

ج ٠ ٥ ٠ جويو

الأخلاق

بلا الزام ولا جزاء

ترجم:

ساجي التدرؤ قبي

الناشر: دار الفكر العربي

تقديم

ولد جان ماري جويو في لافال في الثامن والعشرين من أكتوبر عام ١٨٥٤ . وكانت أمه — التي ألّفت كتباً مشهورة كثيرة في التربية تحت هذا الاسم المستعار : ج . برينو — الموجه الأول لدراسته . ثم تولى الإشراف على دراسة الفيلسوف الفرنسي الكبير ألفريد فوييه الذي يمت إليه بقراءة نسب ، والذي أصبح بعد ذلك زوجاً لأمه . وقد ظهر نبوغ جويو في سن مبكرة جداً . فاشغف بالشعر والفلسفة شغفاً عظيماً . وكان يميل إلى كورنى وهوجو وموسيه وأفلاطون وكنت وإبكتيت . وتعمق الفلسفة اليونانية ولمايزل في سن المراهقة . ولم يجاوز السابعة عشرة من عمره ، حتى كان قد نال شهادة اللسانس ، وترجم كتاب إبكتيت . وكان كثير الشغف بالفلسفة الرواقية ، حتى لقد أخذ بها في حياته العملية على شيء من التلطيف .

ولما بلغ التاسعة عشرة أجرت أكاديمية العلوم الاخلاقية مسابقتها المشهورة ، فتقدم برسالته في ، الاخلاق النفعية منذ إبكتيت حتى المدرسة الانجليزية المعاصرة . فنالت الرسالة أعظم التقدير ، وتوجتها الأكاديمية . وفي السنة التالية ، أى في عام ١٨٧٤ ، كلف بتدريس الفلسفة في ليسيه كوندورسييه .

وفي هذه هذه الفترة — وقد أرهاقه العمل على ما يظهر — شعر بالأعراض الأولى لذلك الضعف التدريجي ، الذي إن استطاع أن ينقش قواه الجسمية شيئاً بعد شيء ، فإنه لم ينل من قواه الروحية ، ولا حدث من خصبه الفكرى . وغادر باريس إلى الجنوب ، نشدانياً للنجو للملأثم لصحته . فتوجه أول ما توجه إلى بون ومن ثم إلى بيارتس ، فنيس ، فمانتون . وقد ردت إليه هذه الرحلة بعض القوة والامل ، وأتاح له أن يشرع بكتابة طائفة من المؤلفات الكبيرة . وكانت هذه الفترة حافلة

بالعمل الدائب والتقدم المستمر . وفيها وصل ، على ضعف صحته ، إلى تمام النضج الذى لا يقاس بالسن بل بقوة العبقرية . وفى هذه الأثناء طبع كتابه « أخلاق أبيقوروس » ، وطبع كذلك كتابه « الأخلاق الانجليزية المعاصرة » . وما هى إلا مدة وجيزة حتى أصدر ديوانه « أشعار فيلسوف » ، وكتاب « مسائل فلسفة الجمال المعاصرة » . وبعد ذلك بدأت أعماله الفلسفية الصرفة . فظهر كتابه « الأخلاق » الذى تقدمه الآن بالعربية ، ثم « زوال الدين فى المستقبل » ، الذى أثار لغطاً كبيراً ومناقشات حادة . وبعد ذلك بقليل كتب « الفن من وجهة النظر الاجتماعية » ، وأخيراً كتب « التربية الوراثة » . ولم يُطبع هذان الكتابان إلا بعد موته ، وكذلك كتابه « نشأة فكرة الزمان » .

وكانت هذه الآثار على وفرتها وخصوبتها تبدو له شيئاً يسيراً بالنسبة إلى ما كان ينوى عمله .

والفكرة المسيطرة التى يشرحها جويو فى نتائجه الرئيسية هى أن الحياة مبدأ مشترك للفن والأخلاق والدين . وفى رأيه أن الحياة العنيفة — وهذه هى الفكرة المولدة لمذهبه كله — تنطوى على رحابة وخصب وكرم . وأن الحياة السليمة تجمع بصورة طبيعية بين وجهة النظر الفردية ووجهة النظر الاجتماعية اللتين نشأ من اختلافهما . الظاهر ما وقعت فيه النظريات النفعية فى الفن والأخلاق والدين ، من خطأ وضلال . وإن المهمة العظمى التى تقع على القرن التاسع عشر هى أن يبرز الجانب الاجتماعى فى الفرد الإنسانى ، وفى الكائن الحى على وجه العموم ، هذا الجانب الذى جهله المذهب المادى الأنانى فى القرن الثامن عشر . فإذا أمكن أن يبرز هذا الجانب الاجتماعى من الحياة الفردية ، رأينا الفن والأخلاق يقومان بعد ذلك على أساس ويطيد . لقد انتهى القرن الثامن عشر بالنظريات الأنانية التى قال بها هلقتيوس ، وفولنى ، وبانثام ، نتيجةً لتلك المادية الساذجة التى أخذ بها لامترى بل وديدرو . حتى إذا جاء القرن التاسع عشر ، واتسع العلم ، ورهفت المادة ، رأينا « جهاز الساعة » الذى قال به لامترى يصبح عاجزاً كل العجز عن تفسير الحياة .

وإذا بالفرد الذي كان يعد معزولاً منجسباً في جهازه ، يعدّ اليوم متأثراً بالغير ، متضامناً مع سائر النفوس ، قابلاً لأن تحدده مشاعر غير شخصية ؛ وإذا بالجملة العصبية تُفهم اليوم على أنها مقر ظاهرات يفوق مبدؤها جسم الفرد . . . وإذا بالتضامن يسيطر على الفردية . . . إن حبس الشعور النفسى أو الأخلاقى أو الدينى لا يقل صعوبة عن حبس الحرارة أو الكهرباء .. فظاهرات الجسم والروح معدية جميعاً على حد سواء .. وماهى ذى معرفتنا بظاهرات التعاطف العصبى أو العقلى آخذة بالازدياد يوماً بعد يوم . . وماهى ظاهرات الايماء وتأثير التنويم تُدرس اليوم دراسة علمية . ولعل القرن المقبل أن يطلع علينا باكتشافات فى عالم الروح لا تقل عن اكتشافات نيوتن ولا پلاس فى عالم المادة ، فيبين لنا كيف تتجاذب العواطف ، وتتعاون العقول ، وتتداخل النفوس ،^(١) . ولعله أن يبين أن العواطف الاجتماعية ماهى إلا ظاهرات معقدة ناتجة فى جلها عن تجاذب وتدافع بين الأجهزة العصبية ، وأنها لذلك شبيهة بالظاهرات الفلسكية . ولعل العلم الاجتماعى ، الذى يدخل فيه قسم كبير من الأخلاق والفن والدين ، أن يصبح دسراً بمعقداً من الفلك ، ولعله حينذاك أن يلتقى ضوءاً جديداً على المتيازىاء نفسها . ذلكم هو الأمل العظيم الذى يسيطر على آثار جويو . وترى إذن أن الاجتماع لا ينفصل عن الأخلاق ، عن الفن ، عن الدين . . فهذه الميادين جميعاً تنصب ، عند جويو ، فى مفهوم الحياة .

الفن : وقد كانت النظرية الشائعة فى الفن ، أيام عاج جويو هذه المسألة ، ترى فى الفن لعباً تقوم به ملكاتنا الفكرية ، وأنه لذلك يتناول الصورة والخيال ، لا واقع الحياة (كنت ، شيلر ، وسپنسر بعد ذلك) . فبين جويو أننا ، إذ نربط الفن باللعب ، ونعزله عن الحقيقة والمنفعة والخير ، ونشجع بذلك على نوع من الغواية ومحبة الصورة دون المادة ، والشكل دون الجوهر ، نجعل الجانب الجدى الحيوى من الفن والأدب . فأنما نحن ننشد فى الفن حياة أغنى من الحياة العادية وأعنف . فما الفن إلا حياة واسعة ، وإن اضطررنا ، مع الأسف ، إلى اللجوء إلى الصورة واللعب لبلوغ هذا الاتساع . وليس الابتعاد عن الواقع شرطاً للجمال . بل هو ، على العكس ، تضيق

لهذا الجمال ونعديد . إتنا لتتق . أثناء التأمل الفني . أن تغلب إلى الشيء الذي
تأمله . وذلك هو السبب في غلب الشاعر . لأنه لا يستطيع أن يتعد بالحياتة الواسعة .
(أنظر قصيدته للم شاعر) . ولهذا كفن الجمال الطيبي . في قطر جويو ، أسمى من
الجمال الفني . ومن ثم كانت كلمة الحواس تشارك في الاستمتاع بالجمال . فإن قدحاً
من الحليب على مقربة من كوخ الراعي يمكن أن تحدث في النفس الشاعرة ما تحده
فيها مشفوية رقيقة . إن كل أجزاء كياتا تشارك في للثة الفنية : الإدراك ،
والذكرى والخيال ...

والجمال هو الحياة التي تفتح صدرها للغير ، فتفتح لها صدرنا .. وما الجمال
فهي إلا التعبير العاطفي العنيف عن هذه الحياة .

ولكن إذن اجتماعي لا في غاية وتأنجه الحب ، بل في جوهره وروحه .. إنه
إشباع من الحب ، يلهم الحب ، ويستلمه ... الفن العظيم هو أن يحيا المرء حياة
سائر الكائنات ، ثم يعبر عن هذه الحياة بمناصر مستمدة من الواقع . وأن نحيا
حياة غيرك ، أليس هذا هو الحب ؟ فليس الفنان الحقيقي إذن ذلك يتأمل . بل ذلك
الذي يحب ، ثم يعبر عن حبه للآخرين . إن عاطفة الحب هي مبدأ للشعور الفني .
وكما تقدم الزمن رأينا كل لثة تكنتى ثوب الجمال .. وسيأتي يوم يزول فيه
التفريق بين اللذيذ والجميل . فإ هذا التفريق اليوم إلا نتيجة لقوة العنصر الحيواني
الذي ما زال يأسر الإنسان . وسيزول كذلك التفريق بين الجانب النفسي والجانب
الأخلاقي في تقدير القيم الطبيعية للحياة ... وسنقتنع أخيراً أن الفنان لا يستطيع
أن يعبر عن شيء غير حياته ، وأن قيمة آثاره مرهونة إذن بقيمة هذه الحياة —
وما هي ذي آثار جويو مثال على ذلك . فإ الفكرة الرئيسية التي تسيطر على كل
نشاطه الأدبي ، وآرائه في الفن والأخلاق والدين ، إلا تعبير عن تلك الحياة
الرجبة السمحة التي يحركها إيروس العظيم .

ولجويو ديوان شعري ، كما رأيت ، بعنوان « أشعار فيلسوف » ، قال في مقدمته
له : « لن يحتفظ الشعر بمكانته تجاه العلم ، ما لم يبحث عن الحقيقة ، كالمعلم نفسه ،
وإن في صورة أخرى ، وطرق خاصة . إن الشعر الحق هو الذي يستخرج العاطفة

من الفكرة ، والصورة نفسها من الجوهر ، كما تُستخرج الحياة من البذرة المنبثة . ليس الشعر ما ستر فقر الفكر والشعور وراء القوافي والأصوات الجوفاء . ليس الشعر هذه الألاعيب اللفظية التي نراها لدى شعراء الانحطاط . ليس الشعر تلك الجمعجات الباردة ... فما كان لضخامة صوت الخطيب السخيف أن توهم أن وراءها فكراً وشعوراً .. وإنما الشعر كلام لين ، يشف ، كالبثور ، عن الشعور الدقيق ، والفكر العميق

وقد نظم شاعرنا في الفكر ، والحب ، والفن ، والطبيعة ، والانسانية . إلا أن القصائد التي ألهمه إياها مصير الإنسان أقوى هذه الأبواب جميعاً وأنت إذ تقرأ قصائده تحس أنك أمام نعمة شخصية أبدأ ، وغير شخصية أبدأ . وهنا تكن أصالة شاعرنا الفيلسوف . فلا تمالك حين تسمعه أن تقول : إنه هو . ثم لا تلبث أن تضيف : إنه أنا مع ذلك ، إنه نحن جميعاً ...

الرؤى : يؤسس جويو الأخلاق على مفهوم الحياة ، بأوسع معاني هذه الكلمة ، فيزيل التعارض بين الشعوري واللاشعوري ، كما يزيل التعارض بين الانانية والغيرية . فالحياة إنما هي حاجة إلى النماء والبقاء والإنجاب والاتساع . والغايات لا يوجد لها الشعور ، وإنما تكون أولاً في اللاشعور ، ثم تظهر إلى الخارج ... وعلم الأخلاق هو علم الوسائل التي بها نستطيع أن نبلغ الغاية التي وضعها الطبيعة نفسها ، أغنى نماء الحياة واتساعها . وليس الواجب إلا فيضاً في الحياة يريد أن ينفق . فهو لا يأتي عن إكراه ، أو ضغط خارجي . إنه التعبير عن قوة طائفة ، تظهر إلى الخارج في حب وغيرة . أما الانانية فهي وهم ، ونحن غيريون برغم أنفنا ، ومصلحتنا متفقة في معظم الأحيان مع مصلحة الآخرين .

تلك هي الفكرة الأساسية التي عرضها في كتابه الأخلاق ، . وقد ظهرت بوادرها فيما سبقه من كتب ، في كتابه الأخلاق ابيقوروس ، وكتابه الأخلاق الانجليزية المعاصرة ، . ومن طريف ما يروى بصدد هذا الكتاب الأخير أن سبنسر لم يكن قد نشر حين صدوره كتابه في مبادئ الأخلاق ، . إلا أن جرأة الشباب لدى جويو (وكان يومئذ في التاسعة عشرة من عمره) أوحى إليه

أن يستبق الزمن ، ويحاول تصور الاخلاق التي عسى أن يقول بها سبنسر استناداً إلى ما سبق أن ظهر له من مؤلفات . وذلك رغبةً من جويو في إتمام عرضه لآراء المدرسة الإنجليزية . فلما اطلع سبنسر على الكتاب ، أرسل إليه يقول : « أستطيع أن أقول بدون مجاملة (وليست المجاملة من طبعي) أنك صورت رأيي خيراً مما كان في وسمى أن أصوره . وما كان في وسعي أن أتخيل أن من الممكن ، بالاعتماد على الفقرات الاخلاقية التي تحتويها مؤلفاتي المنشورة ، انشاء النظرية العامة على هذا الوجه الاكمل ... »

الترية : وقد كان جويو كثير الاهتمام بمسائل الترية ، حتى أنه ألف كتاباً في القراءة أصبحت كلاسيكية في المدارس . فلما أصبح أباً زاد اهتمامه بمسائل الترية ، وألف كتابه « الترية والوراثة » الذي لم يطبع إلا بعد موته . وقد كان الناس في القرن الأخير يبالغون في قيمة الترية ، حتى تساءل بعضهم (كهلفتيوس مثلاً) : أليس من الممكن أن يُعلّم النبوغ كما تعلم الفضيلة . إلا أن الأبحاث الأخيرة في الوراثة قلبت هذا الرأي رأساً على عقب ، حتى اعتقد بعضهم أن الترية عاجزة عن أن تبذل أية صفة من الصفات التي انحدرت إلى الفرد من عرقه ، وورثها عن آبائه ، وأن المرء يولد مجرماً كما يولد شاعراً ، وأن مصيره الاخلاقي مخزن فيه منذ وجوده في رحم أمه ، ثم يظهر بعد ذلك في حياته لا محالة . وأنت تعلم ما لهذه المسألة من خطر عظيم ، في الاخلاق وفي السياسة . وقد حاول جويو أن يبين نصيب كل من الناحيتين ، الوراثة والترية ، فعرّف الوراثة بأنها عادات منحدرة إلينا من النوع ، وعرّف الترية بأنها عادات يكتسبها الفرد . وتساءل عما إذا كانت قوانين الإيحاء التي تحقق منها علماء النفس وعلماء الفسيولوجيا ، والتي لاتزال نتائجها مجهولة ، عما إذا كانت هذه القوانين لا تدخل عنصراً جديداً في المشكلة ، وتغير حدود السؤال نفسه ، ولعل جويو أول من أشار إلى الشبه العميق بين الإيحاء والغريزة ، وإلى إمكان استخدام الإيحاء في الترية كمصحح للغرائز غير السليمة ومقوّ للغرائز السليمة . فإذا كانت الترية مجموعة من الإيحاءات المنظمة المتوافقة أمكن أن يكون لها تأثير عظيم سواء من الناحية النفسية ومن الناحية الفيزيولوجية .

وقد تابع جويو هذه الفكرة في نتائجها كلها ، فدرس أولا التربية الأخلاقية ، ثم التربية الجسمية ، فالترية العقلية ، وكان كتابه حافلا بالنظرات الجديدة . وكان هذا الكتاب إذن بحثاً في الوسائل التي نستطيع بها أن نصلح الوراثة ، ونوجد وراثة جديدة . ويرى جويو أن على نظام التربية أن يتجه إلى المحافظة على العرق ، والعمل على تقدمه . فبالترية إنما عملت الأديان على صيانة الشعب المختار ، وحماية التراث القومى . فكذلك يجب أن يكون هدف التربية الحديثة .

الربيع : والمسألة الدينية مرتبطة ، عند جويو ، بمسألة الأخلاق ، ومسألة الفن .. فهذه الميادين تنصب جميعاً في مفهوم الحياة .. فلم يكن الدين في أول أمره إلا الأخلاق نفسها والقانون والفلسفة والدين : لقد كانت الأخلاق البدائية دينية ، وكان القانون البدائي دينياً ، ولم تنفصل الفلسفة ولا انفصل العلم عن الدين إلا في عصور متأخرة . وإذا كان للمجتمعات كلها أديان تؤمن بها فماذا كان ذلك إلا لأن الدين ، في الحالة الحاضرة ، منفعة عظيمة ، بل لأنه ضرورة حياتية ، لأنه وسيلة للبقاء والنماء . فان كل مجتمع من المجتمعات يحس إحساساً غامضاً بشروط وجوده وتقدمه ، تقوده في ذلك غريزة لا تخطئ . ، فيوجد لنفسه حكومات وقوانين وعادات تضمن بقاءه وتعمل على نمائه ، ويوجد لنفسه كذلك اعتقادات وتصورات بصد حياة الكون ، ومبدأ الأشياء ، ومصير الإنسان ، في صورة تتفق مع مصلحته الاجتماعية ، وتنسجم مع شروط وجوده وتقدمه . واختلاف الأديان إنما يرجع خاصة إلى اختلاف النماذج الاجتماعية التي يتصور الإنسان الكون على مثالها . وتنجلي الصفة الاجتماعية التي للدين ، في أوضح صورة ، في العبادات التي بواسطتها يتصل الإنسان بآلهته . إلا أن العبادة الدينية تزداد مع الزمن رهافة ومثالية ، فتحل العبادة الداخلية محل العبادة الخارجية ، ويحل التصوف محل الأسطورة . ويرى جويو أن الصفات الأساسية لكل دين هي : ١ — تفسير الطبيعة تفسيراً غيبياً ، وهذا التفسير الغيبي موجود في الأديان الراقية نفسها إذ تؤمن بالمعجزات ، ٢ — مجموعة من الاعتقادات يعدها المؤمنون حقائق مطلقة ، ٣ — مجموعة من الطقوس والعبادات يعدونها ذات تأثير خارق للطبيعة . فإذا لم تتوفر هذه العناصر الثلاثة لم يحق لنا أن نتحدث عن الدين .

وهذا الدين صائر إلى الزوال. إلا أن زواله لا يتم في صورة مباشرة ، ولا ياتي من الخارج . فهو ينتج عن زوال شروطه الحياتية الداخلية ، ويتم هذا الزوال بصورة تدريجية مع تقدم الصناعة والعلم والفردية في الأخلاق . ولعل هذا العامل الأخير أقوى العوامل على الإطلاق . فانه يعمل على زوال الدين . وقد يدوم العمل على هذا التحلل مدة طويلة . إلا أن الأفكار لا تنقطع عن القيام بعملها . فهي ماضية في طريقها قدماً . . وإن توقفت في الطريق من حين إلى حين . . كجنود متعبين .

إلا أن (اللادين) لا يعنى (ضدّ الدين) . فاهو في الواقع إلا درجة عليا من الدين تنهدم فيها العقائد ويبقى من الدين خير ما فيه . وخير ما في الدين هو بعينه ما أوجد الدين — أعنى الرغبة في تجاوز الواقعة العارية أو الوصول إلى ارتباط أعظم . إن الفكر الإنساني أشبه بالسنونو: لم تُسأ جناحاه لطيران يمس الأرض ، بل لا تنفاضة جريئة عالية في الفضاء الحر . وإنما المهم إذن أن ينهض . وهذا شاق ولا ريب . إلا أن رنوّه الأبدى إلى المثل الأعلى لا يني يضع تحت جناحيه هواء . ويزداد هذا التطلع إلى المثل الأعلى قوة حين يتخلص من الدين . ولن يحتاج عندئذ إلى لغة محددة للتعبير عن الاسرار الخالدة . . . ستنتطق هذه الاسرار من تلقاء نفسها . . وستكون الفروص الأخيرة متسمة بطابع فردى . . فكل امرئ يخلق إلهه ويخلق انجيله وتوراته . . وسيكون من الممكن أن تعيش هذه الإعتقادات المختلفة جنباً إلى جنب ، كما يمكن أن تعيش النباتات المختلفة في أرض واحدة . . . أما العناصر الأخلاقية في الدين فستظل قوية خالدة . حتى أن خيار الناس أصبحوا في أيامنا هذه يوحّدون بين الدين والحب — ليس شعورنا بأزاء الحياة بسيطاً ولا ثابتاً . إنه معقد غير مستقر . هذه لانهاية من السنين تنقضى في تطور وتقدم ! فماذا خرج من ذلك كله ؟ خرج هذا العالم الذي نرى ، بما فيه من تمزق وتباين . . . وكلما ازداد اتحاد الإنسان بالوجود الكلى ، ازداد عذابه . . ألا إن الفكر عذاب ، لانور فحسب . غير أن هذا الاتحاد بالكل يحمل دائماً طابع السمو . . . ولن تكف القوة الغائضة الطاغية عن خلق الأمل ، والإيمان ، وحب المخاطرة . . .

خاتمة : إذا كان الصدق ملهم الفلسفة الحقّة فهو كذلك ملهم الفن العظيم .

وأول ما يلفت نظرك في مؤلفات هذا الفيلسوف الشاب الصدق المطلق . فهو يواجه المسائل في جرأة عظيمة ، لاهم له إلا أن يقف في حضرة الحقيقة كما يقف المؤمن في حضرة الله :

• الحقيقة ، أعلم أنها تؤلم
• النظر ، أعلم أنه قد يميئ
لاضير . . أنظري يا عيني

وقد اجتمع إلى هذا الصدق قوة في الفكر ، ورقة في القلب . فإذا قرأت جويو شعرت شعورين قويين : فأنت أولاً بازاء رشاقة طبيعة تشف ، كالبلّور ، عن نفس جميلة تبدو لك على حقيقتها سافرة عارية . . وأنت ثانياً ، إذا اتسع الأفق بعلو المسائل ، أمام فكر يسمو ويسمو حتى يقف وجهاً لوجه أمام السر اللانهائي . إنه يفكر بعقله وقلبه . وهذا هو السر في ذلك السحر الخاص الذي يفتن به قلوب من يقرءونه ، ولا سيما الشباب . وقد لا يكون بين الفلاسفة من جعل الفلسفة مستساغة عذبة بدون أن تفقد شيئاً من عمقها ، مثل جويو . إنه يفكر ويكتب على طريقة ابن أثينا الذي ليست الحقيقة في نظره إلا الانسجام والجمال . غير أنه أثني يعرف كونه ويعرف دارون وسبنسر ، ويشغف أشد الشغف بمسائل الحياة والمجتمع . وإنه لشغف معد ، يصرى إلى نفس كل من يقرؤه . إن أفكار جويو وبراهينه أقرب إلى التجوى الصداقية منها إلى الأفكار والبراهين . وكأنك حين تقرؤه تراه يحيا أمامك بكل ما في عينيه من حماسة وأسى معاً . وتحس أنه بحبك ، فما يسعك إلا أن تحبه ، ولا يسعك إلا أن تردد مع الشاعر العظيم : مجنون من يعتقد أنني لست أنت . هذا هو جويو الفيلسوف الشاعر الذي يمهل الموت حتى يتم الثالثة والثلاثين من عمره ، واخترمه وهو لما يزل في ريعان شبابه . ولقد كان كل شيء السنوات الأخيرة من حياته يبسم له : الحب المتبادل ، فقد أحب وأُحِب . . والرفاه المادى ، فقد توفر له الكثير من أسباب الرخاء . . والشهرة الآخذة بالتزايد ، فقد أعجب به كل من قرأه ، وصفق له كبار المفكرين في عصره ، حتى من يخالفهم في الرأي . إلا أن النقطة السوداء في حياته كانت تلك الصحة المتأرجحة المتذبذبة التي أصبحت مهددة من زمان بعيد .

وقد عانى في الأشهر الأخيرة هزالا مريعا، فكان يرى قواه تنسل منه يوما بعد يوم، ويرى الموت مقبلا إليه حيث الخطى . وما كان يخشى الموت ، بل كان ينتظره «واقفا» على حد تعبيره . وكان كل همه ، على ما يحدثنا زوج أمه ، الفيلسوف الكبير ألفرد فوييه الذي صحبه في أسفاره ، وسهر على صحته سهر الأب الرحيم ، أن يخفي آلامه عن ذويه حتى لا يسبب لهم ألما .

وكان جويو ، بعد أن نشر ديوانه «أشعار فليسوف» ، قد هجر لغة الشعر . إلا أنهم وجدوا بين أوراقه قصيدة بعنوان «موت الصرصور» ، لم تفسح له المنية مجال صبا في الصيغة الأخيرة . إنها وداع للشعر تحس في ثناياه وداعا للحياة .

عند الفجر . . . كان لا يزال يغنى

وريح الشمال . . . تهب نسيمات باردة

فيحسبها المسكين . . . عودة الربيع

وشاعرتنا الحشرة . . . لا ترى الربيع مرتين

فما هي إلا لحظات . . . حتى مات صوتها . . . في السهل الأصم

وكبا البريق . . . من الجناح الأشقر .

وما أتى المساء . . حتى انطفأت عيناها

وسقطت على الأرض . . . عارية

ها هي ذى في طريقى . . ميتة

تلك التي غنت . . الصيف كله

وهذا هو الربيع . . يذرى قلبها . . هشيما

أيتها المغنية . . التي أماتها يوم من برد

ما أشبهك بشبابي . . الذي كان يغنى

والذي يوشك أن يموت . .

وفي الواحد والثلاثين من مايو ١٨٨٨ انطوت آخر صفحة من هذه الحياة

الشابة الحسنة .

المترجم

القاهرة في ٥ يوليو سنة ١٩٤٦

مقدمة المؤلف

قال أحد المفكرين : غاية التربية هي أن تلقى في روع الإنسان فكرة الخير في صورة حكم سابق ، . وتبين لنا هذه العبارة الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق العادية . أما بالنسبة إلى الفيلسوف ، فما يجب أن يكون في السلوك عنصر واحد لا يحاول الفكر أن يفسره ، وما ينبغي أن يكون ثمة واجب لا يبين عن الله ومبرراته .

ونريد في هذا الكتاب أن نبين ما هي ، وإلى أي حد يمكن أن تمضي ، الأخلاق التي لا يكون فيها للحكم السابق أي نصيب ، بل يكون كل شيء فيها معقولا ، مقدراً قدره الحقيقي ، إن ييقن قاطع أو برأى أو فرض محتملين . ولئن لم ينجح معظم الفلاسفة (حتى فلاسفة المذهب النفعي والمذهب التطوري والمذهب الوضعي) في مهمتهم تمام النجاح ، فلأنهم أرادوا أن يقدموا أخلاقهم على أنها مطابقة تقريباً للأخلاق العادية ، وأن لها نفس الاتساع ، ، وأنها في قواعدها أمرية مثلها تقريباً . وهذا مستحيل . فإن العلم ، حين هدم عقائد الأديان المختلفة ، لم يطمع في أن يحل محلها جميعاً ، ولا أن يقدم مباشرة للحاجة الدينية موضوعاً محدداً وغذاء معيناً . وموقفه بإزاء الأخلاق كموقفه بإزاء الدين . فلا شيء يدل على أن من الواجب على أخلاق عليية محضة ، أي على أخلاق قائمة على أساس ما نعلم لحسب ، أن تنطبق على الأخلاق العادية المؤلفة في جزء كبير منها من أشياء نحسها أو نعرفها في صورة حكم سابق . وقد اضطر بنثام وأتباعه من بعده ، حتى يطابقوا بين الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية ، إلى قسر الوقائع . وأخطأوا . فضلاً عن أن الممكن أن تتصور أن لا يكون نطاق البرهان العقلي مساوياً في اتساعه لنطاق العمل الأخلاقي ، وأن يكون هنالك حالات قد نعجز فيها عن إيجاد قاعدة عقلية يقينية . وقد كانت التقاليد والفريرة والعاطفة حتى الآن هي التي تقود الإنسان في سلوكه الأخلاقي . ومن الممكن أن تتبعها كذلك في المستقبل ، شريطة أن نعرف ما نعمل حق المعرفة ، وأن نعتقد حين

تبعها أننا لا نخضع لإلزام غيبي، بل لاندفاعات كريمة في طبيعة الإنسان، وضرورات عادلة في الحياة الاجتماعية .

وليس يضير علماً من العلوم ، كالأخلاق مثلاً ، أن نبين أن موضوعه (كعلم) محدود . بل إن الأمر على نقيض ذلك . فنحن حين نضيق علماً من العلوم ، إنما نكسبه في معظم الأحيان قدراً أكبر من صفه اليقين . فالكيمياء إلا علم الصنعة بعد أن ضاق حتى صار لا يشمل إلا الوقائع التي يمكن ملاحظتها . وفي اعتقادنا كذلك أن الأخلاق العلمية المحضنة ما ينبغي لها أن تطمح في أن تشمل كل شيء ، بل يجب ، على العكس ، أن تحاول تحديد ميدانها لا أن تبالغ في توسيعه . يجب أن ترضى بأن تقول بصراحة: إنني في هذه الحالة لا أستطيع أن آمركم بشيء قطعي باسم الواجب . فلا إلزام ها هنا ولا جزاء ؛ فارجعوا إلى العميق من غرائزكم : ارجعوا إلى ميلكم الطبيعي ، ونفوركم الطبيعي الإنساني ، وتصوروا بعد ذلك فروضاً ميتافيزيائية بصدد حقيقة الأشياء ومصير الكائنات ومصيركم الخاص ، وكونوا حكام أنفسكم بأنفسكم — فتلكم هي الحرية في الأخلاق ، حرية ليس قوامها فقدان كل قانون، بل توقف القانون حيث يعجز عن التبرير تبريراً كاملاً بالإحكام. وعندئذ يبدأ في الأخلاق نصيب النظر الميتافيزيائي الذي لا يستطيع العلم الوضعي أن يزيه ولا أن ينوب عنه تماماً. فحين يقطع المرء جبلاً من الجبال يتفق له في لحظة من اللحظات أن تلفعه السحب التي تغشى القمة ، فيغيب في الظلمات . فكذلك الأمر في الندرى العاليات من الفكر . إن قسماً من الأخلاق يختلط بالميتافيزياء ، وقد يظل إلى الأبد محتفياً بين السحب . إلا أنه لا بد أن يكون له كذلك أساس وطيء ، وأن نعلم ، على وجه الدقة ، النقطة التي ينبغي للمرء فيها أن يمتنع عن الدخول في السحاب .

ثلاثة كتب هي في رأينا أهم ما ظهر أخيراً في الأخلاق : (The data of ethics) لسينسر في إنجلترا ، و (La phénoménologie de la conscience morale) هارتمان في ألمانيا ، و (La critique des systèmes de morale comemporaine)

لقوييه في فرنسا . وقد خرجنا من هذه المؤلفات الثلاثة المختلفة النزعة برأيين أولهما أن الأخلاق الطبيعية والوضعية لا تقدم لنا مبادئ ثابتة لا بصدد الإلزام ولا بصدد الجزاء ، وثانيهما أنه إن استطاعت الأخلاق المثالية أن تقدم لنا شيئا من هذا ، فذلك على سبيل الفرض لا القطع . أى بتعبير آخر إن ما هو من مرتبة الوقائع ليس عاما ، وما هو عام إنما هو فرض نظرى . وينتج عن ذلك أن الأمر من حيث هو مطلق قطعى ، يزول من الناحيتين . ونحن ، من جهتنا ، نقبل هذا ، ولا نأسف للتنوع الأخلاقى الذى ينتج عنه فى بعض الحدود ، بل نرى ، على العكس أنه أخص خصائص الأخلاق فى المستقبل . ونحن نخالف آراء دى هارتمان المتعالية فى قوله بجنون إرادة الحياة ، وبالترفان المفروضة على العقل كواجب منطقى ، ونرى أن الباعث على السلوك الأخلاقى إنما هو الحياة الشديدة ، العنيفة ، الواسعة ، المتنوعة ... وإن كنا نتصور التوفيق بين الحياة الفردية والحياة الاجتماعية على نحو آخر . ونحن نوافق مؤلف « نقد المذاهب الأخلاقية المعاصرة » على قوله بأن المدرسة الانجليزية والمدرسة الوضعية اللتين تسلمان بوجود « ما لا يمكن معرفته » قد أخطأتا فى تحريم كل فرض فردى بصده . غير أننا لا نعتقد معه أن « ما لا يمكن معرفته » يمكن أن يقدم لنا مبدأ « محددا للسلوك من الناحية العلمية » مبدأ عدالة صرفة هو وسط بين الأمر القطعى الذى قال به كنت وبين الفرض الميتافيزيائى الحر . وفى رأينا أن « المعادلات » ، « أو المعوضات » الوحيدة المقبولة للواجب ، على حد تعبير مؤلف « الحرية والجبر » هى ما يأتى :

١ — الشعور بقدرتنا الداخلية العليا ، التى سنرى أن الواجب يرتد إليها عمليا .

٢ — تأثير الأفكار فى الأفعال .

٣ — امتزاج العواطف امتزاجا آخذا بالتزايد ، وكون لذاتنا وآلامنا ما تنفك تغدو أكثر اجتماعية .

٤ — حب المخاطرة فى العمل ، بما سنبين خطره الذى ما يزال إلى الآن مجهولا .

٥ — حب الفرض الميتافيزيائى ، الذى هو نوع من المخاطرة فى التفكير .

ففي رأينا أن هذه البواعث المختلفة، مجتمعة ، هي كل استطيع الأخلاق المعتمدة على الوقائع ، وعلى الفروض التي تكمل هذه الوقائع ، أن تحله محل الإلزام القطعي القديم . أما الجزاء الأخلاقي ، بالمعنى الأصلي للكلمة ، المستقل عن الجزاء الاجتماعي ، فسوف ترون أننا سنحذفه أصلا ، لأنه في حقيقته غير أخلاقي من حيث هو د تكفير . . فيمكن أن يعد كتابنا إذن محاولة في تحديد مجال الأخلاق العلمية المحضة ، وفي تعيين مداها وحدودها أيضا ؛ وبالتالي فإن قيمته تظل باقية مهما تكن الآراء التي نكونها عن الحقيقة المطلقة الميتافيزائية للخلق .

مانتون ؛ سبتمبر ١٨٨٤

مقدمة

نقد مختلف المحاولات

لتبرير الواجب تبريراً ميثافيزيقياً

الفصل الأول

- أخلاق الاعتقادية الميتافيزيائية ١ : الفرض التفاؤلى .
٢ : الفرض التشاؤمى . ٣ : فرض حياد الطبيعة .

تقول الأخلاق الميتافيزيائية الواقعية بوجود خير فى ذاته ، خير طبيعى متميز عن اللذة وعن السعادة ، وتقول بوجود تدرج فى خيرات الطبيعة ، وتدرج فى الكائنات المختلفة تبعاً لذلك . وهى تعود إلى القاعدة القديمة : « التوافق مع الطبيعة » . — أفليس من الوهم أن نبحث ، على هذه الصورة ، فى الطبيعة ، عن نموذج للخير نحققه ، ويوجب علينا تحقيقه ؟ أفى وسعنا أن نعرف حقيقة الأمور ، والاتجاه الحقيقى للطبيعة حتى نسير فى هذا الاتجاه نفسه ؟ بل هل للطبيعة ، اذا نظرنا إليها نظرة عليية ، من اتجاه ؟ ههنا ثلاثة فروض : الفرض التفاؤلى ، والفرض التشاؤمى ، وفرض حياد الطبيعة . فلنفحص هذه الفروض واحداً تلو الآخر ، ولنرَ هل تستطيع أن تبرر الواجب المطلق ، الأمرى ، القطعى ، الذى نلاحظه فى الأخلاق الدارجة تبريراً ميتافيزيائياً ؟

— ١ —

الفرض التفاؤلى — الهابطة والخلود

- ١ — أخذ أفلاطون وأرسطو وزينون وسبينوزا وليبنيتس بفكرة التفاؤل ، وحاولوا أن يؤسسوا أخلاقاً موضوعية متفقة مع هذا المفهوم للعالم . وأنتم تعلمون ما قد أثار هذا المذهب من اعتراضات . والواقع أن

التفاوتية المطلقة أولى بأن تُعدّ منافية للاخلاق من أن تعد أخلاقية ، لأنها تنطوى على نفي للتقدم . فتمت داخل النفس أحداثت شعوراً بالرضى عن كل واقع . فهي من الناحية الأخلاقية تبرير لكل شيء ، وهي من الناحية السياسية احترام لكل سلطة واستسلام وخنق إرادى لكل شعور بالحق وبالتالي لكل شعور بالواجب . فما دام كل شيء حسناً ، فينبغى أن لا نغير فيه شيئاً ، ينبغى أن لا ندخل أى تعديل على صنع الله ، الفنان الأكبر .

