

محمد حسين هيكل

الإيمان والمعنفة والفلسفة



الإيمان والمعرفة والفلسفة

تأليف

الدكتور محمد حسين هيكل

الإيمان والمعارفة والفلسفة

محمد حسين هيكل

المحتويات

٧	١- الدين والعلم
٢٩	٢- أوجست كومت وفلسفته
٦١	٣- المعرفة أساس إيمان المستقبل
٨٣	٤- القدرية والجبرية أو الاختيار والاضطرار

الفصل الأول

الدين والعلم^١

«... أما الدين والعلم فلم تكن بينهما خصومة ولن تكون بينهما خصومة.»

١

... فأما الخصومة بين رجال الدين ورجال العلم فخصومة قديمة؛ لأنها خصومة على الاستئثار بالسلطة وبنظام الحكم، وأما الدين والعلم فلم تكن بينهما خصومة ولن تكون بينهما خصومة؛ لأن الدين يقرر المثل الأعلى لقواعد الإيمان التي يجب أن يأخذ الناس بها في حياتهم، والعلم يقرر الواقع في حياة الوجود ويترسم تطور الحياة في سبيل سيرها نحو ما يظنه الكمال، والواجب شيء الواقع شيء آخر، والكمال الذي يدعوه الدين إليه كمال مقرر القواعد والأركان لا يمكن أن يتغير أو أن يتبدل، والكمال الذي يظن العلم أن الإنسانية تسير نحوه كمال ظني لا يستطيع العلم رسم قواعده؛ لأن العلم يعترف بأن الإنسانية، وهي بعض قليل من الوجود، خاضعة في تطورها ومورها لعوامل معروفة وأخرى ثابتة ولكنها ما تزال غير معروفة. وإلى أن يكشف العلم — إن أتيح له أن يكشف يوماً ما — عن هذه العوامل غير المعروفة، فالكمال العلمي لا يزال ظنّاً وما يزال مبهماً الحدود غير مقرر القواعد والأركان.

فإذا سمعت يوماً أن بين الدين والعلم خلافاً أو خصومة فاقطع بادئ الرأي بأن الخلاف والخصومة ليستا بين الدين والعلم، ولكنها بين رجال الدين ورجال العلم، وأن

^١ السياسة الأسبوعية العدد ١٤ في ١٢ يونيو سنة ١٩٢٦ والأعداد التالية.

أساسهما ليس في شيء من الدين لذاته ولا من العلم لذاته، ولكن في سعي كل من هاتين الطائفتين سعيًا أنايًّا صرفاً ليكون بيدها الحكم والسلطان دون الأخرى. وكيف يكون خلاف بين الدين لذاته والعلم لذاته ومن بين رجال الدين علماء في العلم آخذون بأساليبه من غير أن يطعن ذلك في دينهم أو يغير من عقيدتهم، ومن بين رجال العلم من عمرت بالإيمان نفوسهم، وأخذوا في حياتهم بما يدعو الدين إليه من قواعد الكمال. وكيف يكون خلاف بين الدين لذاته والعلم لذاته ومن رجال الدين من إذا خلوت إليه أو خلا إلى نفسه رأيت الشك يملاً جوانب فؤاده فيعذبه أو يدفعه إلى السخر والاستهزاء من غير أن يخرجه ذلك من زمرة رجال الدين، ومن رجال العلم من يشك في طرائق العلم وأساليبه أكبر الشك، ويدعو لذلك إلى الأخذ بأساليب أخرى قد تكون إلى أساليب الدين أقرب.

ألم يكن رينان الكاتب الفرنسي الكبير من رجال الدين، ثم بلغ من خروجه على متعارف قواعد الدين أن رُمي بالإلحاد وأن أضافه أهل طائفته إلى رجال العلم ليحاربوا بالوسائل التي يحاربون بها رجال العلم، وبرجسون الفيلسوف الفرنسي الكبير يدعو إلى عدم التقيد بأساليب العلم الواقعي المقررة أن كان يراها أضيق من أن تتسع لكل الحقائق، وإلى الأخذ بوحي الإلهام فيما لم يصل العلم إلى الكشف عن حقيقته. ووحي الإلهام أقرب إلى الأساليب الدينية، بل هو قاعدة المذاهب الميتافيزيقية التي أنكرها العلم أشد الإنكار. وكثيراً ما حارب الدينيون رجلاً منهم بتهمة خروجه على الدين فلما أتى عليه الموت وتقضت شهوات الحياة وفي مقدمتها شهوة الحكم والسلطان، ودخل هذا الرجل حوزة التاريخ عاد جيل جديد من الدينين فجعله من المقدسين والأولياء المقربين. بل إنك لترى رجال الدين يشتدون في خصومتهم لأشد رجال العلم إيماناً لا شيء إلا أن هؤلاء المؤمنين العلماء عرضوا لميدان الدين بالبحث. وهذا ديكارت العالم الفيلسوف الفرنسي الكبير كتب في العلم خير كتبه وعلا بين الناس مقامه وفضله، ولم يعرض له رجال الدين إلا حين بحث على طريقته العلمية – التي تبدأ بإنكار كل شيء – في وجود الله وخلود الروح. ومع أنه انتهى إلى إثبات وجود الله وخلود الروح بأدلته العلمية، فقد حظر رجال الكنيسة على الناس قراءة هذا الكتاب، بل قراءة كتب الفيلسوف كلها، وكانت مباحة من قبل. كذلك كان الأمر مع روسو؛ فقد أثبت وجود الله وأظهر من قوة الإيمان وفضله وجماله ما ندر أن استطاع واحد من رجال الدين أنفسهم الوصول إليه؛ ولهذا قامت عليه قيامة رجال الدين فنفي من فرنسا ونفي من سويسرا والتتجأ إلى إنجلترا ثم تركها وظل

هائماً على وجهه طريداً من الكنيسة بقية حياته. هذا، وربما جاز لنا أن نقرن إلى هذين الاسمين اسم عالم من علماء الإسلام هو الأستاذ الشيخ محمد عبده؛ فلقد لقي في حياته من رجال الدين عنتاً ورمي بالكفر والإلحاد، وهو صاحب رسالة التوحيد والقوة التي لم تعدلها في عصرها قوة للذود عن حياض الإسلام والمسلمين ضد من طعنوا عليه من أهل الأديان الأخرى.

ويزيدك دلالة على ما تقدم وعلى أن الخلاف ليس بين الدين والعلم، بل هو بين رجال الدين ورجال العلم وأنه خلاف على السلطة ونظام الحكم قبل أن يكون خلافاً على شيء آخر، ما كان من الخلاف بين طوائف رجال الدين أنفسهم حين انقسامهم إلى مذاهب مختلفة. فقد بدأ الخلاف بين أهل هذه المذاهب على أنه خلاف في المبادئ لذاتها، ثم سرعان ما انقلب خلافاً غايتها السلطة والحكم، وكلمة هنري الرابع: «باريس تساوي قداساً» — يقصد أن امتلاك باريس يستحق انتقاله من البروتستانية إلى الكاثوليكية — تدل على معنى كبير. وكل الفرق بين هنري الرابع وغيره أن هنري الرابع كان صريحاً وأن كثريين يذهبون مذهبة لو أنهم وجدوا ما يساوي ذهابهم هذا المذهب. فإذا لم يجدوه ورأوا في التعصب لرأيهم ما يساوي باريس تعصباً لهذا الرأي أيموا تعصباً.

الخصومة بين رجال الدين ورجال العلم إذن هي خصومة أساسها بعيد عن الدين والعلم جميعاً، وقاعدتها حرص كل طائفة على الاستئثار بالسلطة ونظام الحكم. وكلما تغلبت طائفة من الطائفتين على الأخرى قام منها رجال السياسة وأولياء الأمر في الدولة. ألم يكن ريشليو كبير وزراء فرنسا كاردينالاً من أكبر الكرادلة. لكن مجده على التاريخ ليس مجدًا دينيًّا بل هو مجد سياسي؛ لأن رجال الدين كانت لهم الغلبة على رجال العلم في عصره، فآلت إليهم شئون الدولة وقام أنكياوهم وذوو الدرية والدرية في الشئون العامة منهم بالتقدم إلى مصاف الحكم. لكن هؤلاء كانوا يتبارلون المعاونة مع أهل طائفتهم من رجال الدين. فكانوا يعينونهم على الحياة ومرافقها ويسرون لهم أسباب العيش فيها بما في يدهم من سلطان يسمح لهم بالتحكم في خزانة الدولة. وكانوا يعينون بما لأهل طائفتهم من رجال الدين من سلطان على المجموع وحكم على عقائده وعلى أعماله.

ولم تنج دولة من الدول ولم ينج عصر من العصور من هذا الصراع الطائفي. وهو طائفي محظوظ؛ لأن رجل الدين ليس في الواقع رجل دين باختياره، ورجل العلم ليس في الواقع رجل علم باختياره، بل كل واحد منهم له هذه الصفة بالنشأة التي نشأها والبيئة التي تربى فيها وبالطائفة التي يسرته الحياة ليكون أحد أفرادها؛ فهو في خصومته غير

مختار بأكثر مما يختار الجندي المدافع عن وطنه، هذا الجندي يستحبس ويستحب لا لأن له في ذلك مصلحة ذاتية، ولكنه يعلم أو يشعر شعوراً لا سبيل فيه لربيب أو شك أن هزيمة بلاده تخضعه لألوان من الذل يقاسيها بالاشتراك مع أهل بلاده جميعاً، كذلك رجل الطائفة يسير وطائفته جنباً لجنب لمثل هذا السبب. والذي يخرج على طائفته متأثراً بعقيدة خاصة أو رأي شخصي مثله مثل الذين لا ينخرطون في سلك الجندي، ولو اعتبروا فارين وأعدموا لاعتقادهم بأن الحرب إثم وحشى لا يجوز لإنسان أن يقدم على اقترافه ولو تحمل في سبيل ذلك ما تحمل من النتائج.

ولم يكن فوز طائفة رجال الدين بالحكم، ولا كان فوز طائفة رجال العلم راجعاً إلى الدين لذاته أو إلى العلم لذاته، بل كان راجعاً أبداً إلى اعتقاد المجموع بصلاح واحدة من الطائفتين دون الأخرى لولاية شئون الدولة. واعتقاد المجموع بالصلاح لولاية شئون الدولة يرجع إلى اعتبارات عملية لا دخل للدين ولا للعلم فيها، وإنما الدخل لقيام الخلق وحسن البصر بالأمور وبعد النظر ودقة معرفة حاجات الدولة في الفترة التي يحكم المجموع فيها، سواء ما تعلق من هذه الحاجات بحكم الدولة في شئونها الداخلية وما تعلق بصلاتها بسواها من الدول.

ولقد قضت العصور الحديثة منذ قرون ثلاثة في أوروبا أن يتغلب رجال العلم على رجال الدين شيئاً فشيئاً، حتى كان ما كان من فصل الكنيسة عن الحكومة في فرنسا في العهد الأخير الذي سبق الحرب الكبرى. وإنما تغلبت طائفة رجال العلم أن نشأ المخترعون والاقتصاديون. وهؤلاء وأولئك جعلوا الناس أكثر حرضاً على حياة أكثر رفهاً ونعمة. وقد تقدمت الاختراعات على يد رجال العلم إلى حد أيقن الناس معه أن رجال الدين – على حاجة الناس إليهم لهدايتهم في سبيل الله – أقل صلاحاً للحكم وتنظيم شئون الدنيا من رجال العلم. وامتد هذا الاعتقاد وساد أوروبا كلها وانتقل مع الغزاة والمستعمرات الأوروبيين إلى أمم الشرق، وهو اليوم قد تغلغل في هذه الأمم حتى أصبح من البدويات المسلم بها عند الناس جميعاً، أن خير ما يجب أن يتحلى به رجل الدين الورع والزهد في الدنيا وزخرفها، والتقرب إلى الله للعبادة والانقطاع له بدرس الدين من غير تعرض لشئون الدولة ولا لنظام الحكم فيها.

وهذه تركيماً مثل قوي من أمثلة انتقام سلطة رجال الدين في أمور الحكم وذهابها إلى غير عودة. ومصر من زمن بعيد تقف سلطة رجال الدين فيما يختص بالحكم ونظامه في حدود ضيقية، وإن بقي لهم مقامهم واحترامهم الديني. وكلما ازداد الغرب والشرق

اشتباكاً، شعر الناس بأن العلم وما يكشف عنه من مخترعات جديدة وما يضنه من نظم اقتصادية وقواعد للعيش، وهو القدير على أن يهفهم من نعم الحياة جديداً وأن يرفع عنهم من بؤسها ما رزحوا تحت أعبائه سنين طويلة، إذن فسيبقي السلطان ونظام الحكم في يد رجال العلم. وستبقى الخصومة بينهم وبين رجال الدين قائمة. ولكن من شأن هذه الخصومة أن تكمن إذا قويت إحدى الطائفتين قوة تضطر الثانية للإذعان والخضوع، وأن تظهر إذا بدت للطائفة الضعيفة بارقةأمل من قوة.

وليس محققاً أن تبقى السلطة أبداً لرجال العلم. فقد يأتي زمن يكون العلم فيه قد أنتج كل ما يستطيع إنتاجه، فأصبح العلماء مجرد حفاظ للميراث الذي خلفه أسلافهم وعمدوا عن أن يبدعوا جديداً. صحيح أن رجال العلم لا يقررون اليوم بهذا، إذ يذهبون إلى أن العلم يمتد سلطانه إلى كل ناحية من نواحي الحياة، وقد تكون دعواهم هذه صحيحة، لكنها قد تكون مبالغة فيها كذلك، فمن قبلهم قال الميتافيزيقيون: إن الميتافيزيقاً تحل كل ما في الحياة من رموز وتصل إلى ما فيها من حقيقة. ومن قبل هؤلاء قال المتكلمون (التيولوجيون) مثل قولهم. واليوم يقوم جماعة الروحانيين وأضرابهم يقولون: بتفسير ما في الحياة على طريقة غير الطرائق العلمية المقررة. ولئن كان هؤلاء الروحانيون يتمسحون بالعلم وبطرائقه اليوم فقد تمسح العلماء من قبل بالميتافيزيقاً وبالدين. فلما اطمأن العلماء إلى شيء من القوة نادوا باستقلالهم التام وأعلنوا طرائقهم الخاصة.

إذا شعر الروحانيون وأضرابهم يوماً بعمق العلم وبجمود العلماء واقتصارهم على المحافظة على القديم وعدم اجتهدادهم لإحداث جديد، وإذا شعروا يوماً بأن الناس قد أترعوا بآثار العلم فتاقت نفوسهم إلى جدة روحية أو نفسانية لا يستطيع العلماء في جمودهم تقديمها لهم – إذا شعر هؤلاء يوماً ما بهذا – وقد يأتي هذا اليوم أو لا يأتي – فقد يعلن هؤلاء الروحانيون وأضرابهم استقلالهم عن العلم وطرائقه، وقد يتقدمون للناس يطلبون الثقة بهم وإياعهم الحكم ليتمكنوا من تقديم الغذاء الروحي الطامحة نفوسهم له. ويومئذ تقوم خصومة جديدة بين طائفة العلماء وطائفة الروحانيين وأضرابهم على السلطة والاستئثار بنظام الحكم، كالخصومة التي كانت وما تزال قائمة بين رجال العلم ورجال الدين.

على أن هذا اليوم الذي يحمد فيه العلم ما يزال في رأي الأكثرين بعيداً. ولئن كانت بعض النزعات تقوم في الغرب لمحاربة القواعد الواقعية، فإن هذه القواعد ما تزال خصيبة في الإنتاج، وما تزال طوائف العلماء المختلفة تتجادب كل منها الحكم إليها كما

كان يتجاذبها أصحاب المذاهب المختلفة في الدين. وهذه المذاهب الاشتراكية والشيوعية التي تحارب المذهب الفردي في الاقتصاد ما تزال بعيدة عن أن تحقق أياً من الأسس التي قامت لتحقيقها. وما تزال غزوات العلم في الشرق في أول عهدها. وما يزال الأمل واسعاً في أن يحقق العلم في الشرق من الرفاهية والنعمنة والسعادة ما يمكن لحكمه زمناً طويلاً.

وسواء لدينا أكان الحكم لهؤلاء أم أولئك من أهل الطوائف المختلفة، فنحن لا نملك من أمر ذلك شيئاً. وكما أن الأصلاح للبقاء بين الأفراد هو الذي يبقى، كذلك فإن الأصلاح من الطوائف للحكم هو الذي يحكم. وكما أن النزاع بين الأفراد كان ولن يزال، كذلك فالنزاع بين الطوائف كان ولن يزال. وما دام العلم في تطور دائم فالنضال سيكون قاعدة هذا التطور. وإن أمكن أن يتطور النضال نفسه فيصبح سلماً بعد أن كان دموياً. لكن الأمر الذي لا نزاع فيه، والذي عرضنا من أجله لهذا البحث، هو أن الخصومة لم تكن يوماً بين الدين والعلم وإنما كانت وستكون بين رجال الدين ورجال العلم، وسيكون أساسها وقاعدتها الاستئثار بالسلطة ونظام الحكم.

٢

ما الدين وما العلم وما تعريف كل منهما تعريفاً جاماً مانعاً؟
الإسلام على خلاف سائر الأديان يتناول أمور الدين وأمور الدنيا ويحضر على طلب العلم؛ فالعلماء عند المسلمين هم رجال الدين.
أساس العلم التطور والتجديد؛ ولذلك لا يمكن أن يقفل فيه باب الاجتهاد أو أن يجمد رجاله؛ ومن ثم سي sisd أبداً حاجات البشر.

هذه وأمثالها هي المسائل والردود التي أدى إليها مقالنا عن الدين والعلم ورجال الدين ورجال العلم، وقد دلت هذه المسائل والردود على صدق نظريتنا من أن الدين والعلم لا خلاف بينهما؛ لأن لكل منهما ميداناً غير ميدان الآخر؛ وأن الخلاف منحصر بين رجال الدين ورجال العلم على الاستئثار بالسلطة وبنظام الحكم. وقد تظهر المسألة الأولى، مسألة تعريف الدين والعلم، برئبة من الدخول في خصومة ما بين رجال الدين ورجال العلم لو أنها طرحت للبحث النظري ليس غير. لكنها وردت على لسان أقوام ظاهر من بقية عبارتهم اشتراكم في الخصومة. ففقدت بذلك طهرها وبراءتها أن شابها الغرض وأدت إليها الخصومة.

ونحن لم نعرض للمسألة في مقالنا الماضي؛ لثنير الخصومة بين رجال الدين ورجال العلم، ولكن لننفي الخصومة بين الدين والعلم ولنثبت أن ما يحسبه البعض خصومة بينهما ليس هو في الواقع إلا خصومة بين الرجال الذين ينتسبون لكل منهما، وأنها خصومة غايتها التسلط والحكم قبل أن تكون لها أية غاية أخرى. وننفي الخصومة بين الدين والعلم قد يحتاج إلى بعض إيضاح للمسائل التي ناقش بها بعضهم رأينا. ونعتقد اعتقاداً لا ريب فيه أن الذين باحثونا أو أرادوا مباحثتنا سيتّهون إلى الاتفاق معنا اتفاقاً تاماً وسсоциальн، سواء أكانوا من رجال الدين أم من رجال العلم، بأن الخصومة بينهم خصومة مادية محضة، العلم لذاته منها بريء، والدين لذاته منها بريء.

وأول ما نقدم به للتدليل على رأينا الجواب عن سؤال السائل: ما العلم؟ وما الدين؟ ولا نريد منذ الآن أن نضع ما يسمونه تعريفاً جامعاً مانعاً لكل منهما؛ لأن التعريف كثيراً ما تجني على البحث الذي يؤدي إلى تصوير حقيقة واقعة من الواقع، والدين والعلم واقعتان تاريخيتان في حياة الإنسانية. كما أن التعريف كثيراً ما تؤدي إلى مناقشات جدلية لا طائل تحتها ولا نتيجة لها إلا زيادة التشعيب في المسائل التي يتناولها البحث تشعيّباً لا ضرورة له، وكل أثره أن ييسر السبيل إلى الضلال.

على أنا نبادر من الآن لقول: إننا لم نقصد بالعلم مجرد المعرفة، وإنما قصدنا به العلم الوضعي أو الواقعي كما يسمونه Science Positive ولم نقصد بالدين ديانة خاصة، بل قصدنا الأديان جميعاً من غير تفرّق بينها. ولو أنا قصدنا بالعلم مجرد المعرفة لكان الدين علمًا في رأي الوضعيين الذين ينظرون إليه كواقعية اجتماعية تاريخية؛ ولكن العلم بعض آثار الدين الذي أحاط بكل شيء علمًا.

ولا ريب في أن العلم قديم؛ لأن أبسط المعارف هي أولى درجات العلم، فمنذ رأى الإنسان الأول مشرقاً الشمس وغربها، ومنذ رأى المغرب والمشرق يتكرران كل يوم فعرف أن هذا بعض نواميس الوجود وإن لم يدرك سره، ومنذ رأى النجوم ولاحظ ثبات بعضها في اتجاه معين فاتخذ منه هادياً في مسراه — من ذلك الحين كانت هذه المعارف الأولى؛ وما تزال؛ نواة العلم. وعلى توالي الأجيال تكاثرت وتدالوت هذه المعارف التي تقع تحت الحس، والتي استتبّط الإنسان منها نظام حياته بين الموجودات الكثيرة المختلفة التي تقع تحت حسه وملحوظته. ويتكاثرها وتدالوها واستطاع الإنسان التقرّب بينها ومقارنتها واستنباط قوانين الوجود وسننه منها، واستطاع أن يستفيد بعلمه هذه القوانين وال السنن ما يزيده سلطاناً على الوجود وتحكماً فيه واستمتاعاً به.

والدين قديم أيضًا. فمذ رأى الإنسان الأول مشرق الشمس ومغربها وسبح النجوم في أفلاتها ﴿لَا الشَّمْسُ يَبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾، ومنذ رأى نظام هذا الكون العظيم نظامًا عجيبًا يعجز عقله الصغير، وعلمه المحدود عن إدراك كنهه أو تفسيره، من ذلك اليوم آمن بأن هذا الكون الملوء بالمخاوف والأمال، والذي ينتهي هو فيه إلى الموت قبل أن يحيط بكثير من أمره خبرًا؛ لا بد لوجوده ولتدبره من قوة أعظم من الكون ومن كل ما فيه أضعافًا مضاعفة، وبأن هذه القوة الخالقة المدببة لا تحيط بها الأفهام ولا تدرك كنهها العقول.

العلم والدين — الواقع التي تقع تحت الحس وتحيط بها الملاحظة، والإيمان الذي ينبع إلى النفس حين مشاهدتها عظمة الكون ونظامه بأن لا بد لوجود الكون وتدبيره من قوة لا حدود لقوتها — العلم والدين قديمان، إذن متباوران في النفس الإنسانية منذ الأزل الإنساني. وسيظلان متباورين فيها ما بقي في الكون غيب لا بد للإنسان معه الالتجاء إلى الإلهام حين تفسير الوجود. والإنسانية حريرة على تفسير الوجود؛ لأنها حريرة على أن تطمئن ل مكانها منه ومستقبلها فيه.

ولما كانت المشاهدات الإنسانية، سواء منها ما أحاط به الحس وحدده وما أحاط به وعجز عن تحديده؛ هي مصدر العلم ومبعد الإيمان. ولما كانت هذه المشاهدات في بداية أمرها قليلة محدودة يسهل على عقل الرجل أن يدركها جميعًا — فقد نشأ من تجاور العلم والدين في النفس الإنسانية ما يكاد يكون تضامنًا بل تمازجًا؛ فالعلومات التي تقع تحت الحس تقاس إليها المعلومات التي لا يحيط بها الحس إحاطة كافية، وينهض الكل دليلاً ملماوسًا على ما هدى إليه الإلهام، والإلهام يفسر ما تعجز الحواس عن تحديده تفسيرًا يكفل للإنسان الهوى في حياته. وكذلك تضامن الشعور والإدراك، القلب والعقل، والإيمان والعلم، في وضع سنن الحياة الإنسانية التي تكفل سعادة الإنسان في الحياة وبعد الموت.

وكان هذا التعاون والتضامن في أول الأمر تعاونًا وتضامنًا بين قوتين غير متكافئتين. فإن علم الإنسان المحدود و المعارفه القليلة كانتا ضئيلًا الفائدة جدًا إلى جانب ما يفيده إيمانه في الحياة من قوة على الحياة، فلم يكونا ليدفعا عنه غائمة المعتدي ولا ثوران الطبيعة، ولا كانوا يؤديان إليه من نعمة الحياة المادية أكثر مما تهديه إليه سجيتها الفطرية. أما الإيمان فكان يحل له — فيما يظن — كل العقد ويبلغه كل الغايات ويرشده إلى الوسيلة إليها. والجماعات تخضع في نظام حكمها لطريقة التفكير التي تهديها السبيل لتحقيق غاياتها وما رأبها؛ لذلك خضعت للإيمان الصادر عن الإلهام وأسلمت رجال الدين ولادة الأمر.

ولما كانت الإنسانية بحاجة مع ذلك إلى الاستفادة من علمها المحدود و المعارفها القليلة، فقد كانت معارف الحس بعض ما انصب عليه الإيمان الملهٰ و سلكه في نظامه. وبهذا التطابق سارت الإنسانية قرونًا طويلاً يحس المجموع فيها السكينة إلى العيش والطمأنينة إلى الحياة وإلى الموت وإلى ما بعدهما.

في هذه القرون الطويلة أسلمت الإنسانية قيادها إلى أولئك الدعاة الصالحين الذين هدوا سبل الخير، وكان العلماء بعض طوائف هذه الإنسانية السعيدة. وقد أسلموا هم الآخرين القياد إلى الهداء؛ لأن علمهم كان أقصر من أن يقدم للإنسانية غذاءً مادياً كافياً أو غذاءً قلبياً كافياً أو غذاءً روحياً كافياً، لكنه كان مع ذلك نواة العلم الوضعي أو العلم الواقعي الذي أنتج اليوم من الشمرات أغزرها مادة وأقواها سلطاناً.

وفيما كان رجال العلم – وأقصد العلم الواقعي – قانعين دائمًا بحظهم هذا، راضين بقناعتهم أو كارهين لها، قائمين في خدمة السلطان، دائمين على طرائقهم في البحث في هذا الكون وأسراره وسنته، يؤمنون منهم من يهدي الله قلبه إلى الإيمان، ويدخلون منهم من يدخله الشك في هذا الهدى إن وجد فيه ما لا يقبله عقله ولا يطمئن إليه تفكيره، ثم يعلن شكه وإن تعرض من أجل ذلك إلى ضروب القسوة وألوان العذاب – في هذه الأثناء، وكانت هذه الأثناء أجيالاً وعصوراً وقرونًا ترجع إلى القدم هي الأخرى، قام جماعة التجريديين (الميتافيزيقيين) وسطًا، أو بالأخرى صلة، بين الطرفين. والذي يستطيع أن يتوسط أو أن يصل بين الإيمان بالوحي و تقرير الواقع هو العقل؛ لذلك كان العقل المض هو أداة التجريديين للوصول إلى ما سموه الحقيقة المطلقة. فما أقره العقل ولو أعزه الدليل المحسوس كان حقيقة، وما نفاه العقل ولو أيده الوحي كان مفتقرًا للدليل كي يثبت. وواسطة العقل في التدليل المنطق؛ ولذا كان المنطق من أقدم العلوم الإنسانية، أو الفنون الإنسانية إن شاء العلماء الواقعيون.

وكثيرون من التجريديين كانوا مؤمنين إيماناً صادقاً، وعليهم وعلى أدواتهم في البحث والدليل اعتمد رجال الدين أزماناً طويلاً. على أن من هؤلاء التجريديين من كانوا كذلك ملحدين إلحاداً صريحاً، ومنهم من كانوا يؤمنون بأن في العلم مادة حياته وجوده، كما يؤمن المؤمنون بأن الله خلق العالم في ستة أيام ثم استوى على العرش. وقد قوي سلطان التجريديين بعد أن تعددت الأديان واتخذ بعضهم من تعدداتها وسيلة للمقارنة بينها والتشكيك فيها. ومن هؤلاء التجريديين (الميتافيزيقيين) من كان يؤيد دينًا بعينه،

ومنهم من كان يؤيد الإيمان بالله وبالروح وخلودها وبالبعث والحساب. وأنت واجد من هؤلاء التجريديين — أو الفلسفه كما كانوا يدعون — عدداً غير قليل إلى جانب كل دين يؤيدوه ويعززه. فثم فلاسفه إسلاميون وفلسفه مسيحيون وفلسفه إسرائيليون وفلسفه غير هؤلاء يؤيد كل منهم الدين بحجة العقل المحسن. وأنت واجد كذلك من الفلسفه عدداً غير قليل يؤيد الإيمان لذاته، يثبت الله والروح والبعث، ثم يدخله الشك في الأديان على أنها منزلة من عند الله، وإن كان يعترض لأصحابها بكل عظمة وسمو وتفوق، ويراهما ظاهرات اجتماعية آمن الناس بها؛ لأن قلوبهم في حاجة إلى الإيمان؛ ولأن موضع الإيمان من نفوسهم لا يمكن أن يبقى خلاءً لا يملؤه شيء.

وقد ازداد التجريديون — أو الفلسفه إن شئت — شوكه في أوروبا بعد عهد الإصلاح وتضاعفت قوتهم، وقويت شوكتهم بعد انقسام المسيحيين إلى كاثوليك وبروتستانت وأرثوذكس وما جاور هذه من المذاهب الأخرى. ذلك بأن أهل هذه المذاهب بدءوا يتناحرن ويهدم بعضهم البعض. وكان مما يطعن به بعضهم على بعض أن مذهبًا من المذاهب لا يسلم به العقل. خذ مثلاً المسألة الجوهرية التي قام عليها النزاع بين لوثر وخصومه والتي أدت إلى الانقسام: مسألة حق الغفران وبيع براءاته. فهل يسلم العقل أو لا يسلم بأن لرجال الدين أن يغفروا ذنوب غيرهم؟ وامتد النزاع إلى غير هذه من المسائل فتقدم التجريديون كلُّ ينصر جانبيًّا بحجة العقل المحسن ومنطقه. وأدت هذه النهضة في الفلسفه إلى تقدم في التفكير وإلى سعي في استنباط الأدلة من الواقع المحسوس، فإلى تقدم في العلم الوضعي الذي كان إلى ذلك الحين ما يزال في خدمة الدين والفلسفه، وكان أصحابه ما يزالون طائفة ضعيفة الحول والسلطان. وشجعت هذه النهضة قوماً على الإنكار والإلحاد وعلى التبرم بكل هذه المضاربات النظرية التي يصوغها منطق العقل حججاً وبراهين، بل قواعد ومذاهب، والتي لا تستقيم ولا تقوى على الوقوف إلا ريثما يهدمها منطق العقل بحجج وبراهين مثلها. وقام النزاع بين التجريديين (الفلسفه) حاداً قوياً. هذا يثبت وذاك ينفي، هذا يقيم مذهبًا وذاك ينقضه. وبقي رجال الدين بعيدين عن المعركة لا يشتركون فيها اشتراكاً يلفت إليهم النظر أو يستهوي إليهم الأفئدة، ولا يقومون فيها بعمل أكثر من إصدار القرارات والأحكام ضد الفلسفه الذين يعتقدونهم لهم خصوماً.

واتجه الناس إلى الفلسفه؛ لأنهم رأوا طريقة تفكيرهم أقرب إلى هدفهم في سبيل الحياة لتحقيق مآربهم منها. ومعنى هذا الاتجاه أنهم أسلموهم قياد الحكم. ورأى رجال الدين ذلك فعز عليهم أن يفلت الحكم من يدهم. لكن استبقاء الحكم لم يكن أمراً ميسوراً

لهم بعد الذي كان من جمودهم وعجزهم عن أن يقدموا للإنسانية غذاءً جديداً. فقاموا بحركة دوران لا تخلو من مهارة. ذلك أنهم رأوا بين التجريدين مؤمنين بالدين حريصين على تأييده. ورأوا الملوك أكثر إلى هؤلاء الفلسفه المؤمنين ميلاً فانضموا إليهم وأيدوههم واثقين من أن اشتراكهم وإيمانهم في الإيمان يستبقي لهم شيئاً من السلطة غير قليل، وما داموا لم يستطعوا الاستئثار بها جمیعاً فبعض الشر أهون من بعض. وفي مقامهم هذا وجهوا كل قوتهم لمحاربة الفلسفه الذين لا ينصرون الدين المسيحي. وكانت حربهم المؤمنين من هؤلاء الفلسفه الذين يقفون عند تأييد الإيمان بالله والروح والبعث من غير أن يؤيدوا الدين أشد من حربهم الفلسفه الملحدين. ذلك بأن هؤلاء الفلسفه كانوا يحاربون من القواعد التي وضعها رجال الدين وجعلوها من الدين ما لا يثبت أمام العقل، وكانوا في نفس الوقت يؤيدون الإيمان الذي لا غنى للمجموع عنه. وهذه الطريقة أشد خطراً على سلطة رجال الدين من طريقة الملحدين؛ لأن الملحدين يهدمون الإيمان الثابت ولا يقيمون بناء غيره يحل محله؛ فهم بذلك بعيدون عن أن ينالوا تأييد المجموع، بعيدون عن أن يصلوا لثقة المجموع بهم كي يحكموه، وطبعي وهذا هي الحال أن يوجه رجال الدين قوتهم لمقاتلة أمثال ديكارت وروسو وغيرهم من المؤمنين الذين ينافسون الم الدينين في الوصول إلى تأييد المجموع إيمان وحكمهم إيمان. وكيف لا يرجع الدينيون من المؤمنين، وقد حاول غير واحد من هؤلاء المؤمنين أمثال روسو أن يقيم ديناً جديداً يحل محل الأديان المقررة.

على أن وصول الفلسفه الم الدينين للحكم دفع طبقة الفلسفه كلها للصف الأول من طوائف الجمعية. ولم يكن من تأييد رجال الدين الفلسفه الم الدينين إلا أن زادت المعركة بين الفلسفه أواًراً وشدة، وفي سبيل النصر فضح الفلسفه المؤمنون والفلسفه الملحدون جمیعاً مخازي الكثريين من رجال الدين، وأظهروا المجموع على شره هؤلاء وشهواتهم وحبهم المال، وتهالكهم على الملاذ وحرمانهم المجموع من كثير من أسباب نعمته وسعادته. وفي هذه الأثناء كلها كان العلم يزداد انتشاراً ورجاله قوة، ويفكرون في الوسيلة لإسعاد المجموع من طريقة.

لم تكن المباحث العلمية إلى ذلك الحين بعيدة عن المباحث التجريدية (الفلسفية)، ولم يكن العلم ورجاله طائفة محددة تأتي الخضوع لغيرها والفناء فيه. بل كانت العلوم الوضعية التي استقلت فيما بعد وأصبحت جزءاً من مجموع الفلسفه الوضعية — ولا

نقول: الديانة الوضعية أو ديانة الإنسانية كما قال أو جست كومت؛ لأن أحداً لم يؤمن بهذه الديانة — كانت العلوم الوضعية في خدمة التجريد بعد أن كانت قبل ذلك في خدمة الالهوت (أو الكلام أو الثيولوجيا). لكن هذه العلوم بدأت منذ القرن السادس عشر تستقل بنفسها استقلالاً صحيحاً. وقد عاونها على هذا الاستقلال أن غزرت مادتها، واتسع مدى بحثها فاستطاعت أن تتوقع إخضاع المعارف كلها لطريقتها: طريقة الملاحظة والمقارنة والاستنتاج لمعرفة سنن الكون الثابتة بالدليل المحسوس، والتي لا سبيل فيها إلى خلاف أو جدل. على أن فروعاً من المعارف كانت إلى ذلك حين — وما يزال بعضها إلى اليوم — أقرب إلى الفنون منها إلى العلوم، وإن كانت كفنون أقرب إلى العلوم منها إلى التجريد (الميتافيزيقا)؛ لأن موضوعاتها مما يمكن تصور وقوعه تحت الملاحظة.

هذه الفروع من المعارف هي الخاصة بالإنسان وبالجماعة الإنسانية، كالمباحث النفسية وكالاقتصاد السياسي وكالاجتماعيات.

(ولست بحاجة إلى أن أبين هنا الفرق بين الفنون في هذا السبيل من البحث والعلميات الفنية والفنون الجميلة، فهو فرق يعرفه كل من درس المبادئ الأولية في البحث العلمي). قضى حسن الطالع أن يقرر الاقتصاد السياسي نظرية تقسيم العمل والشخص فيه. وإن كانت هذه النظرية مقصورة في أول أمرها على الأعمال المادية عموماً وعلى العمل الصناعي خصوصاً. فلما انفوج أمام العلم وأمام العقل أفق البحث والنظر تسربت النظرية الاقتصادية إلى ميادين العمل العلمي والعمل العقلي، وترتب على ذلك أن تخصص كل عالم وكل مفكر لما يسر له. فترتبت على ذلك نتبيجه الطبيعية وازداد إنتاج البحث العلمية والعقلية ازدياداً عظيماً، وجاء الوقت الذي قضى بتقسيمها وتقديم الصالح للجماعة ونظامها وحكمها على ما هو أقل منه صلحاً، وعلى ما لا يحتاج إليه الإنسان إلا لرياضة عقله ورياضة نفسه.

وسنحت فرصة هذا التقسيم على أثر الثورة الفرنسية. فقد جاءت هذه الثورة في وقت بلغ فيه النضال بين التجريديين من متدينين ومؤمنين وملحدة أشد، ووقف فيه رجال الدين وراء التجريديين المؤمنين ينتصرونهم بالطعن على عقيدة خصومهم، ووقف هؤلاء الخصوم يظهرون الناس على ما خفي من فضائح رجال الدين ومخاذيهم، ويدلونهم على أن أولئك الذين يتظاهرون بالورع والتقوى وبالزهد في الدنيا، وباطل زخرفها وغرور متعاعها أكثر الناس رذائل وخطايا، وأحرصهم على اكتناز الأموال وإن أظهروا التعفف عنها، ويشيرون لهم باليد واللسان إلى انكdas الأموال المرصودة على الكنائس والتي

يتخذها رجال الدين وسيلة إلى لذتهم وإلى إفساد الضمائر والذمم، ويطعنونهم من الأمور على ما يؤكدون معه أن القانسون والطيلسان لا يستران إلا نفاقاً وكذباً وإلا ذمماً خربة، ونفوساً خاوية من كل فضيلة وضمائر معروضة للبيع عرض السلع. وقضى الحظ أن يكون صاحب إنجيل الثورة الفرنسية السياسي جان جاك روسو ... وروسو كان مؤمناً أشد الإيمان، ولكنه كان مع احترامه التام لأصحاب الأديان، يعتبرهم عظماء هدوا العالم في عصورهم على النحو الذي كان يمكن هداية الناس من طريقه، كما كان خصماً لرجال الدين في عصره لدوّاً. وكان له إلى جانب تعاليمه السياسية الحرجة التي اهتدى الناس بها إبان الثورة نظرية في الدين جديدة هي نظرية الديانة الطبيعية التي تقف عند الإيمان بالله وبالروح وبالليوم الآخر، وتذر لصاحب السيادة في الدولة تدبير طقوس هذه الديانة كما تذر له تدبير شئون الدولة السياسية، وفي طبائع المجتمع إذا وثقوا بزعم أن يتبعوه في كل أفكاره؛ لذلك كانت سياسة روسو وديانته الطبيعية التي وضعها ونظرياته في التربية وأراؤه في الحرية تطبق إبان الثورة الفرنسية في أوسع دائرة ممكنة. على أن أمد ذلك لم يطل إلا ريثما استغل نابليون هذه الثورة لجد نفسه، فوجه النفوس غير اتجاهها الأول، وإن جاهر بأنه إنما ينشر بحروبه مبادئ الثورة ويقضي على خصومها. فلما قضى نابليون وانقضى بانقضائه سحره الناس وبهرهم به، عادوا يفكرون في أمر الثورة ويريدون جني نتائجها. وفي سبيل هذه الغاية انصرف كثير من المفكرين يضعون من صور أنظمة الحكم ما يرونها كفيلةً بحل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أدت إلى الثورة. على أن واحداً من هؤلاء المفكرين ذهب غير مذهبهم، ورأى أن تصور النظم لا يكفي ما دام طريق التفكير لا يتفق وهذه النظم. هذا المفکر العظيم هو أو جست كومت صاحب الفلسفة الوضعية أو الواقعية. وأول من نظم عقد العلوم الوضعية في النظام الذي ساد أوروبا من ذلك الحين، والذي ما يزال صاحب السيادة برغم الحملات العنيفة التي توجه إليه، والتي تكاد ترج أساسه من حين إلى حين.

ونظرية كومت الأساسية هي ما يسمى قانون الحالات الثلاث^٢ ويفسرها بأن العقل الإنساني في تصويره الوجود من حالات ثلاثة: الأولى: الحال الثيولوجية أو اللاهوتية والثانية: هي الحال التجريدية وهاتان هما ما مرّ بك بيانيه. والحال الثالثة: هي الحال

^٢ راجع في شرح قانون الحالات الثلاث الفصل الثاني من هذا الكتاب.

العلمية التي تبحث من طريق الملاحظة والمقارنة والاستقراء عن سنن الكون وقوانينه الثابتة. وهذه الحال لا تثبت ولا تنفي من قواعد الإيمان، ومقررات الأديان ما لا يخضع لطرائق البحث العلمي. بل للعالم أن يؤمن أشد الإيمان وأن يكون متديناً أشد الدين من غير أن يجني ذلك على علمه شيئاً؛ لأن ميدان الإيمان والدين غير ميدان العلم ولا ينقض مقررات العلم الثابتة، فلا محل لأن يحارب العلم ما ليس من خصائصه وما لا تتناوله طرائق بحثه.

وقد نظم كومت العلوم الوضعية فجعل الرياضة مبدأها وعلم الاجتماع غايتها؛ فاشتملت بذلك كل ما يحتاج إليه الفرد وما تحتاج إليه الجماعة لنظامها المادي والعقلي في الحياة ولحسن صلاتها بالكون كله. ولم تدع جانباً إلا المضاربات النظرية فيما وراء المادة – أو ما وراء الطبيعة – مما لا يخضع للطرائق العلمية. وقد أراد أن يقيم على أساس هذه العلوم (الديانة الإنسانية) لهذه الماجموع؛ لكنه لم ينجح لأن طبيعة العلم دوام التطور، في حين أن طبيعة الدين تقتضي الثبات والاستقرار. ولذلك بقي اسم كومت مقرضاً بالفلسفة الوضعية. ودخلت ديانة الإنسانية ودين الطبيعة الذي وضعه روسو في صف المضاربات النظرية.

استقر هذا النظام الفكري الذي وضعه كومت، وانتشر في العالم المتحضر كله وأخذب في نتائجه وانضوت تحت كنفه كل البحوث الاجتماعية والنفسانية، بل انضوت البحوث الروحية هي الأخرى تحت كنفه، وعلى مقتضاه تكيفت نظم الحكم في العالم، وأصبح رجال السياسة وأرباب الدولة من أنصاره وأعوانه، وتساءل التجاريديون، واكتفى رجال الدين بميدانهم يقومون فيه بالإشراف على حياة الإيمان في النفوس وقوية العقائد في القلوب، وقيام الناس بالفرض والسنن إشراف إرشاد وهداية لا إشراف حكم وسلطان. أترى رجال الدين راضين بهذا الحظ من الحياة العامة؟ ليس الجواب سهلاً. ولكنهم قانعون به راضون بقناعتهم أو كارهون لها قائمون اليوم في خدمة السلطان وذوي السلطان، قيام رجال العلم يوم كان السلطان لرجال الدين. وستظل الحال كذلك ما دام العلم قادرًا على إرضاء عقول الجماعة، قديراً في نفس الوقت على سداد حاجاتها المادية. فمن الحق علينا أن نقول: إنه منذ فتحت العلوم للصناعات المختلفة الأبواب واسعة، وأتاحت للإنسان العادي من أسباب النعيم والترف ما لم يكن يطمع فيه رئيس قبيلة أو ملك من ملوك العصور الأولى، آمن الناس بأن العلم هو وحده الذي يقوم بسداد حاجات الفكر وأغراض الحياة المادية معًا، وأن نظام الحكم وتصوير غايات الحياة يجب لذلك أن

تتفق معه، وأن رجاله يجب أن يمسكوا بيدهم تصريف مقاليد الدولة وأن يلوا أمرها. وإلى أن يقفل في العلم بباب الاجتهاد ويجمد، ويبقى رجاله حفاظاً لتراث الماضي، فستبقى الحال كما هي اليوم.

