

البَابُ الْأَوَّلُ

في الباعث الأخلاقي من وجهة النظر العلمية

المعادلات الأولى للواجب

الفصل الأول

شدة الحياة هي الباعث على العمل

إننا لا ننكر ما للتأمل الميتافيزيائي من شأن في الأخلاق ، على أن لا يدعى أكثر مما له من حيث هو تأمل ، وسنبين نحن أنفسنا فيما بعد ما له من قيمة . إلا أن دقة المنهج تقتضينا أن نعرف أولاً ما عسى أن تكون عليه الأخلاق المؤسسة على الوقائع فحسب ، وبالتالي غير المبتدئة لا بنظرية قبلية ولا بقانون قبلي يكون هو نفسه عندئذ نظرية ميتافيزيائية . فإين يبدأ العلم في الأخلاق وإلى أين يصل ؟ أى ماهو ، على وجه الدقة ، ميدان العلم في الأخلاق ؟ ذلكم ما يجب علينا أن نبحث فيه .

إن الأخلاق التي لا تعتمد إلا إلى الوقائع لا يمكنها في أول الأمر أن تقدم للفرد الخير أو سعادة المجتمع على أنها الباعث الأول على العمل . ذلك أن سعادة المجتمع تتعارض في معظم الأحيان مع سعادة الفرد . وفي حالات التعارض هذه ، لا يمكن أن تصبح السعادة الاجتماعية غاية واعية بالنسبة إلى الفرد إلا بتنزه صرف ، وهذا التنزه الصرف يستحيل أن تتحقق منه على أنه واقع ، فقد كان وجوده موضوع جدال في كل الأزمان . ولذلك يجب على الأخلاق الوضعية أن تكون في أول الأمر فردية ، حتى لا تنطوي منذ مبدئها على مصادرة لا يمكن التحقق منها ، يجب أن لا تُعنى بمصائر المجتمع إلا من حيث هي تنطوي على مصائر الفرد ، فإن الخطأ الأول الذي وقع فيه أصحاب مذهب المنفعة ، كاستوارت مل ، بل والتطوريون أيضاً ، هو أنهم خلطوا بين الوجه الاجتماعي والوجه الفردي للمسألة الأخلاقية .

وينبغي أن نضيف إلى هذا أن الأخلاق الفردية القائمة على الوقائع لا تنفي الأخلاق الميتافيزائية أو الدينية التي تقوم مثلاً على مثل أعلى غير شخصي . إنها لا تنفي هذه الأخلاق ، وكل ما في الأمر أنها مبنية في افق آخر . إنها بيت صغير مبني في أسفل برج بابل ، فما تمنع هذا البرج من أن يبلغ في علوه السماء إذا هو استطاع ذلك . ومن يدري ، فلعل هذا البيت الصغير محتاج إلى أن يستظل ببنى ذلك البرج العظيم . فلن نحاول إذن أن ننكر ولا أن تنفي أية غاية من الغايات التي يقدمها الميتافيزيائيون على أنها يجب أن تكون مرغوباً فيها . بل سندع الآن فكرة الوجوب هذه جانباً ، ونقتصر على ملاحظة ما هو مرغوب فيه بالفعل . إذ الواقع أنه قبل أن ندخل التأمل الفلسفي في الأخلاق ينبغي أن نعرف أولاً إلى أين يمكن أن تمضي بنا الأخلاق العلمية المحضنة . وذلك ما نريد أن نفعله .

إن الغايات التي يسعى إليها الناس وسائر الكائنات الحية بالفعل هي على جانب عظيم من التعقد . ومع هذا فكما أن للحياة في كل مكان صفات مشتركة ونموذجاً تنظيمياً واحداً ، فمن المحتمل كذلك أن تكون الغايات التي يسعى إليها مختلف الأفراد ترتد إلى وحدة واقعية . وهذه الغاية الوحيدة العميقة للعمل لن يمكن أن تكون الخير ، هذا المفهوم الغامض الذي إذا أردت تحليله انحل إلى فروض ميتافيزائية ، ولا الواجب الذي لا يبدو للعلم كذلك مبدأً علياً أولياً ، وربما ولا السعادة بالمعنى الواسع للكلمة التي استطاع قولني أن يدعوها ترفاً والتي يفترض مفهومها من جهة أخرى تطوراً عظيماً للكائن العاقل .

فما هي إذن الغاية الطبيعية للأفعال الإنسانية ؟ حين يسدد الرامي رصاصات بنديته إلى نقطة معينة على صفحة ما ، فإن ثقب الإصابات تتوزع حول الهدف توزعاً منظماً بعض الشيء . وقد لا يكون ثمة رصاصة واحدة أصابت

المركز الهندسى لدائرة الصفحة . وقد تسقط الرصاصات بعيدا جدا عن الهدف .
إلا أنها تتجمع حول هذا الهدف وفقا لقانون مطرد سماه كيتلية بقانون *bimône*
حتى أن أحدا لا يستطيع بدون أن يعرف هذا القانون ، إذا هو تلس الثقب ،
أن يضع إصبعه فى مركز المنطقة التى تكثر فيها الثقب ويقول : هذه هى
النقطة التى كان يسدد إليها الرامى . إن البحث عن النقطة التى يسدد إليها الرامى
يمكن أن يشبه بالبحث الذى يقوم به العلم الوضعى المحض ، إذ يعتمد إلى
العادات ، ويحاول أن يحدد الهدف العادى للسلوك الإنسانى . فما هى النقطة
التي تستهدفها الإنسانية دائما ، والتي لا بد أنها كانت هدف سائر الكائنات الحية
(أقول هذا لأن الإنسان لم يعد اليوم فى نظر العلم كائنا لا يشبه غيره ،
ولأن قوانين الحياة هى نفسها من أعلى السلم الحيوانى إلى أدناه) ، أى
ما هو مركز المجهود العام الذى تقوم به الكائنات ، والذى اتجهت إليه الطلقات ،
ولو أنه من المحتمل ألا تكون واحدة منها قد أصابت الهدف ، فتحققت الغاية
تحققا تاما ؟

أما القائلون بمذهب اللذة فيرون أن الاتجاه الطبيعى لكل فعل هو الحد
الأدنى من الألم مع الحد الأقصى من اللذة : فالحياة الشاعرة تتبع دائما فى
تطورها طريق الألم الأقل . ولا يمكن أن ينكر أحد اتجاه الرغبة هذا . وأنا
من جهة أسلم به . إلا أن التعريف السابق ضيق جدا ، لأنه لا ينطبق إلا على
الأفعال الشاعرة والإرادية إلى حد ما ، ولا ينطبق على الأفعال اللاشاعرة
والآلية التى لا تتبع إلا خط المقاومة الأقل . وأن نعتقد بأن معظم الحركات
تبدأ بالشعور ، وأن التحليل العلى لدوافع السلوك يجب أن يحسب حساب
البواعث الشعورية فحسب ، فهذا وهم وضلال ، حتى لقد بين مودسلى وهكسلى
أن الشعور ليس فى الحياة إلا حادثة ملحقة ثانوية ، وأنه لو زال لما غير فى

في مجرى الأمور شيئاً . ولا نريد الآن أن نقطع برأى في هذه المسألة ، ولا أن نثيرها ، فطالما تجادل الناس حولها في انجلترا وفرنسا . وإنما يجب أن نقول إن الشعور لا يشمل من الحياة والعمل إلا جزءاً يسيراً . فحتى الأفعال التي تتم مع شعور كامل بالذات راجعة في مبدئها أو أصلها إلى غرائز صماء وحركات منعكسة . وما الشعور إلى نقطة مضيئة في أفق الحياة المظلم الكبير . إنه عدسة صغيرة تجمع بعض أشعة الشمس في حزم ضوئية ، ثم يخيل إليها أن بورتها هي البؤرة التي تصدر عنها الأشعة . إن الدافع الطبيعي إلى العمل يكون ، قبل أن يظهر في الشعور ، قد عمل فيما تحت الشعور ، أى في المنطقة المظلمة التي تثوي فيها الغرائز . والغاية الدائمة من العمل تكون في البدء علة دائمة لحركات تكاد تكون غير شعورية . فما الغايات في حقيقة الأمر إلا علل حركية اعتيادية وصلت إلى الشعور بالذات ؛ فكل حركة مرادة كانت في البدء حركة تلقائية تنفذ تنفيذاً أعمى ، لأنها أقل مقاومة . وكل رغبة شاعرة كانت إذن في البدء غريزة . ومنطقة الغائية منطبقة إذن على منطقة العلية ، في مركزها على الأقل . (ولو قلنا مع الميتافيزيقيين بأن الغائية أسبق) . وإذن فسؤالنا : ما هي الغاية الدائمة للعمل ؟ يصير من وجهة نظر أخرى إلى السؤال الآتي : ما هي العلة الدائمة للعمل ؟ إن النقطة المستهدفة هي ، في دائرة الحياة ، نفس النقطة التي تصدر منها الطلقة . وفي اعتقادنا أن الأخلاق العلية المحضنة ينبغي لها ، حتى تكون كاملة ، أن تسلم بأن السعي وراء اللذة ليس إلا نتيجة للجهد الغريزي في سبيل الإبقاء على الحياة وإنمائها : فالواقع أن الغاية التي تحدّد كل عمل شاعر هي أيضاً العلة التي تنتج كل عمل غير شاعر . إنها الحياة نفسها ، الحياة القوية والمتنوعة معاً . إن كل حركة تصدر عن الكائن ، منذ خفقة الجنين في بطن أمه إلى رعشة الشيخ أثناء احتضاره ، علتها الحياة في نموها . وهذه العلة العامة لعملنا هي ، من وجهة نظر أخرى ، النتيجة الدائمة لها والغاية منها .

ويتفق هذا التحليل في نتيجته مع تحليلات المدرسة التطورية التي لن تكرر ها هنا . بل إن الصوفيين أنفسهم يسلمون بعلّة كامنة تحت كل أفعالنا ، أعنى بالحياة ، لأنهم يفترضون امتداد البقاء إلى ما بعد هذا العالم . وما البقاء اللازمى إلا الحياة وقد تجمعت في نقطة دائمة . إن الميل إلى الاستمرار في الحياة قانون ضرورى من قوانين الحياة ، لا بالنسبة إلى الإنسان وحده بل بالنسبة إلى كافة الكائنات الحية ، وربما بالنسبة إلى أبعد ذرة من الأثير . فلعل القوة أن لا تكون إلا خلاصة الحياة . ويشبه هذا الميل أن يكون جوهر الشعور العام ، لا سيما وأنه يفوق الشعور نفسه ويحتويه . وهو إذن أكثر الوقائع واقعية ، وهو المثل الأعلى الذى لا معدى عنه .

وتستطيع أن نعرّف الأخلاق المؤسسة على الوقائع وحدها تأسيساً منظرًا بأنها العلم الذى موضوعه كافة وسائل بقاء الحياة ونمائها ، الحياة المادية والعقلية . وتكون أسمى قوانين هذه الأخلاق فى هذه الحالة هى نفسها أعمق قوانين الحياة ، حتى لتصدق فى بعض مسائلها العامة بالنسبة إلى كافة الكائنات الحية .

فإذا قيل لنا إن وسائل بقاء الحياة المادية أولى بأن تدخل فى علم الصحة من أن تدخل فى الأخلاق قلنا إن الاعتدال الذى عُدد منذ زمان بعيد فى زمرة الفضائل هو من الناحية العملية تطبيق لعلم الصحة . أضف إلى هذا أن الأخلاق الوضعية المحضة لا يمكن أن تكون من الناحية المادية وبغض النظر عن النواحي الأخرى إلا ضرباً واسعاً من علم الصحة .

وإذا سئلنا ما معنى ازدياد شدة الحياة قلنا إنه اتساع ميدان النشاط فى كل صورته (إلى الحد الذى يتفق مع تعويض القوى) . فالكائنات الدنيا لا تعمل إلا فى اتجاه معين ، ثم تستريح وتركن إلى سكون مطلق ، فكلب الصيد مثلاً يظل نائماً حتى اللحظة التى يستأنف فيها الصيد . أما الكائن الراقى فإنه يستريح

بتنوع العمل ، كالحقل الذى يستريح بتنوع المحاصيل . والغاية المقصودة إذن من تثقيف النشاط الإنسانى إنما هى إنقاص ما يمكن أن يسمى بفترات البور إلى أدنى حد ضرورى يمكن . إن العمل هو الحياة ، وزيادة العمل زيادة فى وقدة الحياة الداخلية ، وأسوأ الشرور من وجهة النظر هذه هو الكسل والسكون ، والمثل الأعلى الأخلاقى هو النشاط فى كافة تنوع مظاهره ، أو على الأقل فى مظاهره التى لا تتناقض بعضها مع بعض ، أو لا تؤدى إلى تلف فى القوى . والفكر هو صورة من الصور الأساسية للنشاط الإنسانى ، لا لأن الفكر كما قال أرسطو هو العقل المحض ، المجرد عن كل مادة ، (فرض لا يمكن التحقق منه) بل لأن الفكر نوع من الفعل المركز ، وضرب من الحياة فى نموها الأعلى . وكذلك قل فى الحب .

والآن وقد وضعنا ، فى حدود عامة جداً ، أسس الأخلاق القائمة على الحياة ، فلننظر ما هو المكان الذى يحسن أن نخصصه فى حمنها لمذهب اللذة أو لأخلاق اللذة .

اللذة حالة شعورية يرى علماء النفس والفسىولوجيا أنها مرتبطة بنمو فى الحياة (المادية أو العقلية) . ويتبع ذلك أن القاعدة القائلة « أنم شدة حياتك إنماء مستمرا » تختلط أخيراً بالقاعدة الآتية « أنم شدة لذتك إنماء مستمرا » فمن الممكن إذن أن نحتفظ بمذهب اللذة ، على أن يأتى فى الدرجة الثانية ، أى كنتيجة لا كبداً . يقول الأخلاقيون الإنجليز كافة : « إن اللذة هى الرافعة الواحدة التى يمكن بها تحريك الكائن ، ولكن فلتفاهم أولاً . إن هناك نوعين من اللذة . فاللذة تارة تقابل صورة خاصة سطحية من النشاط (كذلة الأكل والشرب وما إلى ذلك) وتارة تكون مرتبطة بجوهر هذا النشاط نفسه ، (لذة الحياة والإرادة والتفكير ، الخ) فأما فى الحالة الأولى فهى حسية محضة وأما فى الحالة الثانية فهى أدنى إلى صلب الحياة ، وأكثر استقلالاً عن الأشياء

الخارجية ، فما هي إلا الشعور بالحياة نفسه . وقد نظر النفعيون وأصحاب مذهب اللذة إلى النوع الأول من اللذة وبالغوا في ذلك ، في حين أن للنوع الثاني شأننا أعظم . فالمرء لا يعمل دائماً في سبيل لذة خاصة محدودة خارجية عن العمل نفسه ، بل يعمل أحياناً للذة العمل نفسه ، يحيا للحياة نفسها ، ويفكر للتفكير نفسه . إن فينا قوة محترنة تريد أن تنفك ، فإذا حيل بينها وبين الإنفاق أصبحت هذه القوة رغبة أو كرهاً ، فإذا أشبعت هذه الرغبة حصلت اللذة ، وإذا كبنت حصل الألم ؛ إلا أنه لا ينتج عن هذا أن النشاط المختزن ينفق في سبيل اللذة وحدها ، وأن اللذة هي الباعث على النشاط . فالحياة تنفق وتعمل لأنها الحياة . واللذة تصحب السعي إلى الحياة لدى الكائنات أكثر مما تبعث على هذا السعي . فالحياة أولاً ، واللذة بعد ذلك .