وكذلك فإن كل ما يحدث فهو خير ، لأنه ما دام جزءاً من العمل الذى أمه الله بكل تفاصيله فهو مبرّر ، وهكذا نصل لا إلى تبرير الظلم فحسب ، بل إلى تأليهه أيضاً . إنا نعجب اليوم من المعابد التى شادها الاقدمون لأمثال نيرون ودوميتان ، لأنهم لم يكونوا يأبون استساغة الجريمة فحسب ، بل كانوا يؤهلونها : فليت شعري هل نختلف عنهم فى شيء . إذ نضىّ الابصار عما فى هذه الحياة من شر حتى نستطيع أن نعلن أن العالم إلهى ، وأن نمجد صانعه ؟ إن عبادة القياصرة لدى الرومانيين دليل حالة أخلاقية منحطة ، وكانت تؤثر فى هذه الحالة فتزيدهم انحطاطاً . ألا إننا لنستطيع أن نقول مثل هذا عن عبادة إله خالق كان ينبغى أن يكون مسئولاً عن كل شيء ، وهو فى واقع أمره اللامسئولية المطلقة . إن التفاؤل الراضى المطمئن هو حالة شبيهة بحالة رقيق يشعر بالسعادة ، بحالة مريض لا يحس ألمه . بل أن هذا الأخير ليمتاز عن الأول ، فهو على الأقل لا يضفى على مرضه حلّة إلهية . إن المحبة نفسها تحتاج ، لبقائها ، إلى الاعتقاد بوجود آلام تواسيها ، وإلى الاعتقاد بسوء هذه الآلام . وإلا فامعنى بقاء المحبة إذا كان الفقر والألم والجهل (طوبى للساكين بالروح) وكل شرور هذا العالم ليست شروراً حقيقية ، وليست فى حقيقتها مآلماً طبيعية ؟ وما الذى سيضفى على عالمكم قيمته ، هذا العالم الذى تتصورونه أثراً من آثار المحبة المطلقة ،

والخير المطلق الكلى القدرة، إذا انطفأت المحبة كما تنطفىء النار التي قطع عنها الوقود، المحبة التي هي شرط لوجود كل فضيلة .

ألا أن النشأوم ليستطيع أن يكون في كثير من الأحيان أسمى من التفاؤل المتطرف من حيث هو قيمة اخلاقية . فالنشأوم لا يثنى دائماً عن العمل في سبيل التقدم . ولئن كان مؤلماً أن ننظر إلى كل شيء نظرة سوداء ، فإن هذا لأكثر فائدة في بعض الأحيان من أن ننظر الى كل شيء نظرة وردية أوزرقاء . ولئن كان النشأوم دليلاً على فرط تأثر في الحس الاخلاقي فإن التفاؤل دليل على ضعف هذا الحس الاخلاقي، ودليل على تخدره . فكل من لا يفكر ، بل يدع الحبل على الغارب ، يكون متفائلاً بطبعه . فالشعب الجاهل ، ولا سيما في الأرياف ، يكاد يكون في مجموعه راضياً عن الحالة الراهنة . فهو جامد على حال رتيبة لا تتغير ؛ وأكبر الشرور في نظره هو التغير . وعلى قدر ما يكون الشعب منجطاً يكون محافظاً محافظة عمياء . وهذا هو الشكل السياسي للتفاؤل ولذلك فلا أخطر من أن ندعم التفاؤل بتأييد ديني اخلاقي ، وإن نجعله بذلك المبدأ الموجه للفكر والسلوك . فلقد تعطل كل نوابض الفكر الانساني حينذاك ، ويتجرد الانسان عندئذ من الاخلاق بواسطة الله .

واسمحوا لي أن أروى لكم هذا الحلم : في ذات ليلة جاءني ملاك ، وحملني على جناحه ، ليمضي بي إلى جوار « الخالق » ، في جنة الإنجيل . وشعرت بنفسى أحلق فوق الأرض عبر السموات . وكنت كلما ارتفعت أسمع ضوضاء طويلة حزينة ، صاعدة إلى من الأرض ، كأنها أغنية السيول التي تُسمع من أعالي الجبال في صمت الذرى . إلا أنني سمعت بعد ذلك أصواتاً إنسانية : آهات يمازجها شكر وحمد ، وتنهيدات تقطعها صلوات ؛ إنها ضراعات محزونة ، وزفرات من صدور تُحتضر فتصعد مع الدخان . وكانت هذه الأصوات تنصب جميعاً في صوت واحد واسع ، في لحن أليم ممزق ، حتى طفح قلبي من التوجع

والرحمة، وبدت لي السماء قائمة دكناء، فلم أعد أرى الشمس، ولا مرجح الكون. والتفت إلى صاحبي وقلت له : « هل تسمع » ؟. فنظر إلى الملاك نظرة رصينة هادئة وقال : « تلك صلوات البشر تصعد من الارض إلى الله » . وكان جناحه الأبيض، وهو يتكلم ، يسطع تحت الشمس، ولكنه بدا لي قائما يفيض هولا. فقلت لنفسي : ما أشد ما كنت أبكى لو كنت ذلك الإله . وأخذت أبكى فعلا كما يبكى طفل . وأفلت يد الملاك ، وتركت نفسي أهوى ثانية إلى الارض وأنا أقول : لا . لا . إني أكثر إنسانية من أن أطيق الحياة في السماء .

ولننظر الآن هل تظفر التفاؤلية أكثر من هذا في تبرئة العالم وتأسيس التخلق الانساني، إذا هي ، بدلا من أن تنظر إلى العالم على أنه خير في الحاضر، حاولت أن ترد إليه فكرة تقدم متصل ينظمه قانون إلهي ؟ لا أعتقد ذلك. إذ لو افترضنا مع التفاؤلين وجود غاية بعيدة هي غاية الكائنات جميعا، فإن وسائل الوصول إلى هذه الغاية يمكن أن تكون من التعارض بحيث لا يستطيع الأخلاقي أن يستنتج من معرفة الغاية قاعدة عملية للسلوك . إن كل الطرق تؤدي إلى روما . فمن الممكن أن يكون هنالك طرق عدة تؤدي إلى الغاية العامة ، وأن يكون كلا العدل والظلم على السواء مفيدا في الوصول إليها. فالنزاع هو في بعض الأحيان سبيل الإنسانية إلى التقدم ، فلا يختلف من هذه الناحية عن الاتفاق والاتحاد وليست الإرادة الحسنة ، حين تنظر إلى الامور نظرة تفاؤلية عامة ، أكثر اتفاقا من الارادة السيئة مع الغايات الخفية للطبيعة أو الله . بل إن الإرادة الشاعرة ليست بذات طائل في معظم من الأحيان . ومن الممكن أن يتحقق الخير ، في جزء منه على الأقل ، بدون تدخل الانسان . إن الحجر الذي يصطدم به طفل قد يكون مفيدا لمستقبل الكرة أكثر من هذا الطفل ، لأنه يركز في ذاته ، منذ آلاف السنين ، جزءا من الحرارة الشمسية ، ويساهم ، على قدر حجمه ، في تبطئة التبرد الأرضي . إن

أخلاق الاعتقادية التفاؤلية تأمر بأن نساهم في خير المجموع . ولكن هناك طرقاً كثيرة تؤدي إلى هذه الغاية . ولعل مدرس الرياضة البدنية الذي كان يجمع صورة المسيح وصورته الخاصة في غرفة واحدة ، ويعتقد أنه يقدم للإنسانية من الخير مثل ما قدمه المسيح ، لعله لم يكن مخطئاً . فأعظم الشعوب هي التي كانت أقوى الشعوب وأكثرها حياً للأكل . فالرومانيون قد اشتهروا بشراحتهم . والإنجليز والألمان والروس (الذين سيكون لهم في المستقبل شأن عظيم) أقوام أكلة جداً . والأناثي نفسه يمكن أن يساهم في التكامل العام ، فهو يستطيع أن يخلف ذرية سليمة قوية ذكية ، فالأناثية هي التي خلقت عظمة الأمة الإنجليزية . لقد كان إراسم دارون ، في كثير من النواحي أناثياً غراً ، وقد بررت ذلك عبقرية حفيده . فكل شيء يغدو إذن نسيئاً إذا نحن نظرنا إلى الأمور من زاوية النتائج العامة . ترى ما أوضح شيء استخلصه الزوج ، في نظر السائحين ، من الديانة المسيحية ؟ أهو القانون الديني الذي كانوا يريدون أن يوحوا اليهم به ؟ كلا ، بل النظافة في أيام الآحاد . والشعوب الأفريقية ماذا استخلصت من الدين المحمدي ؟ شرب الماء .

إن جرثومة التيفود أو الكوليرا لها في جسم الكون الكبير وظيفة تقوم بها ، لا تستطيع أن تكف عن القيام بها ، ولا يجب أن تكف . وللإنسان هو الآخر ، وظائف خاصة ، يستوى في ذلك رجل السوء ورجل الخير . وإن الخير يخرج من الشر بعد مدة ما . فالإنكسارات الكبرى ، والتضحيات العظيمة في الأرواح ، مفيدة للشعوب في معظم الأحيان . يحكى عن سبينوزا أنه كان إبان مرضه يضحك وهو يرى عنكبوته المحبوبة يلتهم الذبابات التي كان يقدمها إليه . فلهذا كان يعود إلى نفسه ، ويفكر في ذلك المرض الداخلي الذي يلتهمه التهاماً . لعله كان يضحك لشعوره بأنه هو الآخر قد أحاط به نسيج عنكبوتي لا يرى ، فشل إرادته ، وأن هذه الشياطين الصغيرة تقضمه قضمًا .

أعود فأقول : إن الطرق والسبل التي يتبعها كل كائن في هذا العالم الواسع ليست متوازية ولا مركزية . بل إنها متقاطعة على صور شتى ، فمن ألقته الصدفة في ملتقى هذه الطرق تحطم بطبيعة الحال . وهكذا فإن في قرارة الطبيعة التي يزعمون أنها «أبداع الممكنات» لا أخلاقية أساسية ، راجعة إلى تعارض الوظائف بين الكائنات ، إلى زمرة المكان والمادة . فالخير العام ، في التفاؤلية المطلقة ، غاية تستفيد من كل الوسائل ، وتبرر كل الوسائل .

هذا ولا شيء يدلنا على أن الخط الذي يؤدي إلى هذا الخير العام يمرّ بالإنسانية مباشرة ، ويقتضى من كافة الافراد ذلك الإخلاص للإنسانية الذي اعتاد الاخلاقيون أن يعدوه الأساس العملي للواجب الاخلاقي . فالنمر الذي يعتقد ، وهو ينقذ حياة أحد أقرانه ، أنه يعمل على تحقيق الخير العام ، مخطئ في اعتقاده . فلعل الأفضل بالنسبة إلى الجميع أن لاترعى الأثر بعضها بعضاً . وهكذا نرى أن كل الاشياء تلتبس وتستوى في فلسفة الآفاق العالية ، فالخير والشر ، والافراد والانواع ، والانواع والايوساط ، كل هذه المتعارضات تستوى هنالك . وقديماً قال سبينوزا : « ليس في معبد جوبيتر شيء سيء » .

وقد حاول بعضهم فرضاً أخيراً أراد به أن ينقذ شيئاً من التفاؤلية ، وأن يعذر العلة الخالقة ، أو المادة الخالدة ، بدون أن يطوح بالحس الاخلاقي وبغريزة التقدم . فحاول أن يبين أن الشر المادى (الألم) ، والشر العقلى (الخطأ والشك والجهل) هما شرط للخير المادى لا يقوم بدونه ، وبذلك حاولوا أن يبرروا هذه الشرور . قالوا إن غاية العالم ليست خارجة عن الإرادة الإنسانية ، فغاية الوجود هي التخلق . والاخلاق تفترض الاختيار والكفاح ، أى تفترض وجود الشر المادى والشر العقلى وإمكان الشر الاخلاقي . وينتج عن ذلك أن الشر الشائع هذا الشيوع في العالم ليس له إلا غرض واحد هو أن يضع الإنسان أمام أمرين ، فما العالم نفسه إذن ، بحسب هذا المذهب الذي تلتقى

فيه الافلاطونية بالكنتية ، إلا صور حية للسألة الاخلاقية . فكل الشمس والنجوم والتوابع إنما تجرى في الفضاء إلى غير نهاية حتى يتحقق في ذات يوم في ذات ساعة (لعلها لم تحصل أبداً بعد ، بحسب كنت) بادرة من إخلاص وإيثار ، فيعطى أحد من الناس لآخر ظمآن كأساً من الماء في نية طيبة حقاً . جميل هذا ، ولكن كيف يُستنتج واجب قطعى من فرض هو على هذه الدرجة من عدم اليقين ، وعلى هذه الدرجة من المناقضة للواقع ؟ إذا كان العالم ليس إلا مادة للمحبة ، فما هو المسوغ لوجوده إذن ، وما هذه الطرق الملتوية التى يتبعها الله ؟ .

وهذا الفرض يفترض مقدماً وجود حرية الاختيار (ولو كانت حرية نومية على الأقل) ؛ فبدون حرية مطلقة ، لا يكون تحت مسئولية مطلقة ، ولا يكون تمت استحقاق وعدم استحقاق . فاذا سللنا جدلاً بهذه الأفكار ، كان فى وسعنا أن نبرهن لأصحابها على أن العالم الذى وجد فى نظرهم من أجل الاخلاق ليس أبدع عالم ممكن . فاذا كان الاستحقاق متناسباً مع الألم كان فى وسعى أن أتصور عالماً يكون الألم فيه أعظم ، والاختيار أشق ، فيكون الواجب أكثر استحقاقاً للجزاء ، لأنه يلاقى عدداً أكبر من العوائق والصعوبات . فاذا وضع الخالق أمام المخلوق عدداً أكبر من العوائق يصعب على المخلوق معها إلا أن تزل قدمه ، ثم استطاع المخلوق مع ذلك أن يتغلب عليها بجهد عظيم ، كان استحقاق المخلوق عندئذ أعظم بما لا يقدر . وإذا كان أجمل ما فى العالم فى نظر الله رضى چوب بقضاء ربه ، وصدق ريجولوس مع أعدائه ، فلماذا كانت فرص هذه الفضائل السامية نادرة جداً ، ولماذا يجعلها التقدم زرداد ندرة شيئاً بعد شيء ؟ . إن القائد الذى يفعل فى عصرنا هذا ما فعله دكيوس لا يسهل أبداً ظفر جنوده ، بل تعد بطولته خطأ فنياً . فمستوى الفضيلة يتدنّى يوماً بعد يوم . إننا لا نحس اليوم تلك المغريات القوية التى كان يرتعش لها جسم القديس جيروم وجسم القديس

انظرون . فالتقدم يمضى ، فى معظم الاحيان ، فى عكس اتجاه الاخلاق الحقيقية ، الاخلاق التى لا تنشأ تامة ، بل توجد نفسها بنفسها . فلعل فى الآن من القوة ما لو كنت أعيش منذ خمسة عشر قرناً لأماتنى شهيداً بين الشهداء . ولست فى هذا العصر الذى خلا من الجلادين أظلم ، شئت أم أبيت ، رجلاً عادياً . وكون عصرنا هذا فقيراً ، على الجملة ، من الاستحقاق الحقيقى ، فذلك فى نظر القائل بالحرية المطلقة والاخلاق المطلقة تدهور أى تدهور ! فاذا قلنا بأنه ليس للعالم من غاية إلا أن يطرح علينا المسألة الاخلاقية ، وجب أن نسلم بأن عهود الوحشية الأولى كانت تطرح هذه المشكلة فى صورة أقوى . فنحن الآن أسعد من أن نكون أخلاقيين إلى درجة عميقة . اتنا نستطيع ، على وجه العموم ، أن نرى رغائبنا بسهولة عظيمة أثناء تحقيقنا الخير ، ولا نرى ثمت حاجة إلى اقتراف الشر ، أو الشر الكامل اللفظ على الأقل . فحين أغرى يسوع ، كان ذلك فوق الجبل فى صحراء ، وكان يسوع شبه عار ، وكان قد أرهقه الصيام . أما اليوم ، ومعظم الناس مكتسون ولا يصومون ، فإن الشيطان لا يظهر لهم عن قرب . وما لم يكن ثمت مغرٍ فليس ثمت يسوع .

إنكم ، كما تفسروا العالم ، تقررون نوعاً من التناقض بين السعادة الحسية والفضيلة . فكلما كان العالم أقل سعادة ، كان أكثر كمالاً ، لأن الكمال يكون فى ظفر الإرادة على الألم وعلى الرغبة . حسناً ، ولستنا بهذا التناقض نفسه نستطيع أن نوجد العالم ، لأن كل تقدم يحققه يمكن أن يعتبر عندئذ خطوة إلى وراء ، فكل صفة وراثية نكتسبها بمرور الزمن تمحو شيئاً من صفة الإطلاق التى تتصف بها الإرادة الأولى . تقولون إن الوسيلة الوحيدة للاقتراب من الكمال ، بالنسبة إلى كل كائن ما خلا الله ، هى الفقر والألم والسكد ، وإن كل ما عسى أن يحد من قدرة الكائن فى الخارج يتيح له أن يزيد فى الداخل . وكان يحلو للرواقيين أن يرددوا أن أرسطس لم يكن عدو هرقل ولا حاسده ،

بل كان على العكس صديقه والمحسن إليه . وكانوا يقولون إن لكل منا أرسطس إلهياً يمرنه على النضال بغير انقطاع . وكانوا يصورون العالم بأسره ، هذا الكائن الحى الكبير ، على أنه نوع من الألسيد فى حالة العمل .
لنسلم لكم بهذا ، ولسكننا نعود فنقول ان أرسطس الذى فىنا قليل الحيلة فى مضاعفة محنتنا ومشقاتنا . والحظ يدللنا اليوم كما يدلل الاجدادُ صغارَ الاطفال فى العائلة فىفسدونهم فنحن نعيش اليوم فى وسط مفرط فى السهولة مفرط فى الاتساع كما أن نمو عقلنا المتزايد يخفق إرادتنا شيئاً بعد شيء . ألا فكونوا إذن منطقيين . إنكم لا تستطيعون أن تبرئوا العالم إلا بأن تضعوا الخير أو شرط الخير فيما كان الناس يعدونه إلى ذلك الحين شراً . وينتج عن هذا أن الكائنات إذ تعمل جميعاً على اجتناب ما تعدّه شراً تعمل جميعاً خلافاً لنظريتكم . كما أن تطور السكون يمتضى فى اتجاه مخالف تمام المخالفة لهذا الخير الذى تزعمون . وهكذا تحكمون على هذا الاثر نفسه الذى أردتم تبرئته . لكل واحد أن يضع الخير حيث يفهمه . ولكن ، على أى نحو فهمه ، فإنه لا يستطيع أن يجعل من هذا العالم عالماً خيراً حقاً . وليس يعزينا أن نفكر أنه أسوأ العوالم الممكنة ، وأنه لذلك أعظم امتحان للإرادة . إن العالم ليس عملاً أقصى لا فى الخير ولا فى الشر . وإلا كان نوعاً من الوجود السيء سوءاً مطلقاً . والمطلق ليس من هذا الوجود . لا شيء فى هذه الحياة الدنيا يجعلنا نشعر بطمأنينةٍ من يرى فيها غاية مستهدفة ومبلوغة . فمن المستحيل أن نكشف عن وجود خطة لهذا العالم ، حتى ولا خطة ترك كل شيء إلى التلقائية الحسنه للوجودات . ليست غاية العالم فىنا . لا ولا غايتنا ثابتة من قبل فى العالم . فلا شيء ثابت ، ولا شيء منظم أو سابق التحديد . وليس ثمت « تلاؤم » أول ، متصور من قبل ، بين الاشياء وبين بعض . فهذا التلاؤم يفترض أولاً وجود عالم للثل سابق على العالم الواقعى ؛ ويفترض ثانياً إلهاً (دميورج) يرتب الاشياء وفقاً للخطة المفروضة

كما يفعل المهندس . ويكون العالم عندئذ أشبه ببعض قصور المعارض التي لا تحتاج أجزاؤها المبنية كل منها على انفراد إلا أن يطبق الواحد على الآخر ، فاذا البناء كامل . والحقيقة أن هذا العالم أشبه ببناء من تلك الأبنية الغريبة التي يشتغل فيها كل عامل على انفراد من غير أن يهتم بالمجموع ، فيكون هنالك من الغايات والخطط بقدر ما يكون هنالك من عمال . وانها لقوضى رائعة . ولكن أثراً كهذا يعوزه كثير من الوحدة بحيث لا يمكن أن نذمه أو أن نمدحه في صورة مطلقة . أما أن نرى فيه التحقيق الكامل لمثل أعلى ما ، فذلك حط لمثلنا الأعلى وبالتالي حط لأنفسنا . وإنه خطأ يمكن أن يصبح خطيئة . فمن كان له إله ، وجب عليه أن يحله عن أن يكون خالقاً لهذا العالم .

٢ — وملجأ التفاؤلية هو الخلود الشخصي الذي يعد عندئذ أعظم عذر لله . قالا اعتقاد بالخلود محو كل تضحية نهائية . أو هو ، على الأقل ، يجعل هذه التضحية أمراً يسيراً ، لأن الألم لا يبدو أمام لانهاية الزمن إلا نقطة . بل إن الحياة الحالية بكاملها لتتضاءل قيمتها تضاًؤلاً عظيماً .

إن فكرة الواجب المطلق وفكرة الخلود مرتبطتان إحداهما بالأخرى ارتباطاً وثيقاً : فالشعور بالواجب هو ، في نظر الروحانيين ، العلامة التي تميز الفرد الانساني عن جمهرة السلالات الحيوانية ، وهو خاتم سلطانه ، وعنوان منزلته العليا في « عالم الغايات » . أما إذا كان الواجب المطلق وهمماً ، فإن الخلود يفقد علة وجوده الرئيسية ، ويصبح الإنسان كائناً كغيره من الكائنات ، ولا يكون رأسه غائماً في نور غيبي ، كال المسيح على الجبل : تحول إذ ارتفع ثم لاح مع أنبياء الله يخلقون في السماء . ولذلك كان الخلود دائماً هو المشكلة الأساسية للدين والأخلاق على السواء . وقد أسىء وضع هذه المشكلة سابقاً إذ خلط بينها وبين مشكلة وجود الله ، فالحقيقة أن الإنسانية لا تهتم بالله إلا قليلاً .

فما من شهيد كان يمكن أن يضحى بنفسه من أجل هذا الكائن المنعزل المقيم في السموات . وإنما الله ، في نظرنا ، قوة قادرة على أن تجعلنا خالدين . فقد أراد الإنسان دائماً أن يرقى إلى السماء . ولما كان لا يستطيع ذلك وحده ، خلق الله ، حتى يمد له الله يده ، ثم إذا به يتعلق بهذا المنقذ تعلق حب . وإذا قيل غداً للنبات الأربع من ملايين المسيحيين : ليس تمت إله ، وإنما هنالك جنة ، وإنسان — يسوع ، وعذراء — أم ، وقديسون ، فلعل ذلك لن يحزنهم طويلاً ، وسرعان ما يتأسون .

فالواقع أن الخلود يكفيننا . وأنا ، من جهتي ، لست أطلب ثواباً ، ولا أريد استجداء ، ولا أنشد شيئاً إلا الحياة ، وإلا أن أجمع بأولئك الذين أحببتهم . إنى لا أريد شيئاً غير خلود الحب والصدقة والأخلاص . وما زلت أذكر ذلك اليأس الطويل الذي اعترانى يوم أن دخل في روعي لأول مرة أن الموت قد يكون فناء للحب ، وقطيعة بين القلوب ، وانطفاء أبدياً ، وأن المقبرة ، بقبورها الحجرية وجدرانها الأربعة ، قد تكون هي الحقيقة الواقعية ، وأن الأشخاص الذين كانوا يجعلون حياتي حياة روحية ، لن يلبثوا أن يُنتزعوا مني ، أو لن ألبث أن أُنزع منهم ، وأنا لن تتواصل بعد ذلك أبداً . إن هنالك ضرباً من القسوة لا نصدقها ، لأنها فوق ما نحتمل فنقول : هذا مستحيل ، لأننا في قراراتنا نقول : كيف يمكن أن نفعل ذلك ! إن الطبيعة تتجسد في أنظاركم ، فيبدو نورها لطفاً موجهاً إليكم . وفي مخلوقاتنا كلها من فيض الشباب والأمل ما يجعلكم تساقون ، أتم أيضاً ، إلى الانتشاء بفتنة الحياة العامة هذه .

وهكذا فإن الصورة القديمة للمسألة الدينية والأخلاقية ، أعني مسألة وجود الإله ، ترتد إلى هذه الصورة الجديدة ، مسألة الخلود ، وهذه المسألة ترتد هي الأخرى إلى أن أعرف منذ الآن هل أنا أنا ، أم أن شخصي وهم ، بحيث

يجب ، بدلا من أن أقول أنا ، أن أقول : نحن ، العالم ؟ ذلك أنه متى استطاع كائن واحد في الطبيعة ، مهما كان ضئيلا في الظاهر ، أن يقول : أنا ، فلا شك عندي أنه خالد . وهنا فرضان كبيران . فإما أن نقول بالانصهار الواقعي لكل الانيات ، الظاهرية إحداها في الأخرى ، وبالدخول الواقعي لكل النفوس في الطبيعة ، وبارتداد كل الوحدات الجوهرية المزعومة إلى كثرات ظاهراتية ، وبآفاق عابرة خاطفة مفتوحة في داخلنا كما في خارجنا يتيه فيها البصر ؛ وإما أن نقول بدلا من ذلك بأن للطبيعة غاية هي الفرد ، وعندئذ ، فكما يتجمع نسغ الشجرة العظيمة في بضعة نوايا ، يمكن أن يتجمع نسغ الطبيعة في بعض النقاط ليتفتح بعد ذلك أفراداً ثم يلتقي هؤلاء الأفراد ، وتتكون منهم جماعات . أليس في البحر من جزر صغيرة ؟ لعل بعض الأفراد أن يرتبط أحدهم بالآخر ، ويتعلق به تعلقاً كافياً بحيث لا يفترقان أبداً ليته يكفي أن يتحابَّ اثنان حتى يتحدا فيكون هذا الاتحاد عندئذ هو الخلود ، ويجعلنا الحب خالدين .

إلا أن هناك ، واأسفاه ، اعتراضات كثيرة على الخلود . أولها : وهو من أخطرها ، يمكن أن يُستمد من نظرية التطور . إن كل تكامل وتفرّد يتصف بأنه موقت ، فمأهول إلا تمهيد لتكامل أوسع وتفرّد أغنى . فما الفرد بالنسبة إلى الطبيعة إلا فترة من التوقف لا يمكن أن تكون نهائية ، وإلا وقفت عن سيرها . لقد كان الأقدمون يتصورون الطبيعة ، مع أفلاطون ، على أنها مقيدة بنماذج ثابتة تُخلق المخلوقات على غرارها ، فكانوا يستطيعون أن يفترضوا أن من كان من بين آثار الطبيعة قريباً من النموذج الخالد ساهم في الخلود . فلو أن الطبيعة تعمل وفقاً لنماذج الأنواع ، أى وفقاً للمسئَل ، لأمكننا أن نأمل في أن نصبح ، نحن أيضاً ، خالدين ، وذلك بتلاؤمنا مع هذه المثل . إلا أن الفكرة السائدة في أيامنا هذه مختلفة عن هذه الفكرة كل الاختلاف . لقد كنا في مستهل

هذا العصر ، لانزال نستطيع الاعتقاد بأن ثبات الأنواع الحيوانية يفترض وجود خطة سابقة ، ومثال مفروض على الطبيعة إلى الأبد . أما وقد أتى دارون فقد أصبحنا نعتبر الأنواع نفسها عبارة عن نماذج وقتية عابرة تحولها الطبيعة بمرور الزمن ، وقوالب تعجنها الطبيعة نفسها على سبيل الاتفاق ثم ما تلبث أن تحطمها واحداً بعد آخر . فإذا كان النوع نفسه مؤقتاً فما عسى أن يكون شأن الفرد ؟ ما يفتأ الناس يرددون أن للفرد والنوع مصالح متضاربة ، وأن الطبيعة تضحي بالفرد في سبيل النوع - أفليس صحيحاً أيضاً ، بل أليس أصح من ذلك ، أن نقول إنها تضحي بهما كليهما ، وأن ما يقضى على الفرد هو بعينه القضاء على نوعه ؟ فلو كان النوع باقياً لأمكن أن نأمل في النجاة بتوافقنا معه . ولكن هيات ! فان الأنواع والافراد جميعاً مسوقة بالزوبعة نفسها . فكل شيء يمضي ، وكل شيء يتدحرج إلى اللانهاية . إن الفرد عبارة عن مركب من عدد من الافكار والذكريات والارادات المتقابلة فيما بينها ، هو عبارة عن مركب من القوى المتوازنة . وهذا التوازن لا يمكن أن يدوم إلا في جو فكري ومادى ملائم . وهذا الجو الملائم لا يمكن أن يتوفر له إلا خلال زمن محدود . فالإنسان في تركيبه لا يمكن أن يكون قد شام الأبدية . وليس هناك من تقدم غير محدود في كل الاتجاهات ، لا بالنسبة إلى فرد ولا بالنسبة إلى نوع : فكل الفرد والنوع ما هو إلا حد وسيط بين الماضي والمستقبل . وكما لظفر المستقبل يحتاج إلى فناءهما جميعاً .

وتمت اعتراض آخر يمكن أن يعترض به على فكرة الخلود . لو كان الفكر خالداً ، أى لو كانت الإرادة خالدة ، لكان معنى ذلك أن فيها قوة تفوق قوة الطبيعة ، قوة قادرة على أن تحكم الطبيعة وتضبطها ، وتكون الحياة ، في هذا الفرض ، ضرباً من النزاع بين الروح والطبيعة ، ويكون الموت هو الظفر . ولكن إذا كان ذلك كذلك فلماذا تتنحى تلك الأرواح الظافرة ، وتقيم بعيداً

عن هذه المعركة الدائمة التي تستمر بعدها ؟ لماذا تتركنا ؟ ما دامت قوتها لم تنقص بعد الموت ، فلماذا لاتعمل هذه القوة في خدمة إخوانها من البشر ؟ ما كان أعمق اعتقاد الأقدمين ، من حيث لا يدرون ، بأن روح الأجداد تتحرك وتعمل من حولهم في كل مكان ، وأن الأموات يحيون إلى جانبهم حياة ثانية ، وأن العالم يعج بالارواح ، وأن لهذه الارواح قدرة فوق قدرة البشر إذا كانت النفس لاتموت ، فلا بد أن تصبح عوناً للغير ، ويحق للإنسانية عندئذ أن تعتمد على الأموات كما تعتمد على أبطالها وعباقرتها وسائر السائرين في الطبيعة . إذا كان هنالك أناس خالدون فلا بد أن يأخذوا بأيدينا وينصرونا ويحمونا ، فعلام إذن يختبئون ؟ ما أعظمها قوة للإنسانية أن تستشعر إلى جانبها ، كما كانت تستشعر جيوش هوميروس ، طائفة من الآلهة مستعدة لان تقا تل معها ! وستكون هذه الآلهة عندئذ من أبنائها هي ، أبنائها الذين قدسهم القبر . وسيزداد عدد هذه الآلهة ازدياداً مستمراً مطرداً ، لأن الأرض الخصبة لا تكف عن انتاج الحياة ، هذه الحياة التي تصير إلى خلود ، وهكذا تخلق الطبيعة ، هي نفسها ، كائنات تصبح بعد ذلك آلهة لها . ولعل هذا المفهوم أن يكون أول المفاهيم التي عرفها الفكر الإنساني ، ولعله في الوقت نفسه أن يكون أكثرها فتنة له . وهو في رأينا غير منفصل عن مفهوم الخلود . فمتى كان الموت لا يمت ، فهو يغيث . ولا يمكن أن يجعل الارواح حيادية أو عاجزة ، فلا بد أن يكون هناك إذن ، كما كان يعتقد الاقدمون ، أرواح منتشرة في كل مكان ، أرواح فاعلة ، قادرة ، إلهية ، ولا بد أن تصدق أساطير القدماء أو المتوحشين ، وأوهام الريفيين من بيننا . ولكن من ذا الذي يجرؤ اليوم أن يؤكد ذلك ، أو أن يعده محتملاً خصب ؟ إن العلم لم يستطع أن يثبت أبداً من وجودية طيبة أو سيئة وراء ظاهرة من ظاهرات الطبيعة . وهو يميل إلى انكار الارواح

والنفوس ، وبالتالي الى انكار خلود الحياة . فالإيمان بالعقل هو ، فيما يبدو ، إيمان بالموت .

واعترض ثالث . لقد ألفت الحياة هذا الاستقراء الوهمي : أنا موجود ، فساكون إذا موجوداً . وهو وهم طبيعي ، حتى أنه لا يزال الافراد في بعض قبائل أفريقيا لا يتصورون أن الموت واقع لا محالة . فالاستقراء القائم على ظاهرة الحياة يتغلب لدى هذه الشعوب على الإستقراء القائم على ظاهرة الموت . ولئن كنا ، نحن أبناء الشعوب المتحضرة ، نعلم أن حياتنا الحالية نهاية ، فالتأمل دائماً استئناف الحياة في صورة أخرى . إن الحياة تنفر من تصور الموت وتأكيده . إن الشباب طافح بالآمل . ومن الصعب على الوجود الفياض القوى أن يؤمن بالعدم . فالذي يحس في نفسه كنزاً من الطاقة والحياة ، وفيضاً من القوى النشيطة ، محمول على الاعتقاد بأن هذا الكنز لا يمكن أن ينضب . إن كثيراً من الناس أشبه بالاطفال : لم يشعروا بعد بأن قواهم ذات حدود . قال لي طفل وهو يري حصاناً يعدو في عاصفة من الغبار : « لو شئت لعدت بمثل سرعته » ، وكان الطفل يعتقد بذلك . إنه يصعب على الطفل أن يتصور أنه لا يستطيع أن يفعل أمراً من الامور مادام يريد من كل قلبه . فهو ، لدهشته لما يفعل ، يتصور أنه يستطيع أن يفعل كل شيء . لا أندر من الشعور السحيج بما هو ممكن . ومع ذلك فإن كل إنسان ، حين يقع في الحياة بين أيدي بعض الحادثات ، لا يلبث أن يشعر أنه محكوم مستعبد الى درجة يفقد معها الشعور بالانضال ؛ وهل نستطيع أن تناضل الأرض التي تدور بنا حول الشمس ؟ كذلك من يقترب من الموت : يشعر أنه لم يعد شيئاً ، وأنه أصبح العوبة بين أيدي قوة شتان ما بينها وبين قوته ، إرادته التي هي أقوى مافيه تفقد القدرة على المقاومة ، وترتخي كما يرتخي قوس تحطم ، فتتحلل بالتدرج ، وتفلت من ذاتها . ولكي ندرك ضعف الحياة أمام الموت لا يجب أن نكون قد عانينا مرضاً من تلك

الامراض الحادة القاسية التي تطيش بالإنسان كما تطيش به ضربة من عصا قوية، بل يجب أن نكون قد عانينا مرضاً من تلك الأمراض المزمنة الطويلة المدى التي لا تصيب الشعور مباشرة، والتي تتقدم في خطى بطيئة قصيرة، والتي على أنها خاضعة لنوع من الإيقاع الرتيب تبدو أنها تتقهقر في بعض الأحيان، فتتيح لنا أن نستأنف معرفتنا للحياة، ولما يشبه الصحة، ثم ما لبثت أن تعود فتھوى علينا وتحتضننا. ففي هذه الأمراض يشعر المريض بشعورين يتعاقبان: شعور من يقبل إلى الحياة، وشعور من يوائى إلى الموت: يأتيه زمن يحس فيه حماسة الشباب، ثم إذا به ينتابه نضوب الشيخوخة وإعيائها. وحين يحس بالشباب يشعر أنه مملوء ثقة بنفسه، وبقوة إرادته، ويعتقد أنه قادر على التحكم بالمستقبل، وقادر على الظفر في نضاله ضد الأشياء. فقلبه يطفح أملاً ويفيض على كل شيء، فيضحك له كل شيء: أشعة الشمس، وأوراق الأشجار ووجوه البشر. فلا يعود يرى في الطبيعة، في هذا الموجود الحيادي، إلا صديقاً وحليفاً وقوة خفية موالية لقوته. ولا يعود يؤمن بالموت، لأن الموت التام هزيمة للإرادة، والإرادة القوية حقاً لا تعتقد أنها يمكن أن تهزم. وهكذا يبدو له أنه يستطيع أن يحصل الخلود مادام يريد الخلود. ثم ما لبث هذا الفيض من الحياة والشباب، الذي كان يخلق أملاً، أن يتبعثر قليلاً قليلاً، من دون أن يشعر هو بذلك، ثم ما لبث أن يغادره، ويتوارى عنه، كما القدر الذي يهبط هبوطاً لا يقاوم بدون أن ندري من أين ولّى، فيضعف إيمانه بالمستقبل، ويتزعزع يقينه بالحياة، فيتساءل: ترى ألم يكن الإيمان والامل الشعور العابر بنشاط كان قوياً إلى حين ثم ما لبث أن تسلطت عليه قوى أعلى منه؟ وعبثاً تحاول الإرادة عندئذ أن تشتد، وأن تبذل جهداً لتنهض، فسرعان ماتت تلك ثقيلة، وترزح تحت الجسم المحطم، كحصان ينوء بحمله. ويظلم الفكر: فيشعر المرء بانتشار الشفق في أفكاره، ويشعر بقدم المساء.

