

مراحل الفكر الأخلاقي

د. نجيب بلدي

- ♦ المؤلف: دكتور: نجيب بلدي
- ♦ العنوان: مراحل الفكر الأخلاقي
- ♦ طبعة آفاق الأولى 2018
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير



رقم الإيداع:

٢٠١٧ / ٩٧٥٥

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 103 - 5

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ١١١١٦٠٢٧٨٧

مراحل الفكر الأخلاقي

تأليف

دكتور / نجيب بلدي

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

بلدي، نجيب.

مراحل الفكر الأخلاقي. تأليف: دكتور/ نجيب بلدي

ط 1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2018

192 ص، 20 سم.

رقم الإيداع 9755 / 2017

الترقيم الدولي 5 - 103 - 765 - 977 - 978

1 - فلسفة

2 - بلدي، نجيب.

مقدمة

هذا بحث في مراحل للفكر الأخلاقي، لا يريد صاحبه أن يكون دراسة في تاريخ علم الأخلاق، بحث ومتابعة ومناقشة، ربما يخلص القارئ منها، إلى نتائج قد تشحذ عنده خيالاً، أو تعينه على عمل، ولعلها ترفعه إلى آفاق تطلع إليها المؤلف من بعيد.

ويعتري الكاتب في مسائل الأخلاق شعور بالتردد عظيم؛ هذا لأن الكتابة فيها لا تقتضي علماً ودراسة فحسب، ومجهوداً قد ينجح أو يخفق في صيانة الأسلوب وتوضيح المعاني. إن مسائل الأخلاق تقتضي من الكاتب فيها، علماً وعملاً في ذات الوقت، أن يحمل علمه فضيلة، وأن يكون تأليفه صورة حية لحقيقة في نفسه لأعمال تطابق تلك الحقيقة، وتستلهمها أيضاً.

ولذلك كان الكاتب في هذا الميدان معرّضاً لعدة مثالب: منها أن يدّعي لنفسه ما ليس فيها، ومنها أن يتشدد بعبارات وألفاظ تغري

خياله وقد تغيب عليه حقيقتها، ومنها أن يحاول النزول بالأخلاق إلى مستوى يرقى إليه الجميع. وقد يتبين الكاتب تلك العيوب، ويخشى الوقوع في واحد منها، فيترك موضوع الأخلاق جانباً، ولا يكتب فيه شيئاً.

غير أن الكاتب كغيره من الناس صاحب تجربة، وتجربته هذه ترجع به إلى سنى شبابه. وإنه يتذكر أنه عندما كان شاباً، وكانت سبل الحياة تتفتح أمامه، كان يتساءل باستمرار: وكيف أكون أنا فاضلاً؟

هذا سؤال الشبان المقبلين على الحياة، وعلى العلم والدراسة أيضاً، إن بقي في نفس واحد منهم خفياً مكنوناً، فسيصبح في يوم من الأيام صريحاً. وسيندفع الشاب إلى التصريح بالسؤال لنفسه على الأقل، سواء دفعه إلى ذلك إخفاق أصابه، أو إرشاد تلقاه، ونال من نفسه منالاً. وسيندفع أيضاً إلى البحث عن سبيل يستطيع فيه أن يجيب عن السؤال إجابة تقنعة وترضي، لا يتعرف عقله صحتها، بل تتبين لنفسه وفي أعماله حقيقتها. ولربما يتوقف بحثه عند غاية يشعر عند الوصول إليها بما يعوضه عما أصابه من إخفاق، أو يتبين فيها شيئاً من الإرشاد الذي تلقاه، وكان له في نفسه أثر عميق. عند هذه الغاية، يتوقف رجال العمل والحكم والتدبير. عندها يتوقف أيضاً الباحثون الذين اعتقدوا الوصول، وهم ما زالوا في بداية الطريق.

وببقى السؤال عند الكثيرين بدون إجابة مقنعة. يخبرون الإجابات عليه الواحدة تلو الأخرى. وتمتحنهم الإجابات هي أيضاً، الواحدة تلو الأخرى. يمشون في هذا الامتحان، دون أن يصلوا في نهاية حياتهم إلى نتیجته، بل دون أن ينتهوا من أداء الامتحان ذاته.

ورأينا أن في تطور الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين بوجه عام، امتحاناً يماثل امتحان الحياة الشخصية، يماثله ويلتقي به في عدة نقاط. هذا لأن الفكر الأخلاقي في تاريخ الإنسانية، نشأ مع مشكلات الحياة الاجتماعية والعملية، ولم ينشأ تحت ضغط مطالب الفكر النظري. ثم لأن تطور الفكر الأخلاقي إنما تم بفضل ما اعترضه من صعوبات، غيرت اتجاهه في بعض الأحيان، ومنعته في أخرى من السير والتقدم ولو وقتاً ما، ثم مهد النظر فيها واعتبارها إلى مواصلة السير.

وهي ملاسبات الامتحان الأخلاقي ذاته التي دفعت بالفكر الإنساني في بدايته إلى نوع معين من البحث، هي التي دفعت بالمفكرين الأوائل إلى الاعتناء بالفضيلة، والكلام عنها والحوار فيها، والتساؤل عما هي، وعن تعدد الفضائل وتنوعها، عن وحدتها بالرغم من هذا التعدد وهذا التنوع. إنها سذاجة أخلاقية، لم يكن من الممكن تجنبها، هي التي جعلت سقراط يحاور في طرق أثينا، يصغي فيها إلى أسئلة

الناس، ويضع لهم الأسئلة بدوره، ويناقش إجاباتهم عنها. ولكنها سذاجة فكرية صادقة، لم يكن فيها تحذلق ولا ادّعاء، بما أنها فتحت العقول شيئاً فشيئاً على مصاعب الامتحان الأخلاقي، وعلى ضرورة عدم التوقف فيه، عند محاولة أولى للإجابة، مهما يكن من تحمس المجيبين، أو عنف السائلين والناقدين. وكان على الإنسانية المفكرة أن تتيقظ تيقظاً مستمراً لتلك المصاعب وأسبابها المحتملة. وأغلبها أسباب خفيفة، مادام الفعل الأخلاقي ليس فعل من أفعال الطبيعة، كالتنفس والتغذي أو النمو أو الانحلال، مادام فعلاً من المرتبة الثانية أو «القوة» الثانية، إذا صح القول، وما دامت الدوافع إليه فى أغلب الأحيان، إن لم يكن فى كلها، ردّاً للدوافع الطبيعية ورفضاً لها.

ولا امتحان حقيقى يكرم فيه المرء أو يهان - ويهان فيه أكثر مما يكرم؛ لأن الإهانة أو احتمالها على الأقل جزء من الامتحان ذاته - لا امتحان إلا عندما تظهر «العقدة» للممتحن، عندما يتعرف نفسه أمام عقدة أو عقد لا أمام صعوبات ومسائل فحسب. وكان على الفكر الإنسانى أن يبقى طويلاً بين النوم واليقظة، ثم بين النوم والأرق. ثم كان عليه أن يبقى مؤرقاً مدة ما حتى يدرك تماماً «عقدة» الامتحان الأخلاقى. وهذا ما يفسر إلى حد ما تأخر البحث الفلسفى فى بعض المعانى الأخلاقية الرئيسية، فى معنى «الواجب» مثلاً حتى نهاية القرن

الثامن عشر، أي نحو ألفين ومائتي سنة بعد وفاة سقراط المعلم الأول للفكر الأخلاقي.

ولكن الواضح هو أن الفلسفة الأخلاقية متأخرة دائماً على الفكر الأخلاقي الحي، وأن هذا الفكر قد تبين «العقدة» منذ مدة طويلة، ولعله تبينها من العصر القديم ذاته، ولعلها تبلورت وتأزمت منذ ظهور المسيحية. غير أن التأزم لا يكفي، إن أدى فقط إلى شهادة أو بطولة أو توضيحات شخصية بالحياة والأموال والخيرات الدنيوية، أو حتى إلى تأليف رائع. ولا بد أن يعم التأزم، وأن يعم الشعور بعقدة الأخلاق؛ ولا بد أن يتم التعبير عن تلك العقدة. وقد تم هذا لأول مرة عند عمانوئيل كانط^(١) الفيلسوف الألماني في كتابه «الأسس الميتافيزيقية للأخلاق» و«نقد العقل العملي».

أما حل العقدة فأمر آخر. بل إن التلطف بكلمة «حل» عندما تكون هناك عقدة في امتحان أخلاق وعقدة حقيقية، ليحمل شيئاً من الابتدال، وقد يبعث في النفس أيضاً شيئاً من الامتعاض.

وقد بقيت وصية المحبة التي تركها السيد المسيح لتلاميذه حلاً نظرياً، كلامياً، أو حلاً فردياً، أو على أكثر تقدير حل فئة من الناس منزوية في أماكن نائية، أو مجتمعات ضيقة كصوامع وبعض المدارس

(١) المتوفى في كونيغزبرج من أعمال بروسيا الشرقية في عام ١٨٠٤.

والمستشفيات. ولم يكن من الممكن أن تصبح تلك الوصية أمرًا فعليًا
ذا نتائج واقعية ترتبط بها الإنسانية جمعاء، قبل أن يتعرف الفكر ما في
الكلمات ومن بينها كلمة «المحبة»، من إغراء لا بد من تجاوزه، وما في
معانيها من عقد لا بد من تبنيه قبل محاولة حله.

هذه أزمة الفلسفة المسيحية، وأزمة الأخلاق المسيحية. فكم
من مرة يردد فيها المسيحي كلمة «المحبة»، مدعيًا أنه يرى فيها معنى
لم يكتشفه إلا دينه أو فلسفته؟ وكم من مرة يرد أعداء المسيحية على
أصحابها بالتهكم، متسائلين عن مدى ما بلغوه من تقدم أخلاقي بفضل
ترديد كلمة، أو الإدعاء بها إلى تفوق؟ وفي هذا الرد ذاته وفيما يحمله
من تهكم، نداء صادق للمسيحيين أنفسهم، كي يتركوا المباهاة وألوان
الدعاية على اختلافها، وكي ينصرفوا إلى العمل.

تتضح في ضوء ما سبق معالم كتابنا الصغير هذا، حيث نحاول
مناقشة معاني الفضيلة والواجب والمحبة والعمل، نعرفنا فيها مراحل
للفكر الأخلاقي. ومنهج العرض والمناقشة فيه يعتمد على ارتباط
شعرنا به وثيقًا بين الامتحان الشخصي وامتحان التاريخ؛ بين مراحل
الضمير منذ سنوات الشباب حتى سنوات التجربة الكاملة، وبين
مراحل تطور الفكر الفلسفي الأخلاقي، كما أظهرها تاريخ الحضارة
في أكثر من خمسة وعشرين قرنًا.

ولا يخفى على القارئ اتصال المعاني أو المراحل الأخلاقية السابقة بالفكر الأخلاقي الغربي، وبأصوله من فكر يوناني وفكر مسيحي. وسبب واضح لم نرد لأجله إقامة مناقشة للفكر الأخلاقي على أسس وأصول غير هذه، إنه يجب أن تكون المناقشة عن معرفة وإلمام، لا معرفة عقل مجرد أو إلمام كتب، بل عن معرفة من الداخل ومشاركة في التجارب، عن محاولة على الأقل لمثل تلك المعرفة والمشاركة. وفي رأينا أنه لو لم يكن الأمر كذلك، ما كان مجال للتفكير في الأخلاق أو الكتابة فيها، إلا إذا كان لعرض صور هذا التفكير، على نحو ما يعرض على الخيالة من صور لمناطق بعيدة لا تعني حياتنا في شيء. وقارئ اليوم، وإن اتسع وقته لمناظر الخيالة أو صور الصحف، فهو لا يتسع لتتاج العقول المجردة ومطالعات الكتب. وما دامت المناقشة على أساس من تجربة شخصية، أردناها في هذا الكتاب تجربة إنسانية، فأملنا عظيم في أن يتم بيننا وبين القارئ شيء من الصلة الوثيقة التي انعقدت بين الامتحان الشخصي وامتحان التاريخ، بين تفكيرنا الشخصي وتلك الأصول والأسس من فلسفة وغير فلسفة.

وقد اكتفينا، في عرض تلك المراحل، بما لزم لتوضيحها والتمثيل عليها ومناقشة حدودها ومبادئها. ثم عملنا على أن نقدم، في بحر كل

فصل وفي نهايته أيضًا، من عند ممثلي تلك المراحل، مختارات إما لم تصدر بالعربية، أو قلما يعثر عليها القارئ المعتاد.

والعبرة ليست بالمواقف ذاتها، بل بما تحمله من تجارب ووقائع، وما تثيره من مشاعر وعواطف، وما تؤدي إليه من إخفاق وعمل. ولكن العبرة كل العبرة، هي بمدى ما تتركه تلك المواقف من فراغ لم تسده، ومن حلول لا ترضي ولا تقنع، بمبلغ توسيعها السؤال، أو الأسئلة التي وضعها المؤلف في الأخلاق، عند بداية تفكيره في التأليف.

وقد كان سؤالنا في بداية التفكير الأخلاقي، ثم عند الشروع في تأليف هذا الكتاب هو: وكيف أكون فاضلاً؟ وواضح أنه مهما يتم من اتفاق بين التجربة الشخصية وبين امتحان التاريخ والفلسفة، فلا شك أن هذا الامتحان الأخير يظهر سؤالنا في صيغة أعم وأوسع، ويصرح بما يضمّر هذا السؤال من صعوبات، تضيق عن إثارتها وعلاجها تجربتنا الشخصية المحدودة، أو اضطرارنا إلى إيجاد الحل السريع.

غير أن دراسة مراحل الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة، إذ كانت توسع معنى السؤال الشخصي، وتحوله سؤالاً إنسانياً، فهي قد تؤدي، بصاحب السؤال إذا كان فيلسوفاً، إلى إثارة المشكلات بعد الأسئلة. ولا شك أن هذا التحول ذاته يؤدي بالفيلسوف إلى التوغل في مواطن الحقيقة، ولكنه يؤدي به أيضاً مع الأسف إلى البحث عن حل المشكلة،

بعد أن كان يبحث عن إجابة عن الأسئلة، وإلى إيجاد حل نهائي تام،
بعد أن كان يكتفي بالتفكير والمناقشة.

وإننا نطلب من القارئ ألا يستغرب تفاؤل الفلاسفة في الأخلاق،
وسعيهم إلى يقين سريع كامل، وألا يمل من الصفحات التالية التي
تحمل أكثر من إجابة واحدة عن سؤال بسيط وهو: كيف أكون فاضلاً؟
وتحمل في كل إجابة على أكثر مما يقتضيه السؤال ذاته، وتصور، فوق
كل ذلك، تحول السؤال إلى مشكلات تبحث عن حل. ونطلب من
القارئ أن يستمر مع المؤلف حتى نهاية عرضه المواقف ومناقشتها.

فهذا العرض وتلك المناقشة - هذه الفلسفات الأخلاقية والتي لم
نرد إخضاعها إلا لنقد داخلي - تعدّ القارئ لأن يرى بنفسه المشكلة
الأخلاقية أو شيئاً منها؛ ولعلها تعدّه أيضاً لأن يتعرف تفاهة الحلول
كلها.



الفصل الأول

الفضيلة

تعود إلينا اليوم ذكرى الدروس الأولى للفلسفة التي تلقيناها بالقاهرة عن المرحوم إميل برهيه الأستاذ بالسربون، والذي ندب لتدريسها بجامعة القاهرة في خريف عام ١٩٢٥.

سأله يوماً بعض الطلبة عن رأيه في كتب مدرسية استعانوا بها على فهم الفلسفة والتقدم فيها، فبدأ الأستاذ غير سامع سؤالهم، أو غير حافل بطلبهم، فأعادوا عليه السؤال مرة، ومرات، فكانت النتيجة واحدة. ضاق الطلاب بهذا الانصراف، حتى قام واحد منهم يعيد على الأستاذ السؤال لا يجلس دون أن يظفر بإجابة. وللوقت غضب الأستاذ - وما كان أسرع غضبه - وصاح في السائل أن يلقي بالكتب المدرسية في النار، وأن يقتني بدلاً منها محاوراة أو محاورات لأفلاطون يفهم منها الفلسفة.

فاشترينا محاورات أفلاطون، وكان نصيبي منها محاوراة «جورجياس» وأربع أخرى تنتهي أسماؤها بالنون: «كريتون» و«مينون»، و«فيدون» و«أوطيفرون»؛ فهمت عند مطالعتها نصح أستاذنا بدخول الفلسفة عن طريق هذه الكتب وحدها: ففيها نتعلم الفلسفة، وفيها أيضًا نلتقي بالفيلسوف وأب الفلسفة، سقراط.

أمران تتذكرهما من تلك المطالعة: أولهما أنها شغلتنا في الفلسفة وفي غيرها من العلوم، عن مطالعة المراجع والكتب المدرسية. والأمر الثاني، أنها أعانتنا - على نحو لم نفهمه في ذلك الوقت، تمام الفهم - على حل بعض مسائلنا في الأخلاق.

وجدير بنا أن نراجع في الوقت الحاضر هذا الأثر الثاني لمطالعة محاورات أفلاطون. ففي المحاورات بعض الإجابة عن مسائلنا، ثم هي كانت تشجعنا فوق ذلك على المضي في السؤال، ومواصلة البحث. وكان في الإجابة ذاتها ما يقنع. ولكن الرضى بها لم يكن كل شيء، بل كان يترك في أنفسنا الفراغ والشوق إلى المزيد.

في مواقف سقراط أثناء الحوار، وفي مناظراته علم ويقين، أو مراكز علم ويقين. وفيها أيضًا إرادة عدم التوقف عند حل واحد بعينه، عند إجابة معينة عن سؤال، ورفض الارتباط بنظرية أو مذهب أو رأي نهائي أيًا كان.

شعور مزدوج لدى القارئ: شعور باليقين، وبوجود حل للمشكلات أو إمكان الاتجاه نحو هذا الحل؛ ثم شعور بضرورة مواصلة البحث، وأهمية ذلك البحث، تفوق أهمية الإجابة أو الحل.

ومن اليسير تبين كل ذلك في مراجعة وجيزة لبعض ما تحتويه المحاورات التي ذكرناها. ففي محاورتي «جورجياس» و«فيدون» أسئلة واضحة وإجابات لا تقل عنها- في الظاهر- وضوحًا: ما الفلسفة؟ علم ثابت للعدالة أم الفضائل، وطريق مضمون لتحقيقها في النفس. وما العدالة؟ نظام في النفس يكفل لها جمالًا وانسجامًا؛ أو هي تساوٍ في العلاقات بين الناس، يشابه التساوي المطلق القائم في عالم الآلهة الكامل، والذي لم يكن تساوي علماء الهندسة، إلا صورة له، ونسخة منه. وما العلم إذن؟ إثبات مثل عليا، ونماذج لموضوعات هذا العالم ووقائعه وأحداثه، لا يدركها إلا العقل الخالص. وما العالم الطبيعي؟ تسلسل أحداث أسبابها الظاهرة السطحية أحداث مثلها، وأسبابها الحقيقية تلك النماذج والمثل، أي حقائق ثابتة أزلية يدركها العقل وحده. وما مصير الإنسان؟ الموت للبدن وحده. أما تلك النفس التي تتعقل المثل، وتحرر من البدن تحررًا تدريجيًا بتعلقها هذا، أما تلك النفس التي أصبحت عادلة، أي جملة منسجمة بفضل الفلسفة، فمصيرها الخلود. وهل الخلود حقيقة؟ وكيف يثبت ذلك؟ هذا أمر جدير

بالعناية، يوصلنا البحث فيه إلى تبين عدة أدلة على الخلود: منها تعقلنا هذا للمثل، ومنها رجوع عالمنا الطبيعي لحقائق أبدية ثابتة جعلت نفوسنا على شبهها وصورتها.

يبقى إذن على طالب الفضيلة أن يتخذ طريق الفيلسوف، ويحاول مثله تطهير البدن، والتحرر من الحواس، والإدراك بالعقل وحده، وأن يحقق في المجتمع ما بين الآلهة من تساوٍ، ويجعل نفسه جميلة متسقة منسجمة.

ولكن قارئ أفلاطون لا يخلص إلى تلك الأهداف بسهولة، فهو إذ يستمر في المطالعة، يقدم على عقبات ومعضلات، وأسئلة وراء أسئلة. مثله مثل سقراط ومحاوٍر سقراط، يراجع نفسه، ولا يحسم بقرار. هذه العدالة التي تقوم في جمال النفس، أو في التساوي الهندسي، أو الإلهي، هل هي أمر يمكن تحقيقه؟ هل هي شيء أكثر من برنامج عظيم شامل، لا نفهم ما يقضي به بالضبط؟ وما تلك المثل، موضوعات علمنا، والأساس الثابت لعالمنا؟ أن تكون أسماء بدون مسميات، وكلمات خلابة تغري خيال الشاب الذي يبحث عن حقيقة لإرضاء رغبات غامضة في نفسه، وعن فضيلة تحقق لتلك النفس، جمالاً واتساقاً؟

وما هذا الخلود الذي يقول عنه سقراط إنه مصير العالم الفيلسوف؟

وعلى أي نحو ينبغي تصويره؟ أيكون حياة مع الآلهة والمثل، كما قرر أفلاطون في أكثر من محاورة؟ حياة في سماء الآلهة والمثل؟ وكأن بالمثل ملائكة تخدم الآلهة، أو نجوم تلمع في سمائها؟ ألسنا هنا أيضًا أمام خيالات وأوهام؟

وكيف يمكن إثبات الخلود؟ أمر لا يترك أفلاطون لعقلنا فيه شكًا.. هو أن الحصول في هذا الشأن على براهين بالمعنى الدقيق متعذر، وأنه لابد فيه من الاكتفاء بالاحتمالات والأقوال الراجحة، لاسيما تلك التي توجهنا نحو فضيلة، أو تبعدنا من يأس.

لا تحوي المحاورات إذن إجابات قاطعة عن أسئلة واضحة. وأفلاطون ذاته وبطله سقراط ينهانا إلى ذلك طول الحوار. نعم إن اليقين في نظرهما ثابت، والحقيقة قائمة، ولكن إدراكهما عسير، وربما لم يكن وحده ضروريًا. اليقين والحقيقة أمران مهمان يجب ألا نتوقف عن البحث عنهما. ولكن في البحث ذاته وفي الجدل والحوار، فائدة عظمى، حتى إذا أدى البحث والجدل هذا إلى تردد في الظاهر.

ونلمس هذه الفائدة أثناء حديث سقراط مع كاليكليس في محاورة «جورجياس» عن العدالة. فعندما يلاحظ كاليكليس أن الفلسفة لا تبعث الخائضين فيها إلى التردد وحده. بل تجعلهم عاجزين، أو كالأطفال يقفون عند التمتمة والتهتة، لا نجد سقراط يقيم على ذلك

اعتراضًا. يكفيه أن يختم الحوار كله، بالتأكيد أن الفيلسوف الحق هو الذي يعذب تلاميذه بالأسئلة، حتى يصبحوا عاجزين عن الإجابة.

وإنا نلمس هذه الفائدة بنوع خاص في محاورتين من التي ذكرناها: أولاهما محاورة «مينون» في الفضيلة بوجه عام، والثانية محاورة «أوطيفرون» في فضيلة معينة، في فضيلة التقوى.

ومحاورة «مينون» مثال واضح على بحث في الفضيلة، لا يؤدي في الظاهر إلى نتيجة عملية. نشهد في بدايتها، «مينون» وهو من شبان أثينا الأثرياء الذين أخذوا العلم من «السوفسطائيين»، كبار معلمي ذلك الوقت، نشهده يسأل سقراط عن طريقة تحصيل الفضيلة: أيكون بالفطرة، أم بالتعلم، أم بالتعود والترويض؟، فيجيبه سقراط بأن سؤاله يفترض سؤالاً سابقاً لا بد منه، وهو: ما الفضيلة؟ ويحاول سقراط أن يستخلص منه إجابة عن هذا السؤال. فتأتي الإجابة تلو الإجابة لا تقنع السائل في شيء، ويتأذى المجيب إلى الشعور بعجزه عن الإجابة، فبعد أن كانت إجابته تمثيلاً على الفضيلة لا تعريفاً لها، يعطي مينون تعريف للفضيلة يصلح لها ولغيرها من الأمور، ثم تعريفاً ضيقاً كل الضيق، لا يصلح إلا لجزء منها، فيترك المتحاوران أمر الفضيلة مؤقتاً، ويتطرفان إلى تعريف موضوعات تبدو أبسط وأيسر: ما الشكل الهندسي؟ وما اللون؟ فيناقشان في هذا الشأن إجابات العلماء والفلاسفة دون الخروج

منها إلى توضيح معنى الفضيلة. فيرجعان إلى سؤالهما الأول عما إذا كانت الفضيلة نتيجة فطرة، أم تعلم، أم تعود. وعندئذ يلجأ سقراط إلى عبد من عبيد مينون لم يدرس من العلم شيئاً، فيضع له بعض أسئلة بسيطة في الرياضة يجيب عنها العبد بسهولة. يمضي معه في السؤال حتى يبلغ به قضايا بعيدة في الهندسة، دون أن يلقيه من العلم شيئاً. فيخلص سقراط من هذه التجربة إلا أن العلم تذكر، لا شيء آخر. أما مينون، فهو يلاحظ أنهما تركا أسئلتهما الأولى وتطرقا إلى موضوعات جديدة، وأنهما مستمران في التطرق والدوران والخروج دون نتيجة. فيحتج قائلاً:

- يا سقراط، قد سمعت عنك قبل أن ألقاك، أنك ممن يعمل على خلق المشكلات، وحث الآخرين على إيجادها. لقد سحرتني اليوم حتى امتلأ رأسي بالشكوك. وأنت شبيه بتلك السمكة البحرية الكبيرة التي يسمونها «الرعاد». إنها تخدر كل من اقترب منها ولمسها؛ كذلك أنت. وأنا الآن مخدر الجسم والنفس معاً، عاجز عن إجابتك، هذا بالرغم من مخاطبتي الجماهير فيما مضى عن الفضيلة، وتوفيقى في ذلك أعظم التوفيق. أما اليوم، فأراني عاجزاً حتى عن أن أقول ما هى. صدقني، إنك محق في عدم الإبحار من هنا، أو السفر، فلو عملت أعمالك هذه في بلدة أخرى، لسرعان ما أعتبرك الناس ساحراً، وألقوا

القبض عليك.

- إنك لخبيث حقاً. ولقد خمنتُ الهدف من تشبيهك السابق.

- وما هو؟

- أن أشبهك أنا بدوري؛ ولكني لن أفعل ذلك. إنما ألحظ فقط أن تشبيهك لا يصدّق إلا في أن السمكة المذكورة هي ذاتها مخدرة قبل أن تفعل فعلها بالآخرين. أنا كذلك. لست رجلاً مطمئناً واثقاً بنفسه، يريد تحيير الآخرين وإرباكهم: إن كنت أحيرهم؛ فذلك لأن في نفسي حيرة عظيمة.

ونطالع شيئاً مماثلاً في محاورة «أوطيفرون» في فضيلة التقوى. نشهد سقراط في بدايتها، يتمشى في ردهة الحاكم منتظراً دوره في القضية التي اتهم فيها بإفساد شبان أثينا، وتعليمهم ديناً جديداً. وبينما هو كذلك، إذ يطلع علينا أوطيفرون الشاب الكاهن العرّاف، متعجلاً لا يلوي على شيء. فيستوقفه سقراط سائلاً إياه عن سبب مجيئه عند الحاكم، وعن استعجاله. فيجيبه: أما الاستعجال، فلأن الوقت قد حان لتقديم الضحايا للآلهة. أما عن مجيئه عند الحاكم، فلأنهم أبيه والمطالبة بمحاكمته، وإدانته على موت عبد من عبيده: أراد أبوه معاقبة العبد على قتل أحد عماله، فتركه في بئر طول الليل منتظراً أوامر الحاكم فيه. فمات العبد في البئر.

تعجب سقراط لكل ذلك، وسأل أوطيفرون عن يقينه من جرم أبيه، يقيناً أدى به، وهو ابنه، إلى العزم على محاكمته، والحث على إدانته. فكانت إجابة أوطيفرون بأن في عمل أبيه مخالفة صريحة لما يقضي به الدين والتقوى الدينية. فوجد سقراط الفرصة سانحة للسؤال عن ما هي التقوى، تلك الفضيلة التي ادعى متهموه أنه خالفها، والتي قضت مع ذلك لأوطيفرون بمحاكمة أبيه وإدانته. فكانت إجابة أوطيفرون الأولى، بأن التقوى هي ما عمله بالفعل. فاعترض سقراط بأن عمله مثل على التقوى لا تعريف لها، وبأنه يسأله عن تلك الماهية التي تجعل من التقوى فضيلة ثابتة أزلية، واحدة بعينها، مهما تعددت الأفعال وتنوعت. فإيمان سقراط ويقينه لا يتزعزعان في وجود تلك الماهية، وغيرها من الماهيات التي سماها كما رأينا مثلاً. إنما هو يسعى مع ذلك إلى معرفتها وفهمها حق الفهم، غير مكثف بالتمثيل عليها. فيرجع أوطيفرون بإجابة تقنع سقراط في الظاهر، وهي أن التقوى حب الآلهة وما يرضيهم. فيبين سقراط أن ما يرضي بعض الآلهة لا يرضي البعض الآخر، وأن الفضيلة الواحدة لا يمكن أن تحتل هذا الاختلاف والتناقض. فلا يجد أوطيفرون ما يجيب به. سوى أن التقوى معرفة الشعائر اللازم اتباعها نحو الآلهة. ولكن اتباع الشعائر يفترض أن الآلهة يرغبونها، وأنهم لذلك محتاجون إليها، مما يعارض ما نعرفه عن الآلهة، ويفترض علاوة على ذلك أن الشعائر

ترضيهم، فتصبح التقوى عمل ما يرضي الآلهة وما يحبونه؛ فنعود في حوارنا إلى حيث كنا، دون التقدم خطوة واحدة.

وهنا يعمد أوطيفرون إلى اتهام سقراط بما اتهمه به مينون: أن سقراط يحير الباحث ويربكه، ويؤدي به إن لم يكن إلى التناقض، فعلى الأقل إلى التغير والتحرك والدوران، مثله في ذلك مثل النحات ديدال (Dédale) الذي ظهرت تماثيله، وكأنها تتحرك، بعد أن كان النحاتون يصورون الإنسان في ثباته وسكونه فقط. فيرد سقراط بأنه هو الذي يشبه ديدال بتعاريفه، وبانتقاله من تعريف لآخر، وبدورانه المستمر دون بلوغ نتيجة، هذا بالرغم من وجود الشيء المعروف، ومن وحدته وثباته، أي مثال التقوى وأنموذجها الأعلى. ويقول سقراط إن اليقين من ذلك هو الذي حثه على الاستمرار في البحث ومواصلته.

- «ليكن ما تريد، يا سقراط، على أن نرجى ذلك إلى حديث قادم، فأني اليوم متعجل وأريد الرحيل.

- أهكذا تصنع بي، أيها الصديق؟ وتقضي على آمالي العظيمة في تعلم ماهية التقوى منك، علّي أجد في ذلك العلم ما أردّ به على اتهامات الأثينيين وادعاءاتهم عليّ.

وأن الأمر لجدّ خطير. وأن سقراط لراغب في معرفة الفضيلة رغبة قوية صادقة. لم يوفق في ذلك، بدليل أن فلسفته لم تقنع الأثينيين

ولم ترضهم في شيء. فحكموا عليه وأدانوه وقتلوه. فتحققت أقوال كاليكليس بأن الفلسفة تعرض أصحابها للعجز.

أمر مؤكد، أن الفضائل طبائع ثابتة، ونماذج ومثل عليا، ترجع لها جميع أفعالنا الفاضلة. ولكن البحث في تلك الطبائع، والمناقشة فيها، والحوار وعدم الاكتفاء فيه بإجابة ما، أمر ضروري أيضاً. فالفلسفة هي هذا الحوار ذاته، لا يضعف من شأنها أن يتصل الحوار ويستمر، وألا يؤدي إلى حقيقة نهائية، بل إلى التردد والتراجع والدوران؛ فإننا إن لم نوفق في الحوار إلى حقيقة، نخرج منه ونحن أنشط تفكيراً، وأكثر ما نكون ثقة في عقولنا.

هذا هو موقف سقراط أب الفلسفة، افتتح به الفلسفة وأنشأها إنشاءً، وأصبح مسؤولاً عن تطورها. أما تلميذه أفلاطون، فرأى أن يخلد ذكرى معلمه بتسجيل حواراته والاستمرار فيه والكتابة على منواله، وأن يقيم على هذا الحوار ذاته فلسفة تبحث في المثل التي آمن بها معلمه، لا يقضي مع ذلك في الفضيلة وغيرها من المسائل بشيء نهائي يقف عنده الناس. مضى أفلاطون في تلك الفلسفة، لا يفرغ من وضع الأسئلة، ومن محاولات للإجابة عنها، دون الوصول إلى موقف أخير حاسم.

أما أرسطو تلميذ أفلاطون فرأى أن يترك معلمه ويستقل عنه. وأن

يحاول صادقاً الإجابة عن الأسئلة الموضوعية، وخاصة عن السؤال: ما هي الفضيلة؟ على ألا يرتبط في البداية بقيمين عام في الماهيات أو المثل. وراعى أن يكون منهجه بوجه عام، وفي الأخلاق بوجه خاص، متفقاً ومواقف الرأي العام، متناسباً ومطالب العمل والواقع.

يبحث علم الأخلاق في الخير وتحقيقه، لا في المثال الأعلى للخير. والخير فضيلة الإنسان وسعادته في ذات الوقت. الأمران مرتبطان: لا يمكن أن تقوم سعادة إلا للرجل الفاضل، ولا يمكن أن يسعى الإنسان إلى فضيلة، إن لم يرج من سعيه نوال سعادة. والبحث في الموضوعين والعلاقة بينهما ليس بالأمر الهين: علينا أن نحترم شروط النظر والتفكير، وألا ننسى تلك الأهداف والمثل العليا التي نبهنا إليها المعلمان سقراط وأفلاطون؛ ثم علينا أن نوجه ذلك البحث توجيهاً واقعياً يناسب أعمالنا ومجهوداتنا في كل يوم.

أما السعادة فلا يمكن أن نقطع في أمرها بجرة قلم، لاسيما وأنها مرتبطة بالفضيلة، ولا تتم إلا بها، وأن الواجب إذن معرفة أمر تلك الفضيلة أولاً. إنما يمكن، بصفة مبدئية على الأقل، أن نقوم بمجهود فلسفي نظري، نتبين فيه شيئاً من علامات السعادة وشروطها العامة، التي لا يمكن لرجل العمل، وللباحث أيّاً كان مذهبه، أن يشك في قيامها: فالسعادة فعل، وفعل دائم، بحيث لا نتصور صاحبها نائماً

أو خاملاً، ولا منفَعلاً متأثراً؛ كما لا نتصورها هي ذاتها على أنها تهيهو فحسب، واستعداد كامن في النفس. وهى على ذكرنا مرتبطة بالفضيلة؛ ومرتبطة باللذة، أو لا يمكن على الأقل تصورها كاملة إذ تخللتها آلام وأحزان، أو إذا خلت من اللذات البريئة. ثم إن السعادة أمر مرغوب فيه لذاته، لا تحتاج في تمامها إلى أمور خارجة عنها. هذه هي السعادة بوجه عام: فعل دائم، مرتبط أشد الارتباط بالفضيلة، لا يخلو من لذة، مرغوب فيه لذاته، ويكفي ذاته.

أما الفضيلة، فهى لا تطلق على ما كان من الأفعال مرتبطاً بالأخلاق على وجه الدقة، بل هي تطلق بوجه عام على جميع الأفعال الحائزة للكمال. فالفعل الإنساني، أيًا كان، عندما يتم على نحو كامل، فعل فاضل. وكما لأي فعل، أو قدرة الإنسان على القيام به على خير وجه، هو الفضيلة ذاتها، فهناك فضيلة البصر لمن كان متمتعاً بعينه، واستخدمها على خير وجه، وفضيلة السمع لمن كانت أذناه سليمتين، واستخدمها على خير وجه. وهكذا هو الأمر بصدد سائر الحواس، ووظائف البدن أيضًا. ثم هناك فضيلة معلم النحو الذي يتقن دروس النحو؛ وفضيلة لاعب الموسيقى الذي يتقن أي مقطوعة تطلب منه؛ وفضيلة المدرب الرياضي؛ وهكذا.

ولهذا المعنى العام للفضيلة، أهمية كبرى كما سنرى.

أما إن نظرنا إلى موضوع علم الأخلاق على وجه الدقة، وجب علينا أن نميز بين نوعين من الفضائل: فضائل أخلاقية كالعفة والشجاعة والعدالة، تحكم الانفعالات وتسيطر عليها، وتقود الأفعال وتوجهها، فهي خاصة بالخلق والطباع، لا بد لها من استعداد وتهيؤ فطريين، وإن لم يكف ذلك لتكوينها واكتمالها. ثم فضائل عقلية كالعلم والحكمة، عملية كانت أو نظرية، موجهة لأفعال الخلق والطباع، أو مرتبطة بالنظر والتأمل والمشاهدة. وهذه الفضائل إذ لا تتم إلا بالتعلم والتجارب، تفترض في صاحبها أن يكون فاضلاً بالمعنى الأول. أما الفضائل الأخلاقية، فهي كثيراً ما تقوم، دون أن يتم لصاحبها علم أو حكمة أو نظر.

