم ما صادفهم في ذلك من عسر، وإن هذه الظروف لتعطينا بعض الشيء على تعليل تلك الحرية والجدة الخارقتين اللتين تتميز بهما تأملات «يوحنا الاسكتلندي».

ولسنا ندري شيئاً عن بداية حياة «يوحنا الاسكتلندي» أو نهايتها، إذ كل ما نعرفه هو الفترة الوسطى من حياته، التي استخدمه خلالها ملك فرنسا، فالمفروض أنه وُلد سنة 800 تقريباً، وأنه مات حوالي سنة 877، على أن التاريخين كليهما ضرب من التخمين، وكان في فرنسا إبان العهد الذي كان منصب البابوية فيه مسنداً إلى البابا نقولاً الأول، فصادف - في سيرة حياته - الأشخاص أنفسهم الذين صادفناهم عند ذكر ذلك البابا، مثل شارل الأصغر والإمبراطور ميخائيل، والبابا نفسه.

كان شارل الأصغر هو الذي دعا «يوحنا» إلى الحضور إلى فرنسا حوالي سنة 842، وكان هو الذي نصبه رئيساً لمدرسة البلاط، وقد قام خلاف حول الجبر والإرادة الحرة بين «جوتستشوك» الراهب، وبين رجل مهم من رجال الدين وهو «هنكمار» رئيس أساقفة ريمز، أما الراهب فكان يأخذ بمبدأ الجبر وأما رئيس الأساقفة فكان يأخذ بمبدأ الإرادة الحرة، وأيد «يوحنا» رئيس الأساقفة برسالة عنوانها «في الجبر الإلهي» غير أنه أسرف في تأييده إسرافاً لا يتفق مع الحكمة، فالموضوع شائك، وكان «أوغسطين» قد تناوله بالبحث في كتابته عن «بلاجيوس»، لكنه كان من المخاطرة أن توافق على رأي أوغسطين في ذلك، وكانت مخاطرة أشد أن تخالف رأيه، ما دامت الموافقة أو المخالفة مصبوبة في عبارة صريحة، كان «يوحنا» مؤيداً للإرادة الحرة، وقد كان من الجائز أن يمضي رأيه في ذلك دون أن يسترعي أنظار الرقباء، لكن الذي أثار عليه تائراً الغضب، هو الطريقة الفلسفية الخالصة التي عالج بها وجهة نظره، وليس معنى ذلك أنه ادعى بأنه ينكر شيئاً مما أقرّه اللاهوت، لكنه ذهب إلى أنه اعتمد في ما يقول على أساس من الفلسفة، وهو أساساً لا يعتمد على الوحي، وهو يساويه، بل يفوقه قوة، وزعم بأن العقل والوحي كلاهما مصدران للصدق، لذا فلا يمكن أن يقع بينهما اختلاف، لكن إذا حدث أن خيل إلينا ذات مرة أنهما مختلفان، كان العقل أحق لدينا بالقبول، إن الديانة الصحيحة في رأيه هي بعينها الفلسفة الصحيحة، والعكس صحيح أيضاً، وهو أن الفلسفة الصحيحة هي بعينها الديانة الصحيحة، فأصدر مجمعان دينيان حكمهما على كتابته هذه بالكفر، وذلك في عامي 855 و859، وأطلق المجمع

الأول من هذين، على تلك الكتابة اسم «عصيدة الاسكتلندي». ومع ذلك فقد نجا من العقاب، بسبب تأييد الملك له، إذ يظهر أن قد كانت بينه وبين الملك علاقة الود الذي ترتفع معه الكلفة، فلو كنا لناخذ بما يرويه «وليم من أهل مامزبري William of Malmesbury قلنا إن الملك سأل «يوحنا» مرة وهو يتعشى معه: «ما الذي يفرق بين «الاسكتلندي» وبين السكير؟» (45)، فأجابه «يوحنا» بقوله: «لا يفرق بينهما إلا مائدة العشاء»، ومات الملك سنة 877، وبعد هذا التاريخ لا نعلم شيئاً عن «يوحنا» فيذهب بعض القائلين إلى أنه هو أيضاً مات في السنة نفسها، وتذهب روايات أخرى إلى أن «ألفرد الأكبر» قد دعاه إلى إنجلترا، وهناك أصبح رئيساً لدير «مامزبري» أو دير «أثلني» وبعدئذ قتلته الرهبان، غير أن الحقيقة، في ما يظهر، هي أن هذا القضاء المنحوس قد نزل برجل آخر اسمه «يوحنا».

وقام «يوحنا» بعد ذلك بترجمة كتاب فيه محاكاة لـ«ديونيسوس» من اللغة اليونانية، وقد كان لهذا الكتاب شهرة عظيمة في العصور الوسطى، ذلك أنه لما جعل القديس بولس يعظ في أثينا، «تعلق به بعض الناس وأمنوا به، وبينهم رجل يدعى (ديونيسوس الأريوبايتي)» (الأفعال فصل 17، 34).

ولسنا نعرف اليوم عن هذا الرجل شيئاً غير هذا، لكن العصور الوسطى عرفت عنه كثيراً جداً، ف قيل إنه سافر إلى فرنسا وأنشأ دير «القديس دنيس» - أو هكذا ما يرويه على الأقل «هلدوين» الذي كان رئيساً للدير قبيل وصول «يوحنا» إلى فرنسا - فضلاً عن أنه كان المؤلف المعروف لكتاب مهم، يوفق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية، وتاريخ هذا الكتاب مجهول، لكنه لا شك يقع قبل سنة 500 وبعد أفلوطين، وقد انتشر ذكره والإعجاب به في بلاد الشرق، وأما في الغرب فلم يكن معروفاً على نطاق واسع، حتى جاء الإمبراطور اليوناني ميخائيل، وأرسل سنة 827 نسخة منه إلى «لويس التقي»، الذي أعطاه بدوره لرئيس الدير «هلدوين» الذي أسلفنا ذكره، ولما كان «هلدوين» هذا يؤمن بأن كاتب الكتاب هو تلميذ القديس بولس، ذلك الرجل المشهور الذي أنشأ الدير الذي كان «هلدوين» رئيساً له، فقد أحب أن يعلم ما يحويه ذلك الكتاب، غير أن أحداً لم يستطع أن يترجم عن اليونانية، حتى جاء «يوحنا» فقام بالترجمة التي لا بد أن يكون قد أداها مغتبطاً، لأن آراءه الخاصة كانت قريبة الشبه جداً بآراء «محاكي ديونيسوس» الذي أصبح منذ ذلك الحين فصاعداً، ذا أثر قوي في الفلسفة الكاثوليكية في الغرب.

وأرسلت الترجمة التي قام بها «يوحنا» إلى «البابا نقولا» سنة 860 فأساء ذلك إلى البابا، لأنه لم يستأذن قبل نشر الكتاب، أمر «شارل» أن يرسل «يوحنا» إلى روما - وهو أمر كان نصيبه الإهمال، أما عن مادة الكتاب، وعن القدرة بصفة خاصة، التي أداها «يوحنا» في الترجمة، فلم يجد البابا شيئاً يُعاب، فقد عرض البابا الترجمة على «أناستاسيوس» أمين مكتبته - وهو عالم

باليونانية ممتاز - عرضها عليه ليرى رأيه فيها، فدهش «أناستاسيوس» أن يرى رجلاً من قطرٍ بعيدٍ همجياً، قد ألمَّ بهذه المعرفة العميقة باللغة اليونانية. وأعظم مؤلفات «يوحنا» كتاب اسمه (باليونانية) «فى تقسيم الطبيعة»، وهو كتاب لو جاء في العصور الاسكولائية، لُوصف بأنه «واقعي» ومعنى ذلك حينئذ، هو أنه يذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أن المعاني الكلية تأتي قبل الجزئيات، وقد أدخل في الطبيعة ما ليس له وجود إلى جانب ما هو موجود، فالطبيعة كلها تقع في أربعة أقسام: (1) ما يخلق ولا يُخلق. (2) ما يخلق ويُخلق. (3) ما يُخلق لكنه لا يخلق. (4) ما لا يخلق ولا يُخلق، وبديهي أن القسم الأول هو الله، والقسم الثاني هو المثل (الأفلاطونية) الكائنة في الله، والثالث هو الأشياء التي تقع في المكان والزمان، والعجيب أنه يجعل القسم الرابع دالاً على الله كذلك، لا باعتباره «خالقاً»، بل باعتباره «نهاية» و«غاية» للأشياء جميعاً، فكل شيء يفيض عن الله بالإشعاع، يجاهد أن يعود إليه، وعلى ذلك تكون نهاية هذه الأشياء كلها، هي نفسها بدايتها، والقنطرة التي تصل «الواحد» بالكثرة، هي «الكلمة» (اللوعوس).

وهو يدخل أشياء متنوعة في عالم اللاوجود، مثل الأشياء المادية التي لا تنتمي إلى العالم المعقول، والخطيئة، لأنها تعني فقدان النموذج الإلهي، وليس يتمتع بالوجود الكياني إلا ذلك الذي يخلق ولا يُخلق، فهو جوهر كل شيء، إذ الله هو بداية الأشياء ووسطها ومنتهاها، ولا يعلم الناس، بل لا يعلم الملائكة شيئاً عن جوهر الله، بل إنه مجهول لنفسه بمعنى من معاني هذه الكلمة، «إن الله لا يعرف نفسه، هو لا يعرف ما هو، لأنه ليس مما يُسأل عنه بكلمة «ما»، فمن وجه من الوجوه، تراه غير معلوم لنفسه وغير معلوم لأي عقل كائناً ما كان» (46) ويمكن رؤية وجود الله في وجود الأشياء ويمكن رؤية حكمته في النظام الذي ينظم الأشياء وفي حركة الأشياء يمكن رؤية حياته، ووجوده هو «الآب»، وحكمته هي «الابن»، وحياته هي «الروح القدس»، لكن «ديونيسيوس» علي صواب في قوله باستحالة إطلاق اسم كائناً ما كان على الله إطلاقاً صحيحاً، وثمة ضرب من اللاهوت الإيجابي، الذي يرى أن «الله» هو الحق وهو الخير وهو الجوهر إلخ، غير أن هذه الألفاظ التي تثبت صفات إيجابية لله، ليست صواباً إلا على سبيل الرمز، وذلك لأن كل هذه المحمولات لها أضداد، مع أن الله لا ضد له.

وطائفة الأشياء التي تخلق وتُخلق، تشمل كل العلل الأولى، أو النماذج الأولى، أو المثل الأفلاطونية، ومجموعة هذه العلل الأولى هي «الكلمة» (اللوعوس)، وعالم المثل أزلي ومع ذلك فهو مخلوق، فبفعل «الروح القدس» تكون هذه العلل الأولى سبباً في نشأة الأشياء الجزئية، على أن مادية هذه الأشياء الجزئية، وهم من الأوهام، وحين يُقال إن الله خلق الأشياء من «لا شيء» فهذا اللا شيء لا بد أن يفهم على أنه الله نفسه، بمعنى أنه يسمو

على كل معرفة.

والخلق عملية أزلية، والعنصر الذي منه تتكوّن الأشياء المحدودة بحدود المكان والزمان، هو الله، وليس المخلوق كائناً متميّزاً عن الله، بل إن المخلوق كائن في الله، والله يبدي نفسه في المخلوق على نحو يجلب عن الوصف، «إن الثالوث المقدس يحب نفسه فينا وفي نفسه»⁽⁴⁷⁾ وهو يرى نفسه ويحرّك نفسه».

ومصدر الخطيئة هو الحرية: إذ نشأت الخطيئة لما اتجه الإنسان إلى نفسه بدل أن يتجه نحو الله، وليس للنشر أسباب من الله، لأن الله لا يحتوي على فكرة الشر، فالشر هو لا كائن وليس له أساس، لأنه لو كان ذا أساس يصدر عنه، لكان ضرورة محتومة، إنما الشر حرمان من الخير.

و«الكلمة» (اللوعوس) هي المبدأ الذي يرجع الكثرة إلى «الواحد» ويرجع الانسان إلى الله، فهي إذا «مخلص» العالم، وباتحاد الإنسان بالله، يصير جزؤه الذي يحدث هذا الاتحاد جزءاً إلهياً.

ولا يوافق «يوحنا» أتباع المذهب الأرسطي في إنكاره العنصرية على الأشياء الجزئية، ويصف أفلاطون بأنه ذروة الفلاسفة، غير أن الثلاثة أنواع الأولى من أقسام الطبيعة كما يذكرها، مستمدة بطريق غير مباشر من مبادئ أرسطو التي يسمّيها: المحرّك الذي لا يتحرّك، والمحرّك الذي يتحرّك، والمترّك الذي لا يحرك، وأما القسم الرابع في تقسيم «يوحنا» - وهو قسم ما لا يخلق ولا يُخلق - فمستمد من مذهب «ديونيسوس» القائل بأن كل الأشياء ترجع إلى الله.

وواضح من الخلاصة السابقة أن «يوحنا الاسكتلندي» لم يكن متمسكاً بالدين في أصوله الأولى، فمذهبه في وحدة الوجود الذي يرفض به أن يجعل للمخلوقات حقيقة عنصرية، منافية للعقيدة المسيحية، وتفسيره للخلق الصادر من «لا شيء» يستحيل أن يقبله أي لاهوتي عاقل، و«ثالوثه» الذي يشبه ثالوس أفلوطين شبيهاً قريباً، لا يحتفظ بالمساواة بين «الأشخاص الثلاثة»، ولو أنه يحاول أن يتحوّط في هذه النقطة، هذه الزندقات تبين استقلال عقله، وإن الإنسان ليدهش أن يراها في القرن التاسع، ويجوز أن قد كانت نظرتة «الأفلوطونية الجديدة» شائعة في أيرلندا، كما كانت شائعة بين «الآباء اليونان» في القرنين الرابع والخامس، ومن الجائز لو عرفنا أكثر مما نعرفه الآن عن المسيحية الأيرلندية من القرن الخامس إلى القرن التاسع، لوجدنا «يوحنا» أقل إثارة لدهشتنا منه الآن، ومن جهة أخرى، يجوز أن يكون معظم ما ورد لديه من أنواع الزندقة، راجعاً إلى تأثير «محاكي ديونيسوس» الذي ظنه الناس خطأ أنه متفق مع أصول الدين، بسبب علاقته المزعومة بالقديس بولس.

ولا شك في أن رأيه عن الخلق بأنه لم يقع في الزمان، هو كذلك من قبيل

الزندقة، وهو رأي يضطره إلى القول بأن ما ورد في سفر «التكوين» عن الخلق إنما أريد به التشبيه، فلا ينبغي أن نأخذ الجنة وخروج آدم بالمعنى الحرفي، وهو يصادف مشكلات في موضوع الخطيئة، شأنه في ذلك شأن سائر موخّدي الوجود، فهو يرى أن الإنسان لم يكن في الأصل مخطئاً، ولما كان خلواً من الخطيئة كان بغير تميز بين الذكر والأنثى، وهذا القول يناقض بالطبع العبارة القائلة بأن الله، «خلق الذكر والأنثى»، ويذهب «يوحنا» إلى أن انقسام البشر ذكوراً وإناثاً، إنما جاء نتيجة لاقتراف الخطيئة، ففي المرأة تتجسّد الطبيعة البشرية الشهوانية الساقطة، وسيعود هذا التميز بين الذكر والأنثى فيمحي في نهاية الأمر، وسيكون لنا جسد روحاني خالص (48)، وما الخطيئة إلا إرادة انحرف مجراها عن جادة الصواب، بحيث افترضت الخير في شيء، فأخطأت لأنه لم يكن خيراً، وعقابها على ذلك طبيعي، وهو عبارة عن الكشف عن حقيقة شهواتها الآثمة، لتبين كم هي عبث وغرور، على أن العقاب لا يمتد إلى الأبد، فمن رأي «يوحنا» - وهو في ذلك مثل «أوريجن» - أنه حتى الشياطين ستجد خلاصها في النهاية، ولو أنها ستتأخر في ذلك عن سائر الناس.

كان لترجمة «يوحنا» لكتاب «محاكي ديونيسوس» تأثير كبير في الفكر الوسيط، مع أن كتابه «Magnum Opus» في تقسيم الطبيعة، لم يكن له إلا تأثير طفيف جداً، ووجهت إليه تعمة الزندقة مراراً، ثم انتهى الأمر سنة 1225 بأن أمر «البابا أونوريوس الثالث» بأن تحرق كل نسخة من هذا الكتاب، وشاء حسن الحظ، ألا ينفذ أمره هذا تنفيذاً يحقق له كل ما أراد.

(40) إضافة هذا الاسم هي من قبيل اللغو الذي لا يفيد جديداً، لأنها تجعل اسمه «يوحنا» الأيرلندي الذي هو من أيرلندا. ذلك أن لفظة «اسكتلندي» كانت تعني «أيرلندي» في القرن التاسع.

(41) تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج 2، ص 501.

(42) هذا الموضوع مبحث بعناية في تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج 2، فصل 19، والنتيجة التي ينتهي إليها البحث تؤيد معرفة الأيرلنديين لليونانية.

(43) المرجع المذكور أنفاً، ص 507 - 8.

(44) المرجع المذكور أنفاً، ص 524.

(45) «الاسكتلندي» في الإنجليزية معناها «Seot» (وهو اسم يوحنا الاسكتلندي) و«سكير» معناها «Sot» والعلاقة اللفظية واضحة بين الكلمتين في الإنجليزية، لكنها بالطبع غير ظاهرة في الترجمة العربية. المترجم.

(46) راجع «برادلي» Bradley في قصور كل عمليات الإدراك، فهو يرى أن لا حقيقة تكون صواباً كل الصواب، على أن خير حقيقة يمكن الوصول إليها، ليست مما يخضع في تصويبه للعقل.

(47) قارن ذلك بمذهب اسبينوزا.

(48) قارن ذلك بما يقوله القديس أوغسطين.

الفصل التاسع إصلاح الكنيسة في القرن الحادي عشر

للمرة الأولى منذ سقوط الإمبراطورية الغربية، نرى أوروبا إبان القرن الحادي عشر تتقدم تقدماً سريعاً، لا تبدده الأيام فيما بعد: فقد كان ثمة تقدم ما أثناء النهضة أيام شارلمان، لكنه أثبت أنه لم يكن تقدماً على أساس متين: وأما في القرن الحادي عشر، فقد كان الإصلاح ثابتاً ومتعدّد الجوانب، بدأ بإصلاح الأديرة، ثم امتد بعدئذ حتى شمل البابوية وإدارة الكنائس، ولما دنا القرن من ختامه، أثمرت حركة الإصلاح بواكير الفلاسفة الاسكولائيين، وطُرد العرب من صقلية على أيدي النورمانديين، واعتنق الهنغار يون الديانة المسيحية، فأقلعوا عن أعمال النهب وقطع الطرق، وأدى الغزو النورماندي لفرنسا وإنجلترا إلى إنقاذ هذين القطرين من عودة الاسكندنافيين إلى اجتياحهما، وبلغ فن العمارة حداً بعيداً من السمو بغتة، بعد أن كان بربرياً إلا في الجهات التي انتشر فيها النفوذ البيزنطي، وارتفع مستوى التعليم ارتفاعاً عظيماً بين رجال الدين، كما ارتفع إلى درجة ملحوظة في الطبقة الأرستقراطية من غير رجال الدين.

كانت حركة الإصلاح في أولى مراحلها، لا تجد في عقول القائمين بها من الحوافز إلا الدوافع الأخلاقية، ذلك أن رجال الدين، من انخرط منهم في سلك الطوائف ومن لم ينخرط، قد تدهوروا في عاداتهم، فنهض رجال مخلصون للعمل على أن يسلك رجال الدين سلوكاً يتفق مع مبادئهم، لكن كان يكمن وراء هذا الدافع الخلقي الخالص، دافع آخر، ربما كان لا شعورياً في بادئ الأمر، لكنه أخذ في العلانية شيئاً فشيئاً، وأعني به الدافع إلى إتمام الفصل بين رجال الدين ورجال الدنيا، وبهذا الفصل تزداد قوة الفريق الأول، فكان من الطبيعي أن يؤدي انتصار الإصلاح في «الكنيسة» إلى نتيجة مباشرة، وهي النزاع العنيف بين الإمبراطور والبابا.

كان الكهنة يؤلفون طبقة قوية قائمة بذاتها في مصر وبابل وفارس، لكنهم لم يكونوا كذلك في اليونان أو روما، ونشأت التفرقة بين رجال الدين ورجال الدنيا نشأة تدريجية في أولى مراحل «الكنيسة المسيحية» فإذا قرأنا عن «الأساقفة» في «العهد الجديد» وجدنا الكلمة لا تعني ما تعنيه الآن لنا، وقد كان للفصل بين رجال الدين وسائر الناس مظهران، مظهر مذهبي وآخر سياسي، وكان هذا المظهر السياسي - مرتكزاً على المظهر المذهبي،

فاختص رجال الدين بطائفة من القدرات العجيبة، خصوصاً في ما يتعلق بالأسرار المقدسة - باستثناء التعميد، الذي كان في مستطاع أهل الدنيا القيام به، أما الزواج والغفران والدعاء قبيل الموت، فقد كانت مستحيلة بغير معونة رجال الدين، بل كان موضوع استحالة القربان إلى لحم المسيح ودمه أهم من ذلك كله في العصور الوسطى، ولم يكن غير القسيس يستطيع أن يقوم بمعجزة القداس، وإنما أصبح مبدأ تحويل القربان إلى لحم المسيح ودمه جزءاً من العقيدة الدينية في القرن الحادي عشر، لا قبله، ولو أنه كان قبل ذلك موضع إيمان عند الناس بصفة عامة.

وكان في مستطاع القساوسة - بما لهم من قدرات معجزة - أن يقرّروا إن كان الفرد من الناس قد كتب عليه أن يقيم إلى الأبد في الجنة أو في النار، فلو مات وهو محروم من حق التبعية للكنيسة، وجبت عليه النار، أما إذا مات بعد أن قام له القسيس بأداء الطقوس الواجبة كلها، فمصيره النهائي إلى الجنة، على شرط أن يكون قد تاب توبة صحيحة، واعترف بخطاياہ اعترافاً صادقاً، ومع ذلك فعليه قبل دخول الجنة أن يقضي بعض الوقت - وقد يكون هذا الوقت أمداً بالغاً في الطول حداً بعيداً - يعاني فيه آلام التطهير، وفي مقدور القساوسة أن يقصروا أمد هذه الفترة، لو قاموا بصلاة القداس على روحه، وقد كانوا على استعداد للقيام بهذه الصلاة لو دُفع لهم في أداها أجر مالي مناسب.

وليكن معلوماً أن هذا كله كان موضع إيمان حقيقي راسخ، لدى القساوسة ولدى كل الناس على السواء، ولم يكن مجرد مذهب ديني يعبرون عنه تعبيراً سورياً رسمياً، وكم من مرة أتيح للقساوسة بفضل قواتهم المعجزة أن يظفروا بالنصر على الأمراء العتاة وهم على رؤوس جيوشهم، ومع ذلك، فقد كانت قوة الإعجاز عند القساوسة محدودة بشيئين، فهي أولاً محدودة إزاء غضبات طوائف الناس من غير رجال الدين، إذا انطلقت غضباتهم غير أبهة بالأوضاع المقررة فحطمتها، وهي محدودة ثانياً بما كان بين رجال الدين أنفسهم من انقسام، فأهل روما لم يكونوا يضمرون من الاحترام لشخص البابا إلا القليل، قبل عهد جريجوري السابع، فلم يكن ثمة ما يردعهم عن اختطافه وسجنه، وتجريعه السم، ومناصبته القتال، كلما أغرتهم بمثل هذه الأفعال منازعتهم الحزبية الصاخبة، فكيف توفق بين هذه الروح فيهم وبين ما كانوا يؤمنون به من عقائد؟ لا شك أن تعليل هذا التعاون بين الفعل والعقيدة، يرجع إلى حد ما، إلى ضعفهم في ضبط أنفسهم، كما يرجع كذلك من ناحية أخرى، إلى فكرة عندهم بأن التوبة مستطاعة عند الاحتضار، وسبب آخر، كان أقل ظهوراً في روما منه في سائر الأنحاء، وهو أن الملوك كانوا قادرين على طي الأساقفة في بلادهم تحت إرادتهم، وبذلك يظفرون لأنفسهم من السحر الكهنوتي بمقدار يكفي لنجاتهم من اللعنة والعذاب، ولذلك كان لا مناص من

تنظيم الكنيسة وإيجاد حكومة موحدة تضم رجالها جميعاً، لكي تكون لرجال الدين قوة ونفوذ، ولقد تحققت هذه الأهداف خلال القرن الحادي عشر، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من إصلاح رجال الدين إصلاحاً خليقاً.

وقد كان يستحيل أن تتحقق لرجال الدين قوتهم باعتبارهم طائفة واحدة، إلا على حساب تضحيات كبيرة من جانب أفرادٍ منهم، والرذيلتان الكبيران اللتان توجه نحوهما المصلحون الكنسيون جميعاً بمجهوداتهم، هما بيع المناصب الدينية، وتسري الغايات، ولا بد أن نقول كلمة في كل منهما.

أثرت «الكنيسة» من صدقات المحسنين الأتقياء، فأصبح كثيرون من الأساقفة يملكون الضياع الفسيحة، بل كان لقساوسة الإبراشيات - على وجه الإجمال - ما هياً لهم في تلك العصور حياة رغيدة، وكان تعيين الأساقفة عادة - من الوجهة العملية - في يد الملك، غير أنه كان أحياناً يترك لأحد أشرف الأقطاع التابعين للملك، وكان من المألوف أن يبيع الملك مناصب الأسقفية حتى لقد أصبح هذا المورد في الحقيقة جزءاً مهماً من موارده فكان الأسقف بدوره يبيع كل ما يملك بيعه من امتيازات الكنيسة التي تخضع لسلطته، ولم يكن ذلك سراً يدور في الخفاء، فهذا هو «جربرت» (سلفستر الثاني) يمثل الأساقفة حين يتصورهم يقولون: «لقد دفعت ذهباً وظفرت بالأسقفية، ولست أخشى شيئاً إذا أنا تصرفت على النحو الذي يرد لي ذهبي، فهها أنا ذا أعين القسيس في مقابل الذهب، وأعين شماس الكنيسة في مقابل كومة من الفضة، فأنظر إلى الذهب الذي كنت دفعته قد عاد موفوراً إلى كيس نقودي كما كان» (49) ولقد وجد «بطرس دميان» في ميلان سنة 1059 أن كل رجل من رجال الكنيسة في المدينة - من كبير الأساقفة فنازلاً - متهم ببيع مناصب الكنيسة، ولم تكن هذه الحالة في ميلان شذوذاً بالنسبة لغيرها من المدن، فالكل في ذلك سواء.

كان بيع المناصب الدينية خطيئة بالطبع، لكن ذلك لم يكن الاعتراض الوحيد الذي يوجه إليه، فهو فضلاً عن ذلك قد جعل اختيار الرجال للمناصب الدينية يقوم على أساس الثروة لا الجدارة، وأكد سلطة غير رجال الدين في تعيين الأساقفة، وخضوع الأساقفة للحكام الدنيويين، كما كان من شأنه أن يجعل الأسقفية جزءاً من النظام الإقطاعي، أضف إلى ذلك كله أن الرجل إذا ما اشترى منصباً لنفسه، وجه اهتمامه بطبيعة الحال إلى استرداد ما دفعه، وذلك من شأنه أن يشغله بأمور الدنيا أكثر مما يشغل بالأمور الروحانية، لهذه الأسباب، لم يكن بد من شن الحملة على بيع المناصب الدينية، لأنه جانب لا غنى عنه في جهاد الكنيسة في سبيل القوة.

ويمكن قول شيء جداً بهذه عن عزوبة رجال الكنيسة، فكثيراً ما تحدّث مصلحوا القرن الحادي عشر عن «التسري»، مع أن الدقة في التعبير كانت تقتضيهم أن يتحدثوا عن «الزواج»، نعم إن رهبان الأديرة بالطبع كانوا

محرومين من الزواج بحكم عهدهم الذي أخذوه على أنفسهم بالطهر، لكن لم يكن منع ظاهر للزواج بالنسبة لرجال الدين العلمانيين، فقساوسة الإبراشيات في «الكنيسة الشرقية» يُباح لهم حتى اليوم أن يتزوجوا، وكان معظم أساقفة الإبراشيات في الغرب حتى القرن الحادي عشر متزوجين، وأما الأساقفة فقد استندوا إلى عبارة قالها القديس بولس، وهي: «إذا فلا مندوحة للأسقف عن بعده عمّا يُعاب، فيكون زوجاً لزوجة واحدة». (تيموثاوس الأول، إصحاح 2، 3). فالجانب الخلقي في هذا لم يكن واضحاً وضوحه في مسألة بيع المناصب الدينية، غير أن الإصرار على عزوبة رجال الدين، كان يستهدف غايات سياسية شبيهة جداً بالغايات التي قصدت إليها الحملة ضد بيع المناصب الدينية (50).

إذا تزوج القساوسة، حاولوا بطبيعة الحال أن يورثوا أبناءهم أملاك «الكنيسة»، وكان في وسعهم أن يحققوا هذه الغاية بطريقة شرعية، إذا أصبح أبناؤهم قساوسة بدورهم، ولذلك كان من أولى الإجراءات التي اتخذها حزب الإصلاح - حين آلت إليه السلطة - أن يحرم تنصيب أبناء القساوسة (51). غير أن الفوضى الضارية في تلك العصور، جعلت من الممكن للقساوسة، إذا كان لهم أبناء، أن يلتمسوا وسائل غير مشروعة لاقتطاع أجزاء من أراضي «الكنيسة» لأنفسهم، أضف إلى هذا العامل الاقتصادي حقيقة أخرى، وهي أنه لو كان القسيس رب أسرة كجيرانه، فإن ذلك لا يصوره في أعينهم متميزاً منهم، كما تكون الحال لو امتنع عن الزواج، فقد كان الناس يعجبون إعجاباً شديداً بالعزوبة منذ القرن الخامس على الأقل فصاعداً، ولو أراد رجال الدين أن يظفروا باحترام الناس لهم احتراماً يتوقف عليه نفوذهم، فمن المفيد لهم جداً أن يختلفوا عن سائر الناس اختلافاً واضحاً، وذلك يكون بامتناعهم عن الزواج، وليس من شك في أن رجال الإصلاح أنفسهم، كانوا يؤمنون بإخلاص أن الحياة الزوجية - ولو أنها ليست في الحقيقة بالحياة الآثمة - إلا أنها أحط منزلة من حياة العزوبة، فإن هي إلا نزول عند رغبات البدن الضعيف أمام شهواته، ويقول القديس بولس في ذلك: «إذا لم يستطيعوا العفة، فليتزوجوا». (الكورنثيين الأول، إصحاح 7، 9). لكن رجل الدين الحق، ينبغي أن يستطيع «الإمتناع عن العفة»، ولهذا كانت عزوبة رجال الدين ضرورة محتومة لكي تكون للكنيسة سلطة أدبية.

ولنتقل بعد هذه المقدمات العامة إلى التاريخ الفعلي لحركة الإصلاح التي تناولت «الكنيسة» في القرن الحادي عشر.

ترجع بداية الحركة إلى إنشاء دير «كلوني» سنة 910، على يدي «وليم التقي» دوق أكويتانيا، فقد كان هذا الدين منذ بدايته مستقلاً عن كل سلطة خارجية اللهم إلا سلطة البابا، فضلاً عن أن رئيسه قد جعل له نفوذ على الأديرة الأخرى التي تدين بفضل إنشائها إلى ذلك الدير، ولئن كانت الكثرة الغالبة من

الأديرة في ذلك العصر غنية متراخية، فإن دير «كلوني» - على الرغم من اجتنابه التطرف في الزهد - قد حرص على أن يحتفظ لنفسه بالوقار والحشمة، ولما ذهب رئيسه الثاني «أودو» إلى إيطاليا، أعطيت له الرقابة على أديرة رومانية كثيرة، ولو أنه لم يوفق إلى النجاح في كل حالة: «فدير فارفا، الذي انقسم على نفسه شعبتين تتبعان رئيسين متنافسين، كانا قد قتلا سلفهما، اعترض على «أودو» إدخاله رهباناً من دير «كلوني» في ديرهم، كما أنه تخلص من الرئيس الذي عينه «ألبيرك» بقوة السلاح، بأن قتله بالسم» (52)

(ألبيرك هو حاكم روما الذي دعا «أودو» للحضور إليها)، وفي القرن الثاني عشر بردت حماسة «كلوني» نحو الإصلاح، واعترض «القديس برنارد» على جمال بنائه، لأنه كان كمعظم الجادين في عصره، يعتقد أن المباني الفخمة لرجال الكنيسة علامة من علامات الزهو الآثم.

وأنشأ المصلحون خلال القرن الحادي عشر طوائف دينية أخرى كثيرة، فأنشأ «روميوالد» الراهب المتقشف «طائفة كمالدوليسي» سنة 1012، وكان من أتباعه «بطرس دميان» الذي سنتحدث عنه بعد قليل، وأنشأ «برونو الكولوني» سنة 1084 «طائفة الكرثوسيين» التي لم تقلع قط عن صرامتها في التقشف، ونشأت «طائفة ستركية» سنة 1098، وهي التي التحق بها «القديس برنارد» سنة 1113 وقد التزمت «قاعدة بندكت» التزاماً لا يحيد، فحرّمت استخدام النوافذ ذات الزجاج الملون، واستعانت في أعمالها بإخوان من غير رجال الدين، كانوا يطالبونهم بقطع العهود على أنفسهم، لكنهم يحرمون عليهم تعلم القراءة والكتابة، وأهم ما كانوا يستخدمون فيه، هو أعمال الزراعة، لكنهم كانوا يستخدمون في أعمال أخرى كذلك، مثل البناء، ومن هذه الطائفة «الستركية» دير «فونتيز» في يوركشير (إنجلترا) - وهو بناء يستوقف النظر، بالنسبة إلى كونه يتبع طائفة ظنّت أن كل جمال من فعل الشيطان

ولقد تطلب إصلاح الأديرة شجاعة ونشاطاً عظيمين، كما سيتبين من حادثة «فارفا» التي لم تكن حادثة فريدة في نوعها بأي حال من الأحوال، وحيث نجح المصلحون في إصلاحهم، كان أصحاب السلطة الدنيوية يؤيدونهم، فكان هؤلاء المصلحون وأتباعهم هم الذين مهّدوا السبيل لإصلاح البابوية أولاً، ثم لإصلاح «الكنيسة» في جملتها ثانياً.

على أن إصلاح البابوية كان معظمه أول الأمر من عمل الإمبراطور، فأخر بابا من البابوات الورثيين هو «بندكت التاسع» الذي اختير سنة 1032 وقيل إنه لم يكن عندئذ يتجاوز عامه الثاني عشر، وهو ابن «ألبيرك» حاكم «تسكولم» الذي صادفناه في ما سلف حين تحدثنا عن «أودو رئيس الدير»: فكان كلما ازدادت سنه، ازداد فجوراً، حتى لقد جزع الرومان أنفسهم لفجوره، وأخيراً بلغت فظاعته حداً لم يسعه معه إلا أن يقرر الاستقالة من البابوية لكي

يتزوج، فباع البابوية لأبيه في العماد، الذي أصبح فيما بعد «جريجوري السادس»، وعلى الرغم من أن هذا الرجل قد ظفر بالبابوية عن طريق الشراء، إلا أنه كان من رجال الإصلاح، وكان صديقاً لـ«هلديبراند» (جريجوري السابع) ومع ذلك فطريقة حصوله على البابوية قد تجاوزت عن البشاعة الحد الذي يمكن معه التسامح، فجاء الإمبراطور الشاب «هنري الثالث» (1039 - 1056) - وهو المصلح التقى الذي أبى أن يبيع المناصب الدينية، رغم فداحة ذلك بالنسبة إلى موارده، محتفظاً لنفسه بحق تعيين الأساقفة - جاء هذا الإمبراطور إلى إيطاليا سنة 1046، وكان عندئذ في عامه الثاني والعشرين، وخلص «جريجوري السادس» متهماً إياه ببيع المناصب الدينية وشرائها.

احتفظ هنري الثالث لنفسه طوال حكمه بحق تعيين البابوات وخلعهم، غير أنه استخدم هذا الحق استخداماً حكيماً جاء في صالح حركة الإصلاح، فبعد أن تخلص من «جريجوري السادس» عين أسقفاً ألمانياً، هو «سويدجر البامبرجي»، وتنازل الرومان عن حقوقهم في الانتخاب، تلك الحقوق التي كانوا يطالبون بها، والتي كثيراً ما تمتعوا بها فعلاً، فكانوا يسيئون استعمالها في كل حالة تقريباً، ومات البابا الجديد في السنة التالية لذلك، ثم مات مرشح الإمبراطور للبابوية بعد ذلك مباشرة، مات مسموماً كما أشيع، فاختار هنري الثالث أحد أقربائه، وهو «برونو التولي» الذي أصبح «ليو التاسع» (1049 - 5410)، وقد كان مصلحاً جاداً، سافر كثيراً، وعقد مجامع كثيرة، وأراد محاربة النورمانديين في جنوبي إيطاليا، لكنه لم يكن في ذلك موفقاً، وكان «هلديبراند» صديقاً له، بل تستطيع أن تقول إنه كان تلميذه، وعند موته، عين الإمبراطور بابا آخر، وكان آخر من عينه من البابوات، وهو «جيهارد الإيخستاني» الذي أصبح «فكتور الثاني» سنة 1055، ومات الإمبراطور في السنة التالية، ثم مات البابا في السنة التي بعدها، ومنذ ذلك الحين فصاعداً، لم تعد العلاقات بين الإمبراطور، والبابا كما كانت عليه من الود فبعد أن اكتسب البابا سلطة أديبة بمساعدة هنري الثالث راح يطالب أولاً باستقلاله عن الإمبراطور ثم يطالب ثانياً بتفوقه عليه، وبهذا بدأ الصراع العظيم الذي دام مائتي عام، وانتهى بهزيمة الإمبراطور، وعلى ذلك فإن سياسة هنري الثالث في إصلاح البابوية، ربما كانت سياسة قصيرة النظر، إذا وضعنا النتائج البعيدة في حسابنا.

وحكم الإمبراطور التالي - هنري الرابع - مدى خمسين عاماً (1056 - 1106)، وكان بادي أمره قاصراً، فتولت الوصاية عنه أمه «الإمبراطورة آجيز»، واعتلى «ستيفن التاسع» كرسي البابوية عاماً واحداً، فلما مات، اختار الكرادلة بديلاً له، بينما استعاد الرومان حقوقهم الانتخابية التي كانوا قد تنازلوا عنها، واختاروا بديلاً آخر، ووقفت الإمبراطورة في صف الكرادلة، وقد اتخذ مرشحهم اسم «نقولا الثاني»، وقد كان عهده مهماً على الرغم من أنه

لم يدم أكثر من ثلاثة أعوام، ذلك أنه عقد صلحاً مع النورمانديين، وبهذا جعل البابوية أقل اعتماداً على الإمبراطور، وقد حدّد الطريقة التي ينتخب بها البابوات فجعلها تتم بمرسوم، يقتضي أن يقوم بالانتخاب أولاً الأساقفة الكرادلة، ثم يتلو ذلك انتخاب يقوم به سائر الكرادلة، ثم يجيء بعد ذلك انتخاب يقوم به رجال الكنيسة عامة وشعب روما، الذي كان اشتراكه في الانتخاب - كما نعتقد - صورياً خالصاً، وأما من يقوم بعملية الانتخاب الحقيقية، فهم الأساقفة الكرادلة، وجعل مقر الانتخاب هو روما إذا أمكن ذلك، على أنه يجوز إجراء الانتخاب في مكان آخر، إذا كانت الظروف تجعل إتمام الانتخاب في روما متعذراً أو غير مرغوب فيه، ولم يكن للإمبراطور قسط في عملية الانتخاب، فجاء هذا المرسوم - الذي لم يقبل إلا بعد جهاد - خطوة جوهرية في سبيل تحرير البابوية من رقابة غير رجال الدين.

واستصدر «نقولا الثاني» مرسوماً يقضي ببطلان التعيينات في المناصب الدينية في المستقبل، إذا كان المعيّنون ممن ثبتت عليهم تهمة بيع المناصب الدينية، ولم يجعل للمرسوم أثر رجعي، لأنه لو فعل ذلك، لأبطل الأغلبية العظمى من تعيينات القساوسة القائمين عندئذ.

وبدأت معركة مهمة في ميلان، أثناء بابوية نقولا الثاني، وذلك أن رئيس الأساقفة اقتفى أثر التقاليد الإمبروزية (نسبة إلى القديس أمبروز) وطالب بشيء من استقلاله عن البابا، وكان هو وأتباعه من رجال الكنيسة على تحالف مع الطبقة الأرستقراطية، كما كانوا جميعاً من أشد المعارضين لحركة الإصلاح، على حين تمتّ طبقات التجار والطبقات الدنيا، أن ينصرف رجال الكنيسة للتقوى، فقامت لذلك إضطرابات شعبية، طالب فيها الناس بامتناع رجال الكنيسة عن الزواج، وتألّفت حركة قوية للإصلاح، تُدعى «باتارين» لمناهضة رئيس الأساقفة ومؤيديه، وكان البابا من أعوان الإصلاح، فأرسل سنة 1059 إلى ميلان قاصداً رسولياً، هو «القديس بطرس دميان» المشهور، وكانت «لدميان» رسالة ألفها وسمّاها «في قدرة الله التي لا تحدها الحدود» ذهب منها إلى أن الله في مستطاعه أن يفعل أشياء تُضاد قانون التناقض، وأن يلغي الماضي (وهي نظرة رفضها القديس توما، وأصبحت تُعد منذ عهده مخالفة لأصول الدين)، وعارض الطريقة الديالكتية، وقال عن الفلسفة إنها خادمة للاهوت، وقد كان - كما رأينا - من أتباع الراهب «رميوالد» ولم يأخذ بنصيب في تسيير الشؤون العامة إلا كارهاً، وذلك أن وقوف قداسته في جانب البابوية، كان يعتبر كسباً عظيماً مما جعل أنصار الإصلاح يبذلون جهوداً متواصلة قوية لحمله على تأييد حركة الإصلاح، حتى أذعن أخيراً لتمثيل البابا، وذهب ممثلاً له في ميلان، وهناك سنة 1059 ألقى خطاباً على جمع من رجال الكنيسة في مضار بيع المناصب الدينية، فثارت تائرة رجال الكنيسة أول الأمر، حتى باتت حياته في خطر، لكن بلاغته الخطابية استمالتهم إليه آخر

الأمر، وراحوا يعترفون بإثمهم واحداً واحداً، والدموع تنساب من محاجرهم، بل أضافوا إلى ذلك استعدادهم للإذعان إلى ما تأمر به روما، وفي عهد البابا التالي، قامت منازعة بين البابا وبين الإمبراطور حول أسقفية ميلان، انتصر فيها البابا آخر الأمر، بمعاونة أعضاء الجمعية الإصلاحية «باتارين».

ولما مات «نقولا الثاني» سنة 1061، كان «هنري الرابع» قد بلغ رشده، فقام بينه وبين الكرادلة نزاع حول انتخاب رجل لمنصب البابوية، إذ أن الإمبراطور لم يوافق على مرسوم انتخاب البابا، ولم يكن مستعداً للتنازل عن حقوقه في ذلك الانتخاب، واستمر النزاع بين الفريقين ثلاثة أعوام، وانتهى بتغليب اختيار الكرادلة، دون أن يقتضى الموقف استخدام القوة استخداماً بين الإمبراطور ورجال الكنيسة، وإنما تقرر الأمر ورجحت كفة على كفة، لما كان يتمتع به البابا الذي اختاره الكرادلة من حسنات واضحة للعيان، لأنه كان رجلاً يجمع بين الفضيلة وخبرة الحياة، وتلميذاً سابقاً لـ «لانفرانك» (الذي أصبح فيما بعد رئيساً لأسقفية كانتربري) ولما مات هذا البابا - وهو إسكندر الثاني - أعقبه انتخاب «هلديراند» (جريجوري السابع).

و«جريجوري السابع» (1073 - 1085) من أبرز البابوات مكانة، وقد كان بارزاً قبل ذلك بزمان طويل، وكان له تأثير قوي في توجيه السياسة البابوية: فإليه هو يرجع الفضل في أن بارك «البابا إسكندر الثاني» «وليم الفاتح» في غزوته لإنجلترا، وكان يؤيد النورمانديين في إيطاليا وفي الشمال معاً، وكان يتمتع برعاية «جريجوري السادس» الذي اشترى البابوية ليقاوم بيع المناصب الدينية، حتى لقد ليث «هلديراند» بعد خلع هذا البابا عامين في مطارح النفي، ثم أنفق الشطر الأكبر من بقية حياته في روما، ولم يكن واسع الاطلاع، كان يستلهم الوحي الأعظم من القديس أوغسطين، وكان قد تلقى تعاليمه لا من تاليف أوغسطين مباشرة، بل بواسطة بطله «جريجوري الأكبر»، وبعد توليه منصب البابوية، اعتقد في نفسه أنه اللسان المعبر عن «القديس بطرس» وأكسبه ذلك درجة من الثقة بالنفس، لم يكن ثم ما يبزررها، لو وزناها بموازين الأمور الدنيوية، وقد اعترف بأن سلطة الإمبراطور هي الأخرى مستمدة من أصل إلهي، وكان بادئ ذي بدء يشبه البابا والإمبراطور معاً بالعينين، لكنه لما اعتدل مع الإمبراطور فيما بعد، أخذ يشبههما بالشمس والقمر - والبابا بالطبع هو الشمس، ولا بد للبابا أن يكون متفوقاً على زميله في الأخلاق، وعلى ذلك وجب أن يكون له حق خلع الإمبراطور إذ خرج الإمبراطور على قواعد الأخلاق وليس ثمة خروج على الأخلاق أبشع من مقاومة البابا، كل هذا كان يقع عنده موقع الإيمان الصادق العميق.

عمل «جريجوري السابع» على إقرار عزوبة رجال الدين، أكثر مما عمله في هذا السبل أي بابا من سابقه، وقد عارض رجال الكنيسة في ألمانيا، وعلى هذا الأساس وغيره، مالوا نحو تأييد الإمبراطور، على أن عامة الشعب من

غير رجال الدين كانوا في كل أرجاء البلاد يؤثرون لقساوستهم العزوبة، وأثار «جريجوري» شغياً واضطراباً بين عامة الشعب ضد القساوسة المتزوجين وزوجاتهم، وكثيراً ما عانى هؤلاء وأولئك من ذلك أفضع القسوة في سوء المعاملة، ودعا الشعب ألا يحضر القداس إذا قام به قسيس متمرد، وقرر أن الطقوس المقدسة على أيدي القساوسة المتزوجين باطلة، وأن أمثال هؤلاء القساوسة لا يجوز لهم دخول الكنائس، وكان كل ذلك يثير المعارضة بين القساوسة، والتأييد من جانب الشعب، وهكذا أصبح البابا حبيب الشعب، حتى في روما التي كثيراً ما تعرضت فيها حياة البابوات للخطر.

وبدأت في عهد «جريجوري» المشكلة الكبرى الخاصة «بطقوس التنصيب» وذلك أنه حين كان الأسقف ينصب في أسقفيته، كان يخلع عليه خاتم وعصا ليكونا رمزين لمنصبه، وكانت العادة أن يخلعهما عليه الإمبراطور أو الملك (حسب حالة الإقليم الذي يقع فيه التنصيب)، لأن الإمبراطور أو الملك هو السيد الإقطاعي للأسقف، فجاء جريجوري وأصر على أن يخلعهما البابا، وكان هذا النزاع جزءاً من الجهاد في سبيل فصل السلم الكنسي عن السلم الإقطاعي، ودام النزاع أمداً طويلاً، لكن البابوية قد ظفرت فيه آخر الأمر بنصر حاسم.

ووقع خلاف على منصب كبير الأساقفة في ميلان أدى إلى حادثة «كانوسا» ففي سنة 1075 عين الإمبراطور كبير الأساقفة، بموافقة معاونيه، فاعتبر البابا ذلك اعتداءً على حقوقه، وهدد الإمبراطور بإخراجه من التبعية للكنيسة وبالخلع، فرد الإمبراطور على ذلك بجمع مجمع من الأساقفة في «ورمز» وهناك أعلن الأساقفة خروجهم على الولاء للبابا، وكتبوا إليه خطاباً يتهمونه فيه بالزنا والحنث في اليمين، وبما هو شر من هذا وذاك، وهو سوء معاملته للأساقفة، وكذلك أرسل إليه الإمبراطور خطاباً، يزعم فيه أنه فوق كل قضاء على هذه الأرض، وأعلن الإمبراطور وأساقفته خلع البابا، فقرر البابا إخراج الإمبراطور وأساقفته من التبعية للكنيسة، وأعلن أنهم أصبحوا مخلوعين عن مناصبهم وبهذا تم إعداد المسرح للحوادث.

وكان النصر في الفصل الأول من الرواية، للبابا، فالسكسون الذين كانوا من قبل قد ثاروا على «هنري الرابع» ثم عادوا فعقدوا معه الصلح، ثاروا عليه من جديد، وتحالف الأساقفة الألمان مع «جريجوري»، واهتز العالم كله هزة عنيفة للطريقة التي عامل بها الإمبراطور البابا، ونتيجة لهذا كله، قرر هنري في العام التالي (1077) أن ينشد الغفران لدى البابا، وفي أعماق الشتاء، راح هو وزوجته وابنتاه الرضيع، ومعهم طائفة قليلة من الأتباع، يعبرون ممر «مونت سنيس» ووقف ضارعاً أمام قلعة كانوسا، حيث كان البابا مقيماً، فتركه البابا أمام القلعة ثلاث أيام، حافي القدمين، مرتدياً رداء التوبة، وأخيراً سمح له بالدخول، فلما تاب وحلف اليمين بأن يتبع في مقبل الأيام ما يأمر به البابا،

في علاقته بمعارضيه من الألمان، وغفر له وقبل من جديد عضواً في الجماعة المسيحية.

على أن نصر البابا كان نصراً موهوماً، لأنه وقع في شرك القواعد التي يفرضها اللاهوت كما يعتقد هو، ومن هذه القواعد قاعدة تقضي بالغفران للتائبين والعجيب أن ينخدع هنا بحيلة هنري، فيفرض أن توبته صادقة، وسرعان ما أدرك خطأه، ولم يعد في مستطاعه بعدئذ أن يؤيد أعداء هنري من الألمان، الذين أحسوا كأنما خانهم البابا، ومن ثم أخذت الحوادث تجري في غير صالحه.

انتخب أعداء هنري من الألمان إمبراطوراً آخر، يُدعى «رودلف» ورفض البابا أول الأمر أن يتخذ في أمر المنافسة بين «هنري» و«رودلف» قراراً، حاسباً عندئذ أن القرار في ذلك يكون هو مصدره، وأخيراً لما تبين خديعة هنري في توبته، وعانى من ذلك ما عانى، قرر سنة 1080 قراراً في صالح «رودلف» غير أن «هنري» في ذلك الوقت كان قد تغلب على معظم معارضيه في ألمانيا، واستعان بمؤيديه من رجال الكنيسة على انتخاب بابا آخر، واستصحبه سنة 1084 في حملة له دخل بها روما، وهناك توجه البابا صنيعته تتويجاً صحيح الطقوس، غير أنهما معاً اضطررا إلى التقهقر أمام النورمانديين الذين جاءوا لإنقاذ «جريجوري»، وعندئذ اجتاحت النورمانديون روما بأعمال السلب اجتياحاً فظيماً، وأخذوا «جريجوري» معهم وغادروا المدينة، وظل البابا بمثابة السجين بين أيديهم حتى جاءه الموت في العام التالي.

وهكذا بدا كأنما انتهت سياسته بالكوارث، لكن الحقيقة الواقعة هي أن خلفاءه نهجوا على منواله، بشيء من الاعتدال أدخلوه على سياسته، وكان الخلاف قد انتهى إلى حل وسط مؤقت في صالح البابوية، غير أن النزاع في جوهره كان يعز على التوفيق، وسنعود في فصول تالية إلى ذكر مراحل التي جاءت بعد ذلك.

وبقي علينا أن نقول كلمة عن النهضة العقلية في القرن الحادي عشر، فقد كان القرن العاشر خلواً من الفلاسفة، إذا استثنينا «جربيرت» (البابا سلفستر الثاني 999 - 1003) وحتى هذا كان أقرب إلى عالم الرياضة منه إلى الفيلسوف، لكنه لما تقدم القرن الحادي عشر، أخذ يظهر رجال ذوو شهرة فلسفية بالمعنى الصحيح، وأهم هؤلاء هما «أنسلم» و«روسلين» غير أن هنالك طائفة من الفلاسفة غيرهما تستحق الذكر، وكانوا جميعاً رهباناً على صلة بحركة الإصلاح.

ولقد أسلفنا ذكر «بطرس دميان» الذي كان أكبرهم سناً، ومن الشخصيات المهمة «برنجار التوري» (مات 1088) وأهميته راجعة إلى كونه ينتمي إلى المذهب العقلي في الفلسفة إلى حد ما، فقد ذهب إلى أن العقل فوق النقل، ولما أراد أن يؤيد رأيه هذا، استند إلى «يوحنا الاسكتلندي»، الذي وجهت إليه

الاتهامات في هذه المناسبة بعد موته، وأنكر «برنجار» تحوُّل القربان إلى دم المسيح ولحمه، ثم أجبر مرتين على نقض ما قرر من قبل إنكاره ونهض «لانفرانك» يحارب زندقاته في كتاب له عنوانه «جسد المسيح ودمه» (De corpore et sanguine Domini) وقد وُلد «لانفرانك» في «بافيا» ودرس القانون في «بولونيا»، وأصبح دياكناً من الطراز الأول غير أنه ترك الديالكتيك ليشتغل باللاهوت، ودخل دير «بك» في نورمانديا، حيث كان على رأس مدرسة هناك، وهو الذي عينه «وليم الفاتح» رئيساً لأساقفة كانتربري سنة 1070.

كان «القديس أنسلم» - مثل «لانفرانك» - إيطالياً وراهباً في «بك» ورئيساً لأساقفة كانتربري (1093 - 1109)، وكان وهو رئيس لأساقفة كانتربري، يتبع مبادئ «جريجوري السابع» وعندئذ وقع في نزاع مع الملك، وأشهر ما يشتهر به هو أنه مبتكر «الحجة الوجودية» برهاناً على وجود الله، وهي كما يأتي في صورتها التي وضعها فيها، أننا نعرف الله بأنه أعظم موضوع للفكر ممكن، وإذا كان ثمة موضوع للفكر لا يقابله مسمى موجود، كان هناك موضوع للفكر آخر، شبيه به تماماً، يتصف بالوجود فيكون أعظم، وإذا فلا بد أن يكون أعظم ما يطرأ على الفكر من موضوعات متصفاً بالوجود، وإلا لأمكن أن يكون هناك ما هو أعظم منه، وإذا فالله موجود.

ولم يحدث قط أن قبل رجال اللاهوت هذه الحجة، ووجه إليها النقد حينئذ، ثم أسدل عليها ستار النسيان حتى جاء النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وعندئذ دحضها «توما الأكويني»، ومنذ ذلك الحين كان لرأيه الشيعوع بين رجال اللاهوت، لكن الحجة صادفت خطأ أوفر بين الفلاسفة، فأحياها «ديكارت» في صورة أدخل فيها بعض التعديل، وظن «لايبنتز» أنه من الممكن تصحيحها بإضافة ملحق لها يبرهن على أن الله «ممکن»، واعتقد «كانت» أنه قد هدمها هدماً لا قيام لها بعده، ومع ذلك تراها - من بعض وجوهها - تكمن أساساً لفلسفة «هيجل» وأتباعه، وهي تظهر في مبدأ «برادلي» القائل: «إن ما يمكن وجوده، وما يتحتم وجوده، موجود».

وواضح أن حجة لها مثل هذا التاريخ البارز، لا بد من أخذها بالاحترام، سواء كانت صحيحة أو باطلة، والمسألة على حقيقتها هي هذه: هل هناك أي شيء يمكننا أن نضعه موضع التفكير بحيث نستطيع أن نبرهن على وجوده خارج تفكيرنا، معتمدين في البرهان على مجرد كوننا نفكر فيه؟ لو سُئل أي فيلسوف هذا السؤال، لو دَّ أن يجيب عنه بقوله نعم، لأن مهمة الفيلسوف هي أن يقول أشياء عن العالم، معتمداً في قوله على مجرد التفكير، أكثر منه على الملاحظة، ولو كان الجواب بـ«نعم» هو الجواب الصحيح، لم يكن هنالك مثل هذا الجسر، وترى أفلاطون في مثل هذه الصورة التي تتناول الموضوع بصفة عامة، يستخدم ضرباً من ضروب الحجة الوجودية ليبرهن على أن للمثل حقيقة موضوعية، لكن أحداً قبل «أنسلم» لم يضع الحجة في صورتها

المنطقية الخالصة، وهي إذ كسبت في الصفاء المنطقي، خسرت إعجاب الناس بها، لكن حتى هذا يعد حسنة من حسنات «أنسلم».

وأما بقية فلسفة «أنسلم» فمستمدة من «القديس أوغسطين» ومنه اكتسبت كثيراً مما بها من العناصر الأفلاطونية، فهو مؤمن بالمثل الأفلاطونية ومنها يستمد برهاناً آخر على وجود الله، وباستخدامه بعض الحجج «الأفلاطونية الجديدة» يزعم أنه لا يبرهن على وجود الله وحده، بل يبرهن كذلك على صحة «الثالوث» (ولنذكر أن أفلوطين كان له «ثالوث» ولو أنه ليس مما يعده المسيحي متمشياً مع أصول دينه)، ويعتبر «أنسلم» العقل خاضعاً للإيمان، وهو يقول في ذلك «إننى أؤمن لكي أفهم» فهو يتبع أوغسطين في العقيدة بأنه بغير إيمان يستحيل على الإنسان أن يفهم، ويقول عن الله إنه ليس عادلاً ولكنه هو العدالة، ولنذكر أن «يوحنا الاسكتلندي» يقول أشياء كهذه، ومصدرهما المشترك هو أفلاطون «فالقديس أنسلم» - كسابقية في الفلسفة المسيحية - يجري مع النزعة الأفلاطونية، أكثر مما يتجه مع النزعة الأرسطية، ولهذا السبب تراه لا يتصف بالخصائص المميزة للفلسفة التي تسمى «الاسكولائية» وهي الفلسفة التي بلغت ذروتها عند «توما الأكويني». ويمكن اعتبار «روسلين» هو البادئ بمثل هذا الضرب من الفلسفة، وقد كان معاصراً لـ «أنسلم» ولو أنه يصغره بسبعة عشر عاماً، ولذا فـ «روسلين» يحدد بداية طريق جديد، وستتناوله بالحديث في فصل تالٍ.

حين يُقال عن الفلسفة الوسيطة إنها كانت حتى القرن الثالث عشر أفلاطونية في جوهرها، فلا بد لنا أن نتذكر أن أفلاطون - باستثناء تنف من محاورة «طماوس» - لم يكن معروفاً لديها إلا عن طريق وسيط أو وسيطين، فمثلاً كان يستحيل على «يوحنا الاسكتلندي» أن يعتنق الآراء التي اعتنقها، لولا أفلاطون، لكن معظم العناصر الأفلاطونية في فلسفته، تأتي من «محاكي ديونيسوس» وتاريخ هذا المؤلف محاط بالشكوك، لكنه قد يكون من المحتمل أن يكون تلميذاً لـ «بروكلوس» التابع للأفلاطونية الجديدة، ومن المحتمل كذلك ألا يكون «يوحنا الاسكتلندي» قد سمع قط «بيروكلوس» أو قرأ سطرًا واحداً «لأفلوطين»، وإلى جانب «محاكي ديونيسوس» كان «بيثيوس» مصدراً آخر للأفلاطونية في العصور الوسطى، وهي أفلاطونية تختلف من وجوه كثيرة عن الأفلاطونية التي يستمدها الباحث الحديث من كتابات أفلاطون مباشرة، فهي تكاد تسقط من حسابها كل ما ليس له علاقة ظاهرة بالدين، ثم هي في الفلسفة الدينية قد أخذت توسع بعض النواحي وتزيد من أهميتها على حساب النواحي الأخرى، وكان «أفلوطين» قد بدأ بالفعل قبل ذلك يحدث هذا التغيير في الصورة التي صورها عن أفلاطون، وكذلك كان العلم بأرسطو متقطعاً يقوم على تنف متناثرة، لكنه صار في اتجاه مضاد للاتجاه الذي سار فيه علمهم بأفلاطون، فكل ما كانوا يعلمونه عن أرسطو حتى

القرن الثاني عشر، هو ترجمة «بوثيوس» «للمقولات» و«التعديلات». وهكذا كانت فكرتهم عن أرسطو أنه ديالكتيكي خالص، وفكرتهم عن أفلاطون أنه فيلسوف ديني صاحب نظرية المثل لا أكثر، ثم أخذوا خلال الشطر الثاني من العصور الوسطى، يعدلون شيئاً فشيئاً من هاتين الفكرتين الناقصتين، خصوصاً فكرتهم عن أرسطو، أما فكرتهم عن أفلاطون فلم يتم تعديلها لديهم إلى أن جاءت النهضة.

(49) تاريخ كيمبرج للعصور الوسطى، ج5، فصل 10.

(50) راجع كتاب «تاريخ عزوبة رجال الدين» لمؤلفه Henry C. Lea.

(51) تقرر في سنة 1046 أن ابن رجل الكنيسة لا يكون أسقفاً، ثم بعدئذ تقرر ألا يكون عضواً في الطوائف الدينية.

(52) تاريخ كيمبرج للعصور الوسطى، ج5، 662.

الفصل العاشر الثقافة والفلسفة عند المسلمين

اختلفت الهجمات التي هُوجمت بها الإمبراطورية الشرقية وأفريقيا وإسبانيا، عن تلك الهجمات التي هاجم بها البرابرة الشماليون بلاد الغرب، وذلك في وجهين: الأول هو أن الإمبراطورية الشرقية لبثت قائمة حتى سنة 1453، أي لبثت قائمة بعد الهجوم عليها أكثر مما لبثته الإمبراطورية الغربية بألف سنة تقريباً، والثاني هو أن الهجمات الرئيسية على الإمبراطورية الشرقية، قام بها مسلمون، لم ينقلبوا مسيحيين بعد الغزو، بل طوروا مدنية مهمة خاصة بهم. وبدأ العصر الإسلامي بالهجرة، سنة 622 ميلادية، ومات محمد بعدها بعشر سنوات، فبدأت الفتوحات العربية بعد موته مباشرة، وسارت بسرعة خارقة لكل مألوف، أما في الشرق، فقد عُزيت سوريا سنة 634، وخضعت خضوعاً تاماً في مدى عامين، وعزيت فارس سنة 637، وتم فتحها سنة 650، وعزيت الهند سنة 664، وحُوصرت القسطنطينية سنة 669 (ثم حُوصرت مرة أخرى في 716 - 717)، وأما حركة الفتوحات في الغرب فلم تكن مباغته على هذا النحو بعينه الذي حدث في الشرق، ففتحت مصر سنة 642، ولم تفتح قرطاجنة إلا سنة 697، واستولوا على إسبانيا سنة 711 - 712، إلا ركناً صغيراً منها في الشمال الغربي، وجاءت واقعة ثورة سنة 732 فكانت بمثابة الختام لحركة التوسع ناحية الغرب (ما عدا في صقلية وجنوبي إيطاليا)، وهي الموقعة التي هُزم فيها المسلمون، وكانت بعد موت النبي بمائة عام كاملة (أما الأتراك العثمانيون الذين وُفقوا أخيراً إلى فتح القسطنطينية، فينتمون إلى فترة متأخرة عن الفترة التي نحن الآن بصدد الحديث فيها).

وعملت ظروف مختلفة على تيسير هذا التوسع، ففارس والإمبراطورية الشرقية كانتا منهكتين بحروبهما الطويلة، وكان السوريون نسطوريين في كثرتهم الغالبة، فعانوا من اضطهاد الكاثوليك، وأما المسلمون فقد أفسحوا صدورهم تسامحاً لكل المذاهب المسيحية، مقابل جزية تُفرض على معتنقيها، وكذلك رَحَّب «موحِّدو طبيعة المسيح» في مصر بالغزاة، وكان هؤلاء «الموحِّدون لطبيعة المسيح» يؤلفون الجزء الأكبر من أهل البلاد، وفي أفريقيا تحالف العرب مع البربر الذين لم يكن الرومان قد أفلحوا قط في

إخضاعهم إخضاعاً كاملاً، وتعاون العرب والبربر معاً على غزو إسبانيا، وساعدهم على ذلك اليهود الذين كانوا قد ذاقوا المر من اضطهاد الفيسيقوطيين.

كانت ديانة النبي توحيداً بسيطاً، ليس فيه التعقيد الذي تراه في عقيدتي «الثالوث» و«التجسيد»، ولم يزعم «النبي» لنفسه أنه إلهي، ولا زعم أتباعه له هذه الطبيعة الإلهية نيابة عنه، وقد أعاد تحريم ما كان اليهود قد حرموه من قبل، وأعني به نحت التماثيل، كما حرم كذلك شرب الخمر، وجعل واجباً على المؤمنين أن يفتحوا من العالم ما وسعهم فتحه في سبيل الإسلام، على ألا يسمح خلال ذلك باضطهاد المسيحيين أو اليهود أو الزرداشتيين - وهم «أهل الكتاب» كما يسميهم القرآن، أي أولئك الذين اتبعوا تعاليم كتاب من الكتب المنزلة.

كانت شبه الجزيرة العربية أرضاً صحراوية في معظم أجزائها، وأخذت تزداد شيئاً بعد شيء في عجزها عن تهيئة سبيل العيش لسكانها، فكانت أولى فتوحات العرب مجرد إغارات للنهب، ولم تنقلب الفتوحات احتلالاً دائماً إلا بعد أن تبينوا بالخبرة ضعف أعدائهم، وما هو إلا أن وجد الناس - خلال ما يقرب من عشرين عاماً - وقد اعتادوا كل صنوف الصعاب التي يلاقيها الإنسان في العيش الشظف على حدود الصحراء، ما هو إلا أن وجدوا أنفسهم فجأة سادة على بعض المناطق التي هي أغنى مناطق العالم، وفي أيديهم وسائل التمتع بكل ضروب الترف وكل ألوان التهذيب التي كانت قوام حضارة من الحضارات القديمة، فكانوا أقوى من معظم برابرة الشمال في مقاومة الإغراء الناجم عن هذا التحول، ولما كانوا قد ظفروا بإمبراطور يتهم بغير كثير من شديد القتال، فلم يقع من التدمير إلا قليل، وظلت الحكومة المدنية قائمة كما كانت، لا يكاد يصيبها شيء من التغيير، إذ كانت الحكومة المدنية في فارس وفي الإمبراطورية البيزنطية، على درجة عالية من التنظيم، ولم يفهم رجال القبائل من العرب - أول الأمر - شيئاً على الإطلاق من دقائق تلك الحكومة، فاضطروا بطبيعة الحال أن يقبلوا معونة الرجال المدربين الذين وجدوا مقاليد الأمور في أيديهم، ولم يبد معظم هؤلاء الرجال شيئاً من النفور من القيام بمناصبهم تحت سادتهم الجدد، بل إن التغيير في السادة قد يسر عليهم مهامهم لأن الضريبة قد خفت بدرجة كبيرة جداً، أضف إلى ذلك أن الشطر الأعظم من أهالي البلاد قد تركو المسيحية واعتنقوا الإسلام، تخلصاً من دفع الجزية.

كانت الإمبراطورية العربية ملكية مطلقة تحت إمرة الخليفة، الذي كان خلفاً «للنبي» وورث عنه كثيراً من قداسته، وكانت الخلافة انتخابية اسماً، لكنها سرعان ما أصبحت وراثية، فأسس الأسرة المالكة الأولى، أسرة الأمويين الذين دام حكمها حتى سنة 750، رجال آمنوا بمحمد لغايات سياسية خالصة،

ولبثت تلك الأسرة دائماً معارضة للفريق الأكثر تزمناً في الدين من بين فريق المؤمنين، فلم يكن العرب سلالة تتصف بالإمعان في التدين، على الرغم من أنهم فتحوا جزءاً كبيراً من العالم باسم دين جديد، فالدافع لهم على فتوحاتهم، هو النهب والثراء، أكثر منه العقيدة الدينية، وما يسرّ لنفر قليل من المقاتلين حكم مجموعات كبيرة من السكان في بلاد أرقى مدنية، وتدين بغير دينهم، حكماً لم يلاقوا فيه صعوبة كبيرة، إلا نقص التعصب الديني فيهم.

وعلى نقيض ذلك كان الفرس منذ أقدم العصور عميقي الشعور الديني، ضاربين في التأمل بسهم موفور، فبعد أن اعتنقوا الإسلام، جعلوا منه شيئاً أحق بالاهتمام، وأعمق في الصبغة الدينية، وأعد أغواراً في الفلسفة، مما كان قد ارتسم في خيال «النبي» وعشيرته، وقد انقسم المسلمون منذ وفاة عليٍّ - زوج ابنة محمد - سنة 661، وما زالوا حتى اليوم منقسمين فريقين من حيث المذهب الديني: هما أهل السنة والشيعة، والفريق الأول أكبر عدداً، والفريق الثاني يتبع علياً، ويعتبر الأسرة الأموية معتصبة للحكم، وكان الفرس دائماً من أنصار المذهب الشيعي، ويرجع سقوط الأمويين آخر الأمر، إلى تأثير الفرس إلى حد كبير، فجاء العباسيون بعدهم، يمثلون مصالح الفرس، واقترن هذا التغير بنقل العاصمة من دمشق إلى بغداد.

وكان العباسيون - من الوجهة السياسية - أقرب إلى تأييد المتعصّبين الدينيين، مما كان الأمويون، ومع ذلك فلم يظفر العباسيون بكل أجزاء الإمبراطورية، إذ فر عضو من الأسرة الأموية، فلم تصبه المذبحة التي شملت أفراد الأسرة جميعاً، وهرب إلى إسبانيا، فاعترف به هناك حاكماً شرعياً، ومنذ ذلك التاريخ أصبحت إسبانيا بلداً مستقلاً عن بقية العالم الإسلامي.

وبلغت الخلافة أعظم مجدها في ظل العباسيين الأولين، وأشهرهم اسماً هو هارون الرشيد (مات سنة 809) الذي كان معاصراً «لشرلمان» وللإمبراطورة «أيرين»، وهو معروف للناس جميعاً على صورة أسطورية جاءتهم عن طريق «ألف ليلة وليلة»، وكان بلاطه مركزاً لامعاً لحياة الترف والشعر والعلوم، وكان دخله عريضاً، إذ امتدت إمبراطوريته من بوغاز جبل طارق إلى نهر السند، وكانت إرادته مطلقة، فيصحبه عادة جلاذه، الذي كان يؤدي مهمته بإيماءة من الخليفة، غير أن هذا المجد لم يدم طويلاً، وجاء خلفه فأخطأ حين كوّن الجانب الأعظم من جيشه من الأتراك، الذين لم يكونوا ينطوون تحت لواء الطاعة، فسرعان ما جعلوا من الخليفة صفراً، يفقدونه البصر أو يذبحونه، كلما نفر منه رجال الجيش، ومع ذلك كله فقد ظلت الخلافة قائمة تجر قدميها، حتى جاء المغول، فقتلوا آخر خلفاء العباسيين، سنة 1256، وقتلوا معه ثمانين ألفاً من أهل بغداد.

كان النظام السياسي والاجتماعي عند العرب معيياً بمثل ما عيبت به الإمبراطورية الرومانية، ثم أضاف إلى ذلك عيوباً أخرى، فالملكية المطلقة

مع تعدد الزوجات، قد انتهيا - كما ينتهيان عادة - إلى حروب تنشب بين أفراد الأسرة المالكة، كلما مات حاكم، وكانت الحروب تنتهي بانتصار أحد أبناء الحاكم الذي قضى، وموت بقية الأبناء جميعاً، وكان ثمة عدد ضخم من العبيد، لسبب رئيسي وهو انتصاراتهم في الحروب، حتى لقد حدثت أحياناً ثورات من هؤلاء العبيد كان لها خطرهما، وتطورت التجارة تطوراً عظيماً، وكان أهم العوامل لذلك أن احتلت الخلافة مكاناً بين الشرق والغرب: «فلم يقتصر الأمر على أن جعلتهم ثرواتهم الطائلة يطلبون السلع الثمينة كأنواع الحرير من الصين، والفراء من أوروبا الشمالية، بل ارتقت التجارة كذلك لظروف خاصة معينة، كاتساع الإمبراطورية الإسلامية اتساعاً عظيماً، وانتشار العربية لغة عالمية، وعلو مكانة التاجر في النظر الأخلاقي عند المسلمين، فقد جعل الناس نصب أعينهم أن «النبى» نفسه كان تاجراً، وأنه أوصى بالتجارة إبان الحج إلى مكة»⁽⁵³⁾، وقد كانت هذه التجارة - كما كان التماسك الحربي - معتمدة على الطرق العظيمة التي ورثها العرب من الرومان والفرس، والتي حافظوا عليها من عوامل الإهمال، مختلفين بذلك عن الفاتحين الذين جاؤوا من الشمال، ومع ذلك فقد انفصمت عرى الإمبراطورية تدريجياً، وأصبحت أجزاء: إسبانيا وفارس وشمالي أفريقيا ومصر، أخذت على التوالي تنسلخ وتستقل بنفسها استقلالاً تاماً أو يوشك أن يكون تاماً.

ومن أفضل جوانب الاقتصاد العربي، جانب الزراعة، وبخاصة استخدام الري استخداماً ماهراً، تعلموه من العيش في بلاد ينذر فيها الماء، وإن إسبانيا حتى يومنا هذا، لتستفيد في زراعتها من منشآت العرب للري.

وأما الثقافة المميزة للعالم الإسلامي، فعلى الرغم من أنها بدأت في سوريا، إلا أنها سرعان ما ازدهرت أعظم ازدهار لها، في طرفي هذا العالم: الشرقي والغربي، أعني في فارس وإسبانيا، وكان السوريون أيام الغزو، معجبين بأرسطو، الذي أثره النسطوريون على أفلاطون، على أن أرسطو لديهم قد لبس حلة «أفلاطونية جديدة»، فقد ترجم الكندي (مات حوالي 873) - وهو أول من كتب الفلسفة بالعربية، والفيلسوف المهم الوحيد الذي كان هو نفسه عربياً - ترجم أجزاء من «تاسوعات» أفلوطين، ونشر ترجمته بعنوان «الربوبية عند أرسطو» فأحدث هذا خلطاً عظيماً في أفكار العرب عن أرسطو، لم يزيلوه عن أنفسهم إلا بعد قرون طويلة.

وحدث إذ ذاك أن اتصل مسلمو فارس بالهند، فاستمدوا في القرن الثامن أول معرفتهم بالفلك من مؤلفات سنسكريتية، وفي سنة 830 تقريباً، نشر محمد بن موسى الخوارزمي - وهو مترجم لبعض الكتب في الرياضة والفلك عن السنسكريتية - نشر كتاباً ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر بعنوان «Algorithm de numero Indorum» وهذا الكتاب هو أول مصدر استقى منه الغرب ما نسميه بالأعداد «العربية» وكان ينبغي أن تسمى «الأعداد الهندية»،

وكتب المؤلف نفسه كتاباً في الجبر، استخدمه الغرب متناً في هذه المادة حتى القرن السادس عشر.

ظلت الحضارة الفارسية موضع إعجاب من الوجهتين العقلية والفنية، حتى جاءت غزوة المغول في القرن الثالث عشر، فقضت عليها قضاء لم تقم لها بعده قائمة، والرجل الوحيد الذي أعرفه هو عمر الخيام، كان شاعراً ورياضياً معاً، وقد أصلح التقويم سنة 1079، والعجيب أن أقرب أصدقائه إلى نفسه، هو الرجل الذي أنشأ مذهب «الحشاشين»، الذي اشتهر على ألسنة الرواة باسم «شيخ الجبل»، وكان الفرس شعراء نوابغ، فيقول من قرؤوا «الفردوسي» (حوالي 941) مؤلف «الشاهنامه» إنه قرين لهوميروس، وقد استباح رجال المذهب «الصوفي» الذي لا يزال قائماً، أن يذهبوا إلى مدى بعيد في التأويلات التصوفية والرمزية لقواعد الدين الأصلية، وكانت هذه التأويلات أقرب شيء إلى الروح «الأفلاطونية الجديدة».

لم يكن النسطوريون الذين تسربت عن طريقهم المؤثرات اليونانية إلى العالم الإسلامي بادئ ذي بدء، باليونان الخالص في وجهة نظرهم بأي حال من الأحوال وكان الإمبراطور زينون قد أغلق مدرستهم في «الرها» سنة 481، فهاجر علماؤها على إثر ذلك إلى فارس، وهناك واصلوا عملهم، لكنهم لم يخلصوا من المؤثرات الفارسية، وكانت قيمة أرسطو عند النسطوريين محصورة في منطقة، وكان منطلق أرسطو هذا هو الذي ظنه الفلاسفة العرب أول الأمر ذا أهمية، لكنهم فيما بعد، درسوا كذلك لأرسطو «الميتافيزيقا»، فهم يهتمون بالكيمياء والتنجيم والفلك والحيوان اهتمامهم بما نسميه نحن الفلسفة، سواء بسواء، وقد كان عامة الناس المتعصبة المتمزعة في الدين، تنظر إليهم نظرة ارتياب، وإنما يرجع الفضل في نجاتهم من الخطر (حين نجوا منه) إلى حماية أمراء أحرار الفكر نسبياً.

وبين الفلاسفة المسلمين فيلسوفان جديران بالاهتمام الخاص، أحدهما فارسي، والآخر إسباني، وهما ابن سينا وابن رشد، وأولهما أشهر من زميله بين المسلمين، على أن ثانيهما أشهر من الأول بين المسيحيين.

قضى ابن سينا حياته (980 - 1037) في أمكنة كان يخيل للإنسان أنها لا توجد إلا في عالم الشعر، فقد وُلد في إقليم بخارى، وفي سن الرابعة والعشرين ذهب إلى «خيوه» - «خيوه المنعزلة في القفر» - ثم قصد إلى خراسان - «شاطئ خراسان المنعزل» - وقضى فترة في إصفهان يعلم الطب والفلسفة، ثم ألقى عصاه في طهران، وكان في الطب أشهر منه في الفلسفة، مع أنه لم يصف إلى طب جالينوس إلا قليلاً، وظل في أوروبا مرشداً في الطب من القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر، ولم تكن له شخصية القديس، بل على نقيض ذلك كان به ميل شديد إلى الخمر والنساء، وكان موضع ارتياب المتمسكين بأصول الدين، لكنه كان محبباً إلى الأمراء لمهارته في الطب،

وكان أحياناً يتعرض للخطر بسبب عداوة الجنود المرتزقة من الأتراك، فقضى حيناً من دهره متخفياً، وحيناً آخر في السجن، وله موسوعة ألفها، يكاد الشرق لا يعرف عنها شيئاً، لعداوة رجال الدين له، لكنها ذات أثر قوي في العرب، عن طريق ترجماتها إلى اللاتينية، وهو في بحوثه النفسية يميل إلى الاتجاه التجريبي.

وفلسفته أقرب إلى أرسطو، وأقل اصطفاً بالأفلاطونية الجديدة من فلسفة أسلافه المسلمين، وقد شغلته مشكلة المعاني الكلية، التي شغلت الاسكولائيين المسيحيين فيما بعد، فقد ذهب أفلاطون في تلك المعاني الكلية إلى أنها سابقة لوجود الأشياء، وأما أرسطو فله فيها رأيان، رأي يقوله وهو يفكر، وآخر يقوله وهو يناهض أفلاطون، وذلك يجعل منه مادة مثلى للشارح.

وابتكر ابن سينا عبارة، كررها بعده ابن رشد وألبرت الكبير وهي: «الفكر يحدث التجريد في الصور الكلية»⁽⁵⁴⁾ (3) ومن ذلك يمكن القول بأنه لم يؤمن بوجود الكليات مستقلة عن الفكر، لكن هذا القول يبسط الأمر تبسيطاً يشوّه حقيقة الموقف، فهو يقول إن الأجناس - وهي الكليات - قبل الأشياء، وفي الأشياء، وبعد الأشياء في آن واحد، ويشرح ذلك كما يلي: فهي قبل الأشياء في عقل الله (فاله يقرر مثلاً أن يخلق القطط، فيقتضي هذا أن يكون لديه مثال «للقط» وبهذا يكون هذا المثال العقلي سابقاً للقطط الجزئية) والأجناس كائنة في الأشياء، في حالة الكائنات الطبيعية (فبعد أن تخلق القطط تشتمل كل قطة منها على صفات القط). والأجناس تكون بعد الأشياء في أفكارنا (فبعد أن نشاهد عدداً من القطط، نلاحظ ما بينها من تشابه، فنصل من ذلك إلى الفكرة العامة «قط») ومن الواضح أن هذه النظرة قد أريد بها أن توفق بين النظريات المختلفة في هذا الموضوع.

وأما ابن رشد (1126 - 1198) فقد عاش في الطرف الآخر من طرفي العالم الإسلامي، فكان هو في طرف وابن سينا في الطرف الآخر، وُلد في قرطبة حيث كان أبوه وجده قاضيين، وكان هو نفسه قاضياً في إشبيلية أولاً، ثم في قرطبة، وبدأ بدراسة الدين والفقه، ثم الطب والرياضة والفلسفة، وقد أوصى به «للخليفة» أبي يعقوب يوسف، على أنه رجل قادر على تحليل مؤلفات أرسطو (ومع ذلك فالظاهر أنه لم يكن يعرف اليونانية) فقربه هذا الحاكم إليه، وفي سنة 1184 جعله طبيبه، لكن شاء سوء الحظ للطبيب أن يموت مريضه بعد ذلك بعامين، وجاء خلفه يعقوب المنصور، فلبث أحد عشر عاماً يواصل خطة أبيه في رعايته لابن رشد، لكنه فزع لمعارضة المتمسكين بأصول الدين لابن رشد فجّرده من منصبه، ثم نفاه إلى مكان صغير بالقرب من قرطبة ألو الأمر، ثم إلى مراکش، وكانت تهمته أنه يرعى فلسفة الأقدمين على حساب الديانة الحق، وأصدر المنصور مرسوماً يقول فيه إن الله قد أعد نار الجحيم لأولئك الذين يحسبون العقل وحده قادراً على بلوغ

الحقيقة، وألقى في النار كل ما وجده من كتب في المنطق والميتافيزيقا (55). ولم يمض على ذلك إلا وقت قصير، حتى أخذت أرض المسلمين في إسبانيا تنقلص بنسبة كبيرة أمام غزوات المسيحيين، فانتهدت الفلسفة الإسلامية في إسبانيا بآبن رشد، وطغت على بقية العالم الإسلامي موجة من التعصب الجامد لأصول الدين، فانتهى بذلك التأمل الفكري.

ويحاول «أوبرفيج Ueberweg» محاولة أقرب إلى الدعابة، أن يدافع عن ابن رشد ضد تهمة الخروج على مبادئ الدين، وهو أمر كان يحسن أن يترك الحكم فيه للمسلمين، يقول «أوبرفيج» إن المتصوفة يذهبون إلى أن كل آية من آيات القرآن، لها سبع طبقات من التفسير، أو سبعون أو سبعمائة، وأما المعنى الحرفي للآية فيقصد به إلى العامة الجاهلة وحدها، ويظهر أن النتيجة التي تلزم عن ذلك، هي استحالة أن تحيى تعاليم الفيلسوف متعارضة مع القرآن، لأنك لا بد واحد بين سبعمائة تفسير تفسيراً واحداً على الأقل، يلائم ما يذهب إليه الفيلسوف، على أن الجهلة في العالم الإسلامي، قد عارضوا - في ما يبدو - كل بحث علمي يجاوز معرفة الكتاب المقدس، فمجازرة الكتاب أمر خطير، حتى ولو لم يكن في المستطاع إثبات زندقة معينة في ما يقوله الباحث، فقد كان من البعيد جداً أن يلقى رأي المتصوفة شيوعاً واسعاً بين عامة الناس، أعني رأيهم القائل بأن سواء الناس عليهم أن يفهموا القرآن بمعناه الحرفي، أما الحكماء فلا حاجة بهم إلى ذلك.

عُني ابن رشد بإصلاح الشرح العربي لأرسطو، ذلك الشرح الذي كان قد تأثر خطأ بالأفلاطونية الجديدة، فخلع على أرسطو ذلك اللون من التبجيل الذي يخلعه الناس على مؤسس العقيدة الدينية - وهو تبجيل جاوز فيه القدر الذي خلعه ابن سينا نفسه على أرسطو، وهو يذهب إلى البرهنة على وجود الله ممكنة بالعقل وحده دون الوحي، وهو رأي أخذ به «توما الأكويني» كذلك، وأما عن خلود الروح، فالظاهر أنه قد أخذ فيه برأي أرسطو أخذاً حرفياً، زاعماً أن الروح ليست خالدة، أما العقل (ناوس) فخالد، لكن خلود العقل لا يحقق الخلود الشخصي للأفراد، وذلك لأن العقل شيء واحد بعينه لا يختلف باختلاف الأفراد الكثيرين الذين يتمثل فيهم، وطبيعي أن يتصدى الفلاسفة المسيحيون لمناهضة هذا الرأي.

فعلى الرغم من أن ابن رشد كان مؤمناً، إلا أنه لم يكن متمسكاً بالقواعد الدينية متمسكاً جامداً، وهو في ذلك شبيه بمعظم الفلاسفة المسلمين الذين جاؤوا بعدئذ، فقد كان هنالك مذهب يأخذ به رجال الدين الذين لم يتهاونوا قط في الاستمساك بأهداب الدين في أصوله، وهو معارضة الفلسفة كلها، باعتبارها وخيمة العواقب على العقيدة الدينية، وكان من هذا الفريق رجل يدعى الغزالي، كتب كتاباً عنوانه «تهافت الفلاسفة» يقول فيه إنه ما دام القرآن قد ذكر كل الحقيقة الضرورية، فلا حاجة بنا للتأمل الذي لا يبنني على

الوحي، فرد عليه ابن رشد بكتاب سمّاه «تهافت التهافت»، وكان من أهم المبادئ الدينية التي نادى بها الغزالي في وجه الفلاسفة، مبدأ خلق العالم في الزمان من لا شيء، ومبدأ وجود صفات الله وجوداً حقيقياً، ومبدأ نشور الجسد، وأما ابن رشد فيعتبر الدين مشتملاً على حقيقة فلسفية صبّت في قالب رمزي، وهذا يصدق بصفة خاصة على الخلق، الذي يفسّره بطريقة أرسطية مستخدماً في ذلك قدرته الفلسفية.

وابن رشد أهم في الفلسفة المسيحية منه في الفلسفة الإسلامية، فهو في الفلسفة الإسلامية نهاية طريق مغلق، بينما هو في الفلسفة المسيحية بداية الطريق، فقد ترجمه «مikhail Scott سكوت» إلى اللاتينية في أوائل القرن الثالث عشر، وفي ذلك ما يثير دهشتنا، لأن تأليفه ترجع إلي النصف الثاني من القرن الثاني عشر، وكان تأثيره في أوروبا عظيماً جداً، لا على الاسكولائيين وحدهم، بل كذلك على طائفة كبيرة من أحرار الفكر من غير المحترفين، أنكرت خلود الروح، وأطلق عليها اسم «أتباع ابن رشد»، أما المعجبون به بين الفلاسفة المحترفين، فقد كانوا بادئ ذي بدء، يتركزون بصفة خاصة في «الفرنسكيين» وفي جامعة باريس، لكننا سنعود إلى هذا الموضوع في فصل تالٍ.

ليست الفلسفة العربية بذات خطر من حيث أصالة الفكر، فرجال كابن سينا وابن رشد، لا يزيدون في جوهرهم على شُرّاح، وإذا أطلقنا القول على وجه التعميم، قلنا إن آراء الفلاسفة المصطبغين بقدر أوفر من الروح العلمية، مستمدة من أرسطو ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة، في المنطق والميتافيزيقا، وهي مستمدة من جالينوس في الطب، ومن مصادر يونانية وهندية في الرياضة والفلك، ترى الفلسفة الدينية عند المتصوفة مزيجاً من العقائد الفارسية القديمة، وقد أبدى المؤلفون باللغة العربية بعض الأصالة في الرياضة والكيمياء - وأصالتهم في الكيمياء إنما جاءت نتيجة عرضية لأبحاثهم في استخراج الذهب من المعادن الخسيسة، فقد كانت المدنية الإسلامية أيام مجدها تدعو إلى الإعجاب في الفنون وفي كثير من الأساليب الفنية، لكنها لم تبين شيئاً من القدرة على التفكير التأملي المستقل في الأمور النظرية، فأهميتها التي لا ينبغي أن يقلل من شأنها، هي أهمية الناقل، ذلك أن العصور المظلمة توسّطت الطريق بين المدنية الأوربية القديمة والحديثة، فجاء المسلمون والبيزنطيون، وعملوا - رغم عجزهم في النشاط العقلي الضروري للابتكار - على صيانة جهاز المدينة، وهو التعليم والكتب والفرغ الذي يقضي في تحصيل العلوم، وحفّز المسلمون والبيزنطيون كلاهما بلاد الغرب على النهوض بعد أن زالت عنها غمرة البرابرة، وكان حفز المسلمين إياها متركزاً أغلبه في القرن الثالث عشر، وحفز البيزنطيين لها متركزاً معظمه في القرن الخامس عشر، على أن الحافز في كلتا الحالين،

أنتج فكراً جديداً أفضل من أي فكر أنتجه النقلة أنفسهم - فانتج حافز المسلمين الفلاسفة الاسكولائية، وأنتج البيزنطيين النهضة (التي كان لها أيضاً أسباب أخرى غير ذلك).

وكان اليهود حلقة اتصال مفيدة بين مسلمي إسبانيا والمسيحيين، فقد كان في إسبانيا عدد كبير من اليهود، ظلوا بها حين عاد المسيحيون إلى فتحها من جديد، ولما كانوا يعرفون العربية، ثم اقتضت الضرورة كذلك أن يعرفوا لغة المسيحيين، كان في استطاعتهم القيام بترجمة المؤلفات العربية، وكذلك نشأ عامل آخر عمل على دمج اليهود بالمسلمين، وذلك حين اضطهد المسلمون أشياخ أرسطو في القرن الثالث عشر، مما أدى بالفلاسفة المسلمين في إسبانيا أن يلوذوا باليهود فراراً، خصوصاً في إقليم بروفانس.

وظهر بين اليهود الإسبانيين فيلسوف واحد ذو أهمية، وهو ابن ميمون، الذي وُلد في قرطبة سنة 1135، لكنه قصد إلى القاهرة في سن الثلاثين، حيث أقام بقية حياته، وكتب ما كتبه بالعربية، لكنه نقل فوراً إلى العبرية، ثم لم تمض بعد موته بضع عشرات من السنين، حتى تُرجم إلى اللاتينية، وربما تم ذلك استجابة لطلب الإمبراطور فردريك الثاني، ومن كتبه كتاب عنوانه «دليل الحائرين» وجَّهه إلى الفلاسفة الذين أضعوا إيمانهم، والغاية المقصودة منه، هي التوفيق بين أرسطو وبين اللاهوت اليهودي فإذا كان أرسطو هو الحجة في العالم الذي يقع أسفل القمر، فإن الوحي هو المرجع في العالم السماوي، على أن الفلسفة والوحي يلتقيان معاً في معرفة الله، والبحث عن الحقيقة واجب ديني، وهو يرفض التنجيم، ويرى ألا تؤخذ الأسفار الخمسة الأولى من التوراة بمعناها الحرفي، فإذا ما تضارب المعنى الحرفي مع العقل، وجب أن تلتبس تأويلاً رمزياً، وهو يعارض رأي أرسطو في الخلق، فيذهب إلى أن الله لم يخلق الصورة وحدها، بل خلق كذلك المادة من لا شيء، وهو يلخص محاوره «طماوس» (التي قرأها في الترجمة العربية) مفضلاً إياها في بعض النقض على أرسطو، وعنده أن جوهر الله لا تلم به المعرفة، لأنه فوق كل أنواع الكمال التي يوصف بها موصوف، ولقد عده اليهود زنديقاً، وأسرفوا في ذلك إلى الحد الذي جعلهم يستعدون عليه سلطان الكنيسة المسيحية، ويظن البعض أن سبينوزا قد تأثر به، غير أن ذلك موضع شك كبير.

(53) تاريخ كيمبردج للصور الوسطى، ج4، 286.

(54) أقرب عبارة لهذا المعنى عند ابن سينا - في ما نعرف - هي قوله: «القوة النظرية... تصير الصور الكلية مجردة». (النجاه ص 269). المترجم.

(55) يقال إن ابن رشد استعاد مكانته عند الحاكم قبل موته بأمد قصير.

الفصل الحادي عشر القرن الثاني عشر

يهيئنا بصفة خاصة أربعة وجوه من القرن الثاني عشر، هي: 1 - الصراع المستمر بين الإمبراطورية والبابوية.

2 - نشأة المدن للمباردية.

3 - الحروب الصليبية.

4 - نمو الفلسفة الاسكولائية.

وهذه الوجوه الأربعة كلها لم تزل قائمة في القرن التالي، أما الحروب الصليبية فقد بلغت ختامها المشين بخطوات تدريجية، وأما الحركات الثلاث الأخرى، فتراها قد بلغت في القرن الثالث عشر ذروة طريق لم يكن في القرن الثاني عشر قد تجاوز مرحلته الانتقالية، إذ حدث في القرن الثالث عشر أن طفر البابا بنصر محقق على الإمبراطور، وحصلت المدن للمباردية على استقلال آمن، ووصلت الفلسفة الاسكولائية أعلى ذراها، على أن هذه كلها كانت نتائج لما كان القرن الثاني عشر قد مهّد له وسائل الإعداد.

وليست الحركة الأولى من هذه الحركات الأربع وحدها، بل كانت الحركات الثلاث الأخرى كذلك، كلها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بازدياد القوة البابوية والكنيسة، فقد كان البابا في تحالف مع المدن للمباردية على الإمبراطور، وافتتح البابا «أوربان الثاني» أولى حملات الحروب الصليبية، كما كان البابوات الذين جاءوا بعده أقوى معين للحملات الأخيرة من الحروب الصليبية، كذلك كان الفلاسفة الاسكولائيون جميعاً من رجال الدين، وحرصت مجالس الكنائس على أن تمسك بهؤلاء الفلاسفة حتى لا يجاوزون حدود الدين الأصيل، فإذا ما ضلوا سبيلهم أرجعواهم إلى حظيرة الطاعة، ولا شك أن إحساسهم بالنصر السياسي الذي ظفرت به الكنيسة، والذي شعروا بأنفسهم شركاء فيه، قد حفّز فيهم أصالة التفكير العقلي.

إن من بين الغرائب التي تُقال عن العصور الوسطى، إنها كانت مبتكرة مبدعة دون أن تعلم أنها كذلك، فكل الطوائف عندئذ كانت تبرر سياساتها بحجج قديمة عتيقة، فالإمبراطور قد استند - في ألمانيا - إلى المبادئ الإقطاعية التي سادت عهد شرلمان، واستند - في إيطاليا - إلى القانون الروماني وسلطة الأباطرة الأقدمين، وعادت المدن للمباردية إلى ما هو أبعد

من ذلك في القدم، إذ عادت إلى أنظمة روما الجمهورية، واستند حزب البابوية في مطالبه إلى «هبة قنسطنطين» المزورة من جهة وإلى العلاقات بين شاؤول وضموثيل كما وردت في العهد القديم من جهة أخرى، واعتمد الاسكولائيون إما على الكتاب المقدس، وإما على الفلسفة كما تتمثل في أفلاطون أولاً، ثم في أرسطو ثانياً، وحيثما كانوا مبتكرين، حاولوا إخفاء ابتكارهم، وكانت الحروب الصليبية محاولة يُراد بها إرجاع الأمور إلى ما كانت عليه قبل ظهور الإسلام.

لكننا لا ينبغي أن ننخدع بهذه الرجعية الظاهرة، فهي لم تكن رجعية تطابق الوقائق إلا في حالة الإمبراطور، فالنظام الإقطاعي كان في مرحلة التدهور وبخاصة في إيطاليا، ولم تكن الإمبراطورية الرومانية إلا ذكرى، ولذلك هُزم الإمبراطور، وأما مدن شمالي إيطاليا، فبينما كانت تبدي شياً قوياً في مراحل تطورها الأخيرة بمدن اليونان القديمة، إلا أنها كانت تكرر الصورة نفسها لا عن تقليد، بل نتيجة لتشابه الظروف، وأعني بذلك وجود مجتمعات صغيرة غنية جمهورية تجارية عالية المدنية، تحيط بها ملكيات ذات مستوى أحط من الثقافة، وكذلك ترى الاسكولائيين رغم تجليلهم لأرسطو، قد أبدوا من ضروب الابتكار ما لم يبده أي فيلسوف من العرب - بل قل أكثر من أي فيلسوف منذ أفلوطين - أو منذ أوغسطين على أقل تقدير، وإنك لتصادف في عالم السياسة أيضاً ما صادفته في عالم الفكر، من أصالة ممتازة.

صراع الإمبراطورية والبابوية

يتركز التاريخ الأوربي منذ عهد «جريجوري السابع» حتى منتصف القرن الثالث عشر، حول الصراع في سبيل السلطان، بين «الكنيسة» من جهة والملوك العلمانيين من جهة أخرى - وأقصد بهؤلاء أولاً الإمبراطور، وكذلك ملوك فرنسا وإنجلترا في مناسبات مختلفة، وكانت بابوية «جريجوري» قد انتهت بكارثة في ظاهر الأمر، غير أن سياسته قد استؤنفت بشيء من التعديل، على يد «أوربان الثاني» (1088 - 1099) الذي أعاد إصدار الأوامر التي تحرم غير رجال الدين من تنصيب الأساقفة، وأراد للانتخابات الأسقفية أن تتم حرة من رجال الدين والشعب (وبالطبع كان المفروض في القسط الذي يناله الشعب في الانتخابات أن يكون صورياً خالصاً) ومع ذلك، فمن الناحية العملية لم يناهض تعيينات السلطات العلمانية إذ رآها قائمة على أساس سليم.

ولم يكن «أوربان» بادئ ذي بدء آمناً إلا في الأراضي النورماندية، لكن حدث في سنة 1093 أن شق «كونراد» بن هنري الرابع، عصا الطاعة على أبيه، وتحالف مع البابا في غزو شمالي إيطاليا، حيث وقفت «عصبة لمبارد» - وهي تحالف من المدن وعلى رأسها مدينة ميلان - إلى جانب البابا، وفي سنة 1094، سار «أوربان» في موكب الظفر خلال شمالي إيطاليا وفرنسا، إذ انتصر على «فيليب» ملك فرنسا، الذي رغب في طلاق زوجته، فأخرجه البابا من

الكنيسة، لكنه عاد فخضع، وفي «مجمع كليرمونت» سنة 1095، أعلن «أوربان» الحرب الصليبية الأولى، التي أحدثت موجة من الحماسة الدينية فادت إلى ازدياد سلطة البابا، كما أدت كذلك إلى مذابح فظيعة أطاحت بجماعات اليهود وقضى «أوربان» آخر سنة من حياته آمناً في روما، وهي البلد الذي قلما يكون فيه البابوات أمنين.

وجاء البابا التالي «باسكال الثاني» من «كلوني» مثل «أوربان» ومضى في بذل الجهود في مسألة تنصيب الأساقفة، وأصاب النجاح في فرنسا وإنجلترا، غير أنه بعد موت «هنري الرابع» سنة 1106، تغلب الإمبراطور الذي تلاه، وهو «هنري الخامس» على البابا، الذي لم يكن رجلاً من رجال الدنيا، فسمح لجانب القدااسة فيه أن يرجح على جانب الحس السياسي، واقترح البابا أن يكون للإمبراطور حق تنصيب الأساقفة، على أن يتنازل الأساقفة ورؤساء الأديرة مقابل ذلك عن أملاكهم الدنيوية، وتظاهر الإمبراطور بالقبول، لكن هذا التوفيق المقترح لم يكد يعلن، حتى ثارت ثائرة رجال الكنيسة على البابا، فانتهز الإمبراطور هذه الفرصة، وكان عندئذ في روما، وقبض على البابا الذي استسلم للوعيد، وسلم في مشكلة تنصيب الأساقفة، وتوجَّ هنري الخامس، لكنه حدث بعد أحد عشر عاماً، أن تمت «اتفاقية ورمز» سنة 1122، وبمقتضاها أرغم البابا «كالكستس الثاني» «هنري الخامس» على التنازل عن حق التنصيب، وحق الرقابة على الانتخابات الأسقفية في برجندي وفي إيطاليا.

وإلى هنا كانت النتيجة الختامية للمعركة هي أن البابا الذي كان في ما مضى خاضعاً لـ«هنري الثالث» قد أصبح مع الإمبراطور على قدم المساواة، وفي الوقت نفسه زاد استقلال سلطانه في «الكنيسة» التي حكمها بمعونة مندوبين عنه، فعملت هذه الزيادة في القوة البابوية على تقليل الأهمية النسبية للأساقفة، وأصبحت الانتخابات البابوية الآن حرة من رقابة غير رجال الدين، وبات رجال الكنيسة على وجه الإجمال أكثر فضيلة مما كانوا عليه قبل حركة الإصلاح.

نشأة المدن اللمباردية

وكنت المرحلة الثانية مرتبطة بالإمبراطور «فردريك بارباروسا» (1152 - 1190) وهو رجل قادر نشيط، يحقق النجاح في أي مشروع يكون النجاح فيه في حدود المستطاع، وكان رجلاً مثقفاً يقرأ اللاتينية بما يقرأ، ولو أنه يتكلمها في مشقة، وكان عريض الثقافة الكلاسيكية، ومعجباً بالقانون الروماني ورأى نفسه وارثاً للأباطرة الرومانيين، وتعلقت آماله بالحصول على سلطنتهم، غير أنه باعتباره ألمانياً لم يكن محبباً إلى نفوس الإيطاليين، فبينما كانت المدن اللمباردية راغبة في الاعتراف بسيادته الصورية، نهضت تعارضه حين أراد التدخل في شؤونها - اللهم إلا المدن التي أوجست خيفة من ميلان، فطلبت حماية «فردريك» من عدوانها، واستمرت في ميلان حركة «باترين» وامتزجت

بميل إلى الديمقراطية يقل حيناً ويزيد حيناً، وقامت معظم المدن في شمالي إيطاليا - وليس كلها - تناصر ميلان، وتحالفها في موقف واحد ضد الإمبراطور. وبعد اعتلاء «بارباروسا» العرش بعامين، ظفر بمنصب البابوية «هادريان الرابع» - وهو إنجليزي قوي الحيوية - كان يقوم بالتبشير في النرويج، فكان بادئ ذي بدء على حسن تفاهم مع «بارباروسا»، لأن اشتراكهما في عدو واحد قد سوّى ما بينهما من خلاف، ذلك أن مدينة روما طالبت باستقلالها عنهما معاً واستعانت في جهادها بزنديق قديس هو «آرنولد البريشي»⁽⁵⁶⁾، وكانت زندقته ذات خطر بالغ، إذ ذهب إلى أن: «رجال الكنيسة الذين يملكون الضياع، والأساقفة الذين يملكون الإقطاعيات، والرهبان الذين الأملاك الخاصة يستحيل خلاصهم». وإنما أخذ بهذا الرأي لأنه اعتقد أن رجال الكنيسة لا بد لهم أن يكرّسوا أنفسهم كاملة للأمور الروحانية، ولم يشك في زهده الصادر عن طوية خالصة، لكنه عُذ شربيراً على أساس زندقته، فقال «القديس برنارد» الذي عارضه معارضة شديدة ما يأتي: «إنه لا يأكل ولا يشرب، لكنه كالشيطان يجوع ويظماً طالباً دماء النفوس»، وكان سلف «هادريان» في البابوية قد كتب إلى «بارباروسا» يشكو إليه من «آرنولد» أنه يؤيّد الحزب الشعبي الذي أراد أن ينتخب مائة عضو في الشيوخ، وقنصلين، وأن يكون له إمبراطور خاص بهم، فطبعي أن يشعر «فردريك» الذي كان في طريقه إلى إيطاليا، بأن سمعته قد نيل منها، وكانت مطالبة الرومانيين بالحرية الجماعية، وهي المطالبة التي أيّدها «آرنولد»، قد أدّت إلى شغب بين الناس قُتل فيه أحد الكرادلة، فما عتم «هادريان» الذي تم انتخابه للبابوية منذ قريب، أن أعلن روما بلداً محرماً، وكان ذلك خلال «الأسبوع المقدس» فسادت الخرافات في نفوس الرومانيين، وخضعوا للبابا، ووعدوا بنفي «آرنولد» الذي اختفى، لكن جنود الإمبراطور قبضوا عليه، وأحرق وُقذف برماد جسده في نهر «تبير» خشية أن يحتفظ به الناس أثراً مقدساً، وانقضت مدة لم يتوج فيها «فردريك» إمبراطوراً، بسبب نفوره من أن يمسك للبابا لجام جواده وموضع قدمه من السرج حين يترجّل عن صهوته، ثم توجه البابا سنة 1155 وسط مظاهر من سخط الشعب، الذي لم تقمع ثائرتة إلا بمذبحة كبرى. أما وقد تخلصوا من الرجل النزيه، فلم يعد ثمة ما يعود السياسة العمليين من استئناف تنازعهم.

فما إن عقد البابا صلحاً مع النورمانديين، حتى غامر سنة 1157 بالخروج على تحالفه مع الإمبراطور، ولبثت الحرب قائمة، توشك ألا تنقطع مدى عشرين عاماً، بين الإمبراطور من جانب، والبابا ومعه المدن اللمباردية من جانب آخر، وكانت كثرة النورمانديين تناصر البابا، غير أن معظم القتال مع الإمبراطور، قامت به «عصبة لمبارديا» التي كانت تتحدّث عن «الحرية» وتستهلم الشعور الشعبي العميق، وحاصر الإمبراطور عدة مدن، حتى لقد تمكن سنة 1163 من

الاستيلاء على ميلان التي دكّها دكاً، وأرغم أهلها أن يلتمسوا لأنفسهم مقاماً في غيرها من البلاد، غير أنه ما مضت سنوات خمس، حتى أعاد «العصبة» بناء ميلان فعاد إليها سكانها الأولون، وفي السنة نفسها اعتمد الإمبراطور على بابا آخر (57) نصب منافساً للبابا القائم، واستصحبه إلى روما بجيش عظيم، وفرّ البابا، وبدأ كأنما أصبح نجاحه أمراً عسيراً، لكن الوباء تفشّى في جيش «فردريك» وعاد إلى ألمانيا وحده هارباً وعلى الرغم من أن صقلية وكذلك الإمبراطور اليوناني، قد انحازا إلى جانب «عصبة لمبارديا» فقد حاول «بارباروسا» محاولة أخرى، انتهت بهزيمته في معركة «لنيانو» سنة 1176، واضطر بعدئذ إلى عقد السلم، مسلماً للمدن بكل مقومات حريتها، على أن شروط الصلح لم تُعد نصراً كاملاً لا للإمبراطور ولا للبابا في النزاع القائم بينهما.

وكانت خاتمة «بارباروسا» لائقة، إذ أنه سنة 1189 ذهب في الحرب الصليبية الثالثة، ومات في السنة التالية.

كانت نشأة المدن الحرة هي التي تبين أن لها أعظم الأهمية في النهاية، بالنسبة إلى هذا الجهاد الطويل، فقد كانت سلطة الإمبراطور مرتبطة بالنظام الإقطاعي المتداعي، وسلطة البابا، على الرغم من أنها كانت لم تزل في ازدياد، إلا أنها كانت معتمدة إلى حد كبير على حاجة العالم إليه ليقف مناهضاً للإمبراطور، ولذلك فقد أخذ ينهار حين لم تعد الإمبراطورية خطراً يخاف بأسه، أما سلطة المدن فقد كانت مستحدثة جاءت نتيجة لتطور اقتصادي، ومصدراً لهيئات سياسية جديدة، ولم يمض وقت طويل على المدن الإيطالية، حتى طوّرت لونها من الثقافة غير الدينية، ولو أن التطور لم تظهر آثاره في القرن الثاني عشر، وبلغ هذا اللون الجديد من الثقافة أسمى ذراه في الأدب والقرن والعلم، وإنما تمكنت من أداء هذا كله بمقاومتها الموقّعة لـ«بارباروسا».

كانت المدن الكبرى كلها في شمالي إيطاليا تعتمد في حياتها على التجارة، وقد عملت الظروف الأكثر استقراراً في القرن الثاني عشر على أن يزداد التجار ثراء عن ذي قبل، ولم تضطر المدن البحرية، البندقية وجنوا وبيزا، إلى المقاتلة في سبيل حريتها، ولذلك كانت أقلّ عداوة للإمبراطورية من المدن القائمة على سفح الألب، وهي المدن التي كانت تهمة، لأنها الطرق المؤدية إلى إيطاليا، ومن أجل هذا كانت ميلان أهم المدن الإيطالية في ذلك العصر، وأجدرها بالنظر.

كان أهل ميلان حتى عهد هنري الثالث، يرضيهم عادة أن يتبعوا رئيس أساقفتهم، لكن حركة «بارتارين» التي ذكرناها في فصل سابق، قد غيرت هذا: فرئيس الأساقفة كان يناصر طبقة الأشراف، بينما قامت حركة شعبية قوية تناهضه وتناهض الأشراف معاً، ونتج عن ذلك بدايات للديمقراطية، ونشأ

دستور، كان حكام المدينة بمقتضاه ينتخبهم أهل المدينة، وظهرت في كثير من المدن الشمالية - وبخاصة في بولونيا - طبقة متبحرة في العلم من رجال القانون العلمانيين، كانت عليمه بالقانون الروماني، أضف إلى ذلك أن الطبقة الغنية من غير رجال الدين، كانت أكثر جداً في درجة ثقافتها من طبقة الأشراف الاقطاعيين في ما يقع شمال جبال الألب، وعلى الرغم من أن المدن التجارية الغنية قد ناصرَت البابا على الإمبراطور، فإنها لم تكن تنظر إلى الأمور نظرة دينية، نعم إن كثيراً منها اصطنع ألواناً من الزندقة كزندقة «التزمت الديني» كما فعل التجار في إنجلترا وهولندا بعد حركة الإصلاح الديني، وقد كان ذلك إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر، إلا أنها مالت في ما بعد نحو أن تكون حرة التفكير، تتعصّب للكنيسة بمجرد الكلام، وتخلو من كل ورع بمعناه الحقيقي، وكان «دانتى» آخر رجل من النمط القديم، و«بوكاتشو» أول رجل من النمط الجديد.

الحروب الصليبية

ليست تعيننا الحروب الصليبية هنا باعتبارها حروباً، لكن لها أهمية خاصة في ما يتصل بالثقافة، فقد كان طبيعياً من البابوية أن تتزعم حركة الحروب الصليبية من حيث تحريكها في النفوس، لأن هدفها ديني (في الظاهر على الأقل)، وهكذا ازدادت قوة البابوية بالدعاية للحرب، وبما استثير في أنفس الناس من حماسة دينية، ونتيجة أخرى لتلك الحروب، هي ذبح عدد كبير من اليهود، ومن لم يُذبح منهم، كان في الغالب يجرد من أملاكه ويرغم على التنصر إرغاماً، ففي زمن الحرب الصليبية الأولى، كان هناك اغتيالات لليهود في ألمانيا على نطاق واسع، وحدث ذلك نفسه في إنجلترا في زمن الحرب الصليبية الثالثة، عند اعتلاء «ريتشارد قلب الأسد» العرش، وكان يورك - حيث بدأ أول إمبراطور مسيحي عهده في الحكم - مشهداً للفظائع التي تقع على نطاق واسع ضد اليهود، فترتاع لها النفوس على نحو منقطع النظير، وقد كان لليهود قبل الحروب الصليبية ما يكاد يكون احتكاراً للتجارة في البضائع الشرقية خلال أوروبا كلها، أما بعد الحروب الصليبية، فقد تحوّلت هذه التجارة تحوّلاً كبيراً إلى أيدي المسيحيين، نتيجة لاضطهاد اليهود.

وكذلك كان للحروب الصليبية نتيجة أخرى من نوع مختلف عن النتيجة السابقتين كل الاختلاف، وهي تشجيعها الاتصال الأدبي مع القسطنطينية، فنتجت عن هذا الاتصال إبان القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر، ترجمات كثيرة من اليونانية إلى اللاتينية، فلئن كان هنالك من قبل تجارة كثيرة لم تنقطع أسبابها مع القسطنطينية، وبخاصة مع أهل البندقية، إلا أن التجار الإيطاليين لم يُعنوا قط بدراسة الآداب اليونانية القديمة، فشأنهم في ذلك شأن التجار الإنجليز أو الأمريكان في شنغهاي، لم يُعنوا أبداً بالآداب الصينية (يلاحظ أن ما تعلمه أوروبا عن الأدب الصيني مستمد أساساً من

المبشّرين).

نمو الفلسفة الاسكولائية

تبدأ الاسكولائية بمعنى الكلمة الضيق، في أوائل القرن الثاني عشر، وهي تتميز - باعتبارها مدرسة فلسفية - بمميزات معينة محدّدة، فأولاً حصرت نفسها في حدود ما يظنه المؤلف متمشياً مع أصول الدين الصحيح، فإذا ما هاجم مجمع ديني آراءه، رأيته في الأغلب ميالاً إلى التراجع فيها، ولا ينبغي أن نعزو هذا إلى الجبن وحده، إذ هو شبيه بخضوع القاضي لقرار محكمة الاستئناف، وثانياً، كان أرسطو - في حدود الدين الصحيح - يزداد رجحاناً على أنه حجة عليا، وذلك لأنهم أخذوا يزدادون به علماً إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ولم يعد أفلاطون يحتل عندهم المكانة الأولى، والثالث، هو العقيدة القوية في «الديالكتيك» وفي التدليل القياسي، فالمزاج العام للاسكولائيين مزاج يهتم بالدقة في التفاصيل والمنازعة فيها، أكثر من اهتمامه بالغموض التصوفي، ورابعاً، ازدادت مشكلة الكليات أهمية، حين وجدوا أن أرسطو وأفلاطون لا يتفقان على الرأي فيها، على أنه من الخطأ أن نظن بأن مشكلة الكليات كانت هي المهمة الرئيسية التي عني بها الفلاسفة في تلك الفترة من الزمن.

كان القرن الثاني عشر - في هذا الأمر وفي أمور أخرى - يمهد السبيل للقرن الثالث عشر الذي تنتمي له أعظم الأسماء، ومع ذلك فالرجال الأوّلون لهم أهمية الرائدین الذين شقوا الطريق، فكنت ترى عندئذ ثقة عقلية جديدة، كما ترى - على الرغم من احترامهم لأرسطو - تدريباً حُرّاً قوياً للعقل، حيثما وجدوا أن القواعد الجامدة لا تجعل التأمل الفكري مصدراً للخطر، وعيوب الطريقة الاسكولائية، هي العيوب التي لا مندوحة عن حدوثها نتيجة للاهتمام الزائد «بالديالكتيك»، وهذه العيوب هي: عدم الاهتمام بالحوادث الواقعة وبالعلم، والإيمان بالتدليل العقلي في الأمور التي لا يفصل فيها غير المشاهدة، والوقوف أطول مما ينبغي عند الفوارق والدقائق اللفظية، وقد انتهزنا فرصة سابقة فذكرنا هذه العيوب بالنسبة لأفلاطون، غير أنها عند الاسكولائيين أكثر تطرفاً منها عند أفلاطون.

وأول فيلسوف يمكن اعتباره اسكولائياً بالمعنى الدقيق، هو «روسلان»، ولسنا نعلم عنه شيئاً كثيراً، فقد وُلد في «كوميين» حوالي 1050، وتعلم في «لوش» ببريطانيا، حيث تتلمذ عليه «أبلار»، واتهم بالزندقة أمام مجمع انعقد في «ريمز» سنة 1092، وتراجع عن أقواله خوفاً من رجمه بالحجارة بأيدي رجال الكنيسة، الذين كانوا يتعطشون لمثل هذا الاعتداء، وفرّ إلى إنجلترا، لكنه هناك بلغ من التهور حداً أباح له أن يهاجم «القديس أنسلم»، وفرّ هذه المرة إلى روما، حيث توّدد إلى «الكنيسة»، وقد اختفى من وجه التاريخ حوالي 1120، وتاريخ وفاته ضرب من التخمين الخالص.

ولم يبقَ لدينا من كتابات «روسلان» إلا خطاب أرسله إلى «أبلار» في مسألة «الثالوث»، وهو في هذا الخطاب يصغر من شأن «أبلار» ويسخر من خصيه، حتى لترى «أوبرفيج Ueberweg» الذي قلما يعبر عن شعوره، مضطراً أن يقول إنه لم يكن في أغلب الظن رجلاً ظريفاً، وباستثناء هذا الخطاب، نعتمد في العلم بأراء «روسلان» قبل كل شيء على المناظرات الكتابية بين «أنسلم» و«أبلار»، فبناء على ما يقوله «أنسلم» ذهب «روسلان» إلى أن الكليات هي مجرد «أنفاس الصوت» فلو أخذنا هذه العبارة حرفياً، كان رأيه هو أن الكليات حادث جسدي، يحدث حين ننطق بكلمة، لكنه يتعدّر علينا أن نفرض بأن «روسلان» قد ذهب إلى رأيٍ فيه كل هذا الحمق، ويقول «أنسلم» إن «روسلان» من رأيه أن كلمة إنسان لا تدل على وحدة، بل هي مجرد اسم مشترك، ولما كان «أنسلم» أفلاطونياً صميماً، فقد عزا هذا الرأي لـ«روسلان» على اعتبار أن هذا الأخير لا يعترف بالوجود الحقيقي إلا لما هو محسوس، والظاهر أنه قد ذهب بصفة عامة إلى أن الكل الذي يحتوي على أجزاء، ليس له وجود حقيقي إلى جانب وجود أجزائه، وأن اسمه مجرد لفظة، إذ الوجود الحقيقي هو للأجزاء وحدها، وقد كان ينبغي لهذا الرأي أن ينتهي به - وربما انتهى به فعلاً - إلى فلسفة ذرية متطرّفة، وعلى كل حال فقد أدى به إلى مشاكل في مسألة «الثالوث»، إذ اعتبر أن «الأشخاص الثلاثة» عناصر ثلاثة متميزة بعضها عن بعض، وليس سوى الاستعمال اللفظي هو الذي يمنعنا من القول بأن ثمة «آلهة ثلاثة»، والبديل الآخر لهذا الرأي - وهو البديل الذي لا يقبله - هو - على حد رأيه - أن تقول إن التجسيد ليس «للأبن» وحده، بل كذلك «للأب» و«الروح القدس»، غير أنه سحب كل هذا التفكير لدى مجمع ريمز سنة 1092، بالقدر الذي قيل إنه يحتوي على زندقة، ويستحيل علينا أن نعلم علم اليقين ماذا ارتأى في موضع الكليات، غير أنه من الواضح أنه كان على الأقل أقرب إلى أن يكون من فريق الاسمين في هذا الموضوع.

وكان تلميذه «أبلار» (وتكتب بالإفرنجية إما Abelard أو Abaulard) أقدر منه وأبرع، وُلد بالقرب من «نانت» سنة 1079 وكان تلميذاً لـ«وليم شاميو» (وهو واقعي) في باريس، ثم أصبح معلماً في المدرسة الكاتدرائية بباريس حيث ناهض آراء «وليم» واضطره إلى تعديلها، وبعد أن قضى فترة خصّصها لدراسة اللاهوت تحت إشراف «أنسلم اللاووني» (وهو غير أنسلم كبير الأساقفة) عاد إلى باريس سنة 1113، واكتسب سمعة نادرة باعتباره معلماً، وعندئذ أحب «هلواز» ابنة أخت «الكاهن فولبيرت»، فأمر الكاهن بخصيه، وألزمه كما ألزم «هلواز» أن ينسحب من العالم، أما هو فإلجأ إلى دير «القديس دنيس» وأما هي فإلى دير للراهبات في «أرجنتيل»، ويقول عالم ألماني يدعى «شميدلر» إن الرسائل المشهورة التي تبادلها، قد خلقها «أبلار» خلقاً بخياله الأدبي، وليس في وسعي أن أحكم على صدق هذه

النظرية، غير أنني أقول إن شخصية «أبلار» ليس فيها ما يجعل هذه النظرية مستحيلة، فقد كان دائماً مغروراً مجادلاً مزدرباً لغيره، وأضاف إلى هذه الصفات بعد أن حلت به كارته صفتي الغضب والذلة، وخطابات «هلواز» تنم عن إخلاص أعمق مما تنم عليه رسائل هو، وليس بعيداً أن يكون قد أنشأ رسائله لتكون بليماً لكبريائه الجريح.

ولم يزل معلماً ناجحاً ناجحاً عظيماً حتى وهو في عزلته، فقد أحب الشباب براعته ومهاراته الجدلية وعدم تجيله لمعلميهم الأقدمين، وأما الرجال المتقدمون في السن فقد أحسوا نحوه بكرهية تقابل حب الشبان له، وفي سنة 1121 وجهت إليه في «سواسون» تهمة بخصوص كتاب عن الثالوث خارج على أصول الدين، ولما استسلم استسلاماً أرضى ذوي الأمر، جعلوه رئيساً لدير «القديس جلداس» في بريطانيا، حيث وجد الرهبان أجلاً متوحشين، وبعد أن قضى أربع سنوات تعسة في هذا المنفى، عاد إلى مكان فيه مدينية بالنسبة إلى ما كان فيه من قبل، وتاريخه بعد ذلك يكتنفه الغموض، فلا نعلم إلا أنه مضى في حرفة التعليم موفقاً فيها أعظم التوفيق، وذلك بناء على ما يقوله «يوحنا السالسبري»، وفي سنة 1141 وجهت إليه تهمة أخرى في حادثة «القديس برنار» وكان اتهامه هذه المرة في «سانس»، فاعتزل في «كلوني» ومات في السنة التالية.

وأشهر كتاب لـ«أبلار» هو كتاب «نعم ولا» (Sic et Non) الذي أنشأه في عامي 1121 - 1122، فهو في هذا الكتاب يقدم مناقشات جدلية تؤيد وتعارض عدداً كبيراً من المسائل، ولم يحاول في أغلب هذه الحالات أن يصل في المسألة المبحوثة إلى نتيجة حاسمة، فواضح أنه يحب الجدل لذاته، ويعدّه أداة نافعة لإرهاب القوى العقلية، وكان للكتاب أثر عميق في إيقاظ الناس من نعاسهم تحت معتقداتهم الجامدة، فرأى «أبلار» القائل بأن الديالكتيك (بغض النظر عن الكتاب المقدس) هو الطريق الوحيد إلى الحقيقة، قد كان له في زمانه أثر مفيد في تخليص الناس من تلؤن أفكارهم بلون التعصب، وفي تشجيع استخدام العقل استخداماً جريئاً، نقول ذلك عنه، على الرغم من أننا نعتقد أنه رأي لا يمكن لفيلسوف تجريبي أن يقبله، وهو يقول ألا شيء - في ما عدا الكتاب المقدس - صوابه لا يقبل الخطأ، «فالرسل» و«الآباء» أنفسهم معرّضون للخطأ.

وكان تقديره للمنطق مبالغاً فيه، من وجهة النظر الحديثة، وذلك لأنه اعتبره العلم المسيحي الذي لا علم سواه إطلاقاً، واستغل اشتقاق كلمة «Logic» (منطق) من كلمة «Logos» (الكلمة)، ففي إنجيل القديس يوحنا قد ورد «في البداية كانت الكلمة»، وذلك - في رأيه - برهان على عظمة المنطق.

وأهميته الكبرى هي في المنطق ونظرية المعرفة، وفلسفته تحليل نقدي لغوي إلى حد كبير، ورأيه في الكليات - وأعني بالكلية ما يمكن حمله على

أشياء كثيرة مختلفة - هو أننا لا نحمل (من المحمول في المنطق) شيئاً إنما نحمل لفظاً وهو بهذا القول من فريق الاسمين، لكنه يعارض «روسلان» حين يذكر أن «مجرد الصوت» (عند نطق اللفظة) هو في ذاته شيء، فنحن حين نقول عن محمول القضية إنه لفظة، فلسنا نريد بذلك الحادثة الجسدية التي تحدث عند نطقها، بل نريد اللفظة باعتبارها معنى، وهو هنا يستند إلى أرسطو، ويقول إن الأشياء يشبه بعضها بعضاً، وهذه المشابهات بين الأشياء هي التي تصدر عنها الكليات لكن نقطة الشبه بين شئيين شبيهين، ليست هي في ذاتها شيئاً، وتلك هي غلطة المذهب الواقعي، ثم يهاجم الواقعية بما هو أشد من ذلك، مثال ذلك قوله إن المدركات العامة ليست تدل على طبائع الأشياء، إنما هي صور ذهنية لأشياء كثيرة اختلط بعضها ببعض، ومع ذلك كله فهو لا ينكر المثل الأفلاطونية إنكاراً تاماً: فهي موجودة في العقل الإلهي نماذج للخلق، وهي في حقيقة أمرها مدركات الله العقلية.

وسواء كان هذا كله صواباً أم خطأ، فهو بغير شك دليل على قدرة عظيمة، وأحدث المناقشات في موضوع الكليات، لم تزد على ذلك كثيراً.

ولم يستطع «القديس برنار» - الذي لم يكن له من القداسة ما يكفي أن يجعل منه رجلاً ذكياً (58) - أن يفهم «أبلار» فوجه إليه اتهامات ظالمة، إذ قرّر أن «أبلار» يعامل «الثالوث» بمثل ما عامله به «أريوس»، وينظر إلى رحمة الله نظرة «بلاجيوس» ويرى في «شخص المسيح» رأي نسطور، وهو حين يجاهد في البرهنة على أن أفلاطون مسيحي، يقيم الدليل على وثنيته هو. وفضلاً عن ذلك، فهو يهدم كل فضل للعقيدة المسيحية، حين يذهب إلى أن العقل البشري في وسعه أن يفهم الله فهماً كاملاً، والحقيقة أن «أبلار» لم يذهب إلى هذا الرأي الأخير إطلاقاً، وكان دائماً يترك مجالاً فسيحاً للإيمان الديني، ولو أنه - مثل القديس أنسلم - قد ذهب إلى أن «الثالوث» يمكن البرهنة عليه بالعقل، دون رجوع إلى الوحي، نعم قد حدث له ذات مرة أن جعل «الروح القدس» هو نفسه «الروح الأفلاطوني» للعالم، لكنه سرعان ما تخلّى عن هذا الرأي لما تبين له ما فيه من زندقة، وليس بعيد أن يكون اتهامه بالزندقة راجعاً إلى روح التحدي فيه، أكثر منه راجعاً إلى تعاليمه، وذلك لأن ما جرى عليه من نقد العلماء، قد جعله بغيضاً بغضاً عنيفاً لدى أصحاب النفوذ جميعاً.

كان معظم علماء ذلك العصر أقل تحمساً للديالكتيك من «أبلار» فقد كانت ثمة حركة إنسانية - وبخاصة في «مدرسة شارتر» - تعجب بالعصر القديم، وتتبع أفلاطون و«بيتيوس»، وتجدد عند الناس إهتمامهم بالرياضة: فذهب «أدلارد من أهل باث» إلى إسبانيا في أوئل القرن الثاني عشر، ونتج عن رحلته أن ترجم «إقليدس».

وكانت هنالك حركة صوفية قوية، تخالف الطريقة الاسكولائية الجافة، وزعيم

تلك الحركة الصوفية هو «القديس برنار» الذي كان أبوه فارساً، مات في الحرب الصليبية الأولى وكان هو نفسه راهباً من رهبان «سستر»، وفي سنة 1115 أصبح رئيساً لدير «كليرفو» الذي كان حديث النشأة، وكان ذا أثر قوي جداً في السياسة الكنسية - يقاوم البابوات المصطفين، ويناهض الزندقة في شمال إيطاليا وجنوبي فرنسا، ويعرقل جموح الفلاسفة المغامرين بكل ما وسع الدين الأصيل من حجة، ويحقر الناس على القيام بالحرب الصليبية الثانية، وكان غالباً موفقاً في مهاجمته للفلاسفة، لكنه بعد أن منيت حربه الصليبية بالفشل، لم يستطع إقناع «جلبرت دي لابوريه» الذي وافق «بويثيوس» موافقة بدت مجاوزة للحد المقبول في رأي هذا القديس الذي راح يتصيد الزنادقة، وهو على الرغم من تعصبه واشتغاله بالسياسة، كان رجلاً ذا مزاج ديني أصيل، وضع ترانيم باللاتينية ذات جمال رائع (59). وأخذ التصوف يزداد استيلاءً على نفوس أولئك الذين تأثروا «بالقديس برنار»، حتى انقلب التصوف شيئاً يشبه الزندقة لدى «يواقيم الفلوري» (مات 1202)، على أن نفوذ هذا الرجل قد ظهر في عصر تالٍ لذلك العصر، و«القديس برنار» وأتباعه ينشدون الحقيقة الدينية، لا عن طريق التدليل العقلي، بل في التجربة الذاتية والتأمل، وربما كان «أبلار» و«برنار» متشابهين في نظرهما إلى الأمر من جانب واحد.

وأحس «برنار» بحسرة - باعتباره متصوفاً متديناً - لانغماس البابوية في شؤون دنيوية، وكره السلطة العلمانية، وعلى الرغم من أنه راح يبشر بحرب صليبية، إلا أنه في ما يظهر لم يعلم بأن الحرب تتطلب نظاماً، ويستحيل على الحماسة الدينية وحدها أن تتولى أمرها، وألمه أن يرى الناس قد اتجهوا بانتباههم كله إلى «قانون جوستينيان لا إلى قانون الله»، وارتاع حين علم بأن البابا يحمي منطقة نفوذه مستعيناً بقوة عسكرية، فمهمة الباب روية، ولا ينبغي له أن يحاول توجيه دفة الحكم توجيهاً فعلياً، ولكنه يمزج بهذه النظرة تجيلاً لا حد له للبابا، الذي يسميه «أميراً لأساقفة، ووارث الرسل، ووارث نفوذ هابيل، وسلطة نوح، وأبوة إبراهيم، ونظام «ملك الصدق»، Melchizedek، ووقار هارون، وقوة موسى، وقضاء صموئيل، ونفوذ بطرس، وشفاعة المسيح». وطبعاً كانت النتيجة النهائية لنشاط «القديس برنار» هي ازدياد سلطة البابا في الشؤون الدنيوية.

ولئن لم يكن «يوحنا السالبري» مفكراً مهماً، إلا أن له قيمة في علمنا بعصره، لأنه كتب تاريخاً لذلك العصر هو أقرب إلى أحاديث الشائعات، فقد كان أميناً للسر عند ثلاثة رؤساء لأساقفة كانتربري، كان «بكت» أحدهم، وكذلك كان صديقاً لـ«هادريان الرابع»، وعين في أواخر حياته أسقفاً لـ«شارتر» حيث مات سنة 1180، وهو رجل له مزاج المتشككين، إذا استبعدت أمور العقيدة الدينية، وهو يطلق على نفسه صفة «الأكاديمي» (بالمعنى الذي

يستخدم به أوغسطين هذه الكلمة)، ولم يكن احترامه للملوك مفراطاً: «فالملك الجاهل حمار متوج»، وهو شديد الاحترام «للقديس برنار» لكنه كان على بينة تامة بأن محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو لا بد منتهية إلى فشل، وأعجب بـ«أبلار» لكنه سخر من رأيه في الكليات كما سخر كذلك من رأي «روسلا» فيها، وعنده أن المنطق مقدمة مفيدة للعلوم، لكنه في حد ذاته خال من دم الحياة وعقيم، وهو يقول إنه من الممكن التقدم على ما أنتجه أرسطو، حتى في المنطق، فاحترامنا للمؤلفين الأقدمين، لا يجوز أن يقف حجر عثرة في سبيل تدريب عقولنا على النقد، وكان أفلاطون في رأيه لا يزال هو «أمير الفلاسفة»، وقد كان على صلة شخصية بمعظم علماء عصره، وشارك مشاركة ودية في المجالات الاسكولائية، وحدث أن عاد إلى مدرسة فلسفية يزورها بعد انقطاع دام ثلاثين عاماً، فابتسم إذ رأى أصحابها ما يزالون يناقشون المسائل عينها، وإن المحيط الاجتماعي الذي كان يتحرك فيه، لشديد الشبه بحجرات جلوس الطلبة في جامعة أكسفورد منذ ثلاثين عاماً، وعندما دنت حياته من ختامها، كانت المدارس الكاتدرائية قد أفسحت مكانها للجامعات، ولبت حبل الجامعات - على الأقل في إنجلترا - موصولاً منذ ذلك اليوم حتى الآن، على نحو يستوقف النظر.

أخذ المترجمون إبان القرن الثاني عشر، يزيدون شيئاً بعد شيء من عدد الكتب اليونانية التي يستطيع الباحثون الغربيون أن يتناولوها، وكانت ثمة ثلاثة مصادر رئيسية لمثل هذه الترجمات: القسطنطينية، وبالرمو، وطليلطة. وكانت طليلطة أهمها جميعاً، غير أن الترجمات الواردة منها كانت في أغلب الأحيان ترجمة عن العربية، لا عن اليونانية مباشرة، ففي الربع الثاني من القرن الثاني عشر، أنشأ «رئيس الأساقفة ريموند» في طليلطة كلية المترجمين، وكان عمل هؤلاء غزير الثمر، ففي 1128 ترجم «جيمز البندقي» لأرسطو كتاب «الأناليطيقا» وكتاب «الطوبيقا» و«السفسطة»، ووجد الفلاسفة الغربيون كتاب «التحليلات الثانية» عسيراً، وترجم «هنري أرسطوس» من أهل كاتانيا (مات سنة 1162) «فيدون» و«مينون» لكن ترجماته لم يكن لها أثر مباشر، فعلى الرغم من أن معرفة العلماء بالفلسفة اليونانية في القرن الثاني عشر كانت ناقصة، إلا أنهم أدركوا في وضوح أنه لا يزال كثير من تلك الفلسفة ينتظر الغرب ليستكشفه، ونشأ لدى الناس شغف بتحصيل معرفة أوفى عن القدماء، ولم يكن نير الأرثوذكسية حينئذ من القسوة بحيث يظن أحياناً، فقد كان في وسع أي إنسان أن يكتب كتابه، ثم يسحب منه أجزاءه الخارجة على الدين إذا ألزمته الضرورة بذلك، بعد مناقشة علنية وافية، وكان معظم فلاسفة ذلك العصر من الفرنسيين، وكانت فرنسا ذات أهمية عند الكنيسة، لأنها ثقل تقاوم به الإمبراطورية، وأما من الوجهة السياسية فقد كانت كثرة رجال الكنيسة العلماء يميلون إلى الجمود،

مهـما يـكن ما ظهر فيهم من زندقـات في عالم اللاهوت، وذلك هو ما زاد من فـطاعة «أرنولد البريشي» الذي كان شذوذاً لتلك القاعدة، وتستطيع أن تنظر إلى الاسكولائية الأولى وكلها من الوجهة السياسية، نظرتك إلى نتيجة تفرّعت عن جهاد «الكنيسة» في سبيل السلطان.

(56) قيل عنه إنه تلميذ لـ«أبيلا» لكن ذلك مشكوك في صحته.

(57) كان هناك بابا منافس في معظم الأحيان إذ ذاك، فلما مات هادريان الرابع، طالب بالبابوية رجلا ن هما إسكندر الثالث وفكتور الرابع، وأخذا يتجادبان في ما بينهما عباةتها، ولما فشل فكتور الرابع (وكان هو البابا المعارض) في اختطاف العباةة. حصل من أعوانه على بديل لها، كان قد أمر بإعدادها لكنه في عجلته لبسها مقلوبة بطناً لظهر.

(58) ليست عطة القديس برنار كائنة في صفاته العقلية، بل في مقومات شخصيته». الموسوعة البريطانية.

(59) الترايم اللاتينية في العصر الوسيط بقوا فيها وأوزانها، فيها تعبير - يتصف بالسقوق أحياناً وبالوداعة والرقة أحياناً - عن خير جوانب الشعور الديني في تلك العصور.

الفصل الثاني عشر القرن الثالث عشر

بلغت العصور الوسطى ذروتها في القرن الثالث عشر، فالأجزاء التي أخذت شيئاً فشيئاً تتجمّع ليتكون منها بناء متكامل منذ سقوط روما، قد بلغت أبعد ما كان في مقدورها أن تبلغه من مدي الكمال، حتى إذا ما جاء القرن الرابع عشر بعد ذلك، استصحب معه انحلالاً للنظم والفلسفات. وأما القرن الخامس عشر فقد جاء ب بدايات لنظم أخرى وفلسفات أخرى لا تزال نعدّها اليوم نظماً وفلسفات حديثة، وكان أعلام القرن الثالث عشر بالغين من العظمة حداً بعيداً، «إنوسنت الثالث» و«القديس فرنسيس» و«فردريك الثاني» و«توما الأكويني»، فهؤلاء على اختلاف مناصبهم يمثلون الأنماط التي ينتسبون لها تمثيلاً رائعاً، وكذلك تمت في القرن الثالث عشر أعمال ضخام لم ترتبط ارتباطاً واضحاً بأسماء رجال أعلام: الكاتدرائيات القوطية في فرنسا، والأدب الابتداعي الخاص بـ«شرلمان» و«أرثر» و«أغاني الظلام» (نيبلنجن Niebelungen) وبداية الحكومة الدستورية في «العهد العظيم» (ماجنا كارتا Magna Carta) ومجلس العموم (في إنجلترا)، غير أن الأمر الذي يعيننا هنا بطريق مباشر، هو الفلسفة الاسكولائية، خصوصاً على النحو الذي وضعها فيه «الأكويني»، لكنني سأترك هذا الجانب للفصل التالي، لكي أحاول أولاً رسم تخطيط عام للحوادث التي كان لها أبلغ الأثر في تكوين الجو العقلي الذي ساد ذلك العصر. كان البابا «إنوسنت الثالث» (1198 - 1216) هو الشخصية الرئيسية في بداية القرن، فهو سياسي بارع، ذو حيوية لا تنفد، ويؤمن إيماناً راسخاً بمطالب البابوية المتطرّفة، لكنه لم يكن يتحلّى مع ذلك بالتواضع المسيحي، وعند تنصيبه، وعظ الناس بأية من الإنجيل: «أنظر، إني نصبتك اليوم على الأمم والممالك، لتسحق وتحطم وتبيد وتخلع، ثم لتبني وتزرع»، وأطلق على نفسه: «ملك الملوك، وأمير الأمراء، وقسيساً إلى أبد الأبدین بناءً على أمر ملك الصدق». ولم يدع فرصة مواتية تفلت من يده، مما عساه أن يحقّق له هذا الرأي الذي ارتآه في نفسه، وكان الملك الجديد في صقلية هو فردريك، الذي كان له من العمر ثلاث سنوات عندما تولى «إنوسنت» منصب البابوية، وكانت صقلية هذه قد فتحها الإمبراطور هنري السادس (مات 1197) الذي تزوّج من «كنستانس» وارثة الملوك النورمانديين، وعندئذ اضطربت المملكة وأحسّت

«كنستانس» الحاجة إلى معونة البابا، فجعلته وصياً على الملك الطفل فردريك، وظفرت منه باعتراف بحقوق ابنها في صقلية، نظير اعترافها له بالسيادة للبابوية، وقامت بمثل هذا الاعتراف كذلك البرتغال وأراجون، وأما في إنجلترا، فقد اضطر الملك يوحنا بعد مقاومة عنيفة أن يُسلم مملكته لـ«إنوسنت» لكي يعود فيتلقأها منه إقطاعية بابوية.

واستطاع أهل البندقية إلى حد ما أن يغلبوه على أمره في موضوع الحرب الصليبية الرابعة، ذلك أن جنود «الصليب» كانوا سيبحرون من البندقية غير أن عقبات نشأت في هذا الصدد من حيث الحصول على ما يكفي من السفن، فكان أهل البندقية وحدهم هم الذين يملكون السفن الكافية، لكنهم رأوا (لأسباب تجارية خاصة) أن فتح القسطنطينية أفضل جداً من فتح أورشليم - فهي على كل حال تصلح أن تكون مكاناً متوسطاً يمكن الهجوم منه، ولم تكن الإمبراطورية الشرقية أبداً على صفاء تام مع الصليبيين، فوجد أولو الأمر أن الضرورة تقتضي الاستسلام لما تريده البندقية، وأخذت القسطنطينية وتُصب عليها إمبراطور من اللاتين، وكان «إنوسنت» بادئ ذي بدء مغبطاً لهذا المسلك، لكنه عاد ففكر بأنه قد حانت الفرصة عندئذ لإعادة الاتحاد بين الكنيستين الشرقية والغربية (وتبيّن أن هذا الأمل هباء)، وإذا استثنيتُ هذا المثل وحده، فلسْتُ أعرف أحداً استطاع قط أن يغلب «إنوسنت الثالث» على أمره بأي صورة من الصور، فقد أمر بحملة صليبية كبرى على الـ«أليجنسيين» فاقتلعت الزندقة واستأصلت جذور السعادة والازدهار والثقافة من جنوبي فرنسا، وخلع «ريموند» أمير تولوز لعدم تحمسه لهذه الحملة الصليبية، وظفر بمعظم إقليم الـ«أليجنسيين» لقائد تلك الحملة وهو «سيمون دي مونتفورت» والد أبي البرلمان، واعترك مع الإمبراطور «أنو» ووزع إلى الألمان أن يخلعوه، فاستجاب له الألمان، وعملوا بما أشار عليهم به فانتخبوا مكانه فردريك الثاني، الذي كان قد بلغ لتوه سن الرشد، لكنه لقاء تأييده لفردريك، اقتضاه ثمناً باهظاً من الوعود، وهي وعود قد اعتزم فردريك على نكثها في أقرب فرصة مستطاعة.

كان «إنوسنت الثالث» أول بابا عظيم، خلا من عنصر القداسة، فقد أدى إصلاح «الكنيسة» إلى اطمئنان رجالها على سلامة مكائهم الأدبية، ولذلك رأوا أنه لم تعد بهم حاجة إلى إتعاب أنفسهم بصفات القداسة، وأخذ الدافع إلى قوة السلطان، منذ عهد «إنوسنت» فصاعداً، يتحوّل شيئاً فشيئاً بحيث يصبح هو أقوى عامل يسود البابوية، ولو أنه استثار مقاومة بعض رجال الدين حتى في عهده، وقد وضع قانون الكنيسة في صيغة تزيد من سلطة رجالها، ويقول «وولت رفون درفولويد» إن هذا التشريع هو «أسود كتاب أخرجته الجحيم»، وعلى الرغم من أن البابوية كانت لا تزال أمامها انتصارات باهرة تظفر بها، إلا أنه أمكن التنبؤ بالطريقة التي ينتظر لتدهورها المقبل أن

يتخذها، استنتاجاً من الحوادث التي وقعت بالفعل.

وذهب فردريك الثاني. وهو من كان «إنوسنت الثالث» وصياً عليه، إلى ألمانيا سنة 1212، وانتخب بمعونة البابا خلفاً «أوتو» ولم يعيش «إنوسنت» ليرى كيف كان هذا الرجل الذي رفعه، عدواً لدوداً للبابوية.

أنفق فردريك - وهو من ألمع الحكام الذين شهدهم التاريخ - طفولته وصباه في ظروف عسيرة شاقة، فكان أبوه «هنري السادس» (ابن بارباروسا) قد هزم النورمانديين في صقلية، وتزوج من «كنستانس» وارثة المملكة، وأقام حامية ألمانية كرهها الصقليون، لكنه لقي حتفه سنة 1197 حين كان فردريك قد بلغ الثانية من عمره، وعندئذ انقلبت «كنستانس» على الألمان، وحاولت أن تحكم بغيرهم مستعينة بالبابا، فقاوم الألمان ذلك وحاول «أوتو» فتح صقلية، فكان ذلك سبباً لاعتراكه مع البابا وكانت «بالرمو» التي قضى فيها فردريك طفولته، فريسة ضروب أخرى من المتاعب، فكان هناك ثورات إسلامية، وحارب أهل بيزا وأهل جنوا بعضهم بعضاً، كما حاربوا سواهم سعياً للحصول على الجزيرة، وكنت ترى ذوي المكانة العالية في صقلية لا يفتأون يغيرون من مواقفهم، فهم ينصرون هذا الحزب مرة وذلك مرة، تبعاً لأي الحزبين سيدفع لهم ثمناً أعلى لقاء خيانتهم، ومع ذلك كله، فقد كانت صقلية ذات حسنات من الوجهة الثقافية، إذ تلاقت فيها الحضارات الإسلامية والبيزنطية والإيطالية والألمانية وامتزجت على نحو لم يشهده أي مكان آخر، وكانت اللغتان اليونانية والعربية ما زالتا لغتين حيتين في صقلية، وتعلم فردريك الكلام الطلق بست لغات، كان فيها جميعاً حاضر البديهة في فكاهته، وكان ملماً بالفلسفة العربية خير إمام، كما كانت تربطه بالمسلمين صلات من الود، مما أذى أصحاب التقوى من المسيحيين، وهو سليل «هوهنستوفن» وكان يمكن حسباناً ألمانياً وهو في ألمانيا، كان من الوجهة الثقافية والعاطفية إيطالياً مصطبغاً بعض الشيء بلون بيزنطي وعربي، ونظر إليه معاصروه نظرة الدهشة التي أخذت تتحوّل تدريجاً إلى فزع، فأطلقوا عليه «عجبية الدنيا والمجدد العجيب»، ودارت حوله الأساطير وهو لم يزل بعد على قيد الحياة، فقيل إنه هو مؤلف كتاب عنوانه «المخادعون الثلاثة» De Tribus Impostoribus - والمخادعون الثلاثة هم موسى والمسيح ومحمد، وقد نُسب هذا الكتاب الذي لم يكن له وجود، إلى كثيرين من أعداء الكنيسة واحداً بعد واحد، وآخر هؤلاء هو سينيوزا.

وبدأ استعمال اللفظتين «Guelf» و«Ghibelline» في عهد الخلاف الذي نشب بين «فردريك» و«الإمبراطور أوتو» وهما لفظتان محورتان من لفظتي «Welf» و«Waiblingen» وهما اسمان لأسرتي الرجلين المتحاربين، (كان ابن أخي أوتو سلفاً من أسلاف الأسرة المالكة البريطانية).

مات «إنوسنت الثالث» سنة 1216، وفي سنة 1218 مات «أوتو» الذي كان

«فردريك» قد هزمه، وكان البابا الجديد «أونوريوس الثالث» بادئ الأمر على صفاء مع «فردريك» لكن الصعاب سرعان ما نشأت، فأولاً أبى «فردريك» أن يقوم بحملة صليبية، ثم اشتبك في خلاف مع المدن اللمباردية التي تعاقدت مع بعضها سنة 1226 في تحالف دفاعي هجومي يدوم خمسة وعشرين عاماً. وقد كرهت الألمان، كتب أحد شعرائها أبياتاً من نار في هجائهم: «لا تحب أهل ألمانيا، وأبعد عنك هذه الكلاب المجنونة». والظاهر أن هذا القول فيه تعبير عن الشعور العام الذي ساد لمبارديا، فأراد «فردريك» أن يظل في إيطاليا لينظر في أمر المدن، لكن «أورنوريوس» مات سنة 1227، وخلفه «جريجوري التاسع» وهو زاهد مشتعل بالحماسة، أحب القديس فرنسيس، وأحبه القديس (وقد اعترف بقداسة القديس فرنسيس بعد موته بعامين)، ولم يكن ثمة شيء يعدل في أهمية الحرب الصليبية، في نظر جريجوري، ولذا أخرج «فردريك» من حظيرة الكنيسة لعدم قيامه بتلك الحرب، وكان «فردريك» - الذي تزوج من ابنة ملك أورشليم ووارثة ملكها - راغباً في الذهاب إلى هناك حينما يستطيع، وأطلق على نفسه اسم ملك أورشليم، وقد ذهب فعلاً إليها سنة 1228 وهو لم يزل طريد الكنيسة، فأغاظ ذلك «جريجوري» أكثر مما كان قد أغاظه عدم ذهابه أولاً، إذ كيف يمكن لجماعة الصليبيين أن يلقوا بزمam قيادتهم إلى رجل قد حرمه البابا من التبعية للدين؟ ولما وصل فردريك أرض فلسطين صادق المسلمين، وبيّن لهم أن المسيحيين يهتمون بأورشليم على الرغم من أن أهميتها الحربية قليلة، ونجح في إقناعهم برد المدينة إليه في سلام، فزاد ذلك البابا غضباً على غضب. فواجب المؤمن أن يحارب الكافر لا أن يفاوضه، ومهما يكن من أمر، فقد تُوجَّح «فردريك» في أورشليم، ولم يستطع أحد قط إنكار ما بلغه من نجاح، وزالت الخصومة بين البابا والإمبراطور عام 1230.

وجاءت بعد ذلك سنوات قلائل من سلام، فكّرّس الإمبراطور نفسه فيها لشؤون مملكة صقلية، واستعان برئيس وزرائه «بييترو ديلا فينيا» في إذاعة تشريع جديد، استمده من القانون الروماني، وهو يضرب به مثلاً أعلى من المدنية للجزء الجنوبي من ملكه، وسرعان ما ترجم هذا التشريع إلى اللغة اليونانية لفائدة السكان المتكلمين بهذه اللغة، وأنشأ جامعة مهمة في نابولي، وسك النقود الذهبية التي سُمّيت «الأوجستال» وهي أول نقود ذهبية عرفها الغرب لعدة قرون، وجعل التجارة أكثر حرية، وألغى رسوم الجمارك في داخل البلاد، بل ذهب إلى حد أن دعا ممثلين منتخبين عن المدن إلى مجلسه، الذي لم يكن له إلا سلطة استشارية على كل حال.

وانتهت فترة السلم حين عاد «فردريك» إلى صراعه مع «عصبة لمبارديا» سنة 1237، ووقف البابا إلى جانب «العصبة» وأخرج الإمبراطور مرة ثانية من حظيرة الكنيسة، وليثت الحرب قائمة لا تكاد تنقطع لحظة، منذ ذلك الحين

حتى موت «فردريك» سنة 1250، تزداد شيئاً فشيئاً عند كلا الفريقين مرارة وقسوة وخيانة، وكانت سجالاتاً، ينتصر فيها هذا الفريق مرة وذلك مرة، ولم تنته إلى خاتمة حاسمة حين مات الإمبراطور، غير أن من حاولوا أن يخلفوه، لم تكن لهم قوته، ومنوا بالهزيمة تدريجاً، بحيث تركوا في النهاية إيطاليا مقسمة والبابا ظافراً.

ولم يكن الصراع ليتأثر إلا قليلاً بموت البابوات، لأن كل بابا جديد كان يستأنف سياسة سلفه لا يمكن يدخل فيها شيئاً من التبدل، فلما مات «جريجوري التاسع» سنة 1241، انتخب عام 1243 «إنوسنت الرابع» الذي كانه عدواً لدوداً لـ «فردريك»، وقد حاول «لويس التاسع» - رغم صلابته الدينية التي لم تعرف هواده - أن يخفف من غضب «جريجوري» و«إنوسنت الرابع» لكن ذهبت محاولته هباء، إذ رفض «إنوسنت» بصفة خاصة كل تقرب من جهة الإمبراطور، واستخدم ضده كل الوسائل التي لا تعرف لذع الضمير، فأعلن أنه مخلوع، وشن عليه حرباً صليبية، وأخرج من حظيرة الكنيسة كل مؤيديه، وراح الكهنة يعظون الناس بالتنكر له، وثار المسلمون، ودبّت مؤامرات بين كبار المتظاهرين بتأييده، فزاد هذا كله من قسوة «فردريك» وأنزل أليم العذاب بالمتأمرين، وفقئت للأسرى أعينهم اليمنى وقطعت أيديهم اليمنى.

وحدث مرة في هذا الصراع الجبار، أن فكر «فردريك» في إنشاء دين جديد، يكون هو فيه «المسيح» ويكون وزيره «بييترو ديلا فينيا» في مكان القديس بطرس(1)، فلئن أجفل عن إعلان مشروعه هذا، فقد كتب في شأنه إلى «ديلا فينيا»، لكنه آمن فجأة - حقاً أو باطلاً - بأن «بييترو» يتأمر عليه، فأعماه، وعرضه على ملا من الناس في قفص، غير أن «بييترو» أنقذ نفسه مما عسى أن ينزل به غير ذلك من عذاب فانتحر.

كان النجاح مستحيلاً على «فردريك» بالرغم من مواهبه، لأن القوى المناهضة للبابوية في عصره كانت تتصف بالتقوى والديمقراطية، على حين كانت غايته تشبه أن تكون إحياء للإمبراطورية الرومانية الوثنية فلئن كان مستنيراً من الناحية الثقافية، إلا أنه كان رجعيّاً من الوجهة السياسية، وكان بلاطه يشيع فيه الروح الشرقي، فله حريم وخصيان، لكن بلاطه هذا هو الذي شهد نشأة الشعر الإيطالي، وكان هو نفسه ذا موهبة شعرية إلى حد، وفي صراعه مع البابوية، نشر عبارات تثير الجدل حول خطر إطلاق الحكم لرجال الكنيسة، وهي عبارات لو قيلت في القرن السادس عشر، للقيت استحساناً، لكنها وقعت على آذان صماء في عصره، وأما الزنادقة الذين كان ينبغي له أن يجعل منهم حلفاءه، فقد اعتبرهم ثائرون لا أكثر، واضطهدهم إرضاء للبابا، ولولا الإمبراطور، لأمكن للمدن الحرة أن تقاوم البابا، لكنها رحبت بالبابا حليفاً لها، ما دام «فردريك» يتطلب منها الخضوع، وعلى ذلك فرغم تحرره من خرافات عصره، وتفوقه تفوقاً بعيداً في الثقافة على غيره من حكام عصره،

فقد اضطر بحكم كونه إمبراطوراً، إلى مقاومة كل ضروب الحرية السياسية، ولم يكن ثمة محيص له عن خيبة مسعاه، لكنه بين من خابت مساعيهم من رجال التاريخ، واحد من أمتهم سيرة.

وإن الزنادقة الذين شن عليهم «إنوسنت الثالث» حرباً دينية، والذين تعقبهم الحكام جميعاً بالاضطهاد (ومن بينهم في ذلك فردريك) لجديرون بالدراسة، لذواتهم أولاً، ولأنهم ثانياً يفتحون أعيننا على لمحة خاطفة من الشعور السائد عندئذ، إذ لولاهم، لاستحال عليك تقريباً أن تقع على إشارة واحدة في كتابات العصر، تتم عن ذلك الشعور.

وأهم مذاهب الزندقة وأوسعها انتشاراً، هو مذهب فريق «الكثاريين» الذين يعرفون في جنوبي فرنسا باسم الـ«أليجنسيين» وقد جاء مذهبهم من آسيا عن طريق البلقان، وكان له أنصار كثيرون في شمالي إيطاليا، وكان هو مذهب الكثرة الغالبة في جنوبي فرنسا، بما في ذلك الأشراف الذين أرادوا ذريعة تبرر لهم أخذ أراضي «الكنيسة»، ويرجع هذا الانتشار الواسع لمبادئ الزندقة إلى خيبة أمل الناس لإخفاق الحروب الصليبية، على أن السبب الرئيسي لهذا الانتشار هو نفور الناس من الناحية الخلقية إزاء ما جمعه رجال الكنيسة من ثراء، وما تردوا فيه من شر خبيث، وكان يسود الناس شعور - يشبه شعور التزمت الديني فيما بعد - بتحيز القداسة الشخصية، وكانت هذه القداسة الشخصية ممتزجة في الأذهان بالفقر، لكن «الكنيسة» كانت غنية وديوية إلى حد كبير، وكانت طائفة كبيرة جداً من القساوسة على انحلال خلقي فطيع، واتهم الرهبان الجماعات الدينية السابقة وقساوسة الإبراشيات، مثبتين عليهم سوء استخدام الاعتراف في سبيل الغواية، فرد أعداء الرهبان على هذا الاتهام، ويستحيل علينا أن نجد سبيلاً إلى الشك في أن أمثال هذه الاتهامات كانت تستند إلى أساس صحيح إلى حد كبير، فكلما طالبت الكنيسة لنفسها بالسيادة على أسس دينية، إزداد الناس ارتياحاً للفجوة العميقة بين ما يزعمونه وما يعملونه، فالعوامل التي أدت في النهاية إلى حركة الإصلاح الديني، كانت قائمة في القرن الثالث عشر، وكل ما هنالك من فرق أساسي، هو أن الحكام العلمانيين لم يكونوا عندئذ على استعداد بالمخاطرة بأنفسهم في تأييد الزنادقة، وكان السبب الأول في ذلك، هو أنه لم تكن هناك فلسفة في مستطاعها التوفيق بين الزندقة وبين مطالبة الملوك بحكم الأرض التي يملكون.

وإنه ليستحيل علينا أن نعلم علم اليقين ماذا كانت اتجاهات «الكثاريين»، ما دنا معتمدين كل الاعتماد على ما يقوله أعداؤهم، فضلاً عن أن رجال الكنيسة قد كانوا على دراية تامة بتاريخ الزندقة، ومال بهم هواهم أن يخلعوا اسماً من الأسماء المألوفة على طوائف الزنادقة القائمة، وأن ينعتوها بكل الاتجاهات التي عرفت بها الطوائف السابقة، فعلوا ذلك في أغلب الأحيان

على أساس أوجه من الشبه الضعيف بين ما هو قائم من تلك الطوائف وما قد سبق، ومع ذلك فلدينا من أخبارهم شيء كثير يوشك أن يكون صدقه موضع اليقين الذي لا يعرف الشك، فالظاهر أن «الكثاريين» كانوا ثنائيين، وأنهم - كالغنوصيين - كانوا يعتبرون «يهوه» المذكور في «العهد القديم» كائناً خبيثاً، وأما الإله الحق فهو لا ينكشف إلا في «العهد الجديد»، وذهبوا إلى أن المادة شر بالضرورة وأمنوا بأن أرباب الفضيلة لا تُنشر أجسادهم يوم البعث، وأما أصحاب الشر، فسيعانون من تناسخ أرواحهم في أجساد حيوانية، وعلى هذا الأساس كانوا نباتيين يحرمون على أنفسهم أكل اللحم، بل أكل البيض والجبن واللبن، غير أنهم كانوا يأكلون السمك لأنهم يعتقدون أن الأسماك لا تتوالد بالتناسل الجنسي، وكانت العلاقة الجنسية بكل ضروبها كريهة لهم، وقال بعضهم إن الزواج نفسه شر من الزنا، لأنه مستمر ولا يتنافى مع الذوق العام، ومن الناحية الأخرى لم يروا ما يمنع الانتحار، وقبلوا «العهد الجديد» بحرفيته أكثر مما قبله الأرثوذكس أنفسهم بحرفيته، ولم يجيزوا لأنفسهم حلف الإيمان، وكانوا يديرون الخد الآخر (لمن يضربهم على خد)، ويسجل مضطهدوهم حالة رجل اتهم بالزندقة، فدافع عن نفسه بقوله إنه أكل اللحم وكذب وحلف يميناً وكان كاثوليكياً طيباً.

على المبادئ العنيفة بالنسبة لغيرها من مبادئ تلك الطائفة، كانت مقصورة على جماعة منهم شذوا عن سائر زملائهم في قداسة أنفسهم، وكانوا يعرفون باسم «الكاملين»، وأما الزملاء الآخرون فلهم أن يأكلوا اللحم بل أن يتزوجوا.

وإنه لما تمتع أن تتعقب هذه المبادئ إلى أصولها، فقد جاءت إلى إيطاليا وفرنسا عن طريق الصليبيين، من مذهب يدعى أصحابه «البوجوميليين» في بلغاريا، وحدث في سنة 1167، حين عقد «الكثاريون» مجتمعاً بالقرب من تولوز، أن حضر الاجتماع مندوبون بلغاريون، وأما هؤلاء «البوجوميليون» فهم بدورهم نتيجة اندماج مذهبين: مذهب «المانوية» ومذهب «البوالسة»، و«البوالسة» جماعة أرمنية رفضت تعميد الأطفال والتطهير قبل دخول الجنة، ودعاء القديسين والثالوث، وانتشروا قليلاً قليلاً في تراقيا، ومن ثم دخلوا أرض بلغاريا، وكان «البوالسة» أتباعاً لـ «مارسيون» (حوالي 150 ميلادية) الذي اعتبر تابعاً للقديس بولس، في نبذ العناصر اليهودية من العقيدة المسيحية، والذي كان كذلك على شيء من الشبه بالغنوصيين دون أن يكون واحداً منهم.

وسأعرض لوناً آخر من الزندقة مكتفياً بذلك، وهو زندقة «الوالدانيين» الذين كانوا أتباعاً لـ «بطرس والدو» المتحمس الديني الذي بدأ سنة 1170 «حملة دينية» في سبيل مراعاة الناس لشريعة المسيح، وقد تنازل عن كل متاعه للفقراء، وأنشأ جمعية تدعى «فقراء ليون» وهم الذين عاشوا حياة الفقر وحياة الفضيلة الصارمة، وقد ظفروا بادئ ذي بدء بموافقة البابا، لكنهم

أسرفوا بعض الإسراف في مهاجمتهم لدعارة رجال الكنيسة، فحكم عليهم «مجمع فيرونا» سنة 1184، فقررروا من فورهم أن كل رجل طيب في استطاعه أن يعظ وأن يبشر بتعاليم الكتاب المقدس، وعينوا لأنفسهم قساوسة، واستغنوا عن خدمات القساوسة الكاثوليك، وانتشروا حتى لمبارديا وبوهيميا حيث مهدوا الطريق لظهور «الحوسنيين»، ولما اضطهد الـ«أليجنسيون»، نالهم شيء من ذلك الاضطهاد، ففر كثير منهم إلى «بيدمونت» واضطهادهم في «بيدمونت» في عهد «ملتون» هو الذي أمده بموضوع مقطوعته الشعرية البائدة بقوله: «انتقم يا رباه للمذبوحين من أولئك الصالحين». ولا تزال هذه الطائفة باقية إلى يومنا هذا في الأجزاء النائية من وديان الألب وفي الولايات المتحدة.

فزعت «الكنيسة» لهذه الزندقة كلها، واتخذت إجراءات شديدة لقمعها، ورأى «إنوسنت الثالث» أن الزنادقة يستحقون الموت، لأنهم خائنون للمسيح، وهو الذي دعا ملك فرنسا أن يشن حملة دينية على الـ«أليجنسيين»، وقد تم فعلاً سنة 1209، إذ حمل عليهم حملة فيها من العنف ما لا يستسيغه عقل، وحدثت مذبحه مروعة بعد الاستيلاء على «كاركاسون» بصفة خاصة، وشغل الأساقفة أنفسهم بتطهير البلاد من الزنادقة، غير أن هذا الواجب قد أصبح يقتضي من العمل الكثير ما لا يستطيعه قوم لهم واجبات أخرى يؤدونها، لذلك أنشأ «جريجوري التاسع» سنة 1223 محاكم التفتيش ليضطهدوا بهذا الواجب نيابة عن الأساقفة، ولم يكن للمتهمين في محاكم التفتيش بعد سنة 1254 حق الاستعانة بمن يدافع عنهم، وإذا ما حكم على المتهم بالإثم صُودرت أملاكه، وبلغت المصادرة في فرنسا حد تاج الملك، وإذا ما ثبتت التهمة على المتهم، أسلموه إلى رجال السلطة العلمانية مشفوعاً بالدعاء له لعل حياته أن تنجو من الموت غير أن السلطة العلمانية إذا ما أمسكت عن إحراقه، تعرض رجالها أنفسهم إلى الوقوف أمام محكمة التفتيش التي لم تجعل غايتها محاكمة الزندقة بمعنى هذه الكلمة المألوف، بل جعلت همّها محاكمة السحرة والمشعوذين، وعيّنت محاكم التفتيش في إسبانيا باليهود المتسترين، وكان القائمون عليها غالباً من «الدومنيكان» و«الفرنسيسكان»، ولم تتسع دائرتها قط لتشمل اسكندنافيا أو إنجلترا، لكن الإنجليز كانوا على أتم استعداد لاستخدامها في قتل جان دارك، وقد أصابت هذه المحاكم على وجه الجملة نجاحاً، وطمست عند بداية نشأتها، زندقة الـ«أليجنسيين» طمساً تاماً.

تعرضت «الكنيسة» في بداية القرن الثالث عشر لخطر الثورة عليها، وكان ذلك الخطر عندئذ يوشك ألا يقل قوة عن نظيره في القرن السادس عشر، لكنها أنقذت منه، ويرجع إنقاذها إلى حد كبير جداً، إلى نشأة الطوائف المستحبة Mendicant orders، فلقد عمل «القديس فرنسيس» و«القديس دومنيك» لـ الأرثوذكسية أكثر مما عمله في سبيلها أقوى البابوات أنفسهم.

كان «القديس فرنسيس» الأسيسي (1181 أو 1182 - 1226) من أحب الرجال الذين شهدهم التاريخ إلى قلوب الناس، وكان من أسرة موسرة، ولم يكن في شبابه كارهاً للضروب المألوفة من ألوان المرح، ثم حدث له ذات يوم أن مر راكباً برجل أبرص، فاضطرم في نفسه دافع العطف فجأة، ونزل عن دابته وقبّل المريض، ولم يمض عليه بعد ذلك طويل وقت حتى اعتزم أن يتنازل عن كل أملاكه الدنيوية، وأن يكرس حياته للوعظ وأعمال البر، وغضب لذلك أبوه الذي كان من رجال الأعمال ذوي المكانة المحترمة، لكنه لم يستطع أن يثني ابنه عما اعتزم، وسرعان ما جمع حوله جماعة من الأتباع، نذروا جميعاً أن يعيشوا عيش الفقر المدقع، ونظرت «الكنيسة» بادئ الأمر إلى هذه الحركة نظرة فيها شيء من الريبة، لأنها أشبهت جمعية «فقراء ليون» شبيهاً شديداً جداً، حتى لقد اتهم بالزندقة المبشرون الأولون الذين أرسلهم «القديس فرنسيس» إلى الأماكن النائية، أنهم مارسوا حياة الفقر فعلاً، بدل أن يكتفوا (مثل رهبان الأديرة) بمجرد النذر الذي ما كان أحد ليفهمه بمعناه الحقيقي الجاد، بيد أن «إنوسنت الثالث» كان من الفطنة بحيث رأى لهذه الحركة قيمتها، لو أمكن حصرها في حدود الأرثوذكسية، حتى لقد اعترف سنة 1209 أو سنة 1210 بهذه الطائفة الجديدة، ومضى «جريجوري التاسع» - الذي كان صديقاً شخصياً للقديس فرنسيس - في تأييده، لكنه في الوقت نفسه كان يسن من القواعد ما تضيق له «القديس» نفسه بما فيها من حرارة التحمس واضطراب الدوافع، فأراد «فرنسيس» أن يفسّر التعهد بحياة الفقر، تفسيراً بأدق ما يكون معنى الفقر، ولذا عارض في أن يكون لأتباعه بيوت أو كنائس، فإنما هم قوم يستجدون خبزهم، ولا تكون لهم بيوت ياوون إليها إلا ما تهينهم لهم ضيافة عابرة عند رجل كريم يصادفونه، وسافر عام 1219 إلى الشرق وأخذ يبشّر بمبادئه في حضرة السلطان الذي أكرم وفادته، لكنه ظل محتفظاً بإسلامه، ولما عاد، وجد طائفة الفرنسيين قد أقامت لها داراً، فتألم لذلك ألماً شديداً، غير أن البابا أغراه أو ألزمه بالقبول، وبعد موته اعترف به «جريجوري» قديساً، لكنه خفف من قاعدته التي كان قد سنّها في موضوع الفقر.

كان لـ«فرنسيس» نظراء في قداسته، لكن الذي يجعله فريداً في نوعه بين سائر القديسين، هو شعوره بالسعادة شعوراً نابعاً من نفسه، وحبه للناس جميعاً، ومواهبه في نظم الشعر، وقد كانت طيبة نفسه في ما يبدو دائماً، كأنما هي طيبة لا تتطلب منه جهداً، كأنه لم يكن في عنصره من شوائب الشر ما يحتاج منه إلى مقاومة، أحب الكائنات الحية جميعاً، لا باعتباره مسيحياً وكفى، ولا باعتباره رجلاً يميل إلى الخير، بل أحب جميع الأحياء لأنه شاعر، فترنيمته التي نظمها قبيل موته، كان يمكن تقريباً أن يكون ناظمها هو «إخاتون» عابد الشمس، ونقول تقريباً، لأن للمسيحية أثراً في مادتها، ولو

أنه أثر لا يظهر إلا بالتحليل، وأحس بواجب نحو المصابين بالبرص من أجل أنفسهم، لا من أجل نفسه، فهو يختلف عن معظم القديسين المسيحيين الآخرين، في أنه كان يهتم بسعادة غيره أكثر من اهتمامه بخلاص نفسه، ولم يبد قط أي شعور بالتعالي على غيره، حتى بالنسبة إلى أقل الناس قيمة، أو إلى أكثر الناس شراً، وقال عنه «توما السلانوي» إنه كان بين القديسين أكثر من قديس، وبين الأثمين كان واحداً منهم.

لو كان «للشيطان» وجود، لهياً له مستقبل الطائفة الدينية التي أسسها «القديس فرنسيس» فرصة لا مثيل لها للتنفيس عما تضطرم به نفسه، وذلك أن الخلف الذي أعقب القديس مباشرة في رئاسة الطائفة هو «الأخ إلياس» الذي تقلب في النعيم، وأجاز الابتعاد عن الفقر ابتعاداً تاماً، وكان المهمة الرئيسية التي اضطلع بها «الفرنسيسكان» في السنوات التي تلت مباشرة موت مؤسس الطائفة، هي أن يجمعوا الأنصار المحاربين ليأخذوا بنصيب في الحروب المرة الدامية التي نشبت بين فريق «الجلبيين» (Guelfs) وفريق «الغيبليين» (Ghibellines)، وفي بلاد كثيرة كان أكثر زعماء محاكم التفتيش التي نشأت بعد موته بسبع سنوات، من طائفة الفرنسيسكان، ولقد لبثت أقلية صغيرة من أتباعه، تسمى «الروحانيين» متمسكة بتعاليمه الصحيحة، لكن عدداً كبيراً من هؤلاء كان مصيره الحرق عند محاكم التفتيش، لاتهمه بالزندقة، وكان مذهب هؤلاء، هو أنه لم يكن للمسيح ولا للرسول متاع يملكونه، فهم لم يملكوا حتى الثياب التي يرتدونها، فاتهم هذا الرأي منهم بالزندقة سنة 1323، بلسان «يوحنا الثاني والعشرين» فالنتيجة النهائية لحياة «القديس فرنسيس»، هي قيام طائفة أخرى تضاف إلى غيرها من الطوائف الغنية الفاسدة، وشد أزر الكنيسة في سلطانتها، وتمهيد الطريق لاضطهاد كل من امتاز بإخلاصه للأخلاق القويمة، أو لحرية الفكر، ولو تذكرنا أغراضه التي كان يهدف لها، وشخصيته الفاضلة، لاستحال علينا أن نتخيل نتيجة تكون فيها سخرية الدهر أكبر منها في هذه النتيجة.