على أن الحظ الذي قسم لرجال الدين ليس من شأنه أن يجعلهم أبداً راضين. وهم إذا وجدوا يوماً من الأيام للسلطة منفذاً نفذوا منه. وإذا كانت الحرب بينهم وبين رجال العلم اليوم هادئة، فذلك لما قدمنا في مقالتنا السابقة من أن الغلب غير مأمول اليوم فيه.

هل الإسلام في هذا الموضوع على خلاف سائر الأديان لتناوله أمور الدين وأمور الدنيا، فرجال الدين فيه هم كذلك العلماء؟ وهل يسد العلم أبداً حاجات البشر؛ لأن أساس العلم التطور والتجدد فلا يمكن أن يقفل فيه بباب الاجتهاد، ولا يمكن أن يجمد رجاله؛ هاتان المسألتان نتناولهما بالبحث فيما تبقى من هذا الفصل.

٣

قبل الحديث عن الإسلام وهل هو على خلاف سائر الأديان إذ يشمل أمور الدين والدنيا، فرجال الدين هم فيه العلماء كذلك. وعن العلم الوضعي، وهل يسد أبداً حاجات البشر — أريد أن أوضح فكريتي الأساسية من أن الخلاف ليس بين الدين والعلم، ولكنه بين رجال الدين ورجال العلم بعدهمارأيت من بعض الكاتبين ما شعرت معه بأن أساء تقدير حدود الفكر، فظن أنها تعني أن كل رجل من رجال الدين إنما ينصر الدين ويعزّزه ليسود هو ويصل إلى ولاية الحكم، وأن كل عالم من العلماء إنما يعمل لزيادة العلم ببساطة وقوه؛ ليسود هو ويصل إلى ولاية الحكم. فتوجيهي الفكرة هذه الوجهة والاعتراض عليها بأن الغزالي أو ابن رشد أو «كانت» أو «أوجست كومت» لم يكن ينصر الدين أو العلم ليسود هو ويصل إلى ولاية الحكم بعيد كل البعد عن حسن تفهمها وإدراك حدودها. فخصوصية رجال الدين ورجال العلم خصومة طائفية لطائفية، أو عقلية لعقلية — على حد تعبير بعضهم. وابن حنبل وروسو وكومت إنما كان ينصر كل منهم فكرة معينة تلتقي حولها طائفه الدينين أو طائفه التجريديين أو طائفه العلماء. وتقلب طائفه من هذه الطوائف معناه خضوع الجمهرة الكبرى من الناس لتيار تفكيرها. وإذا تقلب تيار فكري وضع أصحابه نظام الحكم وأقاموه وتولى أنصاره تنفيذه.

فسوء أكان هؤلاء الأفراد في نضالهم لسوء فكرتهم مدركون أم غير مدركون في سبيل تنظيم الحكم وولايته، فتلك نتيجة محتملة لنضالهم، وما أكثر ما يفعل الناس لتحقيق غايات محتملة بالطبيعة ثم هم لا يدركون — أو بالأحرى لا يكادون يدركون — أنهم يعملون في سبيل هذه الغاية. أوليس الحب في أدنى درجاته مثاله في أسمى درجاته، إنما يرمي لغاية طبيعية محتملة هي تخليد النوع وتحسينه؟

والآن نعود إلى موضوعنا. فهل الإسلام دين كسائر الأديان في أسمه وغاياته، أو هو يختلف عن سائر الأديان أن كان يشمل أمور الدين والدنيا، والعلم بعض أمور الدنيا؛ فرجال الدين الإسلامي هم لذلك العلماء؟

يقص القرآن الكريم نبأ من سبق محمداً ﷺ من الأنبياء والمرسلين، ويبين في وضوح أنما كان يرسل الله لقوم رسولًا بالهدي والبيانات إذا فسق هؤلاء القوم وضلوا السبيل، واتخذوا من دون الله أرباباً. ولقد كان مبعث الرسل — عليهم السلام — ينحصر في قسم ضيق من المعمورة المعروفة في ذلك الحين؛ لأن كثيراً من سائر الأقسام كان في درك من الهمجية فلا يستطيع أهله الوصول إلى دراك ما في الأديان من معانٍ للإيمان، وكان الرسول يبعث بعد أن يحرف المتكلمون كلام الرسول الذي سبقه عن موضعه، ويدخلون عليه من الأباطيل والخرافات ما يفسده ويضل تابعيه، وكان كل دين ينقسم إلى عقائد وعبادات وأخلاق ومعاملات. فأما العقائد فظلت واحدة في الأديان كلها: الإيمان بالله وبالروح وبالبعث. وأما العادات فتحورت بعض الشيء بتسلسل الأديان وإن بقيت قريبة الشبه بعضها من بعض؛ فالصلوة والصيام والزكاة والحج تراها في اليهودية والنصرانية والإسلام مع فرق قليل أو كثير في الطقوس التي يقوم بها أهل كل دين عنها فيما يقوم به أهل الدين الآخر، والعقائد والعادات فروض واجبة الأداء على كل متدين وإلا كان مقصراً في دينه وفي حق الله. والعقائد غير قابلة بطبعتها للتطور؛ لأنها قائمة لما بين الفرد وربه غير متعلقة بالجماعة؛ وهي لذلك واحدة في الأديان جميعاً. أما العادات فهي وإن قامت بين الفرد وربه إلا أنها تتصل بالجماعة في أن الأفراد من أهل الدين الواحد يؤدونها الله وتيرة واحدة؛ وهي لذلك دليلاً على أن الفرد على دين الجماعة، ويمكن لها إذن أن تؤمن له.

وقد تناولت الأديان جميعاً الأخلاق على خلاف بينها في الشدة والهداية في الأمر بها أو النهي عنها، وإن جعلت المثبتة عليها والجزاء عنها في الدار الآخرة لا في هذه الدار الدنيا.

فأما المعاملات فاختلت الأديان في مبلغ تناولها إياها. فمنها من لم يمسها إلا مسأً خفيًّا كال المسيحية فـ «لا تزن ولا تسرق» وما إليها من الأوامر المتصلة بعلاقات الناس بعضهم ببعض هي بعض ما يعتبر من المعاملات. لكن المسيحية لم ترتب على مخالفة هذه الأوامر عقاباً دنيوياً، بل رتبت عليها عقاباً دينياً. أما اليهودية والإسلام فتناولوا المعاملات أكثر مما تناولتها المسيحية؛ وإن كان تناولهما إياها لم يتعد الحدود والقواعد العامة؛ لأن المعاملات تتطور بتطور الجماعة. فوضع أنظمة محددة لكل دقة وجليلة لا يتفق مع هذا التطور.

وهذه العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات مما اشتملته الأديان، إنما نزل به الوحي على الرسل من عند الله؛ وهي لذلك ثابتة في أصولها لا يصح أن تخضع لحكم التطور. وكالأديان المنزلة سائر الأديان. فالبودية والبرهمية وغيرهما تنقسم كل منها إلى عقائد وعبادات وأخلاق ومعاملات. وبعض هذه الأديان تحدث عن المعاملات أكثر مما تحدث عنه أي دين مُنذَّل.

ولقد يكون الإسلام بين الأديان المنزلة أكثرهم تنظيماً للمعاملات، وإن كان ما ورد في القرآن الكريم عنها لم يتعد القواعد العامة كما قدمنا. وكان تنظيم المعاملات التي تعاقبت بعد انتفاضة عهد الخلفاء الراشدين خاصعاً لتطور الجماعات الإسلامية في حدود كتاب الله وسنة رسوله.

هذا وأما العلم الوضعي القائم على أساس الملاحظة والاستنباط، فيتناول ما يتناول من أمور الوجود لعرفة السنن والقوانين العامة التي تحكم نظام الوجود. وقد اصطلاح العلماء على تقسيم العلوم النظرية التي تتناول هذه السنن والقوانين تقسيماً يتفق مع نظام تدرجها من العموم والبساطة. فما تناول من هذه العلوم كل الوجود كان أعمها وما لم يحتج إلى غيره من العلوم لاستنباط سنته وقوانينه كان أبسطها. وقد اختلفوا بعض الشيء في طريق التقسيم، ولكن خلافهم لا يؤثر في نظام تدرج العلوم وتبويبها بما يجني على هذه العلوم، أو يؤثر في سنن الوجود التي تقررها.

وأعم العلوم وأبسطها في نظر أوجست كومت الرياضيات، فهي في غير حاجة إلى أي علم آخر لاستنباط سننها، وهي تتناول الوجود وما فيه جميماً. ويلي الرياضيات في العموم والبساطة الفلك، فالطبيعة فالكمياء فالفيزيولوجيا فعلم الاجتماع. ويسير عليك إذا قرنت هذه العلوم التي تقوم عليها الفلسفة الواقعية (أو الوضعية) إلى ما جاءت به الأديان من عقائد وعبادات وأخلاق ومعاملات، ثم قرنت أصل الدين وهو الوحي إلى أصل

العلم وهو الملاحظة والاستقراء أن ترى اختلاف الميدان الذي يتناوله كل منهما، وأن تحكم بأن هذا الاختلاف لا يدع بينهما مجالاً لخلاف، إلا أن يتحكك رجال العلم في تفاصيل ليست من أصول الدين وقواعده في شيء، أو أن يتحكك رجال الدين في تفاصيل ليست من أصول العلم وقواعده في شيء.

والمقارنة تظهرك كذلك على أن موقف الإسلام من العلم كموقف الأديان الأخرى سواء بسواء. فالعلم لا يمس العقائد والعبادات إلا على أنها مواضع درس وبحث ظاهرات اجتماعية قامت بين الجماعات الإنسانية منذ كانت الجماعات الإنسانية، من غير تعرّض إلى ما تحتويه هذه العقائد والعبادات من حقيقة مطلقة أو غير مطلقة، بل العلم لا يقر المضاربات التجريدية فيما وراء الطبيعة مما كان يقيمه الميتافيزيقيون على أساس ما يسمونه منطق العقل وحده. وقد عقد هربرت سبنسر فصلاً في المجلد الأول من مجلدات (فلسفته التوفيقية) وهو المجلد الذي جعل عنوانه (المبادئ الأولية)، وجعل لهذا الفصل عنواناً «ما لا يمكن العلم به Un Knowable» تناول فيه الخلق والخالق، وأثبت بمنطق العقل المحسن أن لهذا الخلق خالقاً مستقلاً عنه مريضاً في خلقه قائماً بتديبه. ثم أثبت بمنطق العقل المحسن أن هذا الخلق لا يمكن أن يكون له هذا الخالق المستقل عنه، وأن القوة والمادة ليستا منفصلتين ولا هما من جوهر مختلف، وأن العالم تديره سنن الضرورة. وأنت إذ تقرأ هذا الفصل الذي لخص فيه سبنسر حجج المؤمنين والطبيعين، تنتهي وإياه إلى أن منطق العقل المحسن لا يستقيم معه الدليل العلمي في هذه المسألة وفي أمثالها، وأن هذه المسائل ليست إذن من تناول العلم، وإن العلم في غير حاجة لتناولها بالإثبات أو النفي، وإن تناولها كظاهرات للدرس والتبويب واستنباط السنن وقوانين الاجتماع.

أما الأخلاق والمعاملات فيتناولهما العلم تمام التناول، وينفي فيهما ويثبت ما شاء له النفي والإثبات. ولقد تنتهي مقررات العلم في هذا الباب الذي لم يبلغ بعد حد الكمال العلمي إلى ما يخالف مقررات الدين فيه. مثال ذلك مسألة الربا وتحريم الدين له وتحليل العلم الاقتصادي إياه، ومسألة العقوبات التي وردت في الكتب المنزلة كقطع يد السارق، ورجم الزاني مما ورد في القرآن الكريم، وما قال العلم الجنائي بتحويره. على أن هذا الخلاف ليس خلافاً بين الدين والعلم؛ لأنه لا يتناول أصول الدين ولا ينقض سنن العلم، بل هو خلاف على تفاصيل ليس الخلاف عليها محظماً في الدين ولا في العلم، وكيف يكون خلافاً في أصول الدين، وقواعد الإسلام خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله

وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبِيلًا؛ وليسَت المسائل التي قدمنا من هذه القواعد في شيء. وكيف يكون خلافاً في أصول الدين لا يتسامح الناس فيه، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾. فمثل هذا الخلاف مما تقع عليه المغفرة قطعاً، وهذا الخلاف لا يمس كذلك أصول العلم الاجتماعي وما ينضوي تحته مما لا يزال في سبيل التطور، ثم هذه المسائل التي عليها الخلاف لا تمس أصلًا ثابتاً من أسسه ولا قاعدة مقررة من قواعده.

ولقد أورد صديقي الدكتور طه حسين في بحثه الذي نشر في الأسبوع الماضي^٣ أمثلة على الخلاف كمسألة خلق الإنسان الأول بالإرادة على ما يقرر الدين، وبالتطور على ما يقول العلم وكغير هذه من المسائل التي يراها أساسية. وقد يكون هذا الخلاف صحيحاً لو أن طرائق الدين والعلم كانت واحدة، وأن تصور الدين والعلم للحوادث كان واحداً. أما والطرائق مختلفة والتصور مختلف والغايات مختلفة – والميدان لذلك مختلف – فتصویر الخلاف بين الدين والعلم مثل تصویر الخلاف على بيت بين رجلين؛ لأن أحدهما رأه من ناحية والأخر رأه من ناحية أخرى، البيت هو هو. والرجلان هما المختلفان. ثم إن الدين يرى الرياضيات والطبيعة والكيمياء إلخ علوماً، ويفرض معرفتها ولكن فرض كفاية لا فرض عين؛ لأنها ليست من جوهر الدين. والعلم يرى المباحث الفلسفية فيما وراء الطبيعة مما يتناوله الدين على أنه جوهرى، ويفرض معرفتها فرض كفاية لا فرض عين؛ لأنها مما يسلك في نظام العلم. فما هو فرض عين في كل من الدين والعلم هو فرض كفاية في الآخر. وما كان الخلاف على فرض الكفاية خلافاً في الجوهر. لكن الخلاف كان وما يزال قائماً بين رجال الدين ورجال العلم. وهو خلاف على السلطة ونظام الحكم – كما بينا من قبل – وقد انتصر رجال العلم، ونظموا الحكم واستأثر أنصارهم به في كل أنحاء العالم المتmodern، وبقي لرجال الدين الإشراف على قيام ما هو جوهر الدين في التفاصيل إشراف نصيحة وإرشاد لا إشراف حكم وسلطان. وال المسلمين في ذلك كغير المسلمين؛ لأن طبائع الأديان واحدة كما تقدم.

^٣ السياسة الأسبوعية في ١٧ يوليو ١٩٢٦ العدد ١٩.

^٤ فرض الكفاية هو الذي يكفي أن يقوم به البعض، وفرض العين الذي يلزم الجميع القيام به.

هل يسد العلم أبداً حاجات البشر فيبقى العلماء وأنصارهم مستأثرین لذلک بالسلطة ويتنظیم الحكم؟

هذه هي المسألة الثالثة التي أثارها بحثنا في الدين والعلم. ورجال الدين الذين يرون أن المادة والقوة ليستا منفصلتين، وأنهما من جوهر واحد، وأن المادة تستحيل إلى قوة كما أن القوة تستحيل إلى مادة، وأن العالم وحدة في الوجود والمكان والزمن، وأن أساس الإيمان هو ضعف الفرد وضعف الجماعات التي لم تقف من أسرار الكون على كثير ينجيها من الخوف من الموت، ومما يجر إليه هذا الخوف من ألوان التسلیم والإيمان أما هؤلاء فيرون أن العلم لن يفلس، وأنه سيسد حاجات البشر كلها، وسيصل يوماً في القريب أو في البعید إلى هتك حجب الغیب أو على الأقل؛ لإثبات أن هذا الغیب ليس حقيقة تخشى، بل هو وهم يخافه الناس اليوم؛ لأنهم لم يؤمنوا بعد بأنه وهم. ويقيم هؤلاء دليلاً على صدق نظریتهم أن المشتغلين بعلم الأرواح في هذه الأيام يأخذونأخذ العلماء الواقعين في طریقة البحث، فإذا وصل هؤلاء إلى إثبات علمهم الروحاني، وإلى استنباط قوانینه وسننه وإلى وضعه الوضع العلمي الذي يبيح لكل إنسان يريد الوقوف على الحقيقة أن يقف عليها من طریق أدواته العلمیة – يؤمن توضع مسألة الأرواح من نظام العلوم فوق مسألة علم الاجتماع وعلم النفس، أما إن عجز الروحانيون أخيراً وتبين أنهم يدورون حول تصورات الطريق إلى إثباتها بوسیلة من الوسائل الكثيرة التي ما يزال العلم يبدعها كل يوم، فيكون ذلك دليلاً على أن ليس لهذا العلم الذي يريدون إثباته قوام، فيزول لذلك خطره وينقشع عن الناس كابوسه، ويقتنعوا بأن ليس بعد الحياة شيء، وبأن الحياة غایة الحياة، وأن الحياة تطور أرلي أبدي الإنسان فيه كفرد ذرة تافهة سریعة التطور؛ وكجنس لا يمتاز كثيراً عن سائر الأجناس إلا من حيث إنه – فيما نظن – أرقاها في سبيل التطور، وأدنىها إلى مرتبة أسمى من مرتبته الحالية، ومن كل ما في الوجود من مراتب.

أما الفلسفه المؤمنون فيرون العلم في صورته وبطراائقه الوضعية أقصر من أن يحيط بأسرار الكون، وبالغیب العظيم الذي يكتنف الإنسان، ويدکرون أن الإنسانية، وإن بلغت ما بلغت من الرقي، وإن تفتقت عقلها بما يتفتق عنه من ذكاء ومهارة، وإن أحاطت بما أحاطت به مما حولها من الكائنات، فستظل أبداً عاجزة عن كشف سر الوجود. ذلك بأن الإنسانية جزء صغير من الكون. هي جزء صغير في الکم وفي الحیز الذي تشغله وفي الزمان الذي بدأت فيه، والذي تنتهي إليه إذا قدر للكون من صور التطور ما يجعل

غيرها من الكائنات أسمى منها مقاماً ومكانة. فمحال عليها وهذه حالها أن تحل لغز الوجود حلاً وضعيّاً بطرائق العلم الحالية. ثم إن العلم يقرر أنه لا يبحث عن أسباب الأشياء ولماذا كانت فحسب؛ وإنما يبحث عن كيف الأشياء والقوانين وال السن التي تحكم هذا الكيف، وأسباب الأشياء ولماذا كانت تشغل تصور الإنسان وخياله وتطلب إليه دائماً أن يجد ما يرضي هذا التصور الذي لا يطمئن إلى الظلم، كما لا يطمئن العقل إلى الجهل. وإذا كان الناس قد شغلوا بالعلم الوضعي وبلغ من شغفهم به أنهم زعموا، يوماً، قديراً على حل كل معضلة؛ فذلك لأنه كشف عنهم ضر الجمود في عصر كان الجمود فيه قتالاً، وكان رجال الدين هم مثال الجمود وصورته. أما وقد حطم الجمود وقد بالغت المعادل في تحطيمه حتى بلغت ذلك النور الذي كان يضيء ظلمات الغيب والذي احتفى في هذه الهياكل الخربة التي كانت معدة في الماضي لتكون المنارة التي يشع منها ويضيء من خلالها، فقد صار واجباً أن تقوم منائر أخرى غير خربة ينبعث الإيمان من خلالها حياً قوياً نزيهاً عن شبّهات المادة وظلمتها متصلة بأسمى أسباب الكون، فتفسير الإنسانية على هداه، ولا يضل السواد السبييل بارتكانسه في حماة الحيوانية الدنيا التي ارتكس فيها أولئك الجامدون الذين عبدوا المال أكثر من عبادتهم ربهم.

ومحاولات الفلسفه والعلماء الوضعيين في هذا الباب دليل قاطع بصدق هذا الرأي في نظر أصحابه. فدين الطبيعة الذي حاول روسو وضعه؛ وديانة الإنسانية التي أراد أو جست كومت أبو العلم الواقعي بعثها. مما بعض هذه المحاولات. ثم إن الذين يستغلون بالروحيات والروحانيات في الوقت الحاضر، وإن اشتغلوا بها على طرائق العلم فليس لهم من دافع إلى هذا الاشتغال إلا من يحيط بهم من ظمآن النفوس إلى الإيمان ونفورها في نفس الوقت من رجال الدين وإيمانهم. يؤيد ما سبق في نظر أصحابه دائماً هذا الاتجاه الذي تسير نحوه أوروبا — منشأ العلم ومهبطه — منذ وضعت الحرب أوزارها، والذي تتبعي به أن تجد في الشرق مهبط الوحي ومبعد الديانات هدى دياجير ظلمة القلوب. فلو أن العلم كان يسد أبداً حاجات البشر لظل إيمان الناس به على ما كان في منتصف القرن التاسع عشر، ولما اضطرب الناس في أوروبا ومن بينهم عدد كبير من العلماء يريدون إيماناً كإيمان العجائز.

ونحن لا نقطع أي الرأيين حق. فنحن لم نؤت ذكاءً يخترق حجب المستقبل، ويكشف ستاره ولم نؤت جرأة العليم بالإيمان وبالعلم وبالدين، فنقضي قضاء الجريء الذي لا

يعرف التردد. لكننا قانعون بموقف الشك بين هذه المضارب الفكرية الظريفة. وكل الذي نقطع به أن الخلاف ليس بين هذه المضاربات لذاتها، ولكنه خلاف كان ولن يزال على الاستئثار بالسلطة وبنظام الحكم. فالسلطة إنما يليها الذين يستطيعون سداد حاجات الجماعة العقلية والنفسية والمادية. ولولاية الحكم غريزة في النفس يسعى إليها الإنسان ما استطاع لذلك سبيلاً. وأنت ترى الرجل الساذج من القرية إذا سمحت له ظروفه يوماً من الأيام أن يكون له على غيره سلطان سعى لذلك سعيه، وعمل للظفر منه بغاية، وكالرجل الساذج غيره من الناس. فذلك فطرة عامة لا تقتصر على الإنسان وحده، وسبيل تحقيقها في الجماعات أن تسد حاجة الجماعات. والعلم ورجاله يسدون اليوم هذه الحاجة؛ ولذلك وُيّ هؤلاء الرجال وأنصارهم الحكم. فإذا ظلوا في مثل موقفهم ظل الحكم لهم. وإن تغلب غيرهم عليهم انتقل الحكم إلى هذا الغير.

وكذلك كانت الخصومة بين الرجال لا بين العلم ولا بين الأفكار من حيث هي. كانت الخصومة للاستئثار بالسلطة وبنظام الحكم. وكل الذي ترجوه الإنسانية في تطورها أن يسير بها ألو الأمر فيها إلى أسمى ما ترجوه من غايات النظام والتقدم والسلام.

الفصل الثاني

أوجست كومت وفلسفته^١

«لقد أخلصت حياتي لأستنبط من العلم الثابت الأسس الازمة للفلسفه
الصحيحة التي تسمح لي أن أقيم الديانة الحقة على موجبها.»

(١) أسس فلسفة كومت

كل مذهب جديد في الفلسفه يمت؛ وإن ظهر فـذا غريباً؛ بلحمة نسب ضيقه للمذاهب
التي سبقته، كما يرتبط بما حوله من الأصوات العامة ارتباطاً يعدل تلك اللحمة م坦اه
وأتصالاً، وإن كان أقل منها ظهوراً ووضوحاً. فهو متضامن مع الشؤون الاجتماعية كافة
تضامناً يجعل تأثره بما في البيئة المحيطة به من المظاهر الدينية والفلسفية والاقتصادية
والعقلية لا يقل عن أثره فيها؛ لذلك ليس يكفي درس المذهب الجديد على أنه وحدة قائمه
بذاتها مستقلة عما سواها. بل يجب النظر إليه ضمن المجموع العام الذي لا تتضح أهم
أركانه إلا به.

^١ كان للفلسفة الواقعية التي يتصل نسبها بالفيلسوف الفرنسي العظيم أوجست كومت أثر بالغ التفكير
الإنساني في الأجيال الأخيرة؛ لذلك تناولها الفلسفه في مختلف الأمم بالتأييد وحاول البعض نقدها.
وقد وضع الأستاذ الكبير ليفي بروول Levy Bruhl من أساتذة السوربون بفرنسا كتاباً عن (أوجست
كومت وفلسفته)، ووضع لهذا الكتاب مقدمة عن الفيلسوف العظيم وعمله، وصف فيها حالة العصر
الذى ظهرت فيه الفلسفه الواقعية كما جاء بتاريخ صاحبها. ولعظيم فائدة هذه المقدمة نشر ترجمتها
العربية لقراء السياسة الأسبوعية. (من العدد ٧٨ في ٢ سبتمبر سنة ١٩٢٧ والعدد الذي يليه).

وهذه القاعدة — وهي إحدى قواعد الطريقة التاريخية التي أكثر كومت من تردیدها — تتطبق تمام الانتباق على مذهبه. فمراجعة نصوصه وحدها لا تکفي لفهم نظريته فهماً تاماً، ولا لتقدير فكرته العامة على وجه الضبط، ولا تکفي لمعرفة الأسباب التي أدت بمؤلف ليجعل لبعض نظرياته خطراً خاصاً. وللوصول إلى ذلك كله يجب أن نقف مع مراجعة النصوص على الظروف التاريخية التي ظهر المبدأ في أيامها، وعلى حركة الأفكار العامة التي عاصرته، وعلى المؤثرات التي أثرت في نفس الفيلسوف أياً كان نوعها. فالعصر الذي ظهرت فيه الفلسفة الواقعية (الوضعية) كان متأثراً بالثورة الفرنسية أكثر مما كان متأثراً بأي حدث آخر. وذلك ما قرره كومت صراحة. فلولا الثورة ما ظهر مبدأ التقديم ولا كان العلم الاجتماعي الذي بني عليه، ولا الفلسفة الواقعية التي جاءت على أثرهما. لكن هذه الهزة الاجتماعية غير العادية أحدثت حركة كبيرة في دائرة المضاربات الفلسفية والسياسية، وقد اختلفت نتائج هذه الحركة باختلاف قوة الأذهان التي صادفتها وعبرايتها، وإن كانت بعض الظواهر الخاصة قد لفتت كبار المفكرين وضاعفهم على السواء. من ذلك مثلاً أن كان كل مفكر من الذين ظهروا في بدء القرن التاسع عشر يسائل نفسه: أي نظام يجب أن يقوم على أثر الثورة؟ ولم يكن الشكل الذي يريدونه للحكومة كل همهم من سؤالهم، بل كانوا يريدون أيضاً الاهتداء إلى المبادئ الأساسية لنظام الاجتماع، وكانت هذه المسألة لا تتحمل في نظرهم إمهالاً من الوجهة العلمية كما كانوا يحسبونها أم المسائل من الجهة النظرية. وهذه المسألة في صورها المختلفة هي التي شغلت «شاتوبيريان» كما شغلت «فوروييه» «وسان سيمون»، وتعلق بها «يوسف دمتر» كما عقلها «كوزن كومت».

على أنهم كانوا جميعاً متتفقين على نقطة أولية هي وجوب التجديد. فالعصر المضطرب الذي تداعى يجب أن يعقبه عصر نظام. وعبارة سان سيمون في هذا المعنى قوية غاية القوة إذ قال: «لم تخلق الإنسانية لتقيم في الخراب والأطلال الدارسة». لكن الأضطراب الثوري والرجة التي تلتة والهزة الاجتماعية التي جاءت على أثرهما كانت كلها من القوة والشدة، بحيث لم يستطع أحد معه أن يقدر نتائج الثورة تقديرًا دقيقًا. فكم من النظم كان يظن أنها تحطم فإذا هي لم يصبه إلا بعض الأضطراب. وكثير من النظام القديم تخطى الأزمة سليماً لم يصب بأذى. غير أن هذه الظاهرة التي لم تفت رجال سنة ١٨٣٠ كانت لا تزال غامضة أمام الجيل الذي سبقوهم، فلم يميزها وخيل إلى أهله أن النظام القديم دكت أعلايه وأسافله وأن واجباً عليهم لذلك أن يعيده، أو يخلقوها

نظاماً اجتماعياً جديداً، وكانوا في ظنهم هذا محتفظين بروح الثورة التي اعتبرها أهلها كما اعتبرها العالم المتقدم فاتحة لتشيد الإنسانية نظاماً سياسياً واجتماعياً جديداً، لكن هذا المطعم العظيم لم يتحقق برغم أعمال الجمعيات الثورية وكفاية التوابع الذين كانوا في الكونفنسيون Convention؛ بل تعاقبت الديركتوار Le Directoire والإمبراطورية بعد ذلك وبقيت المسألة كما كانت: كيف السبيل إلى تنظيم الجمعية بعد ما انهار النظام القائم؟

لذلك انصرفت المضاربات الفلسفية في مبدأ القرن التاسع عشر إلى المسائل الدينية والاجتماعية. صحيح أن تقدم العلوم الواقعية تقدماً واضحاً مطرداً كان أمراً لا ريبة فيه، ولا يجوز إنكاره في بحث غايته استظهار فلسفة أوجست كومت. لكن عناية كومت بالمسائل العلمية كل تلك العناية إنما كان يقصد بها إلى حل المسألة الاجتماعية، وكانت كل غايته من الفلسفة أن يضع الأسس العقلية لبناء الجمعية، وأن يضع كذلك قواعد دين يحل محل الكثلكة التي كانت قد أتمت في نظره مهمتها.

قال رانك: «القرن التاسع عشر قرن إصلاح»، وتلك عبارة دقيقة تصور أحد مظاهر هذا القرن الخطيرة من جهته التاريخية. ولقد أراد به أهله أن يكون عصر إصلاح حقاً. فكان الإصلاح وجهاً معظم المبادئ الفلسفية التي صورت كنه طبيعة ذلك العصر، على أن هذا الإصلاح كان يثبت غير قليل من النتائج التي اكتسبت في أثناء الأزمة ويعضدها، كما أن نظريات جديدة استدعاهما تقدم الصناعة الكبرى، جعلت بعيدي النظر من المفكرين يحسون تمام الإحساس بأن العصر الذي رغب الناس أشد الرغبة في انتهائه لم يكن في الحقيقة إلا عند أوله ومبتدئه.

واعتقد أوجست كومت كما اعتقاد كثير من معاصريه أنه مبعوث لوضع «النظام الاجتماعي الجديد». لكنه كان يخالف من سواه في النظر. فكل من أولئك المصلحين كان يبدأ ما يرتبه من مشروعات النظم صالحًا لحل المسألة الاجتماعية، ويصرف كل مجهوداته بعد ذلك لتبرير رأيه. ولما كانت هذه المسألة في نظرهم لا تحتمل إمهالاً، فقد قصروا أفكارهم عليها، أما كومت فكان يرى هذه الطريقة عقيمة محققة الخذلان. ذلك بأن المسألة الاجتماعية لا يمكن حلها مباشرة، بل يجب قبل التعرض لها حل مسائل أخرى نظرية صرفة، وهي هاته المسائل التي يجب البدء بها إذا كان للإنسان هم غير الاستثنار من الأحلام السياسية والأوهام الاجتماعية.

فالنظم عند كومت تابعة للأخلاق، والأخلاق تابعة للعقائد. ومن العبث وضع مشروعات نظم جديدة ما لم تكن الأخلاق قد رتبت، ونظمت وما لم يكن أساس هذا

النظام مذهبًا فكريًا قد تم وضعه قبله النفوس كلها على أنه الحق، وأمنت به ما آمنت أوروبا بأي الكثلكة في القرون الوسطى. والمسألة الاجتماعية تبقى لا حل لها ما لم توضع فلسفة جديدة تكون أساساً لحلها.

لهذا نزع كومت إلى الفلسفة وقصر نفسه أول الأمر عليها، وكان مما كتب في سنة ١٨٢٤: «إني أعتبر كل مناقشة تقوم بشأن النظم من أتفه السفاسف، ما لم يكن نظام الجمعية من الوجهة الروحية قد كمل أو قارب الكمال».^٢

طرافة كومت أنه جعل يبحث في العلم والفلسفة عن المبادئ التي يبني عليها النظام الاجتماعي الذي كان غاية كل مجهوداته؛ وبذلك خالف معاصريه من المصلحين في الوسيلة، وإن اتفق معهم في الغرض. فهو مائهم يريد وضع سياسة معينة. لكنه يريد لها سياسة وضعية أساسها نظام أخلاقي ومذهب فلسي وضعيان كذلك. ولئن كانت هذه السياسة هي علة وجود المذهب، ومن أجلها وضعه كومت فإنها إذا فقدت مبرر وجودها ومصدر سلطانها، وأصبحت من شوارد الخواطير. فالفلسفة لازمة لتكون أساساً للسياسة، كما أن السياسة لازمة لتكوين الفلسفة وبعث روح التناسق والوحدة فيها.

والآن فلأي سبب دعا كومت ليتعرض لتلك المسألة الكبيرة التي شغلت أذهان كل معاصرية على نحو اختص به هو من دونهم؟ ليس في مقدورنا بسط ترجمته هنا بسطاً مستفيضاً يفيض على هذه المسألة نوراً يجلوها، ولكننا نكتفي فنذكر أنه كان من أسرة كاثوليكية ملوكية. وعلى الرغم مما ذكره من تركه عقائد عشيرته السياسية والدينية لأول ما بلغ الثالثة عشرة من عمره، فإن العقائد الدينية لم تمح من نفسه بمقدار ما كان يظن. فقد بقي كل حياته شديد الإعجاب بالكاثوليكية، وهو لا ينكر ذلك ولكنه يعزوه إلى ما تأثر به من كتابات جوزف دمتر. غير أنه مهما يكن قد تذوق كتاب (البابا) فإن هذا الميل الخاص يرجع بعده إلى ما تركته الطفولة من آثار بقيت مستكتنة في نفس حساسة سريعة التأثر.

وكانت الرياضيات أول ما اشتغل به ذهنه بطريقة جدية. فلما دخل مدرسة الهندسة؛ وقد قبل فيها وسنه دون السن القانونية بسنة، بدأ يدرس العلوم الطبيعية وجعل في الوقت نفسه يفكر فيما كتب مونتسيكيو وكوندورسيه، ثم مال إلى الفلسفة

^٢ خطابه إلى فالا ص ١٥٦ في ٧ و ٢٥ ديسمبر سنة ١٨٢٤.

بمعناها الحقيقي وانصرف إلى قراءة الأيقوسيين وفرجيزن وآدم سمث وهيومن، وتبين أن هذا الأخير أرقى من سائرهم بكثير. فلما خرج من مدرسة الهندسة بقي في باريس وجعل في وقت واحد يلقي دروساً تقوم بمعيشه، ويكمم دراسته العلمية بالتلقي على دلامير وبلانفيل والبارون تnar، وبإدامن قراءة فونتنل ودالمبرت وديدرو؛ ويعن بوجه خاص في قراءة كوندورسيه الذي استجمع مادة فلسفة القرن الثامن عشر وأوضحها. وفيما كان يقرأ ديكارت ومن جاء بعده من كبار الرياضيين كان يتبع بتمعن والتفات أعمال الطبيعيين والبيولوجيين أمثال لامارك وكوفيفيه وجال وكابانيس وبشا وبروسية وكثريين غيرهم، على أن علمه نما لهذه العلوم الجديدة من الأهمية الفلسفية مما أشار إليه ديدرو من قبل لم ينسه درس المسائل التاريخية والاجتماعية. فقدقرأ الأمليين *Les idéologues* أمثال المسيو بونالد — المفكر العظيم النشاط — وجوزف دمتر الذي ترك في نفس كومت أكثر من كل كاتب آخر، أعمق الأثر وأبقاءه.

وإذن فلقد كان كومت، من قبل أن يعرف سان سيمون، ملماً بقسم عظيم من المادة التي كانت قوام مبدئه في المستقبل. وذلك ما تشهد به رسائله إلى صديقه فالا. ولكن مؤلفاته لم تخرج إلى ذلك الحين عن موضوعين مختلفين. فكان بعضها خاصاً بالمسائل العلمية (الرياضيات والطبيعة والكيمياء والعلوم الطبيعية) والبعض الآخر أميل للمسائل السياسية (التاريخ والسياسة والمسائل الاجتماعية).

وقد التقى كومت بسان سيمون سنة 1818 فسحر به وتهالك عليه، وجعل يشتغل معه أربع سنوات كان في خلالها يحبه ويحترمه احترام التلميذ أستاذه، ويغدو نفسه من أفكاره ويشارك وإياه في مؤلفاته ومشروعاته، ويدعو نفسه (تلميذ المسيو سان سيمون)، لكنه انفصل عن هذا الأستاذ المحترم المحبوب في سنة 1822. فماذا ترى كان قد حصل؟ إن الأسباب التي تقدم بها كومت لم تكن إلا ذات أهمية ثانوية. ولكن الأستاذ وتلميذه كانوا لا بد مفترقين عاجلاً أو آجلاً لما بينهما من التباين المطلق. فلقد كان سان سيمون لتبوغه وحدة خاطره يلقن بالكثير من الأفكار والأراء الجديدة التي ينتج في المستقبل أكثرها ويفرخ. ولكنه كان سريعاً في الإثبات، قليل التدليل، ليس عنده من الصبر ما يسمح له بال الوقوف طويلاً عند موضوع معين؛ ليتعمق في النظر فيه نظراً مرتباً. أما كومت فكان على العكس من صاحبه يرى رأي ديكارت أن الفهم واجب كل الوجوب في المسائل العلمية، وأن (التماسك المنطقي) أكيد دليل للحقيقة؛ لهذا لم يكن له أن يكتفي بمقالات سان سيمون المتقطعة زمناً طويلاً، ولكنه أخذ ما صح من تلك الإلهامات

المتوترة غير المرتبة، وإن حسب أن مذهبه إنما هو الذي أثبت لها قيمتها العلمية؛ لأن مذهبه هو وحده الذي استطاع أن يرتبها ويردها إلى أصولها.

من ذلك يظهر أن أثر سان سيمون في كومت كان عظيماً، وأن عبقرية كومت الفلسفية مؤكدة لا يأثيرها الشك. وأكثر ما كان من أثر سان سيمون أنه أوحى إلى كومت بمجموع من الأفكار العامة والآراء الخاصة التي أخذ بها فيما قرر من فلسفة التاريخ، كما أنه عرف كيف يجمع بين الفرعين اللذين ألف فيهما من قبل مفرداً كلاً عن الآخر، وذلك باستنبط علم يكون اجتماعياً وسياسة تكون علمية. ولو لا سان سيمون لما جال بخاطر كومت أن يوفق بين هذين الفرعين من فروع العلم بعد أن كان يعمل في كل منهما مستقلاً، أو لجاءه هذا التوفيق متأخراً. لهذا ليس لنا أن نغمس سان سيمون ما يعترف له به كومت نفسه من أنه وجه تلميذه في أكثر السبل موافقة لذهنه ولنبوغه.

ولم تتم الخلطة الفكرية بينهما يوماً ما. وإذا كان كومت قد وصل إلى دخيلة أفكار سان سيمون (وإن لم يكن قد أخذ بها جميماً)، فإن سان سيمون أساء فهم طرف من فكرة كومت لضعف تربيته العلمية، حتى إن ما كتبه عن قانون الجاذبية التامة لا بد أن يكون قد استثار اشمئزاز كومت. لهذا لم يترك كومت دراسته الرياضية حتى حين كان متھماً لسان سيمون متهالكاً عليه بكل ما فيه من شباب وعطف. ولقد كتب لفالا في ٢٨ سبتمبر سنة ١٨١٩ يقول له: «إنني اليوم وسابقى دائمًا أعمل في فرعين من فروع البحث: الفرع العلمي والفرع السياسي. ولو لا ما ذكره دائمًا من فائدة العمل العلمي لبني الإنسان لما اهتممت له، بل لعدلت به حل الألغاز اللغظية. ثم إن بي لبغضاً شديداً لما لا أرى له فائدة من الأعمال العلمية قريبة كانت هذه الفائدة أو بعيدة. أما الأعمال السياسية فـيأخذني إليها أنها تستهوي الفكر وتشحذ الذهن ولو لا ذلك لكنت أكثر هوادة في الاشتغال بها برغم كل ما عندي من ميل للإنسانية»،^٣ فلما أرسل لصديقه بعد سنة من ذلك مجموعة كراسات سياسية ميز فيها بين ما له، وما لسان سيمون أخبره أنه فضلاً عن هذا يشتغل بجد في أعماله الرياضية، وأنه يريد الدخول في منافسة أعلنها (الأنستيتو L'institut)، وقد كان يطمع من ذلك في الدخول في أكاديمية العلوم.

وفي سنة ١٨٢٢ ظهر كتيب كومت (فكرة عن المسائل العلمية الالزامة لإعادة نظام الجمعية)، وفيه ذلك التوفيق بين فرعين العلوم. وقد ذكر في مفكرة كومت مبنىً على

^٣ رسائله لفالا ص ٩٩

اكتشافه: ترتيب العلوم وقانون الحركة الاجتماعية Dynamique Sociale. ولئن لم يكن الكتاب هو السبب الأهم فإنه كان الفرصة التي حدثت عندها القطيعة ما بين كومت وسان سيمون. فقد رأى كومت تلك اللحظة حاسمة في تاريخية تفكيره إذ حوى هذا الكتاب مجموع نظريته المقبلة. ثم دلت المقدمة التي وضعها له سان سيمون على أنه لم يفهم مرماه. فاستقل كومت بعد إذ عثر فيها على ما كان يبحث عنه من سذين من غير أن يتبيّنه، وكرس بقية حياته لما وصل إليه وما كان قد وضع له فكرته، ولم يبق له أن يتساءل كيف يوفق بين بحوثه العلمية ودراساته السياسية. وقد وضع تدرج العلوم الفلسفية جاعلاً الطبيعة الاجتماعية في مركز التاج منها.

كتب كومت في ٨ سبتمبر ١٨٢٤ ما يأتي: «عنَّ لي في أثناء أعمالِي الفلسفية الكبرى أن أنشر بعض كتب خاصة عن النقط الرئيسية للرياضيات مما كنت قد تبيّنته من زمن طويل، ثم وصلت أخيراً لربط هذه النقط بأفكارِي العامة عن الفلسفه الوضعية، فسمح لي بذلك أن أستظهرها من غير أن تقطع وحدة الفكرة عندي. هذه الوحدة الازمة لحياة كل مفكر». ^٤ وكتب في ٢٧ فبراير سنة ١٨٢٦ في خطاب شائق إلى ديلانفيل يشرح شرحاً واضحاً لفكرة التي تولد منها مذهبة قال: «إن فكرتي في اعتبار السياسة طبيعة اجتماعية، وذلك القانون الذي اكتشفه عن أحوال العقل الإنساني الثلاثة ليسا إلا فكرة واحدة نظر إليها من جهتين مختلفتين: جهة الطريقة وجهة العلم. ومتى تقرر ذلك فسأبين أن هذه الفكرة تكفي تمام الكفاية، وبطريق مباشر لسد الحاجة العظيمة التي تحسها الجمعية الحاضرة من جهة النظر ومن جهة العمل معاً. وأظهر أن ما من شأنه أن يبعث إلى المستقبل التماسک والمتانة بإقامة نظام تراث إلهي الأذهان هو أيضاً ينظم الحاضر قدر المستطاع، إذ يقوم أمام رجال السياسة كأساس يبني عليه العمل العقول». ^٥

ومن ذلك الحين أصبحت حياة كومت مكرسة لإنفاذ برنامجه إنفاذًا مرتبًا متيناً، فجعل يؤلف وينشر بانتظام تام فلسفة العلوم والتاريخ والأخلاق والسياسة والديانة الوضعية. وليس معنى ذلك أن فكرة كومت بقيت جامدة فقد تطورت فيما بين سنة ١٨٢٢ وسنة ١٨٥٧. ولكن تطورها كان بحيث يستطيع الملاحظ الدقيق الذي قرأ (فكرته

^٤ رسائله إلى فلا صفة ١٢٨.