حسب الناس مدة طويلة أن العضو يخلق الوظيفة . وحسبوا أيضاً أن اللذة تخلق الوظيفة . فقال أبيقورس « إن الكائن يمضي إلى حيث تدعوه لذته » ، وهاتان في نظر العلم الحديث حقيقتان ناقستان ، تشوبهما أخطاء كثيرة . فإن الكائن لم يكن في الأصل يملك عضواً تاماً ولا لذة تامة ؛ لكنه بالعمل خلق هو نفسه عضوه ولذته . فاللذة والعضو ينتجان كلاهما عن الوظيفة . إلا أنهما يؤثران بعد ذلك في الوظيفة ، فإذا بالمرء يعمل على نحو معين لأن له عضواً نامياً في اتجاه معين ، ولأنه يشعر بلذة إذا هو اتجه في اتجاه معين . لكن اللذة ليست هي الأولى . وإنما الأولى والأخيرة هي الوظيفة ، هي الحياة . فكما أننا لسنا بحاجة كيما نوجه الطبيعة إلى اللجوء إلى دفعة خارجة عنها أو عالية عليها ، لأن الطبيعة مستقلة متحركة من تلقاء ذاتها ، فلسنا كذلك بحاجة إلى اللجوء إلى علة دنيا خاصة كلذة معينة مثلاً .

والذي يمكن أن نوافق عليه أصحاب مذهب اللذة هو أنه لا يكون ثمة شعور بدون لذة أو ألم غامضين ، حتى نتمكن أن ننظر إلى اللذة والألم على أنهما شعور

مبدأ الشعور نفسه . ثم إن الشعور هو الرافعة الضرورية لحصول كل عمل فيما عدا الفعل المنعكس المحض . فالنظرية الانجليزية صادقة إذن بهذا المعنى ، وهو أن كل فعل إرادي ، لحاجته دائماً إلى المرور بالشعور ، يصطبغ حتماً بصفة اللذة أو الألم . فالفعل ورد الفعل هما دائماً تلذذ وتألم ، وهما دائماً أيضاً رغبة ورهبة .

يبد أن هذه الصفة التي يتصف بها الفعل لا تكفي لتفسيره كله ، فاللذة ليست غاية واعية للفعل ، فها هي في معظم الأحيان إلا صفة للفعل ، كالشعور نفسه . فالعمل يصدر صدوراً طبيعياً عن اشتغال الحياة ، والحياة لا شعورية في جلها . نعم إنه لا يلبث أن يدخل إلى ميدان الشعور واللذة ، إلا أنه ليس آتياً من هذا الميدان . إن ميل الموجود للاستمرار في الوجود هو جوهر كل رغبة بدون أن يكون هو نفسه رغبة معينة . إن المتحرك الذي يُدفع في المكان يجهل الاتجاه الذي يمضي إليه ، إلا أنه يملك سرعة مكتسبة مستعدة لأن تتحول إلى حرارة ، بل وإلى نور ، تبعاً للوسط المقاوم الذي يمر به . فكذلك الأمر في الحياة : إنها تصبح رغبة أو رهبة ، ألماً أو لذة ، بفضل سرعتها المكتسبة ، وتأثير الاتجاهات الأولى التي قذفها فيها التطور . ومتى عرفنا شدة الحياة في كائن ما ، وعرفنا مختلف المخارج المفتوحة أمام نشاطه ، أمكننا أن نتنبأ بالاتجاه الذي يشعر هذا الكائن أنه مدفوع إليه من داخله ، كما يستطيع الفلكي أن يتنبأ بمدار كوكب من الكواكب بمجرد معرفته لكتلته ، وسرعته ، وتأثير الكواكب الأخرى فيه .

وأنتم ترون الآن الوضع الوحيد الذي يمكن أن يتخذه علم اللاأخلاق مجرد عن الميتافيزياء في مسألة الغاية الأخلاقية ، بغض النظر عن الفروض التي يمكن أن تضيفها إليه الميتافيزياء بعد ذلك : فهناك من جهة المنطقة اللاشعورية

للغرائز والعادات والادراكات الصماء ، وهناك من جهة أخرى المنطقة الشاعرة للتفكير والإرادة الواعية ، وعلى الحدود بين هاتين المنطقتين تقوم الأخلاق . فهي العلم الوحيد الذى ليس موضوعه حوادث لا شعورية محضة ، ولا حوادث شعورية محضة ، فينبغى له إذن أن يبحث عن اتجاه مشترك بين هذين النوعين من الوقائع ، وقادر على الربط بين المنطقتين .

فأما السيكولوجيا الكلاسيكية فقد اقتضت دائماً على الحوادث الشعورية وأغفلت دراسة الآلية المحضة . وكذلك الأخلاق الكلاسيكية . وكانتنا تفترض أن من المبرهن عليه أن الآلية لا تؤثر في المنطقة الشعورية من الفكر ولا تحدث فيها اضطرابات لا يمكن تفسيرها في بعض الأحيان . إلا أن افتراض استقلال الشعورى عن اللاشعورى على هذا النحو معناه أننا نبدأ بمصادرة ليس لها من مبرر . وفي اعتقادى أن على الأخلاق العلمية ، اجتناباً لهذه المصادرة ، أن تبحث عن الباعث الذى يستطيع أن يؤثر في كلتا المنطقتين ، فيحرك فينا الآلة والكائن الحساس معاً . إن موضوع علم الأخلاق هو أن يتبين كيف أن الفعل الناتج عن جهد الحياة وحده يخرج دائماً من الأعماق اللاشعورية ، ويدخل في ميدان الشعور ، وكيف أن الفعل يستطيع بعد ذلك أن ينحرف في هذا الوسط الجديد كانهراف أشعة الضوء بانتقالها من وسط إلى وسط ، حتى يمكن أن يعلق أو يوقف في كثير من الأحيان ، وذلك مثلاً حين يكون ثمت نزاع بين غريزة الحياة وبين اعتقاد عقلى . فتكون منطقة الشعور ، في هذه الحالة ، منبعاً جديداً لأفعال تصبح هي الأخرى مبادئ لعادات أو غرائز ، وتدخل على هذا النحو إلى أعماق اللاشعور ، وتصيبها هنالك تغييرات لا حصر لها . فالغريزة تنحرف وتصبح شعوراً وفكراً ، والفكر ينحرف ويصبح عملاً وبذرة غريزة . وعلى العلم

الأخلاقي أن يحسب حساب هذه الانحرافات كافة ، عليه أن يبحث عن الموضع الذى تتلاقى فيه القوتان الكبيرتان ، أعنى الغريزة والعقل ، وتستحيلان فيه إحداهما إلى الأخرى ؛ عليه أن يعرف هذا التأثير المزدوج ، تأثير الغريزة فى العقل ، وتأثير العقل أو الدماغ فى الأفعال الغريزية أو المنعكسة .

وسوف نرى أن الحياة ، إذ تصير شاعرة بذاتها وبدون أن تناقض نفسها عقلياً ، يمكن أن تبعث على وجود عدد لا نهاية لتنوعه من البواعث المشتقة . إن غريزة الحياة العامة (التي تكون شعورية وتكون لاشعورية) ، مع المظاهر التى سنرى أنها تكتسبها ، هى الغاية الوضعية الوحيدة للعلم الأخلاقى . وليس معنى هذا أنه ليس ثمة أية غاية أخرى ممكنة ، وأن تجربتنا تعادل كل الواقع الذى يمكن تصوره . فالأخلاق المؤسسة على الوقائع لا تستطيع أن تقرر إلا شيئاً واحداً هو أن الحياة تميل إلى البقاء والنماء لدى كل الكائنات ، وأن ذلك يتم فى أول الأمر بصورة لاشعورية ، ثم يتم بعد ذلك بمعونة الشعور التلقائى أو الواعى ، وأنها لذلك فى الواقع الصورة الأولية العامة لكل خير مرغوب فيه . على أنه ليس يتبع ذلك أن الرغبة فى الحياة تستنفد استنفاداً مطلقاً فكرة المرغوب فيه مع كل الأفكار الميتافيزيائية بل والصوفية التى يمكن أن تُربط بهذه الفكرة ، فهذه مسألة أخرى لا يمكن أن تكون موضوع تقرير وضعى بالمعنى الأصيل للكلمة ، بل موضوع فرض ميتافيزيائى . فيجب على العلم أن يفصل فصلاً دقيقاً بين اليقينى وغير اليقينى ، سواء فى الأخلاق وفى سائر الدراسات . وما كان لليقين يوماً أن يضير التأمل ، حتى ولا الحلم . ما كان لمعرفة الوقائع أن تضير الاندفاع نحو المثل الأعلى ، ما كان للعلم أن يضير الميتافيزياء . إن الحصاد الذى جمع محصوله حبة حبة لا يمنع البذار من أن ينطلق باسطاً كفه فى الهواء ، متطلعاً بنجياله إلى المواسم البعيدة ، يرمى الحاضر المعروف ، أملاً فى طلوع مستقبل يحمله ويرجوه .

الفصل الثاني

أعلى شدة في الحياة مصحوبة حتماً بأعظم اتساع

الوجود أو الحياة معناها ، من وجهة النظر الفيزيولوجية ، التغذية ، وبالتالي الاستملاك ، أى أن تحول قوى الطبيعة إليك ، فالحياة ضرب من الجذب إلى الذات . إلا أن الكائن محتاج دائماً إلى ادخار فيض من القوة ، ولو للحصول على القدر الضروري . فالادخار قانون الطبيعة . فماذا يصبح هذا الفيض من القوة الذى يدخره كل كائن سليم ، وماذا تصبح هذه الزيادة التى يمكن أن تنتجها الطبيعة ؟ — يمكن أولاً أن تنفق فى الإنسال الذى هو حالة بسيطة من التغذية . قال هيكل ^(١) : إن الإنسال عبارة عن زيادة فى التغذية والنمو ينشأ عنها أن يصبح جزء من الكائن كلاً مستقلاً ، فأما فى الخلية الأولية فإن التوالد يكون بمجرد انقسام ، وبعد ذلك يتم نوع من توزيع العمل ، فيصبح التوالد وظيفة خاصة تقوم بها الخلايا التناسلية ، وهذا هو اللقاح فى النباتات ، وأخيراً نرى التوالد يتم باتحاد خليتين إحداهما من المبيض والثانية من الخصيتين ، فيتكون من هذا الاتحاد فرد جديد . وليس فى هذا الاجتماع بين خليتين من عجب ، فإن النسيج العضلى والنسيج العصبي ينشآن إلى حد كبير من هذه الاتحادات بين الخلايا . ومع ذلك يمكن أن نقول إن التوالد الجنسى هذا يبدئ مرحلة روحية جديدة بالنسبة إلى العالم ، إذ يهجر الجسم الفردى عزله ، ويتحرك مركز جاذبيته شيئاً بعد شيء ، ويمضى متحركاً أكثر فأكثر . إن الليل الجنسى شأناً عظيماً فى الحياة الأخلاقية . ولو قد اتفق على فرض

المستحيل ، أن كانت الذريات المجردة من الميول الجنسية هي الغالبة في الأنواع الحيوانية ، وفي الإنسانية أخيراً ، لكان من الصعب أن توجد الإنسانية . وقد لوحظ منذ زمان بعيد أن النساء العوانس ، والرجال غير المتزوجين ، والخصيان ، يكونون في العادة أكثر أنانية من غيرهم ، فإن مركزهم يملك في ذواتهم لا يتزحزح أبداً . والأطفال كذلك أنانيون ، لأنهم لم يدخروا بعد وفراً من الحياة يصبونه في الخارج . ولا تتحول طباعهم إلا في عهد البلوغ ، فاذا الفتى قدامتلاً حماسة ، وإذا به مستعد للقيام بأعظم التضحيات . وما ذلك في الواقع إلا لأنه طفع ، فلا بد له أن يضحي بشيء من ذاته ، حتى يخفف العبء عن نفسه : لقد أصبحت حياته أوسع من أن يحيا لنفسه فحسب . وكذلك فإن عهد الإنسال هو عهد السكرم أيضاً ، أما العجوز فهو محمول في معظم الأحيان على أن يرتد أنانيا . وكذلك المريض . وهكذا ، فكلما نقص ينبوع الحياة نشأت في الكائن حاجة إلى الإقتصاد ، فأصبح يحرص على نفسه لنفسه ، ويضن بقطرة من النسغ أن ترشح إلى الخارج .

وأول نتيجة من نتائج الإنسال أنه يجمع عدداً من الأشخاص ، فيخلق العائلة ، ويخلق بذلك المجتمع . إلا أن هذه الظاهرة ليست إلا نتيجة من نتائج الواضحة الجافية . فقد رأينا أن الغريزة الجنسية صورة خاصة عليا من الحاجة العامة إلى الإخصاب ، وهذه الحاجة التي هي دليل فيض في القوة لا تؤثر في الأعضاء الخاصة بالتناسل فحسب ، بل تؤثر في الكائن كله ؛ فهي تحدث في الكائن ، من أعلاه إلى أدناه ، نوعاً من الضغط إليك صورته المختلفة :

١ - الخصب العقلي : فلقد أصابوا حين شبهوا آثار المفكر بأبنائه .

فإن قوة داخلية تضطر الفنان إلى أن يلقي بنفسه إلى الخارج ، وأن يهب لنا أحشائه ، كالبحر الذي حدثنا عنه موسه .