إنه يشهد هذا التحلل البطيء الحزين الذى يعقب النمو لاحتالة ، إذ يرتحن الإنسان ويزدوب بالتدريج ، وتتبعثر وحدة الحياة ، ثم تنضب الإرادة ، فعبثاً تحاول أن تنظم فى عقد واحد هذه الحزمة من الكائنات التى تتفكك والتى من اجتماعها كانت تتألف الاًنا : فكل شئ ينقسم ويتفتت تراًباً . وعندئذ يصبح الموت أقل عدم احتمال ، وأقل بعداً عن أن يتصوره الفكر ، فيعتاده البصر ، كما يعتاد الظلمة التى تلف الوجود حين تغرب الشمس وراء الافق . وعندئذ يبدو الموت على حقيقته : انطفاءً للحياة ، ونضوباً فى الطاقة الداخلية . وهذا النوع من المرض لا يدع للمرء إلا أملاً ضئيلاً . فقد ينهض الإنسان من صعقة عارضة ؛ ولكن كيف ينهض وقد نضب حتى الثمالة ؟ يكفى أن تكون مدة النزع طويلة حتى يفهم المريض أن الموت أبدي . إننا لانستطيع أن نعيد التهاب الشعلة إذا هى احترقت حتى النهاية ، وهذا أمرٌ مافى الأمراض البطيئة التى يحتفظ فيها المرء بشعوره إلى النهاية : فهى تنتزع الامل انتزاعاً ، وتُدشعر صاحبها بأنه فى إلى الاعماق . فكأنه شجرة تشهد تلف جذورها ، أو كأنه جبل يرى انهياره . ويكون المرء عندئذ كأنما هو جرب الموت . فهو يقترب منه اقتراباً كافياً حتى يستطيع ، بهذا الانتقال إلى الحد الذى يعرفه الرياضيون ، أن يحصل على معرفة تقريبية به . وبما يحزن طبعاً أن نعرف هذا الفناء أو هذا التبعثر والتحلل على الأقل — إذا كان ذلك هو سر الموت — ؛ ولكن من الافضل أن نعرفه . إن الحياة الخالدة حقاً هى الحياة التى لا يكون عليها أن تنقسم هى نفسها حتى تجتاز أقسام الزمن ؛ هى الحياة التى تكون حاضرة فى كل نقاط الزمان ، والتى تشمل ، دفعة واحدة ، كل الاختلافات التى تكون هذا الزمان بالنسبة إلينا . وعندئذ تصور الكائنات الدائمة التغير ، نتصورها ساكنة ، كما نتصور بواسطة الخطوط الثابتة المرسومة على صفحات المسجلات الجوية ، عصف الزوبعة التى تمضى . ولكن لعل هذه الابدية التى نحسب أنها شئ يرغب فيه

أن تكون أشقى الشقاوات : لان التعارض بيننا وبين الوسط يزداد عندئذ ،
ويغدو الالم دائماً مستمراً ، ونرى كل شيء يفرّ من قبل أن نرتبط به . إن
إله الاديان الخالد الذى يتصور الكائنات زائلة لا بد أن يكون اللامبالاة
القصوى أو اليأس الاعظم ، لا بد أن يكون شاذاً أو شقيماً .

إلا أن الإنسان رغم كل اعتراضات الفلاسفة يظل يتطلع ، إن لم يكن الى
الخلود اللازمنى ، فعلى الأقل الى دوام غير محدود . وسيظل الحزن الذى تأتى به
فكرة الزمان موجوداً . فنشعر بضياح أنفسنا ، وبالخروج من أنفسنا ، وبترك
شيء من أنفسنا أثناء المسير كما يترك القطيع سبائح من صوفه فى الأدغال ؛
سنظل نشعر باليأس ، لشعورنا بضياح ما نملك ، كما كان يقول پاسكال . إنا
نشعر ، حين نلتفت الى وراء ، بأن قلبنا ينفرط حزناً ، كذلك الذى يبهر الى
غير رجعة ، ويرى شواطئ الوطن من بعيد . ولقد أحس الشعراء بذلك كثيراً .
إلا أن هذا اليأس ليس شعوراً فردياً ، فالإنسانية كلها تشعر به . فالرغبة فى
الخلود ليست إلا نتيجة للذكرى ؛ فان الحياة ، إذ تدرك ذاتها بالذاكرة ، تتجه
بالغريزة الى المستقبل . فنشعر بالحاجة الى أن نعود ، وأن يعود أولئك الذين
فقدناهم ؛ نشعر بالحاجة الى أن نتدارك الزمان . كانت الشعوب القديمة
تدفن مع الميت كل عزيز لديه : أسلحته وكلابه ونساءه . بل كان أصدقاؤه
ينتحرون فى بعض الأحيان على قبره ، لأنهم ما كانوا يعتقدون أن صلة الحب
يمكن أن تهدم . إن الإنسان يرتبط بكل ما يمسّه : بمنزله ، بقطعة من الأرض ؛
ويرتبط بكائنات حية ، فهو يحب ، والزمن ينتزع منه كل هذا ، ويقطع ما بينه
وبينه من أسباب . وبينما تستأنف الحياة مجراها ، وتداوى جراحها كما يداوى
النسغ آثار الفأس ، فان الذكرى ، هذا الشيء الذى لا تعرفه الطبيعة ، تعمل فى
عكس هذا الاتجاه ، فتحفظ الجراح دامية ، وتذكّوها من حين الى حين .

لكن تذكر الجهود الماضية ، وتذكر عقمها ، يطيشان بلبنا . وعندئذ يعقب

التفاؤل التشاؤم . فالتشاؤم راجع الى الشعور بالعجز ، والزمن هو الذى يكسبنا هذا الشعور فى النهاية . يزعم الرواقيون أن العالم عيد عظيم . ويجب المتشائمون : إذا كان ذلك كذلك ، فالعيد الانسانى لا يدوم إلا يوماً ، والعالم أبدي ، ومن المؤلم أيضاً أن تتصور عيداً أبدياً ، ولعباً أبدياً ، ورقصاً أبدياً . فإن ما يكون فى أول الأمر فرحاً ومدعاة أمل ينقلب فى النهاية الى كلال وإعياء ، فيأخذنا التعب ، ونود لو نتحى الى حيث الهدوء . ولكننا لانستطيع ذلك . فلا بد أن نعيش . ومن يدرى ؟ فلعل الموت لا يريح ! إنما نحن مسوقون فى هذه الآلة الكبيرة وتلك الحركة العامة كأولئك الطائشين الذين دخلوا فى تلك الدائرة السحرية التى دبرها لهم الجن : جذبهم الرقص وسحرهم ، فما زالوا يدورون وهم يلهثون حتى انقطعت أنفاسهم وسقطوا . ولكن الدائرة لم تنقطع لذلك ، بل استمرت فى سرعة أشد ، وظل التعساء وهم يلفظون الارواح يرون ، من خلال سحابة الموت ، الدائرة الابدية تدور من فوقهم .

إن التطرف فى التفاؤل قد أنتج رد الفعل التشاؤمى . فبذرة التشاؤم موجودة فى كل انسان . ولكى يعرف الانسان الحياة ويمجدها ، ليس من الضرورى أن يكون قد عاش كثيراً ، بل يكفى أن يكون قد تألم كثيراً .

الفرع التشاؤمى

وليس مذهب التشاؤم بأقل صعوبة على البرهان من مذهب التفاؤل ، فليس تأسيس أخلاق راسخة موضوعية على أحد هذين المذهبين بأقل استحالة من تأسيسه على المذهب الآخر .

والمبدأ الذى يقوم عليه مذهب التشاؤم هو إمكان القيام بموازنة عليية بين الآلام واللذات ترجح فيها كفة الآلام على كفة اللذات . ويمكن أن يصاغ

هذا المذهب فيما يلي : إن مجموع الآلام في كل حياة انسانية يزيد على مجموع اللذات . ومن هنا يخلص أصحاب هذا المذهب الى اخلاق النرقانا . إلا أن هذه الصيغة التي تزعم أنها علمية ليس لها من معنى . فان كان يريدون أن يوازنوا بين الآلام واللذات من حيث المدة ، فان الحساب يأتي مخالفاً لهم ، لان الآلام في الجسم السليم قليل على وجه العموم . وإن كانوا يريدون أن يوازنوا بين اللذات والآلام من حيث الشدة ، فان اللذات والآلام ليست قيماً ثابتة من نوع واحد ، الاولى إيجابية والثانية سلبية ، بحيث يمكن أن يعبر عن الاولى بإشارة (+) ويعبر عن الثانية بإشارة (-) . وبما يزيد استحالة القيام بموازنة حسائية بين لذة معينة وألم معين أن اللذة تختلف شدتها باختلاف شدة الرغبة فيها ، فلا تكون هي هي نفسها في لحظتين من الحياة ، وأن الآلام يختلف كذلك باختلاف مقاومة الإرادة . أضف الى ذلك أننا حين نتصور ألماً ماضياً أو لذة ماضية ، وهما الوحيدان اللذين عانيناهما ، فاننا نحرفهما تحريفات شتى ، ونقع في أوهام نفسية لا تحصى .

والتشاؤميون يحولون على الموازنة بين هذين الطرفين الاقصيين : اللذة القوية والآلم الشديد . ومن هنا ظهر لهم الآلم أكثر من اللذة . فان اللذة القوية أمر نادر ، وضرب من الترف . وكثير من الناس يفضلون أن يستغنوا عنها كي ينجوا من الآلم . واللذة اللطيفة التي نذوقها إذ نشرب بقدر بلورى لا توازن بألم العطش . إلا أن الأخلاق التشاؤمية لا تحسب حساب اللذة التلقائية الدائمة التي نشعر بها بمجرد أننا نحيا ، ذلك أن هذه اللذة ، لكونها مستمرة ، تقصّر في الذاكرة وتضوّل . فمن قوانين الذاكرة أن الاحساسات والإنفعالات التي هي من طبيعة واحدة تندمج بعضها في بعض ، وتتجمع في كتلة غامضة ، ثم لا تكون إلا نقطة لا تدرك . إننى أحيأ وأتمتع ، ومتعة الحياة هذه تبدو لي في اللحظة الحاضرة عزيزة غالية ، ولكنى إذ أعود إلى ذكرياتي

أرى هذه الطائفة اللامحدودة من اللحظات الممتعة التي تكون ركب حياتي ، تندمج بعضها في بعض ، وتصير شيئاً يسيراً ، لأنها غير منقطعة ؛ بينما أرى لحظات اللذة القوية تنتصب أمام هذه اللحظات ، وتبدو مستقلة عنها ، وتبرز وحدها على مجرى الحياة المتشابه . وهذه اللذة المنتزعة على هذا النحو من اللذة العامة التي نشعر بها لمجرد الحياة ، تصبح غير كافية في ذاكرتي لأن تعادل الألم في الميزان ، وهذا راجع إلى قوانين نفسية أخرى .

فاللذة سرعان ما تدرس في الذاكرة (لاسمياً حين لا تظل توقظ الرغبة التي تدخل في تركيب كل إحساس وكل تصور لذيذ) . وعلى عكس ذلك الألم ، فإن فيه عنصراً لا يندرس مع الزمن ، بل غالباً ما ينمو ويكبر ، وهو ما سنسميه بعدم امكان الإحتمال . إن الألم القوى الماضي الذي استطعنا أن نحتمله على الجملة ، قد يبدو في الذاكرة غير ممكن الاحتمال اطلاقاً ، بحيث نرى كل اللذات التي تكون قد سبقته أو أعقبته تفقد قيمتها بسببه . ومن هنا ينشأ وهم آخر يجب أن نحسب حسابه ، فالألم يولد نوعاً من القلق في الجسم كله ، يولد شعوراً غريباً بالخطر يستيقظ لدى أقل تذكرة . حتى أن التصور الغامض للألم يؤثر في الجسم أكثر مما يؤثر تصور لذة لا نرغب فيها الآن . فالرغبة ، على وجه العموم ، أيسر حصولاً من الرغبة . حتى أن بعض الأمزجة يؤثر فيها الخوف تأثيراً تفضل معه أن تموت على أن تحتل إجراء عملية جراحية مثلاً . وليس هذا التفضيل ناجماً عن احتقار للحياة ، بل عن أن الألم يبدو في بعض الأحيان غير ممكن الاحتمال ، وفوق طاقة البشر . وإذا كان هذا وهماً مرده إلى ضعف في الخلق وإلى الجبانة على الجملة ، فإن توقع الألم أو تذكره ، حتى بالنسبة إلى الشجاع ، يؤثر في الجسم أكثر من تأثير اللذة . إن الجندي الذي يستعرض ذكرياته في هدوء يفعل لتصوره الجرح الداخلي الذي أصيب به بضربة سيف أكثر مما يفعل لتصور أية لذة عظيمة ذاقها في حياته ، مع أن الجرح قد بداله أثناء المعركة

أمرأ يسيراً بالنسبة إلى فرحة الظفر . إلا أن فرحة الظفر نتيجة تنبّه رוחي قد اختفى ، بينا لاتزال فكرة الجرح ترتعد لها الاعضاء . ونحن نشعر بأننا موشكون دائماً أن نتألم ، في حين أن اللذة تقتضى شروطاً أعقد يصعب تصورهما ، فاللذة والالام ليسا اذن متساويين في الذاكرة .

وتمت سبب آخر للخطأ في الموازنة بين الاوقات السعيدة والاوقات الشقية من الحياة ، هو أن الايام السعيدة تمضى بسرعة أعظم ، وتبدو أقصر مدةً من الاخرى . أما الايام الشقية فكأنها تنمط ، فتشغل في الذاكرة مكاناً أوسع . وبالجملة فإن المذهب التشاؤمي يفسر في جزء منه بقوانين نفسية تجعل اللذات الماضية التي شبعنا منها غير مكافئة لما عانينا من آلام . إلا أن هنالك ، من جهة أخرى ، قانوناً نفسياً آخر يجعل اللذات المستقبلية تبدو دائماً أعلى قيمة من الآلام التي نعانيها في سبيل الوصول اليها . وهذان القانونان يتوازنان . وذلك هو السبب في أن الإنسانية بوجه العموم ليست متشائمة ، وأن التشاؤمين أنفسهم ، مهما اقتنعوا بتشاورهم ، قلّ فيهم من ينتحر . فالمرء يظل يرجو من المستقبل شيئاً ما ، حتى لو كان تأمل الماضي يحمل على اليأس . ذلك أن هناك لذة تزول بعد تحقق العمل ، وتمضى بدون أن تدع في الذاكرة من أثر ، مع أنها اللذة الأساسية العظمى ، وأعني بها لذة العمل نفسه . إن القسم الأعظم من الغايات التي يسعى اليها الإنسان من فتنة راجع إلى هذه اللذة . غير أن هذه الفتنة تزول عن الغايات متى تحققت ، أي متى تم العمل . ومن ثم كان عجب من يحاول أن يحكم على الحياة باسترجاع ذكرياته ، فما يجد في لذاته الماضية ما يبرر جهوده وآلامه . وإنما يجب أن نبحث عن تبرير الجهد في الحياة نفسها ، في طبيعة النشاط نفسه . ما كل قطرات الماء الهاطلة من السحاب تصيب أكام زهرة ، وما كل أعمالنا تؤدي إلى لذة واضحة مدركة . فإنما نحن نعمل من أجل العمل ، كقطرة الماء تسقط لمجرد أنها ثقيلة . ولو شعرت

قطرة الماء ، إذن لأحست بنوع من اللذة الغامضة وهي تجتاز الفضاء وتهوى في هذا الفراغ المجهول . إن هذه اللذة هي قوام الحياة . إلا أنها تمحي من الذاكرة . لأن الذاكرة ليست المجهول بل المعروف ، ولأنها لا تقدم لنا معاً إلا الذي مضى ولا عمل فيه

فالأخلاق التشاؤمية لا تقوم إذن على برهان على ، بل على مجرد تقدير فردى يمكن أن تدخل فيه كثير من الأخطاء . إننا نستبدل دائماً آلاما ببلذات ، ولذات بآلام . ولكن القاعدة الوحيدة في هذا الاستبدال هي العرض والطلب ، ومن النادر أن نستطيع القول قليلاً بأن هذه الطائفة المعينة من اللذات ترجح على تلك الطائفة المعينة من الآلام . فما من آلام إلا ويعرض الإنسان نفسه لها في سبيل الحصول على بعض اللذات ، كلذة الحب أو المجد أو غير ذلك . بل إننا لنرى أناساً يعرضون أنفسهم للألم حتى بدون أن تحدوهم إلى ذلك ضرورات الحياة . ويمكن أن نستنتج من ذلك أن الألم ليس أسوأ الشرور التي يخشاها الإنسان ، وأن التوقف عن العمل أسوأ منه في معظم الأحيان ، وأن هناك ، عدا ذلك ، لذة خاصة تخرج من الألم المغلوب ، ومن كل طاقة مبذولة على وجه العموم .

وما الشقاوة والسعادة في جلسمهما إلا بناء فكري نبنيه بعد ذلك . فيجب أن نشك إذن في دعوى من يتباهون بأنهم كانوا سعداء سعادة مطلقة ، وفي دعوى من يزعمون أنهم كانوا أشقياء شقاوة كاملة . فالسعادة الكاملة مؤلفة تأليفاً من ذكرى ورغبة ، كما أن التعاسة التامة مؤلفة تأليفاً من ذكرى ورهبة . فنحن لم نكد نشعر يوماً بأننا سعداء سعادة كاملة ، ولسكتنا نتذكر أننا كنا كذلك . فليت شعري أين تكون السعادة المطلقة إن لم تكن في الشعور بها ؟ فالسعادة المطلقة حلم نخلعه على الواقع . هي ازدهاء الذكرى ، والشقاوة المطلقة

تجربوها . فالسعادة والشقاوة هما الماضى ، أى مالم يعد من الممكن أن يوجد ؛ وهما كذلك الرغبة الأبدية التى لن ترقى ، والرغبة المستعدة دائماً لأن تستيقظ لدى أقل جفول .

فالسعادة والشقاوة ، بالمعنى المألوف ، تنتجان إذن من نظرة إجمالية إلى الحياة الإنسانية ، وغالباً ما تكون هذه النظرة وهماً من الأوهام . ان بعض أنهار أمريكا تبدو أمواها سوداء قائمة ، حتى إذا تناولت بيدك شيئاً من هذه الأمواه ، وجدتھا رائقة كالبللور . وإنما نشأ سوادھا الذى يكاد يرعب عن كتلتھا وعن المجرى الذى تجرى فيه . والأمر على هذا النحو فى الحياة ، فإن كل لحظة من لحظات حياتنا ، منفردة ، تتصف بذلك الإهمال اللذيد ، وذلك الجريان الذى لا يكاد يخلف فى الذاكرة أثراً . ومع ذلك فإن المجموع يبدو قائماً بسبب بضع لحظات من ألم تلقى ظلھا على الباقي كله ، أو يبدو سعيداً بفضل بضع ساعات تنير كل ماعداھا من ساعات .

ففى كل هذه المسائل ، نحن إذن محوطين بأوهام لا تحصى . لا شىء واقعى ويقىنى إلا الإحساس الحاضر . فإذا شئنا الموازنة وجب أن نستطيع الموازنة بين إحساسات من اللذة والألم تحدث فى وقت واحد . أما إذا تناولت الموازنة احساسات ماضية أو مستقبلية فلا بد أن تتطوى دائماً على خطأ . وهكذا نرى أننا لا نستطيع أن نبرهن لا بالتجربة ولا بالحساب على أن كمية الألم تفوق كمية اللذة . بل إن التجربة لتخالف أهل التشاؤم ، لأن الإنسانية ، إذ تسعى سعياً متصلاً إلى الحياة ، تبرهن برهاناً متصلاً على أنها تقدر قيمة الحياة . ويحاول المذهب التشاؤمى أن يبرهن على مبدئه بدليل آخر غير مستمد من الحساب الرياضى بل من طبيعة اللذة نفسها . فمن بين الآراء التشاؤمية قولهم : إن اللذة تتضمن الرغبة ، والرغبة ترتد فى معظم الأحيان إلى الحاجة ، والحاجة ألم ، فاللذة إذن تفترض الألم ، وماهى إلا لحظة عابرة بين حالتين

مؤلمتين . ومن هنا كان ذلك الجحود باللذة الذى نشاهده فى المذهب التشاؤمى مندوبوذا . ولكن من الخطأ الفادح أن تصور اللذة مرتبطة بألم لكونها مرتبطة برغبة بل وحتى بحاجة . فإن الحاجة لا تغدو ألماً إلا ابتداء من درجة معينة . فإئن كان الجوع مثلاً مؤلماً ؛ فإن شهوة الطعام قد تكون لذيدة . وفى وسعنا أن نضع هذا القانون العام : تغدو الحاجة لذيدة لدى كل كائن عاقل حين لا تكون مفرطة الشدة ، وحين يكون صاحبها موقناً أو مؤملاً أنه سيشبعها بعد حين . فانها تصحب عندئذ بلذة مستبقة . إن بعض الآلام المزعومة التى تسبق اللذة ، كالجوع والعطش وارتعاشة الحب ، هى عناصر فى فكرتنا عن اللذة ، وبدونها لا تكون اللذة كاملة . حتى أنها ، هى نفسها ، إذا لم تطل مدتها كثيراً ، تُصحب بنوع من اللذة ؛ فالعاشق حين يستعرض ذكرياته تبدو له لحظات الرغبة لذيدة إلى أبعد حد ، فهى تحيط بلحظة اللذة العنيفة ، وبدونها لا تكون هذه اللذة العنيفة إلا لحظة قصيرة عابرة .

وقد صدق أفلاطون إذ قال : إن الآلام قد تدخل فى تركيب اللذات ؛ إلا أن اللذات لا تدخل أبداً فى تركيب الآلام . فالاشمئزاز الذى يعقب الإسراف فى بعض اللذات ليس من صلب اللذة إذا تعاطاها المرء فى اعتدال . فليس هو إذن عنصراً فى مفهومنا للذة . فى حين أن الألم ، الألم المادى على الأقل ، لا يمكن إلا أن يولد اللذة بمجرد زواله . وهو فى بعض الأحيان يرتبط باللذة ارتباطاً وثيقاً حتى ليكون هو نفسه لحظة لذيدة .

والآلام الفكرية الأصل ليست متنافية مع اللذات تنافياً مطلقاً : فانها حين لا تكون قوية جداً ، لتندمج بهذه اللذات ؛ وإنما تجعلها أقل زهاء ، أى تحيل لونها إن صح التعبير ، وما هذا لها بمضير . فلقد تبعث الكتابة على بعض الملذات . وهكذا نرى ، رغم المكتئبين من الاخلاقيين ، أن اللذة ، فى كل النواحي ، تحتوى الألم ، بل تخالطه .

أضف إلى هذا أننا كلما تقدمنا إلى أمام تولدت فينا ملذات قلبا تقابل حاجة مؤلمة ، واحتلت في حياتنا مجالا كبيرا ، وأعني بهذه الملذات الملذات الفنية والفكرية . فالفن في الحياة الحديثة معين ثل للذات لا تقابلها آلام . فغايتة أن يملأ بما يشبه اللذة اللحظات الكايسة من الحياة ، أعني اللحظات التي نستريح فيها من العمل . إنه لسوى عظمى للخالى من العمل . فبينما كان المتوحش يقضى الفترة التي تفصل بين جهدين ماديين نائما ، أصبح في وسع المتحضر أن يقضى هذه الفترة في متعة عقلية أو لذة فنية . وهذه المتعة يمكن أن تمتد أكثر من أية متعة أخرى ، فنحن نظل نسمع في داخلنا بعض ألحان بهوفن بعد أن نكون سمعناها بالآذان بمدة طويلة . فنحن اذن نستمتع بها مقدما قبل أن نسمعها ، ونستمتع بها أثناء سماعها ، ونظل نستمتع بها بعد ذلك .

وفي اعتقادي أنه ، لحل هذه المسألة التي تطرحها الاخلاق النشأومية ، يجب أن نتوجه لا إلى علم النفس بل إلى علم الحياة ، فترى ألا تقتضى قوانين الحياة نفسها أن تكون اللذة زائدة على الألم ؟ فاذا تبينا ذلك كانت الاخلاق الإيجابية التي ندافع عنها محقة فيما تدعو اليه من مطابقة الأفعال الإنسانية لقوانين الحياة بدلا من أن يكون هدفها ، شأن لأاخلاق النشأومية ، الإفاء النهائي للحياة ولإرادة الحياة .

فأولا ما نصيب كل من الحواس المختلفة من الألم ؟ أما البصر فلا يكاد يكون له نصيب ، وكذلك السمع ، لان التنافرات التي تحسها الاذن ، والدماغات التي تؤذى النظر إنما هي انزعاجات يسيرة يستحيل أن نضعها في الميزان مع الملذات العظيمة التي نشعر بها أمام الموسيقى وأمام الجمال . واللذة تغلب الألم كذلك في الاحساسات الناشئة عن الذوق والشم : فلما كان المرء بوجه العموم لا يأكل إلا ما يلذ هاتين الحاستين وما يجب أن يأكله حتى

يعيش ، فان بقاء الحياة نفسه يفترض إذن إرضاء دورياً للحاسة الذوق وحاسة الشم (والشم مرتبط بالذوق أو ثقل ارتباط) . وإذا انتقلنا أخيراً الى حاسة اللمس وجدنا أن الآلام الحقيقية التي تأتينا عن طريق هذه الحاسة ضئيلة جداً اذا كنا نحصر اللمس في اليد . ويبقى إذن أن كل آلامنا (أو كلها تقريباً) ناشئة عن اللمس العام والحساسية الداخلية . ولنسلم جدلاً بأن ما يأتينا من هذين الطريقين من آلام يزيد على ما يأتينا منهما من لذات ، فهل تكفي هذه الآلام لأن تعادل في وزنها مختلف أنواع اللذات التي تقدمها إلينا الحواس الأخرى ؟ هذا فضلاً عن أنه لا يمكن ، من الناحية البيولوجية ، أن تكون إحساسات الإنزعاج أو الألم الناشئ عن الداخل تزيد في متوسطها عن إحساسات الارتياح .

ففي اعتقادنا أننا نستطيع أن نجيب على هذا السؤال إجابة قاطعة : فلو كانت مشاعر الإنزعاج في الكائنات الحية تزيد فعلاً على مشاعر الارتياح ، لاستحالت الحياة . وتفسير ذلك أن الحس الحياتي ليس إلتعبيراً بلغة الشعور عما يجري في أعضائنا . فالإنزعاج الذاتي من الألم ما هو إلا علامة لحالة موضوعية سيئة ، أي علامة لاضطراب ومرض يبدأ . إنه تعبير عن اضطراب وظيفي أو عضوي . أما شعور الارتياح فهو المظهر الذاتي لحالة موضوعية حسنة . فالارتياح ، في إيقاع الوجود ، يقابل تطور الحياة ، والألم يقابل تحللها ؛ حتى أن الألم ليس شعوراً بخلل حياتي فحسب ، بل هو يزيد هذا الإضطراب نفسه ، فليس من المستحسن في مرض من الأمراض أن يشعر المرء كثيراً بمرضه ، وإلا زاده هذا الإحساس مرضاً . فكان الألم ، ويمكن أن يعد انتقال المرض الى الدماغ نفسه أي اضطراباً لحق الدماغ نفسه ، إنما هو مرض جديد يضاف الى الاول فيؤثر فيه ، ويزيد فداحته . وهكذا فان الألم ليس شعوراً باضطراب جزئي فحسب ، بل انه هو نفسه مسبب

الاضطراب . فازدياد الألم على اللذة يتنافى اذن مع بقاء الحياة . وحين يختل التوازن لدى بعض الأفراد بين الألم واللذة ، ويتغلب الألم على اللذة ، فإن هذا اضطراب لا يلبث ان يؤدي الى موت الفرد : ان الكائن الذى يتألم كثيراً ليس أهلاً للحياة . فلكى يبقى الجسم لا بد ان يحتفظ اشتغاله فى مجموعه بشئ من الانتظام والاطراد ، فيقضى على الألم ، أو يحصره فى بعض النقاط على الأقل .

وهكذا فكلما كان الإصطفاء الطبيعى يتحقق بدون أن يعوقه عائق ، كان يقضى على المتألمين ؛ وهو إذ يميت المريض يميت كذلك المرض . وإذا كانت أعمال البر والإحسان تظفر اليوم فى انقاذ عدد من المرضى ، فإنها لم تستطع بعد أن تنقذ جنسهم الذى يزول من تلقاء ذاته على وجه العموم . تصوروا مركباً يعلو ويهبط أثناء الزوبعة على ظهر الأمواج . إن الخط الذى يتبعه يمكن أن يمثل سلسلة من المنحنيات أحد فرعيها يمثل اتجاه اللجة ، والثانى يمثل سطح الأمواه . فاذا رأينا المنحنى الهابط فى نقطة من المسار يرجح إلى غير رجعة ، كان ذلك دليلاً على أن المركب يغور ، وأنه مشرف على الغرق . إن الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالحياة التى تتجاوزها أمواج اللذة والألم . فاذا مثلنا هذه التوجات بخطوط ، ثم رأينا خط الألم يستطيل أكثر من الآخر ، كان معنى ذلك أننا نهوى إلى القاع . إن المخطط الذى يرسمه الإحساس فى شعورنا ما هو إلا صورة تمثل سير الحياة نفسه . والحياة تحتاج ، كما تبقى ، إلى أن تكون ظفراً دائماً للذة على الألم .

وما نقوله هنا عن الحياة المادية على نحو ما يُظهرها لنا الحس الداخلى ، يصدق كذلك على الحياة الروحية . فالألم ، إن فيما يتصل بالجسم وإن فيما يتصل بالروح ، هو دائماً دليل على الاتجاه نحو التحلل . إنه موت جزئى . فأن يفقد الإنسان مثلاً شخصاً حبيباً إليه ، فهذا فقدان لبضعة من ذاته ، وبداية لموته هو

نفسه ، فالآلم النفسى ، إذا تغلب حقاً ، قتل النفس ، وأقوى العقل والإرادة .
أما من يستمر بعد أزمة روحية عاناها على التفكير والإرادة والعمل فى كافة
الاتجاهات ، فذلك قد يتألم ، إلا أن ألمه لن يلبث أن يتعدل ويكبت بالتدرج .
إن الحياة تتغلب على الاتجاهات نحو الإنحلال .

إن الإنسان المتفوق ، ان فى البدن أو فى الروح ، هو الذى يجمع أرهف
احساس الى أقوى ارادة . نعم ان الألم يكون عنده قوياً ؛ الا أن ألمه يستثير
من جانب الإرادة رد فعل أقوى . فهو يتألم كثيراً ، ولكنه يعمل أكثر ،
ولما كان العمل متعة دائماً ، فان لذته تزيد بالجملة على ألمه . أما ازدياد الألم على
اللذة فمعناه ضعف أو خور فى الإرادة ، وبالتالي فى الحياة نفسها ، فما يستجيب
الداخل لتأثير الخارج . فالإحساس سؤال يطرح على الكائن الشاعر :
— أتريد أن تكون سعيداً أم شقيماً ؟ أتريد أن تقبلنى أم أن ترفضنى ، أن تخضع
لى أم أن تتغلب على ؟ — وعلى الإرادة أن تنتخب . فأما الإرادة التى تخور
فانها تقضى على نفسها بالموت ، وتبدأ نوعاً من الإلتحار .

ويجب أن نميز فى الآلم الروحى بين الآلم الذى هو انفعالى محض ، وبين
الآلم الذى هو عقلى محض ، يجب أن نميز بين النشاؤميين مذهباً من أمثال
شوبنهاور ، وبين المثشائمين فعلاً لآلم حقيقى يحز فى قلوبهم . أما الأولون فمن الممكن
أن تكون حياتهم كحياة سائر الناس ، وقد يكونون على الجملة فى غاية السعادة ، إذ
من الممكن أن يكون المرء حزيناً بفكره من غير أن يكون كذلك فى أعماق
قلبه . إن الدرامات لا تمثل فى العقل وحده ، وإذا مثلت فى بعض الساعات ، فإن
الستارة ما تلبث أن تسدل فى هدوء ، كأنما تسدل من تلقاء ذاتها ، على هذا
المشهد الذى ظل بعيداً عن أنفسنا كل البعد ، فإذا بنا نعود إلى الحياة العامة
التي ليس فيها على وجه العموم شيء درامى إلى هذه الدرجة . فمن الممكن إذن
أن يعيش النشاؤميون فى المذهب حياة طويلة ، وأن ينعموا بسلام دائم :

ذلك أنهم سعداء رغماً عنهم ان صح التعبير . ولكن الأمر ليس على هذا النحو فيما يتصل بأولئك الذين يرون العالم سيئاً لأنه سيء معهم بالفعل ، أولئك الذين ليست الفكرة التشاؤمية عندهم الا خلاصة لآلامهم الخاصة . وهؤلاء أحق الناس بالثناء . الا أنهم مقضى عليهم مقدماً من قبل الطبيعة ومن قبل أنفسهم ان صح التعبير ، فشعورهم الكامل بتعاستهم ما هو الا الشعور الغامض باستحالة أن يعيشوا . ان كل الآلام البدنية ، وكل الآلام النفسية (من سوداوية ، وخيبة مطامح ، وتحطم عواطف) لأشبه بهواء غير صالح للتنفس . فالمحزونون ، ومرضى الملل ، والمكتئبون الحقيقيون (وما أكثر من هم كذلك تكلفاً أو تمذهباً) لم يعمرُوا أو لم يخلقُوا وفنانو الألم أمثال موسيه وشون ، وليوپاردى ، وشلى ، ويرون ، ولونو ، لم يخلقوا للحياة ، وما ألمهم الذى أنجب لنا آثاراً رائعة إلا نتيجة توافق سيء مع المحيط ، ونتيجة حياة تكاد تكون مصطنعة ، حياة قد تحتفظ بنفسها مدة من الزمن ، إلا أنها لا تستطيع أن تجود بذاتها . من الممكن أن يعاد ضرب من الحياة الاصطناعية إلى رأس مقطوع ، فاذا أمكن أن يتحرك فم هذا الرأس ، وأن يلفظ بعض الكلمات ، فلن تكون هذه الكلمات على وجه التأكيد إلا صرخات ألم ؛ وفي مجتمعنا الذى نعيش فيه عدد من الناس تسيطر عندهم المجموعة العصبية سيطرة عظيمة ، حتى لسكانهم أدمغة ان صح التعبير ، وكأنهم رؤوس بلا أجساد . فمثل هؤلاء لا يعيشون إلا حياة اصطناعية ، فماتت حرك أفواهم الا فى شكوى ، ولا ينشدون الا آهات . وتكون آهاتهم من الصدق بحيث تصل الى القلب ولكننا لا نستطيع أن نتخذهم مثالا فى الحكم على الإنسانية المترعة حياة ، الإنسانية التى يخرج منها المستقبل ، لان صرخاتهم المحزونة ليست الا بداية احتضار . والنتيجة التى نصل اليها هى أنه لا بد من توفر كمية من السعادة حتى تكون الحياة ممكنة . قال مسيو هارتمان : اذا سيطر التشاؤم على الإنسانية ذات يوم ، فسوف

يتفق الناس جميعاً على أن يهروا من تلقاء أنفسهم إلى العدم ، فتنتهي الحياة عندئذ بانتحار عام . إن هذا المفهوم ، على سذاجته ، ينطوى على هذه الحقيقة ، وهي أن النشأوم إذا تأصل في أعماق القلب الإنساني انتقص من حيويته شيئاً بعد شيء ، وأفضى لا إلى هذا المشهد المسرحي الهزلي الذي يتحدث عنه مسيو هارتمان ، بل إلى خور بطيء مستمر يصيب الحياة ؛ فإن المتشائميين الذين يحققون تشاؤمهم بالفعل ، أى يزدون بالخيال بمجموع آلامهم ، لن يصمدوا في تنازع البقاء . ولئن كانت الإنسانية وسائر الأنواع الحيوانية لا تزال باقية فما ذلك إلا لأن الحياة ليست سيئة كثيراً معها . ومادام هذا العالم موجوداً باقياً ، فليس هو أسوأ عالم ممكن . والأخلاق التي تهيب بالكائن الحي إلى الفناء أشبه إذن بتناقض . فالسبب الذي يجعل الوجود ممكناً هو عين السبب الذي يجعله مرغوباً فيه .

فرصة حياد الطبيعة

إذا بحث الأخلاق الإعتقادية عن أقرب الفروض إلى الإحتمال ، في الحالة الراهنة للعلوم ، لو جدت أن هذا الفرض ليس هو التفاؤل ولا هو التشاؤم ، وإنما هو افتراض الحياد في الطبيعة . فهذه الطبيعة التي تريد الإعتقادية أن تطابق سلوكنا معها يتجلى فيها حياد مطلق أولاً بإزاء الحساسية وثانياً بإزاء الاتجاهات الممكنة للإرادة الإنسانية . إن التفاؤلى والتشاؤمى بدلا من أن يحاولا الفهم فحسب ، نراهما ينفعلان انفعال الشعراء ، فيتأثران ويغضبان ويفرحان ، وينسبان للطبيعة خيراً أو شراً ، جمالاً أو قبحاً ، أى ينسبان إليها كيفيات . أما العالم فلا يرى في الطبيعة إلا كميات ، متعادلة دائماً . فالطبيعة في نظر العالم شيء حيادى ، لا يهتم باللذة أو الألم ، ولا بالخير أو الشر .

أما حياد الطبيعة بإزاء لذاتنا وآلامنا فهو بالنسبة إلى الأخلاق فرض يمكن اهماله لأنه ليس بذى أثر عملي ، فعدم وجود عناية تواسى آلامنا لا يغير شيئاً في سلوكنا الأخلاقي متى سلطنا بأن آلام الحياة لا تزيد في المتوسط على لذاتها ، وأن الحياة تظل مرغوباً فيها لذاتها بالنسبة إلى كل كائن حي . ولكن حياد الطبيعة بإزاء الخير والشر هو الذى يهم الأخلاق . وهناك طائفة من الأسباب تبرهن على هذا الحياد . وأول هذه الأسباب كون الإرادة الإنسانية عاجزة بالنسبة إلى المجموع الذى لا تستطيع أن تغير اتجاهه تغييراً يذكر . فليس يؤثر فى الكون أدنى تأثير أن يقوم فلان من الناس بهذا العمل أو ذاك . والخير والشر بالنسبة إلى الطبيعة ليسا أكثر تناقضاً فى الجوهر من البرد والحر بالنسبة إلى العالم المادى ، فكلاهما درجة من درجات الحرارة الأخلاقية ؛ ولعل من الضروري أن يتوازنا فى الوجود ، شأنهما فى ذلك شأن الحر والبرد ؛ ولعلمهما يتفانيان فى العالم بعد مدة معينة كما تتفانى حركات مختلف الأمواج فى الأوقيانوس . ان كلاً منا يشق خطأ يسيراً على صفحة الطبيعة . ولكن اتجاه هذا الخط لا يعنى الطبيعة كثيراً . فانه لن يلبث أن يمضى ، ويغيب فى حركة الكون التى لا غاية لها . فليس من المعقول أن تكون البحار ما تزال مهتزة لمخور مركب بومبيوس . بلا ولا زادت أمواج الأقيانوس موجة واحدة عما كانت عليه ، فى هذا الوقت الذى أصبحت فيه السفن تجرى ألوفاً على صفحته . وهل يعقل أن تكون نتائج عمل خير قام به انسان ، أو فعل آثم اقترفه آخر ، منذ مائة ألف عام فى العصر الجيولوجى الذى سبق عصرنا هذا ، قد بدلت العالم فى شيء ؟ وهل يؤثر كون نفوشيوس أو بوذا أو المسيح فى الطبيعة بعد مليار من السنين ؟ تخيلوا عملاً حسناً تحققه حشرة من تلك الحشرات القصيرة الأجل : هل يستطيع هذا العمل أن يؤثر جزءاً من مليون جزء من الثانية هبوط الليل الذى سيميت الحشرة ؟ ألا انه ليموت مثلها فى شعاع من شمس .