والفضيلة بمعناها العام، والفضائل الأخلاقية بوجه خاص، تنشأ في مراحل ثلاث: إنها في البداية تكرر لنفس الأفعال أو لأفعال متشابهة. فلن يصبح المرء شجاعاً بفطرته وحدها، بل بتعود الصعب والشاق من الأمور، والاستعداد للمفاجآت. ولن يصبح عفواً إلا إذا تعود أفعالا معينة إزاء ما يؤكل وما يشرب، ما يحب أو يكره. ولن يصبح عادلاً إن لم يتعود معاملة الناس والقضاء بينهم على نحو معين. والمرحلة الثانية هي مرحلة الوسط، أو بتعبير أدق مرحلة توجيه الأفعال والانفعالات نحو الوسط. الوسط في الأخلاق غير الوسط

الهندسي: إنه ليس نصف المسافة بين نقطتين محددين في ذاتهما. إنه وسط قائم بالنسبة للإنسان بين فعلين متطرفين، في أحدهما إفراط وفي الآخر تفريط، وليس الإفراط والتفريط أمرين بعينهما لجميع الناس، وفي جميع المناسبات. وقد يقرب فعل الإنسان من هذا الطرف أو ذاك دون أن يفقد فضيلته. فمثلاً إذا اعتبرنا أكل مائة درهم من اللحم في اليوم إفراطاً، وعشرين تفريطاً، ما كان الوسط العدل بالضرورة ستين. إنما الرياضي المدرب قد يعدو الستين بكثير، والبادئ في الرياضة لا يبلغها أبداً. والفيلسوف قد يمتنع عن اللحم إطلاقاً. وهكذا في الأمور الأخلاقية: فإن اعتبرنا الرجل الشجاع بين المتهور والجبان، وجب أن نضيف إلى اعتبارنا، أن فعله قد يبدو قريباً من التهور، وأن نضيف أيضاً أن الجبان مخطئ دائماً، بينما كان المتهور، في أغلب الأحيان، موضع تقدير وإعجاب.

والمرحلة الثالثة هي مرحلة اتخاذ القاعدة، نقصد تلك القاعدة التي تعين الوسط لمختلف الناس في مختلف الأحوال؛ ومرجعها العقل وحده؛ بينما رجعت المرحلة السابقة إلى القوة الحركية في الإنسان. وحيث إن الفعل الخلقي الفاضل يقتضي من صاحبه استغراقاً كاملاً، ولا يسبقه تفكير كاف، وجب الرجوع في الأحوال المعقدة أو المفاجئة، إلى الرجل الخبير (باليونانية «أفرونيموس») أو الحكيم

بالمعنى العملي. وهذا الرجل وحده هو الذي يعين في الأمور العملية
أوساطها العادلة.

إن الفضيلة الأخلاقية هي إذن استعداد ناشئ عن تعود فعل تقضي
به قاعدة الرجل الحكيم الخبير. وهذا الفعل وسط بالنسبة لنا بين فعلين
متطرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط.

وإن تبييناً أهمية قاعدة الرجل الحكيم بالنسبة للرجل الفاضل،
فهنا أن تكون الفضائل العقلية متممة للفضائل الأخلاقية، متفوقة
عليها نفعاً ومنزلة. والفضائل العقلية لا تتم بطبيعة الأمر، إلا إذا توافرت
في صاحبها الفضائل الأخلاقية، فلا يصح أن يلجأ المدرب في الحرب
إلى رجل وصف بالجبين. غير أن اكتساب الفضائل العقلية علاوة على
الاعتماد على التعود والممارسة اللازمين للرجل الفاضل، يفترض قبل
كل شيء اكتمال القدرة الحاكمة المفكرة. إنما فضائل العلم والنظر أو
التأمل، وهي أسمى ما في الإنسان من فضائل، فحصلوها لا يتم على
خير وجه، إلا عند الإنسان الذي كان في حياته عفاً شجاعاً عادلاً، وإن
لم يقف عند ممارسة تلك الفضائل الأخلاقية كرجل العمل ذاته.

هذا مجمل في الفضائل لا يفهم إلا ببيان معنى السعادة التي ترتبط
بالفضيلة وتحقق للإنسان الخير المطلق.

وقد رأينا السعادة لا تخلو من اللذات مبدئياً. أو هي لا تتم مبدئياً

لإنسان عائش في الآلام والأحزان. لذلك نجد أرسطو يقدم كلامه في اللذة، على كلامه في السعادة، لا سيما أن اللذة علامة على الفعل أيًا كان، وأنها مرتبطة بأفعال الإنسان في حياته كلها، وبفضائله الأخلاقية وحدها. والسعادة كذلك شيء يهم الإنسان بكليته.

هناك أمور ثلاثة يقرها أرسطو بصدد اللذة. أولها أنها علامة على تمام الفعل، وإن لم تكن علامة ضرورية؛ لا تحدث إلا عندما يتم الفعل على خير وجه، دون أن يكون حدوثها هذا أمر محتومًا. فهي كالجمال قد يصحب الشباب ويكمّله؛ دون أن يكون جزءًا منه. وثاني تلك الأمور أن اللذة تختلف والأفعال والوظائف الإنسانية التي تقوم عليها تلك الأفعال. وقد تتعارض اللذات بتعارض الأفعال إلى حد أن حدوث لذة خاصة بنوع من الأفعال قد يمتنع بممارسة فعل من نوع آخر. فمثلاً لذة الاستماع إلى مقطوعة موسيقية قد تفسد أو تنعدم، إن لزم الاستماع في الوقت ذاته لخطيب أو واعظ يرشد الناس. كما تفسد لذة مشاهد المسرحيات بأكله قطعة من الحلوى أثناء العرض والتمثيل.

والملاحظة الثالثة، وهي أهم الملاحظات، تقضي بأن تتفاوت اللذات مرتبة وقيمة والأفعال التي هي مصاحبة لها. وميزان الأفعال الإنسانية طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان، بحيث ما كان من الوظائف

أو الأفعال أكثر تمثيلاً وتحقيقاً لتلك الطبيعة، كان أعظم قيمة وأرفع مرتبة. لذلك كانت اللذات المرتبطة بهذه الوظائف أو الأفعال أرفع اللذات وأجدرها بالتقدير.

في هذه المرحلة من وصف الحياة الأخلاقية تتم مفاجأة عجيبة فعندما نعتبر أسمى أفعال الإنسان تلك التي تجعل منه إنساناً وتقربه من الآلهة، لا يليق الاكتفاء بالكلام عن اللذات. بل يجب التكلم عن السعادة لا سيما أنها لا تخلو من اللذات، ومن أرفعها قيمة ومرتبة. وقد ذكرنا مبدئياً أن السعادة فعل، وفعل دائم مرتبط بالفضيلة، مرغوب فيه لذاته، ويكفي ذاته. فعلينا الآن، ونحن بصدد النظر في الأفعال الإنسانية وفي أرفعها مرتبة، أن نتبين ذلك الفعل الذي تتحقق فيه علامات السعادة.

ولا يمكن أن يكون هذا الفعل فعل وظيفة يشعر الإنسان عند تمام القيام بها بلذة بدنية فحسب، فتلك اللذات يتقاسمها العبيد والأحرار على حد سواء. وغير معقول، كما يقول أرسطو، أن ننسب للعبيد سعادة ما، ما دمنا لا نعتبر لهم نصيباً ما في الحياة الإنسانية الحقة، علاوة على أن تلك الأفعال التي نحس فيها باللذات البدنية ترغب في معظم الأحيان، لا لأجل ذاتها، بل لغيرها من الأفعال والأغراض.

ولا يمكن مع ذلك أن يكون هذا الفعل لهواً بحثاً، وإن كان اللهو

واللعب من الأمور التي تُبتغى لذاتها لا لغيرها، بدليل أن الطغاة من الحكام يعينون لأنفسهم ندماء لأوقات اللهو واللعب، يفرغون فيها من البحث عن أغراض أو منافع. ولكن لعل الطاغية ليس حكمًا في أمور السعادة والفضيلة، ولعل سعادة الإنسان من حيث هو إنسان سعادة جد، لا سعادة لهو ولعب. ثم لا يمكن من ناحية أخرى، اعتبار السادة والحكام العادلين سعداء، بمقتضى ممارستهم السياسة والحكم وحدهما؛ هذا لأن السياسي منشغل بأمور الدولة وتوجيه تلك الأمور إلى أغراضها المناسبة، لا يتسع وقت عمله لفعل يبتغى لذاته، لا لأغراضه. هذا علاوة على أن الحاكم بطبيعة موقفه لا يستغنى عن الطموح، إن لم يكن طامعًا، كما هو الأمر في أغلب الأحيان، في جاه أو سطوة أو ثروة. فتخرج أفعاله عندئذ من دائرة ذلك الفعل الدائم الذي يبتغى لذاته ويكفي ذاته.

وربما كنا أقرب إلى السعادة، لو اعتبرناها عند الرجل الفاضل الذي لم تكن أخلاقه مشوبة بعيوب السياسي والحاكم، وكانت صادرة مع ذلك عن حكمة وتدبير. ولكن ثمة سببين يمنعاننا من نسبة السعادة بالمعنى الدقيق لهذا الرجل. فأفعاله قائمة في أسمى مراتبها، على عقل يدبر ويقارن ويحزم، يتجنب التفكير في نتائج التفكير وما يترتب عليها من منافع، وما يصاحبها من لذات. لذلك لم تكن تلك الأفعال

مما يبتغى لذاته ويحقق سعادة مطلقة. بل لأجل ذلك أيضًا لم تكن حياة هذا الرجل حياة فعل دائم، ما دامت الفضائل الأخلاقية تفترض انفعالات في النفس لا بد من السيطرة عليها، وأوقانًا للانفعالات ولتلك السيطرة. ولكن السبب الرئيسي الذي يمنع أن تكون السعادة نصيب الرجل الفاضل خلقيًا، هو أن فعله الفاضل ليس فعل أسمى وظيفه في الإنسان. فحتى إن تصورنا ذلك الفعل صادرًا عن عقله وتدبيره وحدهما، فهذا العقل المدبر المقارن للأحداث، المتنبئ بها، المتوقع لعواقبها المحتملة، ليس أسمى ما في الإنسان. إذ يفوق هذا العقل العقل النظري البحت. ويفوق أفعال الحزم والتدبير فعل التأمل والمشاهد، لا سيما إن كان التأمل موجهًا إلى موضوعات لا تغير فيها ولا احتمال لتغير، أي إلى موضوعات ثابتة أزلية. كالمثل والآلهة.

إن الإنسان الذي يتفرغ لمشاهدة هذه الأمور هو الحكيم بمعنى الكلمة، وهو الإنسان في أرفع مراتب الإنسانية. إنه يبلغ تلك المرتبة التي يقرب فيها من الإله، ما دام مشتركًا بنظره ومعرفته وتأمله في الأمور الإلهية ذاتها.

واضح أن تلك الحكمة فعل لا يشوبه انفعال؛ فعل دائم إذن، طالما كنا قادرين عليه؛ وفعل مرغوب فيه لذاته، ليس وراءه خير أسمى منه قد تنزع إليه، فعل يكفي ذاته، لا يحتاج إلي صفات تضاف إليه لتحقيق

كماله. وهو فعل أسمى وظيفة في الإنسان من حيث هو إنسان.

تتحقق السعادة الكاملة إذن عند الرجل الحكيم، هذا الذي يتأمل الموضوعات الإلهية. وعليه فأراء أرسطو في الأخلاق، وإن اختلفت عن آراء معلميه سقراط وأفلاطون في مبادئ البحث ومنهجيه، إلا أنها تتفق معها في النهاية، ما دامت السعادة، وهي غاية الأخلاق، قائمة في تأمل المثل، في تأمل الموضوعات الإلهية. ولعل أرسطو كان أقرب من الفيلسوفين إلى تلك النهاية والغاية العليا: وفق إلى الإجابة الحاسمة بدلاً من الإكثار في السؤال والمناقشة. ووفق إلى ما لم يوفق إليه كل منهما، أي إلى عدم تعريض المفكر الفيلسوف، في أمور كالفضيلة والأخلاق، إلى خطر التردد والحيرة والارتباك، إن لم يكن إلى خطر الشك الهدام.

ولكن ربما كان هذا السعي إلى النهاية، وإلى الإجابة الحاسمة من جانب أرسطو، هو ما يبرز أهم عيوب الفلسفة الأخلاقية اليونانية في أزهى عصورها، في عصرها الأثيني الذهبي. وهو أنها لم تكن، رغم ادعاءات أرسطو، عملية فعالة في نهاية الأمر. وذلك لأنها لم تكن - بالرغم من ادعاءات أرسطو أيضاً - إنسانية بمعنى الكلمة. وأن تلك الفلسفة الأخلاقية لم تكن إنسانية؛ لأنها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء. وقد رأينا أرسطو لا يخجل من القول إن العبيد

لا نصيب لهم في السعادة، ما دام لا نصيب لهم في الإنسانية بالمعنى الكامل. وقد رأينا أرسطو لا يخجل بعد ذلك من القول، بأن الرجل الفاضل الذي يقف في الفضيلة، عند الفضيلة الأخلاقية أو العملية وحدها، لا يمكن أن يكون سعيدًا بالمعنى المطلق. إنه قد يتمتع بلذات بريئة عند قيامه بالأفعال الفاضلة، وقد يحصل منها على منافع جمة له ولغيره من الناس. ولكنه ليس سعيدًا؛ لأنه لم يتأمل ولم يشاهد. إن السعيد هو الحكيم وحده الذي يشاهد المثل ويتأمل الأمور الأزلية الإلهية. إن السعادة موقوفة على الواصلين العارفين.

وإننا نبحث عبثًا في كتاب أرسطو في الأخلاق، عن معنى السعادة ينطبق على رجل العمل. الذي لم يتطلع لأن يكون عالمًا أو فيلسوفًا أو حكيماً. فلا نجد لهذا المعنى تعبيرًا ولو مقاربًا، كما لو كان رجل العمل، الرجل الفاضل بعمله ومجهوداته، جديرًا بالحصول على منافع ولذات، غير جدير بأي سعادة، مثله في ذلك مثل العبيد.

وإن سُئِلَ أرسطو عن سبب عدم جدارة هذا الرجل بالسعادة، قرر أن ذلك راجع لعدم ممارسته التأمل والرؤية. وقد يكون هذا الكلام صادقًا، إنما لا بمعنى أرسطو على كل حال، وقد تكون الرؤية والتأمل أقصى مراتب النعيم الإنساني. ولكننا نتساءل: ولماذا نحرم منها غير العلماء والفلاسفة؟ لماذا نحرم هؤلاء الذين لم يتعلموا ولم يتفقهوا:

العمال والمزارعين والخدمة والعبيد أيضًا؟ ولعل تقييد أرسطو هذا راجع إلى أنه كان فيلسوفًا، ومعلمَ فلسفة فوق ذلك. ولعل أرسطو لهذا السبب قصر الرؤية على العقل وحده، ولم يتبين أن تكون بقوة أخرى في النفس، بالقلب مثلاً. ولعله لهذا لم يقرر سعادة أو نعيمًا، لمن سماهم السيد المسيح «أصفياء القلوب» الذين «يشاهدون الله». ولكن ربما كان هذا الحكم برؤية القلب يقتضي ثورة، لا في الفلسفة وحدها، ولا في الفكر الإنساني وحده، بل في مشاعر الإنسانية كلها. ولعل الوقت لم يكن قد حان لتلك الثورة. ولعل الإنسانية لم تكن مستعدة لها تمام الاستعداد.

أمر لا شك فيه أن تعاليم سقراط اتخذت عند أرسطو الصيغة الفلسفية المذهبية، واتجهت إلى نتائج أراد الفيلسوف أن تكون نهائية. ولكن مواقف سقراط في واقع حياته، تلك المواقف التي دفعت به في نهاية الأمر إلى المحاكمة والموت، لم يكن لها في فلسفة أرسطو أثر ملحوظ. وكان لابد من مرور زمن وأحداث حتى يتبين هذا الأثر في فلسفات قصدت إلى العمل قبل كل شيء. وقد تم ذلك بالفعل في الفلسفتين الأبيقورية والرواقية. فهاتان المدرستان ترجعان مبدأً وتاريخًا إلى سقراط، الذي تبعه أفلاطون معلم أرسطو. إنما قد تبع سقراط تلاميذٌ من نوع آخر، انتشروا وتفرقوا عند موته. واختلف هؤلاء

التلاميذ في ماهية تعاليم سقراط وكيفية تطبيقها؛ واتفقوا في اعتبارها موجهة للعمل والحياة. لا لإنشاء مذهب فلسفي. واستمر تعليمهم وتأثيرهم حتى ظهور مدرستي أبيقور والرواقيين قبل الميلاد، واندماج تعليمهم في تعاليم هاتين المدرستين، حتى أصبح أتباع المدرستين مكملين، في النظر والعمل، للدعوة السقراطية الأولى.

مات أرسطو، وماتت أثينا. وانتهت الحضارة التي ازدهرت في تلك المدينة، والتي خرجت منها على يد الإسكندر إلى جميع البلاد المجاورة. ولم يعد لتلك الفلسفة التي اتصل نموها بالمدينة مجال، ولم يعد لليوناني المفكر مجال لربط تفكيره بالمدينة ونظمها. ثم نهضت الفلسفة من جديد في أوساط القرن الثالث قبل الميلاد. قامت عندئذ المدرستان المذكورتان. وكانتا مختلفتين في المبادئ والقضايا الرئيسية، متفقتين في نوع الفلسفة واتجاهها. كانت فلسفة المدرستين الأبيقورية والرواقية، فلسفة أخلاقية، وكان اتجاهاهما عملياً، وغايتهما تحقيق سعادة مطلقة لأتباعهما. ولكن استجابة كل من الفريقين، للأحداث السياسية والملابسات الاجتماعية، كان مختلفاً. ففي ذلك المجتمع الأثيني الذي انكمش وكاد يتهدم، عاش أبيقور مع أتباع وأصدقاء له في حديقة، بمعزل عن العالم الخارجي، ولم ير للحكمة الفلسفية صفة مدنية اجتماعية، بل أراد لنفسه ولكل من أصدقائه حكمة

فردية، يبلغ كل منهم بفضلها سعادة فردية. أما الرواقيون، فقد لاحظوا انكماش المجتمع الأثيني، وكانوا أيضًا يدركون انتشار الحضارة في أنحاء العالم المجاور، فرأوا في الأمرين فرصة لدعوة فلسفية جديدة، ذات مغزى اجتماعي واسع، وأنشأوا في نهاية العالم القديم فلسفة أخلاقية، استمرت آثارها العملية حتى ظهور الدين المسيحي وبعده، بل استمر أثرها حتى اليوم، وذلك في صور مختلفة أدبية وفلسفية ودينية وسياسية.

وكان تأثير سقراط في الفلسفة الرواقية تأثيرًا قويًا. وإن اتخذ صورًا جديدة كل الجدة. ولدنا في تعليم فيلسوف رواقى متأخر، عاش في النصف الثاني من القرن الميلادي الأول، أنموذج لهذا التأثير، ومثال واضح على آراء الفلاسفة بصدد الفضيلة، في مرحلة أخيرة من الفلسفة القديمة، في مرحلة التي عاصرت ظهور الدعوة المسيحية. وهذا الفيلسوف هو إبيكتيت.

من عجيب الأمور، أن يكون هذا الرجل المعاصر للدعوة المسيحية، من تلك الفئة التي لم ير أرسطو لها مكانًا لا في الفلسفة، ولا في الفضيلة، ولا في التعليم. ولد إبيكتيت بمدينة من مدن آسيا الصغرى عبدًا، وكان أبوه من الرقيق. واضطر في حادثة سنه إلى السفر لروما، والعيش فيها خادمًا في منزل رجل من كبار الساسة، كان هو

أيضاً في صغره عبداً، ثم اعتق. وتلقى إبيكتيت الفلسفة من معلم من كبار معلمى الرواقية، وأخذ عنه الفكرة أن الفلسفة عمل ومنهاج حياة، وأن لها في حياة الإنسان كلها، أثراً لا يقل عن أثر الطب في حياة البدن. وقد ابتداءً إبيكتيت تعاليمه واعظاً ومبشراً بمبادئ الرواقية في روما، في وقت لم يكن ينظر فيه إلى الفلاسفة بعين الرضى. فنفي إلى بلاد اليونان، واتصلت فيها تعاليمه وكثر أتباعه. وعاش فقيراً كما ولد وكما نشأ، لم يتزوج، وإن استخدم في أواخر حياته امرأة لتربية ولد يتيم آواه في منزله. كان إبيكتيت يذكر سقراط وكلامه، وأحداثاً من حياته وبطولته. وكان يعتبره مثلاً حياً على تعاليم الرواقين قبل قيام الرواقين أنفسهم: فسقراط لم يفخر بأنه أثيني، إنما كان يقول إنه، وإن كان من هذا الحي الأثيني أو ذاك، فهو كان قبل كل شيء مواطن العالم. وذلك لأن إله هذا العالم كان حاضراً في نفسه.

ولعل جوهر الفلسفة الرواقية- في المرحلة التي وصلت إليها عند إبيكتيت- قائم في المبدأين المذكورين: بأن كل إنسان مواطن العالم، وبأن كل إنسان يحمل الإله في نفسه. فالرواقيون يعتبرون العالم أو الطبيعة نظاماً عظيمًا، يسري فيه ويحييه العقل الإلهي. وأن هذا العقل مائل بنوع خاص في كائن ممتاز من كائنات هذا العالم، كائن هو الإنسان.

ويقيم الرواقيون على هذا الأساس الفلسفي أمرهم الرئيسي في الأخلاق: بأنه على الإنسان أن يتفق والطبيعة، أي والنظام الإلهي. ويكون ذلك عندما يحقق اتحادًا كاملاً في حياته بين النظام العالمي والنظام القائم في نفسه، بين عقل الله وعقله الفردي. ويتم التحقيق بتمام العلم؛ أي عندما يعرف كل إنسان أن الطبيعة خاضعة للقضاء الإلهي، أنها تجسم القضاء الإلهي والعناية الربانية ذاتها. ويتبع تلك المعرفة عند الإنسان الذي حصل عليها، القدرة على التمييز بين ما يتعلق به وما لا يتعلق به، بين الأحداث الخارجية التي تقوم على قضاء إلهي لا يستطيع إزاءه شيئاً، وبين أحكامه وتصوراته الشخصية. فإن وصل إلى أن تكون أحكامه صادقة، أي متفقة تمام الاتفاق مع الأحداث ومع سائر الناس، وإن وفق في نفس الوقت إلى استخدام تصوراته الشخصية وأفكاره بحيث يخضع لإرادته، إن وفق في كل ذلك، تحققت له الفضيلة ومعها النعمة أو السعادة.

يصل الإنسان إذن إلى السيطرة على نفسه وإلى الانسجام مع الطبيعة، ومع غيره من الناس عندما يتفق العقل والمعرفة عنده مع العمل، ويصبح الإنسان إرادة فعالة لا تعجز عن شيء، وتقوى على كل شيء. وما هذه الإرادة الفعالة؟ أو ما موضوعها؟ ما الذي يجب علينا أن نريده؟ أمر واحد.. أن نريد ما أراده الله. عند ذلك يتلاشى الخوف

من أنفسنا، وتنعدم الشكوى، ويبطل التذمر. يقول إبيكتيت لتلميذه: «إنك عندئذ لن تكون كأبطال المسرحيات. ولن تقول للإله، كما قال بريام والد هكتور بطل طروادة، عندما بلغه دمار المدينة وموت أفراد أسرته. لن تقول مثله للإله: «أهذا ما كنت تدخره لشيخوختي». إنك ستقول مثل سقراط قبل موته: «لتكن مشيئتك يا إلهي».

موقف إيجابي فعال، تجاه الناس، وتجاه أحداث الحياة، ومشكلاتها الواقعية العملية.

هذا إنسان يشكو على الدوام. إن كان بمفرده، ضجر، وضافت به الحياة، وأخذته اليأس والقنوط. وإن كان في مجتمع، شاكس هذا، وأدار ظهره لذلك، وشمم الثالث، واغتاب الرابع. يرجع عليه إبيكتيت: «إن كنت بمفردك، فاعتبر وحدتك راحة وحرية، واقتد بالآلهة. أما إن كنت مع الناس، فاعتبر نفسك في حفل، وفي لهو وسمر، وارضى بكل شيء». ثم هذا يجهئه متذمرًا من أخيه، طالبًا منه مصالحته، فيسأله إبيكتيت أن يحضر له أخاه. فيجيبه الرجل بأن أخاه لن يقبل مصالحته. «وإن لم ير مصالحتي، فكيف أبقى متفقًا والطبيعة».

- لن يتم أمر عظيم على نحو مفاجئ سريع. حتى عنقود العنب. حتى ثمرة التين لن تنضج بغتة: إنما علينا أن نترب الزهرة، أولاً، ثم تطلع الثمرة، ثم نضجها. وإن لم تطلع الثمرة على نحو مفاجئ، ولم تنضج

في ساعة واحدة، فكيف تريد اكتمال ثمرة الإرادة الإنسانية بهذه السرعة وبتلك السهولة. حتى ولو وعدتك أنا بهذا، لما وجب أن تصدق وعدي. وهذا صديق له فيلسوف، حكم عليه، وأخذت أمواله، وأصبح فقيرًا:

- «وكيف أطعم وأنا لا أملك شيئًا؟»

- «وكيف يأكل العبيد؟ وكيف يطعم اللاجئون؟ وفيما إيمانهم ورجاؤهم؟ أفي سادتهم الذين تركوهم؟ أم في حقولهم التي حرموا منها؟ أم في خدمهم وأوانيهم الفضية؟ لا في شيء من ذلك، بل في أنفسهم. ومع ذلك فهم لا يعدمون طعامًا. وأنت؟ ألا يجب عليك أن تبقى مطمئنًا؟ أستكون أدنى من الحيوانات وأجبن منها؟ إن الحيوانات تكفي ذاتها: لا ينقصها الطعام المناسب ولا العيشة اللائقة بها، لا ينقصها شيء مما يحقق انسجامها والطبيعة».

وهذا رجل يستوصيه لحاكم المنطقة فيرد عليه إبيكتيت: «أحتاج إلي توصية إنسان لإنسان، وأنت في كنف الله ورعايته؟».

هنا لهجة جديدة في الأخلاق وأسلوب جديد. فما أبعدنا عن الظاهر في أخلاق أرسطو! إننا في عصر دعوة المسيحية وعلى مقربة، فيما يظهر، من تعاليمها. نلاحظ التقارب في أسلوب تلك التعاليم؛ لهجة ساذجة في المخاطبة، تشبيهات نابعة من الطبيعة، ومن أبسط

الأشياء فيها: الشجر والأزهار والثمار، وثمررة التين بوجه خاص.

في روح تلك التعاليم، وشخصية الداعي إليها: إنه كان عبدًا ثم صار خادماً، ثم عاش فقيراً، لا فخر له في أن يكون مواطن هذا البلد أو ذاك، ألا يشبه هذا الكلام دعوة بولس: «لم يعد بعد يهودي أو يوناني، غني أو فقير، سيد أو عبد»؟

في مادة التعاليم ذاتها: الإشارة إلى الحيوانات التي لا ينقصها طعام، ولا أي ضرورة أخرى من ضرورات الحياة، ألا تذكرنا بكلام السيد المسيح عن سنابل الحقل، وعصافير السماء التي لا تقلق لملبس أو مأكّل أو مشرب؟

ثم في أساس التعاليم الأخلاقية: ثقة بالنفس، إيمان بالله، ورجاء فيه. إذعان مطلق واستسلام لأمره. يقول إبيكتيت في صلاته: «اللهم أحمذك على أنك خلقتني في هذا العالم، وأشكرك على ما وهبتني فيه. وها أنذا أرد كل ذلك إليك».

ألا تشبه تلك الصلاة صلاة القديس أغناطيوس اللوايولي التي يقول فيها: «اللهم اقبل مني كل حريتي وإرادتي وذاكرتي وعقلي. فكل ما هو لي هبة منك إليّ. والآن أردّه إليك»؟

وليس من شأننا الآن بعد هذا التشبيه والتقريب أن نشرح أوجه الاختلاف بين الموقفين. إنما نريد الاتجاه فوراً إلى ما نراه على

تعاليم الرواقيين. إنهم يرون إدراك السعادة العليا بالعقل وبتمام العلم والمعرفة. وعلى هذا الأساس الأخير يكون الحكم الأخلاقي صادقاً، ويصبح الإنسان حكيماً، تتحد إرادته بالإله وبالعالم. لا يخطئ بعد ذلك، ولا يآثم، ولا يصيبه شر أو شقاء.

أما إذا أصابته كوارث العالم وأحداثه، كالفقر، أو المرض، أو الفشل، أو الهزيمة، فعليه الصبر والمجاهدة، والاحتمال. إنما قد تأتي أوقات تهدد فيها تلك الأشياء عقل الإنسان أو إرادته أو شرفه، عندئذ يتبين له واجبه، وعندئذ يصبح الخروج من العالم أمراً محتوماً.

وقد انتهت حياة كثير من الحكماء بالانتحار، وفي مقدمته حياة الحكماء الرواقيين الأوائل ومؤسسي فلسفتهم.

نتساءل:

ألا تدل تلك النهاية على البداية؟ ألا تدل النتائج على المبادئ؟
ألا تدل الثمار على نوع الشجرة^(١)؟

يرى إبيكتيت في الإنسان عظمة تقرب من عظمة الله، ويرى فيه عقلاً وقدرة على العلم والمعرفة ترفعانه إلى مستوى الإله. ولا يرى شيئاً آخر. فهل من عجب أن تؤدي تلك الثقة إلى الادعاء والكبرياء؟ وهل من عجب أن يؤدي الفشل بعد ذلك إلى اليأس؟

(١) طالع هنا نص بسكال اللاحق لهذا الفصل تحت عنوان «الفضيلة الرواقية».

يقول پسكال: «في الإنسان عظمة وفيه شقاء أيضًا». في الإنسان إرادة خير، ورغبة في الاقتداء بالله؛ ثم فيه إرادة شر ونزوع إلى الظلم والطغيان، إلى الفسق والفجور.

في الإنسان ضدان. ولا يمكن لحكمة أو فلسفة أو دين أن تصلح الإنسان إن لم تقض على ذلك التضاد.

الفضيلة عند الرواقيين

«إن إبيكتيت من هؤلاء الفلاسفة الذين فهموا واجبات الإنسان أفضل فهم، إنه يريد أن يعتبر الإله موضوعه الأسمى، وأن يقتنع بأن الإله يحكم كل شيء بالعدالة، وأن يخضع وينقاد له طوعًا في كل شيء، ما دام الإله يدبر كل شيء بحكمة فائقة. ويرى إبيكتيت أن هذا الاستعداد سيقضي عنده على كل تدمير وشكوى، وسيهيئه لاحتمال جميع المصائب في هدوء كامل. إنه يقرر: «لا تقل: فقدت شيئًا، بل: رددته؛ مات ابني، بل: رددته؛ أو ماتت امرأتي، بل: رددتها. وقل ذلك عن سائر الخيرات والأشياء». وإن قيل له «إن من انتزع مني هذا الشيء رجل شرير»، أجاب: «وما يعينك إذا قام هذا الرجل بدلًا منك برد شيء للكائن الذي أقرضه إياك. وطالما يسمح لك هذا الكائن

باستخدام الشيء، فاعتن به على أنه ملك غيرك.

واعتبر نفسك في هذا العالم كما يعتبر المسافر نفسه في فندق من الفنادق. وعليك ألا ترغب في أن تتم الأشياء على النحو الذي تريده أنت، بل عليك أن تريد أن تتم الأشياء على النحو الذي تتم هي عليه. وتذكر أنك في هذا العالم كممثل، تلعب في مسرحية هذا الدور الذي اختاره لك صاحب المسرح. إن أعطاه لك قصيرًا، فليكن قصيرًا، وإن كان طويلًا فالعبه طويلًا. إذا أردك أن تقلد على المسرح حثالة القوم، فافعل ذلك بكل ما استطعت من سذاجة وبساطة. كذلك في كل شيء آخر. شأنك أن تؤدي الدور أحسن أداء. أما اختيار الدور فهو شأن غيرك. إذا وضعت الموت والمصائب كلها نصب عينيك، فلن تقلق من أي شيء ولن تسرف في أي رغبة».

وبين إبيكتيت بطرق مختلفة واجب الإنسان. إنه يريد أن يتواضع، وأن يستر كل عزم طيب يتخذه، لاسيما في بدايته وعند إنجازه: فلا شيء يفسد العزم أكثر من إظهاره عيانًا للناس. ولا يني إبيكتيت من تكرار واجب الإنسان في العمل على تعرف إرادة الإله، واتباعها في كل شيء.

هذه هي آراء هذا المفكر العظيم الذي عرف واجب الإنسان تمام المعرفة. وإنني أجروء على القول إنه كان يستحق العبادة، لو أنه عرف

عجز الإنسان، مادام الذي يعرف واجبه وعجزه معاً، لا يمكن أن يكون أقل من الإله.

أما إيكتيت فكان إنساناً فحسب، أي تراباً ورماداً، إذ إنه بعد أن فهم تمام الفهم ما يجب على الإنسان، تاه في ادعاء ما يستطيعه. إنه يقول إن الإله أعطى الإنسان الوسائل اللازمة للقيام بجميع الواجبات، وإن تلك الوسائل في يدنا. وأنه يجب علينا البحث عن السعادة بما في يدنا من وسائل، ما دام الإله قد وهبنا هذه الوسائل لذلك الغرض ذاته. وأنه يجب علينا أن نتعرف ما فينا من حرية، وأن الخيرات والحياة والتكريم، إن كل هذا ما دام لم يكن في قدرتنا.. فهو لا يوصلنا إلى الإله. ولكنه يرى أنه لا يمكن إرغام الإنسان على الحكم بأمر كاذب، وعلى إرادة ما يجعله بائساً شقيّاً، وأن هاتين القدرتين فيه، وأننا نستطيع بلوغ الكمال بهما. وأن الإنسان يستطيع بفضلهما أن يعرف الله ويحبه ويطيعه ويحوز رضاه، ويتحرر من جميع الرذائل، ويحصل على جميع الفضائل، وأن يصبح من أولياء الله ورفقائه. هذه أصول لكبرياء شيطانية أدت به إلى أخطاء أخرى مثل: إن النفس جزء من الجوهر الإلهي. وإن الانتحار جائز عندما نكون أشقياء إلى الحد الذي نحكم معه بأن الله يدعونا إليه»^(١).

(١) (بسكال: حديث مع الأبّي دي ساسي، طبعة برانشفيج الصغيرة لمؤلفات بسكال ١٤٨ - ١٥٠).

الفصل الثاني

الواجب

شيئان ميزا سقراط من معاصريه «السوفسطائيين»، المعلمين الماهرة الذين كان يرجع لهم شبان أثينا، ويتعلمون منهم فن الكلام والمناقشة: أنه لم يكن يتقاضى أجرًا صغيرًا أو كبيرًا من أتباعه وتلاميذه، وأنه إن كان يناقش تلاميذه ويحاول تعليمهم فن المناقشة، لم يكن يدفعهم إلى قضية واحدة بعينها، أو قرار بعينه، إنما كان يؤرجحهم بين القضايا، لا يستقر فيها معهم عند واحدة ينتهي إليها. وقد أحبه تلاميذه لهذا الطور في نفسه، ولهذا المنهج في التعليم، وأعجبوا به أشد الإعجاب إلى حد أن واحدًا منهم ذهب إلى معبد دلف، حيث كان يقيم عراف^(١) الإله أبولون، وسأله عمن كان أحكم رجال اليونان، فأجابه على الفور بأنه سقراط. وأعاد الصديق القول على سقراط، فاستغربه ولكنه لم ينكره

(١) العراف هو الكاهن الذي يتكلم باسم الإله ويتنبأ بالمستقبل.

لأنه كان قول عراف الإله؛ ولأن هذا القول تأيد عنده، بصوت حكمة داخلية سمعه في نفسه منذ مدة، وكان يسميه صوت الإله؛ ولم يكن إلا صوت الضمير. واعترف سقراط بأنه لم يكن يتخذ في أمور حياته رأيًا حاسمًا قاطعًا، إلا بعد الرجوع إلى نفسه، والإصغاء إلى هذا الصوت الداخلي، صوت الإله في نفسه. هو هذا الصوت الذي جعله يستمر في مناقشة شبان أثينا، ويحثهم بعمله على مراجعة أنفسهم، يمضي في ذلك ليله ونهاره، لا يستريح ولا يريح، يبقى متيقظًا، ويوقظ الآخرين معه. وهو هذا الصوت الذي ألهمه الإجابة على متهميه في محكمة أثينا، جعله يواجههم بشجاعة لا تضعف أمام الظلم، ولا تخشى وعيدًا. وهو الذي دعاه أخيرًا إلى رفض عرض كريتون عليه بالهرب، وأعدده إلى استقبال الموت باسمًا مطمئنًا.

