أطروحتان «معرفيتان» — فإن مذهب المثالية أطروحة «ميتافزيقية» عن طبيعة العالم؛ أي إنه أساسًا يتَّسم بطابع عقلي. وكثيرًا ما تخلو المناقشات الفلسفية من هذه النقطة؛ لذلك فلم يكن راسل هو وحده الذي جانَبه الصواب في ذلك الرأي.) ويَدَّعي راسل أن كل هذه الصعوبات يمكن تجنُّبها إذا اتبعنا رؤية ويليام جيمس لنظرية «الأحادية المحايدة».

الأحادية المحايدة

كان جيمس يؤكِّد أن النوع المنفرد من المادة الخام الأولية من الناحية الميتافيزيقية مرتَّب في أنماط مختلفة بِناءً على علاقاتها البينية، ونطلق على بعضها موادَّ عقلية وعلى بعضها الآخر موادَّ مادية. وقال جيمس إن رأيه كان مبعثه عدم رضاه عن النظريات المتعلقة بالوعي، الذي هو محض وَرِيثٍ مبهم للحديث العتيق عن «الأرواح». كان يقرُّ بأن الأفكار موجودة؛ أما ما كان يرفضه فهو أنها عبارة عن كيانات؛ إذ كان يرى أنها — بدلًا من ذلك — وظائف؛ فلا توجد «أي مادة أو خاصية كينونة أصلية — تتعارض مع المادة التي تتألف منها الأشياء المادية — تتألف منها أفكارنا عن هذه الأشياء؛ ولكن يوجد وظيفة في الخبرة تؤديها الأفكار، وتُستخدم خاصية الكينونة هذه من أجل أدائها. وتلك الوظيفة هي «المعرفة».» (جيمس، مقالات عن المذهب التجريبي الراديكالي، ص٣، ٤).

ففي رأي جيمس، النوع الوحيد من «المادة الأولية» — كما سمَّاها — هو «الخبرة البحتة». فالمعرفة هي علاقة يمكن أن تدخل فيها أجزاء مختلفة من المادة الأولية؛ والعلاقة نفسها هي جزء من التجربة البحتة، كما أن أطرافها جزء من التجربة البحتة.

لم يستطع راسل أن يتقبل كل هذا الرأي؛ فقد كان يرى أن استخدام جيمس لعبارة «التجربة البحتة» تعبِّر عن تأثُّر دائم بمذهب المثالية، ورفضه؛ إذ كان يفضل استخدام الآخرين لمصطلح «المادة المحايدة»، وهي خطوة مهمة تتعلق بالتسمية لأنه أيًّا كانت المادة الأولية، فلا بد أن تكون قادرةً على أن تؤدِيَ — في حالة ترتيبها ترتيبًا مختلفًا — إلى ما لا يمكن أن يُطلق عليه على نحوٍ ملائم «خبرة»، كأن تؤديَ على سبيل المثال إلى منشأ النجوم والأحجار. ولكن راسل لم يوافق إلا موافقةً جزئية على هذا الرأي المُعدَّل. وقال إنه من الصحيح رفض فكرة الوعي باعتباره كيانًا، وإنه من الصحيح جزئيًّا وليس كليًّا اعتبار العقل والمادة معًا مؤلَّفَين من مادةٍ محايدة. أما في حالة انعزالهما فلا يتألَّف أيٌّ منهما من مادةٍ محايدة؛ لا سيما بخصوص الأحاسيس، وهي نقطة مهمة عند راسل، بالنظر إلى هدفه الأساسي المتعلق بالجمع بين الفيزياء والإدراك. ولكنه أصر بدلًا من ذلك

على أن بعض الأشياء تنتمي فقط إلى العالم العقلي (الصور والمشاعر) وأن أشياءَ أخرى تنتمي فقط إلى العالم المادي (كل ما لا يمكن وصفه باعتباره خبرة). وما يفرق بينهما هو نوع السببية التي تحكمهما؛ ويوجد نوعان مختلفان من القوانين السببية؛ أحدهما ينطبق فقط على الظواهر النفسية، والآخر ينطبق فقط على الظواهر المادية. يأتي قانون تداعي المعاني الذي وضعه هيوم كمثالٍ للنوع الأول، ويأتي قانون الجاذبية كمثالٍ للنوع الثاني. والإحساس يطيع النوعين؛ ومن ثَمَّ فهو محايد فعلًا.

تسبَّب الإقرار بهذه الرؤية من الأحادية المحايدة في إلزام راسل برفض بعض آرائه الأولى. وكان من التغيرات المهمة أنه تخلَّى عن مفهوم «البيانات الحسية»؛ وذلك لأن البيانات الحسية هي أشياء ناتجة عن أفعال عقلية، وهي التي أصبح يرفض وجودها الآن؛ ولذلك، ما دام لا يوجد احتمال لوجود علاقة بين الأفعال غير الموجودة والأشياء المفترضة الناتجة عن تلك الأفعال، فلا وجود لتلك الأشياء أيضًا. وما دام لا يوجد فارق بين الإحساس والمعلومة الحسية — بمعنى أنه ما دمنا الآن نفهم أن الإحساس الذي نشعر به عند رؤية بقعة لون مثلًا هو «فقط» بقعة اللون نفسها — فنحن نحتاج إلى مصطلح واحد فقط هنا، ويُطلِق عليه راسل اسم «المُدرَك الحسي».

قبل أن يعتنق راسل الأحادية المحايدة كان قد اعترض عليها لعدة أسباب، ومنها أنها كانت تعجز عن تفسير التصديق. وكما سبق، حتى حين أقر بالنظرية، كانت لديه تحفظات عليها؛ فالعقل والمادة يتداخلان على أساس سمات مشتركة، ولكنَّ لكلٍّ منهما جوانبَ يتعذَّر رفضها. ومع ذلك كان ما أقنعه أخيرًا هو حقيقة — أو هكذا كان يبدو له — أن علم النفس والفيزياء قد اقتربا اقترابًا شديدًا؛ فقد أسهمت الفيزياء الحديثة المتعلقة بالذرة والزمكان القائم على نظرية النسبية في استبعاد الطابع المادي عن المادة فعليًّا، وأسهم علم النفس — لا سيما في شكل المدرسة السلوكية — في إضفاء طابع مادي على العقل. ومن وجهة النظر الداخلية للاستبطان، يتألف الواقع العقلي من أحاسيس وصور. ومن وجهة النظر الخارجية للملاحظة، تتألف الأشياء المادية من أحاسيس وأشياء محسوسة؛ ومن ثَمَّ يصبح من الممكن ظهور نظرية موحدة بعض الشيء عن طريق تناول الاختلاف الأساسي باعتباره اختلافًا من حيث التنظيم؛ فالعقل هو بنية مؤلفة من مواد منظمة بطريقة معينة، والدماغ بنية مؤلفة من المواد نفسها تقريبًا لكنها منظمة بطريقة أخرى.

ومن المدهش أن إحدى السمات اللافتة لوجهة النظر هذه هي مدى اتساقها مع مذهب المثالية. كما ورد آنفًا، اتهم راسل جيمس بالتعلق بأسمال مذهب المثالية. ولكنه

هنا يعكف على التأكيد على شيءٍ يكاد يكون غير قابل للتفرقة؛ وهو أن العقول مؤلفة من مدركات محسوسة — أي الأحاسيس والصور — وأن المادة وهْم منطقي مؤلَّف من انطباعات مُدركة غير محسوسة. وفي هذه المرحلة كان راسل قد أصرَّ (باستخدام مصطلحاته الأولى) كثيرًا على أن البيانات الحسية والأشياء المحسوسة هي كيانات «مادية»، تقريبًا بالمعنى الذي وفْقه من الممكن أن تكون تلك المعلومة حاضرة كنبضات في عصبٍ ما أو نشاط في دماغ، وذلك إذا كنا نتحدَّث عن معلومة من البيانات الحسية في جهاز عصبي. ولكن الأعصاب والأدمغة — باعتبارها أشياء قائمة على النظرية المادية — يجب أن تُفهم في حد ذاتها على أنها أبنية مؤلفة من الأحاسيس والأشياء المحسوسة — وليس من «المواد المادية» حسب الفهم التقليدي — وهو مفهوم أثبتت الفيزياء أنه يتعذَّر الدفاع عنه. وفي نهاية كتاب «تحليل العقل» يقول راسل وفقًا لذلك إن «أي وصف علمي نهائي لما يجري في العالم — إذا كان من الممكن التحقق منه — من الممكن أن يشبه علم النفس أكثر مما يشبه الفيزياء ... (لأن) علم النفس أقرب لكل ما هو موجود» (تحليل العقل، ص٣٠٥، ٣٠٨). ويفسر ذلك الادِّعاء المعروف الذي يُنسب إلى راسل بأن «الأدمغة تتألف من أفكار» وأنه حين يتأمل عالم الفسيولوجيا دماغ شخص آخر، فإن ما «يراه» هو جزء من دماغه هو (شيلب، فلسفة برتراند راسل، ص٧٠٥).

يصعب على أنصار الرؤى الأكثر تشددًا للمذهب المادي تقبُّل هذا الجانب من رأي راسل. بَيْدَ أن هذه ليست الصعوبة الوحيدة التي تتَّسم بها رؤيته للأحادية المحايدة؛ فمن أهم الصعوبات الأخرى أنه فشل في هدفه الأساسي، وهو دحض وجهة النظر القائلة بأن الوعي ضروري للتفرقة بين الظواهر العقلية والمادية. لم يحاول راسل بالطبع تحليل الوعي بهدف التخلص منه، بل كان هدفه بالأحرى هو تقليص أهميته لمسألة العقل والمادة. ولكن الصور والمشاعر والأحاسيس — التي تؤدي دورًا مهمًّا في نظريته — تظل بكل صلابة ظواهر «واعية»، أما الأشياء المحسوسة (وهي غالبًا ما تكون غير محسوسة) — وتكوِّن القسم الأكبر من المادة — فليست واعية. تقبَّل راسل هذا الجانب، ولكنه حاول تحديد معيارٍ للاختلاف لا يستغل هذه الوقائع، وهو معيار العضوية في مناطق سببية مختلفة. ولكن رغم أن ذلك الاختلاف مشكوك في أمره — وحتى إذا كان موجودًا فربما يكون مستعصيًا في الغالب على الملاحظة — فإن الاختلاف القائم على أساس الوعي واضح للغاية.

وفي سياق متصل، لا يمكن استبعاد القصدية التي يتسم بها الوعي من حسابات المعرفة؛ إذ يتعذر تفسير التذكر والإدراك من دونها. وأقر راسل لاحقًا بهذه النقطة،

وذكرها في كتاب «تطوري الفلسفي» باعتبارها مبررًا لعودته إلى موضوع الإدراك والمعرفة في كتاباته اللاحقة.

انتهى المطاف براسل إلى رفض الفكرة — وهو موقف غير مُرضٍ على الإطلاق من وجهة نظر نظريةٍ من المفترض أن تكون «محايدة» و«أحادية» في الوقت نفسه — القائلة بأن الصور والمشاعر هي عقلية بالأساس، بمعنى أنها ليست قابلة للاختزال كليًّا في المادة المحايدة؛ إذ يقول في مقالة كتبها في فترة متأخرة: «لا يصير الحدث عقليًّا أو ماديًّا بفعل أي صفة جوهرية، بل فقط بفعل علاقاته السببية؛ فمن الممكن أن يتسم حدثٌ ما بالعلاقات السببية التي تميز الفيزياء والعلاقات السببية التي تميز علم النفس. وفي تلك الحالة، يصبح الحدث عقليًّا وماديًّا في آنٍ واحد» (كتاب «صور من الذاكرة» (١٩٥٨)، ص١٥٢). وهذا هو ما كان ينبغي أن يحاول أن يبرهن عليه — التماسًا للاتساق — في كتاب «تحليل العقل» نفسه، حيث تتَّسم الأحاسيس فقط بهذا الطابع. ولكن وجهة النظر هذه تؤدي بدورها إلى مشكلة أخرى، وهي أنها تتعارض مع وجهة نظرٍ عاد إليها راسل بعد كتاب «تحليل العقل»، ومفادها أن أسباب المدركات الحسية تُستنتج من حدوث المدركات الحسية نفسها. وكما ورد آنفًا، كان راسل مترددًا بين تناول الأشياء المادية باعتبارها أبنية مؤلفة من الأشياء المحسوسة وبين تناولها باعتبارها كيانات تُستنتج على أنها أسباب الإدراك؛ واحتفظ بوجهة نظره الأخيرة هذه في كتاب «مشكلات الفلسفة» ثم عاد إليها بعد كتاب «تحليل العقل». ولكن ظاهريًّا سيحتاج المرء إلى علاقة دقيقة بين موقفه من الميتافيزيقا وموقفه من نظرية المعرفة لكي يؤمن بأن العقول والأشياء تتألف من مادة واحدة، وأن الأشياء هي المسببات المُستنتجة الخارجية المجهولة لما يحدث في العقول؛ ومن ثَمَّ فإن تلك الجوانب من الإرث الذي تركه كتاب «تحليل العقل» في فكره تتسبب في معضلات كبيرة تواجهها آراؤه اللاحقة المتعلقة بالموضوع.