كان هنالك امرأة يوهما جنونها البريء أنها مخطوبة ، وأن غداً عرسها . فكانت كلما استيقظت عند الصباح ، لبست رداء أبيض ، وجللت رأسها باكليل الزواج ، وتزينت مشرقة الوجه باسمه . وكانت تقول : « اليوم يأتي خطيبي » . فإذا جاء الليل بعد طول الانتظار العقيم ، تمالكها غم شديد فخلعت رداءها الأبيض ، ومضت الى النوم محزونة كئيبة . إلا أن ثقتها كانت تعود اليها في صباح اليوم التالي مع الفجر ، فتقول : « اليوم يأتي » . وظلت طوال حياتها تعيش في هذه الثقة التي تخيب دائماً ، وتظل دائماً قوية مع ذلك ، فما تخلع رداء الأمل إلا لتلبسه من جديد . إن الإنسانية لتشبه هذه المرأة التي تنسى كل ما تمنى به من خيبة . إنها تنتظر وصول مثلها الأعلى في كل يوم ؛ وما تزال تردد منذ مئات السنين « غداً سيأتي » ، وما تزال أجيالها ترتدى الرداء الأبيض جيلاً بعد جيل . إن الإيمان لخالد كالربيع والأزهار . فلعل هذا حال الطبيعة كلها ، أو حال الطبيعة الشاعرة العاقلة على الأقل . لعله قد كان منذ عدد لا نهاية له من القرون ، في بعض النجوم التي تفتتت الآن تراباً ، أناس يرجون وصول الخطيب الذي في الغيب . إن الأبدية ، على أي نحو تصورهاها ، تبدو خيبة لا تنتهى . ولكن الإيمان يغلق هذه اللانهاية الميضة ، وبين هوى الماضي والمستقبل ما ينسج يابس لحله . إنه يغنى دائماً أغنية الفرح والنداء ، يغنيها هي نفسها ، ويحسب أنها جديدة ، ويا طالما ضاعت من غير أن تلقى أذن ! إنه دائماً يمد ذراعيه نحو المثل الأعلى الذي كلما كان أغمض كان أحلى ، وما ينفك يضع على جبينه إكليل أزهاره بدون أن يعرف أن هذا الإكليل قد ذبل منذ مائة ألف من السنين . قال مسيورينان : « في أهرام الخير الذي تشيده جهود البشر على التعاقب ، لكل حجر شأنه وقيمه . فالمصري الذي عاش في عهد خفرع لا يزال الى اليوم يحيا بالحجر الذي وضعه » . ولكن أين يحيا لعمر ك ؟ إنه يحيا في صحراء يقوم عمله في وسطها عقيماً لا غاية منه ، ولا فائدة فيه ، ولا يقل عقمه على ضخامته

عن أدق ذرة من ذرات الرمل التى تقيم عند قاعدته . أفليس ذلك هو مصير
« أهرام الخير ، أيضاً ؟ إن أرضنا تائهة فى صحراء السماوات ، وانسانيتنا نفسها
تائهة على الأرض ، وعملنا الفردى تائه فى الإنسانية ، فكيف نوحّد الجهود
العام ، وكيف نركّز فى غاية واحدة اشعاع الحياة اللانهاى ؟ ان كل أثر من
الآثار معزول عن غيره . فثمت عدد لا نهاية له من الاهرامات المجهرية ،
والتبلورات المنعزلة ، والمخلفات الاثرية المتناهية فى الصغر التى لا تستطيع ان
تتجمع فى كل واحد . ولعل الإنسان العادل والانسان الظالم لا يؤثران
كلاهما أى تأثير فى هذه الكرة الأرضية التى تجتاز طريقها فى الأثير . ان
الحركات الخاصة التى تصدر عن ارادتها لا تستطيع أن تؤثر فى مجموع الطبيعة
أكثر مما يستطيع اصطفاق جناح الطائر الذى يحلق فوق السحاب أن يهوى
جبينى . ان العبارة المشهورة *ignorabimus* (نحن نجهل) يجب أن تصير الى
العبارة الآتية *illudemur* (نحن نتوهم) . ان الإنسانية لتسير ملفّعة بحجاب
من الأوهام لا يهتك .

وثمة حجة أخرى تبرهن على أن « حياد » الطبيعة يمكن أن يعارض
التفاؤل ، وهى أن هذا الكل الأكبر الذى لا نستطيع ان نغيّر اتجاهه ليس
له هو نفسه أى اتجاه أخلاقى . فليس ثمت غاية ، والطبيعة لا شأن لها بالأخلاق ،
والجهاز اللانهاى حيادى كل الحياد . فالواقع ان الجهود السكونى لا يشبه عملاً
منظماً ذا غاية . وقديماً شبهه هراقليطس باللعب . وهو لعب أشبه بلعبة الأرجوحة
التي تستثير قهقهات الأطفال . فكل كائن يوازن الآخر . ووظيفه كل موجود
فى الوجود هى ان يعطل موجوداً آخر ، ويمنعه من ان يعلو كثيراً أو يهبط
كثيراً . وليس بيننا من يجرّ العالم ، هذا العالم الذى يتألف هدوءه من
اضطرابنا نحن

ونستطيع أن نفترض فى قرارة الجهاز السكونى نوعاً من الذرية الأخلاقية ،

ونزاعاً قائماً بين عدد لا نهاية له من الأنانيات . فيكون في الطبيعة عندئذ من المراكز بقدر ما فيها من ذرات ، ويكون فيها من الغايات بقدر ما فيها من أفراد ، أو على الأقل بقدر ما فيها من طوائف شاعرة أى جماعات . ويمكن أن تكون هذه الغايات متعارضة . وتكون الأنانية القانون الأساسى الشامل للطبيعة ؛ أى بتعبير آخر يكون ما نسميه بالإرادة اللا أخلاقية عند الإنسان الإرادة الطبيعية لكل الكائنات . ولعل هذا أن يكون أعمق ريبية أخلاقية . ولا يكون كل فرد إلا فقاعة صابون ، ولا يساوى فى القيمة أكثر من فقاعة صابون . ويكون كل الفرق بين الأنا والانا هو أننا فى الحالة الأولى خارج الفقاعة ، وفى الحالة الثانية داخلها . ولا تكون المصلحة الفردية إلا وجهة نظر ، ويكون الحق وجهة نظر ثانية ، ولكن المرء يؤثر بطبيعة الحال الوجهة التى هو فيها على الوجهة التى ليس فيها . فقفاعتى هى وطنى ، فلم أحطمها ؟

وفى هذه العقيدة لا يكون حبك لكائن معين إلا كحبك لنفسك من ناحية التوهم . فليس للحب ، من الناحية العقلية ، أكثر مما للأنانية من قيمة . فالأنانى مخدوع فى قيمته الخاصة التى يضخمها ، والمحبة أو الصديق مخدوع كذلك فى قيمة من يحب . ومن وجهة النظر هذه أيضاً يظل الخير والشر بالنسبة إلى « الحيادية » أمرين إنسانيين ذاتيين ليس لهما علاقة ثابتة بمجموع الكون . ولعله ليس هناك ما يمثل العالم للعين والفكر تمثيلاً أتم ولا أحزن من تمثيل الأوقيانوس له . فها هنا أولاً صورة للوحشية بكل ما فيها من قوة وانفلات . إنه إسراف فى بذل القوة لا يستطيع أى شىء آخر أن يمثله . فهو يعيش ويتحرك ويضطرب إلى الأبد بدون ما غاية . وقد قيل إن البحر كائن حى ينبض ويتنفس ، وإنه قلب نشهد حركته القوية ذات الصخب . إلا أن كل هذا الجهد ، واحسرتاه ، يُبذل فى غير جدوى ، وكل هذه الحياة

العنيفة تُنفق في غير طائل . إن قلب الأرض هذا ينبض بدون ما أمل .
ومن كل هذا التصادم والاصطفان بين الأمواج ، لا يخرج إلا قليل من الزبد
ما يلبث أن تطفئه نسمة .

أذكر أتى كنت جالساً ذات يوم على الرمل أتأمل قطار الأمواج الهائجة
وهي تقبل نحوى . لقد كانت تصل من أقصى البحر ، بدون انقطاع ، صاحبة
مبيضّة . ووراء تلك التي تنطفئ تحت قدمي كنت أرى ثانية وثالثة وطائفة
لا تنتهى ، فكنت أرى كل ما يمتد إليه بصرى من الأفق متجهاً إلى مقبلا
نحوى . يا للبحر من مدخر للقوة لانهاية له ولا ينضب ! ما أشد ما شعرت به
من عجز الإنسان عن وقف مجهود هذا المحيط الهائج . نعم إن في وسع سد ما أن
يحطم إحدى هذه الموجات ، وأن يحطم مئات وألوفاً من الموجات . لكن
الكلمة الأخيرة لن تكون إلا لهذا المحيط الكبير الذي لا يكل . وعندذاك ،
رأيت في هذا المد صورة للطبيعة بكاملها وهي تصاول الإنسانية التي تحاول
عبثاً أن توجه سيرها وأن تضبطها وتقيم من حولها السدود . فالإنسان
يئاسها بشجاعة ، ويضعف جهوده ، فيخيل إليه في بعض الأحيان أنه ظفر ،
وما ذلك إلا لأنه لا يمد بصره الى بعيد كما يرى الأمواج الكبرى التي تقبل
من أقصى الأفق ، والتي ستهدم عمله وتنتصر عليه هو نفسه عاجلاً أم آجلاً .
في هذا السكون الذي تتموج فيه العوالم كما تتموج أمواج البحر ، ألا تحيط بنا
وتصاولنا مجموعة الموجودات بغير انقطاع ؟ إن الحياة لتعصف من حولنا ،
وتلفعنا ، وتطمرنا . ونحن نتحدث عن الخلود والأبدية . ألا إنه ليس بخالد
إلا ما ليس ينضب ، وإلا من كان من والغنى والعماء بحيث ما ينفك وجود بغير
حساب . أما من يحس بأن قواه ذات حدود ، ومن يشعر بالحاجة إلى الراحة
بعد العناء ، والى أن يرخي ذراعيه بعد العمل ، فذلك للموت مخلوق . والطبيعة
هى الكائن الوحيد الذى له من الجسد وامتناع الكلال ما يتيح له الخلود .

ونحن نتحدث أيضاً عن مثل أعلى ، فنحسب أن للطبيعة غاية ترمى إليها ، وأنها ماضية إلى موضع معين . ذلك أننا لا نفهمها . فنحسب أنها نهير صغير يمضي إلى مصبه ، ولا بد أن يبلغه ذات يوم . ألا ان الطبيعة لأوقيانوس عظيم . وأن ننسب إلى الطبيعة غاية ما فذلك تضيق لها ، لأن الغاية نهاية . فلا غاية للعظيم .

وطالما ردّد الناس أن « لا شيء وُجد عبثاً » ، وهذا صادق في التفاصيل ، فحبة القمح انما خلقت لتنتج حبات أخرى ، ولا حقل إلا وهو منبت . لكن الطبيعة في مجموعها ليست مضطرة لأن تكون منبتة : انها التوازن الأعظم بين الحياة والموت . ولعل أسى ما فيها من شرّات من هذا العقم العظيم . وحقل القمح لا يعادل المحيط ، فانظر إلى المحيط : انه لا يعمل ولا ينتج ولا يزيد على أن يضطرب . انه لا يهب الحياة بل يحتويها ، أو قل يهبها غير بال ، ويستردّها غير مبال . انه الترنح العظيم الأبدى الذى يؤرجح الكائنات . وانظر فى أغواره ! ألا ترى كيف تعج فيها الحياة ! ما من قطرة من قطرات مياهه الا ولها سكانها ، تقتل وتتلاحق ، ويهرب بعضها من بعض ، ويلتهم بعضها بعضاً . فهل تهّم البحر فى شيء هذه الشعوب التى تجاذبها أمواجها المرّة ها هنا وها هناك ؟ ألا انه هو نفسه صورة الحرب ضروس ، وقتال لا يتوقف . فأمواجه التى تتحطم ، ثم تأتى أقواها فتطغى على أضعفها وتجرحه ، انما هى صورة لتاريخ العوالم وتاريخ الأرض والإنسانية . فكأنه الكون فى صورة واضحة للأبصار . وما عاصفة الأمواه هذه إلا استمرار لعاصفة الرياح ونتيجة لها : أليست رعشة الرياح هى التى تنتقل إلى البحر ! والأمواج الهوائية نفسها انما هى بدورها نتيجة لموجات فى الضوء والحرارة . ولو استطاعت أبصارنا أن تشمل الأثير الواسع لما رأينا فى كل مكان الا اصطداماً طائشاً بين أمواج ، الا قتالا لا غاية له لأنه لا عقل له ، الا حرباً يشنها الجميع

على الجميع . وما من شيء الا وهو دائر مع هذه العاصفة . فلا الأرض نفسها ولا الإنسان ، ولا العقل الإنساني ، لا شيء من ذلك كله بثابت ، فكل أولئك دائر مع أمواج ان تكن أبطأ فليست أقل امتناعاً على المقاومة . والحرب هاهنا أيضاً أبدية ، وحق الأقوى هو الذى يسود . كلما أوغلتُ فى التفكير تصورت المحيط يصعد من حولي ، ويحتاج كل شيء ، ويُذهب كل شيء ؛ وتصورتُني أصبحت أنا نفسى موجهة من أمواجه ، قطرة من ماء أمواجه ، وتصورت الأرض قد زالت ، والإنسانية قد زالت ، ولم يبق ثمت الا الطبيعة مع أمواجها الدائمة ، ومدّها وجذرها ، وهذه التغيرات المستمرة التى نراها على سطحها وتُخفى فى قاعها تشابهاً رتيباً .

بين هذه الفروض الثلاثة : فرض أن الطبيعة حسنة ، وفرض أنها سيئة وفرض أنها حيادية ، كيف ننتخب وماذا نقرر ؟ انها لخرافة أن نفرض على الإنسان هذا القانون : « اجعل سلوكك متفقاً مع الطبيعة » . فهذه الطبيعة ، لسنا نعرف ما هى . وقد أصاب كنت اذن حين قال : لا ينبغي أن نسأل الميتافيزياء الاعتقادية قاعدة سلوكية مؤكدة .

الفصل الثاني

أخلاق اليقين العملى — أخلاق
الايمان — أخلاق الشك

أخلاق اليقين العملى هى الأخلاق التى ترى أننا خاضعون لقانون أخلاقى يقينى مطلق قطعى أمرى . فبعضهم يتصور هذا القانون ذا مادة ، أى خير أفى ذاته نستطيع أن ندركه بالحدس ، وتفوق قيمته كل شىء فى نظر العقل . وبعضهم الآخر يتصوره ، مع كنئت ، صورياً محضاً ، لا يحوى فى ذاته أية مادة ، ولا أى خير فى ذاته ، ولا أية غاية محدودة ، وإنما يتصف بحسب بصفة العموم التى نستطيع بها أن نميز الغايات الموافقة للقانون عن الغايات غير الموافقة له . وهكذا يرى الحدسيون أننا ندرك بحدس مباشر قيمة الأفعال والملكات والفضائل ، كالاعتدال والحياء وما إلى ذلك ؛ ويرى السكنتيون ، خلافاً لذلك ، أن الصفة الأخلاقية لفعل ما لا يبرهن عليها إلا حين يمكن أن تعمم قاعدة هذا الفعل ، ويبرهن بذلك على طبيعته المنزهة عن الغرض .

إلا أن الدليل الربى القديم المستند إلى تناقض الأحكام الأخلاقية ، ونسيتها ، وعدم يقينها ، يفيد أكثر ما يفيد ضد المفهوم الأول . فهو يهدم تهديماً فكرة القانون الذى يفرض علينا فى صورة مطلقة هذا العمل أو ذاك وهذه الفضيلة أو تلك . إنه ليصعب عليك أن تظل أميناً على طقوس دين اطلاقى حين تأخذ تبدولك هذه الطقوس غير ذات قيمة ، وحين لا تظل تؤمن بالإله الخاص الذى توجه إليه هذه العبادة .

واذن فالسؤال الذى طرحه دارون يدمغ كل من يقول بوجود خير

مطلق ، قطعى ، يقينى ، عام : هل تتغير صيغة الواجب تغيراً تاماً بالنسبة
الىنا لو كنا سلالات نحل ؟

ان فى كل مجتمع طائفة شتى من أنواع العمل التى تفرض على وجه العموم
تقسيمها للعمل المشترك ، وتفترض وجود هيئات مهنية . وقد تتغير الواجبات
تغيراً كبيراً من هيئة مهنية الى هيئة مهنية أخرى ، حتى لتصبح غريبة غريبة
أخلاق مجتمع مؤلف من بشر — نحل . بل ان فى مجتمعنا الحاضر نفسه
أفراداً تقابل الأعضاء الحيادية عند النحل والنمل ، وهم الرهبان الذين لم تكن
أخلاقهم فى القرون الوسطى ، ولعلها ليست الى الان ، مطابقة كل المطابقة
لأخلاق سائر أفراد المجتمع . حتى لرى فى عهد شارل السابع عملاً يناظر عمل
قتل الذكور بعد الإخصاب لدى جماعات النحل ، اذ كانوا يقتلون المأجورين
الذين زالت فائدتهم ، ويحسبون أنهم يحسنون عملاً . ولعله ان يكون فى
المريخ هيئات مهنية مختلفة كل الاختلاف عن هيئاتنا نحن ، وان يكون لها
واجبات متبادلة تناقض الواجبات التى نعرفها كل التناقض ، لكنها تفرض
نفسها فرضاً قطعياً من الناحية الصورية ، لا بل اننا نلاحظ على أرضنا نفسها
فى بعض الأحيان حصول انقلاب فى اتجاه الضمير الأخلاقى ، فيشعر الفرد
فى بعض الحالات بواجب مقلوب نراه فى الحالات العادية منافية للأخلاق .
ولنورد على سبيل المثال الظاهرة التى ذكرها دارون بصدد بعض الواجبات
فى أستراليا . ينسب الأستراليون موت أحد من ذويهم الى أذى سحرى
رمتهم به احدى القبائل المجاورة . فيرون من واجباتهم المقدسة أن ينتقموا
لموت قريبهم ، وذلك بأن يعضوا الى قتل فرد من أفراد القبائل المجاورة . وقد
روى الدكتور لاودر ، القاضى فى أستراليا الغربية ، ان أحد الزوجين الذين
كان يستخدمهم فى مزرعته ، فقد احدى نسائه فى ذات يوم على أثر مرض
أصابها ، فأبلغ الدكتور عزمه على أن يسافر ، بغية أن يقتل امرأة

من نساء إحدى القبائل المجاورة . قال الدكتور : « فأجبت أنه إذا هو فعل أودعته السجن إلى الأبد ؛ فأذعن للامر ، وبقي في المزرعة . إلا أنه أخذ بالضعف والهزال شهراً بعد شهر ، وأخذ ضميره يعذبه حتى أصبح لا يأكل ولا ينام ، لأن روح امرأته كانت تتردد إليه ، وتعاتبه على إهماله . وأصبحنا ذات يوم فاذا بالرجل قد اختفى ، ثم مضى على ذلك سنة كاملة ، رأيناه بعدها يعود إلينا موفور الصحة ، جم النشاط . . . فلقد قام صاحبنا بواجبه ، وهكذا نرى الشعور بالواجب الأخلاقي يمتد إلى الأعمال السيئة نفسها (أو الأعمال الغريزية على الأقل) . حتى أن اللصوص والقتلة قد يشعرون بنوع من الواجب المهني ؛ ولعل الحيوانات أن تشعر بشيء من ذلك شعوراً غامضاً . فالشعور بواجب فعل شيء ما يوجد حيثما يوجد الشعور ، وحيثما توجد الحركة الإرادية .

لعلكم تعرفون ما وقع لأفردى موسييه في طفولته (وتروى هذه الحادثة نفسها عن ميريمه) . ففي ذات يوم ، وقد وُسخ توبيخاً عنيفاً على هفوة يسيرة مما يقع فيه الأطفال ، انصرف باكياً منسحق القلب من الندم ، فسمع أبويه يقولان بعد أن أغلقا الباب : « مسكين ، إنه يعتقد أنه مجرم حقاً . » ففرح شعوره أيما جرح أن تكون هفوته تافهة لا قيمة لها ، وانطبعت هذه الحادثة في ذاكرته لم ترحها أبداً . ان هذا الشيء نفسه يقع اليوم للإنسانية . ولو تصورت الإنسانية أن مثلها الأعلى الأخلاقي كالمثل العليا التي للأطفال ، اذن لا بتسمت من نفسها ، ولما أظهرت في عملها هذا الجد الذي بدونه يزول الواجب المطلق . وذلك أحد الأسباب التي من أجلها فقد الشعور بالواجب في أيامنا هذه صفة التقديس . فقد أصبحنا نراه ينطبق على كثير جداً من الموضوعات ، ويشمل كثيراً جداً من الكائنات غير الجديرة (وربما الحيوانات نفسها) . إن هذا التنوع في موضوعات الواجب دليل على خطأ الأخلاق

الخدسية التي تدعى أنها تعلم علم اليقين مادة للخير ثابتة . وفي وسعنا أن نقول إن هذه الأخلاق ، التي أخذ بها فكتور كوزان والإيقوسيون والإنتقانيون ، لا يمكن الأخذ بها في حالة العلم الراهنة .

بقيت الأخلاق الصورية الذاتية التي يقول بها الكنتيون ، والتي لا تسلم بمطلق غير الأمر ، وتعتبر الفكرة التي لنا عن موضوعه وعن تطبيقه شيئاً ثانوياً . وكل اعتراض على مثل هذه الأخلاق لا يكون ذا قيمة إذا هو استُمد من الحوادث ، فمن الممكن دائماً أن يردوا عليه بالتمييز بين العمل وبين النية . فحسبُ العمل أن يكون منزهاً عن الغرض ، في رأى الأخلاق الكنتية ، حتى يُسعدَ أخلاقياً ، ولو كان مضرّاً من الناحية العملية . لكن ثمت مسألة جديدة تُطرح ، وهي : هل يرتبط بالنية الصالحة شعورٌ هو حقاً فوق الحس وفوق العقل كما يريد كنت !

إن الشعور بالإلزام ، إذا تأملناه من ناحية الحركية العقلية فحسب ، يرتد الى الشعور بمقاومة يحسها الكائن كلما أراد أن يمضى في اتجاه من الاتجاهات . فهذه المقاومة التي هي من طبيعة حسية لا يمكن أن تتأتى عن ارتباطنا بقانون معنوى هو بالفرض معقول صرف وغير زمانى ؛ وإنما تتأتى عن ارتباطنا بالقوانين الطبيعية التجريبية . فالشعور بالإلزام ليس اذن معنوياً بل حسى . وكنت نفسه مضطراً الى التسليم بأن الشعور الأخلاقى شعور شاذ وإنما هو يعتقد أن الذى يثير هذا الشعور هو صورة القانون الأخلاقى وحدها ، بغض النظر عن مادته . ومن ثم نشأ هذا السر بالنسبة إليه ، وهو أن قانوناً معقولاً وفوق الطبيعة يُنتج برغم ذلك شعوراً شاذاً وطبيعياً هو الاحترام . إنه لمن المستحيل تماماً أن نفهم قبلياً كيف يمكن لفكرة خالصة لا تحتوى فى ذاتها على أى شئ . حسى ، أن تنتج شعوراً باللذة أو بالألم . . . إنه لمن المستحيل علينا ، نحن البشر ، أن نفهم لماذا وكيف كانت عمومية قاعدة ما تمنا وتؤثر فينا ؟ ، فلا بد

أن هاهنا سرّاً . ان انعكاس التخلق على صفحة الحساسية في صورة شعور أخلاقي أمر لا نعرف لماذا كان ممكناً . ومع ذلك يؤكد كنت أنه بدهي قلياً . قال : « نحن محمولون على أن نكتفي بأن نستطيع أن نرى قلياً في مثل هذا الوضوح أن هذا الشعور (الذي ولدته فكرة خالصة) مرتبط ارتباطاً لا انفصال له بتصور القانون الأخلاقي في كل كائن عاقل محدود (١) ، والحقيقة ، فيما نعتقد ، أننا لا نرى بالفعل قلياً أى سبب لربط لذة أو ألم حسين بقانون هو بالفرض فوق الحس ، ومغاير في نوعه للطبيعة . إن الحس (الشعور) الأخلاقي لا يمكن أن يفسر عقلياً وقلياً . ثم إنه من المستحيل أن نعتبر الاحترام ، في الشعور الإنساني ، صورة خالصة ، أولاً لأن الواجب غير المحدد والصوري المحض لا وجود له . فمن البدهي أننا لا نستطيع رؤية ظهور الشعور بالواجب إلا حين يكون ثمة مادة لهذا الواجب . والكائناتيون أنفسهم مضطرون إلى الاعتراف بذلك . فالواجب إذن لا يدرك في الشعور إلا مطبقاً على مضمون معين لا يمكن فصله عنه . فليس هناك واجب مستقل عن الشيء الواجب فعله ، أى عن تصور الفعل . ثانياً لأنه لا واجب إلا نحو شخص ما . ولم يخطئ الإلهيون إذن الا نصف خطأ حين صوروا الواجب على أنه موجه الى الإرادة الإلهية ، فلهذا كانوا على الأقل يشعرون بوجود كائن يوجه اليه القيام بالواجب . وبعد ، في هذا المركب المتألف من صورة ومادة لا تنفصلان ، ألا يرتبط الشعور بالواجب الا بالصورة ؟ — اننا نعتقد ، وفقاً للتجربة ، أن الشعور بالواجب ليس مرتبطاً بتصور القانون من حيث هو قانون صوري ، بل بالقانون من حيث مادته المحسوسة ومن حيث غايته ، فالقانون من حيث هو قانون ليس فيه مما يدركه الفكر الا عموميته . ولكن

(١) Critique de la raison pure, tr. Barni; cf. 258, 252, 256, 248, 251, 274.

ليس يرتبط بهذا المبدأ « اعمل بحيث يمكن أن تغدو قاعدة عملك قانوناً عاماً ، أى شعور بالواجب مالم نكن بصدد الحياة الاجتماعية وما توقظ فينا من ميول عميقة ، أى مالم ننسب هذه العمومية الى شيء ما ، الى غاية ما ، الى خير معين يكون موضوع شعور وعاطفة . أما العام للعام ، فلا يمكن أن ينتج إلا رضى منطقياً . وحتى هذا الرضى المنطقي نفسه انما هو ارضاء للغريزة المنطقية لدى الإنسان . وهى ميل طبيعى وتعبير عن الحياة فى طرازها الأعلى الذى هو العقل ، أليف النظام والتناظر والمثابة والوحدة فى التنوع والقانون ، أعنى اليف العمومية — فإذا قيل ان الصورة العمومية محتواها الأخير انما هو الإرادة الخالصة ، قلنا ان ردّ الواجب الى ارادة القانون التى ستكون هى الأخرى ارادة صورية محضنة يهدم هذه الإرادة نفسها بدلا من أن يؤسس الأخلاق . لا يمكن أن نريد عملا فى سبيل قانون ما الا اذا كنا نقيم هذا القانون على أساس القيمة العملية والمنطقية للعمل نفسه . لقد كان مذهب أرسطون القديم مثالا لا يسلم بوجود أى فرق فى القيمة بين الأشياء . لكن الكائن الإنسانى لا يستسلم أبداً للسعى وراء غاية ما قائلًا لنفسه ان هذه الغاية لاقيمة لها وانما ارادته للسعى وراء هذه الغاية هى التى لها قيمة أخلاقية . فسرعان ماتخوّر عندئذ الإرادة ، وينتقل إليها ما فى موضوعاتها من عدم اكتراث . ان الإنسان محتاج دائماً الى الإعتقاد بأن ثمت خيراً لا فى النية فحسب بل فى العمل أيضاً . وما ينفع الأخلاق أن تتصور التخلق أمراً صورياً محضاً مستقلاً عن كل شيء . والا كان أشبه بذلك العمل الذى يُفرض على السجناء فى السجون الانجليزية اذ يُلزمون بتدوير آلة ما... لالشيء غير التدوير . ان الإنسان لا يستسلم لمثل هذا العمل . فلا بد أن يجذب العقل الأمر الأخلاقى ، وأن ترتبط بالموضوع عاطفة ما .

حدث منذ مدة أن طفلة أعطتها أمها ملياً ، وكلفتها أن تشتري به شيئاً

من الأشياء . فلما مضت الى الشارع التقتها عربة فدهستها . لكن البنت لم تفلت .
المليم من يدها . فلما أفاقت من اغمائها وهى تحتضر ، فتحت يدها التى أحكت
قبضها ومدت الى أمها المليم الذى لم تكن تتخيل تفاهة قيمته ، وهى تقول :
« لم أضيّعه » . ماأروعها من طفولة ! لقد كانت الحياة عندها أقل قيمة من هذا
المليم الذى أوتمنت عليه . ويقتنى أنه مهما تكن القيمة الأخلاقية التى يراها
رواقى أو كنتى فى هذه البادرة الأخلاقية فانه غير قادر على القيام بمثلها ، هو
الفيلسوف ، لأنه يعرف قيمة المليم . ان الإيمان ليعوزه — لا الإيمان بقيمة
الأمانة ، بل الإيمان بالمليم .

فلا بد اذن ، فى الخير الأخلاقى ، أن تنبذى للعين مادة العمل الخير ،
وأن تنسب اليه فى معظم الأحيان قيمة أعلى من قيمته الحقيقية . لا بد من موازنة
لا بين الإرادة والقانون فحسب ، بل بين الجهد الأخلاقى وقيمة الغاية التى يسعى
اليها . وائن كان العمل يظل يبدو لنا طيباً ، مهما كان موضوعه ، فلأننا نرى
فيه قوة يمكن أن تتناول موضوعاً أسمى ، لأننا نرى فيه ذخيرة من قوة حية
تظل ثمينة غالية حتى حين يمكن أن يساء استعمالها . فالذى نقدره اذن فى
الإستعمال الحاضر انما هو الإستعمال الممكن . وعلى كل حال فالإستعمال هو
الذى نقدره ، لا القوة للقوة أو الإرادة للإرادة . اذا خلق النسر حتى بلغ
الشمس استوى أمام ناظره كل ما على الأرض من أشياء . فاذا فرضنا أننا
علونا حتى رأينا كل أفعالنا تستوى بالنسبة الى الكون ، ورأينا عدداً كبيراً
من أعمال الإخلاص والنفعية ساذجة على حد سواء ، ورأينا موضوعها لا يسمو
قيمة عن مليم تلك الطفلة ، فيقتنى أننا لن نكلف أنفسنا عندئذ ، رغم زينون
وكنث ، عناء الإرادة والتخلق . ان المرء لا يريد من أجل الإرادة نفسها ،
من أجل لاشئ . . .

فن الصعب جداً أن نسلم اذن بأن الواجب ، المتغير المتقلب فى تطبيقاته ،

يظل ثابتاً حاسماً في صورته ، أى في العمومية للعمومية ، أوفى الإرادة للإرادة ،
أعنى في الإرادة التى هى غاية في ذاتها . إن الشعور الذى يرتبط ، فيما يرى كنت ،
إن بالعقل المحض أو بالإرادة المحضة ، إنما هو الاهتمام الذى نوليه بصورة
طبيعية إلى ملكاتنا ووظائفنا العليا ، أعنى لحياتنا العقلية : فنحن ، لانستطيع
أن لانهمم باشتغال العقل الذى ليس أخيراً إلا غريزة أعقد . ولا نستطيع
أن لانهمم باشتغال الإرادة التى ليست أخيراً إلا قوة أعنى وامكانيات لتتأج
نستشعرها فى علتها . فالشجرة إنما تبدو لنا ذات قيمة لأننا نفكر فى ثمارها
المتنوعة ، أو لأننا نراها جميلة فى ذاتها ، وفى هذه الحالة تبدو لنا هى نفسها أثراً
من الآثار ، وثمره حية تروى بعض ميولنا ، أعنى تروى حبنا « للوحدة فى
التنوع » ، أى غريزتنا الفنية . فكل هذه العناصر ، اللذة والفائدة والجمال ،
تلتقى فى الشعور الذى يوجد « العقل الخالص » ، أو « الإرادة الخالصة » . ولو
قد ذهب هذا الخلوص الى حد الفراغ لانتج اللامبالاة الحسية والعقلية ، لاهذه
الحالة العقلية الحسية الخاصة التى ندعوها تقرير قانون ما ، واحترام قانون ما ،
اذ لا يبقى عندئذ ثمت شئ . نصدر من أجله حكماً ، ونشعر من أجله بعاطفة .

— ٢ —

أفهموا الإيمان

بعد اعتقادية كنت الأخلاقية التى ترى أن صورة القانون فى ذاتها ثابتة
عملية قطعاً ، نجد « كسئية » أخرى محرقة تجعل الواجب نفسه موضوع إيمان
أخلاقي ، لاموضوع يقين . فان الإيمان ، عند كنت ، لا يبدأ إلا بالمصادر
التي تتبع التقرير اليقيني للواجب . أما هنا فقد جعلوا الإيمان يستمد من
الواجب نفسه .

فلئن كان الإيمان الدينى بالمعنى الاصلى للكلمة قد أخذ يزول فى أيامنا هذه، فقد حل محله إيمان أخلاقى فى عدد كثير من الأذهان . فانتقل المطلق من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق ، ولم يفقد شيئاً من سلطانه على الفكر الانسانى، وظل قادراً على إثارة الجماهير ، حتى لقد رأينا مثالا على ذلك فى الثورة الفرنسية . فهو يستطيع أن يثير الحماسة ، وينتج نوعاً من التعصب إن قلّ خطراً عن التعصب الدينى فله مع ذلك محاذيره . والواقع أنه ليس ثمة فرق أساسى بين الإيمان الأخلاقى والإيمان الدينى ، فكلاهما يحتوى الآخر . على أن الإيمان الأخلاقى أسبق من الإيمان الدينى وأكثر شمولاً منه ، رغم الرأى المخالف الذى لا يزال كثير الشيوخ فى أيامنا هذه . فلئن انطوت فكرة الله يوماً على قيمة ميثاقين يائية وفائدة عملية، فما ذلك إلا من حيث كانت تبدو أنها تجمع بين القوة والعدالة . فالواقع أن التقرير الواعى للألوهية كان متضمناً فى التقرير الآتى : « القوة العليا هى القوة الأخلاقية » . وإذا كنا لا نعبد الآن آلهة أسلافنا كجوبيتر ويهوه والمسيح نفسه ، فمن جملة أسباب ذلك أننا نرى أنفسنا فى كثير من النواحي أسرى منهم أخلاقياً ، فلئن كنا ننكر الآن آلهتنا فلأننا فى معظم الأحيان نستنكرهم من الناحية الأخلاقية . فاللاتين الذى يبدو سائداً فى أيامنا هذه إنما هو ، من كثير من النواحي ، ظفر ولو موقت لدين أجدر بهذا الاسم ، أعنى لإيمان أنقى وأصنى . فالإيمان حين يصبح أخلاقياً صرفاً لا يفسد ، بل ، على العكس من ذلك ، يتجرد من كل عنصر غريب . لأن الأديان القديمة لم تكن تهيب بالاعتقاد الداخلى فحسب ، بل كانت تعتمد على الترهيب والمعجزة والكشف . لقد كانت تحاول أن تستعين بشيء إيجابى حسى فقط . وكل هذه الوسائل لا اكتساب الثقة ، أو « لتصيد » الثقة على حد تعبير مونتني أصبحت الآن غير مجدية . فكل شيء يتبسط . والقانون التالى الذى طالما كان له تأثير فى العالم « واجب أن تؤمن بالله » ارتد الآن إلى هذا القانون الآخر « واجب أن تؤمن بالواجب » .

وهكذا وُجد التعبير البسيط النهائي عن الايمان ، وتأسس في الوقت نفسه دين جديد ، ففقدت المعابد آلهتها ، وفزع الايمان إلى « معبد الضمير » . لقد مات بان ، الإله — الطبيعة ، ومات المسيح ، الإله — الإنسان ، ولم يبق إلا الواجب ، الإله الداخلى المثالى الذى لعله سيصير هو الآخر إلى الموت فى يوم من الأيام .

إذا حلتنا هذا الايمان بالواجب ، على نحو ما يتم لدى المستلذين على كنت ، بل وعند المستلذين على چوفروا ، لاحظنا فيه عدة تقارير مختلفة بعضها عن بعض ، وإن ارتبطت بعضها ببعض . وهى من جهة أخرى موجودة فى كل نوع من أنواع الايمان ، وتكوّن الصفات المميزة للدين بالنسبة إلى العلم .

١ — التقرير التام الكامل لوجود شيء غير قابل للبرهان الإيجابى (الواجب ومبدأ الحرية الأخلاقية ، وكل ما يتبع ذلك)

٢ — تقرير آخر يسند الأول ، هو القول بأن من الأفضل أخلاقيا أن نؤمن بهذا الشيء من أن نؤمن بغيره أو أن لا نؤمن بشيء .

