الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو القاسم سعد الله –الجزائر2-

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

منهج الإصلاح الاجتماعي لدى برتراند راسل

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د) في الفلسفة

تخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة

إعداد الطالب:

سفيان بقاش

إشراف الأستاذة:

جميلة حنيفي

لجنة المناقشة:

نوال بورحلة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسا
جميلة حنيفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
حميدة هرباجي	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 2	مناقشا
خليدة زكاري	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 2	مناقشا
سليمة قايد	أستاذ محاضر أ	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	مناقشا
علي جودي	أستاذ محاضر أ	جامعة خميس مليانة	مناقشا

الموسم الجامعي: 2021/2020

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو القاسم سعد الله –الجزائر2-

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

منهج الإصلاح الاجتماعي لدى برتراند راسل

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د) في الفلسفة

تخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة

إعداد الطالب:

سفيان بقاش

إشراف الأستاذة:

جميلة حنيفي

لجنة المناقشة:

نوال بورحلة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسا
جميلة حنيفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
حميدة هرباجي	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 2	مناقشا
خليدة زكاري	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 2	مناقشا
سليمة قايد	أستاذ محاضر أ	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	مناقشا
علي جودي	أستاذ محاضر أ	جامعة خميس مليانة	مناقشا

الموسم الجامعي: 2021/2020

شكر وتقدير :

تتسابق الكلمات وتتزاحم العبارات، لتنظم عقد الشكر الذي لا يستحقه إلا أنتما "**أبي وأمي**".

إلى من تابع هذا العمل وأشرف عليه بكل عطاء ومحبة وتواضع، الأستاذة: جميلة حنيفي، والتي تشرفت كثيرا بكوني أحد طلبتها، وأقول لك شكرا جزيلا، وأرجو منها قبول كل التقدير والامتنان مني.

شكرا لكل من يقرأ هذه الأطروحة بالتقييم والنقد كاشفا عيوبها.

إهداء:

إلى والداي؛ أبي وأمي اللذان أعطياني من الحب والاهتمام إلى أن صرت رجلا، إلى روح جدّاي رحمهما الله.

إلى الأساتذة والمعلمين الذين تعلمت على أيديهم علوما ومعارف، من المرحلة الابتدائية، إلى المتوسط، إلى الثانوي، إلى الجامعة.

إلى الطاقم التربوي الذي تشرفت بالعمل معهم في ثانويتي كل من:

- زيرق محمود بن النوي- سقانة.
- وثانوية رقاعة قويدر بن الرقعي –سفيان.

إلى كل أصدقائي الأوفياء والمقربين، وكل من يحبني ويكن لي الود والمحبة.

إلى كلّ تلاميذي أقول لكم أحبكم.

كلكم أهديكم هذا العمل المتواضع.

مقدمـــــــــة

في نهاية مقدمة كتابه "**أصول فلسفة الحق**" نجد أنّ **هيجل** Georg **Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)** يقول: **<<إنّ بومة منيرفا* لا تبدأ في الطيران إلاّ بعد أن يرخي الليل سدوله>>**[1]، وقد استعمل **هيجل** بومة منيرفا كرمزية قصد منها الفلسفة التي تظهر في غسق الليل، فبعد تشكّل الواقع بملامحه المادية والعقلية تأتي الفلسفة بعد ذلك لتقيم فحصا شاملا لتحليل البناء الواقعي للحياة الإنسانية وإصلاحها، وكما يمارس أيّ فيلسوف مهمته الإصلاحية فإنّ **راسل** كغيره من الفلاسفة الجادين في السعي نحو الإصلاح قد برز وسط ظلام الحروب التي مزّقت أوربا خلال القرن العشرين، ففحص بنية العالم الأوربي آنذاك وقدّم تحليلا له، وحينما رأى أنّ الواقع الأوربي حينها مخالفا لقواعد الحياة الإنسانية الشريفة التي ناضلت من أجلها الثورات التنويرية (الحرية، العدالة والمساواة، الإخاء) فإنّه قد رأى أيضا أنّه من واجبه أن يقدّم للإنسانية عملا يرشد من خلاله النّاس في الظلام الذي يحيط بهم.

إنّ في الفلسفة حكمة لا تظهر إلاّ في أحلك الأوقات لتمارس دورها في توجيه الإنسانية، وفي أوقات يغدو فيها العالم عالقا بأزمات حالكة. وحينما يتشكل الواقع بملامح تمثل في مجملها واجهة لحضارة؛ وحينما تبدو الحضارة على حافة الانهيار تأتي الفلسفة لتمارس دورها في نشر الوعي، والتأسيس من جديد للواقع تأسيسا يصلح التشوهات والانحرافات الملاحظة في وقائع الحياة الاجتماعية.

بما أنّ الإنسان كائن اجتماعي بطبعه كما ثبت منذ الفلسفات القديمة فإنّه حريص على جعل حياته الاجتماعية صالحة خالية من أيّة عوامل تعيق سعادته وراحته، وهذا ما يفسر تاريخ الإنسان النضالي عبر ثورات أو عمليّات نهضوية تستهدف كل ما يتعلق بحياته اليومية، وكلّ هذه الأنشطة ما الهدف منها إلاّ إصلاح حياته الاجتماعية من خلال ابتكار تنظيمات أو إنشاء مؤسسات وتخصيص مجالات معرفية بغرض الحصول على رؤى إصلاحية تحوّل حياة الإنسان إلى ما هو أفضل، أي في وضع تتجلى معه العدالة ويحصل الاقتراب إلى أقصى درجة ممكنة من الرضا.

---

* **بومة منيرفا Minerva**: استعمل هيجل مصطلح بومة منيرفا، اقتباسا من منيرفا وهي إلهة الحكمة لدى الرومان، وإنّ الناس في القديم كانوا يعتمدون البومة كرمز للحكمة وهذا بسبب ميل طبعها إلى الهدوء والصمت، ولأنّ البومة حينما تحلّق فإنها تذهب قاصدة الأماكن البعيدة والمهجورة، واستعمل **هيجل** مصطلح بومة منيرفا لتشبيه الفلسفة بها، فكما أنّ الفيلسوف يميل إلى العزلة ليفكر، فكذلك بومة منيرفا فهي تهاجر إلى المناطق المنعزلة والمهجورة وكأنها تميل إلى العزلة كعزلة الفيلسوف حينما يريد أن يفكر ويتأمل. (نقلا عن المترجم من كتاب: ج.ف.ف.هيجل، أصول فلسفة الحق، المجلد1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2007، ط3، ص91.)

[1] المرجع نفسه، ص91.

من المنطلق السابق فإنّ **برتراند راسل** بنى مشروعه في الإصلاح الاجتماعي معتمدا على النقد والتحليل، فتفحّص الحياة الاجتماعية للإنسان في مختلف أبعادها، فقضية الإصلاح الاجتماعي ليست بالقضية الهيّنة، فقد كانت همّ الفلاسفة ورواد العلوم الإنسانية والاجتماعية عبر العصور، وإنّه لمن الطبيعي أن نرى أيّ إنسان يبحث في حياته عن أسرة صالحة، أو مجتمع صالح حسب تصوره، فهذا المطلب مطلب فطري، لأنّنا جميعا مدفوعون غريزيا للبحث عما يجلب لنا لذّة ويدفع عنّا ضررًا.

لقد كان الإصلاح الاجتماعي هدفا مشتركا للفلسفات رغم تعدد التيارات الفلسفية واختلاف مبادئها وتوجّهاتها، ورغم اختلاف رؤية كل واحدة منها، فالاتجاهات الدينية ترى في العودة إلى الكتب المقدّسة والتمركز حولها ضماننا لحياة اجتماعية صالحة، أي بالعودة إلى السلف وتاريخ الأنبياء أو مؤسسي الأديان واعتمادهم كقدوة، ورأت فلسفات أخرى كالأبيقورية أنّ الحياة القائمة على اللذة هي الحياة الصالحة، أمّا البراغماتية فقد اعتمدت معيار النجاح في العمل كمؤشر لصلاح الحياة الاجتماعية، والأمر لا يقتصر على هذه التيارات لأنّ هناك توجهات أخرى وغيرها من المذاهب والأيديولوجيات اعتمدت معايير مغايرة لبناء فكر إصلاحي اجتماعي.

وسط كل هذا الزخم المعرفي الذي تركه الفلاسفة والتيارات المذهبية ظهر **برتراند راسل** ليقدّم لنا تصوره المنهجي لفلسفة الإصلاح الاجتماعي، لقد شهد حربين عالميتين وأزمات وكوارث دموية عاصرها، فكان ذلك سببا لاندفاعه في كتاباته الفلسفية إلى إعادة الاعتبار لقيمة حياة الإنسان، والنظر إليه كأسمى موجود يستحق أن يعيش حياة كريمة وفاضلة خالية من الحروب والمآسي، فعكف طيلة عمره مناضلا وباحثا عن حلول عملية من شأنها أن تكون مرشدة للإنسانية ومخرجة إياها من الظلام الذي خيّم بكوابيسه على عالم القرن العشرين، الذي فيه تحالفت التقنية العلمية والسياسة على بثّ رعب جعل الحروب أشد فتكا وضحاياها أضعافا مضاعفة، ولذلك تساءل **راسل** عن أسلوب منهجي من خلاله ينتقل العالم من الاضطراب نحو السلام، ومن الفوضى واللاّ أخلاق إلى النظام والتمركز حول القيم الإنسانية، فكيف يمكن لنا أنّ نؤسّس منهجا ديناميكيا يمثّل عامل تحوّل يجعل الحياة الاجتماعية صالحة لأي إنسان في عالمنا؟ وإذا كنا في عصر التقنية العلمية نشهد تحول التقنية نحو التهديد، فهل بإمكاننا تصحيح التحالف الموجود بين السياسة والتقنية العلمية لانتاج السعادة بدل البؤس؟ كيف يمكن تجاوز العوائق التي تعترض الإصلاح الاجتماعي في عالمنا؟ وماهي مجالات هذا الإصلاح؟ وماهي أسمى غاياته؟ وإذا كان **برتراند راسل** فيلسوف التحليل عرف بنزعته المنطقية والرياضية التي بدت بوضوح في منهجه التحليلي كما قد

عرف بنزعته الإنسانية نحو الإصلاح والسلام، فهل يمكننا اعتبار هذا المنهج منهجا للإصلاح الاجتماعي؟

لمعالجة هذه التساؤلات الإشكالية في بحثنا فإنّنا قد اعتمدنا على منهج تحليلي يتداخل فيه المنهجين النقدي والتاريخي:

فقد كان المنهج التحليلي هو العمود الفقري الذي بنى هذا البحث وقد كان منهجا أساسيًّا لأنّ برتراند راسل في حد ذاته داعية من دعاة التحليل، فحاولنا أنّ نقرأ فلسفته بعيونه وعيوننا، مفسرين ومؤوّلين، شارحين وموضحين أفكاره الإصلاحية ورؤاه المنهجية حسب قوّة اجتهادنا المتواضعة والتي تظل مقاربة نسبية قابلة للنقد، وسبب اعتمادنا على المنهج التحليلي يرجع لكونه أفضل منهج ملائم بالنسبة إلينا في توضيح ما بدا غامضا ومعقّدا، فمن خلال التحليل ننتقل من المعقد إلى البسيط، ومن البسيط إلى الأبسط.

بالنسبة إلى المنهج التاريخي فهذا راجع إلى أنّ **برتراند راسل** قد حصر مشروعه في إطار تاريخي ومجال زمني حدّده لنا في كتاباته، وهي فترة الحربين العالميتين وفترة الحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي، ولذلك فإنّه كان واجبا علينا تفحّص هذه الحقبة التاريخية ومميزات العالم خلالها بما دار فيه من أحداث حتى نستطيع فهم مقاصد هذا المنهج ومدى نجاعته في مواجهة التحديات التاريخية الموضوعة أمامه. فقد شكّلتا الحربين العالميتين إضافة إلى الحرب الباردة بأزماتها عائقا حقيقيّا جعل من الإصلاح الاجتماعي يزداد صعوبة، فأخذ راسل بمراجعة الأنظمة الاجتماعية في العالم وللشخصيات السياسية القائدة فيها وانعكاساتها على الواقع العالمي وأثر ما تركوه من نتائج، فمن خلال تأملاته أمكن له التنبؤ بمستقبل العالم والاحتمالات المطروحة أمامه كما سنرى في الصفحات القادمة، هذا فضلا على أنّ أي بحث فلسفي يهتم بدراسة أفكار شخصيات فلسفية يجب أن يُربط بسياقه التاريخي، فمن المهم تحديد المجال التاريخي لشخصية **برتراند راسل** ولمحاولاته الإصلاحية وربطه بالأحداث التي انعكست على أفكاره؛ فكانت الواقع الذي استوحى منه فهمه لمشكلات العالم المعاصر وحلوله، ففلسفة أيّ فيلسوف تظل بنت زمانها على حد تعبير الفيلسوف الألماني **هيجل** فلا تنفصل عن التاريخ، فهي تفكر بمنطق عصرها، وما نشوءها سوى كونها نتيجة لمقدمات هي عبارة عن أحداث فرضها الواقع، وإنّنا بالأصل حينما نفكّر في فلسفة فيلسوف فإنّنا نفكر في تاريخ فلسفته، وعلى هذا الأساس فرض الطابع التاريخي نفسه كمنهج في أطروحتنا.

أما المنهج النّقدي، فضرورته تكمن في أنّ هذا العمل بطبيعته ما هو إلاّ مقاربة كما ذكرنا سابقا، وهي مقاربة نسبية وليست مطلقة، فالمنهج الإصلاحي عند راسل قد تعرّض كأيّ عمل فلسفي آخر إلى انتقادات من قبل دارسين له، كما أنّه هو الآخر قد أسس رؤاه الفلسفية الواردة في هذا العمل معتمدا على انتقادات مارسها على أعمال فكرية سبقت محاولاته، بل إنّ ضرورة استعمال المنهج النقدي الذي اعتمدناه بين حين وآخر في بحثنا مصدره طبيعة العمل الذي قدّمه **راسل**، فقد عُرف راسل أنّه فيلسوف التناقضات، وهذا التناقض بين عمل وعمل آخر سببه مراجعته المستمرة لأفكاره، فهو فيلسوف آمن بنسبية الحقيقة، ونسبية كل فكرة، فكل رأي يبدو صوابا فهو قابل للخطأ، وقابل للإضافة أو التعديل، فهو قد عرف تطورات فكرية سنلمسها بوضوح في بدايات هذه الأطروحة، وسنجد أنّ رؤاه قد تغيرت حسب تغيرات مذهبه الفلسفي، وفضلا عن هذا فإنّ أيّة دراسة تسعى بلوغ الموضوعية فإنها يجب أن تخضع للنقد، الذي لا يعني انتقاصا بقدر ما يعني تحسينا وتعزيزا لأيّ بناء فكري.

لقد كان هذا العمل الموسوم بـ "**منهج الإصلاح الاجتماعي لدى برتراند راسل**"، ثمرة أسباب ذاتية وأخرى موضوعية جعلتنا نندفع في البحث عن الكيفية المنهجية التي سعى من خلالها راسل محاولا إنقاذ البشرية وإرشادها حتى لا تقع في أخطار المستقبل، وتتجنب مستنقع البؤس الذي ملأ الحاضر.

بالنسبة إلى الأسباب الذاتية التي انطلقنا منها فهي كون راسل أحد الفلاسفة الذين نحتاج حضورهم المستمر في حياتنا الاجتماعية، حيث نحتاج نزعته الإنسانية، ونحتاج أن نتعلم من اندفاعه نحو السلام وحب الإنسانية جمعاء، فبالنسبة إليّ فقد اتسمت روحه بنوع من الصدق والجرأة في أفكاره، إنّه بالفعل معلّم من معلّمي البشرية في تكريس السلام وحب الغير مهما كان مختلفا عنّا، فحاول التعامل مع القضايا العالمية بنوع من الحياد والجديّة، كما أنّ الأخطار الناشئة عن النظام الحالي ما تزال قائمة بالنسبة إلينا ومن الواجب إعادة استحضارها واستحضار راهنيته الفلسفية. لقد رأيت في فلسفته فلسفة عالمية، ومن مشروعه الإصلاحي رسالة نبيلة أراد لكل العالم أن يسمع كلماتها، ولذلك فإنّنا نرى أنّ تلك الكلمات تستحق أن تسمع في كل مكان: فالمحبة حكمة والكراهية حمقاء، نعم لسعادة الجنس البشري ولا للحرب ولا للعنصرية، نعم للحرية ولوحدة العالم ولا للاستبداد و التطرّف.

أمّا عن الأسباب الموضوعية، فتفرضها علينا الوقائع الحالية في عالمنا التي تمثل امتدادا للماضي التاريخي الذي يشير إليه راسل، فضلا عن كون مشروعه يمثّل تقييما للواقع العالمي الذي نشأ بعد الحرب الباردة، فالعالم الحالي ما يزال تترافق معه أزمات من شأنها أن تنتج مستقبلا لحروب كارثية، فدعوة راسل لنزع الأسلحة دعوة مايزال عالمنا في حاجة إليها لحماية المستقبل، فالهدف الذي بنى من أجله راسل

مشروعه مايزال قائما ولذلك فالدراسات الفلسفية حول نشاطه في الإصلاح الاجتماعي للعالم يجب أن تظل قائمة، حتى نصل إلى حكومة السلام الفعلية، أي إلى عالم خال من الحروب والبؤس، ومن جهة أخرى فإنّ **راسل** يعالج قضايا عميقة في حياة الإنسان وهي قضايا محورية تمثّل أبعادا رئيسية لأنها تلازمنا باستمرار، ومن هنا تنبثق أهمية فلسفته الاجتماعية.

وعليه فإنّ أهمية هذا الموضوع تأتي من خلال كون الأطروحات التي يتضمنها هذا الموضوع سواء في مجال السياسة، الأخلاق، التربية، العلم...الخ، تعتبر قضايا حمّالة بالأسئلة الكبرى التي ظل الفلاسفة يطرحونها في كلّ مكان، وهي أسئلة تعبّر عن متطلبات الحياة الاجتماعية الضرورية، كمسألة البحث عن أفضل النظم الاقتصادية التي تضمن لنا ازدهارا، أو مواصفات النظام وآلياته العملية التي تضمن تحقيق عدالة اجتماعية، كيفية تربية النشء وإعدادهم كمواطنين صالحين، وعلى هذا النحو فإنّ راسل من خلال إحاطته بأكثر جوانب حياة الإنسان أهمية فإنه يؤسّس مشروعا مقدّما لكل العالم، ولذلك فمن وجهة نظرنا فإنه كما استحق نيل جائزة نوبل في الآداب فإنه يستحق أيضا جائزة نوبل للسلام عرفانا بأهمية المواضيع الاجتماعية التي طرحها في كتبه؛ والتي كان غرضها سلام كل دولة في العالم ووصولها إلى أعلى درجات الرقي الاجتماعي.

هذا وينقسم موضوعنا إلى ثلاثة فصول:

- يتكون الفصل الأول الموسوم بـ: "المنهج التحليلي والإصلاح الاجتماعي" من أربعة مباحث، حيث سنتطرّق في البدء إلى شخصية هذا الفيلسوف من خلال عرض بعض مؤلفاته عرضا مختصرا ليكون ذلك نقطة عبور لنتعرف على مذهبه الفلسفي الذي عرف بالفلسفة التحليلية، والذي منه اتخذ منهجه الفلسفي تسمية "المنهج التحليلي"، فسنتعرف على خطواته الفلسفية وأدواته. وبغرض الكشف عن مدى نجاعته في المواضيع الفلسفية المختلفة، فإننا حاولنا النّظر في مدى استيعابه للقضايا الاجتماعية، وبطبيعة الحال فإنّ المهمة لم تكن باليسيرة؛ فقد واجه راسل عراقيل دفعته إلى تغيير الكيفية التي اعتمدها في معالجة أبعاد مشروعه الإصلاحي حسب طبيعة كل بعد، ولذلك فإنّنا سنجد أنّ منهجه يتسم بحركية تطورت من خلالها اللغة التحليلية وتعددت الكيفيات التي تناول بها أبعاد الإصلاح الاجتماعي، فاعتمد الشك والنقد، ولكنّه التزم بالرؤية العلمية التي ميّزت منهجه.
- أمّا الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: "في مجالات الإصلاح الاجتماعي"، فقد حاولنا أن نحصر فيه الأبعاد الأساسية للحياة الاجتماعية وكيفية تطرّق راسل إلى مسائلها، فاهتم بالدور العلمي في بناء المجتمع وضرورة إصلاح التقنية العلمية وأخلقتها، واهتم أيضا بالمسألة الأخلاقية وحلّل

موضوع الأخلاق وردّها إلى الرغبة بوصفها محرّكا، فحاول أن يبيّن لنا ماهية الخير، وعلاقة الأخلاق بالسياسة، ومن خلال ذلك يقودنا راسل إلى البعد السياسي للإصلاح الاجتماعي حيث أعلن راسل تمرده على الأنظمة السياسية الاستبدادية في العالم، وحاول تصحيح مفهوم الفعل السياسي ليبني مفهومه الخاص فيحددّ بعد ذلك واجبات كل من المواطن والدولة في الحياة السياسية الصالحة. وبما أنّ الحياة السياسية تقوم على الإنسان الصالح، فإنّ راسل ذهب إلى محاولة تحديد ماهية هذا الإنسان في الحكومة الصالحة، فحدّد مفهوم التربية، وبين غاياتها، ومبادئها السليمة.

- أما الفصل الثالث فهو آخر الفصول وقد كان حول: "السعادة والحكومة العالمية كغاية لمنهجه الإصلاحي"، فتم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، ففي المبحث الأوّل قدّم راسل أسباب التعاسة وطرق اجتنابها، وفي المبحث الثاني أسباب السعادة وطرق تحصيلها، ليتوّج مشروعه بأسمى الغايات وأكبرها وهو الأمل في حكومة عالمية تضمن للعالم وحدة وعدالة، بحيث تحفظ القيم وترتقي معها المواطنة إلى العالمية.
- في الخاتمة قدّمنا رؤية تقييمية نقدية لمشروع برتراند راسل في الإصلاح الاجتماعي؛ من خلال ذكر آراء بعض النماذج وتحليلها؛ ثم عرض موقفنا الخاص منه. كما قدّمنا عرض حوصلة لأهم النتائج والدروس الفلسفية التي من الممكن أن نستفيدها من خلال فلسفة برتراند راسل في الإصلاح الاجتماعي، وهي دروس من شأنها أن تحمي مستقبلنا ومستقبل أبنائنا، بل وتؤسّس لنهضة جديدة في عالمنا لبناء عالم أفضل؛ قوامه العدالة والحرية وسعادة الإنسان بصفة عامة.

لم يكن من اليسير علينا إنجاز هذا النوع من البحوث لأنه احتاج تضحيات صحية وجهدا عقليا كبيرا في فهم أفكار هذا الفيلسوف، فهو على الرغم من بساطة أسلوبه وسلاسته، إلاّ أنه حقّا أشبه بالمتاهة الفكرية وهذا بسبب شساعة مؤلفاته وضخامتها من حيث العدد، وبسبب أفكاره التي تارة ما تتناقض في ما بينها حيث يتحول بنا إلى أفكار أخرى مغايرة، فضلا عن التحول الفكري الذي عرفته حياته الفلسفية؛ غير أننا توقفنا على أكثر الأفكار الفلسفية التي انتهى إليها وآمن بها بشدّة. هذا من ناحية، أمّا من ناحية أخرى فإنّ عملا متواضعا كهذا الذي بين أيدينا لن يكون بمقدوره استيعاب فلسفة برتراند راسل بأكملها فراسل كان قلمه سيّالاً فتعددت كتبه ومقالاته، وحواراته، كما تعددت مختلف القراءات حوله. لكنّنا حاولنا قدر المستطاع وبأقصى الجهود نقل زبدة أفكاره حتى نرسم فكرة عامة عن فلسفة منهجه في الإصلاح الاجتماعي.

الفصل الأول:

المنهج التحليلي والإصلاح الاجتماعي

الفصل الأول: المنهج التحليلي والإصلاح الاجتماعي

المبحث الأول: مقدمة حول راسل ومرجعيته الإصلاحية

أولا: في التعريف براسل ومرجعيته الفلسفية

ثانيا: المرجعية الإصلاحية عند راسل ومبررات مشروعه

المبحث الثاني: في المنهج التحليلي عند راسل

أولا: المنهج التحليلي كمنهج لمعالجة القضايا الفلسفية

ثانيا: اللغة الرياضية والمنطقية للمنهج التحليلي

ثالثا: اللغة والعالم عند راسل

المبحث الثالث: عوائق مشروع الإصلاح الاجتماعي من خلال المنهج التحليلي

أولا: عائق اللغة المثالية

ثانيا: نسبيّة التحليل في المسائل الاجتماعية

المبحث الرابع: في علميّة المسائل الاجتماعية

أولا: نقد راسل للتصورات الكلاسيكية

ثانيا: رؤية راسل العلمية/الفلسفية للمنهج في المسائل الاجتماعية.

المبحث الأول:

مقدمة حول راسل ومرجعيته الإصلاحية

المبحث الأول: مقدمة حول راسل ومرجعيته الإصلاحية

أولا: في التعريف براسل ومرجعيته الفلسفية

ثانيا: المرجعية الإصلاحية عند راسل ومبررات مشروعه

إن "راسل" فيلسوف التحليل ومنطقي ورياضي كما له إسهامات دعى من خلالها إلى الإصلاح الاجتماعي، وحتى يكون صرحه الفلسفي متماسكا كان لا بد له من منهج، ومادام من أهداف فلسفته تحليل الواقع وإصلاح المجتمع، فهل هذا مبرر يجعل من المنهج التحليلي منهجا للإصلاح الاجتماعي؟ بل ماذا يعني الإصلاح بالنسبة إليه؟ وما هي المرجعيات التي أثرت في تشكيل ملامح الإصلاح لديه ببنيته الواقعية والتحررية على وجه الخصوص؟

المبحث الأول: مقدمة حول راسل ومرجعيته الإصلاحية

قبل الولوج في مضمون المشروع الإصلاحي الذي يقدمه فيلسوفنا، فإنّ الأولى بنا أن نحيط بإيجاز بشخصية برتراند راسل ومرجعيته التي استلهم منها فلسفته ونزعته الإصلاحية، فالفكرة لا تولد من عدم، بل هي نتيجة أسباب وظروف، جعلت من الفكر يتخذ منحى معيّنا له ملامحه الخاصة به.

أولا: في التعريف براسل ومرجعيته الفلسفية

ينتمي برتراند راسل Bertrand Russel (1872-1970) إلى أسرة أرستقراطية إنجليزية ، ولد سنة 1872م وكان من كبار الفلاسفة الأوربيين الذين لاقت كتبهم إقبالا من طرف القراء خاصة خلال الحربين الأوربيتين الأولى والثانية، وله مؤلفات علمية وفلسفية غزيرة ، فمنذ ظهور أول كتاباته سنة 1896م إلى غاية 1950م كان راسل يصدر بالتقريب كتابا كل عام وفي بعض الأحيان كتابين، هذا فضلا عن مقالاته المتعددة. تدل غزارة هذه الانتاجات الفكرية على تعدد المشكلات التي كان يهتم بها راسل إذ ليس هناك مشكلة فلسفية إلاّ وحظيت باهتمامه، ومن بين المشكلات على سبيل المثال مشكلة الحرب التي أظهر فيها رفضه للحرب الأوربية الأولى وهذا ما تسبب في سجنه من طرف حكومة بلده، وعلى الرغم من الحربين الأوربيتين فإنّ كتبه قد تمت ترجمتها إلى اللغة الألمانية بألمانيا، فترجم منها 17 كتابا وهذا خلافا لباقي الفلاسفة من أمثال وايتهد Alfred North Whitehead

(1861- 1947)*وغيره من الإنجليز الفلاسفة أو الأدباء الذين لم تترجم كتاباتهم حتى الحرب الأوربية الثانية[1].

ولد برتراند راسل لأبوين نزعتهما ليبرالية، فأمه كانت تحرص على إقامة منتديات أدبية تجمع فيها الفلاسفة، أما والده فقد تقلّد منصب رئيس الوزراء لعهدتين في عهد الملكة فيكتوريا وكان صديقا ومتأثرا بالفيلسوف الإنجليزي "**جون ستيوارت مل" John Stuart Mill (1806م-1837م)**** ، وقد كان أيضا لجدته أثرا كبيرا في تربيته وكانت تربية الجدة تتميز بأسلوب إسبرطي ذو تزمت فيكتوري[2].

إنّ هذا الملمح في سيرة برتراند راسل الذاتية يوحي بأنّ أسرته قد شكّلت غذاء فكريا وتربويا في بناء شخصيته الفلسفية، فأخذ عن أبويه حب الحكمة والتفلسف وأخذ عن جدته حبّ النظام والصرامة في الأشياء، وهذا ما سنلاحظه في صرامته مع اللغة حيث أراد لغة مثالية دقيقة ومنظمة وصارمة لا تقبل التلاعب اللفظي.

توفي والده وهو لم يتجاوز الثالثة من عمره، فتولى تنشئته بعد ذلك جده "**جون راسل**"، وكان هذا الأخير يملك مكتبة كبيرة احتك بها راسل؛ فظهرت له ميول إلى الرياضيات منذ صغره، فقرأ كتاب إقليدس وأعجب به وهو في سن الحادية عشر وقرأ عن تجريبية "**جون استيوارت مل" John Stuart**

---

*آلفريد نورث وايتهد **Alfred North Whitehead (1861- 1947)** وهو فيلسوف أمريكي ذو أصول إنجليزية، ولد سنة 1861في رامسفيت، في مقاطعة كنت (إنجلترا)، وتوفي في كامبردج في ولاية ماساشوستس الأمريكية، سنة 1947، من مؤلفاته: مبادئ الرياضيات وهو كتاب مشترك مع راسل في ثلاث أجزاء، سيرتي الذاتية، مبادئ المعرفة الطبيعية، مفهوم الطبيعة، العلم والعالم الحديث..... (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار طليطلة، بيروت، 2006، ط3، ص731)

[1] إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص 73.

** **جون ستيوارت مل" (1806م-1837م)John Stuart Mill:** ولد بلندن سنة 1806م، وتوفي في آفينيون سنة 1873م، وهو فيلسوف وعالم اقتصاد إنجليزي، من أعماله ومؤلفاته: مذهب المنطق وهو عمله الفلسفي المهم الأول، النفعية، فلسفة وليم هاملتون، أوجست كونت والوضعية وفي هذا الكتاب جدد من المذهب التجريبي و عدل من نفعية بنتام. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص638).

[2] آمال علاوشيش، برتراند راسل، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ط1، ص 547.

Mill"فهيمنت على قناعاته فلسفته التجريبية فكان ذلك دافعا للبحث في التجريبية وإجراء دارسات وتعميق اطلاعه عليها في المرحلة الجامعية حيث التحق بجامعة " **كامبريدج**" **University of Cambridge** وتخرج منها سنة **1894م**، وكان في تلك الأثناء –وهو بالجامعة– قد تأثر بمثالية الفيلسوف الألماني "**هيجل**" Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770– 1831) لكنه تخلى عنها بعد ذلك واتجه إلى الواقعية والفلسفة التحليلية[1].

لقد أظهر راسل نبوغا وهو في طور الطفولة وسبب ذلك يعود إلى البيئة التي تربى فيها والتي كان لها أثرها في تكوينه ليكون أحد فلاسفة العالم الكبار، وهنا يظهر أثر تربيته في تكوينه الفلسفي وهذا يدل على أن الفيلسوف محصلة عوامل عدة ذاتية وموضوعية منها التربية والواقع الذي يعيشه، وهذه الملاحظة التي لاحظناها بهذا الصدد ستؤكد ذاتها من خلال صفحات هذا البحث، والتي ستبرهن فعلا أن الفلسفة ليست مجرد تفكير تأملي وإنما هي تفكير في وقائع وأحداث وانعكاس لشخصية الفيلسوف ومجمل المؤثرات التي صنعته، ولذلك ليس من الغرابة أن تسهم خلفيته الأسرية بصنع فلسفته، ففلسفة الفيلسوف في كثير من ملامحها انعكاس لروح الفيلسوف ذاته وشخصيته التي تطبعها التربية التي تلقاها.

يعتبر "**راسل**" Russel الفترة الممتدة من 1910 إلى 1914 فترة انتقالية في حياته، فقد كانت فترة أجبرته على التفكير في العديد من المسائل الأساسية، لقد كانت تلك الفترة تنذر بحرب بين الدول الأوربية ومن الغريب أن تكون الحرب محركا فعالا لنشاط التفكير وإعادة النظر في العديد من المسائل، لقد ناقش راسل مسألة الحرب مع العديد من الأساتذة في جامعة كامبريدج ولم يكن حينها ليصدق أن الدول الأوربية ستتقاتل فيما بينها، لكن الأمر الذي كان مؤكّدا له أنذاك هو أنّ إنجلترا ستكون طرفا مشاركا في تلك الحرب[2].

بعد نهاية الحرب الأوربية الثانية لاقت شخصية "**برتراند راسل**" احتراما عالميّا كبيرا بعد أن كانت المواقف حوله سواء حول شخصيته العلمية أو الفلسفية أو شخصيته العامة تتميز بالاضطراب رغم أنه

[1] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، 1973، د.ب.ن، ط1، ص ص 79–80.

[2]Bertrand Russel, The autobiography of Bertrand Russel, An Atlantic monthly press book, USA, 1st edition, P.03.

قد فرض نفسه بين الفلاسفة كمنطقي ورياضي متميز بل وحتى عشية اندلاع الحرب الأوربية الأولى، وسبب ذلك هو الطابع التحليلي المتميز لخطابه الفلسفي. ونتيجة لموقف سياسي سار به من الحياد إلى مناهضة الحرب الأوربية الأولى ساءت سمعته وزُجّ به في السجن إذ كان يرى في الحرب التي صارت انجلترا طرفا فيها وصمة عار سياسية في تاريخها وأمرا يتنافى مع المبادئ الخلقية، وازدادت معارضته للحرب مع طولها واستمرارها نظرا لما انجرّ عنها من انتهاكات مدنية واعتداءات على حقوق الإنسان[1].

لقد تعرّض **راسل** إلى عملية نبذ سياسي نتيجة لمواقفه المناهضة للحرب ولم تشفع له شخصيته العلمية، وإنّ نزعة التسيّد السياسي الذي يطمح للسطوة على العلم والفلسفة ليست بجديدة في تاريخ الفكر الإنساني خاصة إذا كان بين فكر فلسفي إصلاحي وبين نوايا سياسية لا ترتاح إلاّ بجلب الدمار على الناس، والصمود حيال هذا الصراع لا يكون إلا من نصيب الفكر الفلسفي الصادق في نواياه، والمؤمن بجوهره، والمتمسك بتطبيقاته.

لقد نال "**برتراند راسل** "جائزة نوبل في الآداب سنة 1950،[*] وإضافة إلى بحوثه في المنطق والإصلاح الاجتماعي وفي المعرفة وحدودها فإنه قد كان له هدف تمسك به بشدة لمنع نشوب حرب أوربية وهو تنبيه العالم إلى كارثة تلك الحروب وخطرها على الإنسان، ولذلك أسس "مؤسسة راسل للسلام" وربط اسمه بها وبالمحكمة التي أخذت اسمه "محكمة رسل"[**] والتي فيها أدان التدخل العسكري الأمريكي بالفيتنام وأدان جرائمه الوحشية، في الثاني من شهر شباط من سنة 1970. توفي برتراند

---

[1] Bertrand Russell, Authority and the individual, Routledge & Taylor & Francis group, London & Newyork, 1974, 06th Edition, PP. 02-03.

[*] لقد أشار برتراد رسل في مذكرات كتبها سنة 1969 إلى أنه لم يكن يتوقع نيل جائزة نوبل في الآداب، وبعد حصوله عليها سنة 1950 اهتم بفلسفة الأخلاق فضاعف أنشطته لخدمة السلام العالمي فأدان العدوان الثلاثي على مصر، وتدخل الاتحاد السوفياتي في بودابست، ونشر كتابا حول "مشاعر هامة اتجاه الحرب الذرية" والغرض من ذلك هو وضع حد للتطور النووي الذي بات يهدد البشرية (محمود قاسم، موسوعة جائزة نوبل "1.19-1995"، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت، د.ط، ص181.)

[**] لقد أسس رسل هذه المحكمة بالتعاون مع الفيلسوف الفرنسي "جان بول سارتر" بغرض معارضة الحروب واستخدام القنابل النووية ومحاكمة المعتدين في الحروب والتحقيق في جرائم الفيتنام وإدانة الولايات المتحدة الأمريكية (نبيل دادوة، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثين، دار نوميديا، الجزائر، 2009، د.ط، ص 157.)

رسل شمال مقاطعة ويلز* ، وعلى العموم فإن هذا الرجل قد ظل إلى آخر حياته يعمل من أجل مشروع إصلاحي للإنسانية كلها في العالم، خدمة للسلام وللمعرفة نظرا وتطبيقا[1].

لقد اعتمد على الرياضيات بشكل كبير في دراسة الفلسفة، كما اطّلع أيضا على أفكار كل من **كانط وهيجل**، ومن بين الأمثلة على تلك الأفكار: استنتاج أن العالم ليس هو كما يتراءى في الإدراك العام، وقد توصّل كل من **كانط وهيجل** إلى هذه النتيجة انطلاقا من إيمانهما بأن هناك عالم لا متناه في الصغر ومن إقرارهما باللانهاية على العموم، كما اطلع على رؤى رياضية من مختلف الرياضيين مثل حساب التفاضل والتكامل الذي أدرك أنه لا يعتمد على المقادير اللامتناهية في الصغر، وهذا ما كشفه حين زيارته إلى ألمانيا، أما **جورج كانتور Geoge Cantor(1845- 1856)**** فحينما اطلع **راسل** على أفكاره في "**نظرية اللانهاية**" فقد بدت له غريبة في بادئ الأمر إذ كان يجد صعوبة في فهمها، لكن بعد المثابرة والمطالعة المتكررة لأفكاره توصل إلى أن تصور **جورج كانتور** ليس بغريب وأنّ كلامه خال من التناقض وهو محق في توجهه[2].

إنّ هذا يدل على أن فلسفة راسل لاتنطلق من فراغ ومن الترف أن نقرّ بأن فلسفته لا تستند إلى دعامات فلسفية أو علمية، فقد اعتمد على أرضية فلسفية انطلق منها اعتمادا على فلسفة **كانط وهيجل** المثاليتين، واعتمد على نظريات رياضية **خاصة نظريات كانتور** الرياضية ، وهذا الاعتماد لم يكن عشوائيا وإنما تخلّله جهد عظيم لتشييد صرح فلسفي متماسك خال من التناقض، مليء بالحق الذي ظل يراه نسبيا.

---

* توفي عن عمر يناهز 98، في 04 يناير 1970. (محمود قاسم، موسوعة جائزة نوبل "1.19-1995"، المرجع السابق، ص 184).

[1] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص ص 317-318.

** **جورج كانتور Geoge Cantor(1845- 1856)**: هو جورج فرديناردلودفيغ فيليب كانتور، فيلسوف ورياضي دانماركي، ولد بالدانمارك، له نظرية حول اللانهاية في الرياضيات، ومن خلال أعماله صار المنطق الرياضي أكثر تجددا وقوة وصلابة، وقد أيده برتراند راسل في آرائه إلى درجة الإعجاب حيث مدحه قائلا عن أعماله : **<<إنها أعظم الإنجازات التي يفتخر بها العصر>>**، لقد احدثت نظريته في المجموعات خاصة نظرية المجموعات اللانهائية ثورة في عالم الرياضيات وفلسفتها، فكانت انقلابا على مبادئ الرياضيات الكلاسيكية، وكانت تأسيسا لفرع جديد من الرياضيات المعاصرة. (عبد اللطيف يوسف الصديقي، مسألة اللانهائية في الرياضيات: نظرية جورج كانتور، دار الشروق، الأردن، 1999، ط1، ص ص13، 19، 25.).

[2] آلان وود، برتراند راسل سيرة حياته، ترجمة رمسيس عوض، المجلس الأعلى للثقافة، د.ب.ن، 1998، د.ط، ص 52.

من أهم اللحظات الفلسفية في حياة "برتراند راسل" إلقاءه محاضرة حول **ليبنيتز** Gottfried Wilhelm Leibniz(1646– 1716) [*] بجامعة كامبردج، وفي هذه المحاضرة انتهج منهجا عقليا في التحليل وتوصل إلى تحليل جديد لم يكن مألوفا لفلسفة **ليبنيتز**، وبعدها تمكن من بناء رؤية نقدية ومن ثمة رفضه لفلسفة **برادلي Francis Herbert Bradley (1846– 1924)** [**] ولمنطق الموضوع والمحمول، **فبرادلي** كان يرفض تلك العلاقات القائمة بين الأشياء والمبنية على أساس ما هو جوهري، وفي مقابل ذلك فقد كان يرى أن الشيء الحقيقي الوحيد بصدق هو كل ما ينطوي في ذاته على سائر الأشياء، ومن بين الأسباب أيضا التي دفعت راسل إلى هذا الرفض هو توصله إلى أن فلسفة **برادلي** تجعل من كل فلسفة رياضية فلسفة مستحيلة، وبهذه الثورة التي قام بها راسل على **هيجل وبرادلي** تخلص من النزعة الهيجلية المثالية وعاد إلى الواقعية التي كان من بين الداعين إليها صديقه الفيلسوف **جورج إدوارد مور George Edward Moore (1873– 1958)** [*] الذي كان محفّزا على ذلك وممهدا له الطريق[1].

---

[*] **ليبنيتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646– 1716)** : ولد بمدينة "ليبتسيج" سنة 1646 وهو فيلسوف وعالم رياضي ألماني، تتجه فلسفته إلى القول بأن الكون خاضع لانسجام في كليته، إن فيه وحدة وتعدد في نفس الوقت، أخذ عن ريمون لول فكرة التحليل واستعملها استعمالا رياضيا في تحليل الحدود والمعاني، أي تحليل الحد من طبيعته المركبة وجعله مجموعة من العناصر، ثم يتم منح لكل حد من تلك الحدود الصورية تعريفه، ثم بعد ذلك يتم تحليل الأجزاء أيضا إلى أجزاء أخرى حتى ننتهي إلى أجزاء أو حدود بسيطة غير قابلة للتعريف، وهذه الحدود التي ننتهي إليها هي ما سيؤلف أبجديات الفكر الإنساني. (عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ط1، ، ص ص 387، 389–390.).

[**] **برادلي: أو هربرت فرانسيس برادلي Francis Herbert Bradley (1846– 1924)** وهو أحد فلاسفة بريطانيا تلقى تعليمه بجامعة انجلترا وعمل فيها بعد ذلك حتى انتقل إلى جامعة أكسفورد بكلية "ميرتون" بين سنتي 1870 إلى غاية 1924، له مجموعة من المؤلفات، مثل: مسلمات التاريخ النقدي، دراسات أخلاقية، مبادئ المنطق، الظاهر والحقيقة، إضافة إلى سلسلة من المقالات والمؤلفات الأخرى، توصف فلسفته بأنها فلسفة مثالية فكان نموذجا حيا لفلاسفة بريطانيا المتوجهين نحو المثالية الألمانية خاصة فلسفة هيجل، وتصفه موسوعة "The oxford Companion to Philosophy"بأنه أفضل الفلاسفة الإنجليز في الفترة التي امتدت من جون استيوارت مل إلى غاية فلسفة برتراند راسل. (محمد توفيق الضوى، في فلسفة برادلي مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة، دار منشأة المعارف بالإسكندرية، القاهرة، د ت، د.ط، ص ص 15–16.).

[*] **جورج إدوارد مور George Edward Moore** (1873– 1958): فيلسوف إنجليزي معاصر، من مؤسسي الواقعية الجديدة، بالنسبة إليه فإن الفلسفة بحث ينحصر في البحث عن المسائل الثلاث التالية: الكشف عن مافي الكون بشكل تجريدي ميتافيزيقي وبيان مافيه من أمور مهمة، وكذلك لكشف ما فيه من أمور من باب الاحتمال "أي ما عسى أن يكون

إنّ هذا الإنعطاف والتحول كان الفضل فيه يعود إلى قراءته **لليبنيتز** بشكل كبير، فقد كان مخلّصا له من **هيجل** ومن نزعته المثالية التي لم تكن تتلاءم مع دراساته الرياضية، فبسبب ليبنيتز تحولت نزعة راسل إلى الواقعية بعد أن كانت مثالية.

لقد رفض كل من جورج إدوارد مور وراسل فلسفة هيجل، فمور لم يكن يراها صالحة حتى للكراسي والمناضد داخل الجامعات قاصد بهذا التعبير أنها لا تصلح لحل مشكلات فلسفية واقعية، أما راسل فقد كان سبب الرفض لديه سببا رياضيا، لأنه وجد من ناحيته أنها ذات فلسفة لا يمكن تطبيقها في مجال الرياضيات، ولذلك فإن أحسن قرار فلسفي ينبغي اتخاذه في هذه الحالة هو الخروج عن هيجل والعودة إلى الواقعية في الإدراك العام الذي يتماشى معه المنطق الرياضي [2].

إنّ برتراند راسل فيلسوف غزير الإنتاج، جمعت كتبه بين العلم والفلسفة، وبين قضايا علمية خاصة الرياضية منها إضافة إلى قضايا اجتماعية تمس العالم ككل، إنه غزير التأليف ومن بين مؤلفاته[*] نجد:

أ- **فلسفة الذرية المنطقية Logical Atomism** (1918): يتضمن هذا الكتاب سلسة من المحاضرات التي تتمحور حول مبادئ الذرية المنطقية حول الوقائع والقضايا، الجزئيات والمحمولات والعلاقات، القضايا الذرية والجزيئية، القضايا والوقائع لأكثر من فعل واحد أو معتقد،

فيه"، المسألة الثانية التي تبحث فيها الفلسفة هي نظرية المعرفة، أما ثالث موضوع لها فهو الأخلاق، يرى هذا الفيلسوف أنه من الضروري الاهتمام باللغة وتحليل اللغة العادية، وهذه الضرورة تأتي من كون أن اللغة هي من تصنع المصطلح والفلاسفة حينما يضعون مصطلحاتهم كثيرا ما يعترضهم التشويش في وضع المصطلحات وذلك بسبب النحو المنطقي للغة العادية، ولتفادي هذا االضطراب فإن الحل الفلسفي يتأتى مع التحليل، وإيضاح المعاني والمصطلحات. (عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص ص 476، 478).

[1] آلان وود، برتراند راسل سيرة حياته، المرجع السابق، ص 53.

[2] المرجع نفسه، ص 53.

[*] إنّ المجال لا يتسع لذكر جميع مؤلفات "برتراند راسل" بسبب غزارتها التي لا يتسع المقام لاحتوائها جميعا، ولذلك سنكتفي بالإشارة إلى بعضها حتى نتعرف أكثر على تلك الكتب التي ترتبط بهذا الرجل مثل: **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، المعرفة العلمية، في مدح الكسل، في التربية، ماوراء المعنى والحقيقة، بين الشك والعاطفة، مثل عليا سياسية، غزو السعادة، فلسفتي كيف تطورت، نحو عالم أفضل، تاريخ الفلسفة الغربية، حكمة الغرب، مشاكل الفلسفة، ألف باء النسبية، سبل الحرية، أثر العلم في المجتمع، بحوث غير مألوفة، الدين والعلم، تحليل العقل، عبادة الإنسان الحر**.....وغيرها من المؤلفات والمقالات.

الافتراضات العامة والوجود، الأوصاف والرموز غير التامة، لينتهي بمقال حول الميتافيزيقا، إن سلسلة المحاضرات التي يتضمنها هذا الكتاب هي لمجموعة تم تقديمها بجامعة " جوردن سكوير" Gordon Square بلندن، وبهذه المحاضرات تتضح العديد من الأفكار التي تبيّن مدى تأثير **فيتجنشتاين** *Ludwig Wittgenstein* (1889- 1951) [*]على **برتراند راسل**، كيف لا وهذا الكتاب يهتم بتفسير أفكار **فيتجنشتاين**، والمحاضرات التي يقدمها "**راسل**" في ذلك الكتاب تصب في فلسفة الذرية المنطقية. وهذه الفلسفة التي يدافع عنها هي التي أجبرته على التفكير في فلسفة الرياضيات، وبصدد الحديث عن تلك العلاقة فهو يذكر أن تحديدها الدقيق لأمر في غاية الصعوبة، وبذلك سيتولى مهمة الدفاع عن منطق ذري رياضي مغاير للمنطق الواحدي على النحو الذي أتى به **هيجل** Hegel ومن سار على نهجه، والمذهب الذري هو نتيجة لفلسفة الرياضيات والرياضيات في أصولها ترتد في جملتها إلى المنطق[1].

ب-**الحرية والتنظيم Freedom And Organization** (1934): في هذا الكتاب يعود "راسل" إلى تاريخ العالم بين 1814 إلى غاية 1914 وإلى الأسباب التي كانت وراء تغير العالم خلال هذه الفترة، والتي يرجعها إلى ثلاث أسباب أولها يتعلق بالتقنية الاقتصادية التي كان وراءها مخترعون وأشخاص ينتمون إلى الطبقات المتحكمة في المجتمع والسياسة العالمية وتشجيع المنافسة الحرة ، وثانيها يعود إلى بروز نظريات سياسية كان لها أثرها الفكري في تغيّر الواقع العالمي، وثالثها يعود إلى ظهور شخصيات هامة كان لها تاثير بالغ الأهمية في العالم – مثل شخصية نابليون بونابرت- .[2]

[*]**فيتجنشتاين***Ludwig Wittgenstein* (1889- 1951): ((منطيق وفيلسوف نمساوي، رائد الفلسفة التحليلية الحديثة، ولد في فيينا في 26 نيسان 1889، ومات في كامبردج في 29 نيسان 1951(...) لقد أثر فيتجنشتاين وهيمن حقا على كل الفلسفة الانجلوساكسونية المعاصرة، ففكره سبق أو واكب معظم المحاولات التي يعتد بها في تطور التحليل منذ أربعين سنة)) (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص ص 456-457).

[1] Bertrand Russell, The Philosophy of Logical Atomism, the Routledge Classics, London and New York , 1st published, 2010, PP. V, 1-2.

[2] Bertrand Russell, Freedom and Organization, George Allen and Unwin LTD, London, 1936, 02nd impression, P. 07.

ت-**التربية والنظام الاجتماعي** Education and the Social Order (1932): ويعالج مختلف النظريات السياسية في التربية، وفي سياق حديثه يتطرق إلى الديمقراطية وعلاقة البيت والمدرسة بهذا الفعل، وفي إطار التربية يطرح موضوعات مثل الوطنية، الدين، الجنس، التنافس، الاقتصاد....الخ[1].

ث-**بحوث غير مألوفة Unpopular Essays** (1950): يتضمن هذا الكتاب جملة من المقالات التي ألّفها "رسل" بغرض التصدي لمختلف النزعات الدوغمائية ونزعات التعصب اليمينية و اليسارية ، وهو يعلن في مقدمة كتابه أن سلسلة المقالات تلك ليست موجّهة لأي كان من الناس فهي لن تكون مألوفة للعامة من الناس، من بين العناوين التي يتناولها هذا الكتاب نجد على سبيل المثال: الفلسفة والسياسة، مستقبل البشرية، وظائف المعلم، أفكار من شأنها أن تساعد البشرية، أفكار آذت البشرية.....الخ.[2]

إنّ الصفة التي يمكن ملاحظتها حول تلك الكتب تكمن في أنها متنوعة القضايا والمواضيع، فقد قام راسل بتوزيع تفكيره للاشتغال على مختلف المواضيع الممثلة لأنشطة الإنسانية الرئيسية والغرض من ذلك هو تهذيب هذه الأنشطة حتى تكون أنشطة عقلانية إنسانية بالمعنى التام للكلمة وذلك خدمة لمشروعه الرئيسي الهادف نحو بناء السلام العالمي بشكل يتشابه فيه كثيرا مع الهدف الذي سعى إليه من قبل فيلسوف النقدية الألمانية **إيمانويل كانط**.

يقول "برتراند راسل" في كتابه "سيرتي الذاتية": **<< لقد تحكمت في حياتي انفعالات ثلاثة، بسيطة بيد أنها متناهية في القوة: الحنين للحب، والبحث عن المعرفة، والإشفاق الشديد على الذين يقاسون ويتعذبون، ولقد تقاذفتني هذه الانفعالات، كالرياح العاتية في طريق غير مستقيم، فوق بحر عميق من العذاب، يصل إلى حافة اليأس ذاتها>>**[3].

[1] Bertrand Russell, Education and the social order, Routledge Classics, Newyork & London, 2010, 1st published, P. III.

[2] Bertrand Russell, unpopular essays, George Allen and Unwin LTD, London, 1st impression, 1921, PP .05,07.

[3] برتراند راسل، سيرتي الذاتية، ج1، ترجمة عبد الله عبد الحافظ وآخرون، دار المعارف، مصر، 1970، ص 07.

إن الكتابة الفلسفية عند راسل كانت تحكمها عوامل وهي تمثل جملة تلك الانفعالات التي كانت تسيطر على فكره ممثلة هموما فلسفية عاش من أجلها، فقد عاش من أجل الحب والمعرفة والدفاع عن القضايا الإنسانية في العالم خاصة تلك التي كانت تخفي وراءها بؤس الأشقياء، إنها مسائل مثّلت غايات فلسفية وفي الوقت نفسه تحديات استحقت منه أن يخوض غمار تجاربها ومواجهتها بالبحث والتمحيص فيها؛ لأن الفلسفة لا قيمة لها إلاّ في ما تحمله رسالتها؛ ورسالتها بالنسبة إليه مسارها تلك الانفعالات التي ظلت تدفعه باستمرار.

لقد أراد راسل أن يشرف بنفسه على تحقيق ثورة من خلال عملية مراجعة للّغة اليومية المستعملة، خاصة في ما يتعلق بالمفاهيم، ولذلك طور مع "**وايتهد**" نظرية تحليلية في المعرفة مؤسسا المنطق على أسس رياضية وقد تبلور إسهامه المنطقي الرياضي من خلال كتب مثل كتاب: *Principiamathematica* (1910-1913)[1].

إضافة إلى أفكاره الإصلاحية فإن ما يثير انتباهنا بشدة في مؤلفاته هو مسارها الفلسفي الذي يتخذ توجها عُرف بالفلسفة التحليلية، لا أحد ينكر دوره الكبير في هذا المذهب إذ أنّ هذه الفلسفة في حد ذاتها تدين في وجودها إلى مؤلفاته ومقالاته التي كتبها إضافة إلى ما كان يقدمه كل من "فريجه Gottlob Frege(1848- 1925) "[*] و"مور"Moore، وقد أثّرت فلسفته في كثير من الفلاسفة والمنطقيين خاصة مثل "كارناب" Carnap[**] و"فيتجنشتاين"Wittgenstein[***] وآخرين،

---

[1] Nyitouek Amvene, Langage et logique dans Signification et véritéde Bertrand Russell, L' Harmattan, Paris, 2008, P.13.

[*] **فريجه Gottlob Frege(1848- 1925)** : فيلسوف ورياضي ألماني، اهتم أيضا بالمنطق، من مؤلفاته: أسس الحساب والذي يمثل بحثا ذو صبغة منطقية رياضية حول العدد، وما يميز هذا المؤلف هو ربطه بين الحساب وبين المنطق حيث بين أن الحساب من الممكن ربطه بالمنطق حيث يعد أحد فروعه منتقدا مزاعم "جون استيوارت مل" التجريبية لأن الحساب ليس بحاجة إلى تجربة وانتقد أيضا كانط حيث اعتبر أيضا أنه ليس بحاجة إلى العيان، من أبرز المحاولات التي قدمها "فريجه" في فلسفة اللغة هو أنه قد اهتم بالمنطق الصوري ومنه حاول أن يأتي بصياغة رمزية تجنبنا شبهات اللغة العادية، أي كان يقصد على وجه الخصوص ضرورة تخليص التعريفات في مجال علم الرياضة من أي اشتراك لفظي في اللغة العادية مستهدفا إحكام وضبط المفاهيم الرياضية. (عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص126.).

[**] **كارناب Rudolf Carnep (1891-1970)**: ولد بألمانيا وهو أحد الفلاسفة الممثلين البارزين في مدرسة الوضعية المنطقية، وقد اهتم بالدراسات الفلسفية والدراسات العلمية في الفيزياء والرياضيات، تتلمذ على يد عدة أساتذة أهمهم "فريجه" الذي درّسه الرياضيات بجامعة فيينا، يعتبر كتاب "البناء المنطقي للعالم" كتابه الأول والرئيسي الذي نشر سنة 1928، من

وقد حاول من خلال هذا التيار التأسيس للغة فلسفية مثالية، ولم يكن تأثيره فقط في من سار في نفس مشروعه الفلسفي ومن تبنوا أطروحاته بل إنّ له تأثيرا جد واسع حتى بين معارضيه مثل دعاة اللغة الطبيعية، لقد كان جريئا في أطروحاته حتى صار فيلسوفا مثيرا للجدل خلال القرن 20م، وذلك كان أحد الأسباب التي كانت تجلب له المتاعب فيسجن تارة ويطلق سراحه تارة أخرى إضافة إلى عدة عقوبات كثيرة تعرض لها لقاء مواقفه خاصة السياسية[1].

إن "راسل" رجل ذو مواقف جادة وذو نزعة متمردة خاصة اتجاه النظم الاجتماعية السائدة في العالم، و ثورته في الفلسفية ماهي إلا إرادة تعكس مشروعا إصلاحيا واسعا. لقد أراد أن يصلح المنظومة المعرفية للعلم والفلسفة؛ ومن ثمة إصلاح التفكير المنطقي؛ وتصويب الكثير من المواقف السياسية والأخلاقية التي تندرج ضمن مسار إصلاحي اجتماعي، والقول بمشروع واسع كهذا ليس بالأمر الهيّن، وعبر التاريخ الفلسفي فإنّ تمثل مشروع الإصلاح الاجتماعي لا يأخذ شكلا واحدا بل إنه قد اتخذ عدّة أشكال، لكن ما يهمنا هنا هو الإصلاح الاجتماعي عند راسل، فماهي ملامحه؟ وقبل الملامح، ماهي المرجعيات التي اعتمدها في بناء رؤاه الإصلاحية لتنظيم الاجتماع الإنساني؟

أهم مواقفه الفلسفية رفضه للميتافيزيقا معتبرا إياها وهما معتمدا على مبدأ القابلية للتحقيق الذي قال به "فيتجنشتاين"، ومفاد هذا المبدأ أن العبارة اللغوية لا تكون ذات معنى إلا إذا ارتبطت بشرط القابلية للتحقق في الواقع. (المرجع نفسه، ص ص249-250).

*** **فيتجنشتاين**Ludwig Wittgenstein (1889- 1951): هو أحد المنطقيين وفلاسفة اللغة المعاصرين، ولد بفيينا، اهتم بدراسة الرياضيات والمنطق فتتلمذ في المنطق الرياضي بجامعة كامبردج على يد "برتراند راسل" وتأثر بأفكاره الفلسفية إلى حد بعيد، وعموما يمكن تقسيم فلسفته إلى مرحلتين: فالمرحلة الأولى هي مرحلة الرسالة المنطقية الفلسفية والتي جمع فيها بين العقلية والتجريبية واعتمد فيها على آثار كل من "مور" و"راسل"، وشهدت تعمقه في التحليل اللغوي واهتم فيها باللغة المثالية الكاملة. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة فيتجنشتاين الثاني وفيها يذهب بالتحليل اللغوي إلى التحرر من القواعد التي قيدتها بها الوضعية المنطقية وفي هذه المرحلة يهتم بمصطلح اللعبة اللغوية الذي يعني به نمط استعمالها أين لا ينبغي رد أشكال اللغة إلى جنس واحد (المرجع نفسه، ص ص 120-121.).

[1] Nicholas Griffin, The Cambridge Companion to Bertrand Russell, Cambridge University Press, USA, 2003, 1st published, PP. 01-02.

ثانيا: المرجعية الإصلاحية عند راسل ومبررات مشروعه

لم يأت مشروع "**برتراند راسل**" الإصلاحي من فراغ، وإنما كانت له عوامل ومقدمات مثلت مرجعيته الفكرية التي بنى عليها فلسفته في الإصلاح الإجتماعي؛ والتي يمكن تقسمها إلى عدة مرجعيات:

- مرجعية الواقع الاجتماعي والتاريخ :

كثيرا ما تكون الأحداث التي يصادفها الإنسان في حياته منطلقا لأفكاره ومرجعية تتأسس عليها الكثير من المواقف اللاّحقة، كيف لا يكون ذلك والفيلسوف في نهاية المطاف هو انعكاس لواقعه، أفكاره وليدة ما يواجهه عن خبرة ومعايشة في الحياة، وهذا ما يبرر القول إنّ الفلسفة انعكاس للحياة، وفلسفة الفيلسوف ماهي إلا صورة معبرة عن تاريخه وواقعه.

لقد شكل لقاء "راسل" بالسيدة "إيفيلين وايتهد" زوجة أستاذه "ألفريد نورث وايتهد" حدثا هاما كان له تأثيرا في أفكاره، فحينما رأى حالة العزلة الشديدة لهذه السيدة أدرك راسل فعلا أن مصير الإنسان المحتوم في الحياة هو البقاء وحيدا، ونتيجة لذلك خفق قلبه للاهتمام بالأطفال وبشؤونهم وشؤون تربيتهم ومناهضة الحروب والاندفاع نحو تذوق الجمال[1] .

لقد أثار اندلاع الحرب الأوربية الأولى صدمة نفسية لدى "راسل"، وقام بمناهضتها على الرغم من أنه كان مؤيدا للحرب ضد النازية، لقد كان رافضا للحرب الأوربية الأولى لأنه لم يكن يرى في الحروب أية فائدة، بل إنّها على العكس من ذلك تدخل المجتمعات في فوضى تقضي على حياة الشباب، إن الحرب ما هي إلا نتيجة لحماقات السياسيين، وعواقبها بشعة تمتد على المدى الطويل، ولقد كان يرى فيها خطرا حتى على الموارد المتاحة أمام البشر؛ إذ أن الحرب تعمل على توجيهها توجيها خاطئا نحو القتل والدمار، وكمثال على ذك فإن التقنية واستخدامها العسكري يشكّل خطورة في كل خطوة يخطوها تقدمها، فتصبح أخطر وأكثر فتكا[2].

[1] إيه سي جرايلينج، برتراند راسل، ترجمة إيمان جمال الدين الفرماوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ط1، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص ص21-22.

إنّ تطور الحروب بتقنياتها وأساليبها يدعونا إلى تطوير أساليب التعامل معها، ويدعو إلى ضرورة الإلحاح على أهمية توعية العالم بقيمة الإصلاح الاجتماعي، لأن ذلك سيبعث على ولادة إرادة تعمل على الإتيان بمناهج مضادة للخراب والتهديد من أجل البناء والتشييد، وبعبارة أخرى النهوض بفلسفة معاصرة غرضها تأسيس منهج للإصلاح الإجتماعي.

إنّ الأكثر رعبا من اندلاع الحرب هو التأييد الشعبي للحرب، فقد شُنّت حملة كبيرة من العداء والكراهية بين الشعوب الأوربية المتعادية، وفي ظل هذا الوضع كان لا بد لراسل أن يتخذ موقفا ضد هذا الوضع، فكتب عدة مقالات مناهضة للحرب، لكن السلطات فرضت عليه عقوبات: منها فرض غرامة مالية بقدر 100 جنيها سنة 1916، وحين رفض الدفع قامت السلطة باحتجاز ممتلكاته وأعادها له أصحابه بعد أن اشتروها مجددا، ونتيجة لمقال آخر ذكر فيه أن سبب قدوم القوات الأمريكية الى أوربا كان بهدف فض الإضرابات زُج به في السجن وأطلق سراحه في سبتمبر 1918 أين كانت الحرب على وشك الانتهاء، لكن بسبب هذه الحرب حصل تغير في برتراند راسل وتوجه نشاطه الفكري إلى إنتاج كتب في الإصلاح الاجتماعي، فكتب كتاب: " أسس لإعادة البناء الاجتماعي" Principles of Social Reconstruction، وقد كان عنوانه حول الولايات المتحدة "لماذا يحاربون البشر؟" Why Men Fight وقد تم نشره سنة 1916، وقد أصدر راسل كتابا آخر سنة 1918 بعنوان: "الطريق إلى الحرية" Roads to freedom، وقد كانت هذه الكتب هي الأرضية التي تأسست عليها كتبه في فلسفة السياسة والأخلاق وعلم الاجتماع.[1]

من خلال استقراء هذا الواقع الذي حمله تاريخ العالم المعاصر والأزمات الإنسانية التي برهنت على الفقر الأخلاقي للقيم وبؤس الحكمة السياسية، فإنّ مشروع راسل الإصلاحي سيتخذ من قضايا السياسة والأخلاق ركائز أساسية لترسيم معالم مشروعه في الإصلاح، إذ لا سبيل لصلاح مجتمع مالم تصلح أخلاقه وسياسته، ولذلك سنرى أن الإصلاح الاجتماعي مع راسل يشمل إصلاح نظريات أخلاقية وسياسية، ومن البديهي أن يتجه نحو مثل هذا التوجه لا سيما وأن النظم الاجتماعية في نهاية أمرها تدبير سياسي وأخلاقي للجماعة الإنسانية بمعنى ما.

[1] المرجع نفسه، ص ص 22-24.

- مرجعيته في التجربة التربوية:

بزواج "راسل" من "كانت دورا بلانك" Dora Blac **Countess** (1894- 1986) سنة 1921، وبإنجابهما لطفلين، ظهرت الأفكار التربوية لدى راسل، وحافزه في مثل هذا التفكير هو سعيه للبحث عن تربية وتعليم أفضل حسب وجهة نظره، فأسس مدرسة خاصة تضم 20 طفلا في بادئ الأمر، فاستأجر قصرا يملكه أخوه، لكن على الرغم من الموقع الجميل لتلك المدرسة إلاّ أنها قد فشلت ورغم سعيه لدعم المدرسة بسبب عدم قدرته على تغطية تكاليفها المالية من جهة، ومن جهة أخرى كان الفشل نتيجة عدم إيجاد معلمين يمكنهم تطبيق مبادئ "راسل" في التربية التي تشمل الحرية المقيّدة بالإنضباط.[1].

لقد أدرك راسل أن الإنسان يتكون وفقا لما ينشأ عليه في تربيته، وهو بصدد تنشئة طفليه وتفكيره في تربيتهما اضطر عقله من منطلق نزعة الأبوة للبحث عن أنسب القيم والأساليب الناجعة لتربية الأطفال تربية سليمة، وبما أن المدرسة شريك تربوي أول للوالدين، فإن مشروعه التربوي يهتم بالأسرة والمدرسة معا، ومن خلال ذلك يخاطب النظام الاجتماعي الذي يشرف على الخطوط العريضة للسياسة التربوية في كل البلاد، ورغم فشل مدرسته إلاّ أنه استمر في تنظيره التربوي بالكتابة والتأليف بحثا وتمحيصا ونقدا.

- **المرجعية الأدبية والإندفاع نحو التمرد:**

تتميز النزعة الإصلاحية التي أتى بها "راسل" بكونها نزعة متمردة، إنها نصيب من انعكاس خلفيته الأدبية، ومن بين هؤلاء الأدباء المتمردون الذين تواجدوا بطريقة شعورية أو لا شعورية في فلسفة راسل، الشاعر الإنجليزي "شيلي"Percy Bysshe Shelley (1792- 1822)*، فبقدر ما

[1] المرجع نفسه، ص 27.

* **بيرسي بيش شيلي Percy Bysshe Shelley (1792- 1822)** : شاعر إنجليزي ومن أكبر قادة الحركة الرومنسية تأثيرا ومن بين الأسباب التي جعلت أعماله تكتسي صفة العظمة هي تلك القدرة التي تميز بها في قصائده ومسرحياته الشعرية على الجمع بين العقلانية والرومنسية، إنّ شعره المتميز بطابع الجمالية وعمق الأفكار حسب النقاد ودارسي الشعر الإنجليزي تعيد إلى الأذهان حكمة الشعر الإغريقي أو الحكمة الفلسفية اليونانية خاصة مع أفلاطون. (نقلا عن المترجم من كتاب: بيرسي بيش شللي، نشيد الحرية وقصائد أخرى، ترجمة ماجد الحيدر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 2004، ط1، ص3).

أعجب بجمال شعره فقد أعجب بتمرده السياسي، وإن هذا الأثر نراه جليا في ثقة كلاهما أنّ هناك أمل في حدوث تغيير عام يمكن أن يمسّ وضع الإنسان نحو الأفضل، وإضافة إلى هذا الشاعر فقد تأثّر "راسل" بالقصصي الروسي "**تورجنيف**" IvanTurgenev (1818-1883)** الذي كان أول أديب روسي قرأ له "راسل" لكن من خلال ترجمة ألمانية، وما نال إعجابه في كتابات هذا الرجل هو تصوره لمجتمع يضم شبابا هدفهم تحقيق إصلاح اجتماعي في مجتمعهم، ولأجل تحقيق ذلك كان عليهم أن يكونوا مشبعين بالأمل من أجل حياة أفضل، وأن يتمردوا ضد الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي اللذان جعلا من المجتمع متعفنا. لقد وجد "راسل" في روايات تورجنيف نماذج لرجال أبطال كافحوا من أجل العدل، وبالإضافة إلى رواية "الأرض العذراء" فإن رواية "الآباء والأبناء" كان لها أثرا جعل من راسل يعتقد أنها أضخم عمل يمثل أمل الروسيين في الخلاص عبر أجيالهم المتتابعة، وعلى العموم فلقد كانت شخصيات هذا الروائي تثير في راسل حماسا ثوريا نحو التغيير والإصلاح[1]

لقد شكلت الأعمال الأدبية نقلة في حياة راسل بسبب تغطيتها لمشكلات الواقع المعيش في المجتمع، خاصة ما يتعلق بحياة البؤس والفقر، لقد أشعلت بداخله نزعة إنسانية جعلت من "راسل" يدافع باستماتة عن الحرية وحقوق الإنسان ضد استبداد السلطة، فكان ناقدا لاذعا للنظم الاجتماعية وكان في المقابل يقترح قيما جديدة رأى أنها ضرورية لنجاح أي نظام اجتماعي لأنها تحمل أساسيات الإنسان التي بإقصائها يتم سجن جزء من حريته وكبح مهاراته الإبداعية مما يجعل منه لا فعالا ولا سويا، ولذلك كان يرى أن النظام الاجتماعي كلّما كان أكثر ميلا إلى التقييد كلّما كان ميالا إلى الاستبداد، وحينها لا ترى أمامك سوى بشرا مقهورين يدفعهم الشعور بالظلم إلى التناحر والصدام سواء بين أنفسهم أو مع السلطة القائمة على شؤونهم.

- المرجعية المنطقية الرياضية:

** **تورجنيف:** ولد سنة 1818، وتوفي سنة 1883، حينما بلغ 64 من عمره، له مجموعة من الروايات مثل: بيت النبلاء وغيرها، إنه روائي روسي، امتلك قدرة كبيرة في التأثير على القوى الاجتماعية في روسيا، وكانت كتاباته ذات أثر في تغيير أوضاعها الاجتماعية بسبب ما كانت تعالجه رواياته من قصص أحدثت أثرا بالغا فكان أعظم الكتاب الروس في جيله. (David Magarshack, Turgenev a life, Faber & Faber LTD, London, 1st pubished,N.D. PP.11,64.)

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966، د.ط، ص ص 14-16.

لقد تأثر "راسل" في هذا الجانب بعالم المنطق الإيطالي "**جيوسيبي بيانو**" **Giuseppe Peano** (1858- 1932) الذي التقى به في مؤتمر عالمي للفلسفة بباريس سنة 1900، ونتيجة لتأثره به بدأ يقرأ كتب بيانو في المنطق بنهم، فأوحيت له فكرة إخضاع الرياضيات للمنطق، فكتب كتاب "مبادئ الرياضيات" الذي نشر سنة 1903، وفي طبعة أخرى كانت سنة 1937 أعلن أنّ هناك تطابقا بين الرياضيات والمنطق، ومن خلال تأليفه لكتابي مبادئ الرياضيات وكتاب أصول الرياضيات يتبين أن مشروع "**راسل** " المنطقي الرياضي كان من أهدافه إثبات أن الرياضيات البحتة تعود إلى مقدمات منطقية بحتة* وأن مفاهيمها الرياضية تعتمد على حدود منطقية [1].

إنّ راسل قبل أن يكون رجل إصلاح فهو رجل منطقي، لقد رأى أن الرياضيات تعتمد لغة رمزية دقيقة لا تثير أي جدل؛ وجميع الرياضيين يفهمون لغتها الرمزية، وقد استمد إلهامه المنطقي الرياضي من "بيانو"، وقد حاول في ما بعد إخضاع الفلسفة بلغتها ومنطقها إلى نفس اللغة وأسماها باللغة المثالية بغرض فض أي خلاف وغموض تثيره النقاشات الفلسفية، ولا ريب أنه كان يأمل في منهج فلسفي يمكن به حل جميع المشكلات الفلسفية بدقة متناهية، والمجتمع كموضوع للتفكير، فإنه من الواجب إخضاع قضاياه إلى صرامة منطقية تعيد ربط أجزائه وترتيبها بشكل منظم وإن نجاح هذا المنهج معياره محاكاة الدقة الرياضية وهذا هو أمل راسل الفلسفي في المنطق الرياضي وفلسفته في اللغة على وجه الخصوص.

- الفلسفة العقلية والمثالية:

بعد أن التحق بكلية "**ترينيتي**" Trinity لدراسة الرياضيات في أكتوبر 1890 درس الرياضيات لثلاث سنوات، وفي السنة الرابعة إنكب على الفلسفة وصار مهتما بمسائلها، فالتقى بـ"**ماك تاجارت**" **J. M. E MacTaggart** (1866-1925) الذي أطلعه على الفلسفة المثالية ووجهه لدراسة فلسفة كانط و

* كتاب أصول الرياضيات هوكتاب كان قصد راسل منه أن يكون هو الجزء الثاني من كتاب مبادئ الرياضيات، كان من المفترض منه أن يكون مفصلا ومكملا لكتاب الأول، ولإنجاز هذا الكتاب طلب "برتراند راسل " المساعدة من "وايتهد" (إيه سي جرايلينج، برتراند راسل، المرجع السابق، ص 18.)

[1] المرجع نفسه، ص ص17، 18

خاصة فلسفة هيجل بعد أن أقنعه أن الفلسفة التجريبية الإنجليزية مع هيوم وباركلي ودفيد هيوم وجون ستيوارت مل هي فلسفات غير مكتملة ، أعجب راسل بالفلسفة الهيجلية وتأثر ببرادلي، ولقد كان هذا الأخير يعتقد أن الحقيقة لا توجد إلا في عالم الذهن، وبالتالي فإن الواقع ماهو إلا حقيقة ذهنية مطلقة، لكن هذا الموقف رفضه كل من "راسل" و"جورج إدوارد مور" ليكون بذلك بداية نبذهما للهيجلية والخروج منها.[1]

لقد اعتمد "راسل" في فلسفته على مرجعية عقلية ديكارتية فأخذ عنه الشك الذي عرف به ديكارت في منهجه، فلقد كان يرى "راسل" أن المعرفة الإنسانية لا تتصف بالمطلقية لكن عكس ديكارت الذي كان يتبنى نوعا من المطلقية، وبما أنها النسبية قابلة للخطأ فإنه ينبغي أن ننظر إليها بعيون الشك، فالشك وسيلة للوصول إلى المعرفة، فنشك فيما يبدو لنا مألوفا في المحيط الذي حولنا، وفيما تملكه ملكاتنا العقلية كالذاكرة والحدس ما إن كانت فعلا يمكن أن تكون مصدرا للمعرفة الصادقة، كما أنه يجب الشك في ما تملكه الذات من رصيد معرفي قامت بإنتاجه، كان لا بد من الشك في كل فكر قادم من الآخر إلينا، لقد كان "راسل" يطرح الكثير من الأسئلة التي انتهج الشك فيها فكان سؤاله: "إلى أي حد يمكننا الزعم أننا نعرف؟ وبأي درجة من اليقين والشك؟" لقد انطلق "راسل" من هذا السؤال، لكن ترافق معه اضطراب فكري وعقائدي[2].

عرف راسل تحولا في نزعاته الفلسفية وانتهى به الأمر إلى الوقوع في مأزق الشك، وصار يتساءل عن طبيعة المعرفة وأدواتها الحقة، خاصة بعد اكتشافه لعيوب المذهبين المثالي والتجريبي، وجرّاء وقوعه في حالة الشك التي يبدو أنها مشابهة إلى حد كبير بالشك الديكارتي فقد لجأ إلى فلسفة ديكارت، وكانت نتيجة ذلك هي الانتهاء إلى تقرير أنّ ما يصل إليه الإنسان حول أصناف المعرفة ذو طبيعة نسبية؛ و أن الإنسان حينما يكتشف شيئا من المعرفة فإنه لا يصيبها بل إنه يقترب منها، وعليه فإن محاولاتنا تظل جهودا من أجل فهم العالم من حولنا دون أن ننجح في إدراك حقيقته.

لقد سُرّ "راسل" كثيرا بالشك الديكارتي، لكن الشك الذي تأثّر به من عند ديكارت ما كان ينبغي بالنسبة له أن يظل مستمرا، فالشك ينبغي الأخذ به كمرحلة يجب تجاوزها من أجل الوصول إلى معرفة

[1] المرجع نفسه، ص14.

[2] آمال علاوشيش، برتراند راسل، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، المرجع السابق، ص 549.

يمكن أن يوثق فيها، ولذلك فإن الشك الذي مارسه "راسل" كان أولا على بديهيات إقليدس وكذلك الحواس والعالم الخارجي، إضافة إلى تأثره بالشك الديكارتي واعتماد الشك لإثبات وجود العالم – الذي هو ساحة الذات لممارسة فعل الإصلاح الاجتماعي– فإن راسل قد أخذ بضرورة الاعتقاد بأفكار فطرية تقينا من التناقض وتعمل على تنظيم أفكارنا، لقد انطلق من فكرة وجدها لدى الفلاسفة المثاليين على وجه الخصوص، وهي تتعلق بمسألة الأشياء التي تتواجد في العالم الموضوعي، فالفلاسفة المثاليون أنكروا المادة في مقابل العقل، فهم يرون في الأشياء المادية المتواجدة بالعالم الموضوعي مجرد علامات أو آثار للحقيقة التي تبدو لنا بشكل محسوس في شكلها أو لونها....الخ[1].

- الفلسفة التجريبية و التحليلية والنزوع إلى الواقعية :

تأثر برتراند راسل برياضيين ومنطقيين كلاسيكيين ومعاصرين له، فمن جملة الأعلام الفلسفية التي تأثر بها نجد كل من: فريجه، بيانو، جورج إدوارد مور،إ.ن.وايتهد، ومن بين الفلاسفة الكلاسيكيين نجد تأثره بكل من ديكارت، ليبنيتز، جورج باركلي ودفيد هيوم، وانطلاقا من هذه المصادر شكّل "راسل" أرضيته الفلسفية ليقدّم لنا نهجا جديدا لمعالجة المشكلات في الفلسفة مشكّلا بذلك دورا هاما انعكس على الفلسفة الإنجليزية، وعلى فلسفة القرن العشرين[2].

إنّ الطريق نحو التفلسف ينشأ من جهد الإنسان للبحث عن المعرفة الحقّة التي لا تقبل التناقض وهنا ينفي راسل المعرفة العامية عن فعل التفلسف لأنها تحمل غموضا وتناقضا، إضافة إلى استعجالها لليقين والتلبس به. لقد بحث الفلاسفة الإنجليز قبل راسل عن المعرفة وطبيعتها وعلاقتها بالإنسان، وبحثوا في التفكير وطرقه، ومناهج اكتساب المعرفة، ولذلك فإن "راسل" قد تأثر بهذا المسار وسلك الاتجاه نفسه، لقد كان أقطاب التجريبية الإنجليزية يعتمدون على الاستقراء للوصل إلى تعميمات، وكانت مناهجهم تعتمد على "التحليل" بوصفه أنسب آداة لبناء المعرفة [3].

---

[1] المرجع نفسه، ص ص551– 553.

[2] إيه سي جرايلينج، برتراند راسل، المرجع السابق، ص10.

[3] مجموعة من الأكاديميين العرب (آمال علاوشيش، برتراند راسل)، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، المرجع السابق، ص 548.

يمكن القول إنّ العمل الفلسفي لـ "برتراند راسل" حتى وإن اختلف مع سابقيه إلاّ أنه يمثل امتداد لمحاولاتهم، صحيح أن الفلسفة المعاصرة بمناهجها ومبادئها قد كانت ثورة على الفلسفة الحديثة، لكن مشكلة الحقيقة ظلّت دائما قديما وحديثا ومع المعاصرين همهم الأكبر، فمقاربة أية معرفة في الحقيقة وطبيعتها يعني العثور على أمل لحل أحد المعضلات التي تواجه الإنسانية في كل لحظة ودقيقة، إننا لا نقصد مشكلة إبستمولوجية أو أنطولوجية فقط، بل إننا نعني مشكلات الفلسفة والإنسان عموما، وإن تساءلنا عن مبررات ذلك لقلنا ببساطة لأن الإنسان كائن متعدد الأبعاد بشكل لا محدود.

إن الأصل الذي تعود إليه فلسفة "برتراند راسل" يتمثل في "الواقعية الجديدة الإنجليزية" ومن مبادئ هذا التوجه الفلسفي الاحتكام إلى الواقعية ومعارضة المثالية، أي ضرورة التوجه إلى الواقع فبإمكان الإنسان أن يدرك الواقع مباشرة رغم انفصاله عن الذات، كما أن للتجربة دور كبير في بناء المعرفة، فالواقعيون الجدد ليس لهم شك في دور التجربة وأهميتها ومرد هذا الوفاء للتجريبية إنما يعود للإرث الفلسفي الإنجليزي التقليدي الذي ظل أثره يتحرك حتى مع الفلسفة المعاصرة. إن الواقعيون الجدد يهتمون بالرياضيات والفيزياء وبالعلوم الطبيعية، بل إنهم يرون أن الفلسفة عليها أن تحذو حذو هذه العلوم، وأن تنتهج منهجا علميا، لأن المناهج العلمية هي المناهج التي من شأنها أن تفيد الفلسفة حقا، يضاف إلى هذا فإن الواقعية الجديدة لا تبتعد عن مواجهة المسائل الأخلاقية والسياسية والدينية، وهذا ما سيتضح مع "راسل"، بل إنهم يعالجون المشكلات الفلسفية مستعملين النقد والتحليل وتفكيك العناصر المكونة للمشكلة أو القضية إلى أجزاء، ولذلك ليس من الغريب أن تسمى الفلسفة التي تتبناها هذه المدرسة باسم "الفلسفة التحليلية"[1].

لا يخلو التحليل من ممارسة النقد، فالتحليل الفلسفي لا يقبل القضية ولا يكتفي بتفصيل معالمها بل إنه يبحث في جميع أوجهها، إن التحليل يتجه نحو القضية الفلسفية في عمقها حتى يخرج بجوهرها، ومن ثمة إعاة تعديله أو تغييره أو مواصلته بمعطيات أخرى تتفق مع الواقع، لقد أخذ راسل بهذا الاتجاه لأنه كمنطقي من أهم مبادئه في التفكير مطابقة الفكرة لنفسها ولواقعها، وعليه فإن أي قضية كانت تحمل في ذاتها خللا منطقيا وكانت لا تعبر عن واقعة معينة كان يقوم برفضها، ومعالجة

[1] إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، المرجع السابق، ص ص 72-73.

الواقع الاجتماعي يقتضي حنكة منطقية ومنهجية صارمة لا تقبل أي خلل منطقي، فهل من الممكن أن تكون منهجيته المنطقية الرياضية وعمله التحليلي هو المنهج المناسب للإصلاح الاجتماعي؟

لا بد من الإشارة أيضا إلى أن المرجعية التي تأسست عليها فلسفة راسل قد تغيرت عبر طورين ففي المرحلة الأولى كان مثاليا، وكان متأثرا بأفلاطون خاصة حينما نجده يعتقد بوجود مفاهيم كلية "كليات" مستقلة تمام الاستقلال عن الأشياء والعقل، وهي خارج نطاق الواقع التجريبي موجودة في ذاتها، وكان يعتقد أنّ الفلسفة عبارة عن استدلال استنباطي، لكن هذه المواقف تغيرت بعد أن تخلى عن "هيجل" وعن الفلسفة المثالية فصار يعتبر الكليات مفاهيم تفتقر إلى أسس موضوعية، وأنها ميتافيزيقا خالية من أي معنى، وأن الفلسفة الحقة هي تلك التي تستند إلى المعايير التجريبية. وبرفض "راسل" للفلسفة المثالية فإنه قد ألغى أيضا المثالية الذاتية التي أتى بها "**جورج باركلي**" **ومحتواها: " إننا لا نستطيع أن نعرف شيئا، غير محتويات وعينا، أي الأفكار، أما العالم المستقل عن الذوات فإنه بعيد عن أن تناله أو تصل إليه معرفتنا**"، ذلك لأنه بالنسبة إلى الواقعية فإن موضوع المعرفة يقع خارج الذات ومستقل عن الوعي وليس بالضرورة أن يكون قائما فيه.[1]

والمعنى من هذا أنه لا وجود لإدراك في غياب المفكر فيه (الموضوع) والذات حركتها تتجه نحو خارجها إلى المادة، إلى الإنسان في المجتمع، أوفي الأخلاق، أو في السياسة.....لأن الذات تبني المعرفة بناءا على ما تلتقطه مما حولها، وقد يقول قائل أن الذات لا يمكنها إنشاء أي معرفة مالم تكن مزودة بالوعي وبالتالي فالوعي هو مضمون كل معرفة ويكفي المدافعين عنه أن يقولو أن غياب المعرفة نتيجة لغياب الوعي والعكس صحيح من منطلق أن بين الوعي والمعرفة تلازم، لكن لذلك ردان: أولهما، ليس هناك معرفة تنطوي على وعي مباشرة لأن الوعي لاحق عن المعرفة فالإنسان يكتشف محيطه حسيا ثم بعد ذلك يتفحصه بالتحليل والنقد والوصف حتى ينتهي إلى الوعي به، أما الثاني فإنه لا قيمة للوعي ما لم يكن للإنسان احتكاك بمحيط ما يكون مصدرا أوليا لبناء المعرفة، فالإنسان لم يكن ليؤسس معرفة في علم الطبيعة مالم يرى الطبيعة ويعش فيها، ولم يكن ليبني علوما اجتماعية مالم يعش في مجتمع ذو مشاكل معقدة وذو سلوكات تدعوه لتأملها وهذا ما سيكون سببا في البخث عن منهج للإصلاح الاجتماعي بالنسبة إلى "راسل".

[1] المرجع نفسه، ص ص 74-77،75.

إنّ مالفت انتباه "راسل" أثناء إطلاعه على "ليبنيتز" هو طريقته الفلسفية الرياضية، فهو ذو أسلوب يتوخى فيه الدقة لإظهار نظام متكامل ومتماسك في نسقه الفلسفي، على الرغم من أن فلسفته لم تعرض تصورا كافيا عن العالم ككل منظم، وفي مقارنة بينه وبين "سبينوزا" فإن ليبنيتز من الممكن أن يكون أفضل في بناء التعريفات والنظم المفاهيمية وكذلك في طريقته للتعليم الهندسي[1] .

لقد أثّر التقدم الهائل الذي أحرزه العلم التجريبي في التيارات الفلسفية المعاصرة ، فظهرت الفلسفة العلمية مع "الفلسفة التحليلية"، يضاف إلى هذا الأثر أثر الرياضيات التي ظلت دوما تبرهن على أنها مثالا للدقة والصرامة في التفكير، فكان نتيجة لذلك التطور أن وصلت الإنسانية إلى ابتكار مالم يكن يتصور العقل بلوغه في يوم من الأيام، لقد تأثر "راسل" بالتطور الهائل الذي حصل للعلم على مستوى الذرة، فتبين من خلال العلوم التجريبية أن العالم المادي وهو عبارة عن تآلف لجزيئات صغيرة تسمى بالذرات، وأعظم الأثر كان من خلال ما كشفت عنه تلك الذرات في كونها تحمل طاقة عظيمة يمكن الاستفادة منها– سواء بالايجاب أو السلب– بعد أن كان يخيّل لرجال العلم في السابق أن المادة لا يمكنها أن تخضع للتقسيم، ومع قابليتها للتحليل اكتسب القرن العشرين صفة وصفته بـ: "عصر التحليل"[2].

- المرجعية الليبرالية والإشتراكية:

إن المذهب العقلي المادي الإنجليزي خلال القرن 19 م يرتكز على مسلّمتين أحدها سياسية ترتبط بالديمقراطية السياسية يمجد الحرية والديمقراطية في الفكر والتشريع، أما الثاني فهو إبستيمولوجي من خلاله يؤمن أنصار هذا المذهب بقدرة العلم على حل جميع مشكلات الإنسان، خاصة وأنّ القرن التاسع عشر عُرف بثقة لا يخترقها شك في قدرة العلم على النهوض بالإنسانية، إنّ هذا المذهب يعتبر أحد الجذور الذي استقى منه راسل مرجعيته الفلسفية، وعليه فإن فلسفته هي امتداد طبيعي لها من حيث إيمان برتراند راسل بجوهر الديمقراطية الليبرالية وكذلك بالمذهب العقلي العلمي الذي لا يأخذ إلا بآداة العقل والمنطق في الحكم والتحليل، ومن منطلق مرجعيته ونشاطه الفلسفي تمرد

[1]Bertrand Russell, A critical exposition of the philosophy of Leibniz, George Allen and Unwin LTD, London, 3rd impression, 1949, P.01.

[2]سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص 77.

راسل على التقاليد الدينية فهاجم فكرة التصوف ووجود الله، وهذا ما يتجلى في مؤلفاته: "التصوف والمنطق، العلم والدين، لماذا لست مسيحيا، مقالات متشككة..."[1]

إنّ موقف برتراند راسل الإصلاحي يتأسس على موقف نقدي اتخذه من الاشتراكية إذ رغم إعجابه في الاشتراكية بإصرارها على فكرة الحافز الاقتصادي في العمل إلاّ أن النظم الاشتراكية حسب راسل لا يمكنها بمبادئها أن تحقق أهداف المجتمع العالمي الجديد أنذاك، لكن ما كان يثير فيه بعض الميول هو الاشتراكية الفوضوية التي تولي اعتبارا كبيرا للحرية، لكن الاعتقاد الذي سيقف فيه راسل انطلاقا من هذا هو أن المجتمع المثالي ينتج عن ضرورة الجمع بين الحرية والحافز الاقتصادي، وتختلف الاشتراكية تمام الاختلاف عن الليبرالية، لأن الليبرالية كمبادئ تفسح المجال لمقدار أكبر من الحرية بمبادئها الخالصة – المبادئ الليبرالية لا شك عظمى وانسانية ولكن عندما تم ربطها بالراسمالية والفردانية الجشعة انحرفت عن مسارها– ، بعكس الاشتراكية التي تأخذ اتجاها محايدا لا تسمح فيه بإثارة أي جدل أو نقاش، مما يجعلها عرضة للتعصب وضيق الأفق، وما يميز الليبراليون كفكر وكفلسفة تسليمهم أن العلم تجريبي قابل للجدل والنقاش وهذه الحركة هي جوهر الروح العلمية التي تتوخى طريق الصدق في حل المشكلات الإنسانية.[2]

لقد تلاءمت الليبرالية مع النزعة التجريبية الإنسانية، وهذا ما دفع "راسل" إلى التمسك بمبادئها أكثر والتي كانت أكثر ميلا إلى الواقعية، ففي هذه الفلسفة وجد أقدس ما يملكه الإنسان، إنها حريته التي من خلالها ينطلق الإبداع والإقبال على الحياة بإرادة خالية من أمراض البؤس التي كثيرا ما تتسبب بها نظم الاستبداد.

إن البؤس والاستبداد واقع اجتماعي يدعو إلى ضرورة الإصلاح، وبعد بيان ملامح النزوع نحو الواقعية والتفكير المنطقي الرياضي؛ والنزوع نحو تقديس حرية الإنسان في مجتمعه، وبعد أن عرفنا أن فلسفة راسل فلسفة تحليلية جوهرها التحليل الذي صنع له منهجا، ألا يدعونا ذلك إلى التساؤل ما إن كان منهج التحليل منهج إصلاح اجتماعي؟

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص ص 09-10.

[2] المرجع نفسه، ص ص31 ، 77.

المبحث الثاني:

في المنهج التحليلي عند راسل

المبحث الثاني: في المنهج التحليلي عند راسل

أولا: المنهج التحليلي كمنهج لمعالجة القضايا الفلسفية.

ثانيا: اللغة الرياضية والمنطقية للمنهج التحليلي.

ثالثا: اللغة والعالم عند راسل.

المبحث الثاني: في المنهج*التحليلي عند راسل

إنّ المنهج التحليلي هو أشهر المناهج التي عرف بها برتراند راسل، إنه منهج ذو طبيعة علمية استعمله في فلسفة اللغة والعلوم والمنطق، لكن ونحن بصدد بحثنا ما يهمنا هو المنهج المعتمد في معالجة النظم الاجتماعية وإصلاحها، فهل سيستعمل المنهج نفسه في مشروعه الإصلاحي الاجتماعي؟ وهل هذا المنهج مناسب لذلك؟

أولا: المنهج التحليلي كمنهج لمعالجة القضايا الفلسفية

يمكن تقسيم مسيرة **راسل** من حيث توصله إلى منهج رياضي علمي لحل مشكلات الإنسان الفلسفية تقسيما مرحليا، فالمرحلة الأولى نجد فيها "راسل" المثالي المتأثر بفلسفة **هيجل**، والمرحلة الثانية نجد فيها راسل المنطقي والرياضي الذي كان هدفه رد الرياضيات إلى المنطق، وإثبات أنها امتداد له، وبنجاحه في هذه المرحلة أمكن لراسل بناء منهج منطقي علمي رياضي اقترحه لحل المشكلات الفلسفية التي حيرت الفلاسفة منذ القدم، وفي مراحله جميعا لم ينس أنّ له مشكلات اجتماعية وسياسية تحتم عليه مناقشتها بموضوعية فلسفية، وبحكم كونه من أكبر دعاة الفلسفة العلمية فقد استحق راسل ان يوصف بـ "إمام التحليل المنطقي"[1].

لقد تعرّض **راسل** إلى أزمتين فكريتين دفعتاه إلى التعطش للبحث عما هو يقيني، فالأزمة الأولى كانت فقدانه لإيمانه الديني، أما الأزمة الثانية فتعلقت بشعوره بتلك الخيبة التي راودته حينما انهارت البديهيات الرياضية التي كانت تشكل أساسا قائما بذاته في الرياضيات الكلاسيكية، في ظل هذه

---

*المنهج: لقد عرفه من الناحة اللغوية جميل صليبا في معجمه الفلسفي بقوله:<< المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح، وجميع الكتب العربية التي سميت بهذا الإسم تشير إلى أنّ معنى المنهج أو المنهاج عند مؤلفيها هو الطريق الواضح، والسلوك البيّن، والسبيل المستقيم>> (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، د..ط، ص435.)، أما **لالاند** ففي موسوعته الفلسفية قد عرّفه اصطلاحا كالتالي: << طريق نصل من خلاله، وبه، إلى نتيجة معيّنة، حتى وإن كانت هذه الطريق لم تتحدد من قبل تحديدا إراديا ومترويا "هنا يطلق اسم الترتيب على فعل الفكر الذي يكون له حول موضوع واحد ....عدة أفكار، عدّة أحكام، وعدّة أدلّة فيرتبها على أفضل وجه لجعل الموضوع معروفا>>وقد أشار أيضا لالاند إلى انّ كلمة منهج قد ارتبطت عند القدماء بمعنى "البحث" خاصة عند "أرسطو" (أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص803.).

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، 1993، ط1، ص23.

الأزمات الذاتية إضافة إلى الأزمات التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر تطلع "راسل "نحو الفلسفة لعله يجد حلولا لتلك الأزمات، فأخذ بمعالجة مختلف المشكلات التي تواجه الإنسان المعاصر واحدة بواحدة مستعملا التحليل كمنهج وليد للفلسفة والرياضيات والمنطق وتطور العلوم، ونتيجة لهذا الأسلوب المنهجي توصّل راسل إلى العديد من الآراء التي تمس الأخلاق، السياسة، الدين، وكل ما يتعلق بجانب حياة الإنسان أملا بإصلاح وضعه المتأزّم.[1]

بالنسبة إلى خطوات المنهج التحليلي، فليس هناك ما يشير إلى خطوات مضبوطة قام بوضعها راسل، وسبب ذلك قد يعود إلى رغبته في وضع منهج متحرر من أية خطوات كما هو حال المناهج التقليدية، ولكن طبقا لتطبيقات هذا المنهج فقد توصلت اجتهادات بعض الدارسين من أمثال "محمد مهران" إلى تحديد خطوات لهذا المنهج، وهذا التحديد هو مجرد اجتهاد فلسفي لا يعني أنه النمط الوحيد الذي يلخص خطوات هذا المنهج والتي من بينها:

1-البدء بمركب:

أي أن التحليل يُمارَس على الموضوعات المركبة والقابلة للتحليل، أي ألا يكون الموضوع بسيطا وإلا صار غير قابل للتحليل من الأساس، لأنّ التحليل ينطلق من المركب إلى المبسط وليس العكس، وبالتالي فموضوع التحليل وتطبيقاته موجه بالأساس نحو القضايا المركبة[2].

إنّ ضرورة التحليل واتخاذه كوسيلة لحل المشكلات الفلسفية خلال القرن العشرين في الفلسفة المعاصرة لم تتأت من فراغ، لأن نجاحه على مستوى العلوم التجريبية في ميدان الذرة وتحليل بنية العالم المادي كان حافزا للفلاسفة من أجل تطبيقه فلسفيا على موضوعاتها وقضاياها المتعلقة بالمنطق واللغة وكل ما يتصل بالواقع الذي يعيشه الإنسان، ولذلك ليس من الغريب أن نجد فلاسفة القرن العشرين يتحولون من الاتجاهات المثالية إلى الاتجاهات الواقعية، وليس من الغريب أن يتم وصف القرن العشرين بأنه "عصر التحليل"، إنّه عصر العلم والرياضيات وفلسفته ذات طابع تحليلي واقعي، فكانت الفلسفة في القرن العشرين تعبيرا عن روح هذا العصر وجوهر اهتماماته، والتي ثار فيها أغلب

[1] علي حسين، دعونا نتفلسف، دار أثر، الرياض، 2018، ط1، ص 79.

[2] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، د.ت، د.ط، ص ص 350-351.

الفلاسفة على أفكار كلاسيكية مثل فكرة المطلق والمثالي، وعلى الاتجاهات المثالية التي سادت خاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عموما[1].

التحليل لا يحلل البسيط بل يحلّل المركب، فما يتسم بالبساطة غير قابل للتحليل، فموضوع التحليل يحمل صفة المعقد أو المركب، لأنه يمثل مشكلة أو إشكالية تحمل عدة مشكلات جزئية، والتعامل معها يكون بتجزئتها مرورا إلى ما هو أقل تركيبا وصولا إلى ما هو أبسط حيث يتعذر التحليل، والتعذر هنا لا يقصد به نهاية التحليل بل إنّ فعل التحليل كفعل فلسفي لا ينته عند حد معين، إنه فعل فلسفي ومنطقي متواصل يطلب المزيد من الحلول الأكثر وجاهة وأكثر العناصر بساطة، وليس من الغريب أن يتصف التحليل بهذه الصفة في عصر سادت فيه صفة النسبية في البحث العلمي والفلسفي.

2-حل المركب إلى عناصره:

إن عملية التحليل هي عملية حل المركب إلى أجزائه الأساسية، وهذا ما يجعل من هذه الخطوة خطوة جوهرية في منهج التحليل عند "راسل"، وبالتالي تكون هي الواجهة الواضحة لمجمل التحليل، بل إنّ هذه المرحلة ربما هي التي تعرّف كل عملية التحليل، وإنّ التحليل يطمح للوصول إلى أبسط العناصر المكوِّنة للمركَّب، التي تعتبر ميتافيزيقا المكونات القصوى للشيء، وهذا ما فعله راسل مع كل من "المادة" و"العقل" اللذان يعتبران عنصرين أساسيين في بنية العالم، فانتهى في تحليله لكل منهما إلى "أحداث" تشكل مكوناتهما القصوى، والحصول على العنصر البسيط من خلال التحليل لا يعني نهاية عمله، ولا يعني أنّ ذلك العنصر الذي انتهينا إليه من خلال التحليل غير قابل لتحليل آخر، لأن ما يبدو لنا بسيطا لا يعني أنّه بسيط بشكل مطلق، إنّ هذه البساطة التي تتميز بها أبسط عناصر التحليل هي بساطة نسبية[2].

يتميز التحليل عند راسل وفقا لما سبق بأنه ديناميكي، تعتمد حركته المنطقية على تبسيط المعقد بدءا من المركب وصولا إلى أبسط العناصر، إنّ العالم المادي عبارة عن ذرات وكذلك اللغة التي

[1] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص ص 77-78.

[2] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص 352-353.

وجدت لتكون وعاء للفكر، هي الأخرى تحمل عناصر أو ذرات ووظيفة فيلسوف اللغة في المنهج التحليلي هي الوصول إلى تلك العناصر، إن جنس اللغة ومحتواها من جنس العالم ومحتواه، فالعالم أحداث وتلك الأحداث تتجسد كأفكار في القضية اللغوية، وهذه الأخيرة منطقيتها وواقعيتها التي توصف بالصدق أو الكذب ترتبط بمدى مطابقتها للواقع.

إضافة إلى ماسبق فإنّ التحليل الفلسفي يستوجب تحرر الفيلسوف من الأهواء والعواطف إذا ما أراد توخي الموضوعية الجادة، لأن البحث الذي يتأسس على الأهواء لا يحصل في نتائجه إلاّ الضّلال، وكما أنه لا وجود لحقيقة مطلقة إلاّ أنّ الإنسان باستجابته للعقل يمكنه مقاربتها، وصفة البعد عن الذاتية والاعتماد على أحكام العقل التي يتصف بها علم الرياضة هي ما جعل من "راسل "شديد الثقة بالرياضيات كعلم موضوعي، وبما أن التفكير العلمي هو أحسن السبل التي يستطيع بها الإنسان الوصول إلى ما هو سليم، فإنّ "راسل" قد أراد تطبيق المنهج العلمي في جميع أنماط التفكير الأخرى بما في ذلك القضايا التي تلامس حياة الإنسان منها السياسة على سبيل المثال، والقصد من ذلك أنّ راسل سيتعامل مع القضية الأخلاقية أو الخلافات والمسائل السياسية كما يتعامل مع القضية الرياضية، لأن ما يضمن للباحث الوصول إلى حقيقة موضوعية هو بعده عن الذاتية وإخضاع تلك المسائل لمنطق العقل، وبسلوك التفكير الإنساني أسلوبا علميًّا فإنه سيبني سورا منيعا يحميه من التعصب والتطرف وكل الآفات التي تقف في وجه التفكير السليم بما في ذلك اضطهاد الفكرة وضيق الأفق[1].

لقد أراد برتراند راسل أن يجعل من المنهج التحليلي منهجا فلسفيا منطقيا رياضيا موضوعيا، يعتمد على لغة صارمة، وهذه المميزات التي أرادها لمنهجه تقتضيها الضرورة العملية التي بسببها وُجد التحليل، أي لمعالجة القضايا والمواضيع العلمية والفلسفية بما في ذلك مشكلات المجتمع البشري الأخلاقية والسياسية والتربوية .....، لقد أراد منهجا من خلاله ينهض مجددا بالعلوم والفلسفة، وينهض بالإنسانية حين أراد أن يقدم للفلاسفة منهجا أراده أن يكون دقيقا لحل المشكلات التي تؤرّق العالم ومن خلاله يتمايز الصواب عن الخطأ، فإذا ما نجح هذا المنهج في حل ما تعانيه البشرية من عجز في حل لمشكلاتها حينها يمكن وصف هذا المنهج أنه بالفعل منهج إصلاحي.

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص 10.

3-المطابقة بين المركّب وعناصره

إنّ هذه المطابقة لها دور ضروري في تحليل راسل، فمن خلالها تتحدد هوية المركّب، والعلاقة بينه وبين أجزائه، ومن خلال مبدأ الاقتصاد في التفكير عند "راسل" فإن ما سنكتفي بتقريره من خلال التحليل هو عناصر التركيب وليس المركّب، فما دام كلاهما متطابقان، ومادام الهدف من التحليل هو بلوغ الأجزاء وليس المركب نفسه، فإنه بمقتضى نفس المبدأ سيتم الاعتماد على الأجزاء، فهي بالإضافة إلى ماذكرناه سالفا فإنها تلك الأوليات اليقينية التي نكون على معرفة مباشرة بها، إنّ هذه المطابقة قد تأخذ صورة تعريف أو تكافؤ، فقد تكون تعريفا على سبيل المثال إذا قلنا أنّ:" **الشيء هو فئة مظاهره أثناء تحليلنا للشيء المادي**"، أما التكافؤ فمثاله العبارة التالية: "**مؤلف ويفرلي Waverley هو سكوت scott** "[*]، إنّ هذه العبارة التي ترد في جملة وصفية معبرة عن حدث من الأحداث يمكن تحليلها إلى ما يكافئها وهو قولنا: "**شخص واحد على الأقل كتب ويفرلي، وشخص واحد على الأكثر كتب ويفرلي، وهذا الشخص هو سكوت**"[1].

يعتمد المنهج التحليلي على خطوة مبدؤها الاقتصاد في الفكر، وإنّ هذه الخطوة هي ما عرف في تاريخ الفلسفة بـ"**نصل أوكام**" وهي عبارة عن عملية "**رد**" أو "**اختزال**" .

إنّ نصل أوكام يدعو إلى ضرورة عدم الإكثار من الكيانات أثناء التحليل،وبموجب هذه العملية سيلغى الافتراض القائل بوجود جوهر للشيء، وسيضحّي "راسل" بمقولات مثل: الشيء، الجوهر، المادة....الخ، والغرض من هذه التضحية هو الاقتصاد في التفكير، أي سيتم رد الأشياء المادية إلى

---

[*] **ويفرلي:** هي رواية تنسب إلى مؤلفها الروائي والشاعر الأسكتلندي **وولتر سكوت walter scott (1771-1832م)** وقد لا قت نجاحا كبيرا فور صدورها، وإضافة إلى كونه شاعرا وروائيا، فهو أيضا كاتب سير ومؤرّخ بارع حيث عرف بالروايات التاريخية، بل إنّه اعتبر الرائد المؤسس للرواية التاريخية وأبرز رواد الحركة الإبداعية الأوربية، عرفت حياته الأدبية اهتمام بالشعر، وإلى جانب هذه الاهتمامات فإنّه قد كان مهتما بالآثار والتراث، ودرس القانون ومارس المحاماة، وقد عاصر في حياته شخصية نابليون بونابرت وحروبه، لم تكن حياته مثل حياة أي شخص طبيعي لأن مرضا تسبب ألمّ به في طفولته قد تسبّب في عرجه طيلة عمره، أمّا عن مؤلفاته، فنذكر منها: (رواية ويفرلي – التي اعتمدها راسل في المثال المذكور أعلاه- ، قصائد وأغاني أسكتلندا الحدودية، قصيدة روكبي، رواية إيفانهو، ورواية كوينتين درورد)، (عزيزة فوّال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت،2009، ط1، ص375).

[1] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص352.

تركيبات منطقية، وهي تركيبات مستمدة من عالم الحس، وهي معطيات واقعية وممكنة في العالم وبالتالي بالإمكان تحويلها إلى عبارات لغوية تقابل تلك المعطيات الحسية.[1]

إن الصورة العامة لمنهج التحليل لا تكتمل دون هذا المبدأ، حيث يسمح باختزال عدد من الكائنات في العالم أو بعض المركبات اللغوية غير الضرورية بهدف الوصول إلى الحد الأدنى من المفردات في العبارة اللغوية[2].

في كتابه **دعونا نتفلسف** يصف **علي حسين** راسل بأنه ذلك الفيلسوف الذي أراد أن يجعل من سلوك الإنسان أشبه بالرياضيات، ذلك أن الغرض الأساسي الذي دفعه نحو الفلسفة كان البحث عما هو يقيني في المعارف التي ترتبط بالإنسان، فكان سؤاله الذي طرحه في كتاب **مشكلات الفلسفة** عما إذا كان هناك فعلا معرفة لا يمكن لأي منطقي التشكيك بها[3]، فردّ سلوكيات الإنسان إلى مناهج علمية رياضية ورد الرياضيات إلى المنطق على اعتبار أن المنطق منذ تأسيسه قد ظلّ يعتبر الآداة التي تميز الإنسان بين الخطأ والصواب.

لقد طالت الفلسفة التحليلية على ضوء المنهج الفلسفي الذي اعتمدته دراسات عدّة شملت الرياضيات، والعالم، والفكر واللغة، و إنّ الهدف الذي أراد راسل تحقيقه من وراء المنهج التحليلي هو تبسيط ما يبدو مركبا إلى أبسط عناصره، أي الرجوع إلى العناصر الأولية البسيطة أوالوحدات الجزئية الأساسية، فاعتمادا على هذه العناصر يقوم العلم وتقوم معرفة الأشياء في العالم، فالأفكار والوجود عموما تتأسس على هذه الوحدات البسيطة، وعليه فإنه ينبغي اكتشافها وفهمها واكتشاف العلاقات التي تربط بين تلك الوحدات لاكتشاف قيمتها وأهميتها في بناء العالم، وبناء المعرفة، والتحليل بالنسبة إلى "راسل" هو الآداة الفلسفية المناسبة لمقاربة حقيقتها، وبذلك يتم الوصول إلى كنه الموضوع المدروس[4].

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 29.

[2] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 352- 353.

[3] علي حسين، دعونا نتفلسف، المرجع السابق، ص 79.

[4] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص87.

إنّ المنهج التحليلي ليس حكرا على مبحث فلسفي دون غيره، إنه منهج الغرض من وجوده البحث في مشكلات الفلسفة عموما والوصول إلى المعنى وإلى حقيقة ما تتجلى صورته في مدى إدراك العلاقة بين عناصر الوحدات الجزئية كما هي في العالم المعيش كواقع أو حدث.

لقد اعتمد على مجموعة من الأدوات المساعدة في تطبيق المنهج التحليلي بخطواته رغم أنه لم يقدم قواعد دقيقة ومحددة بخلاف قاعدة نصل "أوكام"، فصحيح أنّه يمكن الحديث عن قواعد أخرى مثل قاعدة الرد أو قاعدة البناء المنطقي، لكن هاتان القاعدتان الأخيرتان هما في حقيقة الأمر صورة من صور "نصل أوكام"، وهما لازمتان عنه بشكل مباشر، وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن القول إن للتحليل ثلاث أدوات سنشير إليها في هذا البحث باختصار وهي: (نصل أوكام*، البناءات المنطقية، اللغة المثالية)[1]

أ- نصل أوكام:

إنّ هذه الآداة تقتضي ألاّ نأخذ بكل العناصر أثناء التحليل، بل إننا نحاول التقليل منها قدر الإمكان، إن تلك العناصر يعبّر عنها بلغة رمزية، وأثناء التحليل يدور في ذهننا اعتقاد بأن ما نقوم بتحليله يحمل صوابا إلى حد ما، أي إننا لا نعلم في حقيقة أمرنا المعنى الدقيق الذي تحمله تلك الرموز اللغوية، إنّ نصل أوكام ممارسة وتطبيق عملي، وعمليا إننا نستعمل المعنى الذي نتوصل إليه بطريقة براغماتية تفيد السياق التطبيقي لنا، وذلك لأن مثل هذا الإجراء منبعه شعورنا بالقيمة العملية أو المعنوية لكنها في النهاية ستشكل "معطى من معطيات التحليل"، ولكن لا يمكن اعتبار القيمة المنطقية معطى يتجسد لنا من خلال هذا التطبيق مباشرة لأنه يستوجب عملية بحث ويمكن الوصول إليه إذا ما تبين بدقة أجزاء المركب، ويمكن تحقيق هذا في علم مثل الفيزياء أين يكون مرادنا في

* ((يطلق على هذه القاعدة اسم نصل اوكام نسبة إلى وليم الأوكامي وهو فيلسوف إنجليزي عاش في العصر المدرسي، في النصف الأول من القرن الرابع عشر. اختلف المؤرخون في سنة ميلاده، وعادة ما يقال أنه ولد في 1300(...) وقد مات اوكام في 1349 (...) وقد كان أوكام كالفلاسفة الإسكولائيين في القرن الثالث عشر والرابع عشر لاهوتيا يهتم بالمشكلات الإبستيمولوجية والميتافيزيقية(...) يعتبر منطق أوكام الجزء المتطور في أعماله)) (محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، ص ص 354-355).

[1] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 353-354.

التحليل هو الوصول إلى أصغر مكوّن تجريبي، ومن خلال ما نتوصل إليه في تحليلنا تتم عملية بناء الفرضيات[1].

لقد استعمل **راسل** نصل أوكام بمعنى قصد منه أنه " يجب ألاّ نكثر من الكائنات بغير ضرورة"، ومن خلال التقليل من تلك الكائنات فنحن نقلل الفرضيات التي لا نحتاج إليها في التحليل، إنّ هذا النصل هو عبارة عن قاعدة منطقية تُمارس على الكائنات والتي من خلالها نفسّر العالم، لقد كان استخدام "راسل" لهذه الآداة خاصة في كتاباته استخداما غير محدود فيمكن استخدامه في مجال المادة،العقل، المكان، الزمان، الأعداد، الفئات....الخ[2]، يجب تحديد الكائنات، وإنّ هذا التحديد يقوم على تحديد الأشياء التي تحتاج إلى تعريف وإثبات ما يحتاج إلى إثبات، وحينها نكون على وعي أثناء تطبيقنا لشفرة أوكام أننا أمام مشكلة معقدة وليست بسيطة، والتعاطي المباشر بوعي سطحي لا يفيد في حل هذه المشكلة، إن آليات التفكير المنطقي التقليدية لا تتلاءم كعدة لحل خيوطها، بل إننا ملزمين برفع تقنياتنا المنطقية إلى مستوى رمزي ومتطور؛ أي إننا نحتاج إلى "منطق رمزي"[3].

إنّ نصل أوكام يجسّد مهمة التحليل في الفلسفة وردّ القضايا المركبة إلى أوليات بسيطة، فمثلا يمكن اعتبار "س" قضية مركبة وتحليلها ينتج عنه قضايا بسيطة هي: "أ،ب،ج،د". ولكي لا تتعدد الكائنات فإن "نصل أوكام" يوجب علينا حذف "س" حتى لا تتعدد الكائنات، وضرورة عدم التعدد تقتضيها خطوة حذف ما ليس ضروريا، حتى نخلص إلى الحد الأدنى من العناصر التي تمثل مقوّمات العالم.[4] أي أنّ نصل أوكام في التحليل غرضه وضع الفيلسوف أمام ما يختصر له سبل المعالجة الفلسفية عند التحليل، ونجاح هذه الآداة الفلسفية التحليلية مرتبط بمدى تبسيطها لموضوع التحليل، فيتبين إذن أن من بين أهداف التحليل توضيح الرؤى حول قضايا العالم وأحداثه، وقضايا اللغة ومكوناتها، وتوضيح العلاقة الوطيدة التي تجمع بين اللغة والعالم بعد أن كانت غامضة قبل التحليل.

---

[1] Bertrand Russell,The Philosophy of Logical Atomism, Op.cit., PP. 111-112.

[2] محمد مهران، المرجع السابق، ص ص 361-363.

[3] Bertrand Russell, The Philosophy of Logical Atomism, Op.cit., P.112.

[4] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ط2، ص 70.

ب-البناء المنطقي: إنّ هذا البناء في حقيقته هو أحد الصور التي يتخذها نصل أوكام للتقليل من الكائنات غير الضرورية في التحليل، وإنّ نجاح المنهج التحليلي لراسل في مجال الرياضيات أمر قد شجّعه على استخدامه في مجالات أخرى، إن البناء المنطقي "إجراء فعلي للتحليل"،ومن بين الأهداف التي كان يسعى إليها "راسل" من خلال البناء المنطقي هو التخلص مما يدعو إلى الشك ليحل محله ما هو أقرب إلى اليقين، وبعبارة أخرى التخلص من الكائنات غير التجريبية التي لا نعرفها معرفة مباشرة لتحل محلها كائنات تجريبية نعرفها مباشرة، وعلى هذه الحال فإنّ للبناء المنطقي هدفين أحدهما ميتافيزيقي والآخر إبستيمولوجي، فمن خلال الهدف الأول نقرر طبيعة الكائنات المستدل عليها أهي تجريبية أم ليست كذلك، ومن خلال الثاني نتوخى اليقين ونزيل الشك، ومن خلال البناء المنطقي يمكن أن تحل كائنات معروفة محل كائنات غير معروفة، ويتم حذف الكائنات لتحل محلها بناءات منطقية، واستبدال البناءات بالاستدلالات.[1].

لا بد بشكل ضروري من استبدال البناءات المنطقية بكائنات مستنتجة، وهذه الخطوة هامة في عملية التحليل وهذا ما تقتضيه الفلسفة العلمية حسب "برتراند راسل"، وقد حدد "**كارناب**" مفهوما للبناء على أن الموضوع فيه يكون قابلا للاختزال والتحويل إلى موضوع أو أكثر وذلك من خلال العبارات المتعلقة به[2]، لا يمكن أن نسمي ماليس قابلا للتحليل أنّه بناء، فالبناء عبارة عن مجموع ناتج من تآلف أجزاء بسيطة لتشكل كلا واحدا معقدا، وفي التحليل سنكون بصدد الكشف عن تلك الأجزاء وتفاصيلها و العلاقات التي تربط بينها، أما ما هو بسيط فيصعب تحليله ويستحيل الأمر إذا كان أبسط، لأن ماهو أبسط هو مرادنا في التحليل، أو هو ما تم الكشف عنه بعد نهاية أقصى ما يمكن أن يقدمه التحليل.

قد يُفهم أيضا من البناء أن جميع الكائنات المستدل عليها هي بناءات، ومالا يمكن الاستدلال عليه فهو ليس ببناء، وهذا مالم يقصده راسل، ذلك أنه أينما أمكننا ذلك فإنه يجب أن تحل البناءات محل الكائنات المستدل عليها، وهذا الاستبدال ليس دائما كما في حالة صحة الاستدلالات حينما

[1] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 364-365.

[2] رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم، ترجمة يوسف تيبس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ط1، ص 108.

تتميز بخواص منطقية سليمة، ففي هذه الحالة لن يكون هناك داع لاستبدالها ببناءات، وإن راسل بصدد حديثه عن البناءات يسمح فقط بنوعين من الكائنات المستدل عليها وهي المعطيات الحسية للآخرين والمعطيات الحسية الممكنة[1]وبعبارة أخرى إنه يشمل ما يقع على مستوى الإدراك البشري، وما لا يمكن إدراكه إما أنه ميتافيزيقا فارغة من أي محتوى ذا قيمة أو أنه قضية لا معنى لها، فالإنسان يعرف ما يلتقطه من خلال معطياته الحسية وما ينتجه اعتمادا عليها، فالكائنات تتفاعل فيما بينها من خلال سلسلة حوادث داخل نطاق العالم التجريبي الموضوعي الذي يتجه إليه تفكيرنا، وإذا ما أردنا تفكيرا موضوعيا وأردنا بناءا منطقيا فإننا لا ننفصل عن التفكير في نطاق العالم الموضوعي ومطابقة مضمون ما توصل إليه الفكر معه كحيز يحمل وقائع بشكل منطقي.

إن ما قيل سابقا قد يوقعنا في التناقض، وحتى لا نقع فيه يجب التمييز بين البسيط والمركب، فمن خلال هذا التمييز نسلم من التناقضات، إنّ البناء يتعلق بالمركبات، وبالتالي فإن البسيط ليس بناء، وبالتالي فكل ما يقبل التحليل هوبناء لآنه مركب يقبل التحليل إلى عناصر، وفي التحليل سنستغني عن المركبات ونقوم باستبدالها بعناصرها البسيطة، وحينها تصبح المركَّبات غير ضرورية[2]

ت-اللغة المثالية:

من المهم أن يعلم الواحد منا حسب راسل أنّ نقد اللغة يجعلنا مدركين بعضا من العيوب خاصة إذا ما استعملناها بطريقة منطقية. قد يوقعنا استعمالها في المغالطات المنطقية فضلا عن أنها تحمل كثيرا من الغموض في كثير من الألفاظ اللغوية، إنّ هذا الأمر موجود في اللغة العادية؛ ولتجاوز ذلك فكّر **راسل** في لغة مثالية منطقية، أي لغة تتطابق كلماتها مع ما يقابلها من حقائق، وراسل يستثني بين تلك الكلمات حروفا أو روابط مثل "ثم، لا، إذا، أو..."، إنّ قيمة اللغة المثالية تتمثل في أنّها ستقينا من الخلط اللغوي حيث أن كل كائن بسيط ستقابله كلمة واحدة، وسيتم التعامل مع ما يبدو معقدا من الوقائع من خلال المزج بين وحدات اللغة البسيطة، إنّ لغة من هذا القبيل هي لغة تحليلية بالكامل، أما عن اللغات الفعلية الحاصلة اليوم فهي ليست بلغة مثالية منطقيا ولن تكون، خاصة وأنها

[1] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 365-366.

[2] المرجع نفسه، ص ص 367-368.

تخدم فقط أغراض الحياة اليومية. إن التعبير الرياضي للّغة يحمل صفة جميلة من حيث أنه يبني العبارة ويستعين بالرموز بدل الكلمات،إنها لغة لا تشمل الحياة اليومية فقط بل مجالها واسع، إنها ليست خاصة بمتحدث واحد كما هو الشأن في اللغة العادية التي لا تقبل الدخول في لغة متحدث آخر بسبب امتلاكها لخصوصية تميزها عن لغة الآخر[1] .

يبدو أنّ **راسل** أراد أن تتماشى اللغة أيضا مع نزعته الإنسانية العالمية، من حيث أنه سعى لجعلها لغة عالمية واضحة ودقيقة لا خلاف حولها، رموزها متفق عليها جميعا كرموز الرياضيات، ولذلك فقد كان من البديهي أن تقتضي الضرورة وجوب تطوير المنطق من لغته الصورية الطبيعية إلى منطق رمزي ذو لغة رياضية صارمة.

مثل **راسل** فقد دعا **فيتجنشتاين** إلى ضبط القضايا الفلسفية بلغة مثالية كاملة هي اللغة الرمزية والغرض من هذه الدعوة هو تفادي الغموض الذي توقعنا فيه اللغة الطبيعية، إن القضايا المركبة في الفلسفة تتألف في أبسط أجزائها من قضايا أولية والتي يقابلها عند **راسل** "قضايا ذريّة"، لكنها عند **فيتجنشتاين** قضايا غير مُلاحَظة نفترضها ونذكرها قبليا، وإذا لم يكن بإمكاننا ذلك فإنها قضايا فارغة من المعنى، إنّ ضرورة تحديد معنى اللغة المتضمنة في القضايا يثير ضرورة تحليلها إلى قضايا أولية "ذرية". إن اللغة الكاملة منطقيا تقيم رابطا قويا بين المعرفة والمعنى وهذا ما تعبر عنه القضايا الذرية فهي قضايا كلية نفهم معناها مباشرة عن طريق مكوّناتها، ولا يخفى أنّ راسل أراد من خلال اللغة المثالية إعطاء طريقة للإجابة عن الأسئلة إجابة واضحة ويقينية قائمة على سؤالين: "كيف نعرف؟ وماذا نعرف؟" ولذلك فإن أسماء الإشارة كأسماء أعلام منطقية تحتل مكانة هامة في هذه اللغة إذ أنها تشير إلى ما نعرفه مباشرة من الجزئيات[2].

تحدّث **راسل** عن اللغة المثالية وفي المقابل كان له موقف من اللغة الطبيعية، ففي نقده لهذه الأخيرة فإنّه يرى أنها تحمل في طبيعتها عائقا يعرقل تقدّم الفلسفة، ولذلك فإن التفكير الجاد ينبغي عليه أن يخرج من حدودها التي تجبرنا على الانقياد نحو تراكيبها الصعبة والمعاني المشتركة بين

[1]Bertrand Russell, The Philosophy of Logical Atomism, Op.cit., PP.25-26.

[2]جمال حمود، الفلسفة والعلم بين راسل وفيتجنشتاين، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 35،جامعة منتوري قسنطينة، جوان 2011، ص ص106-107.

الكثير من ألفاظها التي لا تزيد من الفهم إلا ضلالا والمعنى غموضا، صحيح أن في اللغة الطبيعية مزايا مرنة تتفوق فيها على اللغة المثالية، لكن هذه الأخيرة تتميز بدقة وتعميم، أمّا اللغة الطبيعية فقد يكون فيها للكلمة عدة دلالات، كما تكون فيها الدلالة مشار إليها بكلمات كثيرة، وهذا الخلط لا يخدم الفلسفة، وهنا تظهر حاجة كل من العلم والفلسفة إلى ضرورة تكييف بعضهما حسب اللغة المثالية توخيا للدقة، وهذا يقتضي إدخال تعديلات على مستوى التركيب وعلى مستوى المفردات، فكما أمكن للرياضيات والفيزياء اعتماد اللغة الرمزية فإن ذلك في متناول الفلسفة أيضا، ولذلك كان المنطق الرمزي بلغته الرمزية وسيلة لاقتحام العوائق التي تفرضها اللغة الطبيعية وبذلك فإن الفكر المنطقي عند راسل يختلف عمّا جاء به **أرسطو** في المنطق التقليدي [1].

ما تتميز به اللغة المثالية هو الصرامة والنظام ، وهذا ما جعل راسل متمسكا بها كبديل للّغة الطبيعية، إنها لغة بإمكانها أن تفتح آفاقا جديدة أمام الفلسفة كما فتحت اللغة الرمزية فتوحات جبّارة في مجال الفيزياء والرياضيات على وجه الخصوص، أليس بمقدور الفلسفة أيضا أن تحقق التقدم نفسه من خلال ابتكارها لمنهج يحاكي لغة الرياضيات الرمزية و يستند إلى معيار التحقق الذي لا يستغني عن معايشة المواضيع المختلفة والمتجسدة في العالم الخارجي وتجربتها تجربة لا تقل شأنا عن تلك التجارب الفيزيائية أو العلمية عموما؟

إنّ **راسل** من خلال المنهج التحليلي يحمل طموحا في جعل الفلسفة علمية اللغة ودقيقة الفعل، وصارمة المنهج، ومحكمة في نتائجها بشكل يمنع التناقض، ولذلك كان لا بد من قوانين تضبط هذا المنهج، وحيث أننا نستعمل أثناء التحليل من بدايته إلى نهايته لغة، فإن العناية بمسألة اللغة في المنهج التحليلي تلزمنا أن نكون حريصين كفلاسفة على تحديدها تحديدا دقيقا، فيا ترى بعد أن اتفقنا في هذا المطلب على أن المنهج التحليلي تماسكه مرتبط بلغة منطقية متماسكة، ألا يدعونا ذلك للحديث أكثر عن هذه اللغة وعن مدى قدرتها على إصلاح الفلسفة والواقع؟ وبعبارة أخرى هل هي لغة قادرة على توضيح ماهو غامض؟ وهل سنتمكن على ضوئها من الإجابة على الأسئلة الفلسفية التي ظلت عالقة لسنين طويلة؟

[1] مصطفى بلبولة، برتراند راسل واللغة الكاملة منطقيا، مجلة أبعاد، عد خاص، الجزائر، جانفي 2014، ص ص 65-66.

ثانيا: اللغة الرياضية والمنطقية للمنهج التحليلي

بتأسيس المنطق الرياضي الذي هو بالأساس وليد التحليل العلمي، زُوِّد **راسل** بسلاح اقتحم به الفلسفة لمواجهة مشكلاتها، فحاول أن يقيم تكاملا بين نظريته في المعرفة ونظريته في المنطق، إن المعرفة محصلة ما نعايشه مع الأشياء في العالم (إنسان، جماد، حيوان.....)، وإن المعرفة التي نحصل عليها هي بالأساس نوعين فمنها ما يعبر عن معرفة بالوصف ومنها ما هو معرفة بالاتصال المباشر، وهناك فرق بينهما:

إن المعرفة بالوصف هي معرفة يتخللها الشك وعدم اليقين، فهذه المعرفة تمكننا من معرفة الأشياء فقط من خلال خصائصها الموصوفة أي أنها تعرف فقط بالوصف وحده، أما معرفة الاتصال المباشر فنحن نُزوَّد بها عن طريق التجربة، أي أن المعرفة هنا هي عبارة عن قضية نتجت عن طريق اتصال الإنسان بالأشياء اتصالا مباشرا، والاتصال المباشر بالشيء دليل على وجوده حقّا، وبالتالي ستحصل الذات على معطيات حسية خاصة تتحول إلى صور ذهنية لدى الفرد المُدرِك، فتنشأ أفكار ومشاعر سواء كان ارتباطها الزمني إما بالماضي أو الحاضر أو المستقبل، وهنا نصل إلى استنتاج مفاده أنّ **راسل** كان وفيا فعلا للمسار التجريبي الإنجليزي الذي عُرف مع جون **ستيوارت مل** و **دفيد هيوم** وغيرهم من الفلاسفة التجريبيين الإنجليز[1].

إننا ننهل ما نعرفه من خلال ما يحتويه العالم، وتعاملنا مع ذلك المحتوى كمعرفة يفرض علينا أن نفكر فيه، فلا يكفي أن تكون الموضوعات الخارجية من حولنا موجودة ومعروفة لدى حواسنا مجرد معرفة سطحية فقط، لأن العقل المتعطش للمعرفة حقا سيتفاعل معها بالنقد والتحليل، والبحث في مكونات كل موضوع يقع عليه إدراكنا ثم بعد ذلك يؤلف بين عناصر الموضوع منطقيا بغرض الفهم، وللمساعدة على فهم أفضل وأرقى أي فهما يمنع عن الإنسان الوقوع في مغالطات منطقية أو تلاعبات لفظية فمن المهم اللجوء إلى لغة تحرص على دقة هدفنا في فهم ما يحيط بنا من حوادث وسلوكات.

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 29.

لم يكن اهتمام راسل بالتحليل من أجل مجرد التحليل، بل إنّ غرضه كان بناء منهج فلسفي يساعد الفلاسفة على البرهنة، فيكون عمله أشبه بذلك النور الذي يبدد ظلام الشك لدى الفلاسفة، فكان يبدأ بقضايا أقل عرضة للشك ليضمن بناء سليما لصرح المعرفة العلمية والفلسفية[1].

إنّ المنهج الذي بناه راسل منهج منطقي تحليلي ، مما يعني أنّ للمنطق دور كبير في بنائه، وبالتالي فإنه منهج أساسي في فلسفته بشكل عام حيث يلعب المنطق عند **راسل** دورا ضروريا في الفلسفة وكذلك في المنهج الذي اختاره لمعالجة مواضيعها، فهو جوهرها والمشكلات التي نعرضها على التحليل بالأساس إمّا أنها مشكلات منطقية أو أنها حتى ليست بمشكلات أصيلة في الفلسفة، لقد مرّ المنطق تاريخيا عبر سلسلة من التطورات بدءا من الطور اليوناني إلى غاية الطور المعاصر، إنّ منطقه هو المنطق الرياضي وبالتالي فإنّ لغة هذا المنهج لغة رياضية اصطناعية، وهذه هي الصفة التي تميّز عمل المنطق الرمزي الحديث وفلسفة **راسل** أيضا[2] . فلطالما ظل المنطق قديما وحديثا يمثل عمودا فقريا للفلسفة فالتفكير المنطقي شرط صارم لبناء أي منهج في الفلسفة؛ إذ من غير المعقول أن يحرص الفيلسوف على تأسيس فلسفة وإنجاز منهج دون أن يراعي فيه شروط التفكير السليم ومن خلال التحليل الذي أراد فيه راسل أن يراعي كل ذلك سيُخضع فيه المشكلات بأنواعها أي تلك التي تصادف الإنسان وخاصة التي تبدو معقدة فيتبين التحليل أجزاءه بطريقة رياضية اعتمادا على لغة الرموز.

اللغة المثالية كلغة منطقية من وجهة نظر مشروع راسل الفلسفي لغة ستكون محل استعمال العلم والفلسفة على حد سواء، ومضمون هذا المشروع من خلال ملامح فلسفته التحليلية يبدو أنّه من مهامه جعل الفلسفة علمية المبادئ والمنهج والنتائج، تماما كما هو شأن العلم الرياضي، وللبحث عما إن كانت تتلاءم هذه اللغة مع الفلسفة وإذا ما كانت الفلسفة بمقدورها أن تكون علمية، فإننا بهذا الصدد بتحديد موقعها من العلم كما يراه **راسل**.

[1] زكي نجيب محمود وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د.ت، د.ط، ص 218.

[2] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص 326.

يجيب **راسل** بأنّ الفلسفة تتموقع في نطاق ما بين الدين والعلم، فهي كالدين من حيث كونها تحتوي على موضوعات ناتجة عن تأملات تفتقر إلى اليقين، وهي كالعلم من حيث كونها خطاب موجّه للعقل البشري و لا تستند إلى سلطة التقليد ولا الوحي، وعلى الرغم من الخصائص التي تميز الفلسفة وتجعلها مستقلة عما سواها فإنه لا قائمة تقام لها خارج العلوم، فهي ليست منفصلة عن العلم و يجب ألا تنفصل عنه، وفي الوقت نفسه ليس عليها أن توغل نفسها في العلم وتنغلق داخل مجاله، فمن الضروري على الفيلسوف أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي وإلا كان عمله فاقدا لموضوعيته، وكان لا بد نتيجة ذلك القصور أن يقع ضحية الخلط بين المعرفة الصحيحة و معرفة غليظة غير نقدية، وعليه فإن العواطف والانفعالات عدو للأفكار النزيهة والجادة، وإذا لم تمتحن الفكرة امتحانا موضوعيا علميا، فستكون جوفاء وتصبح مجرّد عبث، ودون التحليل العلمي فإنّ الجهد الفلسفي مهدّد بالذهاب سدى نحو طريق يحيد بالفيلسوف نحو الضّلال[1].

إنها لمفارقة واضحة أن ترى لراسل مسعى لضبط الفلسفة بمنهج صارم ذو لغة مثالية حتى يكون لها ملامح علمية فتخرج من الثغرات البائسة التي ظلت تنشأ من خلال ميتافيزيقا فارغة لا دليل يثبت يقينها، وفي نفس الوقت هاهو راسل يقول أنّه ليس على الفلسفة أن تكون علما وتنغلق داخله، كما أنها من واجبها أن لا تنفصل في آداء وظيفتها عنه في نفس الوقت، لكن سيزول العجب من هذه المفارقة إذا أسقطنا هذا العمل الذي أراده **راسل** بتوجيه أنضارنا نحو عمل كلّ من العلوم وفلسفة العلوم، فالفلسفة في عصر العلم والتطورات الهائلة على مستوى العلم مطالبة بمجاراة هذا الزخم الهائل الذي آلت إليه علوم البشر المعاصرة واستيعابها والتفكير فيها ونقدها، خاصة أمام النجاحات الباهرة التي لا أحد ينكرها في أي مكان من هذا العالم، وفي حال ظل الفيلسوف منعزلا عن كل هذا سيكون انشغاله الفلسفي غير مكتمل بل سيكون ضربا من ضروب اللامعقولية المتوافقة مع ما قاله العلم بأدلّته التي قطعت كثيرا من الشكوك حول صحتها على الأقل بمقدار كبير من اليقين ولا نقصد كله.

تزوّدنا الفلسفة بما لا يزوّدنا به العلم، وفي المقابل هناك دروسا في العلم يمكن أن تستفيد منها الفلسفة كتعامل العلم مع موضوعاته بوصفها وقائع نتحقق منها بأدلة صارمة لا دخل للعواطف فيها وهذا ما يميّز المعيار العلمي الذي سيضفي على الفلسفة جمالية يجعل منها ترتقي إلى مستوى عظيم

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص ص 23-24.

من النجاح أثناء تعاطي الفلاسفة مع المواضيع الفلسفية، ومن الظاهر جليا أنّ جمال الفلسفة عند راسل مرتبط بأسلوبها في التفكير المنطقي الذي نجاحه أيضا يعتمد على دقة المعيار المنطقي في الفصل بين الصواب والخطأ بموضوعية، وللكشف أكثر عن ملامح هذه اللغة لا بد من الكشف عن المزيد من خصائصها التي دون شك مكتسبة كثيرا من المنهج والفلسفة التي وضعت في سياقها ونقصد هنا فلسفة راسل كفلسفة عقلية تعتمد على التحليل كمنهج.

من الملاحظات الموجهة إلى فلسفة **راسل** العقلية أنها تدعو إلى المغالاة في استعمال المنطق في الحياة، والمقصد من هذا حتى يكون المنهج العلمي المتبع في معالجة القضايا والمسائل الإنسانية والعلمية منهجا صارما، فإنها لا بد أن ترتكز على التشكيك و التخلي عن الأفكار التقليدية التي تؤخذ كيقينيات، وعلى الرغم من أن الشك سيزعزع راحة النفس ويدمر استقرارها فيتوجب علينا أن نقلق لأن الحقيقة أسمى من راحة بال الإنسان، وهذا القلق ليس ذو أثر سلبي على الإنسان بل إنّه صفة حميدة وشجاعة تعكس جدية النيّة في الإصلاح، والصدق الفكري والأمانة العلميّة، إنّ الشكّ منبه إلى أنّه على الإنسان ألاّ يتبنى من الأفكار إلاّ ما استند منها على أدلة علمية متماسكة[1].

نستنتج إذن أنّ اللغة لدى راسل بمطلبها الذي ينشد أن يبلغ منه راسل صرامة منطقية قد نمت في تربة فلسفة عقلية قلقة تشك في كل شيء، إنها ردّة فعل مضاد ضد المغالطات التي توقعنا فيها اللغة الطبيعية بسبب التداخل الذي تحتويه، وإنّ الوصول نحو تشييد لغة كهذه ليس بالعمل السهل الذي يمكن إنشاءه بطريقة ما، بل إنّه يتطلب نيّة جادة وشجاعة فلسفية على قبول الحقيقة بأي قول كانت لكن شرط أن تكون مرفقة بأدلة واقعية تشير إليها، إنها لغة تفكر تفكيرا علميا وتجريبيا كما الفيزياء وتتكلم بأسلوب الرياضيات الرمزي، وهذا أكثر ما يجعل منها لغة متماسكة وناجحة في التطبيق.

إنّ أوّل تطبيق للمنهج التحليلي قد مارسه راسل بالأساس على الرياضيات، وكان الغرض من ذلك هو الوصول إلى وحداتها الأساسية التي تنبع منها ثم الكشف عن العلاقات التي تربط بين تلك الوحدات، يعتبر العمل التحليلي الذي مارسه **راسل** في مجال الرياضيات تتمة للعمل الذي قام به

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص 11.

بيانو *، فهذا الأخير قام برد علم الرياضة في تحليله إلى علم الحساب وانتهى في رد علم الحساب إلى ثلاثة عناصر أولية بسيطة تدعى بـ "اللامعرفات" وهي "الصفر، العدد، الفئة"، لكن التحليل عند راسل ينطلق مما توقف عنده **بيانو** ليكشف لنا أن العدد يمكن رده إلى الفئة، وبذلك ترتد الرياضيات إلى المنطق، لأن العدد مفهوم رياضي والفئة مفهوم منطقي، والفئة حسب راسل هي مجرد صيغة لفظية وآداة بسيطة من خلالها يمكن لنا التعبير عما نلحقه بالقضايا من قيم متغيرة، إنّ النتيجة التي يتوصل إليها راسل من خلال تحليله للرياضيات هي أنّ المشكلات الرياضية يمكن حلها عن طريق التحليل المنطقي، على اعتبار أنّ المبادئ الأولية للرياضيات ترتد إلى علم المنطق، وبعبارة أخرى إن البحث في المشكلات الرياضية هي عملية بحث في مشكلات منطقية، لأن المشكلة الرياضية بصدد البحث تتحول إلى مشكلة منطقية. [1]

من نجاحات المنهج التحليلي عند راسل أنه قد استطاع الجمع بين عمل المنطق والرياضيات في سياق واحد، أي الجمع بين ملامح أكثر العلوم دقة وبين أورغانون لا يستطيع أي عمل فلسفي منظم الاستغناء عنه، لقد ظل المنطق لقرون عديدة مرتبط بلغة عادية وقد عرف بينه وبين الرياضيات مسافة تبعدهما عن بعض، ومن بين ما يحسب لراسل من خلال منهجه التحليلي هو أنّه قد قلّص تلك المسافة إلى حد بعيد لتتشكل دائرة جديدة تجمع بين المنطق والرياضيات عرفت بالمنطق الرياضي، وأهم ما ميّز هذه الدائرة هو بروز عمل ضخم سمي بمشروع اللغة المثالية، ومما لاشك فيه أنّه بعد نجاح هذه اللغة وممارستها سيمكن لنا اكتشاف أروقة جديدة لم نكن نعرفها سابقا في ميدان المعرفة سواء كانت علمية أو فلسفية.

---

* **بيانو (جيوزيب بيانو)Peano Gluseppe (1858- 1932)**: وهو عالم رياضي إيطالي، صب اهتمامه في أسس الرياضيات والنزعة الأكسيومية في الرياضيات، وبفضله صارت أكثر وضوحا، وبفضل نبوغه عدّت أعماله أساسية لفهم مفاهيم الرياضيات الحديثة، كان داعما للغة الرياضية لأنه اعتقد أنّ اللغة الطبيعية لا تناسب نزوع الرياضيات إلى الدقة، ولذلك فإنه سار في الأمل الذي كان يرجوه ليبنيتز و قام بتهيئة رموزاً عقلانية ليستعملها في التوضيح والتحليل الرياضي، لقد كانت هذه الفكرة إلهاما لبرتراند راسل و وايتهد، فظهرت معهما رموز "بيانو" في كتاب "المبادئ الرياضية"، وهي رموز ماتزال تستعمل في الرياضيات إلى يومنا هذا، نالت أفكاره إعجاب علماء وفلاسفة كبار مثل بوانكاريه الذي قال فيه: <<أقدّر تقديرا عظيما بيانو الذي قام بأعمال جميلة جدا، مثل المنحنى الذي يملأ المساحة كلّها وغيرها.....>> **(موريس شربل، موسوعة علماء الرياضيات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991، د.ط، ص79.)**

[1] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص ص 87-88.

إنّ التحليل يقدم لنا معرفة جديدة، وليس بالضرورة أن يقوم بمحو معرفة سابقة، فهو يبني لا يهدم، إنّ عمل المنهج التحليلي يرتكز على تحليل العبارات المنطقية والرياضية، بل إنه يتعامل مع عبارات لغوية بصفة عامة، والتحليل المنطقي الممارس عليها يعتبر عند **راسل** المجال المشروع والوحيد للفلسفة وللفيلسوف، فاعتمادا على هذا المنهج نتناول عبارة جزئية واحدة يتم بعد ذلك تحليلها لنخلص إلى نتائج، وهذا العمل الذي ينتهي إليه الفيلسوف في تحليله هو عمل قابل للبناء من طرف فيلسوف آخر، وبذلك يحصل التعاون الفلسفي فيكمل اللاحق السابق، ويزداد بناء الفلسفة طابقا آخر فوق طابق كما هو شأن العلم، فتكون الفلسفة بهذا الشكل عملا جماعيا يتعاون فيه الفلاسفة لا عملا فرديا كما هو شأن الفلسفات السابقة، وعليه فإنّه ينبغي التعامل مع المسائل الفلسفية برؤية علمية المنهج، وإنّ هذا المنهج يبدأ مما هو قابل للشك فيه، فنتعامل في البداية مع قضية مثيرة للحيرة والغموض ثم نسعى إلى تبيّن وضوحها وهذه العملية أشبه برؤية شيء ما بالعين المجردة في بدايتها أين تبدو المشكلة، أما الرؤية الثانية التي تعقبها ففيها ينبغي تفكيك هذه القضية إلى أجزائها وهذه المرحلة أشبه برؤية الشيء بالمجهر لتبين أدق أجزائه وتفاصيله[1].

وبالرؤية الثانية فإن هذا لا يعني أن جلاء عناصر المشكلة الفلسفية قد صار تاما؛وذلك يلزم الفيلسوف على تحليل أعمق لتبين عناصر المشكلة أكثر فأكثر حسب طبيعتها وحسب طبيعة المستوى الإدراكي الذي تحتاجه، وأثناء التحليل أو حتى عند وصولنا إلى نتائج في كل مرحلة فإنّ حفظ محتوى كل نتيجة يقع على عاتق أهم آداة يستعملها المنهج التحليلي، ونعني هنا اللّغة التي تمنح النتائج أسلوبا منطقيا رياضيا في البرهنة؛ كما تعطيها صفة رمزية.

إننا بطبيعتنا البشرية نرتاح لما نراه واضحا ونقلق ونتعب أمام ما نراه غامضا، وهذا الشعور لا يخالجنا فقط في ميدان المعرفة العلمية وإنّما حتى في سلوكاتنا وأخلاقنا، إننا نرتاح لسلوك أخلاقي واضح أنه من صميم الأخلاق ونحكم بأخلاقيته ونحن مطمئنين وواثقين، بعكس ما إن كنا أمام سلوك قد نختلف فيه كأن ننشق إلى فريق يؤيد كونه أخلاقيا في مقابل فريق آخر قد يرى أنه سلوك غير أخلاقي، أو قل سلوكا يشتبه علينا فيه خيره من شرّه وصوابه من عدمه، إنّك سترى أننا نرتاب أمام مثل هذا السلوك ونقلق بشأنه وكثيرا ما نحرص على تجنبه حتى لا يساء فهمنا رغم صدق النوايا التي

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص ص 24-25.

نحملها، ولذلك فلطالما مجّد ديكارت الوضوح من قبل وكذلك ها نحن نرى راسل يمجد مهمة البحث عنه من خلال منهج أراد له صرامة عالية جنّد فيها لغة حرص فيها على القطع مع كل عامل ذاتي من شأنه أن يفسد موضوعية الفيلسوف.

لقد حمل "راسل" أملا فلسفيا كبيرا في تحقيق فتوحات فلسفية مع اللغة المثالية، وأمل نجاحه في هذه اللغة ارتبط بالرياضيات التي ظل دوما يبحث فيها عما يمكن أن يكسب تلك اللغة جمال الرياضيات وخصائصها التي بسببها كانت تتفوق على بقية العلوم في دقتها وموضوعيتها والأكثر من ذلك هو عالميتها، إنها تحمل لغة تحتوي على رموز يتفق عليها جميع علماء الرياضيات في العالم رغم اختلاف ألسنتهم، إذ لن يجدوا عائقا في فهم بعضهم البعض في ما يكتبونه من نظريات رياضية، من الجميل أن يكون نفس الأسلوب في لغة الفلاسفة إذا ما اعتمدنا على لغة من جنس الرياضيات بحيث تمنع من الوقوع في الخطأ كما تمنع عنا عائق التواصل الذي كثيرا ما يجبرنا على أن نتحدث بألسنة مختلفة حتى يفهمنا غيرنا، وبزوال هذا العائق سيتحقق حلم اللغة العالمية المثالية، ومن عالمية اللغة يكبر مشروع راسل بحكومة عالمية مثالية أيضا.

إن مشروع راسل الإصلاحي في الفلسفة عموما قد بدأ من خلال منهج أراد في بدايته أن يوحّد لغة الفلاسفة والعلماء بل إنه أراد أن يفهم العالم بما يحويه من عناصر وأحداث بلغة رياضية، ولا يكتفي راسل بهذه النقطة، أي عند ابتكار لغة مثالية وكاملة بل يمتد مشروعه الإصلاحي ليتخذ بعدا سياسيا واجتماعيا يحمل نزعة إنسانية عالمية ترجمه بمصطلح الحكومة العالمية الواحدة التي معها ستزول كل الفوارق بين الناس والدول كما ستزيل اللغة المثالية الفوارق بين الألسن التي ورطتنا بها اللغة الطبيعية.

من شروط اللّغة عند **راسل** أن تكون معاصرة ومواكبة للتطورات الراهنة لعصره، وقد كان في لغته الفلسفية حريصا على إعطائها طبيعة رياضية ومنطقية صارمة، وعلى الرغم من اختلافه مع بعض الفلاسفة التحليليين إلاّ أنه سار في سياق تحليل "معنى المعنى"، أي أنّه كان يرى أن اللغة تقوم فيها علاقة بين كياناتها حيث نرمي من خلالها إلى مطابقة الوقائع والماهيات للقضايا المعبرة عنها والتي

تحمل معها "المعنى"[1]، أي أنّ المعنى بعبارة أخرى حصيلة إقامة علاقة منطقية بين اللغة والعالم الذي بدوره عبارة عن أحداث تتمثل في قالب لغوي يعبر عن قضية.