مذهب الواقعية والإدراك

كان من أهم الأسباب التي دفعت راسل ليعود إلى وجهة نظرٍ قائمة على الواقعية والاستنتاج بخصوص الأشياء المادية؛ الصعوبة الكامنة في مفهوم البيانات الحسية غير المحسوسة أو — حسب المصطلحات اللاحقة — المدركات الحسية. وكما سبقت الإشارة آنفًا، كانت الفكرة تقوم على استبدال الكيانات المُستنتجة لتحل محلها الكيانات ذات البنية المنطقية، وذلك تطبيقًا للأسلوب التحليلي. فإذا كان من الممكن بناء الأشياء المادية

بطريقة منطقية من البيانات الحسية الفعلية والمحتمل حدوثها، يترتب على ذلك تحقيق مطلبين في الوقت نفسه: تصبح النظرية قائمة على أساس تجريبي، وتُشذب الكيانات المُستنتجة بفعل مبدأ نصل أوكام. ولكن من الواضح — وسبق مناقشة هذه النقطة — أن فكرة البيانات الحسية غير المحسوسة (أو المدركات الحسية غير المُدركة) ملتبسة — إن لم تكن متناقضة فعلًا — وذلك على أقل تقدير. فمن المنطقي — مع أنه من المشكوك فيه من الناحية الميتافيزيقية، دون وجود تفسير دقيق — أن نتحدث عن وجود «احتمالات» للإحساس؛ ولكن ليس من المنطقي أن نتحدث عن وجود «أحاسيس مُحتمل حدوثها» (راجع تعريف الأشياء المحسوسة الذي قدَّمه راسل باعتبارها كيانات لها «الحالة الميتافيزيقية والمادية نفسها كبيانات حسية دون أن تكون بالضرورة بيانات تدخل لأي عقل»). ولو كان الاختيار ينحصر بين الجزئيات المادية المُستنتجة وبين الأفكار المُدركة غير الفعلية الموجودة دون أن يدركها أحد، لأصبح من الأفضل فيما يبدو أن نختار الخيار الأول. وهذا هو فعليًّا ما بدأ يعتقده راسل في نهاية المطاف؛ وهكذا رفض الأحاسيس غير المحسوسة. ولكنه لم يعد إلى الشكل الأبسط من الواقعية القائمة على الاستنتاج التي كان يؤمن بها في كتاب «مشكلات الفلسفة»؛ وكان يدَّخر شيئًا أكثر براعة — وإن كان لم يحقق نجاحًا أكبر — سيرد الحديث عنه بعد قليل.

كان من أهم الأسباب التي دفعت راسل للعودة إلى الواقعية هو إقراره بأن مفهوم السببية مبهم من وجهة نظر مذهب الظواهر. تؤثر الأشياء الموجودة في العالم بعضها في بعض فيما يبدو تأثيرًا سببيًّا بطرق يصعب تفسيرها تفسيرًا مناسبًا من خلال تقارير الخبرات الحسية. فضلًا عن ذلك، حين تعتمد نظرية الإدراك على السببية تصبح طريقة طبيعية وقوية لشرح كيفية تنشأة الخبرة نفسها. في فلسفة العلوم الناضجة التي تحدَّث عنها راسل في كتابه «تحليل المادة» (١٩٤٨)، لم يختَرْ راسل وجهة نظر لوك التي تقول إن مدركاتنا الحسية تشبه أصولها السببية — ما يُسمى نظرية «أصل الصورة» — لأنه يتعذَّر علينا الاطِّلاع مباشرةً على الأشياء؛ ومن ثَمَّ يتعذر علينا أن نعرف صفاتها وعلاقاتها. وأخذ يؤكد في هذه المرحلة أن التغيرات التي تطرأ على العالم وعلى أفكارنا المُدركة تترابط — أو تتغاير — على الأقل بخصوص رُتب الأشياء الموجودة في العالم التي يستطيع جهازنا الإدراكي تسجيلها (فعلى سبيل المثال، نحن لا ندرك الإلكترونات التي تحتشد في الطاولة؛ لذلك لا يوجد تغاير بين العالم والإدراك في ذلك المستوى). إن التقابُل بين المدركات الحسية والأشياء هو تقابُل من حيث «البنية» على المستوى المناسب:

«أيًّا كان ما نستنتجه من الأفكار المُدركة، فإن البنية هي وحدها ما نستطيع أن نستنتجه استنتاجًا صحيحًا؛ والبنية هي ما يرمز إليها المنطق الرياضي» (تحليل المادة، ص٢٥٤). وهذا معناه أنه يجب أن نتخذ موقفًا «لاأدريًّا» حيال معظم الخواص الرياضية للعالم المادي، وهي الخواص التي تصفها الفيزياء (تحليل المادة، ص٢٧٠).

أدرك راسل في آخر الأمر أن أكثر شيءٍ أساسي في العالم من الناحية الميتافيزيقية هو على الأرجح «الحدث». تتكون الأشياء من الأحداث على النحو التالي: العالم عبارة عن مجموعة من الأحداث، معظمها يتجمع حول عدد وفير من «المراكز»، وبهذا تُكوِّن «الأشياء». وتتشعب كل مجموعة إلى «سلاسل» من الأحداث، فتتفاعل مع السلاسل التي تتشعب من المراكز الأخرى وتؤثر فيها، ومن بين تلك المراكز الأخرى الأشخاص المدركون. وحين تتفاعل سلسلة مع الأحداث التي تكوِّن جهاز الإدراك لأحد الأشخاص المدركين، تصبح الحلقة الأخيرة من السلسلة عبارة عن مُدرَك حسي. وما دام كل شيء يتكون أساسًا من الأحداث، فإنها تكون فعليًّا «المادة المحايدة» التي تتألَّف منها العقول والأشياء المادية. والعقول عبارة عن مجموعات من الأحداث تربطها علاقات «عقلية»، وأهمها التذكر؛ بخلاف ذلك لا يوجد أي اختلاف ميتافيزيقي بين العقل والمادة. وأخيرًا فإن العلاقات البينية التي تجمع سلاسل الأحداث هي ما تصفه قوانين السببية العلمية.

ساعدت وجهة النظر هذه راسل على صياغة الحجة التي ظل طويلًا يحاول عرضها بطريقة مقنعة، وهي أن المدركات الحسية أجزاء من الأشياء. وفق وجهة النظر هذه لا تتألف الأشياء من أحداث، وتكون الأحداث بدورها عبارة عن الأفكار المدركة لتلك الأشياء؛ بل يوجد فقط أحداث تكوِّن الشيء، وبعض هذه الأحداث عبارة عن مدركات حسية؛ وهذه هي الأحداث النهائية للسلاسل المتشعبة من الشيء، وتتفاعل تلك المدركات الحسية مع الأحداث التي تكوِّن الشخص المُدرِك.

لا تقوم هذه النظرية على الاستنتاج بالمعنى السابق الذي تُخمَّن فيه أسباب المدركات الحسية — التي تقع فيما وراء نقابٍ من الإدراك على نحوٍ يتعذر الوصول إليها — من طبيعة المدركات الحسية نفسها؛ بل يأتي الاستنتاج من أحداث نهائية معينة، تحديدًا المدركات الحسية — والتي هي (للتعبير عن الأمر بطريقة استكشافية) عبارة عن تفاعلات بين الأحداث «العقلية» وذلك المستوى البنيوي الموجود في بقية عالم الأحداث الذي تستطيع الأحداث «العقلية» أن تتفاعل معه — وصولًا إلى مجموعات وسلاسل الأحداث التي تكوِّن العالم بأكمله.

في كتاب «تحليل المادة» يركز صميم النظرية على فكرة أن معرفة العالم معرفة بنيوية بحتة؛ فنحن نعرف صفات المدركات الحسية وعلاقاتها وكذلك بنيتها، ولكننا لا نعرف إلا بنية الأحداث الخارجية، وليس صفاتها. ويُذكِّرنا هذا بعض الشيء — فيما يبدو — بالفارق بين الصفات الأولية والثانوية الذي تحدَّث عنه لوك، ولكن الأمر ليس كذلك؛ إذ يقول راسل إن كل ما نستطيع استنتاجه من مدركاتنا الحسية هو بنية صفات الأشياء وبنية علاقاتها، وليس الصفات والعلاقات نفسها؛ وإن ذلك هو الحد النهائي للمعرفة.

يعتري هذه النظرية خطأ فادح، سرعان ما تعرَّف عليه عالم الرياضيات إم إتش إيه نيومان وعرضه في مقالٍ نشره عقب ظهور كتاب «تحليل المادة». ويكمن الخطأ في أنه ما دامت معرفتنا عن بنية الأحداث ليست محض نتيجة لافتراضنا لوجودها، بل هي أساسية بكل وضوح، يترتب على ذلك أنه لا يمكن أن تقتصر معرفتنا القائمة على الاستنتاج على أسئلة البنية فقط؛ وذلك لأنه — كتشبيهٍ تقريبي — من الممكن أن يصبح عدد من العوالم المختلفة قابلًا للتعريف على نحوٍ تجريدي باعتبارها تتسم بالبنية نفسها، ولو كانت فعلًا هكذا، لعجزت معرفة بنيتها فقط عن الفصل بينها، ولعجزت تحديدًا عن تمييز العالم «الحقيقي» من بينها. فإذا كان العلم حقًّا يتألَّف من اكتشافات عن العالم تتحقق من خلال الملاحظة والتجربة، فمن ثَمَّ لا يمكن تقليص الفارق بين ما نلاحظه وبين ما نستنتجه إلى فارقٍ بين البنية البحتة والصفات.

كتب راسل خطابًا يتَّسم بتسامحه المعهود ووجَّهه إلى نيومان يُقِرُّ فيه بهذه النقطة قائلًا: «إنك توضح تمامًا أن عباراتي التي تفيد بأنه لا شيء يُعرف عن العالم المادي فيما عدا بنيته هي إما خاطئة أو سطحية، وأشعر بالخجل بعض الشيء لأنني لم ألحظ ذلك بنفسي.»

في هذه المرحلة أَصبح من المألوف أن الخيط المشترك الذي يربط بين وجهات نظر راسل الأولى واللاحقة هو رغبته في التوفيق بين العلم والإدراك؛ بهدف تأسيس العلم على اليقين النسبي الذي يتَّسم به الإدراك؛ ومن ثَمَّ إمداده بالمبررات. وقد رأى راسل أن المشكلة الأساسية في أي مسعًى من هذا النوع هي تأمين الانتقال من الإدراك إلى الأشياء الموجودة في النظرية المادية. وحسب وجهة نظره، يجب أن يكون هذا الانتقال إما قائمًا على الاستنتاج — وفيه يأخذنا من البيانات الحسية الراسخة إلى شيء آخر — وإما أن يكون انتقالًا تحليليًّا، بمعنى أنه عبارة عن عملية تكوين للكيانات المادية من المدركات.

وحسب وجهة النظر اللاحقة التي سبقت الإشارة إليها، يتمتع الاستنتاج بمزية خاصة تتفوق على النظريات المألوفة القائمة على الاستنتاج، وهو أنه خلال عملية الاستنتاج لا يتم الانتقال من نوعٍ من الأشياء إلى نوعٍ آخر، بل من جزء داخل الشيء إلى أجزاء أخرى.

في آراء راسل الأولى، وفَّق بين الواقع الأوَّلي والبيانات الحسية وكوَّن كل الأشياء الأخرى من هذه العناصر. وحسب وجهة النظر اللاحقة، ينتمي الواقع إلى الأحداث باعتبارها الكيانات النهائية، ويظهر تغيُّر مهم في محور التركيز هنا؛ وهو أن المدركات الحسية تظل مباشرة ويقينية مثل أي شيء، ولكنها لا تُفسَّر على أنها يجب أن تمثل العالم المادي بدقة، وهو العالم — في الصورة التي يقدمها العلم باعتبارها أقوى طريقة لفهمه — الذي يختلف على أي حال اختلافًا شديدًا عن النحو الذي يظهر عليه.

الاستنتاج والعلم

ومع ذلك، وعلى نحوٍ ذي مغزًى، تظل لدينا مشكلة مألوفة وكبيرة فيما يتعلق بما إذا كانت الاستنتاجات التي تنتقل من الإدراك إلى العالم آمنة. كان قسم كبير من هدف راسل في كتاب «المعرفة البشرية» هو عرض المبررات التي تكون على أساسها هذه الاستنتاجات آمنة. وطوال تفكيره في العلاقة بين الإدراك والعلم، كان مقتنعًا بأن المعرفة العلمية تتطلب معرفة شيءٍ ما معرفةً بديهية مسبقة. وكان يعتقد في البداية، كما ذُكر فيما سبق، أن المبادئ المنطقية البحتة توفر مثل تلك المعرفة. ولكنه لاحظ في هذه المرحلة أن المنطق وحده غير كافٍ؛ إذ يجب أن نعرف شيئًا أكثر مادية. وكان الحل الذي قدَّمه هو أن نقول إن الاستنتاج انتقالًا من الإدراك إلى الأحداث مُبَرَّرٌ في ضوء «مسَلَّمات» بديهية مسبقة معينة تعرض وقائع مشروطة الحدوث بخصوص العالم. وتذكِّرنا وجهة نظر راسل فورًا بأطروحة كانط القائلة بأن امتلاك «معرفة مسبقة بديهية تركيبية» هو شرط لإمكانية المعرفة عمومًا، وهي وجهة نظر يرفضها راسل بقوة في مقدمة كتابه «المعرفة البشرية». ويأتي شرح الاختلاف في العرض المقتضب القائم على الاحتمالات الذي رأى راسل — في آخر محاولاته الكبرى لوضع نظريةٍ من نظريات المعرفة — أنه كل ما يمكن أن يأمل في تحقيقه.

يفسر ملمحان للنهج الذي اتبعه راسل في كتاب «المعرفة البشرية» هذه النتيجة: أحدهما هو أنه أصبح يعتقد في هذه المرحلة أنه ينبغي فهم المعرفة في سياقٍ «طبيعي»، بمعنى اعتبارها من مقومات ظروفنا البيولوجية، وأن يُجمع بينها وبين طريقة بناء

العالم. والآخر هو أنه اضطُر إلى استغلال فكرة أن البيانات الأساسية للمعرفة غير مؤكدة على الإطلاق، بل فقط موثوقة إلى درجةٍ ما على أقصى تقدير. وتدخل هذه النقطة الثانية في التطوير التفصيلي لوجهات النظر الواردة في كتاب «المعرفة البشرية». وتظهر النقطة الثانية كلما احتاج راسل إلى تبرير المبررات التي يحاول كتاب «المعرفة البشرية» أن يؤسس عليها المعرفة العلمية.

حين تكون للبيانات مصداقية معينة بمعزل عن علاقاتها بالبيانات الأخرى، يصفها راسل بأنها تتَّسم بدرجة من المصداقية «الجوهرية». وتقدم القضايا التي تتَّسم بشيءٍ من المصداقية الجوهرية الدعم للقضايا التي تُستنتَج منها؛ وعندئذٍ يصبح السؤال الأساسي هو: كيف تنقل القضايا التي تتَّسم بدرجةٍ ما من المصداقية تلك المصداقية إلى الفرضيات العلمية؟ ومن الممكن صياغة السؤال بطريقة أخرى؛ وذلك بأن نسأل: إلى أي مدًى من الممكن أن تقوم إفادات الملاحظة والتجربة مقام الدليل؟ وهذه هي المرحلة التي تدخل فيها المسلَّمات التي تحدَّث عنها راسل.