٣ — تقرير ثالث ، هو أن هذا الايمان فوق المناقشة — لأنه بما يخالف الأخلاق أن تتردد لحظة بين ما هو أفضل وبين ما هو أقل فضلا . ومتى كان هذا الايمان فوق المناقشة ، فهو إذن ثابت . والايمان الأخلاقى المعرف على هذا النحو يقوم على المصادر التالية : هناك مبادئ يجب تقريرها لأنها برهن عليها منطقياً ، ولا لأنها بديهية ماديا ، بل لأنها حسنة أخلاقياً ؛ ومعنى هذا أن الخير معيار لحقيقة موضوعية . فتلکم هى فى الواقع المصادر التى تنطوى عليها أخلاق السكتين المحدثين أمثال رونوفيه وسكرتان .

ولكى يبرروا هذه المصادر يلفتون النظر إلى أن خاصة الخير هى أنه يبدو غير قابل لأن يُخترق لا بالفعل فقط ، بل بالفكر أيضا . فالظلم لا يكون باقتراف الشر فحسب ، بل بالتفكير فيه أيضا . ومتى شككت فى الخير

فقد فكرت في الشر . فلا بد إذن أن تؤمن بالخير أكثر من إيمانك بأى شيء .
عداه ، لا لأنه أكثر بداهة مما عداه ، بل لأن عدم الإيمان به اقتراف للشر .
وإذا كان بين القضية ونقيضها في المنطق وجهتان يظل الفكر حراً في اختيار
إحديهما ، فليس هاهنا وجهتان ، بل إن الاختيار هاهنا خطيئة ، ولا يمكن للحق في
هذا الميدان أن يُبحث عنه من ناحيتين . وهاهنا تزول كل مسألة ، لأن كل
مسألة تحتل حلاً لا عدة يجب التحقق منها ، والواجب لا يُتحقق منه . فتمت
أسئلة يجب أن لا يوجهها المرء إلى نفسه ، أى تمت أسئلة يجب أن لا تُطرح .
وأما مذاهب الأخلاقيين النفعيين والتطوريين وأنصار دارون فانها في نظر
الإيمان بالواجب المطلق مردودة رداً لا هوادة فيه ، بل بدون أن تفحص خصا
جديا في بعض الأحيان ، لأن الضمير الأخلاقي لا يلبث أن يهبط إلى دفعها ؛
وهو يمثل في النفس الانسانية الحزب المحافظ محافظة عمياء . فالمؤمن المقتنع
بإيمانه لا يطرح أبداً على نفسه هذا السؤال : هل الواجب ما هو إلا تعميم
تجريبي ؟ لأنه يرى في ذلك شكاً في ضميره كرجل فاضل ، ، فيصرح مقدما
بأن العلم عاجز عن معالجة هذه المسألة . وهكذا فان الروح العلى الذى يرضى
أن ينظر فيما للأمر وفيما عليه ، ويرى في كل شيء طريقاً مزدوجاً للفكر ،
ومخرجاً مزدوجاً ، يتخلى عن مكانه لدى المؤمن لروح آخر مختلف عن هذا
الروح كل الاختلاف . فالواجب عند المؤمن مقدس في ذاته ، وهو يُصدر
أمره بقوة عظيمة حتى أن المفكر نفسه لا يسعه بازائه إلا أن يذعن ويطيع .
فالإيمان بالواجب يقيم اذن فوق نطاق العلم ، ونطاق الطبيعة . ومن يؤمن
بالواجب فهو دائماً كما كان يغنى هوراس : *impavidum ferient ruinae* . وهكذا
نرى الإيمان الأخلاقي يصونه جوهره نفسه ، وجوهره أنه يضطر الفرد إلى
الطاعة والخضوع .

على أن الإيمان الأخلاقي يحاول ، إذ يُهاجم ، أن يستند إلى حجج شتى .

فترى بعضهم يلجأ إلى نوع من البداهة الداخلية ، وترى بعضهم الآخر يلجأ إلى واجب أخلاقي ، وترى بعضهم الثالث يلجأ إلى ضرورة اجتماعية ١ : فهناك أولاً البداهة الداخلية ، أو « هاتف » الضمير الذى لا يقبل رداً ولا تردداً ، فنشعر بالواجب يتحدث فى داخلنا كأن له صوتاً ، فنؤمن به إيماننا بشيء يحيا فينا ، وينبض فى أعماقنا ، نؤمن به إيماننا بجزء من أنفسنا ، بل بجزء من أنفسنا . وقد حاول الإيقوسيون والانتقائيون ، منذ قليل من السنين ، أن يقيموا فلسفة على أساس الشعور العام ، أى فى الحقيقة على أساس الحكم الوهمى الشائع . وقد هبَّ لمحاربة هذه الفلسفة القائمة على المظاهر الكسثيون المحدثون . إلا أن مذهب هؤلاء مع ذلك يستند هو الآخر على ظاهرة من ظاهرات الشعور العام ، وهى الاعتقاد بأن هذا الباعث المسمى بالواجب من مرتبة أخرى غير كافة البواعث الطبيعية . وهل هذه العبارات التى تتردد كثيراً على أفواه كوزان وتلامذته والتى أصبحت تستثير فينا الابتسام من مثل « الضمير يأمر » و « البداهة تبرهن » و « الحس السليم يريد » أكثر اقناعاً فى ذاتها وفى عموميتها من قول أولئك « الواجب يأمر » و « القانون الأخلاقى يقتضى » وما إلى ذلك . إن البداهة الداخلية للواجب لا تبرهن على شيء . فالبداهة حالة ذاتية يمكن أن نفسرها فى معظم الأحيان بأسباب ذاتية أيضاً . والحقيقة ليست هى ما نشعر به أو ما نراه بل ما نعلله ونفسره . الحقيقة تركيب : وذلك هو ما يميزها عن الاحساس والحادث الخام . إنها مجموعة حوادث ، وهى لا تستمد بداهتها وبرهانها من مجرد حالة شعورية ، بل من مجموع الحوادث التى تماسك وتتساند بعضها مع بعض . إن الحجر الواحد لا يبنى قبعة ، لا ولا حجران ولا ثلاثة . بل لا بد من كافة الحجارة ، ولا بد أن تستند الحجارة بعضها إلى بعض . وحتى حين تُبنى القبة ، فانك ما إن تنتزع منها بعض حجارها حتى تسقط . فكذلك الحقيقة : إنها تتكون من تعاون كل الأشياء .

فليس يكفي أن يكون شيء ما بديها ، بل لا بد أن يمكن تفسيره ، حتى يكتسب صفة علمية حقا .

٢ — أما « واجب الإيمان بالواجب » فهو مصادرة على المطلوب الأول ، أو دور فاسد . ومن الممكن أن نقول أيضا : من الدين أن تؤمن بالدين ، ومن الأخلاق أن تؤمن بالأخلاق ، الخ . ولكن ماذا نعني بالواجب والأخلاق والدين ؟ هل هذه الأمور كلها حق ، وهل تقابل حقيقة واقعية ؟ تلك هي المسألة ، ولا بد أن ننظر فيها ، وإلا درنا الى الأبد في دائرة واحدة . وما عسى أن يصير إليه هذا الواجب المزعوم إذا كنتُ أعتقد أن حريق المستقلة أو غريزتي الموروثة أو العادة أو التربية هي التي تأمرني بالقيام بهذا العمل أو ذاك ؟ أليست ، كما لاحظ دارون ، كلبا يعدو لاصطياد الفريسة بدلا من أن يوقفها ؟ وهذا الواجب الذي أوليه كل هذه القيمة ، هل له منها مع حفظ النسب أكثر مما لواجب الكلب أن يرجع بالفريسة أو يردّها ؟ إنكم لا تستطيعون أن لاتعبأوا بالتحليلات التي يقوم بها العلم في موضوع إيمانكم ! وقد يكون من الصعب على العلم وحده أن يؤسس أخلاقا بالمعنى الدقيق للكلمة ، لكنه يستطيع أن يهدم كل إيمان أخلاقي يزعم أنه مطلق . فلئن كان العلم غير كاف أحيانا للبناء ، فإن له قوة تدميرية لا تقدّر . بل إن أنصار الإيمان الأخلاقي لا يكونون قد برهنوا على رأيهم إذا توصلوا الى البرهان على أن أخلاقهم هي أتم الأخلاق وأكملها ، وعلى أنها الأخلاق التي تجيب أكثر من غيرها على كافة الأسئلة التي يطرحها الإنسان الأخلاقي ، وتخشى أقل من غيرها الاستثناءات والاعتراضات الدقيقة ، وعلى أنها تدفع بالإنسان ، خافض الجناح ، الى الاخلاص المطلق والتفاني التام . حين يبرهن أنصار الإيمان الأخلاقي على كل ذلك لا يكونون قد فعلوا شيئا بعد ، كما أن أنصار دين من الأديان لا يكونون قد فعلوا شيئا حين يستطيعون البرهان على أن دينهم هو خير

الاديان طرا . إن الدعاة الذين يدافعون عن مذهب خاص في الدين والأخلاق لم يبرهنوا على شيء قط ، لأنه يبقى هنالك دائما سؤال ينسونه وهو : هل تمت دين حق ، وهل تمت أخلاق حق ؟

وإذا نظرنا الى التاريخ ، وجدنا كل إيمان -- مهما كان موضوعه -- قد بدا لصاحبه واجبا . ذلك أن الإيمان اتجه ألفة الذهن ، وأن المرء يشعر بمقاومة حين يريد فجأة أن يغير هذا الاتجاه . إن الإيمان عادة مكتسبة ، ونوع من الغريزة العقلية ذو سلطان كبير علينا فيُلزِمنا ويخلق فينا شعورا بالواجب .

إلا أن الإيمان لا يستطيع أن يُلزم من لم يعتقد به ، والمرء لا يستطيع أن يكون ملزما بتقرير شيء لا يعرفه بكامله ولا يعتقد به . فواجب الإيمان لا وجود له إذن إلا بالنسبة لمن آمنوا به مقدما ، أى متى وُجد الإيمان وُجد معه ، شأن كل عادة قوية متأصلة ، الشعور بالواجب الذى يبدو مرتبطاً به . لكن الواجب لا يسبق الإيمان ، ولا يأمر به ، على الأقل من الناحية العقلية . فأنت لا تستطيع أبدا أن تأمر العقل إلا باسم علم أو باسم اعتقاد سابق . أما الاعتقاد بما هو خارج علينا فلا يُلزم بشيء قط .

أضف الى ذلك أن فى وسع قليل من الشك أن يُعتقنا من واجب غير ناجم إلا عن الإيمان ؛ فاذا شعر هذا الشك بنفسه ، خلق واجبا هو واجب الاتفاق مع ذاته ، وعدم القطع قطعا أعمى فى مسألة غير محققة ، وعدم إقفال مسألة مفتوحة ؛ بحيث نستطيع أن نعارض واجب الإيمان الواجب ، الذى يتصوره المؤمن ، بواجب آخر هو واجب الشك فى الواجب الذى يفرض نفسه على الجاحد . فإذا أمكن أن تقولوا إن الإيمان يلزم ، أمكن أن نقول إن الشك يلزم أيضا .

٣ — وقد حاولوا كذلك أن يحتجوا للإيمان بالضرورة الاجتماعية ، أعنى

يباعث خارجى تماما ، فقالوا إننا نعتقد بالواجب لأنه بدون الواجب لا يستقيم للمجتمع حياة . وهذا هو نفس الدليل الذى يقول به من يمضى الى الصلاة بحجة ان الدين ضرورى للشعب ، وان من الواجب ان نكون قدوة للشعب .

ألا إن فى أعماق هذا الايمان لرئياً . وما شأن هؤلاء إلا كشأن الزوج الذى تداخله الشكوك ، فيؤثر ان لا يتعمقها ، مفضلاً هدوء العادة على ما قد تجره الحقيقة من قلق واضطراب . وكذلك شأننا مع الطبيعة فى بعض الاحيان : نؤثر ان نتخذنا وان تتبعها . فنحن نسألها الطمانينة الروحية قبل أن نسألها الحقيقة . بيد ان الحقيقة دائماً تشق لنفسها طريقاً فينا ، حتى ليكن ان نطبق عليها ما قاله المسيح عن نفسه « أتيت أثير الحرب فى النفوس » .

وهذا الريب القليل فى الايمان يستدعى ويبرر الاعتراضات التى يأتى بها ريب أكمل وأكثر منطقية . فسوف يقول الرييون : إن كون الشيء ضروريا لا يعنى أنه حقيقى ، فقد تكون الضرورة الداخلية وهما ضروريا ، وكذلك الضرورة الاجتماعية من باب أولى . وقد تكون الاخلاق العملية قائمة على مجموعة من الاوهام المفيدة تفسرها الاخلاق النظرية وتصححها كما يفسر علم الضوء تفسيراً رياضياً الاوهام التى يستخدمها التصوير ، ويستخدمها فن البناء وسائر الفنون . إن معظم الفن قائم على الخطأ ، يستعمله كعنصر لاغنى له عنه . وما الفن إلا الحيلة والفتنة . وهو حد وسط بين الذائق والواقعى ، فتراه يعمل على إيجاد الوهم بطرائق العلم ، فيستخدم الحقيقة كما يخدع ويفتن معاً ، وترى الفكر يبذل كل ما يتمتع به من رهاقة حتى يفتن الأعين . فن ذا الذى يضمن لنا أن الاخلاق ليست هى الأخرى فناً من الفنون ، جيلاً ومفيداً معاً ؟ لعلها هى الأخرى تفتننا لانها تخدعنا . ولعل الواجب أن لا يكون

إلا حركة ألوان داخلية . إذا نظرت إلى لوحات كلود لوران رأيت فيها آفاقاً بعيدة ، وعمرات طويلة بين الأشجار ، تصور لك فكرة لا نهاية حقيقية ، وما هذه اللانهاية إلا بضعة سنتمترات مربعة . إن فينا كذلك لآفاقاً مثل هذه الآفاق قد لا تكون إلا ظاهرية . ومعظم الحياة الاجتماعية يقوم على الحيلة . ولست أعنى بالحيلة شيئاً منافياً للطبيعة . كلا . فلا شيء يعبث بنا كالطبيعة . ففيها الفن الأعظم ، أعنى الخداع الأكبر ، والتآمر البريء بين الكل ضد واحد . إن علاقات الموجودات بعضها ببعض هي سلسلة من الأوهام . فالأعين تخدعنا ، والأذان تخدعنا ، فلماذا يكون القلب هو الوحيد الذي لا يخدعنا ؟ لعل الأخلاق ، التي تحاول أن تصوغ أوفر العلاقات الكائنة بين الموجودات وأعقدها ، قائمة هي الأخرى على أكبر عدد من الأوهام . إن كثيراً من العقائد التي يذكرها لنا التاريخ والتي بعثت على كثير من أعمال الإخلاص والتفاني لشبيهة بتلك الأضرحة الرائعة التي تشاد تخليداً لذكرى شخص : فلو فتحنا هذه القبور ما وجدنا فيها شيئاً ، فهي فارغة ، لكن جمالها وحده كاف لتبريرها ، فاذا مررنا بها انحنينا لها إجلالاً . ونحن لا نتساءل هل كان هذا الفقيد المجهول يستحق هذا التمجيد ، بل نفكر أنه كان محبوباً ، وهذا الحب هو الموضوع الوحيد لاحترامنا . إن الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالابطال الذين دفعهم إيمانهم في كثير من الأحيان إلى القيام بأعمال كبيرة لأسباب يسيرة . إنه لنوع من التبذير . لكن هذا التبذير كان ولا شك عنصراً من العناصر الضرورية للتقدم .

وسوف يضيف الربيون إلى ذلك أن الضرورة الاجتماعية للأخلاق والإيمان قد لا تكون إلا موقته . فقد أتى حين من الدهر كان الدين فيه ضرورياً ضرورة مطلقة ، بينا هو اليوم لم يعد كذلك ، على الأقل بالنسبة

إلى عدد كبير جداً من الناس . حتى لقد أصبح الله غير ذى طائل ، وسيصبح كذلك أكثر فأكثر . فمن ذا الذى يضمن أن الأمر لن يكون كذلك فيما يتصل بالأمر القطعى ؟ لقد كانت الأديان الأولى أمرية غاشمة قاسية لاتين ، لقد كانت نظماً حديدية ، فكان الله رئيساً شديداً صلباً يعذب عبيده بالحديد والنار . وكان الناس يخضعون له ويرتعشون أمامه . أما الآن فقد لانت الأديان وقلّ فى أيامنا هذه من يعتقد بالبحيم . وعُفّى على هذا الإرهاب . وقد لانت كذلك مختلف ضروب الأخلاق ، ولعل الإخلاص نفسه لن يتمتع دائماً بما يبدو فيه اليوم من صفة الضرورة الاجتماعية . وطالما لوحظ أن هناك أوهاماً تفيد فائدة موقته ، وأن هناك خرافات نافعة . فلو لا أن كان دكيوس مؤمناً بالخرافات إيمان جنوده بها ، ولو كان كوردوس مفكراً حراً ، اذن لأمكن أن تغلب أثينا وروما . والأديان ، التى ليست بالنسبة إلى الفيلسوف إلا مجموعة منظمة من الأوهام والخرافات ، قد وجدت كذلك لزمان معين ، وعصر معين . وما آلهتها الا صور شتى لذلك الإله الإغريق . أعنى فائدة اللحظة ، ان الانسانية تحتاج الى أن تعبد شيئاً ، والى أن تحرق بعد ذلك ما عبدت . ولئن كانت خيار النفوس فينا تعبد الآن الواجب ، فان هذه العبادة الأخيرة ، هذه الخرافة الأخيرة ، لن يكون مصيرها إلا كمصير ما سبقها من خرافات . إن ذلك المعبود القاسى الذى كان القرطاجيون يقدمون أولادهم قرباناً له يبدو لنا اليوم أمراً مستنكراً ؛ ولعلنا حفظنا فى نفوسنا إلهاً قاسياً ستفلت أعقابنا من سلطانه . بل إننا لنرى منذ الآن كيف وضع الحق موضع شك فى أيامنا هذه ، فأصبح الاشتراكى يقولون بأنه لا حق مخالف للرحمة ، وأننا لا نستطيع ان نؤيد الحق إلا إذا فهمناه فهماً جديداً ، ووجدنا تقريباً بينه وبين مبدأ الأخوة . ومن الممكن أيضاً ان تشهد العصور المقبلة اتجاهاً مخالفاً لهذا الاتجاه ، فيتوحد الواجب شيئاً بعد شيء بمبدأ النمو الطبيعى المطرد للآنا ..

ألسنا نجعل الواجب ، الى الآن ، على صورة مجتمعا الناقص؟ إننا لنمثله مضرجا بالدم والدموع ! فلعل هذه الفكرة البربرية ، الضرورية في أيامنا هذه ، ان يكون مصيرها الى الزوال . فما يكون الواجب في هذه الحال إلا مرحلة انتقال .
تلكم هي الشكوك التي يمكن ان توجهها ريثبية تامة على هذه الريية الضعيفة المختبئة تحت الايمان الذي يستند إلى الضرورة الاجتماعية .

فالمسألة تظل معلقة ، ولا يستطيع الايمان أن يخرج منها إلا بنوع من الرهان . فالواقع أن مذهب الايمان الأخلاقي — أعني المذهب القائل بواجب تقبله الإرادة بملء حريتها وبقوة داخلية تقضى على التردد — يذكّر ، كما قيل برهان پاسكال . على أن هذا الرهان لا يمكن أن يكون له بواعث كالتى لرهان پاسكال . ذلك أننا متأكدون الآن أن الله ، إذا صح وجوده ، ليس ذلك الكائن المنتقم القاسى الذى كان يتصوره پورويال . بل سيكون وجوده من مصلحتى حتما ، حتى لأتمناه من كل قلبى مع اعتقادى بأنه غير موجود . فوجوده ، مع أنه غير محتمل فى نظرى ، أظن أرغب فيه إلى أبعد حد : وهذا لا يدعو لأن أضحى من أجله بحياتى كلها .

لقد طالما اتهموا الشك بمنافاته للأخلاق . إلا أنه يمكننا أن نقول أيضا إن الايمان القطعى مناف للأخلاق . فالايمان هو أن أجزم بأن أمراً ما واقعى فى حين أننى أتصوره ممكناً فحسب ، بل غير ممكن فى بعض الأحيان . ومعنى هذا أننى أريد أن أقرر حقيقة اصطناعية ظاهرية ، ومعناه فى الوقت نفسه أننى أشيخ عن الحقيقة الموضوعية وأنكرها مقدما بدون أن أعرفها . وهذا ألد أعداء التقدم الانسانى . فأن أرفض لا الحلول المشكوك فيها التى يمكن أن يأتى بها كل واحد ، بل المسائل نفسها ، فهذا وقف للتقدم إلى أمام . ويصبح الايمان من هذه الناحية كسلا عقليا . بل إن الحياء فى كثير من الأحيان هو أسى من الايمان القطعى . فالحيادى يقول : لست أحرص

على أن أعرف ، لكنه يضيف إلى قوله : لا أريد أن أؤمن . أما المؤمن فيريد أن يؤمن بدون أن يعرف . فالأول يظل ، على الأقل ، صادقا مع نفسه كل الصدق ، في حين أن الثاني يحاول أن يخدع نفسه . فالثك ، أيا كان موضوعه ، هو إذن خير من التأكيد النهائي والعزوف عن المبادأة الشخصية ، أى خير من الايمان . إن هذا النوع من الاتحار العقلى لا يمكن أن يغتفر . وأغرب من ذلك أن نحاول تبريره ، كما يفعلون عادة ، بالاستناد إلى أسباب أخلاقية . إلا إن واجب الأخلاق أن تأمر العقل بأن لا يتوقف عن البحث ، أى بأن يتجنب الايمان . وتقولون إن « لايمان جلالات » . ولكن الانسان غالبا ما أسبغ الجلال على الأوهام طوال التاريخ ، وبدت له الحقيقة فى أول الامر انتقاصا لذاته . إن الحقيقة لا تعادل الحلم دائما ، إلا أنها تمتاز بأنها حق ، ولا شىء فى ميدان الفكر أشرف (خلقيا) من الحقيقة . وإذا لم نعرف هذه الحقيقة معرفة اليقين فالثك فى هذه الحال أشرف الأشياء . إن الشك ليظهر جلال الفكر . فينبغى أن نطرد من أنفسنا ذلك الاحترام الاعمى لبعض المبادئ ، وبعض العقائد . يجب أن نستطيع أن نطرح كل شىء على بساط البحث ، وأن ننش كل شىء ، وتعمق كل شىء ، فإ ينبغى للعقل أن ينعش الطرف حتى ولا أمام ما يعبد . تقرأون هذه العبارة على أحد الأضرحة فى جنيف « الحقيقة وقحة ، ومن أحبها أصبح مثلها وقحا » .

ورب قائل يقول : لكن إذا لم يكن من العقل أن تؤكد ، فكريا ، حقيقة شىء مشكوك فيه ، فيجب على أى حال أن تؤكد ذلك عمليا . حسنا . إلا أن هذا الموقف يظل أبدا موقفا موقتا ، وتقريرا شرطيا ، فيقول المرء لنفسه : أفعل هذا على افتراض أنه واجبي ، وأن على واجبا مطلقا . غير أن ألف عمل من هذا النوع لا تستطيع أن تقرر حقيقة من الحقائق . لقد كتب الشهداء النصر للسيحية . وقليل من التفسير كافٍ لتهديما . ألا ما كان أعظم

ما يمكن أن تكسبه الانسانية لو أن ذلك التفانى كان في سبيل العلم لا في سبيل الإيمان ، ولو أن أولئك الشهداء كانوا يموتون لا دفاعاً عن العقيدة بل لاكتشاف حقيقة مهما تكن يسيرة . كذلك فعل أنبا ذقلس وأبليزوس وكثير من العلماء والأطباء والمستكشفين في أيامنا هذه . ما أكثر الأعمار التي أُفْنيت في تقرير موضوعات إيمان خاطيء ، وكان يمكن أن تستفيد منها الانسانية ويستفيد منها العلم !

— ٣ —

أخرى الشك

رأينا يقين الواجب ، على نحو ما قال به كنت ، ينتهى إلى إيمان حتى عند اتباع كنت ؛ ورأينا الايمان نفسه ينحل إلى شك لا يريد أن يعترف بنفسه ببقى هنالك موقف فكري آخر صادق كل الصدق مع نفسه ومع غيره ، وهو يقوم على إحلال أخلاق الشك محل أخلاق اليقين وأخلاق الايمان ، وتأسيس الأخلاق في جزء منها على الشعور بجهلنا الميتافيزيائى نفسه ، مضافاً من جهة أخرى إلى كل مانع من معرفة وضعية .

وقد حُلل هذا الموقف أخيراً ، وعُرض على أنه خير موقف ^(١) . فقد حاول مؤلف « الفكرة الحديثة عن الحق » ، و « نقد المذاهب الأخلاقية المعاصرة » ، أن يؤلف بين النتائج المشروعة للفلسفة التطورية والفلسفة النقدية . وكانت نقطة البدء التي سار منها ، والتي لا يمكن أن ينكرها أى مذهب ، هي أننا نملك شعوراً أو وجداناً . وكوننا نملك شعوراً ، إذا أحسنّا تأويل هذه الظاهرة ، هو في رأيه الأساس الأول للحق العادل والواجب العادل . إذ ما هو موضوع الشعور ، بأوسع معاني هذه الكلمة ، وماهى حدوده ؟ — إنه يعقل

Voir la Critique des systèmes de morale, par M. Fouillée, conclusion (١) et préface.

ذاته ، ويعقل غيره ، ويعقل العالم أجمع . ومعنى هذا أنه يتمتع في آن واحد بصفة فردية ، ومجال عام ، فهو لا يفرض نفسه إلا بأن يفرض أمامه وجدانات أخرى شبيهة به ، ولا يدرك ذاته إلا مجتمعة مع غيره . وبهذا نفسه « يدرك الشعور حدّه الخاس ، ويدرك نسيته من حيث هو وسيلة للمعرفة ، لأنه لا يستطيع أن يفسر ذاته تفسيراً كاملاً » ولا أن يفسر طبيعته الخاصة كذات عاقلة ، ولا طبيعة الموضوع الذى يعقله ، ولا الانتقال من الذات إلى الموضوع . ، ومن ثم ينشأ مبدأ النسيية في المعرفة ، هذا المبدأ الذى ينطوى على دلالة أخلاقية لم تعرف إلى الآن . « إن على الوضعى الحقيقى ، والنقدى الحقيقى ، والربى الحقيقى أن يضعوا في أعماق فكرهم كلمة : ماذا أعرف ؟ وكلمة : ربما . . . فما ينبغي أن يؤكدوا انطباق الذهن على الواقع ، أو انطباق العلم على الواقع ، بل يجب أن يكتفوا بتقرير انطباقهما على الواقع المعروف لنا . بل إن التجربة نفسها تعلمنا أن ذهننا لم يجعل بحيث يمثل لنا دائماً كل الأشياء على نحو ما هي عليه ، مستقلة عنه . فالموضوع المحسوس أو المعقول ليس إذن بكامله مما يمكن أن يتعمقه العلم . هذا أولاً . وثانياً لعل الذات هي الأخرى ليست بكاملها مما يمكن أن يستعمق من قبل الذات نفسها . » فهذا المبدأ الذى يقول بنسيية المعارف المؤلفة من ادراكات شعورنا هو الشرط الأولى للحق والواجب . فالواقع أن مثل هذا المبدأ « يحدّ أولاً من الأناية النظرية ، التي هي الاعتقادية المتعصبة ، وهو ثانياً « يحدّ من الأناية العملية ، التي هي الظلم . » فأن يعتبر المرء أنايته وذاته شيئاً مطلقاً ، فهذا نوع من الاعتقادية في العمل والفكر معاً ، فيعمل المرء كما لو كان يعرف أن القانون المطلق للوجود هو أن العالم الآلى الذى نعرفه هو كل شيء ، أن القوة هي كل شيء ، أن المصلحة هي كل شيء — فالظلم إذن هو نوع من الاطلاقية في العمل ، تسيء إلى الآخرين . . . أما إذا اعتبرنا أن تمت شيئاً لا يفسّر تفسيراً آلياً ، ولو لم يكن إلا الحركة نفسها والاحساس ،

أى عنصر الشعور ، فإن هذه الفكرة ، إذا أضيفت إلى سائر الاعتبارات الأخرى ، تحدّ معرفتنا الحسية ، وتفرض علينا بذلك بطريقة عقلية أن نحد من بواعثنا الحسية فى سبيل الغير ، وفى سبيل المجموع . إن السورليسيسم كما يقول الانجليز ، ليست مقبولة لا فى الأخلاق ولا فى الميതافيزياء ، رغم أن من الممكن أن تكون من الناحية المنطقية لا غبار عليها فى المجالين .

ونحن نعترف أن هذا المذهب ينطوى على جانب عظيم من الصواب ، إلا أنه يجب أن نعرف إلى أين تقودنا هذه الأخلاق ، وأين تقف بنا ؟ إنها محاولة لإقامة أول معادل للواجب على أساس الشك نفسه أو على أساس نسبية المعارف الإنسانية على الأقل ، وإخراج العدالة الأخلاقية من حظيرة الريبية الميتافيزائية . ونحن نوافق أولاً على أن التعبير العملى للشك إنما هو الإمتناع . ولكن الشك التام الكامل لا يمتنع عن الظلم وحده ، بل عن العمل بوجه عام . لأن كل عمل فهو تأكيد ، وهو ضرب من الإيتخاب والإنتقاء . فأننا حين أعمل لا بد أن أدرك شيئاً ما فى وسط الضباب الميتافيزيائى ، فى وسط السحاب الذى يغشى العالم ويغشىنى . والتوازن التام فى الشك هو إذن حالة مثالية أكثر منها واقعية ، هو لحظة انتقال لا تكاد تدرك . وإذا كانت الأخلاق الحقّة لا تكون إلا حيث يكون عمل ، وإذا كان الإمتناع عملاً أيضاً ، فهذا نفسه خروج عن التوازن . ولذلك فإن الشك الميتافيزيائى ، فى معظم الأحيان ، ليس شكاً كاملاً حقيقياً ، وتعادلاً تاماً أوجدته فى الفكر بمكنات مختلفة تتوازن : إنه ينطوى فى معظم الأحيان على اعتقاد غامض يحل نفسه ، أو على الأقل ، كما يعترف بذلك مسيو فوييه ، ينطوى على فرض أو عدة فروض . ومن ثم كان من الممكن أن يكون له تأثير عملى . فالإنسان ، المتقلب بين الفروض المختلفة عن العالم ، يميل دائماً بغريزته إلى اتجاء من هذه الاتجاهات دون غيره ، ولا يظل معلقاً فى سماء الشك البيرونى . إنه يختار وفقاً لعاداته

الفكرية التي تختلف باختلاف الأفراد ، وفقاً لاعتقاداته وآماله ، لا وفقاً لشكوكه .
قد يقال : « لكن في كل شك صادق عنصراً واضحاً مستقراً هو الشعور
بجهلنا بجوهر الأشياء ، وتصورُ الواقع على أنه ممكن فحسب ويفوق الفكر ،
أعني هذا المفهوم السلبي المحدد الذي له مع ذلك قيمة عظيمة في الحد من
كبريائنا العقلية » — نعم . ولكن المسألة هي أن نعرف هل لهذا المفهوم مثل
هذه القيمة في الحد من سلوكنا . ويجب أن نلاحظ أولاً أنه لا يستطيع أن
يؤدي إلى إصدار أمر ، وهذا ما برهن عليه صاحب هذه النظرية نفسه . فما
هو في ذاته غير ممكن التحديد لا يستطيع أن يحدد السلوك ، وينظمه بقانون
أمرى . فالأمر والقانون هما تحديد . وما ليس بممكن المعرفة لا يستطيع أن
يحد السلوك بصورة قطعية ، ولا يمكن لمبدأ محدود أن تكون له صفة مطلقة ،
إلا أن نفترض مقدماً أن ثمت مطلقاً وراء هذا الحد .

ثم فلنمض أبعد من هذا . هل يستطيع الشك حول ما لا يمكن معرفته ،
هل يستطيع وحده ومن حيث هو مجرد تعليق للحكم ، أن يحد السلوك بآية
حال من الأحوال ؟ إن الحد لا يستطيع ، فيما يبدو ، أن يؤثر فينا تأثيراً
عملياً ما دمنا نتجول في داخل هذا الحد . ونحن بطبيعة الحال لا نتجول خارج
الظواهر . إن جدران الزجاج لا تؤثر في سلوك السمكة تأثيراً توجيهاً
ما دامت السمكة لم تصطدم بالجدران . والمستقبل نفسه ليس له من تأثير في
إلا بطريقتين : أولاً من حيث أنتى بفكرى أتصوره بمحض افتراض ، وثانياً
من حيث أنتى بأفعالى أنتجه أو أساهم في إنتاجه أو أعتقد ذلك . وما لم يتمثل
بخيالى في صورة أو في أخرى ، فانه يظل غريباً عني ، ولا يستطيع أن يغير في
سلوكي شيئاً . وفي اعتقادى (ولعل مسيو فوييه يوافقنى على ذلك) أنه يجب
كذلك ، حتى يكون لما لا يمكن معرفته تأثير إيجابي معين في سلوكى ، لا أن
أتصوره ممكناً فحسب ، بل أن يتمثل في صلتته بفعل على صورة ما ، وعلى صور

لا تتناقض بعضها مع بعض ، ولا يهدم بعضها بعضا . ويجب عدا هذا أن
أتخيل نفسى قادراً على أن أوثر تأثيراً ما فيه أو فى تحقيقه ، أى بكلمة واحدة
يجب ، كما قال مسيو فوييه ، أن يصبح مثلاً أعلى لى مجرداً بعض الشيء ، وقابلاً
لأن يتحقق بعض الشيء ، أى يجب أن يصبح مستقبلاً . وإذن ففكرة قاعدة
أخلاقية ، وإن كانت تحدد ، تفترض كبدأ وضعى لا مجرد مفهوم إمكانية
مالا يمكن معرفته ، بل تصوراً لطبيعته ، وتحديدأ بالخيال لهذه الطبيعة ، وأخيراً
الاعتقاد بتأثير ممكن من قبل الإرادة فيه أو فى تحقيقه المقبل ^(١) . ومتى تقرر
أن هذه كلها فروض فإن الاخلاق ، ومن ضمنها العدالة نفسها والحق ، تبدو
فرضية من الناحية الميتافيزائية ، بغض النظر عن الاعتبارات المستمدة من
العلم الوضعى والتطور والسعادة والمنفعة وما إلى ذلك .

إن نظرية الشك من حيث هى تحدد الأناية نقطة صغيرة يحتازها الفكر
والعمل بدون أن يتوقفا عندها . وقد كان من المهم ولا شك أن تحدد هذه
النقطة ، وأن يُجعل فى الأخلاق نصيب لجهلنا اليقيني ، وشكنا اليقيني ، أى
لاليقين بأنه لا يقين . وذلك ما فعله مسيو فوييه . فيمكن أن نعترف له ، بانتظار
أن يفصل الجزء الإيجابي من مذهبه ، بأنه ردّ فكرة الأمر إلى قيمتها الحقيقية
رداً منطقياً . فقد رأينا أن كنت كان يراها يقينا ، وأن تلامذته كانوا يرونها
موضع إيمان . أما فوييه فقد ردها الآن إلى قانون جهلنا ، أى إلى الحد من
سلوكنا بالحد من فكرنا . فبعد أن كان « ما لا يمكن معرفته » أمراً قطعياً ،
أصبح الآن مجرد سؤال . وهذا السؤال يُطرح على كل منا .. إلا أن جواب
كل منا عليه يمكن أن يختلف باختلاف الأفراد ، وأن يترك لمبادئهم الشخصية ..
لعلكم تذكرون لوح النجاة الذى حدثنا عنه شيشرون ، والذى يمر عليه

(١) حتى أن موقف صاحب « نقد المذاهب الأخلاقية » نفسه يعتبر المثل الأعلى « صيغة
فرضية لما لا يمكن معرفته » .

فرد حتى ينقذ نفسه من الغرق . إن الشك الميتافيزيائي ، في حد ذاته ، أعجز من أن يمنعني من أن آخذ ، إن استطعت ، موضع هذا الفرد . إن الجهل الذي نعيش فيه وتنفس جوه أشبه بالفضاء الفارغ الذي يحوى أجسامنا . والفضاء الفارغ هو بالنسبة إلينا الحرية المطلقة في الاتجاه . وهو لا يستطيع أن يؤثر فينا وينظم خطواتنا إلا بالأجسام التي يحتويها والتي تكشفها لنا الحواس . ومن يعتقد أن جوهر الأشياء لا يمكن أن يدرك بالنسبة إلى فكرنا ، يظل من المشكوك فيه عنده أن يكون مدركا بالنسبة إلى عملنا . وما لا يمكن معرفته يمكن اذن ، بدون تناقض ، أن يظل بالنسبة إلى إرادتنا شيئا غير ذي بال ماضل بالنسبة إلى فكرنا مجرد موضوع للشك وتعليق للحكم .

إن النظرية المرسومة خطوطها في كتاب « نقد المذاهب الأخلاقية » لن تصبح كافية الوضوح والخصب إلا حين سيستطيع صاحبها ، كما ينوى هو ذلك ، أن يستمد قاعدة تحديدية ، و « مثلا أعلى مقنعا » على وجه الخصوص ، لا من شكوكنا حول ما لا تمكن معرفته التي هي مجرد « شرط سابق للأخلاق » بل من معرفتنا نفسها ، ومن « أعمال الشعور الإنساني المعروفة » . يجب أن يستطيع ، على حد تعبيره هو ، أن يجعل المثل الأعلى الأخلاقي « محايثا » ، وأن يبين أنه مشتق من التجربة نفسها . وهذا ما حاول في الواقع أن يفعله مقدما في إحدى الصفحات الهامة من كتابه ، فهو يرى أن في بنية العقل نفسها نوعا من الغيرية يفسر الغيرية في السلوك ويبررها ، فيقول « إن ثمة غيرية عقلية أو نزاهة عقلية تجعلنا نستطيع أن نعقل الآخرين ، وأن نضع أنفسنا في موضعهم ، وأن نضع أنفسنا فيهم بالفكر ؛ فالشعور ، إذ ينعكس على هذه الصورة في الآخرين وفي الجميع ، يرتبط بالآخرين وبالجميع ، بفكرة هي في الوقت نفسه قوة » . ونحن نعتقد في الواقع أن ثمة نوعا من الغيرية العقلية ؛ إلا أننا نرى أن نزاهة العقل هذه هي جانب من جوانب الغيرية الأخلاقية ، لا مبدأ

لها ، فلكي تتصور العقول الأخرى ، ونضع أنفسنا موضعها ، وتنفذ فيها
إن صبح التعبير ، ينبغي أن نميل إليها قبل كل شيء . فتعاطف القلوب إنما
هو بذرة لامتداد العقول . والفهم في حقيقة شعور . فأن تفهم شخصاً آخر
فعنى ذلك أنك تشعر معه بالإنسجام . إن إمكان هذا التواصل بين الانفعالات
والأفكار ، وهو من ناحيته الفسيولوجية ظاهرة عدوى عصبية ، يفسّر في
جله ، كما سوف نرى ، بخصوصية الحياة التي يتناسب امتدادها مع اشتدادها .
ففي الحياة إذن إنما سوف نبحث عن مبدأ الأخلاق .