^٥ السياسة الوضعية ج ٢ ص ٢٠ مقدمة.

عن المسائل العلمية الالزام لإعادة نظام الجمعية أن يترسم خططاها من ذلك الحين. فلم يكن لكومت إلا مبدأ واحد تطور. وتمت فكرته فيما بين ما نشره حين كان في سن

العشرين إلى يوم أن ظهر كتابه عن (التوافق الذاتي) La synthese subjective.

ولقد طعن على تناسق هذا المبدأ ووحدته، وإن كومت نفسه ليميز في حياته بين حالين متعاقبتين. كان هو في أولاهما — على حد قوله من غير تواضع باطل — أرسطو؛ ثم صار في الثانية القديس بولس. وإنما هيأً مؤسس الفلسفة الأسباب لوضع الديانة «فقد أخلصت حياتي لاستخلاص من العلم الثابت الأسس الالزمه للفلسفة الصحيحة التي تسمح لي أن أقيم الديانة الحقة على موجبها».

على أن جماعة من أكبر أصحاب كومت، وأكثراهم مناصرة له في مبدئه أمثال لترية، قد وقفوا عن اتباعه في حاليه الثانية ولم يقنعهم ما عندهم من الإعجاب بالفيلسوف لينضموا إلى القديس.

ولترىه وأصحابه أحرار في الوقوف عن ترسم كومت إلا إلى حد معين، وهم أحرار أن يقبلوا فلسفته ويرفضوا ديانته، ولو أنهم وقفوا عند ذلك لما كان لكومت إلا أن ينعي سوء منطقه، ويبرأ من (أولئك الوضعيين غير الناضجين الذين لا تزيدهم دعواهم الذكاء ذكاء ولا فطنة). ولكنهم على العكس من ذلك هم الذين اتهموا كومت بالخطأ والتناقض قائلاً: إنه خان مبادئه الأولى وإن الطريقة الذاتية *Méthode subjective*، التي لجأ إليها في الثانية أفسدت ما أوصلته إليه الطريقة الموضوعية في حالة الأولى من ثمين النتائج، مدعين أنهم في وقوفهم عند (دروس الفلسفة الوضعية) أكثر إخلاصاً لفكرة كومت الرئيسية من كومت نفسه، وأنهم فيما يقولون من ذلك إنما يدافعون عن الفلسفة الوضعية الحقة في وجه مؤسسيها ومنشئها.

ولقد دفع كومت عن نفسه هذه التهم التي حَرَّتْ في كيده، وبلغت من نفسه
لتصدوريها من أولئك الذين عدّهم أشد أصحابه إخلاصاً وأكثر أصدقائه وفاء. وإن ما
سنجيء به في هذا الكتاب قمين أن يظهر خطاهم ويبين أن طريقي كومت ليس
متناهٍ، بل تكمل إدحاهما الأخرى، كما تكمل حاله الثانية حاله الأولى.

صحيح أن أفكار كومت وكتاباته أخذت صبغة صوفية في السنين العشر الأخيرة من حياته، وأن صلته القصيرة بمدام دفو، ثم موت هذه الصديقة «القديسة» هنا مشاعره هزة شديدة، وأن هذه المشاعر والعواطف تحولت في نفسه إلى أفكار دخلت خلال طريقته ومذهبه في وقت كان يعمل فيه لتأسيس ديانة للإنسانية، زعم أنه سيكون

لها على النفوس سلطان يعدل ما كان للمسيحية عليها، وأن اهتياج عواطفه واهتمامه بالديانة الجديدة التي يقيمهها وشعوره بالرسالة القدسية الملقاة عليه شعوراً متحكماً كان من شأنها أن تؤثر في المبدأ الذي قرره في المدة السالفة؛ لهذا لم تظهر فلسفة العلوم والتاريخ في (السياسة الوضعية) على الطريقة التي ظهرت بها في (الفلسفة الوضعية). ولكن ذلك كان مقصوداً. وإن كومت ليفسر اختلاف العبارة وطريقة الشرح والعرض في هذين الكتابين باختلاف الغاية التي رمى إليها كل منهما. أما المبدأ الفلسفي فقد بقي فيهما واحداً لم يتغير، وكل ما يمكن موافقة لتريه عليه أن عرض المبدأ من الجهة الدينية في (السياسة الوضعية) أفسد ظاهره فلا يستطيع من قصر قراءته على هذا الكتاب أن يصل إلى فكرة المبدأ الدقيقة التي وضعت في (دروس الفلسفة الوضعية)؛ ولهذا السبب عينه أشار كومت على كل منقرأ كتاب السياسة أن يرجع إلى كتابه «الرئيسي الأكبر».

على أن المدقق الذي يطلع على (الدروس) يجد فيها إشارات وعلامات تنبئ عن كتابه السياسة وتبشر به. ولو أن كومت اكتفى بالإشارة إلى ما جاء من ذلك في (الدروس) لكفى ذلك رداً على أصحابه الخارجين عليه. لكنه عمل خيراً من هذا. فلقد طبع في آخر الجزء الرابع من كتاب السياسة الوضعية ست رسائل مما كتب في أيام صباه ما بين ١٨١٨ و ١٨٢٦ حوت، خلا النقط الجوهرية لفلسفته، فكرته في أن الفلسفة ليست إلا مقدمة بسيطة، وأن العمل الأهم والغاية العليا إنما هما الديانة الوضعية التي أعدت الفلسفة لتكون أساساً لها ترتفع فوقه. بل لقد كانت هذه روح كل تلك الرسائل. ومن ثم صحت حجة كومت وقوي مركزه فيما يتعلق بوحدة مبدئه وكسب الخصومة من منازعه لتريه.

بِين كومت غير مرة في رسائله لجون ستوارت مل – وكانت فيما بين سنة ١٨٤١ وسنة ١٨٤٦ أي: في الفترة التي تشمل ختام حاله الأولى وبدء حاله الثانية – محل تماسك قسمي أعماله وموضع تبادلها. وقد يكون مفيداً أن ننقل هنا نص أفالظه، قال: «يجب أن يختلف القسم الثاني من حياتي الفلسفية عن القسم الأول منها اختلافاً عظيماً، وبالأخص في العواطف. إذ يجب أن تحتل من نفسي محل حقيقة، وإن لم يكن ظاهراً يضارع ما يحتله العقل منها، فإن التنظيم العظيم الذي اختص به عصرنا يجب أن يشمل العواطف كما يشمل الأفكار، بل إن هذه الأخيرة هي التي يجب تنظيمها أولاً، وإلا فاتنا تكوينها تكويناً صحيحاً فترتكس في نوع من التصوف فيه ما فيه من إبهام لا حد له؛ ولهذا كانت وجهاً كتابي الرئيسي مخاطبة العقل دون سواه، فبنيته على

أساس من البحث وما يلزم من المعاشرة والمناقشة، وغايتها من ذلك اكتشاف المبادئ العامة الصحيحة، وتكوينها بالدرج من أبسط المسائل العلمية إلى أرقى المضاربات الاجتماعية»^٦، فلما تم ذلك لكومت انتقل لتنظيم العواطف على اعتبار أنها (النتيجة الالزمه لتنظيم الأفكار والأساس الذي لا أساس غيره لقيام الأنظمة).

وإذن فهذا القسم الأخير عمل قائم بذاته، ولقد ظن كومت أن شخصاً سواه كان يستطيع أن يقوم به فتنتهي مهمته هو عند تأسيس الفلسفة التي تضع حدًّا (اللغوسي العقلي)، ثم يكون بناء الأخلاق والديانة على أساس من هذه الفلسفة، ووضع حد للغوسي الخلقي والسياسية من عمل صاحب يخلفه. على أن إدمان العمل والحظ الحسن قد سمح له هو بإتمام هذا العمل. وقد رأى منذ سنة ١٨٤٥ (تحت تأثير مدام دفو الصالح) مجموع حاليه والفرق بينهما، وقدر في الثانية وجوب جعل الفلسفة ديانه كما جعل من العلم فلسفة في الحال الأولى.

وغرضنا من هذا الكتاب درس فلسفة كومت من غير تعرض إلى التحول الذي طرأ على هذه الفلسفة فجعلها ديانة، وليس اختيارنا هذا الغرض اختياراً تحكمياً. فلدينا - تبريراً له - ما رأينا من تقرير كومت نفسه أن فلسفته وديانته قد يقوم بوضع كل منهما شخص مستقل عن الآخر.

قد يتساءل بعضهم عن الفرق بين المركز الذي اختناه لأنفسنا، ومركز لتريه (الوضعيين غير الناضجين). وجوابنا أن الفرق بيننا وبينهم هو الفرق بين نظر المؤرخ والمقرر. فإن لتريه وأصحابه قد نظروا من هذه الجهة الأخيرة، ورفضوا لذلك فكرة (تنظيم العواطف) والطريقة الذاتية وديانة الإنسانية، وأخذوا كوضعيين، القسم الأول من المبدأ ولم يأخذوا القسم الثاني. أما نحن فقد وضعنا أنفسنا موضع المؤرخ، وللمؤرخ الحق في تحديد موضوعه من غير أن يترك دقة، ولا جلية من المبدأ الذي يعرضه. ونحن أبعد من أن ندعى مع لتريه أن الشطر الثاني من مذهب كومت يضعف الشطر الأول ويناقضه، بل لقد قررنا أن مجموع القسمين يكون كلاً واحداً وضع كومت فكرته في كتاباته الأولى، وأنه كان على حق حين وضع في صدر كتابه (اسياسة الوضعيية) تلك الكلمة الجميلة التي قالها الشاعر الفيلسوف: إنما الحياة العظيمة فكرة يصورها الشباب وتتنفذها الرجولة.

^٦ رسائل كومت إلى جون ستواتر مل ص ٤٥٦ - ٧ خطاب كومت المؤرخ ١٤ يولييو ستة ١٨٤١.

ولم ندرس إلا الشطر الأول من حاليه؟ لم لا نحترم مجموع ذلك الكل، ونحن نرى أن لتريه قد أخطأ في إنكار تناصه؟ أجل إننا لنحترمه فلا نجزئ من المبدأ استبداً شيئاً مما جعله كومت قسماً منه، ولئن جعلنا الفلسفة الغرض الفرد من ذلك الكتاب فإننا سنجعل حاضراً أمام الذهن دائمًا ذلك المجموع الأعم الذي وضعه كومت فيه، فذلك شرط لازم لا يكون بدونه هذا البحث دقيقاً وافياً. ولكن متى التزمنا بهذا الشرط فنحن في دائرة حقنا، إذا نحن وجهنا إلى الفلسفة وحدها كل مجهوداتنا.

لتصوير تاريخ مبدأ من المبادئ طريقتان: فإما أن يقف المؤرخ نفسه في الموقف الفكري للفيلسوف الذي يدرسه مستعيناً بأفكار ذلك الفيلسوف الرئيسية على الوجه الذي كان قد رأها به، ثم يقدر على طريقته أيضاً أهمية المسائل المختلفة من غير أن يخرج عليه في التمييز ما بين المهم والثانوي منها، ويكون التاريخ في هذه الحالة أشبه شيء بترجمة عقلية للمؤلف. وإما أن يعمل المؤرخ لاستجلاء دخلية المذهب قصد الوقوف على ما بني من مبادئ وأفكار، ثم يضع نفسه بعيداً عنه وفوقه ويجتهد ليمركزه في محله من التطور الفلسفي العام، وبهذه الطريقة يتيسر فهم المذهب في مجموعه فهما دقيقاً حيث يراه الإنسان، ويرى مبلغ اتصاله بما سبقة وما عاصره، وما جاء بعده من المبادئ. ثم إن الإنسان ليستطيع في هذه الحالة الأخيرة أن يفرق ما بين الأفكار الثانوية الأهمية القليلة البقاء مهما يكن من رأي صاحبها فيها. وإننا لنأخذ عن كومت في هذا المقام تفرقة كان يكثر من تقريرها، فكان يعطي أولى هاتين الطريقتين الأفضلية لمن أراد البحث والتنقيب، ويعطي هذه الأفضلية ثانيتها فيما يتعلق بالتاريخ.

وتطبيق الطريقة الأولى في النظر إلى مذهبية يسوق المؤرخ: ليكون معه في اعتبار الفلسفة الوضعية تمهيداً، وتحضيراً لديانة الإنسانية التي كانت الغرض والغاية من مجهودات تلك الفلسفة. ومهما وجب على المؤرخ في مثل هذه الحالة أن يوسع بهذه المقدمة الازمة المؤلف الأساسي الذي وضع فيه كومت الأساس الفكري لمبادئه السياسية والدينية، فهو مكلف أن يجعلها تابعة لهذه المبادئ وأن يضع في المكان الأول فكرة (إعادة نظام الجمعية) وأي ديانة إنسانية وبناء سلطان روحي، وسائر ذلك القسم من عمل كومت الذي أراد أن يقوم مقام (برنامج الكاثوليكية في العصور الوسطى)، وكله الثقة أنه سيؤدي غرضها خيراً مما قامت هي بأدائه.

ولكن عقريدة كومت لم تظهر على أكمالها في هذا القسم من عمله. كلا! ولا كان هذا القسم أخصب موضع فكرته. فإن مسألة إعادة نظام الجمعية لم تكن من وضعه هو

بل كانت منتشرة في البيئة التي ظهر فيها أول شبابه، إذ كانت كل آمال الجيل الذي نشأ معه متوجهة إلى إعادة النظام ووضع شروط التقدم وتحديد الصلات بين مقتضيات الخلق، وضرورات السياسة وإقامة ديانة تملأ ذلك الفراغ الذي خيل للناس أن الكثلكة تركته وراءها، وكل ما جاء في (السياسة الوضعية) لا يزيد على مشروعات المدرسة السان سيمونية التي ظهرت في سنة ١٨٣٠، وإن اختلف الأساس الذي قامت عليه كل من الفكرتين. فكل ما عملته هذه السياسة أنها تأخرت ثلاثين سنة عن المشروعات المماطلة لها لا شيء إلا أن كومت أراد إقامة نظامه على أساس من الفلسفة ومن الأخلاق، فصرف في هذا المجهود النظري زهرة شبابه وعنوانه، ولكن الفكرة ذاتها ترجع في نفسه إلى الثالث الأول من ذلك القرن كما تدل عليه النشرات التي أعاد كومت طبعها. فلما ظهرت فيما بين سنة ١٨٥٧ وسنة ١٨٥٠ لم تكن من الجيل الجديد الذي نشأ في ظروف سياسية واجتماعية مخالفة لظروف جيل كومت، فلم تجد إلا نفوساً غير مكتنثة لها لاشتغالها بمسائل أخرى ظهرت، فاستففت الأذهان واستشعر الناس الحاجة إلى حلها على عجل. وبذلك لم يبق لفلسفة التاريخ أن تستفز من النفوس ما كانت تستفزه من قبل، وضعف ما كان في النفوس من شوق لظهور ديانة جديدة، وبرهنت الكثلكة أن قوة الحياة فيها لا تزال موفورة لم تصب بسوء.

لهذا فإن عقريّة كومت والاحتياطات التي ظن أنه اتخذها لإقامة نظامه الاجتماعي على أساس معقول، كل ذلك لم يمنع فكرته أن يصيبها ما أصاب غيرها من الأفكار المشابهة لها مع بعض اختلاف في الزمن الذي لزم لذلك. حقاً أن (السياسة الوضعية) وغيرها من الكتب التي كتبها كومت في حالة الثانية تكرر فيها الآراء الثاقبة الدقيقة. ومن المفيد أن يبحث الإنسان عما يصل إليه تفكير العقل الكبير في أي موضوع من الموضوعات، ولكن هذا الجزء من عمله، وإن حسنه هو صاحب المركز الأول أبعد من أن يحتفظ بهذا المركز في نظر المؤرخ.

وسبب ذلك أن كومت لا يمثل فيه إلا جيله، أما في فلسفته فهو ممثل عصره والقرن بأجمعه. ولسنا بحاجة إلى إقامة الدليل على ذلك؛ فإن تاريخ الحياة الفكرية لذلك القرن تشهد به كل خطوة من خطاهما؛ إذ كان هذا المذهب من بين المذاهب التي ظهرت في فرنسا في القرن التاسع عشر الوحد الذي تخطى حدود هذا الوطن ورسم بطابعه المفكرين الأجانب. فقد لقيت فلسفة كومت أول ظهورها في إنجلترا وهولندا عطفاً لم تلقه في فرنسا نفسها، واستمد منها ستوات مل وهربرت سبنسر وجورج لويس وجورج

البيت وعدد غيرهم من فلاسفة الإنجليز وكتابهم، ثم هي لا تزال إلى اليوم تجد من بين رجال إنجلترا النواوغ من يدافع عنها. وإذا لم يكن من فلاسفة الألمان من اتصل بكومت صلة جان ستوارت مل به، فإن الروح الوضعية تمتد في الكليات الألمانية وتنتشر من نحو ثلاثين سنة. ويكتفي مقنعاً بذلك ملاحظة ما هناك من اطراح الأفكار المتأفسيقية (ما بعد الطبيعة) والمذهب الذي يقام على أساس العلوم الخلقية والاجتماعية، أما في الممالك اللاتينية في العالمين، فأثر كومت ظاهر على أشدّه، سواء في ذلك إسبانيا والبرتغال وأمريكا الجنوبية. ولم تخل أمريكا الشمالية من الجمعيات الوضعية. بل لقد لقي كومت فيها أيام حياته أصحاباً أكثر ما يكونون لمذهب إخلاصاً.

أما السبب الأهم في إذاعة الفلسفة الوضعية في فرنسا، فكانت كتابات ذينك المؤلفين المحبوبين إلى الرأي العام تين ورينان. فقد عملا من غير أن يكونا وضعين لنشر مذهب كومت أكثر مما عمل لتربيه وكل الوضعيين معًا.

حَقَّاً لقد أفاد تين كثيراً من سبينوزا ومن هيجل. أَجَلْ أَفَادَ من كندياك أكثر مما أفاد منها. وهو يتصل من المعاصرين بستوارت مل وسبنسن. ولكنه إنما كان يصدر عن كومت متخدًا إياهم بعد ذلك سبيله ووسيلته. ففكترته في تاريخ الأدب وفي النقد وفي فلسفة الفنون والمجهودات التي صرّفها لينقل إلى العلوم الخلقية طريقة العلوم الطبيعية كل ذلك يرجع إلى أوجست كومت بنوع خاص. وكتابه في تاريخ أدب الإنجليز هو تطبيق للنظرية الوضعية التي تجعل تطور الفنون والأداب خاصًّا لأحكام معينة وقوانين محتومة تجعلها متضامنة مع تطور الأخلاق والأنظمة والعقائد. أما نظرية الزمن والوسط، وهي إحدى نظريات تين الرئيسية، فلم تكن مجهولة في القرن الثامن عشر، ولكن فضل تعميمها يرجع إلى كومت في مقاربته ما بين لامارك ومونتسكيو. وكومت هو الذي أفاد تين التعريف العام لفكرة الوسط تعريفاً جاماً بين أن يكون بيولوجيًّا واجتماعيًّا.

وأما ما قاله رينان عن كومت فكان غاية في القسوة، ويمارجه شيء من التحقيق والازدراء. وعلى الرغم من ذلك فقد اعترف أن كومت سيكون بلا شك من أعلام ذلك العصر كما أنه لم يسلم من التأثر به أعظم الأثر. ولئن كان واجباً ألا ننسى المصادر الأخرى الفرنسية والأجنبية التي أوردها ذلك العقل الكبير، فإن اعتباره التاريخ (علم الإنسانية الأقدس) وانتظاره منه أن يحل الإيمان بفكرة التقدم الوضعية محل أي الكثلكة القديمة عن القدرة العليا، وإدراكه أن الحقيقة والخير ليسا حقائق خالدة جامدة، بل

هـما يتحققـان روـيـداً بـمـجهـودـاتـ الـأـجيـالـ المـتـعـاقـبـةـ،ـ كـلـ ذـلـكـ يـرـجـعـ الفـضـلـ فـيـهـ إـلـىـ كـوـمـتـ بـمـبـلـغـ ماـ يـرـجـعـ إـلـىـ هـيـجـلـ.ـ وـنـحـسـبـ هـذـيـنـ الـمـلـثـيـنـ يـكـفـيـانـ لـإـظـهـارـ ماـ وـصـلـتـ إـلـيـهـ الـرـوـحـ الـوـضـعـيـةـ مـنـ سـعـةـ الـأـنـتـشـارـ.

وـقـدـ بـلـغـ مـنـ اـخـلـاطـ هـذـهـ الـرـوـحـ بـالـفـكـرـةـ الـعـامـةـ فـيـ عـصـرـنـاـ الـحـاضـرـ حـتـىـ أـصـبـحـ الـإـنـسـانـ لـاـ يـكـادـ يـلـاحـظـهـاـ،ـ مـثـلـمـاـ أـنـهـ لـاـ يـهـتـمـ لـلـهـوـاءـ الـذـيـ يـسـتـنـشـقـهـ.ـ فـتـأـثـرـ بـهـاـ التـارـيـخـ وـالـقـصـصـ وـالـشـعـرـ ثـمـ عـادـتـ هـذـهـ الـفـرـouـ كـلـهـاـ،ـ فـزـادـتـ فـيـ تـلـكـ الـرـوـحـ اـنـتـشـارـاـ.ـ وـكـذـلـكـ عـنـ كـوـمـتـ صـدـرـ عـلـمـ الـاجـتمـاعـ الـحـاضـرـ؛ـ وـعـنـهـ إـلـىـ حـدـ مـاـ صـدـرـ عـلـمـ الـنـفـسـ بـطـرـيـقـتـهـ الـعـلـمـيـةـ؛ـ وـلـهـذـاـ كـلـهـ فـلـاـ يـكـونـ مـجـازـفـاـ مـنـ يـعـتـبـرـ الـفـلـسـفـةـ الـوـضـعـيـةـ مـظـهـرـ الـمـيـوـلـ وـالـأـفـكـارـ الـمـيـزـةـ لـعـصـرـنـاـ الـحـاضـرـ.

وـإـذـنـ فـوـقـوـفـنـاـ مـنـ عـلـمـ كـوـمـتـ عـنـدـ الـفـلـسـفـةـ الـتـيـ تـكـوـنـ أـكـثـرـ أـقـسـامـهـ عـبـرـيـةـ وـحـيـاـةـ وـخـصـبـاـ،ـ لـيـسـ هـوـ إـلـاـ أـلـخـدـ بـالـحـقـيـقـةـ الـتـيـ يـرـىـ بـهـاـ التـارـيـخـ.ـ وـلـاـ يـهـمـنـاـ إـنـ لـمـ يـعـتـبـرـ كـوـمـتـ هـذـاـ الـقـسـمـ إـلـاـ مـقـدـمـةـ بـسـيـطـةـ.ـ فـكـمـ كـانـ الـمـجـهـودـ الـنـظـرـيـ يـقـوـمـ بـهـ أـحـدـ الـمـفـكـرـيـنـ لـيـنـشـئـ فـوـقـهـ عـلـمـيـةـ أـكـثـرـ فـائـدـةـ وـأـخـلـدـ أـثـرـاـ مـنـ تـلـكـ النـتـائـجـ نـفـسـهـاـ.

(٢) المسألة الفلسفية

يـرـىـ كـوـمـتـ أـنـ الـقـصـدـ مـنـ الـفـلـسـفـةـ أـنـ تـقـوـمـ أـسـاسـاـ لـلـخـلـقـ وـلـلـسـيـاسـةـ وـلـلـدـيـنـ.ـ فـهـيـ لـيـسـ غـاـيـةـ لـذـاتـهـاـ وـلـكـنـهـاـ وـسـيـلـةـ لـغـاـيـةـ لـاـ يـمـكـنـ الـوـصـولـ إـلـيـهـاـ بـدـونـهـاـ.ـ وـلـوـ اـعـتـقـدـ كـوـمـتـ يـوـمـاـ أـنـ فـيـ إـلـمـكـانـ إـعـادـةـ نـظـامـ الـجـمـعـيـةـ مـنـ غـيرـ الـبـدـءـ بـنـظـامـ الـأـخـلـقـ أـوـ إـقـامـةـ الـأـخـلـقـ مـنـ غـيرـ أـنـ يـسـبـقـهـ تـنـظـيمـ الـعـقـائـدـ،ـ إـذـنـ لـاـ أـلـفـ —ـ عـلـىـ الـأـغـلـبـ —ـ سـتـةـ أـجـزـاءـ فـيـ دـرـوـسـ الـفـلـسـفـةـ الـوـضـعـيـةـ الـتـيـ شـغـلـتـهـ مـاـ بـيـنـ سـنـةـ ١٨٢٠ـ وـسـنـةـ ١٨٤٢ـ،ـ بـلـ لـتـخـطـاهـاـ إـلـىـ مـاـ كـانـ أـسـمـىـ مـنـهـاـ فـائـدـةـ وـأـكـثـرـ جـدـوـيـ.

وـلـكـنـهـ اـقـتـنـعـ مـنـ أـوـلـ أـمـرـهـ أـنـ أـقـصـ الـطـرـقـ أـسـوـهـاـ،ـ وـرـأـيـ أـنـ كـلـ مـجـهـودـ يـصـرـفـ لـإـقـامـةـ الـنـظـامـ الـدـيـنـيـ أـوـ الـسـيـاسـيـ أـوـ الـخـلـقـيـ يـذـهـبـ عـبـثـاـ إـذـاـ لـمـ يـسـبـقـهـ إـعـادـةـ الـنـظـامـ الـعـقـلـيـ؛ـ لـهـذـاـ جـعـلـ أـوـلـ هـمـهـ إـقـامـةـ فـلـسـفـةـ جـدـيـةـ لـاـ غـنـىـ عـنـهـاـ لـلـوـصـولـ إـلـىـ الـغـاـيـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ الـتـيـ كـانـ يـرـمـيـ إـلـيـهـاـ.ـ وـبـذـلـكـ أـصـبـحـتـ هـذـهـ الـفـلـسـفـةـ غـرـضـاـ فـيـ ذـاتـهـاـ وـلـوـ مـؤـقـنـاـ.

إـذـنـ فـسـيـنـظـمـ كـوـمـتـ الـعـقـائـدـ.ـ وـمـعـنـىـ ذـلـكـ أـنـهـ سـيـحـلـ إـيمـانـاـ مـبـنـيـاـ عـلـىـ الـحـجـةـ وـالـدـلـلـ مـحـلـ الـإـيمـانـ الـمـوـحـيـ بـهـ وـالـذـيـ خـبـاـ ضـوـعـهـ.ـ وـلـنـ يـكـوـنـ ذـلـكـ الـإـيمـانـ الـمـتـعـقـلـ مـشـابـهـاـ فـيـ

شيء للديانة الطبيعية التي قامت في القرن الثامن عشر، فإن تلك الديانة لم تكن إلا نوعاً مختلاً ضعيفاً من أنواع الإيمان بما فوق الطبيعة تظاهر الفكرة الدينية من خلال منطقه الميتافيزيقي عن الألوهية. أما الإيمان المتعلق فيستمد أصوله ومسوغاته وجوده من العلم الوضعي، (الواقعي). ويومئذ لا يكون التناقض الذي يرى بين كلمتي (الإيمان) و(الدليل) إلا تناقضاً ظاهرياً وإن كان ما سيوضع من القواعد يراد به أن يكون موضع (إيمان)، نظراً لما يجب للأغلبية العظمى من الناس من الأخذ بالنتائج التي قررتها الفلسفة الوضعية. وسيبقون دائماً قلائل أولئك الرجال الذين يجدون من الوقت يصلون من كمال العلم إلى ما يمكنهم من فهم هذه النتائج واستقصاء أدلةها. أما من سوى هؤلاء فلن يكون منهم لها سوى الخضوع والاحترام. ولكن الفارق بين هذا الإيمان المتعلق وبين ما عرفته الإنسانية إلى يومئذ من أي الدين أن الأول لا يحوي شيئاً لم يثبت بعد تمحيصه بالطريقة العلمية ولا شيء فيه يخرج عن دائرة المعلومات النسبية، وأن كل ما فيه يمكن في لحظة إثباته أمام كل ذي بصيرة يستطيع تتبع ما يدلي به من الحجة والدليل.

وهذا النوع من الإيمان حاصل بالفعل فيما يتعلق بعدة حقائق علمية. فجميع المتمددين يؤمنون اليوم بنظرية (النظام الشمسي Système Solaire) التي يرجع الفضل في اكتشافها إلى كوبيرنيك وكبلر ونيوتون، وقل منهم من هو بحث يفهم الإيضاحات التي بنيت النظرية عليها. ولكنهم يعلمون أن ما هو موضع إيمانهم هذا هو موضع علم وبحث عند الآخرين، وأنه يكون كذلك بالنسبة لهم لو أنهم وصلوا من العلم لما يؤهلهم له. إذن فليس معنى الإيمان هنا التنازل اختياراً عن تعقل طريقة تفوق مدى العقل، بل التسليم الذي لا يضيع على صاحبه حق التعقل. وأساس هذا التسليم أن ليس في وسع إنسان في كل لحظة أن يستعمل حق النقد. ومن رأى كومت وجوب قصر هذا الحق في العمل عند أضيق حدوده. وإن كان الأصل وجوده لكل رجل ذي بصيرة ما بقي. وعلى ذلك يكون معنى الإيمان المتعلق هو هذه الفكرة: (لو أن الناس جميعاً كانوا بحث يستطيعون استقصاء آياته لوصلوا جميعاً وبلا استثناء لفهم مبادئه ونظرياته، ولسلموا بها كلهم).

فيجب إذن ألا تكون كلمات (العقيدة) و(الإيمان) مثاراً هنا لشبهة. فإن ما اشتغل به كومت من (تنظيم العقائد) لم يشمل منها إلا ما كان ممكناً التوضيح والاستظهار. وهو هنا متفق مع فكرة سان سيمون الذي كان يعتبر الديانة كأساس من أساسات النظام

السياسي، ثم إن كومت – في أول حالاته على الأقل – لم يدخل في الإيمان شيئاً من المسائل الغبية أو العواطفية أو غير العقلية التي تنطوي عليها هذه الكلمة عادة، وجعلها لذلك معارضة في أغلب الأحيان للتعقل، بل قصد بالإيمان كل ما يعتقد الإنسان خاصاً بأي مسائل يمكن أن يصل إليها علمه. وإنما حدا به إلى ذلك ما ظهر من عدم اكتفاء العقل الإنساني بتلك التفاسير المثلية أو الميتافيزيقية التي كان يعلمها الفلاسفة والقساوسة الناس عن العالم وعن الإنسان، والتي كانت موضوع العقائد إلى حينئذ. فاتخذت الفلسفة الوضعية طريقاً غير ذلك الطريق، وجعلت تحل العرفان بقوانين الحوادث محل هذه التفاسير. ومن ثم أصبحت المسألة عند كومت ... الوصول من طريق العقل لإقامة مجموعة حقائق خاصة بالإنسان والجمعي، والعالم يسلم بها الناس جميعاً.

وقد وقر في نفس كومت على أثر ذلك فكرتان: أولاهما: أن الأفكار والعقائد والتصورات الخاصة بهذه الأمور كانت في ذلك اليوم فوضى، والثانية: أن حالتها الطبيعية المعقوله أن تكون منظمة.

أما النقطة الأولى فغنية عن كل دليل. ويكتفي أن يلقي الإنسان نظرة على الجمعية الخاصة لعلم أن الاضطرابات التي تهز جوفها وتهدمها بالخراب، إذا هي لم تهدئ إلى أساس ثابت يقوم بناؤها عليه ليس مرجعها أسباباً سياسية فحسب، بل هو نتيجة اضطراب خلقي يرجع هو الآخر إلى اضطراب فكري منشؤه عدم وجود قواعد مشتركة بين كل العقول وعدم قيام مبادئ وعقائد يسلم بها الناس جميعاً. وليس يكتفي لوجود جمعية إنسانية وبقائها وجود شيء من الشبه بين العواطف، كلا ولا قيام المصلحة المشتركة بين أفرادها، بل يجب مع هذا وقبل كل شيء وجود اتفاق فكري تتحققه مجموعة عقائد مشتركة.

فإذا رأيت جمعية من الجمعيات يعمل فيها فساد مزمن لا تظن أن طرق العلاج السياسية تنتج في شفائه، فاعلم أن السبب الأصيل لذلك الفساد إنما هو احتلال النظام العقلي، وأن المفاسد الأخرى ليست إلا مظاهر لهذا الاحتلال. وتلك في رأي كومت هي حال جمعيتنا الحاضرة؛ فلم تبق تحكمها سلطة عقلية ولا روحية، وبلغت من ذلك حتى فقدت مجرد الشعور بانحلال تلك السلطة. فلم يبق بين العقول نظام مشترك تقره ولم يبق النقد السلبي الهادم مبدأ، إلا أتى عليه وأقام الفرد نفسه الحكم الأوحد في كل مسائل الفلسفة والخلق والسياسة والدين يأخذ منها ما يشاء، ولو لم يكن عنده من العلم ما يؤهله لهذا الاختيار، ويحسب أن ما أخذ به ليس أقل مما أخذ به سواه، وأنه لا يصدر

إلا عن نفسه. وهذا التشتت بين العقول (أو ما يقول عنه كومت أخيراً هذه الثورة فيها) هو ما نسميه حالة الفوضى.

ولكن مثل هذه الحال هي الحال العادي الصرف للجمعيات الإنسانية. وإن الحال النظامية لا تظهر إلا نادراً وبصفة استثنائية. وهذا زعم فاسد الأساس، ولو أنه صح يوماً لما بقيت الجمعيات ثم لما تقدمت، وإنما الصحيح أن أزمنة الفوضى العقلية هي أزمنة استثنائية، وأن الناس في كل جمعية عادية يربطهم معاً خصوص عالم لمجموع معين من المبادئ والعقائد. والتاريخ شاهد يؤيد هذا الرأي. فإن جمود مدنيةيات الشرق الأقصى مرجعه الأول ما يمتازون به عننا من الثبات العقلي. وقد اطمأنت الجمعيات القديمة (اليونانية والرومانية) إلى فكرة معينة عن الإنسان وعن المدينة وعن العالم لم يطرأ عليها طول مدة بقاء هذه الجمعيات إلا قليل من التغيير. ثم كان للمسيحية في أوروبا سلطة عجيبة في مدى القرون المتوسطة، فأقام النظام الكاثوليكي (الذي يعتبر منتهى ما تصل إليه الحكمة السياسية) ببناء من العقائد اطمأنت له كل النقوس، وأسلمت قيادها له وانحلل هذا البناء أقوى من معظم الشرور التي تختبئ في حمائها. من ذلك يتبين أن الفوضى العقلية حال غير عادي، ومرض سماه كومت (مرض الغربي) ولو طال أمد هذا المرض لأصبح قاتلاً فإما أن تستسلم الجمعية له فتهلك، وإما أن تعاود العقول توازنها بالخصوص لمبادئ مشتركة والتسليم بها.

من ذلك يظهر أن مسألة إعادة نظام العقائد تزدوج، فيصبح ثمة من جهة مسألة فلسفية صرفة ترمي إلى إقامة مجموعة مبادئ عقائد صالحة ليسلم بها الناس جميعاً، ومن جهة أخرى مسألة اجتماعية تبحث في الوسيلة لجمع العقول والأذهان إلى هذا الإيمان الجديد، على أن هذه الفكرة ليست إلا ظاهرية. فإن حل المسألة الأولى يجر حتماً إلى حل المسألة الثانية: ذلك لأن صفة النظام عند المجموع أساسها الأول ما في نفس كل فرد من الاضطراب، وانقسام العقول فيما بينها أصله انقسام كل عقل على نفسه. فلو أن عقلاً واحداً أمكنه أن يقيم التوازن في نفسه لانتقل هذا التوازن بفضل المنطق وحده إلى ما حوله ومنجاوره. وإنذ متى أنشئت الفلسفة أصبح أمر تحقيق الباقي موكولاً ليد الزمن. وحسبنا بحث الأفكار والعقائد القائمة في إحدى النقوس، والنظر فيما يلزم لإحلال التوازن محل الفوضى فيها بمعنى أن يحل فيها «توازنًا منطقيًا كاملاً».

لما أراد ديكارت أن يبلو معلوماته بمبدأ الشك لم يتح إلى أكثر من تعرف المصادر التي جاءت هذه المعلومات عنها. وكذلك فعل كومت. فإنه لما أراد تحقيق التوافق المنطقي

لرأئه اكتفى بالنظر في الطرائق التي أوصلتها إياه، حتى إذا اكتشف أن أيّاً من بينها لا تتفق مع سواها كان قد وجد سبب الاضطراب العقلي، ومنشأ المفاسد التي تشقّ كالهل الجماعية الحاضرة، وكان كذلك قد وجد الدواء. والدواء هو السعي لاستبعاد هذا التناقض؛ فإن الوحدة والتواافق هما أول ما يتطلبه الفكر الإنساني بطبيعته، والفهم متناسق بفطنته فلا يكتفي بآراء محسودة في الذهن ولا تتفق مع المنطق، ومهما يكن التناقض مجهولاً من صاحبه فإن ذلك لا يمنعه من أن يحس به، وكل فكرة عندنا تستدعي وجود مجموع أفكار مرتبطة بها وصلت إلينا من نفس الطريق الذي وصلت منه تلك الفكرة، وهذا المجموع جزء من كل أعظم منه يتم في أنفسنا، وتجمعه فكرة عامة عن العالم.

وقد وجد كومت في نفسه وفي نفوس معاصريه طرائقين عامتين من طرائق التفكير لا يتفق وجودهما معًا من غير تعارض ولا تناقض. ولم تستطع إداهما إلى يومنا هذا التغلب على الأخرى تغلباً حاسماً. فهو يفكر عند النظر في عدة مجموعات من الحوادث تفكير عالم نشأ في مدرسة هيئ وجاليليه وديكارت وتابعيهم، فلا يفكر في تفسير هذه الحوادث بأسبابها، ويقنع أن أوصلته الملاحظة أو أوصله الاستقراء لعرفة قوانينها لما تسمح له به معرفة تلك القوانين من الداخلة أحياناً في شأن الحوادث؛ ليحل محل النظام الطبيعي نظاماً صناعياً أكثر اتفاقاً مع حاجاته، وهذا هو ما صير المظاهر الميكانيكية والفلكلورية والطبيعية والكماوية، بل البيولوجية في نظره، موضوعات للعلم النسبي والوضعي (الواقعي).

ولكن متى كانت المسائل المراد النظر فيها راجعة أصولها إلى دخيلة ضمير الإنسان، أو متعلقة بالحياة التاريخية والاجتماعية، فهناك تغلب على النفس وجهته مناقضة لتلك الوجهة الأولى. فلا يقتصر الذهن عندئذ على البحث وراء قوانين الظواهر، بل يزعم لنفسه القدرة على تفسيرها، ويندفع يريد الوصول ل Maherتها وسببها. فهو يبحث في أمر الروح الإنسانية وفي علاقتها بحقائق العالم الأخرى، وفي الغاية التي يجب على الجماعية أن ترمي إليها وفي أحسن الحكومات الممكنة، وفي العقد الاجتماعي وفي غير ذلك من المسائل التي يرجع في كلها إلى طريق التفكير (الميتافيزيقي). وهذا الطريق لا يتفق مع الأول بحال من الأحوال. ومع ذلك نراهما قائمين اليوم معًا في كل النقوش.

وإن سير الجماعات ليظهر لنا كيف حدث ذلك. ولكن أيّاً كانت أسبابه التاريخية فإن حقيقته ثابتة للعيان. فلا يستطيع الذهن الإنساني اليوم أن يتقبل كلا، ولا أن

يرفض بتاتاً أيّاً من هاتين الطريقتين من طرائق التفكير. فهو يشعر تمام الشعور أن ما قررته العلوم الوضعية لا يمكن رفضه أو التخلص منه. وأن لا سبيل للرجوع إلى تفاسير ميتافيزيقية أو دينية للظواهر الفلكية أو الطبيعية. ولكن يرى أيضاً أن الصور الميتافيزيقية والدينية لازمة عنده ولا غناء له عنها. وذلك طبيعياً ما دام العقل الإنساني يريد لسد حاجة إلى الوحدة والتناسق اللذين هما مطلبه الأعلى فكرة عامة تحيط بكل أنواع الظواهر. وهذه الفكرة هي ما سماه كومت جماع التجارب، أو هي في كلمة واحدة (الفلسفة).

ولم تثبت طريقة التفكير الوضعية إلى اليوم قدرتها على سد هذه الحاجة، إذ إنها لم تنتج إلا بعض علوم معينة، ولما كان العلم الوضعي خاصاً وجزئياً فقد قصر بحثه على مجموعة محدودة من الظواهر وقف عليها كل أعماله التحليلية والتنسقية بدقة محمودة كانت أساس قوته، ولم يقدم يوماً ما على تنسيق كل الحقائق التي وصل إليها علمنا. بل اختص البيانات والميتافيزيقيات بهذا العمل الذي لا يزال إلى يومنا هذا سبب وجودها الأهم، ذلك بأنه عمل يجب القيام به لما يطمح إليه العقل الإنساني بالضرورة، وبطبعه من الوحدة وما يرجوه من تحصيل فكرة عن العالم. فخير له إذن أن يبقى متعلقاً بهذه الحلول التي تقدمها له البيانات والميتافيزيقيات، مهما تكن حلولاً خيالية من أن يترك المسائل الفلسفية معلقة أمامه ولا جواب عليها. ومما تقدم يظهر أن الروح الوضعية في زمننا الحاضر (حقيقة)، ولكنها (خاصة) والروح الدينية الميتافيزيقية (عامة) ولكنها (خيالية). وليس في إمكاننا أن نضحي (حقيقة) العلم ولا (عمومية) الفلسفة. فكيف السبيل إلى الخروج من هذا المأزق.
لدينا لذلك ثلاثة حلول لا رابع لها:

- (١) فإذاً أن نصل إلى توفيق يمكن معه وجود طريقي التفكير من غير تضارب.
- (٢) وإنما أن نقيم الوحدة بتعظيم الطريقة الدينية الميتافيزيقية.
- (٣) وإنما أن نقيم الوحدة بتعظيم الطريقة الوضعية.

يظهر الحل الأول لأول وهلة مقبولاً أكثر من الآخرين. إذ لم لا يتحقق بحيث الأنواع المختلفة من المظاهر الطبيعية على طريقة وضعية مع فكرة ميتافيزيقية أو دينية عن الوجود. وأي مانع يمنع تصور المظاهر بسفن لا تبديل لها، وأن نبحث في الوقت نفسه من طريق آخر السبب الذي يجعلنا نفهم العالم والطبيعة على عمومها. ومتي كان ذلك

وتحرر العلم الوضعي من حكم الدين والميتافيزيقية، ضمن ذلك العلم لهما مثل ما وصل إليه من الاستقلال، وتحددت بذلك على طريقة تزداد كل يوم دقة، النطاق الصحيح للعلم الوضعي من جهة ونطاق التطورات التي تتعدي التجارب من الجهة الأخرى.