توجد خمس مسلَّمات؛ المسلَّمة الأولى — وهي «مسلَّمة شبه الدوام» — تهدف إلى أن تحل محل الفكرة العادية القائلة بوجود شيء دائم: «إذا فرضنا أن أي حدث هو أ، يحدث كثيرًا جدًّا — في أي وقتٍ قريب — أن يوجد حدث مشابه جدًّا لـ «أ» في مكانٍ قريب.» وبهذا تُحلل الأشياء التي تتَّسم بالمنطق السليم إلى سياقات من الأحداث المشابهة. ويعود أصل هذه الفكرة إلى التحليل الذي أجراه هيوم لـ «هوية» الأشياء من حيث ميلنا لاعتبار أي تتابع من الأفكار المُدركة المتشابهة أنه دليل على كونها شيئًا مفردًا، ومثال ذلك حينما تنتابك أفكار مُدركة عن شجيرةِ وَرْد كلما دخلتَ إلى الحديقة؛ ومن ثَمَّ تحسب أنه توجد شجيرة ورد واحدة دائمة، حتى في حالة عدم حضور أشخاص مدركين.

المسلَّمة الثانية — وهي «مسلَّمة الخطوط السببية القابلة للتفرقة» — تقول إنه «كثيرًا ما يكون من الممكن تكوين سلسلة من الأحداث — من عضو أو عضوين من السلسلة — حتى يتسنَّى استنتاج شيء ينطبق على كل الأعضاء الآخرين.» على سبيل المثال، يمكننا أن نتابع كرة بلياردو طوال مباراة بلياردو؛ ويرى المنطق السليم الكرة باعتبارها شيئًا مفردًا يغير مكانه، ويمكن تفسير ذلك وفقًا لهذه المسلمة بتناول الكرة وحركاتها باعتبارها سلسلة من الأحداث يمكن عن طريق بعضها استنتاج معلومات عن الأحداث الأخرى.

المسلَّمة الثالثة هي «مسلَّمة التتابع المكاني الزماني»، وتهدف إلى نفي وجود «نشاط عن بُعد»؛ إذ تقضي المسلَّمة أنه إذا كانت هناك علاقة سببية بين حدثين ليسا متجاورَين، فلا بد من وجود سلسلة من الحلقات الوسيطة بينهما. ويعتمد الكثير من استنتاجاتنا التي تأخذنا إلى أحداث خفية عن الملاحظة على هذه المسلَّمة.

المسلَّمة الرابعة هي «المسلَّمة البنيوية»، وتقول بأنه «عند وجود عددٍ من العناصرِ المركبةِ المتشابهةِ البنية المصطفةِ حول مركزٍ في مناطق غير متباعدة، فعادةً تنتمي كلها إلى خطوط سببية تنشأ من حدث له البنية نفسها في المركز.» وتهدف هذه المسلَّمة لفهم فكرة وجود عالم من الأشياء المادية المشتركة لدى كل المدركين. فإذا استمع ستة ملايين نسمة إلى خطبة رئيس الوزراء المنقولة عبر المذياع، وعند مقارنة ملاحظاتهم اكتشفوا أنهم سمعوا أشياءَ متشابهة للغاية، يحق لهم أن يؤمنوا بأن سبب هذا أمر منطقي؛ وهو أنهم جميعًا سمعوا الشخص نفسه يتكلم عبر موجات الأثير.

المسلَّمة الخامسة والأخيرة هي «مسلَّمة قياس التشبيه»، وتقول بأنه «بفرض وجود فئتين من الأحداث هي «أ» و«ب»، وبفرض أنه كلما لاحظنا «أ» و«ب» كلتيهما يوجد سبب يدفعنا إلى الاعتقاد بأن «أ» تسبب «ب»، إذنْ عند ملاحظة «أ» في أي حالة معينة — لكن دون أن يكون هناك سبيل لملاحظة ما إذا كانت «ب» تحدث أم لا — فمن المرجح الاعتقاد بأن «ب» تحدث، والأمر عينه يحدث عند ملاحظة «ب» دون أن يكون هناك سبيل لملاحظة حضور أو غياب «أ».» وهذه المسلَّمة واضحة بذاتها (المعرفة البشرية، ص٥٠٦–٥١٢).

يقول راسل إن الغرض من المسلَّمات هو تبرير الخطوات الأولى التي نتخذها نحو العلم؛ فهي تعرض ما يجب أن نعرفه — فضلًا عن الوقائع التي نلاحظها — لكي تصبح الاستنتاجات العلمية صحيحة؛ وبهذا نحن لا نبرر العلم الحديث نفسه، بل مكوناته الأولية، وهي نفسها تستند إلى التجربة المبنية على المنطق السليم.

ولكن ما هو معنى «نعرف» هنا؟ حسب وجهة نظر راسل، فإن المعرفة المتضمنة في عبارة «معرفة المسلَّمات» هي نوع من «المعرفة الحيوانية»، التي تنشأ بوصفها معتقدات معتادة ناجمة عن خبرة تفاعُلنا مع العالم. وهي أبعد ما تكون عن كونها معرفة يقينية. ونظرًا لحالة العالم هذه، يقول راسل:

> بعض الوقائع تكون أحيانًا في الواقع دليلًا على وقائع معينة أخرى؛ ونظرًا لأن الحيوانات تتأقلم مع بيئتها، نجد أن الوقائع التي هي في الواقع دليل على

> وقائع أخرى تثير توقع حدوث تلك الوقائع الأخرى. وعند تأمل هذه العملية وتنقيحها، نصل إلى قوانين الاستنتاج الاستقرائي. وتكون هذه القوانين صالحة إذا كان للعالم خصائص معينة نؤمن جميعًا بأنه يتَّسم بها.
>
> (المعرفة البشرية، ص٥١٤–٥١٥)

هذه الخصائص هي الوقائع القائمة على المنطق السليم التي تجسدها المسلَّمات فعليًّا، ويتسنَّى لنا أن «نعرفها» في هذا السياق؛ فهي مُتضمنة في الاستنتاجات التي نَصوغها، وعادةً ما تنجح استنتاجاتنا؛ ومن ثَمَّ يمكن اعتبار أن المسلَّمات تثبت نفسها على نحوٍ ما.

ومع أن راسل يرى المسلَّمات باعتبارها شيئًا نعرفه معرفةً بديهية مسبقة، فمن الواضح أن وضعها شاذ؛ فهي في حقيقتها تجريبية من أحد النواحي؛ لأنها إما تسجل الخبرة أو توحي بها الخبرة. وما يمنحها وضعها البديهي المسبق هو أنها «تُعامَل بوصفها أمورًا معروفة» بمعزل عن الإثبات التجريبي (إلا على نحوٍ عملي غير مباشر)، بدلًا من أن تُعتبر مبادئ عامة بحاجة إلى مبرر من ذلك النوع. وقد اختار راسل فعليًّا بعض المعتقدات العامة المشروطة التي تفيد خصوصًا في أن تكون مقدمات فيما يخص التفكير في العالم، ورفعها إلى منزلة المسلَّمات. وتبريرها غير المباشر بدوره هو أنها — عمومًا أو بناءً على نتائج تطبيقها — تفلح. وإذا أضفنا ذلك إلى الطموح المتواضع للغاية الذي يُكنُّه راسل لنظرية المعرفة في كتاب «المعرفة البشرية» — لم يعد غرض الكتاب هو البحث عن أساس يقيني للمعرفة بقدر الإمكان، بل يقتصر فحسب على كونه عرضًا لأحكام الخبرة التي يضمن اتباعها أن يصبح التفكير العلمي مقبولًا — فربما يكون هذا كافيًا. كما أن هذه المسلمات لا تدَّعي أنها رد فعل على الرؤية المتشككة، أو عرض دقيق للاستنتاج غير البرهاني.

هذه الجمل الأخيرة توحي بالسبب في أن حجج راسل في كتاب «المعرفة البشرية» لاقت استجابةً فاترة؛ مما خيَّب أمله كثيرًا. كان يدرك جيدًا أن قوانين الأدلة والاستنتاج العلمي لا تستحق الاستقصاء إلا إذا كنا واثقين — إذا فهمنا تلك القوانين فهمًا صحيحًا — من أنها ستأتي بمعرفة مشروطة جوهرية عن العالم. ولكن أهم ما تثبته حجة راسل هو أن المبادئ العامة التي يعتمد عليها تفكيرنا التجريبي نجحت — حتى الآن — إلى حدٍّ كبير. ولكن هذا يبدو تمامًا مثل ذلك النوع غير المدعم من الاستنتاج الاستقرائي

الذي كان راسل حريصًا على التحذير منه، مستشهدًا بمثال الدجاجة التي أخذ يزداد رضاها عن العالم لأنها تجد من يطعمها يوميًّا حتى جاء يوم وقوعها في يد الجزار. يوجد حدود للتبرير العملي؛ تخيل أن هناك شخصًا يساعد على نمو الطماطم في حقله بالدعاء فقط، فيحصل على بعض الطماطم كل عام، وأن شخصًا آخر يروي الطماطم في حقله ويسمدها، فيحصل على محصول طماطم أوفر كل عام؛ ومع ذلك، ربما يرى المزارع الأول أن حصوله على بعض الطماطم مبرر عملي للدعاء. وعليه، فإن نجاح مبادئنا حتى الآن ليس سببًا كافيًا للقول بأنها تفي بالمعايير العلمية.

وتحديدًا، ليس هناك ما يضمن ألا يؤديَ استخدام المسلَّمات إلى القول الباطل، إما أحيانًا أو بطريقةٍ ما منتظمة تتخفَّى خلف مواقف من نوعية موقف المزارع الذي يدعو. وهذه الاحتمالية هي التي دعت راسل لئلا يتوقع إلا أقل القليل من نظرية المعرفة. إذنْ يجب أن تكون الشكوى هي أن الحجة الواردة في كتاب «المعرفة البشرية» هي عبارة عن اعتراف بالفشل، وذلك في ضوء تراث نظرية المعرفة. لقد طرح ديكارت ومن جاءوا بعده في الفلسفة الحديثة أسئلة عن طبيعة المعرفة وكيف نحصل عليها بدقة، وذلك حتى يتمكنوا من التمييز بين بعض المساعي — الخيمياء والتنجيم والسحر، مثلًا — ومساعٍ أخرى — الكيمياء وعلم الفلك والطب، مثلًا — والتي لم تختلف فقط من حيث عدد التطبيقات المفيدة حقًّا التي تقدمها، بل من حيث إطلاعنا على شيء صحيح عن العالم؛ فضلًا عن ذلك، تفسر الفكرة الثانية الأولى، وتفسح المجال أمام المزيد من التعمق في كلتا الفكرتين. علاوةً على ذلك، ربما تتعرض آراؤنا السابقة المتحيزة ومعتقداتنا الحيوانية للتفنيد في أثناء ذلك، وهو ما يحدث فعلًا؛ لأن العالم الذي يصوره العلم يختلف اختلافًا ملحوظًا عن العالم القائم على المنطق السليم. ولكن راسل يقول في كتاب «المعرفة البشرية» إن منفعة التطبيقات وتلك المعتقدات الحيوانية نفسها هي عوامل التبرير النهائية الوحيدة التي يمكن أن نأمل في تحقيقها في نظرية المعرفة. وهذا يقل كثيرًا عما يهدف مشروع نظرية المعرفة إلى تحقيقه عادةً، وهو يقل كثيرًا عما كان راسل نفسه يأمل في تحقيقه حين بدأ يتولى مهمة وضع نظرية المعرفة قبل ذلك بعقود طويلة.

الفصل الرابع

السياسة والمجتمع

مقدمة

أسهم راسل إسهامًا كبيرًا في المناقشات التي دارت حول الأخلاق والسياسة والدين والتعليم وقضايا الحرب والسلام. ولم يَرَ هذه الإسهامات باعتبارها إسهامات فلسفية بالمعنى الضيق للكلمة. فكما يوضح الفصل السابق، كان يرى الفلسفة باعتبارها فرعًا فنيًّا من فروع المعرفة يتناول الأسئلة المجردة التي تُعنَى بالمنطق والمعرفة والميتافيزيقا. وهذه المناقشات الأخرى في المقابل — في رأيه — عبارة عن قضايا تتعلق بالعاطفة والرأي، وترتبط بالنواحي العملية للحياة. وقد أقر راسل بإمكانية وجود تحليلٍ للخطاب الأخلاقي والسياسي في إطارٍ صوري؛ أي كدراسة منهجية تتناول منطق الخطابات الأخلاقية والسياسية بدلًا من جوهرها؛ ولكن ما كان يهمه هو القضايا العملية والمشكلات الواقعية، خاصةً بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى.

ومع ذلك تصدى راسل في بعض كتاباته لعرض أساس الأخلاق. لم يكن يحاول صياغة نظرية جديدة، بل اكتفى بوجهات النظر الثانوية التي (بعد أن أصبح اهتمامه بالقضايا العملية اهتمامًا جديًّا) كانت تتَّسم بطابع «نظرية العواقبية»؛ أي إنها كانت ترى أنه يجب الحكم على القيمة الأخلاقية لأفعال الناس والحكومات بالنتائج. وفي الوقت نفسه — وليس على نحوٍ متسق مطلقًا — كان يكتب وكأنه كان يؤمن بالقيمة الأخلاقية الجوهرية لأشياء معينة، مثل الخصال الشخصية كالشجاعة والشهامة والأمانة. وقدم كذلك — في بعض كتاباته الأولى — وجهة نظر غير متسقة كذلك مع هذه الآراء، مفادها أن الأحكام الأخلاقية عبارة عن أقوال مُضمرة معبرة عن الموقف الذاتي. والمشكلة الأساسية التي واجهت راسل هي كيفية التوفيق بين جانبين متعارضين: من ناحيةٍ، الإخلاص لمعتقدات أخلاقية يؤمن بها بثبات وحماس، ومن ناحيةٍ أخرى، ما يبدو من

انعدام وجود مبررات للحكم الأخلاقي. وازدادت الصعوبة التي تواجهه في تحقيق هذا التوفيق بفعل موقفه المتشكك حول ما إذا كانت المعرفة الأخلاقية موجودة أساسًا.