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 الثقوب 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 منظماً 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 (كذة 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 مشهور 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 تفترضان أن من المبرهن عليه أن الآلية لا تؤثر فى المنطقة الشعورية من الفكر ولا تحدث فيها اضطرابات لا يمكن تفسيرها فى بعض الأحيان . إلا أن افتراض استقلال الشعورى عن اللاشعورى على هذا النحو معناه أننا نبدأ بمصادرة ليس لها من مبرر . وفى اعتقادى أن على الأخلاق العلمية ، اجتناباً لهذه المصادرة ، أن تبحث عن الباعث الذى يستطيع أن يؤثر فى 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 فى ميدان الشعور ، وكيف أن الفعل يستطيع بعد ذلك أن ينحرف فى هذا الوسط الجديد كانهراف أشعة الضوء بانتقالها من وسط إلى وسط ، حتى ليتمكن أن يعلق أو يوقف فى كثير من الأحيان ، وذلك مثلاً حين يكون ثمت نزاع بين غريزة الحياة وبين اعتقاد عقلى . فتكون منطقة الشعور ، فى هذه الحالة ، منبعاً جديداً لأفعال تصبح هى 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 ثمت 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 الأسمى 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 الإنسان الذى هو حالة بسيطة من التغذية . قال هيكل ^(١) : إن الإنسان 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 شأنًا عظيمًا 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 كتابنا « 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 حدّى 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 هي الخصب . والخصب هو الحياة الطافحة ، الحياة الحقة . وثمت كرم لا ينفصل عن الحياة ، وبدونه يحصل الموت ويحلف داخل الإنسان فلا بد إذن من الإزهار . والأخلاق هي زهرة الحياة الإنسانية .

لقد مثلوا المحبة دائماً في صورة أم تمتد إلى بعض الأطفال ثديها المترع لبناً . وما ذلك في الواقع إلا لأن المحبة هي 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 هي 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 إلى 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 إلى 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 كاذبة 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 يازاء 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 ، وبغض النظر عن الأشياء في بعض الأحيان ، منبعاً فياضاً 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 مجالا ضيقاً ويكاد يكون مغلقاً . فاذا صعدنا نحو الكائنات العليا رأينا مجال عملها يفتح 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 وأحزانتنا ، 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 السيكلولوجيا 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 اليه 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 شريع 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 ، فتختفى 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 الاشتزاز 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 والاشتزاز 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 التبذير . 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 يتحاضّون 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 . .

ولكننى دائماً التفكير فيه دائماً 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 لياندر 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 لأي ترتيب أوجدت هذه الغريزة مختلف الغرائز الأخلاقية الخاصة التي إذا صيغت صياغة واعية كانت هي الواجبات ؟ — لقد أوجدتها في الواقع وفقاً لترتيب مناقض في معظم الأحيان للترتيب المنطقي الذي ارتآه الأخلاقيون . فان معظم الأخلاقيين يضعون في الصف الأول واجبات المرء نحو نفسه ، كالاحتفاظ بالكرامة الداخلية ؛ ثم يضعون واجبات العدالة قبل واجبات المحبة . وليس هذا الترتيب بالمطلق قط ، حتى أن الترتيب العكسي هو الترتيب الذي اتبعه تطور الميول الأخلاقية في معظم الأحيان . فالتوحش غالباً لا يعرف العدالة والحق بالمعنى الأصلي لهاتين الكلمتين ، إلا أنه قادر على الشفقة والرحمة . وهو لا يعرف الاعتدال أو الحياء وما إلى ذلك . لكنه مستعد لأن يعرض حياته للخطر في 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 في مأدبة دعى إليها كما يفعل في مطعم أو حانة ، فذلك خوف من الانتقاد أو من سوء الهضم أكثر مما هو شعور بلطافة أخلاقية . والشجاعة لا تكون بدون شيء من الرغبة في المديح والجاه . حتى لقد نمت كثيراً ، كما يسن دارون ، بتأثير الاصطفاء الجنسي . 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 أسمى 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 مسّتها عرضاً . فإذا لم يكن الضمير إلا قفة صنعتها الغريزة ببضعة أغصان متلوية ، فإن التفكير يستطيع أن يخرّب ما قد صنعته 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 فاسفة 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 تَمِيس ، 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 تعوضنا 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 » بهدد لشوء الفريزة الأخلاقية ، ولا نستطيع 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 من 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 .

« والملاسة 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 الاخلاقي هو المصير المزدوج (١) بقوة وخصوبة الأفكار المحركة العليا التي تقترب في 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 الأخلاقي إنما هي نتيجة نزاعات او انسجومات بين هذه الإرادة الأولية وبين سائر ميول النفس الانسانية . وليس حل هذه النزاعات شيئاً آخر غير التعرف ، بالبحث ، على الميل الطبيعي الذي ينطوى فينا على أكبر عدد من الميول المساعدة ، والذي تحالف مع أكبر عدد من ميولنا الأخرى الدائمة ، والذي يحوّلنا لذلك بروابط محكمة الفسيح محبوبكة . أى بتعبير آخر انه البحث عن الميل الأعفد والأبقى معاً . وهاتان الصفتان تخصان ميل المرء الى العام . فالفعل الأخلاقي يشبه اذن بصوت يوقظ فينا مراقبات أكثر ، واهتزازات أبهى ، وفي الوقت نفسه أغنى . (القرينة والورائة ص ٦٥)

البَابُ الثَّانِي

المعادلات الأخيرة الممكنة للواجب

لبقاء الاخلاق

الفصل الأول

المعادل الرابع للواجب مستمداً من لذة المخاطرة ولذة الكفاح

- ١ -

المسألة

لنذكر المسألة الأساسية التي تُطرح على كل أخلاق عليّة محضة : إلى أي حد يمكن للشعور الواعي أن يحس أنه مرتبط باندفاع داخلي ، بضغط داخلي لا يتصف ، فرضاً ، إلا بصفة طبيعية لا غيبية ولا ميتافيزيائية ، ولا يُصحب ، عدا ذلك ، بتوقع أي جزاء فوق الجزاء الاجتماعي ؟ إلى أي حد يجب على الشعور الواعي أن يخضع خضوعاً عقلياً « لواجب » من هذا النوع ؟

إن أخلاقاً وضعيّة عليّة لا تأمر الفرد إلا بهذا : أنتم حياتك في كل الاتجاهات ، كن فرداً غنياً إلى أبعد حد مستطاع ، شدة وسعة ، وكن من أجل ذلك إنساناً اجتماعياً محباً للاجتماع إلى أقصى حد . وفي مكنة الأخلاق الوضعيّة ، باسم هذه القاعدة العامّة ، أن تفرض على الفرد بعض التضحيات الجزئية المعتدلة ، وأن تصوغ سلسلة الواجبات المتوسطة التي تجري فيما بينها الحياة العادية ، وطبيعي أن ليس في هذا شيء قطعي مطلق ، بل نصائح شرطية لأنها تقول للفرد : إذا كنت تستهدف أعلى شدة في الحياة فافعل هذا . وتلك على الجملة أخلاق حسنة متوسطة

فكيف تفعل هذه الأخلاق حتى تحصل من الفرد ، في بعض الحالات ،

على توضيح نهائية، لاجزية موقفة فحسب؟ إن المحبة تدفع إلى نسيان ما جادت به اليد اليمنى، لا أكثر من ذلك. إلا أن العقل ينصحنا بأن نراقبها فيما تجود به. والغرائز الغيرية التي تهيب بها المدرسة الانجليزية قابلة لكل أنواع الضعف والتغير. فأن نعتمد عليها فقط في طلب الإخلاص والتفاني، فهذا إدخال لنوع من النزاع بينها وبين الميول الانانية. والميول الانانية محقق ظفرها لدى السواد الأعظم من الناس، لأن لها جذوراً مرئية ملموسة، في حين أن الميول الأخرى تبدو للعقل نتيجة لعوامل وراثية يحاول بها النوع أن يخدع الفرد. فالتفكير الاناني مستعد دائماً للتدخل وتعطيل أولى الحركات التلقائية للغريزة الاجتماعية.

والواقع أن وظيفة المراكز العصبية العليا هي أن تعدّل تأثير المراكز العصبية الدنيا، وأن تنظم الحركات الغريزية. فاذا كنت أسير على حافة جبل، وكان إلى جانبي هوّة، ثم سمعت صوتاً مباغتاً أو انتابني فزع مفاجيء أرعشني، فإن الفعل المنعكس يحملني على أن أرتد إلى الجانب فأتردى في الهوة. لكن العقل يعدّل حركتي هذه وينذرني بوجود الهوة. وما مثل صاحب مذهب اللذة إلا كمثل في هذا الموقف، حين يكون عليه أن يبادر بمبادرة عمياء إلى التفاني في سبيل شيء من الأشياء. فإن وظيفة العقل هي أن تذكره بالهوة، وتمنعه من الانسياق الطائش مع دفعة الحركة الغريزية الأولى. وفعل الكف، الذي يقوم به العقل في هذه الحالة لا يقل منطقاً وقوة بازاء الميول الغيرية عنه بازاء الفعل المنعكس البسيط. وذلكم هو مأخذنا على المدرسة الانجليزية.

فهنالك إذن الأنا واللا أنا. وهما تبدوان في الواقع قيمتين ليس بينهما قياس مشترك. ففي الأنا شيء فريد في نوعه لا يترد إلى غيره. وإذا كان العالم بالنسبة إلى صاحب مذهب اللذة يفوق أناه من حيث الكمية، فإن أناه تبدو له فوق العالم من حيث الكيفية التي هي عنده اللذة. إنه يقول: «أنا موجود،

وأتم غير موجودين بالنسبة إلى إلا من حيث إني موجود ، ومحاظ على وجودى . فذلكم هو المبدأ الذى يسيطر على العقل والحواس معاً ، . ولذلك ، فما دام الانسان مقتصر على مذهب اللذة فليس من الممكن أن يكون ملزماً بأن لا يهتم بنفسه . ومذهب اللذة ، فى مبدئه الأساسى الذى هو الحرص الشديد على بقاء الذات ، لا جدال فيه من ناحية الوقائع . وما غير الفرض المتنافيز يأتى بقادر على أن يجعل الارادة تجتاز الفاصل بين الذات واللذات . فالمسألة التى طرحناها الآن تبدو لأول وهلة غير ممكنة الحل نظرياً ، إذا نحن نظرنا إليها نظرة وضعية ، وغعضنا النظر عن كل فرض . ومع ذلك فان من الممكن أن تحصل ، عملياً ، على حل ، ولو تقريبي .

- ٣ -

المعادل الرابع للواجب مستمرا من لذة المفطرة والكفاح

يندر أن تكون التضحيات النهائية فى الحياة محققة مؤكدة . فالجندى مثلاً ليس متأكداً من أنه سيسقط فى المعركة ، فليس ثمت إلا احتمال وإمكان ، أى خطر . فلنتساءل الآن : أليس الخطر ، حتى بغض النظر عن فكرة الإلزام الأخلاقى ، بيئةً صالحة لنمو الحياة نفسها ، وحافزاً قوياً لكافة الملكات قادراً على أنه يحملها إلى أقصى درجة من القوة ، وقادراً كذلك على أن ينتج أقصى درجة من اللذة ؟

لقد عاشت الانسانية الأولى فى قلب الخطر . ولا بد أن لدى كثير من الناس إلى اليوم استعداداً طبيعياً لمواجهة الخطر . لقد كان الخطر أشبه باللعب لدى البدائين ، حتى أن كثيراً من الناس فى أيامنا هذه يرون فى اللعب تمثالاً للخطر . ويلاحظ هذا الميل الى الخطر المقصود لذاته حتى لدى الحيوانات . فهناك قصة شيقة رواها أحد السائحين فى كامبردج بهذا الصدد ، قال : ترى القرودة تمساحاً أغطس جسمه فى الماء ، وفقر فاه الواسع ليلتقط به

ماعسى أن يصل الى متناوله . فتجتمع القردة ، وتقرب شينافشينا ، وتبدأ لعبها ، بعض يتفرج وبعض يلعب ، على التداول . فكان يأتي أحدها ، فما يزال يقفز من غصن الى غصن ، حتى يصل الى مسافة قليلة من التماسح ، فيتشبث بالغصن باحدى قدميه ، ويتدلى مقتربا تارة ، ومرتدا تارة ، يضرب خصمه أحيانا ويتظاهر بضربه أحيانا أخرى . وتُسِرّ القردة الأخرى لهذا اللعب ، فيحاول بعضها أن يشارك فيه ، وتكون الاغصان الأخرى عالية ، فتأخذ القردة بعضها بأيدي بعض ، وتكوّن سلسلة تتأرجح في الهواء ، بينما يكون أقربها الى التماسح يقوم بمداعباته . ويطبق التماسح أحيانا فسيكه ، لكن بدون أن يلتقط القرد الجرى ، فترتفع عندئذ أصوات الفرح والابتهاج . ويتفق أحيانا أخرى أن يلتقط التماسح قدم القرد ، فيجره الى الماء في مثل لمح البصر ، فيتفرق القطيع متوجعا صارخا ، إلا أن هذا لا يمنعه من معاودة هذا اللعب نفسه بعد بضعة أيام بل بضعة ساعات (١) .

إن لذة الخطر ترجع خاصة الى لذة الظفر . فالمرء يحب أن يظفر على أى كان ، ولو على حيوان . لأنه يحب أن يبرهن لنفسه على تفوقه . ذهب بالدون الى أفريقيا للصيد . وبعد أن كاد يُرديه أحدا الأسود ، ألقى على نفسه هذا السؤال : — لماذا يعرض الإنسان نفسه للخطر بدون أن يكون هنالك أية فائدة ؟ ثم قال : « هذا سؤال لن أحاول حله ، وكل ما أستطيع قوله هو أن المرء يجد في الظفر ارتياحاً داخلياً يعادل ما يعاني في التعرض للأخطار من عناء ، ولو لم يكن هنالك من يستحسن عمله ويصفق له . » بل إن المرء ليصر على الكفاح ولويس من الظفر ، وكل معركة تنقلب الى مبارزة عنيفة كائناً من كان الخصم . فان بومبونل بعد أن جره النمر الى شفا الوادى ، ثم استطاع أن يسحب رأسه من فم الحيوان ، وأن يدفعه دفعة قوية فيرديه في الهاوية ، قام من فوره

(١) Mouhot, *Voyages dans les royaumes de Siam et de Cambodge*

كالجنون ، والدم يتصبب من فمه ، لا يدرك موقفه ، ولا يفكر إلا في شيء واحد ، هو أن من المحتمل أن يموت من جراحه ، وأنه يريد ، قبل أن يموت ، أن ينتقم من الثمر . قال : ولم أفكر في ألى ، بل انسقت مع تيار الغضب الذى يعصف بكياتى كاه ، فامتصت سكينى ، وأخذت أبحت عن الحيوان فى كل جهة ، لجهلى بما صار إليه . وعلى هذه الحال ألتفتى العرب حين وصلوا إلى ، وهذه الحاجة إلى الخطر والظفر التى تسوق المحارب والصيد موجودة كذلك فى المسافر والمستعمر والمهندس . منذ مدة قريية أوفد أحد المصانع الفرنسية للواد المتفجرة مهندساً إلى بناما ، فما كاد يصل المهندس حتى مات ؛ فلتحق به مهندس آخر ، فمات كذلك بعد ثمانية أيام من وصوله . . ولم يلبث أن أبحر إليها ثالث . . ومعظم المهن كهنة الطب مثلاً أمثلة على هذا النوع من المخاطرة . ومعظم الفتنة الجارفة التى للبحر راجعة إلى ما فى البحر من خطر دائم ، فما ينفك يجرى الأجيال التى تعيش على شطآنه . . ولعل ما نلاحظه فى الشعب الإنجليزى من اضطرام فى الحياة ، وقوة على الاتساع حتى انتشر فى العالم كله ، لعل هذا أن يكون راجعاً إلى أن هذا الشعب ربيب البحر ، أعنى ربيب الخطر .

ولنلاحظ أن لذة الكفاح تختلف لكن لا تزول ، سواء أكان الكفاح ضد كائن حى (فى الحرب والصيد) أم كان ضد عقبات مرئية (كالبحر والجبل) أم كان ضد أشياء غير مرئية (كأراض يجب الشفاء منها ، وكشتى الصعوبات التى ينبغى التغلب عليها) . ان الكفاح يكتسب دائماً صفة نزاع عنيف . فالطبيب الذى يسافر إلى السنغال إنما يعزم فى الواقع على القيام بمبارزة مع الحمى الصفراء . وإذا انتقل الكفاح من ميدان الأشياء المادية إلى الميدان العقلى لم يفقد شيئاً من عنفه ونشوته . ويمكن أن ينتقل كذلك إلى الميدان الأخلاقى ، فيكون هنالك كفاحاً داخلياً تشتهه الإرادة على أهواء النفس ، وهو نضال

لا يقل فتنه عن أى نضال آخر . والظفر فيه يحدث ذلك الفرح العظيم الذى فهمه كورنى فأحسن فهمه .

ونقول على الجملة إن الانسان محتاج إلى أن يشعر بأنه عظيم ، وأن يحس فى بعض اللحظات بسمو إرادته . وهو يحصل هذا الشعور بالكفاح ، كفاحه ضد ذاته وأهوائه ، أو كفاحه ضد العقبات المادية والعقلية ، إلا أن هذا النضال لا بد أن يكون له غاية حتى يرضى عنه العقل . فلانسان من عقله ما يجعله لا يرضى كل الرضى عن ذلك اللعب الذى شاهدناه فى قرده كامبودج مع أفواه التماسيح لمجرد اللذة . نعم إن نشوة الخطر تهز كلاً منا فى بعض اللحظات ، حتى السجناء ؛ إلا أن هذه الغريزة تطلب أن تعمل فى شىء من العقل . فمع أنه ليس ثمة إلا فرق سطحى بين التهور والشجاعة فى كثير من الأحوال ، فإن من يسقط مثلاً فى سبيل وطنه يشعر بأنه لم يحقق عملاً غير ذى جدوى . إن هذه الحاجة إلى الخطر والكفاح ، إذا وجهها العقل واستفاد منها على هذا النحو ، ذات شأن عظيم ، لاسيما وأنها من تلك الغرائز النادرة التى ليس لها اتجاه ثابت ، فيمكن أن يستفاد منها فى كل الاتجاهات بدون ما مقاومة . واذن فقد كان فى رهان پاسكال عنصر لم يستخرجه . فان پاسكال لم يلاحظ إلا الخوف من المخاطرة ، وأغفل لذة المخاطرة .

ولكى نفهم ما فى المخاطرة من فتنه وإغراء ، حتى حين تكون الاحتمالات السيئة كثيرة جداً ، نستطيع أن نعود إلى الاعتبارات النفسية الآتية :

١ - يجب أن لا ندخل فى حسابنا الاحتمالات الحسنة والاحتمالات السيئة فحسب ؛ بل يجب أن ندخل أيضاً لذة التعرض لهذه الاحتمالات

٢ - إن الألم الذى نتصور إمكانه فى المستقبل البعيد ، ولا سيما اذا كنا لم نشعر به من قبل ، حالة مختلفة كل الاختلاف عن الحالة التى نحن فيها ؛ فى حين أن اللذة المرغوب فيها تنسجم مع حالتنا الحاضرة ، وتكتسب لذلك

في الخيال قيمة عظيمة . ومن الناس من تؤلمهم ذكرى الألم ، في حين أنهم لا يتأثرون أى تأثير لإمكان معاناتهم هذا الألم في المستقبل ، لأن الامكان هنا شىء غامض غير محدود . ولذلك كان من النادر في أيام الشباب — هذا السن المتفائل الى أبعد حد — أن يكون احتمال الألم مساوياً في نظرنا لاحتمال لذة عظيمة . وذلك هو السبب فيما يلاحظ على المحبين من جرأة في سعيهم الى لقاء من يحبون . حتى لنجد هذه الجرأة عند الحيوانات . ان الألم ، اذ ننظر اليه من بعيد ، لاسيما إذا كنا لم نعانه من قبل عدة مرات ، يبدو لنا على وجه العموم أمراً سلبياً مجرداً ، في حين أن اللذة تبدو إيجابية عيانية . أضف إلى ذلك أنه كلما كانت اللذة ناتجة عن إشباع حاجة ، كان تصور المتعة المقبلة مصحوباً بإحساس بألم حالى ، واللذة لاتكون عندئذ ضرباً من الترف ، بل خلاصاً من ألم واقعى موجود ؛ لذلك تزداد قيمتها في نظرنا .

وهذه القوانين النفسية شرط الحياة والنشاط . فلو كان المرء ينظر الى الامر نظرة رياضية صرفة لتغلب الإحجام على الإقدام في معظم الأحيان . لأن معظم أفعالنا تحتل إمكان لذة وإمكان ألم . لكن الأمل والعمل هما اللذان يتغلبان في الواقع . لأن العمل أساس اللذة .

٣ — وهناك ظاهرة نفسية أخرى، هي أن من ينجو من خطر من الأخطار عشرين مرة مثلاً ، ينتهى الى الاعتقاد بأنه سيظل ينجو من هذا الخطر ، ويحصل له عندئذ نوع من تعود الخطر . ولئن كان هذا التعود مما لا يبرره حساب الاحتمالات ، فانه مع ذلك عنصر من العناصر التى تتألف منها شجاعة الشجعان . وأكثر من ذلك أن تعود الخطر ينتج ضرباً من تعود الموت . إنه ينتج نوعاً من الألفة الرائعة بيننا وبين هذا الجار الذى رأيناه عن كسب (١) .

(١) حتى أننا نجد في أعماق معظم المجرمين غريزة ذات قيمة عظيمة من الناحية الاجتماعية لو استفيد منها ، وأعنى بها حب المغامرة . ويمكن أن يستفاد منها في المستعمرات بالعودة الى الحياة الوحشية .

وإلى لذة المخاطرة تضاف لذة المسؤولية في كثير من الأحيان، فإن المرء يحب أن يكون مسئولاً لا عن مصيره وحده ، بل عن مصير غيره أيضاً . إنه يحب أن يقود العالم على مسئوليته . وقد عبّر مانتوفيل ، الماريشال الألماني ، عن نشوة الخطر هذه الممزوجة بفرح القيادة ، وعن هذه الشدة في الحياة المادية والعقلية التي يزيد بها وجود الموت نفسه شدة على شدة ، عبّر عن كل ذلك بهذه العبارة التي يتجلى فيها شيء من الوحشية الصوفية ، في خطاب ألقاه في الألزاس واللورين ، إذ قال : « ما أعظم هذا الشعور العظيم الذي يحسه المرء إذ يقود فرقة من الفرق ، ويعرف أن رصاصة العدو قد تدعوه في أى لحظة إلى المثل أمام محكمة الإله ، وأن مصير المعركة ومصائر الوطن قد تكون متوقفة على ما يصدر هو من أوامر ! ألا ان هذا التوتر في الفكر وفي العاطفة لشيء إلهي في عظمته »

وللذة الخطر والمخاطرة هذه صور دنيا ذات شأن في طائفة من الظروف الاجتماعية . فلها شأن عظيم في ميدان الإقتصاد . فالرأسماليون الذين كانوا يجازفون باقتصادياتهم في مشروع قناة السويس إنما يحاكون ، على طريقتهم الخاصة ، المهندسين الذين كانوا يجازفون في هذا المشروع بحياتهم . إن للتجارة الكبيرة أخطارها . وهذه الأخطار هي التي تضفي عليها ما لها من فتنة . بل إن تجارة الحانوتي البسيط في ناصية الشارع تنطوي كذلك على عدد من المخاطر . وتتضح لنا قيمة المخاطرة إذا نحن قارنا عدد حوادث الإفلاس بعدد المنشآت التجارية . إن الخطر ، سواء أكان كبيراً أم يسيراً ، وسواء أهدد الحياة أم هدد المال ، هو أهم سمات الحياة الاجتماعية . فما من حركة تتم في جسم المجتمع إلا وتنطوي على مخاطرة . وهذه الجرأة الحكيمة التي تتجلى في مواجهة الأخطار هي بعينها غريزة التقدم ، والنزعة إلى الحرية ؛ في حين أن الخوف من الأخطار هو روح المحافظة التي كتب عليها الإخفاق ، ما عاش العالم ... وما تقدم .

فالخطر الذى يتعرض له المرء (سواء لمصلحته أو لمصلحة غيره) لا يتنافى إذن مع عميق الغرائز وقوانين الحياة . فالتعرض للأخطار أمر طبيعى لدى إنسان صحيح النفس ، وما تعرضه للخطر فى سبيل غيره إلا خطوة أخرى فى الطريق نفسها . وهكذا فإن التفانى الذى تعدونه خروجاً على القوانين العامة للحياة ، يدخل من هذه الناحية فى قوانين الحياة . إن الخطر الذى يجابهه المرء فى سبيل ذاته أو فى سبيل غيره — إقداماً كان أو تفانياً — ليس نفيًا للذات وللحياة الشخصية ، بل هو هذه الحياة نفسها وقد تعالت وتسامت . إن السمو سواء فى الأخلاق وفى الفن ، يبدو لأول وهلة متناقضاً مع النظام الذى يؤلف الجمال بوجه خاص . إلا أن هذا التعارض تعارض سطحى . فللسمو نفس الجذور التى للجمال ، وعنف العواطف التى يقتضيها لا يمنع وجود نوع من المعقولة الداخلية .

ومتى قبل الانسان المخاطرة فقد ارتضى إمكان الموت . لأن المخاطرة أشبه باليانصيب ، وأرقام اليانصيب فيها الخاسر وفيها الرابح . ومن يشاهد إقبال الموت فى هذه الظروف يشعر كأنه مرتبط بالموت . فقد توقعه وأرادته ، على رغبته فى النجاة منه ، فلن يتراجع إذن إلا بتناقض وضعف خلق ، مما يعبر عنه باسم الجبانة . فلئن كان من يهجروطنه هرباً من الخدمة العسكرية لا يعدّ فى نظر الجميع حتماً موضع ازدراء وتسفيه (نقول هذا متأسفين) ، فإن من ارتضى الجندية ثم هرب من الخطر وولى الأدبار فى اللحظة الحرجة يعدّ جبائاً حقيراً . والأمر على هذا النحو بالنسبة إلى الضابط الذى ارتضى لا أن يمشى إلى الموت فحسب ، بل أن يمشى إليه فى طليعة الماشين ، وأن يكون مثالا يحتذىه الباقون . والطبيب كذلك لا يستطيع من الناحية الأخلاقية أن يمتنع عن معالجة المرضى أثناء وباء خشية العدوى . إن الإلزام الأخلاقى يتخذ صورة

إلزام مهنيّ ، صورة عقد أراحه المرء بملء حرّيته ، وأراد كل ما يتضمن من نتائج ، وكل ما يقتضى من أخطار^(١) .

وسيصير علم الاقتصاد السياسى وعلم الاجتماع إلى علم للمخاطر ووسائل مكافأتها ، أى إلى علم للتأمين ، وستصير الأخلاق عبارة عن فن استخدام حاجة المخاطرة هذه (التى تشعر بها كل حياة فردية تمتاز بشيء عن القوة) فى سبيل المجموع ، فمن كانوا أضنّاء بأنفسهم جعلت حياتهم مضمونة هادئة ، ومن كانوا أكراماً بأنفسهم جعلت حياتهم مفيدة نافعة .

ولكن فلنخط خطوة أخرى . قد لا يجد المرء نفسه بازاء مخاطرة فحسب ، بل بازاء تضحية نهائية محققة .

يُروى عن بعض المقاطعات أن الفلاح فيها إذا أراد أن يخصب أرضه ، عمد إلى حصان فقصده شريانه ، وجعل يضربه بالسوط ، والحصان الدامى يجر نفسه فى أرجاء الحقل بين خطوط الحراثة ، والأرض من تحته تحمرّ ، وينال كل خط من خطوطها نصيبه من الدم ، حتى يسقط الحصان وهو يحشرج . فيُسكّره الفلاح على النهوض ثانية ، حتى لا يجبس قطرة من دمه عن الأرض الظمأى إلى الدم ، وما يزال به كذلك حتى يسقط جثة هامدة ، فيدفنه فى الحقل الذى لا يزال أحمر من دمه ، وبذلك تنتقل حياته إلى الأرض التى استعادت به شبابها ، وتكون بذور الدم هذه ثروة أى ثروة ، فيفيض الحقل على الفلاح قمحاً وفيراً ، وخيراً كثيراً . ألا إن الأمور لتجرى على هذا النحو فى تاريخ الإنسانية . إن أولئك العظام البؤساء ، والشهداء المغمورين أو

(١) ويمكن أن تتكاثر المخاطر على هذا النحو بنير انقطاع ، فتحيطسكم بشبكة ماتفك تنوثق عراها ، بدون أن يستطيع المرء من الناحية الأخلاقية تقمقرا أو تراجمها . وقد أصاب سيولاسبيناس إذ لاحظ « أن شدة عواطف الغضب والسكرم تزداد بنسبة ازدياد شدة الخطر » لقد لاحظ سيولاسبيناس ذلك وهو فى معرض الرد علينا بدون أن يعلم أننا نواقفه فى الحقيقة على هذا الرأى فى كل هذه النقط .

أو المشهورين ، وكل أولئك الذين من شقائهم نبت الخير لخيرهم ، سواء أأكرموا على التضحية أم سعوا إليها من تلقاء أنفسهم ، إنما مضوا في أرجاء العالم يبذرون الحياة ، ويسفحون الدم من جنباتهم المشقوقة كأنها ينبوع حياة ، وبذلك أخصبوا المستقبل . وكثيراً ما كانوا مخدوعين ، وكثيراً ما كانت القضية التي يدافعون عنها لا تستحق كل هذه التضحيات ، وإنه لمن المحزن طبعاً أن يموت إنسان بدون ما غناه . إلا أننا إذا نظرنا إلى النتيجة المتوسطة ، لا إلى الأفراد ، لاحظنا أن هذا التفاني كان من أنفع محركات التاريخ وأقواها . فقد كان لابد لدفع الانسانية خطوة واحدة من هزة تسحق بعض الأفراد سحقاً — يا للانسانية من جسم ثقيل كسول — . وإذن فحتى التافه العادي من الناس قد يجد نفسه يازاء هذا الموقف الحرج : التضحية المحققة بحياته أو واجب عليه أن يقوم به . وقد لا يكون جندياً فحسب ، بل حارساً للأمن ، أو رجلاً من رجال المطافيء . وهذه المواقف التي نسميها مواقف متواضعة هي من تلك التي تقتضى في بعض الأحيان أفعالا سامية . فكيف نطلب إلى إنسان أن يضحي بحياته إذا لم تؤسس الأخلاق إلا على أساس النمو المطرد للحياة نفسها . هاهنا تناقض في الحدود . وهذا هو الاعتراض الأساسي الذي وجهناه في غير هذا الموضوع إلى كل أخلاق طبيعية ، ثم ساقطنا إليه الآن طبيعة الأمور .

إن الحرص على مصالح الغير ، من وجهة النظر الطبيعية التي ننظر منها ، ليس أسمى من الحرص على مصالحنا الخاصة إلا من حيث هو دليل على قدرة أخلاقية عظيمة ، وعلى فيض في الحياة الداخلية . وإلا كان ضرباً من الشذوذ ، كتلك النباتات التي ليس لها أوراق ، ولا يكاد يكون لها جذور ، وليست إلا زهرة . فلكي نأمر بالتفاني لابد إذن من إيجاد شيء أغلى من الحياة . غير أننا نلاحظ بالتجربة أنه ما من شيء أغلى من الحياة ، وأن ما عداها لا يقاس بها ، بل إنه يفترضها ، ومنها يستمد قيمته . إننا لا نستطيع أن نقنع النفعي

الإنجليزى بأن من يضحى بحياته ليس شأنه فى الأخلاق كشأن البخيل الذى يموت انقازاً لثروته . نعم إنه من الطبيعى أن تطلب إلى شخص أن يموت من أجلك أو من أجل فكرة ما ، حين يؤمن إيماناً كاملاً بالخلود ، ويحس مقدماً بحركة أجنحته الملائكية . ولكن ما قولكم إذا كان لا يؤمن بذلك ؟ متى توافر الإيمان ، فقد انحلت الصعوبة . ألا ما أحسن الإيمان من عصبية تعصب الأعين ويزعم المرء انه يرى ، وأنه يعلم ، وهو فى الواقع لا يرى شيئاً ، ولا يعلم شيئاً . لكن الإيمان ينوب عن كل شيء ، فنفعل ما به يأمر ، ونمضى إلى التضحية مرفوعاً رأسنا إلى السماء ، ونفرح بتحطمنا تحت عجالات هذه العجلة الاجتماعية الكبرى ، ولو بدون ما غاية معقولة ، ولو من أجل حلم ، من أجل وهم ، كأولئك الهنود الذين يرتمون على بطونهم تحت عجالات العربة المقدسة التى تقطر دماً ، وهم سعداء بموتهم هذا تحت معبوداتهم الضخمة الفارغة . إنك لا تستطيع أن تطلب إلى امرئ لا يعمر قلبه الإيمان ، أن يقوم بتضحية نهائية ، ما لم تعتمد على مبدأ آخر غير نمو هذه الحياة نفسها التى يجب أن نضحى بها كلها أو بعضها .

ولنبداً بأن نعترف بأن ليس لهذه المسألة - فى بعض الحالات المتطرفة وهى نادرة - من حل عقلى على . وفى هذه الحالات التى تكون فيها الأخلاق عاجزة ، ينبغى للأخلاق أن تدع للفرد كل تلقائية . فما أخطأ اليسوعيون فى محاولتهم توسيع الأخلاق ، بقدر ما أخطأوا فى إدخالهم هذا العنصر الحقيقى ، أعنى النفاق . ينبغى للمرء قبل كل شيء أن يكون صريحاً مع نفسه ومع الآخرين ، وهذه المفارقة لا تكون خطيرة حين تبدو فى جرأة لكل الأنظار . إن العمل أشبه بمعادلة رياضية ينبغى حلها ، فكل قرار عملى ينطوى على حدود معلومة وحد مجهول ينبغى استخراجها . وليس فى وسع الأخلاق العلمية أن تستخرج هذا المجهول دائماً ، فبعض المعادلات لا يمكن حلها ، أو على الأقل ، لا يمكن

أن يكون لها حل نهائى قطعى . وخطأ الأخلاقيين هو أنهم يطمعون فى حل نهائى عام للمسائل التى قد يكون لها عدد من الحلول الخاصة .

أضف إلى ذلك أن المجهول الأساسى (س) الذى يوجد فى عدد من من المسائل هو الموت . وحل المعادلة المطروحة يتوقف فى هذه الحال على القيمة المتغيرة التى ننسبها إلى الحدود الأخرى وهى اثنان :

١ — الحياة المادية التى ينبغى توضيحها .

٢ — العمل الأخلاقى الذى ينبغى القيام به . فلننظر فى هذين الحدين .

القيمة التى ننسبها إلى الحياة : نعم إن الحياة هى فى نظرنا جميعاً أغلى الخيرات ، لأنها شرط سائر الخيرات . لكن لنلاحظ أولاً أنه إذا صارت الخيرات الأخرى إلى ما يقرب من الصفر ، فقدت الحياة نفسها قيمتها ، وأصبحت عندئذ شيئاً محترقاً . لتصور شخصين أحدهما فقد من يجب ، والثانى رجل معول يتوقف مصير عائلته عليه . فهل هذان الشخصان سواء أمام الموت ؟ ولكى نحسن طرح هذه المسألة الرئيسية ، أعنى مسألة احتقار الحياة ، يجب أن نقرها أن من مسألة أخرى هى الانتحار . فالتفانى يشبه الانتحار من أكثر من وجه ، لأن الأمر فى الحالين أمر موت ارتضاه بل أرادته شخص يعرف ما هى الحياة .

ولتفسير الانتحار لابد من التسليم بأن مدة الملذات المتوسطة فى الحياة يسيرة الشأن بالنسبة إلى شدة بعض الآلام . وعكس هذا صحيح أيضاً ، أى أن شدة بعض اللذات تبدو مفضلة على مدة الحياة كلها ، فقد انتحر برليوز الفنان حين شعر باللذة الفنية العظمى التى كان يصبو إليها طوال حياته . وليس فى هذا العمل كثير من الجنون كما قد تظنون . تصوروا أنكم أو تيتم فى لحظة ما أن تكونوا نيوتن وهو يكتشف قانونه ، أو يسوع المسيح وهو يخطب فى المحبة على الجبل . ألا إن باقى حياتكم سيبدو لكم عندئذ باهتاً فارغاً . ولعلكم تدفعون كل شىء

ثمناً لهذه اللحظة . او خيروا إنساناً بين أن يعيش مرة ثانية حياته كلها ، وبين أن يعيش مرة ثانية ذلك العدد الصغير من الساعات السعيدة كل السعادة التي يتذكرها : يقينى أنه قلّ بين الناس من يتردد . وإذا مددنا الأمر الى الحاضر والمستقبل وجدنا أن هناك ساعات تكون فيها شدة الحياة من القوة بحيث إذا وُضعت في كفة الميزان ، ووضعت أمامها كافة السلسلة الممكنة من السنين ، لو جدناها ترجح عليها . إن المرء ليقضى ثلاثة أيام في صعود ذروة عالية من ذرى الألب ، ويرى أن هذه الايام الثلاثة المتعبة تعادل اللحظة القصيرة التي يقضيها على القمة البيضاء في هدوء السماء . وهناك لحظات من الحياة يبدو للمرء فيها أنه فوق ذروة عالية ، وأنه يخلق في الفضاء ، فاذا بكل ما عدا هذه اللحظات يبدو له تافهاً غير ذي قيمة .