وقصة «القديس دومنيك» أقل إمتاعاً بدرجة كبيرة من قصة «القديس فرنسيس»، فهو من كاستيليا، ويخلص - مثل «لويولا» - للأرثوذكسية إخلاصاً فيه هوس التعصب، وغايته الرئيسية هي محاربة الزندقة، فاصطنع الفقر وسيلة تؤدي به إلى هذه الغاية، ولقد شهد الحرب مع الـ«البيجنسيين» من أولها إلى آخرها، ولو أنه يُقال إنه أسف لبعض ما ارتكب فيها من شنيع الفظائع، وقد أنشئت «الطائفة الدومينيكية» سنة 1215، أنشأها «إنوسنت الثالث» فصادفت نجاحاً سريعاً، ولست أعرف في «القديس دومنيك» من آثار الخصائص البشرية إلا اعترافه لـ«جوردان السكسوني» بأنه كان يحب التحدث إلى الشابات من النساء، أكثر من التحدث إلى العجائز، لكن «الطائفة» قررت رسمياً سنة 1242 أنه لا بد من حذف هذه العبارة من ترجمة

حياة مؤسس الطائفة، التي كتبها «جوردان».

ولئن كان «الفرنسيسكان» قد أبدوا نشاطاً في أعمال محاكم التفتيش، فقد كان «الدومنيكان» أكثر منهم نشاطاً في ذلك، لكنهم مع ذلك قد أدوا خدمة جليلة للإنسانية بإخلاصهم للعلم، ولم يكن هذا جزءاً من خطة «دومنيك» لأنه قرر لرهبانه «ألا يحصلوا العلوم الدنيوية أو الفنون الحرة إلا بفتوى تجيز ذلك» غير أن هذه القاعدة لم تُراعَ سنة 1259، وبعدئذ بذل كل مجهود لتيسير الحياة العلمية «للدومنيكان»، فلم يكن العمل اليدوي جزءاً من واجباتهم، وقللت لهم ساعات العبادة لكي ينفسح لهم مجال الدراسة، ولقد أنفقوا جهدهم كله في التوفيق بين أرسطو والمسيح، وقام بهذه المهمة من هؤلاء «الدومنيكان» رجلان، هما «ألبرت الكبير» و«توما الأكويني»، على أحسن ما يمكن أن تؤدَّى، فكان لـ«توما الأكويني» من الوزن العلمي الساحق ما صرف «الدومنيكان» فيما بعد عن الإنتاج الفلسفي إلا قليلاً، وعلى الرغم من أن «فرنسيس» قد كره التحصيل العلمي أكثر مما كرهه «دومنيك» إلا أن الأسماء التي لمعت في الفترة التي جاءت بعد ذلك العهد مباشرة، كلها من «الفرنسيسكان»، «روجر بيكون» و«دنس سكوتس» و«وليم الأوكامي» فهؤلاء جميعاً من «الفرنسيسكان» وسنخصّص الفصول التالية لما أداه هؤلاء الرهبان للفلسفة من أبحاث.

الفصل الثالث عشر القديس توما الأكويني

يُعد «توما الأكويني» (وُلد 1225 أو 1226 ومات 1274) أعظم الفلاسفة الاسكولائيين جميعاً، وفلسفته تدرس في جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية التي تعلم الفلسفة، باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة، وكانت هذه هي القاعدة منذ أصدر «ليو الثالث عشر» أمره بذلك في عام 1879، وعلى ذلك فليست تقتصر أهمية «القديس توما» على الجانب التاريخي منه، لكنه إلى جانب ذلك ذو أثر حي، كأفلاطون وأرسطو وكانت وهيجل - بل إنه في الحقيقية أبلغ أثراً من الأخيرين، وهو في معظم الموضوعات يأخذ برأي أرسطو أخذاً أميناً، حتى لقد أصبح «الاستاجيري» (يعنى أرسطو) معدوداً بين الكاثوليك واحداً من «الآباء» أو يكاد، وبات في رأيهم أن نقده في أمور الفلسفة الخاصة يقرب جداً من الكفر في الدين⁽⁶⁰⁾، ولم يكن هذا يصدق دائماً، فالمعركة التي كانت قائمة للدفاع عن أرسطو في عهد «الأكويني» - في مقارنته بأفلاطون - كانت لم تنته بعد إلى نصر حاسم، وجاء «الأكويني» بنفوذه فظفر لأرسطو بالنصر الذي دام حتى عصر النهضة، وبعدئذ استعاد أفلاطون سيادته في رأي معظم الفلاسفة، إذ عرفه رجال النهضة أكثر مما عرفته العصور الوسطى، وكان مستطاعاً للإنسان في القرن السابع عشر أن يكون أرثوذكسياً وتابعاً من أتباع ديكرت في آن واحد، ودليل ذلك أن «مالبرانش» - مع أنه قسيس - لم يوجه إليه اللوم أبداً، أما في يومنا هذا فقد باتت هذه الحريات وأمثالها شيئاً مضى، فرجال الكنيسة الكاثوليكية لا بد لهم من قبول «القديس توما» إذا ما اشتغلوا بأمور الفلسفة، كان «القديس توما» ابناً لأمير أكوينا، الذي كان حصنه في مملكة نابولي على مقربة من «مونت كاسينو» حيث بدأ تعليم «هذا العالم الملائكي»، ولبت ستة أعوام في جامعة فردريك الثاني بنابولي، ثم التحق بفريق الدومنيكان، وسافر إلى كولونيا ليدرس على «ألبرت الكبير» الذي كان الأرسطي الأول بين فلاسفة ذلك العصر، وبعد فترة قضاها في كولونيا وباريس عاد إلى إيطاليا سنة 1259، وهناك أنفق بقية حياته ما عدا ثلاثة أعوام تقع بين 1269 و1272، كان خلالها في باريس، حيث اشتبك «الدومنيكان» مع أولي الأمر في الجامعة، بسبب اعتناقهم (اعتناق الدومنيكان) لمذهب أرسطو في الفلسفة، واتهموا باتصالهم

الودي مع أنصار ابن رشد، اتصالاً يخرج بهم عن حظيرة الدين السليم، وكان هؤلاء الأنصار يكونون حزباً قوياً في الجامعة، وكان أنصار ابن رشد يذهبون - على أساس شرحهم لأرسطو - إلى أن النفس ليست خالدة بمقدار ما هي متفردة في أفراد، إذ الخلود خاص بالعقل وحده، والعقل لا يشخص في أفراد، وهو شيء واحد بعينه مهما تعددت الكائنات العاقلة واختلفت، فلما وجهت أنظارهم بقوة إلى أن هذا المذهب منافٍ للعقيدة الكاثوليكية، التمسوا سبيلاً للنجاة في خدعة «الحقيقة المزدوجة»: فجانب قائم على العقل في الفلسفة، وآخر قائم على الوحي في اللاهوت، فكان ذلك كله سبباً في تلويث اسم أرسطو، فأخذ «القديس توما» على نفسه وهو في باريس، أن يزيل هذا الأذى الذي نتج عن الإسراف في متابعة التعاليم العربية، وأصاب في ذلك نجاحاً فريداً.

كان «الأكويني» - على خلاف أسلافه - ذا علم حقيقي كامل بأرسطو، فقد أمده صديقه «وليم الموريكي» بترجمات من اليونانية، وكتب هو نفسه تعليقات على ما قرأ، فألى عهده، لبثت آراء الناس في أرسطو مهوَّشة بسبب الإضافات «الأفلاطونية الجديدة» التي زيدت عليها، لكنه اتبع أرسطو الحقيقي، وكره الأفلاطونية، حتى في صورتها التي تبدت بها عند «أوغسطين»، ونجح في إقناع «الكنيسة» بأن فلسفة أرسطو أفضل من فلسفة أفلاطون في أن تكون أساساً لفلسفة مسيحية، وأن المسلمين مع أنصار ابن رشد من المسيحيين قد أخطأوا شرح أرسطو، ورأى الشخصى هو أن كتاب «النفس» (لأرسطو) يؤدي أداءً طبيعياً إلى وجهة النظر التي أخذ بها ابن رشد أكثر جداً مما يؤدي إلى وجهة النظر التي أخذ بها «الأكويني»، لكن «الكنيسة» قد رأت غير هذا منذ «القديس توما» وأود أن أضيف إلى ذلك أن آراء أرسطو في معظم مسائل المنطق والفلسفة لم تكن هي القول الفصل، وقد قام البرهان على أنها باطلة إلى حد كبير، وهذا الرأي أيضاً لا يسمح بالأخذ به لأي فيلسوف أو معلم للفلسفة من الكاثوليك.

لقد قام القديس توما بكتابة أهم كتبه - «الحجة على الكافرين Summa contra Gentiles» - خلال الأعوام التي تقع بين 1259 - 1264، وغايته البرهنة على صدق الديانة المسيحية بحج يتوجه بها إلى قارئ يفرض فيه أنه لا يؤمن بالمسيحية قبل قراءته لكتابه هذا، ولنا أن نستنتج أن القارئ الذي تخيله الكاتب، هو في الغالب رجل تبخر في فلسفة العرب، وكتب كتاباً ثانياً - «الحجة اللاهوتية Summa Theologiae» - يكاد يبلغ من الأهمية مبلغ الكتاب الأول، لكنه أقل إثارة لاهتمامنا نحن بعض الشيء، لأنه أقل من الكتاب الأول تصميماً على استخدام حجج لا تفرض إيماناً بالمسيحية سابقاً لقراءته.

وفي ما يلي خلاصة لكتاب «الحجة على الكافرين Summa contra Gentiles»، ونبحث أولاً في المقصود من كلمة «حكمة»، فقد يكون الرجل حكيماً في

ناحية معينة من نواحي الحياة، كبناء المنازل، وذلك يتضمن معرفته الوسيلة المؤدية إلى غاية معينة، غير أن الغايات الجزئية كلها منطوية تحت الغاية التي يرمي إليها الكون بأسره، والحكمة - بمعناها المطلق - إنما تُعنى بغاية الكون، وغاية الكون هي صالح العقل، أعني الحقيقة، فمتابعة الحكمة بهذا المعنى، هي أكمل ما يشتغل به الإنسان وأعظمه وأنفعه وأمتعته، وبرهان ذلك كله مستند إلى ما يقوله «الفيلسوف»، أعني أرسطو.

(يقول) إن غايتي هي أن أقرّر الحقيقة التي تأخذ بها «العقيدة الكاثوليكية» لكنني ها هنا مضطر إلى الرجوع إلى العقل الطبيعي، ما دام الكافرون لا يؤمنون بصدق الكتاب المقدس، على العقل الطبيعي أداة ناقصة في ما يختص بالله، ففي مقدوره أن يبرهن على بعض جوانب العقيدة دون بعضها الآخر، في مقدوره أن يثبت وجود الله وخلود الروح، لكنه لا يستطيع أن يثبت «الثالوث» ولا «التجسيد» ولا «يوم الحساب»، فكل ما يمكن البرهنة عليه هو - إلى هذا الحد - متفق مع العقيدة المسيحية، وليس في الوحي ما يُضاد العقل، ولكن لا بد من فصل أجزاء العقيدة التي يمكن البرهنة عليها بالعقل، عن أجزائها التي لا يمكن البرهنة عليها مثل هذا البرهان العقلي، وبناء على ذلك ترى الثلاثة الأجزاء الأولى من كتاب «الحجة» لا ترجع إلى سند من الوحي - والكتاب كله مؤلف من أربعة أجزاء - فهو لا يذكر الوحي في تلك الأجزاء الثلاثة الأولى إلا لكي يبين أنه متفق مع النتائج التي وصل إليها بالبرهان العقلي، ولست تجده يعالج موضوعات لا يمكن معرفتها بغير طريق الوحي، إلا في الكتاب الرابع.

والخطوة الأولى هي أن يبرهن على وجود الله، فبعض الناس من رأيه ألا ضرورة لذلك، ما دام وجود الله (في رأيهم) واضحاً بذاته، ولو كنا نعلم جوهر الله، لكان زعمهم هذا صحيحاً، لأنه (كما سيدل البرهان فيما بعد) لا فرق - في الله - بين الجوهر والوجود الفعلي، لكننا لا نعرف جوهر الله إلا معرفة جد ناقصة، فأصحاب الحكمة من الناس يعرفونه أكثر مما يعرفه الجاهلون، والملائكة تعرف عن جوهر الله أكثر من هؤلاء وأولئك، لكن كائناً واحداً لا يعلم من جوهر الله العلم الذي يكفيهِ لاستنتاج وجود الله من جوهره، وعلى هذا الأساس فالبرهان الوجودي مرفوض.

ومن المهم أن نذكر هنا أن الحقائق الدينية التي يمكن البرهنة عليها، يمكن العلم بها كذلك عن طريق الإيمان، ولئن كانت البراهين عسيرة، لا يفهمها إلا العلماء وحدهم، فالإيمان ضروري كذلك للجاهلين وللصغار، ولأولئك الذين تصرفهم شواغل الحياة عن دراسة الفلسفة، ففي الوحي الكفاية لهؤلاء جميعاً.

وبعض الناس من رأيه أن الله يستحيل معرفته إلا بالإيمان وحده، وحجتهم في ذلك هي أنه إذا كانت مبادئ البرهان تأتي عن طريق الخبرة المستمدة

من الحواس - كما ورد في كتاب «التحليلات الثانية» (لأرسطو) - فإن كل ما يسمو علي مجال الحواس، تستحيل البرهنة عليه، وهذا قول باطل، وحتى لو كان صواباً، لكانت معرفة الله ممكنة من آثاره التي تدركها الحواس.

إن البرهان على وجود الله - كما جاء عند أرسطو - قائم على حجة المحرّك الذي لا يتحرّك⁽⁶¹⁾، فهناك أشياء تتحرّك بغيرها فقط، وأشياء أخرى تحرّك غيرها وتتحرّك بغيرها معاً، وكل ما يتحرّك يحركه شيء سواه، ولما كان التسلسل اللانهائي مستحيلاً، فلا بد أن نصل عند نقطة ما إلى شيء يحرك الأشياء الأخرى دون أن يتحرّك هو، وهذا المحرّك الذي لا يتحرّك هو الله، وربما اعترض معترض على ذلك بقوله إن هذه الحجة تتضمن أزلية الحركة، وهو ما يرفضه الكاثوليك، لكن الاعتراض باطل، فالبرهان صادق على أساس الفرض بأن الحركة أزلية، على أن الفرض المصاد لذلك لا يؤدي إلا إلى تقوية الحجة، إذ يقتضي هذا الفرض المصاد أن تكون هنالك بداية، وإذا فيكون هناك «علة أولى».

وفي «الحجة اللاهوتية Summa Theologiae» خمسة براهين على وجود الله، أولها برهان المحرّك الذي لا يتحرّك، كما أسلفناه، والثاني برهان «العلة الأولى» الذي يرتكز هو الآخر على استحالة التسلسل اللانهائي، والثالث هو وجوب أن يكون هنالك مصدر أخير لكل الضرورات، وهذا البرهان شديد الشبه بالبرهان الثاني، والرابع هو أننا نرى كمالات كثيرة في الكون، وأن هذا الكمالات لا بد أن تصدر كلها من شيء تام الكمال، والخامس أننا نجد حتى الأشياء التي لا حياة فيها، تؤدي أغراضاً معينة، ولا بد أن تكون هذه الأغراض المتحققة بها، غاية كائن سواها خارج عنها، لأن الكائنات الحية وحدها هي التي يمكن أن تنطوي على غاية في دخيلة نفسها.

ونعود إلى كتاب «الحجة على الكافرين»، فأما وقد أقمنا البرهان على وجود الله، ففي مستطاعنا الآن أن نقول عنه أشياء كثيرة، لكنها جميعاً بالسلب، منظوراً إليها من وجهة نظر معينة، وذلك لأن طبيعة الله لا يمكن معرفتها لنا إلا عن طريق الصفات التي ليست تصف طبيعته، فالله أزلي ما دام غير متحرّك، وهو غير متبدّل، ما دام لا يحتوي على عنصر قابل (ضد فاعل) موجود بالقوة (لا بالفعل)، ولقد «هرف» داود الدنانتي (وهو مادي موحد للوجود في أوائل القرن الثالث عشر)، إذ قال إن الله والمادة الأولى سواء، وهذا هراء، لأن المادة الأولى قابلية خالصة، مع أن الله فاعلية خالصة، وليس في الله تركيب من عناصر، ولذا فليس هو بالجسم، لأن للأجسام أجزاء.

والله هو جوهر نفسه، لأنه إذا لم يكن كذلك، لما كان كائناً بسيطاً، بل كائن مركب من جوهر ووجود (وهذه النقطة مهمة)، ففي الله لا فرق بين جوهر ووجود، وليس في الله حوادث عارضة، ويستحيل أن تتجزأ أجزاءه بفروق جوهرية، وهو لا يقع تحت جنس من الأجناس، ولذا استحال تعريفه، لكنه لا

ينقصه كمال أي جنس من الأجناس فالأشياء تشبه الله من بعض نواحيها، ولا تشبهه من بعض نواحيها الأخرى، ولأن يُقال إن الأشياء تشبه الله، أنسب من أن يُقال إن الله يشبه الأشياء.

والله خير، وهو عبارة عن خير نفسه، فهو الخير في كل ما يوصف بالخير، وهو عاقل، وأفعاله العقلية هي نفسها جوهره، فهو يعقل بجوهره، وهو يعلم نفسه علماً كاملاً (لنذكر أن يوحنا الاسكتلندي رأى رأياً غير هذا).

وعلى الرغم من أن العقل الإلهي لا تركيب فيه، فالله يعقل أشياء كثيرة، وقد يبدو ذلك إشكالاً عسيراً، لكن حل الإشكال هو أن الأشياء التي يعقلها ليس لها فيه وجود متميز، ولا هي كائنة بذاتها كما ظن أفلاطون، لأن صور الأشياء الطبيعية لا يمكن وجودها ولا تصورها بالعقل وهي مستقلة عن المادة، ومع ذلك فلا بد لله أن يعقل الصور قبل الخلق (ليخلق الأشياء على غرارها)، وحل هذه المشكلة هو كما يأتي: «إن فكرة العقل الإلهي، الذي به يعقل الله نفسه هي نفسها فكرة «كلمة» الله، وهي ليست فقط صورة الله وهو معقول، بل هي كذلك صورة لكل الأشياء التي يكون الجوهر الإلهي شبيهاً بها، وبناء على ذلك ففي إمكان الله أن يتصوّر بعقله أشياء كثيرة، وذلك بكونه يتصوّر نوعاً واحداً معقولاً، وهو الجوهر الإلهي، وبكونه كذلك يعزم عزمة واحدة معقولة، وهي «الكلمة» الإلهية⁽⁶²⁾، إن كل صورة كائن كامل بمقدار ما هي شيء إيجابي، والعقل الإلهي يشمل في جوهره ما يناسب كل شيء على حدة، وذلك بكونه يفهم أين يشبهه ذلك الشيء وأين لا يشبهه، مثال ذلك أن الحياة - لا المعرفة - هي جوهر النبات، وإذا فالنبات يشبه الله في أن له معرفة، لكنه لا يشبهه في كونه لا عقل له، وهكذا يختلف المخلوق عن الله دائماً في جانب سلبي.

إن الله يعقل الأشياء كلها في لحظة بعينها، وليست معرفته تقوم على ترابط المعاني، كلا ولا هي تنتقل من فكرة إلى فكرة، أو تلحق الحجة بالحجة، فالله هو الحقيقة نفسها (ولا بد من فهم هذه العبارة بمعناها الحرفي).

وتنتقل الآن إلى مشكلة أتعبت أفلاطون وأرسطو معاً، وهي: هل يمكن لله أن يعرف الأشياء الجزئية، أم هل يقتصر علمه على الكلّيات والحقائق العامة؟ لأن المسيحي يؤمن بإشراف الله على خلقه، ومع ذلك فهناك حجج لها وزنها ضد هذا الرأي، يسوق منها «القديس توما» سبعاً، ثم يأخذ في تفنيدها، والحجج السبع هي ما يلي: 1 - لما كانت الجزئية معناها تفرد في المادة للجزئيات، استحال على أي شيء لا مادي أن يعرفها.

2 - الجزئيات لا تتصف دائماً بالوجود الفعلي، وهي لا يمكن معرفتها حين لا تكون موجودة وجوداً فعلياً، وعلى ذلك فتستحيل معرفتها لكائن غير متغيّر.

3 - الجزئيات عرضية لا ضرورية، وعلى ذلك فيستحيل أن تكون ثمة عنها معرفة يقينية إلا وهي موجودة.

- 4 - بعض الجزئيات ترجع إلى الإرادة، والإرادة لا يعرفها إلا الشخص المريد.
- 5 - الجزئيات لا نهائية في عددها، واللا نهائي - باعتباره لا نهائياً - غير معلوم.
- 6 - الجزئيات أحقر من أن تستوقف انتباه الله.
- 7 - في بعض الجزئيات شر، ويستحيل على الله أن يعرف الشر.

ويرد «الأكويني» بقوله إن الله يعرف الجزئيات باعتباره سبباً لها، وهو يعرف الأشياء التي ليست موجودة وجوداً فعلياً، كما يعرف الصانع الشيء المصنوع قبل أن يتم صناعته، وهو يعرف الأشياء العرضية التي ستقع في المستقبل، لأنه يرى كل شيء في الزمان كأنه واقع في الوقت الحاضر، وذلك لأنه هو نفسه خارج عن حدود الزمان، وهو يعرف ما يدور في عقولنا وما تعتر به إرادتنا، ويعرف الأشياء التي لا نهاية لعددها، على الرغم من أن ذلك فوق مقدورنا نحن البشر، وهو يعرف الأشياء التوافق، لأنه ليس ثمة شيء تافه من كل نواحيه، إذ إن لكل شيء جانباً شريفاً، وإلا فلو كان الأمر غير ذلك لما عرف الله غير نفسه، وفضلاً عن ذلك فإن نظام الكون غاية في السمو، وتستحيل معرفة هذا النظام بغير معرفة كل شيء حتى التوافق، وأخيراً فإن الله يعلم الأشياء الشريرة، لأن معرفة أي شيء مما يتصف بالخير، تتضمن معرفة ضده وهو الشر.

إن لله «إرادة»، و«إرادته» هي جوهره، والموضوع الذي تنصب عليه تلك الإرادة هو الجوهر الإلهي، وحين تتصل إرادة الله بذاته، فكأنما هو قد أراد سائر الأشياء كذلك، لأن الله هو غاية كل شيء، وهو يريد حتى الأشياء التي لم توجد بعد، هو يريد وجود ذاته وخيريه ذاته، أما سائر الأشياء - فعلى الرغم من أنه يريدتها - إلا أنه لا يريدتها بالضرورة، ولله إرادة حرة، ويمكن أن نجد المبرر العقلي لكل إرادة يريدتها، دون أن يكون هنالك سبب يستلزم حدوث تلك الإرادة، وهو لا يريد أشياء مستحيلة في ذاتها، مثال ذلك، أنه يستحيل أن يجعل التناقض صادقاً، ولم يكن «القديس توما» موفقاً كل التوفيق في المثل الذي يسوقه لشيء يجاوز حدود القوة الإلهية نفسها، لأنه يقول إن الله لم يكن ليستطيع أن يجعل من الإنسان حماراً.

وفي الله نشوة وغبطة وحب، لكن الله لا يكره شيئاً، وهو يتصف بالفضائل التأملية والفضائل العملية معاً، وهو سعيد، وهو هو سعادة ذاته نفسها.

وننتقل الآن (في الجزء الثاني) إلى النظر في الكائنات المخلوقة، وهو مفيد في نبذ الأخطاء التي تشوب التفكير في الله، فالله قد خلق العالم من العدم، وذلك على خلاف ما ذهب إليه الأقدمون، والمؤلف هنا يستأنف موضوع الأشياء التي يستحيل على الله فعلها، فيستحيل عليه أن يكون جسماً، أو أن يغير نفسه، ويستحيل عليه أن يخفق، وأن يلحقه التعب، وأن ينسى، وأن يندم، وأن يغضب، وأن يحزن، ويستحيل عليه أن يجعل إنساناً بغير روح، أو أن يجعل زوايا المثلث لا تساوي قائمتين، إنه يستحيل أن ينسخ الماضي، وأن

يرتكب الآثام، وأن يخلق إليها آخر، أو أن يجعل من نفسه كائناً غير موجود. والجزء الثاني يدور أساساً حول البحث في روح الإنسان، فكل العناصر العقلية لا مادية ولا يطرأ عليها الفساد، وليس للملائكة أجساد، أما في البشر فالروح متحدة في الجسد، والروح هي صورة الجسد كما يقول أرسطو، وليس في الإنسان ثلاثة أرواح بل روح واحدة، والروح كلها موجودة وجوداً كاملاً في أي جزء من أجزاء البدن، وأرواح الحيوان - على خلاف روح الإنسان - ليست خالدة، والعقل جزء من روح كل فرد من الناس، وليس العقل - كما ذهب ابن رشد - عقلاً واحداً على اختلاف الأفراد الذين يحل فيهم، والروح لا تنتقل مع الجراثيم المنوية، بل تخلق روح جديدة لكل إنسان جديد، نعم إن ذلك ينطوي على إشكال، وهو: حين يُولد إنسان من لقاء رجل وامرأة لقاء بغير زواج، فإن الله قد يبدو كأنما كان شريكاً في عملية السفاح، لكن هذا الاعتراض اعتراض ظاهري فقط (هنالك اعتراض خطير أقلق القديس أوغسطين، وأعنى به الاعتراض الخاص بانتقال الخطيئة الأولى، ذلك أن الروح هي التي تقترب الخطيئة، وإذا كانت الروح لا تنتقل في التناسل، بل تخلق روحاً جديدة لكل إنسان جديد، فكيف يمكن لروح خلقت خلقاً جديداً أن ترث خطيئة آدم؟ والأكويني لا يناقش هذه المشكلة).

وهو يناقش مشكلة الكليات حين يتعرّض للبحث في العقل، ويتخذ «القديس توما» في مشكلة الكليات الموقف نفسه الذي وقفه أرسطو، وهو أن الكليات لا وجود لها خارج الروح، لكن العقل حين يعقل الكليات، فهو يعقل أشياء موجودة خارج الروح.

ويُعنى الجزء الثالث قبل كل شيء بالمسائل الأخلاقية، فالشر غير مقصود، وليس هو بالجوهر، وله علة عرضية هي الخير، والأشياء كلها تميل إلى التشبه بالله الذي هو غاية كل شيء، وليست السعادة البشرية متوقفة على لذائذ الجسد والجاه والمجد والثروة والسلطان الدنيوي، أو على خيرات البدن، كلا ولا تكون الحواس مقراً لها، إن السعادة الأخيرة للإنسان لا تتألف من أفعال تتمثل فيها الفضيلة الأخلاقية، لأن هذه الأفعال وسائل، وإنما تتألف تلك السعادة من التأمل في الله، على أن العلم بالله كما هو حاصل للكثرة الغالبة من الناس، لا يكفي، ولا يكفي كذلك أن تعلم به علماً قائماً على البرهان العقلي، بل لا يكفي أن تعلم به علماً صادراً عن الإيمان، فنحن في هذه الحياة لا نستطيع أن نرى الله في جوهره، ولا أن نظفر بالسعادة الأخيرة، أما في الآخرة فسنراه وجهاً لوجه (وهو يحذرنا من فهم هذه العبارة بمعناها الحرفي، لأن الله ليس له وجه)، ولن يحدث ذلك بفضل قوانا الطبيعية، بل بفضل ضوء إلهي، وحتى عندئذ لن يُتاح لنا أن نراه كاملاً، وبرؤية الله نصبح مشاركين في الحياة الأبدية، أعني في الحياة التي لا تقع في حدود الزمان. وليست «الحكمة الإلهية» بالمتناقضة مع وجود الشر، أو الوجود العرضي

للأشياء - أو الإرادة الحرة - أو المصادفة أو الحظ، فالشر يأتي نتيجة لعلل ثانية، كما يحدث في حالة الفنان الماهر ومعه أدوات رديئة.

وليست الملائكة كلها سواء، فبينها درجات، وكل ملك هو فريد نوعه، لأنه ما دامت الملائكة بغير أجساد، فيستحيل أن يتميز بعضها عن بعض إلا بالفروق النوعية، لا بمجرد اختلاف الوضع في المكان.

ولا بد من نبذ التنجيم للأسباب المألوفة، وإذا سئلنا السؤال الآتي: «هل هناك فعل للقدر؟». أجاب الأكويني بأنه يجوز لنا أن نسمي بكلمة «القدر» ذلك النظام الذي فرضته الحكمة الإلهية، على أنه يحسن بنا ألا نفعل ذلك، لأن «القدر» كلمة وثنية، وهذا يؤدي بنا إلى المناقشة التي يقول فيها إن الدعاء نافع، على الرغم من أن «الله الحكيم» لا يجوز عليه التغير (وقد أخفقت في تتبع هذه المناقشة)، والله يفعل المعجزات أحياناً، لكن ذلك ليس في مستطاع أحد سواه، ومع ذلك فالسحر مستطاع بمعونة الشياطين، وليست أفعال السحر بالمعجزات بالمعنى الصحيح، ولا هي تتم بمعونة النجوم.

ويطالبنا «القانون الإلهي» بحب الله، وأن نحب كذلك جارنا، بدرجة أقل، وهو ينهى عن الزنا، لأن الوالد لا بد أن يقيم مع الوالدة أثناء تربية الأبناء، ويحرم تحديد النسل، لأنه منافٍ للطبيعة، على أنه لا يحرم على هذا الأساس نفسه أن يقضي الإنسان حياته بغير اتصال جنسي، وينبغي للزواج ألا يكون قابلاً للانفصال، لأن الوالد مطلوب لتربية الصغار إذ هو أعقل من الأم، وهو أيضاً أقوى منها جسداً إذا ما اقتضت الحال عقوبة الأطفال، وليس كل اتصال جسدي مشوباً بالخطيئة، لأنه طبيعي، لكنك إذا ما ظننت أن حالة الزواج لها الخيرية نفسها التي لحالة العفة عن الاتصال الجنسي، وقعت في زندقة «جوفنيان»، ولا بد أن يكون الزواج بزوجة واحدة فقط، بغير استثناء للقاعدة، لأن تعدد الزوجات محف بالنساء، وتعدد الأزواج للزوجة الواحدة يجعل الأبوة مشكوكاً فيها، ويحرم الزواج بين الأقرباء، لأنه يسبب تعقيداً في الحياة العائلية، وهو يسوق حجة غريبة ضد زواج الأخ بأخته، وهي أنه أضيف حب الزوج لزوجته إلى حب الأخ لأخته، اشتدت الجاذبية بين الرجل والمرأة إلى درجة تكثر من الاتصال الجنسي بينهما بغير موجب.

ومما تجدر ملاحظته أن هذه الحجج كلها التي يسوقها عن الأخلاق الجنسية، إنما ينظر فيها إلى اعتبارات عقلية خالصة، لا إلى أوامر ونواهٍ سماوية، فها هنا ترى «الأكويني» - كما تراه خلال الأجزاء الثلاثة الأولى كلها - مغتبطاً في ختام نقاش يسوق فيه الأدلة العقلية، إذ هو يقتبس نصوصاً تبين أن العقل قد انتهى به إلى نتيجة تلائم ما جاء به الكتاب المقدس، لكنه لا يستند إلى الكتاب المقدس إلا بعد بلوغه النتيجة التي أراد بلوغها بالتدليل العقلي.

وهناك مناقشة غاية في الحيوية وجديرة بكل اهتمام، عن الفقر الإرادي، وهي مناقشة تنتهي في ختامها - كما يتوقع لها القارئ - إلى نتيجة تتفق مع

مبادئ الطوائف المستجدية، وهو في هذه المناقشة يذكر الاعتراضات بقوة وواقعية بحيث يظهرها كما قد سمعها هو فعلاً على ألسنة رجال الأكليروس العلمانيين.

وينتقل بعدئذ إلى الخطيئة، والقضاء المكتوب، والاصطفاء، وهنا ترى آراءه هي نفسها آراء «أوغسطين» على وجه التقريب، فالخطيئة الخلقية تضيع على مقترفها خاتمة الأخيرة إلى أبد الأبد، ولذا يحق عليه العذاب الأبدي، ويستحيل على إنسان أن ينجو من الخطيئة إلا برحمة من الله، ومع ذلك فاللائمة واقعة على المخطئ إذ لم يرتد عن خطيئته، فالإنسان بحاجة إلى رحمة الله، حتى يتمكن من المضي في الخير، لكن أحداً لا يستحق المعونة الإلهية، وليس الله هو سبب اقتراف الخطأ، لكنه يترك بعض الناس في خطيئتهم وينقذ بعضهم الآخر منها، وأما عن القضاء المكتوب، فالظاهر أن «القديس توما» يرى رأي «القديس أوغسطين» بأنه ليس في وسعنا أن نعلل لماذا يختار بعض الناس للجنة، بينما يترك بعضهم الآخر على إثمهم ويذهبون إلى جهنم، وهو يرى كذلك استحالة أن يدخل إنسان الجنة بغير تعמיד، وليس هذا من الحقائق التي يمكن البرهنة عليها بالعقل المجرد الذي لا يستند إلى وحي، وقد نزل به الوحي في إنجيل يوحنا، الإصحاح الثالث رقم 5 (63).

والكتاب الرابع يبحث في «الثالوث» و«التجسيد» وسيادة البابا والطقوس المقدسة وبعث الجسد، وهو يوجّهه أولاً إلى رجال اللاهوت قبل أن يوجهه إلى الفلاسفة، ولذا سأتناوله في إيجاز.

هنالك ثلاث طرق لمعرفة الله: بالعقل، وبالوحي، وبالإدراك المباشرة للأشياء التي سبقت معرفتها بالوحي وحده، على أنه لا يكاد يقول شيئاً إطلاقاً عن الطريقة الثالثة، ولو كان الكاتب ممن يميلون إلى التصرف، لقال في هذه الطريقة الثالثة من أي من الطريقتين الآخرين، لكن مزاج «الأكويني» قياسي أكثر منه تصوفياً.

وهو يتوجّه باللائمة إلى «الكنيسة اليونانية» لإنكارها الموكب المزدوج الخاص «بالروح القدس» وسيادة البابا، وهو يلفت أنظارنا إلى أنه على الرغم من أن المسيح ابن الروح القدس، إلا أننا لا يجوز أن نفترض بأنه ابن الروح القدس بنوة جسدية.

والطقوس المقدسة تكون مقبولة حتى لو قام بها قساوسة أشرار، وقد كانت لهذه النقطة أهمية في تعاليم «الكنيسة» ذلك لأن عدداً كبيراً جداً من القساوسة كانوا يحيون في خطيئة خلقية، وخشي الأتقياء من الناس ألا يكون في استطاع أمثال أولئك القساوسة أن يقوموا بالطقوس المقدسة، ولو كان ذلك كذلك لأصبح الأمر عجباً، إذ أنه في هذه الحالة ما كان أحد ليعلم إن كان زواجه صحيحاً، أو إن كان غفران ذنبه مقبولاً، وقد أدى هذا الخوف إلى زندقة وانقسام، لأن أصحاب العقول المترمته في أمور الدين راحوا يلتمسون إقامة

كهنوت مستقل يتَّصف بالفضيلة التي لا تشوبها شائبة، وعندئذ اضطرت «الكنيسة» إزاء ذلك إلى التأكيد بشدة قوية بأن الخطيئة التي يقترفها القسيس لا تحول بينه وبين أداء مهامه الدينية.

ومن الموضوعات التي ناقشها أخيراً، موضوع بعث الجسد، فترى «الأكويني» هنا - كما هي الحال في مواضع أخرى - يعرض في أمانه تامة كل الحجج التي قيلت اعتراضاً على ما تأخذ به الأرثوذكسية، ومن هذه الحجج حجة تثير مشكلات عظيمة للوهلة الأولى، فسأل «القديس» قائلاً: ماذا يحدث لرجل لم يأكل طول حياته إلا لحماً بشرياً ولا أكل أبواه إلا لحماً بشرياً كذلك، فمن الظلم الظاهر لضحايا مثل هذا الرجل، أن يحرموا أجسادهم يوم الحساب، نتيجة لشرايته، ومع ذلك، فلو بعثنا أجسادهم فماذا يبقى منه ليكون جسده هو، وإنه ليسعدني أن هذه المشكلة التي قد تظهر للوهلة الأولى مستحيلة الحل، قد حلت حلاً موفقاً، إذ بيّن «القديس» أن ذاتية الجسد ليست متوقّفة على بقاء الذرات المادية نفسها التي تكونه، فإنه يحدث خلال الحياة أن يتعرّض الجسد للتغير الدائم في مادته التي تكوّنه، بسبب عمليات الأكل والهضم، فأكل اللحم البشري إذاً قد يتلقّى جسده نفسه يوم البعث، حتى ولو لم يكن ذلك الجسد مؤلفاً من المادة نفسها التي كانت تكوّن جسده حين جاءه الموت، ويحسن بنا أن نختم الخلاصة التي أوردناها لكتاب «الحجة على الكافرين» بهذه الفكرة التي تبعث الطمأنينة في النفوس.

تتفق فلسفة «الأكويني» في خطوطها العامة، مع فلسفة أرسطو، وسيقبلها قارئها أو يرفضها، بالدرجة نفسها التي يقبل بها أو يرفض فلسفة «الأستاجيري» (أرسطو)، وإنما تبدو أصالة «الأكويني» في اصطناعه أرسطو سنداً للمذاهب المسيحية، دون أن يغيّر منها إلا الحد الأدنى، وقد اعتبره الناس في عصره مجدّداً، جريئاً، حتى لقد استنكرت جامعتا باريس وأكسفورد كثيراً من آرائه بعد موته، ولئن كان يستوقف النظر بأصالته، فهو أكثر استلفاتاً للنظر بقدرته على التنسيق بين الآراء، فحتى لو كانت آرائه كلها خاطئة، فلا يزال كتاب «الحجة على الكافرين» بناءً عقلياً رائعاً، وهو حين يهتم بتفنيد مذهب، يسوقه أولاً، وكثيراً ما يعرضه بقوة عظيمة، محاولاً في كل الحالات تقريباً أن يكون عادلاً، وإنه لما يدعو إلى الإعجاب، تلك الدقة وذلك الوضوح اللذين استطاع بهما أن يفرق بين الحجج المستمدة من العقل، والحجج المستمدة من الوحي، وهو يعرف أرسطو حق المعرفة، ويفهمه فهماً تاماً، وذلك قول لا تستطيع أن تقوله عن أي فيلسوف قبله من الفلاسفة الكاثوليك. ومع ذلك فلا تكاد هذه الحسنات تكفي مبرراً لذيوع شهرته كل هذا الذبوع العظيم، فاستناده إلى العقل لا يتصف بالإخلاص - من بعض الوجوه - ما دامت النتيجة التي ينوي انتزاعها محددة قبل البدء في البحث، خذ مثلاً لذلك استحالة الانفصال بين الزوجين، فهو يؤيد هذا الرأي بقوله إن الوالد مفيد في

تربية الأبناء: (أ) لأنه أعدل من الأم. (ب) ولأنه أقوى منها جسدياً، ولذا فهو أقدر منها على توقيع العقاب البدني. وفي وسع المربي الحديث أن يرد عليه قائلاً: (أ) إنه ليس ثمة مبرر واحد لافتراض أن الرجال بصفة عامة أعدل من النساء. (ب) وإن نوع العقاب الذي يتطلب قوة بدنية كبيرة ليس مستحباً في التربية. وربما يمضي المربي الحديث، فيقول إن الآباء في العالم الحديث، لا يكادون يأخذون بأي قسط في تربية الأبناء، لكنك لن تجد أحداً من أشياع «القديس توما» يقلع عن إيمانه بوحداية الزوجة طول الحياة، حتى إذا تبين له ما أوردناه من حجة، ذلك لأن الأسس الحقيقية التي يقيم عليها إيمانه ليست هي الأسس العقلية المزعومة.

أو حُذِّ الحُجج التي يدَّعي أنه يبرهن بها على وجود الله، فكلها - ما عدا الحجة التي يقيمها على غائية الكائنات غير الحية - معتمدة على زعم استحالة ألا تكون للتسلل بداية أولى، وكل رياضي يعلم أن مثل هذه الاستحالة وهم من الأوهام، فسلسلة الأعداد السلبية التي تنتهي بناقص واحد، مثل نسوقه دليلاً على عكس ذلك الظن، لكنك لن تجد هنا أيضاً ولا واحداً ممن يدينون بالكاثوليكية، على استعداد لإطراح عقيدته بالله، حتى إذا اقتنع بأن الحجج التي يسوقها «القديس توما» على وجوده باطلة، وستراه يبتكر حججاً أخرى، أو يلوذ بالوحي مهرباً.

والمحاولات التي أراد بها أن يبين بأن جوهر الله ووجوده شيء واحد بذاته، وأن الله هو خيريته، وهو قوته وهكذا (أعني أنه هو صفاته)، وقد تدل على خلط في التفكير، وهو خلط نراه عند أفلاطون، ثم يزعم بعضهم إن أرسطو قد تخلص منه وأعني به الخلط بين كون الشيء من الجزئيات، وبين كونه من الكلّيات، فلا بد لنا من التسليم بأن جوهر الله من قبيل الكلّيات، بينما وجوده ليس كذلك، ومن العسير أن نعرض هذه المشكلة عرضاً مرضياً، لأنها ترد في سياق منطوق لم يعد في وسعنا اليوم قبوله، لكنها تكشف في وضوح عن لون من ألوان الاضطراب في التركيب اللغوي، ولو تخلصنا من هذا الاضطراب في استخدام ألفاظ اللغة، لزال عن الحجج التي تؤيد وجود الله، كثير من بريقها الذي يأخذ بالألباب.

إنك لا تصادف عند «الأكويني» من الروح الفلسفية الصحيحة إلا قليلاً، فهو لا يبدأ الحجاج - مثل سقراط الأفلاطوني - معتزماً أن يتابعه أتى ساربه، وهو لا يشغل نفسه ببحث يستحيل معرفة نتيجته مقدماً، بل تراه قبل أن يبدأ التفلسف ملماً بالحقيقة المنشودة، لأنها حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكية - فإن وجد حججاً يبدو عليها طابع الدليل العقلي، ليؤيد بها بعض أجزاء العقيدة، كان خيراً - وإن لم يجد، فلا حاجة به إلى أكثر من الرجوع إلى الوحي، وليس من الفلسفة أن تبحث عن حجج تؤيد بها نتيجة معروفة من قبل، وإنما يكون ذلك من قبيل الدفاع عما تريد الدفاع عنه، وعلى ذلك

فلمست بمستطبع أن أرى فيه من الجدارة ما يستحق به أن يوضع على قدم المساواة مع خيرة الفلاسفة، سواء في ذلك اليونان والمحدثون.

(60) لما وجهت نقداً لأرسطو في إحدى إذاعاتي، نتج عن ذلك كثير جداً من احتجاج الكاثوليك.

(61) لكن هذه الحجة عند أرسطو تنتهي إلى 47 أو 55 إلهاً.

(62) الحجة على الكافرين، ج1، فصل 52.

(63) "أجاب يسوع: حقاً، حقاً، إنني أقول لكم إنه لم يولد الإنسان من الماء ومن "الروح" فيستحيل عليه دخول مملكة الله".

الفصل الرابع عشر الاسكولائيون الفرنسيسكان

كان الفرنسيسكان - على وجه العموم - أقل من الدومنيكان في نقاء عقيدتهم الأرثوذكسية، وكانت الطائفتان متنافستين تنافساً حاداً، فلم يكن الفرنسيسكان يميلون إلى قبول «القديس توما» حجة لهم، وأهم رجال ثلاثة بين الفلاسفة الفرنسيسكان هم: «روجر بيكون» و«دنس سكوتس» و«وليم الأوكامي» وكذلك نرى «القديس بونافنتورا» و«مثنى الأكواسبرطي» جديرين بالنظر.

لم يصادف «روجر بيكون» (حوالي 1214 - حوالي 1294) في عصره إعجاباً عظيماً، ولكنه في العصور الحديثة لقي من الثناء أكثر جداً مما هو جدير به، ولم يكن فيلسوفاً - بمعنى الكلمة الضيق - بقدر ما كان رجلاً ذا ثقافة واسعة، يميل بصفة خاصة إلى الرياضة والعلوم، وكان العلم في عصره مختلطاً بالكيمياء، (بمعنى محاولة تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب) كما قيل كذلك إنه كان مختلطاً بالسحر الأسود، وما انفك «بيكون» واقعاً في إشكال، لما ظنه فيه الناس من زندقة وسحر، وحدث سنة 1257 أن وضعه «القديس بونافنتورا» - قائد طائفة الفرنسيسكان - تحت المراقبة في باريس، وحرّم عليه النشر، لكن المندوب البابوي في إنجلترا - وهو «جاي دي فولكه» - أمره أثناء تحريم النشر، أوامر تناقض ذلك، إذ أمره أن يكتب فلسفته في صالح البابا، وعلى ذلك أخرج في وقت قصير جداً ثلاثة كتب، هي: «السفر الأكبر Opus majus» و«السفر الأصغر Opus minus» و«السفر الأوسط Opus tertium»، والظاهر أن هذه الكتب، قد أحدثت أثراً طيباً، حتى لقد أبيع له سنة 1268 أن يعود إلى أكسفورد التي كان قد أبعدها عنها ليكون أشبه بسجين في باريس، ومع ذلك فما كان شيء قط ليعلمه الحذر، فطفق يحاول النقد الهجائي، وأخذ يهجو كل العلماء المعاصرين له، وبخاصة المترجمين عن اليونانية والعربية، إذ قال عنهم إنهم على درجة بشعة من العجز، وفي سنة 1271 كتب كتاباً سمّاه «مجموعة دراسات فلسفية Cimpendium Studii Phiosophiae» هاجم فيه جهل رجال الدين، ولم يكن لهذا الكتاب أثر في رفع مكانته بين زملائه، وحدث عام 1278 أن استنكر «قائد الطائفة» كتبه وزج في السجن أربعة عشر عاماً، ثم أطلق سراحه سنة 1292، لكنه لم يلبث أن أسلم الروح.

كان موسوعياً في علمه، لكنه لم يعرف كيف ينسق ذلك العلم، وهو يختلف عن معظم فلاسفة عصره في رفعه من قيمة التجربة العلمية، وضرب مثلاً نظرية قوس قزح ليوضح به أهمية التجارب العلمية، وقد أجاد كتابة الجغرافيا، وقرأ «كولمبس» الجزء الجغرافي من تأليفه، وتأثر به، وكان رياضياً جيداً، فتراه يقتبس الجزئين السادس والتاسع من إقليدس، وبحث في المنظور ناسجاً على منوال المصادر العربية في ذلك، أما المنطق فقد رآه دراسة لا تفيد، على حين رأى في الكيمياء من القيمة ما حمله عن الكتابة فيها.

ولكي أصور بعض التصوير مدى علمه وطريقته في البحث، سأعمد إلى تلخيص بعض الأجزاء من «السفر الأكبر».

يقول إن هنالك أربعة أسباب للجهل: الأول اتباع سلطة ضعيفة غير ملائمة (ولما كان الكتاب قد كُتب من أجل البابا، فقد حرص على أن يقول إن ذلك لا يشمل «الكنيسة») والثاني تأثير العادة، والثالث رأى الجمهور غير المتعلم (والأرجح أن هذا يشمل كل معاصريه ما عداه) والرابع أن يخفي المرء جهل نفسه بستار من حكمة ظاهرية، من هذه الأوبئة الأربعة - والرابع أفضعها جميعاً - تنبثق شرور الإنسانية.

إنك إذا أردت أن تؤيد فكرة، فمن الخطأ أن تبني حجتك على حكمة أسلافنا، أو على العادة أو على الاعتقاد السائد، ومع ذلك فهو حين أراد أن يؤيد وجهة نظره هذه، راح يستند إلى مقتبسات من «سينيكا» و«شيشيرون» و«ابن سينا» و«ابن رشد» و«أدلارد البائي» و«القديس جيروم» و«القديس خريسوستوم»، فالظاهر إنه قد رأى في هؤلاء الثقات برهاناً كافياً على أن الباحث لا ينبغي أن يحترم رأي ذوي الكلمة المسموعة.

وهو يحمل نحو أرسطو احتراماً عظيماً، لكنه ليس احتراماً غير محدود، «فأرسطو وحده - مع أتباعه - هو الذي أجمع الحكماء على أنه فيلسوف»، وهو ككل معاصريه تقريباً، يستعمل كلمة «الفيلسوف» حين يتحدث عن أرسطو، لكنه ينيئنا بأن «الأستاجيري» نفسه (أي أرسطو) لم يبلغ غاية الحكمة الإنسانية، وبعده يأتي ابن سينا «أميراً للفلسفة وزعيماً لها» ولو أنه لم يفهم قوس قزح فهماً جيداً، لأنه لم يدرك سببه الغائي، وما سببه الغائي بناء على سفر التكوين إلا بعثرة البخار المائي (ومع ذلك فحين أراد بيكون أن يبحث في قوس قزح، اقتبس من ابن سينا معجباً به كل إعجاب)، وهو من حين إلى حين يذكر شيئاً فيه معنى الأرثوذكسية كان يقول مثلاً إن الحكمة الكاملة الوحيدة كائنة في الكتاب المقدس، كما يشرحه القانون الكنسي وكما تشرحه الفلسفة، لكنه يبدو أكثر إخلاصاً حين يقول إنه لا اعتراض على اكتساب المعرفة من الكفار، وهو يقتبس كثيراً جداً من الفارابي (64) إلى جانب اقتباسه من ابن سينا وابن رشد، كما يقتبس كذلك من أبي معشر (65) وآخرين حيناً بعد حين، فهو يرجع إلى أبي معشر ليقيم الدليل على أن الرياضيات

كانت معروفة قبل «الطوفان» إذ كانت معروفة لنوح وأبنائه، وأحسبُ أن هذا مثال لما قد نتعلمه من الكفار، ويشي «بيكون» على الرياضيات باعتبارها مصدر اليقين الوحيد (الذي لم يأت به الوحي)، ولأنها ضرورية للفلك والتنجيم. ويتبع «بيكون» رأي «ابن رشد» في أن العقل الفعّال عنصر مستقل عن الروح في الجوهر، ويستند إلى كثيرين من رجال الدين البارزين، منهم «جروستست» أسقف «لنكولن» لأنه هو كذلك يؤيد هذا الرأي، الذي لا يتفق مع ما ذهب إليه «القديس توما»، ويقول إن الفقرات المأخوذة عن أرسطو والتي يبدو فيها شيء من التناقض، إنما يرجع تناقضها الظاهري إلى سوء ترجمتها، وهو حين يقتبس من أفلاطون، لا يرجع إليه مباشرة، بل يرجع إليه خلال «شيشرون»، وربما رجع إليه في خطوتين من خلال العرب نقلاً عن فورفوريوس، وليس معنى ذلك أنه كثير الاحترام لفورفوريوس، وحسبنا أنه يصف فورفوريوس في الكليات بأنه «صيباني».

لقد صادف «بيكون» في العصور الحديثة ثناء لأنه أعلى من شأن التجارب العلمية مصدراً من مصادر المعرفة، أكثر مما قدر الحجاج الجدلي، وليس من شك في أن اهتماماته، وطريقة تناوله لموضوعاته، تختلف اختلافاً شديداً عما كان سائداً بين الاپيكولائيين الخالص، وهو في ميوله الموسوعية في تحصيل العلم، شبيه بالمؤلفين العرب، الذين أثروا فيه بغير شك أثراً كان أبلغ من تأثيرهم في الكثرة الغالبة من سائر الفلاسفة المسيحيين، فهم مثله يهتمون بالعلم ويؤمنون بالسحر والتنجيم، على حين ظن المسيحيون أن السحر خبيث والتنجيم وهم، وهو يستثير الدهشة لأنه يختلف اختلافاً بعيداً عن غيره من الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط، غير أنه كان ذا أثر طفيف في عصره، ولا أحسبه كان ذا نزعة علمية بالدرجة التي يظنها فيه بعض الباحثين، وقد أليف المؤلفون الإنجليز أن يقولوا عنه إنه مخترع البارود، لكن ذلك زعم باطل بغير شك.

وأما «القديس بوناڤنتورا» (1221 - 1274) الذي بوصفه قائداً لطائفة الفرنسييسكان، حرّم النشر على «بيكون» فقد كان من طراز مختلف عن طراز «بيكون» كل الاختلاف، فهو ينتمي إلى أتباع «القديس أنسلم» في طريقة التفكير وكان يذهب إلى ما ذهب إليه «القديس أنسلم» من حيث البرهان الوجودي، ورأى في النزعة الأرسطية الحديثة تعارضاً جوهرياً مع المسيحية، وكان يعتقد في صدق المثل الأفلاطونية، التي لا يعرفها معرفة كاملة إلا الله وحده، وهو لا ينفك في كتاباته ذاكراً لأوغسطين، غير أنه لا يسوق اقتباساً واحداً من العرب، ولم يقتبس من الوثنيين الأقدمين إلا قليلاً.

ومن أتباع «بوناڤنتورا» «مئى الأكواسبرطي» (حوالي 1235 - 1302)، لكنه كان أقل منه انصرافاً عن الفلسفة الجديدة، كان من الفرنسييسكان، وأصبح كاردنالا، وعارض «القديس توما» من وجهة نظر «أوغسطينية»، لكن أرسطو

في رأيه قد بات هو «الفيلسوف»، يقتبس منه اقتباساً متصللاً، وكذلك يذكر «ابن سينا» في مواضع كثيرة، ويقتبس من «القديس أنسلم» محترماً إياه، وكذلك قل في موقفه من «محاكي ديونيسيوس»، لكن مرجعه الرئيسي هو «القديس أوغسطين»، وهو يقول إنه لا مندوحة لنا عن التماس طريق وسط بين أفلاطون وأرسطو، فمثل أفلاطون «خاطئة كل الخطأ» وهي من شأنها أن تمكن لبناء الحكمة، لا المعرفة، وكذلك أرسطو من ناحية أخرى قد انحرف عن الصواب، وهو يمكن لبناء المعرفة لا الحكمة، ثم ينتهي إلى هذه النتيجة، وهي: أن ما لدينا من معرفة قد جاءنا من الأشياء الدنيا والأشياء العليا سواء بسواء، أعني أنها قد جاءت من الأشياء الخارجية ومن التديلات العقلية معاً.

وجاء «دنس سكوتس» (حوالي 1270 - 1308) فمضى في طريق غيره من الفرنسيين في معارضتهم للأكويني، ولد في اسكتلندا أو في ألستر، والتحق بالفرنسيسكان وهو في أكسفورد، وأنفق أخريات أعوامه في باريس، وقد عارض «القديس توما» بأن دافع عن «الحبل بلا دنس» وأيده في ذلك جامعة باريس، ثم أيدته آخر الأمر «الكنيسة الكاثوليكية» بأسرها، وهو «أوغسطيني» لكنه لم يتطرف في ذلك تطرف «بونافنتورا» ولا تطرف «متي الأكواسبرطي»، واختلافه عن «القديس توما» - كاختلافهما عنه - قد نشأ من إضافته إلى فلسفته قسطاً أوفر من الأفلاطونية (عن طريق أوغسطين).

وهو يناقش - مثلاً - مسألة «هل يمكن معرفة أي حقيقة مؤكدة خالصة، للإنسان العادي إذا استخدم عقله بطريقة طبيعية، دون الاستعانة بشعاع خاص ينبعث له من الضوء الأزلي؟». ويقول إن ذلك مستحيل، وهو لا يؤيد وجهة نظره هذه في مستهل نقاشه، إلا بفقرات يقتبسها من «القديس أوغسطين» والمعضلة الوحيدة التي تعترضه في هذا الصدد هي: «إن مخلوقات الله الخفية عن الأبصار، التي أدركناها عن طريق ما صنعناه من أشياء، قد فهمت لنا فهماً واضحاً من خلق العالم». (الرومان، الإصحاح الأول، 20).

كان «دنس سكوتس» واقعياً معتدلاً، آمن بحرية الإرادة، وله نزعات تميل به نحو المذهب «البلاغي»، وذهب إلى أن الوجود لا يختلف عن الجوهر، وأهم ما كان يثير اهتمامه هو الإدراك المباشر، أعني أنواع الأشياء التي يمكن معرفتها بغير برهان، وهذه الأشياء ثلاثة أنواع: (1) مبادئ تعرف بذاتها، (2) وأشياء تعرف بالخبرة، (3) وأفعالنا، لكنه يستحيل علينا أن نعرف شيئاً قط بغير استنشاء إلهية.

ولقد اتبع معظم الفرنسيين «دنس سكوتس» أكثر مما اتبعوا «الأكويني».

ذهب «دنس سكوتس» إلى أنه ما دام الوجود والجوهر لا يختلفان أحدهما عن الآخر، فلا بد إذاً أن يكون «مبدأ الفردية» - أعني المبدأ الذي بمقتضاه لا

يكون شيء ما هو نفسه شيئاً آخر بعينه - أقول إن «مبدأ الفردية» لا بد إذاً أن يكون في الصورة لا في المادة، لقد كان «مبدأ الفردية» مشكلة من أهم المشاكل التي تعرضت لها الفلسفة الاسكولائية، وما يزال إلى يومنا هذا مشكلة قائمة، وإن تكن قد اتخذت صوراً مختلفة في العصور المختلفة، وربما جاز لنا أن نقرر المشكلة على الوجه الآتي، دون الإشارة إلى أحد المؤلفين (الذين تناولوها بالبحث).

من خصائص الأشياء الجزئية ما هو جوهرى وما هو عرضي، والصفات العرضية للشيء هي تلك التي يمكن للشيء أن يفقدها دون أن يفقد ذاتيته - كلبسك القبعة مثلاً إذا كنت رجلاً، وها هنا تنشأ المشكلة الآتية: إذا كان لدينا جزئان ينتميان إلى نوع بعينه، فهل يختلف هذان الجزئان دائماً في الجوهر، أم هل يمكن للجوهر أن يكون متشابهاً تشابهاً تاماً في ذينك الجزئين معاً؟ يأخذ «القديس توما» بالرأي الثاني بالنسبة للعناصر المادية، وبالرأي الأول بالنسبة للعناصر غير المادية، وأما «دنس سكووتس» فيعتقد بأن الشئيين الجزئيين المختلفين، لا بد أن تكون بينهما دائماً اختلافات في الجوهر، وبيني «القديس توما» وجهة نظره على النظرية القائلة بأن المادة الخالصة تتألف من أجزاء لا يختلف بعضها عن بعض، ولا يمكن التمييز بينها إلا باختلافها في الوضع المكاني وحده، وعلى هذا فقد لا يختلف الشخص المتألف من عقل وجسم، اختلافاً فيزيقياً عن شخص آخر إلا في الوضع المكاني لجسده (يجوز أن يحدث هذا نظرياً مع التوأمين الناشئين من بويضة واحدة) وأما «دنس سكووتس» فيرى من ناحية أخرى أنه لو كانت الأشياء متميزاً بعضها عن بعض، فلا بد أن يكون هذا التمييز قائماً على اختلافها في الكيف، وواضح أن هذا الرأي أقرب إلى الأفلاطونية من رأي «القديس توما».

ولا بد لنا من اجتياز مراحل عدة قبل أن نستطيع التعبير عن هذه المشكلة بلغة العصر الحديث، والمرحلة الأولى قد خطاها «لايبنتز» حين تخلص من التفرقة بين ما هو جوهرى وما هو عرضي في الصفات، وهي تفرقة - شأنها شأن تفرقات أخرى كثيرة أخذها الاسكولائيون عن أرسطو - سرعان ما يتبدى بطلانها إذا ما حاولنا أن نضعها في تعبير دقيق، وبزوال هذه التفرقة، يصبح لدينا بدل «الجوهر» «كل القضايا التي تصدق على الشيء الذي نحن بصدده». (ومع ذلك فلا بد أن نستثني - بصفة عامة - وضع الشيء في المكان والزمان) ويدافع «لايبنتز» عن رأيه باستحالة أن يكون شيئان شبيهين كل الشبه بهذا المعنى، وهذا هو مبدؤه المعروف باسم «ذاتية الفوارق غير المدركة»، ولقد توجه علماء الطبيعة إلى هذا المبدأ بالنقد، إذ قالوا إن الذرتين من ذرات المادة، قد لا تختلفان في شيء إطلاقاً سوى اختلافهما في الوضع المكاني والزمني - وهو رأي ازداد صعوبة بنظرية النسبية التي جعلت من المكان والزمان مجرد علاقات لا أكثر.

ولا مندوحة لنا بعد ذلك عن مرحلة أخرى تخطوها في سبيل تحديث المشكلة (أي جعلها ملائمة للتفكير الحديث)، وهي أن نتخلص من فكرة «العنصر»، وإذا ما فعلنا ذلك، بات «الشيء» حزمة من الصفات، إذ لا يعود أمامنا نواة تكون هي «الشيئية» الخالصة، وقد يظهر لنا أننا إذا ما نبذنا فكرة «العنصر» لزم عن ذلك ضرورة الأخذ برأي أقرب إلى رأي «سكوتس» منه إلى رأي «الأكويني»، على أن هذا يتضمن صعوبة كبرى من حيث المكان والزمان، وقد تناولت هذه المشكلة من وجهة نظري في كتابي «بحث في المعنى والصدق» تحت عنوان «أسماء الأعلام».

وأهم اسكولائي بعد «القديس توما» هو «وليم الأوكامي» الذي لا ندري عن ظروف حياته إلا حقائق غاية في التشويه والغموض، فربما جاءت ولادته بين عامي 1290 و1300. ومات في العاشر من إبريل، لكننا لسنا على يقين من العام، هل هو 1349، أم 1350؟ (والأرجح في ظننا هو عام 1349، لأنه العام الذي نشب فيه «الموت الأسود»)، ويذهب معظم الناس إلى أنه قد وُلد في «أوكام» من أعمال مقاطعة «سُري» غير أن «دايل بيرنز Delisle Burns» يفضل أن تكون ولادته في «أوكام» التابعة لمقاطعة يوركشير، وقد ذهب أولاً إلى أكسفورد، ثم إلى باريس، حيث كان أول الأمر تلميذاً لـ«دنس سكوتس» ثم أصبح فيما بعد منافساً له، وأخذ بنصيب في المعركة التي نشبت بين طائفة الفرنسيسكان وبين البابا يوحنا الثاني والعشرين، حول موضوع الفقر، أما البابا فقد اضطهد «الروحانيين» معتمداً في ذلك على تأييد «ميخائيل السيزيني» قائد الطائفة، غير أن ذلك قد سبق إجراء تنازل الرهبان بمقتضاه عما كان لديهم من أملاك للبابا في نظير أن يسمح لهم باستخدام تلك الأملاك دون التلوث بخطيئة الملكية، لكن يوحنا الثاني والعشرين، عاد فألغى هذا، قائلاً إن على الرهبان أن يقبلوا الملكية قبولاً صريحاً، فثار عليه معظم أبناء الطائفة بزعامة «ميخائيل السيزيني» ووقف «أوكام» إلى جانب «ميخائيل السيزيني» - وكان «أوكام» قد استدعاه البابا إلى أفنيون، ليجيب عن تهم الزندقة الموجهة إليه بخصوص تحوُّل مادة المسيح، كما وقف إلى جانب «ميخائيل السيزيني» أيضاً رجل آخر له مكاتته العالية، وهو «مارسلينو البادوي» فصدر أمر سنة 1228 بإخراج هؤلاء الثلاثة من حظيرة الكنيسة، لكنهم فروا من أفنيون، ولاذوا بالإمبراطور لويس، وكان لويس أحد المطالبين بالإمبراطورية وكان هو المطالب الذي تؤيده ألمانيا، وأما الآخر فكان يحظى بتأييد البابا، ولذا أمر البابا بإخراج لويس من حظيرة الكنيسة أيضاً، فرفع أمره إلى «مجمع عام» ووجهت تهمة الزندقة إلى البابا نفسه.

ويُقال إن «أوكام» حين التقى بالبابا، قال: «دافع أنت عني بالسيف، وسأدافع عنك بالقلم»، ولقد استقر هو و«مارسلينو البادوي» - على الأقل - في موبنخ تحت رعاية الإمبراطور، وهناللك أخذوا يكتبان رسائل سياسية ذات

خطر كبير، ولسنا على علم يقيني بما حدث لـ«أوكام» بعد موت الإمبراطور سنة 1338، فيقول بعضهم إنه وفق ما بينه وبين الكنيسة، لكن ذلك يبدو زعماً باطلاً.

ولم تعد الإمبراطورية كما كانت في عهد «هوهنستاوفن»، وكذلك لم يعد للبابوية ما كان لها من مكانة رفيعة في النفوس، ولو أن دعاواها ما فتئت تزداد اتساعاً، وكان «بوتفس الثامن» قد نقلها إلى أفنيون في بداية القرن الرابع عشر، وأصبح البابا تابعاً سياسياً لملك فرنسا، ولم تقف الإمبراطورية عند حد كهذا في تدهورها، إذ لم يعد في وسعها أن تطالب بأي ضرب من ضروب السيادة العالمية حتى ولو كان سيادة وهمية أبعد ما تكون عن السيادة الحقيقية، وذلك بسبب قوة فرنسا وإنجلترا، ومن ناحية أخرى كذلك أضعف البابا من حقه في المطالبة بالنفوذ العالمي في الأمور الدنيوية، وذلك بسبب خضوعه لملك فرنسا، وهكذا بات الصراع بين البابا والإمبراطور صراعاً بين فرنسا وألمانيا في حقيقته، وكانت إنجلترا في عهد «إدورد الثالث» في حرب مع فرنسا، ولذلك كانت حليفة لألمانيا ونتج عن ذلك أن تكون إنجلترا مناهضة للبابوية كذلك، وطالب أعداء البابا بعقد «مجمع عام»، وهو السلطة الكنسية الوحيدة التي يمكن اعتبارها أعلى كلمة من البابا.

وعندئذ تغيرت طبيعة المعارضة الموجهة إلى البابا، فبدل أن تجعل نفسها مؤيدة للإمبراطور لا أكثر ولا أقل، اكتسبت صبغة ديمقراطية، خصوصاً في ما يتعلق بأمور الإدارة في «الكنيسة» فأمدتها هذا بقوة جديدة، انتهت بها في ختام الأمر إلى حركة «الإصلاح الديني».

ورغم أن «دانتى» (1265 - 1321) كان مجدداً عظيماً باعتباره شاعراً، فقد كان باعتباره مفكراً يتخلف عن عصره بعض التخلف، وكتابه «الملكية» De monarchia يصطبغ بعض الشيء بالروح «الغيبيلية»، ولو ظهر قبل ذاك بمائة عام، لكان أكثر ملاءمة لروح عصره، وهو يعتبر الإمبراطور والبابا مستقلاً أحدهما عن الآخر، وكلاهما معيّن من الله، وترى في كتابه «الكوميديا الإلهية» أن للشيطان ثلاثة أفواه، ما فتئت أبداً تلوك أسماء «يهودا إسقربوط» و«بروتس» و«كاسيوس» - وثلاثتهم خائنون على حد سواء، فأولهم قد غدر بالمسيح، والثاني والثالث قد غدرا بقيصر، وإنه لجدير باهتمامنا أن نستطلع فكر «دانتى»، فهو مهم في ذاته أولاً، وباعتباره صادراً عن رجل غير رجال الكنيسة ثانياً، لكنه كان غير ذي أثر، ولم يكن يلائم عصره إذ جاء متأخراً على نحو مؤسس.

وعلى نقيض ذلك «مرسيليو البادوي» (1270 - 1342) إذ افتتح الصورة الجديدة التي اتخذتها المعارضة للبابا، وهي صورة لم يكن للإمبراطور فيها دور رئيسي سوى جلال الهيئة وكان «مرسيليو» صديقاً حميماً لـ«وليم الأوكامي» الذي تأثر به في آرائه السياسية، فهو من الوجهة السياسية أهم من «أوكام»، وهو

يذهب إلى أن أغلبية الشعب هي مصدر التشريع، وأن لهذه الأغلبية حق معاقبة الأمراء، وهو كذلك يطبق سيادة الشعب على «الكنيسة»، ويدخل في ذلك من ليسوا من رجال الدين فلهؤلاء أن ينتخبوا ممثلين عنهم في «المجمع العامة»، وليس لغير «المجمع العام» وحده حق الفصل عن الكنيسة، وحق التأويل المعتمد لنصوص الكتاب المقدس، وبهذا يكون للمؤمنين جميعاً كلمة في تقرير العقائد، وليس للكنيسة حق في السلطة الدنيوية إطلاقاً، ولا يجوز فصل أحد عن الكنيسة إلا بموافقة السلطات المدنية، ولا ينبغي قط أن يكون للبابا سلطة خاصة به.

ولم يذهب «أوكام» إلى كل هذا الحقد الذي ذهب إليه «مرسلينو» غير أنه أعد طريقة ديمقراطية خالصة لانتخاب «المجمع العام».

وبلغت حركة المجالس الكنسية مداها في أوائل القرن الخامس عشر، حين مست الحاجة إلى معالجة «الانشقاق الأعظم»، لكنها بعد أن أنجزت هذه المهمة، فترت حماستها، وقد كانت وجهة نظرها - كما تستطيع أن تلمس ذلك في «مرسلينو» - مختلفة عن وجهة النظر التي اصطنعتها جماعة البروتستنت فيما بعد، ولو من الوجهة النظرية، فقد طالب البروتستنت بحق الحكم الخاص، ولم يكونوا يرغبون في الخضوع «للمجمع العام»، وكانوا يعتقدون أن الإيمان الديني ليس أمراً يقرره جهاز حكومي كائناً ما كان، أما «مرسلينو» فهو على خلاف ذلك لم يزل يهدف إلى وحدة العقيدة الكاثوليكية، غير أنه يود لهذه الوحدة أن تتم بوسائل ديمقراطية، لا بوساطة السلطة المطلقة توضع في يدى البابا، وأما الكثرة الغالبة من البروتستنت، فكل ما فعلوه من الوجهة العملية، هو أنهم حين آلت إليهم سلطة الحكم، استبدلوا الملك بالبابا لا أكثر ولا أقل، فلا هم بذلك قد ضمنوا حرية الحكم الخاص، ولا هم ظفروا بطريقة ديمقراطية في تقرير المشكلات المذهبية، لكنهم في معارضتهم للبابا، وجدوا ما يؤيدهم في مبادئ حركة المجالس الكنسية، ولم يجد «لوثر» من يفضله من الاسكولائيين جميعاً، غير «أوكام»، ولا بد لنا هنا من القول بأن شطراً كبيراً من البروتستنت قد تمسك بمبدأ الحكم الخاص، حتى حيث كانت الدولة تدين بالبروتستنتية، وتلك كانت نقطة الخلاف الرئيسية بين «المستقلين» و«البرزبترين» في الحرب الأهلية الإنجليزية.

كتب «أوكام» مؤلفاته السياسية ⁽⁶⁶⁾ بأسلوب المجادلات الفلسفية، يعرض موضوعات مختلفة بما لها وما عليها من حجج، دون أن ينتهي في بعض الحالات إلى نتيجة، ولئن كنا اليوم نألف ضرباً أصرح من ضروب الدعاية السياسية، إلا أن هذه الصورة التي اختارها ربما كانت ذات أثر في عصره.

وسنعرض بعض الأمثلة لنوضح بها منهجه ووجهة نظره. له رسالة طويلة تسمى «ثمانى مشكلات خاصة بسلطة البابا»، المشكلة الأولى هي هل يمكن لرجل واحد أن يكون صاحب السيادة العليا بحق في

«الكنيسة» و«الدولة» معاً؟ والثانية هي: هل السلطة الدنيوية مستمدة مباشرة من الله أم لا؟ والثالثة هي: هل للبابا الحق في منح السلطة التشريعية الدنيوية للإمبراطور وسائر الأمراء؟ والرابعة هي: هل انتخاب الناخبين يخول للملك الألماني سلطة مطلقة؟ والخامسة والسادسة هما: ما الحقوق التي تكتسبها «الكنيسة» خلال حق الأساقفة في صب الزيت المقدس على الملوك؟ والسابعة هي: هل يصح الاحتفال بالتتويج إذا لم يقم به رئيس الأساقفة المنوط به هذا الاحتفال؟ والثامنة هي: هل يخوّل انتخاب الناخبين للملك الألماني حق التلقب بالإمبراطور؟ كل هذه كانت في ذلك العصر مشكلات حامية خاصة بالسياسة العملية.

وله رسالة أخرى في هل يحق للأمير أن يحصل على ممتلكات «الكنيسة» دون أن يستأذن البابا في ذلك؟ والمقصود بهذه الرسالة هو أن تبرّر لـ«إدوارد الثالث» فرض الضريبة على رجال الكنيسة، لتمويل حروبه مع فرنسا، ولنلاحظ هنا أن «إدورد» كان حليفاً للإمبراطور.

ثم تأتي بعد ذلك رسالة عنوانها «مبادلة الرأي في قضية زوجية» وموضوعها هل يحق للإمبراطور أن يتزوَّج ابنة عمه؟

وسنرى أن «أوكام» قد بذل كل جهد مستطاع ليكون جديراً بحماية الإمبراطور له حماية يقوم عليها بسيفه.

ولقد آن الأوان أن تنتقل إلى التعاليم الفلسفية الخالصة التي أخذ بها «أوكام» ولقد كتب «إرنست إي. مودي Ernest E. Moody» في ذلك كتاباً غاية في الجودة، عنوانه «منطق وليم الأوكامي»، وكثير مما سأذكره مستمد من هذا الكتاب، الذي يصطنع وجهة للنظر فيها بعض الخروج على الرأي المألوف لكنها في رأيي وجهة صحيحة، فلدى المؤلفين في تاريخ الفلسفة اتجاه يميل بهم إلى شرح الفلاسفة في ضوء من يجيء بعدهم، لكنه اتجاه خاطئ في معظم الأحيان، فتراهم يعتبرون «أوكام» سبباً في تحطيم الفلسفة الاسكولائية، وممهداً الطريق لـ«ديكارت» أو «كانت» أو من شاءت المصادفة أن يكون موضوع الإعجاب عند الشارح، من بين الفلاسفة المحدثين، ويرى «مودي Moody» - وأنا أوافق على رأيه - أن ذلك كله خطأ، فقد كان «أوكام» - كما يعتقد مودي - مهتماً أولاً باستعادة الصواب الخالص من شوائب الخطأ إلى فلسفة أرسطو، بعد أن ينقيها من مؤثرات أوغسطين والعرب، كذلك كانت هذه هي غاية «القديس توما» إلى حد كبير، غير أن الفرنسييسكان - كما قد رأينا - أثروا المضي في متابعة «القديس أوغسطين» متابعة أدق بكثير من متابعة «القديس توما» له، ومن رأي «مودي» أن شرح المؤرِّخين المحدثين لـ«أوكام» قد أفسدته رغبتهم في خلق انتقال متدرِّج من الفلسفة الاسكولائية إلى الفلسفة الحديثة، فأدى ذلك بهم أن جعلوا الناس يقفرون المذاهب الحديثة في فلسفته، مع أنه في حقيقة أمره لم يكن إلا شارحاً لأرسطو.

وأشهر ما يُعرف به «أوكام» مبدأ لا يرد في مؤلفاته، لكنه اتخذ اسم «نصل أوكام» ومؤدى هذا المبدأ أن «الكائنات لا ينبغي أن تتكاثر بغير موجب»، فعلى الرغم من أنه لم يقل هذا، فقد قال شيئاً شديداً الشبه به من حيث معناه، إذ قال: «إذا أمكنك أن تكتفى بالعدد الأقل، فمن العبث أن تستخدم عدداً أكبر». ومعنى ذلك أنه إذا أمكن تعيل كل الحقائق في علم من العلوم، دون ضرورة فرضنا لوجود هذا الكائن أو ذاك، فلا مبرر لفرض وجوده ولقد وجدت هذا المبدأ مفيداً أكبر الفائدة في التحليل المنطقي الذي قمت به.

كان «أوكام» من فريق الاسمين في المنطق، ولو أنه لم يكن كذلك في الميتافيزيقا كما يبدو، ونظر إليه فريق الاسمين في القرن الخامس عشر (67) نظرتهم إلى مؤسس مدرستهم، وكان من رأيه أن أتباع «سكوتس» قد أسأؤوا فهم أرسطو، وأن ذلك قد نشأ أولاً بتأثير «أوغسطين»، وثانياً بتأثير «ابن سينا» لكنه يرجع كذلك إلى سبب سابق لهذين، وأعني به رسالة «فورفوربوس» في «مقولات» أرسطو، ولقد أثار «فورفوربوس» في هذه الرسالة ثلاث مشكلات: (1) هل الأجناس والأنواع عناصر؟ (2) هل هي جسمية أم غير جسمية؟ (3) وإن كانت الثانية فهل هي كائنة في الأشياء المحسوسة أم منفصلة عنها؟ أثار هذه المشكلات باعتبارها متصلة بمقولات أرسطو، أدى بالعصور الوسطى إلى أن تفسر «الأورغانون» تفسيراً مسرفاً في الميتافيزيقية، وحاول «الأكويني» أن يصحح هذا الخطأ، لكن «دنس سكوتس» أعاد الغلطة نفسها من جديد، والنتيجة هي أن أصبحت نظرية المعرفة والمنطق قائمين على الميتافيزيقا واللاهوت، وها قد جاء «أوكام» ليفصل بينهما مرة أخرى.

من رأي «أوكام» أن المنطق أداة تستعين بها فلسفة الطبيعة التي يمكن أن تكون مستقلة عن الميتافيزيقا، فالمنطق هو تحليل العلم الذي ينتقل من المقدمات إلى النتائج، وهذا العلم يدور حول أشياء، أما المنطق فليس كذلك، والأشياء جزئية فردية، أما الحدود المنطقية ففيها أسماء كلية، ومن شأن المنطق أن يعالج هذه الكليات، على حين يستخدمها العلم دون أن يحاول بحثها، ومهمة المنطق هي الحدود أو التصورات، لا باعتبارها حالات فيزيقية بل لأن لها معانٍ، فقولنا «الإنسان نوع» ليس قضية عند المنطق، لأنه يتطلب معرفة بالإنسان، والمنطق يهتم بأشياء خلقها العقل، خلطاً داخل نفسه، ولا يمكن وجودها إلا بوجود العقل، والتصوير الكلي رمز طبيعي، على حين أن اللفظة رمز اتفاقي، ولا بد أن تميز بين اللفظة إذا أردنا بها أن تكون في ذاتها شيئاً، وبينها إذا أردنا بها أن تكون ذات معنى، وإلا وقعنا في مغالطات، مثل: «الإنسان نوع، وسقراط إنسان إذا فسقراط نوع».

والحدود التي تشير إلى أشياء تسمى «حدود المفهومات الأولى» وأما الحدود التي تشير إلى حدود فتسمى «حدود المفهومات الثانية»، والحدود في

العلم تكون من ذوات المفهومات الأولى، وفي المنطق تكون من ذوات المفهومات الثانية، والحدود الميتافيزيقية فريدة في نوعها من حيث كونها تدل على أشياء مشار إليها بالفاظ من ذوات المفهومات الأولى، وأشياء مشار إليها بالفاظ من ذوات المفهومات الثانية، في أن معاً، وهنالك على وجه الدقة ستة حدود ميتافيزيقية هي الوجود، والشيء، وشيء ما، وواحد، وحققي، وخير⁽⁶⁸⁾، وهذه الألفاظ كلها فريدة في أنه من المستطاع أن تحمل كل منها على الأخرى، لكن المنطق يمكن أن يمضي في طريقه بغض النظر عنها.

والإدراك العقلي إنما يكون لأشياء، لا لصور ينتجها العقل، إذ الصور العقلية ليست هي ما يعقل، لكنها هي الأداة التي تعقل بها الأشياء، وما الكليات في المنطق إلا حدود أو تصورات عقلية يمكن حملها على حدود أخرى كثيرة أو صور عقلية أخرى كثيرة، والألفاظ «كلي» و«جنس» و«نوع» حدود من ذوات المفهومات الثانية، ولذا فهي لا يمكن أن تدل على أشياء، ولما كانت لفظتنا «واحد» و«وجود» يمكن تحويل الواحد منهما إلى الأخرى، فإنه إذا وجد كلي كان ذلك الكلي واحداً وشيئاً فرداً لا يتجزأ، وليس الكلي إلا رمزاً يشير إلى عدة أشياء، وفي هذا يتفق «أوكام» مع «الأكويني» ضد ابن رشد وابن سينا وأتباع أوغسطين، إذ كلاهما يذهب إلى أنه لا وجود إلا للأشياء الجزئية الفردة والعقول الجزئية الفردة، والأفعال التي يؤديها العقل (أداء يجعل كلاً منها فعلاً جزئياً قائماً بذاته)، نعم إن «الأكويني» و«أوكام» يعترفان معاً بوجود الكليات قبل الأشياء، لكنهما ما اعترفا بذلك إلا ليفسرا الخلق، فلا بد أن تكون الكليات في عقل الله قبل أن يستطيع الخلق، غير أن هذا الجانب ينتمي إلى اللاهوت، لا إلى تفسير المعرفة البشرية التي لا يعينها إلا وجود الكليات بعد إدراك الأشياء، وحين يحاول «أوكام» تعليل المعرفة البشرية، تراه لا يسلم أبداً بأن تكون الكليات أشياء، ويقول إن سقراط شبيه بأفلاطون، لكن وجه الشبه بينهما ليس شيئاً ثالثاً يسمى شبيهاً، إنما الشبه حد من حدود المفهومات الثانية، وهو في العقل (وهذا كله لا غبار عليه).

ويذهب «أوكام» إلى أن القضايا الخاصة بالحوادث المستقبلية لا توصف بعد بالصدق أو بالكذب، وهو لا يحاول قط أن يوفق بين هذا الرأي وبين إحاطة الله بكل شيء علماً، فهو هنا - شأنه في سائر المواضع - يحرر المنطق من قيود الميتافيزيقيا واللاهوت.

ولعله من المفيد أن نسوق بضعة أمثلة لمناقشات «أوكام».

يسأل: «هل الفرد الجزئي هو ما يعرفه العقل أول ما يعرف، من حيث ترتيب الخطوات في توأدها واحدة عن الأخرى؟».

ضد الرأي: الكلي هو موضوع العقل الأول والصحيح.

مع الرأي: موضوع الحس وموضوع العقل شيء واحد بعينه، والفرد الجزئي

هو الموضوع الأول بالنسبة للحواس.
وعلى ذلك وجب أن يوضَّح معنى السؤال (ربما وجب ذلك لأن الحجتين المتعارضتين كلاهما قوي).

ويمضي في حديثه: «الشيء خارج النفس الذي لا يكون رمزاً، يدركه العقل أولاً بمثل هذا الإدراك (أي بالإدراك الذي هو فرد جزئي) وعلى ذلك فالجزئي يعرف أولاً، ما دام كل شيء خارج النفس يكون جزئياً».

ويمضي ليقول إن المعرفة المجردة تفترض دائماً وجود معرفة «حدسية» (أعني قائمة على الإدراك الحسي) وهذه تنشأ عن الأشياء الجزئية. وبعدها يعد أربعة شكوك يمكن أن تنهضها هنا، ثم يأخذ في حلها.

ويختم بجواب إيجابي عن سؤاله الأصلي، لكنه يضيف أن «الكلي هو الموضوع الأول على أساس أسبقية الشمول، لا على أساس أسبقية التوالد».

والمشكلة المتضمنة في هذا، هي هل الإدراك الحسي هو مصدر المعرفة، وإلى أي حد يكون ومما يجدر ذكره أن أفلاطون في محاورته «تيايتتوس» قد رفض تعريف المعرفة بالإدراك الحسي، ومن المؤكد أن «أوكام» لم يعرف محاورته «تيايتتوس» ولو قد عرفها لاختلف معها في الرأي.

وهو يجيب بالإيجاب على السؤال القائل: «هل النفس الحاسة والنفس العاقلة متميزتان حقاً في الإنسان؟». يجيب على ذلك بالإيجاب، ولو أن البرهان على ذلك أمر عسير، ومن حجه على ذلك أننا قد نرغب في شيء مات مدفوعين إلى ذلك بالشهوة، لكننا بالعقل نأباه: وإذا فالشهوة والعقل ينتميان إلى ذاتين مختلفتين، ووجه أخرى يسوقها، هي أن الإحساسات موجودة في النفس الحاسة وجوداً ذاتياً، لكنها ليست موجودة وجوداً ذاتياً في النفس العاقلة، كذلك يقول إن النفس الحاسة ممتدة ومادية، أما النفس العاقلة فلا هي ممتدة ولا مادية، وهو هنا يستعرض أربعة اعتراضات - كلها لاهوتي (69) - ويرد عليها، وربما كان الرأي الذي أخذ به «أوكام» في هذا الموضوع غير ما كنا نتوقع منه، على أنه يوافق «القديس توما» وبخالف «ابن رشد» في ظنه بأن لكل إنسان عقله الخاص به، وليس العقل الفردي شيئاً غير مشحّص.

لقد كان ما كتبه «أوكام» مشجّعاً على البحث العلمي، لإصراره على إمكان دراسة المنطق والمعرفة البشرية بغير رجوع إلى الميتافيزيقيا واللاهوت، وهو في ذلك يقول إن أتباع أوغسطين قد أخطأوا في افتراضهم بأن الأشياء لا يمكن معقوليتها والناس لا يمكن أن يعقلوا في أول الأمر، ثم في إضافتهم ضوءاً من «اللانهاية» لتصبح المعرفة ممكنة، وهو في ذلك متفق مع «الأكويني» وإن يكن قد اختلف عنه في درجة الأهمية التي يلحقها بجوانب الموضوع، وذلك لأن «الأكويني» كان قبل كل شيء من رجال اللاهوت، وأما «أوكام» فقد كان في ما يتعلق بالمنطق فيلسوفاً علمانياً قبل أن يكون شيئاً

آخر.

وكان من شأن الموقف الذي اتخذته لنفسه، أن ازداد الباحثون في المشكلات الجزئية ثقة بأنفسهم، مثال ذلك تابعه المباشر «نقولا الأورزمي» (مات 1382) الذي كان يبحث في نظرية الكواكب، ويعتبر هذا الرجل إلى حد ما ممهداً الطريق لـ «كوبرنيكوس»، وقد بسط النظرية التي تجعل الأرض مركزاً للمجموعة الشمسية، والنظرية الأخرى التي تجعل الشمس مركزاً لتلك المجموعة، قائلًا إن كلاً من هاتين النظريتين تفسّر جميع الحقائق المعروفة في عصره، بحيث لم يكن هنالك وسيلة لتفضيل إحداهما على الأخرى. لم يظهر بعد «وليم الأوكامي» أحد من الاسكولائيين الأعلام، ولم يعد الفلاسفة العظماء إلى الظهور من جديد، إلا في الشطر الثاني من عهد النهضة الأوربية.

(64) تلميذ الكندي، مات سنة 950.

(65) فلكي 805 - 885.

(66) انظر كتاب «Guillelmi de Ockham Opera Politica» مطبعة جامعة مانشستر، 1940.

(67) مثل Ailly, Gerson, Heytesbury, Swineshead.

(68) لن أف هنا لأنقد الطريقة التي استخدم بها «أوكام» هذه الألفاظ.

(69) مثال ذلك: في الفترة الواقعة بين «الجمعة الطيبة» و«يوم الفصح» هبطت روح المسيح إلى جهنم، بينما ظل جسده في قبر «يوسف الأرمازي» فلو كانت النفس الحاسة متميزة من النفس العاقلة، فهل قضت النفس الحاسة للمسيح هذه الفترة في جهنم أم في القبر؟

الفصل الخامس عشر أفول البابوية

لقد عمل القرن الثالث عشر على البلوغ إلى درجة التمام ببناء فلسفي ولاهوتي وسياسي واجتماعي، وهو بناء كانت عناصر كثيرة قد تناصرت على تركيبه شيئاً فشيئاً، وأول هذه العناصر هو الفلسفة اليونانية الخالصة، وبخاصة فلسفات فيثاغورس وبارميندس وأفلاطون وأرسطو، ثم جاءت تيارات عظيمة من المعتقدات الشرقية (70) نتيجة لغزوات الإسكندر، فقد استغلت هذه المعتقدات الشرقية ما كان هنالك من المذهب الأورفي ومن «أسرار» العقائد القديمة، في تحويل نظرة العالم المتكلم باليونانية، ثم بعدئذ في تحويل العالم المتكلم باللاتينية أيضاً. فالإله الذي يموت ويُبعث، وأكل ما يزعمونه جسد الإله أكلاً مقدساً، والعودة إلى حياة جديدة ولادة ثانية بفعل بعض الطقوس الدينية الشبيهة بالتعميد، كل ذلك قد أصبح جزءاً من اللاهوت في أجزاء كبيرة من العالم الروماني الوثني، أضف إلى هذه الجوانب فلسفة أخلاقية تقوم على التحرر من عبودية الإنسان لشهوات جسده، وهي فلسفة تقشفية، على الأقل من الوجهة النظرية، وجاء من مصر وسوريا وبابل وفارس ذلك النظام الذي يفصل الكهنوت عن سائر الشعب العلماني، ويجعل لرجال الكهنوت شيئاً من القوى السحرية، كما يتيح لهم التأثير في مجرى السياسة تأثيراً قوياً، وجاءت من تلك المصادر نفسها طائفة من الطقوس التي تدخل الروح في النفوس، مما يتصل إلى حد كبير بالعقيدة في حياة آخرة، ومن فارس بصفة خاصة جاءت ثنائية ترى في العالم معتركاً يصطرع فيه فريقان هائلان: الفريق الأول فريق الخير، يقف على رأسه «أهورا مزدا»، والفريق الثاني فريق الشر، وزعيمه «أهريمان». وما السحر الأسود إلا ذلك الضرب من السحر الذي كان يشرف على فعله «أهريمان» وأتباعه في عالم الأرواح، ولما تطور «أهريمان» كان منه «الشيطان».

واندمجت في الفلسفة «الأفلاطونية الجديدة» هذه التيارات الهمجية من أفكار وأفعال، مع عناصر معينة من الحياة الهلينية، فقد كان اليونان قد طوّروا في المذهب الأورفي والفلسفة الفيثاغورية وفي بعض أجزاء من فلسفة أفلاطون، وجهات للنظر كان من اليسير أن تتحد مع تلك التي جاءت من الشرق، وربما كانت علة ذلك أن تلك الجهات من النظر قد استعيرت من

الشرق في تاريخ أسبق من ذلك بزمن طويل، ثم بلغ تطور الفلسفة الوثنية ختامه على أيدي «أفلوطين» و«فورفوريوس».

غير أنه على الرغم من اصطباغ تفكير هؤلاء الرجال بصبغة دينية عميقة، فقد كان فكرهم لا يستطيع - بغير تحوير كبير - أن يوحى بديانة شعبية تكتسب قلوب الناس إليها، ففلسفتهم كانت عسيرة يشق فهمها على سواد الناس، كما كانت طريقتهم في تخليص أنفسهم أمعن في الروح العقلية من أن تستجيب لها العامة، وأدى بهم تحفظهم إلى الاستمسك بالديانة التقليدية في اليونان، إلا أنه لم يكن لهم بد من تأويل تلك الديانة التقليدية تأويلاً يستند إلى الرمز، لكي يخففوا من حدة عناصرها اللا أخلاقية، ويوفقوا بينها وبين وحدانيتهم الفلسفية، فتدهورت الديانة اليونانية لعجزها على منافسة الديانات والطقوس الواردة في الشرق، وعندئذ صمت رعاة معابدهم، ولم يستطع رجال الكهنوت أبداً أن يكونوا من أنفسهم طبقة اجتماعية متميزة قوية، ولذلك كانت المحاولة التي أريد بها إحياء اليونانية مصطبغة بالروح العتيقة، مما كان سبباً في ضعفها وفي تلويها بلون التعمق العلمي الجاف، كما يتضح بصفة خاصة في «الإمبراطور جوليان»، حتى يتبين في جلاء منذ القرن الثالث أن ديانة آسيوية لا بد آتية لتغزو العالم الروماني، ولو أن الديانات المتنافسة إذ ذاك كانت كثيرة العدد، وكان يحتمل لكل منها على السواء أن تفوز بالنصر. وجاءت المسيحية تؤلف بين عناصر من القوة استمدتها من مصادر مختلفة، فمن اليهود أخذت «كتاباً مقدساً» ومذهباً يقول بأن الديانات كلها ما عدا واحدة باطلة وشر، لكنها اجتنبت ما أخذ به اليهود من حصر العقيدة في جنس بشري بعينه لا تتعداه، كما اجتنبت كذلك مساوئ التشريع الموسوي، وكانت اليهودية في عصورها الأخيرة قد عرفت بالفعل كيف تؤمن بحياة آخرة، غير أن المسيحيين هم الذين أضفوا على الجنة والنار صورة محددة المعالم، وبينوا بياناً واضحاً وسائل بلوغ الجنة والخلاص في النار، وفي «عيد الفصح» المسيحي توحد «عيد الفصح اليهودي» مع الاحتفالات الوثنية الخاصة ببعث الإله، وتشربت المسيحية ثنائية الفرس، لكنها زادت على الفرس تأكيداً بأن مبدأ الخير في النهاية ستكون له القوة التي لا تُغلب، وكذلك أضافت إلى أقوال الفرس في ذلك أن الآلهة الوثنية أتباع الشيطان، وكان المسيحيون بادئ ذي بدء لا يجارون معارضتهم في الفلسفة أو في الطقوس لكنها أخذت تكمل نفسها في ذلك شيئاً فشيئاً، فكانت الفلسفة أول الأمر أكثر تقدماً بين أشباه المسيحيين من الغنوصيين، منها بين المسيحيين المتمسكين بحذافير دينهم، لكن المسيحيين منذ «أوريجن» فصاعداً، طفقوا يطوِّرون لأنفسهم فلسفة بتحويرهم للأفلاطونية الجديدة، وكذلك كانت الطقوس عند المسيحيين الأولين يكتنفها بعض الغموض، لكنه ما جاء عصر «القديس أمبروز». على أكثر تقدير. حتى أصبحت طقوس المسيحية ترؤّع النفوس أبلغ

روعة، وأخذت المسيحية عن الشرق قوة الكهنة واستقلالهم طبقة متميزة عن الشعب لكن هذين الجانبين أخذوا يزدادان قوة بفضل ما اصطنعوه من أساليب الإدارة في «الكنيسة»، وهي أساليب مدينة بالشيء الكثير إلى دربة الإمبراطورية الرومانية وخبرتها، فاندمج في «الكنيسة الكاثوليكية» العهد القديم، وديانات الأسرار والفلسفة اليونانية، والأساليب الرومانية في الإدارة، اندمجت فيها كل هذه العناصر فأكسبتها قوة لم يعد لها فيها أي نظام اجتماعي فيما مضى.

وتطوّرت «الكنيسة الغربية»، كما تطوّرت روما القديمة، من جمهورية إلى ملكية، ولو أن تطورها هذا جاء بخطوات أبطأ بها وقد رأينا مراحل النمو التي اجتازتها السلطة البابوية، من «جريجوري الأكبر» إلى الهزيمة النهائية التي منيت بها «هوهنستاوفن» في الحروب التي نشبت بين الجلفيين Guefs والغيبيليين Ghibellines، ورأينا طريق النمو وهو يجتاز مراحل الوسطى، على أيدي نقولا الأول، وجريجوري السابع، وإنوسنت الثالث، وحدث خلال تلك الفترة نفسها أن ازدادت الفلسفة المسيحية خصوبة بما أضيف إليها من عناصر جاءت باتصالها بالقسطنطينية والمسلمين، وقد كانت حتى ذلك العهد فلسفة أوغسطينية، وبالتالي كانت فلسفة أفلاطونية إلى حد كبير، أما أرسطو فلم يعرف للغرب معرفة تكاد تكون كاملة إلا في القرن الثالث عشر، وكان لـ«ألبرت الكبير» و«توما الأكويني» فضل غرسه في عقول العلماء غرساً جعله عندهم المرجع الأعلى بعد الكتاب المقدس والكنيسة، ولبثت لأرسطو هذه المكانة إلى يومنا هذا بين الفلاسفة الكاثوليك، ولا يسعني إلا أن أرى أن استبدال أرسطو بأفلاطون والقديس أوغسطين كان خطأ من وجهة النظر المسيحية، ذلك لأن مزاج أفلاطون كان أكثر تديناً من مزاج أرسطو، وكان الديانة المسيحية قد لاءمت بين نفسها وبين الفلسفة الأفلاطونية منذ البداية تقريباً، فقد كان من بين تعاليم أفلاطون أن المعرفة لا تأتي عن طريق الإدراك الحسي، وإنما هي ضرب من الإدراك العقلي الذي يأتي عن طريق التذكر لما قد كان معلوماً من قبل، أما أرسطو فهو أقرب جداً إلى الفيلسوف التجريبي الذي يعتمد في تحصيل المعرفة على الحواس، وكان القديس توما هو الذي مهّد السبيل إلى العودة من الأحلام الأفلاطونية إلى المشاهدة العلمية، ولو أنه لم يقصد عمداً إلى هذه الغاية إلا على نحو ضئيل.

وكانت الأحداث الخارجية أعمق أثراً من الفلسفة في تحلل البناء الكاثوليكي الذي بدأ يدب منذ القرن الثالث عشر، فقد غزا اللاتينيون الإمبراطورية البيزنطية سنة 1204، ولبثت في أيديهم حتى سنة 1261، وكان ديانة حكومتها خلال تلك الفترة كاثوليكية لا يونانية، وأما بعد سنة 1261 فقد ضاعت القسطنطينية من البابا ضياعاً لا رجعة لها بعده، على الرغم من الاتحاد الشكلي الذي حدث في «فرارا» سنة 1438، وتبيّن أن هزيمة الإمبراطورية

الغربية في صراعها مع البابوية، لا تفيد «الكنيسة» شيئاً، وذلك لقيام الملكيات القومية في فرنسا وإنجلترا، إذ لبث البابا خلال الشطر الأكبر من القرن الرابع عشر، أداة في يدي ملك فرنسا من الواجهة السياسية، وأهم من هذه الأسباب سبب آخر، وهو نشأة طبقة غنية من التجار، وازدياد المعرفة عند أفراد الشعب من غير رجال الدين، وإنما نشأت الطبقة الغنية من التجار أول ما نشأت، وازدادت المعرفة عند أفراد الشعب من غير رجال الدين أول ما ازدادت، في إيطاليا، ولبث الأمر في هذين الجانبين أكثر تقدماً في تلك البلاد منه في سائر أجزاء الغرب، حتى منتصف القرن السادس عشر، فكانت مدن إيطاليا الشمالية أغنى بدرجة كبيرة، خلال القرن الرابع عشر، من سائر المدن في الشمال. وكان عدد العلماء من غير رجال الدين - خصوصاً في القانون والطب - يزداد زيادة مطردة، وكانت تسري في تلك المدن روح الاستقلال التي كان لا بد لها أن تتجه بعداوتها نحو البابا، ما دام الإمبراطور لم يعد لها خطراً يتهدد كيانها، غير أن هذه الحركات نفسها كانت موجودة في غير المدن الإيطالية. ولو أنها وجدت هناك بدرجة أضعف مما كانت عليه في المدن الإيطالية، فمدن «الفلاندر» قد صادفت ازدهاراً، كالذي صادفته كذلك مدن «هانز»، وكانت تجارة الصوف في إنجلترا مصدراً للثروة، وكان ذلك العصر عصراً اشتدت فيه بدرجة كبيرة تلك الاتجاهات التي يمكن أن نسميها الاتجاهات الديمقراطية، بشيء من التجاوز في التسمية، وكانت الميول القومية أشد من الاتجاهات الديمقراطية، على ما كانت عليه هذه الاتجاهات من الشدة، فقد تبدت البابوية في أعين الناس إلى حد كبير مؤسسة جابية للضرائب، وذلك بعد أن اصطبغت بصبغة دنيوية قوية، ورأى معظم الأقطار أن الموارد الضخمة التي كانت تسلبها البابوية إياها، أولى بها أن تحبس في حدود بلادها، ولم يعد للبابوية، بل لم تعد البابوية تستحق ما كانت تتمتع به من سلطان معنوي أكسبها فيما قبل نفوذاً، فإن كان من المستطاع للقديس «فرنسيس» أن يعمل في وفاق مع إنوسنت الثالث وجريجوري التاسع، فما جاء القرن الرابع عشر حتى وجد الرجال الممتازون بإخلاصهم في جهدهم ألا مناص من التصادم مع البابوية.

ومع ذلك فهذه الأسباب التي عملت على تدهور البابوية لم تكن بادية في أوائل القرن، حتى لقد طالب البابا «بونفس الثامن» في النشرة البابوية التي يطلق عليها «Unam Sanctam» (وحدانية التقديس) بمطالب أكثر تطرفاً مما طالب به أي بابا من البابوات السابقين، وفي سنة 1300 أقام عيداً أباح فيه للكاثوليك جميعاً ممن زاروا روما وقاموا فيها بحفلات معينة، أن يفعلوا ما شاءوا بغير قيود، فكان من جراء ذلك أن تدفقت مبالغ جسيمة من المال في خزائن الكنيسة وفي جيوب الشعب الروماني، وكان مثل هذا العيد (اليوبيل) يُقام كل مائة سنة، لكن الكسب المترتب على إقامة ذلك العيد قد بلغ من

الجسامة حدّاً جعلهم يقصرون الأمد بحيث جعلوه خمسين عاماً فقط، ثم قصروا الأمد مرة أخرى فجعلوه خمسة وعشرين عاماً، وهذا هو الأمد الذي لا يزال معمولاً به حتى عصرنا الحاضر، وقد أتاح يوبيل سنة 1300. وهو اليوبيل الأول. فرصة للبابا أن يظهر في أوج ازدهاره، ولذلك فقد يكون من المناسب اتخاذه تاريخاً لبدء تدهور البابوية.

كان «بونفس الثامن» إيطالياً، وُلد في «أناني» وحدث له أن حُوصِر في «برج لندن» أثناء مقامه في إنجلترا نيابة عن البابا، ليؤيد هنري الثالث ضد البارونات الثائرين، لكن ابن الملك - وهو الذي أصبح فيما بعد إدوارد الأول - أنقذه سنة 1267، وكان قد تكون بالفعل في أيامه حزب قوي في الكنيسة من الفرنسيين، فعارض الكرادلة الفرنسيون في انتخابه، ونشب بينه وبين الملك الفرنسي فيليب الرابع، خلاف عنيف حول هذه المشكلة، وهي: هل للملك الحق في فرض الضرائب على رجال الدين الفرنسيين؟ وكان «بونفس» موعلاً في التحزب لأنصاره، كما كان مسرفاً في حبه لجمع المال، ولذا اشتدت به الرغبة في أن يحتفظ لنفسه بالرقابة على أكبر عدد ممكن من الموارد المالية، واتهم بالزندقة، وربما كان اتهامه على أساس صحيح، والظاهر أنه كان من أتباع ابن رشد، فلم يؤمن بخلود الروح، ولقد بلغ عراكه مع ملك فرنسا من الحدة ما جعل الملك يبعث له بقوة تلقي عليه القبض، تمهيداً لخلعه بقرار من «مجمع عام» فأمسكوا به في «أناني» لكنه فر إلى روما حيث مات، ولم يجرؤ بابا بعد ذلك على معارضة ملك فرنسا.

ومضت فترة وجيزة جداً بعد ذلك، ثم انتخب الكرادلة سنة 1305 رئيس أساقفة بوردو الذي أطلق على نفسه اسم «كلمنت الخامس»، وكان من أهل جاسكون، ولم يتهاون قط في تمثيله للحزب الفرنسي في الكنيسة، ولم يحدث له إبان توليه البابوية أن ذهب إلى إيطاليا أبداً، فقد توجّج في ليون، وفي سنة 1309 استقر في أفنيون، حيث أقام البابوات ما يقرب من سبعين عاماً، وعبر «كلمنت الخامس» عن تحالفه مع ملك فرنسا، بأن شاركه في مقاومة «فرسان المعبد»، وكان كلاهما في حاجة إلى مال أما البابا فقد احتاج مالاً بسبب انغماسه في التعصب لذوي قريبه وأنصاره، وأما فيليب فقد احتاجه لحروبه مع الإنجليز، وللثورة الفلمنكية، وللنفقات التي اقتضتها حكومته وقد أخذ نشاطها يزداد ازدياداً مضطرباً، فبعد أن نهب أصحاب الأموال في لمبارديا، واضطهد اليهود اضطهاداً ابتز منهم كل ما أمكن الحصول عليه، عنّ له أن يستولي بمعونة البابا على الأراضي الفسيحة التي كان «فرسان المعبد» يملكونها في فرنسا، فضلاً عما كان في أيديهم من رؤوس المال، فدبرت لذلك خطة، وهي أن تكشف الكنيسة عن زندقة زل فيها «فرسان المعبد» بحيث تقع أملاكهم غنيمة يقسّمها الملك والبابا، وقبض على كل «فرسان المعبد» البارزين في فرنسا، قبض عليهم في يوم معلم من عام

1307، ووجهت إليهم جميعاً قائمة من الأسئلة المهمة، وأنزل بهم من ضروب التعذيب ما جعلهم يعترفون بأنهم ناصرُوا الشيطان واقترفوا غير ذلك من الآثام البشعة، وانتهى الأمر سنة 1313 بأن ألغى البابا تلك الهيئة، وُودرت أملاكها كلها، وخير وصف لهذه الإجراءات تجدها في كتاب «تاريخ محاكم التفتيش» لمؤلفه Henry C. Lea الذي قام بأبحاث وافية، انتهت به إلى النتيجة الآتية، وهي أن التهم الموجهة «لفرسان المعبد» كانت لا تعتمد على أساس إطلاقاً.

ففي حالة «فرسان المعبد» اتفقت المصالح المالية عند البابا وعند الملك على السواء، لكن مصالحهما تعارضت في معظم الحالات التي وقعت في أكثر أجزاء البلاد المسيحية، وفي عهد «بونفس الثامن» تمكن فيليب الرابع من اكتساب تأييد أصحاب الأراضي (بما في ذلك أراضي الكنيسة نفسها) وذلك في منازعاته مع البابا حول مسألة الضرائب، فلما أصبح البابوات خاضعين من الوجهة السياسية لفرنسا، تحتم أن يكون الملوك المعادون لملك فرنسا معادين للبابا، وأدى ذلك إلى حماية الإمبراطور لـ «وليم الأوكامي» و«مارسيليو البادوي» كما أدى بعد ذلك بفترة وجيزة إلى حماية «يوحنا الغونطي» لـ «ويكيليف».

وكان الأساقفة بصفة عامة على أتم خضوع البابا في ذلك الحين، وأخذت تزداد شيئاً فشيئاً نسبة من يعينهم هو من الأساقفة تعييناً فعلياً، وكذلك خضعت له طوائف الأديرة وجماعة الدومنيكان، ولم يحتفظ بشيء من روح الاستقلال إلا جماعة الفرنسيسكان، فإدى ذلك إلى نزاع هذه الطائفة مع يوحنا الثاني والعشرين على النحو الذي أسلفنا ذكره حين تعرّضنا لـ «وليم الأوكامي»، وحدث إبان هذا النزاع أن حمل «مارسيليو» الإمبراطور على السير إلى روما، حيث توجّه الشعب هناك بتاج الإمبراطورية، وعندئذ انتخب بابا معارض من بين جماعة الفرنسيسكان، حيث أعلن الشعب خلع يوحنا الثاني والعشرين، ومع ذلك فما أنتج هذا كله سوى الحط من شأن البابوية بصفة عامة.

اتخذت الثورة على السيادة البابوية صوراً مختلفة في البلاد المختلفة، ففي بعض الأحيان ارتبطت تلك الثورة بالروح القومية في تعيين الملك، وفي بعض الأحيان ارتبطت بجزع المتزمتين في الدين لما رأوه في حاشية البابا من فساد وانغماس في الشؤون الدنيوية، «وارتبطت الثورة في روما نفسها بديمقراطية سوقية، إذ حاولت روما لفترة من الزمن، في عهد كلمنت السادس (1342 - 52) أن تحرّر نفسها من البابا الغائب، وكان ذلك بزعامة رجل نابه هو «هولاك دي رينتسي» فقد عانت روما لا من حكم البابوات وحدهم، بل عانت كذلك من الطبقة الأرستقراطية المحلية التي واصلت الفوضى التي كانت قد حطت من جلال البابوية في القرن العاشر، والحق أن البابوات ما

فروا إلى أفنيون إلا لأسباب، من بينها أن يتخلصوا من فوضى الأشراف الرومان، وكانت ثورة «رينتسي» - وهو ابن صاحب حان - متجهة بادئ ذي بدء نحو الأشراف وحدهم، ولذا وجد في ثورته تأييداً من البابا، وقد استطاع أن يثير حماسة الشعب إلى حد جعل الأشراف يلوذون بالفرار (1347) وصادف «رينتسي» هذا إعجاباً لدى «بترارك» الذي نظم نشيداً في تكريمه، وراح يستحثه على مواصلة عمله العظيم الشريف، وقد اتخذ لنفسه لقباً فسّمى نفسه المدافع عن حقوق الشعب، وأعلن سيادة الشعب الروماني على الإمبراطورية، والظاهر أنه تصور هذه السيادة على نحو ديمقراطي، لأنه دعا ممثلين من المدن الإيطالية ليجتمعوا على شيء يشبه مجالس النواب، غير أن النجاح الذي أصابه أثار في نفسه أوهام العظمة، وكان هنالك في ذلك الحين - كما هي الحال في أحيان أخرى كثيرة - رجلاً يتنافسان على حق السيادة في الإمبراطورية، فدعاهما «رينتسي» معاً، ودعا معهما «الناخين»، ليجتمعوا أمامه اجتماعاً يفصل في الأمر، فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى تألب المطالبين بالإمبراطورية معاً عليه، وإلى تألب البابا كذلك، لأنه رأى أن حق الفصل في هذه الأمور من شأنه وحده، وقبض البابا على «رينتسي» (1352) وزجه في السجن عامين، حتى مات «كلمنت السادس» وعندئذ أطلق سراحه وعاد إلى روما، حيث استعاد سلطانه لبضعة أشهر، لكن منزلته عند الشعب هذه المرة لم تكن طويلة الأمد، وانتهى أمره باغتياله على أيدي الغوغاء، وكتب «بايرون»، كما كتب بترارك، قصيدة في الثناء عليه.

وتبين في جلاء أنه لو أرادت البابوية أن تظل على رأس الكنيسة الكاثوليكية كلها، بحيث يكون لها نفوذ فعال، فلا مندوحة لها عن تحرير نفسها من اعتمادها على فرنسا، وذلك بعودتها إلى روما، أضف إلى ذلك أن الحروب الإنجليزية الفرنسية التي عانت فيها فرنسا أقصى الهزائم، قد جعلت فرنسا موطناً غير آمن، ولذلك ذهب «أوربان الخامس» إلى روما سنة 1367، غير أن السياسة الإيطالية كانت معقدة على نحو لم يستطع معه مسابقتها، فما لبث أن عاد إلى أفنيون قبيل وفاته، وكان البابا الذي تلاه، وهو «جريجوري الحادي عشر» أمضى منه عزيمةً، فكانت العداوة لرجال الدين الفرنسيين قد مالت بمدن إيطالية كثيرة - خصوصاً فلورنسة - إلى مناهضة البابا مناهضة عنيفة.

فلما عاد جريجوري إلى روما، وعارض الكرادلة الفرنسيين، بذل بذلك كل ما في استطاعه إنقاذاً للموقف، ومع ذلك فقد تبين - عند موته - أن الفريقين الفرنسي والروماني في مجمع الكرادلة يستحيل أن يتحدا في وجهة النظر، انتخب بابا إيطالي هو «بارتلوميو برينانو» بناء على رغبة الفريق الروماني، واتخذ لنفسه اسم «أوربان السادس»، غير أن طائفة من الكرادلة أعلنت أن انتخابه باطل، وراحت تنتخب «روبرت الجنوبي» الذي كان ينتمي إلى الفريق الفرنسي، فاتخذ لنفسه اسم «كلمنت السابع» وأقام في أفنيون.

هكذا بدأ «الانقسام الأعظم» الذي ظل قائماً نحو أربعين عاماً، واعترفت فرنسا طبعاً بالبابا المقيم في أفنيون، واعترف أعداء فرنسا بالبابا الروماني، وكانت اسكتلندا عدوة لإنجلترا عدوة لفرنسا، ولذا اعترفت اسكتلندا ببابا أفنيون، وانتخب كل من البابوين كرادلة من أنصاره، وكلما مات هذا البابا أو ذاك، أسرع كرادلته إلى انتخاب خلفه، وهكذا لم يكن ثمة سبيل للتنام هذا الانقسام إلا بإقامة سلطة أعلى من البابوين معاً، ومن الواضح أنه لا بد لأحد البابوين أن يكون انتخابه مشروعاً، ولذا لزم أن تكون هناك سلطة أعلى من البابا «الشرعي»، ولم يكن ثمة حل للإشكال سوى أن توضع هذه السلطة في يد «مجمع عام»، وذهبت جامعة باريس بزعامة «جرسون» إلى نظرية جديدة مؤداها أن يُعطى حق المبادرة في التصرف إلى «مجمع» فأيد هذه النظرية الملوك العلمانيون الذين رأوا مصلحتهم لا تتفق مع وجود هذا الانقسام، وأخيراً عقد «مجمع» سنة 1409 في مدينة بيزا، غير أنه مُني بالفشل الذريع، إذ أعلن خلع البابوين معاً على أساس الزندقة والانقسام وانتخب بابا ثالثاً لم يلبث أن مات، وانتخب كرادلته خلفاً له رجلاً كان فيما مضى قرصاناً، اسمه «بالدساري كوسا» فاتخذ لنفسه اسم «يوحنا الثالث والعشرين»، وعلى هذا النحو كانت النتيجة النهائية هي أن أصبح هنالك بابوات ثلاثة بدل اثنين، والبابا الثالث الذي أُريد به الوصول إلى حل وسط، كان معروفاً بسلوكه الشائن، وبدا الموقف عندئذ أبعد عن الأمل في الحل مما كان في أي وقت مضى.

لكن أنصار هذه الحركة التي أرادت التوفيق، لم يستسلموا لليأس، فعقد مجمع آخر في كونستانس سنة 1414 وأخذ في العمل الجاد، فقرر أولاً أن البابوات ليس في وسعهم حل المجمع، ولا بد لهم أن يخضعوا في بعض الأمور، وكذلك قرر أن البابوات في المستقبل، محتوم عليهم أن يعقدوا «مجمعاً عاماً» مرة كل سبع سنوات، وخلع «يوحنا الثالث والعشرين» وحمل البابا الروماني على الاستقالة، وأما بابا أفنيون فقد رفض الاستقالة، فلما مات، عمل ملك أروجون على انتخاب غيره خلفاً له، غير أن فرنسا - التي كانت عندئذ تحت رحمة إنجلترا - رفضت أن تعترف به، وأخذ حزبه يتضاءل شيئاً فشيئاً، حتى انتهى به الأمر إلى الزوال، وأخيراً لم تكن هناك معارضة للبابا الذي انتخبه «المجمع»، وهو البابا الذي انتخب سنة 1417، واتخذ لنفسه اسم «مارتن الخامس».

ولم تكن ثمة ما يُؤخذ على هذه الإجراءات، على خلاف المعاملة التي عُومل بها «هس» التلميذ البوهيمي لـ «وكلف»، إذ أحضروه إلى «كونستانس» على عهد منهم بأن يؤمنوه الخطر، لكنه لم يكذب يصرح إليها حتى وُجّهت إليه التهم، وحكم عليه بالموت حرقاً، وكان «وكلف» قد جاءته منيته على صورة طبيعية، غير أن «المجمع» أمر بإخراج عظامه من قبرها لإلقائها في النار، وكان مؤيدو الحركة التي حاولت التوفيق بين الطرفين، شديدي الرغبة في تنزيه أنفسهم

عن كل ريبة تمس ثبات عقيدتهم.

نجح «مجمع كونستانس» في درء الانقسام، لكنه كان يؤمل في شيء أكثر من هذا بكثير، كما كان يرجو أن يستبدل ملكية دستورية بالاستبداد البابوي، وكان «مارتن الخامس» قد أكثر من وعوده قبل انتخابه، حتى إذا ما تم انتخابه، أنجز بعض وعوده تلك، ونكث بعضها الآخر، فكان قد وافق على المرسوم الذي يقضي بعقد المجمع مرة كل سبع سنوات، وما زال إلى النهاية منفذاً لذلك المرسوم، فلما حل «مجمع كونستانس» سنة 1417، دعى إلى الاجتماع مجمع آخر سنة 1424، ولو أنه لم يتمخض عن شيء ذي خطر، ثم دعى آخر سنة 1431 للاجتماع في مدينة «بازل»، وفي هذه اللحظة عينها مات «مارتن الخامس» وجاء خلفه «يوجينيوس الرابع» فلبث طوال بابويته في صراع حاد مع رجال الإصلاح الذين أمسكو بزمام «المجمع» فحل «المجمع» لكن المجمع رفض أن يعد نفسه محلولاً، وفي سنة 1433 استسلم البابا حيناً، لكنه عاد سنة 1437 إلى حله من جديد، ورغم ذلك فقد لبث المجمع معقوداً حتى سنة 1448، وعندئذ أصبح الأمر جلياً لكل إنسان بأن البابا قد ظفر في هذه المعركة بنصر كامل، وذلك لأن «المجمع» في سنة 1439 كان قد نقرّ النفوس بإعلانه خلع البابا وانتخابه بابا آخر يعارضه (وكان هذا آخر البابوات المعارضين في التاريخ)، ولو أن هذا البابا المعارض قد استقال من منصبه فور تنصيبه، وفي السنة نفسها كسب «يوجينيوس الرابع» سمعة أدبية بعقده «مجمعاً» خاصاً به في مدينة «فرارا» حيث خضعت الكنيسة اليونانية لروما خضوعاً اسمياً. مدفوعة إلى ذلك بخوفها الشديد من الأتراك وهكذا خرجت البابوية ظافرة من الوجهة السياسية، لكنها خسرت خسارة جد عظيمة في قدرتها على بث روح الاحترام الأدبي لها في نفوس الناس.

ويمثل «وكلف» (حوالي 1320 - 1384) بحياته وتعاليمه، كيف تناقضت سلطة البابوية في القرن الرابع عشر، فقد كان يخالف الاسكولائيين السابقين له، في أنه كان قسيساً علمانياً، لا راهباً ولا زاهداً متجوّلاً، وكانت له سمعة عظيمة في أكسفورد، حيث نال إجازة الدكتوراه في اللاهوت سنة 1372، لبث حيناً قصيراً عميداً لكلية «بالبول» وكان آخر الاسكولائيين النابهين في أكسفورد، وأما باعتباره فيلسوفاً فلم يكن تقديمياً، فهو واقعي أميل إلى الأفلاطونية منه إلى الأرسطية، وذهب إلى أن أوامر الله لا تأتي جزافاً كما ظن فريق من المفكرين، وليس العالم الواقع فعلاً بواحد من عدة عوالم ممكنة، بل هو العالم الوحيد، ما دام الله لا يسعه إلا أن يختار ما هو أفضل، وليست هذه الآراء كلها هي التي جعلت «وكلف» يستوقف النظر، بل لم تكن هذه الآراء - في ما يظهر - هي التي أثارت أكثر اهتمامه، لأنه انسحب من أكسفورد لكي يحيا حياة رجل من رجال الكنيسة في الريف، فقضى العشرة أعوام الأخيرة من حياته راعياً لكنيسة «لوتوروث» بتعيين من الملك، ومع

ذلك فقد ظل يحاضر في أكسفورد.

وإنما يستوقف النظر من «وكلف» هذا البطء الشديد في تطوره، ففي سنة 1372، حين كان عمره خمسين عاماً أو يزيد، لم يزل أرثوذكسياً، ويظهر أنه لم ينقلب زنديقاً إلا بعد هذا التاريخ، ويبدو أنه لم يندفع إلى الزندقة إلا بقوة مشاعره الخلقية. كعطفه على الفقراء وفزعه من سلوك رجال الكنيسة الأغنياء بانغماسهم في أمور الدنيا، وكانت مهاجمته للبابوية بادئ ذي بدء سياسة وخلقية، لا مذهبية، ولم يتطوّر أمره إلى ثورة أوسع نطاقاً إلا بالتدرج البطئ.

وبدأ انسلاخ «وكلف» عن الأرثوذكسية سنة 1376، بسلسلة من المحاضرات ألقاها في أكسفورد «في السيادة المدنية» وفيها عرض النظرية القائلة بأن التقوى وحدها هي التي تبيح لصاحبها حق السيادة والملكية، وأن رجال الدين غير الأتقياء لا يكون لهم مثل هذا الحق، وأن السلطة المدنية هي التي ينبغي أن يكون لها الكلمة الفاصلة في «هل يحتفظ رجل الكنيسة بأملكه أو لا يحتفظ بها» ومن تعاليمه أيضاً أن الملكية قد نتجت عن الخطيئة ولم يكن للمسيح أو حواريه ملك ولا يجوز لرجال الكنيسة أن يملكوا شيئاً، فجاءت هذه التعاليم مسيئة إلى رجال الدين جميعاً إلا الزاهدين المتجولين، ومع ذلك فقد أيدتها الحكومة الإنجليزية لما كان يستولي عليه البابا من إنجلترا من ضريبة فادحة، فكان الرأي القائل بأن المال لا ينبغي أن يخرج من إنجلترا إلى البابا، رأياً يخدم صالح البلاد، لا سيما حين كان البابا خاضعاً لفرنسا، وكانت إنجلترا مع فرنسا في قتال، ولذلك ربط «يوحنا الغونطي» الذي كانت السلطة في يديه لما كان «رتشارد الثاني» لم يزل قاصراً، ربط أواصر الصداقة بينه وبين «وكلف» وأطال أمدها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وراح «جريجوري الحادي عشر» من الناحية الأخرى يوجّه الاتهام إلى ثمان عشرة نقطة مما ورد في محاضرات «وكلف» قائلاً إنه استقاها من «مارسيليو البادوي»، وطلب من «وكلف» أن يحضر لمحاكمته أمام محكمة من الأساقفة، لكنه لقي الحماية من الملكة ومن عامة الناس، ورفضت جامعة أكسفورد أن تخضع لقرارات البابا في أستاذها (فقد آمنت الجامعات الإنجليزية بحرية البحث العلمي حتى في ذلك العهد البعيد).

وفي الوقت نفسه مضى «وكلف». إبان الفترة الواقعة بين عامي 1378 و 1379 في كتابته للرسائل العلمية التي أخذ فيها بأن الملك هو راع يمثل الله، وأن الأساقفة خاضعون له، ولما جاء الانقسام الأعظم، تطرّف في الرأي أكثر من ذي قبل، فاتهم البابا بأنه مخالف لتعاليم المسيح، قائلاً بأن قبول «هبة قسطنطين» قد جعلت كل البابوات بعدئذ مارقين على الدين، وترجم النسخة الشعبية من الإنجيل إلى الإنجليزية، وأنشأ جماعة «القساوسة الفقراء» وكانوا من العلمانيين (وبهذا الفعل أغضب الزاهدين المتجولين بعد أن كانوا

يناصرونه)، واستخدم «القساوسة الفقراء» وعاظاً جوالين، يتجهون برسالتهم إلى الفقراء خاصة، وأخيراً هاجم السلطة الكهنوتية، مهاجمة أدت به إلى إنكار تحوُّل القربان إلى لحم المسيح ودمه، حتى لقد قال عن هذا التحوُّل إنه خداع وحمافة كافرة، وها هنا أمره «يوحنا الغونطي» بالتزام الصمت.

وإزداد الأمر صعوبة بالنسبة إلى «وكلف» حين نشبت «ثورة الفلاحين» سنة 1381 بزعامة «وات تايلر»، فليس ثمة شاهد واحد على أنه أيدها تأييداً فعالاً، لكنه كذلك لم يشأ أن يناهضها، كما ناهض لوثر ثورة شبيهة بها وفي مثل ظروفها، ومما زاد الأمر ربكة أن «جون بول John Ball». ذلك القسيس الاشتراكي الذي خلع عن نفسه مسوح القساوسة. قد أبدى إعجاباً بـ«وكلف» لكنه لا بد أن يكون قد وصل إلى آرائه عن غير طريق «وكلف» بدليل أنه أخرج حظيرة الكنيسة حين كان «وكلف» لا يزال متمسكاً بأرثوذكسيته، فأراء «وكلف» الاشتراكية - ولو أن «القساوسة الفقراء» قد بذروها بغير شك - لم تصدر عنه إلا باللغة اللاتينية وحدها، بحيث لم تكن في متناول الفلاحين وهي في نصها الأصلي.

وإنه لمما يدهشنا ألا يكون «وكلف» قد تعرَّض لعذاب أشد مما تعرَّض له، بسبب آرائه ومناشطه في سبيل الديمقراطية، فقد وقفت جامعة أكسفورد إلى جانبه تؤيده ضد الأساقفة أطول مدة ممكنة، ولما هاجم مجلس اللوردات وعاظه الجوالين، أبى مجلس العموم أن يوافق على مهاجمته، ولا شك أنه لو طالبت الحياة بـ«وكلف» لتجمعت أسباب السخط عليه، لكنه حين مات سنة 1384 لم يكن قد اتهم بعد اتهاماً رسمياً، ومات في «لوتورث» حيث فاضت روحه، وظلت عظامه راقدة في سكونها، حتى جاء «مجمع كونستانس» فأمر بإخراجها من قبرها لإحراقها.

ولحق الاضطهاد الشديد بأتباعه في إنجلترا. وهم اللولارديون حتى أزيلوا من الوجود بحيث لم يبقَ منهم بقية تذكر، لكنه لما كانت زوجة رتشارد الثاني بوهيمية، فقد عرفت تعاليمه في بوهيميا، حيث تابعه فيها تلميذه «هس» وليثت تلك التعاليم قائمة في بوهيميا - رغم الاضطهاد - حتى جاء الإصلاح الديني، وظلت الثورة على البابوية راسخة في أفئدة الناس في إنجلترا. ولو أنها اندست في طوايا الأفئدة فلا تظهر. فكانت هنالك تهية التربة الصالحة لقيام البروتستنتية.

وظهرت إبان القرن الخامس عشر عوامل أخرى مختلفة، عاونت تدهور البابوية على إحداث تغير سريع جداً في عالمي السياسة والثقافة، فالبارود قد زاد من قوة الحكومات المركزية على حساب الأشراف الإقطاعيين، وحدث في فرنسا وفي إنجلترا أن تحالف لويس الحادي عشر وإدوارد الرابع من الطبقة الوسطى الغنية التي ساعدتهما على إخماد الفوضى الضاربة بين جماعة الأرستقراطيين، وكانت إيطاليا - حتى أواخر القرن - بمنجاة إلى حد

كبير من الجيوش الشمالية، فازدادت بخطى سريعة في ثروتها وثقافتها معاً، وكانت الثقافة الجديدة في صميمها وثنية، تمجد اليونان والرومان وتزدري العصور الوسطى، وقام فن العمارة وأسلوب الكتابة علي نسق النماذج القديمة، ولما استولى الأتراك على القسطنطينية - وهي آخر ما بقي من العصور القديمة - فر جماعة من اليونان إلى إيطاليا، حيث رحب بمقدمهم هناك أنصار الثقافة الإنسانية، وظهر «فاسكوداجاما» و«كولمبس» فوسعا من نطاق العالم، كما ظهر «كوبرنيكوس» فوسع من آفاق السماء، ونبذت «هبة قسطنطين» على أنها أسطورة من خلق الخيال، وقتلها البحث العلمي قتلاً بازدرائه إياها، وعاون البيزنطيون في تعريف الناس بأفلاطون. لا في صورته التي يظهر بها لدى أنصار الأفلاطونية الجديدة ولدى أوغسطين فحسب. بل في صورته المستمدة من كتابته الأصلية، ولم تعد هذه الدنيا التي نعيش فيها توهم بأنها واد زاهر بالدموع، ومكان يجتازه المسافرون في رحلة مؤلمة إلى العالم الآخر، إنما بدت هذه الدنيا مكاناً يتيح الفرصة للتمتع باللذائذ الوثنية، كما يهيئ مجالاً للشهرة وللجمال وللمغامرة، وهكذا دفنت قرون طويلة من الزهد، دفنت في طوايا النسيان بفضل ثورة هاجت فيها عوامل الفن والشعر والمتعة، ولو أن العصور الوسطى لم تمت بغير كفاح حتى في إيطاليا، فقد وُلد «سافونا رولا» و«ليوناردو» في عام واحد، لكن المفازع القديمة لم تعد في معظم الحالات على ما كانت عليه من بث الفرع في النفوس، ووجد الناس نشوة مسكرة في الحرية الجديدة، نعم إن نشوة السكر لم تكن لتستطيع الدوام، لكنها عملت إذ ذاك على سد الطريق دون المخاوف، وفي هذه اللحظة التي سادها التحرر النشوان، وُلد العالم الجديد.

(70) انظر Cumont في كتابه «الديانات الشرقية في الوثنية الرومانية».

تاريخ الفلسفة الغربية

الفلسفة الحديثة

الكتاب الثالث



برتراند رسل

ترجمة: محمود الشيطي



الشور

برتراند راسل

تاريخ الفلسفة الغربيّة

الكتاب الثالث

الفلسفة الحديثة

الكتاب: تاريخ الفلسفة الغربية/الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة) تأليف: برتراند راسل
ترجمة: محمد فتحي الشنيطي
عدد الصفحات: 336 صفحة
الترقيم الدولي: 978-614-472-003-5
الترقيم الدولي: 978-9938-941-13-5
الترقيم الدولي: 381/17-119
الطبعة الأولى: 2018

هذه ترجمة مرخصة لكتاب: The History of Western Philosophy by Bertrand Russell All rights reserved Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group Arabic translation copyright © Mohammed Fathy
2017 دار التنوير النشر محفوظة © دار التنوير

الناشر

دار التنوير للطباعة والنشر

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar - altanweer.com لبنان: بيروت - بئر حسن - بناية قاسم فارس (سارة بنما) -
الطابق السفلي

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com مصر: القاهرة - 2 شارع السرايا الكبرى (فؤاد سراج الدين

سابقا) - جاردن سيتي

هاتف: 002022795557

بريد إلكتروني: cairo@dar - altanweer.com موقع إلكتروني: www.dar - altanweer.com

برتراند راسل
تاريخ الفلسفة الغربية
الكتاب الثالث
الفلسفة الحديثة

ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي



صدر هذا الكتاب ضمن مبادرة أضواء على حقوق
النشر في معرض أبوظبي الدولي للكتاب

This book has been published under the
Spotlight on Rights initiative of the Abu
Dhabi International Book Fair with the
support of KITAB

الجزء الأول
من عصر النهضة حتى هيوم

الفصل الأول سمات عامة

إن للفترة التاريخية التي يُطلق عليها عامة «الفترة الحديثة» نظرةً عقليةً تختلف في جوانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة. ومن هذه الجوانب ثمة جانبان لهما الأهمية القصوى، أعني بهما: تضاؤل سلطة الكنيسة، وتزايد سلطة العلم. وتتصل بهذين الجانبين جوانب أخرى. فثقافة الأزمنة الحديثة ثقافة أُقرب إلى الثقافة العلمانية منها إلى الثقافة الدينية. فقد أخذت الدول تحل باطراد محل الكنيسة باعتبارها السلطة الحكومية المهيمنة على الثقافة. وكانت الحكومة في أول أمرها بين أيدي الملوك، ثم بدأت الديمقراطية أو الطغاة يحلون محل الملوك. كما كان الشأن في اليونان القديمة، وأخذت سلطة الحكومة القومية والوظائف التي تنجزها، تنموان نموًا مطردًا عبر الفترة كلها (إذا تركنا جانبًا التقلبات اليسيرة). بيد أنه في معظم الحالات كان للدولة على الفلاسفة نفوذ أقل من النفوذ الذي كان للكنيسة في العصور الوسطى. فالأرستقراطية الإقطاعية شمال جبال الألب، التي كان في وسعها أن تفرض نفوذها طوال القرن الحادي عشر على الحكومات المركزية، فقدت أهميتها السياسية أولًا، ثم أهميتها الاقتصادية في أعقاب ذلك. وقد حل محلها الملك متحالفًا مع أغنياء التجار. واقتسم هذان الفريقان السلطة بنسب متفاوتة في أقطار مختلفة. وكان ثمة ميل عند التجار الأغنياء نحو الانضواء في الأرستقراطية. فمنذ زمن الثورتين، الأمريكية والفرنسية، غدت الديمقراطية بالمعنى الحديث، قوة سياسية مهمة. وفي مواجهة الديمقراطية المؤسَّسة على الملكية الخاصة ظفرت الاشتراكية بالسلطة الحكومية لأول مرة سنة 1917. وواضح أن هذا الشكل من الحكومة، لا بد على أي حال إذا انتصر، أن يجلب معه شكلاً جديدًا من الثقافة. فالثقافة التي سنلتقي بها هي في صميمها ثقافة استثناءات مهمة لذلك، وخاصة في ألمانيا، فإذا اخترنا مثلين، هيجل وفيشته، لوجدنا لدهما نظرة منقطة الصلة تمامًا بالتجارة. ولكن مثل هذه الاستثناءات ليست معبرة عن نمط عصرها.

ولقد بدأ نبذ السلطة الكنسية الذي يُعد الطابع السلبي للعصر الحديث بداية مبكرة عن الطابع الإيجابي، الذي يتمثل في تقبُّل السلطة العلمية. ففي النهضة الإيطالية لعب العلم دورًا صغيرًا جدًّا، فمعارضة الكنيسة ارتبطت في

خواطر الناس بالعصر القديم، وكانوا ما برحوا يتطلّعون إلى الماضي، ولكن إلى ماضٍ أبعد من الكنيسة الأولى ومن العصور الوسطى. وقد كان أول اقتحام جدّي للعلم عندما نشرت نظرية «كوبرنيكوس» سنة 1543، ولكن هذه النظرية لم تصبح ذات نفوذ إلا في القرن السابع عشر بعد أن تولّاه «كبلر» و«جاليليو» وأصلحها، ثم بدأ القتال الطويل بين العلم والعقائد الجامدة Dogma، وهو القتال الذي أدار فيه السلفيون معركة خاسرة ضد المعرفة الجديدة.

إن سلطة العلم التي أقر بها معظم فلاسفة الحقبة الحديثة، هي شيء مختلف غاية الاختلاف عن سلطة الكنيسة، من حيث كونها سلطة عقلية وليست سلطة حكومية، فليست ثمة عقوبات تقع على من ينبذونها، وليس ثمة حجج متعلّقة تؤثر فيمن يتقبّلونها. وإنما هي تتغلب فقط - ودون أي اعتبار آخر - بمناشدتها الفعلية للعقل. زد على ذلك أنها سلطة تدريجية جزئية، فهي لا ترسي - على نحو ما تفعل العقيدة الكاثوليكية ككل - نسقًا كاملاً يغطي قواعد السلوك الإنساني، والآمال الإنسانية، وماضي تاريخ العالم ومستقبله. وإنما هي تبدي الرأي فيما يبدو في العصر مؤكّدًا علميًا، وذلك بمثابة جزيرة صغيرة في محيط الجهل. وثمة أيضًا اختلاف آخر عن السلطة الكنسية، يتمثّل في أن ما تعلنه هذه السلطة هو أمر يقينيّ مطلقًا وثابتًا ثبوتًا سرمديًا، بينما قرارات العلم قرارات مؤقتة، مؤسسة على أساس من الاحتمال، وينظر إليها على أنها قابلة للتعديل. وقد نجم عن هذا موقف ذهني في غاية الاختلاف عن مثيله عند صاحب العقيدة في العصور الوسطى.

ولقد كان حديثي إلى الآن مقصورًا على العلم النظري، وهو محاولة لفهم العالم. أما العلم العملي، وهو محاولة لتغيير العالم، فقد كان مهمًا منذ البداية، وقد تزايدت أهميته باستمرار، إلى الحد الذي كاد عنده أن يمحو العلم النظري من خواطر الناس. وقد أقر بالأهمية العملية للعلم لأول مرة من حيث الارتباط بالحرب. فجاليليو وليوناردو حصلا على وظيفة حكومية بدعواهما إصلاح المدفعية وفن التحصين. ومنذ زمنهما زاد باطراد دور رجال العلم في الحرب. وجاء بعد ذلك دورهم في تطوير إنتاج الآلة وتعويد الناس على استخدام البخار أولًا، ثم الكهرباء، ولكن لم تبدأ آثاره المهمة في الظهور إلا قرب نهاية القرن الثامن العلمية، وكانت هناك محاولة لفصل هذا الجانب عن الجانب النظري، وجعل العلم بدرجة أكبر فأكبر علمًا تقنيًا، وبدرجة أقل فأقل نظرة منصبية على طبيعة العالم. وقد تغلغل نفوذ وجهة النظر هذه عند الفلاسفة منذ عهد قريب جدًّا.

وأفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية، حتى إلى بلوغ حد الفوضوية. فقد كان الانضباط العقلي والأخلاقي والسياسي، يرتبط في أذهان الناس في عصر النهضة بالفلسفة المدرسية وبالحكومة الكنسية. ولقد كان

المنطق الأرسطي عند المدرسين منطقيًا ضيق الأفق، ولكنه كان يزود بتدريب على نوع معين من الدقة. فحين أصبحت مدرسة المنطق هذه غير ملائمة للعصر، لم يخلفها في بداية الأمر شيء أفضل، وإنما انتقاء بعض النماذج القديمة ومحركاتها. وحتى القرن السابع عشر لم يكن ثمة شيء مهم في الفلسفة والفوضى الأخلاقية والسياسية في إيطاليا في القرن الخامس عشر كانت فوضى مرّوعة، ونشأت عنها نظريات «مكيا فيلي» وفي الوقت نفسه أدى التحرر من الأصناف العقلية إلى تكشّف مذهب للعبقريّة في الفن والأدب. بيد أن مجتمعًا كهذا لا يستقر على حال. فاقتران حركة الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح بخضوع إيطاليا لإسبانيا، وضع حدًا للحسن والسيئ معًا في النهضة الإيطالية. وحين انتشرت الحركة شمال جبال الألب، لم يكن لها الطابع الفوضوي نفسه.

وأيًا ما كان الأمر فقد احتفظت الفلسفة الحديثة - في معظمها - بطابع فردي ذاتي. ويميز هذا تمييزًا شديدًا «ديكارت» الذي بنى صرح المعرفة كله من يقين وجوده الذاتي، وتقبُّل الوضوح والتميز (وكلاهما ذاتي) كمعيارين للحقيقة. ولم يكن هذا الطابع بارزًا عند «سبينوزا»، ولكنه عاد إلى الظهور في جواهر «لايبنتز» المتفرّدة التي لا مخرج منها. أما «لوك» الذي كان مزاجه موضوعيًا، فقد دفع بقوة - على كره منه - إلى النظرية الذاتية القائلة بأن المعرفة هي موافقة الأفكار أو عدم موافقتها، وهي نظرة بغیضة لديه إلى الحد الذي حدا به إلى الهروب منها بتناقضات ذاتية عنيفة. و«باركلي» بعد أن ألغى المادة، لم ينقذه من النزعة الذاتية التامة إلا اللجوء إلى الله، وهذا ما اعتبره معظم الفلاسفة التاليين له أمرًا غير مشروع. وعند «هيوم» بلغت الفلسفة التجريبية ذروتها في النزعة الشكّية التي لم يكن في وسع أحد أن يرفضها أو أن يقبلها. وكان «كانط» و«فيشته» ذاتيين في مزاجهما؛ كما كانا ذاتيين في مذهبهما، وأنقذ «هيجل» نفسه بتأثير من «سبينوزا». وقد بسط «روسو» والحركة الرومانسية الذاتية من نظرية المعرفة إلى الأخلاق والسياسة، وانتهى بها - منطقيًا - إلى نزعة فوضوية تامة، كتلك التي عند «باكونين». وهذا التطرف في النزعة الذاتية هو صورة من صور الجنون.

وفي غضون ذلك كان العلم كتقنية يشكّل عند الناس العلميين نظرة مختلفة تمام الاختلاف عن أي نظرة كانت توجد بين الفلاسفة النظريين. ومنحت التقنية الإنسان إحساسًا بالقوة، فالإنسان بات الآن أقل رضوخًا لسلطان البيئة مما كان عليه في الأزمنة الخوالي. بيد أن القوة التي منحها التقنية قوة اجتماعية وليست قوة فردية، فالفرد المتوسط الذي قذفت به الأمواج إلى جزيرة قاحلة كان في وسعه أن ينجز في القرن السابع أكثر مما يستطيعه الآن، فالتقنية العلمية تتطلب تعاون عدد كبير من الأفراد ينظم نشاطهم توجيه واحد، فهي تميل ضد النزعة الفوضوية بل وضد النزعة الفردية، ما

دامت تطالب ببناء اجتماعي متماسك خير تماسك. والتقنية العلمية على خلاف الدين، تقف موقف حياد من الأخلاق: فهي تطمئن الناس إلى أنهم يستطيعون تحقيق العجائب، ولكنها لا تذكر لهم العجائب التي عليهم أن يحققوها، ومن هنا فهي ناقصة. فمن حيث الواقع الفعلي، ترتهن الأهداف التي تكرس لها البراعة العلمية إلى حد كبير بالمصادفة. فالرجال الذين يرأسون المنظمات الضخمة التي تستلزمها يمكنهم، دون أن يتخطوا الحدود، أن يوجهوها على هذا النحو أو ذاك حيثما طاب لهم. وعلى ذلك فدافع القوة له مجال لم يكن له البتة من قبل. فالفلسفات التي استلهمت من التقنية العلمية هي فلسفات القوة، وهي تميل إلى اعتبار كل شيء لا إنساني مجرد خامة أولية. ولم تعد الغايات تدخل في الاعتبار، وإنما القيمة مقصورة على براعة العمل فقط. هذه أيضًا صورة من صور الجنون. وهي في أيامنا، أخطر صورة، الصورة التي ينبغي لفلسفة معقولة أن تزودنا بترياق ضدها.

ولقد وجد العالم نهاية للفوضوية في الإمبراطورية الرومانية، ولكن الإمبراطورية الرومانية كانت واقعًا أعجم، ولم تكن فكرة، وسعى العالم الكاثوليكي إلى نهاية الفوضوية في الكنيسة، التي كانت فكرة، ولكنها لم تتجسد البتة تجسدًا ملائمًا في واقع. فلم يكن الحل القديم ولا الحل الوسيط بالحلين المرضيين، الأول لأنه لم يستطع أن يتحقق في فكرة، والآخر لأنه لم يستطع أن يتشكل في واقع. ويبدو أن العالم الحديث يتحرك في الزمن الحاضر نحو حل مماثل لحل العالم القديم؛ نظام اجتماعي تفرضه القوة، يمثل إرادة الرجال الأقوياء أكثر مما يمثل إرادة عامة الناس، فمشكلة نظام اجتماعي قابل للدوام محقق للإشباع يمكن فقط أن تحل بالجمع بين متانة الإمبراطورية الرومانية، ومثالية مدينة الله عند القديس أوغسطين. ولإنجاز هذا سنحتاج إلى فلسفة جديدة.

الفصل الثاني عصر النهضة الإيطالية

إن النظرة الحديثة باعتبارها نظرة مقابلة لنظرة العصور الوسطى، بدأت في إيطاليا مع الحركة التي أطلق عليها حركة عصر النهضة. وفي بداية الأمر كانت هذه النظرة عند عدد قليل فقط من الأفراد، نخص منهم بالذكر «بترايك»، ولكن خلال القرن الخامس عشر انتشرت عند الغالبية العظمى من الإيطاليين المثقفين، علمانيين وكنسيين على حد سواء. وفي بعض الجوانب لم يكن عند إيطاليي عصر النهضة - باستثناء «ليوناردو» وقلة آخرين - احترام العلم الذي كان يتميز بهم معظم أعلام المجددين منذ القرن السابع عشر، وارتبط بذلك النقص تحررهم تحررًا جزئيًا للغاية من الخرافة وخاصة في صورة التنجيم. فكثير منهم كان ما برح لديهم التوقير للسلطة الذي كان لدى فلاسفة العصر الوسيط، ولكنهم استعاضوا بسلطة القدامى عن سلطة الكنيسة. وكان هذا بالطبع خطوة نحو التحرير، ما دام أن القدامى كان الواحد منهم يختلف مع الآخر، وكان الحكم الفردي مطلوبًا لتقرير أي منهم يُتبع. بيد أن قلة قليلة من إيطاليي القرن الخامس عشر كانوا يتجرؤون على الأخذ برأي لا سند له من سلطة يمكن أن نجدها عند القدامى أو في تعاليم الكنيسة.

ولفهم عصر النهضة، من الضروري أولاً أن نستعرض في عَجالة، الحالة السياسية في إيطاليا. فبعد موت «فردريك الثاني» سنة 1250. كانت إيطاليا، في الأغلب، متحررة من التدخل الأجنبي إلى أن غزا الملك الفرنسي «شارل الثامن» البلاد سنة 1494. وكانت في إيطاليا خمس دول مهمة؛ ميلانو، والبندقية، وفلورنسا، والمقر البابوي، وناپولي. وبالإضافة إلى هذه كان هنالك عدد من الإمارات الصغيرة، التي كانت تتفاوت في تحالفها أو خضوعها لدولة من الدول الأكبر. وحتى سنة 1378، كانت جنوا تنافس البندقية في التجارة وفي القوة البحرية، ولكن بعد تلك السنة أصبحت «جنوا» خاضعة لسيادة «ميلانو». و«ميلانو» التي قادت المقاومة ضد الإقطاع في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وقعت، بعد الهزيمة الأخيرة لأسرة «هوهنشتاوفن» Hohenstaufen، تحت سيطرة آل فيسكونتي Visconti، وهي أسرة قادرة كانت سلطتها سلطة طبقة

حاكمة ثرية Plutocratic لا سلطة إقطاعية. وقد حكم أفرادها 170 عامًا، من سنة 1277 إلى سنة 1447، ثم بعد ثلاث سنوات من العودة إلى الحكومة الجمهورية نالت أسرة جيدة مقاليد الحكومة، وهي أسرة «سفورزا»، المرتبطة بأسرة الـ «فيسكونتي»، واتخذت لقب، أدواق «ميلانو»، ومن سنة 1494 إلى سنة 1535، كانت «ميلانو» ساحة معركة بين الفرنسيين والإسبان، وقد انحازت أسرة «سفورزا» أحيانًا إلى أحد الجانبين، وأحيانًا إلى الجانب الآخر. وكانوا أثناء تلك الفترة أحيانًا في المنفى، وأحيانًا تحت المراقبة. وأخيرًا في سنة 1535، ضم الإمبراطور «شارل الخامس» ميلانو.

وبقيت جمهورية البندقية - إلى حد ما - خارج دائرة السياسة الإيطالية، وخاصة في القرون الأولى من عظمتها، فلم يقهرها البرابرة البتة، واعتبرت نفسها في البداية خاضعة للأباطرة الشرقيين. هذا التقليد، مقترن بكون تجارتها كانت مع الشرق، هيأ لها استقلالًا عن روما، ما برح قائمًا حتى زمن مجلس الترننت (1545)، الذي كتب عنه البندقي «باولو ساربي» تاريخًا معارضًا معارضة شديدة للبابوية. وقد رأينا كيف أن البندقية أصرت في زمن الحملة الصليبية الرابعة على الاستيلاء على القسطنطينية. لقد حسن هذا تجارة البندقية، التي عانت، على العكس من ذلك، من استيلاء الأتراك على قسطنطينية سنة 1453. وخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وجد البندقيون لأسباب مختلفة، يتصل جانب منها بسد الحاجة إلى الغذاء، ضرورة ضم إقليم له شأنه في الأرض الإيطالية الأصلية، وقد أثار هذا العداوات، وأفضى في نهاية الأمر، سنة 1509، إلى تشكيل حلف «كامبري»، وهو اتحاد لدول قوية هزمت البندقية. وقد كان من الممكن للبندقية أن تخرج سليمة من هذه المحنة، ولكن اكتشاف «فاسكوداجاما» لطريق رأس الرجاء إلى الهند (1794-1798)، مُصَافًا إلى قوة الأتراك، جرَّ الخراب على البندقية، التي ظلت، مع ذلك، تغالب بالبقية الباقية فيها، إلى أن حرمها «نابليون» من الاستقلال.

وأخذ دستور البندقية الذي كان - في الأصل - ديمقراطيًا يفقد طابعه شيئًا فشيئًا، إلى أوليجركية مغلقة. وكان المجلس الكبير هو أساس السلطة السياسية، وكانت عضويته وراثية مقصورة على الأسر ذات الصدارة، وكان مجلس العشرة المنتخب من المجلس الكبير، يتولى السلطة التنفيذية. وكان القاضي الأول Doge وهو رأس الدولة الرسمي، يُنتخب مدى الحياة، وكانت سلطاته الاسمية مقيدة جدًّا، بيد أن نفوذه الفعلي كان - عادة - نفوذًا قاطعًا. وكانت الدبلوماسية البندقية تعتبر غاية في الدهاء، وتقارير السفراء البندقيين كانت نفاذة على نحو رائع. فمنذ «رانك» Ranke والمؤرِّخون يستخدمونها كما لو كانت بين أفضل المصادر لمعرفة الأحداث التي يتناولها بالدراسة.

وكانت «فلورنسا» أعظم مدن العالم حضارة، والمصدر الرئيسي لعصر النهضة. فكل الأسماء العظيمة في الأدب. وبعض الأسماء العظيمة في الفن

من الأقدم ومن الأحدث، تكاد تقترن بفلورنسا، ولكننا الآن نهتم بالسياسة أكثر من اهتمامنا بالثقافة. ففي القرن الثالث عشر كانت في فلورنسا ثلاث طبقات متصارعة: النبلاء، والتجار والأغنياء، وصغار الناس، وكان النبلاء - أساسًا - من «الغيليين» Ghibelline، والطبقتان الأخريان من «الجلف» Guelf. وقد هزم «الغيليون» في النهاية سنة 1266، وخلال القرن الرابع عشر تغلب حزب الصغار على حزب أغنياء التجار، ومع ذلك فإن الصراع لم يفض إلى ديمقراطية مستقرّة، بل إلى نمو تدريجي لما كان اليونان يدعونه «الحكم الاستبدادي». وقد بدأ أفراد أسرة الميديتشي Medici family الذين أصبحوا في النهاية حكامًا لفلورنسا، مفضّين سياسيين في الجانب الديمقراطي. ولم يكن لـ «كوزيمو داي ميديتشي» (1389 - 1464)، وهو أول من أنجز من أفراد الأسرة تفوقًا واضحًا، لم يكن له بعد مركز رسمي، وكانت سلطته تعتمد على مهارته في إدارة الانتخابات. وكان داهية، مسترضيًا إذا أمكن، قاسيًا حين الضرورة. وقد خلفه بعد مهلة قصيرة، ابنه الأكبر «لورنزو الرائع» Lorenzo the Magnificent، الذي تولى السلطة من سنة 1469 حتى وفاته في عام 1492، وهذان الرجلان معًا كانا يدينان بمركزهما لثروتهما، التي جنيها من التجارة أساسًا. ومن التعدين ومن صناعات أخرى أيضًا. وقد عرفا كيف يجعلان «فلورنسا» غنية، مثلما كانا من الأغنياء، وفي ظل حكمهما ازدهرت المدينة.

وكان «بييترو» Pietro ابن «لورنزو» مفتقرًا إلى مزايا أبيه، وقد نُحِّيَ عن الحكم سنة 1494. ثم أعقب ذلك أربع سنوات من نفوذ «سافونارولا»، حين حوّل نوعٌ من الإحياء البيوريتاني الناسَ ضد اللهو والترف، وصرّهم عن الفكر الحر، ومضى بهم نحو التقوى التي ظن كونها مميزة لعصر أبسط. ومع ذلك فقد انتصر في النهاية أعداء «سافونارولا»، لأسباب سياسة أساسًا، وأعدم هو، وأحرق بدنه (1498)، واستمرت الجمهورية، وهي ديمقراطية من حيث القصد، ولكنها بلوتقراطية الحكم فيها لطبقة غنية، من حيث الواقع، استمرت حتى سنة 1512، حين عادت أسرة ميديتشي، وانتخب أحد أبناء «لورنزو»، الذي أصبح كاردينالًا في سن الرابعة عشرة وانتخب بابا سنة 1513، واتخذ لقب «ليو العاشر». وحكمت أسرة «ميديتشي»، تحت لقب «أدواق توسكاني الكبار»، حكمت فلورنسا حتى سنة 1737، ولكن لم تلبث فلورنسا، مثلها مثل سائر إيطاليا أن أصبحت فقيرة غير ذات أهمية.

والسلطة الزمانية للبابا، التي يرجع أصلها إلى «ببين» Pepin وإلى هبة قسطنطين المزيفة Forged Donation of Constantine، نمت نموًا عظيمًا خلال عصر النهضة، ولكن الطرائق التي استخدمها البابوات تحقيقًا لهذه الغاية سلبت البابوية من سلطتها الروحية. وحركة التراضي التي باءت بالإخفاق في الصراع بين مجلس بازل وبين البابا «يوجينيوس الرابع» (1431 - 1447) مثلت أشد العناصر جدية في الكنيسة، وربما كان ما هو أشد أهمية في ذلك، أن

هذه الحركة كانت تمثل الرأي الكنسي شمال الألب، وكان نصر البابوات نصرًا لإيطاليا، ونصرًا (بدرجة أقل) لإسبانيا. لقد كانت الحضارة الإيطالية في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، مختلفة تمامًا عن حضارة البلاد الشمالية، التي ظلت مطبوعة بطابع العصور الوسطى. لقد كان الإيطاليون جادين بصدد الثقافة، ولكنهم لم يكونوا كذلك بصدد الأخلاق والدين. وقد يخفي الأسلوب اللاتيني الرشيح عديدًا من الآثام، حتى في أذهان رجال الدين، وقد عهد «نيقولا الخامس» أول بابا مناصر للفلسفة الإنسانية، بالمناصب البابوية إلى علماء كان يحترم تعاليمهم، بصرف النظر عن أي اعتبارات أخرى. فقد عين أحد الرواقيين «لورنزو فلا»، وهو الذي أثبت أن «هبة قسطنطين» هبة مزيفة، والذي سخر من أسلوب الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية، واتهم «القديس أوغسطين» بالهرطقة. واستمرت هذه السياسة في تشجيع النزعة الإنسانية أكثر من تشجيع التقوى أو الأرثوذكسية حتى نهب «روما» سنة 1527.

ومع أن تشجيع النزعة الإنسانية قد صدم الشمال الجاد، فيمكن من وجهة نظرنا اعتباره فضيلة، ولكن السياسة المولعة بالحرب والحياة اللاأخلاقية لبعض البابوات لا يمكن الدفاع عنها من أي وجهة نظر، اللهم إلا وجهة سياسة القوة الصريحة. فقد كرس الإسكندر السادس (1492 - 1502) حياته كبابا في تعظيم نفسه وأسرته. وكان له ولدان، «دوق جانديا» و«قيصر بورجا»، وكان يؤثر الأول كثيرًا على الثاني. وأيًا ما كان فقد قُتل الدوق، والأرجح أن أخاه هو الذي قتله، وكان لا مفر من أن تتركز مطامع البابا الأسرية في قيصر، ولكن حين مات البابا كان قيصر مريضًا جدًّا، ومن ثم لم يكن يستطيع العمل فورًا. وبالتالي فقد عادت ممتلكاتهم إلى وقف القديس بيتر، ولم تلبث أعمال هذين الرجلين الشريرة أن أصبحت أساطير، يصعب تمييز الصدق فيها من الكذب، بالنظر إلى العدد الذي لا يُحصى من جرائم القتل التي اتهمتا بها. ومع ذلك، فلا يمكن أن يكون ثمة شك في أنهما مضيا بفنون الغدر والخيانة حدًّا لم تبلغه البتة من قبل. ولم يتميِّز «بوليوس الثاني» (1503 - 1513) الذي خلف الإسكندر السادس، بالتقوى، ولكنه أتاح للأعمال المخزية فرصًا أقل من سلفه. وقد واصل العمل على توسيع المقر البابوي، وكان جديرًا بأن يكون جنديًا لا بأن يكون رأسًا للكنيسة المسيحية. والإصلاح الذي بدأ في عهد خلفه «ليو العاشر» (1513 - 1521). كان نتيجة الطبيعة للسياسة الوثنية لبابوات عصر النهضة.

والطرف الجنوبي لإيطاليا كانت تحتله مملكة نابولي، التي اتحدت معها صقلية في معظم الأوقات. وكانت نابولي وصقلية المملكة الخصوصية الشخصية للإمبراطور فردريك الثاني. فقد أدخل ملكية مطلقة على النسق الإسلامي، مستنيرة لكن مستبدة، ولا تسمح بأية سلطة للنبل الإقطاعيين.

وبعد وفاته سنة 1250، ذهبت نابولي وصقلية لابنه غير الشرعي «مانفرد»، الذي ورث، مع ذلك، عداء الكنيسة الحاقداً، وطرده الفرنسيون سنة 1266. وجلب الفرنسيون السخط عليهم، فذبحوا في (صلوات غروب صقلية Sicilian 1282) «Vespers»، وبعدها انتقلت المملكة إلى «بيتر الثالث من أراجون» وورثته. وبعد تعقيدات عديدة أدت إلى الفصل المؤقت بين نابولي وصقلية، عادتا إلى الاتحاد سنة 1443 تحت لواء «ألفونسو العظيم» Alphonso the Magnanimus، وهو نصير ممتاز للآداب. ومن سنة 1495 وما بعدها، حاول ثلاثة فرنسيين فتح نابولي، ولكن في النهاية نال المملكة «فرديناند من أراجون» (1502).

وقد كانت لشارل الثامن، ولويس الثاني عشر، وفرانسيس الأول، جميعهم، مطالب في ميلانو ونابولي (ولم تكن ذات سند قانوني متين)، وقد غزوا كلهم إيطاليا، بنجاح مؤقت، ولكنهم جميعاً هزموا أمام الإسبان. وقد وضع نصر إسبانيا وحركة الإصلاح المضادة، نهاية لعصر النهضة الإيطالي. فقد كان البابا «كليمنت السابع» عقبة في وجه حركة الإصلاح المضادة، وسبب «شارل الخامس» أحد أفراد «الميديتشي» وكصديق لفرنسا، في أن ينهب «روما» جيش ضخم من البروتستانت. وبعد هذا أصبح البابوات دينيين، وأقل عصر النهضة الإيطالي.

إن مباراة سياسة القوة في إيطاليا كانت مباراة معقّدة تعقيداً لا يمكن تصديقه، فصغار الأمراء، وهم في الغالب طغاة صنعوا أنفسهم بأنفسهم، كانوا يتحالفون أحياناً مع واحدة وأحياناً مع أخرى من الدول الأكبر، وإذ لعبوا المباراة من دون حكمة أبدووا. وكانت هنالك حروب متواصلة، ولكن حتى مجيء الفرنسيين سنة 1449، كانت في معظمها غير مصحوبة بإراقة الدماء: كان الجنود من المرتزقة، الذين كانوا حريصين على أن تكون مخاطرهم المهنية عند الحد الأدنى، وهذه الحروب الإيطالية الخالصة لم تكن تعوق التجارة كثيراً، ولم تكن تحول بين البلاد وبين تنمية ثروتها، كان هناك الكثير من فن إدارة شؤون الدولة، ولكن لم تكن هنالك حكمة في إدارة تلك الشؤون، فحين جاء الفرنسيون، وجدت البلاد نفسها من حيث الواقع الفعلي، بلا دفاع يحمي حماها. وقد أوقعت القوات الفرنسية الذعر في نفوس الإيطاليين بقتلها الناس فعلاً في المعركة. وكانت الحروب التي أعقبت ذلك بين الفرنسيين والإسبان حروباً جادة، جرّت معها الألم والفقر. بيد أن الدول الإيطالية واصلت الكيد بعضها للبعض الآخر مناشدة فرنسا أو إسبانيا العون في نزاعاتها الداخلية، دون أي شعور بالوحدة القومية. وفي النهاية عمّ الدمار كل شيء.

وينبغي القول بأن إيطاليا كانت لا محالة ستفقد أهميتها، بسبب اكتشاف أمريكا وطريق رأس الرجاء إلى الشرق، ولكن كان يمكن أن يكون الانهيار أخف إفجاءً، وأقل تدميراً لصفات الحضارة الإيطالية.

ولم يكن عصر النهضة فترة إنجاز عظيم في الفلسفة، ولكنه أدى إلى بعض الأمور التي كانت تمهيدات جوهرية لعظمة القرن السابع عشر. فقد قوّض أولاً النظام المدرسي الصارم الذي غدا سترة عقلية ضيقة. وأحيا دراسة أفلاطون، ومن ثم فقد اقتضى على الأقل فكرةً مستقلةً بالقدر الذي يستلزمه الاختيار بين أفلاطون وأرسطو. وبالنسبة إلى الفيلسوفين معاً، شجّع عصر النهضة على أن تتم عنهما معرفة أصلية تأتي من مصدرها الأول، وتكون متحرّرة من شروح وحواشي الأفلاطونيين الجدد والمعلقين العرب. وأهم من هذا، أن عصر النهضة شجّع - عادة - النظر إلى النشاط العقلي على أنه مغامرة اجتماعية مبهجة، لا على أنه تأمل منعزل يستهدف الحفاظ على معتقدات مفروضة سلفاً.

واستبدال أفلاطون بأرسطو المدرسي، عجل به الاحتكاك بالمدرسية البيزنطية. ففي مجلس «فرارا» (1438)، الذي وُجِدَ توحيداً اسمياً بين الكنيستين الشرقية والغربية. دار نقاش أكد فيه البيزنطيون تفوق أفلاطون على أرسطو، فبذل «جيمستوس بليثو» Gemistus Pletho، وهو أفلاطوني يوناني متحمّس مرتاب في المعتقدات السابقة، بذل جهداً كبيراً في تشجيع النزعة الأفلاطونية في إيطاليا، وكذلك فعل «بساريون» وهو يوناني أصبح كاردينالاً، وكان «كوزيمو» و«لورانزو دي ميديتشي» كلاهما مدمنين لأفلاطون. وقد أنشأ «كوزيمو» أكاديمية فلورنسا التي خصّت دراسة أفلاطون بمعظم اهتمامها. وقد مات «كوزيمو»، وهو يستمع إلى إحدى محاورات أفلاطون. ومع ذلك فقد كان أنصار النزعة الإنسانية في ذلك الزمن منشغلين باكتساب المعرفة عن القديم إلى الحد الذي لم يكن يسعهم معه إنتاج أي شيء أصيل في الفلسفة. ولم تكن حركة النهضة حركة شعبية، بل كانت حركة عدد صغير من المدرسين الفنانين. شجعهم نصراء الاتجاه الليبرالي، وخاصة البابوات الميديتشييين والإنسانيين. ولكن بالنسبة إلى هؤلاء النصراء لم يتحقّق لهم إلا قدر ضئيل جدّاً من النجاح. «فبترارك» و«بوكاشيو» من القرن الرابع عشر ينتميان عقلياً إلى عصر النهضة، ولكن نظراً للظروف السياسية المختلفة لعصرهما، فإن نفوذهما المباشر كان أقل من نفوذ أتباع النزعة الإنسانية في القرن الخامس عشر.

ومن الصعب أن نحدّد ببساطة موقف مدرّسي عصر النهضة من الكنيسة، فقد كان البعض معروفاً - صراحة - بأنهم أحرار المفكرين، ومع ذلك فقد كانوا يتلقون عادة البركة الأخيرة، وبذلك يسالمون الكنيسة حين يشعرون بأن ساعة الموت قد أزفت. وقد هال معظمهم ما كان عليه البابوات المعاصرون من شر، ولكنهم كانوا رغم هذا يسرون المتوظف عندهم. كتب «جويكشيجارديني» Guicciardini المؤرّخ سنة 1529: «لم يكن هنالك إنسان أشد اشمئزاً مني من طموح القسس، وشجّهم، وخلاعتهم، ليس فقط لأن كلا

من هذه الرذائل مكروه لديّ، ولكن لأن كلا منها وجميعها غير لائق إلى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالاً لهم صلات خاصة بالله، وأيضاً لأنها رذائل تعارض الواحدة منها الأخرى، بحيث إنها يمكن أن توجد معاً فقط في طبائع فريدة للغاية. وأياً ما كان فإن وظيفتي في بلاط بابوات عديدين اضطرتني أن أروم لهم المجد من أجل مصلحتي الخاصة. ولكن لو لم يكن ذلك كذلك، لكنك أحببت «مارتن لوثر» حبي لنفسني، لا لكي أتحرّر من القوانين التي تفرضها المسيحية، كما هي مفهومة ومفسّرة بوجه عام، علينا، بل لكي أرى هذا الحشد من الأندال يُعادون إلى مكانهم المناسب لهم، بحيث يكون في الوسع إجبارهم إما أن يعيشوا من دون رذائل أو من دون سلطان»⁽¹⁾.

هذه صراحة تبعث البهجة في النفس، وهي تظهر بوضوح لِمَ أن أنصار النزعة الإنسانية لم يكن في وسعهم أن يتولوا إصلاحاً. فوق ذلك، فمعظمهم لم يرَ أي مكان وسط بين الأرثوذكسية والفكر الحر، فموقف كموقف «لوثر» كان مستحيلاً في نظرهم، إذ لم يعد لديهم شعور العصور الوسطى تجاه دقائق اللاهوت. يقول «ماسوشيو» Masuccio، - بعد وصف الأعمال الشريرة التي قام بها الرهبان والراهبات -: «كان أفضل عقاب لهم أن يلغي الله مطهرهم، ولن يسعهم حينئذ أن يتقبّلوا الصدقات، وسيضطرون إلى العودة إلى مجاريهم»⁽²⁾. ولكن لم يعنّ له، كما عنّ لـ «لوثر» أن ينكر المطهر، بينما يحتفظ بمعظم الإيمان الكاثوليكي.

وقد كانت ثروة روما تعتمد فقط - في جانب صغير - على عائدات ممتلكات البابا، وفي الجانب الرئيسي كانت جزية تجمع من العالم الكاثوليكي بأسره، بواسطة نظام لاهوتي كان يؤمن بأن البابوات يحملون مفاتيح الجنة. وأي إيطالي يجادل بشدة هذا النظام يعرّض إيطاليا للفقر، ويعرّض روما لفقدان مكانتها في العالم الغربي، ومن ثم فالحركة المضادة للأرثوذكسية في إيطاليا في عصر النهضة، كانت حركة عقلية خالصة، ولم تكن تفضي للانشقاق عن الكنيسة، أو إلى أي محاولة لخلق حركة شعبية بعيدة عن الكنيسة. والاستثناء الوحيد، هو استثناء جزئي جدّاً، كان «سافونا رولا»، وكان ينتمي عقلياً إلى العصور الوسطى.

ومعظم أنصار النزعة الإنسانية كانوا يحتفظون بمثل هذه المعتقدات الخرافية التي كانت تجد سنداً في القديم. فالسحر والعرافة قد يكونان عملاً شريراً، ولكن لم يظن كونهما مستحيلين. فالبابا «إنوسنت الثامن» أصدر سنة 1484 بياناً بابوياً ضد العرافة، أفضى إلى اضطهاد مرّوع للعرافات في ألمانيا وفي كل مكان آخر. وكان التنجيم مبيحاً خاصة من أحرار المفكرين، واكتسب رواجاً لم يكتسبه منذ الأزمنة القديمة، ولم يكن أول أثر للتحرر من الكنيسة جعل الناس يفكرون تفكيراً متعلّلاً، ولكن فتح أذهانهم لكل لون من ألوان

اللغو القديم.

ومن الناحية الأخلاقية كان أول أثر للتحرر أثرًا مفاجئًا أيضًا. فلم يعد ثمة احترام للقواعد الأخلاقية القديمة، ومعظم حكام الولايات اكتسبوا مركزهم بالغدر، واحتفظوا به بالقسوة الوحشية. وحين كان الكرادلة يدعون على الغداء بمناسبة تتويج أحد البابوات، كانوا يحضرون معهم نبيذهم الخاص وسقاتهم خوفًا من السم⁽³⁾. وباستثناء «سافونارولا» لم يكد أحد من الإيطاليين في ذلك العهد يخاطر بشيء من أجل موضوع عام. كانت شرور الفساد البابوي ظاهرة، بيد أن شيئًا لم يُفعل بصددها. وكانت الرغبة في الوحدة الإيطالية واضحة، ولكن الحكام كانوا عاجزين عن الاتحاد. وكان خطر السيطرة الأجنبية وشيكًا، بيد أن كل حاكم إيطالي كان مستعدًا للياذ بمساعدة أي سلطة أجنبية حتى الأتراك. في النزاع بين حاكم إيطالي وحاكم آخر. وليس في وسعي أن أفكر في جريمة من الجرائم، دون أن يكون رجال عصر النهضة مذنبين بها في معظم الأحوال، باستثناء تدمير المخطوطات القديمة.

وخارج نطاق الأخلاق، كانت لعصر النهضة أثره. فلقد ظل هذا العصر مشهورًا بفنون العمارة والرسم والشعر. وأنجب هذا العصر رجالًا عظامًا جدًّا، مثل «ليوناردو» و«مايكل أنجلو» و«مكيا فيللي». فقد حرَّر الرجال المتعلمين من ضيق أفق ثقافة العصور الوسطى، وبينما كان ما زال عبدًا لتوقير القديم، فإنه كَوَّن باحثين مدركين أن ثمة تعددًا في الآراء في مراجع موثوق بها حول كل موضوع تقريبا، فإحياء معرفة العالم اليوناني، خلق هذا العقد جَوًّا عقليًّا كان من الممكن فيه من جديد منافسة الإنجازات الهلينية، وكان في وسع العبقريّة الفرديّة فيه أن تزدهر، في ظل حرية لم تعرف منذ عهد الإسكندر. ورعت الظروف لعصر النهضة الفردي، ولكنها كانت ظروفًا غير مستقرة، وقد كان عدم الاستقرار والنزعة الفرديّة مرتبطين أوثق ارتباط كما كان شأنهما في اليونان القديمة. إن نظامًا اجتماعيًا هو أمر ضروري، بيد أن كل نظام مستقر ابتكر حتى اليوم عَوَّق الموهبة الفنيّة أو العقليّة الفذة. فكم علينا أن نحتمل من القتل ومن الفوضى من أجل إنجازات عظيمة كتلك التي حقّقها عصر النهضة؟ في الماضي قدر كبير، وفي زماننا قدر أقل منه بكثير. وحتى اليوم لم يُعثر على حل لهذه المشكلة، مع أن ازدياد التنظيم الاجتماعي يجعلها باستمرار أكثر أهمية.

(1) مأخوذة عن «بورخاردت» عصر النهضة في إيطاليا. الباب السادس: الفصل الثاني.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) المصدر نفسه، الباب السادس، الفصل الأول.

الفصل الثالث مكيافيللي

ومع أن عصر النهضة لم ينجب أي فيلسوف مهم صاحب نظرية، فإنه قد قدّم لنا رجلًا ذا مقام عالٍ في الفلسفة السياسية، أعني به «نيكولو مكيافيللي» Niccolo Machiavelli. وقد جرت العادة أن يُصدم المرء منه، وكان هو على اليقين يَصدم أحيانًا، ولكن رجالًا آخرين كثيرين قد يُصدمون بالمثل لو تحرّروا مثله من الخديعة. وفلسفته السياسية علمية وتجريبية، مُؤسّسة على خبرته الخاصة بالشؤون العامة، ومعنية بتقديم الوسائل على الغايات المحدودة، بغض النظر عن التساؤل عن ضرورة النظر في كون الغايات حسنة أم سيئة. وعندما يسمح لنفسه - أحيانًا - أن يشير إلى الغايات التي يرومها، فإنها تكون بحيث نستطيع جميعنا أن نطريها. وكثير من القدر المألوف اللاحق باسمه يرجع إلى استنكار المنافقين الذين يكرهون الإقرار الصريح بفعل الشر. ويبقى - والحق يُقال - الكثير مما يقتضي دون ما رياء، النقد، ولكنه في هذا يعبر عن عصره. فمثل هذه الأمانة العقلية بصدد الخداع السياسي، يصعب أن تكون ممكنة في أي زمن آخر أو في أي بلد آخر، وربما استثنينا من ذلك اليونان بين الرجال الذين كانوا يدينون بتعليمهم النظري إلى السفستائيين وبتدريبهم العملي إلى الحروب التي جرت بين الدويلات. التي كانت في اليونان القديمة كما في إيطاليا في عصر النهضة، المرافق السياسي للعبقرية الفردية.