في أساس الدعوة السقراطية إذن هذا الصوت الداخلي، صوت الضمير. رأى فيه سقراط تأييدًا لصوت عراف الإله، بل رأى فيه صوت الإله ذاته. هذا الصوت لم يكشف لسقراط عن عظمة خاصة بنفسه وبطبيعته الإنسانية، ولم يدعه إلى التطلع إلى مرتبة إلهية. ولم ينصحه بما فعله الرواقيون عندما وجدوا أنفسهم في المآزق، لم ينصحه بالانتحار، بل نهاه عن ذلك نهيًا واضحًا. كان الصوت ينبهه إلى ما يجب عليه عمله، كحث شبان أثينا على التفكير، وعدم الأخذ

بظواهر الأمور، والشائع منها والمقبول عند غالبية الناس. كان ينبهه بوجه خاص إلى ما يجب عليه رفضه: كالأمر بتجنب مناقشة الشبان وتعليمهم، والتذلل لحكامه وقضاته طلباً للعفو أو لتخفيف العقاب، والخروج من السجن والهرب من المدينة إنقاذاً لحياته. ويشير سقراط نفسه أثناء الحوار إلى عدم وضوح الصفة الإيجابية للضمير: ففي مناقشة معنى من المعاني الأخلاقية كالتقوى أو العدالة، لم يكن يعمل أكثر من توجيه المتحاورين إلى ضعف التعاريف التي أتوا بها، وعدم اتساقها مع ما قرره عن قبل، ويمضي في هذا التوجيه حتى يخرج الآخر من الحوار، وهو متعب متحير مرتبك، لا يدري إذا كان في عقله شيء من معرفة أو يقين، ولا يستطيع مع ذلك أن يلجأ إلى معرفة عند سقراط أو يقين، فهو أيضاً يخرج من الحوار مرتبكاً متحيراً.

يبدو إذن أن الإصغاء إلى الضمير والاحتكام إليه لم يؤديا بسقراط إلى أحكام ثابتة بعينها، ولا إلى يقين أو علم، كما يبدو أن الضمير اتخذ معه صفة الأمر والنهي.

في الضمير صفة باحثة ناقدة سالبة، تجتمع مع صفته الأمرة الناهية. إنما في هذا الاجتماع ذاته إشكال عظيم: فمن شأن الأمر والنهي أن يكونا قاطعين، ومن أثر المجادلة التحير والبلبلة لا تخرج منها النفس، إلا بالاعتماد على العقل المنطقي. فالضمير إذن كما يراه سقراط أوامر

ونواه، ثم هو سعي إلى يقين أو إلى تحديد وتعريف على الأقل: ودليل ذلك اتخاذ الحوار السقراطي السؤال: ما هو، ما هي، سؤالاً رئيسياً، واتجاه الحوار إلى أن يكون سعياً للإجابة عن هذا السؤال، أي سعياً نحو تعاريف وحدود ثابتة.

وقد أدت يقظة الضمير عند سقراط إلى افتتاح علم الأخلاق، وإنشاء الفلسفة النظرية في ذات الوقت. أدت تلك اليقظة إلى ميلاد الفلسفة، إلى ثقة في العقل عظيمة، وفي قدرته المنطقية على الشرح والتحديد والربط. وبلغت تلك الثقة أوجها عند أرسطو، واتفقت اتفاقاً تاماً ونشأة هذا الفيلسوف ونوع حياته وأسلوبها: فأرسطو ولد بمدينة في الشمال الشرقي من اليونان، عاش فيها عيشة راضية هادئة، ثم انتقل إلى أثينا وتعلم فيها على أفلاطون وعاش بتلك المدينة أيضاً فترة اطمئنان، قبل أن يغضب عليه الساسة والحكام. كان مدنياً «بورجوازيّاً»، تعلم الثقة بالعقل، وربط هذه الثقة بفكرة مطمئنة عن الحياة الأخلاقية، وعن الحياة الاجتماعية والسياسية أيضاً، فجاءت معانيه في الفضيلة واضحة كل الوضوح، محددة كل التحديد. فهم بحث سقراط على أنه بحث عن الفضيلة والفضائل، وأسئلة دقيقة بصدها تنتظر إجابات دقيقة مثلها؛ واعتقد أرسطو أن تعاريفه للفضيلة والفضائل ومواقفه منها، هي تلك الإجابات ذاتها، وأنه وفق فيما لم

يوفق فيه سقراط.

ومهما يكن من اعتقاد أرسطو هذا، فإن دراساته قد سدت في النفوس فراغًا أحدثته أسئلة سقراط وحيرة سقراط وارتباك. سد الفراغ، وأزال الحيرة والارتباك. وانتهى جولان سقراط بشوارع أثينا ومحاوراته فيها إلى تلك التعاريف الواضحة المحددة المقفلة التي وضعها أرسطو للفضيلة والفضائل. وظهرت كل فضيلة أمرًا كاملاً تامًا بعينه، نبلغ في دراسته إلى نقطة نستطيع الوقوف عندها، مطمئنين كما نحن مطمئنون إلى حياتنا المدنية. لكن أرسطو ذهب في ثقته بالعقل والنظر أبعد من ذلك، فاعتبر إحكام النظر العقلي فضيلة عظمى، وأعظم الفضائل أيضًا. وانتهى به الأمر إلى المعادلة بين الفيلسوف ومعلم الفلسفة وبين الحكيم، ثم بين الحكيم والرجل الفاضل. واعتبر الحكيم أسعد الناس.

لا عجب أن ينتهي الرواقي أيضًا إلى نفس النتيجة، وذلك بعد ما استرجع في العقل ثقة ضعفت بضياغ المدنية اليونانية.

اختفت أثينا، ولكن الضمير الذي استيقظ عند سقراط لم يتلاش؛ بل كان اختفاء المدينة فرصة ليقظة جديدة، ومناسبة لعودة المفكرين إلى سقراط. وقد رأينا معنى هذه اليقظة عند الرواقيين، الذين خصصوا دعواتهم للأخلاق والحكمة العملية، ووجهوا تلاميذهم نحوهما،

ورجعوا بهم إلى المعلم الأول في الأخلاق، إلى سقراط على أنه معلم ومرشد، ومثال يحتذى في الحياة والفضيلة والبطولة. وأيقنوا في حماسهم لهذا المعلم ولبطولته، من أن الصوت الذي كان يسمعه في نفسه، صوت الضمير، هو بالفعل صوت الإله، وأن كل إنسان هو «حامل الإله» في نفسه، أنه «ثيوفوروس» كما يقولون. وأن الفلسفة ليست إلا تنبيهاً لمريديها بحضور الإله في أنفسهم، وبتحاد عقلهم بالعقل الإلهي المنتشر في العالم والمنظم له، وبأنهم عندما يلمسون في العالم حضور الإله وقضائه، وضرورة هذا القضاء، ويتعرفون ذلك الإله في أنفسهم، يكونون عندئذ واصلين حقاً؛ عارفين، وبالتالي فاضلين، سعداء، حكماء.

في الموقف الرواقي ادعاء بَيِّن ومغالاة واضحة، وقد رأينا ثمرة تلك المغالاة في نصائحهم لتلاميذهم بالانتحار عندما لا يجد هؤلاء للحكمة والسعادة سبيلاً، فيقضون بنصائحهم هذا على ما في تعاليمهم من قيمة وحقيقة.

ولاشك أن في عودتهم إلى سقراط وتمثلهم به، تحولاً للدعوة السقراطية وانحرافاً لها، تحولاً وانحرافاً يملؤهما الغرور والكبرياء. وإننا لا نجد شيئاً من ذلك عند سقراط نفسه. فصوت الضمير الذي رأى فيه سقراط دعوة الإله، لم يكن ينبهه إلى عظمة متعلقة بنفسه وطبيعته،

ولم يؤد به إلى اعتقاد مساواته بالإله، فلم يؤد به في نهاية الأمر إلى قبول الانتحار.

ولاشك أيضًا أن أرسطو، قبل الرواقيين أنفسهم، رجع إلى سقراط، وأن في رجوعه هذا تحويلاً وانحرافاً للدعوة السقراطية، لمعنى الضمير، كما تصوره سقراط. ولكن لاشك أيضًا أن سقراط مسؤول إلى حد ما عن هذا التحول، وعن هذا الانحراف، وأنه لم يكن واضحاً كل الوضوح في دعوته: فهو قد جمع في الضمير بين القوة الآمرة الناهية، وبين روح المناقشة والجدل، بين الأمر الأخلاقي والعقل النظري. وقد رأينا نتائج هذا الجمع الأخير، بل هذا الخلط عند أرسطو، ونراه الآن واضحاً عند الرواقيين الذين لم يميزوا بين المعرفة المطلقة وبين الفضيلة، بين الحكمة والعمل، والذين اعتقدوا أن الفضيلة والسعادة لا تتمان إلا للرجل العارف الحكيم.

لابد إذن من عودة جديدة للضمير ومن مراجعة دقيقة لطبيعته وفحواه. وصوت الضمير أمر، ودعوة لطاعة الأمر، لا دعوة لمناقشة وجدال، ونقد وتفكير نظري. وسواء سمعنا دعوة الضمير في أعماق النفس، كما سمعها سقراط، أو سمعناها من أب أو أم أو معلم أو مرشد، وسواء اتخذ الصوت نعومة ولطفًا، أو خشونة وجفافًا، أو عنفًا وتهديدًا، فإنه في النهاية أمر للقيام بعمل، يفترض عند سامعه طاعة

الأمر والعمل على القيام به للتو: افعل هذا، أو افعل فحسب.

وإن تنبهنا ملياً للأمر الأخلاقي كما كان عند سقراط، وجدناه يتخذ صيغة النهي، أكثر مما كان يتخذ مباشرة الصيغة الإيجابية. وإنا نتذكر أن الإله كان في الأغلب ينهي سقراط عن القيام بهذا الفعل أو ذاك. إن الضمير كان يقول له: كلاً، في أغلب الأحيان. أو بتعبير آخر أن صوت ضميره كان عنده مسموعاً واضحاً قوياً مطاعاً نافذاً، كلما كان نهياً.

ومطالع الكتب المنزلة يتعرف فيها شيئاً مماثلاً. ففي العهد القديم من الكتاب المقدس يجد الوصايا العشر تتخذ في غالبيتها صيغة النهي: لا تعبد آلهة غيري، لا تعبد صورة أو تمثلاً، لا تسجد أمام صورة، ولا تخدمها، لا تحلف، لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تشهد بالزور، لا تشته لنفسك ما لغيرك.

وحتى الإنجيل الذي يكشف لنا كما سنرى عن وصية جديدة، يقرر الوصايا السابقة في صيغتها الناهية المذكورة. فعندما سأل الشاب الغني السيد المسيح: ماذا يجب عليّ عمله لنوال الحياة الأبدية؟ أجابه السيد المسيح فوراً: إنك تعرف الوصايا: لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تشهد بالزور، لا تعتد على غيرك. والسيد المسيح نفسه، عندما يقابل في الإنجيل، أوامر التوراة بأمر جديد، يتخذ لهذا الأمر صيغة النفي والنهي: «قليل لكم، عين بعين وسن بسن، وأنا أقول لكم: لا تقاوموا الشرير».

الأخلاق إذن في أصلها، ومظهرها الرئيسي، ليست تحليلًا، إنما هي تحريم ونهي: «لا تأكل من هذه الشجرة». وقلما كانت أمرًا بعمل معين. ولا يمكن أن يكون السبب لذلك إلا أن في الإنسان قوى جامحة تنحرف به ذات اليمين وذات اليسار، ولا تتخذ بذاتها سواء السبيل، وأن الخير ليس واضحًا للإنسان وضوحًا عمليًا، وأنه لا يكفي معرفة الخير لعمله، ومعرفة الشر لتجنبه، كما ادعى سقراط، وردد ذلك بعده الرواقيون.

ولدينا في الإنجيل أيضًا مثال حي على هذه الصفة النافية الناهية للضمير، هو يوحنا المعمد، أو يحيى بن زكريا.

أمر غريب أن هذا الرجل العظيم، خلاف تعميده للمسيح بعد تعميد الناس، يظهر لنا في أفعاله وأقواله، نافيًا ناهيًا، نافيًا عن نفسه، ناهيًا له ولغيرها من الناس.

إنه لا يجروء على المثل أمام السيد المسيح. لا يستحق أن يحل رباط حذائه. إنه ليس السيد المسيح؛ ليس إلياس النبي؛ وليس نبيًا آخر. من أنت إذن؟ أنا صوت يسمع في البرية. والبرية هي جموع اليهود التي لم تكن تصغي للصوت.

صوت يوحنا هو صوت الضمير. وماذا يقول الصوت؟ قوموا السبل، مهدوا الطرق. ومعنى ذلك: تجنبوا الانقياد لشهواتكم،

وعاداتكم الرذيلة. إن صوت يوحنا يقول: كلا ثم كلا.

إن يوحنا صديق هيردوس ملك اليهود. وإن الملك يصغي لنصحه. وإن يوحنا ينهي الملك عن تزوج شقيقة امرأته، وينهاه عن العيش معها. يقول كلا، ثم كلا. ويستمر في قوله ونهيه حتى تغري هذه المرأة بقتله. فيموت ضحية الضمير، كما مات من قبله سقراط.

وعلاوة بينة على الصفات السالبة للضمير، أن الناس يقدرّون تمام التقدير هذا الرجل الذي إذا فعل لم يتكلم عن فعله، ولم يشد به، ويقدرّون في أنفسهم الرجل الذي لا يقنع في حياته وأفعاله برضى مطلق عن تلك الحياة، وعن تلك الأفعال مهما تبلغ قيمتها. ولا يعتبرون رضى الإنسان عن أفعاله، واقتناعه بأنه قام بواجبه خير قيام، من علامات الفضيلة وسمو الأخلاق. بل يخشون على أنفسهم وعلى الغير أن يكون ذلك منهم غرورًا أو نفاقًا، أو خطأ على الأقل وضلالًا. إنهم يقدرّون بالعكس هذا الذي إذا فعل، أخفى فعله وأنكر فضله وطالب نفسه بالمزيد، وحاسبها على ما لم تفعله، ولم يحسب حسابًا لما أتممه.

فالاستحسان والمدح كالهتاف والتصفيق في الحفلات، لا يمكن أن يكون معيار التقدير الصادق الخالص. فما بالك بمن يستحسن نفسه ويمدحها؟

وإنك تجد أفاضل القوم وأهل الرزانة منهم يتجنبون مدح الغير

حتى إذا كانوا يعجبون بهم في قرارة أنفسهم. تجدهم يفضلون الموافقة على المدح، ويصوغون تلك الموافقة صياغة متحفظة.

وإنك تجد الرهبان في أديرتهم، والنساك في صوامعهم، يقومون كل يوم وفي ساعة معينة منه بما يسمونه «امتحان الضمير». وإن كان المبدأ عندهم أن يتعرف الرجل في امتحانه هذا مدى تقدمه في فضيلة من الفضائل، أو انتصاره على رذيلة من الرذائل، وأن يسجل بعض أفعاله الفاضلة، فالواقع أن واحدًا منهم لا يبحث في نفسه عن تقدم، لا يتذكر لها أفعالاً فاضلة بعينها. إنما يراجع نفسه على ما أهملته، ويحاسبها محاسبة عسيرة على ما ارتكبته من أخطاء أو شرور.

وهناك علامة أخرى على هذه الصفة الآمرة السالبة للضمير، نجدها في معنيي الحق والواجب.

إن الأمر الأخلاقي يقتضي من طاعة. وطاعته واجبة، وممارسة تلك الطاقة «واجب». على الإنسان إذن واجبات. ولكن له أيضًا حقوقًا: فإزاء ما أطالب نفسي به، هناك ما أطلب به غيري وما أسمح به لنفسي. غير أن ما نسميه «حقًا» بالمعنى الشائع، ليس ذا قيمة أخلاقية عظيمة. وأن هؤلاء الذين لا يفتأون يطالبون بحقوقهم ليسوا موضع تقديرنا الأكبر. وإننا نفضل عليهم القانعين الصابرين. ونقدر عظيم التقدير هؤلاء الذين يطالبون بحقوق الغير وينسون أنفسهم، الذين يحيون ويموتون في

سبيل المطالبة بحقوق الغير، ناسين حقوقهم نسياناً تاماً. هناك تفاوت في القيمة بين الحق الذي أطلبه لنفسي وبين الذي أطلبه لغيري. فأنا أطلب لنفسي واحداً من ثلاثة: ما ليس لها وهذا شرٌ عظيم؛ ما تستحقه من منافع وتشجيع، وليس في طلب هذا فضيلة تذكر إلا على نفسي، ثم حقها كنفسي، ولا يمكن أن يكون هذا موضع طلب خاص؛ ويكفيني أن أمارس الحياة وواجباتي فيها حتى يستقيم لنفسي حقها في الوجود. أما أن يقرر لي الآخرون حقاً عندما يروني مظلوماً، ويقرروا ذلك من تلقاء أنفسهم، أما أن يطالبوا بحقوق المظلومين أيّاً كانوا، فهذا موضوع آخر، إن مطالبتهم هذه صادرة عن شعور أخلاقي لا يخلو منه إنسان فاضل. إنها اعتراف منهم بالقيمة الروحية، بقيمة لا ترجع إليها المنافع والمصالح الشخصية. إنها اعتراف بقيمة الآخرين، وبقدرتهم كافة على الفضيلة، أو على السعي إليها على الأقل.

إن الاعتراف بالحق كالقيام بالواجب من مظاهر تلك الصفة الآمرة الناهية التي رأينا فيها أخص ما يتعلق بالضمير.

ولكن تسجيل تلك المظاهر للضمير، ولكن وصف الضمير ذاته، لا يمكن أن تكتفي به فلسفة أخلاقية بمعنى الكلمة. وكما أن يقظة الضمير عند سقراط اتجهت في غير هودة إلى فلسفة أخلاقية رأينا ما رأينا عليها، كذلك يتجه وصف الضمير الذي قمنا به الآن إلى فلسفة

أخلاقية تستدل على المظاهر السابق تقريرها، وتفسر تلك المظاهر. إن ذلك الوصف لأمر الضمير يتجه إلى فلسفة الأمر الأخلاقي ذاته. إذ لا يمكن الوقوف عند الضمير، وعند تقرير الأمر الواقع. ولا يمكن التضحية بالفلسفة، إن كنا نريد إثبات الأمر الأخلاقي في حقيقته وقوته واستقلاله، ضد أي تأويل قد يضعف من شأنه، كما قد يضعف من شأن الضمير، ويخفي معالمه.

وقد وقفت الفلسفة القديمة عند الفضيلة والفضائل، واهتمت بتعريفها واهتمت بنوع خاص بإثبات أساسها في العقل والنظر، وإثبات غايتها وتماها في الحكمة العقلية.

ولكن المحدثين من الفلاسفة والمفكرين، كانوا أشد انتباهاً لأوامر الضمير، فتكلموا عن الواجبات، ولم يتكلموا إلا في النادر عن الفضيلة. ففضيلة القدماء موقف إنساني تام كامل في ذاته، لا يحتاج فيه المرء إلى شيء غيره، إلى حد أنه قد يمكن الوصول إلى فضيلة الإله ذاته، ما دامت المسافة بين المجهود الإنساني وغايته محددة يمكن اجتيازها.

أما الواجب فهو يوحى بشيء آخر: إنه يوحى بالأمر، وبالطاعة التي يقتضيها الأمر، وبتمايز مطلق بين الأمر المطاع وبين الإنسان، ثم بأن الأمر صادر لجميع الناس بدون تخصيص زمن أو مناسبات أو

غرض من الأغراض . إنه أمر، وأمر فحسب .

في الواجب شيء لا يدعو إليه العقل النظري ولا يقضي به، بخلاف تلك الفضيلة التي تكلم عنها القدماء والتي تعتمد على النظر وتتحد به اتحاداً كاملاً، حينما تبلغ أسمى مراتبها عند الإنسان. أما الأخذ بالواجب فيدل على أن العمل الإنساني قد يكون مخالفاً لحكمة العقل والنظر، وأن له نظاماً غير النظام العقلي العلمي.

لذلك رأى كانط، فيلسوف الواجب في العصر الحديث، وفيلسوف الأمر الأخلاقي، أن يميز بين ميدان العلم وميدان الضمير، بين العقل العلمي والعقل العملي.

في كلا الميدانين يظهر القانون، وفي كليهما تخضع الأشياء للقانون وتسير حسبه. إنما يمتاز ميدان العمل بأن الإنسان فيه يتصور القانون ليعمل به، ويريده قانوناً لعمله، بينما تخضع الظواهر العالمية لقانون العلم فحسب. ويمتاز الواجب فوق ذلك بأن الإنسان يراعي فيه أن يكون عمله طاعة القانون للقانون ذاته، لا لأي سبب آخر، ويكون الدافع للعمل إرادة القانون لا إرادة أمر آخر معه. وهذا يقتضي أن يكون العمل غير صادر صدوراً كلياً أو جزئياً عن دوافع نفسية أخرى، وإن كان في نصه وحرفيته مطابقاً للقانون. فأغلب الأعمال الإنسانية التي تعتبر في نظر الناس فاضلة، إنما هي أعمال مطابقة للقانون، ولكن

قد يكون الدافع إليها لذة القيام بفعل معين، أو لذة ناتجة عن الفعل وبعده. وقد يكون الدافع إليها أيضًا الخوف من القانون أو من عواقب مخالفته، كما قد يكون فوائد العمل ذاته أو ما ينبجم عنه من فوائد^(١). إن العمل في جميع هذه الأحوال وإن كان مطابقاً للقانون، فهو خارج عن ميدان الأخلاق والواجب؛ لأنه لا يتم فيها «بمقتضى القانون».

علينا التمييز إذن بين ما يتم حسب القانون، وبين ما يتم حسب تصور القانون، بين العالم والإنسان؛ ثم علينا التمييز بين ما يتم حسب تصور القانون، وما يتم بمقتضى هذا التصور وحده. أي بين العمل بنص القانون، والعمل بنصه وروحه معاً. فيصبح المجهود الأخلاقي عبارة عن تطهير مستمر لأفعالنا، كي تصدر بروح القانون لا بأي شيء آخر. ولا يمكن أن يتم هذا المجهود في يوم واحد، بل لا يمكن أن يتم في سنوات، ولعله لا يمكن التأكد من تمامه في نهاية الحياة الإنسانية كلها، ما دام لا يمكن التأكد من تحرر الإنسان كلية من دوافع خفية لا يشعر بها ولا يعرفها صراحة، وإن كانت تؤثر فيه وفي أفعاله.

علينا أن نفهم الآن هذا القانون الذي ترجع الأخلاق إلى العمل بمقتضاه، بنصه وروحه معاً. وقد تبين أن يكون العمل بالقانون، والقانون فقط، أي بدون التقييد بهدف أو غرض أو منفعة أو فائدة ما،

(١) طالع هنا النص اللاحق لهذا الفصل تحت عنوان «الإرادة الطيبة».

أو بوجه عام بدون التقييد بشرط من الشروط. القانون أمر غير مشروط.
إنه أمر مطلق: افعل فحسب.

نفهم مباشرة أن القانون الأخلاقي لا ينص على مادة بعينها، ما دام المطلوب العمل بروح القانون فحسب. لذلك يمكن صياغة الواجب أو الأمر الأخلاقي كما يأتي: «افعل بحيث تريد أن تكون قاعدة فعلك قانوناً».

ويتخذ كानط لتوضيح صيغة الأمر الأخلاقي هذه، عدة أمثلة نكتفي منها باثنين: في المثال الأول منهما يتساءل عما إذا كان من الممكن أن يصبح الانتحار موضع أمر أخلاقي. فيتصور إنساناً ضاقت به سبل الحياة، إلى حد أنه لا يجد لنفسه خلاصاً إلا بالقضاء على حياته. ولكنه قبل أن يفعل ذلك يتردد شيئاً ما ويتساءل عما إذا كان القيام بهذا العمل واجباً. فيتخذ سؤاله صيغة مثل هذه: وهل يجب على كل إنسان ضاقت به سبل الحياة أن يحل مشكلته بالقضاء على حياته؟ فيتعرف عندئذ التناقض في قاعده عمله لو أصبحت نافذة؛ إنه لو اتخذ هذه القاعدة قانوناً لقضى على إمكان وضع السؤال ووضع القاعدة ذاتها. فيتعرف تناقضاً بيناً، فيحجم للتو عن عمله.

أما المثال الثاني، فيتصور فيه إنساناً يرى نفسه في ضائقة مالية، فيتساءل عما إذا كان من الممكن أن يقترض من صديق له مبلغاً من

المال، واعدًا إياه بالرد، وإن كان عارفاً بعجزه عن ذلك. إنه إذن يتساءل عما إذا كان الفعل السابق ممكنًا بالمعنى الأخلاقي، أي عما إذا كان موضع واجب وأمر أخلاقي. فكأنه يقول: وهل يجب على كل إنسان في ضيق مالي أن يقترض واعدًا بالرد مع علمه بعدم استطاعة الرد، أو أن يعد مع علمه بعدم وفاء الوعد؟ فيتبين له تناقض شنيع في القاعدة التي يعزم على العمل بها؛ إنه ليقضي بعزمه هذا على معنى الوعد عند جميع الناس، وليقضي بالتالي على أي أمل في أن يثق فيه واحد منهم. فتصبح القاعدة الأخلاقية أمرًا غير ذي مفعول وينعدم الأمر ذاته.

وقد يتأدى البعض من نظرة سريعة سطحية لأمثلة كانط إلى الاعتراض بتفاهتها وبالتالي بتفاهة صيغة الأمر الأخلاقي ذاته: افعل بحيث تريد أن تكون قاعدة فعلك قانونًا. والواقع يدل على أن أحدًا من الناس لا يضع لنفسه أسئلة كالتی وضعها كانط، وعلى عدم قيام مثل المواقف التي عرضها كانط بالفعل. وحتى إذا كانت هذه المواقف ممكنة، فالحل الكانطي لها ليس بحل، وتصوره إذن للفكر الأخلاقي فيها، تصور وهمي لا قيمة له. فكأن بكانط يعتقد أن الناس يحلون أصعب مشكلاتهم في الحياة الأخلاقية بمجرد الالتجاء إلى المنطق ومبادئه، وأنهم يكفيهم للامتناع عن إثم كبير الرجوع إلى مبدأ عدم التناقض، أو كأن العازم على الانتحار يمتنع عن ذلك عندما يتأكد أنه

يناقض عقله لو أنفذ العزم، أو كأن الشخص الكاذب يمتنع عن الكذب والرياء بمجرد معرفة وقوعه بذلك في التناقض. وواضح أن القول بهذا مضحك وتافه في ذات الوقت.

غير أن التفكير في هذا الاعتراض، وفي موقف كانط بوجه عام يدلنا بالعكس على أن الاعتراض يأخذ بظواهر الأمور وحدها. ولا يعيننا كثيرًا كما لا يعني كانط الالتجاء إلى الواقع أو إلى منطق رجل الشارع لتحليل الموقف الأخلاقي وتفسيره. فهذا الموقف لا يفهم في ضوء الواقع أو في ضوء المنطق المذكور، لأن فيه مجاوزة صريحة لأمر الواقع، ومجاوزة صريحة لمنطق رجل الشارع. والأمر المؤكد هو أن كانط يعبر باللغة الفلسفية عن مكنون الضمائر، ويصرح به تصريحًا عقليًا. يفصله بكيفية لا يديرها من كان في المأزق ذاته. وهو في هذا التفصيل والتصريح فيلسوف وأخلاقي. أما القول برجوعه إلى معايير المنطق الصوري في حل أروع المشكلات الأخلاقية، فهو قول مردود^(١)، ويدل على عدم فهم القارئ، أو على سوء نية عنده غير واعية بذاتها. فموقف التناقض الذي يريد كانط من رجله تفاديته، ليس موقف التناقض المنطقي، إنما هو موقف الاستحالة الأخلاقية: فالإنسان مهما تكن ظروف حياته، ومهما يكن مستوى تفكيره، لا يمكن إلا أن يؤمن

(١) وقد وقع برجسون في هذا الخطأ. انظر «منبع الأخلاق والدين» ص ٨٧ - ٨٨.

بقيمة حياته، وإلا أن يؤمن في نفس الوقت بقيمة الحياة الإنسانية بوجه عام. إنه لا يمكن إلا أن يؤمن بكلمته وقيمتها المطلقة. وبدلاً من أن تضعف الملابس الأخلاقية قيمة تلك الكلمة، فإنها تعليها وتعظمها بحيث تصبح في بعض الأحيان عنوان الإنسان ذاته والإنسانية فيه، علامة الرجل الرجولة. وعلى ذلك، كان تعبير كانط عن الأمثلة السابقة وعن دلالتها على القاعدة الأخلاقية تعبيراً واضحاً عن الموقف الذي يلتقي فيه الإنسان بالقيم المطلقة، والذي يضطر فيه إلى الإجابة بنعم أو لا. وليس رجوع كانط إلى معيار الاستحالة الأخلاقية، بل ليس منهجه المنطقي الظاهر، إلا تعبيراً في لغة الفلسفة عما ينتاب الإنسان من جزع في أخطر ساعات حياته.

ومع ذلك فلا بد أن كانط قد قدر احتمال تخطئة موقفه أو الاعتراض عليه أو مجرد عدم فهمه. فلم يكتف بصيغة واحدة هي الصيغة السابقة وإن اعتبرها أهم الصيغ، وأقواها تعبيراً عن ذلك الأمر في عظمته وجلاله، فهو في الصيغة السابقة «افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانوناً» عبر تعبيراً واضحاً عن «صورة» الأمر الأخلاقي - وإنأخذ «الصورة» هنا بالمعنى الفلسفي الأصيل - أي عن طبيعة هذا الأمر وجوهره، عن الأمر في ذاته كأمر؛ وبغض النظر عن الأمر والمأمور. ولكنه راجع نفسه فوجد إنه لن يخرج كثيراً عن ذلك الأمر،

إذا اعتبر المأمور والأمر، أو حسب قوله، إذا اعتبر غاية الأمر ومصدره. لنحاول إذن التعبير من جديد عن الأمر الأخلاقي بالنظر أولاً إلى غايته الفعلية، أي إلى ما يمكن أو من يمكن أن يتحقق فيه الأمر. فتقول إن من بين كائنات الطبيعة التي تخضع للقانون، هناك كائناً واحداً يعمل حسب تصور القانون، وبمقتضى هذا التصور ذاته. وهذا الكائن هو الإنسان. وفي هذا الكائن، هي الإرادة وحدها التي تستطيع العمل الأخلاقي عندما تعمل لغاية مطلقة، وعندما يكون مبدأ عملها مبدأً موضوعياً. وإن الإرادة تعمل في أغلب الأحيان لأغراض ذاتية كالحصول على لذة أو منفعة، أو كتجنب شر أو ضرر ما. وهي عندما تعمل لتلك الأغراض، يكون مبدأ عملها مبدأً ذاتياً ومشروطاً في نفس الوقت، يكون وسيلة للحصول على هذا الغرض أو ذاك. افعل هذا لتنال ذاك. وواضح أن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون مبدأ الأخلاق. أما المبدأ الموضوعي، أما الأمر الموضوعي فلا يمكن أن ينص علي وسيلة لأجل الحصول على غرض من الأغراض. إنه ينص على ما يجب أن تكون عليه غاية فعلنا بالمعنى المطلق، غايتنا المطلقة، ولا ينص على شيء آخر. وإن الإنسان من حيث هو كائن يعمل حسب القانون وبمقتضاه، من حيث هو كائن يرمي إلى الانسجام مع القانون والاتحاد به اتحاداً تاماً، إن هذا الإنسان هو الغاية المطلقة لفعلنا، وعلى

ذلك يمكن أن نعبر عن الأمر الأخلاقي بالصيغة الآتية: «افعل، بحيث تعتبر الإنسانية في نفسك وفي غيرك من الناس غاية مطلقة، لا وسيلة بأي حال من الأحوال».

وواضح أننا لسنا إزاء أمر أخلاقي جديد، بل إزاء صيغة جديدة لنفس الأمر، إزاء تقدم في التصريح بالأمر ذاته، وتطبيق لهذا الأمر على العمل كما يجب أن يتم في التجربة: فالإنسان غاية الفعل الأخلاقي، إنه الكائن الذي يعمل بمقتضى القانون، ويعمل على الاتحاد بالقانون. والقانون ما زال محور العمل، وإن ظهر أن الإنسان هو موضوع العمل وغايته الفعلية.

وما يدل على ذلك إيراد كانط لنفس الأمثلة التي رجعنا إلى اثنين منها فيما سبق. فهي - كما وضحت الأمر الأخلاقي في صفته المطلقة - توضح الآن غاية الإرادة التي تعمل بمقتضى هذا الأمر. وفي هذا توضيح جديد للأمر الأخلاقي ذاته ولأثره في حياتنا.

ففي مثال الانتحار، عندما يتساءل الإنسان عما إذا كان عمله متفقاً وروح القانون الأخلاقي، فإنه يتساءل بالفعل عما إذا كان يحق له أن يقضي على نفسه للتخلص من المآزق التي هو فيها. فيتبين له أنه يعتبر نفسه بذلك وسيلة لتحقيق غرض من الأغراض فيتعرف مباشرة أنه إنسان، وأن لحياته قيمة مطلقة، لا يمكن أن يضحي بها في سبيل الأغراض.

كذلك في مثال الوعد الكاذب: فالإنسان يتبين عند التساؤل والتفكير أنه يستخدم كلمته - وكلمته في هذه الحالة هي ذاته - وسيلة لتحقيق أغراضه، وأنه فوق ذلك يستخدم كلمته لخداع الغير، وأنه أخيراً يعتبر الغير وسيلة لتحقيق الأغراض. وهذا المثل ذاته صورة عامة لأحوال الاعتداء على حقوق الغير وممتلكاتهم. ففي الاعتداء اعتبار الغير وسيلةً لتحقيق أغراضنا، فيه تضحية مطلقة للإنسانية الغير. قررنا صيغتين للأمر الأخلاقي: في أولاهما، نعتبر الإنسان خاضعاً لقانون يتصور ضرورة العمل بمقتضاه، وفي الثانية نعتبره غاية العمل الأخلاقي ذاته. وبما أن القانون كلي وضروري، أي قانون لجميع الناس على حد سواء، وكانت الإنسانية في كل فرد غاية العمل بمقتضى القانون، أمكن الجمع بين الصيغتين في ثالثة توحد بينهما وتتوجهما، يصبح الإنسان فيها أساس القانون الذي يخضع له مع سائر الناس، ومصدر التشريع الأخلاقي للإنسانية جمعاء. ويصبح بالتالي أساس عمله، وقانون نفسه: «افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانوناً لنفسك ولسائر الناس».

وإن صح ذلك، كان الإنسان حراً وبأقوى معاني الحرية، بما أنه أساس حياته الأخلاقية، وأساس الحياة الأخلاقية لسائر الناس معه. إنه أساس المجتمع الإنساني كله، من حيث إن هذا المجتمع هو مجتمع

كائنات تخضع للقانون.

ويبدو أنه ليس هناك في هذا المجتمع محل لعاطفة من العواطف، إلا إذا استثنينا عاطفة واحدة سامية، هي عاطفة الاحترام، التي يشعر بها كل إنسان نحو القانون. وإذا كان الإنسان يريد القانون لنفسه وللغير، وكان غاية كل عمل أخلاقي، فالإنسان ذاته موضع احترام. نخلص إذن إلى صيغة رابعة للأمر الأخلاقي، لا تختلف كثيرًا في معناها عن الصيغ السابقة، وخاصة عن الثانية، ويمكن التعبير عنها بالقول: «اعمل على احترام الإنسانية في نفسك وفي غيرك على أنها دائمًا غاية مطلقة، لا وسيلة أبدًا».

ويعتقد كانط أن في هذا التعبير الأخير عن الأمر الأخلاقي مضمون الوصية الجديدة التي قال بها السيد المسيح لتلاميذه، والتي أراد فيها توحيد الوصايا القديمة، وتجديدها في معنى سام كان هو المثال الحي عليه، في معنى المحبة. غير أن السيد المسيح في وصيته هذه التي قال فيها لتلاميذه: «أحبوا بعضكم بعضًا» لم يقصد بالحب انفعالاً مرضياً يجرنا إلى ما يجرنا الحب إليه في العادة من رغبات وشهوات، إنه قصد عاطفة الاحترام وحدها، تلك العاطفة التي كانت من بين العواطف، مظهر العقل العملي، وكانت وحدها الدافع إلى العمل بالقانون الأخلاقي ذاته، نحو نفوسنا ونحو الغير.

في فلسفة كانط الأخلاقية تعبير واضح إذن عن صوت الضمير كما سمعه سقراط في نفسه، وكما سمعه منذ عهد طويل أنبياء الكتاب المقدس. إن في هذه الفلسفة تعبيرًا واضحًا لا لبس فيه، عن صوت الضمير الذي خلطه فلاسفة اليونان بالحكمة العقلية.

في فلسفة كانط - وفي نظر كانط على الأقل - تعبير كامل عن الأمر الأخلاقي كما صورته الكتاب المقدس، وكما عمل على تحقيقه هؤلاء الذين ينبئنا بسيرتهم العهد القديم منه والعهد الجديد أيضًا.

وقد بينا أن الأمر الأخلاقي يتخذ في أصله صيغة النهي أكثر من صيغة الأمر الإيجابية، ومثلنا على ذلك. وقد تبدو صيغة النهي هذه غير واضحة في فلسفة كانط. ولكن معنى النهي متضمن في كلامه، وفي الأمثلة التي أعطاها على الأمر الأخلاقي. فالصيغة الأصلية - وهي الأولى - تنص على العمل بمقتضى القانون، وبمقتضى القانون وحده، لا تخصص صفة لذلك العمل ولا مادة له، ولا موضوعًا، ولا يمكن ذلك إلا إذا قضينا على كل تخصيص للقانون أو اشتراط له بغرض أو منفعة، أو حتى بمادة أو موضوع. ولكن القضاء على هذا التخصيص، على هذا الانحراف عن القانون الأخلاقي في صفاته وصرامته وشدته، يكاد يكون مستحيلًا لإنسان هذا العالم. لذلك كان العمل بمقتضى القانون حربًا متواصلة لا تنقطع، على كل ما يقوم

ضده في نفوسنا من أغراض أو منافع أو دوافع فردية، أيًا كانت، وكان معنى الارتباط بالقانون في صورته الخالصة هو النهي عن كل ما يخصصه ويشرطه، أي عن كل ما يضعفه ثم يقضي عليه. وكان معنى الأمر «افعل» في كل حالة من الأحوال السابقة، هو «لا تفعل»، أي كان معناه النهي.