وإن كومت ليخبرنا أن هذا التوفيق ظهر معقولاً زمناً طويلاً، وأن الأفكار الدينية والميتافيزيقية لا تزال إلى يومنا هذا هي الصور الجامعة التي قامت في النفس الإنسانية عن الوجود. ولقد أدت هذه الأفكار بذلك وظيفة ضرورية لولاهما لما وجد العلم الوضعي ولا تقدم. ولكن لما كان هذا العلم هو وارثها فهو كذلك عدوها، وتقدمه يجر حتماً تدركها. وما في التاريخ من تراجع أي الدين والميتافيزيقية من جهة والمعلومات الوضعية من الجهة الأخرى يدل على أن التوفيق بينهما لا يمكن أن يدوم.

ولا يكون انقضاء التناقض بين طريفي التفكير نتيجة معركة منطقية فاصلة تنهزم فيها الديانات والفلسفات؛ فليس على هذا الشكل تنتهي الآيات والفكر ولكنها تختفي بإهمالها، كما يقول كومت، اختفاء الطرق غير المستعملة. وهل هي كانت إلا كطراوة للذهن الإنساني الذي أراد أن يحيط بمجموع الأشياء بنظره من قبل أن يتم درسها. ولم يكن للعقل أن يتقدم للإنسان بهذه المعلومات الحقة إلا متأخراً، ويرغم الجهود الطويلة التي قام بها العلم، ولقد كانت المعلومات التي تقدم بها متواضعة كل التواضع ونسبة كلها؛ لهذا لجأ الإنسان إلى الخيال طالباً هذه المعلومات دفعة واحدة ومطلقة كلها. ولكنه ترك هذه التفسيرات الدينية والمنطقية رويداً رويداً على نسبة تقدمه في بحث المظاهر بحثاً ضعيفاً، وعوَّد نفسه أن يردها إلى مناطق تزداد بالزمن بعدها من غير أن يهمل قطعاً التنقيب عن أسباب الأشياء. ولكنه أصبح لا يهتم بتقدير الأسباب للظواهر التي وصل فيها إلى فكرة وضعية بحثة، وصار يكتفي بما يعلم من خصوص هذه الظواهر لقوانين معينة. ومتى اعتادت الأذهان تصور كل الظواهر من كل الأنواع على هذا النحو، وأصبحت فكرة قوانين هذه الظواهر أثِيًّا تكون متعارفة كذلك لا يبقى لطريقة التفكير الميتافيزيقية وجود، وبالاختصار فمتى أصبح العلم كله وضعيفاً أصبحت الفلسفة وضعية كذلك.

فإنما لا نملك النظر للأشياء إلا من جهة واحدة، وكل ما كان من معلوماتنا «حقيقياً» ينصبُ على الظواهر وقوانينها. فإذا أصبح نظرنا لكل أنواع الظواهر مأخوذة واحدة بعد الأخرى مكيناً على الطريقة الوضعية لم يبق لنا، إذا أخذناها معاً ونظرنا إلى مجموعها، أن نفكر فيها بطريقة مختلفة عن الطريقة الوضعية بل معارضة لها.

والواقع أن وجود هاتين الطريقتين من طرق التفكير معًا سيقى ما دامت الروح الوضعية لم تصل إلى تمام انتشارها، وما بقي جزء قل أو كثر من الظاهرات الطبيعية يفسر بعماهيتها وسببه وغايتها. ولكن هذه الحال لن تدوم إلى الأبد. بل كلما تقدمت الروح الوضعية اضمرل مركز الصورة الدينية الميتافيزيقية من العالم وتلاشى. فعلينا إذن أن نختار بين الطريقتين إذ لا سبيل إلى وحدة التفكير، ولا إلى التماسك المنطقي التام إلا هذا الاختيار.

وهذا الاختيار الذي أجانا إليه عدم إمكان التوفيق يدفعنا للنظر في الأخذ بطريق التفكير الوضعي كلاً أو اطراهه كلاً. ولقد رأى المحافظون traditionalistes — وأخصهم يوسف دمتر — هذا الوجه من أوجه المسألة مما دعا كومت للاعتراف لهم بكثير الفضل. ودمتر لا يرى لجمعيتنا سلامًا إلا في العودة التامة لطريق التفكير الديني. وهو لذلك يحارب الروح الفلسفية الحديثة في أصلها، وإن شئت ففي الأصول المتعددة التي أخذت عنها، فهو يناضل كومت مناضلته فلسفة القرن الثامن عشر التي أخذت عنها، ولا يراعي لي تكون أكثر مما راعى للوك من حرمة، ولا يرحم أنصار الإصلاح الأول أكثر من رحمته باكون؛ ذلك لأنه علم أن القرن الثامن عشر إنما هو النتيجة الشاملة التي جهزها القرنان السادس والسابع عشر، وأن هذه القضية المنطقية العظمى المخربة ترجع أصولها إلى أعمال التحليل والإفساد التي بدأت منذ القرن الرابع عشر؛ ولهذا فهو متفق مع نفسه فيما سعى إليه من منازلة هذا العمل الشيطاني لإرجاع أوروبا إلى ما كانت عليه حالها العقلية الدينية في العصور الوسطى، فإن إعادة سلطان البابا الروحي يقطع الطريق على الفوضى العقلية والخلقية، وهناك ترجع الكثلكة إلى النفوس أرفع حاجاتها وهي الوحدة.

وهذا الحل يكفي أمام الخيال لمواجهة فروض المسألة. ولكنه غير ممكن الحصول في الواقع؛ لأن التاريخ لا يرجع إلى منبئه. ويجب لإخضاع الأذهان من جديد إلى السلطان الروحي الذي كانت تقبله طواعًا في العصور المتوسطة أن نعيد حولها مجموع الظروف التي كانت تحيط بها في ذلك الحين. لكن كيف لنا أن نمحو من التاريخ اكتشاف أمريكا، واحتراق الطباعة وغير ذلك من الأمور الاجتماعية الكبرى. ثم ما هو السبيل لتجاهل وجود كوبرنك وكبلر وجاليليه وديكارت ونيوتون وسائر مؤسسي العلوم الوضعية. ولئن أمكن المستحيل واستطعنا أن نستعيد الوحدة العقلية والخلقية التي كانت قائمة في الجمعية المسيحية أيام العصور الوسطى، فكيف لنا أن نمنع القوانين الطبيعية التي وصلت إلى حل هذه الوحدة مرة أن تعود إلى مثل ذلك مرة أخرى.

وما دام ذلك غير ممكן فقد أصبح الإنسان مسؤولاً حتماً لقبول الحل الثالث والأخير. ما دام التوفيق بين طريق التفكير الوضعية والطريق الأخرى غير ممكן. وما دام السلطان المطلق لا يمكن أن يكون لطريق التفكير الدينية الميتافيزيقية. وما دام واجباً للعقل الإنساني الأخذ بفلسفة، فلم يبق إلا أن تنشأ هذه الفلسفة من طريق التفكير الوضعي وحده. ولا شيء فيما نرى يمنع تحقيق ذلك. بل إن آخر قضايا الروح الدينية الفلسفية ليست من المتأنة فلا تمحى. وهذه الروح (الخيالية) ب Maherتها لا يمكن أن تصبح حقيقة يوماً من الأيام. أما الروح الوضعية فليست (خاصة) إلا عرضاً، ومن الممكن جدّاً أن تصل إلى العمومية التي تفتقدها. وإذا ذاك يمكن إقامة فلسفة جديدة تحل معها مسألة (التماسك المنطقي التام) المنشود.

فالصعوبة كلها إذن هي في تعليم طريقة التفكير الوضعية. ويجب للوصول إلى ذلك أن تمتد هذه الطريقة إلى الظواهر التي لا يزال الناس يتصورونها عادة على طريقة التفكير الدينية الميتافيزيقية. هذه هي الظواهر الأخلاقية والاجتماعية، وسيكون هذا العمل هو الاكتشاف الرئيسي لكومت. فإنه سينشئ (طبيعة اجتماعية)، ويكون بها قد نفى ما بقي للدين وللفلسفة من سبب في الوجود، وأقام على أساس من العلم الوضعي فلسفة وضعية كذلك، وعندئذ تتحقق (وحدة الفكر) ويكون من أثر هذا التوازن العقلي قيام التوازن الخلقي والتوازن الديني للإنسانية.

(٣) قانون الحالات الثلاث

قد يعتبر إنشاء علم الاجتماع في مذهب كومت بدء وغاية في وقت معًا. فإنك لترى الطريقة الوضعية تصل معه من جهة إلى حكم أرقى الظاهرات وأشرفها وأكثرها تركيباً. وهنا يكون علم الاجتماع أرفع مراتب الروح الوضعية، وبذا يصل إلى أرقى درجات العلوم، ومن ثم يحكمها جميعاً. ثم إنك من الجهة الأخرى ترى الفلسفة الوضعية، وقد أصبحت ممكنة الوجود تنشأ من عدده لتقيم مبادئ الخلق والسياسة.

قال كومت في أول «الدروس»: (إن إنشاء علم الاجتماع سيسمح للفلسفة الوضعية أن تكسب صفة العمومية التي لم تكن بعد قد أفادتها، وستصير بذلك قادرة على أن تحل محل الفلسفة الدينية والميتافيزيقية التي لا تمتاز اليوم بصفة حقيقة غير هذه

العوممية).^٧ ثم استنتج في آخر «الدروس» ما يأتي: (إن خلق علم الاجتماع أقام اليوم الوحيدة الأساسية في مذهب الفلسفة الحديثة كله).^٨

ولقد خلق هذا العلم الذي يرجع إليه كل ما سواه من يوم أن اكتشف كومت قانون الحالات الثلاث. فإن إقامة هذا القانون تخرج (الطبيعة الاجتماعية) عن أن تكون مجرد فكرة فلسفية لتصبح علمًا وضعيًا. ولقد أحس بهذا القانون بل حدده في القرن الثامن ترجو ثم كوندرسيه ثم الدكتور بوردن. ولكن كومت ينسب — على الرغم من ذلك — اكتشافه لنفسه. على أنه إذا كان عدلاً أن نعترف لسابقيه بما لهم من حق، فحق كذلك أن نقر كومت على أن أحدًا منهم لم يتصور المدى العلمي لذلك القانون وشتان بين مجرد استنباط الواقع، وبين فهم عظيم أهميتها والاهتماء من بينها إلى القانون الأساسي الذي يحكم مجموع تقدم الإنسانية. وإليك كيف يتقدم به كومت في (فكرة عن الأعمال العلمية اللازمة لإعادة نظام الجمعية — ١٨٢٢):

إن طبيعة العقل الإنساني تقضي على كل فرع من فروع معلوماتنا أن يمر في أثناء سيره حتماً، وعلى طريق التعاقب بثلاث أحوال نظرية مختلفة: الحال الدينية أو التخيلية، والحال الميتافيزيقية أو المطلقة — ثم الحال العلمية أو الوضعية.^٩

ولقد ذكر كومت هذه الفكرة في الدرس الأول من دروس الفلسفة الوضعية، ثم أضاف إليها ما يأتي: (وبعبارة أخرى فإن الذهن الإنساني بطبيعته يستخدم على التعاقب في كل أبحاثه ثلاثة طرائق من طرق الفلسفة يختلف كل منها في جوهره عن الآخرين بل يعارضهما. فالطريقة الدينية أولًا ثم الطريقة الميتافيزيقية ثانياً والطريقة الوضعية أخيراً. وينشأ عن ذلك ثلاثة فلسفات أو مذاهب عامة عن تصوراتنا لمجموع الظواهر تنفي كل منها ما بعدها. فالأولى هي نقطة البدء الالزامة للعقل الإنساني، والثالثة هي حالة الثابتة النهائية، وأما الثانية فلم تعد إلا لتكون سبيلاً بينهما).^{١٠}

^٧ دروس الفلسفة الوضعية جزء ١٩ ص ١٩ الطبعة الخامسة بباريس. سنة ١٨٩٢.

^٨ الدروس الجزء الرابع ص ٧٧٦.

^٩ الفلسفة الوضعية ج ٤ ملحق ص ٧٧.

^{١٠} الدروس ج أول ص ٣.

وكلمتا الدينية والميتافيزيقية يقصد بهما هنا معنى معيناً أدق التعيين، فكانت يقصد بالدين مذهبًا عامًّا في تصور مجموع الظواهر يرجع قيام هذه الظواهر إلى إرادة الآلهة، ولا يريد به المضاربات والتفكيرات الدينية التي يعتبرها الناس عادة علمًا منطقياً أو قدسيًا. بل إنه لا يفكر أقل التفكير في درس الحقيقة المولى بها. وإنما يشير بهذا الاسم إلى تفسير ظواهر الطبيعة بأسباب تحكمية فوق الطبيعة. فمعنى الدين التخييلي. وكانت يسمى هذه الطريقة في التفسير أيضًا «التصورية» أو «المثالية». وعلى هذا المعنى نراه يتساءل: إذا لم يكن كل منا يذكر أن أفكاره الرئيسية كانت دينية أيام طفولته ميتافيزيقية في شبابه طبيعية في رجولته.^{١١} كومت لا يشير في ذلك إلى ما يأخذه الطفل من التعاليم الدينية عن أهله بل إلى ميله السليقي الذي يجعله يفسر الظواهر الطبيعية بإرادات لا بقوانين. إذن فالدين يرافق هنا تصور أسباب الأشياء أكثر قوي، وهي إن تكون علوية فهي تشبه الإنسان في تفكيره وإرادته.

ذلك لا يجعل كومت للميتافيزيقي ذلك المعنى الواسع الذي يعطى له عادة، ولا يتعرض إلا عرضاً لعلم الموجود في اعتباره موجوداً ولا للمادة ولا للعناصر الأولى، وإنما ينظر إليها كوسيلة لتفسير الظواهر التي تنتجه التجارب — فافتراض أثير لتفسير ظواهر الضوء والكهرباء في الطبيعة هو من أمثلة الميتافيزيقية. ومثله افتراض العنصر الحيوي في الفسيولوجيا، وافتراض الروح في البسيولوجيا (علم النفس). فالميتافيزيقا ترافق الغرض المطلق كما يقول كومت، وهي ليست في حقيقتها إلا طريقة التفسير الأولى قد ذهب لونها، واعتبرها الذبول والذهول وهي تزداد تدرجًا في ذلك كلما أنتجت زيادة الدقة في ملاحظة الظواهر الطبيعية التباعد عن إسناد هذه الظواهر إلى إرادات خاصة، وإخضاعها لقوانين معينة.

لنحذر إذن من أن نعطي كلمتي (الميتافيزيقا) و(الدين) كامل معنיהם. إذن فلو استنتج مستنتاج من قانون الحالات الثلاث أن تدرج الإنسانية يزيدها كل يوم بعداً عن الدين؛ لتنتهي عند حالة أخيرة لا يكون فيها للدين محل مثلاً لكان ذلك أغرب الخلط في فهم مذهب كومت. فإن تقدم الإنسانية سيسوقها إلى حال ستكون دينية قبل كل شيء، وترتبط فيها الديانة حياة الإنسان كلها، ولا نحسب كومت يأبى أن يعرّف الإنسان بما عرّفه كثيرون غيره من أنه حيوان متدين، وقد يمكن تطوير تاريخ الإنسانية من

بعض وجوهه تطوراً يسيراً من الديانة الأولى (ديانة عبادة الأصنام)؛ ليقف عند (الديانة النهائية). لكن الغرض من قانون الحالات الثلاث ليس هو تصوير تطور الإنسانية الدينية، وإنما هو خاص بسير العقل الإنساني؛ فهو يذكر الفلسفات المتعاقبة التي أخذ ذلك العقل بها في تفسير الظواهر الطبيعية، وهو بالاختصار قانون تطور «الفكرة».

ولا شك في أن الذين أخطأوا الفهم لم ينظروا إلى ذلك القانون إلا في الدرس الأول من «الدروس»، حيث ذكر منعزلاً عن تطبيقاته. ولكن هذا الخطأ لا يبقى له محل إذا رجع الإنسان إلى الجزء الرابع من «الدروس»، حيث وضع ذلك القانون في المكان الواجب له عند الكلام عن الحركة الاجتماعية، فإذا رجع الدرس الثامن والخمسين من الجزء السادس ارتفع كل إبهام.

على أن تقرير كومت لهذا القانون في الصحائف الأولى من (دروس الفلسفة الوضعية) لم يكن عن غير حكمة. فإن قانون التطور العقلي للإنسانية، أعني قانون الحالات الثلاث هو بالنسبة لعلم الاجتماع كما يتصوره كومت القانون الأهم للحركة الاجتماعية، وبالتالي للعلم الاجتماعي كله. فإن العامل العقلي هو أهم كل العوامل الاجتماعية التي ينشأ تقدم الإنسانية عن تطورها المصطحب المتضامن. فهو بذلك حاكمها جمیعاً بمعنى أنها كلها تتعلق به أكثر بكثير مما يتعلق هو بها. وعليه فتاریخ الفنون والأنظمة والأخلاق والحقوق والمدنية على العموم لا يمكن فهمها من غير الرجوع إلى تاريخ التطور العقلي، أي: تاريخ العلم والفلسفة، في حين أن هذين يمكن مع شيء من التدقيق فهمهما من غير الرجوع لما سواهما.

فهذا التطور هو إذن العماد الأهم الذي تترتب حوله باقي أنواع المظاهر الاجتماعية. والقانون الذي يعبر عنه هو كذلك القانون (الأساسي) الأول و(الأعم) بالمعنى الذي قصده كومت من هذه الكلمة الأخيرة. فبالإشارة إلى هذا القانون وذكره، فيه التقدُّم بتبرير العلم الاجتماعي كله، وتلليل واقعي على أن العلم الاجتماعي ليس ممكناً فحسب، بل إنه موجود بالفعل، ومن هنا تلك المكانة العليا التي يضع كومت فيها قانون الحالات الثلاث.

يقدم كومت إثباتات لهذا القانون في شكلين متباينين؛ فهو يستند لذلك على التاريخ أولاً. والتاريخ يشهد حقيقة أن كل فرع من فروع معلوماتنا مرّ بهذه الحالات الثلاث من غير أن يرجع القهقرى أبداً، ولئن كان صحيحاً أن الأكثر منها لم يصل بعد إلى الحالة الوضعية، فإنه قد لوحظ أن هذه قد سارت حتى الآن في الطريق الذي سار فيه غيرها مما وصل إلى تلك الحالة.

والتحقيق التاريخي يكفي لإثبات ذلك عند الضرورة على شريطة أن يكون كاملاً، ولكن كومت لا يكتفي به ويدعى إلى جانبه استنتاج قانون الحالات الثلاث من الطبيعة الإنسانية. ويتقدم لإثبات ذلك من طريق مباشر مستقل. بل إنه ليرى التاريخ على ما فيه من حجة ودليل غير واضح الصورة في هذا الباب، ويرى الاستعانة بالبيولوجيا للوصول إلى الوضوح المطلوب. قال: (يجب أن ندقق في تحديد العوامل العامة المختلفة المأخوذة من معرفتنا الطبيعية الإنسانية معرفة مضبوطة، والتي جعلت التعاقب المحتوم للظواهر الاجتماعية غير ممكن اجتنابه من جهة وضروريًّا من الجهة الأخرى، ما دام نظرنا متوجهاً بكله إلى تطورها العقلي الذي يحكم سيرها العام أكثر من كل ما سواه).^{١٢} فلم يكن الذهن الإنساني قادرًا أن يبدأ بفهم الطبيعة إلا على الشكل الديني من أشكال الفلسفة؛ ذلك لأن هذا النوع هو الوحيد الذي يظهر فجأة ولا يحتاج أن يسبقه غيره. وعليه ترى الإنسان أول ما يتصور القوى يتصورها على مثال نفسه، ويتفهم الظواهر بجعلها شبيهة أعماله حيث يحسب نفسه عليماً كيف تنتج هذه الأعمال، نظراً لما عنده من إحساس بجهوده وشعور بإرادته. وهذا التفسير التصويري ملائم لطبيعتنا حتى لنرانا في كل لحظة على أهبة الاستسلام له. ولو أنها اليوم نسيينا النظام الوضعي لحظة وتقنا للبحث عن طريقة حدوث بعض الظواهر، فسرعان ما يجيئنا خيال مبهم من قوة تتشابه قوتنا إلى حد ما. وإن أولئك الميتافيزيقيين الذين يجعلون من الله شخصاً لهم عند كومت أشد من كل أمثالهم، الذين يدعون معرفة صورة الله، تمشياً مع أنفسهم. وما أكثر ما عادت به الفجأة التي يمتاز بها طريق التفكير الديني من الفائدة. ولا يرى الإنسان كيف كان ممكناً تقدم العقل الإنساني بدونها. فإن الذهن يحتاج إذا أراد تكوين نظرية علمية عن الظواهر الطبيعية إلى ملاحظات يكون قد حصلها من قبل مهما كان من تواضع النظرية المذكورة، وجزئيتها. لكن الملاحظة العلمية لا تكون ممكناً هي الأخرى إذا لم تكن نظرية أو افتراضًا على الأقل. والتحكم المطلق هو عند كومت عقيم، بل لا يمكن لدى التدقيق تصوره. وليس مجرد مجموعات الواقع مهما قدر لها من كثرة العدد، أي مدلول علمي بذاتها. مثال ذلك التقريرات المثيرولوجية التي تملأ أعمدة القوائم وصحائف المجلدات، والتي لن تكون ملاحظات إلا إذا عمل الذهن حين جمعهما

على تفسيرها مسوقاً بفكرة تحقيق فرض من الفروض، سواء أكان ذلك الفرض مبهماً أم معيناً و حقيقياً أم خيالياً.

فإذا أخرج الذهن بين هاتين الضرورتين المتساويتين في تحكمهما مع ضرورة البدء باللحظة للوصول إلى (صورة معقولة)، والبدء بتصور نظرية أيّاً ما تكون للوصول إلى استنباط ملاحظات متتابعة لجأ إلى طريق التفكير الديني حيث لا يحتاج تخيل قوى مشابهة لقوته منتشرة في أرجاء الطبيعة لأي ملاحظة تسبق هذا الخيال، ولكن متى تخض الخيال عن هذا الفرض تبعته الملاحظة لتأييده أولاً ثم لماربته بعد ذلك، ومن ثم يفسح الطريق ويبدأ تطور العلوم والفلسفة سيره خالل المبادئ تتعاقب بعد ذلك على نظام محتوم.

وذلك هو الحال أيضاً من الجهة الأخلاقية. فلقد كانت الفلسفة الدينية هي الوحيدة التي استطاعت أول الخلق أن توحى إلى الإنسانية الضعفية الجاهلة من الإقدام والثقة بالذات ما كفى لإنهاضها من غفلتها الأولى. ولو أن الإنسان علم في تلك العصور ما يعرفه إنسان اليوم من خصوص ظواهر الطبيعة لقوانين لا تبديل لها، لما دار في خلده أن معرفة هذه القوانين تجعل له على الطبيعة سلطاناً، بل لكان جهله قوة العلم داعية احتلاله السادس نفسه وعجزه دون القيام بأي مجهود. لكن طريقة التفكير الشيولوجية كانت أكثر تشجيعاً. فقد تخيلت الظواهر ممكناً تحويلها وقدرت كل شيء ممكناً حدوثه، وقررت أن لا مستحيل وأن لا محظوظ وأن حدوث شيء أو عدم حدوثه هو رهن بإرادة الآلهة. وإذا كان الإنسان لا يقدر بنفسه من أمر الطبيعة على شيء، فإنه يقدر على كل شيء إذا هو نال رضا الآلهة أولى الشهوة الحاكمة؛ وكذلك كان الإنسان أشد ما يكون ثقة بسلطانه وقوته يوم كان ضعفه وعجزه على أشد هما.

ولقد كانت الفلسفة الشيولوجية لازمة من الوجهة الاجتماعية أيضاً لبقاء الجمعية الإنسانية وتقدمها. ذلك بأن تبادل اشتراك أفراد الجمعية في العواطف، وتوافقهم في المصلحة لا يكفي لقيامها ولا لتقديمها، بل يجب لذلك اشتراكهم في الإيمان بعقائد معينة. ولا وجود لجمعية إنسانية بغير مذهب مقرر يتضمن أفكاراً مشتركة. ولكن كيف لنا أن نتصور قيام مثل هذا المذهب إذا لم يكن ثمة نظام اجتماعي قائم؟ تلك حلقة مفرغة أخرى لم يكن للخروج منها سبيلاً إلا الفلسفة الشيولوجية التي وضعها من بادئ الأمر مبادئ مشتركة يدافع عنها أعضاء الجمعية طرّاً، ويزيدهم في دفاعهم هذا تحمساً أن بها تتعلق آمالهم ومخاوفهم لهذا العالم وللعالم الآخر إن كانوا من قد اعتقادوا به.

ولقد كان من أثر هذه الفلسفة الثيولوجية أيضاً أن كونت في الجمعية طائفة معينة اختصت بالفكر والنظر.

وما أسرع ما قامت هذه الطائفة، وانفردت عن سائر الجماعة حتى أقامت التفرقة بين النظر والعمل تفرقة عادت لا شك بالتقدم العظيم برغم أنها كانت لا تزال صورة غير منظمة. ولا شك أن هذا التقدم كان بطيئاً جداً، فإنما لا نزال نرى الناس إلى اليوم لا يقبلون راضين أي جديد لا يرون فيه فائدة عملية قريبة. وقد كان في يد هذه الطائفة بطبيعة وظيفتها سلطة أفادت الاجتماع في تقدمه أثمن الفائدة، كما أنها كانت تتمتع بالفراغ اللازم للإمعان في البحوث النظرية. قال كومت: (ولولا أن أنشئت هذه الطائفة فجأة لوقفت قوانا، وقد أصبحت عملية كلها عند حد من التقدم ما أسرع ما يقتصر على بعض طرق وألات حربية وصناعية).^{١٣} وهذه الخطوة الأولى هي التي استتبع كل ما تلاها من أقسام العمل. فعلماؤنا وفلاسفتنا ومهندسومنا هم أخلاف القسيسين الأولين والسحرة ونذر المطر.

إذن فطبيعة الإنسان تقتضي ظهور الفلسفة الثيولوجية فجأة، وظهورها هذا لا غنى عنه ولا سبيل لاجتنابه. وبعبارة أخرى فهو محتوم، ويجيء على أثره ما قد نسميه منطق التاريخ العقلي للإنسانية، ومن ثم تكون الفلسفة الثيولوجية قد مهدت السبيل للحظة الظواهر ملاحظة تدخل إلى العقول رويداً رويداً فكرة السنن الثابتة، وتحل الفلسفة الثيولوجية بذلك محفوفة بالخطر حتى ليجيء عليها وقت تظهر فيه بالية مضرة. هناك يبدأ الفكر يحل نفسه محل الخيال في توضيح الطبيعة وتفسيرها. وكلما سار هذا التطور إلى الأمام تبين ميل العقل الإنساني إلى طريقة التفكير الوضعية، وتفضيله إليها تفضيلاً يصل في مختلف فروع العلوم إلى الاستئثار والتفرد بها بعد خلاف قد يطول أو لا يطول.

والحقيقة أن الحالة الثيولوجية لعلماتنا تحوي حتى في تلك اللحظة التي تكون فيها في ذروة السلطان (وذلك يكون بعد قليل من نشأتها) جراثيم تحللها وفسادها؛ وذلك لأنها لم تكن تامة التناسق في يوم من الأيام، فإن من بين الظواهر ما لم يغلب يوماً على الناس نظامها، ولا هم تصوروها يوماً تحت تصرف إرادات مطلقة التحكم، من ذلك ما ينقله كومت عن آدم سميث حين يلاحظ أن إله الثقل لم يوجد في أي زمن ولا

في أي مكان. وكذلك فلقد أحس الإنسان من أول وجود الجمعية بشيء من أثر القوانين البيسيكولوجية، وذلك لاضطراره أن يتفق مع أمثاله في طريقة الإحساس والعمل. من ذلك ينتج أن البذرة الأولى للفلسفه الوضعية ترجع في القدم إلى ما ترجع إليه بذرة الفلسفه الشيولوجية، وإن لم يكن نمائها وتقدمها قد أبطأ أي إبطاء. ولا لم تكن الفلسفه الشيولوجية لذلك عامة لم تكن إلا مؤقتة. وإنما تكون خاتم الفلسفات أو طرائق تفسير الظواهر الطبيعية تلك التي تنطبق عليها جميعاً، وبلا استثناء من أبسطها إلى أكثرها تركيباً. ذلك بأن هذه الفلسفه هي وحدها التي تحقق الوحدة التي لا غنى للذهن عنها. لكن الانتقال من الفلسفه الشيولوجية إلى الفلسفه الوضعية لا يتم بالطفره أبداً. فإن التعارض بينهما بـين واضح، وعقلنا لا يحتمل تغييرًا ذلك مبلغه دفعه واحدة؛ لهذا قامت الحال الميتافيزيقية وسيلة بينهما. وتمتاز هذه الحال عن الآخرين بأن ليس لها مبدأ معين تعرف به. فبينا نرى الفلسفه الشيولوجية مكتفية بنفسها ذات وحدة متناسقة، تبقى لها ما دامت الجرثومة الوضعية الكمينة فيها لم تتحرك ولم تعمل عملها. وبينما ستكون الحال الوضعية تامة التناenco ذلك. إذ الحال الميتافيزيقية ليست في تعريفها إلا خليطاً منها معًا، قال كومت في سنة ١٨٢٥: (إن الضرورات الميتافيزيقية ترجع إلى الشيولوجيا والطبيعة جميعاً في وقت معًا، أو هي على الصبح ليست إلا الأولى قد حورتها الثانية).^{١٤} فالميتافيزيقية في أشكالها الدائمة المتغيرة المستمرة التدرج إنما تقوم بالتوافق الذي يستدعي وجود الفلسفتين الشيولوجية والوضعية معًا في النفوس، حتى تصل الفلسفه الوضعية حد كمالها. ولقد تسنى للطريقة العلمية أن تتقدم في غزواتها تحت ستار من الافتراضات الميتافيزيقية من غير أن تزعج أنصار الفلسفه الشيولوجية؛ وفضلاً عن ذلك فإن للميتافيزيقية قوة نقدية غاية في النشاط كان لها فضل غير قليل في دهورة العقائد القديمة؛ ولهذا ينظر كومت إلى الأكثرين من فلاسفه القرن الثامن عشر الفرنسين كأحسن الممثلين للروح الميتافيزيقية.

على أنه إذا كان يجب رد هذه الحال الوسط إلى أي من الطرفين، فإن كومت لا يتردد في ردها إلى الحال الشيولوجية، ذلك بأن الفلسفه الميتافيزيقية تحل الوحدات محل الإرادات والطبيعة محل الخالق، ولكنها تجعل وظيفة وحداتها وطبيعتها مشابهة أكبر الشبه لإرادات الشيولوجيا وللخالق فيها. إذن فتفسير الواقع يبقى الغرض الذي ترمي

^{١٤} الفلسفه الوضعية جزء ٤ ملحق ص ١٤٤

إليه، وإن كان قد أضعفه ذلك الشعور المتزايد بضرورة وجود القوانين الطبيعية. وتكون هذه الطريقة العقيمية بذلك قد استبقت الثيولوجيا، وإن كانت قد قتلت الركن العقلي الأهم منها بإنكار نتائجها باسم المبادئ المقررة؛ ولهذا لم يكن ثمة ما يضمن عدم عودة الصور الثيولوجية عودة عدوانية إذ لم تكن الأفكار الوضعية قد حلّت محلها. وسيرى القارئ أن المعركة الفاصلة بين الروح الثيولوجية والروح الوضعية تتضم الميتافيزيقيين والإلهيين جمِيعاً في «مركز التقهر»؛ مما يحقق ما قاله كومت من عدم وجود أي تضامن، سواء في التاريخ أو في المبادئ بين الفلسفة الوضعية، وتلك الفلسفة السلبية فلا تستطيع الأولى أن ترى في الثانية إلا تطوراً أخيراً تمهدياً من تطورات الفلسفة الثيولوجية.^{١٥}

فالحال الميتافيزيقي لا يمكن أن تكون إذن إلا صلحاً غير ثابت. وبقاوها إنما يكون رهناً باستمرار تغييرها وتبدلها. وإن ما ينشأ عن ذلك من عدم وجود مبدأ يكون قوامها ل يجعلها نقية بحثة. ومن ثم فلا يمكن لدinya أصلياً إلا فلسفتان أو طريقتان من طرائق التفكير وهاتان الفلسفتان الثيولوجية والوضعية هما وحدهما اللتان تسمحان للعقل بإنشاء مذهب من أفكار منطقية متناسبة يصلح أساساً للخلق وللديانة، فالروح الثيولوجية خيالية في سيرها، مطلقة في تصوراتها، تحكمية في تطبيقها. وأما الروح الوضعية فتحل طريقة الملاحظة مكان الخيال والأفكار النسبية محل الأفكار المطلقة. وهي لا تدعى لنفسها سلطاناً لا حد له على ظواهر الطبيعة، بل تعلم أن قوتها إنما تقاس على مقدار ما تصل إليه من العلم. وتاريخ الإنسانية هو الذي يرينا الخطى التي تدرجت هي بها من طريقة التفكير الأولى إلى الطريقة الثانية.

يعتبر كومت قانون الحالات الثلاث ثابت الأساس. وإليك ما كتب في سنة ١٨٣٩: (إن سبع عشرة سنة قضيتها دائم التفكير في هذا الموضوع العظيم مقلباً إياه على جميع وجوده، آخذًا فيه بكل احتياط ممكן تسمح لي أن أقرر من غير أي تردد علمي أن هذه القضية التاريخية ستكون ثابتة أبداً، وأحسبها الآن قد بلغت من كمال الثبوت ما بلغه أي أمر من الأمور العامة المسلم بها في الفلسفة الطبيعية).^{١٦} ولن يمكن أن تكون يوماً

^{١٥} الدروس جزء ٥ ص ٥٧٣-٥٧٥.

^{١٦} الدرس جزء ٤ ص ٥٢٣.

موضع شك إلا إذا عثر الإنسان على فرع من فروع معلوماتنا ارتد من الحال الميتافيزيقية إلى الحال التثيولوجية، أو من الحال الوضعية إلى أي من الحالتين السابقتين. لكن ذلك أمر لم يعرض أبداً، كما أن إثبات هذا القانون من الوجهة النظرية قد دل على أنه لا يمكن أن يعرض مطلقاً.

ولقد أظهر هذا الإيضاح أن عاقب هذه الأحوال الثلاث في نظام لا يتغير هو السبيل المحتوم لترقي الذهن الإنساني في تعرف الظواهر، وأنه حاصل بطبيعة العقل. ومن رأي كومت أن قانون الحالات الثلاث بسيكولوجي بمقدار ما هو تاريفي.

وليس المراد هنا بالبسيكولوجيا تلك البسيكولوجيا الداخلية التي تستخدم الضمير الفردي وسيلة للبحث. فإن كومت لا يعترف بأية قيمة علمية لهذه الطريقة، كلا بل وهو ينكر إمكان وجودها. على أنه ولو أمكن للشخص أن يلاحظ نفسه لما أفاد ذلك شيئاً فيما نحن بصدده. فإن هذه الملاحظة لن تبين له إلا عن الحال الحاضرة لعقله الفردي لا عن قانون تطور الذهن الإنساني. ولا سبيل لظهور هذا القانون إلا بالنظر إلى الجنس لا إلى الفرد، وذلك بأن يقلع الذهن عن إنفاق مجهودات عقيمة مرماها أن يشاهد بنفسه حركته؛ ليحيط بوجه التقدم المتعاقبة التي تظهر فيما أنتج. والتاريخ الفلسفي لعقائدهنا وتصوراتنا ومذاهبتنا هو ذلك الضمير الذي يجب أن يجعله العقل موضع نظره. ففي هذا التاريخ لا في سواه يرى الفيلسوف القوى التي احتوى ذلك العقل جرثومتها تدخل في الحياة العملية واحدة بعد الأخرى، وكلها ترمي إلى «التناسق الدائم». فإذا ما وصلنا في ذلك لاكتشاف قانون الحالات الثلاث أمكن لنا أن نفهم التطور العقلي لكل فرد في طريقة. ومن ثم يزيدنا درس كل فرد زيادة في التتحقق من صحة القانون. قال كومت: «مهما أكن قد أخذت من النظر إلى الفرد، فإن الفكرة الرئيسية التي بنيت عليها نظريتي وما تلا ذلك من تكون هذه النظرية وتقدمها إنما يرجع مباشرة لأبحاثي المتعلقة بالمجموع».

قانون الحالات الثلاث هو إذن الضابط العام لتقدير العقل الإنساني لا منظوراً إليه في شخص فرد معين، ولكن في الشخص العام الذي هو الإنسانية.

وهو ذلك الشخص العام الذي درسه كومت في «نقد العقل المجرد». لكن طريقته كانت طريقة مطلقة وميتافيزيقية صرفة، نظر فيها إلى الشخص العام الذي بحث عن قوانينه على اعتبار أنه العقل الإنساني «لذاته منظوراً إليه من جهة ماهيته». لكن كومت يخالف ذلك كل المخالفة، ويتمثل الشخص العام كأنه وحدة مجسمة تتحقق على الزمن،

ويرى أن بحث قوى الإنسان العقلية لا يصير وضعياً إلا إذا أخذ فيه من الجهتين التاريخية والاجتماعية؛ ولهذا كان اكتشاف قانون الحالات الثلاث حدثاً عظيم الأهمية جاء مبشراً بالعلم الوضعي في تطبيقه على الإنسانية بشرى يعد تحققاً الشرط الأساسي لقيام الفلسفة الوضعية. وإن هذا الاكتشاف تأكّد فيه «كمال التماسك المنطقي» ببحث كل الظواهر على طريقة واحدة. وهذا القانون من قوانين الحركة الاجتماعية هو حجر الزاوية لكل المذهب الوضعي.

الفصل الثالث

المعرفة أساس إيمان المستقبل^١

«إن ما لا نعرف من الغيب أبعد في حياتنا النفسية مدى مما نعرف من العلم.»

١

يضطرب العالم اليوم بشعور عام يبدو أثره في ظاهرات من الفوضى تارة، ومن الإباحية تارة أخرى، ويتمخض ثالثة عن ثورات اجتماعية أو اقتصادية غير معينة المطالب والنتائج. ويعزو الأكثرون هذا الشعور الذي ترتب على ما أحدثت الحرب الكبرى من انقلاب إلى اضطراب الدعائم الاقتصادية العالمية، سواء في البلاد التي اشتركت في الحرب اشتراكاً فعلياً أو في البلاد التي بقيت على الحياد في أثنائها. وكل الظواهر تعاون على الاقتناع بصحة هذا القول. فاضطراب العملة في البلاد المختلفة؛ وكساد كثير من الصناعات، وما نشأ عنه من مشكلة العطالة في كثير من الأمم، واختلاف وسائل النقل عما كانت قبل الحرب — كل هذه عوامل اقتصادية هي مصدر القلق العالمي الحاضر. والثورة البلاشفية في روسيا ومساعيها المتصلة لقلب العالم شيوعيًا كله ليست إلا هدماً للنظم الاقتصادية القائمة. وعلى هذا الأساس تعقد الدول المؤتمرات، وتسعى ب مختلف الوسائل لثبت نظم التبادل وإعادة الثبات الاقتصادي الذي ظل العالم مطهّناً إليه عصوراً طويلة قبل الحرب. ولهؤلاء الأكثرون يذهبون إلى أن العالم متى عاد إلى مثل

^١ السياسة الأسبوعية العدد ٧٣ في يوليو سنة ١٩٢٧.

حالته الاقتصادية السابقة على الحرب زال قلقه، وزالت منه الفوضى واطمأن إلى ما كان مطمئناً إليه من قواعد.

ولا ريب في أن الانقلاب الاقتصادي كان له أثر كبير في هذا الشعور العام. لكننا نعتقد أنه ليس العامل الأساسي الذي يتوقف كل شيء على تطوره، وإن هناك عاملاً نفسياً ترتب هو الآخر على الانقلاب الذي أحدثه الحرب، ولا مفر من علاجه إذا أريد بالعالم أن تعاوده الطمأنينة. هذا العامل النفسي يرجع إلى عقائد الجماعات، وتقديرها قواعد الخلق، وبحثها عن مثل أعلى يكون مطمح الإنسانية الذي تشعر به وتتجدد لتحقيقه، فإذا اطمأن الناس إلى عقيدة اجتماعية عامة، وإذا تواضعوا على قواعد للخلق تتفق مع مظاهر حياة العالم في العصر الحاضر، وإذا عرفوا لأنفسهم مثلًا أعلى، راجعت الإنسانية سكينتها وعادت للعمل في جد وسلام تضيء لها عقيدتها وأخلاقها المتعارفة، ومثلها الأسمى سبيلاً مفيدةً بعيداً عن الاضطرابات.

ربما كان السعي الجد لإعادة الطمأنينة الاقتصادية إلى العالم بعض وسائل الهدوء النفسي الذي تتلمسه الإنسانية اليوم فلا تجده. فقد يُعَدَّماً كان الاضطراب الاقتصادي سبب الحروب والثورات، وسبب المذاهب والعقائد الجديدة. لكن الطمأنينة الاقتصادية لم تكن يومًا غاية اجتماعية لذاتها. إنما هي أبداً وسيلة لرخاء العالم رخاءً يمكن له من المتعاب بكل ما في الوجود من أسباب النعمة والسعادة. والنعمة والسعادة اللتان يدأب الإنسان في طلبهما غير يائس من الوصول إلى حظ قل أو كثر منها، إنما يتعلقان بالنفس الإنسانية عند الفرد وعند الجماعة على السواء. والنفس الإنسانية ليست بحاجة إلى أن تترع بنعيم المادة لتناول حظها من السعادة. وإنما هي بحاجة إلى أن تكون فوق مستوى العوز المادي الذي يضطرها لإنفاق كل وقتها في السعي للعيش. وكل ساعة فراغ من هذا السعي تناولها هي سعادة مكسوبة إلى الحياة الإنسانية المتعلقة لمعاني الوجود العليا بمقدار ما تطبق النفس تصور هذه المعاني. والجماعة في ذلك كالفرد سواء بسواء.

وقد غيرت الحرب من تصور الناس لمعاني الوجود تغييرًا كبيرًا هو الانقلاب بعينه. وإذا عمت الحرب العالم كله، فتناولت آسيا وأمريكا وأستراليا وأفريقيا كما تناولت أوروبا نفسها؛ فالانقلاب الذي حدث في هذا الشأن عالمي عام. وأنت تقدر مدى الانقلاب، إذ ترى هذا الإخاء بين أهل الأديان المختلفة في بلاد كالهند كان يظن هذا الإخاء فيها محلاً، وإن ترى الأمم الأوروبية التي كانت تفاخر؛ إلى ما قبل الحرب: بأنها اهتدت إلى سبيل الحق من طريق العلم تشعر الآن بتداعي كثير مما آمنت به وتلتمس في ماضي

الشرق الروحي وسيلة للإيمان على أنه سبيل السعادة. وهذا الإخاء الديني الذي ظل زمناً في الهند، وهذا الوهن في العقيدة بالعلم مما لا يزال في أوروبا ليسا إلا مظاهرين لظماً النفس إلى أخلاق جديدة، وإلى مثل عليا غير تلك التي كانت تؤمن بها. وهذا الظماً بالغ اليوم غاية الشدة، وهو السبب في الفوضى وفي الإباحية وفي الاضطراب، وفي كل ما يشكو الناس منه وما يرونه شرًّا، ثم ما يعجزون عن وصف الدواء له؛ ذلك بأنهم يشعرون أن التماس الدواء في الماضي لا فائدة منه بعد هذه الخطى الواسعة التي خطها العالم منذ الحرب إلى عصمنا، فباعد ما بينه وبين الماضي بما لا يبقي بينهما صلة نافعة؛ لأنهم لما يتبعوا الخلق والإيمان الجديدين اللذين يملآن الفراغ الحاضر، ويكونان دعامة الحياة الاجتماعية في المستقبل.