ويحسن أن نضيف إلى ذلك أن هذا الخصب متعارض بعض التعارض مع

الإنسان المادى . فالكائن لا يستطيع أن يحقق هذا الإنفاق المزدوج بدون ألم . ولذلك نرى الخصوبة المادية فى الأنواع الحيوانية تضعف بنسبة ما يقوى الدماغ . فكبار العباقرة ، على وجه العموم ، لم يخلفوا كثيرا ، وسرعان ما تنقرض أعقابهم . نعم إن هؤلاء العباقرة ما زالوا يعيشون بواسطة أفكارهم فى دماغ النوع الإنسانى ، إلا أن دمهم لم يخالط دمه .

وللخصب العقلى ، هو الآخر ، نوع من المجون . فقد يفرض المرء فى استعمال دماغه ، وأحيانا ما يتلف الفتى إلى الأبد لإفراطه المبكر فى العمل الفكرى ، كفتاة أمريكية تجاوزت بأمومتها المستقبل أو بحظ الذرية التى ستخلفها . فعلى الأخلاق أن تحدد ، هنا وهناك ، من غريزة الإنسان . يجب أن يكون البذل والإنفاق إهابة بالحياة لا إرهاقا لها .

ومهما يكن من أمر فإن الخصب العقلى يغير ظروف الحياة فى الإنسانية تغييرا عميقا ، كالخصب الجنىسى بل يزيد . فالفكر ، فى الواقع ، تجرد عن الذات ، وتنزه عن الغرض .

٢ — خصب الانفعال والحساسية . والحساسية تريد أن تعمل كالعقل .

فإننا لم نخلق على قدر حاجتنا . فعندنا من الدموع أكثر مما تقتضيه آلامنا الخاصة ، وعندنا من الأفراح أكثر مما تبرره سعادتنا الخاصة . فلا بد أن نمضى إلى الغير ، وأن تتكاثر نحن أنفسنا بتواصل الأفكار والعواطف .

ومن ثم كان الشخص المنعزل يشعر بنوع من القلق ، ويحس فى نفسه

برغبة غير مشبعة . فحين نشعر بلذة فنية مثلا ، فنحن لا نريد أن نستمتع بها وحدنا . إننا نريد أن نلفت نظر الغير إلى أننا موجودون ، نحس وتألم ونحب . إننا نريد أن نمزق حجاب الفردية ، وليس هذا من حب الظهور كلا ، فإن حب الظهور بعيد جدا عن فكرنا . وأولى بهذا أن يُبعد نقيض الأنانية . وإنما الذات هى التى تكون أنانية فى بعض الأحيان . حين لا يكون

ثمت إلا قطعة واحدة من الخلوى ، فان الطفل يريد أن يأكلها وحده . لكن الفنان الحقيقي لا يود أن يشهد وحده الجمال ، وأن يكتشف وحده الحقيقة ، وأن يحس وحده بعاطفة سمحة كريمة ^(١) . إن في هذه اللذات السامية قوة انتشارية مستعدة دائماً لأن تحطم إطار « الأنا » الضيق ، فيشعر المرء إزاءها بأنه وحده لا يكفي ، وأنه خلق لينقلها إلى غيره ، كذرة الأثير التي تنقل شعاع النجم ولا تنال منه إلا رعشة لحظة .

على أن من الواجب ، هنا أيضاً ، أن تتحاشى فرط انتشار الحياة ، وأن تتحاشى نوعاً من المجون الانفعالي . فهناك أناس ، وإن كانوا قلة ، قد عاشوا لغيرهم أكثر مما يجب ، ولم ينتفعوا بأنفسهم انتفاعاً كافياً . ومن حق الأخلاقيين الإنجليز أن يلوموا مثل هؤلاء . هل يجوز لرجل عظيم أن يخاطر بحياته لإنقاذ حياة إنسان تافه ؟ إن الأم التي تفرط في إهمال نفسها قد تقضى على الطفل الذي تحمله في رحمها بأن يحيا حياة مرض وألم . والآب الذي يفرض على نفسه وعلى ذويه شيئاً من الحرمان اليومي ، بغية أن يخلف للأولاد شيئاً من اليسر ينتهي إلى أن يخلف بعض الثروة لكائنات ضعيفة لا قيمة لها عند النوع .

٣ — خصب الإرادة . إننا نشعر بالحاجة إلى الإنتاج ، وإلى أن نطبع صورة نشاطنا على العالم . وقد أصبح الفعل نوعاً من الضرورة بالنسبة إلى معظم الناس . وأكثر صور العقل دواماً واطراداً هو العمل مع ما يقتضيه من انتباه . فالمترحم عاجز عن القيام بعمل حقيقي ؛ وكلما كان متأخراً ، كان عجزه هذا أكبر . فالجرمون — هذه المعالم الحية للإنسان القديم — يتميزون على وجه العموم بالنفور من العمل ، فهم لا يسأمون من البطالة . ويمكن

لأنه ينبغي أن نميز بين لذة الفنان التي لا بد أن تكون كريمة لأنها خصبة دائماً ، وبين لذة غاوى الفن التي يمكن أن تكون ضيقة أنانية لأنها عافرة . أنظر كتابتنا « مسائل فلسفة الجمال المعاصرة » .

أن نقول إن السامة دليل لدى الانسان على تفوق ، ودليل على خصب في الإرادة . إن الشعب الذى عرف السامة spleen هو أنشط الشعوب وأكثرها حباً للعمل .

وكما تقدم الزمن أصبح العمل ضرورة ماسة . والعمل هو الظاهرة ، الإقتصادية الأخلاقية معاً ، التى تلتقى فيها الأناية والغيرية على أحسن وجه . فالعمل هو الإنتاج : والإنتاج فائدة لك وللآخرين فى آن واحد . ولا يمكن أن يصبح العمل خطراً إلا بتجمعه فى صورة رأسمال ، فعندئذ يمكن أن يصطبغ بصبغة أناية صريحة ، ويمكن أن يودى بفضل تناقضه الداخلى إلى زواله نفسه ، وذلك بالبطالة التى يولدها . لكن العمل فى صورته الحية حسن دائماً . وعلى القوانين الاجتماعية أن تحول دون النتائج السيئة التى تنجم عن تجميع العمل — أعنى فرط البطالة بالنسبة إلى الذات ، وفرط التسلط على الآخرين — كما نحرص على عزل المولدات السكربائية القوية

إننا محتاجون إلى الإرادة والعمل لأنفسنا فقط ، بل للآخرين أيضاً . إننا محتاجون إلى مساعدة الآخرين ، إلى أن ندفع بكشفنا العربية التى تجر الإنسانية فى مشقة . ومن الصور الدنيا لهذه الحاجة الطمع الذى ليس رغبة فى المجد والشهرة فحسب ، وإنما هو أيضاً وقبل كل شئ حاجة إلى الفعل أو الكلام ، وفيض فى الحياة فى صورتها الفظة الجافية ، أى فى صورة قوة حركية ، ونشاط مادى ، وشدة عصبية .

ومن الناس من يتصفون خاصة بخصب الإرادة ، كnapليون مثلاً . فتراهم يقلبون وجه الأرض حتى يطبعوا عليها صورتهم ، ويريدون أن يحلوا إرادتهم محل إرادة الغير . إلا أن حساسية هؤلاء تكون ضعيفة ، ويكون عقلم عاجزاً عن الخلق بالمعنى الأصلى الكلمة ، لأنه لا يفكر للتفكير ، بل يكون أداة لتحقيق مطامعهم . ومن الناس من يتصفون ، خلافاً لذلك ، بنمو عظيم

في الحساسية . كالنساء مثلاً ، (وقد كان لهن شأن عظيم في تطور الإنسانية وقيام الأخلاق) . إلا أن مثل هؤلاء يعوزهم العقل ، وتعوزهم الإرادة في كثير من الأحيان .

ونقول ، بالجملة ، إن الحياة ذات وجهين : فهي أولاً تغذ وتمثل . وهي ثانياً إنتاج وخصب . وكلما ازداد كسبها ، كان لا بد أن يزداد إنفاقها ، فذلك هو قانونها . والإنفاق ليس شراً من الناحية الفزيولوجية ، فهو أحد حدى الحياة ، كالزفير الذى لا بد أن يعقب الشهيق .

وعلى ذلك فليس ما تقتضيه الحياة الاجتماعية من بذل وإنفاق خسارةً بالنسبة إلى الفرد . فهو نمو مرغوب فيه ، بل إنه لضرورة من الضرورات . فالإنسان يريد أن يصبح كائناً اجتماعياً أخلاقياً ، وتظل تقتضيه هذه الفكرة . إن الخلايا المزهقة من دماغه وقلبه تتطلع إلى أن تحيا وتنمو . فكل منا يشعر في ذاته بنوع من دفقة الحياة الأخلاقية كدفقة النسغ المادى والعصارة الجسمية . إن الحياة هى الخصب . والخصب هو الحياة الطافحة ، الحياة الحقة . وثمت كرم لا ينفصل عن الحياة ، وبدونه يحصل الموت ويحفر داخل الإنسان فلا بد إذن من الإزهار . والأخلاق هى زهرة الحياة الإنسانية .

لقد مثلوا المحبة دائماً في صورة أم تمتد إلى بعض الأطفال ثديها المترع لبناً . وما ذلك في الواقع إلا لأن المحبة هى الخصوبة الفائضة الطافحة ، فكانها أمومة أوسع من أن تقتصر على أطفالها . إن ثدى الأم محتاج إلى أفواه نهمة تستنفده . وكذلك فإن قلب الكائن ، الإنسانى حقاً ، محتاج هو الآخر إلى أن يكون رقيقاً بالجميع ، وعوناً للجميع . إن في قلب المحسن نداء داخلياً يعطفه نحو المتألمين .

لقد لاحظنا ، حتى في حياة الخلية العمياء ، أن هناك ميلاً إلى الامتداد يجعل الفرد لا يكتفى بنفسه . فالحياة الأغنى هى في الوقت نفسه الحياة الأكثر ميلاً

إلى البذل ، وإلى التضحية بذاتها ، وإلى أن تقاسم نفسها الآخرين . وينتج عن هذا أن الكائن الأعلى هو الكائن الأكثر ميلا إلى الاجتماع ، وأن المثل الأعلى للحياة الفردية هو الحياة الاجتماعية . وهكذا نرد إلى أعماق الكائن منبع كافة غرائز التعاطف والميل إلى الاجتماع التي زعمت المدرسة الانجليزية أنها تُكتسب اكتساباً يكاد يكون صناعياً ، وأنها بالتالى شيء طارئ . إننا نخالف كل المخالفة باتنام والنفيعين الذين يحاولون أن يتحاشوا الألم فى كل شيء ، ويرون أنه العدو الذى لا يمكن التهادن معه ، كإنسان يأبى أن يتنفس بقوة خشية التبذير . حتى أن فى أخلاق اسپير نفسه كثيراً من النفعية . أضف إلى ذلك أنه فى كثير من الأحيان ينظر إلى الأمور من خارج ، فلا يرى فى الغرائز الخيرة إلا شيئاً من نتاج المجتمع . أما أنا فأعتقد أن فى قلب الحياة الفردية نفسها تطوراً يقابل تطور الحياة الاجتماعية . وهذا التطور الفردى هو الذى يجعل التطور الاجتماعى ممكناً ، فهو علة له لا نتيجة . (١)

(١) وقد ردوا علينا بأن خصب قوانا الداخلية يمكن أن يتحقق بالنزاع مع الناس وبسحقهم كما يتحقق بالاتفاق معهم والتموض بهم . إلا أن هؤلاء المعارضين ينسون أولاً أن الآخرين لا يدعوننا لسحقهم بسهولة ، فالارادة التى تحاول أن تفرض نفسها على الآخرين لابد أن تلقى مقاومة منهم . وحتى إذا تغلبت على هذه المقاومة فإنها لا تستطيع أن تغلب عليها بمفردها ، ولابد لها من حلفاء تعتمد عليهم ، أى لابد أن تكون طائفة اجتماعية ، وأن تفرض على نفسها بازاء هذه الطائفة الصديقة نفس العبوديات التى كانت تريد أن تتحرر منها بازاء الأشخاص الآخرين ، حلفائهم الطبيعيين . فكل نزاع لابد أن يؤدى إذن إلى أن يحد الارادة فى الخارج . هذا فعلا عن أنه يفسد الارادة فى الداخل ، فإن المستبد يخفق الجزء التعاطفى من ذاته ، وهو أعقد مافيه وأسمى مافيه من وجهة نظر الشطور . فمن يقسُ على الآخرين فإنما يقسو على نفسه إذن أيضا . وهكذا فإن القسوة التى حسبوها ، انساعا ظافرا للقوة الداخلية تنتهى إذن الى أن تكون تضيقا لهذه القوة لأن من يستهدف اذلال الآخرين إنما يستهدف غاية ناقصة ، وهو بهذا يفقر نفسه . ثم ان الارادة باستعمالها القسوة تنتهى هى نفسها الى اخلال عميق . فهى ، اذ تعتمد على أن لا تلاقى أى عائق فى الخارج ، كما يتفق للطفلة المسندين ، تصبح عاجزة عن مقاومة كل اندفاع من اندفاعاتها . وعندئذ تتعاقب عليها مبول متناقضه أشد التناقض ، وبصبيها عطب حقيقى ، فيرتد الطاغى طفلا ، ويستسلم لنزوات طائفة متناقضة ، فتكون قدرته العظيمة فى الخارج عاجزا حقيقيا فى الداخل « التربية والوراثة » ص ٥٣ .