ومما يدل على ذلك دلالة واضحة، تلك الأمثلة التي اتخذها كانط: فهي كلها إذ كانت تقضي بالأخذ بالقانون وبالقانون وحده، كانت تقضي بالنهي عن فعل معين الانتحار أو الكذب أو الاعتداء على الغير أو إهمال تربيته الروحية، أو إهمال سعادة الآخرين. إن صوت الضمير، إن صوت القانون ليتبين في الكلمة: لا. فإزاء الرغبات الجامحة، إزاء السعي وراء الأغراض والمنافع، إزاء الارتباطات والاشتراطات المختلفة، يقول الضمير: كلا. إنه يقول تلك الكلمة التي جعل يوحنا في الإنجيل يرددتها طوال دعوته الأخلاقية كلها، سواء لليهود في تمردهم على الله وقانونه، أو لملك اليهود في أهوائه وشهواته.

«الأخلاق أوامر ونواه»

هذه القضية التي اتخذها الضمير أساسًا واستدلت عليها الفلسفة الأخلاقية ألا تفترض ذاتها أساسًا سابقًا، ألا تفترض حقيقة أبسط منها؟ ألن يكون الأمر الأخلاقي - وهو يحمل النهي ويحتويه كما رأينا - رد فعل واستجابة، تعبيرًا في لغة الوعي والشعور عن شيء أبسط منه، أو عن شيء أعمق منه وأكثر أصالة؟ ألا تدل القضية السابقة على أن الأخلاق ذاتها نتيجة، وليست أمرًا أول؟

في الضمير أوامر. ولكن من الأمر؟ لا يمكن أن يكون الفرد ذاته، مادام الفرد كثيرًا ما يتجاهل أمر الضمير أو يحدد عنه ويخالفه. ثم إن تلك الأوامر ليست فردية، وليست شخصية؛ الجميع يتلقونها على حد سواء. إنها أقوى من الفرد وتلزم الفرد وتربطه ربطًا.

وإذا بحثنا في تجربتنا عن شيء يلزم، لما وجدنا غير المجتمع أو غير ممثلي المجتمع من حكام وقضاة ومشرعين، من مرشدين ومعلمين وآباء وأمهات. كل من هؤلاء عندما يلزمنا وعندما يأمرنا وينهانا، لا يعمل ذلك باسمه وحقيقته الفردية الشخصية، ولا بمقتضى علاقته الشخصية بشخصنا. إنه يلزم لأن المجتمع وراءه، ولأن المجتمع يندبه ويوكل إليه أمرنا ونهينا.

ينشأ المجتمع مبدئيًا كما تنشأ خلية النحل وكما ينشأ الجحر

النملي، بل كما ينشأ الجسم الإنساني : نظام وارتباط محكمان بين نحل الخلية، بين نمل الجحر . نظام بين أعضاء الجسم وارتباط محكم بينها . هكذا يكون المجتمع لو اتخذ أبسط مظاهره . ولكن المجتمع في تطور صور الحياة وتقدمها نحو الإنسان اتخذ في سبيل النظام والارتباط وسائل أكثر تعقيداً مما اتخذته الأنواع الحيوانية المذكورة، وأكثر مرونة من وسائل الجسم الإنساني الحي . فبدلاً من الغريزة أو علاوة عليها، اعتمد الإنسان في تنمية علاقاته بالغير على التعود والترويض، واعتمد في تنويع تلك العلاقات وإحكام التوافق مع الغير على الذكاء . غير أن هذه القوى الجديدة من عادة وذكاء تخدم المجتمع مع ذلك، وتتجه نحو نفس الغاية : فوظيفتها إحكام التوافق وزيادة الإحكام في ملابسات أكثر تعقيداً . ويتم ذلك بفضل ارتباط العادات فيما بينها واعتمادها على الذكاء . وفي نهاية الأمر يجد الفرد ذاته جزءاً من كل، عَمَلَ جسمه وعُمِلَتْ نفسه للتوافق معه توافقاً تاماً . نعم إن الوعي يمنع التعود من أن يكتمل، ومن أن يحاكي الطبيعة والغريزة في اكتمالها؛ نعم إن الذكاء يغير على الدوام أساليب التوافق، بل إنه في بعض الأحيان يبتكرها ابتكاراً كلياً . ولا شك أن الفرد، كثيراً ما يشعر - رغم التعود والترويض - برغبة شديدة في التمرد على العادات التي اتخذها أو التي ألزم باتخاذها، وكثيراً ما يلقي صعوبة كبرى في اتخاذ بعض العادات الجديدة وفي إحكامها . وكثيراً ما يتمرد على المجتمع ذاته .

ولكن سرعان ما يرجع الفرد إلى الخط العام للسير، وسرعان ما يرجع به المجتمع إلى ذلك الخط ذاته.

إن ما يسميه الفلاسفة بعد رجال الدين أمراً أو وصية، ليس إذن في إطلاقه، في صورته ولا شخصيته، إلا تعبير الوعي والشعور عن الرابطة الاجتماعية والإلزام الاجتماعي، عن هذا الإلزام الذي به يكتمل المجتمع، وبفضله يحى الفرد في المجتمع. ليس إلا لغة الوعي للدلالة عما تم قبل الوعي وتحت ودونه من حولنا ومن قبلنا.

أما ما نلاحظه من تفاوت في التعبير عن هذا الأمر، أما ما نلمسه من تقدم في ذلك التعبير ومن تجديد مستمر فيه، فهو يدل على تفاوت في مرتبة المجتمعات الإنسانية، بعضها يبلغ نقطة قبل ما يبلغها البعض الآخر. والتفاوت والتجديد إنما هما من المظاهر الكامنة في المجتمع، من عوامل حياته وقوته الحيوية، كما كانت أنواع الكائنات والتفاوت بينها من مظاهر الحياة بذاتها.

تعبير جميل مبسط عن الأمر الأخلاقي، يقرب ذلك الأمر من مظاهر الحياة ذاتها، ويجعل أحكام الضمير ومثله خاضعة كجميع ظواهر المجتمع للملاحظة والتجربة، والدراسة العلمية الصحيحة. ولكن هل هذا التفسير صادق؟ وهل هو تفسير بالفعل؟ وهل يلم بدقائق الضمير كما أشرنا إليها في كلامنا السابق؟

يبدو أن مذهب الاجتماعيين هذا في الأخلاق يهمل خصائص الأخلاق ذاتها، وما يميزها عن ظواهر المجتمع من عادات وتقاليد وعرف، وما يميزها كذلك عن أوامر المجتمع، ضمنية كانت أم صريحة، وكما تمثل في قواعد الحكم ونظم التربية وما إليها. إن مذهب الاجتماعيين يتجاهل مشاعر الضمير في خصوصيتها.

ويجب ألا يغيب عن ذهننا أن الضمير ناهٍ محرّم أكثر منه أمر أو محلل، وأن تحريمات الضمير هذه ونواهيها مرتبطة ارتباطاً شعورياً وثيقاً بحياة كل فرد في تمايزه من غيره من الأفراد. ولا يعمل الاجتماعيون في تفسير حقيقة النهي إلا على العودة إلى المجتمعات الأولية وما يتم فيها من نهى وتحريم. كأن إرجاع المجتمع المعقد إلى المجتمع المبسط تفسير للأول وتعليل لما يقوم في كليهما من حياة أخلاقية.

وإن تحليل الضمير الذي نجده عند فيلسوف مثل كانط يدل دلالة واضحة على أن الفرد لا يصبح كائناً أخلاقياً بطاعة أوامر بعينها، أو حتى بإرادة تلك الأوامر وسبق تصورها، بل يكون ذلك بالعمل بروح القانون الأخلاقي لا بنصه، باحترام القانون في مقاصده السامية. وواضح أن عملاً مثل هذا لا يتم طفرة. وأنه يفترض تصفية داخلية واجتهاداً مستمراً لا دخل للمجتمع فيه، ولا يتم إلا في قرارة نفس كل فرد. لأجل كل ذلك لا يمكن تفسير الأخلاق بالمجتمع أو إرجاعها له.

عيب مزدوج إذن في المذهب الاجتماعي: عجز عن تفسير حقيقة النهي والتحريم من ناحية، وعجز عن فهم دقائق الشعور ولطائفه، أي حقيقة الروح والحياة الروحية من ناحية أخرى.

ويعتقد البعض إمكان تفسير النهي والتحريم باعتبارهما أثرين لنهي وتحريم أولين، كما يعتبرون اجتهد الإنسان ومراجعته لنفسه من مظاهر التعويض عن إثم ينهي عنه الضمير والمجتمع على حد سواء، ويحرّمانه.

والنهي وما يتضمنه من تحريمات متعددة صادر من أعماق الشعور الفردي؛ ثم هو في أصل المجتمع ذاته. لذلك وجب لدراسة المجتمع في أصله وفي مراحل الأولى، ملاحظة أقدم النواهي والتحريمات عند الفرد. وقد أتيح لبعض الأطباء وعلماء النفس ملاحظة شيء من تلك النواهي والتحريمات الأولى عند بعض المرضى الذين لم يستطيعوا القضاء على ما ينجم عنها من جزع وقلق، بتوافق مستمر مع ملابسات التجربة والحياة الاجتماعية. واتفقت ملاحظاتهم هذه وافترض بعض علماء الاجتماع في أصل المجتمع ونشأته. وكان موضوع هذا لانفاق، أي موضوع النهي والتحريم بالذات هو الزنا بالمحارم. وإذا كان التحريم المذكور حقيقة اجتماعية ونفسية أساسية، فلا بد أن ذلك كان لأن المحرم ذاته أمر مرغوب فيه ومحبوب، بل مفضل لدى الفرد.

وإلا ما جاء التحريم المذكور وما كان بالشدة والقسوة اللتين نعرفهما له. بل لا بد أن هذا الشيء المحرم، قد حلله لنفسه ولو مرة واحدة فرد من الأفراد، وأن التحليل المذكور عرض الفرد لعقاب لا يستطيع التخلص منه إلا بتكفير وتعريض.

وليس بذات أهمية كبرى لموضوعنا هنا أن نتبين علاقة التحريم المذكور بما سمي عقدة أوديب، أو عقدة إليكترا Electra، أي بتحريم حب الابن لأمه أو البنت لأبيها أو العكس في الحالتين؛ كما لا يعنينا بيان علاقة التحريم المذكور بتحريم الزنا بوجه عام أو تحريم العادة السرية، أو تحريم العلاقات الجنسية أيًا كانت. وهي موضوعات أفاض فيها الأطباء وعلماء النفس التحليليون واتخذوا فيها مواقفهم. ولنفترض أن مواقفهم هذه صادقة أو تحوي بعض الحقيقة، وأن التحريمات المذكورة، كما يدعون، تردد بتعقيد أكبر أو أصغر، هذا التحريم الأول.

لنفترض كل هذا، ولنتصور أيضًا أن عقابًا شديدًا كل الشدة قد فرض على من خالف التحريم الأول. ولكن هذا الافتراض وهذا التصور لا يقدماننا قليلًا أو كثيرًا نحو تفسير الأخلاق والأمر الأخلاقي والشعور الأخلاقي. فسواء اعتبرنا التحريم الأول متضمنًا لسائر التحريمات أو غير متضمن لها، فليست أسبقية التحريم مما يفسر الحياة الأخلاقية. ولا بد لنا من التساؤل: ولماذا تم التحريم وعلى أي أساس؟ لا بد لأجل

وضع تحريم أو فرض عقاب من أن نفترض أن إنساناً قد ارتكب إثماً أو ذنباً، قد عمل شراً أو خطيئة. ولا يمكن «تفسير» آثام الإنسانية كلها بمجرد ذكر إثم أول، ولا «تفسير» تعويضات الإنسانية كلها بالإشارة إلى تعويض أول وإلى المطالبة بتعويض أول. لكي نفهم التحريم ولكي يصبح العقاب مشروعاً والتعويض مقبولاً، يجب أن يفهم الفرد وأن يفهم المجتمع على نحو ما، أن إثماً قد ارتكب، أن إنساناً ما أو أن الإنسانية في وقت ما قد وقعت في الإثم والخطيئة؛ ولا بد من يقظة الضمير إلى ما يعتبره إثماً أو ذنباً أو شراً أو خطيئة. ولا يكفي أن يقال إن رؤية كائن ما للفاعل أثناء ارتكابه الفعل هي التي أيقظت الضمير عنده. ولا أن يقال مثلاً إن آدم وحواء عندما أكلا من الفاكهة المحرمة، عرفا أن الله ينظر إليهما، فعرفا عريهما واستحييا منه، وأن يقظة شعورهما الأخلاقي تمت بعد هذه المعرفة هذا الاستيحاء.

نقول إنه لو لم يكن الشعور الضمني بالخير والشر قائماً، لما كان هناك معنى للتحريم ولا للعقاب ولا للتعويض، لا في المجتمع ولا عند فرد من الأفراد. فيقظة الضمير سابقة منطقياً على التحريم وإن كانت معاصرة له زمنياً. أو بتعبير آخر، ليس التحريم إلا مظهر تلك اليقظة، مظهر ذلك الضمير الحي. فالضمير أساس التحريم وأساس النهي.

ولكن إن صحت هذه الأسبقية المنطقية للضمير على التحريم

والنهي والتعويض، لصحت بالأولى أسبقية الأمر الأخلاقي على الأمر الاجتماعي. فإننا نتساءل هنا أيضًا: وما الأسبق منطقيًا، ما الأول، ما العلة وما المعلول؟ هل هو الأمر الاجتماعي، أم الأمر الأخلاقي؟ هل الأدنى هو الذي يفسر الأسمى أم العكس؟ هل المجتمع هو الذي ينشئ الضمير ويؤسسه ويخلقه أم العكس؟ إننا إن لم نفترض ضميرًا عند كل فرد، فلن يكون المجتمع الإنساني أفضل من أي مجتمع حيواني، ولن توجد الأسرة على النحو الذي نفهمه. نعم إن الأسرة البدائية قد لا تتمايز عن الأسرة الحيوانية - لو صح هذا التعبير - إلا تمايزًا صغيرًا. ولكن هذا التمايز، صغيرًا كان أو كبيرًا، موجود في شعور بعض الأفراد إن لم يكن في شعور جميع الأفراد، نعم إن الأسرة قد تطورت نحو مجتمع تتبين فيه معالم الضمير تبيينًا أكبر. ولكن هل تم هذا التطور بسبب تطور مجتمع ما وتعهده، أم تم بفضل قدرة أفراد الأسرة على تبين معالم الضمير؟

وإننا نضع أسئلة مماثلة بصدد جميع العواطف الأخلاقية وبصدد جميع الفضائل. لو افترضنا المجتمع أولاً: فماذا تصبح العدالة؟ وماذا يصبح الوفاء؟ والصدقة؟ وهل يمكن في مجتمع سابق على الضمير وخالق له فهم عبارة كتلك التي قالها السيد المسيح: لا تتعدوا على من تعدى عليكم، ولا تعادوا من عاداكم؟

نقول إنه، مهما يكن من بساطة المجتمع الإنساني الأول، فلا يمكن إنكار سبق أوامر الضمير على أوامر هذا المجتمع، ولا يمكن إلا التقرير بأن أوامر الضمير وحدها هي أساس المجتمع الإنساني.

الإرادة الطيبة

«ليس ما يجعل الإرادة طيبة هو ما تقوم به من أعمال، أو ما تصييه من نجاح، وليس هو تهيؤها إلى إدراك هذا الغرض أو ذاك. إن ما يجعلها طيبة هو فعلها ذاته. وينبغي اعتبارها في ذاتها أسمى سموًا فائقًا من كل ما يمكن تحقيقه بفضلها لأجل إرضاء نزعة من النزعات أو حتى مجموع النزعات كلها. وحتى إذا كانت تلك الإرادة محرومة حرمانًا كليًا من بلوغ أهدافها لمعاكسة الأقدار لها، أو لافتقار صاحبها إلى مواهب طبيعية، وحتى إن أخفق مجهودها العظيم إخفاقًا كليًا، أي حتى إن لم يبق فيها إلا الإرادة ذاتها (ولا نقصد بذلك في الحقيقة نزوة من النزوات، بل تعبئة كل ما تحت يدنا من سبل ووسائل)، فإن بريقها، كبريق الحلي، لن يكون أقل لمعانًا. إن فائدتها أو عدم فائدتها لن يزيد في قيمتها شيئًا، ولن يضعف من تلك القيمة شيئًا»^(١).



(١) (كانط: الأسس الميتافيزيقية للأخلاق. طبعة دلبوس ٨٩ - ٩٠).

الفصل الثالث

البطولة

يروى الإنجيل، «أن المسيح كان ذات يوم خارجاً إلى الطريق، فاستوقفه شاب غني بالسؤال: أيها المعلم الطيب، ماذا يجب عليّ أن أفعل لنوال الحياة الأبدية؟ فأجابه المسيح: ولماذا تسميني طيباً؟ ليس من طيب سوى الله وحده. إنك تعرف الوصايا: لا تقتل، لا تزن، لا تشهد بالزور، لا تتعد على أحد...». (إنجيل مرقس ١٧: ١٠-١٩)

وقد عرف الفيلسوف الألماني كانط، كما عرف الشاب الغني أن الطيبة هي أساس الحياة الأخلاقية. فبدأ كانط كتابه «الأسس الميتافيزيقية للأخلاق» بالعبرة الشهيرة: «ليس هناك في العالم وحتى خارجه شيء أفضل من الإرادة الطيبة». فالطيبة والإرادة الطيبة شيء واحد. أما الإرادة الطيبة فهي إرادة الفعل بمقتضى الواجب، وبمقتضى القانون الأخلاقي. أما الواجب فهو العمل بأوامر ونواهٍ مطلقة يقف

عندها الضمير، لا يتعدها ولا يستطيع تفسيرها.

فالرجل الطيب في نظر مفكر مثل كانط هو الذي يقوم بواجبه لأنه مأمور بذلك، ولا يمكنه مخالفة الأمر. وارتباط الطيبة بالأمر الأخلاقي معناه في النهاية خضوع الإنسان للنواه، هذا لأن معنى النهي أنسب ما يكون لكائن مثل الإنسان، فيه ميل إلى الهوى، وقدرة على العدوان والعصيان والمخالفة.

ولا شك أن هذا الربط بين الطيبة والنهي، بين الفضيلة والتحرير العام، يتضمن تشاؤماً بالغاً بصدد الطبيعة الإنسانية. فمعناه من ناحية توقف الإنسان عند الفضيلة السلبية، عند الرضوخ للأمر الرادع، عند التجنب؛ ولعل معناه أيضاً عجز الإنسان عن الإقبال المباشر على فضيلة بعينها، وعلى الفضيلة بوجه عام، عجزه على الأقل عن الاختيار الإيجابي. ثم إنه يتضمن من ناحية أخرى توقف الفضيلة والطيبة الإنسانية عند الاجتهاد فحسب، أي عجزها عن الوصول، وعجز الإنسان بوجه عام عن الكمال. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نفهم قول المسيح لتلاميذه «كونوا كاملين كما كان أبوكم في السموات كاملاً»؟

وإن التفكير في هذا التشاؤم الذي وقفت عنده الفلسفة الأخلاقية الغربية والشعور الأخلاقي الغربي حتى نهاية القرن التاسع عشر، وأن معاناة نتائج هذا التشاؤم أو التحفظ على الأقل، ثم إن الضيق بهذا

التحفظ والتزمت الأخلاقيين، إن كل هذا دفع المفكرين والرأي العام بعدهم إلى التماس طريق إلى الفضيلة والطيبة، غير طريق الأوامر والنواهي، والواجبات والمحرمات. دفع بهم إلى نوع جديد من الأخلاق فيه طرافة وفيه بعض التطرف والتعسف أيضًا: دفع بعضهم إلى فكرة بطولة متهورة تكاد تبلغ الإباحية، والبعض الآخر إلى أخلاق صوفية تتطلع إلى القداسة.

ولا يمكن فهم الفكر الأخلاقي المعاصر والاتجاه المعاصر للإنسانية بوجه عام نحو مطالب العمل، بل لا يمكن معرفة المثال الأعلى في الفضيلة، ذلك الذي يتطلع إليه أفاضل الناس في الوقت الحاضر، لا يمكن ذلك إلا بفهم هذين الموقفين في الفكر الأخلاقي والحياة الأخلاقية، موقف البطولة المتهورة من ناحية، وموقف البطولة الصوفية من ناحية أخرى.

وإننا نعرف مفكرين حديثين معاصرين يمثلان الموقفين المذكورين أروع تمثيل: هما نيتشه وبرجسون. وسنعمل في هذا الفصل على البحث في موقف البطولة المتهورة الذي نادى به نيتشه^(١) في نهاية القرن التاسع عشر.

(١) أديب ومفكر ألماني ولد في عام ١٨٤٤ وتوفي في عام ١٩٠٠.

يقرر نيتشه أن الأخلاق التي تقف عند التحريم والنهي، تلك الأخلاق التي تقول للإنسان: كلا، إنما هي ثمرة حقد قديم عميق، غير واع بنفسه، حقد فئة من الإنسانية على فئة أخرى. إنها أخلاق الذل والعبودية، أخلاق «العبيد». لذلك وجب إزاءها المناداة بأخلاق «السادة»

ولا يمكن فهم أخلاق «العبيد» إلا بفهم أخلاق السادة؛ هذا لأن أخلاق العبيد، تلك التي تأمر وتنهي وتحرم، لاحقة منطقيًا للأخلاق التي تبدأ بالقول نعم، التي تفعل وتدفع إلى الفعل، لاحقة لأخلاق السادة. إنها نتيجة ورد فعل، «استجابة» ثانية، إن صح القول. لذلك بدأ نيتشه لفهم أخلاق العبيد ولأجل إحياء أخلاق السادة، بمحاولة فهم الطيبة في معناها الإيجابي.

في الأصل، كان حق التسمية، حق إعطاء اسم لإنسان أو لمخلوق أيًا كان، متعلقًا بالسادة وحدهم. ولربما وجب اعتبار تكوين اللغة بوجه عام - وهو عمل سيادة بالفعل - راجعًا إلى موقف اتخذ فيه السادة مسؤوليتهم الكاملة. ثم تبعًا لهذا الموقف، قرروا أن هذا الشيء مثلاً صفته كذا أو كذا، واستطاعوا أن يعتبروا قيمة معينة لشيء معين، فأنشأوا القيم بذلك وميزوا بينها بوجه عام.

وهناك لمن درس اللغات وأصولها دلائل واضحة على حق السادة في هذا التمييز والتقييم، ودلائل على تطور هذا الحق واتجاهه إلى التمييزات الأخلاقية القائمة في الوقت الحاضر.

يتساءل نيتشه: ما معنى كلمة «طيب» في مختلف اللغات؟ فيجيب بأن لهذا المعنى أصلاً، وبأن تطور هذا المعنى يتم بعد تحول معين للأفكار المرتبطة به. فأصل الطيبة هو النبل والامتنياز والتفوق. فالطيب هو النبيل، الممتاز نفسياً؛ ولكن النبيل هو أيضاً وبوجه عام الممتاز جوهرًا ومادة. لذلك نلاحظ في أصل معنى الطيبة ارتباطاً بين امتياز النفس وامتياز الإنسان جوهرًا، ارتباطاً بين سمو النفس وقوة الإنسان الجسمية، بين سمو الإنسان وجمال جسمه ومظهره. ونلاحظ في الوقت ذاته أن هذه النبالة التي تجعل صاحبها شاعرًا بامتيازته وتفوقه، وعارفًا بمعنى الطيبة الأصيل، تجعله في ذات الوقت شاعرًا باختلافه عن الوضع الدنيء من الناس، وعارفًا بعامل الاختلاف هذا، عارفًا بمعنى السيئ والردىء. وعامل الاختلاف في نظره ليس أخلاقيًا، بل ليس روحياً بالمعنى الشائع: إن الذين يختلفون عن السيد ويراهم السيد دونه ويعتبرهم خالين من الطيبة، إن هؤلاء ليسوا أشرارًا ولا خطاة، إنهم أذلاء فقط أدنياء، أشقياء وتعساء. لذلك كان التمييز الأخلاقي الأول ليس بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة، بين

الطيب والشرير، إنه بين الطيبة والوضاعة، بين الطيب والرديء، بين الحسن والسيئ. وأن التمييز بين الطيب والشرير، بين الخير والشر، بين البراءة والإثم، ليس إلا لاحقًا، ومن صنع الأدنياء أنفسهم، في مرحلة معينة من مراحل التطور الأخلاقي.

للنظر مثالًا لكلمة *malus* باللاتينية وتعني الرديء: إنها قريبة كل القرب من كلمة *melas* اليونانية التي تدل على اللون الأسود. نفهم إذن أن تكون الكلمة اللاتينية دالة أيضًا على رجل الشعب، الأسمر اللون، ذي الشعر الأسود، والمختلف جوهراً عن الرجال الذين غزوا بلاد الرومان، وأصبحوا حكامها وسادتها. هؤلاء هم رجال الشمال، ذوو البشرة البيضاء والشعر الأشقر، الذين حكموا بفضل تغلبهم على الضعفاء والأشقياء، وتغلبوا بفضل قوتهم الجسمية والنفسية معاً، بفضل جمالهم، وشعورهم بتلك القوة وذلك الجمال. وعلى هذا النحو تدل كلمة *kakos* اليونانية على الجبان الضعيف. بالعكس الكلمات التي تدل ظاهراً على الطيبة يقصد بها معاني القوة والنبالة والسيادة، لا يدخل فيها العامل الأخلاقي الدقيق. فكلمة *agathos* اليونانية التي تدل عامة على الطيب، تدل بالفعل على الشريف، على القوي، وترادف كلمة *gennaios*، أي الرجل النبيل مولدًا، الذي كان في الأصل نبيلًا؛ لم يعرف السوء والرذالة من الأصل، فكان طيبًا ساذجًا. أما اللاتينية

bonus فهي قريبة في اشتقاقها من كلمة duonas ومنها duellum. أي تدل على الذي يدخل الحروب ويخشى المبارزة. ونلاحظ في نفس الوقت أن كلمة fin, fine في اللغات الغالية هي الكلمة الدالة على الطيب، النبيل، الطاهر، النقي. ولكنها كانت تدل في الأصل على ذي الرأس الشقراء، الممتاز على رجل العامة ذي الشعر الأسود، والبشرة السمراء. والكلمة الألمانية gut التي تدل عادة على الطيب والحسن، أمل تدل في أصلها على الإلهي؟ أليست قريبة من goettliche؟ ألم تؤخذ من الكلمة الدالة على الإله؟ ألا يمكننا لأجل ذلك أن نقرر أن الرجال الطيبين هم المنحدرون من أصل إلهي، هم الأبطال الأصليون. فالأبطال، كما تدل على ذلك أساطير اليونان أو شعرائهم، والأساطير البلقانية بوجه عام، هم أنصاف الآلهة لأنهم صادرون عن الآلهة، ويقتدون بهم.

إنما هناك مرحلة ربنا لا يسهل تعييناً زمنياً بالضبط، يبدأ عندها تحول معين يؤدي في نهاية الأمر إلى المعاني والتميزات الأخلاقية المعروفة لنا، وإلى أفكار الشر والإثم والذنب بنوع خاص. ويبدأ هذا التحول عندما تستخدم الكلمات الدالة في أصلها على معاني النبالة والسيادة والقوة النفسية والبدنية معاً، للدلالة خصيصاً على الطيبة المعنوية. فالكلمة اليونانية ethlos مثلاً التي كانت تدل أولاً على

الإنسان الأصيل، المتمكن من نفسه وواقع أمره وحياته، أصبحت تدل فيما بعد على الإنسان الصادق الذي لا يتفوه بالكذب.

ولكن التحول الرئيسي في المعاني الأخلاقية وفي معنى الطيبة بوجه خاص، قد تم في مجال ضيق محدود، هو المجال الديني، وكان المسؤولون عنه الكهنة أنفسهم. فلقد كانت طبقة الكهنوت منذ عهد بعيد طبقة في المجتمع سامية، قد تدنو بدرجة من طبقة النبلاء، وقد تضاهيها في بعض الأحيان وتنافسها، حتى تصبح هي الطبقة الأولى في المجتمع. وهناك مجتمع واحد على الأقل ظهرت فيه منذ القدم تلك الطبقة، وكانت فيه وحدها صاحبة السيادة والامتياز والتفوق، المسؤولة عن التمييزات والقيم المختلفة. هذا هو مجتمع اليهود. ونلاحظ أنه في مصر القديمة كانت لطبقة الكهنة نفس الامتيازات.

وطبيعي أن تتخذ القيم الأخلاقية عند كهنة اليهود صفة معنوية، وأن تفقد شيئاً فشيئاً صفة الواقع المادي أو الاجتماعي. فالطيب في نظرهم هو الطاهر. وإن كانت الطهارة تنطبق في بداية الأمر على من كان يغتسل ويتطهر دينياً، فقد أصبحت تنطبق فيما بعد على الرجل النقي، الطاهر روحياً. وتم بذلك عندما شعر الكهنة بعجزهم عن مضاهاة الملوك والأشراف في مجالهم، أي في المجال الواقعي الحيوي، فاضطروا إلى اختلاق معنى الطهارة الروحية. وتأدوا في نهاية

الأمر إلى معنى جديد للطبية، يختلف كل الاختلاف عن معاني السيادة والأولوية والنبالة.

انتقم الكهنة لضعفهم وعجزهم من قوة السادة، انتقموا لكرهيتهم المكبوتة، انتقموا انتقاماً روحياً، وذلك بتحويل جميع القيم. قد تجرأ كهنة اليهود بفضل منطق رائع على قلب المعاني الأرستقراطية. تجرأوا على قلب المعادلة الأرستقراطية بين الطيب والنبيل من ناحية، وبين القوي والسعيد من ناحية أخرى؛ فاعتبروا طيباً الشقي المنبوذ العاجز المشوه وحده، واعتبروا كذلك طيباً الرجل التقي المقرب من الله، المحبوب عنده. وتأكد هذا الموقف بطرد النبلاء والأقوياء من النعيم: «أيها النبلاء الأقوياء: أنتم من الأصل أشرار، قساة طماعون. أنتم الذين لا يشبعهم شيء، أنتم الفسقة. وستبقون إلى الأبد منبوذين، ملعونين، مدانين».

يقول نيتشه: «معلوم أن الكهنة أشرّ الأعداء، لأنهم أشدهم عجزاً. الشعور بالعجز ينمي فيهم بغضاً حزيناً، يائساً، بغضاً عقلياً، وهو أفظع أنواع البغض».

هذا البغض العقلي الداخلي، هذا البغض العاجز عن الظهور إلى الخارج هو الحقد ذاته. وقد بلغ البغض أوجه، وإرادة الانتقام قمتها، عندما رفع اليهود المسيح على الصليب، فأظهروا للعيان مثال الضعف

والذل والهوان في صورة إله مصلوب. تحولت الأنظار عندئذ نحو هذا الإله، ونحو هذا المثال. وصدقت عندئذ صدقًا عمليًا واقعيًا معادلة اليهود بين الرجل الضعيف والرجل الفاضل أخلاقيًا، كما صدقت المعادلة بين الرجل القوي والرجل الشرير. وفهم الناس أن الفضيلة تبدأ برفض قيم القوة والنبالة والسيادة، برفض العنف والشهوة والجبروت.

وفي هذا التحول للأنظار والأفهام، في هذا الإعلاء ثبت الدين المسيحي، دين المحبة^(١). «أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. صلوا لأجل الذين يعذبونكم». هذه المحبة ليست إلا استجابة العاجز إلى قوة الرجل النبيل.

وبهذا التحويل والتصريف، ثبت دين العبيد، وبه انتصرت أخلاق العبيد، أخلاق غالبية الناس على أخلاق السادة العظماء، المختارين الأصفياء.

ظهرت الأغلبية في قوتها العددية، في شيوعها، في تجمعها. وظهر السادة في أقليتهم، وفي عزلتهم. وأصبح الآن من اليسير فهم هؤلاء وأولئك.

(١) طالع هنا النص اللاحق لهذا الفصل تحت عنوان «تحويل البغض وإعلاؤه».

أصبح السيد يخرج الآن من دائرة السادة، ويسير في مسالك العبيد والأذلاء. فلا يأبه عندئذ لارتكاب بعض أعمال عنيفة يسميها العبيد قتلاً أو سرقة أو جريمة من الجرائم، وإن كانت لا تعدو في نظره لهو الصبية ولعبها. إنه لا يفعل ذلك دائماً، ولا يندفع لفعله بطبيعة في نفسه، أو بضرورة ما: يحس السيد كما لو كان وحده في فضاء مطلق. لا يكاد يرى الضعفاء الأذلاء الوضعاء^(١). وإن رآهم احتقرهم، واحتقاره يجعل الذليل صغيراً، لا يذكر شأنه. جزاء عدل للذليل، لا يغير من أمره شيئاً ولا يخالف رغباته وآماله في شيء. وكثيراً ما يعتدي العبد على السيد، فلا يأبه هذا للاعتداء. إن السيد شديد النسيان، ينسى جميل الضعفاء عليه، كما ينسى اعتدائهم. لا مجال عنده لعفو أو غفران. إنه لا يتذكر وعداً، ولا يعد بشيء. لذلك ظهر عاجزاً عن الندم، خالي المسؤولية.

أما العبد فهو لا يستطيع إلا الحقد على الغير، وبغضه بغضاً داخلياً. ولهذا الحقد آثار فظيعة: يتمثل الحاقدُ الرجلَ القوي رجلاً شريراً، فيخلق الشر خلقاً. لا يتصور شيئاً في العالم، أو عملاً من أعمال الناس إلا بالقياس إلى الشر والإثم^(٢).

(١) طالع في هذا قصة لافكاديو «Lafcadio» لأندريه جيد André Gide في مجموعة القصص

«كهوف الفاتيكان» Les Caves du Vatican (بارس ١٩٢٧).

(٢) طالع هنا النص اللاحق لهذا الفصل تحت عنوان: «خلق العبيد».

إن الحقود لا ينسى شيئاً، بل يتذكر كل شيء. إذا وعد وفى بوعدِهِ.
وإذا هدد فالويل من وعيدِهِ. إنه يتذكر أفعاله من سيئات وحسنات.
يندم ويتذلل، يطالب ويتوسل. إنه مسؤول. وإنه على كل حال مسؤول
عن سمعة السيد، وعن سوء فهم الناس له.

أما من أراد فهم السيد حق الفهم فالواجب عليه اعتباره بين نظرائه،
بين أمثاله من السادة. سيعرف الناظر عندئذ كيف تكون المعاملة،
وكيف تكون الصداقة، وكيف تكون العداوة الحقة. أن هذه تفترض
احترام العدو للعدو، والإعجاب به وتقديره تقديرًا كاملاً. ولعل هذه
العداوة وحدها قادرة على المحبة. ولعل السادة وحدهم قادرون على
فضيلة الإنجيل، أي على حب الأعداء؛ هذا لأن السيد يعترف بالعدو
كعدو. يرى فيه إنساناً مثله، قادراً، قوياً.

نعم إن وجود السادة في مجتمع من المجتمعات قد يلقي الرعب
في أفراد هذا المجتمع، ويعرضهم لفزع وخوف دائمين. ولكن
للرعب والفزع والخوف قيمة أصيلة حقيقية. تفوق قيمة المسالمة
والوئام اللين، تفوق في تأثيرها وفوائدها الاتفاق بين أفراد الشعب كما
تتصوره الديمقراطية. إن الرعب يولد الإعجاب الحق. والتقدير الحق.
وإن مجتمعاً لم يمت الرعب فيه، مجتمع كتب عليه البقاء.

غير أن هذا المجتمع، في الظاهر، قد اختفى، ولم يعد له وجود أو

أثر. هذا بعد أن تم للكهنة نصرهم، ونجحت الأديان في تثبيت دعوة العبيد على السادة. وبعد أن وفق العالم الحديث إلى إنشاء جمهوريات ديمقراطية، اختفى فيها التفاوت وانعدمت المراتب. وأصبح الشعب - وعملاؤه وأحزابه من اشتراكية أو رأسمالية - هو المسيطر.

تساءل نيتشه متلهفًا: أليس هناك أمل في عودة السادة الأبطال، في أن يقوم مجتمع «يحكمه السادة والأبطال؟».

وكان نيتشه يتوق حقًا إلى مجتمع يعيد مجد الماضي ويحييه. وكان لا يفتأ يذكر هؤلاء الذين رأى فيهم معاني السيادة والبطولة، ونماذج البشر في الماضي البعيد والماضي القريب أيضًا، يبدأ بركليس ملك اليونان، ويختتم بميرابو زعيم الثورة الفرنسية وبنابليون نفسه، مارًا في إعجاب بقيادة الرومان، والغزاة من القوط وجموع جنكيز خان من المغول وأشراف العرب وسادتهم الذين خلدوا ذكرهم من وراء الفرات حتى بلاد الأندلس^(١).

فكر نيتشه في جميع هؤلاء، وأعجب بهم أشد الإعجاب، ودفع بمواطنيه الألمان وغيرهم من الغربيين إلى الانبهار بهم، وتلهف على عودة العصر الذي يسود فيه أمثالهم. فما كان من مواطنيه في القرن العشرين إلا أن يؤمنوا بعودة هذا العصر، ويعدوا لها العدة، ويحاولوا

(١) طالع هنا النص اللاحق بهذا الفصل تحت عنوان: «خلق السادة».