لقد أحكم **راسل** نسقا منطقيا يمكن من خلاله استنباط القضايا الرياضية من مقدماته المنطقية، فردّ الرياضيات إلى المنطق بعد أن خاب أمله في الفلسفة المثالية التي رفضها، لأنها كانت تنكر عن الرياضيات صفة الصدق والموضوعية، فرأت أن العلاقات فيها مجرد تجريدات باطلة، لقد كان فرار "راسل" إلى الفلسفة بالأساس ليجد ذلك اليقين الذي انهار في الرياضيات الإقليدية التي درسها مع أخيه وتعمق فيها بجامعة "كامبردج".، فبعد أن خاب أمله بما كان يتلقاه من جامعته التي كشف فيها رياضيات مضمونها براهين خاطئة، انتقل إلى الفلسفة، وبخيبته الثانية مع الفلسفة المثالية التي لم ترض مطلبه في الكشف عن اليقين،توصل راسل إلى عملية رد الرياضيات إلى أصول منطقية، وبنجاح التحليل في ذلك أعلن عنه "راسل" كمنهج علمي صارم يجب اعتماده في الفلسفة والمنطق والرياضيات.[2]

لقد كانت بداية "راسل" مع الرياضيات وظلّت غايته أيضا حتى حينما تحول إلى دراسة الفلسفة، التي كان مسعاه فيها تعزيز التفكير الرياضي الذي بدأه منذ مشواره الجامعي وأصابه التوتر بعد انهيار نظريات رياضية كان يعتقد اليقين فيها، وبتحول الرياضيات إلى النسبية في النتائج صار من اللازم اختيار مسلك آخر من الاجتهاد في الفكر حيث يتم ضبط الرياضيات مجددا حتى لا تضيع قيمتها في غياهب النسبية، ونفس الأمر حدث أيضا بعد ذلك مع الفلسفة، ومن بين القواعد التي أراد ضبطها في كليهما قواعد التفكير المنطقي التي صارت ملحّة أكثر حينما تم ردّ الرياضيات إلى المنطق وهذا ما جعل من اللغة المثالية تتحول إلى مشروع حي في فلسفة راسل بل اعتبرها أداة فلسفية ستجعلنا نفكر بشكل أكثر انضباطا ومنطقية في الفلسفة.

وعليه، فإنه من خلال العملية التي قام بها راسل انطلاقا من التحليل الذي به رد الرياضيات إلى أصول منطقية، اكتسب المنطق الصوري صرامة منطقية، وألغي ذلك التمايز القديم بين الرياضيات

[1] Robert E. Egner and Lester E. Denonn, The Basic Writings ofBertrand Russell, Routledge Classics, USA & Canada,1st published, 2009,P.78.

[2] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص ص 26-28.

والمنطق، فالفرق البسيط بينهما هو كالفرق بين الشاب والرجل فاعتبر **راسل** المنطق شباب الرياضيات، والرياضيات هي طور الرجولة، وبزوال الفصل الإبستمولوجي خاصة وأن كلاهما صار يعتمد لغة وصياغة هي مزيج من جنسهما اكتسبت الرياضيات صيغا منطقية واكتسب المنطق صيغا رياضية داخل انشغال منطقي معاصر مثّله المنطق الرياضي، إنّ أهمية المنطق الرياضي تكمن في كونه أوّل منطق يمكن من خلاله التمييز بين المشكلات الوهمية التي يجب التخلي عنها وبين تلك المشكلات القابلة للحل.[1]

إنّ اعتماد لغة مثالية كلغة منطقية رياضية يفرض أثناء استخدامها مع مختلف القضايا أو بالأحرى الدوال القضوية تعويض المتغيرات برموز رياضية والتي تكون مرتبة بطرق مختلفة "أ"، "ب"، "ج"، "د".....، وطريقة تنظيم هذه المتغيرات تكون منظمة بطريقة قابلة للفهم من خلال نمط واحد أي يغلق الباب أمام جميع التأويلات أو التلاعبات اللغوية التي تنحرف بمعنى القضية أو العبارة اللغوية، أي أننا سنستبدل الكلمات برموز ولن نحتاج إلى الكلمات بلغتها الطبيعية بل ستكون مطلوبة فقط لإعطاء القيم للمتغيرات في دالة القضية، وهذا العمل لا يستطيع القيام به إلاّ من يقف في حيّز رياضيات تطبيقية عملية وليس الاقتصار فقط على رياضيات نظرية مجرّدة أو منطقا محضا، إنّ اللغة بهذا الشكل إنما هي من أبرز الملامح التي يقدّمها الفكر المنطقي عند راسل، أي اقتراحه للغة مناسبة يمكن تأكيدها مع أشخاص يجيدون بناء العبارات اللغوية منطقيا دون أن تكون لهم دراية بكلمة واحدة من قاموس مفرادات لسان ما، وإلى جانب المتغيرات- الذي يمكن أن يحتمل أحد القيمتين الصدق أو الكذب بعكس الثابت- فهناك ثوابت منطقية وهي لها معاني ثابتة ورسمية في المنطق الرياضي لا تتغير وتعبّر عن مضمون الدالة القضوية، أي إنّها ثوابت منطقية مشتركة بين عدّة افتراضات منطقية أو بين عدة متغيرات، وكل واحد من تلك الثوابت لا يمكن استبدالها بآخر[2].

إنّ معالجة المشكلة الفلسفية لا تقتصر على حدود التفكير النظري المجرد الذي يفتقر إلى أدنى ممارسة عملية للمُفكر فيه، ولمّا أوكل راسل فلسفيا إلى المنطق الرياضي مهمة قيادة عملية التفكير في

[1] المرجع نفسه، ص 28.

[2] Bertrand Russell, Introduction to Mathematical Philosophy, George Allen &Unwin, Ltd., London,1920, 2nd published, P. 201.

منهجه التحليلي اعتمادا على لغة مثالية بثوابتها ومتغيراتها، فإنّ ممارسة اللغة كتطبيق عملي في حياتنا خير برهان على نجاحها. إنّ التطبيق تترجمه سلوكات ولا نقصد هنا السلوك بالحركة الجسمانية وإنما الحركة العقلية المضبوطة بقواعد أشبه بقوانين رياضية صارمة تجمع الألسن باختلافاتها في قالب لغوي رمزي متفق عليه يكون بديلا للغة الطبيعية وحتى يتسنى للعلماء والفلاسفة ممارسة مهامهم الفلسفية وخاصة الإصلاحية.

إنّ اللغة التي تميّز المنهج التحليلي عند **راسل** هي تلك اللغة الرمزية، فكان منطقه رمزيا مستمد بالأساس من الرياضيات، وهذا ما ميّز فلسفته بين فلاسفة التحليل، لقد أراد أن يجعل من تلك اللغة "لغة كاملة منطقيا"، وهي كما سلف الذكر أحد أدوات التحليل الفلسفي عنده، إنها لغة اصطناعية يدعوها **راسل** بالكثير من المسميات مثل: " **اللغة الكاملة، اللغة المنطقية، اللغة المنطقية المثالية**"،واستعمال **راسل** هذه اللغة في التحليل يجعل من تحليله ممنهجا بدقة، إنّ الغرض من استعمال اللغة المثالية كبديل للغة الطبيعية كان دافعه تفادي الغموض الذي تتسبب به اللّغة العادية نتيجة قصورها، وللتصدي لهذا القصور والغموض الذي ينتهي بالفيلسوف إلى أخطاء فلسفية ومنطقية خطيرة كان لا بد من لغة دقيقة وفيّة للتعبير الدقيق خاصة حول ما يتعلق بالمفاهيم، والتشبث باللغة العادية هو تشبّث لا يفيد الفلسفة لأنه لن يحقق لها تقدّما. إنّ أهمية اللغة المثالية في التحليل تتمثل في كونها لغة دقيقة تفيدنا في التعبير عن العناصر البسيطة التي ينتهي إليها التحليل، وهذا ما لا تجيد فعله اللغة العادية رغم أنها قد تكون دقيقة في مجال المركبات وليس في العناصر البسيطة التي تنتج عن التحليل، وأكثر من ذلك فإنّ اللغة المثالية الرياضية هي لغة ذات قيمة كبرى للكشف عن بنية ما نريد تحليله، لكن السؤال الأهم الذي ينبغي علينا طرحه هنا: هل كان ينوي راسل أن يجعل من هذه اللغة لغة للفلسفة ككل؟[1].

لقد درس "راسل" العلم الرياضي والمنطق، وكان غرضه من دراستهما هو الوصول إلى فهم موضوعي للعالم، وكان من أهدافه البحث عن أمل حي لمصير جيّد للإنسان في عالمه[2]، وإجابة على السؤال السابق فإنه من الواضح أن اللغة المثالية كان من أهم أسباب الحرص على نشوئها نشوءا منطقيا

[1] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 372-373.

[2] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص 15.

رمزيا متينا هو العمل على تحقيق فهم عقلاني غير قابل للتناقض واعتقد أنها أفضل وسيلة يمكن تقديمها للفلاسفة في ميدان فلسفة اللغة والمنطق على وجه الخصوص، ومن خلالها يمكن إدراك الماهيات وتحديد أيّ ترابط بينها بشكل دقيق أثناء ممارستها علميا وعمليا مع عناصر الوجود في العالم حيث خلالها يتم تحليل كل سلوك وكل حدث في العالم ومن ثمة ضمان فكر سليم وتنظيم إدراكنا للعالم إدراكا تفاعليا ديناميكيا.

ليس من الغريب أن تمثل هذه اللغة جزءا رئيسيا في عملية التحليل، خاصة وأنّ **راسل** جعل مهمة هذا المنهج الأولى هي فهم العالم بطريقة أفضل والتمييز بين ما يصلح فيه أن يكون معرفة وبين ما لا يصلح[1] . إنّ التحليل هو معيار المنهج عند **راسل**، والتحليل يظل عاجزا في غياب اللغة التي ستحوي الفكر وتنظّمه، بل إنها تلعب دور الوسيط بين الفلاسفة وبين العالم الخارجي.

من الواضح إذن أنّ اللغة معوّل عليها إلى حد بعيد في منهج **برتراند راسل** ومعوّل عليها فلسفيا فنحن لا نفكر دون لغة، والأكثر من هذا فإن قصور اللغة سيؤثر على قدرتنا على التفكير، ومادامت كذلك كيف تتمثل العلاقة بين اللغة والعالم عند راسل؟ وهل أضافت شيئا خاصة من وجهة نظره الإصلاحية؟ إلى أيّ مدى يمكن أن تؤثّر اللغة في فهمنا للعالم، وهل بذلك سنضمن فعلا فهمه وتعديله وجعله متلائما مع ما نريد أن نكون عليه في عالمنا ونحن نتواجد وجودا إنسانيا بين وقائعه وأجزائه المتآلفة ذريا؟

ثالثا: اللغة والعالم عند راسل

لقد اهتم برتراند راسل باللغة وعلاقتها بالعالم، فوجد أنّ هناك علاقة بين الكلمات التي نعبّر بها وبين الأحداث التي تترابط فيما بينها في العالم، ولذلك كان السؤال الملحّ على راسل حول مدى قدرة اللغة على أن تكون مرآة عاكسة للعالم الواقعي، وعلى العموم فإنّ مسألة العلاقة التصويرية القائمة بين الألفاظ اللغوية وحقائق الكون (اللغة والعالم) شهدت افتراق الفلاسفة إلى ثلاث فئات: فمنهم فلاسفة يستوحون خصائص العالم من خصائص اللغة كما هو شأن **أفلاطون وبارمينيدس وهيجل** وغيرهما ، والفئة الثانية تجعل من المعرفة الإنسانية رهينة الألفاظ والعبارات التي يحيط بها الإنسان،

[1] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص 375.

أما ثالث هذه الفئات من الفلاسفة فيمثلها مجموعة من المتصوفة من أمثال **برغسون وفيتجنشتاين،** وهم يذهبون إلى الإقرار بوجود معرفة لا تستطيع اللغة أن تعبّر عنها وعلى الرّغم من ذلك فإنّهم يلجؤون إلى اللغة للتعبير عن ذلك النوع من المعارف[1].

إنّ كل فئة من الفئات الثلاث السابقة تتفق بشكل عام على قيمة اللغة وأنها عنصر ضروري للمعرفة ولفهم العالم مهما بدت قاصرة. لم يدرك الفلاسفة قيمة اللغة حديثا فقط بل إنهم قد أدركوا هذه الحقيقة منذ عصر الفلسفات الكلاسيكية القديمة لكن بتطور الفلسفات تطورت اللغة و تطوّر الاهتمام بها أيضا لتتخذ لنفسها منحى رياضيا مع الفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص.

يرفض **راسل** الفئتين الثانية والثالثة من الفلاسفة، ويرى في الفئة الأولى أنها تمتلك رأيا فلسفيا قابلا للتحليل، فهؤلاء يعتقدون كما يعتقد "راسل" أن اللغة آداة يمكن من خلالها الاستدلال على حقائق العالم الخارجي وكذلك طبيعته، لكن ما سيميّز موقف "راسل" بصدد رأيه في علاقة اللغة بالعالم هو اعتقاده أنّ هناك تشابها بين تركيب اللغة وتركيب العالم، وهذا ما توصّل إليه في في بحثه الذي نشره عام 1918 والموسوم بفلسفة الذرية المنطقية، فالقضيّة التي هي عبارة عن جملة تشير إلى واقعة موجودة في العالم، والقضية اللغوية قابلة للصدق أو الكذب، وصدق القضية مرتبط بعالم الواقع[2].

في الكلام السابق إشارة صريحة إلى مبدأ التحقق، فصدق القضية المنطقية أو العبارة اللغوية مرتبط بانطباقها مع الواقع، وببساطة إنك لا تستطيع أن تتخيل حدثا ما في ذهنك وتقوم بصياغته صياغة لغوية في حين أن الأدلة الواقعية لا تتفق مع ما يفترضه منطق العقل. إن اللّغة مرتبطة بشرط يلزمها أن تتماشى مع تركيب العالم حتى لا تفقد الغرض من وجودها وحتى لا تضيع في غياهب الميتافيزيقا فتكون قضاياها فارغة المعنى.

إنّ فهم العالم هو الهدف العام للفلسفة، بل إنه دافع التفلسف، ولذلك كانت مسألة فهم العالم وتصوّره تمثل إطارا عاما للإشكالية المعرفية التي بحث فيها **راسل،** ولذلك فإنّ هذه المسألة تقتضي

[1] Bertrand Russell, An Inquiry into Meaning and Truth, Routledge, London and New York, 1992, PP.341-342.

[2] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 64-65.

وجوب التمييز بين ظاهر (أي مايبدو حقيقيا أو الشيء كما يبدو) وبين الحقيقة (الشيء كما هو)، وهذا التمييز يتحتّم علينا إجراءه لأن الحواس تخدع الإنسان، فتظللنا عن الحقيقة، وعلى كل فإن هناك علاقة بين الشيء باعتباره حقيقة حسية كمعرفة حسية مباشرة كالألوان والأصوات والروائح...الخ، وبين الحقيقة الحسية كإحساس ووعي بالشيء، فالوعي دائما مرتبط بموضوع يتمثل لنا في العالم الموضوعي، وحول هذه العلاقة ترتكز المشكلة التي يطرحها "راسل"[1].

وبصدد مسألة العالم ووجوده، يتساءل "راسل" عن طبيعة الوجود، وللبحث عن طبيعته كان لابد من الشك، أي أنّ "راسل" سيتبع الطريق الديكارتي في الشك، لكن ما هو مؤكّد بالنسبة إلى "راسل" أنّ معرفة العالم تستلزم ثنائية، هي الذات والموضوع، فلا بد من ذات مُدركة من خلالها يتم الشعوروموضوع مدرَك، لكن الإنسان يمكنه التيقن من المعطيات الواردة إليه من العالم (مشاعر، أفكار، ...) وهو أثناء ذلك يدرك وجود ذاته التي يشعر بها وانطلاقا من ذلك ثبوت وجود العالم، والاعتقاد بوجود العالم في حقيقته هو اعتقاد غريزي بالأساس، لأن النفس تضع وجوده كشرط في أول مرة تبدأ فيها بعملية المعرفة، وإنّ "راسل" كما هو شأن "ديكارت" كلاهما يضعان وجود العالم ضرورة منهجية تمكننا من تنظيم خبراتنا المكتسبة، وهذا العالم يتموقع في حيز مكاني وزماني يعمّان بالأشياء المادية التي ندركها [2]. أي أن العالم محور ما نعرفه ونفكر فيه، و تفكيرنا في إصلاح معرفة أو وضع ما لا يبعد عن ذلك المحور بل إنه جزء منه و يتمركز في صميمه، لأننا لا نعرف من أجل أن نعرف بل من أجل أن نعدّل ونصحّح ونغيّر ومن هنا يبدأ معنى الإصلاح في الفلسفة، وبما أننا نفكّر في العالم ونعبّر عن تفكيرنا فيه باستعمال لغة فإن وجهة التفكير عموما ستتخذ مسارين متوافقين ولازمين أحدهما نحو اللغة والآخر نحو العالم، وكلاهما مرتبط بالآخر ويستلزم حركته من خلال منهجه التحليلي.

لقد تعامل راسل مع العالم المادي كما تعامل مع اللغة وكما تعامل مع الرياضيات والمنطق، فاستعمل لكل واحد منها منهجه التحليلي، إنّللعالم المادي بنية مركبة من أجزاء، وقد ردّراسل مكوّناته

[1] مجموعة من الأكاديميين العرب (آمال علاوشيش، برتراند راسل)، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، المرجع السابق، ص 552.

[2] المرجع نفسه، ص 553.

إلى عناصره البسيطة التي تشكّل وحدات أساسية تربط فيما بينها علاقات وقد تبنّى هذه الرؤية بناء على معطيات العلم التجريبي في آخر تطوراته وتقدمه، لأن التطور العلمي هو السند الذي من خلاله يمكن الاستدلال على صحة المنهج التحليلي بل إن أسلوب المنهج التحليلي بالأساس منهج يتعامل مع القضية الفلسفية كما يتعامل العلم مع المادة، فلا نفهم المادة إلاّ بتبسيطها إلى ذرّات، ولا نفهم الذرّة ولا نعرف عنها شيئا إلاّ بتبسطها إلى عناصرها الصغيرة. إنّ المادة في نظره هي عبارة عن رمز يدل على فئة وهي جملة من المظاهر القابلة للإدراك الحسي المتعدد من منطلق أن إدراكها الحسي يتم من عدة زوايا، وبتآلفها تتخذ مظهرا ما، ومنه فإن تحليل المادة ينتج عنه جملة من الإحساسات وهي إحساسات غير منفصلة وإنما قائمة على نمط معيّن من العلاقات.[1]

على الرغم من إمكانية تبسيط المادة وتحليلها إلى ذرّات، إلاّ أنّ هذه الأخيرة بطبيعتها لا تتصف بالبساطة، بل إنّ الذرات في حدّ ذاتها تشتمل على علاقات وأحداث وعناصر وهي في تفاعل فيما بينها، إنّ لها إطارا زمانيا ومكانيا على حدّ تعبير "آلبرت أينشتاين"، فهي تعيش في زمان وتشغل حيّزا مكانيا في العالم، إن التجربة العلمية تثبت صحة الرأي الذي تبناه راسل فيما يخص الذرّات، فالذرة التي هي عنصر أبسط من المادة هي عبارة عن كهيربات تقوم بينها علاقات مختلفة وهي ليست ساكنة، وإنّما تتحرك بشكل متماسك داخلها، إنّ المادة قابلة للإحساس من حيث أنّه يمكن إدراكها حسيّا، بل إنّها مجموعة من الإحساسات، لكنها تبقى مجرّد رمز فقط، لأنها تفقد ماديتها لتعبّر عن مجموعة أحداث جزيئية[2]. وبهذا المعنى فإنّ المادة تقابل حدثا، والعالم في نهاية أمره جملة أحداث، إنّ راسل يتعامل مع التفكير بمنطق ذري ولذلك سمي انتمائه الفلسفي أنه ذري منطقي، تأثرا بالنهج العلمي في التعامل مع المادة، إنّ العالم في حقيقته يتألّف من ذرّات وكذلك اللغة التي تصف العالم والتي نحلل أحداثه من خلالها.

لكن ماذا عن الذّات؟ العالم لا يفصح عن نفسه واللغة لا تكشف عن العالم من تلقاء ذاتها، إنّ الذات هي الوسيط الذي يعمل على الكشف عما يفصح عنه العالم وهي التي تصنع لنفسها لغة حتى تتلاءم مع العالم الذي هو موضوع بحثها، إنّ الذات تتخذ عدّة مواقف أمام المواضيع التي تتجسد

[1] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص88.

[2] المرجع نفسه، ص ص 88 –89.

أمامها في العالم الموضوعي، والذات من بين أفعالها الشعور بشيء ما، لكن ما طبيعة الشعور الذي تقوم به الذات؟

إنّ الشعور الذي تمارسه الذات ما هو إلاّ أحداث أيضا، فهو ليس شيئا ذو طبيعة مادية قائم بذاته، إنّ هذه الأحداث هي التقاء الحواس بما هو خارج عنها، أي بما هو آت من العالم الخارجي بالنسبة لها، التي هي عبارة عن معطيات تلتقي بها إما بشكل مباشر أو غير مباشر، وبمجرد ما إن تخترق تلك المعطيات القادمة إلى الحواس قنواتها فإنها تتحول إلى آثار؛ فتنتقل إلى مراكز الحواس بالمخ عن طريق الجهاز العصبي، غير أن هذا الإحساس يظل دون معنى إلاّ إذ اكتمل بمرحلة أخرى هي مرحلة إدراك تلك الإحساسات، أي حين تتجمع تلك المدرَكات الحسية الجزيئية مؤلّفة أحداثا متسلسلة ومترابطة وهذه الأحداث هي ما سنسميها اصطلاحا "المعرفة" أو "الإدراك" ، والمعرفة المباشرة في قيمتها أكثر قوة ودقّة من المعرفة غير المباشرة، أما بالنسبة إلى العقل الذي يلعب دور فاعل أساسي في المعرفة فإن شأنه في هذا هو ذاته شأن المادة، ذلك أنّ التحليل يكشف لنا عن ارتداده إلى سلسلة من الأحداث المتغيرة والمتعددة بتعدد العلاقات التي تربط بينها.[1]

أي أنّ للعقل تحليلا كما للمادة تحليل، بمعنى أن التحليل يأخذ معنى واسعا و إمكانية أكبر ليشمل ليس فقط عالم المادة وإنما عالم المعقولات أيضا، على الرغم من أنّ ثنائية العقل والمادة ظلت طاغية في مجال الفكر الفلسفي لقرون طويلة فيبدو أنها أُلغيت مع الفلسفة التحليلية عند برتراند راسل من حيث أنّ كل منهما يخضعان إلى نفس المعيار الفلسفي بحثا عن مكوناته وإصلاحها، ومن هنا تبدأ خطوة الإصلاح في فلسفة راسل قبل امتدادها عمليًّا إلى بقية المجالات الفرعية التي تمثل أبعاد الإنسان التي كلها ترتد في النهاية إلى نظم معرفية، فبعد تحليل العقل والمعرفة والمادة سيحلل راسل فروع كل منها، أي هذه الفروع التي تمثل أجزاء تبدو منفصلة عن بعضها ظاهرا لكنها تلتقي في موضوع اهتمام واحد هو مركز هذا الكون " أي الإنسان" وكلّها تبرهن على أن هناك تكامل معرفي، وإنّ مقاربة حقيقة أجزاء هذا التكامل من شأنها أن تخدم فعل التفلسف الإصلاحي في حياة الإنسان ذلك الكائن الاجتماعي.

[1] المرجع نفسه، ص90.

لقد توصّل **راسل** من خلال تحليله للمادة والمعرفة والعالم إلى أنّ كل منها يمثّل جملة من الأحداث، وإنّ طبيعة تلك الأحداث تجعل من مبرر الفصل بين المادي والمعنوي مبرّرا باطلا، كما أنّ الحدود التي ظلّ الإنسان يعتقد بوجودها بين المادة والفكر ستتلاشى تدريجيا بواسطة التحليل، لأنّ أصلها جميعا وأصل كل الوجود لا هو بمادي ولا هو بفكر معنوي، وبذلك تكون الوقائع ليست مادية بشكل خالص ولا أفكار مجردة، بل إنها ذات طبيعة محايدة وهنا سنجد راسل يصطلح على ما أسماه بأصل كل موجود بمصطلح "المادة المحايدة" التي لا هي مادة ولا فكر، فهي حين تجمعها تؤلف لنا مادة، وبتحللها تتحول إلى أفكار وأحداث معنوية، وهذا هو مضمون نظرية "الواحدية المحايدة" التي توصل إليها "راسل" من خلال المنهج التحليلي.[1]

إذا ارتبطت المعطيات الحسية حسب قوانين الفيزياء أعطت لنا أشياء مادية، وإذا ارتبطت فيما بينها حسب قوانين علم النفس أعطت لنا انفعالات وعواطف وأفكار، وحينها تكون قد ساعدت تلك القوانين النفسية على تكوين العقول، هذا ما تقتضيه الواحدية المحايدة التي استعارها **راسل** من "**وليم جيمس**"**William James (1842- 1910)**. إن معطيات الحس في المعرفة وفي تكوين العالم هي الأساس فمنها يكون العقل وتكون المادة، وهذان ما هما إلا تركيبات منطقية مستمدة من العناصر التي هي في أصلها معطيات الحس، ومعطيات الحس التي هي الأصل لا هي بمعطيات عقلية ولامعطيات مادية[2]

إنّ الحقائق لا نفهمها مركبة وإنما نصل إليها حينما تكون في شكلها الأبسط، فهي عبارة عن وقائع جزيئية، وهذه الوقائع هي أصل ما نسميه بالحقيقة، وحتى نتبين حقيقة أي شيء سواء كان فكرا، أو لغة، أو علما ينبغي تحليله إلى أبسط عناصره، وإنّ الكيانات السابقة التي نحن مطالبين بتحليلها تجمع بينها علاقات أيضا، فأحداث العقل وعلاقاته الجزئية تستند على حقائق أخرى جزئية خارجة عنه، إنها علاقة تجمع بين الكل في شكل متناسق، ومحصلة الإدراك الذي ننتهي إليه يحمله هيكل يسمى باللغة، فمن أغراض اللغة تمثيل الإدراك والحرص على صدق التعبير عنه بدقة ونقل الحقائق الجزئية بشكل متطابق مع ما ندركه كحقيقة جزئية ومباشرة، وحتى تكون اللغة حاملة للحقيقة بأصدق

[1] المرجع نفسه، ص 90.

[2] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 30.

معانيها كان لا بد لها أن تخضع للتحليل الذي يكشف عن وحداتها الجزئية الأساسية البسيطة، وإنّ اللغة التي تعبّر لنا عن مضمون العالم، والتي نرجو من ورائها توخّي الدقة في التعبير عن حقائق الأحداث المحيطة بالعالم تمثل قضايا، وهذه القضايا بما أنها تعبيرات لغوية بنيتها مركبة فإنها تخضع للتحليل، وإنّ كل قضية في اللغة يقابلها واقعة في العالم الموضوعي. وقد انتهى راسل من خلال تحليله إلى أنّ القضايا نوعين أساسيين: فالنوع الأول يمثل قضايا جزئية بسيطة يدعوها راسل بالقضايا الذرية وهي تتناول وقائع جزئية خارجية بسيطة ، أما النوع الثاني من القضايا فهي تلك القضية المركبة غير المباشرة والتي تحتاج إلى تحليل إذا ما أردنا البحث عن صدقها، وصدقها يتمثل في مطابقتها للواقع، أي أنّ الصدق في كل أنواع القضايا معياره هو مطابقتها للواقع الخارجي الذي تعبر عنه، ومن المهم أن نذكر هنا أنّ القضية الذرية هي الوحدة الأساسية التي يرتد إليها الفكر، وهي الوحدة الأساسية التي تنحل إليها اللغة[1].

هناك تشابه بين تركيب اللغة وتركيب العالم القائم على الكثرة في الأشياء، وهذا ما تقتضيه نظرية "الذرية المنطقية" التي تأثر فيها بالأساس بـ "فيتجنشتاين" كما تأثر بـ"وليام جيمس"، فالقضايا اللغوية تقابلها قضايا موجودة في العالم، وهي تقابلها تقابلا مباشرا وكأنها صورة فوتوغرافية لها، وبتطبيق التحليل على الوقائع نحصل في الأخير على ذرات هي ما يسمى بـ "الوقائع الذرية"، وبتحليل اللغة نحصل في نهاية التحليل على "قضايا أولية" تقابل تلك "الوقائع الذرية"، وفي تلك القضايا المنطقية المعبر عنها بلغة نجد محمولا في حده الأبسط مرتبطا بأحد أسماء العلم المشار إليها حسب وجودها في العالم الموضوعي.[2]

إنّ العالم يحتوي على موضوعات تدركها الذات، وفي اعتقاد "راسل" إن الذات المُدرِكة تحيا في عالمها الخاص بها، أي أنّ تصورها حول العالم يعبر عن منظور خاص بها، وهذا المنظور مغلق عن باقي" المنظورات" التي يراها الآخرون، إن هذا المنظور المغلق يماثل الذرات الروحية التي تحدث عنها "لايبنيتز" في فلسفته، لأنها مغلقة لا مفتوحة، لا أبواب لها ولا نوافذ تُفتح، وهذا هو

[1] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص ص 90-91.
[2] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 30.

مضمون نظرية "المنظورات" عند "راسل"[1]. إنّ اللغة وسيلة والذات تكتشف العالم أي أننا نحن من يصنع المعرفة من خلال مانعيشه فيه، ومن خلال ذلك الاحتكاك تنشأ تجربة إنسانية تعبر عن رؤية أو منظور، وهذا لأن العالم حتى وإن كان غامضا كثيرا فإنه فيه الكثير مما يمكن التقاطه لأنه يتيح لنا أن نتعرف عليه ولو بالقدر اليسير رغم أن ما نعرفه في الجملة يظل نسبيا.

يسعى راسل من خلال فلسفته إلى إقامة ترابط منطقي متين بين عالم الإدراك الحسي (الذات) الذي نبدأ منه وبين عالم الرياضيات والفيزياء (الموضوع)؛ ولأجل ذلك فإنّ مضمون الإدراك الحسي "المضمونات الإدراكية الحسية" هي ترجمة تقابلها حوادث وأشياء موجودة في العالم الخارجي وهي تشمل إطارا زمانيا ومكانيا[2].

ينتهي راسل إلى مذهب "الواحدية المحايدة" الذي معه تختفي ثنائية العقل والمادة، ويعود كل شيء موجود إلى أصل واحد، فالمادة حسب هذا المذهب أقل مادية والذهن أقل ذهنية، فكل منهما يحتوي على نصيب من الآخر، وكل منهما مشتق بالأساس من "هيولى" محايدة، وهما ليسا مختلفين اختلافا جوهريا. إن التصور البشري حين تتبادر إليه فكرة الذرّة فإنه يُخيّل إليه جسما كرويا صغيرا ثابتا له حدوده، رغم أنها في حقيقتها شحنة كهربائية إلكتروناتها لا تعرف ثباتا بل هي في حركة لا تستقر على حال، فهي تغيّر مواضعها باستمرار كما هو حال خليّة النحل التي تعج بحركة النحل داخلها، ووجود الذرّات هو وجود بالأساس قائم على سلسلة من الحوادث المتعاقبة،ويربط بينها رابطة هي الوحدة السببية، هذا بالنسبة إلى الذرّة فيزيائيا[3].

لكن بالنسبة إلى "الإنسان" الذي في هذا العالم فتصدر منه سلوكات به انتمى موضوعه إلى علم النفس بسبب طبيعة الانفعال الذي يحرك السلوك، إنّ هذا الكائن الذي له موقع مركزي في العالم هو الآخر يصنع أحداثا، وتلك الأحداث منها ما هو خارجي يخضع للملاحظة الخارجية، وتصدر منه أيضا أحداث لا يراها الملاحِظ من الخارج لأنها أحداث باطنية لا يلاحظها إلاّ صاحبها ملاحظة داخلية، ولدراسة هذا السلوك وتحليله، سيمزج "راسل" بين الاتجاه المادي السلوكي في علم النفس

[1] المرجع نفسه، ص 30.

[2] المرجع نفسه، ص 31.

[3] المرجع نفسه، ص 32.

والاتجاه اللامادي في علم الطبيعة، ذلك أن المذهب السلوكي لوحده لا يكفي لتفسير بعض الظواهر الإنسانية العقلية كالذاكرة، الخيال، الأحلام، الإرادة والرغبة.....الخ، إن التحليل الفلسفي لدى راسل ينتهي به إلى أنّ حقائق النفس لا تختلف عن حقائق الطبيعة؛ فالعلم بهما يتم عن طريق الملاحظة الباطنية رغم أننا نظن كما يظن الاعتقاد السائد لأول وهلة أنّ حقائق الطبيعة إنما هي حقائق تتعلق بأشياء خارجية عنّا، ولتوضيح ذلك فإنّ "راسل" يأتي إلينا بمثال رؤية الشمس التي نراها بالبصر، والشمس من الأشياء الخارجية التي ندركها بالحواس، لكن الواقع أن إدراكنا لهذا الشيء الخارجي لم يقع في الخارج وإنما حصل داخل الذات المُدرِكة أي في بواطن أنفسنا، وعليه فإن الظواهر الخارجية تخضع للملاحظة الباطنية[1].

إنّ مذهب الواحدية المحايدة الذي انتهى إليه منهج التحليل عند راسل بعد تحليل للمعرفة وللعالم ينتج عنه واحدية المعرفة بين جنسيها الباطني والخارجي، فإدراك الموضوع الخارجي يحصل في باطن الذات، وما تفكّر فيه الذات وتشعر به كانفعال في داخلها ينعكس كحدث في العالم الخارجي وربما يجسد معرفة إذا أخذ الإدراك طابعا منظّما هدفه بناء نظرية في المعرفة، إنّ ما نفهمه من مذهب الواحدية المحايدة مع راسل هو أنّ العالم كتلة واحدة نتيجة تآلف وتجمّع ذرات مترابطة فيما بينها وكذلك اللغة، ونفس المنطق يحكمهما فلا تناقض بين منطق اللغة و بين منطق العالم، ومن جهة أخرى إنّ المعرفة حول عالمنا مهما بدت لنا عبارة عن أجزاء غير متجانسة فيما بينهما، ومهما بدت تكشف عن مجالات غير مترابطة فيما بينها فإن تحليل النظم المعرفية الذي تهتم بدراسته في علم النفس أو علم الطبيعة الفيزيائية ....الخ، يفصح عن خيط يجمع بين الكل في سياق تكامل معرفي يعكس تكامل العالم فيما بينه ككتلة واحدة.

لقد قام "راسل" بدراسة العالم من وجهة نظر منطقية، وبذلك قدّم مساهمته في ميدان المنطق وفلسفة اللغة، وأهم مبدأ رئيسي تؤكده فلسفته الذرية المنطقية هو: "تطابق القضية مع العالم". للقضية وظيفة تؤديها في العالم، وللقضية بصدد وظيفتها عناصر تتكون منها، وهذه العناصر هي متغيرات قضوية، ومثال على هذه القضية بمتغيراتها مثلا عبارة فا (س)، حيث "س" هو متغيّر يعبر عن دلالة معينة مثلا يمكن أن يعبّر عن العبارة التالية: "س" هو مؤلف ويفرلي"، إن المكونات التي يمكن أن

[1] المرجع نفسه، ص 32.

تحتويها الدالة المعبرة عن قضية ما ليست محدودة، والدلالة القضيوية في النهاية هي عبارة تحمل مضمونا ما انطلاقا من عناصرها، وسلامة هذه الدوال التي تعبّر عن قضايا حتى تكون سليمة يجب أن تتطابق مع عالم الواقع، فاسم العلم له دلالة هو الموضوع الذي نسمّيه، وبالقياس مع القضية الذرية يصدق هذا الكلام أيضا في واقع العالم فهي تعبّر عن واقعة ذرية تمثل قضية ذريّة، إن القضايا ترتبط بالوقائع إما بالصحة أو الخطأ وإن تبيّنهما هدف يتبناه التحليل، وهذا العمل لا يتم إلا من خلال توضيح القضايا منطقيّا، والقضايا المنطقية الصحيحة تتضمن مسميات وعناصر نتعرف عليها بالتجربة أو ما يسمى بالمعطيات الحسية فلا يمكن لنا أن نسمي أشياء لم نتعرف عليها بالتجربة؛ فحينها ستفتقر إلى سندها الموضوعي الذي يقيم دليلا على وجودها؛إذ أنّ تعيين الأسماء في العالم يتجه إلى الموضوعات التي نسميها، وقد تكون التعابير التي تتضمن هذه الترسيمات ماهي إلاّ رموز لغوية غير كاملة تظهر على أنها أجزاء من الجمل التي نقوم بتركيبها، وإنّ أهمية هذه الترسيمات تكمن في كونها تساعدنا في التعرف على الأشياء بالوصف في حال ما إن تعذّر على التجربة ذلك، أي تساعدنا على معرفة الأشياء بطريقة غير مباشرة[1]. بمعنى أنّ التجربة لوحدها ليست مؤشرا كافيا للاستدلال على مسمّى معيّن، لأنّ التجربة لا تفصح إفصاحا مباشرا عن نفسها فكما أننا نجد في الواقع معرفة مباشرة فهناك معارف غير مباشرة لا نجد أمامها سوى طريقة الوصف فتكون معرفة وصفية فالعالم ليس مادة خالصة ولا ذهن خالص أيضا.

إنّ ضرورة ممارسة التحليل على اللغة متأتية من كون أنّ الوقائع الموجودة في العالم الخارجي كلها بسيطة في أصلها رغم أن إدراكنا لا يحيط بها جميعا، فالعقل المتورط في النسبية لا يراها على حقيقتها الدقيقة، ولنترجم ما نعرفه على العالم بشكل معرفة فإننا نحتاج إلى لغة.والذي تساعدنا فيه اللغة هو قدرتها على جعلنا نصنع من تلك الأحداث قضايا، لكن القضايا التي تعبّر عن تلك الوقائع مركبة غالبا.وحتى تعبّر القضية بدقة عن واقعها يجب أن تأخذ جنس طبيعتها فتكون بسيطة أيضا، والعبارة اللغوية تكون مركّبة إذا ما أضيف إليها حروف وروابط مثل "إذا"، "و"، "أو"....، وهي في حال كونها مركبة لن يكون لها مقابل في العالم الخارجي، لذلك يجب خضوعها للتحليل إذا ما أردنا تبيّن حقيقة الوقائع. إنّ وظيفة تلك الحروف هي عبارة عن روابط منطقية تربط بين الحقائق البسيطة في

[1] بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة dtv، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، 2007، ط2، ص 221.

قالب تركيبي، وتلك الحروف بطبيعة الحال ليست أحداثا أي ليس لها مايقابلها في العالم الخارجي من حيث الوقائع، وعليه فإنّ صدق القضية المركبة مرهون بصدق أجزائها[1].

إنّ إرادة فهم العالم هي التي تحتّم على اللغة مسايرة الواقع، فمنطقيًّا لا يقبل فيلسوف التحليل أن يرى العالم معقّدا بينما يمكن رده إلى وقائع بسيطة، لكن ذلك مقيد بجهد منطقي، وسينزعج العقل البشري وسيشعر بقلق حيال ما توصل إليه من معرفة، وبالنسبة إلى التحليليين من أمثال **راسل** فإنّه قد يجد في التحليل علاجا لذلك الانزعاج الناشئ عن شعور الذات بالتناقض بين حقيقة العالم وبين ما تنتجه اللغة، فكما على فيلسوف التحليل أن يحلل وقائع العالم فإنه من جهة أخرى أمامه مهمة فلسفية تقوده إلى حتمية تحليل القضايا اللغوية التي تمثل إنعكاسا للوقائع، إنّ هذه الحتمية ليست حتمية نظام يحكم معرفة فحسب وإنما حتمية منطقية لا تقبل شعورا بالتناقض.

إنّ ما يعيبه راسل على المناطقة خاصة من أتباع الوضعية المنطقية هو فصلهم بين بنية اللغة وبنية العالم، وباعتقاد "راسل" فإن هذه هي النقطة التي تميّزه عنهم، فهو يقيم مماثلة بين البنيتين فاللغة ماهي إلاّ صورة لوقائع موجودة في العالم، والأشياء المركبة تتألف من أجزاء بينها علاقات، وكذلك اللغة ففيها تركيبات تتضمن عناصر بينها تآلف وعلاقات، إنها تكون مطابقة في حال الصدق ولا تكون مطابقة لواقعها في حال الكذب، غير أن البديهية التي يتفق فيها راسل مع غيره من أتباع الوضعية المنطقية مثل "فيتجنشتاين" هو أنّ العالم مكوّن من وقائع ذرية، وهي عبارة عن آخر ما يمكن للتحليل أن يوصلنا إليه، والواقعة حسب الوضعية المنطقية في تعريفهم هي ما يجعل قضية ما من القضايا تتصف بالصدق أو الكذب[2].

لقد ذكرنا أنّ العالم سلسلة من الأحداث والإنسان شريك أساسي بل ومركزي فيها، أي أنّ الإنسان في حد ذاته يصنع أحداثا في العالم ثم يعبّر عنها في ما بعد في شكل لغة، لكن ماذا عن شأنها؟أليست هي في حد ذاتها حدثا أو سلوكا يمارسه الإنسان كجزء من العالم الذي تنتمي أحداثه الجزئية – أي ما يصنعه الإنسان– إلى أحداث المجموع – أي الكل أو العالم ؟

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص 66.

[2] مصطفى بلبولة، برتراند راسل واللغة الكاملة منطقيا، المرجع السابق، ص ص 67-69.

لقد كانت الفلسفات الكلاسيكية تعتقد بشكل مسلّم به أنّ اللغة غرضها التعبير عن فكرة ما، لكن وعلى الرغم من هذا فإنها لم تعطها حقها من الاهتمام الكافي حيث كان يعتقد أن هناك علاقة مباشرة تربط الدال بمدلوله دون إجراء أي تحليل للمعنى الذي قد يختفي وراء تلك العلاقة. لقد كان الفلاسفة التقليديون يفكرون في الكلمات فقط وكانوا يفترضون أن الكلمة مجرّد كيان واحد دون أن يتجلى لهم أنها في حقيقة الأمر مركبة من كتلة من الأحداث التي تحتاج إلى تحليل. من الجيد حسب راسل أن ننظر إلى اللغة نظرة سلوكية وذلك عن طريق اعتبارها إلى حد ما عادة سلوكية صادرة عن الجسد، حيث أننا نتعلم اللغة كما نتعلم سلوكا آخر يصدر عن الجسد، وعليه فإن مسألة اللغة تعد من النقاط الإيجابية التي تحسب لصالح السلوكيون[1].

إنّ الإنسان يتجاوز بقية الكائنات الأخرى بخاصية اللغة، هذه حقيقة مؤكدة عمليا لكن من الأمور التي لا يمكن التدقيق في شأنها هو اللحظة الثابتة التي من خلالها نشأت اللغة مع أنّه من المعروف تاريخيا أن الكتابة التصويرية هي أقدمها، ومن أمثلة ذلك النمط من اللغة هو ما نجده على جدران الكهوف والمغارات. لقد كان يريد الإنسان من خلالها تجسيد فعل التواصل، ونقل المعلومة وتدوينها وتوريثها عبر الأجيال...إنّ للحيوانات أيضا أصواتا تستعملها في ما بينها لكن ما يتفوق فيه الإنسان عليها هو أنّ له القدرة على تنظيم الأصوات ليشكل منها ما يسمى بالكلام. إنّ دراسة اللغة عموما تفرض علينا أن نحيط بثلاث مسائل أساسية: الأولى، تمثل البحث في الكلمات التي يمكن تصنيفها كممارسة تعكس واقعا- أو سلوكا، أما الثانية؛ فهي دواعي استعمالها. والثالثة؛ تتمثل في النظر إلى الآثار التي تحدثها اللغة كسلوك – أو ممارسة-، ومن ناحية أخرى إن طبيعة اللغة إصطلاحية أي تواضع عليها الناس اجتماعيا واتفقوا في رموزها وجسدوها لفظا أو كتابة أو وتعاملوا معها قراءة وسماعا، إن الاستخدام الاجتماعي للغة يمثّل أرضية جيّدة للغة وهذا لا يسمح بوجود أي عبث بشأنها كأن يذهب كل واحد إلى ابتكار ما يناسبه من الرموز ليطلق عليها لغة[2].

[1] Robert E. Egner and Lester E. Denonn, The Basic Writings of Bertrand Russell, Op.cit.,P.78.

[2] Ibid., PP. 79-80.

من الواضح أنّ النظرة السلوكية للغة تخدم إلى حد ما توجه برتراند راسل في أطروحته حول علاقة اللغة بالعالم، لأن الحركة التي تحملها تلك العلاقة هي علاقة سلوكية، والإنسان فاعل جوهري فيها، وإنها ليست سلوك فردي بل هي سلوك جماعي أي أنّ اللغة في أصلها ذات منشأ اجتماعي، أليست في أصلها ترتد إلى صانع اجتماعي بطبعه، لجأ إلى اللغة واستعملها كآداة بغرض التواصل الاجتماعي في العالم، ألم يصنعها الإنسان ليعبّر عن أغراضه الاجتماعية وحاجاته البيولوجية وانفعالاته النفسية وغيرها؟ لكن حسب راسل فإن اللغة كيان قابل للتطوير من حيث أراد ارتقائها لتكون أكثر علمية ونظاما وأكثر شمولا للنخب العلمية والفلسفية في العالم حيث معها تزول كل العوائق التي ظلّت تطرحها اللغة العادية في التواصل.

يبدو أنّ مشروع برتراند راسل الذي طرحه مع منهجه التحليلي مميز فلسفيا إذ أراد للفلسفة أن تكون علمية التوجه، فضبطها بأدوات تقنية مثل نصل أوكام واللغة المثالية، وقد جعل من هذه الأخيرة آداة بل مشروعا معوّل عليه ضمن منهجه التحليلي، حيث حمل آمالا علمية وفلسفية في جعل اللغة الفلسفية أكثر دقة وصرامة لمعالجة الوقائع الإنسانية في العالم، وآمن مع هذا المشروع أنّ هناك علاقة بين اللغة والعالم، كما أدرك أنّ للفلسفة مهمة نحو اكتشاف أعماق هذه العلاقة فانتهى إلى أنّ صدق قضايا اللغة متوقف على صحّة مطابقتها لوقائع العالم.

إنّ اللغة المثالية لغة علمية تتحدث رموزا رياضية، أي أنّ راسل أراد أن يستنطق العالم ويستنطق خبايا وقائعه التي يشارك فيها الإنسان استنطاقا رياضيّا، وما هدف راسل من ذلك سوى النجاح في إصلاح مالم يصلحه الفلاسفة قبله، أي التحكم في المشكلات التي ظلت تطرحها الفلسفة دوما في حياة الإنسان، بل وجعل منها بديلا للغة طبيعية طالما ظلت فاصلا تطرح مشكلات الفهم وصعوبة التواصل بين الألسن المتعددة بشكل يفوق قدرة الإنسان على استيعابها جميعا، وعليه أمام مهمة التوفيق بين العلم و الفلسفة في ظل منهج واحد، و في ظل مشروع اللغة المثالية هل سينجح المنهج التحليلي في أن يجعل من نفسه – بناءا على الخصائص المقدمة في هذا المبحث – منهجا صارما في الإصلاح الاجتماعي؟ أليس المجتمع سلسلة من الأحداث والواقائع أيضا؟ أليس هو العالم بالنسبة إلى الإنسان بما أننا قد أكّدنا من خلال الأسطر السابقة على أنّ الإنسان كائن اجتماعي بطبيعته؟ إذا كان غرض فلسفة راسل من هذا المنهج هو تقديم منهج مناسب لحل مشكلات الفلاسفة أليست

مشكلات الإنسان التي يعيشها اجتماعيا هي الأولى بالمعالجة بين كل المشكلات الفرعية الأخرى في هذا العالم؟

المبحث الثالث:

عوائق مشروع الإصلاح الاجتماعي من خلال المنهج التحليلي

المبحث الثالث: عوائق مشروع الإصلاح الاجتماعى من خلال المنهج التحليلى

أولا: عائق اللغة المثالية

ثانيا: نسبيّة التحليل في المسائل الاجتماعية

المبحث الثالث: عوائق مشروع الإصلاح الاجتماعي من خلال المنهج التحليلي

إنها لقيمة فلسفية أن تحظى الفلسفة بمنهج يعمل على توضيح ما هو غامض من قضايا ووقائع في العالم، وتسعى من جهة إلى تنظيم حياة الإنسان داخل دائرة حياته الاجتماعية والكونية بصفة عامة، لكن تطبيق المنهج التحليلي في سياق فلسفي إصلاحي قد واجه عدّة عوائق، وكلها تتصل بطبيعة هذا المنهج وعناصره الفلسفية، وهذا ما جعل من الإصلاح الاجتماعي يتخذ منحى آخر يختلف عن منحى الرموز المنطقية لكنه لا يستغني عن ضرورة التحليل المنطقي.

أولا: عائق اللغة المثالية

من بين الأسباب التي لعبت أكثر دور رئيسي كعائق نحو تنفيذ مهمة الإصلاح الاجتماعي للمنهج التحليلي هي اللّغة مثالية حيث أنّها لم تلق قدرا كبيرا من النجاح المأمول منها وقُدّر لها أن تظل مشروعا لم يُكتب له التحقق في واقع الكتابة الفلسفية الإصلاحية، إذ أنّ لغتها تتميز بأنها خاصة لا يفهمها العامة، ثم إنّها لا تتلاءم مع مشروع **راسل** العالمي رغم أنّه أراد لها أن تكون كذلك؛ فهي ليست لغة الحياة اليومية.

على الرغم مما حقّقه **راسل** في المنطق وما أضافه فإنّ مشروع اللغة المثالية لم ير النور مع **راسل** بالشكل المطلوب الذي أراده أن يكون، لا يعني هذا أن نفهم أنّها قد تحققت على يديه تحققا كاملا، فهي تبقى مجرد مثال غير كامل للغة كان مُعوّل عليها فلسفيا، لقد اعتقد **راسل** كما اعتقد سابقا **ليبنيتز** أن كل مُركّب يمكن تجزئته إلى ما هو أبسط منه، كما اعتقد كلاهما بلغة عالمية مثالية، ولقد سار **راسل** في المسار الذي آمن به قبله **ليبنيتز** وعمل على جعل اللغة المثالية لغة عالمية ولغة لجميع الفلاسفة، لقد عمل أيضا **راسل** على البحث عن البسائط والتعبير عنها بدقة وفق لغة منطقية، لكن ما انتهى إليه بعد ذلك هو رفض وجود بسائط نهائية وقال أن البسائط التي نحصل عليها من خلال التحليل هي بسائط نسبية قابلة للتحليل مجددا، وهذا ما دفعه لأن يعيد النظر في هذه اللّغة إلى أن انتهى الأمر به إلى تضييق عملها ففشلت محاولة جعلها لغة عامة للفلسفة، ورغم التضييق من مجال عمل اللغة المثالية إلاّ

أن علاقتها بالتحليل لم تنفك ولم تنقطع لأنها ظلّت الخيار الأفضل الذي ينبغي اعتماده لتحديد البنية المنطقية للوقائع بدقة[1].

مع هذا العائق ومع هذا الفشل في جعل اللغة المثالية شاملة لكل فلسفة فقد بقي راسل يعتقد أنها أنسب لغة وأكثر دقة من اللغة العاديّة، إنّها تحمل خصائص تفوقها استعمالا ودقّة، لكن يبدو أنّ طبيعة الفلسفة في حد ذاتها لم تكن متماشية مع هذه اللغة، بعكس الرياضيات أو المنطق فهذان الأخيرين يتميزان بطابع التقنين والضبط في شكل قواعد وقوانين، إنّ هذه المحاولة في الفلسفة هي امتداد لمحاولات سابقة هدفها جعل الفلسفة "علما دقيقا" وقد كان راسل يرى في اللغة المنطقية مفتاحا لفتح علمي للفلسفة.

مطلب الفلسفة كعلم دقيق عمل يذكرنا بمحاولة **إدموند هسرل Edmund Husserl (1859 – 1938)**، والتي حملها كتابه: "الفلسفة علما دقيقا"، وكان المنهج الظاهراتي طريقا حاول من خلاله تبيّن علميتها وحركتها في الكشف والتمحيص إذ يقول: <<**غير أنّ الفلسفة بقدر ما ترجع إلى أصولها النهائيّة، فإنها تتعلق على التحقيق بماهياتها وهي أنّ عملها العلمي إنّما يتحرك داخل مناطق الحدس المباشر. وعلى هذا فإنّ أكبر خطوة يجب على عصرنا الحاضر أن يقوم بها هي أن يتعرف أنّه عن طريق الحدس الفلسفي، بالمعنى الصحيح، أي بمعنى الإدراك الظاهرياتي للماهيات، يفتح ميدانا لا حدّ له للعمل ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزيّة والرياضية غير المباشرة، وبغير استعانة بأجهزة المقدمات والنتائج – يكتسب كثرة من أدق المعارف وأكثرها حسما، لكل فلسفة مقبلة**>>[2].

أي أنّ **هسرل** أراد فلسفة علمية متحررة بمناهجها؛ وطريقها مرهون بالحدس الفلسفي المباشر متميّزة عن الأساليب المنطقية والرياضية غير المباشرة، وإنّ مجال الحدس الفلسفي هو التعرف على الماهيات في جوهرها بعيدا عن الأحكام المسبقة وذلك في إطار محاولة منه لإجراء إصلاح للفلسفة وإعادة الاعتبار لها، وتَحقُّق هذا النوع من الإصلاح سينجرّ عنه فتوحات معرفية تتحرك بالفلسفة قدما نحو فهم أسس الماهيات.

[1] محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 373–374.

[2] هسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ط1، ص104.

اعتقد **هسرل** بوجود شيء من الاختلاف بين العلوم الفيزيائية والرياضية وبين الإدراك الفلسفي، فالإدراك لدى الأولى غير مباشر عكس الثانية التي يكون فيها الإدراك إدراكا مباشرا، وحسب وجهة نظره فإننا اكتسبنا ميلا إلى الإعلاء من شأن الأولى –أي العلوم الفيزيائية والرياضية– على حساب الثانية –أي الفلسفة– مغلبين الإدراك غير المباشر على الإدراك المباشر، رغم أنّ الفلسفة هي علم الأصول وعلم البدايات الحقيقية وتهتم بما هو جذري ولن يكون لأي عمل نصيب في الخلود إلى الطمأنينة معرفيّا أبدا مالم يتوصل إلى بداياته الواضحة.[1]

تعليقا على ما قيل سابقا فإنه خلافا **لهسرل**، فإنّ المنهج التحليلي الذي أراده **راسل** قد حرص فيه على تأسيس تدقيق فلسفي بناء على التدقيق المنطقي الرياضي، وحاول أن يؤسس الفلسفة تأسيسا علميا رمزيّا في اللغة التي اشتغل عليها، أما **هسرل** فقد ظل يرى في الفلسفة حاضنة كل العلوم، ورأى أنّ علميتها ليست كعلميّة بقيّة الفروع، لأنها علم الحدس المباشر الذي يتوجه إلى الماهيات في حد ذاتها وأصولها بعيدا عن الأحكام المسبقة وبعيدا عن أي افتراض يضيع بالماهيات خارج الفلسفة، وبذلك فهو يدعو إلى نهضة علمية في الفلسفة من خلال البحث أكثر حول الحدس الفلسفي دون اعتماد مطلق على الأساليب الرياضيّة والرمزية غير المباشرة.

اختلفت الأساليب الفلسفية والغاية واحدة – أي علميّة الفلسفة– وهذه ليست المحاولة الأولى في تاريخ الفلسفة، إنّها واحدة من سلسلة محاولات متعددة ولا تزال مستمرّة بحثا عن المطلق في الفلسفة الذي كثيرا ما ينعت على أنّه "الحقيقة"، وهذه الأخيرة تصر في كل عمليّة بحث وتقدم فلسفي على التخفي والابتعاد أكثر عن الإدراك المعرفي للإنسان، وهذا ما حدث مع **راسل** من خلال اللغة المثالية حينما حاول محاصرة القضايا الفلسفية محاصرة دقيقة ليجبرها من خلال تلك اللغة على الانضباط الدقيق بدل التلاعب اللفظي الذي كثيرا ما تسبب في انتشار السفسطة واللغط بدل محاولة التماس الحقيقة.

إنّ نظرية الذريّة المنطقية لم تكن مشروعا خاصا **براسل** فقط بل كان اشتراكا مع **فيتجنشتاين**، ولقد ظلّا يكتبان فيها طيلة 20 عاما لتأخذ أهمية كبرى في تاريخ الفلسفة، وعلى الرغم من ذلك فقد تبيّن لكليهما أنّ اللغة المثالية كما أرادا لها أن تكون هي عمل مستحيل، لقد كان هذا الإعلان بعد محاولات عدة بدأت منذ 1912م، بل إنّ فشل هذه اللغة جعل من نقّاد **راسل** يرون أنه ليس جادا بشأن هذه اللغة

[1] المرجع نفسه، ص ص 103–104.

رغم محاولاته فيها إذ أراد في نهاية التحليل الوصول إلى بسائط أو إلى أسماء أعلام وأوصاف يمكن وعيها مباشرة وعيا حسيّا. لقد كانت هناك أسباب دفعت **راسل** إلى التراجع عن نظرية الذرية المنطقية بلغتها المثالية ومن بين هذه الأسباب أنّ النظرية الذرية بلغة مثالية في ظل التحليل المنطقي لا يمكننا من خلالها أن نصل إلى معيار للبساطة؛ بل إنّه من الصعب علينا التمييز بين البسيط والمركب، فالعالم يخفي تعقيدا كبيرا، إنه يحتوي على عدد هائل من القضايا المركّبة[1].

إنّ اللّغة المنطقية كما عبّر عنها **راسل** وهو يتكلم في كتابه **فلسفتي كيف تطورت**، لغة تتحدث عن كل شيء بأسلوب واضح وأكثر منطقية وتحديدا، لقد أراد منها أن تكون هيكلا لفكر فلسفي واضح ودقيق في قضاياه على الدوام، إننا في هذه اللغة بحاجة إلى كلمات رمزيّة لتدل على بنية هذه اللغة المنطقية، وأيضا في المقابل إنّ المحتوى الاصطلاحي لهذه اللغة يحتاج إلى كلمات تشير إلى تلك المصطلحات، أي إنّ كل اصطلاح ستقابله كلمة في ذلك البناء اللغوي، وحينما عمل **راسل** من أجل هذه اللغة فقد اعتقد أنها ستكون ذات عون فلسفي ولم يفكر مطلقا بشأن دورها في الحياة اليوميّة، وعلى الرّغم من أنّ المشروع قد جمعه مع **فيتجنشتاين** في وقت من الأوقات إلاّ أنّه قد تراجع عن آرائه في ما يخص اللغة المثالية وقد تبعه في ذلك أتباعه واعتبروا اللغة المثالية ليست بديلا أكثر قيمة من اللغة الطبيعية في الفلسفة[2].

لم ينجح راسل في جعل الفلاسفة يتفاعلون تفاعلا يجعل منهم يتبنّون اللّغة المثالية في كتاباتهم الفلسفية خاصة **فيتجنشتاين** الذي كان متحمسا جدّا لهذه اللغة في مرحلته الفكرية الأولى قبل أن يتجه نحو اللغة الطبيعية، بل إنّ **راسل** في حد ذاته لم يستمر في مشروع اللغة المثالية، وذلك لجملة من الأسباب:

إنّ اللغة حتى تكون لغة وحتى تستمر حركتها يجب ألاّ تنحصر في إطار استعمال ضيّق، إنها في النهاية اتفاق جماعي على مصطلحات معيّنة تشير إلى كائنات معيّنة في العالم، فمن شروط اللغة أن تكون جماعية الاستعمال والاعتراف والاتفاق، إذ لا يكفي حتى لو نجحت أن تنحصر داخل أقليّة فلسفية معيّنة أو داخل حيّز فيلسوف واحد، وبما أنّ فيتجنشتاين وأتباعه قد تخلوا عن هذه اللغة فقد تراجعت

[1] محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، د.ط، ص ص30، 39.

[2] Bertrand Russell, My Philosophical Development, Simon and Schuster, USA, 1959, 1st printing, P.165.

مساحتها فلسفيا حتّى داخل الدائرة الفلسفية التي نشأت بها وهذا بغض النظر عن حديثنا عن موقف الفلسفات الأخرى منها.

إنّ المشروع الفلسفي الذي له وجهة إصلاحية اجتماعية لا بد أن تكون آداة الإصلاح فيه متلائمة مع طبيعة الموضوع الاجتماعي، أي أنّ لغة الإصلاح في حد ذاتها من الصفات التي من الواجب أن تكتسبها هي التمتع بقدرة على فهم البنية الاجتماعية؛ والأكثر من هذا يجب أن تكون لها القدرة على فهم التناقضات التي تتسبب في نشوء صراعات أو أزمات داخل المجتمع، وإنّ الحياة اليومية للفرد العادي لا تقع خارج دائرة الإصلاح، خاصة وأن أغلب الناس في المجتمع عوام وعاديون ولغتهم التي يستطيعون فهمها هي اللغة العادية وليست المثالية التي ربما لن يستطيع فهمها سوى بعض النخب.

منذ أن كانت اللّغة ودارسوها قد استوعبوا أنّ لها وظيفة اجتماعية، ونظرا لهذا الدور الفعّال فقد نشأ في الدراسات اللغوية "علم اللغة الاجتماعي" sociolinguistique، إنّ هذا النوع من العلوم قد جاء بغرض دراسة علاقة اللغة بالمجتمع، وقد تم الاعتراف بهذا النوع من العلوم بشكل أكاديمي في علم اللغة المعاصر، لقد كشف هذا العلم مع تطور الدراسات اللغوية أنّ للغة قدرة في الكشف عن طبيعة المجتمع ومخاطبته وإحداث تأثير فيه وذلك لأن اللغة مجالها جماعة اجتماعية معيّنة وهذا ما آمن به علماء اللغة بعد تطور دراساتهم أكثر[1].

إذا قارننا بين تأثير اللغة المثالية وبين اللغة الطبيعية وفقا للمعطيات السابقة فإنّ اللغة الطبيعية (العادية) هي الأكثر قدرة على التأثير اجتماعيا خلافا للغة المثالية، فالمجتمع ليس كل فئاته من النخب التي تستطيع استيعاب اللغة المثالية بل إن فئاته جميعا تميل أكثر شيء إلى التفاعل مع اللغة العادية فهي أكثر ألفة بالنسبة إليهم، وهي أكثر تأثيرا بسبب قابليتها بين المجتمع من جهة، وكونها وأوسع نفوذا بين الناس مهما اختلفت شرائحهم ومستوباهم الإدراكية.

إنّ اللّغة المثالية أساسا عند **راسل** تقوم على اللغة الطبيعية العادية، فالكلمات التي نعبر بها من خلال رموز رياضية لها بالأساس مرجعية في اللغة العادية، أي أنّ العقل البشري سيتفاعل مع اللغة المثالية تلقائيا مع ربطها باللغة الطبيعية من منطلق أنّ هذه الأخيرة مألوفة ومترسخة أكثر في كياننا اجتماعيا ونفسيّا، فنحن عرفنا الشجرة شجرة من خلال اللغة الطبيعية حتى لو وضعنا لها بعد ذلك رمزا

[1] د. هدسون، علم اللغة الاجتماعي، ترجمة محمد عيّاد، دار عالم الكتب، القاهرة، 1990، ط2، ص ص16،12.

رياضيا وكذلك هو الأمر نفسه ينطبق على بقية المفردات والكلمات، أي إنّ التصحيح اللغوي الذي أجراه راسل من خلال اللغة المثالية لن يكون بمعزل عن احتكاكه باللغة الطبيعية لأن هذه الأخيرة هي ما نفكّر به، ولو كانت هناك قضايا لغوية تحتاج إلى التدقيق والبحث باللغة المثالية فإننا ملزمين على الكشف عن مواطن الخطأ في اللغة العادية قبل تصحيحها، لأن وظيفة المنطق منذ نشأته تُلزم المنطقي على تصحيح الخطأ بعد الكشف عنه.

إنّ راسل يعترف في كتاباته أنه قد تراجع عن الكثير مما كان يعتقده، فعلى سبيل المثال لقد صار على قناعة أنّ هناك كلمات ليس لها معنى في حد ذاتها قد تؤثر على دلالة جملة معينة مثلما هو حال "ال" التعريف، حيث كان يظن أنّ كلمة مثل هذه هي ضرب من ضروب الميتافيزيقا في اللغة[1]، لقد كانت اللغة المثالية تحمل أملا كبيرا مع **برتراند راسل**، خاصة وأنها تحمل صفة رمزية وملامح رياضية، حيث تعمّد راسل في مشروعه أن يكسب اللغة صبغة رياضية حتى تكون دقيقة، لكن ما حدث بعد تطور فلسفة راسل وحينما كتب كتابه **فلسفتي كيف تطورت** هو إظهار نزعة ريبية مما كان يعتقده من وثوقية حولها، بل وشكّك في قيمتها خاصة أمام مآسي الإنسانية التي تعجز عن تقديم وصف أو علاج لها، إنها للغة لا تغرف سوى الأعداد والرموز الجامدة الخالية من الروح الإنسانية التي يحتاجها العالم المعاصر المتخبط بكوارث لا يعيها العقل الرياضي بقدر ما تحتاج إلى روح إنسانية بسيطة جوهرها الخير وإرادة نشره عالميا.

لقد صار يُخشى على العقل أن يصل به الأمر إلى حد اعتبار الرياضيات ضربا من التفاهة وأنها عبارة عن تحصيلات حاصلة، فلم يعد **راسل** يجد أي رضا في تأمل الحقيقة الرياضية، ومن أبسط الأمثلة التي تجعل من الرياضيات لا تحمل سموًّا ابستمولوجيًّا هو لا زمانيتها، وقوام ذلك هو أنّ الرياضي لا يتحدث عن الزمان، إنّ الرياضيات لا تزال علما يحتفظ بمتعة جمالية لكن **راسل** قد وجد فيها ما يخيّب الآمال حينما عجز معها على منع التناقضات فضاع اليقين في متاهة الحيرة، ولقد قطع **راسل** علاقته مع كل ما هو مجرّد حينما رأى نتائج الحروب التي أنهكت الناس ودمّرت حياتهم، وفي سياق الوضع المتأزّم للعالم وجد نفسه مجبرا على الاتحاد بالعالم بطريقة مختلفة تتطلب منه أكثر واقعية وأكثر اندماجا مع ما يشعر به الناس من مواجع، لقد كان كل ما توصل إليه **راسل** من نظريات وأفكار نظرية وتجريدية حول العالم أمرا لا يحمل أيّ قيمة أمام ما يعانيه الناس في حياتهم اليوميّة، لقد قرّر **راسل** نتيجة لذلك أن يخرج

[1] Bertrand Russell, My Philosophical Development, Op.cit., P.160.

من عالم لا إنساني رغبة منه في الخروج من عالم ليس الإنسان محوره– قاصد بذلك عالم الرياضيات والطبيعة– لأنه ليس بعالم يبني به الإنسان موطنا، إلاّ أنّ ذلك لم يكن يعني بالنسبة إليه مفارقته مفارقة مطلقة إذ لا بد بالنسبة له من العودة إليه من حين إلى حين لالتماس جماليته[1].

يبدو أن اللغة المثالية ليست قادرة على استيعاب مشكلات العالم التي تتفاقم كل يوم أمام إفلاس الإنسانية وتطور التقنية وعلوم الرياضيات، لقد صار واضحا في كتب **راسل** السياسية والأخلاقية أو بالأحرى كتبه التي عنى فيها بالإصلاح الإجتماعي لجوءه إلى استعمال التحليل الفلسفي في التحليل والشرح والنقد والتمثيل لحججه من خلال لغة طبيعية بعيدا عن اللغة المثالية، وهذا هو حال كتبه الإصلاحية لواقع الناس في عصره مثل: "التربية والنظام الاجتماعي"، " الفوز بالسعادة"، "أسس لإعادة البناء الاجتماعي"...الخ.

إنّ وظيفة اللغة ليست منحصرة في مجرّد التعبير عن وقائع وترميزها بل إنّها أوسع من ذلك، فهي آداة خطاب تعبر عن رغبات وعن أوامر، لها دور تواصلي من خلال عدة أشكال كالتمثيل على المسرح أو السينما وكلها تحتاج إلى لغة دون شك[2]، إنّ هذه الفنون لها دور رئيسي في التوجيه الاجتماعي وتعديله أو تغييره، واللغة المثالية فيها من المستحيل استعمالها حتى تؤدي وظائفها الفنية فتقدم رسالة من خلال لغة علمية رياضية، وعليه فإنّ تقرير استعمال اللغّة المثالية في الإصلاح الاجتماعي سيجعل من مدى إصلاحها جد محدود الأفق، فهي إن أصلحت العلوم لن تصلح المجتمع، وإن فهمتها النخبة من الناس لن تستطيع فهمها العامة التي تشكل النسبة الغالبة في المجتمع ونجاح الإصلاح الاجتماعي مرتكز بالأساس على الأثر الذي يحدث على مستوى هذه الفئة.

على سبيل المثال وتأكيدا لما قيل في الفقرة السابقة فالمسرح أحد الفنون التي تعبّر عن عمل إبداعي له وظيفة اجتماعية، وحتى تتم تلك الوظيفة يجب أن تكون بجميع أركانها كلا متكاملا أي استلزام وجود أربع عناصر: "الكلمة، التعبير، التنظيم، الجمهور"، فالمسرح يتأسس على الكلمة مهما كان مضمونها الاجتماعي، ومهما كان أسلوب التعبير صامتا أو متكلّما ولا معنى لكل هذا مالم يكن هناك جمهور

[1] Ibid., PP. 211-212.

[2] محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، المرجع السابق، ص 40.

يستهدفه العرض المسرحي[1]، إنّ الجمهور المستهدف هو من يفرض على القائم بالرسالة الإصلاحية طبيعة اللغة حيث أن التواصل يوجب على كل من المرسل والمرسل إليه وجود شيفرة متفق عليها بينهما حتى ينجح فك التشفير من قبل المتلقين ويحسنوا فهم المرسل للرسالة، وهذا ما لاتوفره اللغة المثالية كلغة تواصل، وحتى لو كانت تواصلية إلى حد ما فإنها لن تؤثر كتأثير التعبير الحر من خلال اللغة العادية.

من أين ينهل الفكر الكلمات ومعانيها؟ وبأيّة واسطة استطاع تسجيلها في ذهنه؟ إنه يقوم بذلك من خلال اللّغة العادية، بل إنّ محاولات تأسيس اللغة المثالية بمنطقها الرمزي تتخذ من اللغة العادية مرجعا لها لأنها بالأساس قاعدة انطلق منها الفلاسفة الذين سعوا إليها.

إضافة إلى العامل السابق، فهناك مسألة تخص نوعا من القضايا اعتمدها "رسل" وغيره من الفلاسفة التحليليين، وهذا النوع هو ما يعرف بـ "القضايا العامة"، وهي قضايا ليست ذريّة وليست مركّبة، وهي ليست جديدة في المنطق المعاصر بل قد عرفت بالأساس من خلال المنطق الصوري القديم باسم القضية الكليّة أو القضية الحملية، والمشكلة التي تخص هذا النوع من القضايا هو أنّه لا يمكن معرفة متى تصدق ومتى تكذب، فصحيح أنّ الواقع هو المعيار من حيث أنّ تطابقها مع الواقع يدل على صدقها؛ وتناقضها معه يدل على كذبها، لكن مالذي يحددها واقعيًّا، وهنا نتساءل هل يجب رفض هذا النوع من القضايا؟ فإذا رفضها "رسل" من حيث عدم تحققها واقعيا فستكون قضايا باطلة وإذا ماقبلها تجريبيا فلن تكون لها صلة بالعالم الواقعي وهذا أيضا غير مقبول بالنسبة إلى مبدأ **راسل**.[2]

إنّ استعمال القضايا العامة في المنطق الرمزي يماثل في المنطق الصوري القضايا الكليّة الموجبة أو السالبة، لكن **راسل** لا يعرّفها بهذا الشّكل، بل إنّ شرحه لهذا النوع من القضايا وتعريفه لها يعتبرها على أنّها عبارة عن "قضايا شرطية متصلة لا تقرر، والسور الكلي في القضية يُعبِّر عنه المناطقة المعاصرون حينما يكون المقدّم في القضية الشرطية يستلزم التالي"، وبعبارة أخرى إنّ السور يتم التعبير عنه بصيغة شرطيّة، ومثال عليها: حدوث "س" يستلزم عنه وجود"ع"، كما في العبارة التالية: "وجود البرق

[1] سعد أردش، المخرج في المسرح المعاصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979، د.ط، ص ص11-12.

[2] محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، المرجع السابق، ص ص36-37.

يستلزم عنه وجود الرعد" أو "" البرق دائما يصحبه الرّعد"، وإنّ هذه القضية العامة ماهي في حقيقتها إلاّ عبارة عن قضيتين جزئيتين تعبّران عن الواقع، والواقع إذن يمثل أحداث جزئية لا كليّة.[1]

إنّ العالم بالنسبة إلى الفلسفة التحليلية عند "راسل" عبارة عن وقائع لكنها تتجسد بشكل وقائع جزئية دائما: كشرب سقراط السم، هزيمة نابليون سنة 1815م، ....الخ، لكن أين المثال الذي يمثل "وقائع عامة" بين حوادث العالم؟ يفترض "راسل" كإجابة عن هذا السؤال بالقول أنّ الواقعة العامة رابطة تجمع بين الوقائع الجزئية وتشكل واقعة عامة، لكن انتهى الأمر "برسل" إلى عدم القبول بهذه العلاقة بين الوقائع الجزئية والوقائع العامة، فلو قلنا أنّ "أ" هو "ب" كواقعة عامة مثالها: أحمد هو إنسان وفان، زيد إنسان وفان.....الخ، فإن القضايا الشخصية من هذه القضايا التي تعبر عن قضية عامة تتضمن قضايا أخرى، وهي أيضا تمثل "أ" فحينها سنكون أمام قضايا عامة أخرى تدل على وقائع عامة.[2]

تقول النظرية التي وردت عن التحليليين وبالأخصّ فيتجنشتاين وراسل أنّ هناك قضايا عامة تقابلها وقائع عامة تعبّر عنها، لكن الخلل الذي يواجه هذا التصور هو أن أصحاب النظرية لم يقدموا تفسيرا واضحا للقضايا العامة وبقي تصورهم يلفّه الغموض، لأنّ المأزق الذي وقعوا فيه جرّاء هذا هو أنّ الواقع لا يوجد فيه ما يطابق القضايا العامّة، ولذلك فإنّ السماح بوجود قضايا عامة ضرب من التناقض لأننا في هذه الحالة سنسمح بوجود ما يخالفه الواقع؛ فصحيح أنّ هناك علاقة بين اللغة والعالم لكن راسل في ما بعد تردّد في قبول افتراض مطابقة تركيب القضايا لتركيب العالم، وما يدفعه أكثر إلى التردد هو طبيعة الفلسفة المصرّة على سلوك طابع الاختلاف وما يشهد على هذا الاختلاف أكثر هو اختلاف التحليلات النحوية[3] .

إنّ الفلسفة التحليلية هي أحد الفلسفات التي أرادت أن تضع من خلال المنهج التحليلي بأدواته وخطواته التي تعرّفنا عليها في المبحث السابق نظرية لفهم العالم، لقد اعتقد راسل أن القضايا في اللغة واجهة للواقع في العالم، وأراد تبيّن وضوح العالم وتحليله من خلال تحليل اللغة لكنّه انتهى إلى أنّ اللغة في حد ذاتها تخفي غموضا وتعقيدا، وما مسألة "القضيّة العامة" سوى أحد تلك التعقيدات التي حالت بين

[1] نبال منير ناصيف، حساب القضايا في منطق برتراند راسل، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانيّة، المجلد38، العدد 05، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلميّة، سوريا، 2016، ص ص222-223.

[2] محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، المرجع السابق، ص 37.

[3] المرجع نفسه، ص ص39-40.

إجراء مطابقة تامة بين التركيب اللغوي وتركيب العالم، ويبدو أنّ اللغة مازال فيها ما يحتاج إلى اجتهاد فلسفي والفلسفة لا يزال العمل فيها محكوما بطابع الاختلاف.

بدأ راسل يتردد في أطروحاته، وأعلن في نهاية كتابه **ماوراء المعنى والحقيقة** أننا في العالم لسنا أمام وقائع عامة، بل أمام كونيّات، وأمام كلمات تحمل صفة المشابهة لكن لا تحمل التطابق التام مع الوقائع، ولذلك نحن مجبرين على قبول هذه المقاربة بين اللغة والوقائع، إذ أنه ليس من صالحنا قبول أساليب معقدة تعزلنا عن تلك الوقائع الكونية، فلنفترض مثلا ولنقل أنّ "أ" مماثل لـ"ب"، وهذه العبارة تتضمن حقائق عن أحداث موصوفة تؤكدها العبارة، فقبول التماثل ضروري لأن هناك أشياء فعلا متماثلة، كما يجب أن نقبل وجود كلمة "أصفر" لأن هناك فعلا ما يحمل صفة اللون "الأصفر"، لكن هذه الحقائق ليست حقائق عن اللغة بل إنّها حقائق عن العالم، أي أننا في هذه الحالة أمام حقائق غير لغوية، فالتشابه بين شيئين لا يعبر عن حقيقة لغوية، وقد اعتقد الكثيرون أنّ الفكر صار يعرف كثيرا عن اللغة، وعلى كلّ حال تبقى مسألة اللغة ظاهرة تجريبية ويبقى الأقرب إلى الصواب مع كل هذا أنه بالتأكيد من خلال معرفة بناء العبارة النحوية في اللغة ولو جزئيا يمكن الوصول ببضع خطوات إلى معرفة أكبر تتعلق بعالمنا[1].

علاقتنا مع اللغة ليست مباشرة لأننا لا نعرف اللغة بل نعرف العالم بحكم تواصلنا المحدود به، وما نصفه بالحقائق نستنبطه من العالم ثم يأتي دور اللغة لتعبّر عما وجدناه في العالم فتسعى لمطابقته مطابقة كثيرا ما تكون جزئية خاصة إذا ما كانت اللغة لا تتضمن كل تفاصيل الواقعة. فحتى لو حكمنا على اللغة بالقصور من خلال آداء النحويين المتضارب الذي نتج عنه في الفلسفة نتيجة لاستعمال لغتهم اختلافا؛ فإن الرّابط بين تلك اللغة وبين العالم يبقى مؤكدا ومثبتا مما يجعل من راسل على اعتقاد رغم تردده بأن تركيب الجمل في النحو قد يحيلنا إلى معرفة ذات قيمة حول بنية العالم وتركيبه، ولذلك فراسل يقول: **<<أخلص، على الرغم من التردد، إلى أن هناك كونيات، وليس مجرد كلمات عامة(...) ومن ناحيتي، أعتقد أنه جزئياً عن طريق دراسة بناء الجملة، يمكننا الوصول إلى معرفة كبيرة فيما يتعلق بهيكل العالم.>>**[2].

[1] Bertrand Russell, An Inquiry into Meaning and Truth, Op.cit., P.347.

[2] Ibid., P.347.

في مقابل إدراكه للثغرة التي تحملها اللغة المثالية فقد فتح راسل آفاقا لغوية أخرى تحمل دعوة للنحويين إلى الانخراط فيها ضمنيا رغم تردده، وليس من مصلحة الفلاسفة إقصاء النحويين منها سواء باللغة التي يستعملونها أو بمحاولاتهم ودراساتهم اللّغوية، فلربما قد يصنع النحو في الفلسفة يوما مخرجا لمشكلات فلسفية كانت دوما معلّقة الحلول أمام الفلاسفة.

إنّ استحالة إقامة لغة مثالية فلسفية ومنطقية أغلقت الباب أمام الوصول لأي يقين، فعلى الرغم من أنّ الفلاسفة بما في ذلك **راسل** كان حريصا على التشبّث بأي خيط يقوده إلى اليقين إلا أنّ عدم النجاح كان حليفه كما كان حليفا **لفيتجنشتاين** قبل تحوّل هذا الأخير إلى اللغة العادية رغم صعوبتها وغموضها، لكن تبقى اللغة العاديّة لغة مرنة تسمح لنا باستعمالها دون الحاجة إلى أيّ تهذيب علمي أو فلسفي. ويبدو أنّ **راسل** قد سار في فلسفته إلى نفس المصير، فاللغة المثالية وإن صلحت في مجال العلوم التجريبية والرياضيات فهي لا تصلح للتعبير الفلسفي، إنّ العيب ليس في مطلب التدقيق في اللغة بل إنّ الأمر يتعلق بعوائق أدّت إلى استحالة نشوئها وعدم اكتمال هذا المشروع، وقد أراد **راسل** لهذه اللغة أن تكون قائمة على تحديد اسمي دقيق؛ أي لا تتعامل إلاّ مع الأسماء وتحديد كل اسم بمسمّى بعيدا عن التعدد في المعاني والخلط اللغوي الذي نجده في اللغة العاديّة، ولم يكتف عند مجرد تحديد الوقائع ودلالاتها اسميّا فقط بل ذهب إلى تحليل الاسم بغرض الوصول إلى أبسط نمط لأسماء الأعلام للحصول على قضايا بسيطة تدل عليها الخبرة التجريبية في العالم وذلك انطلاقا من مبادئ المنطق الحديث المتطوّر، لكن بدلا من أن تشتغل هذه اللغة على وظيفتها وبدلا من أن يقودنا التحليل فيها إلى إعطاء صورة دقيقة عن الواقع في العالم فإنها قد ابتعدت عنه في المقابل بتركيبها وتعقيدها مما أفشلها في مطابقة الواقع كماهو في حقيقته.[1]

لقد حاول إذن **رسل** من خلال التحليل والاستعانة بلغة مثالية إجراء توافق بين منطق اللغة ومنطق الواقع، لكن هذه النظرية باءت بالفشل لأن مطابقة تامة التحقق أمر ليس متاحا مع ما توصّل إليه التحليل الفلسفي للذريّة المنطقيّة، وذلك لأن التحليل كشف أنّ هناك مطابقة غامضة من الصعب شرحها وتفسيرها وحتى الوصول إليها أي بين تركيبتي كل من الواقع واللغّة، وكأن **رسل** هنا وبصدد حديثه عن هذه المطابقة يكاد يعلن عجزه عن الوصول إلى حقيقة تلك المطابقة وبالتالي فإنّ ما يكتفي به هو مجرّد تقريرها، ومن جهة أخرى وبعودتنا مرّة ثانية إلى شأن القضيّة العامة فإنّ عمومها يتكوّن من قضايا

[1] محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، المرجع السابق، ص41.

جزئية، وبما أنّ تحليل القضية العامة أمر غير ممكن من جهة عدم قابليتها للتصديق أو التكذيب، فإنّ الحكم عليها يكون اعتمادا على تحليلها إلى قضايا جزئية إذ حينها فقط يمكن تقريرها والحكم عليها.

لكن المأزق الذي نصطدم فيه من جديد هو أنّ تقرير حكم حول القضية العامة من خلال القضايا الجزئية يستلزم منا تقرير جميع القضايا الجزئية وهذا أمر غير ممكن وبعيد عن متناول الفلاسفة، وهذا ما تسبب في تردد **راسل** وكثير من المناطقة إزاء هذا النوع من القضايا بين قبولها أو رفضها، بل إنّ منهم من شكك حتى في ما إن كانت القضايا العامة فعلا تعبّر عن قضايا أو أنها تستحق تسميتها بكلمة "قضيّة" لا سيما وأنّ اللّغة العادية مليئة بها[1].

يبقى ما قدّمه **راسل** على مستوى المنطق الرمزي في الفلسفة محتوى ثمينا وتطوّرا كبيرا في ميدان الفكر الفلسفي، وإنّ استعمال هذا النمط من المنطق المعتمد على لغة رمزية لحل المشكلات الفلسفيّة أمرا مشروعا، وحتى يثمر هذا المشروع كان **لراسل** أن يجري مراجعات لما توصلت إليه تحليلاته بشأن فلسفة اللغة والواقع، والقضايا المنطقية ولغتها، وهذا ما يجعل من فلسفته تعرف تجددا بين كتاباته وبين مراحله العمرية المختلفة. لقد انتهت مراجعة اللغة المثالية في علاقتها بواقع الإنسان المعيش إلى تقرير وجود مسافة تعيق التوافق بينهما، فالواقع المعيش للإنسان معقّد يستلزم التحليل لكن تبقى آداة التحليل اللغوية مُطالَبة بأن تكون أكثر مرونة وقربا لما هو مألوف للمجتمع المعني بالخطاب الإصلاحي، وهذا ما يرجح خيار كفّة الإصلاح الاجتماعي لصالح اللغة العادية أكثر من اللغة المثاليّة.

ثانيا: نسبيّة التحليل في المسائل الاجتماعية

إنّ الواقع ذو طبيعة معقدة حيث أنه يتركب من جزيئات متمايزة، ويمكن تحليلها إلى ذرّات، وهذه الأخيرة هي أصغر مكونات ذلك التركيب الذي يعبر عن الواقع، ويجعل من العلاقة بين اللغة والعالم تتخذ صفة المشاكلة حينما نجد أن الذرات هي أصغر مكونات اللغة، وهنا نلاحظ أننا بصدد بنيتين "بنية اللغة" و"بنية الواقع"، لكن ولقطع الطريق أمام أي استغراب أو حكم بالتناقض فإنه بين اللغة والواقع في فلسفة التحليل مطابقة، أي أنّ هناك تناظرا بين العالم واللغة فالعالم عبارة عن وقائع، واللغة تتضمن في حدودها وتصوراتها وقائع[2].

[1] المرجع نفسه، ص41-42.

[2] من مقدمة المترجم يوسف تيبس لكتاب: رودولف كارناب، البناء المنطقي للعالم، المرجع السابق، ص40.

هذا ما يعتقده التحليليون عموما لكن بعد تحليل كل منهما توصلنا من خلال المطلب السابق إلى أنّ هناك تمايزا جزئي بين اللغة والواقع؛ وهذا ما رأيناه مع القضايا العامة حيث أن منطق اللغة يقول بوجودها بينما منطق الواقع لا نجد فيه وقائع عامة تقابلها بل وقائع جزئيّة، وهذا ما دعى **برتراند راسل** إلى التردد بشأنها ومراجعة العلاقة بين اللغة والواقع مجددا. لكن التناقض ليس هنا فحسب وإنما هو تناقض حاصل أيضا بين طبيعة المنهج التحليلي و مواضيع الإصلاح الاجتماعي عند **راسل**.

إنّ هناك أسبابا تجعل من المنهج التحليلي منهجا لا يمكن أن يؤدي الدور الإصلاحي في المجتمع بالشكل المطلوب الذي أراده **راسل** أن يكون؛ وأوّل تلك الأسباب تتعلّق باللغة المثالية التي ظلت مشروعا لم يتحقق ولم يلق النجاح الذي كان راسل يأمله منها، أما السبب الثاني فنجده إذا ما وضعنا هذا المنهج – أي المنهج التحليلي– مقابل القضايا الاجتماعية مثل القضايا الأخلاقية التي نبتغي منه معالجتها، وسبب ذلك يكمن في الخصوصية التي تتميز بها الأخلاق عند **راسل**.

إن الفعل الذي يحمل في ذاته صفة الخير إنما هو يعبر عن رغبة ذاتية في ذلك الفعل، وهنا نصل إلى أنّ موضوع القيم هو موضوع من صميم حالات الوجدان، فهي ليست شيئا متموضعا في العالم الخارجي بشكل موضوعي، ولهذا نقول عن الحب أنه خير وعن الكراهية أنها شرّ، وهذا الأمر بدوره كفيل بأن يضعنا في مأزق حينما يختلف إثنان حول فعل ما إن كان خيرا أو شرًّا، فافتقار المسألة الأخلاقية هنا لفيصل موضوعي سيجعل من الجدال بين الطرفين كلاما فارغا من المعنى، ولذلك ترى الكثير من الوعاظ بدل لجوئهم إلى الحجة العقلية في الإقناع فإنهم يلجؤون إلى أسلوب الخطابة وجمال البلاغة قصد ملامسة شعور المخاطَب والتأثير فيه، وهذا السبب لوحده كفيل حتى بجعل الأخلاق ليست علما؛ لأن العقل لا يمكن له أن يقيم حججا عقلية أو منطقية لتبرير سلوك عن سلوك آخر فضلا عن كون الأخلاق نسبية قابلة للتغيّر، إضافة إلى هذا فإنه لو تأملنا الموضوعات في العالم الخارجي فلن نجد بينها حقائق أو وقائع خلقيّة؛ فتمثلها ليس كالتمثل الفيزيائي لظاهرة كظاهرة الضوء أو الحرارة، وهنا نصل إلى نتيجة أخرى هي أن تقرير الحكم الأخلاقي لا يرتبط بوقائع وإنما بانفعالات نفسية كتلك الحالات المشابهة لحالات النشوة أو الغضب، وبالتالي فالتقدير النفسي لتلك الأفعال مصدره ذوق كل شخص، واختلاف الناس حول أخلاقية فعل ما إن كان خيرا أو شرا سببه الاختلاف في الذوق، ولا يمكن محو هذا

الاختلاف ولا يمكن تجاوزه إلاّ في حال اتفاق على مبادئ تحكم الأفعال التي تم الاختلاف بشأنها منذ البداية[1].

إنّ الأخلاق ذاتية متغيرة ونسبية، أما المنهج التحليلي فهو منهج موضوعي دقيق، ولذلك فإنّ المسائل الأخلاقية كثيرا ما تفلت عن هذا المنهج وتكون مستعصية على العلاج الدقيق. لقد برهن الإنسان أنّه أكثر غموضا من عالم الأشياء ولذلك منهج **راسل** التحليلي هو من المحاولات العلمية المتواصلة التي تسعى لفهم خباياه، وإنّه كغيره من المناهج ليس له تلك الآليات التي من شأنها أن تستوعب سلوكات الإنسان كلّها لتصلحها بعد ذلك اجتماعيا.

لا نعني من ذلك أنّ **راسل** قد يتخلى عن التحليل الفلسفي في مرحلة من مراحل حياته الفلسفية وهو يراجع أفكاره، بل على العكس من ذلك إنّه يستعمل التحليل من أجل التبرير والكشف عن المفاهيم التحليلية التي يمكن اعتمادها في تبيّن القضايا الفلسفية بموضوعية، وهو يقوم على عقيدة تجعل من الفكر لا يقبل أي حكم أو قضية في الفلسفة ما لم ترتبط بكيان واقعي، بل إنّ كل مشكلة في الفلسفة يجب تحليلها انطلاقا من مقدمات حتى توصلنا إلى نتائج.[2]

إنّ **راسل** وهو يغيّر من وجهات نظره لا يبتعد عن مركز فلسفته أي **التحليل** رغم اختلاف ملامح تناوله لهذه الآلية مع مراحله الفلسفية، فتناول التحليل المنطقي لمواضيع الرياضيات وعلوم الطبيعة يختلف عن تناوله التحليلي لقضايا الأخلاق والسياسية وغيرها من المواضيع الاجتماعية، والسبب الذي يجعل من راسل يتحدث في الرياضيات والمنطق مستعملا التحليل الرمزي الرياضي؛ وفي المسائل الاجتماعية نمطا آخر من التحليل يعتمد على اللغة العادية كما نرى في كتاباته هو اختلاف طبيعتيهما، فالرياضيات ترتد إلى المنطق ولغتها الرموز ولذلك كانت تُظهر صرامة كبيرة في النتائج والبناء بعكس القضايا الأخلاقية والاجتماعية التي على الرغم من التصاقها اليومي بنا كأحداث وقضايا إلاّ أنّ الصرامة فيها أي تماسك المقدمات مع النتائج يقع على درجة أقلّ مما هو معروف في الرياضيات، فصحيح أننا ملزمين بصدد مسائلها على التفكير تفكيرا سليما يمنعنا من أيّ انزلاق لكن من الضروري أن نضع نصب أعيننا أنّ الخطاب الاجتماعي سيكون المخاطب فيه مجتمع، ولغة الخطاب فيه التي يفرضها الواقع الذي

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 124-125.

[2] عبد المجيد عبد التواب شيحة وشيخة عبد الله المسند، برتراند راسل فيلسوفا ومصلحا ومربيّا، حوليات كليّة التربيّة، جامعة قطر، العدد13، 1995، ص 207.

يعتبر معيار التحقق هي لغة عاديّة؛ والتحليل حسب هذا النمط من الخطاب وحسب طبيعة المخاطب يوجب استناد التحليل إلى ما هو مألوف اجتماعيا، ضف إلى ذلك أنّ محور المسائل الاجتماعية هو إنسان وليس عدد، وهذا خلافا لما نجده في الرياضيات أو العلوم الطبيعية.

يكفينا أن نشير إلى أنّ الإنسان لا يتموقع في عالم واحد فقط بل إنّ له عالمين: عالم الأشياء وعالم القيم، فالإنسان في عالم الأشياء يخضع لما تخضع له باقي الظواهر كالنجوم والذرات من قوانين فيزيائية سواء تعلق ذلك بحركاته البدنية أو العقلية، أما في عالم القيم فكل واحد منا هو سلطان ذاته، ففي هذا العالم تنطلق الأذواق ويتحرر الخيال ووفقا لمعطياتها وانفعال ذواتنا نفسيا نحوها يكون حكمنا فيما يتعلق بالخير والجمال ونطبع هذه الأحكام على ما نراه من أشياء وما نعيشه من وقائع. إنّ اختلاف الأحكام إزاءها راجع إلى أنّ كل واحد منا له مملكة فسيحة من القيم التي يعيش ضمنها ولا سلطة فيها إلاّ لأنفسنا فقط دون إكراه ودون تدخل أيّ قوّة خارجية، ولذلك كل إنسان تراه يحكم عالمه الباطني الذي يصدر منه الحكم كيفما شاء دون حسيب أو رقيب[1].

في ظل هذه العوائق التي تعترض تطبيق المنهج التحليلي كمنهج منطقي وعلمي على الظواهر الاجتماعيّة وأمام فلسفة ستنقسم إلى شطرين: شطر يعتمد منطقا رمزيا ولغة رياضية مجالها علمي؛ في مقابل شطر يتناول مسائل اجتماعية تمس الإنسان وقد عالجها **راسل** في كتاباته باستخدام لغة عاديّة، ظهر من يعتبر أنّ **راسل** يحمل فلسفتين منفصلتين عن بعضهما البعض بسبب تناقض خصائص كل منهما، وهذا هو التوجه الذي تعبّر عنه قراءة **زكي نجيب محمود** (1905–1993) لفلسفة **برتراند راسل**.

إنّ طبيعة القيم الأخلاقية متأتية من طبيعة القيم، وعالم القيم يختلف عن عالم الطبيعة، والمنهج التحليلي كمنهج علمي يتوجه إلى عالم الأشياء لا عالم القيم لأن هذا الأخير يخضع لسلطة ذاتية نسبية وليست موضوعية مطلقة، وفي ظل تعذر ذلك على المنهج التحليلي فإنّ **زكي نجيب محمود** في قراءته **لراسل** يعتبر أن انتاجه الفكري ينقسم إلى قسمين لا يعتمد أحدهما على الآخر، إنّ عالم القيم من صنيع سلطة ذات الإنسان وفيه أنشأ آرائه في التربية والسياسة والأخلاق، أما في مساره الفكري الآخر فنجد المنطق التحليلي الذي يبتكره **راسل** إضافة إلى مذهبه الطبيعي، وإذا أردنا أن نبحث عن خيط رابط بين فلسفته الطبيعية التحليلية وبين فلسفته في القيم فلن نجد هذا الخيط ولا نعجب من ذلك لأن **راسل** يرفض

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 125–126.

كغيره من الفلاسفة المعاصرين فكرة تأسيس فلسفته وفق أنساق تعنى بالشكل على حساب المضمون، فعمل الفلسفة يقتضي مواجهة المشكلات كل واحدة منها على حدا حسب طبيعتها[1].

قد تبدو فلسفة **راسل** في عمومها فعلا كما ذكر **زكي نجيب محمود**، فوفقا للعوائق التي نحن بصدد ذكرها التي تتعلق بالمنهج التحليلي فإنها تجعل من منهجه منهجا مجاله العلم الطبيعي والرياضي فقط دون اختصاصه بالمسائل الاجتماعية التي تتضمن مواضيع هي أقرب إلى عالم القيم الإنسانية المعنويّة، وعلى الرغم من هذا سيحاول **راسل** في أحد كتبه وهو كتاب **النظرة العلميّة** أن يتبيّن علميّة المسائل الاجتماعيّة وسنراه حريصا في كتب السياسة الأخلاق والتربيّة على ربط الأفكار بسياقها الصحيح منطقيا وتاريخيا مستعملا التحليل لكن بصورة تختلف عن التحليل المنطقي الرياضي، ومن الأسباب الأولى التي تجعل من التحليل في الظواهر الاجتماعية يختلف كل هذا الاختلاف هو طبيعة الظواهر الاجتماعية في حدّ ذاتها، حيث إنها ظواهر معنويّة ونسبيّة موضوعها غير قابل للتعميم على النماذج الأخرى وهي مشكلة قد عرفتها العلوم الاجتماعية كأزمة لفهم الإنسان في بعده الاجتماعي.

إنّ الحقل الفكري الذي ينتمي إليه **راسل** هو الفكر الفلسفي المعاصر المواكب للقرن العشرين، وضمن هذا الحقل سيسلّط الضوء على مسائل اجتماعية محاولا تقديم رؤية موضوعية شاملة للنظم الاجتماعية ومشكلات الإنسان في المجتمع على المستوى العالمي على وجه التحديد، وبصدد هذه المحاولات فإنّ العلوم الاجتماعية التي تعنى بالشأن الاجتماعي للإنسان كانت آنذاك تتميّز بجملة من الخصائص التي كانت تفرض نفسها في البحث دون أيّة إمكانية لتجاهل منطقها.

من بين الخصائص التي حملتها الظواهر الاجتماعية والمفكرون بصدد محاولاتهم الجادة لأجل دراسة موضوعية هو طبيعة الموضوع الذي تعبّر عنه هذه الظواهر في حد ذاتها، لأن هذا النوع من الظواهر يحمل تعقيدا يتداخل فيه ما هو نفسي مع الفيزيائي والإقتصادي ...الخ وتجلياتها على مستوى الفعل البشري برهان على ذلك، أي أنها بعبارة أخرى تعبّر عن وحدة لا يمكن التفكير في أجزائها بشكل منفصل، وهذه الوحدة لطالما طرحت مشكلة في العلوم الاجتماعية ولطالما ارتبطت بالتفسير الاجتماعي

[1] المرجع نفسه، ص 126.

وهي أزمة عرفها المنشغلون بالعلوم الاجتماعية بأزمة التفسير، ومن المعلوم أنّ الواقعة لا يمكن تفسيرها إلاّ إذا ارتبطت بقانون أو قوانين تكون نتيجة لها[1].

حسب المناهج العلمية فإنّ القوانين هي من تضبط النتائج، ولذلك فإنه في كتاب **النظرة الاجتماعية** سيطرح **راسل** المجتمع كموضوع في مجال تقني محاولا تقديم رؤية علمية لمجتمع علمي يخضع لتفسيرات علميّة دون أن يبتعد عن التحليل الفلسفي لكن بشكل يختلف عن التحليل الذي عرفه المنهج التحليلي داخل نطاق المنطق الرمزي؛ ممارسا النقد الفلسفي لما توصلت إليه الاجتهادات العلميّة في المسائل الاجتماعية.

أكثر ما يزعج عقول الفلاسفة هو ذلك الشعور بديمومة الغموض الفلسفي و هو موجود أيضا لدى العلماء ولنقل بتعبير أوسع إنّه يزعج كل من يسعى في بحث معرفي موضوعي، ونسبية النتائج في التحليل تكشف عن لا يقينيتها ونسبيتها، وتفاقمت هذه الصفة على مستوى كل بحث فلسفي وعلمي معاصر إلى أن أدرك المشتغلون في تلك الحقول أنّ بحوثهم باتت حبيسة سجن النسبية وأنّ هذا النموذج هو أصل المنطق العلمي والفلسفي المعاصرين.

لقد تغيّر المنطق وتغيّر نمط التفكير مع ظهور النسبية في العلم* وأيضا نتيجة لاقتحام مبادئه في الفلسفة، فلقد كان المنطق قبل ذلك آلية في الاستنتاج والغرض منه هو البرهنة على إثبات شيء ما، لكن

---

[1] مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية، ج2، ترجمة سام عمار، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنّشر، دمشق، 1993، ط1، ص ص 87-89.

* **النسبية في العلم:** أهم حدث يخص هذا الحديث هو ظهور النظرية النسبية و تنسب إلى "آلبرت أينشتاين Albert Einstein (1879- 1955) وقد مرت بمرحلتين، فتميزت المرحلة الأولى منها بظهور النسبية الخاصة "المقيّدة" 1905 أما المرحلة الثانية فهي مرحلة النسبيّة العامة سنة 1916، وبذلك قد قاد أينشتاين تحولا كبيرا أثر على صورة العالم اعتمادا على مسلمة النسبية حيث لا يمكن في الظواهر الفيزيائية إحالتها إلى نظام مطلق، لقد أدت هذه النظرية إلى تغيير فهمنا للكون وكذلك لمفاهيم مختلفة مثل الزمان والمكان فهما ليسا مستقلين، وإنما هما معا يدخلان في تركيب مكان رباعي الأبعاد حيث أن الزمن هو البعد الرابع فيه.(**بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة dtv، المرجع السابق، ص185.)**

إنّ نسبية المعرفة مدلولها يعني وجود نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ضمن مجال الإدراك الإنساني ويتميز بفاعلية تأمل عقلي يحيط بالظواهر جزئيا ويعجز عن الإحاطة بها إحاطة كليّة، حيث أنّ الإدراك البشري لا يتحكم من المعرفة إلا ببعض جوانبها ثم بعد ذلك يقوم بتقديم صياغة خاصة بها في قوالب لغوية إما وصفية كيفية أو كمية عددية، وإنّ إدرك الجوهر والعرض لا يكون إلا بالنسبة لكليهما اعتمادا على حدس الذات لتلك النسبة وقد يختلف هذا الحدس من ذات عارفة إلى أخرى ولذلك تميزت طبيعة الإدراك البشري لمواضيع العالم بالنسبية وتميز مفهوم المطلق بأنه مفهوم لا يمكن إدراكه لأنه خارج حدود الإدراك البشري، وإنّ القول بالنسبية ليس بقول حديث أو معصر في الفلسفة بل إنّه قديم فإننا بالعودة إلى تاريخ

الحقيقة العجيبة التي قدّمتها النسبية رغم أنها علامة من علامات تقدم الفكر الإنساني هي أنّ قدرتنا على إثبات حقيقة ما قد صارت أقل يقينا، وكلما أوغلنا في النسبية أكثر وكلما تقدّم معها الفكر أضحت المقدرة على إثبات الحقائق أضعف فأضعف[1].

بقدر ما حملت النسبية من مساحات جديدة للبحث فاتحة إيّاها أمامنا في الفلسفة والعلم؛ بقدر ما جعلتنا نتردد أمام ما وصل إليه تاريخنا الطويل في العلم والفلسفة، بل وإنّه وميض يلح علينا أن نحذر في ما فكّرنا فيه وأن نراجعه وأن نحذر حتى عند تعميم النتائج التي تفرزها تطبيقاتنا النظرية والعمليّة، لقد حملت الظواهر الاجتماعية في الأصل هذا الملمح فالباحثين في مسائلها ظلوا يشتكون من كائن معقد، وفوق ذلك إنّ التعميم لا يصدق على جميع حالاته في ميدان الظاهرة، وإنّ العلم يقطه بنسبيته مع ظهور نظرية علمية في ميدان فيزيائي تؤكد أنه حتى ما كنا نعتقد بصحته تجريبيا واثقين من تماسكه إنما هو معرفة لا يوجد فيها أي يقين، ونتيجة لهذه الرؤية الجديدة في العلم فقد إنهار برهان الدليل على مطلقيتها.

من طبيعة القيم عند **راسل** أنها تقع خارج دائرة الحقيقي وفي نفس الوقت خارج دائرة المزيف، وهذا يجعلها غير قابلة لأن نجد فيها موقفا علميا حاسما وهذا على الرغم من أنّ **برتراند راسل** يرى أنه من واجباتنا الموضوعية أن نلجأ إلى استخدام الوسائل العلمية لاكتساب أي نوع من أنواع المعرفة، وكل ما لا يمكن لهذه الوسائل أن تصل إليه فإنه يبقى ضمن النطاقات غير المُدرَكة والذي لم يمكن للكائن البشري أن يعرفه بعد بوسائله في المعرفة[2] .

إنّ الإصلاح عند **راسل** يتطلع إلى إصلاح القيم، وفي نفس الوقت يتطلع إلى نظرة علمية لاكتساب المعرفة، وبما أنّ الإنسان حتى يحيا حياة صالحة فإنه لا يستغني عن القيم التي تنظم سلوكه وممارساته اليومية. إنّ عنصر التنظيم والاهتمام بالقيم جزء من أي إصلاح، وإننا نحتاج إلى القيم حتى نعيش من خلالها حياة من شأنها أن تحقق لنا سعادة. ورغم أنّ العلم ليس بإمكانه ضبط قيمنا فإننا مجبرين على الوثوق بوسائل العلم لأنه ليس هناك ماهو أبلغ منها لدينا. ولأن سلاحنا العلم، وهو لا يستطيع أن يحدد

الفلسفة نجده عند السوفسطائيين الذين قالوا بأن الإنسان معيار كل شيء(جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص465.).

[1] Bertrand Russell, ABC of relativity, Routledge Classics, London & Newyork, 1st published, 2009, P.141.

[2] Bertrand Russell, Religion and science, Thornton Butterworth LTD, London, P.243.

قيّمنا تحديدا مضبوطا، فإنّ هذا يجعل محور القيم نسبيًّا ومتغيّرا، ومعياره يتعدد بتعدد الرؤى لدرجة التضارب، وبالتالي استحالة بناء خطوات دقيقة نتّبع أثرها في القيم التي نريدها شريعة لحياة صالحة وسعيدة.

يفترض **راسل** أنّه حتى لو أمكان لأحد من الناس أن يدّعي لنفسه أنه قد بلغ قيما موضوعية وكان شديد الإيمان بها؛ فإن ذلك لا يعني أن قيمه ستكون قوية بمقدار قوة ذلك الإيمان، فمثلا لو التقى هذا الشخص بآخر يختلف عنه من حيث المبادئ السلوكية فإنّه سيجد صعوبة في التعامل معه إلى درجة قد يشعر معها بالعجز في إقناعه بقيمه، فقد نختلف في أي القيمتين أفضل كما نختلف في مسألة ضرورة التفاوت أو المساواة بين الناس من وجهة عمليّة، ففي حالة الخلاف بين هذا الطرحين فإنّ صاحبيهما لا يمكن أن يؤثر أحدهما في الآخر إلاّ إذا عُدِّل من رغبة الآخر أو قام بتغييرها. واعتمادا على التأثير في الرغبات تتغير الأخلاق، وفي حال عجزت محاولات التأثير في الرغبة لتغييرها فإنّ تلك القيم لن تتغير، وهذا هو السبيل الذي يُبنى عليه التطور في الأخلاق والذي يعتمد لجعل السلوكات الأخلاقية تتحسن نحو الأصلح، إنّه سبيل التأثير في الرغبة[1].

إنّ الرغبات من حيث هي انفعالات نفسية متولّدة عن تأثيرات خارجة عن الذات أم من باطنها تصنع دوافع تتحول عمليًّا إلى سلوك، وإنّه يقابل في العالم الموضوعي بأحكام تتضارب بين الإيجاب والسلب، فتتراوح الأحكام بين الحكم عليه أنّه خير أو شرّ أو قد يصدر في حقه الحكمين معا؛ لأن الذوات التي تصدر الأحكام لا تستند إلى نفس المبررات في الحكم على السلوك الأخلاقي ولا تنظر إلى نفس الأثر الذي قد ينشأ عن ذلك السلوك اجتماعيّا، ضف إلى هذا فإنّ الشعور الانفعالي الذي تحكم من خلاله الذات على السلوك الأخلاقي هو ليس نفس الشعور الذي طرأ على ذات أخرى، ومدلول ذلك إنّ الأخلاق من حيث هي سلوك عملي لا تحدث نفس المستوى من الأثر دوما في الناس، فلا يتلقّونها بنفس الكيف ولا تستقبلها ذواتهم بنفس المستوى النفسي، فكما أنّ ثقافاتنا تختلف ومعتقداتنا أيضا فإنّ انطباعاتنا النفسية حول السلوك لن تكون دوما متوافقة أمام ما اصطلح عليه أنه أخلاقي، والدليل على ذلك أنّ رغباتنا تتضارب وأحكامنا حول ما نعايشه من سلوكات تتضارب أيضا.

[1] Ibid., P.242.

الإفراط في الذاتية يجعل من التفكير العلمي بعيدا عن مسلكه الذي يجعل منه رؤية صارمة المنهج والغاية، ولذلك من المهم تأكيد أهمية الموضوعية في أي بحث نزيه؛ فصحيح أنه قد يكون هناك نوع من الباحثين الذين يصبغون أبحاثهم صبغة براغماتية بغرض منافع ذاتية لكن من الخطأ أيضا تعميم هذا القول، ولذلك فإننا نجد أن تاريخ العلم لا يعتمد في تفسيراته للرؤى العلمية على أي نظرة براغماتية، لأنه مطالب باحترام الموضوعية في الحقائق والبعد بقدر الإمكان عن ما هو وهم ناشئ عن انحياز ذاتي. إنّ العلم يزودنا بمبادئ ووسائل ويكشف لنا عن طبيعة العالم لكنّه لا يخبرنا عن أي الطرق والغايات هي الأفضل في نهجنا العلمي ونحن نستغل وسائله وتقنياته وقواعده، إن الإنسان حيوان اجتماعي له سلوكات ولذلك فإنه دوما أمام مشكلات أخلاقية، والكثير من هذه الأخيرة يصمت العلم حيالها دون أن يقول كلمة[1].

إنّ فلسفة التحليل التي وضعها **راسل** لم تكتمل هكذا وصفها **آلان وود** في كتابه الذي تحدث فيه عن **برتراند راسل** ومسيرته الفلسفية. من بين الأسباب التي جعلت من المنهج التحليلي غير متكامل هو تعرضه لعائق مثّل أحد صعوبات تطبيق المنهج التحليلي كما وضعه **راسل**، حيث يقول: **<<وقد أبديت كذلك ملاحظة مؤدّاها أنّ إحدى الصعوبات في طريقة التحليل هي أنّه بعد تفتيت الكون إلى أجزاء صغيرة للغاية، يصبح من العسير على الفيلسوف المحلّل أن يعيد تجميعها>>**[2]، ومضمون هذه الملاحظة هي أنّ استراتيجة التحليل كخطة لمعالجة مشكلات العالم الفلسفية مهما أمكن للعالم أو الفيلسوف تحليلها فإنه يظل عاجزا في الاستيعاب الكلي لحقيقة العلاقة التي تربط بين أجزاء العالم، فأن يعيد الفيلسوف تجميع الأجزاء من جديد لا يعني فقط إعادة توليفها بل إنّ ذلك يعني فهمها ومن ثمة تبيّن ماكان غامضا في العقل، وبما أنّ هذا الأخير يبقى محدودا أمام ما يطرحه العالَم من تحدّيات، فإنّ ما يحققه وما ينتجه من معرفة أو إصلاح يظل "مقاربة نسبية"، لكن ذلك لا يعني استحالة الإصلاح واستحالة التحليل بشكل كلي، ومن جهة أخرى فإنّ انهيار اليقين وعدم إمكانية الضبط الدقيق لآلية عمل التحليل لا تعني عدم وجود التحليل في مشروع راسل الإصلاحي، لكنها تعني أيضا أنّ آلية التحليل في الإصلاح الاجتماعي ليست بالصورة الأولى التي تحدث عنها منطقيا ورياضيًّا.

[1] برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت، 1983، ص234.

[2] آلان وود، برتراند راسل سيرة حياته، المرجع السابق، ص288.

في الفقرات الأخيرة من كتابه **فلسفتي كيف تطورت** اختلط فكر **راسل** بشعور معه فقد الأمل في العثور عن ما هو مطلق، وبالتالي ليس هناك أي طريق متاح أمامنا من خلاله نلتمس معرفة نهائيّة كما سبق وأن صورت لنا فلسفة **أفلاطون Plato (427ق.م-347ق.م)**، لكن يبقى الفيلسوف على غرار ذلك أمام مهمّة يجب أن يكون فيها أمينا مع نفسه في ما يقوم بتصويره من ما يقدمه من معرفة، وهو مع هذه المهمة إنّه ملزم بالكشف عن كل لبس وتشويه التي قد ينشأ نتيجة لطبيعتنا البشريّة[1] .

ليس من الغريب أن يتبيّن الإنسان خطأه ويقوم بمراجعة ما توصّل إليه، **فرسل** يدرك أن الإنسان ليس معصوما عن الخطأ، وبالتالي فليس النقد هو الذي يصرّ على الرفض والإنكار، وإنما طبيعتنا وطبيعة ما ننتجه من معارف، ويبقى ما يهمنا وحتى نكون أمينين في كل بحث أنّه من الواجب تناول كل جزء من أجزاء المعرفة حسب قدرها وأهميتها وموقعها الصحيح، وأن لا تعتبر بأي حال معرفة صحيحة ما لم تخضع لاختبار النقد والشك، وحينها فقط يمكن الاحتفاظ بما قُدّر له الصمود من أجزاء تلك المعرفة بعد اختبارها. وقد يتم وصف الفلسفة كقيمة تحسب لها على أنها تقلل من فرص التعرّض للخطأ وهي في حقيقتها لا تملك أكثر من ذلك في عالم الإنسان الذي حكم فيه على ذلك الكائن الذي يصنع الأفكار بالخطأ[2].

لأنها طبيعة الجنس البشري فإنّ الرؤية المعرفية في الفلسفة والعلم في تصوره المنهجي تأخذ بعين اعتبارها إحاطة عمل الفكر الفلسفي إصلاحا ومنهجا بالشك والنقد، وهذا ما سنتتبيّنه في المبحث الرابع من هذا الفصل.

إنّ نسبية المنهج في الفلسفة لا ننظر إليها فقط من زاوية أنّ الخطأ ممكن فيها وأن الحظ لن يحالفنا في العثور على الصواب، بل إنّ النسبية في حد ذاتها تجعل من العقل يشحذ هممه للبحث عن تصورات منهجيّة أخرى والانفتاح على بعضها، ويجعل من الذات في ديمومة متواصلة لمراجعة ما نشيده ونصلحه في منظوماتنا الفكرية باستمرار، ومن ثمّة تجديدها وتطلعنا إلى آفاق أفضل في العلم أو الفلسفة، أو في آمالنا المختلفة في إصلاح واقع مجتمعاتنا البائسة من حال إلى حال قد يكون أفضل، وإنّ سلسلة المراجعات لَتظل مفتوحة ما دام الاجتهاد في بناء مناهج إصلاحية عبارة عن مقاربات.

---

[1] Bertrand Russell, My Philosophical Development, Op.cit., PP.212-213.

[2] برتراند راسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة عبد العزيز البسام و محمود ابراهيم محمد، مطبعة الشعب، 1974، ص ص 135-136.

المبحث الرابع:

في علميّة المسائل الاجتماعية

المبحث الرابع: في علميّة المسائل الاجتماعية

أولا: نقد راسل للتصورات الكلاسيكية

ثانيا: رؤية راسل العلمية/الفلسفية للمنهج في المسائل الاجتماعية.

المبحث الرابع: في علميّة المسائل الاجتماعية

إنّ قصور اللغة المثالية ونسبية التحليل في القضايا الاجتماعية، لا يمنعان راسل من محاولة مقاربتها مقاربة علميّة، فالتحليل الفلسفي عند راسل يتجاوز تحليل القضايا العلمية والرياضية، ويتجاوز الأدوات المنطقية التي تم التعرف عليها سابقا، إنّ التحليل لا تحده حدود لغة، والإصلاح لا تحده حدود أيديولوجية أحادية الاتجاه، إنّ الفكرة الإصلاحية ليست نسقا مغلقا، وليست يقينا رياضيا، بل إنها فرضية يمكن أن تنتج عنها فرضيات إصلاحية أخرى أو أن تلتقي بفرضيات أخرى من خارج المنظومة الفكرية التي ولدت فيها تلك الفكرة، ولأن الأمر على هذا النحو فإنّ برتراند راسل اطلع على تصورات سابقيه من المؤسسين لنظريات إصلاحية فأخذها تحليلا ونقدا، ثم تعديلا وتطويرا، ثم إقتراح بديل لرسم رؤية منهجية إصلاحية، حاولنا تحديد بعضا من خصائصها في هذا المبحث، ونتمنى أن نكون قد وفقنا في ذلك، ويبقى في نهاية الأمر هذا العمل هو مجرد مقاربة لمقاربة.

أولا: نقد راسل للتصورات الكلاسيكية

إنّ تطبيق النظرة العلمية على المسائل الاجتماعية لم يكن إلاّ في طور متقدم وحديث بل إنّه أحدث من مجال علم النفس، وهذا على الرغم من أنّ كثيرا منها ما يحمل كمًّا قليلا من التوصيف العلمي، ومن أهم النظريات التي أشار إليها **راسل** في كتابه **النظرة العلمية** نظرية **داروين** التي أفرزت تيارا عرف **بالداروينية***، وما ميّز هؤلاء هو أنّهم توجهوا بنظريتهم العلمية وقاموا بتطبيقها في ميدان السياسة داخل المجتمع، وكان من نتائج هذا التطبيق إعطاء تصور حول الفرد الصالح ومن ثمّة المجتمع الصّالح، فالصّالح هو الذي امتلك ميزة الحفاظ على البقاء وهذا ما تفصح عنه عبارة "البقاء للأصلح" حيث أنّ هذا المفهوم أي مفهوم الصلح يحمل معاني خلقية أي بجنس النوع، فالنوع الصالح والنّموذج

* **الداروينية:** Darwinism "تقال هذه الكلمة بمعنيين خاصّين: أولهما في مقابل النشوئية عامة، تدل الداروينيّة على المذهب التحولي، الذي يقول إنّ الأنواع تخرج من بعضها البعض، والذي يرى بنحو خاص أنّ الجنس البشري ينحدر من أنواع حيوانيّة– لكن من دون فرضية حول أصل الحياة والمعنى العام لتطورها. ثانيهما، في مقابل نظرية **لامارك Lamarck وسبنسر Spencer** حول التكيّف والوراثة، تدل الداروينيّة على النظرية القائلة إنّ تحوّل الأنواع مردّه إلى النّخب الطبيعي أساسا" (أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، المجلّد 1، ترجمة خليل أحمد خليل، مشورات عويدات، بيروت، 2001، ط2، ص244.)

هو من ينجح في الحفاظ على بقائه، لكن ما نتج عن هذا التصور حسب **راسل** هو ظهور نزعة تفرّق بين الأجناس فظهرت داروينية مزيفية فصلت بين الناس وفرّقتهم إلى أجناس[1].

إنّ تصورا كهذا لا يصلح أن يكون رؤية إصلاحية أو نظرة علمية تحكم جماعة إنسانية رشيدة النهج اجتماعيًّا، فالإصلاح يجمع بين الناس ولا يفرّقهم، وإنّ منطق الداروينية بالأساس يتناقض مع منطق **راسل** الاجتماعي الذي أراد من خلال تطبيقه الأفضل واقعا يعبر عن مجتمع دولي عالمي تزول فيه الحدود والفوارق وتتجانس فيه الثقافات لا أن تتمايز وتتناحر، وإن تم الاقرار بتفوق جنس على آخر اجتماعيا فإنّ التفوق لن يكون إلاّ على أساس إنساني، فالأصلح عند راسل هو الأكثر إنسانية والأقل إصلاحا هو الأقل إنسانية وإنّ كتبه وعباراته دليل على ذلك، وفي المطلب القادم من نفس هذا الميحث ستتضح بوضوح النزعة الإنسانية التي ميزت رؤيته الإصلاحيّة.

تتعدد نزعات التعصب وغيرها من العقائد الناتجة عن تصورات الداروينيين، والكثير من الشعارات التي تدور في نفس نطاق تلك النزعة قد بناها أصحابها وفق لغة أرادوا منها فقط إسباغ الوقار على نزعتهم التي هي أبعد ما يكون عن كونها رؤية علمية مثل: **أستراليا للأستراليين، الخطر الأصفر، تفوق الجنس النوردي....**، ولذلك فإن موقف **راسل** من هذه النزعة اللاّ إنسانية هو دعوته إلى الوقوف ضدها والحذر منها حين تتلبس بالعلوم والنظر إليها بأكبر قدر من الشك والريبة، فعلى سبيل المثال لقد ظهرت رؤية اجتماعية أراد الكتاب الداروينيون الترويج لها وخلاصتها أنه على الدولة أن تهتم اجتماعيا بأبناء طبقة أرباب المهن الفنية وتفضيلهم على العمال الأجراء بذريعة أنها الطبقة الأفضل بيولوجيا، لكن الحقيقة في نظر **راسل** ليس كما ادّعت ذريعتهم؛ وإنما لسبب بسيط وهو انتماء الكتّاب الداروينيين إلى طبقة أرباب المهن الفنيّة؛ أي إنّ استدلالا مثل هذا من منظور **راسل** لا يمكن أن يُعد قولا علميّا يُعتمد عليه في التنظير الاجتماعي لأنه ضئيل من جهة القيمة إنسانيّا[2].

وسط سلسلة الانتقادات التي مارسها **راسل** فإنّ النقد لديه يتوجه نحو الدّين أيضا وقد ظلّ الناس قديما يعتقدون أنه مصدر خلاصهم وصلاح حالهم، فاعتقدوا أنّ المجتمع الصالح هو المجتمع الأقرب إلى التديّن، لكن مسألة الدين عند راسل وموقفه منه شيء آخر.

---

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Unwin Brothers LTD, London, 1954, 3rd impression, P.191.

[2] Ibid., pp. 191-192.

لقد شهدت الحياة الاجتماعية للإنسان منذ القديم وجهان برزا فيها، أحدهما مثّله **الدين** والثاني مثله **العلم**، لقد ظل الدين يحظى بأهميّة كبيرة في تاريخ الفكر إلى غاية القرن 16م أين تفوّقت أهمية العلم أكثر وبعدها نشأ صراع بين العلم والدين، لقد ظل العلم متفوقا خلال ذلك الصراع إلى غاية الفترة المعاصرة، لكن بالنسبة إلى **راسل** فإنّه يرى أنّ الدّين قد عاد للظهور محاولا فرض سلطته في الفكر العالمي مرّة أخرى؛ لكنه هذه المرة فهو يستخدم أساليب علمية في التبشير والكثير من الأوجه كما هو شأن الشيوعية في "روسيا" والنازية في "ألمانيا"، وكان لأثر هذا التداخل الذي حاول فيه الدين التلبس بالعلم هو الحذر من تلك الرؤى الأيديولوجية وإخضاعها لقدر كبير من الشك[1].

لقد تولدت مشكلة إبستمولوجية نتيجة لهذا الاختلاط الذي لم يكن حوار ولا تكاملا وظيفيا في الأدوار، لقد كان اعتداء على الحدود الوظيفية للعلم؛ وعليه فإن **راسل** يقف موقف المرتاب أمام الحجج والأقوال التي قد يتم تقديمها على أنها علم خاصة الواردة من مذاهب مضمونها الدين وشكلها العلم.

إنّ الدين تصور تقليدي يجب علينا تجاوزه لإصلاح الفكر البشري، وإنّ الإصلاح الاجتماعي عند **راسل** لا يخل من خطوة لا بد منها هي التأمل النقدي وتفحص الشكل الديني للحياة الاجتماعية وخاصة الشكل الديني للتفكير العلمي.

لقد وضع **راسل** الدين أمام محاكمة نقدية، وملخّصها تساؤله: "**هل قدّم الدّين مساهمات مفيدة للحضارة؟**"، إنّ جواب **راسل** لا ينكر أنّ الدين قد قدّم فعلا للحضارة الإنسانية خدمات مفيدة، لكنها خدمات محدودة تنحصر في خدمتين فقط لا يعترف بغيرهما: فالأولى تتمثل في أنّه كان دافعا للناس في الماضي إلى ضبط التقويم، أما الثانية فتتمثل في أنه ساعد الحضارات القديمة وهو يقصد الحضارة المصرية على وجه الخصوص في جعل الكهنة يؤرخون لظاهرتي الكسوف والخسوف حتّى أصبحوا بارعين في التنبؤ بهما مستقبلا، أمّا عدا ذلك فالدين توتر النفس الذي نشأ عن الخوف فكان سببا لعذاب الجنس البشري[2].

من الواضح أنّ **راسل** يقف موقفا معارضا لظاهرة الدين في المجتمع، فوجود الدين حسب اعتقاده يعني وجود الخوف بين معتنقيه، وبتنامي التدين تزداد ظاهرة الخوف في المجتمع فينشأ الفرد نشأة

[1] Bertrand Russell, Religion and Science, Op.cit., P.07.

[2] برتراند رسل، مالذي أؤمن به، ترجمة عدّي الزعبي، دار ممدوح عدوان، دمشق، 2015، ط1، ص83.

ليست سويّة لأنّه لن يفكر إلا في مصيره الشاق والعذاب الذي ينتظره ما إن لم يلتزم بقواعد الرب الدينيّة، فيعيش الإنسان أسيرا معذّبا في مجتمع احتجزه الدين داخله.

لقد كان موقف **راسل** الرافض للدين متكوّنا في شخصيته منذ مراهقته، بل إنّه يرفضه بكل ما يحمله من مسلمات خاصة: وجود الله، حرية الإرادة وخلود النفس. لقد ميّز تفكيره الفلسفي النقدي تحررا فكريّا بل ودعى إلى هذه الحريّة وطرح مسألة الدين في أطروحاته السياسية والأخلاقية والاجتماعية[1]، وأمّا في طرحه حول وضع البشرية أمام تأثير كل من العلم والدين، فقد كان يرى أنّ العلم كان في كل مرّة منذ **كوبرنيكوس Niklas Koppernigk (1473- 1543)** كان ينتصر أمام الدين، وكان في كل مرّة يظهر التعارض بينهما، لأنّ العلم يشهد له تاريخه أنّه قد أخذ مسارا تفوّق فيه عن الدّين، فخفّف عن البشرية الكثير من أوجاعها في كثير من المسائل العلمية مثل الطب، في حين أنّ رجال اللاهوت كانوا ينمّون في البشرية وحشيّة في طبيعتهم الإنسانية وشجّعوها على البروز، إنّه يرى أن النظرة العلمية على عكس النظرة اللاّهوتية في الدّين قدّمت للإنسان دون شكّ سعادة لم يكن يملكها في عصور سابقة[2].

مادام العلم قد أنجز سعادة للبشرية فإنّ هذا خير إصلاح تحقق للإنسان في تاريخه، ويكفي دليلا على ذلك المنجزات الطبيّة التي حملت عبر تطوّر الطب بُشرى للملايين من النّاس بولادتهم مجدّدا في الحياة بعد أن كانوا في السابق محمّلين بقنوط كبير في أنه لا مفر من موت محتوم أمام أمراض كانت خطيرة منذ قرون وقد صارت في العلم المعاصر بسيطة أمام ما وصل إليه تقدّم الأبحاث الطبيّة، وقد كان للنهج العلمي فضل في ذلك وهذا على العكس من لاهوت لم يمنح للناس سوى خوفا من الموت مما جعلهم يعيشون ضنك الموت في الحياة قبل أن يموتوا. إنّ الطّرح الذي كان سائدا في القرون الوسطى مغلّبا فاعلية اللاهوت الديني على العمل العلمي انهار بادعاءاته أمام العلم، وقد صار القول بأنّ الدين يهتم بسعادة الإنسان قولا باطلا أمام أدلّة عكستها تاريخ الأديان وتاريخ العلوم.

من بين الأسباب التي من خلالها يرفض **راسل** وجود التعاليم الدينية في مشروعه الإصلاحي منقلبا عليها بالنقد والرفض هو ما وجده من اختلاف بين الأديان وبين مؤسسيها، إنّ الدين مجرّد ظاهرة اجتماعية، إنّ ما يكشف عنه تاريخها هو أنّ المؤسسات الدينية كالكنيسة مثلا تنسب نفسها إلى مؤسس

[1] Louis Greenspan & Stefan Andersson, Russell on Religion, Routledge, USA, 1999, 1st published, P.01.

[2] Bertrand Russell, Religion and Science, Op.cit., P.244.

قلّما كان مؤثرا فيها، وهو ما يقال أيضا على أديان أخرى كالبوذية وغيرها، إنّ قناعات مؤسّسي هذه الأديان فرديّة وعميقة لكن لم تمثّلها المؤسسات الدينية التي نسبت نفسها إليهم والتي كان لها تأثير لعدة قرون على عدّة مجتمعات، ومثالا على ذلك فإن **راسل** يحدّثنا عن التعاليم الأخلاقية للمسيح ويرى أن تأثيرها لم يكن تأثيرا معتبرا على المسيحيين، فما يهم المسيحية تاريخيًّا واجتماعيًّا هو الكنيسة وليس المسيح. كما أنّ القوة الاجتماعية التي حظيت بها المسيحية ليس مصدرها الإنجيل؛ فلا الكاثوليك ولا البروتستانت أبدوا رغبة في اتبّاع المسيح بتعاليمه، فالمسيح لم يدع إلى القتال ولم يدع إلى معاقبة الزاني، بل إنّ البابوات كثيرا ما اعتبروا أمورا من تلك التعاليم كلاما فارغا وهذا ما فعله البابا مع الفرنسيسكان حينما أرادوا تعليم الناس مذهب الفقر الرسولي. يضاف إلى هذا أن الدين وإن ادّعى أنه يحمل أخلاقا فأخلاقه ليس فيها سعادة للبشر فضلا عن أنّها كانت ضدّ إلغاء العبودية والوقوف في وجه الحركات الفكرية الاقتصادية التي كان هدفها التحرك نحو عدالة اقتصادية ومن أمثلة تلك الحركات التي ناهضتها نجد حركة "الاشتراكية"[1].

لم يؤثّر مؤسّس المسيحية على الكنيسة كما أثّرت الكنيسة على المجتمع؛ يتحدث **راسل** عن المسيحية في إطار فلسفته في الإصلاح لأنها قبل كل شيء تمثل بيئته الحضارية الغربية التي نشأ منها وأخذ عنها خلفيته الثقافية في طفولته والتي فيما بعد فك رباطه معها ليقدّم للحضارة الغربية بديلا إصلاحيا جديدا ليحل محلّ المآسي الدينية التي قتلت الإنسان بكل أبعاده المقدّسة.

ليس التفكير الديني فقط ما يتحمل وزرا كبيرا في شقاء الناس، وإنما النظم الاجتماعية التي كثيرا ما قسّمت الناس إلى طبقات تتحمل نصيبا من ذلك، فهي تدّعي لنفسها النظام بينما هي تخلق الفوضى، تقول أنها جهاز عدالة في حين أنها جهاز قمع واستبداد، وأكثر الطبقات الاجتماعية التي مارست عبثا اجتماعيا في التاريخ هي الطبقة الأرستقراطيّة.

لقد تسببت الطبقة الأرستقراطية في بؤس الكثير من الفقراء، ولذلك فإن **راسل** كان يناصب هذه الطبقة شيئا من العداء والسخرية، ففي سبيل إرضاء كسلهم وجشعهم خدعوا الفقراء تحت غطاء قيم "قداسة العمل اليدوي"، ووضعوا لهم شرفا زائفا يسعون من أجله لكنهم في حقيقة الأمر يقدمون كدّهم قربانا لينعم هؤلاء به، وهذا يعتبر أحد الأسباب التي جعلت من **راسل** ينبذ تلك الألقاب الأرستقراطية

[1] برتراند رسل، مالذي أؤمن به، المصدر السابق، ص ص 84-85.

وفضّل أن يظل اسمه خاليا من تلك الألقاب، فكان يفخر أن يعمل ويقتات بعرق جبينه من ما يكتبه من كتب ومقالات ومما يقدّمه من تعليم ومحاضرات، إنّ ذلك أفضل من الصعود إلى المجد والترف على حساب شقاء الكادحين[1].

إنّ ظهور فئة تدعى بالأرستقراطية في المجتمع أدى إلى اختلال ميزان العدالة الاجتماعية، حيث أن المجتمع الذي يخلق مثل هذه الفئة إنما يعلن حربا على بقية أفراده ويجعل في حياتهم كائنات طفيلية تمتص حقوقهم وكامل طاقاتهم لصالحهم مقابل فتات يسمح لهم فقط بمجرد أن يعيشوا بأنفاسهم في الحياة. تبقى حياة هؤلاء المستضعفين حياة عبودية تفتقر للحرية المقدسة التي يستحقها الإنسان، وهذا الأخير لن يشعر بأي امتياز أو أي شعور جميل في حياته مادام فاقدا لحقه المستحق من حريته.

إنّ الاشتراكية هي أحد الفلسفات التي كانت لها بدايات مميزة، فهي قد بدأت كحركة ثورية هدفها الحرية والعدل، لكن بدأت هذه الحركة في أخذ اتجاهات مختلفة مع تقدمها، فتغيّرت روحها، فصاروا أغلبيات برلمانية وصاروا أعضاء حكومات في فرنسا، ونمت ديمقراطيتهم الاجتماعية في ألمانيا بقوة لا يمكن صدّها، وظهرت أيضا آثارها الإصلاحية في إنجلترا أيضا دون أن تكون أيّة ثورات، فصحيح أنّ الإصلاح الذي يعتمد انتقالا تدريجي دون ثورة أمر حسن ولكنّه مع ذلك قد حمل مخاطر أخرى، لأن الخاصة من الناس الذين يجتمعون في طبقة معيّنة من المجتمع ستظل سيطرتهم على الملكية وعلى العمل مستمرة، وللبرهنة على وجود عثرات في الاشتراكية فإن **راسل** يأتي بمثال حول مشاريع السكك الحديدية في أوربا، فهذا المشروع هو خطوة هامة في سبيل ثراء اجتماعي، ومع ذلك فإنها لا تعني أيضا في نفس الوقت أنّ هناك نصيبا من الحرية والديمقراطية قد وقع فيه تقدما اجتماعيا، فقد ينعدم كل هذا إذا وضعت الدولة يدها على المشروع بعد أن تقوم بتقديم تعويض للمساهمين في مشروع السكك الحديدية، وفي هذه الحال فإنّ أموال أصحاب أسهم السكك الحديدية ستستبدل بأموال حكومية، وينتج عن ذلك أنّ منح فوائد الدخل ستكون دائمة لأصحاب الأسهم أو تعادل ما كانوا يتطلعون إليه من حصص أسهمهم[2].

وبالنظر إلى نفس المشروع السابق، فإذا لم يكن من وراء تلك السكك ثروة اجتماعية فإنه ليس هناك أي تغيير في إعادة توزيع الثروة حسب مبادئ الإشتراكية، ولن يكون بالإمكان تجنب هذه الثغرة

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص 07.

[2] Bertrand Russell, Political Ideals, The century Co, Newyork, 1917, PP.73-75.

إلاّ إذا حرم أصحاب رؤوس الأموال الحقيقيين في هذا المشروع من أموالهم، أو بالتقليل من الفوائد المقدمة إليهم، أو بتعويضهم بما يكفيهم للعيش بطريقة عادية طيلة حياتهم وإلاّ لن تتحقق العدالة الاقتصادية إذا تم منحهم كل القيمة. إنّ العدل سيغيب مع هذا الوضع، فتدخّل الحكومة وغياب صوت القرار للمستخدمين الإداريين للسكك الحديدية في التسيير أو تحديد الأجور للموظفين سينجم عنه ضرورة حتمية لأخذ مسلك النضال من جديد لا سيما وإن كانت مصالح الحكومة لا تهتم لشأن العمّال، سيجد المناضلون أنفسهم أمام القوة المنظمة للدولة في إضراباتهم، وجهاز الدولة الذي له نفوذ في التأثير الإعلامي والتحكم فيه سيستغل الرأي العام ويوجهه ضد العمال، ولن تختلف إدارة السكك كثيرا عن إدارة الدولة لانعدام وجود ديمقراطية في الإدارة لهذه السكك، وسيكون الإداريون ميالين أكثر لمصالهم الشخصية من الميل إلى جانب العمال لأنّه لا ديمقراطية لهم، والجهاز الإداري الذي يسير الموظفين لن يكون سوى جهازا لإصدار أوامر الدولة وستنتشر بذلك روح تحكمية عنيفة من جهاز سلطة لم يألف سوى القوة، وهو لا يمارس على أرض الواقع سوى تظليلا للجمهور وإبعاد الرأي العام عن التعاطف مع مسائل هامة، وفي ظل قيام السلطة السياسية والاقتصادية للدولة بملامحها هذه فإنه لن يكون من المجدي تأميم السكك منها، لأن التقدم الحيوي يقتضي رقيًّا في العقول وتجديدا يخالف عما ألفوه في واقعهم[1].

الثورة الاشتراكية بأهدافها الاصلاحية ومبادئها النضالية النبيلة لن تكون شيئا على أرض الواقع إذا كانت ثورة من أجل الخاصة، فهي لن تقوم في هذا الوضع سوى نقل الملكية من فئة إلى فئة أخرى ويبقى الوضع الاجتماعي بنفس ملامحه، إنّ إنجاز المشاريع الكبرى والمخططات الإصلاحية لن تعني شيئا يذكر أمام الحرية، ففقدان هذه الأخير يفقد الناس متعة الإصلاح وفيمة شعورهم بذواتهم، بمعنى أن تدخل الدولة الذي يفقد مواطنيها حقهم في ممارسة مساحة من الحرية في وضع بصمتهم الخاصة في النظام الاجتماعي، وإن تساءلنا عن تلك الحرية مع تنظيم دولة تضع يدها في كل المشاريع فإنها ستكون فقط ملكا للخاصة التي تمثل السلطة، أما بقية المواطنين الذين يكونون موظفين في مؤسسات الدولة لن يتمتعوا بقدر من الحرية في الادارة والتسيير فينتج عن ذلك نفورا من العمل و الشعور أن العمل سجن غير مرئي القيود ويكون مكان العمل أشبه بزنزانة ينتظر فيها الموظف لحظة انتهاء العمل ليفر من ذلك السجن، وسبب هذا الشعور هو أنّ الموظف لا يشعر أنّه شخص فعال له قراراته الحرة في

[1]Ibid., PP.73-79.

وظيفته، إنّه يشعر أنه مستعبد وآداة لخدمة مصلحة الخواص من الناس وسيتم الاستغناء عنه في مرحلة ما من حياته عندما تنتهي صلاحيته الوظيفية، وعليه تتحول الوظيفة في الدولة إلى عبودية جديدة.

إنّ هناك فرقا بين من يكون موظفا عبدا وبين من يكون موظفا مواطنا فعالا، وإنّ هناك فرقا بين أن تمارس الدولة سلطتها وبين أن تستعبد مواطنيها، فالسلطة العادلة لا تعني أن تحرم المستخدمين الإداريين من اتخاذ قرارات بسيطة ولا تعني تهديدهم وتخويفهم في حال لجوئهم إلى اضرابات ومعاقبتهم بتحديد أجورهم وتعتيم الاعلام وتوجيهه لخدمة السلطة ضد عمالها، إنّ السلطة تظل تنظيما مهمتها الإشراف على قوانين تنظم عمل المؤسسات التي تشكل هيكل الدولة مع منح مستخدَميها في حرية الكيفية التي يتم بها العمل ظالما أنها تخدم المصلحة العامة للبلد.

على الرغم من مساعي كلّ من الشيوعيين والرأسماليين في ابتكار طرق إصلاحية، لكنهما توجهان يمثلان عائقان كبيرين أمام السلام في العالم، كيف لا وكثير من الناس يريان فيهما نظريتان حيويتان يستحقان أن يخوض الناس فيهما حروبا، إنّهما رؤيتان مخيفتان تتعارضان مع الاجتهادات التي تبحث عن حل النزاعات في العالم بالطرق السلمية، وتتعارضان مع مشروع **راسل** الإصلاحي من أجل سلطة دولية عالمية تحمي السلام في العالم.

إنّ أقوى سلطة في العالم لا تستطيع أن تمنع مثل هاتين النزعتين من أن يدخلا العالم جميعا في حرب شديدة، وللبرهنة على موقفه اعتمد **راسل** على مثال من المجتمع الألماني الذي يعرف وجود وطنيين في الدولة إلى جانب شيوعيين، فيتساءل **راسل** عن موقف بقية الدول لو قامت حرب أهلية بينهما في ألمانيا خاصة وأنّه لكلا النزعتين دول تنتصر لها، فهل من الممكن أن تنظر لتلك الحرب دون أن تتدخل أو تبدي موقفا ما؟ وهل من الممكن أن تقف دول مثل بريطانيا موقفا محايدا مما يجري، وكذلك الأمر بالنسبة إلى روسيا وفرنسا؟ هل ستسمح الولايات المتحدة الأمريكية بانتصار الشيوعيين في هذه الحرب؟ خلاصة هذا المثال هو أنّ **راسل** يريد من رجال الإصلاح في العالم أن ينتبهوا إلى أنّه لا يمكن قيام سلطة عالمية تحمي السلام في العالم مهما بلغت درجة قوّتها مع وجود مثل الشيوعية والرأسمالية، وفي عالم يسودان فيه لا يمكن لأي جهاز قوي أن يضمن العالم مما قد يحدث[1].

[1] Bertrand Russell, Education and social order, Op.cit., P.168.

ماذا لو تساءلنا عن الإضافات التي منحتها الشيوعية في أي بقعة من بقاع العالم مثل روسيا؟ لقد أورثت نظاما عقائديا شبيه باللاّهوت، فصار لها جهاز مقدس وتاريخ مقدس وأشخاص مقدسين، بحيث أنك لو انتقدت أي رجال من الرجال المقدسين في هذا المذهب بالنسبة إليهم مثل ماركس ولينين فإنك ستلقى أشد العقوبات. لقد صنع لنفسه نظاما عقائديا عنيفا وأورث في فترات العديد من الخرافات حتى بات من الممكن أن يحتل الحزب الشيوعي محل الكنيسة في العصور الوسطى، ولو تقرّر انتصارها يوما فإن ذلك لن يكون إلاّ بعد أن تجهز على المعامل الصناعية في العالم وحتى تقتل الكثير من الأكفّاء، وربما ترتفع بهم درجة التقديس إلى اعتقادات خرافية خارقة تتعلق بكل من ماركس أو لينين أو أو أن ينسب إليهم معجزات أشبه بمعجزات الأنبياء[1].

إنّ الفكرة الثورية التي تقود نحو الإصلاح لا يليق أن تتحول إلى عقيدة غير قابلة للفحص ولا يليق بأصحابها أن يتحولوا إلى قديسين بحيث يحرم على أي شخص أن يضيف إلى أفكارهم تحسينات تعدل من محتوى الفكرة، إنّ العمل الإصلاحي لن يكون إصلاحا إذا توقف عند منجز أو عند شخص، فالأرض تستجد بتغير ظروفها الزمانية والمكانية وتتغير بتغير شخوصها، فالأولى أن يكون الإصلاح ديناميكيا متطورا بتطور العصور، وتشاركيا بحيث يسمح لكل الأفكار أن تشارك الفكرة الرئيسية الأولى التي ساهمت في البناء، وإنّ الأولى بدعاة الإصلاح التحول بأفكارهم وانفتاحها على مذاهب أخرى وجهات مغايرة من التفكير فتقبل كل نقاش ونقد يصب في إصلاح الوضع الاجتماعي، وإنّ المصلحين الصادقين حينما يدعون إلى أفكارهم يتحاورون ويحملون ما يرونه عاملا يقود أفكارهم نحو النجاح.

لم يكن الإصلاح والتغيير يعتمد دعاة وأفكارا فقط، فمن أهم الوسائل والتقنيات العجيبة التي وصلت إليها مناهج الإنسان في العمل: أسلوب الدعاية الإعلانية، إنّها تقنيّة ليست بجديدة في عالم الإنسان لأنها قديمة الظهور فقد تغيّرت أساليبها وهي اليوم متعدّدة الأشكال، ولسوء الحظ أنّه بين العلم والديّن فإن النظريات العلمية التجريبية خاصة في ميدان علم النفس قد تفادتها ولم تنتبه لأثرها في التأثير الاجتماعي بعكس الديّن الذي تفطن أهله فراحوا مهرولين إليه خدمة لأغراضهم فاستُعمِلت الدّعاية حينها بمحل ما كان ينبغي أن تكون موظّفة فيه.

[1] Ibid., PP.169-170.

على الرغم من أهمية وسيلة **الإعلان** إلاّ أنّ علماء النفس التجريبيون يشعرون بحرج إذا ما فكّروا باللجوء إليها، ومن أسباب ذلك أنّ هذا النوع من المجالات أي الإعلان ليس لها انتماء إلى الميادين العلمية الجامعية وحينها سيرون أنّهم أحطّوا من شأن أنفسهم ومن شأن توجههم العلمي، لكن من يملك دراسة جادة لسيكولوجية العقيدة سيدرك قيمة الإعلان وقيمة الشركات الكبرى للإعلانات ومن له عقيدة ومخلص لها لن يتردد في أن يدفع المال من أجل الدفاع عنها وترسيخها داخل المجتمع، وفي هذا الأمر بالذات تتبيّن مدى رابطة الأشخاص بعقائدهم، أي من خلال محكّ المال، وأصحاب الإعلان من المؤكد أيضا أنهم من جهتهم يلجؤون إلى استغلال نفس هذا المحكّ، فالإعلان الذي ينجح في إقناع الناس باستخدام نوع معيّن من الصابون لن يكون مستحيلا عليه إقناع الناس بعقيدة ما، وإنها بالفعل وسيلة تستحق ما يدفع فيها من أموال مقابل أن تحمّل جماهير كبيرة من الناس عقيدتك بحيث يقومون بالدفاع عنها ويصبحون من أتباعها. لقد انتبه إلى ذلك مؤسسي الأديان في السابق من أجل ضم أكبر عدد من الأتباع وبذلك تصبح حياتهم أهنأ وأكثر سعادة، ولهذا السبب كان عليهم في الماضي أن يتمسكوا بأسلوب الدعاية بكلّ صورها وأقصاها[1].

إنّ الجمهور يمثّل قوّة تعزز الفكرة فتنمو بينهم ويزداد عمرها بين الناس بعكس فكرة أخرى لا تبرح من أن تكون بين فئة قليلة من الأشخاص وحبيسة ذهن شخص واحد، فتموت بموتهم، أو بموت مؤسسها، لقد انتشرت الأديان حسب **راسل** بفضل ما كانت تمارسه المؤسسات الدينية من دعاية.

بفضل تمكّن رجال الدين من أسلوب الدعاية صارت المجتمعات في العصور الوسطى تعتقد أنّ الدين هو الخلاص الوحيد للمجتمعات والمجتمع الذي يخرج عن الدين يخسر دنياه كما يخسر حياته الروحية بعد الموت، وفوق هذا اكتسبت تحالفا من قبل السلطة السياسية التي تقاسمت معها المجتمع الأوربي وصاروا يتحكمون باسم الرب مصير الناس بل وحياتهم، وبهذا الأسلوب تجذّر الدّين في حياة الناس حتى صارت عقائده من الصعب تجاوزها أو حتى تعديلها في نمط الحياة العامة.

إنّ التربية أحد أساليب الدعاية، وهو نشاط لا يستغني عنه أي تنظيم اجتماعي، فمن خلال التربية يتم تكوين أبناء المجتمع وفقا للثقافة والعادات التي تريدها السلطة القائمة في المجتمع، فبالتربية يمرر

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., PP.192-193.

النظام الاجتماعي ما يريد من رسائل وما يجب أن يعتقدوه وما يحبوه ويمجدوه كما يعلمهم أيضا ما يجب عليهم أن يكرهوا ويمقتوا.