ولعلك إذا أردت أن تعرف السبب الصحيح لانقطاع الصلة، ولو انقطاعاً مؤقتاً بين الحاضر والماضي موفق إلى ذلك فيما كان من اختلاط أمم العالم وأجناسه في أثناء الحرب اختلاطًا أظهرها إلى عقائد وأخلاق وعادات ومعارف جديدة، ودللها على سوء تقديرها الماضي لما كانت تسمع عنه من ذلك عند الأمم والأجناس الأخرى. فهذه الآلوف من جنود الهند السذج الجهلاء الذين كانوا معتقلين في سياج حصين من عقائد بلادهم وأخلاقها، قد رأوا في مصر وفي أوروبا، وفي مختلف الجهات التي مروا بها شيئاً غير الذي أفسوه وألفه آباؤهم وأجدادهم. ومثلهم جنود السنغال وجنود الروس. وقد وقف الأوروبيون من هؤلاء على تصور جديد لمعاني الوجود لم يكونوا يألفونه بل كانوا يحسبون أن جماعة من الجماعات الإنسانية لا يمكن أن تقوم به. وهذه الآلوف من الجنود السذج الجهلاء من أهل الأمم المختلفة هي التي يتكون منها السواد، والجماهير أكثر ثقة بها وبما ترويه منها بمنطق الفلسفة وببحوث العلماء وتجاربهم؛ لذلك ليس عجباً بعد ما عاد هؤلاء وقصوا ما رأوا وما سمعوا أن تبهم عليهم، وعلى من يستمعون لهم صور الحياة التي أفسوا، وأن يلتمسوا جديداً يحسبونه أدنى إلى حظ من النعمة والسعادة أوفي مما كانت الصور القديمة تتيحه لهم. وإذا كانت الشهوات الدنيا هي أقرب ما يتصوره الإنسان العادي من سعادة الحياة، فقد كانت الإباحية في العالم وكان ما ترتب عليها من الفوضى ومن الاضطراب.

إلى جانب ما أحدثت الحرب من الاختلاط بين أمم العالم وأجناسه قربت الاختراعات بين أجزاء العالم تقريرًا، لم يكن يدور بخلد أحد إلى ما قبل الحرب بزمن قليل، حتى لقد أصبح العالم ضيقاً، وأصبح صغيراً تستطيع ان تقف على مختلف ما يدور فيه

بأو福 وأسرع مما كنت تستطيع في الماضي القريب أن تقف على أخبار أمة من أمم، بل مقاطعة من مقاطعات تلك الأمة. وقد تناول هذا التقرير بين أجزاء العالم كل ما يمكن تصوّره من أسباب. فأنت تستطيع أن تنتقل بين جوانبه المختلفة في وقت قصير، وأنت قد تدرك على معرفة أخباره جميعاً بالدقة والتفصيل في الساعة التي تقع فيها، أو بعد ذلك ببضع ساعات قليلة. ولم يصبح أمر إمداد الناس بالأخبار مقصوراً على الصحافة، بل تعددت الأسباب وصرت ترى على شريط السينما أو تسمع من طريق الراديو ما يحدث في أكثر بلاد العالم بعداً عنك كما لو كان إلى جانبك. هذا بعد أن كانت تلك البلاد خيالات وأحلاماً، فإذا سمعنا عنها سمعنا مثل أقاوصيس ألف ليلة وليلة، وانتهينا إلى أن ما نسمع ليس إلا خيالاً يقصد به إلى التسلية لا أكثر ولا أقل، فلم يزعزع ذلك من تصورنا للوجود ولا من إدراكنا لمعانيه.

ولم يقف الأمر عند اختلاط الأجناس وتقارب المالك. بل لقد تقارب أفلال الوجود كلها بما كشف، وما لا يزال يكشف العلم عنه من كنه هذه الأجرام وصلاتها بالأرض. ولم تبق معرفة مقصورة على طائفة محصورة، بل أصبح كل يستطيع الوقوف على كثير منه بما تنشره الكتب والمجلات والصحف والمحاضرات التي أصبح سمعها ممكناً في أنحاء العالم المختلفة عن طريق الراديو. ولئن لم يقف سواد الجماهير بعد على تفاصيل هذا وعلى دخائله، فإنه يتصور وجوده على نحو أزال من نفسه الصورة القديمة التي كان يؤمن بها على أنها حقيقة هذه الأفلال. ومجرد زوال هذه الصورة القديمة كاف ليزعزع من قواعد الاعتقاد والخلق شيئاً كثيراً.

هذا الاختلاط بين الأمم وهذا التقارب بين البلاد وبين الأفلال نفسها لم يكن ذاتاً قبل الحرب ذيوعه اليوم، ولم تكن جماهير الأمم المختلفة قد اقتنعت به اقتناعها اليوم. وقد زلزل هذا الاقتناع كثيراً من قواعد إيمانها القديم، وإن لم يضع مكانها قواعد أخرى: وإن كانت الجماهير لا تطيق العيش من غير قواعد ومثل عليا، فقد تدافعت إلى ما تدفعها سلائقيها إليه من الاستمتاع بالحياة، وبكل ما فيها في أبسط صور الاستمتاع وأقربها لإشباع الشهوات. ولما كان هذا خروجاً على متعارف الناس إلى العصر الأخير، فقد ذاعت دعوة الفوضى والإباحية.

طبيعي أن ما أحدثت الحرب من انقلاب لم يحدث فجأة، وأنه يستمد أصوله من تطورات العالم في الأجيال الأخيرة. بل إن كثيراً مما يقع اليوم ليتصل اتصالاً مباشرأً بما خلفت الثورة الفرنسية الكبرى وثورة سنة ١٨٤٨ من آثار. لكن هذه الأصول لم

يظهر أثراها قبل الحرب إلا في بيئات خاصة هي البيئات المستنيرة. فلما كانت الحرب انتشرت تلك الآثار بين سواد الجماهير، وزادها انتشاراً تزايد المكتشفات والمخترعات، وتقريبها مبادئ العلم وقواعده من أفهams السواد؛ لذلك تقبل الكل الانقلاب من غير أن تقف في سبيله فطرة المحافظة التي تهاب كل جديد وتقف في وجهه وتحاربه. وهذا هو السر في أن الانقلابات العظيمة التي حدثت في روسيا وفي إيطاليا وفي تركيا لم تلق من جماهير العالم حرباً لها إلا ما اتصل منها بمصالح أصحاب الأموال مما هددها البلاشفية. فاما الانقلابات الاجتماعية فقد تمت في كل هذه الأمم على صورة لم تكن تخطر بحلm الحالين، وتمت مع ذلك من غير أن تثير من عداوة الدول المختلفة ما أثارت مبادئ الثورة الفرنسية، مما أدى إلى تأبٍ مماليٍّ أوروباً عليها والعمل مقاومتها والاضطرار آخر الأمر للأخذ بها؛ لأنها كانت المبادئ التي تتفق والتطور النفسي الكمين في أرواح الشعوب.

وثم انقلاب في تقدير الأفراد للنظام الاجتماعي يتصل بهذه الانقلابات العامة، بل يتقدمها. فقد كان الناس، إلى زمن قريب، يقدرون لطائف الجماعة المختلفة حدوداً خلقية يعتبر تحطيمها جنائية على الشرف وعلى الكرامة، وتحاربه كل طائفة بكل ما أوتيت من وسائل. وهذا نحن أولاً لا نزال نسمع من بقایا هذا التقدير تقرير الحكومة الرومانية نزول البرنس كارل عن ولاية العهد، وعن عرش أبيه، ورفع ابنه الطفل ميخائيل إلى هذا العرش، لإطاعته عاطفة الحب وعدم إخضاعه إياها لوجبات السياسة. على أن تصرف كارل في اتصاله بامرأة يعتبر المسؤولون عن مصير رومانيا الاتصال بها مزرياً بملك هو لذاته أثر من آثار الانقلاب العالمي؛ فالناس ينظرون اليوم إلى هذا التصرف الذي أتاه الأمير من غير أن تأخذهم دهشة. بل ربما كانت دهشتهم من إنزاله عن عرش لآبائه أكبر من دهشتهم للسبب الذي أدى إلى هذا القرار، ولو أن تصرفًا كهذا تم منذ سنوات لاضطربت له بلطات الملوك، ولاعتبر حادثاً خارقاً لقوانين الطبيعة. وما أتاه البرنس كارل ليس إلا مثلاً مما يحدث اليوم من غير أن تثور له نفس أو تهتز له عاطفة. ألم تخبرنا الصحف أن ابنة أخت الجنرال هندنبرج رئيس الجمهورية الألمانية تقوم بالتمثيل السينمائي؟ أ ولم تفعل زوج ابن السلطان عبد الحميد مثل تلك الفعلة؟ وهذا مثلاً من كثير يقع في عالم السينما وفي عوالم الفن والعلم المختلفة. ولو أن شيئاً من مثله حدث في الماضي القريب لكان أجيوبة الأعاجيب، ولكن خروجاً على قواعد الدين ومبادئ الخلق، ولاستحق مجريحو حرماني الكنيسة وزرارية الناس.

ومن العبث الآن محاولة العود بالعالم؛ ليخضع إلى ما كان خاضعاً له قبل الحرب من عقائد وأخلاق وعادات. صحيح أن كثيراً من هذه سيعود قوياً كما كان. لكنه في

عودته سيضطر إلى الاصطباخ بلون حياة العالم العقلية والروحية الجديدة، وهذه الحياة الجديدة هي ما يفكر اليوم فيه العلماء والمفكرون، وإن كانوا لما يهتدوا إلى شيء صالح. ويحيل إلينا أن الإنسانية ما تزال بعيدة عن هذه الهدایة، وأنها ستظل سنوات طولية في اضطرابها الحاضر إلى أن يتاح لها رسول جديد من العلماء وال فلاسفة يهديها طريق الحق. وأية هذا البعد عن الهدایة ما يbedo على أدب العصر من الانحلال والاضمحلال، وعلى تفكيره من القصور عن تناول المسالة العالمية بصورة جريئة واضحة يصبح بها أصحابنا في الناس بما يؤمن هو به أنه الحق، أي: أنه أقوم طريق يمكن للإنسانية من تحقيق أكبر حظ مستطاع من السعادة في ظروفها الحاضرة.

في انتظار اليوم الذي تعلو فيه صيحة الهدى والحق يجب تمهيد الإنسانية لسماعها، وهي في اعتقادنا لن تخرج عن دائرة العقل والعلم. قد تظل الشئون الروحية فوق متناول هذه الصيحة. لكن ما كانت هذه الشئون الروحية تعتبره داخلاً في نطاقها من قواعد السلوك ومبادئ الخلق والجزاء عن العمل، وما إلى ذلك مما يتصل بتصرفات الأفراد أو الجماعة الماسة بحياتهم **سيصبح غير روحى**، وسيخضع لقوانين العلم ومبادئه. بل ربما لا يكون محلاً أن ترتبط هذه الصيحة المنتظرة ارتباطاً وثيقاً أو غير وثيق بصيحات أو جست كومت وفلناي وروسو وغيرهم، من أرادوا أن يجعلوا العقل والعلم وحدهما المدربين لحياة الأفراد والجماعات والمنظرين لكل شيء فيها.

وما دام ذلك هو الشأن فتمهيد الإنسانية للصيحة المرجوة لا يكون إلا بكشف قناع الوهم عن عيون الجماهير، وإظهارها على كل آثار العلم ونتائجها. يجب ألا يعتبر أمر من الأمور سراً يتحتم ستره من عيون الأطفال في أثناء تعليمهم، وعن عيون السواد في حياته العامة، بل يجب أن يعرف كل فرد ما يستطيع أن يعرفه، وأن يعرفه على طريقة علمية صحيحة. وأن يبني على هذه المعرفة عقائده وعاداته وأخلاقه. ويجب كذلك أن يعلم أن ليس شيء من هذا الذي يلقي به إليه مقدساً غير خاضع للتطور أو التغير. وإن عقائدهما الأخلاقية والاجتماعية ليست أمراً واجب الطاعة لذاته؛ ولكن لأنها هي التي تقربنا من السعادة؛ وعلى الأقل تبعد عنا هموم الحياة وألمها. وأن الحقيقة الإنسانية هي ما أدى إلى هذه الغاية.

فإذا تقررت هذه القاعدة وأخذ بها المعلمون في مدارسهم والكتاب في كتبهم وصحفهم تفتح عقول جمهور الإنسانية، فأفاد من هذه الثروة العلمية العظيمة التي تكدرست على القرون، والتي ظلت مع ذلك وما تنظم نظاماً يجعلها نافعة، وينقربها من

المجاميع إلا قليلاً في العصور الأخيرة. إذا تقررت هذه القاعدة، وعرف كل فرد الأسباب الاجتماعية والعلمية لما تحرمه القوانين، ولما تناصح به التعاليم وأدرك الطفل والساذج أن ليس في الحياة سر من الأسرار، وأن ما وضع وما يوضع من قواعد السلوك ومبادئ الخلق ليس شيئاً خارقاً للطبيعة، ولا أجنبياً عن الإنسان، وأن الإنسان هو كل شيء، يسر ذلك لكل فرد أن يشعر شعوراً صحيحاً بأنه ذرة حية من الوجود الإنساني في تعاونها مع سائر أفراد المجتمع ما يكفل فائدتها وفائدة المجتمع. ثم كان أساساً صالحاً لتفسير كثير من العواطف الإنسانية التي يحس بها الناس غرائز وهبّات لا سبيل لتغييرها، بينما هي إن تكون غرائز وهبّات، أو تكون شيئاً آخر فهي قائمة بالنفس لفائدة الفرد؛ ولفائدة الجماعة والجنس على السواء.

إذا تقررت هذه القاعدة في حياتنا العملية، وهتكت المعرفة حجاب السر، وأصبحت الجماهير تدرك أن قداسة الأشياء والمبادئ راجعة إلى أنها هي التي جعلتها مقدسة؛ لأنها سبيل سعادتها المكنته ووقف الأفراد على ما للطبيعة من قوانين، وما للإنسان على الطبيعة من سلطان، وسار العلم في نفس الوقت بالخطى الواسعة التي يسير اليوم بها، إذا حدث ذلك أمكن تمهيد الإنسانية للصيحة المنتظرة، ولقواعد العقيدة والأخلاق الجديدة.

٢

تفضل المسيو جورج دوهامل الكاتب الفرنسي الكبير الذي زارنا بمصر أخيراً، وكان لي حظ تقديميه إلى سامي محاضراته بالجامعة الأمريكية، تفضل فيبعث لي من باريس مهدياً روايته الأخيرة «ليلة عاصفة Une nuit d'orage»، وروايته هذه تلخص في أن شاباً ولد في أسرة انتبذت العقيدة، واتجهت إلى العلم وحده ونشأ في دراسات علمية بحثة؛ تزوج من فتاة نشأت علمية هي الأخرى وأنكرت الفأل والطيرية وكل مظاهر العقيدة جميماً. وبعد زمن قضاه الزوجان المتحابان في هناء ونعمه، سافرا إلى تونس وقصدوا إلى بعض الأماكن التي تجاور الصحراء، واحتفرا فيها بعض آثار عادا بها إلى فرنسا. وفيما كان عم الفتى يتفرج على هذه الآثار استوقفته إحداها، ففحصها وقرر أنها مشئمة وطلب إليها أن يدفعها له بها. واعتذر الزوج عن إجابة طلب عمه؛ وعاد إلى العيش مع زوجه عيشاً ناعماً يزيده ما بينهما من حب، ومن اتصال عقلي وعلمي قوة ومتاعاً، لكن أساليب انقضت وإذا الزوج تشعر بانحطاط في قواها، وإذا ابتسامتها

تغادر شفتيها، وإذا الضعف يندس إلى وجودها. فذهب بها زوجها إلى الطبيب الذي فحصها فلم يجد للمرض عندها علامة أو مظهراً. وكذلك كان رأي طبيب آخر استعنان بزميلين له إحصائيين في الأمراض العصبية، إذ اتفق الثلاثة على أن لا مرض ولا أثر للمرض، وأن حالاً عصبية هي سبب هذا الضعف ما تثبت أن تزول حتى يزول الضعف معها، حتى تعاود الزوجة قوتها وابتسامتها.^٢

وعكف الفتى يفكر فيما عسى أن يكون سبب ما أصاب زوجته. ليس شيء مما يعترينا إلا ويكون عن سبب يعرفه العلم، وإن لم يعرفه العلم اليوم فسيعرفه غداً؛ وهؤلاء هم الأطباء يقررون أنهم لا يجدون لما أصاب زوجته سبباً. وهي مع ذلك ما تفتأ تزداد ضعفاً يوماً بعد يوم برغم ما يوليها من عناية، ويحيطها به من عطف وحب، أفلما يمكن أن تكون هذه المشئمة التي أتيا بها من تونس هي سبب المرض؟ ولكن أي علاقة يمكن أن تكون لسن ملبسة فضة وموضوعة في درج مكتب على صحة إنسان بعيد عنها غير متصل بها؟ على أنه لم يقع جديد منذ تزوجاً، ومنذ سافر إلى شمال إفريقيا غير هذه السن التي قال عمه عنها: إنها فأل سوء. وإذا كان للعامة وساد الناس أن يؤمنوا بفأل السوء وبفال الخير وبالقديمة والمشئمة، فليس من حق أهل العلم أن ينزلوا إلى هذا الدرك، أو أن يتوهموا للحادث أسباباً غير ما في الطبيعة مما يتناوله فهمنا أو يمكن أن يتناوله، ويظل الفتى كذلك في حوار مع نفسه يغالب الإشراق على زوجه إيقانه بالعلم ويقاد يغلبه، فيرى واجباً عليه أن يحطم هذا الفال وأن يلقي به بعيداً، ثم تنتصر كبراء العلم على عاطفة الإشراق، إبقاءً على عقله أن تدنسه مثل هذه الترهات. ويصل حيناً إلى ذكر قول باسكال: لنراهنا على وجود الله. فأما الذين يراهون على أنه موجود فلا يخسرون شيئاً إن لم يكن موجوداً وكان العالم كله هباء، وهم يكسبون كل شيء متى كان موجوداً قادراً على كل شيء. كذلك فلنحطم هذا الفال. فإن يك من أثره ما أصاب الزوجة العزيزة، فهي عائدة إلى صحتها وإلى ابتسامتها وإلى نعيم الحياة وطمأنيتها، وإن لم يكن له في المرض أثر فلم نخسر شيئاً. ولكن أين هذه الأوهام من العلم التجريبي الواقعي الذي يؤمن الزوج ويتؤمن الزوجة به؟ بل أليست هي تجديفاً في حق العلم وردة عن الإيمان به وتطلقاً لحكم العقل وخضوعاً لخداع الوهم؟ ويظل صاحبنا في هذا الجدل العنيف بينه وبين نفسه حتى يتغلب الإشراق على العلم والعاطفة على العقل، فيتسلل

^٢ السياسة الأسبوعية في ٢٧ أبريل سنة ١٩٢٩ العدد ١٦٤.

جوف الليل إلى الغرفة، حيث المكتب الذي حفظت المشئمة فيه، وما يكاد يدخلها حتى يقف ذاهلاً مرتجاً عليه. ماذا يرى؟ زوجته أمام المكتب؟ هي إذن تفكك هي الأخرى كما يفك، وتحسب أن قد يكون في هذه السن الملبوسة فضة سبب همها وما أصابها. وهي إذن تعترم هي الأخرى أن تلقي بها بعيداً حتى تخلص من أثرها فتتعاودها صحتها. وتنقابل نظرات الزوجين في ضوء الغرفة الضئيل، فتسأله الزوجة صاحبها: ماذا جاء به إلى حيث هو؟ أفتراه يذكر لها أن إشفاقه غلب علمه، وأنه جاء يبحث عن فأل السوء؛ لينجو بها من سوء أثره؟ كلا بل تعلو كبراء العلم في نفسه من جديد ويخبرها بأنه أحس بها تهبط الدرج، فتبعها خيفة أن يصيبها مكروه، وتعلو كبراء العلم في نفسها هي الأخرى فلا تخبره بشيء، ويفعل كل واحد منهما يخترع الأسئلة والأجوبة يرجو أن يضعف صاحبه أولاً، فلا تتحطم كبراءته هو. ويعودان أدرجهما مكدودين ولم يرض أيهما أن يظهر بأنه قد تزعزع إيمانه بالعلم لحظة واحدة.

ويزداد الزوج إصراراً على كبراءته ويرجو أن تضعف زوجه قبله، فيطلع على فتحة الدرج بنقطة من سائل الشمع، ثم يعود بعد ذلك لعله يرى أن الشمع زال والدرج فتح وفأل السوء ذهب، وأن كبراءه انتصرت فيرتد على عقبه جريحاً أن يرى امرأته العزيزة ما تزال أقوى منه كبراء، وأشد على كبرائتها حرصاً. لكنها هي المريضة وهي التي تتأثر ما لم يسلم الزوج. ولكن من يدري، فلعلها فتحت الدرج وألقت بالمشئمة ثم ألت نقطة من الشمع أخرى! وإن فليفتح الزوج ولير! ها هي ذي السن التعسة ما تزال في موضعها. وهذا هو ذا قد أسلم كبراءه العلمية، وخضع لحكم الوهم. وهذا هو ذا يريد أن يزداد خضوعاً فیأخذ السن ليلقي بها في نهر بعيد أو يقذفها إلى أمواج البحر إن أحوج الأمر أن تزول الزوال الأخير. وفيما هو في تفكيره ومحادثته نفسه دخلت خادم! فما كاد يلمح دخولها حتى دفع الدرج بقوه، وخرج وراء الخادم تاركاً فأل السوء حيث كان.

وبعد أيام من هذا جاءت زوجه من سفر كان الأطباء قد نصحوا به ولم يفدها شيئاً. ولكن لم تمض أيام أخرى على حضورها حتى إذا قواها قد بدأت تعادها، وترد إليها من الحياة ما يزيل هزالتها ويعيد تورد وجناتها وابتسام ثغرها! وعادت إلى الدار كل حياتها وكل سعادتها. وبعد ذلك بستينين فيما كان الزوج يرقب في ليلة عاصفة خطف البرق وقصف الرعد وتهتان المطر حلا له أن يذهب إلى غرفة كانت زوجه بعد عودة صحتها قد نقلت إليها المكتب المشئوم، ففتح الدرج الذي عرف فأل السوء فيه، فلم يجد شيئاً وفتح الدرج الذي تحته، فإذا الفأل ما يزال فيه. عند ذلك ادّكر حين دفع

الدرج عندما فاجأته الخادم، أن قاع الدرج تزحزح من مكانه تاركاً بينه وبين جدار الدرج الأمامي فراغاً سقط الفأل منه. إذن لم يبق شك في أن الزوجة عادت إلى الدرج بعد عودها من سفرها، فلم تجد المشئمة فيه فاطمة تكبيراً لها العلمية إلى أنها لم تضعف. وإن كانت هذه المشئمة سبب ما أصابها من اضطراب عصبي كاد يأتي على حياتها، فقد زال الاضطراب بزوالها وعادت إليها القوة والصحة.

وابتسم الشاب في هذه الليلة العاصفة أن أنقذت المصادفة كبراءه وكبراء زوجته جميماً، وإن ردت المصادفة الصحة الغالية إليها، فأعادت السكينة لدار هجرتها السكينة طوال العام الأول من أعوام زواجهما، وأمن أن الحياة ما يزال فيها مغالق تثير الوهم في أقوى النفوس إيماناً بالعلم، وتجعل العلماء كثيراً ما يجيبونك على ما تسألكم عنه: «قل ما ندري».

هذا النضال بين كبراء العلم وضعف الوهم هو إذن مدار قصة دوهامل كلها. وهو ينتهي إلى أن ضعف الوهم أقوى أثراً من كبراء العلم، وأن ما لا نعرف من الغيب أبعد في حياتنا النفسية مدى مما نعرف من العلم؛ وأنا يجب لذلك أن نقيم للغيب في حياتنا وزناً، ونفرد له منها مكاناً، وأن نعرف له أمام عقلنا بحق الوجود أن يصيّبنا من إنكارنا إياه ما أصاب هذين الزوجين من بأساء عاماً كاملاً، بأساء لم ينجها منها إلا مصادفة هي بعض الغيب الذي يحاولان إنكاره، الذي يخضعان مع ذلك له، ويضعفان أمامه ثم يجدان آخر الأمر فيه حصن الطمأنينة وموضع الرضا والنعيم.

ولست أدرى ما عسى أن يكون رأي القراء في هذا الضرب من الفلسفة. بل لست أعرف لنفسي رأياً ثابتاً فيه، وإن كنت لا أسيغه فلسفة للحياة وحكمتها. فاما الذي أعرفه بذلك أن لنا جميعاً ساعات ضعف ننكر فيها علمنا، وننكر لماضينا، ونخضع فيها خضوعاً أعمى للكمين في أعماقنا مما ورثنا عن أسلافنا، أو مما يقوله المحيطون بنا ولم يكن لرأيهم من قبل أي احترام عندنا. وكما أن السعيد بجهالته الكافر بهذا العلم الذي غير وجه الأرض القانع من العيش بإيمانه بكل ما نسميه الخرافية والوهن الناسب للمرض، والعلة للحسد والجن – كما أن هذا الإنسان يذعن أحياناً، فيذهب بمربيه إلى الطبيب منكراً إيمانه بأن الطبيب هو الله. كذلك يقع أن يذعن المؤمن بالعلم الشديد الاعتزاز به المنكر لكل شيء سواه، فيرضى أن يستمد العون أو الشفاء أو الهدى ل نفسه أو لذويه من قوى كان من قبل يسخر منها ويزدرى المؤمنين بها. وكثيراً ما حدث لبعض أكابر العلماء في مختلف الأمم أن أهوت عليهم مصائب من نواح مختلفة، فلم يجدوا

آخر الأمر عاصمًا منها إلا الالتجاء لزيارة الأولياء والمقربين، ومن العلماء من نذر النذور ومنهم من أقرأ أهله على نذرها. وهم الذين يقومون اليوم بتجارب مخاطبة الأرواح إنما تدفعهم إليها — في أكبر ظني — عاطفة بهذه العاطفة التي تذهب بالعالم لزيارةولي أو النذر له. وهل زيارة الناس أجداث موتاهم لا تنطوي إلا على لذع من هذا الشعور الذي لا نجد له تفسيرًا في العلم الواقعي، علم المشاهدة والتجارب، وإن وجدت له تفسيرًا في هذا الضعف الإنساني الذي يبلغ في كثير من الأحيان من القوة ما لا تبلغه كبراءة العلم.

والحقيقة أن العلم قد كشف لنا عن كثير مما في الحياة، وأتاح لنا الاستمتاع بنعيمها إلى حد لم يكن يخطر بخيال أحد من قبل. والحقيقة كذلك أن الظمآن للمعرفة بعض طبائع الإنسان، فهو ما يكاد يقف على شيء ويكتنه بواطنه حتى تدفعه الطلعه؛ لكي يقلب في هذه البواطن أو يبحث عن جديد لما يخضع لعلمه. لكن الحقيقة كذلك أن المعرفة لا تلقي سببًا للسعادة، بل إنها كثيراً ما تكون داعية لقلق النفس واضطراب الخاطر. والسعادة، هذا الحلم الجميل الطائر أمام أعيننا بأجنحة من نور، هذا الأثير المحسن نتنسم في الجو ذراته، ونريد أن نستنشقها ملء صدورنا فلا نجد منها أبداً ما يكفيها، السعادة هي ما يجري بنا الإنسان وراءه من عهد آدم إلى اليوم. يجرون وما يكاد أحدهم يحسب نفسه أدركها حتى يجذبه من خلفه شيطان الشقاء فيصده عنها. هذه السعادة ليست في العلم؛ لأن العلم شهوة وليس من وراء شهوة سعادة، وكثيراً ما أكب علماء على العلم فأفونوا فيه حياتهم حتى إذا كانوا عند خاتمة المطاف منها لذعهم الحسرة أن زادوا أنفسهم بعملهم هم، فأوصوا أن ينشأ أبناؤهم في الإيمان وأن يعendenوا وأن يرسلوا في الحياة على سجيتهم، وألا يطلبوا إلى العلم حل طلاسم الغيب. فعلمنا وإن اتسع المدى ضيق إذا قيس إلى مدى الوجود الذي لا نهاية له. بذلك أوصى تين وغير تين من أكابر العلماء الذي آمنوا صدر شبابهم بأن العلم هاتك حجب الغيب لا محالة، حتى إذا رأوا حجب الغيب لا تنتهي ضعفوا، وخيل إليهم أنهم كانوا يسعون وراء سراب لاحقيقة له، وإن كانت غاية هذا السراب كل الحقيقة.

ضعفوا فضعفوا كبراء العلم فيهم فنصحوا بالإيمان. وكثيراً ما قيل: إن الإيمان مظهر من مظاهر الضعف الإنساني، وأن النفس كلما كانت أشد قوة كانت أقل للإيمان حاجة. ولقد يكون هذا صحيحاً، ولكنه إن صح لا ينفي أن الإيمان كمين النفس كمون الضعف فيها. وكما أنك ما دمت في مقتبل شبابك صحيحاً قوياً لا تعني بالقلب أين

موضعه، ولا يهمك غير القلب من الأعضاء، ولا أن تعرف مكانه ولا تكوينه ولا ما يؤثر فيه ويتأثر به، فإذا دب إليك الهرم أو المرض ذهبت تستقصي عن هذه الأعضاء وخصائصها وما يتعلّق بها وظاهر أمام بصيرتك هذا الكمين المخبوء في أطواء جسمك، كذلك ترك من الإيمان والوهم أو الخرافات أو ما شئت فقل.

أنت لا تعرف من ذلك شيئاً ما دمت قوي النفس جلداً على مكافحة الحياة. فإذا دب إلى نفسك هم أو بأس أو أضعفك هرم أو مرض، رأيت هذه الكامنات النفسية تظهر أمام بصيرتك من مخبئها في أطواء جوانحك، ورأيت وأنت العالم المنكر لهذا كله تشعر بمثل ما يشعر به من ليس له بعض علمك وفضلك. وكثيراً ما تعرّض كبرياتك العلمية على ما يثير الضعف من إيمان، ولكنك ترى نفسك في هذا النضال بين كبراء العلم وضعف الوهم لأن تسلّم لأيّهما أقوى، أو لأيّهما أشد صبراً وأقدر على المثابرة في السجال. وكثيراً ما تنتهي الغلبة للإيمان.

للقائل أن يقول: إن العلة ضعف والهم ضعف واليأس ضعف، وأن هذه كلها حالات مرضية تنكرها الصحة السليمة، فالإيمان المترتب عليها هو لذلك حالة مرضية هو الآخر. وإذا كان للمرض أن يغلب الصحة وأن ينتهي بنا إلى الموت، فليس معنى هذا أن المرض هو الحق، وأن الصحة ليست حقاً، فالحياة والحق عدلان، والحياة والصحة عدلان، وكل حالة مرضية لا يمكن أن تعبّر عن حقيقة الحياة. فالعلم إذن هو الذي يعبّر عن هذه الحقيقة دون الإيمان. وكبراء العلم هي كبراء الحياة في عنفوان صحتها، وضعف الوهم وما يتربّط عليه من آثار نفسية هو في الواقع مقدمة الانهيار إلى الموت وإلى الفناء. ونحن في كل مباحثنا العلمية إنما نجري وراء مظاهر الحياة نريد أن نثبت سنتها، ولا نعني بالموت إلا بمقدار ما يمكن أن تتجدد به في صورة حياة أخرى.

ولهذا الاعتراض ظاهرة من الوجاهة. لكن الحال المرضية هي بعض حالات الحياة كحال الصحة سواء بسواء. والموت حقيقة واقعة هو الآخر له عند الناس حسابه، بل له عندهم جميعاً أكبر الحساب. ولو أن الحياة لم يكن يشوبها المرض ويختمها الموت لكان لنا فيها سلوك غير سلوكنا الحاضر وآراء غير آرائنا وعقائد غير عقائذنا، بل لكان علمنا بما فيها مخالفًا لعلمنا اليوم، ونظرنا لها مختلفاً عن نظرنا في حياة يعتريها المرض ويترتبص بها الموت في الخاتمة. هذا وإن كثيراً من مظاهر الضعف ليست من الحياة المرضية في شيء. فقصة دوهامل التي قصصنا في صدر هذه الرسالة بعيدة كل البعد عن أن يكون الضعف فيها ناشئاً عن مرض. والفحجهة التي تؤدي بعزيز لديك أو

تفقده وتترك ما تترك في نفسك من ضعف ليست مرضية بالمعنى المادي للكلمة، وأنت قد تشهد حادثاً من الحوادث لا صلة له بك ولا أحد من ذويك، فيترك هذا الحادث في نفسك من عميق الأثر ما يثير فيها كمین الإيمان، ولو كنت أنت من أشد الناس انتصاراً للعلم واقتصاراً على طرائقه. ثم إن كثريين من العلماء المؤمنين بالعلم، والذين كشفوا فيه عن جديد ذي قيمة كبرى يؤمنون بالغيب إيمانهم بالعلم؛ أو إيماناً هو في نفوسهم أكثر عمقاً وأبعد أثراً، وهم بعد لم يصابوا ولم تجر عليهم تصارييف الدهر بما يسوء. وهذا ما أشار إليه مسيو دوهامل في قصته حين ذهب الزوج المسكين في مرض زوجه يسأل عالماً من العلماء تقدم في السن، وكثُرت أبناؤه: أهو يعتقد بالخرافة؟ *s'il est superstitieux* فكان جواب العالم بالإيجاب. فليس ممكناً، وهذه هي الحال، أن نرى في الإيمان حالة مرضية حتى مع التسليم بأنه يقوم في النفس الإنسانية على جوانب الضعف فيها.

وفي رأينا أن الإيمان والعلم لا يتناقضان، وأن في النفس الإنسانية ما يتسع لهما جميعاً، حتى لو أنك أخذت الإيمان في درجاته التي تنزل إلى الوهم وإلى الخرافة. فالعلم هو مجهود أفراد الإنسانية المتصل المتتابع؛ ليكشفوا رويداً رويداً عن حقائق الوجود، وهذه الحقائق لا تنتهي. وأنت كلما كشفت منها عن جديد تبدى لك بعده ما كانت الحقائق التي كشفت عنها تحجبه قبل أن يقع نور العرفان عليها، فأما الإيمان فما تتصوره نفس الفرد أو الجماعة الإنسانية من أثر هذا الوجود الرهيب فيها، وقد يتغير الشعور من فرد إلى فرد ومن جماعة إلى أخرى. فجوانب رهبة الوجود متعددة في غير حد، كما أن جوانب العلم به متعددة إلى غير حد. وما دامت حياة الإنسان محدودة، وما دام كل واحد منا يبدأ جهاداً جديداً للوقوف على ما أورثه أسلافه من العلم، ثم يرى نفسه بعد كل مجهوداته أمام غيب لا يقل عن العلم قوًّا ولا جلاً، ويرى أن عمر الحياة أقصر من أن يصل به إلى الكشف عن هذا الغيب؛ وأن الموت له بالمرصاد – ما دام ذلك كله فسيظل في النفس الإنسانية ضعف قد لا يعرف الإنسان الجانب الذي يكمن فيه، ثم إذا حادث من الحوادث قد جلى هذا الضعف وأبرزه واضحاً صريحاً.

وليس لدينا من سلطان نتغلب به على هذا الضعف إلا أن نعترف به وندعنه له، لا إذعان خضوع واستسلام، ولكن إذعان رضا وسلام، وما عسى يفينا، أو يفيد الإنسانية عن جهودنا، أن نقف حياتنا على مقاومته والعمل للتغلب عليه والاندفاع بذلك في سبيل من الأثرة التي لا جدوى لها ولا طائل تحتها! وإن لنا من ذلك عزاء وعنده سلوى في أن نوجه كل جهودنا للقيام بالواجب الذي تفرضه الحياة علينا، فليس منا إلا من تفرض

عليه الحياة واجبًا شريفًا يستطيع أن يجد الطمأنينة المكنته في الحياة بأدائه. هذا الواجب الشريف وسعينا المتصل في سبيله هو عوضنا عن كل ضعف يصيبنا، وهو قوتنا على الحياة والوسيلة ملكتنا إياها فإذا مرت بنا في الحياة عاصفة حالت بيننا وبين القيام بواجبنا فلنطأطى الرأس لل العاصفة، ولنذعن لوحى إيماننا في الوسيلة لاتقائها، ولنا بعد ذلك من العمل الجد النزيه ما يرد إلينا القوة، ويده布 عنا الضعف والخوف. ولو أذعن بطلًا قصة دوهامل لوحى ضمیرها لما أضاعا سنة كاملة في نضال مستمر بين كباريائهما وإيمانهما، ولما تركت الحياة في نفسيهما جرحاً إن اندرل يوماً، فهو لا بد تارك أثره ذكر إياهما بضعف لا يلذ النفس ذكره.

٣

أشعراليوم بأن ما تخيلته في زمن من الأزمان عن العلم التجاري واقتداره المطلق على حل كل أغذى الكون، والحلول بذلك في نفس الجماعات محل الإيمان ليس يبلغ من نفسي إلى مكان العقيدة واليقين بمقدار ما كان يبلغ منها في صدر شبابي. بل إن شعوري هذا ليزداد كلما اتصلت بالحضارات القديمة، وبالحضارات الفرعونية منها بنوع خاص، وكلما رأيت ما كان لهذه الحضارات من قوة وأيد، وما كانت ترتكز مع ذلك عليه من صور الإيمان التي تحفز الجماعات إلى مضاعفة السعي والعمل في الحياة، وتصل بهم لذلك إلى أن يخلدوا على الزمن من آثار علمهم ما لم يقدر الزمن على إخضاعه لكتابه الشامل والتتجدد، وما لا يزال حتى اليوم وحتى ألف سنين مقبلة شاهداً على قوة حضارة شادت هذه الآثار الخالدة.^٢

ولقد ازدلت إيماناً بصدق هذا الشعور في أثناء مقامي بالأقصر وأسوان في أسبوع عيد الفطر الأخير، وحين شاهدت للمرة الثالثة معابد الأقصر وخوفو وأمون بالكرنك ومقابر الملوك والملكات، ومعابد الدير البحري والروماسيوم ومدينة هابو وتماثلي ممنون بطيبة، ومعبد إيزيس الغريق في مياه الخزان عند الشلال فيما وراء أسوان. ازدلت إيماناً بصدق هذا الشعور؛ وتبدى لي أن حضارة جديدة لا بد سيسيرغ فجرها عما قريب، وستكون حضارة الفراعنة هذه، وحضارة الشرق والإسلام بعدها، هي العامل

^٢ السياسة الأسبوعية في ١٨ مايو سنة ١٩٢٩ العدد ١٦٧.

الأكبر في هذا البعث، وكما أن غزو الأتراك مدينة قسطنطين وإجلاءهم الكثير من علماء النصرانية إلى اليونان وروما، قد كان سبب البعث (الرينسانس) في الغرب وأساس هذه المدنية الغربية التي ظلت قوية قاهرة أكثر من أربعة قرون، فإن غزو الغرب للشرق واقتحام علم الغرب أبواب مقابر الملوك الأجداد وكشفه عما في هذه المقابر من أسرار تاريخ تلك العصور، وفتح هذا العلم عيون أبناء مصر والشرق على هذه النفائس المحدثة عن حضارة حملت لها كل أدوات الحضارة، وإثارة عواطفنا ودفعها لتنهل من هذا التراث الذي كشف، ولن يعود إلى الظلماء من بعد — سيكون هذا كله بسبب البحث (الرينسانس) في الشرق وأساس حضارة جديدة يتزاوج فيها العلم والإيمان، فيرتوي منها العقل والنفس جميعاً، وتتجد فيها الروح الإنسانية غذاءً يجمع لها بين الرخاء والسعادة وبين النعمة والطمأنينة.

ولعلك تتساءل: كيف توحى الآثار المصرية بهذا الشعور؟ والجواب عندي أن هذه الآثار تحديك عن علم لأهلها غزير، علم استطاعوا به خلق معجزات ما يزال عصرنا ينظر إليها في شيء من الدهش والإعجاب. فهذه الهياكل الضخمة والمعابد العظيمة لم تقم عمارتها على أساس من المصادفة ولا على تجرب للفن وكفى، بل إن في كل منها آثاراً هندسية يحديك علماء اليوم عنها حديث معجب بها أشد إعجاب. وهذه الأهرام القريبة منا في القاهرة لم تكن مدافن وكفى؛ بل إن في عمارتها ومقاييسها واتجاهاتها الفلكية ما يدل على معارف هندسية وفلكية دقيقة غاية الدقة. وليس هنا مكان تفصيلها؛ لأنها تستوعب صحفاً وصحفاً من شرح فني لم يقصر علماء اليوم في وضعه تحت أنظارنا، ثم إن ما تراه على جدران المعابد من صور الحياة؛ ليذلك على أن هؤلاء الأقدمين كانوا يفهمون الحياة فهماً واقعياً بحثاً على نحو ما تتملي به قواعد العلم والطريقة التي وضعها ديكارت، ونظمها وهذبها من جاء بعده من العلماء. وإنك إذ ترى على جدران الكرت من صور الطير والوحش والإنسان ما لا مزيد بعده لدقة، لتهدهش (الريالسم) القوي الذي كان قاعدة الفن في تلك العصور البعيدة. وقد أطلعت في أحد أعداد مجلة الالستراسيون الفرنسي على صورة جدارية مأخوذة عن آثار بني حسن تصوّر مصارعة بين رجلين تصوّرها سينما توغرافيًّا ترى فيه تسلسل الحركات واضحاً جلياً إلى حد دفع المجلة الفرنسية لإظهار عظيم إعجابها بهذا التصوّر الفرعوني السينمائي، في حين ما يكاد الغرب يحتفل بمرور ثلاثة عاماً على السينما فيه بإعتبارها آثراً من آثار العلم الحديث. ومع ما ترى من غزارة علم أرباب هذه الحضارة القديمة؛ فإنك ترى في نفس

الوقت مظاهر إيمانهم القوي بادية كذلك في نقوشهم وتماثيلهم، دالة على أنهم كانوا يحسون ما نحس به من قوى الغيب، وما لا يزال علم الإنسان عاجزاً عن تكييفه وإدراكه واستنباط قوانينه. ولكنهم كانوا لا يتجاهلون هذه القوى كما نتجاهلها ولا ينسونها كما ننساها، ولا يقفون من إيمانهم بها عند الانتظار إلى أن يقتصر العلم خفاياها ويستظر سنتها؛ لأنهم كانوا يشعرون أن حياة الإنسان القصيرة تتمثل الغيب كما تتمثل الواقع، ويجب أن تستلهم غرائزها وهي الغيب كما تستلهم حواسها ومداركها، وعقلها الصورة المضبوطة الدقيقة للواقع.

إلى هذا النحو من تمثل الحياة تمثل نظريات كثيرة من فلسفة الغرب اليوم، وفي مقدمتها نظريات الفيلسوف الفرنسي الكبير هنري برجس. وأحسب أنا جميماً نرانا - بحكم عقولنا نفسها - مضطرين لتمثيل الحياة على هذه الصورة لو أننا تركنا وإلهام عقلنا غير متأثرين بالنظريات الأخرى، التي نرى واجباً علينا محاربتها ولو أدى بنا التطرف في الحرب إلى شيء من الغلو وإنكار الواقع. فليس عالم من العلماء إلا يشعر بأن العلم الإنساني على عظمة ما كشف عنه من نواميس، وما أخضع للإنسان من قوى، وما يزال يحيط به حظ من الغيب عظيم له كما للمحسوسات والمدركات نفسها أثر كبير في الحياة وفي سيرتنا فيها، وإذا كان ممكناً في حكم التفكير المجرد أو الجدي أن يصل العلم يوماً من الأيام إلى الكشف عن كل ما في الوجود وإخضاعه لحسننا وإدراكتنا، فإن ذلك لن يكون - على ما نظن - في مستقبل قريب. بل هو لن يكون إلا إذا تطور الناس طوراً آخر، وأصبح لهم من الحواس وأسباب الإدراك أكثر مما لهم اليوم، واستطاعوا أن يستعينوا بوسائل العلم أضعاف ما يستطيع إنسان عصرنا. والحضارة، وهي طريق حياة العالم وسبيل سعيه إلى الرغد والسعادة، لا تستطيع أن تتنظر حتى ذلك اليوم البعيد، أو حتى تصبح الإنسانية في صورة أخرى غير الصورة التي نعرفها، ويعرفها آباؤنا وأجدادنا من ألف السنين. وما دمنا جميماً نشهد في حضارة الغرب شيئاً من مقدمات القصور عن أن تؤدي للعالم ما تشعر الإنسانية أنه طلبتها في الحياة من رغد وسعادة، فلا مفر لهذه الحضارة من أن تسمح لحضارة غيرها - رويداً رويداً بطبيعة الحال - من أن تقوم بما قصرت هي عن القيام به.