تحقيقها وبدأوا فعلاً بالمحاولة. وخُيل لمعظم الناس، أن التحقيق قد تم بالفعل، عندما طفقوا يشاهدون فرسان الألمان تدخل أقاليم سيطر عليها أعداؤهم؛ ثم عندما أصبحوا يشاهدون بعد ذلك جموع الألمان تقتحم البلاد بعد البلاد، مدعية أنها كلها ملك العنصر الألماني. وإن نسي شيئاً، فلن ينسى من عاش في أوروبا في عام ١٩٣٤، أن شعب النمسا كان يجثو على ركبتيه، أمام عربة هتلر وهي تجوب شوارع فيينا وطرقاتها. ولن ينسى إذعان الشعوب وزعمائها، واستسلامهم لمطالب ألمانيا مهما بلغت في الغلو والإسراف. ولن ينسى هزيمة تلك الشعوب وتلك الدول فور بداية حربها مع ألمانيا، أو حتى قبل بداية الحرب ذاتها. خيل للبعض ولآلاف وملايين أن موجة البطولة قد جاءت، وأن تيار السيادة قد حل. أليست الشعوب وأقواها وأجلها قدراً، في فرع؟ أليست خائفة مرتعبة؟ أليس الرعب علامة الإعجاب، والإعجاب علامة الإقرار بالسيادة؟ أليس هذا الإقرار دليلاً على عودة البطولة؟

ولا بأس بعد ذلك، أن تندلع نيران الحرب من المحيط إلى المحيط، ولا بأس أيضاً أن تدفن - وهي على قيد الحياة - جماهير الناس وجموعهم، لاسيما تلك التي بدت للحكام أكثر من غيرها تمثيلاً لخلق العبيد، أو مسؤولة عن انتشار خلق العبيد في العالم.

لابأس من كل ذلك، مادام عصر السيادة والبطولة قد أزم، وما دام الأمل في اختفاء عصر العبيد، قد أصبح حقيقة.

ولكن ما القول في أن عشر سنوات لم تمض على ذلك، حتى اختفي هذا الأمل ذاته اختفاء كلياً، وكأنه لما لکن.

واضح لنا كل الوضوح أن أحداث التاريخ أيًا كانت لا يمكن أن تؤخذ دليلاً على صدق نظرية فلسفية أو كذبها. ولاشك أن هذه الأحداث ليست في أغلب الأحيان إلا أمثلة على سوء فهم الناس للنظريات الأخلاقية والسياسية. ولكن أحداث تاريخ القرن العشرين بنوع خاص كانت من أعجب الأدلة وأروعها على تأثير الفكر الأخلاقي في الأعمال الفردية والاجتماعية. وإن دلت على شيء بخصوص تفكير نيتشه، فعلى حيوية هذا التفكير وقوته، وقيمه العظمى التي لا يمكن لكائن من كان أن ينكرها.

وقد أصاب نيتشه كل الإصابة في وصف الحقد ونتائجه، وعمله في النفوس من تركيب عقد تملأ الشخصية كلها، ويكون التخلص منها أمراً عسيراً لدى الأفراد، ويكان يكون متعذراً، عندما تتخذ تلك العقد صفة اجتماعية، وعندما تصبح عقداً دينية وسياسية. ولاشك أن نيتشه اكتشف مواطن الضعف في جميع المعاني الروحية والدينية التي انتشرت في أوروبا الغربية منذ نهاية القرن الثامن عشر وطوال التاسع

عشر كله. كما أنه لمس نواحي الضعف والذلة والوضاعة في جميع الأنظمة السياسية التي تتملق الشعوب تملقاً، وتموه عليها وتخدعها بمختلف الطرق. لا تحكمها بما فيه الخير ولا توجهها التوجيه اللازم، ولا تنير عقولها على التدريج. عرف نيتشه هذا الانحطاط السياسي الذي كان أداة الحكم عند بعض كبار الدول، والذي ساهم أيضاً في إنشاء دول جديدة.

وقد كان نيتشه عظيمًا حقاً بدعوته إلى أخلاق إيجابية، إلى أخلاق الفعل بعد التنديد بأخلاق «رد الفعل»، بدعوته إلى الإنسان الذي يقول «نعم»، ويقبل على العمل دون الإهابة بتحريمات ونواه سابقة، ينغم فيه ويندفع إلى غايته، غير ملتفت وراءه، إلى ماض قريب أو بعيد، غير باحث عن مواطن القوة خارج نفسه وخارج فعله، غير متردد في الفعل، لأجل ما قد يترتب عنه أو ما لا يترتب من نتائج. إنه في كل ذلك لا يعارض تعاليم السيد المسيح نفسه الذي نصح الرجل المرتبط بماضيه وذكرياته «أن يترك الموتى تدفن موتاهن». لا بل إن نيتشه يذهب أبعد من ذلك، ويقدم تفسيراً لوصية السيد المسيح بأن «يحب الإنسان عدوه»، وذلك عندما يقرر أن محبة العدو تفترض في الرجل وعدوه القوة والكرامة والشرف، لا الضعة والذل والهوان.

إن نيتشه يمجّد البطل والبطولة. إنه يمجّد ذلك الإنسان - وهو

إنسان نادر في حقيقة الأمر لا يكاد يوجد في أيامنا هذه - الذي لا يتوارى ولا يوارب، ولا يخفي من أمره شيئاً. لا يتدبر لعمل، بل يعمله. لا يتذرع بحكمة عملية. الإنسان غير الحريص، غير البخيل بأوقاته وأمواله. إن نيتشه يصف خلق السادة، ذلك الذي نادى به الشعراء، وشعراء العرب بوجه خاص.

ونيتشه نفسه شاعر، ما في ذلك شك، ولكنه شاعر في ثوب مفكر وفيلسوف. وهو مفكر في ثوب شاعر. إنه معلم أخلاق، وأديب و«عرّاف»^(١)، في نفس الوقت. ألا يشعر قراؤه في بعض الأحيان أنه يزعم لنفسه القدرة على النبوة والتنبؤ؟ ألا يشعرون بأنه - رغم ما يظهر في ملامح وجهه وجسمه من علائم الضعف، ورغم ما سمعوا عن مرضه الأخير وجنونه - رجل قوي يتدفق حيوية؟

شاعر وفيلسوف ومعلم. في تعاليمه دعوة وإغراء؛ قوي حيّ، لمس معنى الحياة والقوة في نفسه وفي خفايا الوجود. كله مواهب عظيمة، وفي اجتماعها عنده أمر عظيم.

ومن العبث مواجهة هذه الدعوة وصاحبها بدعوة تماثلها وتحاكيها في المواهب الأدبية والشعرية والحيوية أيضاً. لا يمكن ذلك، وإن أمكن، فلا فائدة منه على الإطلاق. إنما نجد في هذه الدعوة

(١) كانت وظيفة «العراف» التنبؤ، كما رأينا بصدد سقراط.

فلسفة أخلاقية، وتعاليم أخلاقية. وهي هذه التعاليم وتلك الفلسفة التي يجب النظر إليها وفحصها.

ورأينا أن المبدأ الرئيسي لهذه الفلسفة الأخلاقية يدور على تمجيد القيم الإيجابية وحدها، ورفض القيم الأخلاقية السلبية، إنكار الصفة الناهية الرادعة للضمير، أو إنكار قيمة هذه الصفة على الأقل. يريد نيتشه في مسائل الأخلاق - وربما كان ذلك في جميع مسائل الفلسفة أيضًا - أن يقول نعم، ويرفض أن يقول لا، نافيًا أو ناهيًا. ويرفض أن يرتبط قوله: نعم، بقوله: لا.

ونيتشه في كل هذا فيلسوف يتخذ صفة من أخص صفات الفلسفة الألمانية. صفة قد لا تظهر واضحة عند كل من كانط وشوبنهاور. وقد رأينا منزلة الأمر الأخلاقي عند كانط واعتماده على النفي والنهي. وقد رأينا عنده كلمة العقل أمام قوى الحياة وشهواتها. إنما هي صفة تتجلى عند تلاميذ كانط، عند فخته الذي ثار على سيطرة فرنسا في خطابه الشهير للشعب الألماني، عند شلنج، وعند هيجل بنوع خاص، عند هيجل معلم كارل ماركس من ناحية، ورائد الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى. وإنا نعلم أن الوجوديين الملحدين في الوقت الحاضر - وأخصهم هيدجر الألماني وسارتر الفرنسي - يعتبرون نيتشه فيلسوفهم ومعلمهم ورائد فكرهم.

وأسألنا بصدد موقف نيتشه هي بالاختصار: هل يمكن في الفلسفة الأخلاقية الاكتفاء بالمقولات الإيجابية؟ وهل يمكن رفض مقولات النفي والنهي حتى إذا لزم الاعتراف بأولوية المقولة الإيجابية؟ وهل يمكن اكتفاء الأخلاق بالقول نعم: إزاء كل دعوة أو فرصة للعمل؟ وهل يصح لها أن تكون لا أخلاقاً إيجابية فحسب، بل أخلاقاً اندفاعية عدوانية؟

ورأينا أن كل هذا غير ممكن لو أردنا التفكير حسب «خطوط الواقع»، كما يقول برجسون، حسب خطوط الواقع الإنساني الأخلاقي. ورأينا أن الوصف الذي يقف عند القوى الإنسانية الإيجابية، عند قوى الإقبال والنزوع والاندفاع والإرادة الراغبة، إن هذا الوصف قد يدل دلالة صادقة على واقع الإنسان، من حيث هو كائن حي، من حيث هو كائن «طبيعي». ولكنه غير صادق على الكائن الأخلاقي في الإنسان، إن كان لهذا الكائن الأخلاقي حق في الوجود، وإن كان للسعي الأخلاقي معنى من المعاني. ويبدو لنا أن وصف نيتشه، أن رسمه الرائع العظيم تنقصه بعض «الرتوش» الأساسية، إن أراد أن يكون وصفاً للإنسان. ونقول إن الرسم بدون هذه «الرتوش» أو بمحو هذه الرتوش لا يعدو أن يكون رسم حيوان جميل^(١)، أو على الأفضل، رسم حيوان في صورة

(١) طالع هنا النص اللاحق لهذا الفصل تحت عنوان «خلق السادة».

إنسان جميل . إنسان نيتشه «وحش طيب جميل» كما يقول الفرنسيون عن بعض حيواناتهم الأليفة، وعن أطفالهم. وكما يقولون أيضًا في بعض الأحيان عمن يعجبون بمنظرهم الخارجي من الناس.

ولا أدل على قولنا هذا من الصفحات الرائعة التي كتبها نيتشه في «نشأة الأخلاق» عن السيد عندما يخطئه التاريخ فيصبح وحيدًا منعزلًا في مسالك العبيد. إن نيتشه يصور بالفعل في تلك الصفحات حيوانًا جميلًا أشقر، حيوانًا ضاريًا، لا يأبه لالتهام بعض الحشرات التي يلقاها في طريقه. وقد تكون رؤية مثل هذا الإنسان أو مثل هذا الحيوان متعة على المسرح أو الخيالة. ولكن رؤيته في العالم الواقعي تحث الحكماء من الناس على الوقوف في طريقه ومنعه من العمل، ومنعه بالأولى من الحكم وتسلم مقاليد الأمور.

وقد يقال إن وصف نيتشه السابق الذكر لا ينطبق إلا على «السيد» في الوقت الحاضر، وفي الملابس الحاضرة. نقصد في وقت انتصار «العبيد» وفي مجتمع «العبيد»، وأن نيتشه «معذور» في هذا الوصف. وأن السيد ذاته - إن فرض وجوده - هو أيضًا «معذور» في أخلاقه ومعاملته للناس. ولكن الأخلاق لا يمكن أن يسير سيرها بهذا الكلام، ولا يمكنها أن تعبأ كثيرًا بهؤلاء المعذورين. إن الأخلاق أخلاق الإنسانية كلها. إنها تعني بأن تسمو الإنسانية كلها، لا بعض

أفرادها فحسب إلى المستوى الأخلاقي الإنساني، لا فارق عندها بين سيد وعبد، بل لا اعتبار عندها لسيد أو لعبد. وحتى إذا كانت أحداث التاريخ وأغلاط الناس قد أدت إلى ظهور فئة من «الحيوانات الإنسانية»، وحتى إذا أدت هذه الأحداث إلى انتصار المكرة أو الطغاة أو المستبدين، حتى إذا كان الأمر كذلك، فإن الأخلاق ما زالت آملة راجية في أن يبقى الإنسان إنساناً وألا ينحط إلى مرتبة «الحيوان».

وإذا كانت الأخلاق للإنسانية كلها فلا يمكن أن تتجاهل أن الكائن الذي لا يتردد إزاء شهواته وأهوائه ولا يرفضها أو لا يرفض بعضها على الأقل، الكائن المندفع. النشاط الغرائز، هذا الكائن ليس الإنسان الذي تتكلم عنه الأخلاق. إنه ليس الإنسان الذي نثق فيه ونريد الاعتماد عليه وإرجاع الأمور إليه.

في هذا الكائن معالم «البطل» إذا أراد البعض، وفيه كما يقولون معالم الإله أو نصف الإله ما دام الأبطال أولاد الآلهة أو أنصاف الآلهة. ولكن البطل الذي يصدر عن إله من آلهة اليونان، من هؤلاء الذين كانوا يستحلون الحرام ويقتلون ويكذبون. إن البطل الذي يريد التمثل بهؤلاء الآلهة لا يمكن أن يكون إنساناً بمعنى الكلمة. إنه كما ذكرنا آنفاً حيوان في هيئة إنسان أو إنسان بطبيعة الحيوان وغرائزه. وإن أراد هذا الكائن التمثل بالإله أو بالملاك لم يستطع بما يحمله من طبيعة

وغرائز إلا التمثل بالحيوان. وكم صدق پسكال عندما قال: ويل لمن أراد تصنع الملاك في حياته. إنه لن يصبح إلا حيواناً!

ولكن الأخلاق لا تريد حيواناً ولا تريد إلهاً في ظاهر حيوان أو في حقيقته. إنها تريد إنساناً فحسب. والإنسان هو من علمته تجاربه ألا يقول نعم لشهوته وأهوائه؛ وألا يقول نعم بأي حال من الأحوال إلا بعد تروٍ عظيم. وإن الأحكم أن يبدأ بالقول «لا»، ثم يراجع نفسه بعد ذلك. إن الإنسان هو الكائن الذي يصغي لضميره، ويحتكم إليه. وصوت الضمير، كما رأينا، لا يخطئه عندما يكون صوتاً ناهياً رادعاً^(١).



(١) وقد جرى المفكرون والمصلحون «على أن يحددوا غايات الخير والصواب ووسائلهما، وأن يعدوا كل ما عدا ذلك شراً وخطأً. وهذا وهم لم يتحقق به صلاح حال الناس في أي وقت. إنما علينا أن نحدد للناس الشر والخطأ، وأن نعلمهم أن كل ما عدا ذلك خير وصواب» محمد كامل حسين، قرية ظالمة، ص ٢٣٣.

تحويل البغض وإعلاؤه

«على جذع شجرة الانتقام والبغض هذه، ومن هذا البغض اليهودي، وهو أعمق وأسمى بغض عرفته الإنسانية، من هذا البغض الخلاق للمثل العليا والمحول للقيم، من هذا البغض الذي لم يظهر له مثل حتى الآن، منه طلع شيء لا يقل عنه غرابة، طلع حب جديد، هو أعمق وأسمى صورة من صور الحب.. إنما يجب علينا ألا نتخيل أن هذا الحب نشأ في صورة نفي لتلك الرغبة في الانتقام، وكما لو كان نقيض البغض اليهودي. كلا. بالعكس. إن الحب خرج من هذا البغض متوجاً له، يانعاً كباقة أزهار، تتفتح تحت أشعة شمس الطهارة. لا بل إن هذا الحب نما وتطور بقوة نور أسمى، متجهًا في تطوره إلى أهداف البغض ذاته: أي إلى الانتصار والغلبة والإغراء، بينما كانت جذور البغض تحت الحب متوغلة في أجواف الظلم والشر، متغلغلة، عنيفة، متعنتة.

يسوع الناصري هذا؛ إنجيل المحبة المتجسد هذا؛ هذا المخلص
الذي يعد الفقراء والمرضى والخطاة بالفوز والنعيم، ألم يكن هو
الإغراء ذاته في أقبح صور الإغراء؟ ألم يكن هو الإغراء الذي يؤدي
بطريق غير مباشر إلى القيم اليهودية، إلى إحياء المثل اليهودية من
جديد»^(١).



(١) (نيتشه: نشأة الأخلاق *Généalogie de la Morale* طبعة Mercure de France باريس
سنة ١٩٢٩. ٤٥-٤٧).

خلق السادة

«في أساس الأجناس الأرستقراطية، لا مفر من الالتقاء بالعنصر الوحشي، بالحيوان الأشقر العظيم. إنه يتنقل باحثاً عن عراك دموي وعن فريسة من اللحم. هذا العنصر الخفي العميق، في حاجة إلى ما يشبعه. ولا بد له من الرجوع إلى طبعه الحيواني، ولا بد له من العودة إلى أرضه الأصلية. هذه الأجناس جميعها - رومانية كانت أو عربية أو جرمانية، أو يابانية، أو اسكنديناوية، أو أفريقية أو رومانية - كلها تتساوى في هذه النزعة. ولنمثل على ذلك بكلام پركليس، ملك اليونان في خطبته، عندما يقول: «إن جرأتنا قد مهدت لنا الطريق على الأرض والبحار، وتركت آثاراً باقية تشهد بخيرنا وشرنا».

إن هذه الجرأة عند الأجناس النبيلة لهي جرأة لا مبرر لها ولا غاية. أعمالها لا يمكن التنبؤ بها ولا يحتمل وقوعها. إن هؤلاء الناس لا يبالون وقاية أبدانهم، أو ضمان حياتهم وراحتهم. إنهم يحتقرون مثل هذه الأشياء. إنهم يتذوقون في غبطة وفرح عظيم كل هدم وتدمير. إنهم يجدون أعظم التلذذ في انتصارهم وقسوتهم»^(١).

(١) (نيتشه: نشأة الأخلاق ٥٨ - ٥٩).

خلق العبيد

« تبدأ ثورة العبيد في الأخلاق عندما يصبح الحقّد مولدًا للقيم، خلّاقًا لها: نقصد حقّد هؤلاء الذين حرمت عليهم الاستجابة الحقّة، والفعل الحقّ، هؤلاء الذين لا يجدون تعويضًا عن بغضهم إلا في انتقام وهمي. فبينما نشأت الأخلاق الأرستقراطية من تقرير مباشر لذاتها، فإن أخلاق العبيد بدأت برفض كل ما كان غير صادر عنها مختلفًا، وكان مغايرًا لذاتها: هذا الرفض هو فعلها الخلاق.

إن قلب الأوضاع هذا عند العبيد، إن هذه النظرة التي تصدر بالضرورة عن العالم الخارجي لا عن النفس ذاتها، إن قلب الأوضاع هذا راجع إلى الحقّد وحده. فأخلاق العبيد تحتاج، دائمًا وقبل كل شيء في ميلادها ونشأتها، إلى عالم مقابل لها وخارج عنها. ولكي تفعل لابد لها من منبهات خارجية. إن الفعل عندما هو بالضرورة رد الفعل على ما يقابلها من أحداث خارجية لأنهم عبيد.

والأمر بالعكس عندما يصدر التقويم عن السادة أنفسهم: فهو
ينشأ من تلقاء ذاته، ولا يطلب ضدًا له، إلا ليقرر ذاته في غبطة أعظم.
أما ما قد يقرره أحيانًا من قيم سلبية كالذناءة والابتذال وأنواع السوء
المختلفة، فهو ليس إلا مجموعة صور شاحبة تأخر ميلادها، إذا
قورنت بالقيمة الأساسية، المتدفقة حياة وقوة، تلك القيمة التي تتقرر
في القول: نحن الأرستقراطيين، نحن حائزون بالفعل للطيبة والجمال
والسعادة»^(١).



(١) (نفس الكتاب في الهامش السابق: ص ٥٠ - ٥١).

الفصل الرابع

المحبة

يبقى الآن علينا إيجاد فلسفة تذهب في الأخلاق إلى الغاية التي يقول الإنسان عندما «نعم» لما يؤمر به أو يدعى إليه من أعمال، دون أن يخل في ذلك بموانع الضمير ورواده، فلسفة إذ تبين المثال الأعلى في الأخلاق، ترد في الوقت نفسه على مزاعم نيتشه عن «أخلاق العبيد»، وعن فضائل إنكار الذات والوداعة والتواضع، وعلى مزاعمه أيضاً عن التذكر والوعد، عن النسيان والاحتقار.

نريد فلسفة ترمي إلى إحياء البطولة في النفس، تدعو إلى الاستماع لإلهام البطولة في النفس.

ليست يقظة الضمير يقظة العقل الناقد المناقش المجادل فحسب؛ وليس الضمير صوتاً آمراً ناهياً فحسب. إنها هذا وذاك: إنها يقظة الإنسان للتفكير والسؤال، كما عرف ذلك سقراط. وإنها يقظته لاستماع أوامر ونواه، كما قرر كانط. ولكنها ليست ذلك فقط. إن الضمير لم يقف

عند ذلك. إن الضمير دعوة إلى الفعل لا إلى رد الفعل فقط، إلى القبول لا إلى الإنكار فقط، إلى العمل والتدخل، وإلى بداية عمل جديد، لا إلى مواصلة عمل قديم. إنه دعوة لميلاد العمل، وابتكاره وخلقها، دعوة له، ببناء، مبدعة، خلاقة. دعوة لعمل عظيم جليل، دعوة لبطولة.

في الضمير دعوة البطل لأعمال بطولة.

ففي النفس عنصر البطولة؛ لأن فيها نداء إلى البطولة. والنفس لا تخطئ بوجه عام لا سيما إذا ما تجدد النداء، وهي لا تخطئ بالأولى إذا كان النداء مسموعاً مطاعاً، وإذا كان لهذا السمع ولتلك الطاعة عواقب وأعمال وثمار. في الضمير إذن وفي النفس عنصر البطولة في صورة نداء وإلهام.

ولكن الخطأ يكون بصدد مصدر هذا النداء وغايته، أو هدفه وموضوعه، إن كان له هدف وموضوع. وقد أخطأ نيتشه في اعتبار غرائز الإنسان الحيوانية مصدر هذا النداء، وفي اعتبار الضمير تعبيراً عنها واعياً شاعراً بها. إنه أخطأ في اعتبار القوى الحيوية الإنسانية، القوى المندفعة والمهاجمة، القوى الثائرة، مصدر النداء وموطنه ومركزه. وإنه أخطأ هدف هذا النداء وغايته وموضوعه، عندما اعتقد أن البطل، أن الإنسان العظيم، الإنسان الأعلى - السوبرمان superman كما يقول - هو الذي يستطيع الفتك بدون حساب وبدون مراجعة. هو

الذي لا يعتبر وعدًا أو وعيدًا، ولا يحمل وزرًا ولا مسئولية. الذي لا يعفو لأنه لا يتذكر، والذي يحتقر لأنه يجهل.

أخطأ في كل ذلك، وإن لم يخطئ دعوة البطل ذاتها؛ لأن هذه في صميم الضمير، جزء منه لا يتجزأ، ينضم إلى الأجزاء السابقة من تيقظ وتنبيه وتعقل، وأمر ونهي رادع. تكمل تلك الأجزاء وتتوجهها.

ولا يمكن أن يكون مصدر النداء العقل الناقد، ولا يمكن أن يكون العقل الناظر، العارف الهادئ؛ لأن الضمير دعوة لعمل لا لفكر، ويجب ألا يخطئ في العمل الذي يدعو إليه. ولأن العقل الناظر لا يحجم عن تردد وتراجع وعن توقف أيضًا. أما الضمير الذي يقف عند التردد والتراجع، والذي يتوقف، فهو لا يقبل على عمل ما.

ولا يمكن أن يكون مصدر الضمير العقل النظري. ثم لا يمكن أن يكون العادة والتعود؛ لأن مسائل الضمير متجددة، ولأن الضمير مجدد مبتدع خلاق، إنه دعوة إلى الجديد لا إنصتات لأمر قديم فحسب. ولا يمكن أن يكون الغريزة، وإن كانت الغريزة قوة دافعة إلى العمل. هذا لأنها قوة عمياء لا تستقيم وحدها إلا عند الحيوان. ولأنها لا ترضى - كي يكون فعلها كاملاً - أن تتعاون وغيرها، أن تتعاون والعقل مثلاً. فهي تهدد وتتوعد: إما أن تكون لا شيء على الإطلاق، فتنعدم والحياة معها، أو أن تكون كل شيء، في منأى تام عن جردود العقل والتبصر.

ثم لا يمكن أن يكون الضمير هوى النفس ورغبتها، وشهوتها غير المكبوتة. كما هو الأمر عند المقامر أو المدمن أو العاشق. لا إن العاشق لا ضمير له: إنما ينخدع الضمير عنده بالهوى، إن كان هذا قويًا دافعًا جارفًا، فيخضع له، أو يتحايل معه، أو يقاومه. فالهوى إذن غير الضمير.

ولكن الضمير مع ذلك من نوع الانفعال، وإن كان انفعاليًا هادئًا لطيفًا، أو قل إنه من نوع العاطفة. أو أن نداء الضمير عندما لا يكون تنبيهًا وتنبهًا، وعندما لا يكون منعًا أو أمرًا أو نهيًا، يكون نداءً العاطفة في النفس، العاطفة الرفيعة، البريئة الخالصة، المطلقة.

والضمير في يقظته وتنبهه، في أمره ونهيه، واحد عند جميع الناس. إنه لا شخصي. ولكنه شخصي في ندائه إلى البطولة، إلى الفعل الحق والاستجابة الحقة، كما بين برجسون في كتابه «منبع الأخلاق والدين».

نداء الضمير عاطفي شخصي. أغرب ما فيه أنك تتخيل إنسانًا آخر يوجهه إليك، وأنت تسمعه مع ذلك في نفسك. نداء فيه قوة العاطفة الشخصية وحماستها، ونارها، فيه ألوان شخصيتنا كلها.

الضمير إذن عاطفة وإلهام، عاطفة في صورة إلهام، وعن طريق إلهام.

إلهام من؟ ولأي شيء؟ ولأي غاية؟

إنه كما قلنا إلهام الأبطال في أنفسنا. ولأعمال بطولة ولغاية بطولة.

وليس البطل بالضرورة مثل هرقل يقضي على الأهوال، ويقتل الوحوش الضارية، ويتربص للأثمة وقطاع الطرق واللصوص، وليس بالضرورة قائداً رومانياً يقتحم ميادين الحرب، غير هباب من الموت. وليست أعمال البطولة بالضرورة، اقتداءً بهذا أو بذاك.

إن البطل هو الشخصية العظيمة التي تتخذها النفس لها مثلاً. قد نلتقي بها كما التقى أفلاطون بمعلمه سقراط. وقد لا نلتقي بها اللقاء فعلياً «حسباً». إنما قد نسمع عنها فيها حُكي لنا منذ الصغر، وفيما طالعه من الكتب: نعجب بها ونمضي في اقتفاء أثرها، وتعرف أعمالها، تنطبع صورتها في النفس حتى لا يبقى مكان لغيرها، فتصبح رائداً لخيالنا وفكرنا وعملنا، وتصبح حياتنا اقتداءً بها وتمثلاً. وقد لا يكون البطل هذا أو ذاك، وقد لا ينتمي أبداً إلى التاريخ وأحداثه ووقائعه، إنما قد نتصوره ونتخيله، نمضي في تصوره، وتنمو حقيقته في خيالنا، حتى يظهر لنا الكمال بعينه، فنريده لأنفسنا مثلاً، ولحياتنا أنموذجاً، ونعمل على الاقتداء به.

والحقيقة أن البطولة تفترض أمرين يكادان يتعارضان، إنما لا بد

من اجتماعهما، وتضافرهما. فهي تفترض مثلاً أعلى يكون له واقع غير واقعنا وتاريخ غير تاريخنا؛ وهي تفترض في ذات الوقت أن تصبح حياتنا جزءاً من حياة هذا المثال، دون أن تنعدم فيه شخصيتنا على الإطلاق. لذلك وجب أن يكون المثال الأصلي موجوداً في النفس وخارجها، في النفس وأعظم منها، شخصية واقعية وإن لم تدركها أبصارنا، شخصية تلف بنا أكثر مما يلتف بنا أقرب أحيائنا وأصدقائنا.

لدعوة البطل صدى في النفس؛ لأن للبطل فيها ممثلاً حياً. وسواء كان البطل شخصاً التقينا به في الواقع، أو سمعنا عنه، أو تصورناه، وتمثلناه، فإن حياتنا من لحظة التقائنا به، لا تتم بدونه. والاقتران بالبطل أول ما فيه إخلاص له وولاء لشخصه. ولا إخلاص بدون ذاكرة أو تذكر. بل لا ذاكرة بدون إخلاص. وإنا لا نتذكر جزءاً من ماضينا إلا تصورنا البطل ماثلاً فيه مطلاً عليه حارساً له.

هذا معنى الإخلاص، وهذا هو معنى الاقتداء، وهذا معنى البطولة في النفس.

أما ذلك البطل الذي ينتزع نفسه من العالم ومن المجتمع، ومن ماضي النفس انتزاعاً، بفضل سيادة وهمية، أو كبرياء غير مكترثة، أو بنسيان كامل، أما ذلك البطل الذي لا عطف عنده، الذي لا يندم على شيء ولا يسأل في شيء، فهو هول من الأهوال. عرفته الإنسانية

في ماضيها فشقت به. وأعجبت به اليوم بعضُ النفوس، ففقدت به
اتزانها. نتعرف إذن دعوة البطل في أنفسنا، متحدة بها اتحادًا وثيقًا،
لا يشعر المرء عندها بتدخل أو تغرب. إنما يشعر بنفسه وقد غمرتها
قوة عميقة، قوة العاطفة، وسورتها وحميتها. ولا عجب فالضمير كما
ذكرنا عاطفة وإلهام، عاطفة في صورة إلهام.

لنتبين إذن العاطفة بوجه عام حتى نتبين منزلتها من الحياة
الأخلاقية، وأهميتها في توجيه تلك الحياة نحو العمل العظيم، ونحو
البطولة.

والعاطفة كما بينَ برجسون نوعان. نوع موضوعي، عقلي
اجتماعي، تخضع فيه العاطفة لموضوعها، ولتصورات هذا النوع،
وللوسط الذي نعيش فيه، تنشأ العاطفة عن هذا الموضوع وعن
تصوراتنا له، وتتقوى في اتصالها به. والعاطفة في هذه الحالة أشبه
بالإحساس أو بالانفعال الحسي، لا عمق فيها. إنها كذلك أشبه
بالاستجابة العملية ورد الفعل الواعي بذاته، بالتوافق مع الوسط
والمجتمع. لذلك كانت أهميتها كبرى في الحياة الاجتماعية، وكانت
عاملاً في نجاحنا وتوفيقينا إزاء ما ينالنا من تأثيرات ومفاجآت.

ولكن الأمر غير ذلك فيما يتعلق بالنوع الآخر من العواطف.
تلك العواطف التي لها منزلة كبرى من الحياة الإنسانية العميقة، ومن

القيم بوجه عام، ومن الجمال والفن بوجه خاص. وقد يدعي البعض أن الشعور بالجميل، والشعور الفني بوجه عام مرتبطان بالموضوع الجميل، أو بموضوع الفن سواء كان شعرًا أو نحتًا، أو موسيقى، أو تصويرًا أو تمثيلًا. والدليل على ذلك في نظرهم شعر المناسبات، وفن المناسبات بوجه عام. ولا يمكن أن يحتج بأن الموسيقى تشد على ذلك لارتباطها بانفعال الفنان، أكثر من ارتباطها بموضوع تفكيره في هذا الوقت أو ذاك: فهي إن لم تصور موضوعًا من موضوعات الطبيعة، أو ظاهرة محسوسة من ظواهرها، تصور إحساس الشخص وانفعاله، حزنه أو فرحه أو غضبه أو رغبته في الانتقام. وهي على ذلك إن لم تكن مرتبطة بموضوع فكر أو إحساس، فالانفعال والإحساس ذاته موضوعها. ثم علاوة على ذلك، فالعواطف الفنية والتقويمية بوجه عام كالعاطفة الأخلاقية مثلاً، مرآة المجتمع وتصورات، تجاري المجتمع في ثباته وتطوره وتحوله. أي يمكن مثلاً تصور الأدب الاتباعي الفرنسي، خارج مجتمع لويس الرابع عشر؟ أي يمكن تصور الأدب الابتداعي خارج الثورة الفرنسية، وما سبقها من تمهيدات وواكبتها من أحداث، وما أعقبها من آثار.

ولكن هذا الكلام مردود. ولا يقوله إلا من لم يفقه شيئاً في الفن وفي القيم وفي العواطف أيضاً. وأن العواطف العميقة، والفنية بنوع

خاص تخلق موضوعاتها خلقاً. ويجب ألا يتذرع بشعر المناسبات وأدبها. فكم من مرة لاحظنا في هذا الشعر ذاته ما جاوز المناسبة أو الموضوع، أو الشخص الموجه إليه، إلى حد أننا ننسى أثناء سماع الشعر أو مطالعته تلك المناسبة أو ذلك الموضوع، وأن نرقى مع الشاعر إلى آفاق الفن والفكر والفلسفة أيضاً. ألا نلمس فلسفة الحياة والموت كلها عند مطالعتنا رثاء أبي العلاء لفقيه من أصدقائه؟ واضح أن الشعر العظيم في أروع المناسبات وأنفثها يمتاز بإهمال الواقع وتجاوزه. إنه يمتاز أيضاً بالإسراف والمغالة. ولكن المغالة هذه ليست ضرباً من ضروب البلاغة المحافظة. ولا قاعدة من قواعد الشعر والعروض يجب ألا يحيد الشاعر عن واحدة منها. إن في المغالة دلالة كبرى على حياة الشاعر وعمق عواطفه، وبُعد نظره في الأمور، يتخيل ما لم يكن موجوداً على أنه موجود، ويخلق الموضوع الخيالي. ويثري بذلك النفس والطبيعة أيضاً، حتى إنك لا تستطيع النظر إليها بعد ذلك أو التأمل فيها على نحو ما تمثل لإحساس ساذج بسيط لم يتهذب ولم يتعلم. وَمَنْ من المثقفين يقف في نظره لبحيرات إنجلترا وتلالها وبحرها، فلا ينتظم المنظر أمامه في الصورة التي خلقها في شعره وردزوث Wordsworth أو كولردج Coleridge أو غيرهما؟ بل إننا لا نكاد ننظر إلى فتاة جميلة ونعجب بجمالها حتى نخلع على وجهها صورة من صور الفن الرائع لرفائيل أو بوتشيلي أو ليوناردو

دافيشي. وأمر الموسيقى معروف يغني عن الإفاضة فيه. فمن الأبله الذي يتصور حدائق غناء، أو شموساً ساطعة، أو فاكهة الرمان أو أنصاف رجال عندما يستمع إلى مقطوعة دي بوسي Debussy «ديباجة لملاعب الطير في الأصيل» Prélude a l'Après-midi d'un Faune أو عندما يستمع إلى شعر ملارميه Mallarmé. في الموضوع ذاته؟ ما الذي نسمعه من دي بوسي وما الذي نطالعه في ملارميه؟ موضوعات محسوسة؟ كلا. أصوات إذن، وكلمات، أو جمل صوتية وجمل كلامية. وهل هذا فن؟ كلا. إن تلك الأصوات والكلمات والجمل لا تبقى إلا لأنها توحى مباشرة بجو جديد ومناخ جديد وعالم جديد. تصعد النفس فيه وهي أمام عدم عالمنا هذا وعدم موضوعاته. ولكن ليس معنى هذا أن الفن والعاطفة الفنية والعواطف التقويمية بوجه عام تتحول من تصور موضوعات الواقع إلى تصور موضوعات الخيال. إن تلك العواطف لا تقف عند تصور موضوع أيًا كان، من الواقع أو الخيال، لأنها تخلق التصورات. ولأن التصورات تنشأ وتنمو وتقوى في النشوة العاطفية ذاتها. إن العاطفة هي الأصل والعاطفة خلاقة للتصورات مبتكرة لها. وهي ليست ذاتها تصورًا أو معرفة، وإن لم تكن دون التصور، ودون المعرفة مرتبة. إنها نشوة الإنسان في كليته، ثوران كامل يخرج الإنسان فيه من طوره وعاداته، وتقاليده وتقاليده مجتمعه. ثورة يحس فيها سموه على العالم والمجتمع، يحس فيها ذاته كلاً في

الكل، أو عدمًا في الكل، ولا فارق بين الأمرين.

وهذا ما يحدث في عاطفة كالحب، حين تبلغ ذروتها. يجاوز المحب فيها نفسه، ويخرج منها إن صح القول، ويجاوز موضوع حبه، ويتعداه، حتى يصبح ذلك الموضوع قطرة من ماء بحر، أو بحرًا يغمر النفس فيغرقها: يبالغ المحب في هواه، ويبالغ في تصوير ذلك الهوى والتعبير عنه، ويغالي فيه. تجاوز مغالاته مغالة المبالغ. فهذا يقف فعله عند الموضوع البغيض وحده. أما الحب فلا يستثنى في تياره الجارف شيئًا. يسمو بالمحبوب وبالعالم كله تارة، ويريد القضاء على ذاته ومحبوبه والعالم كله، تارة أخرى.