كان «مكيافيللي» (1467 - 1527) فلورنسيًا لأبٍ محامٍ لا هو بالغني ولا هو بالفقير. وحين كان في العشرينيات من عمره، سيطر «سافونارولا» على فلورنسا، وكان لنهايته البائسة تأثير عظيم واضح على «مكيافيللي»؛ لأنه يلاحظ أن «جميع الرسل المسلحين قد انتصروا وغير المسلحين هُزموا»، وعمد إلى تقديم «سافونارولا» مثلًا للفئة الأخيرة. وفي الجانب الآخر ذكر موسى Moses وسيروس Cyrus وثيريزوس Theseus وروميلوس Romulus. وعدم ذكره المسيح موقف نموذجي من المواقف النموذجية لعصر النهضة. وبعد إعدام «سافونارولا» مباشرة، حصل «مكيافيللي» على وظيفة صغيرة في الحكومة الفلورنسية (1498). وظل في خدمتها، ومن وقت إلى آخر في

بعثت دبلوماسية مهمة، حتى عودة الميديتشيين سنة 1512، ثم اعتُقل، فقد كان دائماً معارصاً لهم، وأطلق سراحه، وسُمح له أن يحيا حياة التقاعد في الريف قرب «فلورنسا». وأصبح كاتباً حيث لم يكن لديه عمل آخر يشغله. وأشهر مؤلف له هو «الأمير»، وقد كتبه سنة 1513، وأهداه إلى «لورنزو الرائع» حيث كان يأمل (بلا جدوى كما ثبت) أن يكسب رضا الميديتشيين. وربما كانت نبرة هذا الكتاب راجعة من جانب إلى هذا الغرض العملي، فمؤلفه الأطول «المقالات» -الذي كان يكتبه في الوقت نفسه- يتميز بطابع أكثر جمهورية وتحزراً. وهو يقول في مستهل «الأمير» إنه لن يتحدث عن الجمهوريات في هذا الكتاب، ما دام قد تناولها في مكان آخر. فأولئك الذين لم يقرؤوا «المقالات» أيضاً، من الأرجح أن يكونوا وجهة نظر من طرف واحد عن نظريته.

وإذا فشل «مكيا فيللي» في استرضاء الميديتشيين، فقد اضطر إلى مواصلة الكتابة. وقد عاش في تقاعد حتى سنة وفاته، التي كانت سنة نهب قوات «شارل الخامس» لروما. ويمكن اعتبار هذه السنة أيضاً السنة التي أفل فيها نجم عصر النهضة.

وقد عُنيَ كتاب «الأمير» بأن يكتشف، من التاريخ ومن الأحداث المعاصرة، كيف تُنال الإمارات وكيف يُحتفظ بها، وكيف تُفقد. فأيطاليا في القرن الخامس عشر تزود بعدد من الأمثلة كبيرة وصغيرة معاً. فحكام قليلون كانوا شرعيين، وحتى البابوات كانوا في الكثير من الحالات يضمنون الانتخاب بوسائل فاسدة. ولم تكن القواعد التي تحقق النجاح مماثلة تماماً لما صارت إليه، حين غدت الأمور أكثر استقراراً، إذ لم يكن أحد تصدمه صنوف الشراسة والغدر التي تسقط الإنسان عن مكانته في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وربما يستطيع عصرنا أن يقدر «مكيا فيللي» من جديد تقديراً أفضل، ذلك لأن بعض الأعمال الناجحة الفذة في زماننا تحققت بطرائق مماثلة في دنائها لأية طريقة من الطرائق التي استخدمت في عصر النهضة في إيطاليا. فسيُحيى «مكيا فيللي» كذوّاقٍ فنانٍ في صناعة الدولة، خطب راخستاج هتلر النارية وتصفيته للحزب سنة 1934، ونكته للوعد بعد «ميونيخ».

ويحظى «قيصر بورجا» ابن الإسكندر السادس، بثناءٍ عالٍ. كانت مشكلته مشكلة صعبة: أولاً، بموت أخيه، فأصبح المنتفع الوحيد بطموح أبيه الخاص بسلالته الحاكمة. وثانياً، باستيلائه بقوة السلاح باسم البابا، على أرض ستنتمي إليه بعد موت الإسكندر لا إلى دويلات البابا. وثالثاً، بتلاعبه بكلية الكرادلة حتى يغدو البابا التالي صديقه. وقد سعى إلى هذه الغاية الصعبة ببراعة عظيمة، ومن خبرته، كما يقول «مكيا فيللي»، يستخلص أمير جديد التعاليم. لقد فشل «قيصر»، هذا حق، ولكنه فشل فقط «لسوء حظ فريد». فقد حدث، أنه حين مات أبوه، كان هو أيضاً مريضاً مرضاً خطيراً، وإلى أن سُفِي، كان أعداؤه قد

نظّموا قواهم، وانتخب ألدهم بابا. وفي يوم انتخابه ذكر «قيصر» لمكيا فيللي أنه أعد لكل شيء عدته، «ما عدا أنه لم يخطر له البتة، أنه يوم وفاة أبيه سيكون هو نفسه في طريقه إلى الموت».

و «مكيا فيللي» الذي كان على دراية وثيقة بنداالاته، يلخص الأمر على ما يلي: «وباستعراض على هذا النحو جميع أعمال الدوق «قيصر» أجد لا شيء يُلام عليه، على العكس، أشعر بالتزامي، كما فعلت، باتخاذة مثلًا ينبغي أن يحتذيه كل من يصعد إلى السلطة بالحظ أو بسواعد الآخرين».

وثمة فصل مثير للشغف عن «الإمارات الكنسية»، التي يبدو بالنظر إلى ما قيل في «المقالات» أنه يخفي جانبًا من فكر «مكيا فيللي». وكان السبب في الإخفاء هو - من دون شك - أن «الأمير» أعد لإرضاء الميديتشي. وحين كتب، كان أحد الميديتشي قد أصبح بابا (ليو العاشر). ويقول «مكيا فيللي» بصدد الإمارات في «الأمير»، إن الصعوبة الوحيدة هي الاستيلاء عليها، ذلك لأنه متى تم الاستيلاء عليها، دافعت عنها التقاليد الدينية القديمة، بصرف النظر عن سلوك أمرائها الذين في السلطة.. ولا يحتاج أمراؤها إلى الجيوش (هكذا يقول)، لأنهم «تدعمهم أسباب أعلى لا يستطيع الذهن البشري أن يدركها». «فالله يمجدهم ويصونهم» و«لا يناقشهم إلا وقح أحق». ويمضي «مكيا فيللي» في القول، إنه، أيًا ما كان، فمن المباح البحث عن أي وسائل يتوسل بها الإسكندر السادس لزيادة سلطة البابا الزمانية زيادة فائقة.

ومناقشة سلطان البابا في «المقالات» أطول وأكثر صدقًا. فهنا يبدأ بترتيب الرجال البارزين في سلم أخلاقي، فأفضلهم - على حد قوله - هم مؤسسو الأديان، يتلوهم مؤسسو الممالك أو الجمهوريات ثم رجال الآداب. فهؤلاء أخير، ولكنهم هادمو الأديان، ومخرّبو الجمهوريات أو الممالك، وأعداء الفضيلة أو الآداب، أشرار. وأولئك الذين يقيمون الحكومات الاستبدادية مؤذون، بمن فيهم «يوليوس قيصر»، ومن جهة أخرى كان «بروتس» طيبًا. (والتباين بين هذه النظرة ونظرة «دانتي» تظهر أثر الأدب الكلاسيكي). وهو يأخذ بأنه ينبغي أن يكون للدين مكان بارز في الدولة، لا على أساس صحته، بل من حيث كونه دعامة اجتماعية: ولقد كان الرومان على صواب في ادعائهم الاعتقاد في العرافات، وفي إنزالهم العقاب بأولئك الذين يستخفون بها. ويتمثل نقده للكنيسة في أيامه في نقطتين: أنها بمسلكها قد قوّضت العقيدة الدينية، وأن السلطة الزمانية للبابوات مع السياسة التي تصدر عنها، تمنع توحيد إيطاليا. وقد عبّر عن هذا النقد بقوة عظيمة: «كلما كان الناس أقرب إلى كنيسة روما، وهي رأس ديننا، كانوا أقل تدينًا.. فدمارها وعقابها وشيكان.. نحن - الإيطاليين - ندين لكنيسة روما وكهنتها بكوننا أصبحنا لا دينيين وأشرارًا، ولكننا ما برحنا ندين لها بدين أعظم، بدين سيسب دمارنا، أعني به أن الكنيسة أبقت على بلادنا ولا تزال تبقي عليها منقسمة» (4).

وبالنظر إلى مثل هذه الفقرات، يجب أن نفترض أن إعجاب «مكيا فيللي» بقيصر بورجا كان لبراعته فقط، لا لأغراضه، فالإعجاب بالبراعة، والأعمال التي تفضي إلى الشهرة، كان عظيمًا جدًا زمن النهضة. وهذا النوع من الشعور وجد، بالطبع. دائمًا، فكثيرون من أعداء «نابليون» كانوا يتحمسون في الإعجاب به كاستراتيجي حربي. ولكن في إيطاليا على أيام «مكيا فيللي» كان الإعجاب بالمهارة الذي يكاد يكون إعجابًا فنيًا، أعظم بكثير مما كان في القرون السابقة أو اللاحقة. وقد تكون غلطة منّا أن نحاول التوفيق بينه وبين الأهداف السياسية الأوسع التي اعتبرها «مكيا فيللي» مهمة. فالأمران، حب البراعة، والرغبة الوطنية في وحدة إيطاليا، وجدا جنبًا إلى جنب في ذهنه، ولم يأتلفا معًا على أي درجة من درجات الائتلاف. وعلى ذلك كان في وسعه أن يثني على «قيصر بورجا» لحذقه، ويلومه لإبقائه إيطاليا ممزقة. وينبغي لنا أن نفترض، أن الشخصية الكاملة في رأيه هي رجل في مثل حذق «قيصر بورجا» وإهداره للمبادئ الأخلاقية، من حيث الوسائل، ولكنه يهدف إلى غاية مختلفة. ويختتم «الأمير» بنداء بليغ للميديتشى لتحرير إيطاليا من «البرابرة» (يقصد الفرنسيين والإسبان)، الذين «تفوح رائحة كريهة» من سيطرتهم. وهو لا يتوقع أن ينهض أحد بمثل هذا العمل عن بواعث خالية من الأنانية، بل عن حب للسلطة، ومزيد من الشهرة.

ورسالة «الأمير» صريحة غاية الصراحة في إنكارها للأخلاق المعترف بصحتها فيما يختص بسلوك الحكام. فالحاكم يهلك إذا كان خيرًا دائمًا، فيجب أن يكون ماكّرًا مكر الذئب وضارًا ضراوة الأسد. وثمة فصل (الفصل الثامن عشر) بعنوان «كيف يجب للأمرء أن يحافظوا على العهد» نعلم منه أنهم ينبغي أن يحافظوا على العهد حين يعود عليهم ذلك بالفائدة، ليس إلا. فالأمير يجب عند الاقتضاء أن يكون غادرًا.

«بيد أنه من الضروري أن يكون قادرًا على أن يجيد إخفاء هذه الشخصية، وأن يكون دعيًا كبيرًا ومرائيًا عظيمًا، والناس يصلون في البساطة وفي الاستعداد للرضوخ للضرورات الحاضرة إلى الحد الذي يجعل ذلك الذي يخدع يجد دائمًا أولئك الذين يتركون أنفسهم يخدعون. وسأنوّه فقط بمثل حديث واحد. فالإسكندر السادس لم يفعل شيئًا إلا أن يخدع الناس، ولم يخطر له أن يفعل شيئًا آخر، ووجد الفرصة لذلك. ولم يكن من هو أقدر منه على إعطاء التأكيدات، وتأييد الأشياء بأغلظ الأيمان، ولم يكن أحد يرعى ذلك أقل منه، ومع ذلك فقد نجح في خداعه، إذ كان يعرف معرفة طيبة هذا الجانب من الأمور. ومن ثم فليس يلزم لأمير أن تكون له كل الصفات المشار إليها آنفًا (الفضائل المتعارف عليها)، ولكن من اللازم جدًا له أن يتظاهر بأنه يتصف بها».

ويستطرد قائلاً إن الأمير ينبغي أن يبدو - فوق كل شيء - متديّنًا.

ونبرة «المقالات»، وهي اسميًا تعليقٌ على «ليفى» Livy، نبرة مختلفة جد الاختلاف. فهناك فصولٌ بتمامها تبدو وكأنما كتبها «مونتسكيو»، ومعظم الكتاب يمكن أن يقرأه ليبرالي من القرن الثامن عشر وهو راضٍ عنه. فنظرية الرقابة والتوازنات تبسط فيه بسطًا صريحًا. فينبغي للأمرء والنبلاء والشعب أن يكون لكل منهما دوره في الدستور، ثم تراجع هذه السلطات الثلاث كل منها عمل الأخرى بالتبادل». وقد كان دستور إسبرطة، كما أقامه «ليكورجوس» Lycurgus أفضل دستور، لأنه اشتمل على أكمل توازن، ودستور «سولون» كان غاية في الديمقراطية. ومن ثم أفضى إلى استبداد «بايزتراتوس» Peisistratus. وكان الدستور الروماني الجمهوري حسنًا، بفضل الصراع بين مجلس الشيوخ والشعب.

وتستخدم كلمة «حرية» في كل مكان من حيث كونها دالة على شيء ثمين، ومع ذلك فإن ما تدل عليه ليس واضحًا جدًا. ويجيء هذا - بالطبع - من العصور القديمة، ويمضي هكذا إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لقد احتفظت «توسكانيا» بحرياتها، لأنها لم تكن تحتوي على حصون ولا على سادة (سادة Gentlemen هي بالطبع ترجمة سيئة ولكنها ممتعة). ويبدو أنه من المسلم به أن الحرية السياسية تتطلب نوعًا معينًا من الفضيلة الشخصية في المواطنين. وقد قيل لنا إنه في ألمانيا وحدها كانت الاستقامة والدين ما برحا شائعين، ومع ذلك فـ «ليفى» ومعظم الكتاب الآخرين يأخذون بالعكس. ولم يكن من دون سبب وجيه القول: «صوت الشعب من صوت الله».

ومن الممتع أن نلاحظ كيف أن الفكر السياسي عند اليونان والرومان، في أيامهم الجمهورية اكتسب في القرن الخامس عشر فعالية لم تكن له في اليونان منذ الإسكندر أو في روما منذ «أوغسطس». فالأفلاطونيون الجدد، والعرب، ورجال المدارس شغفوا بحماسة بميتافيزيقا «أفلاطون» و«أرسطو»، قد اختفت تمامًا. فنمو دول المدينة في إيطاليا زامن إحياء التعاليم، وجعل من الممكن لأصحاب النزعة الإنسانية أن يستفيدوا من النظريات السياسية لليونان والرومان الجمهوريين. وجاء حب «الحرية» ونظرية الرقابة والتوازن، إلى عصر النهضة من العصر القديم، ومن عصر النهضة على نحو أوسع إلى الأزمنة الحديثة. هذا الجانب من «مكيافيللي» يماثل في الأهمية على الأقل، النظريات «الأخلاقية» في «الأمير» وهي الأشهر.

وينبغي التنبيه إلى أن «مكيافيللي» لم يرس البتة أي حجة سياسية على أسس مسيحية أو إنجيلية. وكان لدى كتاب العصور الوسطى تصور للسلطة الشرعية، مفاده أنها سلطة البابا والإمبراطور، أو مستمدة منهما. وكتاب الشمال، حتى المتأخرون جدًا منهم مثل «لوك» يتجادلون حول ما حدث في «جنة عدن» Garden of Eden، ويظنون أن في وسعهم من ثم أن يستمدوا الأدلة

على أن أنواعًا معينة من السلطة «شرعية»، وليس عند «مكيافيللي» مثل هذا التصور. فالسلطة لأولئك الذين لديهم البراعة للاستيلاء عليها بالتنافس الحر، وتفضيله للحكومة الشعبية ليس مستمدًا من أي فكرة عن «الحقوق» وإنما من ملاحظة أن الحكومات الشعبية أقل قسوة وإهدارًا للمبادئ الأخلاقية، وتقلبًا، من الحكومات المستبدّة.

فلنحاول أن نقيم تأليقًا (وهذا ما لم يفعله «مكيافيللي» نفسه) بين الجزء «الأخلاقي» والجزء «الأخلاقي» لنظريته. وفيما يلي لا أُعبر عن آرائي الخاصة، بل عن آراء هي - صراحة أو ضمناً - آراؤه.

ثمة فضائل سياسية معيّنة، ثلاث منها مهمة بوجه خاص: الاستقلال القومي، الأمن، ودستور مرتب أحسن ترتيب. فأفضل دستور هو الدستور الذي يوزّع الحقوق المشروعة بين الأمير، والنبلاء، والشعب بما يتناسب مع سلطتهم الحقيقية، إذ في دستور كهذا تصعب الثورات الناجحة، ومن ثم يكون الاستقرار ممكنًا، ولكن لاعتبارات متصلة بالاستقرار، قد يكون من الحكمة إعطاء الشعب سلطة أكبر. وذلك بقدر ما ننظر إلى الغايات.

ولكن في السياسة، هنالك أيضًا مسألة الوسائل. فلا جدوى من السعي إلى هدف سياسي بطرائق مقضيّ عليها بالفشل. فإذا اعتقدنا بأن الغاية خيرة، فيجب أن نختار الوسائل الملائمة لتحقيقها، ومسألة الوسائل يمكن تناولها بطريقة علمية خالصة بغض النظر عن حسن الغايات أو سوءها. «فالنجاح» يعني تحقق غرضك، أيًا كان ذلك الغرض. فإذا كان ثمة علم للنجاح، فيمكن أن يدرس في نجاحات الأشرار كما يدرس في نجاحات الأخيار على حد سواء، بل يمكن أن يدرس على نحو أفضل في الحالة الأولى، ما دامت أمثلة الأثمين الناجحين أكثر عددًا من أمثلة القديسين الناجحين. ولكن العلم، متى أقيم، كان مفيدًا للقديس كما هو مفيد للأثم. ذلك أن القديس، إذا تعلق بالسياسة، فيجب أن يروم تحقيق النجاح، تمامًا كما يفعل الأثم.

والمسألة في النهاية هي مسألة سلطة. فلتحقيق غاية سياسية، من الضروري أن تكون هنالك سلطة من هذا النوع أو ذاك، هذه الحقيقة الواضحة تخفيها شعارات من قبيل: «سينتصر الحق»، «نصر الشر قصير العمر»، فإذا انتصر الجانب الذي تظنه حقًا. فما هذا إلا لأن له سلطة أعلى. صحيح أن السلطة تعتمد في معظم الأحيان على الرأي وعلى الدعاية، وصحيح أيضًا أنك بفضل الدعاية تبدو أكثر فضيلة من خصمك، وأن إحدى الطرائق التي تبدو بها فاضلاً أن تكون فاضلاً. ولهذا السبب، فقد يحدث أحيانًا أن يذهب النصر إلى الجانب الذي لديه أكبر قدر مما يعتبره الجمهور العام فضيلة. فيجب علينا أن نسلّم لمكيافيللي بأن هذا كان عنصرًا مهمًا في نمو سلطة الكنيسة أثناء القرون الحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر، كما كان كذلك في نجاح حركة الإصلاح في القرن السادس عشر، ولكن ثمة تقييدات مهمة. فأولاً، في

وسع أولئك الذين يستولون على السلطة أن يجعلوا، بتحكمهم في الدعاية، حزبهم يظهر بمظهر الفضيلة، فمثلاً لم يكن في مقدور أحد أن يذكر آثام الإسكندر السادس، في مدرسة عامة بنيويورك أو بوسطن. وثانياً، هناك فترات فوضى نجح في أثنائها في الكثير من الأحيان خداع واضح، وكانت فترة «مكيافيللي» واحدة منها. ففي مثل تلك الأزمنة كان ثمة ميلٌ يمضي بالناس سريعاً نحو الإيمان بأن السلوك البشري تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها. وجعلتهم هذه النزعة يغفرون أي شيء ما دام أنه يجزي. وحتى في مثل تلك الأزمنة، كما يقول مكيافيللي نفسه، من المرغوب فيه تقديم مظهر للفضيلة أمام الجمهور الجاهل.

ويمكن أن نخطو بهذه المسألة خطوة أبعد. فقد كان «مكيافيللي» من الرأي القائل بأنه يكاد يكون يقيناً أن الناس المتمدينين أنانيون يهدرون المبادئ الأخلاقية. فإذا رغب إنسان في أيامنا هذه أن يقيم جمهورية - كما يقول - فسيجد الأمر أيسر مع سكان الجبال منه مع رجال مدينة واسعة، ما دام هؤلاء قد لحقهم الفساد من قبل (5) فإذا كان الإنسان أنانياً بهدر المبادئ الأخلاقية، فإن أحكم خط لسلوكه مرهون بالناس الذين عليه أن يتعامل معهم. لقد صدمت الكنيسة في عصر النهضة كل شخص، ولكنها في شمال الألب فقط صدمت الناس بدرجة كانت كافية لتوليد حركة الإصلاح. ففي الزمن الذي بدأ عنده «لوثر» ثورته، كان دخل البابوية أعظم مما لو كان «الإسكندر السادس» و«يوليوس الثاني» أكثر فضيلة، فلو صح هذا، فإنما كان الأمر كذلك بسبب نزعة إيطاليا في عصر النهضة، القائلة بأن سلوك الإنسان تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها، ويترتب على ذلك أن السياسة سيسلكون سلوكاً أحسن حين يعتمدون على شعب فاضل، من سلوكهم حين يعتمدون على شعب لا يبالي بالاعتبارات الأخلاقية، وسيسلكون أيضاً سلوكاً أحسن في مجتمع، يمكن أن تعرف فيه جرائمهم، إن كانت ثمة جرائم، على نطاق واسع، من سلوكهم في مجتمع تكون فيه رقابة دقيقة تقع تحت ضبطهم. ومقدار معين من العمل يمكن - بالطبع - أن يتحقق دائماً بالنفاق، ولكن يمكن تخفيض هذا المقدار تخفيضاً كبيراً بفضل مؤسسات مناسبة.

إن تفكير «مكيافيللي» السياسي، مثله مثل التفكير السياسي عند معظم القدامى، هو تفكير ضحل - إلى حد ما - في نقطة واحدة. فقد شغل بكبار واضعي القانون، مثل «ليكوجوس» و«سولون». الذين يظن أنهم يخلقون مجتمعاً بأسره في نموذج واحد، مع اعتبار ضئيل لما جرى من قبل. وتصور المجتمع كنمو عضوي، الذي يمكن لرجال الدولة وحدهم أن يصطنعوه إلى حدٍ محدود، تصور حديث في صميمه، وقد قوّته نظرية التطور بدرجة عظيمة. هذا التصور لا نجده عند «مكيافيللي» بأكثر مما نجده عند «أفلاطون».

وينبغي مع هذا، الأخذ بأن النظرة التطورية للمجتمع. وإن كانت صحيحة في

الماضي، لم تعد قابلة للتطبيق، بل يجب، في الحاضر والمستقبل، الاستعاضة عنها بنظرة أكثر منها ميكانيكية بكثير. ففي روسيا وألمانيا خلقت مجتمعات جديدة، إلى حدٍّ كبير. بالطريقة نفسها التي ظن أن «ليكوجوس» الأسطوري قد خلق بها نظام الحكم الإسبرطي، فالمشترع القديم كان أسطورة سمحاء، والمشترع الحديث واقع مرّوع. لقد أصبح العالم أكثر شبهًا من عالم «مكيافيللي» مما كان عليه، والإنسان الحديث الذي يأمل رفض فلسفته، يجب أن يفكر بعمق أكبر مما كان يبدو ضروريًا في القرن التاسع عشر.

(4) ظل هذا صحيحًا حتى سنة 1870.
(5) من الغريب أن نجد هذا السبق على «روسو» وقد يكون من المسلمي، وإن لم يكن أمرًا باطلًا تمامًا، أن نفسّر «مكيافيللي» على أنه رومانسي خاب ظنه.

الفصل الرابع «إرازموس» و«مور»

بدأ عصر النهضة في الأقطار الشمالية متأخرًا عنه في إيطاليا، ولم يلبث أن وقع في شباك حركة الإصلاح. ولكن كانت ثمة فترة قصيرة، في مستهل القرن السادس عشر، انتشرت اثناءها التعاليم الجديدة في فرنسا وإنجلترا وألمانيا، انتشارًا قويًا، دون أن تتورط في النزاع اللاهوتي. وكان عصر النهضة الشمالي هذا مختلفًا غاية الاختلاف، وبطرق كثيرة، عن عصر النهضة في إيطاليا. فلم يكن فوضويًا أو لا أخلاقيًا، بل اقترن - على العكس - بالتقوى والفضيلة العامة. كان مهتمًا اهتمامًا كبيرًا بتطبيق معايير العلم على الإنجيل، والحصول على نص أدق من نص الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية Vulgate، وكان أقل تألقًا وأكثر رسوخًا من سلفه الإيطالي، وأقل اهتمامًا بالدور الشخصي في التعاليم، وأشد تلهفًا على نشر التعاليم على أوسع نطاق ممكن.

وثمة رجلان يتخذان نموذجين لعصر النهضة في الشمال. وكانا صديقين حميمين، وبينهما كثير من الخصال المشتركة. فقد كانا معًا مثقفين، وإن كان «مور» أقل ثقافة من «إرازموس» وكلاهما يحتقر الفلسفة المدرسية، وكلاهما يستهدف إصلاحًا كنسيًا من داخل الكنيسة ذاتها، ولكنهما تأسفا بشدة لانشقاق البروتستانتية حين جاء، وكانا كليهما كاتبين، ظريفيين، فكهين، على درجة عالية من البراعة. وقبل ثورة «لوثر» كانا إمامين من أئمة الفكر، ولكن بعد الثورة كان العالم من العنف على الجانبين، بحيث يطيقه رجال من طرازهما. فقاسى «مور» من عذاب عظيم، وخرَّ «إرازموس» عاجزًا.

ولم يكن «إرازموس» ولا «مور» فيلسوفين بالمعنى الدقيق للكلمة. والسبب الذي دعاني إلى الحديث عنهما هو أنهما يشكّلان مزاج عصر سابق للثورة، حيث ثمة حاجة منتشرة لإصلاح معتدل، وحيث رجال جناء لم يحركهم بعد إلى العمل، الرعب من المتطرفين. وهما يمثلان أيضًا النفور من كل ما هو نظامي في اللاهوت أو في الفلسفة، وقد كان هذا هو الطابع المميّز لحركة رد الفعل ضد المدرسية.

وُلد «إرازموس» (1526 - 1466 Erasmus) في روتردام (6). وكان ابنا غير شرعي،

وقد ابتكر رواية كاذبة ذات طابع بطولي عن ملابسات مولده. والحقيقة أن والده كان قسًا، رجلًا على قدر من التعليم، مع معرفة باليونانية. وتوفي والده قبل أن يشب عن الطوق، وتملقه أوصياؤه (لأنهم في ما يظهر قد اختلسوا ماله) ليصبح راهبًا في دير «ستاير» وهي خطوة ظل نادمًا عليها طوال حياته. وكان أحد أوصيائه مدرّسًا. بيد أن معرفته باللاتينية كانت أقل مما كان يعرفه «إرازموس» من قبل وهو تلميذ. ففي رد على رسالة باللاتينية تلقاها من الصبي كتب إليه: «إذا كان لا بد أن تكتب مرة أخرى بهذا الأسلوب الممتاز فأرجوك أن تصيف شرحًا».

وفي سنة 1493، أصبح سكرتيرًا لأسقف «كامبري» الذي كان حامل لواء الوبر الذهبي Chancellor of the order of the Golden Fleece، وقد أتاح له هذا الفرصة لمغادرة الدير والسفر، وإن لم يكن لإيطاليا، كما كان يروم. وكانت معرفته باللغة اليونانية معرفة خفيفة جدًا، ولكنه كان ضليعًا في اللغة اللاتينية بدرجة عالية، وكان يعجب بوجه خاص بـ «لورنزو فاللا»، بصدد كتابه عن أناقات اللغة اللاتينية. فقد اعتبر الأسلوب اللاتيني متناعمًا تمامًا مع العبادة الصادقة، واستشهد بأوغسطين وجيروم، ناسيًا، في الظاهر، الحلم الذي شجب فيه الله تعالى هذا الأخير لقراءته «شيشرون».

وقد أنفق فترة في جامعة باريس، ولكنه لم يجد شيئًا هنالك ذا فائدة له. ولقد كانت للجامعة أيامها العظيمة، منذ بداية المدرسية حتى «جرسون» Gerson والحركة التوفيقية، ولكن الآن صارت المساجلات القديمة غير ذات جدوى. فأتباع توماس وسكوتس الذين كان يطلق عليهم معًا «القدامى»، كانوا يجادلون ضد الأوكاميين، الذين كانوا يُدعون المتطرفين أو المحدثين. وأخيرًا في سنة 1482 تصالح الفريقان وضم كل فريق جهوده إلى الفريق الآخر ضد أنصار النزعة الإنسانية، الذين كانت لهم الصدارة خارج دوائر الجامعة. وكان «إرازموس» يكره المدرسين الذين كان يعتبرهم من طراز عتيق مسنٍّ. وقد ذكر في خطاب أنه لما كان يبغى الحصول على درجة الدكتوراه، فإنه لم يحاول أن يقول شيئًا جميلًا أو فكها. ولم يكن في الواقع يحب أي فلسفة. ولا حتى أفلاطون ولا أرسطو، اللذان كان ينبغي - رغم هذا - الحديث عنهما باحترام لكونهما من القدامى.

وفي سنة 1499، قام بزيارته الأولى لإنجلترا، حيث أحب طريقة تقبيل الفتيات. وفي إنجلترا أخذ له صديقين «كولت» Colet و«مور»، اللذين شجّعا على النهوض بعمل جاد بدلًا من التفاهات الأدبية. وكان «كولت» يحاضر عن الإنجيل دون أن يعرف اليونانية، ولما كان «إرازموس» يشعر بأنه يرغب في القيام بدراسة عن الإنجيل، أخذ في الاعتبار، أن معرفته باللغة اليونانية كانت أمرًا جوهريًا. وبعد مغادرته إنجلترا في بداية سنة 1500، شرع في تعلم اللغة اليونانية، رغم أنه كان من الفقير بحيث لا يحتمل أجر مدرس، ومع خريف سنة

1502 كان حاذقًا للغة، وعندما ذهب إلى إيطاليا سنة 1506 وجد أن الإيطاليين لم يكن لديهم شيء ليعلموه له. فصمّم على أن ينشر القديس جيروم Saint Jerome، وعلى أن يخرج العهد الجديد باليونانية ومعه ترجمة لاتينية جديدة، وقد أنجز هذين العملين كليهما سنة 1516. واكتشاف الأخطاء في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدّس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية، جاء نتيجة استخدامه في النزاع مع البروتستانت. وقد حاول أن يدرس العبرية، ولكنه عدل عن ذلك. والكتاب الوحيد لإرازموس الذي لا يزال يُقرأ هو «الثناء على حماقة» The praise of Folly. وقد خطرت فكرة هذا الكتاب له سنة 1509، بينما كان يعبر جبال الألب في طريقه من إيطاليا إلى إنجلترا. وقد كتبه بسرعة في لندن في منزل السير «توماس مور»، الذي أهدها إليه بإيحاء مازح إلى مناسبة الموقف ما دامت «Moros» تعني «أحمق». والكتاب يجري الحديث على لسان حماقة في شخصها، فهي تتغنّى بمدائحها باستمتاع كبير، وتشيع في النص مزيدًا من الحياة رسوم لـ «هولباين» Holbein. إن حماقة تشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية، جميع الطبقات والمهن. وعندها أن الجنس البشري سينقرض، إذ من يستطيع الزواج من دون حماقة؟ وهي تُنصح كثيرًا بالحكمة؛ «اتخاذ زوجة، مخلوق غير مؤدّ سخيّف، ولكنه مع ذلك مفيد ومريح، بحيث يمكن أن يلطف مزاج الرجال المكتئب، ويحيل صلابتهم مرونة». فمن يستطيع أن يكون سعيدًا من دون تملق أو من دون حبه لذاته؟ بيد أن سعادة كهذه هي حماقة. فأسعد الناس هم أقربهم إلى البهائم، وهم أولئك الذين يجردون أنفسهم من العقل. وأفضل سعادة هي تلك التي تنبني على الوهم، ما دامت تكلف أقل القليل: فمن الأيسر أن يتخيّل المرء نفسه ملكًا من أن ينصّب نفسه ملكًا في الواقع. ويشرع «إرازموس» في السخرية من الكبرياء ومن الغرور المهني: فيكاد جميع أساتذة الفنون والعلوم أن يكونوا مغرورين غرورًا فاضحًا، وهم يستمدون سعادتهم من غرورهم.

وهناك فقرات يفسح الهجاء فيها الطريق للقدح، وتنطق حماقة بالآراء الجادة «لإرازموس»، وتنصب هذه على الانحرافات الكنسية، والعفو والغفران، اللذين «يحسب بهما القس الوقت الذي تبقى فيه كل نفس في المطهر»، وتألّيه القديسين، وحتى العذراء، «التي يظن المتعصبون لها تعصبًا أعمى أن من حسن السلوك وضع الأم قبل الابن». ومساجلات اللاهوتيين حول الثالوث والتجسّد، وعقيدة استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه، والفرق المدرسية، والبابوات، والكرادلة، والأساقفة، كل هذا سخر منه «إرازموس» سخرية لاذعة، وكان عنيقًا بوجه خاص في الهجوم على رهبان الأديار: فهم «حمقى معتوهين»، ليس فيهم إلا قدر ضئيل من الدين، ولكنهم «يحبون أنفسهم حبًا جمًا، وهم معجبون مولعون بسعادتهم الخاصة». وهم يتصرفون وكأن الدين كله يتألف من شكليات دقيقة: «العدد

الدقيق للعقد الذي تربط به صنادلهم، والألوان المتميزة لأردبتهم الخاصة، والقماش الذي تُصنع منه، ومدى عرض وطول أحزمتهم»، وهكذا. «ومن اللطيف أن نسمع دعاواهم أمام المحكمة الكبرى: فأحدهم يتفاخر كيف أمات شهوته الجسدية بأكله للسمك فقط. وآخر يلج على أنه أنفق معظم حياته على الأرض في إنشاده المزامير... وثالث يقول إنه لم يلمس قط في ستين سنة قطعة من النقود، اللهم إلا أن يشير إليها ويداه في قفاز سميك». ولكن المسيح يتدخل: «وبل لكم، كتابًا ومرائين... لقد تركت لكم وصية واحدة، أن يحب أحدكم الآخر، لم أسمع أحدًا يدافع بأنه قد نقّذها بإخلاص». ولكن هؤلاء الرجال يخافون؛ لأنهم يعرفون أسرارًا كثيرة من الاعتراف، وكثيرًا ما يفشونها وهم سكارى.

ولا يعفى البابوات من هذا. فينبغي لهم أن يحاكو سيدهم بالتواضع والفقير: «فأسلحتهم الوحيدة ينبغي أن تكون أسلحة الروح، ومع ذلك فهم متحرّرون منها إلى حد بعيد، كما هو الحال بالنسبة إلى تحريماتهم، وحرماناتهم المؤقتة، واتهاماتهم، وإثاراتهم، وأوامرهم الهادرة، التي يقاتلون بها كل من يتوعّدونه، هؤلاء الآباء الذين بلغوا أرفع درجة من القداسة لا يستخدمون هذه الأسلحة بكثرة البتة إلا ضد أولئك، الذين، بتحريض من الشيطان، لا يخشون الله، ويحاولون بشرّ وبمكرّ أن يحطوا من شأن تراث القديس «بيتر» ويفصدوه». وقد توجي إلينا مثل هذه الفقرات، أن «إرازموس» سيرحّب حتمًا بالإصلاح، ولكنها تكشفت عن شيء مختلف.

ويختم الكتاب باقتراح جاد بأن الدين الحقيقي هو صورة من صور الحماسة. وهنالك في كل مكان، نوعان من الحماسة، إحداهما يثني عليها في سخرية، والأخرى يثني عليها ثناءً جادًا، والنوع الذي يثني عليه ثناءً جادًا هو تلك التي تظهر في البساطة المسيحية. هذا الثناء مجانس لكره «إرازموس» للفلسفة المدرسية، ولعلماء اللاهوت البارزين الذين لم تكن لآتينيتهم كلاسيكية. ولكنه له أيضًا جانب أعمق. فإنه بقدر علمي، أول ظهور في الأدب لتلك النظرة التي قدّمها «روسو» في كتابه «رحلة عابر سبيل»، وبمقتضاها ينبع الدين الحقيقي من القلب، لا من الرأس، وكل لاهوت متقن هو غير ضروري. وهذه الوجهة من النظر غدت شائعة بدرجة متزايدة، وتكاد تكون الآن متقبلة تقبلًا عامًا عند البروتستانت. وهي - في جوهرها - نبذ للنزعة العقلية الهلينية من قبل النزعة الشعورية عند أهل الشمال.

وبقي «إرازموس» في زيارته الثانية لإنجلترا خمس سنوات (1509 - 1514) أنفق جزءًا منها في «لندن» وجزءًا في «كيمبردج». وكان له تأثير ملحوظ في حفز النزعة الإنسانية الإنجليزية. وقد ظل التعليم في المدارس العامة الإنجليزية، إلى عهد قريب، كما كان يروم على نحو يكاد أن يكون تمامًا: أساسًا كاملًا من اليونانية واللاتينية، شاملًا ليس فقط للترجمة، بل أيضًا

للإنشاء شعراً ونثرًا. ومع كون أن العلم كانت له السيطرة على العقول منذ القرن السابع عشر، فقد كان الظن أنه لا يستحق انتباه السيد أو رجل الدين، وينبغي دراسة «أفلاطون» لا الموضوعات التي ارتأى «أفلاطون» أنها تستحق الدراسة. كل هذا يمضى في الخط نفسه مع نفوذ «إرازموس».

وكان لدى رجال عصر النهضة فضول ضخم. يقول «هويزينجا»: «هذه الأذهان لم يكن لها البتة نصيبها الذي ترومه في الأحداث الأخاذة: والتفاصيل المثيرة للفضول، والأشياء النادرة والشاذة». ولكنهم في البداية بحثوا عن هذه الأشياء لا في العالم، بل في الكتب القديمة. لقد كان «إرازموس» شغوفًا بالعالم، ولكنه لم يكن يسعه أن يهضمه خامًا كما هو، كان لا بد أن يُقدّم إليه في صحن من اللاتينية أو اليونانية، قبل أن يتمكن من تمثله. وقد أسقطت حكايات الرحالة من الاعتبار، ولكن أي أعجوبة تذكر في «بليني» كانت مصدقة، وأيًا ما كان، فقد انتقل الفضول، رويدًا رويدًا، من الكتب إلى واقع العالم، وغدا الناس شغوفين بالمتوحّشين وبالحيوانات الغريبة التي اكتشفت آنذاك، أكثر من اهتمامهم بتلك التي يصفها الكتاب الكلاسيكيون. فـ «كاليبان» ^(Z) Caliban يجيء من «موتتاني»، وأكلو لحوم البشر عند موتتاني يأتون من الرحالة. «فأكلو لحوم البشر والرجال الذين تنمو رؤوسهم تحت أكتافهم» رآهم «عطيل»، ولم يُستمدوا من القديم.

وعلى ذلك فقد تحوّل فضول عصر النهضة من كونه أدبيًا إلى فضول علمي. فمثل هذا الطوفان من الحقائق الجديدة أغرق الناس إلى الحد الذي كان يسعهم فقط أن يندفعوا في البداية مع التيار. وقد وضع خطأ المذاهب القديمة، ففيزياء «أرسطو». وفلك «بطليموس»، وطب «جالينوس» Galen، لم يكن يسعها أن تمتد بحيث تستوعب الاكتشافات التي تمت. وقنع «موتتاني» و«شيكسبير» بالفوضى والارتباك: فالإكتشاف مبهج، والنظام عدوه، وحتى القرن السابع عشر لم تكن ملكة بناء النسق قد التحمت بالمعرفة الجديدة لحقائق الواقع. كل هذا، يمضى بنا بعيدًا عن «إرازموس»، الذي كان «كولومبوس» في نظره أقل إثارة للاهتمام من المغامرين.

لقد كان «إرازموس» أدبيًا، لا سبيل إلى شفائه ولا جناح عليه في ذلك. كتب كتابًا بعنوان كتاب المحاربين المسيحيين Enchiridion militis Christiani يسدي فيه النصح إلى الجنود الأميين: فعليهم أن يقرؤوا الإنجيل، بل عليهم أيضًا أن يطالعوا «أفلاطون». و«أمبرروس» و«جيروم» و«أوغسطين»، وقد جمع مجموعة ضخمة من الأمثال اللاتينية، أضاف إليها في الطبقات التالية عددًا كبيرًا من الأمثال في اليونانية، وكان هدفه الأصلي أن يمكن الناس من كتابة اللاتينية كتابة بأسلوب مميز. وقد كتب كتابًا لقي نجاحًا ضخمًا عن اللغة الدارجة Colloquies، ليعلم الناس كيف يتحدثون باللاتينية عن أمور الحياة اليومية، كما لو كانوا يلعبون مباراة في البولنج. وربما كان هذا أكثر فائدة

آنذاك مما يبدو اليوم. فقد كانت اللاتينية هي اللغة الدولية الوحيدة، وكان الطلاب في جامعة باريس يفدون من جميع أرجاء غرب أوروبا. وكثيرًا ما كان يحدث أن تكون اللغة اللاتينية هي اللغة الوحيدة التي كان يستطيع أن يتحدث بها طالب إلى آخر.

وبعد حركة الإصلاح، عاش «إرازموس» أولًا في «لوفان» Loavain. وهي التي احتفظت بالمعتقدات الكاثوليكية الكاملة، ثم في «بازل» التي أصبحت بروتستانتية. وحاول كل جانب أن يستميله لنصرته ولكن دون جدوى لفترة طويلة، لقد أفصح عن رأيه بقوة، كما رأينا، حول الانحرافات الكنسية وحول شرور البابوات، ففي سنة 1518، وهي سنة ثورة «لوثر» نفسها، نشر مقموعة هجاء بعنوان: يوليوس المقصى Julius exclusus، وصف فيها فشل «يوليوس الثاني» في الصعود إلى السماء. ولكن عنف «لوثر» صدّه، وكان يكره الحرب. وأخيرًا انضم إلى الجانب الكاثوليكي. وفي سنة 1524 كتب مؤلفًا دافع فيه عن حرية الإرادة. التي كان «لوثر» يرفضها، متابعًا أوغسطين ومبالغًا في ما ذهب إليه. فردّ «لوثر» بضراوة، وساق هذا «إرازموس» إلى مزيد من رد الفعل. ومن هذا الحين حتى مماته غدا أقل فأقل أهمية وشأنا. لقد كان دائمًا جبانًا ولم يعد الزمن يلائم الجبناء. فكان البديل الوحيد الشريف للأمناء الاستشهاد أو النصر. وقد اضطر صديقه «توماس مور» إلى اختيار الاستشهاد، وقد علق «إرازموس» على ذلك: «حبذا لو لم يتدخل «مور» في هذا العمل الخطر، وترك قضية اللاهوت للاهوتيين». لقد عاش «إرازموس» أمدًا طويلًا. في عصر من الفضائل والرذائل الجديدة - من البطولة وعدم التسامح - ولم يكن في مستطاعه أن يكتسب أيًا من هذه أو تلك.

وكان «سير توماس مور» (1478 - 1535) Thomas More، كرجل، أشد بكثير، ولكنه أقل منه شأنًا من حيث التأثير. ولقد كان من أنصار النزعة الإنسانية، ولكنه كان ذا تقوي عميقة، شرع في تعلم اللغة اليونانية في أكسفورد، وكانت إذ ذاك غير مألوفة، وكان يظن أن من يدرسها يبدي تعاطفًا مع الملحدين الإيطاليين. وقد احتجت السلطات واحتج والده ونقل من الجامعة. وعلى ذلك فقد إنجذب إلى «الكارثوزيين»⁽⁸⁾ The Carthusians، ومارس غاية القسوة والتقشف، واعتزم الانخراط في سلك الرهبنة وقد أثناه عن هذا تأثير «إرازموس» عليه، وقد قابله أول مرة في ذلك الحين. وكان أبوه محاميًا فقرّر أن يتبع مهنة أبيه. وفي سنة 1504 كان عضوًا في البرلمان، وقاد المعارضة ضد طلب «هنري السابع» فرض ضرائب جديدة. وكان ناجحًا في هذا، إلا أن الملك كان متميزًا غيظًا، فأرسل والد «مور» إلى البرج، وأفرج عنه مع ذلك بضمان مائة جنيه. وعند وفاة الملك سنة 1509، عاد «مور» إلى الاشتهال بالقانون، وحظي بعطف «هنري الثامن». ونُصّب فارسًا سنة 1514، ووظف في سفارات عديدة. وقد حافظ الملك على دعوته إلى القصر ولكن

«مور» لم يكن يأتي، وأخيرًا جاء الملك دون دعوة للغداء معه بمنزله في «تشلسي» Chelsea. ولم يكن «مور» ليخضع بهنري الثامن، فحين هُتئ على موقف الملك الودّي منه، أجاب: «لو أمكن لرأسي أن يُكسبه حصنًا في فرنسا، لما بقي لحظة».

وحين سقط «وولزي» Wolsey عين الملك «مور» بدل له. وعلى خلاف العرف الجاري، رفض جميع الهيئات من الخصوم، ولم يلبث مكروهًا، لأن الملك كان مصممًا على طلاق «كاترين أراجون» Catherine of Aragon لكي يتزوج من «آن بولين» Anne Boleyn، وكان «مور» معارضًا معارضة راسخة للطلاق. وعلى ذلك فقد استقال سنة 1532، ولم يكن لديه بعد اعتزاله الخدمة إلا مائة جنيه فقط في السنة، ما يظهر عدم قابليته للفساد وهو في الوظيفة. ورغم آرائه، دعاه الملك إلى زفاهه على «آن بولين»، ولكن «مور» رفض الدعوة. وفي سنة 1534، جعل الملك البرلمان يقر قانون السيادة Act of Supremacy الذي بمقتضاه تُودي به، لا البابا، رأسًا لكنيسة إنجلترا. وطبقًا لهذا القانون يقتضي الأمر قسمًا للسيادة Oath of Supremacy رفض «مور» أن يقسمه، وكان هذا وحده تسترًا على خيانة، لاتستلزم عقوبة الإعدام، ومع هذا فقط ثبت، بدليل مشكوك فيه للغاية، أنه قال إن البرلمان لا يستطيع أن يجعل «هنري» رأسًا للكنيسة، وعلى أساس هذا الدليل أدين بالخيانة العظمى، وقُطع رأسه. وأعطيت ممتلكاته للأميرة «اليزابيث» التي احتفظت بها حتى يوم وفاتها.

ويكاد «مور» يُذكر فقط بسبب كتابه «يوتوبيا» (1518). و«يوتوبيا» هي جزيرة في نصف الكرة الجنوبي، حيث يُؤدّى كل شيء بأفضل طريقة ممكنة. وقد زارها مصادفة يَحَار يُدعى «روفائيل هيثلوداي»، أنفق فيها خمس سنوات، ولم يعد إلى أوروبا إلا لكي يجعل نظمها الحكيمة معروفة.

وفي «اليوتوبيا» كما في جمهورية أفلاطون، الأشياء كلها ملكها مشاع، ذلك لأن الخير العام لا يزدهر حيثما تكون ملكية خاصة، ومن دون الشيوعية لا يمكن أن تكون مساواة، ويعترض «مور» في الحوار، بأن الشيوعية قد تجعل الناس خاملين، وتهدم احترام الحكام، وعلى هذا يرد «رافائيل» بالأحد يعيش في اليوتوبيا يمكن أن يقول هذا.

وفي «اليوتوبيا» أربع وخمسون مدينة. كلها ذات تصميم واحد، باستثناء واحدة هي العاصمة. فجميع الشوارع عرضها عشرون قدمًا، وكل المنازل الخاصة متماثلة بدقة. لكل منها باب على الشارع وباب على الحديقة. ولا أقفال على الأبواب، وكل شخص يمكن أن يدخل أي منزل. والأسقف مسطحة. وكل عشر سنوات يغيّر الناس المنازل للحيلولة دون الشعور بالملكية. وفي الريف هنالك المزارع، كل منها تستوعب أربعين شخصًا على الأقل، بما في ذلك رجلين من الرقيق، وكل مزرعة تحت حكم سيد أو سيدة، مسن وحكيم. ولا يحضن الدجاج البيض لفقس الكتاكيت، وإنما يتم ذلك في

الجهاز الخاص (وهذا لم يكن موجودًا على عهد «مور»). والكل يلبس لباسًا واحدًا، باستثناء الاختلاف بين لباس الرجال ولباس النساء، والمتزوجين وغير المتزوجين، ولا تتغير الأزياء البتة. وليس هناك اختلاف بين ما يُلبس صيفًا وما يُلبس شتاءً، فحين ينهون العمل يضعون عباءة صوفية على ملابس العمل. وهذه العباءات كلها واحدة. ولونها هو اللون الطبيعي للصوف. وكل أسرة تصنع ملابسها.

وكل شخص - رجالًا ونساءً على حد سواء - يعمل ست ساعات في اليوم، ثلاثًا قبل الغداء و، وثلاثًا بعده. والكل يذهب إلى الفراش في الثامنة، والكل ينام ثماني ساعات. وفي الصباح الباكر، تُلقى دروس يؤمها حشد كبير، وإن لم تكن إجبارية. وبعد العشاء تُخصّص ساعة للعب. فست ساعات عمل تكفي، لأنه ليس هنالك خاملون، وليس هنالك عمل عديم الجدوى، فعندنا يُقال إن النساء، والقسس، والأغنياء، والخدم، والشحاذين، يكادون لا يؤدون عملاً مفيدًا، وبسبب وجود الأغنياء فهناك جهد كبير يُبذل في إنتاج وسائل ترف غير ضرورية، كل هذا يُتجنب في «اليوتوبيا». وأحيانًا يلاحظ أن ثمة فائضًا، ويصرّح الحكام بيوم عمل أقصر لفترة.

ويُنتخب بعض الرجال ليصبحوا رجال معرفة، ويعفون من كل عمل آخر طالما يتبين أنهم مُرضون. وجميع المعينين بالحكومة يُختارون من رجال المعرفة. والحكومة ديمقراطية ممثلة، لها نظام الانتخاب غير المباشر، وعلى رأسها أمير يُنتخب لمدى الحياة، ولكن يمكن إسقاطه إذا استبد.

والأسر أبوية يعيش الأبناء المتزوجون في بيت أبيهم، يسوس أمورهم، ما لم يكن أدركه الخرف. وإذا نمت أسرة ما نموًا كبيرًا، انتقل الفائض من أطفالها إلى أسرة أخرى. وإذا نمت مدينة نموًا كبيرًا نقل بعض سكانها إلى مدينة أخرى، وإذا كانت كل المدن كبيرة للغاية، بُنيت مدينة جديدة على الأرض القاحلة. ولم يذكر شيء عمّا يجب عمله حين تستخدم كل أرض قاحلة. والرقيق هم الذين يذبحون الحيوانات ويعدون لها للطعام مخافة أن يتعلم المواطنين الأحرار القسوة. وهنالك مستشفيات للمرضى، وهي من الامتياز بحيث يفضلونها. والأكل في البيت مباح، ولكن معظم الناس يأكلون في قاعات عامة. وهنا يقوم الرقيق «بالخدمة الكريهة»، بينما تطهو النساء الطعام، ويتولى كبار الصبية خدمة الموائد. ويجلس الرجال على مقعد طويل واحد، والنساء على مقعد آخر، والأمهات المرضعات بأطفالهن في ردهة منفصلة. وكل النساء يرضعن أطفالهن. والأطفال فوق الخامسة، إذا كانوا أصغر من أن يؤديوا الخدمة على الموائد، «يقفون جانبًا في صمت مدهش»، بينما يأكل الكبار، وليس لهم غذاء مستقل، بل يجب أن يقنعوا بنفايات المائدة التي تُعطى لهم.

أما عن الزواج، فالرجال والنساء معًا يعاقبون عقوبة عنيفة إذا لم يكونوا

عذارى عند الزواج، ورب البيت الذي حدث فيه سوء السلوك يكون عرضة للخزي لإهماله. وقبل الزواج ترى العروس وعريسها كل منهما الآخر عاريًا، فلا أحد يشتري حصانًا قبل أن يخلع عنه سرجه ولجامه، وينبغي مراعاة اعتبارات مماثلة في الزواج. وهناك طلاق للخيانة أو «العصيان غير المحتمل» من أي من الطرفين، ولكن الطرف المذنب لا يمكنه الزواج مرة أخرى. وأحيانًا تتم الموافقة على الطلاق لسبب واحد فقط هو رغبة الطرفين فيه. فاسخو الزوجية يُعاقبون بأن يصبحوا أرقاء.

وهناك تجارة خارجية، خصوصًا للحصول على الحديد، الذي لا يوجد منه شيء في الجزيرة. وتستخدم التجارة أيضًا لأغراض متصلة بالحرب. فالبيوتوبيون لا يفكرون بالمرّة في المجد العسكري، فهم يتعلمون كيف يقاتلون، النساء منهم كالرجال سواء بسواء. وهم يلجؤون إلى الحرب لثلاثة أغراض: يدافعون عن أرضهم حين تُغزى، يستردون أرض حليف لهم من الغزاة، يحترقون أمة مضطهدة من الاستبداد. ولكنهم حينما يستطيعون، يستعملون مرتزقة ليقاتلوا حروبهم عنهم، وهم يستهدفون جعل الأمم الأخرى مدينة لهم. ويتركونها ترد لهم الدين بتزويدهم بالجنود المرتزقة. ولأغراض الحرب أيضًا يجدون أن رصيّدًا من الذهب والفضة شيء مفيد، ما داموا يستطيعون أن يستخدموه في دفع أجور المرتزقة الأجانب. وليس لديهم مال لأنفسهم، وهم يُعلمون احتقار الذهب باستخدامه في النونيات، وفي سلاسل العبيد. وتستخدم اللاكي والألماس حليًا للأطفال ولكنها لا تُستخدم البتة للراشدين، وحين يكونون في الحرب يمنحون جوائز كبيرة لكل من يقتل أمير بلد العدو، وجوائز أكبر لكل من يأتي به حيًّا، أو لنفسه إذا استسلم. وهم يشفقون على عامة الشعب بين أعدائهم، «لعلمهم بأنهم سيقوا وأجبروا على الحرب رغم إرادتهم، ساقهم إليها جنون أمرائهم ورؤسائهم المستشيط غيظًا». والنساء يحاربن كالرجال، ولكن لا أحد يُقسر على القتال. «وهم يبتكرون آلات الحرب، ويخترعون بدكاء رائع». والملاحظ أن موقفهم من الحرب أقرب إلى أن يكون موقفًا واعيًا منه موقفًا بطوليًا، ومع ذلك فهم يظهرون شجاعة عظيمة عند الضرورة.

وفي ما يختص بالأخلاق، قيل لنا إنهم يميلون ميلًا شديدًا جدًّا إلى اعتبار السعادة تكمن في اللذة، وأيًا ما كان، فليست لهذه النظرة نتائج سيئة، لأنهم يظنون أن الخير يُثاب والشر يُعاقب في الحياة التالية. وهم ليسوا زهادًا، ويعتبرون الصيام سخيفًا وهناك أديان كثيرة عندهم، كلها مجازة، ويكادون كلهم يعتقدون في الله وفي الخلود، والعدد القليل منهم الذين لا يعتقدون لا يعدون مواطنين، وليس لهم دور في الحياة السياسية، ولكنهم، من جهة أخرى، لا يزعجهم أحد. وبعض الرجال الأتقياء يتحاشون اللحم والزواج، فيُعاملون كأتقياء، وليس كحكماء، ويمكن للنساء أن يكنَّ قسسًا، إذا كن مسنات وأرامل. والقسس قليلون، فلديهم الشرف ولكن ليست لديهم

سلطة.

والأرقاء هم أناس حكم عليهم بالإهانات الشائنة، أو أجانب حكم عليهم بالإعدام في بلادهم ولكن وفق اليوتوبيون على أخذهم كأرقاء. وفي حالة المرض المؤلم الذي لا براء منه، يُنصح المريض بالانتحار، ولكنه يُرعى بعناية إذا رفض أن يفعل ذلك.

ويحكي «رافاييل هايتلوداي» Raphael Hythloday أنه بَشَّرَ بالدعوة إلى المسيحية بين اليوتوبيين، وأن كثيرًا منهم اعتنقوها حين علموا أن المسيح كان يعارض الملكية الخاصة، وثمة تأكيد مستمر على أهمية الشيوعية. وقرب نهاية الكتاب، يذكر لنا أنه في جميع الأمم الأخرى «لا يمكنني أن ألاحظ شيئًا اللهم إلا تأمرًا معينًا من الأغنياء ليحصلوا على منافعهم تحت اسم وعنوان الثروة المشتركة».

لقد كانت «يوتوبيا» «مور» في جوانب كثيرة ليبرالية إلى حد مذهل. ولست أفكر كثيرًا في التبشير بالشيوعية، الذي كان عرقًا لكثير من الحركات الدينية، وإنما أفكر بالأحرى في ما يُقال عن الحرب وعن الدين والتسامح الديني، وضد القتل الوحشي للحيوانات (ثمة فقرة غاية في البلاغة ضد الصيد) وفي صف قانون جنائي معتدل. (فالكتاب يستهل بحجة ضد عقوبة الإعدام بالنسبة للسرقة). ومع ذلك يلزم أن نسلم، بأن الحياة في «يوتوبيا مور»، كما في معظم الكتب الأخرى، هي حياة لا تُطاق، لإملالها. فالتنوع جوهرى للسعادة، وفي «اليوتوبيا» لا يكاد يكون هناك أي تنوع. هذا نقص في كل الأنظمة الاجتماعية المخططة، واقعية كانت أم خيالية.

(6) فيما يختص بحياة «إرازموس» تابعت بصفة رئيسية الترجمة الرائعة التي كتبها «هوزنجا» Haizinga لحياته.

(7) شخصية خيالية من شخصيات العاصفة لشكسبير. المترجم.

(8) فريق من الرهبان الكاثوليك. المترجم.

الفصل الخامس حركة الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح

إن الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح يمثّلان على حد سواء، ثورة الأمم الأقل تمدنا على السيطرة العقلية لإيطاليا. ففي حالة الإصلاح كانت الثورة سياسية ولاهوتية أيضًا: فقد بُذت سلطة البابا، وتوقف دفع الجزية التي كان يحصل عليها.

وفي حالة الحركة المضادة للإصلاح، كان هناك ثورة فقط على الحرية العقلية والأخلاقية لعصر النهضة في إيطاليا، ففوة البابا لم تضعف ولكنها تعزّزت، بينما أصبح واضحًا في الوقت عينه أن سلطته كانت متعارضة مع الانحلال المستهتر عند أفراد عائلتي «بورجا» و«الميديتشي»⁽⁹⁾. وعلى التقريب كانت حركة الإصلاح الألمانية والحركة المضادة للإصلاح إسبانية، فحروب الدين كانت في الوقت عينه حروبًا بين الإسبان وأعدائهم، تتزامن في التاريخ مع حقبة كانت قوة الإسبان فيها عند ذروتها.

وموقف الرأي العام في الأمم الشمالية تجاه عصر النهضة يتمثل في القول الإنجليزي المأثور في ذلك العهد: الإنجليزي المتشبه بالإيطالي شيطان مجسّد.

An Englishman Italianate Is a devil incarnate وفي الوسع أن نلاحظ كيف أن كثيرًا من الأوغاد في «شكسبير» إيطاليون. وربما كان «أياجو» Iago أبرز مثل، ولكن ثمة شخصًا آخر أكثر تمثيلًا هو «ياشينو» Iachimo في مسرحية «سيمبلين» Cymbeline، الذي يضل «بريتون» Briton الفاضل أثناء رحلته في إيطاليا، ويأتي إلى إنجلترا ليمارس خدعه الشريرة على المواطنين السذج. وكان للاستنكار الأخلاقي الموجه ضد الإيطاليين شأن كبير في حركة الإصلاح. ولسوء الحظ أنه انطوى أيضًا على جحدٍ لما أسدته إيطاليا للحضارة.

والرجال الثلاثة الكبار في حركة الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح هم: «لوثر» و«كالفن» و«لويولا» Luther, Calvin, Loyola. والثلاثة جميعهم ينتمون عقليًا إلى فلسفة العصور الوسطى، بمقارنتهم بالإيطاليين الذين سبقوهم مباشرة أو برجال من أمثال «إرازموس» و«مور». والقرن الذي أعقب بداية حركة

الإصلاح قرن عقيم من الناحية الفلسفية. فـ«لوثر» و«كالفن» يرتدان إلى القديس أوغسطين، ومع ذلك، يحتفظان فقط بذلك الجانب من تعاليمه الذي يتناول علاقة النفس بالله، لا الجانب الذي ينصب على الكنيسة. فكان لاهوتهم بحيث يضعف سلطة الكنيسة. وقد ألغوا المَطهر، الذي يمكن نفوس الموتى أن تنجو بالقداس. وهم ينبذون نظرية الغفران، التي كان يعتمد عليها جزء من الدخل البابوي. وبنظرية القضاء والقدر، غدا مصير النفس بعد الموت مستقلاً تماماً عن أعمال القسس. هذه التجديدات، بينما ساعدت في الصراع مع البابا، منعت الكنائس البروتستانتية من أن تصبح في البلدان البروتستانتية بالقوة نفسها التي كانت عليها الكنائس الكاثوليكية في البلدان الكاثوليكية. لقد كان رجال الدين البروتستانت (على الأقل في البداية) متعصبين تعصب رجال اللاهوت الكاثوليك، ولكن قوتهم كانت أقل، ومن ثم كانوا أقل قدرة على الإيذاء.

وكان ثمة انقسام بين البروتستانت، منذ البداية تقريباً، بصدد، سلطة الدولة في الشؤون الدينية. فقد كان «لوثر» راعياً، حيثما كان الأمير بروتستانتياً، في أن يقربه رئيساً للكنيسة في بلاده نفسها. ففي إنجلترا، أكد «هنري الثامن» و«إليزابث» بقوة مطالبهما في هذا الصدد، وكذلك فعل الأمراء البروتستانت لألمانيا، وإسكندينا، وهولندا (بعد ثورتها على إسبانيا). وقد عجل هذا بالميل الموجود من قبل نحو زيادة سلطة الملوك.

ولكن أولئك البروتستانت الذين أخذوا في جد الجوانب الفردية لحركة الإصلاح، كانوا غير راغبين في الخضوع لملك، كما لم يكونوا راغبين في الخضوع للبابا. فالقائلون بتجديد العماد في ألمانيا شُتتوا، ولكن مذهبهم انتشر في هولندا وإنجلترا. وقد كانت للصراع بين «كرومويل» وبين «البرلمان الطويل» Long Parliament جوانب عديدة، ففي جانبه اللاهوتي، كان في جزء منه صراعاً بين أولئك الذين رفضوا النظرة القائلة بأن للدولة أن تقرر في الشؤون الدينية وأولئك الذين تقبلوها. وقد أدى الضجر الناجم من حروب الدين، شيئاً فشيئاً، إلى ازدياد الاعتقاد في التسامح الديني، الذي كان أحد مصادر الحركة التي تطوّرت في النزعة الليبرالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

والنجاح البروتستانتية، الذي كان في البداية سريعاً سرعة مذهلة، تمهّل نتيجة إنشاء «لوبولا» لنظام الجيزويت. كن «لوبولا» جندياً، وقد تأسّس نظامه على نماذج عسكرية، فينبغي أن تكون الطاعة للقائد طاعة عمياء، وعلى كل جيزويتي أن يعتبر نفسه مشاركاً في النضال ضد الهرطقة. وقد بدأ تأثير الجيزويت منذ «مجلس الترننت» Council of Trent. وقد كانوا منضبطين، قادرين مخلصين إخلاصاً كاملاً للقضية، ماهرين في الدعاية. وكان لاهوتهم هو اللاهوت المضاد للاهوت البروتستانت، فهم يرفضون تلك العناصر في تعاليم

القديس أوغسطين التي يشدّد عليها البروتستانت. وهم يعتقدون في حرية الإرادة، ويعارضون القضاء والقدر. فالخلاص ليس بالإيمان وحده، ولكن بالإيمان والأعمال معًا. واكتسب الجيزويت هبة لحماستهم التبشيرية وبخاصة في الشرق الأقصى. وقد أصبحوا محبوبين باعتبارهم كهنة اعتراف لأنهم (إذا كان لنا أن نصدّق باسكال) كانوا أكثر لينا من رجال الكنيسة الآخرين، ما عدا اتجاه الهرطقة. وقد ركزوا على التربية والتعليم، وبذلك اكتسبوا هيمنة قوية على عقول الشباب. وحيثما لا يتدخّل اللاهوت كان التعليم الذي يقدمونه أفضل تعليم يمكن الحصول عليه، وسنرى أنهم كانوا يعلمون «ديكارت» قدرًا من الرياضيات أكبر مما كان يمكن أن يتعلّمه في أي مكان آخر. ومن الناحية السياسية كانوا جماعة مستقلة منضبطة متّحدة، لا تجفل من أخطار ولا من إجهاد، استحثوا الأمراء الكاثوليك لممارسة اضطهاد لا هوادة فيه، وفي أعقاب الجيوش الإسبانية المنتصرة، أعادوا توطيد هول محاكم التفتيش حتى في إيطاليا، التي كان لها زهاء قرن من حرية الفكر.

وكانت نتائج حركة الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح في المجال العقلي، سيئة تمامًا في بادئ الأمر، ولكنها كانت نافعة في نهاية المطاف. فحرب ثلاثين سنة أقرت كل شخص أنه لا البروتستانت ولا الكاثوليك يمكنهم أن ينتصروا انتصارًا كاملًا، وغدا ضروريًا إطراح أمل العصور الوسطى في وحدة مذهبية، وقد زاد هذا في حرية الناس في أن يفكروا لأنفسهم، حتى في ما يختص بالأساسيات. وتعدّد العقائد في الأقطار المختلفة جعل الهروب ممكنًا من الاضطهاد، بالحياة في بلد آخر. والاشتمزاز من الحرب اللاهوتية حوّل انتباه الرجال القادرين تحويلًا متزايدًا نحو التعاليم العلمانية، وبخاصة الرياضيات والعلم. وكانت هذه بين الأسباب التي أفضت إلى الحقيقة التالية: بينما كان القرن السادس عشر، بعد نهضة «لوثر» قرنًا عقيمًا من الناحية الفلسفية، نجد القرن السابع عشر يشمل أعظم الأسماء ويسجّل أبرز تقدم منذ أيام اليونان. بدأ هذا التقدم في العلم، وهذا ما سأتناوله في الفصل التالي.

(9) آل ميديتشي Medici إحدى أشهر عائلات [فلورنسيا](#)، والتي لعبت الدور الأهم في تاريخها اقتصاديا وسياسيا وثقافيا بين القرنين [الخامس عشر](#) و[الثامن عشر](#). وخرج من هذه العائلة ملكين وثلاثة بابوات. مؤسسها [جوفاني دي بيتشي دي ميديتشي](#). آل بورجا Borgia أسرة أوروبية [ياوية](#) من أصل [إسباني](#) حيث تعود تسميتها إلى مقعد الإقطاعية العائلية «بورجة» التي تعود إلى أسيادهم [الأراغونيين](#). وبرزت تلك العائلة خلال [عصر النهضة](#).

الفصل السادس نشأة العلم

يكاد كل ما يميّز العالم الحديث من العصور القديمة ينسب للعلم، الذي حقّق أعظم انتصاراته إثارة في القرن السابع عشر. وعصر النهضة الإيطالي مع كونه لا ينتمي إلى العصور الوسطى، ليس عصرًا حديثًا، بل هو أكثر تجانسًا مع أفضل عصر في اليونان. فالقرن السادس عشر، باستغراقه في اللاهوت، أقرب للعصور الوسطى من عالم «مكيافيللي». والعالم الحديث، بقدر ما يكون اهتمامنا بالنظرة العقلية، يبدأ في القرن السابع عشر. فليس هنالك إيطالي من عصر النهضة لا يمكن لأفلاطون أو أرسطو أن يفهمه، وكان من الممكن للوثر أن يخيف «توماس الأكويني»، ولكنه لم يكن من الصعب على الأخير أن يفهمه. ومع القرن السابع عشر يختلف الأمر: فلم يكن من الممكن لأفلاطون وأرسطو، والأكويني وأوكام، أن يكون لهم شأن عند «نيوتن». والتصورات الجديدة التي أدخلها العلم أثّرت تأثيرًا عميقًا في الفلسفة الحديثة. فديكارت الذي كان - إلى حد ما - مؤسس الفلسفة الحديثة، كان هو نفسه أحد مبدعي علم القرن السابع عشر. ويجب أن نقول شيئًا عن مناهج ونتائج الفلك والفيزياء، قبل أن يكون في وسعنا فهم الجو العقلي للفترة التي بدأت فيها الفلسفة الحديثة.

فثمة رجال أربعة عظام - «كوبرنيكوس» و«كيبلر» و«جاليليو» و«نيوتن» - لهم مكانتهم البارزة من قبل في نشأة العلم. ومن هؤلاء، ينتمي «كوبرنيكوس» إلى القرن السادس عشر، ولكنه كان له نفوذ ضئيل في زمانه.

كان «كوبرنيكوس» (Copernicus 1473 - 1543) رجل دين بولنديًا، له استقامة رأي لا يرقى إليها الشك. وسافر في شبابه إلى إيطاليا وتشبّع بشيء من جو عصر النهضة. وفي سنة 1500 شغل منصب محاضر أو أستاذ الرياضيات في روما، ولكنه في سنة 1503 عاد إلى موطنه، حيث كان كاهنًا لـ «فراونبرج» Frauenburg. ويبدو أن معظم وقته كان يُنفق في النزاع مع الألمان وفي إصلاح العملة المتداولة، ولكن وقت فراغه كان مخصّصًا للفلك. وقد وصل مبكرًا إلى الاعتقاد بأن الشمس في مركز العالم، وأن للأرض حركة مزدوجة: دورة

يومية حول نفسها، ودورة سنوية حول الشمس. وقد أفضى به الخوف من الرقابة الكنسية إلى أن يرجئ نشر آرائه، وإن كان تركها تُعرف. ومؤلفه الرئيسي De Revolutionibus Orbium Coelestium «عن الدوران في فلك السماء»، نُشر عام وفاته (1543)، بمقدمة لصديقه «أوسياندر» Osiander يقول فيها إن نظرية اعتبار الشمس مركزًا قُدِّمت فقط كفرض. وليس ثمة يقين بصدد مدى موافقة «كوبرنيكوس» على هذا البيان، ولكن المسألة ليست بالغة الأهمية، حيث إنه هو نفسه بسط قضايا مماثلة في صلب الكتاب (10). وقد أهدي الكتاب إلى البابا، ونجا من إدانة كاثوليكية رسمية حتى زمن «جاليليو». فالكنيسة كانت على أيام «كوبرنيكوس» أكثر ليبرالية مما آلت إليه بعد «مجلس الترننت»، حيث قام الجيزويت ومحاكم التفتيش التي استعادت نشاطها، يعملهم.

وجوُّ مؤلف «كوبرنيكوس» لم يكن جوًّا حديثًا، فهو أحرى أن يوصف كعمل فيثاغوري. فهو يأخذ كأمر مسلم به أن جميع الحركات الفلكية يلزم أن تكون دائرية ومُنسَّقة، وهو مثل اليونان يترك نفسه يتأثر ببواعث جمالية. ولا يزال في نسقه أفلاك صغيرة، وإن تكن مراكزها عند الشمس أو بالأحرى قريبة من الشمس. وكون الشمس ليست على الدقة في المركز قد أفسد بساطة نظريته. ولا يبدو عليه أنه عرف نظرية «أريستاركوس» Aristarchus التي تعتبر الشمس مركزًا، ولكن ليس في تأملاته شيء لم يكن من الممكن أن يخطر لفلكي يوناني. وما كان مهمًا في عمله هو إنزال الأرض من منزلتها الهندسية البارزة. وعلى المدى الطويل. جعل هذا من الصعب إعطاء الإنسان الأهمية الكونية التي خصَّه بها اللاهوت المسيحي، ولكن مثل هذه النتائج لنظريته ما كان يتقبلها «كوبرنيكوس»، الذي كان في معتقده الديني مخلصًا، والذي احتج على الرأي القائل بأن نظريته تناقض الإنجيل.

وكان ثمة مصاعب حقيقية في النظرية الكوبرنيكية. وكان أكبر هذه المصاعب غياب التغير الظاهري في موضع النجوم. فإذا كانت الأرض عند أي نقطة من مدارها على بعد 168 مليون ميل من النقطة التي ستكون عندها بعد ستة أشهر، فإن هذا ينبغي أن يسبب تغيرًا في الاتجاه في الأوضاع الظاهرية للنجوم، تمامًا كسفينة في البحر تكون على خط مستقيم من نقطة على الساحل، لن تكون على خط مستقيم من نقطة أخرى. لم يلحظ أي تغيير ظاهري في الموقع، واستخلص «كوبرنيكوس» بحق من هذا، أن النجوم الثابتة يجب أن تكون أشد بعدًا بكثير من الشمس. ولم يكن فن القياس قد أصبح دقيقًا بدرجة كافية لملاحظة تغير موقع النجوم حتى القرن التاسع عشر، وحينذاك حدث هذا فقط في حالة عدد قليل من أقرب النجوم.

ونشأت صعوبة أخرى فيما يختص بسقوط الأجسام. فإذا كانت الشمس تدور باستمرار من الغرب إلى الشرق، فإن جسمًا يقذف به من ارتفاع ما لا ينبغي

أن يسقط عند نقطة تقع رأسياً تحت نقطة انطلاقه، لكن عند نقطة تبعد عنها نوعاً ما غرباً، ما دامت الأرض تكون قد انسابت بعيداً لمسافة معينة أثناء زمن السقوط. ونجد إجابة عن هذه الصعوبة في قانون «جاليليو» عن القصور الذاتي، ولكن على زمن «كوبرنيكوس» لم تكن ثمة إجابة في المتناول.

وثمة كتاب لـ «برت» يُدعى: «الأسس الميتافيزيقية للعلم الفيزيائي الحديث» (1925) E. A. Burtt: The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science، يعرض علينا بقوة كبيرة الافتراضات الكثيرة التي لا يمكن تبريرها، التي يقدمها رجال أسسوا العلم الحديث. وهو يبيِّن بحق تام أنه على زمن «كوبرنيكوس» لم تكن هنالك أي حقائق معروفة تفرض الأخذ بنسقه، وكانت هنالك حقائق عديدة تعمل ضده. «فلو عاش التجريبيون المعاصرون في القرن السادس عشر، لكانوا أول من يسخرون بفلسفة العالم الجديدة».

والغرض العام للكتاب هو التشكيك في سلامة العلم الحديث، بالإيحاء بأن مكتشفاته كانت أحداثاً عرضية سعيدة نابعة عن مصادفة من خرافات جسيمة جسامة خرافات العصور الوسطى. وفي ظني أن هذا يظهر فكرة خاطئة عن الموقف العلمي: إن ما يميِّز رجل العلم ليس الذي يصدقه، وإنما كيف ولم يصدقه. فتصديقاته مؤقَّتة، وليست جازمة. فهي مؤسسة على دليل، لا على سلطة أو حدس. لقد كان «كوبرنيكوس» على حق في دعوى نظريته فرضاً، وكان معارضوه على خطأ في ظنهم أن الفروض الجديدة غير مرغوب فيها.

ولقد كانت للرجال الذين أسسوا العلم الحديث مآثرتان لا يلزم أن نجدهما معاً: صبر عظيم في الملاحظة، وجرأة كبيرة في صياغة الفروض. والمآثرة الثانية تنتمي لفلاسفة الإغريق الأقدمين، والأولى وجدت، بدرجة ملحوظة، عند المتأخرين من فلكيي العهد القديم. ولكن لا أحد بين القدماء، وربما استثنينا «أريستاركوس»، كانت له المآثرتان معاً، ولا أحد في العصور الوسطى كانت له أي منهما. و«كوبرنيكوس» مثل أسلافه العظام كانت له المآثرتان معاً. فقد عرف كل ما كان في الوسع معرفته، بالأجهزة التي كانت موجودة في أيامه، عن الحركات الظاهرية للأجرام السماوية في الفضاء الكوني، وأدرك أن دوران الأرض اليومي حول نفسها فرض أكثر اقتصاداً من دورة الأجرام السماوية. وطبقاً للآراء الحديثة التي تعتبر كل حركة كحركة نسبية، البساطة هي الكسب الوحيد الناجم عن فرضه، بيد أن هذا لم يكن رأيه ولا رأي معاصريه. وفي ما يختص بالدورة السنوية للأرض، كان هنالك أيضاً تبسيط ولكن ليس بمكانة التبسيط في حالة الدورة اليومية. فما زالت حاجة «كوبرنيكوس» للدوائر الصغيرة التي تدور مراكزها على محيط دوائر أكبر منها، وإن كانت حاجته إلى عدد أقل من العدد الذي يحتاج إليه نسق بطليموس. ولم تكشف النظرية الجديدة بساطتها التامة إلا عندما اكتشف «كيبلر» قوانينه.

وبصرف النظر عن التأثير الثوري على الخيال الكوني، فقد كان للفلك الجديد مآثرتان عظيمتان، أولاً: الإقرار بأن ما كان يعتقد منذ الأزمنة القديمة قد يكون باطلاً، وثانياً: أن فحص الحقيقة العلمية يكون بجمع صور للحقائق، يضاف إليه تكهن جرئ بالقوانين التي تربط بينها. ولم تنم أي مآثرة نموًا بكل ما في الكلمة من معنى بمثل ما نمت عند أخلافه. بيد أن كليهما كانت حاضرة من قبل بدرجة عالية في عمله.

وبعض الرجال الذين نقل إليهم «كوبرنيكوس» نظريته كانوا من اللوثريين الألمان، ولكن حين علم لوثر بها، صدم صدمة عميقة. وقال «لوثر»: «إن الناس يصيخون السمع لمنجم مدع جاهد لكي يبين أن الأرض تدور، لا السماء ولا القبة الزرقاء، لا الشمس ولا القمر. إن كل من يرغب في أن يظهر بارعًا يجب أن يتكر نسقًا جديدًا يكون بالطبع أفضل الأنساق جميعًا. وهذا الأحمق يبغي أن يقلب علم الفلك بأسره رأسًا على عقب. بيد أن الكتاب المقدس يذكر لنا أن يسوع أمر الشمس أن تظل كما هي لا الأرض». ودحض «كالفن» «كوبرنيكوس» بالمثل بالنص التالي: «العالم أيضًا ثابت، فلا يمكن تحريكه». وتساءل: «من يجرؤ على أن يضع سلطة «كوبرنيكوس» فوق سلطة الروح القدس؟». وكان رجال الدين البروتستانت لا يقلون تعصبًا عن رجال الكنيسة الكاثوليك، ومع ذلك فلم يلبث أن تحقق مزيد من الحرية في التأمل في الأقطار البروتستانتية بقدر أكبر منه في الأقطار الكاثوليكية، لأن رجال الدين في الأقطار البروتستانتية كانوا أقل سلطانيًا. ولقد كان المظهر المهم في البروتستانتية هو الشقاق لا الهرطقة، لأن الشقاق أفضى إلى الكنائس القومية، والكنائس القومية لم تكن قوية بحيث تهيمن على الحكومة العلمانية. وقد كان هذا كسبًا كله، ذلك لأن الكنائس، في كل مكان، كانت تعارض قدر ما في وسعها، من الناحية العلمية، كل تجديد من شأنه أن يفضي إلى تزايد في السعادة أو المعرفة هنا على الأرض.

ولم يكن «كوبرنيكوس» في وضع يتيح له أن يعطي أي دليل قاطع يؤيد فرضه، وقد نبذ الفلكيون هذا الفرض زمنيًا طويلًا. وكان «تيشو براهي» (1546-1601) الفلكي الذي يتلوه في الأهمية، وقد اختار موقفًا وسطًا: لقد أخذ بأن الشمس والقمر يسيران حول الأرض، ولكن الكواكب تسير حول الشمس. ولم تكن له أصالة كبيرة في ما يختص بالنظرية. ومع ذلك فقد قدم سببين ضد أرسطو بأن كل شيء فوق القمر غير متغير. وأحدهما هو ظهور نجم جديد سنة 1572، وجد أنه ليس له تغير يومي في موقعه، ويتحتم، من ثم، أن يكون أبعد من القمر، والسبب الآخر مستمد من ملاحظة المذنبات التي وجدت أيضًا بعيدة. وسيذكر القارئ نظرية أرسطو القائلة بأن التغير والفساد مقصوران على منطقة ما تحت القمر، وهذا، مثل كل شيء آخر قاله أرسطو في الموضوعات العلمية، ثبت أنه عائق دون التقدم.

ولم تكن أهمية «تيشو براهي» لأنه صاحب نظرية، ولكن لكونه راصدًا، أولاً تحت رعاية ملك الدنمارك، ثم تحت رعاية الإمبراطور رودلف الثاني. وقد وضع فهرسًا للأجرام، وعيّن مواضع الكواكب طوال سني كثيرة. وفي أخريات حياته، غدا «كيبler»، وكان - أنثذ - شابًا، مساعدته. وكانت ملاحظاته بالنسبة لكيبler فائقة القيمة.

و«كيبler» 1630 - (Kepler 1571) أحد الأمثلة الفذة على ما يمكن أن يُنجز بالصبر دون حاجة إلى قدر كبير من العبقرية. وكان أول فلكي له أهمية بعد «كوبرنيكوس» يعتنق نظرية اعتبار الشمس مركزًا، بيد أن وقائع «تيشو براهي» بيّنت أنها لا يمكن أن تكون صحيحة بالصورة التي قدّمها فيها «كوبرنيكوس». وقد كان متأثرًا بالفيثاغورية، كما كان ميالًا وميلاً وهميًا تقريبًا إلى عبادة الشمس، على الرغم من كونه بروتستانتيًا صالحًا. ولا شك أن هذه الدوافع جعلته منحازًا نحو إثارة فرض اعتبار الشمس مركزًا. وقد جعلته فيثاغورته يميل كذلك إلى اتباع «طيمائوس» أفلاطون في افتراض أن الأهمية الكونية يتحمّن أن تلازم الجوامد الخمسة المنتظمة. وقد استخدمها في الإحياء بفروض لذهنه، وأخيرًا، بحسن الحظ، نجح أحد هذه الفروض.

لقد كان إنجاز «كيبler» العظيم هو اكتشاف قوانينه الثلاثة عن حركة الأجرام السماوية. وقد نشر اثنين من هذه القوانين سنة 1609، ونشر الثالث سنة 1619. ينص القانون الأول على: ترسم الكواكب أفلاكًا بيضاوية تشغل الشمس بؤرة واحدة فيها. وينص القانون الثاني على: الخط الذي يصل بين كوكب وبين الشمس يقطع مساحات متساوية في أزمنة متساوية. والقانون الثالث ينص على: مربع فترة دوران كوكب يتناسب مع مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس.

وينبغي أن يُقال شيء في شرح أهمية هذه القوانين. القانونان الأولان أمكن فقط إثباتهما في عصر «كيبler» في حالة المريخ. وفي ما يختص بالكواكب الأخرى، كانت الملاحظات منسجمة معهما ولكن ليس بالقدر الذي يثبتهما إثباتًا قاطعًا. ومع ذلك فلم يمض وقت طويل قبل الوصول إلى تأكيد حاسم.

لقد تطلب اكتشاف القانون الأول القائل بأن الكواكب تتحرّك في أفلاك بيضاوية، للتحرر من العرف، مجهودًا أكبر مما يستطيع الرجل الحديث إدراكه ببسر. إن الأمر الواحد الذي اتفق عليه كل الفلكيين، بلا استثناء، هو أن الحركات السماوية دائرية، أو تتألف من حركات دائرية. وحيثما وجد أن الدوائر غير ملائمة لتفسير حركة الكواكب، استخدمت الدوائر الصغيرة. والدوائر الصغيرة هي المنحنى الذي يخط من نقطة على دائرة تدور أخرى. هاك مثلًا: خذ عجلة كبيرة وثبّتها مسطحة على الأرض، وخذ عجلة أصغر ذات مسمار يخترقها، وأدر العجلة الأصغر (وهي مسطحة أيضًا على الأرض) حول

العجلة الكبرى، بحيث يمس المسمار الأرض. حينئذ تخط علامة المسمار على الأرض دائرة صغيرة. وفلك القمر، من حيث علاقته بالشمس، هو بالتقريب من هذا النوع؛ فعلى التقريب ترسم الأرض دائرة حول الشمس، وفي هذه الأثناء يرسم القمر دائرة حول الأرض. بيد أن هذا تقريب فقط. فبقدر ما غدت الملاحظة أكثر صحة، وجد أنه ليس ثمة نسق من الدوائر الصغيرة يصلح على الدقة للوقائع. ومن ثم وجد أن فرض كيبلر أشد توافقًا مع المواضع المسجلة للمشتري من فرض بطليموس، بل وفرض «كوبرنيكوس».

والاستعاضة بالبيضاويات عن الدوائر يتضمّن التخلي عن الانحياز الجمالي الذي هيمن على الفلك منذ «فيثاغوراس». فقد كانت الدائرة شكلًا كاملًا، والأفلاك السماوية أجسامًا كاملة -هي آلهة أصلًا- وحتى عند أفلاطون وأرسطو فقد كانت وثيقة العلاقة بالآلهة. وقد بدا واضحًا أن جسمًا كاملًا يتحتم أن يتحرّك في شكل كامل. زد على ذلك، أنه لما كانت الأجسام السماوية تتحرّك تحركًا حرًا دون أن تدفع أو تجذب، فيتحتم أن تكون حركتها «طبيعية». أما وقد كان من السهل الافتراض أن ثمة شيئًا طبيعيًا بصدد الدائرة، لا بصدد البيضاوي، فإن الكثير من الآراء المسبقة الراسية بعمق تعيّن التخلي عنها قبل أن يكون ممكنًا تقبُّل قانون كيبلر. وليس هنالك أحد من القدامى حتى ولا «أريستاركوس»، قد تنبأ بفرض من هذا القبيل.

ويتناول القانون الثاني السرعة المتفاوتة للكواكب عند نقط مختلفة من فلكه. فإذا كانت س هي الشمس، م₁، م₂، م₃، م₄، م₅ مواضع متعاقبة للكواكب في فواصل زمنية متساوية - فلنقل فواصل كل منها شهر - فقانون «كيبلر» ينص على أن المناطق: م₁ س م₂، م₂ س م₃، م₃ س م₄، م₄ س م₅، متساوية. ومن ثم فالكوكب يتحرّك أسرع حركة حين يكون الأقرب إلى الشمس، وأبطأ حركة حين يكون الأبعد عنها. وقد كان هذا أيضًا مرّوغيًا، فكوكب ما ينبغي أن يكون في غاية الجلال، كي يكون مسرعًا في زمن، ومتوانيًا في آخر.

وكان القانون الثالث مهمًا لأنه يقارن بين حركة كواكب مختلفة، بينما القانونان الأولان يتناولان الكواكب العديدة واحدًا بعد الآخر. يقول القانون الثالث: إذا كانت (ر) هي معدل المسافة بين كوكب والشمس، و(ت) هي طول سنته، وإدًا تكون (ر³) مقسمة بواسطة (ت²) واحدة بالنسبة لكل الكواكب المختلفة. وهذا القانون يقدّم (بقدر ما يتصل الأمر بالنظام الشمسي) الدليل على قانون «نيوتن» عن المربع المعكوس للجاذبية. ولكننا سنتحدّث عن هذا فيما بعد.

و«جاليليو» (Galileo 1564 - 1642) هو أعظم مؤسّسي العلم الحديث، مع إمكان استثناء «نيوتن». وقد ولد على الأرجح في اليوم نفسه الذي مات فيه «مايكل

أنجلو»، ومات في السنة التي وُلد فيها «نيوتن». وأنا أوصي بهذه الحقائق لأولئك (إن كان ثمة أحد) الذين ما برحوا يعتقدون في التناسخ. وهو مهم كفلكي، وربما كان أهم بكثير كمؤسس الديناميات.

لقد اكتشف «جاليليو» أولاً أهمية التسارع في الديناميات. و«التسارع» يعني التغير في السرعة، سواء في المقدار أم في الاتجاه، وعلى ذلك فإن جسمًا يتحرك بانتظام في دائرة له في جميع الأوقات تسارع نحو مركز الدائرة. وفي اللغة التي كانت جارية قبل عصره، يمكننا أن نقول إنه تناول الحركة المنتظمة في خط مستقيم باعتبارها وحدها حركة «طبيعية»، سواء على الأرض أم في السماء. ولقد ظن من «الطبيعي» للأجسام السماوية أن تتحرك في دوائر وللأجسام الأرضية في خطوط مستقيمة، بيد أنه قد ظن كذلك أن الأجسام الأرضية المتحركة، تكف تدريجيًا عن الحركة لو تركت وشأنها. وقد تمسك «جاليليو» ضد هذا الرأي، بأن كل جسم، لو ترك وشأنه سيستمر في الحركة في خط مستقيم بسرعة منتظمة، وأي تغير، سواء في السرعة أو في اتجاه الحركة، يقتضى أن يفسر بأن ذلك راجع إلى فعل «قوة» ما. هذا المبدأ أعلنه «نيوتن». «القانون الأول للحركة»، وهو يُدعى كذلك قانون القصور الذاتي. وسأعود إلى فحواه في ما بعد، ولكن ينبغي أولاً أن أقول شيئاً عن تفصيل اكتشافات «جاليليو».

لقد كان «جاليليو» أول من وضع قانون الأجسام الساقطة. هذا القانون الذي أعطى تصوّر «التسارع»، هو في منتهى البساطة. وهو يقول إنه، عندما يسقط جسم سقوطاً حرًا، فسرعته ثابتة، اللهم إلا بالقدر الذي تتدخل به مقاومة الهواء، ولم يكن البرهان الكامل على هذا القانون ممكنًا إلى أن اخترعت مضخة الهواء، وكان ذلك قرابة سنة 1654. بعد ذلك، كان ممكنًا ملاحظة الأجسام الساقطة في مكان مفرغ من الهواء فعلاً، ووجد أن الريش يسقط بسرعة سقوط الرصاص نفسها، أن ما أثبتته «جاليليو» أنه ليس ثمة فارق يمكن قياسه بين كتلة كبيرة وكتلة صغيرة من مادة واحدة. وحتى عصره كان يزعم أن كتلة كبيرة من الرصاص أسرع بكثير في سقوطها من كتلة صغيرة. ولم يكن القياس على أيامه عملاً دقيقًا بقدر ما أصبح كذلك منذ ذلك الحين، ومع هذا، فقد وصل إلى القانون الحقيقي لسقوط الأجسام. إذا سقط جسم سقوطاً حرًا في فراغ خالٍ من الهواء، فإن سرعته تتزايد بمعدل ثابت. ففي نهاية اللحظة الأولى، تكون سرعته 32 قدمًا في الثانية، وفي نهاية لحظة ثانية، 64 قدمًا في الثانية، وفي نهاية الثالثة، 96 قدمًا في الثانية، وهلم جرا. والتسارع - أعنى المعدل الذي تتزايد به السرعة - واحد دائمًا، ففي كل ثانية، يكون تزايد السرعة (بالتقريب) 32 قدمًا في الثانية.

وقد درس «جاليليو» أيضًا القذائف، وهو موضوع له أهميته عند استخدامه دوق توسكانيا. ولقد كان الظن أن القذيفة التي تطلق أفقيًا ستتحرك أفقيًا

للحظة، وفجأة تبدأ في السقوط رأسيًا. وقد بين «جاليليو» أنه بصرف النظر عن مقاومة الهواء، تظل السرعة الأفقية ثابتة -طبقًا لقانون القصور الذاتي- ولكن ثمة سرعة رأسية تُضاف، وتنمو بمقتضى قانون سقوط الأجسام. ولكن نتبين كيف أن قذيفة تتحرّك أثناء فترة زمنية وجيزة، ولنقل ثانية، بعد أن كانت محلقة لوقت ما، نخطو الخطوات التالية: أولاً: إذا لم تكن ساقطة، لغطت مساحة أفقية معيّنة، تساوي المساحة التي غطتها في الثانية الأولى من تحليقها. ثانيًا: إذا لم تكن تتحرّك أفقيًا، وإنما تسقط فقط، لسقطت رأسيًا بسرعة تناسب الوقت الذي انقضى من بداية التحليق. والواقع، أن تغييرها للمكان هو ما تكوّنه لو تحرّكت أولًا أفقيًا لثانية بالسرعة الأولى، ثم سقطت رأسيًا لثانية بسرعة تتناسب مع الزمن الذي كانت أثناءه محلقة. إن حسابًا بسيطًا يبين أن مسارها التالي هو قطع مكافئ، وتؤيد هذه الملاحظة، اللهم إلا بقدر ما تتدخل مقاومة الهواء.

وما سبق ذكره يعطينا مثلًا بسيطًا لمبدأ ثبت أنه مبدأ مثمر على نطاق واسع في الديناميكا، وهو المبدأ القائل بأنه حين تنشط قوى متعدّدة في آن واحد، فإن أثرها يكون كما لو كان كل منها قد نشط على التعاقب. وهذا جزء من مبدأ أعم يُدعى قانون متوازي الأضلاع. هب - على سبيل المثال - أنك على ظهر سفينة تتحرّك، وأنك تسير عبر السطح. فبينما تسير تتحرك السفينة إلى أمام، بحيث إنك بالنسبة للماء تحرّكت إلى أمام وعبر اتجاه حركة السفينة. فإذا شئت أن تعلم أين وصلت بالنسبة للماء، فعليك أن تفترض أنك أولًا وقفت كما أنت بينما كانت الباخرة تسير، ثم بعد ذلك وفي زمن مساوٍ، كانت الباخرة تقف بينما تسير أنت عبرها. وينطبق المبدأ نفسه على القوى. ويجعل هذا من الممكن حل مسألة التأثير الكلي لعدد من القوى، ويجعل معقولا تحليل الظواهر الفيزيائية واكتشاف القوانين المنفصلة التي تخضع لها الأجسام المتحركة. لقد كان جاليليو هو الذي أدخل هذا المنهج المثمر إثمارًا عظيمًا.

وفي ما قلته، حاولت أن أتحدّث - بقدر المستطاع - بلغة القرن السابع عشر. فاللغة الحديثة مختلفة في جوانب مهمة، ولكن لنشرح ما أنجزه القرن السابع عشر من المرغوب فيه أن نختار ضروب تعبيره مؤقتًا.

وقانون القصور الذاتي فسّر لغزًا، عجز عن تفسيره، قبل جاليليو، النسق الكوبرنيكي. فكما لاحظنا آنفًا، إذا ألقيت بحجر من أعلى برج، فإنه سيسقط عند أسفل البرج، وليس إلى الغرب منه إلى حد ما، ومع ذلك فإذا كانت الأرض تدور، فلا بد أنها ابتعدت مسافة معيّنة أثناء سقوط الحجر. وسبب أن هذا لا يحدث هو أن الحجر يحتفظ بسرعة الدوران التي، قبل إلقائه، يشارك فيها كل شيء آخر على سطح الأرض. والواقع أنه، إذا كان البرج عاليًا بدرجة كافية، سيكون هنالك أثر مضاة لما يتوقّعه معارضو «كوبرنيكوس». ولما كان

أعلى البرج، أبعد عن مركز الأرض من أسفله، فحركته أسرع ومن ثم يسقط الحجر شرق أسفل البرج بدرجة طفيفة. هذا الأثر سيكون مع ذلك طفيفًا للغاية إلى حد لا يمكن قياسه.

لقد أثر «جاليليو» بحماسة نسق اعتبار الشمس مركزًا، واتفق مع كيبلر، وتقبل اكتشافاته. ولما كان قد سمع عن رجل هولندي اخترع مؤخرًا تلسكوبًا. فقد صنع واحدًا بنفسه وبغاية السرعة اكتشف عددًا من الأشياء المهمة. فقد وجد أن درب اللبّانة يتألف من كثرة من النجوم. ولاحظ وجوه كوكب الزهرة، وهي التي عرف «كوبرنيكوس» أنها مفهومة ضمناً من نظريته، والتي كانت العين المجردة عاجزة عن رؤيتها. وقد اكتشف توابع كوكب المشتري، التي دعاها، تحية منه لمستخدمه، «سيدرا ميدিকা» *Sidera Medica*، وقد وجد أن هذه التوابع تطيع قوانين «كيبلر». وقد كانت هناك مع ذلك، صعوبة.

كانت هنالك دائماً سبعة أجسام سماوية، الكواكب الخمسة والشمس والقمر، ومن ثم فالسبعة رقم مقدس. أليس يوم السبت هو اليوم السابع؟ ألم تكن هنالك الشمعدانات ذات الفروع السبعة، وكنائس آسيا السبع. فماذا تراه أنسب من أن يكون هنالك سبعة أجسام سماوية؟ ولكن علينا أن نضيف أقمار المشتري الأربعة، وهذا يجعل العدد أحد عشر، وهو عدد ليس له صفات صوفية. على هذا الأساس شجب التقليديون التلسكوب ورفضوا النظر من خلاله، وتمسكوا بأنه يكشف عن أوهام فقط. وقد كتب «جاليليو» إلى كيبلر داعياً إياه أن يضحكاً معاً لغباء «الغوغاء»، وتكشف بقية خطابه بوضوح أن «الغوغاء» هم أساتذة الفلسفة، الذين حاولوا أن يمحووا بالشعوذة أقمار المشتري، مستخدمين «ضربات الحجج المنطقية كما لو كانت تعويضات سحرية».

وقد أدين «جاليليو» - كما هو معروف - من محكمة التفتيش سرًا سنة 1616، ثم علنًا سنة 1633، وفي الأخيرة أنكر رأيه علنًا، ووعد ألا يتمسك بعد ذلك بالقول بأن الأرض تدور. وقد نجحت محكمة التفتيش في وضع نهاية للعلم في إيطاليا، بحيث إنه لم يزدهر من جديد هناك لقرون. بيد أنها فشلت في أن تمنع رجال العلم من اختيار نظرية اعتبار الشمس مركزًا، وأذت الكنيسة إيذاءً بالغًا بحماقتها. ولقد كان هنالك لحسن الحظ أقطار بروتستانتية، حيث كان رجال الدين، مع لهفتهم لإيذاء العلم، عاجزين عن السيطرة على الدولة.

ولقد أنجز «نيوتن» 1727 - (Newton 1642) النصر النهائي والكامل، الذي شقّ له الطرق «كوبرنيكوس» و«كيبلر» و«جاليليو». وإذ انطلق من قوانينه الثلاثة عن الحركة - ويرجع الفضل في الاثنين الأولين إلى «كيبلر» - أثبت أن قوانين «كيبلر» الثلاثة تعادل القضية القائلة بأن لكل كوكب، في كل لحظة تسارعًا نحو الشمس يتغيّر تغيّرًا عكسيًا لتغيّر مربع المسافة من الشمس، وقد بين أن التسارعات نحو الأرض ونحو الشمس، متبعة الصيغة نفسها، تفسّر حركة

القمر، وأن تسارع الأجسام الساقطة على سطح الأرض ترتبط من جديد بتسارع القمر طبقًا لقانون المربع العكسي. وقد عرف «القوة» بأنها علة تغير الحركة أعني التسارع. وكان بذلك قادرًا على إعلان قانونه عن الجاذبية الكلية: «كل جسم يجذب الآخر بقوة تتناسب تناسبًا مباشرًا مع ما تنتجه كتلتاهما، وتناسبًا عكسيًا مع مربع المسافة بينهما». وقد استطاع أن يستنبط من هذه الصيغة كل شيء في نظرية الكواكب: حركات الكواكب وتوابعها، أفلاك المذنبات، المد والجزر. وقد ظهر في ما بعد أنه حتى أدق انطلاقات للكواكب من الأفلاك البيضاوية، تستنبط من قانون «نيوتن». لقد كان النصر كاملاً إلى حد يندر بالخطر من أن يغدو «نيوتن» أرسطو آخر، ويفرض على التقدم حاجزًا لا يمكن تخطيه. ففي إنجلترا، لم يتحرّر الناس تحرُّرًا كافيًا من سلطته وبنهضوا بعمل مهم جديد في الموضوعات التي عالجه، إلا بعد وفاته بقرن.

لقد كان القرن السابع عشر قرنًا رائعًا، لا في الفلك والديناميكا فقط، وإنما في طرق كثيرة أخرى مرتبطة بالعلم، أيضًا.

لنأخذ أولاً مسألة الأجهزة العلمية. فقد اخترع الميكروسكوب المركّب، قبيل القرن السابع عشر، قرابة سنة 1590. واخترع التلسكوب سنة 1608، اخترعه هولندي يُدعى «ليبرشي» وإن كان «جاليليو» هو أول من استخدمه استخدامًا جادًا لأغراض علمية. وقد اخترع «جاليليو» أيضًا الترمومتر - على الأقل هذا ما يبدو الأكثر احتمالًا. وقد اخترع تلميذه «تورشيللي» البارومتر، واخترع «جريكه» (1602-1686) مضخة الهواء، وقد تحسّنت الساعات - وإن لم تكن جديدة - تحسّنًا كبيرًا في القرن السابع عشر، وإلى حد كبير بفضل عمل «جاليليو». وبفضل هذه الاختراعات، غدت الملاحظة العلمية أكثر دقة وأشد اتساعًا، مما كانت عليه في أي وقت مضى.

ثم كان هنالك عمل مهم في العلوم الأخرى غير الفلك والديناميكا، فقد نشر «جيلبرت» (1540 - 1603) كتابه العظيم عن المغناطيس سنة 1600. واكتشف «هارفي» (1578 - 1657) دورة الدم، ونشر اكتشافه سنة 1628. واكتشف «ليفنهوك» (1632 - 1723) الحيوانات المنوية، وإن كان ثمة آخر هو «ستيفان هام» اكتشفها، في ما يلوح، قبل ذلك بأشهر قليلة، واكتشف «ليفنهوك» البرتوزوا أو الكائنات العضوية أحادية الخلية، وأيضًا البكتيريا. وقد كان «روبرت بويل» (1627 - 1691) كما كان يُعلم للأطفال حين كنت صغيرًا، «أب الكيمياء، وابن الإيرل كورك»، وهو الآن يذكر بصفة رئيسية، «بقانون بويل» القائل بأنه في كمية معطاة من الغاز في درجة حرارة معطاة، يتناسب الضغط تناسبًا عكسيًا مع الحجم.

لم أذكر شيئًا عما تحقّق من تقدم في الرياضيات البحتة، ولكنها مع ذلك أشياء عظيمة جدًا تحقّقت، وكانت لا غنى عنها لكثير من العمل الذي تم في

العلوم الفيزيائية. لقد أذاع «نايبر» Napier اختراعه للوغريتمات سنة 1614. وقد نتجت الهندسة المتناسقة من عمل علماء رياضيات عديدين في القرن السابع عشر، وقد كان الإسهام الأعظم بينهم لديكارت. وقد اخترع «نيوتن» و«لايبنتز» - على استقلال - حساب التفاضل، والتكامل، وهو أداة لكل الرياضيات العليا تقريبًا. هذه فقط أبرز الإنجازات في الرياضيات البحتة، وكان هنالك أخرى لا حصر لها، ذات أهمية كبيرة.

وقد كانت نتيجة العمل العلمي الذي كنا ننظر فيه، تحولًا تامًا في نظرة الرجال المثقفين. ففي بداية القرن، أدلى السير «توماس براون» بدلوه في محاكمات السحر والعرافة، وفي نهاية القرن شيء كهذا كان مستحيلًا. وفي عصر «شكسبير» كانت المذنبات ما برحت أعاجيب، وبعد نشر كتاب «نيوتن» المبادئ في سنة 1687، علم أنه قد أحصى مع «هالي» أفلاك بعض المذنبات، وأنها كانت شأنها شأن سائر الكواكب تخضع لقانون الجاذبية. لقد أقام حكم القانون هيمنته على خيال الإنسان، جاعلاً أشياء من قبيل السحر والشعوذة أشياء لا تُصدَّق. وفي سنة 1700 كانت نظرة الرجال نظرة حديثة تمامًا، وفي سنة 1600، باستثناء عدد ضئيل جدًا، كانت هذه النظرة ما برحت منتمية إلى العصر الوسيط على نطاق واسع.

وفي بقية هذا الفصل سأحاول أن أبسط بإيجاز، الاعتقادات الفلسفية التي بدا أنها جاءت من القرن السابع عشر، وبعض الجوانب التي يختلف فيها العلم الحديث عن علم «نيوتن».

الشيء الأول الذي أنوّه به هو زوال كل آثار النزعة الحية على التقريب من قوانين الفيزياء. لقد كان الواضح أن اليونان كانوا يعتبرون قوة الحركة علامة على الحياة، وإن لم يقولوا ذلك صراحة. ويبدو لملاحظة الإدراك السليم أن الحيوانات تتحرّك بذواتها، بينما المادة الميتة تتحرّك فقط حين تجبرها على ذلك قوة خارجية. إن لنفس الحيوان - عند أرسطو - وظائف متعدّدة، وإحدى هذه الوظائف تحريك جسمه. والشمس والكواكب، في الفكر اليوناني، جديرة أن تكون آلهة، أو على الأقل تدير نظامها وتحركها الآلهة. وقد ارتأى «أنكساغوراس» رأيًا مختلفًا، ولكنه لم يكن تقيًا. و«ديمقراطس» إرتأى رأيًا مخالفًا، ولكنه أهمل، ما عدا من الأبيقوريين، لحساب أفلاطون وأرسطو. ومحركات أرسطو البالغة سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركًا غير متحرّك، هي أرواح إلهية، وهي المصدر النهائي لكل حركة في العالم. وإذا ترك أي جسم غير حي لشأنه، فإنه سرعان ما يغدو منعدم الحركة، وعلى ذلك فلا بد أن يستمر تأثير الروح في المادة لكي لا تتوقف الحركة.

لقد تغيّر كل هذا بأول قانون للحركة. فالمادة الخالية من الحياة، بمجرد أن تبدأ في الحركة، ستستمر في التحرك ما لم توقفها علة خارجية. أضف إلى ذلك أن العلة الخارجية لتغيّر الحركة تحوّلت لتصبح هي نفسها مادية، حيثما

أمكن التحقق منها تحقّقًا قاطعًا. ولقد ظل النظام الشمسي - على أي حال - محتفظًا بحركته بقوته الدافعة وبقوانينه، ولم تكن ثمة حاجة إلى تدخل خارجي. وما برحت هنالك حاجة إلى الله ليجعل الميكانيزم يعمل، فالكواكب - تبعًا لنيوتن - قذفتها في الأصل يد الله. ولكنه بعد أن فعل هذا، وأصدر قانون الجاذبية، سار كل شيء بذاته، بغير حاجة إلى مزيد من التدخل الإلهي. وحين اقترح «لابلاس» أن القوى نفسها التي تعمل الآن لا بد أنها كانت السبب في خروج الكواكب من الشمس، دفعت مساهمة الله في الطبيعة إلى الوراء مدى أبعد. ويمكن أن يظل الله خالقًا، ولكن حتى هذا كان مشكوكًا فيه، ما دام لم يكن واضحًا أن العالم كانت له بداية في الزمان. ورغم أن معظم رجال العلم كانوا نماذج للتقى، فإن النظرة التي توحى بها أعمالهم كانت معكّرة لصفو الأرثوذكسية، وكان لرجال الدين عذرهم في إحساسهم بالضيق. وشيء آخر نجم عن العلم كان تغييرًا عميقًا في تصور مكان الإنسان في العالم. ففي عالم العصور الوسطى، كانت الأرض مركز السماوات، وكان لكل شيء غرض يتصل بالإنسان. وفي عالم نيوتن كانت الأرض كوكبًا ضئيل الشأن، فهي نجم غير متميز بوجه خاص، بحيث إن هذه - بالمقارنة - كانت مجرد نقطة كراس الدبوس. وقد بدا غير مقبول أن هذا الجهاز الضخم قد صُمم من أجل خير بعض الكائنات الصغيرة على هذه النقطة. فضلًا عن ذلك، فإن الغرض، الذي ظلّ منذ أيام أرسطو يشكل جزءًا وثيقًا من تصوّر العلم، قد نُحيَ جانبًا الآن خارج نطاق العمل العلمي. فأى شخص يمكن أن يعتقد أن السماوات وُجدت لكي تعلن عظمة الله. ولكن لا يستطيع أحد أن يدع هذا الاعتقاد يتدخّل في حساب فلكي. ينبغي للعالم أن يكون له غرض، بيد أن الأغراض لم يعد يسعها أن تدخل التفسيرات العلمية.

لقد كان في الإمكان أن تذل النظرية الكوبرنيكية كبرياء الإنسان، ولكن الواقع أن الأثر العكسي هو الذي حدث. ذلكم لأن انتصارات العلم أحييت الكبرياء الإنساني. لقد كان العالم القديم الخابي يعذبه إحساس بالإثم، ولقد سلم هذا الإرث كاضطهاد وقع عليه في العصور الوسطى. لأن نذل أمام الله فهذا أمر سليم وحكيم، لأن الله قد يعاقب الكبرياء، فالطاعون، والفيضان، والأتراك، والتتار، والمذنبات قد عقدت العصور المظلمة، وقد كان الإحساس أن قدرًا أكبر من المذلة هو وحده الذي يمكن من تفادي هذه الكوارث ما يقع منها وما يهدد. ولكن أصبح مستحيلًا أن يظل الناس أدلاء وقد أنجزوا مثل هذه الانتصارات: لقد كانت الطبيعة وقوانينها محجوبة في الليل

فقال الله لنيوتن كن، وتحول كل شيء إلى نور
وأما عن اللعنة، فإن خالق هذا العالم الشاسع لديه ما هو أفضل للتفكير فيه من إرسال الناس إلى الجحيم لأخطاء لاهوتية تافهة. فيهوذا حقّت عليه اللعنة، لا «نيوتن»، مع أنه كان آريًا.

كان هنالك بالطبع أسباب أخرى للرضا بالذات. فقد انحصر التتار في آسيا وكف الأتراك عن أن يكونوا مصدر تهديد. وذلت المذنبات لـ «هالي»، أما عن الزلازل، فمع أنها ظلت مرعبة، فقد كانت مثيرة للشغف إلى الحد الذي جعل رجال العلم نادراً ما يمكنهم أن يندموا عليها. وقد غدا أوريبو الغرب أغنى وأغنى، أصبحوا ملاكاً للعالم كله. لقد غزوا أمريكا الشمالية والجنوبية، وكانوا أقوياء في أفريقيا والهند، ومحترمين في الصين ويُخشون في اليابان. فإذا أضيفت إلى هذا كله انتصارات العلم، فلا عجب أن يشعر رجال القرن السابع عشر بأنفسهم رفاقاً أصفياء، لا أولئك الأثمين الأشقياء كما كانوا لا يزالون ينادون أنفسهم أيام الآحاد.

وثمة بعض جوانب تختلف فيها تصورات الفيزياء النظرية الحديثة عن تصورات نسق «نيوتن». لنبدأ بتصور «القوة»، الذي كان بارزاً في القرن السابع عشر، فقد تبين أنه سطحي. «القوة» عند «نيوتن» هي علة التغيير في الحركة سواء في المقدار أو في الاتجاه. وتعتبر فكرة العلة هي المهمة، وتُتصور القوة تصوراً خيالياً كنوع لشيء نخبره حين ندفع أو نجذب. ولهذا السبب قد اعتبرت اعتراضاً على الجاذبية لأنها تعمل على مسافة، ووافق «نيوتن» نفسه على أنه يتحتم أن يكون هنالك وسيط ما تنتقل بواسطته. وقد تبين بالتدريج أن جميع المعادلات يمكن أن تكتب دون إدخال القوى. وما لوحظ كان ثمة علاقة بين التسارع والوضع النسبي، فلأن نقول إن هذه العلاقة قد أحدثت بواسطة «القوة» لا يضيف شيئاً إلى معرفتنا. فالملاحظة تبين أن للكواكب في جميع الأوقات تسارعاً نحو الشمس، يتنوع عكسياً مع مربع مسافتها منها. فالقول بأن هذا يرجع إلى قوة الجاذبية محض لفظية، مثل القول بأن الأفيون يجعل الناس ينامون لأن له خاصية التنويم. وعلى ذلك فعلماء الفيزياء المحدثون، يقدمون فقط الصيغ التي تحدّد التسارعات، ويتجنبون كلمة «قوة» تجنباً تاماً. لقد كانت «القوة» الشبح الواهن للنظرة الحيوية بصدد علل الحركات. وبالتدريج تم التخلص من الشبح.

وحتى مجيء ميكانيكا الكم، لم يحدث ما يدعو إلى التعديل بأية درجة في ما هو جوهرى في فحوى القانونين الأولين للحركة، أعنى بهذا: أن قوانين الديناميكا صيغت في حدود التسارعات. وفي هذا الجانب، علينا أن نضيف «كوبرنيكوس» و«كيبلر» مع القدامى. فقد بحثوا عن القوانين وهم يعرضون أشكال أفلاك الأجسام السماوية. لقد جعل «نيوتن» واضحاً أن القوانين التي تعرض في هذه الصورة لا يمكن البتة أن تكون أكثر من قوانين تقريبية. فالكواكب لا تتحرّك في أشكال بيضاوية دقيقة، بسبب الاضطرابات التي تسببها انجذابات الكواكب الأخرى. كما أن فلك الكواكب لا يتكرّر أبداً بدقة للسبب نفسه. بيد أن قانون الجاذبية الذي يتناول التسارعات، كان قانوناً سهلاً جداً، ووطن أنه دقيق تماماً لمائتي سنة بعد عصر «نيوتن». وحين نقّحة

«أينشتاين» فقد ظل قانونًا يتناول التسارعات. صحيح أن حفظ الطاقة هو قانون يتناول السرعات، لا التسارعات. ولكن في الحسابات التي تستخدم هذا القانون، ما زالت التسارعات هي التي يتعين استخدامها.

أما بصدد التغيرات التي تدخل في ميكانيكا الكم، فهي عميقة جدًا، بل، ما برحت لدرجة ما، موطن اختلاف وافتقار لليقين.

وثمة تغير واحد عن الفلسفة النيوتنية ينبغي أن نذكره الآن ألا وهو إطراح المكان المطلق والزمان المطلق. ولعل القارئ يذكر تنوبها بهذه المسألة في ما يتصل بديموقريطس. فنيوتن كان يعتقد في المكان الذي يتكون من نقط، وفي الزمان الذي يتألف من أنات *instants*، ولهما وجود مستقل عن الأجسام والأحداث التي تشغلها. وفي ما يختص بالمكان كانت لديه حجة تجريبية يؤيد بها رأيه، أعني أن الظواهر الفيزيائية تمكنه من أن يميز الدوران المطلق. فإذا أديرت المياه في دلو، فإنها تصعد إلى الجوانب وتهبط في المركز، ولكن إذا أدير الدلو بينما لا تدار الماء، فلن يحدث هذا الأثر. ومنذ أيام نيوتن، أجريت تجربة بندول «فوكو»، مزودة لنا بما اعتبر إثباتًا لدوران الأرض. وحتى في أحدث الآراء، تمثل مسألة الدوران المطلق صعوبات. فإذا كانت كل حركة نسبية، فإن الاختلاف بين الفرض القائل بأن الأرض تدور، وبين الفرض القائل بأن السماوات هي التي تدور هو محض اختلاف لفظي، وهو ليس أكثر من الاختلاف بين قولنا «جون هو أبو جيمس» وقولنا «جيمس هو ابن جون». ولكن إذا دارت السماوات، لكانت حركة النجوم أسرع من الضوء، وهذا مستحيل. وليس يمكن القول بأن الإجابات الحديثة عن هذه الصعوبة مرضية إرضاء كاملًا، ولكنها مرضية بدرجة تكفي لتجعل كل علماء الفيزياء تقريبًا يتقبلون الرأي القائل بأن الحركة والمكان محض نسبيين. فإذا جمعنا بين هذا وبين الدمج بين المكان والزمان في مكان - زمان، لتبدلت نظرتنا عن العالم بدلًا ملحوظًا عن النظرة الناجمة عن عمل «جاليليو» و«نيوتن». ولكن عن هذا - كما عن نظرية الكم - لن أقول شيئًا هذه المرة.

(10) انظر: رسائل كوبرنيكوس الثلاث، ترجمة: «إدوارد روزن» Edward Rosen شيكاغو 1939.

الفصل السابع فرانسيس بيكون

مع أن فلسفة «فرانسيس بيكون» (Francis Bacon 1561 - 1626) ليست في كثير من جوانبها وافية، فإن له أهمية دائمة باعتباره مؤسسًا للمنهج الاستقرائي الحديث ورائدًا لمحاولة تنظيم الإجراء العلمي تنظيمًا منطقيًا.

كان ابنًا للسير «نيكولا بيكون»، اللورد حامل الختم العظيم، وكانت عمته زوجة «السير وليام سيسيل» Sir William Cecil، الذي أصبح في ما بعد «لورد بيرجلي» Lord Burghley، ومن ثم فقد ترعرع في جو من شؤون الدولة. وقد دخل البرلمان في سن الثالثة والعشرين، وأصبح مرشدًا «لإسكس» Essex. ومع ذلك، فحين سقطت عن «إسكس» الخطوة ساعد في إقامة الدعوى عليه. ومن أجل هذا وجّه إليه البعض لومًا صارمًا. فمثلًا يقدم «ليتون ستراتشي» Lytton Strachey في كتابه «إليزابث وإسكس» Elizabeth and Essex «بيكون» على أنه مسخ من الغدر والعقوق. وهذا غير عادل بالمرّة. فقد عمل مع «إسكس» حين كان «إسكس» مخلصًا، ولكنه تخلى عنه حين كان استمرار الولاء له معناه الخيانة. وليس في هذا شيء يمكن أن يدينه حتى من أشد أخلاقيي العصر صرامة.

ورغم تخليه عن «إسكس»، فإنه لم يكن البتة طوال حياته موضع رضا من الملكة «إليزابث». وأيا ما كان، فقد تحسّنت إمكانات نجاحه بارتقاء «جيمس» للعرض. ففي سنة 1617 ظفر بوظيفة والده كحامل للختم العظيم، وفي سنة 1618 أصبح «اللورد قاضي القضاة» Lord Chancellor. ولكن بعد أن شغل مكانه العظيم لسنتين فقط، اتهم بتلقّي الرشاوى من الخصوم. وقد أقر بصحة التهمة مدافعًا عن نفسه بأن الهدايا لم تؤثر بالمرّة في قراره. وفي ما يختص بذلك، فلكل أن يشكل رأيه الخاص به، ما دام لا يمكن أن يكون هنالك أي دليل فيما يختص بطبيعة القرارات التي يصل إليها «بيكون» في ظروف أخرى، وقد حكم عليه بـ 40,000 جنيهًا غرامة، وبالسجن في البرج ما طاب للملك ذلك، وبالحرمان الدائم من البلاط، وبعدد الصلاحية لتولي الوظائف. وقد نفذ هذا الحكم تنفيذًا جزئيًا للغاية. فلم يُجبر على دفع الغرامة، وأبقي في البرج لأربعة أيام فقط.

ولكنه أجبر على التخلي عن الحياة العامة، وأن ينفق بقية أيامه في كتابة كتب مهمة.

ولقد كانت أخلاق المهنة القضائية، في تلك الأيام، أخلاقًا منحلّة إلى حد ما. فكل قاضٍ تقريبًا، كان يتقبّل الهدايا، عادةً من الجانبين معًا. ونحن في أيامنا هذه نظنّ أنّ من البغيض جدًّا للقاضي أن يأخذ رشاً، ومن الأشدّ بغضًا أن يصدر بعد أخذها حكمًا ضدّ معطيها. وفي تلك الأيام كانت الهدايا أمرًا مألوفًا، وكان القاضي يظهر «فضليته» بعدم التأثير بها. وقد أدين «بيكون» كحادث عارض في شجار فريق، لا لأنه كان مذنبًا على نحو استثنائي. وهو لم يكن رجلًا ذا مكانة أخلاقية بارزة، كما كان شأن سلفه «سير توماس مور»، ولكنه كذلك لم يكن شريرًا على نحو استثنائي. لقد كان - من الناحية الأخلاقية - وسطًا، ليس أفضل ولا أسوأ من معظم معاصريه.

وبعد خمس سنوات أنفقها في التقاعد، مات بإصابة برد بينما كان يجري التجربة على التبريد بحشو دجاجة بالثلج.

وأهم كتاب لبيكون: «تقدم المعرفة»، كتاب حديث على نحو رائع، من جوانب كثيرة. ويعتبر عامة، كصاحب للقول المأثور: «المعرفة قوة». ومع أنه قد يكون له أسلاف قالوا الشيء نفسه، فقد قاله هو بتشديد جديد. وكانت القاعدة الشاملة لفلسفته قاعدة عملية: تزويد الجنس البشري بالسيطرة على قوى الطبيعة بواسطة الاكتشافات والابتكارات العلمية. وكان يرى أن الفلسفة ينبغي أن تبقى منفصلة عن الدين، لا أن تكون ممتزجة به امتزاجًا وثيقًا كما كان الشأن في المدرسة. وقد تقبل الدين التقليدي، فلم يكن بالرجل الذي يتشاجر مع الحكومة في مثل الأمر. ولكنه بينما كان يرى أن العقل يمكن أن يظهر وجود الله، كان يعتبر كل شيء آخر في اللاهوت شيئًا يعرف فقط بالوحي. والحق أنه كان يذهب إلى أن أعظم انتصار للإيمان حينما تظهر عقيدة ما غاية في الغموض لعقل مغلوب على أمره. وأيًا ما كان فالفلسفة ينبغي أن تعتمد على العقل فقط. لقد كان ثم محاميًا عن نظرية «الحقيقة المزدوجة» حقيقة للعقل وحقيقة للوحي. وقد دعا إلى هذه النظرية بعض أتباع ابن رشد في القرن الثالث عشر، ولكن الكنيسة أدانتها. «فانتصار الإيمان» كان عند الدين الأصيل، شعرًا خطيرًا. ففي آخريات القرن السابع عشر سخر منه «بيل»، باسطًا باستفاضة كل ما يمكن للعقل قوله ضد عقيدة دينية تقليدية، ثم خلاص من هذا إلى: «إن انتصار الإيمان يكون أعظم للغاية، رغم حجج العقل، في الاعتقاد». ومن المستحيل أن نعرض إلى أي حد كان «بيكون» مخلصًا في عقيدته الدينية.

لقد كان «بيكون» أول ذلك الصف الطويل من الفلاسفة ذوي العقول العلمية الذين أكدوا أهمية الاستقراء كمقابل للقياس. وقد حاول - مثلما فعل معظم أخلافه - أن يجد نوعًا ما من الاستقراء أفضل من ذلك النوع الذي

يطلق عليه «الاستقراء بالعد البسيط». ويمكن أن نمثل للاستقراء بالعد البسيط بالحكاية الرمزية الآتية: حدث في زمن ما أن كان على موظف الإحصاء السكاني أن يسجّل أسماء جميع سكان قرية من قرى مقاطعة «ويلز». فأول واحد سأله كان يُدعى «وليام وليامز»، وكذلك كان اسم الثاني، والثالث والرابع...، وأخيرًا قال لنفسه: «هذا شيء ممل، فالواضح أنهم كلهم يُدعون «وليام وليامز». سأسجلهم على هذا النحو وأظفر بيوم عطلة». ولكنه كان مخطئًا، فقد كان هنالك واحد منهم يُدعى «جون جونز». هذا يظهر أننا سننزل إذا وثقنا للغاية ثقة ضمنية في الاستقراء بالعد البسيط.

أعتقد «بيكون» أن لديه منهجًا يمكن به جعل الاستقراء أفضل من هذا. فقد رام - على سبيل المثال - أن يكتشف طبيعة الحرارة التي افترض (افتراضًا صحيحًا) أنها تتألف من حركات سريعة غير منتظمة لأجزاء صغيرة من الأجسام. فكان منهجه أن يعد قوائم للأجسام الساخنة، وقوائم للأجسام الباردة، وقوائم لأجسام ذات درجات متغيرة من الحرارة. وكان يأمل أن تظهر هذه القوائم خاصة ما تحضر في الأجسام الساخنة وتغيب في الأجسام الباردة، وتحضر بدرجات متغيرة في الأجسام ذات الدرجات المتغيرة من الحرارة. وبهذا المنهج توقّع أن يصل إلى قوانين عامة، بالحصول في المرحلة الأولى على أدنى درجة من العموم. ومن عدد من هذه القوانين كان يأمل أن يصل إلى قوانين في الدرجة الثانية من العموم، وهلم دواليك. فالقانون المفترض ينبغي أن يُختبر بتطبيقه في ظروف جديدة، فإذا تحقق في هذه الظروف فقد تأكد إلى ذلك الحد. ولبعض المراحل قيمة خاصة لأنها تمكنا من الحسم بين نظريتين، كل منهما ممكنة بقدر ما ندخل في الاعتبار الملاحظات السابقة، هذه المراحل تسمّى المراحل «المميزة».

ولم يكن «بيكون» يزدري القياس فقط، بل كان يحط أيضًا من قدر الرياضيات، رغم كونها غير كافية من الناحية التجريبية. وكان معاديًا بقسوة لأرسطو، ولكنه كان يقدر «ديمقريطس» تقديرًا عاليًا للغاية. وعلى الرغم من أنه لم ينكر أن سياق الطبيعة هو مثل على القصد الإلهي، فهو يعترض على إدخال أي تفسير غائي في البحث الواقعي في الظواهر، فهو يرى أن كل شيء، ينبغي تفسيره كنتاج بالضرورة عن علل فاعلة.

وكان يقدر منهجه من حيث كونه يبين كيف نرتب الوقائع الملاحظة التي يجب أن يؤسّس عليها العلم. فهو يقول، إننا ينبغي لنا ألا نكون مثل العناكب، التي تغزل الأشياء من داخلها، ولكن مثل النحل، الذي يجمع ويرتب معًا. وقد يكون هذا مجحفًا بالنمل ولكنه يصور مقصد «بيكون».

وأحد أهم أجزاء فلسفة «بيكون» قائمته عما يدعوه «الأوهام»، ويعني بها العادات السيئة للذهن التي تسبّب وقوع الناس في الخطأ. ومن هذه العادات يسرد خمسة أنواع. فأوهام القبيلة Idols of the Tribe هي تلك المتأصلة في

الطبيعة البشرية، وهو يشير بوجه خاص إلى عادة توقع نظام في الظواهر الطبيعية أكثر مما هو موجود فيها بالفعل. وأوهام الكهف Idols of the Cave، هي الآراء السابقة الشخصية، المميّزة للباحث المفرد. وأوهام السوق، Idols of the Market-place هي تلك المتصلة باستبدال الكلمات وصعوبة النجاة من تأثيرها في أذهاننا. وأوهام المسرح Idols of the Theatre هي تلك المتصلة بمذاهب الفكر المعترف بصحتها. ومن هذه بالطبع زوّده مذاهب أرسطو والمدرسيين بأكثرها استثناءً بالانتباه. وأخيرًا هناك أوهام المدارس التي تتألف من الاعتقاد بأن قاعدة عمياء (مثل القياس) يمكن أن تأخذ مكان الحكم في البحث. ومع أن العلم هو الذي كان يشوّق «بيكون»، ومع أن نظرتة العامة كانت نظرة علمية، فقد أغفل ما كان يجري حدوثه في العلم في عهده. ولقد رفض نظرية «كوبرنيكوس»، ويمكن التماس العذر له في هذا، بقدر ما نضع في اعتبارنا «كوبرنيكوس» نفسه، ما دام لم يقدّم أي حجج راسخة. ولكن «بيكون» كان ينبغي له أن يقتنع بكيلبر، الذي ظهر «علم فلكه» الجديد سنة 1609. ويلوح أن «بيكون» لم يعرف «فيسليوس» Vesalius رائد علم التشريح الحديث: أو «جيلبرت» Gilbert، الذي صوّر عمله في المغناطيسية تصويرًا لامعًا المنهج الاستقرائي. ومما يثير الدهشة بدرجة أكبر، أنه بدا على غير وعي بعمل «هارفي» مع أن «هارفي» كان مرافقه الطبي. والحق أن «هارفي» لم ينشر اكتشافه لدورة الدم إلا بعد وفاة «بيكون»، ولكن للمرء أن يفترض أن «بيكون» كان على بينة بأبحاثه. ولم يكن لدى «هارفي» تقدير عالٍ له، إذ يقول: «إنه ليكتب الفلسفة مثل اللورد قاضي القضاة». ولا شك أن «بيكون» كان يستطيع أن يعمل عملاً أفضل لو كان أقل اهتمامًا بالنجاح في الحياة العامة.

ولمنهج بيكون الاستقرائي عيوبه، فهو لم يؤكّد تأكيدًا كافيًا على الفروض. وكان «بيكون» يأمل من مجرد ترتيب المعطيات على نسق معين اتضح الفرض الصحيح، ولكن نادرًا ما تكون الحالة كذلك. والمعروف كقاعدة، أن صياغة الفروض هي أصعب جزء في العمل العلمي، وهو الجزء الذي يستلزم قدرًا كبيرًا من البراعة. وحتى الآن، لم يتم التوصل إلى منهج يجعل من الممكن ابتكار الفروض بالقاعدة. فعادة ما يكون فرض ما ممهّدًا لا بد منه لجمع الوقائع، ما دام اختيار الوقائع يتطلب طريقة ما لتحديد الصلة الوثيقة. ومن دون شيء من هذا القبيل، يكون مجرد العدد الوافر من الوقائع مربكًا. إن الدور الذي يلعبه الاستنباط في العلم أعظم مما ظن «بيكون»، ففي كثير من الأحيان حين يتعيّن اختبار فرض، فثمة رحلة استنباطية طويلة من الفرض إلى نتيجة ما يمكن اختبارها بالملاحظة. وعادة ما يكون الاستنباط رياضيًا، وفي هذا الصدد يخس «بيكون» أهمية الرياضيات في البحث العلمي. ومشكلة الاستقراء بالعد البسيط تظل من دون حل إلى يومنا هذا. وقد كان

«بيكون» على صواب تام في رفضه العد البسيط، حيث يكون الاهتمام بتفاصيل البحث العلمي، ذلك لأننا في اشتغالنا بالتفاصيل قد نفترض قوانين عامة يمكن أن نبنى على أساسها، بقدر اعتبار القوانين صحيحة، مناهج تتفاوت من حيث القوة. وقد صاغ «جون ستوارت مل» أربع قواعد للمنهج الاستقرائي، يمكن أن تستخدم استخدامًا نافعًا ما دام افترضنا قانون السببية، ولكن، كان على «مل» أن يعترف، أن هذا القانون عينه، يجب تقبله فقط، على أساس الاستقراء بالعد البسيط. والشيء الذي أنجز بالتنظيم النظري للعلم هو جمع لكل الاستقراءات التكميلية فعدد قليل شامل للغاية، وربما في استقراء واحد فقط. هذه الاستقراءات الشاملة تؤكد أمثلة من الكثرة بحيث يظن أن من المشروع أن نتقبل، بالنظر إليها، استقراء بالعد البسيط. هذه الحالة ليست مقنعة بعمق، ولكن لا «بيكون» ولا أحد من أخلافه وجد طريقًا للخروج منها.

الفصل الثامن لفياتان هوبز

«هوبز» (1679 - 1588 Hobbes) فيلسوف يصعب تصنيفه. لقد كان فيلسوفًا تجريبيًا مثل «لوك» و«باركلي» Berkeley و«هيوم» Hume، ولكنه على خلافهم، كان معجبًا بالمنهج الرياضي ليس فقط في الرياضيات البحتة، بل أيضًا في تطبيقاتها. وكانت نظريته العامة مستلهمة من «جاليليو» أكثر من كونها مستلهمة من «بيكون». فمنذ «ديكارت» إلى «كانط»، تستمد فلسفة القارة الأوربية كثيرًا من صورتها لطبيعة المعرفة الإنسانية من الرياضيات، ولكنها نظرت إلى الرياضيات على أنها تعرف معرفة مستقلة عن التجربة. ومن ثم أفضى هذا بها، مثلما أفضى بالأفلاطونية، إلى التقليل من شأن الدور الذي يلعبه الإدراك الحسي، والتأكيد للغاية على الدور الذي يلعبه الفكر البحت. وكانت الفلسفة التجريبية الإنجليزية، من جهة أخرى، ضئيلة التأثير بالرياضيات، متجهة نحو تصوُّر خاطئ للمنهج العلمي، ولم يكن عند «هوبز» أي من هذين العيبين. فنحن لا نجد حتى يومنا هذا أي فلاسفة آخرين كانوا تجريبيين، ومع ذلك اختصوا الرياضيات بأهمية مناسبة. وفي هذا الصدد لهوبز فضل عظيم. ومع ذلك فقد كانت له عيوب خطيرة. فقد كان صبره ينفد من دقائق الأمور، وكان مَيَّالًا للغاية لقطع العقدة الغوردية ⁽¹¹⁾. وحلولة للمشكلات حلول منطقية، ولكنه توصل إليها بإغفال الوقائع صعبة المراس. وهو نشط، ولكنه فج، فهو يستخدم الفأس في المعركة ببراعة أكثر من استخدام السيف. وعلى الرغم من ذلك، فإن نظريته في الدولة تستأهل أن تدرس بعناية أكثر من ذلك، لأنها أشد حداثه من أي نظرية سابقة، حتى نظرية «مكيافيللي».

كان والد «هوبز» مساعد قس، عكر المزاج، غير متعلم، فقد وظيفته بالشجار مع مساعد قس مجاور أمام باب الكنيسة. وبعد هذا كفله عم له. وقد اكتسب معرفة طيبة باللغات القديمة، وترجم «ميديا» Medea «يوربيدس» Euripides إلى اللاتينية، وهو في الرابعة عشر. وحين تقدم به العمر، كان يباهي، وكان لذلك ما يبرره، بأنه وإن كان يمتنع عن الاقتباس من الشعراء والخطباء الكلاسيك، فلم يكن ذلك لعجز عن اعتياد أعمالهم. وفي الخامسة عشر، ذهب إلى «أكسفورد». وهناك علموه المنطق المدرسي، وفلسفة «أرسطو». وقد

كان يسخر من هذين في المستقبل من حياته، وكان يؤكد أنه قد استفاد استفادة ضئيلة من السنوات التي أنفقها في الجامعة، ولا غرابة، فالجامعات عامة تنتقد باستمرار في كتاباته. وفي سنة 1610، حين كان في الثانية والعشرين من عمره، أصبح معلمًا خاصًا «لورد هاردويك»، وجال معه جولة كبرى. وفي ذلك الحين بدأ يعرف عمل «جاليليو» و«كيبلر»، الذي أثر فيه تأثيرًا عميقًا. وغدا تلميذه راعيه وحاميه، وظل كذلك إلى وفاته في سنة 1628. ومن خلاله، قابل «هوبز» «بن جونسون» و«بيكون» و«لورد هيربرت شربري» Herbert of Cherbury وغيرهم كثير من الرجال المهمين. ومع وفاة «إيرل ديفونشير» Earl of Devonshire الذي ترك وراءه ابنًا صبيًا، عاش «هوبز» لفترة في «باريس»، حيث بدأ دراسة «إقليدس»، ثم أصبح معلمًا خاصًا لابن تلميذه السابق. وقد سافر معه إلى إيطاليا، حيث «جاليليو» سنة 1636. وفي سنة 1637 عاد إلى إنجلترا.

والآراء السياسية المبسطة في «اللفيathan» Leviathan، التي كانت ملكية متطرفة، كان «هوبز» يدين بها لزمان طويل، فحين سحب البرلمان «عريضة الحق»، نشر «هوبز» ترجمة لـ «ثوسيديدس» Thucydides، بقصد صريح لفضح شرور الديمقراطية. وحين اجتمع «البرلمان الطويل» في سنة 1640، وأرسال «لود» Laud و«سترافورد» Strafford إلى البرج، خاف «هوبز» وهرب إلى فرنسا. وكتابه «عن الحقوق المدنية» De Cive، الذي ألف سنة 1641، يبسط من حيث الجوهر، ذات النظرية التي يبسطها «اللفيathan». ولم يكن اندلاع الحرب المدنية بالفعل هو الذي أفضى إلى آرائه، بل توقع هذه الحرب، وأيًا ما كان فإن الأفكار التي اقتنع بها تقوّت عندما تحققت مخاوفه.

وفي باريس رحّب به عدد كبير من الرياضيين ورجال العلم البارزين. وكان «هوبز» أحد أولئك الذين اطلعوا على «تأملات» Meditations «ديكارت» قبل نشرها، وكتب اعتراضاته بصددها، وقد نشرها «ديكارت» مع ردوده عليها. ولم يلبث أيضًا إن كانت له رفقة واسعة من الإنجليز الملكيين اللاجئيين، الذين انضم إليهم. وفي الفترة بين 1646 إلى 1648 علم الرياضيات إلى من سيصبح في المستقبل «شارل الثاني». ومع ذلك، فحين نشر «اللفيathan» سنة 1651، لم يرق أحد. فنزعته العقلية ضاقت معظم اللاجئيين، وهجماته المرة على الكنيسة الكاثوليكية ضاقت الحكومة الفرنسية. ومن ثم، هرب «هوبز» سرًا إلى لندن، حيث أعلن خضوعه «لكرومويل»، وامتنع عن كل نشاط سياسي.

ومع ذلك، لم يكن عاطلًا، سواء في ذلك الوقت أو في أي وقت آخر في حياته المديدة. جرى جدال بينه وبين «أسقف برامهال» Bishop Bramhall عن حرية الإرادة، فقد كان هو نفسه جبريًا صارمًا. ولمغالاته في تقدير طاقاته باعتباره اختصاصيًا في علم الهندسة، تخيل أنه قد اكتشف كيف يربّع الدائرة، وعن هذا الموضوع دخل بغاية الحماسة، في جدال مع «واليس» Wallis أستاذ الهندسة بأكسفورد. ونجح الأستاذ - بالطبع - في إظهار سخفه.

وعند إعادة الملكية (سنة 1660 عندما اعتلى «شارل الثاني» العرش)، عومل «هوبز»، بأقل جد من جانب أصدقاء الملك، ومن جانب الملك نفسه، الذي لم يكتفِ بتعليق صورة «هوبز» على الجدران. بل ومنحه أيضًا معاشًا قدره مائة جنيه في العام، وقد نسي جلالته مع ذلك أن يدفعه. وقد صدم «اللورد قاضي القضاة كلارندن» Lord Chancellor Clarendon من هذا العطف الذي أبدى لشخص متهم بالإلحاد، وكذلك صدم البرلمان. فبعد الطاعون والحريق الكبير، حين تيقّظت مخاوف الناس الخرافية، عيّن مجلس العموم لجنة للتحقيق في الكتابات الإلحادية، مشيرًا بوجه خاص إلى كتابات «هوبز». ومنذ ذلك الحين وبعده، لم يكن يستطيع أن يحصل في إنجلترا على تصريح بطبع أي شيء في الموضوعات المثيرة للجدال. وحتى تاريخه عن البرلمان الطويل، الذي دعا «بهيموث» المارد Behemoth مع أنه يبسط أشد النظريات تمسكًا بالعقيدة الدينية، كان عليه أن يطبعه في الخارج (1668). وظهرت الطبعة الجامعة لأعماله في أمستردام سنة 1688. وكانت شهرته في شيخوخته أعظم في الخارج بكثير جدًّا منها في إنجلترا. ولكي يشغل فراغه، كتب وهو في الرابعة والثمانين سيرة حياته بالشعر اللاتيني، ونشر، وهو في السابعة والثمانين، ترجمة لـ «هوميروس». وليس يمكنني أن أكتشف أنه كتب أي كتب كبيرة بعد سن السابعة والثمانين.

سننظر الآن في نظريات «اللفيathan» Leviathan، التي قامت عليها، إلى حد بعيد، شهرة «هوبز».

فهو يعلن في مستهل كتابه، نزعه المادية التامة. ويقول إن الحياة ليست شيئًا إلا أن تكون حركة الأطراف، وبالتالي فلالكة ذاتية الحركة حياة اصطناعية. والدولة التي يدعوها «لفيathan»، هي ابتكار الصناعة، وهي في الواقع إنسان اصطناعي. ويقصد بهذا شيئًا أكثر من التناظر الوظيفي، ويتحقق بشيء من التفصيل. والسيادة هي نفس اصطناعية. والمواثيق والعهد التي خلقت بها «اللفيathan» بداءة، تأخذ مكان أمر الله حين قال: فلنصنع الإنسان

«Let us make man»

والقسم الأول يتناول الإنسان كفرد، وبفلسفة عامة كتلك التي يعتقد «هوبز» كونها ضرورية. فالإحساسات تتسبب من ضغط الأشياء. والألوان، والأصوات.. إلخ ليست في الأشياء. والكيفيات في الأشياء، المطابقة لإحساساتنا، هي حركات. وأول قانون للحركة يعرض، ويطبق فورًا على علم النفس: الخيال إحساس واهن، لأنهما كليهما حركات. والخيال عند النوم حلم، وأديان العشائر نجمت عن عدم تمييز الأحلام من حياة اليقظة. (قد يطبق القارئ المتهور عين الحجة على الدين المسيحي، ولكن «هوبز» كان أحوط للغاية بحيث يفعل ذلك بنفسه) (12).

والاعتقاد بأن الأحلام نبؤية وهم، وكذلك الاعتقاد في العرافة والأشباح.

وتعاقب أفكارنا لا يجري اعتباطًا، بل تحكمه قوانين - قوانين التداعي أحيانًا، وأحيانًا القوانين المعتمدة على غرض في تفكيرنا. (هذا مهم كتطبيق للنزعة الحتمية في علم النفس).

وكان «هوبز» - كما يجب أن نتوَّع - اسميا قلبًا وقالبًا. فهو يقول: أن ليس ثمة كلي ما خلا الأسماء، ومن دون الكلمات لا نستطيع أن نتصوّر أي أفكار عامة. من دون اللغة لن يكون صدق أو كذب، لأن «الصادق» و«الكاذب» صفتان للكلام.

وهو يعتبر الهندسة علمًا حقيقيًا بقدر ما هو مبتكر. والاستدلال من طبيعة الحساب، وينبغي أن يبدأ من التعريفات. ولكن من الضروري تجنب الأفكار الغامضة المتناقضة في ذاتها، في التعريفات، وهذا ما لا يتبع عادة في الفلسفة. فالجوهر اللاحسدي، مثلًا، لغو. وحين يعترض بأن الله جوهر لا جسدي، يكون لدى «هوبز» إجابتان؛ أولًا: إن الله ليس موضوعًا من موضوعات الفلسفة، وثانيًا: أن كثيرًا من الفلاسفة ظنوا الله جسديًا. وهو يقول، إن كل خطأ في القضايا العامة، ينجم عن اللبس (أعني التناقض الذاتي)، ويسوق كأمثلة على اللبس فكرة حرية الإرادة، وقالب الجبن الذي له أعراض الخبز (نحن نعلم أنه - تبعًا للعقيدة الكاثوليكية - يمكن لأعراض الخبز أن تلازم جوهرًا ليس خبزًا).

في هذه الفقرة يبدي «هوبز» نزعة عقلية ولى زمانها. فلقد وصل «كيبلر» إلى قضية عامة: «تدور الكواكب حول الشمس في مسارات بيضاوية»، ولكن آراء أخرى كآراء «بطليموس» ليست متناقضة منطقيًا. و«هوبز» لم يقدر استخدام الاستقراء في الوصول إلى القوانين العامة، حق قدره، رغم إعجابه بـ «كيبلر» و«جاليليو».

وعلى خلاف مع أفلاطون، يأخذ «هوبز» بأن العقل ليس فطريًا، ولكنه ينمو ويتطوّر بالكد والمثابرة.

وينتقل بعد ذلك إلى النظر في الانفعالات. «فالمحاولة» يمكن تعريفها بأنها بداية صغيرة للحركة، فإذا كانت نحو شيء فهي رغبة، وإذا كانت بعيدًا عن شيء فهي نفور. فالحب مثل للرغبة، والكرهية مثيلة للنفور. ونحن ندعو شيئًا «حسنًا» حين يكون موضوعًا للرغبة، و«سيئًا» حين يكون موضوعًا للنفور. (سيلاحظ أن هذه التعريفات لا تزود «الحسن» و«السيئ» بأي موضوعية، فإذا كان الناس يختلفون في رغباتهم، فليس ثمة منهج نظري لتكييف اختلافاتهم). وثمة تعريفات لانفعالات عديدة، مؤسسة إلى حد ما، على نظرة تنافس للحياة، خذ مثلًا الضحك هو مجد مباغت. والخوف من القوة الخفية إذا أتيح إعلانه كان ديتًا، وإذا لم يُتَّح كان خرافة. ومن ثم فتقرير ما هو دين وما هو خرافة مرده إلى المشرّع. والهناء ينطوي على التقدم المستمر، وهو يتألف في أن نحقق الرخاء لا في أن يكون لنا رخاء، فليس ثمة

شيء يكون سعادة دائمة - ونستثني - بالطبع - ابتهاجات السماء، وهي تتخطى إحاطتنا.

والإرادة ليست شيئاً إلا أن تكون آخر رغبة أو نفور يظل موضع تشاور. معنى هذا القول بأن الإرادة ليست شيئاً مختلفاً عن الرغبة أو النفور، ولكنها الأقوى فقط في حالة الصراع. ويرتبط هذا - كما هو واضح - بإنكار «هوبز» الإرادة الحرة.

وبخلاف المدافعين عن الحكومة الاستبدادية، يأخذ «هوبز» بأن جميع الناس متساوون بالطبيعة. وفي حالة الطبيعة قبل أن تكون هناك أي حكومة، يرغب كل إنسان في الحفاظ على حريته الخاصة به، ولكنه يرغب في أن يظفر بالسيطرة على الآخرين. وهاتان الرغبتان معا يفرضهما الدافع إلى المحافظة على البقاء. ومن صراعهما تنشأ حرب الكل ضد الكل، التي تجعل الحياة «بغيضة، وحشية، وقصيرة». وفي حالة الطبيعة، ليس ثمة ملكية، وليس هنالك عدالة أو لا عدالة، هنالك فقط الحرب. و«القوة والغدر، هما، في الحرب، الفضيلتان الأساسيتان».

وفي القسم الثاني يروي لنا «هوبز» كيف أن الناس ينجون من هذه الآثام بالاتحاد في مجتمعات كل منها يخضع لسلطة مركزية. ويحدث هذا - كما يعرضه - بواسطة عقد اجتماعي. يفترض أن عددًا من الناس يلتقون ويوافقون على اختيار ملك، أو هيئة لها السيادة، يمارس أو تمارس السلطة عليهم، ويضع أو تضع حدًا للحرب الشاملة. ولست أظن أن هذا «العهد» (كما يسميه «هوبز» عادة) يعتقد في كونه حادثة تاريخية محددة، فمما يتعارض مع الحجة بالتأكيد أن نظن كونه كذلك. إنما هو أسطورة مفسّرة، تستخدم لتشرح لم يخضع الناس، ولم ينبغي أن يخضعوا للقيود على الحرية الشخصية، وهي القيود المترتبة على الخضوع لسلطة. إن الغرض من القيد الذي يضعه الناس على أنفسهم هو، في ما يقول «هوبز»، المحافظة على البقاء من الحرب الشاملة التي تنجم من حبنا الحرية لأنفسنا والسيطرة على الآخرين.

وينظر «هوبز» في السؤال، لم لا يمكن للناس أن يتعاونوا كما يتعاون النمل والنحل؟ يقول: إن النحل في الخلية نفسها لا يتنافس، فليست لدى أفراده أي رغبة في الامتياز، وهي لا تستخدم العقل لنقد الحكومة. فاتفاقها طبيعي، ولكن اتفاق الناس يمكن فقط أن يكون اصطناعياً بالعقد. فالعهد يجب أن يعهد بالسلطة إلى رجل واحد أو مجلس واحد، ومن دون ذلك لا يمكن فرضه. «فالعهد، من دون سيف ليس إلا كلمات». (لقد نسيَ الرئيس ويلسون، لسوء

الحظ، هذا) ⁽¹³⁾. والعهد ليس، كما سنجد في ما بعد عند «لوك» و«روسو»، بين المواطنين والسلطة الحاكمة، إنه عهد بين المواطنين بعضهم والبعض الآخر ليطيعوا مثل هذه السلطة الحاكمة، كما ستختارها الأغلبية. حالما يختارون تنتهي سلطتهم السياسية. والأقلية مرتبطة ارتباطاً بالأغلبية، ما دام

العهد كان لإطاعة الحكومة التي تختارها الأغلبية. فحالما تختار الحكومة، يفقد المواطنون جميع الحقوق، ماعدا الحق الذي تجد الحكومة أن من الملائم ضمانه. وليس هنالك حق للثورة، لأن الحاكم ليس مرتبطاً بأي عقد، بينما أفراد رعيته مرتبطون.

هذه الكثرة المتحدة تسمى دولة Commonwealth، وهذا «اللفيathan» إله فان. ويؤثر «هوبز» الملكية، بيد أن كل حجه المجردة قابلة للانطباق على حد سواء على جميع أشكال الحكومة، التي تكون فيها سلطة عليا غير متقيّدة بحقوق شرعية لهيئات أخرى. فهو يمكنه أن يحتمل برلمانياً وحده، ولكنه لا يحتمل نظاماً تقتسم فيه السلطة بين الملك والبرلمان. هذا هو بالضبط على نقيض نظرات «لوك» و«مونتسكيو». يقول «هوبز» إن الحرب الأهلية الإنجليزية حدثت، لأن السلطة توزعت بين الملك، واللوردات ومجلس العموم.

وتسمى السلطة العليا، سواء أكانت رجلاً واحداً أم مجلساً، الملك. وسلطات الملك في نظام «هوبز» غير محدودة. فله حق الرقابة على كل تعبير عن الرأي. ومن المفروض أن همه الرئيسي الحفاظ على السلم الداخلي، وعلى ذلك فهو لن يستخدم سلطة الرقابة في كبت الحقيقة، ذلك لأن نظرية معارضة للسلم لا يمكن أن تكون حقيقة. (هذه وجهة نظر براجماتية فريدة!). وقوانين الملكية يجب أن تخضع خضوعاً تاماً للملك، ذلك لأن في حالة الطبيعة ليس ثمة ملكية، وبالتالي فالملكية تبتكرها الحكومة، التي يمكنها أن تضبط ابتكارها حسب هواها.

ومن المسلم به أن الملك يمكن أن يكون مستبدًا، ولكن حتى أسوأ استبداد، فهو أفضل من الفوضى. زد على ذلك أن مصالح الملك تكون، في كثير من النقاط عدلاً لمصالح رعاياه. فهو أغني إذا كانوا هم أغني، وأمن إذا التزموا حدود القانون. وهكذا. والثورة خطأ، لأنها تفشل عادة، ولأنها إذا نجحت، تقدم مثلاً سيئاً، وتعلم الآخرين أن يثوروا. والتمييز الأرسطي بين الاستبداد والملكية مرفوض، «فالاستبداد»، لا يعدو كونه ملكية، يحدث مصادفة أن يكون المتحدّث عنها كارهاً لها.

ويسوق «هوبز» أسباباً عديدة لإثارة حكومة على رأسها ملك على حكومة يرأسها مجلس. فمن المسلم به أن الملك سيتبع عادة مصلحة الخاصة حين تتصارع مع مصلحة الجمهور، ولكن كذلك سيكون شأن المجلس. فقد تكون للملك محاسيب، ولكن ستكون كذلك لكل عضو من أعضاء المجلس محاسيبه، وعلى ذلك فالعدد الإجمالي للمحاسيب، سيكون أقل - على الأرجح - في الملكية. والملك قد يستمع إلى النصيحة من أي شخص، سرّاً، ولا يمكن للمجلس أن يستمع إلى النصيحة إلا من أعضائه فقط، ويكون ذلك علناً. وفي المجلس قد يفضي غياب بعض أعضائه مصادفة إلى أن يفوز بالأغلبية فريق

آخر، وينجم عن ذلك، من ثم، تغيير السياسة. فضلًا عن ذلك، إذا انقسم المجلس على نفسه، فقد تكون النتيجة حربًا أهلية. لهذه الأسباب كلها، يخلص «هوبز» بأن الملكية هي الأفضل.

وفي «اللفيathan» من أوّله إلى آخره، لم يضع في اعتباره الأثر الممكن للانتخابات الموسمية في تحويل ميل المجالس نحو التضحية بالمصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة لأعضائها. ويبدو في الواقع أنه لم يكن يفكر في برلمان يُنتخب انتخابًا ديمقراطيًا، وإنما في هيئات مثل المجلس الأكبر في البندقية، ومجلس اللوردات في إنجلترا. فهو يتصوّر الديمقراطية، على طريقة الأقدمين، منطوية على الإسهام المباشر لكل مواطن في التشريع وفي الإدارة، هذا ما يبدو، على الأقل، أنه رآه.

ودور الشعب - في نظام هوبز - ينتهي انتهاء تامًا، مع أول اختيار لملك. والملك هو الذي يحدّد من خلفه، كما كان يجري بذلك العرف في الإمبراطورية الرومانية عندما لا تتدخّل المؤتمرات. ومن المسلم به أن الملك يختار عادة أحد أبنائه، أو قريبًا مقربًا إذا لم يكن له أبناء، ولكن من المأخوذ به أيضًا، أنه ليس ثمة قانون يمكن أن يمنعه من أن يختار بطريقة أخرى.

وهناك فصل عن حرية المواطنين، يبدأ بتعريف دقيق دقة تدعو للإعجاب: الحرية هي غيبة عوائق الحركة. وبهذا المعنى تتسق الحرية مع الضرورة، فمثلًا المياه تنحدر من التل بالضرورة، حيث لا تكون هنالك عوائق لحركتها، ومن ثم عندها تكون، طبقًا للتعريف، حرة. والإنسان حر أن يفعل ما يشاء، ولكنه ملزم بفعل ما يشاءه الله. ولجميع اختياراتنا علل، وهي بهذا المعنى ضرورية. أما في ما يختص بحرية المواطنين، فهم أحرار حيث لا تتدخّل القوانين، وليس في هذا تحديد للسيادة، ما دامت يمكن أن تتدخّل إذا قرّر ذلك صاحب السيادة. وليس للمواطنين أي حق ضد الملك، اللهم إلا ما يخوّله لهم الملك بمحض إرادته. فحين تسبّب «داوود» David في قتل «أوريا» Uriah. فهو لم يصب «أوريا» بأذى لأنه كان رعية له. ولكنه ألحق الأذى بالله، لأنه كان رعية الله وكان يعصي قانون الله.

والكتاب القدامى بإطراءتهم للحرية، قادوا الناس - طبقًا لما ذكره «هوبز»- إلى استحسان الاضطرابات والفتن. وهو يأخذ بأن هؤلاء الكتاب حين يفسّرون تفسيرًا صحيحًا، فالحرية التي أطروها هي حرية الملوك، أعني الانعتاق من السيطرة الأجنبية. وهو يدين المقاومة الداخلية للملوك حتى وإن كان لها أعظم مبرر. فهو يأخذ مثلًا، بأن القديس «أمبروز» Ambrose لم يكن له حق في أن يحرم كنسيًا الإمبراطور «ثودوسيوس» Emperor Theodosius، بعد مذبة «ذيسالونيك» Thessalonica. وهو يستهجن بشدة البابا «زخاري» Pope Zachary لمساعدته في إسقاط آخر «الميروفنجيين» Merovingians لمصلحة «بيبن» Pepin. ومع ذلك فهو يسلم بقاء واحد على واجب الخضوع للملوك. فهو يعتبر حق

المحافظة على النفس حقًا مطلقًا، وللمواطنين حق الدفاع عن النفس حتى ضد الملوك. وهذا منطقي ما دام قد جعل المحافظة على النفس الدافع لإنشاء حكومة. وعلى هذا الأساس فهو يأخذ (وإن يكن بقيود) بأن للرجل حق رفض القتال حين تدعوه الحكومة إلى ذلك. وهذا حق لا تسلم به أي حكومة. وثمة نتيجة غريبة لأخلاقه الأنانية، هي أن مقاومة الملك يكون لها ما يبررها فقط في الدفاع عن النفس، فالمقاومة - دفاعًا - عن شخص آخر تستحق اللوم.

وهناك استثناء واحد آخر منطقي تمامًا: لا واجب على إنسان نحو ملك ليست لديه القوة لحمايته. وهذا يبرر خضوع «هوبز» لكرومويل بينما «شارل الثاني» في المنفى.

ويجب - بالطبع - ألا تكون هناك هيئات كالأحزاب السياسية أو ما يمكن أن نسميه اليوم اتحادات التجارة. وجميع المعلمين يجب أن يكونوا ممثلين للملك، وعليهم أن يعلموا ما يظنه الملك مفيدًا وحقوق الملكية صالحة فقط تجاه المواطنين الآخرين، ولكنها ليست كذلك تجاه الملك. وللملك الحق في تنظيم التجارة الخارجية. وهو لا يخضع للقانون المدني. وحقه في العقاب يأتيه لا من أي تصور للعدالة، ولكن لأنه يحتفظ بالحرية التي كانت للناس في حالة الطبيعة، حيث لم يكن إنسان يلام لإصابته الآخر بأذى.

وهناك قائمة مشوقة بالأسباب (غير الفتح الأجنبي) لحل الدول. وهي: إعطاء قدر ضئيل للغاية من السلطة للملك، السماح للمواطنين بالرأي الشخصي، النظرية القائلة بأن الملك يخضع للقوانين المدنية، الاعتقاد في الإلهام، الإقرار بملكية خاصة مطلقة، تقسيم سلطة الملك، محاكاة اليونان والرومان، فصل السلطة الزمانية عن السلطة الروحية، رفض أن تكون للملك سلطة فرض الضرائب، شعبية المواطنين الفعالين، حرية مجادلة الملك. وعن هذه كلها، هنالك أمثلة وافرة في تاريخ إنجلترا وفرنسا الحديث بالنسبة إلى عصر «هوبز».

ويظن «هوبز» أنه لا ينبغي أن تكون هناك صعوبة كبيرة في تعليم الناس الاعتقاد في حقوق الملك، إذ ألم يتعلموا أن يعتقدوا في المسيحية، بل وفي استحالة خبز القربان وخميره إلى جسد المسيح ودمه، وهو ما يتعارض مع العقل؟ ويجب أن تخصص أيام لتعليم واجب الخضوع. ومعرفة الناس تعتمد على التعليم الصحيح في الجامعات التي يجب من ثم أن يشرف عليها بعناية. ويجب أن يكون هنالك اتساق في العبادة، من حيث كون الدين هو ما يقضي به الملك.

ويختتم القسم الثاني بأمل أن يقرأ الكتاب ملكًا ما ويجعل نفسه حاكمًا مطلقًا، وهو أمل أقل وهمًا من أمل أفلاطون في أن يتحوّل ملك ما إلى فيلسوف. وليطمئن الملوك إلى أن الكتاب تسهل قراءته، وإلى أنه غاية في

التشويق.

والقسم الثالث عن «دولة مسيحية» Of a Christian Commonwealth يشرح أنه ليس هنالك كنيسة عالمية، لأن الكنيسة يجب أن تعتمد على الحكومة المدنية. وفي كل قطر يجب أن يكون الملك هو رئيس الكنيسة. فليس في الوسع التسليم بكون البابا هو السيد الأعلى، وكونه معصومًا من الخطأ. وفي هذا الفصل تُقام الحجة، كما هو متوقع، على أن المسيحي الذي يكون مواطناً لملك غير مسيحي ينبغي أن يدعن إذعائًا ظاهرًا، إذ ألم يكره «ناعمان» Naaman على الإذعان في بيت «ريمون» Rimon؟

والقسم الرابع عن «مملكة الظلام Kingdom of Darkness يُعنى أساسًا بنقد كنيسة روما، التي يمقتها «هوبز» لأنها تضع السلطة الروحية فوق السلطة الزمانية. وبقية هذا القسم هجوم على «الفلسفة العقيمة»، ويقصد بذلك عادة «أرسطو».

فلنحاول الآن أن نقرر ما علينا أن نراه بصدد «اللفيathan». والمسألة ليست سهلة، لأن الحسن والرديء في الكتاب يمتزجان امتزاجًا وثيقًا للغاية. وفي السياسة ثمة مسألتان مختلفتان، إحداهما عن أفضل شكل للحكومة، والأخرى عن سلطانها، فأفضل شكل للحكومة - تبعًا لهوبز - هو الملكية، ولكن ليس هذا هو الجزء المهم في نظريته. فالجزء المهم هو رأيه الذي ناضل من أجله، والقائل بأن سلطات الدولة ينبغي أن تكون سلطات مطلقة. هذه النظرية أو شيء يشبهها، نمت في أوروبا الغربية إبان عصر النهضة وحرارة الإصلاح. فأولاً رُوِّع نبلاء الإقطاع، كلٌّ من «لوبيس الحادي عشر»، و«إدوارد الرابع»، و«فرديناند» و«إزابيلا» وأخلافهم، ثم مكثت حركة الإصلاح، في الأقطار البروتستانتية، الحكومة العلمانية، من أن تتغلب على الكنيسة. ولقد استخدم «هنري الثامن» ببراءة سلطة لم ينعم بها أي ملك إنجليزي قبله. ولكن في فرنسا، كان لحركة الإصلاح - بداية الأمر - تأثير عكسي، فقد كاد الملوك أن يكونوا بين «الجيوز» Guise وبين «الهوغنوت» Huguenots، بلا حول ولا طول. وقد أرسى «هنري الرابع» و«ريشيليو» Richelieu ليس بعيدًا عن الزمن الذي كتب فيه «هوبز»، أسس الملكية المطلقة التي بقيت في فرنسا حتى الثورة، وفي إسبانيا، تغلب «شارل الخامس» على «الكورت» Cortes وكان «فيليب الثاني» حاكمًا مطلقًا اللهم إلا في علاقته بالكنيسة. وأيا ما كان، ففي إنجلترا هدم البيوريتان ما بناه «هنري الثامن»، ولعل فعلتهم هذه قد أوجت إلى «هوبز» بأن الفوضى لا بد وأن تنجم عن مقاومة الملك.

وكل مجتمع يواجه خطرين، الفوضى والاستبداد. وقد كان البيوريتان، وبخاصة المستقلون، متأخرين للغاية من خطر الاستبداد. و«هوبز» على العكس، كان يستبد به هاجس الخوف من الفوضى. والفلاسفة الليبراليون الذين نشأوا بعد عودة الملكية، وكانت لهم الهيمنة بعد سنة 1688، أدركوا

الخطرين معًا، وكانوا يكرهون «سترافورد» Strafford والقائلين بإعادة تعميم البالغين ورفض عماد الأطفال Anabaptists. وقد أدى هذا بـ «لوك» إلى نظرية تقسيم السلطات، والرقابة والتوازن.

وفي إنجلترا كان هناك تقسيم حقيقي للسلطان ما دام كان للملك نفوذ، ثم أصبح البرلمان هو الأعلى شأنًا، وأخيرًا مجلس الوزراء. وفي أمريكا ما برح هناك رقابة وتوازن بقدر ما يستطيع الكونجرس والمحكمة العليا أن يقاوما الإدارة، ولكن الاتجاه نحو تزايد مطرد في سلطات الإدارة. وفي ألمانيا، وإيطاليا، واليابان، ما زالت للحكومة سلطة أكثر من ذلك التي أرتأى «هوبز» كونها مرغوبة. وعلى الجملة، ففي ما يختص بسلطان الدولة مضى العالم كما رام «هوبز» بعد حقبة ليبرالية طويلة، كان يتحرّك فيها - على الأقل في الظاهر - في الاتجاه المضاد. ومهما يكن ما تمخّضت عنه الحرب العالمية الثانية فيبدو واضحًا، أن وظائف الدولة يتحتم أن تستمر في التزايد، وتغدو مقاومتها أصعب فأصعب.

والسبب الذي يقدمه «هوبز» لدعمه للدولة، أعنى أنها البديل الوحيد للفوضى، هو في أساسه سبب صحيح. ومع ذلك فإن دولة ما قد تبلغ من السوء حدًا تبدو معه الفوضى المؤقتة مفصّلة على استمرارها، كما في فرنسا سنة 1780، وفي روسيا سنة 1917. فضلًا عن ذلك، فإن ميل كل حكومة إلى الاستبداد لا يمكن ضبطه ما دامت الحكومات تخشى إلى حد ما من الثورة عليها. وقد تكون الحكومات أسوأ مما هي عليه لو اختار المواطنون في العالم كله موقف الخضوع الذي يدعو إليه «هوبز». وهذا صحيح في المجال السياسي حيث الحكومات تحاول - لو استطاعت - أن تكون غير متزعزعة، وهذا صحيح في المجال الاقتصادي حيث تغني نفسها وأصدقاءها على حساب المصلحة العامة، وهو صحيح في المجال العقلي حيث تكبت كل كشف جديد أو نظرية جديدة، يبدو أنها تهدّد سلطتها. هذه أسباب لا تستدعي فقط التفكير في إمكانية حدوث الفوضى، بل تستدعيه أيضًا في خطر الظلم وتحجر العواطف الذي يرتبط بالسلطة المطلقة في الحكومة.

ومآثر «هوبز» تظهر أوضح ما تكون حين نقابله بأصحاب النظريات السياسية السابقين عليه. فهو متحرّر تحررًا تامًا من الخرافة. وهو لا يبني حجّته على ما حدث لآدم وحواء زمن السقوط. فهو واضح ومنطقي، ومذهبه الأخلاقي، صوابًا أو خطأ، مذهب معقول تمامًا، ولا ينطوي على استخدام أي تصوّرات ملتبسة. وإذا تركنا مكيا فيللي جانبًا، وهو محدود بدرجة أكبر من «هوبز»، فإن «هوبز» هو في الواقع، أول كاتب حديث في النظرية السياسية. وحيث يخطئ فهو يخطئ من فرط التبسيط، لا لأن أساس فكره أساس غير واقعي أو وهمي. ولهذا السبب، ما برح يستأهل الدحض.

ودون أن ننقد ميتافيزيقا «هوبز» أو أخلاقه، ثمة نقطتان توجّهان ضده.

الأولى أنه يعتبر المصلحة القومية دائماً ككل، ويفترض، ضمناً، أن أغلبية مصالح المواطنين متماثلة. وهو لا يدرك أهمية الصدام بين الطبقات المختلفة، وهو ما جعله «ماركس» السبب الرئيسي للتغير الاجتماعي. ويرتبط هذا بافتراض أن مصالح الملك مطابقة إلى حد ما لمصالح رعاياه. وفي زمن الحرب تتحد المصالح، وخاصة إذا كانت الحرب ضارية، ولكن في زمن السلم قد يكون الصدام كبيراً بين مصالح طبقة ومصالح طبقة أخرى. وليس صحيحاً دائماً بأي وسيلة من الوسائل، في مثل هذه الحالة، أن أفضل طريقة لتجنب الفوضى هي التبشير بالسلطة المطلقة للملك. بعض التنازل في طريقة اقتسام السلطة قد يكون السبيل الوحيد لمنع الحرب الأهلية. وربما أتضح هذا لـ «هوبز» من التاريخ الحديث لإنجلترا.

ونقطة أخرى كانت نظرية «هوبز» فيها محدودة على نحو غير ملائم، هي في ما يختص بالعلاقات بين الدول المختلفة. فليس ثمة كلمة في «اللفياتان» توحى بأي علامة بينها باستثناء الحرب والفتح، مع فترات فاصلة عرضية. ويأتي هذا تأسيساً على مبادئه، من غيبة حكومة دولية، ذلك لأن العلاقات بين الدول ما برحت في حالة الطبيعة، وهي حالة حرب الكل ضد الكل، وطالما كانت هناك فوضى دولية، فليس يتضح بأي وسيلة من الوسائل أن تزايد الفعالية في الدول المنفصلة يكون في صالح الجنس البشري، ما دام يزيد في ضراوة الحرب وتدميرها. وكل حجة يُدلى بها تأييداً لحكومة، إذا كانت سليمة بالمرّة، فهي سليمة في تأييد حكومة دولية. وما دام كانت هنالك دول قومية توجد وتحارب بعضها بعضاً، فعدم الفاعلية وحده هو الذي يمكن أن يحفظ الجنس البشري. فتحسين الكيفية القتالية للدول المنفصلة دون أن تكون هنالك وسيلة لمنع الحرب، هو الطريق إلى الدمار العالمي.

(11) عقدة أحكم شدها غوردیوس ملك فريجیا، وقد زعموا أنه لن يحلها إلا سيد أسيا المقبل. فجاء الإسكندر الأكبر وقطعها بسيفه. المترجم.

(12) في هذا الموضوع انظر الفصل المعنون «الأجهزة العلمية» في: A. Waif: A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and seventeenth Centuries.

(13) توماس وودرو ويلسون (28 ديسمبر 1856 - 3 فبراير 1924) هو سياسي وأكاديمي أميركي شغل منصب الرئيس الثامن والعشرين للولايات المتحدة من عام 1913 إلى 1921.

الفصل التاسع ديكارت

يعتبر «رينيه ديكارت» (René Descartes 1596 - 1650) عادة مؤسس الفلسفة الحديثة، وبحق - كما أظن - فهو أول رجل يمتلك قدرة فلسفية عالية تأثرت نظريته بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين. ولئن صح أنه يحتفظ بالكثير من النزعة المدرسية، فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التي أرساها أسلافه، وإنما حاول أن يشيّد صرحًا فلسفيًا من جديد de novo. ولم يحدث هذا منذ «أرسطو»، وهو علامة على ثقة بالنفس جديدة، نجمت عن تقدم العلم. وفي مؤلفاته عذوبة لا نجدها عند أي فيلسوف سابق بارز منذ «أفلاطون». وكل الفلاسفة الذين جاءوا بينهما كانوا معلمين، ويمتازون بالتعالى الاحترافي الذي تجلبه تلك المهنة.

و«ديكارت» يكتب - لا كمعلم، ولكن كمكتشف ومستكشف - متلهف لإذاعة ما وجده. وأسلوبه سهل لا تحذلق فيه، موجّه إلى أذكى الناس في الحياة لا إلى تلاميذ. وهو - فوق ذلك - أسلوب ممتاز فذ. ومن حسن حظ الفلسفة الحديثة أن يكون لرائدها مثل هذا الحس الأدبي الرائع. وأخلافه، في القارة وفي إنجلترا، حتى «كانط»، احتفظوا بطابعه غير الاحترافي، وكثير منهم احتفظوا ببعض من جدارته في الأسلوب.