ومقدمات القصور من جانب حضارة الغرب عن أداء الرسالة التي يطلب إلى كل حضارة أداؤها؛ أكثر وضوحاً من أن تحتاج إلى طويل بحث أو جدل. ويكفيك مقتناً بل إيماناً بقصورها أن تسأل عن الرسالة النفسية التي أخذت حضارة الغرب على عاتقها

أن تقوم بها، وأن تجد الجواب عن سؤالك هذا سلبياً أو في حكم السلبي. فحضارة الغرب شرقية الأصول في روحها يونانية الأسس في مظاهرها، هي تقوم على المسيحية في جانبها الروحي، وعلى اليونانية في جانبها العقلي والفنى. وقد كان بين هذين الجانبين من جوانبها، وما يزال بينهما نضال غايتها أن يكون لأحدهما على الآخر الغلب. فمنذ القرن السادس عشر قام الثائرون على سلطان الكنيسة بالحركة الفكرية والعلمية التي طبعت حضارة الغرب في العصور الأخيرة بطابعها. وكل حركة جديدة مضطربة للنضال، كانت هذه الحركة العلمية والفكرية ترمي إلى هدم الكنيسة، وتقويض أركانها ومسح قواعدها وأسسها. وإذا كان العلم قد أسفر عن نجاح قوى سريع قلب نظام الحياة، ودخل إلى الناس في دورهم ومساكنهم، ويسر لهم من ألوان العيش والحياة ما لم يعرفوا شيئاً مثله حين حكم الكنيسة، فقد صفق الجميع لرجال العلم، وانزوى رجال الدين في ناحية قانعين بالهزيمة التي أصابتهم منتظرين يوماً أحسن. وطال برجال الكنيسة الانتظار أن كان العلم يطفر من نجاح إلى نجاح، وأن كانت القوى التي كشف عنها تضع في متناول الناس كل أسباب الرغد رخيصة جميلة فيها ما يلذ وما يستهوي، ثم إن كانت الكنيسة ورجالها قد أحاطت تعاليمها بحجب كثيفة من الأوهام التي كانت محسنة السواد أيام جهل السواد، والتي جعلت تنداعى بانتشار النور بين الناس وبمداؤمة العلم الكشف عما في هذه الأوهام من سخف وترهات. على أن هذه الحجب من الأوهام والأباطيل إن سرت ما كانت رسالة الكنيسة تضفي عليها بيئة من نور، فهي لم تطفئ ضياء الروح الذي ينبعث هذا النور عنه. أسلت ترى الجاهلين من الناس يلفون الشخص الذي يعزونه في خلق يريدون أن يتقي هذا الشخص به البد، فإذا الخلق يحوي من أسباب الضعف ما يجعل العزيز يتآلم. وبدلًا من أن يكشف أهله الخلق، ويزيلوا الهدم البالى تراهم يضيوفون عليها خلقاً وأثواباً بالية قدرة تزيد عزيزهم ضعفاً. لكنه ما دام على قيد الحياة فهو قدير على أن يعود إلى قوته إذا هو أزيلت عنه الأثواب المحيطة به. كذلك جعل العلم يهدم ما أحاطت به الكنيسة روح المسيحية من خرافات وأباطيل، وجعل البعض يتوهمن أن هذه الخرافات متى انكشفت كلها فلن يبقى تحتها من شيء. لكن جماعة من العلماء أنفسهم شعروا بأن هذا الضياء الذي كانت المسيحية تريد أن تنير العالم به تمهد به السبيل بين شقاء الحياة والآلامها هو بعض حاجات النفس الإنسانية، فيجب أن تصل إليه، إن لم يكن عن طريق العلم فمن طريق آخر غير العلم، وجاهد العلماء يريدون أن ينبعث عن العلم هذا الضياء. وهم إلى اليوم لم يصلوا من ذلك إلى غاية. ولعل السر

في هذا أن لهذا الضياء مصدرًا غير التفكير؛ وأن طرائق العلم قد جعلت التفكير وحده، التفكير القائم على أساس المشاهدة الحسية، هو الوسيلة لاستنباط ما يمكن استنباطه من سنن الكون. والمشاهدة الحسية والتفكير الإنساني لم يستطعوا حتى اليوم أن يقفا على سنن الكون جميعاً، وإنما فلا بد لنا من حاسة غير الحواس المعروفة تنير لنا ما لم ينر العلم من طريق الحياة، وهذه الحاسة هي ما يسميه برجسون الإلهام، وما تسميه الأديان البصيرة أو النور أو هداية الله.

لم يستطع الجانب العقلي والفنى أن يقضى على الجانب الروحي؛ وبكلمة أخرى: لم يستطع الجانب اليونانى أن يقضى على الجانب المسيحي في الحياة الغربية، وإن كانت حضارة الغرب الحاضرة ما تزال تدل بأنها يونانية الأصول. على أن ما طورت وأكترت من أصولها اليونانية، قد وصل، أو كاد، إلى الحد الذي يقف عنده ولا يتجاوزه قبل أن يطعم بروح جديد. ولسنا نحن الذين يقولون هذا أو يبتعدونه. فغاية الحضارة اليونانية، فيما يقول كثيرون من كتاب الغرب: الكمال والجمال، وعلى حد تعبير بعضهم: كمال الجمال وجمال الكمال، وهما هم أولاء الغربيون أنفسهم قد أصبحوا ينظرون إلى فنونهم باعتبارها مظهر الجمال آسفين على أنها تدرج إلى عصر من الانحلال بما يتسرب إليها من نظريات جديدة، كالتكعيب cubisme وغير التكعيب، كما أنهم ينظرون إلى معنى الكمال، كأنه خيال سعوا وراءه فإذا سعيا وراء آل لا حقيقة ولا وجود له. ولئن كان البعض من مفكريهم ينشدون في تضامن الإنسانية معنى جديداً يريدون به أن يدفعوا إلى حضارة الغرب قوة تعادل ما يخافونه عليها من ضعف، فذلك غرض معناه أن ما حاول الغرب من إقامة مدينة غربية يونانية الأصول قائمة على العلم وحده، لم يصادف من النجاح ما كان يطمح فيه المفكرون والعلماء الصادقون العزيمة منمن سعوا إليه في الماضي. فلا بد وإن من مدد جديد يبحث الباحثون عنه في الشرق، وفي غير الشرق لمنع التدهور والانحلال.

على أن الحضارة اليونانية التي اتخذ منها الغرب أساس نشاطه في القرون الأخيرة كانت تمسكها روح من الخلق أهملها الغرب إلى حد كبير كأساس من أساس حياته، وإن لم يهملها مفكرو الغرب في مشارباتهم النظرية التي لا يستطيع أحد أن ينكر قوتها وغناءها.

أهمل الغرب روح الخلق هذه؛ لأن طريقة العلم لا تعتمد على شيء غير الحس. وقد انتقلت هذه الطريقة من العلم إلى الفن، وبالغ الفن فيها حتى جعل من الحس كل شيء،

وحتى خضع لسلطان الحس وشهوته خضوعاً تراه واضحاً في الأدب كما تراه واضحاً في الصور والتماثيل. ولما كان العلماء يعزون طرائقهم إلى اليونان القديمة، فقد عزا الفنانون طرائقهم كذلك إلى اليونان القديمة. ولقد أذكر بحثاً قرأته منشوراً في مجلة (المركير دفريانس) منذ سنوات يبين البون العظيم بين تصوير الفن اليوناني للحياة، وتصوير الفن الأوروبي الحاضر لها. فمن النظريات التي خرجت مجرى الحقائق عند أرباب الفن أن الجمال العريان يوناني قديم، وهو لذلك ظاهر عفيف. وأخذنا بهذه النظرية جعل كثيرون من كبار المصورين والمتلذين في القرون الأخيرة الجسم العاري للرجل والمرأة موضع دراستهم وبحثهم وتصويرهم ونحتهم. وأنت إذ تعود إلى كتاب ككتاب ريشين عن الميثولوجيا الإغريقية القديمة ترى فيه صوراً بدعة لأنجز ورمانت ورويفس وغيرهم، وأكثراها يمثل آلهة اليونان وإلهاتهم عارية يبهر جمال عريتها الإحساس والإبصار.

وتطبيقاً لهذه القاعدة أصبح تمثيل الجمال العريان ممتدًا على أوسع جبهات ميادين الفن في العصور الأخيرة جميعاً. على أن صاحب البحث الذي أشرت إليه في (المركير دفريانس) يعارض هذه القاعدة وينقضها نقضاً علمياً. فالجمال العريان ليس قديماً، وليس هو لذلك ظاهراً ولا عفيفاً. والدليل على ذلك ما خلف السلف اليونان أنفسهم من آثارهم. فأنت لا تجد من الصور العارية التي تمثل الآلهة ذكوراً كانوا أم إناثاً إلا تمثالاً واحداً للزهرة. أما ما سوى هذا التمثال فكاس، وبالغ كساوه حد الحشمة واللوقار. ويشير الباحث كذلك إلى أن الفن المصري القديم الذي سبق اليونان وفنها كاس هو الآخر. ولم نعرف التماثيل العارية إلا للمرأة في الألعاب الرياضية؛ لأن جسم هؤلاء وتكوينه هو في الغالب فيهم على الروح وجمالها. وإنما اختلط القدماء في الفن هذه الخلطة؛ لأنهم كانوا يتوسمون في الجمال صورة غير ما تصبوا إليه رغبات الحس وحدها، هذه الرغبات المادية التي تنسى سامي مطامح النفس إلى المثل الأعلى، والتي تحرك في المجموع من وضع الشهوات ما قد يقمعه العلم في نفس العالم أو الفن في نفس الفنان؛ أو قد يتهاون العالم أو الفنان فيه حين يكون هو لسواد الجماعة سبب شقاوة وتعس.

والحضارة الصحيحة هي التي تغلب بوسائلها الفعالة على أسباب الشقاوة والتعس.

لا بد إذن من مثل أعلى تؤمن به الجماعة، وتتجدد من تطلعها إليه وهيامها به ما ينسيها ما في الحياة من هم وبأساء. وهذا المثل الأعلى لم يكن يوماً من الأيام مطعم العلم. إنما كان مطعم العلم الوصول إلى الحقيقة المحسوسة. وليس في أي من المحسوسات ما يستلزم تطلع الجماعة إليه وهيامها ببلوغه؛ لذلك جعل الدين في الدار الآخرة موضع

الأمل الأسمى والرجاء الذي لا رجاء بعده؛ ولذلك تضافرت الأديان كلها على وصف ما في الدار الآخرة من نعيم يعوض عن شقاء الحياة ومتاعبها. فقليلون أولئك الذين يجدون في صور الحياة التي نحيها، وفي آداء الإنسان واجبه في الحياة ما يكفي لنسيان المرء نفسه في واجبه، وفي القيام بأداء هذه الواجب. ولئن رأى بعضهم في هذا التصوير للحياة الآخرة تصویراً مادياً، ورأوا لذلك أن السعادة كل السعادة في إدراك كل ما تحتوي عليه المادة من جمال وحق وتحصيله، ورأوا لذلك في جهود العلم كي يخضع قوى الكون لسلطان الإنسان ومتاعه محققاً في هذا العالم لما يصبو إليه في العالم الآخر، فإن ذلك لن يروي ظمأ النفس الإنسانية، وظماً الجماعة بنوع خاص، إلى مثل أعلى قد يكون محلاً أمام العقل إدراكه؛ ولكن في هذه الاستحالة نفسها موضعًا لطمأنينة النفس إلى أنها تجاهد في سبيل ما ترجو من سعادة، وأنها بقوه إيمانها لا تحكم عقلها؛ قد تصل يوماً إلى بلوغ هذه السعادة المنشودة.

«إذا ملأ الإيمان قلبي وقلت لهذا الجبل: انتقل من مكانك ينتقل». وقد ملأ الإيمان بالعلم قلوب أهل العصور الأخيرة، فنقلوا الجبال وملكوا عنان الجو، وسخروا الكثير من قوى الوجود. لكن هذا ليس هو الحضارة المأموله التي تملأ قلب الإنسان بالإيمان ليطلب السعادة فيكون سعيداً، هذا الإيمان بالسعادة يجب أن نبحث عنه في آثار الفراعنة، ومن تأثروا بحضاره الفرعونية، فخلدوا من آثارهم ما خلد نفوسهم وأرواحهم. ويجب أن نبحث عنه بعد ذلك في الحضارات والأديان التي تلت الحضارة الفرعونية والديانة الفرعونية، وأن نرى الصلة بين هذه الحضارات والحضارة الأولى. نعم يجب أن نبحث الإيمان على أنه واقعة اجتماعية لا حياة للجماعات بدونها، وعلى أنه لذلك حقيقة اجتماعية وجدت في كل الأزمان والأماكن، فإذا شدت عنها طائفة من الناس، فقد كانت هذه الطائفة وما تزال أقلية صغيرة. ولم تقل هذه الأقلية يوماً إن ما تتفق عليه من العلم كفيل بسعادة الإنسانية، وبتهوين آلام الحياة على الناس فيها.

مثل هذا البحث والوصول فيه إلى شيء قمين أن يصل بنا لأن نضع أمام الجماعات الإنسانية مثلًا أعلى يصبو إليه الإيمان الإنساني، ويتعلق به ويرجو من ورائه بلوغ السعادة التي ينشدتها.

وليس كمحض ميدان لهذه المباحث: ففيها نشأت الحضارة الأولى، وعليها تقلبت كل الحضارات والأديان التي تبعتها. عرفت مدرسة الإسكندرية فلسفة الإغريق وحضارتهم. ثم انتقلت إليهما المسيحية مع الحكم الروماني، وكان للحضارة الإسلامية فيها مظاهر

قوية غاية القوة. وهذه الحضارات التي تعاقبت على مصر تأثرت كلها إلى حد كبير بالحضارة الفرعونية الأولى، وأثرت فيها وما تزال آثارها باقية إلى اليوم، لا في البرديات والمقابر وكفى، بل في نفوسنا نحن الذين نعمر مصر بعد الفراعنة بكل ما مضى عليهم من ألف السنين. كذلك كنا أجدر بأن نقوم بهذه الدراسة، وكان من حقنا أن ننطع في هذا التوفيق بين العقل والروح نقيم من هديهما الحضارة التي يلتمسها العالم اليوم في أبحاثه المختلفة.

مثل هذا المجهود الذي نطالب أبناء وطننا به مجدهم ضخم هائل قد ينوه به جيل كامل. لكن فخر إقامة حضارة تعم العالم أكبر من أن يهتز أمام أعبائه جيل أو أجيال. فسيكون فخر مصر في عصورها جميعاً؛ وسيكون لأبنائنا وحفدتنا موضع ر فهو وإعجاب، ثم هو يكون للعالم نوراً يهديه الطريق إلى ما يستطيع بلوغه من السعادة. كنت أود لو أذكر شيئاً عن واجب الجامعة المصرية في هذا الشان ... ولكنني أشعر بأنني ألقيت من قبل على الجامعة تبعات كثيرة لما تقم بها، فليفكر الأفراد بأدائهم في ما أدعوه إليه، وإنني مؤمن بأن ما أدعوه إليه عظيم.

الفصل الرابع

القدرية والجبرية أو الاختيار والاضطرار^١

«الاختيار معدوم من الوجود جملة، وإنما تصرفنا قوانين مرتبة نعرفها ومصادفات واتفاقات ربما كانت تسير على قوانين لا نعرفها.»

١

لم يشتغل العقل الإنساني بشيء مثل اشتغاله بمسألة القدر والجبر. فمن أول ما بدت تباشير الفكر وقدر لنا أن نقف على أخبار المتقدمين أهل التاريخ الأول سمعنا بهذه المسألة. فهي قديمة وربما كانت أعرق في الوجود من كل فكرة أخرى. ولما جاءت في الأديان جعلتها موضع نظر ولكنها لم تتوصل إلى حلها بل تركتها بحذافيرها تنتقل من جيل إلى جيل حتى وصلت إلينا، ولم تزل الشغل الشاغل للمفكرين والفلسفه. بل لا نغالي إن قلنا: إنها من الأسس الأولى التي تبني عليها اليوم أقسام كبيرة من الفلسفة والعلم. فمسائل التشريع والقواعد الاقتصادية والأفكار الاجتماعية كلها تمس هذه الفكرة وتعتدى بها. وكلنا في أعمالنا اليومية ومعاملاتنا مع الآخرين لا ننسى مبلغ ما يترتب على علمنا من المسؤولية الشخصية، ولا مقدار المسؤولية التي تقع على عاتق غيرنا بانين ذلك على أن الإنسان حرٌ مختار. وكلنا نحس أن الأفراد لا يتساون في هذه المسؤولية، بل تصغر عند قوم وتكبر عند آخرين على نسب مختلفة للعمل الواحد.

^١ مجلة المقتطف الجزء الأول من المجلد الخمسين في أول يناير سنة ١٩١٧ والأعداد التالية.

ولم يصل كثيرون من الباحثين إلى نقطة عملية عامة في هذه المسألة. بل تراهم يميلون إلى الاعتراف بقسط من الاختيار لكل فرد من الأفراد لم يخرج عن عقله، كبر ذلك القسط أم صغر. وتراهم يقولون: إنه لو لا ذلك لما ساغ لنا أن نستاء من عمل غيرنا ولا أن نفرح له. لكننا نستاء ونفرح. ولا شك أن معنى هذا أننا نقدر أن هذا الشخص كان يستطيع أن يعمل غير ما عمل فيستحق منا إحساساً مخالفًا للإحساس الذي أبديناه حين رأينا أنه عمل ما عمل. ولا بد لنا أيضًا من الاعتراف بقسط من الجبر أو الاضطرار يختلف قدره باختلاف الأفراد. وهذا هو السبب في أن الإحساس الذي نقابل به عملاً معيناً من زيد ليس هو بعينه الإحساس الذي نقابل به العمل نفسه من كل شخص غيره.

هذه هي الأفكار العملية العامة في الموضوع. ولسنا ندري هل تتغير قريباً؟ ولكن ما لا شك فيه أنها تشكلت بأشكال كثيرة، وليس مع الأحوال المختلفة لبوسًا جمة. بالنسبة لقيم الاختيار والاضطرار، وبالنسبة لمصدرها راحت أفكار وأوهام كثيرة على مدى الأزمان المختلفة. فجبرية اليوم يرجعها المعاصرون من كتاب أوروبا إلى تأثيرات الوراثة والوسط في حين كان يرجعها أهل الزمن القديم إلى القردة الإلهية. والاختيار المطلق والاختيار النسبي شغلاً من الأبحاث آلاف الصحف. وكذلك مقدار الاختيار. ولسنا نريد بما نكتب تحليل هذه الأبحاث، ولا التنقيب عما كان واستظهاره، بل إثبات رأي نعتقده وإظهار أثر هذا الرأي في بعض جهات العلم والفلسفة، ولا سيما ما اختص بفكرة المسئولة وتقدير الخير والشر.

و قبل الشروع في ذلك نرى أن نوضح هذا الرأي في ذاته وموضعه بالنسبة للآراء الأخرى. ولا يلمنا أحد بالتعجب في ذلك، فإن أول ما نطلب أن يكون القارئ عارفًا بمبرامينا حتى إذا قرأ ما نكتب كان قادرًا على اتباع أسباب الحجة التي ندلي بها وطرقها ومسالكها، فيصل بها معنا إلى الغاية التي نراها من غير أن يكلف نفسه الرجوع إليها؛ ليり مواضع الضعف منها.

أما رأينا فهو أن الاختيار معدوم من الوجود جملة، وإنما تصرفنا قوانين مرتبة نعرفها ومصادفات واتفاقات ربما كانت تسير على قوانين لا نعرفها. ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التي نستطيع معها أن نسير إلى اليمين لا إلى اليسار، ونأكل صنفًا دون آخر، ولكننا نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية، نقصد به روح الحياة ذاتها. فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات، سواء كان ذلك من جهة تكوينها

المباشر بالذات، أو من جهة الظروف الخارجية التي تعيش وقتياً في وسطها. وهي مدفوعة في طريقها بعوامل لا دخل لها مطلقاً فيها، أو إن كان ثمة لها دخل فهو ضئيل إلى درجة معدومة الأثر. وهذه الحرية الجزئية الضئيلة التي نعتقد أننا نملكها بيدنا، وأننا ننتصر على مقتضاها في حياتنا اليومية معدومة أيضاً وما نراه منها إنما هو خيال ووهم.

كلما تيسر لي أن أفصل بذلك جديداً يدخل رأسي تصميم أن غير الألوان المعتادة التي ألبسها، وأدخل محل الخياط على هذا التصميم. وبعد أن أقلب خمسين قطعة من القماش أقف عند اختيار لون لا يخرج مطلقاً عن ألواني المعتادة. وقد خرجمت مرة عن هذا الجمود لعلي أرى في الجديد طلاوة. فلما لبست بذلك الجديدة شعرت بعدم ارتياح لما عملت كأنه خالف اختياري. فهل أنا مختار في المرات الأولى، وهل أنا مختار في هذه المرة الأخيرة؟ وأعتقد أن كثيرين مثلي لاحظوا من ذلك ما لاحظته.

نجد هذا أيضاً عند اختيارنا اختيار الطعام. نجد هذا الاختيار محدوداً لا يتعدى أصنافاً معينة، فإذا تعداها الإنسان حسب نفسه خرج على نفسه أي حسب نفسه غير كامل الاختيار. ويكون ذلك إحساسه في غير هذه الجزيئات كل مرة يخرج فيها عن معتاد اختياره، اللهم إلا إذا نسي نفسه مع أصحاب أو جماعة أيّاً ما يكونون. وهو لا شك في هذه الحالة مسلوب الاختيار في أغلب الأحيان.

ونظن القارئ في غنى عن أن نضرب له الأمثل لذلك. ومن هذا نرى أن هذه الجزيئات البسيطة من متعارف ما في الحياة، ومما نظن لأنفسنا كامل الحرية فيه إنما حدد اختيارنا لها ظروف خارجة عنا كونت عندنا عادة أعدمت هذا الاختيار، وبالتالي قتلت هذه الحرية.

وإذا ارتقينا فوق هذه الدرجة، وبجعلنا أعمالاً أكبر من الأعمال اليومية موضع نظرنا تجلّى لنا انعدام الاختيار عند الإنسان بشكل أوضح. وليس الأمثلة هي التي تعوزنا هنا. فنادر هو الرجل الذي لم تجئه حادثة خارجة عن انتظاره، بل عن اعتقاده فاضطرره أن يتبع مسلكاً من مسالك الحياة لم يكن يحلم به. ونادر من لم تؤثر في حياته أو أعماله صدقة رجل معين أو حب امرأة معينة. ونادر من لم تغير خطته مقابلة في قطار أو سفرة إلى بعض المكان. ونادر منا من لم يكن لمرضه أو لزواجه أو لنسله تعديل عام لطريق سيره. وربما كانت كلمة نادر غير كافية، فأقول: ليس في الوجود إنسان لم يذعن لحكم كل هذه الظروف أو بعضها على أنها حين تقابل الواحد منا تحدث عنده أثراً غير

الأثر الذي تحدثه عند الآخر، وربما كان على عكسه والواحد منا لا يستطيع أن يغير فيها أو يبدل، وإنما يخضع لها مجبًا غير مختار. ومركز الواحد منا في الحياة — كونه ابن زيد لا ابن عمرو، وكونه ولد في بلد وفي قطر معين وفي عصر معين — أي اختيار له في هذا؟ من غير شك لا اختيار له، وإنما هو يحتل هذا المركز مجبًا سواء أراده أم لم يرده. ومن لنا بالرجل الذي يقدر على اختيار مركزه.

ربما قيل: إنه مهما أمكن التسليم بصحة ما تقدم فإن في نفي الاختيار إطلاقًا مغالاة. وأن من الواجب الاعتراف باختيار نسبي للفرد يميز به بين الخير والشر والحسن والقبح، ويمكن معه احتمال مسؤولية العمل الذي يعمله. وإن هذا الاختيار النسبي الذي هو أساس المسؤولية ونتيجة من نتائج الإرادة حرية نسبية، وهو متعلق بالفرد ملتتصق به بل هو جزء منه.

ولا شك في أن هذا الكلام غير خلو من المعنى. فإن لنا إرادة نسبية نميز بها أعمالنا اليومية، وتجعلنا مسؤولين أمام أبناء عصرنا بما يصدر منا من الأفعال، وهذه الإرادة هي التي تعطينا الحق في مواجهة غيرنا، وفي مواجهة أنفسنا. لكن هذه الإرادة النسبية هي كما قدمتنا محكومة بظروف خارجة عنها مؤثرة فيها باعثة إياها حتمًا لتسير في طريق معين. أي: إن إرادتنا ليست حرة في أن تريده. فالأحكام التي تصدر عنها والتصنيمات التي تتبعها إنما هي مدفوعة إليها بعوامل خارجة عنها، ربما كانت قوانين الطبيعة، وربما كانت المصادفة التي لا نعرف قوانينها، وربما كانت أيضًا روح الوجود الخفية والقدرة المصرفة له التي لا تدرك ماهيتها. وربما كانت مجموع هذه الأشياء.

ففي الأمثلة البسيطة التي قدمنا عن اختيار اللون في الملبس والمطعم، رأينا أن هذا الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسط الزماني والوسط المكاني، ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض والقدرة أو الضعف، التي عند الفرد وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها، وقد رأينا أيضًا حين ترقينا فوق هذه الأمثل أن هذه القيود لا اختيار لنا في وجودها. وكون الرجل ابن شخص معين ولد في بلد معين، وفي زمن معين وفي أمة معينة أمور كلها بعيدة جدًا عن أن تكون من اختياره. ومع ذلك فلها تأثير بين واضح في آخر درجات الاختيار؛ لأنها هي أسباب الإرادة.

وهذه الأسباب نفسها غير مختار؛ لأنها غير متعلقة بإرادة عاقلة تعرف ماهيتها. فوجود زمن من الأزمان أو مكان من الأمكنة على صورة معينة أمر لا دخل لإرادة معينة

فيه، بل هو نتيجة لعوامل بعيدة عن إرادة الناس أفراداً كانوا أو جماعات. وكل جيل من الأجيال يحتمل غير مرید نتيجة أعمال آلاف الأجيال التي سبقته، ويحتمل غير مرید شر أعمال الأجيال المعاصرة له. وإذا كان ذلك شأن الجيل فإن الفرد الذي هو ذرة منه يحتمل تأثير ملابس من إرادات معاصرية وملابس الملايين من إرادات الأجيال الماضية. فهل يبقى مع ذلك صاحب إرادة خاصة، ويستطيع أن يقول حين يعمل عملاً معيناً: إنني قمت به؛ لأنني أرددته؟

ليتصور القارئ معي نفسه: هو الآن يقرأ هذه السطور. فهل هو مرید في ذلك؟ وإذا كان مریداً فما هي قيمة اختياره في هذه الإرادة. أولاً من أجل أن أكتب ما أكتب مررت بآلاف بل بملايين من المؤثرات التي شكلت إرادتي على ما أردد هي لا على ما أردد أنا. ثم كتبه بعد ذلك. وكتبته في أوقات ربما كان يكفي أن تغير هي لتغير ما أكتب. ثم نشرته في هذه المجلة بعد تفكير في ظروف لا دخل لي فيها هي التي استوقفت عزمي عندها. فلِمَ لم أنشرها في غيرها؟ لأسباب خارجة عن إراداتي إذا نحن اعتبرنا مطلق الإرادة. وقرأها القارئ في هذه المجلة؛ لأنه من قرائتها؛ لا لأنه يريد أن يقرأ كلامي.

ثم ما هو الإحساس الذي يجده القارئ حين القراءة؟ فهو الانبساط أم الامتعاض أم عدم الاهتمام؟ لا شك أن ذلك كله يختلف كثيراً ما بين قارئ وقارئ. فمن الممكن أن يثنى القارئ عطفه قائلاً: وما نتيجة هذه الأبحاث في الحياة؟ ومن الممكن أيضاً أن يقول: لقد أحسن الكاتب فإن في بحث هذه النظريات ما يؤثر في تقدير المسؤولية الاجتماعية والمسؤولية الفردية. ومن الممكن كذلك أن يمر بما أكتب ثم يلقي المجلة من يده متثائباً. هذا كله إذا لم ير في طرق باب مثل هذا الموضوع ما لا يسمح به الدين. وكل هذه الأحكام التي يصدرها يحسب أنه مرید كل الإرادة في إصدارها مع أنها إنما تتعلق بنوع تعليميه وبالدراسة التي نشأ فيها، وبالقراءات التي قرأها وبطرق التفكير التي مر بها، وبالحوادث التي واجهها. ولو أن شيئاً من ذلك كله تغير لتغير هذا الحكم وبكلمة أخرى لتغيرت الإرادة.

وظاهر من ذلك أن الإرادة لا تعمل بذاتها مجرد، ولكن تحت مؤثرات كثيرة هي التي تكونها على نحو خاص، وتجعلها بذلك تصدر أحكامها على هذا النحو محكمة بقوى تلك المؤثرات. ولا يمكن أن يقال مع ذلك: إنها حرية في أن ترید، بل ظاهر أنها مجبرة على السير في الطريق الذي رسمته لها هذه المؤثرات. وبكلمة أخرى مجبرة في اختيارها.

ومن الممكن أن نلخص العوامل التي تؤثر في الإرادة، وتحكمها في الاختيار على الطريقة الآتية:

(١) حكم الوسط الزمني والمكاني: فهذا الوسط الذي تكون على مدى الأجيال المتعاقبة من تفاعل ملدين الإرادات الإنسانية مع عوامل الطبيعة الأخرى له في إرادة كل فرد منا أعظم تأثير. فإن منها تتكون الأفعال الاجتماعية، والأنظمة السياسية والقوانين الإجبارية، والاعتبارات الأخلاقية. وهذه كلها وما سواها من الأفعال الاجتماعية تشتراك في صفة مميزة هي إكراهها كل فرد على اتباعها، وجعلها إرادته تتکيف على النحو الذي تقتضيه.

(٢) حكم الوراثة: وله في كل منا أثر مباشر في تكوينه الجسمى والعقلى. وملعون أن هذا التكوين له شأن كبير في حركاتنا وسكناتنا، وفي جميع تصرفاتنا، وفي نظرنا إلى الحوادث والأشياء وسائر ما في الحياة. وبكلمة أخرى في أحكام إرادتنا على كل ما جل ودق من الأعمال.

(٣) حكم العادة: فلكل فرد على حسب ما كونته الأوساط التي نشأ فيها، وعلى حسب تأثير وراثته عليه وما انتابه من حوادث المرض والزواج، والوظيفة التي يؤديها في الحياة نُظم يسير عليها، وتؤثر فيه أشد التأثير. هذه النظم هي عاداته الفردية التي كونها لنفسه، والتي أصبحت – كما يقولون – طبيعته الثانية. وهو كلما فكر في أمر من الأمور حكمته تلك العادات في التفكير وفي اتجاه إرادته. خذ مثلاً لذلك شخصاً اعتاد التدخين أو اعتاد تناول أدوية معينة في أوقات معينة، فترى أن هذه العادات لها في تصرفاته أثر كبير. كم ترى معتاد التدخين منحرف المزاج ضيق الصدر مسرعاً في الحكم إذا هو لم يجد سيجارته حاضرة تحت يده عند طلبه إياها، وكم تراه ساعة التدخين ميالاً في تفكيره إلى طريق الأحلام والأمانى. ثم كم ترى السقيم المعتاد تناول المورفين بعيداً عن الابتهاج بالحياة وما فيها إذا منع عنه.

(٤) حكم المصادفة: ليس من ينكر أن مصادفات في الحياة غير منظورة خلقت له مركزاً خاصاً جعله ينظم حياته على شكل دون آخر، من غير أن يكون له دخل في تلك المصادفات مطلقاً.

فهذه العوامل التي تؤثر في حياتنا وإرادتنا، وتنتأثر هي بأعمالنا وتننتقل إلى الجيل الذي بعدها محملة بماضي الإنسانية الطويل مؤثرة في ذلك الجيل الجديد، ترك الفرد منا

و شأنه في وسط هذا العالم الهائل شأن أي ذرة أخرى من ذراته تسير في نظامه محاكمة بقوانينه الخالدة غير مستطيعة لنفسها نفعاً ولا ضرراً.

قد يرد على هذه الحاجج كلها اعتراض يجب عدم إهماله. وذلك أننا في كل اعتباراتنا المتقدمة كنا دائمًا ننظر إلى الإرادة المطلقة، لأنها مثال الإرادة التي تطلب للإنسان. وأننا كنا نمثل الشخص الكامل الاختيار بأنه الشخص الذي يسير على غير قانون ونظام. وفضلاً عن هذا فكأنما أغفلنا فكرة الإرادة النسبية إغفالاً تاماً. فإذا صح ما قدمنا من أن الإرادة الفردية محاكمة بقوانين تحديد اختيارها إلى حد كبير، فإن في هذه القوانين من السعة والتسامح ما يجعل لهذه الإرادة مجالاً في العمل واسعاً.

وفضلاً عن ذلك فقد كان بحثنا كله دائرياً حول الفرد معتبراً إياه ذرة من الوجود متأثرة بما حولها. وما دام ذلك فلا يمكن إلا التسليم بأن كل إرادة يجب أن تخضع لقتضي قوانين الحياة. ولكن الواجب أيضاً أن ننظر إلى الفرد كوحدة قائمة بذاتها مؤثرة في الحوادث مصرفة لها على نحو معين ومشكلة إياها بشكل خاص. أي: إنه يلزم لمعرفة مقدار حرية الإرادة أن ننظر إلى هذه الإرادة حين تفاعلاها مع الحوادث كمؤثرة فيها قبل أن تكون متأثرة بها، ونقدر مبلغ ما لها من التصرف في هذا التأثير. وذلك يتحتم أكثر إذا علمنا أن العوامل المؤثرة في الإرادة هي عوامل عامة على الغالب مشتركة بين كل الأفراد. فإن ما سميـناه نحن حكم المصادفة يـسـيرـ هو نفسه إلى حد كبير على نظام يـصـيبـ الأفراد منه بالنسبة لأثرـهـ في إرادـتـهـ - لا في حـظـهـ - قـدرـ غـيرـ قـلـيلـ. فإذا نـحنـ أـخـذـنـاـ هـذـهـ العـوـاـمـلـ المـؤـثـرـةـ عـلـىـ اـعـتـبـارـ أـنـهـاـ مـتـسـاوـيـةـ فـعـلـهـاـ فـيـ الإـرـادـةـ،ـ وـنـظـرـنـاـ إـلـىـ الإـرـادـةـ بـعـدـ ذـكـرـ

مجردـ عـنـهـ كـانـ لـنـاـ أـنـ نـحـكـمـ أـنـ لـهـاـ فـيـ الـحـيـاـةـ اـخـتـيـارـاـ يـصـرـفـ حـيـاـةـ الـفـرـدـ،ـ وـكـثـيرـاـ ما يـمـسـكـ بـيـدـ تـصـرـيفـ حـيـاـةـ الـكـوـنـ كـلـهـ فـيـ مـدـةـ غـيرـ قـصـيرـةـ مـنـ الزـمـنـ.

وقد يضرب المعرض مثلاً إرادات مصرفة يـجـدـهاـ قـاـوـمـتـ نـظـامـ الـكـوـنـ،ـ وـغـالـبـتـ قـوـىـ الطـبـيـعـةـ وـتـمـكـنـتـ مـنـ إـخـضـاعـهـاـ،ـ وـوـصـلـتـ مـنـ ذـلـكـ إـلـىـ الـمـدـنـيـةـ الـحـالـيـةـ وـمـاـ فـيـهـاـ مـنـ الـمـخـتـرـعـاتـ وـالـعـجـائـبـ،ـ وـلـوـ أـنـهـاـ اـتـبـعـتـ نـظـامـ الطـبـيـعـةـ وـسـارـتـ عـلـىـ قـانـونـ أـقـلـ مـجـهـودـ لـبـقـيـ

الـعـالـمـ مـتـلـمـسـاـ فـيـ ظـلـامـهـ الـقـدـيمـ.ـ لـكـنـ تـلـكـ إـرـادـاتـ الـقـدـيرـةـ عـمـلـتـ وـنـجـحـتـ فـيـ إـخـضـاعـ

أـقـسـىـ مـاـ نـعـانـيـهـ فـيـ الـحـيـاـةـ.ـ فـدـعـاـ الـأـدـيـانـ أـثـرـواـ فـيـ الـعـالـمـ بـتـعـالـيمـهـ تـأـثـيرـاـ كـبـيرـاـ،ـ وـكـذـلـكـ

نـابـلـيـونـ بـوـنـابـرـتـ بـحـرـوبـهـ وـأـعـمـالـهـ وـقـانـونـهـ الـمـدـنـيـ.ـ وـجـوـسـتـنـيـانـ فـيـ التـشـرـيـعـ الـرـوـمـانـيـ.ـ فـهـلـ

هـذـهـ النـفـوـسـ الـتـيـ أـقـامـتـ الـمـدـنـيـةـ،ـ وـأـحـيـتـ تـارـيـخـ الـإـنـسـانـيـةـ وـنـشـرـتـ الـعـلـمـ وـالـنـورـ وـالـهـدـىـ

وـالـحـضـارـةـ ذـرـاتـ تـسـيرـ فـيـ نـظـامـ الـكـوـنـ مـحـكـومـ بـقـانـونـهـ الـخـالـدـةـ لـاـ تـمـلـكـ لـنـفـسـهـ نـفـعاـ

ولا ضرراً، وهل هذه الإرادات القوية التي غلت حياة الوجود لم تكن إلا عجينة شكلتها ظروف الوسط وأحكام العادة، ومؤثرات الوراثة من غير أن يكون لها في نفسها أثر. هذا وجه الاعتراض الذي يوجه في مثل هذه الأحایين. ولسنا نقف دون هذا الاعتراض أو نحسبه يغير شيئاً من صحة ما قدمناه. فإن تحليلًا بسيطًا لهاته النفوس الممتازة، وما أحاط بها يجعلنا نؤمن تمام الإيمان بأنه لم يكن لأصحابها من الإرادة في عملهم إلا بمقدار ما أجبرتهم على السير فيه ظروف الحياة، كما أن الوقوف عند الإرادة الفردية لذاتها وتجريدها من العوامل المشتركة التي تؤثر فيها تظهر لنا هذه الإرادة قوة عمياء لا تتحرك بنفسها، ولا تتصرف باختيارها، ولكنها تتنظر عوامل خارجية تدفعها للسير في الطرق التي نرسمها لها.

ومن أجل أن نصل إلى ذلك بحجج بينة واضحة يجب أن نفهم أولاً ما هي الإرادة وكيف ترید؟ كان الكتاب الأقدمون يحسبون الإرادة قوة من قوى الروح، والروح عندهم شعاع لطيف خارج عن مادة الجسم سرى فيها سريان الريح في الورد، والزيت في الزيتون، والنار في الفحم، مؤثر فيها غير متأثر بها. وكان ريح الورد وزيت الزيتون ونار الفحم كانت في نظرهم قوى خارجة عن المواد التي تسرى فيها، وعلى ذلك كانت الإرادة عندهم قائمة بذاتها تكافح ثورات الجسم أحياناً، وتناهض ما قد تتجه نحوه شهواته ورغائبه، وكما أن ذلك في مقدور هذه القوة، فقد بنوا عليه تكليف الإنسان اتباع الخير وتوجيه إرادته نحوه، واجتناب الشر وتوجيه إرادته ضده، واعتقدوا أنه مهما كانت الميول الإنسانية شريرة بطبعها، فإن قوة الإرادة تكفي لتقويم عوج الطبيعة بمكافحة هذه الميول ومناضلة الطبيعة. وهذا هو عندهم أساس المسؤولية.

لكنهم كانوا يرون في الواقع أشياء كثيرة تقف دون تعليم فكرتهم هذه وإطلاقها، فكثيرون يوجهون همتهم إلى جهة معينة ويريدون عملاً معيناً، ثم تراهم وقد أسقط في يدهم في كل ما أرادوا. كثيرون يريدون عيش التبتل ويعملون جهدهم له ولكن مصادفة منحوسة في اعتقادهم تقابلهم بأمرأة تستغويهم وتضلهم سبيلاً لهم. كثيرون يريدون عمل الخير للناس على نحو خاص، ويبذلون قصد الوصول إلى تحقيق غرضهم كل ما لديهم من الوسائل، ثم ينقلب سعيهم وبالاً عليهم وعلى من يريدون به الخير لظروف خارجة عن إرادتهم وترتيبهم. وكثيرون لا همة لهم ولكن خطأ غير منظور يرفعهم إلى درجات العلى، ويُخرج من بين أيديهم المعجزات. كان الكتاب الأقدمون يرون ذلك كله، ويشعرون بأنه يتفق مع فكرة الإرادة المطلقة الخارجة عن مادة الجسم المصرفة لحركاته وسكناته

حسب تدبير خاص، فلا يستطيعون بغير الاتجاه إلى ضعف الإنسان وجهله تفسير عجزهم عن إطلاق فكرتهم على كل ما في الحياة، ووسيلة ذلك هي التسامح مع قوى خارجة عن الوجود وعن عالمنا؛ لتدخل تداخلاً غير منظور لنا وبالتالي غير معروف منا. وعن طريق هذه المداخلة من جانب تلك القوى تحدث هذه العجائب التي لا تسير على سنة، ولا يحكمها قانون. فصورا مداخلة الشيطان لغوائنا في جهة الشر، وجعلوا أفعال الخير التي تصدر عنا أثراً من آثار الإلهام الإلهي ووحى خالق الروح والإرادة، فلما أحسوا أن مثل هذه المداخلة إذا أطلقت تصل إلى ملائحة الإرادة، وملائحة الإرادة تفسد عليهم فكرة المسئولية في الدنيا وفي الآخرة؛ لأن مبناهما عندهم هو حرية الاختيار، جعلوا الرجل مريداً وغير مريد معاً، وحكموا أنه مختار ومضطر في وقت واحد. وبعد تقلب كثير في الأفكار والفلسفات، اطمأنت الأفكار إلى فكرة الاختيار النسبي لتضعها أساساً للمسئولية.

والاختيار النسبي هو افتراض الفرد مجبأً في مجموع حياته مختاراً في جزئياتها. ولما كانت معاملاته مع الناس متعلقة بهذه الجزئيات كانت مسئوليته أمام أمثاله تامة؛ لأنه يتمتع بهذه المسئولية بحرية تامة.

٢

ظاهر مما تقدم أن الأبحاث التي جرت في هذا الباب هي أبحاث تصويرية أكثر منها علمية، فإنها لا ترمي إلى تعرف حقيقة الإرادة، ثم بناء فكرة المسئولية عليها بل إلى الاعتراف بفكرة المسئولية، والإحساس بها واقعة ملموسة، وتلمس أسبابها في أنواع من الصور والخيالات أقامها الذهن الإنساني ليعتبرها مصدراً لتعليلاته المنطقية. ولا شك أن هذا الطريق هو طريق الحلقة المفرغة لا يدري أين طرفاها؛ لأنك لا تستطيع أن تميز في هذه الأبحاث تمييزاً دقيقاً واضحاً هل فكرة المسئولية هي التي انتزعت من وجود الإرادة الحرة، أو أن فكرة الإرادة الحرة هي التي خلقت لتقوم دعمة المسئولية الموجودة والمحس بها. ولو لا تقدم العقل الإنساني لبقينا في تيهاء غامضة يغشانا نور لا ندرى أين مصدره.