هذا لأن العواطف التي نقصدها- ومن بينها العاطفة الأخلاقية- علاوة على أنها غير ذات موضوع، تتسم بالسمة اللامتناهية. إنها لامتناهية في قصدها، لا يحدها حد، لا تتوقف في تيارها، أو يموت صاحبها في التيار.

ولكن لا داعي يدعونا إلى الإفاضة في هذا الحب الذي تفقد النفس فيه اتزانها، وتراجع إلى اندفاع الغريزة وعماها. إنما جاء كلامنا عنه لبيان علاقة العاطفة بالحياة بوجه عام. وللإشارة إلى الصفة اللامتناهية الخلاقة في العاطفة بوجه خاص. وكأن العاطفة تتخذ في الحب اتجاهًا عكسيًا، وكأنها تناقض اتجاهها نحو الابتكار والخلق

والإحياء، أو كأنها تتخذ من قوتها اللامتناهية سلاحًا للقضاء على الحياة ذاتها.

لذلك جاء المجتمع وجودًا ومجالًا تنتظم فيه قوة الحياة وتتحد بمعونة من العقل، وبفضل من العادات والعرف والتقاليد، هي بمثابة عادات تأصلت، وميول ترسبت، فتنشأ في المجتمع فضائل تشيننا عن اتجاه الأهواء العنيفة من ناحية، ولكنها فضائل لا تنال من ضميرنا رضا كاملاً من ناحية أخرى، ولا تجيب فيه على تلك الدعوة إلى البطولة، ولا تتمشى مع إرادته لمثال أعلى.

وكما وجب التمييز بين نوعين من العاطفة، وجب التمييز أيضاً بين نوعين من الفضيلة، فضيلة صادرة عن المجتمع، معبرة عن نظامه وحدوده، وفضيلة صادرة عن إلهام العاطفة.

ولنضرب بعض الأمثلة على هذا التمييز المهم في حياتنا الأخلاقية. كلنا يحرص على ما يسميه «كرامته»، يعمل على الدفاع عنها ورد المعتدين عليها من قريب أو من بعيد، إلى حد أننا نكاد نتصور أن الإنسان وكرامته شيء واحد. ما الكرامة؟ إنها تتضمن عاطفة الاحترام، تقتضي من كل منا أن يحترم نفسه، أو جزءاً من نفسه على الأقل. وهي بالرغم من ارتباطها بالإنسان في شخصيته ووحدته الشخصية، تفترض فيه ثنائية بين كائن يدافع وكيان يُدافع عنه، أو بين نفس معرضة لخطر

الامتهان والتحقيق، ونفس سامية أراد الإنسان الاتحاد بها، والفناء فيها. ولو بحثنا أمر هذه النفس الثانية وجدنا أنها هي والمجتمع شيء واحد. لا أي مجتمع، بل هذا الذي نعتبر الانتماء إليه أعز الأشياء لدينا: للطالب مدرسته أو جامعته دون غيرها من المدارس أو الجامعات. وللجندي جيشه. وللمحامي والطبيب والمهندس مهنته التي لا تعلو على قواعدها كلمة. وللأعرابي القديم قبيلته، إن أهينت هب للذود عنها والتضحية في سبيلها. وبوجه عام، هذه النفس الثانية التي يريد الاحتماء بها، وطن الإنسان وبلاده بما تحمل من لغة ودين وحدود جغرافية. لذلك كانت الكرامة، في أسمى معانيها، الوطنية؛ وتليها في المقام أنواع أخرى من الكرامة ترجع بكيفية ما إلى هذا المعنى الأسمى.

ولكننا نميز من هذه الفضيلة الاجتماعية نوعًا آخر من الفضيلة، يبدو قريبًا منها وهو بعيد عنها كل البعد: فنميز الرجل الغيور على كرامته من الرجل الكريم فحسب، ونميز الكرامة من الكرم. فالرجل الكريم حقًا عندما يثور لمجتمعه من عشيرة أو قبيلة أو آباء أو أجداد، لا يفكر إلا في مجتمع مثالي تختفي فيه صغائر عشيرته، ومثالب آبائه وأجداده، وربما تختفي في ذاكرته أسماءهم أيضًا. دينه «دين الأجداد». كرمه ولاء لماضي قديم عميق مقدس، سمع منه واستلهمه نداء البطولة.

لنتكلم الآن عن العدالة، ولنتبين شيئاً وجيزاً من تطورها الأخلاقي.

قد بقيت العدالة زمناً طويلاً عند المفكرين، وفي المجتمع، على أصلها، وإن اختلفت مظاهرها وصورها الخارجية السطحية. فالعدالة نوع من المساواة أو التماثل والتبادل، لا علاقة له باعتبارات خاصة، بفضيلة شخصية أو محاولة لفضيلة شخصية. فلا فارق يذكر في رأينا بين عدالة هي قوة في المجتمع ينقض بها على الآثم بين الحقيقي أو الوهمي، وعلى عشيرته وأرضه، وعلى الأرض التي لوثها بجرمه، وبين عدالة يقتص بها الفرد من عدوه اقتصاصاً يحلله المجتمع له: عين بعين وسن بسن، وَرَجُلٌ بَرَجُلٍ. بل لا فارق في نظرنا بين تلك العدالة التي استمرت آثارها حتى اليوم فيما يمكن تسميته عدالة جنائية وعدالة مدنية، عدالة جزاء وعدالة توزيع، تكون فيها الأولى نبراساً للثانية وقاعدة لها، نقول لا فارق يذكر بين تلك العدالة وبين العدالة الفلسفية ذاتها التي قال بها أفلاطون وأرجعها إلى مساواة مطلقة في عالم المثل، لا تحاكيها مساواتنا الرياضية إلا من بعيد. ولا يتغير الأمر كثيراً عندما يضع أرسطو إلى جانب تلك العدالة الفلسفية، إلى جانب عدالة المساواة، عدالة المماثلة والمناسبة. فهذه ترجع إلى تلك. ورمزهما الميزان يُرْفَع رسمه فوق هيئات المحاكم. بل لا نستثني من القاعدة معنى العدالة الذي تصوره

الرواقيون وطبقه في شرائعهم الرومان. إنها أيضًا عدالة مساواة على أساس وحدة المجتمع وقوته وسلطته. بل لا يمكن أن نستثني من هذا المعنى الأصيل والمعروف منذ القدم أي عدالة ترجع إلى المساواة بين جميع الناس على أساس دين واحد، أو على أساس عبادة إله واحد وعبودية له. وربما وجب استثناء حال واحد في العصر القديم ومثال واحد هو مثال سقراط، كما صوره لنا أفلاطون في محاوراته التي تكلمنا عنها: مثال الرجل الذي لا يأبه لعقاب في سبيل قول الحق، والذي ينادي بتبرئة المجرم إذا أدت تلك التبرئة في بعض الأحيان إلى تفادي ظلم البريء، ويرفع جزاء الضمير فوق جزاء المجتمع مهما يكن هذا عادلًا. ونحن هنا أمام فكرة عن العدالة تجاوز معاني التساوي والتماثل والجزاء أيضًا. نحن أمام عدالة هي عبارة عن الاعتراف بالحق والثورة على الظلم.

وإننا نرى في العهد الجديد من الكتاب القدس نظيرًا لهذا الاستثناء، عندما يتساءل قيافا رئيس كهنة اليهود، المكلف بمحاكمة المسيح وإدانته: «ألا يفضل قتل رجل واحد بريء على إهلاك شعب بأسره؟» إنه يتساءل بالفعل عما إذا لم يكن من الأفضل إدانة السيد المسيح وصلبه حتى إذا كان بريئًا، على تبرئته، عندما تؤدي الإدانة والصلب إلى بقاء المجتمع الإسرائيلي ووحده. ويتضمن سؤال قيافا

نوعاً من الشك في الإجابة ذاتها^(١). أما الإجابة الفعلية التاريخية عليه فقد حققت للدعوة المسيحية عظمتها المعنوية وتفوقها الأخلاقي.

ولهذا التطور للعدالة، من صرامة الحد الاجتماعي والقانون إلى اعتبار الأحوال الفردية والاستثناءات، لهذا التطور من تجاهل الأحوال والاستثناءات إلى الاستلهاهم وإلهام الأحكام بها، أهمية كبرى. نلاحظ ذلك في أحكام القضاة، وفي تحول المعاملات الاجتماعية إلى معاملات إنسانية؛ في التشريع والتأويل الفلسفي للتشريع. ونلاحظ ذلك بنوع خاص في تلك البلاد التي يغيب فيها التشريع الصريح، ويؤخذ فيها بالعرف والتقاليد أكثر ما يعتمد على النواميس والقوانين، سواء كان ذلك في مجال المخالفات الجنائية أو في المسائل المدنية، أو في تنظيم الهيئات الممثلة للشعب ومجالس النواب بنوع خاص. ولستيوارت مل Stuart Mill الفيلسوف السياسي والمنطقي الإنجليزي - وتجربيته وماديته معروفتان - آراء في ذلك عجيبة، مستغربة من رجل مثله، إنه يرى الظلم كل الظلم في أن تذهب سيطرة الأغلبية على الأقلية، والأغلبية الساحقة على الفرد الواحد، إلى حد

(١) يقول قيافا على لسان الدكتور محمد كامل حسين الذي يحلل الموقف تحليلًا رائعًا في «قرية ظالمة»: «يجب عليّ أن أقر ما اتهموه (المسيح) به وهو ما لا أراه، فقد اتهموه بالباطل، وهو بريء من كل ما ادعوه. وكيف أبرئته من الذنوب، ثم أوافق على الحكم عليه بالموت». ثم يقول: «إن الحيرة في أمره (أمر المسيح) ترجع إلى أن وجود خطر، وهو بريء، فكيف التخلص منه دون أن نظلمه؟».

منع تلك الأقلية أو ذلك الفرد من التعبير عن رأيهما. يرى في ذلك ظلمًا، حتى عندما تكون تلك الأغلبية محقة في رأيها وحكمها، وكان الفرد مخطئًا في رأيه^(١).

كأن معنى العدالة قد تطور من الموازنة بين الأفراد ومحاولة إجراء تساوٍ مطلق بينهم، إلى اعتبار الفرد في صدق دعوته وإخلاص ضميره. وكأن العدالة كل العدالة إنما تتبين في احترام الفرد هذا واحترام ندائه الداخلي. ونظن أن مسألة المرأة، وما نالته المرأة من حقوق يدخل في هذا التطور للعدالة. فالمرأة لم تنل ما نالته من مساواة بفضل اعتبار المشرعين لطبيعة عقلها المجردة، أو حتى للمماثلة بين وظيفتها في

(١) «لنفترض أن الحكومة على اتفاق كامل مع الشعب، ولنفترض أنها لا تفكر في فرض سلطتها إلا بإرادة الشعب ذاته. إنني أنكر على الشعب الحق في هذه السلطة سواء فرضها بنفسه أو بحكومته. إن تلك السلطة غير مشروعة بالمرّة. وهي ليست من حق أفضل الحكومات أو من حق أسوأها. إنها مؤذية، وهي أكثر إيذاءً، عندما تفرض بموافقة الرأي العام مما لو كان ذلك بمعارضته. وإن كانت الإنسانية كلها باستثناء فرد واحد على رأي، وكان هذا الفرد على عكس هذا الرأي، لما كان للإنسانية حق فرض الصمت عليه، أكثر ما يكون له هذا الحق لو كانت السلطة بيده. وإن لم يكن لرأي ما أي قيمة إلا عند صاحبه، وكان حرمانه من التمتع به ضررًا يحيق به وحده، لما كان ضرره أكبر لعدد أكبر من الناس منه لعدد أقل. ولكن منع الإنسان من التعبير عن رأيه شر؛ لأن فيه سلب الإنسانية كلها، سلب أجيال المستقبل والجيل الحاضر معًا، سلب الذين يعارضون الرأي أكثر من الذين يقبلونه. فإذا كان الرأي صادقًا حرّموا من فرصة استبدال الصواب بالخطأ، وإن كان كاذبًا، فقدوا مزية لا تقل عن السابقة أهمية، وهي إدراك للحقيقة أوضح، وتأثر بها أقوى، وذلك عندما تصطدم تلك الحقيقة بالخطأ».

(ستيوارت مل: الحرية: الفصل الثاني).

الدولة ووظيفة الرجل . إن المرأة نالت بعض حقوقها وفي بعض أماكن فقط؛ لأن نداءها بتلك المطالب، إذا كان نداءً شخصياً وجهته هذه المرأة أو تلك لضمير هذا الرجل أو ذاك، قد تحول إلى نداء داخلي في ضمير هذا الرجل أو ذاك، وأثار فيه عاطفة الإنسان كله . وكأن المساواة التي نالتها المرأة قائمة على تيقظ ضميرها للظلم، وإثارة ضمير غيرها من الناس لهذا الظلم .

ليس تطور العدالة إذن إلا التحول من مساواة اجتماعية إلى مراجعة فردية، وإلى اعتبار كل فرد، أيًا كان وفي أي بلد كان، صاحب ضمير شخصي، يتيقظ للظلم كل فرد آخر . ولا يرجع هذا التطور إلى ارتقاء طبيعي للجماعات أشبه بارتقاء الطفل إلى مرتبة النضج والرجولة . إنه يرجع إلى عودة الأفراد لنداء شخصي في ضميرهم، يحرم عليهم ظلم هذا أو ذاك من الناس، كما يحرم عليهم الموافقة على هذا الظلم، مهما تكن قوة الظالم ومهما يكن مركزه بالنسبة لنا .

يقول برجسون: «إن العدالة ظهرت دائماً على إنها إلزام، ولكنها كانت مدة طويلة مثل سائر الإلزامات . وكانت كهذه ترضي حاجة اجتماعية معينة . فكأن ضغط المجتمع على الأفراد هو الذي جعلها أمراً ملزماً . ولذلك لم يكن الظلم أسوأ من أي مخالفة أخرى للقواعد والقوانين . ولم تكن هناك عدالة للعبيد، أو كانت عدالةً نسبيةً فحسب،

تكاد تكون اختيارية. ولم يكن خير الشعب، كما هو الأمر حتى اليوم، القاعدة العليا فحسب، بل نص على ذلك رسمياً، إن صح القول. بينما أحد منا لا يجرؤ اليوم أن يتخذ من خير الشعب هذا مبدأ يبرر به الظلم، حتى إن قبل هذه النتيجة أو تلك للمبدأ المذكور.

لننظر في هذه النقطة ولنتساءل: ما الذي كنا نفعله، لو كنا نعلم أن هناك في مكان ما مجهول لنا، إنساناً بريئاً حُكم عليه بعذاب أبدي، وذلك لأجل خير شعب من الشعوب، أو حتى لأجل خير الإنسانية كلها^(١)؟ لربما كنا نوافق على ذلك لو فرض وجود شراب سحري يكفيننا تجرعه لنسيان الأمر كله وعدم التفكير فيه مرة واحدة. ولكن إذا وجب العلم بهذا الحكم وكان الوعي به مستمراً، وكنا نردد لأنفسنا على الدوام أن هذا الإنسان حكم عليه بألوان من العذاب لا نهاية لها في سبيل حياتنا وبقائنا، وأن في هذا العذاب شرطاً لقيام الوجود بأكمله، إذا هذا لفضلنا إلا يوجد شيء على الإطلاق، بل لفضلنا أن يتلاشى الكوكب الأرضي كله، وتتناثر أجزاؤه في الهواء^(٢).

(١) يبدو أن برجسون يتذكر هنا أقوال إيثان كرامازوف في فصل «المتنرد» من قصة «دوستويفسكي الشهيرة»: «إخوان كرامازوف، أو الإخوة كرامازوف» راجع هذه الأقوال في خاتمة كتابنا هذا.

(٢) «متبعا الأخلاق والدين» ٧٥-٧٦.

ولا يشك برجسون في أن دعوة المسيح إلى دين المحبة هي التي أيقظت على التدريب في ضمائر الناس تحريم الظلم والثورة عليه. ولا عجب في أن تتصل العدالة الشخصية بفضيلة المحبة، لا عجب في ذلك إذا كانت العدالة الشخصية تيقظاً لظلم يصيب فرداً من الناس وثورة على هذا الظلم، وكانت المحبة تعرفاً كاملاً للقيمة الإنسانية في أي فرد من الأفراد.

إنما الفارق بين الفضيلتين لهو كالفارق بين الإلهام والملهم، بين الأجزاء والكل؛ بين التقدم التدريجي المستمرين والطفرة؛ بين تصويب النظر وتوجيه السير نحو النقطة، وبين القفز مباشرة إليها. لذلك كان تحقيق العدالة أمراً ممكناً على التدريب، بينما كان تحقيق المحبة أمراً مستحيلاً على الإطلاق أو أمراً يتم في اللحظة. ولذلك أخيراً كانت العدالة تقتضي اجتهاداً مستمراً لا ينتهي كهذا الذي يدعو إليه كانط، وكانت المحبة تقتضي البطولة ليس إلا.

ولفهم معنى المحبة نعود إلى المقارنة بين النوعين السابقين من العواطف، بين العواطف الموضوعية الاجتماعية والعواطف الأخرى. قلنا إن عواطف المجتمع محدودة في حركتها بموضوعها، تتسع باتساع ذلك الموضوع. فحب الإنسان لأخيه أو لابنه يتسع ليصبح حباً لأسرته وولاء لها. وحب الأسرة نواة لحب المجتمع وللشعور الوطني

بوجه عام. ثم إن هذه العواطف محدودة بالمجتمع تتقوى وتتطور في سائر مظاهرها بذلك المجتمع: فالأسرة تنمي حب الأخ لأخيه والأب لابنه، وتقضي الوطنية بالرعاية المتبادلة بين أفراد الأسرة. إن هذه العواطف غارقة مغلقة. أما حب الإنسانية فيمتاز بعملية الفتح^(١)، إنه لاتناه، وليست الإنسانية التي يدعونا الضمير إلى محبتها، مجتمعاً يشمل المجتمعات الإنسانية كلها، فتوحد فيه اللغة والدين، وتنعدم الحدود الجغرافية، وتصبح حدود العالم أجمع. كلا. إن الحب الإنساني لا يلغي اختلاف اللغات، بل يقضي به ليعم الخير، ولينعم كل فرد بما أوتي من قدرة على التعبير، وثروة في الأدب والثقافة. ثم إنه لا يلغي التنوع في الأديان، إن انعدمت في هذه عوامل الإكراه أو الإغراء. ثم إنه لا يلغي الحدود الجغرافية؛ لأن هذه لا تقضي على نشاطه ومجهوده. إن الحب يفترض هذه الحدود عقبات ليجتازها أو يقفز فوقها، كل واحدة بعد الأخرى، وكل واحدة أعلى من الأخرى.

إن حب الإنسانية هو حبنا للإنسان، مهما تكن عشيرته ولغته ودينه. إنه ولاء للإنسان لا يفنى، ولاء مطلق وإرادة مطلقة للخدمة والتضحية. لذلك سماه الكتاب المقدس «محبة». واستخدام الفعل أحب، كما لو

(١) راجع في «الفتح» والأخلاق «المفتوحة» النصين المختارين من برجسون في نهاية هذا الفصل؛ وراجع أيضاً كتاب الدكتور مراد وهبة: «المذهب عند برجسون» [دار المعارف ١٩٦٠].

كان فعلاً لازماً لا يقتضي مفعولاً به. والسيد المسيح نفسه يقول عن المرأة النادمة، إنه غفر لها لأنها أحبت- وكلنا يعلم قوة الفعل اللازم، ولزومه نفسه، وعدم احتياجه لموضوع يكمله، يفسره أو يفصله، فيجزئه ويكسره تكسيراً. فكثيراً ما كان الحب بالمعنى المعروف يتقطع تقطعاً، وكأن العاشق يتشتت تشتتاً مع المحبوبات، يستمر في هذا التشتت حتى يضعف ويموت. أمره كالزهرة التي تناولتها الأيدي، تذبل وتتساقط أوراقها الواحدة بعد الأخرى.

نفهم الآن كيف أخطأ نيتشه فهم الدعوة إلى المحبة وإلى التضحية، وفهم المثال الأعلى الذي حققه السيد المسيح في حياته وفي موته. إن نيتشه فهم المحبة على أنها رد فعل الضعفاء والأدلاء والعبيد على غضب السادة وكبريائهم وأنفتهم. رأى في المحبة انتقاماً غير واع لذاته وتصريفاً وتعويضاً روحياً لهذا الانتقام وإعلاء له. إنه أخطأ فهم المحبة عندما اعتبرها تحويلاً للبغض وإعلاء للحقد، وتحويلاً لبغض العاجزين إزاء سادتهم النبلاء. إنه قرر أنفة النبلاء من ناحية وحقد الضعفاء من ناحية أخرى. رأى المحبة في ذيل الحقد أو في قمته. ولكن المحبة تمتاز بأنها لا تفترض لا الأنفة ولا الحقد: إنها لا تكبر ولا تحقد. وأخطأ نيتشه فهم المحبة لأنه لم ينتبه إلى أنها موقف للإنسان مطلق، وموقف أول مباشر، وموقف إيجابي فعال. أمر غريب

أنه عرف مع ذلك، الإطلاق في موقف السيد إزاء غيره من السادة. ولكنه عجز أن يفهم أن السيد لابد أن يتخذ هذا الموقف المطلق ذاته إزاء جميع الناس لا إزاء القوي الشريف منهم فحسب. إن السيد ينال المجد والنبالة أعلاهما وأرقاهما إن دخل في زمرة الفقراء والأشقياء والتعساء مهما يكن فقرهم وشقاؤهم، يرفعهم ويرقى بهم، بما يؤتيه هذا العمل من مواهب وخبرات، إلى مستوى جديد من السيادة، هو مستوى المحبين والمحبوبين في الله.

ولكن الطريق إلى هذا شاق كما ذكرنا، إنه طريق البطولة، والبطولة لا تقف عند ذاتها. إنها وسيلة المحبة، وسيلة المحبة في الله.

لنرجع الآن في نهاية هذا الفصل من الكتاب بما بدأنا به الفصل السابق: قصة الشاب الغني الذي استوقف السيد المسيح يسأله عما يجب عليه فعله لنوال الحياة الأبدية، والذي يجيبه السيد المسيح بتذكيره بالأوامر الأخلاقية والوصايا. فيبدو الشاب الغني غير قانع بتلك الإجابة، معترفاً بأنه عرف هذا الأوامر وعمل بها منذ الصغر. فهم المسيح عندئذ أن الشاب يقصد وصية أعلى من الأوامر المختلفة، وصية يكفي القيام بها لتتم للإنسان الحياة على خير وجه. فيجيبه المسيح: «أمر واحد ينقصك. امض وبع كل ما لديك، واعطه للفقراء، فيكون لك ملكوت الله. ثم تعال واتبعني».

أمر واحد تتركز فيه جميع الأوامر والنواهي، وتقضي على كثرتها
وما تقتضيه تلك الكثرة من توزع في المجهودات. فعل واحد لا أثر فيه
لرد الفعل أو إرادة الانتقام أو الحقد: «بع كل ما لديك واعطه للفقراء».
فالإعطاء مثال على فعل إيجابي، لاسيما إعطاء الفقراء. إنه فعل وليس
رد فعل ولا يتوقع ردًا.

إن المحبة التي تتمثل في إعطاء كل شيء للفقراء وفي غير ذلك
من الأفعال بداية الوصية الجديدة. أما غايتها فمحبة الله.
ونتساءل الآن: وكيف يمكن اليوم تحقيق هذه الوصية.؟



الموقف المفتوح

«بماذا يمتاز الموقف المفتوح؟ لو قلنا إن النفس تحتضن فيه الإنسانية كلها، لما ذهبنا بعيداً، بل لما كان قولنا هذا كافياً، بما أن المحبة التي تتصف بها هذه النفس قد تتعلق حتى بالحيوانات والنباتات، وحتى بالطبيعة كلها. ومع ذلك، فليس شيء مما يشغل تلك النفس كافياً لتعريف موقفها؛ ليس هناك شيء من الأشياء السابقة إلا واستطاعت النفس الاستغناء عنها في محبتها. إن صورة النفس لا تتوقف على مادتها وفحواها؛ وإن كنا قد عملنا تلك الصورة من هذه المادة أو تلك، فإننا نستطيع أن نجردها منها. وإن المحبة تبقى عند صاحبها، حتى إن لم يكن هناك كائن غيره على الأرض»^(١).

(برجسون: منبع الأخلاق والدين ص ٣٤).

الأخلاق المفتوحة

«إن أخلاق الإنجيل هي بالمعنى الحقيقي أخلاق «الفتح». قد قيل عنها إنها تكاد تكون غير معقولة، بل تكاد تحمل التناقض، وذلك في أدق معانيها ووصاياها. إن كان الغنى شرًّا، ألا نضر بالفقراء عندما نترك لهم كل ما لدينا؟ وإن وجب على من ضُرب على خده الأيمن أن يعرض على ضاربه الخد الأيسر، فماذا يبقى من العدالة، وهي ما لا تقوم بدونه محبة؟ إنما الخلف يختفي والتناقض يتلاشى إن اعتبرنا في هذه الوصايا القصد منها، أي إعداد حال في النفس. إن الغني لا يضحى بأمواله في سبيل الفقراء، بل في سبيل نفسه: «طوبى لمن كان فقيرًا بقلبه». والجميل ليس أن نحرم، أو أن يحرم الإنسان نفسه، بل ألا نشعر بالحرمان. من شأن فعل الفتح توسيع الأخلاق المغلقة في قضاياها والمجسمة فيها، من شأن الفتح توسيع تلك الأخلاق والارتقاء بها. تصبح تلك الأخلاق بالنسبة إلى الجديدة كالصورة الفوتوغرافية الواحدة بالنسبة للكائن المتحرك الذي أخذت منه. هذا هو معنى المقابلات التي تتابع في عظة الجبل: «قيل لكم... وأنا أقول». من ناحية المغلق، ومن الناحية الأخرى، المفتوح. إن

الأخلاق المعتادة لم تنعدم، ولكنها أصبحت لحظة في حركة وتقدم. إننا لم نضح بالمنهج القديم، ولكننا أدخلناه في منهج أعم منه وأوسع، كما أدخلنا في دراسة الحركة دراسة السكون، على أن يكون السكون نقطة وموقفًا على الحركة. نعم؛ قد يصبح من الضروري أن نعبر تعبيرًا مباشرًا عن الحركة وعن الميل والاندفاع، ولكننا إذا أردنا ترجمتها - ولا مفر من ذلك - بلغة السكون لما تجنبنا صيغًا تقترب من التناقض. ولهذا السبب، كانت مقارنتنا صحيحة بين ما كان في وصايا الإنجيل غير عملي، وما كان في التفسيرات الأولى لحساب التفاضل غير المنطقي. والواقع أننا نجد بين الأخلاق القديمة والأخلاق المسيحية علاقة مشابهة لتلك التي نجدها بين الرياضة القديمة ورياضتنا.

وقد أمكن لهندسة الأقدمين أن تبلغ حلولاً خاصة كانت بمثابة تطبيقات «مقدمة» لمناهجنا الرياضية العامة. ولكن تلك الهندسة لم تكتشف هذه المناهج، وكانت القوة غائبة عنها، تلك القوة التي تسمح بالقفز من السكون إلى الحركة. إنما عمل الأقدمون أقصى ما يمكنهم لتقليد الحركة بالسكون. وإننا نحس بشيء مثل هذا، عندما نواجه تعاليم الرواقين مثلاً بالأخلاق المسيحية. كان الرواقيون يعتبرون أنفسهم مواطني العالم. وكانوا يقررون أن الناس إخوان بما أنهم صادرون عن إله واحد. تكاد تكون الكلمات نفس الكلمات؛ ولكنها لم تجد

نفس الصدى؛ لأنها لم تقرر بذات الروح وبذات اللهجة. وقد أعطى الرواقيون أمثلة جميلة على تعاليمهم ولكنهم لم يصلوا بها إلى جذب الإنسانية وراءهم؛ لأن تعاليمهم كانت فلسفية. نعم إن الفيلسوف الذي يتحمس لمثل هذه التعاليم الرائعة، ويدخل في أعماقها ليحييها بشخصه وأعماله، مثله في ذلك مثل بيجماليون الذي نفخ الحياة في التمثال الذي صنعه. ولكننا بعيدون عن نار الحماسة التي تنتقل كالحريق من النفس إلى النفس. وقد تتخذ العاطفة المسيحية صيغاً صريحة في مذهب من المذاهب، بل في عدة مذاهب مختلفة تتشابه فيما بينها بروح عامة مشتركة. ولكن العاطفة سابقة مع ذلك على تلك المذاهب لا تابعة لها- أما إذا أردنا إيجاد شيء من تلك العاطفة في الأخلاق القديمة، وجب أن نذهب لا عند الرواقيين، بل إلى هذا الذي ألهم جميع الفلاسفات اليونانية العظيمة، والذي لم يأت هو بمذهب، بل الذي لم يكتب شيئاً، أي إلى سقراط. نعم إن سقراط يعلي فوق كل شيء أفعال العقل، وبوجه خاص الوظيفة المنطقية للعقل. وهذا التهكم الذي كان يتخذه على الدوام إنما كان لغرض إبعاد الآراء التي لم تخضع لحكم المراجعة والتفكير، ولإخجالها، إن صح القول، وذلك بإظهار تناقضها. وقد أدت المحاوراة السقراطية إلى الجدل الأفلاطوني، وبالتالي إلى المنهج الفلسفي، ذلك المنهج العقلي الذي مازلنا نتبعه. وقد كانت غاية الحوار الوصول إلى معان غلقها

ونحددها في تعاريف. وأصبحت التعاريف هي المثل الأفلاطونية. وأصبحت نظرية المثل ذاتها نمطاً تعمل حسبه الإنشاءات الميتافيزيقية التقليدية، وكلها إنشاءات عقلية في جوهرها. وإن سقراط ليذهب أبعد من ذلك، فيجعل من الفضيلة ذاتها علماً، ويعتبر عمل الخير ومعرفته أمراً واحداً، فيمهد بذلك إلى النظرية التي تجعل من الحياة الأخلاقية جزءاً من الحياة العقلية ذاتها. نعم؛ إن ما يظهر لأول وهلة هو أن العقل لم يبلغ مركزاً أعلى من هذا. ولكن لننظر إلى الموضوع من كُتب. إن سقراط يعلم لأن العراف تكلم. إنه مكلف برسالة. إنه فقير ويجب أن يبقى فقيراً. يجب عليه أن يختلط بالشعب، وأن تكون لغته لغة الشعب الدارجة. إنه لن يكتب شيئاً، لكي ينتقل فكره شيئاً إلى نفوس ستحملة إلى نفوس أخرى. إنه لا يحس بالبرد ولا بالجوع.

لم يكن زاهداً وإن كان متحرراً من الجسم وحاجاته. وإن «ملاكاً» يصحبه ويسمعه صوته عندما تقوم ضرورة لذلك. إنه يؤمن بذلك الصوت إلى حد أنه يقبل الموت بدلاً من مخالفته. وإن كان قد رفض الدفاع عن نفسه أمام المحكمة، واستعد لقبول حكمها عليه، فذلك لأن الملاك لم ينبهه إلى الامتناع عن شيء من ذلك. وبالاختصار، كانت رسالته من النوع الديني الصوفي، في المعنى الذي تستخدم فيه اليوم هاتان الكلمتان. وإن كان تعليمه تعليمًا عقلياً بالمعنى الكامل، فقد كان هذا التعليم مع ذلك تابعاً لما يظهر أنه مجاوز للعقل. وإن

العبارات الملهمة الشعرية التي كان يتلفظ بها في عدة مواضع من محاورات أفلاطون، لو لم تكن صادرة عنه، لو كانت من عند أفلاطون نفسه، ولو كان كلامه هو ذلك الذي ينسبه إليه أكرزينوفون^(١) وحده، لو كان الأمر كذلك، لما كنا نفهم حماسة تلاميذه له، تلك الحماسة التي استمرت أجيالاً. إن جميع الفلاسفة الأخلاقيين اليونان من الرواقيين وأبيقوريين وكلبيين صادرون عن سقراط، لا لأنهم وجهوا نظرية معلمهم في اتجاهاتها المختلفة كما ادعى البعض، بل لأنهم أخذوا عنه الموقف الذي ابتكره هو، موقفَ الحكيم: فعندما يتخذ فيلسوف من الفلاسفة موقفَ الحكيم سواء لتعليم الناس أو لإعطائهم أنموذجاً يحتذونه في حياتهم، أو حتى ليتفرغ لكمال نفسه، فهو كأنه سقراط حيٌّ ماثل بين الناس، فعَال بقوته الشخصية العجيبة. لنذهب أبعد من ذلك. فقد قيل إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. ولكن هل يمكن فهم حياته وموته بوجه خاص، إن لم تكن نظرية النفس التي ينسبها له أفلاطون في محاوره «فيدون» نظريته؟ وإنا نتساءل بوجه عام: هل الأساطير التي نجدها في محاورات أفلاطون عن النفس وأصلها وحلولها في البدن، هل هي شيء آخر غير تعبير أفلاطوني عن انفعال خلّاق، عن هذا الانفعال الحاضر في تعاليم سقراط الأخلاقية؟^(٢).

(١) أديب يوناني عاصر سقراط، وتوفي في عام ٣٥٥ قبل الميلاد.

(٢) (متبعاً الأخلاق والدين: ٥٧ - ٦١).

الفصل الخامس

العمل

لنوضح الآن كيف تكون المحبة حلاً للمشكلة الأخلاقية، لنوضح المعنى العملي للمحبة.

وضعنا في الفصل الأول من كتابنا هذا مشكلة تبدو لنا من أهم المشكلات الأخلاقية، يمكن التعبير عنها على النحو الآتي: إن كانت أسمى الفضائل في نظر فيلسوف مثل أرسطو تفترض ممارسة أسمى وظيفة للعقل، فكيف تتم فضيلة وسعادة لمن لم يمارس تلك الوظيفة، ولم يتوقع ممارستها في يوم من الأيام؟ بل كيف تتم فضيلة وسعادة لمن لم يستطع ممارسة أي وظيفة على نحو كامل، بل كان من العاجزين، الأشقياء، أو المرضى أو الفقراء، أي من الذين لم يعتبرهم أرسطو حقيقين بالفضيلة والسعادة؟ إن فضيلة غالبية الناس فضيلة عمل، هي عبارة عن إحكام توجيه الانفعالات، وإحكام ممارسة أفعال النفس

والبدن، أيًا كانت، إحكامًا يصحبه رضى في النفس من علاماته اللذة. وإن صح أن تقوم السعادة في فعل كانت اللذة من عوارضه الغالبة، صح كذلك أن نعتبر الرجل العملي سعيدًا. ولكن الحق أن السعادة في نظر رجل مثل أرسطو تفترض دوام الفعل، وهو شرط لا يحققه الرجل العملي. ثم إنها فوق ذلك تفترض دوام فعل هو أسمى أفعال النفس ووظائفها، دوام فعل التأمل العقلي والمشاهدة. وهذا الفعل لا يقدر عليه إلا الحكماء والفلاسفة. ولذلك فكما كانت السعادة بمعناها الدقيق وقفًا على هؤلاء، كانت الفضيلة بأسمى معانيها لا يمكن أن تكون من نصيب رجال العمل، ولا يمكن بالأولى أن تكون من نصيب الذين لم يتقنوا عملاً من الأعمال، من نصيب العاجزين والأشقياء والفقراء أو العبيد الأرقاء أيضًا.

وقد بدا لنا هذا الموقف - الذي كان موقف الفلسفة اليونانية برمتها، لا موقف أرسطو وحده، إن استثنينا لمحات عند سقراط وأفلاطون - قد بدا غير مقبول في أساسه، لا تسوغه العدالة في شيء، تلك العدالة التي كانت عند اليونان أنفسهم رأس الفضائل.

وقد رأى الفيلسوف الألماني كانط - متأثرًا في رأيه ذلك بأوامر «الكتاب المقدس» ونواهيهِ - رأى في الاستغناء عن فضائل العقل النظري والتأمل فرصة لتقرير فضيلة إنسانية يكون تحقيقها أو محاولة

ذلك أمراً مفروضاً على كل إنسان. وتقوم هذه الفضيلة في إرادة قانون نحن مصدره وخاضعون له في ذات الوقت، إرادة لا ترتبط إلا باعتبار القانون واحترامه في صورته البحتة، غير آخذة بأي اعتبار آخر، مهما تكن مرتبته.

ولا شك أن رأي كانط هذا ثورة على الفكر الأخلاقي اليوناني وقلب للأوضاع، من عدة وجوه: فهو يتضمن أولاً وحدة الأخلاق وكليتها، وعدم وجود تفاوت بينها، بما أنها موضوع قانون واحد لا يفرق بين الناس، ولا بين وظائفهم في العمل ومراتبهم في المجتمع أو في المعرفة. ثم إنه يلغي اعتبار الإتقان الذي رآه أرسطو شرطاً للفضيلة، فيضع مكانه اعتبار «الإرادة الطيبة»، حتى إن لم تبلغ تلك الإرادة غايتها ومرماها. ثم إنه يتضمن أخيراً إرجاع الأخلاق للإرادة العملية، لا للعقل الناظر، هذا العقل الذي ينكر كانط قدرته على معرفة الأشياء ومشاهدتها.