كان أبو «ديكارت» عضوًا في برلمان «بريتاني»، وكان يملك قدرًا معتدلاً من العقار. وحين ورث «ديكارت» عند موت أبيه، باع ممتلكاته، وأستثمر المال، حاصلًا على دخل من ستة أو سبعة آلاف فرنك في العالم. وقد تلقى تعليمه، من 1604 إلى 1612 في كلية الجزويت بـ «لا فليش» La Fleche، التي يبدو أنها زوّده بأساس في الرياضيات الحديثة أفضل بكثير مما كان يمكن أن يحصل عليه في معظم جامعات ذلك العهد. وفي سنة 1621 ذهب إلى «باريس»، حيث وجد الحياة الاجتماعية مضجرة، فاعتكف في معتزل بـ «فوبور سان جرمان»، حيث اشتغل بالهندسة. ومع ذلك، كان أصدقاؤه يتطلقون عليه، ومن ثم، فقد تطوّع في الجيش الهولندي (1617)، ضمناً لهدوء أكمل. ولما كانت «هولندا» في سلمٍ في تلك الفترة، فيبدو أنه قد نعم بسنتين من التأمل لم يعكّر صفوه فيهما معكّر. ومع ذلك، فإن قيام حرب الثلاثين عامًا أفضى به إلى التطوع في

الجيش البارفاري (1619). ففي «بارفاريا» في غضون شتاء 1619 - 1620 تمت له التجربة التي وصفها في كتابه «المقال في المنهج»، Discourse de la Methode. ولما كان الطقس باردًا، كان يقصد في الصباح حيث المدفأة، ويبقى النهار بطوله متأملًا. وعلى حد روايته، يقول إنه أنجز نصف فلسفته حين خرج من هناك، ولكن ينبغي ألا نأخذ هذا أخذًا حرفيًا. لقد اعتاد «سقراط» أن يتأمل طول اليوم في الثلج، ولكن ذهن ديكارت كان يعمل فقط حين يكون الدفء. وفي سنة 1621، تخلّى عن القتال، وبعد زيارة لإيطاليا، استقر «بباريس» سنة 1625، ولكن أصدقاءه عاودوا إزعاجه بإيقاظه (نادرًا ما كان يستيقظ من النوم قبل الظهر)، ومن ثم فقد انضم للجيش الذي كان يحاصر «لاروشل» La Rochelle معقل «الهوغنوت» Huguenot. وحين انتهت هذه الحقبة المليئة بالأحداث، قرّر أن يعيش في هولندا. وربما كان ذلك لينجو من خطر التعرض للاضطهاد. لقد كان رجلًا جبانًا، يمارس الكاثوليكية، ولكنه كان يشارك «جاليليو» في هرطقاته. ويظن البعض أنه سمع بأول حكم (سرّي) على «جاليليو» بالموت، وهو الحكم الذي صدر سنة 1616. وأيًا كان الأمر، فقد قرر ألا ينشر كتابًا ضخمًا عن العالم «Le Monde» الذي كان قد ارتبط بنشره، وكان عذره في ذلك أن الكتاب يسلم بنظريتين هرطقتين: دورة الأرض ولا نهائية العالم، (لم ينشر هذا الكتاب كاملًا بالمرّة، وإنما نشرت منه مقتطفات بعد وفاته).

وعاش في هولندا عشرين عامًا (1629 - 1649). باستثناء زيارات قليلة قصيرة إلى فرنسا وزيارة لإنجلترا، وكلها للعمل. ومن المستحيل المبالغة في أهمية هولندا في القرن السابع عشر، باعتبارها القطر الوحيد الذي كانت فيه حرية التأمل. «فهوبز» اضطر أن يطبع كتبه هناك و«لوك» لجأ هناك في أثناء أسوأ خمس سنين من الرجعية في إنجلترا قبل سنة 1688، و«بيل» Bayle - صاحب القاموس Dictionnaire - وجد من الضروري أن يعيش هناك، و«سبينوزا» كاد يكون متعدّدًا عليه أن يضع مؤلفاته في أي بلد آخر.

قلت إن «ديكارت» كان جبانًا، ولكن ربما كان الأكرم القول بأنه كان يروم أن يُترك في سلام لكي ينجز عمله دون أن يعكّر صفوه معكّر. وكان يجامل رجال الدين دائمًا، وبخاصة الجيزويت - ليس فقط حين كان واقعًا تحت سلطانهم، ولكن أيضًا بعد هجرته إلى «هولندا». إن نفسيته غامضة، ولكنني أميل إلى الظن بأنه كان كاثوليكيًا مخلصًا، وكان يروم أن يحفز الكنيسة - في مصلحتها كما في مصلحته - أن تكون أقلّ عداء للعلم مما أظهرت عليه نفسها، في حالة «جاليليو». وهناك من يظن أن إيمانه كان لغرض سياسي فقط، ولكن مع كون هذا رأيًا ممكنًا، فلست أظن أنه أرجح الآراء.

وحتى في هولندا تعرّض لهجمات مغيظة لا من جانب الكنيسة الرومانية، بل من جانب المتعصّبين البروتستانت. وقيل إن آراءه تقود إلى الكفر، وكان من الممكن أن يُقاضى لولا تدخل السفير الفرنسي، وأمير أورانج Prince of Orange.

وإذا فشل هذا الهجوم، فقد جاء هجوم آخر أقل مباشرة، بعد سنوات قليلة من سلطات جامعة «لايدن» University of Leiden، التي حرّمت أي إشارة إليه، سواء بالرضا عنه أو بالسخط عليه. ومرة أخرى تدخل «أمير أورنج» وطلب من الجامعة ألا تكون حمقاء. وهذا يوضح لنا المكسب الذي جنته الأقطار البروتستانتية من تبعية الكنيسة للدولة، ومن الضعف النسبي للكنائس التي لم تكن دولية.

ولسوء الحظ راسل «ديكارت» «الملكة كريستينا» ملكة السويد، وذلك بواسطة «شانو» Chanut السفير الفرنسي باستوكهلم، وكانت سيدة عاطفية مثقفة، ظنّت أنها لكونها ملكة، فلها الحق في مضيعة وقت كبار الرجال. وقد بعث إليها برسالة عن الحب، وهو موضوع كان إلى ذلك الحين قد أهمله نوعًا ما. وقد أرسل إليها كذلك دراسة في انفعالات النفس التي كان قد كتبها في الأصل للأميرة «إليزابث» ابنة «الأمير بالاتين» Elector Palatine. وقد حدث بها هذه الكتابات أن تطلب حضوره إلى قصرها، وقد وافق في النهاية وأرسلت سفينة حربية لتأتي به (سبتمبر 1649). وتحوّل الأمر إلى أنها أصبحت تطلب منه دروسًا يومية، ولكنها لم تكن تستطيع أن تفرغ لها إلا في الخامسة صباحًا. وهذا الاستيقاظ المبكر الذي لم يعتده في برد شتاء اسكنديانافي، لم يكن أفضل شيء لرجل رقيق الصحة. وفضلًا عن ذلك فقد مرض «شانو» مرضًا خطيرًا، وكان «ديكارت» يسهر عليه. وشُفيّ السفير، ولكن «ديكارت» سقط مريضًا، ووافته المنية في فبراير 1650.

ولم يتزوَّج «ديكارت» البتة، ولكن كانت له ابنة غير شرعية قضت في الرابعة من عمرها. وكان ذلك - على حد قوله - أعظم محنة في حياته. كان حسن الهندام - على الدوام - ينتضي سيقًا. ولم يكن مُجدّدًا، فكان يعمل ساعات قليلة، ويقرأ قليلًا، وحين ذهب إلى «هولندا» أخذ معه عددًا قليلًا من الكتب، ولكن كان بينها الإنجيل، و«توماس الأكويني». ويبدو أنه كان يؤدي عمله بتركيز كبير، على فترات قصار، ولكن ربما ليحافظ على مظهر الجنتلمان الوله، كان يدعي أنه كان يعمل أقل مما يقوم به بالفعل، وإلا فيعز علينا أن نصدق أنه أنجز هذه الإنجازات.

كان «ديكارت» فيلسوفًا، ورياضيًا، ورجل علم. وكان عمله في الفلسفة والرياضيات ذا أهمية عظمى، وفي العلم، مع كون إنجازه جدير بالإكبار، لكنه لم يكن في مستوى ما أنجزه بعض معاصريه.

وكان إسهامه العظيم في الهندسة هو ابتكاره للهندسة التحليلية، وإن لم يكن في شكلها النهائي. وقد استخدم المنهج التحليلي الذي يفترض مشكلة محلولة، ويفحص نتائج الافتراض، وطبّق الجبر على الهندسة. وفي هذين الأمرين الأخيرين كان له من سبقه إليهما - وفي ما يخص الأمر الأول، كان له من سبقه حتى بين القدامى. والجديد عنده كان استخدامه للمَحوِرِ Coordinates،

أعني تحديد موقع نقطة على مسطح، ببعدها عن خطين معينين. ولم يكتشف هو نفسه كل قوة هذا المنهج، ولكنه بذل جهدًا كافيًا لجعل المزيد من التقدم أمرًا سهلًا. ولم يكن هذا بأي حال، إسهامه الوحيد في الرياضيات، ولكنه كان الأهم.

والكتاب الذي قدّم فيه معظم نظرياته العلمية هو «مبادئ الفلسفة»، الذي نُشر سنة 1644، Principia philosophiae. ومع ذلك كان له كتب أخرى ذات أهمية: «تأملات فلسفية» (Essais Philosophiques (1637) تتناول البصريات تناولها للهندسة، ويدعى أحد كتبه «عن تكوين الجنين» De la formation de foetus وقد رحّب باكتشاف «هارفي» لدورة الدم، وكان يتوق دائمًا (وإن يكن دون جدوى) أن يحقق اكتشافًا له أهميته في الطب. وقد اعتبر أجسام الناس والحيوانات آلات، واعتبر الحيوانات آلات ذاتية Automata، تحكمها تمامًا قوانين الفيزياء، وخالية من الشعور أو الوعي. والناس يختلفون عنها: فلهم نفس، تقيم في الغدة الصنوبرية. فهناك تتصل النفس «بالأرواح الحية» Vital spirits وعبر هذا الاتصال يحدث التفاعل بين النفس والبدن. وإجمالي كمية الحركة في العالم ثابتة، وبالتالي فالنفس لا تستطيع أن تؤثر فيها. ولكن يمكنها أن تغيّر اتجاه حركة الأرواح الحيوانية، ومن ثم، وبطريق غير مباشر، حركة أجزاء البدن الأخرى.

وقد تخلّت مدرسته عن هذا الجزء من نظريته، أولًا تلميذه الأيرلندي «جولينكس» Geulinx، وبعد ذلك «مالبرانكس» Malebranche و«سبينوزا» Spinoza. فقد اكتشف علماء الفيزياء المحافظة على القوة الدافعة momentum، وبمقتضاها يثبت مجموع كمية الحركة في العالم في أي اتجاه معطى. وقد أظهر هذا أن ذلك النوع من فعل الذهن في المادة الذي تخيله «ديكارت» مستحيل، فبافتراض- كما كان الافتراض عامًا للغاية في المدرسة الديكارتية - أن كل فعل مادي فهو من طبيعة الاصطدام، فإن القوانين الدينامية تكفي لتحديد حركات المادة، وليس هنالك مكان لأي تأثير للذهن. ولكن هذا يثير صعوبة. فذراعي تتحرك حين أريد لها أن تتحرك، ولكن إرادتي ظاهرة عقلية، وحركة ذراعي ظاهرة بدنية. فلم إدًا، إذا كان الذهن والمادة لا يمكن أن يتفاعلا، يسلك بدني كما لو كان ذهني يتحكم فيه؟ على هذا السؤال ابتكر «جوالينكس» إجابة تعرف بنظرية «الساعتين». هب أن لديك ساعتين تحفظان الوقت بدقة؛ فحين تشير إحدهما إلى الساعة، تدق الأخرى، بحيث إنك لو رأيت إحدهما وسمعت الأخرى، لظننت أن إحدهما تسببت في كون الثانية تدق. كذلك الشأن بين الذهن والبدن، فكل منهما ملاءة الله ليحفظ الوقت مع الآخر، بحيث إنه يتصادف مع إرادتي، أن تتسبب قوانين فيزيائية خالصة في تحريك ذراعي، رغم أن إرادتي لم تؤثر في الواقع في بدني. وكانت هناك - بالطبع - صعوبات في هذه النظرية. فهي أولًا غريبة للغاية.

وثانيًا، ما دامت السلسلة البدنية تحدِّدها تحديدًا صارمًا قوانين طبيعية، فإن السلسلة العقلية. التي تجري موازية لها، يلزم أن تكون محددة بالمثل. فإذا كانت النظرية سليمة، فينبغي أن يكون هناك نوع من القاموس الممكن، تترجم فيه كل حادثة في المخ إلى الحادثة العقلية المطابقة لها. وثمة آلة حاسبة مثالية يمكنها أن تحسب حادثة المخ بواسطة قوانين الديناميات. وتستدل إلى الحادثة العقلية الملازمة لها بواسطة «القاموس». وحتى من دون «القاموس»، يمكن للآلة الحاسبة أن تستدل إلى أي كلمات وأفعال، ما دامت هنالك حركات بدنية. وقد يكون من الصعب أن نوفق بين هذه النظرية وبين الأخلاق المسيحية وعقاب الإثم.

وأيا ما كان فهذه النتائج، لم تظهر في الحال. فقد ظهر أن للنظرية مآثرين. أولاهما: إنها جعلت النفس - بمعنى ما - مستقلة تمام الاستقلال عن البدن، ما دام البدن لم يؤثر فيها بالمرّة، وثانيهما أنها حافظت على المبدأ العام: «لا يمكن لجوهر أن يؤثر في جوهر آخر». كان هنالك جوهران: الذهن والبدن، وكانا مختلفين إلى الحد الذي بدا معه أي تفاعل بينهما غير متصوّر. وقد فسّرت نظرية «جولينكس» مظهر التفاعل بينما أنكرت واقعته.

وفي الميكانيكا يتقبَّل «ديكارت» القانون الأول للحركة وطبقًا له إذا ترك جسم لحاله، لتحرك بسرعة مطردة في خط مستقيم. ولكن ليس هنالك فعل على مسافة، كما نجد فيما بعد في نظرية «نيوتن» عن الجاذبية، وليس ثمة شيء من قبيل الفراغ، وليست هناك ذرات. إلا أن كل تفاعل فهو من طبيعة الاصطدام. وإذا كانت لدينا معرفة كافية، لأمكننا أن نعود بالكيمياء وعلم الحياة إلى الميكانيكا، والعملية التي تنمو بها بذرة إلى حيوان أو نبات هي عملية ميكانيكية خالصة. وليس ثمة حاجة إلى نفوس أرسطو الثلاث. فقط نفس واحدة منها، النفس العاقلة هي الموجودة، وذلك في الإنسان فقط.

وبحذر واجب لتجنب الرقابة اللاهوتية، طوّر «ديكارت» نظرية في الكون ليست غير مشابهة لنظريات بعض الفلاسفة السابقين على أفلاطون. فهو يقول إننا نعرف أن العالم خُلِق كما جاء في سفر التكوين، ولكن من المشوِّق أن نرى كيف كان يمكن أن ينشأ طبيعيًا. وقد وصل إلى نظرية تكوُّن الدوَّامات: فحول الشمس ثمة دوَّامة ضخمة في الملاء plenum، تحمل الكواكب حولها. والنظرية بارعة، ولكنها لا تستطيع أن تفسّر لم كانت أفلاك الكواكب بيضاوية وليست دائرية. وقد وجدت قبولًا عامًا في فرنسا، حيث حلت محلها بالتدريج النظرية النيوتينية. وقد بيّن «كوتس»، الذي أعد أول طبعة إنجليزية لكتاب «نيوتن» «المبادئ» Principia، الحجة تبيانيًا بليغًا، أن نظرية الدوامة تفضي إلى الكفر، بينما نظرية «نيوتن» تقول بأن الله يحرك الكواكب في اتجاه لا نحو الشمس. وعلى هذا الأساس، يعتقد أن «نيوتن» مفصّل. وآتي الآن إلى أهم كتابين لديكارت، بقدر ما تكون عنايتنا منصبة على

الفلسفة الخالصة. هذان الكتابان هما: «المقال في المنهج» (1637) و«التأملات» (1642). وهما يتداخلان تداخلًا كبيرًا، وليس من الضروري الفصل بينهما.

وفي هذين الكتابين يبدأ «ديكارت» بشرح منهج «الشك الديكارتية»، كما صار يدّعي. فلكي يكون لفلسفته أساس راسخ، فهو يعقد العزم على أن يشك في كل شيء يستطيع الشك فيه، ولما كان يتنبأ بأن هذا العمل يتطلب بعض الوقت، فقد قرّر أن ينظم سلوكه في هذه الأثناء بالقواعد المقبولة عامة. فإن هذا سترك ذهنه لا تقيده النتائج المحتملة لشكوكه من حيث صلتها بالحياة العملية.

وهو يبدأ بالشك في الحواس. ويتساءل: «هل في وسعي أن أشك في أنني جالس هنا على مائدة من النار مرتديا عباءتي؟ نعم، لأنني حلمت أحيانا أنني كنت هنا بينما كنت في الواقع عارياً في فراشي (لم تكن البيجامات، وحتى قمصان النوم قد اخترعت بعد). زد على ذلك أن المجانين لهم أحياناً هلوسات، وعلى ذلك فمن الممكن أن أكون في حالة مشابهة.

وأياً ما كان، فالأحلام - مثل الرسامين - تجعلنا إزاء نسخ من الأشياء الواقعية، على الأقل فيما يختص بعناصرها. (يمكنك أن تحلم بحصان له جناحان، ولكن لأنك فقط رأيت جيداً وأجنحة). ومن ثم فالسؤال في الطبيعة العينية، المنطوية على أمور من قبيل الامتداد والعظم والعدد، أقل يسراً منه في المعتقدات حول الأشياء الجزئية. فالحساب والهندسة، اللذان لا يهتمان بالأشياء الجزئية، هما من ثم أشد يقيناً من الفيزياء والفلك. وهما يصدقان حتى في موضوعات الحلم التي لا تختلف عن الموضوعات الحقيقية في ما يختص بالعدد والامتداد. ومع ذلك، فالشك ممكن حتى فيما يختص بالحساب والهندسة. وقد يتسبب الله في أن أخطئ حين أحاول أن أقدر جوانب مربع أو أضيف 2 إلى 3. وربما كان خطأ، حتى في الخيال، أن ننسب إلى الله مثل هذه القسوة، ولكن ربما كان ثمة شيطان شرير، لا يقل خبثاً وخداعاً عن قوته، يستخدم كل براعته في تضليلي. لو كان ثمة شيطان كهذا، فيمكن أن تكون جميع الأشياء التي أراها محض أوهام يستخدمها شراكاً لسذاجتي.

ومهما يكن من أمر، يبقى ثمة شيء لا أستطيع أن أشك فيه: ولا شيطان، مهما يكن خبثه، يمكن أن يخدعني ما لم أكن وجدت. فقد لا يكون لي بدن: يمكن أن يكون هذا وهما. ولكن الفكر يختلف. «فبينما أريد أن أظن كل شيء باطلاً، فلا بد بالضرورة أنني أنا الذي ظننت، كنت شيئاً، وبملاحظة أن هذه الحقيقة، «أنا أفكر، وإدًا فأنا موجود»، كانت من الرسوخ واليقين بحيث إن أشد افتراضات الشكك تطرفاً كانت عاجزة عن إبطالها، حكمت بأنني

أستطيع أن أتقبلها من دون تردد، كالمبدأ الأول للفلسفة الذي أبحث عنه». (14) هذه الفقرة هي لب نظرية ديكارت في المعرفة، وتشمل أهم ما في

فلسفته. ومعظم الفلاسفة منذ «ديكارت» يعلّقون أهمية على نظرية المعرفة، ويعود الفضل في هذا إلى حدّ كبير إلى: «أنا أفكر، وإدًا فأنا موجود» تجعل الذهن أشدّ يقينًا من المادة وذهني أشدّ يقينًا (بالنسبة إليّ) من أذهان الآخرين. وعلى ذلك ففي كل فلسفة مستمدة من «ديكارت» ثمة ميل إلى النزعة الذاتية، واعتبار المادة، كشيء يمكن فقط معرفته، إذا أمكن ذلك بالمرّة، بالاستدلال مما هو معروف بواسطة الذهن. هذان الميلان يوجدان معًا في النزعة المثالية في القارة الأوروبية وفي النزعة التجريبية الإنجليزية - ووجودهما موفق في الأولى، ويدعو للأسف في الثانية. وكانت هناك في الأزمنة الحديثة جدًّا محاولة للإفلات من هذه النزعة الذاتية، قامت بها الفلسفة الأداتية، ولكنني لن أتحدث عنها الآن. وعدا عن هذا الاستثناء تقبلت الفلسفة الحديثة إلى حد كبير صياغة المشكلات من «ديكارت»، بينما لم تتقبل حلوله.

سيذكر القارئ أن «القديس أوغسطين» ساق حجة تشبه شبهًا وثيقًا الكوجيتو. ومع ذلك فهو لم يركّز عليها بما يكفي، والمشكلة التي تستهدف حلها تشغل فقط جزءًا بسيطًا من أفكاره. ومع أننا ينبغي أن نسلم بأصالة «ديكارت» فإن تلك الأصالة تتمثّل في إدراك أهمية الحجة أكثر منها في ابتكارها.

أما وقد أمّن أساسًا، فإن «ديكارت» يشرع في العمل لبناء صرح المعرفة بناء جديدًا. فالأنا التي أثبت وجودها استنبطت من حقيقة كوني أفكر، ومن ثم فأنا موجود بينما أفكر، وحينئذ فقط. فإذا توقّفت عن التفكير، فليس هنالك دليل على وجودي. أنا شيء يفكر، جوهر تتألف طبيعته بأسرها أو ماهيته في التفكير، ولا يحتاج إلى مكان أو شيء مادي لوجوده. ومن ثم، فالنفس متميزة تميزًا تامًا من البدن، ومعرفتها أسهل من معرفة البدن. ويمكن أن تكون ما هي عليه، حتى وإن لم يكن هناك بدن.

وبعد ذلك، يسأل «ديكارت» نفسه؛ لم كان الكوجيتو جليًا للغاية؟ ويستنتج أنه كذلك فقط لأنه واضح ومتميز. وهو من ثم يتخذ كقاعدة عامة المبدأ: جميع الأشياء التي تتصوّرها بغاية الوضوح والتميز هي حقيقية. ومع هذا فهو يسلم بأن هنالك أحيانًا صعوبة في معرفة ما تكونه هذه الأشياء.

ويستخدم «ديكارت» «التفكير» بمعنى واسع للغاية. فالشيء الذي يفكر - على حد قوله - هو الذي يشك، ويفهم، ويتصوّر، ويؤكّد، وينكر، ويريد، ويتخيّل، ويشعر - ذلك لأن الشعور، كما يحدث في الأحلام، هو يشكّل من أشكال التفكير. ولما كان التفكير ماهية الذهن فيلزم للذهن أن يفكر دائمًا حتى أثناء النوم العميق.

ويستأنف «ديكارت» مسألة معرفتنا للأجسام، ويأخذ كمثّل قطعة الشمع من قرص العسل. فثمة أشياء معينة تظهر للحواس: قطعته عسل، ورائحته

كالزهور، وله لون معين محسوس، وحجم وشكل، وهو صلب وبارد، وإذا ضرب أصدر صوتًا. ولكن إذا وضعته قرب النار، تتغير هذه الكيفيات، ورغم ذلك يبقى الشمع، ومن ثم قال ما ظهر للحواس لم يكن الشمع ذاته. فالشمع ذاته يتكوّن من الامتداد، والمرونة، والحركة، وهي مفهومة بالذهن لا بالخيال. والشيء الذي هو الشمع لا يمكن بذاته أن يكون محسوسًا ما دام هو - على حد سواء - منطويًا في جميع مظاهر الشمع التي تظهر للحواس المختلفة. إن إدراك الشمع «ليس رؤية أو لمسًا أو خيالًا، ولكنه فحص للذهن». فأنا لا أرى الشمع، أكثر من رؤيتي للناس في الطرقات عندما أرى القبعات والسترات. «فأنا أفهم بقوة الحكم وحدها التي تقيم في ذهني، ما ظننت أنني رأيته بعيني». فالمعرفة بالحواس مضطربة، ونشترك فيها مع الحيوانات. ولكنني الآن قد نزعيت عن الشمع ملابسه، وأدرسته بعقلي عارياً. فمن رؤيتي الحسية للشمع، يأتي بعدها وجودي يقينًا، لا وجود الشمع. إن معرفة الأشياء الخارجية يلزم أن تكون بالذهن، لا بالحواس.

ويقودنا هذا إلى أن ندخل في الاعتبار الأنواع المختلفة للأفكار ويقول «ديكارت»، إن أكثر الأغلاط شيوعًا، هي أن أظن أن أفكاري مماثلة للأشياء الخارجية. (كلمة «فكرة» تشمل إدراكات الحواس، كما يستخدمها «ديكارت») وتبدو الأفكار من ثلاثة أنواع: (1) الأفكار الفطرية. (2) الأفكار الأجنبية التي تأتي من خارج. (3) تلك التي أبتكرها أنا. ونحن نفترض - بالطبع - أن النوع الثاني من الأفكار مماثل للموضوعات الخارجية. نحن نفترض هذا، من جانب لأن الطبيعة تعلمنا أن نفكر بهذه الطريقة، ومن جانب لأن مثل هذه الأفكار تأتي مستقلة عن الإرادة (أعني من خلال الإحساس) ومن ثم يبدو - معقولًا افتراضًا - أن شيئًا أجنبيًا يطبع شبهه عليّ. ولكن هل هذه أسباب مقنعة؟ فحين أتحدّث عن «كوني متعلمًا بالطبيعة» في هذا الموضوع، فإنني أعني فقط أن لديّ ميلًا معينًا لتصديقها، لا لأنني أراها بضوء طبيعي. فإن ما يرى بضوء طبيعي لا يمكن إنكاره، ولكن مجرد الميل قد يكون تجاه ما هو باطل. وأما عن أفكار الحس من حيث كونها لا إرادية، فذلك ليس حجة، لأن الأحلام لا إرادية، ومع ذلك تأتي من الباطن. ومن ثم فأسباب افتراض أن أفكار الإحساس تأتي من الخارج لا تؤدي إلى نتيجة.

وفضلاً عن ذلك فهناك أحيانًا فكرتان عن الموضوع الخارجي نفسه، فمثلاً، الشمس كما تظهر للحواس، والشمس التي يعتقد فيها رجال الفلك، فهاتان الفكرتان لا يمكن أن تكونا معًا مماثلتين للشمس، ويبين العقل أن الفكرة التي تأتي مباشرة من التجربة يلزم أن تكون أقلهما مماثلة للشمس.

ولكن هذه الاعتبارات لم تحسم الحجج الشكّية التي تلقي الشك على وجود العالم الخارجي. فيمكن أن يتم هذا فقط بأن نثبت أولاً وجود الله. إن أدلة «ديكارت» على وجود الله ليست أدلة أصيلة جدًّا، فهي في الأساس

آتية من الفلسفة المدرسية. ولقد بسّطها «سبينوزا» بطريقة أفضل، وسأغفل النظر فيها إلى أن أصل إليه.

وحين تتم البرهنة على وجود الله، يأتي الباقي في يسر. ما دام الله خَيْرًا فهو لن يفعل مثلما يفعل الشيطان الخداع الذي تخيله «ديكارت» كأساس للشك. أما وقد زودني الله بميل قوي للاعتقاد في الأجسام، فإنه سيكون خداعًا لو لم تكن شيئًا، وإدًا فالأجسام موجودة. ويلزم زيادة على ذلك أن يكون منحني ملكة تصحيح الأخطاء. وأنا أستخدم هذه الملكة حين أطبق المبدأ القائل بأن ما هو واضح متميز فهو حقيقي. وهذا يمكنني من معرفة الرياضيات والفيزياء أيضًا، إذا تذكرت أنني يجب أن أعرف الحقيقة عن الأجسام بالذهن وحده لا بالذهن والجسم مقترنين.

والجزء البنائي في نظرية «ديكارت» في المعرفة أقل تشويقًا من الجزء الهدام السابق عليه. وهذا الجزء يستخدم جميع أنواع القواعد المدرسية، مثل ذلك المعلول لا يكون له البتة كمال أكثر مما في علته، وهي القاعدة التي أفلتت على نحو ما من الفحص النقدي الأول. وليس ثمة سبب معطى لتقبل هذه القواعد مع أنها. يقينًا، أقل وضوحًا في ذاتها من وجود الإنسان نفسه، الذي برهن عليه نفي أبواق متباهية. وأغلب ما هو إيجابي في (تأملات) ديكارت يعود إلى محاوره «ثياتيتوس» Theaetetus لأفلاطون وأعمال القديس أوغسطين والقديس توماس.

وكان لمنهج الشك النقدي أهمية فلسفية عظيمة، وإن كان «ديكارت» نفسه طبّقه فقط تطبيقًا فاترًا. فمن الواضح من الوجهة المنطقية، أن هذا المنهج لا يمكن أن يفرضي إلى نتائج، إذا توقّف الشك عند حد ما. ولكي تكون هناك معرفة منطقية تجريبية معًا، ينبغي أن يكون ثمة نوعان من نقط التوقف: وقائع لا شك فيها، ومبادئ استدلال لا شك فيها. ووقائع «ديكارت» التي لا شك فيها هي خواطره الخاصة، مستخدمًا «خاطرة» في أوسع معنى ممكن. «فأنا أفكر» هي مقدمته النهائية. وهنا الكلمة «أنا» غير مشروعة في الواقع، فينبغي له أن يسوق مقدمته النهائية في صورة «هناك خواطر». فالكلمة «أنا» ملائمة لغويًا، ولكنها لا تصف واقعة معطاة. وحين يذهب إلى القول «أنا شيء يفكر»، فهو يستخدم بصورة مسبقة ومن غير نقد، جهاز المقولات المنحدر من المدرسية. وهو لم يبرهن في أي مكان على أن الأفكار تحتاج إلى مفكر ولا على أن هنالك عقلًا يصدق بهذا، اللهم إلا بمعنى لغوي. ومع هذا فالقرار الذي اتخذه، باعتبار الأفكار لا الموضوعات الخارجية، يقينيات تجريبية أولى كان قرارًا مهمًا جدًّا، وكان له تأثير عميق في كل فلسفة تالية.

وكانت فلسفة «ديكارت» مهمة، في جانبين آخرين. أولًا: وصلت إلى التمام، أو ما يقرب من التمام بثنائية الذهن والمادة، التي بدأت مع «أفلاطون»، وتطوّرت في الفلسفة المسيحية، لأسباب دينية على أوسع نطاق. وإذا تجاهلنا

تلك التفاعلات الغريبة التي تحدث في الغدة الصنوبرية، والتي أسقطها أتباع ديكارت، فإن مذهبه يقدم عالمين متوازيين ولكنهما مستقلين، عالم الذهن وعالم المادة، كل منهما يمكن دراسته بالإحالة إلى الآخر. فكون الذهن لا يحرك البدن، كانت فكرة جديدة، الفضل فيها صراحة «لجالينكس»، وضمنًا «لديكارت». وكان الفضل لها في أنها جعلت من الممكن القول بأن البدن لا يحرك الذهن. وثمة مناقشة جديرة بالاعتبار في التأمّلات عن السبب في كون الذهن يشعر «بالألم» حين يحسُّ البدن بالعطش. وكانت الإجابة الديكارتية الصحيحة أن البدن والذهن كساعتين، حين تشير إحداهما إلى «عطشان» تشير الأخرى إلى «أسف» ومن وجهة نظر دينية، كان هناك مع ذلك، عائق خطير لهذه النظرية، ويمضي بي هذا إلى الخصيصة الثانية للديكارتية، وهي التي ألمحت إليها أنفًا.

وفي النظرية الكلية للعالم المادي تلتزم الديكارتية بالحتمية الصارمة، فالكائنات الحية، مثلها تمامًا مثل المادة الجامدة، تحكمها قوانين الفيزياء، فلم تعد ثمة حاجة، كما في الفلسفة الأرسطية لمبدأ كمال Entelechy أو نفس، لتفسير نمو الأعضاء وحركات الحيوانات، وقد أباح «ديكارت» نفسه استثناءً صغيرًا: يمكن للنفس البشرية، بالإرادة، أن تعدل اتجاه حركة الأرواح الحيوانية، لا كمية هذه الحركة. وكان هذا - مع ذلك - متعارضًا مع روح المذهب، ثم غدا متعارضًا مع قوانين الميكانيكا، ومن ثم فقد نُحيَ جانبًا. وكانت النتيجة أن جميع حركات المادة تحددها القوانين الفيزيائية، وبمقتضى التوازي، يجب أن تكون الحركات العقلية متحددة بالمثل. وترتب على هذا أن واجه الديكارتيون صعوبة بصدد الإرادة الحرة. وعند أولئك الذين خصوا علم «ديكارت» باهتمام أكبر مما خصوا به نظريته في المعرفة، لم يكن من الصعب تمديد النظرية بحيث تصح الحيوانات آلات ذاتية الحركة: فلم لا نقول الشيء نفسه عن الإنسان ونبسِّط المذهب الديكارتية بأن نجعله مادية متلائمة؟ اتخذت هذه الخطوة بالفعل في القرن الثامن عشر.

إن في «ديكارت» ثنائية لا تحل، بين ما تعلمه من العلم المعاصر له، وبين النزعة المدرسية التي دُرِّست له في «لافلش». وقد أدى به هذا إلى تناقضات ذاتية، ولكنها جعلته كذلك أكثر غنى بالأفكار المثمرة من أي فيلسوف منطقي، فالانساق كان يمكن فقط أن يجعل منه مؤسس مدرسة جديدة، بينما التناقض جعله منبع مدرستين في الفلسفة مهمتين، بيد أنهما متباعدتان.

(14) الحجة أعلاه «أنا أفكر إذا فأنا موجود» (cogito ergo sum) معروفة بـ كوجيتو ديكارت، والعملية التي نصل بها إليه تسمى «الشك الديكارتية».

الفصل العاشر سبينوزا

«سبينوزا» (Spinoza 1634 - 1677) هو أنبل وأحب الفلاسفة الكبار. ولقد تخطَّاه بعضهم في الجانب العقلي، ولكنه أعلاهم قدرًا في الجانب الأخلاقي. وكنتيجة طبيعية اعُتبر، أثناء حياته، وإلى قرن من الزمان بعد مماته، شرًّا مرؤِّعًا. وُلد يهوديًا، ولكن اليهود حرموه من الانتماء إليهم. وقد مقته المسيحيون أيضًا مقتًا شديدًا، ورغم أن فلسفته بأسرها تهيمن عليها فكرة الله، فقد اتهمه أصحاب العقيدة التقليديون بالكفر. و«لاينتز» الذي يدين له بالكثير، كتم دینه هذا، وامتنع في حذر عن أن ينس بكلمة ثناء عليه، بل لقد مضى إلى حد الكذب بصدد مدى معرفته الشخصية باليهودي الهرطوقي. وكانت حياة «سبينوزا» بسيطة للغاية. قدمت أسرته إلى هولندا، من إسبانيا أو ربما من البرتغال، لتنجو من محاكم التفتيش. وقد تربَّى هو نفسه في كنف التعاليم اليهودية، ولكنه وجد من المستحيل أن يظل محافظًا عليها. وقد عُرض عليه 1000 فلورين في السنة ليحجب شكوكه، وحين رفض جرت محاولة لاغتياله، وحين فشلت، لُعن بجميع اللعنات في «سفر تثنية الاشتراع»⁽¹⁵⁾ Deuteronomy وباللعنة التي صبتها «إليشا» Elisha على الأطفال الذين مُزقوا إربًا بإناث الدببة، كنتيجة لذلك. ولم تهاجم «سبينوزا» أي أنثى من أناث الدببة. فعاش هادئًا وادعًا. أولًا في أمستردام، ثم في لاهاي، جانيًا رزقه بصقل العدسات. كانت مطالبه قليلة وبسيطة، وأظهر خلال حياته لا مبالاة نادرة بالمال. والقليلون الذين عرفوه أحبوه، حتى ولو كانوا غير راضين عن مبادئه. وقد احتملت الحكومة الأيرلندية، بليبراليتها المعهودة، آراءه في الأمور اللاهوتية، وإن ساءت سمعته سياسيًا في وقت ما لأنه وقف إلى جانب «الويتس» De Witts ضد «بيت أورانج» House of Orange، وقد قضى بالسل الرئوي في مقتبل العمر، وهو في الثالثة والأربعين.

ومؤلفه الرئيسي، «الأخلاق» Ethics نُشر بعد مماته. وقبل أن ننظر فيه، يجب أن نعرض بإيجاز لاثنين من كتبه الأخرى، «رسالة في اللاهوت والسياسة» Tractatus Theologico - Politicus و«رسالة في السياسة» Tractatus Politicus. والأولى جمع غريب بين نقد الإنجيل وبين النظرية السياسية، والثانية تتناول النظرية

السياسية فقط.

وفي نقد الإنجيل سبق «سبينوزا» الآراء الحديثة في بعض جوانبها، وبخاصة في تعيين تواريخ للأجزاء المختلفة في العهد القديم، أحدث كثيرًا من التواريخ التي تحدّدت بالعرف. وهو يحاول طوال الكتاب أن يبيّن أن الكتب المقدسة يمكن تأويلها بحيث تنسج مع لاهوت لبيرالي.

ونظرية «سبينوزا» السياسية مستمدة أساسًا من «هوبز»، رغم الاختلاف الضخم في المزاج بين الرجلين. فهو يأخذ بأنه في حالة الطبيعة ليس ثمة صواب أو خطأ، لأن الخطأ يتمثل في عدم إطاعة القانون. وهو يسلم بأن الملك لا يمكن أن يخطئ، ويتفق مع «هوبز» في أن الكنيسة ينبغي أن تخضع للدولة خضوعًا تامًا. وهو ضد كل ثورة، حتى على حكومة سيئة، ويستشهد بالاضطرابات في إنجلترا كدليل على الضرر الذي ينجم عن المقاومة العنيفة للسلطة. ولكنه يخالف «هوبز» في ظنه أن الديمقراطية هي الشكل «الطبيعي للغاية» للحكومة، وهو يخالفه أيضًا حين يذهب إلى القول بأن المواطنين ينبغي ألا يتخلوا عن جميع حقوقهم للملك. وهو يرى بوجه خاص أهمية حرية الرأي. ولست أعرف تمامًا كيف يوفق بين هذا وبين الرأي القائل بأن المسائل الدينية ينبغي أن تحسم فيها الدولة. وأظن أنه حين يقول هذا يعني أنها ينبغي أن تحسم فيها الدولة أكثر مما تحسم الكنيسة، وفي هولندا كانت الدولة أشد تسامحًا بدرجة أكبر من الكنيسة.

وكتاب «سبينوزا» عن «الأخلاق» يتناول ثلاثة أمور متميزة. فهو يبدأ بالميتافيزيقا، ثم يمضي إلى سيكولوجية الانفعالات والإرادة، وأخيرًا يضع أخلاقًا مؤسسة على ما تقدم من ميتافيزيقا وعلم نفس. والميتافيزيقا تعديل لديكارت، وعلم النفس يذكرنا بهوبز، أما الأخلاق فهي أصيلة، وهي بما هي عليه أعظم ما جاء في الكتاب من حيث القيمة. والعلاقة بين «سبينوزا» و«ديكارت» ليست بعيدة الشبه عن العلاقة بين «أفلوطين» و«أفلاطون». لقد كان «ديكارت» رجلًا متعدد الجوانب، مليئًا بالشغف العقلي، ولكنه لم يكن مثقلًا كثيرًا بالجدية الأخلاقية. ومع أنه قد اخترع «أدلة» استهدف بها دعم المعتقدات الدينية التقليدية، فقد كان في وسع الشكاك أن يستخدموه، كما استخدم «كاريناد» «أفلاطون». ومع أن «سبينوزا» لم يكن بغير اهتمامات علمية، بل وكتب رسالة عن الطيف، فإنه كان معنيًا أساسًا بالدين والفضيلة وقد تقبّل من «ديكارت» ومعاصريه فيزياء مادية وحتمية، وسعى داخل هذا الإطار ليجد مكانًا للتقوى ولحياة مكرّسة لله. وكانت محاولته رائعة، وتشير الإعجاب حتى عند أولئك الذين لا يظنونها ناجحة.

ومذهب «سبينوزا» الميتافيزيقي هو من النمط الذي افتتحه «بارمنيدس». فثمة جوهر واحد فقط، «الله أو الطبيعة». وليس ثمة شيء متناه موجود بذاته. وقد سلم «ديكارت» بثلاثة جواهر، الله والذهن والمادة، والحق أنه حتى

عند «ديكارت» كان الله أشد جوهرية من الذهن والمادة. ما دام هو الذي خلقهما، وفي وسعه لو شاء أن يعدمهما. ولكن باستثناء ما يتعلق بما لله من قدرة عليا، فالذهن والمادة جوهران مستقلان، يعرفان على التوالي بصفتي الفكر والامتداد. ولن يكون لدى «سبينوزا» شيء من هذا. فعنده أن الفكر والامتداد معًا من صفات الله. ولدى الله كذلك عدد لا متناهٍ من الصفات الأخرى ما دام يلزم له في كل حالة أن يكون لا متناهيًا. ولكن هذه الصفات الأخرى مجهولة لنا. والنفوس الفردية والأجزاء المنفصلة للمادة، هي عند «سبينوزا» نعتية، هي ليست أشياء، بل محض مظاهر للكائن الإلهي. ولا يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل الخلود الشخصي كما يعتقد المسيحيون، ولكن فقط ذلك النوع اللاشخصي، الذي يتمثل في أن يغدو شيئًا فشيئًا واحد مع الله. والأشياء المتناهية تتعرف بحدودها، المادية أو المنطقية، أي بما ليس هي: «فكل تحديد هو نفي». ولا يمكن أن يكون هنالك إلا كائن واحد يكون إيجابيًا على التمام، ويجب أن يكون لا متناهيًا على الإطلاق. ومن ثم انقاد «سبينوزا» إلى حلول تام ومطلق.

وكل شيء، تبعًا «لسبينوزا» تحكمه ضرورة منطقية مطلقة. وليس ثمة شيء من قبيل الإرادة الحرة في المجال العقلي أو المصادفة في العالم المادي. فكل شيء يحدث فهو تجل لطبيعة الله التي لا يمكن فهمها، ومن المستحيل منطقيًا أن تكون الأحداث غير ما هي عليه. ويؤدي هذا إلى صعوبات بصدد الخطيئة، لم يبطئ النقاد في التنبيه إليها. فواحد منهم، بعد أن لاحظ أن كل شيء، تبعًا لسبينوزا، قد قضى به الله وأنه من ثم خير، يتساءل مستنكرًا: هل كان خيرًا أن يقتل «نيرون» أمه؟ وهل كان خيرًا أن يأكل آدم التفاحة؟ ويجيب «سبينوزا» بأن ما كان إيجابيًا في تلك الأفعال فهو خير، و فقط ما كان سلبًا فهو شر، ولكن السلب يوجد فقط من وجهة نظر المخلوقات المتناهية. وفي الله، وهو وحده الحقيقي على التمام، ليس ثمة سلب، ومن ثم فالشر في ما يبدو لنا خطايا لا يوجد عندما ينظر إليها كاجزاء من كل. هذه النظرية وإن كان قد أخذ بها معظم الصوفية على هذه الصورة أو تلك، لا يمكن بوضوح، التوفيق بينها وبين النظرية التقليدية للخطيئة واللعنة. وهي مرتبطة برفض «سبينوزا» رفضًا تامًا للإرادة الحرة. وقد كان سبينوزا صريحًا بما يكفي بحيث لم يخف آراءه، مهما صدمت معاصريه، وبالتالي فإننا لا نندهش من مقت تدريس أفكاره.

وقد عرضت «الأخلاق» بأسلوب «إقليدس»، بتعريفات، ونظريات، وكل شيء بعد البديهيات تفترض البرهنة عليه بصرامة بحجة استنباطية. وهذا يجعل قراءته صعبة. فالطالب الحديث الذي لا يستطيع افتراض أن ثمة «براهين» صارمة عن مثل هذه الأشياء التي يعتمد إلى إثباتها، ينفذ صبره بتفاصيل البراهين التي لا تستحق، في الواقع، أن نبرع فيها. فيكفي قراءة

عبارات القضايا، ودراسة التعليقات، التي تشمل كثيرا مما هو ممتاز في الأخلاق. ولكن قد يظهر افتقار في الفهم أن نلوم «سبينوزا» على منهجه الهندسي. لقد كان من لب مذهبه من الناحية الأخلاقية ومن الناحية الميتافيزيقية سواء بسواء، الأخذ بأن كل شيء يمكن البرهنة عليه، ومن ثم كان إنتاج البراهين شيئا جوهريا. ونحن لا نستطيع أن نتقبل منهجه لأننا لا نستطيع أن نتقبل الميتافيزيقاه. ونحن لا نستطيع أن نعتقد بأن ارتباطات أجزاء العالم بعضها ببعض الآخر ارتباطات منطقية، لأننا نأخذ بأن القوانين العلمية تكتشف بالملاحظة، لا بالاستدلال وحده. ولكن عند «سبينوزا» المنهج الهندسي منهج ضروري، ومرتبط بأشد أجزاء نظريته جوهريه.

وأنتقل الآن إلى نظرية «سبينوزا» في الانفعالات. وهي تأتي بعد مناقشة ميتافيزيقية لطبيعة وأصل الذهن، وهي تفضي إلى القضية المذهلة: «للذهن الإنساني معرفة ملائمة بماهية الله السرمدية اللامتناهية». بيد أن الانفعالات، التي تناقش في الجزء الثالث من «الأخلاق» تلهينا وتعمي رؤيتنا العقلية للكل. ويُقال لنا: «إن كل شيء بقدر ما هو في ذاته، يحاول أن يبقى في كيانه». ومن هنا ينشأ الحب والكره والنضال. وسيكولوجية الجزء الثالث سيكولوجية أنانية تماما: «إن من يتصور تحطيم موضوع كراهيته يشعر باللذة». «إذا تصوّرنا أي شخص يحس البهجة في شيء لا يمكن أن يملكه إلا شخص واحد فقط، فسنحاول أن نحصل عليه، بحيث لا يسع ذلك الشخص أن يملكه بعد ذلك». ولكن، حتى في ذلك الجزء ثمة لحظات يتخلّى عندها «سبينوزا» عن مظهر التعبير الساخر المبرهن عليه برهنة رياضية، كما عندما يقول: «تتزايد الكراهية حين تكون متبادلة، ويمكن من جهة أخرى أن يهدمها الحب». وعند «سبينوزا» أن المحافظة على البقاء هي الدافع الأساسي للانفعالات، بيد أن المحافظة على البقاء تعدل طابعها حين ندرك أن ما هو حقيقي وإيجابي فينا هو ما يوحدنا مع الكل، لا ما يحافظ على مظهر الفرقة.

والجزءان الأخيران من «الأخلاق» المعنونان على التوالي: «عن الرق الإنساني أو قوة الانفعالات» و«عن سطوة الفهم، أو الحرية الإنسانية»، هما أكثر الأجزاء تشويقا. فنحن في رق بقدر تحدّد ما يحدث لنا بأسباب خارجية. فسبينوزا مثل «سقراط» و«أفلاطون» يعتقد أن كل فعل خطأ يرجع إلى غلطة عقلية: فالإنسان الذي يفهم فهما ملائما ظروفه الخاصة به يتصرف بحكمة، بل سيكون سعيدا في مواجهة ما قد يكون بالنسبة إلى آخر خطأ عاثرا. وهو لا يعتمد أي اعتماد على الإيثار. فهو يأخذ بأن البحث عن النفس، بمعنى ما، وبالأخص المحافظة على البقاء، يحكم السلوك الإنساني كله. «فليس ثمة فضيلة يمكن تصورها سابقة على هذه المحاولة لمحافظة الشخص على كيانه الخاص»، ولكن تصوره لما يختاره إنسان عاقل كهدف للبحث عن نفسه مختلف عن هدف الشخص الأناني العادي، «إن خير الذهن

الأعلى هو معرفة الله، وأعلى فضيلة للذهن هي أن يعرف الله». وتسمّى العواطف «انفعالات» حين تنبع من أفكار غير متلائمة، والانفعالات في أشخاص مختلفين قد تتصارع، ولكن الناس الذين يعيشون في طاعة للعقل يتفوقون معًا. واللذة في ذاتها حسنة، ولكن الأمل والخوف سيئان، وكذلك المذلة والندم: «إن من يندم على فعل فهو بائس أو عاجز بؤسًا أو عجزًا مضاعفًا». ويعتبر «سبينوزا» الزمن غير حقيقي، ومن ثم فجميع العواطف المرتبطة جوهريةً بحادث في المستقبل أو الماضي، متعارضة مع العقل. «بقدر ما يتصور الذهن شيئًا بإملاء العقل، فهو متأثر على قدم المساواة، سواء أكانت الفكرة عن شيء حاضر، ماضٍ، أم مستقبل».

هذا قول قاسٍ، ولكنه في لب مذهب «سبينوزا»، وسنحسن صنعًا أن نتحدّث عنه لحظة. ففي التقدير الشعبي، «كل ما يختم ختمًا حسنًا فهو حسن». فإذا كان العالم يتحسن بالتدريج، فيكون ظننا به أفضل مما لو كان يسوء بالتدريج، حتى لو كان محصل الخير والشر واحدًا في الحاليتين. ونحن أكثر اهتمامًا بكارثة تحدث في زماننا منا بكارثة حدثت في زمان «جانكيز خان». وهذا أمر غير متعقل، في رأي «سبينوزا». فأيا كان ما يحدث فهو جزء من العالم السرمدى الذي لا زمن له كما يراه الله. وعنده، أن الزمن المحدد لا علاقة له هنا. فالرجل العاقل يحاول، بقدر ما يتيح له كون الإنسان متناهيةً أن يرى العالم كما يراه الله، في ظل السرمدية *subspecie aeternitatis* ولكن القارئ قد يبادر بالرد، بأننا على صواب بالتأكيد، إذا كان اهتمامنا منصبًا على بلايا المستقبل التي قد يمكن تجنبها، بدرجة أكبر منه على فواجع الماضي التي لا يسعنا أن نفعل إزاءها شيئًا. وعلى هذه الحجة تزودنا حتمية «سبينوزا» بالجواب. أن الجهل وحده هو الذي يجعلنا نظن أننا يمكننا أن نعدّل المستقبل. فما سيكون سيكون، والمستقبل ثابت ثباتًا لا تعديل فيه شأنه في ذلك شأن الماضي. ذلك هو السبب في أننا ندين الرجاء والخوف. فكلاهما يستند إلى النظر إلى المستقبل على أنه غير يقيني، وهما من ثم ينبعان من افتقار إلى الحكمة.

ونحن حين نكتسب - بقدر ما نستطيع - رؤية للعالم مماثلة لرؤية الله، فإننا نرى كل شيء جزءًا من كل. ومن ثم «فالمعرفة بالشر هي معرفة غير ملائمة»، وليست لدى الله معرفة ما بالشر، لأنه ليس ثمة شر ليعرف، وينشأ مظهر الشهر فقط من خلال اعتبار أجزاء العالم كما لو كانت موجودة بذاتها. إن نظرة «سبينوزا» تستهدف تحرير الناس من استبداد الخوف. «فالرجل الحر لا يفكر في ما هو أدنى من الموت، وحكمته هي تأمل لا في الموت وإنما في الحياة». وكان «سبينوزا» مخلصًا لهذه القاعدة في حياته إخلاصًا تامًا. ففي اليوم الأخير من حياته كان هادئًا غاية الهدوء، ولم يكن متحمسًا، كما كان سقراط في «فيدون»، بل كان يدير الحوار مع محدثه - كما كان يفعل في أي

يوم آخر - عن أمور مثيرة للاهتمام، وعلى خلاف بعض الفلاسفة الآخرين، لم يكن يعتقد في نظرياته، بل كان يمارسها أيضًا، ولست أعرف مناسبة واحدة خانه فيها هدوءه، رغم الإثارة الكبيرة له، فاندفع إلى ذلك النوع من الحماسة أو الغضب الذي تدينه أخلاقه. وفي الجدل كان لطيفًا معقولًا، ولم يكن يتهم البتة، بل يبذل قصاراه في الإقناع.

وبقدر ما يكون ما يحدث لنا نابعًا منا، فهو حسن. وما يأتي من خارجنا فهو وحده السيئ لنا. «لما كانت كل الأشياء حيثما كان الإنسان هو العلة الفاعلة خيرًا بالضرورة، فليس ثمة شر يمكن أن يصيب الإنسان إلا من خلال العلل الخارجية». وواضح، من ثم، ألا شيء سيئ يمكن أن يحدث للعالم ككل، ما دام لا يخضع لعلل خارجية. «نحن جزء من طبيعة كلية ونحن نتبع نظامها. وإذا كان لدينا فهم واضح متميز لهذا، فذلك الجزء من طبيعتنا المعروف بالذكاء، وفي عبارة أخرى الجزء الأفضل فينا، سيدعن بالتأكيد لما يقع لنا، وبمثل هذا الإذعان يحاول أن يبقى». وبقدر ما يكون الإنسان جزءًا لا إرادة له من كل أكبر، فهو في عبودية، ولكن بقدر ما يكتسب الإنسان من خلال الفهم الحقيقية الوحيدة لكل، فهو حر. والمعاني المتضمنة في هذه النظرية تتطور في الجزء الأخير من «الأخلاق».

ولا يعترض «سبينوزا» مثلما فعل الرواقيون، على جميع العواطف، فهو يعترض فقط على تلك التي تكون «انفعالات»، أعني تلك التي تظهر فيها لأنفسنا سلبين إزاء سلطة القوي الخارجية. «فالعاطفة التي تكون انفعالات تكف عن كونها انفعالاتًا حاليًا نشكل فكرة واضحة متميزة عنها». وفهمنا أن كل الأشياء ضرورية يعين الذهن على اكتساب سلطة على العواطف. «فمن يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز، يحب الله، ويحبه حبًا أعظم كلما كان فهمه لنفسه ولعواطفه أكبر». هذه القضية تسلمنا إلى «الحب العقلي لله»، الذي تتألف منه الحكمة. فالحب العقلي لله هو اتحاد الفكرة والعاطفة: وهو يتألف كما يمكن للمرء أن يقول فيما أظن، من فكر حقيقي مؤتلف مع بهجة إدراك الحقيقة. فكل البهجة في الفكر الحقيقي هي جزء من الحب العقلي لله، لأنها لا تشمل أي شيء سلبي، وهي من ثم جزء حقيقي من الكل، ليس فقط في الظاهر، كما هو شأن الأشياء الجزئية المبعثرة في الفكر بحيث تظهر سيئة.

قلت منذ لحظة إن الحب العقلي لله ينطوي على البهجة، ولكن ربما كان هذا خطأ، ذلك لأن «سبينوزا» يقول إن الله لا يتأثر بأي عاطفة لذة أو ألم، ويقول أيضًا: «إن الحب العقلي تجاه الله هو جزء من الحب اللامتناهي حيث الله يحب نفسه». وأيًا كان، فإنني أظن أن ثمة شيئًا ما في «الحب العقلي» ليس عقلاً صرفًا، ربما اعتبرت البهجة المنطوية كشيء أعلى من اللذة. ويُقال لنا: «إن الحب تجاه الله، يجب أن يشغل المكان الرئيسي في

الذهن». ولقد أغفلت براهين «سبينوزا»، ولكنني بفعلي هذا أعطيت صورة ناقصة لفكره. ولما كان برهان القضية السالفة قصيرًا، فسأقتبسه كاملاً، ويمكن للقارئ حينئذ أن يزود القضايا الأخرى ببراهين من خياله. وبرهان القضية السالفة هو على ما يلي: لأن هذا الحب مرتبط بجميع تحولات البدن (V.14) ويشجع منها كلها (V.15) ومن ثم (V.11) يلزم أن يشغل المكان الرئيسي في الذهن Q. E. D..

ومن بين القضايا المُشار إليها في البرهان السالف القضية (V.14) تنص: «يمكن للذهن أن يسببها، بحيث إن كل التحولات البدنية أو صورة الأشياء يمكن أن تُحال إلى فكرة الله». والقضية (V.15) المقتبسة أنقاً تنص: «من يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز يحب الله، ويحبه حباً أعظم كلما كان فهمه لنفسه وعواطفه أكبر». والقضية (V.11) تنص: «بقدر ما تُحال صورة عقلية إلى موضوعات أكثر، فإنها أكثر تكراراً أو كثيراً ما تكون أشد حيوية، وإشغالاً للذهن».

و«البرهان» المقتبس أنقاً يمكن التعبير عنه على النحو التالي: كل زيادة في فهم ما يحدث لنا تتمثل في إحالة الأحداث إلى فكرة الله، ما دام كل شيء - في الحقيقة - جزءاً من الله. هذا الفهم لكل شيء كجزء من الله هو حب الله. وحين تُحال كل الموضوعات إلى الله، تشغل فكرة الله الذهن تمامًا. وعلى ذلك فالقضية القائلة: «إن حب الله يجب أن يشغل المكان الرئيسي في الذهن» ليست عظةً أخلاقيةً أولى، وإنما وصف لما يجب أن يحدث لا محالة عندما نكتسب الفهم.

ويقال لنا ألا أحد يمكن أن يكره الله، ولكن من جهة أخرى، «من يحب الله لا يمكن أن يسعى إلى أن يحبه الله مقابل ذلك». و«جوته» الذي أعجب «سبينوزا» دون أن يبدأ حتى بفهمه، ارتأى أن هذه القضية مثل على إنكار الذات. وهي ليست شيئاً من هذا القبيل، وإنما هي نتيجة منطقية لميتافزيقا «سبينوزا». فهو لا يقول إن الإنسان ينبغي ألا يريد من الله أن يحبه، بل يقول إن الإنسان الذي يحب الله لا يمكنه أن يريد من الله أن يحبه. ويغدو هذا واضحاً بالبرهان القائل: «ذلك لأنه إذا كان الإنسان سيسعى على هذا النحو، لرغب (V.17, Corol) من الله، الذي يحبه، ألا يكون الله، وبالتالي لرغب أن يشعر بالألم (111,19) وهذا تناقض (V.28) وهي القضية التي أحلنا إليها من قبل، هي التي تقول إنه ليس لله انفعالات، ولا لذات، ولا آلام. والنتيجة الطبيعية التي أحلنا إليها أنقاً تستنبط أن الله لا يحب ولا يكره أحداً. وهنا، مرة أخرى، ما هو متضمن ليس قاعدة أخلاقية، بل ضرورة منطقية. فالإنسان الذي يحب الله ويروم من الله أن يحبه، فهو يروم أن يشعر بالألم «وهذا تناقض».

والقضية القائلة بأن الله لا يمكن أن يحب أحداً، لا ينبغي اعتبارها مناقضة للقضية أن الله يحب نفسه بحب عقلي لا متناهٍ. فهو قد يحب نفسه، ما دام

ذلك ممكنًا دون اعتقاد باطل، والحب العقلي هو، على أي حال، نوع خاص جدًا من الحب.

عند هذه النقطة يذكر لنا «سبينوزا» أنه أعطانا الآن «جميع العواطف وعلاقتها ضد العواطف». والدواء العظيم هو الأفكار الواضحة المتميّزة عن طبيعة العواطف وعلاقتها بالعلل الخارجية. وثمة ميزة أبعد في حب الله حين يقارن بحب الكائنات البشرية: «فالأضرار والبلايا الروحية يمكن ردهما بوجه عام إلى حب مفرط لشيء ما يخضع لتغيرات عديدة». ولكن المعرفة الواضحة المتميزة «تفضي إلى حب تجاه شيء سرمدى» ومثل هذا الحب ليس له الطابع العنيف القلق لحب موضوع زائل متغيّر.

ومع أن البقاء الشخصي بعد الموت وهم، فثمة على الرغم من هذا شيء ما سرمدى في الذهن الإنساني، فالذهن يمكنه فقط أن يتخيّل أو يتذكّر بينما البدن يتحمّل، ولكن هنالك في الله فكرة تعبر عن ماهية هذا البدن الإنساني أو ذاك تحت صورة السرمدية، وهذه الفكرة هي الجزء السرمدي في الذهن. والحب العقلي لله حين يمارسه الفرد، يشمل الجزء السرمدي في الذهن. والسعادة الروحية التي تتمثل في الحب المتجه إلى الله، ليست جزاء الفضيلة بل الفضيلة ذاتها، ونحن لا ننعّم بها لأننا نتحكّم في شهواتنا، بل نحن نتحكّم في شهواتنا لأننا ننعّم بها.

وتختتم «الأخلاق» بهذه الكلمات: «الرجل العاقل، بقدر ما ينظر إليه على أنه كذلك، يندر أن يعكّر روجه معكّر، ولكنه لكونه على وعي بنفسه وبالله وبالأشياء، بضرورة سرمدية معيّنة، لا يكف البتة عن كونه حكيمًا، ولكنه يملك دائمًا إزعاثًا حقيقيًا لروحه. ولئن بدت الطريقة التي نؤهت بها من حيث كونها مفضية إلى هذه النتيجة شاقة بالدرجة القصوى، فيمكن مع ذلك اكتشافها. إنها بالضرورة شاقة ما دام يندر للغاية أن نجدها. فكيف يكون ممكنًا، إذا كان الخلاص في يدنا، ويمكن دون كبير جهد أن نجده، أن يهمله معظم الناس؟ بيد أن جميع الأشياء الممتازة تبلغ من الصعوبة مبلغها من الندرة».

ومن أجل تقييم أهمية «سبينوزا» باعتباره فيلسوفًا تقيّمًا نقدياً، من الضروري أن نميّز الأخلاق عنده من الميتافيزيقا، وأن ننظر في مدى ما يتبقّى من الأولى بعد رفض الثانية.

وميتافيزيقا «سبينوزا» هي أفضل مثل لما يمكن أن ندعوه «الواحدية المنطقية» وهي القائلة بأن العالم ككل جوهر واحد لا يسع جزء من أجزائه أن يوجد وحده. والأساس الأوّلي لهذه النظرة هو الاعتقاد بأن لكل قضية موضوعًا واحدًا ومحمولًا واحدًا، ويفضي بنا هذا إلى النتيجة القائلة بأن العلاقات والتعدّد يلزمان أن يكونا وهميين. وقد ظن «سبينوزا» أن طبيعة العالم والحياة الإنسانية يمكن أن تستنبط استنباطًا منطقيًا من بديهيات بيّنة بذاتها، فينبغي لنا أن نسلم بالأحداث تسليمنا بكون 2 و2 حاصلها أربعة، ما

دامت هذه وتلك ثمرة ضرورة منطقية. ومن المستحيل أن نتقبل هذه الميتافيزيقا بأسرها فهي تجافي المنطق الحديث والمنهج العلمي. فالحقائق يجب أن تكتشف بالملاحظة لا بالاستدلال. فنحن حين نستنتج المستقبل بنجاح، نفعل ذلك بواسطة مبادئ ليست ضرورية منطقيا، وإنما توحى بها المعطيات التجريبية. وتصوّر الجوهر الذي يعتمد عليه «سبينوزا»، تصوّر لا يمكن في أيامنا أن يتقبله العلم ولا الفلسفة.

ولكننا حين نصل إلى «أخلاق» سبينوزا، نشعر - أو على الأقل أنا أشعر- أن ثمة شيئا، وإن لم يكن كل شيء، يمكن تقبله حتى ولو رفضت الدعامة الميتافيزيقية. إن «سبينوزا» يهتم، بكل ما في الكلمة من معنى، بأن يبين كيف يمكن لنا أن نعيش في نبل حتى عندما نتيّن حدود القدرة الإنسانية، وهو نفسه يجعل، بنظريته في الضرورة، هذه الحدود أضيق مما هي عليه. ولكن عندما توجد هذه الحدود من دون شك، ربما تكون قواعد «سبينوزا» أفضل قواعد ممكنة. خذ مثلا الموت، فلا شيء يمكن للإنسان أن يفعله يجعله خالداً، ومن ثم فمما لا جدوى منه إنفاق الوقت في الخوف والنواح من حقيقة كوننا سنموت لا محالة. فإذا استبدت بالإنسان فكرة الخوف من الموت كان ذلك نوعاً من العبودية، و«سبينوزا» مصيب في قوله: «الرجل الحر لا يفكر في شيء أقل مما يفكر في الموت». ولكن حتى في هذه الحالة الموت بوجه عام فقط هو الذي ينبغي تناوله بهذه الطريقة، فالموت من أي مرض خاص ينبغي تجنبه إذا أمكن ذلك، بالخضوع للرعاية الطبية. فما ينبغي حتى في هذه الحالة تجنبه، هو نوع من القلق أو الفزع، وينبغي اتخاذ الإجراءات اللازمة في هدوء، وينبغي توجيه أفكارنا قدر المستطاع إلى أمور أخرى. وتطبق الاعتبارات نفسها على جميع المحن الأخرى الشخصية الخالصة.

ولكن ماذا يكون التصرف بإزاء محن أناس تحبهم؟ فلنفكر في بعض الأشياء التي يحتمل أن تحدث لسكان أوربا أو الصين. هب أنك يهودي وأسرتك قد دُبحت ذبحاً. وهب أنك تعمل في الحركة السرية ضد النازي، وقد قُتلت زوجتك رمياً بالرصاص لأنه ليس في الوسع اعتقالك. هبي أن زوجك قد أرسل، لجريمة مختلفة تماماً، إلى معسكر العمل في «أركتيكا»، ومات من القسوة والجوع. هب أن ابنتك قد اغتصبها جنود الأعداء وقتلوها. هل ينبغي لك في هذه الملابس أن تحتفظ بهدوء فلسفي؟

لو اتبعت تعاليم المسيح، لقلت: «رب أغفر لهم، لأنهم لا يعرفون ما يفعلون». أنا أعرف من الكويكرز من يمكنهم أن يقولوا ذلك بإخلاص وعمق، ومن أعجبت بهم لأنهم أمكنهم أن يفعلوا ذلك. ولكن قبل إبداء الإعجاب يجب على المرء أن يتأكد بأنه يحس بالمحنة بالعمق الذي ينبغي.

وليس في وسع المرء أن يتقبل موقف بعض الرواقيين الذين قالوا: «ماذا يهمني إذا كانت أسرتي تعاني؟ ما زال في وسعي أن أكون فاضلاً». والمبدأ

المسيحي: «أحب أعداءك» حسن، ولكن المبدأ الرواقي «كن لا مبالياً إزاء أصدقائك» سيئ. والمبدأ المسيحي لا يغرس في النفس الهدوء بل حباً متقدماً حتى نحو أسوأ الناس. وليس ما يُقال ضده اللهم إلا أنه يبلغ من الصعوبة حدّاً يجعل معظمنا لا يطبّقه بإخلاص.

ورد الفعل البدائي لمثل هذه الكوارث هو الانتقام. فعندما يعلم «ماكدف» أن «ماكث» قتل زوجته وأولاده، يصمّم على قتل الطاغية بنفسه. وما برح معظم الناس يعجبون برد الفعل هذا حين يكون الضرر بليغاً، وعلى نحو يثير الفزع في أشدّ الناس لا مبالاة. كما لا يمكن أن يُدان إدانة تامة، لأنه قوة من القوى التي تولد العقاب، والعقاب ضروري أحياناً. وفضلاً عن هذا، فمن وجهة نظر الصحة العقلية، نجد حافز الانتقام بالغ القوة على نحو ما، بحيث لو لم يُتَح له متنفس، فقد تغدو نظرة الإنسان العامة للحياة مشوّهة ومختلة بدرجة متفاوتة. وليس هذا صحيحاً على وجه الإطلاق، ولكنه صحيح في نسبة واسعة من الحالات، ولكن يلزم القول من الجانب الآخر إن الانتقام دافع خطير جداً. وبقدر ما يسلم بذلك المجتمع فإن هذا الدافع يسمح للإنسان أن يكون قاضياً في قضيته هو، وهذا بالضبط ما يحاول القانون أن يمنع. زد على ذلك أنه عادة ما يكون دافعاً مفرطاً، فهو يتوخى أن ينزل عقوبة أشد مما هو مرغوب فيه. فالتعذيب مثلاً، لا ينبغي أن يعاقب بالتعذيب، بيد أن الرجل الذي أعمته شهوة الانتقام قد يظن أن الموت من دون ألم شيء طيب جداً لمن يكرهه. وفضلاً عن ذلك -وهنا «سينوزا» على صواب- فالحياة التي تسيطر عليها عاطفة واحدة في حياة ضيقة، تتنافى مع كل نوع من الحكمة. فالانتقام من حيث هو كذلك، ليس من ثم أفضل رد فعل على الإيذاء.

إن «سينوزا» قد يقول ما يقوله المسيحي، وشيئاً أكثر كذلك، فعنده أن كل خطيئة مردّها إلى الجهل، فهو قد «يصفح عنهم لأنهم لا يعرفون ما يفعلون». ولكن قد يتوقّع منك أن تتجنّب النطاق المحدود، الذي تنبثق منه، في رأيه، الخطيئة، وقد يحفزك حتى تحت وطأة أشد المحن، أن تتجنّب الانغلاق في عالم أساك، وقد يتوقّع منك أن تفهم ذلك بالنظر إلى الخطيئة في علاقتها بأسبابها، وكجزء من النظام الشامل للطبيعة. وكما رأينا، أن الحب يمكن أن يتغلب على الكراهية: «فالكراهية تتزايد حيث تكون متبادلة، ويمكن من جانب آخر أن يقضي عليها الحب. فالكراهية التي يقهرها الحب قهراً تاماً، تتحوّل إلى حب، وحينئذ يكون الحب أعظم منه لو لم تسبقه كراهية». وكم أود لو أمكنني أن أصدق هذا، ولكنني لا أستطيع، اللهم إلا في حالات استثنائية، حين يكون الشخص الكاره في نفس قوة الشخص الذي يرفض أن يكره بدوره، تاماً. ولكن بقدر ما يكون للأشراق قوة، فلا جدوى في أن تؤكد لهم أنك لا تكرههم، ما داموا سيعززون كلماتك إلى الباعث الخطأ. ولا يمكنك أن تجرّدهم من قوتهم بعدم المقاومة.

والمشكلة عند «سبينوزا» أسهل منها عند امرئ ليس لديه أي اعتقاد في خير العالم. فسبينوزا يظن أنك لو رأيت مَحَنَكَ كما هي في الواقع، كجزء من سلسلة الأسباب التي تمتد من أول الزمان إلى آخره، فإنك ستري أنها محن بالنسبة إليك فقط، لا بالنسبة إلى العالم، التي هي بالنسبة إليه مجرد خلافات عابرة تزيد التناغم في النهاية. ولا يمكنني أن أتقبل هذا، فأنا أظن أن الأحداث الجزئية هي ما تكون عليه، ولا تغدو مختلفة عما هي عليه بالاستغراق في كل. فكل فعل من أفعال القسوة هو دائماً جزء من العالم، فلا شيء يحدث بعد ذلك يمكن أن يجعل ذلك الفعل حسناً أكثر منه سيئاً، أو يمكن أن يخلع الكمال على الكل الذي يكون هذا الفعل جزءاً منه.

وأياً كان، فحين يكون نصيبك أن تتحمّل شيئاً أسوأ من النصيب العادي للجنس البشري (أو يبدو لك كذلك)، فمبدأ «سبينوزا» في التفكير في الكل، أو على أي حال في التفكير في أمور أوسع من بليتك، هو مبدأ نافع. بل إن هنالك أوقاتاً يكون من المريح فيها أن تتأمّل في كون الحياة الإنسانية، بكل ما تشتمل عليه من شر ومعاناة، هي جزء لا متناهٍ من حياة العالم. فمثل هذه التأمّلات قد لا تكفي لتكوين دين، ولكن في عالم مؤلم، هي عون نحو السلامة العقلية، وهي ترياق من شلل اليأس المطبق.

الفصل الحادي عشر لايبنتز

كان «لايبنتز» (Leibniz 1646 - 1716) من أرقى العقول في كل زمان، لكنه كإنسان لم يكن باهراً. فقد كانت له - والحق - الفضائل التي يروم المرء أن يجدها مذكورة في شهادة تُعطى للمرشح لوظيفة. كان مجدداً، مقتصدًا، معتدلاً، وأمينًا على المال. ولكنه كان خلواً تمامًا من تلك الفضائل الفلسفية الأسمى التي يمتاز بها «سبينوزا» بدرجة عالية. ولم يكن أفضل فكره بحيث يكسبه شعبية، وقد ترك مدونات عنه غير منشورة في مكتبه. ونتيجة هذا أن ثمة مذهبين في الفلسفة يمكن اعتبارهما ممثلين «للايبنتز»: أحدهما الذي أعلنه، وكان متفائلًا، متمسكًا بالدين، غريبًا، وضحلًا، والآخر، الذي اكتشفه ببطء في مخطوطاته كتاب محدثون إلى حد ما، كان عميقًا متماسكًا، سبينوزيًا على أوسع نطاق، ومنطقيًا بدرجة مذهلة. لقد كان «لايبنتز» المشهور هو الذي ابتكر النظرية القائلة بأن هذا العالم هو أفضل جميع العوالم الممكنة (وهي التي أضاف إليها ف. ه. برادلي F. H. Bradley التعليق الساخر «وكل ما فيه هو بالضرورة شر»)، وكان هذا هو «لايبنتز» الذي رمز إليه «فولتير» بشخصية «دكتور بانجلوس» Doctor Pangloss وقد يكون إهدارًا للتاريخ أن نجهل هذا «اللايبنتز»، ولكن للآخر أهمية فلسفية أعظم إلى درجة بعيدة.

وُلد «لايبنتز» في «لايبزج» Leipzig قبل سنتين من انتهاء حرب الثلاثين عامًا، حيث كان أبوه أستاذًا للفلسفة الأخلاقية. وفي الجامعة درس القانون، وفي سنة 1666 حصل على درجة الدكتوراه من «ألتدورف» Altdorf، حيث عرض عليه منصب الأستاذية، التي رفضها قائلًا بأن لديه «أشياء أخرى في ياله». وفي سنة 1667 التحق بخدمة رئيس أساقفة «مانتز» Mainz الذي كان يمتلكه الخوف من «لويس الرابع عشر»، مثل سائر أمراء غرب ألمانيا. وبموافقة رئيس الأساقفة، حاول «لايبنتز» أن يغري ملك فرنسا بغزو مصر أفضل من غزوه ألمانيا، ولكنه وجد من ذكره بلطف أنه ميذ عصر «القديس لويس» والحرب المقدسة ضد المقاومين للنصرانية قد ولى زمانها. وقد ظل مشروعه غير معروف للجمهور إلى أن اكتشفه «نابليون» حين احتل «هانوفر» سنة 1803،

بعد أربع سنوات من حملة مصر المجهضة. وفي سنة 1672، وبخصوص هذه الخطة ذهب إلى باريس، حيث أنفق أكبر جزء من السنوات الأربع التالية. وقد كان لاتصالاته في باريس أهمية كبيرة في تطوره العقلي، إذ كانت باريس في ذلك العصر تقود العالم في الفلسفة والرياضيات معًا. وهناك، في سنة 1675 - 1676، اخترع حساب اللامتناهي، مع جهله بعمل «نيوتن» السابق له في الموضوع نفسه، ولكنه لم يُنشر. فقد صدر مؤلف «لايبنتز» لأول مرة سنة 1684، ومؤلف «نيوتن» سنة 1687. وما أعقب هذا من جدال حول الأسبقية كان محنة، وكان مخزياً للطرفين.

لقد كان «لايبنتز» شحيحًا فيما يختص بالمال. فحين كانت تتزوج فتاة في بلاط «هانوفر»، اعتاد أن يعطيها ما كان يسميه «هدية العروس» وتتألف من مجموعة من القواعد النافعة، التي تنتهي بنصحها بأن تتخلى عن الاستحمام بعد أن ضمنت زوجًا. ولم يسجل التاريخ ما إذا كانت العرائس شاكرة له ذلك. وفي ألمانيا تعلم «لايبنتز» فلسفة أرسطية مدرسية جديدة، احتفظ ببعض منها في ما بقي من حياته. ولكن في «باريس» تعرّف على الديكارتية، وعلى مادة «جسندي»، وقد أثرتا كلتاهما فيه، وفي ذلك الوقت - كما يقول - تخلى عن «المدارس التافهة» يقصد المدرسية. وفي باريس عرف «مالبرانش» و«أرنولد الينسيني» Arnould the Jansenist. والتأثير المهم الأخير على فلسفته جاء من «سبينوزا»، الذي زاره «لايبنتز» سنة 1676. وقد أنفق شهرًا في مناقشات متكررة معه. واحتفظ بجزء من «الأخلاق» مخطوطًا. وفي ما بعد ذلك من سنوات انضم إلى المنتقسين من قدر «سبينوزا»، وقلل من أهمية اتصالاته به، قائلًا إنه لقيه مرة واحدة، وأن «سبينوزا» قص بعض حكايات حسنة عن السياسة.

وارتباطه بعائلة «هانوفر»، الذي أنفق في خدمتهم بقية حياته، بدأ سنة 1673. ومن سنة 1680 وما بعدها كان أمين مكتبهم في «وولفنبيتل» Wolfenbüttel، وكلف رسميًا بكتابة تاريخ «برونشفيك» Brunswick. وقد وصل في هذا التاريخ إلى سنة 1005 حين وافته المنية. ولم يُنشر المؤلف حتى سنة 1842. وقد أنفق بعض وقته في مشروع لإعادة توحيد الكنائس، ولكنه باء بالفشل. وقد سافر إلى إيطاليا للحصول على دليل على أن «أدواق برونشفيك» كانوا مرتبطين «بأسرة إست» Este family. ولكن على الرغم من هذه الخدمات فقد ترك في «هانوفر» عندما أصبح «جورج الأول» ملكًا على إنجلترا. وكان السبب الرئيسي لذلك أن شجاره مع «نيوتن» جعل إنجلترا غير ودودة معه. ومع ذلك، فإن أميرة ويلز، كما ذكر لكل من راسلهم، وقفت إلى جانبه ضد «نيوتن». ورغم عطفها، فقد مات مهملاً.

وفلسفة «لايبنتز» الشائعة يمكن أن نجدها في «المونادولوجيا» Monadology وعلم الجواهر الفردة وفي «مبادئ الطبيعة والنعمة الإلهية» Principles of Nature

and Grace كتب أحدهما (ليس يقينًا أيهما) إلى الأمير «أوجين أوف سافواي» Eugene of Savoy زميل «مارلبورو» Marlborough. وأساس نزعة التفاؤل اللاهوتية، مبسوط في ثيوديسية (عدالة الله) Théodicée الذي كتبه لملكة بروسيا «شارلوت» Charlotte.

وسأبدأ بالفلسفة المبسوط في هذه الكتابات، ثم أمضي إلى عمله الأشد صلابةً الذي تركه دون نشر.

وقد أسس «لايبنتز» فلسفته، مثل «ديكارت» و«سبينوزا» على فكرة الجوهر، ولكنه يختلف اختلافاً جذرياً عنهما بصدد العلاقة بين الذهن والمادة، وبصدد عدد الجواهر. «ديكارت» يسمح بثلاثة جواهر، الله والذهن والمادة، و«سبينوزا» يسلم بالله وحده. وعند «ديكارت» الامتداد ماهية المادة. وعند «سبينوزا» الامتداد والفكر صفتان لله. و«لايبنتز» يأخذ بأن الامتداد لا يمكن أن يكون صفة لجوهر. حجته في ذلك أن الامتداد ينطوي على التعدد، ومن ثم يمكن أن ينتمي فقط إلى مجموع من الجواهر، كل جوهر مفرد يلزم أن يكون غير ممتد. واعتقد بالتالي، في عدد لا متناهٍ من الجواهر، التي دعاها «موناد» Monads.

وكل من هذه قد تكون له بعض خاصيات النقطة الطبيعية ولكن فقط حين ينظر إليها نظرة مجرّدة، والواقع أن كل جوهر فرد هو نفس. ويعقب هذا - بالطبع - تنحية الامتداد كصفة للجوهر، فالصفة الجوهرية الوحيدة الباقية يبدو أنها الفكر. وعلى ذلك فقد انقاد «لايبنتز» إلى إنكار واقعية المادة، وإلى أن يستبدل بها أسرة لا متناهية من النفوس.

والنظرية القائلة بأن الجواهر لا يمكن أن تتفاعل وهي التي طوّرها أتباع «ديكارت» قد احتفظ بها «لايبنتز»، وأفضت إلى نتائج غريبة. فهو يأخذ بأنه لا يسع لجوهرين فردين أن تجري بينهما البتة علاقة عليّة، بينما يبدو كما لو كان ذلك جارياً بينهما، فالمظاهر خداعة. فالجواهر الفردة - كما عبر عن ذلك - «لا نوافذ لها» Windowless ويفضي هذا إلى صعوبتين إحداهما في الديناميات، حيث تبدو الأبدان مؤثّر بعضها في البعض الآخر، وبخاصة في التصادم. والأخرى في العلاقة بالإدراك الذي يبدو أثرًا للموضوع المدرك على المدرك. وسنتجاهل الآن الصعوبة الدينامية، وننظر فقط في مسألة الإدراك. «فلايبنتز» يأخذ بأن كل جوهر فرد يعكس العالم، لا لأن العالم يؤثّر فيه، بل لأن الله قد وهبه طبيعة تنتج هذه النتيجة. فثمة «تناغم قائم مسبقاً»، بين التغيرات في آخر، يولد شبيهه التفاعل. وهذا كما هو واضح امتداد لمثل الساعتين اللتين تدقان في اللحظة نفسها، لأن كلا منهما تحفظ الوقت بدقة. ولدى «لايبنتز» عدد لا متناهٍ من الساعات، نظمها كلها الخالق لتدق في اللحظة نفسها، لا لأن كلا منها يؤثّر في الأخرى، بل لأن كلا منها ميكانيزم دقيق دقة كاملة. وإلى أولئك الذين ظنوا أن التناغم القائم مسبقاً شيء غريب، يبيّن «لايبنتز» مدى روعة

الدليل الذي يقدمه على وجود الله.

إن الجواهر الفردة تشكل سلمًا يعلو فيه بعضها على البعض الآخر في الوضوح والتميز اللذين تعكس بهما العالم. وفيها جميعها درجة ما من التشوش في الإدراك، ولكن جملة التشوش تتنوع تبعًا لمنزلة الجواهر الفرد موضع الاهتمام. والجسم الإنساني يتألف تمامًا من جواهر فردة، كل منها نفس، وكل منها خالد، ولكن هناك جوهر فرد واحد المسيطر هو ما يسمّى نفس الإنسان الذي يشكل جزءًا من بدنه. وهذا الجواهر الفرد المسيطر، ليس فقط بمعنى أن له إدراكات أوضح من الجواهر الفردة الأخرى، بل أيضًا بمعنى آخر. فالتغيرات في الجسم البشري (في الملابس العادية) تحدث من أجل الجواهر الفرد المسيطر: فحين تتحرك ذراعي، فإن الغرض الذي تخدمه الحركة هو في الجواهر الفرد المسيطر، أعني ذهني، لا في الجواهر الفردة التي تؤلف ذراعي. هذه هي حقيقة ما يظهر للإدراك السليم كضابط لإرادتي على ذراعي.

والمكان - كما يظهر للحواس، وكما هو مفترض في الفيزياء - ليس واقعيًا، ولكن له نظير واقعي، أعني ترتيب الجواهر الفردة في سياق من ثلاثة أبعاد تبعًا لوجهة النظر التي تعكس منها العالم. فكل جوهر فرد يرد العالم في منظور معين خاص به وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدّث، بشيء من التجاوز، عن الجواهر الفرد كما لو كان له وضع مكاني.

وإذا سمحنا لأنفسنا بهذه الطريقة في الكلام، يمكننا أن نقول إن هناك شيئًا من قبيل الفراغ، فكل نقطة ممكنة من نقط النظر يملؤها جوهر فرد فعلي واحد، وواحد فقط. فليس ثمة جوهر أن فردين متماثلين على الدقة. هذا هو مبدأ «لاينتز» عن «هوية اللامتميزات».

وبمقابلة «لاينتز» بسبينوزا، نجد أن «لاينتز» جعل للإرادة الحرة منزلة أكبر في مذهبه. وكان لديه مبدأ «السبب الكافي» لا يحدث شيء - تبعًا له - دون سبب، ولكن حين يختص الأمر بالكائنات حرة، فإن أسباب أفعالهم «توجه دون أن تلزم». إن ما يفعله كائن إنساني له دائمًا باعث، ولكن السبب الكافي لفعله ليست له صورة منطقية. هذا - على الأقل - ما يقوله «لاينتز» فيما شاع من كتاباته. ولكنه - كما سنرى، له نظرية أخرى احتفظ بها لنفسه بعد أن وجد أن «أرنولد» يعتقد أنها مروّعة.

ولأفعال الله هذا النوع من الحرية نفسه، فهو يفعل دائمًا للأفضل، ولكنه لا يقع تحت تأثير قسّر منطقي ليفعل ذلك. ويتفق «لاينتز» مع «القديس توماس الأكويني» في أن الله لا يمكن أن يفعل ما يتعارض مع قوانين المنطق، ولكنه يمكن أن يقضي بما هو ممكن منطقيًا، ويترك هذا له نطاقًا كبيرًا من الاختيار.

لقد مضى «لاينتز» بالأدلة الميتافيزيقية على وجود الله إلى شكلها النهائي.

ولهذه تاريخ طويل، فقد بدأت مع أرسطو، أو حتى مع «أفلاطون»، وقد صاغها المدرسيون، وأحد هذه الأدلة الحجة الأنتولوجية، ابتكرها «القديس أنسلم». وهذه الحجة وإن كان قد رفضها القديس «توماس»، فقد أعاد ديكارت إليها الحياة. و«لايبنتز» الذي كانت مهارته المنطقية مهارة عليا، بسط الحجج بطريقة أفضل مما بسطت به من قبل. هذا هو السبب الذي يدعوني إلى فحص تلك الحجج أخذًا لايبنتز بعين الاعتبار.

وقبل أن أفحص الحجج بالتفصيل، يجمل بنا أن ندرك أن اللاهوتيين المحدثين لم يعودوا يعولون عليها. فاللاهوت الوسيط مستمد من الفكر اليوناني. والله في العهد القديم هو الله القوة، والله في العهد الجديد هو الله الحب، ولكن اللاهوتيين، من «أرسطو» إلى «كالفن»، دعوتهم دعوى عقلية: فوجوده يحل بعض الألغاز التي من دون ذلك قد تخلق صعوبات جدلية في فهم العالم. وهذا الإله الذي يظهر عند نهاية قطعة من الاستدلال، مثل برهان قضية في الهندسة، لم يقنع «روسو»، الذي ارتد إلى تصور عن الله أشد مجانسةً لتصور الأناجيل. وقد تبع «روسو» في هذا الصدد - في الأساس - اللاهوتيون المحدثون وبخاصة من كان منهم بروتستانتياً. وكان الفلاسفة أكثر محافظة. فاستمرت عند «هيجل» و«لوثر» و«برادلي» حجج من النوع الميتافيزيقي، على الرغم من أن «كانط» أعلن أنه قضى على مثل هذه الحجج قضاءً مبرماً. وحجج «لايبنتز» على وجود الله أربع: 1 - الحجة الأنتولوجية.

2 - الحجة الكونية.

3 - الحجة المستندة إلى الحقائق السرمدية.

4 - الحجة القائمة على التناغم القائم من قبل، وهي التي يمكن تعميمها إلى حجة قائمة على التصميم. أو الحجة الطبيعية اللاهوتية Physico - theological، كما يدعوها «كانط». وسننظر في هذه الحجج على التعاقب.

وتعتمد الحجة الأنتولوجية على التمييز بين الوجود والماهية. فأى شخص أو شيء عادي، يُؤخذ على أنه موجود من جانب، وعلى أن له من جانب آخر، الصفات المعيّنة التي تشكل «ماهيته»، «فهاملت» وإن كان غير موجود، له ماهية معينة: فهو مكتئب، وهو غير مستقر على قرار، وهو فكّه.. إلخ. وحين نصف شخصاً، فإن مسألة كونه حقيقياً أو خيالياً تظل مفتوحة، مهما يكن من دقة وصفنا. ويعبر عن هذا بلغة مدرسية بالقول بأنه في حالة أي جوهر متناه، لا تنطوي ماهيته على وجود، ولكن في حالة الله، معرّفاً بأنه أكمل كائن يأخذ «القديس أنسلم» ويتبعه «ديكارت» بأن الماهية تنطوي على الوجود، على أساس أن الكائن الذي يملك جميع الكمالات الأخرى أفضل أن يوجد من ألا يوجد، ويترتب على هذا أنه إن لم يوجد فهو ليس أفضل كائن ممكن.

و«لايبنتز» لا يتقبل هذه الحجة تقبلاً تاماً ولا يرفضها رفضاً تاماً، فهو يقول إنها تحتاج إلى أن ينضاف إليها دليل على أن الله، معرّفاً على هذا النحو، ممكن.

وقد سجل دليلاً على أن فكرة الله ممكنة، أطلع عليه «سبينوزا» حين رآه في «لاهاي». هذا الدليل يعرّف الله بأنه أكمل كائن، أعني موضوع كل الكمالات، ويعرّف الكمال بأنه «صفة بسيطة إيجابية ومطلقة تعبر دون حدود عن كل ما تعبر عنه». وببرهن «لايبنتز» بسهولة على أنه ليس ثمة كمالان يعرّفان على النحو السالف، يمكن أن يتنافرا. ويخلص بالآتي: «هنالك، من ثم، أو يمكن تصور، أكمل ذات، أو أكمل كائن. ومن هنا يأتي أيضًا أنه يوجد، ذلك لأن الوجود هو بين عدد الكمالات».

وردّ «كانط» هذه الحجة أخذًا بأن «الوجود» ليس محمولًا. وثمة نوع آخر من الدحض ينتج عن نظرتي في الأوصاف. فالحجة لا تبدو مقنعة جدًا لذهن حديث، ولكن من السهل أن نحس بأننا مقتنعون أنها يلزم أن تكون مغالطة منا من أن نجد بدقة أين تقع المغالطة.

والحجة الكونية أكثر قبولًا من الحجة الأنتولوجية. إنها صورة لحجة العلة الأولى المستمدة هي نفسها من حجة «أرسطو» عن المحرك غير المتحرك. وحجة العلة الأولى بسيطة. فهي تبين أن كل شيء متناه له علة، لها بدورها علة، وهكذا. هذه السلسلة من العلل السابقة، لا يمكن - وهذا ما يؤخذ به - أن تكون لا متناهية، وأول حد في السلسلة يلزم هو نفسه ألا تكون له علة، ما دام إذا لم يكن الأمر كذلك فلن يكون الحد الأول. ومن ثم فهنالك علة لكل شيء ليس لها علة، وهذه كما هو واضح، هي الله.

عند «لايبنتز» تتخذ الحجة شكلًا مختلفًا إلى حد ما. فهو يقيم الحجة بأن كل شيء جزئي في العالم فهو «ممكّن الحدوث»، معنى هذا القول بأنه من الممكن منطقيًا له ألا يوجد، وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة لكل شيء جزئي بل أيضًا بالنسبة إلى العالم بأسره. وحتى لو افترضنا العالم وجد دائمًا، فليس ثمة شيء في العالم يظهر لم يوجد. ولكن يجب أن يكون لكل شيء سبب كافي، طبقًا لفلسفة «لايبنتز». ومن ثم فالعالم ككل يجب أن يكون له سبب كاف يلزم أن يكون خارج العالم. هذا السبب الكافي هو الله.

وهذه الحجة أفضل من الحجة المباشرة عن العلة الأولى، لا يمكن دحضها بمثل السهولة التي تدحض بها الأولى. فحجة العلة الأولى تستند إلى افتراض أن كل سلسلة لا بد أن يكون لها حد أول، وهذا باطل. فمثلًا سلسلة الكسور الحقيقية ليس لها حد أول. ولكن حجة «لايبنتز» لا تعتمد على النظرة القائلة بأن العلم يلزم أن تكون له بداية في الزمان. فالحجة صحيحة بقدر ما نسلم تسليمًا بصحة مبدأ «لايبنتز» عن السبب الكافي، ولكن إذا أنكر هذا المبدأ انهارت. أما ما عناه «لايبنتز» بمبدأ السبب الكافي فهذه مسألة متنازع عليها. «كوتيرا» Couturat يأخذ بأنه يعني أن كل قضية صحيحة فهي «تحليلية» أعني نقيضها يتناقض مع ذاته. ولكن هذا التفسير (الذي له سند في الكتابات التي لم ينشرها «لايبنتز») ينتمي، إن صح، إلى النظرية الخفية. ففي أعماله

المنشورة يأخذ بأن ثمة فارقًا بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة، مع استثناء وحيد، هو وجود الله. فمع أن الله يوجد ضرورة، فلم يكن مجبرًا بالمنطق لخلق العالم. بالعكس، كان هذا اختيارًا حرًا تدفع إليه، لا تفرضه، خيريته.

ومن الواضح أن «كانط» على صواب في قوله إن هذه الحجة تعتمد على الحجة الأنتولوجية. فإذا كان من الممكن أن يفسر وجود العالم بوجود كائن ضروري فقط، فيلزم أن يكون هناك كائن تتضمن ماهيته وجوده، ومن ثم، يستطيع العقل وحده، دون تجربة، أن يعرف مثل هذا الكائن، الذي ينجم ووجوده عن الحجة الأنتولوجية، ذلك لأن كل شيء مرتبط بالماهية وحدها يمكن أن يعرف معرفة مستقلة عن التجربة - هذا هو الأقل رأي «لايبنتز». والقبول الأكثر، ظاهرًا في الحجة الكونية كمقابلة للحجة الأنتولوجية، هو من ثم قبول خادع.

والحجة المستندة إلى الحقائق السرمدية هي من الصعوبة بحيث لا نستطيع أن نبسطها بدقة. وربما كان الأفضل لنا أن نعرضها أولاً عرضًا موجزًا، وبعد ذلك نشرع في استكمال الصورة. والحجة بالتقريب هي: القضية مثل «السماء تمطر» أحيانًا صادقة وأحيانًا كاذبة، ولكن القضية «اثان واثان حاصلهما أربع» صادقة دائمًا. فجميع القضايا المنصبة فقط على الماهية، لا على الوجود، إما أن تكون صادقة دائمًا أو لا تكون صادقة بالمرة. وتلك التي تكون صادقة دائمًا تسمى «حقائق سرمدية». ولب الحجة هو أن الحقائق جزء من محتويات الأذهان، وأن حقيقة سرمدية يجب أن تكون جزءًا من ذهن سرمدي. وهناك عند «أفلاطون» حجة ليست بعيدة الشبه عن ذلك، حيث يستنبط الخلود من سرمدية الأفكار. وهو يأخذ بأن السبب النهائي للحقائق الممكنة يتحتم أن نجده في الحقائق الضرورية. والحجة هنا كما هي في الحجة الكونية: يجب أن يكون هناك سبب للعالم الممكن بأسره، وهذا السبب لا يمكن أن يكون هو نفسه سببًا عارضًا، بل يجب البحث عنه بين الحقائق السرمدية. ولكن سبب ما يوجد يجب أن يكون هو نفسه موجودًا، ومن ثم فالحقائق السرمدية يلزم بمعنى ما أن توجد، يمكنها فقط أن توجد كأفكار في ذهن الله.

هذه الحجة هي في الواقع صورة أخرى للحجة الكونية. وهي على أي حال، معرّضة للاعتراض الأبعد من ذلك، القائل بأنه يمكن بصعوبة القول بأن حقيقة «توجد» في ذهن يدركها.

والحجة الآتية من التناغم القائم من قبل - كما يبسطها «لايبنتز» - هي حجة سليمة فقط عند أولئك الذين يتقبلون جواهره الفردة التي لا نوافق لها والتي تعكس جميعها العالم. والحجة هي، أنه ما دامت جميع الساعات تحافظ على الوقت بعضها مع البعض دون أي تفاعل سببي، فيلزم أن تكون هنالك علة

خارجية واحدة تنظمها كلها. الصعوبة - بالطبع - هي صعوبة تكتنف مذهب الجواهر الفردة بأسره: إذا لم تتفاعل الجواهر الفردة البتة، فكيف يعرف أي جوهر منها أن هنالك جواهر أخرى؟ فما يبدو على أنه يعكس العالم قد لا يعدو مجرد حلم. والحق، إذا كان «لايبنتز» على صواب، فإنه محض حلم، ولكنه قد أكد على نحو ما أن لكل الجواهر الفردة أحلامًا متماثلة في الآن نفسه. وهذا - بالطبع - شيء غريب ولم يكن ليبدو البتة قابلاً للتصديق اللهم إلا للتاريخ السابق للديكارتية.

ومع ذلك، فيمكن تحرير حجة «لايبنتز» من اعتمادها على ميتافيزيقاه الغربية، وتحويلها إلى ما يسمّى الحجة المستندة إلى التصميم. وهذه الحجة تتضمّن أننا بنظرنا للعالم المعروف نظرة شاملة نجد أشياء لا يمكن تفسيرها تفسيرًا مقبولًا كإنتاج لقوى طبيعية عمياء، ولكن الأرجح عقلاً أن تعتبر شواهد على قصد خير.

وليس لهذه الحجة نقض منطقي صوري، فمقدماتها تجريبية، ونتيجتها تعني أننا نتوسّل إليها بما يتوافق مع القواعد المألوفة للاستدلال التجريبي. ومسألة ما إذا كان علينا تقبل هذه الحجة أو لا، تواجه من ثم، لا مسائل ميتافيزيقية عامة، ولكن اعتبارات تفصيلية نسبيًا. وثمة فارق واحد مهم بين هذه الحجة والحجج الأخرى، أعني أن الله الذي تبرهن عليه (إذا كانت الحجة سليمة) لا يحتاج إلى أن تكون له كل الصفات الميتافيزيقية المألوفة. فهو لا يحتاج أن يكون كلي القدرة وكلي العلم، ولكنه قد يكون أحكم منا وأقدر منا على نطاق واسع. والشروع في العالم قد تعزى لقدرته المحدودة. وقد انتفع بعض اللاهوتيين المحدثين من هذه الإمكانيات في تشكيل تصورهم عن الله، ولكن مثل هذه التأمّلات بعيدة عن فلسفة «لايبنتز» التي ينبغي أن نعود إليها الآن.

فإحدى أشد القسّمات تمييزًا لتلك الفلسفة هي نظرية عوالم ممكنة عديدة. فعالم «ممكّن» إن لم يتناقض مع قوانين المنطق. وهناك عدد لا متناه من العوالم الممكنة، يتأملها الله جميعها قبل خلق العالم الراهن. ولما كان الله خيرًا، فقد قرّر أن يخلق أفضل العوالم الممكنة، وقد اعتبر الأفضل هو ما يرجح فيه الخير والشر. وكان في وسعه أن يخلق عالمًا لا يحتوي شرًا، ولكن هذا العالم لم يكن ممكّنًا أن يكون بمثل خير العالم الراهن. ذلك لأن بعض الخيرات العظيمة ترتبط منطقيًا ببعض الشرور. ولناخذ مثلًا عاديًا. فجرعة من الماء البارد حين تكون عطشان للغاية في يوم قائف قد تعطيك قدرًا عظيمًا من اللذة بحيث ترى أن العطش السابق وإن يكن مؤلمًا، فهو قمين بأن يُحتمل، ذلك لأنه لولاها لما كان الاستمتاع التالي له عظيمًا بهذا القدر. وعند اللاهوت ليست هذه الأمثلة هي المهمة وإنما ارتباط الخطيئة بالإرادة الحرة. فالإرادة الحرة هي خير عظيم، ولكن كان من المستحيل منطقيًا بالنسبة إلى الله أن يزوّدنا بالإرادة الحرة ويقضي في الوقت عينه بأنه ينبغي ألا تكون

خطيئة. ومن ثم، فقد قرّر الله أن يجعل الإنسان حرًا، ومع ذلك فقد تنبأ لآدم بأن يأكل التفاحة، رغم ذلك فالخطيئة جلبت لا محالة العقاب. والعالم الذي نتج عن هذا فيه، على الرغم من احتوائه على الشر، فائض أكبر من الخير على الشر مما في أي عالم آخر ممكن، فهو من ثم أفضل جميع العوامل الممكنة. والشر الذي يحتويه لا يقدم أي حجة ضد خيرية الله.

وهذه الحجة - فيما يظهر - أرضت ملكة بروسيا. فأقناتها استمروا في معاناة الشر بينما استمرت هي في الاستمتاع بالخير، وقد كان مريحًا لها أن يطمئنها فيلسوف عظيم بأن هذا كان عادلاً وصائبًا.

إن حل «لايبنتز» لمشكلة الشر، مثل حلول معظم نظرياته الشائعة، ممكنة منطقيًا، ولكنها ليست مقنعة كثيرًا. فالمانوي Manichaeen قد يرد على ذلك بأن هذا هو أسوأ جميع العوامل الممكنة، التي تخدم فيها الأشياء الخيرة الموجودة، في مضاعفة الشرور، فقد يقول إن العالم خلقه خالق سيئ، أباح الإرادة الحرة، التي هي خير، لكي يتأكد من الخطيئة التي هي سيئة، والتي يُرَجَّح شرها خير الإرادة الحرة. وقد يستمر قائلًا، إن الخالق خلق بعض الناس الفضلاء. لكي يعاقبهم الأشرار. ذلك لأن عقاب الفاضل شر يبلغ من الشدة حدًا يحمل العالم أسوأ مما لو يوجد فيه أناس أحيانًا. وأنا لا أدافع عن هذا الرأي الذي اعتبره غريبًا. أنا أقول فقط أنه ليس أشد غرابة من نظرية «لايبنتز». فالناس يرومون أن يظنوا العالم خيرًا، وقد يتساهلون مع الحجج السيئة التي تبرهن على كونه كذلك، بينما الحجج السيئة التي تثبت أنه سيئ ينعمون فيها النظر إنعامًا وثيقًا. والواقع - بالطبع - أن العالم جزء منه سوء، ولا تنشأ «مشكلة الشر» إلا عند إنكار هذه الحقيقة.

وأتي الآن إلى فلسفة «لايبنتز» الخفية، التي نجد فيها أسبابًا للكثير مما يبدو اعتباطيًا أو غريبًا في عروضه الشائعة، كما نجد فيها بالمثل تفسيرًا لنظرياته، لو عُرف عامة، لجعلها أقل قبولًا. إنها لحقيقة ملحوظة أنه فرض هذا على طلاب الفلسفة اللاحقين، حتى إن معظم الناشرين الذين طبعوا مختارات من تلك الكمية الضخمة من مخطوطاته أثروا ما يدعم التفسير المقبول لمذهبه، ونحوها، كمباحث ليست مهمة، ما يثبت أنه مفكر أشد عمقًا بكثير مما كان يخطر بباله. ومعظم النصوص التي يجب أن نعتمد عليها لفهم نظريته الخفية نُشرت أول مرة سنة 1091 أو سنة 1903، في مؤلفين بقلم «لويس كوتيرا». بل إن أحد المؤلفين صدر بملاحظة «للايبنتز» «هنا حَقَّقْتُ تقدمًا ضخمًا». ولكن رغم هذا، فلم ير أي ناشر أنه يستحق الطبع إلا بعد وفاة «لايبنتز» بقراءة قرنين. صحيح أن رسائله إلى «أرنولد» التي تحتوي على جزء من فلسفته الأعمق نُشرت في القرن التاسع عشر، ولكنني كنت أول من لاحظ أهميتها. كان استقبال «أرنولد» لهذه الخطابات مثبِّطًا للعزم. فهو يكتب: «إنني لأجد في هذه الخواطر كثيرًا من الأشياء التي تذرني بالخطر، والتي يكاد جميع

الناس، ما لم أكن مخطئًا، يجدونها غاية في الغرابة، بحيث لا أرى ما عساه تكون الفائدة من كتابة، سيرفرضها - في ما يظهر - كل الناس». ولا شك أن هذا الرأي العدائي، حدا «بلاينتز» آنذاك أن يؤثر سياسة السرية يحجب بها أفكاره الحقيقية في الموضوعات الفلسفية.

وتصوُّر الجوهر، وهو تصوُّر أساسي في فلسفيات «ديكارت» و«سينوزا» و«لاينتز»، مستمد من المقولة المنطقية عن الموضوع والمحمول. فبعض الكلمات يمكن أن تكون إما موضوعات أو محمولات، أعني أنني أستطيع أن أقول: «السماء زرقاء» و«الأزرق لون». وكلمات أخرى - وأسماء الأعلام هي أحسن الأمثلة - لا يمكن أن تحدث البتة كمحمولات، بل فقط كموضوعات، أو كأحد حدود علاقة. مثل هذه الكلمات تُؤخذ على أنها تدل على الجواهر. والجواهر، بالإضافة إلى هذه الخصيصة المنطقية، تستمر خلال الزمان، ما لم تقض عليها القدرة الكلية لله «وهو - كما نعلم - ما لا يحدث بالمرة». فكل قضية صادقة إما أن تكون عامة مثل «كل الناس فانون» وفيها ينطوي المحمول على آخر، أو خاصة مثل «سقراط فان»، وفيها يشمل الموضوع المحمول، والصفة التي يعينها المحمول هي جزء من فكرة الجوهر التي يعينها الموضوع. فمهما يكن ما يحدث لسقراط فيمكن تأكيده في جملة يكون فيها «سقراط» الموضوع والكلمات التي تصف الحادث المُشار إليه هي المحمول. وجميع هذه المحمولات معًا تشكل تصوُّر «سقراط». فكل هذه المحمولات تنتمي إليه بالضرورة بهذا المعنى، بحيث إن جوهرًا لا تتأكد له بحق لا يكون سقراط، بل شخصًا ما آخر.

لقد كان «لاينتز» يعتقد اعتقادًا راسخًا في أهمية المنطق، ليس فقط في دائرته الخاصة به، بل كأساس للميتافيزيقا. وقد عمل في المنطق الرياضي عملاً كان يمكن أن يكون مهماً أهمية كبرى لو نشره، وكان - في تلك الحالة - يعتبر مؤسس المنطق الرياضي، الذي كان سيعرف لقرن ونصف قبل الزمن الذي عرف فيه بالفعل. وقد امتنع عن النشر، لأنه كان محتفظاً بالدليل على أن نظرية «أرسطو» في القياس كانت باطلة في بعض نقاطها، فلقد جعل احترام «أرسطو» من المستحيل عليه أن يعتقد في هذا. وعلى هذا فقد افترض خطأ أن الأغلاط لا بد أنها أغلاطه. وأيا ما كان، فقد تعلق بالرياضيات حياته كلها على أمل أن يكتشف نوعًا من الرياضيات المعممة، التي سماها *Characteristica Universalis* الكليات المميزة، وهي التي بواسطتها يُستعاض عن التفكير بالحساب. ويقول بصددها: إذا كانت لدينا، لكان في مستطاعنا أن نستدل في الميتافيزيقا وفي الأخلاق بالطريقة نفسها تقريبًا التي نستدل بها في الهندسة وفي التحليل». و«إذا كان لا محيص عن أن تنشأ المجادلات، فليست الحاجة إلى المحاجة بين فيلسوفين بأكثر منها بين محاسبين. إذ يكفي أن يمسكا بقلميهما، ويجلسا إلى سجلاتهما، ويقول كل منهما الآخر (أمام

صديق كشاهد، إذا شاء): فلنحسب».

ولقد أسّس «لايبنتز» فلسفته على مقدمتين منطقيتين: قانون التناقض وقانون السبب الكافي. وكلاهما يعتمد عن فكرة قضية «تحليلية»، وهي التي يكون المحمول فيها مشمولاً في الموضوع مثلاً: «جميع الرجال البيض رجال». وقانون التناقض ينص على أن جميع القضايا التحليلية صادقة. وقانون السبب الكافي (في المذهب الخفي فقط) ينص على أن كل القضايا الصادقة تحليلية. وينطبق هذا حتى على ما ينبغي أن نعتبره أحكاماً تجريبية عن أمور الواقع. فإذا قمت برحلة، فالفكرة عني يلزم منذ الأبد أن تكون متضمنة لفكرة هذه الرحلة، وهي محمول لي. «في وسعنا القول بأن طبيعة جوهر فردي، أو كائن تام، أن تكون له فكرة من التمام بحيث تكفي لكي تشمل جميع محمولات الموضوع الذي تنتمي إليه هذه الفكرة، وأن تجعل من الممكن أن تستنبط هذه المحمولات منها. وعلى ذلك فصفا الملك التي تنتمي إلى «الإسكندر الأكبر»، بصرف النظر عن موضوعها، ليست محدّدة تحديداً كافياً لفردي، وليست متضمنة لصفات أخرى للموضوع نفسه، ولا لجميع الصفات التي تشملها فكرة هذا الأمير، بينما الله بالنظر إلى الفكرة الفردية عن «الإسكندر» يرى فيها الوقت نفسه أساس وسبب كل المحمولات التي يمكن أن تُنسب إليه بحق، مثل ذلك هل انتصر على «داريوس Darius» و«بوراس Porus» بل وأن يعرف أولياً (لا من التجربة) ما إذا كان قد مات ميتة طبيعية أو بالسّم، وهو ما نعرفه فقط بالتاريخ».

وواحدة من أشد القضايا تحديداً عن أساس ميتافيزيقاه جاءت في خطاب «لأرنولد»: «باستشارة الفكرة التي لدينا عن كل قضية صادقة، أجد أن كل محمول، ضروري أو ممكن، ماض، حاضر، أو مستقبل، منطوق في فكرة الموضوع، ولا أسأل أكثر من هذا...».

«.... والقضية التي ندرسها لها أهمية عظيمة، وتستحق أن تثبت تبييناً تاماً، ذلك لأنه سيتبع هذا أن كل نفس هي بمثابة عالم منفصل، مستقل عن كل شيء آخر اللهم إلا الله. أنه ليس فقط خالداً، وأنه بذلك ممتنع على الضرر، بل يحتفظ في جوهره بآثار كل ما يحدث له».

ويمضي قدماً ليشرح أن الجواهر لا يؤثّر بعضها في البعض الآخر، ولكنها تتفق في أنها كلها تعكس العالم، كل منها من وجهة نظرها. فلا يمكن أن يكون هنالك أي تفاعل، ذلك لأن كل ما يحدث لكل جوهر، فهو جزء من فكرته الخاصة به، وقد تحدّد تحديداً سرمدياً ما إذا كان هذا الجوهر سيوجد.

هذا المذهب جبري جبرية مذهب «سبينوزا». ويعبر «أرنولد» عن فزعه من القضية (التي قدّمها «لايبنتز»): «إن الفكرة الفردية لكل شخص تشمل على نحو حاسم كل ما سيحدث له». مثل هذا الرأي سيّضح تنافره مع النظرية المسيحية عن الخطيئة وعن الإرادة الحرة. ولما وجد «لايبنتز» أن «أرنولد»

أساء استقبالها، فقد امتنع بحذرٍ عن إعلانها للملأ.
والحق، أنه عند الكائنات البشرية ثمة فارق بين الحقائق المعروفة بالمنطق والحقائق المعروفة بالتجربة. هذا الفارق ينشأ بطريقتين: فأولاً، مع أن كل ما يحدث لآدم يتبع فكرته، فإذا وجد، فإننا نؤكد وجوده فقط بالتجربة. وثانياً، فكرة أي جوهر فردي هي فكرة مركبة تركيباً لا متناهياً، والتحليل المطلوب لاستنباط محمولاتها يكون ممكناً لله فقط. هذه الفروق تُعزى، مع ذلك، إلى جهلنا فقط وإلى أن طاقتنا العقلية محدودة، وهي بالنسبة إلى الله غير موجودة. فالله يحيط بفكرة «آدم» في كل تعقدها اللامتناهي، ويمكنه من ثم أن يبري جميع القضايا الصادقة حول آدم كقضايا تحليلية. ويمكن لله أيضاً أن يؤكد تأكيداً أولياً ما إذا كان آدم يوجد. ذلك لأن الله يعرف خيريته، التي يترتب عليها أنه يخلق أفضل عالم ممكن. ومن ثم فليس ثمة مهرب حقيقي من الجبرية خلال جهلنا.

ومع ذلك - فهناك فضلاً عن هذا - نقطة غاية في الغرابة. فلا ينتز - في معظم الأحيان - يمثل الخلق كفعل حر من أفعال الله، يقتضي ممارسة إرادته. وتبعاً لهذه النظرية، فإن تحديد ما يوجد حالياً لا يتم بالملاحظة، بل يلزم أن يتبع من خيرية الله. وما خلا خيرية الله، التي تفضي به إلى خلق أفضل عالم ممكن، ليس هنالك سبب أولي لكون شيء ينبغي أن يوجد أكثر من شيء آخر.

ولكن أحياناً، في صحائف لا تظهر للكائن الإنساني، ثمة نظرية مختلفة تماماً، لم بعض الأشياء توجد، وبعضها الآخر تستوي معها في الإمكان، لا توجد. وتبعاً لهذا الرأي، فكل شيء لا يوجد يناضل لكي يوجد. ولكن ليست جميع الممكنات يمكن أن توجد، لأنها ليست كلها «ممكنة الوجود معاً» Compossibility. فقد يكون ممكناً أن توجد «أ» و«ب»، ولكن ليس ممكناً أن توجد «أ» و«ب» كلاهما، في هذه الحالة «أ» و«ب» ليستا ممكنتي الوجود معاً، فشيئان أو أكثر من شيئين تكون فقط «ممكنة الوجود معاً» إذا أمكن لها جميعاً أن توجد. ويبدو أن «لا ينتز» تخيل نوعاً من الحروب في مجال «النسيان» Limbo الذي تقطنه الماهيات، كل ماهية منها تحاول أن توجد. وفي هذه الحرب تتحد مجموعات من «ممكناات الوجود معاً»، وينعقد النصر لأوسع مجموعة منها. مثل أوسع مجموعة ضاغطة في النزاع السياسي. بل إن «لا ينتز» ليستخدّم هذا التصور كطريقة لتعريف الوجود. فهو يقول: «الموجود يمكن تعريفه بأنه ذلك الذي ينسجم مع أشياء أكثر من الأشياء التي ينسجم معها أي شيء غير منسجم مع ذاته». ومعنى هذا أن نقول: إذا كان «أ» غير منسجم مع «ب»، بينما «أ» منسجم مع ج، د، هـ، ولكن «ب» ينسجم فقط مع و، ز. إذاً «أ» وليس «ب»، يوجد بالتعريف. «فالموجود» - على حد قوله -: «هو الكائن الذي ينسجم مع معظم الأشياء».

في هذا الوصف ليس هنالك إشارة إلى الله، وفي ما يظهر ليس هنالك فعل

للخلق. بل وليس هنالك حاجة لأي شيء اللهم إلا المنطق المحض، لتحديد ما يوجد. فمسألة ما إذا كان «أ» و«ب» ممكنتي الوجود معًا، هي عند لايبنتز، مسألة منطقية، أعني: هل وجود «أ» و«ب» معًا ينطوي على تناقض؟ ينجم عن ذلك أنه في النظرية، يمكن للمنطق أن يحسم المسألة ببيان أي مجموعة من الأشياء ممكنة الوجود معًا أوسع، وبالتالي فهذه المجموعة توجد.

ومع ذلك فربما لم يقصد «لايبنتز» على الحقيقة أن يكون ما ذكره آنفًا تعريفًا للوجود. فإذا كان مجرد معيار فيمكن التوفيق بينه وبين آرائه الشائعة بواسطة ما يُطلق عليه «الكمال الميتافيزيقي». والكمال الميتافيزيقي، كما يستخدم هو الحق، يبدو أنه يعني كمية الوجود. فهو - كما يقول - «لا شيء إلا مقدار الواقع الإيجابي مفهومًا فهمًا دقيقًا». وهو دائمًا يستخدم الحجة القائلة بأن الله خلق قدرًا ما في الإمكان. فهذا أحد أسبابه لرفض الفراغ. فثمة اعتقاد عام (لم أفهمه بالمرّة) مفاده أنه من الأفضل أن توجد من ألا توجد. وعلى هذا الأساس ينصح الأطفال أن يكونوا أوفياء لآبائهم وأمهاتهم. وقد أخذ «لايبنتز» بوضوح بهذا الرأي، وأعتقد أن جزءًا من خيرية الله أن يخلق عالمًا تامًا بقدر الإمكان. وقد يتبع هذا أن العالم الراهن يتألف من أوسع مجموعة من المجموعات الممكنة الوجود معًا. ولا يزال صحيحًا أن المنطق بين يدي منطقي قادر بدرجة كافية، يمكنه وحده أن يقرر ما إذا كان جوهر ممكن معطى يوجد أو لا يوجد.

إن «لايبنتز»، في تفكيره الخاص أفضل نموذج لفيلسوف يستخدم المنطق كمفتاح للميتافيزيقا. وهذا النمط من الفلسفة بدأ مع «بارمنيدس» وتحقق على مدى أبعد في استخدام «أفلاطون» لنظرية الأفكار ليرهن على قضايا عديدة على مستوى منطقي عال. وينتمي «سبينوزا» إلى النمط نفسه وكذلك «هيجل». ولكن لا أحد من هؤلاء واضح وحاسم ووضوح وحسم «لايبنتز» في إجراءاته استدلالات من تركيب القضايا إلى العالم الواقعي. وهذا النوع من البناء الجدلي هان شأنه بفضل نمو النزعة التجريبية. والتساؤل عما إذا كانت ثمة استدلالات صحيحة تكون ممكنة من اللغة إلى حقائق غير لغوية، هو تساؤل لم أعبأ بالجزم فيه برأي. بيد أنه من اليقيني أن الاستدلالات التي نجدها عند «لايبنتز» وغيره من الفلاسفة أصحاب المذاهب الأولية a priori، ليست صحيحة، لأنها جميعها ناشئة عن منطق ناقص. فمنطق الموضوع والمحمول الذي اعتبره كل أولئك الفلاسفة في الماضي أمرًا مفروغًا منه إما أن يغفل العلاقات كلها، أو ينتج حججًا مغلوطة ليرهن على أن العلاقات غير واقعية. و«لايبنتز» مذبذب في كونه وقع في تضارب خاص حين جمع بين منطق الموضوع والمحمول والتعددية، ذلك لأن القضية «هنالك جواهر فردة عديدة» ليست من شكل الموضوع والمحمول. وفيلسوف يعتقد في أن جميع القضايا يجب أن تكون على هذا الشكل، يجب لكي يكون متسقًا مع نفسه، أن

يكون واحدًا، مثل «سبينوزا». وقد رفض «لايبنتز» الواحدية على نطاق واسع لاهتمامه بالديناميات، ولحجته القائلة بأن الامتداد ينطوي على التكرار، ومن ثم لا يمكن أن يكون صفة لجوهر مفرد.

و «لايبنتز» كاتب ممل، وتأثيره في الفلسفة الألمانية أنه جعلها متحذقة جافة. وقد ترك تلميذه «وولف»، الذي سيطر على الجامعات الألمانية حتى نشر كتاب «كانط»، «نقد العقل المحض» Critique of Pure Reason، أقول ترك جانبًا أكثر ما كان مشوّقًا عند «لايبنتز»، وقدم طريقة مهنية جافة في التفكير. وخارج ألمانيا، كان لفلسفة «لايبنتز» نفوذ ضئيل، فقد ساد معاصره «لوك» الفلسفة الإنجليزية، بينما استمر «ديكارت» يحكم فرنسا إلى أن أسقطه «فولتير»، الذي جعل المذهب الإنجليزي التجريبي مذهب العصر.

وأيا ما كان، يظل «لايبنتز» رجلًا عظيمًا، وعظمته أكثر ظهورًا الآن مما كانت في أي وقت مضى. وبصرف النظر عن بروزه كرياضي وكمبتكر للحساب اللامتناهي، كان رائدًا في المنطق الرياضي، الذي أدرك أهميته حين لم يدرك ذلك أحد غيره. وفروضه الفلسفية وإن تكن خيالية بعيدة عن الواقع، فهي غاية في الوضوح، وقادرة على التعبير الدقيق. وحتى جواهره الفردة ما زال يمكن أن تكون مفيدة كملهمة لطرائق ممكنة للنظر إلى الإدراك، وإن كان لا يمكن اعتبارها بلا نوافذ. وما أراه، من جانبي، أفضل ما في نظريته عن الجواهر الفردة، هو نوعًا المكان عنده، أحدهما: ذاتي، في إدراكات كل جوهر، والآخر: موضوعي، يتألف من تجمّع وجهات نظر جواهر فردة عديدة. وهذا فيما أعتقد، ما برح نافعًا في ربط الإدراك الحسي بالفيزياء.

الفصل الثاني عشر الليبرالية الفلسفية

إن نشأة الليبرالية في السياسة وفي الفلسفة، تزودنا بخامة لدراسة مسألة غاية في العموم والأهمية، أعنى بها: ماذا كان تأثير الملامبات السياسية والاجتماعية في أفكار المفكرين البارزين والمبدعين؟ وبالعكس، ماذا كان تأثير هؤلاء الرجال في التطورات السياسية والاجتماعية التالية لهم؟

وثمة غلظتان متعارضتان، شائعتان كلتاهما، ينبغي أن نأخذ حذرنا قبلهما. فمن جانب، الرجال - الذين هم أكثر إلقا للكتب منهم للأعمال - خليقون أن يبالغوا في تقدير تأثير الفلاسفة. حين يرون حزبًا سياسيًا ما يعلن أنه قد ألهم بتعاليم هذا المفكر أو ذاك، فإنهم يظنون أن أفعاله يمكن أن تنسب إلى هذا المفكر أو ذاك، بينما، وليس هذا قليل الحدوث، يهمل الفيلسوف فقط لأنه يحبذ ما يميل إلى فعله الحزب في أي حالة. وكتب الكتب حتى إلى عهد قريب، يكادون كلهم أن يبالغوا في تأثيرات أسلافهم من أهل صناعتهم. ولكن على العكس من هذا. ثمة غلظة جديدة نشأت كرد ضد الغلظة القديمة، وتتمثل هذه الغلظة الجديدة في اعتبار أصحاب النظريات كنتائج سلبية إلى حد ما، لظروفهم، ولا يكاد يكون لهم نفوذ بالمرّة على مجرى الأحداث، فالأفكار - تبعًا لهذه النظرة - هي الزبد على سطح تيارات عميقة، تحدّها علل مادية وتقنية: فالتغيرات الاجتماعية لا تنجم عن الفكر، كما أن تدفق النهر لا ينجم عن فقاعات الزبد التي تكشف اتجاه التدفق للناظر. ومن جانبي، فإنا نعتقد أن الحقيقة تقع بين هذين الطرفين. فبين الأفكار والحياة العملية، كما هو الشأن في كل مكان، ثمة تفاعل متبادل. والتساؤل عمّا هو علة وعمّا هو معلول تساؤل غير ذي جدوى شأنه شأن مشكلة الدجاجة والبيضة. وسوف لا أضيع الوقت في مناقشة هذه المسألة في التجريد، وإنما سأنظر نظرة تاريخية في حالة واحدة مهمة من حالات المسألة العامة، أعني بها تطوّر الليبرالية وفروعها منذ نهاية القرن السابع عشر إلى أيامنا.

كانت الليبرالية المبكرة نتاجًا لإنجلترا وهولندا. وكانت لها خصائص معيّنة تميّز بها تميّزًا جيدًا. وكانت تقف مناضلة من أجل التسامح الديني. وكانت ليبرالية بروتستانتية، ولكن من النوع المتحرّر أكثر منها من النوع المتعصّب، وكانت تعتبر حروب الدين حروبًا سخيفة. وكانت تقدر التجارة والصناعة،

وتحَبَّذ نشأة طبقة وسطى بدلًا من تحييدها للملكية والأرستقراطية، وكانت تكن احترامًا كبيرًا لحقوق الملكية، وبخاصة إذا كانت هذه الملكية قد جمعت بكد مالك فرد، ومع أن مبدأ الوراثة لم يكن مرفوضًا إلا أنه كان مقيدًا في دائرة أشد إحكامًا من التي كان فيها من قبل. وقد رفض بوجه خاص الحق الإلهي للملوك في صالح الرأي القائل بأن لكل جماعة حِقًّا أوليًا على أي حال في اختيار شكل حكومتها. وقد كان ميل الليبرالية المبكرة متجهًا ضمنا نحو ديمقراطية تُلطفها حقوق الملكية. وكان ثمة اعتقاد -ليس صريحًا تمامًا في البداية- بأن كل الناس يولدون متساوين، وأن انعدام المساواة بينهم الذي يعقب ذلك ينتج عن الظروف. وقد أفضى هذا إلى تأكيد عظيم على أهمية التربية كمقابلة للخصائص الفطرية. وكان ثمة تحامل على الحكومة، لأن الحكومات كانت تقريبًا في كل مكان في أيدي الملوك أو الأرستقراطيين الذين كان ينذر أن يفهموا حاجات التجار أو يحترموها. بيد أن هذا التحامل قد كبح جماح الأمل بأن فهمًا واحترامًا ضروريين قد يكتسبان قبل مضي زمن طويل.

وكانت الليبرالية المبكرة متفائلة، فعالة وفلسفية، لأنها كانت تمثّل القوى النامية التي بدت قمينة بأن تغدو منتصرة من دون صعوبة كبيرة، وأن تجلب بانتصارها منافع عظيمة للجنس البشري. وكانت معارضة لكل شيء ينتمي إلى العصور الوسطى، في الفلسفة وفي السياسة معًا، ذلك لأن النظريات الوسيطة استخدمت لإقرار سلطان الكنيسة والملك، لتبرير الاضطهاد، ولتعويق نشأة العلم، ولكنها كانت معارضة بالمثل لوجوه التعصّب التي كانت حديثة آنذاك عند الكالفينيين والقائلين بتجديد العماد، وكانت تروم أن تضع نهاية للنزاع السياسي واللاهوتي، لكي تحرر الأنشطة للمشروعات المثيرة في التجارة والعلم، مثل شركة شرق الهند، ومصرف إنجلترا، ونظرية الجاذبية، واكتشاف دورة الدم. وفي كل مكان كان التعصّب الأعمى في العالم الغربي يخلي مكانه للاستنارة، وانتهى الخوف من القوة الإسبانية، وكانت كل الطبقات يتزايد رخاؤها، وبدت أعلى الآمال يضمنها أشد الأحكام اتزانًا. ولم يحدث لمئات السنين ما يعتم هذه الآمال. ثم ولدت هذه الآمال في النهاية، الثورة الفرنسية التي أفضت مباشرة إلى نابليون ومن ثم إلى الحلف المقدس Holy Alliance. وبعد هذه الأحداث، كان على الليبرالية أن تدور دورتها قبل أن تغدو نزعة التفاؤل المتجددة في القرن التاسع عشر، ممكنة.

وقبل أن نتناول أي تفصيلة، سيكون من الأفضل النظر في النمط العام للحركات الليبرالية منذ القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر. وهذا النمط بسيط في البداية، ولكنه يغدو بالتدرّج أكثر فأكثر تعقيدًا. والطابع المميز للحركة كلها هو، بمعنى واسع بعض السعة، النزعة الفردية. بيد أن هذا مصطلح مبهم حتى يعرف تعريفًا أوضح. ففلاسفة اليونان منذ أرسطو، لم

يكونوا فرديين بالمعنى الذي أبغي أن أستخدم فيه الكلمة. فقد نظروا في الإنسان كعضو بصفة جوهرية في جماعة. فمثلًا جمهورية أفلاطون، ينصب اهتمامها على تعريف الجماعة الصالحة لا الفرد الصالح. وبفقدان الحرية السياسية منذ عهد الإسكندر وإلى ما بعده، تطوّرت النزعة الفردية، وكان يمثلها الكليون والرواقيون. وتبعًا للفلسفة الرواقية يمكن للإنسان أن يحيا حياة صالحة مهما تكن الظروف الاجتماعية. وكانت تلك أيضًا نظرة المسيحية، وبخاصة قبل أن تظفر بالهيمنة على الدولة، ولكن في العصور الوسطى بينما حفظ المتصوّفة الحياة للاتجاهات الفردية الأصلية في الأخلاق المسيحية، ساد نظرة معظم الناس، بما فيهم غالبية الفلاسفة، تركيب راسخ من العقيدة، والقانون، والعرف جعل معتقدات الناس النظرية وأخلاقياتهم العملية تهيمن عليها مؤسسة اجتماعية، أعني بها الكنيسة الكاثوليكية، فما كان صحيحًا وما كان خيّرًا. كان لا بد أن يؤكد، لا الفكر الفردي المنعزل، بل الحكمة الجماعية للمجالس.

وأول نقض مهم لهذا النسق أقدمت عليه البروتستانتية، التي جازمت بأن المجالس العامة قد تخطئ. فتحديد الحقيقة لم يعد على ذلك مهمة اجتماعية بل مهمة فردية. وما دام أفراد مختلفون وصلوا إلى نتائج مختلفة، فالنتيجة نزاع، ولم تعد القرارات تلتمس عند جمعيات الأساقفة، بل في ساحة المعركة، وما دام لم يكن في وسع أحد الفريقين أن يمحو الفريق الآخر، فقد غدا واضحًا، في النهاية، أن من الواجب إيجاد طريقة للتوفيق بين النزعة الفردية العقلية والأخلاقية وبين الحياة الاجتماعية المنتظمة. وقد كانت هذه إحدى المشكلات الرئيسية التي حاولت الليبرالية المبكرة أن تحلها.

وفي غضون ذلك نفذت الليبرالية إلى الفلسفة. فقد جعل يقين «ديكارت» الأساسي: «أنا أفكر، وإدًا فأنا موجود»، أساس المعرفة مختلف عند كل شخص، ما دامت نقطة البداية عند كل شخص هي وجوده الخاص، لا وجود الأفراد الآخرين أو الجماعة. ويتجه تأكيده على التعويل على الوضوح والتمييز الاتجاه نفسه، ما دما نطن أننا بالاستبطان نكتشف ما إذا كانت أفكارنا واضحة ومتميزة. ومعظم الفلسفة منذ «ديكارت» كان لها فكريا هذا الجانب الفردي بدرجة أكبر أو أقل.

ومع ذلك، فهناك أشكال متعددة لهذا الموقف العام، عمليًا، نتائج مختلفة غاية الاختلاف. وربما كان في نظرة المكتشف العلمي النموذجي أصغر قدر من النزعة الفردية. فعندما يصل إلى نظرية جديدة، فإنه يفعل ذلك فقد لأنها تبدو له صحيحة. فهو لا ينحني لسلطة، إذ - لو فعل - لاستمر في تقبل نظريات أسلافه. وفي الوقت نفسه فهو يهفو إلى قوانين الحقيقة المتقبلة عمومًا، ويأمل أن يقنع الآخرين، لا بسلطته، بل بالحجج المقنعة لهم كأفراد. وفي العلم أي تضارب بين الفرد وبين المجتمع هو تضارب عابر، ما دام رجال

العلم إذا تحدثنا بوضوح، يتقبلون كلهم المعايير العقلية نفسها، ومن ثم فالجدال والاستقصاء يفضيان عادة إلى الاتفاق في النهاية. ومع ذلك، فهذا تطوُّر حديث. فعلى أيام «جاليليو»، كانت سلطة «أرسطو» والكنيسة ما برحت تعتبر - على الأقل - مفحمة إفحام شهادة الحواس. وهذا يظهر كيف أن عنصر الفردية في المنهج العلمي، وإن لم يكن بارزًا، فهو مع ذلك، جوهرى. لقد كانت الليبرالية المبكرة فردية في الأمور العقلية، وكذلك في الاقتصاد، ولكنها لم تكن تفرض ذاتها في الجانب الانفعالي والأخلاقي. هذا الشكل من الليبرالية ساد إنجلترا في القرن الثامن عشر، وسيطر على مؤسسي الدستور الأمريكي، وعلى الموسوعيين الفرنسيين. فأثناء الثورة الفرنسية، كان يمثل الليبرالية الأحزاب الأكثر اعتدالًا، بما فيها الجيرونديين Girondins. ولكن بتصفيتها اختفت، لجيل، من السياسة الفرنسية. وفي إنجلترا بعد الحروب النابليونية، غدت الليبرالية ذات نفوذ من جديد مع نشأة البنتاميين ومدرسة «مانشستر». وكان أعظم نجاح لها في أمريكا، حيث ظلت، دون أن يعوقها الإقطاع ولا دولة الكنيسة، سائدة من سنة 1776 حتى أيامنا، أو على أي حال، حتى سنة 1933.

وثمة حركة جديدة تطوّرت تدريجيًا في ما هو نقيض الليبرالية، تبدأ مع «روسو» وتكتسب قوة من الحركة الرومانسية ومن مبدأ القومية. وفي هذه الحركة امتدت الليبرالية من الصعيد العقلي إلى صعيد الانفعالات والعواطف، وأصبحت الوجوه الفوضوية لليبرالية وجوها صريحة وواضحة، ونموذج هذه الفلسفة، عبادة البطل كما طوّرها «كارلايل» و«نيتشه». وقد اجتمعت فيها عناصر متعدّدة. فكان هناك كره النزعة الصناعية الأولى، ومقت القبح الذي ينجم عنها، والاشمئزاز من شرورها. وكان ثمة حنين إلى العصور الوسطى التي أحيطت بهالة مثالية بسبب مقت العالم الحديث. وكانت هناك محاولة للجمع بين الإشادة بامتيازات الكنيسة والأرستقراطية الخابية، وبين الدفاع عن الأجراء ضد استبداد أصحاب المصانع. وكان ثمة تأكيد متحمّس لحق الثورة باسم النزعة القومية، ولروعة الحروب دفاعًا عن «الحرية». وكان «بايرون» شاعر هذه الحركة، وكان «فيشته» و«كارلايل» و«نيتشه» فلاسفتها.

ولكن ما دما لا نستطيع جميعًا أن تكون لنا سيرة القادة الأبطال، ولا نستطيع أن نجعل إرادتنا الفردية تسود، فإن هذه الفلسفة مثل جميع أشكال النزعة الفوضوية الأخرى، تقود لا محالة، حين اختيارها، إلى الحكومة المستبدة لأنجح «بطل»، وحين يرسخ استبداده يقضي في الآخرين على أخلاق فرض الذات، التي ارتفع بها إلى السلطة. هذه النظرية الشاملة للحياة، هي من ثم، تدحض ذاتها، بمعنى أن اختيارها في العمل يؤدي إلى تحقيق شيء مختلف تمامًا: دولة ديكتاتورية يكظم فيها الفرد كظمًا صارمًا.

ولا تزال هنالك فلسفة أخرى، هي في الصميم، فرع من الليبرالية، أعني بها فلسفة «ماركس». وسأنظر فيها في ما بعد، على أن يحفظ منذ الآن في الذهن.

وأول قضية شاملة في الفلسفة الليبرالية نجدها عند «لوك» وهو أشد الفلاسفة المحدثين نفوذًا وإن لم يكن أعمقهم على الإطلاق. ففي إنجلترا كانت آراؤه في تناغم تام مع آراء أذكى الناس، بحيث يصعب تتبع نفوذها اللهم إلا في الفلسفة النظرية. وفي فرنسا، من جانب آخر، حيث أفضت إلى معارضة النظام القائم في العمل والنزعة الديكارتية الغالبة في النظر، كان لها بوضوح أثر ملحوظ في تشكيل مجرى الأحداث. وهذا مثل لمبدأ عام: ففلسفة تنمو في قطر متقدم سياسيًا واقتصاديًا، لا تغدو في مسقط رأسها أن تكون مجرد توضيح وتنسيق للرأي السائد، قد تغدو في مكان آخر مصدرًا لحماسة ثورية، وفي النهاية لثورة فعلية. إن القواعد التي تنظم سياسة الأقطار المتقدمة تغدو معروفة للأقطار الأقل تقدمًا من خلال أصحاب النظريات بصفة أساسية. وفي البلاد المتقدمة يلهم العمل النظر، وفي غيرها يلهم النظر العمل. هذا الفارق هو أحد الأسباب لكون الأفكار المنقولة نادرًا ما تنجح بالقدر الذي تنجح به في تربتها الأصلية.

وقبل أن ننظر في فلسفة «لوك» لنستعرض بعض ظروف القرن السابع عشر في إنجلترا، التي كانت مؤثرة في تشكيل آرائه.

فالصراع بين الملك والبرلمان زوّد الإنجليز -على نحو حاسم- بحب التسوية والاعتدال، والخوف مع دفع أي نظرية إلى نتيجتها المنطقية. وهذا ما أصبح سائدًا بينهم إلى الزمن الحاضر. والمبادئ التي من أجلها كافح «البرلمان الطويل» كان لها -في البداية- الدعم من أغلبية كبيرة. فقد راموا إلغاء حق الملك في منح احتكارات التجارة، وجعله يقر بحق البرلمان وحده فقط في فرض الضرائب. وقد رغبوا في حركة كنيسة إنجلترا في الآراء والممارسات التي كان يضطهدها رئيس الأساقفة «لود». وقد تمسكوا بضرورة أن يجتمع البرلمان في فترات محددة، ولا ينبغي استدعاؤه فقط في مناسبات نادرة حين يجد الملك أن اشتراكه لا غنى عنه. وقد احتجوا على الاعتقال العسفي، وعلى خضوع القضاة للرغبات الملكية. ولكن كثير من أعضاء البرلمان، بينما كانوا متأهين لإثارة الناس من أجل هذه الأهداف، لم يكونوا مهئين لشن الحرب على الملك، إذ بدا لهم ذلك فعلًا من أفعال الخيانة والعقوق. وحين نشبت الحرب بالفعل، كان تقسم القوى أقرب أن يكون متساويًا.

وسار التطور السياسي منذ اندلاع الحرب الأهلية حتى تنصّب «كرومويل» لوردًا حاميًا، في المجرى الذي أصبح الآن مألوفًا ولكنه كان إذ ذاك غير مسبوق. وكان البرلمان يتألف من حزينين، المشيخيين، والمستقلين، فالمشيخيون كانوا يرغبون في الاحتفاظ بدولة الكنيسة، على أن يلغوا

الأساقفة، وكان المستقلون يتفقون معهم بصدد الأساقفة، ولكنهم كانوا يتمسكون بأن كل جماعة ينبغي أن تكون حرة في اختيار لاهوتها الخاص بها، دون تدخل أي حكومة مركزية كنسية، وكان المشيخيون -في الأساس- من طبقة أعلى من طبقة المستقلين، وكانت آراؤهم السياسية أكثر اعتدالاً. وقد رغبوا في عقد الاتفاق مع الملك بمجرد ما جعلته الهزيمة أكثر استرضاء. ومع ذلك فقد جعلت سياستهم مستحيلة لملاستين: أولاً، أن الملك وقف موقف تصلب إلى حد التضحية بنفسه بصدد الأساقفة، وثانياً، ثبت أن هزيمة الملك أمر صعب التحقيق، وقد أنجزها فقط جيش «كرومويل» جديد الطراز، الذي كان يتألف من المستقلين، وبالتالي فحين قضى على مقاومة الملك العسكرية، لم يكن في الوسع استمالاته لعقد معاهدة، وقد فقد المشيخيون تفوق القوة العسكرية بين الجيوس البرلمانية. وقد ألقى الدفاع عن الديمقراطية بالسلطة بين أيدي الأقلية، وقد استخدمت سلطتها ضاربة عرض الحائط بالديمقراطية وبالحكومة البرلمانية. وحين حاول الملك «شارل الأول» أن يعتقل الأعضاء الخمسة، كانت هنالك صيحة احتجاج من الجميع، وجعله فشله مضحكة. ولكن «كرومويل» لم يواجه مشكلات كهذه، فبتطهير المغرور، طرد قرابة مائة من الأعضاء المشيخين، وحل لفترة على أغلبية راضخة. وحين قرّر في النهاية أن يفض البرلمان كله «لم ينبح كلب» - لقد جعلت الحرب القوة العسكرية فقط هي التي تبدو مهمة، وولدت ازدياداً للأشكال الدستورية. وبقية حياة «كرومويل»، كانت حكومة إنجلترا حكومة استبدادية، تكثرها أغلبية متزايدة من أبناء الأمة، ولكن كان من المستحيل التخلص منها ما دام أنصارها فقط هم المسلحين.

وقد صمّم «شارل الثاني»، بعد اختبائه بين أشجار البلوط وبعد أن عاش كلاجئ في هولندا، بعد عودة الملكية ألا يمضى في رحلاته. وقد فرض هذا بعض الاعتدال. فلم يطالب بأي سلطة لفرض ضرائب لا يقرها البرلمان. ووافق على قانون صون الجسد Habeas Corpus Act الذي حرم التاج من سلطة الاعتقال العسفي، وكان في وسعه عند الاقتضاء أن يهزأ بالسلطة المالية للبرلمان بواسطة الإعانات المالية من «لويس الرابع عشر»، ولكنه كان في الأساس ملكاً دستورياً. ومعظم القيود على السلطة الملكية التي رغب فيها في الأصل معارضو «شارل الأول» سلم بها عودة الملكية، واحترمها «شارل الثاني»؛ لأنها أظهرت أن الملوك يمكن أن يعانون من رعاياهم.

وقد كان «جيمس الثاني» -على خلاف أخيه- مجرداً تماماً من اللطف والحيلة. وبكاثوليكيته المتعصبة وحد ضده الأنجليكان والمنشقين، رغم محاولاته مراعاة الآخرين بمنحهم التسامح متحدثاً البرلمان. وقد لعبت السياسة الخارجية أيضاً دوراً. فأسرة ستيوارت لكي تتجنب الضرائب التي يتطلبها زمن الحرب، وتجعلهم يعتمدون على البرلمان، اتبعت سياسة خضوع،

أولاً لإسبانيا ثم لفرنسا. وسلطة فرنسا المتزايدة أثارت العداء الإنجليزي الثابت للدولة القائدة في القارة، وإلغاء مرسوم «نانت» Edict of Nantes جعل الشعور البروتستانتي شعورًا فريدًا ضد «لويس الرابع عشر». وفي النهاية كان كل شخص في إنجلترا تقريبًا يرغب في التخلص من «جيمس». ولكن كل شخص تقريبًا كان مصممًا أيضًا على تجنب العودة إلى أيام الحرب الأهلية وديكتاتورية «كرومويل». وما دام لم تكن هناك طريقة دستورية للتخلص من «جيمس»، فيجب أن تكون هناك ثورة، ولكن يجب أن تنتهي بسرعة، حتى لا تتيح أي فرصة للقوى الممزقة. ويجب ضمان حقوق البرلمان على نحو حاسم. فيجب على الملك أن يذهب. ولكن يجب الاحتفاظ بالملكية، ومع ذلك ينبغي ألا تكون ملكية ذات حق إلهي. وإنما ملكية تعتمد على الإقرار التشريعي، وبالتالي على البرلمان، فبالجمع بين الأرستقراطية والتجارة العظيمة، أنجز هذا كله في لحظة، دون ضرورة إطلاق طلقة رصاص واحدة. فالتسوية والاعتدال نجحا، بعد محاولة كل شكل من أشكال التصلب محاولة باءت بالفشل.

ولما كان الملك الجديد أيرلنديًا، فقد جلب معه الحكمة التجارية واللاهوتية التي اشتهرت بها بلاده. فانشأ بنك إنجلترا، واستخدم الدين القومي في استثمار مضمون، ولم يعد متعرضًا للامتناع عن سداده رضوخًا لنزوة الملك. وقانون التسامح - بينما ترك الكاثوليك والمنشقين يتعزّضون للإنهاك من وجوه عديدة - وضع حدًا للاضطهاد القائم. وأصبحت السياسة الخارجية سياسة مضادة لفرنسا بتصميم، وظلت على هذا النحو، مع فترات قصيرة لم تكن فيها كذلك، حتى هزيمة «نابليون».

الفصل الثالث عشر نظرية «لوك» في المعرفة

«جون لوك» (John Locke 1632 - 1704) هو رسول ثورة 1688، وهي أشد جميع الثورات اعتدالاً وأكثرها نجاحًا. وكانت أهدافها متواضعة، بل لقد تحققت تمامًا، وحتى الآن لم تكن ثمة ضرورة لقيام ثورة بعد ذلك في إنجلترا. و«لوك» يجسد بإخلاص روحها، ومعظم أعماله ظهرت في غضون سنوات قليلة بُعيد سنة 1688. ومؤلفه الرئيسي في الفلسفة النظرية «مبحث في الفهم الإنساني» أنجز سنة 1687، ونشر في سنة 1690. ورسالته الأولى عن التسامح نُشرت أصلًا باللاتينية سنة 1689 في هولندا، وهي القطر الذي وجد «لوك» من التبصر أن ينزوي فيه سنة 1683. وثمة رسالتان عن التسامح بالإضافة إلى الرسالة الأولى نُشرتا سنتي 1690 و1692. وبحثاه عن الحكومة رُخص بطبعهما سنة 1689، ونُشرا بعد ذلك بقليل. وكتابه عن «التربية» نُشر سنة 1693. ومع أن حياته كانت طويلة فإن كل كتاباته ذات النفوذ تنحصر في سنوات قليلة من 1687 إلى 1693. والثورات الناجحة تحقّز أولئك الذين يعتقدون فيها.

وكان والد «لوك» بيوريتانيًا، حارب في صف البرلمان. وفي عهد «كرومويل» حين كان «لوك» بأكسفورد، كانت الجامعة لا تزال مدرسية في فلسفتها. وكان «لوك» يكره المدرسية ونزعة التعصب عند المستقلين. وكان متأثرًا تأثرًا كبيرًا بديكارت. وقد أصبح طبيبًا، وكان يرعاه «لورد شافتسبري» Lord Shaftesbury, Dryden's «Achitophel» وحين سقط «شافتسبري» سنة 1683، هرب «لوك» معه إلى هولندا، وبقي هنالك حتى الثورة. وبعد الثورة، كرّس حياته للعمل الأدبي وللمجالات العديدة التي أثارها كتبه، باستثناء سنوات قليلة عمل في أثنائها في غرفة التجارة.

والسنوات قبل الثورة، حين لم يكن في وسع «لوك» دون مجازفة خطيرة، أن يشترك، نظرًا أو عمليًا، في السياسة الإنجليزية، أنفقها في تأليف مبحثه في الفهم الإنساني. وهذا هو أهم كتبه، والذي عليه انبنت شهرته أوثق بناء: بيد أن نفوذه على الفلسفة السياسية كان من العظم والدوام بحيث يجب أن يعامل كمؤسس لليبرالية الفلسفية بقدر ما هو مؤسس للتجريبية في نظرية

المعرفة.

و«لوك» هو أكثر الفلاسفة حظًا. فقد أكمل عمله في الفلسفة النظرية في ذات اللحظة التي سقطت فيها حكومة بلاده في أيدي رجال يشاركونه آراءه السياسية. والآراء التي بشر بها نظريًا وعمليًا، أخذ بها لسنوات عديدة بعد ذلك، أشد رجال السياسة والفلاسفة قوة ونفوذًا. ونظرياته السياسية، مع التطورات التي جرت عليها بفضل «مونتسكيو» هي جزء لا يتجزأ من الدستور الأمريكي، ويسترشد بها حيثما كان هناك نزاع بين الرئيس والكونجرس. وقد تأسس الدستور الإنجليزي على نظرياته حتى لقرابة خمسين سنة خلت، وكذلك كان الدستور الذي اختاره الفرنسيون سنة 1871.

ونفوذه في فرنسا في القرن الثامن عشر، وكان نفوذًا ضخمًا، يرجع الفضل فيه إلى «فولتير»، الذي أنفق كشاب بعض الوقت في إنجلترا، وترجم لأبناء وطنه الأفكار الإنجليزية في «الرسائل الفلسفية» *Lettres Philosophiques*. وقد جاء في أعقابه الفلاسفة والمصلحون المعتدلون. بينما جاء الثوريون المتطرفون في أعقاب «روسو». وأنصار «لوك» الفرنسيون اعتقدوا، عن صواب أو عن خطأ، بأن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين نظريته في المعرفة وبين فلسفته في السياسة.

وهذا الارتباط أقل وضوحًا في إنجلترا، وبين أبرز اثنين من أتباعه، كان «باركلي»، غير مهم سياسيًا، بينما كان «هيوم» من زمن «كانط» حين بدأت المثالية الألمانية تؤثر في الفكر الإنجليزي، بدأ الارتباط يحدث من جديد بين الفلسفة والسياسة: فكان الفلاسفة الذين اتبعوا الألمان محافظين، بينما البنتميون الذين كانوا راديكاليين، اتبعوا تقليد «لوك». ومع ذلك، فالارتباط لم يكن ثابتًا، ف«جرين» *T.H. Green*، مثلا كان ليبراليًا ولكنه كان مثاليًا.

ولم تكن آراء «لوك» الصحيحة فقط مفيدة في الناحية العملية، بل حتى أخطاؤه أيضًا. لنأخذ - مثلًا - نظريته عن الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية. فالكيفيات الأولى تعرف بكونها تلك التي لا تنفصل عن الجسم، وهي الصلابة، والامتداد، والشكل، والحركة أو السكون، والعدد. والكيفيات الثانية هي كل الباقية: اللون، والأصوات، والروائح إلخ... وهو يأخذ بأن الكيفيات الأولى، تكون بالفعل في الأجسام. والكيفيات الثانية - على العكس - تكون فقط في المدرك. فمن دون العين لن تكون ألوان، ومن دون الأذن لا تكون أصوات، وهكذا. وثمة أسس جيدة لوجهة نظر «لوك» في الكيفيات الثانوية - اليرقان، المشاهد الزرقاء... إلخ. ولكن «باركلي» بين أن نفس الحجج تنطبق على الكيفيات الأولى. ومنذ «باركلي» أصبحت الثنائية في هذه النقطة شيئًا عتيقًا فلسفيًا. وأيًا ما كان، فقد سادت الثنائية الفيزياء العلمية حتى نشأة النظرية الكمية *Quantum Theory* في أيامنا هذه. فلم يكن علماء الطبيعة يفترضونها صراحة أو ضمناً، فقط، بل أثبتت أيضًا أنها مثمرة كمصدر لكثير من

الاكتشافات بالغة الأهمية. والنظرية القائلة بأن العالم المادي يتألف فقط من مادة في حركة، كانت أساس النظريات المتقبلة عن الصوت، والحرارة، والضوء، والكهرباء. وقد كانت النظرية مفيدة، علميًا، مهما يكن فيها من خطأ نظريًا. وهذا ما يميز نظريات «لوك».

وفلسفة «لوك»، كما تظهر في «المبحث»، لها في كل مكان بعض المناقب وبعض المثالب. وكانت مناقبها ومثالبها معًا مفيدة: فمثالبها مثالب فقط من قاعدة نظرية. فهو حسبي دائمًا، وهو مستعد دائمًا للتضحية بالمنطق بدلًا من أن يعدو متناقضًا. وهو يعلن مبادئ عامة، وهي مبادئ، كما لا يشق على القارئ أن يدرك ذلك، قميئة بأن تقودنا إلى نتائج غريبة. ولكن حيثما توشك النتائج الغريبة أن تظهر، يمتنع «لوك» بلطف عن أن يسوقها. وهذا مثير للرجل المنطقي، وللرجل العملي دليل على الحكم السليم. فما دام العالم هو ما هو عليه فمن الواضح أن الاستدلال الصحيح من مبادئ سليمة لا يمكن أن يؤدي إلى الخطأ. بيد أن مبدأ قد يُوشك أن يكون صادقًا بحيث يستحق الاحترام النظري، ومع ذلك يمكن أن يؤدي إلى نتائج عملية نشعر بأنها متناقضة. هنالك من ثم تبرير للإدراك السليم في الفلسفة، ولكن فقط من حيث كونه يظهر أن مبادئنا النظرية لا يمكن أن تكون صحيحة تمامًا ما دامت نتائجها مدنية باحتكار إلى إدراك سليم نشعر بأنه لا سبيل إلى مقاومته. وقد يرد صاحب النظرية بأن الإدراك السليم يتعرّض للخطأ تعرّض المنطق. ولكن هذا الرد، وإن كان قام به «باركلي» و«هيوم»، قد يكون غريبًا تمامًا على مزاج «لوك» العقلي.

وثمة خاصية مميزة للوك، انحدرت منه إلى الحركة الليبرالية بأسرها، هي الافتقار إلى الدجماطية. فبعض اليقينيّات القليلة يأخذها عن أسلافه: وجودنا، ووجود الله، وصدق الرياضيات. ولكن حيثما اختلفت نظرياته مع نظريات سابقه، فمرجع ذلك إلى أن من الشاق تأكيد الحقيقة، وأن الرجل العاقل يسلم بآرائه مع قدر من الشك. هذا المزاج الذهني يرتبط بوضوح بالتسامح الديني، بنجاح الديمقراطية البرلمانية، بمبدأ الباب المفتوح في الاقتصاد Laissez - Faire. وبكل نسق القواعد الليبرالية. فمع أنه رجل متدين بعمق، ومع كونه مؤمنًا مخلصًا بالمسيحية يتقبّل الوحي باعتباره مصدرًا للمعرفة، فهو رغم هذا يطوّق تعاليم الوحي المعترف بها بإجراءات عقلية واقية. ففي مناسبة يقول: «الشهادة العارية للوحي هي أعلى يقين». ولكن في مناسبة أخرى يقول: «يجب الحكم على الوحي بالعقل». وعلى ذلك فالعقل يبقى في النهاية الأعلى.

وفصله عن «الحماس» ينيرنا في هذا الصدد. «فالحماس» لم يكن له إذ ذاك المعنى نفسه الذي له الآن. فقد كان يعني الاعتقاد في الوحي الشخصي لزعيم ديني أو لأتباعه. وقد كان طابعًا مميزًا للفرق الدينية التي هزمت عند

عودة الملكية. فحينما يكون تعدد الألوان من الوحي الشخصي، كل منها لا يتسق مع الآخر، فالحقيقة أو ما يعتبر كذلك تغدو شخصية خالصة، وتفقد طابعها الاجتماعي. وحب الحقيقة الذي يعتبره «لوك» جوهرياً، شيء مختلف غاية الاختلاف عن حب نظرية خاصة ما، ينادي بها على أنها الحقيقة. فثمة علامة لا تخطئ على حب الحقيقة، هي، على حد قوله: «ألا نختص قضية بثقة أعظم من الثقة التي تكفلها الأدلة التي بنيت هي عليها». وهو يقول، إن التعجل بإملائها يظهر فشل حب الحقيقة. «فالحماس، بإهماله العقل، يقيم الوحي من دونه. بينما هو بالفعل ينحي جانباً العقل والوحي معاً، ويستعيز عنهما بأوهام مخيلة الإنسان التي لا أساس لها»، والناس الذين يعانون من الكتابة أو الوهم يرجح أن يكون لديهم «إرهاصات للاتصال بالألوهية». وعلى ذلك تكتسب الأفعال والآراء الشاذة الإقرار الإلهي، الذي يتملق «كسل الناس، جهلهم، وغرورهم». ويختتم الفصل بالقاعدة التي اقتبسها من قبل وهي: «يلزم أن يحكم العقل الوحي».

إن ما يعنيه «لوك» بـ «العقل» يلزم جمعه من كتابه بأسره. فهناك، والحق، فصل يسمّى «عن العقل»، ولكنه يهتم أساساً بإثبات أن العقل لا يتألف من استدلال قياسي، ويتلخّص في الجملة: «لم يكن الله مقتراً على الناس بحيث جعلهم مجرد مخلوقات بساقين، وترك لأرسطو أن يجعلهم عقلاء». فالعقل - كما يستخدم «لوك» الكلمة - يتألف من جزئين: أولاً، بحث عما تكونه الأشياء التي نعرفها بيقين، ثانياً، استقصاء في القضايا التي من الحكمة أن نتقبلها في العمل، وإن يكن لها فقط احتمال لا يقين يعززها. «إن أسس الاحتمال» على حد قوله «اثنان: اتساق مع تجربتنا الخاصة بنا. أو شهادة تجربة شخص آخر». وهو يلاحظ، أن ملك سيام كف عن الاعتقاد في ما حدثه به الأوروبيون حين أشاروا إلى الثلج.

وفي فصله «عن درجات التصديق Of Degrees of Assent يقول إن درجة التصديق الذي نعطيه لأي قضية ينبغي أن تعتمد على أسس الاحتمال التي تدعمها. وبعد أن بين أننا يجب في كثير من الأحيان أن نفعل ارتكائاً إلى احتمالات تفتقر إلى اليقين، يقول إن الاستخدام الصائب لهذا الاعتبار، و«الإحسان والصبر المتبادلان. فما دام، من ثم، لا مفر للجزء الأكبر من الناس، إن لم يكن كلهم، أن تكون لهم آراء عديدة، دون أدلة يقينية ولا شك فيها على صدقها. وثمة جهل وطيش أو حماقة تنسب بدرجة كبيرة إلى رجال يتركون معتقداتهم السابقة ويتخلون عنها من أجل حجة لا يستطيعون أن يجيبوا عليها فوراً ويظهروا عدم كفايتها. لذلك، فأنا أرى، أنه ينبغي أن يغدو جميع الناس محافظين على السلام، وعلى الواجبات المشتركة للإنسانية والصدّاقة رغم الآراء، ما دمنا لا نستطيع أن نتوقع توقعاً معقولاً أن أي امرئ يتخلى راضحاً وعن طيب خاطر، عن رأيه الخاص ويعتق رأينا باستسلام أعمى لسلطة لا

يقر بها فهم الإنسان. ذلك لأن الفهم، وإن كان قد يخطئ في كثير من الأحيان، فإنه لا يهتدي إلا بهدي العقل، ولا يرضخ رضوخاً أعمى لإرادة شيء آخر وأوامره. فإذا كان ذلك الذي تريد أن تشركه في مشاعرك شخصاً قبل أن يصدق، فيجب عليك أن تتيح له الفرصة، ليعيد النظر في البيان، وباستدعاء ما هو خارج ذهنه يفحص الجزئيات ليرى في أي جانب تكمن الفائدة. وإذا ما لم يرَ الحجج من الوزن بحيث تساوي احتمالاً من جديد لمثل هذه الآلام، فإن هذا ما نفعه نحن أنفسنا معظم الأحيان في الحالة المماثلة. وسنستاء إذا حدد لنا الآخرون النقاط التي ينبغي لنا دراستها؛ وإذا كان يرغب في أن يأخذ آراءه أخذ الوثائق. فكيف يمكننا أن نتخيل أنه سيتخلى عن تلك المعتقدات التي بلغ من ترسيخ الزمن والعادة لها في ذهنه أنه يظنها بيّنة بذاتها. ولها يقين لا نزاع فيه. أو التي يأخذها على أنها انطباعات تلقّاهَا من الله ذاته. أو من أناس أرسلهم؟ كيف يمكننا أن نتوقع. أقول. إن آراء رسخت على ذلك النحو يتخلى عنها لحجج أو سلطة غريب أو خصم؟ بالأخص إذا كان ثمة ارتياب في مصلحة أو مقصد، وهذا ما لا يستبعد البتة حيث يجد الناس أنفسهم تُساء معاملتهم. فحسباً نفع أن نرتي جهلنا المتبادل، وأن نحاول محوّه في جميع طرائق المعرفة اللطيفة الأمانة، لا أن نعامل الآخرين تَوْاً معاملة سيئة باعتبارهم عنيدین ضالین لأنهم لا يتخلون عن آرائهم وبقيلون آراءنا، أو على الأقل تلك الآراء التي قد نفرضا عليها، حين يكون أكثر من محتمل أننا لا نقل عنهم عناداً في عدم اعتناقنا بعض آرائهم. ذلك لأنه، أين هو الرجل الذي لديه بيّنة لا نزاع حولها عن حقيقة كل ما يسلم به، أو عن باطل كل ما يدينه. أو يمكنه أن يقول إنه قد فحص حتى القاع كل آرائه أو آراء الرجال الآخرين؟ إن ضرورة الاعتقاد من دون معرفة، ليس هذا فحسب، بل في كثير من الأحيان، الاعتقاد على أسس واهية، في هذه الحالة الزائلة من الفعل والعمى التي نكون فيها، تجعلنا أكثر انشغالاً وعناية في أن نزود أنفسنا بالمعرفة لا أن نمنع الآخرين. وثمة ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن الناس إذا كانوا هم أنفسهم على درجة أفضل من المعرفة كانوا أقل تطفلاً على الآخرين؟».

لقد تناولتُ إلى الآن فقط الفصول الأخيرة من «المبحث»، حيث يستخلص «لوك» العبرة من استقصائه النظري الأول لطبيعة المعرفة الإنسانية وحدودها. وقد أن الأوان لفحص ما يقوله عن هذا الموضوع الفلسفي الخالص بدرجة أكبر.

فلوك، كقاعدة، يزدري الميتافيزيقا. وبصدد بعض تأملات «لايبنتز»، يكتب إلى صديق: «أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا النوع من العبث». فتصور الجوهر الذي كان سائداً في الميتافيزيقا على عصره يعتبره مبهماً غير مفيد، ولكنه لا يجازف برفضه تماماً. فهو يسمح بسلامة الحجج الميتافيزيقية بالنسبة إلى وجود الله، ولكنه لا يعوّل عليها، ويبدو أنه غير مرتاح على نحو ما إليها. وحينما

يعبّر عن أفكار جديدة ولا يردّد فقط ما هو تقليدي، فإنه يفكّر في حدود التفاصيل العينية أكثر من تفكيره في حدود التجريدات الواسعة. فلسفته تنبني شيئاً فشيئاً مثل العمل العلمي، وهي ليست شبيهة بالتمثال كلها من قطعة واحدة، مثل مذاهب القارة في القرن السابع عشر.

وقد يعتبر «لوك» مؤسساً للتجريبية، وهي النظرية القائلة بأن معرفتنا كلها (مع إمكان استثناء المنطق والرياضيات) مستمدّة من التجربة. وتبعاً لذلك فالكتاب الأول من المبحث ينصب على إقامة الحجة. كما لو كان ذلك ضد «أفلاطون» و«ديكارت» و«المدرسيين» على أنه ليس ثمة أفكار أو مبادئ فطرية، وفي الكتاب الثاني يعمد إلى أن يُظهر، بالتفصيل، كيف أن التجربة تفضي إلى نشأة أنواع مختلفة من الأفكار. وإذ رفض الأفكار الفطرية، نراه يقول: «فلنفترض إذًا أن الذهن - على حد قولنا - صفحة بيضاء، خالية من جميع الحروف، ومن دون أي أفكار. فكيف يحدث أن يُملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع، الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها، بتنوع يكاد ألا تكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة، من التجربة: من ذلك تتأسّس جميع معرفتنا، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائيًا». (الكتاب الثاني، الفصل الأول، القسم الثاني).

وتستمد أفكارنا من مصدرين، (أ) الإحساس و(ب) إدراك عمليّ ذهننا، الذي يمكن تسميته «الإحساس الباطن». ما دمنا لا نستطيع أن نفكر إلا بواسطة أفكار، وما دامت كل الأفكار تأتي من التجربة، فمن الواضح أنه لا شيء من معرفتنا يمكن أن يسبق التجربة.

فالإدراك - كما يقول - هو «الخطوة الأولى والدرجة الأولى نحو المعرفة، والمدخل إلى جميع خاماتها». وقد يبدو هذا - للإنسان الحديث - تفسيرًا ثلاثيًا على التقريب، وما دام أصبح جزءًا من الحس العام المثقف، على الأقل في البلاد الناطقة باللغة الإنجليزية. ولكن في أيامه كان يفترض أن الذهن يعرف جميع أنواع الأشياء معرفة أولية، والاعتماد التام للمعرفة على الإدراك، وهو الذي أعلنه، كان نظرية جديدة وثورية، فأفلاطون في محاوره «ثياتيتوس» انبرى لدحض التوحيد بين المعرفة والإدراك، ومن أيامه إلى ما بعده علمنا كل الفلاسفة على التقريب، بما فيهم «ديكارت» و«لايبنتز»، أن كثيرًا من أئمن معرفة عندنا ليس مستمدًا من التجربة، وعلى ذلك فتجريبية «لوك» المتطرّفة كانت تجديدًا جريئًا.

والكتاب الثالث من «المبحث» يتناول الكلمات، وينصب اهتمامه أساسًا، على إظهار أن ما يقدمه الميتافيزيقيون على أنه معرفة عن العالم شيء لفظي خالص. والفصل الثالث، «عن الحدود العامة» «Of General Terms» يتخذ موقفًا اسميًا متطرّفًا في موضوع الكليات. فجميع الأشياء التي توجد هي جزئيات. ولكننا نستطيع أن نصوغ أفكارا عامة، مثل «إنسان» تطبق على

جزئيات عديدة، ويمكننا أن نعطي أسماء لهذه الأفكار العامة. فعموميتها تتألف فقط في كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية. وفي وجودها الخاص بها، مثل الأفكار في الذهن، هي بالضبط جزئية شأن كل شيء آخر يوجد.

يختص الفصل السادس من الكتاب الثالث، «عن أسماء الجواهر» بدحض النظرية المدرسية عن الماهية. فيمكن أن تكون للأشياء ماهية واقعية، تتألف من تكوينها المادي، ولكن هذا في الأساس، غير معروف لنا، وهو ليس «الماهية» التي يتحدث عنها المدرسيون. فالماهية كما يمكننا أن نعرفها، هي لفظية خالصة، تتألف فقط في تعريف حد عام. ولكي نناقش - مثلا - فيما إذا كانت ماهية الجسم هي الامتداد فقط، أو الامتداد مضافة إليه الصلابة. هو أن نناقش حول كلمات: فيمكننا أن نعرف الكلمة «جسم» بطريقة أخرى: ولا ضرر يمكن أن ينجم ما دمنا نأخذ بتعريفنا. والأنواع المتميزة ليست حقيقة من حقائق الطبيعة، بل من حقائق اللغة، فهي «أفكار مركبة متميزة بأسماء متميزة تلحق بها» والحق، أن في الطبيعة أشياء متميزة، ولكن الفوارق تحت على درجات مستمرة: «فالحُدود بين الأنواع، حيثما يصنفها الناس، حدود يصنعها الناس». وهو يشرع في تقديم أمثلة عن الحيوانات مشوهة الخلقة، كان من المشكوك فيه بصددها أن تكون أناسًا أو لا تكون كذلك. هذه الواجهة من النظر لم تكن متقبلة عامة، إلى أن حفز «داروين» الناس إلى الأخذ بنظرية التطور بتغيرات تدريجية. وأولئك فقط الذين تركوا أنفسهم يتلون بالمدرسيين يدركون مدى سقط المتاع الميتافيزيقي الذي تزيحه.

وتواجه التجريبية والمثالية بالمثل مشكلة، لم تجد لها الفلسفة، حتى الآن، أي حل مقنع. هذه هي مشكلة إظهار كيف أن لدينا معرفة عن أشياء أخرى غير أنفسنا وعمليات ذهننا. وينظر «لوك» في هذه المشكلة. ولكن ما يقوله يتضح عدم إقناعه. ففي موضع يُقال لنا: «ما دام الذهن في جميع خواطره واستدلالاته، ليس لديه موضوع مباشر آخر اللهم أفكاره الخاصة به التي يتأملها أو يمكنه أن يتأملها وحده، فمن الواضح أن معرفتنا تلم فقط بها». ومرة ثانية يقول: «المعرفة هي إدراك اتفاق فكرتين أو عدم اتفاقهما». ومن هذا يبدو أن ما يعقب هذا على الفور أننا لا نستطيع أن نعرف وجود الأناس الآخرين، أو العالم المادي، لأن هذه إذا وجدت فهي ليست مجرد أفكار في أي ذهن. فيجب على كل واحد منا، تبعًا لذلك، بقدر ما يتصل الأمر بالمعرفة، أن ينغلق في نفسه، وينقطع عن كل احتكاك بالعالم الخارجي.

وهذا، مع ذلك، تناقض، ولا شأن «للوك» بالتناقضات. وتبعًا لذلك، فهو في فصل آخر، يقدم لنا نظرية مختلفة، ومتضاربة تمامًا مع النظرية السابقة. فهو يذكر لنا، أن لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة بالوجود الواقعي. فمعرفتنا بوجودنا الخاص بنا هي معرفة حدسية، ومعرفتنا بوجود الله هي معرفة برهانية،

ومعرفتنا بالأشياء الماثلة للإحساس هي معرفة حسية. (الكتاب الرابع، الفصل الثالث).

وفي الفصل التالي، يغدو على بَيِّنَةٍ تقريبًا بالتضارب. وهو يقترح أن أحدًا ما قد يقول: «إذا كانت المعرفة تتألف من موافقة الأفكار، فإن المتحمّس والرزين يكونان بمنزلة واحدة». وهو يجيب: «ليس الأمر كذلك حيث توافق الأفكار الأشياء». ويمضي في سرد الحجة على أن الأفكار البسيطة يجب أن توافق الأشياء، ما دام «الذهن - كما بيّنّا - لا يستطيع بأي وسيلة أن يصنع لذاته» أي أفكار بسيطة، حيث إن هذه جميعها «ثمرة تأثير الأشياء في الذهن بطريقة طبيعية». وفي ما يختص بالأفكار المركبة للجواهر، «جميع أفكارنا المركبة عنها يجب أن تكون، وأن تكون فقط، من أفكار بسيطة كما هي مكتشفة متساوقة في الطبيعة». ومرة أخرى، لا يمكن أن تكون لدينا أي معرفة اللهم إلا: 1- بالحدس. 2- بالعقل في فحصه لاتفاق أو عدم اتفاق فكرتين. 3- بالإحساس، في إدراكه لوجود الأشياء الجزئية». (الكتاب الرابع، الفصل الثالث، القسم الثاني).

في كل هذا، يفترض «لوك» أمرًا معروفًا أن بعض المصادفات العقلية، التي يدعوها إحساسات، لها علل خارجها، وأن هذه العلل، على الأقل إلى حد ما، وفي بعض الجوانب، تشبه الإحساسات التي هي معلولاتها. ولكن كيف، اتساقًا مع مبادئ التجريبية، يتيسر معرفة هذا؟ فنحن نتمرّس بالإحساسات لا بعلمها، وتجربتنا ستكون بالضبط هي نفسها إذا نشأت إحساساتنا تلقائيًا. والاعتقاد بأن للإحساسات عللاً، وأكثر من ذلك الاعتقاد بأنها تشبه عللها، هو اعتقاد لو أخذ به، يجب أن يؤخذ به على أسس مستقلة تمامًا عن التجربة. والرأي القائل بأن «المعرفة هي إدراك اتفاق أو عدم اتفاق فكرتين» هو الرأي الخلق بـ «لوك» وهروبه من التناقضات التي يجرها، ينجم عن تضارب يبلغ من الجسامة حدًا يجعل التجاهه في تصميم إلى الإدراك السليم هو وحده الذي يمكن أن يجعله غافلًا عنه.

وهذه الصعوبة هي التي أزعجت التجريبية إلى يومنا هذا. وقد تخلّص «هيوم» منها بتخليه عن الفرض القائل بأن للإحساسات عللاً خارجية، ولكنه مع ذلك كان يحتفظ بهذا الفرض حين ينسى مبادئه، وهذا ما كان يحدث في معظم الأحيان. وقاعدته الأساسية، «لا فكرة من دون انطباع سابق عليها»، التي يأخذها من «لوك» وقاعدة معقولة فقط بقدر ما تفكر في الانطباعات كانبطاعات لها علل خارجية، وهذا ما توحى به كلمة «انطباعات» إحياء لا يقاوم. وفي اللحظات التي ينجز فيها «هيوم» درجة من التناسق، نجده متناقضًا تناقضًا مفرطًا.

ولم ينجح أحد بعد في ابتكار فلسفة مقبولة ومتسقة في ذاتها في آن واحد. وكان «لوك» يستهدف لفلسفته أن تكون مقبولة، وذلك على حساب الاتساق.

ومعظم الفلاسفة الكبار فعلوا العكس. فالفلسفة التي ليست متسقة مع ذاتها لا يمكن أن تكون صحيحة تمامًا، ولكن الفلسفة المتسقة مع ذاتها يمكن أن تكون باطلة تمامًا. وأكثر الفلسفات إثمارًا تحتوي على تضاربات فاضحة، ولكنها لهذا السبب عينه كانت صحيحة في بعض أجزائها. فليس ثمة داع لإفتراس أن المذهب المتسق مع ذاته يحوي من الحقيقة أكثر مما يحويه مذهب كمذهب «لوك». من الواضح أنه خطأ تقريبًا.

ونظريات «لوك» الأخلاقية مشوّقة في ذاتها، من جانب، من حيث هي منبئة بـ «بنتام». وحين أتحدّث عن نظريات «لوك» الأخلاقية لست أعني موقفه الأخلاقي كإنسان في الحياة العملية، بل نظرياته العامة عن كيف يتصرّف الناس وما ينبغي أن يفعلوه. فمثل «بنتام»، كان «لوك» رجلًا رقيق الفؤاد، ولكنه كان يأخذ مع ذلك بأن كل شخص (وهو أيضًا) يلزم دائمًا أن تحركه - في الفعل - رغبته فقط في سعادته أو لذته. وبعض المقتطفات ستجعل هذا واضحًا: «تكون الأشياء خيرًا أو شرًا فقط من حيث ارتباطها باللذة أو الألم. بحيث إننا ندعو «خيرًا» ما هو خليق أن يسبب اللذة أو يريدها، أو يخفف الألم، فينا».