لعل أفضل طريقة لوصف إسهام راسل في المجال الأخلاقي هو القول بأنه كان معلمًا أخلاقيًّا معنيًّا برفع مستوى الأخلاق عند الناس أكثر مما كان فيلسوفًا أخلاقيًّا. وكان شأنه شأن أرسطو من قبله يرى الأخلاق والسياسة مستمرين؛ فلا فارق في النوع بين الحكم الأخلاقي أن الحرب شر والمطلب السياسي لتحقيق السلام؛ من ثَمَّ نجد أن فكر راسل عن الأخلاق والسياسة والمجتمع يتَّسم بالسلاسة والاتساق؛ مما يفسر سبب تناولها معًا في أشمل كتبه عن هذه المسائل، وهو كتاب «المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة».

وفي السياسة كان راسل طيلة حياته راديكاليًّا وليبراليًّا من دون مغالاة. وبعد الحرب العالمية الأولى أصبح عضوًا في حزب العمال وترشَّح في سباقَين انتخابيَّين كمرشح للحزب. وقد مزَّق بطاقة العضوية في ستينيات القرن العشرين في استياء من دعم هارولد ويلسون للحرب التي شنتها أمريكا في فيتنام. ولكنه لم يكن اشتراكيًّا بالمعنى العتيق للكلمة؛ إذ لم تقنعه الماركسية حين درسها في ألمانيا في تسعينيات القرن التاسع عشر أثناء الإعداد لكتابه الأول: «الديمقراطية الاجتماعية الألمانية» (كانت «الديمقراطية الاجتماعية» تعني الماركسية آنذاك). وكان معارضًا بالفطرة للاتجاه للمركزية الذي تنادي به الاشتراكية حسب مفهومها آنذاك — وكانت تلك هي السمة الوحيدة تقريبًا للاشتراكية التي طُبقت بالكامل في الدول السوفييتية — ولذلك جذبته أكثرَ الاشتراكيةُ النقابية، وهي شكل لا مركزي من الملكية والسيطرة التعاونية يحكم الناس أنفسهم بموجبه في ظروف — على المستوى المثالي — تدمج حياتهم الاجتماعية والترفيهية والعملية.

كان راسل في أفضل حالاته حين انتقد الأحوال الأخلاقية والسياسية المعاصرة. وكانت البدائل الإيجابية التي طرحها تبدو عادةً غير مقنعة؛ إذ كانت عادةً إما مثالية إلى حدٍّ خيالي أو على أقل تقدير — إذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف التي قدَّمها فيها — غير عملية إلى حدٍّ ما. ولكن كناقد شديد القسوة لاذع الكلمات، كان في مكانة سقراط وفولتير نفسها.

لا أحد يحتاج إلى عذر أو رخصة للإسهام في المناقشات التي تتناول القضايا المهمة في المجتمع، وهي قضايا السياسة والأخلاق والتعليم. إنه واجب كل مواطن أن يشارك عن معرفة وفهم. إذنْ فأنشطة راسل في هذه المجالات لا تتطلب أي تبرير. ولكن يوجد سبب

WHY DIDN'T MR. CHAPLIN
MIND THE BABY ?
when he was President of the Local Government Board from 1895 to 1900
Overcrowding and Bad Sanitary Conditions caused the
Unnecessary Sacrifice
of
40,000 Infant Lives Every Year!
What did he do for the Protection of Children and the Reduction of Infant Mortality?
If Women had Parliamentary Votes
they would try to alter the
Bad Land Laws
which cause these bad housing conditions and result in such wicked waste of life.
But Mr. Chaplin wants to make the Baby's Food and Clothing Dearer,
and this will only
MAKE MATTERS WORSE.
Therefore
VOTE for RUSSELL
and
And Give Women Votes to Protect the Children.
Printed and Published by A. E. Holley (T.U.), 110, Hazelmere Road, Wimbledon

شكل ٤-١: خاض راسل الانتخابات البرلمانية متبنيًا قضية منح حق التصويت للنساء في الانتخابات الفرعية في ويمبلدون عام ١٩٠٧.[1]

وجيه يفسر لماذا تتَّسم إسهاماته بقوة إقناع معينة. ولم يكن سبب ذلك أنه كان وريثًا لتراث جليل تميَّزَ به حزب الأحرار البريطاني في المشاركة في الشئون العامة، مع أن هذا بلا شك حفز اهتمامه بالشئون العامة وإحساسه بواجب المشاركة؛ بل كان السبب هو أن اهتمامه وإحساسه بالواجب كان يدعمهما أربع مميزات قيمة: ذكاء نادر، وفصاحة واضحة الأسلوب، ومعرفة واسعة بالتاريخ، وجرأة كبيرة في وجه المعارضة؛ مما جعله

مناقشًا مَهيبًا. ولم يَبْدُ أسلوبه مفرطًا في التذمر وغير ملائم إلا عند نهاية حياته، حين كان الآخرون من حوله يتحدثون ويكتبون باسمه.

لم تَجِدْ بعضُ أفكاره — مثل الإيمان بالحكومة العالمية — حتى الآن أي دعم يُذكر. وساعدت بعض الأفكار الأخرى في تغيير وجه المشهد الاجتماعي في العالم الغربي، كما في مواقفه تجاه الزواج والأخلاق الجنسية، على سبيل المثال. وفي مجالات أخرى أيضًا — تتعلق بالدين بالأخص — ساعد راسل على تحرير عقول كثيرة، ولكنه لم يكن ليندهش — عند الأخذ في عين الاعتبار فهمه للطبيعة البشرية — إذا اكتشف أن التفكير الخرافي يزدهر حاليًّا أكثر مما كان في عصره، وأن المعتقدات الدوجمائية — «الإيمان هو ما أموت من أجله، أما معتقداتي الدوجمائية فهي ما أقتل من أجلها.» — قد عادت بقوة.

الأخلاق النظرية

يتضح من الفكر المبكر لراسل عن الأخلاق أنه كان يؤمن بوجهة النظر الرومانتيكية الهيجلية القائلة بأن الكون خيِّر في حد ذاته وأنه هدف مناسب «للمحبة الفكرية». وكان ماك تاجارت هو من أوحى له بقبول وجهة النظر هذه، ولكنها لم تسيطر عليه لمدة طويلة. وتوضح أول مناقشة جادة للقضايا الأخلاقية يتصدى لها راسل — وعرضها في بحثه المعنون «عناصر الأخلاق» ونشره في عام ١٩١٠ — أنه يتبع التعاليم الواردة في كتاب «المبادئ الأخلاقية» من تأليف جي إي مور، ويؤكد فيه مور أن الصلاح خاصية غير قابلة للتعريف وغير قابلة للتحليل ولكنها خاصية موضوعية لوصف الأشياء والأفعال والبشر، وأننا ندرك الصلاح عن طريق فعل قائم على حدْس أخلاقي مباشر. كان مور يؤمن بشكلٍ من أشكال مذهب النفعية، ويمكن إيجازه بأنه وجهة النظر القائلة بأن الصواب الذي نفعله في أي حالة معينة هو أي فعل من شأنه أن يؤديَ إلى زيادة نسبة الخير على الشر في تلك الحالة. وأثرت آراء مور في أعضاء جماعة بلومزبري، وخصوصًا في تعزيز الفكرة الجذابة القائلة بأن الصداقة والاستمتاع بالجمال هما أسمى القيم الأخلاقية. (ادَّعى الخبثاء ممن انتقدوا الفكرة أن أعضاء جماعة بلومزبري أعجبتهم وجهة النظر هذه لأنها أتاحت لهم فرصة التوفير — إذا جاز التعبير — بأن يكون لديهم أصدقاء يتميزون بالجمال.)

تُطرح الصعوبات نفسها على الفور فيما يتصل بوجهة النظر النفعية. ومن بين هذه الصعوبات أنه يتعذر علينا معرفة العواقب المترتبة على التصرف بطريقة معينة

بدلًا من طريقة أخرى؛ ومن ثَمَّ قد نتسبَّب دون قصد في عواقب سيئة كنتيجة للتفكير المضطرب أو الأفكار الحدْسية الكاذبة. ويقر راسل بهذا في رؤيته لوجهة نظر مور، ولكنه يؤكد أننا نكون قد تصرفنا تصرفًا صحيحًا حين نشعر بالرضا؛ لأننا أمعنَّا التفكير في الأمور بعناية، وبذلنا كل ما في وسعنا باستخدام المعلومات المتاحة. ومع ذلك، الادِّعاء بأن الصلاح أمر موضوعي هو أمر مختلف، ولم يستطع راسل أن يشعر بالرضا عن وجهة النظر هذه لمدةٍ طويلة، فمع أنها — إن شئنا الدقة — ربما يتعذَّر دحضها، فلا يمكن إثبات صحتها كذلك، وخصوصًا في مواجهة شخص يختلف بلا مواربة مع الفكرة الحدْسية التي أعلنها غيره، والقائلة بأن الصلاح موجود في فعل بعينه أو موقف بعينه.

دفعت هذه الصعوبة راسل إلى اتخاذ وجهة النظر — التي عبَّر عنها في كتاب «موجز للفلسفة» (١٩٢٧) — القائلة بأن الأحكام الأخلاقية ليست موضوعية — بمعنى أنها ليست صحيحة ولا كاذبة — بل إنها جُمل دالة على أمر أو جُمل دالة على التمني أو جُمل دالة على الموقف. والجملة الدالة على الأمر هي أمر، مثل «لا تكذب.» والجملة الدالة على التمني عبارة عن خيار أو أُمنية — كما يختار المرء شيئًا بدلًا من شيء آخر — في الحالة الأخلاقية ترمز إليها جملة «ليت لا أحد يكذب.» أما جملة «أرفض الكذب» فهي قول معبر عن موقف قائلها من الكذب. ومن الواضح أن الجُمل الدالة على الأمر والجُمل الدالة على التمني تفتقر إلى قيمة الصواب. ومع أن الأمر يكون بخلاف ذلك فيما يتعلق بالأقوال المعبرة عن الموقف، فهذا فقط لأنها عبارة عن أوصاف للحقيقة النفسية ذات الصلة الخاصة بقائليها؛ فلا يُقال شيء صادق أو كاذب عن القيمة الأخلاقية للكذب، فما يقال يتعلَّق فقط برأي القائل في الكذب.

ربما يُطلق على هذا الرأي — في مقابل «الموضوعية» التي كان يؤمن بها مور — «الذاتانية». وهذا المذهب يتسم بمشكلات جسيمة هو الآخر، وأهمها أنه منفر بدرجةٍ كبيرة. فلنتأمل مثلًا جريمة المحرقة النازية. فمن غير المقبول القول بأن مبرر المرء للحكم أن المحرقة النازية شر هو أنه يستنكرها فقط. شعر راسل بهذه الصعوبة بشدة؛ ولذلك حاول في مناقشته الأخيرة والمستفيضة لهذه القضايا (في كتاب «المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة») أن يصل إلى موقف يمثل حلًّا وسطًا بين الموضوعية والذاتانية يحتفظ بالميزات ولكن يتجنب الصعوبات الموجودة في وجهتَي النظر كلتيهما.

ويؤكد راسل في كتاب «المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة» أن الأحكام الأخلاقية هي في الواقع تتعلق بخير المجتمع وأفراده. وهذه الأحكام تشمل أو تعبر عن الشعور

السائد إلى حدٍّ ما في مجتمعٍ معين حيال ما يصب عمومًا في مصلحة الجميع. وهذا موضوع من الممكن أن تدور حوله مناقشة عاقلة بِناءً على فهْم علمي أو على الأقل منطقي للعالم. وكثيرًا ما كاد راسل يفقد هذا الإيمان بإمكانية الحلول المنطقية للمعضلات الأخلاقية حين كان يتأمل حماقة الإنسان، ولكنه مع ذلك ظل يتمسك به.

يقول راسل إن البيانات الأساسية للأخلاق هي المشاعر والانفعالات. ووفقًا لذلك فإن الأحكام الأخلاقية هي عبارة عن مشاعر متخفية تعبر عن آمالنا أو مخاوفنا أو رغباتنا أو الأشياء التي نكرهها؛ فنحن نحكم على الأشياء بأنها صالحة حين تلبِّي رغباتنا؛ ومن ثَمَّ فإن الخير العام — أي خير المجتمع ككلٍّ — يكمن في تلبية الرغبة تلبيةً كاملة، بصرف النظر عمن يتمتع بها. وعلى المنوال نفسه يكمن خير أي قسم من المجتمع في تلبية رغبات أفراده تلبيةً كاملة، ويكمن خير الفرد في تلبية رغباته الشخصية. وعلى هذا الأساس يمكن تعريف التصرف الصائب بالقول إنه أي شيء — في أي مناسبة معينة — من المرجح أن يؤديَ إلى الخير العام (أو إذا كان يتعلق بفرد واحد فحسب، خير الفرد)؛ وهذا بدوره يمنحنا تفسيرًا للواجب الأخلاقي، فكرة أنه يوجد أشياء «يجب» أن يفعلها المرء؛ وهو أنه يجب على المرء أن يفعل التصرف الصائب حسب هذا الفهم (المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص٢٥، ٥١، ٦٠، ٧٢).

يقر راسل بالطبع بوجود مشكلات في هذا الوصف، ويناقش عددًا منها. فعلى سبيل المثال: يتسبب تعريف «الخير» بأنه «تلبية للرغبة» في توجيه انتقادٍ منطقي بأن بعض الرغبات شر، وأن تلبيتها شر أسوأ. ويتأمل راسل مثال القسوة. هل من الممكن أن يكون من الخير أن يتمنى شخصٌ ما أن يتسبب في معاناة شخص آخر؟ وأليس من الأسوأ أن ينجح في تنفيذ أمنيته؟ يقول راسل إن تعريفه لا يقتضي ضمنًا أن مثل هذه المواقف من قبيل الخير؛ أولًا: لأن ذلك يتضمن إحباط رغبات الضحية؛ لأن الضحية بالطبع ترغب في تجنُّب المعاناة على أيدي المتسبِّب فيها، وثانيًا: لأن المجتمع ككلٍّ لا يريد عمومًا أن يقع أفراده ضحايا للقسوة، وسيؤدي ذلك إلى إحباط رغباته أيضًا في هذا الصدد؛ ومن ثَمَّ سيؤدي ذلك إلى زيادة هائلة في الرغبات غير المحققة عند ارتكاب فعل يتَّسم بالقسوة؛ مما يجعل ذلك الفعل سيئًا.