والحقيقة عندنا أن الإرادة ليست قوة خارجة عن الجسم متعلقة بالروح؛ لأن الروح ليست شعاعاً مستقلاً عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون، وإنما الحياة أثر تفاعل

المواد المركب منها الجسم الإنساني بعضها مع بعض وتفاعلها مع المواد الأخرى في العالم، وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والإرادة. وليس معنى ذلك أن الحركات والسكنات التي تصدر عننا ليس لها نظام خاص، أو أننا نحن لا نسير على ناموس في تصرفاتنا غير ناموس المصادفة البحث، بل إن كل حركة من حركاتنا أياً كان نوعها تصدر عن مركز خاص، لكنها قبل أن تصل إلى هذا المركز، ثم تصدر عنه تمر بأجهزتنا المختلفة وتتوزع بعد ذلك على حسب أنواعها على المراكز المعدة لتلقيها وإصدارها. وتصرف هذه المراكز في التلقي والإصدار تصرف آلي بحت؛ فالحركة العنيفة يصدر في المركز المقابل لها أثر عنيف يظهر في الخارج في هذه الصورة، والحركة الضعيفة قد تصل من الضعف بحيث لا يظهر لها في الخارج أثر على الإطلاق، وأثر الجسم ومراكزه المختلفة لا يختلف في شكله عن أثر التفاعلات الكيماوية في المعامل، ولا عما نراه في المواد غير الحية التي تقابلنا عرضًا في الحياة. أنت تضغط قطعة من الخشب أو تجر خيطاً في لعبة، فإذا يد اللعبة أو عينها أو أسنانها تتحرك. وتضغط زرًا أمامك فإذا جرس يدق بعيداً متأثراً بهزات الكهرباء، وتضع المادة القلوية على ورق اللتموس، فتحوله من الحمرة إلى الزرقة. ثم تضع حامضاً عليه بعد ذلك فتنقلب زرقتة حمرة من جديد. في هذه الأحوال الثلاث يوجد تيار مختلف يحدث حركة ضعيفة. فالتيار الذي يحرك اللعبة هو تيار مادي صرف هو الخيوط أو الأسلاك التي تصل بعض أجزائها بالبعض الآخر. والتيار الذي يحرك الجرس تيار لا يمكن أن تراه ولا أن تسمعه، ولكنك تحس به إذا لست الأسلاك التي يسير فيها، ويصبح جزءاً منها ما دام مصدره موجوداً. والتيار الذي يحدث الانقلاب الكيماوي باختلاف المادة المضافة إلى اللتموس من قلوية إلى حمضية تيار غير محسوس بالكلية. ولكن يظهر لنا أثره كما سمعنا الجرس، وكما رأينا تحرك اللعبة، ولكننا لا نعرف سببه على النحو الذي عرفنا به سبب الآخرين الآخرين.

ثم أنت ترى عدسة الفتografية تلقي الصور التي أمامها في لوح الزجاج (المصنفر)، إذا وضع على بعد معين منها مستعيناً في إحداث هذه الصور بخيوط النور التي تصل ما بين الكائنات ولا تستطيع تعريفها. وتميز دقات التلغراف اللا سلكي في العدد المقابلة منقولة إليها بأثير الهواء وتموجات تياره. ونسمع من الفونوغراف أصواتاً مضبوطة تظهر إلى الوجود من سير الإبرة فوق موجات أسطوانية. وكذلك تنقل هذه التيارات المحسوسة المعروفة أو غير المعروفة لنا آثاراً معينة، هي نتيجة مرور صور معينة عن طريقها بالات أو أجسام معينة.

مثل الإنسان في حركاته وحياته مثل هذه الآلات وتلك الأوتار، ولكن نظامه مركب دقيق يصل أحياناً إلى حد التعقيد، فيقف الفهم والتصور دون إدراك حقيقة بعض ما فيه بل دون الوصول إلى خيال يكاد يقنع المنطق الإنساني بمشابهته لهذه الحقيقة. في تلك اللحظات يرجع الرجل منا إلى ذلك الملجم الحصين الذي طالما احتمى فيه آباؤنا الأقدمون، قبل أن ينير العلم بشعاعه الضئيل بعض أركان عالمنا الناقص الغريب. يلجم إلى الغيب والقوة والقدرة الغائب عنا علمها، والتي لا تدنو منا لنتعرف شيئاً من ماهيتها. ولكن جهلك الشيء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه، وعن أشباهه ونظائره. بل كل ما يدل عليه أنك تجهله في حين أن غيرك ربما يعرفه أو في حين أن جيلاً آخر ربما يصل لاكتشافه والوقوف على حقيقة أمره. ولئن بقي هذا الشيء غامضاً أبداً الدهر، فإن القوانين العامة التي تحكم العالم تكفي لتفسيره، ولو على طريقة الأخذ بأمثاله. وقد دل العلم على أن أشياء كثيرة كانت لا تزال بعيدة عن تصور الإنسان، ولكنه كان يدركها بإلهام خاص حين كان يردها إلى أشباهها ونظائرها إدراكاً لم يكن بعيداً عن الحقيقة كثيراً.

اعتقد الفلاح الساذج أول ما رأى قطار السكة الحديد أو الترام أو «الأوتوموبيل»، يسير من تلقاء نفسه من غير أن يجره ثور أو حصان أن قوة غريبة تسيره، أو أن شيطاناً يسكن في داخله، فلما أفهم على التوالي السنين وبمشاهدته وابورات المياه التي تجاور مزرعته أن النار والماء هما المصدر لكل تلك الحركة بدأ يتصور أن هناك قوى معروفة لدى بني الإنسان ممن (شافوا الدنيا)، ولا علاقة لها بالشياطين ولا بالملائكة، وأن هذه القوى هي التي تسير تلك الأحجام الهائلة التي يراها. وعلى ذلك فلما سمع بالطيرارات لم يحتاج أن يلتجئ إلى قوى خارجة عن العالم؛ لأنه رد حركة الطيارة إلى مشابهاتها التي معه على الأرض.

فالحركة التي تصدر عن الإنسان، وتظهر لنا هي أثر الموجودات الخارجية منعكسة على الأجهزة المختلفة المعدة لتلقيها. واتصال هذا الأثر بطريق أجهزة، وتيارات مادية متصلة بمركز الحركة الإنساني، إما مباشرة وإما بطرق وتيارات أخرى تجعل هذا المركز يحدث هذه الحركة على نحو ما أحدث ضغطك الخشبة في اللعبة من تحرك يديها، وعلى نحو ما حصل حين ضغطت زر الكهرباء فدق الجرس، وعلى نحو الآثار المختلفة التي تقدم ذكرها وآلاف غيرها مما يرى الإنسان في المحيط الخارجي. ولما كانت أجهزة الإنسان وتياراته أول نشأته متشابهة كل التشابه، كانت الحركات التي تصدر

عن الأطفال متشابهة أتم الشبه؛ فالطفل أول ما يولد يبكي أو بالأحرى يحدث صوتاً يشبه البكاء. وهذا الصوت ناشئ من تأثير رئتيه بالهواء الخارجي. كذلك هو يدافع عن نفسه في أول أيامه بالطريقة الآلية الصرفة التي حبته إليها الطبيعة، فهو يستنجد عن طريق البكاء أو هو يدفع بيديه. وتبقى هذه الحالات العكسية الصرفة *états reflexes* عنده زمناً غير قليل، بل منها ما يبقى يصاحبه طول حياته.

ولكن انقضاء زمن الطفولية الأولى يقضي معه على هذا الشبه، وينتقل الأولاد حينذاك من الحالة الانعكاسية التي يكونون فيها مثل مرآة تعكس ما يقابلها من الصور وال الموجودات والحوادث إلى ما يسمونه بحالة الرغبة *état de désir*، وهي الحال التي يكون الطفل فيها أسير شهواته ورغباته، بمعنى أنه إذا رأى شيئاً استهواه ورغب في الحصول عليه تحكمت فيه فكرته هذه حتى يهون معها كل شيء، وحتى يهون معها تلف نفسه.

وهذه الحال لا تختلف عن الحال العكسية الصرفة، إلا من حيث الكم والاتجاه. أما من حيث الكيف فهي وتلك الحال الأولى سواء، وسبب هذا الاختلاف في الكم والاتجاه لا يرجع إلى إرادة خاصة، ولكنه محكوم بقوانين قاسية تتماشى على الإنسان وعلى الجماد، وعلى سائر ما في هذا الكون مما يقع تحت عيوننا، وأظهر هذه القوانين بقاء الأصلح وتلاشي ما لا فائدة منه، وقانون آخر متفرع عن القانون الأول، وهو أن استعمال الشيء يزيده قوة وصلاحية، وإهماله يضعفه ويفنيه. فإذا كانت بعض الأجهزة والتيارات في طفل أضعف منها في طفل آخر بطريق الوراثة أو لسبب من الأسباب، أو كانت هذه الأجهزة على تساويها قوة فيما مُرّنت في أحدهما، وأهملت في الآخر، نتج عن ذلك على مرور الأيام اختلاف أجهزتها في التلقي والإصدار، وكان لما يتلقاه الجهاز القوي من شدة الأثر في نفس الطفل ما يحرك في نفسه أشد الرغبة في حين يمر ما يتلقاه الجهاز الضعيف غير محس به فكأنه لم يكن.

ولنضرب لذلك مثلاً واضحاً: طفل عمي بعد ثلاث سنوات من ولادته. هذا الطفل لا يمكن أن تنتج عنده الرغبة لهفة على منظور من المنظورات؛ ذلك لأن الحاسة التي تتلقى هذه المنظورات وتبعث بها عن طريق التيارات الأخرى إلى المصادر التي تحرك النفس، وتستدعي الرغبة تلاشت. وما يقال هنا يقال عن تلاشي أي جهاز معد لتلقي وإصدار أي حركة أو أي محسوس. هذا طبعاً إلا إذا أمكن الاستعاضة عن الجهاز المفقود بجهاز آخر لو إلى حد محدود. وفي هذه الحالة يكون التأثير الذي تحدثه الأشياء الخارجية

في الأجهزة — أو على نحو ما يقال عادة: في النفس — متناسباً مع قوة هذه الأجهزة وضعفها. وهذا يدل أتم الدلالة على أن حالة تحكم الرغبة لا تفترق عن الحالة العكسية الصرفة إلا في الكم وفي الاتجاه، مع اتفاقها معها في الكيف، وسيرى القارئ أن حالة الإرادة *L'état volontaire* هي أيضاً طور خاص من أطوار الحالة العكسية يظن أنه أرقى من تلك الأطوار، ولكنه لا يغير شيئاً من نوع تلك الحالة.

إرادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها، بل إجابة لمؤثرات خاصة تستثير منها الحركة. وهذه المؤثرات هي الأشياء الخارجية التي تمر بأجهزتنا وتحركنا. وحركتنا التي نعتقدها اختيارية صرفة ليست إلا نتيجة تأثر الأجهزة والتغيرات التي تحركت بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها. وغاية الأمر أن هذا الانعكاس إما أن يقابل أجهزة معدة لتلقيه، فتأثر به مسرعة وبذلك ينتقل أثره سريعاً ويحدث الحركة، وهذا ما يحصل حينما تكون الحوادث والأشياء مما اعتادت أجهزتنا وتغيراتنا تلقيه وإصداره. ومعلوم مما سبق أن التكرار يورث العضو أو الجهاز الذي يحدث فيه قوة ومتانة وسرعة. وهذه الانعكاسات المتواترة هي ما نسميه بالعادات. وإما أن يقابل تلك الانعكاسات أجهزة قليلة الاستعداد لهذا التلقي والإصدار. فحين ذاك تخترق الصورة حسب تغيراتنا متعددة، وعلى مهل كما يخترق شعاع النور الضئيل غرفة من خلال زجاج غير شفاف. نرى هنا الشعاع كأنه تائه وسط الغرفة لا يستقر في مركز من الحائط المقابل، إلا بعد أن يزداد مصدره قوة وثبتاً. هناك يستقر أخيراً ويثبت. كذلك الصورة المنعكسة على أجهزتنا التي لم تتعود تلقيها وإصدارها تجد من هذه الأجهزة ارتباكاً في نقلها إلى التغيرات المعدة لنقلها إلى مركز الحركة، الذي يسمونه مستقر الإرادة. وفي أثناء هذا التردد تنهال علينا عاداتنا القديمة، وتذكرياتنا الماضية وتعاليمنا الخاصة وحالنا الوراثية، وما نحن فيه من صحة ومرض، وظروف الوقت التي تحيط بنا والمصادفات التي تصرف إلى حد كبير حياتنا، فثبتت إرادتنا في ناحية من النواحي. وبكلمة أخرى تعدل تغيراتنا الناقلة للحركة إلى الطريق الملائم لهذه الظروف والأحوال التي لا عداد لها، والتي لم يكن لنا دخل إرادي في تكوينها. فهل معوضة المسألة إلى هذا الحد يمكن القول: بأن الحال الإرادية هي شيء آخر غير الحال العكسية وجّهت جهة خاصة غيرت في كمها واتجاهها، ولم تغير مطلقاً في نوعها وكيفها؟

على أن لدينا دليلاً آخر أبلغ ما يكون في الإقناع بأن حالنا الإرادية، ليست إلا أثر تفاعل المواد المركب منها جسمنا مع نفسها ومع المواد الأخرى. وهذا الدليل يستنتج من

حالتي السكر والمرض. ها هو ذا صديقك مصمم كل التصميم على القيام بعمل خاص، ولقد رجوتة كثيراً أن يعدل عن رأيه أو يغير إرادته، فرفض رفضاً باًأً مع تقديم أقوى معانيره. وإنكما لتسيران في الطريق، وإذا بالمطر ينزل فاضطررتما أن تميلاً إلى (قهوة) من المقاهي. وطاب لكما المجلس واستمر المطر يهطل وخيم الليل، وأضاءت مصابيح الكهرباء ولذ لكما تناول شيء من الكونياك أو الوسكي. ووجدتمنا صنف المشروب الذي المشروب سري في نفسه، وعدل آراءه وجعله شخصاً آخر غير الذي كنت تراه منذ ساعتين مضتا. فقد تراه إذاً عرضت له فكرة أخرى يبدي فيها رأياً ربما كان نقىض الرأي الذي أبداه قبل نزول المطر. كذلك ترى هذا الحال عند إصابته بمرض. فإنه يصاب بضعف في الإرادة وفتور في تحول التيارات الفكرية إلى حركات عملية، وهمود عام يصير روحه ضعيفة مبلغ ضعف جسمه.

وقدت على بعض أمثال مما كتبه بعض كتاب الإنجليز والفرنسيين في هذا الباب أريد إيرادها هنا دليلاً على ما قدمت.

أدمن الكاتب الإنجليزي دكونسي الأفيون حتى بلغ من ذلك ما لم يبلغه غيره، فوصلت به الحال الإرادية إلى حال من الضعف كانت تتلاشى معه. فكان يود من كل قلبه إنفاذ عمل يراه ممكناً، ويحس أن إنفاذه واجب عليه، ولكن حركته الفكرية كانت تتخطى قوته العملية إلى حد يعجز فيه عن إنفاذ ما يريد، بل عن الشروع في ذلك. فكأنما كان تحت سلطان كابوس يرى معه ما يريد القيام به دون استطاعته كما يشهد رجل أقعده الضعف المطلق عن مغادرة فراشه المساءة موجهة إلى موضع من مواضع حبه وعطشه، فيلعن المرض الذي أقعده ومنعه الحركة، ويود أن يخلص نفسه من الحياة لو استطاع أن يقوم أو يمشي، ولكن عاجز عجز الطفل ولا يقدر أن يقف على قدميه.

(كتاب اعترافات آكل الأفيون صفحات ١٨٦-١٨٨)

وذكر الطبيب الإنجليزي «بنت» حالة رجل كان لا يستطيع إنفاذ ما يريد إنفاذه. فكثيراً ما كان يود خلع ملابسه، ثم يبقى ساعتين عاجزاً عن القيام بهذا العمل مع أن قواه العقلية خلا الإرادة كانت كاملة، ولقد طلب يوماً كوب ماء، فقدم إليه فلم يستطع تناوله برغم رغبته فيه فترك الخادم واقفة أمامه نصف ساعة قبل أن يستطيع التغلب على هذه الحال. وكان يقول: إنما يخيل إليه أن شخصاً آخر ممسك بيارادته.

ولقد ناضل الفيلسوف الفرنسي مين دي بيران؛ ليتغلب في نفسه على ما فيه من ضعف الإرادة ووجه لذلك كل همه، وكان كل ما يرمي إليه من فلسفة هو تغلب الإرادة

على النزعات الجسمانية. لكنه اضطر أخيراً أن يعترف «أن الحرية ليست إلا الإحساس بحال معينة من أحوال النفس نود لنفسنا أن تكون عليه، ولكن هذه الحال متعلقة في الواقع باستعداد الجسم الذي لا نقدر من أمره على مسها، وأن كل الميل والعواطف التي يظنها الناس مصدر السعادة ليست إلا أثراً من آثار نظامنا الجسمي كالسعادة نفسها» (أفكار مين دي بيران ص ١١٧ وص ١١٩).

فذلك كله يحمل على الاعتقاد بأن أعصابنا وتياراتنا المادية، هي التي تصدر عنها أفعالنا التي تبعث بها إرادتنا، وأن أي مادة أخرى يمكن أن تؤثر في هذه الأعصاب والتيارات تغير من اتجاه الإرادة والعمل؛ لذلك فما تقدم لا يدع مجالاً للريب في أن الحالة الإرادية ليست إلا طوراً خاصاً من أطوار الحال العكسية، وأنها متعلقة تماماً التعلق بتأثير أجهزة الجسم، وتياراته بالأثار الخارجية. وهذه الآثار هي المحيطات الزمنية والمكانية. ومعنى هذا أن الإرادة الحرة لا وجود لها. فكيف والحالة هذه تمكن مثل مشتري الأديان ومثل نابليون وأضربوا أن يغيروا في وجه العالم بإرادتهم ما غيروا، وأن يقيموا دعامة المدنية الحاضرة على الشكل الحالي إذا لم تكن إرادتهم إلا صدى الحوادث الخارجية عنهم.

هذا هو القسم الثاني من الاعتراض الذي رأينا أن نرد عليه. ومبني هذا الاعتراض عند أصحابه أنهم يفترضون الفرد الإنساني وحدة قائمة بذاتها مؤثرة في العالم قبل أن تكون متأثرة به. كلاًّ بل هي روح العالم كله على ما قالوا:

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وعلى هذا الافتراض الوهمي الصرف بنوا نظرتهم في حرية الإرادة مستندين إلى هذه الإرادات العليا، ولكنهم أكبوا شأن الإنسان إكباراً لا محل له، ليس الإنسان إلا ذرة من ذرات هذا العالم العظيم الذي لا ندرى فيه حدود الزمان ولا المكان، ولا نفقه لهما معنى وهو ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائتها. فلو أن له قيمة خاصة في وجود العالم لما حقرت الطبيعة من شأنه إلى حد أن لم تكترث له، ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأي جرذ وبأي حجر وبأي قطرة ماء في المحيطات الواسعة، ثم هي بدنياته أقل اهتماماً إن كان للتناهی في الأقلية محل، أفترى أن المدنیات المتعاقبة حادت بكوكب عن فلكه، أو قدمت كسوف الشمس أو أخرت خسوف القمر، أو قلبت المد جزراً والجزر مددً، أم ترى أن ما تغيره المدنیات ليس هو إلا حركة متناهية في

الأقلية وصغر الشأن، إذا قيست بالبعوضة التي وقفت على قرن الثور. فإذا كان ذلك لم يبق محل لاعتبار الإنسان مركز دائرة الفلك، وإنما يجب وضعه في الموضع اللائق به. ذرة تحول من جماد إلى نبات إلى حيوان هو الإنسان ثم إلى جماد إلى نبات آخر وهلم جرًّا.

إذن ما هي الإرادات العليا؟ سمعنا كثيراً أن باخرة من الباخر استطاعت أن تقطع تيار التلغراف اللا سلكي الذي تبعث به باخرة لأخرى. وعرفنا أن السر في ذلك أن تيار تلغراف هذه الباخرة أقوى من تلغراف الباخرتين المتراسلتين. فإذا أرادت هي أن تخاطب إداهما لم يحل دون ذلك حائل؛ لأن تموجات الأثير تساعد تيار معداتها؛ لأنها أقوى والطبيعة تساعد القوي وتتجور على الضعيف.

والقوى هو المخلوق الأكثر ملائمة للزمان والمكان اللذين يوجد فيهما، والضعف هو الأقل ملائمة لها. تلك الإرادات العليا التي يقولون عنها: هي مجموعة تيارات قوية أكثر من غيرها استعداداً للتلقي والإصدار. فإذا وقعت عليها الصور الخارجية، وانقلبت عن طريق تياراتها إلى حركة كانت هذه الحركة بحيث تأخذ بالانتظار، وتستدرج التيارات الضعيفة نحوها لتلتقي عنها على نحو ما أخضع تيار الباخرة القوية الباخرتين الضعيفتين. وهذه القوة هي سر البطولة أي: النبوغ والعبقرية، ولكن القوة في التلقي والإصدار ليست دليلاً على الحرية، بل على حسن الاستعداد للوسط المحيط بالأجهزة العبرية. فإذا نحن نسبنا الحرية إلى هذه الأجهزة كنا كمن ينسب إلى شخص قوي الحافظة قصيدة يرويها مجرد سمعها مع أنه لم يكن إلا آلة بسيطة في ترديدها. وكذلك فهؤلاء الأبطال يرددون بقوة صدى الوسط الزماني والمكاني الذي يعيشون فيه متأثرين بعوامل ذلك الوسط نفسه، فيصبح ذلك الصدى قوة جديدة تؤثر مع المؤثرات المحيطة بها.

وهذا التفسير الموجز يسمح لنا أن نقول: إن العظماء والأبطال هم أكبر الناس استعداداً للبقاء والتغلب على أمثالهم من الذرات الأخرى التي تنافسهم؛ لأنهم الأقوى والصلاح للبقاء. وهو يسمح لنا أيضاً أن نقول: إن إرادتهم القوية لا تفرق في كييفها عن الإرادات الأخرى، وإنما الاختلاف في الكم وفي القوة والضعف، وقد رأينا أن الإرادة في الإنسان ليست إلا طوراً من أطوار الحال العكسية في اتجاه خاص. إذا فالحرية مفقودة من العظماء مبلغ ما هي مفقودة من عامة الناس.

يتبيّن مما سبق أن ما يسمى بالإرادة ليس هو إلا المظهر الذي تنقله الحركات الخارجية عن طريق أجهزتنا وتياراتنا المادية، أو المتعلقة بما فينا من مادة حسب

تكوين تلك الأجهزة والتبارات، وما تولى عليها من التقلبات والتغيرات من وراثة ومرض، وعادات خاصة ووسط اجتماعي وغير ذلك من الآثار المادية، وأن ليس هناك شيء خارج عنا مصرف لنا غير المادة التي تكوننا، وما في هذه المادة من قوة ملزمة لها متعلقة بها لا يمكن أن تنفصل عنها مهما بولغ في تحليلها.

ولقد جعلنا وجهتنا فيما اتخذنا من الأمثلة استظهار أبسط ما يصل إليه الحس، مما وصلت إلى تحليله يد الإنسان. ولو أنا أردننا تلمس المثل من عالم الحيوان أو عالم النبات لما أعزنا. بل لو أنا طرقنا باب ما أوصلت إليه مبادئ لمبروزو في كتاب الفلسفة الجنائية لرأي القارئ كم تؤشر المظاهر الجسمية في الأخلاق. وكيف توجه الإرادة وجهاً خاصة. ولكننا لم نر مللاً للدخول في مسائل ربما أدى تعقيدها، ودققتها بالشك إلى أن يتسرب إلى نظريتنا، فاكتفينا بأبسط الأشياء، وكانت نعم المساعد لنا على توضيح غرضنا.

إلى هنا نرى أننا أثبتنا مبدأ الجبر المطلق وأقمناه على أساس متين، ولكن هل معنى ما تقدم انعدام المسئولية وعدم الاعتبارات الأخلاقية، وإن لم يكن ذلك فعل أي أساس تقوم المسئولية، وكيف لنا أن نفرق بين الخير والشر، وأن نمدح فاعل الأول ونندم مرتكب الثاني؟ ذلك ما سنبينه في كلمتنا الثانية عن المسئولية.

٣

المسئولية: طبيعة فكرتها وكيفية تكوينها في النفس

كلمة المسئولية من الكلمات المعقّدة الدقيقة؛ ذلك لأن مدلولها ليس شيئاً محسوساً نحيط بجميع نواحيه، ونستطيع الوقوف بالدقة على ظواهره وخلفيه، ولا هو معنى بسيطاً قائماً بالذهن كما يقوم به معنى كلمة الصدق مثلاً. ولكنه أثر ونتيجة لإحساساتنا وعقائدينا وأعمالنا فيما بيننا وبين أنفسنا، وفيما بيننا وبين سوانا بل فيما بين غيرنا من نعول ونفسه وفيما بينه وبين سواه.

فالواحد منا يحس بمعنى المسئولية إن ارتكب خطيئة أمام ربه وكان متدينًا، ويحس بهذا المعنى إذا أساء ظنه بغيره من الناس بغير حق، ويحس به أن رأي بائساً يستطيع تقديم المعونة إليه، ثم يحجم عن إعانته. ويحس به ولكن على شكل آخر إن هو أوصل الأذى إلى غيره. ويحس به على شكل ثالث إذا أتى ابنه وأخوه أو صديقه

أمراً نكراً. يحس بالمسؤولية أمام ضميره في الأحوال الأولى، وأمام الناس أيضاً في الأحوال الثانية يحس أعمالهم على نحو ما يظن أنهم يحملونه تبعه أعماله.

ومع تشعب معنى هذه الكلمة وامتداده، فإنك ترى إحساس الناس به إحساس إيمان وتسليم بحيث لا يكاد يتسلل إلى أنفسهم شك في وجود هذه المسؤولية، ولا في كمها وكيفها. وليس ذلك بغرير فيهم فإنهم كانوا ولا يزالون يسرعون إلى الحكم على أشد الأشياء دقة وأكثراها تطلبًا للبحث والنظر بسهولة مدهشة، في حين تراهم يتربدون إذا دعوتهم للحكم في مسألة بسيطة يمكنهم البحث في كل أجزائها، والوصول إلى معرفة ما جل وما دق منها. فمسائل الدين كلها: وجود الله، وخلود النفس والعقارب والثواب، والنظريات الاجتماعية والاقتصادية العليا فكرة الأسرة، وحق العقاب، وفكرة الملكية ونحو ذلك — هذه المسائل المعقّدة لا تحتمل لديهم مناقشة ولا جدلاً، بل هم يرون من السخف النظر أو البحث فيها، ويطلقون على هذا السخف أنواعاً من الأسماء، فيسمونه التجديف مرة والهرطقة أخرى والسفسفة ثالثة، أما ما انحط إلى أسفل من هذه المسائل بدركات، فهو يستدعي تفكيرهم وبحثهم لإمكان الحكم فيه، ككون زيد رجلاً طيباً أو رجلاً خبيئاً. وكون عمل من الأعمال يستحق المدح أو الذم، وجمال حيوان أو قبحه، وغير ذلك من المسائل البسيطة.

وظاهر أن هذا تناقض غريب؛ لأن التردد في الحكم يزداد كلما ازدادت المسألة المطلوب الحكم فيها دقة وتعقيداً. فيجب من أجل الوصول إلى حكم مقنع تذليل جميع المصاعب، وحل كل العقد واستظهار كل الدقائق حتى تصبح المسألة مجموع مسائل بسيطة تحل كلها على طريقة واضحة مقبولة. فكيف يسوغ إذن حل مسألة دينية أو اجتماعية أو اقتصادية بكلمة في حين أنها ندقق ونبحث، إذا أردنا الحكم في أصغر الأمور وأضعف الأعمال. أليس هذا هو التناقض بعينه؟

لو كان صحيحاً ما يقال من أن الإنسان حيوان مفكر، وطالينا جميع الناس بالتفكير لكان هذا تناقضًا من غير نزاع؛ لأن مطالبتنا جميع الناس بالتفكير في كل مسألة تعرض عليهم مطالبة بالمستحيل. ولو وقف كل فرد منهم حياته على التفكير. لوقف دولاب الأعمال في العالم، ووقف بذلك ما يدعو للتفكير. وإنما يعيش المجموع الأعظم في كل الأمم وغذيه الفكر الإيمان. يعيش على وهم أنه فكر، ووصل من تفكيره إلى نتائج معينة اتخذها قواعد في الحياة، في حين أنه وجد هذه القواعد محضرة له بواسطة أفراد أعدتهم الطبيعة بما وهبتهم من الملائكة الخاصة للقيام بوظيفة الفكر في

العالم. هؤلاء الأفراد يضعون قواعد الحياة لا اعتباطاً، ولا نتيجة شهوة من شهواتهم الفكرية، بل يضعونها محكماً ب الماضي الإنسانية الطويل، والقواعد التي يضعونها هم أو يضعها المتشبهون بهم، ولا يكون لها بالماضي لحمة نسب إنما هي قواعد ضيقة محكم علىها مقدماً بالبوار والفناء؛ لأن حياتها إنما تكون بدخولها في كتاب إيمان العالم. وفصول هذا الكتاب متناسقة فما كان دخيلاً عليها لا يبقي بينها؛ لأنها تلفظه وتتنفية.

ولا شيء أشد تنافيًّا مع الإيمان من التحليل والتنسيب (إيجاد النسب بين الأجزاء المختلفة من الشيء الذي تحلله)؛ ذلك لأن أول ما يستدعيه التحليل والتنسيب هو إمكان الشك في مجموع ما نحلله، أو في نسبة شيء منه لشيء آخر. والشك والإيمان نقىضان لا يجتمعان؛ لذلك كان من أول خصائص الإيمان التسليم بالشيء جملة أو نفيه جملة. وهذه النظريات الكبرى الدينية والاجتماعية والاقتصادية تستدعي من أجل تناول الفهم إليها تناولاً دقيقاً تحليلياً طويلاً، ولاحظة كثيرة يستلزمان الشك المرة بعد المرة حتى يمكن الوصول فيها إلى نتيجة تقنع العقل. وهذا التحليل وهذه الملاحظة هما من شأن المفكر لا العامل. والنتائج الأخيرة التي يصل إليها المفكر هي وحدات إيمان كل فرد من أفراد المجموع يأخذها مقاييساً للأعمال التي يستلزمها وجوده في الحياة.

هذه الوحدات الإيمانية يزداد عددها أو يقل بانحطاط الوسط أو رقيه، وبكثرة المفكرين وقلتهم. فكلما ارتفع الوسط قلت الوحدات الإيمانية. وكلما زاد المفكرون أمكن المجموع أن يرقى إلى مكانة من العقل تسمح له أن يشك في عدد أوفر من النظريات، وهذا هو السبب في «تطور» فكرة البطولة والألقاب التي كانت تعطى للعظماء والأبطال في متعاقب الدهور. فبینا كنت ترى لقب الألوهية يطلق على مفكرين، وعظاماء أمثال (أودن) الاسكيندري، وأمثال الآلهة وأنصار الآلهة الكثريين الحافل بهم تاريخ أثينا، ترى هذا اللقب يضعف ويتشاشي من عالمنا الأرضي، ويبقى وقفاً على إله الأعظم الذي لا تراه العيون، ولا تحيط بمكوناته العقول. ويحل محل الآلهة، وأنصار الآلهة الذين كانوا يشرفون الإنسانية في التاريخ الأول الأنبياء والرسل — عليهم السلام.

وهكذا ترى هذه الوحدات الجميلة التي كانت موضع القداسة والإجلال في الأزمان الأولى أزمان قصر العقل الإنساني، يرضي بعضها بالخلود في مستودع الماضي معززاً مكرماً في حين لا تستطيع الآخريات الوصول إلى هذا المركز من الإعزاز، ويكون كل نصيبيها أن تذكر في تاريخ الإنسانية كموجود عقلي أخذ دوره على الزمان، ثم هرم وتلاشى.

وهذه «التطورات» تسير في حصولها على سنة معينة، تلك السنة هي الضرورة الاجتماعية. فما دامت فكرة معينة لازمة لبقاء الجماعة وتوازنها، فهذه الفكرة تدخل حتماً في مجموع الوحدات التي يتكون منها القانون العام لبقاء الجماعة؛ لهذا كان الناس أكثر إيماناً بما وراء الطبيعة وبالقوى المصرفية للكون حين كانوا يعتقدون لهذه القوى أثراً فعالاً في نزول المطر، وفي حركات الرعد والبرق، وفي الصواعق وفي غير ذلك مما يؤثر في حياة الاجتماع بالخير والشر. فلما بدأ تباشير العلم وابتداوا يوقنون أن الصواعق والمطر والخسوف كلها ظواهر تسير على قوانين ونومايس معينة قل إيمانهم الأول بما وراء الطبيعة، وأصبحوا يحسون بأن الصلات التي كانت تربطهم بتلك القوى تتلاشى شيئاً فشيئاً، حتى جاء مذهب الوضعيين (Les Positivistes) في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وأساسه درس السنن والقوانين التي تحكم الطبيعة، وتصرف حياة الاجتماع من غير تعرض بخير أو شر أو احترام، أو تحقير لقوى الأصلية التي يقول بعضهم: بوجودها في حين ينكرها آخرون إنكاراً تاماً.

ولهذا أيضاً تطورت الفكرة المسيحية في قداسة الزوجية. فبعد أن كان الزواج عقداً بين زوجين لا انفصام له ما بقي، على اعتبار أن هذه الوسيلة هي الوحيدة التي تضمن توازن الاجتماع، تطورت هذه الفكرة بتطور الزمان، وبحكم الضرورة الاجتماعية، واضطربت الكنيسة أن تدخل إلى شريعتها فكرة الانفصال بين الزوجين. ثم أدخلت القوانين المدنية نظرية الطلاق. وكذلك قضي على الفكرة الأولى بعد إذ كانت آية من أي الاجتماع في العصور الماضية، ولقد صاحب هذا التطور في الإيمان بفكرة العائلة تطور آخر يختص باعتبار المرأة وتقديرها. ذلك أنه لما كانت رابطة الزوجية الأولى عقدة لا انفصام لها تقضي بوجود المرء وزوجه معًا طول الحياة، عمل في هذه الرابطة قانون الطبيعة العام، قانون التنافس وسيادة الأصلاح والأقوى، النفس الاجتماعية فكرة تحقير المرأة. والنفس الاجتماعية تشمل نفوس الرجال والنساء معًا؛ لذلك كانت المرأة المسيحية في الأزمان الأولى محترقة في عين الرجل وفي عين نفسها. فلما بدأ إحساسها بوجودها يتكون بدأ أيضاً فكرة القداسة لرابطة الزوجية تتبخر وتتطاير، فلم يبق في الأذهان والعقول إلا ذكرها.

مثل هذه التطورات حصلت في كل الوحدات الإيمانية، وهي — كما قدمنا — النظريات التي يحس بها الضمير العام كضروريات اجتماعية لا غنى عنها لحفظ كيان الجمعية وحسن توازنها. والتطور تقدم أو تأخر وليس سكوناً؛ لأن السكون والحياة لا

يجتمعان. إذن فمحل كل وحدة إيمانية تتطور تحل وحدة أخرى لتصل؛ لتكون جزءاً من مجموع النظريات التي يؤمن بها المجموع؛ ولكن على مقدار رقي هذا المجموع وانحطاطه يتربّ بقاء هذه النظريات جامدة أجيالاً من الدهر، أو يتسرّب الشك إليها بين حين وحين.

وهذه الوحدات الإيمانية تدخل إلى نفس الفرد من يوم وجوده وسط الجماعة، وت تكون معه وتبلغ أشدّها متى بلغ هو أشدّه وتصبح بذلك – قسماً منه يسميه الناس ضميراً. فضمير الفرد هو انعكاس الوحدات الإيمانية الازمة لحياة الجماعة على نفس الفرد، وهذا الانعكاس يحصل حتماً؛ لأن حياة الفرد واغتباطه معلقان على اغتباط الجماعة في حياتها. فهو مكره على احتمال كل ما تتصوره الجمعية من ضرورات الوجود بالنسبة إليها.

هذا الانعكاس لقواعد حياة الجماعة في نفس الفرد يكون عنده إحساساً خاصاً بأن مخالفته لهذه القواعد تجر عليه جزاءً محظوماً. وهذا الإحساس ناتج من إيمانه بضرورة هذه القواعد لحفظ كيان الجمعية، وأنه هو قسم من هذه الجمعية يتأثر بما تتأثر هي به في جهة الخير أو الشر؛ فلما كانت الجمعية تؤمن بالقوى التي فوق الطبيعة، وتعتقد أنها مصرفة للمطر والبرق والرعد والصواعق انعكاس إيمانها هذا في نفوس الأفراد، وأصبحوا يحسون أمام القوى بعبودية خاصة تستتبع استرضاء كل فرد لها، وإلا حل به الجزاء. كذلك لما كانت فكرة الأسرة والزوجية إحدى وحدات إيمان الجماعات، كان هناك في نفس كل فرد شعور خاص بأن مخالفته هذه الفكرة يجر حتماً أوصاباً ومصائب لا نهاية لها، وهكذا كانت كل وحدة إيمانية اجتماعية تبعث إلى نفس كل فرد نوعاً من العبودية أمامها والتقديس لها، والاعتقاد بأن مخالفتها تؤدي إلى بوار كبير. وهذا هو الأساس الذي بنيت عليه فكرة المسؤولية في نفس الأفراد.

هذا التحليل لفكرة المسؤولية يوضح السبب الذي يجعل هذه الفكرة معقدة ودقيقة. فإنها ترتكز على أدق مظاهر الإنسانية يعني بها الضمير الفردي القائم كما بينما على أساس وحدات الإيمان، التي تكونها ضرورات الحياة الاجتماعية. فمن أجل تفهم فكرة المسؤولية يجب تفهم معنى الضرورات الاجتماعية، وطريق انعكاسها في نفس الفرد، وكيفية تكوينها لضميره الذي هو مصدر إحساسه بالمسؤولية. ولما كانت فكرة الضرورات الاجتماعية التي هي أساس كل هذه النتائج تحتاج في تفهمها إلى التدقيق، وتحليل الوحدات الإيمانية، وكان هذا التحليل يستدعي افتراضات وشكوكاً

تتناقض مع طبيعة الإيمان، لجأ الأكثرون إلى نعيم الاغتراب والاستسلام، وضل آخرون في تيهاء الشكوك المنطقية، وجعلوا يتلمسون لفكرة المسؤولية أساساً غريبة ترجع إلى طرق تعليمهم. فبینا يقول جماعة: إن أساس المسؤولية حرية الإرادة، و اختيار الفرد لأعماله في الحياة يقول آخرون: إنها مظاهر الضمير على اعتبار أن الضمير وحده قائمة بذاتها تخلق مع الفرد يوم يخلق. ويقول البعض: إنها فكرة العدالة. ويقول غيرهم: إنها منعدمة وإنما أوجدها الضرورة الاجتماعية. ويقول غير هؤلاء وأولئك أقولاً يشعر الإنسان أنها لم تصدر عنهم، يريدون بها الوصول لتحليل فكرة بالذات مخلصين لها بحثهم، ولكنها قيلت كمقدمة لغرض ثابت في نفوسهم يريدون الوصول إليه. وذلك شأن الكتاب الدينيين، و شأن بعض علماء القانون الجنائي الأقدمين، و شأن فلاسفة المنطق المجرد. ولكن التعمق في البحث والتحليل، واتخاذ الواقع والحوادث الاجتماعية ومظاهر الوجود الفردي مواضع للملائحة والاستنتاج، تبين لنا ما تحويه هذه الأفكار من نقص أو خطأ، وتدلنا دالة واضحة أن المسؤولية أثر ونتيجة للقوانين الطبيعية، التي تحكم حياة الجماعات وتصرف حياة الأفراد، فلا وجود لها في الحياة بذاتها، وإنما هي فكرة مجردة معلق قيامها على تفاعل هذه القوانين واحداً بعد الآخر طبق النظام الذي سبق بيانه.

والذي يوضح ما سبق ويؤيده ما نلاحظه في العالم الحيواني، فإن الحيوانات الانفرادية كالذئاب الضاربة والأسود لا يدخل في طبيعة تركيبها شيء من معنى المسؤولية أمام الموجودات الأخرى. وأدنى ما عندها الفتك بكل ما يقترب منها، ولو كان منبني جنسها. أما الحيوانات الأليفة والحيوانات التي تعيش أسراباً فإن فكرتها الاجتماعية تدخل إلى نفسها شيئاً أشبه ما يكون بالمسؤولية. وذلك ظاهر كل الظهور في بعض الدوبيات الصغرى، إذ يشعر كل واحد من أفرادها كأن له حقوقاً على الآخرين عليه واجبات نحوهم، فهناك في خلايا النحل يلاحظ الناظر شبه مملكة يقوم كل فرد من الأفراد فيها بعمل خاص، يقتضيه نظام حياة الجماعة. فكما أن وظيفة ملكة النحل التناسل، ووظيفة ذكر النحل تلقيحها فوظيفة النحل العامل استجلاب الشمع والعسل لبناء الخلية ولغذائها. وفي كل خلية ملكة واحدة يقوم بتلقيحها ذكر النحل، فإذا تم وجبه من ذلك قتله، فإذا صادف وجود ملكة أخرى هناك اقتتلت حتى تقضى واحدة منها على الأخرى. ويبقى النحل العامل أمام هذه المعركة الناشبة بين الملكتين متفرجاً لا دخل له فيها بشيء مطلقاً؛ ذلك لأنه يشعر بفطرة الحياة فيه أن من الواجب

لوجود الجمعية التي هو منها قيام مملكة واحدة في المملكة التي هي الخلية. وهو يشعر أيضاً أن المملكة الغالبة هي الأصلح لحياة جمعيته، فيجب إذن ترك الملكتين تقتتلان كما تشاءان حتى تموت إحداهما. وكل واحدة من النحل العامل تقدم على الاشتراك في المعركة تلقى من غيرها ما لا تحب. وظاهر أن هذا نوع من الإحساس بالمسؤولية قريب الشبه بإحساس جماعة البربر من بني آدم.

ومما يلاحظ على النحل يلاحظ على النمل. فإن طبقاته المختلفة تحس بما عليها من الواجبات، وبما لها من الحقوق إحساساً مرتبطة كل الارتباط بحياة الجمعية التي هي منها، فالنمل العامل يجد الصيف في اكتناف القوت لنفسه، وللأنثى التي تعمر القرية. وبعضه يقوم بوظيفة تربية ديدان النمل والمحافظة عليها مخافة الخطير. وهو يضحي من أجل ذلك كثيراً من راحته، بل قد يضحي حياته حتى لقد شوهد بعض النمل حاملاً ست ديدان ومسرعاً يطلب قوته، وذلك برغم انقسام ظهوره، ولم يشعر بالألم الذي جر عليه حتفه إلا بعد أن قام بالواجب الذي تطالبه به حياة الجمعية التي هو منها.