«ما الذي يحرك الرغبة؟ أجيب، السعادة، والسعادة فقط.»

«إن ضرورة السعي إلى السعادة الحقة هي أساس كل حربة.»

«إن تفضيل الرذيلة على الفضيلة هو حكم خاطئ واضح الخطأ.»

«إن ضبط انفعالاتنا هو التحسين الصحيح للحرية.»

وآخر هذه القضايا تعتمد - فيما يلوح - على نظرية المثوبات والعقوبات في العالم الآخر. فالله قد أرسى بعض القواعد الأخلاقية، فأولئك الذين يتبعونها يذهبون إلى الجنة، وأولئك الذين ينتهكونها يتعرضون للذهاب إلى النار. والباحث عن اللذة المتبصّر سيكون من ثم شخصًا فاضلًا. ومع اضمحلال الاعتقاد بأن الخطيئة تقود إلى النار، غدت من الأصعب إقامة حجة متصلة بالذات فقط، في وصف حياة فاضلة. وقد استعاض «بنتام»، وهو مفكر حر، عن الله بالمشرّع البشري: لقد كانت مهمة القوانين والمؤسّسات الاجتماعية إقامة التناغم بين المصالح العامة والمصالح الخاصة. بحيث إن كل إنسان، في سعيه إلى سعادته الخاصة به، مجبر أن يخدم السعادة العامة. بيد أن هذا أقل إقناعًا من التوفيق بين المصالح العامة والمصالح الخاصة الذي يتحقّق لفضل الجنة والنار، وذلك لأن المشرّعين ليسوا دائمًا حكماء وفضلاء، ولأن الحكومات البشرية ليست كلية العلم.

وكان على «لوك» أن يسلم - وهذا واضح - بأن الناس لا يتصرّفون دائمًا بطريقة، تكون على الأرجح، عند الحساب العقلي، بحيث تضمن لهم الحد الأقصى من اللذة. فنحن نقدر اللذة الحاضرة أكثر من تقديرنا للذة المستقبلية، واللذة في المستقبل القريب أكثر من اللذة في المستقبل البعيد.

وقد يُقال - وهذا ما لم يقله «لوك» - إن معدل المصلحة هو مقياس كمي للخصم العام في اللذات المستقبلية. فإذا كان توقع إنفاق 1000 دولار على مدى سنة يتساوى في البهجة التي يشعر بها مع خاطر إنفاقها اليوم، فلست في حاجة إلى أن أتقاضى ثمن تأجيل لذتي. ويسلم «لوك» بأن المؤمنين الأتقياء كثيرًا ما يرتكبون الخطايا، التي طبقًا لعقيدتهم تعرّضهم لخطر النار. ونحن جميعًا نعرف أناسًا يرجئون الذهاب إلى طبيب الأسنان أطول مما ينبغي إذا ارتبطوا بالسعي العقلي إلى اللذة. وعلى ذلك، فحتى إذا كانت اللذة أو تجنب الألم هي باعثنا، فيجب أن نضيف إلى ذلك أن اللذات تفقد جاذبيتها والألام تفقد أهوالها بنسبة بعدها في المستقبل.

وما دامت المصلحة الذاتية والمصلحة العامة تلتقيان - تبعًا للوك - على المدى البعيد، يغدو مهمًا أن يهتدي الناس، بقدر الإمكان، بمصالحهم بعيدة المدى. ومعنى هذا القول بأن الناس ينبغي أن يكونوا متبصّرين. فالتبصّر هو الفضيلة الوحيدة الباقية التي ينبغي الدعوة إليها، ذلك لأن كل انحراف عن الفضيلة مرجعه فشل في التبصّر. والتأكيد على التبصّر طابع الليبرالية. وقد ارتبطت بنشأة الرأسمالية، ذلك لأن المتبصّر، غدا غنيًا بينما غير المتبصّر أصبح فقيرًا أو ظل فقيرًا. وهي ترتبط أيضًا ببعض أشكال التقوى البروتستانتية: فالفضيلة بالنظر إلى الجنة تماثل سيكولوجيا - إلى حد كبير - الإدخال بالنظر إلى الاستثمار.

والاعتقاد في التناغم بين المصالح الخاصة والمصالح العامة هو طابع الليبرالية المميز، وقد بقيَ طويلًا مع الأساس اللاهوتي الذي كان له عند «لوك».

فلوك يعلن أن الحرية تعتمد على ضرورة السعي إلى السعادة الحقة، وعلى ضبط انفعالاتنا. وقد استمد هذا الرأي من نظريته القائلة بأن المصالح الخاصة والمصالح العامة تتوحدان على المدى البعيد، وإن لم تتوحدًا بالضرورة على فترات قصيرة، ويترتب على هذه النظرية، أننا إذا أخذنا جماعة من المواطنين، كلهم أتقياء ومتبصّرون معًا، فإنهم سيتصرفون، إذا أعطيت لهم الحرية، بطريقة تعزّز الخير العام. فلن تكون ثمة حاجة إلى قوانين بشرية تكبح جماحهم، ما دامت القوانين الإلهية تكفي. وحتى الآن نجد الإنسان الفاضل الذي يغوى بأن يغدو قاطع طريق يحدث نفسه: «يمكنني أن أفلت من القاضي البشري، ولكنني لا أستطيع أن أهرب من العقاب على يدي القاضي الإلهي». وتبعًا لذلك ينبذ خططه الشائنة، ويعيش عيشة فاضلة كما لو كان واثقًا من أن الشرطة ستلقي القبض عليه. فالحرية القانونية، تكون من ثم ممكنة فقط حيث يكون التبصّر والتقوى كليين، وفي أي موطن آخر، فالقيود التي يفرضها القانون الجنائي لا غنى عنها.

ويعلن «لوك» مرارًا وتكرارًا أن الأخلاق تقبل البرهان، ولكنه لا يطوّر هذه

الفكرة تطويرًا شاملاً على نحو ما رغب. وأهم فقرة هي: «الأخلاق قابلة للبرهان. ففكرة خير أسمى، لا متناهٍ في قوته، وفي خيريته، وحكمته، نحن خلقه، وعليه نعتمد، وفكرة أنفسنا، كمخلوقات فاهمة، عاقلة، من حيث وضوحها فينا، يمكن - في ما أرى - إذا نظرنا فيها وتتبعناها كما ينبغي، أن تزودنا بأسس لواجبنا وقواعد تصرفنا بحيث تضع الأخلاق بين العلوم القابلة للبرهان: حيث لا أشك، ولكن من قضايا بينة بذاتها بنتائج ضرورية لا نزاع فيها شأن النتائج في الرياضيات، يمكن أن تُقام مقاييس الصواب والخطأ لكل من يختص كل علم من هذه العلوم ما يختص به الآخر من حياد وانتباه. وعلاقة الضروب الأخرى يمكن إدراكها يقينًا، كما يمكن إدراك تلك الخاصة بالعدد والامتداد: ولا يمكنني أن أرى لم لا تكون هي أيضًا قابلة للبرهان، إذا فكرنا في مناهج مناسبة لفحصها أو تتبع موافقتها أو عدم موافقتها. «فحيثما لا تكون ملكية، لن يكون جور»، قضية تبلغ في يقينها مبلغ أي برهان عند «إقليدس». ذلك لأن فكرة الملكية، لَمَّا كانت حقًا في شيء، والفكرة التي تسمى «الجور» هي سلب أو اغتصاب لذلك الحق، فمن الواضح أن هذه الأفكار، إذا أُقيمت على هذا النحو، وألحقت هذه الأسماء بها، فإنني أعرف أن هذه القضية صادقة، بذات اليقين الذي أعرف به أن للمثلث ثلاث زوايا تساوي قائمتين. ومرة أخرى: «لا حكومة تسمح بحرية مطلقة»: فهنا فكرة حكومة من حيث هي استقرار المجتمع على بعض القواعد أو القوانين. التي تستلزم الإمتثال لها، وفكرة الحرية المطلقة من حيث إن أي امرئ يفعل ما يروق له: فأنا قادر أن أكون على يقين من صدق هذه القضية يقيني من صدق أي قضية في الرياضيات».

هذه الفقرة محيرة لأنها - في البداية - يبدو أنها تجعل القواعد الأخلاقية معتمدة على أوامر الله، بينما في الأمثلة المعطاة ما يوحي بأن القواعد الأخلاقية تحليلية. وأنا أظن أن «لوك» ارتأى بعض أجزاء تحليلية وبعضها معتمدة على أوامر الله. وثمة لغز آخر هو أن الأمثلة المعطاة لا تبدو قضايا أخلاقية على الإطلاق.

وثمة صعوبة أخرى يود المرء لو نظر فيها. فاللاهوتيون يسلمون عامة بأن أوامر الله ليست اعتباطية، وإنما هي مستلهمة من خيريته وحكمته، وتطلب هذا أنه ينبغي أن يكون ثمة تصوّر للخيرية سابق على أوامر الله وهو الذي قاده سبحانه هذه الأوامر بالذات لا أي أوامر أخرى. أما ما قد يكونه هذا التصوّر، فمن المستحيل أن نكتشف ذلك من «لوك». فما يقوله هو إن الإنسان المتبصّر سيتصرّف بهذه الطرائق أو تلك، ما دام أنه إذا لم يفعل فإن الله سيعاقبه. ولكنه يتركنا تركًا تامًا في الظلام بصدد السبب في كون العقاب ينبغي أن ينصب على بعض الأفعال لا على أصدادها.

ونظريات «لوك» الأخلاقية، لا يمكن الدفاع عنها، بالطبع. فبصرف النظر عن

أن ثمة ما ينقّر في مذهب يعتبر التبصر بمثابة الفضيلة الوحيدة، فثمة اعتراضات أخرى أقل عاطفية على نظرياته.

فأولاً القول بأن الناس يرغبون فقط في اللذة هو وضع العربة أمام الجواد. فأياً كان ما قد أرغب فيه، فإنني سأحس باللذة في الحصول عليه، ولكن كقاعدة اللذة مرهونة بالرغبة لا الرغبة باللذة. ومن الممكن كما يحدث للمازوشيين، حيث الرغبة في الألم، في تلك الحالة، أن تكون اللذة قائمة في تحقيق الرغبة، ولكنها تمتزج بضعها. وحتى في نظرية «لوك»، ليست اللذة من حيث هي كذلك هي المرغوبة، ما دامت اللذة القريبة مرغوبة أكثر من اللذة البعيدة. وإذا كان للأخلاق أن تستنبط من سيكولوجية الرغبة، كما يحاول «لوك» وتلاميذه أن يفعلوا، فلا يمكن أن يكون ثمة داع للانتقاص من إسقاط اللذات البعيدة من الحساب، أو للإلحاح على التبصّر كواجب أخلاقي. وحجته، في كلمات قليلة هي: «نحن نرغب فقط في اللذة. ولكن، في الواقع - يرغب كثير من الناس، لا في اللذة من حيث هي كذلك، ولكن في اللذة القريبة. وهذا يناقض نظريتنا القائلة بأنهم يرغبون في اللذة من حيث هي كذلك، وهو من ثم أمر فضيع». وجميع الفلاسفة تقريباً، في مذاهبهم الأخلاقية، أرسوا أولاً نظرية باطلة، ثم بنوا الحجة على أن الشر يتمثل في التصرف على نحو يثبت كونها باطلة، وهو ما يكون مستحيلاً لو كانت النظرية صحيحة. و«لوك» مثل لهذا النمط.

الفصل الرابع عشر فلسفة «لوك» السياسية

(أ) مبدأ الوراثة

في السنتين 1689 و1690، بالضبط بعد ثورة 1688، كتب «لوك» بحثين عن الحكومة Two Treatises on Government البحث الثاني منهما مهم جدًا في تاريخ الأفكار السياسية.

والبحث الأول من هذين البحثين هو نقد لنظرية السلطة بالوراثة. وهو رد على كتاب «السير روبرت فيلمر» Sir Robert Filmer «الباطرياركا، أو السلطة الطبيعية للملوك: Patriarcha, or The Natural Power of Kings الذي نُشر سنة 1680، ولكنه كُتب في حكم شارل الأول. والسير «روبرت فيلمر» الذي كان مؤيدًا مخلصًا للحق الإلهي للملوك، كان من سوء حظه أن يعيش إلى سنة 1653، ولا بد أنه عانى معاناة شديدة لإعدام «شارل الأول» ولانتصار «كرومويل». ولكن «الباطرياركا» كُتبت قبل هذه الأحداث المحزنة، ومع ذلك ليس قبل الحرب الأهلية، ومن ثم فهي - بالطبع - تظهر الوعي بوجود نظريات مخربة، مثل هذه النظريات، كما يبيّن ذلك «فيلمر»، لم تكن جديدة سنة 1640. والواقع أن علماء اللاهوت البروتستانت والكاثوليك معًا، في نضالهم ضد الملوك الكاثوليك والبروتستانت على التوالي، أيّدوا تأييدًا قويًا حق الرعايا في مقاومة الأمراء المستبدين، وزودت كتاباتهم «سير روبرت» بمادة غزيرة للمجادلة.

و «سير روبرت فيلمر» نصّب «شارل الأول» فارسًا. ويُقال إن بيته سلبه مؤيدو البرلمان ضد الملك خلال الحرب الأهلية عشر مرات. وهو يظن أنه ليس بمستبعد أن «نوحًا» عبر البحر المتوسط ووزع أفريقيا، وآسيا، وأوربا على «هام» و«شيم» و«جافث» «Hapheth» «Shem» «Ham» على التوالي. وكان يسلم بأن اللوردات وحدهم، طبقًا للدستور الإنجليزي، يسدون النصيحة للملك، وأعضاء العموم سلطتهم أقل، وهو يقول، إن الملك يضع القوانين، التي تنبع فقط من إرادته. والملك - تبعًا لفيلمر - متحرّر تمامًا من كل رقابة بشرية، ولا يمكن أن يتقيّد بقرارات أسلافه، أو حتى بقراراته هو نفسه، إذ إن «من المستحيل في الطبيعة، أن يضع إنسان قانونًا لنفسه».

وينتمي «فيلمر» - كما تظهر هذه الآراء - إلى أشد الأجنحة تطرفًا في حزب

«الحق الإلهي».

وتبدأ «الباطرياركا» بالهجوم على «الرأي الشائع» بأن «الجنس البشري مولود بالطبيعة مزوّدًا بالحرية الخالصة من كل خضوع، وأنه حر في اختيار شكل الحكومة التي تروقه. وأن السلطة التي تكون لرجل واحد على الآخرين كانت أول الأمر توهب له تبعًا للتميز على الكثرة. وهو يقول: «إن هذه العقيدة نشأت في البداية في المدارس». والحقيقة - تبعًا له - مختلفة عن ذلك اختلاقًا تامًا، فهي أن الله - في الأصل - وهب السلطة الملكية لآدم، ومنه انحدرت إلى ورثته، ووصلت في نهاية المطاف إلى الملوك المتعددين في الأزمنة الحديثة. وهو يؤكد لنا أن الملوك الآن، «إما أن يكونوا أو يجب أن يكونوا حسني السمعة، والورثة التاليين لأولئك الأسلاف الأوائل الذين كانوا في البداية الآباء الطبيعيين للناس قاطبة»، ويلوِّح، أن أبانا الأول لم يقدر تقديرًا ملائمًا امتيازه كملك عالمي، ذلك لأن «رغبة الحرية كانت السبب الأول بسقوط آدم»، فالرغبة في الحرية شعور يراه «السير روبرت فيلمر» شعورًا غير ورع. وكانت مطالب «شارل الأول»، ومطالب أنصاره نيابة عنه، تتجاوز ما كانت تخوّله الأزمنة القديمة للملوك. وبين «فيلمر» أن «بارسونز» والجزويت الإنجليزي وبوشانان Buchanan الكالفييني الاسكتلندي، الذين يكادون لا يتفوقون على شيء، يسلمون معًا بأنه يمكن للشعب أن يسقط الملوك لإساءة الحكم، وبالطبع كان «بارسونز» يقصد الملكة إليزابيث البروتستانتية، بينما كان «بوشانان» يقصد «ماري» الكاثوليكية ملكة الاسكتلنديين. ولقد انعقد النجاح لنظرية «بوشانان»، ولكن نظرية «بارسونز» دحضها إعدام زميله «كامبيون» .Campion

وحتى قبل الإصلاح، مال رجال اللاهوت إلى الاعتقاد في وضع حدود لسلطة الملك. وكان هذا جزءًا من المعركة بين الكنيسة وبين الدولة التي احتدمت في جميع أرجاء أوروبا إبان معظم العصور الوسطى. وفي هذه المعركة اعتمدت الدولة على القوة المسلحة واعتمدت الكنيسة على البراعة والقدسية. وبقدر ما كانت للكنيسة هاتان المأثرتان فقد فازت، وحين أصبحت لديها البراعة فقط، خسرت ولكن الأشياء التي قالها الرجال البارزون المقدسون ضد سلطة الملوك ظلت مسجّلة، ومع أن هذه الأشياء كانت تستهدف خدمة مصالح البابا، فمن الممكن استخدامها لتأييد حقوق الناس في حكومة ذاتية. يقول «فيلمر»: «لكي يتأكد رجال المدرسة الماكرون من الهبوط بالملك إلى المنزلة الأدنى من البابا، فقد ارتأوا أن أمن سبيل هو تقديم الشعب على الملك، بحيث تحتل البابوية مكان السلطة الملكية». وهو يستشهد بنص من رجل اللاهوت «بلارماين» Bellarmine يقول فيه إن السلطة العلمانية يمنحها البشر (لا الله). وهي «في الشعب ما لم يمنحها لأمير»، وعلى ذلك، «بلارماين» - تبعًا «لفيلمر» - «يجعل الله الواهب المباشر لدولة

ديمقراطية» - وهو أمر يصدمه كما يمكن أن يصدم البلوتقراطي الحديث القول بأن الله هو الصانع المباشر للبلشفية.

ويستمد «فيلمر» السلطة السياسية، لا من أي عقد، ولا من أي اعتبار للخير العام، ولكن من سلطة أب على أولاده. ووجهة نظره أن: مصدر السلطة الملكية هو خضوع الأطفال لآبائهم، وأن الآباء الأقل يعتبرون كذلك، وأن الحقوق الطبيعية لملك هي الحقوق الطبيعية نفسها لأب، وأن الأبناء هم - بالطبيعة - غير متحررين البتة من السلطة الأبوية، حتى حين يكون الابن راشدًا والأب خرفًا.

هذه النظرية بأسرها تبدو للذهن الحديث من الغرابة بحيث إنه ليشق تصديق كونها قد أخذ بها أخذًا جادًا. فنحن لم نألف أن نستمد الحقوق السياسية من قصة آدم وحواء. فنحن نأخذ بأن من الواضح أن السلطة الأبوية ينبغي أن تنقطع تمامًا حين يبلغ الابن أو الابنة سن الحادية والعشرين، وأنه قبل ذلك ينبغي أن تحددها الدولة بغاية الدقة، وحق المبادرة المستقلة التي يكتسبها الشاب تدريجيًا. ونحن نقرُّ بأن للأمم حقوقًا مساوية، على الأقل، لحقوق الأب. ولكن بصرف النظر عن هذه الاعتبارات، فإنه لا يخطر ببال أي إنسان حديث خارج اليابان افتراض كون السلطة السياسية تشبه سلطة الآباء على أبنائهم. فالحق أن في اليابان ثمة نظرية تشبه نظرية «فيلمر» شبهًا وثيقًا، ما برح مأخوذًا بها، ويجب أن يعلمها جميع الأساتذة ومعلمو المدارس. ويمكن للميكادو أن يتتبع انحداره من إلهة الشمس، فهو وريثها، ويابانيون آخرون ينحدرون أيضًا منها، ولكنهم ينتمون إلى فروع أصغر من أسرتها. ومن ثم فالميكادو إلهي، وأي مقاومة له فهي عاقبة. وقد ابتدعت هذه النظرية، في أساسها، سنة 1868، ولكنهم يزعمون في اليابان اليوم أنها انتقلت بالعرف منذ خُلِق العالم.

وقد باءت محاولة فرض نظرية مماثلة على أوروبا - ومحاولة «باطرياركا» «فيلمر» جزء منها - بالفشل. لم؟ فتقبَّل مثل هذه النظرية ليس ممجوجًا على أي نحو من الطبيعة البشرية. فمثلًا بصرف النظر عن اليابان، كان قدماء المصريين يسلمون بهذه النظرية، والمكسيكيون والبيروفيون قبل الفتح الإسباني. وهي طبيعية في مرحلة معينة من التطور الإنساني. وقد اجتازت إنجلترا على عهد «أسرة ستيوارت» هذه المرحلة بينما لم تتخطها اليابان الحديثة.

ويعزى اندجار نظريات الحق الإلهي في إنجلترا، إلى سببين أساسيين. أحدهما تعدُّ الأديان، والآخر الصراع من أجل السلطة بين الملكية والأرستقراطية والبرجوازية العليا. ففي ما يختص بالدين: كان الملك منذ حكم «هنري الثامن». رأس كنيسة إنجلترا، التي كانت تجابه روما ومعظم الفرق البروتستانتية معًا. وكانت كنيسة إنجلترا تفاخر بكونها وسطًا بين الطرفين:

فمقدمة النص المعتمد تبدأ: «بأنها كانت حكمة كنيسة إنجلترا، منذ أول تجميع للطقوس الدينية العامة، أن تحافظ على الوسط بين الطرفين». وفي الجملة، وافقت هذه التسوية معظم الناس، وقد حاولت الملكة «ماري» والملك «جيمس الثاني» أن يجرا البلاد نحو «روما»، كما حاول المنتصرون في الحرب الأهلية أن يجروها نحو جنيف، ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل، وبعد سنة 1688 كانت سلطة كنيسة إنجلترا سلطة لا منازع لها. وأيا ما كان فإن خصومها استمروا، فقد كان المنشقون بوجه خاص رجالاً أقوياء، وكانوا عديدين بين أغنياء التجار ورجال المصارف الذين كانت قوتهم تتزايد باستمرار.

وكان الموقف اللاهوتي للملك غريباً نوعاً ما، فلم يكن فقط رأساً لكنيسة إنجلترا، بل كان أيضاً رأساً لكنيسة اسكتلندا. فكان عليه في إنجلترا أن يعتقد في الأساقفة ويرفض الكالفينية، وفي اسكتلندا، كان عليه أن يرفض الأساقفة ويعتقد في الكالفينية. وكان لأفراد أسرة ستوارت معتقدات دينية صادقة، جعلت هذا الموقف الغامض مستحيلاً عندهم، وسببت لهم أيضاً متاعب في اسكتلندا أكثر مما سببت لهم في إنجلترا. ولكن بعد سنة 1688، أفضت الملاءمة السياسية بالملوك إلى أن يقبلوا الإقرار بدينين في آن واحد. وقد أثر هذا في الحماسة، وجعل من الصعب النظر إلى الملوك كأشخاص إلهيين. ولم يكن في وسع الكاثوليكين ولا المنشقين أن يقبلوا بأي حالة أي مطالب دينية من طرف الملك.

ولقد ائتلف الفرقاء الثلاثة: الملك، والأرستقراطية، والطبقة الوسطى الغنية، في اتحادات مختلفة في أوقات مختلفة. ففي عهد «إدوارد الرابع» و«لويس الحادي عشر» ائتلف الملك والطبقة الوسطى ضد الأرستقراطية، وفي عهد «لويس الرابع عشر» اتحد الملك والأرستقراطية ضد الطبقة الوسطى، وفي إنجلترا في سنة 1688، اتحدت الأرستقراطية والطبقة الوسطى ضد الملك. وحين كان أحد الفرقاء الآخرين في صف الملك كان قوياً، وحين كانوا يتحدون ضده كان ضعيفاً.

لهذه الأسباب بين أسباب أخرى، لم يجد «لوك» صعوبة في القضاء على حجج «فيلمر».

وحيثما كان الأمر منصباً على الاستدلال، كان أمام «لوك» - بالطبع - مهمة سهلة. فهو يبين أنه إذا كانت السلطة الأبوية هي ما تُعنى به، فينبغي أن تكون سلطة الأم مساوية لسلطة الأب. وهو يؤكد على عدم عدالة حق البكر في الإرث كله دون سائر الأبناء، وهو ما لا مفر منه لو كانت الوراثة قاعدة للملكية. وهو يندد بالتناقض القائم في افتراض كون الملوك الحاليين ورثة آدم، بأي معنى حقيقي. فلا يستطيع آدم أن يكون له إلا وريث واحد، ولكن لا أحد يعلم من هو. ويتساءل «لوك» لو أن «فيلمر» سلم بأن في الوسع

اكتشاف الوارث الحقيقي لألقى جميع الملوك القائمين بتيجانهم عند قدميه؟ ولو قبل الأساس الذي يقدّمه «فيلمر» للملكية، لكان جميع الملوك - باستثناء ملك واحد على الأكثر - مغتصبين، ولم يكن لهم أي حق في طلب الطاعة من رعاياهم القائمين فعلاً de facto زد على ذلك، أن السلطة الأبوية، على حد قوله، سلطة مؤقتة، ولا تنسحب على الحياة أو الملكية.

لمثل هذه الأسباب - بصرف النظر عن دوافع أساسية أخرى - لا يمكن - تبعاً للوك - قبول الوراثة كأساس لسلطة سياسية شرعية. وتبعاً لذلك، ينقب، في «بحته الثاني عن الحكومة»، عن أساس أقوى للدفاع عنها.

لقد اختفى مبدأ الوراثة تقريباً من السياسة. ففي خلال حياتي اختفى أباطرة البرازيل والصين وروسيا، وألمانيا والنمسا، وحل محلهم ديكتاتوريون لا يهدفون إلى الأساس الوراثي للأسرة الحاكمة، وفقدت الأرستقراطية امتيازاتها في كل أوربا، ما عدا إنجلترا، حيث غدت أكثر بقليل من كونها شكلاً تاريخياً. كل هذا، حديث جداً، في معظم البلاد، وله صلة وثيقة بنشأة الدكتاتوريات ما دام الأساس التقليدي للسلطة قد طُوِّحَ به، والعادات المطلوبة من أجل ممارسة ناجحة للديمقراطية لم تكن قد تهيأت لها من الزمن ما يجعلها تنمو. وثمة منظمة عظيمة لم يكن فيها قط أي عنصر وراثي، أعنى الكنيسة الكاثوليكية. ويمكننا أن نتوقع من الديكتاتوريات، لو تستمر، أن تتطور تدريجياً إلى شكل للحكومة مماثل لحكومة الكنيسة. وقد حدث هذا بالفعل في حالة الشركات الكبيرة في أمريكا، التي لها، أو كان لها، حتى «بيرل هاربر» سلطات مساوية تقريباً لسلطات الحكومة.

ومن الغريب أن رفض مبدأ الوراثة في السياسة لم يكن له تقريباً أي مفعول في المجال الاقتصادي في البلاد الديمقراطية. (في الدول الديكتاتورية احتوت السلطة السياسية السلطة الاقتصادية). ونحن لا نزال نرى طبيعياً أن يخلف رجل ملكيته لأولاده، أعني بذلك القول بأننا نتقبل مبدأ الوراثة في ما يختص بالسلطة الاقتصادية بينما نرفضه فيما يتصل بالسلطة السياسية. والأسر الحاكمة السياسية قد اختفت، بيد أن الأسر الحاكمة الاقتصادية مستمرة. ولست في هذه اللحظة أقيم الحجة مع أو ضد هذا التناول المختلف لشكلي السلطة، وإنما حسبي أن أبتين أنها توجد، وأن معظم الناس غير واعين بها. فحين تنظر إلى أي حد يبدو لنا طبيعياً أن السلطة على حياة الآخرين المترتبة على الثروة الكبيرة سلطة وراثية، ستفهم فهماً أفضل كيف أن أناساً مثل «سير روبرت فيلمر» يمكن أن يتخذوا النظرة نفسها بصدد سلطة الملوك، ومدى أهمية التجديد الذي يقدّمه أناس يفكرون على نحو ما فكر «لوك».

ولنفهم كيف كان في الوسع الاعتقاد بنظرية «فيلمر»، وكيف أن نظرية «لوك» المعارضة لها أمكن أن تبدو نظرية ثورية، حسبنا أن ندخل في اعتبارنا فقط أن المملكة كانت تُعتبر إذ ذاك كما تُعتبر اليوم الضيعة من الأرض.

فلمالك الأرض حقوق شرعية مهمة عديدة، على رأسها سلطة اختيار من يقيم على الأرض. فالملكية يمكن أن تنتقل بالوراثة، ونحن نشعر أن الرجل الذي ورث ضيعة له حق عادل في جميع الامتيازات التي يتيحها له القانون تبعًا لذلك. ولكن موقفه في العمق هو موقف الملوك نفسه، الذين يدافع «سير روبرت فيلمر» عن مطالبهم. وهناك في أيامنا هذه في «كاليفورنيا» عدد من الضياع الضخمة يستمد الحق فيها من المنح الفعلية أو المزعومة التي منحها ملك إسبانيا. وقد كان في موقف يجعله يمنح هذه المنح: (أ) لأن إسبانيا قبلت آراء مماثلة لآراء «فيلمر»، و(ب) لأن الإسبان كانوا قادرين على هزيمة الهنود في المعركة. وأيًا ما كان نسلم بأن لورثة أولئك الذين منحهم هذا المنح الحق الشرعي العادل. وربما بدا هذا في المستقبل غريبًا كما يبدو «فيلمر» الآن.

(ب) حالة الطبيعة، والقانون الطبيعي

يبدأ «لوك» بحثه الثاني عن الحكومة بالقول بأنه، وقد بين استحالة أن تستمد سلطة الحكومة من سلطة الأب، فسيقدم الآن ما يتصور كونه الأصل الحقيقي للحكومة.

هو يبدأ بافتراض ما يدعوه «حالة الطبيعة» سابقة على كل حكومة بشرية. وفي هذه الحالة ثمة «قانون للطبيعة»، بيد أن قانون الطبيعة يتألف من أوامر إلهية، ولا يفرضه أي مشرع إنساني. وليس واضحًا مدى كون حالة الطبيعة، بالنسبة إلى «لوك» مجرد فرض توضيحي، ومدى افتراضه أن يكون له وجود تاريخي، ولكنني أخشى أن يكون مبالغًا إلى الظن بكونه مرحلة وقعت بالفعل. ويخرج الناس من حالة الطبيعة بواسطة عقد اجتماعي يقيم الحكومة المدنية. وهذا أيضًا يعتبره «لوك» تاريخيًا تقريبًا. ولكن ما يعنينا الآن هو حالة الطبيعة.

إن ما على «لوك» أن يقوله عن حالة الطبيعة وقانون الطبيعة ليس - في أساسه - طريفًا، دومًا هو تكرار للنظريات المدرسية في العصور الوسطى. وعلى ذلك يقول «القديس توماس الأكويني»: «كل قانون يضعه الإنسان يحمل طابع القانون بالقدر الذي يكون به مستمدًا من قانون الطبيعة. ولكنه إذا كان، في أي نقطة، في صراع مع قانون الطبيعة، فإنه يكف في الحال عن كونه قانونًا، فهو محض تحريف لقانون» (16).

وعبر العصور الوسطى، أخذ بأن قانون الطبيعة يدين «الربا»، أعني إقراض المال بفائدة. وقد كانت ملكية الكنيسة كلها تقريبًا أرضًا، وكان أصحاب الأراضي دائمًا مدينين أكثر من كونهم دائنين. وتبعًا لذلك فقد أقر «كالفن» أولًا، ثم البروتستانت الآخرون، وأخيرًا الكنيسة الكاثوليكية، أقروا «الربا». وعلى ذلك فقد غدا قانون الطبيعة يتصور تصورًا مختلفًا، ولكن لا أحد يشك في وجود قانون كهذا.

وكثير من النظريات التي بقيت بعد الاعتقاد في القانون الطبيعي تدين بأصلها إليه، خذ مثلًا على ذلك، الباب المفتوح، وحقوق الإنسان. فهذه

النظريات مرتبطة بالمذهب البيوريتاني وأصولها قائمة فيه وثمة شاهدان يسوقهما «تاوناى» Tawnay يوضّحان ذلك. فقد سجّلت لجنة من لجان مجلس العموم سنة 1604 ما يأتي: «جميع الرعايا الأحرار يولدون قابلين لأن يورثوا، في أرضهم، وكذلك في الممارسة الحرة لكدهم، في تلك المؤسسات التجارية والصناعية يبذلون جهدهم، وبها يعيشون».

وفي سنة 1656 يكتب «جوزيف لي Joseph lee»: «ثمة مبدأ أساسي لا ينكر، هو أن كل شخص بنور الطبيعة والعقل يعمل ما في شأنه أن يحقق أعظم فائدة له... وتقدم الأفراد يعود بالفائدة على الجماعة».

وباستثناء الكلمات «بنور الطبيعة والعقل» كان يمكن أن يكتب هذا في القرن التاسع عشر.

وأكثّر، أنه في نظرية «لوك» عن الحكومة، القليل هو الأصيل. وفي هذا يشبه «لوك» معظم الرجال الذين اكتسبوا الشهرة لأفكارهم. وكقاعدة، الرجل الذي يفكر لأول مرة في فكرة جديدة، يسبق زمنه إلى الحد الذي يظن كل شخص أنه أحمق، ومن ثم يظل في الظلام، ولا يلبث أن ينسى. ثم، وبالتدريج، يغدو العالم مستعدًا للفكرة، والرجل الذي يعلنها في اللحظة السعيدة يحظى بكل الفضل. كذلك كان الأمر، بالنسبة إلى داروين مثلاً، فاللورد «مونبودو» المسكين كان موضع سخرية الناس.

وبالنظر إلى حالة الطبيعة كان «لوك» أقل أصالة من «هوبز» الذي اعتبرها حالة حرب لكل ضد الكل، والحياة فيها بغیضة، وقصيرة. ولكن «هوبز» ذاع صيته كملحد. فالنظرة القائلة بحالة الطبيعة وبالقانون الطبيعي التي تقبلها «لوك» من أسلافه لا يمكن تخليصها من أساسها اللاهوتي، فحيثما بقيت من دون هذا الأساس، كما هو الشأن في الكثير من النزاعات الليبرالية الحديثة، فإنها تفتقر إلى دعائم منطقية واضحة.

والاعتقاد في «حالة طبيعة» سعيدة في الماضي السحيق مستمد، من جانب من رواية الإنجيل عن عصر الآباء، ومن جانب من الأسطورة الكلاسيكية عن العصر الذهبي. والاعتقاد العام في سوء الماضي السحيق جاء فقط مع نظرية التطور.

وأقرب شيء لتعريف حالة الطبيعة نجده عند «لوك» هو ما يلي: «يعيش الناس معًا وفق العقل، دون سيد أعلى على الأرض، ومع سلطة تقضي بينهم، هذه على الحقيقة هي حالة الطبيعة».

ليس هذا وصفًا لحياة المتوحشين، ولكنه وصف لجماعة متخيّلة من فوضويين فضلاء، لا يحتاجون إلى شرطة ولا إلى محاكم تطبّق القانون، ذلك لأنهم يطيعون دائمًا «العقل»، الذي هو مسائل «للقانون الطبيعي»، الذي بدوره يتألف من تلك القوانين الخاصة بالسلوك الذي يسلم بأنها من أصل إلهي. (مثلاً، «لا تقتل» جزء من القانون الطبيعي، ولكن قاعدة السير في

الطرق ليست كذلك).

وثمة شواهد أخرى تجعل معنى «لوك» أوضح، يقول «لوك»: «لكي نفهم السلطة السياسية فهمًا صحيحًا، ونستمدّها من أصلها، يجب أن نرى أي حالة يكون فيها الناس بالطبيعة، وأنها حالة حرية كاملة لتنظيم أفعالهم، وليتصرّفوا في ممتلكاتهم وأشخاصهم، بما يرونه سليمًا، في حدود قانون الطبيعة، من دون أن يطلبوا إذنًا، ومن دون الاعتماد على إرادة أي إنسان آخر.

هي أيضًا حالة مساواة، حيث كل السلطة والقضاء متبادلة، فليس لأحد أكثر من الآخر، وليس ثمة أوضح، من أن المخلوقات من النوع والمنزلة نفسها وهي تُولد في غير تمييز بينها، لها كلها ذات الفوائد في الطبيعة، واستخدام الملكات نفسها، فينبغي إذن أن تجري المساواة بينها من دون أن يكون بعضها تابعًا للبعض الآخر أو خاضعًا له؟ ما لم يجعل إلههم أو سيدهم جميعًا، بإعلان صريح من إرادته، الواحد منهم أعلى من الآخر، ويمنحه، بتعيين جلي واضح، حقًا لا شك فيه في السيطرة والسيادة.

ولكن وإن تكن حالة الطبيعة هذه حالة حرية، فإنها مع ذلك ليست حالة حرية يُساء استعمالها: فإن تكن للمرء في تلك الحالة حرية التصرف في شخصه وفي ممتلكاته، فليست له الحرية في أن يقضي على نفسه أو على مخلوق في حوزته، إلا حيثما كان هناك استخدام أنبل من مجرد حفظ بقائه يدعوه إلى ذلك. وحالة الطبيعة يحكمها قانون من الطبيعة، يلتزم به كل شخص: والعقل، الذي هو ذلك القانون، يعلم الجنس البشري كله، الذي لا يملك إلا أن يستشير، أن الكل لكونهم متساوين ومستقلين، لا ينبغي لأحد أن يؤذي الآخر في حياته، في صحته، أو في حرّيته، أو ممتلكاته (17) (لأننا جميعًا ملك الله)»

(18)

ومع ذلك، لا يلبث أن يظهر، حيث معظم الناس في حالة الطبيعة، بعض الناس الذين لا يعيشون طبقًا لقانون الطبيعة يزودنا إلى حد ما، بما يمكن القيام به لمقاومة مثل هؤلاء المجرمين. ويُقال لنا، إنه في حالة الطبيعة، يمكن لكل إنسان أن يدافع عن نفسه وعمّا ملك. «فمن يسفك دم إنسان، فإن إنسانًا سيسفك دمه». هذا جزء من قانون الطبيعة. ففي وسعي حتى أن أقتل لصًا بينما هو عاكف على سرقة ما أملك، وهذا الحق يبقى بعد زوال مؤسسة الحكومة، ومع ذلك، فحيثما كانت هنالك حكومة، وإذا أفلت اللص، فعليّ أن أتخلى عن الانتقام الخاص وألوذ بالقانون.

والاعتراض الكبير على حالة الطبيعة، هو أنه بينما تستمر هذه الحالة، يكون كل إنسان قاضيًا في قضيته الخاصة به، ما دام يتحتم عليه أن يعول على نفسه للدفاع عن حقوقه. والحكومة هي الدواء لهذا الداء، ولكن ليس هذا دواء طبيعيًا، فحالة الطبيعة، تبعًا «للوك»، قد أمكن تجنبها بعقد لإنشاء حكومة. وليس أي عقد يُنهي حالة الطبيعة، ولكن فقط ذلك العقد الذي يشكل

وحدة سياسية. فالحكومات المتعدّدة لدول مستقلة هي الآن في حالة طبيعة كل منها تجاه الآخر.

وحالة الطبيعة، كما قيل لنا في فقرة موجهة على الأرجح ضد «هوبز» ليست مثيلة لحالة الحرب، ولكنها أقرب كثيرًا من عكسها. وبعد شرح الحق في قتل لص، على أساس أن اللص قد يُعدّ مشنًا الحرب عليّ، يقول «لوك»: «وهنا لدينا الفارق الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، اللتين، وإن كان بعض الناس قد خلط بينهما، بعيدتان إحداهما عن الأخرى، بعد حالة السلام، والإرادة الخيرة، والمعونة المتبادلة، والمحافظة على البقاء، عن حالة العداء، والخبث، والعنف، والإفناء المتبادل».

وربما يجب النظر إلى قانون الطبيعة على أن له مجالًا أوسع مما لحالة الطبيعة، ما دام الأول يختص باللصوص والقتلة، بينما في الأخير ليس ثمة مجرمون. وهذا - على الأقل - يوحى بطريق للخروج من التضارب الظاهري في «لوك»، والمتمثل في أنه يمثل حالة الطبيعة أحيانًا بكونها التي يكون فيها كل أمرئ فاضلاً، وأحيانًا أخرى في مناقشته في ما قد يكون من الصواب فعله في حالة الطبيعة لمقاومة اعتداءات الأشرار.

وبعض أجزاء القانون الطبيعي عند «لوك» تثير الدهشة، فهو يقول - مثلاً - إن الأسرى في حرب عادلة هم عبيد بمقتضى قانون الطبيعة. وهو يقول أيضًا، إن كل إنسان له - بالطبيعة - حق عقاب من يعتدي على ذاته أو على ما يملك، حتى بعقوبة الموت، وهو لا يقيم أي تحديد بحيث إنني لو قبضت على شخص متلبسًا بسرقة صغيرة. فلي - في ما يظهر - الحق بمقتضى قانون الطبيعة في أن أطلق الرصاص عليه.

والملكية، بارزة جدًا في فلسفة «لوك» السياسية، وهي - تبعًا له - السبب الرئيسي في تأسيس حكومة مدنية: «فالغاية الكبرى والرئيسية لجميع الناس هي أن يتحدوا في مجتمعات ديمقراطية، وهم إذ يخضعون لحكومة، يحافظون على ما يملكون، وتحقيق هذه الغاية في حالة الطبيعة يفتقر إلى أشياء كثيرة».

وجملة هذه النظرية عن حالة الطبيعة وعن القانون الطبيعي واضح بمعنى ومحيّر للغاية بمعنى آخر. فما فكر فيه لوك واضح، ولكن ليس واضحًا كيف كان في وسعه أن يفكر فيه. فأخلاق «لوك» - كما رأينا - أخلاق منفعة، ولكنه في نظره في «الحقوق» لا يقدمها في إطار اعتبارات المنفعة. إن شيئًا من هذا يتخلل فلسفة القانون بأسرها كما يعلمها لنا رجاله. فالحقوق القانونية يمكن تعريفها، فالإنسان - بوضوح - حق قانوني حين يمكنه أن يلوذ بالقانون ليحمي نفسه من الأذى. وللإنسان عامة حق قانوني في ملكيته، ولكن فرضًا - إذا كان لديه مستودع محظور للكوكابين، فليس لديه وسيلة قانونية لاسترداده ممن يسرقه. ولكن على المشرّع أن يقرّر الحقوق القانونية التي

يضعها وأن يرجع إلى تصور الحقوق «الطبيعية»، من حيث هي الحقوق التي ينبغي للقانون أن يصونها.

وأنا أحاول قدر المستطاع أن أمضي نحو عرض شيء مماثل لنظرية «لوك» في عبارات غير لاهوتية. فإذا كان من المسلم به أن الأخلاق، وتصنيف الأفعال إلى «صواب» و«خطأ» سابق منطقيًا على القانون القائم، سيغدو ممكنًا أن نبسّط النظرية من جديد في عبارات ليست منطوية على تاريخ أسطوري. وللوصول إلى قانون الطبيعة يمكننا أن نضع السؤال على النحو الآتي: في غيبة قانون وحكومة، ما فئات الأفعال التي يقوم بها «أ» ضد «ب» التي تبرّر لـ «ب» أن يقابله بالمثل، وأي نوع من التأثير يبرر في الحالات المختلفة؟ فمن المسلم به عامة أنه ليس هنالك إنسان يمكن أن يُلام للدفاع عن نفسه ضد هجوم اغتيايي، حتى ولو اقتضى الأمر حد قتل المهاجم. وله بالمثل أن يدافع عن زوجته وعن أبنائه، أو أيضًا أي عضو من أعضاء الجمهور العام. في مثل هذه الحالات، وجود قانون ضد القتل يغدو غير ذي موضوع، إذا مات الرجل المهاجم، وهذا ما يمكن أن يحدث بسهولة قبل طلب المعونة من الشرطة. فعلينا، من ثم، أن نلجأ إلى الحق «الطبيعي». وللإنسان كذلك حق الدفاع عن ملكيته، وإن اختلفت الآراء بصدد مقدار الأذى يوقعه باللص.

وللقانون «الطبيعي»، كما يبيّن ذلك «لوك»، وضعه في العلاقات بين الدول. ففي أي ظروف تبرّر الحرب؟ وبقدر ما لا توجد أي حكومة دولية، تكون الإجابة عن هذا السؤال إجابة أخلاقية خالصة، وليست إجابة قانونية. ويجب أن تتم الإجابة على النحو نفسه الذي تتم به على فرد في دولة فوضى.

وتنهض النظرية القانونية على النظرة القائلة بأن «حقوق» الأفراد ينبغي أن تحميها الدولة. وبمعنى هذا القول فإنه بينما يعاني إنسان من نوع من الضرر يبرر التأثير طبقًا لمبادئ القانون الطبيعي، فإن القانون الوضعي ينبغي أن ينص على أن التأثير تقوم به الدولة. فإذا رأيت إنسانًا ينقضُّ على أخيك انقضاضة قاتلة، فمن حقك أن تقتله، إذا لم تستطع أن تنقذ أخاك دون أن تفعل ذلك. وفي حالة الطبيعة- وهذا على الأقل ما يأخذ به «لوك» - إذا نجح إنسان في قتل أخيك، فمن حقك أن تقتله. ولكن حينما يوجد القانون تفقد هذا الحق، الذي تأخذه منك الدولة، وإذا قتلت دفاعًا عن النفس أو دفاعًا عن آخر، فعليك أن تثبت للمحكمة أن هذا السبب في القتل.

يمكننا إذًا أن نوحد بين «القانون الطبيعي» والقواعد الأخلاقية بقدر ما هي مستقلة عن السنن القانونية الوضعية. فيجب أن تكون هنالك قواعد كهذه، إذًا كان لا بد من تمييز بين القوانين الحسنة والقوانين السيئة. والأمر بسيط عند «لوك»، ما دامت القواعد الأخلاقية أرساها الله، وعلينا أن نجدها في الإنجيل. وحين يُنحَى جانبًا هذا الأساس اللاهوتي، يغدو الأمر أصعب. ولكن بقدر ما نسلم بأن ثمة تمييزًا بين الأفعال الصائبة والأفعال الخاطئة، يمكننا أن نقول،

يقرر القانون الطبيعي أي أفعال صائبة أخلاقياً وأي أفعال خاطئة، في جماعة ليس لها حكومة. وينبغي للقانون الوضعي أن يكونَ قدر المستطاع - موجهاً بالقانون الطبيعي ومستلهماً منه.

والنظرية القائلة بأن للفرد بعض حقوق لا تنتهك، تتعارض في صورتها المطلقة مع مذهب المنفعة العامة، أعني النظرية القائلة بأن الأفعال الصائبة هي تلك الأفعال التي من شأنها أن تعزز إلى أقصى حد تحقيق السعادة العامة، ولكن لأجل أن تكون نظرية ما أساساً مناسباً لقانون، ليس من الضروري أن تكون صحيحة في كل حالة ممكنة، بل ينبغي أن تكون صحيحة فقط في الأغلبية الساحقة من الحالات. ويمكننا جميعاً أن نتخيل حالات يكون فيها القتل جائز التبرير، ولكنها نادرة، ولا تزودنا بحجة ضد عدم قانونية القتل. وبالمثل، قد يكون من المرغوب فيه - ولست أقول من المرغوب فيه فعلاً - من وجهة نظر مذهب المنفعة، أن يحتفظ لكل فرد بمجال معين من الحرية الشخصية. وإذا كان الأمر كذلك فإن نظرية حقوق الإنسان ستكون أساساً ملائماً للقوانين المناسبة. وحتى وإن كانت هذه الحقوق موضوعاً للاستثناءات، فنصير المنفعة العامة عليه أن يفحص النظرية، المعتبرة أساساً للقوانين، من وجهة نظر آثارها العملية. ولا يمكنه إدانتها من البداية *ab initio* على أنها معارضة لأخلاقه.

(ج) العقد الاجتماعي

في التعامل السياسي في القرن السابع عشر، كان هنالك نمطان رئيسيان للنظرية الخاصة بأصل الحكومة. وقد كان لدينا نموذج أحد النمطين عند «سير روبرت فيلمر»: يسلم هذا النمط بأن الله منح بعض الأشخاص السلطة وأن هؤلاء الأشخاص، أو وراثتهم، كوّنوا الحكومة الشرعية، وأن الثورة على هذه الحكومة ليست خيانة فقط، وإنما هي كفر أيضاً. وقد باركت المشاعر هذه النظرة منذ العصور السحيقة؛ ففي كل الحضارات القديمة تقريباً، الملك شخص مقدس. ويعتبرها الملوك - بالطبع - نظرية رائعة. وكان للأرستقراطيات دوافع لتأييدها ودوافع لمعارضتها. ففي صفتها الحقيقة القائلة بأنها تؤكد مبدأ الوراثة، وأنها تؤيد تأييداً مهيباً المقاومة ضد طبقة التجار محدثة النعمة. وحيثما كانت الطبقة الوسطى تخشاهم الأرستقراطية أو تكرهها أكثر مما تخشى الملك أو تكرهه، حيثما كان الأمر كذلك سادت تلك الدوافع. وحيثما كان الأمر عكس ذلك، وخاصة حينما كانت للأرستقراطية فرصة الحصول على السلطة العليا ذاتها، كانت تميل إلى معارضة الملك، ومن ثم إلى رفض نظريات الحق الإلهي.

والنمط الرئيسي الآخر للنظرية، والذي يمثله «لوك» - كان يأخذ بأن الحكومة المدينة هي نتيجة عقد. وهي شأن خالص من شؤون هذا العالم الدنيوي، وليست شيئاً تقيمه السلطة الإلهية. واعتبر بعض الكتاب العقد

الاجتماعي حقيقة تاريخية، واعتبره آخرون وهمًا مشروعًا، والأمر المهم بالنسبة إليهم جميعًا، هو أن يجدوا أصلًا أرضيًا للسلطة الحكومية. والواقع، أنهم لم يكن يسعهم أن يفكروا في أي بديل للحق الإلهي إلا في عقد مفترض. فقد كان كل الناس ما عدا المتمردين، يحسون بأنه لا بد من إيجاد سبب ما لإطاعة الحكومات، ولم يكن يظن كافيًا القول بأن الحكومة مناسبة لمعظم الناس. فلا بد أن يكون للحكومة، بمعنى ما، حق اقتضاء الطاعة. وقد بدا أن الحق الذي يخوّله عقد هو البديل الوحيد لأمر إلهي. وبالتالي كانت النظرية القائلة بأن الحكومة تؤسس بعقد شائعة بالفعل عند كل معارضي الحق الإلهي. وثمة إلماحة إلى هذه النظرية عند «توماس الأكويني»، بيد أن أول تطور جاد لها نجده عند «جروسيوس».

وكانت نظرية العقد قادرة على أن تأخذ أشكالا تبرر الاستبداد. وقد أخذ «هوبز» مثلاً بأنه كان ثمة عقد بين المواطنين للتخلي عن سلطتهم للملك المختار، ولكن الملك لم يكن طرفًا في العقد، ومن ثم فقد اكتسب بالضرورة سلطة لا حد لها. وهذه النظرية كان يمكن أن تبرر أولًا، دولة «كرومويل» الديكتاتورية، وبعد إعادة الملكية، برّرت «شارل الثاني». ومع ذلك، ففي الصورة التي يقدّمها «لوك» للنظرية، الحكومة طرف في العقد، ويمكن مقاومتها مقاومة مشروعة إذا فشلت في الوفاء بنصيبها في الاتفاق. ونظرية «لوك» في جوهرها، هي على التقريب نظرية ديمقراطية، بيد أن العنصر الديمقراطي تقيده النظرية القائلة بأن أولئك الذين لا يملكون شيئًا لا يعتبرون مواطنين (وهي نظرة ضمنية أكثر من كونها مصرحًا بها). فلننظر الآن ما كان على «لوك» قوله في موضوعنا الحالي.

هنالك أولًا تعريف للسلطة السياسية: «السلطة السياسية - في رأيي - هي حق وضع القوانين، مع عقوبة الإعدام، وبالتالي كل العقوبات الأقل شأنًا بغية تنظيم الملكية وصونها، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ مثل هذه القوانين، وفي الدفاع عن كيان الدولة ضد الأذى من الأجنبي، وكل هذا من أجل الصالح العام وحده».

ويقول لنا «لوك» إن الحكومة هي دواء للمضايقات التي تنشأ في حالة الطبيعة، من كون كل إنسان في تلك الحالة هو قاض في قضيته، ولكن حيثما كان الملك طرفًا في النزاع فليس هذا دواء، ما دام الملك هو في آن واحد قاضيًا ومدعيًا. هذه الاعتبارات تقود إلى وجهة النظر القائلة بأن الحكومات ينبغي ألا تكون مطلقة السلطان، وأن السلطة القضائية ينبغي أن تستقل عن السلطة التنفيذية. ومثل هذه الحجج كان لها مستقبل مهم في إنجلترا وأمريكا، ولكنها في هذه اللحظة لا نهتم بها.

ويقول «لوك» إن لكل إنسان، بالطبيعة، حق رد الاعتداءات على شخصه أو ما يملك، حتى بالقتل. وحيثما قام مجتمع سياسي، وعند ذاك فقط، تنازل

الناس عن هذا الحق للجماعة أو للقانون.

وليست الملكية المطلقة شكلاً لحكومة مدنية، ذلك لأنه ليس ثمة سلطة محايدة لحسم المنازعات بين الملك وأحد رعاياه، فالواقع أن الملك بالنسبة إلى رعاياه، ما برح في حالة الطبيعة في علاقته بهم. ولا جدوي من الأمل في أن كون الإنسان ملكاً يجعل شخصاً قاسياً بالطبيعة إنساناً فاضلاً.

«فمن كان وقتاً مؤذياً في غابات أمريكا، لا يُحتمل أن يكون أفضل بدرجة أكبر وهو معتل للعرش، حيث قد يتوسَّل بالمعرفة والدين لتبرير كل ما يفعله لرعاياه، ويخرس السيف تمتد كل أولئك الذين يجرؤون على الاعتراض».

والملكية المطلقة هي كما لو كان الناس يحمون أنفسهم ضد الذئاب، «بيد أنهم يقنعون، بل يظنون أن في ذلك أمناً لهم، بأن تلتهمهم الأسود».

ويتضمن المجتمع المدني قاعدة الأغلبية، ما لم يتفق على تطلب الأمر لعدد أكبر. (كما هو الشأن - مثلاً - في الولايات المتحدة، في حالة تغيير في الدستور، أو التصديق على معاهدة). ويبدو هذا ديمقراطياً، ولكن يجب أن نذكر أن «لوك» يفترض إقصاء النساء والفقراء عن التمتع بحقوق المواطنين.

«وإبتداء المجتمع السياسي يتوقَّف على موافقة الأفراد على الانضمام بعضهم إلى بعض وإنشائهم لمجتمع واحد». وأقام «لوك» الحجة - على نحو تعوزه الحماسة نوعاً ما - على أن مثل هذه الموافقة لا بد أن تكون حدثت فعلاً في زمن ما، وإن يكن من المسلم به، اللهم إلا بين اليهود، أن منشأ الحكومة سابق على التاريخ.

والعقد الاجتماعي الذي يؤسِّس الحكومة يلتزم به فقط أولئك الذين أبرموه، فالابن يجب أن يوافق من جديد على العقد الذي أبرمه أبوه. (ومن الواضح كيف ينجم هذا عن مبادئ «لوك»). ولكنه ليس شيئاً واقعياً بدرجة كبيرة. فالأمريكي الشاب الذي يبلغ الواحدة والعشرين من عمره يعلن: «أرفض أن ألتزم بالعقد الذي دشّن الولايات المتحدة» سيجد نفسه غارقاً في الصعوبات).

ويقول «لوك»، إن سلطة الحكومة القائمة على العقد، لا تتخطى البتة الخير العام. وقد استشهدت منذ لحظة بجملة تختص بسلطات الحكومة، تنتهي بالعبارة «وكل هذا من أجل الصالح العام وحده». ويبدو أنه قد خطر لـ «لوك» أن يسأل من عليه أن يكون الحكم في ما يتصل بالصالح العام. وواضح أنه إذا كانت الحكومة في الحكم فستقرر دائماً فيه مصلحتها.

ومن المحتمل أن «لوك» قد يقول بأن على أغلبية المواطنين أن يكونوا حكماً. ولكن عدداً كبيراً من المسائل يجب حسمها بغاية السرعة لكي يكون ممكناً التحقق من رأي الناخبين، من هذه المسائل ربما كان السلام والحرب أهمها. والدواء الوحيد في مثل هذه الأحوال هو أن نتيح للرأي العام أو لممثليه قدرًا من السلطة - مثل سلطة الاتهام - التي يتولاها الضباط المنقذون لإنزال

العقوبة المترتبة على أفعال لا يرضى عنها الجمهور. ولكن كثيرًا ما يكون هذا دواء غير ملائم للغاية.

وقد استشهدت من قبل بجملة لا يد لي من أن أستشهد بها مرة أخرى: «الغاية الكبرى لجميع الناس هي أن يتحدوا في مجتمعات ديمقراطية، وهم إذ يخضعون لحكومة، يحافظون على ما يملكون».

واتساقًا مع هذه النظرية يعلن «لوك»: «لا يمكن للسلطة العليا أن تأخذ من أي شخص أي جزء من ملكيته إلا برضاه».

وأكثر من هذا ابتعًا للدهشة القضية القائلة بأنه، وإن يكن للقادة العسكريين سلطة الحياة والموت على جنودهم، فليس لديهم سلطة أخذ المال. (ويترتب على ذلك، أنه في أي جيش، من الخطأ معاقبة الخروق الصغيرة للانضباط بالغرامات، ولكن من المسموح به معاقبتهم بالإيذاء البدني، مثل الجلد، ويظهر هذا الأبعاد المتناقضة التي انساق إليها بتقديسه للملكية).

ومن المفروض أن تثير مسألة الضرائب صعوبات «للك»، ولكنه لم يدرك أيًا منها. فهو يقول إنه يتحتم على المواطنين أن يتحملوا نفقات الحكومة ولكن برضاهم، أعني برضا الأغلبية. بيد أن المرء يتساءل لم ينبغي أن يكون رضا الأغلبية كافيًا؟ ويُقال لنا إن رضا كل إنسان ضروري لتبرير أخذ الحكومة لجزء من ملكيته. وأظن أن موافقته الضمنية على الضرائب اتساقًا مع قرار الأغلبية، يفترض كونها منضوية في مواظنته، وهي مفترض بدورها كونها إرادية. كل هذا يتعارض - بالطبع - تعارضًا تامًا مع الوقائع. فمعظم الناس ليست لديهم حرية فعالة في اختيار الدولة التي سينتمون إليها. والقلة القليلة لديها في أيامنا هذه الحرية في عدم الانتماء إلى أي دولة. افرض مثلاً أنك داعية للسلام، وأنك تستنكر الحرب. فحيثما عشت، فستأخذ منك الحكومة بعضًا من ملكيتك لأغراض الحرب. فبأي عدالة يمكن إجبارك على الخضوع لهذا؟ يمكنني أن أتخيل إجابات عديدة، ولكنني لا أظن أن أيًا منها يتلاءم مع مبادئ «لوك». فهو ينغمس في قاعدة الأغلبية دون أن ينظر فيها نظرًا ملائمًا، ولا يزودنا بأي انتقال إليها من مقدماته الفردية، اللهم إلا العقد الاجتماعي الأسطوري.

والعقد الاجتماعي - بالمعنى المطلوب - أسطوري، حتى عندما كان هنالك بالفعل، في حقبة ما سابقة عقد منشئ للحكومة. والولايات المتحدة هي حالة من هذا القبيل. ففي الوقت الذي اختير فيه الدستور، كانت للناس حرية الاختيار. وحتى في ذلك الحين، صوت كثير من الناس ضده، ولم يكونوا من ثم أطرافًا في العقد. كان في وسعهم - بالطبع - أن يغادروا البلاد، وبقائهم، اعتبروا ملتزمين بعقد لم يوافقوا عليه. ولكن من الصعب عادة من الناحية العملية أن يهجر المرء بلاده. وفي حالة الناس الذين يُولدون بعد اختيار الدستور فإن موافقتهم موافقة وهمية بدرجة أكبر.

ومسألة حقوق الأفراد قبل الحكومة مسألة غاية في الصعوبة، ويعتبر الديمقراطيون أمرًا مفروغًا منه، أن للحكومة عندما تمثل الأغلبية الحق في أن تُكره الأقلية على الطاعة. ولا بد أن يكون هذا صحيحًا ما دام الإكراه من ماهية الحكومة. بيد أن الحق الإلهي للأغليات إذا غولي فيهِ قد يغدو استبداديًا على التقريب، شأنه شأن الحق الإلهي للملوك. ويذكر «لوك» القليل عن هذا الموضوع في «بحثه عن الحكومة»، ولكنه ينظر فيه نظرة أوسع شيئًا ما. في «خطابه عن التسامح»، حيث يقيم الحجة على أنه لا ينبغي لمؤمن بالله أن يعاقب بصدد آرائه الدينية.

والنظرية القائلة بأن الحكومة نجمت عن عقد، هي - بالطبع - سابقة للتطور. فالحكومة شأنها شأن الحصبة والسعال الديكي، لا بد أنها نمت تدريجيًا، وإن تكن من الممكن مثلهما أن تفتح فجأة أقاليم جديدة مثل جزر بحر الجنوب. فقبل أن يدرس الناس الأثروبولوجيا لم تكن لديهم فكرة عن الميكانيزمات السيكولوجية المنطوية في بدايات الحكومة أو عن الأسباب الخيالية التي قادت الناس إلى اختيار منظمات وعادات ثبت بالتالي نفعها. ولكن كوهم مشروع، لتبرير الحكومة، لنظرية العقد الاجتماعي قدر ما من الحقيقة.

(د) الملكية

مما ذكر إلى الآن عن آراء «لوك» عن الملكية، يمكن أن يبدو كما لو كان نصير كبار الرأسماليين ضد من هم أعلى منهم اجتماعيًا ومن هم أدنى، ولكن قد يكون هذا فقط نصف الحقيقة. ويجد المرء جنبًا إلى جنب ومن دون توفيق بينها، نظريات تعكس نظريات المذهب الرأسمالي المتطور، ونظريات تشير إلى نظرة أقرب إلى الاشتراكية. فمن السهل تشويه آرائه بالاستشهادات المأخوذة عن جانب واحد، في هذا الموضوع كما في معظم الموضوعات الأخرى.

وسأبسط للقارئ آراء «لوك» في موضوع الملكية على الترتيب الذي سبقت به: يُقال لنا أولًا إن لكل إنسان ملكية خاصة في ثمرة عمله - أو على الأقل ينبغي أن يكون له ذلك. وفي ما قبل عهد الصناعة لم يكن هذا المبدأ بعيدًا عن الواقع بعده عنه منذ قيام الصناعة. فالإنتاج الحضري كان بصفة رئيسية إنتاج الحرفيين الذين كانوا يملكون أدواتهم ويبيعون ما ينتجون. وفي ما يختص بالإنتاج الزراعي كان من المسلم به عند المدرسة التي ينتمي إليها «لوك» أن ملكية الفلاح هي أفضل نظام. فهو ينص على أن للإنسان أن يملك من الأرض بقدر ما يستطيع أن يفلح وليس أكثر من ذلك. ويبدو أنه قد فات، أن تحقيق هذا البرنامج في جميع بلدان أوروبا يبدو عسيرًا دون ثورة دموية. ففي كل مكان تنتمي معظم الأراضي الزراعية للأرستقراطيين، الذين يتقاضون من المزارعين إما نسبة محدّدة من الإنتاج (نصف المحصول في معظم الأحيان)، أو إيجارًا يتغيّر من وقت إلى آخر. وقد ساد النظام الأول في فرنسا وإيطاليا،

بينما ساد النظام الثاني إنجلترا. وفي الشرق الأقصى، في روسيا وبروسيا، كان العمال أرقاء، يعملون لصاحب الأرض ولا تكاد تكون لهم حقوق. وقد انتهى النظام القديم في فرنسا مع الثورة الفرنسية، وفي شمال إيطاليا وغرب ألمانيا مع فتوحات جيوش الثورة الفرنسية. وقد ألغى الرق في بروسيا نتيجة لهزيمة «نابليون» وفي روسيا نتيجة الهزيمة في الحرب الكريمة. ولكن في البلدين معًا احتفظ الأرستقراطيون بإقطاعاتهم. وفي بروسيا الشرقية، وإن كان هذا النظام قد تحكّم فيه النازيون تحكّمًا صارمًا، فقد بقي إلى أيامنا هذه. وفي روسيا وما يطلق عليه الآن «ليتوانيا» و«لاتفيا» و«إستونيا» صادرت الثورة الروسية أملاك الأرستقراطيين. وفي المجر ورومانيا، وبولندا ظل هؤلاء، وفي شرق بولندا «صفتهم» الحكومة السوفيتية سنة 1940. ومهما يكن من أمر. فقد بذلت الحكومة السوفيتية كل ما في وسعها لإحلال الزراعة الجماعية محل ملكية الفلاح في جميع أنحاء روسيا.

وفي إنجلترا كان التطوّر أشدّ تعقيدًا. فعلى أيام «لوك»، كان وضع الكادح الزراعي قد خففت من حدته وجود مجالس عامة، كانت تكفل له حقوقًا مهمة، تمكنه من أن يزرع جزءًا ملحوظًا من غذائه بنفسه. وكان هذا النظام من مخلفات العصور الوسطى، وقد نظر إليه الرجال الذين أخذوا بالثقافة الحديثة نظرة استهجان، إذ بيّنوا أن فيه مضيعة من وجهة نظر الإنتاج. وتبعًا لذلك كانت هنالك حركة لفض المجالس العامة، بدأت في عهد «هنري الثامن» واستمرت أيام «كرومويل»، ولكنها لم تصح قوية حتى سنة 1750. ومن تلك الأيام إلى ما بعدها، ما يقرب من تسعين عامًا، أُغلق مجلس عام وراء آخر وعهد به إلى الملاك المحليين. وكل إغلاق يتطلّب مرسومًا من البرلمان وقد استخدم الأرستقراطيون، الذين كانوا يتحكّمون في مجلسي البرلمان معًا، سلطتهم التشريعية استخدامًا قاسيًا لإثراء أنفسهم، بينما دفعوا بالكادحين الزراعيين إلى شفا المجاعة. وبالتدرّج وبفضل نمو الصناعة، تحسّن وضع الكادحين الزراعيين ما داموا، من جهة أخرى، لم يُمنعوا من الهجرة إلى المدن. وفي أيامنا هذه نتيجة للضرائب التي أدخلها «لويد جورج» أجبر الأرستقراطيون على التخلي عن معظم ملكيتهم الريفية. ولكن أولئك الذين ما برحوا يملكون ممتلكات في المدن وملكيّات صناعية كان في وسعهم أن يحتفظوا بضياعهم. لم تكن هنالك ثورة مباغته، وإنما انتقال تدريجي ما زال يمضي قدمًا. واليوم، أولئك الأرستقراطيون الذين ما برحوا أغنياء يدينون بثروتهم لملكيتهم الصناعية ولممتلكاتهم في لندن.

ويمكننا اعتبار هذا التطوّر الطويل، باستثناء روسيا، كما لو كان متفقًا مع مبادئ «لوك»، والشيء الغريب هو أنه كان في مستطاعه أن يعلن نظريات، وتتطلب هذا أقدر العظيم من الثورة قبل أن يكون في الوسع وضعها موضع التنفيذ، ومع ذلك لا يبدي أي بادرة على أنه كان يرى النظام الساري في أيامه

نظامًا جائزًا، أو أنه كان على بينة من كونه مختلفًا عن النظام الذي دعا إليه. ونظرية قيمة العمل - أعني النظرية القائلة بأن قيمة الإنتاج تتوقف على ما اتفق فيه من عمل، التي ينسبها البعض إلى «كارل ماركس» والبعض الآخر إلى «ريكاردو» نجدها عند «لوك» وقد أوحى بها إليه خط من الأسلاف يمتد إلى وراء عند الأكويني، وكما يقول «تاوناى» Towney ملخصًا النظرية المدرسية: «إن جوهر الحجة هو أن الأجر يمكن أن يطالب به بحق الحرفيون الذين يصنعون السلع، أو التجار الذين ينقلونها، ذلك لأن كليهما يعمل في مهنته ويخدم الحاجة المشتركة، وأما الإثم الذي لا يغتفر فهو إثم المضارب أو الوسيط، الذي ينتزع الربح الخاص باستغلال الضرورات العامة. إن نظرية قيمة العمل منحدره على الحقيقة من نظريات الأكويني. وآخر المدرسين هو «كارل ماركس».

ولنظرية قيمة العمل جانبان، أحدهما - أخلاقي، والآخر - اقتصادي، أعني بذلك القول بأنها يمكنها أن تؤكد أن قيمة إنتاج ينبغي أن تتناسب مع ما أنفق فيه من عمل، أو أن العمل يضبط في الواقع، السعر. والنظرية الأخيرة صحيحة على التقريب فقط، كما يقرُّ بذلك «لوك». فهو يقول إن تسعة أعشار القيمة، يرجع الفضل فيها للعمل، ولكنه لم يذكر شيئًا عن العشر الباقي. يقول إن العمل هو الذي يجعل الاختلاف في القيمة في كل شيء. ويقدم على ذلك مثلًا، أرضًا في أمريكا يشغلها الهنود، لا يكاد يكون لها قيمة لأن الهنود لا يستثمرونها. ولا يبدو أنه يدرك أن الأرض تكتسب قيمة بمجرد أن يفقد الناس العزم على العمل فيها، وقبل أن يقوموا بذلك الفعل، فإذا كنت تملك قطعة من أرض صحراوية، يعثر فيها شخص آخر على البترول يمكنك أن تبيعها بسعر مجزٍ دون أن تقوم بأي عمل فيها. وكما كان طبيعيًا في عصره، فهو لم يفكر في مثل هذه الحالات، بل فكر في الزراعة فقط. فالملكية الزراعية ملكية الفلاح التي يحبُّها، غير قابلة التطبيق على أشياء من قبيل التعدين على نطاق واسع، الذي يتطلب أجهزة وأدوات غالية الثمن وكثيرًا من العمال.

والمبدأ القائل بأن للإنسان الحق فيما ينتجه بعمله مبدأ عديم الجدوى في حضارة صناعية. هب أنك مستخدم في إحدى عمليات صناعية عربات «فورد»، فأنى لامرئ أياً كان أن يقدر النسبة العائدة إلى عملك من مجموع الإنتاج؟ أو هب أن شركة سكة حديد استخدمتك في نقل السلع، فمن يستطيع أن يقدر النصيب الذي تستحقه في إنتاج السلع؟ مثل هذه الاعتبارات أفضت بأولئك الذين يرغبون في منع استغلال العمل إلى التخلي عن مبدأ حق كل في إنتاج عمله من أجل طرائق أكثر اشتراكية في تنظيم الإنتاج والتوزيع.

ونظرية قيمة العمل دافع عنها أصحابها عن عداء لطبقة معينة اعتبرت طبقة سلب ونهب. والمدرسيون، بالقدر الذي أخذوا فيه بهذه النظرية، فعلوا ذلك معارضة منهم للمرايين، الذين كانوا في الأغلب يهودًا. وأخذ «ريكاردو» بها

معارضة منه لأصحاب الأراضي، و«ماركس» لمعارضة الرأسماليين. ولكن يبدو أن «لوك» أخذ بها في فراغ، دون عداً لأي طبقة. وكان عداؤه الوحيد للملوك، ولكن هذا لا ارتباط بينه وبين آرائه عن القيمة.

وبعض آراء «لوك» من الغرابة بحيث لا أستطيع أن أجعلها تبدو معقولة. فهو يقول إنه يجب على الإنسان ألا يكون لديه كثير من أشجار البرقوق، لأن ثمارها خليقة أن تفسد قبل أن يستطيع هو وأسرته أن يأكلوها، ولكن يمكنه أن يحرز من الذهب والماس بقدر ما يمكنه أن يحصل عليه حصلاً قانونياً، ذلك لأن الذهب والألماس لا يفسدان. ولم يخطر له أن الإنسان الذي لديه أشجار برقوق يمكنه أن يبيع ثمارها قبل أن تفسد. وقد تحدّث كثيرًا عن طابع عدم الفناء في المعادن الثمينة، وهي كما يقول، مصدر المال وعدم المساواة في الثروة. ويبدو أنه يأسف بطريقة أكاديمية ومجرّدة، لانعدام المساواة الاقتصادية، ولكنه لا يخطر له بالتأكيد أن من الحكمة اتخاذ بعض إجراءات لمنعها. وليس ثمة شك في أنه كان متأثرًا تأثر جميع الناس في عصره، بالمكاسب التي جنتها الحضارة والتي يرجع الفضل فيها للأغنياء من الرجال، وخاصة من حيث كونهم رعاة للفن والآداب، والموقف نفسه يوجد في أمريكا الحديثة حيث يعتمد العلم والفن على تبرعات كبار الأغنياء. إن الحضارة تتقدّم - إلى حد ما - بانعدام العدالة الاجتماعية. هذه الحقيقة هي أساس كل ما يستأهل أعظم احترام في النزعة المحافظة.

(هـ) الرقابة والتوازن

والنظرية القائلة بأن وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية ينبغي أن تظل منفصلة، هذه النظرية تميّز الليبرالية. وقد نشأت في إنجلترا إبان مقاومة أسرة «ستيوارت» وصاغها «لوك» صياغة واضحة، على الأقل فيما يختص بالسلطتين التشريعية والتنفيذية. فيجب فصل التشريع عن التنفيذ، وهذا ما يقوله، لمنع إساءة استعمال السلطة، ويجب - بالطبع - أن يفهم أنه حينما يتحدّث عن السلطة التشريعية يقصد البرلمان، وعندما يتحدّث عن التنفيذية يعني الملك، على الأقل هذا ما يقصده عاطفيًا، أيا كان ما يقصد أن يعنيه منطقيًا. وتبعًا لذلك فهو يرى أن السلطة التشريعية فاضلة، بينما السلطة التنفيذية عادة ما تكون راذلة.

ويقول، إن السلطة التشريعية يجب أن تكون عليا، في ما عدا أن الجماعة تملك تغييرها. ويتضمّن هذا، أن السلطة التشريعية، مثل مجلس العموم الإنجليزي، تنتخب من حين إلى حين باقتراع شعبي. والشرط القاضي بأن الشعب يمكنه أن يغيّر السلطة التشريعية، إذا أخذ بجد يدين الدور الذي يتحّه الديستور الإنجليزي على أيام «لوك»، للملك واللوردات، من حيث كونهم يشكلون جزءًا من السلطة التشريعية.

ويقول «لوك» إنه في جميع الدول التي أحسن تكوينها، تنفصل السلطة

التشريعية عن السلطة التنفيذية. ومن ثم ينشأ السؤال: ماذا يفعل إذا تصارعتا؟ إذا تخلقت السلطة التنفيذية عن دعوة السلطة التشريعية في الأوقات الصحيحة، فالسلطة التنفيذية، كما يُقال لنا، في حرب مع الشعب، ويمكن إزالتها بالقوة. وواضح أن هذا الرأي أوحى به ما حدث في عهد «شارل الأول» من سنة 1628 إلى 1640، حيث حاول أن يحكم من دون برلمان. ويشعر لوك، بأن مثل هذا الأمر، يجب منعه، بالحرب عند الاقتضاء.

يقول «لوك»: «يجب ألا توجه القوة إلى شيء إلا القوة الظالمة والمنافية للقانون». هذا المبدأ لا جدوى منه في الممارسة إلا إذا وجدت هيئة لها الحق المشروع لكي تعلن متى تكون القوة «ظالمة ومنافية للقانون». لقد أعلن معارضو «شارل الأول» أن محاولته لجمع ضريبة السفن من دون موافقة البرلمان «ظالمة ومنافية للقانون»، وأعلن هو أنها عادلة وقانونية. والمخرج العسكري وحده من الحرب الأهلية هو الذي أثبت أن تفسيره للدستور الإنجليزي كان التفسير الخطأ. الشيء نفسه حدث في الحرب الأهلية الأمريكية. هل من حق الولايات أن تنسحب؟ لم يكن أحد يعلم، وانتصار الشمال هو الذي حسم المسألة القانونية. والاعتقاد - الذي يجده المرء عند «لوك» وعند معظم الكتاب في زمانه - أن أي رجل شريف يمكن أن يعرف ما هو عادل وما هو قانوني، هو الذي لا يسمح لقوة الانحياز الحزبي في الجانبين، أو لصعوبة إنشاء محكمة سواء في الخارج أو في ضمائر الرجال، تكون قادرة على أن تفصل فصلًا جازمًا في المسائل المحيرة. وفي الممارسة العلمية، يحسم في مثل هذه المسائل إذا كانت ذات أهمية كافية، حسمًا بسيطًا بالقوة، لا بالمعادلة ولا بالقانون.

ويقرُّ «لوك» بهذه الحقيقة - إلى درجة ما - وإن يكن في لغة محجوبة. ففي نزاع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ليس هناك على حد قوله، في بعض الحالات، قاض تحت السماء. وما دامت السماء لم تصدر قرارات صريحة، فهذا يعني - في الواقع - أن قرارًا يمكن فقط الوصول إليه بالقتال، ما دام من المفترض أن السماء ستجعل النصر للقضية الأفضل. مثل هذا الرأي جوهرى لأي نظرية توزع السلطة الحكومية. وحيثما تدمج نظرية من هذا القبيل في الدستور، فالطريقة الوحيدة لتجنب حرب أهلية طارئة هي ممارسة التراضي والإدراك السليم. بيد أن التراضي والإدراك السليم هما من عادات الذهن ولا يمكن أن يدمجا في دستور مكتوب.

ومن المدهش أن «لوك» لا يقول شيئًا عن القضاء، مع أن هذا كان مسألة متقدمة على أيامه. فحتى الثورة، كان من الممكن للملك طرد القضاة في أي لحظة، وبالتالي فقد كانوا يدينون أعداءه وبيرويون أصدقاءه. وبعد الثورة أصبحوا غير قابلين للعزل إلا بطلب من مجلسي البرلمان كليهما. وكان يظن أن هذا سيجعل قراراتهم تهتدي بهدي القانون، والواقع أنه في القضايا

المنطوية على روح حزبي استعيز فقط برأي القاضي المسبق عن رأي الملك. وأيًا كان الأمر فحيثما ساد مبدأ الرقابة والتوازن صارت السلطة القضائية الفرع المستقل الثالث في الدولة جنبًا إلى جنب مع السلطتين التشريعية والقضائية. وأجدر مثال بالملاحظة المحكمة العليا في الولايات المتحدة.

ولقد كان تاريخ نظرية الرقابة والتوازن تاريخيًا مثيرًا للشغف. ففي إنجلترا، وهي البلاد التي نشأ منها، قصد به أن يحد سلطة الملك، الذي كانت له، حتى الثورة، هيمنة تامة على السلطة التنفيذية. ومع ذلك، فقد أصبحت السلطة التنفيذية معتمدة شيئًا فشيئًا على البرلمان، ما دام كان مستحيلًا على وزارة أن تستمر من دون أغلبية في مجلس العموم. فأصبحت السلطة التنفيذية بذلك لجنة يختارها من حيث الفعل البرلمان، وإن يكن لا يختارها من حيث الشكل، ونتيجة ذلك أن السلطتين -التشريعية والتنفيذية- تصبحان بالتدريج أقل فأقل انفصالًا. وفي غضون السنوات الخمسين الأخيرة أو ما يقرب من ذلك، حدث تطور أبعد، ويرجع ذلك إلى سلطة رئيس الوزراء في حل البرلمان، وإلى تزايد صرامة الانضباط الحزبي. الأغلبية في البرلمان تقرّر اليوم أي حزب يتولى السلطة، ولكنها إذ تقرّر ذلك، لا يمكنها عمليًا أن تقرّر أي شيء آخر. ويصعب أن يسن قانون من تشريع مقترح ما لم يقدم من الحكومة. وعلى ذلك فالحكومة تشريعية تنفيذية معًا. وسلطتها يحدها فقط الحاجة إلى انتخابات عامة طارئة. هذا النظام، يتعارض - بالطبع - تعارضًا تامًا مع مبادئ «لوك».

وفي فرنسا حيث بنى «مونتسكيو» بهذه النظرية بقوة عظيمة، أخذ بها أكثر الأحزاب اعتدالًا في الثورة الفرنسية، ولكنها دُفعت مؤقتًا إلى زاوية النسيان بانتصار اليعاقة. وطبيعي أن «نابليون» لم يعمل بها، ولكنها أحييت بالعودة إلى النظام السابق، لتختفي من جديد مع قيام «نابليون الثالث». ثم أحييت من جديد في سنة 1871، وقادت إلى إقرار دستور للرئيس فيه سلطة ضئيلة جدًا، وليس في استطاع الحكومة أن تحل المجلسين. وكانت النتيجة إعطاء سلطة كبرى لمجلس النواب، ضد الحكومة وضد الناخبين معًا. وكان هنالك توزيع أكثر للسلطات منه في إنجلترا الحديثة، ولكن أقل مما ينبغي أن يكون طبقًا لمبادئ «لوك» ما دامت السلطة التشريعية ترجح على السلطة التنفيذية. وما سيكون عليه الدستور الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية، يستحيل التنبؤ به.

والبلد الذي وجد فيه مبدأ «لوك» في توزيع السلطات أمثل تطبيق له هو الولايات المتحدة، حيث الرئيس والكونجرس مستقل أحدهما عن الآخر استقلالًا كاملاً، والمحكمة العليا مستقلة عنهما كليهما. وعن غير تعمد، جعل الدستور المحكمة العليا فرعًا من التشريع، ما دام لا شيء يحدو قانونًا إذا

قالت المحكمة العليا إنه ليس كذلك. وكون سلطاتها هي من الناحية الاسمية تفسيرية فقط، يزيد من حيث الواقع تلك السلطات، ما دام ذلك يجعل من الصعب نقد ما يفترض كونه قرارات قانونية فقط. وهذا يدل - إلى حد كبير- على الجصافة السياسية للأمريكيين، حتى إن هذا الدستور لم يفض لصراع مسلح إلا مرة واحدة.

لقد كانت فلسفة «لوك» السياسية في جملتها ملائمة ونافعة، حتى الثورة الصناعية. ومنذ ذلك الحين، أخذ يزداد عجزها عن معالجة المشكلات المهمة. فقوة الملكية مدمجة في شركات ضخمة، نمت بحيث تخطت أي شيء تخيَّله «لوك». والوظائف الضرورية للدولة - مثلًا في التعليم - زادت زيادة مهولة. والنزعة القومية أفضت إلى اتحاد السلطة الاقتصادية والسياسية، وأحيانًا إلى اندماجهما، جاعلة الحرب الوسيلة الرئيسية للتنافس. ولم يعد للمواطن الفرد المنفصل السلطة والاستقلال اللذان كانا له في تأملات «لوك». إن عصرنا عصر تنظيم، وصراعاته بين تنظيمات، وليست بين أفراد منفصلين. وحالة الطبيعة - كما يقول «لوك» - ما زالت توجد بين الدول. فعقد اجتماعي دولي جديد ضروري قبل أن يسعنا التمتع بالفوائد المرتقبة. وحين تخلق حكومة دولية، فإن الكثير من فلسفة «لوك» السياسية سيصبح من جديد قابلاً للتطبيق، ما عدا الجزء الذي يتناول الملكية الخاصة.

(16) استشهد بها «تاووناي» في: الدين ونشأة رأس المال.

Religion and Rise of Capitalism

(17) انظر إعلان الاستقلال.

(18) وتعبير «لوك»: «هم ملكه وهم الذين صنعهم، قد خلقوا ليظلوا رهن مشيئته لا مشيئة غيره».

الفصل الخامس عشر نفوذ «لوك»

منذ عصر «لوك» إلى يومنا هذا كان في أوروبا نمطان رئيسيان للفلسفة، أحدهما يدين «لوك» بنظرياته ومنهجه بينما الآخر استمد أولاً من «ديكارت»، ثم من «كانط». و«كانط» نفسه ظن أنه قد أقام تاليقاً بين الفلسفة المستمدة من «ديكارت» وتلك المستمدة من «لوك»، ولكن هذا ما لا يمكن التسليم به، على الأقل من وجهة النظر التاريخية، ذلك لأن أتباع «كانط» كانوا في العرف الديكارتية، ولم يكونوا في عرف «لوك». وورثة «لوك» هم أولاً: «باركلي» و«هيوم»، وثانياً الفلاسفة الفرنسيون الذين لا ينتمون إلى مدرسة «روسو»، وثالثاً: «بنتام» والراديكاليون المتفلسفون، ورابعاً، مع إضافات مهمة من فلسفة القارة، «ماركس» وتلاميذه. ولكن مذهب «ماركس» مذهب مؤلف من عناصر مستمدة من مصادر مختلفة، وأي إفادة بسيطة عنه تكاد تكون بالتأكيد باطلة، وعلى ذلك فسأتركه جانباً إلى أن أنظر فيه تفصيلاً.

وفي أيام «لوك» كان معارضوه من الفلاسفة، هم الديكارتيين و«لايبنتز». وغير منطقي تماماً أن انتصار فلسفة «لوك» في إنجلترا وفرنسا يُعزى على نطاق واسع إلى منزلة «نيوتن». لقد عزز سلطة «ديكارت» كفيلسوف، في أيامه، عمله في الرياضيات والفلسفة الطبيعية. ولكن نظريته في الدوامات كانت - بالقطع - أدنى منزلة من قانون «نيوتن» في الجاذبية كمفسر للنظام الشمسي. إن انتصار نظرية «نيوتن» في نشأة الكون قللت من احترام الناس لديكارت وزادت من احترامهم لإنجلترا. هذان السببان، كلاهما، مالا بالناس نحو إيثار «لوك». وفي فرنسا في القرن الثامن عشر، حيث كان المثقفون ثائرين ضد نظام استبدادي عتيق، فاسد، عقيم، تطلّعوا إلى إنجلترا كملاذ للحرية، وكانوا ميّالين لإيثار فلسفة «لوك» بفضل نظرياته السياسية. وفي الفترات الأخيرة قبل الثورة، عزز نفوذ «لوك» في فرنسا «هيوم»، الذي عاش لفترة في فرنسا، وكان يعرف معرفة شخصية كثيرًا من الأعلام البارزين.

وكان «فولتير» هو الناقل الرئيسي للنفوذ الإنجليزي إلى فرنسا. وفي إنجلترا، كان أتباع فلسفة «لوك»، حتى الثورة الفرنسية، لا يبالون

بنظرياته السياسية. فقد كان «باركلي» أسقفًا لا يهتم كثيرًا بالسياسة، وكان «هيوم» من «التروي» يحذو حذو «بولنجبروك». لقد كانت إنجلترا هادئة سياسيًا على أيامهم، وكان في وسع الفيلسوف أن يقنع بالتنظير من دون أن يعنِّي نفسه بحالة العالم، قد غيرت الثورة الفرنسية هذا، وأجبرت أفضل الأذهان على أن يقفوا موقف معارضة من الحالة الراهنة De Facto. وأيا ما كان، فإن العرف في الفلسفة الخالصة ظل غير منقطع. فمؤلف «شيلي»: «ضرورة الإلحاد» The Necessity of Atheism الذي من أجله طرد من «أكسفورد» مليء بنفوذ «لوك».

وحتى صدور كتاب «كانط»: نقد العقل المحض، سنة 1781، كان يبدو كما لو كان العرف الفلسفي الأقدم عند «ديكارت» و«سبينوزا» و«لايبنتز» قد غلبه على أمره تمامًا المنهج التجريبي الأحدث. ومع ذلك فهذا المنهج الأحدث لم يسُد البتة في الجامعات الألمانية، وبعد سنة 1792 اعتبر مسؤولًا عن فظائع الثورة. فالثوريون المرتدون مثل «كوليريدج» وجدوا في «كانط» سندًا عقليًا لمعارضتهم للنزعة الإلحادية الفرنسية. والألمان في مقاومتهم للفرنسيين، كانوا مسرورين أن تكون عندهم فلسفة ألمانية تشد أزهم. وحتى الفرنسيون بعد سقوط «نابليون»، كانوا مبتهجين بأي سلاح ضد النزعة اليعقوبية. كل هذه العوامل دعمت «كانط».

و«كانط» مثل «داروين»، أطلق حركة كان قميًا أن يمقتها، كان «كانط» ليبراليًا ديمقراطيًا، داعية للسلام، ولكن أولئك الذين ادعوا أنهم يطوِّرون فلسفته لم تكن فيهم صفة من هذه الصفات، وحتى لو كانوا ما برحوا يدعون أنفسهم ليبراليين، فقد كانوا ليبراليين من نوع جديد. فمذ أيام «روسو» و«كانط» كان هناك مدرستان في الليبرالية، يمكن التمييز بينهما على أن إحداها مدرسة تتصف بالذكاء العملي، والأخرى برقة القلب. تطوَّرت مدرسة الذكاء العملي من خلال «بنتام»، و«ريكاردو»، و«كارل ماركس»، ومضت في مراحلها المنطقية حتى «ستالين»، ومدرسة رقة القلب، مضت في مراحلها المنطقية الأخرى خلال «فيشته» و«بايرون» و«كارلايل» و«نيتشه» حتى «هتلر». وهذا - بالطبع - بيان تخطيطي بحيث لا يكون صحيحًا صحة تامة، ولكنه يعين كخريطة وكتذكرة. والمراحل في تطوُّر الأفكار كان أن تكون لها صفة الجدل الهيجلي: فقد تطوَّرت النظريات إلى أضدادها، بخطوات يبدو كل منها طبيعيًا. ولكن لم يكن الفضل في التطورات للحركة الملازمة للأفكار وحدها، وإنما حكمتها في جميع جوانبها الملابس الخارجية، وانعكاس هذه الملابس على الانفعالات الإنسانية. ويمكن أن يجعل هذه الحالة واضحة، الحقيقة البارزة الآتية: أن أفكار النزعة الليبرالية لم يسر عليها نصيب من هذا التطور في أمريكا، حيث ظلت إلى يومنا هذا كما نجدها عند «لوك». ولنترك السياسة جانبًا، ولنفحص الفوارق بين هاتين المدرستين في

الفلسفة، وهما اللتان يمكن أن نميّز بينهما تمييزًا تقريبيًا، مدرسة القارة والمدرسة البريطانية على التوالي.

هناك أول كل شيء اختلاف في المنهج. فالفلسفة البريطانية، أكثر تفصيلًا وتدرجًا من فلسفة القارة، فحين تجيز لنفسها مبدأ عامًا معينًا فإنها تعتمد إلى إثباته استقرائيًا، بفحص تطبيقاته المتنوعة. وعلى ذلك فإن «هيوم» بعد أن أعلن أنه ليست هناك فكرة من دون انطباع سابق عليها، فقد شرع فورًا في دراسة الاعتراض التالي: أفرض أنك ترى ظلين للون، وهما متشابهان ولكنهما ليسا متماثلين، وافرض أنك لم تر البتة ظل لون وسيط بين الاثنين، هل يمكنك مع ذلك أن تتخيل ظلًا من هذا القبيل؟ وهو لا يحسم في السؤال، ويعتبر أن قرارًا منافيًا لمبدئه العام لا يتحتم عليه الأخذ به، لأن مبدأه ليس منطقيًا بل تجريبيًا. ولناخذ مثلًا مقابلًا: عندما يريد «لايبنتز» أن يؤسس مذهبه عن الجواهر الفردة، يبني حجته تقريبًا على النحو التالي: كل ما هو مركب يجب أن يتألف من أجزاء بسيطة، وما هو بسيط لا يمكن أن يكون ممتدًا، ومن ثم فكل شيء يتألف من أجزاء لا امتداد له. ولكن ما ليس ممتدًا فليس مادة، وعلى ذلك فالمكونات النهائية للأشياء ليست مادية، وإذا لم تكن مادية فهي عقلية. وبالتالي فمنضدة هي في الواقع مجموعة من النفوس.

والاختلاف في المنهج هنا يمكن تحديد طابعه على النحو التالي: فعند «لوك» أو «هيوم» ثمة نتيجة متواضعة نسبيًا تُساق من مسح عريض لوقائع كثيرة، بينما عند «لايبنتز» بناء واسع من الاستنباط يراكم على شكل هرم فوق نقطة دقيقة لمبدأ منطقي. عند «لايبنتز» إذا كان المبدأ صحيحًا تمامًا والاستنباطات سليمة سلامة مطلقة، فكل شيء حسن، بيد أن البناء غير مستقر، وأبسط خلل في أي موضع يحيله إلى خراب. عند «لوك» أو عند «هيوم»، على العكس، قاعدة الهرم على أرض صلبة من واقع مدروس، ويستند الهرم إلى أعلى، لا إلى أسفل، وبالتالي يحتفظ بتوازنه، وخلل هنا أو هناك يمكن إصلاحه دون كارثة كلية. هذا الاختلاف في المنهج يبقى في محاولة «كانط» أن يدمج شيئًا من الفلسفة التجريبية: فمن «ديكارت» إلى «هيجل» من جانب، ومن «لوك» إلى «جون ستيوارت مل» من جانب آخر، يظل هذا الاختلاف في المنهج قائمًا دون ما تغيير.

ويرتبط الاختلاف في المنهج باختلافات أخرى متنوعة. لناخذ أولًا الميتافيزيقا. ف«ديكارت» قدّم أدلة ميتافيزيقية على وجود الله، أهمها ابتدعه في القرن السابع القديس «أنسلم» أسقف «كانتربري». وكان «لسبينوزا» إله حلولي، لم يبد لأصحاب العقيدة الأرثوذكسية إلهًا بالمرة، وأيًا كان الأمر، فحجج «سبينوزا» كانت في جوهرها حججًا ميتافيزيقية، ويمكن إرجاعها (وإن كان لم يدرك هذا) إلى النظرية القائلة بأن كل قضية يجب أن يكون لها موضوع ومحمول. وكان لميتافيزيقا «لايبنتز» المصدر نفسه.

وعند «لوك» لم يكن الاتجاه الفلسفي الذي استهله قد نما نموًا فعليًا بعد، فهو يتقبَّل حجج «ديكارت» عن وجود الله كحجج سليمة. وابتكر «باركلي» حجة جديدة تمامًا، ولكن «هيوم» - الذي اكتملت عنده الفلسفة الجديدة - ينبذ الميتافيزيقا نبدًا تامًا، ويسلم بأن لا شيء يمكن أن يكتشف بالاستدلال في الموضوعات التي تُعنى بها الميتافيزيقا. واستمرَّت هذه النظرة في المدرسة التجريبية، بينما النظرة المقابلة، وقد تعدّلت على نحو ما، استمرت عند «كانط» وتلاميذه.

وفي الأخلاق ثمة توزيع مماثل بين المدرستين.

ف «لوك» - كما رأينا - يعتقد أن اللذة هي الخير، وتلك كانت النظرة الغالية عند التجريبيين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وعلى العكس من ذلك ازدري خصومهم اللذة كشيء خسيس، وكانت لهم مذاهب متنوعة في الأخلاق بدت أكثر إفراطًا. فهوبز يعلي من قيمة القوة و«سبينوزا» يتفق - إلى حد ما - مع «هوبز». فعند «سبينوزا» نظرتان غير متوافقتين في الأخلاق، إحداهما نظرة «هوبز»، والأخرى أن الخير يتمثل في الاتحاد الصوفي مع الله. و«لايبنتز» لم يقدّم أي إسهام مهم في الأخلاق، بيد أن «كانط» جعل الأخلاق في المقام الأسمى، واستمد ميتافيزيقاه من مقدمات أخلاقية. وأخلاق «كانط» مهمة، لأنها ضد الأخلاق النفعية، ولأنها أولية، وهي ما نطلق عليها «نبيلة».

ويقول كانط إنك إذا كنت عطوفًا على أخيك لأنك مولع به، فليس لك جدارة أخلاقية، فللفعل جدارة أخلاقية عندما ينجز فقط، لأن القانون الأخلاقي يأمر به. ومع أن اللذة ليست الخير، فمن غير العدل، مع ذلك - وذلك ما يسلم به كانط - أن يعاني الفاضل. وما دام يحدث هذا في معظم الأحيان في هذا العالم، فلا بد أن يكون ثمة إله يضمن العدالة في الحياة الآخرة. وهو ينبذ كل الحجج الميتافيزيقية القديمة عن الله والخلود، ولكنه يعتبر حجتَه الأخلاقية الجديدة حجة غير قابلة للدحض.

و «كانط» نفسه كان رجلًا نظرتَه للشؤون العملية نظرة عطوفًا وإنسانية، ولكن الشيء نفسه لا يمكن أن يُقال عن معظم أولئك الذين نبذوا السعادة كخير. فضرب الأخلاق التي تسمّى «نبيلة» أقل ارتباطًا بمحاولات تحسين العالم من النظرة الأكثر دنيوية القائلة بأننا ينبغي أن نسعى لنجعل الناس أسعد. وليس هذا بدهش. فاحتقار السعادة أيسر حين تكون سعادة الناس الآخرين منه حين تكون سعادتنا. وعادة ما يكون بديل السعادة شكلاً من أشكال البطولة. وهذا يعطي منافذ لا شعورية للنزوة اللاشعورية للسلطة، ولأعداء وافرة عن الوحشية. أو مرة أخرى ماذا عسى أن تكون قيمة الانفعال القوي، تلکم كانت الحالة مع الرومانسيين. وقد أفضى هذا إلى التسامح مع عواطف من قبيل الكراهية والانتقام، وأبطال «بايرون» ممثلون نمطيون

لهذا، ولم يكونوا البتة أشخاصًا أصحاب سلوك نموذجي. فالرجال الذين بذلوا غاية ما في وسعهم لتعزيز السعادة الإنسانية كانوا - كما كان متوقعًا - أولئك الذين ظنوا أن السعادة مهمة، لأولئك الذين ازدروها بمقارنتها بشيء ما أكثر «سموا». زد على ذلك، أن حب الخير يفضي إلى رغبة في السعادة العامة. وعلى ذلك فالرجال الذين ظنوا السعادة غاية الحياة نزِعوا إلى أن يكونوا أشد حُبًا للخير، بينما أولئك الذين اقترحوا غايات أخرى تسلطت عليهم، تسلطًا لا شعوريًا، الوحشية وحب السلطة.

وترتبط هذه الاختلافات الأخلاقية - عادة ولكن ليس بشكل ثابت - باختلاف في السياسة. ف «لوك» - كما رأينا - لم يكن نهائيًا في معتقداته، ولم يكن فاشيًا بالمرة، وكان مستعدًا أن يترك كل مسألة تحسم فيها المناقشة الحرة. والنتيجة، في حالته وفي حالة أتباعه كليهما، اعتقاد في الإصلاح، ولكن من نوع تدريجي. ولما كانت مذهبهم في الفكر مذهب تدريجية، ونتيجة لأبحاث منفصلة لمسائل كثيرة مختلفة، فإن آراءهم السياسية كانت تميل - بالطبع - إلى أن يكون لها الطابع نفسه. وقد ناضلوا وهم خجلون من البرامج الواسعة التي تُصاغ كتلة واحدة، وآثروا أن ينظروا في كل مسألة بما هي جديرة به. وفي السياسة كما في الفلسفة، كانوا غير نهائيين وتجريبيين. ومن جهة أخرى، كان خصومهم، الذين ظنوا أن في وسعهم أن «يتناولوا في قبضتهم هذا النظام المؤسف للأشياء كله دفعة واحدة»، كانوا أشد رغبة في أن «يمزقوه إربًا، ثم يعيدوا تشكيله تشكيلاً أقرب إلى رغبة القلب». وكان في وسعهم أن يفعلوا ذلك كثوريين أو كرجال يرومون أن يزيدوا في سلطة القوى القائمة إذ ذلك، وفي أي من الحالين لم يجفلوا من العنف في ملاحقة الأهداف الضخمة، وأدانوا حب السلام كشيء خسيس.

والنقص السياسي الكبير عند «لوك» وتلاميذه بالنسبة لوجهة نظر حديثة، هو تقديسهم للملكية. ولكن أولئك الذين نقدوهم في هذا الصدد كثيرًا ما فعلوا ذلك من أجل طبقات كانت أكثر إيذاءً من الرأسمالية، مثل الملوك، والأرستقراطيين، والعسكريين. فالمالك الأرستقراطي، الذي يأتيه دخله من دون جهد وطبقًا لعادة قديمة، لا يظن نفسه منقَّبًا عن المال، ولا يظنه كذلك رجال لا ينظرون في ما تحت السطح الفاتن. ورجل الأعمال - على العكس - يرتبط بسعي واع للثروة، وبينما تتفاوت نشاطاته في درجة جدتها، فإنها تثير استياءً لا تثيره الابتزازات التي يمارسها المالك في دماثة ولطف. أقصد بذلك القول بأن هذا كان شأن كُتاب الطبقة الوسطى وأولئك الذين كانوا يطالعونهم ولم يكن ذلك شأن الفلاحين، كما ظهر ذلك في الثورتين الفرنسية والروسية. بيد أن الفلاحين عاجزون عن الإفصاح.

ومعظم خصوم مدرسة لوك كان لديهم إعجاب بالحرب، من حيث كونها بطولية ومنطوية على احتقار للراحة واليسر. وأولئك الذين اختاروا أخلاقًا

نفعية، كانوا - على العكس - يميلون إلى اعتبار الحروب جنونًا. وقد جرَّهم هذا، مرة أخرى، على الأقل إلى القرن التاسع عشر، إلى التحالف مع الرأسماليين، الذين كانوا يكرهون الحروب لأنها تعوق التجارة. وكان باعث الرأسماليين - بالطبع - المصلحة الذاتية الخالصة، ولكنها أفضت إلى آراء أكثر توافقًا مع المصلحة العامة من آراء العسكريين ومسانديهم من الكتاب. والحق أن موقف الرأسماليين من الحرب كان متقلبًا. فحروب إنجلترا في القرن الثامن عشر باستثناء الحرب الأمريكية، كانت في الجملة مفيدة، وقد أيدها رجال الأعمال، ولكنهم في القرن التاسع عشر كله، حتى سنواته الأخيرة، كانوا يساندون السلام، وفي الأزمنة الحديثة، ارتبطت الأعمال الضخمة، في كل مكان، بعلاقات وثيقة بالدولة القومية، بحيث إن الموقف قد تغير تغيرًا كبيرًا. ولكن حتى الآن، في إنجلترا وفي أمريكا كليهما، تزدري الأعمال الضخمة في الجملة الحرب.

والمصلحة الذاتية المستنيرة ليست هي - بالطبع - أرفع البواعث وإنما أولئك الذين يشجبونها يستبدلون بها في معظم الأحيان، بالمصادفة أو عن عمد، بواعث أسوأ بكثير، مثل الكراهية، والحسد، وحب السلطة. وعلى الجملة، فالمدرسة التي تدين بأصلها للوك، التي تدعو إلى المصلحة الذاتية المستنيرة بذلت جهدًا أكبر لتزيد من السعادة الإنسانية، وجهدًا أقل لتزيد من البؤس الإنساني، من ذلك الجهد الذي بذلته المدارس التي تزدريها باسم البطولة والتضحية بالذات. ولست أنسى قطاعات النزعة الصناعية الأولى، ولكن هذه، بعد كل شيء، خفَّت حدتها داخل النظام، وأضع في مقابل ذلك الاستعباد الروسي، وشرور الحرب، وما نجم عنها من خوف وكراهية، ونزعة إعاقة التقدم بالغموض المتعمد وهي نزعة لا مفر منها نجدها عند أولئك الذين يحاولون أن يحتفظوا بمذاهب قديمة بينما فقدت قدرتها على الحياة والنماء.

الفصل السادس عشر باركلي

«جورج باركلي» (George Berkeley 1685 - 1753) مهم في الفلسفة بسبب إنكاره للمادة، وهو إنكار يدعمه بعدد من الحجج البارعة. فهو يأخذ بأن الموضوعات المادية توجد فقط لأنها مدركة. وعلى الاعتراض القائل بأنه، في تلك الحالة، تتوقف شجرة، مثلاً، عن الوجود إذا لم يكن أحد ينظر إليها، يجيب بأن الله يدرك دائماً كل شيء، فما لم يكن هنالك إله، فإن ما نعتبره موضوعات مادية ستكون له حياة متقلبة، تقفز فجأة إلى الوجود حين ننظر إليها، بيد أن الأشجار والصخور والأحجار لها وجود مستمر كما يفترض الإدراك السليم، وذلك بفضل إدراكات الله. هذه، في رأيه حجة لها وزنها على وجود إله. وثمة قصيدة فكاهية من خمسة أبيات لرونالد كنوكس، مع إجابة تبسط نظرية «باركلي» عن الموضوعات المادية.

كان هنالك رجل شاب قال: إن الله
يلزم أن يظن الأمر غريباً مفرطاً في الغرابة
إذا وجد أن هذه الشجرة
تستمر في الوجود
عندما لا يكون ثمة أحد في المكان
الإجابة

«سيدي العزيز،
إن اندهاشك لغريب: فأنا دائماً أطوف بالمكان.
وهذا هو السبب في أن الشجرة
ستستمر في الوجود،
ما دامت تُلاحظ من
المخلص لك،
الله».

كان «باركلي» رجلاً أيرلندياً، وأصبح عضواً في الترينيتي كوليج Trinity College في «دبلن»، وهو في الثانية والعشرين من عمره. وقد قدمه «سويفت» إلى البلاط، وتركت له «فانيسا سويفت» نصف ما تملك. وقد وضع خطة لكلية في

«برمودا» ومن أجلها ذهب إلى أمريكا، ولكنه بعد أن أنفق ثلاث سنوات (1728 - 1731) في «رود أيلاند»، عاد إلى الوطن وتخلّى عن خطته. وهو صاحب بيت الشعر المشهور: «إن طريق الإمبراطورية يمضي إلى المغرب»

وبسبب هذا البيت أطلق اسمه على مدينة «باركلي» في «كاليفورنيا». وفي سنة 1734 أصبح أسقفًا لـ «كلوين». وفي أخريات حياته اعتزل الفلسفة إلى الاهتمام بماء القطران، الذي نسب إليه خواص طبية رائعة، وكان ماء القطران هو الذي وصفه بأنه يزودنا بالكؤوس التي تبهج ولكنها لا تسكر، وهو إحساس أكثر ألقًا سيطبّقه «كوبر» فيما بعد على الشاي.

وأفضل أعماله كتبها وهو لمّا يزل في شرح الشباب: نظرية جديدة في الرؤية سنة 1709، مبادئ المعرفة الإنسانية سنة 1710، ومحاورات «هيلوس» و«فيلونوس»، سنة 1713. وكانت كتاباته بعد سن الثامنة والعشرين أقل أهمية. وهو كاتب جدّاب ذو أسلوب فاتن.

وحجته ضد المادة قدمت بأكبر إقناع في محاورات «هيلوس» و«فيلونوس». وعن هذه المحاورات أرى أن ننظر فقط في المحاورة الأولى ومطلع المحاورة الثانية، إذ إن كل ما يُقال بعد ذلك يبدو لي ضئيل الأهمية. وفي ذلك الجزء من المؤلف الذي سأنظر فيه، يقدم «باركلي» حججًا صحيحة تزكي نتيجة مهمة معينة، وإن لم تكن تزكي النتيجة التي يظن أنه يبرهن عليها. فهو يظن أن ما يبرهن عليه هو أن كل الواقع عقلي، بينما هو يبرهن أننا ندرك الكيفيات لا الأشياء وإن الكيفيات تنتمي إلى المدرك.

وسأبدأ ببسط غير نقدي لما يبدو لي مهمًا في المحاورات، ثم أشرع بعد ذلك في النقد، وأخيرًا أضع المشكلات المتصلة بذلك كما تظهر لي. في المحاورات شخصيتان: «هلاس» الذي يناصر الإدراك السليم المثقف علميًا، و«فيلونوس» وهو «باركلي».

وبعد تعليقات قليلة لطيفة، يقول «هلاس» إنه سمع قصصًا غريبة تُروى عن آراء «فيلونوس»، فحواها أنه لا يعتقد في الجوهر المادي. وهو يهتف في دهشة: «هل ثمة ما هو أشد غرابة ونبوًّا عن الإدراك السليم، أو أدل على نزعة الشك، من الاعتقاد بأنه ليس ثمة شيء من قبيل المادة؟». ويرد «فيلونوس» بأنه لا ينكر واقعية الأشياء المحسوسة، أعني التي تدرك إدراكًا مباشرًا بالحواس، بيد أننا لا نرى أسباب الألوان أو نرى أسباب الأصوات، وكلاهما يقرُّ بأن الحواس لا تقوم بأي استدلال. ويشير «فيلونوس» إلى أننا بالبصر ندرك فقط الضوء، واللون والشكل، وبالسَّمع، ندرك الأصوات فقط، وهكذا. وبالتالي فبصرف النظر عن الكيفيات الحسية ليس ثمة شيء محسوس، والأشياء المحسوسة ليست إلا كيفيات حسية أو مجموعات من كيفيات حسية.

ولا يلبث «فيلونوس» أن يشرع في البرهنة على أن «واقعية الأشياء

المحسوسة تتمثل في كونها مدركة»، وذلك ضد رأي «هيلاس» في قوله «كون الشيء يوجد فهو أمرٌ، وكونه يُدرك هو أمرٌ آخر» وكون معطيات الحواس عقلية، هذه قضية يؤيدها «فيلونوس» بفحص تفصيلي للحواس المختلفة. فهو يبدأ بالحرارة والبرودة، فيقول إن الحرارة الشديدة ألم، والألم يتحتم أن يكون في الذهن، ومن ثم فالحرارة عقلية، والحجة المماثلة تنطبق على البرودة. ويعزز هذا بالحجة المشهورة عن الماء الفاتر، الذي يحسه شخص باردًا وشخص آخر ساخنًا، ولكن الماء لا يمكن أن يكون ساخنًا وباردًا في آن واحد. وينهي «هيلاس» المناقشة حين يقر بأن: «الحار والبارد لا تعدو كونها إحساسات توجد في أذهاننا». ولكنه يبيّن في أمل أن ثمة كفيات حسية أخرى.

ويتناول «فيلونوس» بعد ذلك الطعوم. ويبيّن أن الطعم الحلو لذة والطعم المر ألم، والألم واللذة عقليان. وتنطبق الحجة نفسها على الروائح، ما دامت لذة ومؤلمة.

ويبدل «هيلاس» مجهودًا قويًا لينقذ الصوت، الذي هو - كما يقول - حركة في الهواء، كما يلاحظ من كون الفراغ لا أصوات فيه ويقول، إننا ينبغي «أن نميّز بين الصوت كما ندركه نحن، وكما هو في ذاته، أو بين الصوت الذي ندركه مباشرة، وبين ذلك الذي يوجد من دوننا». ويبيّن «فيلونوس» أن ما يدعوه «هيلاس» صوتًا «حقيقيًا»، من حيث كونه حركة، يمكن أن يرى أو يلمس، ولكنه لا يمكن - يقينًا - أن يسمع، ومن ثم فليس هو الصوت كما نعرفه في الإدراك. وفي ما يختص بهذا يوافق «هيلاس»: «على أن الأصوات أيضًا ليس لها وجود حقيقي من دون الذهن».

ويصلان بعد قليل إلى الألوان، وهنا يبدأ «هيلاس» في غير تردّد: «عفوا: إن حالة الألوان مختلفة للغاية. فهل ثمة ما هو أوضح من كوننا نراها على الموضوعات؟». وهو يسلم بأن للجواهر التي توجد من دون الذهن، ألوانًا نراها عليها. بيد أن «فيلونوس» لم يجد صعوبة في التخلص من هذا الرأي. فهو يبدأ بسحب غروب الشمس، وهي حمراء وذهبية، ويبيّن أن السحابة حين تقترب منها، ليس لها ألوان من هذا القبيل. وهو يواصل مناقشته منوّهاً بالفارق الذي يسببه المجهر، وبصفرة كل شيء عند الشخص المصاب بالصفراء. ويقول إن أضال الحشرات لا بد أن تكون قادرة على أن ترى أشياء أقل ضالة في الحجم بكثير مما يمكننا أن نرى. ويقول «هيلاس» بعد ذلك إن اللون ليس في الأشياء بل في الضوء. وهو يقول إنه جوهر رقيق سيّال. ويشير «فيلونوس» كما في حالة الصوت، إلى أنه، تبعًا لهيلاس، الألوان «الواقعية» هي شيء مختلف عن الأحمر والأزرق اللذين نراهما، وأن هذا لا يستقيم.

وهنا يتراجع «هيلاس» في ما يختص بكل الكفيات الثانوية، ولكنه يستمر في

القول بأن الكيفيات الأولى، وخاصة الشكل والحركة. ملازمة للجواهر الخارجية غير المفكرة. ويرد «فيلونوس» على هذا بأن الأشياء تبدو ضخمة حين نكون قريبين منها وصغيرة حين نكون بعيدين عنها، وأن الحركة قد تبدو سريعة لشخص وبطيئة لشخص آخر.

وعند هذه النقطة يحاول «هيلاس» منطلقًا جديدًا. وهو يقول إنه يخطئ عندما لا يميز الموضوع من الإحساس، فهو يسلم بأن فعل الإدراك عقلي، لا ما هو مدرك، فالألوان مثلًا «لها وجود واقعي من دون الذهن، في شيء ما غير مفكر». على هذا يرد «فيلونوس»: «أن أي موضوع مباشر للحواس - أعني أي فكرة أو مجموعة أفكار - ينبغي أن توجد في جوهر غير مفكر، أو خارج جميع الأذهان، إن هذا في ذاته تناقض واضح». ويلاحظ أن الحجة عند هذه النقطة، تغدو حجة منطقية، ولم تعد حجة مستمدة من الواقع التجريبي. وبعد صفحات قليلة يقول «فيلونوس»: «أيًا كان ما يدرك مباشرة فهو فكرة، وهل يمكن لأي فكرة أن توجد خارج الذهن؟».

وبعد مناقشة ميتافيزيقية للجوهر، يعود «هيلاس» لمناقشة الإحساسات البصرية، مع الحجة القائلة بأنه يرى الأشياء من بعد. وعلى هذا يرد بأن هذا يصدّق بالمثل على الأشياء التي يراها المرء في الحلم، وهي التي يسلم كل شخص بأنها عقلية، زد على ذلك أن المسافة لا تدرك بالبصر، وإنما قياسها ناجم عن الخبرة، وأن الشخص الذي يُولد أعمى، والذي يمكنه بعد قليل أن يرى، لا تظهر له الأشياء البصرية بعيدة.

وفي مطلع المحاورة الثانية، يشجّع «هيلاس» القول بأن بعض الآثار في المخ هي علل للإحساسات، بيد أن «فيلونوس» يرد الحجة بالحجة بأن «المخ - من حيث كونه شيئًا محسوسًا - يوجد فقط في الذهن». وما تبقى من المحاورات أقل أهمية، ولا حاجة بنا للنظر فيه. فلنقيم من ثم بتحليل نقدي لآراء «باركلي».

تتألف حجة «باركلي» من جزئين. فهو من ناحية، يقيم الحجة على أننا لا ندرك الأشياء المادية وإنما ندرك فقط الألوان، والأصوات... إلخ. وأن هذه «عقلية» أو «توجد في الذهن». وبرهنته مقنعة تمامًا بالنسبة إلى النقطة الأولى، أما في ما يختص بالنقطة الثانية فإنها تفتقر إلى أي تعريف لكلمة «عقلي». فهو يرتكن في الواقع على النظرة المسلم بها القائلة بأن كل شيء يتحتم أن يكون إما ماديًا أو عقليًا وألا شيء يكون ماديًا وعقليًا معًا.

وعندما يقول إننا ندرك الكيفيات، لا «الأشياء» أو «الجواهر المادية»، وأنه ليس ثمة مبرر لافتراض أن الكيفيات المختلفة التي يعتبرها الإدراك السليم منتمة كلها إلى «شيء» واحد تلازم جوهرًا متميزًا من كل منها ومنها كلها، هذه البرهنة يمكن قبولها. ولكنه حين يمضي للقول بأن الكيفيات المحسوسة - متضمنة الكيفيات الأولى - «عقلية»، فإن الحجج من نوع مختلف للغاية، ومن

درجات للصحة مختلفة جدًا. وثمة محاولات لإثبات الضرورة المنطقية، بينما محاولات أخرى أكثر تجريبية. لتتناول المحاولات الأولى أولاً.

يقول «فيلونوس»: «إن ما يدرك إدراكًا مباشرًا هو فكرة، وهل يمكن لأي فكرة أن توجد خارج الذهن؟». وقد يتطلب هذا مناقشة طويلة لكلمة «فكرة». فإذا أخذنا بأن الفكر والإدراك يتألفان من علاقة بين الذات والموضوع، لكان ممكنًا أن نوحّد الذهن بالذات، وأن نسلم بأن لا شيء «في الذهن». وإنما هنالك فقط موضوعات «أمامه». ويناقش «باركلي» الرأي القائل بأننا يلزم أن نميّز فعل الإدراك من الموضوع المدرك، وأن الأول عقلي بينما الأخير ليس كذلك. وحجته ضد هذا الرأي مبهمة، وهي بالضرورة كذلك، ما دام أن لمن يعتقد في جوهر عقلي، كما يفعل «باركلي»، ليس ثمة وسيلة صحيحة لدحضها. يقول: «كون أي موضوع مباشر للحواس ينبغي أن يوجد في جوهر غير مفكر، أو خارجًا عن جميع الأذهان هو ذاته تناقض واضح». ههنا أغلوطة مماثلة لما يلي: «من المستحيل لابن العم أن يوجد من دون عم، ومن هنا فالسيد «أ» هو ابن عم، ومن ثم فمن الضروري منطقيًا للسيد «أ» أن يكون له عم». وهذا - بالطبع - ناجم بالضرورة المنطقية عن كون السيد «أ» ابن عم، ولكنه ليس ناجمًا عن اكتشاف أي شيء من تحليل السيد «أ». وعلى ذلك فإذا كان ثمة شيء موضوع للحواس، فإن ثمة ذهناً مهتمًا به، ولكن لا ينجم عن هذا أن الشيء نفسه لم يكن ليتمكن أن يوجد ما لم يكن موضوعًا للحواس.

وثمة أغلوطة مماثلة، نوعًا ما، في ما يختص بما هو متصوّر. فهيلاس يسلم بأنه يستطيع أن يتصوّر بيتًا لا يدركه أحد، وليس في أي ذهن. ويرد «فيلونوس» بأنه أيًا كان ما يتصوّره «هيلاس» فهو في ذهنه، بحيث إن البيت المفترض هو بعد كل شيء، عقلي. وكان ينبغي لـ «هيلاس» أن يجيب: «أنا لا أقصد أن لدي في الذهن صورة البيت، فعندما أقول إنني أستطيع أن أتصوّر بيتًا لا يدركه أي أحد، فإن ما أقصده على الحقيقة هو أنني أستطيع أن أفهم القضية: «هنالك بيت لا يدركه أحد»، أو على نحو أفضل: «هنالك بيت لا يدركه أو يتصوره أي أحد». هذه القضية تتألف تمامًا من كلمات مفهومة، والكلمات موضوعة وضعًا صحيحًا بعضها إلى جانب البعض الآخر. وأنا لا أعرف ما إذا كانت القضية صحيحة أو باطلة، ولكنني واثق من أنها لا يمكن أن تظهر متناقضة مع ذاتها. ويمكن إثبات قضايا مماثلة لها مماثلة وثيقة، خذ مثلًا: إن عدد المرات الممكنة لضرب عددين صحيحين لا متناهٍ، ومن ثم فهنالك بعض الأعداد التي لا تخطر البتة بالبال. فلو كانت حجة «باركلي» صحيحة، لأثبتت أن هذا أمر مستحيل.

والأغلوطة المتضمنة هي أغلوطة شائعة للغاية. فيمكننا بواسطة تصورات مستمدة من التجربة أن نبني حالات لمجموعات بعض -أو كل عناصرها لم

تختبر. لنأخذ تصورًا ما عاديًا على التمام، وليكن «حصاة»، فهذا تصور تجريبي مشتق من الإدراك. ولكن لا يتبع هذا أن جميع الحصى مدرّك، ما لم نضمن كونها مدرّكة في تعريفنا «للحصاة». ما لم نفعل هذا فإن تصور «حصاة غير مدرّكة» تصور غير قابل للاعتراض منطقيًا، رغم أننا من المستحيل منطقيًا أن ندرك مثلًا له.

والحجة تمضي تخطيطًا على ما يلي. يقول «باركلي»: الموضوعات المحسوسة يلزم أن تكون محسوسة. «أ» موضوع محسوس، ومن ثم ف «أ» يلزم أن يكون محسوسًا. ولكن إذا كانت «أ» يلزم «تشير إلى ضرورة منطقية، فالحجة تصح فقط إذا كانت «أ» يلزم أن تكون موضوعًا محسوسًا. والحجة لا تثبت أنه من صفات «أ» الأخرى غير كونها محسوسة، يمكن أن نستنبط أنها محسوسة. فهي لا تثبت مثلًا، أن الألوان التي لا يمكن تمييزها جوهريًا من تلك التي نراها قد لا توجد غير مرئية. ويمكننا أن نعتقد على أسس فسيولوجية أن هذا لا يحدث بيد أن مثل هذه الأسس تجريبية، ويقدر ما يتصل الأمر بالمنطق فليس ثمة سبب لكون الألوان توجد حيث لا تكون عين أو مخ.

وآتي الآن إلى حجج «باركلي» التجريبية. وأبدأ قولي بأنها دلالة ضعف أن نجمع الحجج التجريبية والمنطقية، ذلك لأن الأخيرة لو صحّت، تجعل الأولى غير ضرورية (19). فإذا اقتنعت بأن المربع لا يمكن أن يكون مستديرًا، فلن أستشهد بالواقعة القائلة بأنه ليس ثمة مربع في أي مدينة معروفة مستدير. ولكن لما كنا نحينا جانبًا المنطقية فسيكون ضروريًا أن ننظر في الحجج التجريبية نظرة موضوعية.

فأولي الحجج التجريبية حجة غريبة: الحرارة لا يمكن أن تكون في الموضوع، لأن «أشد وأقوى درجة حرارة (هي) ألم بالغ للغاية» ولا يمكننا أن نفترض، «أي شيء مدرّك، قادر على الألم أو اللذة». فثمة غموض في كلمة «ألم» يستفيد منه «باركلي». فقد تعني الكيفية المؤلمة للإحساس، أو قد تعني الإحساس الذي له هذه الكيفية. فنحن نقول الساق المكسورة مؤلمة، دون أن يتضمّن ذلك أن الساق في الذهن، يمكن أن يكون الأمر بالمثل، أن الحرارة تسبّب الألم، وأن هذا كل ما ينبغي أن نعنيه حين نقول إنه ألم. هذه الحجة هي من ثم حجة ضعيفة.

والحجة حول الأيدي الحارة والباردة في الماء الفاتر، يمكن فقط حين تتكلم بدقة أن تثبت أن ما ندركه في تلك التجربة ليس الحار والبارد، بل الأشد حرارة والأشد برودة. وليس ثمة شيء يثبت أنها ذاتية.

وبصدد الطعوم، تتكرّر حجة الألم واللذة، فالحلاوة لذة والمرارة ألم، ومن ثم فهما معًا عقليان. وتُقام الحجة أيضًا على أن الشيء الذي يكون طعمه حلواً حين أكون صحيحًا يكون مذاقه مرًا حين أكون مريضًا. وحجج مماثلة للغاية تستخدم بصدد الروائح، فما دامت هي أكثر لذة أو أقل لذة، «فإنها لا يمكن أن

توجد في أي شيء اللهم إلا في جوهر مدرك أو ذهن». فباركلي يزعم، هنا وفي كل مكان أن ما لا يلزم المادة يلزم أن يلزم جوهرًا عقليًا، وأن لا شيء يمكن أن يكون ماديًا وعقليًا معًا.

والحجة بصدد الصوت تجري على الهوى. فهيلاس يقول إن الأصوات هي «بالفعل» حركات في الهواء، ويرد «فيلونوس» إن الحركات يمكن رؤيتها أو الإحساس بها، لا سماعها، بحيث إن الأصوات «الحقيقية» غير قابلة لأن تُسمع. ولا تكاد هذه أن تكون حجة مناسبة، ما دامت إدراكات الحركة - تبعًا لباركلي - ذاتية الإدراكات الأخرى. والحركات التي يطالب بها «هيلاس» يلزم أن تكون مدركة، وأن تكون غير قابلة للإدراك. وأيًا ما كان فهي صحيحة بقدر ما تبين أن الصوت كمسموع لا يمكن أن يكون هو نفسه حركات الهواء التي تعتبرها الفيزياء علة له.

إن «هيلاس» بعد تخليه عن الكيفيات الثانوية ليس مستعدًا بعد للتخلي عن الكيفيات الأولى، أعني الامتداد، والشكل، والصلابة، والثقل، والحركة، والسكون. وتتركز الحجة طبيعيًا على الامتداد والحركة. فإذا كانت للأشياء حجوم واقعية، يقول «فيلونوس»، فإن الشيء ذاته لا يمكن أن تكون له حجوم مختلفة في الوقت نفسه، ومع ذلك فهو يبدو أكبر ونحن قريبون منه عنه ونحن بعيدون عنه، وإذا كانت الحركة هي بالفعل في الموضوع، فكيف يتأتى أن ذات الحركة يمكن أن تبدو سريعة لشخص وبطيئة لشخص آخر؟ حجج من هذا القبيل يلزم - في ما أظن - أن نسلم بأنها تبرهن على ذاتية الحيز المدرك. بيد أن هذه الذاتية هي ذاتية مادية: ويصدق هذا بالمثل على الكاميرا، ومن ثم لا يثبت أن الشكل «عقلي». وفي المحاوراة الثانية يلخص «فيلونوس» المناقشة بالقدر الذي قطعه، في الكلمات: «وإلى جانب الأرواح، كل ما نعرفه أو نتصوره هي أفكارنا ذاتها». وما كان ينبغي له بالطبع أن يستثني الأرواح، ما دام من المستحيل لنا أن نعرف الروح استحالة معرفتنا للمادة. والحجج في الواقع، تكاد تكون واحدة في الحالتين.

ولنحاول الآن أن نبسط ما عسى أن يكون من نتائج إيجابية يمكننا أن نصل إليها كنتيجة لذلك النوع من الحجة الذي افترضه «باركلي».

إن الأشياء كما نعرفها هي حزم من الكيفيات الحسية: فالمنضدة - مثلاً - تتألف من شكلها المنظور ومن صلابتها، ومن الصوت الذي يصدر عنها حين تُطرق، ورائحتها (إذا كان ثمة رائحة). هذه الكيفيات المختلفة لها اقترانات معينة في التجربة، تقود الإدراك السليم إلى اعتبارها كما لو كانت منتمية إلى «شيء» واحد، بيد أن تصور «شيء» أو «جوهر» لا يضيف شيئًا إلى الكيفيات المدركة حسيًا، وهو غير ضروري. وإلى هذا القدر نحن نقف على أرض ثابتة. ولكننا ينبغي أن نسأل أنفسنا عمًا نعيه «بكوننا ندرك إدراكًا حسيًا»، ف«فيلونوس» يسلم بأنه بالنسبة إلى الأشياء المحسوسة، يتألف واقعها في

كونها مدركة إدراكًا حسيًا، بيد أنه لا يذكر لنا ما يعنيه بالإدراك الحسي. فثمة نظرية، يرفضها، هي أن الإدراك الحسي هو علاقة بين ذات وبين المدرك الحسي. وما دام كان يعتقد أن «الأنا» جوهر، كان ينبغي له أيضًا أن يختار هذه النظرية. ومع ذلك فقد اتخذ قراره ضدها. وهذه النظرية مستحيلة عند أولئك الذين رفضوا فكرة «أنا جوهرية». فما المقصود إِدًا، بدعوة شيء ما «مدركًا حسيًا»؟ هل يعني أي شيء أكثر من كون الذي نحن بصدده يحدث؟ هل يمكننا أن نقلب رأي «باركلي»، وبدلًا من القول يتألف في كونه يدرك حسيًا، نقول إن كون الشيء يُدرك حسيًا يتمثل في كونه واقعيًا؟ وأيًا كان الأمر هنا، فإن «باركلي» يسلم بأن من الممكن منطقيًا أن تكون هنالك أشياء غير مدركة إدراكًا حسيًا، ما دام يسلم بأن ثمة أشياء واقعية، من قبيل الجواهر الروحية، غير مدركة إدراكًا حسيًا. ويبدو جليًا، أننا عندما نقول إن حادثة تدرك إدراكًا حسيًا، فإننا نعني شيئًا أكثر من كونها تحدث.

هل من مزيد في هذا؟ ثمة اختلاف واضح بين الأحداث المدركة إدراكًا حسيًا، والأحداث غير المدركة، هو أن الأولى لا الأخيرة، يمكن تذكرها. هل ثمة أي اختلاف آخر؟

فالتذكر هو واحد من جنس شامل من معلومات خاصة على نحو ما بالظواهر التي ندعوها بالطبع «عقلية». هذه المعلومات مرتبطة بالعادة، فالطفل المحترق يخشى النار، بينما مذكي النار لا يخشاها. وعلى أي حال فعالم الفسيولوجيا، يدرس العادة وما ينتمي إليها من أمور كخاصية للنسيج العصبي، وليس في حاجة لأن يبدأ من تفسير عالم الفيزياء. وفي لغة الفيزيائي، يمكننا القول إن حادثة «تدرك إدراكًا حسيًا» إذا كانت لها معلومات من أنواع معينة. وبهذا يمكننا أيضًا أن نقول على التقريب إن مجرى مائيًا «يدرك إدراكًا حسيًا» الأمطار التي تعمقه، وأن وادي نهر هو «ذكرى» لأمطار منهمرة سابقة. فالعادة والذاكرة إذا وصفنا في عبارات فيزيائي، ليست مفتقدة تمامًا في مادة ميتة، فالفارق، في هذه الحالة، بين المادة الحية والمادة الميتة، هو فارق في الدرجة فقط.

ولأن نقول - تبعًا لهذا الرأي - إن حادثة «تدرك إدراكًا حسيًا» يستوي مع قولنا إن لها معلومات من أنواع معينة، وليس ثمة سبب، منطقي أو تجريبي، لافتراض أن جميع الأحداث لها معلومات من هذه الأنواع.

وتوحي نظرية المعرفة بوجهة نظر مختلفة. فنبدأ هنا، لا من علم منجز، بل من حيث تكون المعرفة أساسًا لاعتقادنا في علم. هذا ما يفعله «باركلي». فها هنا ليس من الضروري - مسبقًا - أن تعرف «مدركًا حسيًا». فالمنهج - باختصار - هو على ما يلي: فنحن نجمع القضايا التي نشعر أننا نعرفها من دون استدلال، ونحن نجد أن معظم هذه القضايا مرتبطة بأحداث جريئة قديمة. هذه الأحداث نعرفها بأنها «مدركات حسية». فالمدركات الحسية، هي من ثم،

تلك الأحداث التي نعرفها من دون استدلال، أو على الأقل، تجعلنا ندخل الذاكرة في اعتبارنا. أحداث من هذا القبيل، كانت في وقت ما مدركات حسية. وعندئذ نواجه السؤال: هل يمكننا، من مدركاتنا الحسية، أن نستدل على أي أحداث أخرى؟ ها هنا أربعة مواقف ممكنة، الثلاثة الأولى منها هي موقف المذهب الثاني.

1 - قد ننكر إنكار تامًا سلامة جميع الاستدلالات من مدركاتي الحسية الحاضرة وذكرباتي عن المدركات الحسية الأخرى. هذا الرأي يلزم أن يأخذ به أي شخص بقصر الاستدلال على الاستنباط. فأي حادثة أو أي مجموعة من الأحداث، قادرة منطقيًا على أن تقف وحدها، ومن ثم فليست هنالك مجموعة من الأحداث تزودنا بدليل برهاني على وجود أحداث أخرى. ومن ثم، فإذا قصرنا الاستدلال على الاستنباط، فإن العالم المعروف لنا يقتصر على تلك الأحداث في حياتنا التي ندركها إدراكًا حسيًا، أو سبق أن أدركناها، إذا أدخلنا الذاكرة في الاعتبار.

2 - والموقف الثاني، وهو مذهب المثالية الانطوائية Solipsism كما يفهم عادة، يسمح باستدلال ما من مدركاتي الحسية، ولكن فقط إلى أحداث أخرى في حياتي الشخصية. خذ مثلًا، الرأي القائل بأنه في أي لحظة في حياة اليقظة، ثم موضوعات محسوسة لا نلاحظها، فنحن نرى أشياء كثيرة دون أن نقول لأنفسنا بأنها نراها، على الأقل الأمر يبدو كذلك. فبإبقاء عيوننا مركزة على بيئة لا ندرك فيها أي حركة، يمكننا أن نلاحظ أشياء متعدّدة على التعاقب، ونميل إلى الإحساس بكونها مرئية قبل أن نلاحظها، ولكنها قبل أن نلاحظها لم تكن معطيات لنظرية المعرفة. هذه الدرجة من الاستدلال مما نلاحظه، يقوم بها كل شخص دون تفكير، حتى أولئك الذين يرغبون أقصى رغبة في تجنب امتداد معرفتنا امتدادًا غير ملائم وراء تجربتنا.

3 - والموقف الثالث - الذي يبدو أن «أدينجتون» مثلًا، يأخذ به - هو أنه من الممكن القيام باستدلالات إلى أحداث أخرى مماثلة لتلك في تجربتنا. وأن حقنا، من ثم، أن نعتقد في أن هناك - على سبيل المثال - ألوانًا يراها الآخرون، ولكن لا نراها نحن، وألمًا في الأسنان يحس بها الآخرون، ولذات ينعم بها الآخرون وألام يعانونها، وهكذا، ولكن لا حق لنا أن نستدل إلى أحداث لم يجربها أحد ولا تشكل جزءًا من أي «ذهن». هذا الرأي يمكن الدفاع عنه على أساس أن كل استدلال إلى أحداث تقع خارج ملاحظتي فهو استدلال بالتمثيل، وأن الأحداث التي لا يجربها أحد ليست مماثلة بدرجة كافية لمعطياتي، بحيث تضمن استدلالات بالتمثيل.

4 - والموقف الرابع هو أن الإدراك السليم والفيزياء التقليدية، اللذين بمقتضاهما ثمة بالإضافة إلى تجاربي الخاصة وتجارب الآخرين، أحداث أيضًا لم يجربها أحد - مثلًا أثاث غرفة نومي بينما أنا نائم والظلام مخيم. لقد اتهم «ج. مور» ذات مرة المثاليين بكونهم يأخذون بأن للقطارات عجلات حين

تكون بالمحطات فقط، على أساس أن الركاب لا يمكنهم أن يروا العجلات بينما يمكنهم في القطار. والحس المشترك يأبى الاعتقاد بأن العجلات تبرز فجأة للوجود حيثما نظرت، ولكنها لا تنزعج من أن توجد بينما لا أحد يراقبها. وحين تكون هذه الوجهة من النظر علمية، فإنها تؤسس الاستدلال إلى أحداث غير مدركة على قاعدة القوانين العلية.

ولست أنوي - حاليًا - أن أقرّر بين هذه الوجهات الأربع من النظر. فالقرار، إذا كان من الممكن أن يكون هنالك قرار، يمكن فقط أن يتخذ ببحث مفصل في الاستدلال غير البرهاني ونظرية الاحتمال. إن ما أنوي أن أفعله هو أن أبين بعض الأخطاء المنطقية التي ارتكبتها أولئك الذين ناقشوا هذه المسائل. فباركلي - كما رأينا - يظن أن ثمة أسبابًا منطقية تثبت أن الأذهان فقط والأحداث العقلية يمكنها أن توجد. هذا الرأي، أخذ به أيضًا، على أسس أخرى، «هيجل» وأتباعه. واعتقادي أن هذا خطأ على التمام. فقضايا من قبيل: «كان هنالك زمن قبل أن تُوجد الحياة على هذا الكوكب»، سواء أكانت صحيحة أم باطلة، لا يمكن أن ندينها على أسس المنطق أكثر مما ندين القضية القائلة: «ثمة تضاعف للمقادير لا أحد يستطيع أن يحققه». فلكي يُلاحظ شيء أو لكي يكون مدرّكًا حسيًا، لا يعدو فقط أن تكون له معلولات من أنواع معينة، وليس ثمة سبب منطقي لكون جميع الأحداث يلزم أن تكون لها معلولات من هذه الأنواع.

ومع ذلك، فهنالك نوع آخر من الحجة، التي بينما لا تقيم المثالية كميثافيزيقا، تقيمها، إذا كانت سليمة، كسياسة عملية. فقد قيل إن قضية غير قابلة للتحقق منها لا معنى لها. وأن التحقق يعتمد على المدركات الحسية، ومن ثم، فقضية عن أي شيء آخر اللهم إلا من مدركات حسية واقعة فعلاً أو ممكنة، قضية لا معنى لها. وأظن أن هذا الرأي - لو فسّرناه بدقة - سيحصرنا في النظرية الأولى من هذه النظريات الأربع، وستمنعنا من أن نتحدّث عن أي شيء لم نلاحظه نحن أنفسنا بوضوح. وإذا كان الأمر كذلك، فهو رأي لا يمكن لأحد أن يسلم به عمليًا، وهذا نقص في نظرية تؤيدها على أسس عملية. إن مسألة التحقق بأسرها، وارتباطها بالمعرفة، مسألة صعبة ومعقّدة ومن ثم، فسأتركها جانبًا في الوقت الحاضر.

والنظرية الرابعة من النظريات آنفة الذكر، وهي التي تسلم بأحداث لم يدركها أحد إدراكًا حسيًا، يمكن الدفاع عنها أيضًا بحجج غير سليمة. فيمكن الأخذ بأن العلية تعرف أوليًا، وأن القوانين العلية مستحيلة ما لم تكن هنالك أحداث غير مدركة إدراكًا حسيًا. ويمكن أن نثير في وجه هذا أن العلية ليست أولية، وأيًا كان الاطراد الذي يمكن ملاحظته فهو يلزم أن يكون اطرادًا من حيث علاقته بمدركات حسية. فإذا كان ثمة سبب للاعتقاد في قوانين الفيزياء، فإنه يلزم - كما يبدو - أن يبسط في حدود المدركات الحسية. والقضية قد

تكون غريبة ومعقّدة، وقد تفتقر إلى خاصية الاستمرار التي، حتى عهد قريب، كانت تتوقّع من القانون الفيزيائي. ولكن يصعب أن تكون مستحيلة. وأخلص من هذا بأنه ليس هنالك اعتراض أولي على أي نظرية من نظرياتنا الأربع. ومن الممكن مع ذلك القول بأن كل حقيقة فهي براجمية، وأنه ليس ثمة اختلاف براجمي بين النظريات الأربع. فإذا كان هذا صحيحًا، ففي وسعنا أن نختار ما يروق لنا منها، والاختلاف بينها لا يعدو كونه اختلافًا لغويًا. ولا يمكنني أن أتقبّل هذا الرأي ولكن هذا - أيضًا - سيكون موضع مناقشة في مرحلة تالية.

ويبقى أن نسأل ما إذا كان ثمة معنى يمكن أن نلحقه بكلمتي «ذهن» و«مادة». فكل منا يعلم أن «الذهن» هو ما يظن المثالي ألا شيء آخر غيره، و«المادة» هي ما يظن المادي ألا شيء آخر غيرها. والقارئ يعلم أيضًا - في ما أمل - أن المثاليين فضلاء، وأن الماديين خبثاء. ولكن ربما كان هنالك مزيد نقوله عنهم أكثر من هذا الذي قلناه.

وقد يبدو تعريفي «للمادة» غير مقنع، فينبغي أن أعزّفها على النحو الذي يفى بشروط معادلات الفيزياء. وقد لا يكون هنالك شيء يفى بشروط هذه المعادلات. وفي هذه الحالة إما أن تكون الفيزياء أو تصور «المادة» خطأ. فإذا استبعدنا الجوهر، لأصبحت المادة بناءً منطقيًا. وما إذا كان من الممكن لها أن تكون بناء مؤلفًا من أحداث - وهو ما قد يُستدل عليه جزئيًا - فهذا سؤال صعب ولكنه ليس على أي نحو سؤالًا لا حل له.

وفي ما يختص «بالذهن» فعندما نستبعد الجوهر يلزم أن يكون الذهن مجموعة أو بناء من الأحداث. ويلزم أن تتأثر المجموعة بعلاقة ما، هي طابع نوع الظواهر التي ندعوها «عقلية». ويمكننا أن نأخذ الذاكرة نمطًا على ذلك. ويمكننا - وإن كان هذا بالأحرى بسيطًا على نحو ملائم - أن نعرف حادثة عقلية بأنها الحادثة التي تذكر أو تتذكر. ومن ثم فالذهن الذي تنتمي إليه حادثة عقلية معطاة هو مجموعة من الأحداث المرتبطة بالحادثة المعطاة بسلاسل في الذاكرة في ما مضى وفي ما هو آت.

وسنرى أنه بمقتضى التعريفات السالفة، يكون الذهن وقطعة من المادة، كل منها، مجموعة من الأحداث. وليس ثمة سبب لكون كل حادثة تنتمي إلى مجموعة من نوع أو من آخر، وليس ثمة سبب لكون بعض الأحداث لا تنتمي إلى المجموعتين معًا، ومن ثم تصبح بعض الأحداث لا هي عقلية ولا هي مادية، وبعض الأحداث الأخرى قد تكون عقلية مادية معًا. وفي ما يتصل بذلك لا تحسم في الأمر إلا اعتبارات تجريبية تفصيلية.

(19) من قبيل: «لم أكن مخمورًا الليلة الماضية. لقد شربت كأسين فقط؛ زد على ذلك، أن المعروف جيدًا أنني ممتنع عن المسكرات امتناعًا تامًا».

الفصل السابع عشر هيوم

«دافيد هيوم» (David Hume 1711 - 1776) أحد أهم الفلاسفة، لأنه وصل بفلسفة «لوك» و«باركلي» التجريبية إلى نتيجتها المنطقية، وإذ جعلها متسقة مع ذاتها جعلها غير قابلة للتصديق. وهو يمثل بمعنى معين، نهاية ميتة: ففي اتجاهه من المستحيل المضي إلى أبعد مما وصل إليه. منذ أن كتب أصبح دحضه تسلية مستحبة بين الميتافيزيقيين. ومن جانبي فأنا لا أجد أي شيء مقنع في دحضهم، ومع هذا فليس في وسعي إلا أن أمل إمكان اكتشاف مذهب أقل شكية من مذهب «هيوم».

وكتابه الفلسفي الرئيسي «رسالة في الطبيعة البشرية» كتبه بينما كان يعيش في فرنسا إبان السنوات من 1734 إلى 1737. وقد نُشر الجزءان الأولان سنة 1739، والجزء الثالث سنة 1740. فقد كان شابًا يافعًا لم يتم الثلاثين من عمره، ولم يكن مشهورًا، وكانت نتائجه لا تجد ترحيبًا عند كل المدارس تقريبًا. وكان يأمل أن يهاجم هجومًا عنيفًا حتى يسعه أن يرد ردودًا رائعة. وبدلًا من هذا لم يلحظ أحد كتابه فخرج على حد قوله هو نفسه، «سقط ميتًا من المطبعة»، وهو القائل كذلك: «ولكنني لمّا كنت ذا مزاج مرح متفائل، لم ألبث أن عُوفيت من الضربة». وقد وهب حياته لكتابة المقالات. نشر المجموعة الأولى منها في مجلد سنة 1741. وفي سنة 1744 قام بمحاولة لم يُكتب له فيها النجاح للظفر بالأستاذية في أدنبره، وبفشله فيها أصبح معلمًا خصوصيًا لأحد الساسة المتطرفين ثم سكرتيرًا لجنرال. وإذ شددت هذه الاتصالات أزره، غامر من جديد في ميدان الفلسفة. فاختصر «الرسالة» بحذف أفضل أجزائها ومعظم الأسباب التي تستند إليها نتائجه، وكانت النتيجة «بحث في الفهم الإنساني» الذي ظل إلى فترة طويلة معروفًا أكثر من «الرسالة». وكان هذا الكتاب هو الذي أيقظ «كانط» من «سباته الدجماطي»، ويلوح أنه لم يعرف «الرسالة».

وكتب «هيوم» أيضًا «محاورات في الدين الطبيعي»، التي طواها من دون نشر خلال حياته. وبتوجيه منه نُشرت بعد وفاته سنة 1779. ومقاله عن «المعجزات» الذي أصبح مشهورًا، يأخذ بأنه لا يمكن البتة أن يكون هنالك

دليل تاريخي كافٍ على مثل هذه الأحداث.

وكتابه «تاريخ إنجلترا» الذي نُشر سنة 1755، وما أعقبها من سنوات، كُرس لإثبات امتياز «التوري» على «الهوري» والاسكتلنديين على الإنجليز، وهو لم يعتبر التاريخ جديرًا بالاستقلال في الرأي والتجرد الفلسفي. وقد زار باريس سنة 1763، وهناك رحّب به «الفلاسفة» وعظموه. ولسوء الحظ؛ عقد صداقة مع «روسو» ونشب بينهما شجار مشهور. وقد كان مسلك «هيوم» مسلكًا رائدًا حين تذرّع بالصبر، ولكن «روسو» الذي كان يعاني من عقدة الاضطهاد، ألح على أن يكون الصدع صدعًا عنيقًا.

ووصف «هيوم» شخصيته في نعي ذاتي أو «خطبة الجناز» كما دعاه: «كنت رجلاً دمث الطباع، مسيطرًا على أعصابي، ذا مزاج منفتح اجتماعي ومرحًا، قادرًا على المودة، تقل قابليتي للعداوة وعلى قدر كبير من الاعتدال في جميع عواطفني. وحتى حبي للشهرة الأدبية وهي عاطفتي المتحكمة، لم تعكّر البتة مزاجي، بصرف النظر عن كثرة ما واجهتُ من خيبة أمل». كل هذا يؤيد كل شيء عُرف عنه.

وتنقسم رسالة «هيوم» في الطبيعة البشرية إلى ثلاثة كتب، تتناول على التوالي: الفهم، والعواطف، والأخلاق. وما هو مهم وجديد في نظرياته يوجد في الكتاب الأول، وسأقتصر عليه.

يبدأ «هيوم» بالتمييز بين «الانطباعات» و«الأفكار». ثمة نوعان من الإدراكات، تكون «الانطباعات» فيها هي تلك الأقوى والأعنف. «أعني بالأفكار الصور الواهنة لهذه الانطباعات في التفكير والاستدلال». والأفكار، على الأقل حين تكون بسيطة، تشبه الانطباعات، ولكنها أوهن. «ولكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يشبهها، ولكل انطباع بسيط فكرة مطابقة له». «وكل أفكارنا البسيطة في ظهورها الأول مستمدة من انطباعات بسيطة، تطابقها، وتمثلها تمثيلًا دقيقًا»، والأفكار المركبة من ناحية أخرى، لا تحتاج إلى أن تشبه الانطباعات. ففي وسعنا أن نتخيل حصانًا بجناحين من دون أن نكون رأيناها بالمرّة، ولكن مكوّنات هذه الفكرة المركبة مستمدة كلها من الانطباعات. والدليل على أن الانطباعات تأتي أولاً، يستمد من التجربة، فمثلًا الإنسان الأكمه ليست لديه أفكار عن الألوان. ومن بين الأفكار تلك التي تحتفظ بدرجة ملحوظة من حيوية الانطباعات الأصلية تنتمي إلى الذاكرة، والأفكار الأخرى تنتمي إلى الخيال.

وثمة قسم (الكتاب الأول، الجزء الأول، القسم السابع) عن «الأفكار المجردة»، يبدأ بفقرة تنم عن اتفاق مؤكّد مع نظرية «باركلي» عن كون «جميع الأفكار العامة ليست إلا أفكارًا جزئية ملحقة بلفظ معين يعطيها دلالة أوسع، ويجعلها تستدعي عند الاقتضاء أفرادًا أخرى تشبهها». وهو يؤكّد، أننا حين تكون لدينا فكرة إنسان، فلها كل الخاصيات التي لانطباع الإنسان. «فلا

يسع الذهن أن يصوغ أي تصور عن الكم أو الكيف دون أن يصوغ تصوّرًا دقيقًا لدرجات كل منهما». «والأفكار المجرّدة هي في ذاتها أفكار فردية، وإن كان يمكن أن تصير عامة في تمثيلها». ولهذه النظرية - التي هي صورة حديثة للنزعة الاسمية - عيبان، أحدهما: منطقي، والآخر: سيكولوجي، فلنبدأ بالاعتراض المنطقي، يقول «هيوم»: «إننا حين نجد تشابهًا بين موضوعات عديدة، فإننا نطلق الاسم نفسه عليها كلها». وسيوافق على هذا كل اسمي nominalist. بيد أن اسمًا مشتركًا في الواقع، مثل «قط» هو في عدم واقعيته مماثل للاسم الكلي «قط». ومن ثم يفشل الحل الاسمي لمشكلة الكليات من حيث كونه متطرّفًا على نحو غير مقنع في تطبيقه لمبادئه الخاصة، فهو يخطئ حين يطبق هذه المبادئ على الأشياء فقط، وليس على الكلمات أيضًا. والاعتراض السيكولوجي أشدّ خطورة، على الأقل من حيث ارتباطه بـ «هيوم». فنظرية الأفكار كلها، من حيث كون هذه الأفكار نسجًا للانطباعات، كما يبسطها لنا، تعاني من إغفال الإبهام. فمثلًا حين أرى وردة من لون معين، ثم بعد ذلك أسترجع صورة لها، فإن الصورة تفتقر إلى الدقة، بهذا المعنى، وهو أن ثمة ظلالًا للون عديدة متماثلة تماثلًا وثيقًا يمكن أن تكوّن عنها صورة أو «فكرة» في لغة «هيوم» الاصطلاحية. وليس صحيحًا «أن الذهن لا يمكنه أن يصوغ أي تصوّر عن الكم أو الكيف دون أن يصوغ تصوّرًا دقيقًا لدرجات كل منهما». هب أنك رأيت إنسانًا طوله ستة أقدام وبوصة واحدة. فإنك تحتفظ له بصورة، ولكن يحتمل أن تصلح هذه الصورة لإنسان أطول أو أقصر بمقدار بوصة. إن الإبهام يختلف عن العمومية، ولكن لديه بعض خصائصها. ولكن لمّا كان هيوم لم يلحظه، فقد تورّط في صعوبات غير ضرورية، مثلًا إمكانية تحيّل ظل من لون لم تره البتة، وهو وسط بين ظلين متماثلين تماثلًا وثيقًا رأيتهما. فإذا كان هذان متماثلين بدرجة كافية، فأى صورة يمكنك أن تشكلها يمكن أن تنطبق انطباقًا متساويًا على كل منها وعلى الظل المتوسط بينهما. فحين يقول «هيوم» إن الأفكار تستمد من انطباعات بدقة، فهو يتخطى ما هو صحيح سيكولوجيًا.

وقد أبعد «هيوم» تصور الجوهر عن علم النفس كما أبعد «باركلي» عن الفيزياء. فهو يقول إن ليس ثمة انطباع عن الأنا، ومن ثم ليست ثمة فكرة عن الأنا (الكتاب الأول، الجزء الرابع، القسم السادس). «فمن جانبي، عندما أدخل دخولًا حميمًا للغاية في ما أدعوه نفسي، فإنني أتعرّ دائمًا عند هذا الإدراك الجزئي أو ذاك، الحرارة أو البرودة، الضوء أو الظل، الحب أو الكره، الألم أو اللذة. فأنا لا أمسك بنفسى البتة في أي وقت من دون إدراك، ولا يمكنني البتة أن ألاحظ أي شيء ما عدا الإدراك». وقد يكون هناك بعض الفلاسفة، وهو يسلم بذلك في سخرية، يمكنهم أن يدركوا أنفسهم. «ولكن إذا أطرحتنا جانبًا بعض الميتافيزيقيين من هذا القبيل، يمكنني أن أجازف بالقول

وأؤكد بالنسبة لسائر أبناء البشر، إن هذه النفوس ليست إلا حزمة من الإدراكات المختلفة، التي يعقب كل منها الآخر بسرعة لا يمكن تصورها، والتي تكون في تدفق دائم وحركة دائمة».

لهذا الرفض لفكرة الأنا أهمية كبيرة، فلنرّ على الدقة ما تحتفظ به، وإلى أي حد تكون صحيحة. ولنبدأ بالقول، بأن الأنا، إذا كان هنالك أنا من هذا القبيل، لم تدرك البتة. ومن ثم فلا يمكن أن تكون لدينا أي فكرة عنها. فإذا كان علينا أن نتقبّل هذه الحجة لتحتم عرضها بعناية. فليس ثمة إنسان يدرك مخه، ومع هذا فليده - بمعنى عام - «فكرة» عنه. مثل هذه «الأفكار» التي هي استدلالات من الإدراكات ليست بين الزاد الأصلي من الناحية المنطقية للأفكار. وإنما هي مركبة ووصفية - ويلزم أن تكون هذه هي الحالة لو كان «هيوم» على حق في مبدئه القائل بأن جميع الأفكار البسيطة مستمدة من انطباعات، فإذا نُحِّيَ هذا المبدأ اضطررنا للعودة إلى الأفكار «الفطرية». فإذا استخدمنا لغة اصطلاحية حديثة لاستطعنا أن نقول: أفكار الأشياء أو الأحداث غير المدركة، يمكن دائمًا تعريفها في حدود الأشياء أو الأحداث المدركة. ومن ثم، فبالاستعاضة بالتعريف عن الحد المعرّف، يمكننا دائمًا أن نعرض ما نعرفه معرفة تجريبية من دون إدخال أي أشياء أو أحداث غير مدركة. وفي ما يختص بمشكلتنا الراهنة، يمكن لكل معرفة سيكولوجية أن تعرض من دون إدخال «الأنا». زد على ذلك أن «الأنا» - كما تعرف - لا يمكن أن تكون شيئًا اللهم إلا حزمة من الإدراكات، وليست «شيئًا» بسيطًا جديدًا. في هذا أظن أن أي تجريبي متطرّف يجب أن يتّفق مع «هيوم».

ولا يترتب على هذا أن ليس ثمة أنا بسيطة، وإنما يترتب على هذا فقط أننا لا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت ثمة «أنا» بسيطة أم لم يكن، وأن الأنا، باستثناء كونها أشبه بحزمة إدراكات، لا يمكن أن تدخل في أي جزء من معرفتنا. هذه النتيجة مهمة في الميتافيزيقا، من حيث كونها تتخلص من آخر استخدام باقٍ «للجوهر». وهي مهمة في اللاهوت، من حيث كونها تلغي كل معرفة مفترضة عن «النفوس». وهي مهمة في تحليل المعرفة، ما دامت تبين أن مقولة الذات والموضوع ليست أساسية. في هذا المجال الخاص بالأنا حاز «هيوم» سبقًا مهمًا على «باركلي».

وأهم جزء في «الرسالة» هو ذلك القسم بعنوان «عن المعرفة والاحتمال». وهيوم لا يقصد «بالاحتمال» ذلك النوع من المعرفة الذي تشتمل عليه النظرية الرياضية للاحتمال، من قبيل أن فرصة الحصول على رقم ستة لكلا الزهرين في رمية واحدة هي واحد على ست وثلاثين. هذه المعرفة ليست في ذاتها معرفة احتمالية بأي معنى خاص. فلها من اليقين ما يمكن أن يكون للمعرفة. إن ما يُعنى به «هيوم» هو المعرفة غير اليقينية، مثل تلك التي نحصل عليها من المعطيات التجريبية بواسطة استدلالات ليست برهانية. هذا

يتضمن كل معرفتنا بالنسبة إلى المستقبل، وبالنسبة إلى الأجزاء غير الملاحظة من الماضي والحاضر. والواقع أنها تتضمن كل شيء. ما عدا، من جانب، الملاحظة المباشرة، ومن جانب آخر المنطق والرياضيات. وتحليل مثل هذه المعرفة «الاحتمالية» قاد «هيوم» إلى بعض النتائج الشكية، وهي تتساوى من حيث صعوبة دحضها أو قبولها. والنتيجة هي تحدٍ للفلاسفة، وهو تحدٍ، ما برح، في رأيي الخاص، لم يواجهه مواجهة كافية.

ويبدأ «هيوم» بتمييز سبعة أنواع من العلاقة الفلسفية: التشابه، والهوية، وعلاقات الزمان والمكان، ونسب الكم أو العدد، ودرجات الكيف، والتضاد، والعلية. ويقول، إن هذه العلاقات يمكن تقسيمها إلى نوعين: تلك التي تعتمد فقط على الأفكار، وتلك التي يمكن أن تتغير دون أي تغير في الأفكار. من النوع الأول التشابه، والتضاد ودرجات الكيف، ونسب الكم أو العدد. ولكن العلاقات المكانية - الزمانية، والعلية هي من النوع الثاني. والعلاقات من النوع الأول هي وحدها التي تعطينا معرفة يقينية، ومعرفتنا الخاصة بالعلاقات الأخرى هي معرفة احتمالية فقط. والجبر والحساب هما العلمان الوحيدان اللذان نستطيع أن نواصل فيهما سلسلة طويلة من الاستدلال من دون أن نفقد اليقين. والهندسة ليست يقينية يقين الجبر والحساب. لأننا لا يمكننا أن نتأكد من صدق بديهياتها. ومن الخطأ أن نفترض - كما يفعل فلاسفة كثيرون - أن أفكار الرياضيات «يلزم أن تشملها نظرة عقلية خالصة، لا تقدر عليها إلا ملكات النفس العليا وحدها». وبطلان هذا الرأي واضح - على حد قول «هيوم»- بمجرد أن نتذكر أن «كل أفكارنا منسوخة من انطباعاتنا».

والعلاقات الثلاث التي لا تعتمد فقط على الأفكار هي، الهوية، والعلاقات المكانية الزمانية، والعلية. وفي العلاقتين الأوليين لا يمضي الذهن إلى أبعد مما يمثل مباشرة للحواس. (ويأخذ «هيوم» بأن العلاقات المكانية الزمانية، يمكن إدراكها، ويمكن أن تشكل أجزاء من الانطباعات).

والعلية وحدها هي التي يمكننا من أن نستدل على شيء ما أو حادثة ما من شيء آخر أو حادثة أخرى: «إنها العلية فقط التي تولد مثل هذا الارتباط، بحيث تزوّدنا بتأكيد من وجود أو فعل موضوع، على أنه يتبع أو يسبق بوجود آخر أو فعل آخر».

وتنشأ الصعوبة من رأي «هيوم» الذي يجادل من أجله وهو أن ليس ثمة شيء من قبيل انطباع علاقة العلية. يمكننا أن ندرك بمجرد ملاحظة (أ) و(ب) أن (أ) أعلى (ب) أو إلى يمين (ب) ولكن ليس أن (أ) تسبب (ب). وفي الماضي كانت علاقة العلية تشبه بدرجة متفاوتة علاقة السبب والنتيجة في المنطق، ولكن كانت هذه - كما أدرك «هيوم» بحق - غلطة.

وفي الفلسفة الديكارتية - كما في الفلسفة المدرسية - أفترض ارتباط العلة بالمعلول ارتباطًا ضروريًا. وأول تحدٍ خطير بالفعل لهذه النظرة جاء من

«هيوم»، الذي بدأت معه الفلسفة الحديثة للعلية. وهو، ويشترك في هذا مع كل الفلاسفة تقريباً حتى «برجسون» وبمن فيهم هذا الأخير، يفترض القانون الذي يقَرَّر أن ثمة قضايا على شكل «أ تسبب ب» حيثما كانت (أ) و(ب) فئات من الأحداث، وكون هذه القوانين لا تحدث في أي علم متطوّر يبدو أمراً يجهله الفلاسفة. ولكن كثيراً مما قالوه يمكن ترجمته بحيث يستطيع تطبيقه على القوانين العلية كما تقع، ومن ثم يمكننا أن نغفل هذه النقطة حالياً.

يبدأ «هيوم» بملاحظة أن القوة التي يولد بها موضوعٌ موضوعاً آخر لا يمكن اكتشافها من فكرتي الموضوعين، وأنا يمكننا من ثم أن نعرف العلة والمعلول من التجربة فقط، لا من الاستدلال أو التفكير، فالقضية القائلة «ما يبدأ يلزم أن يكون علة»، ليست - على حد قوله - قضية لها يقين حدسي، مثل قضايا المنطق، وهو يسوقها على النحو التالي: ليس ثمة موضوع ينطوي على وجود أي موضوع آخر، إذا اعتبرنا هذين الموضوعين في ذاتهما، وإذا لم ننظر البتة في ما وراء الأفكار التي نصوصها عنهما». ويرتّب «هيوم» على هذا أنه لا بد أن تكون التجربة هي التي تزودنا بمعرفة عن العلة والمعلول، ولا يمكن أن تكون التجربة وحدها بالحدثين (أ) و(ب) اللتين تكونان في علاقة عليّة إحداهما مع الأخرى. يتحتم أن تكون التجربة، لأن الارتباط ليس ارتباطاً، ولا يمكن أن تكون فقط التجربة بالحدثين الجزئيين (أ) و(ب)، ما دمنا لا يسعنا أن نكتشف شيئاً في (أ) بذاتها يمكن أن يقود إلى إنتاج (ب). يقول «هيوم» إن التجربة المطلوبة هي التجربة بالاقتران المطرد للأحداث من نوع (أ) الأحداث من نوع (ب) وبين أنه عندما يكون موضوعان مقترنين باطراد في التجربة، فإننا في الواقع نستدل على أحدهما من الآخر. (وحين يقول «نستدل» يعني أن إدراكنا لأحدهما يجعلنا نتوقع الآخر. وهو لا يعني استدلالاً صورياً أو صريحاً). «ربما يعتمد الارتباط الضروري على الاستدلال» لا العكس. معنى هذا أن نقول إن رؤية (أ) تتسبب في توقع (ب)، وبذلك تقودنا إلى الاعتقاد بأن ثمة ارتباطاً ضرورياً بين (أ) و(ب). والاستدلال لا يحده العقل، ما دام أن هذا يقتضينا التسليم باتساق الطبيعة، هذا الاتساق نفسه ليس ضرورياً، وإنما هو مستدل إليه من التجربة.

وعلى ذلك يُقَاد «هيوم» إلى الرأي القائل، بأننا عندما نقول «أ تسبب ب» نقصد فقط أن أ و ب يقترنان في الواقع اقتتراناً مطرداً لا أن ثمة ارتباطاً ضرورياً بينهما. «وليس لدينا أي تصور آخر عن العلة والمعلول، اللهم إلا أن موضوعات معينة كانت مقترنة دائماً معاً. وليس في وسعنا أن ننفذ إلى سبب الاقتران».

ويدعم نظريته بتعريف «للاعتقاد»، الذي هو - كما يذهب - «فكرة حية مرتبطة بانطباع حاضر أو متداعية معهم». من خلال التداعي إذا كانت (أ) و(ب) قد اقترنتا مطرداً في التجربة الماضية، فانطباع (أ) يولد تلك الفكرة

الحية عن (ب) التي تكون الاتقاد في (ب). وهذا يفسّر لم نعتقد أن (أ) و(ب) مرتبطان: المدرك الحسي (أ) مرتبط بفكرة (ب)، وعلى ذلك فنحن نظن أن (أ) يرتبط بـ (ب)، وإن يكن هذا الرأي لا أساس له في الواقع «فالموضوعات ليس بينها ارتباط معًا يمكن الكشف عنه، وكوننا نستطيع أن نسوق أي استدلال من ظهور أحدها إلى تجربة الآخر، لا يأتي من أي مبدأ آخر اللهم إلا العادة التي تؤثر في الخيال». ويكرّر «هيوم» عدة مرات رأيه الذي يناضل من أجله ويجادل ألا وهو أن ما يظهر لنا كارتباط ضروري بين الموضوعات هو في الواقع ارتباط فقط بين أفكار تلك الموضوعات: إن العادة تهيبّ الذهن و«أن الانطباع أو التهيؤ، هو الذي يزودني بفكرة الضرورة». إن تكرار الأمثلة الذي يقودنا إلى الاعتقاد بأن (أ) تسبّب (ب)، لا يعطينا أي جديد في الموضوع، ولكن في الذهن يقود إلى التداعي بين الأفكار، وعلى ذلك «فالضرورة هي شيء يوجد في الذهن، لا في الموضوعات».

ولنتساءل الآن ماذا تراه رأينا في نظرية «هيوم». لهذه النظرية جزءان، أحدهما موضوعي، والآخر ذاتي. فالجزء الموضوعي مفاده حين نحكم بأن (أ) تسبّب (ب)، فإن ما حدث بقدر ما يتعلق الأمر بـ (أ) و(ب) هو أننا قد لاحظنا مرارًا وتكرارًا اقترانهما، أعنى أن (أ) قد أعقبها فورًا أو بغاية السرعة (ب). وليس لدينا حق أن نقول إن (أ) يجب أن تعقبها (ب) في المناسبات المقبلة. والآن هل لدينا أي سند في أن نفترض، رغم كثرة المرات التي كانت فيها (أ) تتبعها (ب)، أي علاقة تتخطى هذا التعاقب. الواقع، أن العلية يمكن تعريفها في حدود التعاقب، وهي ليست تصورًا مستقلًا.

والجزء الذاتي من النظرية مفاده: أن اقتران (أ) بـ (ب) الملاحظ مرارًا وتكرارًا يجعل انطباع (أ) بسبب فكرة (ب). ولكن إذا كان علينا أن نعرف العلة، كما اقترحت في الجزء الموضوعي من النظرية فيجب أن نكرّر الكلمات السابقة إذ استبدلنا تعريف العلة يصبح ما سبق: «لقد لوحظ مرارًا وتكرارًا أن الاقتران الملحوظ بين الموضوعين أ و ب مرارا وتكرارًا تعقبه أمثله تعقب فيها فكرة (ب) انطباع (أ)».

وفي وسعنا أن نسلم بأن هذه القضية صحيحة بيد أنها لا تكاد تبلغ المدى الذي يعزوه «هيوم» للجزء الذاتي عن نظريته. وهو يؤكد المرة تلو المرة أن الارتباط المتكرر بين (أ) و(ب) لا يشكل أي سبب لتوقعهما مرتبطين في المستقبل، وإنما هو فقط علة هذا التوقع. ومعنى هذا أن نقول: إن تجربة الاقتران المتكرر تقترن في معظم الأحيان بعادة تداع. ولكن، إذا تقبلنا الجزء الموضوعي من نظرية «هيوم» فالواقع القائل بأن التداعيات في الماضي كثيرًا ما كانت تتشكل في ملابسات من هذا القبيل، ليست سببًا في افتراض أنها ستستمر، أو أن تداعيات جديدة ستشكل في ملابسات مماثلة، والحقيقة هي أنه، حيثما كان الأمر متصلًا بعلم النفس، يبيح «هيوم» لنفسه أن يعتقد

في العلية بمعنى يدينه هو بوجه عام. فلنأخذ مثلًا شاهدًا على ذلك: أنا أرى تفاحة، وأتوقع أنني إذا أكلتها سأجرب نوعًا معينًا من الطعام. فتبعًا لهيوم ليس هناك سبب لكوني أجرب هذا النوع من الطعام: إن قانون العادة يفسر وجود توقعي أنا، ولكنه لا يبرره. بيد أن قانون العادة هو نفسه قانون عليّ (سببي). من ثم لو أخذنا «هيوم» مأخذًا جديدًا للزم أن نقول: على الرغم من أن منظر التفاحة في الماضي كان مقترنًا بتوقع نوع معين من الطعام، فليس ثمة سبب ينبغي معه أن يستمر اقتران هذا المنظر بذاك التوقع، فربما حين أرى في المرة المقبلة تفاحة سأتوقع أن يكون لها طعم مشابه لطعم لحم البقر المشوي. وفي وسعك، في هذه اللحظة أن تظن الأمر على غير هذا الوجه، ولكن ليس هذا سببًا لتوقع كونك ستظنه على غير هذا الوجه بعد خمس دقائق. فلو كانت نظرية هيوم الموضوعية صحيحة، فليس لدينا سبب أفضل لتوقعات في علم النفس منه لتوقعات في العالم المادي. وفي الوسع رسم نظرية هيوم رسمًا كروكيًا على النحو التالي: «القضية (أ هي علة ب) تعني (انطباع أ هو علة فكرة ب)». وهذا - كتعريف - جهد غير موفق.

ومن ثم يجب علينا أن نفحص نظرة «هيوم» الموضوعية فحصًا أدق. لهذه النظرية جزءان: (1) فحين نقول «أ هي علة ب» فإن كل ما لنا حق في قوله هو إنه، في التجربة الماضية، كانت (أ) و(ب) يتكرر ظهورهما معًا في تعاقب سريع، ولم يلاحظ أي مثل لم تكن فيه (أ) متبوعة بـ (ب) أو مصحوبة بها. (2) أيًا كانت كثرة الأمثلة التي قد نكون لاحظنا فيها اقتران (أ) و(ب)، فإن ذلك لا يزودنا بأي سبب لتوقعهما مقترنين في مناسبة مستقبلية، وإن كان ذلك علة لهذا التوقع. هذان الجزءان من النظرية يمكن بسطهما على ما يلي: (1) في العلية ليس ثمة علاقة يتعدّر تحديدها اللهم إلا الاقتران أو التعاقب (2) الاستقراء بمجرد العد ليس شكلًا سليمًا للحجة. ولقد تقبل التجريبيون عامة القضية الأولى ونبذوا الثانية. وحين أقول إنهم نبذوا الثانية، فإنني أعني أنهم اعتقدوا أنه عندما يكون هنالك تراكم كاف من أمثلة الاقتران فإن توقع وجود الاقتران في المثل التالي توقع يتخطى نسبة النصف، أو إذا كانوا لم يأخذوا على الدقة بهذا، فقد أخذوا بنظرية ما لها نتائج مماثلة.

وليست لدي الآن الرغبة في مناقشة الاستقراء، فهذا موضوع واسع وصعب، وإنما سأكتفي بأن ألاحظ أنه، لو سلمنا بالنصف الأول من نظرية «هيوم»، فإن تنحية الاستقراء يجعل كل توقع بالنسبة إلى المستقبل غير معقول، وحتى التوقع بأننا سنستمر نشعر بتوقعات. ولست أقصد فقط أن توقعاتنا قد تبوء بالفشل، وأنها على أي حال يلزم التسليم بها. وإنما أقصد أننا حتى لو أخذنا أثبت توقعاتنا مثل أن الشمس ستشرق غدًا، فليس ثمة ظل من سبب لكوننا نفترض كونها أميل إلى التحقق من دونه. بهذا الاحتياط سأعود إلى معنى «العلة».

فأولئك الذين اختلفوا مع «هيوم» يسلمون بأن «العلة» هي علاقة نوعية تستتبع نتيجة ثابتة، ولكن هذه النتيجة لا تستتبعها. فإذا عدنا إلى ساعات الديكارتيين: لوجدنا أن كرونومترين دقيقين دقة كاملة يمكن أن يدقا الساعات الواحدة بعد الآخرة بثبات دون أن يكون أحدهما على دق الآخر. وعلى العموم، فأولئك الذين يأخذون بهذه النظرة يسلمون بأننا يمكننا أحيانا أن ندرك العلاقات العلية إدراكًا حسيًا، وإن كنا مضطرين في معظم الحالات أن نستدل عليها، بطريقة قلقة شيئًا ما، من الاقتران المطرد. فلنر أي حجج مع هيوم وأبها ضده في هذه النقطة.