ومن الصعوبات الأخرى التي يتَّسم بها الوصف الذي يقدمه راسل أن الرغبات قد تتعارض. ويجيب راسل عن ذلك بقوله إن هذا يتطلَّب منَّا أن نختار الرغبات التي يقل احتمال تنافسها بعضها مع بعض. ويستعير راسل مصطلحًا فنيًّا من لايبنتس، فيطلق

على الاتساق بين الرغبات أنه «التوافق» بينها. إذنْ يمكن تعريف الرغبات الصالحة والسيئة على أنها الرغبات المتوافقة — بالترتيب — مع أكبر عدد وأقل عدد ممكن من الرغبات الأخرى.

يخصص راسل فصلًا يناقش فيه السؤال المتعلق بما إذا كانت الأحكام مثل «القسوة خاطئة» ليست إلا تعبيرات متخفية تعبر عن موقف ذاتي. وكما سبق وذكرنا، هذا السؤال مهم، وقد أزعج راسل بشدة. وتوصل راسل إلى ما قد يُطلق عليه إجابته المبنية على علم الاجتماع — أن القيمة الأخلاقية هي نتاج نوعٍ من الإجماع الاجتماعي — بعد دراسةٍ في الاحتمالات البديلة التي تقدمها المناقشة الأخلاقية.

من الممكن عرض المشكلة بأن نذكر أن الاختلاف الأساسي بين الخطاب الواقعي العادي والخطاب الأخلاقي يكمن في وجود مصطلحات مثل «يجب» و«الخير» ومرادفاتها في الخطاب الأخلاقي. هل هذه المصطلحات جزء من «المفردات الأساسية» للأخلاق، بمعنى أنها غير قابلة للتعريف وأساسية لأي فهم للمفاهيم الأخلاقية؟ أم هل يمكن تعريفها في إطار شيء آخر، كالمشاعر والانفعالات مثلًا؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب عن السؤال الأخير، فهل العواطف التي نحن بصددها هي عواطف الفرد الذي يصدر حكمًا أخلاقيًّا؟ أم لها مرجعية أشمل، تعود إلى الرغبات والمشاعر البشرية؟ (المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص١١٠-١١١).

يذكر راسل أثناء مناقشة هذه الأسئلة أنه عند دراسة الخلافات الأخلاقية المتعلقة بما يجب فعله في حالة معينة، نجد أن الكثير من تلك الخلافات ينشأ من النزاع حول النتيجة التي ستنشأ من هذا الخيار أو ذاك. ويُثبت هذا أن التقييمات الأخلاقية تعتمد على تقديرات النتائج، وأنه لذلك يمكننا تعريف «يجب» بالقول إنه يجب تنفيذ فعلٍ ما — من بين كل الأفعال الممكنة في تلك الحالة — إذا كان هو الفعل الذي من المرجح أن يؤديَ إلى أكبر قدرٍ من «القيمة الجوهرية» (وهو تعبير يستخدمه راسل كبديل أدقَّ عن كلمة «الخير»).

هل «القيمة الجوهرية» قابلة للتعريف؟ يعتقد راسل أنها كذلك؛ إذ يقول: «حين ندرس الأشياء التي نميل لأن نرى فيها قيمة جوهرية نجد أنها هي كل الأشياء التي نرغب فيها أو نستمتع بها؛ فمن الصعب أن نصدق أن أي شيء من الممكن أن يحمل قيمة جوهرية في كونٍ مجردٍ من الوعي الأوَّلي. ويوحي ذلك بأن «القيمة الجوهرية» قد تكون قابلة للتعريف في إطار الرغبة أو المتعة أو كلتيهما» (المجتمع البشري في الأخلاق

والسياسة، ص١١٣). وما دام يتعذَّر أن تكون كل الرغبات ذات قيمة جوهرية لأن الرغبات تتعارض، ينقح راسل المفهوم بحيث تُفهم القيمة الجوهرية باعتبارها سمة لـ «حالات مزاجية» يرغب فيها من يتعرضون لها.

وبهذا التعديل يقدِّم راسل الموجزَ الآتي لوجهة نظره. إن استحساننا أو استقباحنا لأفعالٍ معينة عادةً ما يتوقف على العواقب التي نعتقد أنه من المُرجح أن تنتج عنها. ونسمي عواقب الأفعال التي نوافق عليها «صالحة»، ونسمي العواقب التي نرفضها «سيئة». ونسمي الأفعال نفسها «صائبة» و«خاطئة» بالترتيب. وما «يجب» أن نفعله هو كل فعل صحيح في هذه الحالة، بمعنى كل ما مِن شأنه أن يؤديَ إلى زيادة نسبة الخير.

ومن بين هذه النقاط تحمل النقطة الأولى القدر الأكبر من الأهمية. إذا كان التقييم الأخلاقي مسألة تعتمد على ما يوافق عليه الناس وما يرفضونه، أَفَلَسْنَا عالقين في المعضلة الذاتانية، دون أسس منطقية لتوريط أنفسنا في خطأ العنصرية والتعصب والقسوة وغيرها؟ وإجابة راسل هي أنه في واقع الأمر يوافق الناس موافقةً واسعة الانتشار على كل ما هو مرغوب. ويتفق مع هنري سيدجويك في أن الأفعال التي عادةً ما يوافق عليها الناس هي الأفعال التي تؤدي إلى أكبر قدْر من السعادة أو المُتع. وإذا كان هذا يشمل تلبية الاهتمامات الفكرية والجمالية («إذا اقتنعنا فعلًا بأن الخنازير أسعد من البشر، فلا ينبغي لذلك السبب أن نرحب بالخدمات التي قدمتها الساحرة سيرسي التي جاء ذكرها في الأساطير الإغريقية.» فبعض المُتع مفضلة «فطريًّا» عن غيرها)، يصبح لدينا وسيلة للإفلات من الذاتانية؛ إذ إن وجهة النظر هذه تمنحنا إفادات عما يجب فعله، وهي ليست جُملًا دالة على التمني أو أوامر متخفية؛ ومن ثَمَّ تحمل قيمة صواب؛ ولكنها تستند إلى وقائع تتعلق بمشاعرنا وبتلبية رغباتنا؛ فالوقائع المتعلقة بمشاعرنا هي أساس تعريف «الصواب» و«الخطأ»، والوقائع المتعلقة بتلبية رغباتنا هي أساس تعريف «القيمة الجوهرية». وهكذا يحقق راسل نجاحًا في صياغة موقف وسيط يقع بين الموضوعية والذاتانية، ويحمل نجاحه — في الوقت نفسه — شهادة معتمدة عملية على نحوٍ دقيق إلى حدٍّ ما؛ إذ يوفر سبيلًا ليس فقط لتقييم الأفعال من النوع الذي يكون عادةً محلَّ خلاف في المناقشات الأخلاقية، بل كذلك العادات الاجتماعية والقوانين والسياسات الحكومية.

بالرغم من تفاؤل راسل حيال وجهة النظر هذه، فهي تتضمن عددًا من الصعوبات؛ إذ تقول في الواقع إن أساس التقييم هو إجماع الرغبات. ولكن هذا معناه أنه إذا كانت

الأكثرية في مجتمعٍ معينٍ مستاءةً من المثلية الجنسية — مثلًا — فإن المثلية الجنسية إذنْ تُعد سيئة، فيما إذا كانت الأكثرية في مجتمع أكثر تسامحًا يسري فيه إجماع مختلف، فلن تكون المثلية الجنسية سيئة. هل النسبية الأخلاقية من هذه الدرجة جديرة بالتصديق؟ وتتصل هذه الصعوبة بصعوبةٍ أخرى، وهي أنه ما دامت قيمة العواقب تقاس بقدر الرغبات التي تلبيها، فإن درجة الشر التي تتسم بها المحرقة النازية تصبح نتيجة متوقفة على درجة تفوُّق نسبة إحباط رغبات ضحايا النازيين ورغبات السواد الأعظم من سكان العالم — ممن قد لا يريدون أن يشيع القتل الجماعي (ربما تحسبًا لاحتمال أن يقعوا هم ضحايا له) — على نسبة تلبية رغبات النازيين. وكان راسل نفسه يشعر بوجود شيء أكثر إقناعًا يكمن خلف الهلع الأخلاقي الذي نشعر به حيال المحرقة النازية، ولكن مبادئه لا تشرحه.

إن أي قدر من الإلمام بالمناقشات المتعلقة بالأخلاق يوضح أن جهود راسل في هذا المجال سطحية؛ فحتى في كتاب «المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة» تتسم المناقشة بطابع نُصحي أكثر منه فلسفيًّا. ويقوم كتاب «المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة» على عموميات سيكولوجية شاملة، ولا يحتوي إلا على إشارة واحدة عن الدقة، وهدف الكتاب هو إقناعنا بقَبول منهجٍ عملي للتقييم الأخلاقي بدلًا من تقديم الأخلاق مدعمة بأساسٍ نظري. ويعود جزء من سبب ذلك — كما ذُكر فيما سبق — إلى أن راسل لم يكن يعتقد أنه يمكن تطبيق الدقة على مناقشة الأخلاق؛ فكان من المقرر في البداية أن تكون الفصول التي تتناول الأخلاق في كتاب «المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة» عبارة عن تكملةٍ لكتاب «المعرفة البشرية»، ولكنه لم يدرجها في الكتاب، لعدم رضاه عنها، ولم ينشرها — مدعمة بفصولٍ عن المسائل السياسية — إلا بعد أن قرر أخيرًا أنه لم يستطع عرض الحجج التي تحتويها عرضًا منهجيًّا أكثر. ولكنه لم يشكُ من ذلك؛ فهدفه الأساسي من الأخلاق — كما هي الحال بخصوص كل المسائل الاجتماعية التي تصدَّى لها — كان على كلٍّ هو الجدل. كان يتمنَّى أن يكون مؤثرًا في طريقة حياة الناس، وكان راضيًا لتوريط نفسه في مجال الدفاع عن قضايا معينة والإقناع لبلوغ تلك الغاية.

المُثُل الأخلاقية العملية

نال راسل جائزة نوبل في فرع الآداب، وكان الكتاب الذي ورد في حيثيات نيل الجائزة هو كتاب «الزواج والأخلاق». ألَّف راسل الكثير عن المسائل المتعلقة بالمُثل الأخلاقية

العملية، ونجد بعض أفضل ما ألَّفه في هذا المجال في عشرات المقالات القصيرة التي كان يكتبها للصُّحف، وأهمها المقالات التي نشرتها دار نشر هيرست بريس في أمريكا إبان أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين. وفي هذه المقالات (دائمًا ما كانت لا تزيد عن ٧٥٠ كلمة، حسبما يتطلب حجم العمود المخصص لها في صفحة الجريدة) يمنحنا راسل انطباعًا بأنه سريع الملاحظة ومتسامح وعطوف ومتعقل، ولم يكن يسبق عصره فقط، بل وعصرنا نحن أيضًا في الكثير من المسائل.

فلنأخذ مثلًا مقاله «عن اللباقة». يقول في هذا المقال إننا نخصص للباقة والصدق مكانَين منفصلَين تمامًا، ولكن يأتي هذا على حساب أمرٍ آخر:

> كنت أمرُّ أحيانًا بجوار أطفال يلعبون في الحديقة العامة، فأسمعهم يقولون بصوتٍ عالٍ واضح: «ماما، من ذلك العجوز المضحك؟» فأسمع من يرد بصوتٍ هامس مرتاع: «اسكت! اسكت!» فيدرك الأطفال إدراكًا مبهمًا أنهم ارتكبوا شيئًا خاطئًا، ولكنهم يعجزون تمامًا عن تصوُّر كنه ذلك الخطأ. يتلقَّى كل الأطفال من آنٍ إلى آخر هدايا لا تعجبهم ويلقنهم آباؤهم أنه يجب أن يبدوَ عليهم وكأنهم فرحوا بالهدايا. وحين يأمرونهم كذلك بأنه يجب عليهم ألا يكذبوا، يؤدي ذلك إلى تشوُّش أخلاقي.
>
> («عن اللباقة»، في كتاب «البشر وغيرهم» (ألين وأنوين، ١٩٧٥) ص١٥٨)

تتحدث هذه الفقرة عن التربية القائمة على اللباقة. ويقول راسل إن اللباقة من الفضائل يقينًا، ولكن لا يفصلها عن النفاق إلا خيطٌ رفيع للغاية. ويتوقف الفارق بينهما على الدافع. فإذا كان العطف يدفعنا لإرضاء شخصٍ ما في ظروف قد تؤدي الفظاظة فيها إلى إزعاجه، تصبح اللباقة ملائمة؛ ولكنها تصبح أقل لطفًا حين يكون الدافع هو الخوف من الإساءة، أو الرغبة في الحصول على ميزة بالتملُّق. ولا تعجب اللباقة من يتسمون بالجدية الشديدة؛ فحين زار بيتهوفن جوته في مدينة فايمار صُعق حين رآه يتصرف بأدب مع مجموعة من المتملِّقين الحمقى. إن من يواظبون على الصدق ولا يكذبون قط بدافع التهذيب عادةً ما يحظَوْن بالتقدير، ولكن يقول راسل إن هذا سببه أن الصادقين الحقيقيين مجردون من الحسد والحقد والتفاهة. «معظمنا يدخل في تكوينه شيء من هذه الرذائل؛ ولذلك علينا أن نستخدم اللباقة لتجنُّب الإساءة للغير. وليس من الممكن

أن نصبح جميعًا من القديسين، وإذا كان بلوغ مرتبة القديسين أمرًا مستحيلًا، فلنا أن نحاول على الأقل أن نتجنب أن نكون سيئي الطبع.»