الفصل الثالث

إلى أى حد يستطيع الباعث على النشاط
أن يوجد نوعاً من الالتزام

القدرة والوجوب

بعد أن قررنا هذا المبدأ الأساسى ، أعنى الحصب الأخلاقى ، بقى علينا أن نرى على أى نحو يتجلى ، وفى أية صورة نفسية يظهر . هل الكائن ميال إلى أن ينتشر نحو الغير بطبيعة إرادته نفسها ، وبامتدادها العادى الطبيعى ، أم تغريه بذلك لذة خاصة كاذة التعاطف أو المديح مثلاً ؟ وسوف نرى هنا أيضاً أن دراسة « الحركة العقلية » ، فى المدرسة الإنجليزية والمدرسة الوضعية ، كانت فى معظم الأحيان دراسة أولية ناقصة . أما المذهب السكتى فقد كان له ذلك الفضل الذى لا يمكن أن تنكره عليه أية نظرية طبيعية ، وهو اعتباره الإندفاع الأولى التى هى عنصر من العناصر الأساسية فى الواجب ، سابقة على كل تفكير فلسفى فى الخير . فالواقع أنه ليس فى وسع أية حجة برهانية أن تغير ، دفعة واحدة ، إتجاه هذه الإندفاع التلقائية ولا شدتها ، فنظرية الأمر القطعى صحيحة وعميقة إذن من الناحية النفسية ، أى من حيث تعبر عن واقعة شعورية . بيد أنه لم يكن من حق كُنْتُ أن يعتبر هذا الأمر شيئاً متعالياً لا برهان عليه ، فلعل الضرورة العملية الداخلية أن تكون غريزية بل آلية ، ولعل هنالك ، سواء فى الأخلاق وفى العبقرية ، نوعاً من القدرة الطبيعية التى تسبق المعرفة ، هى التى تحملنا على أن نعمل وأن نتج . وخاصة الميول الطبيعية والعادات أنها تأمر الفرد بدون أن تبرر ما تأمر به . إن العرف فى الشعور

الفردى ، أو فى الدولة كما يقول پاسكال ، يُحترم لمجرد أنه يُستلَقى ، وأحيانا ما تكون سلطة القانون « منحوسة فى ذاتها » ، غير متعلقة بأى مبدأ . « فالقانون هو القانون لا أكثر من ذلك » . والعقل يزاء كل سلطة سابقة عليه ، وكل قوة غير الأفكار البرهانية ، يقوم دائما بالدور الثانوى الذى بينه مذهب كنت ، فيشعر هاهنا أنه أمام سر من الأسرار . لكن ليس يتبع ذلك أنه لا يحاول التفسير ولو فى صورة سطحية . بل إن الأمر على نقيض هذا ، فلا شىء يأتى له العقل بتفسيرات تعادل فى وفرتها ما يأتى به من تفسيرات للأشياء التى لا تفسر بالنسبة إليه . فما أكثر ما هنالك من نظريات فى الواجب ! ما أكثر ما هنالك من تعليقات لهذا القول : يجب على ، أو كما كان يقول الأقدمون : يجب ! والحقيقة أن التفكير المجرد عاجز عن تفسير قدرة أو غريزة ، عاجز عن تفسير قوة يشوى مبدؤها فيما تحت العقل ؛ ولا بد فى ذلك من الملاحظة والتجربة . فلنحاول بعد أن سلمنا مع مذهب كنت بأن الواجب يفرض نفسه على أنه قوة عليا ، أن نتحقق من هذه الواقعة فى كافة صورها الأساسية ، وفى علاقتها مع الوقائع الشعورية الأخرى المشابهة لها . وسوف نرى عندئذ أن ليس فيها شىء فوق الطبيعة . وقد طرح كنت نفسه هذه المشكلة فى ندائه المشهور « إيه أيها الواجب ! أين عسانا واجدين جذور فرعك هذا النيل الذى تأبى عليه كبرياؤه أى حلف مع الميول » . إلا أن كنت لم يجب فى الحقيقة على هذا السؤال ، ولم يحاول أن يعرف رابطة القرابة التى تستطيع على رغم الظاهر أن تربط هذا الواجب النيل المتكبر بالميول الأخرى . وقدما قال كنفشيوس أيضا ، بمعنى كنتى تماما ، إن قانون الواجب بحر لا شاطئ له ، فما تستطيع الدنيا أن تحتويه — إلا أن البحيرة الصغيرة ، إذا أنت أوغلت فيها مسافة ساعات ثلاث ، بدت لك فى بعض الأحيان بحرا عظيما . ومن يقطع فى نهر الأمازون ، يخيل إليه أنه فى بحر . فلكى نفرق بين النهر والبحر ، لا يجب

أن ننظر إلى بعيد ، بل يجب أن نميل إلى الماء ، فنجرع منه جرعة ، ونعرف طعمه ، فالتحليل الداخلى هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة ما إذا كانت لا نهائية أفقنا الأخلاقى حقيقية أو وهمية . وسوف ننظر إلى الأمر من وجهات النظر الثلاث ، الإرادة والعقل والعاطفة .

١ - وجود واجب غير شخصى ناشئ عن مجرد القدرة على العمل .

المعادل الأول للواجب كيف نهز الإدارة بدون اللجوء إلى واجب غيبى ، ولا إلى لذة معينة خاصة .

إن العنصر الصادق العميق من فكرة الواجب التى أساءوا توضيحها ، يمكن فى رأينا أن يبقى ، حتى بعد التنقية التى أجرتها النظرية المرسومة خطوطها آنفاً ، فالواجب إنما يرتد إلى الشعور بقدرة داخلية معينة تمتاز فى طبيعتها على القدرات الأخرى . فأن يشعر المرء شعوراً داخلياً بما هو قادر على فعله من أمر عظيم ، فهذا شعور أول بما يجب عليه فعله . فالواجب من وجهة نظر الوقائع وبغض النظر عن الأفكار الميتافيزيائية ، إنما هو فيض من الحياة يريد أن ينصرف وأن يجود بنفسه . وقد ظنوه إلى الآن شعوراً بضرورة أو ضغط ، وما هو فى حقيقته إلا الشعور بقدرة : إن كل قوة متجمعة تحدث نوعاً من الضغط على الحواجز الموضوعية أمامها . وكل قدرة تنتج وحدها نوعاً من الواجب متناسباً معها . إن القدرة على العمل هى واجب العمل . فإذا نظرنا إلى الكائنات المنحطة التى تكون حياتها العقلية معوقة أو مخنوقة ، وجدنا الواجبات عندها قليلة ، وما ذلك إلا لأن القدرات التى عندها قليلة . أما الإنسان المتحضر فواجباته لا تحصى ، وما ذلك إلا لأن لديه نشاطاً ثراً غنياً ينبغى إنفاقه على ألف صورة وصورة . وهكذا فإن الواجب الأخلاقى ، من وجهة النظر الطبيعية هذه التى ليس فيها شئ غيبى ، يرتد إلى القانون الطبيعى

الشامل : إن الحياة لا تستطيع أن تبقى بدون أن تنتشر وتمتد . فن المستحيل على امرئ أن يصل إلى غايته على وجه التأكيد حين لا تكون له قدرة على تجاوز هذه الغاية . فإذا قيل إن الأنا غاية نفسها ، قلنا فهذا نفسه يجعلها غير قادرة على أن تكون نفسها بنفسها . إن النبتة لا تستطيع أن تمتنع عن الإزهار . وقد يكون إزهارها موتاً لها . ولكن لا خير . إن النسخ ما ينفك يصعد . والطبيعة لا تنظر أبداً إلى وراء حتى ترى مائدع ، بل تمنى في طريقها ، أبداً قُدُماً ... وأبداً صُعداً ...

٢ - وجود واجب غير شخصي ناشئ عن مجرد تصور العمل . المعادل

الثاني للواجب . كما أن القدرة على العمل تخلق نوعاً من الإلزام الطبيعي أو الإندفاع الأمري ، فإن العقل كذلك له بذاته قدرة محركة .

فإننا إذا ارتفعنا إلى أفق العقل وجدنا بواعت على العمل لا تؤثر فينا كمحركات فحسب ، بل إنها في ذاتها وبذاتها دافعة إلى النشاط وإلى الحياة بدون أن تتدخل العاطفة تدخلاً مباشراً .

وهنا نجد تطبيقاً جديداً للنظرية الهامة التي أتى بها فيلسوف معاصر بصدد الأفكار المحركة . فلا هوّة ههنا تفصل بين العقل والعمل . فعتى عقلت فقد بدأت في ذاتك بتحقيق ما عقلت . فإن تصور شيئاً خيراً مما هو موجود ، فذلك عمل أول لتحقيق هذا الشيء ، وما الفعل إلا امتداد الفكرة . وقد كاد الفسك أن يكون كلاماً . فنحن مدفوعون بقوة كبيرة إلى أن التعبير عما نفكر فيه ، حتى لترى الطفل والشيخ (لكونهما أقل قدرة على مقاومة هذا الضغط) يفكران بصوت عال : فالدماع يجعل الشفاه تتحرك بصورة طبيعية . وهو على هذا النحو أيضاً يحرك الأذرع والجسم بكامله ، فيحملنا على العمل ، ويوجه الحياة . فليس هنالك إذن شيان : تصور الغاية وجهد الوصول إليها .

بل التصور نفسه جهد أول ، فمتى فكرنا وشعرنا تبع ذلك العمل . ولا حاجة إذن للجوء إلى وساطة لذة خارجية ، لا حاجة لحد وسط أو جسر . تنتقل به من أحد هذين الشئيين إلى الآخر ، أعني من الفكر إلى العمل . لأنهما في حقيقة الأمر شيء واحد .

وما نسميه إلزاماً أخلاقياً إنما هو ، في منطق العقل ، الشعور بهذه الوحدة الأساسية . فما الإلزام إلا امتداد داخلي ، ما هو إلا حاجتنا إلى إكمال أفكارنا بجعلها تنتقل إلى حيز العمل . ومن لا يعمل ما يفكر فيه ، فإنه يفكر تفكيراً ناقصاً ، ولذلك يشعر بأن ثمة شيئاً يعوزه ، وأنه ليس تاماً ، وأنه ليس نفسه . فيمكن القول بأن عدم التخلق نوع من الانبتار الداخلي . لأن كل حركة من حركات النفس لا بد أن تثير الجسد . فإذا أنت لم تعمل بما تعتقد أنه الخير كنت أشبه بشخص لا يستطيع أن يضحك وهو فرح ، ولا يستطيع أن يبكي وهو حزين ، أي لا يستطيع أن يُبرز إلى الخارج شيئاً مما يشعر به في الداخل . وذلك هو العذاب الأكبر .

لقد غالى الناس في تمييز الإرادة عن العقل ، حتى شعروا بعد ذلك بالحاجة إلى تحريك الإرادة ببواعث حسية فحسب . والواقع أنه لا داعي لتدخل البواعث الخارجية حين تسكني لذلك الآلية الداخلية للفكر والحياة . حتى يمكن أن نقول : ما الإرادة إلا درجة عليا من العقل ، وما العمل إلا درجة عليا من الإرادة .

وإذا كان ذلك كذلك فما التخلق إذن إلا وحدة الشخصية في الكائن ، وما عدم التخلق إلا ازدواج في شخصيته ، وتعارض بين مختلف ملكاته ، فتحد الملكات بعضها بعضاً . وإذا كان النفاق هو تعطيل التعبير الطبيعي عن الفكر ، والاستعاضة عنه بتعبير مناقض ، فمن الممكن أن نقول بهذا المعنى إن عدم التخلق هو في جوهره نفاق ، وهو بالتالي تعطيل لنمو الفرد وتطوره .

٣ - وجود واجب غير شخصي ناشئ عن امتزاج العواطف امتزاجاً ما ينفك يزداد ، وعن كون اللذات العليا أدنى الى الروح الاجتماعية . المعادل الثالث للواجب . إن هناك نوعاً ثالثاً من الإلزام مشتقاً من طبيعة العاطفة التي تتحول بفعل التطور .

فاللذات العليا التي يزداد نصيبها في الحياة الانسانية يوماً بعد يوم (كاللذات الفنية ولذة التفكير والتعلم والفهم والبحث وما إلى ذلك) ، تقتضى شروطاً خارجية أقل مما تقتضيه اللذات الانانية الحقيقية ، وهي أدنى إلى متناول الجميع من تلك اللذات الانانية . فسعادة المفكر أو الفنان سعادة بخسة التكاليف . لحسبك كسرة من الخبز وكتاب أو منظر جميل حتى تفوق سعادة أعلى بما لا نهاية له من سعادة مغفل يركب عربة زينت بياشين الشرف ، وجرتها أحسن أربعة . فاللذات العليا تتصف في آن واحد بأنها أدنى إلى داخلنا وأكثر عمقاً ولا تكلف شيئاً (وإن لم تكن كذلك دائماً بصورة تامة) ، وهي أقل من اللذات الدنيا تفرقة بين الأشخاص .

وهكذا نرى أن أصل قسم كبير من لذاتنا ينتقل بتطور طبيعي من الخارج إلى الداخل ، حتى يستطيع الشخص الحساس أن يجد في نشاطه نفسه ، وبنفس النظر عن الأشياء في بعض الأحيان ، منبعاً فياً للذات . لكن ليس ينتج عن ذلك أنه ينحبس في ذاته ، ويكتفى بنفسه ، فعل الحكيم الرواق . كلا فلئن انصفت اللذات العقلية بأنها أدنى للذات إلى داخل الانسان ، فإنها تتصف في الوقت نفسه بأنها أكثر اللذات عدوى وانتقالاً . فهي في آن واحد أكثر اللذات فردية ، وأكثرها اجتماعية . فان المفكرين والفنانين إذا هم اجتمعوا بعضهم إلى بعض رأيتهم أسرع في التآلف من سائر الناس ، وأعمق في الود على كل حال . (اللهم إلا أن يكون بينهم تنافس شخصي) . لأنهم سرعان ما يشعرون أنهم يعيشون في عالم واحد هو عالم الفكر ، فيحسون أنهم أبناء وطن واحد .

فاذا نشأت هذه الرابطة ربطت بين أعمالهم أيضاً ، فالتزموا في صلاتهم المتبادلة نوعاً خاصاً من الإلزام . وهى رابطة عاطفية كما رأيت . إنها قرابة ناشئة عن الانسجام ، تاماً أو جزئياً ، بين العواطف والأفكار .

وكلما تقدمنا في طريق التطور اكتسبت اللذات الإنسانية صفة اجتماعية ، وأصبحت الفكرة ينبوعاً من ينباع الأساسية للذة . فالفكرة ضرب من الممكن المشترك بين كافة العقول البشرية ، فهى وجدان عمومى تلتقى فيه الوجدانات الفردية بعض الالتقاء . فلما كان نصيب الفكرة آخذاً في الازدياد فى حياة الفرد ، كان نصيب العمومى آخذاً كذلك فى الازدياد ، وسائراً إلى التغلب على نصيب الفردى ، وهكذا تصبح الوجدانات أقوى على الاتصال . إن الفرد الذى يأتى اليوم إلى الحياة قد كُتِب عليه أن يعيش حياة عقلية أقوى من الحياة العقلية التى كان يعيشها الفرد من مائة ألف من السنين . إلا أن عقله ، برغم قوة حياته الفردية ، يصبح أكثر اجتماعية مما كان . إن الفرد يصبح أغنى من ذى قبل ، لكنه لهذا السبب ذاته يملك هذا الغنى لنفسه أقل من ذى قبل . وكذلك قل فى العاطفة .