يمثّل العمل التربوي أحد الخطوط العريضة التي لا يمكن إهمالها في عملية أي إصلاح، وفلاسفة العصر الحديث كغيرهم من الفلاسفة لم يهملوا فلسفة التربية، وأهمّ رائدين عند **راسل** بالنسبة إلى الفلسفة الحديثة هما **جون لوك John Locke (1932- 1704)**، **جون جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712- 1778)**. لقد أنتج هذان الرجلان مؤلفات لا أحد يشك في عظمتها وكذلك تأثيرها في أوربا وما أحدثته من تغيير قبل القرن التاسع عشر فغيّرا أخطاء كانت شائعة قد نبذاها آنذاك ممثلين نزعة تربوية أسّست حريّة وديمقراطية، ومع ذلك فإن ما يعيب نظريتيهما التربويتين هو طبيعة الطفل الذي هو محور العملية التربوية، فمشروعهما لا يتوجه إلى الأطفال بصفة عامة بل إنّ ملامح فلسفتهما في التربية لا تفكر إلاّ في طفل أرستقراطي له معلّم خاص، وبتعبير أوضح فليس كل أطفال أوربا ينتمون إلى طبقة محظوظة بحيث يحظى كل واحد منهم بمرَبي خاص يشرف على تربيته، ولهذا السبب فإنّ نظريتين تربويتين بهذا النمط وعلى الرغم من نتائجهما المفيدة تربويًّا إلاّ أنّهما لن يلقيا اهتماما جادّا من قبل الناس لأنها لا تلائم سوى أبناء أعلى الطبقات في المجتمع فقط، بل إنّ مشروعا تربويًّا بمثل هذا الوصف لا يلائم دنيا قائمة على العدل بين الناس ولا يمنح نفس الفرص في نيل تربية جيّدة بين أبناء كل فئات المجتمع. ما يعاب على كلّ من **لوك وروسو** إهمالهما للمبدأ الديمقراطي في التربية [1].

نخلص في نهاية هذه الانتقادات التي وجهها راسل للتصورات السابقة إلى أنّ الإصلاح الاجتماعي لا يقوم على تقديس فكر شخص والجمود عند مبادئه فيتحول مذهبه الإصلاحي إلى أيديولوجيا مغلقة مشابهة لأيديولوجيا الدين التي تقصي من يخالف عقائدها تهديدا ووعيدا، وتنكيلا وتهميشا بشكل عنيف، وقد شهدت أوربا الكثير من تلك الأشكال اللاّإنسانية من الإقصاء بذريعة حماية العقيدة والعلاقة مع الرب وحماية المجتمع، وإنّ الدعاية كأسلوب ترويجي لفكر أو لشيء ما لا يمثل في حد ذاته وسيلة قبيحة قد تحبط التغير الأفضل لتوجه إصلاحي ما، بل إنّها وسيلة قويّة لكنها قد تكون آداة حياة أو موت حسب استخدام أصحاب الدعاية لها، وهذا ما ينطبق على مجال التربية الذي يمثل مجالا حيويا

[1] Bertrand Russell, On education, George Allen & Unwin LTD, London, 1923, 1st published, PP.15-16.

لإعداد طاقات بشرية تنعكس على المجتمع مستقبلا مثلما انعكست عليها مبادئ النظام الاجتماعي المشرف على تربيتهم منذ نعومة أظافرهم.

إنّ الفكرة الإصلاحية عند **راسل** وفقا لما تقدم هي فكرة مفتوحة على غيرها من الأفكار وليست منغلقة، محاورة وناقدة لا دغمائية ولا وثوقية، يشرف عليها مصلحون لا مقدّسون، مبدؤها الحرية والمصلحة العامة، لا خدمة فئة أرستقراطية وتهميش غالبية المجتمع، هي فكرة لا تطالب بإقصاء الدولة وإنما التشارك المعقول للنظام الاجتماعي مع أفراده بحيث يتمتعون بمجال من الحريّة أين يمكن لهم أن يبدعوا ويخدموا مجتمعهم بشكل يشعرون معه أنّهم فاعلين راضون بما يفعلون عن إرادة حرة ذواتهم لا عن إرادة خارجية تقمعهم في وظائفهم التي قد يشعرون معها في نظام بائس كأنهم في سجون مجبرين على احتمالها حتى لا يموتون فقرا وجوعا.

ثانيا: رؤية راسل العلمية/الفلسفية للمنهج في المسائل الاجتماعية.

إنّ تناول راسل للمسائل الاجتماعية لا يخل من التحليل الفلسفي ولا يخل من التمثيل والمحاجة اعتمادا على منطق العقل والواقع، لكن ما يميّز رؤيته المنهجية قبل كل هذا هو النظرة النقدية لكل ما هو سائد خاصة لما يمكن أن يلتبس بالعلم في أي تنظير اجتماعي، وهذا ما لاحظناه من خلال تعامل **راسل** مع الكثير من النماذج التي قام بانتقادها والتشكيك في مدى موضوعيتها وعلميتها كالماركسية والدّاروينية، لكن ذلك لا يمنع من إمكانية الاستفادة من ما قيل سابقا بشكل علمي أو موضوعي في ميدان الدراسات الاجتماعية لأنها تحمل وجها كبيرا من الصواب والمعقولية.

لقد أشرنا في مبحث سابق إلى تأثّر **راسل** بالشك الديكارتي، وإنّ نزعة الشك في تناوله للقضايا الفلسفية وهو يتحدث عنها تبرز بوضوح في كتاباته؛ فعلى سبيل المثال إنه في كتابه **فلسفتي كيف تطوّرت** يشير إلى أنّ الشك عنصر أساسي في تساؤلاته الفلسفية، فقد كان همّه منصبّا حول قيمة ما نعرفه، وذلك لا يتبين إلاّ من خلال الشّك الذي يبيّن عناصر ما نعرفه وتبيّن مكونات المعرفة التي نمتلكها[*1] .

[*] لقد تحدث **راسل** عن قيمة الشك في نظرياته الفلسفية في كتابه فلسفتي كيف تطورت، وهذا هو النص الأصلي الذي أشار فيه إلى الشك:

لقد اهتم **راسل** **بديكارت** وخصص له حديثا خاصة في كتابه الثالث من سلسلة تاريخ الفلسفة الغربية والذي تحدث فيه عن تطور الفلسفة الحديثة.

لقد رأى **راسل** في منهج الشك الديكارتي حدثا هاما في تاريخ الفلسفة بل إنّ له شأنا عظيما أثّر في الفلسفات اللاّحقة، لأنّ له طبيعة نقدية هامة في فعل التفلسف على الرغم من المؤاخذات المنطقية التي وُجهت إليه، حيث أنّ الشك بالنسبة إلى **راسل** لا يجب أن يتوقف عند حد ما؛ لكنّ ديكارت توقف عند خواطر حدّدها تحديدا يفتقر واقعيّا إلى شرعيّة موضوعيّة ووصفها على أنّها **الأنا**، لأن ما وصفه بالأنا لا يمثل واقعة موضوعية معطاة في الإدراك، بل إنّها خواطر لم يخضعها للشك فكان استخدامه للشك استخداما فاترا، على الرغم من أهمية انعكاسات منهجه انعكاسا عظيما وتأثيره في الفلسفة.[2]

لقد قرن **ديكارت** التفكير بالشك وهذا ما فعله **راسل** أيضا، إذ أن تفكيره الفلسفي صاحبه فعل الشك وفقا للمنوال الذي حصل مع **ديكارت**، لكن ماذا عن الشك كما تناوله **ديكارت** في حد ذاته؟ وأي خطوات منهجية سار عليها؟

على اعتبار أنّ الفلسفة تفكير وبما أنّ الفلسفة هي التي تميّز الحضارات الراقية عن الأقوام المتوحشين فإن **ديكارت René Descartes** (1596- 1650) أولى للتفكير أهمية بالغة لأنه محرك المجتمعات ومصلحها، فصلاح المجتمعات مرهون بصلاح طبيعتها في التفكير ومرهون بأخلاقها، ولذلك فإن **ديكارت** قد عمل على بناء منهج في التفكير لقيادة العقل بطريقة حسنة، كما عمل أيضا على بناء منهج لتوجيه الإنسان أخلاقيًّا، وهذا ما أورده **ديكارت** في كتاب "**مقال في المنهج**".

إنّ المنهج الذي وضعه **ديكارت** لتقويم العقل وقيّادته يتكوّن من أربع خطوات، فالخطوة الأولى تتضمن عدم التسليم بأي شيء وعدم الوثوق به والأخذ به كحقيقة حتى تثبت بداهته أنه كذلك، وعدم أخذ الأحكام سوى ما كان واضحا منها في الذهن بحيث لا تتاح فرصة للشك فيه، أما الخطوة الثانية فهي تتضمن تحليل المشكلات وتقسيمها إلى أجزاء أبسط حتى يمكن فهمها وتبيّنها لحلها بشكل أفضل،

" I have throughout been anxious to discover how much we can be said to know and with what degree of certainty or doubtfulness".

[1] Bertrand Russell, My Philosophical Development, Op.cit., P. 11.

[2] Bertrand Russell, A History of western philosophy, Book three: modern philosophy, George Allen & Unwin LTD, London, 1961, P. 567.

أما الخطوة الثالثة فتتضمن التركيب وفيها نقوّم أفكارنا ونعيد تأليفها من جديد بالتدريج للحصول على تركيب أوضح، وتنتهي هذه الخطوات بالإحصاء وهي عبارة عن عمليات مراجعة عامة للخطوات السابقة حتى لا نغفل على أي منها.[1]

إنّ **راسل** في حد ذاته يعترف أنّ فلسفته قد مرت بحالة من الاضطراب ولذلك فهو ينظر إلى الكثير من المسائل ويقف منها موقف المتشكك فجرى تفكيره على طريق شبيه بما اتجه إليه **ديكارت**، فامتد شكّه إلى اللاهوت السائد في المجتمع بل وإلى المعرفة العلمية التي يتم تدريسها وانتاجها وتلقينها للناس بما في ذلك مبرهنات إقليدس الرياضية، فما لبث **راسل** حتى وجد أنّ ما يقتنع به من عقائد قد تقلصت مساحته وصارت قليلة جدا خاصة وأنّ ما كان لم يكن يشك فيه مسبقا قد انفلت بفعل التفكيرالنقدي ليدخل حيّز المشكوك فيه أو في نطاق ما ينبغي مساءلته بغرض استنطاق صوابه[2].

إنّ شأن ما اصطلح عليه بأنه "**الحقيقة**" مقصد يشكّل بلوغه دون شك السعادة بالنسبة إلى الفلاسفة، فالحقيقة تلخص مضمون اليقين والصدق الذي كُرست من أجله كل جهودهم الذهنية والجسمانية، لكن ماذا لو تكتشف الذّات أنّ ما تعرفه على أنّه "حقيقة " ليس بحقيقة؟ إنّها في هذه الحالة لن تشعر بالراحة وستشعر بوجود خسارة، إنّ من يأخذ على عاتقه مهمّة البحث عن الحقيقة ينتهي به الأمر على فقدان اليقين وزعزعة في منظومة العقائد القديمة للفرد وهذا ما حدث مع **راسل**. إنّ الشك بمقدار ما يجعل من الفكر أكثر عمقا فإنه لا يترك داخل الإنسان شعورا بالطمأنينة لما وصل إليه من معرفة؛ ومن نتائج هذا الشعور الانتهاء إلى أفكار أخرى قد تبدو غريبة عما هو مألوف؛ فتتراوح ردود الأفعال حولها من قبل الآخرين سخرية رغم أنها ليست صادرة عن قصد سيّء، هذا ما يحدث للواحد منّا إذا ما كان قصده الحق هو البحث عن الحقيقة.[3]

لا يكفي أن نقف في رؤيتنا المنهجية عند مجرد الشك، إنّ الشك كنشاط الفكر ليس الهدف منه الخروج عن الواقع والانغماس في مثالية مفارقة للواقع، بل إن الغرض منه تمثيل الواقع ومطابقته في المقدمات والنتائج، وهذا ما لمسناه حينما وجّه **راسل** نقده للشك الديكارتي حينما وصف الأنا عنده بأنها مجرد خواطر لا وقائع، إذ نفهم من هذا أنّ رؤية **راسل** العلمية للمنهج في المسائل الاجتماعية تقتضي

[1] René Descartes, Discours de la méthode, Antoine-Augustin Renouard, Paris, PP. 56-57.

[2] Bertrand Russell, My Philosophical Development,Op.cit., pp. 33-35.

[3] Ibid., pp. 33-34.

من الفيلسوف أن يكون واقعيًّا أكثر ما يمكن، وهذا المبدأ في عمومه هو مبدأ التحقق الذي ميّز الفلاسفة التحليليين عموما وقد اعتبره **راسل** أيضا مبدأ ضروريا لنجاح التحليل الفلسفي أثناء معالجة أي قضية فلسفية، وقد تحدثنا عن هذا بشكل دقيق في المباحث السابقة.

إنّ الشك عند **ديكارت** شك منظّم فاعتبره **راسل** لُباب الفلسفة في كتابه "**مشاكل الفلسفة**"، وهو يعبّر عن نمط من النّقد الذي منه قامت الفلسفة الحديثة، فكان شكّا جوهريّا يحلل ويسأل، ومعنى ذلك هو الوقوف عند عناصر الموضوع بغرض التيقّن من أجزائه، والتأكد من ناحية أخرى أنّ ما نعرفه في أفكارنا نعرفه حقا لأن هناك نوع من المعارف مثل المعارف الحسيّة تبدو غير قابلة للشك حتّى ولو وقفنا عندها كالاعتقاد مثلا بأنّ الأشياء الماديّة تشبه الحقائق الحسيّة، لكن عمل التمحيص النقدي الدقيق المصحوب بمساءلة ضمن عمل الشك الفلسفي سيذهب بكل تلك الاعتقادات فيبيّن المغالطات الحاصلة فيها.[1]

إنّ هذا دليل على أنّ **راسل** رغم انتقاداته لكثير من أنماط الفكر الفلسفي السابقة وإقامة نوع من القطيعة معها، إلاّ أنّه يبقى وفيّا لجزء منها خاصة لأرضيّة الشك الديكارتي التي انطلقت منها الفلسفة الحديثة لتتبلور مجددا مع تحليلية **راسل**.

إنّ **راسل** اعتمد التحليل كمنهج في حين اعتمده **ديكارت** كقاعدة من قواعد منهجه العقلي، وما يميّز الالتقاء بين فلسفتيهما هو أنّ كلاهما اعتمدا على رؤية فكرية لا تقصي العلم عن الفلسفة وترى من التحليل المبني على الشك والنقد محركا للنشاط الفكري الإصلاحي وهذا ما عبّر عنه منهج قيادة العقل عند **ديكارت** وما نلمسه الآن بصدد تحليل فلسفة **برتراند راسل**.

إنّ "**رسل**" وهو يتحدث عن تناول المسائل الاجتماعية نلمس في كتاباته إعجابا بدخول تقنيات علمية تجريبية رآها مفيدة في البحوث الاجتماعية وهذه التقنية يعود الفضل فيها إلى ما اصطلح عليه بـ "**الإعلان**"، فيقول: **<< ومع ذلك، هناك قدر كبير من العلوم التجريبية الحقيقية في الشؤون الاجتماعية. ولعل أهم مجموعة من التجارب في هذا المجال هي تلك التي ندين بها للمعلنين >>**[*1].

[1] برتراند راسل، مشاكل الفلسفة، المصدر السابق، ص 135.

[*] النص الأصلي:

لقد ذكرنا أن الإعلان ظهر قديما بل قبل ظهور الطباعة وقد استعملها رجال الدين للدعاية على معتقداتهم، ولكن هذه الاستراتيجية يرى **راسل** أنّها ستكون أكثر فائدة في مجال العلوم التي تندرج ضمن المسائل الاجتماعية.

لقد فهم رجال السياسة قيمة الإعلان لكن أكثر من فهم هذه الفائدة التي تحظى بها مثل هذه الاستراتيجية هو الاتحاد السوفياتي إضافة إلى الشيوعية- التي يعتبرها **راسل** لا تختلف عن الدّين-، ومن أهم وأكثر الطرق للدعاية العامة: "**التربية**"، وسنتحدث عن هذا النشاط الاجتماعي أكثر تفصيلا في الفصل الثاني.

إنّ تواجد العلم في حياة المجتمعات قدّم خدمات جليلة تعادل حياتهم، فعلى سبيل المثال تطوّر الطب ساهم في ظهور حياة اجتماعية صحيّة فانخفظت معدلات الوفيات؛ فإنجلترا وويلز شهدتا انخفاظا سنة 1929م، مقارنة مع سنة 1870 أين كانت نسبة الوفيات تقدّر إحصائيا بـ 22.9 لكن مع سنة 1929 وبعد تطور طبّي صارت النسبة 13.4، ومعنى ذلك أنّ درجة الشقاء والتعاسة صارت أقل درجة بكثير من سنوات سابقة والإحصائيات السابقة دليل على ذلك، فصار السل مرضا ممكن العلاج، وصار وجود مرض الجدري نادر الحدوث، مع وجود مثل هذه الحقائق العلمية فهي تؤكّد بالبرهان العملي الذي يعيشه العالم أن العلم وتطوره قدّم خدمة قيّمة جدا للبشر[2].

لا يمكن إنكار الأثر الاجتماعي لوجود التقنية العلمية في حياتنا بل إنّها ضرورة فرضت نفسها ولا تزال كذلك يوما بعد يوم أكثر من السابق، فمثلا إنّ الفلاح التقليدي كان ينتج قوته بنفسه ولا يشتري منه إلاّ مقدارا ضئيلا، إنّه يسد حاجياته بنفسه ولا يحتاج إلى إرسال أبنائه إلى مدرسة حتى يتعلمون، أما الفلاح في وقتنا المعاصر فما ينتجه من قوته بنفسه لا يمكن أن يلبي كل حاجاته لأنه بحاجة إلى شراء الكثير من المستلزمات الضرورية لحياته والتي تلبيها له مؤسسات أو تنظيمات عالمية، بل إنّه مثل كل الناس مجبر على شراء الخبز رغم أنّه هو من زرع القمح وقام ببيعه، فالصحف تمده ما يقرأ من أخبار حول بلده، وشركة مثل هوليود تقدّم له متعته العصرية، والدولة تعلّم أبنائه، والمصارف تمنحه ماله،

"There is, however, a large amount of genuine experimental science in social affairs. Perhaps the most important set of experiments in this realm is that which we owe to advertisers..."

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., P. 192.

[2] Ibid.,PP. 201-202.

والحكومة تقدم له سلامته مقابل ما يدفع من ضرائب، وأحزابها تعطيه الرأي السياسي الذي سيكون جزءا منه، وبهذا الشكل أصبح هذا الفلاح مرتبطا بمنظومة اجتماعية وغرق فيها كليًّا حيث لم يعد له قدرة في أن ينفصل عنها بنشاطه وقس ذلك مع أي مواطن آخر داخل النظام الاجتماعي، وبتعاظم التطور التقني الاجتماعي ستزداد المنظّمات الاجتماعية، إنّها ستحقق بالتأكيد وجها من المنفعة وستتحول الحدود أمام التكنولوجيا مجرد كلام سخيف يجب تجاهله، لكن ما يعكر صفو ذلك هو تنامي نزعات قومية تستغل الدعاية التكنولوجية لتقوية أفكار لا تخدم صلاح المجتمعات في العالم، ومع وجود مثل هذه النزعات فلن يتيسّر للتقدم التقني في المجال الاجتماعي أن يجعل حياة الناس مريحة وسعيدة [1].

إنّ راسل لا ينفي أن تكون الرؤية الإصلاحية قائمة على العلم ولا ينفي أي طابع إيجابي للمؤسسات والتنظيمات الاجتماعية، إنها هياكل ضرورية لتلبية الخدمات الأساسية للناس داخل أي تجّمع بشري، إنها على قدر ضرورتها في تحمل خطورة في حال ما أفرغت من إنسانيتها، لأن إصلاح المؤسسات و العلوم لا يعني اكتشاف تقنية وآلات ووسائل جديدة، إنّه لا يعني تغير عتاد قديم لمؤسسة بعتاد معصرن ومتطور، لأن ذلك لن يقدم أي شيء يمس معنويات الإنسان ولن يقدم منها شيئا إذا لم تتعامل معه على أنه كائن معنوي.

إنّ التصور المنهجي البديل الذي يقترحه **راسل** لا يخل من نزعة إنسانية، فلا علما نافعا دون هذا النزوع ولا لغة ولا مؤسسة ولا تنظيم، ولا إنسان سيخدم مجتمعه مالم يكن عمله جوهره إنساني، ففقدان هذه النزعة يورث المجتمعات علوما مدمرة، وأناسا استغلاليون، مجتمع يكثر فيه الأشقياء والبؤساء، ومنظمات همها الأرقام وليس البشر، وتتحول الحكومة ومؤسساتها إلى عبء ثقيل على مواطنيها فيصبح عدم وجودها أفضل من وجودها، فهي ستكون أجهزة قمع ومراقبة وملاحقة للناس تطالبهم وتلزمهم بقيود حكومية قانونية وضرائب قد لا تتناسب مع دخل مواطنيها، وفي المقابل سيرى الناس في تلك المؤسسات أنها قد وجدت لتراقبهم وتعاقبهم وأنّ الدولة قد وضعتها ليظلوا خدما لها لا أن تكون تلك المؤسسات بحكومتها خادمة لمواطنيها.

لا مفر من رؤية إصلاحية تخاطب واقعها وتستمد معطياتها من ذات الواقع، فواقع مليء بالكذب والزيف من البديهي أن يقابل بالشك، ومجتمع وعلم لا إنساني لن تأمل منه العقول الراشدة ما يدر عليها

[1] Ibid., PP. 204-205.

بالخير؛ ومع هذا فإنّ قيمة البحث تعود إلى طبيعة الرؤية المعرفية التي تعتمد عليها، والرؤية المعرفية التي يسترشد بها **راسل** في تقرير أحكامه، ليست علمية بحتة ولا فلسفية بحتة، إنها رؤية علمية وفلسفية.

من المألوف في الحياة الاجتماعية العامة بالنسبة إلى أنفسنا كأفراد اجتماعيون أننا لا نريد أن نفكر إلاّ تفكيرا حكيما، ومن الحكمة ينهل كل من الفلسفة والعلم، إذ ليس هناك منبع للحكمة يسترشد به العلم وتعرض عنه الفلسفة، ونفس الأمر يقال عن العلم أيضا، وعلى هذا الأساس فإنّ النتائج الفلسفية لا تختلف في أساسها الذي يحكمها عن النتائج العلميّة، لكن تبقى الفلسفة كرؤية متميّزة تحظى بفارق يميّزها عن العلم، وهذه الميزة هي "النقد"، ولذلك فإنّ العمل الفلسفي لا يقبل من أنشطته ما يظهر فيه تعارضا ويقبل على العلم ناقدا فاحصا، ويخترق بالنقد أيضا حياة الإنسان اليوميّة، وإذا ما حملت المعرفة معلومة ذات قيمة عن الكون والإنسان بعد تخليصها من كل شائبة فإنها في هذه الحالة تكون قابلة لإيمان العقل بها[1].

إنّ الحكمة التي يقتنصها عالم أو فيلسوف وإن كانت وليدة إبداع وخيال، هي في النهاية واقع يستدعي انتاج واقع آخر متمم أو مغيّر لما قبله، وفي أمل واحد نحو الإصلاح الاجتماعي فإنّ النقد حركة ليست من أجل الكشف عن ثغرات و تعرية مساوئ نظام فحسب، بل إنه حركة لا تكتمل إلاّ بحركة أخرى تأتي ببديل يصحح ما بدا سيّئا في حركة الفحص النقدي، وهذا هو جوهر الإصلاح إنّه حركة وعي يستتبعها الفعل المؤسس لتغيير اجتماعي فعلي.

الرؤية الإصلاحية عند **راسل** تجمع بين التنظير العلمي والتنظير الفلسفي مادام كل منهما مبرمجان على تحصيل الحكمة الهادفة إلى خدمة مصلحة الإنسان في وجوده الاجتماعي، مع تمايز الفلسفة من حيث أنّها لا تتقبل الأمور تقبلا أعمى دون تتبع أثر الفكرة وتفحص أوجهها فإنّ **راسل** مثله كسابقيه من الفلاسفة يرون في النقد نشاطا هاما لأي فكر فلسفي متماسك، ودون النقد فإن الرؤية الإصلاحية لن تكون ناضجة وبالتالي قاصرة مخفقة في تطبيقها ومنغلقة على غيرها من الرؤى الممكنة التي من شأنها أن تكون أكثر صلاحية منها.

إنّ معنى النقد عند **راسل** مقيّد بحدود، فالنقد الذي يبدأ من الشك ليخرج خارج حدود المعرفة دون توقف وهو يأمل أن يضع نفسه داخل دائرة المعرفة إنّما يطلب ما هو مستحيل. وإنّ الخروج من دائرة

[1] برتراند راسل، مشاكل الفلسفة، المصدر السابق، ص 134.

حدود ما نعرفه سيجعل من موضوع الشك الحاصل أمامنا غير قابل للدحض ولا الإثبات وسبب ذلك أنه ليس هناك أي جزء من المعرفة يجمع بين الفكرة في أجزائها كما لن يتبين أي تمايز عن نقيضها، إنها فكرة مجهولة المعالم، الحديث عنها أشبه بالحديث عن جزيرة لها اسمها غير أنها مجهولة التاريخ والجغرافيا. فضلا عن هذا فإنّ النقد الفلسفي ليس نقدا هدّاما وإلاّ كان لا قيمة ترجى منه[1].

قد يتساءل سائل، متى نكون خارج دائرة المعرفة ومتى نكون داخلها؟ أي متى يكون تفكيرنا وشكّنا معرفيّا؟ بعبارة بسيطة إنّ الميتافيزيقا هي ما يجعل التفكير يتجه صوب اللاّمعرفة؛ وتجعل من التفكير يجري وراء وهم غير قابل لإنتاج بناء ينتفع به صرح الفلسفة والعلم، ونقع بين مد وجزر لا ينتهيان عند أيّ نتيجة لا سيما وإن كانت أحد مواضيعها حاضرة على طاولة نقاش يفتقر فيها الخصوم لأرضيّة مشتركة، ولذلك فإنّ القضايا الميتافيزيقيّة فارغة من المعنى وهي ليست بمعرفة ولا تنتج معرفة.

إنّ موقف **راسل** في الفلسفة التحليلية أخذ منعرجا رفض فيه الميتافيزيقا بعد الخروج عن مثالية **هيجل**، وهذا كان أحد الأسباب الرئيسية في تراجع فكر **هيجل** في الفلسفة الإنجليزية في بريطانيا. لقد كان **راسل** بحاجة إلى دحض الميتافيزيقا وانقلب على المثالية التي تعرّف عليها بالأساس من خلال **برادلي**[2]، إنّ تلك الحاجة صارت أكثر إلحاحا على **راسل** مع تطور منهجه التحليلي أكثر، فهو منهج لا ينظر للقضايا إلاّ من خلال كونها وقائع وأحداث محقَّقة في العالم، والقضايا التي يمكن الاستدلال عليها عقليا أوتجريبيا، وما كان من القضايا لا يخضع لا لهذا ولا لذاك فإنّه لا يمثل قضية بالمعنى الفلسفي الذي يفيدنا في التحليل.

إن الفلسفة تفكر في مواضيع العالم الخارجي، لكن ليس أي تفكير، إنها تفكر فقط في ما يمكن أن يكون صحيحا وصادقا، وما تفكر فيه يتم عرضه على العلم ليخضع لحكمه إما بالصدق أو الكذب، ففي العصور الأولى للفلسفة أين كان الإزدهار الفلسفي لبلاد اليونان فكّر **ديمقريطس Democritus (460 ق.م- 370ق.م)** في الأشياء التي تحيط بنا، فتوصل إلى أنّها عبارة عن مواد تتشكل من ذرّات صغيرة، وبمرور ألفي سنة ثبت صحة هذا الرأي علميًّا بعد أن كان محض افتراض خيالي. من هنا تتضح قيمة الفلسفة كما أرادها **برتراند راسل** وتتجه قناعته فيما يخص الفلسفة

[1] المصدر نفسه، ص ص 134-135.

[2] Stephen Memford, Russell on methaphysics, Routledge, London, 2003, 01st published, PP.04-05.

إلى أنّه على الرغم من التطور العلمي إلاّ أنّ العلم لا يستطيع أن يشكّل بديلا للفلسفة فهي تظل بالنسبة لها تلك الأم العظيمة التي يجب نيل رضاها في ما تقرّره العلوم وأنشطة الفكر المختلفة لا سيما من حيث تفكيرها تفكيرا. رغم أن الفلسفة هي بحث حول ما لانعرفه والعلم نطاقه الابستمولوجي عند **راسل** هو ما نعرفه فإنّه في حال ما إن توصلت الفلسفة إلى إجابة حول أحد أسئلتها التي نجهل معرفتها فإن ذلك المنتوج يُحوَّل من نطاق الفلسفة إلى نطاق العلم بمجرد معرفته وزوال الغموض عنه، وبناءا على هذا الدّور الذي تقوم به الفلسفة فإن فائدتها يمكن تلخيصها في أمرين إثنين: فالأولى تتمثل في كونها محرك يدفع الفكر لتأمل الأشياء التي لم تحزها المعرفة العلمية، أما الفائدة الثانية فتتمثل في كونها تشحذ الخيال الإبداعي الذي ينعكس على العالم، فالرؤية الخيالية للعالم تعرف اتساعا يفتح أفقا كبرى في حضور التفلسف [1].

المجتمع الصالح تسوده رؤى إبداعية، والإبداع يحمل هذه الصفة لأنه وليد أزمات وحاجات المجتمع، والرؤية العلمية أو الفلسفية المتحدان بالخيال الإبداعي يفرزان حركة اجتماعية سيكون لها أثر نهضوي داخل بنية المجتمع، ولذلك فإنّ معيار الحكم الطبيعي على قيمة كل من الفلسفة والعلم يتمثل في مدى قابليته لإحداث هذا النوع من الحركات النهضوية الإبداعية.

إنّنا حينما نفكر تفكيرا علميا وفلسفيا بشكل إصلاحي للقيم في المجتمع أو التقنية أو كل ما يؤثر على الوجود الإنساني في مجتمعه عموما؛ لن يكون من المجدي لأهداف مشروعنا أن نفكر بشكل ينقطع فيه خيط التواصل بين التفكير العلمي والتفكير الفلسفي، مادام جوهر رسالتهما العريض والأصيل واحد – ليس المحرّف المؤدي إلى هلاك الإنسان– وهو الوصول إلى رفاهية للإنسانية وراحتها، وبعبارة أخرى ما يمكن تعريفه بأنه "سعادة" أي سعادة المجتمع، وهذا أكثر الأهداف سموا تعمل من أجله الفلسفة.

إنّ الفلسفة إذا كان فعلا هدفها تحصيل السعادة والتطور فلا بدّ أن تكون مسألة البحث عن الحقيقة بطريقة جادة من أولى الأولويات، فالقرب من الحقيقة هو قرب من تطور الفهم للحياة لدى الإنسان[2]، فالفطرة الطبيعية للإنسان لا تقبل أن تعيش في وهم وخداع إنّها تطمح دوما لفهم كل شيء إرضاء لغريزة الفضول التي تزعجنا على الدوام، وهذا ما يشعر به عالم في الرياضيات حينما ينجح في حل

[1] علي حسين، دعونا نتفلسف، المرجع السابق، ص ص 74–75.

[2] المرجع نفسه، ص 75.

مسألة رياضية أو أي فرد آخر ولو كان بسيطا حينما يتضح لديه حقيقة مشكلة من مشكلات حياته فيتبيّن له حلّها، حينها سيشعر بسعادة لأنّ حملا كبيرا من الغموض والتعقيد قد أزاحه من أمامه، إنّ الرؤية المنهجية عند **راسل** لا تؤسس لمشروع اجتماعي يسير نحو الفراغ، بل إنّه مشروع أراد له ملامح يمكن لها أن تضع لمشكلات الإنسانية طرقا تخرج العالم من دائرة التعاسة التي أرهقته جرّاء الحروب إلى شيء من السعادة التي حُرم منها الإنسان بسبب جنون قادة أنانيين قادوا الناس بشرّهم إلى خوف وقلق وعدم الاستمتاع بجمال الحياة التي يحق لكل إنسان أن يتذوقها لأنها حقه الطبيعي الذي من الظلم الكبير منازعته فيه وحرمانه منه.

لقد تم التأكيد في مبحث سابق أثناء حديثنا عن العوائق التي اعترضت وجود لغة إصلاحية رياضية مثالية للقضايا الفلسفية كما أراد لها واضعوها أن العلم والفلسفة لا يحتويان على نظريات صدقها يقيني بل إنّ كلاهما يحتويان فرضيات نسبية، وهذا يعني أنّ الرؤية الإصلاحية ليس من حقّها أن تحتكر لنفسها الحقيقة وأن تبعد غيرها من الرؤى عن إمكانية وقوعها في فكرة أصلح، لأنّ عالم الأفكار المعاصر كل شيء صار فيه قابلا للتكذيب ولأن يكون نسبيًّا، إنّ الموضوعات الإصلاحية على هذا النحو يتحتم عليها التواضع مادام القول الصواب قابل للخطأ كما أنّ القول الخطأ قابل للصواب أيضا. وإنّ ما يميّز راسل أنّ له رؤية علمية هادفة ذات نزعة إنسانية.

إنّ راحة الناس من وجهة نظر العامة يحصلون عليها في كثير من المواقف لقاء تحملهم لبؤس أقل يمنعهم من بؤس أكبر وعزاؤهم أنّ النظم التي يصنعها الناس إن لم تكون صحيحة فهي لن تكون ضارة إن اجتنبوا بطشها واختاروا عدم الدخول معها في مواجهة، فيختارون تحمل أخطائها على مواجهتها مقابل قدر بسيط من الراحة، وإنّ الشرّ من جهة أخرى يعود إلى أسباب طبيعية ومن عداء الناس لبعضهم بعضا. لقد كان للحروب في الماضي السحيق مبررا كأن تكون بغرض تأمين الغذاء أو المأوى لجماعة ما، وكان الذي ينعم بالسعادة من الغذاء والمأوى في النهاية هو المنتصر، لكن اليوم ومع تطور العلم من المفترض على البشرية أن تحقق لنفسها مقدارا كبيرا من السعادة أكثر مما كان يحلم به في الماضي، وستكون السعادة ملكا لجميع الناس لو كرّسوا حياتهم لغزو الطبيعة بدلا من غزو أنفسهم، وإخضاع الطبيعة بدلا من إخضاع الناس، وإن اعتبار الطبيعة كحليف لنا ضد البشرية في عالمنا يحجب المكانة الحقيقية للإنسان في العالم، فينحرف بالطاقة البشرية فيكون هدفها فقط القوة العلمية

للسيطرة، إنّ الوجهة السليمة للعلم التي يجب أن تكون في عالمنا هي رفاه الجنس البشري وهذه هي المعركة الحقيقة الوحيدة والمشروعة في عالمنا[1].

من المفترض أن يترافق مع تطور الفكر الفلسفي والفكر العلمي تطورا في الوعي أيضا، والصواب أن تُوَجه كل نزعة تنافسية نحو فهم العالم وجعل الطبيعة طيِّعة للبشرية، فلم يخلق الإنسان ليكون عبدا للإنسان، وإنما قد خلق الإنسان ليكون أخا لأخيه الإنسان، فليس من مصلحة العالم المعاصر أن يوجه علومه ضد الغير، فلا صلاح للمجتمع الإنساني بتربية أعداء وبتربية الأجيال على مطامح الغزو والتسيد العنصري على مجتمعات أخرى، وعليه إن مجتمعا مثاليا هو مجتمع علمي يحتاج إلى سيطرة على وعيه لا سيطرة مستبدة على غيره.

إنّ الرؤية التي يدافع عنها **راسل** هدفها إقامة العدل، وجعل جميع الناس يتمتعون بنفس الفرص الاجتماعية خاصة في مجال التربية، إنّ راسل يفكر في مستقبل من خلاله ينال أبناء المجتمع أفضل ما في الوجود، وهذا لا يكون إلا مع نظام مثالي يضمن آمال كل أب أو مربي في أبنائه، فكل منهم يأمل أن يجد حوله ميزات تعليمية تناسب أطفاله، ولمّا كانت هذه الآمال هي آمال كل شرائح المجتمع فإنّ حل المشكلة العملية للتربية تكمن في إيجاد طريقة تربوية تناسب الجميع وليست خاصة بشريحة معينة كالطبقة الأرستقراطية، والصفة التي يتوجب أن يحملها نظام تربوي في ظل نظام اجتماعي مثالي هي تمتعه بديمقراطية عادلة، ولذلك فإن **راسل** جعل الديمقراطية هدفا في التعليم إضافة إلى البحث عن سبيل يجعل من مميزاتها قابلة للتعميم بين الجميع حتى لا يذهب النشء ضحية للفوضى[2].

يجتمع في التصور الإصلاحي عند **راسل** المساواة الاجتماعية من خلال مبدأ تكافؤ الفرص والحريات الديمقراطية، وإنها مبادئ على المجتمع أن يستشربها تربويًّا حتى تكون راسخة في مجتمع يحترم الحريات ويقدّسها، فالعدالة عند راسل من عناصرها الحرية والمساواة، واختلال شيء من هذه العناصر يمس بطريقة مباشرة تطبيق العدالة الاجتماعية، وضعف هذه الأخيرة من ضعف إرادة الإصلاح، ولذلك كان على المشروع الإصلاحي الاجتماعي عند **راسل** أن يسلك مسلكا فلسفيًّا وعلميًّا قوامه الشك في الوضع السائد والتصورات الإصلاحية القديمة؛ ونقدها؛ ثم إخضاع تلك التصورات

[1] Bertrand Russell, Septical essays, Routledge Classics, Newyork & London, 1st Published, 2004, P.21.

[2] Bertrand Russell, On education, Op.cit., PP.15-16.

والأوضاع الاجتماعية إلى تحليل صارم متحرر اللغة ونسبي متواضع في أحكامه بحيث يكون منهجا حواريا متقبلا لغيره من الرؤى الخارجة عن المنهج المطروح في الإصلاح.

بما أنّ منهج الإصلاح الاجتماعي يتجاوز منهج التحليل العلمي في لغته وتطبيقاته وروحه التي تحتوي نزعة إنسانية قويّة، وبما أنّ الكتب الإصلاحية عند راسل تخاطب كل الناس بجميع فئاتهم الاجتماعية دون أن يستثني فئة معينة مستعملا اللغة الطبيعية كآداة في تحليل الأفكار وتوضيح عناصرها، وتطبيقاتها تمثيلا ومحاجة، فإنّ هذا المنهج على سعته سيتخذ مجالات متعددة، وتعددها نابع عن تعدد أبعاد الإنسان الاجتماعية، فهو كائن سياسي وأخلاقي وتربوي وهو كائن يحتاج إلى الفكرة حتى يسترشد بها في حياته، سواء كانت علميّة أو فلسفية، فيا ترى بأيّ معنى تمثلت هذه المجالات الإصلاحية في فلسفة برتراند راسل؟

الفصل الثاني:

في مجالات الإصلاح الاجتماعي

لدى راسل

الفصل الثاني: في مجالات الإصلاح الاجتماعي لدى راسل

المبحث الإول: في إصلاح التفكير العلمي

أولا: دور العلم في انتاج الحروب ومآسي الإنسانيّة

ثانيا: العلم وضرورة تحليه بالقيم الإنسانية

ثالثًا: في استقرار المجتمع العلمي

المبحث الثاني: في الإصلاح الأخلاقي

أولا: الرغبة محرك للسلوك الأخلاقي

ثانيا: مفهوم الخير الأخلاقي

ثالثا: من الإصلاح الأخلاقي إلى الإصلاح السياسي

المبحث الثالث: في الإصلاح السياسي

أولا: التمرد على النظم الاستبدادية ورفض الحرب

ثانيا: مفهوم الفعل السياسي عند راسل

ثالثا: واجبات الدولة السياسية وعلاقتها بالمواطن

المبحث الرابع: في الإصلاح التربوي

أولا: مفهوم التربية عند راسل

ثانيا: مشكلة التربية والسلطة بين الفرد والمواطن

ثالثا: مبادئ التربية السليمة لإعداد مواطن/ فرد صالح

المبحث الإول:

في إصلاح التفكير العلمي

المبحث الإول: في إصلاح التفكير العلمي

أولا: دور العلم في انتاج الحروب ومآسي الإنسانيّة

ثانيا: العلم وضرورة تحليه بالقيم الإنسانية

ثالثًا: في استقرار المجتمع العلمي

الفصل الثاني: في مجالات الإصلاح الاجتماعي لدى راسل

إنّ الإصلاح فعل يستهدف التغيير ويتطلب وعيا، ويتفق حول هذه الفكرة كل من يعرف أدنى فكرة عن الإصلاح الاجتماعي، غير أنّ تفاصيل هذا الفعل تختلف بين رواده، وذلك لأنه عملية معقّدة تتطلب جهودا نظرية وعملية تصب في عدّة مجالات، ولقد قدّم **راسل** تفصيلا لهذه المجالات من خلال كتبه التي تناولت فلسفته الاجتماعية، فما هي المجالات الرئيسية التي تناولها الإصلاح الاجتماعي عند **راسل؟** وكيف يتم الإصلاح الاجتماعي على مستوى كل مجال؟

المبحث الإول: في إصلاح التفكير العلمي

لم يخل الاشتغال الفلسفي من دراسة العلم وانعكاساته على الحياة في العالم، ففي العالم المعاصر الذي عرف ثورات علمية رأى رجال الإصلاح والسياسة أنّ العلم آداة مثلى للوصول إلى كبرى الغايات، ومن المؤسف حسب **راسل** أنّه في عالمنا يوجد سباق علمي نحو التدمير والتهديد بدلا من توجيهه نحو التشييد، وإنّ التهديد أمسى واقعا بعد أن فتك بالعالم في حروب قاتلة استُعملت فيها أعنف الأسلحة، أمام هذا الواقع الخطير أليس من الواجب علينا إنسانيًّا أن نراجع ما حققه العلم عند ما أنجزه من تطورات وآثار أحدثها في العالم؟ هل صار يعني هذا ضرورة وضع مخطط لإصلاح العلم بعد أن كان هو أمل كل إصلاح؟

أولا: دور العلم في انتاج الحروب ومآسي الإنسانيّة

بالنسبة إلى **راسل** فإنّه لا يمكن أن نبلغ المعرفة إلاّ عن طريق المناهج العلمية المستوحاة من علوم الطبيعة، وبالفنون الصناعية (التكنولوجيا) يمكن للإنسان بلوغ أعلى درجات القدرة المعرفية العلميّة[1]، إذن لا يشك **راسل** في ضرورة العلم كما أنّ أرقى العلوم وأكثرها قوّة نصل إليها عن طريق خطوات منهجيّة مُنظَّمة، لذلك كان من أولويات الثورات العلمية في تاريخ العلم تأمل المناهج العلمية ونقدها وإعادة هيكلتها وتنظيمها، نتيجة لهذا الاجتهاد وصل العالم المعاصر إلى التكنولوجيا التي كانت معجزة هائلة ضاهت في عظمتها عجائب الدنيا التي صنعها الإنسان عبر التاريخ بل وتفوّقت عليها بما فتحته من عوالم لم يكن العالم في وقت مضى يتوقع الوصول إليها.

[1] إ.م.بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا،المرجع السابق، ص75.

يمكن تمثّل وظيفة العلم انطلاقا من حالات جزئية ومن خلالها يمكن اكتشاف علاقات عامة وإدراكها في شكل قوانين وذلك مرورا بخطوات تبدأ بملاحظة ثم فرض ثم تجربة لنصل بعدها إلى استخلاص القانون العلمي، وسواء كان العلم طبيعيا أو مجرّدا فإنّ كلاهما ليس قائما على مجرّد استشهادات فارغة بل إنّ كلاهما يتطلعان إلى بلوغ القوانين اعتمادا على أدلّة يمكن تأملها عقليًّا أوتجريبيّا؛ و إنّ التّقنية العلميّة تمثل انعكاسا لتطبيقات النظريات العلميّة وترتبط بالاستخدام العملي للعلم[1].

لقد ارتبط العلم بسيادة الإنسان على الطبيعة لأنه يزوده بالقوة التي بها اتّقى شرّ الطبيعة التي ظل يواجهها بعنف منذ البداية، وما يزوّد الإنسان قوة في العلم هو التقنية ولذلك صار التطور التقني معيارا للتطور العلمي نظرا لتأثيرها الكبير على حياة الإنسان، فقد حمت التطبيقات التقنية للعلم الإنسان من أخطار الطبيعة؛ ومن الأمراض؛ وتدخّلت في تحسين النوع الإنساني بيولوجيّا، فكُتب للإنسان أن يعيش حياة سهلة ميسورة مع التقنية، فصارت على اعتبار أهميتها الفائقة من أساسيات الحياة المعاصرة حيث لا يمكن للإنسان أن يعيش حياته بمعزل عنها؛ كما لم يعد بإمكانه التخلي عن أبسط ما تم توفيره منها، إنّ التقنية باختصار عنصر أوّل لا يمكن الاستغناء عنه داخل المجتمعات العلميّة. لكن مع ظهور وسائل جديدة مثل القنبلة الذريّة؛ ولد خوف جديد للإنسان من التقنية التي كانت سبب راحته وتفاقم قلق الإنسان على فقدان السعادة التي شعر بها أوّل ما جرّب أدوات التقنية التي لعبت دورا كبيرا في تسهيل حياته[2].

إنّ العلم تجسيد لإرادة القوة والهيمنة التي فرضها الإنسان على قوانين الطبيعة، وإنّ هذا النوع من السلطة هو نوع مشروع، فترويضها يجعل من الحياة أكثر بساطة؛ ومن الأرض موجهة حسب طلب الإنسان، وحينها يمكن أن يحي حياة كريمة متميّزا ومتسيّدا على عرش الأنواع الأخرى من الموجودات، و بحكم أنّ القوة التقنية كمنتوج علمي قابلة للتوجيه صوب أي موضوع فإنّ انعكاسات ذلك التوجيه قد تعود بالعنف أيضا على الإنسان نفسه، فإذا لم يعرف الإنسان قيمة وجود النوع الإنساني وطرق الاستفادة من العلم سيقدر له أن يعيش سنوات يعاني من ويلات تلك القوة التي أساء استعمالها، ومثالا على ذلك فإنّ آثار استعمال الأسلحة المدمّرة في الحروب لا تنتهي بعد نهاية الحرب، ولا يقتصر أثرها

[1] فاطمة بويحي، العلم والتقنية عند برتراند راسل بين التشييد والتهديد، مجلة مشكلات الحضارة، العدد 07، الجزائر، 2018، ص67.

[2] المرجع نفسه، ص70.

فقط على إلحاق الضرر بمن وُجهت صوبهم، بل ستتداعى تأثيراتها وتنعكس على المنطقة التي جرت فيها الحرب لسنوات، فتكون انعكاساتها سيّئة على البيئة وعلى الصحة العامة للناس بعد الحرب فضلا عن تدمير المنشآت الاجتماعية والبنية التحتية للبلد، وانبثاق أزمات أخرى نفسية واقتصادية وسياسية قد يطول الزمن لأجيال حتى يتم التخلص منها.

الأصل في طلب العلوم ليس حصول الشر بل أنّ الأصل فيه طلب الحكمة لقيادة رشيدة لشؤون الإنسان؛ فيكون معيار نجاح العلم سعادته التي حققها للناس، قد يكون العلم بريئا والأرجح أن أصابع الاتهام توجه مباشرة نحو الطبيعة البشرية التي أساءت استعمال هذا الامتياز الذي تحوّل إلى مصدر قلق يهدد الوجود منذ أن تهافت الحمقى من السياسيين نحو السباق من أجل التسلّح.

من الطبيعي أن نرى وجودا قائما على المنافسة بين الناس لأنّ هذا الطبع متأصل في الطبيعة البشرية، وقد يصل التنافس إلى حد الصراع لكن دون أن تقع أذيّة لأحد هذا في حال التزام المتنافسين بابتعادهم عن القتال، وإن أصل كل هذا راجع إلى أنّ إرادة الذات لا تتوافق دائما مع إرادة الآخرين. لكن ماذا لو كان عدم توافق الإرادات حاصلا بين جماعات أو طبقات أو بين أمم؟ ضمن هذا المستوى بالذات يكون الأمر قد بلغ درجة الخطورة حسب راسل، ففي حال ما إن حصل بينهم توافق فإنه لن يكون متاحا للعالم أن يرى ما أتاحه العلم من تقنية، ولتشجيع عدم التوافق بين الأمم فإنّ التربية أحد أفضل الأساليب لمثل هذه الدعاية التي تشرف عليها الدول الوطنية خاصة مع غياب سياسة عالمية تشرف على التوافق بين الأمم، وإنّ هذه الحالة من عدم التوافق المفضية إلى تنافس مفضي إلى الحروب ليس له أثر سوى إحداث الأزمات فقط باستثناء حصول شيء من الفائدة لصالح الطرف المنتصر في الحرب[1].

ما يتأسف على حاله **برتراند راسل** هو وجود نزعات سياسية عند مرضى النفوس من رجال السياسة تحب استعراض عضلاتها أمام الشعوب التي تصارعها بإرعابهم من خلال ما امتلكته من قوّة تقنيّة، وهم حريصون على خلق خصم لهم وينتهجون تربية أبناء وطنهم على أنهم أناس متميّزون عن شعب ما؛ ويحثونهم على نزالهم المستميت ويشرّعون لذلك تربويّا، وإنّهم بمثل هذه السياسة يُغذّون في أبنائهم روحا تعصبيّة ضد القوميات الأخرى لصالح قوميّتهم، فتربية التعصب والتهافت نحو استعراض القوّة المميتة

[1] Bertrand Russell, Education and the social order, Op.cit., PP.175-176.

بالتقنية أمام الغير و الأبرياء من النّاس عموما تهديدا لهم بسلبهم حقهم الطبيعي في الحياة ينتج نوعا من الجاهلية المعاصرة، فالعلم الذي تم الاعتقاد أنّه نور في وقت من الأوقات كما هو عند ذوي العقول السليمة سيتحول إلى عامل دمار مع وجود المجانين بعظمتهم من قادة العالم.

إن استغلال العلم في الحروب قديم منذ عهد **أرخميدس Archimedes (287ق.م- 212ق.م)**، فهناك حاجة مستمرة من قبل الساسة إلى تطوير الأسلحة الحربية، ومنه فإن الحروب تعدّ أحد أهم الأسباب الدافعة لتطور التقنية، فهي تلعب دورا رئيسيا في قلب موازين القوى، فبمقدار تطور التقنيات الحربية تقاس قوة الدول فعلى سبيل المثال كيف سيكون تواجد دولة في العالم تمتلك القنابل النووية؟ إنّه ومما لاشك فيه ستكون بعيدة جدا عن مضايقات الدول الأخرى وستكون دولة تتميز بأقوى مكانة في العالم على اعتبار أنّها الدولة الأقوى، بل وبنفس هذه الأسلحة التي أفرزها التطور العلمي للتقنية ستمثّل خطرا، وإذا ما امتلكت دولة معادية لتلك الدولة نفس الأسلحة المدمرة حينها يمكنك أن تتخيل حسب **راسل** نشوب حرب أشدّ دمارا محورها التنازع على السيادة في العالم. وهنا لا نخجل أن نقول أن التقنية العلمية الحربية هي أخطر وأبشع ما توصل إليه العلم المعاصر، وأمام هذا التطور العلمي الخطير لم يعد للشجاعة في الحروب أيّ قيمة ، إنّ هذا الخطر الذي وُجد نتيجة جهد علمي أضحى يمثل خطرا على كل أنواع الحياة في الأرض. إضافة إلى هذا الانحراف العلمي فجدير بالذكر أيضا أن نستدل بانحراف آخر لا يقل خطورة عن الأسلحة الذريّة وهو تحوّل الإنسان في حد ذاته إلى مادة للتجربة بطريقة يفقد فيها كرامته الوجودية، وهذا ما فعله النازيون مع مجموعة من السجناء أين قاموا باستغلالهم في تجارب بيولوجية مدمرة[1] .

إنّ الخطير في استغلال الإنسان علميّا في تجارب قاتلة لأسباب عنصرية مثلما تفعل النازيّة هو خطر أخلاقي؛ فضلا عن أسباب أخرى كأن يكون الخطر هو احتمال تعرّض الإنسان لآلام جراء تلك التجارب أو خطر موته، فالإنسان له وعي ذاتي وإرادة أثبت بها قيمته الوجودية في الكون، وهو يرفض أن يكون محل استغلال أو وسيلة لغاية ما، لأنه لم يأمل من العلم أن يكون فيه وسيلة لغاية ما، بل إنه هو الغاية والعلم لم يوجد بالنسبة للبشرية إلاّ كوسيلة غرضها خدمة الإنسان، وإنّ الإصلاح ليس اصلاح العلم باستغلال الإنسان لأخيه الإنسان مضحيّا بقيمته الوجوديّة بل إنّه إصلاح العلم لنفس الغاية أي خدمة مصلحة البشرية جمعاء.

[1] فاطمة بويحي، العلم والتقنية عند برتراند راسل بين التشييد والتهديد، المرجع السابق، ص ص 72-73.

لقد أعطى التطوّر العلمي للجبناء فرصة فرْض سيادتهم لجلد الشجعان، لقد صارت الحرب المعاصرة حربا في عالم صار ميدانا والحكم فيه من يمتلك علوما أشد فتكا؛ لا لمن له عضلات أقوى أو لفرسان لهم القدرة على المبارزة بالسيف بمهارة، إنّ كلمة العلم مسموعة على الدوام وقد ألف النّاس من خلال ما تلقونه في مدارسهم كما ألفناه جميعا في مدارسنا أن العلم يتكلم بالحكمة لا يتكلّم بالقوة؛ في حين أنّ الواقع المعاصر يعكس دولا تخاف خصومها بسبب ما تملكه من علم لأنها لا ترى فيها مالكة للحكمة بقدر ما ترى فيها تمتلك تهديدا لمصالحها ونفوذها أو لمخالب تخشى أن تنقض بها عليها وهي أسلحة فتاكة فتكا تقنيّا متطورا.

إنّ الإنسان كائن برهن على مهاراته الإبداعية عبر الكثير من الوسائل التي ابتكرها، لكنه كائن أثبت أنّ له غايات طائشة، وإذا كانت وسائله التي برهن فيها على مهارته قد خدمت عبثه بالحياة والواقع فإنّ النتائج ستنعكس على العالم انعكاسا سيّئا، إنّ المعرفة التي يصنعها الإنسان من المؤكد أنها تمثل قوة وإذا ما تحالفت مع تصرفاته الطائشة في العالم فإنها من الممكن أن تتحول إلى معرفة تهدّد الجنس البشري، فالمعرفة كما أنّها تحمل وجها فيه الخير فهي أيضا قد تنتج الشرّ وهذا في حالة ما إن كانت المعرفة العلمية خالية من الحكمة، وهنا نصل إلى نتيجة وهي أن العلم دون حكمة مدمّر، وحينها تكون الزيادة في العلم زيادة لأسباب الحزن في عالمنا[1].

يحتاج العلم في مشروع الإصلاح الاجتماعي إلى قيادة عاقلة فهي قيادة لها نوايا خادمة للمصلحة العامة وليست مصالح فردية مستبدة، فالعلم في يد الاستبداد وفي حال افتقاره للحكمة ينشأ عنه مجتمع متفكك ومنهار فيعيده إلى جاهلية أخرى حيث يضيع طريق الحق ويغيب سداد السلوك الإداري لشؤون التنظيم الاجتماعي رغم تطور التقنيات، وحينها تنعدم الثقة بالمنتوج العلمي وفي مصداقية نواياه اتجاه صالح البشر في عالمهم، فبدل أن يثق المريض مثلا بأحد الأدوية الجديدة يصبح شديد الخوف منه خاصة وإن علم أنّ مصدره دولة معاديّة، أو كأن يخاف من أغذيّة مصنعة أو حتى آلات وأجهزة لا سيما وإن دعمتها دعايات إعلاميّة تؤجّج الخوف بمقدار أكثر ممّا أنتجه التقدم العلمي بين المواطنين، إنّ ما رآه الإنسان من تدمير الآلة في الحروب وتدمير الأسلحة و ما عرفته الحرب من فنون في الخداع والمكر بين الأعداء بحيث دخل بينهم العلم وسيطا جعله ينظر إلى العلم على أنّه قد انحرف

[1] Bertrand Russell, The impact of science on society, Blackie & Son limited, 1942, 1st published,PP.156-157.

حتى صار قليل العطاء في الحياة وكثير العطاء للموت، إنّ هذا يعني أن العلم تسيّده ضرر ولذلك فمنطق التواضع صفة لا يجب أن تفارق الذات الفاعلة في الانتاج العلمي، لأن العلم مصلح اجتماعيا في حال خدمته للهموم اليومية للإنسان، فهو في جوهره رسالة وليس مجرد فكر لصنع آلة.

منذ سنة 1914 والعالم يعيش حالة من الجنون، فبدلا من التعاون البشري من أجل البناء دوليًّا، فإنّ تلك الدول قد أخذت في الإنشقاق والابتعاد أكثر عن بعضها وأخذت في تصنيف الأجناس البشرية إلى فئات إرضاء لنزعتهم العدائية التي يطبعها تنافس حاد؛ ومن هنا ينبع الشّر الذي أغرق العالم وقتل في النظم إنسانيتها، إنّ النظام في العالم لا يحتاج عواطف واعتقادات سياسيّة تنافسية بل يحتاج تعاونا بين جميع الدّول، إنّ مظاهر التفكك تلك هي برهان على فشلنا الاجتماعي رغم تمتع الإنسان بقدرات عالية من الذّكاء، لقد برهن على فشله في أكثر من مجال لأنّه قد أساء استعمال ذكائه بسبب تغلّب غرائز الجنون المدمرة عليه[1]. إنّ ما آل إليه العالم من شرّ رغم تسخير كل العلوم في خدمة العقل سببه سيادة سلطات في العالم يقودها الجشع والتعصب رغم تفوّق الذكاء، وإنّ الكره والتعصب عاملان يجعلان من العالم عدوّا لبعضه، وإنّ الشر ليس بالضرورة أن يحي خارج الآخر بل قد يحيا فينا أيضا لأننا معرّضون دوما للوقوع في فخ الكراهية والتعصب والجشع، وهذه المشاعر السلبية تميت الإنسان معنويا وحينها لن ينظر الإنسان إلى أخيه الإنسان بعين الأخوّة والرأفة بل سيراه نقيضا لا يجب أن يشاركه في الوجود.

رغم إدراك قيمة العلم فإنّ الإنسان يظلّ ينظر إلى المشكلات بطريقة غير واقعية، ورغم إدراك النظم الاجتماعيّة أنّ الحروب لا تنتج سوى الفضائع إلاّ أنها تصرّ على ترسيخ عقائد تجعل من الحروب أمرا حتميًّا. إنّ المعنويات النفسية لدى الإنسان كنتيجة لما سبق بدت فاقدة للأمل وصار يملؤها العجز، ليس العالم الخارجي هو الذي يجعلنا نعاني ولا عواطفنا الذاتية حسب فلسفة **راسل** وإنما هو إدراكنا أنه رغم أنّ الانسان اليوم صار يعرف أكثر مما كان يعرفه في عصور سابقة فهو لا يزال يتخبط في مآسيه، إنّ ما تخزّنه طبائعنا قد أتى نظير ما تربى عليه الإنسان في طفولته، ونظير العقائد التي رُسِّخت لديه في شبابه، أي أنّ هناك مآسي اجتماعية تقف وراء كلّ هذا[2] .

[1] Bertrand Russell, Education and the social order, Op.cit., P.176.

[2] Ibid., P.177.

إنّ التفكير العلمي الذي يفتقر إلى طبائع سليمة وعقائد إصلاحية لن تكون له فلسفة حكيمة، ولذلك فمشكلة التفكير العلمي ليس في ما أنجزه الإنسان بل في فقدان الحكمة الرشيدة الصالحة لقيادة ذلك الفكر نحو الإصلاح، ومن هنا تأتي ضرورة إصلاح الفكر العلمي لقيادة النظم الاجتماعية التي تتميز أجزاء من مؤسساتها بتنميته وتطويره وفقا لأهداف ذلك النظام، فإذا أراد النظام الاجتماعي من العلم أن يكون مدمّرا كان كما أراد، وإذا أراد منه أن يُوَجّه نحو الناس بغية البناء والترميم كان له أيضا نفس الهدف، فالقضية تتعلق بإرادة نظام ووجهتها، فالعلم المعاصر انزلاقاته نحو التدمير كان سببها هيمنة إرادة الشر السياسية فلم تر في العلم إلاّ وسيلة لاكتساب القوة وأعنف الأسلحة المميتة وتطوير طرق الحرب الأكثر شناعة فتصنع للناس ألوانا جديدة من الموت، أما إرادة الخير إذا ما كانت جوهر العلم فإنها سترى في الإنسان كيانا يستحق أن يُحترم في حياة محترمة وكريمة، وترى في كل ما يهدد كيانه على أنّه جريمة في حقّ مخلوق مقدّس، ستعمل تلك الإرادة على الفتك بالأوبئة وحماية العالم منها ومن أسبابها، وإنّ وجود إرادة على هذا النحو لا يكون مقترنا إلا بوعي العقل البشري بقيمة الحياة في تنوعها وتناقضاتها، إنّ العالم اليوم بحاجة إلى قيم لا أسلحة و إلى حوار لا الصراعات الدمويّة.

إنّ التطور في التصنيع أحدث تقدّما باهرا خاصة من ناحية الإنتاج الآلي، فزادت المجتمعات تنظيما لكن التفاعل الذي وقع بين التصنيع والسياسة قد أحدث كوارث؛ لأن التقدم الذي أحدثته الصناعة العلمية أدت إلى تقدم فنون الحرب، وزادت الذين يسيطرون على السياسة قوّة.[1] إنّ المشكلة ليست في التفاعل الحاصل بين السياسة والتصنيع وإنما في طبيعة ذلك التفاعل الذي قام على فهم سياسي للتصنيع على أنه ابتكار لما يرعب العدو في الحرب، ولو كُرّس نفس ذلك الجهد المبذول في الحرب من أجل السلام في العالم لما كان واقع أوربا واقعا بائسا، فلم يعد يقضي الفرد حياته من أجل أن يفكر ويحب الآخرين بمقدار ماصار يومه كراهية ومسبّة ولعنا للأخر الذي صار يراه عدوا وجحيما، وإنّ أقل نصر كان الناس يريدونه وسط أجاج الحرب كان يتمثل في خروجهم سالمين في يومهم محافظين على حياتهم.

إنّ الطاقة الذريّة المستعملة في الحروب طاقة انتاجية في العمل، والزيادة في انتاجها أمر له نتائج كارثيّة، حيث أن الطاقات البشرية ستتحول نحو إفناء بعضها بشكل متبادل، ولذلك صارت تشكّل الطاقة التي تخزنها الذرة شرّا يهدد البشرية بعنف وموت يفوق الحدود، أما بالنسبة إلى الذرة وما نشأ عنها فإن

[1] Bertrand Russell, Freedom and organization, Op.cit., P.505.

العلماء الأفذاذ من أمثال **آلبرت أينشتاين** قد حذروا من خطورتها في الحروب، ولذلك فهم يرون أنّه يجب الإسراع إلى وضع حد لكل الأسباب التي من شأنها أن تقود العالم إلى حرب ذريّة مدمرة، لأنه من المحتمل أن تقود مثل هذه الحروب إلى فناء الجنس البشري، وإنّ خطورتها لا تهدد الإنسان فقط بل إنها تهدد الحياة ككل على الأرض لأن قدرتها على تدمير ما يحيط بها قدرة رهيبة وعواقبها وخيمة[1].

إنّ الحرب تتطور نحو ما هو أشد وحشية بفضل التقدم العلمي، فأيّ مبرر يؤدي إلى نشوب حرب مستقبلية سيكون عاملا لتدمير البشرية، إنّ العالَم أمام عدة حلول لتجنب خطر حرب نوويّة قاتلة؛ فإما بمنع الدول نحو امتلاك هذا النوع من الأسلحة القاتلة التي ستؤدي إلى فناء البشرية، أو بترشيد استعمال هذه الطاقة بحيث لا تكون فاعلا في الدمار. إنّه من الجميل أن يكون للعلم أثر إيجابي في المجتمع لكن البؤس سيكون مصير البشرية في حال تسابق الدول الكبرى نحو سباق نووي دولي، حيث أنّ مثل هذا السباق سيكون مقدمة لمواجهة نووية في المستقبل.

إنّ السياسات التقليدية المهيمنة على العالم المعاصر ليس لها وعي يجعل منها تمضي للبحث عن الإجراءات الملائمة للحد من خطر هذا النوع من الحروب، لأن أنظمتها لا تحمل توجيها للمواطنين ولا لرجال السياسة، بل إنّها تقوم جميعها على قاعدة الإقبال على التسلّح، فمنطق هذه الدول هو أنّ الدولة الأقوى هي التي تملك أعنف الأسلحة لأن من شرط أمنها هو امتلاكها لأسلحة تتفوق على أسلحة أيّ عدو محتمل بحيث تحافظ على سلامها دون أن تجرأ دولة ما على الاقتراب منها فتضمن بذلك انتصارها في أي حرب محتملة إذا قرّر عدوّ ما أن يحاربها، ولقد أتاحت الصناعة مثل هذا النوع من التهديد المحتمل في أي لحظة، وصارت الحروب مروعة أكثر من ذي قبل، وفي حال وجود هذا النوع من الصناعات المميت من أجل جعل الحروب أكثر شراسة لن يكون العالم قريبا إلى النصر لأنه سيكون مستحيلا؛ وسيمتد خطر هذه الحروب حتى إلى تلك الدول التي تبدو محايدة في المستقبل القريب، وهذا إذا لم تتغير السياسة السائدة في العالم بسياسة جديدة تجنبنا الخطر القائم[2].

إنّ اندلاع حرب نووية يعد من السيناريوهات السيّئة المحتملة في عالمنا المعاصر ولمستقبلنا المجهول، لأنها حرب ستكون غير محدودة المآسي، أسلحتها فتاكة لدرجة أنها قد تؤدي إلى مسح

[1] Bertrand Russell, Human society in ethics and politics, George Allen & Unwin LTD, London, PP.208-209.

[2] Ibid., P.208.

وجودنا، ومع وجود أنظمة استبدادية في السياسة العالمية لا تعترف إلاّ بمنطق القوة فبقاء مثل هذا الخطر يظل قائما واحتمالية وجود حرب بذلك الحجم المروّع من الدمار لن نكون بعيدين عنها، لأنّ تلك النظم لا ترى في العلم حكمة ومصلحة تفيد البشرية بقدر ما تراه قوة تكشّر بها عن أنيابها ضد من ينازعها في القوة والنفوذ في العالم.

من المؤسف أنّ تطور المهارات العلميّة المعاصرة قد وضعنا أمام احتمالات مأساويّة جعلت من البشرية تنتظر بأنفاس منقطعة أكثر المآسي الإنسانية على وجه الأرض منذ بداية الخليقة، وإنّ هذا الاحتمال تزداد نسبة حدوثه كلّما احتدم الصراع والتوتر بين الدول الكبرى في عالمنا؛ وكلما تأكّدنا أكثر بأنّ نظمنا البائسة ما تزال مستمرّة بعجرفتها وبأساليبها اللاّعقلانية التي لا تقودنا إلاّ نحو الكارثة.

إنّ **راسل** يتنبأ بكوارث قد تحل بالعالم قبل نهاية القرن العشرين، ومن بين الكوارث التي من المحتمل وقوعها في العالم هو نهاية الحياة على الأرض وانقراض الجنس البشري بأكمله، وإن نجت من هذا المصير فإنّها ستتجه إلى مصير بائس آخر وهو العودة إلى حياة بربرية بعد أن يعرف العالم تراجعا في تعداد سكان الأرض. وبالنسبة إلى خطر الانقراض الذي يتهددنا فإنه لن يصيب العالم إذا أمكن لنا تأجيل الحرب العالمية الثالثة أكثر وقت ممكن، وإذا تقرر في حال حدوث تلك الحرب الكارثية انتصار طرف ما فإنّ الطرف المنتصر سيكون ذلك الطرف الأكثر بعدا عن الحكمة، وبالتالي لو تقرر بقاء أحد الدول فإن العالم لن يتوقف على نموّه التقني حتى تنتهي البشرية، حيث أنّ رجال العلم لا يزالون يؤكدون حسب **راسل** أن هناك كميّة من السحب ستتكوّن جرّاء إشعاعات تحمل معها خطر الموت إلى كل مكان تحلّ فيه تلك السحب، ولو بقي آخر إنسان على الأرض بعد حلول تلك الكارثة فإنه لن يتردد في إعلان نفسه إمبراطورا للأرض وحينها لن يكون سوى سيّدا على شعب من الجثث الميّتة، وإنّ هذا الإنسان المتبقي لن يكون من حظّه سوى أن يعيش على الأرض فترة قصيرة من الزمن، وبنهاية الإنسان الأخير على الأرض الذي أعلن نفسه إمبراطورا حاكما لرعايا من الموتى سينتهي فصل الحياة للجنس البشري على الأرض وستظل الأرض بصخورها إلى غاية انفجار الشمس ونهاية الكون.[1]

ستتطور صناعة القنابل مع تطور المهارة العلمية وهي ذاهبة إلى أن تصبح أقلّ تكلفة في انتاجها وفي المقابل ستكون أكثر فاعليّة، وحينها لن تكون للحدود السياسية أيّة قدرات للتأثير في آثارها خاصة

[1] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit., PP50-51.

تلك السحب الإشعاعية التي ستنقلها الرياح إلى أي مكان في هذا العالم حاملة معها سموما قاتلة إلى عدة مناطق؛ حتى ولو لم تكن تلك المناطق قد شاركت في الحرب. إنّ العلم له القدرة في التطور إلى مسار سيّء وهذا ما حدث بالفعل فقد صارت أذهان البشر مخاوفها العلمية أساسها تطور القنابل الذريّة والهيدروجينية وهي مخاوف تحتل الصدارة في عقول الناس المستبصرة في العالم، وليت الخطر يتوقف عند هذا الحد لأن أساليب الحرب وبشاعاتها العلمية تطورت بحيث صارت الأفكار العلمية في الحرب تتجه صوب الميكروبات لتكون طرفا فاعلا فيها، وقد سميت هذه الحرب حال وقوعها بالحرب البكتريولوجية، حيث يعمل الخصوم في العالم على تجنيد كميّة من الميكروبات في زجاجات صغيرة عددها يكفي لإفناء البشرية، ورغم أنّ هذا النوع من الحروب لم يدخل في إطار التجربة العلمية ورغم أنه ليس هنالك حد معيّن نتبيّن من خلاله مدى تحقق هذا النوع من الحروب فإنه من الأكيد أن الاكتشافات العلمية لن تكون بعيدة عن وصولها لهذه الخطوة المجنونة[1].

يبدو أن الحروب المستقبلية ذات المهارات العلمية العالية قادرة على تدمير كل شيء، فاستحقت أن تسمى بالفعل أسلحة دمار شامل لأنها لن ترحم أيّ شيء يمسه شرها، ولن تجعل منطقة ما تحي إذا ما جرّبت مرارتها، فوجود شيء من هذه الأسلحة ضمن العتاد العسكري للدول أمر يهدّد الكوكب الأرضي ككل، ونظرا لهذه الخطورة فإنه لا بد من قوانين تجرّم الدول إذا لجؤوا إلى استعمالها بل حتى تجريم المبادرة في تصنيعها وتخزينها، والأكثر من هذا فعلى العقلاء في العالم أن لا يتركوا للمجانين والمجرمين أيّة فرصة لحيازتها وتصنيعها واستخدامها.

إنّ الحرب البيولوجية ليست حرب سيوف أو رماح كما عهدها أجدادنا الأوائل وليست حرب أسلحة وجرّ جيوش جرارة بدبابات ومسدسات وبنادق وغيرها من الأسلحة فتطارد المتمردين وتقمع أهل البلاد التي يتم احتلالها حتى تجبرهم على الاستسلام كما عهدها العالم الحديث والمعاصر، إنّها حرب ترتكز على توجيه الجراثيم نحو العدو فتفتك به دون عناء مطاردة أو مواجهة مباشرة مع العدو كتلك المواجهات التقليدية، لن يكون الإنسان هو القائم بنفسه بكل العمليات بل يكفيه تصنيع كميّة من الجراثيم والفيروسات فتقوم بكل مهام الفتك بالعدو، وإنّ خطورة هذا النوع من الأسلحة يكمن في صعوبة الحد من تأثيرها أو وقفها إذا ما تم استعمالها وليس فقط مجرد تأثيرها على القدرات الدفاعية أو الهجومية للعدو، ورغم أنّ أسلوب تسميم العدو من خلال تسميم مياه الشرب أو برمي جثة جندي مصاب بوباء خبيث

[1] Bertrand Russell, Human society in ethics and politics, Op.cit, PP.209-210.

لدى العدو أمر معروف في حروب قديمة إلاّ أن حرب استعمال البكتيريا الخبيثة حسب **راسل** ستتطور مستقبلا إلى حد أكثر رعبا بفضل العلم الموجه توجيها لا إنسانيّا.

إنّ بشاعة الحرب في استعمالها للعلم كآداة لأبشع الجرائم في العالم لم تتوقف عند مجرّد الأساليب السابقة فقط، وهي طرق لا تشترط أن تكون معقدة حتى تقوم بمهامها المدمرة، فمثلا قد تلجأ أحد الدول في حروبها ضد عدوّتها إلى نشر الأمراض في محاصيلها بدلا من نشرها بين الناس فتلجأ إلى تسميم تربتها بحيث تكون قاتلة ومسممة لمنتوجها الزراعي، أو أن تتحول إلى أرض عقيمة غير قابلة لأي إنتاج، إنّ المبتكرات العلمية تحولت مع تطور العلم إلى حدود خطيرة في الحرب لم يعد معها الإنسان يستطيع أن يقدّر حجم الأضرار التي من الممكن أن تنشأ عنها، ومع هذا ليس هناك مؤشّرات في عالمنا من شأنها أن تبشرنا باستحالة لجوء الإنسان إلى هذه الأساليب المتسببة في فناء متبادل، فالقنبلة الهيدروجينية صناعتها ماتزال مستمرة، وكل طرف يصنعها يتمنى أن تكون عاملا لحسم الحرب لصالحه حال استعمالها، وضف إلى ذلك فإنّ قادة العالم السياسيين لا يرون بدائل أخرى من شأنها أن تحل محل الانتحار المفضي إلى فناء متبادل من طرف الخصوم المعادية لبعضها[1]، إنّ الاستعداد للحرب قائم وكذلك خطر اكتشاف المزيد من المبتكرات العلمية الفتاكة، وإنّ الإنسانية ستكون أسوأ حظا إذا ما تحوّل هذا الخوف إلى حقيقة مخيفة.

إنّ كل المعطيات المقدّمة سابقا تشير إلى أن المستقبل سيكون كابوسا بحروبه إذا ما تم اللجوء فيه إلى أحد الأسلحة السابقة، إنّها الأسلحة الأكثر عنفا والتي يعد استعمالها أكثر الجرائم البشعة تاريخيّا على الأرض، إننا الآن نقف بكياننا أمام حروب مستقبلية محتملة هي الأكثر تدميرا، وما يحفّز نشوئها هو التوتر المتسارع في العالم وكذلك الأبحاث العلمية الحربية المتسارعة.

لقد نجم عن المدنية في العالم حضارة وتقدما لم يتم إنجازه من قبل، ومن المفارقات العجيبة والمؤسفة في نفس الوقت أنّ العلم الذي دفع بالمدنية نحو التقدّم والمرونة في كثير من أساليب الحياة قد حوّل المكان الذي شهد معجزات المدنية مبنيّا على قنبلة موقوتة من الممكن أن تتسبب بأي لحظة في تحويل مدنيّتنا وعالمنا إلى أشلاء وإلى مساحات مدمَّرة تدميرا يتجاوز نطاق تصوراتنا، مادام الحال كذلك

[1] Ibid, P.210.

هل سنظل نشجع التطور العلمي والأبحاث التجريبية والحال هكذا أمام مصير قاتم السواد؟ هل علينا أن نكون مستعدين لحجم الدمار إذا ما تحققت تلك المخاوف؟

قد يدّعي المنحازون أنّ ما توصل إليه العلم يعد إنجازا عظيما كانت البشرية بحاجة إليه منذ زمن، وإنّ سبب هذا الإعجاب الذي لا يقع في محله المناسب سببه التاريخ الطويل من الحماقات والقسوة في عالم البشر. وبين أناس تعيش على أمل من انتهاء مسرحية السياسة البائسة في العالم نهايات هادئة إلاّ أنّ هناك أطراف أخرى لا تزال تفضل نهاية البشرية على أن تخضع للحكومة السوفييتية أو للرأسمالية الغربية، إن هؤلاء الذي يظهرون بطولة من خلال عدم استسلامهم مقابل فناء الجنس البشري إنما يقدمون كلاما فصيحا فارغا من الحكمة، لأن هذا الموقف بمقدار ما يحمل جرأة وقوّة فإنه يحمل خطرا من حيث أنه يجعل من عقول الناس لا تتجه نحو السلم كما لا تتجه صوب البحث عن حلول تجنّبهم خطر موت وكوارث يزعمون أنهم لا يخشونها، وإنّ خطر نشوب حرب عالمية علمية حقيقية بين دول العالم الكبرى بشير حقيقي بالعودة إلى البربرية الهمجية، وحينها سيُحكم على الحياة أن تظل مطبوعة بالشقاء والألم لقرون عديدة[1].

أمام واقع اجتمع فيه طرفان في العالم المعاصر، هما العلم والحرب، هل كتب لنا أن نعيش مطلقا وباستمرار انتصارا للمعرفة العلمية لصالح تغذية الحروب؟ أم أنّ هذه الحرب تدعو في المقابل إلى حرب إصلاحية ليست مسلّحة تشنّها القيم على العلم بغرض إعادته إلى جادة الصواب، وإخراجه من سجن جنون البشر وأنانيتهم المتطرفة؟ هل العودة إلى القيم انفراج للعالم حتى يعود إلى روح العلم؟

ثانيا: العلم وضرورة تحليه بالقيم الإنسانية

لقد جعلت التطورات العلمية المخيفة من الإنسان متجها بفكره نحو طرح تساؤلات قلقة حول مستقبله، وحول الوضع الذي ما يزال من الممكن أن يصل إليه العلم إذا واصل نموه على الشاكلة التي قدمها للعالم في القرن العشرين؛ فإنّ القلق ليس على مستوى الوجه الذي قدمته المهارة العلمية في ميادين مثل الطب والصيدلة وغيرها من الأوجه التي جعلت من حياتنا يسيرة بعد أن كانت شقيّة، وإنما يتعلق بشقاء آخر ظهر نتيجة لذلك النمو العلمي الذي تجاوز حدود الجنون، إلى أن صار الابتكار

[1] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit., P.51.

العلمي عاملا من عوامل تهديد البشرية بالفناء، وفاعلا في التطوير من أساليب الحرب لتكون أشرس من الماضي.

في أحد الحوارات سئل راسل السؤال التالي: " **ما آخر رسالة تود أن تبعث بها إلى بني المستقبل؟**" وقد كانت إجابته كالتالي: **<<أحبّ أن أقول إنّكم تملكون، بفضل المعرفة قوى لم يسبق لإنسان أن امتلكها، وفي مقدوركم أن تحسنوا استغلال هذه القوى، أو تسيئوا استخدامها وسيكون لكم ذلك إذا تحققتم أنّ الجنس البشري كله أسرة واحدة، وأننا نستطيع أن نكون سعداء جميعا أو أشقياء جميعا (...) وأعتقد أننا إذا علمنا الناس بحكمة فإن طبائعهم ستكون أكثر صراحة وسخاء، ولن يترددوا في الاعتراف بأن سعادة الآخرين شرط أساسي لتحقيق سعادتهم>>**[1].

إنّ المعرفة قوّة، والمعرفة العلمية إذا وقعت بيد فإنها تقتاد حسب توجيه اليد الآمرة لها، وعليه فإنّ إصلاح الفكر العلمي ليس إصلاحا للعلم، إنما هو إصلاح للإرادة العلمية، على المجتمع الإنساني في عالمنا المعاصرة أن يحدد وجهته العلمية وجهة صحيحة، وهي الوجهة التي تخدم الإنسانية جميعا، والمصلحة الجماعية من خلال إرادة تحقيق السعادة الجماعية للعالم تقرب الناس وتجعل بين المختلفين في ظل رابطة الأخوة الإنسانية، فالاختلافات والتمايز العرقي أو الثقافي ليس مبررا لنشوء الصراع، بل علينا أنّ نفهم أنّ الاختلاف في عالمنا يعني وجود حدود وأطراف متباعدة في العالم يتوجب إقامة روابط بينها، وحين تتحقق تلك الروابط فإننا من منطلق الواجب الإنساني علينا أن نعمل على تغذيتها باعترافنا باللآخر فنعترف بحقه في السعادة والحياة.

سيكون بإمكان الإرادة العلمية توجيه المهارات التي تمَكّنت منها نحو كل ما قيل إذا ما رافق تطوّر المعرفة العلمية تطوّرا على مستوى الحكمة الإنسانية، فلا خير يرجى من معرفة فقيرة بالحكمة، لأنه حينها ستكون معرفة جوفاء لا تزرع ولا تنتج ثمارا تغذي الإنسانية بعواطف إيجابية، ولن نلوم حينها هؤلاء الناس إذا وقفوا حذرين من علم فقير لأدنى درجات الحكمة، ولن نلومهم إذا قلقوا على مصيرهم الوجودي وبتشاؤمهم من مستقبل مخيف.

[1] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، ترجمة محمد عبد الله الشفقي، الدار القومية للطباعة والنشر، 1961، ص ص 60-61.

إنّ الأسباب التي جعلت من العلم مخيفا هي أسباب سياسية، فرجال السياسة في العالم صار لديهم العلم آداة سلطة تزيدهم من القوة والجبروت فصار سببا يجعل من نفوذهم أوسع في العالم؛ وإنّ هناك الكثير من المجانين الذين يريدون لقوتهم أن تنتصر على كل شيء ولو كان الأمر على حساب الملايين من الأشلاء، إنّ العلم على هذا النحو سبب لتغذية النزاعات القاتلة في العالم وهذا بدلا من أن يولد الحكمة المساعدة على إخمادها، وإننا بصدد هذا المطلب نبحث عن ما يساعد رجال الإصلاح في العالم على العثور على آلية عملية ومنهجية في جعل العلم يتجه نحو توفير أسباب رفاهية الجنس البشري بدلا من قمعهم وتهديد وجودهم.

إنّ الموقف الذي يتبناه **برتراند راسل** بهذا الشأن يقتضي أنّ العلم بإمكانه أن يكون فعلا عاملا من عوامل الرفاهية والإصلاح الاجتماعي إذا ترافق معه تطبيقا عمليًّا لما يلي: "**التخلي عن الحروب، أن تكون السلطة العليا المتحكمة بشأن الناس قائمة على التوزيع المتساوي بين أطرافها الممثلين لجهازها، وجوب تحديد النمو السكاني تحديدا ملائما للوضع العالمي المعاصر**"، وبظل هذه الشروط الثلاث سيكون هناك أمل في المهارة العلمية مالم يتدخل المستبدون أو المبشّرون الدينيون ليفسدوا عن العالم جمالية العلم في حياتهم[1].

إنّ الاستراتيجية المنهجية التي يقدمها **راسل** لإصلاح التفكير العلمي في مجتمعنا العالمي الكبير هي أن نتأمل واقعنا ونحلّله بحكمة، وأن يترافق مع تطورنا العلمي تطورنا في الحكمة التي مركزها الإنسان، فمن أجل قداسة الإنسان نتجنب الحرب كحل أو وسيلة، لأنها عدوّ في حال وقوعها ستفتك بضحايا وهم بشر منا، والأكثر بشاعة أنّ ضحايا هذه الحروب الكثير منهم أبرياء، وفي هذه الحالة صار العلم آلة قمع وخراب وليس آداة إصلاح وتحسين جودة حياتية.

حينما تقلع البشرية عن الحروب ويؤمنون أنها ليست حلاً لمشاكلهم علينا أن نتكاثف متحدين حتى لا نفتح مجالا سياسيا لهؤلاء الدكتاتوريين الذين سيتلاعبون بموازين السلطة، وحينها بدلا من أن ينشغلوا بالاهتمام بشؤون المواطنين وجعل الأدوات العلمية في خدمتهم، سينشغلون بالصراع داخل السلطة حيث يكون كل طرف مهتما بالسعي وراء ما يحقق نفوذه، وحتى يبلغ هؤلاء مبلغهم فإنهم سيجنّدون المهارات التي أتاحها العلم لتخدم صراعاتهم، وحينها ستعود الحروب والانقسامات ببشاعاتها من جديد.

[1] Bertrand Russell, The impact of science on society, Op.cit., P.150.

أما بالنسبة إلى الأمر الثالث الذي يتعلق بالحد من التضخم السكاني في عالمنا، فالغرض منه تحقيق انسجام بين النمو السكاني وبين حجم الاكتفاء الذاتي الذي يمكن للتقنيات المتاحة أن توفره للناس في العالم، وحتى لا تكون هناك مشاكل غذائية فيعود الخلل في التوازن الاجتماعي ويعود الفقر وتتوفر أسباب المجاعة، وحينها تتوفر أسباب الصراعات والحروب.

في كتاب **أثر العلم في المجتمع** فإن **راسل** يتفاءل بكثير من الدول التي تسير في هذا المخطط، فالنمو السكاني في بعض دول أوربا الغربية قد أضحى بالتقريب مساويا للصفر، لأنها دول قد خضعت لمخطط علمي إحصائي منظم، وعن طريق التحديث وبعيدا عن السياسيين الفاسدين سيمكن تنظيم العالم مع مرور الوقت سكانيا، أما بالنسبة إلى مسألة توزيع السلطة فبريطانيا تعد من الدول الماضية في هذا المسلك بشكل تقريبي وإنّ هذا التوجه تقصده الكثير من الدول ذات النزوع الديمقراطي في حكمها، وإنّ **راسل** يتفاءل بالدول الغربية لا سيما وإن تم ترجيح القوة في النهاية إلى أحد البلدين أمريكا أو روسيا، فإنّ قوة من يتم ترجيح القوة له سيكون هو الأقدر على إنشاء سلطة موحدة في العالم وستتمكن من حل المشكلات الأكثر تعقيدا وستمنع انجرار بقية الدول نحو الحروب[1].

رغم توقع **راسل** لتوجه العالم إلى ترجيح القوة لسلطة واحدة، وهذا ماحدث بعد نهاية الحرب الباردة بانتصار الولايات المتحدة الأمريكية، فإنّ العالم إلى غاية القرن الحادي والعشرين لا يزال يعرف اضطرابات عنيفة؛ فما انتهت الحروب وما وصلنا إلى حلول سكانية ناجعة في العالم، وما تحقق توازن على مستوى أجهزة السلطة الحاكمة، إنّ خضوع العالم لقوة موحدة ليس كل الحل، بل إنّ الأمر يقتضي أمرا آخر وهو الحكمة وتنظيم العمل في عالمنا، بمعنى أنّ هذه السلطة الأقوى في العالم سيكون من واجبها تحقيق علاقات دولية منظمة العمل وحكيمة المنطق وسديدة التوجه السياسي.

إنّ العمل المنظم الذي يضبط العلاقات الدولية يقوم على أمرين، فالأول أن يكون العمل الدولي عملا لا يرى في الحروب حلاًّ وإنما يسعى إلى تجنبها، والأمر الثاني هو أن تكون الأعمال موجهة لتكون حائلا بين الدول القوية والضعيفة أي أن لا تتمكن الدول القوية من الاستبداد بالدول الضعيفة، وهذه الحكمة التي اشتملت الأمران السابقان كفيلة بجعلنا ننعم بسلام دافئ[2]، لن يكون أي شيء من

[1] Ibid., PP.150-151.

[2] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Henry Holt and company, Newyork, 1919, P.139.

الحلول التي اقترحها **راسل** ما دامت الأعمال السياسية والمهارات العلمية تغذيها مشاعر الحقد والكراهية ومادامت العواطف مشحونة بالسلبية العدائية في العالم، ومنه فإنّ مشكلة القيم ليست مشكلة معالجة المهارة العلمية، فالمهارة العلمية تبقى امتيازا خالدا ومعجزا في تاريخ البشرية، إنّ المشكلة تتعلق بالطبيعة البشرية التي تتصيّدها على الدوام مشاعر سوداء يذهب الملايين ضحية لها.

بما أنّ الأمر يتعلق بطبائعنا كبشر فإنّنا نحن من نهدد مشاريع العالم الإصلاحية الكبرى بالفشل بما في ذالك نجاح الحكومة العالمية الموحدة التي يُعوّل عليها أن تحل مشكلات العالم، والأمر الذي يجعل من طبائعنا تأخذ طابع التهديد الذي يسلك وسائل متنوعة من القمع، هو تعرّضها للكره والحقد، – وسيتبين في آخر فصل أنهما بالفعل من أسباب بؤس الإنسانية– فلو تأملنا عالمنا الذي تسوده الولايات المتحدة الأمريكية كدولة عظمى؛ فإن سيادتها كسلطة أقوى تسعى إلى توحيد الجميع سيكون مهددا إذا ما اعتمدت سياسة تسعى من خلالها أن تبيع ولا تشتري، لأن هذه السياسة تقتضي منها مادامت أنها لن تبتاع من دول أخرى أن تُقابل منهم بالعطاء، وإنّ هذا العطاء سيشكل للدول الأخرى ثقلا يجعل منهم يكنّون لحكومتهم حقدا كبيرا[1].

لقد تحدّث **سيجموند فرويد** Sigmund Freud (1856– 1939) عن الطبيعة البشرية وأوضح أنّها تحمل استعدادات للموت والحرب، وقد أطلق على هذه الغرائز بغريزة الموت، وبالربط مع ما قدّمه **راسل** فإنّ العلوم ليست هي ما يقودنا نحو الكارثة؛ بل إنّ غرائزنا وطبائعنا هي التي جعلت من المهارات العلمية وسيلة لتجسيد عالم يحاكي في الواقع قيمنا البالية والتي صارت تعتبر الإنسان شيئا أو رقما أو وسيلة، لا غاية ولا كيانا حرا مستقلا يتمتع بحقوق طبيعية لا يجوز المساس بها.

إنّ هذه الغريزة التدميرية يجب أن تقابل بالحب، لأن الحب تعبير عن غريزة الحياة التي تناقضها، ولهذا فإننا نجد **فرويد** يقول: **<<إنّ نظريتنا الأسطورية في الغرائز تجعل من السهل علينا أن نجد صيغة لوسائل غير مباشرة لمنع الحرب، فإذا كان الاستعداد لخوض الحرب أثر من آثار الغريزة التدميرية، فإنّ أوضح خطة تكون بإدخال الحب (إيروس) –أي نقيضها– ليعمل ضدّها. وأيّ شيء يشجّع نمو الروابط العاطفية بين البشر لا بدّ أن يفعل فعله ضد الحرب>>**[2].

[1] Bertrand Russell, The impact of science on society, Op.cit., P152.

[2] سيجموند فرويد، أفكار لأزمنة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة بيروت، 1981، ط2، ص55.

إنّ مفاد الحجة التي قدّمها **فرويد** تؤكد توجه **برتراند راسل** فكلاهما يؤمنان أنّ ذواتنا تحمل في عواطفها السر الذي يحول بيننا وبين كوارث الحروب، وأعني بالذكر كوارث حروب المستقبل التي تتجه لأن تكون أشد فتكا، إنّ انفعالاتنا الذاتية هي التي تقود إلى إعلان تدميري بشن الحروب، والانفعالات أيضا هي التي تستطيع أن تقابل ذلك الانفعال التدميري بنقيضه، إنّ خلاصة التحليل الذي يقدمه الفيلسوفان حول انفعالات البشر هي أنها مساهم كبير في التأثير على قراراتنا؛ فقرارنا الذي نتخذه حول أمر ما ليس عقليًّا محضا بل إنه متجسد بمشاركة انفعالات تحرّك النفس حسب درجتها.

في مثل هذا العالم الذي يعجّ بالغرائز التي تحمل استعدادات مثل الاستعدادات التدميرية، وأمام عقل علمي له قابلية الخضوع لتلك الاستعدادات، هناك خطوات يتوجب الاقتياد وفقها من أجل المستقبل:

يعتقد **راسل** في عصره أنّ هناك دولتان تتجهان بنا نحو العالم المستقبلي وهما الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، وإنّ الخطوة القادمة في عالمنا يجب أن تتأسس على الاتفاق بينهما وليس على الحرب، إنّ خطوة كهذه ستضمن للعالم رفاهية، ومن خلال تعقل القوى الكبرى في العالم سيكون بإمكان المهارة العلمية أن تكون عاملا لتجاوز الفقر والمرض، وبذلك سيكون العلم ليس دافعا للفراغ الإنساني في العالم بل سيكون سببا لتكريس متعة بالغة القصوى لحياة بشرية ظل الجميع يأملها. إننا لن نضطر للعمل ساعات طويلة حتى نستطيع كسب قوت يومنا خوفا من الفقر، وسيصبح المرض أقل شدّة وسيتراجع نفوذه الفتاك للصحّة. إنّ **راسل** لا يطالب بالتخلي عن مهاراتنا العلمية بل بتقييدها بمصالح المصلحة الجماعية العليا للإنسانية ككل[1].

يتوجّب على المتحكمون بالسلطة في عالمنا أن لا يفكروا في الموت والتخلص من العقبات التي يرونها بالتدمير والفتك، عليهم أن يفهموا أنه عليهم المحافظة على حياتهم وأن يحتفظوا بأنفسهم أحياء بدلا من محاولة دفع الموت نحو أعدائهم، إنّ هذا الأمر ليس بالأمر الصعب وبالرغم من هذا فإننا مازلنا بعيدين عن تحقيقه في عصر الذكاء العلمي. إنّ الفترة المعاصرة من عالمنا هي أهم الفترات التي اصطدم بها الجنس البشري ومسارنا متجه لأحد الوجهتين: إما إلى كارثة كبرى لا نظير لها، وإماّ نحو تطور اجتماعي أفضل ومعه يفوز النوع الإنساني بقدر كبير من السعادة والأمن والرخاء. إنّ هذا الأمر

[1] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit.,P.186.

يتوقف على رصيدنا من الحكمة الجماعية التي امتلكناها وغرست في أنفسنا، إننا لا نستطيع أن نقرر ماذا سيقرر المستقبل لأنّ هناك بالفعل باعث على الخوف يقضّ مضجع كل عاقل[1].

إنّ هذه الحكمة ماهي إلاّ جملة القيم التي تنظم تنظيرنا وتطبيقنا للحياة، إنها مبادئ يتموضع فيها الإنسان موضع الهدف والعلم وسيلة لخدمة ذلك الهدف، إننا قبل أن نضبط حياتنا الاجتماعية مطالبون بضبط انفعالاتنا والتنازل عمّا هو سلبي منها وذلك حتى ندفع بلاء أكبر قد يحل بالملايين من البشر، إنّنا لا نريد علما فقط في حياتنا الاجتماعية وإنما علما تصحبه حكمة حارسة لحقوق الإنسان الطبيعية في الحياة، وعمل الحكمة يكون ببث قيم نبيلة في مجتمعنا وفي كل فرد من أفراد المجتمع لا سيما لدى أصحاب القرار في الشأن الدولي في العالم، فلو كانوا أكثر حكمة وتشبّعا بالقيم الإنسانية لعشنا في عالم يقل فيه خوف الكل من الكل.

إنّ المهارة العلمية معرفة؛ والمعرفة مظهر يتجلى فيه الذكاء الإنساني؛ والذكاء أحد المكونات الرئيسية للحياة الفاضلة، وتنمية هذه الصفة في الإنسان فضيلة تربوية؛ حيث يرى **راسل** أنه من المهم تحققها في الأجيال منذ بداية تعلّمهم إلى غاية أسمى أطوار تعلّمهم الجامعي، لكن المعرفة التي يأمل الناس منها أثرا اجتماعيا إيجابيا كمهارة هي مقيّدة عند **راسل** بشروط أخرى؛ ومن تلك الشروط تحررها من تأكيد أي خلفيات أو نتائج دينية أو سياسيّة، وفي نفس الوقت هي معرفة تتصف بانفتاحها على ما هو عقلي لأنّها منتوج عقلي وأيضا نراعي في تأسيسها الدقة والتركيز، وعلى هذا النحو فالفضيلة العلمية يجب أن تنظر إلى نفسها على أنها حلول مؤقتة وعلى الإنسان أن يكون تصوره لجميع معارفه على أنّها نسبية وقابلة للشك فيظل التحقيق في شأنها جاريا ومستمرّا[2].

ستكون المهارة العلمية قائمة بشؤون الإنسانية إذا التحمت مع قيم كالتواضع وعدم الانحياز لأي خلفية أيديولوجية وإلاّ انحرف العلم عن مساره، إنّ المسار الوحيد والصحيح للعلم هو خدمة الإنسانية جمعاء، فهو ليس تابعا لأي وصاية لا دينية كانت ولا سياسيّة، بل إنّ رجال العلم المشرفين على ما يقدمونه لنا من خدمات علمية إذا أراد علمهم أن يربو قدما ويتعزز شأنه فإنّ عليهم مبدأ يعد فضيلة عملية وهو المبدأ الذي يحتم عليهم عدم بناء أنساق علمية مغلقة على غيرها؛ فتكون أنساقهم أنساقا

[1] Ibid.,PP.186-187.

[2] عبد المجيد عبد التواب شيحة وشيخة عبد الله المسند، برتراند راسل فيلسوفا ومصلحا ومربيّا، المرجع السابق، ص131.

نسبية وتظل خاضعة للمراجعة وقد زاد الإلحاح على هذا المبدأ في عصر النسبية أين صار تاريخ العلم تاريخا قابلا للخطأ.

القول بوجود قيم إنسانية مقدّسة بحيث لا يجوز المساس بها حتى لو كانت المهارة العلمية في حد ذاتها هي المبرر يعني أنّ القيم تتضمن عناصر يعد انتهاكها جريمة؛ إنّ أقدس ما يمتلكه الإنسان عند **راسل** هي حريته، فالقوانين السياسية تجرّم في نصوصها استعباد الإنسان للإنسان لكن الواقع يقول مسألة أخرى، إذ أنّ هناك عبودية معاصرة لا تختلف بشكل كبير عن العبودية الكلاسيكية، بل وصارت وسيلتها أكثر عصرنة وتطورا نتيجة لتطور المهارة العلمية وهذا هو الأسوأ، إنّ العلم وُجد لحرية الإنسان ولبسط سيادته على الطبيعة حتى يتمكن من التأقلم معها وتتيسر الحياة العامة فتكون أقل صعوبة وشقاء، والإنسان بطبيعته وبساطته لا يأمل من التطورات العلمية أن تكون قيودا جديدة عليه.

بمجرد اختزال الإنسان وإدماجه في الآلة بحيث ينظر إليه نظرة وظيفية كما ينظر إلى الآلة نقول حينها أنّ الإنسان قد فقد إنسانيته حقا، وهذا ناتج عن نظرة خاطئة للإنسان بأنه مجرد موظف في مؤسسة خاضعة لسلطة حاكمة، والتطور العلمي هو عبارة عن عملية زيادة موظفين لخدمة تلك السلطة، إنّ التقنية تمنح للسلطة الحاكمة قوة تغذي دكتاتوريتها، ولهذا صارت هي وسيلتهم في الاستبداد واستحقت أن تكون إله العصر، بعد أن كان في عصور سابقة الإله إلها ميتافيزيقيا، وفي كلتا الحالتين فقد كانت الوظيفة ذاتها هي السيطرة والإبقاء على العبودية، وأكثر من هذا سيغرق الفرد في عبث الجماعة مالم يكن وجودها وجودا مضبوطا بقوانين منظمة أي قوانين تحفظ للإنسان كيانه[1]، لأن الإنسان مهما تطورت التقنية وبلغت أهميتها يظل وجوده وجودا أصيلا وجوهريا ووجود التقنية أو الآلة العلمية وجودا تابعا وامتدادا لمهارات أخرى يستطيع إبداعها ذلك الموجود الجوهري في العالم –الإنسان– ، إننا خلقنا أحرارا لا لتأليه آلات ولا لتستعبدنا أو لتكون وسيلة لإضافة قيود جديدة تمارس علينا مهمة المراقبة والمعاقبة.

إنّ النتيجة التي نصل إليها هنا أنّ مضمون الحكمة الإنسانية يشكل دفعا للعلم ودورها في نطاق العمل الاجتماعي ينطلق من اعتبار أنّ الإنسان متمايز عن الآلة ووجوده سابق لها؛ فيظل وجوده وجودا أصيلا فحركته الذهنية من خلال ذكائه وإبداعه صنعت الآلة وطوّرت المعرفة ليتحرر من قيود

[1] فاطمة بويحي، العلم والتقنية عند برتراند راسل بين التشييد والتهديد، المرجع السابق، ص71.

الطبيعة ويخرج من سجنها؛ لا ليدخل إلى سجن إنسان آخر أولمؤسسات يتحكم بها نظام اجتماعي من أعظم أخطائه أنّه شيّء الإنسان كأي شيء آخر.

إنّ **راسل** يتحدث كغيره من فلاسفة القرن العشرين عن أزمة القيم التي آل إليها العالم، وما يدل على وجود هذه الأزمة هي دوّامة الخوف والقلق التي تنبعث من طارئ اجتماعي أو نفسي، إنّ هذه الانفعالات ليست وليدة العدم ولا العبث على حد تعبير **ألبير كامو Albert Camus (1913-1960)**، وتتلخص أعراض أزمة الفكر الغربي عموما في أمرين هما منبع القلق: فالأول يتمثل في حربين عاشتهما أوربا، أما الثاني فهو الوضع العالمي المعاصر الذي عرفه النّاس بعد تلك الحربين؛ فكان سلاما من جهة ولكن في نفس الوقت هناك هاجس لدى الجميع من رعب نووي، ولذلك فإن الوضع الاجتماعي وحتى النفسي بات يعرف اضطرابا، وفي هذا التوتر القائم ترى الناس خاصة رواد السياسة قد افرغوا معنوياتهم من القيم واستبدلوها بأيديولوجيات متصارعة وصارت معنويات الفرد الأوربي تارة محطمة من كل هذا وتارة يتخللها شيء من الأمل، فلعل المستقبل يقدّم شيئا من خلال المصلحين[1].

يحيط بالحضارة الغربية تهديد كبير وهذا التهديد أساسه تغيير في طبيعة العلاقة بين الإنسان والكون، لقد كان هذا التغيير خلافا لعصور سابقة تغييرا كبيرا في حين أن النظم الاقتصادية والسياسية ما تزال على حالها، وهي بطرقها التقليدية غير قادرة على مجابهة تحديات التقنية على الصعيد الاجتماعي بأبعاده السياسية، الاقتصادية، الثقافية،....الخ، وما يهمّنا في الشأن هذا كله هو تقهقر القيم وضعف المعيار الأخلاقي لأن تأسيس ثقافة التقنية في القرن العشرين كان تأسيسا فيزيائيا أي علميّا ماديا بحتا وذلك لاهتمام مجال التقنية فقط بالعلوم الطبيعية الفيزيائية؛ ولم يكن هذا التأسيس متوازنا مع التأسيس الإنساني كبعد وُظِّفت من أجله ولحمايته، وبالتالي لم يكن هناك أي تخطيط معياري أو معنوي يحفظ توازن الحياة ببعديها المادي والمعنوي لأن جانب الاهتمام بالعلوم الإنسانية أضحى ضعيفا، ولهذا ظهرت مشكلات في البيئة كمشكلة التلوث، الغذاء، السكان، الموارد الطبيعية...الخ، وكلّها مشكلات

[1] إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ط1، ص ص124-125.

تنتظر حلولا حاسمة في المستقبل، هذا إضافة إلى مشاكل أخلاقية أغرقت البشرية في حب الاستهلاك والمصلحة[1].

إنّ كل مُنجَز يسعى نحوه الإنسان يترك وراءه أثرا ينعكس عليه، هذا هو منطق أي واقع اجتماعي؛ وإذا أردنا منجزا لن ينجرّ عنه في المستقبل أزمة تؤرّقنا توجّب علينا إحاطة هذا المنجز بمعيار يحفظ للإنسان كرامته فلا يهدد أي شكل من أشكال الوجود الإنساني، إنّ الغرض من القيم هو وضع سور يحمي الإنسان من أخطار الطبيعة ومن أخطار نفسه، وإذا لم يكن للعلم قدرة على تحقيق هذه الحماية للإنسان والكفاية منها، حينها يكون مفتقرا إلى القيم أو واقعا حينها في أزمة تدع المصلحين للتحرك نحو إصلاح الثغرات التي كشفوا عنها بعد تحليل ونقد موضوعي؛ فالعلم يكون ذا قيمة حمّالة بالقيم إذا كان أقرب إلى الصواب، وإلى الخير، وإلى الجمال الذي سيضفي على الحياة الاجتماعية رونقا وتميّزا يجعل من الإنسان يتذوّق وجوده ويشعر بقيمته الوجودية.

يتميز الإنسان أنّه يحيا عالمين عالم مادي يخضع لقوانين الطبيعة الفيزيائية وإنّ العلم المادي والتقني يسعى لاكتشاف أسراره، وتلك الأسرار في حال الكشف عنها فإنّها تصاغ في قالب قانوني علمي، أمّا البعد الثاني فهو الذي يمثّل مجالا ذاتيا ومعنويّا، إنّه مجال القيم الذي إدراكه يعتمد على اختراق بواطن الذات التي فيها سنعثر على عالم آخر فسيحا أكثر سلطانا حيث يتحكم في الذات، وهذا الجزء له دور فاعل في تسيير حياتنا وانفعالاتنا.[2] بمعنى آخر إن القيم فاعلة وتفعيل القيم له مردوده، فبغض النظر عن اختلاف طبيعة القيم عن عالم الواقع لكنها تساهم في تشكيل ملامحه، فالقيم الرديئة تصنع عالما رديئا وبائسا خلافا لقيم خلاّقة ونبيلة فهي حينما تتماشى مع فعل ما مهما كانت وسائله فإنها تكسب الأشياء من روحها وتخلق عليها صفاتها.

إنّ فاقد الشيء لا يعطيه، فالسياسي الذي يتمتع بسلطة ويمتلك وسائل تمثّل أقوى الأسلحة والمهارات العلمية ينبغي الحذر منه إذا كانت نفسه فقيرة من الجمال، فذلك الفقر النفسي لن يجعل النّفس مهتمة برؤية الوجود جميلا، وينبغي الحذر منه أيضا إذا حلت القسوة على قلبه لأنّه حينها ستكون أفعاله ضالة ولن يعرف سلوكه مقصد لفعل الخير، وأيضا إذا طغى على عقله الجنون بعظمته

[1] المرجع نفسه، ص ص125، 128-129.

[2] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص125.

فتأخذه العزة بسلطانه، إنّ هذا النوع من المسيّرين الاجتماعيين عرفوا عالما واحد وهو العالم المادي الفيزيائي وإنسانيتهم ناقصة لأنها تفتقر إلى البعد العميق من الذات وهو البعد القيمي الذي هو بالأساس سبب في كوننا بشر مميّزين عن بقية الكائنات، بعبارة أخرى للقيم التي تحدثنا عنها دور في الحفاظ على وجودنا وحمايتنا من كثير من الكوارث؛ وهي نفسها التي ستحمينا من كوارث المستقبل وهذا إذا تم تفعيلها على مستوى الضمير.

ليس من مصلحة البشرية أن تفوّت على نفسها فرصة الاستفادة من العلوم وما تقدمه من امتيازات حياتية للإنسان، سيكون الإنسان غبيّا إذا نبذ فوائدها ولم يحسن استغلالها، فمن العلم يمكننا الحصول على أفضل التطبيقات الاقتصادية لتنمية الثروة، وإنّ العلم ليس دمارا وشرا في أصله، فبإمكاننا الحفاظ على نقاوة بيئتنا وعلى مجتمعاتنا الصغيرة وعلى جعل الأعمال أكثر جودة وإتقانا، غير أنّ ما يميّز عالمنا اليوم أنّه ليس كل المجتمعات فيه صناعية ومعاصرة، إذ هناك مجتمعات قروية كتلك الموجودة في الهند وإنّ نقل الآلة ومحاسن التقنية لا يكون نقلا عنيفا وإنما بالتدريج خاصة في الصناعات القروية؛ فستكون هناك مأساة تحل بالمجتمعات الناشئة لو انتقلت إليها التقنية دفعة واحدة في مجال الصناعة أو استبدلت طرقهم بوسائل الصناعة المستحدثة بمساوئها[1]، لأن استيعاب الطرق المستحدثة يحتاج من هؤلاء فترة لاستيعابها وفهم فلسفة العمل بها، وكذا حاجة مجتمعاتهم إليهم بأي وجه تكون، ثم إنّه من ناحية أخرى فالطرق العلمية المعاصرة يجب أن تتهيّأ لها تلك المجتمعات خاصة فيما يتعلق بمساوئها حتى تحسن التعامل معها ولا تسيء استغلالها، فتسوء العلاقة بين الإنسان والوسيلة العلمية في تلك المجتمعات أو يُساء فهمها فيُحرمون مستقبلا من كل فائدة قد يجنونها من تلك التقنيات جرّاء سلسلة الأحكام الخاطئة التي قد تكوّن نتيجة سوء فهم عنها.

القيم ضرورية في ميدان العلم والتقنية من منطلق كونهما قطبين ضروريين للإنسان، فهذا الأخير لا يستطيع أن يؤسّس لنفسه حياة اجتماعية دون تواصل قوي بين هذه الثنائية أو تحقيق توازن بينهما، فالعلم الطبيعي والتقني والمهارة العلمية انعكاس للجانب المادي للإنسان، فتلك المهارات وُجِّهت في الحياة المعاصرة أوّلًا لخدمة حياتنا المادية وتيسيرها، وإنّ هذا لوحده غير كاف دون أن يكون كلّ هذا خاضعا لسلطة فسيحة من القيم التي تحصّن الحياة المعنوية للإنسان، إنّ القيم تشمل الحياة الباطنية الذاتية؛ وما في ذات الإنسان يجب أن يظل حرّا لا مقيّدا وتكون وجهتها الخير والحقّ والجمال.

[1] Bertrand Russell, Authority & the individual, Op.cit., P64.

سنكون أمام علم جميل أثره جاذب للسعادة إذا ارتبط بطموحات بشرية تجعل من المهارات العلمية إمكانيات رائعة، وحينها سنستطيع وصف العلم أنه نتاج خيال إبداعي خصب مشبع بالعواطف النبيلة، إنّ هذه العواطف التي ستنعكس على الواقع هي العواطف الكفيلة بصنع عالم أجمل من أي عالم عرفه الكون[1]، إنّ المهارة العلمية لن تكون كاملة دون القيم النبيلة، فهذه الأخيرة هي الكفيلة بجعل العلم لا سيما التقني منه آداة حياة أو موت، إنّ القيم تجعل من المهارة العلمية أشبه بمعجزة قادرة على جعل العالم جنّة أرضيّة يقلّ فيها الخوف ويرتفع فيها التفاؤل والمحبة، وعليه فالفلسفة العلمية عند **راسل** تمجّد العلم والتقنية لكن شرط أن تظل القيم الإنسانية النبيلة قلبها النابض الذي يبثّ الحياة على الناس في الأرض، إنّ العلوم كالبشر فالبشر إذا قست قلوبهم اسودت وجعلت المحيط الاجتماعي أسودا، وإذا كانت نبيلة حينها ستفتح أفق لرؤية الوجود كمكان يعجّ بالحياة الخلاّقة، وستشعر كل ذات أنّه يستحق أن يُلْقَى فيه ذلك الأثر النبيل؛ أي من الذات التي تصنع عالمنا. وحينها يحق لنا أن نقول أو الوجود قد صار بالعلم جميلا.

سيكون المستقبل أسوأ كثيرا أو أفضل كثيرا والأمر يعتمد علينا نحن البشر، وحتى ذلك الحين يتوجب علينا في كل بقاع العالم شرقا وغربا أن نتحد لمنع أي انفجار محتمل يمثل تهديدا له، والحكمة التي سيكتسبها العالم مع مرور الزمن هي التي ستقرر ذلك، إنّ الأمر ليس معقدا، بل إنه أبسط بكثير، فلا شيء يقف عائقا أمامنا سوى أهواء شرّيرة كالخوف، والقوة والكره والتعصب، وإنها أهواء كما توجد في الشرق توجد في الغرب أيضا، وتجاوز هذه الأهواء يعني تجاوزا لمستقبل مظلم[2]، إنّ إصلاح الإرادة العلمية وضبطها بما يتماشى مع النزعة الإنسانية السوية هو إصلاح الذات خاصة بما تعلق ببواطن رغباتها وأهدافها، وسيتبين في المبحث الثاني من هذا الفصل القيمة السلوكية التي تحظى بها الرغبة في الممارسة العملية، إنّ العالم لا يحتاج من كل واحد منا سوى أن ننظر لأنفسنا ونعمل لأجل ما فيه صلاح لأحوالنا، ومسؤولية المستقبل ليست مسؤولية فرد بل مسؤولية الكل لأن العالم هو الذي يجمع الجميع فأي تهديد له فهو بشكل مباشر أو غير مباشر تهديد لهم أيضا، إنّ وجودنا في عالم واحد مبرر لنكون جماعة بشرية اتّحدت على هدف واحد، وهو استقرار عالمنا، ولأن عالم اليوم مجتمعات تحاكي العلميّة فإنه يتوجب علينا أن نبحث عن السبل المثلى لاستقراره.

[1] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، المصدر السابق، ص 61.

[2] Bertrand Russell, The impact of science on society, Ibid, PP153-154.

ثالثًا: في استقرار المجتمع العلمي

قبل البحث في أسباب استقرار المجتمع العلمي من المهم أن نعرف طبيعة هذا المجتمع المثالي الذي نسعى إليه، لأنه يمثل أعلى أشكال المجتمعات إصلاحا بفضل العلم، وهو يتميز عن أي مجتمع آخر من المجتمعات التقليدية.

إنّ المجتمع العلمي مجتمع متميز ويختلف عن المجتمع البدائي القائم على أسباب طبيعية، فالمجتمع العلمي أسبابه علمية فهو يعتمد على منهج علمي متطور و من أسباب إصلاحه اعتماده على التقنيات العلمية اعتمادا حسنا سواء في التربية أو الدعاية أو الانتاج، إنه مجتمع تبنيه نيّة يحكمها مخطط علمي إنساني لتحقيق أهداف في مصلحة المجتمع، إنه يختلف في أغراضه عن الامبراطوريات التي لم يكن في الماضي هدفها سوى الحكومة السياسية دون أن تحدث أثرا ذا قيمة في تغيير حياة الناس نحو الأفضل؛ فقد كانت تهتم بمجد أباطرتها دون مجد الناس رغم أنّ بعضها قد شهد مشرّعين كبار من أمثال النبي موسى أو زرادشت؛ لكن رغم هذا فتلك القوانين التي وضعها هؤلاء المصلحون صارت في عالمنا المعاصر مجرّد تقاليد مضى عليها الزمن؛ لأن تقدم الزمن بالمجتمعات يحمل معه دوما زيادة في التغيير عن قصد وعمد، وهذا ما يبرر نشوء الكثير من الثورات في العالم[1].

إنّ النهج العلمي في المجتمع يختلف عن أي ثورة قصدت التغيير من أجل خلق مجتمع معيّن، فالثورة الأمريكية أو الروسية على سبيل المثال كان لهما هدف في التغيير، لكن توجه أهدافهما قد أثّر في اتجاه آخر مغاير للغايات الرئيسية للثوار فكانت أهدافها مجرد أهداف سياسية، لكن المنهج العلمي يبني مجتمعات ويعطي الحكومة قدرة في البناء، فقد وضع هذا المنهج بين أيدينا أوّلا آلات ثم منحنا قدرة في علم الأجنة والسلالات على خلق نباتات وحيوانات جديدة. لقد ظهرت إرهاصاته ولكنها لم تكتمل واكتمالها سيقرره المستقبل، فليس هناك شك في استحالة ظهور طرق مشابهة لخلق الآدميين أيضا من طرف البشر[2].

من الواضح أنّ المجتمع العلمي متميّز بصفاته، فهو يقدم صورة لعالم عجيب سيمتلك فيه الإنسان بفضل المهارة العلمية قدرات عجيبة كانت في القديم تنسب للآلهة، وكان من يأتي بها في الماضي

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., PP.209-210.

[2] Ibid., P.210.

يكون قديسا أو نبيّا، إنّ بناء هذا النوع من المجتمعات يعتمد على معطيات علميّة؛ والسلطة الإدارية القائمة على المجتمع سلطة ذات ملامح علميّة، وهذا يعني أن مجموعة من الباحثين المتمكنين في التسيير والصناعة العلميتين سيكونون طرفا فاعلا في حكم هذا النوع من المجتمعات، ومادام الأمر كذلك فإنّ هذا المجتمع لن يكون سياسيّا بحتا نطاقه السلطة وقوالبها التكتيكية، لأنّ نطاق البحث العلمي ومناهجه ستكون لها كلمتها التي تساهم في صنع القرار وتغيير حياة البشر.

لقد كان قدماء اليونان يحتقرون الأعمال اليدوية في حياتهم ولذلك كان استعمال التقنية غائبا لدى بعض القدماء، إنّ الاستعمال الاجتماعي للتقنية معناه تدخّل نتائج العلم لتسيير المجتمع، وهذا يعني نشوء المجتمعات العلمية التي عرفتها الإنسانية خلال القرون الأخيرة، إن نشأة المجتمع العلمي تقتضي في التفكير اتحاد العمل والنظر، وهذان النوعان من التفكير هما ما يضمن الوصول إلى قوانين أكثر تماسكا وثباتا، والمجتمع العلمي الذي يفكر تفكيرا علميًّا لا يسمح بوجود مختلف أنماط التفكير الأسطوري أو الخرافي ضمن نطاقه وإلاّ فلن يكون علميًّا، إنّ أسلوبه هو المنهج العلمي وليس الاستشهاد الخرافي[1].

إن المجتمع العلمي علمي التفكير متحرر من الوثوقية وضغط التفسيرات اللاهوتية أو الغيبية كتلك الصادرة عن الكتاب المقدس، يتميّز بالقوة نتيجة امتلاكه لسلاح التقنية، وبما أن صورة الحضارة اليوم هي التقنية ولغتها العلم فإنّ شروط قيام الحضارة داخل هذا المجتمع تتم بنبذ التعصب؛ خاصة التعصب للقومية؛ فكارثتها تؤدي حتما إلى الوقوع في فخ التخلف والإنغلاق على الذات، وهذا ما حدث لإنجلترا حينما تمركزت فقط على ما أنجزه نيوتن، لقد كان تخلفها في الأبحاث الرياضية جسيما، إن المجتمع العلمي لا ينظر إلى قومية دون أخرى بل إنه يوحّد بين الجميع[2]، علميّة المجتمع العلمي مفتوحة الأفق لا تقبل مركزية فتجعل لها السيادة على المركزيات الثقافية الأخرى، لأنه متنوع لا يعتمد على رؤية أحادية، فقيمه النبيلة تعتمد على رفض العنصرية التي قد تكرّس لها قوميات تصنف الناس إلى أصناف نبيلة عرقيا وأخرى منبوذة، كما أنها لا تهمش الرؤى المعرفية ولا تعتمد رؤية ما اعتمادا مقدّسا، إنّه ليس مجتمع الأنبياء والكائنات الخارقة التي تفسر الظواهر تفسيرا ميتافيزيقيّا أو خرافيّا، إنه مجتمع علمي

[1] فاطمة بويحي، العلم والتقنية عند برتراند راسل بين التشييد والتهديد، المرجع السابق، ص ص 67-68.
[2] المرجع نفسه، ص 68.

وصناعي تفسيراته تعتمد منطقا يحاول أفراده من النخب أن يكونوا تحيليليين في تعاملهم مع الطبيعة ولوقائع المجتمع كي يكونوا أقرب إلى الموضوعيّة العلميّة.

إنّ كلمة مجتمع علمي تعني أن العلم صفة أساسية في هذا المجتمع، والملاحظة الجديرة بالإشارة حول هذه الصفة هي أن العلم صحيح أنه يمنح الإنسان قدرة عظيمة في هذا المجتمع، لكن بمقدار ما يمكن أن تكون خيرا فقد تكون شرا، وبالتالي فإنّ الحاجة المتزايدة للعلم يجب أن تقابلها الحاجة أيضا إلى التخلي عن كل دافع أناني هدّام لما هو جميل في المجتمع، أي أنّ العالم في ظل العلم مطالب بأن يكون أكثر سلاسة في قيادته من أي وقت مضى، وأن لا يكون فيه المجرمون مثلا أعلى، لأنه مع القدرة العلمية سيولد خطر أكبر في حال تولّى شأنها المجرمون[1]، إذ ليس من مصلحة الحياة الاجتماعية أن تحكمها إرادة لها استعداد أن تفني الناس مقابل أطماع وضيعة، والأسوأ أن الدكتاتورية المعاصرة اعتمدت أساليب علمية في منهجها القمعي، إنّه لا قيمة لمجتمع يسمى علميّا مالم يكن جوهره إنسانيّا، ولذلك فإنّ صلاح هذا النوع العلمي من المجتمعات مرتبط بصلاح السلطة القائمة على تنظيمه الاجتماعي، إنّ هذه القاعدة الإصلاحية للمجتمع بشكل عام ليست قاعدة حكر على المجتمع العلمي فهي ليست وليدة تطوراتنا العلمية المعاصرة في حياتنا الاجتماعية رغم أن ظروف الواقع المعاصر صارت أكثر إلحاحا على مثل هذه القاعدة أكثر من أي وقت مضى، إنّ أهميّة التقيد بالمبادئ الأخلاقية في التسيير الاجتماعي ليست بظاهرة جديدة في الفلسفة الاجتماعية وإنما هي ظاهرة اعتبرها رواد الإصلاح على مر العصور بديهيّة أساسية منذ بواكير الفكر الفلسفي، والفلسفة الشرقية القديمة على سبيل المثال برهان على ذلك.

إنّ أولى حلقات الفكر الفلسفي حسب مؤرخي الفلسفة تبدأ بالفلسفات الشرقية القديمة، وكنموذج لهذه الفلسفات فإنّ فلسفة كل من **كونفوشيوس** Confucius (551 ق.م- 479ق.م) و**لاوتسو** Lao Tseu (604ق.م- 531ق.م) الصينيتين قد جسّدتا فلسفة إصلاحية للمجتمع، ومضمون فلسفة **كونفوشيوس** الإصلاحية كان يقتضي مبدأ مضمونه: "**أنجز للناس ما كنت حريا بإنجازه لنفسك**"، وإنّ "**كونفوشيوس**" يعتقد أنّ صلاح المجتمعات مرتبط بصلاح السلطة الحاكمة، فممارسة السلطة والحكم دون مبادئ أخلاقية ينجرّ عنه مشكلات للشعوب، فحينها لن يبالي الحاكم بشؤون الرعية ولن يهتم إلاّ بمصالحه الخاصة فقط، ولذلك فإنّ صلاح الحكومة يحمل صلاحا للمجتمع ومصلحة للناس جميعا،

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., PP.221-222.

لأن القائمون على الحكم في هذه الحالة سيغلب على طبعهم الاستقامة، ويشكّل المبدأ السابق ضمن فلسفة الحضارة الصينية شرطا أساسيا لبناء مجتمع مثالي، وإنّ مثل هذه التأملات الإصلاحية بالنسبة إلى هذه الحكمة الفلسفية تشكل أولوية أكثر من أهمية معرفة الطبيعة[1]. وهذا معناه أنّ إصلاح الشأن الإنساني معنويّا وتنظيميًّا أسبق من امتلاك المجتمع لآليات التمكن من ظواهر الطبيعة، فصلاح الشأن الإنساني أساسه صلاح السلطة الاجتماعية الحاكمة، وهذه الرؤية هي ذاتها ما تجلى أكثر وصار أمرا أشدّ ضرورة في فلسفة **راسل** الاجتماعية. إنّه من الضروري أن تكون السّلطة كما تم وصفها سابقا حتى لا يتحوّل معها الزخم العلمي الكبير لما حقّقته حضارتنا المعاصرة نحو الاستبداد وصناعة الموت، وإنّنا ملزمون حسب هذه الوجهة الإصلاحية على اعتماد هذه الرؤية التي تبدو وجيهة، كونها وسيلتنا نحو الوقاية من الأمراض الحضارية نفسية كانت أو مادية داخل المجتمع العلمي المتطور.

إنّ استقرار المجتمع مرتبط بحركة ديناميكية للنقد، إنه ينقد ذاته وينقد آلياته باستمرار، ليس وثوقيا لأن منطقه القائد في التفكير منطق علمي تحليلي حتى لا يقع في سفسطات فارغة، إنّ مساره التقدمي متبوع بحركة الشك المستهدفة لتجاوز وضع سائد إلى وضع آخر أفضل.

لقد كان الشك سببا لتطور العقل اليوناني وهو سبب لتطور الفكر المعاصر، وبحركة النقد المنظّم و تجاوز المقدس وتجاوز مغالطات الفكر القديم يمكن أن يولد ما يسمى بالانبعاث العلمي، فلولا شك غاليلي لما تمّ تجاوز أرسطو[2]. يضاف إلى هذا فإنّ توفر نظام خاص يضمن استمرار المجتمع إضافة إلى ضرورة وجود مكان يحتويه أمران ضروريان، وحين تتشكل عضويته وآلية حركته تتشكل إنيّته، فيكون هناك رابط بين جميع أفراده وهذه هي العلاقة التي تحمل جوهرا سليما والتي ينبغي أن تسود؛ لا أن يكون كل واحد من أعضائه منعزلا كما في حال المجتمعات اللاّعلمية التي تعيش ندرة حتى في الحاجيات البيولوجية الأساسية من مأكل ومشرب. إنّ اندماج جميع الناس ضمن مجتمع علمي واحد يزيد من قوّته فقوّة الفرد تزداد بقوّة أخيه لأنه دوما بحاجته ولا يشعر بكماله في هذا المجتمع إلاّ بوجوده، بل إنّ هذا ما تفرضه الفطرة الطبيعية التي خلقنا عليها، وحين تكون هناك لحمة وظائفية وتفعيل لحماية متكاملة بهذا الاتحاد تختفي تلك المخاوف التي كان يخشاها الإنسان القديم في مجتمعه اللاّعلمي

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995، د.ط، ص 319

[2] فاطمة بويحي، العلم والتقنية عند برتراند راسل بين التشييد والتهديد، المرجع السابق،ص 69.

كالخوف من العوامل الطبيعية التي كانت كثيرا ما تهدد استقرار الإنسان القديم، إن هذه المخاوف قد زالت حينما بسط الإنسان شيئا من نفوذه ليتحكّم في الطبيعة، ولذلك ليس من الغريب أن نقول اليوم أن التطور العلمي ارتبط بسيادة الإنسان على الطبيعة[1].

الأصل في العلم تطويع الطبيعة لخدمة الإنسان وليس عبودية الإنسان للإنسان، لقد كانت الطبيعة في الماضي هي التحدي الوجودي المخيف للإنسان وحتى يتقي شرّها صنع لها آلهة عبدها وتقرب إليها ظنّا منه أنّ آلهة الطبيعة ستكون رحيمة معه إذا أذعن لها، وما إنّ تطورت الطرق العلمية للمعرفة البشريّة حتى نصّب بعض البشر أنفسهم بمناصب صارت تضاهي الآلهة فاستعبدوا الضعفاء وصاروا أسيادا عليهم؛ وصار بقيّة البشر في مجتمعاتهم إمّا موظفين مستعبدين بوظائفهم مقابل مقدار ضئيل من العمل، أو بشرا أتباعا منفّذين لتعليمات السلطة تحت وطأة غسيل الدماغ أو الابتزاز أو الإغراء بمقدار ما من المنفعة، أو أن يكونوا مهمّشين مقصييّن من الحياة الاجتماعية بشكل نهائي.

يطرح **راسل** تساؤلا حول ما إن كان التفكير العلمي والتقني على وجه الخصوص له القدرة على جعل المجتمعات تستمر كما استمرت الكثير من المجتمعات العريقة فترات طويلة من الزمن كما هو شأن مصر الفرعونية، أو أنه ليس هو من يضمن استمرارها بل إنه يؤذن بخرابها وانحلالها؟ إنّ المجتمع العلمي هو مجتمع متأثر بالتقنية العلمية؛ والمجتمعات العلمية لا تحمل نفس التأثر بالعلم فهي تتفاوت درجات فيما بينها وذلك حسب تأثر الحياة اليومية والسياسية للمجتمع بالمعرفة العلمية، وتأثير العلم على المجتمعات البشرية عموما يزداد مع مرور الوقت يوميًّا فإنّه اليوم يؤثّر في الحياة الاجتماعية أكثر من أي وقت آخر قد مضى، فالعلم في مراحله الأولى لم يكن ذا شأن اجتماعي مؤثّر كما هو حاله اليوم. إنّ استقرار المجتمع في حقيقته متعلق بالقيم، لكن هل المجتمعات العلمية تعتمد اليوم على منهجية علمية دائمة؟ فلو كانت دائمة لاعتمد الإنسان على العلم أكثر ولتراكمت مفرزاته؛ أمّا إذا تبيّن الأمر كذلك فإنّ هذه المعرفة العلمية معرّضة للاضمحلال وأيضا الاعتماد على تلك المنهجية، وإذا ما نتج عن العلم في المجتمع انفجار فإنّ الصورة المعبّرة عن ذلك ستتجلى في ثورات وحروب وهي بالتأكيد لن تكون ذات نفع ونجاح[2].

[1] المرجع نفسه، ص69.

[2] Bertrand Russell, The impact of science on society, Op.cit., PP.155-156.

تمثل القيّم الأخلاقية ذلك السر الذي يفعّل عامل الاستقرار في المجتمع العلمي مهما بلغت درجته العلميّة، إنّ الاستقرار لا يعود إلى المنهج العلمي ولا إلى الأدوات العلميّة، صحيح أنّ هذه الأدوات كثير منها ضروري جدا في الحياة المعاصرة ويمثل عنصرا حيويا هاما في حياتنا، لكنها لن تمثل شيئا يذكر اذا انعدم من حياتنا عنصر القيم الأخلاقية رغم توفر كل هذا العتاد العلمي.

إنّ التقدم العلمي يجعل من المجتمع متطورا ويدفعه نحو الرفاهية ولذلك يتوجب على المجتمع العلمي إذا أراد استقراره من جهة أخرى أن يحافظ على موارده الطبيعية أي عدم الإسراف فيها بشكل يجعل منها تنضب من خلال الاستعمال السريع المؤدي إلى نفاذها خاصة وأنّ الاختراعات البشرية لا تستطيع تعويض بعض المواد الخام، وأمام وجود تقنية ثابتة تستنزف تلك المواد فإنّ المجتمع يحيط به خطر فقدانها مادام هناك تنافس جنوني يسرّع من استنفاذها. وعليه فإنّ الحرية المطلقة في استنزاف تلك المواد ليس في مصلحتنا، ولنضمن عدم الوقوع في مثل هذا الخطر مستقبلا حسب **راسل** يجب تكوين هيئة دولية تعمل على تقنين الكميّات التي يمكن استعمالها من تلك المواد بحيث لا تفقد المجتمعات رفاهيتها الصناعية[1].

يحتاج الإنسان إلى الموارد الطبيعية في حياته، لأنها ثروة ماديّة ساهمت في تشكل المجتمع العلمي المتطوّر، إنها متنوعة الأشكال والمصادر، وحتى يتم استغلالها على وجه أفضل فالاستراتيجية التخطيطية لآلية العمل بهذه الموارد تقتضي تنظيم وتيرة استغلالها، وهذا الكلام يخص سواء الموارد الموجودة في باطن الأرض أو على سطحها، إن الاستغلال المفرط لتلك المواد يترتب عنه أخطار، فعلى سبيل المثال إن الخشب ثروة مهمة في الصناعات لكن الإكثار من قطع الأشجار دون تعويضها يترتب عنه أخطار بيئية، ثم إنّ ندرة المواد الغير متجددة في الصناعات والتي يصعب تعويضها هي بالأساس عامل من عوامل الصراع والحروب في مناطق العالم، ضف إلى هذا فإن الاعتماد المفرط على المواد التي تنشأ عنها غازات أو نفايات كفيلة بجعل البيئة الطبيعية ملوثة بالسموم التي ستنعكس على الغطاء النباتي وحتى الثروة المائية، وإنها أيضا تهدد صحة الإنسان فتجلب له الأمراض بسبب سوء الاستغلال والتسيير، وعليه فإن المجتمع العلمي الذي يعتمد على هذه الصناعات التي ترتكز على هذه المواد لن يكتب له النجاح إذا لم يسر وفق خطة رشيدة وقانونية منظمة زمنيا و تقنيّا بحيث لا يضر بحاضر المجتمع ولا يتعكس بالسلب على مستقبله.

[1] Ibid., PP. 174-175.

إنّه مجتمع علمي وصناعي، وحتى إن اكتملت الغايات الصناعية في هذا المجتمع فإن هناك خصائص ستميز هكذا مجتمع دون أن يقصدها القائمون على شؤونه العلميّة، قد تكون هذه الخصائص أهم من تلك الغايات التي كان القصد إليها وقد تكون من ناحية أخرى أيضا عاملا من عوامل الهدم، إنّ السرور في هذا المجتمع أحد الحوافز الضرورية لنشاطه خاصة لدى هؤلاء الذين يجمعون بين النشاط والذكاء في شخصهم والذين يتبنّون خطة لتغيير المجتمع وجعله ذا طراز آخر انطلاقا من دوافع مثالية، وهي بالتأكيد دوافع ستؤثّر على طبيعة المجتمع الناشئ لكن تبقى دوافع مثالية، لأن الواقع الذي تتجلى فيه رغبة خلق هذا النوع من المجتمعات تبقى مطبوعة بحب السيطرة[1]، فما يمنع مشروع مجتمع علمي خال من الاضطرابات هي نوازع السلطة البشرية الأنانية، لا مفر من الاعتراف أنّ العالم المعاصر وصل إلى أزمة قيم أُفرغت فيه الأنشطة خاصة السياسية والصناعية وحتى العلمية من محتواها المعنوي؛ وإلا فما الذي يبرر هذه الحروب الطاحنة التي غرقت فيها أوربا؟ ورغم أنّ النّاس في العالم المعاصر خلال القرن العشرين بعيدون عن مجتمع مستقر وسط الاضطرابات العالمية فلا بأس أن يرسم المصلحون في كل أنحاء العالم صورة لمجتمع مثالي نحاول الاقتراب منه بخطوات واقعية بقدر ما يتاح لرجال الإصلاح من إمكانية، وأقصى هذه الإمكانيات التي يحلم بتحققها **راسل** على أرض الواقع هو نشوء حكومة عالمية لكل حكومات الأرض تتحقق فيها طموحات كل المصلحين الصادقين في هذا الكوكب.

إنّ العلم له القدرة على جعل المجتمع مستقرّا وهذا إذا ارتبط بشروط معيّنة، وأول تلك الشروط أن تكون القوة المسلّحة حكرا فقط على حكومة عالمية حيث يكون واجبها حفظ السلام في كل مكان على الأرض، وأما ثاني تلك الشروط هو أن لا تكون الرفاهية الاجتماعية حكرا على شريحة معيّنة من المجتمع دون الأخرى فهي حق للجميع؛ وانتشارها بصورة عامة يمنع أي مجال لانبثاق روح الحسد والفوضى داخل المجتمع بل في العالم كله، يضاف إلى هذين الشرطين شرط آخر وهو الحفاظ على وتيرة الزيادة السكانية بشكل ثابت أو شبه ثابت حتى لا يكون هناك فارق بين ما ينتجه العالم من غذاء وبين زياداته السكانية التي هي بالتأكيد تعرف تزايدا، ولو فاقت نسبة الزيادات السكانية مقدار ما يتم انتاجه فإن العالم ستصيبه أزمة في تحقيق الاكتفاء لساكنيه ويقع في اللاّ استقرار، وآخر هذه الشروط حسب **راسل** هي أن يكون الفرد داخل مجتمعه في العالم متحليًّا بروح المسؤولية والمبادرة الذاتية في

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., P.211.

الإقبال على العمل؛ وهذا طبعا لا يمنع عنه أن يركن إلى اللهو باحثا عن متعته الشخصيّة في نفس الوقت فهذا أمر يعد أيضا عنصرا ضروري لكيانه كضرورة العمل، وهذا كلّه لا يتم إلاّ داخل إطار سياسي واقتصادي عام ومنظّم تنظيما حكيما[1].

مضمون التوجيهات السابقة هو الدعوة إلى وحدة حكومية عالمية وسيتم توضيح مضمون هذه الوحدة في مباحث قادمة من هذا البحث، ثم إنّه ضمن هذه الوحدة يقع على كل فرد من أفراد العالم مسؤولية بناء مجتمعه بعيدا عن أي تحيز عنصري أو طبقي، فكلما تقلصت الفوارق الاجتماعية قلّت الصراعات والاختلافات، فوجود طبقة غنية تعيش رفاهية على حساب كدّ وعناء طبقة كادحة يولِّد في هذه الأخير نفورا من النظام الاجتماعي الذي حرم أغلبية افراده من حقهم في نيل مقابل مساوي لساعات عملهم؛ أي مقابلا يسمح لهم برفاهية اجتماعية كريمة يستحقها أي إنسان على الأرض، إنّ المجتمع العلمي ليس مجتمعا إقطاعيا أو مجتمعا يخدم فئة قليلة ويحرص على مصالحها الاجتماعية على حساب بؤس الأغلبية، إنه مجتمع المساواة والكفاءة والاكتفاء: فمساواة في الحريات المدنية، وقرار اجتماعي تنظيمي تعمل عليه الكفاءة، واكتفاء ذاتي لأفراد المجتمع. وهذه الأخيرة تتطلب تخطيطا تحليليا اقتصاديا وإحصائيا للمجتمع وفق منهج علمي مدروس وضبطا في النسل حتى يتلاءم المقدار الغذائي المتاح في العالم مع الحجم السكاني العالمي.

ونحن نتحدث عن مجتمع علمي يجب أن نتحدث عن أهم هيكل فيه وهو الحكومة العلمية، وهي تكون علمية من خلال النتائج التي تنوي القصد إليها. لقد شهدت المجتمعات حكومات حرصت أن تكون علمية لكنها ليست بعلمية، فحكومة **نابليون Napoléon Bonaparte (1769-1821)**على الرغم من وجود رجل وعالم رياضي فلكي فرنسي مثل **لابلاس Pierre-Simon Laplace (1749- 1827)** فيها فإنها لم تكن حكومة علمية وقد طرد منها بعد فترة قصيرة من تواجده بها، والسبب في عدم علميتها ليس وجود **لابلاس** أو غيابه وإنما بسبب كونها لم تستطع تحقيق نتائج كانت تقصد تحقيقها تلك الحكومة، فمعيار الحكم على حكومة ما بأنها علمية أو ليست علمية يبقى مرتبطا بمدى قدرتها على تحقيق ما تريده من نتائج، فكلّما زادت قدرتها في صنع النتائج التي تصبو إليها زادت علميتها. ولقد عرفت أوربا مجتمعات هي بالأساس كانت طرفا في الحرب الأوربية الأولى وهي جميعها ليست علمية ويستثني **راسل** منها حكومة واحدة هي فقط من تستحق أن توصف

[1] Bertrand Russell, The impact of science on society, Op.cit., PP.178-179.

بأنها علمية وهي الحكومة الصربية؛ لأنها كانت خلافا لبقية الدول في الحرب فقد اعتمدت تقديرات منطقيّة وعمليّة لتخرج بأقل الخسائر، أما بقية الدول فهي أقل علمية نظرا للخسائر التي لحقتها، وأما بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية فيرى **راسل** أن دستورها كان علميا حينما حافظ على الثروة الفردية، لكنه لم يكن علميا في نظام الانتخابات الرئاسية غير المباشرة. إنّ النتائج المقصودة تحتاج إلى معرفة وتخطيط منظّم من خلال عمل الحكومات، وبفضل الزيادة في المعرفة العلمية تصبح القدرة في التحكم بالنتائج المحتملة ممكنة للحكومات. ومع تطور العصور وتنامي العلم؛ سيكون بإمكاننا من خلال ما تتيحه المقدرة العلمية لحكوماتنا إن كان تسييرها رشيدا في القضاء على مشكلات تبدو اليوم مستحيلة، كالمرض وكالفقر، فمثلا التخلص من الفقر ممكن من الناحية التكنولوجية؛ فبشيء من التنظيم الحكيم للسكان والتوزيع العادل للحقوق والواجبات سيعيش العالم راحة معقولة تقيهم من شر عظيم.[1]

ما يقف حائلا بين الحكومة العلمية والنتائج العلمية التي تقصدها يتعلق بالآلية المنهجية، إنّ المشكلة مشكلة منهج، ففي العلم ليس كل منهج يدعى منهجا علميا ما لم تكن له تطبيقات علمية ناجحة عمليّا، ونفس الأمر يتعلق بالحكومة العلميّة، ففشلها في تحقيق النتائج المطلوبة يستدعي منها مراجعة واستبدال أو تطوير الآليات التي يعتمدها منهجها في العمل، سوءا في التنظيم أو في كيفية تعاطي جهاتها المختصة للمواضيع الاجتماعية لذلك المجتمع، فقد يكون بسبب غياب نقد أو عدم تقديم تحليل كاف للوقائع؛ أو ضعف إحصاء؛ أو قلّة دراية وخبرة؛ أو قد لا يغيب كل هذا فيغيب الحس الإنساني للضمير الحي في تناول القضايا الاجتماعية، وحينها لن يكون تناول تلك الحكومة لأطروحاتها تناولا موضوعيا.

يعتبر المجتمع أكثر علميّة إذا حقق منهج عمله نتائج نافعة أكثر من الضارة وإذا خرجت الحكومة فيه بأقل الخسائر من الأزمات، وحينها تكون قريبة إلى درجة العلميّة، وتكون سياستها أقل ضررا وأكثر فائدة على حياة الأفراد الاجتماعية لأن سياساتها ستجنّبهم أكثر الكوارث التي قد تدمر أجزاء من المجتمع تدميرا كبيرا، إنّ العالم المعاصر يسير نحو مجتمعات علمية تتعدد ملامحها بتطور العلوم رغم أنّ النماذج الحكومية التي تطمح لأن تكون علمية في عالمنا لم تصبح كاملة العلمية بعد، ودرجة علمية كل منها تتفاوت فيما بينها فمنها المجتمعات الأقل علمية والأكثر علمية، والمعيار الأساسي يبقى أساسه الإنسان بحيث يكون هناك مستوى لتلاؤم الحياة البشرية مع الاستراتيجيات العلمية المعتمدة في

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., P.235.

المخططات الحكومية، وكلما اتفقت المصلحة الحكومية العلمية مع المصلحة الاجتماعية كلما كانت الحكومة أكثر علميّة.

إنّ العالم مقبل على تنظيم ذا طابع إداري يتماشى مع الكفاءات العلميّة، ولذلك فإنّه من المحتمل أن تكون اليد العليا في المستقبل لصالح الطابع الإداري التنظيمي العلمي، فقد اتجهت الأساليب التنظيمية المعاصرة نحو وجهة حققت فيها للناس ما لم يتم تحقيقه في الماضي، ورغم أنّ هذا الوضع يحمل لنا الكثير من المحاسن لكن يبقى له في المقابل ومع كل أسف آثار سلبية. وإنّ خطورة تطور هذا الطابع التنظيمي في مجتمعاتنا ذات الطابع العلمي المعاصر تكمن في أنّ المهارات العلمية ستمنحه قوة من السلطة ستجعله يفرض على الناس أفكارا فيجبرهم على الخضوع لها، وإنّ أنسب وسيلة لإجبارهم على هذا الخضوع هي التربية من خلال المدارس التي تعلّم الأطفال؛ فباستعمال السلطة التعليمية سيتم التحكم في آمال الناس ومخاوفهم وطريقة تفكيرهم، فلا يرون ولا يتحركون إلاّ حسب ما تريده سلطتهم الحاكمة[1].

يبدو أنّ **راسل** يطرح خوفا آخر إلى جانب الخوف من تداعيات سوء استعمال المهارة العلمية، فالمراقبة الإدارية المنظمة من طرف سلطة تمارس التظليل وغسيل الأفكار لأفراد المجتمع خاصة الأجيال الصغيرة من الأطفال تعكس وضعا جديدا من العبودية الطوعية، حيث سيرى الأطفال الذين اعتادوا على ما تم تقديمه لهم من خلال المعلمين المراقبين إداريا مبادئ لا يجرؤون على المساس بها في حين أنها قيود تقلّص حرياتهم، وفي حال ما إنّ فكّر أحدهم خارجها سيعد عدوّا للنظام الاجتماعي ومهددا لاستقرار المجتمع وثوابته التي تم تقديمها على أنها قيم كما أرادتها السلطة، ولذلك فإنّ المجتمع العلمي المستقر لا تضره حرية أفراده وهو بدوره من الجرم بحق الإنسان أن يقيّد حرية الفرد ويمنعه من حق الاختلاف، فالأصل في عالمنا هو الاختلاف ومن حق الفرد أن يبقى وفيّا لما اختلف فيه مادام هناك اعتراف بين المختلفين فيما بينهم، وما هذا الاعتراف إلاّ سور من القيم الأخلاقية والإنسانية التي تحمي حقّ الكل من الكل.

ما يميّز المجتمع العلمي المعاصر أنّه رغم وجود مؤهلات علميّة تكنولوجية في الحد من الفقر في العالم لكن تبقى العوامل النفسية غير مساعدة على ذلك، وهذا بسبب ما يطبع الروح المعنوية لهذا العالم

[1] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، المصدر السابق، ص 54.

من تنافس إلى درجة الصراع العنيف بين الدول أو بين الطبقات الاجتماعية، إنّ هذا العالم لا يخل من الحريصين على الحد من الآفات التي لا تزال عالقة في مجتمعات هذا الكون، ويظل هذا الهدف قائما رغم وجود من يحاولون الدفع به قدما نحو التحقق وبين من يقفون عائقا في سبيل إشباع جشعهم[1]، فما ينتظر رجال الإصلاح في مجتمع علمي معاصر حرب ضروس ضد هؤلاء، وهذه الحرب ليست حرب سلاح وإنما حرب ضد الأفكار الجائرة التي جار بها معتقدوها على مجتمعاتهم و ألحقوا بهم أضرار من حيث يدرون أو لا يدرون من خلال مناصبهم في السلطة؛ خاصة تلك المناصب التي تشكل العقل المدبّر للنظام الاجتماعي والذي أساؤوا استعماله، وحوّلوا كل مؤسّسة فيه إلى هيئة رقابية تمارس قمعا، إنّ رجال الإصلاح في العالم من خلال مناهجهم بعد أن تفلح في تحليل واقعها وتشخيص أسباب أزماتها سيقودون مواجهات فكرية لإقناع الخاصة والعامة بقيم أخرى أكثر إنسانيّة؛ خاصة القيم التي نثق بأنها ستحمي العالم من كوارث المستقبل المهددة للوجود.

إنّ الحرب هي أحد الدواعي التي تهدّد قيام الحضارة العلمية، وتجعل منها غير مستقرة، فقد تم إدخال ابتكارات مستحدثة في تقنيات الحرب نتيجة للتطور العلمي فجعلت من القدرة على الهجوم أكثر شراسة من القدرة على الدفاع، ولذلك فإن الحل أمام هذا الوضع الخطير هو بقاء الأمم بعيدة عن الساحة الحربية، وتوجيه القوة العلمية فقط لبناء اجتماعي بناء سليما، وإذا أرادت الحضارة العلمية من جهة أخرى أن تتمتع بالاستقرار فما عليها سوى أن تنتهج تنظيما عالميًّا في شؤون الحكم والاقتصاد خاصة، ففي الاقتصاد على سبيل المثال فإنّ تنظيم الانتاج الاقتصادي لا يكون على مستوى قومي وإنما على مستوى عالمي، والتنظيم السياسي القوي يكون ببناء حكومة عالمية؛ ومن أوّل واجباتها هو التنظيم الاقتصادي العالمي للانتاج فلا يترك لتدبير فردي عبثي لأنه سيخضع لأوامر الحكومة. وبالنسبة إلى المواد الخام فإنها لا ينبغي أن تؤول إلى من يمتلك القطر بل أن تكون تحت سلطة حكومة عالمية تشرف على توزيعها بمقدار ما لأهل المهارة الذين يحسنون استخدامها وستُقَدَّر تقديرا دقيقا في عالم علمي، وفي حالة قرب نفاذها سيكون لزاما على العالم العلمي أن يبحث عن بدائل لتلك المواد الخام، إنّ الحكومة العالمية هي من تملك السلطة على المواد الخام وأيّ مادة منتجة للطاقة الذرية[2].

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., P.236.

[2] Ibid.,PP.246-248.