يلخص «هيوم» حجته على ما يلي: «إنني أشعر أن هذه المفارقة هي أعظم مفارقة من بين جميع المفارقات التي كانت لي أو ستكون لي فرصة عرضها في هذا الكتاب (رسالة في الطبيعة البشرية) ولا يسعني أن أمل في تقبلها والتغلب على الآراء المتعرضة المتأصلة في الجنس البشري، إلا بفضل الدليل الأكيد والبرهان الوطيد. وقبل أن نروّض أنفسنا على تقبل هذه النظرية، فكم يجب علينا أن نعيد ونزيد في القول لأنفسنا إن مجرد رؤية موضوعين أو فعلين، مهما يكن من ارتباطهما، لا يمكن البتة أن تزودنا بأي فكرة للقوة، أو عن ارتباط بينهما، إما أن هذه الفكرة تنشأ من تكرار اتحادهما، وإما أن التكرار لا يكتشف البتة أي شيء في الموضوعات ولا يسبب أي شيء فيها، ولكن له نفوذًا فقط على الذهن، بذلك الانتقال المعتاد الذي يولده: إن هذا الانتقال المعتاد هو من ثم مثل للقوة وللضرورة، اللتين تشعر بها النفس، ولا يدرك إدراكًا خارجيًا في الأجسام؟».

لقد شاع اتهام هيوم بأن لديه نظرة للإدراك مغالبة في ذريتها، ولكنه يسلم بأن بعض العلاقات يمكن إدراكها. «ولا ينبغي لنا» على حد قوله «أن نستقبل كاستدلال أي ملاحظة من الملاحظات التي نبديها بصدد الهوية، وعلاقات الزمان والمكان، ما دام الذهن لا يستطيع في أي منها أن يتخطى ما هو ماثل مثولًا مباشرًا للحواس». وهو يقول إن العلية مختلفة في كونها تتخطى بنا إلى ما وراء انطباعات حواسنا، وتنبئنا عن وجودات غير مدركة. وكحجة تبدو هذه الحجة غير سليمة. فنحن نعتقد في علاقات كثيرة عن الزمان والمكان لا نستطيع إدراكها: فنحن نظن أن الزمان ينسبط إلى الوراء وإلى الأمام، وأن المكان يتخطى جدران حجرتنا. وحجة هيوم الحقيقية هي أنه، بينما ندرك أحيانًا علاقات الزمان والمكان، فإننا لا ندرك البتة العلاقات العلية، وهي التي يلزم تمتد، إذا أجزناها، أن نستدل عليها من علاقات يمكن أن ندركها إدراكًا حسيًا. وعلى ذلك فإن النزاع يوجز في واقعة تجريبية واحدة: هل ندرك أحيانًا أو لا ندرك، علاقة يمكن أن تسمى علاقة عليّة؟ وهيوم يقول لا، وخصومه يقولون نعم، وليس من السهل أن نرى مدى الدليل الذي يمكن لكل جانب أن يسوقه.

وأعتقد أنه ربما كانت أقوى حجة في جانب هيوم هي التي تستمد من طابع القوانين العلية في الفيزياء. ويظهر أن القواعد البسيطة على شكل «أ علة ب» لا يسلم بها البتة في العلم، اللهم إلا كاقتراحات فجة، في المراحل الأولى. والقوانين العلية التي حلت محل مثل هذه القواعد البسيطة في العلوم المتقدمة تبلغ من التعقيد حدًا لا يستطيع المرء معه أن يفترضها معطاة في الإدراك، فهي جميعها استدلالات ناضجة من ملاحظة مجرى الطبيعة. وسأدع جانبًا النظرية الكمية الحديثة، التي تعزز النتيجة السالفة. فبقدر ما يتصل الأمر بالعلوم الطبيعية نجد «هيوم» على حق تمامًا: فالقضايا من قبيل «أ علة ب» لا تقبل البتة، وميلنا إلى تقبلها تفسره قوانين العادة والتداعي. هذه القوانين نفسها، في شكلها الدقيق ستكون أحكامًا متقنة بالنسبة إلى النسيج العصبي - فسيولوجيته أولًا، ثم كيميائه، وأخيرًا فيزيائه.

ومع ذلك، فإن خصم «هيوم»، حتى إذا سلم بكل ما قلناه الآن عن العلوم الطبيعية قد لا يسلم مع هذا بكونه قد هزم هزيمة قاطعة. فقد يقول إن لدينا في علم النفس حالات يمكن فيها إدراك علاقة عليية. إن تصور العلة بأكملها، يحتمل أن يكون مستمدًا من الإرادة، ويمكن أن يُقال إن في وسعنا أن ندرك علاقة، بين الإرادة وبين الفعل الناجم عنها، وهو شيء أكثر من كونه نتيجة ثابتة. والشيء نفسه يمكن أن يُقال عن العلاقة بين ألم مفاجئ وصرخة ومع ذلك فمثل هذه الآراء جعلها علم وظائف الأعضاء صعبة للغاية. فبين إرادة تحريك ذراعي والحركة الناتجة ثمة سلسلة طويلة من الوسائط العليا تتألف من عمليات في الأعصاب والعضلات. فنحن ندرك فقط الحدود النهائية لهذه العملية الإرادة والحركة، وإذا ظننا أننا رأينا ارتباطًا عليًا مباشرًا بين هذه وتلك لکننا مخطئين. هذه الحجة ليست مقنعة في المسألة العامة، ولكنها تبين أن من التهور أن نفترض أننا ندرك علاقات عليية حين نظن أننا نفعل ذلك. فالميضان، من ثم، في صالح نظرية هيوم القائلة بأن ليس ثمة في العلة اللهم إلا تعاقب ثابت.. ومع ذلك، فالدليل ليس مقنعًا بالدرجة التي حسبها هيوم.

ولم يقنع «هيوم» برد الدليل على ارتباط عليي (سببي) إلى تجربة الاقتران المتكرر، فقد شرع في إقامة الحجة على أن مثل هذه التجربة لا تبرر توقع اقترانات مماثلة في المستقبل. مثال ذلك (ولنكرر شاهدًا سمعناه من قبل) عندما أرى تفاحة، فإن التجربة الماضية تجعلني أتوقع أن طعمها سيكون كطعم تفاحة، لا كطعم لحم بقر مشوي، ولكن ليس ثمة تبرير معقول لهذا التوقع. فإذا كان ثمة توقع من هذا القبيل لكان لا بد أن يصدر عن المبدأ القائل: «إن تلك الأمثلة التي لم يكن لدينا عنها تجربة، تشبه تلك التي كان لدينا عنها تجربة». وهذا المبدأ ليس ضروريًا من الناحية المنطقية، ما دمنا نستطيع على الأقل أن نتصور تغيرًا في مجرى الطبيعة. فينبغي أن يكون ثمتد مبدأ للاحتمال، بيد أن جميع الحجج المحتملة تفترض هذا المبدأ، ومن ثم

فلا يمكن أن يبرهن عليه بأي حجة محتملة، أو حتى تجعلها محتملة حجة من هذا القبيل. «فافتراض كون المستقبل يشبه الماضي، ليس مؤسسًا على حجج من أي نوع، ولكنه مستمد تمامًا من العادة». (الكتاب الأول، الجزء الثالث، الفصل الرابع). والنتيجة شكية كاملة: «كل استدلال احتمالي ليس إلا نوعًا من الإحساس. وليس في الشعر والموسيقى وحدهما يلزم لنا أن نتبع ذوقنا وإحساسنا، وإنما بالمثل أيضًا في الفلسفة. فعندما أقتنع بأي مبدأ فإنما هي فكرة فقط التي تؤثر فيَّ بدرجة أكبر، وحينما أؤثر مجموعة من الحجج على سائرهما، فأنا لا أفعل شيئًا اللهم إلا أن أقرر من شعوري أن هذه المجموعة لها النفوذ الأعلى. فليست بين الموضوعات رابطة تجمع بينها معًا يمكن اكتشافها، كما أننا لا نسوق أي استدلال من ظهور أحدها على وجود الآخر من أي مبدأ آخر اللهم إلا من العادة التي تعمل عملها في الخيال». (الكتاب الأول، الجزء الثالث، الفصل الثامن).

والنتيجة النهائية لبحث «هيوم» في ما يظن أنه معرفة، ليست ما يلزم لنا أن نفترضه كان راعيًا فيها، فحاشية عنوان كتابه هي: «محاولة لإدخال المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الأخلاقية». وواضح أنه استهل بحثه باعتقاد في أن المنهج العلمي يثمر الحقيقة، كل الحقيقة ولا شيء إلا الحقيقة، وينهي بحثه مع ذلك، بالاعتقاد بأن الاعتقاد لا يكون معقولًا البتة ما دام أننا لا نعرف شيئًا. وبعد أن يبسط الحجج المؤيدة للشكية (الكتاب الأول، الجزء الرابع، الفصل الأول)، يمضي قدمًا لا ليدحض الحجج بل ليعود إلى سرعة التصديق الطبيعية.

«فالتبيعة بضرورة مطلقة لا ضابط لها قد هيأتنا لنحكم كما هيأتنا لنتنفس ونشعر، كما لا يسعنا أن نحتمل أكثر من ذلك النظر إلى بعض الموضوعات في ضوء أقوى وأملى، استنادًا إلى ارتباطها المعتاد بانطباع حاضر، كما لا يسعنا أن نمنع أنفسنا من التفكير ما دام أننا في اليقظة، أو من رؤية الموضوعات المحيطة بنا حين ندير عيوننا نحوها في أشعة الشمس العريضة. وكل من يتجشم مشقات دحض هذه الشكية الكاملة، فقد جادل في الواقع من دون خصم، وحاول بالحجج أن يقيم ملكة، غرستها الطبيعة مسبقًا في الذهن وجعلتها لا مفر منها. إن قصدي إحدًا من بسط حجج تلك الفرقة الغربية بسطًا بغاية العناية، هو فقط أن أجعل القارئ يحس بحقيقة فرضي، وهو أن جميع استدالاتنا المنصبة على العلل والمعلومات مستمدة من لا شيء اللهم إلا من العادة، وأن الاعتقاد أصحُّ أن يكون فعلًا من أفعال الجانب الحسي لطبيعتنا منه من أفعال الجانب العرفاني».

وبواصل القول: (الكتاب الأول، الجزء الرابع، الفصل الثاني) «إن الشاك لا يفتأ يستمر في الاستدلال والاعتقاد، حتى وهو يجزم بأنه لا يستطيع أن يدافع عن العقل بالعقل. وبالقاعدة نفسها يلزم أن يوافق على المبدأ الخاص بوجود

الجسم، وإن كان لا يستطيع أن يزعم بأي حجج من حجج الفلسفة الاحتفاظ بصحة ذلك المبدأ.. وفي وسعنا أن نسأل أيضًا: ما الذي يجعلنا نعتقد في وجود الجسم؟ ولكن لا جدوى من أن نسأل ما إذا كان هناك جسم أم لا؟ فتلك نقطة يجب علينا أن نسلم بها في جميع استدالاتنا.

وما سلف هو بداية فصل عن «الشككية بالنسبة إلى الحواس»، وبعد نقاش طويل ينتهي هذا الفصل بالنتيجة التالية: «هذا الشك، بالنسبة إلى العقل والحواس معًا، هو داء، لا يمكن البتة البرء منه برءًا أساسيًا، بل لا بد أن يعاودنا كل لحظة، وإن كنا قد نظرد به بعيدًا عنا، وقد يبدو أحيانًا أننا قد تخلصنا منه تخلصًا تامًا... إن الإهمال وعدم الاهتمام يمكنهما وحدهما أن يزودانا بدواء. ولهذا السبب فأنا أركن إليهما ركوبًا تامًا، وأخذها قضية مسلمة، أنه أيًا كان رأي القارئ في هذه اللحظة الحاضرة، فإنه بعد ساعة منها سيكون مقتنعًا بأن هنالك عالمًا خارجيًا وباطنيًا معًا.

ليس ثمة داع لدراسة الفلسفة - هذا ما يسلم به هيوم - اللهم إلا أن هذه الدراسة بالنسبة إلى بعض الأمزجة في طريقة سائغة لتمضية الوقت «وفي جميع أحداث الحياة ما برح ينبغي لنا أن نحافظ على شكيتنا. فإذا اعتقدنا أن النار تدفئ أو أن الماء ينعش، فما ذلك إلا لأن الأمر يتقاضانا آلامًا مبرحة لو فكرنا تفكيرًا مباينًا. بل وإن كنا فلاسفة فينبغي فقط أن يكون ذلك على أساس مبادئ شككية، وعن ميل نشعر به في أننا نتبع هذه الطريقة في السلوك». وإذا كان هيوم قد تخلى عن التأمل، «فإنني أشعر، بأني سأكون خاسرًا في جانب اللذة، وهذا هو مصدر فلسفتي».

إن فلسفة هيوم، سواء أكانت حقًا أم باطلًا، تمثل إفلاس حصافة القرن الثاني عشر. فهو يبدأ مثل «لوك»، ومقصده أن يكون حسيًا وتجريبيًا، لا يأخذ أي شيء مأخذ ثقة بل يسعى إلى أي معلومات كانت يحصل عليها من التجربة والملاحظة. ولكن لما كان لديه ذكاء أفضل مما لدى لوك، وكانت حدة ذهنه في التحليل أعظم، وكانت قدرته على تقبل التضاربات المبرحة أضل، فقد توصل إلى نتيجة كارثة، وهي أنه من التجربة والملاحظة لا شيء يُتعلّم. وليس هنالك شيء من قبيل الاعتقاد المعقول: «فإذا كنا نعتقد أن النار تدفئ أو أن الماء ينعش، فما ذلك فقط إلا لأن الأمر يتقاضانا آلامًا مبرحة لو فكرنا تفكيرًا مباينًا». فنحن لا نستطيع أن نكف عن الاعتقاد، بيد أنه ليس ثمة اعتقاد يمكن أن يقوم على أساس غير هذا الأساس. كما لا يمكن لخط واحد من خطوط الفعل أن يكون معقولًا بدرجة أكبر من غيره، ما دامت كلها على حد سواء مؤسسة على اقتناعات لا معقولة. ومع ذلك فإنه يبدو أن هيوم لم يكن ليسوق هذه النتيجة النهائية. وحتى في أكثر فصول كتابه شككية، الذي يلخص فيه نتائج الكتاب الأول يقول: «وعلى العموم، فالأغلاط في الدين خطيرة، بيد أن أغلاط الفلسفة تثير الضحك فقط». لم يكن له الحق في أن يقول هذا

القول. «فخطير» كلمة تدل على علة، والشاك بإزاء العلية لا يمكنه أن يعرف أن أي شيء «خطير».

والواقع أن «هيوم» ينسى، في الأقسام الأخيرة من كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»، كل شيء حول شكوكه الأساسية، ويكتب كثيرًا مثلما كان يمكن لأي مفكر أخلاقي مستنير من أبناء عصره أن يكتب، وهو يداوي شكوكه بالدواء الذي يوصي به، أعني «الإهمال وعدم الانتباه». إن شكيبته، هي بمعنى، شكية لا جد فيها، ما دام لا يستطيع أن يحافظ عليها في الحياة العملية. وكان لها مع ذلك، هذه النتيجة الخرقاء، وهي أنها تشل كل مجهود لإثبات أن خطأ من خطوط الفعل أفضل من الآخر.

وكان لا مفر لمثل هذا الرفض للنزعة العقلية من أن يتبعه تفجّر صاحب للإيمان غير المعقول. والشجار بين هيوم وروسو يرمز إلى ذلك: لقد كان روسو مجنونًا ولكنه صاحب نفوذ، وكان هيوم عاقلًا ولكن لا أنصار له. وقد نبذ التجريبيون الذين تلوه شكيبته من دون أن يدحضوها، أما روسو وأنصاره فقد وافقوا هيوم على أنه ليس ثمة اعتقاد مؤسس على العقل، ولكنهم ظنوا أن القلب أعلى شأنًا من العقل، وقد سمحوا له أن يقودهم إلى اقتناعات شديدة الاختلاف عن تلك التي احتفظ بها هيوم في الحياة العملية. والفلاسفة الألمان من كانط إلى هيغل، لم يتمثلوا حجج «هيوم». وأنا أقول هذا معتمدًا، على الرغم من الاعتقاد الذي يشارك فيه كثير من الفلاسفة «كانط»، وهو أن كتابه «نقد العقل المحض» يرد على «هيوم». والواقع أن هؤلاء الفلاسفة - وعلى الأقل كانط وهيغل - يمثلون نمطًا من النزعة العقلية سابقًا على النمط الذي يمثله هيوم. ويمكن دحضه بحجج هيوم. والفلاسفة الذين لا يمكن دحضهم بهذه الطريقة هم أولئك الذين لا يزعمون أنهم عقليون، أمثال روسو، وشوبنهاور، ونيتشه. إن نمو اللاعقل في غضون القرن التاسع عشر، وما جرى في القرن العشرين، هو التتمة الطبيعية لهدم هيوم للتجريبية.

فمن المهم والحال كذلك أن نكتشف ما إذا كان ثمة أي رد على هيوم في إطار فلسفة تجريبية تمامًا أو تجريبية بصفة رئيسية. فإذا لم يكن الأمر كذلك فليس هنالك اختلاف مفهوم بين الصحة العقلية والجنون. فالمجنون الذي يعتقد أنه بيضة مسلوقة، يُدان فقط على أساس أنه أقلية، أو بالأحرى - إذا كان علينا ألا نفترض الديمقراطية - على أساس أن الحكومة لا تتفق معه. هذه وجهة نظر يائسة، ويجب أن نأمل في أن تكون هنالك طريقة ما للنجاة منها.

إن شكية هيوم تستند استنادًا كليًا إلى نبذه لمبدأ الاستقراء. فمبدأ الاستقراء، كما يطبق على العلية يقول إنه، إذا وجدت (أ) مرات عديدة تصحبها (ب) أو تعقبها، وليس ثمة مثل معروف عن (أ) لا تكون فيه مصحوبة بـ (ب) أو تعقبها (ب)، وعلى ذلك فمن المحتمل عند المناسبة التالية التي

تلاحظ فيها (أ) أن تصحبها (ب) أو تعقبها. فإذا كان المبدأ ملائمًا، فإن عددًا كافيًا من الأمثلة يجب أن يجعله غير مفتقر إلى اليقين. فإذا كان هذا المبدأ أو أي مبدأ آخر يمكن أن يستنبط منه، صحيحًا، وإذن، لكانت الاستدلالات العلية التي يستبعدها «هيوم» صحيحة، ليس لكونها تزودنا باليقين، ولكن لكونها تزودنا بالاحتمال للأغراض العملية. فإذا لم يكن هذا المبدأ صحيحًا، فإن كل محاولة للوصول إلى القوانين العامة العلمية من الملاحظات الجزئية فهي محاولة مغالطة، ولا منجاةً لتجربتي من شكية «هيوم». والمبدأ ذاته لا يمكن - بالطبع - من دون الدور في دائرة أن يستدل إليه من الاتساقات الملحوظة، ما دام أنه مطلوب لتبرير استدلال من هذا القبيل. فيجب إذًا أن يكون مبدأ مستقلًا ليس مؤسسًا على التجربة، أو مستنبطًا من مبدأ مستقل غير مؤسس على التجربة. إلى هذا الحد أثبت هيوم أن النزعة التجريبية الخالصة ليست أساسًا كافيًا للعلم. ولكن إذا سلمنا بهذا المبدأ الواحد فإن كل شيء آخر يمكن أن ينبع متسقًا مع النظرية القائلة بأن كل معرفتنا مؤسوسة على التجربة. ويجب أن يكون أمرًا مسلمًا به أن هذا ابتعاد خطير عن التجريبية الخالصة، وأن أولئك الذين ليسوا تجريبين قد يتساءلون لم كان الأمر كذلك، فإذا سمح بابتعاد واحد، فينبغي أن يمنع تكرار ذلك. هذه، مع ذلك، أسئلة لم تثرها مباشرة حجج هيوم. إن ما تثبته هذه الحجج - ولست أظن أنه من الممكن المنازعة في الدليل - هو أن الاستقراء مبدأ منطقي مستقل غير قادر على أن يستدل إليه سواء من التجربة أو من مبادئ أخرى، وأنه من دون هذا المبدأ يستحيل العلم.

الجزء الثاني
من «هيوم» إلى أيامنا

الفصل الثامن عشر الحركة الرومانسية

منذ الشطر الثاني من القرن الثامن عشر وإلى يومنا هذا، تأثر الفن والأدب والفلسفة بل والسياسة، تأثرًا إيجابيًا أو سلبيًا، بطريقة الشعور التي كانت تميز بطابعها ما يمكن تسميته بمعنى واسع - الحركة الرومانسية. وحتى أولئك الذين نفروا من هذه الطريقة قد أُجبروا على أن يحسبوا حسابها، وفي كثير من الحالات كان تأثيرهم بها أشد مما كانوا يعلمون. وفي هذا الفصل أنوي إعطاء وصف موجز للنظرة الرومانسية، وبصفة رئيسية في الأمور التي ليست فلسفية على الدقة، ذلك لأن هذه النظرة هي الخلفية الثقافية لأغلب الفكر الفلسفي في تلك الحقبة من الزمن، وهو الفكر الذي ينصب اهتمامنا عليه.

لم تكن الحركة الرومانسية في بدايتها مرتبطة بالفلسفة، بيد أنه لم يمضِ وقف طويل حتى كانت لها بها ارتباطات. فقد ارتبطت من خلال روسو، بالسياسة أول ما ارتبطت. ولكن قبل أن يكون في وسعنا أن نفهم آثارها السياسية والفلسفية، ينبغي لنا أن نعتبرها في أشد أشكالها الجوهرية وهو كونها ثورة على المعايير الأخلاقية والجمالية الجارية.

والشخصية الأولى العظيمة في الحركة هي «روسو» بيد أنه - إلى حد ما - يعبر فقط عن اتجاهات موجودة من قبل. وكان المثقفون في فرنسا القرن الثامن عشر يعجبون إعجابًا كبيرًا بما كانوا يدعونه «الحساسية»، وكانت تعني نزوعًا إلى العاطفة، وبالأخص إلى عاطفة التعاطف، ولكي تكون مرضية مرضية تمام الإرضاء، يجب أن تكون مباشرة وعنيفة ومتسقة اتساقًا تامًا مع الفكر. إن الرجل الحساس تحرّك مشاعره إلى أن يذرف الدموع منظر أسرة ريفية واحدة معدمة، وقد يكون بارد الأعصاب إزاء خطط مدروسة لتحسين أحوال مجموع الفلاحين كطبقة. وقد كان يفترض أن الفقراء يملكون من الفضيلة أكثر مما يملك الأغنياء، وكان يظن أن الحكيم رجل يعتزل فساد البلاط لينعم بلذة سلام تكلفة حياة ريفية لا طموح فيها. ونجد هذا الموقف كمزاج عابر، عند الشعراء في كل الحقب على التقريب. فالدوق المنفي في «كما تحبها» يعبر عن هذا الموقف، وإن كان يعود إلى دوقيته بأسرع ما يمكنه، والحزين «جاك» وحده هو الذي يؤثر مخلصًا حياة الغابة. وحتى «بوب»

النموذج الكامل لكل ما ثارت عليه الحركة الرومانسية يقول: سعيد ذلك
الرجل الذي ترتبط رغبته وعنايته
بأراضي أهله وعشيرته
يقنع بأن يستنشق هواء وطنه
على أرضه التي له

والفقراء في خيالات الذين صقلوا حساسيتهم، كانت لهم دائمًا مساحات
ضئيلة من أرض الأهل وكانوا يعيشون على ثمرة كدهم دونما حاجة للتجارة
الخارجية. والحق أنهم كانوا دائمًا يفقدون الأراضي في ملابسات مثيرة
للشفقة؛ لأن الأب المسن لم يعد يستطيع العمل والابنة الفاتنة توشك أن
تنحرف، وراهن العقار الشرير أو اللورد كان متأهبًا للانقضاض أما على
الأراضي أو على فضيلة الابنة. ولم يكن الفقراء في نظر الرومانسية حضريين
ولا صناعيين على الإطلاق، فالبروليتاريا تصوّر من تصورات القرن التاسع
عشر، ربما كان له بالمثل طابع رومانسي ولكنه كان مختلفًا بالمرة.

وكان روسو يناشد عبادة الحساسية القائمة من قبل، وقد أعطاهها اتساعًا
ومجالًا لم تكن لتحوزهما من دونه. كان ديمقراطيًا، ليس فقط في نظرياته بل
أيضًا في ذوقه. فلفترات طويلة من حياته كان فقيرًا شديدًا، يتلقّى العطف
من قوم أقل حرمانًا منه بنسبة ضئيلة. وكان رده على هذا العطف، في كثير
من الأحيان بأسوأ حدود، ولكن استجابته من حيث الانفعال كانت ما يستطيع
أن يرغب فيه أشد المتحمسين للحساسية. ولما كان لديه ذوق المتشرد، فقد
وجد قيود المجتمع الباريسي مضجرة. وقد تعلم منه الرومانسيون ازدراء
عوائق العرف - أولًا في الملابس والسلوك، في الرقص البطئ وفي الشعر
المقطعي البطولي، ثم في الفن والحب وأخيرًا في دائرة الأخلاق التقليدية
بأسرها.

ولم يكن الرومانسيون من دون أخلاق، على العكس كانت أحكامهم الأخلاقية
جادة وعنيفة. ولكنها كانت مؤسسة على مبادئ أخرى مختلفة تمامًا عن تلك
التي كانت تبدو خيرًا لأسلافهم. والحقبة من سنة 1660 حتى «روسو» كانت
تهيمن عليها ذكريات حروب الدين والحروب المدنية في فرنسا وإنجلترا
وألمانيا. وكان الرجال شديدي الوعي بخطر التشوش الكامل، والنزعات
الفوضوية لكل الانفعالات العارمة، وأهمية الأمن والتضحيات الضرورية
لإنجازه. وكان الحذر يعتبر الفضيلة العليا، وكان العقل يقدر كأمضى سلاح ضد
المتعصبين المخربين، وكان السلوك المهذب يُطرى كحاجز ضد النزعة
البربرية. وغدا كون «نيوتن» المنظم حيث تدور الأجرام السيارة حول
الشمس دورات ثابتة، في مدارات ثابتة تخضع للقانون، غدا كون «نيوتن»
رمزًا متخيلاً للحكومة الصالحة. وكان كبح الجماع في التعبير عن الانفعال هو
الهدف الرئيسي للتربية، وأوثق دلالة على الرجل النبيل المحتد. وفي الثورة،

قضى الأرستقراطيون الفرنسيون السابقون على العصر الرومانسي نجّهم في هدوء، بينما ماتت مدام رولان ودانتون، وكانا رومانسيين، في صخب بلاغي.

وعلى أيام «روسو»، سئم كثير من الناس الأمن، وأصبحوا يرغبون في الإثارة. واتخمتهم الثورة الفرنسية والناپليونية. وحين عادت الحياة السياسية إلى السكون، كان سكوتًا صارمًا وعدائيًا لكل حياة نشيطة إلى الحد الذي لم يكن ليستطيع أن يحتمله إلا الحافظون المرهبون فقط، وترتب على ذلك أنه لم يكن هنالك ثمة إذعان للأمر الواقع Status quo، كذلك الإذعان الذي كان الطابع المميز لفرنسا تحت حكم الملك الشمس Roi Soteil، وإنجلترا حتى الثورة الفرنسية. وأخذت الثورة على الحلف المقدس Holy Alliance في القرن التاسع عشر صورتين. فمن جانب، كانت ثورة نزعة التصنيع، فالرأسماليون والبروليتاريون معًا ضد الملكية والأرستقراطية، فهذه لم تكد تمسها النزعة الرومانسية وتعود في كثير من الجوانب إلى القرن الثامن عشر، ويمثل هذه الحركة الراديكاليون المتفلسفون، وحركة التجارة الحرة، والاشتراكية الماركسية. وكانت الثورة الرومانسية مختلفة تمامًا عن هذه. فالرومانسيون لا يستهدفون حياة السلام والهدوء، ولكن حياة فردية جياشة بالانفعال والنشاط. ولم يكن لديهم تعاطف مع نزعة التصنيع، لأنها كانت قبيحة، ولأن التنقيب عن المال بدا لهم غير قيمين بنفس خالدة، ولأن نمو التنظيمات الاقتصادية الحديثة يتعارض مع الحرية الفردية. وفي الحقبة التي أعقبت الثورة اتجهوا إلى السياسة- تدريجيًا - من خلال النزعة القومية: وكان الشعور السائد أن كل أمة كانت لها روح مشتركة لا يمكن أن تكون حرة ما دام أن حدود الدول مختلفة عن حدود الأمم. وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت النزعة القومية أشد المبادئ الثورية نشاطًا وحيوية، وكان معظم الثوريين يؤيدونها بحماسة.

لقد كانت الحركة الرومانسية تتميز - ككلّ - بالاستعاضة بالمعايير الجمالية عن المعايير النفعية. فدودة الأرض مفيدة، ولكنها ليست جميلة، والنمر جميل ولكنه ليس مفيدًا. وقد أطرى داروين (الذي لم يكن رومانسيًا) دودة الأرض، وأطرى «بليك» النمر. وكانت لأخلاق الرومانسيين دوافع جمالية بالدرجة الأولى. بيد أننا لكي نميز طابع الرومانسيين من الضروري أن ندخل في الاعتبار، لا أهمية الدوافع الجمالية فقط، وإنما أيضًا تغير الذوق الذي جعل إحساسهم بالجمال مختلفًا عن إحساس أسلافهم به. ومن هذا إثارهم للعمارة القوطية، مثال من أشد الأمثلة وضوحًا، ومثال آخر هو ذوقهم في المناظر. فدكتور «جونسون» كان يفصّل «فليت ستريت» على أي منظر طبيعي ريفي، وكان يذهب إلى أن الإنسان الذي يضيق ذرعًا بلندن فهو يضيق ذرعًا بالحياة. وإذا كان أي شيء في الريف قد أعجب به أسلاف «روسو»،

فقد كان منظر الخصب، مع المراعي الغنية والحركة الهادئة. ولمّا كان «روسو» سويسريًا، فقد كان - بالطبع - معجبًا بجبال الألب. وفي روايات تلاميذه وقصصهم، نجد السيول الجارفة، والجرف المخيفة، والغابات الموحشة، والعواصف الراجعة، وأعاصير البحر، وبوجه عام، ما لا فائدة منه، وما هو مخزّب وعنيف. ويبدو هذا التغير لي تغيرًا متفاوتًا من حيث درجة الاستمرار. فيكاد كل شخص في أيامنا هذه، يفضل شلالات نياجرا، وجراند كانيون على المروج الخضراء وعلى حقول القمح المتماوج. وفنادق السياح تزودنا بالبيئة الإحصائية على ذوق المناظر.

وقد دُرِس مزاج الرومانسيين أفضل دراسة في الإنتاج الروائي. لقد كانوا يؤثرون كل غريب: الأشباح، والقصور القديمة المتداعية، والحزاني المكلومين من آخر سلالة الأسر التي كانت يومًا ما عظيمة، والممارسين للتنويم المغناطيسي والعلوم الخفية، والطغاة الساقطين والقراصنة الشرقيين. وكتب «فليدينج» و«سمولت» عن الأناس العاديين في ملابس يحتمل أن تكون حدثت، وكذلك فعل الواقعيون الذين كانوا يكتبون برد فعل ضد الرومانسية. ولكن مثل هذه الموضوعات كانت في نظر الرومانسيين موضوعات مبتذلة للغاية، وكانوا يستشعرون الإلهام فقط إزاء كل ما هو عظيم وبعيد ومفزع. فالعالم، من ذلك النوع الذي قد يثير بعض الشك، يمكن الانتفاع به إذا كان يفضي إلى شيء مثير للدهشة. ولكن في الأساس، كانت العصور الوسطى وكل ما ينتمى إليها إلى أقصى حد، هو الذي يرضي الرومانسيين خير إرضاء. وكانوا في كثير من الأحيان، ينقطعون عن الواقع المائل، سواء في الماضي أو في الحاضر، انقطاعًا كليًا. والبحار القديم شاهد في هذا الصدد، وكوبلا خان Kubla Khan «لكولريديج» يصعب أن يكون «ماركو بولو» الملك التاريخي. جغرافية الرومانسيين تثير الاهتمام: فمن «اكسانادو» إلى «شاطئ كورازميا المنعزل». كانت الأماكن التي يهتم بها قاصية، آسيوية، أو قديمة.

وعلى الرغم من كون الحركة الرومانسية تستمد أصلها من «روسو»، فقد كانت أول ما كانت حركة ألمانية بصفة رئيسية. لقد كان الرومانسيون الألمان شبابًا في السني الأخيرة من القرن الثامن عشر، وكان تعبيرهم عما يعد أعظم مميزات لوجهة نظرهم عندما كانوا شبابًا. وأولئك الذين لم يكن لهم الحظ في أن يموتوا شبابًا تركوا فرديتهم في النهاية ليحجبها اتساق الكنيسة الكاثوليكية (كان في وسع الرومانسي أن يغدو كاثوليكيًا لو وُلد بروتستانتيًا، ولكن يصعب أن يصبح كاثوليكيًا بطريقة أخرى، حيث كان من الضروري الجمع بين الكاثوليكية والثورة). وقد أثر الرومانسيون الألمان بنفوذهم في «كولريديج» و«شيلر»، وغدت هذه النظرة شائعة في إنجلترا في غضون السني الأولى من القرن التاسع عشر، مستقلة عن النفوذ الألماني. وفي

فرنسا ازدهرت هذه النظرة، وإن كان ذلك في صورة أضعف بعد عصر عودة الملكية حتى «فيكتور هوجو». وفي أمريكا نراها تكاد تكون نقية عند «ملفيل» و«ثورو» و«بروك فارم»، وأخف - إلى حد ما - عند «إميرسون» و«هاوثورن». ومع أن الرومانسيين قد يَمّموا وجوههم شطر الكاثوليكية، فقد كان ثمة شيء بروتستانتى يتعدّد استئصاله في النزعة الفردية في نظرتهم. وكان ما حقّقه من نجاح مطرد في مزج العادات والآراء والنظم مقصودًا بأسره - في الأعم الأغلب - على الأقطار البروتستانتية.

ويمكننا أن نلاحظ بدايات النزعة الرومانسية في إنجلترا في كتابات الهجائيين. ففي «المتنافسين» (1775) لـ «شريدان»، كانت البطلة مصممة على الزواج من رجل فقير تحبه، مؤثرة له على رجل غني يرضى عنه الوصيُّ عليها وأهلها، بيد أن الرجل الغني الذي اختاروه لها حين يغازلها تحت اسم مستعار زاعمًا أنه فقير، يظفر بحبها. وتثير «جين أوستن» السخرية من الرومانسيين في كتابها «دير نورثانجر» و«العقل والعاطفة» (1797 - 1798). ففي «دير نورثانجر» بطلة تضلها وتغرر بها «أسرار أودلفو» المغرقة في الرومانسية لمؤلفتها السيدة «رادكليف» وقد نشرت سنة 1794. وأول مؤلف رومانسي جيد في إنجلترا- لو تركنا جانبًا «بليك» الذي كان انعزاليًا من أتباع «سويدنبرج» ولا يكاد ينتمي إلى أي «حركة» - كان ديوان «كوليريدج» «البحار القديم» الذي نشر سنة 1799. وفي السنة التالية، ولسوء الحظ أنه بعد أن حظي بمنح مالية من «ودجودز» Wedgods، ذهب إلى «جوتينجن» واستغرق في دراسة «كانط» ولم يفض هذا إلى تجويد شعره.

وبعد «كوليريدج» أصبح «وودورث» و«سووزي» رجعيين، وكبحت كراهية الثورة و«نابليون» النزعة الرومانسية الإنجليزية كبحًا مؤقتًا. ولكنها لم يلبث أن أعاد إليها الحياة «بايرون» و«شيلي» و«كيتس»، وسادت إلى درجة ما العهد الفيكتوري بأسره. وقصة «فرانكنشتاين» «لماري شيللي»، التي كتبت مستلهمة من أحاديث جرت مع «بايرون» بين مناظر جبال الألب الجميلة، تشمل ما يمكن اعتباره - إلى حد كبير - تاريخًا مجازيًا تنبؤيًا لتطور النزعة الرومانسية. فرانكنشتاين المسخ، ليس كما غدا في الأقوال المأثورة مجرد مسخ. فهو أولًا كائن لطيف، يحن إلى العواطف الإنسانية، ولكنه سيق إلى الكراهية والعنف نتيجة الهلع الذي يثيره قبحه في أولئك الذين يسعى إلى الظفر بحبهم. وكان - دون أن يراه أحد - يرعى أسرة فاضلة من الفقراء ساكني الكوخ، حيث كان يشارك سرًا في أعمالهم. وفي النهاية قرّر أن يجعل نفسه معروفًا لهم.

«كلما طالت رؤيتي لهم، زادت رغبتني في أن أسعى إلى حمايتهم وعطفهم، لقد كان فؤادي يتلَهّف إلى أن تعرفني هذه المخلوقات الطيبة وتحبني، أن أرى نظراتهم العذبة تتجه نحوي في عطف وحنان، كان ذلك أقصى ما أطمح

إليه، ولم أجرؤ على الظن بأنهم قد يطوون عني كشحًا ازدراء لشأني وفزعًا مني».

ولكنهم فعلوا. وعلى ذلك فقد ضرع إلي خالقه أن يخلق أنثى تشبهه، وحين أبى عليه ذلك، وهب نفسه لقتل كل من أحبهم فرانكنشتاين الواحد بعد الآخر. ولكنه حتى حينما أنجز قتل ضحاياه كلهم، وبينما كان يحملق في جثة فرانكنشتاين، ظلت مشاعر المسخ نبيلة: «هذا أيضًا ضحيتي.. فبقتله تتم جرائمى وتبلغ عبقرية كياني البائسة منتهاها.. آه يا فرانكنشتاين.. أيها الكائن الكريم المتفاني، ماذا يجدي أن أطلب منك الآن أن تغفر لي؟ أنا الذي قضيت عليك في غير رجعة بالقضاء على كل من أحبت. وا أسفاه.. إنه بارد لا يستطيع أن يجيبنى.. وحين أقلب في ذلك السجل المخيف لآثامي، لا أستطيع أن أصدّق أنني هو عين المخلوق الذي امتلأت خواطره ذات مرة برؤى سامية في حب الخير وإجلاله، ولكن هذا بالفعل ما حدث، فالملاك الساقط يغدو الشيطان الخبيث. ولكن حتى هذا العدو لله وللإنسان له أصدقاء ومشاركون في حزنه، أنا وحدي».

وإذا نزعنا عن هذه السيكولوجية شكلها الرومانسي لما كان فيها شيء غير واقعي، وليس من الضروري أن نبحث عن قرصنة أو ملوك مخربين لكي نجد نظراء. فبالنسبة إلى زائر إنجليزي كان القيصر السابق في «دورين» يتحسّر لأن الإنجليز لم يعودوا يحبونه. ويشير د. «برت» في كتابه عن انحراف الأحداث إلى صبي في السابعة أغرق صبيًا آخر في قناة «ريجنت». وكان عذره في ذلك أنه لا أسرته ولا أقرانه أبدوا عطفًا نحوه. وكان د. «برت» لطيفًا معه، وقد صار مواطنًا محترمًا، ولكن لم يكن هناك د. «برت» لينهض بإصلاح مسخ «فرانكنشتاين».

ليست سيكولوجية الرومانسيين هي الملوحة: بل معيار القيم لديهم. فقد كانوا يعجبون بالانفعالات العنيفة، من أي نوع تكون، ومهما تكن نتائجها الاجتماعية، فالحب الرومانسي وبخاصة حين يكون سيئ الحظ، هو الحب القوي بالدرجة التي تكفي ليحوز رضاهم. بيد أن معظم الانفعالات القوية مدمرة، فالكرامة، والحقد، والغيرة، والندم، واليأس، تثير كرامة وغضب المظلومين، والحماسة الحربية، والاحتقار للأرقاء والجبناء. ومن هنا نجد أن نمط الإنسان الذي تتحمس له وتشجعه النزعة الرومانسية، وخاصة على الضرب البايورني، هو الإنسان العنيف، المعادي للمجتمع، التأثير الفوضوي، أو الطاغية المنتصر.

هذه النظرة تنادي ببناء نجد أسبابه كامنة بعمق في الطبيعة الإنسانية والظروف والملابسات التي تحيط بالإنسان، فقد أصبح الإنسان من أجل مصلحته الخاصة ميالًا للجماعة، ولكنه بالغريزة ظل إلى حد كبير مؤثرًا للعزلة، ومن هنا الحاجة إلى الدين والأخلاق لتقوية المنفعة الخاصة. بيد أن

عادة التخلّي عن الإشباعات الحاضرة من أجل مكاسب في المستقبل لهي عادة مضجرة، وعندما تُثار الانفعالات يغدو من الصعب الحفاظ على قيود السلوك الاجتماعي الكابحة للجماح. فأولئك الذين يلقون بهذه القيود جانبًا في مثل هذه الحالات يكتسبون طاقة جديدة وإحساسًا بالقوة ناجمين عن توقف الصراع الداخلي، ومع أنهم قد يصلون في النهاية إلى الكارثة، فإنهم ينعمون أثناء ذلك بإحساس بالانجذاب نحو الله، وهو وإن كان معروفًا عند معظم المتصوّفة فإنه لا يمكن البتة أن يمارس بفضيلة مشائية عادية. وجانب العزلة في طبيعتهم يؤكد ذاته، ولكن إذا استمر العقل كان لا بد لهذه العزلة من أن تغلفها الأسطورة. ويصبح الصوفي هو والله كيانًا واحدًا، بل في تأمله في اللامتناهي يشعر بأنه متحرّر من واجبه نحو جاره. والثائر الفوضوي قد يفعل أفضل من ذلك، إنه لا يشعر أنه هو والله كيان واحد بل يشعر بأنه هو الله. فالحقيقة والواجب اللذان يمثلان خضوعنا للمادة ولجيراننا، لم يعد لهما وجود عند الإنسان الذي صار إلهاً، وبالنسبة للآخرين هي ما يفرضه هو، والواجب هو ما يأمر به. وإذا استطعنا أن نعيش منعزلين ودون عمل لكان في وسعنا جميعًا أن ننعم بنشوة الاستقلال، وما دمنا لا نستطيع فإن مباحه في تناول المجانين والطفاه فقط.

إن ثورة الغرائز المنعزلة على الروابط الاجتماعية هي المفتاح إلى الفلسفة والسياسة، والمشاعر الخاصة بما يطلق عليه الحركة الرومانسية، وليس هذا فقط بل وكل ما انحدر عنها إلى يومنا هذا. فقد أصبحت الفلسفة تحت نفوذ النزعة المثالية الألمانية مثالية انطوائية مطلقة، وأعلن التطور الذاتي المبدأ الإنساني في الأخلاق. وفي ما يختص بالمشاعر كان لا بد أن يتم تراض ينبو عن الذوق بين السعي إلى العزلة وضرورات العاطفة والاقتصاد. وقصة د. هـ. لورنس، الرجل الذي أحب الجزر، يزدري بطلها مثل هذا التراضي ازدراء يتزايد حتى ينتهي أمره بالموت جوعًا وبردًا، وإن كان ينعم بالعزلة الكاملة، بيد أن هذه الدرجة من الاتساق لم يحققها الكتاب الذين يمتدحون الوحدة.

وليست مناعم الحياة المتحصّرة في تناول ناسك، ومن يرغب في تأليف كتب أو إنتاج أعمال في الفن يتحمّم عليه أن يخضع لمساعدات الآخرين إذا كان له أن يعيش بينما يؤدّي عمله. ولكي يستمر في الإحساس بالوحدة يتحمّم عليه أن يمنع أولئك الذين يخدمونه من أن يمسّوا نفسه، ويتحقّق هذا على خير وجه إذا كانوا أرقاء. والحب المشبوب هو على أي حال أمر أصعب. وبقدر ما يكون المحبّون المشبوبون في ثورة على القيود الاجتماعية، يكونون موضع إعجاب، ولكن في الحياة الواقعية سرعان ما تغدو علاقة الحب قيدًا اجتماعيًا. ويصبح الشريك في الحب مكروهًا، بحماسة أشد إذا كان الحب قويًا بدرجة تجعل من الصعب كسر هذه الرابطة. ومن هنا يتصور الحب كمعركة يحاول فيها كل أن يهدم الآخر بأن يقتحم الجدران التي تحمي نفسه أو نفسها. هذه

الوجهة من النظر غدت مألوفة في ثنايا كتابات «ستريندبرج» Strindberg
وبدرجة أشد في كتابات «لورانس».

وليس الحب المشبوب فقط، بل كل علاقة صداقة مع الآخرين، يمكن أن
تنطوي في هذه الطريقة في الشعور، بقدر ما يكون في الوسع اعتبار
الآخرين حماة لنفس من النفوس. وهذا ملائم إذا كان يربط بين الآخرين
رابطة الدم، وكلما كان ارتباطهم أقرب كان ذلك ممكناً بدرجة أيسر. ومن هنا
فالتأكيد على السلالة يقود، كما في حالة البطالمة، إلى الزواج بين الأقارب.
لكم كان تأثير هذا تأثيراً بليغاً في «بايرون» كما نعلم، ويقترح «فاجنر» شعوراً
مماثلاً في حب «سيجموند» و«سيجلند». وقد أثر «نيتشه» أخته على سائر
النساء، وإن لم يكن ذلك مجلباً للعار: «كم أشعر شعوراً قوياً بكل ما تقولين
وما تفعلين، ولا غرو فنحن ننتمي إلى أصل واحد. وأنت تفهمين عني أفضل
مما يفهم الآخرون، لأننا أتينا من أرومة واحدة، وهذا يلائم خير ملاءمة
(فلسفتي)».

ومبدأ القومية، الذي كان «بايرون» نصيراً متحمساً له، هو امتداد لذات
«الفلسفة». فالأمة يفترض كونها جنساً ينحدر من أسلاف مشتركين، وتتشرك
في نوع ما من «الوعي بالدم». و«مازيني» الذي كان يعيب على الإنجليز
تخلفهم في تقدير «بايرون» تصوّر للأمم فردية صوفية، ونسب إليها نوعاً من
العظمة الفوضوية التي بحث عنها رومانسيون آخرون في رجال أبطال.
فالحرية للأمم غدت، لا في نظر «مازيني» فقط، بل وأيضاً في نظر رجال
الدولة المتسمين بالاعتدال بالمقارنة به، كشيء مطلق، وهو ما يجعل التعاون
الدولي مستحيلاً من الناحية العلمية.

والاعتقاد في الدم والجنس يرتبط - بالطبع - بالنزعة المضادة للسامية. وفي
عين الوقت كانت النظرة الرومانسية تزدرى إزدراء شديداً التجارة والشؤون
المالية، ومن ثم قادها هذا إلى أن تعلن معارضتها للرأسمالية، وهي معارضة
مختلفة تماماً عن معارضة الاشتراكي الذي يمثل مصلحة البروليتاريا، ما
دامت معارضة مؤسسة على كراهية الشواغل الاقتصادية، يعززها الافتراض
القائل بأن العالم الرأسمالي يحكمه اليهود. هذه الوجهة من النظر يعبر عنها
«بايرون» في مناسبات نادرة حين كان يتنازل ليلاحظ شيئاً ما سوقياً من قبيل
القوة الاقتصادية: مَن يمسك بميزان العالم؟ مَن يهيمن

على المنتصرين ملكيين أو ليبراليين؟

من يحرض وطني إسبانيا عراة الصدور!

(الذين جعلوا لذكريات أوروبا صريخاً وهديراً) من يجعل العالم، القديم والجديد

على حد سواء، في ألم

أو في لذة؟ من يجعل السياسة تثرثر؟

ظل جراً نابليون الرفيعة؟

إنه «روتشيلد» اليهودي، وزميله، المسيحي.
ربما لم تكن القصيدة موسيقية بدرجة كبيرة، ولكن الشعور شعور زماننا،
وقد تردّد صداه عند كل أتباع «بايرون».

وتستهدف الحركة الرومانسية في جوهرها تحرير الشخصية الإنسانية من
أغلال العرف الاجتماعي والأخلاقيات الاجتماعية، وكانت هذه الأغلال - في
جانب منها - معوقًا لا جدوى منه لأشكال مرغوبة من النشاط، ذلك لأن كل
جماعة قديمة قد طوّرت قواعد للسلوك لم يذكر عنها شيء اللهم إلا أنها
تقليدية. بيد أن الانفعالات الأنانية لو ترك لها الحبل على الغارب، لما كان من
اليسير إخضاعها من جديد لمطالب المجتمع. لقد نجحت المسيحية - إلى حد
ما - في إخضاع الأنا، بيد أن القضايا الاقتصادية والسياسية والفكرية حفّزت
الثورة ضد الكنائس، وجرت الحركة الرومانسية الثورة إلى داخل نطاق
الأخلاق والسلوك فبتشجيعها لأنا جديدة لا تعترف بالقانون، جعلت التعاون
الاجتماعي متعذرًا، وتركت تلاميذها يواجهون الاختيار بين البديلين: الفوضى أو
الاستبداد. لقد جعلت الأنانية الناس في أول الأمر يتوقعون من الآخرين عطفًا
أبويًا، ولكن عندما اكتشفوا مستنكرين، أن للآخرين أناهم، استحالت الرغبة
المخيبة في العطف إلى كراهية وعنف. فالإنسان ليس حيوانًا منعزلًا، وبقدر
ما تستمر الحياة الاجتماعية لا يمكن لتحقيق الذات أن يكون المبدأ الأعلى في
الأخلاق.

الفصل التاسع عشر جان جاك روسو

«جان جاك روسو» (1712 - 1778)، وإن كان فيلسوفًا بالمعنى الفرنسي في القرن الثامن عشر، لم يكن كما يمكن أن ندعوه الآن «فيلسوفًا». ومع ذلك فقد كان له نفوذ قوي على الفلسفة، كما كان له على الأدب والذوق والأخلاق والسياسة. وأيًا كان رأينا في صفاته الطيبة باعتباره مفكرًا، فينبغي لنا أن نقر بأهميته الكبرى كقوة اجتماعية. وتأتي هذه القوة بصفة رئيسية من مناقشته للقلب، ولما كان يسمّى على أيامه «بالحساسية». فهو أب الحركة الرومانسية، ورائد مذاهب الفكر التي تستخلص حقائق لا إنسانية من انفعالات إنسانية، ومبتكر الفلسفة السياسية الخاصة بالدكتاتوريات شبه الديمقراطية، كمقابلة للملكيات التقليدية. ومنذ زمان «روسو» انقسم أولئك الذين اعتبروا أنفسهم مصلحين إلى جماعتين: أولئك الذين اتبعوه، وأولئك الذين اتبعوا «لوك». وكانوا أحيانًا يتعاونون، وكثير من الناس لم يجدوا بين الفريقين تناقضًا. بيد أن هذا التناقض غدا بالتدرج أوضح فأوضح. وفي أيامنا هذه يعد «هتلر» خلقًا لروسو، بينما يعد «روزفلت» و«تشرشل» خلفين «للكوك».

لقد قصَّ «روسو» سيرة حياته بنفسه في «اعترافاته» بتفصيل كبير، ولكن من دون اعتبار راضخ للحقيقة. فقد كان يتلذذ بإظهار نفسه أتمًا كبيرًا، وكان يبالغ أحيانًا في هذا المجال. ولكن ثمة بيّنة خارجية وافية على أنه كان مجردًا من جميع الفضائل العادية. ولم يزرعه هذا، فقد كان يعتبر نفسه دائمًا رقيق الفؤاد، ومع ذلك لم يحل هذا بينه وبين قيامه بأفعال دنيئة نحو أفضل أصدقائه. وسأعرض من حياته ما هو ضروري فقط لفهم فكره ونفوضه.

وُلِدَ «روسو» في جنيف، وتربّى تربية أرثوذكسية كالفينية. وجمع أبوه، وكان رجلًا فقيرًا، بين مهنتي صانع ساعات ومعلم رقص، وماتت أمه ولم يزل طفلًا رضيعًا وكفلته خالة له. هجر الدراسة وهو في الثانية عشرة، والتحق صبيًا لتعلم حرف متعدّدة، لكنه كرهها كلها، وفي سن السادسة عشر، هرب من جنيف إلى سافواي. ولما لم تكن لديه أي وسيلة للعيش، ذهب إلى قس كاثوليكي مبدئيًا رغبتة في التحول إلى الكاثوليكية. وتمّت طقوس التعميد في «تورين» في معهد لتعاليم التنصير، واستمرت الطقوس سبعة أيام. وقد عرض دوافعه كشخص مرتزق قال: «ليس في وسعي أن أخفي عن نفسي

أن الفعل المقدّس الذي كنت أوشك أن أنهض به، كان في صميمه فعلاً من أفعال اللصوصية». ولكنه كتب هذا بعد أن عاد إلى اعتناق البروتستانتية، وثمة ما يدعونا إلى الظن بأنه كان كاثوليكيًا مخلصًا لبضع سنوات. وفي سنة 1742 شهد بأن بيتًا كان يقيم فيه سنة 1730 قد أنقذه بمعجزة من الحريق بفضل صلوات أسقف.

ولما طُرد من المعهد في «تورين» وفي جيبه عشرون فرنكًا التحق وصيفًا لسيدة تُدعى «مدام دي فيرسلي»، التي ماتت بعد ذلك بثلاثة شهور. وُضبط ساعة موتها وفي حوزته وشاح يخصها سرقه بالفعل. وقد زعم أن خادمة كان يميل إليها أعطته هذا الشاح، وصدق زعمه، وُعُوقبت الخادمة. وكان اعتذاره عن ذلك شاذًا: «لم يكن البشر أبعد عني منه في هذه اللحظة الأثمة، وعندما أُهّمت الفتاة المسكينة، كان هذا تناقصًا، ولكن الحق مع ذلك أن عاطفتي نحوها هي التي كانت سببًا في ما فعلت. كانت حاضرة في ذهني، فأسقطت اللوم عن نفسي على أول موضوع خطر بيالي». هذا مثل ممتاز للطريقة التي تأخذ بها «الحساسية» في أخلاق «روسو» مكان جميع الفضائل العادية.

وبعد هذه الحادثة انعقدت أواصر الصداقة بينه وبين «مدام دي فارن» وقد تحوّلت عن البروتستانتية مثله، وهي سيدة فاتنة تنعم بمعاش من ملك «سافوي» جزاء ما أسدته من خدمات للدين. طوال تسع أو عشر سنوات كان ينفق معظم وقته في بيتها، وكان يدعوها «أمي» حتى بعد أن صارت خليلته. وكان يشاركه فيها وكيل أعمالها، وكانوا جميعًا يعيشون في أعظم محبة، وعندما مات وكيل أعمالها أحسن «روسو» بالحزن، وكانت سلواه في الخاطر التالي: «حسنًا، على أي حال سأحصل على ثيابه».

وفي غضون سنواته الأولى كان ثمة فترات عديدة قضاها هائمًا على وجهه، مرتحلًا على قدميه، باحثًا بشق النفس عن أوهن وسيلة للعيش. وفي واحدة من هذه الفترات أصيب صديق له كان يسافر معه بنوبة صرع في شوارع «ليون»، فما كان منه حين تجمهر الناس حولهما إلا أن ينتهز الفرصة ليتخلى عن صديقه في صميم محنته. وفي مناسبة أخرى أصبح سكرتيرًا لرجل كان يقدم نفسه على أنه أرشيمندريت في طريق المذبح المقدس، وفي مناسبة ثالثة كانت له صلة بسيدة غنية، متنكرًا في شخصية يعقوبي اسكتلندي يدعى «داينج».

ومهما يكن من أمر، ففي سنة 1743 - بفضل عون سيّدة عظيمة - أصبح سكرتيرًا للسفير الفرنسي في البندقية، وهو رجل سكير كان يترك العمل لروسو، ويهمل في دفع راتبه. وكان «روسو» يؤدي العمل خير أداء، وما حدث من شجار لا مفر منه بينهما لم يكن ذنبه. وشخص إلى «باريس» في محاولة للانتصاف لنفسه، وكان كل شخص يسلم بأنه صاحب حق، بيد أن شيئًا لم يحدث لزمن طويل. وكان للغيط الناجم عن هذا التقاعس أثره في تحول

«روسو» ضد شكل الحكم القائم في فرنسا، وإن تلقى في نهاية الأمر ما كان يستحقه من متأخرات في راتبه.

وإبان تلك الفترة (1745) أولع بـ «تيريز لفسير» التي كانت خادمة بالفندق الذي نزل فيه بباريس، وعاش معها حتى نهاية حياته (دون استبعاد علاقات أخرى له) وأنجب منها خمسة أطفال وساقهم جميعًا إلى مستشفى اللقطاء. ولم يفهم أحد بالمرّة ما الذي كان يجذبه إليها، فقد كانت قبيحة جاهلة، لم تكن تستطيع أن تقرأ أو تكتب (علمها الكتابة ولم يعلمها القراءة)، لم تكن تعرف أسماء الشهور ولا كيف تحصى النقود، وكانت أمها ممسكة بخيلة، وقد ابتزت الاثنتان معًا «روسو» وأصدقاءه كمصادر للدخل. ويزعم «روسو» (صدقًا أو كذبًا) أنه لم يكن ليكنّ ذرة من الحب لـ «تيريز»، وفي السنوات الأخيرة كانت تشرب وكانت تطارد صبيان الإسطبلات. وربما كان يروق له الإحساس بأنه أرقى منها عقليًا وماليًا، وبأنها كانت تعتمد عليه اعتمادًا كليًا. فقد كان دائمًا يستشعر الضيق في صحبة العظماء، وكان صادقًا في إثارة للبطاء، وفي هذا الصدد كان إحساسه الديمقراطي إحساسًا مخلصًا تمامًا. ومع أنه لم يتزوجها البتة، فقد كان يعاملها في معظم الأحيان كزوجة، وكان على جميع السيدات العظيمات اللاتي صادقنه ألا يتدخلن في شأنها.

وجاء نجاحه الأدبي الأول متأخرًا في حياته، فقد عرضت أكاديمية «ديجون» جائزة لأحسن بحث في موضوع: هل حققت الآداب والعلوم نفعًا للبشرية؟ وكانت إجابة «روسو» بالسلب، وفاز بالجائزة (1750). فقد أكد أن العلوم والآداب والفنون هي أسوأ أعداء الأخلاق، ولأنها تخلق الحاجات فهي مصادر للرق، إذ كيف يمكن فرض الأغلال على أولئك الذين يمضون عراة، مثل البدائيين الأمريكيين؟ وكما ينبغي أن نتوقع كان يقف إلى جانب إسبرطة ضد أثينا. وقد طالع كتاب «بلوتارك» «سير الرجال العظماء» وهو في السابعة، وتأثر بهذه السير كثيرًا، وكان معجبًا بوجه خاص بحياة «لوكوجوس». ومثل الإسبرطيين أخذ النجاح في الحرب على أنه اختبار للجدارة، وأيًا ما كان، فقد كان يعجب «بالبدائي النبيل»، الذي كان في وسع الأوربيين المخادعين أن يهزموه في الحرب. وكان يرى أن العلم والفضيلة متنافران، ولجميع العلوم أصل خسيس. فعلم الفلك نشأ من خرافة التنجيم، والبلاغة نشأت من الطموح، والهندسة من البخل، والفيزياء من الفضول الذي لا جدوى منه، وحتى الأخلاق تنبع من اعتزاز الإنسان بذاته. وواجبنا أن نأسف على التربية وفن الطباعة، فإن كل ما يميز الإنسان المتحضر من البدائي الساذج فهو شر. وإذ فاز بالجائزة، وحقق شهرة عاجلة ببحثه هذا، أخذ «روسو» يعيش طبقًا لتعاليمه. فقد أثر الحياة البسيطة، وباع ساعته معلنًا أنه لم يعد بحاجة إلى معرفة الزمن.

وقد عمقت أفكار البحث الأول وتبلورت في بحثه الثاني بعنوان «مقال في

انعدام المساواة» (1754) الذي فشل مع ذلك، في الفوز بجائزة، أخذ بأن الإنسان «خير بالطبيعة وأن المنظمات وحدها هي التي تجعله سيئًا». وهذا نقيض نظرية الخطيئة الأصلية والخلاص بواسطة الكنيسة، ومثل معظم أصحاب النظريات السياسية في عصره تحدّث عن حالة الطبيعة وإن كان حديثه افتراضياً إلى حد ما، «كحالة لم يعد لها وجود، وربما لم توجد بالمرّة، وقد لا توجد البتّة، وبالتالي لن تكون لدينا عنها أفكار صحيحة لكي نحكم حكماً صحيحاً على حالتنا الراهنة». فينبغي لنا أن نستنبط القانون الطبيعي من حالة الطبيعة، بيد أننا بقدر ما نجهل الإنسان الطبيعي يستحيل علينا أن نعين القانون المفروض عليه أصلاً أو الذي يلائمه خير ملاءمة. كل ما يسعنا معرفته أن إرادات أولئك الذين يخضعون له يلزم أن تكون واعية بخضوعها، وأنه يلزم أن يصدر مباشرة عن صوت الطبيعة. وهو لم يعترض على انعدام المساواة الطبيعي، بخصوص العمر والصحة والذكاء.. إلخ، وإنما انصب اعتراضه فقط على انعدام المساواة الناجم عن الامتيازات التي يخوّلها العرف.

علينا أن نجد أصل المجتمع المدني وضروب انعدام المساواة الناجمة عنه في الملكية الخاصة، «فأول رجل سوّر قطعة أرض خوّل لنفسه القول «هذه أرضي» ووجد بعض الناس يصدّقونه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني». ويستطرد «روسو» ليقول إن ثمة ثورة مؤسفة أدخلت الصناعة المعدنية والزراعة، فالحبة هي رمز شقائنا. وأوربا هي أتعس قارة، إن لديها معظم الحب ومعظم الحديد. وللقضاء على الشر يلزم فقط التخلي عن المدنية، لأن الإنسان خير بطبيعته، والإنسان البدائي، حين يأكل، يعيش في سلام مع الطبيعة كلها، ويكون صديقاً لجميع أقرانه من المخلوقات.

وقد أرسل «روسو» بحثه إلى «فولتير» الذي رد عليه (1755) قائلاً: «تلقيت كتابك الجديد ضد الجنس البشري، وأشكرك عليه. فلم يحدث بالمرّة أن استخدمت البراعة على هذا النحو بهدف جعلنا جميعاً حمقى. وإن الإنسان وهو يطالع كتابك ليتوق أن يمشي على أربع. ولكنني لما كنت أقلعت عن هذه العادة منذ أكثر من ستين عامًا، فإنني لا أشعر بالشقاء لاستحالة استعادتها. كما لا يسعني أن أبحر بحثاً عن بدائيين في كندا، ذلك لأن الأمراض التي أصبت بها تجعل الجراح الأوربي شيئاً ضرورياً لي. وذلك لأن الحرب تدور رحاها في تلك المناطق، ولأن نموذج أفعالنا جعل البدائيين أقرب إلى أن يكونوا سيئين بدرجة سوئنا نفسها».

وليس مما يثير الدهشة أن «روسو» و«فولتير» تشاجرا في ما بعد، والغريب أنهما لم يتشاجرا قبل ذلك.

وفي سنة 1754 حين غدا «روسو» مشهوراً تذكّرت مدينته مسقط رأسه ودعته لزيارتها. وقبل الدعوة، ولكن لما كان مواطنو جنيف من الكلفانيين دون غيرهم، فقد عاد هو أيضاً إلى عقيدته الأصلية. وقد اختار من قبل أسلوب

الحديث عن نفسه كبيوريتاني جمهوري متديّن، وبعد عودته إلى عقيدته خطر له أن يقيم في جنيف. وقد أهدى مقاله عن «انعدام المساواة» إلى آباء المدينة، ولكنهم لم يكونوا راضين عنه، ولم تكن لديهم رغبة لكي ينظر إليهم فقط على أنهم متساوون مع المواطنين العاديين. ولم تكن معارضتهم هي العائق الوحيد للحياة في جنيف، وإنما كان ثمة عائق آخر، أشد خطرًا، ذلك أن «فولتير» ذهب ليعيش هناك. كان «فولتير» كاتب مسرحيات ومن المولعين بالمسرح، بيد أن جنيف لأسباب بيوريتانية كانت تحظر كل تمثيل درامي. وحين حاول «فولتير» أن يرفع الحظر، انضم «روسو» إلى قوائم البيوريتان. فالبدائيون لم يمثلوا قط مسرحيات، وكان أفلاطون يستنكرها، والكنيسة الكاثوليكية ترفض عقد زواج أو دفن الممثلين، و«بوسويه» يدعو الدراما «مدرسة الشهوات الجنسية». لقد أتاحت فرصة الانقضا ض على «فولتير» بحيث لا ينبغي أن تضع، فأقام «روسو» من نفسه بطلًا لفضيلة الزهد.

لم يكن هذا أول خلاف عام بين الرجلين البارزين. حدث الخلاف الأول مع حدوث زلزال لشبونة (1755)، وقد نظم عنه «فولتير» قصيدة تسقط الشك على التحكم الإلهي في العالم. وقد استنكر «روسو» هذا وعلق بقوله: «إن «فولتير» الذي يتظاهر دائمًا بالاعتقاد في الله، لم يعتقد البتة في أي كائن اللهم إلا الشيطان، ما دام إلهه المزعوم كائنًا شرييرًا، يجد - على حد قوله - كل لذته في إتيان الشر. إن التناقض في هذه النظرية هو تناقض صارخ بوجه خاص عند إنسان، ينعم بأطايب الأشياء من كل نوع، ويحاول هو في غمرة السعادة أن يملأ رفاقه من المخلوقات باليأس بالصورة القاسية المفزعة للفواجع الخطيرة التي هو نفسه بمنجاة عنها».

ولم يرَ «روسو» من جانبه مدعاة لمثل هذا الهرج والمرج حول الزلزال. فمن الخير تمامًا أن يُقتل عدد معين من الناس من حين إلى آخر. وفضلًا عن ذلك فإن أهالي لشبونة راحوا ضحية الزلزال؛ لأنهم كانوا يقيمون في منازل ترتفع إلى سبعة أدوار، فلو أنهم تفرّقوا في الغابات - كما ينبغي أن يفعل الناس - لنجوا سالمين.

ومسائل تفسير الزلازل تفسيرًا لاهوتيًا، وأخلاقية تمثيلات المسرح سببت عداً مرًا بين «فولتير» و«روسو»، اتخذ بصدده كل الفلاسفة مواقفهم. واعتبر «فولتير» «روسو» رجلاً مجنونًا عابثًا، وكان «روسو» يتحدث عن «فولتير» كأنما هو «بوق اللاتقوى، تلك العبقرية الرفيعة، وتلك النفس الخسيسة». ومع ذلك فلا بد للمشاعر الرقيقة أن تجد متنفسًا، وكتب «روسو» إلى «فولتير» (1760) يقول: «أنا أكرهك في الواقع، ما دمت قد أردت ذلك، ولكنني أكرهك كإنسان ما زال أجدر أن يحبك لو شئت ذلك، ومن بين المشاعر التي امتلأ بها قلبي نحوك بقي فقط الإعجاب الذي لا نستطيع أن نسقطه، الإعجاب بعبقريتك الرفيعة، وحب كتاباتك فإذا لم يكن فيك شيء

يمكنني أن أشيد به إلا مواهبك، فإن هذا ليس خطئي». ونأتي الآن لأكبر فترة مثمرة في حياة «روسو». فروايتيه «هلويزا الجديدة» ظهرت سنة 1760، و«إميل» و«العقد الاجتماعي» ظهرا كلاهما سنة 1762. و«إميل» وهو بحث في التربية طبقًا للمبادئ «الطبيعية» كان من الممكن ألا تجد فيه السلطات خطرًا لو لم يشمل «اعتراف كاهن من سافواي» الذي يبسط مبادئ الدين الطبيعي كما فهمه «روسو»، وكانت مثيرة لسخط الكاثوليكية والبروتستانتية معًا. كان «العقد الاجتماعي» أشد خطرًا ذلك؛ لأنه يدعو إلى الديمقراطية وينكر الحق الإلهي على الملوك. وبينما نَمَى الكتابان بدرجة كبيرة شهرته، أثارا عليه عاصفة من الاستنكار الرسمي. وقد اضطر إلى الفرار من فرنسا، كما أن جنيف لم تكن راغبة فيه (20). ورفضت «برن» إيواءه لاحقًا.

وأخيرًا أشفق عليه «فردريك الأكبر» وسمح له أن يعيش في «موتيه» بالقرب من «نيوشاتل» التي كانت جزءًا من ممتلكات الملك الفيلسوف. وهناك عاش ثلاث سنوات، ولكن في نهاية هذه الفترة (1765) اتهمه قرويو «موتيه»، وعلى رأسهم راعي الكنيسة ببتِّ سموم الإفساد وحاولوا قتله، ففر إلى إنجلترا، حيث كان «هيوم» في سنة 1762 قد عرض خدماته.

وفي إنجلترا مضت الأمور - في البداية - على خير وجه. فأصاب نجاحًا اجتماعيًا عظيمًا، ومنحه جورج الثالث معاشًا. وكان يرى «بيورك» كل يوم تقريبًا، ولكن صداقتهما لم تلبث أن فطرت إلى الحد الذي حدا ببيورك إلى أن يقول عنه: «هو لا يحترم أي مبدأ له تأثير في قلبه أو هداية لفهمه اللهم إلا الغرور». وكان «هيوم» مخلصًا إلى أبعد حد، وكان يقول إنه أحبه كثيرًا، وفي وسعه أن يعيش معه طوال حياته في ظل صداقة وتقدير متبادلين. ولكن هذه المرة بدأ «روسو» يعاني من جنون الاضطهاد، ولم يكن هذا أمر غير طبيعي بالنسبة إليه، وقد أفضى به هذا في النهاية إلى اختلال عقله، فكان يساوره الشك في أن «هيوم» عميل للمتآمرين على حياته. وفي لحظات كان يدرك ما في مثل هذه الريب من سخف، وقد يعانق «هيوم» هاتقًا، «لا لا، «هيوم» ليس خائنًا». وكان «هيوم» يجيب (ولا شك أنه كان شديد الضيق بذلك): «ماذا عساک تقول يا سيدي العزيز!». ولكن في النهاية تغلبت عليه وساوسه، وهرب. وقد أنفق سنواته الأخيرة في «باريس» في فقر مدقع، وعندما مات كان ثمة شك في أنه انتحر.

وبعد القطيعة بينهما قال «هيوم»: «كان إبان حياته كلها يحس فقط، وفي هذا الصدد كانت حساسيته ترتفع إلى ذروة لم أر لها مثيلًا. بيد أنها ما برحت تزوده بإحساس أشد إرهابًا بالألم منه باللذة. هو أشبه برجل لم يعرَّ من ثيابه فقط وإنما عُرِّي من جلده أيضًا، وتصدى وهو على هذا الحال ليصارع العوامل الجوية العنيفة العاصفة».

هذا هو اللفظ تلخيص لشخصيته يتسق بدرجة ما مع الحقيقة. وثمة الكثير من إنتاج «روسو» مع كونه مهمًا في جوانب أخرى، لا يهم تاريخ الفكر الفلسفي، وهناك قسمان فقط في تفكيره سأنظر فيهما تفصيلاً، هذان هما، اللاهوت أولاً، والنظرية السياسية، ثانياً.

ففي اللاهوت قام بتجديد تتقبله اليوم الغالبية العظمى لرجال اللاهوت البروتستانت، وقبله كان كل فيلسوف من أفلاطون إلى ما بعده، إذا كان يعتقد في الله، يسوق حججاً عقلية لتأييد اعتقاده (21). وقد لا تبدو لنا الحجج مقنعة جداً، وقد نشعر أنها ما كانت تبدو مفحمة لأي شخص لم يستوثق من قبل من صحة النتيجة. بيد أن الفيلسوف الذي ساق الحجج قد اعتقد يقيناً في أنها سليمة من الوجهة المنطقية، وبحيث تجعل وجود الله وجوداً يقينياً عند شخص غير متعزز ولديه قدرة فلسفية كافية. والبروتستانت المحدثون الذين يحفزونا إلى الاعتقاد في الله يزدرون في الأغلب «الأدلة» القديمة ويؤسسون إيمانهم على جانب من جوانب الطبيعة البشرية. انفعالات الخوف أو الغموض، إحساس الصواب والخطأ، الشعور بالطموح، وهكذا دواليك. هذه الطريقة في الدفاع عن الانتقاد الديني، ابتكرها «روسو». وقد غدت مألوفة إلى الحد الذي قد لا يسهل معه على القارئ الحديث تقدير طرافتها، ما لم يتجشم مشقة مقارنة «روسو» بديكارت أو «لايبنتز» مثلاً.

كتب «روسو» إلى سيدة أرستقراطية: «أي سيدتي، أحياناً في عزلي في مكتبي، ويدي تضغطان بشدة على عيني أو في حلقة الليل، أناصر الرأي القائل بأن ليس ثمة إله. ولكن انظري هنالك: شروق الشمس، وهي تبدد الغيوم التي تغطي الأرض. وتكشف عارياً منظر الطبيعة اللامع الرائع، تبدد في عين اللحظة كل سحابة من نفسي. أجد إيماني من جديد، وإلهي واعتقادي فيه، أنا أعجب به وأعشقه، وأخرُّ ساجداً في حضرته».

وفي مناسبة أخرى يقول: «أومن بالله بذات القوة التي أومن بها في أي حقيقة أخرى، وذلك لأن الإيمان وعدم الإيمان هما آخر الأشياء في العالم تعتمد عليّ». وهذا الشكل من الحجة يستند إلى موقف خاص لا إلى عام، فكون «روسو» لا يملك إلا أن يعتقد في شيء لا يمد شخصاً آخر بأساس ليعتقد في الشيء نفسه.

وقد كان «روسو» قوياً في ربوبيته. ففي مناسبة هدد بمقاطعة حفل عشاء؛ لأن «سان لامبر» (أحد الضيوف) أبدى شكاً بصدد وجود الله. فصاح «روسو» بغضب: «أما أنا يا سيدي، فأنا أومن بالله». و«روبسبير» تلميذه المخلص في جميع الأشياء تبعه في هذا الجانب أيضاً. وأن «عيد الكائن الأسمى» كان قمياً أن ينال رضا «روسو» من كل قلبه.

و«اعتراف كاهن من سافواي» الذي يشكّل فصلاً إضافياً في الكتاب الرابع من «إميل» هو أصرح وأحسم حكم بإيمان «روسو». ومع أنه يقر بما يعلنه

صوت الطبيعة لكاهن فاضل يعاني من النقمة على الخطأ الفادح في إغراء امرأة غير متزوجة (22) يجد القارئ لدهشته أن صوت الطبيعة، حين يبدأ في الكلام، يتمم بعض حجج مستمدة بنسب متساوية من أرسطو والقديس أوغسطين وديكارت وهلم جرا. وهي والحق يُقال مجردة من الدقة ومن الصورة المنطقية، وربما يتخذ من هذا عذرًا يتيح للكاهن الفاضل القول بأنه لا يعاب بحكمة الفلاسفة.

والأجزاء الأخيرة من «الاعتراف» أقل تذكيرًا لنا بالمفكرين السابقين من الأجزاء الأولى. وبعد أن أقنع نفسه بأن هنالك إلهًا، نرى الكاهن يمضي قدمًا لينظر في قواعد السلوك. يقول: «أنا لا أستنبط هذه القواعد من مبادئ فلسفية عالية، وإنما أجدها في أعماق قلبي، كتبها الطبيعة بحروف لا تمحى». ومن هنا يمضي قدمًا لينمّي النظرة القائلة بأن الضمير هو في جميع الملابس الدليل الذي لا يخطئ إلى الفعل الصواب. ويختتم هذا الجزء من الحجة قائلاً: «حمدًا لله، نحن بذلك نتحرر من جهاز الفلسفة المرعب، فيمكننا أن نكون رجالًا دون أن نتعلم، مستغنين عن إنفاق حياتنا في دراسة الأخلاق، ولدينا وبجهد أقل دليل أوثق في هذه المتاهة الضخمة للآراء الإنسانية». وبؤكده القول بأن مشاعرنا الطبيعية تقودنا إلى خدمة المصلحة المشتركة، بينما يحفز عقلنا الأنانية. علينا إذن لكي نكون فضلاء أن نتبع الشعور فقط، مؤثرين له على اتباع العقل.

والدين الطبيعي - كما يسمّي الكاهن نظريته - لا حاجة به إلى الوحي، فإذا كان الناس أنصتوا إلى ما يناجي به الله القلب، لكان هنالك فقط دين واحد في العالم. وإذا كان الله قد انكشف لبعض الرجال بصفة خاصة، فإن هذا يمكن أن يعرف بالشهادة الإنسانية فقط، وهي عرضة للخطأ. فللدين الطبيعي الفضل في أنه ينكشف مباشرة لكل فرد.

وثمة فقرة غريبة عن الجحيم. فالكاهن لا يعرف ما إذا كان الشرير يذهب إلى العذاب السرمدى، ويقول في شيء من التعالي إن مصير الشرير لا يعنيه كثيرًا، بيد أنه يميل إلى الرأي القائل بأن عقوبات الجحيم ليس لها الدوام. وأيًا كان الأمر هنا هو غير واثق من أن الخلاص مقصور على أعضاء كنيسة واحدة. كان في هذا إعزاز بتنحية الوحي والجحيم، وقد صدم هذا بعمق الحكومة الفرنسية ومجلس جنيف.

إن تنحية العقل لصالح القلب لم يكن - في رأبي - تقدمًا. فالواقع ألا أحد خطر له القلب ما دام بدا العقل في جانب الإيمان الديني. وفي بيئة «روسو»، كان العقل - كما مثله «فولتير» - معارضًا للدين ومن ثم فليسقط العقل! أضف إلى ذلك كان العقل عصيًا عن الفهم صعب المراس. والبدائي، حتى بعد أن يشيع لا يمكن أن يفهم الحجة الأنتولوجية، ومع ذلك فالبدائي هو معين كل حكمة ضرورية. وبدائي «روسو» - الذي لم يكن البدائي المعروف

للأنثروبولوجيين - كان زوجًا صالحًا وأبا كريمًا وكان مجردًا، وكان دينه دين السماحة الطبيعية. وكان شخصًا مريحًا، ولكن إذا كان في وسعه أن يتبع أسباب الكاهن للاعتقاد في الله، كان لا بد أن يكون لديه قدر من الفلسفة أكبر مما تنبئ به سذاجته البريئة.

وبصرف النظر عن الطابع الوهمي لـ «إنسان «روسو» الطبيعي»، فثمة اعتراضات بصدد موضوعية ممارسة بناء لعقائد على انفعالات القلب. أحدهما أنه ليس ثمة سبب أيًا كان، لافتراض كون مثل هذه المعتقدات صحيحة، والآخر هو أن المعتقدات الناتجة ستكون خاصة ما دام القلب يقول أشياء مختلفة لأناس مختلفين. وبعض البدائيين يحرضهم «النور الطبيعي» على أن واجبه أن يأكلوا البشر. وحتى بدائيو «فولتير» الذين يقودهم صوت العقل إلى أن واجبه أكل الجيزويت، ليسوا مَرْضِين تمامًا. ونور الطبيعة لا يكشف للبوذيين عن وجود الله، ولكنه يعلن أن من الخطأ أكل الحيوانات. ولكن حتى إذا قال القلب الشيء نفسه لجميع الناس، فإن هذا لا يزودنا بأي دليل على وجود أي شيء خارج انفعالاتنا. ومهما يكن من قوى رغبتنا أو كل الجنس البشري في شيء، وأيًا كانت ضرورة هذا الشيء للسعادة الإنسانية، فليس هذا أساس لافتراض أن هذا الشيء موجود. ليس ثمة قانون للطبيعة يضمن أن يكون الجنس البشري سعيدًا، فكل شخص يمكن أن يرى أن هذا صحيح بالنسبة إلى حياتنا على الأرض، ولكن باستدارة غريبة تحولت معاناتنا في هذه الحياة إلى حجة على حياة أفضل في ما بعد. وينبغي لنا ألا نستخدم مثل هذه الحجة في أي مناسبة أخرى، فإذا كنت قد اشترت مائة وعشرين بيضة من شخص، وكانت الاثنتا عشرة بيضة الأولى فاسدة، فلن نستنتج أن سائر البيض يجب أن يكون بالغ الجودة، ولكن هذا هو نوع الاستدلال الذي يشجعه «القلب» كعزاء على معاناتنا هنا في العالم الدنيوي.

وأنا من جانبي أوتر الحجة الأنثولوجية، والحجة الكونية وسائر التراث القديم، على اللامنتطقية الشعورية المنبثقة من «روسو». فإن الحجج القديمة كانت على الأقل حججًا أمينة. فإذا كانت سليمة فإنها تثبت ما تسعى لإثباته، وإذا كانت باطلة، فإنها مفتوحة لأي ناقد ليثبت بطلانها. بيد أن لاهوت القلب الجديد يستغني عن الحجة، ولا يمكن دحضه لأنه لا يعتمد على إثبات نقاطه. والسبب الوحيد الذي يقدم لقبوله هو، أنه في العمق يتيح لنا أن نغرق في أحلام لذيذة. هذا سبب غير ذي أهمية، وإذا كان عليّ أن أختار بين «توماس الأكويني» وبين «روسو»، ففي وسعي أن أختار دون تردد القديس «توماس». ونظرية «روسو» السياسية مبسوفة في كتابه «العقد الاجتماعي» الذي نشر سنة 1762. وهذا الكتاب مختلف تمامًا من حيث الطابع عن معظم كتاباته، فهو يحتوي على قدر ضئيل من الشعور، وهو ألصق بالعقل والاستدلال. ونظرياته وإن كانت تخدم الديمقراطية من طرف اللسان، تميل إلى تبرير

الدولة المستبدة. بيد أن جنيف والفكر اليوناني القديم جعلاه يؤثر دولة المدينة على الإمبراطوريات الواسعة كفرنسا وإنجلترا. وفي صفحة العنوان يدعو نفسه «مواطنًا من جنيف»، وفي كلمات الاستهلال يقول: «لمّا كنت قد وُلدت مواطنًا في دولة حرة، وعضوًا في دولة ذات سيادة، فإنني أشعر أنه مهما يكن من ضعف نفوذ صوتي على الشؤون العامة، فإن حق التصويت عليها جعل من واجبي دراستها». وثمة إشارات ثناء عديدة على «اسبرطة» كما تظهر في كتاب «بلوتارك» عن حياة «لوكوجوس». وهو يقول إن الديمقراطية أفضل في الدول الصغيرة، والأرستقراطية في الدول متوسطة الحجم، والملكية في الدول الكبرى. ولكن ينبغي أن أفهم من هذا أن الدول الصغرى في رأيه هي الدول المفضّلة، لأنها تجعل الديمقراطية قابلة للتطبيق إلى حد ما. وهو حين يتحدّث عن الديمقراطية يعني ما عناه اليونان، أي المشاركة المباشرة لكل مواطن، ويدعو الحكومة النيابية «الأرستقراطية المنتخبة»، ولما كانت الأولى غير ممكنة في دولة كبرى، فإن ثناءه على الديمقراطية ينطوي دائمًا على ثناء على دولة المدينة. وهذا الحب لدولة المدينة - في رأبي - ليس مؤكّدًا تأكيدًا كافيًا في معظم تفسيرات فلسفة «روسو» السياسية.

ومع أن الكتاب في جملته، أقل بلاغة إلى حد كبير من معظم ما كتب «روسو»، فإن الفصل الأول مصدرّ بقطعة من البلاغة رائعة: «لقد وُلد الإنسان حرًا، وهو في كل مكان مكبل بالأغلال. فرجل واحد يظن نفسه سيدًا للآخرين، ولكنه يظل أشد عبودية منهم». والحرية هي الهدف الأسمى لفكر «روسو»، ولكنه في الواقع يعتز بقيمة المساواة، ويسعى إلى ضمانها حتى على حساب الحرية.

وتصوره للعقد الاجتماعي يماثل في بداية الأمر تصوّر «لوك»، ولكنه لا يلبث أن يتبدّى أشد ارتباطًا بالعقد الاجتماعي عند «هوبز». ففي التطور من حالة الطبيعة يحين الوقت الذي لا يستطيع عنده الأفراد أن يحتفظوا بالاستقلال البدائي، فيغدو من الضروري تمتدّ لحفظ البقاء أن يتحدوا ليشكلوا مجتمعًا. ولكن كيف أرهن حريتي من دون أن أسيء إلى مصالحي؟ «فالمشكلة هي إيجاد شكل من المشاركة يدافع عن شخص كل مشارك وسلعه ويحيمه بقوة المجموع، ويمكن فيه لكل مشارك، بينما يتحد مع الكل، أن يبقى حرًا كما كان من قبل. هذه هي المشكلة الأساسية التي يزوّدنا العقد الاجتماعي بحل لها». فالعقد يتألّف من «انضواء المشارك وكل حقوقه انضواء تامًا تحت جناح الجماعة بأسرها، وذلك لأنه، في المنزلة الأولى، كما أن كل شخص يعطي ذاته إعطاء مطلقًا، فالشروط واحدة للكل، وحين يكون الأمر كذلك فليس لأحد مصلحة في أن يجعلها ثقيلة الوطأة على الآخرين». فالانضواء ينبغي أن يكون بلا تحفظ: «إذ لو احتفظ الأفراد بحقوق معينة، وحيث لا يكون بينهم من

هو في المقام الأعلى ليحسم بينهم وبين الجمهور، فإن كلاً منهم حين يكون في نقطة واحدة قاضي نفسه، سيطالب بأن يكون كذلك بالنسبة للكل، ومن ثم تستمر حالة الطبيعة وتغدو المشاركة بالضرورة غير فعالة أو استبدادية». وينطوي هذا على إبطال تام للحرية ونبذ كامل لنظرية حقوق الإنسان، والحق، أن ثمة تخفيفاً لهذه النظرية في فصل تال. فهناك يُقال إنه وإن كان العقد الاجتماعي يجعل للجهاز السياسي سلطاً مطلقة على كل أعضائه، فللناس مع ذلك حقوق طبيعية من حيث كونهم بشرًا. «فالملك لا يستطيع أن يفرض على رعاياه أي قيود لا نفع فيها للجماعة، كما لا تستطيع الجماعة أن ترغب في فعل ذلك». بيد أن صاحب السيادة هو القاضي الوحيد لتقدير ما هو نافع وما لا نفع فيه للجماعة. وواضح أن ثمة عقبة غاية في الوهن تقف في وجه الاستبداد الجماعي.

وينبغي أن يلاحظ أن الحاكم يعني عند «روسو» لا الملك والحكومة، بل الجماعة في قدرتها الجماعية والتشريعية. ويمكن أن نعرض العقد الاجتماعي في الكلمات التالية: «إن كلاً منا يضع شخصه وكل قوته مع الآخرين تحت التوجيه الأسمى للإرادة العامة وفي قدرتها التعاونية، نستقبل كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل». هذا الفعل من المشاركة يخلق هيئة أخلاقية جماعية تسمى «الدولة» حين تكون سلبية، و«صاحب السيادة» حين تكون فعالة. و«السلطة» في علاقتها بالهيئات الأخرى المماثلة لها.

ويلعب تصور «الإرادة العامة» - الذي يظهر في عبارات العقد التي سقناها آنفًا - دورًا بالغ الأهمية في مذهب «روسو». ولديّ المزيد من القول بصدده بعد قليل.

فثمة حجة تقول إن الحاكم لا حاجة به إلى أن يعطي مواطنيه أي ضمانات. فما دامت سيادته تتشكل من رعاياه الذين يؤلفونها فليس له مصلحة تعارض مصالحتهم. «إن الحاكم بفضل ما هو عليه فقط، هو دائمًا ما ينبغي أن يكون». هذه النظرية مضللة للقارئ الذي لا يلاحظ أن ثمة استخدامًا خاصًا يستخدم به روسو الكلمات. فالحاكم ليس هو الحكومة، التي قد تكون، كما يسلم به، استبدادية، فالحاكم هو كيان ميتافيزيقي على نحو ما، لا يتجسم تجسيمًا كاملًا في أي عضو ظاهر من أعضاء الدولة. ومن ثم، فعصمته، إذا سلمنا بها، ليست لها نتائج عملية كما يظن.

وإرادة الحاكم، التي هي دائمًا صحيحة، هي «الإرادة العامة»، وكل مواطن من حيث كونه مواطنًا يسهم في الإرادة العامة، ولكنه قد تكون له أيضًا من حيث كونه فردًا، إرادة خاصة تعارض الإرادة العامة. ويتضمن العقد الاجتماعي أن من يرفض أن يطيع الإرادة العامة سيجبر على ذلك. «وهذا لا يعني أقل من أن إرادته ستجبر على أن تكون حرة».

هذا التصور «أن تجبر لأن تكون حرة» هو تصور ميتافيزيقي للغاية. فالإرادة العامة في زمن «جاليليو» كانت بالتأكيد إرادة مناقضة لإرادة «كوبرنيكوس»، فهل أجبر «جاليليو»، أن يكون حرًا حين أجبره التحقيق أن يعترف علنًا بالخطأ؟ وهل «يجبر المجرم أن يكون حرًا» حين يزج به في السجن؟ فلنتأمل في البيتين التاليين «لبايرون»: فوق المياه السعيدة للبحر الأزرق العميق،

تمضي خواطرنا بلا حدود، وتكون قلوبنا حرة
هل يمكن لهذا الرجل أن يكون أكثر «حرية» في برج محصن؟ الشيء الغريب أن قرصنة «بايرون» النبلاء هم ثمرة مباشرة «لروسو»، ومع ذلك ففي الفقرة الأنف ذكرها، ينسى «روسو» نزعته الرومانسية ويتحدّث مثلما يتحدّث شرطي سفسطائي. وهيجل الذي يدين بالكثير لروسو جراه في إساءة استخدامه لكلمة «حرية»، وعرفها باعتبارها حق طاعة الشرطة، أو شيئًا ليس مختلفًا كثيرًا عن هذا.

ولم يكن عند «روسو» ذلك الاحترام العميق للملكية الخاصة الذي يميّز به «لوك» وتلاميذه. «فالدولة - من حيث علاقتها بأعضائها - هي سيّدة كل سلعهم». ولم يعتقد في تقسيم السلطات على نحو ما دعا إليه «لوك» و«مونتسكيو». ومع ذلك ففي هذا المجال كما في بعض المجالات الأخرى، لا نجد مناقشاته التفصيلية التالية متفقة اتفاقًا كليًا مع مبادئه العامة الأولى. وفي الباب الثالث، الفصل الأول، يقول إن دور الحاكم محدود بوضع القوانين، وإن السلطة التنفيذية أو الحكومة هي هيئة وسيطة تقع بين المواطنين والحاكم لتضمن اتصالهما المتبادل. ويمضي ليقول: «إذا رغب الحاكم في الحكم أو المشرع في وضع القوانين، أو إذا رفض المواطنون الطاعة، لحلت الفوضى محل النظام، ولسقطت الدولة في هوة الاستبداد أو الفوضى». في هذه العبارة، ومع التغاضي عن اختلاف المصطلحات اللغوية يبدو «روسو» متفقًا مع «مونتسكيو».

وهنا أصل إلى نظرية الإرادة العامة، وهي نظرية مهمة وغامضة معًا. فالإرادة العامة ليست مطابقة لإرادة الأغلبية، وليست هي كذلك إرادة، جميع المواطنين. ويبدو أن «روسو» قد تصورها كإرادة منتمية إلى الكيان السياسي من حيث هو كذلك. وإذا أخذنا نظرة «هوبز» في أن المجتمع المدني شخص لتحمّم علينا افتراض كونه مزوّدًا بصفات الشخصية، بما فيها الإرادة، بيد أننا تواجهنا ثمّتد مشكلة الحسم بصدد المظاهر الدالة على هذه الإرادة. وهنا يتركنا «روسو» في الظلام، فهو يذكر لنا أن الإرادة العامة هي دائمًا على صواب، وهي تنحو دائمًا نحو المصلحة العامة، ولكن لا يترتب على هذا أن مداوات الناس صحيحة على حد سواء، ذلك أن ثمة في كثير من الأحيان قدرًا كبيرًا من الاختلاف بين إرادة الكل وبين الإرادة العامة. فكيف لنا إذًا، أن نعرف ما تكونه الإرادة العامة؟ هنالك في الفصل نفسه نوع من الإجابة عن

سؤالنا هذا: «عندما يجري الشعب مداولاته وقد تزوّد بمعلومات مناسبة، إذا لم يكن ثمة اتصال بين المواطنين كل منهم والآخر، فإن المجموع الكبير للخلافات الصغيرة يعطي دائمًا الإرادة العامة، ويكون القرار دائمًا قرارًا صالحًا».

وتصوّر الأمر في ذهن «روسو» يبدو على هذا النحو: إن الرأي السياسي لكل تحكمه مصلحة الذاتية، بيد أن المصلحة الذاتية تتألف من قسمين، أحدهما يخص الفرد، بينما الآخر يشترك فيه كل أعضاء الجماعة، فإذا لم يكن للمواطنين أي فرصة، لكي يساوم كل منهم الآخر مساومات صارخة يتحقّق بها تبادل النفع، لانتفت مصالحهم الفردية لتعارضها، ولنجمت عن ذلك نتيجة تمثّل المصلحة المشتركة لهم، هذه النتيجة هي الإرادة العامة. وربما يجمل بنا أن نمثّل تصوّر «روسو» بالجاذبية الأرضية. فكل جزيء في الأرض يجذب كل جزيء آخر في الكون نحو ذاته. فالهواء فوقنا يجذبنا إلى أعلى بينما الأرض تحتنا تجذبنا إلى أسفل. بيد أن كل هذه الانجذابات «الذاتية» يلغي كل منها الآخر بقدر ما تكون متعارضة، وما يتبقّى انجذاب ناتج نحو مركز الأرض. ويمكن بخيالنا أن نتصوّر فعل الأرض معتبرة كجماعة، والتعبير عن هذا الفعل هو الإرادة العامة.

وإن نقول إن الإرادة العامة دائمًا على صواب، يعني فقط القول بأنها ما دامت تمثّل ما هو مشترك بين المصالح الذاتية لمواطنين مختلفين، فيتحمّم أن تمثل أوسع إشباع جماعي ممكن للمصلحة الذاتية للجماعة. هذا التفسير للمعنى الذي يقصده «روسو» يبدو متفقًا مع كلامه بدرجة أفضل من اتفاهه مع أي معنى كان في الوسع أن يخطر لي (23).

وفي رأي «روسو» أن ما يتداخل في الناحية العملية، مع التعبير عن الإرادة العامة هو وجود اتحادات تابعة، داخل الدولة. وكل من هذه سيكون له إرادته العامة، التي قد تدخل في صراع مع الإرادة العامة للجماعة ككل. «وتمتدّد قد يُقال إنه لم يعد هنالك من الأصوات بعدد الناس، بل بعدد الاتحادات». ويقود هذا إلى نتيجة مهمة: «من الجوهري، تمتدّد، إذا كان على الإرادة العامة أن تكون قادرة على التعبير عن ذاتها، ألا يكون ثمة مجتمع متحيّز داخل الدولة، وأن يفكر كل مواطن تفكيره الخاص به: وهذا هو أسمى نظام أقامه «ليكوجوس» العظيم. وفي الحاشية، يدعم «روسو» رأيه مستندًا إلى «مكيا فيللي».

لنتأمّل ما ينطوي عليه نظام كهذا في الناحية العملية. فعلى الدولة أن تحظر الكنائس (ما عدا كنيسة الدولة)، والأحزاب السياسية، واتحادات التجارة، وجميع المنظمات الأخرى ذات المصالح الاقتصادية المناظرة. ونتيجة ذلك الواضحة، الدولة المتحدة أو المستبدة، التي يكون فيها المواطن الفرد بلا حول ولا طول. ويبدو أن «روسو» يدرك أنه قد يصعب حظر جميع الاتحادات،

فيضيف في فكرة خطرت بباله في ما بعد، أنه إذا كان لا بد من اتصالات تابعة، فتلكن الأفضل حتى يعادل بعضها بعضًا.

وعندما ينظر، في جزءٍ تالٍ من الكتاب، في الحكومة، فإنه يدرك أن السلطة التنفيذية هي اتحاد له مصلحة وله إرادة عامة لذاته، فقد تدخل في يسر في صراع مع الإرادة العامة للجماعة. ويقول إنه بينما تحتاج حكومة دولة كبرى أن تكون أقوى من حكومة دولة صغرى، فهناك أيضًا حاجة أشد إلى كبح جماح الحكومة بواسطة الحاكم. ولعضو الحكومة ثلاث إرادات: إرادته الشخصية، وإرادة الحكومة، والإرادة العامة. هذه الإرادات تشكل تصعيدًا Crescendo، ولكنها في الواقع تشكل عادة تناقصًا Diminuendo. وأيضًا: «إن كل شيء يتآمر على أن يسلب من إنسان يملك السلطة على الآخرين الإحساس بالعدالة والعقل».

وعلى ذلك فرغم ما للإرادة العامة من عصمة فهي «ثابتة راسخة ونقية دائمًا»، تظل جميع المشكلات القديمة للاستبداد متعذرة التعريف والتحديد. وما على «روسو» أن يقوله عن هذه المشكلات هو إما تكرار مختلس لمونتسكيو، أو إصرار على سيادة الهيئة التشريعية التي لو كانت ديمقراطية، لكانت مطابقة لما يدعوه الحاكم. وتختفي المبادئ العامة العظيمة التي بدأ بها، والتي يقدمها كما لو كانت تحل المشكلات السياسية، حين يهبط إلى الاعتبارات التفصيلية، حيث لم تسهم بشيء في سبيل حلها.

وإن إدانة الرجعيين المعاصرين للكتاب، لتقود القارئ الحديث إلى أن يتوقع أن يجد فيه نظرية ثورية جارفة بدرجة أشد مما يحويه بالفعل. ويمكننا أن نمثل لهذا بما يُقال عن الديمقراطية. فعندما يستخدم «روسو» هذه الكلمة، فهو يعني - كما رأينا من قبل - الديمقراطية المباشرة في دولة المدينة القديمة. وهذه الديمقراطية - كما بين - لا يمكن البتة أن تتحقق تحققًا كاملًا، لأن الناس لا يمكن أن يجتمعوا دائمًا ولا يمكن أن ينشغلوا دائمًا بالشؤون العامة. «فلو كان هناك شعب من الآلهة، لكانت حكومتهم ديمقراطية. وعلى ذلك إذا كانت الحكومة كاملة فهي ليست حكومة للبشر».

وما ندعوه نحن ديمقراطية يطلق عليها من الأستقرارية الانتخابية، فهذه - كما يقول - هي أفضل الحكومات طرًا، بيد أنها لا تناسب جميع البلدان. فالطقس لا ينبغي أن يكون شديد الحرارة أو شديد البرودة والإنتاج يجب ألا يتخطى ما هو ضروري، إذ حينما يحدث ذلك، يكون لا مفر من شر الترف، والأفضل أن ينحصر هذا الشر في ملك أو في حاشية من أن ينتشر في شعب بأسره. وبفضل هذه القيود يترك مجال واسع للحكومة المستبدة. وأيًا ما كان، فإن دفاعه عن الديمقراطية رغم ما فيه من قيود كان دون شك أحد الأشياء التي جعلت الحكومة الفرنسية تناصب الكتاب عداءً لا صفح فيه، من المحتمل أن الشيء الثاني هو نبذ الحق الإلهي للملوك، المتضمن في نظرية العقد الاجتماعي كأساس للحكومة.

وقد أصبح العقد الاجتماعي، إنجيلًا لمعظم قادة الثورة الفرنسية، ولكن من دون شك، كان مصيره مصير سائر الأناجيل، فلم يُقرأ بعناية، وفهمه معظم تلاميذه فهمًا أقل. وقد أعاد هذا الكتاب عادة التجريدات الميتافيزيقية إلى أصحاب النظريات عن الديمقراطية، وبنظريته في الإرادة العامة جعل من الممكن التوحيد بين القائد وشعبه توحيدًا صوفيًا، لم يكن في حاجة إلى تأكيد من جهاز أرضي، من قبيل صندوق الاقتراع. ويمكن لقسط كبير من فلسفته أن يناسب «هيجل»⁽²⁴⁾ في دفاعه عن الأوتوقراطية (حكم الفرد المطلق) البروسية. وكانت أولى ثمار فلسفته في الحياة العملية، حكم «روبسبير»، وديكتاتوريات روسيا وألمانيا (وخاصة الأخيرة) هي في جانب منها حصيلة لتعاليم «روسو»، وأما عن مزيد من انتصارات يمنحها المستقبل لطيفه، فهذا ما لا أخاطر بالتنبؤ به.

(20) أمر مجلس جنيف بحرق الكتابين، وأصدر التعليمات بالقبض على «روسو» عند مجيئه إلى جنيف وأمرت الحكومة الفرنسية باعتقاله وأدان كل من السوربون وبرلمان باريس كتابه «إميل».

(21) ينبغي لنا أن نستثني «باسكال» «فللقلب أسبابه التي جهلها العقل»، هذا تمامًا هو أسلوب «روسو».

(22) في موضع آخر يسوق «روسو» على لسان قس من سافواي: «إن الأسقف الذي يمضي على الصراط المستقيم، لا ينبغي أن ينجب أطفالًا إلا من النساء المتزوجات».

(23) «في كثير من الأحيان يكون هنالك فارق كبير بين إرادة الكل والإرادة العامة، فالأخيرة تعتبر فقط المصلحة المشتركة، والأولى تتطلع إلى المصلحة الخاصة، وهي لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الجزئية؛ ولكن استبعد من هذه الإرادات نفسها ما عساه يجعلها يكاد يحطم بعضها بعضًا، وستبقى الإرادة العامة خلاصة الفوارق».

(24) يختار «هيجل» لإطرائه إطراء خاصًا التمييز بين الإرادة العامة وبين إرادة الكل. فهو يقول: «كان في وسع «روسو» أن يسهم إسهامًا أسلم نحو نظرية الدولة، لو أنه جعل هذا التمييز نصب عينيه على الدوام». (المنطق، قسم: 163).

الفصل العشرون كانط

(أ) المثالية الألمانية بوجه عام

سيطر على الفلسفة في القرن الثامن عشر التجريبيون الإنجليز، الذين يمكن أن نأخذ «لوك» و«باركلي» و«هيوم» ممثلين لهم. وكان لدى هؤلاء صراع، يبدو أنهم لم يكونوا على بينة به، ألا وهو الصراع بين مزاجهم الذهني وبين نزعة مذاهبهم النظرية. فقد كانوا من حيث المزاج الذهني مواطنين، معنيين بالمجتمع، بعيدين عن نزعة فرض الذات على أي نحو من الأنحاء، لا يفرطون في التلهف على السلطة، يساندون عالمًا متسامحًا، يمكن لكل إنسان فيه أن يفعل ما يروقه، في حدود القانون الجنائي. كانوا رجال دنيا طبيعتهم خيرة، لطاقًا كرامًا.

ولكن بينما كان مزاجهم اجتماعيًا، كانت فلسفتهم النظرية تفضي إلى النزعة الفردية. ولم تكن هذه نزعة جديدة، بل لقد وجدت في أعقاب الفلسفة القديمة، وبدرجة أشد عند القديس أوغسطين، وقد بعثها في الأزمنة الحديثة «كوجيتو» ديكارت، وبلغت أقصاها لفترة خاطفة في جواهر «لايبنتز» الفردة المغلقة. لقد كان «لايبنتز» يعتقد أن كل شيء في تجربته لن يتغير حتى ولو انعدم العالم، ومع ذلك فقد نذر نفسه لإعادة توحيد الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية، وثمة تضارب مماثل يظهر عند «لوك» و«باركلي» و«هيوم».

وعند «لوك» لا يزال التضارب في النظرية قائمًا. فقد رأينا في فصل سابق أنه - من ناحية - يقول: «ما دام الذهن في جميع خواطره واستدلالاته ليس موضوعًا مباشرًا آخر اللهم إلا أفكاره الخاصة به التي يتأملها أو يمكنه أن يتأملها وحده، فمن الواضح أن معرفتنا تلم فقط بها». ويقول: «المعرفة هي إدراك اتفاق فكرتين أو عدم اتفاقهما». ومع ذلك فهو يذهب إلى أن لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة بالوجود الحقيقي: المعرفة الحدسية بوجودنا، والمعرفة البرهانية بوجود الله، والمعرفة الحسية بوجود الأشياء التي تمثل للحس. وهو يذهب إلى أن الأفكار البسيطة، هي «نتاج الأشياء التي تؤثر في الذهن بطريقة طبيعية». فكيف عرف هذا، هذا ما لا يفسره، وهو ما يتخطى، يقينًا،

«اتفاق فكرتين وعدم اتفاهما».

ويخطو «باركلي» خطوة نحو إنهاء هذا التضارب. فعنده أن ثمة أذهانًا وأفكارها، أما العالم المادي الخارجي فهو ملغي. ولكنه ما برح يفشل في جني جميع النتائج المترتبة على المبادئ الإيستمولوجية التي أخذها عن «لوك». فلو كان متسقًا مع ذاته اتساقًا تامًا لأنكر معرفة الله ومعرفة جميع الأذهان ما عدا ذهنه فقط، لقد تراجع عن مثل هذا الإنكار بتأثير مشاعره كرجل دين وككائن اجتماعي.

ولم يجفل هيوم من شيء في مواصلته السعي إلى تناسق نظري، ولكنه لم يحس بأي دافع ليجعل تطبيقه متوافقًا مع نظريته. لقد أنكر «هيوم» الأنا، وألقى الشك على الاستقرار وعلى العلية. وقد تقبل إلغاء «باركلي» للمادة، بيد أنه لم يتقبل البديل الذي قدمه «باركلي» في شكل أفكار الله. والحق أنه ذهب مذهب لوك في أنه ليست ثمة فكرة من دون انطباع سابق عليها، وليس ثمة شك في أنه تخيل أن «الانطباع» حالة للذهن تنجم مباشرة عن شيء ما خارج الذهن. بيد أنه لم يكن يسعه أن يسلم بهذا كتعريف «للانطباع»، ما دام قد وضع فكرة «لعلة» موضع التساؤل. وأشك أنه هو أو تلاميذه كانوا مدركين إدراكًا واضحًا لهذه المشكلة بالنسبة إلى الانطباعات. وواضح من وجهة نظره، أن انطباعًا يمكن تعريفه بطابع جوهري ما يميزه عن الفكرة، ما دام لا يمكن تعريفه تعريفًا علميًا. ومن ثم لا يستطيع «هيوم» أن يقيم الحجة على أن الانطباعات تزودنا بمعرفة عن أشياء خارجة عنا، كما فعل ذلك «لوك» وبصورة معدلة، «باركلي». ومن ثم. كان يعتقد أنه أغلق على نفسه الأبواب داخل عالم أحادي التصور⁽²⁵⁾، وبجهل كل شيء اللهم إلا حالاته العقلية وعلاقاتها.

وقد أظهر «هيوم» باتساقه أن التجريبية، بالمضي بها إلى نتيجتها المنطقية، أفضت إلى نتائج أمكن لعدد ضئيل من البشر أن يتقبلوها، وألغت في حقل العلم بكافته، التمييز بين الاعتقاد العقلي والتصديق الساذج. وقد تنبأ «لوك» بهذا الخطر. فوضع الحجة التالية على لسان ناقد مفترض: «إذا كانت المعرفة تتألف من اتفاق الأفكار، لاستوى المتحمس مع الرزين». إن «لوك» وقد عاش في زمان ضاق أصحابه ذرعًا بنزعة «الحماسة»، لم يجد صعوبة في إقناع الناس بسلامة رده على هذا النقد. و«روسو» الذي جاء، بدوره، في فترة كان الناس فيها قد سئموا العقل، أحيا «نزعة الحماسة»، وبتقبله إفلاس العقل، سمح للقلب أن يحسم مسائل تركتها الرأس ملتبسة. ومن سنة 1750 إلى سنة 1794 كان صوت القلب أعلى فأعلى، وأخيرًا وضع «ثروميدور» حدًا، لفترة، لبياناته الضارية، بقدر ما كان الأمر يتعلق بفرنسا. وفي حكم «نابليون»، أطبق الصمت على القلب والرأس معًا.

وفي ألمانيا اتخذ رد الفعل ضد نزعة «هيوم» اللإرادية صورة أعمق بكثير

وأشد براعة من تلك الصورة التي أعطاها «روسو» لها. فقد نَمَّى «كانط» و«فيشته» و«هيجل» نوعًا جديدًا من الفلسفة تتوخى أن تصون المعرفة والفضيلة معًا من المذاهب المخربة في أخريات القرن الثامن عشر. فعند «كانط»، وبدرجة أكبر عند «فيشته»، سيقَّت النزعة الذاتية التي بدأت مع «ديكارت» إلى أطراف جديدة، وفي هذا الجانب، لم يحدث في بداية الأمر أي رد فعل ضد «هيوم». وفي ما يختص بالنزعة الذاتية، بدأ رد الفعل مع «هيجل»، الذي سعى - من خلال منطقة - إلى إقامة طريق جديد للإفلات من الفرد إلى العالم.

وللنزعة المثالية الألمانية بأسرها وشائج قريى بالحركة الرومانسية. وهذه الوشائج واضحة عند «فيشته»، وما برحت أوضح عند «شيلنج»، وهي أقل وضوحًا عند «هيجل».

و«كانط» - مؤسس النزعة المثالية الألمانية - ليس هو نفسه مهمًا من الناحية السياسية، وإن كان قد كتب بعض المباحث المهمة في موضوعات سياسية. ومن جانب آخر، بسط «فيشته» و«شيلنج» كلاهما نظريات سياسية، كان لها، وما برح لها، نفوذ عميق، على مجرى التاريخ. ولا أحد من هؤلاء يمكن دراسته من دون دراسة سابقة لكانط، الذي سننظر فيه في هذا الفصل.

وثمة بعض الخصائص المميزة المشتركة بين المثاليين الألمان يمكن أن ننوّه بها قبل أن نطرق التفاصيل.

فقد أكد كانط نقد المعرفة كوسيلة للوصول إلى نتائج فلسفية، وتقبَّل هذا اتباعه. وثمة تأكيد على أن الذهن يقابل المادة، يفضي في النهاية إلى الزعم بأن الذهن وحده هو الذي يوجد. وثمة نبذ عنيف لأخلاق المنفعة في صالح المذاهب التي تبرهن عليها حجج فلسفية مجردة. وثمة نبذة مدرسية تختفي عند الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز الأسبق، فلقد كان «كانط» و«فيشته» و«هيجل» فلاسفة جامعة، يخاطبون جمهورًا متعلمًا، لا سادة يتحدَّثون مع هواة في أوقات الفراغ. ومع أن تأثيراتهم كانت في جزء منها ثورية إلا أنهم لم يكونوا متطرِّفين عن قصد، ولقد كان اهتمام «فيشته» و«هيجل» اهتمامًا بالغًا على التحديد في الدفاع عن الدولة. وكان حياة هؤلاء جميعًا حياة نموذجية وأكاديمية، وكانت أراؤهم في المسائل الأخلاقية آراء أرثوذكسية على الدقة. ولقد قاموا بتجديدات في اللاهوت، ولكنهم فعلوا ذلك لصالح الدين. بهذه الملاحظات التمهيديَّة نمضي لدراسة «كانط».

(ب) موجز الفلسفة «كانط»

يعتبر «إيمانويل كانط» (Immanuel Kant 1724 - 1804) بصفة عامة أعظم الفلاسفة المحدثين. ولا يمكنني أنا نفسي أن أوافق على هذا التقدير، ولكن من الحماسة ألا أقرَّ بأهميته العظيمة.

وعاش «كانط» حياته كلها في «كونيجسبرج» في بروسيا الشرقية أو قريبًا منها. وكانت حياته في إطارها الخارجي حياة أكاديمية غير حافلة بالأحداث، ومع ذلك فقد عاش إبان حرب السنوات السبع (وفي جانب منها احتل الروس بروسيا الشرقية) والثورة الفرنسية، والجزء المبكر من حكم نابليون. وقد تعلم فلسفة «لايبنتز» في الصورة التي كان يقدّمها بها «فولف»، ولكنه تخطى عنها بتأثير كل من «روسو» و«هيوم». فقد أيقظه هيوم بنقده للعلية من نعاسه الدجماطي، ولكنه كان إيقاظًا خاطفًا - على حد قوله - إذ لم يلبث أن ابتكر منومًا مكنه من النوم من جديد. وكان «هيوم» بالنسبة «لكانط» خصمًا يلزم دحضه، ولكن نفوذ «روسو» كان أعمق. كان «كانط» رجلًا له من العادات المنتظمة ما حدا بالناس إلى ضبط ساعاتهم عليه عند مروره بهم في طريقه للنزهة، ولكن في إحدى المناسبات تعطلّ جدولُه لعدة أيام، كان هذا عندما كان يطالع «إميل». وقد قال إنه كان عليه أن يقرأ كتب «روسو» عدة مرات، لأن جمال الأسلوب كان يمنعه من الانتباه إلى الموضوع. ومع أنه قد نُشئ على التقوى، فقد كان ليبراليًا في السياسة واللاهوت معًا، وقد تعاطف مع الثورة الفرنسية حتى حكم الإرهاب، وكان مؤمنًا بالديمقراطية. وفلسفته - كما سنرى - تتيح مناقشة القلب ضد أوامر العقل النظري الباردة، وهو ما يمكن اعتباره بشيء قليل من المبالغة نسخة متحذقة من كاهن سافواي. ومبداه القائل بأن الإنسان ينبغي أن يُعتبر غاية في ذاته هو صورة من نظرية حقوق الإنسان، وحبه للحرية يتبدّى في قوله (عن الأطفال وعن اليافعين على حد سواء): «لا شيء أبغض من أن تكون أفعال الإنسان خاضعة لإرادة الآخرين».

وأعمال كانط المبكّرة أشد اهتمامًا بالعلم منها بالفلسفة. فبعد زلزال لشبونة كتب عن نظرية الزلازل، وكتب رسالة عن الريح، ومبحثًا عما إذا كانت الريح الغربية في أوروبا رطبة لأنها عبرت المحيط الأطلنطي. وكانت الجغرافيا الطبيعية موضوعًا شغف به شغفًا عظيمًا.

وأهم كتاباته العلمية «التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماء» (1755)، وهو البحث الذي سبق فيه فرض «لبلاس» عن السديم، وبسط فيه أصلًا ممكنًا للنظام الشمسي. ويتبدّى في أجزاء من هذا المؤلف سمو ميلتوني (نسبة إلى الشاعر ميلتون) ملحوظ. وله الفضل في ابتكار فرض ثبتت فائدته في ما بعد، ولكنه لم يقدّم، مثلما فعل «لابلاس» حججًا جادة لتأييده. وهو في أجزاء منه خيالي، وعلى سبيل المثال في النظرية القائلة بأن جميع الكواكب مأهولة، وأن أبعد الكواكب فيها أرقى السكان. وهي نظرة تمتدح لتواضعها الدنيوي ولا تدعمها أي أسس علمية.

وفي وقت ما حين كان أشد ضيقًا بحجج الشكاك من ذي قبل ومن ذي بعد، كتب مؤلفًا غريبًا بعنوان أحلام شبّحٍ راءٍ، توضّحها أحلام الميتافيزيقا (1766).

والشيخ الرائي هو «سويدنبرج»، الذي قدّم مذهبه الصوفي إلى العالم في كتاب ضخم، بيعت منه أربع نسخ، ثلاث منها لمشتريين مجهولين وواحد لكانط. ويوحى إلينا «كانط» في نبرة بين الجد والمزاح بأن مذهب «سويدنبرج» الذي يدعوه «وهميًا» ربما لا يعدو كونه ميتافيزيقا أرثوذكسية. ومع ذلك، فهو ليس مزدريًا «لسويدنبرج» ازدراءً تامًا. فالجانب الصوفي في كتاباته، وهو جانب موجود وإن لم يظهر كثيرًا، أبدى فيه إعجابه بسويدنبرج، الذي يدعوه «ساميًا للغاية».

ومثل كل شخص آخر في زمانه، كتب رسالة إلى السامي والجميل، فالليل سام والنهار جميل، والبحر سام واليابس جميل، والرجل سام والمرأة جميلة، وهلم دواليك.

وتلاحظ دائرة المعارف البريطانية، «أنه لَمَّا لم يتزوج البتة، فقد احتفظ في كهولته بعادات شبابه في حرصه على الدراسة». وإني لأتساءل ما إذا كان كاتب هذا المقال أعزب أو متزوجًا.

وأهم كتاب لكانط هو «نقد العقل المحض» (الطبعة الأولى 1781 والطبعة الثانية 1787). وهدف هذا الكتاب أن يبرهن على أنه، مع أن لا شيء من معرفتنا يمكن أن يتعالى على التجربة، فإنها رغم هذا، أولية في جزء منها وليست مستدلة استدلالًا استقرائيًا من التجربة. وجزء معرفتنا الأولى يشمل تبعًا له، ليس فقط المنطق، بل أكثر من ذلك مما لا يمكن أن يتضمن في المنطق أو يستنبط منه. وهو يفصل بين أمرين متميزين يختلطان عند «لايبنتز». فمن جانب هنالك التمييز بين القضايا «التحليلية» والقضايا «التركيبية»، ومن جانب آخر التمييز بين القضايا «الأولية» والقضايا «التجريبية». ويلزم أن نقول شيئًا عن كل من هذين التمييزين.

فالقضية التحليلية هي القضية التي يكون محمولها جزءًا من موضوعها، مثال ذلك: «الرجل الطويل رجل» أو «المثلث متساوي الأضلاع مثلث». مثل هذه القضايا تصدر عن قانون التناقض، فتأكد أن الرجل الطويل ليس رجلًا أمر متناقض مع ذاته. والقضية «التركيبية» هي القضية التي ليست «تحليلية». وجميع القضايا التي نعرفها من خلال التجربة قضايا تركيبية. فنحن لا نستطيع بمجرد تحليل التصورات أن نكتشف حقائق من قبيل «يوم الثلاثاء كان يومًا مطيرًا» أو «كان نابليون جنرالًا عظيمًا». ولكن كانط بخلاف «لايبنتز» وجميع الفلاسفة الآخرين السابقين عليه، لن يؤكّد العكس وهو أن جميع القضايا التركيبية تعرف فقط من خلال التجربة. وهذا يمضي بنا إلى التمييز الثاني من التمييزين أنفي الذكر.

والقضية «التجريبية» هي القضية التي لا نستطيع أن نعرفها اللهم إلا بعون الإدراك الحسي، سواء أكان إدراكنا الحسي أو إدراك شخص آخر نقبل شهادته. ووقائع التاريخ والجغرافيا هي من هذا النوع، وكذلك قوانين العلم،

حيثما كانت معرفتنا بحقيقتها معتمدة على معطيات يمكن ملاحظتها. والقضية «الأولية»، هي من جهة أخرى، القضية التي وإن كان في الوسع استنباطها من التجربة، نرى، عند معرفتها، أن لها أساسًا آخر غير التجربة. فالطفل الذي يتعلم الحساب يمكن مساعدته بأن يضم بليتين إلى بليتين، فيرى أنها جميعها معًا أربع بليات. ولكنه عندما يحصل على القضية العامة «اثنان واثان أربع» لم يعد يحتاج إلى تأكيدات بالأمثلة. فللقضية يقين لا يمكن للاستقراء إطلاقًا أن يعطيه لقانون عام. وجميع قضايا الرياضيات البحتة هي بهذا المعنى «أولية».

وقد أثبت «هيوم» أن قانون العلية ليس قانونًا تحليليًا، واستدل من هذا أننا لا يمكننا أن نوقن من صدقه. وقد تقبل كانط الرأي القائل بأنه تركيبى، ولكنه رغم هذا أكد أنه أولي. وقد أكد أن الحساب والهندسة تركيبيان، ولكنهما بالمثل أوليان. وعلى ذلك انتهى إلى صياغة مشكلته في العبارات التالية: كيف تكون الأحكام التركيبية الأولية ممكنة؟

والإجابة عن هذا السؤال، بنتائجها تكون القضية الرئيسية في «نقد العقل المحض».

وقد كان حل كانط لهذه المشكلة حلًا كانت له فيه ثقة عظيمة. وقد أنفق اثنتي عشرة سنة في البحث عنه، ولكنه استغرق ثلاثة أشهر فقط في تأليف كتابه الطويل كله بعد أن اتخذت نظريته شكلها. وفي مقدمة الطبعة الأولى يقول: «أخاطر بالزعم بأنه ليس ثمة مشكلة ميتافيزيقية واحدة لم تحل، أو على الأقل لم تُزود بمفتاح لحلها». وفي مقدمة الطبعة الثانية يقارن نفسه «بكوبرنيكوس»، ويقول إنه قام بثورة «كوبرنيكية» في الفلسفة.

وتبعًا لكانط، يسبب العالم الخارجي مادة الإحساس فقط، ولكن جهازنا العقلي ينظم هذه المادة في المكان والزمان، ويزودنا بالتصورات التي بواسطتها نفهم التجربة. إن الأشياء في ذاتها، التي تسبب إحساساتنا، لا سبيل إلى معرفتها، فهي ليست في مكان أو في زمان، وهي ليست جواهر، كما لا يمكن وصفها بأي من تلك التصورات العامة الأخرى التي يدعوها كانط «مقولات». فالمكان والزمان ذاتيان، هما جزء من جهاز الإدراك لدينا. ولكن من أجل هذا فقط، يمكن أن نتأكد أنه أيًا كان ما نجربه، فإنه يبدي الخصائص المميزة التي نتعامل معها في الهندسة وفي علم الزمان. فإذا لبست دائمًا نظارة زرقاء فبوسعك أن تتأكد أنك ترى كل شيء أزرق (ليس هذا مثل كانط). وبالمثل ما دمت تضع دائمًا نظارة المكان في ذهنك فأنت متأكد أنك ترى دائمًا كل شيء في مكان. وعلى ذلك فالهندسة أولية بمعنى أن كل ما قد جرب فهو حقيقي، ولكن ليس لدينا سبب لافتراض أن أي شيء مماثل يصدق على الأشياء في ذاتها، وهي التي لم نجربها.

يقول «كانط» إن المكان والزمان ليسا تصورين، بل هما صورتان

«للحدس». (الكلمة الألمانية هي «Anschauung» وهي تعني «النظر إلى Looking at» أو «البنظرة View»، فكلمة حدس «intuition»، وإن تكن مقبولة في الترجمة المجازة إلا أنها ليست هي الكلمة الوافية بالعرض). وهناك مع ذلك تصورات أولية، ألا وهي «المقولات» الاثنتي عشرة التي يستخلصها «كانط» من أشكال القياس، وتقسّم المقولات إلى أربع مجموعات كل منها من ثلاث: (1) الكم: الوحدة، التعدد، والمجموع الكلي. (2) الكيف: الواقع، النفي، التقييد. (3) العلاقة: الجوهر والعرض، العلة والمعلول، التبادل. (4) الضرب: الإمكان، الوجود، الضرورة. فهذه ذاتية بالمعنى الذي يكون به المكان والزمان. ويعني هذا القول بأن تكويننا العقلي يكون بحيث تكون قابلة للتطبيق على الأشياء في ذاتها. ومع ذلك، ففي ما يختص بالعلة ثمة تضارب، ذلك أن الأشياء في ذاتها. يعتبرها «كانط» عللاً للإحساسات، والإرادات الحرة هي في تقديره علل للأحداث في الزمان. هذا التضارب لم يكن سهواً غير مقصود، بل هو جزء جوهرى في مذهبه.

ويشغل جزء كبير من «نقد العقل المحض» بكشف المغالطات الناجمة عن تطبيق الزمان والمكان أو المقولات على الأشياء التي لم تجرّب. وعندما يتم ذلك، وهذا ما يؤكد كانه نجد أنفسنا إزاء متاعب «النقائض». أعني قضايا متناقضة تناقضاً متبادلاً، كل منها يمكن في الظاهر إثباتها. ويقدم لنا كانه أربعاً من هذه النقائض، كلا منها يتألف من قضية ونقيضها.

ففي النقيضة الأولى تقول القضية: «للعالم بداية في الزمان، وهو أيضاً محدود من حيث المكان». ونقيض القضية: «ليست للعالم بداية في الزمان، وليست له حدود في المكان، فهو لا متناهٍ من حيث الزمان والمكان».

وفي النقيضة الثانية يثبت أن كل جوهر مركب، فهو مؤلف من أجزاء بسيطة، وهو غير مؤلف منها على حد سواء.

وفي قضية النقيضة الثالثة يؤكد أن ثمة نوعين من العلية، أحدهما بمقتضى قوانين الطبيعة، والنوع الآخر هو علية الحرية، وفي نقيضها يؤكد أن ثمة فقط علية بمقتضى قوانين الطبيعة.

والنقيضة الرابعة تثبت أن هناك، وأن ليس هناك، موجود ضروري ضرورة مطلقة.

هذا الجزء من النقد، كان له نفوذ كبير على «هيجل» الذي يسير جدله سيراً تاماً على طريقة النقائض.

وفي فصل مشهور يعمد «كانط» إلى إلغاء جميع الأدلة العقلية الخالصة على وجود الله، وأنه سيسوقها في ما بعد في كتابه «نقد العقل العملي». ولكن هدفه آنذاك هدف سلبي خالص.

ويقول إن ثمة فقط ثلاثة أدلة على وجود الله بالعقل المحض، هذه هي الدليل الأنتولوجي، والدليل الكوني، والدليل الفيزيائي اللاهوتي Physicotheological.

الدليل الأنتولوجي - كما يشرحه كانط - يعرف الله بأنه كائن الأشد واقعية *Ens realissimum* أعني أنه موضوع لجميع المحمولات التي تنتمي إلى الوجود على إطلاقه. ويكتفي أولئك الذين يعتقدون في صحة الدليل بأنه ما دام «الوجود» محمولاً من المحمولات، فيلزم للموضوع أن يملك المحمول «الوجود»، أي يلزم أن يوجد. ويعترض «كانط» بأن الوجود ليس محمولاً. فمائة تالير (26) اقتصر على تخيلها، لها، على حد قوله، المحمولات نفسها التي تكون لمائة تالير حقيقية.

ويقول الدليل الكوني، إنه لو وُجد شيء، لتحتم أن يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة والآن أنا أعلم أنني موجود، وبالتالي يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة، ويلزم أن يكون الكائن الأشد واقعية، *Ens realissimum* ويؤكد كانط أن الخطوة الأخيرة في هذه الحجة هي من جديد الحجة الأنتولوجية، وبالتالي يدحضها ما سبق أن قيل.

والدليل الفيزيائي اللاهوتي هو الحجة المألوفة عن الخطأ، ولكن في رداء ميتافيزيقي. وهي تؤكد أن العالم يعرض نظاماً هو شاهد على الغرض. ويتناول كانط هذه الحجة باحترام، ولكنه يبين أنها على أفضل وجه، تثبت فقط وجود مهندس، لا خالق، وهي بالتالي لا يمكنها أن تمدنا بتصور ملائم لله. ويخلص إلى «أن اللاهوت الوحيد الممكن للعقل هو المؤسس على قوانين أخلاقية أو يسعى للاهتمام بها».

ويقول إن الله والحرية والخلود هي «أفكار العقل الثلاثة». ولكن رغم أن العقل المحض يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار فإنه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها. وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية، أعني أنها متصلة بالأخلاق. فالاستخدام الفكري الخالص للعقل يقود إلى المغالطات، والاستخدام الصحيح الوحيد له يتجه نحو غايات أخلاقية.

والاستخدام العملي للعقل ينمو نموًا مختصرًا قرب نهاية «نقد العقل المحض»، ونموًا أرحب في «نقد العقل العملي» (1786). والحجة تقول إن القانون الأخلاقي يتطلب العدالة أعني السعادة المتناسبة مع الفضيلة. والعناية الإلهية وحدها هي التي يمكنها أن تضمن هذا، وواضح أنها لم تضمنها في هذه الحياة. ومن هنا فهناك إله وحياة مستقبلية، ويلزم أن تكون هناك حرية، ما دام من دون ذلك لن يكون هناك شيء من قبيل الفضيلة.

ولمذهب كانط الأخلاقي - كما يتضح في ميتافيزيقا الأخلاق (1785) - أهمية تاريخية ملحوظة. ويشتمل هذا الكتاب على «الأمر المطلق». وهو مألوف، على الأقل من حيث كونه عبارة، خارج دائرة الفلاسفة المحترفين. وكما ينبغي أن نتوقع لا يعاب «كانط» بمذهب المنفعة العامة، كما لا يعاب بأي نظرية تجعل للأخلاق غرضًا خارجًا. وهو يروم، على حد قوله «ميتافيزيقا للأخلاق معزولة عزلة تامة، غير مختلطة بلاهوت أو فيزياء أو أي شيء خارق».

ويستطرد قائلاً إن جميع التصورات الأخلاقية تحتل مكانها، وتستمد أصلها بصفة أولية تمامًا في العقل. وتوجد القيمة الأخلاقية فقط عندما يفعل شخص عن إحساس بالواجب. فليس يكفي أن يأتي الفعل مطابقًا لما يقضي به الواجب. فالتاجر الأمين لأنه يبغي مصلحته الخاصة، أو الرجل اللطيف بدافع حب الخير ليس فاضلاً. إن جوهر الأخلاق يتحتم أن يستخلص من تصور القانون، ذلك أنه وإن يكن كل شيء في الطبيعة يعمل بمقتضى قوانين، فإن الكائن العاقل فقط هو الذي يعمل بمقتضى فكرة قانون، أعني الإرادة. وفكرة مبدأ موضوعي بقدر ما تقسر الإرادة، تسمى سيطرة العقل، وصيغة السيطرة تدعى أمرًا.

وثمة نوعان من الأمر: الأمر الشرطي، وهو يقول: «يجب أن تفعل كذا وكذا إذا كنت تروم إنجاز هذه الغاية أو تلك»، والأمر المطلق، الذي يقول إن ثمة نوعًا معينًا من الفعل ضروري ضرورة موضوعية، بصرف النظر عن أي غاية. والأمر المطلق تركيبي وأولي، ويستتبط «كانط» طابعه من تصور القانون: «إذا فكرت في أمر مطلق، لعلمت في الحال ما يشتمل عليه. ذلك أنه لما كان الأمر يحتوي إلى جانب القانون، ضرورة القاعدة المتسقة مع هذا القانون فقط، ولكن القانون لا يحتوي على أي شرط يقيد، فلا شيء يبقى اللهم إلا عمومية قانون بوجه عام، تطابقه قاعدة الأفعال، وحيث المطابقة وحدها تقدم الأمر كأمر ضروري. ومن ثم فالأمر المطلق أمر فريد، ويأتي في الواقع على النحو الآتي: «افعل فقط بمقتضى قاعدة يمكنك بها أن تريد لها في عين الوقت أن تصبح قانونًا عامًا». أو «افعل كما لو أصبحت قاعدة فعلك من خلال إرادتك قانونًا طبيعيًا عامًا».

ويعطي «كانط» مثالاً على عمل الأمر المطلق، هو أن من الخطأ أن نقترض المال، ذلك أننا لو حاولنا جميعًا أن نفعل هذا لما بقي أي مال لاقتراضه. ويمكن للمرء أن يبين بطريقة مماثلة أن الأمر المطلق يدين السرقة والقتل. بيد أن هناك بعض أفعال يرى «كانط»، يقينًا، كونها خطأ، ولكن لا يمكن أن نبين بمبادئه كونها خطأ، على سبيل المثال، الانتحار، فمن الممكن للغاية للسوداوي أن يرغب في أن يقدم كل شخص على الانتحار. ويلوح أن قاعدته تزودنا - في الواقع - بمعيار ضروري، لا بمعيار مقنع، للفضيلة. فلكي نحصل على معيار مقنع، ينبغي لنا أن نتخلى عن وجهة نظر «كانط» الصورية الخالصة، وندخل في اعتبارنا شيئًا ما، آثار الأفعال. ومع ذلك، فإن «كانط»، يبسط بتأكيد أن الفضيلة لا تعتمد على النتيجة المقصودة من فعل ما، ولكن على المبدأ الذي تكون هي نفسها نتيجته، فإذا سلمنا بهذا، فلا شيء أشد عينية من هذه القاعدة بممكن.

ويؤكد «كانط»، مع أن مبدأه لا يبدو مفضيًا إلى هذه النتيجة، أننا ينبغي لنا أن نفعل كما لو كنا نعامل كل إنسان كغاية في ذاته. ويمكن اعتبار هذا كشكل

مجرد لنظرية حقوق الإنسان، وهو يتعرّض لذات الاعتراضات. ولو أخذنا هذا المبدأ أخذًا جادًا، لجعل من المستحيل الوصول إلى قرار حيث تصطرع مصالح شخصين. والمصاعب واضحة بشكل خاص في الفلسفة السياسية، التي تستلزم مبدأ ما، مثل مبدأ إيثار الأغلبية، الذي يمكن به - عند الضرورة - التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين. وإذا كان لا بد أن تكون هناك أخلاق للحكومة، فغاية الحكومة يتحتم أن تكون واحدة، والغاية الوحيدة الفريدة المتوافقة مع العدالة هي خير الجماعة. ومع ذلك فمن الممكن تفسير مبدأ «كانط» من حيث إنه يعني لا أن كل إنسان هو غاية مطلقة، ولكن كل الناس لهم وزنهم المتساوي في تحديد الأفعال التي يتأثر بها الكثيرون. فإذا فسر المبدأ على هذا النحو، فيمكن اعتباره مزودًا الديمقراطية بأساس أخلاقي. وفي هذا التفسير لا يتعرّض للاعتراض آنف الذكر.

إن نشاط ذهن «كانط» ونصارته في الشيخوخة يتجليان في رسالته عن «السلم الدائم» (1795). ففي هذا الكتاب يدعو إلى اتحاد بين دول حرة يربط بينها ميثاق بتحريم الحرب. فالعقل - على حد قوله - يدين الحرب إدانة تامة، ولا تستطيع أن تمنع الحرب إلا حكومة دولية فقط. ويقول إنه ينبغي أن يكون الدستور المدني للدولة المكونة للاتحاد دستورًا «جمهوريًا»، ولكنه يعرف هذه الكلمة على أنها تعني أن تكون الهيئتان التنفيذية والتشريعية منفصلتين. ولكن لا يقصد بهذا ألا يكون هناك ملك، فهو - في الواقع - يقول إن أسهل الأمور الحصول على حكومة كاملة في كنف الملكية. وإذا كان يكتب تحت وطأة حكم الإرهاب فقد كان يرتاب في الديمقراطية، فهو يقول إنها بالضرورة استبداد، ما دامت تقيم سلطة تنفيذية. «فالشعب كله كما يدعونه، الذي يفرض مقاييسه، ليس في الواقع كل الشعب، وإنما أغليته فقط: ومن ثم تكون الإرادة الكلية هنا متناقضة مع ذاتها ومع مبدأ الحرية». ويكشف هذا الأسلوب عن تأثير «روسو»، بيد أن الفكرة المهمة عن اتحاد عالمي كطريق لضمان السلام ليست مستمدة من «روسو».

ومنذ سنة 1933⁽²⁷⁾، جعلت هذه الرسالة، «كانط» مكروهًا في وطنه.

(ج) نظرية «كانط» في المكان والزمان

وأهم جزء في كتاب «نقد العقل المحض» هو نظرية المكان والزمان. وأعتمزم في هذه الفقرة أن أجري فحصًا ناقدًا لهذه النظرية.

وليس من السهل أن نشرح نظرية «كانط» في المكان والزمان شرحًا واضحًا. فقد سبقت في كل من كتاب «نقد العقل المحض» و«المقدمات»، وكان عرضها في الكتاب الأخير أسهل، ولكنه لم يكن بعمق وإحاطة عرضها في الأول «نقد العقل». وسأحاول أولاً أن أبسط النظرية، وأجعلها معقولة بقدر ما أستطيع، وبعد بسطها فقط سأشرع في نقدها.

يأخذ «كانط» بأن الموضوعات المباشرة للإدراك تُعزَى في جزء منها للأشياء الخارجية، وفي الجزء الآخر إلى جهازنا الإدراكي. وقد جعلنا «لوك» نألف فكرة كون الكيفيات الثانوية، الألوان، والأصوات، والروائح.. إلخ. ذاتية. وكونها لا تنتمي للموضوع من حيث هو كذلك. و«كانط» مثل «باركلي» و«هيوم»، وإن لم يكن بالطريقة نفسها، يذهب إلى أبعد من ذلك، ويجعل الكيفيات الأولى أيضًا كيفيات ذاتية. و«كانط» لا يضع موضع التساؤل أن تكون لإحساساتنا علل. يدعوها «الأشياء بالذات» أو النوميينا «noumena» فإن ما يظهر لنا في الإدراك، وهو الذي يدعوه «ظاهرة» يتألف من جزئين: جزء يُعزَى للموضوع، وهو ما يدعوه «الإحساس»، وجزء يُعزَى إلى جهازنا الذاتي وهو الذي يجعل المتعدد ينتظم في علاقات معيَّنة. وهو يدعو هذا الجزء الأخير، صورة الظاهرة. هذا الجزء ليس هو نفسه إحساسًا، ومن ثم فهو لا يعتمد على ما تحدثه البيئة، فهو هو دائمًا، ما دما نحمله معنا، وهو أولي بمعنى أنه لا يعتمد على التجربة. وتسمى الصورة الخالصة للحساسية «حدسًا خالصًا» (Anschauung). وهناك صورتان من هذا القبيل، أعني المكان والزمان، إحداهما للحس الخارجي، والأخرى للحس الداخلي.

وعند «كانط» فئتان من الحجج لإثبات أن الزمان والمكان صورتان أوليتان، إحداهما: ميتافيزيقية - والأخرى - إستيمولوجية. والفئة الأولى من الحجج قد أخذت مباشرة من طبيعة المكان والزمان أما الفئة الأخيرة فأخذت بطريق غير مباشر من إمكانية الرياضيات البحتة. والحجج عن المكان بسطت بإفاضة أكبر مما بسطت به الحجج عن الزمان، إذ قد ظن أن الزمان مماثل للمكان في الجوهر.

والحجج الخاصة بالمكان عددها أربع.

1 - المكان ليس تصورًا تجريبيًا، وهو مجرد من التجربة الخارجية، ذلك لأن المكان مفترض مقدمًا في دلالة الإحساسات على شيء ما خارجي، والتجربة ممكنة فقط من خلال مثول المكان.

2 - المكان تمثُّلٌ ضروري أولي، يشكل الأساس لجميع الإدراكات الخارجية، إذ لا يمكننا أن نتخيَّل أن ليس هنالك مكان، ومع ذلك يمكننا أن نتخيَّل ألا شيء في المكان.

3 - المكان ليس تصورًا منطقيًا أو عامًا للعلاقات بين الأشياء بوجه عام، إذ إن هنالك فقط مكانًا واحدًا، تكون ما ندعوه «أمكنة» أجزاء له. وليست أمثلة.

4 - يعرض المكان جرمًا لا متناهياً معطًى، يحمل داخله كل أجزاء المكان، وهذه العلاقة مختلفة عن علاقة تصور بأمثلة، ومن ثم فالمكان ليس تصورًا وإنما هو حدس خالص Anschauung.

والحجة المتعالية المنصَّبة على المكان مستمدَّة من الهندسة. فكانط يأخذ بأن هندسة إقليدس تعرف معرفة أولية، ومع ذلك فهي تركيبية، أي أنها ليست

بمستنبطة من المنطق وحده. فالبراهين الهندسية في اعتباره، تعتمد على الأشكال الهندسية، فيمكننا أن نرى - مثلاً - أنه إذا تقاطع خطان مستقيمان تقاطعًا عموديًا بزوايا قائمة، فليس إلا خط مستقيم واحد يسقط عموديًا على نقطة تقاطعهما ويمر خلالها صانعًا زوايا قائمة مع كليهما. هذه المعرفة - في ظن كانط - ليست مستمدة من التجربة. ولكن الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها حدسي أن يتوقع ما سيوجد في الموضوع هي، إذا كان يشمل فقط صورة حساسيتي، أن يرد إلى ذاتيتي، كل الانطباعات الحالية. إن موضوعات الحس يلزم أن تطيع الهندسة، لأن الهندسة تهتم بطرائقنا في الإدراك، ومن ثم لا يسعنا أن ندرك بطريقة أخرى. وهذا يوضح لم أن الهندسة، مع كونها تركيبية، فهي أولية وبرهانية.

والحجج المختصة بالزمان، مماثلة من حيث الجوهر، في ما عدا أن الحساب يحل محل الهندسة وإن كان العد يستغرق زمنيًا. ولنفحص الآن هذه الحجج واحدة تلو الأخرى.

فأولى الحجج الميتافيزيقية المنصبة على المكان تقول: «ليس المكان تصورًا تجريبيًا مستخلصًا من التجارب الخارجية. ذلك لأنه لكي ترجع بعض الإحساسات إلى شيء خارج عني (أعني، إلى شيء في وضع في المكان مختلف عن الوضع الذي أجد نفسي فيه)، وعلاوة على ذلك لكي أتمكن من إدراكها من حيث كونها خارجة عني، وكل منها جوار الآخر، وبالتالي ليست مختلفة فقط، ولكنها في أماكن مختلفة، فإن تمثل المكان يلزم أن يكون هو الأساس من قبل zum Grunde liegen ومن ثم، فالتجربة الخارجية ممكنة فقط من خلال تمثل المكان.

والعبارة «خارج عني (أعني في مكان مختلف عن المكان الذي أجد نفسي فيه)» عبارة صعبة. فمن حيث كوني شيئًا في ذاته، فأنا لست في أي مكان، ولا شيء يكون من حيث المكان خارجًا عني، إن بدني فقط من حيث هو ظاهر هو الذي يمكن أن يقصد بهذا. وعلى ذلك أن ما هو متضمن بالفعل هو ما يأتي في الجزء الثاني من الحملة، أعني أنني أدرك موضوعات مختلفة في أماكن مختلفة. فالصورة التي تنشأ في الذهن هي صورة مضيف غرفة الملابس الذي يعلق معاطف مختلفة على مشاجب مختلفة، فيلزم أن توجد المشاجب من قبل، بيد أن ذاتية المضيف هي التي ترتب المعاطف.

فها هنا، كما في جميع جوانب نظرية كانط عن ذاتية المكان والزمان ثمة صعوبة يبدو أن أحدًا لم يحس بها البتة. ما الذي يحثني على أن أنظم موضوعات الإدراك كما أفعل وليس بطريقة أخرى؟ لم - مثلاً - أرى عيون الناس أعلى أفواههم، لا أسفلها؟ تبعًا لكانط، توجد العيون والفم كأشياء في ذواتها، وتسبب إدراكاتي المنفصلة، ولكن لا شيء فيها يطابق الترتيب المكاني الذي يوجد به إدراكي. ويبين هذه النظرية الفيزيائية عن الألوان.

فنحن لا نفترض أن الألوان توجد في المادة بالمعنى الذي تكون عليه مدركاتنا بالألوان، ولكننا نظن أن الألوان المختلفة تطابق أمواجًا مختلفة. ومع ذلك، فما دامت الأمواج تتضمن المكان والزمان، فلا يمكن أن تكون - عند كانط - أمواجًا في علل مدركاتنا. ومن جانب آخر، إذا كان لمكان وزمان مدركاتنا نظائر في عالم المادة، كما تسلم بذلك الفيزياء، لأمكن أن تطبق الهندسة على هذه النظائر، ولفشلت حجج «كانط». فكانط يأخذ بأن الذهن ينظم المادة الخام للإحساس، بيد أنه لم يرَ البتة ضرورة للقول لم ينظمها على نحو ما يفعل وليس على نحو آخر.

وهذه الصعوبة أشد أيضًا في ما يختص بالزمان، وذلك لتداخل العلية. فأنا أدرك البرق قبل أن أدرك الرعد، فالشيء في ذاته (أ) لم يكن أسبق زمنيًا من (ب)، ما دام الزمان يوجد فقط في علاقات المدركات فلم إدًا، ينتج الشيطان للالزاميان (أ) و(ب) آثارًا في أزمنة مختلفة؟ سيكون هذا بتمامه أمرًا عسفيًا لو كان كانط على حق، ويلزم ألا تكون هنالك علاقة بين (أ) و(ب) مطابقة لكون المدرك الذي تسبب عن (أ) هو أسبق زمنيًا من المدرك المتسبب عن (ب).

والحجة الميتافيزيقية الثانية تؤكد أن من الممكن تخيل لا شيء في المكان، ولكن تخيل لا مكان. ويبدو لي أنه لا يمكن تأسيس حجة جادة على ما يمكننا تخيله وما لا يمكننا أن نتخيله. ولكن ينبغي لي أن أنكر إنكارًا مشددًا أننا نستطيع أن نتخيل مكانًا بلا شيء فيه. يمكنك أن تتخيل التطلع إلى السماء في ليلة مظلمة ملبّدة بالسحب، بيد أنك أنت نفسك حينئذ في مكان، وأنت تتخيل السحب التي لا تستطيع أن تراها. إن مكان كانط مكان مطلق كمكان «نيوتن» وهو ليس محض نسق من العلاقات. ولكنني لا أتبين كيف يمكن تخيل مكان مطلق فارغ.

والحجة الميتافيزيقية الثالثة تقول: «المكان ليس تصورًا منطقيًا أو - كما يُقال - تصورًا عامًا لعلاقات الأشياء بوجه عام، ولكنه حدث خالص. ذلك لأننا يمكننا فقط أن نتخيل (sich vorstellen)، في المحل الأول، مكانًا واحدًا فريدًا، وإذا كنا نتحدّث عن «أمكنة» فإننا نقصد أجزاء مكان واحد، المكان الفريد نفسه. وهذه الأجزاء لا يمكن أن تسبق الكل من حيث هي أجزاءه.. وإدًا يمكن فقط الظن بأنها فيه. إن المكان واحد في جوهره، والتعدد فيه يستند فقط إلى التحديدات». ونخلص من هذا إلى أن المكان حدس أولي.

وأساس هذه الحجة هو إنكار التعدد في المكان ذاته. وأن ما ندعوه «أمكنة» ليس أمثلة لتصور عام «مكان»، ولا أجزاء لمجموعة. ولست أعرف تمامًا - تبعًا لكانط - ما يكونه وضعها المنطقي، ولكنها على أي حال تالية منطقيًا، للمكان. وتغدو هذه الحجة، بالنسبة إلى أولئك الذين ينظرون إلى المكان نظرة علاقة، كما يفعل كل المحدثين بالفعل، مقصورة عن أن تبسط، ما دام

لا المكان ولا «الأمكنة»، يمكن أن يكون لها دوام حقيقي. والحجة الميتافيزيقية الرابعة، تنصب على البرهنة على أن المكان حدس ليس تصورًا، ومقدمتها تقول: «يتخيل المكان (أو يمثل vorgestellt) كجزء لا متناهٍ معطى». وهذه نظرة شخص يعيش في بلد مسطح ككونيجسبرج، فلست أرى كيف أن ساكنًا في وادي الألب يمكنه أن يتبناها. فمن الصعب أن نرى كيف أن شيئًا لا متناهياً يمكن أن «يعطى». وقد يخطر لي واضحًا أن جزء المكان المعطى هو الجزء العامر بموضوعات الإدراك، وإن لدينا فقط عن الأجزاء الأخرى شعورًا بإمكانية الحركة. وإذا أجزت حجة سوقية إلى هذا الحد، فإن علماء الفلك المحدثين يؤكدون أن المكان ليس في الحقيقة لا متناهياً، بل هو يدور ويدور، شأنه شأن سطح الكرة الأرضية.

والحجة الترانسندنتالية (أو الإبستمولوجية)، التي بسطت أفضل بسط في كتاب المقدمات، أكثر تحددًا من الحجج الميتافيزيقية، وهي أيضًا قابلة للدحض بدرجة أشد تحددًا. «الهندسة» - كما نعلم الآن - اسم يغطي دراستين مختلفتين. فثمة من جانب الهندسة البحث، التي تستنبط نتائجها من البديهيات، من دون أن نبحت في ما إذا كانت هذه البديهيات «صادقة»، وهذه لا تشمل شيئًا لا يأتي من المنطق، وهي ليست «تركيبية»، وليست في حاجة إلى الأشكال الهندسية، كما تستخدم في الكتب الهندسية المدرسية. ومن جانب آخر هنالك الهندسة التي هي فرع من الفيزياء، كما تظهر - مثلاً - في النظرية العامة للنسبية، وهذه علم تجريبي، حقائقه مستدل عليها من المقاييس، ونجدها مختلفة عن حقائق إقليدس. وعلى ذلك فأحد هذين النوعين من الهندسة أولي، ولكنه ليس تركيبياً، بينما الآخر تركيبى ولكنه ليس أولياً. وهذا يغنينا عن الحجة الترانسندنتالية.

ولنحاول الآن أن ننظر في الأسئلة التي إثارتها «كانط» بصدد المكان، بطريقة أعم. فإذا أخذنا بوجهة النظر المسلم بها في الفيزياء، وهي أن لمدركاتنا عللاً خارجية هي (بمعنى ما) مادية، لأفضى بنا ذلك إلى النتيجة القائلة بأن جميع الكيفيات الحالية في المدركات تختلف عن تلك التي في عالمها غير المدركة، بيد أن ثمة تشابهاً بنائياً بين نسق المدركات ونسق عللها. فهنالك - على سبيل المثال - علاقة متبادلة بين الألوان (من حيث هي مدركة) وبين أطوال الموجات (كما يستخلصها علماء الفيزياء). وبالمثل يتحتم أن تكون هناك علاقة متبادلة بين المكان من حيث هو عنصر في المدركات، وبين المكان من حيث هو جزء عنصر في نسق العلل غير المدركة للمدركات. كل هذا يستند إلى القاعدة «العلة نفسها، المعلول نفسه»، مع عكسها، «المعلولات المختلفة للعلل المختلفة». وعلى ذلك، فعندما يظهر مدرك بصري (أ) على يسار مدرك بصري (ب)، فإننا نفترض أن ثمة علاقة تطابق بين علة (أ) وعلة (ب).

إن لدينا - من وجهة النظر هذه - مكانين، مكانًا ذاتيًا، ومكانًا موضوعيًا، أحدهما يعرف في التجربة والآخر يستدل عليه فقط. ولكن ليس ثمة فارق في هذا المجال بين المكان والوجوه الأخرى للإدراك، مثل الألوان والأصوات. فكلها متماثلة في أشكالها الذاتية، وكلها متماثلة في أشكالها الموضوعية يُستدل عليها بواسطة قاعدة العلية. وليس ثمة سبب أيًا كان لاعتبار معرفتنا عن المكان مختلفة بأي حال، عن معرفتنا عن اللون والصوت والرائحة.

والأمر يختلف في ما يختص بالزمان، ما دام الزمان الموضوعي يتحتم أن يكون عدلًا للزمان الذاتي، إذا أخذنا بالاعتقاد في علل غير مدركة للمدركات. وإذا لم نأخذ، لوقعنا في الصعوبات التي نظرنا فيها أنفًا في ما يتصل بالبرق والرعد. ولنأخذ حالة مثل الحالة التالية: تسمع رجلًا يتكلم وتجيبه، وهو يسمعك. فكلامه وسماعه لإجابتك، هما معًا، بقدر ما يكون الأمر مرتبطًا بك، في العالم غير المدرك، وفي ذلك العالم يسبق الكلام السماع. زد على ذلك، أن كلامه يسبق سماعك له في العالم الموضوعي للفيزياء، وسماعك يسبق إجابتك في العالم الذاتي للمدركات، وإجابتك تسبق سماعه في العالم الموضوعي للفيزياء. وواضح أن العلاقة «يسبق» يتحتم أن تكون واحدة في جميع هذه القضايا. وعلى ذلك، فبينما ثمة معنى مهم يكون فيه المكان الإدراكي ذاتيًا، فليس ثمة معنى يكون فيه الزمان الإدراكي ذاتيًا.

إن الحجج السالفة تفترض - كما يفعل كانط - أن المدركات تتسبب عن «أشياء في ذاتها». أو - كما يمكننا أن نقول - عن أحداث في عالم الفيزياء. ومع ذلك، فهذا الافتراض، ليس - بأي وسيلة كانت - ضروريًا ضرورة منطقية. فلو أطرح جانبًا، لتوقفت المدركات عن أن تكون بأي معنى مهم، «ذاتية»، ما دام ليس هنالك شيء نقابلها به.

لقد كان «الشيء في ذاته» عنصرًا مربكًا في فلسفة كانط، تخلى عنه أخلافه المباشرون، الذين سقطوا بالتالي في شيء شبيه للغاية بنزعة الانطوائية. وكانت تضاربات كانط بحيث جعلت لا مفر للفلاسفة الذين تأثروا به من أن يتطوّروا تطوُّرًا عاجلاً إما في الاتجاه التجريبي أو في الاتجاه المطلق. وقد مضت الفلسفة الألمانية - بالفعل - في الاتجاه الأخير، حتى وفاة «هيجل».

وقد تخلى «فيشته» (Fichte 1762 - 1814) خلف كانط المباشر، عن «الأشياء في ذاتها» ومضى بالنزعة الذاتية إلى الحد الذي بدت معه تكاد تنطوي على نوع من الجنون. فهو يأخذ بأن الأنا هي الحقيقة النهائية الوحيدة، وأنها توجد قبل أن تضع ذاتها، واللأنا التي لها حقيقة تابعة، توجد أيضًا لأن الأنا تضعها. و«فيشته» ليس مهمًا كفيلسوف خالص، بل من حيث هو المؤسس النظري للقومية الألمانية، بنداؤه إلى الأمة الألمانية (1807 - 1808)، التي قصد بها أن توقظ الألمان لمقاومة «نابليون» بعد معركة «بيننا». وغدت الأنا من حيث هي

تصور ميتافيزيقي مختلطة بالجانب التجريبي عند «فيشته». فما دامت الأنا هي الأنا الألمانية، فيترتب على ذلك أن يكون الألمان أعلى من جميع الأمم الأخرى. يقول «فيشته»: «لكي تكون لك شخصية ولكي تكون ألمانيًا يعنىان بلا شك شيئًا واحدًا» على هذا الأساس أقام فلسفة كاملة للنزعة الديكتاتورية القومية، كان لها نفوذ كبير في ألمانيا.

وخلفه المباشر «شيلنج» (Schelling 1775 - 1854) كان أكثر أنسًا وودًا، ولكنه لم يكن أقل ذاتية. وقد كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالرومانسيين الألمان، ومع أنه كان مشهورًا من الناحية الفلسفية على أيامه، إلا أنه غير مهم. لقد كانت فلسفة «هيجل» هي التطور المهم بعد فلسفة «كانط».

-
- (25) عالم أحادي التصور (الأنا وحده هو الموجود والفكر لا يدرك سوى تصوراته). المترجم.
(26) عملة ألمانية على عهد كانط. المترجم.
(27) وصول هتلر للسلطة في ألمانيا. الناشر.

الفصل الواحد والعشرون تيارات الفكر في القرن التاسع عشر

لقد كانت الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر أشد تعقيدًا منها في أي عصر سابق. أولاً: كان المجال المرتبط بها أوسع بما لم يحدث من قبل، فقد أسهمت أمريكا وروسيا بإسهامات مهمة، وأصبحت أوروبا أشد وعيًا من ذي قبل بالفلسفات الهندية، قديمة وحديثة معًا. ثانيًا: العلم الذي كان مصدرًا رئيسيًا لكل جديد منذ القرن السابع عشر، حقق انتصارات جديدة، وخاصة في الجيولوجيا، والبيولوجيا، والكيمياء العضوية. ثالثًا: لقد غير إنتاج الآلة البناء الاجتماعي تغييرًا عميقًا، وأعطى الناس تصورًا جديدًا لقدراتهم من حيث علاقتهم بالبيئة المادية. رابعًا: ثورة عميقة، فلسفية وسياسية معًا، ضد الأنساق التقليدية للفكر، في السياسة، وفي الاقتصاد، أفضت إلى هجمات على كثير من المعتقدات والنظم، التي كانت تعتبر، حتى ذلك الحين غير ممكن الهجوم عليها. وكانت لهذه الثورة صورتان مختلفتان غاية الاختلاف إحداهما رومانسية، والأخرى عقلانية. (أنا أستخدم هذه الكلمات بمعنى ليرالي)، وتمضي الثورة الرومانسية من «بايرون» و«شوبنهاور» إلى «موسوليني» و«هتلر». وتبدأ الثورة العقلانية مع فلاسفة الثورة الفرنسيين، شاقة طريقها، بدرجة أخف، نحو الراديكاليين الفلاسفة في إنجلترا، ثم تكتب شكلاً أعمق عند «ماركس»، وتتدفق في روسيا السوفيتية.

والغلبة الفكرية لألمانيا عامل جديد، يبدأ مع كانط، فإن «لايبنتز» - وإن يكن ألمانيًا - كاد أن يكتب دائما باللاتينية أو الفرنسية، وكان ضئيل التأثير بألمانيا في فلسفته. وكانت المثالية الألمانية بعد «كانط» كما كانت الفلسفة الألمانية المتأخرة - على عكس ذلك - متأثرة تأثرًا عميقًا بالتاريخ الألماني. وكثير مما يبدو غريبًا في التأمل الفلسفي الألماني يعكس حالة ذهن أمة حرمت، لأحداث تاريخية، من مساهمتها الطبيعية في السلطة، فألمانيا تدين بوضعها الدولي إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، بيد أن الإمبراطور فقد تدريجيًا سيطرته على مواطنيه الاسميين. وكان شارل الخامس آخر إمبراطور قوي، وكان يدين بقوته إلى ممتلكاته في إسبانيا والبلاد المنخفضة. وقد قضت حركة الإصلاح وحرب الثلاثين سنة على ما تبقى من الوحدة الألمانية، تاركة عددًا من الإمارات الهزيلة التي كانت تحت رحمة فرنسا، وفي القرن الثامن عشر

قاومت فرنسا بنجاح دولة ألمانية واحدة فقط هي دولة بروسيا، ولذلك سُمِّي فردريك، فردريك الأكبر. بيد أن بروسيا نفسها فشلت في الوقوف ضد «نابليون». حين هُزمت هزيمة ساحقة في معركة بينا. وبعث بروسيا تحت حكم بيسمارك بدا كإحياء للماضي البطولي لألاريك، وشارلمان وبارباروسو. (شارلمان ألماني في نظر الألماني، وليس فرنسيًا). وقد أظهر «بيسمارك» حسه بالتاريخ حين قال: «لن نذهب إلى كانوسا Canossa».

ومع ذلك، فإن بروسيا، وإن كانت لها الغلبة سياسيًا، فقد كانت ثقافيًا أقل تقدمًا. من معظم ألمانيا الغربية، وهذا يفسر لنا لم أن أعلامًا ألمانيًا عديدين، من بينهم «جوته»، لم يأسفوا لنجاح «نابليون» في «بيننا». وكانت ألمانيا في مطلع القرن التاسع عشر. تمثل تنوعًا ثقافيًا واقتصاديًا فداً. وفي شرق بروسيا كان الرق ما برح باقياً، وكانت الأرستقراطية الريفية غارقة في الجهل الريفي، ولم يصب العمل أي حظ من مبادئ التعليم. وكانت ألمانيا الغربية، من جانب آخر، قد خضعت جزئياً لروما في القديم، ووقعت تحت النفوذ الفرنسي منذ القرن السابع عشر، وقد احتلتها الجيوش الفرنسية الثورية، واكتسبت من النظم الاجتماعية ما يماثل في ليبرالية تلك النظم القائمة في فرنسا، وكان بعض الأمراء أذكىء، رعاة للفنون والعلوم، يحاكون أمراء عصر النهضة في بلاطهم. وأوضح مثل كان «فايمر»، حيث كان الدوق العظيم راعياً لـ «جوته». وكان معظم الأمراء - بالطبع - معارضين للوحدة الألمانية، ما دام من الممكن أن تعصف باستقلالهم، ومن ثم كانوا ضد النزعة الوطنية، وكذلك كان شأن الرجال الأعلام الذين كانوا يعتمدون عليهم فهم الذين لاح لهم «نابليون» رسول ثقافة أعلى من ثقافة ألمانيا.

وبالتدرج - إبان القرن التاسع عشر - غدت ثقافة ألمانيا البروتستانتية ثقافة بروسية بدرجة متزايدة. وقد كافح «فردريك الأكبر» كمفكر حر وكمعجب بالفلسفة الفرنسية لجعل من «برلين» مركزاً ثقافياً، وكان لأكاديمية برلين رئيس دائم، شخصية فرنسية فذة هو «موبرتويس» Maupertuis، الذي أصبح، مع ذلك، لسوء الحظ، ضحية سخرية «فولتير» المميتة. ولم تشمل محاولات «فردريك» إصلاحاً اقتصادياً وسياسياً، شأنها في ذلك شأن محاولات طغاة مستنيرين آخرين على عهده. فكل ما كان يتم في الواقع. كان عمل جماعة من المتملقين النفعيين من ماجوري المثقفين. وبعد موته، كان على المرء أن يتجه من جديد إلى ألمانيا الغربية ليجد معظم رجال الثقافة.

وكانت الفلسفة الألمانية أشد ارتباطاً بروسيا من الأدب الألماني والفن الألماني، وكان «كانط» من مواطني «فردريك الأكبر» وكان «فيشته» و«شيلنج» أستاذين في برلين. وكان تأثير «كانط» بروسيا تأثيراً ضئيلاً. ومن الغريب أنه لقي عنتاً من الحكومة البروسية بسبب لاهوته الليبرالي، بيد أن «فيشته» و«شيلنج» كليهما كانا ناطقين بلسان بروسيا، وقد فعلا الكثير

لتمهيد الطريق للتوحيد الذي تم مؤخرًا بين النزعة الوطنية الألمانية والإعجاب ببروسيا، وقد واصل عملهما في هذا المجال المؤرخون الألمان الكبار وبوجه خاص «مومسن» و«ترايتشكه» Treitschka. وأخيرًا استنهض «بيسمارك» مهمة الأمة الألمانية لتقبل الاتحاد مع بروسيا وذلك حقق النصر لأقل العناصر انفتاحًا في الثقافة الألمانية.

وإبان الفترة التي تلت موت «هيجل» بطولها، ظلَّت معظم الفلسفة الأكاديمية تقليدية، ومن ثم، فليست بالغة الأهمية، وكانت الفلسفة الإنجليزية التجريبية غالبية حتى قرب نهاية القرن، وفي فرنسا إلى زمن أسبق نوعًا، ثم بالتدريج غزا «كانط» و«هيجل» جامعات فرنسا وإنجلترا بقدر ما كان المحاضرون المتخصِّصون فيها يهتمون بهما. ومع ذلك فقد كان الجمهور المثقَّف بوجه عام ضئيل التأثير بهذه الحركة، التي كان لها أنصار قليلون بين رجال العلم. والكتاب الذين واصلوا العرف الأكاديمي - منهم جون ستيوارت مل في الجانب التجريبي، ولوتز، وستيجوارت، وبرادلي، وبوزانكت في جانب المثالية الألمانية.

لم يكن أحد منهم في مكان الصدارة بين الفلاسفة، أعني أنهم لم يكونوا أندادًا للرجال الذين تبنا - على الجملة - مذهبهم. وكثيرًا ما كانت الفلسفة الأكاديمية قبل ذلك بعيدة عن أقوى فكر في العصر، ولنضرب على ذلك مثلاً في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حين كانت مدرسية بصفة رئيسية. وحيثما حدث هذا، فإن مؤرخ الفلسفة أقل اهتمامًا بالأساتذة منه بالهرطوقيين غير المهنيين.

ومعظم فلاسفة الثورة الفرنسية ضموا العلم إلى المعتقدات المرتبطة «بروسو». ويمكن أن نعتبر «هلفثيوس» و«كندورسيه» نمطًا للجمع بين النزعة العقلية ونزعة الحماسة.

لقد كان لهلفثيوس (1771 - 1715 Helvetius) شرف إدانة السوربون كتابه «عن الفكر» (De L'Esprit 1758) وأن يحرقه الجلاذ. وقد قرأه «بنتام» في سنة 1769، وقرَّر على الفور أن يهب حياته لمبادئ التشريع قائلًا: إن ما كانه «بيكون» للعالم المادي، كانه «هلفثيوس» للعالم الأخلاقي. فالعالم الأخلاقي كان له من قبل «بيكونه»، ولكن بقي أن يأتي «نيوتنه»، وقد اتخذ «جيمس مل» من «هلفثيوس» مرشدًا له في تربية ابنه «جون ستيوارت».

وإذ اتبع نظرية «لوك» في أن الذهن صفحة بيضاء Tabula rasa ارتأى «هلفثيوس» أن الفوارق بين الأفراد تعزى كلية للفوارق في التربية: ففي كل فرد تكون مواهبه وفضائله ناجمة عن تعليمه. ويؤكد أن العبقرية تُعزى في معظم الأحيان إلى الحظ: فلو لم يُقبض على «شكسبير»، وهو يعتدي على أرض آخرين، لظل تاجرًا للصوف، ويأتي اهتمامه بالتشريع من النظرية القائلة بأن معلمي المراهقة الرئيسيين هم أشكال الحكومة، وما يترتب عليها من

سلوك وعادات. فالناس يولدون جهالًا، وليسوا أغبياء، والتربية هي التي تجعلهم أغبياء.

وفي الأخلاق كان «هلفثيوس» من أصحاب المنفعة العامة، وقد اعتبر اللذة هي الخير. وفي الدين كان ربوبيًا، شديد العداء للكنيسة، وفي نظرية المعرفة أثر صورة مبسطة من لوك: «فنحن وقد استنرنا بلوك نعلم أننا ندين بأفكارنا وبالتالي بذهننا لأعضاء الحس». ويقول إن الحساسية المادية هي العلة الوحيدة لأفعالنا وخواطرنا، وانفعالاتنا، ونزعتنا الاجتماعية. وهو يختلف بشدة مع «روسو» بصدد قيمة المعرفة التي يقدرها تقديرًا عاليًا للغاية.

ونظريته متفائلة ما دام لا يحتاج إلا لتربية كاملة لجعل الناس كاملين. وثمة إحياء بأنه قد يسهل إيجاد تربية كاملة إذا نحى القس عن الطريق.

ولكوندرسيه (Condorcet 1734-1794) آراء مماثلة لآراء «هلفثيوس» ولكنه أكثر تأثيرًا بروسو. فهو يقول إن حقوق الإنسان، تستنبط كلها من هذه الحقيقة الواحدة، وهو أنه كائن حساس، قادر على إقامة الاستدلالات واكتساب الأفكار الأخلاقية، التي ينجم عنها أنه لم يعد ممكنًا أن ينقسم الناس إلى حكام ومحكومين، إلى كذابين ومخدوعين. «هذه المبادئ التي وهب لها «سيدني» الشهم حياته، والتي ربط بها «لوك» مكانة اسمه، نَمَّأها «روسو» في ما بعد، على نحو أدق». وهو يقول: «إن «لوك» أول من بين حدود المعرفة الإنسانية. «فلم يلبث منهجه أن غدا منهج جميع الفلاسفة، وبتطبيقه على الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، نجحوا في أن يتبعوا في هذه العلوم طريقًا راسخًا رسوخ طريق العلوم الطبيعية».

ويعجب «كوندرسيه» إعجابًا شديدًا بالثورة الأمريكية. «فالإدراك السليم البسيط علم سكان المستعمرات البريطانية أن الإنجليز المولودين على الجانب الآخر للمحيط الأطلسي لهم على الدقة عين الحقوق التي لأولئك المولودين على خط طول جرينتش». ويقول إن دستور الولايات المتحدة مؤسس على الحقوق الطبيعية، وجعلت الثورة الأمريكية حقوق الإنسان معروفة لأوربا بأسرها من «نيفا» Neva إلى «الوادي الكبير» Guadalquivir، ومع ذلك، فمبادئ الثورة الفرنسية «أنقى، وأدق، وأعمق من تلك المبادئ التي أرشدت الأمريكان». هذه الكلمات كتبت بينما كان مختفيًا من «روبسبير» وقد قُبض عليه، بعد ذلك بقليل، وُجِّح به في السجن. وقد مات في السجن، ولكن طريقة موته غير مستوثق منها.

وكان مؤمنًا بمساواة النساء. كما كان كذلك مبتكرًا لنظرية «مالتس» في السكان، التي لم يكن لها عنده مع ذلك النتائج الكئيبة التي كانت لها عند «مالتس»، لأنه قرنها بضرورة ضبط النسل وكان والد «مالتس» تلميذا لكوندرسيه، وعن هذا الطريق توصل «مالتس» لمعرفة النظرية.

بل لقد كان «كوندرسيه» أشد حماسةً وتفاؤلًا من «هلفثيوس» فهو يعتقد أن

جميع العلل الاجتماعية الرئيسية لا تلبث أن تختفي من خلال انتشار مبادئ الثورة الفرنسية. وربما كان سعيد الحظ أنه لم يعيش بعد سنة 1749.

وقد نقل الفلاسفة الراديكاليون وأبرزهم وعلى رأسهم «بنتام»، أقول نقلوا إلى إنجلترا نظريات الفلاسفة الفرنسيين الثوريين، بعد أن جعلوها أقل حماسةً وأكثر دقة. وكان «بنتام» في بداية الأمر يكاد ينحصر اهتمامه في القانون وحده. وبالتدرّج، ومع تقدم العمر به، اتسعت اهتماماته وغدت آراؤه أكثر هدماً. فبعد سنة 1808، كان جمهورياً مؤمناً بمساواة النساء، وعدواً للإمبريالية، وديمقراطياً متصلباً، وهو يدين بهذه الآراء لجيمس مل. فكلاهما كان يعتقد في القدرة الكلية للتربية، ويُعزّي تبني «بنتام» لمبدأ «أعظم سعادة لأكبر عدد»، من دون شك، إلى إحساسه الديمقراطي، ولكنه يتضمّن المعارضة لنظرية حقوق الإنسان التي يصفها وصفاً فظاً بأنها «لغو».

وكان الراديكاليون الفلاسفة يختلفون عن رجال مثل «هلفثيوس» و«كوندرسيه» في طرائق عديدة. فمن الناحية المزاجية كانوا صبورين وولعين بأن يشيّدوا نظرياتهم على أساس التفاصيل العملية. وقد اقتصوا الاقتصاد بأهمية كبرى، وكان يعتقدون أنهم هم أنفسهم قد نموّه كعلم. والميول إلى النزعة الحماسية التي كانت موجودة عند «بنتام» و«جون ستيوارت مل» وغير موجودة عند «مالتس» أو «جيمس مل» قد راجعها مراجعة صارمة هذا «العلم» وخاصة الصورة الكئيبة لنظرية «مالتس» في السكان التي بمقتضاها يتحتم على معظم الأجراء دائماً أن يكسبوا مبالغ ضئيلة تحفظهم وأسرهم أحياء، وذلك باستثناء الفترة التي تعقب وباء الطاعون. وثمة اختلاف كبير آخر بين البنتاميين وأسلافهم من الفرنسيين، ذلك أنه في إنجلترا الصناعية كان هناك صراع عنيف بين أصحاب الأعمال والأجراء، نشأت عنه نزعة اتحاد التجارة، والنزعة الاشتراكية. وفي هذا الصراع، وقف البنتاميون جهاراً نهاراً إلى جانب أصحاب الأعمال ضد الطبقة العاملة. ومع ذلك فإن آخر ممثل لهم «جون ستيوارت مل» كفّ تدريجياً عن مشايعة معتقدات أبيه الصارمة وأصبح كلما امتد به العمر أقلّ عداءً للاشتراكية، وأقلّ اقتناعاً بالحقيقة السرمدية للاقتصاد الكلاسيكي. وطبقاً لما جاء في سيرته الذاتية، بدأ هذا اللين في موقفه، عند قراءته الشعراء الرومانسيين.

ورغم أن البنتاميين كانوا - في البداية - ثوريين بطريقة أقرب إلى الرقة فقد كفّوا تدريجياً عن أن يكونوا كذلك، لنجاحهم من ناحية في تحويل الحكومة الإنجليزية إلى بعض وجهات نظرهم، ومن ناحية أخرى لمعارضتهم للقوة المتزايدة للاشتراكية، ولنزعة الاتحادات التجارية. لقد كان الرجال الثائرون على العرف من نوعين - كما نؤهنا بذلك من قبل - عقلانيين ورومانسيين، وإن كان العنصران معاً قد اجتمعا في رجال من قبيل «كوندرسيه». وقد كان

البنتميون أن يكونوا عقلانيين تمامًا، وكذلك كان الاشتراكيون الذين ثاروا عليهم ثورتهم على النظام الاقتصادي القائم. ولم تكتسب هذه الحركة فلسفة كاملة، حتى نصل إلى «ماركس» الذي ننظر فيه في فصلٍ تالٍ.