وقد تساءلنا فى غير هذا الكتاب ، أثناء تعليقنا على آراء أبيقورس : ما عسى أن تكون اللذة الشخصية الأنانية الصرفة ؟ بل هل ثمت لذة من هذا النوع ، وما نصيبها فى الحياة ؟ وسوف نجيب على هذا السؤال الذى لا يعنى عليه بما أجبنا به من قبل فنقول : إننا إذا هبطنا فى سلم الكائنات رأينا المجال الذى يطوّف ضمنه الفرد مجالاً ضيقاً ويكاد يكون مغلقاً . فاذا صعدنا نحو الكائنات العليا رأينا مجال عملها ينفتح ويتسع ويختلط بمجال الآخرين ، فتصبح الذات أقل تميزاً عن الذوات الأخرى ، أو قل تصبح أحوج إلى هذه الذوات حتى تتكون وتبقى . إن هذا السلم الذى نتدرج فيه بالفكر قد تدرجت فيه الإنسانية فى تطورها . فقد كانت نقطة البدء هى الأنانية . إلا أن هذه الأنانية اضطرت

بفضل خصوبة الحياة نفسها إلى أن تتسع ، نخلقت في خارج ذاتها مراكز جديدة لعملها ، ونشأت عن ذلك العواطف التي تصاحب هذا الابتعاد عن المركز ، ثم إذا بهذه العواطف الجديدة تكاد تغطي الأنانية التي كانت مبدأ لها . ونحن سائرون نحو عهد جديد تتقهقر فيه أنانيتنا الأولى ، ثم تكبت وتصبح نسياً منسياً . وفي هذا العهد المثالي لن يستطيع الفرد أن يلتذ منفرداً ، ولن تكون لذته إلا كالحن في معزوفة لا بد أن تكمله لذات الآخرين . بل إن الأمر على هذا النحو منذ الآن في عامة الأحوال . قارنوا بين نصيب الأنانية ونصيب الغيرية في الحياة العامة ، تجدوا أن نصيب الأولى صغير إذا قيس بنصيب الثانية . حتى اللذات التي هي أكثر اللذات أنانية (لسكونها مادية صرفة) كلذة الأكل والشرب ، لا تكمل قمتها إلا حين نتقاسمها مع الآخرين . وهذا النصيب الكبير من العواطف الإنسانية موجود في كافة أفراسنا وأحزاننا ، حتى لنستطيع القول بأن الأنانية الصرفة ليست كما أسلفنا نوعاً من الانتثار الداخلي فحسب ، بل إنها شيء مستحيل ، فلا لذاتي ولا آلامى خاصة بي وحدى على وجه الإطلاق . إن أوراق الأجاف الشائكة ، قبل أن تنمو وتنتشر حزاماً ضخمة ، تظل مدة طويلة منطبقة بعضها على بعض كأنها ساق واحدة . وفي هذه الفترة تترك أشواك الورقة أثراً على الورقة المجاورة . ومهما تكبر هذه الأوراق بعد ذلك وتباعد ، فإن هذا الأثر يبقى فيها ويكبر معها ، لأنه خاتم الألم يبقى مدى الحياة . إن مثل هذا ليحصل للقلب الإنساني . فإن كافة الأفراح الإنسانية والآلام الإنسانية تنطبع على قلوبنا منذ وجودنا في رحم الأم . ولا بد لهذا الختم أن يبقى فينا مهما نفعل . وكما أن الأنا أصبحت في نظر السيكلوجيا المعاصرة وهما لا وجود له ، أى كما أنه ليس هنالك شخصية منفصلة بل عدد لانهاية له من الكائنات والوجدانات الصغيرة أو الحالات الوجدانية التي تتألف منها ، فكذلك يمكن القول بأن اللذة الأنانية وهم لا وجود له ،

فلذتي الخاصة لا تكون بدون لذة الآخرين ، وأنا أشعر بأن المجتمع كله يجب أن يشارك فيها ، من المجتمع الصغير الذي يحيط بي ، أعني العائلة ، إلى المجتمع الكبير الذي أحيا ضمنه^(١)

والخلاصة أن علم الأخلاق الوضعي يستطيع أن يتحدث عن الإلزام إلى حد ما ، بدون أن يدخل أية فكرة غيبية من جهة ، وبدون أن يلتجئ ، كما فعل « بين » ، إلى « الضغط » الاجتماعي الخارجي ، أو إلى « الخوف » الداخلي من جهة أخرى . فحسبنا أن ننظر إلى الاتجاهات الطبيعية للحياة النفسية ، فنجد فيها دائماً نوعاً من الضغط الداخلي يحدثه النشاط المبذول في هذه الاتجاهات . فالشخص الأخلاقي يشعر بأنه مدفوع إلى هذا الاتجاه بانحدار طبيعي وعقلي معا ، ويحس أنه لا يستطيع أن يفلت من هذا الضغط إلا بعصيان داخلي هر ما يسمى بالخطيئة أو الجريمة . والفرد إذ يقترب هذا العصيان فانما يسيء إلى نفسه ، لأنه يطفىء بارادته شيئاً من حياته النفسية أو العقلية .

والإلزام الذي يرجع في أصله إلى عمل الحياة نفسه إنما يرجع في أصله إذن إلى ما قبل الشعور الواعي ، أعني إلى الأعماق المظلمة اللاشعورية للكائن ، أو قل ، إن شئت ، إلى منطقة الشعور التلقائي التركيبي . إن معظم الشعور بالالزام الطبيعي يمكن أن يرتد إلى هذه الصيغة الأولى : إني أدرك في ذاتي بواسطة الشعور الواعي قوى وتبدلات غير صادرة عنه بل عن الأعماق اللاشاعرة من نفسي ؛ وهذه القوى والتبدلات تدفعني في اتجاه معين بالذات . فكأنها أشعة آتية عن مركز مظلم تصدر منه الحرارة ، هو الحياة الداخلية ، إلا أنها تمر بالمنطقة الشعورية النيرة . . .

الفصل الرابع

الشعور بالالزام من وجهة نظر الحركة العقلية كقوة دافعة أو مانعة

على أى نحو تصورنا الواجب من الناحية الميتافيزيائية أو الأخلاقية ، فان الواجب لا يكون بدون أن يملك بالنسبة إلى سائر البواعث والحركات قوة نفسية — حركية معينة . فالشعور بالالزام ، إذا نظرنا إليه من الناحية الحركية ، إنما هو قوة عاملة فى الزمان ، متجهة فى اتجاه معين ، فى شدة تزيد وتنقص . فينبغى أن نعرف اذن كيف نشأت فينا هذه القدرات على العمل ، هذه القوى الدافعة التى هى أفكار وعواطف معاً . ونريد هنا أن نصور النشوء الحركى للشعور بالالزام ، ولتأثيره الحركى الذى لن نعهده بعد الآن حداً من النشاط وتضييقاً له ، بل نتيجة لانتشار هذا النشاط .

قال رجل اشتهر بصدقه الجرىء ، هو دومنسيل ، لأحد وزراء شارل العاشر ذات يوم : « إني لا أتبع ضميرى ، بل ضميرى يدفعنى دفعاً ، ونستطيع وفقاً لهذا التمييز المرفف أن نقسم اندفاعات الأمر الأخلاقى والاجتماعى إلى طائفتين : فتارة يدفعنا الشعور بالواجب إلى أمام دفعاً بدون أن يتسع الوقت للنقاش والتردد والتفكير ، وتارة ننساق وراءه ، ونشعر شعوراً أوضح بإمكان المقاومة ، وبنوع من الاستقلال .

ومن الأمثلة النموذجية للشعور الاندفاعى غير الواعى ذلك المثال الذى قدمه لنا أولئك العمال المساكين الذين كانوا يعملون فى فرن للكس فى جبال البرن ، فلما نزل أحدهم ليفحص اختلالاً طرأ على الفرن ، ردّى محتقناً بنقص

الأكسجين ، فبادر آخر إلى نجدة فتردى هو الآخر ، وكان هنالك امرأة ،
فصرخت إلى النجدة ، فبادر عمال آخرون إلى مكان الحادث ، ثم نزل أحدهم
فتردى على الفور ، وتبعه رابع خامس فترديا ، ولم يبق منهم إلا واحد ، فهم
أن ينزل هو الآخر ، فما كان المرأة إلا أن تعلقت بتلابيبه ، وقد كادت تجن
رعباً ، وأمسكت به على شفا الفرن . فلما أتى قاضي التحقيق إلى مكان الحادث
وأخذ يسأل الشخص الباقي عن هذا الإخلاص الجنوني الذي كاد يودي بحياته
وأخذ يبرهن له في رصانة وقوة على أن سلوكه كان منافياً للعقل ، ما كان من
الرجل عندئذ إلا أن أجاب هذه الإجابة الرائعة : « لقد كان رفاقي يموتون . وكان
لا بد أن أمضى إليهم » . في هذا المثال فقد الشعور بالواجب الأخلاقي والتضامن
الإنساني أساسه العقلي في الظاهر ، وكان مع ذلك من القوة بحيث دفع إلى
التضحية العقيمة خمسة أفراد واحداً بعد آخر . وليس من ينكر علينا أن
الشعور بالواجب كان هنا في صورة اندفاع تلقائية ، وانتشار مفاجيء للحياة
الداخلية نحو الغير ، ولم يكن احتراماً واعياً . لقانون أخلاقي ، مجرد ، أو
سعياً إلى « لذة » أو « منفعة » . على أنه يجب أن نلاحظ أنه بنمو العقل
والعاطفة يصبح من المستحيل أن نجد الاندفاع الأخلاقية على حالة فعل
منعكس صرف لا يمازجه شيء من أفكار عامة أخلاقية بل مיתافيزيائية .

وهناك حالات لا يكون فيها الشعور بالواجب دافعاً إلى عمل بل رادعاً
جفاة عن عمل ، وهو يعبر عما قد يسميه مودسلي وريجو والفيزيولوجيون
بقوة الوقف أو « الكف » التي ليست أقل فجائية ولا أقل شدة من قوة الدفع .
حدث الواعظ الأميريكي باركر ، فقال : « كنت لا أزال وليداً في اللثة ، ولم
أكن قد تجاوزت من عمري أربع سنين ، ولم أكن قد قتلت بعد مخلوقاً . . .
إلا أنني كنت قد رأيت بعض الأطفال يعبثون بقتل بعض الطيور وبعض

السناجب وغير ذلك من صغار الحيوان . . . وفي ذات يوم لمحت في قاع مستنقع غير عميق سلحفاة صغيرة مبقعة كانت تستدفئ في الشمس . فرفعت عصاى لأضربها . . . وفجأة أمسك ذراعى شيء ما ، وسمعت في نفسى صوتاً واضحاً قوياً يقول : هذا سىء . فظلت عصاى معلقة في الهواء إلى أن غابت السلحفاة عن بصرى ، وأنا مدهوش كل الدهشة لهذا الانفعال الجديد ، لهذه القوة المجهولة التى كانت ، فى نفسى ورغم أننى ، تعترض أفعالى . . . وأستطيع أن أؤكد أن ليس بين حوادث حياتى حادث واحد خلف فى نفسى أثراً أعمق ولا أبقي من الأثر الذى خلفه هذا الحادث . . - فى هذا المثال الجديد نلاحظ أن تأثير الميل المفاجئ أبرز منه فى المثال السابق ، لأنه يوقف عملاً شُرِع به ، ويعرقل فجأة التفريغ العصبى الذى كان يهيم أن يحصل ، فها هنا مفاجأة عنيفة ، وكشف مباغت . ولذلك كان الشعور بما يجب ، بعد تجربة من هذا النوع ، يكتسب فى نظر الفكر الواعى صفة غيبية لا يتصف بها فى كافة الأحوال ؛ فإن العقل ، اذ يجد نفسه أمام غريزة عميقة قوية بصورة مباغتة الى هذا الحد ، يكون محمولا على الشعور بنوع من الاحترام الدينى . وهكذا ، فإن الواجب ، من وجهة النظر المحدودة هذه ، أعنى وجهة نظر الحركة العقلية الصرفة التى ننظر منها الآن ، يمكن أن يحدث شعوراً بالاحترام يستمد من قوته الكافة العظيمة ومن مصدره السرى معاً .

وتزيد قوة الشعور الأخلاقى وضوحاً وبروزاً حين لا تتخذ صورة دفع أو ردع مفاجئ ، بل صورة ضغط داخلى وتوتر دائم ، فالشعور بالواجب ، فى معظم الحالات ولدى معظم الناس ، لا يتصف بالقوة بل بالدوام . فقد تعوزه الشدة ، لكن لا يعوزه الزمان ، والزمان أقوى العوامل على الإطلاق . إن التوتر المتوسط القوة ، اذا استمر تأثيره فى اتجاه واحد ، لا بد أن يتغلب على مقاومات أقوى منه لسكنها تفنى بعضها بعضاً . انظروا إلى چان دارك .

حين بدت لها فكرة نجدة فرنسا لأول مرة في وضوح ، لم يمنعها ذلك من أن تعيد خرافها إلى المزرعة . لكن ملازمة هذه الفكرة لها بعد ذلك حولت كل حياتها كقروية ، وغيرت مصير فرنسا ، وبدلت بذلك إلى حد كبير سير الإنسانية كلها . فاذا نظرنا إلى الشعور الأخلاقي لافي مشابهاته مع القوة العنيفة بل في مشابهاته مع قوة التوتر ، استطعنا أن نفسر تفسيراً أتم قدرة هذا الشعور أولاً ، والصورة الخاصة التي تتخذها هذه القدرة بعد ذلك في الذهن ثانياً ، أعنى الشعور بالإلزام الأخلاقي .

ويمكن أن تُنسب قوة التوتر إلى كل غريزة تتوافر فيها الشروط التالية :

١ - أن تكون غير ممكنة التهديم تقريباً .

٢ - أن تكون دائمة تقريباً ، وأن لا تكون دورية كالجوع مثلاً .

٣ - أن تكون على انسجام واشتراك ، لا على تعارض ، مع الغرائز

الأخرى التي تسهل بقاء النوع .