فالحياة إذن — حتى من وجهة النظر الطبيعية التي ننظر منها — ليس لها تلك القيمة الفريدة التي لا يقاس بها غيرها ، على نحو ما يبدو لأول وهلة . فقد نضجى بمجموع الحياة في سبيل لحظة من لحظات الحياة . كما نفضل بيتاً من الشعر على سائر أبيات القصيدة .

وما دام هناك انتحار فمن التعسف أن ننكر التفانى النهائي الذي لا أمل منه . وإنما المؤسف أن المجتمع لا يحاول أن يقلب الانتحار الى تفانٍ^(١) فان من الواجب أن نهى دائماً عدداً من المشاريع الخطرة لأولئك الذين يتسوا من الحياة . فالتقدم الانساني محتاج الى كثير من هذه الحيوانات ، فما يجب أن ندع إحداها تضيع سدى . إننا نرى في المنشآت الخيرية أرامل

(١) وقع حديثاً في ساحة الأثقاليد أن انتفض كلب مهتاج على عدد من الاولاد ، فبادر اليه أحد الرجال ، فصرعه على الأرض ، وما زال به حتى حطم له عموده الفقرى ورماه في نهر السين ، فلما حاولوا بعد ذلك ان يسهفوا جراحه التي خلفها فيه الكلب ، رفض قائلاً إنه أراد الانتحار لأن «زوجته حطمت قلبه»

يقفن حياتهن على معالجة أمراض مفرقة معدية . وهذا الاستخدام ، في سبيل مصلحة المجتمع ، لهذه الحيات التي حطمتها الترمل وجعلها عقيمة ، هو مثال لما ينبغي فعله في المستقبل . إن هناك ألوفاً من الاشخاص الذين فقدت الحياة في نظرم القسم الأعظم من قيمتها ، وفي إمكانهم أن يجدوا في التفاني عزاء حقيقياً لنفوسهم الكسيرة ، فيجب أن يستفاد من أمثال هؤلاء . ويجب أن نستفيد من كافة الاستعدادات ، فمن الناس من وهبوا استعدادات خاصة للهن الخطرة الغيرية ، من الناس من فطروا على نسيان أنفسهم ، والمخاطرة بأنفسهم . ويرجع هذا الاستعداد للتفاني الى فيض في الحياة الأخلاقية . ولذلك متى توقفت الحياة الأخلاقية لأحد الأفراد في محيطها فاخترقت ، وجب أن نكتشف لها على الفور بيئة أخرى تسترد فيها إمكان اتساعها اللانهائي وعمليها الدائب في سبيل الانسانية .

وفضلاً عن أن الحياة ليست مفضلة دائماً ، فإن من الممكن أن تكون موضوع قرف واشمئزاز . فهناك شعور خاص بالانسان ، لم يحلل الى الآن تمام التحليل ، هو الشعور الذي سبق أن أسميناه الشعور بعدم الاحتمال . فإن بعض الآلام المادية ، والآلام الروحية على وجه الخصوص ، تتضخم في الشعور بتأثير الانتباه والتفكير الى درجة تطغى فيها على كل ما عداها ، حتى ليكني أن يكون هناك ألم واحد فيمحو كل لذات الحياة . ولعل الإنسان يمتاز على سائر الحيوانات بقدرته على أن يكون أتعس الحيوانات إذا شاء ، وذلك بما يهب لآلامه من قوة الإستمرار . ومن المشاعر التي تتصف بصفة عدم الاحتمال هذه الى أقصى حد ، الشعور بالعار ، أعني السقوط الأخلاقي ، : فإن الحياة التي تُشرى بالعار تبدو غير محتملة . فاذا قيل لنا إن الفيلسوف الايقوري أو النفعي الحق لا يبالي بعواطف الحياء الأخلاقي ، بل ينظر اليها من عل ، لأنها تنطوي دائماً على عنصر إتفاقي تواضعي ، قلنا إنها أقل اصطلاحية وتواضعية

من كثير من المشاعر ، كحب المال مثلاً ، ومع ذلك نرى أناساً لا يستطيعون إذا أفلسوا أن يطبقوا الحياة . ألا إن الإفلاس الاخلاقي هو أشد هولاً من غيره ، من كل النواحي . ليس في وسع أية لذة من لذائذ الحياة ، ولا كافة لذائذ الحياة ، أن تعادل ما يبدو ، إن خطأ أو صواباً ، غير قابل للاحتمال ،

وإن بعض ميادين النشاط لتنتهي بأن تكتسب شأنًا عظيمًا بحيث لا نصيبها بأذى إلا وتصيب منبع الحياة نفسه . فنحن لا نستطيع أن نتصور شوبان بدون بيانو ، ونعرف أن الحيلولة بينه وبين الموسيقى معناها إماتة له وقتل . ولعل الحياة أن تصبح غير قابلة للاحتمال بالنسبة إلى رافائيل لولا الأشكال والألوان ، ولولا فرشاة يرسم بها هذه الأشكال وهذه الألوان . فإذا كان الفن يكتسب على هذا النحو قيمة كقيمة الحياة نفسها ، فلا عجب أن يكون للاخلاق في نظر الانسان مثل هذه القيمة بل أعظم منها ، لأن الاخلاق ميدان للنشاط أوسع من ميدان الفن . وإذا رأى الشاك أن الشعور الاخلاقي وعبث لاغناء فيه ، فانه سيرى أن في الشعور الفني مثل هذا بل يزيد . ان من قتلهم الفن ماتوا موتاً أتم مما لو سقطوا في سبيل الإنسانية ، ومع ذلك فما أكثر من قتلهم الفن ، ومن سيقتلهم الفن . ولا بد أن يكون أكثر منهم أولئك الذين يضحون بأنفسهم في سبيل مثل أعلى أخلاقي . تصورا شجرة ينمو أحد أغصانها نمواً هائلاً حتى يغرز لنفسه جذراً في الأرض المجاورة ، كما يتفق لشجرة الهند العملاقة . إن هذا الغصن ينتهي مع الزمن إلى أن يغطي الساق نفسه ، حتى ليأتي يوم يبدو فيه أنه هو الذي يعيل الشجرة ، ويجمعها تعيش . إن الحياة الأخلاقية والفكرية هي فرع من هذا النوع . إنها غصن قوى ينبت من الحياة المادية ، وينمو في المحيط الاجتماعي نمواً عظيماً بحيث أن من تُقتل حياته الأخلاقية يكن موته أتم وأكمل ، حتى لسكانه جذع فقد كل قوته وخضرته ، وأصبح جثة هامدة . إن قول چوئينال :

وفي سبيل الحياة ، نفقد بواعث الحياة ، صادق حتى بالنسبة إلى من يرفض المذاهب الرواقية . إن الشاك المتطرف نفسه يفرض على نفسه قاعدة سلوكية تسيطر على حياته ، يفرض على نفسه مثلاً أعلى ما ، ولو عملياً . حتى إذا زال هذا الأثر البسيط من التمسك بالمثل الأعلى كان من الممكن أن تبدو له الحياة غير جذيرة بأن يحتفظ بها .

فإذا كان الشعور الأخلاقي لا يستطيع وحده ، في أى مذهب من المذاهب ، أن يهب لنا السعادة الحقيقية الوضعية فإنه قادر على أن يجعل السعادة غير ممكنة بدونه . وهذا وحده كاف من الناحية العملية . وأما بالنسبة إلى الأشخاص الذين بلغوا مرتبة معينة من التطور الأخلاقي ، فإن السعادة تصبح غير مرغوب فيها بدون مثلهم الأعلى .

فللشعور الأخلاقي إذن قوة تهديمية إلى جانب قوته الخالقة . حتى ليكن أن نشبهه بحب عظيم يطغى كافة العواطف الأخرى ؛ فبدون هذا الحب لا نرى الحياة محتملة أو ممكنة . ونشعر من جهة أخرى بأنه لن يكافأ ، ولا يمكن أو يجب أن يكافأ . إن الناس يلومون عادة أولئك الذين يحملون في قلوبهم حباً لا رجاء منه ، ولا أمل في أروائه . ومع ذلك فإننا جميعاً نغذى في أنفسنا حباً قوياً لمثلنا الأعلى الأخلاقي الذي لا يمكن أن نتظر ، عقلياً ، أى جزاء له . إن هذا الحب سيبدو دائماً عقيباً من الناحية النفعية ، لأنه لا يجب أن يعتمد على أى إرواء أو جزاء . ولكن هذا الإرواء وهذا الجزاء المزعومين قد يبدو أنهما أيضاً ، من وجهة نظر أعلى ، شيئاً عقيباً .

والخلاصة أن قيمة الحياة شيء متغير كل التغير ، حتى ليمكن أن تصير في بعض الأحيان إلى الصفر .

أما الفعل الأخلاقي فهو ، على عكس ذلك ، له دائماً قيمة ما . فمن النادر أن نجد إنساناً تبلغ به الحقارة أن يحقق عملاً سافلاً بدون أن يبالي ، فضلاً عن أن يشعر بشيء من اللذة .

وبعد ، فلكى نكوّن لأنفسنا فكرة عن القيمة التى يمكن أن يكتسبها الفعل الأخلاقى فى بعض الأحيان ، يجب أن نذكر أن الإنسان حيوان مفكر ، أو كما قلنا فى غير هذا الموضع ، حيوان متفلسف ، إن الأخلاق الوضعية لا تستطيع أن تحسب حساب الفروض الميتافيزيائية التى يحلو للمرء أن يضعها بصدد حقيقة الأشياء . ومن جهة أخرى فإن الأخلاق العلمية الصرفة لا تستطيع أن تقدم إلينا حلاً نهائياً كاملاً لمسألة الإلزام الأخلاقى . فلا بد إذن من تجاوز التجربة الصرفة . إن الاهتزازات الضوئية تصل إلى عينيّ من النجوم ، وهذا حادث . أما هل يجب أن أفتح عينيّ لاستقبال هذه الأشعة أو يجب أن أغمضها ، فهذا شئ لا يمكن أن نستخرج له قانوناً من اهتزازات الضوء نفسها . إن شعورى يتوصل إلى إدراك الغير . أما هل يجب أن أفتح نفسى بكاملها له ، أو يجب أن أوصدها نصف إيراد . . فتلك مسألة يتوقف حلها العمل على الفرض الذى أكرن قد وضعته بصدد السكون ، وبصدد صلتى بالكائنات الأخرى . . إلا أن هذه الفروض لابد أن تبقى حرة فردية على وجه الإطلاق ، ومن المستحيل أن ننظمها فى مذهب ميتافيزيائى يفرض نفسه على العقل الإنسانى عامة . وسوف نرى الآن أنه ، ما من توضحية مطلقة إلا يمكن أن تصبح لا يمكنه فحسب بل وسهلة تقريبا فى بعض الحالات ، بفضل قوة الفرض الفردى .

الفصل الثاني

المعادل الخامس للواجب مستمداً من المخاطرة الميتافيزيقائية
الفرض

- ١ -

المخاطرة الميتافيزيقائية في التأمل

رأينا ما للذة الخطر أو المخاطرة من تأثير عملي عظيم . وبقي علينا أن نرى
تأثير المخاطرة الميتافيزيقائية الكبرى التي يحلو لنا أن نطلق فيها الفكر ، وهو
تأثير لا يقل قوة عن التأثير الأول .

لكي أستطيع أن أبرر ، تبريراً عقلياً تاماً ، بعض الأفعال الأخلاقية التي
تجاوز الأخلاق المتوسطة العلية ، وأن استخرجها استخراجاً عالياً من
مبادئ فلسفية أو دينية ، يجب أن تكون هذه المبادئ موضوعة محددة .
إلا أنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا بالفرض ، فلا بد إذن أن أخلق أنا
نفس المبررات الميتافيزيقائية لأفعالي ، ولما كان هناك شيء لا يمكن معرفته ،
أعني الحد المجهول (س) من حقيقة الأشياء ، كان لا بد أن أتمثله أنا على نحو ما ،
وأن أتصوره على صورة الفعل الذي أريد تحقيقه ، فإذا أردت مثلاً أن أحقق
فعلاً من أفعال المحبة الصرفة النهائية ، وأردت أن أبرر هذا الفعل تبريراً
عقلياً ، وجب أن أتصور وجود محبة خالدة ثابته في أعماق الأشياء وفي
أعماقي ، ووجب أن أجعل من العاطفة التي تحفزني إلى العمل شيئاً موضوعياً .
إن الشخص الأخلاقي يلعب هنا نفس الدور الذي يلعبه الفنان : فهو يُسقط

إلى الخارج الميول التي يحسها في نفسه ، وينظم حبه قصيدة ميتافيزيائية . إن الحد المجهول (س) هو نظير المرمر الذي يشكله النحات ، ونظير الكلمات الساكنة التي تنتظم في مقطع من مقاطع القصيدة فإذا بها تتلبس بالحياة . والفنان لا يشكل إلا صورة الأشياء . أما الكائن الأخلاقي ، المتفلسف دائماً ، عن شعور منه أو غير شعور ، فهو يشكّل حقيقة الأشياء نفسها ، ويصور الأبدية على أمثال الفعل الوقى الذي يهيم به . وبذلك يهب لهذا الفعل ، الذي يبدو بدون ذلك معلقاً في الهواء ، يهب له جذراً في عالم الفكر .

فالشئ في ذاته ، بالمعنى الأخلاقي وغير السلبي المحض ، إنما نحن نصنعه . فهو لا يكتسب قيمة أخلاقية إلا بفضل النموذج الذي نتصوره على غرار . . . إنه وليد فكرنا ، ومن بناء خيالنا الميتافيزيائي .

وقد يقال إن في هذا العمل ، أعنى في إضفاء صورة على ماهو في جوهره بلا صورة ، عمل صياني . أجل إن هذا صحيح من وجهة النظر العلمية الضيقة . ففي البطولة دائماً شئ من السذاجة البسيطة الرائعة ، وفي كل عمل إنساني نصيب من خطأ وهم ، ولعل هذا النصيب يزداد نسبة ما يسمو العمل عن الحد الوسط . فأكثر القلوب حبا إنما هي أكثر القلوب انخداعاً . وأعظم العبقریات سمواً هي أكثرها اضطراباً .

الأبطال ! ما كان أسماهم من أطفال ! ولقد كان علماء الصنعة أشبه بالصياني ؛ ومع ذلك فقد أوجدوا لنا علماً . وانظر إلى كريستوف كولمبوس . لقد كان اكتشافه لأمريكا ، في جزء منه ، نتيجة لخطأ . إنك لا تستطيع أن تحكم على النظريات الميتافيزيائية بحسب حقيقتها المطلقة ، لأن هذا أمر لا يمكن التحقق منه أبداً ، غير أن من وسائل الحكم عليها أن تقدر خصوبتها . فلا تطلبن إليها إذن أن تكون صادقة بغض النظر عنا وعن أعمالنا . بل أطلب إليها أن تصبح كذلك . فرب خطأ خصب يكون

بهذا المعنى ، أعنى من وجهة نظر التطور العام ، أصدق من حقيقة ضيقة عقيمة . إنه من المحزن ، كما قال رينان ، أن تصور أن مسيو هوميه هو المحقّ ، وأنه أصاب منذ اللحظة الأولى بدون جهد ولا عناء بمجرد نظره إلى قدميه . اللهم لا ! إن مسيو هوميه ليس على حق ، هذا المحبوس في دائرة ضيقة من الحقائق الموضوعية . نعم إنه أحسن وزرعَ حديقة ، ، لكنه حسب حديقته العالم بأسره ؛ وبذلك أخطأ . وربما كان خيراً له أن يقع في حب نجمة ، حتى يراوده خيال من الخيالات الوهمية ، فعسى ذلك أن يجعله يحقق أمراً عظيماً . نعم لقد كان رأس فانسان دى پول أكثر امتلاء بالأحلام الخاطئة من رأس مسيو هوميه ؛ إلا أنه قد اتضح أن ذلك الجزء الضئيل من الحقيقة التى تضمنته أحلامه ، كان أكثر خصباً من مجموع الحقائق العامة التى أدركها مسيو هوميه .

إن الميتافيزياء فى ميدان الفكر بمثابة الترف والإنفاق من أجل الفن فى ميدان الاقتصاد . إنها شىء يزداد فائدة على قدر ما يبدو لأول وهلة غير ضرورى . إن من الممكن الاستغناء عنها . إلا أن هذا الاستغناء يسبب لنا كثيراً من الألم . ونحن لا نعرف على وجه التحديد أين تبدأ ولا أين تنتهى . ومع ذلك فستظل الإنسانية تنصب عليها وتنحدر إليها انحداراً لئلا لا يد لها فيه ، ولا حيلة لها عليه . ثم إن هناك حالات — كما بين الاقتصاديون — ينقلب فيها الترف فجأة إلى ضرورة ، فيحتاج المرء ، كما يواجه الحياة ، إلى ما كان يملكه فى السابق على سبيل الترف . إن هناك ظروفاً يحتاج فيها العمل بغتة إلى الميتافيزياء ، فلا يقدر المرء بعدئذ أن يعيش بدونها ، ولا أن يموت بدونها على وجه الخصوص . إن العقل يرينا عالين متميزين : العالم الواقعى الذى نعيش فيه ، وعالم آخر مثالياً نعيش فيه أيضاً ، ونطلق فيه الفكر بدون انقطاع ، ولا نستطيع إلا أن نحسب حسابه . لكننا غير متفقين فيما بيننا

بصد العالم المثالى . فكل منا يتصوره على طريقته الخاصة ، حتى لينفيه بعضهم نفياً باتاً . وعلى حسب طريقتنا فى تصور الحقيقة الميتافيزيائية تكون طريقتنا فى إلزام أنفسنا بالعمل . إن القسم الأعظم من الأعمال الإنسانية النيلة إنما حُقق باسم الأخلاق الدينية أو الميتافيزيائية . ومن المستحيل إذن أن نهمل هذا ينبوع الخصب من النشاط . غير أنه من المستحيل أيضاً أن نفرض على النشاط قاعدة ثابتة مستمدة من حقيقة واحدة . فبدلاً من أن ننظم تطبيق الأفكار الميتافيزيائية تنظيمًا مطلقاً ، يحسن أن نحددها فحسب ، وأن نرسم لها نطاقها المشروع بدون أن ندعها تجور على الأخلاق الوضعية . يجب أن نعتد على التفكير الميتافيزيائى فى الأخلاق ، كما نعتد على المغامرة الاقتصادية فى السياسة والاجتماع . غير أنه يجب أولاً أن نقنع من أن نطاقه هو نطاق التضحية التى لا فائدة منها للفرد ، والتفانى المطلق من وجهة النظر الارضية ، فى حين أن ميدان المغامرة الاقتصادية ميدان التضحية المنتجة ، والمخاطرة من أجل غاية مفيدة . وينبغى ثانياً أن ندع له صفته الشرطية ، فالمرء يعرف أمراً من الأمور معرفة واقعية ، ثم بواسطة الفرض يجرى نوعاً من الاستقراء ، (فيخلص مثلاً الى القول بأن التنزه عن المنفعة هو جوهر وجوده وأن الأثانية هى القشرة السطحية من هذا الوجود ، أو يخلص إلى عكس ذلك) ، ثم بواسطة الاستدلال يستخرج من هذا الفرض قانوناً عقلياً يخضع له سلوكه . فهذا القانون مجرد نتيجة للفرض الذى وضعه ؛ ولذلك لا يُخضع له نفسه إلا ما دام يبدو أصدق الفروض فى نظره . وبذلك يحصل المرء على أمر عقلى غير قطعى بل شرطى مرهون بالفرض الذى يصنعه .

وينبغى ثالثاً أن نسلم بأن هذا الفرض يختلف باختلاف الأفراد والأمزجة العقلية . فما هو بالقانون الثابت ، ويحسن أن نسميه *anomie* فى مقابل

autonomie مما قال به كنت . إن التنزه والتفانى لا يزولان بزوال الأمر القطعى ، لكن موضوعهما يتغير ، فهذا يتفانى فى سبيل قضية ، وذاك يتفانى فى سبيل أخرى . لقد وقف بانتام حياته كلها على فكرة المنفعة . وهذا فى الواقع نوع من التنزه عن المنفعة . لقد حبس كل مواهبه على البحث عن المفيد له ، ولغيره كذلك بالضرورة ، وكانت نتيجة ذلك أن كان فى الواقع مفيدا جدا ، لا يقل فائدة (بل يزيد) عن أى داع من دعاة التنزه عن المنفعة ، كالقديسة تريزا مثلا .

ويُنتج الفرض من الناحية العملية نفس الأثر الذى ينتجه الإيمان ، بل إنه ليولد إيمانا تابليا . لكن هذا الإيمان التالى ليس قطعيا كالآخر ، فالأخلاق بعد أن تكون ، عند القاعدة الطبيعية وضعية ، تصبح فى القمة مرهونة بالفلسفة التى تختارها . فهناك أخلاق ثابتة هى أخلاق الوقائع ، وهناك أخلاق أخرى هى أخلاق الفروض تُسم الأولى حيث لا تظل الأولى كافية . وهكذا يتزعزع القانون القديم القائل بأن الإنسان ، إذ يتحلل بالشك من كل إلزام ، يسترد بعض حريته . لقد شرع كنت بتحقيق ثورة حين أراد أن يجعل الإرادة مستقلة بذاتها غير خاضعة لقانون خارج عنها . إلا أنه وقف فى منتصف الطريق ، إذ خيل إليه أن الحرية الفردية يمكن أن تتفق مع ما قال به من أن القانون الأخلاقى قانون عام ، وأن على كل فرد أن يخضع لمثال واحد ثابت ، وأن العهد المثالى الذى تسود فيه الحريات هو العهد المنظم الصحيح ، وغاب عنه أن النظام فى ظل عهد الحريات إنما يأتى من عدم وجود أى نظام مفروض من قبل ، ولا أى ترتيب سابق تصوره ؛ ومن ثم كان هنالك ، ابتداءً من النقطة التى تتوقف فيها الأخلاق الوضعية ، تنويع عظيم فى الأفعال ، واختلاف كبير فى المثل العليا المستهدفة . إن الاستقلال الذاتى ، الحقيقى لا بد أن ينتج أصالة فردية ، لا تشابها عموميا . وإذا كان كل فرد يضع لنفسه

قانونه ، فلباذا لا يكون هنالك عدة قوانين ممكنة ، قانون لبثام مثلا ، وآخر لكسنت ، وهلم جرا ١٠٩ . (١)

كلما ازداد عدد المذاهب التي تتوزع الإنسانية في أول الأمر ، كان ذلك أفضل من أجل التوافق المستقبلي النهائي . إن التطور الفكري ، كالتطور المادي ، انتقال من التجانس إلى اللاتجانس . ومتى أدخلت إلى العقل وحدة تامة فقد قتلت العقل نفسه ، متى كونت الأذهان على غرار واحد ، فبثت فيها اعتقاداً واحداً ، ودينياً واحداً ، وفلسفة واحدة ، فقد سرت في عكس الاتجاه الأساسي الذي يسير فيه التطور . لا أبشع ولا أكره من مدينة شوارعها مصفوفة متوازية على نمط واحد . ومن يتصور مدينة العقل على هذا المثال فقد أخطأ . قالوا : إن الحقيقة واحدة وإن المثل الأعلى للفكر هو هذه الوحدة وهذا التشابه . إلا أن حقيقتهم المطلقة هذه شيء مجرد ، أشبه بالمثلث الكامل ، والدائرة الكاملة التي يتصورها الرياضيون . أما الواقع الحي فكل شيء فيه متعدد متكرر . وكلما زاد عدد من يفكرون تفكيراً مختلفاً ، زاد مجموع الحقائق التي ينتهون إلى تحصيلها وينتهون أخيراً إلى الاتفاق فيما بينهم عليها . فما ينبغي إذن أن نخشى تعدد الآراء ، بل ينبغي أن نحض على هذا التعدد . فلعل اختلاف اثنين في رأى من الآراء أن يكون خيراً ، ولعله أن يكون أصوب من اتفاقهما . إذا أراد عدة أشخاص أن يروا منظرًا من المناظر ، فلا سبيل إلى رؤيته كاملاً إلا أن يقفوا ظهراً لظهر ، وينظر كل منهم إلى ناحية . وإذا أرسل بعض الجنود لكشف الطريق ، ثم ذهبوا جميعاً

(١) وطبعي أنه لم يخطر على بالنا أن نعد الفروض الميتافيزيائية سواسية بالنسبة إلى الفكر الإنساني ، كما أخذ ذلك علينا بورك ولوريه وغيرهما من النقاد . إن هناك منطقاً مجرداً من الفروض يمكن على أساسه أن تصنف هذه الفروض ، وترتب وفقاً للاحتمالات . على أن قوتها العملية مع ذلك ستظل مدة طويلة غير مقابلة لقبولها النظرية (انظر كتابنا « زوال الدين في المستقبل » ، الفصل المتعلق بتقديم الفروض الميتافيزيائية)

من ناحية واحدة ، فلم يلاحظوا من الأفق إلا ناحية واحدة ، فالمرجح أنهم سيرجعون بدون أن يكونوا قد اكتشفوا شيئاً . إن الحقيقة أشبه بالنور ، لا يأتينا من نقطة واحدة ، بل يُرسل إلينا من كل الأشياء دفعة واحدة ، فيؤثر فينا من كل الجهات ، ويؤثر فينا على ألف نحو ونحو ، ولا بد أن يكون للمرء مائة عين حتى يدرك كل أشعته . وللإنسانية في مجموعها ملايين الأعين والآذان . فلا تنصح إليها أن تسدّها أو أن تمدّها إلى جهة واحدة ، بل ينبغي أن تفتحها جميعاً ، وأن تديرها إلى كل الاتجاهات . ينبغي أن يكون لها مالا نهاية لعدده من وجهات النظر لأن هناك أشياء لا نهاية لعددها .

إن تعدد المذاهب دليل على قوة الفكر الإنساني ، ودليل على غناه . ولذلك كان هذا التنوع لا يقل مع مرور الزمن بل يزداد ، ولو أدى إلى اتفاقات في المجموع . إن التوزع في الفكر ، والتنوع في أعمال العقل ، ضروريان كضرورة التوزع والتنوع في الأعمال اليدوية . فهذا التوزع في العمل شرط لكل غنى . وقد كان الفكر في السابق أقل انقساماً منه في عصرنا هذا . فكان الناس يؤمنون جميعاً بخرافات واحدة ، وعقائد واحدة ، وترهات واحدة . وكان من الممكن لدى رؤية أى فرد من الأفراد أن يُعرف اعتقاده ، وأن تعرف السخافات التي تملأ رأسه . ولا يزال كثير من أفراد الطبقات الدنيا على هذه الحال . فكان فكرهم صُعباً في قالب واحد تعرفه لأول وهلة . إلا أن من حسن الحظ أن عدد هذه العقول الجامدة السكسولة أخذ في النقصان يوماً بعد يوم ، وأن دور المبادهة الفردية والاستقلال الشخصي أخذ في الازدياد يوماً بعد يوم . فكل فرد في أيامنا هذه يريد أن ينشئ قانونه بنفسه ، وأن يكون عقيدته بيديه . ومن يدري فربما وصلنا إلى يوم لا يكون فيه «سُنّة» ، أى لا يكون فيه إيمان عام يرين على كل العقول ، ويكون الاعتقاد فردياً كل الفردية ، ويكون الخروج على السنة هو الدين الحقيقي العام السائد .

إن المجتمع الدينى (والأخلاق المطلقة آخر صورة من صور الدين) ،
هذا المجتمع الذى تجمعه قرابة الأوهام ، هو صورة اجتماعية من صور
العصور القديمة . وهو آخذ فى الزوال . فمن الغريب أن نتخذه مثلاً أعلى .
لقد معنى عهد الملوك ، وسيمضى كذلك عهد الكهنة . وعبثاً تحاول التیوقراسية
أن تتفاهم مع النظام الجديد ، وأن تعقد معه نوعاً جديداً من التعاهد . فان
التيوقراسية الدستورية لا يمكن أن يرضى عنها العقل أكثر مما يرضى عن الملكية
الدستورية . والفكر الفرنسى ، على وجه الخصوص ، لا يقبل الترضيات الجزئية ،
وينفر مما ليس صحيحاً إلا صحة جزئية . وهيهات على كل حال أن يضع مثله
الأعلى فى هذا الموضع . فالمثل الأعلى الحقيقى ، سواء فى الدين وفى الميافيزياء ،
إنما هو استقلال مطلق تنعم به العقول ، واختلاف حر يقوم بين العقائد .
وأن تريد التحكم بالعقول ، فذلك أسوأ من التحكم بالأبدان . فإنما ينبغى
أن نتجنب كل نوع من أنواع القيادة الأخلاقية أو الفكرية ، كما نتجنب آفة
من الآفات . فالأديان والفلسفات ذات السلطة تصلح مقاوِد للشعوب البدائية .
أما الآن فقد آن الأوان لأن نمشى وحدنا ، وأن ننفر من أولئك الرسل
المزعومين والمبشرين وكافة أنواع الواعظين ، وأن نكون قادة أنفسنا ، وأن
ننشد « الوحى » فى أعماق ذواتنا . لم يبق ثمت مسيح ، فليكن كل منا مسيح
نفسه ، وليرتبط بالله كما يشاء ، وعلى نحو ما يستطيع ، بل وليجحد الله إذا
أراد . على كل منا أن يتصور السكون على النحو الذى يرى أنه أدنى إلى الحق ،
ملكية أو أوليغارشية أو ديموقراطية أو سديما . فكل أولئك فروض يمكن الأخذ
بها ، ويجب إذن أن يؤخذ بها . وليس من المستحيل استحالة مطلقة أن يستطيع
أحدها فى ذات يوم أن يضم إلى جانبه أكبر الاحتمالات ، وأن يرجع على
غيره لدى أكثر العقول ثقافة . وليس من المستحيل أن يكون هذا المذهب
الممتاز مذهب ننى وإنكار . إلا أنه لا يجب أن نجور على مستقبل إشكالى

إلى هذه الدرجة ، وأن نعتقد ، أننا بتهديمنا الدين المنزّل أو الواجب القطعى ، نلقى بالإنسانية لجأة إلى أحضان الإلحاد والريب الأخلاقى . فليس فى الإمكان أن يحصل فى ميدان العقل ثورة عنيفة ، مفاجئة ، بل تطور يشتد ساعده على مر السنين . حتى أن هذا البطء الفكرى فى اجتياز سلسلة البراهين من أولها إلى آخرها هو السبب فى اخفاق الثورات الإجتماعية العنيفة المفترطة فى عنفها . ولذلك فإن أكثر الناس ثورة وجرأة — حين يكون الأمر أمر تأمل صرف — هم أولى الناس بأن لا نخشاهم ، وأكثر الناس فائدة . فيجب أن نوجب بهم بدون أن نخاف منهم ، لأنهم لا يستطيعون إلا قليلا . إن العاصفة التى يثيرونها فى ركن صغير من الأوقيانوس لا تكاد تحدث فيه أى اهتزاز . هذا ومن الملاحظ أن الثوريين ينخدعون فى العمل دائما ، ويسرفون فى الثقة بأنفسهم ، فيخيل إليهم أنهم وجدوا نهاية التقدم الإنسانى وحدودها ، فى حين أن أخص خصائص التقدم أنه ليس بذى نهاية ، وأنه لا يبلغ النهايات التى يقترحونها عليه إلا ويحوّلها ، لا يحل المسائل إلا بتغيير المعطيات .

فطوبى اليوم لذن لمن يمكن أن يخاطبهم مسيح^١ ما : « يا أهل الإيمان الضعيف ، إذا كان ذلك يعنى : « يا أيها المخلصون الذين لا تريدون أن نخدعوا عقولكم ، ولا أن نهينوا كرامتكم ككائنات عاقلة ؛ يامن كان فكركم عليا فلسفيا ، فشككتكم فى المظاهر ، وشككتكم فى حواسكم وأذهانكم ، ودأبتم على امتحان إحساساتكم ، واختبار براهينكم ؛ يامن تستطيعون وحدكم أن تحصّلوا نصيبا من الحقيقة ، لأنكم لا تعتقدون بأنكم قبضتم عليها يمينكم ؛ يامن لكم من الإيمان الحقيقى ما يجعلكم لا تكفون عن البحث ، بدلا من أن تستريحوا وأنتم تنادون : إنا وجدنا . أيها الشجعان الذين تسرون حيث يقف الآخرون وينامون ؛ يا هؤلاء ، لكم أنتم المستقبل ، وأنتم الذين ستكونون إنسانية العصور المقبلة ،

وقد أصبحت الأخلاق نفسها ، فى أيامنا هذه ، تدرك عجزها الجزئى عن أن تنظم كل الحياة الإنسانية مقدماً وبصورة مطلقة . فتراها تدع مجالا واسعا للحرية الفردية ، ولا تنذر إلا فى عدد من الحالات ، وحيث تهدد الشروط الضرورية لكل حياة اجتماعية . فلم يعد الفلاسفة يأخذون بالأخلاق السكتية الصارمة التى تنظم كل شئ فى الداخل ، وتحظر كل انحراف عن الأوامر الأخلاقية ، وكل تأويل حر لها . ألا إن الأخلاق السكتية لأشبه بالأديان ذات الطقوس التى ترى فى أى إخلال بعبادة من العبادات جريمة من الجرائم ، فهمل الجوهر من أجل الشكل ، والمادة من أجل الصورة . إنها نوع من الاستبداد الأخلاقى الذى يتدخل فى كل شئ ، ويريد أن يتحكم فى كل شئ . نعم ، إن القانون السكتى الصارم لا يزال إلى الآن يرين على بعض العقول ؛ إلا أنه لم يعد يرين عليها فى تفاصيل الأمور ، فهى تقره نظرياً ، حتى إذا جاء العمل كانت مضطرة إلى الابتعاد عنه والخروج عليه . فلم يعد هذا القانون كجوبيتير الذى يكنى أن يقطب حاجبيه حتى يهز الدنيا بأسرها ، بل غدا كأمر حره نستطيع أن نعصاه بدون ما خطر كبير . فتسرى أليس هنالك ما هو خير من هذه الملكية المتهاقة ؟ وحين يصل الإنسان إلى حدود الأخلاق والميتافيزياء ، ألا يجب عليه أن ينبذ السلطة المطلقة ، ويتكل صراحة على التأمل الفردى ؟

كلما كان جهاز من الأجهزة بدائياً فظاً كان أحوج ، حتى يتحرك ، إلى محرك قوى فظ هو الآخر . أما الجهاز المرفف اللطيف فحسبك أن تسمه بطرف إصبعك حتى يحدث أكبر النتائج . والامر على هذا النحو بالنسبة للإنسانية . فقد كان لابد ، لتحريك الشعوب القديمة ، من أن يمتسوا بوعود كبيرة ، وأن يضمن لهم صدق هذه الوعود ، فكان الانبياء يتحدثون اليهم عن جبال من ذهب ، وأنهار من لبن وعسل . وما كان لفردنيانند كورتز أن يحتل المكسيك لولا أن خيل إليه أنه يرى من بعيد بريق قباب المكسيك

المزعومة . لقد كانوا يصورون للناس صوراً قوية ، وألواناً صارخة ، رجاءً إثارتهم ، كما يقدم اللون الأحمر للثيران . كان لابد من إيمان قوى ، للتغلب على السكسل الطبيعي . لقد كان الناس يريدون شيئاً يقينياً مؤكداً ، حتى كانوا يلبسون إلههم باليد ، ويأكلونه ، ويشربونه ، فكان من الممكن والحالة هذه ، أن يموتوا من أجله ومعهم مطمئنين . وبعد ذلك أصبح الواجب يبدو ، ولا يزال كذلك بالنسبة إلى كثير من الناس ، شيئاً إلهياً ، صوتاً نسمعه آتياً إلينا من السماء ، يخاطبنا ، ويلقى إلينا بأوامره . حتى لقد قال الايقوسيون بنوع من الحس ، الأخلاقي ، بنوع من اللبس ، الأخلاقي . لقد كان لابد من هذا المفهوم الفظ للتغلب على الغرائز التي لا تزال فظة . أما الآن فإن مجرد الفرض والامكان ، كاف لجذبنا وإغرائنا . فما بالشهيد اليوم حاجة إلى أن يعرف هل ينتظره في السماء نخيل وأعنان ، ولا هل هناك أمر قطعي يطلب إليه التفاني . إنه مستعد لأن يموت لا من أجل الحقيقة بكاملها فحسب ، بل من أجل عنصر من عناصرها . أن من العلماء من يتفاني في سبيل « رقم » ، في سبيل « عدد » . فالحماسة للبحث وحدها تنوب هنا عن يقين الشيء المبحوث عنه ؛ إنها تحل محل الايمان الديني والقانون الأخلاقي .

إن سموّ المثل الأعلى يعوّضنا قوة الاعتقاد بحقيقته المباشرة . فالمرء ، إذ يستهدف أمراً عظيماً ، يستمد من جمال هدفه قوة على تحطيم السدود ، واجتياز العوائق . وكلما قلت احتمالات الوصول إلى هذا الهدف ، ازدادت الرغبة فيه ، وازداد الشوق إليه ، فكلما كان المثل الأعلى بعيداً عن الواقع ، كانت الرغبة في الوصول إليه أشد وأعظم ، والرغبة هي القوة العظمى ، فيجد المثل الأعلى في خدمته أعظم قدر من القوة .