إنّ حماية كل العالم من أخطار المهارة العلمية والتوزيع غير العادل للمواد الخام الذي تسبب في نشوء صراعات وحروب سبب يجعل من ضرورة قيام حكومة عالمية حتمية لازمة، لأنها ستنظم العالم تنظيما محكما وتفصل بين المتنازعين وتوزع الثروة في العالم بين الأقطار، وستضبط استخدام المواد الخام والثروات الباطنية للأرض في الصناعت العلميّة. إنّ الأرض وما تحتويه ليست للفرد بل هي لكل العالم، ومن حق الجميع المشاركة في الاستفادة منها وفقا لما يحقّق المصلحة العليا للعالم، وإنّ الحكم السياسي وجهه ليس الملكية الفردية للأرض وشعوبها، فالناس ليسوا أملاك إنهم كيانات حرّة وعليها أن تبقى حرة حتى يُقضى بموتها طبيعيا.

إنّ الحكومة الحاكمة الكليّة التي ستشكّل درع حماية لعالمنا سيكون منطق عملها السديد بناء على قيم سديدة، وهذه القيم هي جوهر أي ممارسة سلوكية، وبما أنّ السلوك بيننا كأفراد اجتماعيًّا محكوم بأحكام قيمية أخلاقية فهي إما ستكون خيرا أو شرّا، بل إنّ هذا الحكم يشمل حتى الممارسات السياسية والعلمية التي انعكست على الواقع تاريخيا؛ ولقد حاكمناها في هذا المبحث اعتمادا على تقرير قيمي أخلاقي، وعليه فإنّ الإصلاح الاجتماعي عند **راسل** لا يكتفي بإصلاح الإرادة العلمية لأن هذا الإصلاح بالأساس مرتبط بإصلاح الإرادة الأخلاقية، فأي أخلاق نتحدث عنها في منهج الإصلاح الاجتماعي؟ وكيف تناولت الفلسفة التحليلية الاجتماعية هذا الباب من الإصلاح؟ وما هو مبرّر انتقال الأخلاق من الحياة الفردية إلى الحياة السياسية؟

المبحث الثاني:

في الإصلاح الأخلاقي

المبحث الثاني: في الإصلاح الأخلاقي

أولا: الرغبة محرك للسلوك الأخلاقي

ثانيا: مفهوم الخير الأخلاقي

ثالثا: من الإصلاح الأخلاقي إلى الإصلاح السياسي

المبحث الثاني: في الإصلاح الأخلاقي.

لقد أشرنا في المبحث السابق بصدد الحديث عن ضرورة إحاطة المهارة العلمية بالقيم الأخلاقية إلى أنّ الأحكام الأخلاقية أحكام قيمية تُطلق على السلوك الذي يتوجه به الإنسان كفرد إلى محيطه، ويكون هذا السلوك إما خيرا أو شرّا، ولأن الحياة الإنسانية لا تنفصل عن الحياة الأخلاقية في المجتمع، فإنّ فلسفة **راسل** للإصلاح الاجتماعي قد أخذت في اعتبارها المسائل الأخلاقية وجعلتها حَكَما ومعيارا لكل ممارسة حتى في العلم كما رأينا وفي السياسة أيضا كما سنرى.

إنّ المنهج الذي يعتمده **راسل** في كتاباته حينما يعالج مواضيعه هو التحليل، فكما حلّل العلوم والرياضة العقلية والمنطق رياضيا، فقد حلّل الأخلاق اجتماعيّا؛ وحدّد مصدرها ومحرّكها، وقد انتهى **راسل** في تحليله الفلسفي إلى أنّ الرّغبة هي محرك الأخلاق، فعلى أيّ أساس مثّل هذا المفهوم مركزا حيويا في فلسفته الأخلاقية؟ ولماذا ستمتد حدود الممارسة الأخلاقية من الفرد إلى تدبير الشأن العام لتكون متصلة بالحياة السياسية؟

أولا: الرغبة محرك للسلوك الأخلاقي

في ميدان الأخلاق، فلقد رأى **راسل** أن العبارات الأخلاقية التي تقوم على أسس عاطفية هي عبارات أخلاقية صدقها ليس موضوعيا، كما أنّ المسائل الاجتماعية والمسائل النفسية هي مسائل أساسية في الأخلاق لأن محورها هو ما يرغب فيه الناس؛ وكذلك الطرق والأساليب التي تمكّنهم من الوصول إلى ما يحقق لهم تلك الرغبة[1]. على هذا النحو فإنّ منبع الأخلاق منبع نفسي، إنّ أخلاقنا تعكس عواطفنا وآمالنا وأفكارنا وطبيعة أخلاقنا تتجلى حتى في وسائلنا التي ننتهجها في السلوك، ولأن الأخلاق ذاتية فمن الصعب تقديرها تقديرا موضوعيا لأنها غير قابلة للتقدير الكمي أو الفحص العلمي، ولذلك فإن التحليل سيكون توجهه في هذه الحالة توجها وصفيا وتقريبيًّا لوقائع، وماهذه الوقائع المراد مقاربتها إلاّ تجليًّا لمكنونات النفس في الواقع الاجتماعي، ولهذا قد يصدق القول على الظواهر الاجتماعية في هذه الحالة أنها انعكاس لمكنونات الذات النفسية وتفاعلها لتشكل في النهاية واقعا اجتماعيا، وإنّ الاصطلاح الفلسفي الذي يقدّمه **راسل** لتلك المكنونات التي تشكل دوافع للسلوك هو مصطلح **الرغبة**.

[1] زكي نجيب محمود وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، المرجع السابق، ص218.

إنّ الرّغبة التي تمثّل محرّكا للسلوك الأخلاقي تخضع لمؤثرات تربوية وغيرها من العوامل التي يتصل بها الفرد في حياته، ومن الضروري أن تكون الرّغبات التي تحكم سلوكات الإنسان رغبات قابلة للتحقق وليست متعارضة، وهذه الرغبات ليست بشيء مادي جامد ولا هي بأمر ثابت، إنها قابلة أيضا للتغير والتحول، و بصدد مسألة الإصلاح فإن الرغبات يجب أن تكون على قدر كبير من التوافق فتسير في مسار واحد لا أن تكون متصارعة، فمن شأن هذا الصراع أن ينتهي إلى نتائج وخيمة أو أن يكون سببا لإحباط رغبات أخرى إيجابية، ومع التطور العلمي في ميدان الاقتصاد وعلم الاجتماع على وجه الخصوص صار بالإمكان التضييق على تلك الرغبات المحبطة للإنسانية، وما وصل الأمر إلى هذا المقدار الكبير من التطور إلا بعد أن امتلك الإنسان مهارات ومعارف أهّلته إلى ذلك بنجاح، وإذا ما أتيح للعالم مثل هذا الأمر فإنه سيمكن له أن يبلغ قدرا كبيرا من التفاهم والسعادة الكفيلان بأن يخلقا مجتمعا منظّما في العالم[1] .

فكما أنّ الأخلاق حارسة العلم بحيث توجهه وتمنعه من الإنزلاقات التي قد تتسب في فناء البشرية جراء التطورات العلمية المرعبة، فإنّ المعرفة العلمية قد حققت خدمات نفسية للرغبة الإنسانية، فكما أنّ العلم قد أتاح للناس أدوات الفناء فقد أعطاهم أيضا أدوات للبقاء، لقد صارت أجزاء العالم أقرب إلى بعضها أكثر من أي وقت مضى، فتقلصت الكثير من الحدود المكانية والزمانية لدرجة صار فيها الإندماج بين أجزاء العالم وشيكا، وهذا يفتح أفقا واسعة للتواصل بين الثقافات المتنوعة في عالمنا وفتح الحوار بينها حتى تتطور الرغبات وتستفيد من ممارسات حياتية مغايرة لما ألفناه.

ليس من مصلحتنا في أي اجتماع بشري كبير أو صغير أن نبني عداوات شخصية أو حتى جماعية نتيجة تناقض الرغبات فيما بيننا، وإنّ الفرد الواحد إذا عرف ما في ذاته من رغبات متضاربة فلن يمكنه تحقيق أي تقدم على مستوى بنائه الشخصي لأنّه لن يبرح متحركا من مكانه وستنشغل ذاته بصراع الرغبات في داخله أين تتجاذبه الرغبات يمينا وشمالا دون أن يحدث حراكا إيجابيا، ونفس الأمر يقال عن تنازع الرغبات وتضاربها بين الجماعات الإنسانية وحتى الأحزاب الوطنية في الدولة.

إنّ التصور الذهني لمفهوم الرغبة ينظر إليها على أنها موقف اتجاه شيء ما وقد لا يمثل غاية أو هدفا من الناحية العملية مع أنها كمفهوم توحي إلى معنى الهدف، ومفهوم الرغبة يحمل أيضا دلالة النيّة

[1] كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ط1، ص 34.

أو هدفا نحو شيء ما، وقد يلتبس علينا التمييز بين المعتقد والرغبة بسبب التشابه في مضمون كليهما؛ ووجه الشبه يتمثل في أنّ كليهما شعور قد يشتركان في نفس الموضوع ، لكن سيتضح أمر التمايز من خلال المثالين التاليين، فالفرق بينهما شبيه بالفرق بين قولنا: " **آمل أن تمطر**" وقولنا: "**أتوقع أن تمطر**"، فالعبارة الأول تحمل **رغبة** والعبارة الثانية تحمل **اعتقادا**، إنّ الرغبة هي تصور يترافق معه شعور بموضوع وتنتج عنها أفعال هدفها تجسيد تلك الرغبة عمليًّا، وفي النهاية إما أن نشعر بالرضا إذا تحققت رغبتنا أو بالانزعاج إذا فشلت الأعمال التي كان هدفنا منها تلبيتها وهكذا هو المفهوم العام للرغبة، إنّ هذا المفهوم سليم منطقيا لكنه يحمل شيئا من التأسيس الذي لا يبدو سليما؛ لأن هناك حسب **راسل** مجموعة من الملاحظات التي تجعل من هذا المفهوم أقل قبولا وأكثر تعقيدا، ويتجاوز المعنى الذي يفترضه الحس العام للرغبة[1].

تتميز الرغبة عن المعتقد في كونها ليست نزعة وثوقية، فالفكرة التي تحمل رغبة لا تحمل في باطنها صفة التأكيد بمطلقية الأشياء خلافا للمعتقد، ولذلك الأديان تبني مطلقيات وتوصف أفكارها بالمعتقدات، فالرغبة تتفق مع العقيدة في كونهما يمثلان مواقف، لكن الرغبة التي تتأسس في باطن الذات كموقف مبني على معطيات ذهنية أو نفسية أو واقعية، لا تحمل صفة المطلقية بدليل أنّ الرغبات داخل الفرد الواحد كثيرا ما تتعارض وتتضارب فيما بينها، وحينها يقف الفرد مترددا في السلوك بين الرغبتين.

إنّ ما يجعل من الرغبة لدى الإنسان عند **راسل** ذات انعكاسات هدامة اجتماعيّا هو تعلّقها بالعديد من الدوافع السيئة كالكراهية وحب السلطة وحب مشاهدة ألم الغير، وإنّ قوة هذه الدوافع السيِّئة قد بلغت قوتها مبلغا ليس فقط إلى ذلك الحد الذي جعل من المجتمعات الصالحة تفشل في محاربتها، بل قد تسببت في جعل الناس يحملون العداء لكل من يعمل على محاربتها، وهذا ما حصل مع المسيح حين دعى النّاس إلى حب بعضهم البعض وكانت ردود الأفعال حوله أن اندفع الناس بعدها عليه غاضبين وساخطين معلنين عليه حربا لم يرض الناس فيها إلاّ بصلبه، وهذا هو شأن السياسة في بعض المجتمعات فما أن يتقدم أحد القادة المصلحين حتى يعلن عليه النظام مع أتباعه حربا ضروسا تجعله يوقف نشاطه الذي رآه

[1] Bertrand Russell, The analysis of mind, George Allzn & Unwin LTD, London, 1924, PP.58-59.

واجبا اجتماعيا، وكما في السياسة فإنّ المسيحيون الذين يمثلون جمهورا كبيرا من الناس يتبعون ما يأتي عن الجمهرة أكثر من اتباعهم لمؤسسي دينهم[1] .

بتأمّل الظاهرة الأخلاقية فإنّ السلوك الأخلاقي في أيّ مجتمع يعرف حركية تقابلها حركيّة مضادة، ولو اعتبرنا السلوك الأخلاقي منبعه قرار الذات في اعتماد نهج سلوكي ما فإنّ الانفعالات التي تحيط بذلك السلوك تشكل معزّزا للفعل الأخلاقي، وهذا يدفعنا أكثر إلى تحليل الفعل الأخلاقي في عالم الواقع تحليلا نفسيًّا، فالفعل الأخلاقي قبل أن يتشكل اجتماعيّا فإنه قد سبقه تشكل آخر هو التشكّل النفسي، ولذلك فإنّ **برتراند راسل** في تحليله يستعين بنتائج التحليل النفسي لتوضيح ماهية الأخلاق.

إنّ ما أفرزه ميدان التحليل النفسي من نتائج يفنّد تصوّر الحس العام لمفهوم الرغبة، فقد كشف هذا الميدان عن وجود مساحة في النفس تسمى باللاوعي وأعطاها اهتماما كبيرا ورأت فلسفته أن البشر وبصفة أخص هؤلاء الذين يعانون من أمراض هستيرية أو بعض أشكال الجنون يحملون رغبات لاواعية، وهذه الرغبات كان يُنظر إليها على أنها جانب خادع من النفس، لكن المحللين النفسانيين اهتموا بمراقبة الرغبة بدل التوجه نحو تحليلها أو الكشف عن تفاصيلها ومكوّناتها عمليّا، ولو اتجه هؤلاء المحللون نحو النظر إلى الرغبة نظرة سلوكية فإنّ نتائجهم كانت ستغدو أكثر معقولية في تقاريرهم بدلا من النظر إليها على أن الرغبة اعتقاد. يركّز الفرويديون على الطبقات التي تشكّل الغريزة، وكلما تعمقوا فيها أكثر ابتعد مفهومهم للرغبة عن صفة الوعي، فقد يخبرك شخص عن رغباته في حين أن ما تفعله سلوكاته تتجه نحو رغبات أخرى مخالفة لما صرّح به، بل قد يخبرك أن رغباته هي التي تملي عليه تصرفاته بينما المراقب الخارجي يرى تناقضا بين سلوك المتحدث والرغبة وبالتالي اختلاف الغرض الباطني أيضا عن الغرض المصرّح به، وقد تكون رغبات أقل فضيلة مما أعلن عنه، وهذه الحالة كثيرا ما نجدها لدى مريض يرفض الاعتراف بتلك الرغبات الموجودة في لا وعيه وتبدو أقلّ فضيلة مما هو موجود في وعيه، فيتنكر لها لكي لا يعترف بمرضه، وهنا ينشأ صراع بين وعي المريض وبين المراقب الخارجي نتيجة لاختلاف قراءتهما لرغبة المريض نفسه الذي هو موضوع الدراسة. والتحليل النفسي في هذه الحالة سيكون تفسيره بين رغبتين متناقضتين وسيثق بما جاء به المراقب الخارجي أكثر من وعي المريض، ورغم وجاهة أساليب

[1] كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، المرجع السابق، ص ص 34-35.

هذه المدرسة النفسية؛ لكن يبقى تفسيرهم للرغبة غرضه فقط هو عرْض قانون سببي لأفعالنا وليس عرض مكوّنات الرغبة من حيث وجودها وجودا عمليّا له تأثيراته حتى في بنية العقل[1].

ينتقد **راسل** تصور التحليل النفسي للرغبة من حيث أنه اعتقاد، لأن هذا الوصف يجعلهم أبعد عن موضوعية منهجهم، كما أنّه قد انتقد منهجهم في التعامل مع موضوعها، فعلى الرغم من منهجهم التحليلي فهم أكثر من ممارستهم للتحليل فقد ركزوا على المراقبة وهذا رغم اعترافهم ببعدها اللاّواعي، وهذا البعد العميق الذي يشكل جبلا جليديا ضخما في النفس ليس من السهل الكشف عنه بمجرد المراقبة، إنه يحتاج إلى أعمق الأدوات التحليلية إذ لا يكفي الكشف عن مضمون الرغبة مالم يرافق هذا الكشف تحليلا مساعدا في البحث عن الأسباب الأكثر تفسيرية.

لا يمكن إنكار دور الغريزة في السلوك؛ غير أنّ المساحة النفسية التي تحتلها رغباتنا ليست كلّها كتلة من الغرائز، وليس كلها رغبات لا واعيّة، فالرغبة تتقاطع مع الوعي، فإننا أخلاقيّا نتصرف وفق سلوكات واعية ليست غريزية، وهذه السلوكات يبقى منبعها هو الرغبة، بل وإننا في كثير من المواقف الأخلاقية في حياتنا نتنازل عن رغباتنا الغرائزية وفاء لمبدأ ما وهذا ما يعرف بالتضحية كأحد صور هذا الموقف.

تتميز الرغبة بقابليتها للتغيير والانحراف، إنّ انحرافها كما ثبت مع تاريخ الإنسان الطويل انجرّ عنه انقضاض الأقوياء على الضعفاء، فتم استغلال الذكاء الإنساني لإشعال الفوضى بدل تهدئة انفعالات الإنسان السلبيّة التي تقود إليها، ونشأ في العالم الرّق والعبودية، وفي مجال العمل مثلا كان يمنح للنساء أكثر نصيب شاق من الأعمال، إنّ هذا الوضع في ظل تلك الانحرافات نتج عنه اكتساب القوي لقوة لا يستحقها وفي المقابل تتدنى حياة الشقي لتتحول إلى ما هو أكثر ذلاً وشقاء. إنّ الرغبات السيّئة والمريضة تفهم من التنافس الشريف إعلانا للحرب عليها، ومع تطور مسارات العالم ونظمه الاجتماعية لم يتغير مسار الرغبة في كل أنحاء العالم على الرغم من اختلاف وضع العالم في الفترة المعاصرة عن العصور البشرية الأولى، وما يبرر بروز هذه الانحرافات على مستوى الرغبة في القرون الأولى هو عدم اكتمال النظم الاجتماعية فضلا عن قلّة الناس وانتشار الجوع، ولقد اعتقد رجال الإصلاح أنّ انفتاح الناس على

[1] Bertrand Russell, The analysis of mind, Op.cit., PP.59-60.

بصيرة الحكمة سيقلّص من أسباب نشوء الرغبات السيّئة وسيكون هناك أمل يفتح على الناس أبوابا تقودهم إلى بهجتهم؛ لكن ما ترافق مع تطور النظم الاجتماعية هو صناعة الشقاء بدل السعادة[1].

لم يؤثّر تطور العلم والنظم الاجتماعية إذن في تهذيب الرغبات الأخلاقية بمقدار ما صار الصراع بينها أكثر شراسة. يبدو أنّ الحكمة المتضمنة للشعور الإنساني المبني على قيم المصلحة الكليّة تتردد في فلسفة **راسل** الأخلاقية، وكما أنّ هذه الحكمة قائدة في العلم والأخلاق فإنها أيضا موجه للحياة الصالحة في المجتمع الصالح، إنّ أول ما يميّز الرغبة الخلاّقة اجتماعيًّا هو أنها تلك الرغبات الأقل تناقضا وهدما، وهي الرغبات التي تعتمد أكثر الطرق الناجحة لتجنب الصدامات التي تتسبب في نشوء تمزّقات اجتماعية.

من أجل ضبط أسس موضوعية لنظريته في الأخلاق فإنّ **راسل** يقرّر أنّ الرغبة السليمة هي التي يمكن لها أن تعيش مع رغبات أخرى بكل ما أمكن لها، فالدوافع الخلاّقة هي دوافع خيّرة، فهي صحيح أنها تسعى لجني المتعة والحصول عليها، لكن ما يميّز تلك المتعة أنها متعة لا تقوم على حساب إنسان آخر، والمتعة التي يعنيها **راسل** هنا ليست تملّكا، فالتملك يقوم على حرمان الآخرين، والمتعة التي تأتي منها ليست متعة شريفة، والمفسدة التي تنجم عن رغبة التملك هي التقليل من احتمالات التعايش مع رغبات أخرى؛ وفي انعدام هذه الاحتمالات التي كثيرا ما تقع فيها يحصل الصراع بين الرغبات مما يقتل روح التوافق والانسجام الذي يقتضيه صلاح الرغبة، ومن هنا يمكن أن نقرّر مع **راسل** أنّه لا ضرر في أن يستعمل الإنسان رغباته بحريّة ما لم تتعارض مع رغبات الآخرين وما دامت تحقق للذات سعادتها ولا تتعارض مع المصلحة الاجتماعية الكليّة[2].

لايختلف الكثير من الفلاسفة المعاصرين في فلسفاتهم الأخلاقية عن ما قام به **راسل** حينما اتفقوا على الرغبة كأسس للأخلاق وكمحرك للسلوك، فعلى سبيل المثال فإن كل من **جيل دولوز Gilles Deleuze (1925 -1995)** و**فيلكس غاتاري Félix Guattari (1930-1992)*** يعتبران الرغبة

[1] كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، المرجع السابق، ص 35.

[2] آلان وود، برتراند راسل بين الشك والعاطفة، دار الأندلس، بيروت، 1984، ط1، ص 231.

* **جيل دولوز Gilles Deleuze (1925 -1995)** و**فيلكس غاتاري Félix Guattari (1930-1992)**: وهما فيلسوفان فرنسيّان، كتبا مع بعض مجموعة من الكتب الثنائية مثل: أوديب مضادا، ألف مسطح، النقد والعبادة، مالفلسفة؟... وقد التقى الفيلسوفان سنة 1969، فبالنسبة إلى غاتاري فهو فيلسوف ومحلل نفسي فرنسي، ولهذا الفيلسوف تاريخ سياسي

قوّة مسؤولة عن إنتاج القيم والواقع وما نعتقد أنه صحيح في فكرنا؛ وإنّ قدرة جسدنا على العمل لا تنفصل عن هذه القوة، لقد سبق **أفلاطون** كل هؤلاء الفلاسفة بمن فيهم **راسل** حينما تحدّث عن الرغبة فلسفيًّا في الأخلاق، حيث اعتبرها"**اللاّتمام**" من منطلق أن الإنسان دوما يتتّبع ما يعوزه؛ والرغبة تدل على وجود فراغ لصيق بالإنسان وهو يحي وجوده في الواقع، وذلك الفراغ يعبّر عنه بعدم رضاه عن واقع حاله أو عدم الاكتفاء بما حققه ووصل إليه، فيشعر حينها بكآبة وفراغ وضياع، وهذا المعنى للرغبة الذي تحدث عنه **أفلاطون** قد تجلّى مع **فرويد** في الفلسفة المعاصرة، لكن قبل تلك العودة التي بها عاد **فرويد** إلى مفهوم الرغبة كما جاء به **أفلاطون** فإنّ معناها قد تغير مع تغير تاريخ الفلسفة فهي مع **سبينوزا** تعني خلقا وابتكارا ولا تدل على العوز، ومع تطور تاريخ الفلسفة صارت الرغبة في مفهومها المعاصر كما نجدها مع **دولوز** و **غاتاري** مرتبطة بالحياة والقيم فهي إبداع وحكمة، إنها قوة لا نهائية وإيجابية، وهي تجعل منا نخترع صورا وقيّما[1].

إنّ الرغبة دينامو السلوك وتتموقع في أغوار النفس مشكّلة قوّة دافعة في الحياة، ولذلك فمن غير المنطقي حسب **راسل** وحسب غيره من الفلاسفة إقصاء هذا المفهوم أو عدم المرور عليه عند دراسة الأخلاق كسلوك، إنّ أخلاقنا تعبير عن رغباتنا وإنّ رغباتنا هي خزان من القوّة النفسية التي تتكوّن من انفعالات تقاوم من أجل التجلي والتحول من الصورة النفسية إلى الصورة الحسيّة في الواقع، ولذلك فإنّ الإنسان لا يشعر بأي رضا عن نفسه وعن واقعه إذا بقيت رغباته حبيسة ذاته دون أن تجد لنفسها مكانا على أرض الواقع، ولو وجدت ما يعارض تجليها فإنّها تبدي له مقاومة وتدخل معه في صراع لإثبات أحقيّتها في التجلي الحسي في شكل موقف أو فعل ما يتخذه الفرد. هذا بالنسبة إلى تجلي الرغبة وتفاعلها في الذات ليتحول الانفعال إلى سلوك، أما كون السلوك خيرا أو شرّا فهذه مسألة ثانية وهي تتعلق بالحكم القيمي، فالأحكام الأخلاقية هي أحكام قيمة، فما أن تتجلى الرغبة تجليّا موضوعيا في الواقع حتّى تلحق بها أحكام وصفية فتسمها إما بالخير أو الشر.

طويل وخبرة في الطب العقلي ولهذا فإنّ جيل دولوز عبّر عن لقائه به على أنه أهم لقاء لأنه أثّر فيه وغيّر منه أشياء كثيرة ولذلك كان هذا اللقاء بمثابة بداية جديدة لمرحلة فكرية أخرى في حياة دولوز بالشراكة مع صديقه، حيث تم انتاج لسانين داخل لغة واحدة، وما استفاد منه دولوز من غاتاري هو تعوده على استعارة المفاهيم وانتشالها من مكانها الأصلي ليوظّفها في مواطن أخرى من الكتابة. (فاطمة الزهراء بن زردة، جيل دولوز من الجذر إلى الجذمور، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ط1، ص ص 1071، 1075-1076، 1078.)

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، 2001، ط1، ص ص53-55.

إنّ الخير حسب **جورج إدوارد مور** لا يرتبط بنتائج ناتجة عن مقدمات وليس مرتبطا بمنفعة كما قرّر البراغماتيون، بل إنّ الخير يتميز بصفة إدراكه إدراكا مباشرا، لقد كان **برتراند راسل** يتبنّى هذا الموقف الذي يعتمده **مور** لكنّه تخلّى عن هذا الموقف بعد أن تأمّل الرغبات الفطرية في الإنسان ليقرّر **راسل** بعد ذلك أن الرغبة هي محرّك السلوك، وأن الخير والشر منبثقان عن الرغبات الفطرية، وبما أن رغبات الناس متضاربة فيما بينها فمعنى الخير ليس ما نرغبه لأن أساس الخير هو أساس اجتماعي من حيث الفكرة للقضاء على التضارب الموجود بين رغبات الناس، لكن من ناحية أخرى فإنّ هذه الرغبات تتضارب فيما بينها حتى داخل الشخص الواحد منا، والتعامل الحسن مع هذه الرغبات يكون من خلال ضبط التوازن فيما بينها، وعليه نصل إلى هذه النتيجة وهي أن الخير هو: "**إحداث الاتزان بين الرغبات المتضاربة**"[1].

نصل هنا إلى نتيجة أخرى تتجاوز كون الخير مجرّد صفة نُتبعها بالسّلوك، لأنّه توازن بين الرغبات وتشرف عليه الذات، بحيث يكون هذا الاتزان اتزانا نفسيا في باطن الفرد واتزانا اجتماعيا خارج الذات، ويحصل التوازن إذا تلاشت مظاهر الاضطراب والتصادم بين الرّغبات، فالخير بمعناه الفلسفي عند **راسل** توازن و ليس محض منفعة ولا مجرّد إدراك.

تلعب الرّغبة دورا كبيرا في تحكّمها بالسلوك الإنساني، وهذه الفكرة هي أساسا جوهر الفلسفة الأخلاقية والسياسية عند **راسل**، كيف لا تكون الرغبة كذلك وهي المصدر الأساسي الذي تنبع منه أنشطتنا، والإنسان الذي لا تكون له القدرة على تلبية حاجة ما ولا يتمكن من الوصول نحو اكتفاء بما يتعلق برغباته فإنّ المخيلة تضع أمام عقله صورا لأشياء يعتقد المرء أنها تجلب له السعادة، إنّ هناك فاصلا زمنيا يفصل بين الحاجة لإشباع الرغبة وبين الفرصة المتاحة لتلبيتها وقد يطول ذلك الفاصل الزمني، فالكثير من الرغبات تتحقق بعد الموت ولا تتحقق في حياة المرء، كما قد تكون الأعمال التي تقتضيها الرغبة بالنسبة لنا مؤلمة، وعلى الرغم من طبيعة رغباتنا في بعد تحققها أو قربه، أوفي تضاربها وتوافقها، فإنّ حركتها تحتاج إلى موجّه يقوم بقيادتها، إنها الإرادة فهي القوة التي تعمل على ملاحقتها وتوجيهها.[2]

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص 122.

[2] Bertrand Russell, Principles of social reconstruction, George Allen & Unwin LTD, London, 1921, PP.12-13.

إنّ الرغبة بهذا المعنى انفعال يوحي إلى النفس خيالات وتصورات، وتؤثر في العمل الذهني للإنسان؛ فالعقل البشري في النهاية تتجاذبه سلسلة من الرغبات التي تعبر عن ميول سلوكيّة، غير أنّ قوّة الرغبة تتجلى حينما تتحوّل إلى الإرادة، وهذه الأخيرة تتولى إدارة شؤون الرغبة بغرض تحقيق التكيف الملائم مع العالم الباطني للذات والعالم الخارجي، فالرغبات قد تعبر عن ميولات وأهواء غير معقلنة وفوضوية ومتضاربة وحينها قد يكون الإنسان عرضة للبقاء تحت وطأة استبداد ذاته به، ولذلك فإنّ عمل الإرادة الموجه للرغبة سلوكيّا مضمونه حسم الصراع الذي يدور بين الرغبات وهذا يعني أنّ العملية السلوكية التي تتداخل فيها الرغبة مع الإرادة تقتضي حكما تقريريا من جانب الذات، وهذا الحكم بالأساس حكم عقلي يتحول إلى قرار، والغرض في هذه الأحكام التي تأخذ صور قرارات الذات هو الوصول إلى فهم الصورة التي على منوالها سيتم تنفيذ السلوك بعد مناقشة ومداولة بموجبها يتم حسم الصراع بين الرغبات.

إنّ الإنسان ليس دائما مدرك لحقيقة رغباته، وليس دائما يدري حقيقة غاياته في الحياة، ولذلك فإنّه كثيرا ما يقع ضحية أوهام يعتقد صوابها، ويعتقد أنها مفتاح لتحقيق رغباته، فقد تتحقق لدى الإنسان الإرادة الموجّهة للرغبة ومع ذلك فإنه لا يفلح في إدراك المقاصد المرجوّة من سلوكه فيقع في مسار سلوكي آخر، وقد يظهر لرغباتنا انعكاس سلوكي آخر خلافا لما نبطن حينما نحاول أن نقنع ذواتنا كما نحاول أن نقنع الغير أننا مدفوعين بدوافع نبيلة حتى يظهر سلوكنا بمظهر مشروع ومقبول أخلاقيا لدى المحيطين بنا.

على سبيل المثال، فقد يقتنع عقل المريض في التحليل النفسي أنّ أفعاله تقوده إلى الغاية "أ" لكنها في حقيقتها تقوده إلى غاية أخرى ولنقل هي الغاية "ب"، إنّ هذا الأمر ناشئ عن معتقدات زائفة اقتنع بها المريض، فقد تحمل رغباتنا دوافع لإلحاق الضرر بمن نكره اعتقادا منّا أنّهم أناس أشرار والعقاب هو الوسيلة المناسبة لإصلاحهم، وهذا ما يفسر قسوة القوانين الجزائية عبر العصور والتي تبنّت هذا الاعتقاد، قد يتم تفسير هذا نفسيا بوصف هذه الحالة على أنها خداع ذاتي، لكن الواقع يكشف في نفس الوقت على أنّ أغلبية الناس عند العقاب لا يشعرون بحاجة إلى إخفاء دوافعهم الانتقامية، إن المراقبة العرضية لا تكفي للكشف عن الرغبة أو الدافع فالمسألة تحتاج منا دراسة موضوعية وعلمية عميقة للسلوك؛ وأن نتعامل مع أنفسنا حيال هذه الدراسة كما نتعامل مع بقية مواضيع العالم الخارجي من أشياء أو تفاعلات كيميائية[1].

[1] Bertrand Russell, The analysis of mind, Op.cit., PP.60-61.

يختلف التعامل مع الحيوان عن التعامل مع الإنسان، فمع الحيوان تكون الاعتبارات الأخلاقية أقل ولا تكون كما هو الشأن عند التعامل مع كائن بشري، فأمام هذا الأخير نُصاب بالارتباك لقاء ما نتعرض إليه من آراء. كما أنّ الرغبة العلميّة في معرفة الحقائق تتعلق بفهم الكائن البشري وهي كثيرا ما تتعرض للصدّ، بل ويتم مهاجمتها من قبل أولئك الذين يفضلون البقاء في أوهامهم وأساطيرهم حول سلوك أو معتقد ما، وحينها تُقابَل تلك الرغبة بالحكم على أنها أخلاقية أو لا أخلاقية. وهذا بعكس الحيوان الذي لا أحد يهتم بجانب الفضيلة فيه، فلا يهم أن يكون فاضلا أو غير فاضل لأننا نعلم أنّ طبيعته ليست عاقلة، كما أنه ليس هناك أي وهم نتمسك به باعتقادنا أنه كائن عاقل أو أنه يملك وعيا؛ فالحيوانات أساسا كائنات مدفوعة بغرائز دون أي تصور عقلي، وإنّ مثل هذه المقارنة التي نجريها الآن بين الإنسان والحيوان حسب **راسل** تفيدنا كملاحظة لفهم الإنسان وتحليل العقل[1]، فتحيلنا هذه الملاحظة إلى أنّ الرغبة لدى الإنسان كثيرا ما تكون متخفية ويقوم العقل في مواقف كثيرة بإخفائها حتى لا تظهر دوافعها الحقيقية خاصة إذا كانت دوافع مرفوضة اجتماعيّا، وعليه فإنّ التحليل السلوكي للإنسان ليس كذلك التحليل الذي قد نجريه على الحيوان، فالحيوان إذا كان مُحرَّكا بغرائز بسيطة فهو لا يعرف عمليّات ذهنية أو نفسية معقّدة تظلّلنا أثناء التحليل أو تقاومنا كما هو الشأن عند تحليل الإنسان، ولذلك فإنّه ليس هنالك ما يدعو إلى الغرابة إذا رأينا نماذج تاريخية من أنبياء أو مصلحين اجتماعيين كانوا يُقَابَلُون بهجمات عنيفة ويُتّهمون بأنهم مفسدون ومظلِّلون للمجتمع لأنهم فقط تبيّنوا حقائق العادات والسلوكات الاجتماعية وأدركوا خلفياتها الغائية.

يبدو أنّ الحقيقة مخيفة واكتشافها أمام المتمسكين بأوهامهم وأساطيرهم لأمر يزعجهم، لأنّها في حال تجلّيها ستجبر اعتقاداتهم على التلاشي وتفصلهم عنها لتغيّر من سلوكهم، وهذا الأسلوب من الإصلاح قد لا يقبله الكثيرون ويواجهونه بحروب وأحكام لاذعة فيحاولون تشويه إرادة الحقيقة حتى تستمر أساطيرهم في السيطرة على السلوك الاجتماعي وحتى لا تنهار الصورة الأخلاقية لسلوكاتهم المدفوعة برغبات سيّئة.

إنه وبالرغم من أنّ كل من الرغبة والميل انفعالان فإنّ هناك تمايزا وفرقا جوهريا بينهما عند **راسل**، إنّ الطبيعة البشرية تحمل جانبا غريزيا والإنسان مسيّر فيها بميول وليس برغبات، إنّ الرغبة مقيّدة بغاية ما بعكس الميل، فوفقا للغريزة فالأطفال يميلون إلى الصراخ والصياح والركض ليس من أجل غاية معينة بل

[1] Ibid., P.61.

إنهم يفعلون ذلك وفقط بسبب ميولهم إلى فعل ذلك، والميل الغريزي هو ما يدفع الناس إلى التزاوج والأكل والشرب وحتى القتال فيما بينهم، وكذلك الافتخار فترى الشخص يميل إلى مدح ذاته والافتخار بها في المجالس رغم معرفته أنّ ذلك قد يؤدي إلى احتقاره، وقد ترتفع درجة حدّة العمل الغريزي لدينا حتى تتجاوز الحد المعتاد فيكون الميل قويا في هذه الحالة ورغم ذلك فإننا قد لا نبصر أثرها على حياتنا ولا نعي نتائجها علينا، إنّ الميل الغريزي مبرمج بنتائج طبيعية يسعى إليها، وإذا ما كان في الحسبان أنه من الممكن أن تنتج عن تلك الميول نتائج لا تعود بفائدة على الفرد فإنه سيقع خلاف بين الميل وبعد النظر، أي بين الجزء اللاواعي الغريزي وبين اليقظة الواعية، فإذا كان بعد النظر أقوى من الميل وصف السلوك بأنه " تصرف عاقل ومتروي"، وإذا ما وقع العكس فإنّ بعد النظر سيتم تكذيبه ويتم تفادي النتائج التي هي غير مفيدة أو يتم تقبلها وحين قبولها يحكم على الفرد بموقف بُطُولي[1].

إنّ الميل إلى الفضول العقلي منبع لتأسيس فكر صحيح لأنه سيقود إلى الرغبة في المعرفة وإلى تحفيز العمل على فهم الحياة، وبصدد الحديث عن الفكر فإن الكثير مما نعتقد أنه فكر هو بالأساس نابع عن ميول لا عقلانية حيث نقنع أنفسنا بأننا لن نصاب بأي ضرر إذا ما أخذنا بذلك الميل، وإذا ما ألجم الإنسان ميلا من ميولاته فإنه يشعر بألم أو شعور بفقدان الراحة لقاء ذلك، إنّ الميل بالأساس موجه نحو عمل ما وليس شيئا نقوم بإلجامه أو انفعال غرضه التخلّص من ألم ما، بل إنّ الميل بالأساس هو أساس للعمل وهو أساس أثبت من الرغبة، وللميول مكانة بحيث أنها تستخدم عددا كبيرا من الرغبات حتى تجعل الناس يعملون على إشباعها، وبالتالي تصبح تحركنا الميول؛ أما الرغبات فهي رداء يتنكر به الميل فينا، فمثلا إنّ الفنان وهو يرسم لوحة فنيّة انطلاقا من ميول إبداعية حتى يشبع هذه الميول تراه يرسم معتقدا أنّه يرغب في نيل رضا الناس عما يفعله، وإذا ما انتهى من رسم لوحته وشعر بعدم كمال عمله الفني فإنه سينتقل إلى عمل فني آخر لأنّ ميله الإبداعي لم يلق إشباعه الذي يريد رغم أن رغبته في إرضاء الناس قد تحققت.[2]

إنّ الميل انفعال والفرد يتوجه نحو ميوله لا لغرض سوى أنه فقط مدفوع بفطرته نحوها، أمّا الرغبة فهي ميل أيضا لكنها مدفوعة بغايات وأغراض معقولة لدى الذات وقد يكون معلنا عنها أو غير مصرّح بها، وقد تندمج الرغبة مع الميول فتكون الرغبات معززا للميول، وحينها نجد أنّ الميل يرتبط بالرغبة من

[1] Bertrand Russell, Principles of social reconstruction, Op.cit.,PP. 13-14.

[2] Ibid., PP.15-16.

حيث أنّ الذات ستتطمئن إلى أنّ ميولها قد وجدت رغبات ترضيها، لكن يبقى هذا الوسط النفسي الذي تتداخل فيه الرغبة مع الميول خاضعا لسلطة الإرادة التي تمثل سلطة وعي وتوجيه فتفصل بين الرغبات والميول وتسعى إلى تحقيق التوازن النفسي من خلال قرارت إرادية تتخذها الذات بعد مناقشة ومداولة، وإنّ الفعل الإرادي الذي يدفع بسلوكاتنا تمامه وانجازه يكون وفقا للرغبة التي اختارها الحكم العقلي بين رغبات متعددة ومتناقضة. لكن مادام سلوكنا الأخلاقي يتحرّك وفق رغبات وإذا كانت القيمة المرجوّة من الفعل الأخلاقي هي الخير، فهل ما تختاره إرادتنا بين عدد لا يحصى من الرغبات يمثل الخير؟

ثانيا: مفهوم الخير الأخلاقي

في السابق كان الأمر المتوجب أخلاقيًّا هو الذي يجعل من الأمر فضيلة وقد كان وراءه إرضاء وطاعة للسلاطين، فكان السلطان هو الذي يوجب عادة أو أمرا من الأمور؛ وليتقبله الناس فإنه يضفي عليه صفة الفضيلة وهذا ما ترفضه الفلسفة، فالأخلاق في الفلسفة ليست طاعة صاحب الأمر ومدعاة ذلك أن الأوامر التي يأتي بها السلطان وإن كثرت فهي قليلة لتشمل سائر الحياة، والفيلسوف بطبيعة عمله يعمل على إيجاد مبدأ واحد يحكم السلوك الصواب ولذلك تجد الفيلسوف لا يقر بالسلطان كمصدر من مصادر المعرفة ولا تجده يقر بالتقاليد أيضا، بل إن الفلاسفة من أمثال **راسل** يسلّطون نقدهم أيضا حتى على **الوصايا العشر** فهي على سبيل المثال لا تخبرنا عن أمر جواز استخدام الذهب في المعاملات الاقتصادية، وإن قمنا بإسقاط تلك الوصايا وقمنا بتطبيقها سلوكيًّا فإنّ هناك سلوكات أخرى خارجة عن نطاقها ولا تشملها تلك الوصايا؛ وحينها لن يكون هناك مفر للاحتكام بها خدمة للمصلحة الاجتماعية [1]، أي أنّ الضرورة العملية للحياة الاجتماعية ستوجب علينا البحث عن أحكام أخلاقية أخرى خارج تلك الوصايا الدينيّة، فسيبحث علماء الأخلاق عن مصادر أخرى للحكم على السلوك، فسيستلهمون تشريعاتهم الخلقية من العقل أو من التجربة العملية للحياة اليومية أو من خلال احتكام كل فرد في حياته لما يجلب له لذّة أو منفعة، وعلى كل فإنّ الوصايا الدينية أضيق من أن تستوعب مجال الحياة الاجتماعية من وجهة أخلاقية.

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 120-121.

إنّ التأصيل الديني للأخلاق في الحياة الاجتماعية هو ميراث حقبة زمنية سيطر عليها الفكر الديني، فاعتقد النّاس أن الكتب الدينية مصدرها إله كلي القدرة، كامل، مطلق وتشريعاته كلية الحكمة، وتجسيد الأوامر الإلهية المطلقة هو وسيلة عملية للخلاص في الدنيا وفي الحياة الأبدية بعد الموت.

بظهور الأديان السماوية (**اليهودية، المسيحية، الاسلام)** ظهر طور جديد للفلسفة، حيث غزا فيه الدين الحياة الاجتماعية وصار يتحكم في الممارسات السلوكية الأخلاقية، وبالتالي فإن المسار الإصلاحي للفلسفة سيتجه اتجاها يتميز كثيرا عن الفلسفات السابقة كالفلسفات الشرقية واليونانية، حيث أن المشاريع الإصلاحية لفلاسفة القرون الوسطى ستحاكي نمط تفكير زمانها وستأخذ ملامح عصرها الديني، فبالنسبة إلى الفكر اليهودي فقد دعى فيه "**موسى ابن ميمون**" (1135-1204) إلى التأمل الفلسفي الإيماني فالفلسفة تقود العبد إلى الإيمان، وفي الفلسفة الإسلامية والمسيحية لا نجد اختلافا عن هذا الاعتقاد، فالدين وسيلة لإصلاح الفلسفة والمجتمع، وبما أن السعادة والراحة هي غاية أي إصلاح فإن **القديس أوغسطين Saint Augustine** (354- 430) يرى فيها أيضا غاية لسعي الإنسان، وكمال السعادة لا يتحقق بالنزوع إلى الدنيا وإنما بالتوجه المطلق نحو الله على اعتبار أنه ذلك الكامل اللاّ متناهي، فبحبه نحصل على سعادتنا وترتاح نفوسنا، ولذلك فإن الحب مفهوم أساسي في فلسفة **القديس أوغسطين Saint Augustine** للأخلاق.[1]

إنّ ظهور الديانات السماوية وظهور فلاسفة مدافعين عن عقائد أنبيائها بنى بدوره رؤى إصلاحية للمجتمع، فقد قدّمت فلسفات القرون الوسطى الدين – بغض النظر عن اختلاف الأديان- على أنه منهج الحياة السلوكيّة الصالحة؛ ومن خلاله يمكن استنباط حلول لمشكلات الحياة الفردية والاجتماعية، بل كان الفلاسفة يرون في تلك الشرائع خلاصهم المطلق من كل دنس، بل إن تطبيقها لا يصلح وضع الفرد الاجتماعي فقط بل يصلح حتى شأن حياته في ما بعد الدنيا، فرأى اليهود أن تطبيق الشريعة اليهودية يجعل من اليهود سعداء إذا التزموا بقواعد الإيمان اليهودي، وقد رأت المسيحية من جهة أخرى أن التوجه نحو الله من خلال حبه وحب خلقه سلوك يجعل من الإنسان متدينا، مسيحيا، أي فردا صالحا.

أما في الفلسفة الإسلامية، فنجد أنّ **الفارابي** (260هـ /874م- 339هـ/950م) يقدّم لنا نموذجا عن المجتمعات الكاملة والصالحة التي يحكمها نظام عادل، إنها المدينة الفاضلة التي يحاكي فيها الفارابي

[1] بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة dtv، المرجع السابق، ص ص 65، 71.

نموذج **أفلاطون** في الجمهورية، إنّ المجتمع يكون كاملا إذا اجتمع أفراده على التعاون، وبذلك تحصل لهم السعادة، وفي غياب هذا التعاون فلن يحصل اكتفاء الأفراد بحاجياتهم اكتفاء ذاتيًّا وسيكون المجتمع منقوصا[1]. من الملاحظ أنّ **الفارابي** قد أفاد الفكر الفلسفي الإسلامي الإصلاحي معتمدا على الحكمة اليونانية، وبعد إخضاع هذه الأخيرة للثقافة الإسلامية مع الفلاسفة المسلمين ظهرت مشاريع سياسية لإصلاح المجتمع الإسلامي، وهذا ما حملته أفكار **الفارابي** الذي سعى لبناء مدينة فاضلة يقودها عقل يجمع بين الحكمة العقلية والنقلية.

من الضروري الإشارة إلى طبيعة الإصلاح الاجتماعي في القرون التي عرفت نفوذا في السلطة الدينية، بغرض تبيّن موقف برتراند راسل منها، وما إن كانت تتضمن في الممارسة العملية تجليا لمفهوم الخير الأخلاقي أم لا، لقد كانت الرؤى الإصلاحية مرتبطة بالدّين، لكن مع برتراند راسل فإنّ الدين سيكون بعيدا عن الرؤى الإصلاحية، وقد تبيّن من خلال المبحث الذي تحدثنا فيه عن الرؤية المنهجية البديلة التي يقترحها راسل في الاصلاح الاجتماعي أنّ التفكير الديني في الاصلاح الاجتماعي أسلوب كلاسيكي ولذلك يجب فصله عن المشاريع الاجتماعية الاصلاحية، فهو إن قدّم لنا خدمات فهي خدمات محدودة، إنّ اللجوء للدين في الاصلاح الأخلاقي خصوصا والاجتماعي عموما أمر غير مجدي، ولذلك فإنّه قد آن للبشرية في العالم المعاصر أن تتخلى عن تلك الرؤى الكلاسيكية وتنتهج مناهج علمية وتحليلية واقعية ذات أسس موضوعية حتى تكون الحياة الاجتماعية أكثر عقلانيّة*.

إنّ الذين يؤمنون أن وراء الكون غاية أو علة فاعلة يستحيل **حسب راسل** الدفاع عن قيمهم الأخلاقية في منهجه، فحسب رأيهم أن العالم ينطوي على عناصر تتطور بفعل الخير، وهذا الخير مصدره كائن يتمتع بنفس أذواقنا وبالتالي فإنّ العالم وراءه علة فاعلة قامت بخلق الأشياء الجميلة في العالم وتستحسن ما هو أخلاقي، ولذلك فهي علة فاعلة تمثل الخير في ذاته أو الخير المطلق، وإنّ الناس بطبيعتهم يندفعون للبحث عما يحبونه في الحياة وإلا صارت بالنسبة إليهم لا تطاق[2]، إنّ الذات في الدين تبحث عن نموذج كمالي يكون معيارا لها سواء في الجمال أو الخير، فالخير عنصر فاعل في الحياة وهذا لا

[1] علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت، د.ط، ص ص 28-29.

* عد إلى المبحث الرابع من الفصل الأول، فقد أشار فيه راسل اعترض راسل تدخل الدين كسلطة في المجتمع، ويجب إقصائه من حياتنا الاجتماعية والأخلاقية، لأنه قيد من قيود الحرية وسبب في عذاب الجنس البشري.

[2] Bertrand Russell, Religion and science, Op.cit., P.239.

ينفيه راسل لكن ما يعترض عليه راسل هو القول أن الخير مرتبط بكائن يتمتع بصفات كاملة منعزل عن عالمنا وعن البشر، في حين أن البشر يتطلعون لأخذ المعرفة الأخلاقية منه من خلال المصادر التي تنسب إليه في الأديان، فالخير سلوك يصدر عن الإنسان من صميم فكره وليس من خلال وصاية دينية تنسب نفسها لعقل كلي القدرة، وبما أنّ الرغبات محرك للسلوك الاخلاقي وبما أنها رغبات متناقضة بكثرة في حياتنا ومتصارعة فإنّ هذا له مدلول بأن مفهوم الخير في وجهة نظر كل واحد منا نسبي ومتغير بتغير تلك الرغبات.

إن الأخلاق عند **راسل** لا تنفصل عن عنصر التفكير؛ وخير دليل على ذلك هو اعتباره أن التفكير الجلي والواضح هو القانون الأخلاقي الأول بالنسبة للإنسان، ففناء العالم أهون أمام تصديق أكذوبة تسمّم الفكر، وهذا برأيه هو العقيدة الحقّة للفكر الذي تتبدد أمامه الأوهام التي لا تجلب للعالم سوى الضلال، كيف لا وغموض التفكير الذي يُفتعل في عالمنا عن عمد أو عن غير عمد هو سبب مصائب وآلام العالم، ولهذا كان **راسل** مصرّا على الدوام بالمطالبة بجلاء الفكر ووضوحه[1]. فالوضوح مبدأ اجتماعي لأي سلوك فالإنسان ينفر من السلوكات المريبة التي تدعو إلى الشك، وهذه هي القاعدة التي يتوجب أن تتصف بها المبادئ الأخلاقية في مجتمعاتنا، وإنها مبادئ تصنعها الأفكار وليست الوصايات المسلّطة على العقل.

إن المصدر الذي يجعل من الأخلاق واجبا في سلوكاتنا منبعه من داخل الإنسان وليس من خارجه؛ لأن هناك عواطف تحكم سلوكات الإنسان على الدوام سواء كانت خيرا أو شرًّا، فما يصدر عن عاطفة الحب هو خير وما يصدر عن عاطفة الكراهية فهو شر، وإن هذا الرأي إن كان صحيحا عمليًّا فهو من الناحية الفلسفية يحتاج إلى مزيد من التأمل، أي أنه ينبغي البحث عن الدوافع التي تجعل ما يصدر عن الحب خيرًا؛ وما يصدر عن الكراهية شرّا،[2] وعليه فإنّ صورة كل من الخير والشر هما بالأساس انعكاس لما في باطن النفس من انفعالات تعبر عن رغبات، وإنّ الخير والشر ليسا خيرا بذاتهما وإنما هما كذلك بالنسبة إلى الدوافع والنوايا التي تقف وراء السلوك أو الانفعال قبل أن يتحول إلى سلوك، وتبلور الدوافع الإنسانية ونشوئها بالأساس سببه حوادث ووقائع عايشتها الذات في الواقع الاجتماعي، وبعبارة أخرى إن الواقائع لها أثر على الذات فإما ان تحدث في الذات أثرا سلبيا فتتولد عواطف سلبية شريرة أو يكون لها

[1] كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، المرجع السابق، ص 07.

[2] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص 121.

انعكاس ايجابي فتولد في الذات عواطف إيجابية، وتلك العواطف ستتحول إلى دوافع ورغبات تنعكس كرد فعل على الواقع الذي كان له التأثير في البداية، وبما أن الرغبة هي المنطلق والأساس في تبرير السلوك فالأثر السلبي يحدث حين تتعارض رغبات الذات مع الواقع فتحكم الذات على السلوك المناقض لرغباتها على أنّه سيء، أما اذا تآلفت رغبات الذات مع الواقع واندمجت معها فإن الأثر يكون إيجابيا ويحكم على الرغبة المقابلة المتجليّة سلوكيّا على أنها خير.

حينما تحدثنا عن الرغبة كمحرك للسلوك الأخلاقي في المطلب السابق انتهينا إلى نتيجة مفادها أنّ الخير يحصل حينما يحدث توازن الرغبات المتضاربة بين الناس وحتى بين رغبات الفرد الواحد منا والتي تتصارع داخليّا، فلا شك في أن لكل واحد منا رغبات في داخله وكل واحدة منها تقوم بجذبنا نحو قطبها حتى نشعر أننا مشتتين وممزقين حيالها؛ وبما أن الخير يرتبط بالتوفيق بين الرغبات المتضاربة أليس هو أمر مشروع لنا أن نتساءل عن كيفية التوفيق بين تلك الرغبات؟

يتحقق الخير حال حصول التوازن بين الرغبات، ويضرب لنا **راسل** المثل التالي: فلو كان هناك رجل يعاني اضطراب الجوع والتعب وحصل لديه صراع بين رغبتين إذ أنه نتيجة شعوره بعناء العمل يفكر في الخلود إلى الراحة عن العمل، ولكنه من جهة أخرى إذا لم يعمل فلن يجد قوت يومه في الغد، وهنا يقع هذا الرجل بين رغبتين متضاربتين؛ فالرغبة الأولى هي رغبة التخلي عن العمل، أما الثانية فهي رغبة الحصول على قوته مستقبلا، لكنك تراه يضحي برغبته في الراحة من أجل رغبة الحصول على قوته، وتغليب رغبة على رغبة في هذه الحالة حين لم يكن هناك مجال للموازنة بين رغبتين غرضه ضمان وجود تناسق بين باقي جوانب الحياة، وقدرة الإنسان على الموازنة أو تغليب رغبة على رغبة ليس لها مصدر آخر سوى الاهتداء إلى التفكير السليم الذي به نوازن ونرتب أولوياتنا في تحقيق الرغبات.[1]

بمعنى آخر فتنظيم الحياة الاجتماعية مرتبط بتنظيم الحياة الأخلاقية، وتنظيم هذه الأخيرة مرتبط بتنظيم رغباتنا، بمعنى أنّ تنظيم الحياة الاجتماعية والأخلاقية يحتم على الذات أن تنظّم أولوياتها حتى تُحصِّل من الحياة أكبر قدر من الخيرات؛ إذ قد يتحتم علينا التضحية برغبات أقل صلاحا من أجل رغبات أكثر إصلاحا وأكثر مجلبة للخير كما في مثالنا السابق، فمبدأ الحياة الخيريّة يدفع العقول السليمة لاختيار أقل الخيارات ضررا وأكثرها نفعا، وإنه عادة ما يرتبط مفهوم الخير بمفهوم التضحية فمن يضحّي

[1] المرجع نفسه، ص 123.

بنفسه دفاعا عن وطنه ودفاعا عن رسالة إنسانية في الحياة هو ليس بالضرورة شخص يحب الاقبال على الموت، بل إنه شخص له رغبة في الحياة والتمسك بها لكنه اختار رغبة أن يعيش غيره من أبنائه وأقاربه ووطنه على أن يعيش هو؛ فمال سلوكه الذي عرف على أنه تضحية إلى اختيار حياة الجماعة على حياته الفردية؛ أو أن يدفع حياته ثمنا لقاء أن تحي رسالته وأن لا يتراجع عنها في الحياة.

إن الرغبات تختلف وتتعدد بين النّاس، وإنّ الحكم الأخلاقي كما تقرر مع **راسل** يعود إلى الذوق وباختلاف أذواق الناس تختلف طبيعة الحكم الأخلاقي، وهذا هو السبب الذي جعل من **راسل** يعتبر الأخلاق ذاتية ونسبية وليست موضوعية مطلقة، وليست علما أو جزءا من علم، وبحكم أن الأخلاق نابعة عن رغبة فإن هذا لا يعني أنها ذاتية صرفة لأن الرغبة التي يطلبها الفرد إنما يطلبها لعموم الناس، والتعميم بهذا الشكل لا يخل ولو بقدر ضئيل من الموضوعية.

إنّ ماتقدم هو تبرير لسلوك الخير حسب وجهة نفسية، لكن هل يمكن القول بأنّ الخير هو تمام المعرفة، وهل يتحقق الخير الإنساني ببلوغ الإنسان درجات متقدمة من المعرفة؟

إنّ مشكلة الأخلاق بالأساس تطرح عدة أوجه في الفلسفة، فعند **أفلاطون** هناك وحدة تجمع بين المعرفة والخير، لأن العلم والأخلاق بالنسبة إليه عاملان يتماشيان مع بعضهما ومتلازمان جنبا إلى جنب، فالمعرفة تقود إلى الخير، والخير يقود إلى الأخلاق، لكنّ هذا التفاؤل الأفلاطوني سرعان ما يفنّده الواقع عندما نرى معرفة علمية توظف لتحقيق أغراض شريرة، إنّ مشكلة الخير في الأخلاق من مشكلات ما ينبغي أن يكون عليه السلوك، ومهما تقدم العلم فإنّه لن يستطيع حل هذه المشكلة تماما[1].

يتبين من خلال الفقرة السابقة أنه لا توجد علاقة بين المعرفة والخير في الفعل الأخلاقي، فليست كل معرفة وكل غموض يكشفه الإنسان حول عالمه ومحيطه الطبيعي يفضي به إلى معنى الخير، فلو كانت المعرفة هي الخير لحُلّت المشكلات الأخلاقية في عالمنا بقدر تقدم ما حصّلناه من معرفة، بل إنّه في المقابل مع تقدّم المعرفة فقد ظهرت مشكلات أخلاقية أشد حدّة في عالمنا، ولمّا كان علم الأخلاق من العلوم غير التامة التي مواضيعها تظل تطرح فرضيات صورية لعالم لا يتطابق بشكل تام مع تلك النظريات، فإنّ الحصول على تمام الرضا الأخلاقي بعالمنا لا يتحقق إلا إذا كان جميع البشر إنسانيون ومتشبعين بقيم نبيلة، وإذا افترضنا أيضا أنّ البشر لن يخطئوا، وما دامت الخطيئة ليست من الأخلاق

[1] برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، المصدر السابق، ص234.

ومادام كل منا معرض للخطايا، فإنّ تصور عالم كامل بأخلاقه لا يمكن تصوره إلاّ في عالم الملائكة أو الآلهة أو في مجتمع الجنّة السماوية.

إنّ القول بنسبية الأخلاق وبنسبية الإصلاح الأخلاقي لعالمنا إصلاحا مطلقا لا يعني الاستسلام لشرور العالم، فمعركة الخير والشر حتمية ستظل قائمة في عالمنا مادام هناك صراع بين الرغبات، وإن كانت الرغبات تخفي وراءها نوايا سليمة فتلك النوايا كثيرا ما تخطئ في مقاصدها؛ أو أنّ الخيّرين في عالمنا لن تتوفر لديهم الجهود الكافية في فعل الخير الذي يأملون تحقّقه أمامهم.

على اعتبار أنّ الفعل الأخلاقي فعل إنساني منظم وهادف فإنه يرتبط بالجوهر الأساسي الذي يميّز النوع الإنساني، وما يميّز هذا الكائن من منطلق تحليله هو العقل والإرادة، فهل هذين العنصرين يمثلان باعثان من بواعث الأخلاق؟

إنّ المشكلة المطروحة هنا هي مشكلة العقل والإرادة، فرفض التطابق بينهما حسب تحليل واقع الحياة الإنسانية سيحيلنا إلى ضرورة الفصل بينهما، ولكن هذا الفصل لا يعني وجود قطيعة تامة تمنع أي رابط بينهما، فالعقل له سلطة على الإرادة من حيث أنّه يوجّهها ويضبطها فتضبط انفعالاتنا، ومن جهة أخرى فإنّ الإرادة هي التي تصنع في عقولنا الغايات التي نقصدها، وهذا أحد الأسباب التي تجعل من الدراسات الأخلاقية لا يمكنها أن تجد مبررات علمية لأهدافنا في الحياة أو لمبادئنا الأخلاقية رغم أن الناس يبررون أخلاقهم أنّ هدفها هو إحداث تغيير بوصفه إصلاح اجتماعي، أو المحافظة على تماسك المجتمع، وكلها أسباب تحمل في مضمونها معنى الوجوب ولذلك فإنّ الأخلاق تقع في دائرة "ما يجب أن يكون عمله"[1].

ارتباط الخير بالإرادة والعقل يشترط ميلا ورغبة في الخير، فالرغبة الخيّرة ستسكن انفعالاتها في الإرادة فتنشأ إرادة خيّرة، وهذه الأخيرة ستعزز الرغبات والأفعال فتحدث أثرا اجتماعيّا نافعا، وحينما تعزز الرغبات الخيّرة أيضا ما نملكه من أفكار في ملكتنا العقلية سيمكننا القول هنا أنّ المعرفة المتولّدة عن العقل معرفة خيّرة لكنها ليست هي الخير، فقد تكون أفكارنا خيّرة في أهدافها لكنها تكون سيّئة في وسائلها وتطبيقاتها بسبب ثغراتنا وزلاتنا التي قد لا نقصد الوقوع فيها.

[1] المصدر نفسه، ص235.

إنّ الأخلاق في مشروع **برتراند راسل** كما في بقية المشاريع الإصلاحية لغيره من الفلاسفة مشروع يرى في ضبط الأخلاق بمعيار وتحديدها اجتماعيا أمرا واجبا لكنه واجب يظل دوما واجبا مأمولا باستمرار، وقد ظلّ كل فيلسوف يتطلع إلى فهمه وتطبيقه وفق مناهج صارمة عبر العصور.

لو أخذنا مثلا **التاوية*** ومع **لاوتسو**Lao Tseu ، فإن الإصلاح كخير أخلاقي يتحقق حينما يتخلص الإنسان من أوضاعه البائسة وذلك لا يكون إلاّ بوصوله إلى شعور بالسلام والرضا، والحياة التي تتميز بهذا الشعور ما هي إلاّ تلك الحياة البسيطة والمتناسقة التي يتخلى فيها الإنسان عن صفة الأنانية والحذق والاندفاع نحو الجشع.....، كلها صفات تفسد النفوس وتفسد سلوكاتها وأخلاقها التي تنعكس بالسوء على المجتمع[1]، ولذلك فإنه حسب "**لاوتسو**" فالإنسان المتكامل والصالح هو الدائم في تطلعه نحو اللامتناهي، فتمتع الأشياء بمحيطها الحسي سيفنى أما التطلع نحو اللامتناهي هو ما يجعل من الإنسان مستقلا بذاته؛ وحكيما وكاملا، حيث ورد في كتاب **التاوية: <<إن تمتعت الأشياء في محيطها المتناهي فالمتعة متناهية، مثلا أن يتمتع المرء بالحياة فقط فيكابد الموت أو يتمتع بالسلطة فيكابد من خسرانه إياها. أما المستقل فيعبر المتناهيات (...) إلى اللامتناهي: الإنسان الكامل لانفس له "لأنه تجاوز المتناهي وتماهي مع الكون" (...) الحكيم الحق لا اسم له لأن فضيلته كاملة >>**[2].

بغضّ النظر عن طبيعة الخير المطلقة عند **لاوتسو**، فهذا المسعى الذي مثلنا به كنموذج من عصر فلسفي قديم يعكس أنّ محاولة البحث عن الخير بوصفه كمالا أخلاقيا يمثل محاولة قديمة ولا تزال مستمرة حتى في فلسفة الأخلاق المعاصرة، إنّ راسل لا ينكر أننا نبحث عن الكمال رغم إدراكنا أننا كائنات نسبية وما نقدمه في الواقع يظل نسبيا مصدره رغبات نسبية ومتغيرة كما أنّها متضاربة.

بما أنّ الرغبات هي التي تحرك سلوكاتنا فإنّ هذا يعني أنّها منبع كل خير أو شرّ، وحتى يمكن توجيه تلك الرغبات نحو ما هو خير فإنّ أفضل سبيل لدفع سلوكاتنا ورغباتنا نحو الخير هو تهذيبها

***التاوية:** هي نزعة فلسفية دينية صوفية، وتنسب لمؤسسها "لاوتسو"، وقد عاصر هذا الأخير الحكيم الصيني كونفوشيوس وهو يكبره بـ 50 عاما، ولاوسو هو لقب تشريفي لـ: "السيد لي تان"، وبما أنه يكبر كونفوشيوس فإن الكثير من الدارسين الصينيين يدعونه بالفيلسوف الأول، وكلمة "تاو" في اللسان الصيني تعني "الصراط"، ومع "لاوتسو " وتلاميذه يتحول التاو إلى وصفه بذلك المبدأ والمآل المطلق الذي منه تصدر الأشياء وترتد إليه، و"التاو"هو جوهر الأشياء ومحركها. (عن تصدير المترجم هادي العلوي: لاوتسه، كتاب التاو، ترجمة: هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1995، ط1، ص ص 13، 15) .

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص 321

[2] لاوتسه، كتاب التاو، المرجع السابق، ص 153.

وتربيتها، ولذلك فإنّ التربية عامل حاسم في تكوين مجتمع خيّر بأخلاقه وصفاته وتنظيمه، ولهذا فإنّ راسل يتوجه بنا في حديثه عن أعلام الفلسفة الغربية المؤثرين إلى **جون ديوي John Dewey** (1859-1952) الذي انتبه إلى أنّ خير أي مجتمع يتحقق في تهذيب الفرد من أعماقه أي بتربية إرادتهم وتوجيه رغباتهم نحو مسار يحقق الخير لكل المجتمع ومنفعته.

لقد كان **راسل** يرى في **ديوي** رجلا له نفوذ كبير على رجال التربية والسياسة، ولشدة إعجاب **راسل** به فإنه يكاد يتفق مع معظم آرائه، لقد كانت التربية أولى اهتماماته، وإنّ الإصلاح الإجتماعي بالنسبة إليه لا يتحقق إلاّ عن طريق الثورة العنيفة ضد الدكتاتورية، وإنّ فلسفة **ديوي** كما يدعوها **راسل** هي فلسفة القدرة، يميّزها الاحساس بقيمة القدرة الجماعية، وهذا ما يمثل العنصر الجذاب في الفلسفة الآداتية* خاصة بالنسبة لأولئك الناس الذين تأثروا بسيطرة الإنسان على الطبيعة.[1] لقد كان جون ديوي يرى أنّ الخير يتمثل في القدرة على تحقيق قدر من المنفعة بحيث لا تشمل الفرد بل تشمل الجماعة الإنسانية ككل، وحتى يتحقق الخير لكل الإنسانية فإن ذلك مرتبط بتوجيه كل آداة مناسبة نحو ما يلائم حياة خيّرة، وإنّ خير الأدوات هي أنفعها لأكبر قدر من البشرية خاصة تلك الأدوات العلمية التي فتحت للإنسان باب عظيما لسيطرته على الطبيعة بحيث تكون ميّسرة له وحاجزا له مع شدتها وقسوتها التي ظل معها في صراع لعصور طويلة.

بعد التعرّض إلى فلسفة **ديوي** وبصدد حديثه عن شعور القدرة الإنسانية الجماعية يختم **راسل** موضوع حديثه في كتاب الفلسفة الحديثة من تاريخ الفلسفة الغربية بالتنبيه إلى خطر يهدد الإنسانية، إنه خطر يحوّل الإنسان من الذِّلة أمام الله كما أرادت له المسيحية إلى التألُّه فكأنّما يصبو في أن يكون إله، فقد قام عصر النهضة بإصلاح الإنسان بنقله من تلك المذلَّة لكنه تحوّل بالإصلاح الذي أتى به إلى الكارثة، وبظهور التقنية تحوّل الإحساس إلى الرغبة في التألُّه، وعلى العموم فإن الخطر الذي يهدد الفلسفة هو

* **الآداتية:** هي مذهب ذرائعي وتمثل هذا المذهب مع جون ديوي، والفكرة الرئيسية لهذا المذهب هي أنّ: "كل نظرية هي آلة، آداة للعمل ولتطوّر الاختبار". (أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ط2، ص ص 681-682.)

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الدار المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، د.ط، ص ص 476، 478، 487.

تصور الحقيقة خارج نطاق السيطرة الإنسانية، وبعبارة أخرى فإن "**راسل**" ينبّهنا إلى خطر الميتافيزيقيات على الفلسفة التي تفسدها، وتكبح من كبرياء الإنسانية، وتعيد إليها صفة تبعدها عن منطقيتها.[1]

إنّ هذه الأطروحة تنفي إذن كون المعرفة هي الخير حسب الإدعاء الأفلاطوني، فواقع العالم المعاصر فنّد أطروحته، لقد صارت إرادة المعرفة إرادة شرّ رغم وعي عصر النهضة ورغم المعجزات العلمية التي تحققت في القرن العشرين، ومن الخطير أن يستبدل الإنسان لا هوتا بلاهوت آخر يمارس استبدادا بمعرفته وتقنيته، فلاخير مع استبداد ولا خير في إرادة تمارس قمعا فتغرق البشرية في ميتافيزيقا جديدة تحيط بالأفراد قداسة تقتل كل حقيقة معارضة، لقد حاول الفلاسفة في الفلسفة المعاصرة تجاوز الميتافيزيقا كونها لا تقدّم خطوة تسمح لنا بالتقدم إنسانيا ومعرفيا بقدر ما تجعلنا نتخبط في غرفة مظلمة دون أن تقدم أملا في الحصول على فكرة متماسكة نتشبث بها لإصلاح عالمنا.

إنّ سؤال الأخلاق يتمثل في البحث عن إمكانية الوصول إلى قانون شامل يحكم الأخلاق، وإنّ الواقع يعكس تباينا صارخا في المطالب الأخلاقية ووجهات النظر، بينما سؤال الأخلاق الغرض منه البحث عن مبدأ كلي ومقبول لدى المجتمع الإنساني بشكل عام، وهذا لا يعني أبدا المساواة بين الناس ما داموا متفاوتين في قدراتهم و استعداداتهم، بل إنّ عموم المبادئ الأخلاقية يعني عدم اقتصارها على فئة من الناس دون أخرى، ومن هنا تقودنا مشكلة الأخلاق حسب **راسل** إلى مفهوم **الإخاء** بين البشر، وإنّ هذا المفهوم قد ظهر في المسيحية لكن أول من عبّر به هم **الرواقيون**.[2] فوصف الخير بالكلية يعني شموله، فعلى سبيل المثال إنّ المحبة خير، وشمول المحبة بين الناس يكون بتشاركهم وتعايشهم، وأفضل ما يحقق هذا عمليا هو التعامل بين الأنا والآخر معاملة الأخوة في الإنسانية على اعتبار أننا ننتمي إلى نفس العالم ونشترك في نفس الأرض التي يأمل فيها راسل بولادة حكومة عالمية تجمع الكل، وحين نصل إلى هذه النقطة ستصل البشرية إلى سعادتها التي هي أعظم خير تريده.

السعادة خير ولكن ليست النظريات الأخلاقية هي التي تصنع السعادة، وإنما ما يدفع إليها هو تلك الرغبات الكريمة، وبالتحديد من خلال غرسها في كل فرد منا يشاركنا مجتمعنا العالمي، ومن خلال الذكاء؛ والتحرر من الخوف؛ والأمل في السعادة. ليس من المهم أن نعرف ما إن كان الخير ذو طبيعة

[1] المصدر نفسه، ص 488.

[2] برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، المصدر السابق، ص235.

ذاتية أو موضوعية بقدر ما يهم صانعوه، فمن يريدون الخير سيعملون على تحقيقه بكل ما أتيح لهم من إمكانية لفعله بعكس من يريدون حرمان الناس من الخير فتراهم يضيّقون في أسبابه لأنهم لا يريدون إسعاد البشر.[1] إنّ قيمة موضوع الخير ليس في تحديد معناه بقدر ما تتجلى قيمته في تجليه، فلا يكفي تحديد وصف دقيق للخير بقدر انعكاسه على أرض الواقع، فما الجدوى من هؤلاء الذين يعرفون ما هو الخير وهم في مجتمعاتهم لا يقدمون على أي خطوة لتحقيق ما يعرفون عن الخير، بل إنهم في المقابل يلهثون وراء مصالح فردية مسببين لغيرهم ألما وشرّا، إنّ هناك صنفا من البشر في عالمنا تحتاج رغباتهم لإعادة تأهيل اجتماعي، فلو رأوا الآخر أخا وعملوا على إسعاده ولو كانت هذه هي فلسفة الجميع لكان البؤس في عالمنا أمرا نادر الحدوث.

إنّ مشكلة الشر أيضا تطرح مشكلة لأنه لا يمكن أن نجد لها مبررا علميا هي الأخرى، فالقسوة يتفق الكثيرون على أنها شر لكن من الصعب تقديم مبرّرات تعلّله، لكن ونحن نطرح مثل هذه المواقف يبدو أنّه من الضروري أن نسأل أنفسنا ما إن كانت تلك المواقف التي نراها مبادئ أخلاقية منفصلة عنا بكونها موضوعية أم أنها مجرد رأي ذاتي يعود إلى الفرد وإنّ تفسيرا كهذا كما تقدّم سببه الربط بين المعرفة والأخلاق، وإضافة إلى **أفلاطون** فإنّ **سقراط Socrate (470 ق.م- 399ق.م)** يوحّد بين الخير والمعرفة، ولكنه يرى أنّ معرفتنا محدودة، لكن يبقى أهم شيء يسلكه الإنسان هو طلبه المستمر للمعرفة بشكل منزه، وهذا هو الخير بالنسبة إليه ، وإنّ الفلاسفة منذ **طاليس Thales de Milet** (624ق.م-546ق.م) كانو ا يرجعون الحركة التي يقوم بها العلم إلى دوافع أخلاقية، ولكن النتيجة إما تنتهي بالكشف العلمي كشفا حسنا أو كشفا سيئا، ووفقا لتشخيص **راسل** فإنّ المشكلة الأخلاقية العلمية هنا هي مشكلة كيفية استخدام المعرفة بشكل مُرض من الناحية الأخلاقية، ولكن العلم نتائجه في طبيعتها لا تراعي مشاعرنا سواء كانت خيرا لنا أو شرّا[2]. من الواضح أنّ التصور الفلسفي اليوناني للخير يرتكز على المعرفة، فالمجتمع الذي امتلك معرفة امتلك خيرا، ولكن حسب راسل فإنّ أدوات المعرفة قد تجلب ما يناقض الهدف من المعرفة، إنّ الآلة العلمية لا تعرف الخير أو الشر، ولا تعلم أي سلوك تنتهجه إلاّ وفقا لما نسلكه نحن، فلو كانت آلة دمار مسببة للعالم شرّا كبيرا فإنّ الإرادة التي تسببت في ذلك الشر منبعها رغباتنا، إننا نحن من يصنع الخير ونحن أيضا من يتسبب بخطوات تبعدنا عنه بإرادتنا التي تسيء

[1] Bertrand Russell, Religion and science, Ibid, pp242-243.

[2] برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، المصدر السابق، ص236.

استخدام الآدوات المتاحة أمام البشرية، لقد لعب **ديوي** دورا رئيسيا في توجيه **راسل** نحو الفلسفة الآداتية ودورها في عالمنا، فبين الإنسان وأخيه الإنسان والطبيعة معا أدوات، غرضها الصحيح التمكن من تيسير الطبيعة وجعل الطبيعة والعلم في خدمة الإنسان.

إنّ الغرض من المعرفة التي يبحث عنها الإنسان باستمرار هي الوصول إلى حقائق، لكن هل الحقيقة خير؟ وهل طلبها هو الخير؟ إنّ الناس توجههم أفكارهم، فسلوكاتهم انعكاس لما يعتقدون أنه حقيقي، وما نملكه كبشر من قدرة هو أننا نستطيع أن نعطي الآخرين حرية في وضع أحكامهم أو إرجاؤها، وهذا يكشف على أنّ البحث عن الحقيقة بحثا علميا يرتبط بالحرية، وهذه الأخيرة هي نوع من أنواع الخير، وهي لا تولد إلاّ في مجتمع التسامح، ومن خلال ذلك يتطور العلم ويولد مجتمع حر تقوده فيه الحقيقة أينما شاء، وهذا هو سعي كل واحد منا سعيا شخصيا نحو الخير، ولا يشترط الخير أن نكون متفقين جميعا على رأي واحد، بل إنّ الخير أن لا تعترض حرية الآخر، والحياة تجارب وفيها نتعلم ونفحص ونختبر وإلا فلا معنى لها[1]. إنّ الخير في حياة الناس مرتبط بحق الحرية، ولا أحد في مجتمعاتنا يحق له تقييدها وسجنها تعسفا، ولما كانت طرق التفكير متعددة السبل وتختلف باختلافنا فإنّ هذا الاختلاف يظل أمرا مشروعا طالما أنّه لا يضر بأي مجتمع، فالاختلاف بيننا رحمة وللحفاظ على هذه الرحمة فإنّ ثقافة التسامح وشيوعها والحرص عليها في عالمنا أمر بالغ الأهمية، ففي غياب التسامح ستكون حرياتنا المقدسة في خطر، ولو ذهبت الحرية سجن الإنسان وقيّد قهرا وقمعا، وبقهر الشعوب تسوء الأخلاق ويغيب الخير.

إنّ أفضل من يحمي حرياتنا ويمنع عنا القهر والقمع هو التشريع لقانون عادل، ولأجل ذلك فإنّ الإصلاح الاجتماعي عند راسل يمتد إلى المؤسسات التي تحمي العدالة الاجتماعية وهي في مجموعها تشكل الدولة، وعليه فإنّ الإصلاح الاجتماعي عند راسل سيرتقي من مستوى أخلاقي يتعلق بتدبير الفرد إلى مستوى آخر سياسي يتعلق بتسيير شؤون العامة في الدولة.

ثالثا: من الإصلاح الأخلاقي إلى الإصلاح السياسي

سيكون الخير أعظم إذا عم حياة الناس السياسية، ولهذا فإنّ الإصلاح الاجتماعي عند راسل لا يغلق نفسه في دائرة حياة الإنسان السلوكية الفردية وإنما يمتد ليشمل التدبير السياسي للشأن العام، ومن

[1] المصدر نفسه، ص 237.

هنا يتجلى موقف راسل الملح على ضرورة مراعاة المطالب الأخلاقية في الحياة السياسية، فكما أنّ الفرد يتمنى الخير لنفسه فإنه من الأفضل أن يتمنى عمومه على جميع وطنه.

إنّ حركة الإصلاح بين الأخلاق والسياسة تقتضي وجود ارتباط بينهما، وفي إطار هذه العلاقة جدير بالذكر أن تطبيق الأخلاق في السياسة أمر شاق، فالناس بطبيعة انفعالاتهم أكثر ميلا للعنف والشراسة، وهذا ما يثبته تاريخ الإنسان منذ عهد الفراعنة إلى الفترة المعاصرة، ولذلك لم يكن يُرى في دراسة ذلك التاريخ ما يبعث على الشجاعة لأن رجالاته على الرغم من مساعيهم الجبّارة فقد فشلوا في تغيير أنماط سلوك الناس نحو ما هو أخلاقي، وأقصى هذا الفشل حينما يتحول إلى يأس ينبعث منه اعتقاد أن تلك الجهود الإصلاحية التي تزاوج بين إصلاح الأخلاق والسياسة هي جهود من غير جدوى[1]. لقد أظهر تاريخ السياسة حسب **راسل** سلسلة طويلة من الصراعات التي بدل أن يبرهن فيها البشر على إنسانيتهم فإنهم قد برهنوا على وحشيتهم مبتعدين عن كل القوانين المشروعة والأخلاقية، ولذلك كانت الحياة السياسية من خلال ممارسيها أكثر بعدا وانفصالا عن الأخلاق، لقد كان رجال الإصلاح في المقابل ليسوا مكتوفي الأيدي بل كانت جهودهم في ابتكار حلول إصلاحية مستمرة في كل عصر إلى غاية أيامنا في العالم المعاصر، وفي كل محاولة إصلاحية كانت القسوة واللاأخلاقية في الممارسة تتفوق على تلك الجهود، فباتت إصلاحاتهم في هامش التاريخ دون أثر قوي يحظى فيه العالم ككل بشيء من الهدوء والراحة من قوالب السياسة المقيتة.

إنّ شدّة الرغبة في السعادة تولد الأخلاق الخاصة بها، وإنّ رغباتنا إما أن تكون من أجل أنفسنا أو من أجل مجتمعنا، وإذا لم تكن هناك رغبة نابعة من صميم ذواتنا فإنّ أفكارنا الأخلاقية التي ستتكون لدينا سيكون اتجاهها في سياق ما يخدم الأهداف الاجتماعية، وهذا إذا ما لم تجد الذات رغبات خاصة بها وقبلت برغبات المجتمع، وبالتالي فإنّ الأخلاق قد تتكون إما من رغبة تعبر عن مصلحة الفرد أو من خلال أهداف وضعها المجتمع لتعبّر عن مصلحة الجماعة، ولأنّ الإنسان معرّض في كثير من المواقف إلى التردد بين كلاهما فإنّ المؤسسات في الدولة إذا كانت مؤسسات حكيمة ستعمل على خلق الانسجام بينهما[2]. وعليه فإنّ وظيفة مؤسسات الدولة ستقوم على خلق توازن اجتماعي بين الأفراد بحيث تجعل من رغباتهم متوافقة مع الرغبات العامة للمجتمع، فالعدالة انسجام وإذا حصل الانسجام بين حياة الفرد الذاتية

[1] كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، المرجع السابق، ص 36.

[2] Bertrand Russell, Religion and science, Op.cit., P.242.

والاجتماعية حصل الخير وحينها تكون مؤسسات الدولة قد أدّت وظيفتها على نحو إنساني، وهذا يعني أنها قد سلكت مسلكا مشروعيا وأخلاقيا في جعل الصلة بين الفرد والدولة سويّة، وهذا لأنها مؤسسات لم تنظر إلى الإنسان بعين الاستغلال ولم تجعل منه آداة لتحقيق طموحات سياسية، بل إنها رأت من خلاله مشروعا يمكن للدولة أن تنهض به، وهنا نصل إلى أن الخير الأخلاقي في السياسة يتحقق من خلال الحفاظ على شبكة سوية للعلاقات بين الناس وبين مؤسساتهم بحيث تكون مبنية على قوانين سياسية تخدم الرغبة الفردية والاجتماعية وتوازن بينهما.

تمثل الأخلاق تلك القواعد التي تضبط السلوك والمعنى الفلسفي للأخلاق حسب **برتراند راسل** لا يعني به الإرشاد الديني الذي يحدد كيفيّة سلوك الإنسان عند ظروف معينة، إنّ العمل الأخلاقي يتجاوز ذلك لأنه يتتبع القواعد الأخلاقية بالعودة إلى أصولها التي تتبع منها. هناك ملاحظة يقدّمها **راسل** حول نسبية الأخلاق وما يحكم ذلك هو اختلافها باختلاف الزمان أو المكان أو الجنس أو العقيدة، وما يحكم هذا الاختلاف عموما هو تلك الظروف التي تحيط بها، فعلى سبيل المثال إن الموقف الأخلاقي الظاهر والمعروف من الكذب هو الإنكار واعتبار الكذب أمرا لا أخلاقيا، لكن كيف سيكون موقفنا إزاء قس يكذب حول ما يتعلّق بسرّ من أسرار الاعتراف الذي لا يريد إفشاءه، أو الكذب في الحروب، أو الكذب لمنع رجل من قتل رجل آخر، أو ما موقفنا على سبيل المثال من طبيب يكذب وغرضه بعث الطمأنينة في نفوس مرضاه، إنّ هذا الكذب الصالح من حدد صوابه هو الإرشاد الإجتماعي وليس علم الأخلاق، وما يثبت نسبية الأخلاق أكثر هو موقف كل من القانون والدين والفطرة من مسألة رجل قتل عشيق زوجته، فكل من الكنيسة والإدراك الفطري السليم يرفضان تبرئة القاتل ذلك لكن القانون يجيز هذا النوع بدليل أنّه كثيرا ما كان يُبرّأ القاتل في ظروف كهذه[1].

إنّ القوانين الجزائية إذن نسبية حسب الأسباب التي تدعو إلى القتل وحسب الظروف المحيطة بالحدث، والأخلاق إذا ما تعاملنا معها من وجهة قانونية فإنها أيضا وبطبيعة الحال تصبح نسبية لأن طبيعة الموقف هي التي تتحكم في الحكم على فعل ما بكونه أخلاقيا أو ليس أخلاقيّا، فقتل العدو لا تحاسب عليه الدولة في الحروب مثلا بعكس ما إن كان المقصود من القتل هو شخص مدني أعزل، فعدم تجريم الأول وتجريم الثاني أمر مُبرَّر من جهة الموقف الذي يحكم كلاهما ومن جهة موقف أخلاقي

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 119-120.

تتبناه الذات عند الحكم على كليها، فسيحكم على الأول بأنه مقاوم ومناضل وتصدر في حقه أحكام تصفه بالبطولة والشجاعة والشهامة وغيرها من صفات المقاتل النبيل، في حين أنّ الثاني ستصدر في حقه أحكام تجرّمه وتصفه بأبشع الصفات التي تسمه باللاإنسانية.

لا يمكن أن نضبط القوانين الأخلاقية ضبطا علميا دقيقا كما في الرياضيات أو أي علم من علوم الطبيعة، فالمدروس في الأخلاق سلوك يتغير بتغير ممارسيه والظروف المحيطة بالسلوك، وإنّ الأمر نفسه يقال عن قوانين بعض الدول التي تجرّم سلوكات تصدر عن الناس بحكم كونها لا إنسانية ولا أخلاقية، فبمقدرا بشاعة السلوك تكون شدّة العقوبة ورغم ذلك فقد يكون هذا السلوك الذي نراه في حياتنا العادية إجراما سيكون في مواقف أخرى كحالات الدفاع عن النفس مثلا ضد العدو أمرا مبرّرا ومقبولا، وحينها لن يقف القضاء في وجه هؤلاء الناس على اعتبار أنه لم يكن لديهم سوى ذلك الخيار، وعليه فإن المجتمع لا يملي على الذات رغباته وإنما يصنع في مجمله إرادة تقدم صياغة قانونية تحكم تلك الدولة حسب العقيدة السلوكية التي تتبناها رغباتهم وانفعالاتهم العامة.

يذكر **راسل** أن في تاريخ الأخلاق قد ثبت على مر العصور منبعان لها، فالمنبع الأول يتمثل في السياسة أي أن يشرّع القانون للسلوكات اجتماعيا بأمر سياسي، أمّا المنبع الثاني فهو الدين الذي غالبا ما يتمثل في تشريع الأنبياء وهذا المصدر مرتبط بالعقائد الشخصية للفرد، إنّ هذين المصدرين بينهما اختلاف شديد، وقد ثبت هذا الاختلاف الدال على مصدرين متمايزين للتشريع الأخلاقي في العهد القديم، ونتيجة لهذا التمايز ظهر نوعان من الأخلاق بدءا من العصور الوسطى، فظهرت أخلاق رسمية مصدرها أهل الحكم السياسي التي يبثّونها من خلال مراسيمهم وتشريعاتهم؛ وظهرت في مقابلها أخلاق زهد وورع شخصي كتلك التي تتجلى مع المتصوفة، وإن هذا التمايز لم يُمح تاريخيًّا بل استمر حتى مع الفترة المعاصرة فصرنا أمام أخلاق مدنية وأخرى شخصية، فدون الأولى تفنى الجماعات ودون الثانية لن يكون للجماعة أيّ قيمة، ولذلك ظل هذان المنبعان هما المصدران الأساسيان في تاريخ الأخلاق.[1]

قد يكون السلوك الأخلاقي التزاما فرديا أو امتثالا لأمر السلطة الاجتماعية الحاكمة، إنّ الدين مسألة شخصية وفردية ولا يمكن أن يكون سلطة سياسية حاكمة حسب برتراند راسل، ولذلك فالأخلاق الصادرة منه من الأفضل اعتبارها أخلاقا شخصية، بعكس الأوامر السياسية التي تصنعها الجماعة وفق قانون

[1] مصطفى غالب، برتراند راسل، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1986، د.ط، ص ص 155-156.

سياسي يتفق عليه أفراد المجتمع الديمقراطي، وأخلاقيا فإنّ عدالة القانون عدالة تمس الجميع دون اقتصارها على فئة، فهي ليست أوامر موجهة في عمومها للفرد، بل إنّ دساتير الدول القانونية التي من الأخلاق الامتثال لقوانينها التنظيمية وجهتها السليمة أن توجد من أجل الجماعة، فالدولة تنظيم اجتماعي وليس تنظيم لشؤون فئة من الأفراد، ولذلك فدستورها هو قانون العامة وليس الخاصة، وإن كان قانونا أحكامه تطبق على فئة دون أخرى، فإنه سيحدث خلل على مستوى التطبيق القيمي الأخلاقي لقوانين الدولة، وحينها ستكون هناك فئة فوق القانون وفئة مظلومة تعاني الجور والاستبداد أو العنصرية، وحين يغيب الجانب الأخلاقي للقوانين السياسية ينشأ في المجتمع المتمردون والمجرمون واللصوص، ويغيب البعد الإنساني لوجه الدولة.

يرتبط العالم الصالح بنمطي الأخلاق المدنية والشخصية ولا يكف الإنسان أن يكون مؤديا لواجباته الاجتماعية نحو غيره من النّاس كأن يكون جاره مثلا، بل إنه ملزم على السمو بنفسه مادامت له أفكار ومشاعر منها ما يتميز بالحكمة ومنها ما يتم وصفه بالحمق، إنه يحب ويكره، وعليه أن يبقي من تلك المشاعر ما هو أصلح من أجل حياة صالحة[1]. فليس من مصلحة الفرد اجتماعيا أن ينتهج سلوكات تغذي السوداوية ومشاعر الكره بينه وبين الآخر لأنّ هذه المشاعر المتصفة بالسواد لن تجعل من العالم سوى أسود مثلها، فالحياة الاجتماعية ستكون أقرب إلى الهدوء والراحة إذا قلّت فيها تلك الضغائن، وما سبب هذه المشاعر سوى أفكار بنيناها حول الآخر عن سوء ظن أو عن قلّة دراية بسياسة المعاملة الأخلاقية الرشيدة، وفي الغالب فإنّ هذه المشاعر التي تتسبب في القطيعة سببها عدم الاعتراف بالآخر، والاستعداد لمصارعة رغباته بدلا من احتوائها ومحاولة التعايش معها، وهو تعايش مع الآخر قوامه الحوار واحترام متبادل بين الأنا والآخر لحدود كل منهما.

بما أنّ الأخلاق الشخصية تشمل القيم التي يحملها الفرد قناعة من منبع ديني ما، فإنّ **راسل** قد وجد نفسه مضطرا لتأسيس قيم يمكن اعتبارها إصلاحا دينيا، إنّ هذه المسألة مصدرها الحياة اليومية للناس خاصة المتدينين منهم والذين يعتمدون أديانهم كموجه عملي لسلوكاتهم ومعاملاتهم في الحياة، وقد وجه اهتمامه بالدرجة الأولى على المسيحية نظرا لأن العالم الغربي أغلبه يدين بهذه الديانة ولاهوتها.

[1] المرجع نفسه، ص 156.

حسب **راسل** فإنّ في اللاّهوت المسيحي الكثير من مظاهر القسوة التي تُمارس على الجسد؛ مبدؤها إنكار اللّذات الحسية لتنتهي بموت قيم التسامح والشفقة، لقد حرم القديسون كل اللذات–عدا اللذة العقلية–، وجراء ذلك الحرمان فإنّ شعور الإنسان بالشقاء سيجعله يرى في سعادة الناس بلذّاتهم ترفا ورذيلة فيمنح نفسه حق التدخل ليرميهم في نفس الشقاء تحت غطاء الوعظ الأخلاقي، وكأنّ الإنسان عليه أن يعيش بائسا فقيرا ليستحق فردوس السماء، وأكثر من عداء المسيحية للذات الجسد فهي سبب في معاناة الناس في حياتهم العملية كما أنها تناصب العداء للتفكير أيضا، فحطّمت العقل وقامت بمهمة حشوه بخرافات وأوهام كان يستعان بها كبديل عن الحلول العلمية التي أوجدها كبار العلماء لتكون حلولا علاجية للبشر، فعلى سبيل المثال لقد تصدى القساوسة لعلاج الجذري معتبرين ذلك محاولة للتصدي لقدر الله، وبدلا من أن يتم رد الأوبئة إلى أسباب علمية فقد قاموا بردّها إلى الشياطين تارة وإلى غضب الله تارة أخرى، وهو ما فعلوه أيضا سنة 1847م حينما اقترح السير جيمس سيمبسون مخدّرا للمرأة حتى لا تتألم عند الولادة، لقد رفضوا هذا الإجراء الطبّي لأنه مثّل بالنسبة إليهم تحديًّا للقاعدة الإلهية التي قدّرت للمرأة أن تلد وجعا حينما قال الله لحواء: <<بالوجع تلدين أولادك>>، لقد كان هؤلاء ينصابون العداء لما فيه مصلحة البشر وراحتهم، ويفضلون عذابهم حتى في حال إيجاد حلول لما يعاني منه الناس[1] .

يمقت **راسل** هذا النوع من القداسة في الأديان أي القداسة التي تفضل إرضاء العقائد اللاهوتية على حساب الحياة البشرية وسعادتها، وعليه فإنّ إصلاحه الأخلاقي للممارسة الدينية إذا ما أراد الفرد أن ينهلها من الدين فالأولى بمعتقداته أن تكون مرتكزة على الإنسان، فتخدم سعادته وتعطيه المحبة التي يفترض أنّ المسيح يدعو إليها، فالإنسان أسمى موجود ومصلحته أقدس من أي لاهوت، فلا قيمة في لاهوت يعيش على حساب تعاسة الناس، إنّ علاج المشكلات الاجتماعية حسب **راسل** قدّم لها العلم حلولا من خلال تطوره، وقد آن للأديان أن تتواضع بقداستها وتعترف بما تفوّق فيه العلم إنسانيا، وعلى الأديان أن يعترف مناصروها بأنّ أفكارهم ومعتقداتهم الأولى بها أن تعرض من أجل التصحيح الإنساني بدلا من أخذ مواقعهم للهجوم على من يستعمل مع معتقداتهم الشك والنّقد. إنّ الفلسفة قد قامت على النقد، وإنّ الفعل النقدي كان المنطلق المؤسس للنهضة الأوربية التي صححت مسار الإنسان الغربي ليجد طريقه ويحسّن من مصيره الذي كان قبل ذلك تابعا لوصاية أقنعت النّاس أنّ مشيئتها من مشيئة الرّب.

[1] علي جودي، فقه السعادة عند راسل: بين رفض التقليد والدعوة إلى التجديد، مجلة أبعاد، العدد 4، جانفي 2017، جامعة وهران2، الجزائر، ص ص 231–232.

إنّ الممارسات التي دمّر بها الدين المسيحي حياة الناس يصبغها هذا الدين صبغة الأخلاقية ويعطي لها شرعية وقداسة وهذا هو الأكثر خطرا، لقد اعتبرت الكنيسة تحديد النسل والإجهاض جريمة حتى لو كان السبب إنقاذ حياة الأم على اعتبار أن في ذلك قتل لروح بريئة هي روح الجنين في بطن أمه، وأن هذا الأمر يتعارض حسب القسيسين مع قوانين الله والطبيعة[1]، فالممارسات الدينية الكنسية كانت لا تبالي بقداسة الإنسان أمام قداسة الله، فتعاليمها تسعى إلى إقناع الناس بعناية الله ومحبته للبشر، في حين أنهم كانوا يحرّمون على الأم إجهاض جنينها والتنازل على حياتها إرضاء للرب، إنّ المسيح قد أتى خلاصا ومحبة للبشر ولم يأتي ليطلب من البشر أن يقتلوا أنفسهم من أجل تعاليم دينية كنسية، وعلى هذا النحو فإنّ التعاليم الدينية المسيحية تتعارض ليس فقط مع الرغبة الطبيعية في الحياة وإنما مع المنطق العلمي أيضا كما هو الشأن في الطب الذي يرى أنه من الضروري إجهاض الأم إذا كان الحمل يشكّل خطرا على صحتها.

بمقدار ما يحتاج الإنسان سياسيًّا إلى الحرية فهو أخلاقيًّا يحتاج إلى قيم أخلاقية توجه سلوكه، إنه ليس بكائن مقيّد بشكل مطلق ولا حرّ حرية مطلقة أيضا، إنّ المجتمع خلية سياسية، فماذا لو كان المجتمع هو الذي يضع دستورا أخلاقيا للفرد؟ إنّ من يشتغل في دراسة طبائع البشر لن ينكر وجود حقيقة كهذه، وقد عرف التاريخ وجود عادات اجتماعية تم استنكارها أخلاقيا مثل عادات أكل لحوم البشر أو قنص الرؤوس، وبفضل الاستنكار الوارد من تفكير نقدي للإنسان تغيّرت تلك العادات الاجتماعية وصارت غير أخلاقية، ومنه فإنّ الإنسان لم يكن ليضمن لنفسه حياة أفضل من عادات قديمة لولا استعماله لتفكيره النقدي[2].

هكذا تغيّرت أخلاق المجتمعات وسياساتها عبر التاريخ وتحسنت نظمها الاجتماعية، وعليه فإنّ نقد النظم الاجتماعية وعادات المجتمعات ليس هدم النظام بل إنه يمثل عملية تعديل وإعادة بناء وتأهيل جديد، بحيث يأخذ المجتمع مسارا آخر أفضل مما كان عليه، إنّ الحرية عامل حيوي لنبض الحياة في المجتمع ولكن الحرية المطلقة مفسدة مطلقة، لذلك فهي مشروطة بقيم أخلاقية في الممارسة السياسية على وجه الخصوص، وهذا لا يعني أنّ يرهن الإنسان حريته ويسمح بإبقائها سجينة العادات الاجتماعية وممارسات السلطة التي غالبا ما تمارس قمعها بحجة القوانين التنظيمية للمجتمع لأن الحرية المشروطة

[1] المرجع نفسه، ص 232.

[2] Bertrand Russell, Authority & the individual, Op.cit., P.82.

بأخلاق وبقوانين تشترط قوانين عادلة وقيم أخلاقية تحفظ للإنسان كرامته واحترامه الذي هو حقه الطبيعي والوجودي.

للمجتمعات عادات وقوانين، لكن هناك فرق بين سلطة العادات وسلطة القانون، إنّ سلطة العادات سلطة أخلاقية وسلطة القانون سلطة سياسية، وحال الإنسان إذا أراد الخروج ومعارضة أي منهما فإنه بالنسبة لهما مقبل على عمل غير شرعي، وسيكون مطالبا بأن يأتي بمبررات أقوى، وهذا لأن النظام الاجتماعي لأي بلد يملي علينا قوانين يجب تطبيقها حتى لو كانت فاسدة ويكون احترامها ضروريّا؛ مع أنّ هناك حالات يكون فيها عصيان القانون فعل واجب في حالات معيّنة بالنسبة للمعارض المنصف الذي يعتقد من أعماقه بخطأ قانون ما من القوانين التي تفرضها الدولة، بل قد يتعارض ما يمليه الضمير الأخلاقي فينا مع تلك القوانين التي تبدو فاسدة، لكن تبقى سلطة القانون تجبرنا على أن نلتزم بتلك القوانين رغم ذلك ولا تبالي بما يمليه الضمير من أخلاق، وفي هذه الحالة يقع الإنسان مخيّرا بين خطيئة أخلاقية وبين جريمة قانونية، أي بين إملاءات أخلاقية من جهة وإملاءات سياسية من جهة أخرى، ولو كان المشرّعون لمثل تلك القوانين على درجة من الحكمة لما وقعوا في قوانين تجعل أهل الضمير الحي واقعين بين نارين[1].

إنّ هذه الوضعية هي وضعية تصطدم فيها الأخلاق بالسياسة، وإذا وقع صراع بينهما فالأولى بنا أن ننتصر لضمائرنا الأخلاقية، فلا خير في سياسة فاقدة لروح قيمها، ولا ننتظر أي إصلاح تقدمه سياسة لا أخلاقية، فحينها ستكون فارغة من أي نزعة إنسانية، إذ أنّ هذه النزعة قد كانت في السابق سبب النهضة في أوربا، ومن خلالها كان إصلاح المجتمع الأوربي والعودة إلى قداسة الإنسان بعد أن كان مهمشا ومُسَيطرًا عليه من قبل سلطات مارست عليه وصاية استبدادية، إنّ أي تقدم في الإصلاح السياسي نحو الأفضل كان سببه رجال ضميرهم حيّ في العالم، رأوا معاناة أهاليهم وأوطانهم ليتحرك نبلهم الأخلاقي للتمرد على السياسات الفاسدة التي أدت بتراجع المستوى المعيشي لجماعاتهم سنينا بل قرونا نحو الوراء، إنّ القوانين التي تفتقر لحكمة أخلاقية لن تجعل من النظام الاجتماعي يقف عند حدود تحترم مواطنيه، وحين يغيب البعد الأخلاقي للقوانين ستنتشر في السياسة ممارسات غير شرعية فتغرق المجتمعات في

[1] Ibid., PP.82-83.

الرشوة والبيروقراطية وسيستولي على الحكم أفراد أنانيون لن يبالوا بشعبهم إن كان فقيرا، وربما لن يترددوا في بيع أوطانهم لصالح ثمن يعود عليهم بالنفع الشخصي دون شعوبهم.

إنّ الوضع الذي يجعل الناس يعيشون صراعا بين ضميرهم وبين قوانين خاطئة غالبا ما يقودهم الأمر إلى الثورة، فالحكومات قد يصل الفساد فيها إلى درجة يصبح أمر إسقاطها بالقوة أمرا حتميا رغم الفوضى التي ستنتج عن هذا الفعل، وأكثر من الفوضى فإنّ الثورات التي رغم منطقية مبررها وأحقيته إلاّ أنها قد تؤدي إلى الوقوع في شر الديكتاتورية، وإذا تساءلنا عن كفاح ثورات مثل الثورة الانجليزية في 1688 أو الأمريكية في 1776، فإن القائمين ورائها هم بالأصل رجال أدركوا قوانين بلدهم وكانوا يحترمونها، فاحترام القانون أمر له أثره الفعال الذي يحمي من شر الفوضى رغم أن الخروج عنها في حالات نادرة يعد صوابا، وهنا نقع في مشكلة أخلاقية سياسية، بين وجوب طاعة القانون طاعة مطلقة أو الاستماع لصوت الضمير والانحراف عن بعضها[1].

لا يعني هذا أنّ النظم الاجتماعية لا أخلاقية دوما، وليس من مسؤولياتها أن تشارك في البناء الأخلاقي لأفرادها اجتماعيا، فالمواطنة في المدينة تقتضي من الفرد أن يكون على قدر عال من الأخلاق، وسيكون كذلك لو كانت القوانين السياسية للمدينة مؤسّسة تأسيسا اجتماعيا أخلاقيا بحيث تمنع الاعتداءات الاجتماعية بين الناس، ولا تكون الحياة الاجتماعية حياة عبثية، إنّ الأخلاق كما هي نابعة من روح الفرد فإنّها تمثل انعكاسا لحركة المجتمع، فالمجتمع الذي يكثر فيه الصراخ ويعتاد فيه أفراده على الإساءة والعنف اللّفظي، من البديهي أن ينتج عنه مستقبلا أفراد يتخاطبون فيما بينهم بالصراخ ولا يتفاهمون فيما بينهم إلا بالعنف والشدّة، ولا يفكرون إلا بمنطق القوة بدل اللّين، إنّ التربية الاجتماعية التي يسمح بوجودها النظام السياسي للدولة هي التي ستحدد المجتمع وهو سيكون انعكاسا لها.

ليس الفرد بضميره هو الذي يضع لنفسه أخلاقا شخصية فقط، بل إنّ هناك أخلاقا مدنية، وكلاهما ضروريان لعالم صالح، فتهميش الأخلاق المدنية وإلغاؤها اضطراب وفوضى ففي غيابها تنهار المجتمعات، ولذلك فإنّ النظريات الأخلاقية الجادة إذا أرادت لنفسها أن تتأسس بشكل منطقي يجب أن تضع في اعتبارها هذين النوعين من الأخلاقيات: أخلاقيات فردية، وأخلاقيات جماعية أو مدنية، ومصدر هذا التمايز يعود بالأساس إلى أنّ للأخلاق مصدران من وجهة تاريخية أي السياسة والدين

[1] Ibid., P.83.

والعهد القديم دليل على ذلك أين نجد تعاليم أخلاقية وضعها التشريع الديني وسياسة الأنبياء، وفي العصور الوسطى هناك نموذج يوضح هذا التقسيم بين هذين النوعين من الأخلاق، فقد كانت أخلاق مدنية كهنوتية وأخرى رسمية يعلّمها الكهنة لأهل المدينة إضافة إلى وجود متصوفة مجتهدين في مجال تعزيز التقوى الشخصية فأسّسوا لأخلاق فردية[1].

إنّ هذا يعني أنّ الدين في عهد الأنبياء وفي عهد القرون الوسطى كان مُشرِّعا أخلاقيًا وسياسيا فكان سلطة لكليهما، وبزوال السلطة الدينية في العالم المعاصر لم يختفي التمايز بين الأخلاق الفردية والمدنيّة، فكل ما اختلف هو فقط كيفية تناول العالم المعاصر لهذين الضربين من الأخلاق، فقد كانت الأخلاق المدنية في السابق ترسمها وتخطط لها اجتماعيا الجماعة الدينية أمّا الأخلاق الفردية فإنّها ستكون أيضا وفقا لتعاليم نفس الجماعة لكنها ستكون نابعة من اجتهاد المؤمن المخلص والزاهد في عبادته لله إلى حد التصوف، وفي هذا النوع بالذات يتحدد الأكثر إيمانا وتمسّكا بحياته الدينية، لكن في العالم المعاصر فإنّ الأخلاق المدنية هي أخلاق جماعية لكنها ليست مقيّدة بدين بل مقيّدة بقوانين وضعية اتفق عليها المجتمع المدني وحددوها في دساتير وقوانين اجتماعية ومدنية، بحيث يعد انتهاكها انتهاكا صريحا لحرمة أفراد المجتمع وحقهم المدني، بينما الأخلاق الفردية الخاصة بكل ذات فإنّ مرجعيتها تبقى مرجعية حرّة تحددها أيديولوجية الشخص وانتمائه التربوي والعقائدي، ومشروعيتها تتحدد من خلال كونها لا تشكل ضررا على الحياة الطبيعية للآخرين.

إذا أمكن للمهارات الاقتصادية والاجتماعية في أي نظام أن تُعدّل من المراكز الانفعالية المدمرة فإنّ الدوفع المؤدية إلى تفشي الجريمة سيكون من الممكن فعلا وضع حدّ لها، وحينها يكون المجتمع قد بلغ درجة من الرضا والسعادة أكثر من أي مجتمع منظم آخر قد شهدته البشرية من قبل، لكن الوصول إلى طريق يحقق الرضا لجميع الفئات من الناس أمر في غاية الصعوبة، والأخلاق رغم أنها تهتم بموضوع الخير فهي لا يمكنها أن تحقق رضا الجميع، إنّ للناس رغبات وهي ليست ثابتة كما أنها تتطور باستمرار، تتأثر بتربية الإنسان التي يتلقاها في المجتمع إضافة إلى الظروف المحيطة به، وكثيرا ما

[1] Ibid., PP.83-84.

تتعارض الرغبات فيما بينها وما يمكن فعله فقط هو محاولة جعل تلك الرغبات ولو لبعض منها متوافقة حتى يصل المجتمع البشري إلى جزء من الرضا بين أفراده[1].

إنّ هذا لسبب يجعل من الخير نسبي لا يحظى بالمطلقية، فالتأليف بين الرغبات العامة للناس جميعا بل حتى التأليف بين رغبات الفرد الواحد أمر شبيه بالمعجزة في واقعنا الاجتماعي، غير أنّ جعل رغباتنا أقلّ حدة واصطداما لهو أمر ممكن، وحينما نعيش برغباتنا بسلام في مجتمعاتنا نكون قد حصّلنا قدرا معتبرا من الخير، أي حينما لا تكون هناك رغبات تستلذ بالتسلط واستعباد الغير وقهره، إنّ راسل لا يدعو إلى مجتمع الملائكة الذي يغيب فيه الخطأ بشكل نهائي، وإنما يدعو إلى عالم يسوده الاعتراف، ويطلب فيه جميع أفراده تحقيق الخير العام قبل الخاص، نكون فيه متفقين رغم اختلافاتنا لا متنافرين ومتناحرين، إنّ عالمنا واسع وسعته تسع اختلافاتنا والوجود البشري المتنوع بيولوجيا يستحق أن يعيش متنوعا بثقافاته وكل منا يعيش حرا بأخلاقه شرط عدم تعرضها لأي حق من الحقوق الطبيعية الفردية.

إنّ التاريخ البشري منذ القديم إلى العالم المعاصر قد عرف مصلحين كثر، وكانوا في كثير من المناسبات يوجّهون الناس إلى طريق الخير ويدلّونهم عليه، لكن على الرغم من سدادها فلا العواطف الإنسانية أنصفتها ولا البشر أيضا، وهذا ما حدث مع بوذا والمسيح، فكلاهما كانا يدعوان الناس إلى الحب، ولكن تم مقابلة هذه الدعوة بإعلان الحرب عليها، بل كم من القديسين علّموا تلاميذهم تعاليم تدعو إلى الرحمة فصاروا بعدها دعاة للوحشية وكأن الإقبال على تلك السلوكات اللاّإنسانية شيء نبيل، إنّهم يمجّدون الحروب ويدعون إليها وكأنها حياة لا موت، إنّ هذا الميل نحو الهمجية له صلة بطبائعنا البشرية التي بالأساس تحمل تلك الانفعالات السيئة وتحرص على تجلّيها اجتماعيا في نظمنا السياسية والأخلاقية، ولذلك فإن العالم اليوم ليس بحال أفضل من وضعه البدائي، فإن كان الإنسان الأول قد عانى من الجوع وعانى من عدوان الحيوانات المتوحشة؛ فإنه اليوم في مجتمعات أكثر تنظيما من ذي قبل لا يزال يعاني من مآسي أشد فتكا حتى أصبحت فترات السعادة في العالم المعاصر نادرة، فكل الشقاء الإنساني لو اجتمع لا يعادل الشقاء الذي وقع في بضع سنين من التاريخ المعاصر والذي حملت سنينه جرائم كبرى كحملة قتل اليهود من طرف النازية، أو موت الفلاحين الروس جوعا بالملايين، هذا فضلا عن معسكرات العمل الإجبارية وحملات إبادة فئات من البشر، وإنّ الأمم الغربية اليوم لا يزال يحوم

[1]Bertrand Russell, Human society in ethics and politics, Op.cit., P.155.

حولها خطر الحروب الذرية التي أورثت عالمنا أسلوبا جديدا في الموت والقسوة، وهذه الاعتبارات هي أسباب تجعل من تطبيق الأخلاق في السياسة أمرا صعبا جدا[1].

إنّنا نريد الخير لكن سياسات نظمنا في العالم المعاصر تعكس إرادة الشرّ، لأنّ داخل السياسة من تنطق أفواههم بالسلام وتقوم أعمالهم بالحرب، وفي ظل تناقض المبدأ الذي اختُزِل في عبارات سياسية فارغة من أي محتوى فإنّ الواقع السياسي والأخلاقي ما يزال يعكس همجيّة لم تقتنع لحد أزمنتنا المعاصرة أنّ الإنسان كيان مقدّس بغض النظر عن دينه أو توجهه، يبدو أنّ كل القيم والإصلاحات قابلة للإنهيار أمام نزعات عنصرية استعلائية على الشعوب المستضعفة، وإنّ البشر أكثر استعداد لإغراق العالم في بحار من الدماء على أن يقبلوا بمواثيق جادة تجعلهم يلتزمون أخلاقيا وسياسيّا بحياة يسودها الاعتراف.

إنّ مسألة الأخلاق والسياسة تطرح مشكلة بصدد العلاقة الإصلاحية بينهما، إنها مشكلة البحث عن سبل التوفيق بين الرغبة الفردية وبين ما تقتضيه متطلبات الحياة الجماعية، وراسل لا ينكر أنّه في العالم قد وجدت محاولات ابتكرها المصلحون الجادون لتحقيق هذا التوافق، إنّ مدار الفلسفة الإصلاحية في مجال الأخلاق عند راسل هو الرغبة وإنّ حركية هذه الأخيرة داخل الذات وخارجها يقتضي توافقا وتآلفا مع غيرها من الرغبات، ولذلك كان من الضروري أن تعنى الفلسفة الأخلاقية عند **راسل** بالبحث عن ما يجعل الرغبات الاجتماعية تأخذ مسارا يقوم على أرضية مشتركة يمنع التطاحن فيما بينها سواء في السلوك الاجتماعي اليومي أو حتى في التدبير السياسي العام، وإذا تحقق مجتمع متآلف ومنسجم في رغباته فسيتحقق فيه قدر كبير من الخير. وبما أنّ المصلحة الاجتماعية أكثر سموًّا من المصلحة الفردية، فإنّ الكيان الذي له كل القدرة في الحفاظ على هذه المصلحة هو الدولة بمؤسساتها السّياسية، ولذلك كان لا بد من التعمق أكثر في الإصلاح السياسي بعد تأكيد ضرورة مراعاة الجانب الأخلاقي فيه، لأن ذلك ما يجعل من السياسة أكثر التزاما بواجباتها خاصة نحو الإنسان الذي هو مواطن ينتمي إلى دولة، ولأنّ الدولة فضاء تمارس فيه المواطنة، فماذا عن حقيقة العلاقة السليمة بين الدولة والمواطن؟ على أي أساس تقوم؟ وماذا نعني بالفعل السياسي عند راسل؟ وهل رفض الحرب والتمرد على الاستبداد حتمية جوهرية لتشييد نظام سياسي عادل اجتماعيّا؟

[1] Ibid., PP.156-157.

المبحث الثالث:

في الإصلاح السياسي

المبحث الثالث: في الإصلاح السياسي

أولا: التمرد على النظم الاستبدادية ورفض الحرب

ثانيا: مفهوم الفعل السياسي عند راسل

ثالثا: واجبات الدولة السياسية وعلاقتها بالمواطن

المبحث الثالث: في الإصلاح السياسي

امتداد الإصلاح الاجتماعي إلى المجال السياسي يترتب عنه فلسفة توجيهية لتغيير النظام الحاكم وتعديله وفقا لما يتلاءم مع ما يحقق العدالة الاجتماعية، ومن مقتضيات هذه العدالة تصحيح العلاقة بين الحاكم والمحكوم وبين الفرد ومؤسسات السلطة أو النظام الاجتماعي الحاكم في العموم، ولأنّ هناك نظم سياسية مبدؤها الاستبداد وتغذية الحروب في العالم فإنّ **راسل** قد رأى أنه من الضروري الثورة من أجل تصحيحها أو تغييرها، فالاستبداد لا يؤدي إلى الاستقرار، والحرب العالمية لا تجتمع مع السلام العالمي الذي يريده راسل، ولذلك فإنّ المشروع السياسي عند راسل ليس مشروع تمرّد فحسب، بل هو مشروع يحدد من خلاله أصول الممارسة السياسية للدولة والمواطن، ويحدد واجبات وحقوق كل منهما، وإنّ المنهج الإصلاحي عنده يراعي السياسة كأحد الأولويات التي يجب العناية بها لأنها تمس النظام القائم على تدبير الشأن العام، فكيف صحّح راسل من هذه النظم؟ وعلى أي أساس حكم بوجوب التمرد على الحرب والاستبداد في النظم؟ وكيف تصوّر راسل لعلاقة الدولة بوصفها كيانا سياسيا بالمواطن؟وهل هناك فعلا حدود لسلطة الدولة يجب أن تقف عندها أمام المواطن؟ وإذا أردنا نظاما سياسيا جديدا وعادلا، فهل يعني ذلك تأصيلا جديد لمفهوم الفعل السياسي؟

أولا: التمرد على النظم الاستبدادية ورفض الحرب

في سنة **1936** نشر **راسل** كتاب **أين الطريق إلى السلام؟** فإلى جانب دعوته إلى حكومة عالمية فإن راسل يبدو فيه مصرا على مناهضة الحروب، لكنه كان يتخذ موقفا تحفّظ فيه على بعض الحروب خاصة في ظل الواقع الذي كانت تعيشه ألمانيا مع النازية، وباندلاع الحرب العالمية الثانية ألغى **راسل** تحفظه بتأكيده على ضرورة محاربة النازية ومقاومة هتلر[1].

يتجه الموقف الفلسفي عند **راسل** إلى رفض الحرب وعدم استعمال منطق العنف، لقد كان غرضه الأسمى في كل مشروعه هو خلاص العالم بإيجاد طريق يكون نهج الجميع نحو السلام، لقد تغيّر الموقف الرافض تماما للحرب عنده بعد فحصه للنظم السياسية التي كانت سائدة في أوربا خلال القرن العشرين وخاصة النازية الألمانية التي رأى فيها نموذجا للحكم الاستبدادي في العالم الذي يجب محاربته، إنّ الحرب ضد هذه الأنظمة الاستبدادية واجب المجتمع العالمي إذا أراد سلاما، بل إنّ

[1] إيه سي جرايلينج، برتراند راسل، المرجع السابق، ص29.

مقاومتها شرط من شروط السلام العالمي، فوجوب الحرب مع هذه النظم أمر منطقي لأنها لا تعرف منطق السلم وبقاؤها بقاء للاستبداد واستمرار الجرائم ضد الإنسانية، وبالتالي فالحرب معها يصبح حتمية ومقاومتها أمر مشروع لإحلال نظام اجتماعي بديل وعادل.

إنّ رفض **راسل** للنظم الاستبدادية يأتي من خلفية رفضه لبعض النظم مثل الفاشية والشيوعية أيضا، فهو لا يرى إصلاحا في تلك النظم التي تشجّع على نوع معين من الفلسفات ثم تسخّر لها ميزانية ضخمة من أجل بحوثها، بل إنّها في حال ما إن انتهت تلك البحوث إلى نتائج تتعارض مع تلك النظم السياسية فإنها ستسلّط عليها اضطهادا وترفضها محاربة إياها بكل ما أتيح لها من سبل دعائية ووسائل تمنعها من التطور بين الناس، فعلى سبيل المثال فإن العلماء الفاشيون كانوا يضطهدون العلم في سبيل إرضاء السياسة الفاشية، فزيّفوا حقائق علمية وأعلن البيولوجيون منهم أنّ هناك اختلافا بين دم الرجل الأسود ودم الرجل الأبيض، ونفس الأسلوب انتهجه **ستالين** حينما حارب أفكار العالم **مندل** في الوراثة لأنها لا تخدم الشيوعية في إطارها الفلسفي العام الذي أرادت تثبيته في المجتمع[1].

لم تكن هذه النظم الاستبدادية خطرا على الناس سياسيّا فقط بل كانت خطرا حتى على العلوم، فلم تكن ترى حرجا من تشويه الحقائق العلمية ما دامت تخدم وجودها، بل إنها تحارب الحقيقة العلمية إذا كانت تهدّدها من جانب ما، ولذلك فلم يكن أي عالم مقرّب من هذه النظم، ولن يظهر مجده ما لم تكن السياسة الاستبدادية راضية عنه، فهي نظم لا تروّج سوى للعلم الذي يحاجج لصالح أفكارها، ولا تموّل سوى الفلسفات التي تغذيها وتدعمها بين الناس، إنها بذلك تكسب دعم العلم والفلسفة، وإذا بدت بذلك الدعم والتأييد بين الناس فإنه حينها تظهر للأعيان على أنها سياسة وليدة الحكمة.

خطورة الاستبداد الذي مارسته تلك النظم لم يشمل التفكير العلمي فحسب، بل شمل قمع حرية الفرد الشخصية في حد ذاته، وما ترك في **راسل** ألما هو اختفاء الحريات واختفاء مبادئ الديمقراطية الأصيلة خلال القرن التاسع عشر، فكيف يمكن تخيّل نظم اجتماعية ناجحة تغيب فيها الحريات؟ إنّ النظام الاجتماعي الصالح والأمثل هو الذي يحمي الحريات و يوفّر أكبر نصيب من السيادة الفردية، سلطته القانون ويسود فيه التنظيم[2].

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص ص 10-11.

[2] المرجع نفسه، ص 10.

الإنسان كيان حرّ، والنظم الاستبدادية تبتلع الحقائق وتخنق الإنسان، تريد منه أن يكون ملكا لها، يتنازل عن سلطانه لنفسه من أجل سلطانها، وكأنّ البشر أدوات بيدها مثل أي شيء آخر، فيتحولون إلى دمى ليس لهم عمل في الحياة سوى الطاعة العمياء، والنظام السياسي الذي لا يفقه فلسفة الحرية ولا يؤمن بحرية الإنسان لا يقدم للمجتمع صورة ترضي علاقة الإنسان بالحياة، لأنها ستقضي على الحياة وتجعل الأفراد بعيدين عن حبها وحتى حب بعضهم أو حتى حب وطنهم الذي سيرونه سجنا كبيرا يحبس ممارستهم لحرياتهم المدنية وحتى الطبيعية.

إنّ خلفية ثورة **راسل** على الاستبداد الذي مارسته بعض الدول الاستعمارية متأتية من خلال رفضه للاستعمار نفسه الذي لا يجلب للشعوب سوى الدمار، فبالإضافة إلى هجومه على أمريكا فقد أظهر سخطا على العدوان الثلاثي على مصر سنة **1956**، وأظهر عدم رضاه الشديد على اعتداء إسرائيل على حريّة العرب في فلسطين، فالحرية حق ومطالبة الشعوب بها ليست جريمة، والثورة من أجل التحرر من قيود الاستبداد أمر مشروع ولذلك كان **راسل** مؤيّدا للعرب ضد إسرائيل فأدانها كما أدان الدول الاستعمارية التي تقف إلى جانبها[1]، هذا يعني أنّ **راسل** يرفض مطلقا احتلال الدول الأوربية لدول العالم الثالث، فناصر قضايا هذه الدول، فالنظم التي تنتهج أسلوب الاعتداء على السيادة الوطنية للشعوب في أراضيهم هي نظم في حد ذاتها تستحق أن تباد من الوجود لأنها تهديد حقيقي للعالم، فتعتّم الحقائق، وتحل مشكلاتها بالعنف والحرب وتفتح على العالم مشكلات أخرى، تستغل الشعوب الضعيفة لحل أزماتها بدلا من التعاون معها لإيجاد حلول لمشكلات العالم الذي يشترك فيه الكل، إنّها تؤجّج من الانشقاقات، والعنصرية، وماهو لا إنساني، ولا تخدم مشروع الوحدة العالمية الذي يريده **راسل**.

بسبب سخريته من النظم السياسية الأوربية فإنّ **راسل** قد نجح في كسب عدائها له، فعاداه المعسكرين الشرقي والغربي، فوصفه الغرب بالخنزير الشيوعي ووصفه الشرق بأجير البرجوازية الغربية، لقد كان **راسل** يرى في المعسكر الغربي نظاما استعماريًّا يتأسس على الرأسمالية واستغلال الكادحين، أما النظم الشيوعية فهي نظم تقوم على الاضطهاد والتعصب الشديد الذي جعلها سجينة آفاق ضيّقة، إنها نظم تمارس استبدادًا خلف ستار الديمقراطية وتبدي انطباعا زائفا للعالم أنها تخدم البحث العلمي،

[1] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص 82.

لكنها تحمل في جوفها عداء لموضوعيته التي تهدد وجود تلك النظم، إنها لا تقبل علما ولا فلسفة حتى ولو كانت تريد مجرد تصحيح مسارها نحو الاستراتيجيات الإنسانية دون إلغائها[1].

يبدو إذن أنّ وضع العالم خلال القرن العشرين لم يكن في مسار سياسي صحيح، خاصة وأنها كانت تمارس سياسة لاحتكار العلوم بحيث لا تكون سوى آلية طيّعة في فرض سلطانها، ومن منطلق ما تقدم سابقا فإنّ تلك النظم لا ترى في المعرفة العلمية غاية لجعل الإنسانية أكثر سعادة، بل وسيلة من خلالها تمارس سلطتها، ووسيلة تمنحها القوة لإخافة أعدائها ولإخافة مواطنيها، إنها لا تتردد في استعمال التقنيات العلمية كوسائل للمراقبة والمعاقبة بدلا من كونها وسائل لممارسة الحريات وحماية الإنسان التي تحدث عنها السياسيون كشعارات في ديمقراطياتهم.

وهو ينقد الحكومات المستبدة يرفض **راسل** تحت أي ظرف التنازل عن القضايا الإنسانية العادلة، كما رفض استغلال الدين لاضطهاد حرية الإنسان من خلال فرض المحظورات والطابوهات الدينية، فانتقد تلك المحظورات وعارضها كما عارض الكثير من الأحكام التي أصدرها معاصروه، وكان بديله الإعلاء من شأن الحياة والسعادة والحريات التي تقدس الإنسان كأسمى موجود[2]، وإنّ قضية الحرية على هذا النحو مسألة جوهرية في الفكر الإصلاحي عند **راسل**، فما يسجن هذا الحق يصنف مباشرة في فكره ضمن معنى المستبد، فقد كان هذا السبب هو سبب تمرّده على النظم السياسية الحاكمة في العالم ونقدها وتمرده أيضا على الدين ونقد المؤسسات الدينية، إنّ الحرية لا تقبل وصاية، وممارسة الدين في التشريع والاباحة والتحريم حسب منظور **راسل** لا يعطيه الحق في التدخل بالشأن الاجتماعي، وبالتالي فمن غير الجائز أن يتحول إلى نظام اجتماعي حاكم، وإلاّ تحوّل إلى ماهو أكثر استبدادا، فالدين مجاله الأنسب هو الحدود الشخصية للفرد فقط دون الحدود الاجتماعية،* فشأن الدّين شأن شخصي وهو يدخل ضمن مجال الحريّات الفردية التي تعود إلى سلطة الفرد نفسه وليس سلطة المجتمع.

إنّ الحرية نطاقها أوسع فهي غذاء حيوي لكيان الإنسان في كل المجالات، فلم يدافع عن الحريات ضد الاستبداد السياسي والديني في حيّز السّلوكات الاجتماعية فقط، بل دافع عن الحريات وأخذها

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص 12.

[2] علي حسين، دعونا نتفلسف، المرجع السابق، ص 79.

* عد إلى المبحث السابق (في المجال الأخلاقي: وبالتحديد العنصر الثالث من الإصلاح الأخلاقي إلى الإصلاح السياسي الذي تحدثنا فيه عن الأخلاق الشخصية ومنابعها وذكرنا فيها الدين).

قضيته الجوهرية أيضا في ميدان التربية، فالحكم سيظل حكما مستبدا إذا مارس التربية في تقييد الحريات وقمعها، حتى لو كان متسامحا دينيا وديمقراطيا سياسيًّا، وعليه فإنّ الحرية لن تكون كاملة من وجهة آراء راسل الفلسفية إلاّ إذا شملت كل المجالات.

إن شأن **راسل** في السياسة كما هو شأنه في التربية، يدافع في كلا المجالين عن مبدأ الحرية كأسمى المبادئ، وإن موقفه هذا يقترب كثيرا من موقف **جون ستيوارت مل**، إنه يدافع عن حرية الإنسان رغم معرفته بالجانب اللاّعقلي في سلوك الإنسان[1].فالعقل ليس هو الفاعل المطلق في التوجيه السلوكي، لأنه يتداخل أيضا مع توجيه الانفعالات النفسية التي تخرج عن نطاق سيطرة العقل، لكن وعلى الرغم من هذا فإنّ مسألة الحرية عند الإنسان هي حق له ليس لأنه كائن عاقل أو ليس بعاقل وإنما لأنه جزء من نظام اجتماعي يؤثر في مصيره، ولذلك فمن حقه المشاركة السياسية في إدارة هذا المصير الذي يجمعه مع الكل، ومن حقه أن يصنع مصيره هو في حد ذاته دون قيود الآخرين، فلا سيادة على الذات سوى الذات نفسها، ولذلك فإنّ فكرة الحرية كما كانت نواة في فلسفة **مل** فهي أيضا قاعدة محورية في فلسفة **راسل** الاجتماعية.

إنّ **راسل** يرفض الشيوعية سياسيًّا واجتماعيًّا فهي تهدد حرية الإنسان، إنه يرفض وسائلها المحرّضة على الفوضى المؤديّة إلى تغذية مشاعر الكراهية داخل المجتمع بين الطبقات فضلا عن كونها تحاول كسر قيود الاستغلال عن الإنسان لتضعه في قيود أخرى بإعادته إلى المجموع فتسلب حريته ويعود الاستغلال مجددا، أما في الغاية فهو تماما مثلها في نزعته ثورية على الرأسمالية التي نتج عنها احتكار وصور تنافسية تقضي على حرية الديمقراطية، أما عن موقف **راسل** من الفاشية فهو لا يلتقي معها في أي شيء فهو يرفضها جملة وتفصيلا، وسيلة وغاية، لأنها تغذي الطبقية مشعلة روح القومية التي تمجّد جنسا عن جنس آخر كما هو حالها في تمجيد الجنس الآري عن باقي الأجناس وهذه النزعة هي صورة من الرأسمالية التي تتنافى مع الديمقراطية[2].

واضح أنّ **راسل** يرفض المنطق الذي يمايز بين الأجناس البشرية على أسس عنصرية أو اجتماعية طبقية، فرَفَض المنطق العنصري للفاشية، ويرفض التنافس الرأسمالي غير المتكافئ بين الطبقات

[1] زكي نجيب محمود وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، المرجع السابق، ص 218.

[2] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 127-128.

الاجتماعية حيث تحظى طبقة بامتيازات وتسهيلات في حين تُحرم طبقة اجتماعية أخرى منها، ولأن الشيوعية طالبت بالمساواة وإلغاء هذا التمايز اللاّعادل من وجهة نظرها فإنّ راسل يرفض الحلول التي تتسبب في جعل المجتمع يتحوّل من فوضى إلى فوضى أخرى، إن راسل فيلسوف ثوري لكنّه ضد الثورة التي تساهم في تردّي أحوال المجتمع أكثر، إنّ الثورة على النظم الفاسدة لا تعني فتح باب من المشاعر السلبية، لأن هذه الانفعالات السيّئة إذا نشأت فإنها ستواصل بناء الصورة السيئة للمجتمع الذي بناه النظام الاجتماعي الفاسد، وحينها لن نتوقع من المجتمع أن يكون بصورة مثالية بل تحوّله من حال سيء إلى حال سيء آخر إن لم يكن أسوأ.

إن التمرد على مختلف هذه النظم يشمل دعوة **راسل** إلى التمرد على المؤسسات التي فيها يتجلى الاستبداد بصورة مؤثّرة، إننا نلمس الاستبداد بصورة حسية من خلال المؤسسات لأنها الوسائل التنفيذية لأوامر السلطة، وانعكاس للعقل المدبّر في النظام الاجتماعي، إنها القبضة التي من خلالها قد تمارس السلطة ضغطا قاهرا على الفرد أو عدلا ونظاما وحسن تدبير.

لقد نالت المؤسسات الدينية الكنسية أكبر نصيب من النقد، فهي أكبر خطر يهدّد حياة الناس الاجتماعية وأكثر خطر يحيط بأخلاقهم، لقد كانت الكنيسة عبر تاريخها تشنّ حروبا وعداوة لكل دعوة ضد العنصرية، ولتلك الآراء التي كانت تنادي بمناهضة الحروب، فهي بدلا من اختيار طريق التخفيف من آلام الإنسانية فقد اختارت طريق صنع الشقاء لهم، فكانت الكنيسة سببا من أسباب بؤس الناس في عالمهم، إنها لا تحوّل حياة الناس إلى جحيم من خلال ممارساتها فقط بل من خلال جعلهم يعيشون في خوف أبدي من الموت مجتهدة في تقديم صورتها بشكل مرعب مغذين النفوس هلعا وذعرا وليس سلاما وطمأنينة كما تدّعي.[1]

يستتبع ذلك دمارا نفسيا للحياة الإنسانية، إنها تريد من الناس أن يظلوا خائفين ومشبعين بالانفعالات السيئة التي لا تبني فردا ممتلئا بالحيوية، إنّها تربط الإيمان والتقى بشعور الخوف، فتراه هو القوة الإيمانية التي بها تكون النجاة، إنّ خطيئة آباء الكنيسة مع الناس خطيئة اجتماعية بتشكيلها لحاجز بينهم وبين الحياة وبالمشاعر الإيجابية التي تعزز من روح الفرد، فالروح غذاؤها ليس الخوف، وإنما

[1] علي الجودي،فقه السعادة عند راسل: بين رفض التقليد والدعوة إلى التجديد، المرجع السابق، ص 234.

غذاؤها هو ما يدفعها للحركة أكثر في الحياة ببث رغبات إيجابية فيها، وحينما يكون الفرد مفعما بالإيجابية ستولد في الحياة خصال تجعل الناس مبدعين، وهذا مالم تكن تريده الكنيسة.

إنّ تاريخ العقل الغربي حمّال بآلامه مع الكنيسة، والعلماء والفلاسفة الذين حاربتهم واتهمتهم بالشذوذ والجرم نماذج تاريخية دالة على استبدادها، لقد ظهر الفيلسوف الإيطالي **جيوردانو برونو Giordano Bruno (1548-1600)** بأفكار كوبرنيكية قائلة بمركزية الشمس فضلا عن آراء لاهوتية أخرى انفرد بها، لكن انتهت بإحراقه سنة 1600، وقد رأت أنه يستحق الإعدام لقاء هرطقاته التي كانت توصف ببعدها عن الرشد، لكن مالبثت أن ظهرت الكوبرنيكية بعد ذلك وتأسست تأسيسا علميا فعليّ انهار أمامه الفكر الكنسي بنظامه الأخلاقي واللاهوتي. إنّ فرضية مركزية الشمس وحركة الأرض التي بدأ تفجيرها بالأساس مع الفيلسوف الفلكي البولندي **نيكولا كوبرنيكوس Nicolaus Copernicus** (1473-1543) قد أدانتها الكنيسة وقد قامت بقمع وطرد كبار من الموظفين في الكنيسة الكاثوليكية، أما بالنسبة إلى الفيلسوف والفلكي الإيطالي **جاليليو غاليلي Galileo Galilei** (1564- 1642) الذي دافع عن نظرية كوبرنيكوس فقد لا حقته محاكم التفتيش وحاولت بالقوة أن تجعله يتراجع عن أفكاره العلمية فاستجوبوه وقاموا بوضعه تحت الإقامة الجبرية[1].

إن استبداد الكنيسة يتجلّى في إرغامها للناس على اتباع تعاليمها وقد تميّزت مواقفها وفقا للشواهد السابقة باللاّإنسانية، وذريعتها في ترسيخ تلك الهمجية والتعاليم البالية هي الأخلاق، والحال مع هذا الأمر هو أن سعادة البشر في حقيقة أمرها لا تتحقق إلا بشرط من شروط السعادة وهو التخلي عن تلك التعاليم بهمجيتها؛ إنها دوما تقف موقف المعارض للمشاريع التي يأتي بها العظماء أمثال **غاليلي** وغيره لتنوير الإنسانية والحد من معاناتها، وإنّ تاريخ الكنيسة المسيحية يشهد على هذه الممارسات سواء من خلال محاكم التفتيش أو بأشكال أخرى من الظلم للناس كحرق النساء مثلا بتهمة الشعوذة وغيرها من ألوان القمع. وأمام بؤس الدّين تاريخيا واجتماعيا فإنه حسب **راسل** ينبغي على الإنسان أن يتحرر من

[1] ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 2010، ط2، ص ص 315-316.

تعاليمه ومخاوفه واختيار طريق العلم كبديل لأنه ذكاء وتحرر، نستمد منه الشجاعة لاقتحام الغموض والأمل الذي به ننقذ مستقبلنا[1].

إنّ العلم قوّة للبناء، وإنّ المستقبل الذي صار في عالمنا المعاصر واجب البناء بحذر هو مستقبل الإنسانية جمعاء وليس مستقبل فئة أو دولة ما بمعزل عن الفئات أو الدول الأخرى، إنّ عالمنا واحد وجميعنا نشترك فيه، وهذه المشاركة هي صناعة الكل للسلام ومحاربة الحرب بنزع الانفعالات السلبية واستبدالها بانفعالات إيجابية بتوفير أسباب السلام والمحبة والتعاون، واجتناب أسباب اشتعال الصراعات والحروب، وهذه المهمة هي مهمتنا ومهمة الأجيال القادمة في المستقبل.

لقد أحدثت الحروب تغييرا شاملا في نفوس الكثيرين من الناس، فبالنسبة إلى **راسل** فإنها قد أعطته نظرة حول منابع العمل في الإنسان، وقد كان أمل **راسل** من المحاضرات التي حملها كتابه **أسس لإعادة البناء الاجتماعي** أن تحمل المؤسسات السياسية في أوربا مقتا للحروب وتجعل الناس أبعد عنها بجهد استطاعتهم، وهذا ما تقدمه فلسفة سياسية أكثر صمودا من الفلسفة التقليدية، إنها فلسفة ممكنة في ظروف قد تبدو أنها مستحيلة بالنسبة لحالة التوتر التي تعيشها أوربا في الفترة المعاصرة للقرن العشرين، إنّ مثل هذا الأمل يستلزم عملا منبعه روح تريد تغيير جوهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وإنّ الجهد المراد بذله لأجل هذا المسعى لهو جهد كبير وعظيم لكنه يستحق ما يبذل فيه[2].

من واقع حال بريطانيا الذي ينطلق منه **راسل** كثيرا في الحديث عن رؤاه الاجتماعية والسياسية على وجه الخصوص، فقد خلص فيلسوفنا إلى أنّ هناك نظرتين للحرب فأحدهما يمثل الرؤية العامة في بريطانيا والتي كانت ترى أن الألمان أشرار، أمّا أصحاب النظرة الثانية فقد كانوا يرون في أنّ الحروب الأوربية المعاصرة تعود في أساسها إلى صراع بين الدبلوماسيين و أطماع الحكومات، لكن يبقى المسؤول المباشر في كل الأحوال عن الحروب هو "الإنسان" فالحكومات في النهاية تتمثل في أناس عاديون، أي أن الطبيعة البشرية هي منبع هذه المآسي، كما أنّ الاعتقادات الفاسدة تعمل موجّها يقود

[1] علي الجودي،فقه السعادة عند راسل: بين رفض التقليد والدعوة إلى التجديد، المرجع السابق، ص ص234-235.

[2] Bertrand Russell, Principles of social reconstruction, Op.cit., PP.09-10.

الناس إلى تمجيد الحروب وتشجيعها بدل الإشمئزاز منها، لكن تبقى الضريبة التي يدفعها العقل نتيجة للميل نحو تصديق الأكاذيب مكلفة في كل الأحوال[1].

قد يقول قائل أنه من الأفضل على الإنسان أن يعيش تحت سلطة عقله إذا أراد أن يتوجه توجّها صحيحا في حياته، لكن لو تحرر التفكير من سطوة الشهوات التي تلعب كثيرا دور الدوافع المسيطرة على سلوكاتنا لأمكن لنا أن نتجنب الكثير من الأسباب التي توقعنا في شر الحروب، ولانتهت الخلافات بيننا بطريقة وديّة، وعليه فليس أسلوب التفكير العقلي هو المطالب الوحيد بالتغيير وإنما حياتنا المتعلقة بالميول أيضا، فلا يكفي أن تفكر فقط في تغيير نمط تفكير العقل للحد من الحرب بل إنّ الأمر يحتاج إلى الحد من الشهوة المؤدية إليها أيضا، والحد من الشهوات المَرَضية المفتعِلة للحروب تساعده شهوات أخرى تقابلها ولكنها ذات ميل مخالف لها وتتصف بكونها ذات ميول إيجابية وهي من أسباب السعادة. لقد سبق وأن أكّد رجال الأخلاق التقليديين على عدم كفاية العقل في التأسيس لحياة فاضلة فهو أقل حيوية والاكتفاء به يغرقنا في سلبية إلى حد مرعب؛ وهذا الأمر يوافق عليه راسل فإن العقل وحده لا يكفي لأن النشاط الإنساني ككل ينبع من مصدرين هما: الميل والرغبة، وإنّ الفلسفة السياسية حسب راسل منذ الفلسفات الكلاسيكية إلى غاية الفلسفة المعاصرة مبنية على فكرة جوهرية هي أنّ الرغبة مصدر وحيد لسلوك الإنسان[2].

إننا إذن لسنا مدفوعين برغبات محضة، إنها رغبات محاطة بميول، فقد نرغب مثلا في السلام العالمي لكن قد تميل رغباتنا إلى نمط معين من الحلول، فقد يميل أحدنا إلى رغبة السلام العالمي بميله نحو ضرورة التخلص من بعض القادة السياسيين في العالم الذين لا أمل للسلام معهم، وقد يرى آخر له نفس الرغبة بميل آخر مدافعا عن التسامح مع عزل المتسببين في الحروب عن كل أسباب قوتهم حتى لا يكون لهم دور في نشوء حروب مستقبلية، لقد ذكرنا سابقا أنّ العقل الإنساني جعل الحروب من خلال التقنية العلمية أكثر شراسة لكن ما كنا بالأساس لنصل إلى هذه المرحلة من الرعب لولا وقوعها تحت وطأة ميول تدميرية، ومنه فإنّ علاج مشكلة الحرب في عالمنا ترتكز بالأساس على علاج تلك الميول وهي أسباب نفسية أدت إلى شقائنا بدلا من سعادتنا.

---

[1] Ibid., PP.10-11.

[2] Ibid., P.12-13.

قد لا تكون الميول العدوانية سببا في نشأة الحروب لأن هذه الميول قد تكون هي الأخرى مُبرَّرة بمبررات سيئة، إنّ ميولنا لا تنشأ دائما غريزيا بل قد تتشكل نتيجة تراكمات لأفكار فاسدة تجعل من الطبيعة الإنسانية منحرفة عن جادة الصواب، فالخرافات مثلا إذا استولت على الكيان النفسي للفرد جعلت منه عبدا لها فيتحول إلى وسيلة لخدمة أيديولوجيتها، وحينها يصبح الفرد لا يبالي بعدد الضحايا الذين قد يذهبون نتيجة رغبته في الوفاء لفكرة خرافية.

إنّ الخرافة سبب من أسباب الحروب، هناك خرافات لها سند تقليدي حسّي، ويضعها الناس في عقولهم على أنها معتقدات يجب التمسك بها لأنها تمثل حكمة من حكم الأجداد، ولذلك ترى أن التمسك الشديد بمعتقد الأجداد يرتقي ليصبح جزءا من مكوّنات المجتمع فيحرصون عليه في تربيتهم للنشء بغرض توريث تلك المعتقدات التي يرونها ضرورية لحل المشكلات، وعادة ما يكون منطقها مخالفا للظروف المعقولة، والنظام الذي ينتهج هذا النهج تراه يميل إلى إقناع الناس بها حسيًّا لأن ذلك يجعلهم أكثر قناعة وإيمانا بها، فيتحول التخيل المنتج لهذه المعتقدات حليفا للظلم، فكم من حرب كان سببها انتشار اعتقاد كاذب جعل الناس متحمسين للحروب[1].

فتسلط الخرافة على الذهن تجعل منه ممتثلا لأوامرها، فحين يغيب النقد والمناقشة تنتصر الخرافة، وهذا ينطبق على الأشخاص والحكومات التي إذا لم تناقش سياساتها وأساليبها فإنّ جوا ملائما لنشوء الخرافات سيتشكل، والسبب في ذلك هو غياب الفعل النقدي الواعي في التلقي للفكرة الواردة من النظام الفكري الناشئ عن النظام الاجتماعي، وقد يكون وجود الخرافة في المجتمع ليس وليد اللحظة بل إرثا وجد بين الناس عن طريق انتقاله إليهم عبر الأجيال السابقة، فقد يستمر العداء بين أسرتين عبر أجيالهما سنين طويلة بسبب معتقدات خرافية زرعت في الأبناء فنشؤا عليها من طفولتهم إلى غاية بلوغهم فصارت معيارا لبناء الأحكام واتخاذ القرارات، كما أنّه في العصور الوسطى مثلا لقد حاربت الكنيسة حقائق علمية لصالح الخرافة وقد ذكرنا سابقا كيف كان تصرّف الكنيسة مع العلماء.

لقد كان **هتلر** أحد الشخصيات الرئيسية في نشوب الحرب العالمية الثانية، لقد كان على عداء مع الكثير من الدول والأجناس لأسباب عرقية، وقد نال اليهود من حربه عليهم أكبر نصيب من الحقد الذي دفعه إلى الاعتقاد أنهم لا يستحقون الحياة، فهم بالنسبة إليه طاعون الجنس البشري ومنه انتهجت

[1] Bertrand Russell, Education and social order, Op.cit., P.169.

السياسة النازية في ألمانيا طريق الحرب لأسباب عرقيّة، وإنّ الألمان والبولونيين بالأساس قبل حرب 1939 قد حاولوا التخلص من اليهود بأي شكل فقاموا بتهجيرهم وحتى إقامة مشاريع لإبادتهم، وإضافة إلى **هتلر** فإن **هانز فرانك** قد أعلن عليهم حربا ودعا إلى عدم التعامل معهم بأي شفقة من خلال تصريح له في ديسمبر 1941، حيث قال:**<<أيها السادة، أطلب منكم أن تسلّحوا أنفسكم ضد كل مشاعر الشفقة، يجب أن نقضي على اليهود أينما كان العثور عليهم ممكنا>>**[1].

إنها لمفارقة عجيبة أن يحمل القرن العشرين حروبا وإبادات تقوم على أسس عرقية وعنصرية تغذّيها الخرافات كخرافة الجنس الآري أرقى الأجناس ووجوب قتل اليهود، وفي نفس الوقت نجد فيه التفكير العلمي في أوّج ازدهاره وتطوره تطورا لم تألفه الكرة الأرضية سابقا وفي عصر أخذ فيه الفلاسفة والعلماء على عاتقهم مهمة تطهير المعرفة من الخرافات والميتافيزيقيات التي لا تحمل أيّ معنى يفيد المعرفة.

لقد عرف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ميلادي تقدما وتطورا في عالمنا ومعه وضعت الإنسانية قطيعة مع الجهل والخرافات والظلمات التي طغت في العصور الوسطى، من الطبيعي أنه مع التقدم الذي حققته الحضارة الإنسانية لم يعد أمرا شاقا على الإنسان أن يجد راحته، فصار التقدم العقلي يُقَدَّر حق قدره، ومع هذا التطور فإن التاريخ لا يعطي مبررا للشعور بهذا الازدهار، والحروب المعاصرة التي صار يُنظر إليها على أنها أحداث تاريخية قد أعطت لدول من هذا العالم سببا للنظر إلى أنفسها نظرة إعجاب بسبب ما امتلكته من قوة في حضارتها العلمية، وإنّ هذا السبب أيضا هو خطوة تقود العالم إلى تدميره الذاتي مدمِّرا كل ما تم بناؤه. لقد عرفت أوربا حروبا واندفاع أطراف لنيل النصر في الحرب وخوفها من الهزيمة، ونسوا بين كل هذا ذلك الهدف الإنساني المشترك الذي ينبغي لحضارة أوربية أن تحققه للعالم، إنّها بدلا من البناء فهي تتورط في خطر يعرّض العالم إلى كوارث لا يمكن أن يمحوها مؤرّخ ولا أي هزيمة أو انتصار محتمل في الحرب مستقبلا[2].

إنّ العلم أعطى لدولنا أسباب الراحة وأعطاها أسبابا للجنون، لقد تمت القطيعة مع الخرافة في العلم لكن لم يتم قطعها بشكل كامل في المجال السياسي وفي تدبير الشأن العام، فنجد حروبا عنصرية

[1] ج.آ.س. غرنفيل، الموسوعة التاريخية العسكرية الكبرى لأحداث القرن العشرين، ترجمة علي مقلد، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2012، ط1، ص ص 44-46.

[2] Bertrand Russell, justice in war-time, The open court publishing co, London, 1916, P.105.

تحرّكها خرافات والوسائل فيها متطورة تطورا علميا باهرا، إنّ الخطر في عالمنا مازال قائما وإذا لم تعد دول العالم إلى رشدها فإننا مهدّدون بمستقبل لا يقلّ ظلما وظلاما عن حاضر الحرب العالميتين.

إنّ الدولة القائمة على نظام اجتماعي مستبد هي دولة أكثر استعداد للحرب نتيجة أي سبب خرافي أو غير خرافي على غيرها من الدول في العالم، بل وحتى على شعوبها التي تكون أكثر تضرّرا من سياستها التي تفتقر لأدنى صفات الرشد، وإنّ الاستبداد هو في حد ذاته حرب ضد الحريات وقمع للإرادة الفردية والحقوق الشخصية، فلا فرق بين الاستبداد والحرب من حيث النتيجة في عالمنا رغم الاختلاف في الكيف مادام كلاهما سببان في جعل عالمنا يفقد جمال الحياة فيه ويكون أكثر بؤسا.