والشكل الرومانسي للثورة مختلف للغاية عن الشكل العقلاني، وإن كان الشكلان معًا مستمدين من الثورة الفرنسية والفلاسفة الذين سبقوها مباشرة، وهذا الشكل الرومانسي نراه عند «بايرون» في رداء غير فلسفي، ولكنه عند شوبنهاور ونيتشه تعلم لغة الفلسفة. وهو يميل إلى تأكيد الإرادة على حساب العقل، وبضيق ذرغًا بسلاسل العقل. ويمجد العنف من بعض الأنواع. وهذا الشكل الرومانسي مهم في السياسة العملية كحليف للنزعة القومية. وهو من حيث الميل، إن لم يكن في الواقع دائمًا، عدو على التحديد لما يطلق عليه عامة، العقل، وهو يميل إلى أن يكون ضد ما هو علمي. وبعض أشد أشكاله تطرفًا نجدها بين الأباطرة الروس، ولكن في روسيا كان الشكل العقلاني للثورة هو الذي انعقدت له الغلبة في النهاية. لقد كانت ألمانيا دائمًا أكثر قابلية للنزعة الرومانسية من أي قطر آخر، وهي التي زوّدتنا بمتنفس حكومي لفلسفة الإرادة العارية، اللاعقلانية.

لقد كان للفلسفات - التي نظرنا فيها - إلهام تقليدي، أدبي، سياسي نوعًا ما. ولكن كان هنالك مصدران آخران للرأي الفلسفي، أعني العلم وإنتاج الآلة، والمصدر الثاني من هذين بدأ نفوذه النظري مع «ماركس»، وزادت بالتدرج أهميته منذ ذلك الحين، والمصدر الأول كان مهمًا منذ القرن السابع عشر، بيد أنه اتخذ أشكالًا جديدة إبان القرن التاسع عشر.

وما كانه «جاليليو» و«نيوتن» بالنسبة إلى القرن السابع عشر، كانه «داروين» بالنسبة إلى القرن التاسع عشر. ولنظرية «داروين» جزءان. فمن جانب كانت هنالك نظرية التطور، التي أكدت أن أشكال الحياة المختلفة قد نمت تدريجيًا من أصل واحد. هذه النظرية المتقبّلة الآن بوجه عام، لم تكن نظرية جديدة. فقد أخذ بها «لا مارك»، وجد داروين وهو «إرازموس»، هذا إذا تغاضينا عن ذكر «أناكسيمندر». وقد زوّدنا «داروين» بقدر ضخم من الشواهد على النظرية، وفي الجزء الثاني من النظرية أعتقد أنه اكتشف علة التطور. وبذلك أعطى النظرية شعبية وقوة علمية لم تحظ بهما من قبل، ولكنه لم يكن بأي حال مؤسسها.

والجزء الثاني من نظرية «داروين» هو الصراع على الوجود وبقاء الأصلح. فجميع الحيوانات والنباتات تتكاثر بدرجة أسرع مما يمكن للطبيعة أن توفره لها، ومن ثم ففي كل جيل يهلك الكثير قبل السن التي تستطيع فيها أن تتوالد. فما الذي يحدّد ما يبقى؟ ليس هنالك شك في أن الحظ المحض يحدّد ذلك، بيد أن ثمة سببًا آخر له أهمية أكبر. فالحيوانات والنباتات ليست، كقاعدة، مماثلة لآبائها مماثلة دقيقة، وإنما تختلف اختلافًا طفيفًا بالزيادة أو

النقص في كل خاصية مميزة قابلة للقياس. ففي بيئة ما، يتنافس أعضاء النوع الواحد على البقاء، وما يكون أفضلها تكيّفًا مع البيئة يكون له الحظ الأوفى. وعلى ذلك فبين تنوعات المصادفة، تلك التي تكون ملائمة تسود بين الراشدين في كل جيل. ومن ثم فمن عصر إلى عصر يجري الغزال أسرع، ويطارد القط ضحيته بصمت أكبر، وتغدو رقبة الزرافة أطول. وهذا الميكانيزم يمكن مع الوقت الكافي، كما اقتنع بذلك «داروين»، أن يفسّر التطور الطويل الكامل من البروتوزوا إلى النوع البشري *homo sapiens*.

وهذا الجزء من نظرية «داروين» كان موضع خلاف كبير، ويعتبره معظم علماء الحياة ذا كفاءات مهمة. ومع ذلك، فليس هذا هو ما يعني بالدرجة الأكبر مؤرّخ أفكار القرن التاسع عشر. فما هو شائق من وجهة النظر التاريخية هو امتداد «داروين» إلى كل حياة علم الاقتصاد الذي يميز الراديكاليين الفلاسفة. فإن القوة الدافعة إلى التطور - هي في نظره - نوع من علم الاقتصاد البيولوجي في عالم من التنافس الحر. لقد كانت نظرية «مالتس» في السكان ممتدة إلى عالم الحيوانات والنباتات، هي التي أوحى إلى «داروين» بالصراع من أجل الوجود، والبقاء للأصلح كمصدر للتطور.

وكان «داروين» نفسه ليبراليًا. بيد أن نظرياته، كانت لها نتائج معادية بدرجة ما لليبرالية التقليدية. فالنظرية القائلة بأن جميع الناس يولدون متساوين، وأن الفروق بين الراشدين تُعزى كلية إلى التربية كانت متنافرة مع تأكيدَه على الفروق الخلقية بين أعضاء النوع نفسه. فلو كانت الخصائص المميزة المكتسبة، موروثية، كما ذهب إلى ذلك «لامارك»، وكما كان «داروين» نفسه مستعدًا للتسليم به إلى حد ما، فإن هذا التعارض مع وجهات نظر من قبيل تلك التي قال بها «هلفثيوس» قد خفّت حدته نوعًا ما، ولكن بدا أن الخصائص المميزة الخلقية هي وحدها الوراثية. بغض النظر عن بعض استثناءات غير ذات أهمية بالغة. وعلى ذلك فالفروق الخلقية بين الناس تكتسب أهمية أساسية.

وثمة نتيجة أبعد لنظرية التطور، وهي مستقلة عن الميكانيزم الخاص الذي أوحى به «داروين». إذا كان للناس وللحيوانات أصل واحد مشترك، وإذا كان الناس تطوّروا على مراحل كانت من البطء بحيث إنه كانت هنالك مخلوقات لم نكن نعرف كيف نصنفها ككائنات بشرية أو غير بشرية، فإن السؤال يثور: عند أي مرحلة من مراحل التطور بدأ الناس، أو أسلافهم من أشباه البشر يتساوون جميعًا؟ هل كان في وسع إنسان جاوه، *Pithecanthropus erectus* لو تعلم تعلمًا صحيحًا، أن ينهض بالعمل الذي نهض به «نيوتن» وبالإنقان نفسه؟ هل كان في وسع إنسان بلتداون ⁽²⁸⁾ *Pultdown Man* أن يكتب شعر شكسبير، لو كان ثمة شخص يدينه بجرم التعدي على أرض الآخرين؟ إن القائل بالمساواة بين البشر المصمّم على موقفه، والذي يجيب بالإيجاب عن هذه الأسئلة سيجد

نفسه مجبرًا أن يعتبر القروء مساوية للكائنات البشرية. ولم يقف عند القروء؟ فلست أرى كيف يتأتى له أن يقاوم حجة في صف الأصوات للمحارات. إن مناصر التطور قد يؤكد أن نظرية المساواة بين جميع الناس، بل وأيضًا نظرية حقوق الإنسان، يلزم أن يدينهما من حيث هما غير بيولوجيتين، ما دامت تجعل بين البشر والحيوانات الأخرى تمييزًا قويًا للغاية.

وثمة، مع ذلك، جانب آخر للنزعة الليبرالية قوّته تقوية عظيمة نظرية التطور، أعني به الاعتقاد في التقدم. فيقدر ما تتيح حالة العالم نزعة التفاؤل، فقد احتفى الليبراليون بالتطور، على هذا الأساس، ولأنه يقدم حجة جديدة ضد اللاهوت الأرثوذكسي. ورام «ماركس» نفسه، رغم أن نظرياته هي في بعض جوانبها سابقة على الداروينية، أن يهدي كتابه لداروين.

وقد حدث مكانة علم الحياة بالرجال الذين كان تفكيرهم متأثرًا بالعلم أن يطبقوا على العالم مقولات بيولوجية لا مقولات آلية. فقد افترض أن كل شيء في تطور، وكان من السهل تخيل هدف جوهرى. فعلى الرغم من «داروين» فإن كثيرًا من الناس ارتأوا أن التطور يبرزه الاعتقاد في غرض كوني. وجاء إلى الظن أن تصور الكائن العفوي هو المفتاح للتفسيرات العلمية والفلسفية معًا للقوانين الطبيعية، وأصبح التكفير الذري للقرن الثامن عشر معتبرًا تفكيرًا باليًا. وقد أثرت هذه الواجهة من النظر في نهاية المطاف حتى في الفيزياء النظرية. وفي السياسة أفضت إلى التأكيد على الجماعة في مواجهة الفرد. وكان القول كيف أن الجنس البشري سيكفي ذاته بها. فقد أنتجت من قبل تغيرات عنيفة، وليس من شك في أنها ستنتج في المستقبل تغيرات عنيفة أخرى. إن صياغة فلسفة قادرة على أن تتغلب على أناس قد تسمّموا بمشهد قوة يكاد ألا يكون لها حد، وكذلك بلا مبالاة العاجزين، لهو أشد المهام إلحاحًا في زماننا.

ومع أن كثيرين ما فتئوا يعتقدون في المساواة الإنسانية وفي الديمقراطية النظرية، فإن خيال الشعوب الحديثة متأثر تراثيًا عميقًا بنمط التنظيم الاجتماعي الذي يوحى به تنظيم الصناعة في القرن التاسع عشر، الذي هو في جوهره غير ديمقراطي. فمن جانب هنالك أقطاب الصناعة، ومن جانب آخر هناك جماهير العمال. هذا التمزق للديمقراطية من داخلها لم يقر به بعد المواطنون العاديون في البلدان الديمقراطية، ولكنه كان يشغل معظم الفلاسفة ابتداء من «هيجل» ومن بعده، والمواجهة الحادة التي اكتشفوها بين مصالح الكثرة ومصالح القلة وجدت التعبير العملي في الفاشية. ومن الفلاسفة، كان «نيتشه» من دون خجل في صف القلة، وكان «ماركس» بكل قلبه في جانب الكثرة. وربما كان «بنتام» هو الوحيد من الذين لهم أهمية، الذي حاول أن يوفق بين المصالح المتصارعة، ومن ثم جلب على نفسه عداة الجانبين.

ولكي نصوغ أي أخلاق حديثة مقنعة للعلاقات الإنسانية من الجوهرى أن تقر بالحدود الضرورية لسلطة الناس على البيئة غير البشرية، والحدود المرغوبة لسلطتهم بعضهم على البعض الآخر.

(28) إنسان قبل تاريخى اكتشفت بقاياها المستحجرة فى بلتاون بإنجلترا عام 1912. المترجم.

الفصل الثاني والعشرون هيجل

كان «هيجل» (Hegel 1770 - 1831) ذروة الحركة التي بدأت بكانط في الفلسفة الألمانية، وعلى الرغم من أنه كثيرًا ما ينتقد «كانط» فإن مذهبه لم يكن من الممكن أن تقوم له قائمة لو لم يوجد «كانط». ولقد كان نفوذه - وإن يكن الآن في تناقص - نفوذًا عظيمًا للغاية، ليس فقط أو بصفة رئيسية في ألمانيا وحدها. فبنهاية القرن التاسع عشر، كان قادة الفلاسفة الأكاديميين في أمريكا وفي بريطانيا العظمى معًا، هيجليين على نطاق واسع. وخارج الفلسفة الخالصة كان عدد كبير من رجال الدين البروتستانت يعتنقون نظرياته، وأثرت فلسفته في التاريخ تأثيرًا عميقًا في النظرية السياسية. وكان «ماركس» - كما يعلم كل إنسان - تلميذًا لهيجل في شبابه، واحتفظ مذهبه المكتمل ببعض القسامات الهيجلية العامة. وحتى لو كانت جميع النظريات الهيجلية (كما أعتقد أنا نفسي) باطلة. فما برح هيجل يحتفظ بأهميته، ليست مقصورة على أن تكون تاريخية فقط، ألا وهي أنه ممثل نوع معين من الفلسفة، هو عند غيره أقل اتساقًا وأقل شمولًا.

وتشمل حياته قلة من الأحداث ذات الأهمية. ففي شبابه انجذب بدرجة كبيرة إلى النزعة الصوفية، ويمكن اعتبار آرائه المتأخرة - إلى حد ما - تعقيلًا لما بدا له أول الأمر بصيرة صوفية. وقد علم الفلسفة أولًا كمعلم خاص Privatdozent في «يينا» - وقد ذكر أنه أتم كتابه «ظاهريات الروح» هناك في اليوم السابق على معركة «يينا» - ثم في «نورمبرج»، وكأستاذ في «هايدلبرج» (1816 - 1818)، وأخيرًا في «برلين» من سنة 1818 حتى مماته. وكان في أخريات حياته بروسياً وطنياً، وخادمًا مخلصًا للدولة، ينعم في راحة بما أثر له من مكانة بارزة في المضممار الفلسفي، ولكنه في شبابه كان يزدرى بروسيا ويعجب «بنابليون» إلى حد الابتهاج بالنصر الفرنسي في «يينا».

وفلسفة «هيجل» «بالغة الصعوبة - فهو - كما يمكنني أن أقول - أشد جميع الفلاسفة الكبار عسرًا على الفهم. وقبل أن تطرق أي تفصيلا، فإن وصفًا عامًا لخصائص فلسفته قد يكون مفيدًا.

فمنذ اهتمامه الباكر بالنزعة الصوفية احتفظ باعتقاد في عدم واقعية

الانفصال، فالعالم - في نظره - ليس مجموعة من الوحدات الصلبة، سواء أكانت ذرات أم نفوسًا، كل منها يستمر في الوجود مستقلًا تمامًا بذاته. فالاستمرار الذاتي الظاهري للأشياء المتناهية يدو له خداعًا، فليس ثمة شيء - كما يرى - حقيقي تمامًا وبصفة نهائية اللهم إلا الكل. ولكنه يختلف عن «بارمنيدس» و«سبينوزا» في تصوُّر الكل، لا كجوهر بسيط بل كنسق مركب من النمط الذي يمكننا أن ندعوه كائنًا عضويًا. والأشياء المنفصلة في الظاهر التي يبدو العالم مؤلفًا منها ليست محض خداع، فكل منها له درجة أكبر أو أصغر من الواقعية، وحقيقته تتألف من جانب من جوانب الكل، الذي يكون ما نراه عليه حين ننظر إليه نظرة سليمة. ومع هذه النظرة يمضي - بالطبع - عدم اعتقاد في واقعية الزمان والمكان من حيث هما كذلك، إذ إن هذين إذا أخذنا على أنهما حقيقيان تمامًا ينطويان على الانفصال والتعدد. كل هذا لا بد أن يكون قد أتاه أولاً «كبصيرة» صوفية، وأما سبكه سبغًا فكريًا، فلا بد أنه جاء متأخرًا.

ويؤكد «هيجل» أن الواقعي عقلي، والعقلي واقعي، ولكنه عندما يقول هذا فإنه لا يقصد «بالواقعي» ما يقصده بالتجريبي، وهو يعلم، بل ويلجُّ على أن ما يبدو للتجريبي وقائع، هو لا عقلي ويجب أن يكون كذلك. وهذه الوقائع تروى كوقائع عقلية فقط. عندما يتحوَّل طابعها الظاهر بالنظر إليها على أنها وجوه للكل. ورغم ذلك، فإن توحيد الواقعي والعقلي يفضي لا محالة إلى الرضا الذاتي غير المنفك عن الاعتقاد بأنه «أيا كان ما هو موجود، فهو حق».

والكل في كل تعقيده، يدعوه «هيجل» «المطلق». والمطلق روعي. وهو بذلك ينبذ رأي «سبينوزا» القائل بأن له صفة الامتداد مثلما له صفة الفكر.

وثمة أمران يميِّزان «هيجل» من مفكرين آخرين كانت لهم نظرة ميتافيزيقية مشابهة بدرجات متفاوتة. أحد هذين الأمرين التأكيد على المنطق. فقد ظن «هيجل» أن طبيعة الواقع يمكن أن تستنبط من الاعتبار الوحيد القائل بأنه يجب ألا يتناقض مع ذاته. والسمة الأخرى المميزة (التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأولى) هي الحركة الثلاثية المسمَّاة «الجدل». فأهم كتبه كتاباه في المنطق، ولا بد أن يفهم هذان، لو شئنا أن نحيط بمسوِّغات آرائه في الموضوعات الأخرى إحاطة صحيحة.

فالمنطق - كما يفهم «هيجل» الكلمة - يستوي - كما أعلن ذلك - مع الميتافيزيقا. فهو شيء مختلف اختلافاً تاماً عما يسمَّى عامة بالمنطق. ورأيه أن أي محمول عادي، إذا أخذ على أنه يصف كل الحقيقة، يتحوَّل إلى محمول متناقض في ذاته. وفي وسع المرء أن يأخذ كمثال بسيط نظرية «بارمنيدس». إن الواحد، وهو وحده الحقيقي، كرويٌّ. ولا شيء يمكن أن يكون كرويًّا إلا إذا كانت له حدود، ولا يمكن أن تكون له حدود إلا إذا كان شيئًا ما (مكائنًا خاويًا على الأقل) خارجه. ومن ثم فافتراض العالم ككل كرويًّا هو افتراض متناقض

في ذاته، ويمكن الاعتراض على هذه الحجة بالهندسة الإقليدية، بيد أنها تعيننا كمثل. أو فلنأخذ مثلاً آخر، أشد بساطة، بل أبسط من أن يستخدمه «هيجل»، فيمكنه القول، من دون تناقض ظاهر، إن السيد «أ» عم، ولكن إذا كان عليك القول بأن العالم عم لزوجت بنفسك في المصاعب. فالعم هو الرجل الذي لديه ابن أخ، وابن الأخ شخص منفصل عن العم، ومن ثم فالعم لا يمكن أن يكون كل الحقيقة.

هذا المثل يمكن أيضاً أن يُستخدم للدلالة على الجدل، الذي يتألف من قضية ونقيضها والمركب منها، فنحن نقول أولاً «الحقيقة هي عم» هذه هي القضية، بيد أن وجود عم ينطوي على وجود ابن أخ. وما دام لا شيء يُوجد في الحقيقة اللهم إلا المطلق، وما دام علينا الآن أن نسلم بوجود ابن أخ، فيلزم أن نستنتج: «المطلق هو ابن الأخ». هذه هي نقيض القضية. بيد أن هناك اعتراضاً على هذا مماثلاً للاعتراض على الرأي القائل بأن المطلق هو الكل المؤلف من العم وابن الأخ. هذا هو المركب من القضيتين. إلا أن هذا المركب ما برح غير مقنع، حيث يمكن للرجل أن يكون عمّاً فقط إذا كان له أخ أو أخت أنجب أو أنجبت ولدًا. ومن هنا تُساق إلى توسيع عالمنا ليشمل الأخ أو الأخت ومعه زوجه ومعها زوجها. بهذه الطريقة - وإن تكن موضع جدال - يمكن أن نمضي بقوة المنطق البحت. من أي محمول مفترض للمطلق، إلى النتيجة النهائية للجدل. التي تدعي «الفكرة المطلقة». وعبر العملية كلها ثمة افتراض كامن مفاده أن لا شيء يمكن أن يكون حقيقياً بالفعل ما لم يكن عن الحقيقة ككل. لهذا الافتراض الكامن ثمة أساس في المنطق التقليدي يفترض أن لكل قضية موضوعاً ومحمولاً. وتبعاً لهذه النظرة، فكل واقعة تتألف من شيء له صفة ما. ويترتب على هذا أن العلاقات لا يمكن أن تكون حقيقية، ما دامت تنطوي على شيئين لا على شيء واحد. «فعم» علاقة، وقد يصبح رجلٌ عمّاً دون أن يعلم ذلك، فليست لديه كيفية لم تكن له من قبل، إذا كنا «بالكيفية» نفهم شيئاً ضرورياً لوصفه كما هو في ذاته، بصرف النظر عن علاقاته بالأناس الآخرين والأشياء الأخرى. والطريقة الوحيدة التي يمكن لمنطق الموضوع - المحمول أن يتفادى بها هذه الصعوبة هي أقوال بأن الحقيقة ليست صفة للعم وحده، أو لابن الأخ وحده، وإنما هي صفة للكل المؤلف من العم وابن الأخ، ولما كان لكل شيء - باستثناء الكل - علاقات بالأشياء الخارجية، فيترتب على ذلك أن لا شيء حقيقي تماماً يمكن أن يُقال عن الأشياء المنفصلة وأن الكل فقط هو الحقيقي بالفعل. وينجم هذا بطريقة مباشرة بدرجة أكبر من الحقيقة القائلة بأن «أ و ب هما اثنان» ليست قضية موضوع ومحمول، ومن ثم، وعلى أساس المنطق التقليدي، لا يمكن أن تكون هنالك من هذا القبيل. وعلى ذلك فليس هناك شيئين في العالم، ومن ثم فالكل معتبر كوحدة، هو وحده الحقيقي.

والحجة آنفة الذكر ليست صريحة عند هيغل، بل هي مضمرة في مذهبه، كما في مذاهب الكثيرين من الميتافيزيقيين الآخرين. وأمثلة قليلة من منهج «هيغل» الجدلي قد تعيّن على أن تجعله أكثر معقولة. فهو يبدأ حجة منطقته بافتراض أن المطلق هو «موجود خالص»، ونحن نفترض أنه كذلك على ما هو عليه، دون أن نحدّد أي كيفيات له. بيد أن الوجود الخالص من دون كيفيات هو لا شيء، ومن ثم تُساق إلى نقيض القضية: «المطلق لا شيء». ومن هذه القضية ونقيض القضية نمضي قدمًا إلى القضية المركبة: والاتحاد بين الوجود واللاوجود هو الصيرورة، بناء على ذلك نقول: «المطلق هو الصيرورة». وهذا أيضًا، لا يصلح بالطبع، إذ لا بد أن يكون ثمة شيء يصير. وبهذه الطريقة فإن آراءنا عن الحقيقة تنمو بالتصحيح المستمر للأخطاء السابقة، وكلها نشأت من تجريد غير سليم، بأخذ شيءٍ متناهٍ أو محدود على أنه يمكن أن يكون الكل. «إن تحديدات المتناهي لا تأتي من خارجه فقط، فإن طبيعته هي علة إغائه، وبفعله الخاص يمضي إلى عكسه».

والعملية - تبعًا لهيغل - جوهرية لفهم لنتيجة. فكل مرحلة تالية في الجدل تحوي كل جميع المراحل السابقة، كما لو كانت في محلول، لا أحد منها مستبعد تمامًا، وإنما يعطي مكانه الخاص به كلحظة في الكل. فمن المستحيل ثمثذ الوصول إلى الحقيقة اللهم إلا المضيّ عبر خطوات الجدل. وللمعرفة ككل حركتها الثلاثية. فهي تبدأ بالإدراك الحسي، حيث لا يكون فيه إلا الوعي بالموضوع. ثم من خلال نقد شكّي للحواس تغدو ذاتية خالصة. وأخيرًا تصل إلى مرحلة المعرفة بالذات، وعندها تكف الذات والموضوع عن أن يتميز أحدهما عن الآخر. ومن ثم فالوعي بالذات هو أعلى صورة من صور المعرفة، هذا - بالطبع - ما لا بد أن يكون عليه الأمر في مذهب «هيغل»، ذلكم لأن أعلى نوع للمعرفة يلزم أن يكون هو ذلك النوع الذي يسلكه المطلق، ولما كان المطلق هو الكل، فليس ثمة ما هو خارجه ليعرفه.

وعند «هيغل» أن الخواطر تغدو في أفضل تفكير، متدقّة، وملتحمة، فالحق والباطل لا يعرفان تعريفًا قاطعًا كمتقابلين، كما يفترض عادة، فليس ثمة من شيء باطل على إطلاقه، وليس ثمة شيء يمكننا أن نعرفه حقًا على إطلاقه. «ويمكننا أن نعرف بطريقة ما باطله». ويحدث هذا حين ننسب الحقيقة المطلقة إلى قطعة منفصلة من المعرفة. فلسؤال من قبيل «أين ولد قيصر؟». إجابة مباشرة، هي صواب بمعنى، ولكن عند الفلسفة الحقيقية هي الكل، وليس ثمة شيء جزئي حقيقيًا تمامًا.

يقول «هيغل»: «إن العقل هو اليقين الواعي بكونه الحقيقة كلها». وليس يعني هذا أن شخصًا منفصلاً هو الحقيقة كلها، فهو في انفصاله ليس حقيقيًا تمامًا، وإنما ما هو حقيقي فيه هو إسهامه في الحقيقة ككل. وبقدر ما تغدو

أكثر عقلانية، يزداد هذا الإسهام.

والفكرة المطلقة، التي ينتهي بها المنطق، هي شيء شبيه بإله أرسطو. وقد ظن أنه يفكر في ذاته. وواضح أن المطلق لا يسعه أن يفكر في شيء إلا ذاته، ما دام ليس ثمة شيء آخر اللهم إلا لطرائقنا الجزئية والخاصة في الإحاطة بالحقيقة. قيل لنا إن الروح هي الحقيقة الوحيدة. وإن فكرها منعكس على ذاتها بالوعي بالذات، والكلمات الواقعية التي تعرف بها الفكرة المطلقة غامضة للغاية. وترجمها «والاس» كما يلي: «الفكرة المطلقة، الفكرة كتوحيد للفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية، هي تصور الفكر، وهو تصور موضوع الفكرة من حيث هي كذلك، ومن أجله يكون الموضوع هو الفكرة، موضوع يشمل كل الخصائص المميزة في وحدته».

والأصل الألماني أصعب من ذلك أيضًا (29). ومع ذلك فإن ماهية الأمر - أقل إلى حد ما - تعقيدًا مما يجعله «هيجل» باديًا، فالفكرة المطلقة هي فكر بحت يفكر في فكر بحت. هذا هو كل ما يفعله الله عبر كل العصور - فهو بحق إله أستاذ- ويستطرد «هيجل» ليقول: «هذه الوحدة هي بالتالي المطلق والحقيقة كلها، هي الفكرة التي تفكر ذاتها».

وأتى الآن إلى قسمة فريدة في فلسفة «هيجل»، وهي تميّزها من فلسفة أفلاطون أو أفلوطين أو سينيوزا. فعلى الرغم من أن الحقيقة النهائية هي حقيقة لا زمانية، وعلى الرغم من أن الزمان لا يعدو أن يكون وهمًا ينجم عن قصورنا عن رؤية الكل، فإن لعملية الزمان علاقة وثيقة بعملية الجدل المنطقية الخالصة. فالتاريخ الإنساني في الواقع قد تقدم خلال مقولات، من الوجود الخالص في الصين (الذي لم يعلم عنه «هيجل» شيئًا اللهم إلا أنه كان) إلى الفكرة المطلقة التي يلوح أنها أوشكت أن تتحقق، إن لم تكن تحققت تمامًا في الدولة البروسية. ولا يسعني أن أجد أي تبرير على أساس ميتافيزيقاه الخالصة، للرأي القائل بأن تاريخ العالم يكرّر انتقالات الجدل، ومع ذلك فهذه هي القضية التي ينمّيها في كتابه «فلسفة التاريخ»، لقد كانت قضية مثيرة للشغف، ألا وهي إعطاء الوحدة والمعنى لدورات الشؤون الإنسانية، وشأنها شأن النظريات التاريخية الأخرى، اقتضت، لكي تغدو مقبولة، بعض تشويه للوقائع وقدّرًا ملحوظًا من الجهل. و«هيجل» شأن «ماركس» و«شينجلر» بعده، كان يملك هاتين الصفتين معًا. فمن الغريب أن عملية عرضت علينا كعملية كونية، كان ينبغي أن تحدث في كوكبنا، ومعظمها بالقرب من منطقة البحر المتوسط، كما أنه ليس ثمة سبب، إذا كانت الحقيقة لا زمانية، لكون الأجزاء الأخيرة من العملية تحتوي على مقولات أعلى من الأجزاء الأولى - إلا إذا كان على المرء أن يختار الافتراض المجدّف القائل بأن العالم كان يتعلم بالتدرج فلسفة «هيجل».

وعند «هيجل» أن عملية الزمان عملية كاملة في المستوى الأدنى وفي

المستوى الأعلى، بالمعنى الأخلاقي وبالمعنى المنطقي معًا. وهذان المعنيان ليسا بالفعل عنده متميزين على الحقيقة، ذلك لأن الكمال المنطقي يشتمل على كل متماسك تماسكًا وثيقًا، من دون حواف مبعثرة ومن دون أجزاء مستقلة، ولكنها متحدة، مثل الجسم البشري أو بالأحرى مثل الدين العاقل، في كائن عضوي أجزاؤه يعتمد بعضها على البعض الآخر وتعمل كلها نحو غاية واحدة، وهذه أيضًا تشكل كمالًا أخلاقيًا، وأن بعض الشواهد لتوضح نظرية «هيجل»: «إن الفكرة هي في الحقيقة مثلها مثل الروح المرشد لعطارد، قائدة الشعوب والعالم. والروح، وهو الإرادة العاقلة والضرورية لذلك المرشد، كان ولا يزال قائدًا لأحداث تاريخ العالم. ولكي تكون على معرفة بالروح هذا، فإن دوره في الإرشاد هو موضوع مشروعنا».

«إن الاهتمام الوحيد الذي تأتي به الفلسفة معها في تأمل التاريخ، هو التصور البسيط للعقل، إن العقل هو حاكم العالم، وبالتالي، فتاريخ العالم يقدم لنا عملية عقلية. هذا الاقتناع والحدس هو فرض في مجال التاريخ من حيث هو كذلك. أما في مجال الفلسفة فهو ليس بفرض. فهناك يثبت بالمعرفة التأملية أن العقل - وهذه الكلمة يمكن هنا أن تكفيها من دون البحث في علاقته بالموجود الإلهي التي يساندها العالم - جوهر، كما هو كذلك قوة لا متناهية، والمادة اللامتناهية الخاصة به كامنة ضمناً في كل الحياة الطبيعية والروحية التي ينشئها. كما أن الصورة اللامتناهية، هي التي تحرك المادة. إن العقل هو جوهر العالم».

«وأن تكون هذه «الفكرة» أو «العقل» هي الماهية الحقيقية السرمدية، وذات القوة المطلقة، وأن تكشف عن نفسها في العالم، وأن لا شيء في هذا العالم ينكشف ما عداها وما عدا فخرها ومجدها - تلكم هي القضية التي ثبتت، كما ذكرنا في الفلسفة وتعتبر هنا مبرهنا عليها».

«إن عالم الذكاء والإرادة الواعية لا يُطرح للمصادفة، وإنما يجب أن يظهر ذاته في ضوء الفكرة العالمة بذاتها».

«هذه نتيجة اتفق لي أن أعرفها، لأنني اجتزت المجال كله».

كل هذه الشواهد من مقدمة «فلسفة التاريخ».

فالروح ومجرى تطوره، هو الموضوع الجوهرى في فلسفة التاريخ. ويمكن فهم طبيعة الروح بمواجهته بنقيضه وهو المادة. فماهية المادة الجاذبية، وماهية الروح الحرية. والمادة خارج ذاتها، بينما مركز الروح في ذاته. «الروح وجود محتو على ذاته». فإذا لم يكن هذا واضحًا. فقد نجد التعريف التالي أشد وضوحًا: «ولكن ما الروح؟ إنه اللامتناهي الواحد المتجانس تجانسًا ثابتًا - هوية خالصة - الذي يفصل في مرحلته الثانية ذاته عن ذاته، ويجعل هذا الجانب الثاني هو قطبه المقابل، أعني وجودًا للذات وفي الذات مباينًا لوجود العالم». وفي التطور التاريخي للروح كان ثمة ثلاثة أطوار: الشرقيون، واليونان

والرومان، والألمان. «وتاريخ العالم هو تنظيم الإرادة الطبيعية غير المنضبطة، بربطها بطاعة مبدأ كلي، وبمنحها حرية ذاتية. فقد عرف الشرق، وما برح يعرف إلى يومنا هذا، أن واحدًا فقط هو الحر، وعرف عالم اليونان والرومان أن البعض أحرار، ويعرف عالم الألمان أن الكل أحرار». وربما ظن البعض أن الديمقراطية قد تكون الصورة الملائمة لحكومة يكون الكل فيها أحرارًا، وليس الأمر كذلك. فالديمقراطية والأرستقراطية كلتاهما تنتميان إلى المرحلة التي يكون فيها البعض أحرارًا، والاستبداد للمرحلة التي يكون فيه الواحد حرًا، والملكية للمرحلة التي يكون فيها الكل أحرارًا. ويتصل هذا بالمعنى الشاذ الذي يستخدم فيه «هيجل» كلمة «حرية». فعنده (وقد نتفق معه في هذا على نحو ما) أن لا حرية من دون قانون، ولكنه يميل إلى أن يعكس هذا، وليدلل على أنه حيثما كان القانون كانت الحرية. ومن ثم فالحرية عنده تعني ما يزيد قليلًا على حق طاعة القانون.

وكما ينبغي أن نتوقع نراه ينسب أعلى دور إلى الألمان في التطور الأرضي للروح «فالروح الألماني هو روح العالم الجديد. هدفه هو تحقق الحقيقة المطلقة من حيث كونها حرية الإرادة اللامحدودة للحرية - تلك الحرية التي لها مطلقها الخاص بها من ذاتها كفحوى».

هذه سمة رائعة للغاية للحرية. وهي لا تعني أنه سيكون في وسعك أن تفلت من معسكر اعتقال. وهي لا تنطوي على ديمقراطية. أو على حرية الصحافة (30). وأي شعار من الشعارات الليبرالية المألوفة التي ينحياها «هيجل» بازدراء. فالروح حين يمنح ذاته القوانين يفعل ذلك بغاية الحرية. وفي رؤيتنا الأرضية قد يبدو أن الروح التي تمنح القوانين تتجسد في الملك، والروح التي تمنح له القوانين - متجسد في الرعية. ولكن من وجهة نظر المطلق، التمييز بين الملك والرعية - شأنه شأن جميع التمييزات الأخرى - تمييز وهمي، فعندما يسجن الملك أحد أفراد الرعية متحررّ الذهن، فما برح الروح يحدد ذاته بحرية، ويمتدح «هيجل» «روسو» لتمييزه الإرادة العامة عن إرادة الكل. فالملك يجسد الإرادة العامة. بينما أغلبية برلمانية وحدها تجسد إرادة الكل. هذه نظرية مناسبة للغاية.

ويقسّم «هيجل» التاريخ الألماني إلى ثلاث حقب. الحقبة الأولى حتى «شارلمان» والثانية من «شارلمان» إلى الإصلاح، والثالثة من الإصلاح إلى ما بعده. وتتميّز هذه الحقبة بأن واحدة منها مملكة الأب والثانية مملكة الابن والثالثة الروح المقدس، على التوالي. ويبدو غريبًا - شيئًا ما - أن تبدأ حقبة الروح المقدس، بالشناعات الدموية البغيضة التي ارتكبت في قمع حرب الفلاحين، بيد أن «هيجل» لا يشير - بالطبع - إلى مثل هذه الحادثة التافهة. وعوضًا عن ذلك يمضي كما هو متوقع - في إطرأته على «مكيا فيللي».

وتفسير «هيجل» للتاريخ منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية، هو من جانب

نتيجة تعليم تاريخ العالم في المدارس الألمانية، ومن جانب آخر سبب لهذا التعليم. وبينما كان في إيطاليا وفرنسا إعجاب رومانسي بالألمان من جانب عدد قليل من الرجال أمثال «تاسيتوس» Tacitus و«مكيافيللي» فقد اعتبروا - بوجه عام - دعاة الغزو «البربري» وأعداء الكنيسة، في ظل الأباطرة العظام أولاً. وفي ما بعد كقادة للإصلاح. وحتى القرن التاسع عشر كانت الأمم اللاتينية تنظر إلى الألمان كشعب أحط منها في الحضارة. واتخذ البروتستانت في ألمانيا - بالطبع - وجهة نظر مختلفة، فقد نظروا إلى الرومان المتأخرين نظرتهم إلى العجزة، واعتبروا الغزو الألماني للإمبراطورية الغربية خطوة جوهرية نحو الإحياء، وبالنسبة إلى الصراع بين الإمبراطورية والبابوية في العصور الوسطى، يتخذون وجهة نظر جيبلينية: فحتى ذلك اليوم كان التلاميذ الألمان يُلقنون إعجابًا لا حد له بشارلمان وبارباروسا. وفي العصور التي تلت الإصلاح، كان الضعف السياسي لألمانيا وتفككها موضع أسى، وكان ثمة ترحيب بالنهضة التدريجية لبروسيا من حيث إنها تجعل ألمانيا قوية تحت الزعامة البروتستانتية لا تحت زعامة النمسا الكاثوليكية الضعيفة شيئًا ما. إن «هيجل» وهو يتفلسف حول التاريخ، كان في ذهنه رجال أمثال تيودور وشارلمان وبارباروسا، ولوثر، وفردريك الأكبر. وينبغي تفسيره في ضوء مفاخرهم، وفي ضوء مذلة ألمانيا في أعقاب ذلك أمام «نابليون».

لقد بلغ تمجيد ألمانيا حدًا يجعلنا نتوقع أن نجدتها التجسيد النهائي للفكرة المطلقة، التي لا يمكن بعدها إن يحدث تطور أبعد، ولكن ليست هذه نظرة «هيجل». على العكس، نراه يقول إن أمريكا هي أرض المستقبل، «حيث، في العصور القادمة، قد يكشف عبء تاريخ العالم عن ذاته في النزاع بين شمال أمريكا وجنوبها». ويبدو أنه يظن أن كل شيء مهم يتخذ شكل الحرب. فلو أوحى إليه بأن إسهام أمريكا في تاريخ العالم قد يكون في تطور مجتمع خال من الفقر المدقع، لما أعار ذلك اهتمامًا. على العكس من ذلك نراه يقول - حتى ذلك الحين - إن ليست ثمة دولة فعلية في أمريكا، لأن الدولة الحقيقية تستلزم تقسيم الطبقات إلى غنية وفقيرة.

والأمم عند «هيجل» تلعب الدور الذي تلعبه الطبقات عند «ماركس»، وهو يقول إن مبدأ التطور الاجتماعي هو العبقرية القومية. في كل عصر ثمة أمة واحدة تأخذ على عاتقها مهمة المضي بالعالم عبر مرحلة الجدل التي يبلغها. وهذه الأمة هي - بالطبع - في عصرنا، الأمة الألمانية. ولكن بالإضافة إلى الأمم، ينبغي أيضًا أن نأخذ بعين الاعتبار الأفراد التاريخيين في العالم، هؤلاء هم الرجال الذين تتجسّد في أهدافهم الانتقالات الجدلية القمينة أن تأخذ مكانها في زمانهم. هؤلاء الرجال أبطال ويمكن أن يبرّر لهم خرق القواعد الأخلاقية المألوفة. ومن أمثلة هؤلاء الإسكندر وقيصر، ونابليون. وأشك إذا كان من الممكن لإنسان، في رأي «هيجل» أن يكون «بطلا» دون أن يكون

فاتحًا عسكريًا.

إن تأكيد «هيجل» على الأمم - جنبًا إلى جنب مع تصوره الغريب «للحرية» - يفسر تمجيده للدولة، وهو جانب مهم للغاية من جوانب فلسفته السياسية، ينبغي أن ندير إليه الآن انتباهنا. لقد نمت فلسفته عن الدولة في فلسفته عن التاريخ وفي فلسفته عن القانون. وهي في لُبِّها متسقة مع ميتافيزيقاه العامة، ولكنها ليست لازمة عنها. ففي بعض النقط - مثل تلك الخاصة بالعلاقات بين الدول - يبلغ إعجابه بالدولة القومية حدًا يغدو معه غير متسق مع إيثاره للكليات على الجزئيات.

ويبدأ تمجيد الدولة، بقدر ما يتصل ذلك بالأزمة الحديثة، مع الإصلاح. ففي الإمبراطورية الرومانية، كان الإمبراطور مؤلِّهاً، ومن ثم اكتسبت الدولة طابعًا مقدسًا، بيد أن فلاسفة العصور الوسطى، باستثناءات قليلة، كانوا كنسيين. ومن ثم وضعوا الكنيسة فوق الدولة. وقد بدأ «لوثر» وقد وجد السند في الأمراء البروتستانت، الممارسة المقابلة، وكانت الكنيسة اللوثرية، على الجملة، أرسطوسية، وقد نسي «هوبز» الذي كان بروتستانتياً من الناحية السياسية، نظرية أولية الدولة، واتفق معه - على الجملة - «سبينوزا». وقد ظن «روسو» - كما رأينا - أن الدولة ينبغي ألا تحتل منظمات سياسية أخرى. ولقد كان «هيجل» بروتستانتياً عنيقًا، من الفريق اللوثيري، وكانت الدولة البروسية ملكية مطلقة أرسطوسية، وهذه الأسباب قد تجعل المرء يتوقع أن يجد الدولة مرتفعة القيمة عند «هيجل»، ولكنه حتى مع ذلك، يمضي إلى أبعاد محيرة.

لقد قيل لنا في فلسفة التاريخ إن «الدولة حياة أخلاقية محققة موجودة بالفعل»، وإن الحقيقة الروحية التي يملكها الكائن البشري إنما يملكها فقط من خلال الدولة، «ذلكم لأن حقيقته الروحية تتألف من كون ماهيته - العقل - تتمثل له تمثلاً موضوعيًا، وتملك وجودًا مباشرًا موضوعيًا بالنسبة إليه.. ذلك لأن الحقيقة هي وحدة الإرادة الكلية والإرادة الذاتية. فالإرادة الكلية نجدها في الدولة، في قوانينها، في تنظيماتها الكلية والعقلية. إن الدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض». ومرة أخرى: «الدولة هي تجسد الحرية العقلية، محققة لذاتها بذاتها في صورة موضوعية.. إن الدولة هي فكرة الروح في الإفصاح الخارجي للإرادة الإنسانية والحرية الإنسانية».

وكتاب فلسفة القانون، في الباب الخاص بالدولة ينمّي النظرية نفسها بدرجة أكمل على نحو ما: «الدولة هي واقع الفكرة الأخلاقية - هي الروح الأخلاقي. من حيث هو الإرادة الجوهرية المرئية، الواضحة لذاتها، التي تفكر وتعرف ذاتها، وتحقق ما تعرفه بقدر ما تعرفه». إن الدولة هي العقلي في ذاتها ولذاتها. فإذا وجدت الدولة فقط لمصالح الأفراد (كما يؤكد الليبراليون). فللفرد أن يكون وألا يكون عضوًا في الدولة. ولها مع ذلك، علاقة مختلفة

تمامًا بالفرد: فما دامت هي روحًا موضوعيًا، فللفرد فقط موضوعية، وحقيقة، وأخلاق، ما دام عضوًا في الدولة التي مضمونها الحقيقي وهدفها الاتحاد من حيث هو كذلك. ومن المسلم به أنه قد تكون هنالك دول سيئة، بيد أن هذه توجد فقط، وليس لها واقع حقيقي، بينما الدولة العاقلة دولة لا متناهية في ذاتها.

وسنرى أن «هيجل» يطالب للدولة بالمكانة نفسها التي يطالب بها القديس أوغسطين وخلفاؤه الكاثوليكيون للكنيسة. ومع ذلك فهنالك جانبان، يكون فيهما المطلب الكاثوليكي أشد تعقلًا من مطالب «هيجل». فأولًا، الكنيسة ليست فرصة ارتباط جغرافي، إنما هي مجموعة اتحدت بعقيدة مشتركة، يؤمن أعضاؤها أن لها الأهمية العليا، فهي من ثم في صميم ماهيتها تجسّد لما يدعوه «هيجل» الفكرة. وثانيًا، ثمة كنيسة كاثوليكية واحدة، بينما هنالك دول كثيرة، فإذا جعلت كل دولة بالنسبة إلى مواطنيها، مطلقةً على نحو ما يجعلها «هيجل»، فثمة صعوبة في أن نجد أي مبدأ فلسفي تنظّم به العلاقات بين الدول المختلفة، والواقع، أن «هيجل» عند هذه النقطة يتخلى عن حديثه الفلسفي، ويعود القهقري إلى حالة الطبيعة وإلى حرب الكل ضد الكل عند «هوبز».

وعادة الحديث عن «الدولة»، كما لو كانت هنالك دولة واحدة فقط، هي عادة مضللة، ما دام ليس هنالك دولة عالمية. فالواجب عند «هيجل»، من حيث هو مجرد علاقة بين الفرد والدولة لا يجعل ثمة مبدأ لصيغ العلاقات بين الدول بالصبغة الأخلاقية. هذا ما يقر به «هيجل». ويقول إن الدولة في العلاقات الخارجية فرد، وكل دولة مستقلة بالنسبة إلى الدول الأخرى. «وما دام وجود الروح ذاته مرهونًا بهذا الاستقلال، فهو الحرية الأولى والشرف الأعلى للشعب». ويستطرد «هيجل» ليضع الحجة ضد أي نوع من أنواع عصبة الأمم قد يقيد به استقلال الدولة المنفصلة، وواجب المواطن يقتصر تمامًا (بقدر ما يتصل الأمر بالعلاقات الخارجية بين الدول) على تدعيم الفردية الجوهرية والاستقلال والسيادة لدولته. ويترتب على هذا أن الحرب ليست شرًا كاملًا، أو شيئًا نسعى للقضاء عليه. وليس هدف الدولة مقصودًا على تدعيم حياة المواطنين وملكيّتهم، وهذه الحقيقة تزودنا بالتبرير الأخلاقي للحرب، التي لا ينبغي اعتبارها شرًا مطلقًا أو أمرًا عارضًا، أو أن سببها كامن في شيء لا ينبغي أن يكون.

ولا يقصد «هيجل» فقط أنه، في بعض المواقف، لا يمكن لأمة أن تكون على صواب في تجنبها الذهاب إلى الحرب، فهو يقصد ما يفوق هذا بكثير. وهو يعارض خلق مؤسسات، من قبل حكومة العالم، تمنع مثل هذه المواقف من النشوء، لأنه يظن أن من الخير أن تكون هنالك حروب من وقت إلى آخر. فالحرب - كما يقول - هي الشرط الذي نأخذ في كنفه بشكل جدي التفاخر

بالخيرات الزمانية. (هذا الرأي يباين النظرية المقابلة، وهي أن لجميع الحروب أسبابًا اقتصادية). وللحرب قيمة أخلاقية إيجابية: «للحرب مغزى أعلى، ففي خلالها تحتفظ الشعوب بصحتها الأخلاقية في لا مبالاة تجاه تثبيت القرارات المتناهية». والسلام تحجّر، فالحلف المقدس، وحلف كانط للسلام، مخطئان، لأن أسرة من الدول تحتاج إلى عدو. والصراعات بين الدول يمكن أن تحسم بالحرب فقط، فالدول تجاه بعضها بعضًا في حالة الطبيعة، وعلاقاتها ليست علاقات مشروعة وليست أخلاقية. وواقع حقوقها في إرادتها الخاصة ومصصلحة كل دولة هي قانونها الأعلى. وليس ثمة تباين بين الأخلاق والسياسة، لأن الدول لا تخضع للقوانين الأخلاقية المألوفة.

تلكم هي نظرية «هيجل» عن الدولة - نظرية لو تقبلناها، لبررت كل استبداد داخلي، وكل اعتداء خارجي يمكن تخيله. وقوة انحيازه تظهر في كون هذه النظرية متنافرة على نطاق واسع مع ميتافيزيقاه، تنافرًا على نحو يميل به إلى تبرير الوحشية والصوصية الدولية. ويمكن أن يعذر الإنسان إذا اضطره المنطق، مع الأسف، إلى أن يصل إلى نتائج يأسى لها، لا حين ينبو عن المنطق لكي يكون حرًا في الدفاع عن الجرائم، إن منطق «هيجل» قاده إلى الاعتقاد بأن ثمة حقيقة واقعية أو امتيازًا (واللفظان عنده مترادفان) أعظم في كل منه في أجزائه، وأن الكل ينمي الحقيقة الواقعة والامتياز عندما يكون منظمًا بدرجة أكبر. وقد سوّغ له هذا أن يؤثر دولة في مجموعة فوضوية من الأفراد، ولكن كان ينبغي بالمثل أن يقوده هذا إلى إثارة دولة العالم على مجموعة فوضوية من الدول. كما كان ينبغي لفلسفته العامة أن تقوده داخل الدولة إلى أن يشعر باحترام للفرد بقدر أكبر مما شعر، إذ أن الكليات التي يتناولها منطقها ليست مثل واحد «بارمنيدس» أو حتى مثل إله «سبينوزا»: إنها كلمات لا يختفى فيها الفرد، ولكنه يكتسب قدرًا أكبر من الحقيقة الواقعية من خلال علاقته المتناغمة مع كائن عضوي أكبر. فالدولة التي يغفل فيها الفرد ليست نموذجًا مصغرًا للمطلق الهيجلي.

وليس ثمة سبب مقنع في ميتافيزيقا «هيجل»، لتأكيد الوحد على الدولة، كمقابلة للمنظمات الاجتماعية الأخرى. فأنا لا أرى في إثارة للدولة على الكنيسة إلا انحيارًا بروتستانتيًا فقط. زد على ذلك أنه إذا كان من الخير للمجتمع أن يكون عضوًا قدر المستطاع، كما يعتقد «هيجل»، لكانت منظمات اجتماعية كثيرة ضرورية، بالإضافة إلى الدولة والكنيسة. ويترتب على مبادئ «هيجل» أن كل مصلحة ليست ضارة بالجماعة، ويمكن تعزيزها بالتعاون، سيكون لها منظماتها الملائمة، وأن كل منظمة من هذا القبيل ينبغي أن يكون لها نصيبها من الاستقلال المحدود. وقد يعترض على هذا بأن السلطة النهائية يجب أن تقيم في مكان ما، ولا يمكن أن تقيم في مكان آخر سوى في الدولة. ولكن حتى إذا كان الأمر كذلك، فقد يكون من المرغوب فيه

أن السلطة النهائية ينبغي ألا تكون بحيث لا تقاوم إذا حاولت أن تجوز متجاوزة الحد.

ويمضي بنا هذا إلى مسألة أساسية في الحكم على فلسفة «هيجل» بأسرها. أهناك حقيقة أكثر، وقيمة أكبر في الكل منها في الأجزاء؟ يجب «هيجل» عن السؤالين بالإيجاب. وسؤال الحقيقة ميتافيزيقي وسؤال القيمة أخلاقي. وهما يعالجان عامة كما لو كان يندر التمييز بينهما، ولكن - في رأيي - من المهم أن نجعل كلاً منهما مستقلاً عن الآخر. فلنبدأ بالسؤال الميتافيزيقي.

فراي «هيجل»، ورأي كثيرين غيره من الفلاسفة. هو أن طابع أي جزء من أجزاء العالم يتأثر متأثراً عميقاً للغاية بعلاقاته بالأجزاء الأخرى وبالكل، بحيث إنه ليس ثمة حكم يمكن أن يجري على أي جزء اللهم إلا ليدل على مكانه في الكل. وما دام مكانه في الكل مرهوناً بجميع الأجزاء الأخرى. فإن حكماً صادقاً عن مكانه في الكل يدل في عين الوقت على مكان كل جزء آخر في الكل. وعلى ذلك فيمكن أن يكون هنالك فقط حكم واحد صادق: ليس هنالك حقيقة اللهم إلا الحقيقة الكلية. وبالمثل ليس ثمة شيء حقيقي بالفعل اللهم إلا الكل، حيث إن أي جزء حين يعزل يتغير في طابعه من حيث كونه معزولاً، ومن ثم لم يعد يظهر بالفعل ما يكونه على الحقيقة. ومن جانب آخر، حين ينظر إلى جزء من حيث علاقته بالكل، كما ينبغي أن يكون الأمر، يعتبر غير مكتفٍ بذاته، وغير قادر على الوجود اللهم إلا كجزء من كل هو وحده الحقيقي بالفعل. هذه هي النظرية الميتافيزيقية.

والنظرية الأخلاقية التي تأخذ بأن القيمة تقيّم في الكل أكثر مما تقيّم في الأجزاء، يجب أن تصح إذا صحت النظرية الميتافيزيقية، ولكنها لا تبطل إذا بطلت النظرية الميتافيزيقية. زد على ذلك، أنها قد تصح بالنسبة إلى بعض الكليات ولا تصح بالنسبة إلى البعض الآخر. ومن الجلي أنها تصح، بمعنى ما، بالنسبة إلى الجسم الحي. فالعين لا قيمة لها إذا انفصلت عن الجسم، فإن مجموعة من الأعضاء المبتورة *dissecta membra*، حتى ولو كانت كاملة، ليست لها القيمة التي كانت تنتمي للجسم الذي أخذت منه ويتصوّر «هيجل» العلاقة الأخلاقية بين المواطنين والدولة مماثلة لتلك العلاقة بين العين والجسم: فالمواطن في مكانه جزء من كل له قيمته. ولكنه إذا انعزل كان معدوم الفائدة انعدام فائدة العين المنعزلة. والتمثيل، مع ذلك، موضع تساؤل، فالأهمية الأخلاقية لبعض الكليات. لا تتبعها الأهمية الأخلاقية لكل الكليات.

والحكم آنف الذكر الخاص بالمشكلة الأخلاقية حكم ناقص في جانب مهم، أعني أنه لا يدخل في الاعتبار التمييز بين الغايات والوسائل. فالعين في جسم حي مفيدة، أعني أن لها قيمة كوسيلة، ولكنها ليست لها قيمة باطنية ملازمة عندما تفصل عن الجسم. فللشيء قيمة باطنية ملازمة عندما يقدر لذاته، لا كوسيلة لشيء آخر. فنحن نقدر العين كوسيلة للنظر. والنظر قد يكون وسيلة

أو غاية، فهو وسيلة حين يبين لنا الطعام أو الأعداء، وهو غاية حينما يبين لنا شيئاً نجده جميلاً. ومن الجلي أن الدولة ذات قيمة كوسيلة: فهي تحمينا ضد اللصوص والقتلة، وهي تزودنا بالطرق والمدارس وهكذا. وقد تكون - بالطبع - أيضاً، سيئة كوسيلة، بثنتها حرباً غير عادلة. والسؤال الحقيقي الذي علينا أن نسأله مرتبط بهيجل، ليس هو هذا السؤال، ولكن ما إذا كانت الدولة جيدة من حيث هي كذلك، كغاية: هل يوجد المواطنون من أجل الدولة، أو توجد الدولة من أجل المواطنين؟ يأخذ «هيجل» بالرأي الأول، والفلسفة الليبرالية المنحدرة من «لوك» تأخذ بالرأي الأخير. فمن الواضح أننا ننسب القيمة الباطنية الملازمة للدولة فقط، إذا ارتأينا فيها أنها لها حياتها الخاصة بها، وأنها بمعنى ما شخص. عند هذه النقطة تغدو ميتافيزيقا «هيجل» متسقة مع مسألة القيمة. فالشخص كل مركب، له حياة واحدة، فهل يمكن أن يكون هنالك شخص أعلى، يتألف من أشخاص كما يتألف الجسم من أعضاء، وله حياة واحدة ليست هي خلاصة حيوات الأشخاص المؤلفين له؟ إذا كان ممكناً أن يكون هنالك شخص من هذا القبيل - كما يظن «هيجل» - لكانت الدولة - إذا - موجوداً من هذا القبيل، ولكانت أعلى بالنسبة إلينا كما يكون الجسم أعلى بالنسبة إلى العين. ولكننا إذا ظننا أن هذا الشخص الأعلى مجرد مارد ميتافيزيقي، لقلنا إن القيمة الباطنية الملازمة للجماعة مستمدة من قيمة أعضائها، وأن الدولة وسيلة وليست غاية. وبذلك نرتد من السؤال الأخلاقي إلى السؤال الميتافيزيقي. وسنجد السؤال الميتافيزيقي نفسه، سؤالاً في المنطق.

إن المسألة هنا أوسع بكثير من أن تكون مسألة صدق فلسفة «هيجل» أو كذبها، إنها المسألة التي تفرق بين أصدقاء التحليل وأعدائه. فلنأخذ على ذلك مثلاً: «جون أب لجيمس» فإن «هيجل» وكل من يعتقدون في ما يدعوه «مارشال سمطس» التمامية wholism سيقول: «قبل أن تستطيع فهم هذا الحكم، يجب أن تعرف من جون ومن هو جيمس. والآن أن تعرف من هو «جون»، هو أن تعرف كل خصائصه المميزة، إذ من دون هذه الخصائص، لن يكون متميزاً عن أي شخص آخر. بيد أن كل خصائصه المميزة تتضمن أناساً آخرين أو أشياء أخرى. فهو يتميز بعلاقاته بوالديه، بزوجته، وأبنائه بكونه مواطناً صالحاً أو مواطناً طالحاً، وبالقطر الذي ينتمي إليه. كل هذه الأشياء يجب أن تعرفها قبل أن يكون في الوسع أن يُقال عنك إنك تعرف من تشير إليه كلمة «جون». خطوة خطوة في محاولتك القول ماذا تعنيه بكلمة «جون»، ستُقاد إلى أن تدخل في اعتبارك العالم بأسره، وسيتحول حكمك الأصلي إلى أن يذكر لك شيئاً عن العالم، لا عن شخصين منفصلين، جون وجيمس».

والآن هذا كله حسن جداً، ولكنه يتعرض لاعتراض أولي، إذا كانت الحجة آنفة

الذكر صحيحة فكيف يتأتى للمعرفة أن تبدأ بالمرّة؟ فأنا أعرف أعدادًا من القضايا في شكل «أ هو أبو ب» ولكنني لا أعرف العالم بأسره. فإذا كانت كل معرفة فهي معرفة بالعالم ككل، فلن تكون هنالك معرفة. هذا يكفي ليجعلنا نرتاب في أن ثمة خطأ في مكان ما.

والحقيقة هي أنني لكي أستخدم كلمة «جون» استخدامًا صحيحًا وذكيا، فليست في حاجة لأن أعرف كل شيء عن «جون»، ولكن يكفي فقط أن أتعرّف عليه. لا شك أن لديه علاقات قريبة أو بعيدة بكل شيء في العالم. ولكن يمكن الحديث عنه بصدق دون إدخالها في الاعتبار، اللهم إلا من حيث كونها الموضوع المباشر لما تقول. فقد يكون أبًا لـ «جميما» كما يكن أبًا لـ «جيمس». فلو كان «هيجل» على حق، لما كان في وسعنا أن نبسط بسطًا كاملاً المقصود بـ «جون أبو جيمس» دون الإشارة إلى «جميما»: فينبغي لنا أن نقول «جون أبو جميما هو أبو جيمس». ويظل هذا غير ملائم، فينبغي لنا أن نمضي قدمًا بأن نشير إلى والديه وأجداده، وكل من ينتمي إليه. ولكن هذا يضعنا في سخافات. فالموقف الهيجلي يجب أن يبسط على النحو التالي: «كلمة «جون» تعني كل ما هو صحيح عن «جون»». ولكن هذا كتعريف، دائري، ما دامت كلمة «جون» تقع في العبارة المعرفة. والواقع، أن «هيجل» لو كان على حق، لما أمكن أي كلمة أن تبدأ بأن يكون لها معنى، ما دنا في حاجة أن نعرف مسبقًا معاني كل الكلمات الأخرى لكي تبسط كل الصفات التي تدل عليها الكلمة، وهي - طبقًا للنظرية - ما تعنيه الكلمة.

ولكي نضع الأمر موضع التجريد: يجب أن نميز صفات من أنواع مختلفة. فقد يكون لشيء صفة لا تشمل أي شخص آخر، هذا النوع يسمى كيفية quality أو قد يكون له صفة تشمل شيئًا واحدًا آخر، هذه الصفة هي كونه متزوجًا. أو قد تكون له صفة تشمل شيئين اثنين آخرين، مثل كونه شقيق زوجة. فإذا كان لشيء معين مجموعة من الكيفيات، وليس لشيء آخر مثل هذه المجموعة من الكيفيات. لأمكن أن يعرف بكونه «الشيء الذي له كيفيات من هذا القبيل وذلك». ومن حيث كونه له هذه الكيفيات، فلا شيء يمكن أن يستنبط بالمنطق البحت عن صفاته ذات العلاقة به، وقد ظن «هيجل» أننا إذا كنا نعرف عن شيء معرفة تكفي لكي نميزه عن كل ما عداه من الأشياء، لأمكن الاستدلال إلى كل كيفياته بالمنطق. كانت هذه غلطة. ومن هذه الغلطة نشأ صرح مذهبه الذي فرضه علينا بتمامه. وهذا يصور حقيقة مهمة، أعني بها، أنه بقدر سوء منطقتك بقدر ما تكون النتائج الناجمة عنه مثيرة للشغف.

(29) التعريف بالألمانية هو: Der Begriff der Ibed. Dem die Idee als soiche der Degenstand dem das Obiekt sie ist

يستثنى من ذلك أن الموضوع Gegenstand والموضوعي Objekt مترادفان.

(30) يقول هيجل: إن حرية الصحافة لا تتألف في السماح لكل أن يكتب ما يعرُّ له، فهذه النظرة فجة

وسطحية. فمثلاً لا ينبغي أن يباح للصحافة أن تضع الحكومة أو الشرطة موضع الازدراء.

الفصل الثالث والعشرون بايرون

لو قورن القرن التاسع عشر بالعصر الحالي، لبدا عقلائيًا، تقدميًا، راضيًا، إلا أن الكيفيات المقابلة لزماننا كان يملكها الكثيرون من ألمع الرجال إبان حقبة نزعة التفاؤل الليبرالية، ولو نظرنا إلى الناس، لا كفنانين أو كمكتشفين، لا كمتعاطفين مع أذواقنا أو كنافرين منها، بل كقوى وكعلل للتغير في البناء الاجتماعي، في أحكام القيمة أو في النظرة الفكرية، لوجدنا أن مجرى الأحداث في الأزمنة الحديثة، قد فرض علينا - إلى حد كبير - أن نعيد ضبط تقديراتنا، جاعلين بعض الرجال أقل في الأهمية مما بدوا، وآخرين أعلى. وبين هؤلاء الذين تبلغ أهميتهم مبلغًا أعظم مما بدت عليه، يستحق «بايرون» Byron مكانًا عاليًا. وفي القارة (31) لا يبدو مثل هذا الرأي مثيرًا للدهشة. ولكنه قد يظن غريبًا في العالم الناطق بالإنجليزية. ولقد كان «بايرون» ذا نفوذ في القارة، فليس في إنجلترا يكون البحث عن نتاجه الروحي. فعند معظمنا، يبدو شعره - في كثير من الأحيان - فقيرًا، وإحساسه مبهرجًا، ولكن في الخارج نقلت طريقة شعوره ونظرته إلى الحياة وطوّرت وحوّلت إلى أن غدت واسعة الانتشار، بحيث أصبحت عوامل في الأحداث الكبرى.

والثائر الأرستقراطي، الذي كان «بايرون» في زمانه نموذجًا له. هو نمط مختلف اختلافًا شديدًا عن قائد ثورة ريفيين أو كادحين. فأولئك الجائعون لا حاجة بهم إلى فلسفة متقنة لإثارة السخط أو التماس الأعداء له، وأي شيء من هذا النوع يظهر لهم مجرد تسلية لغنيّ عاطل. فهم يريدون ما يملكه الغير لا بعضًا من الخير الميتافيزيقي غير الملموس. ومع ذلك فقد يبشرون بالحب المسيحي، كما فعل الثوار الشيوعيون في العصر الوسيط، وأسبابهم الحقيقية لفعل ما فعلوا غاية في البساطة: إن الافتقار إليه في الغني والقوي يسبب آلام الفقير، وأن وجوده بين زملاء الثورة يظن كونه جوهريًا لنجاحها، بيد أن تجربة النضال تفضي إلى اليأس من قوة الحب، تاركة الكره عاريًا كقوة قائمة. إن ثائرًا من هذا النمط، لو ابتكر فلسفة - شأنه في ذلك شأن «ماركس» - فهو يبتكر فلسفة واحدة فقط تستهدف تحقيق النصر النهائي لحزبه، لا فلسفة تُعنى بالقيم. وتظل قيمة بدائية: فالخير أن يكون لدينا ما

يكفي لناكل، وما عدا ذلك فهو هذر. وليس ثمة إنسان جائع يفكر - على الأرجح - تفكيرًا مختلفًا عن ذلك.

وما دام لدى الثائر الأرستقراطي ما يكفي ليأكل، فيلزم أن تكون لديه أسباب أخرى للسخط. ولست أضع بين الثائرين قادة الأحزاب الذين يكونون إلى حين خارج السلطة، وإنما أضع فقط الرجال الذين تطالب فلسفتهم بتغيير أكبر نوعًا ما لنجاحهم الشخصي. وقد يكون حب السلطة هو المصدر السري لسخطهم. ولكن في فكرهم الواعي نقدًا لحكومة العالم، التي حين تعمق عمقًا كافيًا تتخذ شكل هيمنة جبارة على الكون، أو عند أولئك الذين يحتفظون بشيء من الخرافة، شكل عبادة الشيطان. والنزعتان معًا نجدهما عند «بايرون». والنزعتان معًا نجدهما على نطاق واسع عند رجال أثر فيهم، وأصيحتا شائعتين في قطاعات واسعة من المجتمع، يصعب اعتبارها أرستقراطية. والفلسفة الأرستقراطية للثورة، بنموها، وتطورها، وتغيرها، حالما اقتربت من النضج، ألهمت سلسلة طويلة من الحركات الثورية، منذ «كاربوناري» بعد سقوط «نابليون» إلى انقلاب «هتلر» في سنة 1933، وفي كل مرحلة ألهمت طريقة للفكر وشعورًا مطابقين لها بين المفكرين والفنانين.

ومن الجلي أن أرستقراطيًا لا يغدو ثائرًا ما لم يكن مزاجه وملابساته غريبتين بطريقة ما. ولقد كانت ملابس «بايرون» بالغة الغرابة. كانت ذكرياته الأولى عن الشجار بين والديه، فقد كانت أمه امرأة يخشاها لقسوتها ويزدريها لفظاظتها، وكانت مربيته تجمع بين الإيذاء وبين اللاهوت الكالفيني المتزمت، وكان عرجه يملؤه بالخجل، ويمنعه من أن يأتلف مع الجماعة في المدرسة. وفي سن العاشرة بعد أن عاش في فقر، وجد نفسه فجأة لوردًا ومالكًا لـ «نيوستد» Newstead، فعمه الأكبر «اللورد الشرير» الذي ورث عنه، قتل رجلًا في مبارزة ثلاث وثلاثين سنة خلت، ومنذ ذلك الحين نبذه جيرانه، لقد كان كل من يحمل لقب «بايرون» منتميًا إلى أسرة مهيرة للقانون، وكل من يحمل لقب «جوردون» أجداد أمه أشد من ذلك وأنكى. وبعد قذارة الشارع الخلفي في «أبردين» Aberdeen تمتع الصبي - بالطبع - بلقبه وكنيسته، وكان الصبي مستعدًا أن يواصل خلق أجداده وفاء لأراضيهم. ولئن كان ولعهم بالقتال قد قادهم إلى المتاعب، في السنوات الأخيرة. فقد تعلم أنه قد جلب لهم الشهرة في القرون الخوالي، وإحدى قصائده الأولى «عند الرحيل من كنيسة نيوستد On Leaving Newstead Abbey تروي أحاسيسه في تلك الفترة، وهي الإعجاب بأجداده الذين قاتلوا في الحروب الصليبية، في «كريسي» Cresy وفي «مارستون مور» Marston Moor وهو يختتمها بقراره الروع: مثلك سيعيش، ومثلك سيهلك: وحين يدوي، قد يمتزج رماده برمادك.

ليس هذا مزاج ثائر، ولكنه يوحى بـ «تشايلد» Childe هارولد، النبيل الحديث

الذي يحاكي بارونات العصور الوسطى، وكطالب لم يتخرّج بعد يجد له دخلاً خاصاً به، كتب أنه أحس بأنه مستقل «كأمير ألماني يسك عملته، أو كالزعيم الشيروكي Cherokee الذي لا يسك عملة بالمرّة، ولكنه ينعم بما هو أئمن، أي الحرية. وأنا أتحدث في نشوة تلك الآلهة، لأن أمي الحبيبة كانت مستبدة للغاية». وفي فترة متأخرة من حياته كتب شعراً ممتازاً للغاية ثناء على الحرية، ولكن ينبغي أن يفهم أن الحرية التي يثني عليها كانت حرية أمير ألماني أو زعيم شيروكي، لا ذلك النوع الأدنى الذي يقع في التصور أن الفنانين العاديين ينعمون به.

وعلى الرغم من نسبه ومن لقبه، فإن أقرباءه كانوا يتجنّبونه، وجعلوه يشعر أنه ليس من مجتمعهم. وكانت أمه مكروهة كرهاً شديداً، وكان ينظر إليها بارتياح، وكان يعلم أنها فظة، وكان يخشى أن يكون فيه نقص مماثل. ومن هنا نشأ ذلك المزيج الغريب من الوصولية والثورية الذي كان طابعاً مميزاً له. فإذا لم يكن في وسعه أن يكون سيّداً بالأسلوب الحديث، ففي وسعه أن يكون باروناً جسوراً بأسلوب أجداده الصليبيين، أو ربما بالأسلوب الأكثر شراسة، ولكنه كذلك أكثر رومانسية عند الزعماء الجيبيليين Ghibeline chiefs الملعونين من الله ومن الإنسان إذ وطأوا طريقهم نحو سقوط مفاجئ رائع. ولقد كانت رومانسيات العصور الوسطى وقصصها قواعد كتبه. لقد أتم مثلما أتمت أسرة هنشتاوفن Hohenstaufen. ومثل الصليبيين مات وهو يقاتل المسلمين.

وقد جعله خجله وإحساسه بفقدان الأصدقاء يبحث عن الراحة في الغراميات، بيد أنه لما كان يبحث عن أم أكثر من كونه باحثاً عن عشيقة، فقد خيّن جميعاً ظنه فيما عدا «أوجستا». وقد جعلته النزعة الكالفينية، التي لم يتزعزع انتماءه إليها البتة - فلقد نعت نفسه لـ «شيلي» سنة 1816، كـ «منهجي، كالفيني، أوجستيني» - يشعر بأن طريقته في الحياة كانت شريرة، ولكنه كان يذكر لنفسه أن النزعة الشريرة، كانت لعنة موروثه في دمه، كانت قضاءً محتوماً كتبته عليه القدرة الإلهية. فإذا كانت الحالة كذلك حقاً، وما دام لا بد له أن يكون مبرراً، فيمكن أن يكون مبرراً كآثم، ويجرؤ على خطايا تتعدّى شجاعة الفاسقين المتأثّقين الذين كان ميالاً إلى ازدرائه،/ وقد أحب «أوجستا» حباً حقيقياً لأنها كانت من دمه - من سلالة الإسماعيلية التي ينتمي إليها آل «بايرون»- وأيضاً على نحو أبسط؛ لأنها كانت لها أخت تكبرها سنّاً تُعنى عناية طبية برفاهته اليومية، ولكن لم يكن هذا كل ما عليها أن توفره له. فمن خلال بساطتها وطبيعتها الطيبة الآسرة، غدت الوسيلة لتزويده بأعذب ندم هتأ نفسه به. كان في وسعه أن يشعر بنفسه قريباً لأعظم الأئمين - صنواً لـ «مانفرد»، وقابيل، بل يكاد أن يكون صنواً للشيطان نفسه. لقد تحقّق الرضا على التساوي للكالفيني، والأرستقراطي، والثائر، وكذلك كان المحب

الرومانسي، الذي حطم قلبه فقدان الكائن الأرضي الوحيد القادر على أن يثير فيه أرق عواطف الشفقة والحب.

ورغم أن «بايرون» أحس بنفسه قريبًا للشيطان، فلم يخاطر البتة بأن يضع نفسه في مكان «الله». هذه الخطوة التالية في نمو الكبر والخلاء خطاها «نيتشه»، الذي يقول: «لو كانت هنالك آلهة، فكيف يسعني أن أطيق ألا أكون إلهًا.. بالتالي ليس ثمة آلهة». لاحظ المقدمة المطموسة في هذا الاستدلال: «أيًا كان المتواضعون فقد حكم على كبريائي بأنها كاذبة». لقد كانت نشأة «نيتشه» مثل نشأة «بايرون» بل أيضًا بدرجة أكبر، نشأة ورعة، ولكنه إذ كان له فكر أفضل، فقد وجد مهربيًا أفضل من النزوع إلى الشيطان. وقد ظل - مع ذلك - متعاطفًا جدًّا مع «بايرون» وهو يقول: «المأساة أننا لا نستطيع أن نعتقد في عقائد الدين والميتافيزيقا إذا كانت لدينا المناهج الدقيقة للحقيقة في القلب والرأس، ولكن من جانب آخر لقد أصبحنا من ثايا تطور البشرية نعاني معاناة رقيقة حساسة، بحيث إننا نفتقر إلى أعلى نوع من وسائل الخلاص والمواساة: وعن هذا ينجم الخطر في أن ينزف الإنسان دمه حتى الموت من خلال الحقيقة التي يتعرف عليها». ويعبر «بايرون» عن هذا في أبيات خالدة: الأسف معرفة: فأولئك الذين يعرفون الأكثر

يتفجّعون أعمق تفجع على الحقيقة المحتومة،

إن شجرة المعرفة ليست هي شجرة الحياة.

وأحيانًا - وإن يكن نادرًا - يقترب «بايرون» حثيثًا من وجهة نظر «نيتشه» بيد أن نظرية «بايرون» الأخلاقية، كمعارضة لسلوكه العملي، تظل تقليدية على الدقة.

فالرجل العظيم عند «نيتشه» شبيه بالله، وعند «بايرون» عادة تيتان Titan في حرب مع نفسه، ومعه ذلك فهو أحيانًا، يصور حكميًا، ليس مختلفًا عن «زرادشت» القرصان في معاملاته مع أتباعه.

فهو ما يبرح يتسلط على نفوسهم بذلك الفن القيادي

الذي يبهر، ويقود، ولكنه يثبُّ القلب الفظ.

وهذا البطل نفسه «الرجل المكروه إلى الحد الذي لا يشعر معه بندم». وثمة حاشية تؤكد لنا أن «القرصان» يصدق على الطبيعة البشرية، ما دام هناك قسمات مماثلة أباها «جنريك» Genderic ملك الفاندال Vandals و«إيزبيلينو» Ezzelino الطاغية الجبليني، وكذلك قرصان من «لوبزيانا».

ولم يكن «بايرون» مجبرًا أن يحصر نفسه في المشرق وفي العصور الوسطى في بحثه عن أبطال، ما دام لم يكن صعبًا أن يخلع على «نابليون» عباءة رومانسية. ولقد كان نفوذ «نابليون» على خيال أوروبا في القرن التاسع عشر نفوذًا بالغ العمق، فلقد ألهم «جلاوسويتز» Glausewitz و«ستندال»، و«هاينه»، وفكر «فيشته» و«نيتشه» وأفعال الوطنيين الإيطاليين. وشبحه

يطارد العصر، وهو القوة الوحيدة التي لها القدرة الكافية لتقف ضد نزعة الصناعة والتجارة، وتنهال بالسخرية على النزعة إلى السلام والمتاجرة. ورواية «تولستوي» «الحرب والسلام» هي محاولة للتخلص من الشبح ولكن دون جدوى، إذ إن الطيف لم يكن من القوة بقدر ما كان في تلك الأيام.

وإبان المائة يوم، كان «بايرون» يعلن رغبته في انتصار «نابليون»، وعندما سمع عن «ووترلو» قال: «إنني لآسف أقصى ما يكون للأسف لذلك». ومرة واحدة فقط. وللحظة، انقلب على بطله سنة 1814، عندما خطر له أن الانتحار كان أجدى من التنازل عن العرش. وفي هذه اللحظة بحث عن السلوى في فضيلة «واشنطن»، بيد أنه مع العودة من «إلبا» لم يعد هذا الجهد ضروريًا. وفي فرنسا حين مات «بايرون»، «لوحظ في كثير من الصحف أن أعظم رجلين في القرن، «نابليون» و«بايرون»، قد اختفيا في الوقت نفسه تقريبًا»⁽³²⁾. و«كارلايل» الذي اعتبر «بايرون»، في ذلك الحين «أنبل روح في أوروبا» وأحس كأنه «فقد أخًا» جاء بعد هذا ليؤثر «جوته»، ولكنه ما برح يقرن «بايرون» بـ «نابليون»: «إن نشر عمل فني من هذا القبيل - في هذه اللهجة أو تلك - يكاد يغدو ضرورة بالنسبة إلى أذهانكم الأسمى، إذ ماذا يكون هذا بالفعل، اللهم إلا مشاحنة مع الشيطان، قبل أن تبدؤوا بأمانة الهجوم عليه؟ إن «بايرون» المنتمي إليكم ينشر آلام اللورد جورج، شعراً ونثرًا، وبطريقة أخرى وبغزارة: يبسط «بونابارت» أوبرا آلام نابليون، في أسلوب مذهل تمامًا، بموسيقى وابل من قذائف المدفع، وصرخات قتلى العالم، وأضواء المسرح عندها هي نيران حريق هائل وإيقاع لحنه الأوبرالي وقع أقدام جيوشه وهي تعد للمعركة، وصوت سقوط المدن»⁽³³⁾.

والحق أنه بعد فصول ثلاثة، يؤكد على القرار التالي: «أطووا صفحة «بايرون» وافتحوا صفحة «جوته»». بيد أن «بايرون» كان في دمه، بينما «جوته» يظل مطمئنًا.

وعند «كارلايل» كان «بايرون» و«جوته» على طرفي نقيض، وعند «ألفريد دي موسيه» كانا شريكين في العمل الشرير وهو دس سم الاكتئاب في نفوس الرجال المرحه، فمعظم شباب الفرنسيين لهذا العصر عرفوا «جوته» - في ما يبدو - من خلال «آلام فتر» فقط، ولم يعرفوه قط كأوليمبي. وقد لام «موسيه» «بايرون» لأنه لم يجد سلواه عند سكان الإدرياتيك وعند الكونتيسة جويكشيولي. وكان هذا خطأ، حيث إن «بايرون» بعد أن عرفها كفَّ عن كناية المانفرد Manfreds. بيد أن «الدون جوان» كانت تُقرأ قليلًا في فرنسا شأنها شأن شعر «جوته» الأكثر مرحًا. وعلى الرغم من «موسيه» فإن معظم الشعراء الفرنسيين - منذ ذلك الحين - وجدوا في شقاء «بايرون» أفضل مادة لأشعارهم.

وعند «موسيه» أن «بايرون» و«جوته» لم يصبحا أعظم عبقريتين في القرن

إلا بعد «نابليون» فقط. و«موسيه» الذي وُلد في 1810، كان واحدًا من الجيل الذي يصفه بأنه جيل «صبيغ بين معركتين» في وصف حماسي لأمجاد الإمبراطورية وكوارثها، وفي ألمانيا كان الشعور عن «نابليون» أكثر انقسامًا. كان هنالك أولئك الذين رأوا فيه، ومنهم «هاينه»، رسول الليبرالية العظيم، وهادم العبودية، وعدو الشرعية، الرجل الذي جعل الأمراء الصغار بالوراثة يرتعدون. وهنالك آخرون رأوا فيه عدوًا للمسيح، وهادم الأمة الألمانية النبيلة، واللاأخلاقي الذي أثبت على نحو حاسم أن الفضيلة التوتونية (34) يمكن فقط الاحتفاظ بها بكرهية لا تفهر لفرنسا. وقد حَقَّق «بسمارك» نظرة تركيبية: فـنابليون ظل عدوًا للمسيح ولكنه عدو للمسيح، يقلد ولا يمقت فقط. و«نيتشه» الذي تقبَّل الحل الوسط لاحظ بابتهاج الغول ghoulish أن العصر الكلاسيكي للحرب أت، وأنا ندين بهذه الهبة لا للثورة الفرنسية، بل لنابليون. وبهذه الطريقة فقد غدت النزعة القومية، والنزعة إلى الشيطان، وعبادة البطل جزءًا من النفس المركبة لألمانيا.

وليس «بايرون» رقيقًا، وإنما هو عنيف كالرعد. وإن ما يقوله عن «روسو» يمكن أن ينطبق عليه. فهو يقول إن «روسو» كان: هو الذي ألقى السحر على العاطفة، ومن الويل اعتمر البلاغة الغامرة..

وفوق ذلك كان يعرف

كيف يجعل الجنوب جميلًا، ويخلع على الأفعال والخواطر الأثمة، لوثًا سماويًا.

بيد أن ثمة اختلافًا عميقًا بين الرجلين. فـ«روسو» مثير للشفقة، و«بايرون» رهيب، وجبن «روسو» واضح، وجبن «بايرون» خفي، و«روسو» يعجب بالفضيلة على أن تكون بسيطة، بينما «بايرون» يعجب بالإثم على أن يكون أساسيًا. والاختلاف، مع كونه اختلافًا فقط بين مرحلتين في ثورة الغرائز غير الاجتماعية، إلا أنه مهم، ويظهر الاتجاه الذي تتطوَّر فيه الحركة.

ويجب أن نعترف بأن النزعة الرومانسية عند «بايرون» كانت فقط نصف مخلص. ففي بعض الأحيان قد يقول إن شعر «بوب» أفضل من شعره، ولكن هذا الحكم أيضًا، ربما كان فقط ما يظنه في نوبات معينة لمزاجه، وقد أصرَّ العالم على تبسيطه، وعلى محو عنصر التكلف في يأسه الكوني، وازدراءه المعلن للجنس البشري. ولقد كان - مثل الكثير من الرجال البارزين الآخرين - أكثر أهمية كأسطورة منه ما كانه بالفعل. وأهميته، كأسطورة، وبخاصة في القارة، كانت أهمية ضخمة.

(31) أي قارة أوروبا، والمقصود هنا الدول الأوربية الغير ناطقة بالإنجليزية (فرنسا، ألمانيا، إيطاليا...) (32)

.Savior Resartus, Book II Ch. VI (33)
Teutonic (34) نسبة إلى الشعب الجرمانى القديم. المترجم.

الفصل الرابع والعشرون شوبنهاور

إن «شوبنهاور» (1788 - 1680 Schopenhauer) غريب في أنحاء عديدة بين الفلاسفة. فهو متشائم. بينما يكاد الفلاسفة الآخرون كلهم أن يكونوا بمعنى ما، متفائلين. وهو ليس أكاديميًا تمامًا. مثل «كانط» و«هيجل»، كما أنه ليس أيضًا خارج العرف الأكاديمي بالمرّة. وهو يكره المسيحية، مؤثرًا أديان الهند الهندوكية والبوذية معًا، وهو ذو ثقافة واسعة، كما أنه يهتم اهتمامًا كبيرًا بالفن اهتمامه بالأخلاق. وهو متحرّر تحررًا غير مألوف عن النزعة القومية، فهو يحس بأنه في وطنه مع الكتاب الإنجليز والفرنسيين إحساسه مع كتاب بلده، وقد كان احتكامة دائمًا إلى الفلاسفة المحترفين أقل منه إلى أهل الفن والأدب الذين يبحثون عن فلسفة يمكن لهم أن يؤمنوا بها، وقد بدأ بالتأكيد على الإرادة التي كانت الطابع المميز للكثير من فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، بيد أن الإرادة عنده وإن تكن أساسية ميتافيزيقية فهي شر أخلاقيًا - وهو تعارض ممكن فقط بالنسبة إلى متشائم. وهو يقر بثلاثة منابع لفلسفته، «كانط» و«أفلاطون» و«الأوبانيشاد»، ولكني لا أظن أنه يدين لأفلاطون بالقدر الذي يظنه هو، إن لوجهة نظره تقارب معيّن مع وجهة نظر العصر الهليني، فهي سئمة سقيمة، للسلام عندها قيمة أرفع من النصر، وللطمأنينة مكانة أسمى من محاولات الإصلاح، الذي يراه غير ذي جدوى.

وينتمي والداه معًا إلى أسرة تجارية بارزة في «دانتزيغ» حيث وُلد. وكان أبوه «فولتيريا»، أعتبر إنجلترا أرض الحرية والذكاء، وعلى غرار المواطنين ذوي الصدارة في «انتزيغ» كان يمقت انتهاكات «بروسيا» لاستقلال المدينة الحرة، وكان ناقدًا حين ضُمت إلى «بروسيا» في سنة 1793 - وناقمًا إلى الحد الذي نزح معه إلى هامبورج، وقد لحقت به من جراء ذلك خسارة مالية لها وزنها. وقد عاش «شوبنهاور» هناك مع أبيه من سنة 1793 إلى سنة 1797، ثم أنفق عامين في باريس، في نهايتها كان والده سعيدًا ليجد أن ابنه كاد ينسى اللغة الألمانية. وفي سنة 1803 ألحق بمدرسة داخلية في إنجلترا حيث كره الرباء والنفاق. وبعد عامين، لكي يرضي أباه، عمل كاتبًا ببيت تجاري في «هامبورج»، بيد أنه نفر من محيط مهنة التجارة، وتاق إلى الحياة الأدبية والأكاديمية. وكان هذا ممكنًا، بموت أبيه، الذي يحتمل أن يكون قد انتحر،

وكانت أمه تريد له أن يهجر التجارة إلى المدرسة والجامعة. وقد يذهب بنا الافتراض نتيجة لذلك، إلى أنه كان يؤثر أمه على أبيه، ولكن العكس تمامًا هو ما حدث: فلقد كان يكره أمه ويحتفظ لأبيه بذكرى حنونة.

وكانت أم «شوبنهاور» سيدة ذات مطامح أدبية، استقرت في «فايمر» قبل معركة «بين» بأسبوعين. وهناك عقدت صالونًا أدبيًا، وألفت الكتب، ونعمت بصداقات رجال الثقافة. وكانت عاطفتها نحو ابنها فاترة، وكانت تنظر إلى أخطائه بعين حادة. وقد حذرت من الكلام المنمق الطنان والشفقة الفارغة، وكان يضيق ذرعًا بمغازلاتها، وحين بلغ سن الرشد ورث دخلًا متواضعًا. وبعد ذلك، وجد هو وأمه، شيئًا فشيئًا أن كلًا منهما لا يطيق الآخر. ويرجع رأيه السيئ عن النساء - دون شك، وعلى الأقل إلى حد ما - إلى شجارته مع أمه.

وفي «هامبورج» كان تأثره بالرومانسيين، وبخاصة «تيك» Tieck «نوفاليس» Novalis و«هوفمان» Hoffman، ومنهم تعلم أن يعجب باليونان وأن يسيء الظن بالعناصر العبرية في المسيحية. وثمة رومانسي آخر هو «فردريك شليجل» أيده في إعجابه بالفلسفة الهندية. ففي السنة التي بلغ فيها سن الرشد (1809) ذهب إلى جامعة «جوتنجن» حيث تعلم الإعجاب بكانط. وبعد ذلك بعامين ذهب إلى «برلين» حيث درس العلم بصفة رئيسية، واستمع إلى «فيشته» وهو يحاضر، ولكنه ازدراه. وقد ظل لا مباليًا إبان الحماسة لحرب التحرير. وفي سنة 1819 أصبح محاضرًا خاصًا Privatdozent في «برلين» ووقع في وهمه أن يلقي محاضراته في الساعات نفسها التي يلقي فيها «هيجل» محاضراته، وإذ فشل في إغراء مستمعي «هيجل» عنه لم يلبث أن كف عن الإلقاء. وفي النهاية استكان إلى حياة أعزب عجوز في «درسدن»، وكان يحتفظ بكلب «بودل» يُدعى «أتما» (روح العالم)، ويمشي ساعتين كل يوم يدخن في غليون طويل، ويقرأ جريدة التايمز ويستخدم مراسلين يتصيّدون له الشواهد على شهرته. وكان ضد الديمقراطية، ويكره ثورة 1848، وكان يؤمن بالنزعة الروحية وبالسحر. وكان لديه في مكتبه تمثال نصفي لكانط وتمثال برونزي لبوذا. وفي سلوكه في الحياة كان يحاكي «كانط» في ما عدا ما يختص بالاستيقاظ المبكر.

وكتابه الرئيسي «العالم كإرادة وفكرة»، نُشر في نهاية 1818. وكان يؤمن بأن لهذا الكتاب أهمية عظيمة، وذهب إلى حد القول بأن بعض فقراته أملاها «الروح المقدس» Holy Ghost وكان خزيًا كبيرًا له، أن أصابه الكساد برمته. وفي سنة 1844 حث الناشر على إصدار طبعة ثانية، ولكنه لم يلق شيئًا من العرفان الذي كان يتوق إليه إلا بعد مرور بضع سنوات على هذا التاريخ.

ومذهب «شوبنهاور» هو اقتباس من مذهب «كانط»، ولكنه يؤكد على جوانب من «النقد» تختلف تمامًا عن تلك الجوانب التي يؤكد عليها «فيشته» أو «هيجل». فقد تخلصا من الشيء بالذات وبذلك جعلتا المعرفة أساسية من

الناحية الميتافيزيقية. واحتفظ «شوبنهاور» بالشيء بالذات ولكنه وَّحَدَّ بينه وبين الإرادة. وأخذ بأن ما يظهر للإدراك الحسي كجسمي هو في الواقع إرادتي. وكان هنالك المزيد الذي يُقال عن هذه النظرية كتطوُّر لكانط. وهو ما لم يكن معظم الكانطيين راغبين في الإقرار به. فكانط يأخذ بأن دراسة القانون الأخلاقي يمكن أن تمضي بنا إلى ما وراء الظواهر، وتعطينا معرفة لا يسع الإدراك الحسي أن يزوِّدنا بها، وهو يأخذ أيضًا بأن القانون الأخلاقي يُعنى بصفة جوهرية بالإرادة. والاختلاف بين رجل صالح ورجل طالح - هو في نظر كانط - اختلاف في عالم الأشياء بالذات، وهو أيضًا اختلاف بصدد أفعال الإرادة. على هذا أن أفعال الإرادة يجب أن تنتمي - في نظر «كانط» - إلى عالم الحقيقة، لا إلى عالم الظواهر. فالظاهرة المطابقة لفعل إرادة هي حركة بدن، وهذا هو السبب في أنه تبعًا لشوبنهاور «البدن هو الظاهر الذي تكون الإرادة حقيقته».

بيد أن الإرادة التي تكون وراء الظواهر لا يمكن أن تتألف من عدد من أفعال الإرادة المختلفة. فالزمان والمكان كلاهما - وتبعًا لكانط، ويتفق معه «شوبنهاور» في هذا - ينتميان فقط إلى الظواهر، فالشيء بالذات ليس في مكان أو زمان. وإرادتي على ذلك، بالمعنى الذي تكون فيه حقيقية، لا يمكن تأريخها، كما لا يمكن أن تكون مؤلفة من أفعال منفصلة للإرادة، ذلك لأن الزمان والمكان هما مصدر الكثرة - هي «مبدأ التفرد»، إذا استخدمنا الاصطلاح المدرسي الذي يؤثره «شوبنهاور». إن إرادتي من ثم واحدة ولا زمان لها. بل إنها فضلًا عن ذلك تتحد مع إرادة العالم بأسره. ففصلي لها وهم، ينجم عن جهازي الذاتي الخاص بالإدراك الحسي المكاني الزماني. وما هو حقيقي هو إرادة واحدة ضخمة تظهر في مجرى الطبيعة بأسره، الحي منه وغير الحي على حدٍّ سواء.

وبقدر ما، يمكننا أن نتوقَّع من «شوبنهاور» أن يوحد إرادته الكونية بالله، ويعلم نظرية لوحدية الوجود ليست مختلفة عن نظرية «سبينوزا»، وفيها تتألف الفضيلة وفقًا للإرادة الإلهية. ولكن عند هذه النقطة يفضي تشاؤمه إلى تطوُّر مختلف. فالإرادة الكونية شريرة، والإرادة - على الجملة - شريرة، أو على أي حال هي مصدر لكل ألمنا الذي لا نهاية له. والألم جوهرى لكل حياة، ويزداد مع كل ازدياد للمعرفة. وليس للإرادة غاية محدَّدة، إذا تحققت جلبت الرضا. ومع أن الموت لا بد أن ينتصر في النهاية، فنحن نتابع أغراضنا التي لا جدوى منها. «كما ننفخ في فقاعة صابون لكي تمتد طولًا وعرضًا قدر المستطاع، مع أننا نعلم تمامًا أنها ستنفجر». وليس ثمة شيء من قبيل السعادة، ذلك أن الرغبة غير المشبعة تسبب الألم. وتحققها يجر فقط التخمة. والغريزة تحفز الرجال إلى الإنجاب ويفضي هذا إلى مناسبة جديدة للألم والموت، ذلك هو السبب في أن الخجل يقترن بالفعل الجنسي، فالانتحار معدوم الفائدة،

ونظرية التقمص، حتى ولو لم تكن صادقة صدقًا حرفيًا، تنقل الحقيقة في شكل أسطورة.

كل هذا كئيب جدًّا، ولكن هنالك مخرجًا، وقد اكتُشف في الهند. وأفضل الأساطير هي أسطورة النيرفانا والتي يفسّرها «شوبنهاور» بالانطفاء. وهو يوافق على أن هذا على عكس النظرية المسيحية «ولكن الحكمة القديمة للجنس البشري لن يحل محلها ما حدث لجاليليو». وسبب الألم هو وحدة الإرادة، وكلما قلت ممارسة الإرادة قل تألمنا. وتحوّل المعرفة هنا لكي تكون مفيدة في النهاية شريطة أن تكون معرفة من نوع معين، والتمييز بين رجل وآخر هو جزء من عالم الظواهر، ويختفي حين يرى العالم رؤية صادقة. وعند الرجل الصالح يغدو حجاب «مايا» (الوهم) شفّافًا، فهو يرى أن كل الأشياء هي شيء واحد وأن التمييز بينه وبين آخر هو تمييز من الظاهر فقط. ويصل إلى هذه البصيرة النافذة بالحب، الذي هو دائمًا التعاطف ويرتبط بألم الآخرين. وحين يرفع حجاب «مايا» يتحمّل الإنسان عذاب العالم كله. وفي الرجل الصالح، تهديء معرفة الكل كل فعل للإرادة، وتبتعد إرادته عن الحياة وتنكر طبيعته ذاتها «وهناك يثور فيه فزع من الطبيعة يكون وجوده الظاهري تعبيرًا عنه، عن جوهر ذلك العالم وطبيعته الباطنية، ذلك العالم الذي نقر بأنه مليء بالشقاء».

ومن هنا ينقاد «شوبنهاور» إلى الاتفاق التام، على الأقل في ما يختص بالممارسة، مع النزعة الصوفية الزاهدة. ف «إكهارد» و«أنجيلوس سيليسوس» Angelus Silosius أفضل من العهد الجديد، وهنالك بعض الأشياء الصالحة في المسيحية الأرثوذكسية، وعلى التخصيص نظرية الخطيئة الأصلية كما يدعو إليها، ضد «البلاجيانية الفضة»⁽³⁵⁾ the Vulgar Pelagianism، القديس أوغسطين، ولوثر، بيد أن الأناجيل ضعيفة ضعفًا محزّنًا في الميتافيزيقا. ويقول إن البوذية هي أعلى الأديان، ونظرياته الأخلاقية نظريات تقليدية في آسيا.

والرجل الصالح يمارس العفة الكاملة، والفقر الإرادي، والصوم، وتعذيب الذات. ويستهدف في جميع الأشياء سحق إرادته الفردية، ولكنه لا يفعل ذلك كما يفعل المتصوفة الغربيون، ليحقق الانسجام مع الله، فليس ثمة سعي إلى خير إيجابي من هذا القبيل. فالخير الذي يسعى إليه خير سلبي كلية وبالتمام: «يتحمّم علينا أن نتخلص من الانطباع المظلم للاشئيئية الذي نتبينه وراء كل فضيلة وقداسة كههدف نهائي لهما، والذي نخشاه كما يخشى الأطفال الظلام، وينبغي لنا حتى أن نتجنبه كما يفعل الهنود، من خلال الأساطير والكلمات التي لا معنى لها، مثل الاستغراق في البراهمة والفناء عند البوذيين. أحرى بنا أن نقر بحرية أن ما يتبقى بعد الإبطال التام للإرادة هو على اليقين لا شيء عند جميع أولئك الذي تملؤهم الإرادة، ولكن على العكس، عند أولئك الذين تتحول

عندهم الإرادة وتنكر ذاتها، يكون عالمنا هذا، وهو عالم حقيقي للغاية، بكل شموسه وخبراته - لا شيء».

وثمة إحياء غامض هنا بأن القديس يرى شيئًا ما إيجابيًا لا يراه الرجال الآخرون، ولكن ليس في أي مكان بادرة تدل على هذا، وأظن أن الإحياء إحياء بلاغي فقط. فالعالم - كما ظهر لنا على حد قول شوبنهاور: هو تجسيد للإرادة فقط. وباستسلام الإرادة «تُمحى كل هذه الظواهر أيضًا، ذلك التوتر المتصل والجهد الذي يبذل من دون نهاية ومن دون راحة في جميع درجات الموضوعية، الذي يتألف فيه ومن خلاله العالم، والأشكال المتنوعة التي يعقب الواحد منها الآخر في التدرج، والإفصاح الكلي عن الإرادة، وأخيرًا أيضًا، الأشكال العالمية لهذا الإفصاح، الزمان والمكان، وكذلك شكله الأساسي الأخير الذات والموضوع، كل هذا يُمحى. لا إرادة، ولا فكرة، ولا عالم. أمامنا يقينًا اللاشئئية فقط».

وليس يسعنا أن نفسّر هذا إلاّ على أنه يعني أن غرض القديس أن يصل إلى أقرب مدى ممكن من اللاوجود، الذي لا يستطيع، لسبب ما لم يشرّح بوضوح قط، أن يحققه بالانتحار. وليس يسيرًا أن ندرك لم أن القديس يفصل على رجل دائم السكر، ربما لأن «شوبنهاور» كان يظن أن اللحظات المتزنة مألوفة إلّا كئيبيًا.

إن تعاليم «شوبنهاور» في الاستسلام ليست متماسكة وليست مخلصمة إخلاصًا بالغا، فالمتصوفة الذين يناشدهم كانوا يعتقدون في التأمل، وأن أعمق نوع من المعرفة يتحقق في الرؤية الجميلة Beatific Vision، وأن هذا النوع من المعرفة كان الخير الأسمى. فبعد «بارمنيدس» كانت معرفة الظاهر الخادعة تبين نوعًا آخر من المعرفة، لا شيئًا من نوع مختلف عنها بالمرّة. فالمسيحية تعلمنا أن حياتنا الأزلية قائمة في معرفتنا بالله. وهو يوافق على أن ما يجري عامة على أنه معرفة ينتمي إلى نطاق «المايا»، ولكننا حين نخترق الحجاب، فإننا نشاهد لا الله، بل الشيطان، الإرادة الشريرة ذات السلطة المطلقة، المنشغلة على الدوام بغزل نسيج من الآلام لتعذيب مخلوقاتنا، وإذ يروع الحكيم الرؤية الشيطانية يصيح: «اغربي عني» ويلتمس ملاذًا في اللاوجود. وإنها لإهانة للمتصوفة الزعم بأنهم يؤمنون بهذه الأساطير. والاقترح القائل بأن الحكيم، من دون تحقيق اللاوجود التام يمكنه رغم ذلك أن يعيش حياة لها بعض القيمة، لا يمكن التوفيق بينه وبين نزعة «شوبنهاور» التشاؤمية، وبقدر ما يوجد الحكيم فهو يوجد لأنه يحتفظ بالإرادة، وهي الشر، وقد يخفف من كمية الشر بإضعاف إرادته، ولكنه لا يستطيع البتة أن يكتسب أي خير إيجابي. وكذلك ليست النظرية مخلصمة، إذا كان علينا أن نحكم بحياة «شوبنهاور». فهو عادة يتناول طعامًا طيبًا في مطعم جيد، وكانت له علاقات غرام كثيرة ومبتذلة، كانت علاقات حسية ولم تكن عاطفية وكان ميلًا إلى الشجار ميلًا

مفرطاً، وبخيلاً بخلاً غير مألوف. وفي مناسبة من المناسبات أزرعته خياطة مسنة كانت تحادث صديقة خارج باب شقتها، فدفعها على درج السلم مسبباً لها عاهة دائمة. وقد حصلت على حكم قضائي يجبره بأن يدفع لها مبلغاً معيناً كل ثلاثة أشهر (15 تاليرا) طوال حياتها. وأخيراً وبعد عشرين سنة، ماتت، فسجل في دفتر حساباته «ماتت العجوز، وانزاح العبء» Obit anus, abit onus. ويصعب أن نجد في حياته شواهد على أي فضيلة اللهم إلا الرفق بالحيوانات الذي سار فيه إلى حد الاحتجاج على تشريح الأحياء لصالح العلم. وفي جميع المواطنين الأخرى كان أنانيًا تمامًا. ويصعب أن نعتقد بأن إنسانًا كان مقتنعًا اقتناعًا عميقًا بفضيلة الزهد والاستسلام لم يقم البتة بأي محاولة لوضع اقتناعه موضع الفعل.

ومن الناحية التاريخية ثمة شيئان مهمان عن «شوبنهاور»: تشاؤمه، ونظريته في أن الإرادة أعلى مقامًا من المعرفة، فقد جعل تشاؤمه من الممكن للناس أن يقبلوا على الفلسفة دون أن يقنعوا أنفسهم بأن كل شر يمكن تفسيره بعيدًا عنها، وبهذه الطريقة، وكترياق، كانت مفيدة. ومن وجهة النظر العلمية تتساوى نزعة التفاؤل ونزعة التشاؤم في كونهما قابلتين للاعتراض: فنزعة التفاؤل تزعم، أو تحاول أن تثبت، أن العالم يوجد لإمتاعنا، بينما نزعة التشاؤم تزعم أنه يوجد ليعكر صفونا. ومن الناحية العلمية، ليس ثمة بينة على أن العالم ينشغل بنا بهذه الطريقة أو تلك. فالاعتقاد في التفاؤل والتشاؤم يخص المزاج ولا يخص العقل، بيد أن المزاج التفاؤلي كان أكثر شيوعًا بين الفلاسفة الغربيين. ومن ثم فممثّل الجانب المعارض يكون على الأرجح مفيدًا في أن يبسط لنا آراء قد تتغاضى عنها لو لم يفعل ذلك.

وأهم من التشاؤم كانت نظرية أولية الإرادة. فمن الجلي أن هذه النظرية ليس لها ارتباط منطقي ضروري بالتشاؤم، وأولئك الذين أخذوا بها بعد شوبنهاور قد وجدوا فيها قاعدة للتفاؤل. ففي شكل أو آخر أخذ كثير من الفلاسفة المحدثين وبالأخص نيتشه وبرجسون وجيمس وديوي بأن الإرادة أعلى. وقد اكتسبت - فضلًا عن ذلك - انتشارًا خارج دوائر الفلاسفة المحترفين. وبقدر ما ارتفع قدر الإرادة هبط قدر العقل. وهذا - في ظني - أهم تغير ملحوظ طرأ على مزاج الفلسفة في عصرنا، هيئاً له روسو وكانط، ولكن أعلنه لأول مرة في نقائه شوبنهاور، ولهذا السبب، فإن لفلسفته - رغم ما فيها من تضارب وضحالة، بقدر ما، أهمية ملحوظة كمرحلة في التطور التاريخي.

(35) نسبة إلى «بيلاجيوس» قرابة 360 - 420م، الراهب البريطاني الذي أنكر الخطيئة الأصلية، وقال بحرية الإرادة التامة.

الفصل الخامس والعشرون نيتشه

نيتشه (1844 - 1900 Nietzsche)، اعتبر نفسه - بحق - خليفة لشوبنهاور، وهو مع ذلك، يبرّه في نواح كثيرة، وخاصة بالتناغم والترابط في مذهبه. فأخلاق شوبنهاور الشرقية في نكران الذات تلوح بعيدة عن التناغم مع ميتافيزيقاه في القدرة الكلية للإرادة، وللإرادة عند نيتشه أولية أخلاقية كما لها أولية ميتافيزيقية. ونيتشه، وإن كان أستاذًا، كان فيلسوفًا أدبيًا أكثر من كونه فيلسوفًا أكاديميًا. فهو لم يبتكر أي نظريات فنية في الوجود أو في المعرفة، فأهميته بالدرجة الأولى في الأخلاق وبالدرجة الثانية كناقذ تاريخي قاس. وأكاد أقتصر هنا على مذهبه الأخلاقي وعلى نقده للدين، حيث كان هذا الجانب من كتاباته هو الذي جعله ذا نفوذ.

كانت حياته بسيطة. كان أبوه قسًا، فجاءت نشأته ورعة للغاية. وكان لامعًا في الدراسة الكلاسيكية وفي فقه اللغة، حتى إنه عرض عليه، في سنة 1869، وقبل حصوله على درجته الجامعية، أستاذية فقه اللغة في بازل، وقد قبلها. لم تكن صحته على ما يرام إطلاقًا، وبعد فترات من الإجازات المرضية اضطر أن يعتزل في النهاية سنة 1879. وبعد هذا، عاش في منتجعات الصحة بسويسرا، وفي سنة 1888 أصبح مجنونًا، وظل كذلك حتى وفاته. كان لديه إعجاب عاطفي بفاجنر، ولكنه تشاجر معه، وبالتخصيص حول قطعته «بارسيفال» Parcifal التي كان يظن أنها مغالية في نزعتها المسيحية ومغرقة في إنكار الذات. وبعد النزاع نقد فاجنر نقدًا فظًا، بل ومضى إلى أبعد من ذلك فاتهمه بأنه يهودي. وقد ظلت نظرتة العامة، مع ذلك، شبيهة جدًا بنظرة فاجنر في قطعته «رينج» Ring، فإنسان نيتشه الأعلى يشبه - إلى حد كبير - سيغفريد باستثناء كونه يعرف اليونانية، وقد يبدو هذا شاذًا، ولكن ليست هذه غلطتي.

لم يكن نيتشه رومانسيًا واعيًا برومانسيته، فطالما نقد الرومانسيين بصرامة. وقد كانت نظرتة الواعية هللينية، مع حذف العنصر الأورفي. وكان يعجب بفلاسفة ما قبل سقراط، باستثناء فيثاغورس. وكان له انجذاب نحو هراقليطس. والإنسان الشهم عند أرسطو هو ما يدعوه نيتشه الإنسان النبيل. ولكنه كان بصفة رئيسية يعتبر الفلاسفة اليونان من سقراط ومن تلاه أدنى

من أسلافهم. وهو لا يستطيع أن يغفر لسقراط أصله الوضع، فهو يدعوهم عاميًا roturier ويتهمهم بإفساد شباب أثينا النبيل بالانحراف نحو أخلاق ديمقراطية. ويدين أفلاطون بوجه خاص بسبب ذوقه في التهذيب. ومع ذلك فواضح أن نيتشه لم يكن يرغب في إدانته، فهو يوحى إلينا، ملتمسًا له العذر، أنه ربما لم يكن مخلصًا، بل كان يبشر بالفضيلة باعتبارها وسيلة فقط لحفظ النظام بين الطبقات الدنيا. وقد تحدث عنه ذات مرة ككاجليوسترو عظيم a Great Cagliostro، وهو يميل إلى ديمقريطس وأبيقورس، بيد أن حبه للأخير يبدو منطقيًا نوعًا ما، ما لم يفسر على أنه في الواقع إعجاب بـ لوقريطس Lucretius. وكما ينبغي أن نتوقع، كان رأيه في كانط سيئًا، فكان يدعوهم «متعصبًا إلى الأخلاق على نمط روسو».

وعلى الرغم من نقد نيتشه للرومانسيين، فإنه يدين لهم بالكثير في وجهة نظره، وهي وجهة نظر تنتمي إلى النزعة الفوضوية الأرستقراطية، مثله في ذلك مثل بايرون؛ لذلك لا ندهش إذ نجده يعجب ببايرون. وهو يحاول أن يوحد بين مجموعتين من القيم لا يسهل التوفيق بينهما: فهو من جهة يحب القسوة، والحرب، والكبرياء الأرستقراطية، وهو من جهة أخرى يحب الفلسفة والأدب والفنون، وخاصة الموسيقى. وقد تعايشت هذه القيم، من الناحية التاريخية، في عصر النهضة. فيمكننا أن نأخذ البابا يوليوس الثاني الذي كان يقاتل بولونيا ويوظف مايكلانجلو Michelangelo نمط الرجل الذي يروم نيتشه أن يجده على رأس الحكومات. ومن الطبيعي أن نشبه نيتشه بمكيافيللي رغم الفوارق المهمة بين الرجلين. فأما عن الفوارق: فقد كان مكيافيللي رجل أعمال تشكلت آراؤه من الاحتكاك الوثيق بالشؤون العامة، وكان في تجانس مع عصره، فلم يكن متحذلقًا أو منهجيًا ونادرًا ما تشكل فلسفته في السياسة كلاً مترابطًا. لقد كان نيتشه - على العكس - أستاذًا، رجل كتب في الصميم، وفيلسوفًا يعارض معارضة واعية التيارات السياسية والأخلاقية التي بدت سائدة في زمانه. ومع ذلك فوجوه التشابه بينهما أعمق. فلسفة نيتشه السياسية تماثل فلسفة الأمير (لا المقالات)، مع أنها تحققت وطُبقت في ميدان أوسع. ولنيتشه ومكيافيللي كليهما فلسفة أخلاقية تهدف إلى القوة، وتناهض المسيحية عن عمد، وإن كان نيتشه أكثر صراحة في هذا الجانب. وما كان القيصر بورجا لمكيافيللي - كأنه نابليون بالنسبة إلى نيتشه - رجلًا عظيمًا هزمه خصوم توافه.

ونقد نيتشه للأديان والفلسفات تسوده تمامًا دوافع أخلاقية. فهو يعجب ببعض الصفات، يعتقد (وقد يكون الحق معه) أنها الصفات الوحيدة الممكنة لأقلية أرستقراطية. وفي رأيه، ينبغي أن تكون الأقلية مجرد وسيلة لامتياز الفئة القليلة. ولا ينبغي أن يُنظر إليها على أن لها مطلبًا مستقلًا للسعادة أو الرفاهية. وهو يلمح عادة إلى الناس العاديين بأنهم كائنات غير متقنة ومزرقة،

ولا يجد اعتراضًا على معاناتهم إذا كان ذلك ضروريًا لإنتاج رجل عظيم. ومن هنا فالأهمية الكلية للفترة من 1789 إلى 1815 تتلخّص في نابليون: «لقد جعلت الثورة نابليون ممكنًا: هذا هو تبريرها. فينبغي لنا أن نتوق إلى الانهيار الفوضوي لحضارتنا بأسرها إذا كانت مثل هذه المكافأة هي نتيجة ذلك. لقد جعل نابليون النزعة القومية ممكنة: ذلكم هو مبررها». ويقول نيتشه إن الآمال العالية في هذا القرن تكاد كلها تُعزى إلى نابليون.

وكان مولعًا بالتعبير عن نفسه تعبيرًا متناقضًا قاصدًا أن يصدّم القراء المتمسّكين بالعرف. وهو يفعل ذلك باستخدام الكلمتين «الخير» و«الشر» بدلالتيهما العادية، ثم يقول بعد ذلك إنه يؤثر «الشر» على «الخير». وكتابه «ما بعد الخير والشر» يهدف في الواقع إلى تغيير رأي القارئ بصد ما هو خير وما هو شر، بل ويقرُّ - باستثناء بضعة مواطن - بأنه يثني على ما هو «شر» ويشجب ما هو «خير». فهو يقول مثلًا إنه لخطأ أن يكون الواجب أن نهدف إلى انتصار الخير ومحو الشر، هذا رأي إنجليزي، وهو خاص بذلك «الأحمق، جون ستيوارت مل». وقد كان يكرُّ له خاصة احتقارًا خبيثًا. وعنه يقول: «إنني لأشمئز من فظاعة الرجل وهو يقول: «ما هو حق لواحد فهو حق لآخر». «لا تفعل للآخر ما لا ترغب أن يفعلوه نحوك» (36) فمثل هذه المبادئ يسرها أن تقيّم النشاط الإنساني على خدمات متبادلة، بحيث يظهر كل فعل وكأنه ثمن فوري بشيء أدّي لنا. فالفرض هنا فرض وضع إلى الدرجة الأخيرة، فقد أصبح مسلمًا به أن ثمة ضربًا من التعادل في القيمة بين أفعالي وأفعال الآخرين».

فالفضيلة الصادقة، من حيث إنها معارضة للنوع المتواتر، ليست للجميع، بل ينبغي أن تظل الصفة المميزة لأقلية أرسقراطية. فهي ليست مريحة وليست حكيمة، وإنما تعزل صاحبها عن غيره من الناس، وهي معادية للنظام وتؤذي من هم أدنى. فمن الضروري لمن هم أعلى أن يشنوا الحرب على الجماهير، ويقاوموا الميول الديمقراطية للعصر، ذلك لأن المتوسّطين من الناس في كل مكان يضمون الأيدي ليجعلوا من أنفسهم سادة. «فكل شيء يدلل ويلين ويأتي بالناس أو المرأة إلى الصدارة، يعمل في صالح الاقتراع العام - أعني في صالح سيادة من هم أدنى». لقد كان صاحب الإغراء هو روسو، الذي جعل للمرأة أهمية، ثم جاءت بعد ذلك «هاريت بيتشر ستو» Harriet beecher stowe والأرقاء، ثم بعد ذلك الاشتراكيون بأبطالهم من العمال والفقراء. كل هذا يجب أن يقاتل.

إن أخلاق نيتشه ليست أخلاق التسامح الذاتي بالمعنى العادي فهو يؤمن بنظام إسبرطة، وبالقدرة على الاحتمال ومعاناة الألم من أجل غايات مهمة. وهو يعجب بقوة الإرادة فوق جميع الأشياء. وهو يقول: «أنا أختبر قوة إرادة، تبعًا لمقدار المقاومة الذي يمكنها أن تقدمه ولكمية الألم والعذاب التي يمكنها

احتمالها، ومعرفتها كيف تدير كل ذلك إلى صالحها، وأنا لا أشير إلى شر الوجود وألمه بإصبع اللوم، بل أعلل نفسي بالأمل في أن تغدو الحياة يومًا ما أكثر شئراً وأكثر امتلاءً بالمعانة مما كانت عليه في أي يوم». وهو يرى التعاطف ضعفاً يجب مغالته.

«والهدف أن نبلغ الطاقة الضخمة للعظمة التي يسعها أن تشكل إنسان المستقبل بواسطة النظام وأيضاً بواسطة القضاء على الملايين من غير المكتملين والمرقعين، التي يمكنها أيضاً أن تتجنب الوقوع في الدمار عند رؤية المعانة التي تنجم عن ذلك، التي لم تشهد لها مثيلاً من قبل». وهو يتنبأ في شيء من المرح بحقية من الحروب الكبيرة، والمرء ليتساءل عما إذا كان سيسعد لو عاش ليرى تحقق نبوءته.

ومع ذلك، فهو لم يكن مقدّساً للدولة، بل هو بعيد عن ذلك، فهو فردي متحمّس، ومؤمن بالبطل. وهو يقول إن شقاء أمة بأسرها لأقل في الأهمية من معاناة فرد عظيم: «وإن بلايا كل هذه الأقوام الصغيرة لا تشكل معاً مجموعاً إجمالياً، اللهم إلا في مشاعر الرجال الجبابرة».

لم يكن نيتشه وطنياً، ولم يبد إعجاباً مسرفاً بألمانيا. وإنما كان يبغى عنصرًا عالمياً حاكمًا، يكون منه أسياد الأرض: «أرستقراطية جديدة ضخمة مؤسسة على نظام ذاتي أصرم ما يكون، تحمل لآلاف السنين طابع رجال السلطة الفلاسفة والطغاة الفنانين».

وهو لم يكن أيضاً معادياً للسامية عداً لا ليس فيه، وإن كان يظن أن ألمانيا تضم من اليهود أكثر مما تستطيع أن تستوعب، وينبغي لها ألا تسمح بمزيد من تدفق اليهود. وهو يكره العهد الجديد، لا القديم، الذي يتحدث عنه في عبارات تنم عن أعلى إعجاب. ومن الإنصاف لنيتشه يجب أن نوّكد أن كثيراً من التطورات الحديثة التي لها ارتباط معين بنظرته الأخلاقية العامة جاءت على عكس آرائه المعبر عنها بوضوح.

وثمة تطبيقان لأخلاقه يستأهلان التنويه، أولاً: احتقاره للنساء، وثانياً: نقده المر للمسيحية.

لم يسأم البتة التنديد بالنساء. ففي كتابه الشبيه بالنبؤي، هكذا تحدث زرادشت، يقول إن النساء غير قادرات من حيث هن كذلك على الصداقة، فهن ما برحن قطعاً، أو طيورًا، أو على أفضل الأحوال أبقارًا، «فالرجل سيُدرب للحرب والنساء للتسرية عن المقاتل. وكل ما عدا ذلك فهو حماقة». واستجمام المقاتل سيكون استجمامًا من نوع غريب إذا وثقنا بأكثر أقواله الماثورة تأكيدًا في هذا الموضوع: «أنت تذهب إلى المرأة؟ إذا لا تنسَ سوطك».

ولم يكن دائماً بهذا الحد البالغ من الضراوة، وإن كان دائماً على القدر نفسه من الازدراء. وفي كتابه إرادة القوة، يقول: «نحن نلتمس اللذة عند المرأة،

كما قد نلتمسها عند مخلوق أوسم وأرق ومن نوع أشد أثيرية. فأى وفاق يتم حين نلقى مخلوقات ليس في أذهانها إلا الرقص واللغو والبهرجة! لقد كن دائماً بهجة لنفس الرجل العميقة المتوترة». ومع ذلك، فكل هذه النعم نجدها في النساء بقدر ما يمكن فقط في حمى الرجال، وما يكدن يحققن أي استقلال حتى يصبحن غر محتملات. «فالمراة لديها الكثير مما يدعوها إلى الخجل، ففي المراة الكثير من الحذقة، والسطحية، والوقاحة التافهة، والجموح، والطيش، وكلها محجوبة... وأفضل شيء أن يكبح جماحها ويسيطر عليها حتى اليوم، الخوف من الرجل». هكذا يقول في كتابه «ما بعد الخير والشر»، حيث يضيف أننا ينبغي أن نفكر في النساء كمتاع، كما يفعل الشرقيون. إن كل إساءته للمراة يُعطى كحقيقة واضحة بذاتها، فهو ليس مؤيداً بشهادة التاريخ أو من تجربته الخاصة، التي تكاد تكون - بقدر ما يتصل الأمر بالنساء - مقصورة على أخته.

واعترض نيتشه على المسيحية هي أنها السبب في قبول ما يدعو «أخلاق الرقيق». ومن الغريب أن نلاحظ تعارضاً بين حججه وحجج الفلاسفة الفرنسيين الذين سبقوا الثورة الفرنسية. فقد احتجوا بأن العقائد المسيحية غير صادقة، وأن المسيحية تعلم الخضوع لما يُحسب أنه إرادة الله، بينما البشر الذين يحترمون أنفسهم لا ينبغي أن يحنوا هاماتهم أمام أي قوة أعلى، وأن الكنائس المسيحية قد غدت حليفاً للطغاة، وأنها تساعد أعداء الديمقراطية على إنكار الحرية وعلى الاستمرار في طحن جباه الفقراء. ولم يكن نيتشه معنياً بالحقيقة الميتافيزيقية للمسيحية أو أي دين آخر، لكونه معتقداً بأنه لا دين صادق في الواقع، وهو يحكم على جميع الأديان بآثارها الاجتماعية. وهو يتفق مع الفلاسفة في اعتراضهم على الخضوع لإرادة الله المزعومة، ولكنه يستبدل بها إرادة «الطغاة الفنانين» الذين يعيشون في الأرض. فالخضوع أمر سليم، باستثناء «الإنسان الأعلى»، ولكنه ليس خضوعاً لإله المسيحية. وأما بصدد كون الكنائس المسيحية أحلاقاً للطغاة ولأعداء الديمقراطية، فإن هذا - على حد قوله - هو عكس الحقيقة تماماً. فالثورة الفرنسية، والنزعة الاشتراكية هما، طبقاً لقوله، متحدان في الجوهر مع روح المسيحية، ومن هذه جميعاً وعلى حد سواء، يقف موقف المعارضة، للسبب نفسه: وهو أنه لا يعامل الناس جميعاً على قدم المساواة في أي جانب من الجوانب.

ويقول إن البوذية والمسيحية كليهما من الأديان العدمية، بمعنى أنهما تتكران أي فارق نهائي في القيمة بين إنسان وآخر، بيد أن البوذية أقلهما تعرضاً للاعتراض. فالمسيحية منحلة، ومفعمة بالعناصر المفسدة العفنة، وقوتها القائدة هي ثورة المعوجين الرقعاء. بدأت هذه الثورة باليهود، وسرت إلى المسيحية بواسطة «الشخصيات المقدسة المصابة بالصرع» مثل

القديس بولص، الذي لم تكن لديه أمانة. «فالعهد الجديد هو إنجيل إنسان من نوع وضع». إن المسيحية هي أكبر أذوبة مهلكة ومغرية. وليس ثمة رجل ذو شأن تشبه بالمثل الأعلى المسيحي: تأمل مثلًا في أبطال كتاب «بلوتارك» (الحيوات) إن علينا أن ندين المسيحية لإنكارها قيمة «الكبرياء. والتباين المثير للشفقة، والمسؤولية العظمى. والشخصيات المليئة بالحيوية والنزعة الحيوانية الرائعة، وغرائز حرب الغزو، وتآليه العاطفة، والتأثر والغضب، والشهوانية والمغامرة، والمعرفة». كل هذه الأشياء خير، وكلها قالت عنها المسيحية إنها شر. هذا ما يؤكد نيتشه.

ويحاج قائلًا إن المسيحية تستهدف ترويض القلب في الإنسان، وهذه غلطة. فللحيوان المفترس فخامة معينة يفقدها حين يروض والمجرمون الذين عاشهم دوستويفسكي كانوا أفضل منه لأنهم كانوا أكثر احترامًا لأنفسهم. وكان نيتشه يشمئز من الندم والوفاء اللذين يدعوهما جنونًا دائريًا. ويصعب علينا أن نحرر أنفسنا من هذه الطريقة في التكفير في السلوك البشري «فنحن ورثة تشريح الأحياء للتعرف على مكنون ضمائرهم وتعذيب الذات لألفي سنة خلت». وثمة فقرة بليغة عن «باسكال»، تستحق أن نستشهد بها، لأنها تبين اعتراضات نيتشه على المسيحية، في أفضل صورة لها: «ما الذي نهاجمه في المسيحية؟ إنها تستهدف هدم الأقوياء وتقويض روحهم، واستغلال لحظات الملل والضعف عندهم، وتحويل اعتزازهم بأنفسهم وإحساسهم بالأمن إلى قلق وإلى انزعاج الضمير، بحيث إنها تعرف كيف تفسد أنبل الغرائز وتصيبها بعدوى المرض، حتى ترتد قوتها وإرادتها القوية على ذاتها، إلى أن يهلك الأقوياء من خلال احتقارهم لذواتهم وتضحيتهم بها. هذه الطريقة الرهيبة في الهلاك، يُعد بسكال أشهر مثل لها».

ويرغب نيتشه في أن يرى في مكان القديس المسيحي ما يسميه الرجل «النبيل»، لا كنموذج عالمي بأي حال من الأحوال، بل كأرستقراطي مسيطر. وسيكون الرجل «النبيل» قادرًا على القسوة، وعند الاقتضاء على ما يعتبر في ما هو شائع جريمة، وهو لا يقر بالواجبات إلا لنظرائه. وهو يحمي الفنانين والشعراء وكل من يتصادف أن يملك مهارة ما. ولكنه يفعل ذلك من حيث كونه عضوًا في طبقة أعلى من أولئك الذين يعرفون فقط كيف يعملون شيئًا ما. ومن قدوة المحاربين سيتعلم أن يربط الموت بالمصالح التي يقاتل من أجلها، وأن يضحى بالأعداد من الناس ويتمسك بقضيته بجدِّ كافٍ بحيث لا يعنيه أن ينقذ حياة الرجال، وأن يطبق نظامًا متصلبًا، وأن يسمح لنفسه بالعنف والخبث في الحرب. وسيقر بالدور الذي تلعبه القسوة في التفوق الأرستقراطي: «يكاد يكون كل شيء ندعوه «ثقافة أعلى» مؤسسًا على تشديد القسوة وتحويلها إلى قسوة روحية». فالإنسان «النبيل» هو في جوهره تجسيد لإرادة القوة.

فماذا علينا أن نظن بنظريات نيتشه؟ إلى أي حد هي صادقة؟ وهل هي في درجة ما نافعة؟ وهل فيها أي شيء موضوعي، أم أنها أوهام القوة عند شخص عاجز؟

ولا يسعنا أن ننكر أن نيتشه كان له نفوذ عظيم. لا بين الفلاسفة المتخصصين فقط بل وبين أهل الثقافة الأدبية والفنية أيضًا. كما ينبغي كذلك أن نسلم بأن نبوءاته في ما يختص بالمستقبل، قد ثبتت - إلى حد كبير - أنها أقرب كثيرًا من الصواب من نبوءات الليبراليين والاشتراكيين. فإذا كان هو محض عرض من أعراض المرض، فلا بد أن المرض واسع الانتشار في العالم الحديث.

وأيًا ما كان فثمة جانب كبير فيه يجب أن نصرف النظر عنه من حيث هو صادر عن مجرد شخص مصاب بجنون العظمة. ففي حديثه عن سبينوزا يقول: «لكم يفشي تنكره في ثياب ناسك ضعيف جنبًا شخصيًا يسهل النيل منه!» والشيء نفسه بالضبط يمكن أن نقوله عنه بنفور أقل، ما دام هو نفسه لم يتردد في أن يقول عن سبينوزا. ومن الجلي إنه كان محاربًا في أحلام يقظته، ولم يكن أستاذًا، فكل الرجال الذين أعجب بهم كانوا عسكريين. ورأيه في النساء مثل رأي أي رجل هو نتيجة لعاطفته نحوهن، وهي كما هو واضح عاطفة الخوف. «لا تنس سوطك»، بيد أن تسع نساء من عشر انتزعن السوط منه، وقد عرف هذا، ولذلك نأى بعيدًا عن النساء، وقد خفف من كبريائه المجروحة بملاحظات فظة.

وهو يدين الحب المسيحي لأنه يظن أنه ثمرة الخوف: فأنا أخشى أن جاري قد يؤذيني، ولذلك أؤكد له أنني أحبه. فلو كنت أقوى وأجرأ، لكنت أبديت له صراحة احتقاري له الذي أشعر به بالطبع. ولم يخطر لنيته أن من الممكن لإنسان أن يشعر شعورًا حقيقيًا بحب كلي، ومن الواضح أن سبب ذلك راجع إلى أنه يكاد يشعر بكراهية كلية وخوف كلي، قد يتظاهر بإخفائهما في قناع اللامبالاة المتعالية. وإنسانه النبيل - الذي هو نيتشه نفسه في أحلام اليقظة - هو كائن متجرد تمامًا من التعاطف، متحجر القلب، خبيث، قاس، لا يعبا إلا بقوته هو فقط. يقول الملك «لير»، وهو على شفا الجنون: سأفعل أشياء من هذا القبيل.

**ولست أدري للآن ما تكون. ولكنها ستكون
إرهابًا في الأرض.**

هذه هي فلسفة نيتشه بغاية الإيجاز.

ولم يخطر لنيته البتة أن الشهوة للقوة التي يهبها لإنسانه الأعلى. هي نفسها ثمرة الخوف. فأولئك الذين لا يخافون جيرانهم لا يرون ضرورة للاستبداد بهم. والرجال الذين قهروا الخوف ليس لديهم ذلك السعار الذي لدى نيرونات نيتشه الطغاة الفنانين، الذين يتوخون أن ينعموا بالموسيقى

والمذبحة بينما قلوبهم مفعمة بالفزع من ثورة القصر التي لا مفر منها. ولست أنكر أن العالم، كنتيجة لتعاليمه إلى حد ما، قد غدا شبيهاً جداً بكابوسه، بيد أن ذلك لا يجعله أقل رهبة.

وينبغي أن نسلم بأن ثمة نموذجاً للأخلاق المسيحية يمكن أن ينطبق عليها بحق نقد نيتشه القاسي. فلباسكال ودوستويفسكي كليهما - وهما المثلين اللذين استشهد بهما - شيء ما دنيء في فضيلتهما. فباسكال يضحى بذكائه الرياضي الرائع من أجل ربه، ومن ثم ينسب له وحشية هي اتساع كوني لعذابات باسكال العقلية المروعة. ولم تكن لدوستويفسكي صلة بالكبرياء الخالصة، فهو قد يرتكب الخطيئة لكي يندم ويستمتع بترف الاعتراف. وسوف لا أتناول بالتحليل الجدلي مبلغ صحة ما يمكن أن تتهم به المسيحية بانحراف من هذا القبيل، ولكنني سأسلم بأنني أوافق نيتشه على ما ذهب إليه من أن انتهاك دوستويفسكي انتهاك يدعو إلى الازدراء. فأنا أوافق على أن شيئاً من الاستقامة والكبرياء، بل وفرض الذات هي عناصر الخلق الممتاز، وليس ثمة فضيلة تتبع من الخوف جديرة بأن تنال الإعجاب.

وثمة نوعان من القديسين: القديس بالطبيعة، والقديس عن خوف. فالقديس بالطبيعة حب تلقائي للجنس البشري، فهل يفعل الخير لأن فعله هذا يجلب له السعادة. أما القديس عن خوف فهو يشبه الرجل الذي يمتنع عن السرقة بسبب الشرطة فقط، ويمكن أن يكون شريكاً ما لم يكبح جماحه خاطر الجحيم أو انتقام جيرانه. وينتشه يمكنه فقط أن يتخيل النوع الثاني للقديس، فهو مفعم بالخوف والكراهية إلى الحد الذي يبدو له معه الحب التلقائي للجنس البشري مستحيلاً. فهو لم يتصور إطلاقاً الرجل الذي - رغم تحرره التام من الخوف ورغم كبرياء الإنسان الأعلى العنيد - لا ينزل الألم بأحد لأنه ليس لديه رغبة في أن يفعل ذلك. فهل يفترض أحد أن لينكون فعل ما فعل خوفاً من النار؟ ومع ذلك فعند نيتشه لينكون وضع ونابليون رائع.

ويبقى أن ننظر في المشكلة الأخلاقية الرئيسية التي يثيرها نيتشه وأعني بها: هل ينبغي أن تكون أخلاقنا أرستقراطية، أو ينبغي - بمعنى ما - أن تعامل كل الناس على حد سواء؟ هذا سؤال كما بسطته ليس له معنى واضح تماماً، والخطوة الأولى - بالطبع - هي أن تحاول جعل المسألة أكثر تحديداً. فيجب في المقام الأول أن نحاول التمييز بين أخلاق أرستقراطية وبين نظرية سياسية أرستقراطية. فللمؤمن بمبدأ بنّام - القائل بأعظم سعادة لأكثر عدد - أخلاق ديمقراطية، ولكنه قد يظن أن السعادة العامة تعزّز على الوجه الأكمل بواسطة شكل أرستقراطي للحكومة. ليس هذا موقف نيتشه. فهو يأخذ بأن سعادة عامة الناس ليست جزءاً من الخير بالذات Perse. فكل ما هو خير أو شر في ذاته يوجد فقط في القلة الأعلى وما يحدث للباقي لا يدخل في الاعتبار. والسؤال التالي هو: كيف نعرف القلة الأعلى؟ لقد كانوا، عادة، من الناحية

العملية، جنسًا منتصرًا أو أرستقراطية وراثية، وقد كانت الأرستقراطيات عادة، على الأقل من الناحية النظرية، منحدره من سلالات منتصرة. وأظن أن نيتشه يتقبل هذا التعريف. فهو يذكر لنا: «لا أخلاق ممكنة من دون محتد كريم». وهو يقول إن الطبقة النبيلة كانت دائمًا طبقة همجية في بداية الأمر، ولكن كل ارتفاع للإنسان يعزى إلى المجتمع الأرستقراطي.

وليس واضحًا ما إذا كان نيتشه يرى علو الأرستقراطي كعلو فطري أم أنه يعزى إلى التربية والبيئة. فإذا كان الأخير فيصعب الدفاع عن استبعاد الآخرين من مزايا يستحقونها بالمثل، من الناحية الفرضية *ex hypothesi*. سأفترض من ثم أنه يعتبر الأرستقراطيات المنتصرة وسلالاتها أعلى بيولوجيا من رعاياها، كما يعلو البشر على الحيوانات الأليفة، وإن يكن بدرجة أقل.

فما الذي نعنيه بالتفوق البيولوجي؟ سنعني به حين نفسّر نيتشه، أن الأفراد من الجنس الأعلى وسلالاتهم أقرب أن يكونوا نبلاء بالمعنى الذي يقصده نيتشه: سيكون لهم قوة أكبر في الإرادة، وشجاعة أعظم، واندفاع أشد نحو القوة، وتعاطف أقل، وخوف أقل ودمائة أقل.

وفي وسعنا الآن أن نبسط أخلاق نيتشه. وأظن أن ما أورده في ما يلي هو تحليل منصف لها: إن المنتصرين في الحرب وسلالاتهم، يتفوقون عادة تفوقًا بيولوجيًا على المنهزمين. فمن المرغوب فيه تمتد أن يملكوا زمام السلطة وأن يديروا الأمور في اتجاه مصالحهم فقط.

وما برح علينا أن ننظر في كلمة «مرغوب فيه». فما المرغوب فيه في فلسفة نيتشه؟ فمن وجهة نظر الملاحظ الخارجي ما يدعوه نيتشه «مرغوبًا فيه» هو ما يرغبه نيتشه. بهذا التفسير يمكن بسط نظرية نيتشه على نحو أبسط وأكثر أمانة في جملة واحدة: «إنني أرغب لو عشت في أثينا بريكليس أو في فلورنسا المديتشي». ولكن ليست هذه فلسفة، إنها واقعة تتصل بسيرة فرد معين. فكلمة «مرغوب فيه» ليست مرادفة لكلمة «مرغوب مني»، فإن لها بعض الادعاء في الشمولية التشريعية. فالمؤمن قد يقول إن ما هو مرغوب فيه هو ما يرغبه الله بيد أن نيتشه لا يمكنه أن يقول ذلك. قد يقول إنه يعرف ما هو خير بواسطة حدس أخلاقي، ولكنه لن يقول هذا لأنه يبدو كأنطيًا للغاية. إن ما يستطيع أن يقوله، كتعبير عن الكلمة «مرغوب فيه» هو هذا: «إذا قرأ الناس أعمالني فإن نسبة مئوية منهم سيشتركون معي في رغباتي بصدد تنظيم المجتمع، هؤلاء الناس الذين تلهمهم ما تزودهم به فلسفتي من طاقة وعزم يمكنهم أن يصونوا الأرستقراطية ويجددوها معهم كأرستقراطيين أو (مثلي) كمتملقين للأرستقراطية. وبهذه الطريقة سيكتسبون حياة أعلى مما يستطيعون كخدّام للشعب».

وثمة عنصر آخر في نيتشه مماثل مماثلة وثيقة للاعتراض الذي دفع به «الممزقون» بقوة ضد اتحادات التجارة. ففي قتال الكل ضد الكل، يملك

المنتصر على الأرجح بعض الصفات التي يعجب بها نيتشه، كالشجاعة، والدهاء، وقوة الإرادة. ولكن إذا جمع الناس الذين لا يملكون هذه الصفات (وهم الأغلبية الساحقة) أنفسهم معًا في كل موحد. فقد يظفرون رغم انحطاط شأنهم كأفراد. في هذا القتال الذي يشنه الغوغاء المتجمعون ضد الأرستقراطيين، تكون المسيحية هي الجبهة الأيديولوجية، كما كانت الثورة الفرنسية جبهة القتال. فعلينا من ثم أن نعارض كل نوع من الاتحاد بين ضعاف الأفراد خشية أن تفوق قوتهم الموحدة قوة الأقوياء كأفراد، ومن جهة أخرى ينبغي أن نشجع الاتحاد بين عناصر الشعب من الرجال المكتملين أقوياء الشكيمة والخطوة الأولى نحو خلق اتحاد من هذا القبيل هي الدعوى إلى فلسفة نيتشه. وسنرى أنه ليس من السهل المحافظة على التمييز بين الأخلاق والسياسة.

فلنفرض أننا نرغب - كما أفعل أنا على اليقين - في أن نجد حججًا ضد أخلاق نيتشه وسياسته، فأبي حجج يمكننا أن نجد لها؟

ثمة حجج لها وزنها عمليًا، تظهر أن محاولة صون غاياته ستصون في الواقع شيئًا مختلفًا بالمرّة، فأرستقراطيات المولد فقدت مصداقيتها في أيامنا هذه، والشكل الوحيد الممكن عمليًا للأرستقراطية هو تنظيم الحزب الفاشي أو النازي. وأن تنظيمًا من هذا القبيل ليشير المعارضة، ويوشك أن ينهزم في الحرب، ولكنه إذا لم ينهزم فإنه لا بد، قبل وقت طويل، أن يغدو مجرد دولة بوليسية، حيث يعيش الحكام في رعب من الاغتيال ويزج بأبطاله في معسكرات الاعتقال. ففي مجتمع من هذا القبيل تقوُّض الوشاية الإخلاص والأمانة، وتنحط أرستقراطية الرجال الأعلى إلى عصابة من الرعايد الذين يرتعدون فرقًا.

هذه مع ذلك، حجج لزماننا، ولا تعتبر حججًا سليمة في العصور الخوالي، حيث كانت الأرستقراطية لا تثير التساؤل. لقد سارت الحكومة المصرية على مبادئ نيتشه لآلاف عديدة من السنين. وكان حكومات الدول الكبرى تكاد أن تكون كلها أرستقراطية حتى قيام الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية. علينا إذًا أن نسأل أنفسنا عما إذا كان ثمة سبب قوي لإيثار الديمقراطية على شكل للحكومة كان له مثل ذلك التاريخ الطويل الناجح - أو بالأحرى، ما دنا نهتم بالفلسفة، لا بالسياسة، ما إذا كانت هنالك أسباب موضوعية لنبذ الأخلاق التي يدعم بها نيتشه الأرستقراطية.

فالتعارض بين الأخلاق والسياسة هي مسألة تنتمي إلى التعاطف. فالتعاطف، بالمعنى الذي يشقى به المرء لشقاء الآخرين، أمر طبيعي إلى حد ما في الكائنات البشرية، فالأطفال الصغار يضطربون حين يسمعون أطفالًا آخرين يصرخون. بيد أن تطور هذا الشعور مختلف للغاية باختلاف الناس. فالبعض يجد اللذة في تعذيب الآخرين، والبعض الآخر مثل «بودا»، يشعرون

بأنهم لا يمكنهم أن يكونوا سعداء تمام السعادة ما دام أن أي شيء حي^٤ يعاني. ومعظم الناس يقسمون الجنس البشري من الناحية الانفعالية إلى أصدقاء وأعداء، يستشعرون التعاطف نحو أولئك لا نحو هؤلاء. فأخلاق من قبيل أخلاق المسيحية أو البوذية لها قاعدتها الانفعالية في التعاطف الكلي، أما أخلاق نيتشه فيختفي فيها التعاطف اختفاءً تامًا. (هو يدعو في كثير من الأحيان ضد التعاطف، وفي هذا الشأن يشعر الإنسان أنه ليست لديه صعوبة في إطاعة تعاليمه). فالسؤال هو: إذا واجه بوذا نيتشه، فهل يستطيع أي منهما أن يسوق حجة تجذب نحوها المستمع النزيه؟ وأنا لا أفكر في الحجج السياسية. فيمكننا أن نتخيلها تظهر قبل الله، كما في الفصل الأول من سفر أيوب Job، وتقدم النصيحة بشأن نوع العالم الذي يخلقه. فماذا يستطيع كل منهما أن يقول؟

سيبدأ «بوذا» الحجة بالحديث عن المجذومين، والمنبوذيين، والبؤساء، والفقراء الذين يكدحون بأطراف تتوجّع من الألم ويحفظون حياتهم بشق النفس بغذاء هزيل، والجرحى في المعركة، يموتون باحتضار بطيء، واليتامى الذين يسيء أوصياؤهم الأفظاظ معاملتهم، وحتى أنجح الناس يتتابهم خاطر الفشل والموت. ومن كل هذا العبء من الأسى يجب أن نجد طريقًا للخلاص، والخلاص لا يمكن أن يأتي إلا من خلال الحب.

ونيتشه، الذي يمكن لقدرته الكلية فقط أن تمنعه من المقاطعة، سيتكلم فجأة وبعنف حين يأتي دوره: أيتها السماوات، أيها الرجل يجب أن تتعلم كيف تكون من طبيعة أشد صرامة. لم تجول متباكيًا لأن التوافق من الناس يعانون؟ أو لأن أعظم الرجال يعانون؟ إن التوافق يعانون معاناة تافهة، وأعظم الرجال يعانون معاناة شديدة، والمعاناة الشديدة لا يؤسف لها، لأنها نبيلة. إن مثلك الأعلى مثل سلبي تمامًا، يتمثل في غياب المعاناة، وهو ما لا يضمن ضمانيًا كاملًا إلا بعدم الوجود. وأنا - من ناحية أخرى - لدي مثل عليا إيجابية: فأنا أعجب بالألقياديين، وبالإمبراطور فردريك الثاني، وبنابليون. فمن أجل رجال من هذا القبيل نستحق الشقاء أي شقاء. إنني لأناشدك، أيها الإله، من حيث كونك أعظم الفنانين المبدعين، لا تدع دوافعك الفنية يكبحها هذا الهذيان المنحط الذي يستبد به الخوف لهذا المريض النفساني البائس».

وبوذا، الذي تعلم في بلاط السماوات كل التاريخ منذ موته، والذي سيطر على العلم بهجة المعرفة وبالأسف للاستخدام الذي استخدمه فيه الناس، يرد بكياسة هادئة: «إنك لعلی خطأ، أيها الأستاذ نيتشه، في ظنك بأن مثلي الأعلى مثل سلبي خالص. الحق، أنه لينطوي على عنصر سلبي، هو غياب المعاناة، بيد أن له فضلًا عن ذلك مثل ما في نظرتك من إيجابية. فمع أنني لا أكن إعجابًا خاصًا للألقياديين ولنابليون، فإن لدي، أيضًا، أبطال: خليفتي يسوع، لأنه ذكر للناس أن يحبوا أعداءهم، الناس الذين اكتشفوا كيف يسيطرون على

قوى الطبيعة ويضمنون الطعام بعمل أقل، ورجال الطب الذين بينوا كيفية التخفيف من وطأة المرض، والشعراء والفنانون والموسيقيون الذين قبسوا لمحات السعادة الإلهية. فالحب والمعرفة والبهجة في الجمال ليست سلبيات، وإنما هي تكفي لكي تملأ حياة أعظم الرجال الذين كتب لهم الخلود».

ويجب نيتشه: «الأمر سواء، فقد يخلو عالمك من الطعم والنكهة. ينبغي لك أن تدرس «هرقليطس»، فإن أعماله تعيش كاملة في المكتبة السماوية. إن حبك لهو شفقة يثيرها الألم، وحقيقتك، لو كنت أميئًا، لا تسر، وتعرف فقط من خلال المعاناة وبصدد الجمال، ما هو أجمل من النمر الذي يدين بعظمته إلى شراسته؟ لا، إذا كان على الله أن يصدر حكمه على عالمك، فأخشى أن نموت جميعًا من السأم».

ويجب «بودا»: «ينبغي لك أن تموت، لأنك تحب الألم، للحياة حب زائف. ولكن أولئك الذين يحبون الحياة بحق فسيكونون سعداء بما لا يمكن لأحد أن يكون سعيدًا في الدنيا كما هي».

وإنني - من جهتي - لأتفق مع «بودا» - كما أتخيله - ولكنني لا أعلم كيف أثبت أنه على صواب بأي حجج من قبيل الحجج التي يمكن أن تستخدم في مسألة رياضية أو علمية. وإنني لأكره نيتشه لأنه يحب التأمل في الألم، ولأنه يشيد الغرور واجبًا، ولأن الرجال الذين يعجب بهم أعظم إعجاب، يقوم مجدهم على براعتهم في سوق الناس إلى حتفهم. بيد أنني أظن أن الحجة الأخيرة ضد فلسفته، وهي الحجة التي تكون ضد أي أخلاق غير سارة، ولكنها متسقة مع ذاتها، لا تكمن في الاحتكام إلى الوقائع بل في مناقشة العواطف. إن نيتشه يزدري الحب الكلي، وأنا أشعر أنه القوة الدافعة لكل ما أرغب فيه في الدنيا. ولقد كانت لأتباعه جولاتهم، ولكننا نأمل أن ينتهي هذا سرعًا.

(36) [يُجْمَلُ](#) بنا أن نذكر أن أحدهم سبق «مل» إلى هذا القول المأثور.

الفصل السادس والعشرون

أصحاب مذهب المنفعة العامة (37)

لقد ظل الفلاسفة المتخصّصون في بريطانيا العظمى غير متأثرين خلال الفترة من كانط إلى نيتشه، بدرجة تكاد تكون كاملة، بمعاصريهم الألمان، باستثناء واحد هو السير «وليام هاميلتون»، الذي كان له نفوذ ضئيل. والحق، إن «كوليريدج» و«كارلايل» تأثرا تأثراً عميقاً بكانط وفيلسوفه، والرومانسيين الألمان ولكنهما لم يكونا فيلسوفين بالمعنى الفني للكلمة. ويبدو أن أحدهم ذكر ذات مرة «كانط» لجيمس مل، الذي لاحظ بعد فحص خاطف: «إنني لأرى جيداً بدرجة كافية ما يكونه كانط المسكين». ولكن هذه الدرجة من الاعتراف استثنائية، فقد كان هناك بوجه عام صمت مطبق بصدد الألمان. وقد استمد «بنتام» ومدرسته فلسفتهم - في جميع خطوطها الرئيسية - من «لوك» و«هارتلي» Hartley و«هالفثيوس»، وليست أهميتهم فلسفية بقدر ما هي سياسية، من حيث كونهم قادة الراديكالية البريطانية، ورجال مهدوا الطريق عن غير قصد للاشتراكية.

وجيريمي بنتام Jeremy Bentham الذي كان الرئيس المعترف به «للفلاسفة الراديكاليين»، لم يكن ذلك النوع من الرجال الذي نتوقع منه أن يكون على رأس حركة من هذا النوع. وُلد في 1878، ولكنه لم يصبح راديكالياً حتى سنة 1808. وكان حياً لدرجة مؤلمة، ولم يكن يسعه أن يطيق صحبة الغرباء دون زعر كبير. وقد كتب بغزارة، ولكنه لم يجرؤ قط على النشر، وما نشر باسمه اختلسه أصدقاؤه بقصد الخير. ولقد كان اهتمامه الرئيسي بالقانون، الذي أقر فيه بأن «هالفثيوس» و«بكاريا» Beccaria كانا أهم أسلافه. ومن خلال القانون أصبح مهتماً بالأخلاق والسياسة.

وقد أرسى فلسفته بأسرها على مبدئين، «مبدأ التداعي»، و«مبدأ أعظم سعادة». وقد أكد «هارتلي» مبدأ التداعي سنة 1749، ومع ذلك فقد أقر قبله بوجود مبدأ التداعي، حيث اعتبر لوك - مثلاً - مجرد مصدر للخطأ، إلا أن «بنتام»، متابِعاً «هارتلي» جعل منه المبدأ الأساسي لعلم النفس، وقد أقر بالتداعي بين الأفكار واللغة، وكذلك التداعي بين الأفكار والأفكار. وهو يهدف بهذا المبدأ إلى تفسير حتمي للأحداث العقلية. والنظرية في جوهرها مثيلة

لنظرية الأحداث عن «الفعل المنعكس الشرطي» المؤسسة على تجارب «بافلوف». والفارق المهم الوحيد هو أن الفعل المنعكس الشرطي البافلوفي فعل فسيولوجي، بينما تداعي الأفكار كان تداعياً عقلياً خالصاً. ومن ثم فعمل بافلوف عمل قمين بأن يفسر تفسيراً مادياً، مثل ذلك التفسير الذي أعطاه له «السلوكيون»، بينما تداعي الأفكار أفضى بالأحرى إلى علم نفس مستقل تقريباً عن الفسيولوجيا. ولا يمكن أن يكون هنالك شك في أن مبدأ الفعل المنعكس الشرطي متقدم علمياً على المبدأ الأقدم. ومبدأ بافلوف هو: إذا كان لدينا فعل منعكس بمقتضاه يفضي المثير (ب) إلى رد الفعل (ج)، وإذا حدث أن حيواناً معيناً خبر مراراً المثير (أ) في الوقت نفسه الذي خبر فيه المثير (ب) لحدث في معظم الأحيان أن يفضي المثير (أ) إلى رد الفعل (ج) حتى عندما يغيب (ب). وتحديد الملابس التي يحدث هذا في كنفها مرهون بالتجربة. وواضح أننا لو استبدلنا أفكاراً بالمثيرين (أ، ب) ورد الفعل (ج) لأصبح مبدأ بافلوف هو مبدأ تداعي الأفكار.

والمبدأان كلاهما، صحيح في مجال معين، والمسألة الوحيدة المثيرة للخلاف هي مدى هذا المجال. فبنتام وأتباعه بالغوا في مدى المجال في حالة مبدأ «هارتلي»، كما فعل ذلك بعض السلوكيين بخصوص مبدأ بافلوف.

وعند بنتام، كانت الحتمية مهمة في علم النفس، لأنه كان يرغب في إقامة مجموعة قوانين - وعلى نحو أعم، نسق اجتماعي - يجعل الناس بطريقة آلية فضلاء. وعند هذه النقطة صار مبدؤه الثاني - مبدأ السعادة العظمى - ضرورياً من أجل تعريف «الفضيلة».

ويأخذ بنتام بأن اللذة أو السعادة خير - وهو يستخدم هذه الكلمات كمترادفات - وأن الألم شر. ومن ثم فحالة من الحالات تكون أفضل إذا انطوت على قدر من اللذة أعظم من الألم، أو قدر من الألم أقل من اللذة. وبين جميع الحالات الممكنة الحالة الأفضل هي التي تتضمن الرصيد الأعظم من اللذة بالنسبة إلى الألم.

ولا شيء جديد في هذه النظرية التي جرت تسميتها «مذهب المنفعة العامة». فلقد أيدها «هنتشون» منذ سنة 1725. وينسبها بنتام إلى «بريستلي»، الذي ليس له مع ذلك فضل خاص فيها. وهي متضمنة - بالفعل - في فلسفة لوك. وفضل بنتام لا يتمثل في النظرية، بل في تطبيقه لها تطبيقاً نشيطاً على مشكلات عملية متنوعة.

وبنتام لا يأخذ فقط بأن الخير هو السعادة بوجه عام، ولكنه يأخذ أيضاً بأن كل فرد يتابع دائماً ما يعتقد أنه سعاده الخاصة به، ومن ثم فعمل المشرع هو أن ينتج التناغم بين المصالح العامة والمصالح الخاصة. فمن أجل مصلحة الجمهور ينبغي أن أمتنع عن السرقة، ولكن من أجل مصلحتي فقط أن يكون هنالك قانون جنائي فعّال. وعلى ذلك فالقانون الجنائي هو منهج لجعل مصالح

الفرد تلتقي مع مصالح الجماعة، وهذا هو مبرره. ويجب أن يعاقب الناس بالقانون الجنائي لمنع الجريمة، لا لأننا نكره المجرم. فمن الأهم أن يكون العقاب أكيدًا من أن يكون صارمًا. وفي زمان بنتام كانت كثير من الجرائم الثانوية تخضع لعقوبة الموت، ونتج عن ذلك أن المحلفين كانوا في الكثير من الأحيان يرفضون أن يدينوا، لأنهم ارتأوا أن العقوبة مفرطة. وكان بنتام يدعو إلى إلغاء عقوبة الموت لجميع الجرائم ما عدا الأسوأ، وقبل وفاته خفف القانون الجنائي في هذه الناحية.

ويقول بنتام، إن القانون المدني ينبغي أن تكون له أربعة أهداف: البقاء، الرخاء، الأمن، والمساواة. وينبغي أن نلاحظ أنه لم يشير إلى الحرية. والواقع أنه عُني عناية ضئيلة بالحرية. وقد أعجب بالحكام المستبدين الصالحين الذين سبقوا الثورة الفرنسية - كاترين العظمى، والإمبراطور فرانسيس. وكان يكن إزدراءً كبيرًا لنظرية حقوق الإنسان، فقد قال إن حقوق الإنسان لغو صرف، وحقوق الإنسان الأساسية لغو يمشى على ساقين طويلتين. وعندما أذاع الثوريون الفرنسيون «إعلانهم لحقوق الإنسان»، دعاه بنتام «عملًا ميتافيزيقيًا - بل غاية التطرف في الميتافيزيقا»، وقال إن من الممكن تقسيم مواده إلى ثلاث فئات: (1) المواد التي لا تُعقل. (2) المواد الباطلة. (3) المواد التي لا تُعقل والباطلة معًا.

لقد كان مثل بنتام الأعلى، كمثل أبيقورس، الأمن، لا الحرية، «فالحروب والعواصف الأفضل أن نقرأ عنهما، ولكن السلام والهدوء من الأحسن أن نعيش في كنفهما».

ولتطوره التدريجي نحو الراديكالية مصدران: فمن جانب، اعتقاد في المساواة، مستنبط من حساب اللذات والآلام، ومن جانب آخر، تصميم لا يلين لإخضاع كل شيء للحكم الفاصل للعقل كما فهمه. وجهه لمساواة قاده مبكرًا إلى الدفاع عن القسمة المتساوية لملكية الرجل بين أبنائه، وأن يعارض حرية الوصية. وقاده مؤخرًا إلى معارضة الملكية والاستقرائية الوراثية، وأن يدافع عن الديمقراطية الكاملة، بما في ذلك تصويت النساء. ورفضه أن يؤمن على غير أسس عقلية أفضى به إلى نبذ الدين، بما في ذلك الإيمان بالله، وجعله ناقدًا لاذعًا للأشياء السخيفة والمنافية للعقل في القانون، أيًا كان التبجيل لأصلها التاريخي. ولم يكن يغفر لأي شيء على عذر أنه ينتمي إلى العرف. ومنذ مستهل شبابه كان معاديًا للإمبريالية، سواء أكان الاستعمار البريطاني في أمريكا، أم في أوطان أخرى، وهو يعتبر المستعمرات جنونًا.

وعبر نفوذ «جيمس مل» James Mill مضى «بنتام» إلى اتخاذ مواقف في السياسة العملية. لقد كان «جيمس مل» يصغر بنتام بخمس وعشرين سنة، وكان مريدًا متحمسًا لنظرياته، ولكنه كان أيضًا راديكاليًا نشيطًا. وقد أعطى بنتام لمل بيتًا (كان من قبل ملكًا لميلتن). وكان يمد إليه يد المساعدة المالية

حينما كتب تاريخ الهند. وعندما انتهى هذا التاريخ خصَّته شركة الهند الشرقية بوظيفة، كما فعلت في ما بعد مع ابنه إلى أن ألغيت نتيجة للتمرد. وقد كان جيمس مل يعجب إعجابًا عظيمًا بكوندرسيه وهلفثيوس. ومثل جميع الراديكاليين في تلك الحقبة كان يعتقد في القدرة الكلية للتربية. وقد طبَّق نظرياته على ابنه جون ستيوارت مل. وكانت النتيجة حسنة في جانب وسيئة في جانب آخر. أهم نتيجة سيئة هي أن جون ستيوارت مل لم يكن يستطيع أن يتخلص من نفوذه، حتى عندما كان يدرك أن وجهة نظر أبيه كانت ضيقة الأفق.

وكان جيمس مل - شأن بينتام - يعتبر اللذة هي الخير الوحيد والألم الشر الوحيد. ولكنه شأن أبيقورس خص اللذة المعتدلة بالقيمة العليا. وقد ارتأى أن المتاعات هي الأفضل وضبط النفس الفضيلة الرئيسية. «وكانت كلمة انفعالي iniens عنده كلمة متفرعة عن الاستنكار الهازئ» - على حد قول ابنه - الذي يضيف أنه كان يعترض على التأكيد الحديث على الشعور. وشأنه شأن مدرسة المنفعة العامة بأسرها كان معارضًا لكل شكل من أشكال الرومانسية. وقد ارتأى أن السياسية يمكن أن يحكمها العقل، وتوقع تحديد آراء الناس بما يزنه الدليل. فإذا بسط جانبان متعارضان في خلاف ببراءة متساوية فثمة يقين أخلاقي في أن العدد الأكبر سيحكم حكمًا صحيحًا. وكانت وجهة نظره محدودة بحدود ما في طبيعته الانفعالية من فقر، ولكنه في حدود كانت له خصال الكد والنزاهة، والعقلانية.

وواصل ابنه «جون ستيوارت مل» الذي وُلد سنة 1808، شكلاً أخف نوعًا ما من النظرية البنتامية حتى وفاته سنة 1873.

وخلال الجزء الأول من القرن التاسع عشر، كان نفوذ البنتاميين على التشريع والسياسة في بريطانيا نفوذًا عظيمًا بدرجة مدهشة، إذا أدخلنا في الاعتبار ابتعادهم التام عن الاحتكام إلى العاطفة.

ويسوق بنتام حججًا متنوعة تأييدًا للنظرة القائلة بأن السعادة العامة هي الخير الأسمى Summum bonum وبعض هذه الحجج كانت نقدًا لاذعًا لنظريات أخلاقية أخرى. وفي رسالته عن السفسطات السياسية، يقول - في لغة تبدو منبئة بماركس - إن الأخلاق الشعورية وأخلاق الزهد تخدم مصالح الطبقة الحاكمة، وهي نتاج نظام أرسطراطي. فأولئك الذين يعلمون أخلاقيات التضحية، ليسوا ضحايا غلطة: وإنما يريدون أن يضحي الآخرون من أجلهم. وهو يقول إن النظام الأخلاقي ينتج عن توازن المصالح. فالنقابات المتحكمة تزعم أن ثمة اتحادًا في المصالح قائم مسبقًا بين الحكام والمحكومين، بيد أن المصلحين يجعلون واضحًا أن هذا الاتحاد لم يوجد بعد، ويحاولون أن يوضحوه. وهو يؤكد أن مبدأ المنفعة وحده يمكن أن يزودنا بالمعيار في الأخلاق وفي التشريع، ويرسي أساس علم اجتماعي. وحجته الإيجابية الرئيسية في تأييد

هذا المبدأ أنه متضمن - في الواقع - في المذاهب الأخلاقية المختلفة في الظاهر. ومع ذلك، فإن هذا يصبح معقولاً بحصر صارم لمخططه.

وثمة ثغرة واضحة في مذهب بنتام. إذا كان كل إنسان يتبع دائماً لذته الخاصة، فكيف نضمن أن يتبع التشريع لذة الجنس البشري عامة؟ إن حب بنتام الغريزي للخير (الذي منعه نظرياته السيكولوجية من الإشارة إليه) حجت المشكلة عنه. فلو كان قد عهد إليه أن يضع مجموعة من القوانين في قطر من الأقطار، لصاغ اقتراحاته التي يتصور في كنفها المصلحة العامة، لا بحيث تؤيد مصالحه الخاصة أو (بطريقة شعورية) مصالح طبقته. ولكنه لو أدرك هذه الحقيقة، لكان عليه أن يعدل نظرياته السيكولوجية. ويبدو أنه ظن أنه بواسطة ديمقراطية مقترنة بإشراف ملائم، يمكن مراقبة المشرّعين مراقبة من شأنها أن يكون في وسعهم فقط أن يؤكدوا مصالحهم الخاصة التي تنفع الناس عامة. ولم تكن قد تهيّأت على أيامه مادة تكفي لصياغة حكم عن مدى فعالية المنظمات الديمقراطية، ولذلك قد يلتمس العذر له في نزعته التفاؤلية، ولكنها تبدو في عصرنا المحرر من الوهم ساذجة إلى حد ما.

ويسوق «جون ستيوارت مل» في كتابه «مذهب المنفعة العامة» حجة مغالطة إلى الحد الذي يصعب علينا معه أن نفهم كيف أنه ظن أنها سليمة، يقول: اللذة هي الشيء الوحيد المرغوب، ومن ثم فاللذة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يرغب فيه. وهو يبني الحجة على أساس أن الأشياء الوحيدة التي يمكن رؤيتها هي الأشياء المرئية، والأشياء الوحيدة التي يمكن أن نسمعها هي الأشياء المسموعة، وبالمثل الأشياء الوحيدة التي يمكن أن نرغبها هي الأشياء المرغوبة. وهو لا يبين أن شيئاً «يمكن رؤيته» إذا أمكن أن يكون مرئياً، ولكن يمكن أن يرغب إذا كان ينبغي أن يكون مرغوباً. وعلى ذلك «يمكن أن يرغب» هي كلمة تفترض مسبقاً نظرية أخلاقية، فنحن لا نستطيع أن نستدل على ما يمكن أن يرغب مما هو مرغوب.

وفوق ذلك: إذا كان كل إنسان يتبع بالفعل وحثماً لذته الخاصة، فليس ثمة ميزة في القول بأنه ينبغي أن يفعل شيئاً آخر. وكانط يلح في القول بأنه «ينبغي لك أن» تتضمن «أنت تستطيع»، وبالعكس، إذا لم تكن تستطيع فلا جدوى من القول ينبغي لك أن تفعل. فإذا كان كل إنسان يلزم دائماً أن يتبع لذته الخاصة، لتحوّلت الأخلاق إلى حذر: يجمل بك أن تؤيد مصالح الآخرين على أمل أن يؤيدوا بدورهم مصالحك. وبالمثل في السياسة كل تعاون هو تبادل للمعونة والخدمات. ومن مقدمات أصحاب المنفعة العامة لا يمكن استخلاص نتيجة أخرى سليمة.

وثمة مسألتان متميزتان منطويتان، أولاً: هل كل إنسان يتبع سعاده؟ وثانياً: هل السعادة العامة هي الغاية الصحيحة للفعل الإنساني؟

وحين يُقال إن كل إنسان يرغب في سعاده الخاصة، فإن القضية تحتمل

معنيين، أحدهما: بديهي، والآخر: باطل. فأيا ما كان ما أرغب فيه، فأنتي سأحصل على لذة ما من تحقيق رغبتني، وبهذا المعنى، أيا كان ما أرغب فهو لذة، وقد يُقال، وإن يكن هذا بطريقة فضفاضة إلى حد ما، إن اللذات هي ما أرغب فيه. هذا هو معنى النظرية التي هي بديهيّة.

ولكن إذا كان ما يقصد هو أنني عندما أرغب في شيء، فأنا أرغب فيه بسبب اللذة التي سيمنحها، فإن هذا غير صحيح عادة. فحين أجوع أرغب في الطعام، ويقدر ما يطول جوعي سيمنحني الطعام لذة. بيد أن الجوع، الذي هو رغبة، يأتي أولاً، واللذة نتيجة للرغبة. ولست أنكر أن ثمة مناسبات تكون فيها رغبة مباشرة للذة. فإذا كنت قد قررت أن تخصص مساءً بأكمله للمسرح، فإنك ستختار المسرح الذي تظن أنه سيمنحك اللذة الأكبر. ولكن الأفعال التي تحددها على ذلك الرغبة المباشرة للذة هي أفعال استثنائية وغير ذات أهمية. فإن النشاطات الرئيسية لكل شخص تحددها رغبات سابقة لحساب اللذات والآلام.

إن أي شيء أيا كان قد يكون موضوعاً لرغبة، فالمازوشي قد يرغب في ألمه. فالمازوشي - من دون شك - يستمد اللذة من الألم الذي يرغب فيه، ولكن اللذة بسبب الرغبة، لا العكس. فقد يرغب إنسان في شيء لا يؤثر فيه تأثيراً شخصياً اللهم إلا بسبب رغبته - مثلاً انتصار جانب في حرب بلاده محايدة فيها. وقد يرغب في زيادة السعادة العامة، أو في تخفيف الشقاء العام. أو قد يرغب - مثل كارلايل - في عكس هذا. وكما تتنوع رغباته، تتنوع كذلك لذاته.

والأخلاق ضرورية لأن رغبات الناس تتصارع. والسبب الأول للصراع هو الأنانية: فمعظم الناس أكثر اهتماماً برفاهتهم منهم برفاهة الآخرين. بيد أن الصراعات ممكنة كذلك حيث لا يكون هنالك أي عنصر من الأنانية. فرجل واحد قد يتوق أن يكون كل شيء كاثوليكيًا، ورجل آخر قد يروم أن يصبح كل شخص كالفينيًا. فرغبات غير أنانية من هذا القبيل منطوية في كثير من الأحيان في الصراعات الاجتماعية. إن للأخلاق غرضًا مزدوجًا، أولاً: أن تجد معيارًا لتمييز به الرغبات الحسنة من الرغبات السيئة، وثانيًا: أن تشجع بالثناء الرغبات الحسنة وتثبط باللام الرغبات السيئة.

والجزء الأخلاقي من نظرية المنفعة العامة، المستقل منطقيًا عن الجزء السيكولوجي يقول: إن تلك الرغبات والأفعال الحسنة هي التي تعزز في الواقع السعادة العامة. ولا حاجة في هذا إلى النية للفعل بل فقط أثره. أتمّة حجة نظرية سليمة سواء لتأييد هذه النظرية أو لدحضها؟ لقد وجدنا أنفسنا نواجه سؤالاً مماثلاً بالنسبة إلى نيتشه. فأخلاقه تختلف عن أخلاق أصحاب المنفعة العامة، ما دامت تأخذ بأن أقلية فقط من الجنس البشري لها أهمية أخلاقية - فينبغي إغفال سعادة أو شقاء الباقي. ولست أعتقد - أنا نفسي - أن

هذا الخلاف يمكن تناوله بحجج نظرية كتلك التي يلزم استخدامها في مسألة علمية. وواضح أن أولئك الذين استبعدوا من أرستقراطية نيتشه سيحتجون، وتغدو المسألة على ذلك مسألة سياسية أكثر من كونها مسألة نظرية. إن أخلاق المنفعة أخلاق ديمقراطية وهي على نقيض الأخلاق الرومانسية. فالديمقراطيون يميلون إلى قبولها، ولكن أولئك الذين يؤثرون نظرة للعالم أقرب إلى «بايرون» يمكن دحضهم، في رأي، من الناحية العملية فقط، وليس باعتبارت تحتكم إلى الوقائع كمعارضة للترغبات.

وكان الفلاسفة الراديكاليون مدرسة انتقالية. وقد نشأ عن مذهبهم مذهبان لهما أهمية أكبر منه هو نفسه، أعني الداروينية والاشتراكية. وكانت الداروينية تطبيقًا على الحياة الحيوانية والنباتية بأسرها، لنظرية «مالتس» في السكان - التي كانت جزءًا لا يتجزأ من سياسة واقتصاد البنتاميين - تنافس حر شامل ينعقد لواء النصر فيه للحيوانات التي تشبه أكبر شبه الرأسماليين الناجحين. وقد تأثر «داروين» نفسه بـ «مالتس» وكان متعاطفًا تعاطفًا عامًا مع الفلاسفة الراديكاليين. ومع ذلك، فقد كان هنالك فارق كبير بين التنافس الذي أعجب به الاقتصاديون التقليديون والصراع على البقاء الذي نادى به داروين قوة دافعة للتطور. «التنافس الحر» في الاقتصاد التقليدي، تصوّر مصطنع للغاية يحوطه سياج من القيود القانونية. فيمكنك أن تتبع بسعر أقل من منافسك، ولكن يجب عليك ألا تقتله. فلا ينبغي لك أن تستخدم قوات الدولة المسلحة لتحصل على ما هو أفضل من أصحاب المصانع الأجانب. فأولئك الذين لم يكن لهم من حسن الحظ ما يجعلهم يملكون رأسمالًا يجب ألا يسعوا لتحسين نصيبهم بالثورة، إن «التنافس الحر» - كما فهمه البنتاميون - لم يكن بأي وسيلة حُرًا بالفعل.

ولم يكن التنافس الدارويني تنافسًا من هذا النوع المحدود، فلم تكن هنالك قواعد لمهاجمة العرف المتبع. فنظام القانون لا يوجد بين الحيوانات، كما لا تستبعد الحرب في أسلوب التنافس. واستخدام الدولة لضمان النصر في التنافس كان ضد القواعد كما تصورها البنتاميون، ولكن لا يمكن استبعادها من الصراع الدارويني. والواقع، أنه وإن كان داروين نفسه ليبراليًا، وإن يكن نيتشه لم يشير إليه البتة إلا إشارة الازدراء، فإن مبدأ «البقاء للأصلح» أفضى، عندما فهم فهمًا تامًا، إلى شيء أقرب كثيرًا إلى فلسفة نيتشه منه إلى فلسفة بنتام. ومع ذلك، فإن هذه التطورات تنتمي إلى فترة أحدث ما دام كتاب «داروين» «أصل الأنواع» قد نُشر سنة 1859، ولم تُكن مضموناته السياسية قد أدركت في البداية.

وعلى العكس من هذا بدأت الاشتراكية عندما كان مذهب المنفعة العامة في ذروته، وكنتيجة مباشرة للاقتصاد التقليدي. فقد نادى «ريكاردو» الذي كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا ببنتام ومالتس وجيمس مل، بأن قيمة تبادل سلعة تُعزى

كلية إلى العمل الذي ينفق في إنتاجها، وقد نشر هذه النظرية في سنة 1817. وبعد ذلك بثماني سنوات نشر «هودجسكين» Thomas Hodgskin وكان ضابطاً سابقاً في البحرية، أول رد اشتراكي، بعنوان: «الدفاع عن العمل ضد مطالب رأس المال». وقد بنى حجته على أساس أنه إذا كانت تعاليم ريكاردي تقضي بأن كل قيمة تأتي من العمل، فينبغي إذًا أن تذهب كل مكافأة إلى العمل، فالنصيب الذي يناله الآن مالك الأرض والرأسمالي لا بد وأن يكون ابتزازاً. وفي غضون ذلك أصبح «روبرت أوين» مقتنعاً، بعد خبرة عملية أكبر كصاحب مصنع، بالنظرية التي لم تلبث أن سُميت الاشتراكية. (كان أول استعمال للكلمة «اشتراكي» في سنة 1827، حين طبقت على أتباع «أوين») قال إن الآلة حلت محل العمل، وأن سياسة الباب المفتوح laissez-faire لم تعطِ الطبقات العامة وسيلة ملائمة لمقاومة سلطة الآلة. والمنهج الذي اقترحه لمعالجة هذا الشر كان أول شكل من أشكال الاشتراكية الحديثة.

ومع أن «أوين» كان صديقاً لـ «بنتام»، الذي استثمر مبلغاً من المال له وزنه في أعمال «أوين»، فإن الفلاسفة الراديكاليين لم ترق لهم هذه النظريات الجديدة. والواقع أن حلول الاشتراكية جعلهم أقل راديكالية وأقل تفلسفاً مما كانوا. وقد ضمن «هودجسكين» مجموعة من الأتباع في لندن، وفتح «جيمس مل». وكتب ما يلي: «إن أفكارهم عن الملكية تلوح قبيحة... فيبدو أنهم يرتأون أنها لا ينبغي أن توجد، وأن وجودها شر لهم. وليس لدي شك في أن الأوغاد يعملون بين ظهرانيهم... هم مغفلون لا يدركون أن ما قد يرغبون فيه بحماقة قد تكون فيه كارثة لهم لا تحلها بهم أيد غير أيديهم».