ويجب أن نلاحظ أولاً أن ما نسميه بالإلزام الأخلاقي ، بالمعنى الأصلي للكلمة ، لا يعنى التنفيذ المباشر للفعل ، لا ولا تنفيذه على وجه العموم ، فإنما هو مصحوب بفكرة فعل ممكن لأفعل ضرورى . والواجب لا يكون في هذه الحالة اندفاعاً لا يقاوم ، بل اندفاعاً دائماً ، فكأنه نوع من المس العالى . وقد بين دارون أننا سرعان ما نعرف بالتجربة أن التمرد على الميل لا يهدم هذا الميل . فإن ما نشعر به من عدم الرضى بعد أن نعصى هذا الميل دليل على عجزنا عن استئصال الغريزة التي استطعنا أن نتمرد عليها ونعصاها . ومن الممكن أن تكون هذه الغريزة ، في لحظة من لحظات الزمان ، أضعف من مجموع القوى التي يقترضها العمل الواجب تنفيذه ، إلا أنها تبدو في الشعور مألثة للزمن كله ، وبذلك تكتسب قدرة من نوع جديد . وإذن فنحن نشعر ، فيما نشعر به من

القوى الداخلية ، بقوة ليست مما يستحيل عصيانه وتجاوزه، لكنها بما لا يمكن أن يتهدم ويذول (أو هي على الأقل تبدو لنا كذلك بعد سلسلة من التجارب). فالإلزام ، من هذه الزاوية وفي صورته الأولى ، إنما هو التنبؤ بميل أخلاقي غير شخصي يدوم مدة غير محدودة ونشعر بالتجربة أنه لا يذول . ولذلك يكن ثمت شعور واضح برابطة الإلزام قبل أن يكون المرء قد شعر بشيء من تأنيب الضمير ، أى ببقاء الغريزة على رغم اختراقها وعصيائها . فالخطيئة عنصر ضرورى فى تكوين الشعور الأخلاقى الواعى . وعلى هذا ففكرة الزمن فى الواقع هى التى تخلع على غريزة الواجب صفتها الخاصة ، هذه الغريزة التى حسبها كنت تجلياً لشيء غير زمنى . إن شدة الميل الحالية ، حين يندفع المرء مع هواه ، تدخل وحدها فى حساب القوى التى تؤثر فى الدماغ ، فلا المستقبل ولا الماضى ههنا بذى تأثير . لكن تذكر الماضى واستشفاف المستقبل شرط أساسى للأخلاق . وتأثير الغرائز الكبرى المفيدة للنوع الإنسانى يزداد إلى غير نهاية حين يتضاعف فى الخيال بكل لحظات الزمان . فلذلك يكون المرء أخلاقياً يجب أن يحيا فى الزمان .

تعرفون الأمثلة التى بين بها دارون أنه لو كانت الحيوانات تتمتع بما تتمتع به من عقل لخلقت غريزتها شعوراً بالواجب . وهذا الشعور بالواجب ، إذا نظرنا إليه من الناحية الحركية ، ليس متعلقاً باتجاه الغريزة الذى يكون بالفعل أخلاقياً أو غير أخلاقى ، فهو لا يتعلق إلا بشدته ، وبمدته ، وبالمقاومة أو المساعدة اللتين يلقاهما فى المحيط . قال دارون « لو خلق البشر فى شروط الحياة التى خلق فيها النحل ، لكان مما لا شك فيه أن أنثياتنا غير المتزوجات سوف يرين من واجبهن المقدس ، كما ترى عاملات النحل ، أن يقتلن إخوتهن ، وأن الأمهات سيحاولن أن يقتلن بناتهن المخصبات ، بدون أن يجد

أحد في ذلك ما يستنكر أو ينتقد (١).

Voir the descent of man, et notre Morale anglaise contemporaine. (١)

ولعل من الممكن أن نجد تحققا تجريبيا لهذه النظريات المتعلقة بالصلة بين الغريزة والواجب . ومن أجل هذا التحقق ينبغي أن نستمر بصورة منهجية على القيام بالتجارب التي بدأها مسيو شاركو ومسيو ريشه مما سوف نسميه بالإيماءات الأخلاقية في السرمنة الاصطناعية . وتبين هذه التجارب أن الأمر الذي تصدره إلى شخص مصاب بالسرمنة أثناء نومه يمكن أن ينفذه هذا الشخص بعد صحوه ، بعد مدة تطول وتقصر ، بدون أن يستطيع أن يفسر هو نفسه الأسباب التي حملته على التنفيذ : فكأن النوم قد استطاع بذلك أن يخلق ميلا داخليا يثوى في الظلام ، ويفرض نفسه على إرادة الشخص . ونرى في هذه الأمثلة الطريفة أن حلم المسرمن ينسلط عليه ، ويظل يوجه حياته بعد يقظته . فكأنه عزيزة اصطناعية على حالة النشوء . إليكم مثلا هذه الحالة الطريفة التي لاحظها مسيو ريشه . كانت إحدى النساء مصابة بمجنون الإقلال من الأكل . فقال لها مسيو ريشه ذات يوم وهي نائمة إنه يجب عليها أن تكثر من الطعام . فلما صحت من نومها نسيت الوصية تمام النسيان . وبعد بضعة أيام أقبلت راحبة المستشفى إلى مسيو ريشه تقول « إنها لا تفهم هذا التغير الذي طرأ على المريضة ، فقد أصبحت تطلب من الطعام دائما أكثر مما يقدم إليها » . فاذا صح أن هذه الحادثة قد لوحظت بدقة ، فإن الحالة الجديدة ليست تنفيذا لأمر خاص فحسب وإنما هي اندفاع لاشعوري أشبه بغريزة طبيعية . ويمكن أن نقول على وجه العموم إن كل غريزة طبيعية أو أخلاقية هي كما لاحظ كوفيه نوع من السرمنة مادامت تصدر إلينا أمرا نهجمل سببه : فنحن نسمع « صوت الضمير » بدون أن نعرف مأثاه . ولعل من الضروري ، تنوعا للتجارب ، أن لا نطلب إلى المريضة أن تكثر من الطعام فحسب ، بل أن تنهض عند الصباح في كل اليوم ، فتبادر إلى العمل ، وتتواظب عليه . واملنا نصل بهذه الطريقة إلى تغيير طبيعة الأشخاص الأخلاقية شيئا بعد شيء ، ولعل السرمنة الاصطناعية أن تكون اذن وسيلة من الوسائل الناجعة مع بعض المرضى الأخلاقيين . وإذا استطعنا أن نخلق بهذه الصورة غريزة اصطناعية فلاشك عندى أن سيرتبط بها واجب غيبي معين — اللهم الا اذا قاومتها ميول أخرى سابقة عليها وأقوى منها . ومن الممكن أيضا أن نجري تقيض هذه التجربة . فنحاول أن نزيل غريزة من الفرائز بسلسلة من الاوامر المتكررة . فقد قيل إن من الممكن أن نفقد المسرمن بعض ذاكرته — كذاكرة الأسماء مثلا — بل لقد ذهب مسيو ريشه إلى أن من الممكن أن نفقده كل ذاكرته (المجلة الفلسفية ٨ أكتوبر ١٨٨٠) ويضيف مسيو ريشه إلى ذلك « أن من الواجب أن نستعمل كثيرا من الحذر في اجراء هذه التجربة اذ لقد نشأ في هذه الحالة خلل عقلى مربع دام نحو من ربع ساعة ، وجعلنى في معظم الأحيان لا أود تكرار هذه المحاولة الخطرة » فاذا وحدنا بين الذاكرة وبين المادة والغريزة ، كما يفعل معظم علماء النفس ، تبين لنا أنه ربما كان من الممكن أيضا إلى نزيل إلى حين ، أو أن نضعف على الأقل ، غريزة معينة ، =

وبعد ، لماذا كانت الغريزة الأخلاقية التي وجدناها في الإنسان مطابقة للغريزة الاجتماعية والإنسانية ، لماذا كانت هذه الغريزة لا ترتوى ، ولا تجرى على إيقاع دورى ، شأن سائر الغرائز ؟ الواقع أن هناك نوعين من الغرائز : فبعض الغرائز يهدف إلى تعريض القوى ، وبمعناها الآخر ينفق هذه القوى . فأما الأولى فهي محددة بموضوعها نفسه ، فتتخفى متى أرويت الحاجة . ولذلك كانت دورية غير متصلة ، وكان الجوع الذى لا يشبع حادثاً نادراً . وأما الثانية فهي ميالة فى معظم الأحيان إلى الاستمرار وعدم الإرتواء . فالغريزة الجنسية لدى بعض الأجسام الفاجرة يمكن أن تفقد صفتها المعتادة من دورية وانتظام ، وأن تصبح ضرباً من الشهوانية التى لا تعرف الإرتواء . وهكذا فإن غرائز الإنفاق يمكن أن تصبح غير قابلة للإرتواء أو الشبع ، كالإجهاد العقلى ، وحب المال ، واللعب ، والنزاع . والسفر ، وما إلى ذلك . ويجب أن نميز أيضاً بين الغرائز التى تقتضى إنفاقاً لقوى مختلفة متنوعة ، وبين الغرائز التى تقتضى دائماً إنفاقاً واحداً بعينه . فأما التى تتناول عضواً محدداً فمن السهل

== ولو كانت من أقوى الغرائز كغريزة الأمومة أو غريزة الحياء أو غير ذلك . ويبقى أن نعرف ألا تخلف هذه الإزالة بعض الآثار فى اليقظة . وفى وسعنا عندئذ أن نمتحن قوة المقاومة التى لمختلف الغرائز ، الغرائز الأخلاقية مثلاً ، وأن نرى أى الغرائز الأنانية أو الغيرية أعمق وأشد . على أننا نستطيع على كل حال أن نحاول هذه التجربة لإزالة العادات السيئة أو بعض أنواع الجنون الوراثى ، فنرى مثلاً ألا يمكن سلسلة من الأوامر أو النصائح المتكررة مدة طويلة أثناء النوم أن نطامن مثلاً من جنون العظمة ، أو جنون الاضطهاد لدى بعض المرضى ، فنأمر المجنون الذى يعتقد أنه مكروه بأن يحب أعداءه ، ونأمر المجنون الذى يعتقد أنه متصل بالله اتصالاً مباشراً بالسكف عن الصلاة ، أى بتعبير آخر نحاول أن نعدل الجنون الطبيعى بميل اصطناعى تخلفه أثناء النوم . وعلى هذا تكون دراسة السرمنة أغنى بالملاحظات النفسية والأخلاقية من دراسة الجنون . إن كلا السرمنة والجنون اختلال فى الجهاز العقلى ، إلا أننا نستطيع فى السرمنة الاصطناعية أن نحسب هذا الاختلال وأن ننظمه . وقد أجريت بعد صدور الطبعة الأولى من كتابنا هذا تجارب كثيرة من هذا النوع ، وكانت تجارب موفقة ناجحة .

أن تنفذ . وأما التي تنطوي على عدد من الميول غير المحددة (كحب التمرن والحركة والعمل مثلاً) فإن إرواءها أعسر ، لأن تنوع الإنفاق ضرب من الراحة . والغريزة الاجتماعية أو الأخلاقية من حيث هي قوة نفسية ، هي من هذا النوع من الغرائز . إنها من الغرائز التي يمكن بسهولة أن تصبح غير ممكنة الشبع ، وأن تصبح متصلة مستمرة .

فماذا يحصل حين يكون غريزة من الغرائز غير ممكنة الارتواء ؟ — إذا كانت هذه الغريزة قليلة التنوع في صورها ، استنزف الجسم ، فما يستطيع بعد ذلك إنفاقاً . ولذلك لا نرى للشهوانى أعقاباً ، ونرى الإجهاد العقلي يوقف الخصوبة ، ويميت قبل الألوان ، ونرى الإفراط في محبة الأخطار والحرب يزيد احتمال الهلاك ، ويقلل احتمال البقاء . إلا أن هناك بعض الميول النادرة التي قد تصبح غير قابلة للارتواء ثم لا تتعارض مع تكاثر النوع بل تسهله . وطبيعي أن الغيرية تأتي في طليعة هذه الميول . إن الغيرية هي الميل الذي يستطيع أكثر من غيره أن يحدث بعد الشبع الموقت عاطفة قوية ودائمة . وهكذا نستطيع ، حتى من الناحية الفزيولوجية ، أن نبرهن على أن تكون الغريزة الاجتماعية والأخلاقية كان أمراً طبيعياً ضرورياً .

إن الغريزة الفنية التي تحمل الفنان على السعى وراء الأشكال الجميلة ، والعمل وفقاً لنظام وقياس ، والكمال في كل ما يعمل ، قريبة جداً من الميول الأخلاقية ، ويمكن أن تخلق مثلها نوعاً من الشعور بالإلزام . فالفنان يشعر في داخله بأنه ملزم بالإنتاج وبالحلق ، وبخلق آثار منسجمة . ولا يقل انزعاجه للغلطة الفنية عن انزعاج الناس العاديين لخطيئة أخلاقية . إنه يشعر ، بإزاء الأشكال والألوان ، بشعور الاحتقار أو الإعجاب ، الذي يظن أنه وقف على الأحكام الأخلاقية . بل إن الصانع المجيد ، يقوم بعمله مسروراً ،

ومحب هذا العمل ، ويأبى أن يدعه ناقصا ، يأبى أن لا يصقل أثره . فهذه الغريزة التي لا بد أنها موجودة حتى لدى الطائر الذي يبني عشته ، والتي تفجرت بقوة خارقة في بعض النفوس الفنانة ، وفي شعب كالشعب اليوناني مثلا ، كان من الممكن ، لو نمت ، أن تخلق إلزاماً فنياً شبيهاً بالإلزام الأخلاقي . إلا أن الغريزة الفنية لم ترتبط بانتشار النوع إلا ارتباطاً غير مباشر . ولذلك لم تعم إلى درجة كافية ، ولم تكتسب قوة كبيرة . وليس لها شأن عظيم إلا حيث تمس الاصطفاء الجنسي : فالميل الجمالي في الصلات الجنسية يتصف بشيء من الارتباط الأخلاقي ، حتى أن الاشتمزاز الجنسي ينتهي بنوع من التأنيب الأخلاقي . إن النفور الجمالي الذي يشعر به الفرد بإزاء بعض أفراد النوع الآخر ، يلاحظ حتى عند الحيوانات : فنحن نعرف أن الحصان يحتقر الفرس الغليظة التي يُحمل على وطئها . وهذا الشعور يتجلى عند الإنسان في صورة أبرز — وإن كان متصلاً بمشاعر أخرى اجتماعية أو أخلاقية — فالزنجيات اللاتي كان أسيادهن يضطرونهن على أن يظوهن كالحوانات ، وأن يزوجوهن من ذكور ينتخبونهم لهن انتخاباً ، كان يبلغ بهن النفور والاشتمزاز والقرف أن يخفن الأولاد الذين ينتجون عن هذا الزواج الإكراهي (مع أن السفاح شائع بين الزوج) . والرجل الذي يحاول أن يروى غريزته الحيوانية مع امرأة أخطأ منه بكثير من الناحية الجسمية والجمالية يشعر بعد ذلك بخجل داخلي ، وبنوع من الانحطاط في جنسه . والفتاة التي تتزوج ، نزولاً على إرادة أهلها ، برجل لا يعجبها ، قد يبلغ بها النفور أن تقذف بنفسها من نافذة غرفة الزواج . ويتضح من هذه الأمثلة أن الشعور الجمالي ينتج نفس الآثار التي ينتجها الشعور الأخلاقي . ألا إن العبقرية والجمال ليلزمان . إنهما ، ككل قوة نحسها فينا ، يضيفان علينا في نظر أنفسنا قيمة ، ويفرضان علينا واجباً . ولو قد كانت العبقرية ضرورية حتماً لكل فرد من

الأفراد حتى يظفر في تنازع البقاء إذن لعمّت ولا شك ، ولكن الفن اليوم حظاً شانه بين كل البشر .