شكل ٤-٢: فاز راسل بجائزة نوبل في عام ١٩٥٠، ويظهر هنا وهو يتسلَّمها من ملك السويد.[2]

ربما تبدو هذه مادة سطحية واهية، ولكنها تتسم بالأثر العميق، وتطرح نقاطًا جديرة بالدراسة والتأمل؛ فكتابات راسل الصحفية عن المسائل الاجتماعية ذات طابع ممتع ومسلٍّ ومثَقِّف، وهو ما تميز به.

ويتناول كتاب «الزواج والأخلاق» مسائل أكبر وأكثر إلحاحًا؛ فهو يركز على الجنس والحياة الأسرية. ومن وجهة نظر راسل، للمُثل الأخلاقية الجنسية مصدران أساسيان: رغبة الرجال في التيقن من أنهم حقًّا آباء الأطفال الذين تلدُهم زوجاتهم، والاعتقاد الديني بأن الجنس آثم. كان راسل مستعدًّا دائمًا لتلقِّي الإرشاد من العلم في عصره، وفي هذه الحالة لجأ إلى علم البيولوجيا (الأحياء) للبحث عن تفسيرٍ لأصول تلك العادة.

وقد دفعه علم الأحياء إلى الاعتقاد بأن المُثل الأخلاقية الجنسية في العصور القديمة كان الغرض البيولوجي منها هو توفير حماية الأبوين لكل طفل، وهو دافع يحرص راسل على الموافقة على أنه دافع وجيه. ويقول إن الكثير من الضغوط تهدد الحياة الأسرية في العصر الحديث ويجب التصدي لها؛ فالأطفال بحاجة إلى عاطفة كلا الأبوين؛ أما البديل المتمثل في ترك تنشئة الأطفال جزئيًّا أو حتى كليًّا للدولة — كما تمنَّى أفلاطون — فليس مستحسنًا؛ فإذا تولَّت الدولة تنشئة الأطفال، فسينتج عن ذلك قدْر مفرط من التماثل، وربما قدْر مفرط من القسوة؛ ومن الممكن استغلال الأطفال الذين يُربَّوْن بهذه الطريقة ليصيروا أتباعًا مخلصين لمروجي الدعاية السياسية ومثيري الفتنة والاضطرابات.

ولكن فيما يتصل بالمُثل الأخلاقية الجنسية — من وجهة نظر راسل — فالاتجاه الحديث نحو زيادة حرية التعبير والسلوك أمر طيب؛ فالآراء الأكثر تحررًا تنشأ من تراخي قبضة المُثل الأخلاقية التقليدية، ولا سيما المُثل الأخلاقية الدينية؛ ويصبح السلوك الأكثر تحررًا ممكنًا بفعل التطورات التي حدثت بخصوص منع الحمل؛ مما وضع النساء على قدم المساواة مع الرجال من حيث التحكم في حياتهن الجنسية.

في رأي راسل، تسببت العقيدة القائلة بأن الجنس آثم في ضررٍ فادح، ويبدأ الضرر في الطفولة ويستمر حتى النضج في صورة النواهي وما تسببه من ضغوط. يؤدي كبت الدوافع الجنسية إلى تسبب المُثل الأخلاقية التقليدية في إفساد أنواع الشعور الودي الأخرى أيضًا؛ مما يجعل الناس أقل تسامحًا وعطفًا، وأكثر ميلًا إلى القسوة والأنانية. لا بد بالطبع من أن يحكم الجنسَ مبدأٌ أخلاقيٌّ، كما هي الحال مع التجارة أو الرياضة، ولكن لا ينبغي أن يقوم «على محظورات عتيقة يعرضها غير المتعلمين في مجتمع يختلف تمامًا عن مجتمعنا»، ويقصد راسل بهذا تعاليم آباء الكنيسة القدماء. «ففي الجنس، كما هي الحال في الاقتصاد والسياسة، ما زال مبدؤنا الأخلاقي تهيمن عليه المخاوف التي جعلتها الاكتشافات الحديثة غير منطقية» (الزواج والأخلاق، ص١٩٦–١٩٧).

لا بد من مُثل أخلاقية جديدة قوامها رفض المذهب البيوريتاني المتزمِّت، على أن تُبنى على الاعتقاد بضرورة تدريب الغريزة وليس التصدي لها. ولا ينطوي الموقف الأكثر تحررًا تجاه الحياة الجنسية على أنه من المسموح لنا أن نطيع دوافعنا ونتصرف كما نشاء؛ وذلك لأنه لا بد من وجود اتساق في الحياة، ومن بين أهم جهودنا المفيدةِ الجهودُ الموجهة نحو الأهداف الطويلة المدى؛ مما يقتضي تأجيل المتع القصيرة المدى. أيضًا، لا بد من مراعاة الآخرين و«قواعد الاستقامة». ولكن ضبط النفس — كما يؤكد راسل —

ليس غاية في حد ذاته، وينبغي أن تضمن الأعراف الأخلاقية أن تكون ضرورة اللجوء إليه في حدها الأدنى لا الأقصى. ومن الممكن اللجوء إلى ضبط النفس إلى الحد الأدنى في حالة حسن توجيه الغرائز بدءًا من الطفولة وإلى المراحل التي تليها. ولأن الغرائز الجنسية قوية للغاية، فإن دعاة علم الأخلاق التقليديين يرَوْن أنه لا بد من كبحها بشدةٍ في الطفولة، خوفًا من أن تصير فوضوية وبذيئة. ولكن لا يمكن أن تُبنى حياة رغدة على المخاوف والمحظورات.

ومن ثَمَّ، فإن المبادئ العامة التي يعتقد راسل بأن المُثل الأخلاقية الجنسية يجب أن تقوم عليها بسيطة وقليلة. أولًا: ينبغي أن تقوم العلاقات الجنسية «بقدر الإمكان على تلك المحبة العميقة الجادة بين الرجل والمرأة التي تشمل الشخصية الكاملة لكلٍّ منهما، وتؤدي إلى اندماجٍ يثري كلًّا منهما». وثانيًا: إذا نتج أطفال عن تلك العلاقات، ينبغي رعايتهم بدنيًّا ونفسيًّا على نحوٍ مناسب. ويعلق راسل متهكمًا بأن أيًّا من هذين المبدأين ليس شديد الفظاعة؛ إذ يدرك الخزي الذي لحق به لما عُرف عنه من زنًا وطلاقٍ ومساكنة دون زواج وبسبب لا مبالاته بإخفاء كل ذلك عن العيون، وكانت كلها سلوكياتٍ فاضحة إلى حدٍّ فادح آنذاك. ولكن المبدأين معًا يعنيان ضمنًا أن مجموعة القوانين الأخلاقية التقليدية قد طرأت عليها تعديلات مهمة معينة.

أحد هذه التعديلات هو أنها تسمح بدرجةٍ مما يُطلق عليه عادةً «الخيانة». فإذا لم ينشأ الناس وهم يرَوْن أن الجنس تقيده المحرمات، وإذا لم تكن الغيرة تحمل موافقة المعلمين المعنيين بعلم الأخلاق، لَاستطاع الناس أن يتعاملوا بعضهم مع بعضٍ بمزيد من الإخلاص والتسامح؛ فالغيرة تدفع الحبيبين إلى حبس كلٍّ منهما للآخر في سجن مشترك، وكأنها منحت كلًّا منهما حقًّا في السيطرة على كيان الآخر واحتياجاته. كتب راسل يقول: «لا ينبغي تناول الخيانة على أنها أمر فظيع.» إذ إن وجود «ثقة في القوة المطلقة لعاطفة عميقة ودائمة» هو رابطة أفضل بكثير من الغيرة (الزواج والأخلاق، ص٢٠٠-٢٠١). ويؤكد راسل في مواضع أخرى أنه لا يوجد مبرر للاعتراض على الزواج المفتوح — كما يُطلَق أحيانًا على ذلك النظام — بشرط ألا تُنجب المرأة أطفالًا من عشيق وتتوقع أن يربيهم زوجها. وقد انتهى زواجه هو ودورا جزئيًّا بسبب هذه المشكلة.

ويختتم راسل كتاب «الزواج والأخلاق» بالقول إن المبدأ الذي يقدمه — رغم هذه التعليقات التي تتناول الخيانة — ليس مبدأً يقوم على الفسق؛ فهو يشمل حقًّا قدر ضبط النفس عينه تقريبًا الذي تطالب به المُثل الأخلاقية التقليدية، والفارق الملحوظ هو

أن ممارسة ضبط النفس تكون بالامتناع عن التدخل في حرية الآخرين بدلًا من كبت حريتنا نحن. وكتب راسل يقول: «من المأمول — في رأيي — أنه عن طريق التعليم المناسب من البداية يصبح هذا الاحترام للهوية الشخصية وحرية الآخرين سهلًا بعض الشيء؛ ولكن من وجهة نظر مَن نشأ منَّا وهو يرى أنه يحق لنا أن نعترض على تصرفات الآخرين باسم الفضيلة، فلا شك أنه من الصعب الامتناع عن ممارسة هذا النوع المحبب من الاضطهاد.» إن جوهر الزواج الناجح هو الاحترام المتبادل والأُلفة العميقة؛ فعند وجود هذه العناصر، يصبح الحب الحقيقي بين الرجل والمرأة هو «أكثر تجربة مثمرة من بين كل التجارب الإنسانية»؛ وهذا هو الهدف الذي ينبغي أن يشجعه كل من يتأملون في الزواج والأخلاق (الزواج والأخلاق، ص٢٠٢–٢٠٣).

وقد شعر الكثيرون آنذاك بأن آراء راسل شائنة إلى حدٍّ مروِّع. وتسبب كتاب «الزواج والأخلاق» في فقدانه وظيفته في نيويورك في عام ١٩٤٠ (مع أنه أدَّى إلى فوزه بجائزة نوبل بعد ذلك بعشر سنوات — كما ذُكر آنفًا — وهو ما يوضح كيف من الممكن أن تكون الحياة متقلبة وغير متوقعة)، وأوحى الكتاب — وكذلك سمعته بحب صحبة النساء — إلى الكثيرين للربط بينه وبين شخصية الرجل الشهواني. ولكن ربما يمكن أن نذكر نقطتين عن هذه الآراء؛ أولاهما هي ما تتسم به من عقلانية هادئة ومتسامحة، والأخرى هي أن آراءه لم تنشأ من فراغ؛ فهي في الواقع تعبر عن موقف يشاركه فيه طليعة المثقفين اليساريين إبان عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته؛ إذ كانوا يرَوْن أن حرية العلاقات الجنسية ورفض الغيرة الجنسية بمنزلة مبادئ غير مكتوبة. كان راسل يمتلك الشجاعة والفصاحة المنطقية الجازمة، وهو ما يلزم للدفاع عن هذه الأفكار أملًا في تغيير وجه مجالٍ من مجالات الحياة في أمسِّ الحاجة إلى ذلك. ومع التغير الجذري الذي طرأ على الاتجاهات والعادات بعد ذلك بجيل — الذي أسهم فيه جزئيًّا نشاط راسل — فإن حججه ما زالت تستحقُّ القراءة كعلاج فعَّال ضد الرجعية.

كثيرًا ما تتكرر في آراء راسل عن العلاقات الإنسانية ثلاثة موضوعات؛ أولها: هو ضرر الدين، والثاني: هو ضرورة التعليم الجيد، والثالث: هو الحرية الفردية. وكلٌّ منها عبارة عن فكرة رئيسة ثابتة في فكر راسل الاجتماعي، وقد أولى راسل كلًّا منها اهتمامًا كبيرًا. وسأعرض لهذه الموضوعات بالترتيب.

الدين

يفاجأ الناس حين يعلمون أن راسل لم يكن ملحدًا؛ إذ كان بالأحرى لاأدريًّا. وقد دفعه الثبات على المبدأ إلى قبول «الاحتمال» القائل بأنه ربما يكون للكون إله، ولكنه كان يعتقد أن وجود شيء من هذا القبيل مستبعد للغاية، وأنه لو كان يوجد شيء من هذا القبيل — خاصَّةً إذا كان أقرب إلى فكرة الله في المعتقد التقليدي للمسيحية — لكان النفور الأخلاقي للكون أكبر مما هو عليه؛ لأنه في تلك الحالة سنُضطَرُّ إلى قبول فكرة أن كيانًا قادرًا على كل شيء يسمح — أو يشاء — بوجود الشر الطبيعي والأخلاقي في العالم («الشر الطبيعي» يعني المرض والكوارث مثل الزلازل والبراكين، وما شابه). ومن وجهة نظر راسل، ينبغي أن تكفيَ زيارة واحدة إلى عنابر أي مستشفًى للأطفال لتجعلنا نشعر إما بأنه من غير المحتمل وجود إله، أو أنه إذا كان يوجد إله فعلًا، فإنه قاسٍ.

سُئل راسل ذات مرة في واقعةٍ شهيرة عما عساه أن يفعل إذا اكتشف عند موته أن الله موجود على كلٍّ؛ فرد أنه سيلوم الله لأنه لم يقدم أدلة كافية على وجوده. وسُئل كذلك عن رأيه في «رهان باسكال»، وهو الرأي القائل بأننا ينبغي أن نؤمن بالله حتى لو كانت أدلة وجوده واهية للغاية، لأن فائدة الإيمان بالله — في حالة وجود الله — تفوق بكثيرٍ الخسارة في حالة عدم وجوده. ورد راسل بأنه إذا كان الله موجودًا لَاستحسن موقف غير المؤمنين لأنهم استخدموا عقولهم ووجدوا أن الأدلة التي تدعم الإيمان غير كافية.

وكان من الأساليب التي درج راسل على استخدامها رفضُ قبول أي قضية إلا في حالة وجود سبب وجيه يقنعه بذلك. ومن أهم أركان الحجة المستخدمة في اللاهوت الطبيعي لدعم قضية وجود الله («اللاهوت الطبيعي» معناه مناقشة مفهوم الإله بمعزلٍ عن أي وحيٍ معين ورد في كتب مقدسة أو تجربة صوفية) مجموعةٌ معروفة من «البراهين على وجود الله». وقد ناقش راسل هذه البراهين في كتابه «لماذا لستُ مسيحيًّا؟» (نُشر في عام ١٩٥٧، وكان عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها للمرة الأولى في عام ١٩٢٧).