إنّ المشكلة مشكلة إدارة وتدبير، ودول العالم على الرغم من امتلاكها أسباب القوة فهي تجهل حقيقة واجباتها وحدود وظائفها وعلاقتها مع محكوميها الذين هم جزء منها، إن الدولة ليست إرادة الفرد بل إرادة الكل في المجتمع، وهذه الحقيقة تجهلها التطبيقات السياسية للديمقراطيات في عالمنا، إنّ أنانية بعض السياسيين تعتّم حقيقة واجبات الدولة الإنسانية وتجعل من السياسة الوطنية للدولة بعيدة عن العدل والسلم وتقبل بالحرب والعنف والاستبداد بديلا، ومن الأكيد وفقا لما تقدم سابقا أنّ هذا الانحراف في السياسات الدولية سبب في نشوء حربين مدمرتين بعالمنا، وإذا كان الأمر كذلك فهل فعلا مشكلة الحروب في عالمنا سببه جهل الدول لحقيقة فعلها السياسي ولعلاقتها مع الإنسان؟ ماهو الفعل السياسي عند راسل؟ وهل هو فعل يشمل الدولة وحدها أم أنه فعل تشاركي بين الدولة والمواطن؟ هل هو فعل يختلف بين سياسة الدولة الداخلية وسياستها الخارجية ضمن علاقاتها الدولية؟ ما هي الصورة الاجتماعية المثلى لهذا الفعل؟ ومتى يكون الفعل فعلا سياسيًّا يخدم الدولة والعالم في آن معا؟

ثانيا: مفهوم الفعل السياسي عند "راسل"

لقد كان الفلاسفة منذ القديم يرون أنّ الدولة تقوم بالإنسان، فالدولة هي أشبه بجسم إنسان والرئيس في هذا الجسم كما كان يرى فلاسفة مثل الفارابي عمله أشبه بعمل القلب، فوظيفته هي أخطر وظيفة لأن الرئيس هو من يعمل على تحقيق التكامل بين أعضاء الجسد وهو مصدر حياة المدينة وقوام

نظامها وبالتالي فعليه يتحقق صلاحها، ويجب أن لا يتم منح الرياسة إلاّ لمن كانت صفاته تحمل أقصى ما يمكن أن تتحقق فيه من مؤهلات[1].

إنّ الدولة ليست كيانا ساكنا بل إنّ نجاحها مرهون بحيويتها وحركتها الاجتماعية والاقتصادية، والمسؤول عن هذه الحركة هو وجود قوّة فاعلة في الدولة تعرف بالفعل السياسي، وبنجاح الفعل السياسي تنجح سياسة الدولة، وإنّ أهم الفاعلين السياسيين في ذلك الكيان هو الرئيس أو الحاكم أو من يتولى قيادة الدولة بصفة عامة. من الضروري أن يكون رئيس الدولة على قدر كبير من المؤهلات العالية لكن الحكم عند راسل لا ينحصر فقط في شخص الرئيس وإنما يمثله جماعة من الأفراد التي تمثّل الحكومة.

إنّ الفعل السياسي لا يشمل الرئيس وإنما يشمل الحكومة كلها والمواطنين أيضا، وفي كل واحد منهم يأخذ الفعل السياسي كيفية معينة، إنّ هذه العناصر (الحكومة، المواطنين) تشكل في مجملها الدولة، وفي هذا المطلب من البحث إنه لمن الضروري الحديث عن معنى الفعل السياسي الذي يصلح حال الدولة حسب منظور برتراند راسل.

يرتكز الفعل السياسي في البحث عما هو صحيح بالنسبة للأفراد، فما هو مناسب لهم فهو مناسب لسياسة دولتهم، وعليه فإنّ سياسة الدولة تتوقف على المصلحة العامة للأفراد، لكن قد تشهد السياسة التي تستعملها الدولة تغيّرا في نمطها، والسبب الذي يجعل من الفعل السياسي متغيرا تغيّرا حتميا هو تغيّر الطبيعة الإنسانية في حد ذاتها، وما يجعل من هذه الطبيعة متغيرة هو وجود أسباب طبيعية مثل المناخ، أو لأسباب تخص تغيّرا على مستوى درجة تحكم الإنسان بعالمه المادي، ولو توقفنا عند هذا السبب الأخير لوجدنا في عالمنا المعاصر أن علاقة الإنسان بعلمه المادي تقضي برجحان كفة السلطة والسيطرة لصالح الإنسان بسبب تقدم علومه واختراعاته، وبفضل نتائج الثورة الصناعية المبهرة فإنّ هذا التغير قد صار أمرا في غاية الأهمية بالنسبة لسياسة الدول في أوربا، فالدولة صارت أكثر تحديثا وتغيرت حياة الناس بشكل جذري، وتغيرت بنية المجتمع بأكمله بعد إنشاء مؤسسات صناعية ضخمة[2].

[1] علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، المرجع السابق، ص 30.

[2] Bertrand Russell, Principles of social reconstruction, Op.cit., P.41.

فالفعل السياسي إذن ليس عشوائية التدبير، وإنما التماشي مع تغيرات الطبيعة الإنسانية ورغباتها، وعلى هذا النحو فإنّ الفعل السياسي ليس صنع سياسة ثابتة تحكم المجتمع، فهو فعل متجدّد بتجدد آمال الإنسان، وما يتحكم في ذلك هو عوامل تفرضها التغيرات الزمانية والمكانية التي تطرأ على الأجيال، لقد تأثّر عالمنا بالثورة الصناعية ولذلك فليس من الغريب أن يتوجه الفعل السياسي نحو الاهتمام بالعلوم لأنّ امتلاك العلم في عصر التفوق التكنولوجي قد صار يشكل ملمحا رئيسيا في شخصية الدولة القوية والمجتمع الأكثر رفاهية وتقدّما، ولذلك فإنّ الفعل السياسي حيال قرار تنظيم المؤسسات الصناعية في العالم المعاصر إذا لم يدع للاستفادة من التقنيات العلمية فإنه فعل أجوف وقراره لا يحمل أي جدوى لتقدم المجتمع وإصلاحه، لأنه بذلك قد خالف مظهرا رئيسيا لما يميّز العالم المعاصر وهو مظهر استعمال التقنية التي صارت هدف الجميع في عالمنا؛ ومن يمتلكها امتلك قوة.

إنّ الفعل السياسي في أي دولة يدّعي لنفسه أن غرضه النهوض بأحوال المجتمع، ولذلك فهو دوما يقدم نفسه في شكل صور مثل صورة إصلاح المؤسسات في الدولة، فالمؤسسات في مجموعها هي الجهاز التنفيذي الذي من خلاله تمارس الدولة سلطاتها وتأخذ نصيبا كبيرا في الاهتمام بإصلاحاتها، فهي تنعكس بشكل مباشر على الإنتاج الاجتماعي وعلى الحركة داخل المجتمع بصفة عامة.

صحيح أنّ معتقداتنا قد تغيّرت في العالم المعاصر لكن المؤسسات لم تتغير عقليتها، وهذا ما يصح قوله بالنسبة إلى راسل عن مؤسسات امتدت إلى الحاضر من الماضي كالدولة والعائلة أو المؤسسة العسكرية ...الخ، لأن طابع الطغيان مازال يميّزها بل إنه قد اشتد فصارت معادية للحياة، ولذلك فإن الفعل السياسي الإصلاحي عند راسل ينبغي في هذه الحالة أن يكون على دراية بالحاجة الأكثر حيوية عند العامة. لقد اعتاد التفكير السياسي في شؤون العامة على افتراض حاجاتهم والتي في الغالب يقومون بافتراض أنها مجرّد حاجات اقتصادية، إنّ التفكير السياسي الفاعل في الحكومات المعاصرة يختزل مشكلاته في الاقتصاد لدرجة عجزه عن تعليل الحروب، ففي حقيقة الأمر فتعليلاتها في الغالب لا تقتصر على الاقتصاد فقط فكثير من أسبابها يقع خارج دائرته، وإننا حسب راسل بحاجة إلى نظريات جديدة قد لا تكون بسيطة وتحتاج إلى إثبات عدة تناقضات كتزايد حاجات الناس بعد الثورة الصناعية بشأن أمور لم يكونوا بحاجة إليها قبل الثورة، فالتصورات التقليدية المفسرة لحاجات الناس تفسيرا خاطئا ما تزال قائمة، فالاشتراكية مثلا هي أحد تلك التصورات التقليدية الساذجة في تفسيرها للحياة الاجتماعية

بقولها أنّ ظروفا اقتصادية أفضل هي ما يجعل حياة الناس أفضل، إنها تجهل كغيرها من التصورات المماثلة لها أن الإنسان لا يحتاج إلى مجرد ماديات أفضل تسيّر حياته فقط – وراسل لا ينكر أهميتها– بل إنه يحتاج أيضا إلى حرية وتوجيه ذاتي أكثر.[1]

إنّ سعادة الناس لا تحتاج إلى فعل سياسي يرتكز على الاقتصاد فقط بل إنّ حاجاتهم أوسع من ذلك وتطال كل ما يؤثر على الحاجات الاجتماعية التي يفتقدونها، ومن التناقض فعلا حسب ما أشار إليه راسل أن تتزايد حاجات الناس بعد التطور الرهيب الذي أحدثته الثورة الصناعية في العالم ولا سيما انجلترا، لكن هذا التناقض يزول إذا أدركنا أنّ الفعل السياسي الذي تقترحة النظريات السياسية لم تحدث على مستواها ثورة تضاهي الثورة الصناعية، إننا لا نزال نشهد نفس العقلية السياسية التي كانت سائدة، وهي عقلية ترى في النجاح ثراء اقتصاديا ولا ترى فيه إنسانا يمتلك حرية أكثر من ذي قبل، ليس عيبا أن تهتم الدول المعاصرة بمعالجة المشكلات الاقتصادية بل إنّ ذلك أمر جد ضروري، لكن هذا لوحده لا يكفي، فالدولة ليست مؤسسات بل إنها أيضا أفراد بحاجة إلى اهتمام في كل أبعادهم، وعليه فالإصلاح من خلال الفعل السياسي ليس فقط إصلاح مؤسسات بل هو إصلاح أفراد ومنحهم الحرية التي يحتاجونها، وحينها سيمكن لهم أن يساعدوا المؤسسات في النهوض بحال دولتهم.

مالم تستطع تقديمه النظريات السياسية حسب راسل هو أنها لا تأخذ بالمعرفة التي يقدمها علم النفس بشكل كافي يجعل من النظرية السياسية تطرح فعلا سياسيا متكاملا في الحياة الاجتماعية، صحيح أنه من المهم الاهتمام بالجانب الاقتصادي لكن التفاصيل في هذا الميدان تحظى بشرح دقيق ومفصّل وكذلك التنظيم الدستوري وإحصاء السكان إنها؛ أمور لا تطرح صعوبة كبيرة لأنه ليس من الصعب علينا مثلا إحصاء عدد الكوريين في الشمال والجنوب مع مطلع الحرب الكورية، وكذلك عدد جنودهما، لكن كتب النظريات السياسية لا تفصح لنا عن طبيعة الفرد الكوري أو عن آماله وما يحبه؛ ومطالب كلا الشعبين حقيقة في الحياة. إنها لا تستطيع تقديم تشخيص نفسي لرغبة الكوريين في الجنوب بالارتباط بالجزء الشمالي أم أن الشعب هناك يقبلون عن رضا وحماس نفسي قرارات الأمم المتحدة ، ضف إلى ذلك أنها ذات حدس وتنبؤ ضعيفين ولذلك فإننا كثيرا ما نجد في عالم السياسة أحداثا على غير ما يتوقعه المرء، وهذا يعني أن التفكير السياسي هو أبعد عن العلمية، وإذا أردنا فكرا

[1]Ibid., PP.42-43.

سياسيا علميًّا فإنه يجب على الفكر السياسي أن ينهض بنفسه لينفذ إلى أعماق أبعد في فهم مصادر السلوك البشري، إننا نهتم بدراسة الفعل السياسي لكن ماذا لو طرحنا هذا السؤال على أنفسنا: لو خُيّر شخص بين الديمقراطية والتصويت في الانتخابات السياسية وبين مقدار من القمح، ففي أي درجة من الجوع سيقبل القمح على الديمقراطية؟[1]

إننا بحاجة إلى أن نفهم الجنس البشري وراسل يعني أنّ النظريات السياسية لا تتقاطع مع رغبات الناس في حياتهم، فهي ببساطة تهمل الجانب النفسي للأفراد، ولذلك فهي تفشل في تشخيص الحاضر ولا تستطيع تقديم أي فهم للمستقبل ولا أي استشراف بخصوصه، إنّ النظرية التي تجهل أولويات الطبيعة الإنسانية التي لا تقبل تضحية بغرائزها البيولوجية الضرورية هي نظرية تجهل حقائق الفعل السياسي والدوافع التي تحرك المواطن في أنشطته داخل حيّز دولته، وبعبارة أخرى فما نفهمه من راسل هو أنه على السياسة أن تتحد مع الحقائق التي تطرحها علم النفس إذا أردنا أن نفهم الواقع السياسي لمجتمع ما فهما علميّا، فالفعل السياسي للإنسان إنما يقدم عليه من خلفية دوافع نفسية وإشباع غرائزه أوّلاً، وإذا ما شعر بتهديد بيولوجي أو نقص في ضروریاته البيولوجية فإنه حينها يوجه كلّ فعله السياسي لتكريسه من أجل تكملة ما يشعر به من نقص في غرائزه وحتى لو كان ذلك على حساب الحقوق الديمقراطية، لأنه حينها فالمسألة لديه هي مسألة حفظ للوجود، فتطغى عليه غريزة الصراع من أجل البقاء ويقدم على التمرد أو الثورة السياسية ضد نظامه حتى يحمي نفسه من الجوع وشر الفقر.

إنّ السّلوكات البشرية مدفوعة برغبات ونزعات، وينفي راسل صحّة النظريات التي ترى أنّ الإنسان يقاوم رغباته في سبيل آداء واجب معيّن أوفي سبيل مبادئه الأخلاقية لأنّ النظرية المؤسسة على هذا الاعتقاد هي وهم، ليس ذلك معناه أنه لا يوجد أشخاص يميلون إلى الالتزام بآداء واجباتهم، بل لأن الشعور بالواجب والالتزام الخلقي هو بالأساس مدفوع برغبة، وبالتالي فإنّ فهم أي سلوك مرتبط بفهم الرغبة، ومعرفة الناس وحاجياتهم الاجتماعية لا يكون من خلال الإحاطة بظروفهم المادية التي يعيشونها فقط بل من خلال معرفة نظام رغباتهم وفهم قوة كل رغبة.[2]

[1] Bertrand Russell, Human society in ethics and politics, Op.cit., PP.159-160.

[2] Ibid., P.160.

تحتل نظرية الرغبة عند راسل أهمية في نظريته الأخلاقية والسياسية، فالرغبة تحرك الفعل الأخلاقي والفعل السياسي، إنها تتحكم في نظام مبادئه الأخلاقية وتتحكم في آماله السياسية، ومن خلال طبيعة الرغبة تتحدد طبيعة الفرد في التدبير، إنه تدبير غرضه إرضاء الرغبة، فالناس لا يريدون من النظم السياسية مباني وبنى تحتية وتزويد مرتبات فقط، إنّها أمور جيدة يأملها الناس لكنهم لا يأملونها أكثر من أملهم في إرضاء رغباتهم النفسية، فهم يدركون أنه لوتحقق ذلك فإنهم سيحصلون على سعادتهم وبهجتهم.

ما أحوجنا إلى حياة يسودها الإبداع وفيها يتوفر بين ربوع دولنا فرص للبهجة والتعاون المشترك إضافة إلى حريات وتوجيه ذاتي، وهذا الدور هو أفضل ما يجب أن تقوم به مؤسسات الدولة في المستقبل، وحين تتحقق هذه المزايا فإنها ستخلق حياة هانئة[1]، فمعرفة نظام الرغبات لدى الإنسان لوحده لا يكفي ولا تنحصر الحياة في مجرد إرضاء الرغبة، فالمسألة تأخذ بعدا آخر وهو تنظيم الرغبة وحسن توجيهها، أي توجيها نحو الإبداع وليس التملّك، ولا ينمو إبداع الفرد إلا في مناخ الحرية. وعليه ينحصر دور الدولة في فعلها السياسي حول فهم رغبة رعاياها وتوجيهها واستخراج أفضل مافيهم من إبداع، وفي المقابل إنها إذا أدركت قيمة هذا الدور فعليها أن تدرك أن ثماره النافعة للمجتمع كله تكون من خلال منحهم القدر الذي يحتاجونه من الحرية الضرورية.

إنّ ما قيل سابقا لا يعني أنّ الدولة لا تهتم بالجانب النفسي للناس بل إنها تستهدف في خطاباتها بعدهم النفسي وتركّز عليه، لكن ليس بغرض الاستجابة لرغباتهم وإنما للسيطرة عليها ولتوجيهها إلى حيث تريد، وقد كان الإعلام وسيلتها المناسبة لتوجيه الرأي العام أو تغييره حسب الأيديولوجيا التي تريدها، وحينها فإنّ السلطة لن تكون متحكمة في حركاتهم وسلوكاتهم وحسب وإنما تتحكم حتى في ما يشعرون وما يفكرون به.

تلجأ الدولة إلى الإذاعة والصحف، وقد تتعدد الصحف مثلا والإذاعات فترى رجلين يقرآن صحيفتين مختلفتين لكن أثناء نقاشهما سيلتقيان عند رأي أُريد لهما أن يلتقيا فيه وذلك بغية حصول التآلف في الرأي وتقليل اجتماعهم على رأي غير مألوف، وإذا خالف شخص ما الفكر السائد بين الناس في الدولة فإنه حينها سيوصف صاحبه بالمنحرف في رأيه.

[1] Bertrand Russell, Principles of social reconstruction, Op.cit., P.43.

إنّ الدولة من خلال هذه الوسائل تعمل على توضيح وجهة نظرها أكثر شيء لأنها أوجدتها من أجل نفسها رغم أنها في كثير من الدول تبدو ظاهريا حرّة، لكن إنجلترا تحتكرها ففي إضراب سنة 1926م لن تسمع عبر المذياع سوى آراء الحكومة في حين لم يُسمع رأي المضربين حول واقعة الإضراب.[1]

إلى جانب الصحافة فإنّ السينما لها نصيبها من آداء مهام الدعاية، فلقد لجأت الحكومة السوفييتية إلى الأفلام الروسية من أجل وحدة الرأي في قطر دولتها، وكذلك فعلت أيضا دول العالم المتقدم، بل واكتسحت أفلامها أجزاء كبرى من العالم مثل ما فعلت أفلام "**هوليود**" فصارت هذه الأفلام منبعا للشبان يتعلمون منه فلسفة الحب والشرف تاركة في عقولهم تأثيرا لا يختلف عن تأثير الكنيسة، ولذلك فإنّ **راسل** يصفهم بأنّهم **كهنة الدين الجدد**؛ فهم يقدّمون لنا في أفلامهم عواطف مغزاها أنّ الإثم مصيره العقاب والخير مصيره أن يتم مكافئته بالخير، وهي ترسّخ مغالطة في الواقع من خلال السينما غرضها حماية الأغنياء من الفقراء، فتعلّمنا أنّ الناس الذين يتمتّعون بالفضيلة فضائلهم ستقودهم إلى نيل الثراء، فترسّمت في الحياة الواقعية فكرة أنّ الرّجل الثري هو رجل فاضل، وأنّ كل من يقول عنه بأنه يستغل موظفيه إنما يقول ذلك عن حسد[2].

إنّ الإعلام إذن وسيلة قوة بيد الدولة، **فراسل** يشكك في حرية الإعلام التي تبدو ظاهريا من خلال تعدد الوسائل وانتشارها في المجتمع، إنّ انتشارها لا يعني أنها حرة ما دامت الدولة هي الوحيدة التي لها سلطة التحكم في الأفكار الترويجية والدعائية، وهي أفكار لا تخدم سوى سياق المنظومة القيمية التي تريدها أن تحي في المجتمع، إنّها تريد من الناس أن يستمعوا ما تريدهم أن يسمعوه، وأن يأخذوا من الأفلام سوى العبر التي تريدهم أن يأخذونها، وإنها بعبارة أخرى من مصلحتها أن تستحوذ على الإعلام؛ وتريد أن تكون الفاعل الوحيد فيه، وتخشى أن يخترقه رأي معارض معارضة حقيقية فيأتي بفعل سياسي مضاد لفعلها السياسي الذي تتحكم به في الواقع الاجتماعي.

بناء على ما ورد سابقا فإنّ التمظهر السلبي للفعل السياسي للدولة ومؤسساتها حيال الرغبة يتمظهر من خلال أمرين: فإما أنها تقوم على إستراتيجية سياسيّة تهمل شأن رغبات الأفراد فتقوم على نظرة قاصرة فقط لبعده المادي والاقتصادي مهملة الجانب النفسي، وإما أنّها نظم تحيط بالبعد النفسي للأفراد

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., PP. 197-199.

[2] Ibid., PP.199- 200.

وتدرك رغباتهم لكنها تسيطر عليها وترفض منحها حريتها فتوجّهها توجيها يخدم مؤسسات الدولة وأيديولوجياتها ولا تخدم رغبات الفرد، والنوع الثاني هو أخطرهم لأنه لا يملك الفرد من خارجه فقط وإنما يتملك الفرد بعالميه الداخلي والخارجي فلا يصبح ملك ذاته فلا يمتلك جسده ولا عقله ولا مشاعره.

يتم تصنيف الرغبات السياسية عند راسل إلى مجموعتين، فالمجموعة الأولى تمثلها رغبات سياسية أسياسية وهي تخص العناصر الضرورية في الحياة من مأكل، مشرب ، ملبس أو مأوى، إنها عناصر ضرورية؛ فحين غياب أيّ منها فإنّ الناس سيعملون جاهدين من أجل الحصول عليها حتى ولو كان سبيلهم العنف، وإنها بلا شك أسباب أساسية كبرى تؤثر على وضع أي بلاد في حال فقدانها، ويؤثر عليها أيضا في حال توفّرها، أما الرغبات الثانوية فإنها ليست بحاجة إلى مجهود سياسي، وشأنها يعود إلى اختيار الشخص ورغبته الذاتية كما هو شأن الشباب في رغبتهم بالزواج مثلا، غير أننا ونحن نتحدث عن الرغبة لدى الإنسان فإن للحيوان رغبات أيضا، لكن ما يميّز رغبات الإنسان هو أن رغباته غير محدودة خلافا للحيوان، إنها رغبات لا نهائية ولا يمكن إشباعها تماما، فالحيوان يخلد إلى النوم بعد الشبع من طعامه ولا يصطاد إلاّ إذا شعر بالجوع مرّة أخرى، أما الإنسان فنشاطة لا يتوقف عند شعوره بالشبع حين الانتهاء من طعامه، بل إنه يتطلع إلى رغبات أخرى تظل تحثه على النشاط، وإنّ أهمها أربع رغبات تدفعه إلى ذلك وهي: القوة، التملك، الخيلاء، والتنافس، ويسقط **راسل** ذلك على العرب الذين اعتادوا في حياتهم على قليل من التمر، فحينما امتد سلطانهم إلى الإمبراطورية الرومانية فإنهم قد عاشوا في قصور مترفة، فتطورت رغباتهم ولم تعد تقتصر على مجرد كسب القوت وسد الجوع، بل صاروا يُنافسون ويعملون على اكتساب القوة وبدت تظهر لديهم رغبة الخيلاء والتملك في دولتهم[1].

إنّ ذلك يعني أن للدولة رغبات كما للفرد رغبات، ولا ننسى أنّ الدولة بحد ذاتها هي انعكاس لرغبة إنسانية، لكن الفرق بين دولة مستبدة و دولة غير مستبدة هي أنّ الأولى تهمل شأن رغبات العامة ولا تبالي بها سواء عن عمد أو عن غير عمد، أما الثانية فهي التي تسعى لرغباتها لكنها في نفس الوقت تخلق مجالا حرًّا لرغبات أفرادها وتسعى لتحقيق التوازن بين رغبة السلطة ورغبة العامة، وفي حال حصل هذا التوازن المطعّم بالحرية تحقق التوازن الاجتماعي.

[1] Bertrand Russell, Human society in ethics and politics, Op.cit., PP.160-161.

إنّ السياسة تدبير شأنه لا يخص الفرد بل يخص العامة، والانفعالات التي تخص الشأن السياسي ومن الواجب توفرها هي تلك التي تخص العامة والتي يستطيعون الشعور بها معا، فالحياة السياسية تُبنى وفقا لجهاز غريزي أساسه التعاون، لكن هناك رغم ذلك أفراد يرفضون المشي خارج القطيع المتعاون فيما بينه، وهؤلاء هم "الخوارج" أي الخارجون عن الجماعة التي ينتمون إليها، وهؤلاء غالبا ما يتم وصفهم بأوصاف مختلفة لأنهم اختلفوا عن المستوى العادي للناس، فيكونون إما ضعافا في العقول أو مجرمين كما قد يكونون أنبياء أو مكتشفين ومبتكرين، وهؤلاء إذا كان المجتمع يتمتع بقدر من الحكمة فإنه سيتعامل معهم بقدر أقل من القسوة وقدر أكبر من التسامح.[1]

فمعنى ذلك أنّ الفعل السياسي المنظِّم للمجتمع هو فعل لا يغذي القوة والعنف مهما كانت المبررات، فذلك يحدث اضطرابا اجتماعيا تكاليفه باهضة وخسائره مجهولة، فالفعل السياسي الذي يحبذه **راسل** هو فعل حكيم يقدس الحريات ويدعو إلى اللاّعنف، فحصول الاختلاف في أي مجتمع أمرطبيعي، ويوجد في كل مكان وليس من مصلحة الدولة أن تحدث انشقاقا وصراعا داخليا بين المختلفين في ما بينهم وحتى بينها وبين المختلفين عنها.

في كتابه **بحوث غير مألوفة** فإنّ **راسل** يعلي من شأن الفلسفة الليبرالية التجريبية وبالنسبة إليه فإنها لا تحمل أي تعارض مع الديمقراطية الاشتراكية، إنّ الميزة التي تحملها الليبرالية التجريبية كالتي أتى بها **جون لوك** هي أنها فلسفة يمكن اعتمادها من أجل بناء براهين علمية وبناء سعادة بشرية، وإنّ الأمم المعاصرة ستكون في اتجاه صواب إذا بنت علاقة أعمق حميمية بالفلسفة الليبرالية خاصة إذا أرادت أن تنجو من الكوارث والاضطرابات، وإنها في نفس الوقت لن تكون ذات أي نفع إذا لم ترتبط باقتناع عميق بقيمة الحرية والتحرر العلمي والاستعداد لاحتمالات المستقبل وتبادلها بين الناس مناقشة وتأمّلا، إنّ هذه العناصر البسيطة هي العامل الأكثر أهمية في بقاء كوكبنا على قيد الحياة حسب راسل، خاصة في عصر يشهد عالما موحّدا في تقنياته ومنقسما في سياساته.[2]

في حديثه عن الاعتقاد فإنّ راسل يحذّر من الأفكار التي هي عبارة عن اعتقادات، لأنّ المعتقدات هي أكثر عرضة للتظليل، إنّ الاعتقاد دون أي شك عند راسل مرتبط بشعور داخلي متحد بعواطف

[1] Ibid., P.172.

[2] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit., PP.33-34.

ذاتية[1]، ومن الأمور السياسية الهامة التي يدعو لها **راسل** بشأن التنظيم الاجتماعي هو الحفاظ على حدود معينة لتدخل الدولة، وهذا لا يكون إلا بوجود جماعة تغار على امتيازات حريتها واستقلالها في الرأي، حيث تقوم إنّ لزم الأمر بمقاومة قوانين الدولة ورفضها إذا مست الشؤون الداخلية بشكل لا يخدم الصالح العام. إنّ من جانب المواطنين أيضا هناك عادات سيئة تهدد تقدّمهم وحريتهم في إطار علاقتهم مع دولتهم، كعادة تمجيد الدولة أو القول بأن المواطن خلق ليطيع خدمة لدولته، وإنّ هاتين العادتين خطيرتين لاسيما في عصر تفاقمت فيه مساوئ الدول، ولكن هذا في نفس الوقت لا يعني أنّ للدولة حسنات، إنّ كونها مصدرا للخير مرتبط باستعمال سلطتها بعناية وفي شكل محدود، إننا لسنا موجودين لنخدم الدولة بل لنخدم المجتمع، وإنّ المجتمع الذي يقصده **راسل** هو ذلك المجتمع العالمي بكل كائناته البشرية بكل أجيالها في الحاضر والمستقبل.[2]

يبدو **راسل** متأثّرا بالليبرالية لأنها تقوم على الإعلاء من شأن الحرية، وهذا هو المبدأ الذي يحرص عليه في الفعل السياسي، وفضلا عن كونها كذلك فإنها تتجه اتجاها علميّا، والفعل السياسي لديه فعل لا يؤلّه الدولة لدرجة تنزيهها عن كل نقص ووصفها بالكمال، والسياسة الفاعلة التي تبني المجتمع عند **راسل** هي السياسة التي تفعّل المواطن وتمنحه قدرا أوسع من الفعل وتضيّق من حد تدخل الدولة فلا تتدخل إلى في الخطوط الكبرى لتدبير شأن العامة، وهي ليست من مهامها التدخل في شخصيات الأفراد وأذواقهم لأنه حينها تكون قد مارست عليهم رقابة قمعية، ولذلك فإنّ **راسل** يحذّر من التعصب للدولة والمغالاة والتشدد لها أو لأي فكرة، فما يهدد الفعل السياسي البنّاء في حيز الدولة هو تعصبه للمذهبية والعقائدية.

إنّ المذهبية والعقائدية في السياسة قد ينتج عنها تناسق اجتماعي، ولكن لو تأملنا المذهبيات القروسطية أو الفاشية أو الماركسية لوجدنا أنها تحمل نقائص تجعلها أقرب إلى الاستبداد، لأنها ستنتج أساليب لتعذيب فئة من الناس وخسارة الدول، وهذا ما حدث مع إسبانيا حينما هدّمت بطردها لليهود والعرب، إنّ العقيدة من الوجهة العملية تحتوي على أكاذيب لا يمكن الاعتماد عليها في إدارة الشؤون الواقعية الضرورية، فضلا عن كون أنّ ما هو عقائدي في العادة يتميز بعصبية وعداء عنيف لما يخالفه، ولذلك فإنّ الدول المبنية على عقائديات لن تحافظ على تناسقها الاجتماعي، إنّ العقائدية لا

[1] Bertrand Russell, Analysis of mind, Op.cit., PP.251-252.

[2] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., PP.137-138.

تطمح لبناء آراء وأفكار ذكية وإنما تطمح إلى امتلاك سلطة، ولذلك نراها تقبل على تعذيب من تصفهم بالهراطقة ولمن لا يؤمنون بها، ولو قارعنا أصحاب العقائديات بالحجج العقلية فإنهم سيعرضون عنها ولن يهمهم شأن الوصول إلى الحقائق بل ويفضلون الدخول في صراع مستميت من أجل بقائها، ولو تقابلت العقائد المتخاصمة في عالمنا وجها لوجه فإنّ النتيجة الحتمية ستكون حربا مدمرة يذهب فيها الكثير من الضحايا، إنّ منهجها إذن هو الحرب فهي لا ترى فيه حرجا من أجل بقائها وانتشارها، وإذا كان هذا المنطق السائد أيضا في عصرنا المتطور علميّا فإنّ ذلك يعني الموت والدمار الشامل.[1]

يهتم هذا البحث بالبحث عن أسس الإصلاح الاجتماعي وإنّ ما يبني مجتمعا فاضلا وصالحا ليس هو مجد الدولة بالتحديد، بل إنّ أفراده هم من يبنونه بشكل أساسي، وذلك مشروط بنموهم نموا دون عائق يقيّد حرياتهم، لأنهم سيكونون سعداء في حياتهم اليومية، وستكون لكل من الرجل والمرأة في مجال العمل قوّة خالقة وإبداعية، ولا يمكن أن نهمل بهذا الشأن ضرورة وجود مناخ من العواطف التي تسودها المحبة بدل الحقد والحسد، هذا هو سر الحياة البهيجة وستضاف فوق هذه البهجة بهجة الفنون والعلوم إذا تم استعمالها استعمالا يخدم المصلحة الاجتماعية ويغذّي مشاعر الأفراد تغذية إيجابية، وهذا يعني أنّ ما يستحق القيمة الكبرى من الاهتمام هو الفرد بدلا من الانحناء للدولة أو التضحية بالأفراد من أجلها دون أي اهتمام بالفرد، ومن هنا فإنّ ما يجب أن يكون هدفا لكل نظام سياسي هو العمل على نمو الفرد نموا حرا، لأنه هو من سيقوم بمهمة بناء عالم آخر في صورة أفضل[2].

إنّ هذا لا يتم إلا إذا تم الإعلاء من شأن الفرد وجعل مصلحته أولى في حيز الدولة، وأولى من الدولة في حد ذاتها، فالفرد من يبنيها، بل ويبني العالم وليس الدولة، لأنه هو الفاعل السياسي الرئيسي والفاعل في كل مجالات الحياة، بل إنّ فكرة الدولة بالأساس أنشأها الأفراد ليحموا أنفسهم وليس ليكونوا عبيد مطيعين لها، فهم لم يريدوا من فكرة تأسيس الدولة نظاما من العبودية وإنما فضاء يصون حقوقهم وحرّية الجماعة من الأعداء الخارجين عنهم والذين قد يهددون وجودهم وحياتهم، وإننا حينما نحكم على تطور الدولة ووعيها فإنّ ذلك يقاس بأفرادها، وفي حال عزلت الحكومة الممثلة للدولة نفسها واعتبرت ذاتها سلطة على الشعب؛ ورأت فيهم مجرد عبيد عليهم فقط واجب الطاعة دون أن يكون لهم أي فعل سياسي لمشاركة دولتهم، فإنها في هذه الحالة قد أعلنت انشقاقها عن أفرادها وقد قامت بفعل تفككك به

[1] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit., PP.32-33.

[2] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., P.138.

الدولة بدلا من حرصها على وحدتها، وحينها سيكون أمام المجتمع تهديدات تعيق سعادته وأمنه، وسينتج أفراد ناقمين ومتمردين وربما يرون في سلطتهم عبئا على حياتهم وعقبة تقف في وجه آمالهم.

أما في مجال العلاقات الدولية فإنّ الفعل السياسي عند **راسل** يأخذ هدفين، فالأول هو هدف منع الحروب وتجنب الأسباب التي تؤدي إلى نشوبها، أما الهدف الثاني فهو الوقوف في وجه اضطهاد الشعوب القوية للشعوب الضعيفة، وإنّ الغرض من الفعل السياسي في كلا الهدفين أساسا هو السلام العالمي، ومن الخطأ القول أنّ السلام سيتحقق مع سياسات الدول القائمة وهي ما تزال تمارس اضطهادا للشعوب المستضعفة واستغلالها، إنها بذلك مخطئة، فمن الضروري لسلام عالمنا أن نعمل لتحقيق الهدفين معا[1].

يريد راسل من الحرية أن تكون شاملة لكل العالم، فبزوال الاضطهاد يتحقق التوازن العالمي، وتزول العنصرية والفوارق التي لا تخدم العالم بشرقه وغربه.

خلاصة لما تقدم فإنّ **راسل** يرغب في تجاوز الممارسات الكلاسيكية للنظم السياسية التي اختزلت دورها في الدور المادي أي في توفير حاجيات الناس المادية فقط دون إرضاء حاجاتهم النفسية والغريزية، فعلى الدولة واجب في فعلها السياسي وهو واجب فهم رغبات المواطنين، وتوفير الحرية، ووجوب تماشي تطور نظامها السياسي مع التطورات العلمية وتطورات رغبات الناس، إنّ الفعل السياسي من أولوياته الفرد، وهذه المسألة بالتحديد على المواطن في أي دولة أن يستوعبها، فالدور السياسي لنشاط السياسة هو خدمة المجتمع وليس تأليه الدولة، فهو فعل ناقد لا يقوم على مذهبية ولا عقائدية تعصّبية، وعليهم أن يكون فعلهم السياسي هادفا للحفاظ على حرياتهم أو الكفاح من أجلها، أما من جهة العلاقات الدولية فالفعل السياسي الذي يبتغيه **راسل** هو فعل من خلاله تُمنع الحروب في العالم وتزول العنصرية والاضطهاد بأسبابه في كل بقاعه، ليكون عالما حرّا وموحّدا.

إذا كان الفعل السياسي يملي على الدولة سلسلة من الواجبات، وإذا كان فعلا يحمل علاقة بين الدولة والمواطن، فما حقيقة هذه العلاقة؟ وفيم تتجلى واجباتها وهي تمارس فعلها السياسي الذي وجدت من أجله؟

[1] Ibid., P.139.

ثالثا: واجبات الدولة السياسية وعلاقتها بالمواطن.

إنّ كون الدولة حرة في سيادتها وكونها الإرادة المشرّعة لتدبير شؤون نفسها بشكل سيادي لا يعفيها من وجد قيود تلتزم بها أمام مواطنيها الذين هم في علاقة معها، فكما للمواطنين واجبات أمام دولتهم فلهم حقوق وهي واجبات الدولة نحوهم.

تختلف واجبات الدولة في الإصلاح عند راسل عن إستراتيجية الحكم التي تتبعها الدولة الديكتاتورية، إنّ الدولة من واجباتها أن لا تقصي مواطنيها من المشهد السياسي العام للتدبير والحكم، وهذا يعني أن الدولة السياسية العادلة تعتمد نهج المشاركة السياسية وهي مشاركة ديمقراطية بما في ذلك سياسة البلاد الخارجية، وإنّ الغرض من ذلك هو توفير جو من الحريات وإشراك المواطن في حل مشكلات وطنه بود ورويّة، وهذا الواجب يعني أنّ الدولة ليست جهاز حكم جامد، فالجمود ميزة الحكم الدكتاتوري المعادي للفكر [1].

إنّ المظهر الدكتاتوري لا يليق بصورة الدولة في أعين مواطنيها، إنها في منظور راسل يجب أن تكون دوما في علاقة معهم؛ فيعي ممثلوا جهازها في الحكم أنهم جزء من شعب يمثلون إرادته، ولذلك فهم سيكونون دوما حريصين على وضع المواطن في صورة الأحداث السياسية التي تمر بها دولتهم حتى لا يكونوا بمعزل عن مشكلاتها، فمشكلات الدولة هي مشكلات المواطن لأن هناك وحدة بالأصل تجمع بينهما، وهي وحدة المصير، وما يمس بكل الدولة ينعكس على المواطن الذي هو جزء منها والعكس صحيح، فهناك علاقة بنيوية تربط الأجزاء ببعضها لتشكل الوحدة الكلية التي تمثلها الدولة.

إنّ هذا التصور البنيوي يغيب في منطق الحكم الدكتاتوري الذي يغيب فيه عامل المشاركة الديمقراطية في الحياة السياسية العامة، ولذلك ترى شعور الوطنية غائبا لدى مواطنيه لأنهم لم يشعروا بذلك الانتماء، وغياب هذا الشعور هو غياب المشاركة البسيطة في تسيير حياتهم ضمن حيّز الدولة، أما في دولة المواطنة الحقّة فشعور الوطنية والانتماء حاضر فيها بسبب تلك المشاركة التي فيها يعي المواطن بدوره في الدولة ويتحمل مسؤولياته نتيجة تلك المشاركة فيخاف على مصير دولته فيشعر أنه جزء موحد في الكل.

[1] آمال علاوشيش، برتراند راسل ....فيلسوف السلم، الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكاليات، إشراف خديجة زتيلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص ص 45-46.

إنّ هذا الواجب البسيط الذي من خلاله تشرك الدولة مواطنيها يزيد من عمق ويقوي العلاقة بين الدولة والمواطن، فتكون علاقة مبنية على التسامح والود وحينها يسود النظام والتنظيم.

من أجل مجتمع أمثل يقدّم لنا **راسل** تصوره العملي للمجتمع الصالح الذي أشار إلى خصاله إشارات صريحة أحيانا وإشارات ضمنية أحيانا أخرى، لقد انتقى **راسل** مجموعة من المميزات التي كان يراها ميزات إيجابية من عدة نظم مثل: الاشتراكية والرأسمالية والفوضوية، فأخذ عن الرأسمالية فكرة الحافز الفردي والإرادة الفردية الحرة، وأخذ عن الإشتراكية مناهضتها للاستغلال الذي ينتهجه أصحاب الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، وعن الفوضوية أعجب بحرصها على رفض المؤسسات القهرية التي تمارس عنفا ضد الأقليات باسم القانون، وإن كل هذا يتحقق ضمن نظام يمكن تسميته بـ"**الفيدرالية الاقتصادية المتدرجة**"، إن هذا النظام الذي يقترحه راسل عمليا يتدرج صعودا من الوحدة الإنتاجية المباشرة إلى السلطة الاقتصادية العليا، والوحدة الإنتاجية المباشرة هي عبارة عن مجموعة من العمال ويتمتعون باستقلال عن السلطة فيما يخص اختيار نشاطهم وأسلوب إنتاجهم وأسلوب الإدارة والتنفيذ وكمية الإنتاج، وهم يمتلكون وسائل الإنتاج دون الأرض، فالأرض ينبغي أن تكون خاضعة للسلطة العليا[1].

إنّ النقد اللاذع الذي كان موجها نحو النظم الاجتماعية التي تعتمدها الدول في الحكم السياسي لا يمنع من الإبقاء على بعض المزايا النافعة اجتماعيا والتي تحتوي عليها، وإننا نلحظ في التنظيم الاقتصادي على سبيل المثال للدولة لا يزال يؤكد راسل على الطابع التشاركي بالمعنى الاشتراكي بين الدولة والعمال، فالعامل من الضروري أن يتمتع بقدر معتبر من الحرية والاستقلالية في طبيعة أسلوب العمل، وهذا لا يعني تحرره المطلق عن الخضوع لسلطة الدولة، فهي تبقى في النهاية السلطة المسؤولة عن تنظيم العمل.

إنّ السياسة الحسنة للدولة في حيزها الذي تمثله من واجباتها الحد من روح السيطرة والاندفاع نحو القوة، وهناك طريقتين من خلالهما يمكنها أن تقوم بذلك، فالأولى أن لا تنمي في أفرادها شعور الدافع نحو السيطرة بل تنمي فيهم الدافع نحو الإبداع وذلك بتوفير فرص مختلفة وتقويتها من خلال التربية والتعليم، وإنّ الطريقة الأولى يتحقق تنفيذها مصحوبة بالطريقة الثانية وهي الحد من الغرائز التملّكية وعدم توفير أي فرصة لخلقها فلا تتركز القوة في كفة واحدة كأن تتركز بين يدي كبار الموظفين ورجال

[1] كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، المرجع السابق، ص ص 69-70.

الاقتصاد، بل بتوزيعها بين السياسة والاقتصاد حتى لا تنشأ نزعة دكتاتورية بتركز القوة في طرف واحد، إنّ الأفضل توزيعها بين المجالات والمقاطعات والهيئات فتتمتع كل واحدة منها بحكم ذاتي ولن يكون تدخل الحكومة تدخّلا مطلقا بهذا الشكل[1].

خلاصة هذه الوظيفة إذن هي الحد من التملك والتشجيع على الإبداع، فالتملك يولّد صفات سيئة في المجتمع وهو انفعال هدم في حين أن الإبداع يولد انفعالات إيجابية في النفس تؤدي إلى بناء المجتمع، وتمام هذا الواجب الذي تتكفّله الدولة يتم من خلال مؤسسات تربوية، ولذلك فإنّ الإصلاح السياسي لا يكاد ينفصل عن الإصلاح التربوي، لأن مجال التربية مجال حيوي والاشتغال عليه أحد واجبات الدولة التي توفر عليها الكثير في آداء بقية وظائفها، فميدان التربية ميدان جوهره تأسيس الإنسان وهو مدخل سياسة الدولة لتأسيس المواطن الصالح.

وإنّ سياسة الدولة إذن من ناحية السلطة يتركز واجبها في عدم رجحان كفة القوة لصالح مجال على مجال آخر، فلا تركز مثلا على القوة العسكرية لصالح إهمال القوة الاقتصادية أو القوة الثقافية للدولة أو لأي قطاع محوري آخر لها، ينبغي أن يسود نوع من التوازن والاكتفاء الذاتي في كل قطاعاتها حتى تكون السلطة متوزّعة في مجالاتها توزيعا متكافئا، إنّ هذا يحمي الدولة وأفرادها من عدم نشوء عصبة دكتاتورية في قطاع من قطاعاتها والتي من شأنها أن تحدث خلالا في توازن السلطة داخل الدولة فتستولي عليها في النهاية وتحتكر السلطة لمصالحها الخاصة.

لقد أسّس **راسل** لنظريته في السياسة على اعتقاد مبني على أن هناك ارتباط بين الغريزة وحياة الإنسان من حيث أن الغريزة لها نصيب في توجيه سلوكاتنا، إننا مدفوعون بدوافع غريزية، وهي إما استملاكية أو إبداعية، لكنهما دافعان غريزيان ليس لهما اتجاها واحدا، فالدوافع الاستملاكية لا يمكنها أن تحقق لنا حياة أفضل بعكس الدوافع الإبداعية، فهذه الأخيرة تؤسس لحياة مبنية على ما هو أرقى، والمؤسسات السياسية لها تأثير أيضا بدورها على حياة الناس، ومن الأفضل من باب الإصلاح أن تحرص تلك المؤسسات على تحفيز الدوافع الإبداعية وليس الاستملاكية، فالدوافع القائمة على التملك ستقودنا حتميتها في الدولة إلى حروب ونزوع الفرد نحو التملك الخاص، أما إذا تحدثنا عن الدوافع الإبداعية التي رأى **راسل** أنها هي التي تبني للإنسان حياة أفضل فإن تحفيزها من المهم أن يكون

[1] Bertrand Russell, Political Ideals, Op.cit., P.34.

مرتبطا بتجسيدها في مجالات مثل: التربية، الدين، الزواج، وفي الفترة المعاصرة يرى **راسل** أن هذه الدوافع تفعيلها ضئيل وغير كاف لبناء حياة اجتماعية صالحة، وعليه فمن الواجب إفساح المجال الحر لتجلي هذه الدوافع وبروزها دون قيد- أي الدوافع الإبداعية- إذا ما أردنا أن يقوم إصلاح ذا أثر على مستوى حياة المجتمع[1].

إذن فالغرائز ليست حيوانية أو بهيمية الطباع، إنها لدى الإنسان من الممكن أن تكون خلاّقة، ووليدة لمواهب ترقى بالمجتمع، ومنها يولد الإبداع، لكن من سوء حظ العالم المعاصر أنّ هذه الدوافع لا تلقى حظها من الاهتمام نتيجة انفراد صنّاع القرار السياسي بالتهافت نحو التملك والبحث عن القوة والسيطرة؛ وقد لا يبالون إذا قتلت المواهب في سبيل الحفاظ على سلطانهم.

إنّ الدوافع الإبداعية تصنع حياة أجمل وأكثر تطورا لو كانت جزءا من اهتمام مشاريع المجتمع السياسية، والمجتمع السياسي الذي يوفر قدرا معتبرا من الحرية سيهيء لنفسه فرصا عظيمة لنمو هذه الدوافع، فينشأ الإبداع وتتقلص المشكلات الاجتماعية فيصبح المجتمع مجتمعا محظوظا بقدر لا بأس به من السعادة.

إنّ آداء الدولة لواجباتها بطبيعة الحال يتأثّر بما يحدث في السياسة العالمية في عمومها، فالدولة جزء من كيان عالمي، ويكفي أن نستدل فقط بالحربين العالميتين اللتان أحدثتا في العالم تغييرات إستراتيجية كبرى خاصة فيما يتعلق بتغيّر توزيع القوى.

هناك أسباب لها أثر كبير في حدوث التغيرات السياسية في العالم، وإن الأسباب تلك ثلاثة: التقنية الاقتصادية، النظريات السياسية، بروز شخصيات هامة في السياسات العالمية، فعلى سبيل المثال إنّ التقنيات الاقتصادية في العالم لم تظل على حالها فقد تغيّرت نتيجة لوجود مخترعين وعباقرة عدّلوا من ملامحها وطوروها، أما سياسيًّا فقد ظهرت تنظيرات تدعو إلى الديمقراطية بدل القومية وإنّ تأثير هذه الدعوة يكون أكبر إذا كانت من جهة قسم كبير من الطبقات الحاكمة في العالم، لقد غيرت هذه العوامل كلها مجرى الأحداث في المائة سنة الواقعة بين 1814 م و1914م[2].

---

[1] Bertrand Russell, Principles of social reconstruction, Op.cit., PP.05 -06.

[2] Bertrand Russell, Freedom and organization, Op.cit., P.07.

لقد كانت التقنيات الاقتصادية في القرن التاسع عشر أحد أسباب التغيير في العالم، وأهم تلك التطبيقات الاقتصادية التي عرفها هذا القرن هي ظهور المنافسة الحرة التي كانت مرتبطة بالبروتستانتية وأخذ بها الراديكاليون البريطانيون والأمريكيون؛ بل اعتنقوا مبدأها لأنهم آمنوا أنّ المنافسة الحرة ستكون دافعا رئيسيا للتقدم، وإلى جانب هذا فقد ظهر للفرد دور في التغيير التاريخي، فعلى سبيل المثال فإن **راسل** لا يعتقد أنّ الفترة التي عاشها **بسمارك** في تاريخ أوربا ستكون مماثلة لوضعها في نفس الفترة إذا لم يكن **بسمارك** قد وجد أو مات وهو طفل، ومع هذه الأسباب المؤدية إلى تغيير العالم سياسيًّا فإن هذا لا يعني أن الصدفة لم يكن لها دور في انعكاسها على أحداث العالم، فكم من حرب اجتمعت أسبابها لكن تلك الأسباب لم تجعلها نتيجة حتمية بسبب حوادث صغيرة طرأت فجأة دون أن يكون مخطط لها. هناك الكثير من الأسباب الكبرى التي كانت أحداثا مؤثرة على العالم، وأهم سببين بين كل تلك الأحداث هما: تطور الإيمان بالحرية، وظهور الكثير من التطبيقات العلمية والصناعية التي أحدثت تنظيما مغايرا في العالم لعصور ماضية من حياة عالمنا[1].

لقد أحدثت التقنية العلمية في الاقتصاد تحوّلا، كما أنّ وعي الإنسان المعاصر بأهمية الحرية في حياته كان أثره في تأسيس نظريات سياسية ديمقراطية أهم مطلب فيها هو حفظ الحريات وصيانتها، وإنّ هذا الوعي بالحرية تراكم نتيجة ثورات عرفها العالم الحديث خاصة ما عايشته فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، كما أنّ الوعي بقيمة التقنية العلمية في المجال الاقتصادي كان نتيجة ثورة صناعية غيّرت قدر أوربا ونقلتها إلى حياة أكثر تحديثا.

إنّ التطورات الثورية خاصة التطور الاقتصادي والسياسي الحاصل في أوربا جراء تلك الثورات التي انعكست على تطور الدول الأوربية كان لها ملامح جد مميّزة، فالثورة الصناعية التي أبدع فيها الإنجليز قد شكّلت نموذجا راقيا للاقتصاد في العالم، وهو إبداع لا يقل عن إبداع الثورة الفرنسية في تشكيل مبادئ سياسية جديدة وأيديولوجيا متقدمة في أوربا، فإنجلترا مثلا قدّمت في الاقتصاد نماذج لمصانع وسكك حديدية فتحت آفاقا لتقدم العالم بأسره، وبالنسبة للثورة الفرنسية فإنها قد كانت نموذجا للنضال السياسي بعد سنة 1789 إلى غاية 1917، فقد انحصر النضال السياسي في أوربا لأغراض الدفاع عن المبادئ التي حملتها الثورة الفرنسية، فقد طرحت فرنسا مبادئ ديمقراطية حول العدل والمساواة

[1] Ibid., P.07-08.

والحرية مقدمة نموذجا دستوريا لحكومات العالم. لقد لعب كل من الثورتين الإنجليزية والفرنسية دورين مكمّلين لبعضهما، ولقد عرفت أوربا هذه الثورات بعد أزمات سياسية لكنها مثّلت نقطة عبورها إلى عالم عصر الثورة الديمقراطية.[1]

إنّ عصر الثورة الديمقراطية يملي على الدولة واجبات صيانة قيم العدالة الاجتماعية التي كانت إنجاز تلك الثورات، أي أنّ من وظائف الدولة المعاصرة هو الحفاظ على تلك المنجزات بعدم محاكاة الاستبداد الذي عاشته أوربا في عهد سيطرة رجال الإقطاع والكنيسة.

إنّ الدولة قد تواجه مشكلات كما في الصناعة، وقد ترى دول أن التأميم يحمل حلاّ لمشكلاتها، لكنه في حقيقة الأمر ليس حلا كاملا لها لأن الأمر يقتضي تنظيم العلاقة بين المستخدمين داخل الدولة التي قامت بالتأميم كما لا يكون تكرار للكيفية التي تمت بها العلاقة السابقة مع المستخدمين المالكين قبل التأميم، وبعبارة أخرى يجب أن تكون هناك استقلالية يكون فيها الحكم حكما ذاتيّا تاما في التصنيع، والظروف السليمة التي تتم فيها الصناعة إضافة إلى أنشطة أخرى كالصحافة والدعاية والكتابة والفكر عموما هي ظروف تميّزها المنافسة الحرّة، بحيث تتم حماية هذا الحق من كل محاولة احتكار[2].

فالتأميم ليس مجرد عملية استعادة ممتلكات بل عملية إعادة تنظيم مستقل يعود إلى سلطة الدولة، وهذا لا يعني احتكارها في إدارة الموارد التي تحصّلت عليها في الصناعة، بل إنّ التأميم هو بوابة من خلالها تفتح الدولة ميدانا جديدا للمنافسة بحرية حتى تحقق في مجالاتها حيوية وتنمية، وإنّ فضاء المنافسة الحرة الذي يشير إليه راسل هو فضاء يجب أن يميّز الدولة وعلى الدولة أن تحافظ عليه في كل مؤسساتها ومجالاتها الحيوية التي تقوم عليها.

إنّ الدولة إذا أرادت أن تتقدم فعليها الأخذ بشرط التنوع الثقافي واحترام الاختلاف، فليس من حق أي سياسة مهما كانت رشيدة أو أي رئيس دولة مهما كان ذوقه صحيحا أن يتدخل في أذواق الأفراد ويفرض ذوقه على الناس في مجال معين، كأن يفرض ثقافة ما دون غيرها أو موسيقى دون غيرها أو أي فن آخر من الفنون، وإنّ هذا التنوع المؤدي إلى التطور يستلزم عنه بعض الاستقلالية للجامعات

[1] إريك هوبز باوم، عصر الثورة (أوربا 1987- 1848)، ترجمة فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ط1، ص ص 126-127.

[2] Bertrand Russell, Authority & the individual, Op.cit., PP.81-82.

والجمعيات العلمية عن الدولة، فالأسى وإهدار التقدم يكون إذا ارتبطت إرادة رجال العلم بإرادة سياسيين قد يكونون جهلة، وفوق بلادتهم فهم يرغمون العلماء بعلمهم على أن لا يكونوا أوفياء إلا لاستبدادهم، وإلاّ وضعوهم تحت وطأة سلطة بوليسية تقهرهم وتقهر رؤاهم وقراراتهم التي يقدّمونها. إنّ هذا المشهد المأساوي يعيق تقدّم الدولة، وحتى تحترز الدولة من شرّ الوقوع في هذا الخطأ المكلف لخسائر كبيرة فمن الأصح أن لا ينشغل السياسيون إلاّ بما هم أهل له في مجالهم أي السياسة، ولا يتدخلون في إرادات الناس العلمية والفنيّة[1].

إنّ **برتراند راسل** هنا يصحح مفهوم السلطة فإشراف الحاكم على مجالات الدولة الحيوية لا يعني سلطة تدخله في كل التفاصيل التي لا يختص بها سوى أهل الاختصاص، فالسلطان لا يستطيع التدخل في نوع العلاج الذي ينبغي على الطبيب اعتماده في مرض ما، ولا عليه أن يتدخل في نوع الفن الذي يجب على الشخص أن يحبه أو يكرهه، فسلطان الرئيس أو الحاكم وجد لتوفير المناخ الاجتماعي الملائم لما يحتاجه هؤلاء عند الضرورة، فيخطط لسيرورة أعمالهم في أحسن الضروف ويتطلع لآرائهم ويستجيب لهم عندما تقتضي أي ضرورة، إنّ سلطة الدولة بالأساس وُجدت كجهاز لحماية الحريات والحقوق بصفة عامة وضمان تنظيم سير الواجبات التي يتقاسمها المواطنون في ما بينهم، ولما كان أفراد المجتمع متنوعون في أذواقهم وميولاتهم ومهاراتهم وجب على سلطة الدولة أن تحافظ على هذا التنوع وتعمل على حضوره باستمرار بشكل متجانس يتحقق معه التواصل الاجتماعي بعيدا عن التنافر والصراع.

لقد لحق الدول بعد الحرب العالمية الأولى فساد ثقافي، ففي روسيا مثلا لم يعد يسمح لرجال العلم بإجراء مؤتمرات علمية دولية وثقافية في الخارج إلاّ نادرا، وذلك لأن روسيا تخشى من عملية المقارنة بينها وبين ما سيراه علماؤها خارجها، فيأتون بأفكار تخالف القومية الروسية، إنّ الأمر لم يقتصر على دولة مثل روسيا فقط بل الأمر مماثل أيضا في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية أيضا، لكن صورة القومية المتعصبة هنا تتجلّى في أن الدولة منعت الفرنسيين والألمان من تدريس اللسانين الألماني والفرنسي، وصارت تمنح الوظائف للناس فقط بناء على جنسياتهم وليس لكفاءاتهم، إن الدولة التي تطبع شعوبها بأفكار قومية متعصبة من خلال التعليم وغيرها من الأدوات تورث ظلما اجتماعيا كبيرا، فتضيّع

[1] Ibid., P.82.

الكفاءات الحقيقية فضلا عن كونها تسبب لنفسها إنهيارا لقيمها، وإن سياسة مثل هذه هي أقرب إلى البربرية الوحشية وأبعد عن خصال الحضارة البنّاءة للإنسانية[1] .

من العجيب أن تنهار مبادئ الحرية والعدل في العالم المعاصر بعد ثورات أحدثت تأثيرا كبيرا في أوربا، يبدو أن شكل الدولة قد تغير بعدها، لكن عصبية القوميات مازالت تنخر أوربا نخرا إلى حد نشأة العداء بينها، وهذا هو المؤسف في عالم الثقافات الأوربية آنذاك، أي ثقافات منغلقة على نفسها وكل واحدة ترى في ذاتها مركزا وفي الآخر هامشا، ولأن الروح القومية لا تتناسب مع عدالة الدولة الوطنية المعاصرة فإنّ **راسل** قد اتخذ موقفا معارضا لها.

لقد تميّزت الأحزاب الأوربية في الغالب بطابع القوميات، وإنّ مايفهم من القومية هو وجود صراع وتحالفات، أي تحالفات أحزاب ضد حزب آخر، وقد كان الصراع بينها دوما يتخذ هذا الأساس، وهو ما بنى عليه **كارل ماركس** شعاره الذي دعى فيه العمّال إلى الاتحاد، ورغم ما يحمله معنى الاتحاد من قوة فإنّ دعوة **ماركس** عقيمة حسب **راسل**، فما ميّز الفهم العام الذي كان سائدا للقومية والأمة حسب **راسل** هو بعدها عن الموضوعية، لأن الذين تناولوا هذين المصطلحين في خطابهم كانوا يستعملونهما في سياق خدمة مصالح خاصة وكثيرا ما تكون غير بريئة، إنّ الفرد يصعب عليه أن يتخلص من الذاتية بما في ذلك الاندفاع نحو قوميته، فينتصر للغته أو ديانته، أو تاريخ ما.... على الرغم من إن الأمة كثيرا ما يساعد تشكلها عناصر من هذا القبيل، لكن ما يشكّل الأمة في الأساس هو شعور غريزي بالانتماء إلى جماعة من نفس الروابط المشتركة، لكن وعلى الرغم من هذا فإننا قد نجد دولة مثل سويسرا تعرف تنوعا في اللغة والأديان والأجناس، وعليه فإن الأمة ليس بالضرورة أن تقوم على قومية أحادية اللغة أو التاريخ أو الدين....[2]

إنّ القومية هي غريزة طبيعية في الإنسان للانتماء إلى مجموعة ما كانتماء أي نوع حيواني لقطيعه، لكنها لدى الإنسان أقوى من غريزة الحيوان، فالإنسان تعاونه أقوى مع جماعته وهو كان أكثر ذكاء من الحيوان، إنّ رابطة اللغة مثلا قد تشكّل عاملا لربط الفرد مع جمع بشري معيّن، ومنه ينشأ شعور قومي اتجاه تلك اللغة فتتشكل منه أمّة، وقد كانت في القديم عاملا تدافع به الجماعة على حقّها في الوجود

[1] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit., P.149.

[2] كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، المرجع السابق، ص ص 57-58.

ومنها نشأت تسميات الدلالة على أوصاف التكريم كالوطنية والوفاء والتفاني لخدمة المجموع، وقد كانت أوصاف يوصف بها الشخص الوفي لقومية معيّنة، وإلى جانب الغريزة فإنّ القومية قد تتشكل نتيجة وسائل صناعية إذا أرادت الحكومة إنتاج نفس الشعور لدى مواطنين يخلو لديهم روح القومية، فعلى سبيل المثال فإنّ الولايات المتحدة الأمريكية قبل حرب الاستقلال كان لكل ولاية منها قومية مستقلة عن الأخرى، ولم تنشأ بينها قومية واحدة إلاّ مع حرب الاستقلال حيث شعر الأمريكيون أن لهم نفس الإطار الشعوري بينهم؛ أي بين النازحين والمشردين والفارين من أحكام معيّنة، وقد نشأ هذا الشعور نتيجة جهود منظمة من خلال التعليم الذي غرس في الناس روح الولاء للوطن الأمريكي، وعلى الرغم من إيجابية القومية في توحيد الكل لأجل قضية واحدة فإن ظاهرة القومية محاطة بمزالق الذاتية، فالفرد يظلّ مدفوعا دوما لأقوى انتماء له عن وعي أو دون وعي له، فيتحيز للآراء ووجهات النظر الخاصة على حساب قضايا كامل الأمة.[1]

إنّ **راسل** هدفه التقليص من قوة القومية، إنه يرحب بالاختلاف الثقافي لكنه لا يقبل بالاختلاف السياسي المبني على أسباب قومية، إنّ الاختلاف بين الثقافات وتنوعها يعد إضافة ثرية للإنسانية، أما تعدد الاختلاف بين الثقافات اختلافا سياسيا قوميا فينشأ عنه صراعات وحروب، فتصبح القومية شرا وبلاء، إنّ القومية السياسية منشأ ينبعث منه العداء، ولذلك فإنّ راسل يرفض وجود دول تقوم على روح قومية، فالدولة التي تتأسس على قومية معينة هي دولة منغلقة وتعصبة لأيديولوجية أحادية، فهي ستكون أبعد عن تربية النشء على قبول الآخر، وستفرض أيديولوجيتها وترى في الحرب على الآخر المختلف عنا في قوميته عملا عظيما لأن ذلك يخدم قومية الدولة، ومن هنا يصبح النظام التعليمي في الدولة القومية نظاما خطيرا من شأنه أن يكون سببا في نشأة كوارث وحروب يراها مشروعة مادامت لصالح تلك القومية.[2]

إنّ ضرر القومية أكثر من نفعها، فعلى الرغم من أنها قد ساهمت في نيل شعوب لحرياتهم وانتصارهم في الكثير من المعارك ليحوزوا على سيادتهم، وكونها تحمل في روحها معنى الوحدة والانتماء لجماعة ما إلاّ أنها في أعماقها تحمل معاني خطيرة خاصة ما يتعلق بموقف تلك الجماعة التي يربطها الرباط القومي اتجاه الغير المختلف عنها، لأن ذلك الشعور سيبقي حاجزا يعمي بصيرة القومية عن انتماء أكبر

[1] المرجع نفسه، ص ص 87-90.

[2] يسرى كريم العلاق، الحكومة العالمية، وتصورات النظام الدولي، دار الخليج، عمان، 2020، ط1، ص ص 175-176.

من ذلك بكثير وهو الانتماء العالمي للإنسانية، واذا اشتد الحماس للقومية فسيتحول ذلك الشعور الوحدوي إلى شعور عدائي أو عنصري أو استعلائي يحتقر الغير، كأن يرى الفرد في أفراد قوميته على أنهم أبناء أرقى القوميات بسبب لغتهم أو جنسهم النقي كما رأينا مع الجنس الآري الألماني، أو في عقيدة شعب الله المختار اليهودية، إنّ الدول التي تعتمد قوميات من هذا النمط في الحكم سينشأ عنها حكومات عنصرية ومستبدة.

خلاصة لما تقدم فإن أفضل علاقة بين المواطن والدولة هي تلك العلاقة التي تأخذ طابع المشاركة، أي تشجيع المشاركة بين المواطن والدولة في اتخاذ القرارات الاجتماعية، فلا ينفرد الحاكم بحكمه فيقصي شعبه. وإنّ مسار هذه العلاقة حتى يكون ناجحا ينبغي أن يكمّله واجبات على الدولة أن تلتزم بها مثل: تشجيع الدوافع الإبداعية والحد من الدوافع التملّكية، فالدوافع الإبداعية تُنشئ مواطنين أذكياء فعّالين وحيويين وأكثر إقبالا لمشاركة دولتهم في حل مشكلاتها، أما دوافع التملّك فهي تدفع إلى الأنانية والركود وانعزال كل مواطن عن نفسه بسبب انعزال الحاكم واهتمامه بما يجلب له السلطان والقوة الفردية، وحينها ينشأ لدينا مجتمع متفكك ودولة قابلة للانهيار.

إنّ من واجبات الدولة أيضا تشجيع الحريات والحفاظ على توازن السلطة بين مجالاتها الحيوية إضافة إلى مواكبتها للتحولات العالمية فلا تكون بمعزل عنها وعن أي تغيّرات العالم، فهذه التغيرات سواء كانت ستنعكس بالإيجاب أو بالسلب عليها فيجب أن تكون على استعداد لها، وإنها من ناحية أخرى مطالبة بأن تحافظ على تنوعها الثقافي وتحرص على تجانسه وتدفع بأفرادها نحو الارتباط بشعور الانتماء بالعالم بدل شعور الانتماء لقومية لا تخدم نظامها الاجتماعي؛ وذلك حتى لا تنشأ عصبية ولا يبتعد الحكم عن موضوعيته ويكون الفعل السياسي قويًّا ومتينا.

وكخلاصة لهذا المبحث فإنّ الإصلاح السياسي عند **راسل** هو مشروع يركز فيه على مكافحة الاستبداد والاضطهاد والحروب في العالم، وهذا هو جوهر الفعل السياسي في المجال الدولي، وحين يتخلص العالم من هذين الشرّين يمكن له بناء دول مؤسسة على نظم اجتماعية عادلة؛ جوهرها فعل سياسي قوامه الحفاظ على الحريات وفهم الدولة لرغبات مواطنيها ودفعهم للإبداع، وضمن الإصلاح السياسي فإنّ مراقبة عمل الحكومة من قبل المواطنين وعدم الخوف من نقدهم لدولتهم أمر له أهميته في تقدمها ولذلك فإنّ الفكرة التي يجب أن يحذر منها مواطنوا الدولة هو اعتقادهم بكمالها لأن ذلك

عائق لتقدمها، وبما أنّ الفعل السياسي يشمل نطاق العالم ونطاق الدولة مع مواطنيها فإن ما يميز العلاقة بينهما وهما بصدد ذلك الفعل هو المشاركة السياسية المتبادلة بعيدا عن الانفعالات السيئة من جانب كليهما، وهي علاقة تجعل الدولة أمام واجبات خلاصتها دفع مواطنيها نحو الحرية والإبداع؛ والتفكير العلمي والبعد عن الاعتقادات المذهبية التعصبية.

لا يكتمل الإصلاح الاجتماعي إلا بإصلاح سياسي، وإصلاح السياسة يشمل إصلاح الدولة ومؤسساتها ومواطنيها، ولما كان التركيز في هذا المبحث على الدولة فإن المواطن الذي هو كيان إنساني يستحق كل التركيز، فالاستثمار الحقيقي ورهان أي مجتمع في إنسانه، وما يُعِدُّ الإنسان ويؤسّس لقاعدته هو وجود تربية سليمة تُعدّه إعدادا كافيا لخوض تجارب الحياة وممارسة أفعال تنعكس على المجتمع، إنّ مرجعيتها اللاشعورية هي قيمه و مبادئه التربوية، فإذا كانت التربية ذات أهمية سياسية واجتماعية عند راسل، فماذا نقصد بالتربية لديه؟ وما هي المبادئ التي من خلالها يمكن إعداد إنسان صالح؟ وهل الإصلاح التربوي غرضه بناء مواطن سياسي لدولته أوّلاً (مواطن الدولة الصالح) أم مواطن إنساني عالمي (مواطن العالم الصالح)؟

المبحث الرابع:

في الإصلاح التربوي

المبحث الرابع: في الإصلاح التربوي

أولا: مفهوم التربية عند راسل.

ثانيا: مشكلة التربية والسلطة بين الفرد والمواطن

ثالثا: مبادئ التربية السليمة لإعداد مواطن/ فرد صالح.

المبحث الرابع: في الإصلاح التربوي

تتجسد التربية في نشاط تشرف عليه دولة أو مؤسسة دينية وليس هناك مجتمع اليوم تخل أنشطة حكومته من الاهتمام بهذا المجال الذي يرتكز على أسلوب التعليم على وجه الخصوص، وقد تحدّثنا في السابق على أنّ هذا الميدان هو أكثر الميادين التي تسمح للسلطة القائمة بالإشراف عليها بتمرير أي دعاية ولذلك فهو أحد أساليب الدعاية العامة في المجتمع، ونظرا لما يحظى به هذا المجال من أهمية اجتماعية فإنّ الإصلاح الاجتماعي عند **راسل** يمتد ليشمل مجال التربية، فماهو محتوى نظريته في التربية؟ وماذا نقصد بالتربية؟ وإذا كان راسل يدعو إلى محدودية الدولة في التدخل الاجتماعي، فهل هذه الحدود تطال التربية أيضا؟ إلى أي مدى يمكن للدولة أن تكون فاعلا تربويا؟ وهل هو فعل يستتبع الفعل السياسي؟ مالغاية من التربية في مشروع الإصلاح الاجتماعي؟ وماهي المبادئ التي حددها راسل لفلسفته التربوية؟

أولا: مفهوم التربية عند راسل

لقد اهتمت المعاجم الفلسفية بمفهوم التربية، **فجميل صليبا** يعرّف التربية في معجمه الفلسفي بقوله:**<<التربية هي تبليغ الشيء إلى كماله، أو هي كما يقول المحدثون تنمية الوظائف النفسية بالتمرين حتى تبلغ كمالها شيئا فشيئا، تقول ربيت الولد، إذا قوّيت ملكاته، ونميت قدراته، وهذّبت سلوكه، حتى يصبح صالحا للحياة في بيئة معيّنة (...)ومن شروط التربية الصحيحة أن تنمي شخصية الطفل من الناحية الجسمية والعقلية والخلقية، حتى يصبح قادرا على مؤالفة الطبيعة، يجاوز ذاته، ويعمل على إسعاد نفسه، وإسعاد النّاس...>>**[1].

إذن فمعنى التربية يرتبط بفعل هدفه تنمية الإنسان والزيادة من قدراته ووظائفه التي يقوم بها في حياته، فيؤديها على شكل أكثر كمالا وتطوّرا من ذي قبل، ففي التربية تتم إضافة قيم ومهارات للإنسان تحسّن من دوره الاجتماعي في المستقبل، فيكون فردا صالحا يعمل على سعادة غيره من الناس وفي نفس الوقت يكتسب الفرد من التربية أساليب تقيه من الانفعالات السلبية فيكتسب انفعالات ومهارات إيجابية ليسعد ذاته أيضا، وإنّ التربية بالمعنى الذي قدّمه جميل صليبا تستهدف القدرات العقلية والجسمية والأخلاقية من خلال تقويمها، والمعنى الذي يحدده راسل للتربية لا يختلف عن مضمون هذه

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، د.ط، ص266.

الدلالة، لكن المشكلة ليست في الجانب النظري للمفهوم بقدر ما هي تتعلق بواقع التربية وإشكالية تطبيق هذا المفهوم.

يرى **راسل** أنّ العمل التربوي السائد منحصر في وجهتين، وجهة من خلالها يقوم بوظيفة تزويد المتعلمين بمعرفة حتى تفيدهم مستقبلا في حياتهم، أما الوجهة الثانية والتي تختلف عن الأولى فهي مهمة إعداد مواطنين كما تريدهم الدولة أو الكنيسة فيكونون مريحين لها ولا ينحرفون عن تخطيطها الذي أرادته لهم، لكن هذا الاختلاف لا يعني الانفصال المطلق بين الوجهتين، فهما تلتقيان في نقطة إذا اعتبرنا أنّه من المريح للدولة أن يتعلم أبناؤها معرفة ويتعلموا القراءة والكتابة، ومن المفيد لها أيضا أن يتعلموا أخلاقا تردعهم عن أي انحراف بالنسبة لها، ومن المفيد لها أيضا أن يتقنوا مهارات إنتاجية وأن يتمتعوا بذكاء يعينهم على تسيير خصوصياتهم.[1]

إذن فالدولة تعتبر التربية أحد آلياتها في إعداد الناس حتى يكون لهم الولاء لها، ومن خلال تربيتهم على الولاء للدولة فإنهم يصبحون أكثر خضوعا، إنّ الوجهتان السابقتان أي وجهة التلقين المعرفي، ووجهة التلقين القيمي تلتقيان في هذه النقطة، أي ما يحقق للدولة مصلحتها، والجيّد في العمل التربوي بالنسبة للفرد هو أنه ينمو به فينهض بملكاته العقلية والجسمية والنفسية، كما يسمو بأخلاق النشء فيكونون مواطنين صالحين إذا تحققت فيهم الأهداف والكفاءات التعليمية التي تسطّرها الدولة.

يبدو أنّ شأن التربية على هذا النحو سيكون مرضيا إلى حد ما بالنسبة إلى **راسل** من حيث المهارات التي سيكتسبها الفرد بعد دخوله للمؤسسات التربوية، وفي نفس الوقت سيكون محطة يقف عندها **راسل** بالنقد والإصلاح، فالتربية ليست خضوعا، ولا على الدولة أن تتدخل في كل شؤون التربية، فتدخّلها كما ذكرنا سابقا في الشأن الاجتماعي يجب أن يكون محدودا أي أن يكون تشاركيا بينها وبين أفراد المجتمع.

في كتاب **التربية والنظام الاجتماعي** يبيّن **راسل** أن المجتمعات الإنسانية مهما بلغت من حضارة، فهي لا يمكن لها بأي حال من الأحوال أن تستغني عن العمل التربوي، بيد أنّه في بداية الكتاب يبيّن **راسل** أن هناك موقفا يشهد نزاعا بين رجال الحكمة في التربية وبين من يعارضون أنماط التربية بدعوى أنها لا توصل إلى نتائج مُرْضية، ومن جهة أخرى فقد تعمّق الخلاف بين من يجعل التربية في خدمة

[1]Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., PP. 195-196.

الذات الفردية وبين من يوجّهها في إطار العلاقة مع الجماعة معتبرين أن التربية تتعلق بالمجتمع، إنّ البحث التروي عند **راسل** امتدت مناقشاته للبحث عن غايات التربية، بين الفردية والمواطنة، فهل نربي من أجل الفرد الصالح أم المواطن الصالح؟[1].

ضرورة التربية في أي مجتمع دون شك أمر بديهي عند، ومشكلة التربية ليست في ضرورة العمل التربوي في الإصلاح الاجتماعي أو عدم ضرورته، فالمشكلة حاصلة بشأن النظريات التربوية والأيديولوجيات الاجتماعية المتناقضة فيما بينهما حول أهداف التربية واستراتيجياتها بحثا عن أفضل الطرق التربوية لتكوين فرد صالح، والمسألة لا تتوقف عند هذا الحد فهل أفضليته تتوقف على فاعليته الايجابية حول نفسه أم حول مجتمعه؟ وهذا معناه أنّ مجال التربية يطرح عدّة تساؤلات وتناقضات في نفس الوقت، غير أنّ ما يهم **راسل** بين كل هذا هو كيفية الوصول إلى مجتمع صالح من خلال أنماط تربوية صالحة.

بعد الحرب العالمية الأولى حظي التعليم في أوربا بمكانة هامة، إذ سعت الدول الأوربية إلى إعادة بناء نفسها من خلال إعادة بناء الإنسان من جديد، وهذا ما حصل في النمسا عقب انهيار الإمبراطورية النمساوية نتيجة لتلك الحرب، فتمّ تجنيد العديد من الشباب لمهنة التدريس مثل **كارل بوبر وفيتجنشتاين**، ولقد كان **راسل** أيضا يؤمن بقيمة بناء الإنسان تربويا لنهضة البلدان، لكن هذه الوظيفة ليست بتلك الوظيفة السهلة خاصة أمام عامل الطبيعة البشرية التي تتسم بالتعقيد وكذلك أمام التفاصيل المتعلقة بواقع التدريس[2].

لقد كانت الدول الأوربية على وعي بقيمة التربية بعد نهاية الحرب، واعتمدتها خطوة من خطوات إعادة اعمار أوربا، وهذه الخطوة لهي خطوة حسنة قامت بها الدول الأوربية، غير أن التحدي الذي كان مطروحا في الواقع الأوربي آنذاك هو حجم الخسائر الكبيرة التي تركتها الحرب، فضلا عن واقع الفقر والبؤس وعدم قدرة الناس على تلقي تعليما متميزا يتناسب مع التكاليف التعليمية الباهضة للنهوض بأوربا مجددا، يبدو أنّ هناك شعورا بقيمة الفرد بات واضحا بعد نهاية الحرب، لكن تظل مشكلة الفرد والنظم التعليمية ما إن كانت هذه الأخيرة تعد الإنسان ليكون ملك نفسه أو ملك وطنه.

---

[1] Bertrand Russell, Education and the social order, Op.cit., P. 09.

[2] إيه سي جرايلينج، برتراند راسل، المرجع السابق، ص28.

إنّ الفرد على هذا النحو هو ذلك الشخص الذي يعمل على خدمة مجتمع يعيش فيه ويراعي مصلحته، ولمّا كان الأمر كذلك فإن السؤال الذي تطرحه المشكلة التربوية لدى **راسل:** هل نربي الطفل ليكون مواطنا أم فردا؟ وبما أن الفرد يقتضي ما أشرنا إليه سابقا في علاقته مع المجتمع، أي كونه فردا في مجتمع ومواطنا في دولة، فمن الأصح أن نطرح سؤال المشكلة على النحو التالي: كيف يكون الإنسان في الوقت نفسه، فردا ومواطنا؟ إن مضمون هذا السؤال موضوعه إنسان لا بد أن نعترف من وجهة نظر فلسفية أخلاقية أنّ ذاته تنطوي على جانبين "شرير" و"خيّر"، ومنبع هذين الجانبين هو تلك الرغبات الفطرية التي تحرّك الإنسان، والتي كثيرا منها ما يكون متضاربا، وإذا ما تحقق الاتزان بين تلك الرغبات حصل الخير، والإنسان بإمكانه بشيء من الإدراك السليم أن يحدث هذا الاتزان بينها، وحينها يكون في طريق مبني على استراتيجيات صائبة، فبين كل تلك الرغبات المتصارعة عليه أن يختار أولى تلك الرغبات الجديرة بالتحقق، فمثلا إذا كان الواحد منّا أمام أمرين متناقضين وكلاهما يجلب لنا السعادة، وليكن هذان الأمران هما رغبة الإنسان في تحصيل المعرفة؛ و الثانية رغبته في لذة التخدير بمخدر ما من المخدرات، إنّ التفكير الفطري السليم سينطلق من فوره إلى الميل نحو الرغبة الأولى لأنّ السعادة التي تتحقق معها أدوم من ما تحققه الرغبة الثانية في التخدير لأن لذتها وسعادتها أقصر وضررها أكبر[1].

لقد صار واضحا أن شأن الرغبة ليس أمرا مفروضا في مجال السياسة أو الأخلاق فقط، بل هو مفروض على الحياة ككل، فنحن دوما أمام اختيارات فإما نوازن أو نفاضل في ما بينها، وأمام تحديد احتمالات نتائج كل اختيار ومن خلال القرار يتحدد المصير الذي أفضت إليه الرغبة، والإنسان سواء كان مواطنا أو فردا فإنّ نفس المنطق سيحكمه، ومن خلال الإشكال التربوي السابق نفهم أن الفصل بين الفردية والمواطنة أمر غير ممكن، فالسؤال التربوي لا يبحث عن فرد أو مواطن بل يبحث عن كليهما، فكلاهما يؤثران على بعضهما البعض من منطلق أنّ الإنسان يحمل الصفتين معا، وهنا يمكن تحديد تعريف بسيط للتربية عند راسل بأنها عملية لبناء مواطن وفرد صالح في كيان إنساني متنوع الرغبات.

لا شك أن الإصلاح التربوي المراد منه هو خير اجتماعي يعمّ الكل، أي إنّ الخير كما هو موجود ومطلوب لدى الفرد، فهو كذلك أيضا مع المجتمع، ومعنى الخير هو حسن التنسيق بين رغبات أفراد

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 34.

المجتمع بحيث لا يحدث تنافر بينهم، والأمر نفسه ينطبق على الأسرة والمدينة والدولة والعالم بأجمعه، ولأجل ذلك كان هناك مبدآن أشار إليهما **راسل** لا بد من توفرهما داخل النظام الاجتماعي الصالح، فالأول يعتمد على البحث عما يضيّق التنافر بين أفراد المجتمع وما يضمن التنسيق بين رغباتهم داخل النظام الاجتماعي وهذه الوسيلة هي شأن السياسة والاقتصاد، أما المبدأ الثاني الذي يجعل من النظام نظاما صالحا فهو قائم على مهمة تربوية من خلالها ينبغي تربية الأفراد منذ طور الطفولة إلى توجيه رغباتهم توجيها بحيث لا يتضارب مع رغبات الآخرين بقدر المستطاع، وبقدرٍ من لزوم تحقيق هذا الواجب اجتماعيا فإنّ تحقيق ذلك يكون مترافقا مع تربية لقيم الخير والجمال وأن يتعلّم المتعلمون في المستقبل كيف يضفون هذه الصفات على الأشياء[1].

يتوجه دور التربية عند **راسل** نحو تنوير المتعلمين ليدركوا رغباتهم ويحسنوا توجيهها، خاصة حينما يندمجون بوظائفهم السياسية والاقتصادية في المستقبل، فالتربية ليست إعداد أفراد ليصنعوا أشياء وليحملوا في ذواتهم معارف حول عالمهم الطبيعي فقط بقدر ما تنمو فيهم مهارات لصناعة الحياة، ولا يكتفون بصناعة مجرد أشياء فيها، إنّ راسل يطمح إلى جيل يصنع الخير والجمال من خلال وظائفهم وليس فقط مجرّد امتلاك معارف قد لا تفيدهم عند وقوع الأزمات، بل يجيدون توظيف تلك المعارف لتكون مخرجا من أزمات الحاضر والمستقبل والأكثر من هذا تفتح لهم أفقا لبروز رغبات أكثر إيجابية.

ما قيل سابقا هو مجرد طموح وأمل، لكن ما يعيق تربية تصنع النشء الذي يفيد البشرية جميعا في العالم هو أنظمتنا البائسة، فالنظم الاجتماعية كثيرا ما تكون مدمّرة للفرد منذ طفولته، فتسعى إلى إذابته في المجتمع ليكون معه في ذات القالب الاجتماعي، ولا يحق له مناقشة صحة ما تأمر به تلك النظم لا نقدا ولا تشكيكا، وإذا ما اختار المتعلم عدم الانصياع لما يُلقى إليه من تعاليم تربوية فإنه يُنبذ ويصبح بسبب اعتراضه أحد الشواذ في الدولة والذين يجب محاربتهم، إن هذا الوضع يمثّل مؤامرة حقيقية على حرية الناس، فسرعان ما يُسلَب من الطفل حرّيته حال نشأته فيُغمس في ثقافة المجتمع ويُجبَر على الانقياد وفق النسق التعليمي الذي خططته الدولة له، وعليه فإنّ الطفل المثير لإعجاب الجميع يكون ذلك الطفل الذي لا يناقش أوامر الكبار ويكون خاضعا لما يقولونه بوداعة، والتربية بهذا الشكل فوق

[1] المرجع نفسه، ص ص 34-35.

كونها سرقة لحرية الأجيال فهي استغلال لهم منذ طفولتهم العاجزة ليكونوا أكثر عجزا في مراحل ما بعد الطفولة، ومن المؤسف أن يُجَنّد المربون ليكونوا وسائل بقبضة الاستبداد التربوي[1].

إنّ كون التربية نشاط ذا أهمية اجتماعية يحمل هو الآخر تهديدات ضحيتها أطفال لا يعون أن حريتهم تُسرَق منهم، فلا قيمة للتربية عند **راسل** ما دامت تجعل من الفكر ليس حرا ومن النقد ومعارضة الأفكار التربوية جريمة، وإذا أخذ المتعلم بالإصرار على مواقفه المعارضة لما يُلقى إليه فإنه سيُلقى خارج القطيع وتقصية المؤسسة التربوية من مجتمعه، وقد تحكم عليه قبل ذلك من حرمانه من مواصلة بقيّة مساره التعليمي، وتكون العاقبة في النهاية أن لا يحظى بمكانة راقية اجتماعيا، هذا إن لم يترافق مع ذلك حرب نفسية لإحباط معنويات المتعلم ووصفه بالبلادة أو الجنون وغيرها من الصفات التي تحتقره، سينشأ متعلم تم تربيته من طرف معلّمين وضعوا بين أنفسهم وبينه حاجزا سيكبر معه.

ومع تطوره في السن سيتطور معه ذلك الحاجز ليكون حاجزا بينه وبين المجتمع بعد أن كان بينه وبين معلميه وأقرانه، وفي هذه الحالة فإنّ الطفل في المستقبل إما أن يستسلم لواقع الأمر فيكون مواطنا كما شاء له النظام الاجتماعي بأن يكون خاضعا له، أو أن يعلن تمرّده فيكون تمرّدا حكيما بحيث يحرص على قيادة مجتمعه نحو الأفكار التي يراها صوابا، وإما أن ينفجر سخطه على مجتمعه فينقلب عليه بشكل عنيف، وحينها يكون النظام الاجتماعي بحد ذاته سببا لإنتاج المجرمين والمخرّبين لأنهم صار لديهم تصور أنهم طرف نقيض للمجتمع ولأفكار نظامهم منذ أن ناقضهم النظام الاجتماعي ومعلموه الذين تركوهم لأنفسهم ولأفكارهم بدل أن يأخذوا بأفكارهم ويقوموا باحتوائها بلطف وعناية يستحقها كل طفل.

للتربية أهداف والنظام الاجتماعي مطالب بأن يكون حذرا وهو يسطّر استراتيجياته التعليمية حيث تكون رؤيته للنشء الذي يخطط لحياتهم بعيدة المدى بحيث لا يُنتج النظام التربوي مجرمين ولا أفراد لا يعتبرون أنفسهم أنهم جزء من مجتمعهم أو حتى جزء من البشرية، وحينها فخطورة ذلك أنهم سينقمون على حركة المجتمع الحيّة وسيقتلون الحياة بعد أن أغلقت في وجوههم وهم متعلمين صغار.

يرى **راسل** أنّه من بين الأهداف التي يحملها العمل التربوي هي تكوين الإنسان كمواطن وبناء عقله، ولقد تحدثنا في مبحث سابق عن ما أسماه **راسل** بالمجتمع العلمي، وهو مجتمع متقدم في تقنياته العلمية

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 114-115.

التي يمارسها في مجالات متعددة بما في ذلك التربية، وإنّ المجتمع العلمي يأخذ في اعتباره التفاوت بين استعدادات الأفراد التربوية بين الذكور والإناث، وبين من يراهم أناس عاديين وآخرون غير عاديين، وعليه فإنّ التربية ستتجه في اتجاهين مختلفين، اتجاه غرضه تكوين مواطن عادي، وآخر غرضه تكوين أفراد سيكونون في مستقبلهم المتحكمون في أمور الدولة والسيطرة فيها سيطرة علمية، فبالنسبة إلى الوجهة الأولى من التربية فهي التي ينتظر فيها أن يتم تربية الأفراد العاديين على القناعة والمواظبة لأن القناعة هي أهم صفة ينبغي أن يتميز بها هؤلاء، وبغرض تحقيق هذه الصفة فإن المجتمع العلمي سيجنّد لذلك نظريات علمية كالنظرية السلوكية والتحليل النفسي وغيرها من الطرق الأقل تأثيرا بشكل سلبي على الكيان النفسي للطفل، وذلك حتى لا يتم تربية عقد في داخله ويضمن في نفس الوقت للطفل صحة وسعادة[1].

وإنّ هذا الهدف التربوي الذي يميز بين الطلبة على أساس مواهبهم وعبقرياتهم، غرضه خلق مجتمع يقوده المبدعون وليس المتمّلكون، وهم الذين سيصنعون أفكار تخرج المجتمع من أزمات، فليس من العجيب أن يحظى التلميذ المتميّز بعناية تربوية خاصة على غيره من التلاميذ العاديين، فالمتميز بعبقرية موسيقية أو أدبية من الواجب الحفاظ على عبقريته وتوجيهها في مجالها الذي يفيد الناس اجتماعيا، فالحرص على هذا النوع من الطلبة لن يكون دون شك على أسس طبقية أو مالية، بل على أسس استعدادات ومهارات يحملها التلميذ حتى يكون مناسبا في مجاله القيادي الذي يقتضي عباقرة يحسنون التدبير العام للمجتمع والتعامل مع أزماته، فهم أناس استثنائيّون بمهاراتهم وهم غير عاديون.

فالعاديون أمام عبقريات اجتماعية يحتم عليهم واجب المواظبة بحسن الاقتداء بهم واتباع حلولهم العملية للمجتمع، وحينها يضمنون لأنفسهم ولكل المجتمع سعادته التي يريدونها، وبما أنّ **راسل** ربط بين التربية والمجتمع العلمي، فالتطور التربوي من دون شك مقترن بالتطورات العلمية، إنّ **راسل** لا يعني بحضور التقنيات العلمية في التربية تعليم الأطفال آخر صيحات التكنولوجيا المعاصرة بمقدار ما يشمل دعوته إلى استفادة العملية التربوية من أدوات التقنية المتنوعة التي ميّزت المجتمع العلمي، فالمجتمع العلمي لا يقوم على تربية بوسائل لا تحمل ميزات المجتمع العلمية، إنّه ليس علميا إلاّ بتقنياته التي شملت مجالاته الحيوية وهو يضفي على التربية خاصية الاستفادة من وسائل جديدة تعزز مهارات

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., P.251.

المتعلمين وكفاءاتهم وتساعد المعلّمين في بلوغ أهدافهم وكفاءاتهم فتكون عملية التربية أكثر مرونة وأمام خيارات تعليمية أكثر حرية يختارها المتعلم حسب طبيعة متعلّميه وما يلائم استعداداتهم وقدراتهم.

تربية الأجيال لا تخص فقط تربيتهم التعليمية وتنمية مهاراتهم العقلية، بل إنّها تشمل حتى تربيتهم الغذائية والصحيّة، وإنّ التغذية المتعلقة بالأطفال لا يجب أن تتحكم بها أهواء الآباء بل إن تغذية الطفل في المجتمع العلمي ستكون خاضعة لخبراء علم الكيمياء الحيوية، ولن يكون الطفل في هذا المجتمع ملزم بالبقاء ساعات أطول أمام الكتب لأنه سيُترك حرّا في الهواء الطلق وقتا أطول مما يقضيه أمام الكتب، أي إنه لن يأخذ من الكتاب إلاّ ما كان فقط بالغ الضرورة، سيأخذ هذا النمط من التربية طابعا لا يضغط على مزاجهم وسيتعلمون وهم في الهواء الطلق كيف يكونون متعاونين، وتعليمهم يعتمد الطرق اليديوية، وإذا ما انتهت سنوات دراستهم أخذوا بعد ذلك بتعلّم إحدى الحرف المهنية، وسيكون تدريسهم تدريسا أشبه بمهمة فنية يستخدم فيها وسائل متنوعة مثل السينما والراديو، وقبل إقبالهم على المهنة التي يختارونها سيخضعون لاختبار من أجل قياس مدى استعدادهم لارتياد تلك المهنة[1].

فالتربية الإنسانية عند **راسل** ليست بقاء التلميذ في مقاعد الدراسة ليتلقى حشوا لمعلومات لا يحسن توظيفها، إنها عناية به جسما وروحا، وإقصاء الآباء من العناية الصحية ليس حدّا لدورهم بل لأن شأن التغذية الجسمية يجب أن يكون خاضعا لأهل الاختصاص كما هو حال المواد الدراسية التي يتم تدريسها من قبل المختصين بعلومها، وإنّ مسألة عدم ترك الأطفال في حجرات الدراسة وقتا طويلا هو تجاوز يحمل قطيعة مع التعليم التقليدي المعروف من سلبياته أنّه يفقد الأطفال شعورهم بالحرية وبعالمهم الطبيعي، فيحرمون لذة التعرف عليه، ولذلك فإنهم يجب أن يحضوا بفرصة ليقابلوا فيها عالمهم مباشرة وجها لوجه بعيدا عن سلطة الآباء والمعلمين حتى يبنوا علاقتهم بهذا العالم فطريًّا، ويوظفون مهاراتهم الحركية والعقلية في التأمل والاكتشاف، وهذه كلها خطوات حسب **راسل** تسبق المرحلة المهنية التي يتم فيها إعداد الطالب لشغل وظيفة اجتماعية في سوق العمل.

إنّ العمل التربوي من دون شك وظيفة يمارسها المعلمون بشكل أساسي وترتكز عليهم أكثر شيء، ولذلك **فراسل** اهتم في مشروعه الإصلاحي بشأن المعلّم، وهو في العالم المعاصر قد تحول إلى وضع بائس، ففيه قد صار آداة يستخدمها مستخدموه لنشر ما يرونه خادما لأهوائهم وعقائدهم، فليس على

[1] Ibid., P.252.

المعلم مع النظم البائسة أن يعلّم الأطفال ما يفكّر به أو أن يتتبع أثر المثل العليا التي كانت لدى أسلافه. لقد كان التعليم في العالم القديم يحظى بقيمة كبرى حيث كان يعتبر عملا ضروريا ونبيلا، فحسب راسل لقد كان الناس في أزمنة سابقة شديدي الإصغاء للمعلمين اعتقادا منهم أنهم أناس يحملون حكمة خارقة، ولذلك كانوا يمارسون مهنتهم التربوية دون رقابة أو خضوع لهيئة منظّمة، حتى ألقيت عليهم فيما بعد عين الرقابة وصار الكثير منهم يعاقبون بسبب أفكار لا تتماشى مع النظام الاجتماعي، أو مع السلطة الحاكمة، فأعدم **سقراط**، وذكر **راسل** عن **أفلاطون** أنه قد رُمي في السجن، ومصير هذين الفيلسوفين كان لقاء الأفكار التي كان نظام المجتمع في اليونان يزعم أنها هدامة، وإنّ هؤلاء كمعلمين على الرغم من عداء النظم الاجتماعية لهم فإنهم قدّموا فكرا ولم تكن تردعهم تلك العقوبات التي كانت تهدّدهم، فهؤلاء كان دافعهم نحو التعليم يجعلهم غير مبالين بتصفيتهم الجسدية لقاء تخليد أفكارهم في ما كانوا يكتبونه ويغرسونه بين الناس[1].

إنّ النظام الاجتماعي هو المسؤول عن انحطاط التعليم وعن تراجع دور المعلمين بسبب سياسته الردعية والعقابية، وإنه حينها يؤسفنا القول أنّ المعلم كما هو شأن المتعلم وبقية أفراد المجتمع قد وقعوا ضحية عقلية رجعية تدير التربية بأنانية قاتلة إذ أضحت لا تهتم بمن يدرّس ومن يتعلم بمقدار ما صار يهمّها الوفاء والخضوع المطلق للنظام، إنّ المعلّم من قدره السيّء أنه مجبر حيال هذه النظم البائسة أن يتحمل مشاق الحياة حتى يؤدي دوره الاجتماعي على أكمل وجه بما يضمن صلاح الأفراد، وقد طال هذا السوء الكثير من العباقرة في التربية مثل سقراط الذي اختص في تربية وبناء الشباب اليوناني.

إنّ النظم السياسية والاجتماعية الحاكمة عموما ترتكب جريمة في حق مجتمعها باضطهاد معلميها، فتدمير المعلّم وحجر عقله وجعله تحت وصاية لا يختلف عن الوصاية الكنسية التي ثار ضدّها الأوربيون، لأن هذا الاستبداد لا يختلف عن الاستبداد الذي كانت تمارسه الكنيسة والاستبداد الذي تعرّض له **سقراط**، فتحرير المعلم والمتعلم يجعل من كليهما يتحولان إلى ركيزتين اجتماعيتين وليس عبدين مطيعين وخادمين لطموحات سياسية أنانية، إنّ الهدف من التعليم هو الفرد ففيه نبتغي تحقيق الأهداف وليس الدولة، فالسعادة المطلوبة هي سعادة المجتمع وليس سعادة السلطة، فالسلطة بالأساس

[1] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit., P.146.

هي جهاز حماية وُجد لخدمة الإنسان وسعادته، كما وجدت التربية لتوجه المتعلم نحو ما يجعله حرّا وسعيدا في مجتمعه.

إنّ التدريس وظيفة لا تمارس إلاّ إذا ترافق معها استقلال فكري، فالاستقلالية تجعل من المدرّسين أكثر قدرة على بثّ الحكمة والمعرفة التي تغذّي الرأي العام في المجتمع، ونظرا لهذه القدرة التي تمتلكها المدارس فقد كان الطغاة فيما مضى يتدخلون من حين لآخر بشكل مؤقت لخدمة أغراضهم[1]، إنّ الاستبداد يخشى التعليم ويخشى الوعي الناشئ عن التربية، ولذلك فهو يحرص على السيطرة في هذا الميدان واستغلاله للدعاية لقيم الوفاء لمحتكري السلطة وتجريم المعارضة، وإذا كان التعليم على هذا النحو مقيّدا برقابة السلطة فلن يؤدّي وظيفة تخلق في المجتمع مبدعين يحسّنون من وضع المجتمع إلاّ ما شاءت له السلطة أن يكون بين أفراده.

إلى جانب الوضع المزري للتربية التي تعاني من عدم استقلالية المدارس والمربّين فما يلام عليه الأسلوب التربوي السائد حسب **راسل** هو تركيزه على الماضي بشكل مطلق عند تلقين الأطفال وهم في المدرسة، فصحيح أنه بناء على الماضي نبني حاضرنا ومستقبلنا، ومن خلال ما أنجزه الماضون نستطيع نقد وتقييم حاضرنا، لكن التركيز على الحاضر في التعليم له قيمته ويتفوّق على الماضي بخصائص كثيرة، وقد يجد الدّارس في حاضرنا صدمة وخشونة تجعله ينفر منه متوجها إلى ماضي الحضارات كالحضارة الإغريقية، فيسبح في حدائقها ورغدها ناسيا أنّ ذلك بالأساس ما كان ليتحقق لو لم ينهض أناس بخشونتهم في ظل صدمات واقعهم لتأخذهم الغيرة على بلادهم فيقومون بإعمارها بعد أن كانت أرض بور. إنّ قيام الحياة المعاصرة على كتب وثقافات الماضي بشكل مطلق والنظر إليه بالعظمة أكثر من المستقبل يفقدنا القدرة على إدراك مزايا الحاضر والمستقبل فلا نستطيع استيعابهما ولا الاستفادة منهما حتى تتلاشى كل الطاقات في ماضي لم يعد متاحا واقعيا فتموت في زمان ليس بزمانها[2].

التعليم الذي يسجن المتعلمين في ماضيهم إذن هو تعليم عقيم وليس منتجا، فهو منفصل عن معطيات واقع المتعلمين ولا يعاصر التحدّيات التي تطرحها حضارتهم، فيعيشون بمعزل عن مشكلاتها

---

[1] Ibid., PP.146-147.

[2] برتراند راسل، عبادة الإنسان الحر، ترجمة محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ط1، ص57.

حتى يصطدمون بواقع لم يأمولوه أو واقع مخالف للصورة الذهنية التي قدّمها لهم التعليم في المدارس، وعلى هذه الشاكلة من التربية التعليمية فإنّ النظام التربوي سيبني جيلا لا يفقه عصره ولا يستطيع حل مشكلاته، وحينها سيكون قدر الحضارة التي ولدوا فيها أن تبقى ساكنة، وقد يجذبها مغناطيس الماضي كما جذبهم في التربية التي تلقونها، فيصبح زمن أجدادهم هو هدفهم ويهملون زمنهم وزمن أبنائهم في المستقبل، إنهم بعد ذلك حتى وإن فكروا في الحاضر والمستقبل فإنهم سيفكرون فيهما من خلال الماضي، فينسخونه على الحاضر والمستقبل لأن التفكير في مستقبل وحاضر مخالف لما ألفوه يزعجهم إمّا كسلا في التفكير أو خوفا من النظام القائم الذي لا يريد لهم واقعا كما يريدونه.

لا فائدة من البقاء في الماضي ولكن في نفس الوقت هذا لا يعني الاستغناء عنه، لأن إهمال الماضي أيضا سيحرمنا من فوائد كثيرة، لكن ما يريده **راسل** هو عدم اقتصار التعليم على عصر أحادي(أي الماضي)، ونحن نخوض الإصلاحات التربوية بعيون راسل فإنّ مواجهة التصورات التقليدية التي لم تعد ناجعة لتعليم هادف، ولذلك يطرح راسل تساؤلا حول الهدف السليم من التربية والتعليم، وهنا نشير إلى أنّ المعنى الذي يأخذه مصطلح "تعليم" يختلف عن معنيين آخرين وكلاهما مشروع، أحدهما معنى واسع ويعني عدم اقتصار التعليم كممارسة على التدريس فقط بل شموله لكل خبرات وتجارب الحياة التي من شأن الفرد أن يحصّلها أي من خلال الخبرة الشخصية، وهنا سيكون أثر التعليم تكوين شخصية الفرد من خلال التعلم من تجارب الحياة، وهذا النمط من التعليم يتجاوز حدود المدرسة والتربية في مقاعدها، ومعنى ذلك أنّ التعليم بمعناه الواسع على هذا النحو له قيمة حيوية فائقة الأهمية، أما المعنى الثاني للتعليم فهو معنى ضيّق يحصره في عمل التدريس، ويقوم على نقل المعلومة من المعلم إلى المتعلم حول موضوع من المواضيع، وهي معلومات لا يمكن إنكار أنها تتعلق بشؤون الحياة اليومية وتفيد المتعلم حولها كالقراءة، الكتابة، الحساب...الخ[1].

إذن التعليم قد يكون شخصيا يشمل التعلم الشخصي من تجارب الحياة، وقد يكون تدريسا من خلال مدرّسين ومدارس تعليمية، ولكن التعليم وفقا للنوعين السابقين على الرغم من قيمتهما الكبرى للفرد، فهما ليسا المعنيان اللذان حدّدهما راسل لمعنى التعليم.

[1] المصدر نفسه، ص58.

إن معنى التعليم عند **راسل** يختلف عن المعنى الأول (الواسع الشامل لتجارب الحياة)، والمعنى الثاني (الضيق في حدود التدريس)، وقد حددّ تعريفا للتعليم الذي يريده في مشروعه التربوي بقوله التالي: **<<التعليم بالمعنى الذي أقصده، يمكن تعريفه على أنّه تكوين لعادات عقلية معيّنة، ونظرة معيّنة للحياة وللعالم عن طريق التدريس، يبقى أن نسأل أنفسنا، أية عادات عقلية وأيّة تربية يمكن أن نأمل فيهما كنتيجة للتدريس؟ عندما نجيب على هذا السؤال يمكننا محاولة تقرير أنّ أيّ علم يمكن أن يساهم في تكوين العادات والنظرة التي نرغب فيهما>>**[1].

إن التعليم إذن له معنى شامل للأساليب والمعارف والمهارات التي يتلقاها المتعلم، وتتنوع مصادر التعليم فقد تكون ذاتية عصامية فيعلّم المرء نفسه بنفسه، أو من خلال تجارب يمر بها الشخص، أو من خلال مدرسة، وفي المدرسة يكون المدّرس معلّما، فيدرّس ويعلّم.

إنّ الغرض من حصول تعليم الطلاب هو إعدادهم وتمرين عقولهم على عادات التفكير في شؤون الحياة، فالتدريس رابط بين الطالب وحياته وواقعه، والمعلم سيكون دوره تفعيل ملكاتهم العقلية حتى تكون في حالة اشتغال ونشاط وحركية مستمرة اتجاه العالم، وهذه هي العلاقة التي ستظل بينه كذات باحثة عن الحقيقة والموضوع المدرك في العالم الخارجي، فالعالم الخارجي بمختلف مشكلاته يقتضي عادات عقلية إيجابية من خلالها يحسن الطالب إقحام ذاته فيها بطريقة مناسبة من خلال استراتيجيات التفكير العقلي وحسن توظيفه للمعرفة فضلا عما يملكه من ذكاء ومواهب فطرية.

ليس هناك نوع محدد من العلوم يفرضه **راسل** في التربية، فالعلم الذي من خلاله يتم تعويد الطالب على مهارات عقلية فعّالة يمكن أن يكون وسيلة تربوية، فالعلوم ليس هي الهدف، بل عقل التلميذ وعاداته العقلية وتكوين شخصيته هي الغاية.

إنّ أيّ نظرية تربوية جادة من منظور **راسل** تقوم في أساسها على ركنين، أحدهما مفاهيمي يتعلّق بالبحث عن غايات الحياة، والثانية تتعلق بالتأصيل العلمي النفسي للتغيرات العقلية وديناميكة القوانين العقلية. إنّ التربية في الحضارة الغربية قد هيمن عليها الطابع المسيحي والقومي، وفي حقيقة الأمر إنّ **راسل** يعتقد أنّ هذان الطابعان لو نظرنا إليهما جديّا لوجدنا فيهما اختلافا كما ظهر في ألمانيا، إن اختلاف القومية عن المسيحية لن يشكل خطرا، بل الخطير هو اتفاقهما معا. إنّ هناك مفهوما يجب

[1] المصدر نفسه، ص58.

تغييره في التصور التربوي لثقافة الحضارة الغربية وهو ما يعنيه **راسل** بـ: "الفردية الجزئية" و "المجتمع الجزئي"، إنّ الفردية سواء عقليا أو أخلاقيّا تحتوي على حد أدنى من المعرفة العامة، والمهارات الفنية لمهنة التربية وعادة تشكيل الآراء بوضوح أخلاقي و بحياد وبشيء قليل من ضبط النفس. إن **راسل** يسعى نحو جودة أخلاقية وفكرية ولكن باهتمام وحماس وإقبال على الحياة بفرح، إنّ المجتمعات والحضارات تتطلب وجود قوانين عادلة واحترام متبادل بين الناس والأغراض الحياتية فيه لا تتجه نحو تحقيق المضرة للجنس البشري، وذلك لا يكون إلاّ إذا ترافق معه حسن تكييفنا للوسائل وللغايات[1].

فما يهم **راسل** من التربية ليس المعرفة في حد ذاتها بل الغاية التربوية التي تُوَظف من أجلها المعلومة والقوانين التربوية، وقبل أنّ أن نؤسس لنظرية تربوية بهذه الجدية والأصالة الموضوعية إننا مطالبين كخطوة أولى على تجاوز الفرديّات التي تفرضها القومية والمسيحية، فالفردية القومية تقصي المجموع لصالح جنس أو جماعة على أساس لغوي أو ثقافي، أو أي أساس مشترك يجمع جمعا ما على أساس خاص، والفردية في المسيحية تُقصي العقائد والأديان لصالح عقيدة أحادية، وفي كلا الحالتين سيكون النظام التربوي منغلقا على نفسه وسيكون المردود التربوي فردا يفكر بمنطق العصبية والإقصاء والوثوقيّة وعدم قبول الآخر. سيكون جيلا لا مهارات له، معطل التفكير فيغلق على نفسه أبوابا متنوعة تفقدنا رؤية جمال العالم بتنوعه وحريته، ليس من العيب أن يميل الإنسان لما يعتقد أنه أقرب صوابا من العقائد والثقافات، لكن جعل التربية قومية أو عقيدة وتعميمها وفرضا فرضا إلزاميًّا يجعل من المعرفة التي يحوزها الطالب أقل كمّا وأكثر سطحية، فلا يتجول في أعماق عالم المعرفة، فعالمنا ليس عالم شعب واحد أو دين واحد بل هو عالم يجمع مئات الشعوب والثقافات والأديان، وكلها تحمل دروسا في الحياة وتحوز على معارف تجعل من علاقة الإنسان بعالمه أكثر عمقا.

إنّنا في مجتمعنا الجزئي ونحن نمارس مهامنا التربوية ليس علينا أن نبقى في حدود ذلك الجزئي ولا يجب أن نقتصر ببقاء تفكيرنا داخل تلك الحدود، لأننا إذا أردنا جيلا أكثر نبوغا وحضارة أكثر قوّة فعلينا أن نرتمي في ذلك الكل فنمتزج معه ونتجانس مع ما يحمله من تنوّع.

[1] Bertrand Russell, In praise of idleness and other essays, George Allen and Unwin LTD, London, 1st published, 1935, PP.202-203.

يعتقد **راسل** أن الحياة على هذا النحو ستكون أكثر مرحا وأخلاقية وسعادة، وحينما يسود الاحترام بين كل المجتمعات الجزئية المنخرطة في عالم الكل، فإنّ أسباب العدالة ستتوفر، والاحترام أحد الطرق المؤدية إليها دون شك، فحينها لا ريب أن انفعالات الاحتقار والكراهية ستقل وتتضاءل إلى حد كبير، وفي المقابل فإنّ مؤشر الشعور الإنساني الموحد بأخوّة عالمية سينمو أكثر، ولنا أن نتصور بخيالنا عالما على هذا النحو في حال تطبيق التربية بمعناها الإنساني.

يتمثّل غرض التربية من تعليم الأبناء في توسيع الدوافع التي تتيحها الطبيعة البشرية، ويشتمل أيضا على خلق تنمية للأفكار المتاحة وتطويرها فيجدون لأنفسهم ما يحقق لهم إشباعا دائما لرغباتهم، وعلينا أن نتجنب تربويا الحرج من معنى مصطلح " الطبيعي" الذي أسيء استخدامه وتم إبعاده عن كل ما هو طيّب؛ فغرض التعليم ليس اقتلاع ما هو طبيعي، بل إحياؤه فيتصرف البشر وينضجون على طبائعهم دون أن يتصنعوا طبائع ليست لهم، فخروجهم عن طبيعتهم يجعل منهم منافقين، وهذا هو الخطر الذي ينشأ عن سوء تدريس الفضائل الذي خلق فكرا مشوّها.

توفر التربية وفقا لما ذكرنا سابقا مناخا لولادة الحكمة، وإنها تنشأ بين الدوافع المتعارضة حينما تكون تحت دافع موحد، فتزداد الأجيال معرفة وتبتعد عن الغريزية العبثية، فتصبح الرغبة أقل إلحاحا وأوسع مجالا نتيجة التحكم في الذات وتحررها في تفعيل نفسها وسعة مجالها، فهدف التعليم الأساسي كما يقول راسل هو: "**التخفيف المتحرّر من إلحاح الرغبة وتوسيع مجالاتها**"[1]. فالتربية في أسمى تطوّرها الحضاري ليست بعدا عن الفطرة أو الغريزة، بل هي إحياء لما هو طبيعي وتهذيب له وجعله تحت سلطة الذات الحرة التي تتحكم بدوافعها ورغباتها، وتوفق بينها بناء على حكمة تجعل كل الرغبات منظمة ومنسجمة في عمود رغبات واحد يحكم الكل، وحينما نربي جيلا يحسن التحكم في ذاته فإنه حينها سيكون مجتمعا مؤهلا لتنظيم نفسه وتوسيع آفاقه بسعة اهتماماته وقوّة إبداعاته بعد أن ينجح المربّون في إيقاد العقول والمهارات الدفينة في كل ذات، وإذا اقتضت التربية عمليا أن تحقق غاياتها التي حددها لها **راسل**، فهل يمكن القول أن التربية هي الغاية في حد ذاتها بتحقيق الانسجام الفردي والاجتماعي أم أنّ التربية لها هدف سياسي أبعد لتكوين المواطن الصالح؟ هل حضور التربية في تكوين المواطن السياسي شأن له ما يبرره ؟

[1] برتراند راسل، عبادة الإنسان الحر، المصدر السابق، ص ص59-60.

ثانيا: مشكلة التربية والسلطة بين الفرد والمواطن

الدولة كيان سياسي يهمّها توحيد الرأي العام حولها، وإنّ من بين الأغراض السياسية الأساسية للنظم التربوية التعليمية في أيّ دولة هو حفظ التماسك الاجتماعي؛ وإنّ هذا الهدف بحد ذاته هدف حميد.

إنّ ذلك الهدف الذي يبدو هدفا تربويا و سياسيًّا يحتاج في النسيج الاجتماعي مواطنين صالحين تلقّوا تربية تعليمية تؤهلهم لصالح دولتهم، غير أنه ليس هناك دوما اتفاق بين ما تريده سياسة الدولة وبين ما يريده المواطنون لأبنائهم، إننا الآن حيال إرادتين متعارضتين إرادة سلطة سياسية تريد مواطنا للسلطة، وإرادة اجتماعية من صميم الوعي الاجتماعي الذي يريد تربية من أجل الإنسان ومن أجل قيم تربوية جوهرية، و أمام إرادة السلطة وإرادة الإصلاح مالسّبيل لتكوين مواطن صالح يمارس مواطنته السياسية بحيث يحفظ الأهداف التربوية الواسعة التي تحفظ سلامة الغرائز، سعة الاهتمامات، وقوة الملكات العقلية والمهارات الإبداعية؟

إنّ سياسة أي دولة تراعي ما يعزّز نظامها، لكن ماذا لو تعارضت مصلحتها مع مصلحة الفرد المواطن فيها، لقد قلنا أنّ التربية تمارس من خلالها الدولة دعاية ليلتف الجميع حول مصالحها، ومن أجل ذلك فهي تسعى نحو بثّ عادة علمية في عقول أقليّة من الأخصائيين وتمنحهم من أجل ذلك مرتّبات عالية فينتصرون لأي وضع تكون فيه الدولة ويكونون دعاة لعدم تغيير الوضع الراهن لها[1]، يبدو أنّ ما يميز الدولة حسب **راسل** هو عملها على الحفاظ على نظامها السياسي حتى ضد المواطنين الذين ينتمون إليها، وحتى تصمد ضد قوة شعبها التي قد تنقلب عليها في لحظة ما فإنها تجعل لنفسها إلى جانب الدعاية التربوية حليفا من نخبة المواطنين الذين ارتقوا اجتماعيا بسبب مهاراتهم العلمية، فتقوم بإغرائهم ماديًّا ليقبلوا بدولتهم ونظامها القائم بسلبياته، وهذه المعركة التي تقودها الدولة غرضها السيطرة والتحكم.

إن الإجابة عن سؤال الغاية التربوية من وجهة نظر **برتراند راسل** يحتّم علينا الإجابة عن سؤال آخر وهو ما هي مشكلة التربية عند **راسل؟** إن هذه المشكلة تتلخص في مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع، فنحن من جهة ملزمون بالإتيان بنظرية تربوية عملية من خلالها ننشئ الناشئين تربية سليمة، ومن ناحية أخرى نحن مطالبون بصدد هذه النظرية أن نتخذ إجراءات لحماية هذا الناشئ من تلك

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., P.195.

المؤسسات السياسية والدينية التي تنتهك حريته وتستحوذ على وجدانه وتتملك عقله، وقبل الوصول إلى الغاية التربوية كما أراد لها **راسل** أن تكون في تنظيره فإنه بين النظريات التربوية يستوقفنا عند نظريتين تربويتين:

أحدهما، تمثّل مدرسة همّها المواءمة بين الطفل وبيئته وثقافتها، وغرضها حدوث تجانس بين الطفل والمجتمع وذلك بإحداث تغييرات في شخصية الطفل حتى يكون ملائما لمجتمعه، وبالتالي الحد من فرديته لمصلحة الجماعة.

أما الثانية، فترى في العملية التربوية على أنها عملية غرضها تنمية الجانب النفسي للطفل واستعداداته الغريزية، أي أنّ هذه المدرسة تركّز على ذات الطفل بغض النظر عن المجتمع المحيط.

إنّ الاختلاف الواقع بين النظريتين يتمثل في كون الأولى تهتم بالطفل ليكون مواطنا بحكم انتمائه إلى مجتمع يعبّر عن وطن سياسي، أما المدرسة الثانية فتربي الطفل من أجل ذاته كفرد، وبما أننا أمام نظريتين صالحتين اجتماعيا ومختلفتين في مبدئهما لإعداد الفرد، فهل الأصح تربويًّا تهيئة الطفل ليكون مواطنا أم ليكون فردا؟[1]

تتضح الجدلية من خلال السؤال السابق في مبدأين يبدوان متعارضين، فالمواطن يأخذ هذه الصفة من جهة انتمائه السياسي لجماعة توصف بالدولة، والمبدأ الثاني الذي هو مبدأ الفردية يُعنى بالاهتمام بالفوارق الفردية وتعزيز الجانب الفردي بعيدا عن الانتماء السياسي والاجتماعي، وبعبارة أخرى إننا أمام مصلحتين مصلحة فردية ومصلحة جماعية.

جوابا على النزعة الفردية فإنّ راسل يضعنا في تصور فيه يتميّز المرء بفرديته بعيدا عن جماعته كأن يعيش لوحده في الكون مثل الإله. وما ينتج عن هذا الواقع أنه حينها لن تكون هناك ضرورة للأخلاق ولا للتربية لأنه لن يكون هناك شخص نتعامل معه سلوكيا، لكن الإنسان لا يعيش لوحده ولا يمكنه أن يكون كذلك، وبحكم كونه ذو إرادة فإنّ مهمة التربية تكمن في الحد من إرادته حتى لا تطغى على الآخرين، فهو بإمكانه أن يتشبّه بالإله في عقله ووجدانه لكنه ليس كذلك في ما يتعلق بممارسة إرادته[2].

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 116-117.

[2] المرجع نفسه، ص 118.

أي أنّ النشاط التربوي ليس نشاطا يعدّ المرء لينعزل بنفسه بعيدا عن الغير، فالتربية إعداد للمرء وتنمية لمهاراته وقدراته حتى يندمج في الكل الذي هو المجتمع، فيؤثر في فاعلياته بطريقة إيجابية، ومن الفرد الفعال يتم بناء مجتمع فعّال، وإنّ إرادة المرء في الإصلاح وفي جعل الحياة حسنة وسعيدة مرتبطة بإرادة الآخرين أيضا لأنهم شركاء في الحياة، والمرء بحاجة إلى الآخر حتى يتحقق للذات كمالها واكتفاء بحاجياتها. فصحيح أن التربية إعداد للفرد وللأخلاق، لكن حدود الأخلاق والتربية لا تتوقف عند ما يجب على الفرد مع نفسه، وإنما تشكل كذلك ما يجب على المرء حيال مجتمعه، فالخطابين الأخلاقي والتربوي ليسا خطابين أحاديا الاتجاه نحو الفرد، بل هما ثنائيا الاتجاه نحو الفرد والمجتمع.

وعلى هذا النحو فالتربية التي تلغي المجتمع إنما تعدّ فردا أنانيّا مفرط في ذاتيته فينتج عنها إقصاء للآخرين بغياب الاهتمام بالمصلحة الجماعية في النظام التربوي، وكذلك الأمر بالنسبة للمبالغة في التحيّز للمصلحة الجماعية لوحدها، فمطالبة المرء بإذابة نفسه داخل الكل مع نكران ما يجب له من فردية وخصوصية اتجاه ذاته يلغي أيضا شخصية الفرد المستقلة وحريتها اتجاه مصيرها نحو ذاتها واختياراتها، إنّ المصلحة الاجتماعية لها أولوية عند **راسل** وقد تبين ذلك خلال حديثنا عن الأخلاق، لكن للمصلحة الاجتماعية حدود تمنع مطلقية سلطة المجتمع على الذات واختياراتها الشخصية.

إنّ سؤال الفصل بين الفردانية والاجتماعية في التربية يضع حدودا للصفتين معا، لكن لا يلبث أن يرمينا في سؤال آخر: فبحكم أن الإنسان قد وُجِد فردا لا يحي إلاّ في جماعة، فتمام الحياة لا يكون إلا باجتماعيتها، وعليه فإن الناشئ سيتحول إلى كونه فردا ومواطنا، وعليه يأتي هذا السؤال: كيف يمكن للإنسان أن يكون فردا ومواطنا في نفس الوقت؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي منّا أن نعرف وجود ثلاث جوانب في الإنسان هي: العقل والوجدان والإرادة، ويحصل الخير لدى الإنسان بإشباع هذه العناصر، إن العقل والوجدان لا يحملان مشكلة من شأنها أن تطغى على المجتمع إذ لا مشكلة أن يأتي العقل بالحكمة ولا مشكلة أن يفيض الوجدان بالحب والرحمة، لكن فعل الإرادة هو ما له القدرة على التأثير في المجتمع فكلما اتسعت قدرة الإرادة ومساحة نفوذها أدى ذلك إلى التضييق على حرية الآخرين، وبتعارض الإرادات تحدث

صراعات، ولذلك ترى الديكتاتور يرى من ديكتاتوريته الطريق الذي يمكّنه من إشباع إرادته ليكون مُطاعا بقدر ما أمكن لإرادته أن تمارس قوّة[1].

يحيلنا هذا الأمر إلى الحديث عن صراع الإرادات، **وراسل** يتفق في هذا مع غيره من الفلاسفة مثل **هيراقليطس Heraclitus (540ق.م- 480ق.م) ونيتشه Nietzsche Friedrich Wilhelm (1844-1900) وفوكو Michel Foucault (1926- 1984)**، والتربية كمجال يتعلم منه الفرد خبرة حياتية، فإنّ الحياة لا تخل من هذا النوع من الصراعات، فالبشر بمقدار ما يملكون من عواطف المحبة والحكمة العقلية فإنّ إرادتهم تحب النفوذ والسعة في سلطانها، وعلى العموم فهذا الصراع هو امتداد لصراع الرغبات التي تتجسد في هيئة إرادات، ولأن الإرادة مشكلة فهي بالأساس مشكلة رغبة، ولذلك ظلّت فكرة الرغبة تحتل حيّزها المركزي في كل إصلاح، فتربية الرغبة وتهذيبها سينعكس تلقائيًّا على السلوك من حيث أنها محرّكة له، وصقلها صقل للإرادة. ولأن الحرية عند راسل تتأثر بفعل الإرادة فإن الاهتمام بتوجيه رغباتها أمر له بالغ الأهمية على الحرية، فتختفي الحرية بإرادة قمع واستبداد لسلطة قاهرة، وتنبعث الحرية أيضا من إرادة مضادة منبعها الرغبة في الاستقلالية والإصلاح ضد قمع السلطة، وبين إرادتين في الصراع فإنّ الحكم الفاصل لنزاعهما هو القوة وقدرة امتداد الإرادة، وإذا تقرّر الانتصار لإحداها فسيكون للإرادة التي تحمل رغبة أكثر تعزيزا وامتدادا داخل المجتمع.

ببروز الإرادة يتجلى الإنسان بفرادته عن المجتمع، وفكرة الصراع من أجل الوجود لدى **نيتشه** تظهر متبديّة من خلال الحروب، والغاية التي تبتغيها الإرادة من الصراع هو الكفاح من أجل البقاء، ومحور الصراع بين الإرادة محور مادي من هذا العالم[2]، والغرض من الصراع عند **هيراقليطس** هو انبثاق الأشياء وتخلّقها، فالصراع سبب في الوجود، ومنه تنشأ المتضادات، وهذه هي السمة المميزة لنظام الكون والحياة[3] وإنّ تلك الإرادات يتطور الصراع بينها فيتجلى في أشكال أخرى كصورة الخطاب، ولذلك فإننا نجد فيلسوفا مثل **ميشال فوكو** لا يفصل بين الخطاب وسلطة الخطاب، وهي سلطة منبعها إرادة تمارس سلطة، ففي إرادة المعرفة التي يحملها الخطاب نجد إرادة سلطة تعمل وفق استراتيجيات مختلفة، حيث يعمل الخطاب على انتاج السلطة ويقوّيها، ولما كان الخطاب أحد آليات السلطة السياسية

[1] المرجع نفسه، ص ص 117-118.

[2] أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، 2010، ط1، ص203.

[3] مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، 2015، ط1، ص288.

فالعلاقة بينهما إذن هي علاقة تاريخية وطيدة من وجهة نظر **فوكو**، فالخطاب يمارس إرادة في توجيه المعنى وتحقيق السلطة فلا سلطة إلاّ سلطة الخطاب.[1]

فكرة الإرادة ليست وليدة لحظة الفلسفة مع **راسل** بل إنّها مشكلة الفلسفة منذ الفلسفة اليونانية، فهي منطق الحياة لدى الفلاسفة السابقين، فمنطقها قائم على الصراع بين الإرادات، والإرادة التي تتفوق على بقية الإرادات في السلطة والقوة تتسع وتمتد، غير أن فكرة الإرادة مع **راسل** فيرى فيها حدًّا سلبيا إذا ما أخذت طابعا دكتاتوريا، كما يرى أنّ الصراع والحرب سبب للشقاء وليس السعادة والمجد وهذا على خلاف كل من **نيتشه وهيراقليطس**، فإن رأى هذان الفيلسوفان في الصراع منطقا طبيعيّا للحياة وسبب لحرية الإرادة، فإنّ **راسل** يرى في الصراع سببا لمآزق البشرية ولفقدان حريتهم، فمنطقه ليس منطق تفوّق وطغيان الإرادات على الإرادات، بل تكافؤها في ما بينها بحيث يكون الكل حرّا .

لا يختلف **راسل** عن **فوكو** في مقولة خطاب السلطة، ومن الواضح أنّ التربية ميدان تمارس فيه السلطة خطابا تزرع فيه قوّة أفكارها لدى عقول الناشئة، بحيث تمارس المعرفة عليهم قوة تخدم إرادة السلطة، وهي أكثر تحكّما وإقناعا في أضعف بنية في المجتمع وأقلها دخلا من الذين تكون لهم أكثر الإمكانيات ليجابهوا بها إرادة السلطة.

نظرا لهذا الوضع فإنّ الدولة لن تجد صعوبة في إقناع الأطفال من ذوي الدخل القليل، ومن المفيد جدًّا أن يقوموا بتصديقها، إنّه من السهل عليها أن تقوم بذلك لأنها ستعاقبهم إذا تجاهلوها، ولذلك فإنّ الأطفال في المدرسة مجبرين على أن يصدّقوا ما يقال لهم، ويعلّمونهم أنّه يجب عليهم تصديق ما يُلقى إليهم، ونتيجة لهذه السياسة التربوية التي تلجأ إليها الدولة في الدعاية إلى أفكارها سيتكوّن منعكس شرطي لدى الطفل من خلاله سيصدق وهو متيقّن من أي كلام يأتيه من الكبار الذين يشرفون على عملية تربيته[2].

إنّ السلطة على هذا النحو قد جعلت من المؤسسة التربوية مؤسسة من مهامها على الطلاب ممارسة المعاقبة والمراقبة، فيكون المربّون أشبه بجلاّدين يقومون بإقصاء من يرفض الإنخراط داخل النسق

[1] عيسى برهومة، صراع القيم الحضارية ما بعد 11 سبتمبر 2001، مركز دراسات الشرق الأوسط، الأردن، 2006، ط1، ص ص37-38.

[2] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., P.196.

الأيديولجي التربوي الذي تريد السلطة تهيئة النشء بناء عليه، إنهم مجبرين على الدخول في النسق التربوي المحدّد لهم والانحلال فيه، إننا بهذا الشكل أمام نظام تربوي يجعل من المجتمع مجتمعا رقابيّا يتنافى مع الاعتراف الذي يؤمن بتعددية التوجه الفكري وحرية ممارسة العقل والمهارات التي يمتلكها الفرد، فينشأ الفرد في ذلك النظام كفرد يخاف المجهول إذا خرج عن القطيع، ويخاف بطش سلطته إذا أتى من ذاته برغبة مضادة لإرادة سلطتها.

لا يختلف هذا الأمر عن ما جاء به **ميشال فوكو**، فضمن السياق الاجتماعي سنجد مؤسسات بينها علاقات سلطوية، وهي تتنوع بين كونها سياسية أو تربوية كالأسرة والمدرسة إذ أن الشكل الإنضباطي الذي ترسمه السلطة تجتمع فيه كل التقنيات التي تمارس ضغطا يوجد فيه شيء من مؤسسات جزئية ك:"الدير، السجن، المدرسة، والمعسكرات"، وهي تعتمد استراتيجيات تختلف شدّة تأثيرها وتتفاوت فيما بينها، غير أنها تعتمد أسلوب المراقبة والمعاقبة، وتلجأ إلى المنع، والتحريم، وكل ذلك غرضه ترويض الأجساد والأكثر ترويضا بالنسبة إلى النظام الاجتماعي سيكون هو الأكثر صلاحا لأنه الأكثر طاعة وترويضا حيث استجاب لنظام المراقبة، فتغرس فيهم انضباطها في الجسم والعقل، فللتأثير على سلوك الطفل تلجأ المدارس إلى عقوبات تأديبية كعقوبة الحبس في غرفة منفردة، وبذلك فإنّ المدرسة تتحول إلى مؤسسة شبه عقابية، وهو حال الكنائس الدينية التي تكتب على جدرانها عبارات من نوع السلطة الرقابية كعبارة "الله يراك"، وإنّ التقويم يمارس وظيفة تقنية لصناعية أجساد طيّعة، ونظام المراقبة والمعاقبة يخضع له الموظّف وكل فرد داخل حيز هيمنة السلطة: في أعمالهم وساعات عملهم، بل وحركاتهم منذ استيقاظهم إلى غاية نومهم، فيكون الكل خاضع لتقويم مقترن بملاحظة دائمة [1].

إنّ المؤسسة التربوية في ظل نظم المراقبة هي بؤرة من بؤر السلطة المتعددة، المراقبة المفرطة تقيّد الحريات فهي لا تريد أن يكون الفرد ملك رغباته وإرادته، بل تريد الاستحواذ عليه وتطويعه ليكون شيئا من أشياء السلطة، يستجيب لخطابها الأحادي ونظامها الرقابي الذي يضعف الفاعلية الفردية في النسق الاجتماعي، وحينها تتحول إرادة السلطة التي يمارسها النظام السياسي مشكلة أو بالأحرى مأزقا يلغي فاعلية الإرادة الاجتماعية الحرّة للمواطنين الذي يتبعون ذلك النظام.

[1] ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص ص 290-292.

من جهة أخرى فإن الإشكال الذي يتعلق بسؤال جعل الإنسان فردا ومواطنا في آن معا ينحصر في مشكلة الإرادة، لأنه في حياته يملك طبيعة تعشق السيادة المطلقة ومن جهة أخرى إنه يعيش في مجتمع حتى لا يطغى فيه يجب الحد من إرادته بالتربية، وهنا يتبادر إلينا سؤال آخر: كيف نوفّق بين إرادة الفرد المطلقة وإرادته المقيّدة؟ والجواب الحاسم حول هذا السؤال يوحي باستحالة الجمع بين نقيضين ظاهريا، لكن حسب **راسل** يمكن التعامل مع إرادة الفرد المطلقة بتقييد حريتها فقط عند الضرورة، وبالتالي فالواجب عدم تقييد إرادته إلاّ بالحد الذي يقتضيه كونه مواطنا؛ فالفرد أولاً ثم المواطن، إذن فنحن أمام مهمة تربوية من خلالها علينا أن نؤسس لشخصية مستقلة وفي الوقت نفسه نؤسس لمواطن مستعد للتضحية بنفسه وشخصيته من أجل وطنه، وهذه المهمة التربوية تقع على عاتق المعلم الذي عليه أن يعرف كيف يطلق العنان لحريته فينتقد ويمارس حرية فكره وتعبيره وإبداعه ويلجم تلك الحرية حينا آخر حرصا على مصالح الآخرين، وتطبيق هذا الأمر وسيلته الأخلاق التي منها تنبع القواعد التي تضبط تلك الحرية المطلقة ليتم التوفيق بين الفرد والمواطن، ذلك لأن الأخلاق حسب **راسل** هي جملة المبادئ العامة التي من خلالها نأتي بالقواعد التي تضبط السلوك[1].

مسألة الفردية والمواطنة الاجتماعية مسألة جدلية عند **راسل**، فالمسألة الفردية تطرح نفسها كأولوية إذا تعلق الأمر بالحريّات، أما فعل المواطنة في حيز الدولة الاجتماعي فهو يقدم مصلحة المجتمع ورغبات الأغلبية الاجتماعية إذا ما تصادمت معها الرغبات الفردية، وهذا في أغلب الأحيان إذا كان النظام الاجتماعي عادلا فإنه سيتصادم معها إذا كانت رغبة من النوع المحضور اجتماعيا وغير الصالح اجتماعيا، كالقتل، المخدرات، الانتقام....أو غيرها مما يقوّض سلامة المجتمع، وهنا نصل إلى نتيجة أخرى بناء على الجدلية السابقة وهي أنّ النظام الاجتماعي يقوم على المصلحة الفردية والاجتماعية، والتربية بإشراف المعلّمين سيكون من إحدى مسؤولياتها إعداد الفرد والمواطن، أي فردا حرّا، ومواطنا بالنسبة إلى مجتمعه ومنتسبا إلى دولة، أي يعمل من أجل ذاته ومن أجل مصلحة الكل العليا، وهذه الازدواجية تقتضي تربية الأبناء وتوجيههم على كيفية التحكم في الذات وترويض الحريات المقيّدة بقواعد سلوكية وبواجبات اجتماعية تعبّر عن مهمة الفرد ووظيفته داخل النسيج الاجتماعي، وبذلك ينشأ مجتمع صارم ومنظّم في فرديته ومواطنته.

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 118-119.

إن النظم الاجتماعية التي تستغل التربية في أبشع صورها غرضها تكوين مواطن لا ير لنفسه قيمة أمام الدولة فيُقبل على الموت مضحيًّا بنفسه في سبيل رغبات باطلة لسلطة احتكارية، هذا سياسيا أمّا دينيًّا فرسالة رجال الدين التربوية تكمن في دعوة الناس إلى الرضا بقسمتهم الدنيوية ولو كانت ذليلة دون أن يثوروا أو ينقلبوا، وهنا نجد أن الدين يتماشى مع الأهداف السياسية التي تحرص فيها الدولة على إبقاء الأنظمة القائمة؛ ووفقا لذلك تتم صياغة النشء.[1]

رغم المدلول العظيم لكلمة مواطن حق في التربية عند راسل كإنسان صالح، لكن تبقى هناك مشكلة متعلقة بالأهداف السياسية الباطلة، وخطرها حينما تستتر وراء قناع حب الوطن وقناع الدين في إضعاف الإرادة الاجتماعية ووعيهم نحو الإصلاح، لتؤثر السلطة على عاطفة مواطنيها فإنها تخفي أهدافها الحقيقية وراء قناع قيم القناعة و الانصراف للآخرة والزهد عن الدنيا، تلك الصفات تحمل أشياء جميلة فالشخص يجب أن يكون وفيا لوطنه و قنوعا وليس جشعا، ولكن السلطة المشرفة على التربية تستغل هذه القيم كوسائل وذرائع لتحفظ استبدادها، فتربي النشء على قبول الوضع البائس وإن علت أصواتهم من أجل تغيير الوضع القائم فإنهم حينها وحسب معتقدات الشعب التي تم ترسيخها فيهم من خلال التربية سيتحولون إلى خونة وجشعين، وتروج دعاية على أنهم يسعون نحو مصالحهم الشخصية على حساب تدمير نظام يدعي أنّه يحمي المصلحة العامة.

إنّ التربية ليست عملية بناء أشخاص عبيد للنظم وإنما أناس أحرار لا يقطعون علاقتهم بالنظم فيعدلونها وينقدونها عند الضرورة وليس ذلك معناه اللجوء إلى أعنف الوسائل واستعمال القوّة، وإنما بألطف الوسائل المتاحة من حوار وعمل جاد لإصلاح الوضع القائم، إننا يجب أن نحافظ على مجتمع إيجابي فنغيّره بمشاعر إيجابية كالمحبة فالحبة حكمة، وفي نفس الوقت إننا بحاجة إلى البعد عن المشاعر السلبية كالحقد والكراهية ....الخ.

وظيفة التربية عند **راسل** لا تتمثل فقط في إزالة العقبات التي تعترض العملية التربوية لأن تلك الوظيفة يجب أن تكملها وظيفة تهيئة الأسباب التي توفر الجو الملائم لتربية النشء فيكونون أفرادا ومواطنين صالحين، إنّ الهيجليين لا يفرقون بين المواطن الصالح والفرد الصالح فكلاهما من منطلق تفكيرهم الميتافيزيقي لا تعارض بينهما، لكن بخلاف الظاهر فإن التأمل العملي في الحياة اليومية يفصح

[1] المرجع نفسه، ص ص 115-116.

لنا عن شيء آخر وهو أن التربية التي تحاول أن تجعل من النشء أفرادا ليس هي ذاتها التربية التي تريد أن تجعل من النشء مواطنين في المستقبل، إن الفرد الصالح يتجه لمصلحة المجموع وهذا المجموع ما هو إلاّ أفرادا، وبما أن هناك اختلاف بين نمطي التربية فهذا يعني أن تثقيف عقل الفرد ليس كما هو حال تثقيف عقل المواطن النافع، إن التربية التي تنتج لنا مواطنين حسب أهداف الحكومات تقوم على بث روح الاستعداد والمخاطرة في سبيل الوطن، وهذه المخاطرة تقترن بإعجابهم بالنظام القائم، وما مخاطرتهم في سبيل الوطن إلا مخاطرة للحفاظ على النظام القائم في حقيقة الأمر[1].

إننا نريد فردا صالحا ومواطنا صالحا، ولكن المأزق الذي دوما تقع فيه العملية التربوية مع السلطة الحاكمة هو المغالطات التي تنحرف بمفهوم المواطن الصالح عن مساره الصالح بحق، إنّ **راسل** ليست مشكلته في إعداد مواطنين صالحين يعملون من أجل دولتهم، فالوفاء لمصلحة النظام السياسي يجب أن يقابله وفاء للمجتمع وللأفراد، فلا يكفي الشعور بالمواطنة والإقبال على التضحية من أجل الوطن إذا لم يكن له أية مصلحة للأفراد الذين يعيشون تحت سقف الدولة، فشعور الفرد بانتمائه لنسيج اجتماعي من الأفراد انعكاسه التربوي له مردود أكثر إيجابية على المجتمع، إننا بعبارة أخرى لا نريد من التربية فقط مواطنين سياسيين بل أفراد أقل تأثرا بمغالطات السلطة الدعائية وسلطة تتفاعل مع مواطنيها وتعمل من أجلهم كما يعملون من أجلها.

إن المسألة العجيبة في أمر الحكومات هو أنّها لا تحب ظهور مواطنين أبطالا رغم أنها تمجّد بطولات الماضين كنماذج يُقتدى بها وتتخذها رموزا مقدّسة في كثير من الأحيان، لكنها بحد ذاتها تقف عائقا أمام من يحاولون أن يخطون بخطواتهم، فعلى سبيل المثال إن أمريكا صحيح أنها تمجّد كلاّ من جورج واشنطن وجيفرسن لكنها تدين كل من يشارك أفكارهم السياسية أو يتبناها، وكذلك الأمر بالنسبة للأمم الغربية التي تقدّس المسيح قداسة الرب؛ فلو كان معاصرا لهذه الأنظمة لمنعته أمريكا من الجنسية الأمريكية بسبب نفوره من حمل السلاح، ولتعرّض لرقابة البوليس السري حيث سيصنّف كشخص مريب يحمل خطرا على المجتمع، وعليه يتضح أن التضحية في سبيل الوطن لا تكفي بالنسبة إلى هذه النظم ما لم يقترن بولاء خاص لأوامر السلطان الحاكم [2].

[1] مصطفى غالب، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 152-153.

[2] المرجع نفسه، ص ص 154-155.

يمكن القول أنّ ظاهرة تموقع النظم الحاكمة ضد النخب الاجتماعية سببه الصراع حول قيادة المجتمع، فسلطان الحاكم يأبى وجود سلطان اجتماعي آخر يلعب دور القيادة، فحينها قد يشكل النخبة كما كان الأنبياء في السابق خطرا على النظام القائم، فيشعرون أنّهم مهددين بواقع ليس لصالحهم ويضعف من إرادة السلطة وقوة الهيمنة للنظام القائم، إنها لا تجد مشكلة في رموز الماضي لأنها لا تنازعها على واقعها ولكنها تجد مشكلة في النخبة المعاصرة لها، فالسلطة العاجزة أمام النخب تبدي تخوفا على شأنها، وليس على مجتمعها، ولذلك فهي تعمل على إسكات الأصوات المعارضة لنظامها، ومن بؤس المجتمعات ونكباتها المستمرة عبر العصور هو الويل الناتج عن خوف السلطة من العقل، وحتى يكون هذا الأخير تحت رقابتها فإنّها تستعمل التربية كآداة وفق مبادئها التي تحد من فعل العقل، فيكون التفكير خضوعا بدل أن يكون إبداعا وتحررا.

يهم الدولة أن تحافظ على نسقها الاجتماعي وتماسكه حتى لا تحدث فوضى تهدد استقرار نظامها، لكنها تخاف من التربية الحرة التي تنتج عقلا نقديا وحرا، ومنه فعلاقة الاستبداد السياسي بالتربية خطيئة تُذهب فضائل كبرى من هذا المجال الحيوي.

لا ينكر **راسل** أنّ الدولة تسعى إلى حفظ التماسك الاجتماعي، وقد أدركت المجتمعات الدولية هذا الأمر في القرون الوسطى وحتى في دول حديثة كالصين، لكن لا يجب الخوف من مجال حيوي مثل التربية، فالغايات فيه غايات خيّرة، ويعزز التماسك الاجتماعي، فتفكّك المجتمع وتناحره بنشوب حروب أهلية داخله أمر لا يحمل أيّ وجه خير للدولة وللناس فيها، إنها خطر وفوضى ومن الأفضل دوما اجتنابها، إنّ التربية لو أخذناها كمجال استثمار للإنسان بصورة حسنة فإنه سيؤدي إلى توحيد الناس مع بقاء تنوعهم الثري، وليس التعليم وحده فقط مصدرا من مصادر الوحدة بل هناك مصادر أخرى من الممكن أن تلجأ إليها الدولة لتكملة الرسالة النبيلة للتربية، كالصحافة، الإذاعة والسينما..، خاصة مع وجود اختراعات معاصرة والتي من الممكن أن تسهم بدور كبير في إنشاء الوحدة بين النّاس وتقويتها[1].

للأسرة أيضا نفوذها، ويميز راسل بين نظم المجتمعات والأسر الأميسية والأبيسية، تتأسس مؤسسة الأسرة من خلال علاقة جنسية، وهي في نفس الوقت أخلاقية يترتب عنها واجبات لكل فرد فيها، وتلعب دورا تربويا أخلاقيا وكل ذلك في إطار علاقة بُنيت بالزواج ، ومن ثمة تكون الأسرة منشأ تربويًّا آخر

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., PP. 196-197.

للقيم الأخلاقية إلى جانب القيم التي تنشأ من مؤسسات اجتماعية أخرى، لقد كانت المؤسسة الدينية كالكنيسة تلعب دورا تربويا في القرون الوسطى وتربيتها كانت تربية دينية شملت قيما مثل: مثل الزهد والاعتراف بالخطيئة والحب والطلاق وغيرها من الأخلاق المسيحية، وفي مقدمة كتابه **الزواج والأخلاق** يبيّن **راسل** أن المجتمعات قديما وحديثا قد قامت على عنصرين متبادلين بشكل وثيق وهما نظامين مهمين: الأول عنصر اقتصادي والثاني أسري، كما أن الواقع اليوم يشهد بروز مدارس فكرية مؤثرة، واحدة منها تعود بمصادرها إلى الحياة الاقتصادية، والثانية تعود بمصادرها وتعتمد على إقامة بنيتها الفكرية من خلال تفسير الحياة الأسرية والجنسية. إنّ من مثّل نموذجا يعتمد على المنبع الاقتصادي في التفكير هو **ماركس** والنموذج الثاني الذي يؤسس بنائه على حياة جنسية وأسرية يمثله **فرويد**، ويبدو **راسل** مهتما كثيرا بشأن الحياة الأسرية الجنسية محللا إياها تحليلا فلسفيا وأخلاقيا وفق نموذج النظام الفكري الثاني الذي ذكره في مقدمة كتابه أي معتمدا النموذج الذي يمثله **فرويد**[1].

ذكرنا سابقا أنّ راسل استعان بفرويد وهو يتحدث عن الرغبة والغريزة واللاوعي، وفي الحياة الجنسية أيضا سنجد الأسرة التي ستكون عاملا مؤثرا في الشخص تأثيرا تربويا حاسما، وسيجد الفرد بعد خروجه إلى الحياة نسقا أخلاقيا جاهزا من القيم في أسرته يتحتم عليه اتّباعه، وتكون عادات اجتماعية تمارس هي الأخرى دور السلطة الاجتماعية، فيكون تحت رقابة والديه ووصايتهما، ولن يرضى الأبوان عن ابنهما إلا إذا فكر كما يفكران، وسيمارسان من خلال الأسرة رقابة تمثل امتداد لرقابة السلطة السياسية أو الاجتماعية ولا يعد الطفل طفلا خلوقًا إلا إذا كان خاضعا لنظام الأسرة ومطيعا ليس متمردا.

صار واضحا أنّ راسل يرفض التربية التي تمارس ضغطا اجتماعيا على النشء، وبالتالي فمن حقّ الأبناء أن يتمتعوا بمساحة من الحرية، ومن واجب السلطة السياسية ما دامت تمارس إشرافا على مهام التربية الاجتماعية أنّ تجعل من ميدان التربية ميدانا لممارسة الديمقراطية فيعتاد عليها الأطفال وهم في أطوار تنشئتهم الأولى، ولذلك فإنّ راسل قد اعتمد الحرية والديمقراطية كأساسين مهمّين في التربية.

[1] Bertrand Russell, Marriage and Morals, George Allen and Unwin LTD, London, 4th impression, 1930, PP. 07- 09.

ثالثا: مبادئ التربية السليمة لإعداد مواطن/ فرد صالح

بعد أن رزق **راسل** بطفلين، حرص على تربيتهما وتعليمهما بشكل أفضل، ولذلك دشّن رفقة زوجته **دورا** مدرسة في قصر استأجراه، ومن مبادئ التربية التي عمل عليها **راسل** في تلك المدرسة، هي إتاحة مجال الحرية مع تقييدها بقواعد الانضباط لأن الحرية المطلقة مفسدة مطلقة، فالمدرسة عبارة عن صورة مصغرة لعالم الدنيا، فإذا أتيح للناس في دنياهم الحرية بشكل مطلق لعاثوا فيها فوضة وفسادا ولمارسوا العنف بشكل وحشي، لذلك كان لزاما أن توجد حكومة تضبط هؤلاء الناس وتضبط حريّاتهم بقوانين وهو نفس الأمر الذي يسقطه **راسل** على مدرسته، هناك مجال من الحرية المعقولة ولكنها نسبية فالطفل الحر بشكل مطلق دون قيد في مدرسته لن يتعلم إلاّ الفوضى والعنف وستتحول المدرسة إلى أشبه بمكان يرعب فيه الأقوياء الضعفاء[1].

لقد أراد **راسل** لمدرسته أن تشبه الحياة، فهي لا تعتمد على الدروس التلقينية بقدر ما تعتمد على مشاركة العالم واكتشافه، والطالب يتمتع بحرية الكيفية التي يكتشف بها عالمه، إنّ المدرسة لا تعد أطفالا يحملون زخما كبيرا من المعلومات بل تعد رجالا ونساء في المستقبل سيتوقف المجتمع على أفعالهم فيه، ولذلك فالمدرسة تعني عند **راسل** بهذا الوصف ذلك المكان الذي ينمي للطلاب قدراتهم من أجل المشاركة المدنية انطلاقا من نموذج المشاركة المدرسية، فالمشاركة المدنية فعل على اعتبار ما سيكون ناتجا عن المشاركة المدرسية الحرّة للطالب، وهذا يعني أنه في المدرسة سيخوض التلميذ تجارب ومشكلات يتم إقحامه فيها حتى يظل ذهنه في تطور بعيدا عن الكسل والخمول الذي يقتل الكفاءة العقلية، وربما نلمس هنا أحد الأسباب التي تجعل من **راسل** مناصرا للفلسفة التجريبية ومساندا لمبدأ التحقق في الواقع.