ومن الميول التي أمكن أن تنمر عند بعض الأفراد (عدا الغريزة الأخلاقية والفنية) حتى اعتبرتها المدرسة الانجليزية شبيهة بشعور الإلزام ، ذلك الميل الذي طالما ضربته هذه المدرسة مثالا ، أعنى البخل . ولكن ، حتى من وجهة النظر الضيقة الفظة التي تنظر منها الآن ، يجب أن نلاحظ أن هذا الميل أدنى من الغريزة الأخلاقية . إن البخل ، بتقليله رفاه الحياة ، ينتج نفس الأثر الذي ينتج عن البؤس . إنه لا يشجع على الإخصاب . فالبخيل يخشى أن يكون له أولاد . أضف إلى ذلك أن الولد الذي عاق نموّه بخل أبيه محمول في معظم الأحيان على التمييز . والحجة الحاسمة أخيراً أنه لما كان البخل ليس بذى فائدة اجتماعية ، فإن رأى العام لا يشجعه . تصوروا مجتمعاً مؤلفاً كله من بخلاء . إن كل فرد من أفراد هذا المجتمع لن يسعى إلا إلى غاية واحدة ، هي أن يجعل غيره مبذراً حتى يحصل هو على ماله . وهبنا فرضنا المستحيل ، فتصورنا هؤلاء البخلاء تفاهموا فيما بينهم كل التفاهم وأصبحوا يتحاضون على البخل ، فإنكم لن تلبثوا أن تروا نشوء واجب هو واجب التقدير . ولن يقل هذا الواجب قوة ، من حيث هو شعور ، عن كثير من الواجبات الأخرى . فإننا نلاحظ في فلاحينا الفرنسيين ، وفي اليهود على وجه الخصوص ، أن هذا الواجب للأخلاقى يكاد يرتفع إلى مستوى الواجبات الأخلاقية . إن الفرد في مجتمع بخيل يشعر أنه ملزم بالتقدير أكثر مما هو ملزم بالاعتدال أو بالشجاعة مثلاً ، ويحس بالتأنيب لإخلاله بهذا الواجب أكثر مما يحس به لإخلاله بالواجبات الأخرى .

ويمكن أن نستنتج مما تقدم وحده ، بغض النظر عن كثير من الاعتبارات الأخرى ، أن شتى الواجبات الأخلاقية ، هذه الصور المختلفة

للغريزة الاجتماعية أو الغيرية ، ما كان يمكن إلا أن تنشأ ، وما كان يمكن أن ينشأ غيرها . وثمت عامل آخر ضمن ظفر الغريزة الأخلاقية ، هو استحالة إرضاء الضمير النادم ، ووقف عذابه بعمل طيب نقوم به ، كما نقف الجوع مثلاً . إن الألم الذى شعرنا به أثناء الجوع يصبح بعد الشبع ذكرى غامضة ما تلبث أن تمحى . لكن الأمر ليس على هذا النحو فيما يتصل بتأنيب الضمير . فكأن الماضى هنا لا يمحى . بل يظل أبداً لا ذعاً . . . ثم إن كل الحاجات التى ليست حاجات حيوانية محضة تأتى كذلك هذه الصنوف من التعويضات والتعزيات التى يقبلها الجوع أو العطش . انظروا إلى الحب . لقد يظل الإنسان طول عمره يتحسّر على ساعة من الحب أتاحت له ثم أفلتت منه إلى غير رجعة . إن الحب لا يستطيع أن يستعيز عن امرأة بامرأة . تقرأ فى ملهاة لشكسبير :

ما لحظت أنها جميلة

إلا ونحن خارجان من الغابة الصماء العميقة

قالت : دعنا ، ولا نذكرن هذا بعد الآن . .

ولكنى دائم التفكير فيه دائم الذكر له ، . .

ولنلاحظ أخيراً أن من أعظم ميزات الغرائز الأخلاقية ، من حيث هى غرائز ، أن لها الكلمة الأخيرة . فمن يخلص لواجبه فيما إن يموت ، وإما أن يعيش مطمئن النفس مرتاح الضمير . أما الغرائز الأنانية فظفرها معوق أبداً . إن لذة تحقيق الواجب تنسينا العناء الذى لا قبناه فى سبيله . إلا أن التخلف عن القيام بالواجب يكدر كل شئ حتى اللذة . والملاحظ على وجه العموم أن ذكرى الجهد المبذول لإرواء غريزة من الغرائز تمحى بسرعة ، فى حين أن ذكرى عدم إشباع الغريزة تظل ما ظلت هذه الغريزة . سرعان ما نسى ليا ندر مع

هيرو الجهد المبذول لاجتياز الدردنيل ، لكنه ما كان يستطيع أن ينسى هيرو وهو بين ذراعى عشيقه أخرى .

والآن وقد قررنا وجود الغريزة الأخلاقية عامة ، وقررنا قوتها وتوترها الدائم فلنتساءل : وفقاً لآى ترتيب أوجدت هذه الغريزة مختلف الغرائز الأخلاقية الخاصة التى إذا صيغت صياغة واعية كانت هى الواجبات ؟ — لقد أوجدتها فى الواقع وفقاً لترتيب مناقض فى معظم الأحيان للترتيب المنطقى الذى ارتآه الأخلاقيون . فان معظم الأخلاقيين يضعون فى الصف الأول واجبات المرء نحو نفسه ، كالاحتفاظ بالكرامة الداخلية ؛ ثم يضعون واجبات العدالة قبل واجبات المحبة . وليس هذا الترتيب بالمطلق قط ، حتى أن الترتيب العكسى هو الترتيب الذى اتبعه تطور الميول الأخلاقية فى معظم الأحيان . فالتوحش غالباً لا يعرف العدالة والحق بالمعنى الأصلى لهاتين الكلمتين ، إلا أنه قادر على الشفقة والرحمة . وهو لا يعرف الاعتدال أو الحياء وما إلى ذلك . لكنه مستعد لأن يعرض حياته للخطر فى سبيل عشيرته . إن الاعتدال والشجاعة فضيلتان اجتماعيتان فرعيتان إلى حد كبير . انظر إلى الاعتدال . إنه لا يزال لدى الجمهور فضيلة اجتماعية . فإئن كان رجل الشعب لا يكتر من الطعام والشراب فى مأدبة دعى إليها كما يفعل فى مطعم أو حانة ، فذلك خوف من الانتقاد أو من سوء الهضم أكثر مما هو شعور بلطافة أخلاقية . والشجاعة لا تكون بدون شيء من الرغبة فى المديح والجاه . حتى لقد نمت كثيراً ، كما يسن دارون ، بتأثير الاصطفاء الجنسى . أما واجبات المرء نحو نفسه ، على نحو ما يفهمها الإنسان الحديث ، فان معظمها يرتد إلى واجباته نحو غيره .

ويميز الأخلاقيون بين الواجبات السلبية والواجبات الإيجابية ، أى بين الامتناع عن الفعل ، وبين القيام بالفعل . فأما الامتناع عن الفعل ، فهو

العدل ، وهو يقتضى أن يكون المرء مالكا زمام نفسه . وهو أسمى من الناحية الأخلاقية ، إلا أنه ليس أسبق من ناحية التطور . فالامتناع أصعب الأشياء التى يمكن الحصول عليها من البدائين . فما نسميه بالواجب الدقيق هو فى غالب الأحيان لاحق على الواجب الواسع ، وأقل منه وجوباً فى نظر البدائين . فلأن يلقي البدائي بنفسه فى معركة حامية لنجدة رفيق له فذلك فى نظره (وفى نظر كثير من المتحضرين كذلك) أوجب وأشرف من أن يمتنع عن السطو على امرأة هذا الرفيق . إن الاستراليين ، كما قال كوتنجهام ، لا يحترمون حياة إنسان أكثر مما يحترمون حياة فراشة . لكنهم مع ذلك قادرون على المحبة والإحسان بل والبطولة . والبولينزيون يقتلون أولادهم بدون أن يخجلهم شيء من تأنيب الضمير ، ومع ذلك تراهم يحبون أرقاً الحب الأولاد الذين ارتأوا الإبقاء عليهم . إن الجهد الذى يقتضيه الامتناع عن العمل ينطوى فى بعض الأحيان على بذل إرادى أقوى مما يقتضيه القيام بالعمل . إلا أن هذا البذل الإرادى يكون هنا أقل وضوحاً . وذلك ما جعل الأخلاقيين ينسبون إليه شأناً ثانوياً . إننا لا نشعر بجهد هرقل حين رفع الحمل وهو باسط ذراعه . ذلك أن الذراع كان ساكناً لا يهتز . إلا أن هذا السكون يقتضى من القوة الداخلية أكثر مما يقتضيه كثير من الحركات .

لم نتحدث حتى الآن عن الشعور الأخلاقى إلا من حيث هو عاطفة شاعرة بصلتها بسائر عواطف الروح الإنسانى ، لكنها غير واعية لمبدئها وعللها المختبة ، أى غير فلسفية . فما عسى أن يحصل حين تغدو هذه العاطفة عاقلة فكرية ، أى حين يريد الإنسان الأخلاقى أن يفسر أسباب فعله ، وأن يبرر هذا الفعل ؟ يرى سبنسر أن الواجب الأخلاقى الذى ينطوى على مقاومة وجهد صائر يوماً إلى الزوال ، وأن ستحل محله أخلاق تلقائية ، فسوف تصبح

الغريزة الغيرية من القوة بحيث ننساق معها بغير ما كفاح أو نضال . ولن نشعر بقوتها، لأننا لن نحاول أن نقاومها. أى يمكن أن نقول إن قوة التوتر التي تملكها فكرة الواجب ستتحول يومئذ إلى قوة حية متى أتاحت المناسبة ، فما نشعر بها إلا على أنها قوة حية . ويقول سبنسر إنه سيأتى يوم تصبح فيه الغريزة الغيرية من القوة بحيث يتنافس الناس على فرص إرضائها ، أى يتنافسون على فرص التضحية والموت .

ألا إن سبنسر ليسرف كثيراً . فهو ينسى أنه إذا كانت الحضارة ماضية فى إنماء الغريزة الغيرية إلى غير نهاية ، وإذا كانت تحيل أسـمى قواعد الأخلاق إلى مجرد قواعد فى اللباقة الاجتماعية أو التمدن ، فإن الحضارة من جهة أخرى تنمى العقل الواعى إنماء كبيراً ، وتقوى عادة الملاحظة الداخلية والخارجية ، أى تنمى الروح العلى . والروح العلى ألد أعداء الغرائز . إنه أعظم قوة تهديمية تحل كل ما قد عقدته الطبيعة . إنه الروح الثورى الذى لا ينى يحارب روح الإنقياد فى المجتمعات ، والذى سيحارب روح الإنقياد فى الشعور أيضاً . ومهما يكن الأصل الذى ننسب إليه اندفاع الواجب ، فما لم تكن هذه الإندفاع مبررة بالعقل ، فإن من الممكن أن تبدل تبديلاً كبيراً مع نمو العقل فى الإنسان نمواً متصلاً . إن الطبيعة الإنسانية ، كما قال أحد الشكاك الصينيين لمسكيوس التليز الأمين لكتفوشيوس — إن الطبيعة مرنة لينة كغصن صفصاف ، والعدالة أشبه بقفة صنعت من هذه الأغصان . إلا أن الكائن الأخلاقى محتاج إلى الاعتقاد بأنه سديانة صلبة العود ، لاصفصافة تغزو لأية يد مسـّها عرضاً . فإذا لم يكن الضمير إلا قفة صنعتها الغريزة ببضعة أغصان متلوية ، فإن التفكير يستطيع أن يخرّب ما قد صنعتها الطبيعة . وعندئذ يفقد الحس الأخلاقى كل مقاومة وكل صلابة . وفى اعتقادنا أن من الممكن أن نبرهن برهاناً علمياً على القانون التالى : كل غريزة مائلة إلى الزوال حين تصبح شاعرة واعية .

وقد وجهوا إلينا بضدد هذه النقطة عدداً من الاعتراضات ، في فرنسا وفي إنجلترا ، وتذهب هذه الاعتراضات إلى تقرير أن النظريات الأخلاقية^(١) لا تأثير لها في السلوك . وكنائنا أن الحس الأخلاقي ، إذا جردناه بالفرض من كل سلطة عقلية حقاً ، كان أشبه بمسّ دائم أو هلوسة . فأجابوا بأن الحس الأخلاقي لاصلة له بالهلوسة إطلاقاً ، لأنه ليس حكماً ولا رأياً ، والشعور لا يقرر بل يأمر ، والأمر يمكن أن يكون حكماً أو جنوناً ، إلا أنه لا يكون خطأ أو صواباً^(٢) . لكننا نقول بدورنا إن الأمر ليس خالياً من الصفة العقلية إلا لأنه لا يفسر بأسباب مقبولة ، أى لأنه يقابل نظرة إلى الواقع خاطئة . فكل أمر ينطوى على تقرير ، ويتضمن لا «جنوناً» أو «حكمة» فحسب ، بل وخطأ أو صواباً . وكذلك فإن كل تقرير ينطوى ضمناً على قاعدة سلوكية . فإن أفكار المجنون لاتخذه خداعاً فحسب ، بل توجهه كذلك . إن أوهامنا تأمرنا وتتحكم فينا . إن الشعور الأخلاقي الذى يمنع عن القتل يؤثر فى ، من حيث هو شعور ، كتأثير دوافع الميل اللاأخلاقي الذى يدفع بالمجنون إلى القتل ، فكلانا يتحرك على نحو واحد ، لكن البواعث أو

(١) أنظر كتابنا « الأخلاق الانجليزية المعاصرة » (الجزء الثانى ، الباب الثالث) . وهذا ما سلم لنا به ماسيو ريبو (الوراثة النفسية ، الطبعة الثانية ص : ٣٤٢) . غير أنه أضاف الى ذلك « أن الفريزة لاتزول الا أمام نشاط عقلى ، يحل محلها اقيامه بالعمل على وجه أفضل . فلن يستطيع العقل أن يقتل الشعور الأخلاقى الا اذا وجد أن ذلك أفضل » . وهذا صحيح ، شريطة أن نفهم كلمة أفضل بمعنى مادى آلى ، فن الأفضل مثلاً بالنسبة الى الكوكو أن يبيض فى أعشاشه غيره من الطيور . الا أن هذا ليس هو الأفضل بالمعنى الإطلاقي للكلمة ، ولا سيما بالنسبة الى الطيور الأخرى . وعلى هذا نرى أن التحسّس من ناحية المرد بل والنوع قد لايمكون دائماً مانسميه « بالتحسّس الأخلاقى » ومهما يكون من أمر فهذه مسألة جديدة بالبحث ، وهى بعينها المسألة التى نبينها فى هذا الكتاب .