أحد هذه البراهين هو حجة السبب الأول، وتقول بأن لكل شيء سببًا؛ إذنْ لا بد من وجود سبب أول. ولكن هذه الحجة — كما يقول راسل — متناقضة مع نفسها؛ لأنه إذا كان لكل شيء سبب فكيف يمكن أن يكون السبب الأول بلا مسبب؟ حسب بعض وجهات النظر، فإن الله هو السبب المسبب بذاته (حسب أرسطو، المحرِّك بذاته)، ولكن هذا المفهوم غير مترابط، وإذا دلَّ على شيء ممكن، إذنْ فإما يكون مبدأ السببية الكلية الذي تستند إليه الحجة بأكملها مبدأً باطلًا إذا اتضح أنه لا بد أن تكون الأسباب غير

نتائجها (كما يوحي المبدأ فعلًا فيما يبدو)، أو إذا كان من المحتمل أن تكون الأسباب هي مسبباتها نفسها، فلماذا يكون من المحتمل وجود سبب واحد فقط؟

وتوجد حجة ثانية تستنتج من مظاهر التدبير في الكون نتيجة مفادها أنه لا بد من وجود مدبِّر. ولكن من ناحيةٍ، مظاهر الخلق في الأشياء تعللها على نحوٍ أفضل نظريةُ التطور، وهي نظرية لا تتضمَّن كيانات إضافية في الكون، وتتفق مع البيانات التجريبية؛ ومن ناحيةٍ أخرى، لا يوجد على أي حال أي أدلة على وجود تدبير «كلي» في العالم؛ حيث توحي الوقائع — باتساقٍ مع القانون الثاني للديناميكا الحرارية، الذي يخبرنا بأن العالم يتحلل في حقيقة الأمر — بعكس ذلك تمامًا.

لدينا أيضًا حجة ثالثة تقول إنه لا بد من وجود إلهٍ كي يوجد مبرِّر للمُثل الأخلاقية. ومع ذلك، فهذه الحجة لا تفيد؛ لأنه كما يؤكد راسل في مكان آخر بإيجاز، قائلًا: «لطالما لقَّنَنَا علماء اللاهوت أن الأحكام التي يقدِّرها الله خير، وأنه لا سبيل لإنكار صحة هذه الحقيقة؛ إذ يترتب على ذلك أن الخير مستقل منطقيًّا عن أحكام الله» (المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص٤٨). وربما نضيف أنه إذا اعتبرنا أن مشيئة الإله مبرر للمُثل الأخلاقية، إذنْ يصبح السبب الذي يدفعنا إلى التحلي بالأخلاق هو الحذر من عواقب أفعالنا؛ إذ يكمن في الرغبة في الإفلات من العقاب. ولكن هذا المبرر ليس أبدًا أساسًا مقنعًا لتقوم عليه الحياة الأخلاقية، والتهديدات ليست على أي حال مقدمات مقنعة «من الناحية المنطقية» لأي حجة.

وتقول حجة ذات صلة — استخدمها كانط — إنه لا بد من وجود إله لإثابة الفضيلة وعقاب الشر؛ لأنه يتضح لنا من التجربة أن الفضيلة في هذه الحياة لا تُقابَل دائمًا أو حتى كثيرًا بالثواب. ولكن هذا — كما يقول راسل — أشبه بالقول إنه ما دام كل البرتقال الموجود أعلى صندوق الفاكهة فاسدًا، فلا بد أن البرتقال الموجود تحته في الصندوق طيب؛ وهو استنتاج منافٍ للعقل.

يهاجم الكثيرون من مناهضي الدين الأثر المضر للدين في العالم باعتباره يتسبب في الاضطهاد والشقاق، ومع ذلك يرَوْن أن المسيح شخصية جذابة، ولكن موقف راسل كان مختلفًا؛ إذ كان يعتبره أقل لطفًا ورأفةً من بوذا وأدنى منزلةً بكثير من سقراط فكرًا وخُلقًا. ويرى راسل أن بعض تصرفاته غير لطيفة؛ فمثلًا حين أذبل شجرة التين — ولم يكن ليفيد أن تصير الشجرة غير مثمرة، ما دامت في غير أوان التين — وهدد بإصابة من رفضوا أن يؤمنوا به بالكرب الأبدي. ولفت راسل إلى أنه على مدى قرونٍ طويلة ظل

الناس يُلقَّنون أن يؤمنوا حرفيًّا بصحة هذه التحذيرات الوحشية، ما دام ذلك كان يخدم مصالح الكنيسة. ولكن حين أشار المنتقدون في عصرٍ أكثر إنسانيةً إلى مدى قبحها، بدأت الكنيسة في تغيير موقفها بالقول إنه ينبغي فهم التحذيرات فهمًا مجازيًّا.

ولكن راسل كان يوجه معظم انتقاداته ضد المسيحية نفسها كظاهرة «منظمة». وكان يكره الإيمان بالمعتقدات الخرافية — «تعتقد الكنيسة الكاثوليكية أن القس يمكنه تحويل كسرة خبز إلى جسد المسيح ودمه بالتحدث إليها باللاتينية» — وسخفه المطبق؛ فمثلًا «هم يأمروننا بألا نعمل في أيام السبت، ويفهم البروتستانت هذا على أن معناه أنه ليس لنا أن نلهوَ في أيام الآحاد.» يرى راسل أن المسيحية تتميز على الأديان الأخرى بميلها إلى الاضطهاد؛ فالمسيحيون ضايقوا وقتلوا المنشقِّين واليهود والملحدين وبعضهم بعضًا؛ وأغرقوا آلاف البريئات وأحرقوهن وقتلوهن بطرقٍ أخرى بتهمة «السحر»؛ وأزهقوا حياة مئات الملايين من البشر بِناءً على عقائدهم المنافية للعقل المتعلقة بالخطيئة والسلوك الجنسي.

استخدم راسل في حربه على الدين أسلحة تتألف غالبًا من التهكم والازدراء. كان ملمًّا بالكتاب المقدس على نحوٍ يفوق الكثيرين من خصومه، وكان باستطاعته أن يفحمهم باقتباسٍ مناسب؛ ومثال ذلك حين يقول — وهو يناقش المزايا المقارنة بين الدين والعلم — إن «الكتاب المقدس يخبرنا أن الأرنب الوحشي يمضغ الطعام المجتر»؛ مما يسبب صعوبات للأصوليين عند مواجهتهم بعلم الحيوان. وفعلًا لم يكن التباين بين العلم والدين ليكون على نحوٍ أشد وضوحًا. يتناول الدين حقائق مطلقة ولا تقبل الجدل تظل سارية إلى الأبد؛ أما العلم فهو أشد حذرًا وترددًا. يفرض الدين قيودًا على الفكر، ويحرم الاستقصاء حين يتعارض مع ما تسنه الكنيسة؛ أما العلم فيتسم بسعة الأفق (الدين والعلم، ص١٤–١٦). وهذه اختلافات لافتة؛ ففي مواجهة المنطق العلمي أفضل ما يستطيع الدين أن يفعله — حين لا يحاول أن يظل أصوليًّا على نحوٍ متعنت — هو إعادة تفسير النصوص المقدسة بأسلوب مجازي، والتخفي خلف الادِّعاء بأن الحقائق الدينية تتخطى الفهم البشري.

ولكن مع أن راسل كان معاديًا للدين، فقد كان رجلًا متدينًا، وهذا تناقض ظاهري فحسب؛ فمن الجائز أن يكون للمرء موقف متدين للحياة دون الإيمان بوجود كائنات وأحداث خارقة للطبيعة. وفي هذا الموقف يؤدي تذوق الفن والحب والمعرفة إلى تعضيد الروح الإنسانية، وينطوي على شعور بالإجلال حيال العالم وأحبائنا، وينطوي كذلك

على شعور مصاحب من الرحابة التي يكون المرء جزءًا منها. وفي مقال شهير وإن كان يتسم بأسلوب متكلف — بعنوان «عبادة الإنسان الحر» — كتبه راسل تحت تأثير فشل زواجه الأول وما صاحَب ذلك من تغيرات في نظرته للأمور، يعرض هذه الرؤية بعينها. ولكن كلماته تحمل بعض التحفظات المبهمة إذ يقول:

> حين يتضح في البداية تعارض الوقائع والمُثل العليا، يصبح من الحتمي التحلي بروحٍ يفيض بالتمرد الناري وبكراهية جارفة للآلهة للدفاع عن الحرية. فأن نتحدى عالمًا معاديًا بإخلاص كإخلاص بروميثيوس وأن نراقب شروره دومًا، ونظل نكرهه دومًا، وأن نرفض الألم الذي قد ينزله أذى السلطة المتعمد؛ هو فيما يبدو واجب كل من يرفضون الاستسلام للمحتوم. ولكن السخط ما زال قيدًا، إذ يجبر أفكارنا على الانشغال بعالم خبيث؛ وفي خضم ضراوة الرغبة التي ينبع منها التمرد يوجد نوع من توكيد الذات الذي يجب على الحكماء التغلب عليه؛ فالسخط هو خضوع أفكارنا ولكن ليس رغباتنا؛ والحرية المنزهة عن الانفعال بالفرح أو الترح التي تكمن فيها الحكمة نجدها في خضوع رغباتنا، وليس أفكارنا. وتنشأ من خضوع رغباتنا فضيلة التسليم بالقضاء؛ وينشأ من حرية أفكارنا عالم الفن والفلسفة بأكمله، والقدرة على رؤية الجمال الذي من خلاله نتمكن من استعادة العالم النافر.
>
> (مقال «عبادة الإنسان الحر»، ١٩٠٣، أعيد طبعه في كتاب «التصوف والمنطق»)

وكما يتضح، كان راسل يرى دائمًا أن التوق إلى السموِّ — لحلم الفيلسوف سبينوزا بفهم واضح ونزيه وشامل تمامًا لكل الأشياء التي من شأنها أن تحرر المرء — تلطفه الوقائع القاسية للمعاناة في العالم. وفي ديباجة سيرته الذاتية يكتب قائلًا: كان الحب والمعرفة — بقدر توافرهما — يرفعانِنِي إلى سماء الفردوس. ولكن الشفقة دائمًا ما كانت تعيدني إلى الأرض. ومن ثَمَّ، كان راسل يَتُوقُ بأسلوبه اللاأدري إلى الفردوس، وسعى إلى اكتشاف السُّبل التي من شأنها أن تقود البشر إلى هناك.

التعليم

كان راسل يأمل أن يكون أهم تلك السبل هو التعليم، الذي كان يرى أنه يتناول السؤال المتعلق بالكيفية التي ينبغي بها إعداد البشر للحياة. ولم يتناول راسل التفاصيل الإدارية المتعلقة بإعداد المدارس والجامعات وتدريب المعلمين — مثلما كان من الممكن أن يفعل سيدني وبياتريس ويب — ولكنه تحدَّث بدلًا من ذلك عما قد نسمِّيه الأهداف الروحية (بمعنًى علماني) للتعليم. وكتب راسل أن ما يهدف إليه التعليم هو بناء الخُلق؛ وأن أفضل خُلق هو الحيوية والشجاعة ورهافة الحس والذكاء، على أن تكون كلها «بأعلى مرتبة». وهكذا يعبر عن الموضوع في كتاب «عن التعليم»، الذي نُشر في عام ١٩٢٦، وذلك قبل أن يؤسس هو ودورا مدرسة بيكون هيل بعام واحد. ويتناول هذا الكتاب أساسًا سنوات الطفولة المبكرة، ويُقِرُّ راسل في سيرته الذاتية أنه كان «مفرطًا في التفاؤل حيال علم النفس»، وأنه كان أيضًا في بعض النواحي «مفرطًا في القسوة» في المناهج التي اقترحها. ومن أمثلة ذلك وجهة النظر — التي اتخذها من مبادئ مونتيسوري — القائلة بأنه إذا كان أحد الأطفال سيئ السلوك فينبغي فصله عن غيره من الأطفال حتى يتعلم أن يصبح صالحًا. وبات راسل يرى لاحقًا أن هذا نمط قاسٍ من قواعد ضبط السلوك.

ومع ذلك يحتوي الكتاب على بعض النصائح الوجيهة. ويبدأ راسل بالأطفال الصغار في سنٍّ مبكرة جدًّا، فيؤكد بأنه ينبغي وضع روتين منتظم للأطفال الرضع وإمدادهم بأكبر عدد ممكن من فرص التعلم، وأنه ينبغي إخفاء أي قلق يبديه الأبوان حتى لا «ينتقل القلق إلى الطفل بالإيحاء». وتعكس هذه العقيدة إيمان راسل بأنه ما دام القلق ليس فطريًّا بين الثدييات العليا الأخرى، فلا بد أن ظهوره على الأطفال يأتي نتيجةً لتأثرهم بالبالغين. وذكَّر قُرَّاءه في الوقت نفسه بأنه لا داعي لتعذيب أنفسهم في سبيل أداء واجبهم كآباء، بل أن يحرصوا على الموازنة بين مصالحهم ومصالح أطفالهم.

كان راسل يرى أن المعرفة في حد ذاتها تعمل كأداةٍ للتحرير ووسيلةٍ للوقاية من الخوف. والاهتمام بالأشياء الظاهرية — وهو من أهم الأفكار الرئيسة كذلك في كتابه «الفوز بالسعادة» — وسيلة قوية لضمان معيشة تقوم على الشجاعة والسعادة. ويتحدث راسل أيضًا عن كيفية تشجيع الصدق والكرم: وذلك ليس بالاعتماد على عقاب أضدادها — ما دام أن ما قد يبدو ظاهريًّا أنه كذب مثلًا ربما يكون في الواقع ممارسة للخيال — بل بتشجيع الخصال الإيجابية عند ظهورها. من هذه الناحية، ربما كان مسرفًا في التفاؤل حيال علم نفس الصغار، كما أقرَّ لاحقًا. وسرعان ما علَّمته تجربته كمعلم أن

الأطفال قادرون على الأذى، وأن الأذى قد يزداد فظاعةً في حالة تركه دون عقاب، كما في رواية «أمير الذباب».