وتمهد جميع هذه العوامل لأخلاق إنسانية بمعنى الكلمة. إنما ينقص تلك الأخلاق في نظرنا الوصول وإصابة الغاية، بما إنها تمارس في جو بعيد عن قوة العاطفة والخيال التي تحث الإنسان على العمل والاختيار، على التجديد والابتكار. ثم إن هذه الأخلاق إذ تنبه إلى مبدأ العمل والدافع إليه، تكاد تغض النظر عن العمل ذاته. وكيف يكون ذلك وغالبية الناس

مشغولون بعملهم، لا يصرفهم عنه اعتبار مبدأ العمل ذاته، وما قد يقوم فيه أو لا يقوم من لذة أو منفعة، أو أي غرض من الأغراض؟ نعم هناك قيمة عظمى في التحرر، كما فعل كانط، من اعتبارات اللذة أو المنفعة أو ما شابهها. ولكنها قيمة سلبية فحسب. ويبقى أن القيمة الإيجابية قائمة في العمل ذاته. ثم إن هذه الأخلاق مازالت مثل أخلاق أرسطو، أخلاق القادرين من الناس إزاء القادرين مثلهم، أخلاق المتفرغين للتفكير العملي ولفحص الضمير، لا أخلاق المنشغلين بعملهم عن أي تفكير، ولا هي أخلاق الناس إزاء العاجزين والأشقياء.

لأجل كل ذلك كانت المحبة حلًا عمليًا لمشكلة الأخلاق الإنسانية، تلك المشكلة التي ظهرت في مبادئها بصدد أرسطو، وتجددت بصدد كانط. وقد أشرنا في الفصل السابق إلى الجو العاطفي الذي تتم فيه أعظم الأفعال الإنسانية من نظر وفن وعمل، وإلى أهم العواطف التي تنشأ غير مرتبطة بموضوع أو مجتمع، دلالة على وجود قوة خلاقة في هذا العالم وفي الإنسان، وبمعنى أدق، في مبدأ العالم والإنسان، قادرة على مجاوزة الحدود الضيقة التي يقف عندها مجتمع معين من المجتمعات، قادرة على التجديد والابتكار وعلى الاتجاه نحو الهبة والعطاء. وتتخذ هذه القوة في أسمى درجاتها، اسم «المحبة»: فمن شأن المحبة أن تتقل من منبعها الأسمى

إلى مختلف المخلوقات وإلى الإنسان بوجه خاص، وأن تجذب نحو هذا المنبع مختلف المخلوقات، والإنسان بوجه خاص، فيتدفق في هذه المخلوقات شيء من نشاط ذلك المنبع وقوته يجعلها قادرة هي بدورها على الهبة والعطاء.

ويرى برجسون في نهاية كتابه «منبع الأخلاق والدين»، أنه على الإنسانية أن تثبت قدرتها على القيام بالمجهود اللازم الذي سيرفعها إلى مستوى الآلهة.

ولعلنا نجد برجسون مغاليًا في تفاؤله بصدد ما يستطيعه الإنسان اليوم من الناحية الروحية بوجه عام، والناحية الأخلاقية بوجه خاص. ولربما وجدنا في فلسفته شطحات قد لا يسايرها عقل عملي، يأبى الإصغاء إلى أصوات العاطفة والخيال وحدها.

ولكن ما يعيننا هنا هو المعنى العملي للمحبة، وقدرة المحب على فهم موقف الناس أيًا كانوا، وخاصة من كان منهم غارقًا في العمل، بعيدًا عن جو التفكير، وقدرته على فهم موقف هؤلاء الذين لا يستطيعون إتقانًا لعمل، أو توجيهًا لخالصًا لنية أو إرادة، للعاجزين والأشقياء من الناس. يعيننا قبل كل شيء أن يستطيع المحب فهم مشكلات الناس في حياتهم ومساعدتهم على حلها بكيفية تكفل لهم فضيلة وسعادة.

قال هيجل^(١) إن المرحلة التاريخية الحاضرة هي تلك التي انتهت فيها عبودية الإنسان وبزغ فيها ضوء الحرية. وقد أوّل كارل ماركس هذا القول باعتبار المرحلة التاريخية الحاضرة - مرحلة الثورة الصناعية وانتشار المصانع في العالم المتمدن - المرحلة التي حل فيها عمل الإنسان محل خدمة العبد، وتحول فيها مجتمع السادة والعبيد إلى مجتمع عمال متساوين في كل شيء، في يدهم مصير أنفسهم والعالم.

ونظن من واجبنا أن نضيف إلى هذا القول، ونخفف من غلوائه، ونقول إن المرحلة التاريخية الحاضرة - تلك التي امتدت من الثورة الصناعية التي يتكلم عنها كل من هيجل وماركس إلى حروبنا الحاضرة، حارة كانت أم باردة - هي أيضًا تلك التي فهم فيها رجال الفضيلة والمفكرون كذلك قيمة العمل، عظمة العامل وشقاءه، وفهموا واجبهم إزاء تلك العظمة وذلك الشقاء. وكان مصدر فهمهم شيئًا من المحبة الكاملة التي أشدنا بها في الصفحات السابقة.

يمتاز عصرنا بأن رجال الفضل فيه، ونقصد بهم أصحاب «الإرادة الطيبة» كما سماهم كانط، دخلوا المصانع، وقبلوا أن يكونوا صناعًا

(١) الفيلسوف الألماني مؤلف «دائرة المعارف الفلسفية» و«فنومولوجيا الروح»: ولد عام ١٧٧٠ وتوفي عام ١٨٣٠.

وعمالاً، وهم بغير حاجة مادية إلى ذلك. دفعهم إلى ذلك حب العمال وإرادة معונتهم وتخفيف وطأة العيش عليهم. يمتاز بأن المفكر الفيلسوف ذاته، دخل فيه المصانع وأعتنق عمل العامل وحياته، تابع منطقته وتفكيره، شاركه أفراحه وأحزانه، سعادته وشقاءه^(١)، كل ذلك بدافع محبة «الإنسانية»، ورغبة فهم الإنسان، وإرادة توجيه الفكر والفلسفة بفضل ذلك الفهم القائم على الاشتراك العملي، وعلى المحبة.

مجهود اشتراك ومشاركة، تبادل ومبادلة. ثم تفكير أخلاقي وفلسفة أخلاقية على أساس هذا الاشتراك وذلك التبادل. وصف للتجربة العمالية، وصف لما تمتاز به على غيرها من التجارب، وصف يلهمه الاهتمام بحالة العامل، وإرادة الاشتراك في حياته، ومعونته على حل مشكلات حياته.

إنه لا يكفي في نظر هؤلاء المفكرين أن نقول مع هيجل وماركس،

(١) راجع في هذا الموضوع ثلاثة كتب قيمة تسجل شيئاً من تلك التجربة الفلسفية الأخلاقية وهي:

أ - بريس باران: «الاختيار المحير» (باريس ١٩٤٧) Brice Parain: *L'Embarras du* . Choix (Paris 1947)

ب - سيمون في: «الثقل والطف» (باريس ١٩٤٨) Simone Weil: *La Pesanteur et la* . Grâce (Paris 1948)

ج - فيكتور ديلار: «الشهادة العظمى» (باريس ١٩٥٠) Victor Dillard: *Suprêmes* . Témoignages (Paris 1950)

وخاصة مع هيجل كما أوله ماركس^(١)، لا يكفي أن نقول إن العمل يحرر الإنسان من الإنسان ويرقى بالعبد إلى مرتبة الخدمة، ثم يرقى بالخدام إلى مستوى العامل، ويرفع العامل إلى مرتبة المسئول عن عمله، والمسئول عن عمله إلى مستوى المسئول عن حاجات مخدومه، ثم عن حاجات الإنسانية كلها. ويرفع العامل بالتالي إلى السيادة بعد الخدمة، وإلى الحرية بعد العبودية. لا يكفي أن نردد هذه الأقوال بعد ماركس والماركسيين.

ثم لا يكفي أن نقول إن العمل يحرر الإنسان من الطبيعة الخارجية، ويجعل المادة لا طوع عقله وإرادته فحسب، بل طوع يديه وجسمه كله أيضًا. لا يكفي أن نقول إن العمل ينشئ اتصالاً بين الناس والطبيعة، يصبح بعده الإنسان غير غريب عنها وتصبح هي غير غريبة عنه.

ولا يكفي أن نقول إن العمل يوطد أواصر الإنسانية فيما بينها، ويرفع الحدود بين الناس، مهما تختلف لغاتهم وأديانهم وأوطانهم، فتنشأ لهم، بفضل العمل والآلات والمادة التي يريدون السيطرة عليها وتحويلها، لغة جديدة ومجال جديد للتفاهم ووطن جديد. لا يكفي ذلك. بل يجب متابعة التجربة العمالية ذاتها.

(١) راجع في ذلك كتاب ألكسندر كوجيف: «مقدمة لمطالعة هيجل» (باريس ١٩٤٧).

Alexandre Kojève: (Introduction à la Lecture de Hegel) (Paris 1947).

يجب علينا أن نقول إن هناك عالمًا هو عالم العامل، لا يفصل بينه وبين العامل شيء. وإن العامل يتطبع بالمادة والآلات. بالمادة الخام والمادة المصنوعة. يتطبع بالمادة في مختلف صورها، فيرتبط مصيره بها في مختلف عوارضها وطوارئها المتوقعة والمفاجئة. قد يبدأ باتقاء شرها والابتعاد عنها، يحاول علاجها في حرص وحذر. لكن وقتًا طويلاً لا يمضي عليه حتى تنال منها المآخذ، فتتجرح أطرافه وتتأثر ثنايا جسمه، وتتقبض عضلاته. تأتيه أوقات لا يتنفس فيها إلا الغازات السامة والروائح الكريهة، يبحث عما يقيه منها فلا يجد شيئاً. ثم يسرع به الوقت وتمنعه ضرورات العمل عن التفكير في الخروج أو في راحة. لا وقت عنده لاستخدام «منديله» أو ورقته لمسح أنفه، أو لإزالة العرق المتصبب عليه. يأتي وقت الأكل، فلا يستعد له بغسل يديه أو فمه. يقضم ويمضغ بسرعة، تختلط مأكولاته بما بقي في يديه على فمه ووجهه من آثار العمل. لا يجد بعد الأكل وقتاً وجيزاً لراحة أو نزهة. ثم لن يمضي به الأمر طويلاً - لو أراد واستطاع أن يصبح عاملاً حقيقياً - حتى يتعود كل ذلك، ويصبح كل ذلك جزءاً من حياته، يتأثر به كما يتأثر الجسم بضوء الشمس وهواء النهار، ونسيم الليل. وعندما يتم تعوده وترويضه، لن يتردد في البقاء أثناء أشد أوقات الحر بالقرب من الفرن الساخن. ولن يتردد أثناء أشد أوقات البرد من المكوث في الهواء الطلق، يعالج المواد والآلات دون الالتجاء إلى قفاز ودون

تدفئة. يذهب به التعود حتى تلتقط يده أجزاء المعدن الساخن أثناء ذوبانه. لا يحس في ذلك أي ألم.

وإذا صح أن يقال عن الفنان الذي يصنع أعمال الفن الجميلة من الألوان أو الأصوات أو الرخام أو من أي معدن من المعادن، إنه ينتقل بالمادة إلى عالم النفس، يكسبها صفات ومقولات صادرة عن الحكم الإنساني، وقد لا تنطبق إلا على الإنسان ذاته، إن صح ذلك، صح بالأولى أن يقال إن العمل يجعل الإنسان نفسه وبدنه جميعاً، جزءاً من العالم المادي مرتبطاً به ملتصقاً متحدّاً؛ بل إنه يجعله بمواد عمله وصناعته شبيهاً، كما يصبح بالحيوانات الأليفة والمتوحشة شبيهاً من عاش معها وخصص حياته لخدمتها، أو تربيتها وترويضها.

هاك عالم هو عالم العمل لا يعرفه إلا العامل ومن أراد بمجهود طويل أن يعرف هذا العالم ويدخل فيه، ويتخذ عاداته وقوانينه.

ثم يجب أن نقول إن هناك عواطف ومشاعر هي عواطف العامل ومشاعره، كبرياءً وأنفة لا يعرفهما إلا العامل وحده. هناك فخر لا يحسه إلا العامل: فخر بما صنعه يده، فخر بأدوات عمله المفضلة، التي خبرها وأصلح عطبها، وصنع بعضها بيديه. هناك تجانس بين العامل وآلاته وتآلف، لا يدركهما العقل النظري ولا العقل العملي، إنما يعرفهما اللمس والاستعمال ليس إلا.

ثم يجب أن نقول إن هناك فضيلة هي فضيلة العامل. لا نقصد بذلك فقط تلك الفضيلة التي تغنى بها أرسطو بعد أفلاطون، والتي كانت في نظرهما تتم عن مران وتعود، وترتبط بمنزلة العامل من البناء الاجتماعي ومكانه منه، وبتوجيه العامل رغباته وإرادته كلها نحو الكسب المادي؛ لا نقصد تلك الفضيلة القائمة على الربط بين إتقان الصنع وزيادة الأجر. هذه فضيلة عامة شائعة في جميع الأمكنة والأزمنة والحضارات والمجتمعات، لا يتغير وضعها عند أفلاطون وأرسطو، عند كانط أو عند برجسون. هذه فضيلة عاملة مبتذلة. لو رجعنا بصددنا إلى ما سبق عن الحقوق والمطالبة بها، لما بدت لنا على جانب عظيم من الفضل. إنا نقصد فضيلة أخرى، تعلوها مرتبة ودرجة، قوة. فضيلة العامل الخبير الحاذق الذي يتقن الأشغال الدقيقة الصنع، تلك التي لا يجرؤ عليها العامل المعتاد، ويُرجع فيها إلى هذا الخبير الحاذق، الذي يستطيع في دقائق إصلاح آلة أصابها العطب بمرور الزمن، أو عطل مفاجئ، العامل الذي يقوم بالوصلات الدقيقة. الذي «يلحم» في ثوان بين أدق الأسلاك وأقصرها. إنا نقصد فضيلة العامل الذي يعرف، كما يقول الناس عندنا، «أصول الفن والصناعة»، العامل «الحريف»، كما تقول العامة.

وقد يكون العامل المذكور غير فاضل بالمعنى الأخلاقي العام. قد

يكون غير صادق في أقواله، غير فاضل في سلوكه. قد يكون من ذوي اللسان البذيء، من القساة العنيفين الظالمين المستبدين، الشرهة أو اللصوص، أو المكررة. قد يجمع في نفسه وطباعه بين مختلف الرذائل المعروفة. قد يكون سكيراً ومقامراً وغير ذلك أيضاً. ولكنه يبقى عاملاً ممتازاً، حائزاً للفضيلة العامل الممتاز. هو الخبير العملي، الذي سماه أرسطو في «أخلاقياته» السادسة، «الأفرونيموس»، ورفعته فوق جميع أصحاب الفضائل العملية، المتميزة؛ وإن كانت خبرته لا تعني هنا كما اعتقد أرسطو، القدرة على النصيح والإرشاد، برأي ثاقب وفكر متزن. إنها تعني التفوق في الصنع اليدوي، إتقان العمل وحده، إحكام تحويل المادة وتسخيرها لمطالب الإنسانية وحاجاتها.

هذه بعض معانٍ وقيم لا تعرف بالملاحظة، ولا بفلسفة أخلاقية، كفلسفة أرسطو، تستهدف التوافق مع المجتمع فحسب. هذه معانٍ وقيم نعرفها بملازمة العامل والصانع والعيش معهما، ومشاركة أعمالهما. هذا شيء من عظمة العامل وقيمة العمل، وثبتت من مصاحبة العامل ومشاركته.

وعلىنا في دراسة الفضيلة العمالية ألا ندخل عوامل خارجة عليها تضعف من أصالتها وصفائها، وتخفي حقيقتها. علينا أن نبعد بنوع خاص العوامل السياسية التي يدعي البعض أنها من أساس المجتمع

الحديث المعاصر.

فإننا لا نرى معنى في أن يكون العمال أو نخبة منهم أعضاء في حزب من الأحزاب السياسية، أو في لجنته الإدارية أو التنفيذية، أو في لجنته الثقافية كما يقولون. كما لا نرى معنى في أن تستغل سذاجة العمال في المسائل السياسية، وأن يحشدوا حشدًا لإضرابات لا يجني فائدها إلا منظموها، أو للخروج في مظاهرة، أو للقيام بثورات بيضاء، أو بثورات حمراء.

ولا فائدة ألبتة من مغالاة الدعاية للعمال؛ ولا من ترويح الفكرة الوهمية أنهم منظمو المجتمع وحكامه. فإن في هذا نفاقًا عظيمًا: فمنظمو المجتمع أثناء الثورات هم منظمو المظاهرات والإضرابات والثورات، وهم الذين يجنون منها جميع الفوائد. أما العمال فيندرجون تحت اللواءات، ويحشدون في طوابير ثم يؤدون «دورهم»، ويرجعون إلى عملهم ومصنعهم، بعدما تستقر الأمور، إذا استقرت الأمور، ولم ينالوا منها نفع كبير أو صغير.

كلا إننا لا نرى فائدة في تدخل السياسة في شئون العمال، ولا بالأولى في إدراج العمال في شئون السياسة. بل يجدر بنا أن نتأمل حالة العامل في ذاتها، ونحاول فهمها، فهمًا من الداخل ومن القلب، فهمًا فيه تقدير ومحبة.

وقد تكلمنا حتى الآن عن عظمة العامل وقيمة العمل. ويصح أن نتكلم عن شقاء العامل مهما تكن ظروف عمله، لطيفة أو قاسية، مريحة أو منهكة. لنحاول التكلم في اختصار عما في التجربة العمالية من شقاء وبؤس يجعلانها في الوقت الحاضر مرآة للحالة الإنسانية بأجمعها، لو أردنا فهم الحالة الإنسانية في الوقت الحاضر. ولنحاول أن نتعرف عما إذا كان من الممكن أن نستخلص من تلك الدراسة ما يجعلنا نجاوز بعض ذلك الشقاء أو ذلك البؤس الذي تعانيه الإنسانية جمعاء.

قد ذكرنا منذ لحظة كيف ترتبط حياة العامل، نفساً وبدناً جميعاً، بالأدوات وبالمادة وبهذا الجزء من العالم المادي الذي يعيش فيه وله باستمرار. وكيف يصبح العالم في مظهره الخارجي مشابهاً أشد المشابهة لهذا الجزء من العالم ذاته. ويجب أن نقول إن الإنسان يتحول في العمل شيئاً فشيئاً، كالمادة الخام ومع المادة الخام التي تتحول في يديه. يتحول ويتغير وتختفي إلى حد بعيد معالمه الأصلية، كما تختفي في يديه المعالم الأصلية للمادة. يتحول ويتغير ويتلاشى شيئاً فشيئاً. إن حياة العامل المستمرة في المصنع، إن عمله المستمر فيه ليس موتاً تدريجياً للمادة الأصلية فحسب. إنها أيضاً تمهيد عملي، يوماً بعد يوم، لموته الشخصي. إن حياة العامل ليست كحياة سقراط الفيلسوف

الحكيم تفكيرًا مستمرًا في الموت واستعدادًا معنويًا له، وترويضًا إراديًا عليه. إنها استعداد يدوي، بدني، لا مفاجأة فيه، ولا وعي دقيق. إنها استعداد للموت. موت تدريجي.

انظر إلى زمن العامل، كيف يدور به وكيف يمر: لحظات تليها لحظات متتالية، متواترة متشابهة، يقتل الحاضر منها الماضي باستمرار. إن زمن العامل كتلة لحظات متشابهة متجانسة. يتقدم عمله بتجمع تلك اللحظات وتكتلها. أما العامل ذاته، فلا يتقدم. إنه يتكرر كل لحظات العمل في المصنع. إنه عامل وعامل فحسب. أي إنه، هو ذاته، بغض النظر عن الشيء المصنوع - موجود فارغ، في لحظة إنسانية فارغة.

في حياته ملل وضجر وسامة. ولكنه يحاول ويحاول المسؤولون معه - وقد تبدو المحاولة ناجحة^(١) - تجاهل ذلك الملل ونسيان تلك السامة. ولو فكر فيهما، لغمر اليأس قلبه.

انظر إلى توجيه العامل لمعيشته، إن صح أن فيها توجيهًا. إنه يعيش ليعيش، ويعيش ليعمل. حياته دورة كاملة، ورجعة دائمة، كحياة السنجاب في القفص. لو عمل غايته من أحد طرفيها، فقد شيئًا فشيئًا لذة العيش، إن كان في عيشه لذة، وفقد على التدريج صبر العيش،

(١) كما هو الأمر في الولايات المتحدة.

إن كان في قدرته صبر، وانتابه اليأس الكامل. ولا خلاص له إلا في الدورة الكاملة. هي وحدها، بما في طرفيها من عبث، تحمل الحقيقة. فالدورة حياته. وحياته لا تقصد غاية في هذا العالم.

هذا شيء من التجربة العمالية، وفق إلى فهمه وتبينه المفكرون الذين عاشوا مع العمال، وشاركوهم سبل العمل وسبل العيش أيضًا. وقد اتخذ بعض هؤلاء المفكرين المؤمنين بالله^(١) من هذه التجربة بعض نتائج قد تجاوز في ظاهرها التجربة ذاتها. اعتقد بعضهم أن حالة العامل مما يحث الإنسان المفكر فيها على نبذ ما في هذا العالم من منافع وأغراض، والاتجاه نحو الله والتأمل فيه. رأوا في حالة العامل كما في غيرها من أحوال الحياة الإنسانية وأكثر مما في غيرها، مرآة على فراغ الحياة الإنسانية، ودلالة على انتقاء الحقيقة عنها، ودلالة أيضًا على حقيقة الله المطلقة، تلك الحقيقة التي يستشفها المتصوف خلال هذا الفراغ وهذا الانتقاء. إذ أن انتقاء الحياة الإنسانية وحياة العامل بوجه خاص من المعاني والغايات، دلالة على غيبة الله عن العالم، وبعده عن الإنسان.

(١) راجع كتاب رينيه فوايوم: في قلب الجماهير (باريس ١٩٥٣).

René Voillaume: Au Coeur des Masses.

ولذلك السبب رأوا من واجبه إبعاد اليأس عن قلب العامل بتوجيه نحو الله، واتخاذ شعور العامل بالفراغ وسيلة للسمو به نحو الله خالقه.

رأوا أنه من العبث والنفاق أيضًا ملء أوقات راحة العامل بلهو سخي ف فارغ مصدره صور الخيالة أو أغنية المذيع أو صفحات الأدب الرخيص. وأنه من العبث والنفاق أيضًا شغل تلك الأوقات بالاجتماعات السياسية أو المناقشات الحزبية. وإن خرج اللهو البريء الصادر عن ذوق فني سليم - خارج هذا، فالتقوى المهذبة والدين المتسامح هما أفضل ما يمكن إهداؤه للعامل.

يكتب واحد من هؤلاء المفكرين:

« إن حاجة العمال إلى الشعر أشد من حاجتهم إلى الخبز. إنهم محتاجون إلى أن تصبح حياتهم شعرًا، إنهم محتاجون إلى نور أزلي». «وأن الدين وحده منبع ذلك الشعر».

«وليس الدين - كما يقولون - أفيون الشعب. بل الثورات هي أفيون الشعب».

« إن حرمان العمال من الشعر هو ما يفسر بأسهم وخيبة أملهم».

«إن العبودية هي العمل بدون نور أزلي، بدون شعر، بدون دين».

قد يعترض هنا على الوصف السابق للتجربة العمالية بأنه ربما عاد على الواصف المتصوف - فالدين المقصود في كل ما سبق هو التصوف^(١) - بفوائد روحية عظيمة، إنما على حساب العامل وشقائه، وبأن هذا الوصف يتضمن ضرورة بقاء العامل في حالته الراهنة، تلك الحالة التي تولد الشعور بالخلاء والفراغ، وانتفاء المعنى، كما يتضمن أن تلك الحالة أمر مقضي به لا مفر منه، وأن شقاء العامل أمر طبيعي، كما أن سعادة غيره من الناس أمر طبيعي أيضاً. والحقيقة أن هذه الحالة نتيجة مؤقتة لتدخل سياسات الدول الحاكمة في حل مشكلة العمل والعمال، وفي حل المشكلات الاقتصادية المرتبطة بتلك المشكلة ذاتها؛ الحقيقة أن هذه الحالة إما نتيجة تطبيق السياسة الرأسمالية التي تقضي - مهما تكن التيسيرات التي تعمل في البلاد الرأسمالية للعمال^(٢) - ببقاء العمال الكادحين أمام طبقة أخرى، هي طبقة المتمتعين، والتي تؤدي في نهاية الأمر إلى قيام نضال مستمر بين الطبقتين وتوليد العقد المستمرة في الحياة الاجتماعية. أو أن «الحالة العمالية» الراهنة نتيجة تطبيق السياسة الشيوعية التي، إذ تشيع «الحالة العمالية» في المجتمع كله، فتقضي في الظاهر على نظام الطبقات،

(١) «التصوف هو المنبع الوحيد لفضيلة الإنسانية»، يقول نفس المؤلف الذي اخترنا منه العبارات

السابقة عن ضرورة الشعر والدين للعمال.

(٢) كما هو الأمر في الولايات المتحدة مثلاً.

إنما تؤدي إلى مجابهة العمال أي الإنسانية كلها بكتلة حديدية هائلة، هي الدولة المتحكمة في الاقتصاد وفي شئون المجتمع كله.

في نظر هؤلاء المعترضين، يبدو الوصف السابق للحالة العمالية تأميناً ضمنيّاً على إحدي هاتين السياستين أو على كليتهما معاً. وبالتالي فالوصف في نظرهم محاولة لتخدير العمال غاية صرف أذهانهم عن شقائهم الحقيقي، وغاية منعهم من اتخاذ الخطوات اللازمة إزاء احتمال سيطرة إحدى السياستين المذكورتين. وبينهما كان الواجب على هؤلاء المفكرين - الذين يتغنون بالمحبة وبارادة مشاركة العمال في حياتهم - التدخل لتوجيه العمال نحو الخطوات اللازمة للتحرر من المواقف الاستبدادية أيّاً كانت، بينما كان هذا واجبهم، اتخذوا هم من شقاء العامل في حالته الراهنة «طعماً» لتصوفهم ولحياتهم الروحية السامية.

قد يبدو هذا الاعتراض متصفاً بالصفة العملية، بينما كانت هذه الصفة ذاتها مفتقرة فيه. والحقيقة أن وصفنا السابق للحالة وللتجربة «العملية» صادق، مطابق في جملته لتلك الحالة بما فيها من عظمة وفضيلة، أشرنا إليهما، ما فيها من شقاء وخلو من المعاني والغايات والحقيقة المطلقة. وربما لم تكن حالة العمال فريدة في هذه الدلالات، وكانت هناك حالات أخرى ومواقف أخرى للإنسان - سنشير إليها بعد

حين - مشتركة والحالة العمالية في الصفات السابقة؛ بل ربما كانت الحالة الإنسانية في جملتها مشابهة للحالة العمالية التي سبق وصفها. إنما جاء ذكرنا لوصف الحالة العمالية لا لسبب إلا أن العصر الحاضر يمتاز في الميدان الأخلاقي بإظهار خصائص التجربة العمالية، خصائص العمل ومشكلاته، بينما اهتم الفكر الأخلاقي في مراحل السابقة بإظهار قيم أخرى، وبإهمال قيمة العمل وفضيلة العمال، كما ذكرنا.

إن حالة العامل الراهنة، في ناحيتها المادية، محتملة في بلاد كثيرة ومن بينها بلادنا. بل إنها طيبة جدًا في بلاد أخرى، ومن بينها تلك البلاد التي تسود فيها إما السياسة الرأسمالية أو السياسة الشيوعية. لا نزن هذه السياسة أو تلك مسئولة عن التجربة العمالية وعما اعتبرناه خاصًا بالعامل سواء في عظمته أو في شقائه، في فضيلته، أو في بؤسه وشقائه. ولا نزن أن تغيير هذه السياسة أو تلك سيحدث تغييرًا في «الحالة العمالية» من حيث هي ذاتها.

أما مساهمة الأفراد والمجتمعات بالتفكير والتأليف والتدخل العملي المنظم لأجل تخفيف ظروف «الحالة العمالية»، وتحويل هذه الظروف من سيئة في بعض المجتمعات والشعوب إلى محتملة، ومن محتملة في أخرى إلى ظروف طيبة، فهي محاولة ينبغي المضي فيها

وتشجيعها. ولكنها لم تكن مقصد المفكرين الذين ذكرناهم، والذين أرادوا تبين ما يتضمنه العمل والتجربة العمالية من قيم ومعان خارج الأخذ والعطاء، خارج العمل اليومي والأجر، الشكوى والمطالبة، المظاهرة أو الثورة، خارج العزلة أو اللهو. لم تكن مقصد الذين أرادوا أن يتبينوا في التجربة العمالية فضيلة، لا تقل عن فضيلة أي كائن في المجتمع، وتجعل منها مثلاً يحتذيه أي كائن في المجتمع.

ولم يكن غرض هؤلاء المفكرين اتخاذ الحالة العمالية «طعمًا» لتفكير ديني رائع أو تجربة صوفية سامية، كما ادعي المعترضون. بل كان غرضهم بالعكس أن يتبينوا ويبينوا لغيرهم والعمال أنفسهم ما للتجربة والحالة العمالية من قيمة ومرتبة أخلاقية في عالم جديد لا بد من تأسيسه على المحبة. وأمر طبيعي أن يكون هذا التبين وهذا التوضيح صادرين عن مشاركة فعلية للعمال في حياتهم وشروط عملهم، صادرين عن حياة ذاتها عمالية وتجربة ذاتها عمالية، ما دامت تلك الحياة وتلك التجربة ذاتهما مما ألهم هؤلاء المفكرين إلى معانيهم في الفضيلة والأخلاق، وقدرهم على التأمل في الله ومشاهدته، وما دامت تجربة العمال أنفسهم تجربة «أصفياء القلوب» القادرين في رأي المسيح على مشاهدة الله، والذين حرّمهم أرسطو من حق تلك المشاهدة.

وإن تبينا الآن ما بين حياة العمال هذه من تشابه وبين حياة «المعذبين على الأرض» أيًا كانت فئتهم، سواء كان تعذيبهم ظلمًا أو عقابًا، أو قضاء لا مفر منه، من فقراء ومرضى وأسرى ومسجونين ومغتربين ولاجئين -وإننا نعرف قصة اللاجئين تمام المعرفة- إن تبينا هذا التشابه، فهمنا أن تقوم دعوة المحبة عند الأفراد وعند بعض الجماعات أيضًا؛ وأن توجه تلك الدعوة هؤلاء الأفراد والجماعات إلى العيش مع أولئك البائسين والأشقياء وخدمتهم لغاية تفهم عميق لحياتهم وبؤسهم، لغاية فهم إنساني أساسه المحبة وغايته المحبة.

إن تبينا هذا التشابه، فهمنا أن تقوم الدعوة عند الأفراد والجماعات المتعبدة المتصوفة لغاية تحاكي التعايش مع العمال، هذا التعايش الذي مارسه في عصرنا هذا بعض المفكرين والفلاسفة ورجال الفضل. قامت تلك الجماعات للتعايش، لتبادل العيش والأحوال مع الأشقياء البائسين، لخدمتهم ومعونتهم، وفهم موقفهم، ومشاطرتهم ذلك الموقف. وكان ذلك فرصة- أي فرصة- لممارستهم المحبة، ولتوجيه هؤلاء البائسين لمحبة بعضهم بعضًا ولمحبة أفراد الإنسانية جمعاء، ولتوجيههم نحو الله ومحبه.

وقد سمعنا أن جمعيات مثل هذه أسست في بلاد الغرب منذ أوائل العصر الوسيط، لا لغرض إلا دفع دية الأسرى، دية لا يمكن أن

تكون في بعض الأحوال مالا أو هدايا، أو أراضي أو عقارًا أيًا كان، بل يجب أن تتم بتبادل كامل لأحوال المعيشة، أي بأن يأخذ الرجل الحر مكان الأسير، والأسير مكان الحر.

ثم هناك جمعيات أسست منذ أوائل القرن التاسع عشر للعيش مع المرضى الذين نبذهم المجتمع نبذًا كليًا، كالمجدومين مثلاً: يدرك المتبرعون لهذا العمل ما فيه من خطر وأذى. ولكنهم يقبلون عليه مع ذلك، ويأخذون فيه مسئوليتهم كاملة، ويمضون في عملهم لا تعوقهم فيه، حتى إصابتهم بالمرض، عن الخدمة والمواساة وعن المتابعة الروحية للمرضى في حياتهم وشقائهم. مثلهم في ذلك مثل تلك الفتاة التي شاد بها پول كلوديل Paul Claudel شاعر فرنسا المعاصر في مسرحيته «البشارة إلى مريم» l'Annonce faite à Marie، حيث نشهد فتاة بريئة طاهرة تقبل شفتي بناء أجدم لتشتف منه المرض القتال، وليستطيع بعد شفائه مواصلة عمله في تشييد كنيسة ترتفع أبراجها إلى السماء. بينما تُطردُ الفتاة من منزل ذويها، وتتهم بأشْر التهم، وهي منها بريئة. وتحتمل أفظع الآلام، عائشة في عزلة المجدومين، لا تتور ولا تشكو، بل تمضي في تأملها في الله، ومحبتها للآخرين من الناس، ومن ذويها بنوع خاص، حتى تموت.

هناك تجديد إذن للأخلاق والمعاني الأخلاقية منذ الوقت الذي

كتب فيه أرسطو كتابة في «الأخلاق». وهناك حل أو محاولة لحل بعض المشكلات التي اعترضتنا عندما تكلمنا عن أرسطو والأقدمين، وعن وجهة نظرهم في الأخلاق. وهناك رد على بعض الأسئلة التي وضعناها أثناء عرضنا لفلسفة أرسطو ومناقشتها، وخاصة ما يتعلق منها بتمييزه بين الذين اعتبرهم جديرين بالفضيلة والسعادة في أسمى معانيهما، والذين اعتبرهم قادرين على فضيلة دون هذه، ثم تمييزه بين الفئتين وفئة الذين اعتبرهم جديرين لا بفضيلة ولا بسعادة. وقد رأى أن تساهم الدولة في تخصيص دور ومنشآت لرجال الفضل الأسمى كي يتفرغوا لمشاهدتهم وتأملهم ونعيمهم الإلهي، بينما رأى أن تترك الطبقات العاملة إلى فضيلة عملية هي دون الفضيلة العليا السابقة؛ ثم أن يهمل الكلام في أمر سعادتهم أو نعيمهم. وأن يترك أخيراً العبيد خارج المجتمع الإنساني عاجزين عن أي فضيلة، وغير حقيقين بأي سعادة.

أما اليوم فقد تغير الأمر. أما أخلاق اليوم، فهي أخلاق العمال والسوقة من الناس، أخلاق الذين لا يستطيعون أو لا يريدون الاعتكاف للحكمة ولممارسة أفعال العقل الخالص. أما تصوف اليوم، أما التأمل والمشاهدة، فيمارسان على قارعة الطريق، إن صح القول، في صحبة أقل الناس مرتبة اجتماعية، في مجتمع العمال والخدمة والصناع

والمزارعين والأشقياء، هؤلاء الذين اعتبرهم أرسطو غير قادرين حتى على الفضيلة العملية. تمارس الفضائل وأرفعها مع هؤلاء وبفضلهم وبإلهام منهم.

لا بل قد صحت اليوم بالمعنى العملي فكرة «رؤية القلب»، التي أشار إليها الإنجيل حيث يقول إنها وقف على أصفياء النفوس. رؤية الله ليست وقفًا على الفلاسفة والحكماء، بل ربما كانت بعيدة كل البعد عن تناول هؤلاء الذين يرجعون في المعرفة والفكر إلى عقولهم وحدها. أما «رؤية القلب»، فيستطيعها الجميع مفكرون وغير مفكرين. يكفي لنوالها أن يكون القلب صافيًا نقيًا، بل يكفي لنوالها أن يصفيه الله، وأن يعده لرؤية ذاتها تعالى.



خاتمة

المشكلة الأخلاقية وحلها

إن تاريخ الفكر الأخلاقي يتفق مع تاريخ الفكر الشخصي في أن كلاً منهما يتجه بسؤال الإنسان في موضوعات الأخلاق إلى الإجابة عن هذا السؤال، وفي أن كلاً منهما ؛ عندما يلتقي بمشكلة أخلاقية، يتجه إلى حل هذه المشكلة: لا بد من الإجابة عن السؤال، ولا بد من حل المشكلة. ولا قيام لموقف أخلاقي إلا بتلك الإجابة وبذلك الحل. بل لا قيام لموقف أخلاقي إلا إذا اتجه الإنسان بسرعة إلى الإجابة عن السؤال، واتجه بسرعة إلى حل المشكلة. هذا ما تبينه فيلسوف مثل ديكارت عندما قارن مطالب العمل بمطالب النظر، مسائل العمل بمسائل النظر، وعندما لاحظ أنه إذا كانت الأخيرة تحتل التريث والشك، وتقتضيهما أيضاً، فالأولى لا تحتل شيئاً من ذلك.

غير أن تاريخ الفكر الأخلاقي يمتاز على الفكر الشخصي، على تفكير الإنسان المعتاد في مسائل الأخلاق، بأنه لا يقنع بإجابة واحدة

عن السؤال، وبأنه يتجه إلى اتخاذ الإجابة بعد الإجابة. يمتاز تاريخ الفكر الأخلاقي بتراكم الإجابات وتعددتها. ثم هو يمتاز على الفكر الشخصي بأنه في الظاهر على الأقل أبعد وأكثر عمقاً منه لأنه يحول دائماً السؤال إلى مشكلة. ويتجه من وضع المشكلة إلى حل ثم إلى عدة حلول. لا يبدأ فيلسوف أخلاقي بمراعاة المشكلة الأخلاقية إلا حاول حلها، وحاول ذلك بسرعة نسبية.