الدوافع تختلف . فلا بد إذن ن نصل دائماً إلى أن نبحث هل الباعث الذى يدفعنى أنا أكثر قيمة، من الناحية العقلية ، من الباعث الذى يدفع القاتل . فهذه هى المسألة كلها . فإذا لجأنا فى تقدير القيمة العقلية للبواعث إلى مقياس وضعى على محض ، وجب أن نتوقع حصول عدد من النزاعات بين المنفعة العامة والمنفعة الشخصية . أما أن نأمل أن الغريزة ستستطيع أن تزيل وحدها هذه النزاعات ، فذلك فى اعتقادى خطأ . ويقىنى ، خلافاً لذلك ، أن الغريزة تفسد فى الإنسان على قدر ما يتقدم التفكير .

فليس فى وسعنا إذن أن نتفق مع نقادنا الإنجليز على هذه النقطة الأساسية، وهى: هل النظر الأخلاقى الذى هو تعبير نظرى عن تطور الأخلاق فى الإنسانية لا تأثير له فى هذا التطور ، ولا قدرة له على تبديل اتجاهه تبديلاً ذا بال ؟ أو بتعبير أعم هل الحادثة التى تصل إلى الشعور الواعى لا تتحول بتأثير هذا الشعور نفسه ؟ — لقد لاحظنا فى غير هذه النقطة ان غريزة الرضاع التى لها فى الحيوانات الشديدة شأن عظيم، تميل فى أيامنا هذه إلى الزوال لدى كثير من النساء ؛ بل ثمت ظاهرة أهم من هذه الظاهرة — بل أهم من كافة الظواهر — أعنى ظاهرة التناسل . فان ظاهرة التناسل تميل الآن إلى التغير وفقاً لهذا القانون نفسه . فقد أصبحت الإرادة الشخصية فى فرنسا (حيث معظم الناس لا تزعمهم الاعتبارات الدينية) تحل فى العمل الجنسى محل غريزة التناسل إلى حد ما . ومن ثم كان تزايد السكان فى بلادنا يسير سيراً بطيئاً ، وكان من جراء ذلك ما نشاهده من قلة عددنا بالنسبة إلى عدد الشعوب الأخرى، ومن تفوقنا الاقتصادى على هذه الشعوب من ناحية أخرى (وإن كان تفوقاً مؤقتاً ، مهدداً منذ الآن) . ذلكم مثال بارز على تدخل الإرادة فى منطقة الغرائز . فان هذه الغريزة ، حين لم تعد تحميها عقيدة دينية أو أخلاقية

أصبحت عاجزة عن أن تكون لنا قاعدة سلوكية ، وأصبحنا نستمد هذه القاعدة من اعتبارات عقلية صرفة ، أو قل من اعتبارات المنفعة الشخصية المحضة ، لا المنفعة الاجتماعية ، رغم أن التناسل أهم واجبات الفرد ، لأنه يضمن بقاء السلالة . حتى أن الفرد في كثير من الأنواع الحيوانية لا يعيش إلا ليلد ، فما يكاد يتم الإخصاب حتى يموت . أما في أيامنا هذه فإن هذا الواجب الذي يتسم ذروة الواجبات في السلم الحيواني كله ، أصبح لدى الشعب الفرنسي آخر هذه الواجبات ، وأصبح الشعب الفرنسي يسعى متعمداً إلى إنقاص الإخصاب إلى أدنى حد ممكن . ولست هنا بمعرض اللوم ، وإنما أقرر الواقع كما هو . إن زوال الدين وزوال الأخلاق المطلقة ، هذا الزوال التدريجي الحتمي ، ينحى لنا مفاجئات كثيرة من هذا النوع . وإذا لم يكن علينا أن نخشاها ، فلا أقل من أن نتحقق منها لمجرد العلم .

وإليك ملاحظة أخرى : إن مجرد فرط الوسواس يمكن أن يؤدي إلى انحلال الغريزة الأخلاقية ، وهذا ما نلاحظه في المعرفين (القسس) والمعرفين . حتى لقد بين باجو أن الإفراط في التفكير في الحياء قد يؤدي إلى إضعاف الحياء ، وإلى زواله بالتدرج . فكلما انصب الفرد على التفكير في غريزة من الغرائز أو ميل من الميول التلقائية ، رأينا هذا التفكير يميل إلى إفساد هذه الغريزة وهذا الميل . ولعل هذه الظاهرة أن تفسر تفسيراً فيزيولوجياً ، وذلك بما للقشرة السنجابية من تأثير تعديلي في المراكز العصبية الثانوية ، وفي كل فعل منعكس . ولذلك نرى مثلاً أن من أراد أن يعزف على البيانو من ذاكرته قطعة موسيقية تعلمها تعليماً آلياً ، وجب عليه أن يعزفها في طمأنينة واستقامة . بدون أن يلاحظ نفسه ملاحظة دقيقة ، وبدون أن يفسّر حركة أصابعه الغريزية . ففكر المرء في مجموعة من الأفعال المنعكسة أو العادات المتكونة كان يعمل

على تشويش هذه الأفعال وهذه العادات ^(١) .

فالغريزة الأخلاقية التي يتجه التطور إلى تقويتها على صور شتى يمكن إذن أن تنشوه بعض التشوه بفرط نمو العقل الواعي . نعم إنه ينبغي لنا في ميدان الأخلاق أن نميز بين النظريات الميتافيزيائية والأخلاق العملية ، وقد ميزت بينهما في غير هذا الموضع . لكننا لنستطيع أن نوافق الانجليز على أن النظريات لا تؤثر في السلوك أى تأثير ، أو أنها تؤثر تأثيراً ضئيلاً جداً كما يزعمون ، فقد زعم بولوك وستيفن أن النظر الأخلاقي لا يزيد تأثيره في السلوك على تأثير الهندسة ، فيقول بولوك إن الفروض المتعلقة بحقيقة الواجب لا تؤثر في السلوك أكثر من تأثير الفروض المتصلة بحقيقة المكان وأبعاده . إلا أنهما ينسيان أنه إذا كان للمكان أربعة أبعاد لا ثلاثة ، فإن هذا لا يهم ساقى ولا ذراعى ، فساقى وذراعى تظل تتحرك في الأبعاد الثلاثة . حتى إذا كان تمت سبيل إلى التحرك وفقاً للأبعاد الجديدة ، وكان ذلك مفيداً لى فى أى شىء من الأشياء ، فإنى لن ألبث أن أحاول إزالة حدسى الأول للمكان بكل ما أوتيت من قوة . وهذا هو بعينه ما يحصل فى الأخلاق . فالمرء إذا انكشف له أفق جديد واسع كان يحجبه عنه شبح الواجب ، ولاحظ أن تطوافه فى هذا الأفق لا يؤذيه بل يفيد ، فليس هناك عندئذ ما يمنعه من الاستفادة من هذا الأفق . إن الفرق بين التأملات العلمية العامة ، وبين التأملات الأخلاقية ، هو أن الأولى تشير إلى طرق ممكنة بالنسبة إلى الفكر لحسب ، فى حين أن الثانية تشير إلى طرق ممكنة بالنسبة إلى الفكر والسلوك معاً . فكل الممكنات التى يدركها العلم هى هنا قابلة لأن نحققها نحن . فعلىّ أنا أن أحقق الزيادة المكانية . وإذن فالنتيجة التى يتنبأ بها سبنسر — أعنى زوال الشعور بالواجب على التدرج — يمكن أن تتم بغير الطريقة التى تحدث عنها . فيزول الواجب

(١) أنظر بهذا الصدد كتابنا « مسائل فلسفة الجمال المعاصرة » .

الأخلاقي لا لأن الغريزة الأخلاقية تصبح من القوة بحيث لا تقاوم ، بل على العكس ، لأن الإنسان لن يحسب حساب أية غريزة ، ولأنه سيجعل سلوكه عقلياً حتماً ، فيحل حياته كما يحلّ سلسلة مسائل هندسية . ولئن أمكن أن نقول إن العنصر الشاق الصعب في الواجب الأخلاقي قد زال بالنسبة إلى فأنسان دى بول ، لأن الرجل كان فاضلاً بصورة طبيعية ، فمن الممكن كذلك أن نقول إن هذا العنصر قد زال بالنسبة إلى اسبينوزا أيضاً ، الذى جهد أن يقاوم كل فكرة أخلاقية سابقة ، وكان لا يخضع للغريزة إلا بنسبة ما يستطيع قبولها قبولاً مقصوداً . فهو انسان عقلي أكثر مما هو إنسان أخلاقي . فكان يخضع لذلك الواجب الغامض المظلم الذى يصدر عن طبيعته الأخلاقية ، بل للواجب الناصع الشفاف الذى يصدر عن عقله ؛ وكان ، إذا اقتضاه هذا الواجب العقلي بعض الألم ، يحس بذلك الشعور الرواقى ، العقلى الأصل ، أعنى التسليم ، لا بذلك الشعور المسيحى ، الغيبي الأصل ، أعنى الفرح العظيم لتحقيق الواجب .

كل من يفرط في تحليل نفسه فهو حتماً تَمَعِس ، وإذا أمكن للفكر التحليلي إذن أن يجرد بعض الناس من الأخلاق في يوم من الأيام ، فإنه سيجردهم من السعادة في الوقت نفسه : وإنهما لتضحيتان عظيمتان ، لا يمكن أن تغريا كثيراً من الناس .

إلا أن مهمة الفيلسوف مع ذلك هي أن يفكر في غرائزه نفسها ؛ يجب عليه أن يحاول تبرير الواجب (ولو كانت محاولة تبرير الشعور الأخلاقي تعرض هذا الشعور للخطر) ، فيجعل الغريزة شاعرة بذاتها ، ويجعل واعياً ما كان تلقائياً .

فلنبحث ، في ميدان الوقائع الذى حبسنا فيه أنفسنا وفقاً بقتضيه منهجنا فى البحث ، عن كل القوى التى يمكن أن تقاوم الإنحلال الأخلاقى ، وأن تعوّضنا عن الإلزام المطلق الذى قال به الأخلاقيون القدماء (١)

(١) وبمسن ، إتماماً لهذه الفصول التى قرأتموها ، أن تقرأوا كذلك الفصول المقابلة لها فى كتابنا « التربية والوراثة » بهدوء لشوء الفريزة الأخلاقية ، ولا تستطيع أن نورد هنا غير النتائج :

« نؤدى التحليلات الساففة إلى هذه النتيجة ، وهى أن كون المرء أخلاقياً إنما يعنى بالدرجة الأولى شعوره بقوة إرادته ، وتعهد القوى التى يحملها فى ذاته ، ويعنى بالدرجة الثانية تصوره لتفوق الممكنات ذات الموضوع العام على الممكنات التى ليس لها إلا موضوعات خاصة . والكشف عن الواجب إنما هو ، فى آن واحد ، الكشف عن قوة فينا وعن إمكانية تمتد إلى أكبر طائفة من الكائنات التى لنا تأثير فيها . إن تمت شيئاً لانهائياً ندركه من خلال الحدود التى يفرضها علينا الواجب الخاص . وما هذا الانهائى بالشيء القبيح . فمنعنا بإزاء الواجب ، نحس ، ونشعر ، كما يمكن أن يقول اسبينوزا أن شخصيتنا تستطيع أبداً أن تزيد فى نموها ، فما تقف فى هذا النمو عند حد ، وأتينا نحن أنفسنا لانهاية لنا فى نظر أنفسنا ، وإن أضمن موضوع لتفادنا إنما هو العام . إن شعور الإلزام لا يرتبط بعيل معزول بنسبة شدته وحدها ، بل بنسبة عموميته وقوة انتقاره وامتداده ، ولهذا السبب كانت صفة الإلزام التى تتصف بها الميول الأساسية فى الطبيعة الانسانية تنمو بنسبة ما تعتمد عن مجرد الضرورة الملزمة لأوظائف الفظة فى البدن .

« والمخلاصة إذن أننا حددنا المراحل الثلاث التالية فى نمو الفريزة الأخلاقية :

(١) اندفاع آلى ، يظهر مؤقتاً فى الشعور ويعبر عن نفسه فيه بميول عمياء وعواطف ليس فيها أثر من عقل .

(٢) اندفاع يصدر لكن لا يهدم ، يجتاح الشعور ويعبر عن نفسه فيه بملاحظة ومس دائم .

(٣) فكرة محركة . فإن الشعور الأخلاقى إذ يجمع حوله عدداً متزايداً من المعاصر والأفكار لا يندو مركزاً انفعالياً فحسب ، بل موضوع تفكير واع . وعندئذ الواجب ينشأ : فهو نوع من المس الفكرى ، مس بقوة الفكر لا يبدده . وإدراك الواجبات الأخلاقية إنما هو إدراك قوى داخلية علينا تسود فينا وتدفعنا إلى العمل ، وأفكار تنبج نحو التحقق بفضل قوتها الخاصة ، وعواطف تنبج إذ تنطور إلى التشبع بكافة العواطف الحاضرة فى الانسانية وفى الكون .

== ونقول بكلمة واحدة ان الالتزام الاخلاقى هو القصور المزدوج (١) بقوة وخصوبة الأفكار المحركة العليا التى تقترب فى موضوعها من العام (٢) بمقاومة الميول المناهضة والأنانية . إن اتجاه الحياة الى الحد الأقصى من الشدة والسمة هو الإرادة الأولية . وظواهرات الإندفاع الجارف والمس الدائم والالتزام الأخلاقى انما هى نتيجة نزاعات او انسجومات بين هذه الارادة الأولية وبين سائر ميول النفس الانسانية . وليس حل هذه النزاعات شيئا آخر غير التعرف ، بالبحث ، على الميل الطبيعى الذى ينطوى فىنا على أكبر عدد من الميول المساعدة ، والذى تحالف مع أكبر عدد من ميولنا الأخرى الدائمة ، والذى يحوطنا لذلك بروابط محكمة النسيج محبوكة . أى بتعبير آخر انه البحث عن الميل الأعقد والأبقى معا . وهاتان الصفتان تخصان ميل المرء الى العام . فالفعل الأخلاقى اشبه اذن بصوت يوقظ فىنا مراقبات أكثر ، واهتزازات أبهى ، وفى الوقت نفسه أغنى . (القرينة والورائة ص ٦٥)