وهذا الخطاب الذي كتب سنة 1831، يمكن أن يؤخذ على أنه بداية الحرب الطويلة بين الرأسمالية والاشتراكية. وفي خطاب تال، ينسب «جيمس مل» النظرية إلى «اللغو الأحمق» الصادر عن «هودجسكين»، ويضيف: «هذه الآراء، إذا كان لها أن تنتشر، ستكون دماراً للمجتمع المتحضر، أسوأ من الطوفان الغامر للمغول والتتار».

والاشتراكية - بقدر ما تكون سياسية واقتصادية فقط - لا تدخل في نطاق تاريخ للفلسفة. ولكنها اكتسبت بين يدي «كارل ماركس» فلسفة. وسننظر في فلسفته في الفصل التالي.

(37) من أجل إحاطة أوسع بهذا الموضوع، وكذلك بموضوع «ماركس»، انظر القسم الثاني من كتابي: الحرية والتنظيم.

الفصل السابع والعشرون كارل ماركس

كان كارل ماركس Karl Marx هو الرجل الذي يظن عادة أنه طالب يجعل الاشتراكية علمية، وأنه قام بأعظم ما قام به إنسان لخلق الحركة القوية التي سادت، بالجدب أو النفور، تاريخ أوروبا الحديث. ولا يدخل في نطاق دراستنا هذه أن ننظر في اقتصاده أو سياسته اللهم إلا في بعض جوانب عامة. وإنما أنوي فقط أن أتناوله كفيلسوف وكمؤثر في فلسفة الآخرين. وفي هذا الجانب من الصعب تصنيفه. فهو من ناحية، مثله مثل «هودجسكين»، نتيجة فلسفة الراديكاليين، يواصل نزعتهم العقلية وعارضتهم للرومانسيين. ومن ناحية أخرى هو محيي النزعة المادية، وهو الذي زوّدها بتفسير جديد وبارتباط جديد بالتاريخ الإنساني. وهو من ناحية أخرى كذلك آخر بناة المذاهب الكبار. فهو قد خلف هيجل، وهو يعتقد مثله، في صيغة عقلية تلخص تطور الجنس البشري. والتأكيد على أي ناحية من هذه النواحي على حساب النواحي الأخرى يزوّدنا بنظرة باطلة وشائعة لفلسفته.

وأحداث حياته تفسر - إلى حد ما - تعقده. وُلد سنة 1818 في تريف، مثله مثل القديس «أمبروز». ولقد كانت «تريف» متأثرة تأثيرًا عميقًا بالفرنسيين إبان الحقبة الثورية والناپليونية، وكانت أكثر انفتاحًا على العالم من معظم أجزاء ألمانيا. وكان أسلافه أحيانًا يهودًا، ولكن والديه تحولوا إلى المسيحية حين كان طفلًا. وقد تزوّج سيدة مسيحية أرستقراطية بقي متفانيًا لها طوال حياته. وفي الجامعة تأثر بالنزعة الهيجلية التي كانت ما برحت غالبية، كما تأثر أيضًا بثورة «فوبرباخ» على هيجل واتجاهه وجهة النزعة المادية. وقد جرب الصحافة ولكن «جريدة الراين» Rheinische Zeitung التي أصدرها، حظرتها السلطات لنزعتها المتطرفة. وبعد هذا، في سنة 1843، شُخص إلى فرنسا ليدرس الاشتراكية. وهناك قابل أنجلز الذي كان مديرًا لمصنع في «مانشستر». وعن طريقه توصل إلى معرفة ظرف العمل في إنجلترا والاقتصاد الإنجليزي. وهو بذلك قد اكتسب، قبل ثورات 1848، ثقافة عالمية فذة. ويقدر ما كان الأمر منصبًا على أوروبا الغربية، لم يبد أي انحياز لقوميته. ولا يمكن أن يُقال هذا عن أوروبا الشرقية، لأنه كان دائم الازدراء للسلافيين.

وقد أدلى بدلوه في الثورتين الفرنسية والألمانية لسنة 1848، بيد أن رد الفعل اضطره إلى أن يلجأ إلى إنجلترا سنة 1849. وأنفق بقية حياته، مع فترات فاصلة قليلة، في لندن، يعاني الفقر والمرض، وموت الأطفال، ولكنه مع ذلك كان يكتب ويجمع المعرفة دون كلل. وقد كان ما يدفعه دائماً إلى العمل، هو الأمل في الثورة الاجتماعية، إن لم تكن في حياته، ففي مستقبل ليس ببعيد. ولم يكن ماركس - شأنه شأن بنتام وجيمس مل - ميثاقاً للنزعة الرومانسية، بل كان هدفه دائماً أن يكون علمياً. واقتصاده نتاج للاقتصاد الإنجليزي الكلاسيكي، مع تغيير القوة الدافعة فقط. فالاقتصاديون الكلاسيكيون يهدفون، بطريقة شعورية أو لا شعورية، إلى رفاهية صاحب رأس مال في مقابل صاحب الأرض والأجير معاً، وماركس على العكس، شرع في العمل ليمثل مصلحة الأجير. فكان له في شبابه - كما يظهر في البيان الشيوعي سنة 1848 - الحماسة والعاطفة الملائمتان لحركة ثورية جديدة، كما كان النزعة الليبرالية على أيام «ميلتن». ولكنه كان دائماً متلهفاً على الاحتكام إلى البيئة ولم يركن البتة إلى أي حدس يتجاوز العلم.

وقد دعا نفسه مادياً، ولكن لا من نمط القرن الثامن عشر، فماديته التي ادعاها، تحت تأثير هيجل، جدلية، تختلف في نطاق مهم عن النزعة المادية التقليدية، وهي أقرب إلى ما يسمى اليوم النزعة الأداةية instrumentalism. فهو يقول إن النزعة المادية القديمة قد أخطأت في اعتبار الإحساس سلبياً، ومن ثم نسبت النشاط بالدرجة الأولى إلى الموضوع. وفي رأس ماركس، كل إحساس أو إدراك هو تفاعل بين الذات والموضوع، فالموضوع عارياً، بمعزل عن نشاط المدرك، محض مادة خام، تتحول في العملية التي تجعلها معروفة. فالمعرفة في المعنى القديم للتأمل السلبي تجريد غير واقعي، والعملية التي تأخذ مكانها بالفعل هي عملية تناول الأشياء. «فالسؤال المنصب على ما إذا كانت الحقيقة الموضوعية تنتمي إلى الفكر الإنساني ليس سؤالاً مختصاً بالنظر، ولكنه سؤال عملي. وحقيقة الفكر، أعني واقعيته وقوته، يجب إثباتها في العمل. فالنزاع الدائر حول واقعية أو عدم واقعية فكر منعزل عن العمل هو مسألة مدرسية.. لقد فسّر الفلاسفة العالم فقط بطرائق عديدة، ولكن مهمتهم الحقيقية هي تعديله» (38).

وأظن أننا يمكننا أن نفسّر ماركس على أنه يقصد أن العملية التي سمّاها الفلاسفة متابعة المعرفة، ليست كما ظن، عملية يكون الموضوع فيها ثابتاً، بينما التكيف كله من جانب العارف. على العكس، الذات والموضوع كلاهما، العارف والمعروف كلاهما، في عملية مستمرة للتكيف المتبادل. وهو يسمى العملية «جدلية» لأنها لا تستكمل تماماً البتة.

ومن الجوهر لهذه النظرية أن تنكر واقعية «الإحساس» كما يتصوره التجريبيون الإنجليز. فما يحدث، وهو أقرب ما يكون إلى ما يقصدونه بـ

«الإحساس»، من الأفضل أن ندعوه «ملاحظة» تنطوي على نشاط. والواقع - وهذا ما يبدو أن ماركس يكتفي به - أننا نلاحظ فقط الأشياء كجزء من عملية نشاط متصل بها، وأية نظرية تتغاضى عن الفعل فهي تجريد مضلل. وبقدر ما أعرف، كان ماركس أول فيلسوف نقد فكرة «الحقيقة» من وجهة نظر النشاط والفعل هذه. وهذا النقد عنده لم يكن عنده مؤكداً بدرجة كبيرة، ومن ثم فلن أقول مزيداً عنه هنا، تاركاً فحص النظرية إلى فصل تال. وفلسفة ماركس في التاريخ هي مزيج من هيغل ومن الاقتصاد الإنجليزي. فهو - مثل هيغل - يرى أن العالم يتطوّر طبقاً لصيغة جدلية، ولكنه يختلف تمامًا مع هيغل بصدد القوة المحركة لهذا التطور. وقد اعتقد هيغل في كيان صوفي يُدعى «الروح»، يجعل التاريخ الإنساني يتطوّر طبقاً لمراحل جدل بسطها هيغل في كتابه «المنطق». أما لم يتحتم على الروح أن تمضي خلال هذه المراحل فهذا ما لا نراه واضحاً. ويميل المرء إلى افتراض أن الروح هي أن نحاول فهم هيغل، وفي كل مرحلة نندفع إلى صب ما نقرؤه في قالب موضوعي. وليس في جدل ماركس شيء من هذه الصفة اللهم إلا قدر لا مفر منه. فعند ماركس المادة لا الروح هي القوة المحركة. ولكنها المادة في المعنى الخاص الذي نظرنا فيه، لا المادة الذرية الخالية تمامًا من الإنسان. وهذا يعني أنه عند ماركس، القوة المحركة هي في الواقع، علاقة الإنسان بالمادة، والجزء المهم منها هو نوع إنتاجه. وبهذه الطريقة تغدو مادة ماركس اقتصاداً في الناحية العملية.

والسياسة والدين والفلسفة والفن في أي حقبة من حقب التاريخ البشري، تكون - طبقاً لماركس - نتاجاً لطرائقها في الإنتاج، وإلى حد أقل. في التوزيع. وأظن أنه لم يكن ليأخذ بأن هذا ينطبق على جميع تفاصيل الثقافة، بل على حدودها الواسعة. ويطلق على النظرية «التصور المادي للتاريخ». هذه قضية مهمة للغاية، وهي تعني بوجه خاص مؤرخ الفلسفة. وأنا نفسي لا أقبل القضية على علاتها، ولكن أظن أنها تشمل عناصر من الحقيقة مهمة للغاية، وأدرك أنها أثرت على آرائي في التطور الفلسفي كما عرضتها في هذا الكتاب. فلنبداً بالنظر في تاريخ الفلسفة من حيث علاقته بنظرية ماركس.

فمن الجانب الذاتي. يبدو كل فيلسوف لنفسه مرتبطاً بمتابعة شيء ما يمكن أن ندعوه «الحقيقة». وقد يختلف الفلاسفة في تعريف «الحقيقة»، ولكنها على أي حال شيء ما موضوعي، شيء ما ينبغي لكل شخص أن يتقبله بمعنى ما. ولا أحد سيرتبط بمتابعة الفلسفة إذا كان يظن أن كل فلسفة هي محض تعبير عن انحياز لا معقول، وأن كل فيلسوف سيوافق على أن فلاسفة آخرين كثيرين حركهم الانحياز، وكانت لديهم أسباب خارجة عن حد المعقول، لم يكونوا في العادة شاعرين بها، في الكثير من آرائهم. وماركس، مثل الآخرين. يعتقد في صدق نظرياته، وهو لا ينظر إليها على أنها ليست إلا تعبيراً عن

مشاعر طبيعية عند يهودي ألماني ينتمي للطبقة المتوسطة في منتصف القرن التاسع عشر. فماذا يمكن أن يُقال عن هذا الصراع بين الآراء الذاتية والآراء الموضوعية في فلسفة؟

يمكننا أن نقول - على نطاق واسع - إن الفلسفة اليونانية حتى أرسطو، تعبر عن العقلية الملائمة لدولة المدينة، والرواقية ملائمة للاستبداد العالمي، والفلسفة المدرسية تعبير فكري عن الكنيسة كمنظمة، وإن الفلسفة منذ ديكارت - أو على أي حال منذ لوك - تنحو نحو جميع الآراء المسبقة للطبقة التجارية المتوسطة، وأن الماركسية والفاشية هي فلسفات ملائمة للدولة الصناعية الحديثة. وهذا - ما أظن - أنه صادق مهم معًا. ومع هذا، فإنني أرى أن ماركس مخطئ في جانبين. أولًا: الملابس الاجتماعية التي يجب إدخالها في اعتبارنا هي ملابس سياسية بقدر ما هي ملابس اقتصادية، فعليها أن تنصب على القوة التي تكون الثروة شكلًا واحدًا فقط من أشكالها. وثانيًا: السببية الاجتماعية تكف عن الانطباق حيثما تغدو مشكلة ما مشكلة تفصيلية وتقنية. ولقد بسطت أول هذين الاعتراضين في كتابي عن «القوة». ومن ثم فلن أقول مزيدًا عنها. والاعتراض الثاني يتصل اتصالًا أوثق بتاريخ الفلسفة، وسأقدم بعض أمثلة في مجاله.

لنأخذ أولًا مشكلة الكليات. هذه المشكلة تُوقشت أول ما تُوقشت من أفلاطون ثم من أرسطو - والمدرسين - والتجريبيين الإنجليز ومعظم المناطق المحدثين. فمن السخف أن ننكر أن الانحياز كان له نفوذه على آراء الفلاسفة في هذه المسألة. فقد تأثر أفلاطون ببارمنيدس والنزعة الأورفية، وكان يبغى عالمًا أزليًا، ولم يكن يسعه أن يعتقد في الحقيقة الواقعية النهائية للتيار الزماني. وكان أرسطو أكثر تجريبية، ولم يكن يزدرى عالمًا كل يوم. وينحاز أفلاطون: فهم يجدون أن فكرة عالم فوق الحسي super - sensible فكرة بغیضة. وهم عازمون على أن يسيروا أشواطًا طويلة ليتجنبوا الاعتقاد فيها. بيد أن هذه الأنواع المتعارضة من الانحياز مستمرة ودائمة، وليس لها إلا ارتباط بعيد فقط بالنسق الاجتماعي. وقد قيل أن حب الأزلي خاصة مميزة للطبقة الناعمة، التي تعيش على كد الآخرين. وأنني لأشك أن يكون هذا صحيحًا. فأبيكتاتوس وسبينوزا لم يكونا من السادة المنعمين. بل قد يؤثر القول على العكس، إن تصور السماء كمكان لا جهد يبذل فيه، لهو تصور الكادحين المتعبين الذين لا يرومون إلا الراحة. ومثل هذه المناقشة يمكن السير فيها بلا حد، ولا تفضي إلى شيء.

ومن جهة أخرى، عندما نأتي إلى تفاصيل الجدل حول الكليات، نجد أن كل جانب يمكن أن يخترع حججًا يسلم الجانب الآخر بسلامتها. فبعض نقد أرسطو لأفلاطون في هذه المسألة وجد قبولًا كليًا تقريبًا. وفي أقرب الأزمنة، وإن لم يتوصل إلى أي قرار. ثمة تقنية قد تطوّرت وثمة كثير من المشكلات الطارئة

قد حلت. ومن غير المعقول أن نأمل، قبل مُضيِّ زمن طويل جدًّا، أن يصل المناطقة في هذه المسألة إلى اتفاق نهائي.

ولنأخذ - كمثال ثان - الحجة الأنتولوجية. هذه الحجة، قد ابتكرها - كما رأينا - القديس أنسلم، ونبذها القديس توماس الأكويني، ثم تقبلها ديكرت ودحضها كانط، وأعاد إقرارها هيجل. وأظن أن من الممكن القول قولًا حاسمًا تمامًا إن المنطق الحديث، قد أثبت أن هذه الحجة غير صحيحة. وليس هذا أمرًا من أمور المزاج أو النظام الاجتماعي، إنه أمر تقني خالص. ودحض الحجة، لا يزود - بالطبع - بأي أساس لافتراض نتيجتها، أعني وجود الله، غير صادقة، فلو فعلت، فليس في وسعنا أن نفترض أن توماس الأكويني كان يجمل به أن ينبذ الحجة.

أو فلنأخذ مسألة النزعة المادية. فهذه كلمة قمينة أن تشمل معاني كثيرة، رأينا ماركس يعدل مضمونها تعديلًا جذريًّا. فالمجادلات الساخنة حول صدقها أو كذبها تعتمد على نطاق واسع، في حيويتها المتصلة على تجنب التعريف. فحين تعرف الكلمة، سنجد أنه - طبقًا لبعض التعريفات الممكنة - يثبت كذب المادية، وطبقًا لبعض التعريفات الأخرى، قد تكون صادقة، وإن لم يكن ثمة سبب موضوعي للتفكير في هذا النحو. بينما طبقًا لتعريفات ثالثة أيضًا ثمة بعض أسباب تؤيدها، وإن تكن هذه الأسباب غير مقنعة. وكل هذا - مرة أخرى - مرهون باعتبارات تقنية، ولا صلة له بالنظام الاجتماعي.

والحقيقة في الأمر بسيطة إلى حد ما بالفعل. فما اصطلاح على تسميته «فلسفة» يتألف من عنصرين مختلفين غاية الاختلاف. فمن جانب، هنالك مسائل علمية أو منطقية، وهذه يمكن إخضاعها لمناهج يتفق عليها اتفاقًا عامًّا. ومن جانب آخر، هنالك مسائل ذات أهمية عاطفية لدى أعداد كبيرة من الناس، ليست لدينا عنها بيّنة متينة على أي نحو من الأنحاء. وبين المسائل الأخيرة مسائل عملية، من المستحيل أن نبقي بعيدين عنها. فحين تكون حرب، ينبغي لي أن أؤيد بلادي أو أدخل في صراع مؤلم مع أصدقائي ومع السلطات معًا. وفي أوقات كثيرة لم يكن هنالك طريق وسط بين تأييد الدين الرسمي ومعارضته. فليسبب أو لآخر، نجد جميعًا من المستحيل أن نتخذ موقف انعزال ارتيابي في موضوعات كثيرة يقف العقل المحض إزاءها صامتًا. في «الفلسفة»، بالمعنى المألوف جدًّا للكلمة هي الكل العضوي لقرارات من هذا القبيل مجاوزة للمعقول. بالنظر إلى الفلسفة بهذا المعنى يكون رأي ماركس - الذي يناضل من أجله رأيًا صحيحًا على نطاق واسع. ولكن حتى بهذا المعنى تتحدّد الفلسفة بأسباب اجتماعية أخرى كما تتحدّد بتلك الأسباب الاقتصادية. فللحرب، بخاصة، نصيبها في السببية التاريخية: والانتصار في الحرب لا يكون دائمًا في جانب أصحاب الموارد الاقتصادية الأعظم. ولقد هيّأ ماركس فلسفته في التاريخ في قالب أوحى به إليه الجدل

الهيكلية، ولكن الواقع أنه كان هنالك ثلاثة موضوعات استأثرت باهتمامه: النزعة الإقطاعية متمثلة في صاحب الأرض، والنزعة الرأسمالية ويمثلها صاحب العمل في الصناعة، والنزعة الاشتراكية ويمثلها الأجير. وقد ارتأى هيجل أن الأمم أدوات لنقل الحركة الجدلية، وقد استبدل ماركس بها الطبقات. وقد أنكر دائماً كل أسباب أخلاقية أو إنسانية لإيثار الاشتراكية أو اتخاذ جانب الأجير، وقد ذهب لا إلى أن هذا الجانب أفضل أخلاقياً، بل إلى أنه الجانب الذي اتخذته الجدل في حركته الحتمية تماماً. وكان في وسعه أن يقول إنه لم يكن يدافع عن الاشتراكية بل كان يتنبأ بها. وهذا - مع ذلك - قد لا يكون صحيحاً تماماً. وليس ثمة شك في أنه اعتقد أن كل حركة جدلية تكون، بمعنى ما غير شخصي، تقدماً، وقد أخذ - يقيناً - بأن الاشتراكية متى قامت فإنها تخدم السعادة الإنسانية بأكثر مما فعل الإقطاع أو الرأسمالية. هذه المعتقدات، وإن كان لا بد أنها هيمنت على حياته، ظلت - إلى حد كبير في - خلفية كتاباته بقدر ما تعيننا هذه الكتابات. ومع هذا فهو يتخلى؛ من حين إلى آخر، عن نبوءته الهادئة إلى حصص قوي على الثورة، والأساس الانفعالي لتكهناته العلمية المزعومة كامن في كل ما كتب.

وإذا نظرنا إلى ماركس نظرة خالصة كفيلسوف، لوجدنا عنده نقائص خطيرة. فهو عملي إلى حد الإغريق، وهو مستغرق إلى حد كبير في مشكلات عصره ومدى رؤياه محدود داخل هذا الكوكب، بحدود الإنسان. ومنذ «كوبرنيكوس»، وقد صار جلياً أن الإنسان ليست له الأهمية الكونية التي عزاها لنفسه في سالف الزمان. إن أي إنسان يفشل في استيعاب هذه الحقيقة لاحق له في أن يدعو فلسفته علمية.

ويمضي مع هذا الاقتصار على الشؤون الأرضية استعداد للاعتقاد في التقدم كقانون كلي. هذا الاستعداد يطبع بطابعه القرن التاسع عشر، ويوجد عند ماركس وجوده عند معاصريه. وبسبب الاعتقاد في أن التقدم لا مندوحة عنه. بسبب هذا الاعتقاد فقط ظن ماركس أن من الممكن الاستغناء عن الاعتبارات الأخلاقية. فإذا كانت الاشتراكية آتية. فهي لا بد أن تكون تحسباً. وربما كان مستعداً للتسليم بأنها لا تبدو تقدماً بالنسبة إلى ملاك الأرض والرأسماليين. ولكنها تظهر فقط أنهم أبعد عن أن ينسجموا مع الحركة الجدلية للعصر. وقد أعلن ماركس نفسه ملحدًا، لكنه احتفظ بتفاؤل كوني لا يمكن أن يبرره إلا الإيمان.

إن الواضح أن كل العناصر في فلسفة ماركس المستمدة من هيجل ليست علمية، بمعنى أنه ليس ثمة سبب أيًا كان لافتراض كونها صحيحة.

وربما كان الرداء الفلسفي الذي خلعه ماركس على اشتراكيته غير متلائم مع أساس آرائه. فمن اليسير أن نعيد بسط أهم جزء في ما كان عليه أن يقوله من دون أي إشارة إلى الجدل. لقد كان متأثرًا بالقسوة المروعة للنظام

الصناعي كما كان موجودًا في إنجلترا لمائة سنة خلت، وهذا ما عرفه معرفة كاملة عن طريق «إنجلز» ومن تقارير اللجان الملكية. وقد رأى أن النظام سيتطور على الأرجح من المنافسة الحرة نحو الاحتكار، وأن ظلمه لا بد وأن ينتج حركة ثورية بين البروليتاريا. وقد أخذ بأن البديل الوحيد للرأسمالية الخاصة في جماعة صناعية هو ملكية الدولة للأرض ورأس المال. وليس ثمة قضية من هذه القضايا تشغل بها الفلسفة، ومن ثم فلن أنظر في صحتها أو بطلانها. والنقطة هي أنه إذا كانت هذه القضايا صحيحة فإنها تكفي لإقامة ما هو مهم عمليًا في هذا النظام. ومن ثم ينبغي إسقاط الزخارف الهيجلية، وهذا ما يفيد.

وتاريخ شهرة ماركس تاريخ غريب. ففي وطنه ألهمت نظرياته برنامج الحزب الاشتراكي الديمقراطي، الذي نما بثبات إلى أن حقق في الاقتراع العام لسنة 1912 ثلث الأصوات. وعقب الحرب العالمية الأولى مباشرة كان الحزب الاشتراكي الديمقراطي في دست الحكم لفترة، وكان «إبيرت» Ebert أول رئيس لجمهورية «فايمار» Weimar Republic، عضوًا فيه، ولكن منذ ذلك الحين كف الحزب عن الانتماء إلى المعتقد الماركسي. وفي تلك الأثناء اعتلى المؤمنون بماركس المتعصبون له مناصب الحكم. وفي الغرب لم تكن أي حركة واسعة للطبقة العاملة ماركسية، وقد بدأ حزب العمال البريطاني في بعض الفترات متجهًا ذلك الاتجاه، ولكنه، رغم ذلك، انتمى إلى نمط تجريبي للاشتراكية. ومع ذلك، فإن عددًا كبيرًا من المثقفين تأثروا تأثرًا عميقًا بماركس، في إنجلترا وفي أمريكا معًا. وفي ألمانيا كل دعوة لنظرياته حظرت بالقوة (39)، ولكن من المتوقع إحيائها بعد سقوط النازية.

وعلى ذلك، فقد انقسمت أوروبا الحديثة وأمريكا سياسيًا وأيديولوجيًا إلى ثلاثة معسكرات. فهناك الأحرار الذين ما برحوا، بقدر ما يلوح، يتبعون لوك أو بنتام، ولكن بدرجات متفاوتة من التكيف مع حاجات التنظيم الصناعي. وهناك ماركسيون يديرون دقة الحكم في روسيا، وسيغدو نفوذهم متزايدًا على الأرجح في بلاد أخرى عديدة. هذان الفريقان المنقسمان في الرأي لا ينفصل أحدهما عن الآخر من الناحية الفلسفية انفصالًا بعيد الشقة، فكلاهما عقلاني، وكلاهما من حيث القصد علمي وتجريبي. ولكن من وجهة نظر السياسة العلمية الانقسام بينهما حاد. وهو يظهر من قبل في خطاب جيمس مل الذي استشهدنا بفقرة منه في الفصل السابق، حيث يقول: «فأفكارهم عن الملكية تلوح قبيحة».

ويجب - مع ذلك - التسليم بأن ثمة جوانب معينة تخضع فيها نزعة ماركس العقلانية لقيود، ورغم أنه يأخذ بأن تفسيره لتيار التطور صحيح، وستؤيده الأحداث، فهو يعتقد أن الحجة ستحتكم فقط (ما عدا استثناءات نادرة) إلى أولئك الذين تتفق مصطلحاتهم الطبقيّة معها. وهو يأمل قليلًا من الإقناع، فكل

شيء يأتي من حرب الطبقة. وعلى ذلك فقد تورط من الناحية العملية في قوة السياسة، وفي نظرية الطبقة السائدة، وإن لم تكن الجنس السائد. وصحيح أنه، نتيجة للثورة الاجتماعية، من المتوقع أن يختفي التقسيم إلى طبقات في نهاية المطاف، تاركًا مكانه لانسجام سياسي واقتصادي كامل. ولكن هذا مثل أعلى بعيد، مثله مثل البعث Second Coming، وفي أثناء ذلك، هنالك الحرب والديكتاتورية، والإلحاح على المعتقد الأيديولوجي.

والفريق الثالث في الرأي الحديث، يمثله سياسيًا النازي والفاشيون، وهو يختلف من الناحية الفلسفية عن الفريقين الآخرين اختلافًا أعمق مما يختلف أحدهما عن الآخر. وأسلافه الفلاسفة هم روسو وفيشته ونيتشه. وهو يؤكد على الإرادة، وبالأخص إرادة القوة، وهذه الإرادة - كما يعتقد - تتركز في بعض السلالات والأفراد، يكون لهم من ثم حق حكم الآخرين.

وحتى روسو كان للعالم الفلسفي وحدة معينة. وقد اختفت هذه الوحدة في أيامنا، ولكن ربما لن يكون ذلك لوقت طويل. ويمكن استعادتها بالاسترداد العقلاني لأذهان الناس، ولكن ليس بطريقة أخرى، حيث ادعاءات السياسة لا يمكن أن تولد إلا النزاع.

(38) Theses on Feuerbach

(39) كُتِبَ هذا الفصل سنة 1943.

الفصل الثامن والعشرون برجسون

(أ) كان «هنري برجسون» Henri Bergson الفيلسوف الفرنسي البارز في هذا القرن. وقد أثر في «وليم جيمس» و«وايتهد»، وكان له نفوذ له وزنه على الفكر الفرنسي. ولقد استخدم «سوريل» Sorel، وقد كان داعية متحمسًا للنزعة النقابية وهو مؤلف كتاب «خواطر عن العنف» Reflections on Violence، أقول استخدم النزعة اللاعقلانية البرجسونية ليبرر حركة عمالية ثورية ليس لها هدف محدد. ومع ذلك فقد تخلى «سوريل»، في نهاية الأمر، عن النزعة النقابية وصار ملكيًا. وكان التأثير الرئيسي لفلسفة برجسون تأثير محافظًا، وقد انسجمت في يسر مع الحركة التي بلغت ذروتها في «فيشي»، بيد أن النزعة اللاعقلانية البرجسونية قد أغرت الكثيرين إغراء غير مرتبط بالسياسة، من هؤلاء - على سبيل المثال - «برنارد شو»، حيث نجد مؤلفه «العودة إلى متوسلاه» Back to Methuselah برجسونيًا خالصًا. فإذا ما تركنا السياسة جانبًا، فإننا نتناول هذه الفلسفة في جانبها الفلسفي الخالص. ولقد تناولتها بشيء من الاستفاضة من حيث كونها تمثل تمثيلًا رائعًا الثورة على العقل، تلك الثورة التي إذ بدأت بروسو، سيطرت بالتدريج على مجالات أوسع فأوسع في الحياة والفكر في العالم (40).

والتصنيف المتبع في الفلسفات يجري كقاعدة إما طبقًا للمناهج التي تصطنعها أو للنتائج التي تصل إليها: «فالتجريبية» و«الأولية» تصنيف بالمناهج، و«الواقعية» و«المثالية» تصنيف بالنتائج. ومحاولة تصنيف فلسفة برجسون بأي من هاتين الطريقتين لا تكاد تنجح، حيث إنها تدخل في جميع الأقسام المتعارف عليها.

بيد أن ثمة طريقة أخرى لتصنيف الفلسفات، وهي أقل دقة، ولكنها ربما كانت أكثر عونًا لأولئك الذين ليسوا فلاسفة. وبهذه الطريقة يأتي مبدأ التصنيف طبقًا للرغبة الغالبة التي أفضت بالفيلسوف التي التفلسف. وعلى ذلك ستكون لدينا فلسفة الشعور المستلهمة من حب السعادة، والفلسفات النظرية المستلهمة من حب المعرفة، والفلسفات العملية المستلهمة من حب الفعل.

وبين فلسفات الشعور سنضع كل أولئك الذين هم في المقام الأول متفائلون أو متشائمون، كل أولئك الذين يقدمون لنا خططاً للخلاص، أو الذين يحاولون أن يثبتوا أن الخلاص مستحيل، إلى هذه الفئة تنتمي معظم الفلسفات الدينية. وبين الفلسفات النظرية سنضع المذاهب الكبرى، ذلك لأنه وإن تكن الرغبة في المعرفة نادرة، فقد كانت منبع كل ما هو ممتاز في الفلسفة. ومن جهة أخرى فإن الفلسفات العملية هي تلك التي تعتبر الفعل الخير الأسمى، تنظر إلى السعادة كنتيجة للنشاط الناجح، والمعرفة مجرد أداة لهذا النشاط. والفلسفات من هذا الطراز قد تكون شائعة بين الأوربيين الغربيين إذا كان الفلاسفة أناسًا عاديين، ولما كان الفلاسفة نوادر حتى الأزمنة الحديثة فإن الممثلين الرئيسيين لهم في الحقيقة هم البراجميون وبرجسون. وفي نشأة هذا الطراز من الفلسفة يمكننا أن نرى - كما يفعل برجسون - ثورة إنسان الفعل الحديث على سلطة اليونان، وبوجه خاص سلطة أفلاطون. أو يمكننا أن نربط هذه الثورة، كما يبدو أن «شيلر» ينحو هذا المنحى، بالنزعة الإمبريالية والسيارة. إن العالم الحديث يطالب بفلسفة من هذا القبيل، والنجاح الذي أنجزته ليس بالتالي مثيرًا للدهشة.

وفلسفة برجسون - بخلاف معظم مذاهب الماضي - فلسفة ثنائية: فالعالم عنده ينقسم إلى قسمين متباينين، الحياة من جانب، ومن جانب آخر المادة، أو بالأحرى ذلك الشيء الجامد الذي ينظر إليه الفكر كمادة. والعالم بكافته هو الصدام والصراع بين حركتين متعارضتين: الحياة التي تصعد إلى أعلى والمادة التي تهبط إلى أسفل. فالحياة قوة عظمى، دافع حي ضخم يبدأ مع بداية العالم. ويلتقي بمقاومة المادة، ويكافح ليشق طريقًا عبرها، ويتعلم بالتدرج أن يستخدم المادة بالتنظيم. وينشطر هذا الدافع نتيجة العقبات التي يصادفها إلى تيارات متباعدة، مثل الرياح في زوايا الطريق، يخضع للمادة خلال التكيفات التي تفرضها المادة عليه، بيد إنه يحتفظ دائمًا بقدرته على النشاط الحر، مكافئًا دائمًا ليجد منافذ جديدة، باحثًا دائمًا عن حرية أكبر للحركة وسط جدران المادة المواجهة له.

والتطور لا يفسر في المقام الأول بالتكيف بالبيئة، وإنما يفسر التكيف فقط منعطفات والتواءات التطور، مثل منعطفات طريق وهو يقترب من المدينة في قطر جبلي. بيد أن هذا التشبيه ليس ملائمًا ملاءمة تامة، فليس هنالك مدينة، وليس هنالك هدف محدد في نهاية الطريق الذي يقطعه التطور. فالنزعة الآلية والنزعة الغائية تعانيان من النقص ذاته: فكلاهما تفترض إنه ليس ثمة طرافة جوهرية في العالم. والنزعة الآلية تنظر إلى المستقبل على أنه متضمن في الماضي، ما دامت تعتقد أن الغاية التي ستتحقق يمكن معرفتها مسبقًا، فهي تنكر أن تشمل النتيجة أي طرافة جوهرية. وصد هاتين النظريتين معًا، وإن يكن بتعاطف مع النزعة الغائية أكبر منه مع

النزعة الآلية، يأخذ برجسون بأن التطور هو في الحقيقة تطور إبداعي، أشبه بعمل فنان، دافع للفعل، حاجة غير محددة، توجد لدينا، ولكن إلى أن تشبع الحاجة من المستحيل أن نعرف طبيعة ما يشبعها. فمثلاً، يمكننا أن نفترض أن ثمة رغبة مبهمة عند الحيوانات العمياء لكي تكون قادرة على إدراك الموضوعات قبل أن تحتك بها. وقد أفضى هذا إلى جهود نتج عنها إبداع العيون. وقد أشبع البصر الرغبة، ولكن لم يكن من الممكن تخيله سلفاً. ولهذا السبب، فلا سبيل إلى التنبؤ بالتطور، كما لا يمكن للحتمية أن تدحض المناصرين للإرادة الحرة.

هذا المخطط الواسع يملؤه تفسير للتطور الحالي للحياة على الأرض. والقسم الأول من التيار كان في النباتات والحيوانات، فالنباتات تهدف إلى اختزان الطاقة في مستودع، والحيوانات تستهدف استخدام الطاقة في الحركات الفجائية والسريعة. لكن بين الحيوانات، في مرحلة تالية، ظهر تشعب جديد: أصبحت الغريزة والعقل منفصلين تقريباً. ولا يكون أحدهما البتة من دون الآخر تمامًا، ولكن في الأساس العقل هو شقاء الإنسان بينما ترى الغريزة أفضل ما تكون في النمل والنحل، وبرجسون. فالتقسيم بين العقل والغريزة تقسيم أساسي في الفلسفة، كثير منه من نوع «ستانفوردي» و«مرتون»، مع كون الغريزة هي الصبي الحسن والعقل الصبي السيئ.

والغريزة أفضل ما تكون تسمى الحدس. يقول برجسون: «بالحدس أعني الغريزة التي غدت نزيهة واعية بذاتها، قادرة على أن تنظر ملياً في موضوعها وتتسع به اتساعاً لا حد له» ووصف أفعال العقل ليس من السهل دائماً أن تتابعه، ولكن إذا كان علينا أن نفهم برجسون يجب أن نبذل قصارنا.

والذكاء أو العقل «حين يترك يدي الطبيعة، يتخذ موضوعه الرئيسي الجامد غير العضوي»، يمكنه فقط أن يشكّل فكرة واضحة عن المنقطع والساكن، وتصوراتها بعضها خارج البعض مثل الموضوعات في المكان، لها الاستقرار نفسه. فالعقل يفصل في المكان ويثبت في الزمان، وهو لم يصنع لكي يفكر في التطور، بل ليمثل الصيرورة كسلسلة من الحالات. ويتميز العقل بعجز طبيعي عن فهم الحياة»، فالهندسة والمنطق وهما النتاجان النموذجيان للعقل يمكن تطبيقهما على الأجسام الصلبة، ولكن في ما عدا هذا يلزم للإدراك السليم أن يراجع الاستدلال، والإدراك السليم - كما يقول برجسون بحق - هو شيء مختلف للغاية. فيلوح أن الأجسام الصلبة هي شيء ما أبدعه الذهن بغرض تطبيق العقل فيها، مثلما أبدع طاوولات الشطرنج ليلعب الشطرنج عليها. وقد قيل لنا إن أصل العقل وأصل الموضوعات المادية متلازمان، وقد تطوّر كلاهما بتكيف متبادل. فلا بد أن عملية واحدة خرطت المادة والعقل في الوقت نفسه من خامة كانت تحوي كليهما.

هذا التصور لنمو متزامن للمادة والعقل هو تصور بارع، ويستحق أن يفهم.

وإنني لأظن أن المقصود به بوجه عام هو: إن العقل هو قوة رؤية الأشياء منفصلة بعضها عن بعض، والمادة هي ما هو مقسم إلى أشياء متميزة. وفي الواقع ليست هنالك أشياء صلبة منفصلة. بل فقط تيار صيرورة لا نهاية له، لا يصير فيه شيء وليس هنالك شيء يصير إليه هذا إلا شيء، ولكن الصيرورة قد تكون حركة إلى أعلى أو حركة إلى أسفل: وحين تكون إلى أعلى تسمى حياة، وحين تكون حركة إلى أسفل تكون، ما يخطئ فهمه العقل، وهو ما يُدعى المادة. وإنني لأفترض أن العالم يتشكل على شكل مخروط المطلق في قمته؛ لأن الحركة إلى أعلى تضم الأشياء معًا، بينما الحركة إلى أسفل تفصل بينها، أو على الأقل يبدو إنها تفعل ذلك. ولكي تكون حركة الذهن الصاعدة قادرة على أن تشق طريقها عبر الحركة الهابطة للأجسام الساقطة التي تنهمر عليها، فيلزم أن يكون بمستطاعها أن تشق ممرات بينها، وعلى ذلك فكما تشكل العقل، ظهرت المخططات والممرات، وتوزع التيار الأصلي في أجسام منفصلة، ويمكن للعقل أن يقارن بسكين قاطعة، ولكن له خاصية تخيل إن الدجاجة هي دائمًا الأجزاء المنفصلة التي تقسمها السكين القاطعة.

يقول برجسون: «يسلك العقل دائمًا وكأنما قد فتنه تأمل داخل المادة القاصرة. إنها الحياة تتطلع إلى الخارج، واضعة ذاتها خارج ذاتها، متخذة طرائق الطبيعة غير المنظمة من حيث المبدأ، لكي توجهها بالفعل». فإذا سمح لنا أن نضيف صورة أخرى للصور العديدة التي نمثل بها فلسفة برجسون، يمكننا أن نقول إن العالم سكة حديد معلقة واسعة الأرجاء، تكون الحياة فيها هي القطار الصاعد، والمادة هي القطار الهابط. ويتألف العقل من مشاهدة القطار الهابط حين يتخطى القطار الصاعد الذي نكون فيه. وواضح أن الغريزة أو الحدس هو الملكة الأسمى التي تركز انتباهها على قطارنا. ومن الممكن القفز من قطار إلى آخر، ويحدث هذا عندما نصبح ضحايا عادة آلية، وهذا هو لب العنصر الهزلي. ولا غرو، ففي وسعنا أن نقسم أنفسنا إلى أجزاء، جزء صاعد وجزء هابط، والهابط وحده هو العنصر الهزلي. بيد أن العقل ليس هو ذاته حركة هابطة، فهو لا يعدو كونه ملاحظة للحركة الهابطة بواسطة الحركة الصاعدة.

إن العقل الذي يفرق الأشياء - هو في نظر برجسون - نوع من الحلم، فهو ليس فعالاً، كما ينبغي أن تكون حياتنا كلها، بل تأملياً محضاً. فنحن حين نحلم، تتناثر أنانا، فيتجزأ ماضينا إلى شذرات، أشياء يتداخل في الواقع بعضها مع البعض الآخر، وترى كوحدات صلبة متفرقة: وكل ما وراء المكان يهبط بذاته في المكانية، التي ليست شيئاً آخر غير التفرق. وعلى ذلك فكل عقل، ما دام يفرق، هو ينحو نحو الهندسة، متبعاً اتجاه المادية. والاستنباط والاستقراء كلاهما يتطلبان حدساً مكانيًا وراءهما، «فالحركة التي تكون المكانية عند نهايتها ترسي على طول مجراها ملكة الاستقرار، مثلما تكون ملكة الاستنباط

عقلية تمامًا». وهذا الحدس يخلقهما في الذهن، وكذلك يخلق النظام في الأشياء الذي يجده العقل فيها. وعلى ذلك فالمنطق والرياضيات لا تمثلان مجهودًا روحيًا إيجابيًا، بل محض سير خلال النوم، تعلق فيه الإرادة، ولم يعد الذهن فيه فعالاً. فالعجز في الرياضيات هو من ثم علامة على النعمة الإلهية، وهو لحسن الطالع عجز شائع إلى حد كبير.

ولما كان العقل مرتبطاً بالمكان، فالغريزة أو الحدس مرتبطان بالزمان، إن إحدى السمات الجديرة بالملاحظة في فلسفة «برجسون»، أنه بخلاف معظم المفكرين، يعتبر الزمان والمكان كمتباينين تباينًا عميقًا. فالمكان، هو الصفة المميزة للمادة، ينشأ عن تحليل التدفق الذي هو وهمي في الواقع، ومفيد إلى نقطة معينة، في الناحية العملية، ولكنه مضلل تمامًا في النظرة. وعلى العكس من ذلك، الزمان هو الصفة المميزة الجوهرية للحياة أو الذهن. يقول «برجسون»: «حيثما كان شيء ما يحيا، فثمة سجل مفتوح في مكان ما يُنقش فيه الزمان». بيد أن الزمان الذي يتحدث عنه هنا ليس الزمان الرياضي، أي التجمع المتجانس للحظات خارجية متبادلة. فالزمان الرياضي عند «برجسون» هو في الحقيقة شكل من أشكال المكان، أما الزمان الذي من لب الحياة، فهو ما يدعوه ديمومة. وهذا التصور في الديمومة هو تصور أساسي في فلسفته، وهو يظهر من قبل في أول كتبه. «الزمان والإرادة الحرة»، ومن الضروري أن نفهمه، إذا شئنا فهم مذهبه. ومع ذلك فهو تصور صعب للغاية، وأنا نفسي لم أفهمه فهمًا تامًا، وبالتالي لا يمكنني أن أمل في أن أشرحه بكل الوضوح الفكري الذي - ولا شك - يستحقه.

لقد قيل لنا: «إن الديمومة الخالصة هي الشكل الذي تفترضه حالات شعورنا حينما نتيح أنانا لذاتها الحياة، وحين تحجم عن فصل حالتها الراهنة عن حالاتها السابقة». فهي تشكل الماضي والحاضر في كل عضوي واحد، حيث يكون هنالك نفاذ متبادل وتعاقب دون تمايز. «فمع أنانا، يكون تعاقب دون تشكل خارجي متبادل، وخارج الأنا، في المكان الخالص، يكون تشكل خارجي متبادل من دون تعاقب».

«والمسائل المتصلة بالذات والموضوع، وتمايزهما واتحادهما، ينبغي أن تُوضع في حدود الزمان أكثر من وضعها في حدود المكان» في الديمومة التي نرى فيها أنفسنا نعمل. هنالك عناصر منفصلة، ولكن في الديمومة التي نعمل فيها، تذوب حالاتنا بعضها في البعض الآخر. فالديمومة الخالصة هي أشد ما تكون بعدًا عن التشكل الخارجي، وأقل ما تكون مخترقة بالتشكل الخارجي، ديمومة يمتلئ فيها الماضي بحاضر جديد تمامًا. لكن حينئذ تتوتر إرادتنا إلى أقصى حد، فعلى أن نجمع الماضي الذي ينقضي، وأن ندفع به ككل غير منقسم إلى الحاضر. في مثل تلك اللحظات نملك بحق أنفسنا، بيد أن لحظات كهذه نادرة. فالديمومة هي خامة الواقع الحقيقية، التي هي صيرورة

دائمة، وليست البتة شيئًا مصنوعًا.

والديمومة تنكشف قبل كل شيء في الذاكرة، ذلك لأن الماضي في الذاكرة يبقى حيًا في الحاضر. وعلى ذلك تغدو نظرة الذاكرة ذات أهمية عظيمة في فلسفة «برجسون». ويُعنى كتاب «المادة والذاكرة» بإظهار العلاقة بين الذهن والمادة، اللذين يتأكد كونهما معًا حقيقيين، بتحليل الذاكرة، التي هي «بالضبط نقطة تقاطع الذهن والمادة».

ويقول «برجسون» إن هنالك شيئين مختلفين اختلافًا جذريًا. وهما كلاهما يسميان عادة ذاكرة، ويؤكد «برجسون» بشدة على التمييز بينهما. فهو يقول: «يبقى الماضي حيًا في شكلين متميزين، أولًا: في الميكانيزمات الحركية، وثانيًا: في الذكريات المستقلة». فمثلاً يُقال عن رجل إنه يتذكر قصيدة إذا أمكنه أن يردها عن ظهر قلب، أعني إذا اكتسب عادة معينة تمكنه من أن يعيد فعلًا سابقًا. ولكنه قد يكون قادرًا، على الأقل نظريًا، أن يردد القصيدة دون أي ذكرى عن المناسبات السابقة التي طالعها فيها، وعلى ذلك فليس هنالك أي شعور عن الأحداث الماضية منطوي في هذا النوع من الذاكرة. والنوع الثاني الذي يستحق وحده أن يُدعى ذاكرة، يتبدى في ذكريات عن مناسبات منفصلة، حين كان يطالع القصيدة، كل ذكرى منها فريدة ولها تاريخها. وهنا - يظن - أنه لا داعي هناك لعادة، ما دامت كل حادثة حدثت مرة واحدة فقط، وكان عليها أن تصنع انطباعها في الحال. ويفترض أن كل شيء حدث لنا يتذكر على نحو ما، ولكن، كقاعدة، ما هو نافع فقط يأتي للشعور. والقصور الظاهري في الذاكرة ليس في الحقيقة، كما يحاول أن يثبت ذلك، قصورًا في الجزء العقلي من الذاكرة، ولكن في الميكانيزم الحركي الذي يحول الذاكرة إلى فعل. ويؤيد هذه النظرة مناقشة في فسيولوجيا المخ ووقائع فقدان الذاكرة، ينجم عنها، ما يأخذ به برجسون من أن الذاكرة الحقة ليست وظيفة للمخ. فالماضي لا بد أن تنهض به المادة يتخيله الذهن. والذاكرة ليست انبثاقًا من المادة، بل العكس أقرب إلى الحقيقة إذا كنا نقصد بالمادة ما يتجمع في الإدراك الملموس، الذي يشكل دائمًا ديمومة معينة.

«فالذاكرة يلزم أن تكون، من حيث المبدأ، قوة مستقلة استقلالاً مطلقًا عن المادة. ومن ثم، فإذا كانت الروح هي الحقيقة الواقعية، فيمكننا هنا، في ظاهرة الذاكرة، أن نحتك بها احتكاكًا تجريبيًا».

وفي الطرف المقابل للذاكرة الخالصة، يضع «برجسون» الإدراك الخالص الذي يتخذ إزاءه موقفًا واقعيًا متطرقًا في واقعيته. يقول: «في الإدراك الخالص، نوضع فعليًا خارج أنفسنا، فنحن نلمس واقع الموضوع بحدس مباشر». وعلى ذلك، فهو يوحد توحيدًا تامًا بين الإدراك وبين موضوعه الذي يكاد يابى أن يدعوه عقليًا بالمرّة. يقول: «الإدراك الخالص الذي هو أدنى درجة في الذهن - الذهن من دون ذاكرة - هو في الحقيقة جزء من المادة، كما

نفهم المادة». والإدراك الخالص يتألف من الفعل البازغ، ويتمثل واقعه في نشاطه. وبهذه الطريقة يغدو المخ ملائمًا للإدراك، لأن المخ ليس أداة للفعل. ووظيفة المخ هي أن يحصر حياتنا العقلية في ما هو نافع عمليًا. ولكن المرء يجمع للكل شيء يمكن أن يدرك، بيد أن في الواقع ندرك فقط ما يعيننا. «فالبدن يتجه دومًا صوب الفعل، ووظيفته الجوهرية أن يحصر حياة الروح في نطاق الفعل». فهو في الواقع، أداة للاختيار.

وينبغي لنا الآن أن نعود إلى موضوع الغريزة أو الحدس، كمقابل للعقل. ولقد كان ضروريًا أولًا أن نصف وصفًا إجماليًا الديمومة والذاكرة، حيث إن نظريات برجسون في الديمومة والذاكرة مفترضة مقدمًا في هذا الوصف للحدس. ففي الإنسان، كما يوجد الآن، يكون الحدس هامشًا أو ظلًا للعقل: لقد دفع به بعيدًا عن المركز لكونه أقل نفعًا من العقل، بيد أن له استعمالات أعمق تجعل من المرغوب فيه أن نعيده إلى مكانة أعظم. ويرغب «برجسون» في أن يجعل العقل «يعود إلى صميم ذاته، ويوقظ قدرات الحدس التي ما برحت في سبات داخله». والعلاقة بين الغريزة والعقل تقارن بالعلاقة بين البصر واللمس. ويذكر لنا أن العقل لا يعطينا معرفة بالأشياء على بعد، وإن قيل إن وظيفة العلم شرح كل الإدراكات في حدود اللمس.

يقول «برجسون»: «إن الغريزة وحدها هي المعرفة على بعد. ولها بالذكاء العلاقة نفسها التي للبصر باللمس». ويمكننا أن نلاحظ بهذه المناسبة أن «برجسون»، كما يظهر ذلك في فقرات كثيرة، متخيل تقود فكره - دائمًا - الصور البصرية.

والصفة الجوهرية المميزة للحدس هي أنه لا يقسم العالم إلى أشياء منفصلة، كما يفعل العقل، ومع أن «برجسون» لا يستخدم هذه الكلمات. ففي وسعنا أن نصف الحدس بأنه تركيبى وليس تحليليًا. فهو يدرك عددًا وافرًا، ولكنه عدد وافر من عمليات متداخلة، لا من أجسام خارجية تقع في المكان. وفي الحقيقة ليس هنالك أشياء: «فالأشياء والحالات هي مشاهد فقط للضرورة، يأخذ بها ذهننا. فليس ثمة أشياء بل أفعال فقط». هذا المشهد للعالم الذي يظهر للعقل صعبًا وغير طبيعي، هو سهل وطبيعي للحدس. فالذاكرة لا تزود بأي شاهد على المقصود، ذلك لأنه في الذاكرة يستمر الماضي في الحاضر ويتخلله. وبصرف النظر عن الذهن سيظل العالم على الدوام يموت ويُولد من جديد، ولن يكون للماضي واقع، وبالتالي لن يكون ثمة ماضٍ. إنها الذاكرة برغبتها في الربط، هي التي تجعل الماضي والمستقبل واقعين وتخلق من ثم ديمومة حقيقية وزمانًا حقيقيًا. والحدس وحده يمكنه أن يفهم هذا المزج بين الماضي والمستقبل، فهما بالنسبة إلى العقل يظنان خارجين في المكان، خروج الواحد منها عن الآخر. وإرشاد الحدس ندرك أن «الشكل هو فقط لقطة واحدة من مشهد الانتقال» وسيرى الفيلسوف «العالم المنادى ينصهر

في تدفق واحد».

ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بمزايا الحدس نظرية «برجسون» عن الحرية، وثنائوه على الفعل. فهو يقول: «إن الكائن الحي هو - في الواقع - مركز للفعل. فهو يمثل خلاصة معينة من الاحتمال تدخل في العالم، أعني بذلك، كمية معينة من الفعل الممكن». والحجج ضد حرية الإرادة تعتمد على جانب منها على افتراض أن شدة الحالات النفسية كم، قابل، على الأقل نظرياً، للقياس العددي، هذا الرأي يتولى «برجسون» دحضه في الفصل الأول من «الزمان والإدارة الحرة». فيذكر لنا أن القائل بالجبر يعتمد جزئياً، على الخطط بين الديمومة الحقيقية وبين الزمان الرياضي، الذي يعتبره «برجسون» - بالفعل - شكلاً من أشكال المكان. وبيني القائل بالجبر موقفه في جانب منه على الزعم الذي لا سند له، والقائل بأنه عندما تحدث حالة في المخ تتحدد حالة الذهن نظرياً. و«برجسون» حريص على تأكيد أن العكس هو الصحيح، أعني أن حالة المخ تتحدّد حين تحدث حالة الذهن. ولكنه يعتبر الذهن أكثر تمييزاً من المخ، ومن ثم يأخذ بأن حالات عديدة مختلفة للذهن يمكن أن تطابق حالة واحدة للمخ.

ويصل من ذلك أن الحرية الحقيقية ممكنة: «نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا ككل، وحين تعبّر عنها، وحين يكون لها ذلك الشبه بها الذي يجده المرء أحياناً بين الفنان وبين عمله».

وفي ما تقدم من موجز، حاولت فقط وبصفة رئيسية أن أبسّط آراء «برجسون» دون أن أنوّه بالأسباب التي أدلى بها تأييداً لصحتها.

وهذا أيسر مما لو كان الأمر مع معظم الفلاسفة، ما دام إنه - كقاعدة - لم يقدم أسباباً لآرائه، بل يعول على جاذبيتها الملازمة لها، وعلى سحر أسلوب رائع. وهو مثل المعلمين يعتمد على البيان المثير المتنوع، وعلى الشرح الظاهري لكثير من الوقائع الغامضة. وتشكل التشبيهات والاستعارات بوجه خاص جزءاً كبيراً للغاية من العملية كلها التي يزكي بها آراءه للقارئ. وعدد التشبيهات عن الحياة التي توجد في أعماله يتخطى عددها ما عند أي شاعر معروف لي. يقول إن الحياة مثل محارة تنفجر إلى شظايا تتشكل من جديد محارات. هي مثل الحزمة. لقد كانت في البداية «مياً نحو المجتمع في مستودع، كما تفعل بوجه خاص الأجزاء الخضراء للنباتات». بيد أن المستودع يجب ملؤه بالماء المغلي الذي يتصاعد منه البخار. «ويجب أن تتدفق الانبثاقات من دون انقطاع، وكل منها، حين يسقط، يكون عالمًا». ومرة أخرى يقول: «تلوح الحياة في مجموعها كموجة ضخمة، إذ تبدأ من المركز تنتشر خارجه، والتي تكاد في كل محيط الدائرة أن تتوقف وتحوّل إلى تذبذب، وعند نقطة واحدة، يقهر المانع ويمر الدفع في حرية».

ثم هنالك الذروة العظيمة التي تقارن فيها الحياة بمهمة الفروسية. «فجميع

الكائنات العضوية من أدناها إلى أرقاها، من الأصول الأولى للحياة حتى الزمن الذي نعيش فيه، وفي جميع الأمكنة والأزمنة، لا تفعل إلا أن تشهد دفعة واحدة، انعكاس حركة المادة، وهي دفعة غير منقسمة في ذاتها. وكل ما هو حي يصمد معًا، والكل يخضع للدفع الهائل نفسه. فالحيوان يأخذ مكانه فوق النبات، ويتخطى الإنسان الطبيعة الحيوانية، والإنسانية ككل، في المكان وفي الزمان، بمثابة جيش هائل يعدو بجانب وأمام وخلف كل منا، في هجوم ساحق قادر على ضرب كل مقاومة والقضاء على الكثير من العقبات وربما الموت أيضًا».

بيد أن الناقد المعتدل، الذي يشعر أنه محض مشاهد، وربما كان مشاهدًا غير متعاطف، في الهجوم الذي يعلو به الإنسان على الحيوانية، قد يميل إلى الظن بأن التفكير الهادئ اليقظ يصعب أن يتلاءم مع هذا الشكل من الممارسة فحين يُقال إن التفكير هو مجرد وسيلة لفعل، وإنه الدافع الوحيد لتجنب العقبات في الميدان، قد يشعر بأن مثل هذا الرأي قد ينتمي إلى ضابط فارس لا إلى فيلسوف عمله، في نهاية الأمر، مع الفكر: قد يشعر أنه في انفعال الحركة العنيفة وصخبها لا مكان لموسيقى العقل الخافتة، ولا راحة للتأمل المنزّه حيث السعي إلى العظمة، لا بالشغب، بل بعظمة العالم المنعكسة. وفي تلك الحالة، قد ينجح إلى التساؤل عما إذا كانت هنالك أي أسباب لتقبل مثل هذا الرأي القلق عن العالم. وإذا سأل هذا السؤال، سيجد -إذا لم أكن مخطئًا- أنه ليس هنالك سبب أيًا كان لتقبل هذا الرأي، سواء في العالم أم في كتابات «برجسون».

(ب) والأساسان الآخران في فلسفة «برجسون»، بقدر ما يعدو الأمر رأيًا خياليًا شاعريًا عن العالم، هما نظريته عن المكان والزمان، ونظريته عن المكان لازمة لإدانتته للعقل، فإذا فشل في إدانتته للعقل فسينجح العقل في إدانتته له، إذ بين الاثنين حرب لا هوادة فيها، ونظريته عن الزمان ضرورية لدفاعه عن الحرية، ولنجاته مما دعاه «وليم جيمس» «عالم الكتلة»، ولنظريته عن التيار المستمر الذي لا يتدفق فيه شيء، وللتفسير الكامل للعلاقات بين الذهن والمادة. وعلى ذلك سيكون حسنًا أن نركز - في النقد - على هاتين النظريتين. فإذا كانتا باطلتين، فلن يبقى شيء اللهم إلا ملحمة خيالية يحكم عليها بأسس جمالية أكثر مما يحكم بأسس عقلية. وسأبدأ بنظرية المكان لكونها أبسط الاثنتين.

وتظهر نظرية «برجسون» عن المكان كاملة وواضحة في كتابه «الزمان والإرادة الحرة» وهي، من ثم، تنتمي إلى أقدم أجزاء فلسفته. ففي الفصل الأول يؤكد أن الأكبر والأقل يتضمنان المكان، ما دام يعتبر الأكبر هو ما يحتوى بصفة جوهرية الأقل. وهو لا يقدم أي حجج، كائنة ما كانت سليمة أو فاسدة، تأييدًا لهذا الرأي، بل يتعجب فقط، كما لو كان يعطينا جزمًا واضحًا بالتناقض

reductio ad absurdum «كما لو كان المرء لا يزال يستطيع أن يتحدث عن المقدار حيث لا تكون كثرة ولا مكان!». والحالات الواضحة، مثل اللذة والألم، تجر عليه، على العكس من ذلك، الكثير من الصعوبات، ولكنه لم يشك البتة، ولم يعاود فحص المبدأ، ولم يعاود فحص المبدأ الذي انطلق منه.

وفي الفصل التالي يتمسك «برجسون» بالفرضية نفسها في ما يختص بالعدد. فهو يقول: «بقدر ما نبغي رسم العدد لأنفسنا، وليس الأرقام والكلمات فقط، فإننا نضطر إلى الاستعانة بصورة ممتدة»، «وكل فكرة واضحة عن العدد تنطوي على صورة بصرية في المكان». هاتان الجملتان تكفيان لإظهار أن «برجسون» - كما سأحاول أن أثبت ذلك - لا يعرف ما هو العدد، وليست لديه هو نفسه فكرة واضحة عنه. ويتبدى هذا أيضًا في تعريفه: «يمكن تعريف العدد بوجه عام كمجموعة من الوحدات، أو إذا تحدثنا بمزيد من الدقة، كمركب من الواحد والكثرة».

وفي مناقشة هذه القضايا ينبغي لي أن أتمس صبر القارئ للحظة، بينما أوجّه الانتباه إلى بعض التمييزات التي قد تلوح في بداية الأمر متحذقة، ولكنها في الحقيقة أساسية. فثمة أشياء ثلاثة مختلفة تمامًا خلط بينها «برجسون» في الأحكام الآنف، أعني بها: (1) العدد، التصور العام القابل للتطبيق على الأعداد الجزئية المتنوعة. (2) الأعداد الجزئية المتنوعة. (3) المجموعات المتنوعة التي يمكن أن تنطبق عليها الأعداد الجزئية المتنوعة. وهذه الأخيرة هي التي يقوم «برجسون» بتعريفها حين يقول إن العدد هو مجموع وحدات. فالاثنا عشر حواريًا والاثنا عشرة قبيلة في إسرائيل والاثنا عشر شهرًا، والعلامات الاثنا عشرة لدائرة البروج، كلها مجموعات لوحدات، ولكن لا واحدة منها هي العدد 12، وناهيك عن أن تكون عددًا بوجه عام، كما ينبغي أن تكون كذلك طبقًا للتعريف أنف الذكر. والواضح أن العدد 12، هو ما مشترك بين هذه المجموعات كلها، ولكنه لا يكون مشتركًا بينها وبين مجموعات أخرى، كما هو الشأن في اثني عشرات الكريكت. من هنا فالعدد 12 ليس مجموعة من اثني عشر حدًا، وليس هو كذلك تشترك فيه المجموعات كلها، والعدد - بوجه عام - هو صفة مميزة للعدد 12 أو 11 أو أي عدد آخر، ولكنه ليس صفة مميزة للمجموعات المتنوعة التي لها اثنا عشر أو أحد عشر حدًا.

وعلى ذلك فعندما «نلوذ بصورة ممتدة»، متبعين نصيحة «برجسون»، مثلًا اثنا عشرة نقطة كتلك التي نحصل عليها من ستة في كل من زهري النرد، لم نحصل بعد على صورة العدد 12. فالعدد 12 هو في الواقع، شيء ما أشد تجريدًا من أي صورة. وقبل أن يُقال عنا إن لدينا أي فهم للعدد 12، يتحتم علينا أن نعرف ما يكون بين المجموعات المختلفة من عنصر مشترك، وهذا لا شيء لا يمكن تخيله لأنه مجرد. لقد نجح «برجسون» فقط في أن يجعل

نظريته عن العدد مقبولة في الظاهر، بالخلط بين المجموعة الجزئية وبين عدد حدودها. ومرة ثانية بالخلط بين هذا العدد وبين العدد بوجه عام. والخلط هنا أشبه بخلطنا بين رجل شاب وبين الشباب، وبخلطنا بين الشباب وبين التصور العام «حقة في الحياة البشرية»، فإذا بيّنا بعد ذلك الحجة على أن للشباب ساقين لأن للشباب ساقين، تحتم أن تكون للتصور العام «حقة من الحياة البشرية» ساقان. والخلط مهم؛ لأنه بمجرد أن يدرك يتبين أن النظرية القائلة بأن العدد أو العدد الجزئي يمكن تخيلهما في المكان يتعذر الدفاع عنها. وهذا لا يفيد نظرية «برجسون» في العدد فقط، وإنما يفند أيضًا نظريته الأعم القائلة بأن: «كل الأفكار المجردة وكل المنطق مستمد من المكان».

ولكن بصرف النظر عن مسألة الأعداد، فهل نجيز تأكيد «برجسون» أن كل كثرة من الوحدات المنفصلة تنطوي على مكان؟ وقد نظر هو في بعض الحالات التي تبدو مناقضة لهذا الرأي، مثل الأصوات المتعاقبة. فحين نسمع خطوات عابر في الطريق، فإننا - على حد قوله - نتمثل في رؤيتنا مواقفه المتعاقبة، وعندما نسمع قرعات ناقوس، فنحن إما أن نتخيله يتأرجح إلى الخلف وإلى الأمام، وإما أن نخرط الأصوات المتعاقبة في مكان فكري. بيد أن هذه مجرد ملاحظة صاحب رؤية بصرية منصبّة على سيرته الذاتية، وهي توضح الملاحظة التي أبديناها من قبل، ألا وهي أن آراء «برجسون» تعتمد على هيمنة حاسة البصر عنده. فليس ثمة ضرورة منطقية لخرط ضربات ساعة في مكان متخيّل: ومعظم الناس - في ما أظن - يعدونها دون مساعد مكاني. وعلاوة على ذلك فإن «برجسون» لا يتذرع بسبب يدعم به رأيه الذهاب إلى أن المكان ضروري. فهو يفترض هذا وكأنه شيء واضح، ويشرع فورًا في تطبيقه على حالة الأزمنة. وحيثما بدا أن ثمة أزمنة مختلفة بعضها خارج البعض الآخر، نتخيّل الأزمنة - على حد قوله - منتشرة في المكان. وفي الزمن الواقعي، كذلك الذي تزوّدنا به الذاكرة، تتداخل الأزمنة المختلفة بعضها في البعض، ولا يمكن عدّها لأنها ليست منفصلة.

والرأي القائل بأن الانفصال ينطوي على المكان يفترض كونه الآن راسخًا، ويستخدم استخدامًا استنباطيًا لإثبات أن المكان متضمّن حيثما كان هنالك انفصال واضح، وإن كان ثمة سبب آخر ضئيل قد يعن للشك في مثل هذا الأمر. وعلى ذلك فالأفكار المجردة - مثلًا - يستبعد بعضها بعضًا: فالبياض مختلف عن السواد، والصحة مختلفة عن المرض، والجنون مختلف عن الحكمة. ومن هنا فجميع الأفكار المجردة، تنطوي على المكان ومن ثم يكون المنطق، وهو يستخدم في جميع الأفكار المجردة، فرعًا من فروع الهندسة، ويعتمد العقل بأسره على عادة مفترضة هي عادة تخيل الأشياء جنبًا إلى جنب في المكان. هذه النتيجة التي يستند إليها كل ما يدين به «برجسون»

العقل، ترتكز ارتكازًا كليًا، بقدر ما يسعنا اكتشاف ذلك، على خاصية شخصية تؤخذ خطأ على أنها ضرورة في الفكر، أعني بها خاصية الرؤية البشرية للمتعاقدات على أنها منتشرة في خط. ومثل الأعداد يبين لنا إنه إذا كان «برجسون» على صواب، لما استطعنا البتة أن نصل إلى الأفكار المجردة، التي يفترض كونها - هكذا - مشرّبة بالمكان. وعلى العكس، كوننا نستطيع فهم الأفكار المجردة (من حيث كونها مقابلة للأشياء الجزئية التي تمثلها) يبدو كافيًا لإثبات كونه على خطأ في اعتباره العقل مشرّبًا بالمكان.

وأثر سيئ من الآثار السيئة لفلسفة ضد العقل، كمثل فلسفة «برجسون»، هو إنها تزدهر على أغلاط العقل وتشوشاته. ومن هنا فقد سيقت إلى إثارة التفكير السيئ على التفكير الحسن، وإلى أن تعلن أن كل صعوبة مؤقتة لا سبيل إلى حلها، وإلى أن تعتبر كل خطأ أحق فهو يكشف عن إفلاس العقل وانتصار الحدس. إن في أعمال «برجسون» الكثير من التلميحات إلى الرياضيات والعلم، وقد تبدو هذه التلميحات للقارئ غير المبالي معززة لفلسفته تعزيزًا عظيمًا. وفي ما يختص بالعلم، وبخاصة علم الحياة وعلم وظائف الأعضاء، لست مختصًا لنقد تفسيراته، ولكن في ما يختص بالرياضيات، فقد تعمّد أن يؤثر الأخطاء التقليدية على أحدث الآراء التي انعقدت لها الغلبة بين الرياضيين في الثمانين سنة الأخيرة. في هذا سار على ما سار عليه معظم الفلاسفة. وفي القرن الثامن عشر، وفي بدايات القرن التاسع عشر، عزز حساب اللامتناهي في أسسه، مع أنه قد تطوّر تطورًا طيبًا كمنهج، بمغالطات كثيرة وقدر كبير من التفكير المشوّش. وقد وضع هيغل وأتباعه أيديهم على هذه المغالطات لتعززهم في محاولتهم إثبات أن كل الرياضيات متناقضة ذاتيًا. وترتب على ذلك أن هذا الوصف الهيجلي لتلك الأمور قد جرى في مجرى فكر الفلاسفة، حيث بقي زمناً طويلًا بعدما قضى الرياضيون على كل الصعوبات التي يرتكن إليها الفلاسفة. وما دام أن الهدف الرئيسي للفلاسفة هو أن يبينوا أن لا شيء يمكن تعلمه بالصبر والتفكير التفصيلي، بل ينبغي بالأحرى أن نعبث تغرضات الجهلة تحت عنوان «العقل» إذا كنا هيجليين، وتحت عنوان «الحدس» لو كنا برجسونيين، ما دام أن الأمر كذلك فسيظل الفلاسفة حريصين على أن يبقوا جهلة بما قام به الرياضيون من جهد لمحو الأخطاء التي استغلها هيغل.

وبصرف النظر عن مسألة العدد - التي نظرنا فيها من قبل - فإن النقطة الرئيسية التي يمس «برجسون» الرياضيات عندها هي نبذه لما يطلق عليه التمثيل «السينمائي» للعالم. فالرياضيات تتصور التغير، بل والتغير المستمر كمكان من متتالية من الحالات، ولكن «برجسون» - على العكس - يؤكد أنه ليست ثمة متتالية من الحالات يمكنها أن تمثل ما هو مستمر، وأن الشيء لا يكون في التغير في أي حالة بالمرة. والرأي القائل بأن التغير يتكون من

متتالية من الحالات المتغيرة يدعوها سينمائية، هذا الرأي - على حد قوله - طبيعي للعقل، ولكنه باطل في أساسه. فالتغير الحقيقي يمكن فقط أن يفسر بديمومة حقيقية، وهو يتضمن تداخلًا للماضي في الحاضر، لا تعاقبًا رياضيًا لحالات ثابتة. هذا ما يطلق عليه نظرة «دينامية» بدلًا من نظرة «ثابتة». والمسألة مهمة، ورغم صعوبتها لا يسعنا أن نغفلها.

وموقف «برجسون» تصويره - وما يُقال في النقد يمكن أيضًا تصويره تصويرًا مناسبًا - حجة «زينون» عن السهم. «زينون» يبني حجته على أساس أن السهم ما دام يوجد ببساطة في المكان الذي يكون فيه، فعلى ذلك يكون السهم في انطلاقه ساكنًا دائمًا. وقد لا تبدو هذه الحجة - للوهلة الأولى - قوية بدرجة كبيرة. وسيقال - بالطبع - إن السهم يكون حيث يكون في لحظة واحدة، ولكنه في لحظة أخرى يكون في مكان آخر، وهذا بالضبط هو ما يكون الحركة. والحق أن ثمة مصاعب تنشأ من استمرار الحركة، إذا أصررنا على الزعم بأن الحركة هي أيضًا متقطعة. هذه المصاعب التي وصلنا إليها هكذا غدت لزمان طويل مخزون السلع التي يتاجر بها الفلاسفة. ولكن إذا كنا، بالرياضيات، نتجنب الزعم بأن الحركة متقطعة أيضًا ولن نقع في مصاعب الفيلسوف. فآلة العرض السينمائي التي يكون فيها عدد لامتناه من الصور، والتي لا يكون فيها البتة صورة تالية، لأن عددًا لا متناهٍ يقع بين أي صورتين، سيمثل تمثيلًا كاملًا حركة مستمرة. فأين إذاً تقع قوة حجة زينون؟

يفترض «زينون» - ضمنيًا - جوهر نظرية «برجسون» في التغير. أعني إنه عندما يكون شيء في عملية تغير مستمر، حتى لو كان فقط تغيرًا في الوضع، فلا بد أن تكون في الشيء حالة داخلية ما من التغير. ولا بد أن يكون الشيء في كل لحظة، مختلفًا اختلافاً جوهريًا عما عساه أن يكون لو لم يكن يتغير، ثم يبين بعد ذلك أن السهم يكون عند كل لحظة ببساطة حيث يكون، بالضبط كما يكون لو كان ساكنًا. ومن ثم يستنتج أنه لا يمكن أن يكون هنالك شيء من قبيل حالة الحركة. ويشايح بذلك الرأي القائل بأن حالة الحركة جوهريّة للحركة، ويستدل على أنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة وأن السهم في سكون دائمًا.

وعلى ذلك فإن حجة «زينون»، وإن تكن لا تمس الوصف الرياضي للتغير، فإنها تدحض - بداهة - نظرة للتغير ليست بعيدة عن نظرة «برجسون». فكيف يستقبل «برجسون» إداً، حجة «زينون»؟ يستقبلها بإنكار أن يكون السهم في أي مكان. وبعد بسط حجة «زينون» يرد: «نعم إذا افترضنا أن السهم يمكن أن يكون في نقطة ما في مساره. ونعم أيضًا إذا حدث للسهم المتحرك أن يتزامن مع وضع لا يتحرك. ولكن السهم لا يكون البتة في أي نقطة في مساره». هذا الرد على «زينون»، أو رد وثيق الشبه به، بصدد أخيل والسلاحفة، يظهر في كل كتبه الثلاثة. وواضح أن نظرة «برجسون» متناقضة،

والتساؤل عن إمكانها يقتضي مناقشة نظريته في الديمومة. وحجته الوحيدة في تأييدها هي القضية القائلة بأن النظرة الرياضية عن التغير «تنطوي على القضية السخيفة القائلة بأن الحركة تتألف من لا متحركات» بيد أن السخف البادي في هذه النظرة يعزى فقط للشكل اللفظي الذي يسطها فيها، ويتبدد حالما ندرك أن الحركة تنطوي على علاقات. فالصداقة - مثلاً - تنجم عن أناس يكونون أصدقاء ولا تنجم عن صداقات، والنسب ينجم عن الرجال لا عن الأنساب. وعلى ذلك فالحركة تنجم عما هو متحرك لا عن الحركات. وهي تفسح عن واقعة كون شيء في أماكن مختلفة في الأزمان مختلفة، وعن جواز أن تظل الأماكن مختلفة حتى ولو تقاربت الأزمان معًا. ومن ثم فإن حجة «برجسون» ضد النظرة الرياضية للحركة، تتحوّل في نهاية التحليل، إلى محض لعب بالألفاظ. وبهذه النتيجة يمكننا أن نمضي قدمًا إلى نقد نظريته في الديمومة.

ترتبط نظرية «برجسون» في الديمومة بنظريته في الذاكرة. وبمقتضى هذه النظرية تبقى الأشياء المتذكّرة حية في الذاكرة، ومن ثم تتداخل مع الأشياء الحاضرة: فالماضي والحاضر لا يكون كل منهما خارجًا عن الآخر، بل يمتزجان في وحدة الشعور. والفعل - على حد قوله - هو ما يكون الوجود، ولكن الزمان الرياضي هو محض وعاء سلبي، لا يفعل شيئًا، ومن ثم فهو لا شيء. الماضي - على حد قوله - هو ذلك الذي لم يعد ينشط والحاضر هو القائم بالنشاط. ولكن في هذه القضية - كما هو الزمن طوال وصفه للديمومة - يفترض «برجسون» بطريقة لا شعورية الزمان الرياضي، ومن دون هذا تخلو أحكامه من المعنى. فما المقصود بقوله «الماضي هو في الجوهر ما لم يعد ينشط»، اللهم إلا أن الماضي هو ما مضى نشاطه؟ والكلمتان «لم يعد» كلمتان معبرتان عن الماضي لشخص لم يكن لديه التصور المعتاد للماضي كشيء خارج الحاضر، وقد لا يكون لهاتين الكلمتين معنى. وعلى ذلك فهذا التعريف يقع في الدور. وما يقوله هو بالفعل، «الماضي هو ما يكون فعله في الماضي». وكتعريف لا يمكن اعتبار هذا مجهودًا موائيًا. وينطبق الأمر بالمثل على الحاضر. لقد قيل لنا إن الحاضر «هو ما يكون فاعلًا». بيد أن الكلمة «يكون» تعرف بالضبط تلك الفكرة عن الحاضر التي كان يلزم تعريفها. فالحاضر هو ما يكون فاعلًا، كمقابل لذلك الذي كان فاعلًا أو سيكون فاعلًا. وأعني بذلك القول، إن الحاضر هو ما يكون فعله في الحاضر، لا في الماضي ولا في المستقبل. فالتعريف واقع في الدور مرة أخرى. وثمة فقرة أسبق في الصفحة نفسها تعزز لنا تصوير الأغلوطة. يقول: «إن ما يكون إدراكنا المحض هو فعلنا البادئ.. وعلى ذلك فواقع إدراكنا يكمن في نشاطه، في الحركات التي تطيله، وليس في تزايد قوته: فالماضي فكرة فقط، والحاضر فكرة - محرّكة». هذه الفقرة تجعل من الواضح تمامًا أن «برجسون» حين يتحدّث

عن الماضي لا يقصد الماضي بل ذاكرتنا الحاضرة عن الماضي. فالماضي حين وجد كان نشيطاً نشاط الحاضر الآن، فلو كان تفسير «برجسون» صحيحاً لتعيّن أن تكون اللحظة الحاضرة هي اللحظة الوحيدة في تاريخ العالم بأسره التي تحتوي على أي نشاط. ففي الأزمنة البعيدة كان هنالك إدراكات أخرى لها من النشاط ومن الواقعية في أيامها ما لإدراكاتنا الحاضرة، فالماضي في يومه، لم يكن بأي وجه فكرة فقط، ولكنه كان في طابعه الجوهري ما يكونه الحاضر الآن بالضبط. ومع ذلك فإن «برجسون» ينسى ببساطة - هذا الماضي الحقيقي، وما يتحدث عنه هو الفكرة الحاضرة عن الماضي. إن الماضي الحقيقي لا يمتزج بالحاضر، ما دام ليس جزءاً منه، ولكن هذا أمر مختلف للغاية.

إن نظرية «برجسون» عن الديمومة والزمان تركز برمتها ارتكازاً تاماً على الخلط الابتدائي بين الحدوث الحاضر لتذكر وبين الحدوث الماضي الذي تذكر. ولكن لكون الزمان مألوقاً لنا غاية الألف، فإن الدور المنطوي في محاولته استنباط أن الماضي هو ما لم يعد نشيطاً، يتضح فوراً. وفي الحقيقة، إن ما يقدمه «برجسون» لهو وصف للفارق بين الإدراك والتذكر - وكلاهما واقعتان في الحاضر - وبين ما يعتقد هو نفسه أنه قدمه وصفاً للفارق بين الحاضر والماضي. وحالما يدرك هذا الخلط تعتبر نظريته مجرد نظرية تغفل الزمان إغفالاً تاماً.

إن الخلط بين التذكر الحاضر وبين الحادثة الماضية المتذكّرة، وهو الخلط الذي يبدو في صميم نظرية «برجسون» في الزمان، لهو مثال لخلط أعم، يفسد قدرًا كبيرًا من فكره، بل وقدّرًا كبيرًا أيضًا من فكر معظم الفلاسفة المحدثين - أعنى الخلط بين فعل المعرفة وبين ما هو معروف. ففي الذاكرة يكون فعل المعرفة في الحاضر، بينما يكون المعرف في الماضي، وعلى ذلك فبالخلط بينهما يغدو التمييز بين الماضي والحاضر ضائبًا.

وهذا الخلط بين فعل المعرفة والموضوع المعروف خلط لا مفرّ منه على طول كتابه «المادة والذاكرة». وهو مدخر في استخدام كلمة «صورة» التي شرحت في مستهل الكتاب. فهنالك قرر أنه بصرف النظر عن النظريات الفلسفية، فإن كل شيء نعرفه يتألف من «صور» تشكل بالفعل العالم كله. يقول «برجسون»: «أدعو مادة مجموع الصور وإدراك المادة الذي يحيل إلى هذه الصورة عينها المتصلة بالفعل النهائي لصورة واحدة جزئية، أعني جسمي». وسيلاحظ أن المادة وإدراك المادة - تبعًا له - يتألفان من ذات الأشياء عينها. فالمخ - على حد قوله - مثل سائر العالم المادي، وهو من ثم صورة إذا كان العالم صورة.

وما دام المخ الذي لا أحد يراه، ليس صورة بالمعنى العادي، فإننا لا ندهش لقوله إن صورة يمكن أن تكون من دون أن تدرك. ولكنه يشرح - في ما بعد -

أن الفارق- في ما يختص بالصور - بين ما هو موجود وبين ما هو موجود مدرك شعوريًا، هو فارق في الدرجة فقط. وربما يفسر هذا فقرة أخرى يقول فيها: «ماذا يمكن أن يكون موضوعًا ماديًا غير مدرك، صورة غير مصوّرة، إن لم يكن نوعًا من حالة عقلية لا شعورية؟». وأخيرًا يقول: «إن لكل واقع قرابة، تشابهًا، وباختصار علاقة بالشعور، هذا ما نسلم به للمثالية حين ندعو الأشياء صورًا. ومع ذلك فهو يحاول أن يهدئ من شكلنا الابتدائي بقوله بأنه يبدأ عن نقطة قبل أن يصل إليها أي زعم من مزاعم الفلاسفة». يقول: «سنفترض مؤقتًا إننا لا نعرف شيئًا عن نظريات المادة ونظريات الروح ولا شيء عن المناقشات بصدد واقعية أو مثالية العالم الخارجي. هنا أجدني في حضرة الصور». وفي المقدمة الجديدة التي كتبها للطبعة الإنجليزية يقول: «بالصورة نقصد وجودًا معينًا هو أكثر من ذلك الوجود الذي يدعوه المثالي تمثيلًا، ولكنه أقل من ذلك الوجود الذي يدعوه الواقعي شيئًا، هو وجود يقع في منتصف الطريق بين «الشيء» وبين «التمثيل»».

والتمييز الذي في ذهن «برجسون» في الفقرات التي أوردناها آنفًا، ليس - في ما أظن - هو التمييز بين تخيل الصورة كحدوث عقلي، وبين الشيء متخيلة صورته كموضوع. وهو يفكر في التمييز بين الشيء كما هو وبين الشيء كما يظهر. والتمييز بين الذات وبين الموضوع. بين الذهن الذي يفكر ويتذكر وتكون له صورة من ناحية، وبين الموضوعات المفكر فيها والمتذكّرة، أو المتخيلة صورها من ناحية أخرى - هذا التمييز - بقدر ما يسعني الحكم، غائب تمامًا من فلسفته. وغيابه هو دينه الحقيقي الذي يدين به للمثالية، وهو دين يؤسف له غاية الأسف. ففي حالة «الصور» كما رأينا في التو، يمكنه ذلك أولاً من أن يحدث عن الصور كمحايدة بين الذهن والمادة، ثم من أن يؤكد أن المخ صورة على الرغم من كونه لم يتخيل البتة كصورة، ثم من افتراض أن المادة وإدراك المادة هما الشيء نفسه. بيد أن الصورة غير المدركة (مثل المخ) هي حالة عقلية لا شعورية، بينما، أخيرًا، نجد أن استخدام كلمة «صورة» وإن كان لا ينطوي على أي نظريات ميتافيزيقية فإنه، مع ذلك يتضمن أن كل واقع «قرابة، تشابهًا، وباختصار، علاقة» بالشعور.

كل هذه الضروب من الخلط تعزى إلى الخلط الأولي بين ما هو ذاتي وبين ما هو موضوعي. فالذات - فكرة أو صورة أو ذكرى - هي واقعة حاضرة فيّ، والموضوع قد يكون قانون الجاذبية أو صديقي «جونز» أو برج الأجراس العتيق في البندقية. فالذات عقلية وهي هنا الآن. ومن ثم فإذا كانت الذات والموضوع أمرًا واحدًا فالموضوع عقلي هنا والآن، فصديقي «جونز» وإن كان يعتقد نفسه في أمريكا الجنوبية وإنه موجود لذاته، هو بالفعل في رأسي ويوجد بفضل تفكيري فيه، وبرج أجراس القديس ميخائيل، رغم حجمه الضخم، ورغم أنه لم يعد له وجود منذ أربعين عامًا خلت، ما برح موجودًا،

ويوجد كاملاً داخلي. هذه الأحكام ليست محاكاة ساخرة لنظريات «برجسون» في المكان والزمان، هي بمجرد محاولة لإظهار المعنى الفعلي المحدد لتلك النظريات.

والخلط بين الذات والموضوع ليس مقصوداً على «برجسون»، بل هو شائع لدى مثاليين وماديين كثيرين. فكثير من المثاليين يقولون إن الموضوع هو بالفعل الذات، وكثير من الماديين يقولون إن الذات هي بالفعل الموضوع. وهم يتفقون في ظنهم أن هذين الحكمين جد مختلفين، بما يأخذون فوق ذلك بأن الذات والموضوع ليسا مختلفين. وفي هذا الجانب، يمكننا أن نسلم بأن «لبرجسون» فضلاً، إذ إنه مستعد للتوحيد بين الذات والموضوع استعداده للتوحيد بين الموضوع والذات. وحالما ينحي هذا التوحيد يسقط مذهبه كله: أولاً نظرياته في المكان والزمان، ثم اعتقاده في المصادفة الواقعية، ثم إدانته للعقل، وأخيراً وصفه للعلاقات بين الذهن والمادة.

وبالطبع، فإن جزءاً كبيراً من فلسفة «برجسون»، وعلى الأرجح الجزء الذي يُعزى إليه القدر الأكبر من شعبيته، لا يعتمد على الحجة ولا يمكن أن يقوّض بالحجة. وصورته الخيالية للعالم معتبرة كمجهود شاعري ليست قابلة في صميمها لإقامة الدليل عليها أو إسقاطه. يقول «شكسبير»: إن الحياة ليست إلا ظلاً يسير، ويقول «شيللي» إنها أشبه بقبة من زجاج تكثر ألوانه، ويقول «برجسون» إنها محارة تتفتت إلى أجزاء تتحوّل من جديد إلى محارات. فإذا كانت تؤثر صورة برجسون أفضل من غيرها، فهي لهذا وحده مشروع.

والخير الذي يأمل «برجسون» أن يراه متحققاً في العالم هو الفعل من أجل الفعل. وكان تأمل خالص يدعو «حلمًا»، وبدينه بسلسلة من الصفات التي تحط من قدره: جامد، وأفلاطوني، ورياضي، ومنطقي، وعقلي. وأولئك الذين يرغبون في شيء من التنبؤ بالغاية التي يحققها الفعل يخبرون بأن الغاية المتنبأ بها لن تكون شيئاً جديداً، لأن الرغبة، مثل الذاكرة تتوحد بموضوعها. وعلى ذلك، فقد تمت إدانتنا، في الفعل، بأن نكون عبيداً عميائاً للغريزة: ففوة الحياة تدفعنا قدماً من خلفنا بلا كلل ودون توقف. ليس ثمة مكان في هذه الفلسفة للحظة البصيرة التأملية، فعندما نرقى على الحياة الحيوانية، نغدو واعين بالغايات الأعظم التي تحرّر الإنسان من حياة السائمة. فأولئك الذي يتراءى لهم النشاط من دون غرض خيراً كافياً، سيجدون في كتب «برجسون» صورة ممتعة للعالم. ولكن أولئك الذين يرون أنه لكي تكون للفعل أي قيمة، يحتم أن يكون مستلهماً من رؤية ما، من إيدان متخيل بعالم أقل إيلاً وأقل إجحاقاً، وأقل امتلاءً بالصراع، من عالم حياتنا الجارية، أولئك الذين، في كلمة، يبنون فعلهم على التأمل، لن يجدوا في هذه الفلسفة شيئاً مما يبحثون عنه، ولن يأسفوا على أنه ليس هنالك سبب يبرر الظن بكونها صادقة.

(40) بقية هذا الفصل هو - في أساسه - إعادة لمقال نشر في مجلة The Monist سنة 1912.

الفصل التاسع والعشرون وليم جيمس

كان «وليم جيمس» (William James 1842 - 1910) في بداية أمره عالم نفس، ولكنه كان مهمًا في الفلسفة لاعتبارين: هو الذي ابتكر النظرية التي دعاها «التجريبية الأصلية»، وكان أحد ثلاثة من زعماء النظرية المسماة «البراجمية» أو «الأداتية». وفي المتأخر من حياته أصبح الزعيم المميز للفلسفة الأمريكية. وقد قادت دراسته للطلب إلى النشر في علم النفس، وكتابه العظيم في هذا الموضوع، والمنشور سنة 1890، بلغ أعلى مقام ممكن من الامتياز. ومع ذلك فلن أتأوله ما دام أنه كان إسهامًا في العلم أكثر منه إسهامًا في الفلسفة.

وكان لاهتمامات «وليم جيمس» الفلسفية جانبان، أحدهما: علمي. والآخر: ديني. في الجانب العلمي أمدت دراسة الطب أفكاره بميل نحو النزعة المادية، ومع ذلك، فقد كانت عواطفه الدينية تكبح جماحها. وكانت مشاعره الدينية مشاعر بروتستانتية للغاية، جد ديمقراطية، ومفعمة للغاية بالحماسة للود الإنساني. وقد رفض رفضًا باتًا أن يتبع أخاه «هنري» في تكبره المفرط. يقول «جيمس»: «إن أمير الظلام قد يكون سيدًا مهذبًا، كما يُقال لنا إنه كذلك، ولكن أيًا كان إله الأرض والسماء، فليس في الوسع بالتأكيد أن يكون أمير الظلام سيدًا مهذبًا». هذا حكم له طابعه المميز للغاية.

وقد جعله حنان قلبه الدافئ ومرحه البهيج محبوبًا في كل مكان تقريبًا. والشخص الوحيد الذي لم يكن يشعر نحوه بالحب هو - في ما أعلم - «سانتايانا» Santayana الذي وصف «وليم جيمس» رسالته في الدكتوراه بأنها: «نموذج كامل في الرداءة». ولقد كان بين هذين الرجلين تعارض في المزاج لا شيء يمكن أن يتغلب عليه. وقد كان «سانتايانا» أيضًا يعجب بالدين ولكن بطريقة جد مختلفة. لقد كان يعجب به جماليًا وتاريخيًا، لا كمعين على الحياة الأخلاقية، وكما كان طبيعيًا، كان يفضل بدرجة كبيرة الكاثوليكية على البروتستانتية. ولم يتقبل عقليًا أي عقيدة من العقائد المسيحية، ولكنه كان يقنع باعتقاد الآخرين فيها، وكان هو نفسه، يعجب إعجابًا عظيمًا بما كان يعتبره الأسطورة المسيحية. وعند «جيمس» أن موقفًا كهذا لا يمكن إلا أن يبدو موقفًا لا أخلاقيًا. وقد احتفظ عن أسلافه البيوريتان بإيمان عميق وطيد

وهو ما له أكبر الأهمية في السلوك الحميد، وجعله شعوره الديمقراطي عاجزًا عن أن يتقبل فكرة حقيقة للفلاسفة وحقيقة للعامّة. لقد بقي التعارض المزاجي بين البروتستانت والكاثوليك قائمًا بين غير التقليديين، فكان «سانتايانا» مفكرًا حرًا كاثوليكيًا، وكان «وليم جيمس» بروتستانتيًا وإن يكن هرطقيًا.

وقد نشرت نظرية «جيمس» في التجريبية الأصيلة لأول مرة سنة 1904، في مقال بعنوان «هل الشعور موجود؟» وقد كان الغرض الرئيسي لهذا المبحث إنكار كون العلاقة بين الذات والموضوع علاقة أساسية. لقد جرى الفلاسفة إلى ذلك العصر على الأخذ كقضية مسلمة بأن ثمة نوعًا من المصادفة تسمّى «معرفة» يكون فيها كيان العارف أو الذات على وعي بالكيان الآخر، كيان المعروف أو الموضوع، وقد كان العارف يعتبر ذهنيًا أو نفسيًا، والموضوع المعروف قد يكون شيئًا ماديًا، ماهية أزلية، ذهنيًا آخر، أو الشعور الذاتي، متوحدًا مع العارف. وكان كل شيء في الفلسفة المتقبلة أن يرتبط بثنائية الذات والموضوع. والتمييز بين الذهن والمادة والمثل الأعلى التأملي، والتصور التقليدي «للحقيقة»، كل هذا يحتاج إلى إعادة النظر فيه بصفة جذرية إذا لم يتقبل التمييز بين الذات والموضوع على أنه تمييز أساسي.

وأنا من جانبي مقتنع بأن «جيمس» كان على حق في هذا الأمر، ويستحق - على هذا الأساس وحده - منزلة عالية بين الفلاسفة. وقد كنت أظن غير ذلك حتى أقنعتني هو، وأولئك الذين يتفقون معه بصدق نظريته. ولكن فلتتابع حججه.

يقول إن الشعور «هو اسم للا كيان، ولا حق له في مكان بين المبادئ الأولى، وأولئك الذين ما برحوا يتشبهون بمحض صدى إشاعة باهتة خلفتها «النفوس» المتلاشية وراءها، في جو الفلسفة» ويستطرد قائلاً: «ليس هنالك خامة بدائية أو كيفية بدائية للوجود تباين تلك الخامة التي تصنع منها الموضوعات المادية، تصنع منها أفكارنا». وهو يبين أنه لا ينكر أن أفكارنا تنجز وظيفة هي وظيفة المعرفة، وأن هذه الوظيفة يمكن أن تسمّى «حدوث الشعور» وإن ما ينكره يمكن أن يوضع ببساطة على إنه الرأي القائل بأن الشعور «شيء» وهو يأخذ بأن هنالك فقط «خامة واحدة أو مادة واحدة أولى»، يتشكل منها كل شيء في العالم. ويسمّي هذه الخامة «خبرة خالصة». ويقول إن المعرفة، هي نوع خاص من العلاقة بين جزئين من الخبرة الخالصة. وعلاقة الذات بالموضوع هي علاقة مشتقة: «فليس للخبرة - في ما أعتقد - ازدواجية باطنية من هذا القبيل». فثمة جزء غير منقسم من الخبرة يمكن في سياق واحد أن يكون عارفاً، وفي سياق آخر يكون شيئاً معروفاً. وهو يعرف «الخبرة الخالصة» بأنها «تيار الحياة المباشر الذي يزود تفكيرنا اللاحق بالمادة».

وسنرى أن هذه النظرية تلغي التمييز بين الذهن والمادة، إذا اعتبر تمييزًا بين نوعين مختلفين لما يدعوه «جيمس» «خامة» وبمقتضى هذا فأولئك الذين يتفقون مع «جيمس» في هذا الأمر يدافعون عما يدعونه «الواحدية الحيدانية» Neutral Monism التي بمقتضاها ليست المادة التي يتبنى منها العالم ذهناً ولا مادة ولكنها شيء متقدم على كليهما. و«جيمس» نفسه لم ينم هذا المعنى المتضمن في نظريته، ولكن - على العكس - استخدمه للتعبير «الخبرة الخالصة» قد يشير إلى مثالية باركلية لا شعورية، فكلمة «خبرة» كلمة كثيراً ما استخدمها الفلاسفة، ولكنها نادراً ما عرفت. فلننظر للحظة في ما عسى أن تعنيه.

يسلم الإدراك السليم بأن كثيراً من الأشياء التي تحدث ليست «مختبرة»، مثلاً، الأحداث فوق الجانب غير المرئي من القمر. وقد أنكر «باركلي» و«هيجل»، كلاهما ولأسباب مختلفة، هذا، وأكد أن ما لا تكون به خبرة فهو لا شيء. ويأخذ معظم الفلاسفة الآن بأن حججهما غير سليمة، وهذا صحيح في رأي. وإذا كان علينا أن نشاع الرأي القائل بأن «خامة» العالم هي «الخبرة»، سنجد من الضروري ابتكار تفسيرات متقنة وغير معقولة لما نعنيه بأشياء من هذا القبيل كالجانب غير المرئي من القمر. وما لم نكن قادرين على أن نستدل على الأشياء غير المختبرة من الأشياء المختبرة فسنلقى صعوبة في الحصول على أسس للاعتقاد في وجود أي شيء ما خلا نفسنا. و«جيمس»، والحق، ينكر هذا، بيد أن أسبابه ليست جد مقنعة.

ما الذي نعنيه «بالخبرة» experience؟ أفضل طريقة للحصول على إجابة هي أن نسأل: ما الفارق بين حادثة غير مختبرة وبين حادثة مختبرة؟ إن الأمطار التي نشاهد سقوطها أو نحس بها مختبرة، بيد أن الأمطار التي تسقط في الصحراء حيث لا شيء حي ليست مختبرة. وعلى ذلك فنحن نصل إلى نقطتنا الأولى: ليس ثمة خبرة اللهم إلا حيث تكون حياة، بيد أن الخبرة ليست مساوية في الامتداد للحياة فكثير من الأشياء تحدث لي ولا ألاحظها، وهذه يشق علي أن أقول إنني أختبرها. فواضح أن لي خبرة بكل ما أتذكره، ولكن بعض الأشياء التي لا أتذكرها تذكراً جلياً قد تكون غرست في عادات ما برحت باقية. فالطفل الذي انكوي يخشى النار، حتى ولو لم يكن لديه تذكّر للمناسبة التي اكتوى فيها. وأظن أننا يمكننا القول بأن حادثة «مختبرة» حين تغرس عادة (والذاكرة نوع من العادة). وواضح أن العادات تغرس فقط في الكائنات العضوية الحياة. والقضيب المحترق لا يخشى النار، وأن تحول في معظم الأحيان إلى وهج. ومن ثم فعلى أسس من الإدراك السليم نقول إن «الخبرة» ليست مساوية في الامتداد «لخامة» العالم، وأنا نفسي لست أجد أي سبب سليم للتخلي عن الإدراك السليم في هذه النقطة.

وفي ما عدا مسألة «الخبرة» هذه، أجد نفسي متفقاً مع تجريبية «جيمس»

الأصلية.

والأمر يختلف مع براجميته، و«إرادة الاعتقاد». والأخيرة - بوجه خاص - تلوح لي مستهدفة تزويدنا بدفاع مقبول في ظاهره ولكنه سفسطائي، عن بعض العقائد الدينية. وهو - فضلاً عن ذلك - دفاع، لا يسع مؤمناً بجمع قلبه، أن يتقبله.

وقد نشر كتاب إرادة الاعتقاد سنة 1896. والبراجمية، اسم جديد لبعض طرائق قديمة في التفكير، نُشر سنة 1907. والنظرية في الكتاب الأخير هي توسيع للنظرية في الكتاب الأول.

ويؤيد إرادة الاعتقاد الحجة القائلة بأننا نضطر، في معظم الأحيان، أن نتخذ في الحياة العملية، قرارات حيث لا توجد أسس نظرية ملائمة لاتخاذ قرار، حيث إنه حتى لو لم نعمل شيئاً، فإن هذا ما يبرح قراراً. ويقول جيمس إن الأمور الدينية تندرج تحت هذا الباب، وهو يؤكد أن لنا الحق في أن نتخذ موقفاً إيمانياً رغم أن «عقلنا المنطقي البحت قد لا يكون مكرهاً» وهذا في جوهره هو موقف «روسو» في «كاهن سافوي»، بيد أن تطوير «جيمس» له تطوير جديد.

ويقال لنا إن الواجب الأخلاقي للصدق، يتألف من مبدأين متساويين: «اعتقد في الحقيقة»، و«اجتنب الخطأ». ويصغي الشاك فقط إلى المبدأ الثاني، ومن ثم يخفق في الاعتقاد بحقائق متنوعة يعتقد فيها رجل أقل تحوطاً. وإذا كان للاعتقاد في الحقيقة وتجنب الخطأ أهمية واحدة، فإنني لأصنع خياراً، حين أجد نفسي إزاء خيار بين أمرين، أن أعتقد في إحدى الإمكانيات المتاحة لإرادتي، إذ حينئذ سيكون لي حظ الاعتقاد في الحقيقة، بينما لا يكون لي أي حظ لو علقت الحكم.

والأخلاق التي تنجم إذا أخذت هذه النظرية مأخذ الجد هي أخلاق شاذة للغاية. هب أنني التقيت بغريب في القطار، وسألت نفسي: هل اسمه إننزر ويلكس سميث؟ لو أنني سلمت بأنني لا أعرف، فأنا يقيناً لست أعتقد في صدق اسمه، بينما لو أقرر الاعتقاد في أن هذا هو اسمه، فثمة فرصة لإمكان أن أعتقد اعتقاداً صادقاً. يقول «جيمس» إن الشاك يخشى أن يُخدع، ومن خلال خوفه قد يفقد حقيقة مهمة. ويضيف «أي دليل هناك في أن الخداع خلال الأمل، أسوأ بدرجة كبيرة للغاية من الخداع خلال الخوف؟». ويبدو أنه قد يتبع ذلك، إنني إذا كنت أمل لسنين أن التقي برجل يُدعى «إننزر ويلكس سميث»، كموقف إيجابي يقابله موقف سلبي صادق يدفعني إلى أن أعتقد بأن هذا اسم كل غريب أقابله، إلى أن اكتسب البيئة الحاسمة على العكس.

«بيد أنك ستقول، إن المثال الذي سقته سخيف، لأنك، إن كنت لا تعرف اسم الغريب، فإنك تعلم أن نسبة مئوية ضئيلة جداً من البشر يسمون إننزر ويلكس سميث. فأنت على ذلك لست في حالة جهل تام مفترض مسبقاً في

حرية اختيارك». والآن، من الغريب أن نقول إن «جيمس» في جميع جوانب مبحثه لم يُشير البتة إلى الاحتمال، ومع ذلك فثمة اعتبار للاحتمال يمكن الكشف عنه في ما يخص بآية مسألة. فلنفترض إن من المسلم به (وإن لم يكن هنالك مؤمن تقليدي يسلم به) إنه ليس ثمة بيّنة أن مع أو ضد أي دين من أديان العالم. ولنفرض أنك صيني تحتك بالكونفوشية والبوذية والمسيحية. فإن قوانين المنطق تمنعك من افتراض أن كلا من هذه الأديان الثلاثة صادق. فلنفترض أن لكل من البوذية والمسيحية فرصة، فمع التسليم بأن كليهما لا يمكن أن يصدق فإن أحدهما لا بد أن يكون صادقًا، ومن ثم يتحتم أن تكون البوذية باطلة. وإذا كان يتعيّن أن تكون للثلاثة فرص متعادلة، فإن كلاً منها يتحتم أن يكون أقرب إلى البطلان منه إلى الصدق. على هذا النحو يسقط مبدأ «جيمس» حالما يُتاح لنا أن ندخل الاحتمال في اعتبارنا.

ومن الغريب أن «جيمس»، رغم كونه عالم نفس بارزًا، سمح لنفسه عند هذه النقطة بفجاجة فريدة. فقد كان يتحدث وكأنما الخياران الوحيدان هما الاعتقاد التام أو عدم الاعتقاد التام، متجاهلاً كل ظلال الشك. فلنفرض - مثلاً - أنني أبحث عن كتاب في رفوف مكتبتني. فأنا أظن «أنه قد يكون في هذا الرف» وأشرع في النظر، ولكنني «لا أظن إنه في هذا الرف» حتى أراه. ونحن عادة نفعل استنادًا لفروض، ولكن ليس على الدقة كما لو كنا نفعل استنادًا إلى ما نعتبره يقينات، إذ إننا حين نفعل استنادًا إلى فرض فإننا نبقي عيوننا مفتوحة لبينة جديدة.

ويبدو لي أن مبدأ الصدق ليس من قبيل ما يظن «جيمس». ينبغي لي القول «أعطِ لأي فرض من العناية ما تستلزمه الفترة التي ننظر فيها لدرجة التصديق الذي تضمنه البينة». وإذا كان الفرض مهمًا بدرجة كافية، فهنالك واجب إضافي هو البحث عن مزيد من البينة. هذا هو مجرد الإدراك السليم، وهو ينسجم مع الإجراءات المتبعة في المحاكم، ولكنه مختلف تمام الاختلاف مع الإجراءات الذي يوصي به «جيمس».

وقد يكون من الإجحاف «لجيمس» أن ننظر في كتابه «إرادة الاعتقاد» منعزلًا عن غيره، فقد كان نظرية انتقالية، تفضي بتطور طبيعي إلى البراجمية. فالبراجمية - كما تظهر عند «جيمس» - هي في المقام الأول تعريف جديد «للحقيقة». وقد كان هنالك زعيمان آخران للبراجمية، هما ف. س. شيلر، وجون ديوي. وسوف أنظر في جون ديوي في الفصل التالي، وكان شيلر أقل أهمية من الاثنين الآخرين. وبين «جيمس» و«ديوي» ثمة فارق في التأكيد. فنظرة «ديوي» نظرة علمية، وحججه مستمدة بدرجة كبيرة من فحص للمنهج العلمي، ولكن «جيمس» يهتم في المقام الأول بالدين والأخلاق. لقد كان جيمس متهنيًا، ويمكننا أن نقول ذلك على وجه التقريب، للدفاع عن أي نظرية تميل إلى جعل الناس فضلاء وسعداء، فإذا فعلت ذلك،

فهي «صادقة» بالمعنى الذي يستخدم فيه هذه الكلمة. ومبدأ البراجمية، هو - تبعًا لجيمس - الذي أعلنه لأول مرة س. بيرس، وهو الذي أخذ بأننا لكي نصل إلى الوضوح في أفكارنا عن موضوع، نحتاج فقط للنظر في الآثار من النوع العملي التي يمكن تصورها متضمنة في الموضوع. ويقول «جيمس» موضحًا وشارحًا، إن وظيفة الفلسفة أن تكشف ما الفارق لك أو لي إذا كانت هذه الصيغة للعالم أو تلك صادقة. وبهذه الطريقة تغدو النظريات أدوات، وليست إجابات عن أحجية.

يقول لنا «جيمس» إن الأفكار، تغدو صادقة بقدر ما تعيننا على الوصول إلى علاقات مشبعة مع الأجزاء الأخرى لخبرتنا. «ففكرة تكون صادقة بقدر ما نعتقد أنها مفيدة لحياتنا». والحقيقة هي نوع من أنواع الخير وهي ليست مقولة منفصلة. والصدق يطرأ لفكرة، فالأحداث هي التي تجعلها صادقة، ومن الصواب أن نقول مع العقليين إن فكرة صادقة، يجب أن تتفق مع الواقع، ولكن «الاتفاق» مع الواقع ليس معناه «نسخة». «فالاتفاق مع الواقع بأوسع معنى الاتفاق يمكن فقط أن يعني أن نواجه إما مباشرة إليه أو إلى ما يحيط به أو أن نعمل عملاً، بحيث نحتك به كأن نمسك به أو نمسك بشيء متصل به وذلك أفضل ما لو اختلفنا». ويضيف: «الصادق هو فقط المناسب في طريق تفكيرنا.. على المدى الطويل وفي كل الطريق». وبعبارة أخرى: «إن التزامنا بالبحث عن الحقيقة هو جزء من التزامنا العام بأن نفعل ما يجزي».

وفي فصل عن البراجمية والدين يحصد الحصاد: «لا يمكننا أن ننبذ أي فرض إذا كانت النتائج المفيدة للحياة تتبع منه». «فإذا كان فرض الله يعمل عملاً مشبعًا بأوسع معنى الكلمة فهو صادق»، «ويمكننا بالمثل أن نعتقد تأسيسًا على الأدلة التي تزودنا بها الخبرة الدينية، أن القوى الأعلى توجد وتعمل لإنقاذ العالم على المخططات المثالية التي تماثل مخططاتنا».

وأنا أجد في النظرية صعوبات عقلية كبيرة. فهي تفترض أن اعتقادًا صادقًا حين تكون آثاره خيرة. وإذا لزم أن يكون هذا التعريف مفيدًا - وإذا لم يلزم فهو مقضي عليه طبقًا للاختبار البرامجي - فيجب علينا أن نعرف أولًا: ما الخير؟، وثانيًا: ما آثار هذا الاعتقاد أو ذاك؟ ويجب أن نعرف هذه الأشياء قبل أن يكون في وسعنا أن نعرف أن أي شيء «صادق»، ما دام أننا لا يحق لنا أن ندعوه «صادقًا» إلا في حالة واحدة فقط هي بعد أن نقرر أن آثار اعتقاد خيرة. والنتيجة تعقيد لا يصدق. هب أنك تريد أن تعرف ما إذا كان «كولومبوس» عبر الأطلسي سنة 1492. فلا ينبغي لك، مثلما يفعل غيرك من الناس، أن تتقّب عن ذلك في كتاب، يتعيّن عليك أولًا أن تبحث ما آثار هذا الاعتقاد، وكيف أنها تختلف عن آثار الاعتقاد في إنه أبحر سنة 1491 أو سنة 1493. وهذا صعب بما يكفي. ولكن يظل أكثر صعوبة أن تزن الآثار من وجهة نظر أخلاقية. يمكنك أن تقول إن لسنة 1492 أفضل الآثار، ما دامت تعطيك

درجات أعلى في الاختبارات. بيد أن منافسيك الذين سيتخطونك لو قلت 1491 أو 1493 قد يعتبرون نجاحك بدلاً من نجاحهم أمراً يؤسف له أخلاقياً. وبصرف النظر عن الامتحانات فلا أستطيع أن أتوقع أي آثار عملية للاعتقاد اللهم إلا في حالة المؤرخ.

ولكن هذا ليس نهاية التعب. فينبغي بك أن تقول بأن تقديرك لنتائج الاعتقاد الأخلاقية والواقعية معاً، تقدير صادق، لأنه لو كان كاذباً فإن حجتك عن صدق اعتقادك، مخطئة، ولكن أن تقول إن اعتقادك، من حيث النتائج، صادق - هو تبعاً «لجيمس» - بمثابة قولك إن له نتائج خيرة، وإنه بدوره سيكون صادقاً فقط إذا كانت له نتائج خيرة، وهكذا إلى ما لا نهاية. وواضح أن هذا غير مناسب.

وثمة صعوبة أخرى. هب أنني أقول إنه كان ثمة شخص مثل كولومبوس، فكل واحد سيوافق على أن ما أقوله صادق. ولكن لم هو صادق؟ بسبب أن إنساناً معيناً من لحم ودم هو الذي عاش منذ 450 سنة خلت - وباختصار بسبب علل اعتقادي لا بسبب آثاره. ومع تعريف «جيمس» قد يحدث أن «أ توجد» صادقة رغم أن أ لا توجد في الواقع. وقد وجدت دائماً أن فرض «سانتا كلوز» «يعمل عملاً مشبهاً بأوسع ما في الكلمة من معنى»، ومن ثم ف «سانتا كلوز موجود» صادقة، على الرغم من أن «سانتا كلوز» ليس موجوداً. ويقول «جيمس» (وأنا أكرر): «إذا كان فرض الله يعمل عملاً مشبهاً بأوسع معنى للكلمة، فهو صادق». فإن هذا يغفل ببساطة، كمسألة غير ذات أهمية، ما إذا كان الله في المبدأ الأعلى، فإذا كان فرصاً نافعا فهذا يكفي. فالله مهندس الكون ينسى، وكل ما يذكر هو الاعتقاد في الله، وآثاره على المخلوقات التي تقيم في كوكبنا الصغير. فلا عجب إذا كان البابا يدين الدفاع البراجمي عن الدين.

وهنا نأتي إلى الفارق الأساسي بين نظرة «جيمس» الدينية وبين نظرة أتقياء الناس في الماضي. فجيمس يُعنى بالدين كظاهرة إنسانية، ولكنه يبدي اهتماماً ضئيلاً بالموضوعات التي يتأملها الدين. ويريد للناس أن يكونوا سعداء، فإذا كان الاعتقاد في الله يجعلهم سعداء فهذا الاعتقاد «صادق». وهذا - بقدر ما - نزعة للخير فقط، وليس فلسفة. ويغدو فلسفة حين يُقال إذا كان الاعتقاد يجعل الناس سعداء فهو «صادق». وليس في هذا مقنع للإنسان الذي يرغب في موضوع يعبهه. فهو لا يعنيه أن يقول: «إذا آمنت بالله فسأكون سعيداً»، وإنما يعنيه أن يقول: «إنني أؤمن بالله ومن ثم فأنا سعيد». وحين يؤمن بالله فهو يؤمن به كما يؤمن بوجود روزفلت أو تشرشل أو هتلر، فالله عنده كائن واقعي، وليس مجرد فكرة إنسانية لها آثار خيرة. هذا الاعتقاد الحق هو الذي له آثار خيرة. وليس البديل العاجز الذي يعطينا «جيمس». فواضح أنني لو قلت «هتلر موجود» فلست أقصد «آثار الاعتقاد بأن هتلر موجود خيرة». وعند

المؤمن الحق يصدق هذا بالمثل على الله.

إن نظرية «جيمس» هي محاولة لتشديد بناء فوقي للاعتقاد على أساس الشكلية، كجميع المحاولات مثلتها فهي تعتمد على مغالطات. وفي حالته تنبع المغالطات من محاولة لتجاهل كل الوقائع المتجاوزة للبشر. فالمثالية الباركلية منضمة إلى الشكلية، جعلته يستعيز بالإيمان بالله عن الله، ويزعم أن هذا سيجعل كل شيء على ما يرام. ولكن هذا لا يعدو كونه شكلاً من أشكال جنون النزعة الذاتية، الذي هو الطابع المميز لمعظم الفلسفة الحديثة.

الفصل الثلاثون

جون ديوي

من المسلّم به عامة أن جون ديوي John Dewey، المولود سنة 1859 هو الفيلسوف الحي القائد للفلسفة في أمريكا. وأنا أتفق في الرأي تمامًا مع هذا التقدير. فإن له نفوذًا عميقًا، ليس فقط بين الفلاسفة، وإنما أيضًا بين طلاب التربية، والجمال، والنظرية السياسية. وهو رجل على أسمى خلق، ليبرالي في نظريته، كريم وعطوف في علاقته الشخصية، لا يتعب في العمل. وأنا أكاد أتفق معه اتفاقًا تامًا في معظم آرائه. ولما أكثبه له من احترام وإعجاب، فضلًا عن خبرتي الشخصية برقة شمائله، فكم أتوق إلى أن أوافق موافقة تامة على آرائه، ولكنني مضطر - للأسف - أن أختلف معه في أشد نظرياته الفلسفية تميزًا، أعني الاستعاضة «بالتحقيق» عن «الحقيقة» كتصور أساسي للمنطق ولنظرية المعرفة.

ولقد كان «ديوي» مثل «وليم جيمس» من المهتمين إلى «نيو إنجلاند» New England والمتابعين لعرف ليبراليتها، التي تخلّى عنها بعض أخلاف النيو إنجلانديين لمائة سنة خلت. لم يكن «ديوي» البتة ما يمكن أن يُدعى فيلسوفًا «محضًا». فقد كانت التربية - بوجه خاص - في صدر اهتماماته، ولقد كان نفوذه عميقًا على التربية الأمريكية. وقد حاولت أنا بطريقتي الأقل شأنًا أن يكون لي نفوذ على التربية مماثل لنفوذه إلى حد كبير. وربما لم يكن دائمًا راضيًا، مثلما كنت، عن عمل أولئك الذين مارسوا متابعة تعليمه، بيد أن أي نظرية جديدة قمينة، في التطبيق، أن تخضع لبعض الغلو والإسراف. ومع ذلك، فليس لهذا من الأهمية ما قد يذهب إليه الظن، ذلكم لأن أخطاء ما هو جديد أسهل في تدبرها بدرجة أكبر بكثير من أخطاء ما هو تقليدي.

وحين أصبح «ديوي» أستاذًا للفلسفة بشيكاغو سنة 1894، اندرج علم التربية بين موضوعاته. وقد أسس مدرسة تقدمية، وكتب كثيرًا عن التربية. وما كتبه في تلك الحقبة قد لُحِّص في كتابه «المدرسة والمجتمع» (1899)، الذي يُعتبر أعظم كتاباته تأثيرًا. وقد استمر يكتب عن التربية طوال حياته، على التقريب بالقدر نفسه الذي كان يكتب به الفلسفة.

وكان لمسائل أخرى اجتماعية وسياسية نصيب كبير أيضًا من فكره. وقد كان

مثلي شديد التأثير بزيارات قام بها إلى روسيا والصين، وكان تأثيره سلبيًا في الحالة الأولى، إيجابيًا في الثانية، وكان مؤيدًا عن كره للحرب العالمية الأولى. وكان له دور مهم في التحقيق الخاص بذب «تروتسكي» المزعوم، وبينما كان مقتنعًا بأن التهم كانت بغير أساس، لم يكن يظن أن النظام السوفيتي كان سيغدو مرضيًا لو كان «تروتسكي» خليفة لـ «لينين» بدلًا من «ستالين». وقد صار مقتنعًا بأن الثورة العنيفة المفوضية إلى الديكتاتورية ليست هي الطريق لتحقيق المجتمع الحسن. ومع كونه ليبراليًا بدرجة كبيرة في المسائل الاقتصادية، فلم يكن ماركسيًا قط ولقد سمعته يقول ذات مرة إنه إذا أعتق نفسه بشيء من الصعوبة من اللاهوت المتزمت، فلن يسعى لتكبير نفسه بأغلال أخرى. وفي كل هذا تكاد تتحد وجهة نظره مع وجهة نظري.

ومن الوجهة الفلسفية على الدقة، تكمن الأهمية الرئيسية لعمل «ديوي» في نقده للتصور التقليدي لـ «الحقيقة»، وقد تجسّم هذا في النظرية التي يدعوها «الأدائية». فالحقيقة - كما تصورها معظم الفلاسفة المحترفين - ثابتة ونهائية، كاملة وخالدة، وفي مصطلح ديني، يمكن توحيدها مع أفكار الله، ومع تلك الأفكار التي نشترك فيها مع الله بوصفنا كائنات عاقلة. والنموذج الكامل للحقيقة هو جدول الضرب، وهو دقيق وبقيني وخال من كل نفاية زمانية. ومنذ «فيثاغوراس» وبدرجة أكبر منذ «أفلاطون»، والرياضيات مرتبطة باللاهوت، وقد أثرت تأثيرًا عميقًا في نظرية المعرفة عند معظم الفلاسفة المحترفين. واهتمامات «ديوي» اهتمامات بيولوجية أكثر منها اهتمامات رياضية، وهو يتصور الفكر كعملية تطويرية. والنظرة التقليدية، تسلم - بالطبع - بأن الناس يزدادون معرفة تدريجيًا، بيد أن كل قطعة من المعرفة، حين تنجز، تعتبر كأمر نهائي. والحق أن «هيجل» لم ينظر إلى المعرفة الإنسانية بهذه الطريقة. فهو يتصور المعرفة الإنسانية ككل عضوي، ينمو تدريجيًا في كل جزء من أجزائه، ولا يكتمل في أي جزء إلا إذا اكتمل الكل. ولكن رغم أن الفلسفة الهيجلية أثرت في «ديوي» في شبابه، فما برح لها مطلقها، وعالمها الأزلي وهو أشد واقعية من العملية الزمانية. هذه الأمور لا يمكن أن يكون لها مكان في فكر «ديوي» الذي يرى كل واقع زمنيًا، وأن عملية التقدم وإن تكن تطويرية، ليست - كما هو الشأن عند «هيجل» - الكشف عن فكرة أزلية.

وأنا - إلى حد ما - متفق مع «ديوي». وليس هذا آخر اتفاقي معه. وقبل أن أطرح للمناقشة النقط التي اختلفت معها فيها، سأقول كلمات قليلة عن رأيي في «الحقيقة».

السؤال الأول هو: أي نوع من الشيء يكون «صديقًا» أو «كاذبًا»؟ إن أبسط إجابة هي: الجملة «اجتاز كولومبوس المحيط سنة 1492» صادقة، «اجتاز كولومبوس المحيط سنة 1776» كاذبة، هذه الإجابة صحيحة، ولكنها ناقصة. فالجمل تكون صادقة أو كاذبة، كما قد تكون الحالة هنا، لأن «لها معنى»،

ومعناها مرهون باللغة المستخدمة. فإذا كنت تترجم وصفًا لكولومبوس إلى العربية، لكان عليك أن تعدّل «سنة 1492م» إلى ما يطابقها في التقويم الهجري. والجمل في لغات مختلفة قد يكون لها المعنى نفسه، فالمعنى وليس الكلمات هو الذي يحدد ما إذا كانت الجملة «صادقة» أم «كاذبة». وحين تؤكد جملة، فأنت تعبر عن «اعتقاد» يمكن أيضًا أن يُعبّر عنه تعبيرًا مساويًا بلغة مختلفة. «فالاعتقاد» أيًا كان، هو ما هو «صادق» أو «كاذب» أو «صادق تقريبًا». وهكذا تُساق إلى فحص «الاعتقاد».

والآن «الاعتقاد»، شرط أن يكون بسيطًا بدرجة كافية، قد يوجد دون أن يُعبّر عنه في كلمات. وقد يصعب، من دون استخدام الكلمات، الاعتقاد في أن نسبة محيط الدائرة إلى قطرها هو على التقريب 3,14159، أو أن قيصر، حين قرر أن يعبر نهر الروبيكون، فقد قرر نهائيًا مصير الدستور الجمهوري الروماني. بيد أن الاعتقاد غير المصوغ في ألفاظ، شائع في الحالات البسيطة. هب، مثلًا، وأنت تهبط درج سلم، أخطأت بظنك أنك وصلت إلى نهايتها: فأنت تخطو خطوة ملائمة لمستوى الأرض، فتسقط إلى أسفل بصدمة قوية. والنتيجة صدمة دهشة عيفة. ستقول بالطبع: «ظننت أنني وصلت إلى أسفل»، ولكن في الحقيقة، لم تكن تفكر في درجات السلم وإلا لما أخطأت. لقد كانت عضلاتك متكيفة بطريقة ملائمة لأسفل بينما أنت لم تكن في الواقع هناك. إن بدنك لا ذهنك هو في الواقع الذي أخطأ - على الأقل هذه هي الطريقة الطبيعية للتعبير عمّا حدث. بيد أن التمييز بين الذهن والبدن هو في الواقع تمييز ملتبس. ومن الأفضل التحدث عن «كائن عضوي» تاركين تقسيم نشاطاته بين الذهن والبدن غير محدّد. ويمكن للمرء القول إحدًا: إن كائنك العضوي كان متكيفًا بطريقة تكون ملائمة لو كنت عند أسفل، ولكنها - في الواقع - لم تكن ملائمة. هذا الفشل في التكيف يشكل غلطة، ويمكن للمرء أن يقول إنك كنت تضرر اعتقادًا كاذبًا.

واختبار الخطأ في المثل آف الذكر هو مفاجأة. وأظن أن هذا يصدق عامة على الاعتقادات التي يمكن اختبارها. والاعتقاد الكاذب هو الاعتقاد الذي يجعل الشخص الذي يضره يتمرّس بالمفاجأة في ملابس ملائمة، بينما الاعتقاد الصادق لا يكون له هذا الأثر. ولكن مع أن المفاجأة معيار حسن حين تطبّق، فإنها لا تعطي المعنى لكلمتي «صادق» و«كاذب»، وليست دائمًا قابلة للتطبيق. هب أنك تسير في عاصفة رعديّة. وأنت تقول لنفسك: «لا يحتمل أن يصعقني البرق»، وفي اللحظة التالية تُصعق، ولكنك لا تتمرّس أي مفاجأة لأنك تكون قد مت. وإذا حدث ذات يوم أن انفجرت الشمس كما يبدو أن السير «جيمس جينز» يتوقّع ذلك، سنهلك جميعنا في الحال، ومن ثمة لن نُفاجأ، ولكن ما لم نتوقّع الكارثة لأفلتنا جميعًا. إن أمثلة من هذا القبيل توحى بالموضوعية في الصدق والكذب: فما هو صادق (أو كاذب) هو حالة للكائن

العضوي ولكنه صادق (أو كاذب) بوجه عام، بفضل الأحداث خارج الكائن العضوي. وأحيانًا لاختبارات تجريبية أن تحدد الصدق والكذب، ولكن ليس من الممكن لها أحيانًا. وحين لا يكون ممكنًا يظل البديل مع ذلك قائمًا، وله مغزاه. ولن أزيد في تطوير رأي عن الصدق والكذب، بل سأعمد إلى فحص نظرية «ديوي».

لا يهدف «ديوي» إلى أحكام «صادقة» صدقًا مطلقًا، أو يدين نقائضها بأنها «كاذبة» كذبًا مطلقًا. وفي رأيه هنالك عملية تسمى «التحقيق»، وهي شكل واحد من أشكال التكيف المتبادل بين الكائن العضوي وبيئته. وإذا رمت، من وجهة نظري، أن أذهب إلى أبعد ما يمكن، لأنفق مع «ديوي» فسأبدأ بتحليل «المعنى» أو «المغزى». هب - مثلاً - أنك في حديقة الحيوان، وأنت تسمع صوتًا من البوق قائلاً، «أسدٌ فرّ للتو» فإنك ستسلك ثمثد سلوكك وقد رأيت الأسد - أعني بذلك القول، بأنك ستبتعد بأسرع ما يمكن.

والجملة «فرّ أسدٌ» تعني حادثة معينة، بمعنى أنها تشجّع السلوك نفسه الذي يسلك عندما ترى الأسد. ولنضع الأمر بوضوح: الجملة (س) تعني حادثة (و) إذا كانت تشجّع سلوكًا تشجعه (و). فإذا لم تحدث بالفعل حادثة من هذا القبيل، فالجملة كاذبة. وينطبق الأمر نفسه على الاعتقاد الذي لا يعبر عنه في كلمات. فللمرء أن يقول: الاعتقاد هو حالة لكائن عضوي تشجّع سلوكًا كذلك الذي تشجعه حادثة معينة لو كانت حاضرة حضورًا حسيًا، فالحادثة التي تشجّع هذا السلوك هي «معنى» الاعتقاد. هذه القضية مبسطة تبسطًا مفرطًا، ولكنها قد تعين على تبيان النظرية التي أَدافع عنها. وإنني لا أظن - بقدر ما - أن «ديوي» وأنا سنختلف بدرجة كبيرة، ولكن مع مزيد من تطوراته أجد نفسي مختلفًا معه اختلافًا حاسمًا بدرجة كبيرة.

إن «ديوي» يجعل التحقيق ماهية المنطق، لا الصدق ولا المعرفة. وهو يعرف التحقيق على ما يلي: «التحقيق هو التحويل المنضبط أو الموجه لحالة غير محدّدة إلى حالة تبلغ من التحدد في التمييزات والعلاقات المكونة لها حدًا يجعلها تحيل عناصر الحالة الأصلية إلى كلٍّ موحّد»، ويضيف: «إن التحقيق يُعنى بالتحويلات الموضوعية للقضية الموضوعية»، وصراحة، هذا التعريف غير ملائم. خذ مثلاً تعامل رقيب مدرّب مع جمهرة من المجندين، أو تعامل البناّء مع كوم من القرميد، هذه على الدقة تفي بتعريف «ديوي» «للتحقيق». ولما كان واضحًا إنه لن يضمنها تعريفه، فلا بد أن ثمة عنصرًا في تصويره «للتحقيق» نسي أن ينوّه به في تعريفه أما ما يكونه هذا العنصر، فهو ما سأحاول أن أحده بعد قليل. ولكن لننظر أولًا في ما ينجم عن التعريف كما هو قائم.

واضح أن «التحقيق» - كما يتصوره «ديوي» - جزء من العملية العامة في محاولة جعل العالم أكثر عضوية. «فالوحدات الكاملة الموحّدة» عليها أن

تكون حصيلة التحقيقات. إن حب «ديوي» لما هو عضوي يرجع في جزء منه إلى علم الحياة، وفي الجزء الآخر لنفوذ «هيجل» الباقي لديه. وما لم يكن على أساس من الميتافيزيقا الهيجلية، فإنني لا أرى لم يتوقع أن ينتج عن التحقيق «وحدات كاملة موحدة». فإذا أعطيت صندوقًا من البطاقات غير المرتبة، وطلب إليّ أن أحقق في تسلسلها، فإنني لو اتبعت قاعدة «ديوي»، فإنني أرتبها أولاً في سياق، ثم أقول إن هذا السياق هو الناتج عن التحقيق. وسيكون هنالك - والحق يُقال - «تحويل موضوعي لشيء موضوعي» بينما أرتب البطاقات، ولكن التعريف يتيح هذا. وإذا قيل لي - في النهاية - «لقد أردنا أن نعرف تسلسل البطاقات حين أعطيت إليك، وليس بعد أن أعدت ترتيبها»، فسأجيب، إذا كنت تلميذًا لـ «ديوي»: «إن أفكاركم تكاد كلها أن تكون جامدة للغاية، وأنا شخص دينامي، فحين أحقق في شيء معين فإنني، أولاً، أعد له بطريقة معينة تجعل التحقيق سهلاً». والتصور القائل بأن إجراء من هذا القبيل مشروع لا يبرر إلا بتمييز هيجلي بين الظاهر والحقيقة: فالظاهر قد يكون مشوّشًا ومؤلّفًا من شظايا، ولكن الحقيقة تكون دائمًا مرتبة وعضوية. وعلى ذلك، فحين أرتب البطاقات، فأنا أكشف فقط عن طبيعتها الأزلية الصادقة. بيد أن هذا الجزء من النظرية لم يكشف عنه صراحة فقط. إن ميتافيزيقا الكائن العضوي تشكل أساس نظريات «ديوي»، بيد أنني لا أعرف إلى أي مدى هو على بينة بهذه الحقيقة.

فلنحاول الآن أن نجد تكملة لتعريف «ديوي»، وهي مطلوبة لكي نميز التحقيق من أنواع النشاط المنظم الأخرى. مثل نشاط العريف المدرب ومثل نشاط البناء. وفي ما مضى كان يمكن القول بأن التحقيق يتميز بما له من غرض، ألا وهو التحقيق من حقيقة ما. ولكن عند «ديوي» تعرف «الحقيقة» في حدود «التحقيق» لا العكس. وهو يستشهد بتعريف «بيرس» وهو موافق عليه: «الحقيقة» هي «الرأي الذي قُيِّض له بأن يوافق عليه في نهاية المطاف كل الذين يحققون». وهذا يتركنا في ظلام تام بصدد ما يفعله المحققون، لأننا لا نستطيع - من دون دوران - القول بأنهم يتوخّون التحقق من الحقيقة.

وأظن أن نظرية «ديوي» يمكن أن تنبسط كما يلي: علاقات الكائن العضوي بيئته تكون أحيانًا مشبعة للكائن العضوي وأحيانًا غير مشبعة. وحين تكون غير مشبعة يمكن تحسين الموقف بتكيف متبادل. وحين تكون التغييرات التي يتحسّن بها الموقف في جانب الكائن العضوي بصفة رئيسية - ولكنها لا تكون قط بتمامها في أحد الجانبين - تسمّى العملية المتضمنة «التحقيق». فمثلاً، أثناء معركة من المعارك تهتم بصفة رئيسية بتغيير البيئة، أعني العدو، ولكن أثناء فترة الاستطلاع السابقة للمعركة تهتم أساسًا بتكييف قواتك بمواقفه. هذه الفترة الأسبق هي ضرب من «التحقيق».

وصعوبة هذه النظرية تكمن - في ما أرى - في خطورة العلاقة بين الاعتقاد

وبين الواقعة أو الوقائع التي يُقال عامة إنها «تتحقق» منه. فلنستمر في النظر في مثال تخطيط القائد لمعركة. فطائرات الاستطلاع تنبئه باستعدادات معيّنة للعدو، وهو، بالتالي يقوم ببعض الاستعدادات المضادة. الإدراك السليم يقول إن التقارير التي ينشط على أساسها «صادقة» لو أن العدو قام بالتحركات التي قيل إنه قام بها، وتظل، التقارير، في تلك الحالة حتى ولو خسر القائد المعركة. هذا الرأي ينبذه «ديوي». فهو لا يقسم الاعتقادات إلى «صادقة» و«كاذبة»، ولكنه يظل لديه نوعان من الاعتقادات، سندعوها «مشبعة» إذا فاز «القائد» و«غير مشبعة» لو هُزم. وما لم تقع المعركة، لا يستطيع أن يدلي بما يراه حول تقارير كشافيه.

وتعميمًا، يمكننا القول إن «ديوي» - مثله مثل غيره - يقسّم الاعتقادات إلى فئتين، إحداهما: حسنة، والأخرى: سيئة. وهو يأخذ - مع ذلك - بأن اعتقادًا قد يكون حسنًا في وقت، سيئًا في وقت آخر. وهذا يحدث للنظريات الناقصة التي هي أفضل من النظريات السابقة لها وأسوأ من النظريات التالية. وكون الاعتقاد حسنًا أو سيئًا مرهونًا بما إذا كان للنشاطات التي يحركها في الكائن العضوي الذي يتعلل بالاعتقاد، نتائج مشبعة أو غير مشبعة. وعلى ذلك فالاعتقاد بصدد حادثة ما في الماضي يصنّف كاعتقاد «حسن» أو «سيئ»، لا طبقًا لما إذا كانت الحادثة قد وقعت بالفعل، بل طبقًا للآثار المستقبلية للاعتقاد. والنتائج غريبة. هب أن شخصًا يقول لي: «هل تناولت قهوة مع فطورك هذا الصباح؟» فإذا كنت شخصًا عاديًا فسأحاول أن أتذكر، ولكنني إذا كنت تلميذًا لديوي فسأقول: «انتظر برهة، يتحتم عليّ أن أفحص تجربتين قبل أن أستطيع إنباءك»، سأجعل نفسي أعتقد أولاً بأنني تناولت قهوة، ثم بعد ذلك ألاحظ النتائج، إن كان ثمة من نتيجة، ثم سأجعل نفسي أعتقد أنني لم أتناول قهوة، ومرة ثانية ألاحظ النتائج، إن كان ثمة نتيجة. ثم أقارن بين مجموعتي النتائج لأرى أيهما أجده أكثر إشباعًا. فإذا كان ثمة ما يرحّج جانبًا فسأقرّر إجابتي. فإذا لم يكن، فسيكون عليّ أن أعترف بأنني لا أستطيع الجواب عن السؤال.

ولكن ليس هذا نهاية متاعبنا. فكيف يتأتى لي أن أعرف نتائج الاعتقاد بأنني تناولت قهوة الإفطار؟ فإن قلت: «النتائج هي هذه وتلك»، فإن هذه بدورها ينبغي أن تختبر على محك نتائجها قبل أن يكون في وسعي أن أعرف ما إذا كان ما قلته حكمًا «حسنًا» أم «سيئًا». وحتى إذا تغلبنا على هذه الصعوبة، فكيف لي أن أحكم بأن أي مجموعة من النتائج أكثر إرضاء؟ فقرار بصدد ما إذا كنت تناولت القهوة قد يملؤني بالرضا، وقرار آخر بالتصميم على المضي في مجهود الحرب. كل من هذين القرارين قد يعتبر حسنًا، ولكن ما لم أقرّر أيهما أفضل لا أستطيع أن أذكر ما إذا كنت تناولت القهوة في الصباح، وهذا بالتأكيد شيء مضحك.

إن ابتعاد «ديوي» عمّا اعتبر حتى الآن الإدراك السليم يُعزى إلى رفضه السماح «للقائع» بالدخول في ميتافيزيقاه، بالمعنى الذي تكون به «الوقائع» مستعصية ولا يمكن التلاعب بها، وفي هذا يمكن أن يكون الإدراك السليم متغيرًا، وأن هذا الرأي لا يبدو معارضًا لما سيصير إليه الإدراك السليم.

والفارق الرئيسي بين «ديوي» وبينى هو أنه يحكم على الاعتقاد بآثاره، بينما أحكم عليه بعلله حيث ترتبط بها حادثة ماضية. وأنا أعتبر اعتقادًا من هذا القبيل «صادقًا»، أو إن شئت أقرب أن يكون «صادقًا»، إذا كان له نوع معين من العلاقة (معقدة جدًّا أحيانًا) مع علله. ويأخذ «ديوي» بأن له «تأكيدًا مضمونًا» - وهو الذي يستعيز به عن «الحقيقة» - إذا كانت له أنواع معينة من الآثار. ويصل هذا الابتعاد باختلاف في النظرة إلى العالم. والماضي لا يمكن أن يتأثر بما نفعله، ومن ثم، فإذا تحدّثت الحقيقة بما حدث فإنها مستقلة عن إرادات الماضي أو المستقبل. فهي تمثّل - في شكل منطقي - القيود على القدرة البشرية. ولكن إذا كانت الحقيقة، أو بالأحرى «التأكيد المضمون» تعتمد على المستقبل، ففي قدرتنا أن نعدل ما يتأكد. وهذا يوسّع معنى القدرة الإنسانية والحرية الإنسانية «هل عبر «قيصر» نهر الروتيكون؟». ينبغي أن ننتبه إلى أن إجابة بالإيجاب تفرضها ضرورة لا مندوحة عنها حادثة في الماضي. أما «ديوي» فسيقرّر أن يقول نعم أو لا بتقييم لأحداث المستقبل، وليس ثمة سبب لعدم إمكان ترتيب هذه الأحداث في المستقبل بواسطة القدرة البشرية حتى تجعل الإجابة بالنفي أكثر إرضاءً. فلو وجدت الاعتقاد بأن «قيصر» عبر الروبيكون بغيصًا إلى النفس، فليست في حاجة لأن أجلس في قنوط متليد. يمكنني إذا كان لدي قدر كاف من البراعة والقدرة، أن أرتب بيئة اجتماعية سيكون فيها للقضية بأنه لم يعبر الروبيكون «تأكيد مضمون».

لقد توخّيت في كل جوانب هذا الكتاب - حيثما استطعت إلى ذلك سبيلًا - أن أربط الفلسفات بالبيئة الاجتماعية للفلاسفة المعنيين. لقد بدا لي أن الاعتقاد في القدرة الإنسانية وعدم الرغبة في التسليم «بوقائع مستعصية»، قد ارتبطا بالأمل الذي تولد عن إنتاج الآلة والتأثير العلمي البارع في البيئة الطبيعية. هذا الرأي يشارك فيه كثيرون من أنصار ديوي. ومن هنا يقول «جورج رايموند جايجر» في مقال يمدح فيه «ديوي»: «إن منهج ديوي قد يعني ثورة في الفكر عند الطبقة الوسطى، أشبه في ضخامتها بالثورة في الصناعة في القرن الماضي». وقد بدا لي أنني كنت أقول الشيء نفسه حين كتبت: «إن لديوي نظرة، حيثما تتميز، تتناغم مع عصر الصناعة والعمل الجماعي. وطبيعي أن أعظم إغراء فيه للأمريكيين، وتكاد تقدره أيضًا العناصر التقدمية في أقطار كالصين والمكسيك».

ولأسفي ودهشتي، أن هذا الحكم الذي ظننت كونه حميدًا تمامًا، قد ضايق

«ديوي» الذي رد قائلاً: «إن عادة «راسل» المؤكّدة في ربط النظرية البراجمية في المعرفة بالجوانب الذميمة لنزعة الصناعة الأمريكية... هي أشبه بما لو كنت ربطت فلسفته باهتمامات الأرستقراطية الإنجليزية من ملاك الأراضي».

وقد اعتدت من جانبي أن تفسّر آرائي (وخاصة من الشيوعيين) بحيث تعزى إلى ارتباطي بالأرستقراطية البريطانية، وأنا مصمم تمام التصميم على افتراض أن آرائي مثلها مثل آراء غير من الناس، تتأثر بالبيئة الاجتماعية. ولكن إذا كنت، في ما يختص بـ «ديوي» قد أخطأت بصدد المؤثرات الاجتماعية المعينة، فإنني آسف للخطأ. ومع ذلك، فأنا أجد أنني لست وحدي في الوقوع في هذا الخطأ، فستايانا مثلاً يقول: «في «ديوي»، كما في العلم والأخلاق الشائعين، ثمة ميل منتشر هيجلي إلى درجة ما، لتفكيك الفرد إلى وظائف الاجتماعية، مثلما يفككون كل شيء جوهري واقعي إلى شيء ما نسبي وانتقالي».

يبدو لي، أن عالم «ديوي» عالم تشغل فيه الكائنات البشرية الخيال، وعالم الفلك، وإن كان - بالطبع - يعترف بكونه موجوداً، يغفل في معظم الأحيان. فلسفته هي فلسفة القدرة، وإن لم تكن كفلسفة «نيتشه»، فلسفة القدرة الفردية، فإننا نحس بها بقيمة قدرة الجماعة. هذا العنصر لقدرة الجماعة هو الذي - كما يلوح لي - يجعل فلسفة الأدوات فلسفة جذابة لأولئك الذين يتأثرون بسيطرتنا الجديدة على القوى الطبيعية بدرجة أكبر من تأثرهم بالقيود التي برحت هذه السيطرة تتعرّض لها.

ولقد اختلف موقف الإنسان تجاه البيئة غير الإنسانية اختلافاً عميقاً باختلاف الأزمان. فاليونان - بفرعهم من المعتدين hubris، وباعتقادهم في ضرورة أو قدر أعلى، حتى من «زيوس»، قد تجنبوا بعناية ما قد بدا لهم إهانة للعالم. وقد مضت العصور الوسطى قدماً في الخضوع: فالذلة أمام الله كانت الواجب المسيحي الأول. وقد وأد هذا الموقف المبادرة، ونادراً ما كانت الجدة العظيمة ممكنة. وقد أعاد عصر النهضة الكبرياء الإنساني، ولكنه سار به إلى نقطة استحالة عندها إلى فوضى وكارثة. وقد أفسد عمله الإصلاح والإصلاح المضاد. بيد أن التقنية الحديثة، بينما لم تكن بتمامها مستحبة عند الفرد المتكبر في عصر النهضة، قد أحييت الإحساس بالقدرة الجماعية. فالإنسان بعد أن كان غاية في الذلة في الأزمنة السابقة، بدأ يظن نفسه وكأنما يكاد أن يكون إليها. و«بابيني» Papini الفيلسوف البراجمي الإيطالي يحقّزنا إلى أن نستعيز «بمحاكاة الله» عن «محاكاة المسيح».

في كل هذا أشعر بخطر داهم، خطر ما يمكن أن ندعوه اللاتقوى الكونية. فتصور «الحقيقة» كشيء يعتمد على وقائع تقع خارج نطاق السيطرة الإنسانية، كان طريقاً من الطرق الذي غرست فيه الفلسفة حتى الآن عنصر

الذلة الضروري. وحين يرفع هذا الكبح للكبرياء، تتخذ خطوة أبعد على الطريق نحو نوع من الجنون - تسميم القوة التي غزت الفلسفة مع «فيشته»، والتي يكون الناس سواء أكانوا فلاسفة أم لم يكونوا، عرضة لها. وأنا مقتنع بأن هذا السم هو أعظم خطر في زماننا، وأن أي فلسفة تسهم فيه - وإن يكن عن غير قصد - تزيد في خطر الكارثة الاجتماعية الضخمة.

الفصل الحادي والثلاثون فلسفة التحليل المنطقي

كان في الفلسفة من زمن «فيثاغوراس» تقابل بين الرجال الذين تلهم فكرهم بصفة أساسية الرياضيات، وبين أولئك الذين كانوا متأثرين بدرجة أكبر بالعلوم التجريبية. وينتمي أفلاطون، وتوماس الأكويني، وسبينوزا، وكانط إلى ما يمكن أن يُدعى الفريق الرياضي، وينتمي ديموقريطس، وأرسطو، والتجريبيون المحدثون منذ لوك إلى ما بعده، إلى الفريق المقابل. وفي أيامنا نشأت مدرسة شرعت تعمل على إقصاء الفيثاغورية عن مبادئ الرياضيات، وعلى الجمع بين التجريبية وبين الاهتمام بالأجزاء الاستنباطية في المعرفة البشرية. وأهداف هذه المدرسة أقل إثارة من أهداف معظم الفلاسفة في الماضي، بيد أن بعض إنجازاتها متينة متانة إنجازات رجال العلم.

وأصل هذه الفلسفة في إنجازات الرياضيين الذين شرعوا في تطهير موضوعهم من الأغاليط ومن البرهنة المتسمة بالإهمال واللامبالاة. ولقد كان رياضيو القرن السابع عشر متفائلين وتواقين إلى النتائج السريعة، وبالتالي فقد تركوا أسس الهندسة التحليلية والحساب اللامتناهي متزعزعة. واعتقد «لايبنتز» في اللامتناهيات الواقعية، ولكن على الرغم من أن هذا الاعتقاد كان يتمشى مع ميتافيزيقاه فلم يكن له أساس صحيح في الرياضيات. وقد بين «فايرشتراس» Weierstrass بعد منتصف القرن التاسع عشر، كيف نقيم الحساب من دون اللامتناهيات، وعلى ذلك جعله في نهاية المطاف مأمونًا منطقيًا، ثم جاء بعد ذلك «جورج كانتور»، الذي طور نظرية الاستمرار والعد اللامتناهي. لقد كان «الاستمرار» - إلى أن عرفه - كلمة مبهمة تناسب فلاسفة مثل هيجل، الذي رام أن يدخل في الرياضيات تشوشات ميتافيزيقية. وقد أعطى «كانتور» للكلمة معنى محددًا، وأظهر أن الاستمرار - كما عرفه - كان هو التصور الذي يحتاج إليه الرياضيون وعلماء الفيزياء. وبهذه الطريقة صار قدر كبير من الصوفية - كتلك التي نجدها عند «برجسون» - شيئًا عفا عليه الزمن. وقد تغلب «كانتور» أيضًا، على الألغاز المنطقية قديمة العهد، حول العدد اللامتناهي. خذ مجموعات الأعداد الصحيحة من 1 إلى ما بعده. كم منها تجده؟ واضح أن العدد ليس متناهياً. فحتى الألف هنالك ألف عدد، وحتى المليون هناك مليون عدد، وأيًا كان العدد الذي تشير إليه متناهياً، فالواضح أن ثمة

أعدادًا أكثر من ذلك، ذلك لأن من العدد 1 حتى العدد موضع السؤال هنالك عدد الأعداد، ثم هنالك أعداد أخرى أكبر. فعدد الأعداد الصحيحة المتناهية ينبغي، من ثم، أن يكون عددًا لا متناهياً. ولكن هنا تمثل حقيقة غريبة: فعدد الأعداد المتماثلة يجب أن يكون مماثلاً لعدد جميع الأعداد الصحيحة.

انظر في المتواليتين التاليتين: 1، 2، 3، 4، 5، 6

2، 4، 6، 8، 10، 12

فلكل عدد في المتوالية السفلى نظير في المتوالية العليا، ومن ثم فعدد الحدود في المتواليتين يتحتم أن يكون واحدًا، وعلى الرغم من ذلك، فالمتوالية السفلى تتألف من نصف حدود المتوالية العليا فقط. وقد ظن «لايبنتز» الذي لاحظ هذا أنه تناقض، وخلص إلى أنه وإن تكن هناك مجموعات لا متناهية، فليس هنالك عدد لا متناه، وعلى العكس من ذلك، أنكر «جورج كانتور» بجرأة أن يكون هذا تناقضًا. وكان على حق، إنه فقط أمر غريب.

وقد عرف «جورج كانتور» المجموعة اللامتناهية بأنها المجموعة التي لديها أجزاء تحتوي من الحدود مثلما تحتوي المجموعة الصحيحة. وعلى هذا الأساس كان قادرًا على أن يبني نظرية رياضية عن الأعداد اللامتناهية بلغت الدرجة القصوى من التشويق، وبذلك أدخل في نطاق المنطق الدقيق مجالًا بأسره كان متروكًا من قبل للتصوف والتشوش.

ويُلي «كانتور» في الأهمية «فريج» Frege، وهو الذي نشر أول مؤلف له سنة 1879، وتعريفه للعدد سنة 1884، ولكن رغم أن مكتشفاته ذات طبيعة مهمة جدًا تعتبر مطلع عهد جديد في الفكر، فقد ظل مغفلاً تمامًا إلى أن وجهت إليه الانتباه سنة 1903. ومن الملحوظ أنه قبل «فريج» كما كل تعرف للعدد يوجد أنه يحتوي على أخطاء منطقية أولية فاضحة. فقد كان معتادًا توحيد «العدد» مع «التعدد» بيد أن مثلًا «للعدد» وليكن العدد المفرد 3، ومثل للعدد المفرد 3 هو الثلاثي المفرد. والثلاثي تعدد، بيد أن فئة جميع الثلاثيات التي يوحدّها «فريج» مع العدد 3 - هي تعدد التعددات، والعدد بوجه عام الذي يكون 3 مثلًا له، هو تعدد تعددات التعددات. والخطأ اللغوي الأوّل في خلط هذا بالتعدد البسيط لثلاثي ما جعل فلسفة العدد بأسرها - قبل «فريج» - نسيجًا من اللغو في أدق معنى لكلمة «لغو».

وترتب على عمل «فريج» أن الحساب، والرياضيات البحتة عامة، لا تعدو أن تكون امتدادًا للمنطق الاستنباطي. ويبطل هذا نظرية «كانط» عن كون القضايا الحسابية «تركيبية» وتتضمن إشارة للزمن. وتطور الرياضيات البحتة من المنطق قد بسط تفصيلًا في كتاب مبادئ الرياضيات Principia Mathematica الذي ألفته مع «وايتهيد».

وقد غدا واضحًا، شيئًا فشيئًا، أن جزءًا كبيرًا من الفلسفة يمكن رده إلى شيء ما قد يُدعى «مركبًا لغويًا»، وإن كان يتحتم استخدام الكلمة في معنى

أوسع نوعًا من ما جرى عليه استخدامها حتى الآن. وبعض الرجال وبخاصة «كارناب» قد مضوا قدمًا بالنظرية القائلة بأن المشكلات الفلسفية هي في الواقع مشكلات في التراكيب اللغوية، وحين تتفادى أغلاط التركيب اللغوي، تحل المشكلة الفلسفية أو يتبين استعصاء حلها. وأظن أن هذا حكم مغالى فيه، بيد أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك في أن نفع التركيب اللغوي الفلسفي من حيث علاقته بالمشكلات التقليدية نفع كبير للغاية.

وسوف أمثل لمنفعته بشرح موجز لما يُدعى نظرية الأوصاف. و«بالوصف» أقصد عبارة من قبيل «الرئيس الحالي للولايات المتحدة»، يُشار بها إلى شخص أو شيء، لا بالاسم وإنما بصفة معينة يفترض كونها خاصة به أو معروف أنها خاصة به. مثل هذه العبارات قد أفضت إلى الكثير من المتاعب. هب أنني أقول: «الجبل الذهبي لا يوجد»، وهب أنك سألت: «ما هذا الذي لا يوجد؟» قد يلوح إنني لو قلت: «هو الجبل الذهبي» فإنني أنسب إليه نوعًا ما من الوجود. وواضح أنني لا أصدر الحكم نفسه كما لو قلت: «المرعب الدائري لا يوجد». ويبدو أن هذا يتضمن أن الجبل الذهبي شيء وأن المرعب الدائري شيء آخر، ومع هذا فلا يوجد أي منهما. وقد أعدت نظرية الأوصاف لتقابل هذه الصعوبة وصعوبات غيرها.

وبمقتضى هذه النظرية، حين تحلل قضية تحتوي على عبارة «كذا وكذا» تحليلًا صحيحًا، فإن عبارة «كذا وكذا» تختفي. لناخذ مثلًا القضية «كان سكوت مؤلف وافرلي» فإن النظرية تفسر هذه القضية كما لو كنا نقول: «رجل واحد وواحد فقط كتب وافرلي وكان هذا الرجل سكوت».

أو باستفاضة أكثر: «ثمة كينونة ج من قبيل القضية «س كتب وافرلي» صادقة إذا كانت س هي ج، وكاذبة إذا لم تكن، زد على ذلك أن ج هو سكوت».

فالجزء الأول من هذا قبل عبارة «زد على ذلك» تعرف كما لو كانت تعني: «مؤلف وافرلي يوجد (أو وجد أو سيوجد)». وعلى ذلك فالقضية «الجبل الذهبي لا يوجد» تعني: «ليس ثمة كينونة ج من قبيل أن «س ذهبي وجبلي» تصدق حين تكون س هي ج، ولا تصدق في ما عدا ذلك».

بهذا التعريف يختفي اللغز بصد ما نعنيه حين نقول: «الجبل الذهبي لا يوجد».

«الوجود» بمقتضى هذه النظرية، يمكن فقط أن يؤكد للأوصاف، ففي وسعنا أن نقول «مؤلف وافرلي موجود»، ولكن أن نقول «سكوت موجود» فهذا نحو سيئ أو تركيب لغوي سيئ.

وهذا يزيل تشوش الذهن منذ ألفي سنة عن «الوجود»، ذلك التشوش الذي بدأ بثياتيتوس أفلاطون.

وإحدى نتائج هذا العمل الذي نظرنا فيه هو أن نهبط بالرياضيات من المكان

الشامخ الذي شغلته منذ فيثاغوراس وأفلاطون، وأن نقوِّض الجراءة ضد التجريبية، تلك الجراءة المستمدة منها. والحق أن المعرفة الرياضية لا نحصل عليها بالاستقراء من الخبرة، فعقلنا لكي يعتقد بأن 2 و2 تساوي 4، فليس لأننا وجدنا مرارًا، بالملاحظة، أن زوجًا وزوجًا آخر معًا، يؤلفان أربعًا. وبهذا المعنى فالمعرفة الرياضية ما برحت معرفة غير تجريبية. ولكنها ليست أيضًا معرفة أولية عن العالم. هي - في الواقع - محض معرفة لفظية. ف«3» تعني «1+2»، و«4» تعني «1+3». ومن هنا ينتج (وإن يكن البرهان طويلًا) أن 4 تعني «2+2». وبذلك تكف المعرفة الرياضية عن أن تكون معرفة غامضة. وهي تمامًا من طبيعة «الحقيقة الكبرى» نفسها، القائلة بأن في الياردة ثلاثة أقدام. وقد أمدت الفيزياء فلسفة التحليل المنطقي مثلما أمدتها الرياضيات البحتة بالخامة. وقد حدث هذا بوجه خاص من خلال نظرية النسبية والميكانيكا الكمية.

وما هو مهم للفيلسوف في نظرية النسبية هو استبدال المكان الزماني بالمكان والزمان. فالإدراك السليم يظن أن العالم الفيزيائي مؤلف من «أشياء» تبقى خلال فترة معينة من الزمن وتتحرك في المكان. وقد طورت الفلسفة والفيزياء تصور «الشيء» إلى «الجوهر المادي»، وظنًا أن الجوهر المادي يتألف من جزيئات، كل منها صغير جدًا، وكل منها يبقى عبر كل الزمن. وقد استبدل «آينشتاين» الأحداث بالجزئيات، فكل حادثة لها مع الأخرى علاقة تدعى «فاصل» يمكن تحليلها بطرق متنوعة إلى عنصر زماني وعنصر مكاني. والاختيار بين هذه الطرق المتنوعة كان تعسفيًا، ولم تكن طريقة منها تفضل أيًا منها نظريًا. لناخذ حادثتين أ و ب، في مناطق مختلفة، فقد يحدث إنه طبقًا لاصطلاح يكونان متزامنين، وطبقًا لآخر تكون أ أسبق من ب، وطبقًا لثالث تكون ب أسبق من أ، وليس هنالك حقائق فيزيائية تطابق هذه الاصطلاحات المختلفة.

من كل هذا ينجم في ما يبدو أن الأحداث، ولا الجزئيات، يتحتم أن تكون «خامة» الفيزياء. وما ظن كونه جزئيًا ينبغي أن يظن كونه سلسلة من الأحداث. إن سلسلة الأحداث التي تحل محل جزئ لها صفات فيزيائية مهمة معينة، ومن ثم فهي تقتضي انتباهنا، ولكنها ليس لها جوهرية أكثر من أي سلسلة أخرى نختارها اختيارًا عسفيًا. وعلى ذلك «فالمادة» ليست جزءًا من الخامة النهائية للعالم، ولكنها مجرد طريقة مناسبة لتجميع الأحداث في حزم. وتعزز نظرية الكم هذه النتيجة، بيد أن أهميتها الفلسفية الرئيسية هي أنها تعتبر الظاهرة الفيزيائية كظاهرة يمكن أن تكون متقطعة. فهي تفترض إنه في ذرة (مفسرة على النحو الآنف ذكره)، ثمة حالة معينة من الأمور تبقى لزمين معين، ثم فجأة تحل محلها حالة من الأمور مختلفة اختلافاً محدودًا. فالاستمرار في الحركة الذي اعتبر دائمًا أمرًا مفروغًا منه، يلوح إنه كان مجرد

رأي مسبق. وأيًا ما كان، فإن الفلسفة الملائمة للنظرية الكمية. لم تتطور بعد تطورًا مناسبًا. وإنني لأشك أنها ستحتاج إلى ابتعاد أكثر جذرية عن النظرية التقليدية للمكان والزمان من تلك التي تقتضيها نظرية النسبية.

وبينما كانت الفيزياء تجعل المادة أقل مادية، كان علم النفس يجعل الذهن أقل عقليًا. وقد كانت لدينا فرصة في فصل سابق أن تقارن بين ارتباط الأفكار وبين الفعل المنعكس الشرطي. فالأخير الذي حل محل الأول، هو - كما هو واضح - أكثر فسيولوجية بدرجة كبيرة (هذا مثال واحد فقط، فلست أرغب في المبالغة في مجال الفعل المنعكس الشرطي). وعلى ذلك فمن النهايتين كانت الفيزياء وعلم النفس يقترب أحدهما من الآخر، ويجعلان أكثر إمكانيًا نظرية «الواحدية الحادية» التي اقترحها «وليم جيمس» في نقده «للشعور». فالتمييز بين الذهن والبدن جاء إلى الفلسفة من الدين، وإن يكن قد بدا - لزمان طويل - أن له أسسًا سليمة، وأظن أن الذهن والمادة كليهما محض طرق مناسبة لتجميع الأحداث. وبعض الأحداث المفردة تنتمي إلى كلا النوعين من المجموعات. وهي من ثم، عقلية مادية في آن واحد. هذه النظرية تحدث تبسيطًا كبيرًا في صورتنا عن بناء العالم.

والفيزياء الحديثة والفسيولوجيا يلقيان ضوءًا جديدًا على مشكلة الإدراك القديمة. إذا كان لا بد أن يكون هنالك شيء يمكن أن يُدعى «إدراك»، فيتحتم أن يكون إلى درجة ما معلولًا للموضوع المدرك، ويتحتم أن يشبه الموضوع تقريبًا إذا كان يتعين أن يكون مصدرًا للمعرفة عن الموضوع. والمطلب الأول يمكن فقط أن يُجاب إذا كانت هنالك سلاسل عليّة، التي هي إلى حد متفاوت. مستقلة عن بقية العالم. هذه هي الحالة تبعًا للفيزياء. فموجات الضوء تنتقل من الشمس إلى الأرض، وهي إذ تفعل ذلك تطيع قوانينها هي. هذا يصدق تقريبًا فقط. فلقد بين «أينشتاين» أن أشعة الضوء تتأثر بالجاذبية. فحين تصل إلى غلافنا الجوي، تعاني من الانكسار ويتفرق البعض بدرجة أكبر من تفرق البعض الآخر. وحين تصل إلى عين إنسان، فجميع أنواع الأشياء تحدث وهي لا تحدث في مكان آخر، وتنتهي بما ندعوه «رؤية الشمس». ولكن على الرغم من أن الشمس التي نراها بخبرتنا البصرية جد مختلفة عن شمس عالم الفلك، فإنها تظل مصدر معرفة للأخير، لأن «رؤية الشمس» تختلف عن «رؤية القمر» بطرائق ترتبط ارتباطًا عليًا بالاختلاف بين شمس عالم الفلك وقمر عالم الفلك. فما يسعنا أن نعرفه عن الموضوعات الفيزيائية بهذه الطريقة، هو مع ذلك، بعض صفات مجردة للبناء فقط. فيمكننا أن نعرف أن الشمس مستديرة بمعنى، وأن يكن ليس هو بالضبط المعنى الذي يكون فيه ما نراه مستديرًا، ولكن ليس لدينا مسوّغ لافتراض أنها لامعة أو دافئة، ذلك لأن الفيزياء يمكنها أن تفسر كونها تبدو كذلك دون أن تفترض أنها كذلك. ومن ثم، فإن معرفتنا عن العالم الفيزيائي، هي معرفة مجردة ورياضية فقط.

إن التجريبية التحليلية الحديثة التي قدمت عجلة عنها، تختلف عن التجريبية «لوك» و«باركلي» و«هيوم» بإدماجها للرياضيات وتطويرها لفن منطقي قوي. وهي، على ذلك، قادرة، بالنسبة إلى مشكلات معينة، أن تنجز إجابات محدّدة، لها صفة العلم أكثر مما لها صفة الفلسفة. وهي بالمقارنة بفلسفات بناء المذاهب، قادرة على أن تعالج مشكلاتها واحدة بواحدة، بدلاً من أن تبتكر بضربة واحدة نظرية قالبية للعالم كله. ومناهجها - في هذا الصدد - تشبه مناهج العلم. وليس لديّ شك في أنه بقدر ما تكون المعرفة الفلسفية ممكنة، فإنه يتحمّ السعي إليها بمثل هذه المناهج، وليس لديّ شك أيضاً، أنه بهذه المناهج، يتيسر حل كثير من المشكلات القديمة حلاً تاماً.

ومع هذا يبقى مجال شاسع، متضمّن تقليدياً في الفلسفة، تكون المناهج العلمية غير ملائمة له. هذا المجال يتضمّن المسائل النهائية للقيمة، فالعلم وحده، لا يستطيع - مثلاً - أن يبرهن على أن من القبيح أن نستمتع بإنزال القسوة. إن أي شيء، يمكن معرفته، يمكن معرفته بواسطة العلم، ولكن الأشياء التي هي من حيث المشروعية تختص بالشعور، تقع خارج نطاقه.

لقد كانت الفلسفة خلال تاريخها كله، تتألف من جزئين امتزجا امتزاجاً نشأراً. من جانب نظرية تنصب على طبيعة العالم، ومن جانب آخر نظرية أخلاقية أو سياسية تنصب على أفضل طريقة للحياة. والفشل في الفصل بين هذين الجزئين بوضوح كاف، كان مصدراً لتفكير مشوّش إلى درجة كبيرة. لقد سمح الفلاسفة من أفلاطون إلى وليم جيمس، لآرائهم عن تكوين العالم أن تتأثر بالرغبة في التشييد. فلما كانوا يعرفون - كما زعموا - أي معتقدات تجعل الناس فضلاء، فقد اخترعوا حججاً، بالغة السفسطة في معظم الأحيان، لكي يثبتوا أن هذه المعتقدات صادقة. وأنا من جانبي لأستنكر هذا النوع من الانحياز، في المجالات الأخلاقية والعقلية معاً. فمن الناحية الأخلاقية يكون الفيلسوف - الذي يستخدم تخصصه المهني في أي شيء خلاف البحث المنزّه عن الحقيقة - مذبذباً بنوع من الغش. وحين يزعم قبل أي تحقيق، أن بعض الاعتقادات، سواء أكانت صادقة أم كاذبة، صالحة لتطوير السلوك الحسن، فهو يضيق نطاق التأمل الفلسفي تضييقاً يجعل الفلسفة تافهة. إن الفيلسوف الحق مهياً لفحص كل التحيزات. وحين توضع قيود أيّاً كانت، بطريقة شعورية أو لا شعورية، على متابعة البحث عن الحقيقة، تغدو الفلسفة مشلولة، بالخوف، ونهياً الأرض لرقابة حكومية تعاقب أولئك الذين ينسبون «بأفكار خطيرة»، لقد وضع الفيلسوف بالفعل مثل هذه الرقابة على مباحثه.

ومن الناحية العقلية، كان تأثير الاعتبارات الأخلاقية الباطلة في الفلسفة في كونها تعوق التقدم إلى مدى بعيد. ولست أعتقد أنا نفسي، أن الفلسفة يمكنها أن تثبت أو تنفي صدق العقائد الدينية، ولكن منذ عصر أفلاطون ومعظم الفلاسفة قد اعتبروا جزءاً من عملهم أن يضعوا «أدلة» على الخلود وعلى

وجود الله. وقد وجدوا نقصًا في أدلة أسلافهم - فالقديس توماس يرفض أدلة القديس أنسلم، وكانط يرفض أدلة ديكارت - ولكنهم زودونا بأدلة جديدة من عندهم. ولكي يجعلوا أدلتهم تبدو سليمة، كان عليهم أن يمؤهوا المنطق، وأن يجعلوا الرياضيات صوفية، وأن يدعوا أن الأحكام السبقية المتأصلة، هي حدوس مرسله من السماء.

كل هذا قد نبذه الفلاسفة الذين يجعلون التحليل المنطقي عملهم الرئيسي في الفلسفة. وهم يعترفون - صراحة - أن العقل البشري غير قادر على إيجاد إجابات مثمرة للكثير من المسائل التي لها أهمية عميقة للجنس البشري، ولكنهم يرفضون أن يعتقدوا في أن ثمة طريقًا «أعلى» للمعرفة، نستطيع به أن نكتشف الحقائق المحجوبة عن العلم. وقد عاد عليهم تخيلهم عن طرائق الفلاسفة التقليديين بثمرته، وهو اكتشافهم أن كثيرًا من الأسئلة التي كانت في السابق مغمورة في ضباب الميتافيزيقا، يمكن الإجابة عنها بدقة، وبمناهج موضوعية لا تدخل شيئًا من مزاج الفيلسوف اللهم إلا الرغبة في الفهم. خذ أسئلة من قبيل: ما العدد؟ وما المكان؟ وما الزمان؟ وما الذهن؟ وما المادة؟ أنا لا أقول إننا نستطيع - هنا والآن - أن نعطي إجابات محددة عن جميع هذه الأسئلة القديمة، ولكنني أقول إن منهجًا قد اكتشف، نستطيع به - كما في العلم - أن نقوم باقترابات متعاقبة من الحقيقة، تكون فيها كل مرحلة جديدة ناجمة عن تحسين في ما سبق لا عن نبذ له.

ففي اصطخاب التعصبات المتصارعة، نجد أن توخي الصدق العلمي هو إحدى القوى القليلة الموحدة، وأعني به عودة إرساء اعتقاداتنا على الملاحظات والاستدلالات، التي تكون لا شخصية، ومتجردة من التحيز المحلي والمزاجي، قدر إمكان البشر. إن من المآثر الأساسية للمدرسة - التي أنا عضو فيها - هي إصرارها على إدخال هذه الفضيلة في الفلسفة، وابتكار منهج قوي يمكن أن يجعلها مثمرة. إن عادة الصدق المروي في تطبيق هذا المنهج الفلسفي يمكن أن تنبسط إلى كل مجال النشاط الإنساني، منتجة - حيثما وُحِدَت - تخفيفًا من وطأة التعصب، بزيادة القدرة على التعاطف والفهم المتبادلين. إلا إن الفلسفة حين تتخلى عن جزء من مزاعمها الدوجماتية، فلن تكف عن أن تكون موحية وملهمة بطريقة للحياة.

Table of Contents

1. الكتاب الأول: الفلسفة القديمة

2. الصفحة الأولى
3. حقوق النشر
4. صفحة العنوان
5. صدر هذا الكتاب ضمن...
6. الجزء الأول: فلاسفة ما قبل سقراط
7. تصدير
8. مقدمة
9. الفصل الأول: نشأة المدينة اليونانية
10. الفصل الثاني: مدرسة ملطيا
11. الفصل الثالث: فيثاغوريس
12. الفصل الرابع: هرقليطس
13. الفصل الخامس: بارميندس
14. الفصل السادس: أمبادقليس
15. الفصل السابع: أثينا وعلاقتها بالثقافة
16. الفصل الثامن: أناكسجوراس
17. الفصل التاسع: الذريون
18. الفصل العاشر: بروتاجوراس
19. الجزء الثاني: سقراط وأفلاطون وأرسطو
20. الفصل الحادي عشر: سقراط
21. الفصل الثاني عشر: تأثير إسيبرطة
22. الفصل الثالث عشر: مصادر آراء أفلاطون
23. الفصل الرابع عشر: مدينة أفلاطون الفاضلة
24. الفصل الخامس عشر: نظرية المثل
25. الفصل السادس عشر: نظرية أفلاطون في الخلود
26. الفصل السابع عشر: فلسفة الكون عند أفلاطون
27. الفصل الثامن عشر: المعرفة والإدراك الحسي عند أفلاطون
28. الفصل التاسع عشر: ميثافيزيقا أرسطو
29. الفصل العشرون: الأخلاق عند أرسطو
30. الفصل الحادي والعشرون: السياسة عند أرسطو
31. الفصل الثاني والعشرون: منطق أرسطو
32. الفصل الثالث والعشرون: علم الطبيعة عند أرسطو
33. الفصل الرابع والعشرون: الرياضة والفلك عند اليونان الأولين
34. الجزء الثالث: الفلسفة القديمة بعد أرسطو
35. الفصل الخامس والعشرون: العالم الهلينيستي
36. الفصل السادس والعشرون: الكليون والمتشككون
37. الفصل السابع والعشرون: الأبيقوريون
38. الفصل الثامن والعشرون: المذهب الرواقي
39. الفصل التاسع والعشرون: الإمبراطورية الرومانية والثقافة
40. الفصل الثلاثون: أفلوطين

41. الكتاب الثاني: الفلسفة في العصور الوسيطة

42. الصفحة الأولى
43. حقوق النشر
44. صفحة العنوان
45. صدر هذا الكتاب ضمن...
46. مقدمة
47. الجزء الأول: الآباء
48. الفصل الأول: التطور الديني لليهود
49. الفصل الثاني: المسيحية في الأربعة قرون الأولى
50. الفصل الثالث: ثلاثة من أساتذة الكنيسة
51. الفصل الرابع: الفلسفة واللاهوت عند القديس أوغسطين
52. الفصل الخامس: القرنان الخامس والسادس
53. الفصل السادس: القديس بندكت وجريجوري الأكبر
54. الجزء الثاني: الإسكولائيون (أو المدرسيون)
55. الفصل السابع: البابوية في العصور المظلمة
56. الفصل الثامن: يوحنا الاسكتلندي
57. الفصل التاسع: إصلاح الكنيسة في القرن الحادي عشر
58. الفصل العاشر: الثقافة والفلسفة عند المسلمين
59. الفصل الحادي عشر: القرن الثاني عشر
60. الفصل الثاني عشر: القرن الثالث عشر
61. الفصل الثالث عشر: القديس توما الأكويني
62. الفصل الرابع عشر: الاسكولائيون الفرنسيون
63. الفصل الخامس عشر: أفول البابوية

64. الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة

65. الصفحة الأولى
66. حقوق النشر
67. صفحة العنوان
68. صدر هذا الكتاب ضمن...
69. الجزء الأول: من عصر النهضة حتى اليوم
70. الفصل الأول: سمات عامة
71. الفصل الثاني: عصر النهضة الإيطالية
72. الفصل الثالث: مكيا فيللي
73. الفصل الرابع: «إرازموس» و«مور»
74. الفصل الخامس: حركة الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح
75. الفصل السادس: نشأة العلم
76. الفصل السابع: فرانسيس بيكون
77. الفصل الثامن: لفيثان هوبز
78. الفصل التاسع: ديكارت
79. الفصل العاشر: سبينوزا
80. الفصل الحادي عشر: لايبنتز
81. الفصل الثاني عشر: الليبرالية الفلسفية
82. الفصل الثالث عشر: نظرية «لوك» في المعرفة
83. الفصل الرابع عشر: فلسفة «لوك» السياسية

- .84 الفصل الخامس عشر: نفوذ «لوك»
.85 الفصل السادس عشر: ياركلي
.86 الفصل السابع عشر: هيوم
.87 الجزء الثاني | من «هيوم» إلى أمانا
.88 الفصل الثامن عشر: الحركة الرومانسية
.89 الفصل التاسع عشر: جان جاك روسو
.90 الفصل العشرون: كانط
.91 الفصل الواحد والعشرون: تيارات الفكر في القرن التاسع عشر
.92 الفصل الثاني والعشرون: هيغل
.93 الفصل الثالث والعشرون: بايرون
.94 الفصل الرابع والعشرون: شوبنهاور
.95 الفصل الخامس والعشرون: نيتشه
.96 الفصل السادس والعشرون: أصحاب مذهب المنفعة العامة
.97 الفصل السابع والعشرون: كارل ماركس
.98 الفصل الثامن والعشرون: برجسون
.99 الفصل التاسع والعشرون: وليم جيمس
.100 الفصل الثلاثون: جون ديوي
.101 الفصل الحادي والثلاثون: فلسفة التحليل المنطقي