وإذا نحن ارتقينا في السلم الحيواني إلى درجة أعلى من النحل والنمل، تبين لنا ما نقره بشكل جلي واضح. فبعض الحيوانات التي تعيش مع الإنسان كالفيلة مثلاً يتكون عندها إحساس الألفة لشخص دون آخر، ويخيل للإنسان حين يراها مع صاحبها كأنها تشعر بأنها جزء من مجموع المنزل الذي تقيم فيه عليها واجبات ولها حقوق. ولقد بلغ من شعور الناس بذلك حتى قرروا عليها جراءات توقع حين ارتکابها هفوة من الها فوات، كما يوقع الجزاء على مذنب من بني آدم. ومعنى ذلك قطعاً أن هذه الحيوانات تعتبر مكلفة باتباع التواميس التي تكون في النفس العامة اعتقاد ضرورتها للجتماع. على أن هذا المعنى الذي بناه يتضح أيضاً من اعتبارات الناس لدرجات المسؤولية، فإن اختلاف الأشخاص في درجات المسؤولية يرجع إلى مقدار صلاحيتهم أو عدم صلاحيتهم لحياة الجمعية. فالمجرم الذي يقصى عن الناس طول حياته، هو ذلك الشخص الذي ارتكب ما يجعله غير أهل للمعيشة بين الناس من قتل أو قطع طريق أو سطو أو نحو ذلك، وأما الأشخاص قليلاً الخطر على الجمعية، فتوقع عليهم جراءات توازي مبلغ خطورهم كثرة وقلة، وتقدير هذا الخطير راجع دائماً إلى ما يضعه الرأي العام من القواعد لحسن نظام الجمعية. وهذه القواعد هي الوحدات الإيمانية التي وصفناها. ولو أنك افترضت شخصاً يعيش عيشة الوحدة منقطعاً في جزيرة يجد فيها ما يعوله،

لما استطعت أن تفترض له شيئاً مما نسميه نحن الضمير، ولا أمكنك أن تتصوره شاعراً بأية مسئولية، فإن كل ما تكلفه إياه فطرته إنما هو الاحتفاظ بحياته، فإذا لم يكن على هذه الحياة خطر، ولم يكن في المحيطات به ما يطالبه مطالبة خاصة بعمل خاص، فإنه يقضي أيامه في سكينة البلاه ونعم الغفلة راتعاً وسط السعة التي حبته إياها الطبيعة. ولا تحسبه حينذاك مفكراً في شيء، أو حاسباً حساباً لأمر من الأمور. ولكن في اليوم الذي يجد له مشاركاً ينافقه الحساب، ويقول له: ذلك لك وهذا لي وكما اعتدت على يجبي أن أدفع العدوان بالعدوان؛ في ذلك اليوم يبدأ يفك في طريقة تضمن لهطمأننته الأولى من غير احتياج للنزاع الدائم مع جاره وشريكه. وهذه الطريقة هي قواعد حفظ الأمن والنظام. وهي هي أساس حياة الجمعية، والأصل الذي تبني عليه في النفس فكرة المسئولية. فالمسئولية أثر ونتيجة لحياة الفرد في الاجتماع، وليس لها وجود مستقل في نفسه.

قد يظن البعض من قوله إن فكرة المسئولية يستمد أساسها من الضمير الفردي، الذي تكونه الوحدات الإيمانية الاجتماعية بانعكاسها فيه، ومن مثل الشخص الذي يعيش عيشه الوحدة، فلا يكون له ضمير ولا يشعر بالمسئولية – إن فكرة المسئولية فكرة صناعية خلقها الاجتماع، وليس طبيعية في الفرد من حين خلقه. ولكن هذا الاعتراض لا يكون وجيهًا إلا عند الذين يحسبون الفرد وجد وجوداً مستقلًا، وأنه اتفق مع أمثاله على ما سماه روسو العقد الاجتماعي، فخلقوا الجمعية. وهذه الفكرة الأخيرة فكرة تصورية بحتة تخالف نواميس الطبيعة أشد المخالفات؛ لأن الإنسان مدني بطبعه. وليس الوحدة والانفراد من غرائزه مطلقاً. والشخص الذي يستوحش ويخرج عن الجماعات ويعيش مبتلاً منقطعاً لشخص مختل التوازن العقلي قطعاً، وهو حيوان نادر الوجود؛ لذلك فلا يمكن أن يبني عليه حكم مطلقاً. أما الإنسان الطبيعي فهو مخلوق اجتماعي فيه كل الصفات والقوى الالزامية؛ لتوهله للحياة مع بني جنسه، وتظهر هذه الصفات والقوى رويداً رويداً على قدر اشتباكه مع الحياة الاجتماعية، وأخذه منها بنصيب. وعلى ذلك تكون جريثومة المسئولية ويدرتها موجودة مستكنة في النفس الإنسانية من يوم خلقها، ومنتظرة احتكاكها بالعوالم الخارجية وبنظام الجمعية؛ لظهور ويشعر الفرد بها. لكن هذا الاحتكاك بالذات هو الذي يوجه فكرة المسئولية وجهتها، ويرسم لها الطريق الذي تسير فيه لتحكم صاحبها بعد ذلك على نمط معين. وهذا هو السبب في اختلاف فكرة المسئولية كمَا وكيفاً في الشعوب المختلفة

والأزمان المختلفة، وعلى الأخص فيما يتعلق بتطبيقات هذه الفكرة عملياً. بل إنك لتجد في مثل البلاد المستحدثة مدinetها التي تضرب فيها الفوضى، وتجعلك ترى في المدينة الواحدة، بل في القرية الواحدة أنواعاً شتى من المدنيات المختلفة ميداناً فسيحاً للملحظة في هذا الباب. فإن فكرة المسئولية تختلف في الأفراد أنفسهم من جهة كمها وكيفها بشكل غريب. فأنت إذا وقفت على باب مسجد من المساجد في إحدى مدن مصر، وكلفت نفسك مؤونة محادثة شيخ من أهل الورع الداخلين بيت الله يؤدون له الفريضة، وكان هذا الشيخ من أكبر علماء عصرهرأيته ينكر أشياء ويقر أخرى، وينحي باللائمة على قوم ويرطب لسانه بالثناء على قوم غيرهم، وهو في كل ذلك يحكي لك عن عقيدة وإيمان، فإذا تركته وتركت المسجد وانحدرت إلى حان نظيف، وقابلت بعض المتعلمين من إخوان المدينة الأوروبيية وحادثته في الموضوعات التي حادثت فيها صاحبك الشيخرأيت بينهما بوناً بعيداً.رأيت الثاني يذم مادح الأول ويمدح ما ندد به. وليس ذلك إلا صورة الجمعية انطبعت في نفس كل منهما بشكل خاص، فكانت فيه وحدات إيمانية خاصة جعلته الشخص الذيرأيت، وكانت في نفسه فكرة المسئولية على النحو الذيرأيت، فكان هذه البذرة الأولى الموجودة في النفس الإنسانية بفطرتها المدنية إنما يكيف ظهورها ونموها وشكلها العقائد الاجتماعية، التي توضع في النفس التي تحوي البذرة في وسطها.

بل إن الشكل الذي تأخذه فكرة المسئولية في نفس الفرد يتحول تحريراً عظيماً بانتقال الفرد نفسه من وسط إلى وسط آخر. وكمرأينا من شيوخ كانوا مثال التقوى انطبعت في نفوسهم وحدات الدين الإيمانية انطباعاً، فلما انتقلوا إلى أوروبا وإلى وسط آخر تختلف عقائده عن عقائد تداعت في نفوسهم مبادئ ووحدات قديمة، وصرت ترى فكرة المسئولية التي هي مجتمع عقائد كل فرد وعاداته تغيرت تغيراً سمح لهم بمناصرة ما كان في نظرهم من قبل جرماً وإثماً.

من هذا يظهر واضحًا أن الوسط الاجتماعي هو العنصر الأقوى والمكون الأول لفكرة المسئولية في النفس الإنسانية. وأن طبائع الإنسان وعراوئه الاجتماعية تتشكل بالشكل الذي يريد لها الاجتماع مكرهاً صاحبها على اتخاذ هذا الشكل المعين. وأن الجرثومة الأولى الموجودة في نفس الفرد لا تعمل بذاتها، بل تعمل متأثرة بذلك الوسط، ولولاه لاضمحلت وفنيت، فبقي الإنسان أشبه الأشياء بالحيوانات التي تكتفي من كل ما في الحياة بالاحتفاظ بالحياة، ودفع ما من شأنه أن يلاشياها.

إذا كان المجتمع هو المكون الأول لفكرة المسئولية، وكانت جرثومتها لا يقوم بناؤها إلا كما توجهه وحدات المجتمع الإيمانية، فهل هذه الجرثومة هي هي بعينها في كل النفوس. فإذا أنت وضعت شخصين في وسط اجتماعي واحد، وعرضت عليهما صوراً واحدةً أ يكون كـ فكرة المسئولية وكيفها واتجاهها واحداً؟ وبكلمة أخرى هل فكرة المسئولية أمر اجتماعي بحث، يتأثر به الفرد من غير أن يكون لتكوينه هو الخاص أثر فيه. لقد سبق لنا فيما كتبنا عن الاختيار والاضطرار، أن أظهرنا أن هناك عوامل مثيرة تعمل في تكوين حياة الفرد الخاصة، كالوراثة وطوارئ الحوادث ونوع التربية، وبيننا حينذاك أن الفرد وإن لم يكن له وجود خاص، وإنما هو ذرة تصرفها حياة العالم وهي تسير مكرهة في الطريق الذي يرسم لها، فإن في هذه العوامل الخاصة ما يكفي للتفرقة بين الأفراد في الوجهات التي توجههم إليها الحياة. هذه العوامل نفسها وأخصها الوراثة والطوارئ، وأحداث المصادفات ونوع التربية هي التي تجعل لصورة الحياة الاجتماعية في نفس الفرد لوناً خاصاً، وتجعله يتصور المسئولية على نحو خاص. صحيح أن مجموع الوحدات الإيمانية هو الذي يرسم الطريق الذي تتبعه هذه العوامل. ولكن هذه قد تبلغ من نفوس بعض الأفراد أحياناً، فتقطس عليه الطريق وتأخذ صاحبها إلى وجهة أخرى تجعله إما مجرماً أثيمًا أو شاعراً كبيراً أونبياً كريماً. وفي الأحيان الأخرى والغالبة لا تصل إلى هذا، ولكنها تجعل دائماً شيئاً من التضارب يقوم بين الوحدات الإيمانية أو البعض منها وبين الفرد. وهذا التضارب هو ما يدفع به إلى ما يسميه الناس الخطيئة. والشخص الذي تنطبق نفسه تمام الانطباق على الوسط الذي يعيش فيه هو الشخص الذي اتبعت وراثته مجرى تطور الإنسانية، فلم تزد أطمعاته على ما يريده المجتمع أو يحبه إياه، ولم يشعر بثقل حمل الواجبات التي يضعها المجتمع على عاتقه.

وهذا النوع الأخير من الأفراد نادر جدًا، إن لم نقل: إنه معدوم كلية وكأن ذلك الخيال القديم الباقي خيال آدم وهو خارج على الوسط الذي عاش فيه مرتكب تلك الخطيئة التي أخرجته وأبناءه من الجنة هو هو صورة كل واحد من بني آدم. وإنما يجب أن نلاحظ أيضاً أن العوامل التي تؤثر في نفس الفرد لا تصل إلى ملاشاة صورة الجمعية من نفسه إلا في أحيان نادرة. فال مجرمون بالخلق والمجانين العظماء قلائل في العالم جدًا. وأما ما عدا هؤلاء من الأفراد الذين يكونون سواد الإنسانية، فهم مراة

لصورة الجمعية التي يعيشون فيها. وعلى مقدار دقتهم أو عدم دقتهم في تلقي هذه الصورة تكون فكرة المسئولية في نفوسهم. وهؤلاء الأشخاص الذين لم يصلوا بالتربيه؛ ليفكروا لأنفسهم ولم تخرجهم عوامل خاصة كالوراثة والمصادفات عن طريق الحياة المعتاد تنطبع في نفسم صورة الجمعية التي يعيشون فيها انتساباً يكاد يكون تاماً؛ ولذلك تقوم المسئولية في نفوسهم وحدة مكونة مترابطة أتم الارتباط بالصورة المذكورة. من هذا ما لوحظ من أن بعض القبائل المتوجهة يبلغ الندم على الخطيئة من نفوس بعض أفرادها، حتى لتراه نائحاً منتحباً مهما قلت قيمة الخطيئة التي ارتكبها. لأن هذا الفرد يشعر بأنه جزء متضامن مع الكل الذي هو الجمعية، ومن أمثلة ذلك أن بعض قبائل أستراليا تحرم على الشبان منها أكل نوع خاص من أنواع الصيد النادرة، التي يحتفظ بها لتقديم للرجال والكهول تكريماً وإعزازاً. وبلغ من شأن ذلك التحريم أن من يتعداه يجازى بالقتل، ولقد شوهد من بين الشبان الذين انتهكوا حرمة ذلك القانون، ولو تحت أثر الجوع من يقدموه أنفسهم معترفين بذنبهم مظهرين أشد الندم عليه. وهذا الاعتبار للفرد كوحدة اجتماعية لا وجود لها بذاتها هو الذي سمح لقبائل العرب ولقبائل أستراليا أن يحسبوا جريمة واحد من قبيلة أخرى، تقع على قبيلتهم مستوجبة مسئولية كل فرد من أفراد تلك القبيلة الأخرى، حتى لتهداً ثائرة الإنتقام في نفس من وقعت عليه الجريمة متى قتل أي فرد من أفراد قبيلة واتره، وقد استمرت هذه الفكرة فكرة تضامن الفرد في المسئولية مع الجماعة التي هو منها تتسلسل على العصور إلى ما بعد المسيحية. وإنما لاقوا في هرودوتوس أبي التاريخ قصص الملك كريسيس (قارون) الذي ذهب يشكوا إلى الإله أبولون ما لاقى من هزيمة وذل في موقعة سرديس، بعدهما أضاف على هذا الإله من تحف وقرابين، فيجيبه رسول أبولون بما يأتي: محال أن تنجو حتى الآلهة مما قدر لها، ويجب أن يذكر كريسيس أنه إنما لاقى جزاء خطيئة جده الخامس الذي كان فارساً في حرس كاندول أحد أبناء الهرقلة، ثم ترك نفسه تتسلط عليها امرأة تدفعه آخر الأمر لقتل سيده الملك، واغتصاب تاج لم يكن له. ولقد جاهد أبولون رجاء إرجاء مصيبة سرديس حتى تقع على رأس أخلف كريسيس، ولا تصيب إياهم فلم يقبل رجاؤه، ولا استطاع إخلاف القدر. وكل ما وصل إليه أن تأخرت سرديس ثلاث سنين. وإنما نال ذلك على كره لأحكام المقادير. وهناك يعترف كريسيس أن الذنب ذنبه الموروث لا ذنب الإله.

ومن ذلك كله يرى أن الفرد العادي يعتبر نفسه ذرة مماثلة لكل ذرات الجمعية الأخرى، ويشعر في أعمق نفسه أنه متضامن تضامناً تاماً مع هاتيك الذرات؛ حتى

ليسأل هو عن التكثير عما يقع منها. وليس شيء أبلغ من ذلك في الدلالة على أن الجمعية تطبع الأفراد بطبعها، وتعدم شخصيتهم لتقيم في قراره قلوبهم شخصيتها، وتجعلهم بذلك يسيرون على السنن التي تسنها هي لهم من غير أن يكون لهم في تلك السنن أي اختيار.

ولكن ألوف القرون التي مرت بالإنسانية لم ترك فرداً من أفرادها من غير أن تخلق له ظروف خاصة، تكون في نفسه شيئاً من الفردية الواقفة ظاهراً في وجه الجمعية البارزة ضد طابعها. فتعاقب الوراثات المختلفة وتنافس المدنيات المتناقضة، وتنافض المذاهب والملائكة وقيام الحروب الشعواء من أجل مناصرة هذه المذاهب وتلك المدنيات. كل ذلك وما سواه جعل الصورة الاجتماعية يدخلها في بعض الموضع شيء من الإبهام ينسح لقوى خاصة في نفس الفرد أن تقوم وتقوى وتصل من ذلك إلى مناهضة الجمعية، وقوانينها السائدة مناهضة يختلف مقدارها باختلاف الملوك والقوى، وباختلاف الظروف التي قامت فيها تلك الملوك وتكونت وقويت. ففي نفوس هؤلاء الأفراد تقوم فكرة المسؤولية على أساس يتفق مع طابع الجمعية إلى الحد الذي تبدأ بعده تلك القوى، والظروف الفردية تناوئ الوحدات الإيمانية السائدة. أما بعد هذا الحد فتكون فكرة المسؤولية مضطربة لا يحدها إلا الجزء القانوني المقابل لما يبعثها من الأعمال والحركات الفردية.

وكلما ازدادت الظروف الخاصة، وسمحت للفرد أن يقوم بكله في وجه الجمعية تداعت في النفس فكرة المسؤولية، وحلت محلها اعتبارات خاصة ترجئ بحثها إلى أن نصل للمقارنة بين فكريتي المسؤولية والجدرة.

هذه القواعد التي قدمت تنطبق على الأشخاص الذين يتبعون فطرتهم، ويسيرون مع عواطفهم، سواء كانت هذه الفطرة وتلك العواطف اجتماعية أو ضد الاجتماع، وأما الأشخاص الذين يصلون من تربيتهم إلى حد التفكير الفردي الخاص، فأولئك يحللون مسؤولياتهم في كل صغيرة وكبيرة مما في الحياة. وذلك لا يمنع إحساس بعضهم من أن يكون ميتاً أمام الذنب الذي يرتكبه.

بل إن أولئك الذين يصلون من تفكيرهم الفردي إلى حد تحليل المسؤوليات، التي تكونت في نفوسهم من نعومة أظفارهم يكونون في الغالب أقل إحساساً بعزم الخطيبة، كما يكونون أقل دهشة أو إعجاباً أو تقديساً أمام الجميل العظيم. وسبب ذلك هو ما قدمنا من أن التحليل والتنسيب يستدعيان الاحتمالات والافتراضات التي

هي أساس الشكوك. والشكوك إذا بدأت عملها في تحليل المسئولية اضطرت حتماً أن تتناول الوحدات الإيمانية التي هي أساس المسئولية. وهذه الوحدات الإيمانية هي الغذاء الروحي الذي يدخل القلب والنفس، ويعطيها من القوة ما يعطيه الغذاء المادي للجسم. فإذا دخلها الشك ابتدأت النفس تتزعج ويعقب ذلك حتماً ازدراء وتقزز منها. ومتى دخل النفس التقزز صغر أمامها كل شيء، واحتقرت الوجود وما فيه. فتضاءل الإعجاب وتضاءل الأسف، وحمد القلب وقلت نزعاته الكريمة. ولو لا أن فكرة استبقاء الحياة قوية جداً تغلب على كل مفر منها لوصل الفكر إلى نتائج أتعس من الإذعان لاحتمال الحياة. ولكن هذه الفكرة القوية الفعالة تعيد كرتها عليه، وتغالب فيه دواعي استنكار الحياة بأنواع شتى من الحيل أبسطتها أن يسأل المرء نفسه: وما نتيجة استنكار الحياة. هنالك يعاوده الأمل ويرى وجوب الأخذ في الحياة العملية بواجبات قريبة منة المتعارف تكون نظامه وطمأنينته. ولكنه يبقى حاسساً بشيء من الوحدة يدفعه: ليجاهد في سبيل إدخال وحداته الإيمانية الخاصة في كتاب الاجتماع؛ ليجد في الناس إخواناً وأصدقاء. وهذا الجهاد هو نوع خاص من أنواع المسئولية نبنيه فيما سيأتي ونوضح سببه و نتيجته.

ولكن هذه الصور التي جئنا بها في طريق تحليلنا لفكرة المسئولية، كالشذوذ الفردي والمجانين العظام و خمود حاسية المفكر بالمسئولية أليست في ظاهرها تقف في وجه الفكرة الأولى فكرة انطباع صورة الجمعية في نفس الفرد، وتكوينها بذلك ضميره وإدخال مبادئها عليه، وتركها إياه يقدر المسئولية بمقدار هذه المبادئ. فكيف يكون ذلك مع ما عليه الجمعية من قوة تقاد تلاشي الفرد كل التلاشي؟ إن أول القوانين الطبيعية التي تعمل في كل المخلوقات الحية قانون بقاء الأصلاح وفناء الشاذ. وهذا القانون لا يحتمل أي استثناء. فهو يستخدم كل الوسائل ليكون نافذاً على كل المخلوقات. فهل أض محل في الجمعية الإسلامية. وهل معنى القوانين والأنظمة محاربة الطبيعة ونواحيسها. وإن صح ذلك فكيف يكون النظام الاجتماعي طبيعياً وهو بنفسه يحارب الطبيعة.

هذه مسائل واعتراضات يحار الذهن أمامها، إذا هو لم يستعن على حلها بمعلومات خارجة عن المنطق المجرد. وأهم هذه المعلومات معرفة قانون التطور وكيفية عمله وتفاعله مع قانون بقاء الأصلاح. فإن الجمعية الإنسانية لم تكن من ألف ألف سنة ما كانته من ألف قرن، ولا ما هي عليه اليوم، بل هي تتطور وتدخل فيها عناصر وتنحل

عناصر أخرى، وتنتقل بذلك من جيل إلى جيل محملاً بماضيها مستعدة لانقلابات جديدة حاملة في جوفها بذور ثورات وأنظمة، واحتراكات لا حد لها ولا نهاية. ولكن حصول هذه الانقلابات ليس معناه فناء ما سبقها، وقيام نظام جديد لا علاقة له بالماضي. فإن الطفرة مستحيلة استحالة تامة، ولكن الانقلابات معناها انهيار بناء متداع نخر السوس في أصله، وظهور أبنية جديدة كانت أساسها موجودة يشعر الناس بها، ولكنها لم تكن قد ارتفعت بعد وأعلنت عن نفسها. وحتى الأبنية القديمة التي تنهار لا تفني فناءً مطلقاً، ومهما يكن من شدة حنق الإنسانية حين قامت فدكتها، فإن ذلك لم يمنع هذه الإنسانية نفسها حين تراجعها سكينتها من أن تبني لذكرى ذلك الماضي أضحة جميلة من الرخام النقي، وأن تقيم حولها الأزهار وتخلدها بأشعار رائعة؛ ذلك لأن في الماضي مهما نخر أصوله السوس ذكرى آبائنا وأجدادنا وأعزنا علينا، فيه ذكرى عظماء الإنسانية الخالدين. فيه ذكرى فرعون وموسى والمسيح وشكسبير ونابليون، والماضي هو فوق ذلك فترة من عمر الإنسانية ذات أثر خالد في حاضرها ومستقبلها. ومن ذلك يظهر أن التطور ليس استحالة تامة، ولكنه فروع جديدة تنمو على الجذع الأصيل مكان فروع أخرى، ذابت وسقطت وتركت في ذلك الجذع القديم الخالد الذي يعز كل جيل من أجياله آثاراً مندملاً لا يمكن أن تزول.

وحدثت هذا التطور راجع إلى ما يلقيه جماعة الذين ينظرون إلى الحوادث الاجتماعية نظراً سطحياً للتضارب بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. فهذه الحركة العظيمة التي يسعى إليها كل واحد من بني آدم للوصول إلى مركز عال، أو ثروة ضخمة أو متع بالحياة كبير مضحياً في سبيل ذلك ببعض الاعتبارات الخلقية، واصلاً أحياناً في هذه التضحية إلى ارتکاب ما تحرمه سنن الاجتماع الأدبية، بل قواعده القانونية – هي السلم الذي تدرج عليه الجمعية من حالتها البربرية الأولى إلى مدنیات مختلفة، وصلت إلى ما نراه اليوم من عظمة السلام وعظمة الحرب. وهي السلم الذي ينتظر أن تصل عليه إلى أرقى مما نرى بكثير. لهذا فمهما تجاهد الجمعية بقوانينها ووحداتها الإيمانية، وإكراهها المادي والمعنوي تريد أن تخضع الأفراد لسلطانها، فسيبقى دائماً في قرارة النفس الفردية شيء كأنه يثور على هاته القوانين والقواعد والوحدات، وعلى الرغم من هذا الإكراه؛ لأن هذا الشيء الكمين في النفس والإحساس الداخلي الذي يدفع الفرد مهما خضع لأوامر الجمعية التي هو منها؛ ليثور عليها أو ليفعل ما قد يضرها والموجود في كل الأفراد بكميات مختلفة هو أساس تلك الظاهرة الاجتماعية، التي يقوم

عليها التطور الإنساني. هو نزعة الجنس إلى الكمال والتطلع الكمين في نفس الإنسانية. مأخذة كوحدة قائمة بذاتها وسط وحدات الكون وعوالمه الأخرى، يزيد بها أن تصل لتحتل مكان القلب والعقل والروح في نفس الوجود كله. على أن هذا الإحساس الدقيق العظيم تخدم جذوته في معظم النفوس، وتحول في طريق لا يمكن أن يصل إلى الغاية المرجوة في نفوس أخرى في حين هو يوفق كل التوفيق، ويصل إلى أحسن النتائج في نفوس ثلاثة، والخمود والتقهقر والنبوغ إنما تكون بمقدار استعداد تيارات الجسم للتأني والإصدار، وللتفاعل مع الحوادث سلباً وإيجاباً.

٥

إن التطور الاجتماعي العظيم على سلم النزعات الفردية الذي وضعناه في الجزء السابق يرى مجملًا في تاريخ الإنسانية، فالآلهة وأنصار الآلهة القدماء والأنبياء من بعدهم والملوك والشعراء، وال فلاسفة هم الذين كانوا المحور الذي دارت عليه المدنيات المتعاقبة. ولم يأخذ واحد من هؤلاء اسمًا في التاريخ كعامل من عوامل الرقي، أو التدهور الإنساني إلا بمقدار نزعاته الخاصة الخارجة على النظام الاجتماعي السائد في وجوده، بل إن ترجمتهم لتدل على أنهم جميعاً كانوا منظور إليهم بعين الاستغراب من الرأي السائد؛ لتفوقهم في القيام في وجه الوحدات الإيمانية الموطدة الأركان في النفوس. ولكن الذي لوحظ إلى جانب ذلك أن نزعات الأفراد الذين كانوا عوامل في رقي الإنسانية كانت نزعات تتفق مع قوانين حياة الاجتماع الطبيعية من حيث هي، وبكلمة أخرى إن هؤلاء الأفراد كانوا صيحة الجنس البشري نحو الكمال. وإن هذه النزعات على ما فيها من مصادمة الرأي السائد لم تكن إلا خطوات ضيقة جدًا، وكانت جمعيتها مهيئة لها، وإنما يقف في وجهها الماضي الذي قدس وحداته الإيمانية حتى صارت في نظر المجموع عقيدة لا يمكن أن تتحول. أما الأفراد الذين عملوا على تدرك الإنسانية، فكانت نزعاتهم ضد الاجتماع بل ضد الحياة — كانوا نذر الموت وأعلام الدمار. كانوا أفراداً ساعدتهم ظروف خاصة على الرجوع بالإنسانية إلى الوراء. ولكن الاجتماع أظهر القوة في كل الظروف التي حلّت به فيها مثل هذه الكوارث، فلم يكن ينساق في تدركه؛ لهذا نرى استبداد ملوك الرومانيين لم يوقف سير المدنية إلا قليلاً. بل لقد كانت شرور ذلك العصر سبباً في إفاقات اقتضتها انفجار القوى المضغوطة ب رغم ما توصي به طبيعة الحياة.

والتاريخ لدينا حافل يشهد بما تقدم. ولنأخذ مارتين لوثر مثلاً. ومارتين لوثر من الرجال الذين هزوا الإنسانية، وقسموا المسيحية إلى قسميهما الكاثوليكية والبروتستانية. قام هذا البطل وسط العقائد والوحدات الإيمانية السائدة في القرن الخامس عشر لليارд المسيح. وكانت سيادة هذه العقائد من القوة بحيث لم يكن من يقاومها إلا ملاقاً لله. فكم من أرواح أزهقت لا شيء إلا أنها سمح لها ببساطة الانتقاد أن يوجه صادرًا منها إلى بعض شعب غير رئيسية مما تفرع عن هذه العقائد. ومثال هس وجيروم باقٍ ينطوي بما كان يلقاء المعارضون من أنواع التعذيب الذي كان ينتهي بموتهم حرقًا. ولكن عصر لوثر لم يكن عصر هس وجيروم. فقد كانت النفوس في عصره مهيأة لقبول تعاليم جديدة، شعرت بها لازمة لحياة الجماعة؛ لهذا ما كاد ينشر تعاليمه حتى رحب به الأنصار والأشياع. فلما استدعى إلى مجمع ورمس ليناقش الحساب بعد ثلاث سنين من قيامه بنشر دعوته على حوله الصيحات من كل جانب: «كن عند رأيك فأنا معك»، وكذلك كان، فجعل يدافع ساعتين عن آرائه في خطبة ألقاها كانت ما سميأنا نحن صيحة الجنس نحو الكمال. ولقيت خطبة من أهل ذلك العصر استعدادًا، فأقرّها الناس وكانت فاتحة عصر جديد. ولكنها في الواقع لم تكن إلا خطوة ضيقة أعدّ الماضي لها الناس، فلما خطوها في عصر لوثر جاءت على أثرها خطوات، تأسست عليها مدينة أوروبا في العصر الحاضر.

ومارتن لوثر ليس إلا المثل المكرر من أمثلة المصلحين الذين قاموا في الإنسانية من يوم نشأتها إلى العصر الحاضر. ولكن الأكثرين من هؤلاء الأبطال المصلحين إن لم نقل: كلهم أقرب إلى الشعراء منهم إلى المفكرين؛ لأن من شأن المفكرة أن تخمد القوة العملية فيه بمقدار ذكاء قوته الفكرية. فال فكرة التي تتكون في نفسه بدل أن تدفعه للعمل لإظهارها تنحل إلى فكرة أخرى، وإلى فكرة ثالثة وهلم جراً. وعلى ذلك تنقضى حياة المفكرة في ملاحظات واستنتاجات، وتشكك في الملاحظات والاستنتاجات، وردود على هذا التشكيك ومؤازرة للفكرة بأفكار أخرى. ولكن الأبطال المصلحين يقفون عند أفكار معينة تسمى على أفكار الشعب الذي يقيمون بينه سموًّا محدودًا في اتجاهه، وفي مقداره لاضطرار المصلحة أن يلائم الوسط الذي يظهر فيه ملائمة تسمح لسواد هذا الوسط أن يتبعه على طريق القياس ببعض ما عنده من الوحدات الإيمانية، التي أفلتت من القيد القديمة وسمحت لها مقتضيات الاجتماع أو أكرهتها ظروفه على التقدم بعض الشيء. ولكن المفكرة لا يقف عند فكرة معينة، بل هو يتطلب دائمًا نتائج هذه الفكرة وأثارها،

وارتباط النتائج والآثار بحياة الوجود العام وغير ذلك مما لا ينتهي، ومما هو مثار الشكوك الدائمة. كذلك تنقضي حياة المفكر في وسط خيالي لا يفهمه الناس ويتدوّقه هو. ومحال أن يكون غير ذلك ما دام الفكر الإنساني محدوداً والعالم غير محدود.

وضع المفكر العظيم أوجست كومت فلسنته الوضعية قضى في ترتيبها زهرة حياته. ولما اكتهله صادفته مدام دفو، فوصل من الإعجاب بها إلى حد تقديرها. وهنالك داخلت نفسه نزعة شعرية فانتقل من فلسنته إلى سياساته التقريرية آخذًا النتائج التي وصل إليها من طريق الملاحظة والاستقراء ملبساً إياها نفسه، ثم نافثاً لها في صيغة شعرية أشبه الأشياء بالصيغة التي تأخذها كتب العقائد. هنالك حكم عليه أنصاره أنفسهم بأنه قضى كمفكر؛ لأن النتائج العظيمة التي وصل إليها في فلسنته ليست خاتمة ما يمكن أن يصل إليه الملاحظ والمستقرئ؛ ولذلك وقفوا في مناصرته عند الذي وصل إليه من فلسنته، واستمروا في الطريق الذي كان هو سائراً فيه. استمروا يفكرون.^٢

وهذا النوع من الحياة وأقصد إذكاء الفكرة، وجعلها تدفع إلى فكرة أخرى لا إلى عمل من أعمال الحياة يفقد هذه الأعمال قيمتها في النفس. وذلك هو السبب في ضعف إحساس المفكر بالمسؤولية. فهو يترك الحياة المادية تسير كما يحلو لها أن تسير منقطعاً إلى حياته العليا، فتصبح الأعمال عنده موضع ملاحظة، ونظر كأنها شيء آخر مستقل عنه، فلا تستدعي منه أسفًا ولا غبطة. ولكن الذي يستوقفه ويستدعي إعجابه أو انقباضه هو الفكرة الجميلة أو الفكرة المجرمة.

يتضح مما تقدم أن أصحاب الشذوذ الفكري والمجانين العظام والمفكرين هم شواذ في الجمعية، ولكنهم أثر من آثارها هم الملتقى الذي تصل عنده وحداتها الإيمانية المتضاربة في أغلب الأحيان، تضارباً إن اتفق مع الحياة فهو لا يتفق مع التقدم. والتقدير والارتقاء هما آثار التطور الذي هو أحد القوانين الرئيسية لنظام الجمعية وخلودها. وعلى اعتبار هؤلاء الأشخاص شواذ لازميين قطعاً لوجود الجمعية الإنسانية، من حيث هي الجمعية الإنسانية في صورتها غير المحدودة بالمكان والزمان والقائمة بين الأزل والأبد — على هذا الاعتبار، سمح لهم الرأي السائد في كل العصور أن ينتهكوا حرمته، ويحولوا تياره؛ لأن الرأي السائد يحتوي جرثومة التطور والتقدم. هذا هو ما جعل

^٢ انظر ما تقدم في ذلك — الفصل الثاني.

فكرة المسؤولية تنتطبع في نفوس هؤلاء الأفراد على نحو مبهم، أقرب لأن يكون طابع المستقبل منه لأن يكون طابع الجمعية الحاضرة.

وهؤلاء الأفراد هم الذين أوتوا أجهزة وتيارات غير عادية، وسمحت لهم ظروف خاصة كالمصادفة والوراثة أن يوجهوها لخير الإنسانية، فوفقت أحسن التوفيق وكانت نزعاتهم الفردية حجر الأساس الذي شيدت فوقه المدنيات المتعاقبة.

ولكنا إذا حولنا النظر إلى الجهة المقابلة، حيث ترفع النزعات الفردية أعلام الموت، وترسل نذر الخراب، وأخذنا نironون الظالم مثلاً رأينا الفرد المجرد من معنى الاجتماع والعائش بنفسه لنفسه، ورأينا المخرب الذي يندفع ليك قواعد الوجود إرضاءً لشهوته، رأينا هذا المستبد الأحمق محرباً رومية ممسكاً بيديه قبضاته يوقع عليها قصيدة خرقاء، جادت بها قريحته المجرمة، ولكن رومية عادت إلى الحياة ومات هو وطمس على قصidته في حفرته.

ولذلك يعلو الاجتماع، ويبقى ويموت الفرد الخارج عن قوانينه تحت أقدامه. نironون هو المثل المجرم في الإنسانية، والمجرم شخص مجرد من العواطف والإحساسات البشرية لا يحس بالألم ولا بالسعادة، ويرى الوجود الذي أمامه عدواً له لدواءً. هو حيوان من غير النوع الإنساني؛ لأنه غير مدنى ولكنه أليس صورة الناس ظاهراً؛ لهذا لم يكن لقواعد الحياة ووحدات إيمان الوجود أن تنتطبع في نفسه الصلدة بل يبقى فؤاده جاماً ونفسه حيوانية لا تعرف من معنى الاجتماع شيئاً، ولا تفهم من قوانين الطبيعة إلا القانون العام الذي يحكم الموجودات الحية إلى أدنى أنواعها: قانون استبقاء الحياة. ولما كان الكد والكبح أثرين من آثار التنافس الذي لا يكون إلا بالاجتماع، وكان المجرم غير مدنى رأيته يميل للكلسل، ويفضل الإغارة على أمثاله منبني آدم يختطف أموالهم من يدهم كما يغير الأسد أو النمر على ما يجاوره، ويأخذ الفريسة التي تلوح له.

وجمود نفس المجرم عن تلقي أي الاجتماع ينتج عنده حتماً جمود أمام الجزاء المقابل الذي تفترضه هاته الآي عقوبة من خرج عليها؛ لهذا لوحظ أن الجرميين المتأصلة جرثومة الإجرام في نفوسهم لا يعرفون معنى للتوبة، ولا يفهون معنى التكفير عن الخطيئة. كما أنهم لا يشعرون في العقوبة بألم يردعهم عن العودة لما يستوجبها، بل هم يرتكبون الجريمة بالهواة والطمأنينة التي يجدها غيرهم في أي عمل عادي مشروع؛ لأن الجريمة عمل عادي مشروع عندهم.

لكن هذا النوع من المجرمين قليل وغير منتشر. والغالبية العظمى ممن يخرجون على النظام أشخاص، تدفعهم ظروف خاصة توجه نزعاتهم الفردية وجهات غير موفقة، فيرتكبون ما يخالف التعاليم التي انطبعت في نفوسهم والتي هي وحدات الوجود الإيمانية. ومن هؤلاء تترك طائفة المسؤولين الكبار. فمنهم المجرمون بالاصدافة، والمجرمون بالعادة، والمجرمون بداع الشهوة، والمجرمون المتهوّسون والمجرمون السياسيون وغير هؤلاء وأولئك ممن سيرجع بنا الكلام إليهم عند بحث المسئولية القانونية.

ووجود هذا النوع من المسؤولين في الجمعية هو المقابل الطبيعي لوجود العظماء والمفكرين والمصلحين. فما دام الاجتماع الإنساني في تطوره نحو الكمال يستخدم النزعات الفردية لإتمام ذلك التطور، فستتوقف بعض هذه النزعات للسير في الطريق السوي، وستضل أخرى وتتحدر في مهاوي الجريمة. ولكن أصحاب النزعات الضالة يلقون دائمًا جزاء ضلالهم، فتدوّسهم الجمعية بأقدامها وتتمر من فوقهم غير مهتمة بهم، ولا مكنته لهم بل مستخدمة إياهم في أحابين لمساعدتهم في التقدم إلى الغرض الذي تسير إليه. ولم يستطع هؤلاء الضاللون في عصر من العصور الماضية كلا، ولن يستطيعوا في المستقبل أن يقفوا في وجه الجمعية؛ لأن الجمعية وجود طبيعي أزلي خالد. والأفراد ذرات سريعة التحول والانقلاب. والجمعية كل والفرد ذرة متناهية في الصغر إلى جانب ذلك الكل ومسخرة لخدمته.

إذن فشأن الفرد في الجمعية شأن مسمار في ماكينة عظيمة. فذلك المسمار يبقى سالماً ما دام قائماً بأداء الوظيفة، التي وضع لها غير خارج على المجاورات التي حوله. لكنه يلقي جزاء محتوماً إن هو وقف عن أداء وظيفته أو خرج عن المكان المعد له. فإنه يلقي قسماً آخر من الماكينة أمنن منه، وأقوى يصادفه في سيره فيكسر رأسه أو يرده بالرغم عنه إلى مكانه. بل إن شأن الفرد لأضعف من ذلك وأحقر؛ لأنها مهما تصورنا من عظمة هاته الماكينة، ومن ضالة المسمار إلى جانبها، فلن نبلغ في ذلك ما يقابل الجمعية والفرد.

وقد أحس الناس من أبعد الأزمان بهذا الإحساس، وفهموا تمام الفهم معنى الجزاء الذي تنزله بهم الجمعية حين خروجهم عليها. وبلغ من قوة إحساسهم به أن خلطوا بين فكرة الجزاء وفكرة المسئولية، وأحلوا الأولى محل الثانية، وترتب على هذا الخلط الفكري خلط آخر جر إليه التشابه اللغوي. فلما كانوا يرون الجزاء، وهو المقابل

ال الطبيعي لعمل من الأعمال، يعرض صاحبه لسخط الجمعية، وكان الجزء لغة هو المقابل للعمل بالأوامر، سواءً أكان هذا اجتماعياً أم غير اجتماعي، وسواءً أكان مضرراً بالجمعية ويستدعي مسؤولية فاعلة أم هو لا علاقة له بالجمعية مطلقاً، وإنما هو عمل يستحق المدح من فرد معين من الناس على خدمة، وصلته من آخر – جعلوا هذه الأعمال غير الاجتماعية لما يقابلها في نظرهم من الجزاء داعية مسؤولية، ولو في جانب ما يسمونه الخير. مع أن المسؤولية إنما تكون عند الفرد على أثر انتطاع وحدات الإيمان المتعلقة بحياة الاجتماع في نفسه، ومخالفة هذه الوحدات من بعض الأشخاص. ولكن إذا كان الخلط قد جر إليه الشبه اللغوي في استعمال كلمة الجزاء، فإن الذي مكن له في عالم الفكر، ومد في حياته حتى نراه باقياً إلى اليوم هو الإبهام الذي كان حاصلاً في فهم الوحدات والقوانين الالزمة لحياة الاجتماع، حتى رتبت بعض العصور أضعف أعمال الفرد في جهتي النافع والضار والخير والشر ترتيباً لا يسمح لنزعة فردية من النزعات التي هي أساس التطور الاجتماعي أن تقوى، وتعمل عملها في الوجود. رتبتها وحكمتها فكان الميدان المسموح للفرد أن يتفسس فيه ضيقاً إلى حد كاد يخنقه. فكان طعامه وشرابه وحركاته ونوع كلامه، بل اتجاه فكره كلها معتبرة من الوحدات الإيمانية الالزمة لحياة الجمعية. ولكن التطور الذي حصل على متعاقب العصور حل بعض الشيء من هذه الدائرة، وسمح للأفراد بدائرة أوسع يتحركون فيها حسب ما توحى إليهم به نزعاتهم وظروفهم الخاصة، وإن حكمتهم دائماً ظروف الوسط والزمان.

وهذه الحرية التي سمح بها الاجتماع لأفراده على اعتبار أنها لازمة للتطور وغير ضارة بحياته، هي التي سمحت لفكرة المسؤولية أن ترجع بعض الشيء إلى معناها الطبيعي الأول. وتعني إحساس الفرد بمخالفة سنة الاجتماع مخالفة، يغلب أن تجر عليه الجزاء المقابل لها. لكن فكرة الجزاء هي المقابل لفكرة المسؤولية، وليس هي هي بعينها كما قرر بعض الكتاب وال فلاسفة. فقد يأمن الرجل كل الأمان وقوع الجزاء، ولكن ذلك لا يمنع تحرك ضميره حسبما تكون من قبل، ما لم يكن مجرماً بالفطرة ميت الإحساس بطبعيته. وإن كثيرين من الأشخاص الذين يقدمون للقضاء، فيبرءون لعدم قيام أدلة كافية لإدانتهم بيقون برغم فرجهم بالنجاة من العقاب تحت تأثير وحز الضمير زمناً غير قليل. بل قد يبلغ الحال من بعضهم أن يجزي بنفسه نفسه. ولو لا نعمة النسيان تسمح للأكثرین منهم بشيء من الهدوء لما برحهم ألمهم. كما أن فكرة التفكير والتوبة تريح نفوساً كثيرة قد تنوء لولاهما بفكرة المسؤولية.

بل كم رأينا من كبراء الرجال من ارتكب على علم إنما أضر بجمعيته، ولكن ظروفاً خاصة جعلته يرتكبه وهو مطمئن ساعة ارتكابه لكن الماضي لم يلبث أن تقدس كله، وغلب الحاضر وقامت فكرة المسؤولية قاسية أليمة تعذب ضمير هذا الرجل أشد العذاب. وأما إدخال عمل الخير تحت فكرة المسؤولية، فذلك خطأ جرًّا إليه الخلط اللغوي، وجرًّا إليه تاريخ فكرة المسؤولية ووطد أركانه ميل العقل الإنساني إلى فكرة المقارنة والمقابلة بين الأضداد. والحقيقة أن فكرة الخير والإحسان والفضيلة هي أفكار نسبية أبدعت في مختلف العصور للتعبير عن النزعات الفردية التي تسعى بالجنس في طريق تقدُّمه نحو الكمال، ولا يمكن أن تستثير الأعمال التي أطلقت عليها هذه الأسماء فكرة المسؤولية في النفس، ولكن التعاليم القديمة كانت تجعلها تستثير فكرة الجرء عند الله إن لم يكن عند الناس، فكان ذلك سبباً للخطأ الذي أشرنا إليه.