تقوم التربية على مبدأ الحرية، وفي ظل دفاعه عن الحرية بكتبه التربوية يذهب **راسل** إلى توسيع نطاقها لتشمل الحرية الجنسية، وفي سبيل الدفاع عن هذه الحرية لم يتوانى في الهجوم بقسوة على التقاليد الدينية التي تكبحها لأنها لا تتوافق مع منطق العلم الحديث، إن الدفاع عن الحرية الجنسية لا يعني تقليلا من قيمة الزواج، ذلك لأن العلاقة الجنسية يجب أن لا تنحصر في مجرد كونها مجرد متعة ونفس الأمر بالنسبة إلى الزواج الذي يحمل هذه العلاقة، إن الزواج نظام أكثر جدية يمثل جزءا من

[1] إيه سي جرايلينج، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 27-28.

تكوين المجتمع، فالزواج سينشأ عنه أفراد سيكون لهم فعل إما سلبي أو إيجابي في المجتمع، ودفاعه عن التحرر الجنسي ماهو إلاّ دفاع عن الحب حتى يكون طليقا[1]. للزواج دور اجتماعي كما ذكرنا في المطلب السابق لأنه ينتج أسرة لها أثر تربوي على حياة الطفل، ومن الجميل عند **راسل** أن يكون المناخ التربوي للطفل وليد إحساس شعوري مبني على الحب، فهذا الشعور الإيجابي بين الوالدين سينتقل إلى الأبناء، بعكس ما إن كان الزواج مبنيا على أساس شعوري غير صادق بين الزوجين أو كان فاقدا لأسس الاحترام، أي أنّ هذه الوضعية السلبية للأسرة من والدين لم يجمعهما أساس المحبة سيولد أسرة مفككة وفقيرة من المحبة إن لم تكن نهايتها صراع بين الوالدين في قاعات المحكمة.

الحرية الجنسية أوسع من كونها زواجا، وهي ليست حرية عبثية عند **راسل**، والزواج قد يكون مجرد عبث إذا لم يكن مؤسّسا على دوافع مبنية على الحب، إنّ القيمة في هذا النوع من العلاقات الإنسانية ليس في الحفاظ على العادات والتقاليد التي ترضي الأعراف الاجتماعية والأديان، فليس للعادات أية أهمية ما لم يكن جوهرها أثر نفسي إيجابي، فالعادات ليست هي الهدف وإنما ما يمكن أن نلمسه فيها من آثار تعزز العلاقات الإنسانية وتدفعها نحو المحبة بدل الإقصاء والتفكك الاجتماعي.

بصدد مشروعه التربوي وإصلاح الرؤية التربوية التقليدية، يدعو **راسل** إلى تجنّب الحرج من إدراج الجنس كأحد المواضيع الهامة التي يستلزم توضيحها بجلاء، فمادام الغموض يمكن استجلاؤه من مواضيع الرياضة فما العيب الذي يمنعنا من تجلّيه أيضا فيما يخص الجنس، وأما فيما يخص الغموض حول مسألته فمرده هو الجهل، فالمصلحين من الزهاد في المسيحية يدعون إلى إبادة الغرائز الجنسية عن طريق الصبر والاجتهاد العقلي، إنّ المجتمع الذي يدعو إليه **راسل** ونظامه التربوي من صفاتهما أنهما أكثر جرأة وموضوعية في مناقشة مواضيع الجنس كما لو أننا نتناول أحد المسائل العادية في حياتنا اليومية، وبتلك الطريقة يمكن معالجة اهتمامات الصبية المخلّة بالآداب حينما يشعرون أنه قد تم إشباع فضولهم حول ما كان يجب عليهم أن يعرفوه. وحول تربية الأطفال الجنسية يوجه **راسل** توجيها إلى الآباء للتعامل مع أطفالهم حيال هذا الموضوع بأن يشعروهم أنه ليس في موضوع الجنس أي غموض وأي شيء مثير، بل إنه موضوع عادي مألوف في حياة الإنسان، ونفس الأمر ينبغي التعامل

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص ص10، 13.

على نحوه في مسائل أخرى كمسألة الخوف من الموت، فالطريقة التربوية السليمة هي التي تحمل رسالة أنّ الموت أكثر المسائل ألفة عند الناس فلا ينبغي الخوف منه[1].

يتميز الإصلاح التربوي عند **راسل** بتغيّر موقع مسألتي الجنس والخوف من الموت من مجال ماهو غير عادي إلى المجال العادي والمألوف، فشعور الإنسان منذ طفولته بجعل هاتين المسألتين مغلقتان بالخوف أو الحرج من تناولهما أمر يفقد من إدراكه فرصا لاكتساب مزيد من الوعي في ما يخص حياته، فمسألة تدريس الجنس مسألة ضرورية ضرورة اجتماعية وأخلاقية، والخطيئة التي ترتكبها الأعراف الاجتماعية التقليدية والسائدة والمدارس الدينية هي استمرارها في تجاهل الحديث عن قضاياها، فالتربية الجنسية ليست مخالفة للقيم الاجتماعية، بل لا بد من كسر الحاجز الموجود بيننا وبين الجنس في العمليات التربوية وتلقين المعرفة للأطفال يجعلهم يتجنبون الأضرار التي قد تنشأ عن جهلهم لهذا الميدان.

لقد كان **راسل** مهتما في فلسفته بمسألة السلام والعدل والحرية، ولقد كان يرى في النظم الاجتماعية السائدة تعارضا مع مبدأ الحرية. إن مسألة تآمر النظم الاجتماعية على الحرية مسألة مقصودة حتى يضمن النظام استقراره، ولذلك تجده يعتمد مخططا هدفه صياغة أفراد المجتمع كما يريد التنظيم الاجتماعي للسلطة بحيث يخدم أغراضه، وعملية الصياغة هذه تبدأ منذ التنشئة التربوية في الصغر عن طريق برامج ومناهج تربوية تدّعي أنّ هدفها تكوين المواطن الصالح، لكنها في حقيقة أمرها تغتال الملكات والقدرات والطاقات، فيضحي الفرد الناتج عن تلك التنشئة التربوية غير قادر على الإبداع ولا على صناعة التميز، وإن تجرّأ على اختراق المسار الذي وُضع له فسيُحكم عليه بأنه خارج عن القانون الذي أراده ذلك النظام ويتم وصفه بأبشع الأوصاف، إنّ ذلك المواطن الذي تطمح النظم الاجتماعية إلى قتل كل طاقة جميلة فيه وجعله يبدو كما تريد هو مواطن وجوده بتلك المواصفات شرط لاستقرارها، وتكريس تلك النظم القاتلة لا يخدم إلاّ رجال الدولة ورجال الدين في منظومة حاكمة استبدادية[2].

كما يطال الاستبداد السياسة فهو قابل لأن يطال التربية أيضا، وفي الفقرة السابقة نجد سببا يجعل من **راسل** يتمسك بمبدأ الحرية في التربية، إنّ تجريم الحرية في التربية واعتبارها خروجا عن القانون

[1] آلان وود، برتراند راسل بين الشك والعاطفة، المرجع السابق، ص 168.

[2] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 33.

شأن ليس له مبرر منطقي فالسلطة القائمة على شؤون العامة تخشى من الوعي الذي يحصل من التربية بعيدا عن رقابتها، وخوفها من الوعي سببه الخشية من ولادة خصوم غير طيّعين للسلطة، وفي هذا النوع من النظم الذي يقيّد الحريات ولا يبالي بضياع المهارات تضيع قيمة الإنسان، فهذا النوع من النظم يحمل خطورة لدرجة أنه لا يبالي بالتضحية بحياة أعداد من الناس في سبيل حروب من أجل أشياء مادية أقل شأنا من الإنسان.

ما تريده النظم الحاكمة والسائدة في أوربا حسب **راسل** من مواطنيها سوى مبدأ الاستقرار، ولذلك فإنها لا تحرص على تربية روح الثورة لديه، فإذا نشأ على الثورة كان مواطنا ليس صالحا وبالتالي فلن يحترم تلك النظم بأوضاعها القائمة رغم أنّها تشيد بدعاة الإصلاح الذين يخبرنا عنهم التاريخ الإنساني بأنهم لم يتقبلوا أوضاع مجتمعاتهم التي كانت قائمة ولم يرضوا بها، ومع ذلك فالنظم تدعوهم بعد موتهم بالمصلحين[1].

للاستقرار عدة دلالات، لكن أي استقرار تريده تلك النظم؟ قد يكون للاستقرار معنى يدخل داخل دائرة الإصلاح الذي يعنيه **راسل** إذا كان معناه استقرار السعادة، واستقرار الوعي والسلام، لكن النظم الأوربية المعاصرة **لراسل** أبعد عن هذا الاستقرار بأعمالها الوحشية التي نلمسها بوضوح في واقع أوربا البائس خلال حروبها وفقر شعوبها، إنّ الاستقرار الذي تفضّله تلك النظم هو استقرارها ودوام سيادتها بطغيانها بدل استقرار حال شعوبها في سعادتهم وأمنهم، وكأنها ترى حرجا في سعة رحمتها لتشمل بقوتها العامة من الناس وتقبل على اعتبارهم خدما وعبيدا وجدوا لتمجيد النظم والخضوع ركوعا لها، وما يعمل على استقرار النظم البائسة استقرار أطول هو تربية الأفراد على طاعة قوانين اللاّعدل وتشويه صورة المزعجين للنظم طلبا لحرية إخوانهم في المجتمع، وأكثر قيود تلك النظم قمعا تكون من خلال الاستحواذ على الإرادة الخاصة بالأفراد، وحينما تضيق مساحة سلطة الإرادة الشخصية للفرد تضيق حريته.

إنّ كيان الإنسان يتألف من عقل ووجدان وإرادة، وهذه الأخيرة هي التي تميّز لنا إنسان عن آخر، وهدف الإرادة عموما هو تحقيق الرغبة، لكن ذلك ليس متاحا لها بصفة مطلقة ولا ينبغي أن تكون كذلك، لأن الإنسان لا يعيش بمفرده فعليه مسؤوليات تقيّده، لكن هذا لا يعني تقييد إرادة الفرد أيضا بصفة مطلقة، إذ أنها إرادة مقيدة حينا ومطلقة في حين آخر، وما يحكم ذلك هو الضرورة المرتبطة

[1] المرجع نفسه، ص 34.

بها[1]. فالمبالغة بالحريات أمر له ضرر كما أنّ للتضييق المستبد عليها له ضرر أيضا، فكما أنّ الإنسان يمارس فعله الاجتماعي بحريّة فيلزمه أن ينتظم في سلوكه الاجتماعي بمسؤولية أفعاله اتجاه نفسه واتجاه غيره، فوجود الإنسان ليس وجود حر، وإنما وجود حر ومسؤول معا، وبتلازمهما تنشأ حياة أخلاقية وعادلة بين النّاس.

تصر الكثير من النظريات التربوية التي تتبناها الأنظمة الاجتماعية والسياسية السائدة على أن الهدف من كل سياساتها التربوية هو الإعداد لمواطن صالح، لكن أي مواطن صالح تريده؟ إنه مواطن لا يجرؤ على الثورة ضد تلك النظم كما أنه مواطن لا يفكر في نقدها أو التشكيك فيها، وإذا ما توفرت فيه هذه الخصائص صار مواطنا صالحا، إذ ليس من مصلحة هذه النظم أن تخلق في مواطنيها روحا نقدية متمردة فيشكّلون خطرا عليها، إن التربية هي أحد الآليات التي يمكن من خلالها استغلال المواطنين منذ طفولتهم وهذا الاستغلال يخدم ممثلي السلطة فقط في الدولة والكنيسة، وبعبارة أخرى إنه لصالح رجال الدين ورجال الحكومة السياسيين فقط، إنه لصالحهم حتى يحترم هؤلاء الذين يسمّون مواطنين صالحين الأوضاع القائمة كما يرسمها رجال الدين والحكومة[2]. لكن ليس هذا هو المواطن الصالح الذي يريد **راسل** أن نتخذه كنموذج في النظريات التربوية السليمة، لأن هذا النوع من المواطنين غير فاعل، إنه مسلوب الحرية، والفعل الاجتماعي الناشئ سيكون من طرف واحد فقط وهو طرف ممثلي السلطة السياسية أو الدينية، وبالتالي فالتربية بهذا الشكل تتنافى مع الجو السياسي والمناخ الاجتماعي التشاركي. إنّ التربية لم توجد لتخدم فئة تحتكر السلطة والامتيازات الاجتماعية، ونشاط التربية ليس نشاطا موجّها لصناعة دمى يتحكم فيها هؤلاء، بل هو نشاط فيه فعل لإنتاج أفعال ومهارات تعود على المجتمع فتجعله أكثر حركية.

يستند **راسل** في نظريته التربوية إلى نتائج علم النفس الحديث التي تؤكد على أهمية المرحلة المبكرة من العمر وتأثيرها على تكوين خُلق الفرد، والتربية التي يكون الغرض منها تكوين الأخلاق ليست كتلك التي يراد منها اكتساب المعرفة والتي توصف بمصطلح "التعليم"، إنّ هذا الفصل بين نمطي التربية الخلقية والمعرفية عند **راسل** لا ينفي وجود التقاء بينهما بل على العكس من ذلك فمن المفيد أن يكون ذو الأخلاق على قدر معتبر من المعرفة ونفس الشيء بالنسبة إلى طالب المعرفة، فيراد منه أن يكون

[1] المرجع نفسه، ص 35.

[2] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص 115.

على قدر مقبول من الفضائل التي بها يتم إصلاح حال الفرد ويكون فردا اجتماعيا صالحا في المستقبل، إن التربية التي ننشدها لأطفالنا وينبغي أن تكون هي تلك التربية التي نستمدها من المثل العليا للخلق الإنساني أملا في مستقبل يكونون فيه على مستوى فعال بالدور الموكل إليهم اجتماعيا[1].

تمارس التربية من منظور الرؤية الفلسفية عند **راسل** عملا من خلاله يكتسب الطفل معرفة فيستفيد من مجالات معرفية متنوعة تندمج مع مهاراته ومواهبه، وإضافة إلى خطاب الطفل ليكتسب معرفة ويستثمر موهبة، فهو يكتسب توجيها أخلاقيا كمنطق للممارسة التطبيقية لما تعلمه نظريا في حياته الاجتماعية، والتربية التي يعمل على وجودها **راسل** هي تربية توحد الضمير الخلقي العالمي لنبذ العنف والحرب والاستغلال واختيار طرق السلام والتعايش، تربية توحد الناس ولا تزرع الاختلافات القومية والدغمائيات التي تتسبب مع ما سبق ذكره من مخاطر في نشوء مجتمع مُغلَق ومقلِق وطابعه الجمود الفكري نظرا وعملا.

تقوم التربية عند **راسل** على الإيمان بمبدأ السلام العالمي ونبذ الحروب كأولوية فهو يرى أنّ التربية التي يأملها من يعملون من أجل السلام في الأرض بطبيعة الحال ليست كالمعتقدات التي يؤمن بها من يعملون على إشعال نار الحروب في الأرض، إنّ النشاط التربوي لا تمارسه النظم على نفس الوجه، والاختلاف يعود إلى اختلاف الرؤى، فالذي يرى في التربية وسيلة لترسيخ عقيدة معيّنة ليس كمن يرى فيها آلية هدفها جعل المتعلمين مستقلّين بذواتهم، ويرى **راسل** أنّ السنوات الخمس الأولى للطفل تتميز بأنّ لها أهمية كبيرة في التربية، فهو يحتاج إلى وجود والديه أكثر من أي شخص آخر يعمل على تربيته نظرا لأهميتهما التربوية ولأهميتهما النفسية عنده، كما أنه أيضا لا يمكن أن نعدم في مجمل العملية التربوية دور المعلمين، وإنّ **راسل** وهو يكتب كتابه **في التربية** إنّما يعبّر عن مشاكل تعترض الآباء وهو واحد من هؤلاء الآباء الذين وجدوا من مسألة تربية الأبناء مشكلة تطرح نفسها في المجتمع، أما من جهة الآباء وهم يتلقون أي خطاب تربوي ويطبقونه فيفترض أن تكون ذواتهم صادقة النية وهادفة بحكمة في جعل أولادهم أكثر سعادة[2].

---

[1] Bertrand Russell, On education, George Allen & Unwin LTD, London, 1923, 1st published, PP.10-12.

[2] Ibid., PP.10-11.

يتميز الإصلاح التربوي عند **راسل** بأنه ليس إصلاحا وليد معاناة الآخر، بل إنه وليد معاناة أنا الأب الاجتماعية اتجاه الأبناء، وراسل ينطلق من تجربته الذاتية لتقديم خلاصته التربوية، إنّ هذا الميدان عميق بمشكلاته التي تشمل انفعالات الأبناء واستعدادهم المدرسي وارتباطهم بالعالم وبالآخرين، وبوالديهم وبأقرانهم، وغيرها من المشكلات المرتبطة بشخصية الأطفال وسلوكاتهم، وهذه المشكلات كما تنعكس على المجتمع فهي تنعكس على الآباء، ولذلك فقلق الآباء حول شخصية أبنائهم هو قلق مبرّر، وهذا القلق يجب أن يكون سببا لصدق الآباء للتعاون مع أبنائهم لتجاوز المشكلات التي يواجهها أبناؤهم، إنّ ذلك لا يعني ممارسة الوصاية القهرية على الأبناء وجعلهم تحت رقابة تحد من فاعلية حركاتهم، فللأبناء حرياتهم وشخصياتهم وميولهم التي تميّزهم عن أقرانهم وحقهم الوجودي يجعلهم أحرارا في اختيار المسار الذي يخدم ما يحبون فعله لبناء شخصيتهم الاجتماعية

ولأن الحرية والمشاركة بين أفراد المجتمع أمران رئيسيان، فمن المهم أن نضع بعين الأهمية مسألة الديمقراطية في التربية لكن ذلك مشروط بالحذر مع هذا المبدأ، حيث أنه لا يراد من الديمقراطية أن تكون عبارة عن مساواة غاشمة فتكون بذلك صورة من صور الظلم الاجتماعي، فالأطفال يختلفون في مستويات إدراكهم حيث يتفاوتون فيما بينهم بدرجة الذكاء، كما أن الاستعدادات الفنية والفطرية تتفاوت من جهة أخرى بين المربين، إنّ هذه الاعتبارات تلغي جانبا من المساواة وبالتالي فالمساواة المطلقة قد تجلب الوبال في هذه الحالة[1]، فالتفاوت بين الأطفال تفاوت مشروع فهم ليسوا مزوّدين بنفس الميولات والمواهب، ولكل منهم خصوصية تميزه عن غيره، إننا لا نعني هنا التفاوت على أسس مادية أو اجتماعية، بل التفاوت المبني على الكفاءات والاستعدادات الشخصية لكل طفل، وهذا لا يعني الاهتمام بالمتميزين وإهمال الأطفال الأقل كفاءة ومهارة، فكما يحظى التلميذ المتميز بخصوصيته فكذلك يحظى التلميذ الضعيف بخصوصيته أيضا وكلاهما يحتاجان إلى اهتمام تربوي رغم اختلاف أساليب التربية لكل طفل حسب الفرادة التي يتميز بها، وهذه الفرديات داخل المجموعة التي يشرف عليها المربي تؤثر على بعضها في مجتمعهم المدرسي المصغّر، فلا يتعلمون من معلمهم فقط وإنما يتعلمون من كل ما يحيط بهم من خلال مشاركتهم، وهي مشاركة ليست بإلزامية وقمع لصالح رؤى وثوقية، بل بحرية وديمقراطية وهما صفتان يجب أن يحملهما الطفل وهو يمارس مواطنته في مجتمعه، ومواطن بهذه الصفة سببه حاجتنا إلى دولة ديمقراطية تؤمن بحق الاختلاف والحرية، فمجال التربية ليس مجالا

[1] Ibid., PP.16-17.

لإعداد الموظفين العاملين في مؤسسات الدولة بل هي أبعد من هذا هي صياغة لمواطن المستقبل الذي سيمارس دوره الاجتماعي اعتمادا على قاعدته التربوية.

لقد صار واضحا من خلال ما سبق أن هناك علاقة وطيدة بين التربية والسياسة، وبشأن السياسة فإنّ تقديم المصالح السياسية الحزبية على مصلحة الإنسان هو أحد الأضرار التي تلحقها السياسة بالتربية، بل إنه الضرر الأكبر على الإطلاق، لقد اعتادت الطرق التربوية على ترسيخ حب الوطن والدّين، وفي حال وطن متعدد الأديان فإنّ التربية ليس عليها أن تميل لتفضيل طائفة على طائفة دينية أخرى، لكن الوضع المعاصر للتربية نرى فيه صورة لأحد سبل السيطرة لبسط النفوذ الديني والطبقي، فصار مجال اهتمام التربية ليس الفرد وليس ما يجعل منه يعيش حياة رفاهية وسعادة لأن هناك مصلحة سياسية أهم من الفرد وسعادته، وأمام هذه الوضعية فإنه ليس هناك ما يعطي للدولة أي مبرر يجعل منها تقدم مصالحها السياسية على مصالح الطفل[1]، ولا ننسى أن العملية السياسية إذا كانت رشيدة محورها الإنسان، وهذا الأخير تتم تنشئته في أحضان التربية، فالتربية إذن عامل يصنع السياسة، وهي من يهيئ الفرد الصالح بحق إذا كان هناك مجال واسع من الحرية والديمقراطية، وهذا يعني أن التربية ليس قاعدة للمجتمع فحسب وإنما قاعدة أساسية يتكون من خلالها السياسي، وبالتالي فالشأن التربوي والاهتمام بمصلحته أولوية تنعكس على السياسة العامة للدولة ككل، فالتربية مجال له من الحساسية ما تجعله يرقى إلى أولوية كل نظام اجتماعي يعي أهميتها، وليس من مصلحة المجتمع أن تخضع التربية لسلطة تكتل حزبي يحتكر أهداف التربية وإلاّ انحرفت عن أهدافها الإنسانية وصارت عامل تأخر بدل أن تكون عامل تنوير ونهضة.

ليس من السليم أن تتم عملية التربية بالشكل الناجح في ظل نظام سلطة أحمق قد يذعن لغرائز طفولية، فمثل هذا النظام مستعد أن يقف ضد أطفال لهم أذواق غريبة، خاصة وأن الطفل غريزيا إذا رأى من طفل آخر أمرا غريبا فيقوم بمعاداته، والسلطة تستجيب لهذا الأمر دون أن تدرك أن ذلك المظهر من الغرابة أن يعبّر عن مهارة، بل وتعزلهم عن بقية الأطفال وتضعهم في مدارس منفصلة وتذهب إلى انتهاج معاملة قاسية اتجاههم إذا تميزوا بنبوغهم الغريب عن المألوف، إنّ مثل هذا التصرف الذي يميل إلى التصرف الأحمق يخلق مجتمعا أحمق ساسته فاسدون ومعلميه جاهلون،

[1] Bertrand Russell, Education and social order, Op.cit., PP.166-167.

وشُرطة تعجز أمام اللصوص والمجرمين، وقضاة ينهالون على الأبرياء ظلما وتجريما، وبدل أن يكون مجتمعا ثريًّا سيكون مجتمعا فقيرا مهما كانت ثرواته الطبيعية، لأنه حارب كفاءاته وصار فقيرا بها، ولأنه يقتل صفات العباقرة والعظماء فستكون فرصته برجل يستطيع أن يسيّر مركزا هاما في الدولة فرصة ضعيفة، سيكون مجتمعا يسوده العذاب، ويتوجه بالاقتصاص نحو كل من يحمل رأيا له خلاص لوطنه من الكوارث[1].

يبدو أنّ الإصلاح يحمل ملامح غريبة تجعل بعض الأجزاء من المجتمعات تقف ضدّه، وسبب مجابهة المصلحين يعود إلى تخوّف ذلك الجزء المرتاب من مساعي الإصلاح إما لأنهم يجهلون النتائج أو لأنهم لا يريدون تغيّر الوضع القائم، تتسم عملية الإصلاح إذن سواء في التربية أو في غيرها من المجالات بأنها حركة نهوض يترافق معها همّ ومعاناة، سواء من جهة الفكر اليومي العام بين الناس ببساطته وسذاجته، أو من قبل السلطة السياسية التي تشرف على النظام الاجتماعي، هذا الأمر يتعلق بخطيئة المجتمع ونظامه اتجاه مصلحيه الغرباء بذوقهم، ونفس الصورة نجدها من الخطيئة لكن بنوع تربوي اتجاه الأطفال الذين يثيرون غرابة معلميهم وزملائهم بأسلوب تفكير أو نمط مهارة معيّنة، إنه من المؤسف أن يتم تجاهل هذا النوع من الأفراد، فقد يحملون لمجتمعهم مفاتيح لخروجهم من مآزق لو تم الالتفات لها والتواصل معها بإيجابية عاطفية وبتفكير موضوعي، وهذا بدلا من إهمالهم والإنشغال عنهم أو تحقيرهم والتقليل من شأنهم، وبدلا من القسوة وإخضاعهم باستمرار لسلطة العصا التربوية.

إنّ التقدم الفكري والاجتماعي في القرون الوسطى كان يشهد ضآلة كبيرة وهذا راجع إلى أنّ التعليم لم يكن للعامة بل كان محصورا داخل الكنيسة لفئة خاصة حتى أتى عصر النهضة الذي فيه تمتع التعليم بقدر من الحرية وصار يتمتع بقدر كبير من الاحترام، أما في ما يخص المعاهد والجامعات فمن المؤسف أنّه مازال منها ما كان واقعا بأيدي أناس فكرهم قائم على التعصب العقائدي، وكانت النتيجة في هذا الوضع هي أنّ رجال التعليم الذين كانوا يتمتعون بمقدار من الحرية أكثر انتاجية من أساتذة المعاهد والجامعات الذين سجنهم التعصب العقائدي[2]. إنّ الحرية منتجة والدغمائية عقيمة، فالدغمائية تعطّل عمل التحليل والنقد، بعكس مبدأ الحرية في الانتاج الفكري، فهي تلغي الضيق والقيود عن العقل وتجعل مساحته في التفكير ليست محدودة، وفيها يكون النقد والتحليل المنتج يعمل بكفاءة تعزز التكوين

[1] Ibid., PP.170-171.

[2] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit.,P.147.

التربوي للمهارات الإبداعية، ومنه فإنّ الحرية في التعليم تشمل حق المتعلم في الانفتاح على كل العالم وفحص كل موضوعاته، وإنّ إصلاح التعليم إذن يشمل ثورة ضد النمط الدغمائي في التربية فهو يقتل الإبداع ويقتل في جوانية الإنسان نزعته الإنسانية واستعداده للاندماج والتأقلم مع المختلفين، فغياب الحرية في التربية يجعل الإنسان بعيدا عن طاقاته الخلاقة فضلا عن كونه أمر يضيف للاستبداد والقمع عمرا جديد قد يطول ويصعب التخلص منه بسبب تجذّره في المجتمع، وإنّ تربية منزوعة الحرية إضافة إلى كونها تنتج عقلا عقيما فهي تجعل من القيم الاجتماعية هشّة وضعيفة، ولا تصنع مجتمعا يسعد أغلبية الناس.

لقد صار التعليم في عالمنا المعاصر متاحا للجميع والدولة هي التي تشرف عليه، ولكن المعلم صار موظفا لدى الدولة وهو مجبر أن يتبع أوامر ممثلي السلطة فيها، إنه مجبر على تنفيذ أوامر من يقلّون عنه ثقافة وحكمة، بل ولا يعرفون أصلا كيف يشخّصون مشكلات الجيل الذين يشرفون على تربيته، إنّ المعلم في هذه الحالة ستكون وظيفته أصعب ومحاطة بعوائق تجعل منا نتساءل عن الكيفية التي سيؤدي فيها وظيفته أمام رقابة الدولة المقيّدة لحريته، صحيح أن هناك أهمية لإشراف الدولة على التعليم، لكن هناك مخاطر قد ظهرت في عالمنا المعاصر في أماكن منه مثلما هو حال ألمانيا مع حكم النازية حيث أنّ النهج التعليمي يقوم على مبدأ عقائدي يمتنع فيه الفرد على إبداء رأيه أمام ما يجري من أحداث، إنّ هذا لا يعني أنه ليس هناك في العالم عقائد رسمية تتبناها الدول قد تكون ذات قيمة، لكن في الغالب فإنّ الدول التي تنهج هذا النهج في التعليم ينشأ مواطنوها على الخوف والطاعة العمياء فقط، بل إنّ النشء سيكونون مجبرين ويُبرمَجون في ما يطرح أمامهم من مسائل جدلية تخص المجتمع على تبني النظرة الرسمية للدولة والحديث وفق ما تريده فقط، ففي ألمانيا النازية وفي روسيا نتيجة للتعليم القائم على التعصب العقائدي نشأ جيل متعصب منغلق عن العالم وجاهل به، لم يتعلموا النقاش الحر، لذلك لن يألفوه فيما بينهم وستكون معارفهم وآراؤهم واثقين منها وثوقا لا نقاش فيه حسب تصورهم، لكن في حقيقتها هي في موضع شك لدى كثيرين من الناس، ولو كانت العقيدة مبثوثة بشكل شمولي ودولي في العالم كله بين الناس كالعقائد الكاثوليكية فإنّ ذلك سيكون أخط، فكلما انتشرت كلما تزايدت خطورتها.[1]

[1] Ibid.,PP.147-148.

مع نظم استبدادية سيخسر المجتمع امتيازات تربوية قد تنشأ عن كل مهارة فردية، فهذه النظم تحمل مسؤولية كبيرة في تميز العناية التربوية التي يحصل عليها النشء أو عدم تميزها، لقد أشرنا سابقا إلى أنّ العلاقة الاجتماعية بين الفرد ومجتمعه ستكون وثيقة ومتجانسة إذا حصل توازن بين رغبات كليهما، ولكن الأسى الذي يحدث في ظل نظم استبدادية هو ضياع فرادة الفرد داخل نظام اجتماعي يطبعه الطغيان، وعليه فإنّ الضغط السياسي والاجتماعي المفروض في الطرق التربوية يجعل من الأفراد الناشئين ذوي شخصيات مستضعفة لا سيما وإن كان هناك أقلية من الأفراد الذين يحملون مواهب لا يبالي بها النظام الاستبدادي، إنّ ما يهمها هو وضع كل الأفراد –دون الاهتمام بفرادتهم– في قالب اجتماعي تختاره السلطة.

إنّ الهدف التربوي يحمل ارتباطا بعلم النفس، وهذا الارتباط محتواه البحث عن كيفية ممارسة التربية، إنّ فعالية الممارسة التربوية مرتبطة بدرجة المساحة المتاحة من الحرية، وفي سؤال الحرية بمجال التربية هناك نظريات كثيرة جدا وهي في عمومها يمكن تصنيفها إلى ثلاث توجهات، وأساس الاختلاف بين هذه النظريات هو الاختلاف الحاصل حول غايات الفعل التربوي و أيضا الاختلاف الحاصل بين نظريات علم النفس، فمن تلك المدارس من تتجه صوب رؤيته تربوية إلى ضرورة منح الطفل كل الحرية مهما بلغت به درجة السوء، وهناك رؤية أخرى ترى وجوب خضوع الطفل للسلطة مهما بلغت درجة جودته الجيدة، وهناك رؤية أخرى تميل إلى منحه الحرية ورغم ذلك فإنها تشترط شرطا في أن يكونوا أطفالا جيدين، بين هذه الرؤى الثلاث فإنّ الحرية عند **راسل** مسلمة تربوية أساسية، وهي حق بالتأكيد للطفل الذي هو موضوع التربية، لكن ليس من الجيّد أن نمنح الطفل حرية كتلك الحرية التي يمتلكها البالغين، لأن كون الأطفال جميعا أحرار بنفس مقدار حرية البالغين لا يعني أنهم سيكونون فاضلين، إذ أنّ وعيهم بحريتهم لم يقطع تلك الأشواط التي بلغها وعي المشرفين عن تربيتهم، فمن الجيد أن يتعلم الأطفال كيف يكونوا أحرارا ومن الواجب أن تلقى حريتهم توجيها ليحسنوا استعمالها[1].

بين اتجاه قد بالَغ في إعطاء الحرية؛ وبين من اشترطها فقط لدى الأذكياء منهم؛ وبين من قيّدها قيدا مطلقا، فإنّ **راسل** لا ينفي أهمية الحرية التربوية ولكنّه قيّدها إذن هو الآخر بإشراف المعلمين الذين سينظمون مهارات الأطفال ومكتسباتهم، فيمثل المعلّم حلقة هامة من الضروري أن يتصف بخصال

[1]Bertrand Russell, In praise of idleness and other essays, Op.cit., P.203.

إيجابية في العملية التربوية، ولكن دوره الذي يشرف به على الطفل وفرض أسلوب تربوي معيّن عليه لا يجعل من المدرّس وصيّا أيضا على اختيارات المتعلمين الشخصية، فتقييد حرية الأطفال تتعلق بشأن القوانين المدرسية والنظم الداخلية للمؤسسة التعليمية، أمّا ما يتعلق برغبات الطفل واختياراته ورغباته فهي شأن ذاتي خاص ولا يجب قمعها بل تغذيتها وتحفيزها إذا كان للطفل استعداد لها وإذا كان فيها خير اجتماعي، إنهم أحرار في التفكير وفي النقد ولقناعاتهم الحرية في أخذ الفكر أو ردّه.

لمّا كان المعلم ذا دور أكثر أهمية في التربية، فإنّه مسؤول بدوره عن رسالته، فهو جزء من مشروع لصناعة حضارة أجيال وتكوين بنيتهم الشخصية في المعرفة أو القيم وكل ما تعلق بشخصياتهم، فهو أحد الأفراد الذين يؤثرون على الطفل تربويا، أي بملكاته المستهدفة من عملية التربية وحتى سلوكاته الاجتماعية، ففعله التربوي يخاطب كل حواسه ويشكّل في ذهنه عادات وأفكار، لكن مع رقابة سياسية على التربية فإنّ المعلمين لا يتميزون بحرية كافية لآداء مهامهم وفق تخصصاتهم، فهو الآخر إن كان ذا ضمير يفكر في مصير النشء عن وعي سيجد نفسه في صراع مع النظم التي تحتكر التربية لخدمة أهداف خاصة فتحوله من فاعل حر له إبداعه التربوي وصناعة الأجيال إلى مجرّد منفّذ أو كعبد يستجيب فقط لرغبات السلطة، وحين لا تتلاءم إرادة السلطة مع ضمير المعلمين فسيقل استعداد هذه الفئة لآداء دورها ويتحولون فقط إلى رجال حراسة في الامتحانات وظيفتهم المراقبة والمعاقبة، إنّ تربية الأطفال على الحريات لها أثر أخلاقي على سلوكهم، فيدركون أنه حق إنساني ويحترمون هذا الحق لدى الغير ويألفونه بين جيلهم.

إنّ فكرة الاعتقاد أن الحرية تضمن كمالا أخلاقيا هي بالأساس أحد آثار فلسفة **روسو**، ومن سار في فلك هذا الاعتقاد يرى أنه ليس هناك غاية إيجابية من التربية أكثر من التنمية الذاتية للطفل وذلك من خلال تهيئة بيئة مناسبة لتربية ناجحة، إنّ هذا الاعتقاد بالنسبة إلى **راسل** اعتقاد يميل إلى الفردانية ولا ينظر إلى جانب المعرفة، ولذلك فإن **راسل** لا يتفق مع هذا الرأي لأن المجتمعات البشرية اليوم تحتاج منا تعاونا لأنه متطلّب أساسي، ومن الأفضل لنا في مجتمعاتنا أن تقوم التربية على غرس التلقائية في الدوافع التي تدفع الناس نحو التعاون، فالمجتمع القائم على هذا الأساس هو مجتمع مثالي، لقد تميّز القرن العشرين بأنه عصر فرضت فيه علوم التقنية نفسها بشكل ملفت، ولذلك فإننا نجد مجتمعات ذات مساحات محدودة تتمتع بهذه التقنيات وتتميز بوجود كثافة سكانية كبيرة، وهذه المسألة

يجب أن تأخذها النظريات التربوية في عين الاعتبار حيث على التربية أن تتقديّ بالحد اللازم منها، والمعلمون الذين يُمْنَحون قدرا كبيرا من الحرية هم ناجحون بسبب نزوعهم نحو الإحسان في عملهم وتمكّنهم الذاتي ولذكائهم المُدرَّب، إن التربية من منظور اجتماعي تقتضي لنمو الأطفال معدات عقلية وأخلاقية وهم بحاجة إلى أسرهم ومعلميهم فيشاركونهم ويتفاعلون معهم ويأخذون بأيديهم[1].

صحيح أن الاهتمام بفرادة الطفل وتنميته الذاتية أحد الثوابت الأساسية التي تحمل قيمة كبرى، لكنها تبقى غير كاملة ما لم تتحد بالإرادة الاجتماعية التي تسعى للتطور الاجتماعي، فجمال الإبداع والمهارات التي يمتلكها المتعلم، وتعليمه يرقى بزرع روح المبادرات الفردية لفائدة سعادة المجتمع، إنّ تميز فرد عن آخر، وتوفر فرد على مؤهلات وفقدانها عند فرد آخر، أحد الأسباب الرئيسية التي تدعو إلى فضيلة التعاون، ومن خلال فعل اجتماعي قائم على هذه الفضيلة سيكون المجتمع متكاملا مع بعضه البعض، فجميل أن يتعوّد الأطفال في التربية على فضيلة التعاون والأجمل أن تكون فضيلة سائدة في المجتمع والأكثر جمالا أن يسود العالم ككل.

إنّ الحرية والديمقراطية أساسان تربويان لإعداد فرد سليم ومجتمع محاط بقدر معتبر من الحريات التي تخلق فيه قدرات إبداعية تقفز بالمجتمع نحو مجتمع أكثر فضيلة، والتربية المبنية على حرية للمعلم والمتعلم إنما هي مبنية على علاقة تشاركية.

خلاصة لهذا المبحث فإنّ التربية تمثّل مجالا اجتماعيا حيويا، والإصلاح الاجتماعي يشمل إصلاح التربية كهدف للتغير والتطوير الاجتماعي، ولتجديد النظام الاجتماعي وتأسيس جيل مؤسس تأسيسا جسمانيا ومعنويا.

من منطلق الفرد الصالح يتكون مواطن صالح وبالتالي مجتمع أو دولة صالحة، وإنّ ميدان التربية ميدان يمثل غاية وليس وسيلة، الغاية فيه بناء الإنسان وليس وسيلة لتعزيز الخضوع لسلطان الأنظمة، فهو مجال ينمو بالحرية وليس باستعباد الأنظمة له، إنه ميدان اكتشاف لتجد فيه كل ذات ذاتها وليست لتسجن نفسها فنرهن أبناءنا لسلطة ترى من وجود نفوذها أولوية على تنمية الإنسان، إنّ الإنسان هو الثروة الاجتماعية الحقة وعليه يكون الرهان.

[1] Ibid., PP.203-204.

في نهاية هذا الفصل فإنّ الإصلاح الاجتماعي متعدد المجالات، ليس أحاديا، بل متعدد الفعل، إنه عملية بناء المجتمع من خلال بناء الإنسان علميا وأخلاقيا وسياسيا وتربويا، وفي كل بعد من هذه الأبعاد فإنّ **راسل** قد قيدها بمبدأ الحرية الاجتماعية والديمقراطية السياسية، وبفضائل نبذ الحرب والعمل من أجل سلام ووحدة عالمية، الفعل فيها قائم على التعاون والبعد عن القوميات والتعصب المذهبي والعقائدي، والغرض من هذا الإصلاح ككل هو سعادة النوع الإنساني.

لقد تردّد مصطلح السعادة والشقاء بكثرة في هذا المشروع، وهذا لأن المجتمع الصالح تقاس درجة صلاحه وصلاح نظامه بسعادة أفراده، ويقاس بؤس النظام الاجتماعي وفساده ببؤس أفراده، ولذلك فإن **راسل** قد بحث في أسباب كل منهما (أي أسباب الشقاء وأسباب السعادة)، وإنّ أرقى سعادة للجنس البشري تكون من خلال حكومة عالمية واحدة تجمع كل الدول وكل الاختلافات برابط واحد، فأسباب الوحدة أكبر من أسباب الخلاف، ولو تأمّل الجنس البشري ما يجمعه أكثر مما يجعله مختلفا لتعاوننا في ما بيننا ولقلّت نزاعاتنا، وهذا هو أكبر تحدي للإنسان وأكبر طموح إصلاحي عند **برتراند راسل**، فالحكومة العالمية ليست حكومة احتكارية للسلطة لصالح فئة، وإنما هي حكومة الكل، مذهبها إنساني فتفكر في مصلحة الإنسان العالمية وليست القوميات الأحادية التي تختزل الأفراد والمجتمعات، فكيف يمكن لنا من الناحية العملية أن نؤسس لعالم مثل هذا؟ وإذا كان الهدف لمشروع **راسل** سعادة النوع الإنساني وتجنب شقائه، فهل الحكومة العالمية ستضمن هذه السعادة؟ ماهي أسباب السعادة وكيف يمكن استحصالها؟ وماهي أسباب الشقاء وكيف يمكن تجنّبها؟

الفصل الثالث:

السعادة والحكومة العالمية كغاية لمنهجه في الإصلاح الاجتماعي

الفصل الثالث:

السعادة والحكومة العالمية كغاية لمنهجه في الإصلاح الاجتماعي

المبحث الأول: في أسباب التعاسة

أولا: الأسباب النفسية للتعاسة.

ثانيا: الدغمائية والحرب.

ثالثا: مساوئ النظام الاجتماعي والسلطة.

المبحث الثاني: أسباب السعادة وتجاوز التعاسة

أولا: الأسباب النفسية للسعادة.

ثانيا: من الأسباب النفسية إلى الأسباب المادية للسعادة.

ثالثا: كيف تكون النظم الاجتماعية سببا للسعادة؟

المبحث الثالث: عالمية المواطن والتأسس لحكومة عالمية تحفظ القيم.

أولا: الإصلاح من أجل وحدة عالمية

ثانيا: محكمة راسل العالمية والتأسيس لنظام عالمي بديل

ثالثا: الوحدة العالمية وعولمة العالم.

المبحث الأول:

في أسباب التعاسة

المبحث الأول: في أسباب التعاسة

أولا: الأسباب النفسية للتعاسة.

ثانيا: الدغمائية والحرب.

ثالثا: مساوئ النظام الاجتماعي والسلطة.

على قدر التشاؤم الذي تميزت به فلسفة **راسل** الاجتماعية من واقع العالم خلال القرن العشرين بسبب الحروب والأنظمة الاجتماعية البائسة، فإنّ فلسفته قد حملت نوعا من التفاؤل بوحدة إذا توفرت شروطها فإنّ العالم سينعم بحكومة السعادة التي ستضع حدا لكل حرب ولكل سبب يدعو إلى الشقاء، فمتى ستتشكل هذه الحكومة؟ وهل هي حكومة السعادة فعلا؟ بل ما هي أسباب السعادة؟ وما أسباب الشقاء إذا كان نقيضا للسعادة؟

المبحث الأول: في أسباب التعاسة

إنّ مشروع **راسل** هدفة التأسيس لمنظومة عالمية صالحة لكل الناس، وهي تتلخص في حكومة ينشأ فيها الإنسان العالمي الصالح لسعادة كل البشرية وليس لخدمة قومية محددة دون أخرى، والحياة التي تمناها فيلسوفنا لكل إنسان على الأرض هي حياة خالية من الحروب ومن كل أسباب الشقاء التي تدمّر الإنسان، وحياة أكثر سعادة وتعايشا بين الكل في عالم موحّد غير متفكك، إنّ هدف الحكومة العالمية التي سنناقشها في هذا الفصل نجاحها مرهون بمدى قدرتها على إبعاد مواطنها عن الشقاء وجعلها أقرب إلى السعادة، ولذلك فإنه قبل الحديث عن تفاصيل هذه الحكومة فإننا سنعالج الأسباب التي تجلب للإنسان شقاء، والتي تجعله أقرب للسعادة، ففي المبحث الأول سنعالج مشكلة التعاسة من منظور راسل، وفي المبحث الثاني سنهتم بالحلول التي تجعل من الإنسان أبعد عن الشقاء وأقرب إلى السعادة، لكن قبل معرفة أسباب السعادة يجدر بنا البحث عن الأسباب التي تبعدنا عنها وتجعل الإنسان سجين آلام ومنغّصات تفسد جمال الحياة والمجتمع، فمتى يكون الإنسان شقيّا؟ وماهي الأسباب الكبرى التي تجعل من الإنسان تعيسا؟

أوّلا: الأسباب النفسية

يتحدث **راسل** في كتاب **انتصار السعادة** في الجزء الأول منه عن أسباب التعاسة، وقد ذكر منها: الملل، الصراع، الحسد والإعياء، الشعور بالذنب، الخوف، الاضطهاد....[1]. وكلها منغصات تتسبب في

[1] Bertrand Russell, The conquest of happiness, George Allen & Unwin LTD, London, 5th impression, 1932, P.11.

آلام تجعل من الإنسان يفقد اللذة في الحياة، وبالتالي فهي مساوئ ينزعج منها أيّ فرد، فتكون عقبة في حياته تضعف من فاعليته وإرادته، وتجعله أقرب إلى العدوان على الحياة وأبعد عن تعزيزها، إنّ العدوان على الحياة يأخذ صورا عنيفة، كالانتحار، الحروب، الجرائم ،.....الخ، وكل ما يلحق ضررا بالذات، وإنّ جهلنا بمفاتيح السعادة في الحياة هو الآخر عامل يجعل من الشخص سجين بؤسه فيكون المرء أقل حيلة لتجاوز ظروف تقهره، وفي العموم يمكننا حصر كل ما يعاني منه الإنسان من مساوئ اجتماعية في أسباب ثلاث:

1- أسباب نفسية: أي المساوئ الشخصية التي مصدرها داخلي ومنبعها شخصية الفرد وذاته النفسية.

2- أسباب مادية: وهي تبعث على الموت الجسماني والألم، وهي في الغالب سببها الحروب والصراعات الدموية في عالمنا، والحروب كما سنذكر تنتج عن عقائديات ودغمائيّات متطرفة تجعل من الفكر قاتلا ومتعصبا.

3- أسباب متعلقة بالسلطة: أي بالنظام الاجتماعي أو السّياسي أو النظام الحاكم عموما.

كل سبب من هذه الأسباب سنفرد له في هذا المبحث مطلبا خاصا به، وفي المطلب الأول سنتحدث عن الأسباب النفسية أو الشخصية المتعلقة بشخصية الفرد الذاتية.

إنّ المساوئ الشخصية هي التي ترتبط بطبيعة شخصية الإنسان الذي يعاني من انفعالات باطنية مثل: ضعف الشخصية، الجهل، ضعف الإرادة، الأهواء العنيفة.....[1]، فتقول الحكمة الشهيرة أنّ الجاهل يصنع بنفسه مالا يفعله العدو بعدوّه، فالجهل قلّة وعي وبصيرة، فتكون رؤية الإنسان لواقعه وحياته ضيّقة، وحينما يأسر الجهل صاحبه فإنه يذهب عنه فرصا كبيرة لسعادته في الحياة، وهو نقيض للحكمة لأنه يتسبب في أضرار شخصية وتنعكس أيضا على المجتمع، لأن الخطايا التي يرتكبها الجاهل عن عدم دراية لها تداعيات أيضا على الغير.

للأهواء العنيفة وللإرادة الضعيفة عامل في هشاشة الفرد وجعله أكثر قابلية للبؤس في حياته، ففساد الإرادة أحد المساوئ الشخصية التي تعكس بنية نفسية أقل عزيمة وأقل تحكّما بذاتها، وحينها تصبح الذات ضحية لأهوائها السيئة، فتستسلم لأيّ شعور نفسي سيئ يراودها ويكون ذلك الشعور مستحوذا

[1] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., P.188.

بشكل أكبر كلما كانت إرادته أقل قوّة. إنّ الإنسان ليس مطلوبا منه أن يعيش حرا عن غيره ليعيش سعادته، بل إنه مطالب بأن يكون حرا من ذاته أيضا، فلا يكون عبدا لانفعالاته السلبية، فّإذا ما تغلبت عليه استحوذت على حياته وقلّت كفاءته الاجتماعية ولذلك فإنّ العوامل السابقة هي أسباب لنشوء رؤية سوداوية اتجاه الحياة.

ليس هناك حدّ يفصل بين الأنواع التي سبق ذكرها من المساوئ، والمساوئ الشخصيّة مثال على ذلك حيث إنّها نتيجة لمساوئ مادية ولمساوئ السلطة أيضا، فهي نتيجة لسوء مادي فتتجلى اجتماعيا لدى الأفراد في صورة أمراض تصيب كيانهم المادي والمعنوي فيصبحون ضعيفي الإرادة ومحطمي النفس، وقد يكون السبب في ذلك راجع إلى كثرة التعرض للاستبداد المسلّط من قبل السلطة، فالاستبداد يقمع الأشخاص ويحط من شأن من يمارسه وكذلك لمن يقع عليه الاستبداد وتزداد تفاقما، إنّ هذه المساوئ قد تغذّيها مساوئ السلطة كما تغذيها المساوئ المادية الناشئة عن خوف[1].

يصيب الخوف الإنسان لعدة أسباب كأن يخاف مثلا على ممتلكاته، أو حينما يشعر بأن الأمل حيال أمر من الأمور لم يعد ممكنا، بل إنك لتجد الناس يفكرون في أسباب الخوف أكثر من السعادة نفسها، رغم أنّ هناك الكثير من المسببات التي قد تجعل حياتهم سعيدة مليئة بالبهجة، لا يكفي أن ندعو الناس إلى التخلص من الخوف والتحلي بالشجاعة واقتحام المصائب دون اكتراث، لأن ذلك لا يمثل رادعا يدفع عن الإنسان الاضطهاد الذي ينشئ له خوفا وبالتالي تبقى الحياة الفاضلة في الدنيا محكوم عليها بالإخفاق، إنّ المسألة تتطلب مواجهة أسباب الخوف، إنّ ذلك يحمي جزء من حياة الناس وبهجتهم خاصة لأولئك الذين لا يملكون طريقا للدفاع عن ذواتهم وأحقيّة أنفسهم[2].

يعدّ الخوف سببا نفسيا يجعل من الحياة بائسة، والمشكلة المتعلقة بهذا النوع من الانفعالات السلبية أعمق من هذا، ففهم الخوف مرتبط بأسبابه، فهو أثر ناشئ عن جملة من الأسباب المؤدية إلى هذا الشعور السيّء، كالخوف من الموت، الخوف من السلطة والمستبد، الخوف من الحرب، الخوف الاجتماعي من الغير....الخ، إنّ تلاشي هذا الأثر إذن له علاقة وطيدة بالخلاص من كل ما هو داعي لحدوثه، إنّ **راسل** لا يدعو إلى مواجهة الخوف بأمر الخائف بقولنا له: "لا تخف"، فهو بالأساس ضحية

---

[1] Ibid., P.189.

[2] Ibid., PP. 186-188.

شعور لا يملك له حيلة لتجاوزه بهذه الكلمة، إنّ الخوف يقتضي مواجهة المخاوف وإزالة أسبابها بمقاومتها، وما دامت رغباتنا متنازعة فإنّ الصراع بينها أمر حتمي سواء في النفس أو في المجتمع.

إنّ هذا العامل النفسي في تعاسة المرء يولد مع الطفل وينقله له المربّين بعد أن تجرّعوه في نظمهم التربوية، فالتربية على الخوف بدل التربية على الحرية والديمقراطية يجلب بؤسا للمجتمع، فتربية بائسة تربي المرء على الخوف ستنتج مجتمعا يعاني رهابا اجتماعيًّا متفشيّا بطريقة مثبطة لعزائم المجتمع وتطلعاتهم الإيجابية في الحياة.

لا يمكن أن يقوم مجال مثل التعليم على عواطف الخوف والقسوة، ولبؤس النظم الاجتماعية فإن المربّين ممن تأسست أنفسهم على هذه العواطف لا يمكنهم أن يقدّموا نمطا آخر من التعليم خلافا لهذا النمط، إذن نحن أمام مجتمع تعاني النفوس فيه من خوف يعيقهم ويجعلهم أقرب للتعاسة، وحيال هذا الوضع فإنّ هناك قضية تطرحها مشكلة تتعلق بالأفراد ويحملها السؤال التالي: "**ما الذي يمكن فعله حتى نصل إلى السعادة؟**"، إنّ التعاسة أمر غير محتمل لدى الناس ومن مسبباتها أيضا ما يعود إلى عادات الناس السيّئة وأخلاقيات غير سليمة في المعاملة، أو إلى نظرتهم الخاطئة حول العالم وما يحيط بهم، فتتوتر العلاقة مع المحيط ومع الغير ينشأ عنه اضطراب يفقد الفرد مشاعر المتعة والبهجة، وتُسد رغبته الطبيعية في التفاعل مع الأشياء[1].

المحيط الاجتماعي المضطرب بالمخاوف يجعل من الثقة أقلّ وجودا بين أفراده، فلا يكون المجتمع متماسكا وهذا الهاجس السلبي في المجتمع يغيّب المحبة، ويكون سببا لوجود أصناف من الكراهية، فإما كراهية الآخر، أو المجتمع ونظامه، وحتى كراهية الوطن وعدم الوفاء له، وإنّ مشكلة هذا النوع من المشاعر السلبية تزداد خطورتها إذا امتدت إلى التفكير العلمي، فيكون العلم تابعا لسياقات خطابات الكراهية التي تفرّق بين الناس على أسس عنصرية وغير إنسانية، وكلما كان هذا الشعور موجها للفكر العلمي والسلوك الإنساني كلما تسبب في انحرافات أخطر على النّاس.

إنّ الكراهية إذا دخلت في العلم جعلت منه علما لا يطاق، لأنها تشحنه بما يجعل الناس متألّمين وتعيسين، وبدل أن يؤسس للعدالة سيكون سببا في فقدانها وتورط الجنس البشري وتخبطه في حالة اللاّعدل، فكانت النتيجة نشوء عصر مظلم ومؤلم لدرجة كبيرة، حتى أضحى فيه أكثر الناس ميسوري

[1] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit., PP.17-18.

الحال تعساء يعيشون في يأس وبؤس، لكن ذلك لا يعني أن سبل السعادة لم تعد قائمة، لأن الأمر لا يحتاج من العنصر البشري سوى أن يحسن اختيار الكيفية المناسبة للوسائل التي تجعل منه سعيدا[1] . تتسبب الكراهية في جعل العلم ميّالا للعنف، والمجتمعات عموما تجعل من حلولها قائمة على التطاحنات التي تنتهي نهايات مأساوية، وهذا يعني أنّ عاطفة مثل الكراهية أو الخوف يؤثران على جودة الحياة، وتجعل الناس يعيشون في مجتمعات تملؤها ضغوطات تقيّدهم وتجعلهم يعانون من اضطرابات تفقدهم مرحهم وإيجابيتهم.

إضافة للكراهية والخوف فيتميّز العالم المعاصر بمجتمعات فيها سلوكات الإنسان مدفوعة نحو التنافس ولا يقصد **راسل** التنافس الراقي لأنه تنافس يبني المجتمعات وإنّما التنافس المدمّر الذي يفضي إلى حروب وكوارث، لأنها في الأصل تصرفات متبوعة بنوايا لا تخرج من حيّز إلحاق الهزيمة بالآخرين والتلذّذ بجعلهم يتألّمون، هذه الانفعالات وغيرها هي سلطة تحكم تصرفات الناس في المجتمع مسببة كراهية وتفكّك، وسيظل الحال كذلك مع تنامي الحقد وحب القوة والتلذذ بآلام الناس، إنّ هذه الانفعالات السيئة لا تحكم المجتمعات فقط بل إنها تحرّضهم على اضطهاد كل من يقاومها وإعلان الحرب عليهم، وهذا ما حدث مع المسيح حينما طلب من الناس أن يحبّوا بعضهم، لقد كان رد فعل المجتمع أن قاومه ودعى الناس حتى الذين هم من المسيحيين إلى صلبه، إنّ العالم يعج بالأذكياء ومن المؤسف عند **راسل** أن نرى ذلك الذكاء موجه لتوسيع هذه الانفعالات الشنيعة بدل ترويضها، إنّ المجتمع المدني منذ بدايات تأسيسه وهو يغذي هذه الانفعالات لأن مشاهد العبودية تفرض نفسها في حياة المدينة بقوة من طرف الأقوياء، فمثلا إنّ المجتمعات الزراعية توزّع العمل الشاق على النساء دون الرجال ليس لأنهن الأجدر بالعمل بل لأنهنّ الأضعف، إنّ القوة في هذا النوع من المجتمعات لا تغذي إلاّ القوة وتترك الضعيف يعيش حياة بؤس وشقاء[2].

وعلى هذا النحو فالتقدم الاجتماعي الذي يبدو ملموسا في عالمنا مقارنة بالماضي هو تقدم يمس الأشياء دون بعض العادات والأساليب الاجتماعية، لا يزال العالم ملكا للأقوياء ولا يزال جحيما للضعفاء، ولطالما عاني المصلحون في تغيير الكثير من الأساليب الاجتماعية التي تغرق الناس في الظلم، سيظل النّاس يحبون القوّة لأنها عامل في جعل الطرف الحائز عليها متمكنا من الذين حوله، ولذلك ففي عالم

[1] Bertrand Russell, Education and social order, Op.cit., P.239.

[2] Bertrand Russell, Human society in ethics and politics, Op.cit., PP.155-156.

السياسة مثلا تلعب دورا هاما في العلاقات الدولية، ففي الصراعات السياسية وفي الحروب فإنّ القوة بأنواعها تحسم الصراعات لصالح الطرف الأكثر امتلاك لها، وهذا المنطق الذي صار يميز دول عالم الحربين العالميتن جعل من مفهوم السياسة عبارة عن عملية تشمل أطرافا بينهم معركة هدفها الحصول على القوّة والنفوذ، لقد تميّزت النظم المعاصرة في القرن العشرين بهذا الفكر، وهي بدورها غرست منطقا اجتماعيا جعل الناس يلجؤون إلى القوة لفرض تعايشهم بين الناس، وبين مجتمع متشابك العلاقات يكون المجد فيها للأقوى، وهو الأكثر قدرة على تدمير خصومه.

إنّ هذا النوع من الانفعالات السيّئة وغيرها التي تطبع على المجتمع انطباعا سيّئا لا تتسبب إلاّ في نشوء الدّمار وإنها في حقيقة أمرها تنعكس أيضا على أصحابها بالسوء فهم يعيشون طول الوقت في خوف من ثورة العبيد الذين يمتلكونهم، وكذلك الأمر يقال عن الجماعات المتناحرة فيما بينها من عصابات أو شعوب، إنّ هؤلاء لم يتركوا أنفسهم ولا غيرهم يعيشون شيئا من السعادة الحقيقية لأنهم رأوا أن سعادتهم في اللاّعدل وفي إرضاء عواطفهم السلبية، وفي صراعات مع فقدان الجميع لسكينتهم رغم تحوّل المجتمعات إلى طابع أكثر تنظيما من ذي قبل[1].

يظل هذا التطور على مستوى النظم حاصلا في أساليب القوة واجتماعيا على مستوى البنى التحتية، في حين ما يزال الباطن الإنساني مصدرا لانفعالات تخلق الشر في العالم، فمادامت تلك العواطف السيئة كالكراهية، والخوف، وحب التنافس في الحروب، والاستمتاع بألم الغير، وغيرها فإنّ الشر في العالم سيظل له سلطة تجعل الحياة جحيما مع أنه في مقدورنا أن ننال سعادتنا، نحن المسؤولون عن الشرّ كما أننا مسؤولون عن الخير، لأنّنا منبع كل هذه العواطف، إنها سبب في الخطايا التي ماتزال سببا لمشكلاتنا الاجتماعية مسببة شرّا أخلاقيًّا ما دامت التجارب الإنسانية المعاصرة تعج بنوايا هدفها أذيّة الآخر ومصادرة حريته فقط إرضاء لأنانية أغرقت السلوك عدائية مع الناس.

سيطرة عواطف السوء على الذّات تحرمها سعادتها فتكون سجينة لها، وليس من عادة الناس أن يكونوا سعداء في سجونهم، إنها تلك العواطف السلبية مثل: الخوف، الحسد، الشعور بالذنب، الإعجاب بالنفس.....الخ، وهي عواطف تجعل منا متقوقعين داخل ذواتنا حتى نصبح أقل تحكّما بتصرفاتنا، وأما بخصوص الرغبة المحرّكة لسلوكاتنا فستكون هي الأخرى حبيسة هذه العواطف فتصبح حينها رغبات

[1] Ibid., P.157.

سلبية ينعدم معها الاهتمام بالعالم الذي يقبع خارج الذات، ولا تتوجه إليه فقط سوى من أجل إرضاء غرورها، ولإرضائها فبعض النّاس يرمون أنفسهم في الخرافات التي تريحهم ولا يريحهم أن يروا الحقائق بل إنهم يخافون منها، ومنهم من يقبل حياته مرفقة بأوهام كوهم الشعور بالقوة ومغرياتها وهو يعلم أنه واقع في خرافات تأسر الذات، إنّهم يرعبهم أي شيء يهدد تلك العواطف والخرافات التي أحاطت بهم وقبلوها[1].

إنّ القلق هو الآخر يزعج النفس، فيبعد السعادة ويجلب التعاسة، والفرد الذي يتقدم به السن من المهم له أن يعمل جاهدا في الابتعاد عن أسباب القلق بقدر ما أمكن له، وليحارب الإنسان قلقه ما عليه إلاّ أن يسأل نفسه قائلا: "**ماهو أسوأ شيء يمكن أن يحدث؟**"، إنّ المرء سيزول قلقه إذا أجاب عن السؤال في نفسه خاصة إذا كان مسنّا بأنه لن يكون هناك أي شيء أسوأ بعد مضي عمر طويل، يجب أن نستعد لأي احتمال سيّء ونقوم بمواجهته، فوجود القلق بالأساس وسلبه للسعادة سببه هروب الناس من مواجهة الاحتمالات الأسوأ، ويمكن التغلب على القلق إلى حد كبير بالإرادة وهذا لا يعني أننا قد نتغلب عليه بشكل مطلق[2].

قد يكون للقلق وجه إيجابي وذلك إذا تعلق الأمر بمسائل مثل التفكير في خطط النهوض بالمجتمع والعمل والتفكير بجهد عقلي لابتكار وسائل لحل أزمات اجتماعية، ولكن الوجه السلبي للقلق هو ما يجعل من راسل يصنفه ضمن أسباب التعاسة وبؤس المجتمع خاصة لدى كبار السّن فانعكاسه على الحياة بوجه بارز يجعل من الحياة لا تسير وفق مجراها الطبيعي فيكون الفرد غارقا في هذا الاضطراب على الدوام خوفا من اقتراب نهايته أو خوفا على حياة مضت ولم تتحق فيها سوى آمال قليلة مقارنة مع ما تبقى من العمر لدى المسنين، وهذا لا يعني أنّ كبار السن فقط عرضة للقلق فهو انطباع قد يقع ضحيته أيّ شخص آخر إذا تزايدت مخاوف الناس حول شأن ما؛ كهلع النّاس في الحروب أو هلعهم من نظام اجتماعي أو سياسي دموي.

هناك زخم كبير من الانفعالات النفسية السلبية التي تحيط بنا، وإنّ الحسد أحدها، فهو مجلبة للشقاء، فالمقارنات التي يشعر من خلالها الإنسان أن غيره يفوقه في أمر ما بحيث ينعدم لديه فيحمل في نفسه ضغينة لغيره يقود إلى الحسد ومن ثمة تعاسة النفس، إنّ الناس الذين تملّكهم بؤس الحسد ينسون في

---

[1] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit., PP.242-243.

[2] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، المصدر السابق، ص35.

قلقهم حيال الآخرين أنّ أنفسهم في حد ذاتها تتمتع بمهارات ربما لا توجد عند غيرهم ممن يحسدونهم، فيعتقدون أن للناس منازل أفضل من منازلهم، و أن ما يملكه الغير أفضل مما لديهم، فينشغلون بأذيتهم ويتجاهلون ما يمكن أن يجلب لهم السعادة في ما يملكونه هم أنفسهم، إنّهم بالتفكير فيما لدى الغير واحتقار ذواتهم وجعلها معادية للمحيط يقتلون سعادتهم لأنهم لا يهتمون ولا يفكرون في ما لديهم، فيندفع الحاسدون إلى التشويه والتدخل في شؤون الغير لعرقلة حياتهم وينسون أنّ لهم طريقا خاصا في حياتهم بإمكانه أن يزهر سعادة إذا انشغلوا به وأحاطوه عنايتهم بما يملكون من مهارات[1].

إنّ حياتنا النفسية محاطة بغرائز منها ماهو عامل في ازدهار الحياة ومنها ما يجعلها أكثر شقاوة كما قد يجعلها أكثر سعادة، وعليه فإنّ الجهاز الغريزي يتكون من جزئين عند **راسل**، فالأول يميل إلى تعزيز حياتنا ومنه أتى الحب والفن والإقبال على الحياة، والثاني يكون على استعداد لمهاجمة من يقف منافسا لرغباتنا أو ضدّ من يقف أمام الذات موقفا عدائيًّا ومنه انبثق فعل المنافسة، أو الحرب أو الوطنية، وبما أن كلا الغريزتين يتم ترجمتهما في شكل سلوك فإنّ الأخلاق لا بد أن يكون لها موقفا من كلاهما، فالأخلاق الكلاسيكية تقف ضد غريزة الحياة وتقمعها لصالح غريزة الإقبال على الحرب، بينما الأخلاق الحقيقية في حقيقة أمرها لا تفعل ذلك بل إنها تفعل نقيض ذلك، إننا نتعامل مع الآخر وفقا لغرائزنا ووفقا لشعورنا بالأمان إذا كنّا نحبهم فنسعد لهم، أما من نكرههم فإننا نحاول إخضاعهم لهيمنة عقولنا حتى لا نكون ضعفاء أمامهم، وإنّ كرهنا لهم يجعلنا نخدع أنفسنا بالقول أنّنا نجسّد العدالة وذلك حتى نجد مبررا لكراهيتنا لهم أو أن نربط تلك الكراهية بدافع نبيل، لكن بشيء من الشك البسيط في هذه الدوافع ندرك أننا على خطأ[2].

إنّ **راسل** يحاول الحد من أسباب الكراهية حتى ولو كانت مشروعة، فهي مع وجودها تقلّص من وجود الحب والسلام بين النّاس، فالكراهية لا تولّد تماسكا ومحبة، وغرائزنا العدوانية نحو الغير كالخوف والحسد والصراع لا تنتج مجتمعا مستقرا نحو مصير أفضل، فغلبة هذه الصفات الداعية إلى الشقاء سبب في البلاء والدمار الذي ما تزال البشرية تعاني منه إلى اليوم، إنّ مجتمعنا لا يحي بالأنا، والأنا لا تحي بذاتها فقط، إنّ كلاهما بحاجة إلى الآخر، و سعادة البشرية مرتبطة بمحو هذه الانفعالات السلبية بين هذين القطبين في حياتنا الاجتماعية.

[1] المصدر نفسه، ص36.

[2] Bertrand Russell, Septical essays, Op.cit., P.13.

ليس من مصلحتنا أن نعيش مع الكراهية، أو الخوف أو الحسد أو الصراع والقلق،لأن النتيجة معها كلها ستكون أزمات اجتماعية على كل أصعدتها، ومن سبل الحد من تفشيها أن نهتم تربويا بوقاية النشء من نموهم مع هذه الصفات النفسية التي تذهب عن الحياة حلاوة مذاقها.

لقد خرجت ألمانيا من حروبها خلال القرن العشرين مدمّرة، ومع تنامي الكراهية في العالم فإنّ السلام لا يمكن أن يعطي لأطراف الحروب نصرا رغم أنّ ألمانيا لن تفكر في خوض حرب مستقبلية بسبب ما لاقته من خسائر فادحة، إنّ العالم مليء بالشرور، والسلام الذي أتى بعد الحرب لا يمكنه أن يؤمّننا من حروب مستقبلية فعجرفة الدول الأوربية هي سبب طول مدة الحروب، وإن بقيت على هذا النحو فإنّ خطر الحروب سيظل قائما، يتساءل **راسل** عمّا إن كان يوجد في أوربا وسط تلك الحروب الفضيعة خلال القرن العشرين رجل يفكر في أوربا دون اقتصار تفكيره على دولته القومية فقط، ألم تعني الحضارة الأوربية بالنسبة إليهم شيئا ساميا وراقيا؟ لا يتمنى **راسل** أن يسقط بين ما تبقى من الناس شعورا بحضارة أوربية مشتركة بين الكل وإلاّ فستفنى كل قيمة إنسانية تعني الحضارة الأوربية، إنه يتمنى بين كل هذا وجود رجال في السلطة يحملون همّ أوربا فلا يكونون أوصياء فقط على قومياتهم، بل يحملون هم التراث الأوربي المشترك بين الجميع في الفكر والفن وكذلك يحرصون على خلق الطرق الإنسانية للحياة، ولكن رغم هذا الأمل في واقع دموي سيّء لأوربا قد يولد أطفالنا مستقبلا ضحية للعنف والكراهية العمياء[1].

لا يكفي أنّ يكون الشعور بالحضارة الأوربية الجامعة بين أوربا شعارا رمزيا، بل أن يكون شعارا سياسيّا له أثره المنظّم للسياسة التي تحكم الدول الأّوربية المتمزقة، إنّه لشعور سيّئ أن تعيش أحد تلك الدول بحدود متوترة مع الدول المجاورة لها خاصة تلك التي تشترك معها في الحدود السياسية، من المعيب على حضارة تمتلك مؤهلات علمية تفوق ما وصل إليه السابقون في العالم أن تعجز عن ضبط علاقات دولها، فهي رغم ما تملكه من تطورات علمية فهي ما تزال تتخبط في مشكلات اجتماعية واقتصادية وسياسية وأخلاقية، وحينها لن يكون للمنجز الحضاري الأوربي أيّة قيمة في غياب الأمن الاجتماعي للقارة الأوربية، وهو بالتأكيد له انعكاسه على العالم كافة، فالدول الأوربية تحتل حيّزا رئيسيا في السياسة العالمية خلال القرنين 19 و20م.

[1] Bertrand Russell, justice in war-time, Op.cit., P.122.

إنّ البشرية المعاصرة قد بلغت حدًّا من الحماقة التي صارت خطرا قاتلا، وإنّ التصرف المناسب هو الحد من هذه الحماقة التي أضحت خطرا مشتركا يتهدد الجميع، فالكراهية المتبادلة بين الأمم مثلا يتولد عنها أضرار لا حدود لها، فبغضّ النظر عن استحقاق الطرف الآخر للكراهية أم لا لأنهم أشرار أو لأيّ سبب آخر فإنّ هذه الأحقاد السيّئة ليست حلاً للخلاص من مشاكل عالمنا، إنّ الكراهية لا تنفع البشرية فما ينفعها هو تعاونها، فالتعاون هو ما يحرر البشرية ولذلك يجب تربية هذه الروح في قلوب الجميع[1].

بالنسبة لجهازنا النفسي، فالخير ما نرغبه والشر مالا نرغبه، إنّ مسألتي الخير والشرّ مسألتان وضعتهما الفلسفة كموضوع للانشغال الفلسفي، فالعالم يكون جيدا وخيِّرًا إذا وجدنا فيه ما يناسب رغباتنا، والفلسفة في القديم ادّعت أنها بإمكانها توفير ما يجعل العالم خيّرا وملائما لرغباتنا، لكن مع تطور الفلسفة بات واضحا أنّ ما كانت تقوله الفلسفة في القديم هو اليوم مجرد ادعاء حيث أنه ليس هناك أدلة صالحة تثبت ذلك، ففي القديم كان يعتقد الناس بما يسمى بفكرة الخلود وهي فكرة خارج حدود الفلسفة فإطارها الذي طرحت فيه إطار ديني، وقد صدّق الناس هذه الفكرة على أساس ظواهر هي في حقيقتها موضوع للبحث النفسي، وعليه فإن التفكير في مسألة مثل هذه يقتضي دقة وبحثا علميًّا دون الانغلاق على افتراضات فلسفية قديمة، فلقد كان يُعتقد أنّ الروح جوهر دائم، وهي في العلم المعاصر فكرة لم تعد قابلة للتطبيق في عالمنا؛ فحسب **راسل** لا أدلّة عليها، ورغم ذلك قد نجد في العلم ظواهر مترابطة فيما بينها مشكّلة كلاّ ماديا واحدا، وحينها نكون أمام حقيقة علمية وليس ضرورة ميتافيزيقية، وبعبارة أخرى إن مسألة الخلود للروح مسألة خارج إطار الفلسفة ولا يقررها أو يفندها الدين أو العلم[2]. وبعبارة أخرى إنّ ما يطالبه راسل من عالمنا المتطور هو التعامل بواقعية مع عالمنا، وتجاوز الحلول التقليدية لمشكلات العلم والفلسفة على حد السواء، فالحلول لمشكلاتنا الاجتماعية لا نرجعها إلى مسائل ميتافيزيقية فننسحب نحن بدورنا لنترك أمرها إلى السماء، لا يحتاج عالمنا إلى شعارات وتجريدات محضة بل يحتاج إلى مفاهيم تطبيقية على أرض الواقع.

على الفلسفة المعاصرة أن تكون أكثر تواضعا من الفلسفة التقليدية في معالجة مشكلاتها، وأن تحرص على الدقة في اقتراح الحلول، وبما أننا في هذا المطلب نعالج مشكلات نفسية لها تأثير كبير على

[1] Bertrand Russell, Human society in ethics and politics, Op.cit.,P. 212.

[2] Bertrand Russell, An outline of philosophy, George Allen & Unwin LTD, London, 1951, 06th impression, P.309.

السلوكات الاجتماعية، فإننا مطالبين بأن نكون أكثر دقة وحذرا في التعاطي معها، قد يكون استبدال تلك العواطف السيئة بعواطف إيجابية كالمحبة والتعاون أمرا بالغ الأهمية، وهذا ممكن إذا تنازل الفرد عن شيء من كبريائه، وفضّل أن يحب غيره بدل كراهيته، بيد أنّ المشكلة تأخذ بعدا آخر لأنّنا رغم ما نقابله في العالم من محبة فإننا نلقى في المقابل دغمائيات وأيديولوجيات لا تبالي بأن تلقي العالم مجملا في حروب طاحنة فقط لتبقى حيّة، وهذا أيضا هو الآخر سبب من أسباب التعاسة، ففي عالم الفكر والسياسة أفكار لا تقل كوارثها عن خطورة أحقاد النفس وعواطفها السيّئة، بل إنها سبب من أسباب نشوء الحقد والكراهية، فالدغمائي في فكره والذي يقبل دون مبالاة على إعلان حرب دموية يتميز دون شك بنفس مظلمة يملؤها السواد القاتم من حقد، وحسد وكراهية، وغيرها من الانفعالات النفسية العدائية للحياة.

ثانيا: الدغمائية والحرب

إنّ الربط بين الدغمائية والحرب له ما يبرره، فالحروب نتيجة أفكار دغمائية ومنغلقة ووثوقية تقصي الآخر، وبدل التعايش فإنّ حاملي الفكر الدغمائي يفضلون الإقبال على التناحر والصراع، فالفكر الدغمائي قد يتطرف إلى درجة أنه يمارس إرهابا على الآخر، وهي حرب على التنوع وعلى الحياة عموما، وبين عبث الدغمائية والإقبال على الحروب فإن سعادة الإنسانية تكون أشد تهديدا بالموت، إن الدغمائية والحرب كلاهما نتيجتان من نتائج المجتمع المغلق، وهو مجتمع يرى ذاته ولا يرى الآخر، والعلاقات الإنسانية في العالم بوجود هذا النوع من المجتمعات يجعل منها مضطربة ومتوترة.

إنّ البؤس الناتج عن الفكر الدغمائي والحروب سببه المساوئ الواقعية التي تنجرّ عنهما، وهي مساوئ معنوية تجعل الإنسان تعيسا لأنها تجعله محاطا بمساوئ مادية، فهو يخاف من الأشياء في العالم ويخاف من العالم المادي المحيط به لأنه بآلاته وتقنياته ومنجزاته المادية صارت له بواعث للموت وليست بواعث للحياة.

تعود المساوئ المادية إلى أصول مادية كالموت، الشعور بالألم، وحسب **راسل** لا يمكن تجاوز النوع الأول من المساوئ أي المساوئ الماديّة، فنحن لا يمكن أن لا نشعر بالألم، كما أنه من المستحيل أن نمنع الموت نهائيا عن الإنسان على الرغم من تقدّم العلم الذي أعطى للإنسان وسائل بإمكانها أن تؤخّر الموت ولكنها لا تمنعه، ونفس الأمر بالنسبة إلى الألم حيث لا يمكن للإنسان أن يخلّص البشرية تماما من الألم ولكن من الممكن في المقابل التخفيف من حدّتها وذلك من خلال توفير حياة صحيّة للمجتمع،

وكذلك فإنّ معاناة الواحد منا في عالم الحروب والتطرف الفكري بإمكانها أن تقلّ بشيء من الوسائل التي ابتكرتها الحضارة الإنسانية المعاصرة خاصة ما يتعلّق بالإنسان وهو يكدّ عملا وعرقا سعيا من أن تأتي الأرض بغلّتها، إنه نوع من السوء والألم المادي الذي يلحق بالفرد لكن لا يمكن أن نتوقّع أن تثمر الأرض دون عمل شاق، وبالإمكان التخفيف من حدّة هذا الشقاء بالتخفيف من العمل المضني مقابل توفير ظروف حسنة من أجل الوصول إلى النجاح المرغوب[1].

إنّ هذه المساوئ السابقة مساوئ بسيطة حينما أمكن للمرء تجاوزها بتطوره العلمي في مجال الصحة أو الزراعة وغيرها من المجالات التي أضحت أقل صعوبة مقارنة مع عصور متقدّمة، ورغم هذا فيظل هذا النوع من المساوئ متجسدا بأسباب وأساليب أخرى، وأكثر الأشياء المسببة للآلام في عالمنا المعاصر والمؤدية إلى الموت هي الحروب والأفكار الإنسانية القاتلة التي تدعو إلى التطرف وعدم التعايش مع المختلف، إنّ الفرد المنغمس في ذاته بعصبية وانغلاق ليس فردا سعيدا فهو يعيش حالة قطيعة مع الحياة ومع الآخرين.

الانغماس في الذات لا يجلب سعادة فصحيح أنّ سلوك هذا الطريق له محاسنه فهو يجعلنا نتفاعل مع ذكرياتنا أو يمكّننا من بلوغ تحليل معيّن لأنفسنا فنستبطن ذواتنا لكن لا يحقق لنا أي تقدّم، فالراهب على سبيل المثال الذي انغمس في ذاته ليس سعيدا ولن يكون سعيدا إلاّ إذا ساهمت الكنيسة بنظامها في نسيان ذاته رغم أنّه يعتقد أن الدين سبب لسعادته، هذا هو اعتقاده واعتقاد الناس الأقل حظا في الحياة فهم يرون أنّ طريق سعادتهم مرتبط بالانضباط الخارجي، والمنغمس في ذاته من الناس في أسلوب حياته تأخذ شخصيته أحد هؤلاء الثلاث فهو: إمّا نرجسي، أم مذنب، أم شخص مصاب بجنون العظمة.[2]

الأمر المعيب في الانغماس داخل الذات يتمثل في الإفراط بعزلتها والقطيعة مع غيرها من النّاس والأفكار، بحيث لا يمكنها التفاعل مع المحيط الخارجي ولا أن تستفيد من ما يرِدها من أفكار فتقوم بصدها والإعراض عنها بأعنف الأساليب التي تخدم أي علاقة إنسانية سويّة، وحينها فإنّ الذات ستضيّع عن نفسها فرصا في التعايش وفرصا في مراجعة الذات وتأمّلها من خلال الآخر، إنّ النموذج على هذه الذوات يمثلها **راسل** من خلال رجال الكنيسة، فانعزالهم بذواتهم سبب بعدم فاعليتهم في الحياة، ولا

[1] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., PP. 188-189.

[2] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit., PP. 19-20.

يرضون أن يكونوا أقرب إلى الناس ومجتمعهم فلا يكونون واقعيين مع مشكلاته ويحيلون حلولها إلى الرب، وإضافة إلى هذا النموذج فإنّ الإنسان الذي يغرق في شعوره بالذنب فإنه يعيش هو الآخر سجينا لهذه العاطفة، أما النرجسي والمعجب بنفسه فلن يرى في الوجود سوى ذاته فيمنعه غروره من أي فعل اجتماعي يجعل من ذاته تتقدم وتتطور، فهذه الشخصيات ستظل جامدة، و إفراطها في عدم التواضع للناس والتقليل من شأن الآخر سيؤدي بهم إلى فعل عكسي مضاد للمجتمع، فيميلون إلى الإقصاء والتشويه ورفض الاندماج مع ما يقابلونه من أفكار؛ وربما من مبالغتهم في الإعجاب بأنفسهم فإنهم لا يترددون في أن يعلنوا حربا على من يعادي فكرهم فينشأ حينها التطرّف.

تنشأ المساوئ المادية عن ظروف مزرية، كظروف العمال البائسة التي تجعل مهنهم مهنا شاقة، إنّ الغالبية من العمال محكوم عليهم بالكد حتى يقبلوا على مرحلة الشيخوخة، ويظل دوما هاجس خوفهم هو الفقر وأن لا يتمكنوا من أن ينعم أطفالهم بتعليم وصحة جيّدين، إنّهم لا يتحكمون في توجيه عملهم وإرادة سيّدهم تجبرهم على العمل وكأنهم آلات، وحتى لو كانت ظروف العمل التي هي في العادة سيئة تترافق معها معاناة جسديّة فإنهم مجبرين على العمل من أجل المال وهذا هو الباعث الوحيد لتحمّل كلّ ذلك. ونظرا لهذه الصورة التي ارتبطت بالعمل فإن العمل المصحوب بالبهجة كعمل الفنان مثلا صار في التصور الاجتماعي منبوذًا وطوباويًّا بسبب طغيان فكرة في المخيال الاجتماعي وهي أنّ مفهوم العمل مقترن بالشقاء والعناء وليس البهجة والسعادة.[1]

صحيح أنّ العمل له قيمة في تحقيق أي نهضة وحركة اجتماعية، وهو يحتاج إلى جهد، ولكن الخطيئة الاجتماعية في تناول المجتمعات للعمل، تشمل في إبعاد هذا المصطلح عن السياق الذي يصبّ في متعة النفس وشعورها بالجمال، وهذا هو سبب احتقار المهن الجمالية والفنية، إنهم يرون العمل مجرّد شقاء وتعاسة من أجل المال في حين أنه لو تحسنت مداخيل العمال والوسائل وأساليب المعاملة للموظفين في الأماكن التي يزاولون فيها مهنهم لاستمتعوا بما يعملون، ولأحبوا العناء الذي هم فيه. وذلك يحصل أيضا حينما يتحول العمل في الواقع الاجتماعي إلى فعل يرفع من القيم الإنسانية، ومن مكتسبات الفرد ومهاراته، وأمر مثل هذا لا يحتاج مجتمعا ينغمس فيه كل فرد داخل ذاته ممارسا قطيعة عن الآخرين. فالعمل ضرورة، وضرورته الإنسانية في المجتمع ترتكز على التعاون والتأثير في حال الناس بما يحقق له

[1] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., PP.191-192.

سعادتهم و اكتفاءهم الذاتي بدل الأنانية في العمل والتفكك بين العمال وشعورهم بأن العمل سجن آخر داخل سجن المجتمع.

المجتمع العادل اقتصاديا وسياسيا سبب مباشر من أسباب السعادة وقلّة درجة البؤس الاجتماعي، فكلما كان المجتمع عادلا كلما تضاءل حجم البؤس فيه، وشرط وجود عدالة مرتبط بشرط رئيسي حدّده **راسل** وهو محاربة الأوهام، فمن المستحيل أن تقوم حكومة عالمية بنظام اقتصادي عادل والأوهام تسيطر عليها، وإن تقديرات **راسل** حول الأوهام هي أنها لن تضمحل إلاّ إذا لم تعد هناك أية حاجة للحرب[1]. وعلى هذا النحو فإن ربط العمل بالبؤس ما هو إلا وهم نتيجة للظلم الاجتماعي والقهر الممارس على العمال، ولو كان المجتمع منظّما وكان تسييره عادلا لكان مفهوم العمل مخالفا للمغالطة التي تداولها الناس حول مفهوم العمل، إنّ الاستبداد والظلم بحق العمال مسؤولان عن هذه الرؤية التشاؤمية حول العمل، ومن الأسباب المباشرة لكل هذا البؤس الاجتماعي من قلة للعدل واضطهاد للعمال هو الحروب التي لا تكاد تفارق العالم بغض النظر عن الأماكن التي تدور فيها رحاها.

يلجأ الناس المتناحرون في الحرب والصراعات التي تنشأ بينهم إلى بثّ الأوهام كخدع وتمويه في الحرب، سواء لتشويه العدو، أو لإخافته، أو بتحريف المفاهيم عن سياقها الصحيح خدمة لأغراض مصلحيّة خاصة ولأيديولوجيات سياسية ليست عادلة، إذ لو بقي الناس بوعيهم حول الدلالة الحقّة لمفهوم العمل لشنوا ثورة على المستبدين ولأعادوا حقوقهم الاجتماعية، فأنانية أرباب العمل كثيرا ما تجعلهم يغالطون عمالهم بأنهم عليهم بالشقاء وأن يتذوقوا الألم حتى يقال عن أعمالهم أنها أعمال، أما السعادة في العمل والبهجة فيه فقد يطلق عليها بأنها تراخي، لأن الأثر الطبيعي الذي ألفه الكادحون من ألم وشقاء ليس مصحوبا بأعمالهم.

يعرف عالمنا المعاصر تفاوتا في القوى، فنجد طرفا قويا هو مالك الحضارة ويتمتع بأقصى امتيازاتها، وفي المقابل طرف تمثّله دول من عالمنا تعيش حالة من الضعف التي تجعلهم يعيشون بعيدا عن منجزات العالم المعاصر وتقدّمه المعجزة.

إنّ العالم منقسم، وإنّه لن يكون هناك أيّ داع لتذوّق مرارة هذه المساوئ لو تمّ إقناع النّاس خاصة الطرف الذي يملك حضارة من البشرية على التوجه نحو إسعاد أنفسهم بدلا من الانشغال بأذيّة الغير،

[1] Bertrand Russell, Education and the social order, Op.cit., P.170.

فعليهم يقع واجب العمل من أجل إصلاح العالم الذي يتقاسم الجميع فيه الحياة، فالفعل الاجتماعي الذي يجنّبنا البؤس في العالم فعل بناء لا تدمير، وليس هو فعل الاجتهاد لمنع أصحاب الطبقات الضعيفة في المجتمع أو بقية الشعوب أن تلحق بمضمار رفاهيتهم، ولو أقدمت البشرية على مثل هذه الخطوة لأمكن لها أن تحقّق من خلال جيل واحد إصلاحا للنظام الاجتماعي في العالم كله[1]. إنّ البناء الذي يدعو إليه **راسل** إذن هو بناء لإحقاق العدالة وتجاوز الفوارق العنصرية بين الفئات البشرية ليس فقط في المجتمع الواحد بل في العالم كله.

إنّ العدالة في العالم تحتضن الكل وليس البعض، إنّ السعادة حق للجميع، ومن حق الناس أن يكافحوا حتى لا يقعوا ضحايا للبؤس الذي يلاحق أجيال العالم المعاصر، ومن واجب الدول القوية أن تقلّل قدر ما أمكن لها من حدة هذا الانقسام حيث تركز على المشترك في ما بينها مبتعدا عن الفوارق والخلافات؛ وتساعد الدول الضعيفة وتأخذ بيدها لتشاركها في مزايا الحضارة المعاصرة، فالعنصرية والتفرقة المبنية على أسس أيديولوجية جعلت العالم متطرفا وحبيس رؤى دغمائية إجرامية، فقد كان قدره الاصطدام بالحروب التي تؤخر البشرية أمام تحدياتها وتضعفها بدل أن تقوّيها وتزرع فيها ما يسعد الناس، لن يكون أي مجتمع مهما حقق من تطور علمي مجتمعا صالحا ومنطقه الاجتماعي مبني على الاستغلال، فكما أنّ الاستحقاق والاجتهاد بمقدار العمل يوجب تفاوتا فإنّ البشر جميعا يتساوون في حقهم بالاجتهاد لنيل سعادتهم والنجاة من أي بؤس يهددهم.

يحدث تفشي هذه الأخطاء الاجتماعية التي هي بالأصل عالمية في خطورتها وتكون مقبولة في الوعي الاجتماعي نتيجة عامل حساس في المجتمع وهو التربية، فالأجيال يتم تأهيلها اجتماعيا وفقا لنمط تربوي هو المسؤول عن شخصياتهم والحالة التي سيؤولون إليها.

هناك مآسي انجرّت عن أساليب خاطئة في التربية، ونتيجة لها فإنّه من غير الممكن أن يحي الإنسان الراشد حياة سعيدة، فقد تعلّم أن القتال أحد الواجبات الرئيسية للشباب، ويضاف إلى هذا فقد تلقى هذا الشاب في تربيته حماقات جعلت منه أبعد عن العقلانية، وأكثر العوامل المشجعة على تنمية الحمق هو الدين الذي يعرقل إدراك الحقائق بشكل كاف، وكل تلك العوامل المساعدة في وجود مجتمع بائس تُقَدم من خلال التربية على أنها مفهوم للوطنية، فالنظام الاجتماعي البائس يعرّف الوطنية للأجيال على أنها

[1] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., P.192.

هي القتال– خاصة خلال فترة الحروب–، وأنها رضوخ للطبقية في المجتمع؛ وخطر هذا الرضوخ إذا تم ترسيخه فإنه يخلق إنسانا متقبلا لحالة غياب العدالة الاقتصادية، وإنّ حلّ كل هذه المآسي يكون بجعل الناس عقلاء، وما يجعلهم عقلاء هو تهذيب عقولهم وإعراضهم عن كل ما يجعلهم حُمقا، لأنه لا يمكن للإنسان أن يعيش سعيدا في دولة تشجع أفرادها وتربيهم على القتال أوأن يسلكوا مسلكا جنونيا أحمقا في تقبّل ذلك، بل وأن يتقبلوا دون اكتراث حالة عدم التوازن الاقتصادي داخل مجتمعهم، إننا بذلك نعطي مبررا لندين أنفسنا، حيث أنّ الإنسان قد برهن على أنه عامل فاسد وهدّام بدل أن يسعى نحو الإصلاح ويحاول إدراك عدالته التي استبدلها بما يجعل منه تعيسا[1].

إنّ التربية بعبارة أخرى مسؤولة عن خلق واقع معيّن حسب المحتوى والأهداف التي تعتمدها، وهي إما أن تكون عامل بؤس أو عامل سعادة، وستكون عامل بؤس إذا قدمت مفهوما مغلوطا للوطنية على أنها قتال وخضوع، بدل غرس محتوى قيمي يخدم العالم ككل، إنّ العمل التربوي عمل حسّاس وأبعاده الإصلاحية لا يجب أن تنحصر في حدود الفرد أو دولته الوطنية فحسب، وإنما تشمل العالم ككل، فهي فعل في أسمى معانيه هدفها إعداد إنسان عالمي صالح لحكومة عالمية، فقيمة الخير لا تحصل بتجنب الفرد للشر بل بالحرص على إبعاد كل العالم عن أسبابه، وسعادة الأنا وعدم اللامبالاة بألم الغير شأن غير مقبول في منطق **راسل** الهادف لبناء حكومة عالمية تجمع الكل، فالسعادة الحقة هي سعادة كل العالم، ووجود شيء من التعاسة في جزء منه يملي على البقية واجب العمل على التضييق من حدّتها.

للحروب ارتباط وثيق بالتعاسة، وهي أحد أسباب المساوئ النفسية والمادية، فمنها تنتج أشد أنواع الموت والألم في أفضع أشكالهما، إنّ الحرب هي أخطر ما يهدد الحضارة الحالية وإنجازاتها، فالحروب قد دمّرت في الماضي حضارات تفوّقت جمالا وروعة في الوجود، وتدهورت في نهايتها وتم تدميرها، إنّ القتال الذي مجّده **هوميروس** في أساطيره أنتج في الحروب وحشية لا نظير لها، إنّ نزعة حب المعارك والقوة والنفوذ قتلت النّاس ولم تقدّم للعالم ما يفيده، فالأثينيون في الماضي بحروبهم لم يقدّموا شيئا للعالم، بل كانت أكثر وحشية من الرومان الذين خضعوا لهم في أحد مراحل تاريخهم لدرجة أنّ حروبهم كانت أكثر أمنا من حروب الأثينيين، وما بقي من الرومان سوى آثار نما العالم الحديث على أنقاضها، وهذه الآثار ليست تلك المخلفات التي تركها المحاربون في حروب الرومان بل هي آثار تركها رهبانهم الذين

[1] Bertrand Russell, Education and the social order, Op.cit, P.177.

كرّسوا حياتهم للدين، غير أن العالم الحديث لم يشف من مآسي الحروب فقد برزت الشخصية الألمانية بملامح وحشية جعلت من الشعور الإنساني أقل مستوى فشاع في أوربا خراب ودمار وبؤس جعل حياة الناس كابوسا[1].

يبدو أنّ حال أوربا بين التنظيم الحضاري القديم بزعامة اليونان والتنظيم الحضاري المعاصر ظل يعاني أزمة في القيم الإنسانية، فهناك أفكار فلسفية ورؤى سياسية تستحل الحروب وتستبيح الدماء لخدمة أغراض خاصة دون اهتمام بالكوارث التي تحدث من محيطهم، إنهم يشجعون القتال ويعتمدون الحروب من أجل الإصلاح؛ فأيّ منطق غريب ذلك الذي يرادف بين الإصلاح والحرب، فالإصلاح فيه سعادة بينما الحرب فيها ألم وتعاسة، إنّ الحرب توحي بالموت، الدمار، الخراب، وكلها أفعال عدائية للحياة، أما الإصلاح فهو بناء، إعمار، إحياء، ترميم....وكلها معاني توحي ببهجة الحياة، وعليه فإنّ فعل الإصلاح ليس مرتبطا بالحرب من أجل الإصلاح، وإنما مرتبط بالبعد قدر الإمكان عن أسباب التعاسة، والبعد عن الحرب كأحد أسباب البؤس الأساسية.

قد يتناقض هذا القول مع تمجيد **راسل** للثورات التي تمخّض عنها مبادئ إنسانية لأوربا في عصر النهضة، فالثورة الفرنسية والانجليزية نجم عنهما إصلاحات اجتماعية هامة، وكذلك الأمر مع الثورة البلشفية.

بصدد حديثه عن الثورات في العالم يذكر **راسل** إعجابه بالثورة البلشفية الروسية التي يرى فيها ثورة لا تقلّ شأنا عن الثورة الفرنسية، فهي قد كانت حدثا عالميا عظيما غيّرت من حياة الناس اليومية وغيّرت من البنية الفكرية والاجتماعية، إنّ الفرق بين الثورتين الفرنسية والروسية هو ذلك الفرق بين **ماركس** و**روسو**، **فروسو** تطبع فلسفته نزعة عاطفية ناعمة، أما ماركس فمنهجيته سياقها جدلي هيجلي ونظرته قائمة على ضرورة تاريخية واقتصادية وتقنية صناعية، حيث أن الإنسان قد ولد وهو محكوم بالقوى المادية، والبلشفية في عمومها تجمع بين خواص الثورة الفرنسية وبين عوامل أخرى نشأت نتيجة لظهور الإسلام، فأعطت لنا منتوجا قدّم تغييرا جذريا لا يمكن فهمه إلاّ من خلال تأمّل، ومما حاولت الثورة

[1] Bertrand Russell, justice in war-time, Op.cit., PP.105-106.

البلشفية فعله كثورة في العالم هو رؤيتها للشيوعية كأمر ضروري في العالم، فأعطت للناس أملا بتحقيقها في مستقبل روسيا، إنها ثورة إنسانية استحقّت عند **راسل** وصفها بالإعجاب[1].

لكن ما يعاب على هذه الثورة هو أنّ روسيا حاولت تطبيق مبادئها بطريقة خطيرة وخشنة، وستتأسس بطريقة غير مستقرة، وهذا لن يرضي الشيوعيين، خاصة وأن العالم المعاصر يعكس هزيمة بخضوع البلشفيين للقوى الرأسمالية، فوضعهم أمام الرأسماليين ليس لصالحهم، وإن انتصار البلاشفة في ثورتهم قد رافقته خسارة كاملة لمثلهم العليا، وأمّا الأمر الآخر والذي يعد أكثر خطورة في القرن العشرين فهو نشوب حرب عالمية ستخضع فيها الحضارة العالمية لتغيّرات جديدة سوف تُنسَى فيها جميع المظاهر التي كانت قبل الحرب بما في ذلك الشيوعية[2].

نستنتج من ذلك أنّ **راسل** لا يرفض الثورة وإنما يرفض الحرب، فالثورة دفاع عن المبادئ، ولكن تحولها للأسلوب العنيف وانحرافها عن مبادئها يفسد شرعيتها، وهذا ما حدث مع الثورة البلشفية التي وقعت في فخ الرأسمالية ووجدت نفسها روسيا بعدها مجبرة على خوض حرب عالمية ضروس، لقد عقب تلك الثورات حروبا لم يردها الثوّار، فهم أرادوا حياة عادلة تسودها مبادئ الإخاء والمساواة والحرية، أمّا الحرب فقد أتت ضد كل هذا، والسبب يعزى لأيديولجيا دغمائية سادت العالم في القرن التاسع عشر والقرن العشرين خصوصا كالفاشية والنازية فضلا عن الشيوعية والرأسمالية.

إنّ العالم المعاصر إذن واقع تحت وطأة عقائد دغمائية سياسية خطيرة، جعلت من الناس ضحية نظم فاسدة، وإنّ أعظم سياستين شهدهما العالم المعاصر هما السياسة الشيوعية والسياسة الرأسمالية، **وراسل** لا يعتقد أنّ كلاهما في شكلهما الدغمائي أو تنظيمهما غير المتقن قد يقدّمان علاجا للمآسي الاجتماعية أو حلولا تقي البشر من الظلم والفساد، وعلى الرغم من ذلك فإن الرّأسمالية قد نجد فيها فرصة تفسح المجال للمبادرة، أما الشيوعية فبإمكانها توفير شيء من الأمن الوهمي للجميع حيث أنها لا توفره في واقع أمرها[3].

---

[1] Bertrand Russell, Bolshevism: Practice and theory, Harcourt, Brace & Howe, Newyork, 1920, PP.03-04

[2] Ibid., P.04.

[3] Robert E. Egner and Lester E. Denonn, The basic writings of Bertrand Russell, Op.cit., P.341.

فالأيديولوجيا الرأسمالية تحرّكها شعارات تؤمن بالحرية الفردية، لكنها تبقي على الانقسام الاجتماعي واتساع الهوة بين أفراد المجتمع، فهي تفرّق أكثر مما تجمع، وتبقي على شأن الاحتكار الذي به يبتلع الأغنياء حقوق الفقراء، أما بالنسبة إلى الشيوعية فواضح من شكلها الظاهري أنّها تدعو إلى تحرير البروليتاريا تلك الفئة التي تبيع عملها مقابل مقدار ضئيل من المال، وبسبب جشع البرجوازيين خسر الكادحون البروليتاريون استقرارهم الاجتماعي وفقدوا سعادتهم وحكم عليهم أن يعيشوا معيشة ضنكة وهي من خلال مبادئها تدعو إلى تحسين أوضاع هذه الطبقة وأمنها ضد استبداد أصحاب المال، إنّها أيضا بطابعها الدغمائي ترفض التعايش مع بقية الإيديولوجيات فهي ثورية على ماهو ليس بشيوعي، ونعتقد أن العالم لن يستطيع معرفة استقرار بوجود فكر رأسمالي إلى جانب فكر شيوعي، وهذا بالفعل ما حدث في العالم أثناء الحرب الباردة، والتي كانت صراعا بين معسكر شيوعي مثّله العالم الشرقي وتزعمه الاتحاد السوفياتي في مقابل معسكر رأسمالي تركّز في العالم الغربي وتزعمته الولايات المتحدة الأمريكية.

في غرب العالم كما في شرقه هناك رؤى تميل إلى فرض إصلاحاتها من خلال حلول لا إنسانية تتمثل في ضرورة إبادة فئة بشرية أو عرق من الأعراق خدمة لإيديولوجياتهم، وأمام هذا الأسلوب في التفكير فإن **راسل** يرى أنّنا في المستقبل لسنا في مأمن من خطر قيام حرب نووية مادام هناك أناس مستعدون لشنّها حتى ولو كانت تنطوي على خطر الموت الشامل، إنّ وجهة نظر مثل هذه تظهر تعصّبا عنيفا، وهي إحدى التناقضات الواضحة في الحضارة الغربية المعاصرة خاصة من قبل المدّعين بدفاعهم عن الديمقراطية رغم أنّهم في باطنهم يعلمون أنه لو تم إجراء استفتاء عالمي حول الرؤية الأصلح للعالم لصوت الغالبية في العالم ضد توجّههم، إنهم لا يجعلون من أنفسهم فقط دعاة لا ديمقراطية بل إنهم قد نصبوا أنفسهم حماة للحرية في العالم وهم يكذبون[1]، من الغرابة في القرن العشرين أن يأتي نظام سياسي يقوم على عقيدة حماية الحريات وحقوق الإنسان في حين أنّه يهدد في نفس الوقت بأسلحة دمار نووية تبيد أعداد جدّ ضخمة من الناس، إننا نشهد خلال ذلك القرن أفكارا لها القدرة على التغيير في العالم، لكن المؤسف أنّ أغلبها قدرتها على التغيير تأخذ مسارا يتنافى مع مصلحة العالم ووحدته، لأنها سبب في الفساد الذي ينخر الكوكب بأرضها وسمائها، إنّ تلك الرؤى لا تقدم للمجتمعات حلولا بل إنها تجعلنا أشد خوفا من مستقبل بائس يفوق بؤس الحاضر.

[1] Bertrand Russell, Common sense and Nuclear warfare, Simon and Schuster, New york, 1959, 1st printing, PP.73-74.

إذا تمكّنت شعوب العالم في بقاع الأرض أن تتخلّص من تأثيرات بسيطة لنظريات سيئة، فإنهم سيوفّرون أسبابا لاجتناب الكثير من الصراعات التي تؤدي بحضارتنا إلى التراجع نحو الوراء، وبسبب امتياز متاح لنا من تطور هائل يتميّز به العالم المعاصر فبإمكاننا عن طريق الاستعمال الحكيم للتقنية العلمية من توفير فرص أمن للجميع بدل التهافت نحو التسلح والدمار، ولكن لسوء حظ هذا العالم أنّ النظريات السياسية فيه أقلّ ذكاء من النظريات العلمية، وخطط التنظيم في عالمنا لم تتعلم بعد كيفية الاستفادة مما توصل إليه عالمنا من علوم ومعارف هائلة ومن مهارات بإمكانها أن تجعل حياتنا سعيدة[1]، يبدو أنّ العالم المتميز بتقنيات متطورة ليس مفهوما بشكل صحيح لدى الرؤى الدغمائية خاصة في السياسة، فلو كانت على وعي بحجم الخطر الذي ينتج عن دغمائياتها وعن التهديد الذي تمارسه عن جهل في أرض الواقع لما تخوّف العالم من مستقبل مظلم، إننا في عالم قد أضحى فيه كل من العلم والسياسة غريبين على بعضهما، فالعلم غريب على السياسة بتقدمه أشواطا سريعة خلافا لتطور الرؤى السياسية التي لا تبرح مكانها إلاّ بحركة تعيد بها الإنسانية إلى الوراء بسبب قرارات حمقاء، ولا يمكن الاعتقاد أنّ العالم سيعيش جودة في الحياة مع وجود أفكار قيادية في العالم منهجها العملي يرفض أيّ مراجعة نقدية؛ وإرادتها لا ترى حرجا في استعمال العنف والحرب كحلول للمشكلات، إنّ هذا الخطر المتعلق بالفكر الدغمائي على صعيد النظم يزداد إذا كان الأفراد يحملون خطرا بإغلاق أفكارهم، وقد اصطلحنا على هذا الأمر بالاستغراق في الذات.

الفكرة التي يحذّر منها **راسل** الفرد والمجتمع على حدّ سواء تتعلق بضرر إلتفاف العواطف حول ذاتها فمبالغة تركيزها على الأنا فقط أي نحو هذا التوجيه الأحادي يجلب التعاسة، فالعواطف التي لا تتمركز سوى داخل الذات تقضي على الجمال الذي تعرفه الحياة وتعادي تنوّعها، فتجعل من الذات لا ترى غير نفسها، كأن يحب الإنسان نفسه مثلا لدرجة العشق الذي يترافق معه قطيعة مع الغير مفضّلا ذاته، ومن بؤس الحال عند **راسل** أنّ الأديان تشجّع على هذا الأمر، والباب الذي من خلاله تمارس العواطف سجنها للذات هو الفضيلة، فمن المهم أن يكون الفرد فاضلا لكن ترافق ذلك مع عاطفة الذات السلبية التي تتسبب في انغلاقها كعاطفة الشعور بالذنب مثلا يجعل من المرء مكدّرا فيعيش حياته مللا لا

[1] Robert E. Egner and Lester E. Denonn, The basic writings of Bertrand Russell, Op.cit., P.341.

يرى فيها إلاّ نفسه[1]. مع أنّ الأمر يختلف هنا عن شأن الإعجاب بالنفس وتعظيمها لكن في حال أن بالغت الذات بالإعجاب بنفسها أو بتعذيبها داخليا فإنّ هذا الأمر يجعلها لا تتطلع لما حولها، فتضعف رؤيتها وينعدم أفقها، ولا تحرز تقدما في الوعي ولن يكون لها أثر ذا رقي اجتماعي، ولأنّ هذا هو الأثر الذي ينتج عن الدين فإننا نلمس هنا أحد الأسباب التي تدعو **راسل** إلى نبذ الدين وإقصائه من فعل الإصلاح الاجتماعي لأنه يعيق الإصلاح ولا يدفع به.

التقوقع على الذات وجه سلبي في السلوك الإنساني اجتماعيا، والدغمائية خطر في عالمنا، فليس فقط تجربة الحرب والخوف منها هي ما يضطهد البشرية رغم أنّ الحرب هي أعظم شرور العالم المعاصر، وإضافة إلى هذا كلّه فإنّ ما يضطهد حياتنا إلى جانب الحروب هو وجود قوى كبرى غير شخصية تحكم حياتنا، وهي قوى حسب **راسل** ستبقى تستعبدنا من خلال ظروف تقحمنا فيها اجتماعيا رغم القوانين التي تحكم بلداننا التي لا تنص على العبودية، ونتيجة لهذه الأوضاع البائسة فإنها أنتجت آلهة زائفة، وأناس يعبدون السلطة وأوثانها بدلا من التوجه نحو السعادة والبساطة والمحبة، لقد استسلم الكثير من الناس المغلوبين على أمرهم لهذا الواقع، أو أنهم قد تم خداعهم من خلال تقديم تصور خاطئ لهم مارس عليهم تظليلا وأسكنهم الوهم[2].

إذن فانغلاق الفرد على نفسه خطر، ويتعاظم الخطر إذا كان هذا الانغلاق يمس السلطة الحاكمة لشؤون المجتمع، فانغلاقها وتطرفها في الدغمائيّة والوثوقيّة المطلقة بسياستها يجعلها تجبر الناس على التعاطي مع خطاب السلطة تعاطيا مقدّسا، وهذا ما حاول **راسل** أن يمثّله من خلال المجتمعات الدينية على وجه الخصوص والمجتمعات الدكتاتورية عموما، والحاكم الذي يؤلّه نفسه معجبا بأفكاره منغلقا باستراتيجياته دون أن يشرك طرفا في التدبير هو أقرب إلى جنون العظمة، والشخصية المعجبة بنفسها معتقدة باستحالة خطئها شخصية يتولد عنها البؤس، وهي أحد الشخصيات الاجتماعية التي تفرز سلوكات اجتماعية سيّئة تجعل المجتمع أقرب إلى تعاسته.

إنّ الرؤى الاجتماعية في التدبير التي ترتكز على انفراد الأنا أو على ثنائية العبد والسيّد؛ واحتقار الفئات الاجتماعية الأدنى رتبة لا تنتج للمجتمع نهضة ترفع من شأن سعادته، بل سيعانون من وجود

[1] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit., P.243.

[2] Robert E. Egner and Lester E. Denonn, The basic writings of Bertrand Russell, Op.cit., P.341.

جلاّدين يراقبون حركاتهم وأفكارهم فيغيب النقد ويصعب على المفكرين توجيه السلطة إلى أخطائها، فالدغمائية والاستبداد بالرأي في التسيير الاجتماعي يمنعان النقاش والحوار، فتكون للسلطة أذن صمّاء لا تستمع لآراء الناقدين ولا لهموم الناس، ولكنها تسمع لصوت الشر في باطنها الذي يطالبها بدفع الناس نحو الموت في الحروب دفعا.

تنشأ الحرب عن أفكار دغمائية، والدغمائية في الفكر لا تتعايش مع ما يخالفها من أفكار، فكلاهما حقلان ينتجان بؤسا، وكلاهما يعكسان جانبا مظلما من العلاقات الإنسانية وليس من مصلحة عالمنا أن يعيش مع مناهج تستعمل هاتين الآليتين، فهما آليتا خراب وبؤس، ومن خلال ما سبق فإنّ للنظم الاجتماعية دور في نشوء هذا النوع من البؤس، سواء كانت النظم سياسية أو دينية أو أيّ شكل آخر تتخذه لحكم المجتمع.

ثالثا: مساوئ النظام الاجتماعي والسلطة.

إنّ المصائب التي تلحق بالإنسان وفقا لأنواع المساوئ تختلف منابعها فهي إما ذات منبع خارجي في هذا العالم المادي الذي نحيا فيه، وإما أنّها ناشئة عن أنفسنا نتيجة للعيوب التي نحملها في بواطننا، أما ثالث تلك المنابع فهو وقوع الفرد تحت قيود الآخرين والخضوع لسلطتهم[1]. إنّ هذه المساوئ مرتبطة ببعضها، فمن المطلبين السابقين فإنّ النظام الاجتماعي على سبيل المثال له علاقة بطبيعة الانفعالات النفسية التي يشعر بها المواطنين، فهو قد يكون عامل شقاء أو عامل سعادة، فالنظام الاجتماعي والسلطة التي تدير المجتمع قد تكون مصدرا لخوف الفرد ومصدرا لتعزيز الكراهية مثلما كان يفعل النظام النازي ضد اليهود، وإنه أيضا عامل لنشوء الحروب فالحربين العالميتين بالأساس تعودان إلى نظم حاكمة لم تجد حرجا في إعلان الحرب ضدّ الدول المجاورة لها وكانت غير مبالية بالأضرار البشرية التي يتألّم منها الناس بالموت أو الألم، إنّ هذين الضررين وغيرها من الأضرار المادية قد تكون هي الأخرى سببا من أسباب الانفعالات النفسية السيئة كالكراهية والحقد، كما أنّ بؤس النظم الاجتماعية وجمودها يبعث في نفوس الأفراد مللا يقتل مهاراتهم الإبداعية، حيث يقلّ فيه التنوع ويسود فيه الطابع النمطي القهري.

إنّ الملل يدعو إلى التعاسة، وهو ليس إحساسا خاصّا ينغّص عن الإنسان حياته فقط، بل إنّه أمر سلبي قد يخترق حتى الحيوان ويؤذيه، ولذلك فإنّنا قد نرى القِرَدَة على سبيل المثال في حديقة الحيوان

[1] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., P.189.

تعاني هي الأخرى من الإحساس بالملل. إنّ أسباب التعاسة عموما يمكن القول أنّ المسؤول الرئيسي عنها هو سوء النظم الاجتماعية، وإنّ مظاهر التعاسة دليل واضح على أن النظام الاجتماعي بائس، خاصة وأنه لا يفسح المجال لمبادرات النّاس وحرياتهم سواء كان الفرد رجلا أو امرأة، أو أنّ النظم تضيّق ممارسة المهارات التي يجيدونها بحرية فلا تحصل فائدة تعود عليهم ولا على مجتمعهم، وإنّ النظام التعليمي مع الأسف في مدارسنا لا يدفع الناس إلى مهارات معيّنة تحميهم من الملل، ولهذا السبب فإننا نجد الكثير من المتزوجات مثلا لا يجدن أيّ مهارة بعد زواجهن رغم أنّهن أخذن الطابع العصري في طبائعهن وأسلوب معيشتهن وتلقّين تعليما عاليا[1].

يترتب عن النظم الاجتماعية البائسة أثر نفسي سيّء، والمؤسسات التي تنفّذ أيديولوجيا هذه النظم هي أدوات لنشوء آثار سيّئة على الأفراد، ففي المؤسسات التربوية هناك نوع من الملل الذي يطغى على البرامج التربوية وطرق التعليم، فالنمط التربوي الذي يكرّس نفورا من تعلم الطفل لما ينفعه في الحياة، وجعله أمام مواد دراسية جامدة لا يضيع عنه فرصة اكتشافه مهاراته الإبداعية فقط، بل يضيع من عمره وقتا باهضا يفقد معه فرصا ليؤسّس لنفسه حياة جيّدة، خطورة الوضع هنا تخص أنّ هناك خللا في العلاقة بين المدرسة والطفل حيث ينشأ سوء تفاهم بينهما، فلا يستوعب المدرّسون مشكلات تلاميذهم ولا استعداداتهم النفسية للتعلم ولا يستوعب الطفل مدرّسيه فيرفض اعتمادهم كنماذج يقتدى بها، ومنه فإننا لن نتوقع من نظام اجتماعي تربوي كهذا أن يحقق نجاحا في المدارس التربوية، ولن تلقى الغايات والمرامي التي تخطط لها السياسة التعليمية – هذا حتى وإن كانت مخططاتها التعليمية تحمل أهدافا إنسانية نبيلة– نجاحا ملموسا لدى المتعلمين.

يمتد الملل من المدرسة إلى كل المجتمع وغالبا ما ينفجر الملل بالناس فيتمردون على نظمهم الاجتماعية فتعم الفوضى، ويفقد المجتمع استقراره، وحينما يغيب الأمن نتيجة لهذا الوضع سيحدث تفكك اجتماعي ينبئ بانهياره وهشاشته.

إنّ الديمقراطية تحقق نوعا من الحركية التي تقلل من ذلك الملل الذي يميّز النظام الاجتماعي وممارسة السلطة، ومع ذلك فإنّ **راسل** يرى أنّه لا يمكن أن نقول قولا مطلقا أنّ الديمقراطية لها كل المزايا الخيالية للسعادة التي نحلم بها، إنّ الديمقراطية في واقع الأمر لها سلبياتها لكنها تمنع عنا شرورا كثيرة،

[1] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، المصدر السابق، ص ص 37–38.

فامتلكت المرأة حقوقا في حرية التمتع بأملاكها الخاصة وصار للعمال الحق في إنشاء نقابات تمثلهم، وعلى الرغم من هذا فإنّ أجزاء من العالم مثل أمريكا وأستراليا ونيوزيلندا قد عاشت أرستقراطية انتصرت للجنس الأبيض ومارست عبودية عنيفة فيها، وعلى كل حال فمهما اختلف المكان فإنّ اقتصار الحكم على أقلية سياسية يجعل من الأغلبية تغرق في بؤس العبودية، وعليه انتهى **راسل** إلى نتيجة أنّ الأقلية لا يمكن الوثوق بها لرعاية مصالح الأغلبية[1].

من الواضح أنّ **راسل** لا يؤيّد الأوليغارشية التي تدعم هيمنة الأقلية على السلطة ونظام المجتمع، فالسلطة لا تبنى على حكم الأقوى ماليا أو عسكريا بمقدار ما تبنى على كفاءات ذات حكمة ومهارة إبداعية في تسيير المجتمع، فالحكم الذي يعتمد على سلطة الأقلية الحاكمة من أسر أو جماعات يستند بالأساس إلى ثقافة فوقية واستعلائية، فهي في الحركة التنموية لبناء المجتمع تقصي الأغلبية من امتيازات اجتماعية ومن أي فرص متكافئة، ولا تميل القيادة للأكثر مهارة بقدر ما تميل للأكثر امتلاكا للقوة والقرب من الجماعة الحاكمة، فالمجتمع مجتمع الكل وليس ملكية خاصة لأقلية تستحوذ على ما يكدح فيه بسطاء المجتمع، إنّ النظام الاجتماعي المبني على أقلية هو نظام حكومة لزمرة من الأشخاص الأغنياء الأكثر قوة ويحكمون في مصير المجتمع باستغلال الفقراء واستيلائهم على جهد الأغلبية، إنّ الأوليغارشية قد تُنعت بأنها أحد صور الديمقراطية؛ ولكنها ديمقراطية تقتل المجتمع وتجعله عقيما ومن شعبه أشبه بعبيد يخدمون مصلحة عصبة من الأشخاص القلّة.

هذا يعني أن للديمقراطية صورا من الاستبداد، فلقد مارست الديمقراطية في المملكة المتحدة بين 1855 إلى 1922 استبدادا في حق الإيرلنديين واضطهدتهم سياسيّا ودينيّا، وعاملتهم كأقليات مهمشة رغم أنها كانت مملكة قائمة على الديمقراطية، ورغم أنّ الديمقراطية مبدأ سياسي ضروري إلاّ أنّ هذا المبدأ حتى لا يكون آداة قمع واستبداد فمن الواجب ترويضها لأنها نمط سلطة لا يجب أن يُمَارَس بطريقة عبثية، وهذا الترويض تسهر عليه حكومة منظمة وبهذا لا تنشأ سلطة أشبه بعبء على الناس، ولا تتكون سلطة تجلب البؤس ولا ديمقراطية يأكل فيها الناس بعضهم بعضا[2].

---

[1] Bertrand Russell, Power, Routledge Classics, Newyork & London, 2004, 1st Published, PP.225-226.

[2] Ibid., P.227.

صحيح أنّ الديمقراطية تمنح للمواطنين حقوقا ومجال واسع من الحرية لكنها لا تسد ثغرة من خلالها يمكن لقلة من الأقوياء استعباد الضعفاء واستغلالهم، فالقول بشعارات الديمقراطية والمطالبة بها لا يشكّل درع وقاية من وجود استبداد عصري مغلّف بها، إنّ الحكم الديمقراطي المعاصر يرجّح كفة الأصوات والمطالب للأغلبية مع مجال محدود للحريات، فوفقا لتطبيقات المملكة المتحدة السياسية فإنها تبدو سياسة لحكم مستبد حسب ممارساتها مع الإيرلنديين، ولذلك فإنّ **راسل** كان أحد منتقدي تطبيقات الديمقراطية في أوربا وخاصة في المملكة المتحدة، فتناقض صارخ جدا أن نرى الأحزاب السياسية تجعل الأغلبية –الذين هم في العادة يتميزون بالفقر – هدفا لسياستهم بحيث يحمون مصالحهم، وزعماء الأحزاب يجعلون من الفقراء وحقهم في تقرير اختياراتهم والتعبير عن حياتهم موضوعا يدافعون عنه في كل خطاباتهم، بينما ما تزال تصرّفاتهم ومنطق معاملاتهم وسياستهم مبقية على الطبقية واستعلاء الأغنياء على الفقراء، بل إنّ هؤلاء الذين يقولون تلك الشعارات التي تناصر الفقراء هم في الحقيقة أقرب للأغنياء منهم، فيتودّدون للأغنياء بسبب مصالحهم السلطوية ولا يرون في الفقير سوى ذريعة تُقَدَّمُ للجمهور لإقناعهم بأنه الأحق بالحكم، ولذلك لا نعجب أن نرى من يصطلحون على سياساتهم بالديمقراطية يجعلون من الفقراء والكلمات الرنانة بوعود زائفة للوقوف إلى جانبهم مجرد كلمات تستعمل للدعاية السياسية لحزب ما لا أكثر من ذلك.

ليس من كل يقول ديمقراطية فهو يمارسها كديمقراطية حقيقية لأنّنا في عالم تباع فيه المصالح وتشترى، ويكتسب القوة من له دعاية لها القدرة في الاستحواذ على أكبر شريحة من المجتمع، ولهذا فإنّ نظام السلطة الحاكم يحرص على سيادته واستمراره رغم استيلائه على وسائل الدعاية وملئها بالكلمات والشعارات الإنسانية والثورية أو المنادية بالتقدم، فيستعمل كل وسيلة وكل كلمة لتوجيهها في خدمة سياق خطاب السلطة، سنرى داخل هذا الخطاب قيما ومبادئ ولكنها وسائل لاستعطاف النّاس وجرّهم ليحبّوا من خدعم بحيلة ومكر.

إنّ بلدان العالم حمالة بالعادات والتقاليد، ومن الغريب أنه حينما ينتقل فرد إلى بلد آخر لا يظهر عاداته ولا يُبيّن مدى مساهمتها في إسعاد الإنسانية أمام ما يرونه من عادات لدى دول أخرى، وكمثال على هذه العادات فإنّ عادة الزواج تقترن بالكثير من العادات التي يظهر أنها لا أخلاقية عند بعض، والدفاع عن تلك العادات منبعها عاطفة هدفها البحث عن مبرّر يرضي أصحابها، فمن العادات السيّئة التي تخص الزواج مثلا: إدانة زواج الأرملة في مناطق من الهند، أو اعتبار الطلاق شر من الشرور

لدى الكاثوليكيين، إدانة العلاقات خارج الزواج أو إباحة تعدد الزوجات لدى المسلمين في حين أنّ بلدانا أوربية وأمريكية تدينه وتعتبره جريمة في قانونهم[1].

تمثّل العادات جزء من النظم، فلكل نظام اجتماعي عاداته التي تتدخل في تكوين المجتمع، فيُبرمج الأفراد على عاطفة تسعى للدفاع عن العادات الاجتماعية حتى ولو كانت خاطئة، وتهاجم من يشمئز منها أو يستنكرها، ستتحول العادات في هذه الحالة إلى سلطة تتبع سلطة النظام الاجتماعي وتخدم منظومته الفكرية، إنّ أي دراسة اجتماعية لا تغفل شأن العادات التي لها دور في تشكل الواقع الاجتماعي وملامح الفرد، فهي تمارس وظيفة أشبه بوظيفة القانون، وحتى ولو لم تكن موثّقة فتكون شفاهية، والاستبداد الذي يولّد بؤسا اجتماعيا في هذه العادات ينتج حينما يُرى في فرادة المرء بشخصيته واستقلاله عنها جرما، حيث أنه حينها سيظهر جانب من العادات الاجتماعية التي تمارس طغيانا لاحتواء استقلالية الفرد وإعادته لسلطتها، ليست كل العادات الاجتماعية صالحة فمنها ما هو جانب مضيء يخدم الإنسانية ومنها ما هو معتم يتنافى مع السلوكات الإنسانية السوية وحريات الفرد الشخصية، فنظام اجتماعي منغلق يقوم على عصبية ودغمائية من طباعه أن يرفض أي محاولة لمساءلة تلك العادات، فالمساءلة تمرّد على الوعي الجمعي، لأن الحس الفردي قد نقض هذا الوعي ويمارس انقلابه على عادات لها سلطتها الاجتماعية، وبخرق تلك العادات فإنّ خرقا آخر سيمس جزء من سلطة النظام الاجتماعي، فيرى النظام أنه مهدد من وعي نقيض من الضروري إزالته حتى لا ينتشر لدى بقية الأتباع.

إذن فللسلطة مساوئ ومساوئ السلطة هي الناشئة عن سلطة فرد أو جماعة على فرد أو جماعة أخرى، وهذا النوع من السوء يمارس استبدادا سافرا وعرقلة للنمو الحر للأفراد والجماعات باستعمال أساليب القوة أو التأثير العقلي الذي يتجلى مثاله المعبّر عنه في "**التعليم**".[2] لقد تحدّثنا سابقا عن أهمية التعليم بالنسبة للسلطة وكيف تستعمله أسلوبا للدعاية وفرض سلطانها، ومن خلاله تنهج أحد أساليب الهندسة الاجتماعية للعقل حتى يقبل الفرد بالوضع الاجتماعي القائم، فيرى الفرد أنّ فقره وعبوديته أمر طبيعي لا يجب أن يخرج لما هو أفضل لحاله اليومي، إنّ الحديث عن نظام تعليمي يعمل على تربية النشء ليكونوا أحرارا هو حديث عن نظام تعليمي محايد، لكنّ النظام الاجتماعي الذي يتعصب لعادته ويمارس نظاما رقابيا وعقابيا على أفراد مجتمعه يستحيل أن يستعمل نوعا من التعليم المحايد، فالتعليم هو

[1] Bertrand Russell, Septical essays, Op.cit., PP.04-05

[2] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., P.188.

أكثر الفضاءات الرقابية من قبل السلطة والتي فيها تُمارَس أشكال القمع على شخصية الطلاب والمعلمين، فتفرض نسقا من القيم وتعمّم بينهم نوعا من التصورات التي تتناقض مع حرياتهم العقلية، ووفقا للكيفية التي تهندس بها السّلطة عقول الناشئة فعليهم أن يخافوا إذا أرادوا أن يكونوا أحرارا بعقولهم ويفكرون خارج نسق السّلطة.

أحد النظم الاجتماعية والاقتصادية السائدة هو نظام الرأسماليين، وتميّزت الطبيعة البشرية معهما بوجود الخوف والطمع وهما عاطفتان دنيئتان تهدّدان الحياة الحرّة وتدنسانها، وبتحطيم الرأسمالية ونظام الأجور سينشأ تلقائيا تحطيم لبواعث هاتين العاطفتين السّامتين[1]، فالرأسمالية تتنافى مع الديمقراطية فهي آداة استغلال وحالة من الجشع التي تجعل المجتمع في حالة من اللاّ مساواة الاقتصادية، وفضلا عن هذا وإن بدت الرأسمالية في طرف الدفاع عن الحريات فهي لا تخدم الإرادة الإصلاحية للمجتمع لأنها تغذي جوانب نفسية ليست في مصلحة البناء الاجتماعي، فتجعل الضعفاء يعملون وهم خائفين من أصحاب العمل مقابل أجر زهيد، ولا ترى حرجا في ملكية فردية غير مشروعة بناء على قوة المال.

لقد عمل كلّ من الاشتراكيون والفوضويون على مواجهة مساوئ السلطة على اعتبار أنّ اللاّمساواة في توزيع الثروة داخل المجتمع وانعدام العدالة فيه سببه لمساوئ السلطة التي هي بالأساس ناشئة عن الثروة، إنّها تمارس عبودية على الناس وتتسبب في فقرهم، وقد يقول قائل أنّ الفقر هو الشّر الاجتماعي الذي يجب مواجهته، لكن الفقر في حقيقته ما هو إلاّ عارض من عوارض العبودية، فالمشكلة ليست في الفقر لأنها ليس هي ما يؤدي إلى العبوديّة وإنما في العبودية التي تخلق في المجتمع أناسا فقراء، إنّ النظام الحالي يحمل مقدارا كبيرا من المساوئ رغم وجود بعض المحظوظين من الناس يعيشون فيه بمقدار معتبر من الحرية نتيجة ما يملكونه من أرباح، فالغالبية من الناس من الأجراء وأصحاب المهن الفنية يعيشون عبيدا بسبب حاجتهم إلى المال، فلا يجدون لأنفسهم ملاذا سوى الاستسلام لهذا الواقع والاضطرار إلى أن يعملوا أعمالا مرهقة طيلة يومهم حتى يقتاتوا مقدارا بسيطا لقاء جهد كبير يمكّنهم من العيش، إنّهم ملزمين بالعمل طيلة وقتهم بحيث لا يكون لديهم سوى مقدار بسيط جدا من الفراغ للمتعة، ولذلك فإنّهم حينما يصلون إلى مرحلة التقاعد يشعرون بالملل فهم لم يعرفوا الفراغ ولم يتعلّموا كيف يملؤونه حينما يصبحون أحرارا، لكن تبقى الفئة التي حظيت بهواية ما أكثرهم حظّا رغم أن الكثير من

[1] Bertrand Russell, Political Ideals, Op.cit., P.35.

الوقت قد فاتهم ليقدمّوا فيها إبداعهم فقد كان كلّ واحد منهم منشغلا بأعمال مضنية طيلة اليوم، وكانت تلك الأعمال للأجير حاجزا منع عنه مجالا من الوقت ليمارس هوايته[1].

لقد اعتاد هؤلاء العمال على نمط واحد من الحياة التي تتشابه الأيام فيها بشقائها، وكان معظم وقتهم إن لم يكن كلّه معلقا بالعمل، فيفكرون فيه حتى وهم أفرشة نومهم، وبعبارة أخرى يفكرون في أجر زهيد لهم وحماية مصلحة أقلية تستحوذ على جهدهم الذي أخذ كل حياتهم، وحينما يصلون إلى عمر العجز يُرمون إلى الملل الذي يبث في نفوسهم بؤسا وحسرة على عمر لم يمارسوا فيه مهاراتهم الإبداعية التي تلائم توجهاتهم الشخصية، يبدو أنّ الماركسية ترى في الرأسماليين ليسوا فقط لصوصا لعمل الإنسان بل إنهم يستحوذون على حياته أيضا، فيكون مجرّد مُستَخدَم من طرفهم وتنتهي صلاحيته حالما تنفذ كل طاقاته. لو نظرنا إلى الاشتراكية أيضا لرأينا أنّ لها وجها يتوافق مع هذا الطرح الرأسمالي رغم معارضتها الشديدة له، فالاشتراكية هي الأخرى لا تهتم بمبادرات الفرد الإبداعية حيث أنها تتعارض مع فرادة المرء لصالح إذابته في المجتمع وإفنائه لصالح سلطة قاهرة أخرى لا تقل شراسة عن وحش الرأسمالية، وحينها بدل أن يكون المرء مِلْكًا لنفسه متمتعا بحيّز تظهر فيه شخصيته المبدعة ورأيه الحر في الفعل الاجتماعي فإنه سيتحول من كونه مِلْكا لأقليّة رأسمالية تستحوذ على عمله إلى سلطة اجتماعية تجعل منه غير مالك حتّى لنفسه لأنه سيكون مِلكا للمجتمع الاشتراكي وهو مجتمع أحادي الرؤية ودغمائيّته خطر على الحريات الفردية .

إنّ الإنسان المعاصر في أغلب أوقاته يشعر بالتعاسة، إنّها تقابلنا في كل مكان حتى في أكثر مدن العالم تقدّما وحداثة مثل مدينة نيويورك، ستجد أنّ الناس يعانون من اضطرابات القلق واضطرابات جسدية أخرى، إن أسباب التعاسة يتحمل جزء منها النظام الاجتماعي والجزء الآخر يعود إلى عوامل نفسية فرديّة تتعلق بنا، ولذلك فإنّ الارتقاء إلى السعادة يستلزم تغييرا في النظام الاجتماعي كأن تسلك النظم في العالم سلوكا تحرّم فيه الحروب والقسوة في التعليم، وأشكال الاستغلال المختلفة كالاستغلال الاقتصادي وغيرها. إنّنا اليوم في عالمنا المعاصر بحاجة شديدة إلى وجود نظام يجنّبنا شرّ الحروب فنتجنب المشاعر

[1] Ibid., PP. 189-191.

السوداء التي تحوّلنا إلى تعساء، كما أننا بحاجة إلى نظام يحد من انتشار الفقر، لكن رغم ذلك ورغم مرارة الفقر فإنّ هناك من الأغنياء رغم ثرائهم فالتعاسة لا تفارقهم[1].

وجود فئة تعيسة من الأغنياء في مجتمعاتنا دليل على أنّ المال ليس معيارا للسعادة، لا يمكن إنكار أنّ المال في حياتنا يحلّ جزءا كبيرا من مشكلاتنا لكن حياة الرفاهية للشخص ليست دليلا على سعادته، فقد تبنى السعادة على أمور بسيطة لو سادت بين النّاس كالمحبة والتعاون والصدق، فمن المؤكد أنّ الغني الذي يمتلك من الدنيا حظا وفيرا من المال دون امتلاكه لحظ من المحبة وصدق الناس اتجاهه لن يشعر بالسعادة وسيشعر بالارتياب حول من يحيطون به، لأنّ العلاقة ليست مبنية على عاطفة إنسانية صادقة بالمحيطين، فلن يقدّم المال شيئا في مجتمع متفكك وفقير بهذه العواطف. قد نجد لدى البسطاء سعادة أعظم من المقدار البسيط مما يملكونه من مال بسبب الجو الإيجابي الذي يغمره صدق ومحبة بينهم وبين الأفراد المرتبطين بهم وفق علاقات اجتماعية متعددة. إنّ النظام السياسي الحاكم من المهم أن يهتم بالجانب الاقتصادي للمجتمع وهذا أمر ضروري، ولكنه لا يكفي، لأن هذا النظام عليه أن لا يكون خاليا من روح إنسانية مشبعة بالقيم، فالنظام السياسي الصالح ليس نظاما جامدا بل هو نظام مرن مشبع بالقيم هدفه الحفاظ على الخصال الطيبة التي تميّز العلاقات الإنسانية، فيغذّي المحبة ويغذّي التعاون والتواصل بين كل المجتمع ليكون هذا الأخير شبكة موحدة في لحمة واحدة.

تمثّل الثورة البلشفية ثورة إصلاحية، أرادت أن تحقق لحمة شعبية، وقد كان ذلك سببا لقوّتها، إنّ الطريق الذي يمضي فيه الإصلاح يتطلب الاستفادة من دروس يجب تعلّمها من البلشفية من طرف الغرب خاصة من قبل ذوي النزعة الإصلاحية الذين يحملون عاطفة نحوها أي بالأهداف الأصلية التي من أجلها ولدت البلشفية، وإنّ هذا الدرس يتلخص في مواجهة عناصر الفشل التي نتجت عن تطبيقاتها في روسيا أوّلا وقبل كل شيئ، وإذا تهرّبنا من هذه الحقيقة فإنه لا فائدة يمكن أخذها من هذه الثورة التي جعلت الناس ينظرون إليها بعظمة، إنّها ليست أخطاء تختص بطبيعة المشروع في تفاصيله بل إنّ ما يعيب عليها هو فلسفتها التي تفتقر إلى صبر، حيث أرادت بناء عالم جديد دون إعداد كاف للمجتمع الذي شملته هذه الثورة سواء نفسيّا أو فكريّا، من الخطأ الاعتقاد أن الشيوعية يمكن أن تتحقق من خلال انتشار البلشفية، فالنمو الاقتصادي يرتبط بتغيرات في نمط التفكير الحالي إلى حد بعيد، وحتى في

[1] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit., PP.15-17.

الفلسفة والفنون القائمة في المجتمع، يجب أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار إذا أردنا تحوّلا أسطوريا من خلاله يكون الإنسان محورا وتكون الصناعة في خدمة الإنسان حقا، لا أن تنتج الصناعات وسائل عبودية واسترقاق جديدة. إنّ هذا لا يعني أنّ البلشفية كسياسة ليست صالحة كفكرة ثورية لقيادة المجتمع بل إنّ ما يعيبها هو الخروج عن دائرة القيم التي رسمتها لنفسها في بداياتها، أي أنّ هناك جوانب اختلف فيها **راسل** مع البلشفية بشكل أساسي، فهي ليست مجرد فلسفة سياسية بل إنها قد جعلت من نفسها عقيدة تمارس دغمائية من خلال نصوصها الملهمة، **فلينين Vladimir Ilyich Lenin (1870-1924)** كان حينما يريد إثبات مقترح فإنه يجعل من نصوص **ماركس وإنجلز** مسلمة أساسية ينطلق منها[1].

ما حدث للبلشفية أنّها لم توسّع من دائرة نصوص الفلاسفة المؤسّسين لها في ما بعد ولم تضف عليهم إضافة تخدم مبادئها، فبقيت منغلقة على بقية النصوص على عكس غيرها من النظم لأماكن أخرى من العالم، فكانت بمعزل عن الحركة التطورية للعالم وفضّلت عدم المضي في متابعته حتى وجد الاتحاد السوفياتي نفسه فيما بعد أمام صدام عنيف مع الجزء الغربي من العالم، لقد انهارت الثورة البلشفية ليتم نعيها مع انهيار الاتحاد السوفياتي نتيجة ذلك الخطأ رغم أنها ثورة قد غيّرت قدره بعد إحباط وفقر أرهق الناس في عهد روسيا القيصرية، لم يكن زعماء الاتحاد السوفياتي مدافعين عن الحرية ولذلك فشلوا في تأسيس منظومة اشتراكية ديمقراطية، لقد كان بدلا من الديمقراطية والحريات والعدالة وجود شمولية لتجبّر الحزب الشيوعي ووجد نظام دكتاتوري مع زعماء الاتحاد السوفياتي كستالين وغيرهم وكان نظامهم لا يقل عن النظام الفاشي، فبدلا أن يولد مجتمع يحافظ على ما جعل الناس يثورون من أجل حياة عادلة فإنه قد ولد مجتمع يخالف تعاطف البلشفية مع الفقراء والكادحين، فالمجتمع الاشتراكي بعد هذه الثورة لم يحقّق آمالا انتظرها الفقراء ولا عدالة وحرية يرتاح لها الناس، ولا مساواة معتبرة وملموسة على أرض الواقع.

لقد مارس **لينين** الماركسية التي كانت مرجعية أساسية للثورة البلشفية بطريقة دكتاتورية انتهازية، ولذلك فإنّ **خروتشوف** في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي سنة 1956 اتهم ستالين أنه قد حوّل الحزب الاشتراكي إلى حزب مستبد يمارس إرهابا جماعيا على الناس، فأذل الناس وأهان كيانهم المادي والمعنوي ولم يكتفي بهذا فقط بل اختلق تهما للأبرياء وعرّضهم لأساليب تعذيب وحشية[2]، هذه أحد الأمثلة من تاريخ الاتحاد السوفياتي التي تعكس تناقضا صارخا بين ثورة الفقراء من أجل العدالة وبين دولة تجاهلت

[1] Bertrand Russell, Bolshevism: Practice and theory, Op.cit., PP.05-06.

[2] علي صبيح التميمي، الدولة في الفلسفة الاشتراكية، ج2، دار أمجد للنشر، عمان، 2016، ط1، ص101.

المبادئ الرئيسية لتلك الثورة بعد البلشفية في عهد الاشتراكيين إذ أنّه بدلا من نظام عدالة اجتماعية قد قامت سلطة حديدية لقمع من قامت من أجلهم مبادئ الثورة.

يسود المجتمعات عموما وخاصة التي تقوم بها نظم دكتاتورية أمر مقلق وهو العزوف عن الاهتمام بالشأن السياسي للغالبية العظمى من الناس حتى في البلدان التي تُقدَّم فيها تربية سياسية، لأنهم طيلة وقتهم منشغلين بالبحث عن قوت عيشهم ولطيلة اليوم لينتهي يومهم بالرغبة في الذهاب إلى فرش نومهم دون أن يفكّروا في شأنهم السياسي، بل حتى إنّ تفكيرهم لن ينشغل بالالتفات إلى السياسة لأن ما يشغل بالهم طيلة الوقت هو العمل على إعانة أسرهم، إنهم حريصون على النجاح في أعمالهم اليومية وتجنب شرّ الحاجة، إنهم منشغلين بأحوالهم الصحية أكثر شيء وبما يجلب لهم مقدارا يسيرا من الفرح ومنهمكين بآلام الحياة[1]. إنّ اهتمام العامة بالحياة السياسية أمر ضروري فحينما يهتم الناس بشؤون سياسة دولتهم سيكونون أكثر دراية ورقابة لحكومتهم، ويكونون أكثر إحاطة وفهما بما يجري حولهم، لكن استقالة الفضاء العمومي من الاهتمام بالسياسة له أسبابه وأهمها قلّة التفرغ لما يحيط بهم بسبب الانهماك الشديد في الأعمال المرهقة طيلة اليوم، ومن المؤكد أنّ مقاطعة المواطنين للاهتمام بالسياسة وإبقائهم بعيدين عنها قدر المستطاع أمر يخدم مصلحة النظم الدكتاتورية ويكرّس من مساوئها، لأنها بذلك ستضمن أكبر النسب المحتملة لعدم بروز خصوم من الناس المحكومين، ستكون حرة من أي رقابة شعبية لأن الاهتمام بالسياسة لن يكون أولوية أمام اشتغال الناس بالبحث عن مصدر رزقهم البسيط وبذلك تضمن بعدهم عن الوعي السياسي.

لقد عرف العالم عبر التاريخ حكومات كانت سيئة تفضّل إبادة الناس مقابل الانتصار لإيديولوجيتها، فيذكر **راسل** أنّه في الماضي كان جنكيز خان شخصا سيّئا وقاتلا له استعداد على قتل ما استطاع من البشر في سبيل عقيدته الفكرية، وهو ما قيل عن **ستالين** من طرف خصومه، ولكن طغيانه لم يدم إلى الأبد، وربما إذا امتلك خصومه في لحظة ما القدرة على إطفاء الحياة البشرية بدلا من الخضوع له، فلن يندم أحد اليوم على ممارسة هذه السلطة[2]، فالصراعات حول السلطة ليست بريئة وكثيرا ما تكون مطالب الناس وآمالهم مجرّد ذريعة ليتسلقوا بها في مناصب الدولة ورتبها، وحالما ينالون أغراضهم سيتركون النّاس يتخبطون ليصارعوا مرارة واقعهم وهم الذين كانوا سببا في امتلاكهم للسلطة رجاء منهم أنهم

[1] Bertrand Russell, Common sense and Nuclear warfare, Op.cit., P.74.

[2] Ibid., P.75.

سيحلّون معضلاتهم الاجتماعية. فعدم نجاح ثورة ذات مطالب شرعية وتحررية إذا استولى عليها لصوص لا يختلفون عن اللصوص الأوائل في شرّهم سيبقي كابوس الاستبداد قائما.

منذ أن عرفت البشرية وجود العبودية بين الناس ظهرت فئة رأت أنّ سعادتها تكمن في امتلاكها سعادة الآخرين فإما أن يمنحوها لهم أو يحرمونهم منها، واعتقد الأقوياء أنّ سعادتهم تكون حينما يشركون الآخرين في بؤس يجمعهم حتى يظلّون تابعين وأوفياء لهم، إنّ مثل هذا الوضع الذي تتفاقم فيه العبودية تتضاءل فيه السعادة بسبب عدم وجود عدالة[1]، والوفاء الذي ينجرّ عن هذا النوع من العدالة لن يكون وفاء حقيقيا بل هو خوف من بطش الجبابرة المتحكمين في أوضاع المجتمع، ولو أتيحت لهؤلاء الضعفاء فرصة بسيطة للتخلص منهم لفعلوا دون تردد لأنهم يدركون في داخلهم أنّهم يحيون حياة بائسة بسبب سياسة تقوم على مبادئ فاسدة لا تخدم المصلحة الاجتماعية.

طالما هناك بشر على الأرض فمن الطبيعي أن تستمر الحياة بحثا عن المصلحة سواء كانت مصلحة جيّدة أم سيئة، وبسبب تعارض المصالح تنشأ نظم استبدادية سيّئة تتسبب في معاناة الناس، كما أنه قد نشأت دعايات لنظم سياسية جيّدة حرصت على تحقيق رفاهية اجتماعية، وعلى كل حال فإن تصوّر الوجود دون إنسان يعني هدما لنسيج الحياة القائمة على ثنائية الخير والشر[2]. فالمجتمع جزء من الحياة وهو يعكس طبيعتها التي تعكس وجها قبيحا منها وآخر يبدو لطيفا من خلال الأخيار في الأرض. لن نتوقع إذن نشوء نظام اجتماعي يسود الأرض دون وجود أطراف معارضة لكن ما يهمنا حسب فلسفة **راسل** الاجتماعية أن يكون النظام الاجتماعي معبّرا عن أكثر أوجه الحياة بهجة وأكثر بعدا عن وجهها التعيس.

إنّ مواجهة مثل هذه المساوئ التي تعيق تطوّر الإنسان وسعادته تعتمد أوّلا على العلم بهذه المساوئ، ثم بعد ذلك سلوك استراتيجية تفسح المجال الحرّ للنزاعات التي لا تحمل سببا مبرّرا يغذّي أي نمط من أنماط المساوئ المذكورة، ويضاف إلى هذه الخطوات خطوة عملية بضرورة إصلاح المجتمع اقتصاديًّا وسياسيًّا حيث يكون الناس فيه ممتنعين عن حتميّة التعرض لحريات بعضهم بعضا وخصوصية كل فرد، فلا يتوفر أي سبب يقود البعض حتى يكونوا ضحيّة تلك المساوئ أو أن يكون عاملا في نشوء

[1] Robert E. Egner and Lester E. Denonn, The basic writings of Bertrand Russell, Op.cit., P.341.

[2] Bertrand Russell, Common sense and Nuclear warfare, Op.cit., P.76.

أحدها في المجتمع.[1] **فراسل** يبدي اعتراضه على هذه المساوئ وأنها مهما بدت لفاعليها أنها مجلبة للمصلحة فهي سبب لغرق المجتمعات الإنسانية في آفات وأزمات اجتماعية تتسبب في اضطرابات وتداعيات ترهق المجتمع فتجعل الأقوياء يخشون غضب الضعفاء وانقلابهم في أي لحظة، وأيضا خوف الضعفاء من بطش الأقوياء وقمع السلطة والأنظمة لهم.

خلاصة لما تقدم فإن أسباب التعاسة هي انعكاس لمساوئ الحياة، وهي مساوئ متنوعة، وإن أنواع السوء التي تصيب الإنسان في حياته تنقسم إلى ثلاثة أصناف(مساوئ نفسية، مادية، ومساوئ تتعلق بطبيعة السلطة والنظام)، ومن خلال علاقة النظام الاجتماعي بها يمكن الحكم على طبيعته وهذه الأنواع ليس هناك حد يفصل بينها فهي مرتبطة ببعضها البعض، فالمساوئ النفسية تنتج عن المساوئ المادية التي تنتج عن شعور الإنسان بالألم الذي يعكسه عالم الأشياء وخاصة الحروب في العالم المادي، والحروب والآلام النفسية والمادية، والصراعات الموجودة في العالم ورائها نظم مسؤولة عن شقاء الناس ومعاناتهم.

إنّ مواجهة مظاهر البؤس في الحياة تحدّي عالمي لكل المصلحين، وهذا ما يراه **برتراند راسل**، فالبؤس وراءه قوّة فاعلة وإصلاح الأوضاع الاجتماعية المزرية يقتضي قوّة مضادة، ولذلك فالإصلاح أشبه بمعركة بين دعاة النكوص ودعاة التقدم وبناء السعادة، ولكل من الفئتين أتباع فأتباع النكوص و تقهقر المجتمع هم من الجشعين والمستبدين وهم دوما في صراع مع القادة الحقيقيين الذين يدركون جيدا أنّ الإصلاح مرتبط بسعادة مجتمعاتهم فيؤمنون بذلك ويسعون إلى توفير أسبابها على أرض الواقع، وبما أنّ للسعادة أسباب تمثّل علاجا لأسباب التعاسة، فماهي يا ترى؟ وهل هي ممكنة التحقق؟ وهل هي فعلا علاج لبؤس الناس؟ وهل توفرها يكفي حتى نسمي الإنسان إنسانا سعيدا والمجتمع مجتمعا سعيدا؟ هل مجرّد مطلب السعادة الاجتماعية بالضرورة أمر مفضي إلى صراع بين ثلاثية النظم الاجتماعية والشعب ودعاة الإصلاح؟

[1] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., P.189.