ولكن حتى في هذه الآراء المبكرة لم يكن راسل يؤيد مبادئ «سياسة عدم التدخل»، خاصَّة فيما لا يتعلق بالدراسة. وكان يرى أن اكتساب عادات الانضباط الذاتي والتركيز سيثبت أنها تدعم تحرير المرء على المدى الطويل، ومع أنه كان يؤكد أنه ينبغي إشراك الأطفال بجذبهم لأداء المهام المدرسية المطلوبة منهم بدلًا من إجبارهم عليها، فلم يكن معارضًا لدفعهم لبذل الجهد الشاق عند الضرورة. وقد قال إنه ينبغي أن يصبح الأطفال قادرين على القراءة وهم في سن الخامسة، وينبغي أن يبدءوا في تعلم لغتين مبكرًا، وقال إن أساسيات الرياضيات تتطلَّب التدريب، وإنه ينبغي توفير هذا التمرين على أساسيات الرياضيات للأطفال. وقال إنه من الممكن الاستمتاع بالشعر والمسرحيات في سن المدرسة الابتدائية، ولكن التذوق الحقيقي للأدب لا يأتي إلا في مرحلةٍ لاحقة، وإن تذوق الآداب الكلاسيكية والتاريخ والعلوم يأتي في مرحلة لاحقة أيضًا؛ وبحلول هذه المرحلة ينبغي أن يختار التلميذ — بعد تجربة هذه المواد الدراسية — المادة التي تثير اهتمامه أكثر، ويتابع دراستها بنفسه (عن التعليم، ص١٨، ١٦٢).

تتسم هذه الآراء المتعلقة بالمقرر الدراسي بطابع تقليدي بما يكفي. أما ما لم يكن تقليديًّا، وتسبَّب في فضيحةٍ في ذلك الوقت، فهو ما قاله راسل عن تعليم الجنس. وانطلقت شائعات فورية عن مدرسة بيكون هيل؛ وتقول إحدى تلك الشائعات إن أسقفًا وصل عند باب المدرسة فلما رأى طفلًا عاريًا صاح قائلًا: «يا إلهي!» فرد عليه الطفل العاري قائلًا: «لا يوجد إله.» ولكن في الواقع كل ما كان يؤكده راسل هو أنه لا ينبغي أن ندفع الأطفال إلى القلق بشأن أجسادهم؛ ومن ثَمَّ ينبغي إطلاعهم بهدوء على التفاصيل الأساسية للجنس قبل وصولهم إلى سن البلوغ، وأن أحد الأسباب الوجيهة التي تبرر البداية المبكرة هو منعهم من التعرف على الجنس بطرق غير لائقة ومحمومة. وكان راسل مترددًا حول ما إذا كان الاستمناء سلوكًا مفيدًا أم لا، وذلك في موقف تقليدي إلى حدٍّ يدعو إلى الدهشة، وهو موقف يتماشى مع الرأي الطبي السائد في ذلك العصر؛ لذلك لا يمكن اتهامه بالإدلاء بآراء خطيرة في هذا الموضوع على الأقل.

بعد خمس سنوات، ألَّف راسل كتاب «التعليم والنظام الاجتماعي» (١٩٣١)، وذلك بعد تجربته المباشرة في المدرسة التي أنشأها. وقد حافظ في هذا الكتاب على معظم آرائه الواردة في كتاب «عن التعليم»، ولكنه أصبح يصفها في هذه المرحلة بـ «النظرية السلبية»

شكل ٤-٣: صُدِمَ راسل من مدى حدة التنمر الذي تشهده مدرسة بيكون هيل. وكان يرى ذلك كصورة مصغرة من السلوك الوحشي الذي ينتهجه الكبار، وكدلالة على أن الغلو في الوطنية والحرب من الحقائق المحتومة في الحالة البشرية.[3]

وأقرَّ بأنها بحاجة إلى إضافات. وتقول النظرية السلبية إن مهمة التعليم هي توفير الفرص والقضاء على العقبات حتى يتمكَّن الأطفال من التطور على طريقتهم هم. وأصبح راسل يرى في هذه المرحلة أن ما هو مطلوب أكثر هو أن يتلقَّى الأطفال تدريسًا إيجابيًّا من حيث الانسجام مع الآخرين. وقد روَّعته حوادث التنمر التي شهدتها مدرسة بيكون هيل، واعتبر ذلك كصورة مصغرة من السلوك القاسي الذي ينتهجه البالغون، بل الذي تنتهجه دولٌ بأكملها. وقد زادت التجربة من قلقه بشأن حقيقة أن انعدام التعقل والعدوانية من الصفات الفطرية، وجعلته ييأس من العالم؛ لأنها أوحت له بأن الغلو في الوطنية والحرب من الحقائق المحتومة في الحالة البشرية.

لم يبالغ راسل قط في توقعاته للتعليم. ولكن بالرغم من خيبة أمله بسبب تجربته العملية في التدريس، ظل يحتفظ بإيمانه الليبرالي الذي تميز به بأنه يجب أن تنعقد الآمال على التعليم أساسًا من أجل عالم أفضل. كان راسل في كتاباته الموجهة إلى القراء العاديين التي تتناول المسائل الاجتماعية والسياسية يحاول بلا كلل أن يؤديَ مهمة واحدة: وهي التعليم، وكان العالم بأكمله هو الفصل الدراسي. وبصرف النظر عن كل شيء، لم يفقد راسل الأمل قط في إمكانية تنشئة أشخاص مفعمين بالحيوية وشجعان ومرهفي الحس وأذكياء، فقط إذا حصلوا على الإرشاد المناسب في الطفولة.

السياسة

كان راسل يرى أننا إذا أردنا أن نفهم السياسة، فلا بد من أن نفهم السلطة؛ فكل المؤسسات السياسية يعود أصلها منذ زمن طويل إلى السلطة؛ في البداية، سلطة زعيم القبيلة أو الملك الذي كان يخضع له الناس بدافع الخوف؛ وفيما بعد، إلى النظام الملكي الذي دان الناس له بالولاء على سبيل العادة. وكان راسل يختلف مع من يرَوْن أن المجتمع المدني نشأ من «عقد اجتماعي» أصلي تخلى الأفراد بموجبه عن جزء من حريتهم في مقابل فوائد — أهمها الأمن — تمنحها الحياة الاجتماعية. وقال إنه إذا كان يوجد عقد أصلي فهو عقد بين أفراد الصفوة الحاكمة — فهو «عقد بين الفاتحين» قبلوا به بهدف تعزيز وضعهم وامتيازاتهم (السلطة، ص١٩٠).

ومن وجهة نظر راسل، يشير التاريخ إلى أن الملكية تشكل أول نمط من النظام السياسي المتقدم. وأخذت السلطة تتسرب تدريجيًّا خلال النظام التراتبي الاجتماعي من الملك — الذي كان يدَّعي أنه يتلقاها من الله، وذلك في الكثير من الأنظمة السياسية — إلى طبقة النبلاء والطبقة العليا الأرستقراطية، انتهاءً بأقل رجل في كوخه كربٍّ لأسرته. وكانت مزايا النظام — حين فرض ولاء المشاركين فيه — هو الترابط الاجتماعي، وضرره هو أن الحاكم المطلق ليس لديه ما يحفزه للحكم بدافع تحقيق النفع العام؛ ويوجد الكثير من الحالات التي أصبحت فيها تلك الأنظمة أنظمة مستبدة وقاسية (السلطة، ص١٨٩).

ويقول راسل إن النظام الذي يخلف الحكم الملكي هو حكم الأقلية؛ ويضم هذا النظام مجموعة متنوعة من الأنماط: الطبقة العليا الأرستقراطية أو طبقة الأثرياء أو جماعات الكهنة أو الأحزاب السياسية. وكان من وجهة نظر راسل أن حكم الأثرياء — ومن أمثلة ذلك المدن ذات الحكم المستقل في العصور الوسطى ومدينة البندقية (فينيسيا)

إلى أن استولى عليها نابليون — قد نجح إلى حدٍّ ما، لكنه لم يعتقد أن رجال الصناعة في العصر الحديث حققوا النجاح نفسه (السلطة، ص١٩٣). وكما هي الحال مع الحكم الملكي حين يفرض الولاء، فإن كلًّا من الكنيسة وجماعات حكم القلة السياسية الحزبية يمكنها أن تؤديَ إلى الترابط الاجتماعي عن طريق تبادل المعتقدات أو الأيدولوجية، ولكن يكمن خطرهما الجسيم في أنهما تهددان الحرية. وجماعات حكم القلة هذه لا يمكنها التسامح مع من يختلفون مع وجهات نظرها، ولا يمكنها السماح بوجود مؤسسات قد تتحدى احتكارها للسلطة (السلطة، ص١٩٥-١٩٦).

ومع ذلك — كما ذكر راسل — فإنه ثَمَّةَ فائدة يمكننا أن نحصل عليها من حكم القلة — بشرط إمكانية ضمان الحصول على الحرية في ظلها — وهي أنه يسمح بوجود طبقة مترفة تنعم بقدرٍ وافر من وقت الفراغ. والسبب في ذلك هو أن التنعم بوقت الفراغ هو حالة تتيح فرصة ازدهار الحياة الذهنية اللازمة للأدب والتعلم والفن. كان هذا في الماضي يتطلَّب تضحية السواد الأعظم من الناس ممن كانوا مضطرين إلى الكدح لساعات طويلة حتى يتسنَّى للقلة الاستمتاع بالحريات الضرورية. ولكن من رأْي راسل أنه إذا استُغلت التكنولوجيا الحديثة، «لأمكننا — في غضون عشرين عامًا — القضاء على كل أشكال الفقر المدقع وعلى نصف الأمراض في العالم والرق الاقتصادي بأكمله الذي يكبل تسعة أعشار سكان بلادنا، ولأمكننا أن نملأ العالم بالجمال والسعادة ونضمن أن يسود السلام العالمي» (المُثل العليا السياسية، ص٢٧). وأدلى راسل بهذه التصريحات المثالية في عام ١٩١٧ — وذلك على سبيل إضاءة شمعة في ظلام الحرب — ولكنها لا تخلو تمامًا من الصواب؛ فعند الأخذ في الحسبان نجاح العلم واستخدامه بذكاء للأغراض السلمية، لا يوجد مبرر يمنع إتاحة المزيد من وقت الفراغ — ومن ثَمَّ المزيد من الظروف اللازمة لحياةٍ من الإبداع والنجاح — للمزيد من البشر. وتؤدي هذه الإمكانية إلى إضعاف الحجة المؤيدة للأبنية الاجتماعية التي تدعم طبقة تتمتع بقدرٍ وافر من وقت الفراغ، ويفسح المجال بدلًا من ذلك لدعم حجة قوية مؤيدة للديمقراطية.

ومع ذلك، لا تختلف الديمقراطية عن حكم القلة إلا من حيث الدرجة — حسبما يلاحظ راسل — لأنه حتى في ظل الديمقراطية لا يستطيع الإمساك بزمام السلطة الحقيقية إلا حفنة من الناس؛ مما جعل راسل متشائمًا حتى بشأن النموذج البرلماني البريطاني العتيد، الذي يكون فيه عضو البرلمان العادي في الواقع ليس إلا أداة للتصويت لحزبه. ولكن الصورة ليست كئيبة تمامًا فيما يتعلق بالديمقراطية، فمع أنها لا تستطيع

ضمان الحكم الرشيد، فإنها تستطيع منع بعض أوجه الفساد، وذلك عن طريق ضمان عدم استمرار أي حكومة سيئة في السلطة بصفة دائمة (السلطة، ص٢٨٦).

وأفضل ما يميز الديمقراطية في رأي راسل هو ارتباطها بـ «مذهب الحرية الشخصية»، الذي كان يُقدِّره تقديرًا شديدًا. ويتألَّف المذهب من سمتين؛ السمة الأولى هي أن الحرية تحميها متطلبات مراعاة الأصول القانونية، وهي التي تحمي المرء من التوقيف والعقاب التعسفي. والسمة الثانية هي أنه توجد مناطق من التصرفات الفردية لا تكون خاضعة لسيطرة السلطات، بما في ذلك حرية التعبير والاعتقاد الديني. وهذه الحريات ليست بلا قيود؛ ففي زمن الحرب — مثلًا — قد يكون من الضروري تقييد حرية التعبير لصالح الأمن القومي. وأقرَّ راسل بأنه من الجائز فعلًا وجود قدرٍ كبير من التضارب بين مصالح المجتمع ككلٍّ ومصالح الفرد الذي يرغب في الحصول على أقصى قدرٍ من الحرية. وقال: «ليس من الصعب على حكومة معينة أن تقر بحرية الفكر حين تستطيع الاعتماد على ولاء الفعل، ولكن حين لا تستطيع ذلك، يصبح الأمر أصعب» (السلطة، ص١٥٥).

إن مسائل التنظيم السياسي — في رأي راسل — هي مسائل تتعلق بالتنظيم الاقتصادي بدرجةٍ مهمة. كان راسل في البداية قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى يناصر حرية التجارة، وظل مؤيدًا لنظام الاقتصاد الحر لسببٍ وجيه هو أنه كان معارضًا للتراكم المفرط للقوة الاقتصادية تحت سيطرة أي جهة واحدة بعينها، سواءٌ أكانت الرأسماليين أو الحكومات. لم يكن راسل يمانع في أن يصبح الناس أغنياء إذا كانوا قد كسبوا المال بكدهم، ولكنه كان يعارض فكرة الثروة التي تئول إلى المرء بالوراثة. ومع أنه كان مؤيدًا للاشتراكية طوال معظم حياته، فقد كان ذلك على نحوٍ متحفظ للغاية. وقال إن دور الحكومة في الشئون الاقتصادية هو الحماية من المظالم الاقتصادية. ولكن هذا لا يتحقق على أفضل وجه بأن نعهد بملكية وسائل الإنتاج أو التحكم فيها للسيطرة الحكومية، كما في التجربة الشيوعية في البلدان التي طبقت النموذج السوفييتي. بدلًا من ذلك، جذبت راسل ما يُطلق عليه في فرنسا مذهب النقابية وفي إنجلترا الاشتراكية النقابية، وهو الرأي القائل بأنه ينبغي أن يتولى إدارة المصانع العمال العاملون فيها، وينبغي تنظيم الصناعات إلى نقابات. ومن المفترض أن تدفع هذه النقابات ضريبة للدولة في مقابل المواد الخام التي تستخدمها، على أن تتمتع من ناحية أخرى بحرية إعداد الأجور وظروف العمل وبيع منتجاتها. علاوةً على ذلك، من المفترض أن تنتخب