ثم إن تاريخ الفكر الأخلاقي علاوة على الاتجاه إلى الحل والحلول وعلى اتخاذ الحال والحلول، يبين لنا اتجاهًا إلى التنظيم: إلى تفصيل السؤال أو المشكلة أولاً، ثم إلى تفصيل الإجابة أو الحل، وتنظيم تفاصيل ذلك الحل فيما بينها حتى تصبح منسجمة كل الانسجام، حتى تصبح حلًا واحدًا، نسقًا واحدًا لا تناقض فيه ولا تخالف، بل لا نقص فيه بقدر الإمكان.

ثم إن تاريخ الفكر الأخلاقي يبين لنا كيف أن تراكم الإجابات والحلول في الزمن يقتضي ترابطاً بين تلك الإجابات وتلك الحلول، مادام كل فيلسوف لا يضع مشكلة ولا يحل مشكلة إلا لأنه وجد نقصاً أو عيباً أو إشكالاً ما، عند فيلسوف سابق عليه، وقريب منه في ذلك السبق الزمني. يتضمن تاريخ الفكر ترابطاً تلقائياً بين الإجابات والحلول، ويتضمن أيضاً انتظاماً مفتعلاً لتلك الإجابات وتلك الحلول، إلى حد

أنه يمكن اعتبار كل إجابة أو كل حل جزءاً من بناء كامل متسق، جزءاً من علم هو علم الأخلاق، أو علم النظريات الأخلاقية، تنسجم فيه تلك النظريات وتتناسق فيما بينها.

لا بل إن تاريخ الفكر الأخلاقي يتجه إلى نوع من الاكتمال في الإجابات الأخلاقية، إلى شيء من الاتفاق بينها بالرغم مما قد يقوم بينها بالفعل من تنافر وتناقض أيضاً. يبدو أن الفكر الأخلاقي في مرحلته الحاضرة يتجه بعد جميع المناقشات وجميع المتناقضات إلى نوع من الإجابة واحد، إلى إجابة وإن لم تكن مرضية في الظاهر وبالمعنى النظري لمطالب مختلف المفكرين ومسائلهم، فهي إجابة يتفق عليها الناس في الوقت الحاضر اتفاقاً عملياً، يكاد يكون إجماعاً عملياً. فليس هناك في العصر الحاضر مفكر مهما تكن نشأته ومهما تكن أغراضه، من يفضل النضال والعداء على المصادقة والمسالمة، الاستهتار على كبح الجماح وإضعاف الشهوات العنيفة، بطولة التهور على بطولة التضحية، فضيلة الطبيعة على فضيلة الواجب، احترام الواجب على المحبة.

وقد اتجهت مجهودات المفكرين الأخلاقيين في الوقت الحاضر إلى حل المشكلات التي أهملتها الفلسفات السابقة، اتجهت إلى أخلاق إنسانية تجيب على المسائل الخاصة بالمجتمع والعمل، تلك

المسائل التي أهملها الأقدمون وترفعوا عن البحث فيها. ولعل أوضح نتيجة للتطور الأخلاقي هو اعتبار المفكرين المعاصرين لمعنى المحبة اعتبارًا عمليًا، وتأسيس الفكر الأخلاقي ذاته على ممارسة المحبة، على المحبة العملية.

هذا ما يظهر لنا من تاريخ الفكر الأخلاقي: اتجاه إلى الإجابة والحل، إلى تعدد الإجابات والحلول، إلى الانسجام في الحل والحلول، إلى شيء من الوحدة النظرية والعملية لتلك الحلول.

وعلى ذلك فهناك تقدم في الفكر الأخلاقي، إن كان معنى التقدم زيادة الثروة الأخلاقية، وإن كان معناه اتجاه تلك المادة إلى الانتظام والانسجام. وهناك تقدم بالأولى إذا كان هدف التقدم هو الوحدة في الحل، الوحدة في التفكير وفي العمل. ولاشك أن في هذا التقدم بالمعاني السابقة مدعاة إلى اغتباط النفس وتفاؤلها.

غير أننا نريد أن نسجل هنا نوعًا آخر من التقدم ربما وجب منطقيًا أن نسميه تأخرًا وتراجعًا، إذا كان التأخر هو الفقر والافتقار، وإذا كان التأخر هو ضعف الانسجام واختفاؤه، إذا كان تأخر الاعتراف بعدم وجود إجابة عن السؤال والأسئلة، بعدم وجود حل للمشكلة والمشكلات. ولكن لعلنا لم نكن مخطئين مع ذلك أو مدعين أو مبدعين إن اعتبرنا هذا التأخر والتراجع نوعًا من التقدم، وإن كان مضادًا

للتقدم بالمعنى السابق، وإن لم يكن فيه مدعاة إلى أي اغتباط أو رضى أو تفاؤل. إن هناك تقدماً بالمعنى الفلسفي والمعنى الروحي إذا كان الفكر الأخلاقي يظهر شيئاً فشيئاً واعياً بما لم يكن موضع وعي سابق، أو بما لم يكن إلا موضع وعي مختلط مبهم، إذا كان الفكر الأخلاقي يظهر واعياً بالمشكلة الأخلاقية وعياً أقوى فأقوى، وحتى إذا اتجه إلى الاعتراف بالعجز عن حل تلك المشكلة أو إمكان حلها. هذا ما نريد أن نبينه الآن وإن كان متضمناً مشتتاً في كل ما سبق.

إن أخطر ما رأيناه في الأخلاق اليونانية هو التباين عند سقراط - وهو أعظم معلمي اليونان في الأخلاق - بين مطالب الضمير وتحريماته ونواحيه الصريحة، وبين مطالب العقل والنظر والحكمة المنطقية. والاتجاه عنده إلى تغليب مطالب العقل والنظر والحكمة النظرية على مطالب الضمير، إلى ذلك الحد الذي وصل إليه أرسطو والرواقيون من بعده. وإن كانت الأخلاق اليونانية في مرحلتها الذهبية، في تلك المرحلة التي وصل إليها أرسطو والرواقيون من بعده، قد اتجهت إلى أفكار ثابتة مطابقة عن الفضيلة وعن الفضائل وترتيبها، فقد تبين لنا أن هذا «الوصول» كان فيها علامة على شيء من الجمود الأخلاقي، بل على الغلظة الأخلاقية أيضاً؛ فليس هناك في الوقت الحاضر من أصحاب «الإرادة الطيبة»، من يقبل موقف أرسطو من العدالة، ولا من

يقف عند وصفه لفضيلة رجال العمل والحكم والتدبير، أي لفضيلة تقوم على توازن بين مجهودات وعادات واستعدادات للعمل وبراعة فيه، وبين فوائد مادية تجتنى منه وإرضاء لأطماع لا علاقة لها بالحياة الأخلاقية. ثم كان هذا الوصول عند أرسطو وعند الرواقين بنوع خاص علامة على التغافل عن حقائق الواقع الإنساني ومقتضياته، ثم تمهيداً إلى ادعاءات لا نصيب لها من الصحة تؤدي إلى هدم الموقف الأخلاقي من أساسه. كأن يشبه الحكيم الرواقي نفسه بالإله، ثم يلجأ عند الفشل والإخفاق إلى الانتحار.

وقد كان فشل الأخلاق الرواقية -وهي الأخلاق المتوجة للفكر اليوناني كله- علامة على وجود عقد في الإنسان تحتاج إلى فضيلة أقوى من فضيلتنا الإنسانية الطبيعية، وعلى وجود ضعف في الإنسان وشقاء صادر عن نزعات فيه متعارضة.

وقد تبين الفكر الأخلاقي في العصر الحديث بنوع خاص عوامل الضعف وعم الانسجام هذه، وتعرض الحكيم تعرضاً مستمراً لآفة الكبرياء. وكان من نتيجة تبينه هذا أن وضع «الواجب» موضع الفضيلة وألح في التحريمات، واعتبر صوت الضمير أمراً ونهيًا. ولا شك أن في تقرير الواجب، وفي التنبيه إلى الصفة الناهية للضمير، اعترافاً واضحاً بأن الإنسان عاجز عن فضيلة تامة، لا شك أن فيه تراجعاً عن فكرة مثال

أعلى في الأخلاق يتحقق في الواقع المعلوم لنا.

كان كانط أقل تفاؤلاً من فلاسفة اليونان وأقل ثقة منهم في قدرة الإنسان واستطاعته. واجبه نهى قبل كل شيء، ويفترض أن في الإنسان ما يجب أن ينهى عنه، بل إن كل ما في «الطبيعة» الإنسانية التي أعلاها وشاد بها حكماء اليونان، يجب أن ينهى عنه أو يفضل تجنبه على الأقل. وهذا التجنب هو المغزى الواضح لمحاولته تصفية الضمير وتنقيته من مختلف الاعتبارات التي تحث على الفعل: كالمنافع والأغراض، وكدوافع الخوف واللذة.

واضح أن أخلاقاً تقف عند النهي لا يمكن أن تثبت طويلاً، لا يمكن أن تعبر عن النزعة الإيجابية في الفكر الأخلاقي، عن إرادة حل المشكلات الأخلاقية. إن هذه الأخلاق ليست حلاً بأي معنى.

ولعل الوعي بهذه الناحية السلبية في أخلاق كانط وبتراجعها من معنى «الفضيلة» هو ما حث مفكراً مثل نيتشه على تمجيد أخلاق «السادة» والتنديد بأخلاق «العبيد». وفي تفكير نيتشه وعي بالمشكلة الأخلاقية، وإرادة لحلها، إرادة للقفز بالإنسانية إلى الأمام، إرادة إيجابية. في فلسفته قوة وإرادة قوة.

ولكن: كيف يقوم في الإنسان إدعاء لقوة ودعوة إليها، إن لم يكن ذلك لقوة نزعاته وشهواته، أي لقوته الحيوانية؟

أُترجع إذن إلى ما نهانا عنه الضمير؟ أم تكون فضيلتنا محاولة سلبية فحسب، محاولة التحرر من مختلف النزعات والاعتبارات، من المنافع والأغراض والدوافع؟ لا يصح الاكتفاء بالنهي، ولا تقف الفضيلة عند البحث عما يحث على فعلها من دوافع وحوافز لغاية التحرر منها. وقد اكتفت فلسفة كانط بهذا النهي، ووقف عند هذا البحث.

وقد كان مصير الحكمة اليونانية الإخفاق كما رأينا. فجاء الأمر الأخلاقي ناهياً لنزعات الطبيعة البشرية. ولكنه وقف عند ذلك ولم يستطع القضاء على تلك النزعات. فاندفعت الطبيعة في قوة هائلة لم تكن في حسابان المفكرين والفلاسفة، ومضت ما استطاعت المضي في العدوان المدمر، لا يعوقها شيء. ولم يكن من الممكن رد تلك الطبيعة بالنهي وحده، وبتطهير الضمير من عوامل الانفعال أو المنفعة، كما فعل كانط.

إزاء هذه القوة المدمرة التي تحمل نشاط الغريزة ولهب الانفعال، كان لابد من علاج مناسب للداء. كان لابد من علاج فيه قوة الانفعالات والعاطفة، على أن يكون موجهاً لتلك القوة مسيطراً عليها، وعلى أن يكون أيضاً متجهاً إلى أعماقهما وإلى أساسها الأصيل. وكان هذا العلاج معنى المحبة الذي نادى به المسيحية منذ نحو ألفي عام.

رأي ذلك برجسون بنظرته الفلسفية. واتخذ من ذلك الرأي المفكرون والفلاسفة المعاصرون مبدأً لتغيير الفكر الأخلاقي، لجعله فكرًا عمليًا وعاطفيًا في الوقت ذاته تلهبه حماسة المحبة، ويشجعه مثال الشخصيات التي حاولت تحقيق المحبة في حياتها وعلاقاتها مع الغير. فالمحبة لا معنى لها إلا بعيش المستلهم بها في فلسفته مع الآخرين، يختبر معهم شئون الحياة وما تحمله من مشقة وصعوبات، يعينهم على فهم الحياة وعلى القضاء على ما يمكن من تلك الصعوبات، وعلى الصبر على ما لم يكن لهم وله قبل على ذلك.

إن مما يمتاز به برجسون في فلسفته الأخلاقية، هو أنه ذهب بمبدأ الأخلاق المذكور إلى منبعه وأساسه الأصيل، ولمح في العاطفة التي تلهم الفنان والالم والرجل الفاضل، في العاطفة الخلاقة، القوة الأصيلة المهيمنة على العالم، ومنبع النشاط في هذا العالم وأصل قيمه. عرف في صفة الخلق الذي يرجع إليه العالم وترجع إليه قيمه، منبع الحياة الأخلاقية ذاتها. على أن يكون توجيه تلك الحياة أيضًا ومجهودات الإنسان فيها إلى غاية عليا هي المحبة كذلك. ففي مبدأ العالم محبة الخالق التي يتم بمقتضاها عالم لا ينتهي في نشاطه وتجدد قيمه؛ وفي غاية ذلك العالم محبة يوجه صوبها الإنسان أفعاله ونفسه كلها، أفعال الآخرين ومجهوداتهم ومشكلاتهم وآلامهم أيضًا. يوجه الإنسان كل

ذلك إلى المحبة صفة الله. يفنى هو فيها وتفنى فيها معاني العالم، كما تحيى بها وفيها معاني العالم أيضاً. ما دامت الحياة في الله والفناء فيه معاً غايتي الإنسان المحب.

هذا ما تمتاز به في رأينا فلسفة برجسون الأخلاقية على فلسفة كانط: أن تكون الأخلاق مرتبطة بالعالم كله وبمبادئه وعنده الأولى والأساسية، أن يكون علم الأخلاق مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالميثافيزيقا بعلم الوجود من حيث هو وجود، وأن يكون العمل والحياة العملية غير منفصلين كما اعتقد كانط عن النظر في العالم ومشاهدته في ذاته، وعن النظر ليس للعقل المجرد، وليس للعلم الوضعي، ما دام النظر والرؤية نظر القلب ورؤية القلب.

هذا ما تمتاز به تلك الفلسفة على فلسفة كانط الأخلاقية: أن تكون الأخلاق عالمية، أن تكون مشكلاتها مرتبطة بمشكلات العالم في تنوعه وغناه، في عظمتها وفي كوارثه أيضاً، لا واقفة عند الإنسان الفرد ومشكلاته الفردية. لم تعد الأخلاق واقفة عند مسائل الفرد واعتباراتهِ في العمل ومقاصده الصريحة والدفينة، تلك التي وقف عندها كانط عندما تبين أمر الضمير وما يجعل منه أمراً أخلاقياً، وما يميزه من أوامر الحساسة أو التدبير أو المنفعة.

كان موقف كانط ضيقاً كل الضيق، قد تفسره صعوبات الميثافيزيقا

النظرية، تلك التي ارتبطت بقيم العقل العلمي والنظري وحدها، وقد يفسره أيضًا التقدم السريع الذي أحرزته العلوم الرياضية والطبيعية في فجر العصر الحديث، وذلك على حساب علوم أخرى كعلم الحياة أو علوم الإنسان ذاته. وقد يفسر هذا الموقف أخيرًا ويبرره أيضًا إرادة كبح جماح الطبقة الإنسانية والتخفيف من قوى الأنانية ومطامعها الظاهرة والخفية. ولكن في هذا الموقف الذي اتخذه كانط تشاؤمًا، بل نوعًا من التخاذل أيضًا، وعجزًا عن المضي بالأخلاق إلى الأمام وعقدًا نفسية عند كانط وتلاميذه في القرن التاسع عشر، عقدًا ناشئة من انتصار العلوم الوضعية وانتشارها.

وعلاوة على ذلك، قد رأى المفكرون المعاصرون الذين حاولوا أن يَمْضُوا بفلسفة برجسون حتى العمل الأخلاقي والتحقيق، رأوا مع برجسون، في أخلاق النهي والأمر، علامات مجتمع مغلق على ذاته. كما رأوا في محاولات كانط لتطهير الضمير من اعتبارات الحساسية والمنفعة، وسائل فرد إنساني مغلق على ذاته، لا يخرج من مشكلاته الفردية، لا يدري أنه في المجتمع وفي الإنسانية وفي العالم والكون بأسره، أنه موجود في العالم، كما يقول فلاسفة الوجود.

وهذا ضعف جوهرى في أخلاق الأمر والنهي.

وإن صح ذلك، يكون مما أحرزه الفكر الأخلاقي من تقدم في

الوقت الحاضر، تحويل السؤال الأخلاقي في ذاته ومعناه ومداه، تحويل معنى المسألة الأخلاقية، تلك المسألة التي بدأ بها بحثنا الأخلاقي ومجهوداتنا نحو الفضيلة، والتي بدأ بها كذلك الفكر الأخلاقي في نشأته عند اليونان بنوع خاص، عندما بحثوا في ماهية الفضيلة. وقد ذكرنا أن هذه المسألة قد أخذت في تجربتنا الصيغة الآتية: وكيف أكون فاضلاً؟ أما في الوقت الحاضر، فلم تعد هناك أهمية أولى لهذا السؤال؛ بل لم تعد له أهمية بالمرة إلا إذا اندمج في سؤال أعم لا يرتبط به إنسان فرد هو أنا فحسب، ولا يرتبط به مجتمع محدود هو مجتمعي أنا، إنما ترتبط به الإنسانية جمعاء، بل يرتبط به الكون كله ومبادئه وعلله وأساسه الأعلى ذاته. يجب علينا الآن بدلاً من أن نتساءل: وكيف أكون فاضلاً؟ أن نتساءل: وكيف تكون الفضيلة؟ وكيف يكون الخير؟ وكيف تكون الأخلاق؟ وفي ذلك تقدم للفكر الأخلاقي، في ذلك اتساع للمسألة الأخلاقية، اتساع يفترض ثروة معنوية ووعياً لتلك الثروة.

ولكن إذا اتخذ السؤال الأخلاقي هذه الصفة وهذه الصيغة: وكيف يكون الخير؟ وكيف تكون الفضيلة؟ ظهر بوضوح أن الإجابة عنه أمر من الصعوبة بمكان، بل اتضح أننا بالفعل لسنا أمام سؤال يريد إجابة وإجابة سريعة، بل إننا إزاء مشكلة تتطلب حلاً، وإننا فوق ذلك

مضطرون إلى عدم التسرع في اتخاذ حل. ولعلنا أمام مشكلة لا حل لها.

ويعتري الكاتب والمفكر في الأخلاق، كما ذكرنا في المقدمة، شعور بالامتعاض والاستياء إزاء كلمة حل. ولعل تقدم الفكر الأخلاقي يشعر المفكر المعاصر بأن الإجابات تترك فراغاً في النفس لم تملأه، وتتضمن أخطاء للإنسان لم تنجح في تجنبها. وإن تلك الإجابات قد توقظ في النفس مشاعر آثمة، كبرياء وغروراً من ناحية، وظلماً وعدواناً من ناحية أخرى. ولعل تقدم الوعي الأخلاقي ينتهي في الوقت الحاضر إلى تبين المشكلة الأخلاقية في سعتها، وإلى تبين تعذر حل تلك المشكلة.

فإن كان في امتحان الأخلاق اليونانية ما يمهد إلى أخلاق النهي والتحريم، وإن كان في امتحان أخلاق النهي والتحريم ما يمهد إلى أخلاق البطولة المتهورة، وفي امتحان تلك الأخلاق الأخيرة ما يمهد إلى أخلاق المحبة، ففي امتحان أخلاق المحبة ما يمهد أكثر مما مهد أي امتحان سابق إلى وعي للمشكلة الأخلاقية ووعي لصعوبة حلها، إن لم يكن لتعذره.

ونتساءل الآن: وماذا كانت نتيجة تفتح الأخلاق وعدم وقوفها على الفرد ومطالبه، على المجتمع وإلزاماته؟

عند امتحان فكرة أساسية في الأخلاق كفكرة العدالة، تبين لنا أن أسمى أنواع العدالة الثورة على الظلم، وإيقاظ مستمر للشعور إلى ضرورة تلك الثورة في النفوس، وإثارة الروح الثورية بصدد مختلف المسائل عند جميع الناس: فمن الرق إلى الاستبداد السياسي، إلى حرية الرأي والتعبير عنه، إلى مسألة المرأة، إلى حق الدول في إعلان الحروب وتعبئة الجيوش بدون استشارة الأفراد، وبدون الأخذ برأي الأقلية. هذا تقدم في الأخلاق ولكنه لا يظهر إيجابياً في شيء، ولا يظهر فيه اتجاه إلى حل نهائي. هذا تقدم بالرغم من أنه يفترض قيام تلك المشكلة ذاتها التي يريد القضاء عليها الفكر الأخلاقي: مشكلة الظلم. يفترض وجودها وتشعبها وإمكان انتشارها وتعمدها أيضاً. هذا تقدم في الأخلاق هو تقدم في الوعي للأشكال ولصعوبة الحل إن لم يكن لتعذره.

ثم نتساءل: وماذا كانت نتيجة إدخال وصية «المحبة» في مسائل العمل والحياة، في مجتمع العمال والبؤساء والأشقياء؟ ماذا كانت تلك النتيجة؟ هذا أمر يجب ألا نتغافل عنه، وقد نبهتنا إليه إشارات المفكرين في الفصل السابق والاعتراضات عليهم وردنا على تلك الاعتراضات. الواضح أن من شأن تدخل العمل بمعنى المحبة في الفكر الأخلاقي، وخاصة في مشكلة «الحالة العمالية» أن أصبح هذا

الفكر وعيًا بشقاء العمال، لا بشقائهم المادي فحسب وبضرورة القضاء على ذلك الشقاء، إنما وعيًا بشقاء قد لا يمكن القضاء عليه، وقد يبقى ثابتًا في «الحلالة العمالية». كما أن الوعي بشقاء المرضى وضعاف النفوس وشقاء الحرمان والتشتت والأسر والسجن يتضمن، بالرغم من جميع المجهودات التي تعمل لتخفيف ذلك الشقاء، تسجيل الشقاء وحسب.

ما العمل إذن إزاء المسائل الأخلاقية التي عندما تتسع ويتقدم الوعي بها تظهر في صورة إشكالات ومشكلات قد لا يكون لها حل؟ ما العمل، لاسيما أننا أخذنا أمثلة من أخف تلك المشكلات، وأخذناها في الصور التي قدمها إلينا المفكرون الفلاسفة، وهم إن كانوا أرزن عقلاً، فهم في العادة أضعف خيالاً من غيرهم وأقل تحمسًا؛ وقد يكونون أيضًا أضعف إحساسًا وأبعد من غيرهم عن الواقع الإنساني.

ما القول في الظلم الذي يتجدد عيانًا، أو الذي قد تكون له مظاهر خفية عند هذا الفرد أو ذاك، في هذا المجتمع أو ذاك، في تلك الملابس السياسية، في هذه الأسرة أو في تلك. ما القول في التعذيب والاضطهاد عندما يكون جماعيًا شائعًا، عندما يؤدي إلى شيوع الرعب الارتعاب؟ لا بل ما القول في آلام الإنسانية تلك الآلام الصادرة عن ظلم، أو عن إرادة الحكام لحل مسائل شخصية، أو اجتماعية

أو سياسية؟ ما القول في ظلم «الملونين» من الناس، في ظلم بعض الأجناس للبعض الآخر؟

ما القول مثلاً في تعذيب الأبرياء، وفي تعذيب الأطفال بنوع خاص؟ إننا في خاتمة هذا الكتاب نريد من القارئ أن يطالع معنا شهادة رائعة لكاتب روسي معروف من كتاب القرن التاسع عشر هو فيودور دوستويفسكي مؤلف «إخوان كرامازوف». فنختار من هذا الكتاب الأخير ذاته تلك الشهادة التي أخذت في الكتاب فصلاً كاملاً عنوانه «التمرد». في هذا الفصل يشرح إيفان كرامازوف الملحد لأخيه أليوشا Aliocha المؤمن، مشكلة تعذيب الأطفال. ويتخذ في شرحه هذا أمثلة متعددة يصورها لنا تصويراً فيه قوة الحقيقة وعنف الواقع الأصيل، لا قوة الخيال وحده. وينتهي من شرحه إلى النتائج التالية، والأسئلة التي يواجه بها شقيقه المؤمن المتفائل هذا.

«ولكن الأطفال، ولكن الصغار، ماذا يكون شأنهم؟ هذه مشكلة لا أستطيع حلها. إنني أكرر لك للمرة المائة أن المشكلات لا حصر لها. ولكنني اخترت هذه لأنها تناسب هدفي وتزيده وضوحاً. إنك تقول إنه لا بد من التألم، لا بد من هذا الثمن للوصول إلى انسجام كامل. ولكن ما شأن الأطفال في هذا الانسجام؟ ولماذا يعذبون؟ ولماذا يرغبون على دفع ثمن انسجام في المستقبل؟ ولماذا يستخدمون لهذا الغرض

مادة وسماذاً ووقوداً؟ أفهم أن يكون الناس متعاونين في الإثم وفي العقاب. ولكن ما القول في الأطفال، في الصغار؟ إن القول بأنهم مسئولون عن آثام آبائهم، حقيقة ليس بوسعي أن أفهمها. وقد يدعي مازح أن الأطفال على كل حال سيكبرون، وسيأتون من الآثام بما فيه الكفاية. ولكن ما القول في ذلك الطفل الذي مزقته الكلاب وقتلته وهو ما زال في الثامنة من عمره^(١)؟

ثق يا أخي أنني لا أجدف، وإنني أعترف بأن العالم سيهتز فرحاً عندما تتحد السماء والأرض في هتاف واحد، عندما تقوم الكائنات الحية كلها، حاضرها وماضيها، بصيحة واحدة: «أنت على حق يا رب، وقد انكشفت طرقك»، عندما تتعاقب الأم وابنها والجلاد، ويقولون ودموع الفرح تملأ عيونهم: «أنت على حق يا رب».

أما أنا فأرفض ذلك الانسجام العالمي. إن هذا الانسجام لا يساوي دمعة واحدة من دموع تلك الفتاة الصغيرة^(٢) التي كانت تدق صدرها بقبضتيها الصغيرتين، وهي في سجنها القذر تتوسل إلى إلهها الطيب بدموع لن يفنديها شيء في العالم. كلا.. إن الانسجام لن يساوي هذه الدمعة، لا لسبب إلا أنه لم يلق جواباً. ولكن لابد من تعويض تلك

(١) لا لسبب إلا أنه ضرب رجل كلب بحجر فأصابها بعرج مؤقت، كما يشرح ذلك إيفان في صفحة سابقة.

(٢) مثال آخر شرحه إيفان فيما سبق لفتاة صغيرة عمرها ست سنوات كان أبواها يعذبانها ويضربانها.

الدمعة، وإلا انعدم الانسجام. وكيف يكون ذلك؟ وهل هو ممكن؟
أيكون بالانتقام؟ كلا. فماذا يعني من أن يذهب الجلاد إلى الجحيم
بعد أن مات الطفل من تعذيبه؟ ثم كيف يتم انسجام إن كان هناك جحيم؟
أنا أريد العفو وأريد العناق. ولكنني أشرت لذلك ألا تكون هناك آلام.
وإذا كانت دموع الأطفال ضرورية لاستكمال الحقيقة، فإني أقرر مبدئيًا
أن الحقيقة ذاتها لا تستحق هذا الثمن. ثم إنني لا أريد أن تعانق الأم هذا
الجلاد الذي ألقى بطفلها للكلاب تمزقه. وليس لها الحق في العفو عنه.
وإن عفت عنه بالنسبة لنفسها واعتبرته خالصًا من العذاب الذي حمل
قلبها كأم، فلا حق لها في أن تعفو عنه نيابة عن ابنها، حتى إن كان ابنها
ذاته قد غفر للجلاد. وإذا كان الأمر كذلك، فأين هو انسجامنا؟ وهل
هناك في العالم كله كائن واحد له الحق في العفو؟ إنني حُبَّاء في الإنسانية
ذاتها، أرفض هذا الانسجام وإنني أفضل الاحتفاظ بآلامي بدون فدية،
وبشورتي بدون رضى، حتى إذا كنت مخطئًا في رفضي هذا. إن ثمن
الانسجام كبير جدًا، يا عزيزي. إن ثمن الدخول إلى هذا العالم أكثر مما
يحتمل جبيننا الخاوي. وإنني أفضل رد تذكرة الدخول إلى هذا العالم،
وردها بسرعة، لو أنني أردت أن أكون مخلصًا. وهو ما سأفعله يا أليوشا،
تأكد إنني لا أرفض الإيمان بالله، كلا. إنني أريد فقط أن أرد إليه تذكرتي
وبسرعة، في أدب كامل واحترام عظيم.

- ولكن هذا تمرد.

- تمرّد؟ لم أرد منك أن تقول هذه الكلمة. فالإنسان لا يستطيع أن يعيش متمرّدًا، وأنا أريد الحياة. إنني أطلب منك أن تجيب عن سؤالي: هب أن مصير الإنسانية كله في يدك، وإنه لتحقيق السعادة والسلام للجميع، لا بد من تضحية واحد من هؤلاء الصغار وواحد فقط: بتلك الفتاة الصغيرة التي كانت تدق صدرها بقبضتها الصغيرتين؟ أجب عن سؤالي: هل تقبل أن تكون هذه الدموع التي لم تلق تعويضًا ولا فداءً هي ما يمسك حجارة هذا البناء بعضها ببعض؟ أجب بصراحة كاملة ولا تكذب.

- كلا.

- وهل يمكنك أن تسمح أن يقبل الناس ما ينتظرهم من سعادة وسعادة أبدية^(١) بثمن دم شهيد من هؤلاء الصغار؟

- كلا. لن أقبل ذلك ولكنك قد سألتني منذ لحظات إن كان هناك كائن واحد في العالم يستطيع أن يغفر وله الحق في الغفران. فأجيبك الآن بأن هذا الكائن موجود. وأنه قادر على العفو عن كل شيء وعن الجميع، بما أنه قد أراق دمه لفداء الإنسانية كلها، أراق دمه البريء. إنك قد نسيت هذا الكائن فهو قاعدة البناء كله. وهو الذي نهتف له: «أنت على حق يا رب قد انكشفت طرقك»^(٢).

(١) هذا هو المثال الذي تذكره برجسون عند الكلام عن العدالة. راجع هذا الكلام في كتابنا.

(٢) راجع «إخوان كرامازوف» لدوستويفسكي الجزء الخامس الفصل الرابع.

واضح أن إجابة أليوشا هذه لا تقنع إيثان ولا ترضيه، وأنه يمضي في تمرده حتى النهاية، يتأدى منه إلى أفعال ظلم وعدوان. ولكن إجابة أليوشا، ولكن إيمان المحبة والعفو والغفران، هذا الإيمان لا يبقى حروفاً جادة. إنما يأتي بأثره في تطور شخصية أخرى في القصة، في تطور شخصية البطل الثالث والشقيق الثالث الأكبر ديمتري كرامازوف، الملقب بميتيا. ولا نريد الآن ذكر وقائع ديمتري ومصيره الأخير، إنما نكتفي بذكر حلم جاءه بعد التحقيق معه في اتهامه ظلمًا بمقتل أبيه، وقبل إيداعه السجن للمحاكمة. نكتفي بذكر ذلك الحلم.

«قام ميتيا وذهب ليضطجع على صندوق كبير يغطيه بساط، بالقرب من النافذة ونام لتوه. فحلم حلمًا غريبًا لا علاقة له بأحداث الحاضر.

إنه كان في عربة تجره على البراري، في بلاد كان قد أدى فيها سابقًا أعماله كضابط في الجيش. وكان سائق العربة فلاحًا. كان ميتيا يحس بالبرد - إذا كان الوقت أوائل نوفمبر - وكان الثلج ينزل في كتل ضخمة ثم يذوب تواءً على الأرض. والعربة تسير بسرعة. لسائقها لحية كبيرة حمراء اللون. إنه لم يكن عجوزًا، وربما لم يجاوز الستين. كان فلاحًا فقيرًا بائسًا - وعلى مسافة قصيرة منه كان ميتيا يشاهد عدة منازل صغيرة وأكواخ كلها سوداء اللون، مهدمة بفعل حريق، وألواح المنازل

مكدسة على الطريق. وكانت بعض النسوة يتزاحمن عند مدخل المدينة، كلهن نحيفات هزيلات ووجههن أدكن يكاد يكون أسمر. وكانت هناك واحدة منهن استرعت نظره أكثر من غيرها: امرأة طويلة هزيلة كأنها هيكل عظمي. كانت تبدو في الأربعين، وإن لم تكن في الواقع قد تجاوزت العشرين. كانت تحمل طفلاً يبكي. كان قد جف ثدياها الصغيران ليس بهما نقطة واحدة من اللبن. وكان الطفل يبكي في يأس ماذًا ذراعيه الصغيرتين، وقد ازرق لونهما من البرد.

- ولماذا يبكون؟ لماذا يبكون؟ سأل ميتيا السائق.

- الطفل هو الذي يبكي.

- ولكن لماذا يبكي؟ ولماذا كانت ذراعاها عاريتين لا غطاء

يغطيها؟

- إن الطفل يبكي لأنه يحس بالبرد. وثيابه لا تدفئه لأن البرد

أثلجها.

- ولكن، لماذا، لماذا؟

- كان هناك حريق في البلد. هؤلاء المساكين قد احترقت

منازلهم، ولم يعد لديهم خبز يأكلونه.

- ولكن قل لي من فضلك: لماذا وقفت هؤلاء النسوة البائسات؟

ولماذا كن فقيرات وكان هذا الطفل باردًا، وكانت الأرض عارية؟
لماذا لا يتعانقن؟ ولا ينشدن غناءً جميلاً؟ لماذا كن على هذا السواد؟
ولماذا لا يطعمُ الطفل؟

إن ميتيا كان يعلم سخف أسئلته، ولكنه كان يعلم أيضًا بضرورة وضعها، وصياغتها على النحو الذي كان يفعله. إن حنانًا لا حد له كان يملأ قلبه. كان يريد البكاء. كان يريد عمل شيء لكي يهدئ الطفل وأمه الهزيلة البائسة؛ لكي يبطل دموع العالم كله. كان يريد أن يفعل ذلك بسرعة، الآن، وبما فطر عليه رجال كرامازوف من عنف.

تأجج قلبه، وأراد النور. إنه كان يريد أن يحيا، وأن يندفع إلى تلك النار التي كانت هناك وتدعوه.

- ماذا؟ وأين أنا؟ صاح ميتيا، وهو يفتح عينيه، ويجلس على الصندوق، مبتسمًا ابتسامة لطيفة، كما لو كان قد أفاق من إغماء طويل.
ها هو قاضي التحقيق يميل عليه ويدعوه إلى الاستماع للمحضر، والتوقيع عليه. يفهم ميتيا أنه لابد قد نام ساعة أو بعض ساعة. إنه لا يبالى بما يقوله القاضي. إنه يستغرب وجود وسادة تحت رأسه، لم تكن هناك عندما جاء ليضطجع على الصندوق.

-ومن جاء بهذه الوسادة؟ من بلغت به الطيبة إلى هذا الحد؟
صاح ميتيا بصوت تملؤه الدموع، بصوت متحمس شاكر، كأنه لقي

معروفًا عظيمًا.

قام ميتيا واقترب من المنضدة وصرح بأنه مستعد للتوقيع على كل ما يطلب منه.

- أيها السادة: قد حلمت حلمًا جميلًا.

قالها بصوت غريب ووجهه يفيض نورًا وبشرًا^(١).

واضح أن إجابة «الحالم» على «المتنرد»، إجابة الحالم المحب على المتنرد الواعي؛ إن تلك الإجابة لن تقنع المتنرد، لن تقنع المفكر الواعي بصعوبات الحياة وبمشكلة العدالة، وبتعذر حلها. غير أن إجابة الحالم المحب لم تقف في القصة عند حلمه، بل ذهبت إلى قبول التضحية وإلى إرادة تحقيق وصية المحبة حتى العفو والغفران الكامل.

ولكن السؤال يتجدد: وهل يؤدي هذا العفو إلى نتيجة عملية؟ إلى حل نهائي؟ هل في العفو، وبالتالي هل في المحبة الكاملة حل لمشكلات الإنسانية؟ وهل ستحول المحبة ظلم الظالم خيرًا؟ هل ستحول آلام المظلوم وآلام الأبرياء والأطفال المعذبين بنوع خاص، هل ستحولها فرحًا واغترابًا؟ وكيف يكون ذلك؟

(١) «إخوان كرامازوف» الجزء التاسع: الفصل الثامن.

وستتجدد إجابة «أليوشا» على إيثان، ستتجدد إجابة الإيمان على أسئلة المتمرّد. وسيقوم السؤال من جديد. ولا نظن أن عند الإنسان جواباً آخر غير المحبة. لا نظن أن عنده جواباً آخر غير أفعال المحبة، كتلك التي أشرنا إليها في الفصل السابق. يعمل الإنسان على المضي في تلك المحبة العملية حتى اللحظة التي يصبح فيها الإيمان أملاً، والأمل رجاءً، ثم يصبح الرجاء محبة من جديد. لا شيء غير ذلك، ما دامت المحبة تفوق في قوتها قوة الإيمان والرجاء مجتمعين.



الفهرس

٥	مقدّمة
١٥	الفصل الأول: الفضيلة
٤٩	الفصل الثاني: الواجب
٨٣	الفصل الثالث: البطولة
١١١	الفصل الرابع: المحبة
١٤١	الفصل الخامس: العمل
١٦٧	خاتمة: المشكلة الأخلاقية وحلها