المبحث الثاني:

أسباب السعادة وتجاوز التعاسة

المبحث الثاني: أسباب السعادة وتجاوز التعاسة

أولا: الأسباب النفسية للسعادة

ثانيا: من الأسباب النفسية إلى الأسباب المادية للسعادة

ثالثا: كيف تكون النظم الاجتماعية سببا للسعادة؟

المبحث الثاني: أسباب السعادة وتجاوز التعاسة

إسعاد الناس في مجتمعاتهم عموما لا يبنى على تعاسة أناس أو تعاسة مجتمعات أخرى، فالسعادة التي يهدف إليها مشروع **راسل** هي سعادة العالم والإنسانية جمعاء وليس سعادة جزء من الأوطان، إنّه لمن الطبيعي أن يكون هدف كل إنسان على الأرض بلوغ سعادته وفي المقابل يتجنب كل أسباب شقائه وتعاسته، من الضروري إذن على الإنسان أن يدرك حقيقة السعادة، وما يبيّن حقيقتها هو الكشف عن أسبابها، ويمكن الكشف عنها حينما نتأمل انفعالات الإنسان التي تظهر مظاهر البهجة في الحياة وهي تتجلّى من مصادر محيطة به وتنعكس على ذاته، وهذا المصدر هو مجتمعه الذي يعيش فيه، إنّ تأثر الإنسان بمحيطه كما يمس بعده المادي فهو يمس بعده الانفعالي، ولذلك فإنّ السعادة لها أسباب مادية ونفسية، وفي هذا المبحث سنقوم بتحليل لكليهما، فانتصار الإنسان على أسباب شقائه المادي والنفسي وتجلّي سعادته من خلال هذين الجانبين يحققان انتصارا للسعادة، لكن ما مدى ذلك؟ وهل يكفي وجود سعادة مادية إلى جانب سعادة نفسية في حياة الإنسان حتى نقول عنه أنّه إنسان سعيد؟ وإذا كان للمجتمع دور في التأثير على سعادة الإنسان وشقائه، فمتى يمكن القول عن المجتمع أنه سعيد؟ هل ذلك مرتبط بنظامه الاجتماعي ؟

أولا: الأسباب النفسية للسعادة

هناك انفعالات في النفس يمكن أن تحدث سعادة في باطن الذات، فوجود الأمل مثلا في حياة الناس يدفعهم إلى أن يكونوا أناسا ذو فائدة على أنفسهم وعلى غيرهم، فماداموا يحظون بالأمل فإنّ ذلك يعني أنّ لديهم بهجة وسعادة تغذّيهم حتى يشعروا بتلك الإيجابية، ويتولّد لديهم من ذلك خيال من خلاله يرون السبل التي بها يفيدون محيطهم، وبصدد علاقاتهم لا يبالون بأيّ خوف من أن يقلّ مقدار احترامهم بين النّاس لأنهم اعتادوا على منح العطف والمحبّة لغيرهم دون مقابل، وإنّهم وهم يعملون لا يتجهون في أعمالهم سوى نحو ما يتوجّب عليهم فعله دون أن تخترقهم مشاعر الغيرة التي قد ترافق المتنافسين فيما بينهم، وهم سياسيا لا يهرولون للدفاع عن ما هو غير عادل ولا تراهم حريصين على إثبات امتياز ليس من حدودهم المشروعة حتى لو كان ذلك يتعلق بوطنهم أو بالطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها[1].

[1] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., P.186.

إنّ هؤلاء الذين تملؤهم البهجة والأمل هم أناس مندفعين لملء العالم سعادة وجعله أقلّ تعاسة وبؤسا، لأنهم لا يريدون أن يرونه عبارة عن صور قاسية تملؤها النزاعات والتنافس المصحوب بأطماع وأنانية، بل يريدون انتشار النوع الإنساني في الأرض دون أن يقف في وجههم حاجز الاضطهاد الذي يصيبهم بالعجز ويوقف تطور الإنسانيّة.[1] فهناك إذن رابط بين السعادة والأمل فالأمل سبب للسعادة حيث أنه أحد الحوافز التي تضفي رغبة بالعطاء الاجتماعي، ففي الأمل محبة للحياة، ومادام **راسل** يعتبر المحبة حكمة فهذا النوع من العواطف وجوده في المجتمع يعني سعادة كبرى لأن الفرد المدفوع بالأمل هو فرد مدفوع بطاقات تجعل الإنسان مبدعا ومؤدّيا لواجباته الاجتماعية بحب وجدّ، عكس ما إن كان المرء يؤدي أعمالا لا يحبّها أو كان فاقدا لأيّ أمل يجعله يائسا وأقل قدرة على العطاء الاجتماعي.

تولد السعادة من الأمل إذا تمتعت الذات بقدر من الحرية، فالشعور الداخلي بالحرية يعطي للذات فسحة مع نفسها ليكون لها احتمالات أكبر في الحياة، فيولد لها أمل بمستقبلها لأنها تمتلك قرارها الذي يتعلق بذاتها، فيمكنها أن تبدع له وتمارس تلك الحرية لتنعكس بصمتها الاجتماعية للعطاء الذي تريده، سيمكّنها هذا القدر من الحرية بأن تشغل ذاتها بظروف تخلقها من صميمها فتكون أكثر بعدا عن سبل قمعية أخرى للحياة، خاصة ما يجعل من المرء شقيّا، وعلى هذا النحو فالحرية ليست مجرد قدرة على الاختيار بل هي شرط للسعادة النفسية، فالحرية قيمتها في الشعور النفسي الذي ينجم عنها من خلال القوانين الاجتماعية التنظيمية.

إلى جانب الأمل ففضول الإنسان لاكتشاف رغباته يشكّل أحد الأمور التي تدفعه نحو السعادة، وهذا ما خلص إليه **راسل** من خلال حياته الشخصيّة؛ كأن يحصل مثلا عن رغبة معيّنة يريدها أو أن يحقق نجاحا ما، وفي مقابل ذلك فإنه على المرء أن يطرد من ذهنه كلّ ما هو ليس بممكن ولا بسلوك مشروع إنسانيّا حتى لا يصاب باليأس[2]. إنّ السعادة رغبة وإن اختلفت تمثّلات تلك الرغبة بمطالب مختلفة لكل إنسان، إننّا نرغب بالسعادة ونرغب في كل انفعال نفسي يشعرنا بها، لأن الشعور بالسعادة يترافق معه رضا كبير في كيان الذات وخاصة على مستوى وعيها ففي ذلك لذّة نفسية، ولهذا ففي الوعي الاجتماعي وحتى الغريزي لدى كل الناس فالسعادة هي الخير الأسمى، فبلوغ هذا النوع من الخيرات يعني وصول المرء إلى طمأنينته في أتمّ أوجهها. إنّ تاريخ الوعي والنشاط الإنساني بشكل مجمل بوصفه نشاط وعي

[1] Ibid., PP.186-187.

[2] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit. , P.19.

وحركة اجتماعية هدفه بلوغ السعادة؛ ولذلك فالفلسفة تسعى من خلال الاهتمام بالقيم إلى أن تحدد أكثر الرغبات الملائمة لحياتنا والتي فيها خير للطبيعة الإنسانية فكان الخير أكثر الرغبات سموًّا في مجال الأخلاق، وكان التفكير الصواب أسمى رغبة في مجال المنطق، والصورة في أكثر تجلياتها حسنا وجمالا في مجال الفن. ومن خلال فلسفة القيم والإعلاء من شأنها في الإصلاح الاجتماعي يمكن للفعل الإصلاحي أن يكون أكثر فاعلية، فمفهوم القيمة لا يقتصر بوصفه ثمنا في مجال الاقتصاد بل إنّ القيمة أشمل بكثير وهي تعني كل ما يمكن أن يجلب للإنسان قدرا معتبرا من السعادة، وبما أنّ الأثمان يقابلها جهد مالي في مجال الاقتصاد، ففي المجتمع رأس مال السعادة وثمنها هو جهود اجتماعية للنهوض بالكيان النفسي للفرد، أي بإيقاد عزائمها وتحفيز رغباتها وتوجيهها نحو القيم السابقة ونحو ما يجعل من الذات إيجابية في الحياة.

لقد أعطى **راسل** اهتماما كبيرا للرؤية البراغماتية وقد اعتمدها في رؤيته الإصلاحية لكن ليس بكل تفاصيلها، فالسعادة توجد متأصلة في مناخ خلاّق وليس ضمن مناخ تسود فيه روح التملّك، وإنّ ذلك بطبيعة الحال مدعوم بأمل من الناس، وعامل مثل هذا يتحقق إذا تحرر الإنسان من الخوف وبعبارة أخرى حينما لا تكون الأشياء تحت وصاية سلطة خارجية مستبدة نشعر أننا تحت جورها، ولو أمكن للإنسان أن يعيش على هذا النحو لما احتاج حركة اجتماعية بها يطلب التغيير نحو إصلاح سياسي أو اقتصادي، إنّ شأن التغيير المعنوي في بواطننا له أثر عظيم على واقعنا إذ يقود إلى تغييره أيضا بطريقة تلقائية[1]، إنّ السعادة تحتاج إلى إرادة نابعة من الذات، ومن الذات يتوّلد الواقع. لا جدل في أنّ السعادة هي الخير، وهذا ما يراه المذهب النفعي في الأخلاق، فأساس السلوك الأخلاقي عند هذه الفئة من الفلاسفة ليس عواطف الإنسان من حب أو كراهية، وليس مصدره الأمر الأخلاقي النابع عن وصاية ما سواء كانت دينية أو سلطانا سياسيا أو اجتماعيا، وإنما الخير يتعلق بنتائج الفعل، وعليه فإنه إذا أردنا تحديد خيرية الفعل من شره فعلينا أن نسأل عن نتائجه، فخيرها يرتبط بمدى قربها من ترجيح كفّة السعادة التي تتحقّق من العمل[2].

ترتبط السعادة بانفعالات باطنية تعد حافزا سيكولوجيًّا لها، ويعد الأمل أو الشعور النفسي بالاستقلالية أحد أسباب السعادة، وما ينتج عن ذلك هو تولّد حركة إيجابية تقوم بها الذات تجاه محيطها، وفي حال

[1] Bertrand Russell, Proposed roads to freedom, Op.cit., P. 187.

[2] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص 122.

كانت الانفعالات النفسية أقرب للبؤس من السعادة، وإذا كان شعورها سلبيا، فإنّ الحركة الاجتماعية التي تقوم بها الذات في محيطها ستنتج من نفس جنس ذلك الشعور، أي أنّ التشاؤم مثلا وقلة الحافز لدى الذات يؤدي إلى ضعف إنتاجيتها، وبدل البناء فإنّ الذات تنشغل بأحزانها فتفقد راحتها ويسجنها الاكتئاب، وعليه فإننا نحتاج إلى الأمل كشعور نفسي فهو عامل حاسم لجعل الذات تتحرك حركة نهضوية في بناء المجتمع، لأن الأمل في الوصول إلى ما يسعد المجتمع سبب لمواصلة الفعل الإصلاحي والبنائي للمجتمع، بل إنه عامل يساعد الذات في التخفيف من ثقل حملها الناتج عن ضغوطات الحياة.

لا ينكر **راسل** أنّ الخير والسعادة يرتبطان بما يجلب للإنسان منفعة، ولا نريد أن نصنف **راسل** ضمن الاتجاه النفعي بقدر ما يهمّنا المعنى الذي يحمله معنيا السعادة والخير لديه، فالبحث عن المنفعة وقيمة الفعل الأخلاقية مسألة تحتل شأنا كبيرا في فلسفة **راسل** الإصلاحية وبالتحديد في الأخلاق.

يتقاطع راسل مع الرؤية النفعية في الأخلاق والإصلاح إلى حد بعيد، لكنه ليس نفعيا بشكل مطلق وفق مبادئ المذهب النفعي، فصحيح أنّ الحكم بقيمة الشيء والبحث عن نتائج العمل الناجحة أمر يهمّنا في أي عمل إصلاحي أو أي حكم أخلاقي، لكن الرؤيا النفعية لوحدها غير كافية فهي رؤيا ضرورية من بين رؤى أخرى كثيرة لا تقل عنها أهمية، فالحاسة الأخلاقية على سبيل المثال والتي يعتمدها الحدسيّون في أحكامهم الأخلاقية معيار ضروري في الحكم، فيعتمدون الحدس لاستحسان الفعل أو استهجانه. من الأفضل لنا ونحن نفكر فلسفيا أن نجمع بين كل تلك الرؤى، فشأن البحث عن المنافع أمر يهمنا في الحياة كما يهمّنا شأن الضمير الأخلاقي، فالصواب في الفعل والذي نحتاجه في البناء الاجتماعي كما ينبغي عليه أن يكون نافعا وناجحا فمن المهم أيضا أن يكون خاضعا لرقابة الضمير[1].

ينظر **راسل** إلى البشرية على أنّها أمام مستقبل يحمل الكثير من الخطر؛ ومع هذا فإن هذا الأمر لا يدع إلى اليأس بمقدار ما يدع إلى الأمل في مستقبل أفضل مما نعيشه الآن وأفضل من الماضي، لأننا لو أردنا أن نعيش سعداء وأجمعنا على إنهاء الأسباب المؤدية إلى الهلاك لفعلنا، فهذه المخاوف التي حملها الواقع تدفعنا إلى أن نكون أكثر حكمة في استغلال الذكاء الذي تملكه الإنسانية لأن انفعالاتنا قابلة

[1] سعيد علي عبيد، فلسفة الأخلاق عند برتراند راسل، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص ص117-118.

للتغيير إذا وجّهنا مهارة الذكاء نحو ما يجعلنا أكثر سعادة، بدل أن يعيش المرء بليدا في عالم مظلم مصرًّا على مكابدة ألوان لا تحصى من العذاب النفسي.[1]

إنّنا مسؤولون عن سعادتنا من حيث كوننا أسباب كما تعد الأسباب الخارجية أسباب أيضا، ولذلك فإنّ الناس يرون أنّ الإنسان السعيد هو الذي يتبنى في حياته قاعدة أو عقيدة تجعل منه سعيدا، ونفس الأمر يقال عن التعيس فتعاسته تعود إلى عقيدة أو فكرة جعلت منه تعيسا وهو يطبقها في حياته، لكن هذا الشأن ليس بالضرورة سببا في تحقق السعادة من عدمها، لأن الفكرة أو العقيدة قد تلعب دورا عرضيا في تكوينها، لأن هناك أمورا تبدو بسيطة لكنها قد تجعل من الإنسان بالفعل سعيدا، كالغذاء، المأوى، الحب، الصحة، العمل الناجح، الاحترام .....الخ. قد يرى آخرون أن بعض المشاعر الإنسانية كشعور الأبوة سببا حتى يكون الواحد منا سعيدا، وقد تتوافر كل هذه الأسباب المذكورة رغم التوجيه السديد ومع ذلك لا يكون الإنسان سعيدا، حينها فإنه وبعيدا عن الأسباب الخارجية للسعادة لا بد من البحث عن أسبابها في بواطننا أي في كياننا النفسي، فرغم توفر الأسباب الخارجية للسعادة قد يكون الخلل نفسيّا، لكن من الممكن علاجه إما من قبل المريض نفسه أو من قبل طبيب نفسي إذا اشتد الخلل النفسي على الفرد. إن الفرد قد يصنع لنفسه سعادة بعلاج الخلل النفسي في كيانه إذا اعتمد طريقة ملائمة في ذلك، وتفسير ذلك بأننا في عواطفنا يجب أن نوجهها نحو الاهتمام بشيء ما في الخارج بعيدا عن هموم بواطننا التي تعيق الذات، وهذا الاهتمام هو عبارة عن عملية تكييف الذات مع العالم المحيط والغرض من ذلك هو منع أفكارنا وعواطفنا من أن تدور حول أنفسنا حتى لا تقع الذات ضحية انفعالاتها السلبية التي تدور حولها[2].

ما ورد في الفقرة السابقة يمثل دعوة **لبرتراند راسل** إلى الخروج بذواتنا من دائرة الانغلاق والانشغال بأحزانها إلى الاهتمام بمحيطها الخارجي، فإذا كان الباطن مليئا بانفعالات نفسية سلبية فبإمكان الإنسان أن يفرغ تلك الانفعالات ويتجاوزها إذا بحث عن أمر مفيد وإيجابي يهتم به في العالم المحيط به، وإذا أردنا أن يعود علينا الاهتمام بالأشخاص أو الأشياء بانفعالات إيجابية تعيننا على تجاوز السوء الذي يحبط عزائم الذات سيكولوجيّا فإن آداتنا المناسبة في ذلك هي الحب، فالمحبة تجلب للنفس بهجة وسعادة

[1] Bertrand Russell, Human society in ethics and politics, Op.cit., P.158.

[2] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit., PP.241-242.

وهي عنصر ضروري لتنظيم المجتمع، فهي أفضل بديل للعنف والكراهية، وهي انفعال حكيم ومن الحكمة أن يشيع الحب في النسيج الاجتماعي لأن ذلك سبب رئيسي لتلاحمه.

لم يكن الاهتمام بالحب في الإصلاح أو في الفلسفة عموما إن صح التعبير وليد اللحظة الفكرية في مشروع **راسل** الإصلاحي، فالحب أحد القيم التي استشكلها الفلاسفة قبله وأعطوه عناية هائلة لقيمته العظمى في إصلاح المجتمعات إلى أبعد الحدود، فتأثير الحب تأثير عجيب جعل من الفلاسفة قديما وحديثا يتوقفون عنده وعند سبل الاستفادة منه في الحياة الإنسانية.

لقد أخذ الحب لدى الفلاسفة قبل **راسل** بالأساس معنى عميقا وأكثر أهمية لأنه يعبر عن النشاط الراقي لاجتماع النوع البشري في محيط ما، واستقراره يقوم على هذا العنصر، فالمعرفة لوحدها لا تكفي دون حب، ولذلك فإنّ المشاركة المبنية عل الحب تمثل الخير، فمن الحب نصنع الجمال في واقعنا، وهو الجمال الذي تبتهج له النفوس وترتاح له، وبفضله يكون لها الدافع في الإقبال بروح حيوية عل الحياة، فإصلاح الحياة يقتضي حبها ولذلك كان الحب منذ الفلسفات القديمة كما في فلسفة **أفلاطون** ذا مكانة متميزة في فلسفته الأخلاقية التي اعتمدها لبناء جمهوريته الفاضلة التي كان يتمناها[1].

يحدّثنا **راسل** عن الإنسان السعيد ويذكر أنّ من أسباب سعادته العيش بموضوعية؛ أي أن لا يعيش سجين العواطف بل يحرر عواطفه، لا يتقوقع منغلقا على ذاته بل يجعل من ذاته تتسع لتشمل اهتمامات أكبر خارج دائرتها، تستقبل الحب وتعطي الحب، ويخرج من دائرة الحب السعيد ذلك الحب الذي يطلب فائدة في مقابله كأن تكون فائدة مالية مثلا، لأنه في هذه الحالة سيكون حبا خاليا من أيّ مشاعر حقيقية ولا صدق فيه يعبر عن نبل الحب الأصيل، إنّ الخروج من دائرة الانغلاق الذاتي المسبب للتعاسة يكون من خلال الاهتمام الحقيقي وليس الاهتمام المصطنع الزائف وهذا الاصطناع لا يعبّر عن الحب[2]، إنّ الإنسان إذا أدرك البواعث من وراء تصرفاته وفهمها فإنّه يمكنه أن يتجنب خداع نفسه، وسيكون ذلك مساهما بشكل كبير في وصوله إلى السعادة؛ لا سيما أن الكثيرين ينخدعون من مشاعرهم اتجاه الآخر بالمحبة أو الكراهية اعتقادا منهم أن هذه المشاعر وراءها أهداف نبيلة، في حين أنّ واقع حالهم يخالف

[1] مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، روابط للنشر وتقنية العلومات، القاهرة، 2017، ط1، ص164.

[2] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit., PP.243-244.

ذلك بشكل عكسي تماما، ولو اقتنعوا بهذا الأمر لكان سهلا عليهم أن يكونوا سعداء، فما يحدث للكثيرين من الناس هو أنهم يخدعون أنفسهم فتكون النتيجة هي إغراق ذواتهم في شقاء النفس[1].

في فلسفة **راسل** دعوة لإقامة مصالحة مع الذات، أي أن تعيش ببساطتها بعيدا عن التكلّف المصطنع، وبعيدا عن الخروج عما لا يتوافق مع طبيعة الذات وتطلعاتها، لا شك أنّ الإنسان يسعى إلى قبول اجتماعي؛ وهذا القبول من المؤكد أن له أسبابا تتعلق بما يريده المجتمع مثل السلام والاستقرار وغيرها من المقومات التي يبحث عنها أي مجتمع من خلال الفرد، وتحقق هذه المقومات اجتماعيّا مرتبطة بإمكانية الفرد وقناعته بأهميتها بالنسبة إلى نفسه أوّلًا قبل المجتمع، فالمجتمع إن كان له إرادة إصلاحية يبحث في أفراده عن من يتحلى نفسيا بضمير يقظ، ومن المهم للفرد أن يكون جادا مع ذاته بأهمية هذا المطلب ومؤمنا به عن قناعة داخلية، إنه يجب أن يعمل بضمير في محيطه الاجتماعي، ومن المهم من ناحية أخرى أن تعيش الذات مع معطيات واقعها، أي تمارس حياتها وسلوكاتها وفق ارتباطها الصريح مع الواقع، فذلك يحمي الكيان النفسي من الوقوع في الوهم، أو الطوباويات الحالمة، أو أن تقع الذات ضحية نفسها، ومن جهة أخرى لا تصدم مع واقع يخالف تطلعاتها، فمن الضروري أن يعطي الإنسان قيمة لما يحب من اهتمامات وميولات بشكل أولى لأنه فيه يتجلّى الحيز الأعظم من طاقته الحيوية التي تدعم الإرادة الاجتماعية الإصلاحية وإرادة النفس لتكون أقوى وأكثر نفعا.

إنّ الحياة السعيدة هي الحياة الطيّبة وعدم الاستغراق في الذات والتقوقع بها لا يعني إنكارا للذات ولا لحقها في السعادة، وإلاّ فإنها ستقع في ذات النوع من الشرور، ويتولد من ذلك شخصية تفشل في تحقيق أغراضها النبيلة. إنّ ما هو مطلوب منا حتى نكون سعداء ليس إنكار ذواتنا وإنما المطلوب هو أن نجعلها تتوجه باهتماماتها نحو الخارج، وإن مبدأ إنكار الذات يحمل تناقضا بين الذات وبقية ما يحيط بها في العالم، وتجاوز هذا المبدأ يكون بالاهتمام الحقيقي بالأفراد والأشياء الخارجة عنا، وحينها ستكون علاقتنا مع الحياة أكثر انسجاما وتناغما وسيقل الشعور بالعزلة والألم الذي يصنعه إنكار الذات أو انغلاقها الذي لا يتحرك نحو الخارج إلاّ إذا أراد الاصطدام مع الغير وهذا لا يتماشى مع إرادة إصلاحية جديّة.[2]

إنّ السعادة تقتضي أخلاقا جديدة مغايرة لأخلاق كلاسيكية تبرّر الكراهية وترى في الحرب شيئا نبيلا، إنّ الأخلاق الأصيلة لا تحيط بها قيود ولا تبرر لكراهية أو بغضاء، إنها تقوم على حياة كاملة من

[1] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، المصدر السابق، ص38.

[2] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit., PP.245-247.

الحب، لا ترى في الآخر عدوّا ولا عائقا، بل إنّها تعتبره كائنا يستحق منا المساعدة على الخروج من دائرة جنون العصر ومخلفات أمراض العالم الحديث من بغضاء وحسد حتى يشفى منها، وإنّنا في نفس الوقت أيضا بحاجة إلى مساعدته، وهذا الأمر ممكن وليس مثاليات حالمة، وهذا إذا ما قرّر الإنسان أن يعمل على سعادة الآخر بدلا من شقائه، إنّ هذا النوع من الأخلاق أبدا ليس مستحيلا عند **راسل** ولكنه بالفعل منطق لو اعتمدناه لصارت حياتنا على الأرض أشبه بجنّة[1].

إننا نسمي الفعل أخلاقيا لأننا نطمئن له ونرضاه من جهة انفعالاتنا النفسية، ولذلك فإن مدار السعادة النفسية وما يحققها يتمحور حول الحكم الأخلاقي؛ والفكر والتحفيز الأخلاقيين والشخصية الأخلاقية بصفة عامة، أي تلك الشخصية التي تطمح كل نفس إلى مقابلتها والتعايش معها في الواقع الاجتماعي، فما نستحسنه من سلوكات يدخل ضمن نطاق الصالح اجتماعيا، لأن الشخصية القائمة على هذا الاستعداد ستكون أكثر إقبالا على قبول الآخر ومساعدة الغير، هي شخصية أبعد عن تلك الشخصيات المصابة بداء الكراهية وغيرها من الأحقاد النفسية، بل إنّ كثرة هذه النماذج في الحياة الاجتماعية أحد العوامل النفسية لتلاشي الأحقاد والأمراض، وسبب لوجود ما يعرف بـ "القدوة الحسنة".

من وجهة نفسية فإنّ عدم الوصول إلى أسباب مقنعة تجعل من إدراك الفعل بوصفه خيرا أو شرا تعود إلى تضارب الانفعالات داخل الفرد التي تجعله يتردد في الحكم على الفعل بكونه خيرا أو شرًّا، وإنّ الفيلسوف عموما من وظائفه الفلسفية هي البحث في الأسباب التي تقف وراء الفعل الأخلاقي، ولذلك فهو يسجّل دوما كل الفرضيات التي يحتملها كأسباب حتمية تدفعنا إلى فعل كذا أو إلى عدم فعل أمر آخر، وبما أن الفكرة التي تطرحها فرضياته الفلسفية تحتاج إلى إثبات من قبل فرضيات أخرى تدعمها فإنّ هذا يجعلنا أمام افتراضات فلسفية ليست مثبتة، وإنّ ما نراه من الأفعال كحقائق واقعية لا بدّ لها من أسباب رغم أن السبب لكثير من الأفعال هي أسباب واضحة لا تحتاج إلى تبرير، فيكون على أفراد المجتمع تقبل الفعل بالرضا دون السؤال عن مبرّر له رغم أنهم في نفس الوقت يعتقدون في بواطنهم أن الاعتقاد الذي لا يقدّم لنفسه أدلة وأسبابا لمشروعيته هو اعتقاد غير مقبول منطقيًّا[2]. إنّ السلوك الصحيح الذي نسلكه بغية سعادتنا أو مصلحتنا ليس مفهوما مستقلا عن ميل الذات، وكثيرا ما يكون السلوك منبعه الميل لا التبرير لأنه سلوك بالأساس مرتبط بنتائج مرغوب بتحقيقها عن ميل ورغبة نفسية، لكن ذلك

[1] Bertrand Russell, Septical essays, Op.cit., P.13.

[2] Ibid., P.14.

حتى يكون صوابا فهو من ناحية اجتماعية مطالب بأن لا يتناقض مع ما هو مرغوب به اجتماعيا لنجاح النسيج الاجتماعي، فلنقل على سبيل المثال أن السلوك يكون صحيحا إذا كان الهدف منه جعل الناس أذكياء وسعداء، وإن السلوك لا يكون سليما إذا كان يستهدف تعاسة الناس وتحطيم مواهبهم العقلية، علينا أن نسأل أنفسنا دوما مالذي ينتجه السلوك الصحيح في النهاية[1].

من مبررات مبحث الأخلاق هو البحث عما يضمن للإنسان سعادة وطمأنينة نفسية، وإلاّ فلا جدوى من وجود مثل هذا المبحث، فالخير كقيمة مطلقة يسعى إليها هذا الفرع من فلسفة القيم يشمل الخير في بعده الجسماني الخارجي والبعد النفسي الباطني أيضا، وعلى هذا النحو فإنّ النتيجة التي نخلص إليها أن غياب سور أخلاقي يحيط بالمجتمع سبب في تفشي الأسباب النفسية والمادية للتعاسة، وسبب لانحطاط النظام الاجتماعي وللسلطة، وحينها تتفاقم الأمراض النفسية ويتعذر على الذات أن تجد سعادتها، بل إنّ المرء سيكون حيال وضع كهذا أمام حياة عسيرة ومصير مجهول ومخيف بالنسبة إليه معظم الوقت، فالسعادة النفسية إذن مرتبطة بالانفعالات النفسية الحسنة التي تتماشى مع ما تستحسنه النفس ويتلاءم مع الرغبة الفردية والاجتماعية، ولذلك فإن الإرادة الإصلاحية التي تطلب سعادة نفسية للإنسان لا تتجاهل طلبها لقيم أخلاقية حقّة تحقق لنا قدرا كبيرا من الخير الذي منه تأتي أسباب السعادة.

إنّ الخير فكرة لا يمكن تحديدها وهذا الرأي دعا إليه **جورج إدوارد مور**، ومن المعروف أن السعادة خير كما أن الجمال و المعرفة خير أيضا، وحسب **مور** فإنه من الواجب علينا أن نسلك وفقا لما يحقق خيرا ويمنع ما هو شر. إنّ هذا الموقف الخاص بمور اطّلع عليه **راسل** لكنه قد ذهب إلى أبعد من هذا لأن الخير والشر بالأساس نابعان عن الرغبة، والإحاطة المعرفية بهذا المفهوم دون إحاطة نفسية أمر غير كاف، وكما ذكرنا سابقا فإنّ الرغبات تتعارض بين الأشخاص، وإنّ الخير من وجهة نظر **راسل** مفهوم اجتماعي أساسي مصمم لإيجاد حل لهذه المشكلة – أي مشكلة صراع الرغبات وتضاربها– وإنّ هذا الصراع ليس واقعا بالضرورة بين الناس أو بين شخصين مختلفين متعارضين في الرؤى والغايات، بل إنه قد يقع في باطن الشخص الواحد حينما يكون عالقا بين رغبتين تتجاذبانه[2].

إنّ تصور **برتراند راسل** للسعادة الإنسانية لا ينفصل عن تصوره الفلسفي لمعنى الخير، كما أنه لا ينفصل أيضا عن سؤال النتيجة من الفعل، فالسلوك الإنساني الذي له تجليات اجتماعية في مشروع

[1] Bertrand Russell, An outline of philosophy, Op.cit., P.238.

[2] Ibid., P.238.

الإصلاح يُنظَر إليه من حيث نتائجه، هل هي صالحة أم لا؟ إضافة إلى التأمل في أيّ السلوكات أفضل من الوجهة الإصلاحية؟ قد يتصور الإنسان ببساطة أن سعادته يجدها في متعته أو حين يشعر بالرضا حول أمر ما، لكن تبقى المتع والشعور بالرضا مشاعر فردية ذاتية مرتبطة بفرد ولا تشمل فردا آخر، إنّ أفضل حياة سعيدة من وجهة نظره هي تلك الحياة التي تجمع بين المساعي الإبداعية والتأمل السليم في العلاقات الاجتماعية تأمّلا منطقه الحب، سواء مع العائلة أو الأصدقاء أو الحب نحو العالم كلّه، وإنّ الجزء الأكثر إثارة للاهتمام من كلّ هذا هو التركيز الفلسفي على التأمل في هذا المعنى والذي هو بالأساس مستمد نسبيا من **سبينوزا**، وما فعله **راسل** في فلسفته فوق فلسفته في الحب والاهتمام هو أنه قد وسّع من دائرة الذات من خلال التأمل في الآخر، والنظر إلى الذات لا من خلال ذاتها فقط بل من خلال غيرها من الذوات التي تتفاعل معها[1].

إنّ الإصلاح الاجتماعي يقوم من خلال تفاعل إيجابي بين الذوات وهذا ما يجلب للمجتمع سعادة، فالسعادة توحي بالإيجابية التي هي حصيلة إرادة اجتماعية مشتركة، ومن خلال الإرادة تشكلت مشاريع مثّلت أفضل الطرق التي يسلكها المجتمع في تنميته، ونقصد هنا ما يعزز البنية النفسية لأفراد المجتمع من خلال الثقة، الطموح، حب الخير للمجتمع، التعاون.....وغيرها، لن يحدث ذلك من لا شيء، أي أنّ هذا النوع من السعادة النفسية مرتبط بانسجام اجتماعي بين الأسر والمؤسسات وبين كل فرد فيه على العموم. فصحيح أنّ السعادة من صميم إرادة اجتماعية إصلاحية، ولكنها أيضا وليدة قرار ذاتي في ما يتعلق باستعداد الفرد بالمبادرة إلى إفادة مجتمعه، غير أنّ هذا لن يعني أنّ أكمل وجه للسعادة هو السعادة الفردية، بل إنّ أعظم قيمة لها وأكثر لذة للسعادة تكمن حينما تحتل أكبر قدر ممكن من زوايا المجتمع بأسره ومؤسساته.

إذا كان العالم كما يقدّمه العلم تأمّله منبثق عن الذات وعن مختلف أدوات التنبؤ بالظواهر والتحكم فيها فإنّ ذلك التأمل لن يوسّع من دائرة الذات، وإذا كان المجد الذي صنعه العقل البشري قد تحوّل إلى مرآة عاكسة للطبيعة من حيث أنه يحلّل ما فيها ويقدم لنا إدراكا حوله فإنه يبقى إدراكا نسبيا؛ إذ أنّ استحقاق هذا الانعكاس يقتضي طبيعة في الإدراك تتجاوز ما لدى الإنسان المعاصر، وإنّ نسبية الإدراك للعالم تشمل نسبية إدراكنا لقيمنا مثل قيمة الخير، غير أنّ الميزة التي منحها **راسل** لمفهوم الخير هي

[1] Charles Pigden, Russell on ethics, Routledge, Newyork and London, 1999, 1st Published, P.05.

ربطه بمفهوم الدافع على الرغم من أن علم النفس الأخلاقي كان مستمدًا إلى حد كبير من **سبينوزا وهيوم** لأنّ الأخلاق مرتبطة بالانفعالات النفسية، لكنّ **راسل** أعطى هذه الرؤية لمسة أصيلة فالكثير مما نفعله في المجتمعات المتقدمة حضاريا بعالمنا المعاصر لا يتم لأننا نريد أن نفعل سلوكا ما، ولكن لأنه يخدم غرضًا نأمل منه أن يكون طويل الأمد مثل كسب العيش في الواقع العملي، وقد نقضي في حياتنا وقتًا طويلاً في قمع الاحتياجات العاجلة ونتخلى عن متع معينة، لكن يعتقد **راسل** أنّ الحياة التي يتم فيها التضحية بالعديد من الدوافع الفورية لأغراض طويلة الأجل من شأنها أن تكون محبطة ومملة، ومع ذلك فنحن كائنات اجتماعية ولا يمكننا الاستسلام لكل دافع أناني يعارض مصلحة المجتمع، إنّ حل المسألة الاجتماعية عند **راسل** يكمن في أنّنا يجب أن نزرع في مجتمعنا وأنفسنا رغبات "خلاّقة" و"ممكنة" مع ما يريده الآخرون وأكثر قدرة على التوفيق بين رغباتنا النفسية ورغبات المجتمع [1].

من واجب الفرد أن يبعث على الآخرين أملا يحيون به خاصة حينما تحرمهم الحياة من فرص مثمرة يثبتون فيها ذواتهم، إنّ الصدمات والمآسي في العالم هي اليوم طبيعية لأنها نتيجة تراكمات واقع بائس، ومن الأفضل لسعادتنا – إن تحققت– أن تكون سببا في التحام الكل مع أي جزء متضرر ضمن الكيان الإنساني في العالم من أي جنس، فطالما هناك موت فإنه على الأكيد هناك حزن، ومادام هناك حزن معرضون له في كل لحظة فإنه ليس من واجبنا أن نكون سببا في مضاعفته وانتشاره أكثر من وجوده الطبيعي[2]. هذا هو تحدي المشروع الإصلاحي عند **راسل** في مستواه العالمي فالسعادة ليست مجد شعب من الشعوب و انتصار جنس بشري وتفوّقه على جنس آخر، بل هي سعادة المجتمع العالمي، فالهدف في الإصلاح هو الإنسان فقط دون النظر إلى صفاته وانتماءاته، لأنّ هذا المشروع هو مشروع ضد الحرب والعنصرية، هدفه إحياء المحبة والأمل في كل العالم، واستنبات كل إبداع وكل ما هو خلاّق، ودفن كل استبداد وتملّك في مقبرة الماضي رغم أنّ للعالم ذاكرة لا تنسى كل مآسيها؛ خاصة تلك التي تستمر آثارها إلى أجيال المستقبل.

إنّنا حينها نكون لسنا مطالبين بجعل الناس يندفعون نحو ما يجعلهم سعداء فقط، بل بنزع جذور البؤس من الماضي نزعا يكاد يكون شديد الصعوبة إلاّ في حال تم تحويل الاهتمام لمجمل الجنس البشري نحو ما هو أكثر تحفيزا وأكثر أملا من ماضي ضاعت معه فرص لمجتمع مخالف لمجتمع مظلم أتى به

[1] Ibid., P.05.

[2] Robert E. Egner and Lester E. Denonn, The basic writings of Bertrand Russell, Op.cit., PP.332-333.

من أحاطت بنفوسهم دوافع نفسية مرضية، وعليه فإنّنا لا نبالغ إن قلنا أنّ وظيفتنا كفلاسفة لا تقلّ شأنا عن وظيفة الطبيب أو المعالج النفسي الذي يسعى لإصلاح ما دُمِّر في الجنس البشري من معنوياته، إننا أمام وظيفة فحواها العمل على شفاء البشرية وإصلاحها من الأعطاب التي جعلت التواصل في العالم منحرفا عن آدابه وأخلاقياته التي جعلت الإنسان منزوع القيم.

ثانيا: من الأسباب النفسية إلى الأسباب المادية للسعادة

تمثّل السعادة النفسية أثرا هاما يدل على قدرة المجتمع على بلوغ إصلاحه، فكلّما حققت السعادة انتصارا على المستوى الاجتماعي كلما دلّ ذلك على أنّ المجتمع قد حقق خطوات في عملية الإصلاح، لا أحد ينكر أن سعادة النفس مهمة لكل إنسان لكن هذا الأخير سعادته النفسية لوحدها غير كافية لوصف المجتمع بأنه مجتمع قد حقّق سعادة لأفراده، لن نكون مبالغين إن قلنا أنّ السعادة النفسية بحد ذاتها تتوقف بنسبة ما على ماديات الحياة، فالفقر والبطالة، المرض وعدم تهيئة المجتمع في بنيته التحتية وهياكله ومؤسساته أمر بائس ومقلق لأفراد المجتمع، وهي ترتبط بالدخل المادي والحياة الجسمية للإنسان، وتنعكس على أعضائه الجسدية إما بالشقاء أو الصحة، وشقاء الجسم بدوره ينعكس على النفس بالمرض والاضطراب، ولا أحد يتمنى أن يعيش فاقدا لإحدى هذه الماديات لأنها أحد العوامل المساهمة في جودة الحياة.

إنّ العمل وسيلتنا المعتادة في حياتنا اليومية لتحقيق تلك الماديات التي نجد فيها راحة لنا، فينشأ عن ذلك أن جزء من السعادة يشترى بالعمل، صحيح أن السعادة تعتمد على النجاح في العمل وفي نفس الوقت إنها تعتمد أيضا بقدر كبير على الحظ، وقد يصادف الواحد منا في حياته مشكلات ويظل يصارعها، لكن ينتهي الصراع معها إلى إخفاق كبير أثناء المواجهة رغم الاجتهاد في العمل على إصلاحها، وحينها فإنّ ذلك سيكون سببا في شعور الذات بشقاء كبير لقاء ما لقيته من فشل، وإنّ السعادة بالأساس ليست متوقفة على عنصر معيّن فهناك الكثير من العناصر التي تنتج سعادتنا، ويعتقد **راسل** أنّ هناك أربعا منها هي أهم العناصر المنتجة للسعادة إذا شملها اهتمامنا، وهي: الصحة، الاكتفاء الذاتي بإمكانيات تعفينا من أي حاجة للناس، علاقاتنا الشخصية المكوّنة من خلال خبرات الذات الحياتية، والعمل الناجح.[1]

[1] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، المصدر السابق، ص ص30-31.

بالنسبة إلى الصحة مثلا فلها تأثير كبير في السعادة كما العوامل الأخرى السابقة، فلو فقدها الإنسان فقد خسر جزءا من سعادته، فالمريض الذي يشكو من مرضه فشكواه لا تعبّر عن سعادته بالمرض، وإنّ **راسل** لا يعني الأمراض التي يمكن الصبر معها وإنما أمراض يبلغ بها الحد إلى أن تصيب الذهن مؤثرة على كلّ ما في الإنسان فلا يمكن احتمالها، ويمكن القول أن الصحة من أسباب السعادة، والرجل السعيد بمعنى ما يتميّز بكونه أقلّ تعرّضا للأمراض من الرجل التعيس. وقد تجد فقيرا على رغم من كون الفقر سببا في الشقاء إلاّ أنّ المصاب به حيال دخله البسيط لا يشكو من شيء بعكس من اعتاد على عيشة الثّراء حيث لن يشعر هذا الأخير بالسعادة مقابل دخل متواضع، لأنه لم يعتد على حياة ذات دخل ضئيل مما كان يعيشه أو اعتاد عليه من ترف وبذخ، ويعود السبب إلى أنّ حجم الاكتفاء الذي يحتاجه الغني في حياته أكبر من الحجم الذي يحتاجه الفرد الذي اعتاد حياة بسيطة، فتكلفة الحياة المترفة أعلى من تكلفة حياة بسيطة، ولذلك ترى الثري يشقى إذا عاش نمط حياة الفرد البسيط، أما الفرد البسيط الذي اعتاد أن يكسب قوتا بسيطا من جهد يومه فسيعيش مكتفيا بذاته لأنه اعتاد هذا النمط من حياته، وحينها ستكون حاجته منعدمة لأنه ألف حياته البسيطة التي تحتاج اكتفاء ذاتيا بسيطا، أما بالنسبة إلى العلاقات الشخصية التي تصنع سعادة فهي تلك العلاقات التي تحمل في داخلها حبّا وصدقا، أي إنها علاقات وطيدة كتلك العلاقة التي نجدها بين الطفل ووالديه، ولو وجدنا علاقة مثل هذه تعيسة فإن الحياة ستكون أكثر بؤسا، ولذلك فمطلب العلاقات الشخصية الجيدة في حياتنا أمر ضروري لا يقل شأنه عن شأن ضرورة الحياة الصحية[1].

تمثّل العلاقات الاجتماعية واجهة للمجتمع، لأنّ طبيعة العلاقات فيه هي التي تحدّد تماسكه من عدمه، فالعلاقات المتفككة تضرّ بالمجتمع وتجعله هشّا بعكس ما إن كانت علاقات متينة، والحديث عن العلاقات الاجتماعية يحتاج إلى عواطف يبنى عليها كالمحبة والأخوة والوفاء، وفي المقابل إنّها تجلّي لواقع مادي ينعكس للعيان الحسي، إننا ونحن نمارس حياتنا المادية في الواقع العملي نحتاج إلى الآخرين، ونحتاج إلى بناء علاقات معهم، سواء في أسرنا أو مدننا أو في مؤسساتنا وكل مكان نقصده طلبا لأغراض معيّنة في حياتنا، وبالتالي فإنّ مجرد التعامل مع الآخر سينشأ عنه نمط معيّن من العلاقات؛ ومن المهم للمجتمعات أن تكون مؤسّسة تأسيسا سليما بحيث لا ينشأ عنها أزمات ولا ردود أفعال تنعكس على الحياة الفردية والاجتماعية بالسلب.

[1] المصدر نفسه، ص ص31-33.

ينشأ عن العلاقات الاجتماعية المفككة صراعات وعنف، وكثرة الجرائم والتخريب إذا احتدمت أكثر، ووضع بائس في الحياة الاجتماعية أكثر من كونه فقرا فإنه مرض، أي أنه انعكاس مضر على النفس والبدن، فالصحة في كليهما تحتاج قدرا من الرعاية التي يحضاها الإنسان في هذين البعدين أي تغذية النفس بالعواطف الإيجابية النائشة على علاقات اجتماعية مؤسسة على التفاهم والمحبة، وبالماديات الحياتية التي يحتاجها أيّ إنسان لممارسة حياته بشكل طبيعي، كالغذاء والمأوى، والجدير بالذكر أنّ هذه الأمور البيولوجية البسيطة التي يحتاجها أيّ إنسان في حال فقدانها فإنها تنعكس على نفسه كما تنعكس على بدنه، ومنه فإننا نستنتج أنّ هناك علاقة تربط بين الصحة البدنية والنفسية، فالحزن الشديد مثلا والكآبة عامل من عوامل ضعف البدن فيكون أكثر قابلية للأمراض البدنية، وكذلك الأمر نفسه يقال عن بعض الأمراض العضوية المزمنة أو الشلل مثلا فهي تتسبب في انفعالات نفسية سيئة يشعر بها الفرد، فيمر بتجربة مؤلمة تجعله فاقدا لأي أمل في الحياة.

وعلى الرغم من وجود حالات سابقة فإنّ هناك من يتجاوز هذه الحالة البائسة أي التي تتعلق بتأثير المرض حينما يقبل الفرد على التعايش والاهتمام، فيتعايش مع المرض المزمن قدر الإمكان ويقبل التكيف معه في الحياة إذا كان ليس له علاج، ويشغل نفسه باهتمامات ومهارات أخرى تتجلى فيها ذاته بإبداعاتها، كأن يقبل على فن من الفنون أو رياضة من الرياضات التي يستطيع الجسم ممارستها، والواقع مليء بشواهد على شخصيات رغم شدّة إعاقتها فإنها أثبتت جدارتها في العالم مثل **ستيفن هوكينغ Stephen Hawking** (1942-2018) الذي عاش شللا جسديا ورغم ذلك قدّم في الفيزياء النظرية أفكارا قيّمة جعلته من كبار المبدعين في علم الفيزياء.

إنّ الغرائز تؤثر في النفس والبدن، وإنّ الغرائز والدوافع تلعب دورا بارزا في حياتنا، ولأن حياتنا مبنية عليها فما ينشأ عنها سيكون مهمّا ومرغوبا به عندنا، إنّ الغرائز والدوافع هي بالأساس محرّكات أوّلية وأساسية تحكم حياتنا، ومهما كانت فضائلنا وعقولنا فإنّها هي الأخرى تخضع لحكمها لأنّ العقل والفضيلة التي نتشرّبها لا تشتغل إلاّ في دائرة رغباتنا وما توحي به غرائزنا، ويشبّه "**راسل**" الحياة على هذا النحو بمملكة النحل، فالدوافع التي تحمل غرائزنا ورغباتنا هي الملكة المسيطرة على سلوكاتنا كملكة النحل في مملكتها ويساعدها مجموعة من العاملات، وتلك العاملات بالنسبة إلى الدوافع هي بقية الوظائف النفسية والسلوكية التي نصدرها، وفي غياب الملكة يحدث اضطراب بين العاملات داخل المملكة ثم تموت في النهاية وتصبح الخلايا خالية من النحل، وهو ما يصيبنا أيضا في غياب الدوافع التي تحكمنا، ستضطرب

سلوكاتنا ووظائفنا الشخصية، وبالأساس إننا محاطون في حياتنا بعدد كبير من الرغبات التي تخدم دوافعنا وغرائزنا، إنّنا محكومون بمملكة الدوافع وغياب ملكة الدوافع كغياب ملكة النحل، سيورث فينا الموت ولو تأخر أو تباطئ، وستخلو الحياة من كل لون وتغيب السعادة والشعور باللذة لأننا صرنا بلا دوافع ولا أهداف، فتفقد الحياة معناها، إنّ معنى الحياة بالنسبة إلينا والذي عادة ما يكون فاعلا في تكوين سعادتنا مرتبط برغباتنا الأوّلية، إنها رغبات لها قيمة وإخمادها ينهي نشاط الفرد وحيويته[1].

يحظى الإنسان بعدّة غرائز كغريزة الانتماء لجماعة ما، ومن خلال ذلك تكوّنت القبائل والدّول والأمم، فالإنسان بحاجة إلى التعاون مع غيره، حتى يشعر بالحماية ويشعر بسلامة بدنه من الاعتداءات والطمأنينة حتى لا يعيش منفردا معتازا، ولأجل ذلك تكوّن مجتمع محاط بقوانين لحماية كيانه المادي والمعنوي، وفي المجتمع حركة متنوّعة من الوظائف والمهن التي يشرف فيها كل واحد من المجتمع على تلبية أغراض بعضهم بعضا، إنّ هذا النوع من الغرائز كان سببا في بناء الدول، وبالتالي فالغريزة لها وظائف أساسية في بناء المجتمع، لكنها تحتاج إلى تنظيم وتأطير حتى لا تكون عبثا، ونعني بذلك أن تجلّي الغرائز في الحياة الاجتماعية وكونها دافعا فاعلا مشروط بطابعها الأخلاقي الذي لا يهدد حياة الإنسان كفرد ولا المجتمع، وعلى العموم فإنّ الإنسان مهما تقدمت أشواط نهضته الحضارية فهو يبقى مرتبط بخيط الغريزة التي وجدت منذ الحياة البدائية، كغريزة البقاء، أو الحاجة للعيش محميا ضمن جماعة وغيرها من الغرائز، وإنّ أي خلل بها وإذا شعر الإنسان بكون إحداها مهددة فإننا نراه مضطربا يعيش حالة من الذعر وعدم الاستقرار حيث يشعر أنّ كيانه بات مهدّدا، ووظيفة النظم الاجتماعية حيال هذا أن تحرص على تعزيز هذه الغرائز بالدفاع عنها وإحاطتها بقوانين ردعية حتى تظل الغرائز في مأمن من أيّ تهديد.

كما أنّ أبداننا تشعر بالخمول والضعف حينما لا تعمل ولا تمارس وظائفها فإنّ النفس تملّ وتضجر إذا عاشت فراغا من العمل كما هو الحال في البطالة، وبالتالي فشعور الإنسان بفراغ يجعل الجسد يشعر بثقل بسبب عدم نشاطه.

إنّ العمل عامل في السعادة، وهذا بالنسبة إلى النشطين فقط من الناس فهم دوما بحاجة إلى منفذ للتنفيس عن طاقاتهم، وإذا كان العمل رغم كل ذلك فاشلا فإنه لن يجعل من الفرد سعيدا، بعكس ما إن حقق الفرد نجاحا في أحد أعماله فإن ذلك النجاح سيشكّل عنده مصدرا لطاقة تضاعف قوته ويكون بقية

[1] برتراند راسل، عبادة الإنسان الحر، المصدر السابق، ص 59.

يومه سعيدا نتيجة لما حققه، إنّ العمل لا يهم رغم تحفّظ **راسل** على بعض الأعمال؛ أي تلك التي تفتقر إلى الاستقرار والتي تخضع لهوى الغير، ويتراوح مزاج الناس في الأعمال من فرد إلى آخر، فمثلا هناك أفراد تتوقف سعادتهم على قدر محدود مما ينجزونه، وقد يوجد أفراد لا يكتفون إلاّ بإنجاز قدر أكبر من الأعمال، لكن يبقى الشرط الذي يحكم كل عمل نرجو فيه سعادتنا من خلال النجاح هو تناسبه مع الإمكانيات والمؤهّلات التي يملكها كل فرد، قد يحظى الكسول بمقدار من السعادة اعتمادا على حظّه، وكذلك العامل الذي يكتفي بمقدار قليل مما يبذله في عمله، لكن سعادتهما لن تكون كسعادة المجتهد في عمله، لأن الشعور الذي يتحقق بعد إتمام كل مهمة في العمل هو شعور طيّب وجميل، وهذا الشعور يفتقر إليه الكسول.[1].

حديثنا عن الإصلاح الاجتماعي لا يمكننا فيه تجاهل ضرورة العمل، فالشغل فاعلية إنسانية تبني المجتمع، وماهذا المجتمع إلاّ مجموعة من الناس، مما يعني أنّ للعمل انعكاس يفيد الإنسان بحد ذاته حينما يفيد المجتمع، وهذا يدعونا إلى الحديث عن قيمة العمل، وأسمى قيمة لديه حينما يضمن للإنسان سعادة مادية ونفسية، فالعمل سبب في ابتعاد الإنسان عن القلق وعن حالة العزلة حينما يتفاعل مع غيره، فيصبح حينها كائنا اجتماعيا فيندمج مع غيره فيوسّع من أفق ذاته فتخرج عن نطاق "الأنا" فتصبح أكثر سعة وخبرة من خلال ارتباطها بـ "النحن"، والحركة الاجتماعية البنّاءة تبنى على هذا التفاعل وتتحقق من خلال الكل الذي يجمع بين عدة ذوات متحدة في إطار ما نسميه بـ "نحن"، وإنّ هذا التفاعل في حقيقة أمره لا يضمن للذات سعادة نفسية بل يحقق لها اكتفاء ذاتيا ماديّا، فيلبّي الإنسان حاجاته الحيوية من خلال العمل ولذلك من الضروري أن تتمتع الدولة باقتصاد قويّ يضمن للأفراد في المجتمع جودة على مستوى الحياة المادية وفق مستوى مقبول من الرفاهية الاجتماعية التي تضمن لكل فرد في المجتمع عيشا كريما يمنع عن الإنسان الحاجة ويحقّق له استقرارا واكتفاء بنفسه.

لا غنى لنا عن الاقتصاد لأننا كائنا بشرية تستهلك وهذا يفرض علينا أن ننتج أيضا، وكلا الحركتين لازمتين في المجتمع لأنّ الإنتاج والاستهلاك هما ذلك الحدّان اللذان يتحرك بينهما الاقتصاد، فتستورد الدول وتصدّر، وتنتج وتستهلك، وكل ذلك حتى تكون حياة أكثر سعة اقتصادية ويجلب منها الإنسان قوته، وكل ما يحتاج إليه ماديا، فلا ننكر أنّ الحاجة الأولى للعمل هي حاجة مادية، فالإنسان يضطر

[1] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، المصدر السابق، ص ص33-34.

إلى العمل حتى يسدّ حاجاته البيولوجية أوّلا ليهتم بعدها بحاجاته النفسية والعقلية، إنّه بذلك يحمي نفسه من الحرمان المادي الذي يخلّ بسعادته واستقراره كما يحمي نفسه من الحرمان النفسي.

إنّ امتلاك الإنسان لاكتفاء ذاتي مادي من المؤكّد أنه يحقق نصيبا من السعادة، فالذي يملك اكتفاء أكبر يكون أسعد، ولذلك يُعتقد أن السعادة مرتبطة بمقدار الدخل المادي للفرد، إنّ هذا المنطق يرفضه الكثيرون باسم الأخلاق أو الدين، فلا يرون أن للدخل المادي في حياة الفرد أثر في سعادته، رغم أنّهم في حد ذاتهم يسعدون كثيرا بزيادة دخلهم المادي بمال أو هدايا أو غير ذلك نتيجة للوعظ الذي يقدمونه للناس، إنّ هذا الموقف ليس تحديا لرؤية دينية أو أخلاقية وإنما هو تأكيد لوجهة نظر في علم النفس، فالنفس تبتهج إذا ارتاحت ماديّا وإذا ما ارتفع دخل الفرد في راتبه مثلا، أو منح هدية، إن حاجاتنا ليست معنوية فقط بل إنّ للإنسان حاجات مادية يطلبها باستمرار ولا يستطيع مهما كانت درجة روحانيته أن يستغني عنها، إننا بحاجة إليها أيضا كحاجتنا إلى عواطف تشعرنا بالسعادة[1].

وفي المجتمعات الصناعية الحديثة لا يزال هناك أناس يفتقرون إلى حاجيات مادية بسيطة، وتوفّر مقدار بسيط منها فقط كفيل بأن يحوّل حالتهم النفسية من قرح إلى فرح. إنّ الدخل المادي سبب في السعادة ويؤثّر على العواطف البشرية فيحوّلها من كونها سلبية إلى عواطف إيجابية، إنّ البشر يبحثون في عالمهم عمّا يدعم وجودهم، وبعثورهم على الدعم حتى بمقداره الضئيل يشعر أن مقدارا من الهم والبؤس قد انزاح عنه[2] .

يضمن العامل البسيط من خلال المردود المادي والعائد المالي الذي يأتيه من خلال عمله اكتفاءه الذاتي، ويكون هذا الاكتفاء سببا في السعادة إذا تلاءمت الأجور مع ظروف المعيشة في بلده، فالدخل الضعيف لن يتلاءم مع غلاء الأسعار، وهذا يجعل العمال يعيشون ضنكا في الحياة، وتصبح أمور إدارة شؤونهم المالية خاصة إذا كانوا مسؤولين عن أسر أمرا صعبا، إنّ قلّة دخل العائد من العمل مقارنة مع حاجات الحياة اللاّزمة للفرد أو الأسر سبب للفقر، والفقر أحد العوامل التي من الممكن أن تفتح على المجتمع أبوابا أخرى من الآفات، كاللّجوء إلى السرقة والاحتيال، وحينها سينشأ مجتمع مليء بالمحتالين واللّصوص بسبب غياب التوازن العادل بين توزيع الأجور مقارنة مع تكاليف الحياة، ولن ينشأ مجتمع مبدع أو عمّال يهتمون باحترافية مهنهم، لأنهم سيكونون منشغلين بآداء وظائف أخرى تشغلهم عن

[1] Bertrand Russell, Septical essays, Op.cit., P.65.

[2] Ibid., P.65.

الإبداع في وظائفهم الأساسية، وسينجزونها بضجر وملل شديدين، وسيمقتون أعمالهم التي لم تحقق لهم عيشا كريما.

إنّ العمل حق ونيل الأجر الكافي لقاء ذلك العمل حقّ، والنظم الاجتماعية العادلة تحسن الموازنة بين الدخل وتكاليف المعيشة، لأنّ الخلل الذي يحدث نتيجة ضعف الدخل المالي لقاء تكاليف الحياة سبب في الشّقاء وفقدان السعادة، ولذلك حتى يحصل للعامل ضمان أتم لحقوقه وجدت نقابات عمّالية والتي وجودها بالأساس حق من الحقوق التي يتوجب ضمانها في كل بقاع العالم، وهي بالأساس تكتّل رقابي لممارسات السلطة الحاكمة ومهمّتها الدفاع عن العمال ضد أي ظلم قد يتعرضون له، وعليه فإنّ أي ضرر يلحق بالنقابيين من عنف أو أذى وهم بصدد آداء مهامهم للدفاع عن العمّال إنما هو جرم يتنافي مع حقّ الإنسان في العيش الكريم.

ونحن نتحدث عن العمل فإنّ عالمنا المعاصر صارت فيه الآلات شريكا أساسيا، بحيث لم يعد من الممكن الاستغناء عنها، بل إنّ وجودها صار ضرورة قصوى. إنّ العالم المعاصر هو عالم الآلة، وقد جلبت مقدارا كبيرا من الرفاهية، فخفّفت الثّقل الذي كان ملقى على عاتق الناس في كثير من الأعمال التي صارت أقلّ شقاء، ومنعت عنه العوز المادي المطلق، لكن هذا لا يعني حتمية أنه مع وجود الآلات في العالم فإنّ العوز قد انتهى، فهناك مناطق في العالم لا يزال ينهكها العوز رغم توفر الآلة، فمنع الفقر لا يعتمد على الآلات، ولكنه يعتمد على عوامل أخرى مثل: عامل الكثافة السكانية، الظروف السياسية المحيطة، وبصرف النظر عن الوقاية من العوز فإنّ قيمة زيادة الثروة ليست كبيرة للغاية في مجتمعاتنا الصناعية في القرن 20م مثل: اليابان أو انجلترا على سبيل المثال[1].

يعكس العالم المعاصر تقدّما رهيبا في التقنيات والأفكار في العديد من المجالات، وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذا الوضع يتناقض إلى حد بعيد مع استمرار الفقر والأمراض في أماكن كثيرة من العالم، وكأنّ هذه الظاهرة صارت أشبه بقدر محتوم أو كلعنة تطارد العالم في كل العصور مهما بلغت الإنسانية من مجدها العلمي، ولذلك فإننا نتساءل هل على العالم أن يكفّ عن أحلامه في أن يقضي على الفقر؟ أم أنّ المشكلة قابلة للحل؟ وإذا كانت هذه المشكلة قابلة للحل، فهل الحل يكون من خلال نهضة أخرى على مستوى النظريات الاقتصادية؟ أم أنّ المشكلة تخص سوء تنظيم اجتماعي وفشل تسيير سلطة؟

[1] Ibid., P.67.

الأكيد من كل هذا أنّ الفقر ظاهرة شديدة؛ ومشكلة معقدة من عدة أوجه حيث أنّ معالجته تحتاج جهدا ماليا وجهدا فكريا تخطيطيّا من قبل السلطة؛ وفي نفس الوقت إنّ الفشل في إيجاد حلول لهذه المشكلة واستمرارها في العالم يفتح الأبواب لآفات جديدة؛ لأن الفقر شرّ يحيلنا إلى شرور أخرى كالقتل والسّرقة والعنف من أجل الغذاء، وحتّى يحمي الإنسان نفسه من الموت أو الأمراض الفتّاكة التي تحيط به بسبب بؤسه فلن نندهش إذا رأينا مثل هذه التصرفات في عالمنا مادام كل فرد بالأساس تكمن في داخله غريزة الدفاع عن البقاء.

أين الآلة والتطور التقني من بؤس الفقر؟ يبدو أنّ الآلة وجدت لتخدم أغراض سلطوية أخرى كالتسلح والاستحواذ على البشر وإخضاعهم بدل حلول مشاكلهم، ومنطق مثل هذا في تسيير الآلة لن يكون سببا لسعادتهم؛ بل إنه سيكون عبئا على البشرية حيث يتسبّب بوجود قيود جديدة تضاف إلى قيوده.

إنّ الفقر وغيره من المشكلات المادية في الواقع الاجتماعي ناتجة عن آفات نفسية كالطمع، الحقد، الكراهية....وغيرها من الشرور، وهي تعبير عن رغبة تدمير وفساد، وهي بطبيعة الحال آخذة في صراع مستمر مع رغبة العلاج مع دعاة الإصلاح. إنّ نمط الحياة نمط يعج بصراعات ورغبات متناحرة، والتوفيق بين الرغبتين والحد من أكثر الرغبات شرّا مفتاح الإصلاح والعثور على طريق السعادة.

قد لا تتلاءم الرغبات مع الآخر حينما تلتقي رغبتان مثلا حول نفس الموضوع، لكن إذا كان الموضوع هو المعرفة فيمكن حينها أن تشعر رغباتنا التي التقت في نفس الموضوع بنوع من الرضا، لقد كان **لراسل** رؤية نفعية ومثالية إلى حدّ ما، لكن ما ميّز رؤيته أنه لم يكن يستهدف ذلك الشعور الفردي بالرضا بل إنه يستهدف المستوى الجماعي للناس في إقامة الدولة وإضفاء أفكار إصلاحيا تكون سببا في نشأة حياة اجتماعية كريمة لأي إنسان، وإنّ هذا الأمر هو الذي يميّز النّزعة الإنسانية في فلسفته من حيث أنه أراد حياة اجتماعية فاضلة، يعيش فيها كل الأفراد محقّقين لحياتهم الاجتماعية أكبر قدر من الرّضا، وهذا الاهتمام راجع إلى اهتمامه الأول بالحياة العامة للمجتمع البشري في العالم[1].

إن الرغبة في فهم العالم والرغبة في إصلاحه محرّكان أساسيان نحو تقدّم النوع الإنساني في العالم، ودون هذين الدافعين فإنّ المجتمع الإنساني في أي مكان بالعالم سيظل محكوما عليه بالركود والبقاء على هامش الحضارة، إنّ السعادة الكاملة قد تؤدي إلى تراجع الاندفاع العملي نحو طلب المعرفة والإصلاح،

[1] Charles Pigden, Russell on ethics, Op.cit., P.06.

فلولا مآسينا وشعورنا بمعنى المأساة كتجربة في حياتنا لما شعرنا بالشفقة على مآسي الآخرين؛ ولما اندفعنا نحو مساعدتهم، ولما حصل التعاون بين الناس، وإن الناس ليندفعون نحو مساعدة الآخرين وإسعادهم من خلال مساعي سببها الشعور باليأس في العالم الذي يتضمن وقائع وأحداث يشعر الناس أنها ضد سعادتهم، إنّ الألم قد يكون حافزا مهمّا، وإذا قدّر للإنسان في الحياة السعادة فإنّ هذا لا يعفيه من حياة أكثر سعادة[1].

إنّ اندفاعنا إلى مساعدة الآخرين مساعدة معنوية أو بمساعدة مادية يساعد على تعزيز الشعور بالذات وقيمتها الاجتماعية، فيجعلها تشعر بسعادة، لأنها أدركت قيمتها من حيث كونها فاعل اجتماعي مؤثّر، وإنّه لمن الضروري أن تسود هذه المبادرات داخل النسيج الاجتماعي فهي تعزز تماسكه، وتجعل الطبقات الاجتماعية أقرب إلى بعضها، بل إنّها تخفّف من حدّة التفاوت الاجتماعي الذي فرضته النظم الاقتصادية والسياسية الوحشية.

لقد كان الغرض من مجموعة المواضيع التي حملها كتاب أسس لإعادة البناء الاجتماعي تأسيس فلسفة سياسية، منطلقها إيمان **راسل** أن الدوافع الإبداعية هي التي من الممكن أن تكون الأساس الحق لبناء السياسة والاقتصاد للمجتمع، ولذلك كان لا بد من إعطاء موضوع الإبداع مكانته ضمن أي إصلاح اجتماعي، والدافع الإبداعي يقابله دافع من نوع آخر وهو الدافع الاستملاكي، وكل من الدافعين أي الاستملاكي والإبداعي هما دافعان غريزيان* لكن تبقى فضيلة الحياة وسموّها شأن مرتبط بالدافع الإبداعي، ومن المفترض أن يتأسس عليها كل شيء لأنها جوهر الحياة الفاضلة، وفي نطاق هذين الدافعين سيعالج **راسل** مسائل كالزواج والتربية والدولة .....الخ [2].

يمثّل العنصر المادي سببا لسعادة الأُسَرِ وراحتها، وكذلك نفس الأمر يقال عن الشركات والمؤسسات فالمال يلعب دورا في استمرارها واستقرارها، وحتى قوتها، لكن الاقتصار على هذه العناصر المادية ليس

---

[1]Robert E. Egner and Lester E. Denonn, The basic writings of Bertrand Russell, Op.cit.,P. 332.

* الدوافع الغريزية تنقسم عند راسل إلى نوعين: الدوافع الاستملاكية التي تجسدها مؤسسات الدولة والحرب والملكية الخاصة، ودوافع إبداعية من المفترض أن تتجسد في الزواج والتربية والدين وعلى الرغم من تطبيق الدافع الإبداعي ضمن نطاقها إلا أن ذلك التطبيق لا يتحقق بقدر كافي ومرض .

(Bertrand Russel, Principles of social reconstruction,Op.cit.P. 06.)

[2] Bertrand Russell, Principles of social reconstruction, Op.cit., PP. 06-07.

سببا كافيا لنشوء السعادة في أسرنا ومؤسّساتنا أو في مجتمعنا بصفة عامة، ومن خلال ذلك يقدم لنا **راسل** فلسفة اجتماعية تشمل الاهتمام بالأسرة كتجمع أصغر والدولة كتجمع أكبر، يتأسسان على عنصر المادة كعامل للسعادة، وتكتمل السعادة بينهما حينما يكون هناك اهتمام بالإبداع، فالمجتمعات تقوم في نهوضها على الإبداع والنقد كمراجعة مستمرة ومراقبة الذات لذواتها، وليس مجرد الامتثال والطاعة العمياء لسلطة الأبوين أو سلطة زعماء الدول، وهنا يعيدنا **راسل** إلى مسألة الحريّة كعامل يترافق مع كل ممارسة اجتماعية، إننا بكل الأحوال لا يمكن أن ننكر دور هذه القيمة في حياتنا لأنّ نضال الإنسان في الوجود وصراعه الشرس لا يخرج عن نطاق دفاعه عن حريته.

ولذلك فإنّه ليس من مصلحة النظام الاجتماعي أن يطغى فيه طابع التملك كما ليس من مصلحته أن يُغلّب الثراء المادي على الثراء الفكري أو المعنوي، إنّنا بعبارة أخرى بُعْدٌ يجمع بين أبعاد متعدّدة، ومن الحكمة أن نستثمر المهارات النفسية وما توفّر لدينا من خيرات مادية من أجل منفعة البشرية ككل دون منفعة فئة خاصة، وأساس هذا الاستثمار والتوجيه الاجتماعي يقوم على النظام.

أما في كتاب السلطة والفرد ففيه يتناول **راسل** موضوع الفردية ويتحدث عن التماسك الاجتماعي وعلاقته بالطبيعة البشرية والحكومة، لينهي كتابه بفصل حول الأخلاق بنوعيها الفردية والجماعية، وفي بداية المحاضرات يشير **راسل** إلى أنّ هناك سؤالا رئيسيا ينبغي البحث فيه وهو حول كيفية التوفيق بين تقدّم الروح الفردية وبين المقدار الكافي لتماسك المجتمعات، ولذلك سيغوص راسل في الطبيعة البشرية باحثا عن تلك الدوافع التي تجعل من التعاون الاجتماعي ممكنا؛ وكذا البحث حول الأثر الذي أحدثته التقنية لإثارة الصراع في الحياة خاصّة بين طبيعة الإنسان والمؤسسات مما ترتب عن ذلك انفصال الحافز الاقتصادي عن الحوافز الخلقية، مما يحيله إلى طرح مسألة علاقة فكر الفرد بالهيئة الاجتماعية محوّلا إياها إلى مسألة أخلاقية.[1]

لا جدل في أنّ الحياة تفرض علينا أن نعيش ككائنات اقتصادية من خلال العمل والبحث عن القوت اليومي، فالغرض الطبيعي والمألوف لكل إنسان عادي هو العمل من أجل اكتفاء مادي. غير أنّ العمليات الاقتصادية كالتجارة مثلا يلعب عامل الثقة وسمعة التاجر فيها عاملا بارزا، فالناس يتجنّبون المعاملات التجارية مع المحتالين ويبحثون دوما عن من يتحلى بالإخلاص والأمانة، وبالتالي فإنّ الأخلاق في مجال مادي كالاقتصاد أمر بالغ الأهمية لحياة اجتماعية سعيدة خالية من الرّيبة وهذا يعني

[1] Bertrand Russell, Authority and The individual, Op.cit., PP. vi, 11.

أنّه لا تعارض بين الاقتصاد والفضيلة، فكما يدعو **راسل** إلى أخلقة العلوم وأخلقة السياسة فهو يدعو أيضا إلى أخلقة الاقتصاد، وما يثير الخوف بالنسبة لنا في عالم التّقنية هو خروج الاقتصاد إلى حدود لا أخلاقية فيُستَغلّ بطريقة سيّئة كما تم استغلال العلم والتربية لصالح السلطات الاستبدادية في عالمنا بحيث نشأ عن ذلك أن صارت حياة النّاس أقلّ حرية.

وليس ببعيد عن تاريخ عالمنا فإنّ القوى الاستعمارية مارست قمعا وانتهاكا لاقتصاديات الدّول الضعيفة من خلال الضغط عليها تقنيًّا وعلميًّا بسبب تفوقها التكنولوجي، وإنّه لكثير من أسباب الغزو في العالم وإبادة الشعوب وغيرها من الحروب كانت لدوافع اقتصادية، فقضت بذلك على سعادة شعوب مستضعفة من أحل إرضاء جشع دكتاتورية أساءت توجيه التقنية التي تفوق فيها عالمنا المعاصر عن أي عصر آخر، وقد سبق وأن أشرنا في صفحات سابقة عن الأثر الوحشي الذي أحدثته التقنية العلمية حينما وُضِعت لأغراض معادية لسعادة الناس المادية والنفسية.

بعد كل ما قيل سابقا فيؤكد راسل دوما أنّه من الحكمة أن نتخيل عالما مليئا بالسعادة، وهذا الأمل وسط كل الكوارث التي أصابت عالمنا هو أمل مشروع وواجب التحقق لا سيما على الأجيال اللاّحقة، فعليهم أن يدركوا دون تردّد أنه عليهم الاعتراف أن سعادتهم مرتبطة بسعادة الآخرين، فالواجب الإنساني وواجب الضمير الحي هو الحرص على سعادة جيراننا ومن هم محيطين حولنا، إنّ البشرية السعيدة ليست تلك البشرية القائمة على سعادة الفرد بمقدار ما هي بشرية قائمة على سعادة الجميع، حينها نكون كلنا أذكياء وأقوياء، فلا أحد يعاني من الاضطهاد ولا من سوء معاملة الناس ولا أحد من هؤلاء يمارس ما يجعل الغير شقيّا، إنه أمل ببشرية نقيّة من كل ضغينة، وعالم مثل هذه المواصفات في البشر وجوده مرتبط بتقديمهم لمثل هذه المبادرات النبيلة على حساب الصراع حول المصلحة الخاصة، وإنّ عالما مثل هذا ليس مستحيلا بل إنّه ممكن التحقق إذا أردنا ذلك[1].

سواء كان كل من السعادتين المادية والمعنوية أساسيتين في حياتنا الاجتماعية، فإن أساس كل منهما يتوقف على عامل الاهتمام والتنظيم وعامل التواصل المبني على القيم الإنسانية النبيلة التي تؤسّس لمجتمع عالمي كما أراده **راسل**، وهو ذلك المجتمع الخاضع لنظام عادل لا تسوده كراهية ولا بغضاء ولا بؤس، بل محبة وتفاهم وسعادة، يقبل بالآخر، ويتعاون معه، يؤمن بالمختلف في عالم واحد، وإنّه من واجبنا اليوم في عالمنا المعاصر إذا أردنا حمايته من مخاطر المستقبل أن نكون على قدر عال من

[1] برتراند راسل، محاورات، المصدر السابق، ص ص 60-61.

الوعي بضرورة الحرص على إسعاد الغير كما نحرص عل إسعاد الأنا، وشرط ذلك أن نتخلى عن أسباب الصراع ونوفّق بين رغباتنا المتضاربة عند حد وسط يقيّده فقط قانون عادل يوازن بين حق كلّ واحد منا وواجبه، وهذا تحدّ يواجه المصلحين في عالمنا والمحاولات العملية في كل مكان للنهوض بنظمنا الاجتماعية، ولذلك صار واجبا علينا أن نتساءل حيال هذه النظم ما دمنا في ذكرنا لأسباب السعادة أو التعاسة دوما نصطدم بها، فمتى تكون النظم الاجتماعية سببا لسعادة الناس؟ وكيف يمكنها أن تتجنب الأسباب التي تكون فاعلة لشقائهم؟

ثالثا: كيف تكون النظم الاجتماعية سببا للسعادة؟

لقد تحدثنا في الصفحات السابقة عن النظم الاجتماعية وأهميتها في إدارة شؤون العامة، وبالتالي فهي تلعب دورا رئيسيا في سعادة المجتمع أو تعاسته، فالأفراد يتأثرون بشكل مباشر عن تبعات النظام القائم في مجتمعهم، فهو يحدد لهم قوانينهم الاجتماعية بما في ذلك أخلاقياتهم وتربيتهم، ورفاهيتهم ونمط معيشتهم، ولمّا كان الأمر كذلك فكيف يمكن لنا أن نضمن نظما اجتماعية هدفها تحقيق سعادة الإنسان؟ ومتى يكون النظام السائد في المجتمع مناخا لنشوء ما يمكن أن نسميه "إنسانا سعيدا"؟

إنّ السعادة هدف البشرية، وبالأساس فإنّ علاقاتنا فيما بيننا خاصة العلاقات السياسية الكبرى حتى تحقّق مطلب السعادة يجب أن تكون مضبوطة بقيم، وبوجود حياة فاضلة وسعيدة في مجتمع ما فإنه يمكن الحكم على السياسة التي تضبط تسييره بأنها رشيدة. إنّ رجل السياسة في تفكيره دون شك لا ينسى أنّ المجتمع يتكون من فئات تضمّ شيوخا ورجالا، نساء، وأطفالا، لكن تبقى المشكلة التي تصيب السياسيين هي جهلهم أنّ كل فئة من تلك الفئات السابقة لها وجود خاص بها، والواجب السياسي يقتضي تعميق الصلة بين كل فئة ووجودها الخاص بها وبين بعضها البعض، ولا يكون مطلب تكييف الصلة مطلبا موصلا إلى السعادة لأسباب سياسية إلا بتمكين تلك الفئات من نيل الخير من وجودها بقدر ما أمكن، لكن المشكلة الأخرى التي نصطدم بها هي أيّ خير يمكن أن يقدّم لتلك الفئات ما يسمى بالسعادة؟ وبعبارة أخرى: ماهو الخير الذي تتطلبه حياة كل فرد؟ وهل ذلك يعني أن المجتمع مجتمع سعيد؟[1]

إنّ التفتّت الاجتماعي أي تفكك العلاقات الاجتماعية وعدم اندماج الذات مع الحياة سبب في التعاسة، وإن هذا التفتت كما يحدث في المجتمع فهو يحدث داخل الذات في باطن العقل حينما يغيب

[1] Bertrand Russell, Political Ideals, Op.cit., P.04.

التنسيق بين الوعي واللاوعي، ويغيب الاندماج في الحياة حين لا يكون للفرد رابط نفسي واجتماعي يجعل منه مندمجا مع مجتمعه كرابطة الحب أو رابطة الاهتمام، إنّ الإنسان السعيد لا يحمل في ذاته أيّ خلل من هذه الأمور، إنّ ذاته لا تعرف انقساما، ولا تفتّتا ولا أسفا على الدنيا لأنه يتمتع بحرية بالمسرّات المتوفّرة أمامه في العالم، إنّه متحد مع الحياة، ولا يخيفه شبح الموت، وهذا الإنسان السعيد ماهو في نظر مشروع **راسل** سوى ذلك المواطن العالمي الذي يشعر في نفسه شعور المواطنة العالمية بحق[1].

من منطلق ذلك فإننا نصل إلى النتيجة الأوّلية التالية، فالسعادة داخل النظام الاجتماعي مرتبطة بعمل هذا الأخير على تعزيز الروابط الاجتماعية بين الأفراد، كأن تحمي الفرد من أي تنمر اجتماعي مثلا، أو أي تهميش؛ وهذا الأمر تتعرض له في الغالب الأقليات التي لا يمكن ضمان رد فعلها بالتمرد إذا شعرت إحداها بالتهميش أوالإقصاء من النسيج الاجتماعي، وقد تنقلب على هذا الوضع بالتمرد وإحداث المشاكل فتنشأ صراعات لأنها باتت تشعر أنّها طرف نقيض أو غير مرغوب فيها اجتماعيّا، وكما يحدث هذا الأمر لجماعة فالفرد عرضة له حينما يصبح في موضع يشعر به أنّه أضحى أقلّ قبولا بين أقرانه بسبب اختلاف لغته أو بشرته وغيرها من الأسباب، فالنّظام الاجتماعي صحيح أنه يشرف على حياة العامة من جهة الاقتصاد والسياسة وكذلك فهو يلعب دورا كبيرا في تماسكه الاجتماعي والنفسي، وإذا حدث خلل في هذه الجوانب حدث نقصان في السعادة، وبدلا من ذلك تنشأ اضطرابات نفسية واجتماعية تجعل من المجتمع مفكّكا وأفراده يعانون الاضطرابات والأزمات.

من الجيّد أن يكون وضع اعتبار مبني على المحبة والاهتمام لكل الجماعات البشرية المكونة للمجتمع على الرغم من اختلافها محط اهتمام النظام الاجتماعي، غير أنّ هذه النظم تبنى هي الأخرى بالأعمال، وليس أي عمل؛ فالعمل الناجح والذي يعود بالنفع الاجتماعي مؤسّس على الإتقان، إذ أنّ إتقان الشيء سبب في سعادة الفرد، فعامل البِناء النّاجح والمتقن لبنائه يسعد بما تصنعه يداه بعد كل عمل، والبنّاءُ الفاشل لا يسعد أبدا بما تصنعه يداه، وقس الأمر على ذلك في أي صناعة أو مهارة، ولو تساءلنا عن ما إن كانت الفلسفة سبب من أسباب السعادة، فإنها ستكون عاملا فيها إذا ما أتقنها الفرد، وإذا ما وجد نفسه تائها فيها غارقا في الغموض من كل جانب فإنّه لن يرتاح بسبب الغموض المحيط به ولن يسعد إلاّ بانقشاع ضبابه[2]. فالفلسفة تعنى بطرق التفكير في الحياة أي الطرق التي تقدم للإنسان

[1] Bertrand Russell, The conquest of happiness, Op.cit., PP.247-248.

[2] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، المصدر السابق، ص35.

مناهج عملية لتدبير شؤون حياته بحيث يكون أقرب إلى الخير وأبعد عن الشر، وأيّ غموض يعترض العقل حيال فهمه لطبيعة الحياة فإنّ ذلك يجعله عرضة للاصطدام بمشكلاتها التي تجعله قلقا حول مصيره وحول استقرار كيانه.

في حياتنا الاجتماعية المسيَّرة بنظم؛ فإننا جميعا معرّضون إلى نكبات في حياتنا تجعلنا نشعر بالأسى، لكنّ الإنسان بإمكانه أن يصنع سعادته وقت محنته أيضا كما في السجن، وهذا ما حصل فعلا مع **راسل** أين صنع من حياته العقلية سعادة، حيث أنّ السجن الذي يحرمك من حرّيتك الاجتماعية لا يحرمك من حرية عقلك التي يصنع منها الواحد منّا أفضل المتع، وإنّ متعة السجين في سجنه لن تفارقه إذا كان سبب دخوله هو الدفاع عن رسالة ما في الحياة بعكس ما إن اختلف السبب كأن يكون دخول السجن بسبب جريمة أو سرقة، إنّ هذا السبب يدعو إلى الشقاء وليس السعادة. إنّ المسألة التي أتى منها مصدر السعادة في السجن هي في حقيقتها مسألة احترام لمبدأ، وعليه فإنّ ما يساعد الناس على شعورهم بالسعادة هو وجود رسالة يعيشون من أجلها، وللأسف إنهم سيفقدونها إذا ما فشلت رسالتهم[1]، فلذّة الشقاء من طبيعة الرسالة التي يعمل من أجلها الإنسان ويؤمن بها، وهي لذّة تفسّر لنا لماذا يقبل الجندي بكل جسده مُخَاطرا بنفسه في الحروب علما بأنه قد يتلقى أعنف أشكال الموت أو أنه قد يتم اعتقاله ليتلقى أعنف أشكال التعذيب وهو يقبل على المخاطر؛ لكن يتلاشى لديه الخوف من العواقب لأن مبدأه في رسالته يحظى بالاهتمام أكثر من الخوف، فيقابل عمله بالمحبة والعطاء بدلا من الخوف والتراجع عن مبدأ يرى فيه خطوة قد ينجم عنها إصلاح لمجتمعه، أو دفع لضرر كبير عن المجتمع.

إنّ الاهتمام عنصر هام في السعادة، وخاصة الاهتمامات الجانبية، وهي شيء مهم خاصة بالنسبة إلى البالغين الذين تقدّم بهم السن، فابتعادنا عن ذواتنا إلى ماوراء حياتنا منشغلين بمواضيع معيّنة من محيطنا يشغلنا عن همومنا النفسية ويقصد راسل المخاوف التي تمس الإنسان مع تقدمه في السن كخوف الشيوخ من اقتراب الموت عند شيخوختهم، وإنّ **راسل** هنا لن يقدم نظرية في إطالة العمر لأنها مسألة تتصل بالطب، لكنّه يقدّم وصفة تحقق شيئا من السعادة[2]. وهذا يعني أنّ المرء عدوّه الفراغ ويكون عرضة له عند مرحلة التقاعد على وجه الخصوص أين يتم فصله عن المكان الذي وجد فيه اهتمامه العملي،

[1] المصدر نفسه، ص ص 38-39.

[2] المصدر نفسه، ص40.

ولذلك فإنّه لكي نحمي الذات من الوقوع في المخاوف فإنها أمام وسيلة أهم وهي الاهتمام برغبات أخرى أكثر نبلا ومنفعة للنفس وللمجتمع.

ترتبط النظم الاجتماعية بالسلطة التي تشرف على تطبيق قوانينها، وإنّ مشكلة ترويض السلطة حتى تكون عادلة فتكون الحكومة أقل فضاضة مشكلة قديمة بالأساس، وفي الفلسفات القديمة كان الكونفوشيوسيون يؤمنون بمبادئ قيمية يمكن من خلالها أن تتحول الحكومة وحاملي السلطة فيها إلى جهاز حكيم صفاته الاعتدال والإحسان، وقد أراد **أفلاطون** في الفلسفة اليونانية إيجاد حلول لمجتمعه حيث كان تنافس شديد على السلطة بين الديمقراطيين والأوليغارشيين وغيرهم من الطغاة الذين أرادوا الاستحواذ على الحكم لخدمة مطامعهم الأنانية لا غير، فكانت الديمقراطية القصد فيها سلطة الخاصة وانتهاكات في السلطة، فرأى **أفلاطون** أن أفضل الحلول الممكنة لبناء حكومة قوية وعادلة أمر مرتبط برجال حكماء وفلاسفة، ولقد مرّ العالم بسلطات متنوعة منها ما كان قائما على الحكم الوراثي، ومنها ما كان ذو طابع ديني، ومنها ما كان ديمقراطيا أو استبداديا عسكريا....وغيرها، وفي العالم المعاصر مع وجود حكومات مثل حكومة **لينين** أو **هتلر** بعد مرور كل هذه العصور فإنّ هذا يدل على أنّ مشكلة السلطة لم تحل[1].

إنّ الديمقراطية السياسية لا تمثّل كل الحل لواقعنا، إنها جزء من الحل، وإنّه لا يمكن حصر الوضع الاجتماعي فقط في مجرد معطيات سياسية، لأن الوضع الاجتماعي مرتبط أيضا بجوانب أخرى متنوعة وهي: الظروف الاقتصادية، الدعاية، الظروف النفسية والتربوية.[2]

وبعبارة أخرى إنّ إصلاح الوضع الاجتماعي وجعل نظامه عاملا من عوامل السعادة الاجتماعية مرتبط بإصلاح السياسة، وتمام هذا الإصلاح يشمل كل بعد من أبعاد الحياة الاجتماعية الأخرى التي تتصل بالفرد.

إننا بحاجة إلى المميزات التي تحملها الديمقراطية كالحرية ومبدأ تكافؤ الفرص، غير أنّنا في المقابل مطالبين بأن نحذر من الإنزلاقات التي قد تقع فيها نظمنا بسبب من تسوّل لهم أنفسهم لخدمة أطماعهم الخاصة ممارسين استبدادهم بذريعة ادّعاء الديمقراطية، ويكفينا أن نتأمل الواقع ونحسن تحليله ونقده بصرامة وجرأة حتى لا يتم السماح للدكتاتوريين بالاستيلاء على حياة العامة البسطاء، حيث يجرّونهم إلى

[1]Bertrand Russell, Power, Op.cit., PP.224-225.

[2] Ibid., P.225.

سجنهم دون أن يعلموا أنهم مستعبدين دون أن يدروا، وعليه فسعادة الناس إن كانت مرتبطة بنظم فهذا الارتباط ارتباط جزئي، وهذا لا يقلل من شأن النظم وأهمية كونها عاملا من عوامل السعادة إن كان يقوم النظام الاجتماعي على معايير تخدم المصلحة الاجتماعية وتصون الحريات الفردية. وإذا أردنا أن يستمر النظام بوصفه عاملا من عوامل السعادة، فإنّ ذلك يتحقق من خلال تمتع العامة بقدر كافي من الوعي الذي يسمح لهم بفهم ما يحيط بهم وبحياتهم السياسية وبتصرفات نظامهم وتحولاته، فنظمنا تتحول بتحول العقليات السياسية التي تديرها من طرف الشخصيات التي تمثل واجهة الحكم في النظام الاجتماعي، وعلى الوعي الاجتماعي للعامّة أن يتماشى مع كل تحوّل فيحسن رقابته ويضمن ممارسة حقه في المشاركة السياسية حتى لا يعود إلى العبودية والاستغلال دون أن يدري لأن عالم السياسة في مجتمعاتنا هو عالم أشبه بلعبة تدار وراء كواليس نجهلها، فهي على قدر من الغموض تتطلب قدرا من الحكمة وقدرا من التماسك بين الشعوب حتى لا يقعوا ضحايا أطماع فرديّات دكتاتورية.

يشغل النظام الاجتماعي حيّزا جغرافيّا، ومن أولويات أيّ نظام اجتماعي إنساني أن يهتم بشأن صحة العامة فلا جدال أنّ الصحة عامل من عوامل السعادة، لكن أخذ المواضيع الاجتماعية من وجهة جغرافية أمر يعزز الصحة، فمثلا إنّ الاحتياطات الصحية تقتضي من هيكلة المدينة أن تتّخذ نمطا خاصّا في إنشاء خطوط السكك الحديدية و مجاري المياه وأنابيب الغاز، وما يعزز التنظيم داخل المدينة أكثر هو وحدة المجتمع ككل في اتخاذ إجراءاتهم حول المسائل الاجتماعية التي تمسّهم، وهذا هو قرارهم الجماعي الذي يمارسون من خلاله مواطنتهم لبناء مجتمعهم الذي فيه يشاركون السلطة همومها التي هي بالأصل همومهم، إنّ أخذ المسائل ببعدها الجغرافي أمر ضروري وواجب، فمثلا من الواجب أخذ الاحتياطات اللازمة لمنع انتشار الأمراض جغرافيًّا كداء الكلب أو أيّ داء آخر حتى لا تصاب مناطق جغرافية أخرى، وإلى جانب الدّور الصحي للجغرافيا فمن المهم جغرافيًّا أن تكون الدولة موحّدة لا متفككة، وهذه الوحدة لا تشمل الوحدة الدينية إذ ليس من الضروري أن تكون الدولة ذات دين موَحَّد حتى تكون مستقرة وسعيدة، فالكاثوليك والبروتستانت بإمكانهم العيش معا في سلام تحت سقف حكومة واحدة[1]. فالدولة تقوم على ما يجمعها وأهم ما يجمعها هو الحفاظ على تماسكها الجغرافي ووحدته، لأنها أشبه بالجسد و مجموع المقاطعات والدوائر أعضاء مشكلة لذلك الكل، فإذا أصيب إحداها بمكروه فإنّ ذلك يؤثر على بقية الأعضاء الحكومية الصغرى المشكّلة للحكومة الكبرى، وهذا لا ينفي بطبيعة الحال الاختلاف الذي يميّز

[1] Ibid., PP.227-228.

كل منطقة عن أخرى للدولة من حيث اللغة أو الدين أو الجنس ومهما كان ذلك الاختلاف؛ لأنّ أيّ اختلاف يضيف إلى الدولة تنوعا في ثقافتها.

واقعنا العالمي المعاصر مليء بالنظم الاجتماعية وهي تتفاوت في ما بينها من حيث التقدم والتخلف، وبين مميزاتها، وإننا في نفس العصر نجد جماعات بشرية تعيش اجتماعيّا واقعا يفترض أنّ البشرية قد تجاوزتها منذ عصور؛ وكثيرة هي النماذج المعبّرة عن ذلك في بعض القبائل الإفريقية، بينما في مجتمع مثل الولايات المتحدة الأمريكية نجد أنّها تتجاوز تلك القبائل البدائية أشواطا زمنية كبرى حيث أنّها حققت تقدّما حضاريا جعلها من كبار الدول المتفوقة في العالم، وسواء كنّا في قبائل أفريقيا البدائية أو في مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية الذي يعكس تقدّما، تظل مسألة السعادة هدف في كل مكان وكل زمان، وقضية كل إنسان مهما اختلفت ثقافته ومهما كان زمان واقعه الاجتماعي.

إنّ السفر عبر الزمن ممكن من خلال آلة، هذا ما يقوله الخيال العلمي، لكنّ الواقع العالمي يقول أنّ هناك تفاوتا بين الأمم فتسافر إلى دولة تجدها لا تزال غارقة في ماضيها وأخرى سبقت غيرها من الأمم سنوات إلى المستقبل حينما تتأمل ما أنجزته على أرضها مثل الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا ما نجده في مدن مثل: شيكاغو ونيويورك، ومن الممكن لأوربا أن تكون مستقبلا مثلهما إذا ما تجاوزت كارثة اقتصادية المترتبة عما عانته من حروب وأزمات اجتماعية جراء حروبها الطاحنة، إننا حينما نتجه إلى قارة آسيا نرى الماضي، فنرى في الهند مجتمعا كأنّه يعيش فترة القرون الوسطى؛ أو الصين التي تبدو كأنها في القرن 18م، ورغم ذلك فإنّ في كل مكان من العالم فهناك الناس دوما يسعون نحو حياة الحرية والسعادة[1].

مثلما كانت السعادة قضية الناس ضمن نظمهم الاجتماعية في كل زمان فكذلك الأخلاق، ففلاسفة الأخلاق منذ الفلسفات القديمة إلى غاية الفلسفة المعاصرة قد كانوا يعنون بموضوع السعادة؛ وعادة ما يتم تقديم الدراسات الأخلاقية على أنها تصوّرات تبحث في ما ينبغي على السلوك الإنساني سلوكه في الحياة على اعتبار أنّها تبحث في سلوك الخير، واجتناب ما يجب الابتعاد عنه من السّلوكات بحكم أنّها شرّ، وبما أن الأخلاق تقرّر الفضيلة في السلوك، وشروط التعامل الإنساني المبني على الخير في الممارسة العملية، فإننا في الأخلاق دوما مخيّرين بين نظريات أخلاقية متعددة، لكن تبقى الأخلاق من بين أهدافها رغم ما يعيب الكثير من النظريات هو البحث في السّلوكات وتمييز ماهو خير عن ماهو شر، إن هذا

[1] Bertrand Russell, Septical essays, Op.cit., PP.80-81.

الهدف في الأخلاق بديهي وعملي ، لكن تبقى المقترحات الفلسفية في التنظير الأخلاقي ليست عمليّة إلى حد ما، فتبقى مجرد تنظيرات ومع ذلك فإنها لا تخرج عن دائرة الدّراسات التي تبتغي من الأخلاق علما موضوعيا[1].

إنّ سؤال الأخلاق مشروط بحدود حيث أنّه يقتضي تنفيذ أوامر أخلاقية واجتناب ما يتنافى معها، كضرورة أن يكون الإنسان صادقا دوما على سبيل المثال، أو أن يتجنب أفعالا ذميمة مثل السرقة، ومن المشروع أن نسأل عن سبب كون فعل ما أخلاقيا وآخر لا أخلاقي، وإنّ الإجابة عن السبب لا يرتبط بالفعل فقط وإنما يرتبط بنتائج الفعل التي إما أن تكون صالحة أو سيئة، فمثلا ما سينتج عن الصدق هو تعميق الصلة بين الأفراد فتُخْلَق ثقة متبادلة بينهم، فتتولد بين الناس صداقات وعلاقات قائمة على المحبة، وإذا سألنا عن سبب حاجاتنا إلى المحبة والصداقة فإن الإجابة البديهية التي سيتفق حولها جميع الناس هي أنّ هذه الأمور جيدة في المجتمع، وتؤدي إلى سعادته والسعادة هي الخير الذي يطمح له أي مجتمع[2]. فالاهتمام بالشأن الأخلاقي يجعل النظام الاجتماعي سعيدا لأنّ الأخلاق هي منفذنا للبحث عن الخير، ولن نخوض هنا في المحاولات الإبستمولوجية التي كانت تتطلع لجعل الأخلاق علما، فما يهمّنا هو أثرها الاجتماعي وأهمية كون النظام الاجتماعي عاملا فعّالا في الدفع بالقيم الأخلاقية ضمن الفضاء العمومي للمجال الاجتماعي، ليس الغرض هنا هو إعادة الحديث عن الإصلاح الأخلاقي كما في الفصل الثاني وإنما غرضنا هو التأكيد على أهمية العامل الأخلاقي في النظام الاجتماعي، وارتباطه به عامل من شأنه أن يجعل المجتمع سعيدا كما قد يجعل منه تعيسا، حسب درجة حرص النظام الاجتماعي على الخير بين أفراده.

إنّ التسامح والبعد عن التعصب والعنف أحد الفضائل الأخلاقية التي نحتاجها في مجتمعاتنا ويتمنى راسل أن تتمتع بها النظم الاجتماعية في كل زمان ومكان، ولو كانت جميع النظم في العالم تحرص على هذا الأمر، لما عانينا مرارة الحروب وشقاء الدكتاتوريات.

إنّ التعصب يؤدّي إلى حروب وصراعات ومن الجيّد أنّ العالم قد أدرك في عصر النهضة قيمة التسامح الديني، ولقد تلاشى التعصب الديني بعد فشل تجربة الحروب الدينية، فانتهت المذاهب الدينية

[1]Bertrand Russell, Philosophical essays, Routledge classics, Newyork & London, 1910, 1st published, P.13.

[2] Ibid., P.14.

كالبروتستانت والكاثوليك والمسلمون إلى القبول بوجود بعضهم دون حروب في عالمنا المعاصر، لقد كان هذا الأمر مستحيلا في قرون سابقة، لكن وعلى الرغم من هذا فإنّ الأحداث المعاصرة الدامية جعلتنا ننسى ذلك التسامح الذي تعلّمناه ببطء في القرنين 17 و18م، فقد واجهت فلسفة **جون لوك** في التسامح الديني غضبا عارما من قبل خصومه، وإنّ نفس الأفكار في عالمنا المعاصر لا تزال تُقابل بنفس النظرة العدائية حينما يتم تطبيقها على الخلافات الراهنة، يجب علينا اليوم في شرق العالم وغربه أن نتذكر أسباب التسامح المؤديّة إليه ونعمل عليها إذا ما أردنا تجنّب المتاعب والاضطرابات، وعلينا أن لا ننسى أيضا أننا بشر لسنا معصومين من الخطأ، وعليه لنتسامح فلا وجود لعذر لأي عقيدة تعطي لنفسها مبرّر الانتشار بقوّة العنف[1]. يبدو أنّ **راسل** يعطي قيمة التسامح أهمية بالغة في الإصلاح الاجتماعي، ونظريًّا فإنّ العالم يجمع على قيمة هذه الفضيلة لكنها تواجه عراقيل متعددة الأوجه في الواقع العملي والسبب هم البشر أنفسهم، خاصة من يتولون حكومات وأنظمة وهي في العادة تتسم بطابع دكتاتوري أو فكر ذو ملامح دغمائية.

الخير كفعل اجتماعي واجب النظم الاجتماعية في كلّ مكان وزمان، وواجب كل إنسان على الأرض، وهذا من أجل سعادة عظيمة ينشد تحققها **راسل** في ظل عالمنا الواحد، ولذلك يجب أن نكون نفعيون لسعادة عالمنا، إنّ النفعيون يربطون السعادة بالمصلحة، **وراسل** يتفق معهم في أنّ الحكم على السلوك يكون من خلال ما يقود إليه من نتائج ، من الواجب علينا في كل مكان في العالم اليوم أن نعمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة، ومع ذلك لا يمكن أن نعتبر السعادة هي التعريف المناسب للخير، إنّ الضرورة العملية في حياتنا اليومية تدفعنا إلى التفكير في نتائج الفعل قبل الإقدام عليه، لكن بعيدا عن تأمّل النتائج والمنفعة المترتبة عن السلوك فإنّ المسألة التي من المهم أن نحقق خطوة فيها هي عملية فحص قائمة تلك القيم الأخلاقية التي يتم تدريسها في المدارس والتي يتم تجسيدها في الرأي العام للمجتمع أو في القوانين الاجتماعية الحاكمة، أي أنّ تلك القيم يفترض التعامل معها بحذر وعناية حين نقلها إلى الأجيال عن طريق التربية، وإنّ الغرض من فحصها هو البحث عن مدى استمرارية تحقيقها لغايات مرغوبة اجتماعيا –إذا أردنا إصلاحا اجتماعيا–، وإذا كانت غير خادمة لحاجاتنا الاجتماعية فإنه يتعيّن علينا حينها تجاوزها أو تعديلها، وباختصار فإنّ الفكرة الأساسية هي أنه يجب أن تتلاءم مجموعة

[1] Bertrand Russell, Common sense and Nuclear warfare, Op.cit., PP.76-77.

القيم الأخلاقية والقانونية مع الظروف المتغيرة للواقع الاجتماعي، وإنّ هذه الخطوة لن تكون صالحة حقا إلا إذا كان الدافع وراءها هو الحفاظ على المصلحة العامة للمجتمع بحق[1].

النظام الاجتماعي يتصل بأنماط التربية الاجتماعية، فلا ينفك الهدف التربوي عن السعادة، وعن ضرورة ارتباطه بقيم يراعى فيها أن تكون أكثر تماسكا واستمرارية، بحيث تبني الأجيال في المجتمع وتقوم بإعداد حياتهم وفق نهج سديد على أمد طويل، وفي نفس الوقت نظام يتماشى مع تغيرات للعصر وتطورات العالم، حتى لا يعيش عزلة اجتماعية أو غربة حضارية عن ما يواكبه العالم من تحولات، ولأن عالمنا من طبيعة ديناميكية ومتغيرة في كل لحظة فالتحدي المطروح أمام نظمنا الاجتماعية هو مواكبة هذا التحدي ومجاراة التحولات الحاصلة، فالنظام الاجتماعي الذي يُنظّر إليه **راسل** ليس نظاما يربط العلاقات الاجتماعية داخل مجتمع بعينه فقط، بل إنه مجتمع عالمي يبني فيه كل مجتمع ضمن عالمنا علاقات قوية وروابط متماسكة مع أكبر قدر من المجتمعات في العالم بحيث تتعايش في ما بينها وتستفيد كل واحدة منها بمميزات وإمكانيات المجتمع الآخر دون استعباد أو عنصرية، ودون دكتاتورية أو أي نزعة استعمارية، ودون نهب الأقوياء للضعفاء.

حسب **راسل** فإنّه في الفلسفة هناك اهتمام بأسئلة السعادة والأخلاق، لأنها مسائل تحمل في ثناياها أسئلة حول مصير الإنسان وقدره في الحياة، وإنّ أيّ فلسفة تدّعي لنفسها أنها تحمل في جوفها النية في بلوغ مصاف العلمية و الاقتراب أكثر نحو نقطة تجعل منها أكثر موضوعية، وإن أمرا كهذا لا يتحقق إلاّ بتميّز الفلاسفة بفضول فكري وباهتمام من قبلهم كما هو الشأن لدى الفضول والاهتمام اللذان يميّزان رجل العلم الأصيل. إنّ الفلاسفة يتطلّعون كثيرا إلى معرفة ترتبط بمستقبل الجنس البشري والغرض من ذلك هو وقوفهم عند القلق حول مصيره ومعرفة الحال الذي سيؤول إليه؛ ولا يمكن الجزم قطعا بأن الوصول إلى هذا النوع من المعارف لأمر غير ممكن بصفة مطلقة، بل إنّه ممكن لكن في حدود ضيّقة، وإنّ تقدّم العلم لا يعطينا قدرا من السعة حول المعرفة بمصير الإنسان بوضوح، وعلى العموم فما هو شرط لأي حكم وأي ادعاء أو معيار هو أنّ أي معرفة مرتبطة بالمستقبل ينبغي أن تستند إلى أدلّة دقيقة وموضوعية من قبل علوم لا خرافات[2]. وهذا ما ميّز النظرة الإصلاحية عند **راسل**، إنها نظرة تبنى على محاولات جادة وإصلاح للعلوم والتفكير الاجتماعي الموضوعي المنفصل عن التفكير الخرافي والميتافيزيقي الفارغ

[1] Bertrand Russell, An outline of philosophy, Op.cit., PP.237-238.

[2] Bertrand Russell, Our knowledge of external world, George Allen & Unwin LTD, London, P.27.

من أي محتوى يعكس حقيقة ما يعانيه الإنسان في المجتمع المعاصر؛ وكذلك تلك الرؤى التي لا تقدم حلولا لواقع عالم القرن العشرين، وهذا ما يجب أن يميز عقلية نظمنا الاجتماعية وطابع الفضاء الاجتماعي.

ما ينطبق على سعينا نحو الخير في الفعل الأخلاقي ينطبق على سعي الإنسان نحو بلوغ السعادة، ولذلك لا يحق لنا الإدعاء أنّ هناك نظام اجتماعي يمثل أكمل النظم وأدقها، فهي لا تتحقق بشكل أفضل من قبل من يسعون نحو أقصى حدود الخير والسعادة، فأولئك الذين يسعون فقط لمعرفة الحقائق هم أكثر عرضة لتحقيق الخير من أولئك الذين ينظرون إلى العالم من خلال الوسيلة المشوهة لرغباتهم الخاصة، ولقد كان للتوسع الهائل لمعرفتنا بالحقائق في العالم المعاصر كما حدث في عصر النهضة تأثيرا على النظرة الفكرية العامة، فجعلت الناس لا يثقون في حقيقة وجود أنظمة واسعة هادفة، فالنظريات تأتي وتذهب بسرعة، كل منها يصلح للتفسير فقط وللحظات تاريخية معينة، و كل واحدة منها بدورها تثبت عدم كفايتها للتعامل مع الوقائع الجديدة عندما يتم الوصول إليها والتي يعبر عنها في ما بعد في شكل حقائق[1].

إنّ الحياة الأخلاقية الفاضلة والسعيدة في ظل النظام الاجتماعي تفرض علينا المراجعة المستمرة لنظرياتنا الأخلاقية، وذلك تماشيا مع تطورات العصور والعادات الاجتماعية، ولأن الأخلاق هدفها حياة أفضل كما ينبغي أن تكون فإنّ الحياة الفاضلة والسعيدة هي التي يُجيد معها المرء التكيّف والاندماج، فالنظام الأخلاقي المكوّن للنظام الاجتماعي بالأصل ناشئ عن طبيعتنا البشرية وهي طبيعة ليست ثابتة، ولأننا مختلفون فيما بيننا، فإنّ قانون التعايش داخل النظام الاجتماعي مبني على قبول الاختلاف.

لقد كان **برتراند راسل** في فلسفته للقيم الأخلاقية نفعيًّا إلى حد ما، لكن هذا لا يعني أنه ذو وجهة براغماتية، فلقد كان يعتقد أن الشيء الصحيح الذي ينبغي عمله هو ذلك الإجراء الذي يرجّح أن يكون له أفضل النتائج في العادة، من الأفضل أن نضبط سلوكاتنا الأخلاقية والاجتماعية بقواعد وقوانين لكن تلك القوانين ليس بالضرورة أن تكون دوما على صواب، فهي تظل مبادئ توجيهية عامة ليست مطلقة، وبالتالي يجب إعادة النظر فيها وإعادة تقييمها من وقت إلى آخر، فالزمن يتغير وظروفه المحيطة أيضا تتغير، فالقواعد التي تميل إلى تحقيق نتائج جيدة في ظل مجموعة من الظروف قد تؤدي إلى نتائج سيئة في ظل ظروف أخرى، وإنها أيضا في الواقع العملي قد تستند إلى تقديرات خاطئة للنتائج، إنّ الأخلاق

[1] Ibid., P.39.

في تطبيقاتها العملية من الصواب أن تسترشد بفكر مستنير ونقدي يجدد نفسه باستمرار، لأن الأعراف التقليدية السائدة في المجتمع الأوربي لم تجعل البشرية تتغير نحو طريق تحصّل فيها سعادتها، والحرب العالمية الأولى كانت –بوضوح– كارثة للحضارة الإنسانية وضد الحياة في الكون وضد سلام العالم وسعادته[1].

إنّ أسمى الفضائل التي يمكن أن يتميّز بها أيّ نظام اجتماعي هي فضيلة العدالة، لأنها الفضيلة التي تصنع الحرية، وتخلق فرصا لظهور الإبداع، وتجعل من حياتنا اليومية أكثر نقاوة وارتباطا مع ما يجعل منها مليئة بالفرح والبهجة، إنّ العدالة نلمسها في الواقع حينما يشعر الإنسان معها أن الحياة تستحق أن تُعاش، ولا يفكر في العدل إلاّ من يفكر تفكيرا جادا في إصلاح للوضع الاجتماعي في محيطه، وإنّ الناس الذين يفكّرون في إصلاحات إدارية وخطط لتحسين الحياة الاجتماعية هم في الغالب أناس جادين من منظور **راسل**، لا يرون أن العدالة تلقائية التحقق بل إنها نتاج تخطيط، وإنّ بلوغ السعادة بسبب العدل أمر يدعو إلى الافتخار حال تحققها، إنه فخر كفخر من ينجح في تحويل البراري الميتة إلى حدائق يمكن أن تثمر بسعادتنا من خلال ما تم زرعه فيها، وإنّ هذا التفكير هو أفضل ما يمكن للنظام الاجتماعي أن يتجه نحوه، بل عليه أن يجعل من هذا التحول واقعا ممكنا، ليس فقط ممكنا للأقلية بل ممكنا للأغلبية[2].

نتيجة لما تقدم فإنّ **برتراند راسل** قد تناول في هذا المطلب الشروط التي من الممكن أن تؤهل نظاما اجتماعيا ما ليكون سببا من أسباب السعادة، وهي شروط ترتبط بمرونة النظام الاجتماعي بحيث لا يكون نظاما جامدا عن نمط معيّن من الفكر أو العادات أو الأساليب التي من خلالها يتم تسيير المجتمع، وهي شروط ترتبط أيضا بمدى وعي العامة بحقوقهم وواجباتهم الاجتماعية إضافة إلى وعي السلطة الاجتماعية وحكمتها في إدارة شؤونها السياسية والاقتصادية، وهذا لا يعفيها من الاهتمام بالجانب الأخلاقي، فالأخلاق لا تنفك عن الحياة الاجتماعية بكامل أبعادها، فالثقة والعمل فضيلتان أساسيتان في الاقتصاد، كما أنّ العدالة فضيلة سياسية يحتاجها المجتمع في كل مكان وزمان لأنها تؤثر على حريات الأفراد وفاعليتهم الاجتماعية.

وبغض النظر عن أسباب السعادة المادية أو النفسية، فإنّ النظام الاجتماعي عامل هام تتوقف عليه أسباب سعادتنا، ولذلك فإننا قد رأينا **برتراند راسل** يحلل بصرامة النظم الاجتماعية في العالم، وتأثير الحكومات وأساليب سياساتهم في حياة العامة، إنّ راسل لا يطمح إلى تأسيس عقيدة محددة أحادية التوجه المنهجي أو المذهبي، فلا ننسى أنه أحد أنصار المعرفة في الفكر المعاصر، وهي المعرفة التي تنحاز

[1] Charles Pigden, Russell on ethics, Op.cit., PP.04-05.

[2] Robert E. Egner and Lester E. Denonn, The basic writings of Bertrand Russell, Op.cit., P.341.

نحو ما يجعل الواقع لمصلحة كل البشر وليست التي تنحاز لمذهب أو لعقيدة، بل إنّ هدفه وحدة شاملة تجمع العالم بكل مناطقه الجغرافية، وبجميع أديانه وأجناسه وأفكاره.

إنّه يدعو إلى تواصل مبني على المحبة والتفاهم والعيش المشترك، وهذه القيم هي أبجديات فلسفته في السلام العالمي، وهذا النوع من السلم هو أعظم جائزة يمكن أن تحصل عليها البشرية بعد سنين طويلة من عناء الحروب والموت الناشئ عن الأمراض أو الفقر وغيرها من المآسي، إننا نريد حسب **راسل** مجتمعا متكامل الأعضاء يشعر فيه الكل بالكل، عالم للجميع وليس ملكا لفرد أو فئة، ويشرف على هذا العالم حكومة عالمية واحدة حاملة لأسمى القيم وحافظة لكل الحقوق الإنسانية في الحياة، تعاقب المجرمين وتنصف المظلومين، ويكون المواطن فيها ابنا لكل العالم وليس ابنا للدولة الوطنية أو القومية فقط، فيكون الأبيض أخا للأسود، والغربي أخا للعربي والأعجمي ولكل إنسان.

إنّ مشروعا كهذا من الواضح أنه يحمل أهدافا نبيلة تدل على قمة الحس الإنساني بالسلام في كل العالم، فيا ترى ما هي ملامح هذا المشروع الذي يطمح إلى حكومة عالمية تجمع كل البشر والدول؟ وهل الواقع المعاصر يؤيد ما يدعو إليه **راسل**؟ وإلى أيّ حد ستنجح دعوته إلى حكومة عالمية موحدة؟

المبحث الثالث:

عالمية المواطن والتأسيس لحكومة عالمية تحفظ القيم.

المبحث الثالث: عالمية المواطن والتأسيس لحكومة عالمية تحفظ القيم.

أولا: الإصلاح من أجل وحدة عالمية

ثانيا: محكمة راسل العالمية والتأسيس لنظام عالمي بديل

ثالثا: الوحدة العالمية وعولمة العالم.

المبحث الثالث: عالمية المواطن والتأسيس لحكومة عالمية تحفظ القيم.

تمثّل الحكومة العالمية عند راسل أعلى درجات التطور الاجتماعي للحكومات والنظم، وأرقى وضعية يمكن أن تؤول إليها الإنسانية حال تدرجها في الإصلاح، حيث يكون إصلاحا عاما لكل حكومات الدول الوطنية في العالم ولكل المجالات، ولكل النظم المستبدة بعد أن يتم تصحيح مسارها وفقا للتوجيهات التي قدمها راسل، إنّ الإنسان سيتحول إلى مواطن عالمي مع انتمائه للحكومة العالمية، إنّ هذه الحكومة تشرف على تنظيم شؤون البشرية ولو تم تأمين حكومة بمواصفاتها العادلة فإننا سنضمن تأمينا لمستقبل البشرية لعدة أجيال لاحقة، إنها ليست حكومة من أجل أبناء الحاضر وإنما هي حكومة المستقبل، ووجودها سيكون حاجزا منيعا للكوارث التي تهدّدنا مع النظم الاستبدادية ومجانين السياسة في عالمنا، إذا كانت هذه الحكومة هي جوهر الإصلاح، وإذا كانت هي الحكم في كل النزاعات العالمية والتي تشرف على خيرات الأرض في كل مكان، فهل ذلك يعني إصلاحا فعليّا لوضع العالم؟ وهل الوحدة العالمية ستكفل بالفعل لكل البشر إصلاحا اجتماعيا عالميّا؟ ماهي مهام هذه الحكومة العالمية؟ وهل حركة العولمة المعاصرة هي أحد تجلياتها وانعكاس لتطور العالم نحو ما دعاه راسل بالحكومة العالمية الموحّدة والشاملة لكل العالم؟

أولا: الإصلاح من أجل وحدة عالمية

يأخذ مشروع راسل الإصلاحي ودفاعه عن السلام بعدا عالميّا، فهو يطمح إلى تأسيس حكومة عالمية دستورها عالمي، وقد تحمّس بشدّة إلى هذه الفكرة في مشروعه، لأنّ هذه الحكومة هي التي ستحافظ على السلام وستقوم بحلّ النّزاعات والفوضى التي تمزّق العالم من كل جانب[1]. إنّ هذا يدل على أنّ راسل يدعو من خلال الإصلاح الاجتماعي إلى سلام لكل البشرية لأنه داعية سلام بالأساس، وحتى لا تتكرر الخطيئة التي وقع فيها العالم من خلال الحربين العالميتن، وحتى لا تتضاعف الخسائر في المستقبل إلى الأسوأ بسبب التهافت نحو اختراع أعنف الأسلحة وأشدّها دمارا، ويقل حجم الاضطهاد الذي تمارسه الدكتاتوريات ويقل الاضطهاد الديني ونضمن عدم عودة الحياة إلى عصر الحروب الدينية أو السياسية.

تميّز **راسل** بروح حرّة انتقدت وناقشت كل مقدّس يتعلق بالدين أو السلطة، فمثّل صورة ذلك الفيلسوف الملتزم المصلح الذي آمن برسالته في الحياة لإيقاظ الناس من أجل العمل نحو ما آمن به، ومن بين ما

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص 11.

آمن به هو العمل على وحدة الجنس البشري، وقد دعا إلى هذه الوحدة منتقدا آفات العصر التي ظلّت تدعو إلى التعصب والتفرقة بين الشعوب وفق أسس عنصرية؛ وهذا هو بالأساس منبع شرور العالم التي ظل غارقا في ظلماتها. ولإصلاح هذا الوضع وتحقيق تلك الوحدة يقترح **راسل** إحاطة السياسة الدولية بمبادئ أخلاقية ويكون العمل بها بعد الاهتداء إليها شرط من شروط فعّاليتها، وبما أن العالم في حاجة إلى أمل ذو أساس عقلي خلاّق فإنّ السلطة لا يجب أن تُمنح لوسائل الإعلام، بل تمنح للعلم الذي يفترض به أن يتحكم بالإعلام ويتحكم بمستقبل الناس لأنّ به يغلق باب الحروب ونستطيع تجنّب نشوبها، ولا يتحكم العلم بالإعلام وفق مسار صحيح خادم للإنسانية إلاّ إذا تحكم الإنسان بالعلم و بتشبّعه بأكبر مقدار من الحكمة [1]. فلا يعوّل راسل في الإصلاح على الإعلام لأنّه كان أحد الأدوات المؤدلجة لخدمة مصالح دكتاتورية، فالإعلام لا يخدم المصلحة الاجتماعية العامة بقدر ما هو مرجه لخدمة الفئة التي تسيطر عليه، فهو يشوّه من يشوهه القوي في السلطة والمتحكم بالإعلام؛ ويعلي من شأن من تريده السلطة، إنّ وظيفته أقرب إلى التعتيم والتظليل من التنوير والتعليم، ولذلك فهذه الآداة يجب التعامل معها بحذر شديد حتى لا نقع في شباكها، ومن المؤسف أنّ الكادحين في الكثير من مجتمعات العالم يقعون ضحية لها فتغسل أدمغتهم ويفضّلون البقاء سجناء على أن يفرّوا نحو حريتهم والبحث عن حقوقهم الاجتماعية.

إنّ وحدة العالم مرتبطة باندفاع الكل نحو الإصلاح الاجتماعي، وهو ليس إصلاح حيّز اجتماعي معيّن فقط، بل هو إصلاح المجتمع العالمي كله، إنّ هذه الوحدة لن تسير بفضل الإعلام الحالي أو الإعلام المعاصر إبان الحربين العالميتين أو خلال فترة الحرب الباردة، لأنّه إعلام كان يمارس التظليل والتفكيك بدل إخماد نار الحروب والدعوة الجادة نحو السلام، إنّنا في العالم المعاصر أحوج إلى ضمائرنا وأخلاقنا، إننا أحوج إلى حكمة وعلم يخدمان الإنسانية جميعا، ونعني بالعلم والحكمة كل ما يتضمن منهما دعوة للحياة والسعادة، وكل ما يحمل منهما دافعا إليها؛ فذلك قد يضع حدّا للبؤس والشقاء وللأخطار التي تهدّدنا في المستقبل.

إن الوحدة العالمية للجنس البشري تقتضي استعمال الأساليب الفنية الحديثة، فضلا عن عدم وضع حواجز تحرم الناس من حرياتهم، فلا يقعون ضحايا لقيود الكدح القاتل، إن تلك القيود التي يجب أن يتحرر منها الناس تشمل التحرر من مشاعر البغض والكراهية، ومحل تلك الروح التي لا تجلب سوى

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 35.

شقاء الناس يجب أن يحل محلها الروح العالمية وشرط تحققها أن يتضاءل حجم الروح القومية، فلا اختلاف في الانتماء للوطن أو بين الانتماء للعالم، فالكل يجب أن ينتمي انتماء واحدا لهذا العالم الذي نشترك فيه ونسعى جميعا إلى إصلاحه، لاضرر بالقومية مالم تتحول إلى عصبية فالقومية تكون أمرا إيجابيا إذا عبّرت عن ذلك الشعور الوطني، وهو لا ينقص من شعور حب الأسرة أو حب الآخرين وحب البشرية جمعاء. إن عدم التناقض بين العالمية والقومية كانتمائين يخدمان مصلحة واحدة، وهذا سيحيل **براسل** إلى ضرورة العمل على تغيير المفهوم السلبي للمواطنة الذي كان سببا لشقاء الكثير من الناس. إن المواطنة التي تحتم على الناس القيام بأعمال مضمونها الحقد وصناعة الألم للغير لا يمكن أن تكون بواجب يخدم البشرية وهي ليست بمواطنة أصيلة، كما أن القومية التي تطمح إلى تلبية حاجيات منتميها على حساب آخرين ليست بقومية حميدة، إنها آفات تتطفل على سلام الناس وسلام العالم، إن القومية التي ينبغي أن تسود هي قومية تحقق حاجيات الأمة بحيث تنعكس على العالم كله إيجابيّا بحيث تبث فيه الأمل والحياة، ولا وجود لهذين الاثنين إلاّ من خلال أعمال يبدي من خلالها المرء حبّا، إنه حب الوطن والعالم؛ وحب "النحن" وحب "الغير" الذي يختلف عنا[1].

يسعى **راسل** إلى التقريب بين مفهومي القومية والعالمية، وإلغاء التباعد والتناقض الموجود بينهما، والغرض من التوفيق بين الشّعورين هو القضاء على التضارب الذي قد يحدث عندما يكون للمرء شعور ذو انتماءين، أي الانتماء للوطن القومي والانتماء للعالم. يتضمن التقارب بين الشعور القومي والشعور العالمي بين الدول تواصل واتفاقيات دولية، وهي اتفاقيات جوهرها السلام وعدم الاعتداء، وذلك يبنى على نوع من الإخلاص بين الدول بدل احتقار بعضها بعضا أو الاستمرار في وضع حواجز تمنع تماسك العلاقات الدولية، إنّ هذا الأمر صعب مع التوتر الذي عرفه العالم في القرن العشرين، لكنه حلّنا الأفضل للخروج بالأجيال القادمة نحو مستقبل أفضل، وحتى يعيش هذا النوع من الطموحات بين العامة من الناس فيجب أن يكون طموحا قائما بين النخبة وصنّاع القرار في بعض الحكومات من العالم، وهذا أفضل بكثير من استمرار العالم في حروب تبعدنا أكثر فأكثر عن وحدة عالمية.

إنّ هذه الحكومة العالمية تمثلها هيئة، هي هيئة الأمم المتحدة، وهي الهيئة الوحيدة التي تنفرد بالقوة المسلّحة لتأمين العالم من الحروب، إن هذه الحكومة العالمية الممثلة في هيئة الأمم المتحدة بحكم كونها القوة المسلحة الوحيدة في العالم لا يمكنها استخدام السلاح عشوائيا، لأن استخدامها للقوة المسلحة لا بد

[1] المرجع نفسه، ص 35.

أن يكون مقيّدا بقواعد، إن لها مشروعية التدخل إذا ما حصل نزاع بين دولتين فتكون حكما بينهما، إنها السلطة الدولية التي من مهامها الحرص على تقديم تربية لا تسمح بتدريس أي نزعة قومية عدائية في أي بلد من البلدان لأنّ الكتب التي تُقدّم كمناهج تربوية للأطفال خاصة في التاريخ يجب أن تخضع لمراقبتها وأن لا توافق عليها إلا بعد التأكد من سلامتها وعدم احتوائها على أكاذيب قومية[1].

إنّ هذه الهيئة هي ثمرة السلام الذي سنصل إليه حال اتفاق الدول ذات السيادة الوطنية حول حكومة عالمية تجمعهم، إنّ تلك الدول قد تشكّل قومياتها عائقا لكنها تحمل الحل في نفس الوقت إذا قررت التراجع عن عصبيتها نحو قوميتها من أجل حياة الكل في العالم، إنّ هيئة الأمم المتحدة هي اتحاد قرار البشرية ككل لحل كل أزمة وخلاف، ونزع الأسلحة الفتاكة والتي ستكون محرّمة دوليّا وتتولّى ملاحقة كل من يهدد الأمن العالمي وإدانته، وبما أنّ هذا العمل سيكون أساسيا للأمم المتحدة فإنّ ذلك يعني أنّ الحكم الذي ينبغي أن تتمتع به ملزم بأن يكون حكما رشيدا وديمقراطيّا، وستكون حكمتها عائقا ضد العنف واستعمال الأسلحة في العالم، وسيكون من مهامها أن تقف مناصرة للقضايا الإنسانية وتنمية المناطق ضعيفة التنمية في العالم.

لم تكن فكرة الحكومة العالمية وهيئة أمم موحّدة فكرة **راسل**، ولم يكن أوّل الفلاسفة السباقين إليها. صحيح أنّ **راسل** أحد دعاة هذا الفكر الداعي لهذا النوع من الحكومات، لكنّنا وإن عدنا إلى سنة 1648م فإنّنا نجد أفكارا تدعو إلى حكومة عالمية واحدة بديلة للنظام الدولي وهذا منذ معاهدة بنسلفانيا التي كانت في ذات السنة، حيث تيقن بعض أهل الفكر السياسي إلى أنّ الحلول التي كان يبتكرها النظام الدولي آن ذاك قد صارت غير ناجعة ولا تنتج سلاما للعالم، ولذلك رأوا أنّه يجب التخلي عن أدوات النظام القائم في العالم واستبداله بنظام دولي جديد يحقّق السلام الفعلي في كلّ العالم، لم تنجح الفكرة بالأساس بسبب الاضطراب الذي ظل حاصلا في العالم وظلت فكرة إنشاء هيئة للأمم المتحدة فكرة مثالية ومستحيلة التحقق، فعلى الرغم من أنها فكرة منطقية من الناحية النظرية لكنها بسبب التمزّقات العالميّة وتفكك الدول والعلاقات السياسية السيئة في ما بينها فإنّ هذه الفكرة قد كانت جد بعيدة عن الواقع، ومع هذا تحول

[1] المرجع نفسه، ص 35.

العالم وانقاد بعد إنهاك الحروب إلى نشأة عصبة الأمم المتحدة التي فشلت في إدارة النزاعات والمشكلات السياسية في العالم؛ فانهارت مع نشوب حرب عالمية ثانية وتعطّلت أجهزتها بعد فشلها في حفظ السلام[1].

يحتاج إصلاح العالم إلى إرادة أقوى لصنع السلام، لقد استمرت سلسلة الأفكار الإصلاحية دون جدوى وكانت تنتهي بالفشل في كل مرة لأنها لا تجد صدى قويّا من الاستجابة على الساحة العالمية ولا فعلا سياسيّا مجديا، لأنّ استمرارية التفكك بين أعضاء الشبكة الدولية التي تجمع المنظمات والحكومات مليئة بالثغرات وعلامات التوتر، ومن وجهة نظرنا فإنّ السلام سيظل حلما ووهما وإن كان له بعض التجليات في الواقع لأن العالم ما يزال مجموعة من الأقطاب الدولية وفيه تتفاوت الدول فيما بينها من حيث القوّة وتتفاوت في الأحقية حول صنع القرار بالعالم، فعلى سبيل المثال فإننا اليوم ومع منظمة الأمم المتحدة الذي يعرف جهازا أمنيّا يعرف بمجلس الأمن؛ نرى فيه أقلية من الدول التي تمتلك حق النقض والموافقة حول القرارات المصيرية، وفي الغالب فإن تلك القرارات تراعي فقط مصالحها حتى ولو كلّفها ذلك أمن العالم، إننا بعبارة أخرى أمام حكومة عالمية تخدم فقط مصالح الخاصة من القوى الكبرى، والأمر المثير للسخرية في الأمر أنّها الدول التي كانت بالأمس القريب دولا استعمارية مارست انتهاكات كبرى في حقوق الإنسان، وهي التي يبغي أن تقدّم للمحاكمة الدولية، لا أن تنصب نفسها اليوم حكما عادلا على البشرية.

إنّ مجلس كهذا يدعونا إلى إعادة النظر فيه بوضوح وتأمله تأمّلا نقديًّا من خلال انعكاسات قراراته على أرض الواقع، فتجاوزات الدول الأعضاء في هذا المجلس ما تزال مستمرة إلى غاية القرن 21م، كحرب الولايات المتحدة الأمريكية وجرائمها في العراق، وتأزم الوضع الإنساني في سوريا وليبيا أو التدخل الدموي في مالي وغيرها مما يجعل من المجلس الحاكم لهذا العالم مجلس رعب حقيقي.

لقد فكّر **إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804)** قبل **راسل** في مشروع يضمن لدول العالم سلاما دائما، فكان كتابه الذي وسمه بعنوان "**مشروع السلام الدائم**"، لقد تضمن هذا الكتاب مجموعة من المواد القانونية التي تحكم الدول، واقترحة كمشروع ينسّق عملا مشتركا بين الدول في العالم من خلال اتفاقيات ومعاهدات، والأكثر من هذا قيام اتحاد دولي يتفق حول قانونه دول العالم المستقلة، ولكي لا تعتدي دولة ما على أخرى فإنّ **كانط** يدعو إلى تعزيز العلاقات بين الدول أكثر ويدعو إلى

[1] يسرى كريم العلاّق، الحكومة العالمية وتطورات النظام الدولي، المرجع السابق، ص ص 09-10.

تشاركها في الحياة السياسية، فتندمج الدول في إطار عمل متبادل وتشاركي بين بعضهم البعض ضمن نظام شبيه بالدستور المدني، وهو دستور عالمي يضمن لكلّ دولة حقوقها في العالم لأنه دستور يعبّر عن نظام تحالف الشعوب، لكن ذلك لا يعني دولة عالمية واحدة[1].

يختلف مشروع **كانط** عن مشروع **راسل** في التفاصيل الداعية إلى إنشاء اتحاد عالمي للدول غير أنّ الهمّ مشترك بينهما، فكلا الفيلسوفين غرضهما الأساسي وضع حدّ للحروب في العالم والدفع بالمبادرات الداعية إلى السلام العالمي، وإنّ وضع حد للحروب أو لاحتمالية نشوئها مستقبلا سيكون سببا لتحرر الناس وتنويرهم، وسبب لتلاشي الدكتاتورية و تنامي الشعور الديمقراطي للمواطنة العالمية.

إنّنا حسب كل من **كانط وراسل** بحاجة إلى حالة سياسية في كل العالم تشهد نوعا من الصرامة القانونية التي يتفق حولها كل الدول من أجل حياة اجتماعية أكثر أمنا في العالم، ولذلك فإننا نرى **كانط** في كتابه مشروع السلام الدائم يوثّق أقواله بمواد يقترحها كدستور عالمي، إننا بحاجة إلى دساتير توجه العمل السياسي وسيرورة الحركة الاجتماعية في كل العالم، فمن البديهي أن يُدَمَّر المجتمع دون قوانين صارمة تصونه ويحترمها الجميع، إنّ السّلم لا يأتي من فراغ بل إنّه حالة نكتسبها بفعل الجهود الإصلاحية في كلّ العالم، إنّ كلا المشروعين لا يبحثان عن سلام مؤقت لأن ذلك لا يشكل حاجزا بيننا وبين مخاطر الصراعات والحروب النووية في المستقبل، بل إنّ السلام الذي يريده كل من **راسل وكانط** هو ذلك السلام الدائم الذي يستمر أكثر وقت ممكن مع استمرارية البشرية في الأرض.

إن إصلاح الوضع الاجتماعي العالمي مشروط بحل المسائل الكبرى في العالم، وهذه المسائل تشمل مناطق رئيسية في العالم هي أوربا، الشرق الأوسط، شرق آسيا، إنها مناطق تشهد مشاكل دولية حسّاسة، فبالنسبة إلى أوربا فإن **راسل** كان يرى أنّ مشكلاتها ستحلّ بتوحيد ألمانيا، فلن يكون هناك أيّ مكان للسلام في الحكومة العالمية مالم تتوحد ألمانيا، والمشكلة التي تعترض هذا الاتحاد إنها تنبع بالأساس من جانب الاتحاد السوفياتي نظرا لخبرته في حروبه مع ألمانيا خلال الحربين العالميتين، وأكثر ما تخشاه هو أن يتم إعادة تسليح ألمانيا، إن حلّ المنطقة الأوربية يكمن في ضرورة أن يأمن الجانب السوفياتي من ألمانيا، وحتى يسود هذا الأمن يجب الإشراف على الحد من تسليح ألمانيا حيث لا تشكّل خطرا بعد ذلك، إنّ الحل لا يكمن فقط في نزع السلاح عن ألمانيا لوحدها بل يجب نزعه عن أوربا ككلّ؛ و كذلك نزع

[1] إيمانويل كانت، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1952، ص51.

القواعد العسكرية عن شرق أوربا وغربها. ورغم أنّ الولايات المتحدة الأمريكية بنزعها للقواعد العسكرية غرب أوربا فإنّها ستكون مجبرة على أن تضحّي بجانب كبير من مركزها الاستراتيجي في ظل تنافسها مع الاتحاد السوفياتي، لكنها من جانب آخر فإنها حينما ترفع قواعدها العسكرية عن غرب أوربا فإن الاتحاد السوفياتي سيزيل قبضته عن شرق أوربا فتتخلى تلك الدول عن النظام الشيوعي، مثل: ألمانيا الشرقية، المجر...الخ[1].

إنّ شرط قيام الحكومة العالمية إذن مرتبط بجهود واسعة في فهم الأطراف الكبرى في العالم بضرورة نزع الأسلحة خاصة عن المناطق شديدة التوتر والأكثر عدوانية في العالم، فنزع الأسلحة وتحريم الأسلحة الفتاكة منها وتحريمها دوليا يحمينا من نتائج أكثر فضاعة في المستقبل إذا افترضنا أنه ستقوم صراعات في العالم، فنزع الأسلحة سيجعل من الصراعات –لو حدثت مستقبلا – أقل عنفا وأقلّ خسارة لأنّ أدوات الدمار الشامل صارت محظورة دوليّا، إنّ عملية بناء السلام خطوة أساسية في بناء وحدة عالمية ترعاها حكومة واحدة، وأهم مايجب أن تبنى عليه هذه الخطوة هو نزع السلاح وتجريم من يغذي بها الصراعات العالمية، إنّ ذلك ليس خطوة ضرورية فقط، بل إنه مفتاح العالم للانتقال من مرحلة الاضطراب الذي عرفه القرن 20م إلى حالة السلام التي يأملها ذوي الفطرة السليمة.

أمّا بالنسبة إلى منطقة الشرق الأوسط التي تشهد تمركز الدول العربية فإن نصيبا كبيرا من مشاكلها تلام عليه دول أوربا؛ التي بدل حمايتها فإنها قد ناصبت العداء لقوميتها العربية، وهذا الوضع أتاح للاتحاد السوفياتي فرصة التدخل كصديق لهذه الدول، واستغل الأمر لنشر مذهبه السياسي والاقتصادي فيها، والواجب هنا يحتم على الدول الكبرى حماية الدول الصغرى ضدّ توسع أي دولة أخرى على حسابها، أما منطقة شرق آسيا فعلى الرغم من اتهام **راسل** للصين الشيوعية أنّ لها نوايا توسعية بغرض الهيمنة إلاّ أنه لا يرى في استبعادها من الأمم المتحدة حكمة، بل إنّ راسل يرى في منطقة "فرموزا"– والتي تعرف أيضا بجمهورية تايوان– أرضا بمثابة الأرض الأمّ للصين ويجب أن تعود إليها مدى الحياة فتكون بعد ذلك جزءا لا يتجزأ منها.[2]

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل الإنسان، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966، د.ط، ص ص 62–63.
[2] المرجع نفسه، ص 63.

كثيرا ما تبرّر مشكلات العرب مثلا مع الأوربيين من خلال ما عرف بالإسلاموفوبيا أو الخوف من الإسلام على اعتبار أنه ديانة عربية المنشأ، لكن الخوف في حقيقته خوف متبادل، والتاريخ الاستعماري للدول الأوربية على المنطقة العربية سبب رئيسي لهذا الخوف، وإنّ الحملات الاستعمارية لم تقتصر فقط على المنطقة العربية بل وتجاوزت حدودها حتى القارة الإفريقية بأكملها ومناطق من آسيا كالهند، ومن الواضح أنّ راسل يرفض النزعة الاستعمارية بما أنها نزعة تدمر ولا تعمّر، إنها سياسة الغرض منها سيطرة الدول الكبرى على الدول الصغرى فتنهب ثرواتها وتستغل إمكانياتها لدعم اقتصاد الدول القوية تاركة الدول الضعيفة تعيش فقرا ومجاعة.

من الطبيعي أن يستحيل قيام حكومة عالمية واحدة مع استمرار هذه النزعات الفاقدة لكل معاني الإنسانية، إنّها نزعات ضد الحريات ولا يمكن أن ننتظر منها حكومة تحرص على فك النزاعات في العالم ونشر السلام فيها بينما هي أساسا أصل مشكلاته.

إنّ مملكة السعادة عند راسل هي مملكة السلام العالمي، التي فيها تنتهي مآسي الفقر وكل الصعوبات التي تواجه الناس، إنها مملكة تقوم على نشر السعادة والجمال، لا مرض فيها ولا عبودية اقتصادية، إنها ليست بمشروع مستحيل رغم كل المعوقات، إنها تحتاج منا فقط أن نتحد من أجل التغلّب على الشرور في العالم، وإذا ما اتحد أغلبية الناس فإنها ستتحقق خلال سنوات قليلة، وما العائق الذي يمنع من نشوء حكومة عالمية موحدة سوى تلوث الخيال لدى الناس حول إمكانية قيام أفضل العوالم وأجملها في أرضنا، فهم قد تعوّدوا على الظلم فألفوه وقبلوه كوضع طبيعي لحالهم، إنّ تنفيذ مبادرة عظيمة كهذه ترتبط بنيّة حسنة وبكرم العطاء وبذكاء وحكمة من الناس في كل العالم[1].

ستضمن هذه الوحدة حكومة تسيّرها قيادة مشتركة، أي قانون دولي يربط كل العالم ببعضه بعضا، فهي حكومة مبنية على قواعد عادلة هدفها تأسيس نظام متكامل لحياة عالمية سعيدة، وعلى هذا النحو فإنّ السلام مرتبط بوحدتنا؛ ومن خلال وحدتنا وسلامنا ستعيش كرتنا الأرضية ازدهارها لأن هناك تعاونا دوليّا سيطبع العلاقات الدولية.

لقد توقّع **راسل** أنّ تأسيس حكومة عالميّة موحّدة هو أحد الاحتمالات التي من الممكن أن يؤول إليها العالم الذي نعيش فيه، فكما أنّه من المحتمل أن يتجه صوب الفناء المتبادل والكوارث التي قد تقضي

[1] Bertrand Russell, Political Ideals, Op.cit., P.35.

على الحياة بأكملها على الأرض، فإنّ هناك احتمالا آخر قد نصل إليه بعد سنين حينما يصبح العالم تحت سلطة حكومة واحدة، وإنّ ما يمكنه أن يجعلنا نصل إلى هذه المرحلة هو أحد الإمكانات التالية: فإما بانتصار الولايات المتحدة الأمريكية أو بانتصار الاتحاد السوفياتي في حرب عالمية أخرى ثالثة، أو بإمكان آخر وهو حصول تفاهم بينهما نظريا أو الوصول إلى حكومة عالمية من خلال تحالف الدول في كل العالم واتحادهم لتشكيل ذلك الكيان. وحينما تتأسس حكومة عالمية لكل العالم قائمة على الوحدة فإنه لن تجرأ أي دولة أخرى قويّة على مقاومتها حتى لو كانت روسيا مثلا، وإنّ آخر هذه الإمكانات السابقة التي من خلالها يمكن أن تنشأ الحكومة العالمية الموحّدة لهو طريق يجنّبنا مأزق الوقوع تحت تهديد حرب عالمية جديدة، ورغم أنّ حكومة بهذه العظمة لا تحتاج إلى حرب لإنشائها فإنّها تبقى بحاجة إلى تمتع العديد من أقطار عالمنا بإدارات سياسية قوية تحمل شجاعة كافية لتخطو هذه الخطوة[1].

لقد تقدمت الأحداث في العالم وانتهى القرن **العشرين** بتحوّل العالم إلى أحادية قطبية تزعمتها الولايات المتحدة الأمريكية بعد حرب باردة بينها وبين الاتحاد السوفياتي، فرغم أنّ هذا الاحتمال قد تحقق دون حرب عالمية ثالثة لكن احتمال وقوعها مازال قائما، لأننا لم نتجاوز بعد عصر الاضطرابات السياسية والاقتصادية، ثم إنّ هيئة الأمم المتحدة الحالية قد يؤول مصيرها إلى الزوال إمّا بنفس الكيفية التي حُلّت بها عصبة الأمم المتحدة أو بطريقة أخرى تقيّدها مجريات الأحداث المستقبلية.

إنّ مجتمعنا العالمي يؤسفنا أن نقول أنه مازال مجتمع يمكن وصفه بأنه مجتمع محفوف بالمخاطر، وماتزال إمكانية حرب عالمية ثالثة أمرا ممكنا بما أنّ العالم يحتوي على أزمات وصراعات من الممكن أن تكون فتيلا يشعلها.

من أجل وحدة العالم وسلامه فقد آمن **برتراند راسل** بالحرب العالمية الثانية وكان معارضا للحرب العالمية الأولى، وقد يبدو في هذا القول تعارض كبير، فكيف لداعية في السلام ولتوحيد العالم أن يقف مناصرا لإحدى الحروب الأكثر كارثيّة على الأرض؟ بالنسبة إلى الحرب العالمية الأولى فإنّ **راسل** قد كان ضدها وضد دخول **إنجلترا** كطرف فيها، فقد كان يتوجب على انجلترا في ذلك الحين أن تقف موقفا حياديّا، ولو فعلت ذلك لانتهت الحرب العالمية الأولى في وقت قصير جدا، أما بالنسبة إلى الحرب العالمية الثانية فصحيح أن **راسل** قد كان ضد المجازر الدموية والخراب الذي نشأ عنها لكنّ إحدى

[1] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit., P. 52.

المسارات التي أخذتها هذه الحرب كان يرى فيها راسل حتمية لا مفر منها من أجل السلام في العالم، وهي الحرب ضد النازية الألمانية وضد هتلر، إذ أنّه لا يمكن أن نتخيل عالما يوجد فيه حكم هتلر بنازيته سوى كونه جحيما، ولو انتصر هتلر فإنّه يمكن القول حسب **راسل** أنّ الحياة قد صارت مستحيلة على الأرض لأن اتجاهه النازي مرعب ولأنّ هتلر له شخصية سياسية لا تطاق، ولذلك كان الحل مرّا وهو الحرب، لأنّها كانت ضرورية لوضع حدّ له.[1]

لو انتصر هتلر فمن المؤكد أنّ وضع العالم سيكون أكثر كارثية حسب تصور **راسل**، ستتغير خريطة العالم ولن تكون كما نعرفها اليوم، وقد يجعل هتلر من ألمانيا مركز نظامه الذي أراده نظامه جديدا بعد الحرب العالمية الثانية، لكن هتلر لم ينتصر ولقي مصيرا بائسا عند خسارته، إنّ هذه الخسارة قد كانت لمصلحة كل العالم لأنّ كوكبنا لن يعرف هدوءا ولا سلاما مع التطرف النازي، سيكون التاج البريطاني والولايات المتحدة الأمريكية أو الاتحاد السوفياتي اللذان تزعما العالم بعد الحرب مدينتان تحت السلطة الألمانية، وفي نفس الوقت إنه لو انتصر هتلر لما عرفت ألمانيا الانقسام الذي عرفته بل ستكون مساحتها أكثر شساعة وسلطتها في العالم سلطة حديدية تحكم حدودا تتجاوز القارة الأوربية، إنّ الجميل في انهيار هتلر وفي نتائج الحرب العالمية الثانية هو أننا قد نجونا من سماع خطابات نازية على طاولة الأمم المتحدة، لأنّ هذا النوع من الخطابات يلغي الديمقراطية، وسنشهد اختناقا إثر فقداننا للحريات التي تتيحها الديمقراطية، ورغم ذلك فإنّ العالم في الحالة التي خسر فيها هتلر لم يصل بعد إلى درجة مرضية من الحكم الديمقراطي.

يرتبط مشروع الوحدة العالمية الممثل في حكومة دولية بضرورة تنازل الدول في العالم على جزء من سيادتهم المطلقة في ما يخص علاقاتهم الخارجية لصالح الإدارة العالمية الواحدة وهي التي ستشرف على التشريع والقضاء في القضايا العالمية والأزمات الدولية، إنّ هذا التنازل ليس تعبيرا عن ضعف الأمم، بل إنه لمصلحة الجميع ومن خلاله نتفادى الخطر الذي ينشأ عن بعض القوميات خاصة من قبل الدول القومية، فما يميز القومية في غالب الأحيان ارتباطها بالتعصب، والتعصب أحد الأسباب التي كانت وراء حروب جعلت مناطق من العالم تتكبد خسائر امتدت لأجيال طويلة، إنّ **راسل** لا يعني هنا أنّ هناك ترادفا بين القومية والتعصب ولا يعنيان نفس الشيء، لكن من السهل جدا أن يتحالفا ليكوّنا من خلال ارتباطهما

[1] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، المصدر السابق، ص ص20-21.

موجة عدائية للغير، فلو افترضنا وجود أمّتين متجاورتين ولكل منهما قومية مختلفة عن الأخرى، فإنّ تعصب إحداهما من السهل أن يمارس عنصرية عدائية وتعصبا مدمّرا بذريعة الانتصار للشعور القومي.[1]

من الجميل أن يكون المرء وفيا لعادات وتقاليد بلده، هذا الأمر ليس مشكلة، ولا تتجلّى المشكلة في اعتزاز كل واحد بانتمائه مالم يكن في الأمر تراشق يمسّ الغير، فلطالما كانت الحركات النضالية في العالم وراءها شعور قومي ساهم في وحدة الشعوب من أجل الكفاح لحياة اجتماعية أفضل بعيدا عن العبودية والاستغلال، والنماذج كثيرة في دول العالم الثالث، فهي عاطفة مكوّنة من مشاعر نبيلة وإيجابية اتجاه الانتماء، لكن ماليس طبيعي في أمر القومية هو انحرافها عندما تتحول إلى نزعة عدائية أو اقصائية، وحتى لا يكون هذا النوع من العواطف السلبية الإقصائية لدى الدول، فإن تواضعها بالتنازل عن جزء من سلطتها لأجل قانون عالمي سيحميها ويحمي غيرها من الدول، لأنه قانون لا يحفظ فقط الإنسان بل يحفظ كل واحد بحقه في الانتماء القومي الذي يعتز به ويأمن أيضا من خلال انتمائه إلى العالم كفضيلة إضافية.

إنّ التنازل عن السلطة المطلقة لا يعني خضوعا بل هو الارتباط بقانون يحفظ كرامة كل البشر بجميع أجناسهم ولغاتهم وقومياتهم، فهو تنازل الدول للنظام العالمي الذي هو قانون الكل، ومن مميزات هذا القانون الذي يجسّد إصلاح العالم في إطار وحدة هو ضمانه لتمتع كافة البشر بما بقي لهم من حرياتهم فيصونها ويحميها في كل مكان سواء كانوا داخل أوطانهم أو خارجها، فيرد الاعتداءات عنهم ويردع كل من تسوّل له نفسه بالخروج عن القانون الدولي، إنّ هذه الحالة التي تضمن سعادتنا في كلّ مكان بالعالم هي ما ينبغي استهدافه في كل وقت ومكان، إننا لا نريد سعادة مجتمع فقط بل إننا نريد سعادة العالم حسب **راسل**، والأكثر من هذا حتى نضمن إرادة وحدة عالمية ذات شعور ومعنى فمن الأفضل لو يتم استبدال القومية القطرية بقومية أعلى شأنا منها وهي القومية العالمية، فالقومية القطرية تحمل في ثناياها ما يجعلها قابلة للتحول نحو التعصب والتمييز العنصري، أما القومية العالمية فنتعلم من خلالها المصلحة العليا والعامة للجنس البشري، وهي تحوّل الكل إلى واحد، فتجعل قلوب جميع الناس في جميع الدول على قلب إنسان واحد تمثل هوية المواطن العالمي.[2]

[1] نجاح محسن، الحكومة العالمية عند برتراند راسل، دار الفتح، القاهرة، 2003، ط1، ص ص 80-81.
[2] المرجع نفسه، ص ص81-82.

لا يعني ذلك تجاهل القوميات القطرية بقدر ما يعني عدم منحها إرادة للهيمنة، فلا تسعى أن تكون قومية الكل مقصية لبقية القومية، فالقومية الوطنية قومية جزئية تخص جزءا من شعوب العالم وهذا هو نطاقها المسموح به.

خلاصة لهذا المطلب فإنّ الإصلاح عند راسل هدفه توحيد العالم، وهذا يتطلب من البشرية النهوض بإرادة موحدة نحو حكومة عالمية تجمعهم، وشرط قيامها مرتبط بالتقليص من طموح القومية القطرية نحو الهيمنة و جعل هذا الطموح مرتبط بقومية عالمية تؤمن بالكل وبكل القوميات، إنها القومية الشرعية الوحيدة لحكم العالم لأنها قومية الإنسانية وقومية عدم التمييز العنصري بين البشر، وإلى جانب ذلك يتجسد فيها قانون دولي يتفق عليه جميع دول العالم بعد أن يتواضعوا متنازلين عن جزء من سلطتهم لصالح السلطة الكلية التي تقود العالم، ستمثل حاجزا بيننا وبين الحروب وبين الأخطار التي من شأنها تهديدنا مستقبلا، وعليه فإنّ هذه الحكومة حتى تتمتع بسلطة حكومة فلا بدّ لها من نظام حكم، وبما أنها حكومة عالمية فإنّ نظامها سيحمل هو الآخر طابعا عالميّا، فماهي طبيعة هذا النظام؟ وكيف تجري حركته في إدارة العالم حتى يكون عالما فاضلا لإنسان سعيد؟

ثانيا: محكمة راسل العالمية والتأسيس لنظام عالمي بديل

تكمن ثمرة مشروع الإصلاح الاجتماعي عند راسل في بلوغ السعادة التي تتحقق مع حكومة عالمية تحمي الإنسان في كل مكان وزمان، وتلاحق مجرمي حروب العالم، ولأجل ذلك فإنّ **راسل** يقترح مع هذه الحكومة محكمة تختص بالجرائم العالمية والمجازر الإنسانية، وهي محكمة العدل الدولية التي تتجلى فيها إرادة العدل التي اتحد من أجلها العالم من خلال إرادته الإصلاحية الموحّدة، وستنهل هذه المحكمة قوانينها من النظام العالمي الذي سيكون بديلا عن الدكتاتوريات وعن النظم الاجتماعية والسياسية البائسة في العالم.

إلى غاية اندلاع الحرب العالمية الثانية، وحتى وفاته في فبراير **1970**، فإن **راسل** قد ظل معاديا للحروب ولاستخدام أسلحة الدمار الشامل التي ظلت تتطور وتنتشر بشكل خطير جدا، وبذلك فإنها قد شكلت تهديدا على العالم كله، وأمام هذا الخطر فإنّه يتوجب على الجميع مقاومتها ومنعها، ولأجل ذلك فقد أسّس **راسل** رفقة الفيلسوف الفرنسي **جان بول سارتر Jean-Paul Sartre** (1905-1980) محكمة دولية ضد مجرمي الحرب، فقد توصل **راسل** إلى معلومات تدين أمريكا بشأن أعمالها وجرائمها

في حرب الفيتنام، فاتهمها وكان **راسل** أوّل رئيس للحملة التي كان هدفها "نزع السلاح النووي"، فأنتج كتابين عبّر فيهما عن مواقفه وهما: "المنطق السليم والحرب النووية" و كتاب "هل يوجد مستقبل للبشر؟" لكن راسل نتيجة لمواقفه تعرض للسجن إلى أن أفرج عنه بسبب كبر سنه، وقد لقي كرها ومقتا شديدين في سنواته الأخيرة[1].

قيام هذه المحكمة سيكون دافعا نحو السلام، حينما يتم محاكمة المجرمين الذين دفعوا بملايين من البشر نحو الموت، ويبدو أنّ راسل حتى ينجح في إحياء هذا النوع من المحاكم العالمية فهو بحاجة إلى دعم عالمي هو الآخر مادام مطلبه مشروع سلام عالمي، فالسلطة العالمية من خلال الحكومة العالمية ستتولى شأن تلك الجرائم كجرائم الولايات المتحدة الأمريكية في الفيتنام وغيرها من المناطق، أو جرائم إسرائيل وكل من يهدد الأمن العالمي وتسبب في مآسيه، سيكون الدستور الذي تعمل به هذه المحكمة هو القانون الدولي الذي سيوضع نتيجة قرارات ديمقراطية أجمع عليها شعوب العالم الذين يريدون حياة طبيعية ومستقرة خالية من المجرمين والممارسين لخروقات يندى لها جبين الإنسانية.

لقد ناصر **برتراند راسل** الكثير من القضايا التحررية و المسائل الكبرى في العالم، وكان من بينها القضية الفلسطينية، وكلّ ذلك كان في سبيل مناصرة حريّة الشعوب، وهذا جعل منه معارضا للنظامين الرأسمالي والشيوعي معا[2]. إنّ كلّ هذه المساعي، وكل المؤلفات السياسية والاجتماعية والأخلاقية وحتى العلمية كان يأمل منها **راسل** أن تحدث أثرا يقرّب العالم ولو لخطوات نحو سلام ظل يحلم به منذ بدايات شبابه، ولم تكن نظرياته الفلسفية الداعية إلى السلام كأي نظرية، لأن أثرها كان قويا خلال القرن العشرين، فهو كداعية للسلام كان يرى في هذا المفهوم الإنساني قيمة ذات أهمية بالغة جدا ينبغي التأكيد عليها وعلى وظيفتها التي من المؤكد أنها ستدفع الناس إلى أحسن تطوّر وأفضل رخاء، لقد كان يرى في مشروع السلام مشروعا يستحق التضحية فضحّى بثروته لجمعيات البحث العلمي التي تعمل من أجل السلام، وازداد تمسّكه بالسلام خاصة بعد الأهوال التي شهدها بنفسه خلال الحربين الأوربيتين اللّتين خلّفتا فقرا ؛ وجهلا؛ وتخلفا ودمارا[3].

---

[1] إيه سي جرايلينج، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 33-34.

[2] مجموعة من الأكاديميين العرب (آمال علاوشيش، برتراند راسل)، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، المرجع السابق، ص 548.

[3] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، المرجع السابق، ص ص 81-82.

نلمس هنا أحد الأسباب التي جعلت من تفكير **راسل** ينقاد إلى فكرة تأسيس محكمة لإدانة مجرمي الحرب وإحقاق العدالة الدولية، فالدولة العالمية لا بد لها من جهاز لتطبيق العدالة وهو المحكمة العالمية، وهي معوّل عليها لتقف في وجه القمع والتجاوزات الممارسة على الناس مهما تنوع عرقهم وجنسياتهم في كل مكان.

ترتبط المحكمة الدولية التي أسّسها **راسل** رفقة **سارتر** بالنظام العالمي الجديد حسب الملامح الاجتماعية والسياسية التي دعا إليها لتأسيس سياسة عالمية نقيّة، وبعبارة أخرى تأسيس مجتمع دولي له ضمير عالمي رقابي ويقظ، ولكن الواقع الذي أراده **راسل** يخالف الواقع المعاش في القرنين 20 و21، لأن هناك نوعا من اللاّمبالاة الإنسانية إزّاء التعامل مع القضايا الدولية الحالية، فعالم القرن الحادي والعشرين لا يزال مليئا بالمشاهد الدموية التي أضحت أكثر بشاعة من ذي قبل في العديد من مناطق العالم، كليبيا أو سوريا أو فلسطين وغيرهم. إنّ هذا لا يدل على قصور في فكر **راسل** لأنّ مخططه للسلام العالمي من خلال النظام العالمي كما يصوره ممكن في الواقع نظريا وعمليا، ولكن انفعالات البشر السيئة كالجشع والحقد والكراهية ما تزال هي التي تحرّك الخطابات السياسية في العالم، ولذلك فإنه من الصعب أن نتخيل مجتمعا عالميا ذو وجهة سياسية صحيحة في حضور قادة متعجرفين لا يملكون أدنى الحكمة ولا ضمير لقيادة العالم .

إضافة إلى دافع الشعور بالحب والبحث عن المعرفة فإن **راسل** كان مدفوعا أيضا بدافع الشفقة على الإنسان الذي يعاني من ويلات لا تطاق حيث قضّت سلامه وسعادته، فظلّ دوما يحتج ضد الحروب وتحمّل اضطهاد السياسة له في كثير من المرّات إمّا بالسجن أو بمصادرة أملاكه؛ أو بعزله عن مناصبه؛ أو بحرمانه من كثير من الحقوق المدنية[1].

بعد أن تبيّن أنّ الحكومة العالمية هي جوهر النظام العالمي البديل الذي يقترحه **راسل**؛ فعلى الرغم من فشل عصبة الأمم المتحدة و فشل هيئة الأمم المتحدة في إقرارهما للسلام إلاّ أن الأمم المتحدة التي عرفها العالم بعد الحرب العالمية الثانية ماتزال قابلة لأن تكون نواة لحكومة عالمية تعمل على السلام العالمي إن هي عملت بمقتضيات العدالة الحقّة والشروط السليمة لسلام حقيقي، وإن كانت جادة في متابعة المجرمين الحقيقيين في العالم. إنّ الدعوة إلى حكومة عالمية من منظور **راسل** ليست دعوة يسارية

[1] علي حسين، دعونا نتفلسف، المرجع السابق، ص 78.

فهناك من المحافظين البريطانيين من شجّع على هذا النوع من الحكومات في خطاباتهم، فقد أصدر عشرة من أعضاء البرلمان المحافظين كتابا عنوانه: "سلطة للأمن العالمي" اعترافا منهم أنّ الحكومة العالمية هي النظام البديل الذي يشكّل حلاّ حاسما لمشاكل الإنسانية، إن السلام العالمي الذي ستضمنه هذه الحكومة العالمية هدف كبير يجب أن يسعى إليه الجميع، على الرغم من التحديات والصعوبات التي تكاد أن تجعل منه مستحيل التحقق[1].

مفاد ما قيل سابقا أنّ النظام العالمي البديل المتجلّي في حكومة عالميّة بمحكمتها التي دعا إليها **راسل**، لن ترى النور إن كانت مسعى فرديّا، لأن مشروعا ضخما كهذا يحتاج تأييد المجموع المشكّل لأفراد هذه الحكومة، وكلّما كان أنصار هذه الفكرة كثرا كلما كانت أقوى، وحينما تجد هذه الفكرة آذانا صاغية وسواعد مستعدة ستكون حينها فكرة قد حان وقتها مع أنّ البشرية تحتاج هذا النظام منذ وقت طويل؛ لكنها تفتقر إلى القوة التي تجعل منها حسية في ميدان العالم.

من الواجب أن تمتلك حكومة النظام العالمي الجديد هيئة تنفيذية تعمل على تطبيق قراراتها؛ كما يجب أن يكون لها جيش عالمي يضمن تنفيذ واحترام القرارات الدولية، إنّ هذه الحكومة العالمية هي عبارة عن سلطة تخضع لها الدول بشكل مماثل للحكومات الفدرالية والتي تشكل الاتحاد المسمى بالحكومة العالمية، وهذا يعني أنّ في اقتراح **راسل** للنظام العالمي البديل الذي تجسّده هذه الحكومة، يجب تقسيم العالم إلى مناطق فيدرالية مع مراعاة تساوي عدد السكان فيها والغرض من ذلك هو التمثيل الصحيح لإرادة العالم، فعلى سبيل المثال لا يعقل أن يتساوى بلدين أحدهما صغير في التعداد السكاني والثاني كبير التعداد في التأثير على القرارات الدولية[2]. فالنظام العالمي يجب أن يقيم توازنا في توزيع القوى السكانية بين مناطق العالم كما يقيم توازنا في العدالة الاجتماعية وذلك تفاديا لأي اضطرابات قد تحدث نتيجة طغيان حجم فئة على أخرى، وكأنّ في ذلك إشارة من **راسل** إلى تنظيم التعداد السكاني في العالم من خلال ضبط الولادات والمعيشة السكانية في مناطق العالم، لكن حتى ولو نشأ نظام كهذا وتجاوزنا الخوف من طغيان فئة سكانية على فئة أخرى في العالم، فإنّنا يجب أن نضمن ثبات قوة كافية للسلطة التي تضمن سلاما عالميّا وأنها بالفعل ستكون محافظة على النمط العادل للمحكمة التي دعا إليها **راسل**.

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل الإنسان، المرجع السابق، ص 63.

[2] المرجع نفسه، ص 64.

لن يتفهّم ضرورة وجود هذه الحكومة مع نظامها العالمي كبديل لنا إلاّ من له فكر متّزن، فتكون كل أمّة في الأرض تعيش سعادتها إذا ما انتشرت قواتها في كل مكان لحفظ السلام العالمي، ومن خلال محكمة عالمية هي محكمة العدل الدولية ستتم معها تسوية كل الخلافات في العالم، وبانتهاء الخلافات ستزول كل التعريفات، وحينها يمتلك كلّ إنسان حريته في التنقل أينما شاء في العالم من بلد إلى آخر[1]، وبالتالي ستلغى كل الحدود المفروضة علينا سياسيا واقتصاديا وسيحدث تقارب كبير بين كل طرف في العالم ببقية الأطراف الأخرى، فيصبح العالم رغم تعدده وتنوّعه شبيها بالمدينة الكبرى التي تشغل كامل هذا الكوكب، سنكون أكثر تحررا في تنقلاتنا وفي التعرّف على عدد أوسع من الثقافات والتواصل مع الآخرين، وحينها سنستبشر بأن تعيش كرتنا الأرضية عصرها الذهبي بسبب اتفاق دول العالم على تبادل التعاون في ما بينهم بعد موافقة القادة الدوليين في العالم– رغم أنّ كثيرا منهم يشكلون عائقا– غير أنّ ما يهم راسل بعيدا عن شكلها هو بلوغنا إلى مرحلة تزول فيها مخاوفنا من حروب نووية أو صراعات دولية أو مذهبية عنيفة.

إنّ هيئة الأمم المتحدة التي تمثل الحكومة العالمية كما يتحدث عنها راسل ليست هي ذاتها هيئة الأمم المتحدة الحالية، لأنّ راسل اعترض عن آلية عملها خاصة في مجلس الأمن الذي يستعمل فيه حق الفيتو، وقد أبدى راسل اعتراضه على هذا المبدأ.

فمن أجل السير الحسن لقرارت هذه الحكومة فإنّ حق الفيتو ليس بالأمر الذي في صالحها، ولذلك ينبغي إلغاء مبدأ حق الفيتو لأنّ هذا الحق من شأنه عرقلة القرارات التي يكاد يجمع عليها أعضاء المجلس، كما أنّ كون هذه الحكومة العالمية حكومة ذات سلطة وقوة على العالم فإن ذلك لا يمنح لها حقّ التدخّل في الشؤون الداخلية للدول، فلا يسمح لها أن تمارس قهرا بالقوّة في اختياراتها الدينية أو السياسية أو الاقتصادية...الخ، فالغرض الأساسي من هذه الحكومة هو تحقيق السلام العالمي وليس إكراه الدول حول شأن ما يخصّهم داخليا، والقوة الدولية التي منحت لهذه الحكومة مالغرض منها إلاّ قمع المحاولات التي هدفها تعكير صفو السلام العالمي. أما بخصوص الأسلحة الذرية في النظام العالمي البديل فهي لن تكون إلاّ حكرا على هذه الحكومة وسيكون لهذه الحكومة جيشها الخاص وهي قوات حفظ السلام في العالم، وإن وحدات الجيش الذي تمتلكه هذه الحكومة ينبغي أن لا تكون كلها أو أغلبها تابعة لنفس الدولة، فعلى كل وحدة من الوحدات أن تضمّ كل الجنسيات الموجودة في العالم حتى لا يحدث

[1] Bertrand Russell, Education and social order, Op.cit., P.176.

تكتل على صعيد أي واحدة منها؛ فهذا من شأنه عرقلة قرارات الحكومة العالمية، فلو أُمِرَت إحدى تلك الوحدات للتحرك ضد دولة تعمل على تعكير صفو السلام العالمي وكان أغلب أفراد تلك الوحدة ينتمون إلى تلك الدولة فإنّ تلك الوحدة ستعطل من عملها وتتلكأ في تنفيذ أوامر الحكومة[1].

في هذا المسار نلمس تحول المسار الإصلاحي من المستوى الاجتماعي المخصص للدول إلى المستوى العالمي، فقد طال المشروع الإصلاحي هيئة الأمم الحالية، خاصة ما يتعلق بآلية عملها حيث يضع **راسل** يده على آليات وأساليب ما تزال تمارسها الهيئة إلى يومنا هذا وهي تعتبر عند **راسل** أخطاء يجب تصحيحها وتجاوزها، فلو عدنا مثلا إلى فترة الحرب الباردة حيث كان تكافؤ في القوى بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي وقد كان كلّ منهما يتمتع بحق الفيتو في مجلس الأمن، لقد كان هذا الحق عائقا لكثير من الحلول وسببا في تأزم مسائل عالمية وهذا بسبب الصراع الأيديولوجي الذي كان جاريا بينهما، ومن بين كثير من الأمثلة فإن خير دليل حيّ على الأزمات التي حصلت في العالم نتيجة هذا الصراع هو انقسام كوريا إلى جزئين واحد في الشمال والآخر في الجنوب بدل أن يتأسسا في كنف جمهورية ديمقراطية واحدة، لقد كان ذلك الصراع الأيديولوجي سببا في انقسام الكوريتين فلم يكن يهمهما شأن وحدتهما قدر ما كان يهمهما توسّع نفوذ الشيوعية أو الرأسمالية في العالم، لم يكن مجلس الأمن يلعب دوره في حفظ الأمن بين الكوريتين بل إنّ أعضاءه الدائمين الذين يمثلون الركن الأساسي لقرارات هذا المجلس خاصة وهيئة الأمم المتحدة عامة كانوا السبب في اندلاع الأزمة الكورية.

ما لبثت أن انتهت الحرب العالمية الثانية أين خرجت اليابان منهارة تاركة شبه الجزيرة الكورية حتى تهافت كل من الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية إلى احتلال الأراضي الكورية فدار بينهما صراع لفرض أيديولوجيتهما سنة 1945، ومع استمرارية الأمم المتحدة في نهجها واستمرارية القطبين المتحكمين بالعالم آنذاك فقد صار الوضع الكوري يتأزم أكثر في العالم إذ نشأت عداوة بين الكوريتين انبثق عنها مواجهة مسلحة بين سنتي 1950 و1953، وقد كان كلّ من الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي ومجلس الأمن عامل تغذية رئيسي لهذا النزاع بدل أن يكونوا سببا في توحيد الشعبين وإعادة التوافق بينهما، لقد كانوا سببا لتكريس الانقسام و نشأة القطيعة بين شعبين كانا شعبا واحدا قبل

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل الإنسان، المرجع السابق، ص 64.

ذلك لسنين طويلة، وبدل أن يحوّله مجلس الأمن إلى منطقة آمنة فإنه قد حوّلها إلى مسرح لوقوع مواجهات وحروب أيديولوجية وعسكرية عنيفة[1].

من هذا المنطلق فإننا نصل إلى أنّ هيئة الأمم الحالية لا تحفظ الأمن من خلال مجلسها، والدليل على ذلك استمرار الاضطرابات وتزايدها في مناطق كثيرة في العالم، بل إنّ هناك مناطق كانت تشهد سلاما لكنّها بعد ذلك غرقت في اضطرابات وحروب لم تعرف كيفية الخروج منها بأقل الخسائر، وهذا يجعل من منظمة الأمم المتحدة آيلة إلى الضعف، هذا فضلا عن القرارات التي تبدو ليست حيادية لأن دولا مثل الولايات المتحدة الأمريكية أو الاتحاد السوفياتي تسيئان استخدام هذا الحق، فضل عن عدم تكافئه مع مبدأ المساواة وتمتع دول العالم كافة بحقوق وواجبات عالمية متساوية، فهذا الحق هو حق احتكاري تمارسه خمس دول والغرض منه يقوم فقط على خدمة أغراضهم الخاصة، وهذا يجعل من هيئة الأمم المتحدة تسير مسارا يتنافى مع مبادئ المجتمع الديمقراطي العالمي.

إنّ دعاة السلام في العالم الساعين في هذا المشروع النبيل نزعاتهم السلمية تجعلهم ينفرون من الحروب، وهم يعملون على تغذية نزعاتهم السلمية بالكثير من القوة حتى يمكن لهم التصدي للنزعات الداعية إلى الحروب، إنهم لا ينقصهم حماس فهم يرمون بأنفسهم في سبيل هذه القضية رغم وجود معارضين من أدعياء تيار الشعور الوطني الذين يناهضون ما يؤمن به **راسل** ودعاة السلام والقومية العالمية البديلة[2].إنّ هذه النزعة هي عينها النزعة التي يجب أن تنطبع في مبادئ الهيئة الحاكمة في العالم وقوات حفظ السلام التي تستعملها كجهاز لفرض الأمن، وهذا لأن العالم يكفيه ما عايشه من صراعات وخسائر فادحة، إنّه يستحق ظروفا جديدة لتنشأ أجيال خالية من شرور البؤس في العالم الذي فرضته الحروب والصراعات اللاّ إنسانية، فهذه القوّات من الواجب أن تتمتع بدرجة عالية من الكفاءة والقدرة على تنفيذ مهام حفظ السلام والتصدي للقوى الإرهابية في العالم وكل من يعادي الحياة على الأرض، فهو القبضة التي تمارس فيه الإنسانية سلطتها العادلة في فرض إرادة السلم وردع التجاوزات المنافية للإنسانية، وبما أنها لها الشرعية بموجب تبعيتها للأمم المتحدة التي هي حكومة العالم فإنّها تتبع مبادئها أي مبدأ الحياد في الفصل بين القضايا الدولية، ومشاركة الأمم في العالم الأعباء المترتبة عن التحول المضني من حالة الاضطراب إلى حالة السّلام.

[1] نزيه علي منصور، الفيتو ودوره في تحقيق السلم والأمن الدوليين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ط1، ص81.
[2] نجاح محسن، الحكومة العالمية عند برتراند راسل، المرجع السابق، ص 114.

من الممكن أن تعمل تلك القوة التي يمثلها الجيش الذي يعمل تحت لواء هذه الحكومة على القيام بانقلاب للسيطرة على العالم، وهذا الأمر من الممكن حدوثه نظريا حسب **راسل**، وحينها يأخذ مسار حكم العالم طريقا آخر غير مرغوب به، وهذا هو الاعتراض الخطير الذي يمكن توجيهه لمشروع هذه الحكومة، لكن للتصدي لهذا الأمر فإنّ الدول التابعة لهذه الحكومة في المقابل ستتمتع باستقلالها عن أجهزة الجيش العالمي وسيطرته حتى لا تخضع لضغط على مستوى سلطتها إذا ما حدث ذلك الأمر[1]. فكون الجيش عالمي ويستمد شرعيته من حكومة عالمية فهذا لا يعطيه صلاحيات التحكم في جيوش الدول الوطنية لأنها تظل في النهاية دول مستقلة بشأنها الداخلي وبسيادتها العالمية على أراضيها، فوظيفة هذا الجيش ليس فرض سيطرة من تلقاء نفسه وإنما التدخل في بؤر التوتر العالمي لإنهاء الصراعات الحاصلة فيها، فعملها مساعدة البلدان العاجزة عن حلّ أزماتها وحروبها وهي تظل خاضعة للقانون الدولي، أي أنّها تعمل ضمن النسق الديمقراطي الذي يحدّد النظام العالمي الجديد، إنها لا تعمل سوى على تنفيذ القوانين الدولية التي تقضي بتفعيل السلام وما تقتضيه اتفاقياتها في كل أرجاء العالم بغرض حماية حقوق الإنسان.

إنّ هذه الحكومة في ظل النظام العالمي البديل في حاجة إلى الكثير من القوة خاصة في السنوات الأولى لتجربتها، ذلك لأن الإنسانية ليس لديها بعد من المهارة السياسية أو القدرة على التسامح المتبادل بشكل يسمح بإنشاء هذه الحكومة، فيتحتم على هذه الحكومة أن يكون من بين أقصى أولويات واجباتها القضاء على أسباب الصراع في العالم؛ و لذلك فهي في بداياتها قد تكون في حاجة إلى استعمال القوة ليستتب الأمن والاستقرار وحتى يمكن لها إقامة نظام ديمقراطي يحترم الحريّات، إن المشكلات التي تدور حول العالم والتي تجعل من أطرافه يفضلون الصراع على التسليم فيها تعود إلى أسباب مذهبية أو سكانية أو عنصرية، وعلى الرغم من هذه الأسباب فإن مشاعر الشرّ من شكّ وخوف وشهوة السلطة والبغضاء وغيرها كلها تقف عوائق في وجه هذا المشروع النبيل، فالمسألة ليست مسألة وجود تقنية مدمّرة أمام خطر تلك الشرور التي تنبعث من باطن الإنسان نفسه، وتلك المشاعر في نظر **راسل** تنتشر في الشرق أكثر من الغرب، وشرط السلام بين شرق العالم وغربه مرتبط بشرط إعادة شعور الثقة المتبادلة بين الطرفين[2].

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل الإنسان، المرجع السابق، ص 65.

[2] نجاح محسن، الحكومة العالمية عند برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 112-113.

لقد ألف العالم الكثير من الصراعات واعتاد على العنف، هذا إلى جانب تواجد مذاهب متطرفة تدفع الناس إلى الاقتتال في ما بينهم، وبالتالي لن تكون مهمة إرشاد الإنسانية نحو السلام أمرا هيّنا، ولذلك من الطبيعي أن يكون شرط قيام هذا النظام البديل مع أجهزته تمتعه بالقوة، لأنّ الحروب التي دمرت العالم تقوم هي الأخرى على قوة معادية، إنّ المسألة إذن مسألة صراع إرادة جشع وإرادة الإقبال على الحروب ضد إرادة تحقيق السلام في العالم، وإننا بحاجة إلى عتاد وجهاز حكومي صارم وقوي لمساعدة الإنسانية على تجاوز العقبات المطروحة أمامها، سواء عقبة وجود سياسيين ومذاهب متطرفة، أو عقبة وجود تمزقات وانقطاعات بين أطراف في العالم، ولذلك فهذه الحكومة ستكون عبارة عن شبكة تعمل بنفوذها على إعادة التواصل والتفاهم بين كل شعوب العالم من خلال جعل الاختلافات بين الناس تقف على انتماء مشترك واحد وهو الانتماء للنوع البشري.

سيشرف النظام العالمي البديل بقيادة هذه الحكومة على الحد من التهافت الجنوني نحو التسلح واستعمالاته المدمّرة، حيث أنه أمام تفاقم انحرافات العلم لم يستطع هذا الأخير تصحيح مسار التسلح، ولم يستطع تجنيب قادة العالم هذا الدّرب الخطير الذي تشكل من خلال تطورات التقنية رغم معرفتهم أنّها أسلحة مهددة لحياة كوكب بأكمله، إن الحل الذي يقترحه **راسل** في ظل عدم إمكانية تصحيح هذه الانحرافات هو قيام مجتمع تحكمه حكومة عالمية تعمل على نزع السلاح الذي جارت به دول على دول أخرى خاصة في العالم الثالث، إنها دولة علمية تمتلك العلم وتوجّهه فقط لمصلحة البشرية فتكرّس للعدالة والأمن وتحمي الضعفاء من الأقوياء[1]. إذن فاستراتيجة الحكومة العالمية لا تكمن في مهاجمة العلم والتخلي عنه لأنه خلّد تقنيات شرسه يمكن أن تستعمل كأدوات للموت، بل مهمتها تكمن في تصحيح مسار التطور العلمي ليكون آداة حياة وتنمية للبشرية، فالعلم آداة حياة أو موت وذلك مرتبط بطبيعة استخدامنا نحن له، فإصلاح العلم في حقيقة أمرة مسألة لا تخص العلم بعينه بل تخص إصلاح إرادتنا نحن كبشر، فبدل أن نفكر في كيفية النيل من بعضنا البعض في الحروب والتهافت نحو القوة المرعبة لممارسة التجبر على الأمم الضعيفة فالأولى أن نفكر في امتلاك تقنيات تجعل البشرية سعيدة بأكملها فنفكر في علاج الأمراض المستعصية أو التقنيات التي تقرب المسافات بين بعضها في كامل أرجاء كوكبنا.

[1] فاطمة بويحي، العلم والتقنية عند برتراند راسل بين التشييد والتهديد، المرجع السابق، ص73.

إنّ النظام العالمي الحاكم مشروع منبعه هدف مشترك للناس في العالم، إنه الأمل في زوال الحروب وانتهائها، وإذا ما نجحنا في تأسيس مثل هذه السلطة الدولية بأهدافها الحقّة فإنّ الحروب ستنتهي، وبالتالي لن يكون هناك أيّ داع لوجود ما يسمى بالخدمة العسكرية الإجبارية أو لأيّ دورة في تدريب الضباط أو لأي تعليم عسكري لأنه لن يخدم أيّ هدف بعد ذلك، وعليه فإنّ كل هدف يجعل من قتل الإنسان للإنسان بعد أن كان هدفا فاضلا في ظل الحروب سيصبح في ظل تلك الحكومة هدفا غريبا ولاغيا وجريمة منكرة، لكن يبقى تأسيس مثل هذه السلطة القوية التي تحمي العالم أمرا مقيّدا بشروط أهمها حل الخلافات بين الدول المتطاحنة لأن ذلك أفضل ظرف يمكن من خلاله انبعاث مثل هذا المشروع[1].

لا بد من تجاوز الخلافات العالمية بين الدول لأنّ النظام العالمي البديل هو في النهاية اتحاد ووقوف جميع الدول في طرف واحد من أجل السلام ومناهضة الحروب، فقيام حكومة بأهدافها النبيلة في ظل صراعات سيجعل من مهامها عسيرة ولن تسير بشكل يرضي شعوب العالم، بل قد يتحوّل الاتحاد إلى وبال على العالم، فتظهر الأزمات دون أن يكون للنظام البديل أثر جيّد على العالم، إنّ التاريخ يثبت صحّة هذا الطرح؛ فتشكل الأمم المتحدة كحكومة عالمية لم يكن له الأثر الإيجابي الذي كان مأمولا منها بسبب الصراع الأيديولوجي العنيف بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، فانقسمت دول وظهرت حروب في مناطق جديدة من العالم، ولم تنجح في فض النزاعات الموجودة في فلسطين، بل إنّ الولايات المتحدة الأمريكية كطرف أساسي في هذه الهيئة كانت سببا في كثير من الأزمات مثلها مثل الاتحاد السوفياتي فقد كانتا فاعلان رئيسيان في افتعال أزمات كالأزمة التي حلّت بالفيتنام ، فتحولت الفيتنام إلى ساحة صراع بين الشيوعية والرأسمالية وميدان حرب انتهى بمجزرة دموية، هذا فضلا عن دعم الولايات المتحدة الأمريكية للطرف الإسرائيلي في مشكلة فلسطين التي مازالت عالقة إلى اليوم، وهذا بدلا من أن تقف موقفا حياديا خاصة وأنّها عضو دائم بمجلس الأمن.

لقد كان الاعتداء الأمريكي على فيتنام حربا حوّلت البلد إلى شظايا، وبذلك تركت الولايات المتحدة الأمريكية أكثر الصفحات السوداوية في تاريخ العالم بعد نشأة الأمم المتحدة، فمن أجل محاربة الشيوعية مارست إرهابا لسنوات عديدة خاصة بين الفترتين 1948م و1989م، فمارست انتهاكات لا أخلاقية في العديد من المناطق في العالم، حيث اخترقت القوانين الدولية في سبيل النيل من الاتحاد السوفياتي، فتأجّج الإرهاب الدولي وتفاقمت الاضطرابات كما في نيكاراجو، كوبا، بنما، إندونيسيا، بل وشاركت في

[1] Bertrand Russell, Education and social order, Op.cit., PP.167-168.

دعم الإرهاب الإسرائيلي بمنح إسرائيل طائرات وأسلحة أمريكية استخدمتها في الاعتداء على الفلسطينيين[1].

إنّ ما آل إليه العالم المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية وتشكل هيئة الأمم المتحدة من استمرارية للأزمات نتيجة حتمية، لأنه لم يكن هناك اتحاد جاد بالمعنى السياسي والإنساني، فاستمرت العنصرية واستمر الإرهاب والحروب، لأنّ تأسيس حكومة عالمية بنظام دولي جديد يطبق السلام في الواقع العملي شرطه تجاوز كل الخلافات العالمية والصراعات الدائرة فيه.

لقد كان الواجب يقتضي من العالم أن يجد حلولا لكل النزاعات بين الدول قبل حلول سلطة دولية، خاصة الخلافات المتعلقة بقضايا كبرى في العالم، وبعد ذلك يمكن القول أنّ هناك أملا جادا في الحفاظ على السلم في العالم من خلال هذه السلطة[2]، فلو افترضنا على سبيل المثال نشوء هذه الحكومة بنظامها مع استمرارية الصراعات، فإنّ هذا الصراع سينتقل داخل هذه الهيئة فتولد مفككة وميتتة لا فعالية لها، إنّ فاقد الشيء لا يعطيه فكيف يمكن لهيئة ولدت مشتتة أن تجمع شتات العالم وتفصل في الخلافات الحاصلة به وهي تشهد بالأصل خلافا داخليا بين أعضائها، فالصراع داخل هذه الهيئة الحاكمة للعالم عامل تهديد لبقائها، وبالتالي فإننا حتى لو ضمننا سلاما فإنّه سيكون سلاما مؤقتا قد يشهد انفجارا مفاجئا يمحي كل السلام العالمي في لحظة من لحظات تزايد حدّة الصراع، وعليه فلا يكفي أن نفكر في نشأة حكومة عالمية توحّدنا وكفى، بل إنّنا يجب أن نفكّر في مناخ ملائم لنشأتها أي ذلك المناخ الذي يتفق فيه الكل على هذه الحكومة الحيادية تاركين كل أسباب النزاع ونفكّر في نفس الوقت بمستقبل يضمن استمرارها واستمرار السلم لأطول عمر ممكن.

تتجسّد حاجتنا إذن إلى حكومة عالمية مصدرها الحاجة إلى الأمن والعدالة بعد تاريخ متعب من الحروب، وهذين الغرضين ترسيخهما مرتبط بسلطة حكومة مركزية، وإنّ الحكومة العالمية لا تعني إلغاء الحكومات القومية المستقلة، ولا تعني أيضا خلق حكومة تستعمر الحكومات الصغيرة فتمارس استبدادا عليها، بل إن الحكومة العالمية ستضع في اعتبارها حرية كل الحكومات القومية مالم تتسبب في نشوب الحروب، بل إنّ تلك الحكومات يجب أن تبقى حرة حتى تظل فيها روح المبادرة الشخصية لخدمة النظام

[1] جيهان عبد السلام، أمريكا والربيع العربي، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019، ط1، ص41.

[2] Bertrand Russell, Education and social order, Op.cit., P.169.

الاجتماعي كي يكون عادلا، فحرية الحكومات القومية لوحدها لا تكفي إذ يجب على هذه أيضا أن تفسح مجال الحريات لسلطاتها المحلية المشكّلة لها[1].

مايزال راسل مدافعا عن مسألة الحرية في جميع خطوات مشروعه لأنها أسمى الحاجات التي يمتلكها أيّ إنسان، فمن حق الإنسان أن يمارس الطقوس الدينية التي يشاؤها، واختيار اللغة التي يفضلها، واتباع العادات والتقاليد مالم تكن سببا في الحض على الكراهية وإفساد السلام في العالم، **فراسل** لا يعارض القوميات ولا اختلاف العادات والتقاليد وإنما لا يدعو إلى عالميتها في الحكم، فالسياسة العالمية الجديدة لحكم الأرض ولمحاكمة المجرمين في الحروب لا تخضع لقانون ديانة معينة أو دولة ما، بل إنها تخضع إلى دستور دولي ينشأ عن إجماع شامل من طرف دول الاتحاد، فالقومية الوحيدة التي تحكم العالم هي القومية العالمية ذات النزعة الإنسانية التي تدافع عن الإنسان بصفة عامة فقط بعيدا عن أيّ تحديدات عنصرية.

قدر الموت على أصحاب المشاريع لا يعني موت المشاريع بالضرورة، فإننا اليوم في عالم القرن الحادي والعشرين نجد العالمية صفة بدأت تظهر بوضوح مع تجلي مصطلح مقارب له وهو العولمة، فصحيح أنّ **راسل** قد أراد بدفع العالم لكي يكون كتلة واحدة وهذا هو العمل الذي تسير نحوه العولمة كثقافة جديدة في العالم، فكما أراد **راسل** من العالم أن يتحوّل إلى حكومة واحدة ذات دستور واحد، ويكون أقرب إلى بعضه البعض فكذلك العولمة قد ظهرت في العالم بدعوة الجميع إلى العيش المشترك في قرية صغيرة ذات قانون واحد في الحياة العالمية، وإنّ هذا الأمر يحيلنا إلى طرح التساؤل التالي: هل العولمة الحالية امتداد لمشروع الحكومة العالمية عند راسل؟ وهل عولمة القرن الحادي والعشرين تعكس تجليا لفكرة العالمية عند راسل؟ وهل يمكن القول أنّ العولمة في القرن الحادي والعشرين قد جسّدت المشروع الإصلاحي لبرتراند راسل؟

ثالثا: الوحدة العالمية وعولمة العالم.

للعولمة مدلول لغوي، فهي بمطابقتها مع ميزانها الصرفي تقابل "فوعلة"، وتعني جعل الشيء يتخذ وضعية ما، ومنه فإنّ العولمة تعني جعل الشيء عالميا، أما في الألسن الأجنبية، فيقابلها في اللسان الإنجليزي مفردة Globalization والتي تعني بالترجمة الحرفية للغة العربية "الكوكبية" إذ أنّ Globe

[1]Bertrand Russell, Authority & the individual, Op.cit., P.81.

تعني الكرة الأرضية، أي الكوكب الذي يحي عليه الجميع[1]. ما يهمنا هنا هو الفضاء الأنجلوساكسوني بما أنّ **راسل** ينتمي إلى هذا الفضاء الثقافي، فمبدئيا فإنّ الدلالة اللغوية للعولمة تتوافق مع أهداف **راسل** حيث أنّه قد أراد من مشروعه فعلا أن يكون عالميا، وشاملا لكل الكرة الأرضية أي "كوكبيّا"، لأن السلام الذي يريده راسل ليس سلام إنجلترا أو سلام أوربا فقط، بل هو سلام الكوكب جميعا.

من جهة التحديد الاصطلاحي للعولمة فإنّنا نجد تعريفات عديدة، منها ما يرى في العولمة ظاهرة حضارية جديدة تجعل من العالم في طور أكثر تقدّما وتميّزا عن العصور الغابرة، ومنها تعريفات ترى فيها وحشا ظهر ليمارس عبودية وعنفا جديدا على العالم، وإعادة الاستعمار من خلال الغزو الثقافي وإجبار العالم على اتخاذ نمط يعارض أنماط معيشتهم المعتادة، واستبدال عاداتهم وتقاليدهم بتقاليد وعادات جديدة هي حضارة العالم الموحد في كنف العولمة.

إذا حاولنا تعريف العولمة من النّاحية الإجرائية فإنه يمكن وصفها بأنها حركة اجتماعية عالمية، والغرض من هذه الحركة جعل العالم متقاربا مع بعضه البعض في الزمان والمكان، وبعبارة أخرى تقليص الحدود الزمكانية في الأرض، ولقد ظهرت العولمة كظاهرة عالمية تجمع في داخلها تداخلا واضحا بين أبعاد الإنسان الحياتية المختلفة بما في ذلك الاقتصاد، السياسة، الثقافة، السلوك....الخ، وبمقتضاها تزول تلك الحدود والاختلافات بين دول العالم لأنه ستنشأ عنها شبكة اتصال بين جميع دول العالم باقتصادياتها وسياساتها، فتندمج مع بعضها البعض في شكل نمطي موحّد، ومع ظاهرة العولمة سيزداد معدل التشابه بين الجماعات، وعلى العموم فإننا لا نجد للعولمة تعريفا بل إنّ لها تعريفات واسعة وهذا المعنى الذي توصف به العولمة هو أحد تعريفاتها التي تصفها وصفا إيجابيا؛ لأننا نجد هناك من يصفها على أنها انتقال من المجال الوطني إلى المجال العالمي غير أنّ هذا التعريف سيناقض التعريف السابق بوصف العولمة على أنّها إرادة هيمنة غرضها جعل العالم رأسماليا، وهذه الهيمنة تختلف في شكلها عن النمط التقليدي للاستعمار، حيث تعتبر آلية احتكار وهيمنة، وصورة أخرى جديدة للاستعمار.[2]

نخلص من خلال الكلام السابق إلى أنّ العولمة ظاهرة جعلت دارسيها ينشطرون إلى شقين، فشق يرى فيها تطورا وأعلى درجات الرقي للحضارة الإنسانية، وشطر يرى فيها نزعة غرضها الهيمنة لمصلحة ثقافة

[1] طلعت جياد الحديدي، مبادئ القانون الدولي العام في ظل المتغيرات الدولية، دار الحامد، عمان، 2012، ط1، ص.19

[2] جابر بن خلفان بن سالم الهطالي، العولمة وتأثيرها على النظم القانونية في الأقطار العربية، بورصة الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ط1، ص ص 29-30.

الطرف الأقوى في العالم والاستحواذ على الطرف الأضعف وممارسة نوعا جديدا من أنواع الاستعمار الذي يستعبد الناس ويستغل ثروات الشعوب المستضعفة.

إذا سلّمنا أنّ هيئة الأمم المتحدة الحالية والتي تشكلت بعد الحرب العالمية الثانية هي الحكومة العالمية الحاكمة، والتي ماتزال مستمرة إلى يومنا هذا، فإنّ ظاهرة العولمة ظاهرة أحدث منها وقد تشكلت في كنف حكم هذه الهيئة، أي أنّ مصطلح العولمة تشكل في الفترة التي شهد فيه العالم حكم هذه الهيئة العالمية، بيد أنّ راسل كما سبق وتقدّم الذكر فإنه قد طالب بتشكيل حكومة عالمية تجمع اتحادا عالميا بمواصفات قد تَبَيَّن أنّها تخالف إلمواصفات التي تتميز بها هيئة الأمم المتحدة الحالية بدليل أنها لم تكرّس للسلام كما ينبغي له أن يكون، لقد اعتقد العالم أنّ استمرار التوتر بعد الحرب العالمية الثانية سببه الصراع بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، ولذلك فإنّ الخلل الذي أعاق تقدّم الأمم المتحدة في مشروع السلام الدائم هو هذا الصراع الذي انبثقت عنه أزمات في مناطق مختلفة من العالم، وبالتالي فإننا أمام اتحاد شكلي لم يصل بعد إلى مستوى العالمية بحيث يكون اتحادا ذا دستور عالمي يوحّد الجميع، لكن بعد ظهور العولمة عاد الطموح من جديد لأنّ هذه الظاهرة ادّعى أنصارها أنها تعمل لنفس الهدف وهو توحيد العالم وجعله متماسكا في شكل كتلة واحدة، خال من الاختلافات، تجمعه الروابط المشتركة أكثر من الفروقات، لكن هل العولمة بوصفها ظاهرة جديدة في عالم نهاية القرن 20م، تعكس جزءا من طموحات **راسل** في السلام العالمي على الأقل؟ وهل ستتكفل بتصحيح الإخفاقات التي وقعت بها الأمم المتحدة خلال فترة الصراع الأيديولوجي بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي؟

يعتبر الفيلسوف الألماني "**أولريش بك**" **Ulrich Beck (1944-2015)** أحد الفلاسفة المهتمين بظاهرة العولمة، وبحسب رأيه فإنّ الانطباع العالمي حين انهيار الاتحاد السوفياتي هو سيادة اعتقاد مفاده أنّ السياسة قد انتهت، وخاصة بعد توحيد ألمانيا وانهيار جدار برلين، فالصراع الأساسي في العالم قد انتهى وتحوّل إلى أحادية قطبية، لكن ما لبث العالم أن حدث فيه بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ظهور العولمة كنتيجة سياسية للوضع العالمي الجديد، وظهرت معها في المقابل أخطار جديدة، لأنّ هذه الظاهرة قد تميّزت بانفلاتها من حدود السيطرة الدولية، وإلى كونها مغلقة بالنسبة إلى أيّ تشكيل سياسي في العالم، وبالتالي خرجت السياسة من نطاق الدول الوطنية في العالم وصارت العولمة هي المتحكمة في كل الأدوار، وأعادت تشكيل المجتمع العالمي بأكمله حسب أيديولوجيتها، فصارت سلطة فوق كلّ سياسة واقتصاد، فتعولمت السياسة وتعولم الاقتصاد وكل مجال يمارس فيه الإنسان حياته، وإنّ عامل

التهديد حسب **أولريش بك** الذي تحمله العولمة لا يكمن فقط في إزالة القيود الاقتصادية، بل بتهديد الدولة الوطنية بتجريدها من قوّتها، وأمام هذا الوضع الخطير فإنّ دول العالم أمام خيار وحيد لتجاوز الخطر الذي تطرحه العولمة وهو عمل الدول الوطنية للإسراع إلى احتوائها وتأميمها[1].

يكمن الخطر في ظاهرة العولمة في أنها ظهرت كسياسة بديلة موازية لسياسة الدول بحيث تضعف من قوة الدولة الوطنية؛ لأنّ هذه الأخيرة تجد صعوبة في التحكم بها وبإستراتيجيتها، وباعتبارها إرادة هيمنة تهيمن على الدول وسلطتها، فحل الدول التي تواجه مأزقها يكمن في المسارعة إلى نقلها من الطابع العالمي الذي لا يفيد سوى الخاصة من الناس الذين عادة ما يمثلون أثرياء العالم والشركات –كشركات متعددة الجنسيات– إلى طابع عالمي عام بحيث يستفيد الكل من مزايا العولمة، أي بعد تهذيبها ونزع الطابع الوحشي عنها، بحيث لا تشكّل تهديدا للدول الوطنية ولا تهدد سيادتها، ولا تهدد القوميات الخاصة والاختلاف والتنوع الحاصل في عالمنا بشأن الثقافات والعادات والتقاليد.

إذا تحدّثنا عن العولمة إذن من جهة سلبياتها فإنها لا تتفق مع ما كان يدعو إليه **راسل** لأن **راسل** لم يدعو إلى أمركة العالم، ولا بنزع سلطة الدولة الوطنية لصالح ثقافة عالمية جديدة، بل إنّه في ظل الثقافة العالمية الجديدة التي تمثل فلسفة الحكومة العالمية يجب صيانة سلطة كل دولة من دول هذا العالم، ويجب احترام التنوع في عالمنا وعدم التضحية بها أو طمسها من أجل ثقافة دولة أخرى، إنّ فلسفة هذه الحكومة هي فلسفة احترام التنوع والاختلاف وسيادة كل دولة وجماعة في العالم على أراضيها دون اجتياح أو غزو ثقافي يقوم على القوة أو الهيمنة القاتلة لثقافات الغير.

إنّ الحكومة العالمية تعني وحدة عالمية، وهذه الوحدة تقتضي تشجيع التعاون العالمي سواء كان سياسيًّا أو خارج أطر السياسة، إنها تقتضي وحدة علمية وتجارية .....، إن التجارة بين البلدان تدعم هذه الوحدة ولذلك فإن **راسل** ينتقد تلك النزعة الوطنية المتزمتة التي تدعو إلى اقتناء المنتوجات المحلية ومقاطعة المنتوجات الأجنبية ظنا منها أنها تدعم التجارة الوطنية الداخلية، إن التجارة ليست ميدانا للحروب، ولا يجب أن تكون كذلك، وعليه فمن الخطأ أن نفرض على المواطن عدم شراء سلع من دولة أجنبية. إنّ عملية البيع والشراء لا تحمل ضررا، فقد يطلب منّا الاعتقاد حالما تصلنا منتجات تلك البلدان إلينا أن نعتقد أننا نعاني من أجل اقتنائها، لكن لا يطلب منا إدراك أنّ اقتنائها في حقيقة الأمر هو مقابل

[1] أولريش بك، ماهي العولمة؟، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بيروت، 2012، ط2، ص ص 17–20.

ما نصدّره إلى تلك البلدان، وفي البلدان الأجنبية من منطلق ذات النزعة سيقال لهم أن بضاعتنا خطر عليهم متناسين ما يصدرونه لنا في المقابل، إنّ فهم التجارة على هذا النحو مرده هواجس الخوف من المنافسات الأجنبية والاحتكارات، ومن أجل إرضاء هيمنتهم والحد من هيمنة المنافس التجاري فإنهم سيلوّحون للناس بدعايات تطلب منهم الانسياق إلى نزعاتهم بذريعة الوطنية[1].

العالمية التي يدعو إليها **راسل** ترفض هذا النوع من النزعات العدائية والاحتكارية، وإنها نزعات خطيرة وتغدو أخطر ينما تقدم نفسها للناس على أنها نزعة وطنية بينما هي نزعة عدوانية، إنّ العالمية عند راسل كما العولمة يدعوان إلى إزالة الحواجز التجارية بين الدول، لكن العالمية عند **راسل** لا تمارس هيمنة أو احتكارا كما نجد في بعض الصور التجارية لدى نشاط بعض الشركات العالمية في عصر العولمة.

يعمل النظام الرأسمالي في ظل العولمة الاقتصادية على تكريس نمط جديد من الاستعمار للدول الضعيفة يقوم عل منطق الهيمنة والاحتكار، وهذا بدلا من تكريس المنافسة الحرة، رغم أنّ آلية العولمة تسعى إلى دمج العالم ليصبح مجتمعا عالميّا واحدا ورغم أنها تدعم التدفق غير المحدود للأفكار ورؤوس الأموال والسلع والخدمات بين الدول[2]، إنّها ظاهرة تدعم احتكار القلّة من رواد الشركات متعددة الجنسيات فتتنامى بشكل قد يجعل السوق ملكا لفئة مخصوصة قد تستحوذ على معظم مقدرات الانتاج العالمي.[3] فمع العولمة الاقتصادية إذن قد صار العالم يشهد قوى مهيمنة تمارس ضغطا لصالح كيانات اقتصادية كبرى، وقد استعملت نمطا من القهر المادي والنفسي فأصبح العالم يشهد وحشية أخرى، فاستولى القطاع الخاص على القطاع العام للدول في العالم.[4]

لهذا فإنّ **أولريش بك** كما رأيناه سابقا يدق ناقوس الخطر محذّرا من العولمة وداعيا الدول إلى الإسراع في احتوائها قبل أن تصبح وحشا ينازعها في سيادتها، وهذا بالتأكيد ما لم يكن يرده **راسل**، فالسيادة العالمية التي أرادها **راسل** هي سيادة قانون دولي تحكمه دولة عالمية وليس شركات اقتصادية، خال من الاحتكار ويتساوى فيه الجميع، وتزول فيه التبعية للأقوى، فالغرض الأساسي من نشأة الحكومة

[1] نجاح محسن، الحكومة العالمية عند برتراند راسل، المرجع السابق،ص 109.

[2] جابر بن خلفان بن سالم الهطالي،العولمة وتأثيرها عل النظم القانونية في الأقطار العربية، المرجع السابق، ص30.

[3] طلال محمد نور عطار، إمبراطورية العولمة، دار أسامة للنشر، الأردن، 2012، ط1، ص38.

[4] صابر حارص، الإعلام العربي والعولمة الإعلامية والثقافية والسياسية، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ط1، ص41.

العالمية هو حماية الدول الضعيفة وليس السماح بوجود شركات تهيمن على القطاعات العامة وتضعف من قوة الدولة الوطنية.

لا ننكر قيمة التبادل التجاري ومرونة العملية التجارية في عصر العولمة لأن ذلك يمثل تطوّرا وأحد القيم التي أرادها راسل في مشروعه الإصلاحي- شرط أن لا تطغى عل نفوذ الدولة الوطنية والحكومة العالمية- ، فمن الجميل بعالمنا أن ترتبط الأسواق ببعضها البعض ويصبح التواصل من خلالها أمرا بالغ اليسر، ولذلك فإننا بحاجة فعلا إلى تجارة بنفس الحركية التي تحققها العولمة الاقتصادية.

يرى **راسل** أنّ التجارة نتيجة عمل ولا يمكن لنا أن ننتج كل شيء، وفي ظل ذلك لا بد من حصول التعاون التجاري وحصول التبادل بين المنتجات، وليس على الأمة أن تنتج كل شيء بل إنه من الأفضل أن تختص كل دولة من دول العالم بإنتاج منتوج معيّن، وإن ذلك سيعود على الجميع بربح أفضل، بل إنه لا فائدة في ظل الحكومة العالمية بالنسبة لكل دولة من الدول أن تصدّر دون أن تستورد، وعليه فهو يقف موقفا فلسفيا مضادا اتجاه التجارة القائمة على تصدير دون أن يكون ثمن تلك الصادرات استيرادا، كما ينتقد في نفس الوقت من يدعو إلى حماية البضاعة الوطنية[1]. فالسوق العالمي ليس عليه أن يكون محتكرا من طرف فئة بل من الأفضل أن تكون حركته تشهد بين كل الدول تصديرا واستيرادا، فيكون سوقا تشاركيًّا بين الجميع وليس ملكا محتكرا لدولة أو لشركة قد تنازع نفوذ حكومتنا العالمية، فالقوة الوحيدة التي يجب أن تحكم الأرض هي قوّة السلام، ومن الواجب الحفاظ على هذه القوة مع الحكومة العالمية التي ينشئها اتحاد دول العالم، ولو استسلمت الدول لأقليات من شركات المال، وخضعت لسلطان المال، فإنّ ذلك السلطان سيكون سببا في انهيار سلطان السلام، ويصبح العالم هو الآخر محتكرا ومملوكا لنفس الأقليات المالكة للمال.

إنّ الدولة يهمّها توحيد الناس حولها وحفظ التماسك الاجتماعي لكنها كيان قد يواجه نظامه حالة من عدم الاستقرار كما يحدث لها في حال هزيمتها بأحد الحروب، ويكون رد فعلها أن تنقل النّاس من حالة الشعور بالمتعة خاصة ممن تعودوا عليها إلى حالة تفكير جدّي، ولذلك فإن الرّوس حينما حرموا وقت حروبهم من شراب الفودكا صنعوا لأنفسهم ثورة جادة، ولكن الأزمة التي يطرحها **راسل** مع وجود السينما الأمريكية في أوربا الغربية هو حالها إذا حرمت أهلها من أفيونهم الليلي "**هوليود**"، إنّها بهذا الشكل ربطت

[1] نجاح محسن، الحكومة العالمية عند برتراند راسل، المرجع السابق،ص 110.

مصيرها بمصير أمريكا وجعلت نفسها تابعة لها، مما يجبر حكومات أوربا الغربية على إبقاء علاقاتها طيبة معها، وبهذا الشكل إننا نرى أنفسنا أمام استعمار أمريكي في المستقبل ورواد هذا الاستعمار هم صناع السينما الأمريكية[1].

لقد تنبأ راسل للعولمة الأمريكية واستعمالها للإعلام في فرض هيمنتها، وهو ما تمارسه فعلا، بل وما مارسته بالأصل في فترة صراعها مع الاتحاد السوفياتي، فالحرب الباردة لم يكن الإعلام ولا السينما بمعزل عنها، لقد جعلت الصورة السينمائية التي قدّمتها الأفلام الأمريكية صورة نمطية لثقافة أمريكية احتجزت العالم دون شعور منهم، فذاع صيت أفلام هوليود وصارت أوربا لا تستغني عنها كما قد صار العالم مجملا لا يستغني عها أيضا، وحينما يشاهد الناس أفلاما تسوّق للحياة الأمريكية فإنّ المجال الإدراكي للأفراد الذين يتعاطون معها سيتأثرون بها ويتخذونها نموذجا في حياتهم من خلال المؤثرات الفنية التي تبديها الصورة السينمائية من ملابس أو شخصيات بطولية يقدّمها العمل السينمائي، وبتعود الحياة على هذه الصورة باستمرار فإنها ستنطبع فيها ويصبح لا غنى عن هذه الأفلام والأكثر من هذا يتحول نمط الحياة أو الفكرة التي تتناولها الأفلام من الصورة إلى الواقع المعيش. والخطر الذي يشير إليه **راسل** من خلال الإشارة إلى فكرة عولمة الصورة من خلال تدخل النمط الأمريكي وفرض أسلوبه على الحياة الأوربية يكمن في تعوّد الناس على السينما الأمريكية بحيث أنّهم سيشعرون بضجر وسخط إذا حرموا منها في يوم من الأيام لأنها قد صارت بالفعل جزءا من سعادتهم في الحياة، بينما هي في الحقيقة تبعية تجبر أوربا لتحافظ على هذه التبعية حتى لا يحدث أيّ غياب للاستقرار بين شعوبهم إذا فقدوا تلك المتعة.

إلى جانب الوضع الذي تحوّل إليه العالم بعد استفحال السينما الأمريكية، فإنّ ذلك لن يكون خطرا إذا كان للمحتوى السينمائي دور في خدمة السلام العالمي ولرسائل نبيلة بين الشعوب، وفي اعتقادنا أنّ ذلك سيقدم للحكومة العالمية خدمة جليلة لأنه يمارس فعلا تواصليا بين الشعوب ويقرب بينها ويعرّف بعضها على بعض، سيكون كل ما في ذلك المحتوى السينمائي مشروعا مالم يحمل توجهات عدوانية أو عنصرية، أو إيحاءات تدعو إلى الكراهية. تبقى السينما هي الأخرى آداة ذات حدين حسب توجيه الصورة السينمائية، وهذا المجال لا يخل هو الآخر من تجارة، فالصناعة السينمائية بالأساس تعتمد أهدافا ربحية وتجارية في العالم.

[1] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., P.201.

يدعو "**راسل**" إلى عالمية التجارة ويدعو أيضا إلى عالمية العلم، وهو نوع من التعاون العلمي الراقي الذي يجمع زبدة العلماء الذين أنتجهم العالم، همهم التعاون المشترك وتجاوز الانقسامات القومية والحزازات الدولية والبعد عنها، وهذا الأمر من أكثر المسائل الضرورية في الحكومة العالمية، ليس من المهم الالتفات إلى جنسية العالِم بقدر أهمية ما يصنع من اختراعات واكتشافات، إنها تجلب النفع بالتأكيد ومتاحة للجميع، ونفعها يتوقف على مقدار الحكمة والذكاء اللذان تمتلكهما الإنسانية، إن عالمية العلم والمعرفة عموما لا تعني ملكية بلد ما لاكتشاف علمي ملكية خاصة مطلقة، بل إنه سيتحوّل ذلك المنتوج المعرفي إلى ملكية عالمية تحت تصرف العالم أجمع، ومن يعطون للأشياء حقها وقيمتها سينظرون إلى هذه المسألة نظرة عالمية وليس نظرة قومية احتكارية وذلك أملا منهم في أن يحمل ذلك الاختراع خيرا لكل العالم[1].

إنّ كل ما فيه رقيّ وخير للإنسانية يتوجب أن يصعد إلى العالمية ويكون تحت إشراف حكومة السلام العالمي، كعالمية التجارة، السينما، العلم والتعليم، ....الخ، لأنّ هذه العوامل بإمكاننا استغلالها لتعزيز التواصل والسلام العالمي، وتعارف الثقافات العالمية على بعضها البعض، ومن ثمة تحاورها وتنميتها للوصول إلى فضاءات مشتركة تعزّز التعاون بين دول الاتحاد العالمي المشكّل لهذه الحكومة.

بخصوص التعليم في ظل الحكومة العالمية فإنّ ما يقوم فيه على تلقين الشباب وبث القومية المتعصبة في نفوسهم أمر لا يساعد في قيام حضارة عالمية تقف في وجه الشراسة العسكرية التي يلوح خطرها في الأفق في كل مكان، إنّ هذا النوع من القوميات الذي ينتشر في مناطق كثيرة من العالم مثل اليابان، روسيا، وألمانيا وإيطاليا يمنع الثقافات في العالم من أن تقف في أرضية مشتركة، بل إنها تسير بمنطق تعمل فيه على عدم إبراز القواسم المشتركة وتعزيز الخلافات أكثر مما تزيلها[2]. وهذا لأنّ هذه الدول بالأصل عرفت نزعات متطرفة كالنازية والفاشية إلى جانب تطرف الشيوعية فهذه النزعات أحدثت في العالم فوضى وتسببت في تجاوزات لا إنسانية أغرقت العالم في مشكلات اجتماعية وسياسية، ومارست بسياساتها استعمارا دمّرت به أمما جعلت أجيالها تفقد حاضرها وزجت بهم في بؤس أليم، ولذلك فإنّ عالم الحكومة الجديدة ونظامها البديل هو عالم نتخلى فيه تماما عن هذه القوميات التي اعتمدتها تلك الدول و ننسى فيه القوميات التعصبية التي لا نفع لها بالنسبة إلى الأجيال القادمة، لأنّ القومية التي ستعتمد في

[1] نجاح محسن، الحكومة العالمية عند برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 111-112.

[2] Bertrand Russell, Unpopular essays, Op.cit., PP.148-149.

التعليم لدى كلّ العالم هي القومية العالمية التي هي قومية كل إنسان لأنها تمجد الإنسان، وتنظر إلى الإنسان بوصفه إنسان فقط يستحق الحياة والعيش الكريم مهما اختلف تواجده، وعرقه، لغته، دينه.....الخ.

من خلال الدعوة إلى عالمية التربية يرفض **راسل** احتكار قومية وطنية ما للتعليم ويرفض تنميط الناس والشعوب على نمط واحد بفرض سيطرة نموذج معيّن وقهر الناس عليه، فليس من الحكمة والصلاح أن نجعل الناس جميعا متشابهين، فالنظام الذي ينتهج هذا الأسلوب في الإصلاح هو بالأساس نظام يعمّه السوء، إنه نظام لا يتعامل على هذا النحو مع كيانات إنسانية لكل فرد منها خصوصيته وفرديته، بل كأنه يتعامل مع آلات بشرية لها نفس الخصائص الآلة، ستكون النتيجة على هذا النحو موتا لكل مبادرة فردية وإبداعية، وإن لم تمت فإنّ كل من سيحاول أن يقبل على مبادرة من عنده سيعاني اضطهادا عنيفا، ولقد ذكرنا سابقا أنّ الحرية هي أحد مبادئ التربية التي نادى بها **راسل** وهي مبدأ اجتماعي أساسي للحياة، فتصور مدرّسا يسلك في عمله التربوي سلوكا ليجعل تلاميذه يلتزمون برأي واحد دون غيره، وينزع في عمله إلى جعل الجميع بعقلية واحدة ومزاج واحد من خلال فرض آرائه عليهم، بل الأكثر من ذلك فلنتصور أن هذا المدرّس يجبر التلاميذ على الإجابة بإجابة معيّنة على سؤال يعود إلى قرار فردي، إنّ هذا النوع من المدرّسين نموذج لمدرّس سيّئ، والنظام الاجتماعي الذي يمارس نفس النهج من فرض رؤاه وسيطرته بالقمع على الناس لهو نظام فاشل أيضا[1].وبعبارة أخرى هناك حدود للعالمية عند **راسل** يجب الوقوف عندها، فهي عالمية تهب الناس حريّتهم، تفرض قانونا عالميا يحكم دول الاتحاد العالمي، وفي نفس الوقت لكل دولة الحرية في ممارسة سيادتها وسلطانها على ذاتها، وبالنسبة إلى الأفراد فهم سيكونون مواطنون لحكومة عالمية موحّدة مبدؤهم قانون عالمي موحّد لكنهم أحرار في تفكيرهم ونمط معيشتهم وحياتهم، وبإسقاط هذه الرؤية على العولمة فإنّ العولمة كظاهرة عالمية مشكلتها ليست في عالميتها وإنما في أمركتها للعالم، فالعالم ليس مطلوبا منه أن يكون أمريكيّا بل المطلوب منه أن يكون إنسانيّا، لا نريد لثقافة واحدة أن تسود بل أن تسود جميع الثقافات وتتلاقح فيما بينها، وهذا ما أراده **راسل** حينما ميّز سابقا بين القومية العالمية والقومية الوطنية، فللقومية الوطنية عاداتها وثقافتها الخاصة، وللقومية العالمية حدود يجب أن تحترم فيها تلك القومية في حيّزها الذي يمارسها فيه أفرادها ما لم تشكّل

[1] Bertrand Russell, Political Ideals, Op.cit.,PP.04-05.

عائقا لمشروع السلام العالمي، إنّ مستقبلنا وسلامنا مرتبط بعالمية النظام ووحدة العالم بعيدا عن أمركته وتنميطه وفق هيمنة الأمركة.

بصدد العالم ومستقبله فكثيرا ما طرحت أسئلة على **راسل** تتعلق بمستقبل الجنس البشري، وإنّ أجوبته كانت بطرحه لمجموعة من الاحتمالات التي ليست كلها كئيبة؛ لأنّ هناك شيئا من الأمل يرجوه من المصلحين في هذا العالم، فبالنسبة إلى تلك الاحتمالات السيئة التي يتخوّف منها راسل فهي أكبر وأشد، فالإنسان إن لم تتسبب الحرب في فنائه فإنّ **راسل** يتنبّأ بوضع سيجعل من العالم يؤول إلى حالة نمطية ينعدم فيها الشعور الخاص بالمرح لأنّ الناس في العالم سيجبرون على اتّباع طابع واحد يتم فرضه عليهم، فالاكتشافات العلمية المعاصرة ستقودنا إلى نظام ما يسود العالم وإلى تنظيم إداري مملّ، ولا يعتقد **راسل** أن العالم النمطي سيحمل معه أناسا أقوياء مستقلين في تفكيرهم، ولن يكون لدينا أناس متحررين كالناس الذين كانوا في العالم القديم أحرارا وأقوياء، فإنّ سر تحرر هؤلاء وقوتهم الشخصية سببه وجودهم في عالم أقلّ تنظيما، عكس عالمنا اليوم الذي يسير إلى وضع أكثر تنظيما، وكلما ازدادت درجة تحكّم السلطة في ذلك التنظيم كلّما تم تنميط الجميع مجبرين على نمط واحد، إنه لم يكن في العالم القديم أناس مصاغين في قالب واحد لأنه عالم ساد فيه التفرّد، وإنّ المستقبل سيلغي التميز الفردي ويجعل الجميع ذائبا في بوتقة واحدة.[1]

وقد صار واضحا أنّ هذا الوضع الذي حذّر منه **راسل** هو فعلا الوضع الذي انتقل إليه العالم، لأنّ هذا الطابع النمطي الجديد في نهاية القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، والذي تصوره **راسل** على أنّه المستقبل قد مارس سيطرة بدل التحرر، وبالتالي نحن أمام واقع سيقدم للبشرية مرونة في التواصل وتقنيات لا حصر لها، وفي المقابل جانب مظلم يجعل الحياة مملة ونمطية، ففضلا عن كون العولمة تمثل تحديّا لسلطة الدولة الوطنية للحكومة العالمية كما يتصورها **راسل** فهي ترمي بالعالم في مخاطر تجعلنا سجناء الهيمنة الجديدة، إنّه واقع يبتلع الإنسان ويحوّله إلى شيء لأنه سيصبح هو السلعة، وتلقي عليه قيودا تفقده إبداعه وتميّزه، وإنّ مصدر الملل الذي سنعيشه هو أننا سنرى في عالمنا لونا واحدا وليس ألوانا متعددة، فنرى بشرا على هيئة واحدة بعيدا عن التعدد الذي يفرز جمال الاختلاف.

[1] برتراند راسل، محاورات، المصدر السابق، ص ص 53-54.

يتصور **راسل** أنّ الوضعية السابقة وضعية محتملة، وهي من الاحتمالات السيّئة نتيجة سيطرة هذا النوع من الطابع التنظيمي الذي سيحلّ بالعالم؛ لأنه سيؤدي إلى حرمان الناس من حياتهم الخاصة وحينها لن يكون لهم القدرة على الاستمتاع بها، فخذ على سبيل المثال أحد الأمثلة التي يتحدث عنها **راسل** ضمن مخاوف المستقبل، فلو وجد فيه حكومة علمية اعتمدت إستراتيجية في تنظيم النسل، وإذا افترضنا أنها اعتمدت في نهجها أسلوبا تعقّم فيه الناس لصالح جيل أفضل جراء اعتقادها أنها من خلال قدراتها العلمية تستطيع أن تخلق جيلا أفضل من الأجيال التي ألفها العالم، فحينها ستلجأ إلى ذلك التحديد من منطلق انتخاب تحدد فيه نسب الإنجاب؛ وفي المقابل تجعل بقيّة الأفراد في العالم عقيمين لتضمن سيرورة خطتها كما أرادت للعالم أن يكون[1].

عالمية العولمة وإنّ بدا فيها تماسكا وتقدما للجنس البشري لكن من الواضح أنها تحمل تفككا لهذا الكيان، لأنها مستقبل أتى بعد حربين عالميتين وحرب باردة توقع فيها **راسل** أن يتشيّء الإنسان ويفقد خصوصيته، ويفقد حتى سلطته على تحديد نسله وتتدخل الحكومات حتى في قرار إنجابه للأطفال من عدمه، وتجبرهم إن شاؤوا على أن يكونوا عقيمين، سيفقد الإنسان على هذا النحو حريته، ويصبح شيئا أو أشبه بالآلة، بل يفضّل الاستعانة بنوع بشري جديد مصنّع ومستحدث كبديل له، إنّ هذا الاختيار في المستقبل اختيار مرعب، يترتب عنه التخلي التدريجي عن الإنسان الذي سيفقد لذّة الحياة، وسيختار فيها مجد التقنية على مجد الإنسان لدرجة تنازله لها عن حريته وحتى أبنائه، أو أن يرضى لنفسه فعلا أن يكون عقيما إذا اقتنع أن التقنيات المتطورة ستجلب للعالم نسلا مصطنعا أفضل من النسل الطبيعي للبشرية.

لقد طالب **راسل** في مشروع الإصلاح الاجتماعي بالعالمية، وآمن بأهمية استبدال القوميات القطرية بقومية عالمية على اعتبار أنّ القومية العالمية أكثر سموّا ونبلا وأوسع أفقا ووعيا وسلمية من القومية الوطنية القطرية، وفي نفس الوقت إنّه لا يعني أن تقوم هذه القومية العالمية بانتشال العادات والتقاليد المميزة لكل دولة، فهي لا تمحوها ولا تطمسها، إذ أنّ هذا لا يعني أن نقضي على الفروقات بين العادات والتقاليد، بل إنه على العكس من ذلك فتنوع العادات والتقاليد من شأنه أن يضيف إلى حضارتنا العالمية ألوانا إضافية مختلفة تجعله أجمل مما نراه، وإنّ التنازل عن جزء من السلطة للسلطة الدولية لا يعني كونية مطلقة تخفي بقية القوميات الجزئية في هذا العالم، فالقومية الوطنية تشمل حبّ الوطن وهذا الأمر

[1] المصدر نفسه، ص 55.

محمود وفضيلة يجب أن يتميز بها كل مواطن في عالمنا، لكن الشعور بالانتماء العالمي لحكومة دولية يضيف إلى تلك الروح روحا نبيلة أخرى وهي الروح الإنسانية أو الروح العالمية، فالروح العالمية لا تمنع الفرد من أن يحب وطنه، فكما أنّه من الجميل ومن الواجب أن نحب وطننا فمن الجميل ومن الواجب أيضا أن نحبّ عالمنا، ونحمي عالمنا من الأخطار كما نحمي أوطاننا[1].

إنّ العالم المعولم حسب المنظور المفضي بهيمنة أمريكية عالم ضيّق الأفق، فهناك فرق بينه وبين العالمية التي تتجلى في المشروع الإصلاحي كما دعى إليه **راسل**، فالعالمية عند **راسل** تؤمن بقوميات متعددة مركزها قومية تجمعها، في حين أنّ العولمة تقتل القوميات والثقافات والعادات والتقاليد لصالح ثقافة واحدة تهيمن عليها، وإذا كان الغرض من العولمة تكريس للهيمنة والاحتكار والتشيء فإن العالمية مع حكومة السلام هي تكريس للمساواة وتكافؤ الفرص ، حيث لا يطغى الأقوياء على الضعفاء لأنّ هناك ميثاقا عالميا صارما يحكم القوي والضعيف، خلافا للعولمة التي تحمل تهديدات بطغيان الأقوى، وهو طغيان الأقلية على العامة، وطغيان الشركات على الدول، فتفقد هذه الأخيرة هيبتها السياسية مما ينذر بانهيار الاتحاد العالمي إذا قدّر له أن يكون، ورغم ذلك فإنّه لا يمكن أن نقول أن العولمة شرّ مطلق إذ أنّ الوجه الإيجابي منها يتوافق مع مشروع السلام العالمي لإصلاح المجتمع المدني العالمي، وهذا يعطي من تلك الناحية دفعا بمشروع الإصلاح الاجتماعي للعالم.

خلاصة لهذا المبحث فإنّ الخير الأعظم كقيمة اجتماعية إنسانية عالمية في منظور راسل يتحقق مع شعور المواطنة العالمية الذي تكفله حكومة عالمية، وهي حكومة السلام في الأرض المكوّنة من جهاز أمني ودول تحالفت فيما بينها لتشكيل قانون حياة جديدة وعادلة، وهو قانون يمثل منهجا لعمل النظام العالمي الجديد الذي هو تجلّي الإرادة الداعية إلى وحدة عالمية، أي تلك العالمية التي لا تقتلع القوميات الوطنية من جذورها ولا تختلف مع الاختلافات الحاصلة في كوكبنا حيال العادات والتقاليد وغيرها ما لم تمسّ بأمن العالم، إنها تحفظ حق كل دولة في الوفاء لقوميتها شريطة أن لا تتجه نحو الهيمنة والتطرف، وهذا هو الوجه الذي تختلف فيه عالمية راسل عن عالمية العولمة الأمريكية بالمعنى الذي وصفه مناهضيها من أمثال أولريش بك وغيره من معارضيها، وبهذا المعنى فإنّ راسل قد دعا إلى وحدة عالمية وليس عولمة العالم المفضية إلى معنى الأمركة أو الهيمنة والغزو الثقافي.

[1] نجاح محسن، الحكومة العالمية عند برتراند راسل، المرجع السابق، ص82.

وكخلاصة لهذا الفصل فإنّ أسمى الأهداف الاجتماعية وأعظمها بالنسبة إلى منهج الإصلاح الاجتماعي عند راسل يتمثل في بلوغ حكومة عالمية تمثل مملكة السعادة لكل الناس في العالم، إنّ الإصلاحات التي يقدّمها راسل على مختلف الأبعاد هدفها تحقيق كائن اجتماعي سعيد هو الإنسان الذي يستحق أن يعيش سعادة بعد عصور من الحروب التي جعلت الملايين من البشر عبر التاريخ يعيشون بؤسا، ويدفعون ثمن أخطاء غيرهم من المعتوهين في عالم الحكومات والأنظمة الحاكمة، إنّ السلام في العالم جهد الجميع وهذا الاجتهاد يكفينا فيه فقط أن نقدم على خطوة واحدة وهي البعد عن الانفعالات السيئة والإقبال على الانفعالات الإيجابية على مستوى الأفراد أو الجماعات أو السلطة الحاكمة، وإذا ما تحقّق هذا في أكثر مناطق عالمنا فإننا بذلك قد هيّأنا أفضل الفرص لنجاح مشروع السلام الدائم.

التصور الإصلاحي بين ميزاني النّقد والتّقييم

لا يخلو مشروع فلسفي من ثغرات وانتقادات، وكذلك من استحسانات وتثمين للمنجز الفكري الذي ينظر له الفيلسوف، وهذا ينطبق على الفلسفة الإصلاحية لدى راسل التي كان لها ما لها وعليها ما عليها.

لقد ساهمت فلسفة **برتراند راسل** في التأثير على الفلسفة عموما وعلى الفلسفة الإنجليزية خصوصا، فقد صار الفلاسفة دون وعي منهم يستعملون أسلوب برتراند راسل في معالجته للمواضيع الفلسفية، فالفلسفة قد أخذت الكثير من دروس هذا الرجل فاكتسبت إطار عمل شامل منه، وهذا ما ينعكس مع فلسفته التحليلية التي حرصت على الإتيان بآليات موضوعية هدفها توخي الدقة في التحري والاستقصاء الفلسفي للمفاهيم[1]. لكن ما يعاب على فلسفته أنه على الرغم من تعدد الكتب وعلى الرغم من نبوغ عقله وحكمته، إلاّ أنّه حسب **بوشنسكي** قد فشل في تأسيس نظام فلسفي متكامل جرّاء وقوعه في الكثير من التناقضات فضلا عن تميز فكره بالتغيير المستمر الذي انجرّ عنه التردد في بعض الأفكار والتراجع عن بعضها للتحول إلى أفكار جديدة[2].

إنّ هذا يجعل من راسل فضلا عن كونه صاحب كتب ثرية فهو أشبه بمتاهة يضيع فيها القارئ له، كاعتقاده فيما سبق بدقة المنهج الرياضي ودقة اللغة المثالية ثم قوله بنسبية الحقائق المتوصل إليها؛ واستعماله للّغة الطبيعية في معالجة المسائل الاجتماعية. لقد كان يطمح إلى تأسيس لغة واحدة لكنه يصرّ من ناحية أخرى على ضرورة التعدّد اللغوي ووفائه للثقافة التي تنتمي إليها تلك اللغة، ومع هذا فإنّ هذه التناقضات تزول فعلا حينما ندرك أنّ **راسل** قد شهد تحولات فكرية في حياته، تحوّل فيها من المطلقيّة إلى النسبية، وآمن بالوحدة والتعدد في آن معا، وهذا أمر لا يخالف المنطق، والدليل على ذلك ما أتى به في تفاصيل الحكومة العالمية التي تحدّث عنها، فهي حكومة ذات دستور عالمي موحّد، وقومية عالمية واحدة تربط كل أفراد العالم، وفي نفس الوقت إنهم ينتمون أيضا إلى أوطانهم القومية أو الوطنية التي يجب أن يكونوا أوفياء لها، ولا ضرر في افتخارهم بالانتماء القومي ما لم يشكل ذلك خطرا على الوحدة العالمية.

[1] إيه سي جرايلينج، برتراند راسل، المرجع السابق، ص06.

[2] إ.م.بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، المرجع السابق، ص75.

لقد بدا **راسل** إذن لبعض قارئيه أنّه قد خلّف وراءه الكثير من التناقضات على الرغم من ضخامة مشروعه حيث يزعم **رمسيس عوض** أنّ شخصيته قد ظلّت تعكس اضطرابا يمسّ شخصيته الفلسفية، فعلى الرغم من تمجيده للمنهج العلمي العقلي بشكل كبير إلاّ أنّه يكتفي بالنظر إلى الأشياء نظرة مادية فقط[3]، لكن وبنفس الوقت إنّ المنطق الرّياضي الذي انتهى إليه راسل بمساعدة **هوايتهد** نتج عنه منطقا أكثر صرامة من المنطق الصوري نفسه، وقد كان هذا العمل حافزا لمحاولات فلسفية أخرى تلت محاولات **راسل** وتأسّست عليها للخروج بمنطق أكثر صرامة منه [4]. وهذا يعني أنّ **راسل** من دعاة الفلسفة العلمية والمنطقية فهو فيلسوف يحرص على أن يبني فكرا منظما تنظيما منطقيا ورياضيا، ومستندا إلى أسس علمية. وهذا ما لمسناه فعلا في منهجه التحليلي الرياضي أو في تحليله الذي اعتمده بلغته الطبيعية في معالجة مجالات الإصلاح الاجتماعي، فإنّنا نراه يخصّص مجالا في الإصلاح وهو مجال لولاه لن يصلح حال المجتمع الإنساني وهو المجال العلمي، فالحكومة العالمية التي هي مبتغاه الأساسي والنهائي بالأصل حكومة علمية والتفكير الذي يسيّرها له ملامح علميّة أيضا، في المنهج أو المنطلقات وحتى البرهان، أي أنّ راسل لا يعتمد على مجرّد براهين إنشائية بقدر ما يعتمد على براهين من صميم الواقع الاجتماعي والعلمي، ومن صميم الانعكاسات العلمية والسياسية على التاريخ الإنساني، وهو إلى جانب هذا له غرض أساسي من كلّ ذلك ألا وهو تجنيب الإنسانية من الوقوع في أخطاء أبشع من ماضيها، وحتى لا تتكرّر نفس السيناريوهات الدموية البائسة.

لا ينكر مؤرّخوا الفلسفة العرب أيضا الدور الذي لعبه راسل في تاريخ الفلسفة، فلقد قال فيه "**رمسيس عوض**" وهو أحد الباحثين والكتاب المصريين في تاريخ الفلسفة قوله التالي: **<<وفي هذه الفترة الحرجة من تاريخ الإنسان، نجد أنّ أهمية برتراند راسل قد تجاوزت كونه عالما رياضيا عملاق أو إماما من أئمة الفلسفة المحدثين، فقد غدا بفضل دفاعه المجيد عن قضايا السلام رمزا وأملا للبشرية، ومن ثم كان العزاء والسلوان في قراءته، وأنا لا أشك للحظة واحدة أنّ الله قد أودع في قلب هذا الرجل الهزيل الضامر ضمير الإنسانية، وعهد إليه بمهمة الحفاظ الشاقة على أجهزة الحضارة القائمة>>**[5]، ويضيف قائلا: **<<وبرتراند راسل رمز وأمل، فهو يمثل سعي روح الإنسان كي تنطلق وتحلّق فوق روابي الأمل المشرق والرجاء البسّام، كما يمثّل الرغبة في التحرر من سجن المخاوف والضغائن، والظلمات القابعة**

[3] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص 12.

[4] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 28.

[5] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، االمرجع السابق، ص 05.

في أعماق الإنسان>>[6]، فقيمة **راسل** إذن تتجاوز بناءه المنهجي أو المنطقي الرياضي أو فلسفته العلمية، لأنّ فلسفته غنيّة بالنزعة الإنسانية التي لم تحمل همّ إنسان ينتمي إلى فضاء ثقافي معيّن، لقد حمل على عاتقه مهمة الدفاع عن حقوق الإنسان في الحياة بصفة عامة، فقضيته هي قضية الإنسان في كل مكان وزمان، بوصفه كائنا يستحق أن يعيش حرّا، محاطا بدرع السلام وبعيد عن الحروب، إنّه بعبارة أخرى لا يخاطب من خلال فلسفته العقل فقط وإنما يخاطب ضمير الإنسانية حتى يظل حيّا ويقظا أمام التهديدات التي تواجه المستقبل كتهديدات الحرب النووية أو إمكانية قيام حرب عالمية ثالثة، فهو فيلسوف لا يفكّر في الحاضر وإنّما يمتد مشروعه ليفكر في المستقبل و الإنسان كما ينبغي أن يكون عليه حاله الاجتماعي في المجتمع المدني العالمي.

أمّا بالنسبة إلى **آلان وود** الذي كتب عملا حول راسل بعنوان"**برتراند راسل بين الشك والعاطفة**" فإنه يقول في تقييمه لعمله: **<<أظن أننا سنكتشف في راسل في نهاية الأمر رجلا غير عادي، رجلا لديه حصيلة عظيمة من المعلومات، يجد متعة في تعليم الناس، رجلا له عقل إنساني يشيع فيه الدفء، جعل كثيرا من الناس يفكرون بأسلوب يقودهم إلى السعادة، رجلا يمقت الحماقة والقسوة من أعماق قلبه، لديه المقدرة على أن يعطي غيره الأمل والشجاعة في محاربتهما، سنكتشف فيه رجلا عقلانيا يتساءل (...) عمّا إذا كان في استطاعة الجنس البشري أن يبقى على قيد الحياة>>**[7]، يتميز راسل أنه قد قدّم فلسفته الإصلاحية كتصور يأمل من خلاله عالما أفضل، فهو لدى **آلان وود** كأنه يقدم نفسه معلما للإنسانية، فقد أرادنا أن نتعلّم كيف نكون سعداء وكيف نقف في وجه من يعيق سعادتنا، فالإصلاح في كل منطقة من مناطق عالمنا أمر يتطلب من كل فرد لديه النيّة في الإصلاح أن يتمتع بقدر من الشجاعة، فالقسوة والحماقة قوتان تتطلبان قوة أخرى تقف حاجزا لمنعهما، إننا يجب أن نكون أقوياء بإرادتنا نحو الإصلاح لأنّنا في عالم تتحرك فيه إرادة الدمار أيضا.

ليس ما يثير انتباهنا في راسل عقلانيته بقدر ما يهمّنا في هذا المقام حرصه على سلامة البشرية من الآفات والأخطار التي تهدد مجمل النوع الإنساني بغض النظر عن اختلاف لونه أو عرقه أو لسانه، وهذا هو الأمر المميز في مشروع السلام العالمي لدى **راسل**، فهو انعكاس لمشروع إصلاحي يجمع بين

[6] المرجع نفسه، ص 05

[7] آلان وود، برتراند راسل بين الشك والعاطفة، المرجع السابق، ص 247.

الوحدة والتنوع، أي تنوع الثقافات وتميّز كل جنس بشري عن الآخر ووحدته في نفس الوقت لعلة واحدة؛ هي أنّ الإنسان كائن يجب أن يظلّ حرّا وسعيدا في عالم خال من الحروب والشرّ.

يقدم الدكتور الشيخ **كامل محمد محمد عويضة** بدوره نقدا لمشروع **راسل** الإصلاحي في تطبيقاته العملية، ومضمون هذا النقد أن هذا النموذج الذي يقترحه **راسل** ممكن التحقق عمليا إلى حدّ ما لكنّه نظريا نموذج توفيقي يعيبه أنه يظل نموذجا نظريا من منطلق كونه يمثّل إطارا عاما شديد العمومية، فهو يعنى بالعموميات أكثر من التنظيمات التطبيقية وهذا ما يجعل من نموذج **راسل** فقيرا في طابعه العملي، فعلى سبيل المثال فإنّ **راسل** يتحدث عن هرم فيدرالي في حكومته العالمية لكنه لا يقدم تفصيلا لاختصاصات مستويات ذلك الهرم، وأكثر من هذا لم يقدم الوسيلة التي من خلالها لا يمكن لأيّ مستوى أن يتجاوز اختصاصاته التي منحت له، كما أنّه لا يقترح طريقة عملية لتحقيق هذا النموذج ولا طريقة يفسر لنا بها **راسل** ما إن كان هذا النموذج تطورا للنظام الرأسمالي أو النظام الاشتراكي[8]. ففوق الطابع النظري الذي يغلب على مشروعه وكأننا نفهم من الدكتور عويضة قولا بأنّ مشروع راسل لم يكتمل، لأنّ هذا الملمح الذي أشار إليه ما تزال تفاصيله مجهولة خاصة من ناحية الآليات والكيفية التي سيتجسّد بها المشروع، وهذا يجعل من عمل راسل يتموضع ضمن نطاق التوجيه والإرشاد بدل تقديم آليات ملموسة يمكن اعتمادها واقعيا، فصحيح أنّه يقدّم الحلول لكنّه لا يقدّم الوسائل التي تمكّننا من بلوغها.

وفيما يخص رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي فإنّنا نجد **زكي نجيب محمود** يتأسف حينما يتحدث عن نقد **راسل** للنظم الاجتماعية القائمة والتي انهال عليها سخطا ونقدا، فبرأيه أنّه قد أفرط في النقد أكثر من الاجتهاد في الإتيان بنظام بديل يحلّ محل الأنظمة الفاسدة، وعلى الرغم من ذلك فقد أعطى نظرة للمستقبل يحذّر العالم منها، وهي وجود الكثير من زعماء العالم الذين يحاولون عن طريق الأساليب العلمية والتطورات التقنية فعل ما يريدونه لصياغة مجتمعاتهم في قوالب حسب أهوائهم وما يخدم أنانيتهم، وكلما ازدادوا تحكّما في القدرات العلمية المتاحة لهم كلّما أمكن لهم التحكم في مجتمعاتهم أكثر فأكثر[9]. لقد وجّه **زكي نجيب محمود** هذا النّقد رغم إدراكه أنّ **راسل** قد أعلن أنّ هدفه حكومة عالمية تجمع الكل، ومحكمة عالمية لإقامة العدالة وملاحقة مجرمي الحرب، ونظام عالمي من المساواة والتكافؤ بين جميع الدول، وفيها يتمتع كل فرد بحريته وحقوقه الديمقراطية، لكنّ **زكي نجيب محمود** يصب نقده في

[8] كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، المرجع السابق، ص ص 70-71.

[9] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص 128.

ذات المسار الذي توجه نحوه الدكتور **عويضة** حينما أشار إلى أنّ معالم الحلول التي أتى بها **راسل** ليست دقيقة، حيث أنّه لم يبينّ تفاصيل النظام البديل الذي أتى به لدولة الاتحاد العالمي.

لقد اهتم راسل بالمنهج التحليلي كمنهج رآه مناسبا لتحليل الوقائع والأحداث، وقد تعرّض إلى انتقادات من طرف **فيتجنشتاين** إذ يرى أن خطوات المنهج التحليلي مع **راسل** ترجعنا إلى الوراء، فهو يرى أنّه قد أتاح للفلسفة فرصة الحديث عن أشياء ليست من وظيفتها، فقد سمح لها أن تتكلّم حول العالم والمادة والنفس، والمبرر الذي يمنع الفلسفة من الخوض في مثل هذه الأمور هو عدم وجود شيء مشترك يجمع الفلسفة مع العلم الطبيعي، كما أنّه لا يوجد شيء مشترك بينها وبين العلم أساسا، إن الفلسفة تدرس موضوعات متميّزة و بما أن المنطق ليس علما حينما يكون متحدا بالفلسفة فإن ذلك كفيل لتبرير التمايز بين العلم والفلسفة، ثمّ إن تأسيس الفلسفة على نتائج العلم يجعل منها تنتج نظريات لا يمكن تصنيفها ما إن كانت علما أم فلسفة، ولذلك فالفلسفة ليس من مهامها إقامة البرهان، بل إنّ مهمتها تكمن في توضيح عبارات اللغة التي تخفي وراءها حقائق الأفكار[10]، فراسل إذن استعمل الفلسفة للبرهنة والتأسيس رغم أنّ العلم هو الذي يقيم تجارب لإثبات الظواهر الموجودة في العالم، في حين أنّ الفلسفة دورها يجب أن يكون مرتبطا بعبارات اللّغة، فتحليلها تحليل لغوي، وبهذا الشكل يتضح موقف **فيتجنشتاين** من المنهج العلمي الذي اعتمده **راسل** في الفلسفة؛ وكأنّ ذلك يوقعها في مصيدة الميتافيزيقا التي باتت شغل الفلسفات المعاصرة حيث عملت على تجاوزها والفرار منها، فالطبيعة مجال للعلم وليس الفلسفة، في حين أنّ الفلسفة محورها اللغة والبحث عن المعنى، لكن **راسل** أخلط بينهما محاولا تأسيس فلسفة علمية وحاول تعميم منهجه على مواضيع الفلسفة، ومنه فإن **راسل** ضمن منهجه قد أقام خلطا بين وظيفتي كل منهما.

على الرغم من أنّ الفلسفة التحليلية عند **راسل** تعتمد منهجا يتماشى مع تطورات العلم المعاصر إلاّ أنّ فلسفته تظل بناءا في طور النشوء وليس عملا فلسفيا مكتملا وقد ظلت على هذا النحو حتى وراسل في أواخر عمره، وما يدعو إلى الأسف أكثر هو أنه ليس هناك ما يكفي من الدراسات الفلسفية بعد **راسل** قد عملت على إكمال بنائه الفلسفي سوى محاولات جدّ قليلة، ولذلك نجد **آلان وود** يقول:**<<ولم يكن عمله فلسفة كاملة أبدا بقدر ما كانت فلسفة في طور البناء، وبلغت حيويته الدافقة حدّا جعل فلسفته لا تزال في طور البناء حتى وهو في السادسة والسبعين من عمره. ولسوء الحظ فإنّنا لا نجد سوى إشارات**

[10] جمال حمود، الفلسفة والعلم بين راسل وفيتجنشتاين، المرجع السابق، ص ص105-106.

قليلة تدل على وجود أحد يبني نوعا من الفلسفة الجديدة كاستمرار لعمل راسل (أو كرد فعل له) وربما تمرّ مئات السنين قبل أن يحدث. لأن أيّ تقدم كبير تحرزه الفلسفة غالبا ما يستغرق قرونا>> [11].

ففلسفة **راسل** لم تنضج بعد مع دارسين يطورون من معالم مشروعه، فمشروع راسل لم يكتمل مع **راسل** بل بدأ معه ولم يلقى نقطة ينتهي إليها، بل إنّه مشروع أسس أفكارا تحتاج تتمة أو استمرارية للنزعة الإنسانية التي حاول إيقادها في باطن كل ضمير، فمشروع السلام العالمي مشروع ليس بهيّن وهو ليس بحاجة إلى لحظة واحدة أو لفيلسوف واحد حتى يتحقق على أرض الواقع، لأن هذا المشروع ليس من أجل **راسل**، بل إنه من أجل الإنسانية ككل ويحتاج تكاثف الجميع لبلوغ مرحلة تمام الصرح الفكري الاجتماعي على أرض الواقع، **فراسل** قد شيّد أسسا من خلال فلسفته الإصلاحية وهي تنتظر اجتهاد المصلحين في كلّ العالم لتقوية ذلك البناء ويضيفون فوق صرحه صرحا آخر إما بالإضافة والتعديل أو النّقد، مادام هدف كل فلسفة مقبلة وكل دراسة آتية هو التوجه في نفس المسار نحو الهدف الذي تمنّاه **راسل** لكل العالم.

رغم انتقادات **فيتجنشتاين**، إلاّ أنّ **برتراند راسل** ظلّ مدافعا عن الرؤية العلمية في فلسفته الاجتماعية، لكنّ تطبيق الرؤية العلمية بمنهجها وتقنياتها في مجال الاجتماع الإنساني رغم ما حققه من إنجاز ثمين فهو لم يرقى بعد إلى درجة الكمال، بل ومازال فيه ملامح من العشوائية، فرغم ما منحه العلم للمجتمع في ميدان الصحة من سعادة فإنّه تبقى هناك بعض المشكلات الاجتماعية التي تقف عائقا أمام اكتمال سعادة الناس، فمثلا في مجال الاقتصاد خلال القرن العشرين رغم تطوره من أسلوب المقايضة إلى استعمال العملة إلاّ أنّ الناس مازالو ينتظرون تطورات أكبر مثل إنشاء المصارف والإئتمان كبديل عن النقود، ليست المشكلة في إنشائها؛ بل في الفهم الصحيح لاستخدامها من قبل القائمين على السياسة العليا للبلاد رغم وجود خبراء لهم فهم لا بأس به في ذلك المجال، إنّ الإتمان قوّة عظيمة تتحكّم في الاقتصاد بالنسبة للدول المتقدمة، ورغم ذلك فإنّ هناك عقبات وطنية في سبيل ذلك خاصة أمام استمرارية الهمجية المفرطة في اعتماد الذهب الحقيقي مما يجعل الناس أشقياء، لكن ما يجعلهم صبورين هو وجود أجانب في أقطار أخرى من العالم أكثر شقاء وبؤسا[12].أي أنّنا بعبارة أخرى مازلنا لم نبلغ المرحلة العلمية التي يرضاها الجميع كما في مجال الاقتصاد، إنّ راسل بحد ذاته يعترف بالقصور التقني في التغلب على

[11] آلان وود، برتراند راسل سيرة حياته، المرجع السابق، ص 290.

[12] Bertrand Russell, The scientific Outlook, Op.cit., P.203.

مشكلاتنا المعاصرة، فعلى الرغم من التطور التقني في الاقتصاد إلا أنّ سلطة المال والذهب باستراتيجيتها البشعة ما تزال تنهك الضعفاء من النّاس، إنّ هذا الأمر يجعل من مسألة الإصلاح في الاقتصاد مسألة عسيرة تتطلب تدخل رجال في الاقتصاد إضافة إلى تدخل فلاسفة في الإصلاح.

لم تمنع ملاحظات النقاد من الثناء على ما قدّمه راسل، فهم إن لاحظوا تناقضات أو تغيرات ومتاهات في فلسفته، أو بقاء مشكلات ماتزال غامضة لم يقدم راسل توضيحا لها، فهو يظل رائدا لفكر تنويري اجتهد حتّى يجعل من الإنسانية تختار أفضل الاختيارات لمستقبلها، ومن أجل ذلك فإنّ التحليل لديه قد أجرى عملية فحص جادة وموضوعية للواقع العالمي ككل، دون أن يركز على مجتمع بعينه، فمشروعه ليس مشروع مجتمع بعينه بل إنه مشروع بناء جديد لمجتمع عالمي يظم الكلّ.

لقد عُرف راسل بآرائه الفلسفية المتغيرة طيلة حياته الفلسفية فتحول من رؤية إلى أخرى، لكنه كان دوما يعتمد مقاربات فلسفية متسقة ومنظّمة، فكان صارما في تحليله ومنطقه في تناول المواضيع الاجتماعية، لقد كان هدفه الفلسفي على الدوام هو العثور على أدلة منطقية لتبرير ما يبدو واقعيا وصالحا في نظريته المعرفية سواء من الناحية الرياضية أو المنطقية أو العلمية، وقد طبع رؤيته الفلسفية بنزعة شكيّة لا تقبل أيّ شيء على أنه حقيقة مباشرة مالم يخضع لفحص النقد والتحليل، ولا يعني هذا أنه كان يتخذ موقف الإنكار والرفض لما يقع عليه الشك، وإنما إخضاع المعرفة لمساءلة ومناقشة الموضوع المطروح في فكره، وفي المقابل فإن **راسل** التزم في منهجه بنمط فكري حيث يبدأ بافتراضات أقلّ عرضة للشك ويحاول بعدها إعادة بناء صرح المعرفة على هذا الأساس، ثم يحاول تقليل الفرضيات قدر الإمكان وصولا إلى الفرض الأكثر ترجيحا في منهجه، لقد كان التبرير الفلسفي عند **راسل** يتخذ دوما شكل التحليل، وقد اعتمده بغرض البرهنة ومحاكمة الأفكار والواقع لا لغرض مصلحة شخصية أو لتحقيق منفعة إيديولوجية ما، فحاول أن يقف في تحليله موقفا محايدا متحررا من أي عصبية نحو عقيدة معيّنة ولذلك فإنّ أسلوبه جدير بأن يوصف بالقوة والمتانة لكنّه على الرغم من ذلك فقد بقي وفيّا للتقاليد الفلسفية الإنجليزية التجريبية كتقليد **هوبز** ، **لوك** ، **بيركلي** ، **هيوم وميل**. وكان في القرن العشرين ممثّلا مميّزا للفلسفة التجريبية[13]. غير أنّ قضية الوفاء لهذه الأسماء الفلسفية أمر لا يمثل غرابة، ففلسفة **راسل** بالأصل فلسفة علمية تعتمد على معيار التحقق في الواقع، أي الواقع التجريبي وبذلك ففي فلسفته امتداد

[13] Jonathan Rée and J.O. Urmson, The Concise Encyclopedia of Western Philosophy, Routledge, London & New York, 3rd edition, P.342.

للفلسفة التجريبية، كما أننا نجد امتدادا للنزعة الشكيّة والعقلانية التي تميّز بها **ديكارت** في تحليله، لأنّ التحليل عند **راسل** هدفه التوضيح وتمييز عناصر القضايا وفحصها ثم تعديلها إذا اقتضت ذلك، فهو على سبيل المثال في الإصلاح الاجتماعي تناول المجتمع المعاصر وحلّله على ضوء التاريخ، السياسة، الاقتصاد، ....وغيرها من الأبعاد الاجتماعية التي ميّزت إنسان القرن العشرين، فقد كان غرضه رد كل قضية اجتماعية إلى وحدة جزئية أساسية، فردّ مشكلة العلم المعاصر إلى التقنية، ورد حلّها إلى الأخلاق، ورد الأخلاق إلى الرغبة، ورد السياسة إلى النظم العالمية، ومنها خلص إلى أننا بحاجة إلى نظام عالمي إنساني وليس نظم قومية تبعد بين الجنس البشري وتوسع الخلافات بينه.

إنّ **راسل** من خلال التحليل استطاع أن يربط بين العناصر المكونة لأبعاد الإنسان في مجتمعه، وميزها إلى وحدات إصلاحية وبيّن حقيقتها، وهنا تكمن قيمة التحليل الفلسفي ودوره العلمي والفلسفي في علاج المسائل الاجتماعية حيث حرص **راسل** على التزام الموضوعية في الطرح رغم إيمانه بأنّ نتائج الفلسفة والعلم تظل نسبية قابلة للتغيّر، فالمعرفة التي تبلغها جهودنا لا يميّزها الكمال ولا الثبات، وحتى يظل راسل موضوعيّا في أطروحاته فإنّه اعتمد الشك كصفة ملازمة لتفكيره، وصفة الشك لديه صفة ظهرت كإرادة مضادة لصفة الاعتقاد واليقين اللذان جعلا الفكر يقع ضحيّة دغمائيات ودكتاتوريات وأيديولوجيات متطرفة احتكرت الحقيقة وادعت أنّها وصيّ عليها، ولذلك ففضيلة النقد عند **راسل** من خلال تحليله تكمن في أنّه سعى إلى رد الاعتبار للعقل الإنساني الفرد، ليمارس حقه في النقد والاختيار والتحرر من سجون الدغمائيّات، لأنّ ما نعتقده ليس دائما صحيح ، فعالمنا يعج بالتناقضات والالتباسات، ولذلك فإنّ الشك حول ما يعترضنا من مسائل ونقدها صفة تحتاجها عقول كل من يسعى نحو التنوير ونحو عقل يحسن قيادة فن التفكير في الأزمات المعاصرة.

من وجهة نظر فلسفية بحتة فإنه لم يكن العمل الفلسفي الذي قدّمه **راسل** في مجال الفلسفة الاجتماعية ذا قيمة مماثلة للعمل الفلسفي الذي قدّمه في المنطق والرياضة، لقد اعتقد أنّ القضايا الأخلاقية ليس لها طبيعة موضوعية وإنّ هذا الموقف الذي اتخذه في مسألة الأخلاق لم يكن راضيا عنه لأن طبيعة الأخلاق ذاتية رغم أنّ عاطفته الفلسفية كانت تأمل أحكاما أخلاقية موضوعية، إنّ القضايا الأخلاقية قضايا نفسية واجتماعية ومدارها هو أسئلة حول ما يرغب به الناس وكيف يمكنهم تحقيق تلك الرغبة، أما في مجال التعليم والسياسة فقد كان داعية للحرية رغم إدراكه أنّ السلوك البشري كثيرا ما تحكمه دوافع لا عقلانية، وإنّ موقفه السياسي من جهة أخرى كثيرا ما كان يذكّر ناقديه ودارسيه بموقف

جون ستيوارت مل[14]. حيث شكّل **راسل** امتداد لدفاع مل عن الحرية، فأعطى لها تمجيدا بوصفها على أنّها أسمى ما يمتلكه الإنسان في حياته الاجتماعية، فكلاهما مقت القيود الاجتماعية والسياسية التي كانت تقمع الحريات، وفضلا عن اشتراكهما بالحرية فإنهما اشتركا في النزعة العقلانية التجريبية.

لقد حاول **راسل** أن يكون موضوعيا في أطروحاته لكنّ هذا العمل كان صعبا في مجال كالأخلاق، فحتى يصل راسل إلى أفكار إصلاحية في ميدان الأخلاق فقد حاول فهم طبيعة الظاهرة الخلقية، وجعل الأخلاق علمية في المبادئ، فأرجعها إلى الرغبة، وهنا يكمن العائق التي اعترض **راسل** في جعل الأخلاق تتصف بالموضوعية، لأن المحرّك الأخلاقي الذي ردّ إليه الأخلاق من خلال التحليل هو عبارة عن الرغبة، وهي تتصف بالذاتية لدى الإنسان، وفوق ذلك إنها تعرف بالتضارب داخل الفرد الواحد، ولذلك فإنّ الأخلاق لن يقدّر لها أن تكون علما ولا أن تضبط بقواعد يقينية، لعلّ هذا أحد الأسباب التي جعلت راسل يتمسك بالنزعة النسبية، كون المعرفة الأخلاقية متغيرة ومتضاربة، وذلك جعل المنهج الإصلاحي في مجال الأخلاق غير موضوعي رغم اعتماده على التحليل والشك، والاستشهاد بالوقائع، ورغم ذلك فإنّ **راسل** وصل بنا في نهاية مشروعه إلى ضرورة إصلاح العالم من خلال التزام أخلاقي سياسي بين دول العالم لتشكيل اتحاد يقوم على مبدأ احترام سيادة كل دولة وحقوق الإنسان في كل مكان من العالم؛ وعدم انتهاك حرياته التي نصّت عليها المواثيق الدولية، بل وذهب إلى ضرورة تشكيل محكمة عالمية لمحاسبة مجرمي الحروب، وهذه نقطة تحسب لفلسفته من حيث كونها فلسفة فعل لدفع العالم إلى السلام وحفظه بشراسة ضد من ينتهك حقوق الإنسان .

تمثل المحكمة التي قدّم **راسل** مبادرة نحوها فاتحة لمبادرات أخرى حول محاكمات لجرائم الحروب في العالم فعلى غرار هذه المحكمة فقد ظهرت دعوات كتلك الدعوات المطالبة بمحاكمة إسرائيل وإدانتها على إثر جرائمها كجريمة الاجتياح الإسرائيلي سنة **1982م** إضافة إلى المجزرة الفضيعة التي تركت جروحا في لبنان على إثر أحداث صبرا وشاتيلا، فقد دعا الحقوقيون في العالم وغيرهم من الكتّاب من أمثال ألبير فرحات في كتابه "معالم على الطريق" إلى إنشاء محكمة شعوب وهي تقوم على إحياء فكرة محكمة **راسل** ومن خلال العمل على الاتصال بورثته، إضافة إلى سلسلة من الجلسات التي تم انعقادها في اليابان سنة **1983م**، والتي ظهرت فيها دعوات لإحياء هذا النوع من المحاكم[15].

---

[14] Ibid., P.342.

[15] ألبير فرحات، معالم على الطريق، دار الفارابي، بيروت، 2015، ط1، ص81.

رغم الانتقادات التي وجهت للمشروع الفلسفي الذي قدّمه **راسل** فإنّه قد ظل متفائلا بمستقبل أفضل للبشرية إذا اختارت مجدها من خلال السلام الدائم، فحتى لو كانت الظروف الواقعية التي يعيشها العالم تقول أنّه لن يعرف هدوءا فهو يؤمن أنّ تحوّل حاله نحو أفضل العوالم أمر ما يزال ممكنا.

فصحيح أنّ **راسل** في حد ذاته وهو يتحدث عن شروط استقرار المجتمع المعاصر في ظل المجتمع المحكوم بالعلم يعترف أنّ تلك الشروط فعالة لكنها مستحيلة التحقّق لأن العالم مازال بعيدا عن استعداده لتحقيقها، فقبل أن يتحقق الاستقرار الذي نأمله فنحن ملزمين أن نترقّب دوما الاضطرابات بأنواعها في هذا العالم مذعورين ومرعوبين، وأن نكون مستعدين على استقبال شقاء متوقع في أيّ لحظة. إن الشقاء والاضطراب صفتان ميزتا العالم في كل سنواته وعصوره، ولذلك فأن نتصور في هذا العالم نهاية سعيدة للجنس البشري أمر قاتم وفي غاية الغموض، لكن من المؤكد أنّه إذا أدركت البشرية سعادتها في يوم من الأيام فحينها ستحظى بالكثير من المكاسب كأن ننتصر على الفقر والخوف والحروب، وإن بقي شيء من تلك المآسي كالخوف مثلا؛ فإنه سيكون من قبيل الأمراض النفسية التي تصيب الإنسان والممكن شفاؤها، وعلى الرغم من أنّنا أمام طريق طويل وصعب يحتاج مسيرة عملية وتنظيرية شاقة قد لا ننجح في بلوغها يوما؛ إلاّ أنّ ذلك لا يمنعنا أن ننظر إلى مثل هذا المشروع بعين الأمل في إمكانية تحققه يوما ما[16].

إذن، فرغم الخوف من مستقبل مظلم للبشرية فإنّ **راسل** يبرز في فلسفته تفاؤلا باحتمال يكون سببا لنجاة العالم، ومن ثمّة الوصول إلى صورة رائعة لعالمنا، فالإصلاح الاجتماعي للعالم ولمصيره يحتاج إلى جهد مدفوع بالإيمان بأهمية هذا العمل وبأمل في إمكانية تحقّقه، وليس يأسا يجعل الإرادات الإصلاحية خائرة القوى، فكما كان للبشر أن يكونوا سببا للشر فإنهم بإمكانهم أن يكونوا سببا في الخير؛ وتجنبنا مستقبلا لمشكلات في النظم والتقنيات والعادات؛ وذلك إذا أدرك الرأي العام العالمي وفهم قادة العالم قيمة الاتحاد والتعاون التشاركي بين الدول لبناء العالم.

اعتبر **راسل** قيام حكومة عالمية واحدة أحد الشروط التي تضمن للبشرية رفاهية علمية، وتمتعا بالتقنية وتجنب انعكاساتها السلبية، وهذا إلى جانب الضبط العادل للتوزيع السكاني في مناطق العالم بحيث يبقى التعداد مستقرّا، إنّ الحكومة التي يقترحها صحيح أنّها حكومة هدفها العدل ولكنها أيضا

[16] Bertrand Russell, The impact of science on society, Op.cit., P.179.

حكومة قوّة، تحتكر القوة وتمارسها لإدارة العالم، وهنا قد رأى النقاد أنّ **راسل** قد وقع في تناقض حينما ربط مشروع السلام بالقوّة، فالقوة لا تنتج سوى القوة، ولا تنتج سلاما، فبالنسبة إلى **حبيب معلوف** في كتابه "**إلى الوراء: في نقد اتجاهات التقدم**" يرى أنّ إبقاء أسلوب اعتماد القوّة في مشروع السلام العالمي لن يضع حدّا للحروب، وإنما سينتج حروبا أخرى، وبالتالي تواصل الانعكاسات الهدامة للتقنية التي ستظل إحدى الأدوات الفاعلة في التهديد والتدمير[17]. وهذا يعني أنّ بقاء إستراتبجية القوّة في فضّ النزاعات حسب هذا النّاقد لن يغير شيئا من العالم لأنّ الصراعات ستظل، بيد أننا نرى في هذا المقام أنّه لا تعارض في القول باستخدام القوة من أجل السلام في العالم، فالقوة التي تمارسها الحكومة العالمية ليست بغرض استعمار الدول أو استيطانها، فهذه الحكومة حتى تتمتع بهيبة عالمية وبسلطة دولية لحفظ السلام من الواجب عليها أن تمتع بالقوة، وهي قوّة موجهة ضد مجرمي الحروب والجماعات الإرهابية التي تهدد أمن العالم، وإنّ عدم تحلّي هذه الحكومة بالقوة المعتبرة والكافية لوضع حد للدكتاتوريين والمجرمين في العالم فإنّها بذلك ستكون سببا لاستمرار الصراعات، ولهذا فإنّنا نخالف القول النّاقد لاستخدام القوّة في الحفاظ على السلام العالمي، بل إنّ هذه الحكومة الحامية للسلام لن يستمر وجودها أصلا إن لم تمتلك قوّة مادام عالمنا المعاصر يعج بمطامح الهيمنة والاستبداد والبحث عن قوّة الدمار.

[17] حبيب معلوف، إلى الوراء في نقد اتجاهات التقدم، دار الفارابي، بيروت، 2010، ط1، ص ص 99-100.

خاتمـــــــــة

إنّ الإصلاح ليس مجرّد كلمة نردّدها في كل ملتقى أو بحث، وليس سلسلة شعارات ميتة لا حياة لها على أرض الواقع، ليس تسويفا ولا خطابات تدغدغ عواطف النّاس وتبقيهم على أمل ينتظرون قدومه وقد يأتي ذلك الأمل أم لا، إنّه أكبر من ذلك، لأنّه فعل، ولذلك تأسّست فلسفة الإصلاح مع راسل كفلسفة فعل. وحتى يكون هذا الفعل منتظما كان لا بد له من منهج يضبط سيرورته، لقد استعان راسل في تأسيسه النظري لمنهج الإصلاح الاجتماعي بالشك، النقد، التحليل، وفي الجانب العملي والتطبيقي على مجتمعاتنا فإنّه قد دعا إلى الاستفادة الأخلاقية من التقنيات، وربط الفعل السياسي بالفعل الأخلاقي، وجعل التربية فعلا حرّا خال من القيود والعقبات.

لم يكن يريد راسل من سلسلة نضاله الطويل الذي انتهى مع نهاية حياته سوى دفع الإنسانية نحو التقدم ولو ببضع خطوات إلى ما يكون سببا لسعادتها، وما يجنّبها تعاستها، وإنّ أسمى الخير وأكمل سعادة بالنسبة إليه كانت حينما يصل العالم إلى مرحلة السلام الشامل، أي إلى مرحلة يصبح فيها العالم موحّدا بمعنى الكلمة، فكما جمعنا هذا الكوكب يجب أن يجمعنا اتحاد لحكومة تحمي الإنسان مهما اختلفت صفاته وتوجّهاته.

تتعدد المرجعيات الفكرية التي شكّلت العامل القيادي الذي وجّه راسل في فلسفته منذ بداياتها رغم التحولات التي طرأت عليه في كلّ مرحلة، لكنّها كانت مرجعيات كافية لإيقاد النزعة الإنسانية فيه، والتي من خلالها انطلق للتفكير في مشروع يكون مرشدا لكل العالم، فهو لم يفكر في مجرد تحقيق مصلحة الفضاء الأنجلوساكسوني الذي ينتمي إليه فقط، وإنّما فكّر في ما يجلب مصلحة لكل العالم، ولذلك استحقّت فلسفته إلى أن ترقى إلى رتبة العالمية، كما استحق جائزة نوبل في الأدب سنة 1950م، لأنه بالفعل كان مناصرا لحريّة الإنسان في كل مكان ، وفي مناهضة الحرب وبثّ الحافز والأمل للإنسانية في عالم أفضل يعمّه السلام، وكانت الكلمة سلاحه من خلال كتاباته الفلسفية.

مما سبق نستنتج أنّ راسل ليس لحظة فلسفية انتهت بنهاية فلسفته، إنّه ليس أوّل داعية للإصلاح والسلام وليس آخرهم، وإنّما تكمن أهميته في دفاعه الشّرس عن حقوق الإنسان في العيش الكريم ضد أعداء الحياة، سواء كانوا دكتاتوريين أو أصحاب مذاهب وأحزاب متطرفة، ولذلك لم يكن مباليا

بالاضطهاد والعقوبات التي كانت تسلّط عليه باستمرار؛ لأنّه آمن برسالته وأنّها تستحق ما لقيته من تضحيات.

يتجاوز التحليل الذي مارسه راسل في الإصلاح الاجتماعي ذلك التحليل الذي استعمله في القضايا الرياضية والمنطقية، فإن كان التحليل في العلوم الرياضية والطبيعية يستعمل لغة مثالية خاصة فإنّ التحليل في القضايا الاجتماعية يستعمل لغة طبيعية لمخاطبة الإنسانية بصفة عامة، وهذا لا يعني أن التحليل في المسائل الاجتماعية لا يتمتع بالعلمية، بل إنّ أساس الإصلاح الاجتماعي عند راسل هو العمل على بناء حضارة عالمية متطورة في تقنياتها، عادلة في سياساتها، وتحمل أكبر قدر من التوافق في رغباتها.

يعتمد التحليل الاجتماعي عند راسل على الشك والنقد، والبناء والبرهنة، ويتميز بنزعة إنسانية هدفها الوصول إلى ما يسعد كافة الجنس البشري، حيث أراد ترك فلسفة في السعادة تجنّبنا أسباب البؤس وتقودنا إلى أسباب البهجة في الحياة، وهي سعادة لا تؤسس فقط لسعادة الأنا وإنما تؤسس لسعادة الغير أيضا، وبعبارة أخرى سعادة الـ "نحن"، لأننا لا نعيش بمفردنا في الحياة، ففرديتنا تتميز بأنها مجبرة على التواصل مع الغير، إما حوارا وتعايشا وتوافقا، أو صراعا وتصادما وتنافرا، أو بأي شكل آخر، لأننا كائنات اجتماعية، يجتاحها النقص الذي يحتاج إلى آخر يكمل ما نحمله من نقائص، وكلّما كان التوافق قائما بين أفراد شبكة الـ "نحن"، كلما تجلّت السعادة في المجتمع، لأنّ الرغبات حينها تكون على مستوى متقارب من التوافق، بعكس ما إن كانت مضطربة، فالاضطراب يولد الصراعات وغياب الاستقرار، وهذا أحد المبررات الأساسية التي دفعت راسل بالتفكير في رابط يجمع كل العالم في رغبة واحدة، وهي رغبة السلام التي تتجلى مع حكومة واحدة للجميع.

قد يجد القارئ في كتابات راسل نوعا من البساطة في الأفكار، وقد تبدو التوجيهات الواردة متعارف عليها بقدر كبير بين الناس في عالمنا، ومع ذلك لا نجد لها انعكاسات حسيّة على الواقع، وهذا ما يميّز السياسة العالمية المعاصرة، فالجميع يقولون أنّهم يريدون السلام، كالعرب، وإسرائيل، والولايات المتحدة الأمريكية، روسيا، وغيرهم، لا شكّ أنّ كل فئة منهم تدّعي أنّها تعمل من أجل السلام، ولكن في نفس الوقت كل واحد منهم يمثّل طرفا أساسيا في الاضطرابات العالمية؛ وفي الحروب التي ما تزال تدور رحاها بين شعوب أفرادها بسطاء راحوا ضحيتها.

إنّنا نعيش في عالم متناقض في الأقوال والأفعال، والمثير للسخرية أنّ من يفكر في حلول للأزمة هو سبب الأزمة في حد ذاته، وهذه هي ميزة العالم المعاصر طيلة القرون الثلاثة الأخيرة على الأقلّ، وهذا يجعل من منهج الإصلاح الاجتماعي يتموضع في سياق تاريخي واجتماعي يشهد تناقضا في السياسة العالمية، وهذا ما جعل راسل أيضا ينهال على النظم السائدة في العالم بالنقد والسخرية منها لأنها تتخفّى بملامح بؤسها وراء غموض وتناقضات؛ لأنها تخشى مواجهة شعوبها بالحقائق المؤلمة التي لا تريدهم أن يعرفوها، لأنهم لم يفقهوا أنّ الأنظمة خلقت لخدمة الشعوب وأنّها أنظمة وجدت لترعى أبعاد الإنسان حسب كل نظام وتخصصه، وليست أنظمة لخدمة أشخاص أو لتكوين زعيم يبطش بالناس ويحيط نفسه بالحرس خشية على نفسه من الناس الذين يفترض أنهم وثقوا بإرادته لرعاية مصالحهم.

إنّ هذه الأنظمة المارقة هي نظم خارجة عن القوانين التي تؤسس لحياة كريمة للإنسان، لأنها تفتقر إلى الصدق والثقة بين الحاكم والمحكوم، فالمحكوم يخشى على نفسه من جبروت الحاكم الذي يرى فيه سيدا يحكم عبيدا لا شخصا تم تفويضه لرعاية مصالح العامة، والحاكم يخشى على نفسه من انقلاب المحكومين عليه فتراه ينشغل بفرض قيود عليهم بدل أن يحرّرهم، ولذلك رأى **راسل** أنّه يجب المسارعة إلى تعديل هذا الوضع لّأنه لن يضمن للناس سوى شقاء وسجونا في أوطانهم بدل تشييد ملاجئ وفتح منافذ وأفق لممارسة حرياتهم الاجتماعية التي تمثل حقّهم الطبيعي في أي حياة اجتماعية عادية حرّة.

نستنتج من الصفحات السابقة أنّ الإصلاح الاجتماعي ليس أحادي البعد بل هو متعدد الأبعاد، وفي كل بعد كانت الحرية هي المقصد والهدف على الرغم من التفاصيل التي اختلف فيها كل بعد، فللإنسان الحق في حرية الإبداع العلمي، والتعبير الحرّ في السياسة والتربية، والحرية في البحث عن الرغبات الأفضل للنفس مالم تحمل ضررا للذات وللغير، وإنّ دفاع راسل عن حرية الإنسان في العالم لا تقل شأنا عن دفاعه على السلام العالمي، فالسلام يسود إذا سادت الحريات، فلا معنى للسلام والهدوء في العالم مالم يكن الإنسان حرّا وطالما ظلت القيود تمارس عليه قمعا وسجنا لطاقاته ولرغباته، فدفاع راسل عن الحرية لم يكن دون غاية، ففي الحرية يسود الإبداع ويكون المجتمع أكثر وضوحا وشفافية فيكون صادقا، كما أنّها فضيلة تهب الإنسان التفكير غير المحدود الذي لا يقيّد بقيد، ومن ثمّة تولد الحلول لمعظم مشكلاتنا العالقة بأساليب خلاّقة، وهذا ما يفسّر تمسّك راسل بالحياة الديمقراطية في التعليم والسياسة؛ وداخل الأسرة وفي المجتمع المدني المحلي والعالمي.

إنّ ما يدعم الحرية والحياة الاجتماعية الصالحة فضيلة العقلانية، ولذلك رأينا حرص راسل على العقلانية في الطرح سواء في نظرياته المنطقية أو الاجتماعية، ولهذا جعل الشك ركنا من أركان منهجه، وجعل من النقد آلية ترافق التحليل في كل خطوة إصلاحية، فانتقد المجتمع والنظم، وانتقد الفلاسفة الذين سبقوه والذين اعتمدهم كمرجعية فلسفية، وحتى يكون عقلانيا أكثر فإنه حرص على اعتماد العلوم والبراهين التاريخية في تحليله، بل ودعا إلى أن يكون الإصلاح العلمي جزءا من الإصلاح الاجتماعي، فالمجتمع الصالح مجتمع عقلاني في التفكير وعلمي في المنهج والتدبير، بل إنّ العقلانية لا تحمي الحرية فقط؛ بل إنّها غربال يدفع ما هو غير عقلاني في التفكير، وما هو دغمائي ومتطرّف، فهذه الأفكار كثيرا ما كانت سببا لحروب طويلة و لاضطهادات لا إنسانية عنيفة.

غير أنّ الدعوة إلى الحرية ليست مطلقة عند راسل، فمطلقيتها مدعاة إلى الفوضى، وندرتها أو غيابها مدعاة إلى عالم لا معنى له لأنه حينها سيكون فاقدا لمعنى الإنسان، فالإنسان هويته تصنع من خلال حريته، فحتى يفكر وحتى يمارس فعلا اجتماعيا يعبّر به عن ذاته فيجب أن يكون حرّا، ومع ذلك ورغم وجود شرفاء يسعون لصناعة الحرية فهناك من يفضّل واثقا من نفسه أن يبقى سجين اعتقادات دغمائية لا يجرؤ على الخروج منها رغم استطاعته ذلك، ولا يقبل بالتنوع المحيط به ويفضّل أن يدخل الجميع في سجنه دون أن يدرك أنّ في عالمنا فسحة جميلة مليئة بمختلف ألوان الأفكار التي هي نسبية بطبيعة الحال.

صحيح أنّ منهج الإصلاح الاجتماعي عند راسل قد تأسس من خلال عمليات نقدية للأنظمة وللواقع الاجتماعي وللأفكار، وليس بلعن القدر ومواصلة إلقاء اللوم على غيرنا بسبب أوضاعنا البائسة، وهي أوضاع كانت من نصيب الكثير من النّاس في حين أنّ الأقلية الشديدة هي التي بقيت تتمتع بلذّات الدنيا التي منحتها لهم سلطتهم واستبدادهم، وقبول المظلومين بظلمهم، بينما الواقع يحتّم علينا الدخول في صراع مع لصوص الحرية لاستعادتها منهم بحكمة وبأقلّ الأضرار، فمعركة الحرية لا سيما للمناطق البائسة في عالمنا تتطلب منهم نضالا، وترويا وهدوءا وليس تهوّرا، وليس باستغلال الماضي البائس لجعل أمم أخرى تعيش بؤسا أكثر منه، فعلى سبيل المثال لا أحد ينكر من المؤرخين ما عاناه اليهود من اضطهادهم الذي سلّط عليهم من قبل نازية هتلر، وكيف نكّل بهم أيما تنكيل، ومن خلال ذلك أرادوا استعطاف العالم في ما بعد حتى تكون لهم الأحقية في أرض الميعاد بفلسطين، وما إن وضعوا أيديهم عليها حتى صاروا يرتادون توجها ربما هو الأشد بشاعة مما فعلته بهم النازية، فولدت صهيونية مارست

إرهابًا وقتلاً للأبرياء من الفلسطينيين بالمئات والآلاف في مذابح ومجازر بشعة، وهذا الأمر يسيئ إلى نضال اليهود ضد هتلر لاستعادة حريتهم رغم أنّ هناك آراء تميّز اليهودية عن الصهيونية.

يجبرنا التفكير في مستقبل البشرية على ضرورة العودة إلى برتراند راسل، فهذا الفيلسوف قد فكّر في زماننا وزمان أحفادنا ليسبق عهده بعصور، ففكر في المصير السيّء الذي ينتظرنا إذا استمرت البشرية على نفس الوتيرة التي بدأت خلال القرن العشرين من تسلّح وانحلال خلقي وإنساني، ويبث حافزا في نفس الوقت لتبشير البشرية بأفضل مصير إذا اختارت دفع كل انفعالاتها ونظمها نحو سلام العالم، فهو فيلسوف الأمل، وفيلسوف الترغيب والترهيب، يرغّبنا بأفضل العوالم الممكنة مع توحيد العالم وانتشار السلام فيه، ويرهبنا من تفاقم التجاوزات الإنسانية وجنوح الأنظمة الدواية في العالم للحروب.

إنّ مخاوف راسل ليست مبالغات، ويجب أن نخاف من ممارسات تقود البشرية نحو احتمالات لفناء ذاتها بفعل الأسلحة البيولوجية أو بفعل الأسلحة النووية والقنابل الهيدروجينية، وهي أسلحة تزداد فتكا في قرننا الحالي بفضل الأبحاث التقنية التي وجهت عن سوء نية نحو صناعة أدوات الموت بدل صناعة أدوات الحياة، وما يشهد على ذلك أيضا فشل الهيئة المتحدة الحالية فشلا ذريعا في حلّ الأزمات العالمية، وهذا نذير سيّء بضعفها وبضعف الجهاز الذي يحمي السلام العالمي، فقارّات العالم مانزال تعيش الفوضى و ذبح الأبرياء بالآلاف كلّ يوم، فاستُرخصت الأرواح لقاء ثمن مادي بخس من المصالح التي تتهافت عليها دول ينسب إليها التفوق الحضاري والعلمي، وللأسف ينسب إليها في الواقع قلّة الضمير والتجرّد من الإنسانية، وهذا يدعونا أيضا إلى مراجعة مفاهيم مثل: الحضارة، التقدم العلمي، السياسة،....لأنّ هذه المفاهيم ترتبط اليوم مع قوى هي المسؤول الأكبر عن بؤس الناس في مساحات شاسعة من الأرض، وهي ذاتها التي تسبّبت في استيطان الكثير من الدول في القرن الماضي واستغلالها ببشاعة فضيعة.

إنّنا مازلنا بحاجة إلى راسل في عالمنا ووقتنا الحاضر، والعودة إلى راسل لا تعني مجرّد قراءة كتبه وكتابة مقالات وأبحاث تسرد ما جاء عنه، فذلك لن يقدّم في الواقع شيئا سوى قراءة وتكرار لما ردّده، وهذا بالتأكيد مالم يرده راسل، بل إنّ ذلك يعني مشاركته في آلامه من خلال الشعور بكلماته التي كتبها بحرقة على ماضي وحاضر ضاعا بسبب الحروب وخوفا على مستقبل أجيال من أن يلقى مصيرا أبشع منهما، فأنصار السلام العالمي ودعاته يولدون من خلال هذا الشعور، أي من مخاوفهم من المستقبل ما إن استمرّ هذا العبث، ومن الأمل في إمكانية ولادة دعاة جدد يحيون بهذا الأمل ويسعون لنشره وتجسّده

أقوالهم وفي أفعالهم، وفي تربيتهم لأبنائهم ونقله لمن يحيطون به، فالإصلاح الاجتماعي منهج قوّته مرتبطة بأفكاره ومرتبطة بمدى قناعة النّاس بمحتواه، وبعملهم وبكثرة عدد المؤمنين به والفاعلين لأجله، فالسّلام لن يتحقق إنّ كان رغبة حاضرة في فؤاد فرد وغائبة لدى جماعة، فالسلام العالمي هو سلام من الجميع يحتاج إيمان أكبر قدر من التجمع البشري العالمي بأنّه حلّنا الوحيد لتجاوز مآزق الحاضر والمستقبل.

يمكننا من خلال التعاون الدولي الحقيقي أن نبني مجتمعا بشريًّا صالحا، فذلك سيكون سببا لإنقاذنا من مصير سيئ من الممكن حدوثه في المستقبل، إلاّ إذا فضّلنا البقاء أغبياء بقبولنا البقاء سجناء لمذاهب وأنظمة أيديولوجية متطرفة تضحي بالإنسان مقابل أي شيء سخيف يرضي غرور أقليّة من الأفراد المغرورين بقوتهم السيادية في العالم، قد يكون ما دعى إليه راسل مجرّد خيال لكن لا بأس بخيال يبعث في الذات دافعا نحو التفكير في ما يخدم العالم والإنسان عموما، فخيالنا ليس عليه أن يعيش محدودا بل عليه أن بعيش حرّا هو الآخر وإلاّ فما قيمة الحرية الفكرية؟ وإن كان هذا الخيال قاصرا فربما ينشأ في المستقبل خيال أفضل يأتي بأفضل الحلول لواقعنا ولأزماتنا التي ماتزال عالقة، فمازال ممكنا أن نعثر في خيالنا على حلول أخرى تجعل أطراف العالم أقرب إلى بعضها وأكثر تعاونا، وقد فعل الخيال العلمي من خلال التكنولوجيات الجديدة (كالأنترنيت، الهاتف، التلفاز....الخ) فعلا من خلاله صارت أطراف متباعدة في العالم أقرب إلى بعضها البعض، وتهيّأت سبل جديدة للحوار والتواصل بين الثقافات والألسن المختلفة فاقتربت من بعضها البعض، وتعلمت من بعضها، وربما تنشأ في المستقبل سبل جديدة في الواقع الملموس من نفس العالم العقلي –أي الخيال– تكون مفتاحا لفرج طال انتظاره، غير أنّ ذلك مرتبط بمزيد من التأمّل والجهد في نفس الطريق الذي شيّده راسل، وهو طريق ينتظر من أجيال اليوم والأجيال اللاّحقة مواصلته بهمّة لا تقلّ عن روح الإرادة الإصلاحية التي دعا إليها راسل.

إنّ هذا البحث يظل أحد المقاربات الفلسفية الهادفة لفهم حيّز فكري صغير من مساحة شاسعة لأفكار هذا الفيلسوف، ولا ندّعي مطلقية ما نقول في هذا العمل إذ أنّ راسل بحد ذاته لا يدّعيها في آرائه الفلسفية، فهو أحد أنصار النسبية الذين ينبذون ادّعاء المطلقية واحتكار الحقائق، وهذا ما كان سبب نقده للدّين و للأحزاب والأنظمة السياسية والاجتماعية عموما، وللمذاهب الفكرية الدغمائية، وإنّ هذا البحث ليس حدّ النهاية بل هو البداية لأبحاث فلسفية جديدة للتمحيص في مقاربات جديدة في المشروع الإصلاحي الاجتماعي الذي وضع فيه راسل بصمته الخاصة، وبداية لأفق آخر يتطلع للبحث عن

الآليات التي بها تتحقق أجزاء يسيرة من معالم الحكومة العالمية الحقّة كما دعا إليها فيلسوفنا، فالاتحاد العالمي ليس أيّ اتحاد، إنه اتحاد له أبجدياته الخاصة وهي: الأمن، الحياد في حلّ النزاعات، احترام مبدأ التعدد لدى الحكومات الوطنية المكوّنة للاتحاد الدولي المشكّل للحكومة العالمية. غير أنّ السؤال الرئيسي الذي مازال ملحّا علينا طيلة فترة كتابة حروف هذه الأطروحة: هل سيأتي يوم نتخلّى فيه عن حماقات انفعالاتنا وكبريائنا مقابل مجتمع عالمي موحّد توحيدا فعليّا، بدل امتلاك العالم لهيئة أمم نظنّ أنها تظم اتحادا لكلّ دول العالم؛ بينما يعكس الواقع أخطاء فادحة في إدارتها وتعليق الأزمات الأساسية في العالم، حيث يخلّ أعضاؤها الرئيسيون بمبادئ السلام في العالم ويمارسون انتهاكات وجرائم ويبرّرونها باسم خدمة الإنسانية؟ هل سيأتي يوم يزول فيه منطق الغابة ومنطق تجبّر القوي على الضعيف؟ هل البشر سيّؤون لدرجة أنهم يعرفون قيمة السلام وأهميته في بناء السعادة ومع ذلك يماطلون ولا يقدمون على خطوات سريعة تقودهم إليه؟ إنّه فعلا لتناقض عجيب أن نرى البشر يكرهون الحروب ويقبلون عليها يوميًّا، ويحبون السّلام ولا يَدَعون العالم يركن إلى هذا القدر الجميل.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

i. قائمة المصادر:

أ- المصادر باللغة العربية:

- راسل برتراند، مالذي أؤمن به، ترجمة عدّي الزعبي، دار ممدوح عدوان، دمشق، 2015، ط1.
- راسل برتراند ، محاورات برتراند راسل، ترجمة محمد عبد الله الشفقي، الدار القومية للطباعة والنشر، 1961.
- راسل برتراند، مشاكل الفلسفة، ترجمة عبد العزيز البسام و محمود ابراهيم محمد، مطبعة الشعب، 1974.
- راسل برتراند، حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت، 1983.
- راسل برتراند، سيرتي الذاتية، ج1، ترجمة عبد الله عبد الحافظ وآخرون، دار المعارف، مصر، 1970.
- راسل برتراند، عبادة الإنسان الحر، ترجمة محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ط1.
- راسل برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الدار المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، د.ط.

ب- المصادر باللغة الأجنبية:

- Russell Bertrand, ABC of relativity, Routledge Classics, London & Newyork, 2009, 1st published.
- Russell Bertrand, A critical exposition of the philosophy of Leibniz, George Allen and Unwin LTD, London, , 1949. 3rd impression.
- Russell Bertrand, A History of western philosophy, Book three: modern philosophy, George Allen & Unwin LTD, London, 1961.
- Russell Bertrand, An Inquiry into Meaning and Truth, Routledge, London and New York, 1992.
- Bertrand Russell, An outline of philosophy, George Allen & Unwin LTD, London, 1951, 06th impression.

- Russell Bertrand, Authority and the individual, Routledge& Taylor & Francis group, London &Newyork, 1974, 06th Edition.
- Bertrand Russell, Bolshevism: Practice and theory, Harcourt, Brace & Howe, Newyork, 1920.
- Russell Bertrand, Common sense and Nuclear warfare, Simon and Schuster, New york, 1959, 1st printing.
- Russell Bertrand, Education and the social order, Routledge Classics, Newyork & London,2010, 1st published.
- Russell Bertrand, Freedom and Organization, George Allen and Unwin LTD, London, 1936, 02nd impression.
- Russell Bertrand, Human society in ethics and politics, George Allen & Unwin LTD, London.
- Bertrand Russell, In praise of idleness and other essays, George Allen and Unwin LTD, London, 1st published, 1935.
- Russell Bertrand, Introduction to Mathematical Philosophy, George Allen &Unwin, Ltd., London,1920, 2nd published.
- Russell Bertrand, justice in war-time, The open court publishing co, London, 1916.
- Russell Bertrand, Marriage and Morals, George Allen and Unwin LTD, London, 4th impression, 1930.
- Russell Bertrand, My Philosophical Development, Simon and Schuster, USA, 1959, 1st printing.
- Bertrand Russell, Philosophical essays, Routledge classics, Newyork & London, 1910, 1st published.
- Russell Bertrand, On education, George Allen & Unwin LTD, London, 1923, 1st published.
- Russell Bertrand, Our knowledge of external world, George Allen & Unwin LTD, London.
- Russell Bertrand, Political Ideals, The century Co, Newyork, 1917.

- Russell Bertrand, Power, Routledge Classics, Newyork & London, 2004, 1st Published.
- Russell Bertrand, Principles of social reconstruction, George Allen & Unwin LTD, London, 1921.
- Russell Bertrand, Proposed roads to freedom, Henry Holt and company, Newyork, 1919.
- Russell Bertrand, Religion and science, Thornton Butterworth LTD, London.
- Russell Bertrand, Septical essays, Routledge Classics, Newyork & London, 2004,1st Published.
- Russell Bertrand, The analysis of mind, George Allzn & Unwin LTD, London, 1924.
- Russell Bertrand, The autobiography of Bertrand Russell, An Atlantic monthly press book, USA, 1st edition.
- Russell Bertrand, The conquest of happiness, George Allen & Unwin LTD, London, 5th impression, 1932.
- Russell Bertrand, The impact of science on society, Blackie & Son limited, 1942, 1st published.
- Russell Bertrand, The Philosophy of Logical Atomism, the Routledge Classics, London and New York , 2010, 1st published.
- Bertrand Russell, The scientific Outlook, Unwin Brothers LTD, London, 1954, 3rd impression.
- Russell Bertrand, unpopular essays, George Allen and Unwin LTD, London, 1921. 1st impression.

ii. قائمة المراجع:

أ- المراجع باللغة العربية:

- أحمد إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ط1.
- أردش سعد، المخرج في المسرح المعاصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979، د.ط.

- بوشنسكي .إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.
- بك أولريش ، ماهي العولمة؟، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بيروت، 2012، ط2.
- بن زردة فاطمة الزهراء ، جيل دولوز من الجذر إلى الجذمور، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ط1.
- بن خلفان بن سالم الهطالي جابر، العولمة وتأثيرها على النظم القانونية في الأقطار العربية، بورصة الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ط1.
- برهومة عيسى، صراع القيم الحضارية ما بعد 11 سبتمبر 2001، مركز دراسات الشرق الأوسط، الأردن، 2006، ط1.
- جياد الحديدي طلعت، مبادئ القانون الدولي العام في ظل المتغيرات الدولية، دار الحامد، عمان، 2012، ط1.
- جرايلينج.إيه.سي، برتراند راسل، ترجمة إيمان جمال الدين الفرماوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ط1.
- هدسون. د، علم اللغة الاجتماعي، ترجمة محمد عيّاد، دار عالم الكتب، القاهرة، 1990، ط2.
- هوبز باوم إريك ، عصر الثورة (أوربا 1987– 1848)، ترجمة فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ط1.
- هيدغر مارتن ، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، 2015، ط1.
- هيجل.ج.ف.ف، أصول فلسفة الحق، المجلد1،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2007، ط3.
- هسرل إيدموند، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ط1.
- وود آلان ، برتراند راسل بين الشك والعاطفة، دار الأندلس، بيروت، 1984، ط1.
- وود آلان، برتراند راسل سيرة حياته، ترجمة رمسيس عوض، المجلس الأعلى للثقافة، د.ب.ن، 1998، د.ط.
- كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، 1993، ط1.
- كانت إيمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1952.
- كارناب رودولف، البناء المنطقي للعالم، ترجمة يوسف تيبس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ط1.
- كولر جون ، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995، د.ط.

- كريم العلاق يسرى ، الحكومة العالمية وتطورات النظام الدولي، دار الخليج، عمان، 2020، ط1.
- لاوتسه، كتاب التاو، ترجمة: هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1995، ط1.
- مهران محمد، فلسفة برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، د.ت، د.ط.
- محمد محمد عويضة كامل ، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ط1.
- محمد نور عطار طلال ، إمبراطورية العولمة، دار أسامة للنشر، الأردن، 2012، ط1.
- محسن نجاح ، الحكومة العالمية عند برتراند راسل، دار الفتح، القاهرة، 2003، ط1.
- معلوف حبيب ، إلى الوراء في نقد اتجاهات التقدم، دار الفارابي، بيروت، 2010، ط1.
- نجيب محمود زكي، برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ط2.
- النشار مصطفى ، فكرة الألوهية عند أفلاطون، وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، روابط للنشر وتقنية العلومات، القاهرة، 2017، ط1.
- حارص صابر ، الإعلام العربي والعولمة الإعلامية والثقافية والسياسية، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ط1.
- حسين علي، دعونا نتفلسف، دار أثر، الرياض، 2018، ط1.
- روس جاكلين ، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، 2001، ط1.
- يوسف الصديقي عبد اللطيف ، مسألة اللانهائية في الرياضيات: نظرية جورج كانتور، دار الشروق، الأردن، 1999، ط1.
- عبد الواحد وافي علي ، المدينة الفاضلة للفارابي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت، د.ط.
- عبد الحليم عطية أحمد ، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، 2010، ط1.
- عبد السلام جيهان ، أمريكا والربيع العربي، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019، ط1.
- عوض رمسيس، برتراند راسل الإنسان، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966، د.ط.
- عوض رمسيس، برتراند راسل المفكر السياسي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966، د.ط.
- علاوشيش آمال ، برتراند راسل ....فيلسوف السلم، الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكاليات، إشراف خديجة زتيلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.
- علي منصور نزيه ، الفيتو ودوره في تحقيق السلم والأمن الدوليين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ط1.
- علي عبيد سعيد ، فلسفة الأخلاق عند برتراند راسل، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017.
- فهمي زيدان محمود ، فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، د.ط.
- فوكو ميشيل، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

- فرويد سيجموند ، أفكار لأزمنة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة بيروت، 1981، ط2.
- فرحات ألبير، معالم على الطريق، دار الفارابي، بيروت، 2015، ط1.
- صبيح التميمي علي ، الدولة في الفلسفة الاشتراكية، ج2، دار أمجد للنشر، عمان، 2016، ط1.
- رافع محمد سماح ، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، 1973، د.ب.ن، ط1.
- شللي بيرسي بيش، نشيد الحرية وقصائد أخرى، ترجمة ماجد الحيدر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 2004، ط1.
- تارناس ريتشارد ، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 2010، ط2.
- توفيق الضوى محمد ، في فلسفة برادلي مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة، دار منشأة المعارف بالإسكندرية، القاهرة، د ت، د.ط.
- غالب مصطفى، برتراند راسل، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1986، د.ط.
- غراويتز مادلين، مناهج العلوم الاجتماعية، ج2، ترجمة سام عمار، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنّشر، دمشق، 1993، ط1.

ب- المراجع باللغة الأجنبية:

- Amvene yitouek, Langage et logique dans Signification et véritéde Bertrand Russell, L' Harmattan, Paris, 2008.
- Descartes René, Discours de la méthode, Antoine-Augustin Renouard, Paris.
- E. Egner Robert and E. Denonn Lester, The Basic Writings of Bertrand Russell, Routledge Classics, USA & Canada, 1st published, 2009.
- Greenspan Louis & Andersson Stefan, Russell on Religion, Routledge, USA, 1999, 1st published.
- Griffin Nicholas, The Cambridge Companion to Bertrand Russell, Cambridge University Press, USA, 2003, 1st published.
- Magarshack David, Turgenev a life, Faber & Faber LTD, London, 1st pubished,N.D.

- Memford Stephen, Russell on methaphysics, Routledge, London, 2003, 01st published.
- Pigden Charles, Russell on ethics, Routledge, Newyork and London, 1999, 1st Published.
- Rée Jonathan and Urmson .J.O., The Concise Encyclopedia of Western Philosophy, Routledge, London & New York, 3rd edition.

iii. القواميس والمعاجم والموسوعات :

- بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ط1.
- دادوة نبيل ، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثين، دار نوميديا، الجزائر، 2009، د.ط.
- كونزمان بيتر وآخرون، أطلس الفلسفة dtv، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، 2007، ط2.
- لالاند أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفيّة، المجلّد 1، ترجمة خليل أحمد خليل، مشورات عويدات، بيروت، 2001، ط2.
- لالاند أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ط2.
- نجيب محمود زكي وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د.ت، د.ط.
- طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، دار طليطلة، بيروت، 2006، ط3.
- سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، د.ط.
- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، د.ط.
- علاوشيش آمال، برتراند راسل، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ط1.
- فوّال بابتي عزيزة، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت،2009، ط1.
- قاسم محمود ، موسوعة جائزة نوبل "1.19-1995"، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت، د.ط.
- شربل موريس ، موسوعة علماء الرياضيات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991، د.ط.

- غرنفيل .ج.آ.س، الموسوعة التاريخية العسكرية الكبرى لأحداث القرن العشرين، ترجمة علي مقلد، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2012، ط1.

iv. <u>الجرائد والمجلات والدوريات:</u>

- بويحي فاطمة، "العلم والتقنية عند برتراند راسل بين التشييد والتهديد"، مجلة مشكلات الحضارة، العدد 07، الجزائر، 2018.
- بلبولة مصطفى، "برتراند راسل واللغة الكاملة منطقيا"، مجلة أبعاد، عد خاص، الجزائر، جانفي 2014.
- جودي علي،" فقه السعادة عند راسل: بين رفض التقليد والدعوة إلى التجديد"، مجلة أبعاد، العدد 4، جانفي 2017، جامعة وهران2، الجزائر.
- منير ناصيف نبال، "حساب القضايا في منطق برتراند راسل"، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانيّة، المجلد38، العدد 05، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلميّة، سوريا، 2016.
- حمود جمال، "الفلسفة والعلم بين راسل وفيتجنشتاين"، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 35،جامعة منتوري قسنطينة، جوان 2011.
- عبد التواب شيحة عبد المجيد و عبد الله المسند شيخة ، "برتراند راسل فيلسوفا ومصلحا ومربيّا"، حوليات كليّة التربيّة، جامعة قطر، العدد13، 1995.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

- **مقدمة 04**

الفصل الأول: المنهج التحليلي والإصلاح الاجتماعي.....11

المبحث الأول: مقدمة حول راسل ومرجعيته الإصلاحية.....13

أولا: في التعريف براسل ومرجعيته الفلسفية.....15

ثانيا: المرجعية الإصلاحية عند راسل ومبررات مشروعه.....26

المبحث الثاني: في المنهج التحليلي عند راسل.....37

أولا: المنهج التحليلي كمنهج لمعالجة القضايا الفلسفية.....39

ثانيا: اللغة الرياضية والمنطقية للمنهج التحليلي.....51

ثالثا: اللغة والعالم عند راسل.....61

المبحث الثالث: عوائق مشروع الإصلاح الاجتماعي من خلال المنهج التحليلي.....75

أولا: عائق اللغة المثالية.....77

ثانيا: نسبيّة التحليل في المسائل الاجتماعية.....88

المبحث الرابع: في علميّة المسائل الاجتماعية.....98

أولا: نقد راسل للتصورات الكلاسيكية.....100

ثانيا: رؤية راسل العلمية/الفلسفية للمنهج في المسائل الاجتماعية.....111

الفصل الثاني: في مجالات الإصلاح الاجتماعي لدى راسل.....123

المبحث الإول: في إصلاح التفكير العلمي.....125

أولا: دور العلم في انتاج الحروب ومآسي الإنسانيّة 127

ثانيا: العلم وضرورة تحليه بالقيم الإنسانية.....138

ثالثًا: في استقرار المجتمع العلمي.....150

المبحث الثاني: في الإصلاح الأخلاقي 162

أولا: الرغبة محرك للسلوك الأخلاقي.....164

ثانيا: مفهوم الخير الأخلاقي.....175

ثالثا: من الإصلاح الأخلاقي إلى الإصلاح السياسي.....186

المبحث الثالث: في الإصلاح السياسي 198

أولا: التمرد على النظم الاستبدادية ورفض الحرب.....200

ثانيا: مفهوم الفعل السياسي عند راسل 211

ثالثا: واجبات الدولة السياسية وعلاقتها بالمواطن.....223

المبحث الرابع: في الإصلاح التربوي 234

أولا: مفهوم التربية عند راسل.....236

ثانيا: مشكلة التربية والسلطة بين الفرد والمواطن.....250

ثالثا: مبادئ التربية السليمة لإعداد مواطن/ فرد صالح 261

الفصل الثالث: السعادة والحكومة العالمية كغاية لمنهجه في الإصلاح الاجتماعي 275

المبحث الأول: في أسباب التعاسة.....277

أولا: الأسباب النفسية للتعاسة. 279

ثانيا: الدغمائية والحرب.....289

ثالثا: مساوئ النظام الاجتماعي والسلطة.....300

المبحث الثاني: أسباب السعادة وتجاوز التعاسة.....312

أولا: الأسباب النفسية للسعادة.....314

ثانيا: من الأسباب النفسية إلى الأسباب المادية للسعادة. 325

ثالثا: كيف تكون النظم الاجتماعية سببا للسعادة؟.....336

المبحث الثالث: عالمية المواطن والتأسيس لحكومة عالمية تحفظ القيم.....348

أولا: الإصلاح من أجل وحدة عالمية.....350

ثانيا: محكمة راسل العالمية والتأسيس لنظام عالمي بديل.....361

ثالثا: الوحدة العالمية وعولمة العالم.....373

- **التصور الإصلاحي بين ميزاني النّقد والتّقييم 385**
- **خاتمة.....397**
- **قائمة المصادر والمراجع.....405**

ملخص:

تنحصر إشكالية هذه الأطروحة في تطوير التحليل ليكون أكثر مرونة وسعة ليشمل أبعاد الإنسان في الحياة الاجتماعية بهدف تحقيق إصلاح يستحصل السعادة و أسبابها ويدرأ المفاسد وأسباب البؤس، ولأجل ذلك اعتمد منهجه إلى جانب التحليل: الشك؛ ولغة أوسع تتلاءم مع الفضاء العمومي للحياة الاجتماعية، فمشروع الإصلاح الاجتماعي يستهدف كل الناس بمختلف شرائحهم وأديانهم وأجناسهم في كل العالم، فالغرض النهائي الذي يطمح إليه فيلسوفنا ليس مجرد إصلاح أنظمة اجتماعية، بل إن تمام الإصلاح سيتحقق إذا وجد الإنسان نفسه مواطنا عالميا في كنف حكومة عالمية واحدة تجمع كل البلدان.

Summary:

This subject aims to elaborate an analysis or set a more active and large method, which includes all humanity's dimensions and the social life. Russell has aimed a social reform wich will generate happiness and avoid misery. This project has relied on doubt and language that is more related to life. furthermore, this reform is for all people on the world, although their religious and ething differences. Russell didn't intend to reform social systems only, but he also wished to construct a global citizen within a single government which gathers all countries.