أما الخيرات العامة في الحياة فهي من التفاهة والهوان بحيث إذا قارنا بها المثل الأعلى وجدناه على جانب عظيم من العلوّ والسعة . إن كافة لذاتنا

الصغيرة لتفنى أمام اللذة التي نشعر بها لتحقيق فكرة سامية . وقد لا يكون لهذه الفكرة أى شأن بالنسبة إلى الطبيعة ، بل بالنسبة إلى العلم ، لكنها تستطيع أن تكون فى نظرنا كل شيء ، كقرش الفقير . وليس فى البحث عن الحقيقة شيء شرطى أو مشكوك فيه ، فالمرء يقبض بالبحث على شيء من الأشياء ، ولو لم يكن هذا الشيء هو الحقيقة بذاتها . (وليت شعرى من ذا الذى يستطيع أن يقبض على الحقيقة ١) . إنه على الأقل يمسك بالفكر الذى يكشف الحقيقة . حين يتوقف المرء عند عقيدة ضيقة مفرطة فى الضيق ، ويأبى أن يتزحزح عنها ، فهذا فى الواقع وهم تسلل إلى يديه . أما حين يظل يسير ، ويظل يبحث ، ويظل يرجو ويأمل ، فهذا وحده ليس بوهم . إن الحقيقة هى فى الحركة والأمل . وقد أصاب بعضهم حين اقترح إيجاد « فلسفة للأمل » كتمم للأخلاق الوضعية (١) . كان أحد الأطفال يسير فى حديقة ، فرأى فراشة زرقاء على وريقة من العشب . وكانت قد خدّرتها ريح الشمال القارصة ، فما تستطيع حراكا . فقطف الطفل الوريقة ، وقفل راجعاً بهزتها الطائرة ... وفى الطريق ، ظهرت الشمس من وراء الغيوم ، ووصلت أشعتها إلى جناح الفراشة .. فاذا بالفراشة تنتعش فجأة ، وتولى طائرة فى النور ... إننا جميعاً — معشر الباحثين العاملين — أشبه بالفراشة ، قوتنا مستمدة من شعاع من نور ، أستغفر الله ، بل من أمل فى شعاع . وإنما المهم إذن أن يكون الأمل ... إن الأمل هو القوة التى تحملنا إلى فوق ... وإلى أمام ... — تقولون هذا وهم ؟ فليت شعرى هل نمتنع عن السير خطوة واحدة ، مخافة أن يأتى يوم تنسلّ فيه الأرض تحت أقدامنا ؛ ليس كل شيء أن ننظر إلى بعيد ، فى الماضى أو فى المستقبل ، بل يجب أن نرى فى أنفسنا القوى العنيفة التى تريد أن تنفق ... ويجب أن نعمل ...

المخاطرة الميتافيزيائية في العمل

« في البداية كان العمل ، ، كذلك قال فاوست . ونحن نجده كذلك في النهاية . فلئن كانت أعمالنا مطابقة لأفكارنا ، فمن الممكن أيضاً أن نقول إن أفكارنا تقابل اتساع نشاطنا تمام المقابلة . فالمذاهب الميتافيزيائية ما هي إلا تعبير عن عواطف ، والعاطفة تقابل شدة النشاط الداخلي . إن هناك وسطاً بين الشك والإيمان ، بين انتفاء اليقين والتقرير القطعي ، هو العمل . فبالعمل وحده يمكن أن يتحقق غير اليقيني وأن يصبح واقعاً . أنا لا أطلب إليكم أن تؤمنوا إيماناً أعمى بمثل أعلى ، بل أطلب إليكم أن تعملوا على تحقيقه ، ويقيني أنكم ستؤمنون به . أجل ستؤمنون به لأنكم عملتم على خلقه .

لقد أرادت الأديان القديمة كافة أن تجعلنا نؤمن عن طريق الآعين والأذان . فصورت الله ذا لحم ودم ، حتى لمسه القديس توماس بيديه ، وكان مقتنعاً بذلك . إلا أننا أصبحنا الآن لا نستطيع أن نقنع عن هذا الطريق . حتى ليكن أن نرى الشيء ونسمعه ونلمسه ، ثم نظل مع ذلك مصرين على إنكاره والكفر به . فنحن لا نستطيع أن نقنع من شيء مستحيل ، ولو خيل إلينا أننا نراه ونلمسه . ذلك أن عقلنا أصبح من القوة بحيث يستطيع أن يهزأ من الآعين . فأصبحت المعجزات عاجزة عن اقناع أحد . ولا بد الآن إذن من وسيلة جديدة للإقناع . وقد سبق أن استعملت الأديان نفسها هذه الوسيلة ، وأعني بها العمل . إن المرء يؤمن على قدر ما يعمل . غير أن العمل لا يجب أن يكون عبادات خارجية ، وطقوساً فظة ، بل يجب أن يكون منبعه داخلياً لا خارجياً ، لا ترمز إليه الطقوس الرتيبة ، بل الابتكار المتنوع ، والعمل الفردي الحر . . .

لقد طالما انتظرت الإنسانية أن يظهر لها الله .. وقد ظهر لها .. ولم يكن هو الله .. وفات أوان الانتظار .. وأتى الآن أوان العمل . إن المثل الأعلى ليس شيئاً جاهزاً . وعلينا نحن إنما يتوقف العمل المشترك على بنائه ..

تقول الأديان : أرجو لآتي أو من ، ولآتي أو من بوحى منزل خارجي . ويجب أن نقول : أو من لآتي أرجو وآمل ، وأرجو وآمل لآتي أحس في نفسى قوة داخلية يجب أن تدخل في حساب المسألة . لماذا لا ننظر إلى جانب واحد من المشكلة ؟ لئن كان هنالك عالم مجهول ، فهناك الأنا المعلومه . إني أجهل ما أستطيعه في الخارج ، وما من وحي ينزل على ، لكننى أعرف ما أريد في داخلي ، وإرادتى هى قوتى . ما من شيء غير العمل يهب للبرء ثقة بنفسه ، وبالناس ، وبالعالم . أما التأمل المحض ، والتفكير المنعزل ، فيجرد المرء من كافة قواه الحية . إذا وقفتَ طويلاً فوق ذروة عالية ، فإن نوعاً من التراخي والسكل يلمّ بك ، ويسرى في جسدك ، فأتود الهبوط ثانية ، بل ترغب في التوقف والراحة . فإذا استسلمت للنوم ، كُتِبَ عليك أن لا تنهض بعدئذ أبداً . لأن برد القمم ينفذ إلى النخاع من عظامك فيجمده . لقد كانت تلك النشوة السكولة التى أحسست أنها تحتاج بدنك ، بداية الموت ..

إن العمل هو الدواء الحقيق للتشاؤم . على أن فى التشاؤم نصيباً من حقيقة وفائدة ، إذا فهمناه بمعناه السامى . فالتشاؤم هو الشكوى لا مما هو موجود ، بل مما ليس بموجود . إن ما هو موجود فى الحياة ليس الموضوع الرئيسى للأحزان الإنسانية . والحياة فى ذاتها ليست شراً . أما الموت فما هو إلا نقي الحياة ، والمرء يتمنى أن لا يموت ، لا هو ولا ذووه ، إلا أنه النزوع إلى حياة أفضل ، كما يرغب المرء فى معرفة الحقيقة ، ورؤية الله ، وما إلى ذلك . إن الطفل الذى يريد أن يبلغ القمر يظل يبكى ربع ساعة ، ثم يتأسى ... والانسان الذى يريد أن يدرك الأبدية يبكى ، هو الآخر ، على الأقل فى

داخله ، فاذا كان فيلسوفاً ألّف كتاباً ، وإذا كان شاعراً نظم قصيدة ، وإذا كان عاجزاً عن شيء من ذلك لم يفعل شيئاً ، ثم يتأسى ... ثم يستأنف حياة سائر الناس ، يستأنفها غير مبال بها . . . استغفر الله ، بل إنه يبالي ، لأنه يحرص عليها ، فهم في حقيقتها لذينة . إن التشاؤم الحق راجع في حقيقته إلى الرغبة في اللانهاية ، واليأس العالى يرتد إذن إلى الأمل العظيم ، وما انقلب الأمل إلى يأس إلا لأنه أمل عظيم لانهاية له ولا تنطفيء له جذوة . وما هو الشعور بالعذاب ؟ ألا يرتد في معظمه إلى تخيل أن من الممكن اجتنابه ، وإلى تصور حالة خير منه ، أى إلى تصور ضرب من المثل الأعلى ؟ إن الألم هو الشعور بعجز ، هو دليل على عجز الله إذا اعتقدنا بوجود الله . ولكنه ، فيما يتصل بالإنسان ، دليل على تفوق . إن الكائن الوحيد الذى يتكلم ويفكر هو أيضاً الوحيد الذى يستطيع البكاء . قال أحد الشعراء : « إن المثل الأعلى يَنبت في قلوب المعذنين ، فليت شعري أليس المثل الأعلى نفسه هو الذى يُنبت العذاب الروحى ، ويجعل الإنسان يشعر شعوراً تاماً بالآلامه ١٤ .

فالواقع أن بعض الآلام دليل على تفوق ، فكل الناس بقادرين على الألم ، وما أشبه النفوس الكبيرة المعذبة بطائر أصيب بسهم وهو يحلق في الفضاء : إنه يصرخ صرخة تملأ السماء ، ويشرف على الموت ، ولكنه يظل يحلق . أترى كان يرضى ليوباردى وهابنى ولينو أن يبيعوا تلك اللحظات التى ألّفوا فيها أروع أناشيدهم بأعنف اللذات وأقواها ١٥ ؟ لقد كان دانتى يتألم أشد الألم من الرحمة وهو يكتب أشعاره عن فرانسواز دى ريميمى ، فمن منا لا يود أن يحس بمثل هذا الألم ١٦ ؟ إن هناك نوعاً من انقباض الصدر عذبا لانهاية لعذوبته ، والألم لا يختلف في بعض النقاط عن اللذة الحادة . إن اختلاجات الاحتضار لا تخلو من شبه باختلاجات الحب . إن القلب ينفطر من الفرح كما ينفطر من الألم . والعذابات الخصبة مصحوبة بلذة لا توصف ، وهى أشبه بتلك

الآهات التي اذا رددتها موسيقى كبير كانت لحناً رائعاً . إن العذاب والانتاج هما شعور المرء بقوة جديدة في نفسه يوقظها الألم . إننا أشبه بالفجر الذي نحتة ميشيل انجلو : عيانان تترقرقان بالدموع ، فما ترى النور إلا من خلال الدموع . أجل . لكن نور الأيام التعيسة هذه يظل هو هو النور . ويظل جديراً بأن ننظر اليه ... إن العمل الخصب دواء للنشاؤم ، فهو يكون لنفسه يقينه الداخلي كما رأينا . من يدري أتى سأعيش غداً ، أتى سأعيش بعد ساعة ، أتى سأتم هذا السطر الذي أبدؤه ؟ إن الحياة مخوفة بالمجهول من كل جهة . ومع ذلك تراني أتحرك وأعمل وأقوم بمشاريع . وأنا في كل أعمالى ، وفي كل أفكاري ، أعتمد على المستقبل الذي لا شيء يبيع لي أن أعتمد عليه . إن نشاطي ، في كل لحظة ، يتجاوز الدقيقة الحاضرة ، ويطغى على المستقبل . وأنا أبذل جهودى بدون أن أخشى أن يضيع هذا البذل سدى ، وأفرض على نفسي كثيراً من الحرمان ، أملأ في أن يعوضني المستقبل عن ذلك خيراً ، وأتابع طريقى على هذا النحو ... إن عدم اليقين هذا الذي يبلج على كذا من كل ناحية ، ويعادل عندى اليقين ، ويجعل حريتي ممكنة ، هو أحد الأسس التي تقوم عليها أخلاق المغامرة مع كل ما تنطوى عليه من مخاطر . إن فكري يتقدم عليه ، كما يتقدم عليه نشاطي . فيلوح لي أتى سيد اللانهاية ، لأن إرادتي ليست معادلة لأية كمية محدودة . . . وكلما زدت عملاً ، ازددت أملاً . . .

وحتى يكون للعمل هذه الفوائد التي أتينا على وصفها ، ينبغي أن يكون له موضوع واضح محدد ، وأن يكون هذا الموضوع قريب التناول إلى حد ما ، فنانحب الخير للعالم بأسره ، ولا للانسانية بأسرها ، بل لأفراد بالذات . فان يلطّف المرء بؤساً حاضراً ، فيخفف الحمل عن متعب ، أو يأسو عذاب معذب ، فهذا أمر لا سبيل فيه إلى الانخداع ، فالمرء هنا يعرف ماذا يعمل ، ويعرف أن الغاية تستحق هذه الجهود ، لا بمعنى أن سيكون للنتيجة شأن عظيم بالنسبة

إلى مجموع الأشياء ، بل بمعنى أنه لا بد أن يكون ثمت نتيجة ، ونتيجة طيبة ،
فما يضيع العمل في اللانهاية كما تضيع حفنة من الدخان في زرقاء السماء الدكناء .
إن مجرد إزالة ألم من الآلام هدف كاف بالنسبة إلى كائن إنسانى . فهو يقلل
بمجموع الآلام فى الكون ، ولو جزءاً بما لانهاية لعدده من الأجزاء . إن
الرحمة تظل ملازمة للقلب للإنسانى ، وتظل تهتز فى أعماق غرائز الإنسان ،
حتى حين تفقد العدالة العقلية المحضة أسسها ، وتفقد المحبة العامة دعائمها . إن
الإنسان يظل يحب ، ولو شك . إن الفسق العقلى الذى يمنع من السعى إلى أية
غاية بعيدة ، لا يمنع من أن أواسى معذباً يبكى عند قدمى ...

الفصل الأول

نقد الجزاء الطبيعي والجزاء الأخلاقي

نظرت الانسانية — دائماً تقريباً — إلى القانون الأخلاقي وجزائه على أنهما شيان لا ينفصلان : فمعظم الأخلاقيين يرون أن الرذيلة تستدعي الألم بطبيعة الحال ، كما أن الفضيلة تستدعي السعادة . ولذلك كانت فكرة الجزاء إلى الآن من الأفكار الأساسية في كل أخلاق . نعم ، إن الجزاء لدى الرواقين والكنتيين ليس أساساً للواجب ، لكنه مع ذلك متم ضروري له ، فكأنه يرى أن الفكر في كل كائن عاقل يجمع قبلياً بين الشقاء والرذيلة ، وبين السعادة والفضيلة ، بحكم تركيبه . حتى أن لهذا الحكم من القوة والمشروعية ما لو شاء المجتمع الإنساني أن يحل نفسه بنفسه ، لكان لزاماً عليه قبل تفرق أعضائه أن ينفذ حكم الاعداء في آخر مجرم في السجون ، فيصني هذا الدين الذي يقع عليه ، والذي سيقع بعد ذلك على الله . بل إن بعض الأخلاقيين الجبريين أنفسهم ، ممن ينكرون الاستحقاق وعدم الاستحقاق ، يرون في ميل الانسانية هذا إلى اعتبار كل فعل متبوعاً بجزاء ، حاجة عقلية مشروعة . ثم إن من النفيعين (سيدويك مثلاً) من يقول بوجود لا أدري أية صلة غيبية بين نوع معين من السلوك وبين حالة معينة من حالات الحساسية (سعادة أو شقاوة) ويخيل إلى سيدويك أن في وسعه ، باسم المذهب النفعي ، أن يعتمد على الثواب والعقاب في الحياة الأخرى ، ويرى أن القانون الأخلاقي ، مالم يكن تمت جزاء نهائى ، يودى إلى تناقض أساسى (١) .

ولما كانت فكرة الجزاء من المبادئ التي تقوم عليها الأخلاق الانسانية فهي موجودة كذلك في قرارة كل دين ، في المسيحية أو الوثنية أو البوذية ... فليس ثمت دين لا يسلم بوجود عناية إلهية . وما العناية الإلهية إلا نوع من العدالة الجزائية التي لا تقتص لنفسها اقتصاصاً تاماً في الحياة الدنيا ، فتقوم بذلك في حياة أخرى ، وهذه العدالة الجزائية هي ما يفهمه الأخلاقيون من الجزاء . ويمكن أن نقول إن الدين يقوم في جوهره على الاعتقاد بأن هناك جزاء مرتبطاً بكل فعل أخلاقي ارتباطاً ميتافيزيقياً ، أى بتعبير آخر ، لا بد أن يكون في نظام الأشياء العميق تناسب بين الحالة الحسنة أو السيئة من حالات الإرادة ، وبين الحالة الحسنة أو السيئة من حالات الحساسية . ومن هذه الناحية نرى الأخلاق والدين يتفقان ، ونرى مطالبيهما تتفق ، بل نرى الدين يكمل الأخلاق . ذلك أن فكرة العدالة الجزائية التي نضعها عادة في طليعة مفاهيمنا الأخلاقية تستدعي بطبيعة الحال فكرة عدالة إلهية على صورة من الصور .

ونود هنا أن ننتقد فكرة الجزاء الهامئة هذه ، وأن نصفها من كل نوع من أنواع الارتباط الغيبي . فهل صحيح أن هناك صلة طبيعية أو عقلية بين أخلاقية الإرادة ، وبين جزاء أو عقاب يقعان على الإرادة ؟ وبتعبير آخر هل للاستحقاق الذاتي حق في أن يكون مرتبطاً بلذة ، ولعدم الاستحقاق الذاتي حق في أن يكون مرتبطاً بألم ؟ تلك هي المسألة . ويمكن كذلك أن نطرحها في صورة مثال فنقول : هل هناك أى داع (فيما عدا الاعتبارات الاجتماعية) لأن ينال أكبر مجرم ، بسبب جريمته ، أى نوع من أنواع العقاب ، ولو وخزة إبرة ، ولأن ينال الرجل الفاضل ثمناً لفصيلته ؟ هل يقع على الكائن الأخلاقي نفسه ، بغض النظر عن مسألتى المنفعة والسلامة الأخلاقية ، واجب القصاص للقصاص ، أو الجزاء للجزاء ، بإزاء نفسه ؟

نريد أن نبين فساد الفكرة التي تفهمها الأخلاق العامة والدين العامي عن الجزاء . إن الجزاء المعقول حقاً ليس ، من الناحية الاجتماعية ، إلا حماية للقانون ، وهذه الحماية لا فائدة لها في فعل مضى وانقضى ، ولا تهدف إلى غير المستقبل ، كما سوف نرى . أما من الناحية الأخلاقية فالجزاء (sanction) ، انما يعنى بحسب اللفظ نفسه ، التقديس (consécration, sanctification) . فإذا كانت صفة القداسة في القانون الأخلاقي ، في رأى من يسلمون بوجود قانون أخلاقي ، هي التي تهب لهذا القانون قوة القانون ، وجب أن تنطوي ، تبعاً لفهمنا للقداسة والألوهية اليوم ، على نوع من الزهد والتزهد عن المنفعة ، اذ كلما كان القانون مقدساً ، وجب أن يكون أعزل . بحيث ينبغي أن يكون الجزاء الحقيقي من الناحية المطلقة وبغض النظر عن المواضع الاجتماعية هو أن لا يعاقب أحد على ما يقترب من عمل . وسوف نرى لذلك أن كل عدالة تعاقب فهي ظالمة ، وأن العدالة الجزائية ذات صبغة اجتماعية صرفة ، ولا يمكن أن تبرر إلا من وجهة نظر المجتمع ، وأن ما نسميه عدالة إن هو إلا فكرة انسانية نسبية . والمحبة وحدها أو الرحمة (بدون المعنى التشاؤمي الذي يضيفه عليها شوپنهور) فكرة وجودية حقاً ، لا شيء يحدها أو يضيقها .

الجزاء الطبيعي

اعتاد الأخلاقيون المدرسيون أن يعدوا الجزاء الطبيعي ضرباً من التكفير ، وفي رأيهم أن الطبيعة إنما تبدأ العمل الذي يتمه الشعور الانساني والعدالة الالهية بعد ذلك ، فمن اخترق القوانين الطبيعية عوقب على نحو يتذر بالعقاب الناتج عن القوانين الأخلاقية ، ويهيء هذا العقاب — ولا شيء في رأينا أكثر فساداً من هذا الرأي . فالطبيعة لا تعاقب أحداً (بالمعنى الذي تفهمه الأخلاق المدرسية من هذه الكلمة) كما أنه ليس هناك من تعاقب الطبيعة ، إذ ليس هناك من هو مجرم بحق

الطبيعة. فالقانون الطبيعي لا يخترق، وإلا لم يكن قانوناً طبيعياً. وليس ما يزعمون أنه اختراق للقانون الطبيعي إلا تحقيقاً لهذا القانون، وبرهانا مرئياً عليه. إن الطبيعة جهاز كبير لا يكف عن السير، وليس في وسع إرادة الفرد أن تعوقه عن سيره لحظة من الزمان. فإذا سقط أحد بين عجلاته سحقه بكل هدوء، لأنه لا يعرف من جزاء غير الحياة أو الموت. ومن يطمع في اختراق قانون الثقالة مثلاً، فينعطف من أعلى برج سان چان، لا يلبث أن يسقط إلى الأرض، وتندق عظامه، فبرينا تحققاً لهذا القانون، وبرهانا عليه. ومن يشأ، كما جاء في إحدى الروايات الحديثة أن يوقف قاطرة، برهن (على حسابه الخاص) على ضالة القوة الإنسانية بالنسبة إلى قوة البخار. وكذلك فإن سوء الهضم الذي يصاب به شره، أو السكر الذي يصاب به شارب، ليس لهما في الطبيعة أية صفة أخلاقية أو جزائية، وكل ما في الأمر أنهما يتيحان للشخص أن يحسب قوة المقاومة التي لجسمه أو دماغه بازاء كمية معينة من الطعام أو الكحول. وليس هنا أيضاً إلا معادلة رياضية، وإن كانت أعقد، تثبت القضايا العامة من علم الصحة وعلم وظائف الأعضاء. أضف إلى ذلك أن هذه المقاومة التي تنصف بها المعدة من المعد، أو يتصف بها دماغ من الأدمغة تختلف كثيراً باختلاف الأفراد، فيعلم صاحبنا الشارب أنه لا يستطيع أن يشرب كسقراط، ويعلم صاحبنا الشره أن ليس له المعدة الامبراطور مكسيمينوس. ولنا لاحظ أن النتائج الطبيعية لفعل من الأفعال لا تتوقف أبداً على النية التي أملت هذا الفعل، فإذا ألقيت بنفسك في اليم، وكنت لاتحسن السباحة، غرقت، سواء أكان ذلك تفانياً منك لانقاذ غريق، أم كان انتحاراً ليأس سيطر عليك، ومتى كنت قوى المعدة، غير مستعد لداء النقرس، كان في وسعك أن تأكل ماتشاء، بدون أن تصاب بأذى، أما إذا كنت، عل عكس ذلك، مصاباً

بعسر الهضم ، كنت مضطراً لأن تعافى ألم الطوى باستمرار . ومثال آخر : هبك أفرطت في الأكل . إنك إذن تنتظر جزاء الطبيعة في قلق . إلا أن بضع قطرات من دواء طبي تغير هذا الجزاء ، بتبديلها حدود المعادلة التي تقوم في جسمك . فالعدالة الطبيعية إذن هي في آن واحد صارمة إطلاقاً من الناحية الرياضية ، وفاسدة إطلاقاً من الناحية الأخلاقية .

والأفضل أن نقول إن قوانين الطبيعة مخالفة للأخلاق أو قل إن شئت لا شأن لها بالأخلاق ، وما ذلك إلا لأنها ضرورية . فهي قوانين لا يمكن الخروج عليها ، فليست بالقوانين المقدسة ، وليس لها جزاء حقيقى . وما هي في نظر الإنسان إلا حاجز متحرك يحاول الإنسان أن يعبده ، وما اجترأت الإنسان على الطبيعة إلا تجارب سعيدة أو شقية ، ونتيجة هذه التجارب ذات قيمة عليية لا أخلاقية .

إلا أن بعضهم حاول مع ذلك أن يبقى على فكرة الجزاء الطبيعي بقوله بنوع من الانسجام الخفى (الذى يظهره الفن) بين سير الطبيعة وسير الإرادة الإنسانية ، وبأن الأخلاق لابد أن تخلع على أصحابها تفوقاً في سلم الطبيعة نفسه . قالوا: إن التجربة تكشف عن وجود ارتباط قوى بين الخير الأخلاقي والخير الجسمي ، بين الجمال والقبح اللذين يظهران في البدن ، وبين الجمال والقبح في أفق العواطف والأفكار ، لأن الأعضاء تتغير وتتشكل وفقاً لتعداد من وظائف . وهذا الارتباط هو من الواضح بحيث لا يدع مجالاً للشك في أنه إذا أمكن أن تطول الحياة الإنسانية إلى حد كاف ، واستسلم بعض الناس إلى الرذائل الغريزية ، ونزع بعضهم الآخر إلى الخير ، رأينا على مر الزمن مسوخاً من ناحية ، وبشراً سويتاً من ناحية أخرى (١) .

فلنلاحظ أولاً أن هذا القانون الذى يحاولون تقريره ، والذى ينص على وجود انسجام بين الطبيعة والأخلاق ، يصدق بالنسبة إلى النوع لا بالنسبة إلى الفرد ، فلا بد من عدد من الأجيال والتغيرات النوعية حتى تستطيع مزية أخلاقية ما أن تتجلى بمزية جسمية ، وحتى يستطيع عيب أخلاقى ما ، أن يظهر فى قبج بدنى . وأكثر من هذا أن أشياع الجزاء الجمالى يخلطون كل الخلط بين اللا أخلاقية وبين ما يمكن أن نسميه بالحيوانية ، أعنى الاستسلام المطلق للغرائز الفظة ، وفقدان كل فكرة عالية ، وكل تفكير لطيف . واللا أخلاقية ليست كذلك بالضرورة . فقد تكون مصحوبة برهافة فكرية ، وقد لا تُحط العقل . والذى يظهر على أعضاء البدن إنما هو انحطاط العقل ، لا انحراف الإرادة . فما نستطيع أن نتصور كليونباترة أو دون جوان يفقدان جمالهما الجسمى لو امتد بهما العمر . لا ولا استطاعت غرائز المسكر والغضب والانتقام التى نلاحظها فى طليان الجنوب ، أن تشوه الجمال النادر الذى يتمتع به أبناء هذا العرق . أضف إلى ذلك أن كثيراً من نماذج السلوك التى نعدّها رذائل فى حالتنا الاجتماعية الراقية إنما هى فضائل فى حالة الطبيعة . فلا يمكن أن يخرج منها أية دمامة مؤذية حقاً ، ولا أى تشوه ذى بال فى النموذج الإنسانى ، كما أن مزايَا الحضارة وفضائلها فى بعض الأحيان ، إذا هى أسرف فيها ، قد تؤدى بسهولة إلى شذوذ ودمامة فى الخلقة . وهكذا ترى أن من يحاول أن يستخلص الجزاء الأخلاقى أو الدينى من الجزاء الطبيعى إنما يستند إلى أساس واهن .

الجزاء الأخلاقي والعدالة الجزائية أو التوزيعية

لقد سبق أن هاجم مل^١، ومودسلي، وفوييه، ولومبروزو، فكرة العقاب الأخلاقي، وحاولوا أن يجرّدوا القصاص من كل صفة تكفيرية، وعدّوه مجرد وسيلة اجتماعية للقمع والإصلاح. وتبريرا لذلك، اعتمدوا بوجه العموم على المذاهب الجبرية أو المادية التي مازالت تناقش إلى اليوم. ولذلك اعتقد پول جانيه أن من الواجب عليه، باسم المذهب الروحي المدرسي، أن يُسبّقى رغم كل شيء، على مبدأ التكفير عما يرتكب المرء من جرائم ببلء حرّيته. قال: « لا يجب أن يكون العقاب تهديدا يضمن تنفيذ القانون، بل استدراكا أو تكفيرا عن اختراق القانون، فيعاد النظام إلى نصابه بعد أن شوشته إرادة عاصية بالعذاب الذي هو نتيجة الإثم^(١) ». وقيل أيضاً « إذا كان الجزاء ضرورياً لشيء من الأشياء فهو ضروري للقانون الأخلاقي على وجه الخصوص ... لأن هذا القانون لا يكون قانوناً صارماً

(١) M. Janet, Traité de philos, p, 707.

« قال فكتور كوزان إن القانون الأول للنظام هو أن نلتزم الفضيلة، فإذا عصيت الفضيلة، كان القانون الثاني للنظام أن يكفر عن الذنب بالعقاب، ففكرة الظلم تقابلها في العقل فكرة العقاب ».

ومن الفلاسفة الذين احتجوا في فرنسا على المذهب القائل بأن القوانين الاجتماعية قوانين تكفيرية لا دفاعية فعصب، مسيو فرانك ومسيو رينو ثييه. لكنهما مع ذلك يريان المبدأ القائل بثواب مرتبط بالقانون الأخلاقي أمراً بديهياً. قال فرانك « ليس الأمر أن نعلم هل يستحق العر أن يعاقب، فنلك قضية بديهية بذاتها » (فلسفة قانون الجزاء ص ٧٩) وقال مسيو رينو ثييه أيضاً « من المخالفة لطبيعة الأشياء أن نطلب إلى الفضيلة ألا تنظر أى ثواب » (علم الأخلاق ص ٢٨٦) وقد ذهب مسيو كارو إلى أبعد من ذلك فحاول (في فصاين كتبهما عن مسائل الأخلاق الاجتماعية) « معتمداً على مسيو برول، أن يؤيد الحق الأخلاقي والحق الاجتماعي معاً في معاقبة المجرمين ».

ومقدساً إلا إذاربط العقاب بمخالفته ، وربطت السعادة بالحرص على تنفيذه والعمل به ، (١)

وفي رأينا أن هذا المذهب القائل بالثواب المادى ، وبالتكفير على وجه الخصوص ، فاسد ، مهما تكن وجهة النظر التى ننظر منها إليه ، حتى حين نفترض أن ثمت « قانوناً أخلاقياً ، مفروضاً بصورة قطعية على كائنات تتمتع بالحرية . إنه مذهب مادى ، وقد أخطأوا إذن حين عارضوا به المادية التى زعموها لخصومه .

فلنتجرد من كل حكم سابق ، ومن كل فكرة مبيّنة ، ولنبحث عن المبرر الأخلاقى لتوقيع شر مادى فى إنسان سيء أخلاقياً ، ولإثابة إنسان فاضل بزيادة لذاته . وسوف نرى أنه لا مبرر لذلك قطّ ، وسنرى أننا لسنا بإزاء قضية « بديهية ، قبلية ، بل بإزاء استقرار تجريبي مادى فظ مستمد من مبدأ الأخذ بالتأثر ومبدأ المنفعة . ويتستر هذا الاستقرار وراء ثلاث أفكار يزعمون أنها عقلية ، وهى : (١) فكرة الاستحقاق (٢) فكرة النظام (٣) فكرة العدالة الجزائية .

١ — إن « عدم الاستحقاق » ، فى النظرية المدرسية ، لم يكن يعبر فى أول الأمر إلا عن القيمة الذاتية للارادة ، لكنه أخذ بعد ذلك معنى « الاستحقاق لعقاب » ، فأصبح يعبر عن صلة بين الداخل والخارج ، وفى رأينا أن هذا الانتقال الفجائى مما هو نفسى إلى ما هو حسى ، من الأجزاء العميقة من كياناتنا إلى الأجزاء السطحية ، انتقال غير جائز ولا مشروع ، خاصة فى الفرض القائل بحرية الاختيار . فلكات الإنسان المختلفة ، بحسب هذا الفرض ، لا يحدد بعضها بعضاً . فالارادة ليست نتيجة للعقل ، والعقل ليس مشتقاً

من الحساسية . وليست الحساسية إذن مركز الوجود ، ولذلك يغدو من الصعب أن نفهم كيف تُسأل الحساسية عن عمل قامت به الإرادة .

فلما كانت الإرادة هي التي قامت بالعمل بملء حريتها ، فليس ذلك ذنب الحساسية التي قامت بدور الباعث لا العلة . وحين نوقع عقابا على إنسان بحجة التكفير فأننا نضيف شرأ حسيا يسببه العقاب إلى الشر الناتج عن اقتراف الذنب ، فنضعف بذلك الشرور بدون أن نصلح شيئا . وما مثلنا عندئذ إلا كمثل طبيب مولير حين دُعي إلى معالجة ذراع مريضه ، فما كان منه إلا أن قطع الذراع الأخرى . إن العقاب ، إذا لم نبرره بمبررات الحماية الاجتماعية (التي سنتحدث عنها بعد قليل) أشبه بالجريمة نفسها . فإفضل السجن سأكنيه ، ولا يكون المشرعون والقضاة الذين يوقعون جزاء في الجناة والمجرمين إلا جناة ومجرمين . وليت شعري أي فرق بين جريمة القتل الذي يرتكبه قاتل ، وبين القتل الذي يقوم به جلاد ، إذا نحن غرضنا النظر عن الفائدة الاجتماعية ؟ بل إن الجريمة الثانية ليس لها أي ظرف مخفف من منفعة شخصية ، أو حافز للانتقام ، والقتل الشرعي والحالة هذه أسوأ من جريمة القتل غير الشرعي . إن الجلاد يحاكي القاتل ، كما سيحاكيه هو نفسه قتلة آخرون ، ينساقون مع هذا النوع من الفتنة التي للقتل ، والتي تجعل المشنقة مدرسة للجرام . من المستحيل أن نعد الجزاء التكفيري ، نتيجة طبيعية للذنب ، فما هو إلا تابع آلي ، أو قل على الأصح تكرار مادي للذنب ، ونسخة عنه .

٢ - وقد لجأ بعضهم - مثل فكتور كوزات وهول جانيه - إلى هذا المبدأ الغريب ، مبدأ النظام ، الذي تشوشه إرادة عاصية ، ولا يعيده إلى نصابه غير العذاب . وينسى هؤلاء أن يميزوا هنا بين المسألة الاجتماعية والمسألة الأخلاقية .

فالحق أن النظام الاجتماعي كان هو الأصل التاريخي للعقاب ، ولم تكن

المقوبة في أول الأمر ، كما بين ذلك لتريه ، إلا تعويضاً مادياً . ولكن هل يمكن أن تعوض الجريمة شيئاً ، إلا من وجهة النظر الاجتماعية ؟ ليتنا نستطيع أن نصلح الجريمة بعقاب مادي ! ليت الآثام التي نقترفها تشرى بمبلغ من الآلام المادية ، كما كانت تشرى مغفرة الكنيسة بدراهم ودنانير ! اللهم لا . إن ما عمل فقد عمل . والشر الأخلاقي باقٍ مهما نضف إليه من شر مادي . فالمعقول أن نعمل ، مع الجبريين ، على شفاء المجرم ، وغير المعقول أن نبحت عن العقاب على الجريمة ، والتعويض عنها . أما مبدأ « العين بالعين ، والسن بالسن » ^(١) فهو لعمرى نتيجة تفكير رياضي ، ووزن صيداني . اضف

(١) لقد انتقد مسيو رينوثيه نفسه (وهو من أكبر الممثلين لأخلاق الواجب في فرنسا) فكرة العقاب . إلا أنه بذل مع ذلك جهداً عظيماً لإنقاذ مبدأ الأخذ بالتأثر بتأويله وتأويله أحسن . قال : « إن الأخذ بالتأثر — إذا نظرنا إليه في ذاته ، ومن حيث هو تعبير عن شعور نفسي بأزاء الجريمة — لا يستحق هذا الازدراء الذي يصبه عليه أولئك الكتاب الذين تقوم نظرياتهم على أساس أوهم » فليس شراً فيما يرى مسيو رينوثيه أن يتحمل المجرم نتيجة قاعدته المجعولة قانوناً عاماً . لكن ما ليس بممكن التحقيق إنما هو التعادل الذي يفترضه الأخذ بالتأثر بين العقوبة والإساءة . والرد على ذلك أنه حتى إذا أمكن تحقيق ذلك التعادل ، فإن هذا لا يحمل الأخذ بالتأثر شيئاً عادلاً . لأننا لا نستطيع ، مهما يقل مسيو رينوثيه أن نعمم تلك النية الأخلاقية التي لطالب التأثر ، ولا نستطيع كذلك أن نعمم قاعدة الانتقام التي ترد على الضرب بالضرب . وإلا كنا نعمم الشر ، ونعمم الشر شر من الناحية الأخلاقية . ولا يبقى هنالك والحالة هذه إلا أسباب شخصية أو اجتماعية من حماية وتقاد ومنفعة . ويرى مسيو رينوثيه أن مبدأ الأخذ بالتأثر ، إذا نحن تقيناه وصمونابه يمكن أن يصاغ في هذا القانون القبول « كل من أساء إلى حرية غيره فقد استحق أن يتحمل إساءة إلى حرية » . لكننا نرى أن هذا القانون نفسه غير مقبول من وجهة النظر السكتية في تعميم النيات . فما ينبغي أن نعذب المجرم ، ولا أن نحد من حريته من حيث هو أساء إلى حرية غيره في الماضي ، بل من حيث هو قادر على الإساءة إليها مرة ثانية . فلا نستطيع إذن أن نقول من أي فعل ماضٍ إنه يستحق عقوبة ، ولا يمكن أن يبرر العقاب أبداً إلا بتوقع أفعال مشابهة في المستقبل ، فما يرتبط إذن بواقعات بل بممكنات يحاول أن يبد لها ، بحيث إذا شاء المجرم أن ينق نفسه إلى جزيرة خالية يستحيل عليه أن يرجع منها لم يكن للمجتمع الإنساني (وكل مجتمع مؤلف من كائنات أخلاقية) أي سلطان عليه ، ولا يستطيع أي قانون أخلاق أن يقتضيه إساءة إلى حريته لأنه أساء إلى حرية غيره .

إلى ذلك أن إحدى كفتي الميزان قائمة في العالم الروحي ، والكفة الأخرى في العالم الحسي ، إحداهما في السماء ، والأخرى على الأرض ، ففي الأولى إرادة حرة ، وفي الثانية جسم مجبور ، فكيف نوازن بين الكفتين ١٩ . . إن حرية الاختيار ، إذا صح وجودها ، أمر لاسبيل لنا إلى بلوغه . إنها المطلق ، ولا سلطان لنا على المطلق . وقراراتها إذن هي في حد ذاتها بما لا يمكن إصلاحه أو التكفير عنه . إنها أشبه بومضات تنير ثم تختفي . إن الفعل الحسن أو السيئ يهبط من الإرادة إلى ميدان الحواس . إلا أنه يستحيل علينا بعد ذلك أن نصعد من ميدان الحواس هذا إلى ميدان حرية الاختيار حتى نقبض عليه ونعاقبه . فليس بين حرية الاختيار وأشياء العالم الحسي من صلة عقلية غير إرادة الفاعل نفسه . ولا بد إذن حتى يمكن العقاب أن تريده حرية الاختيار نفسها ، ولا يمكن أن تريده إلا إذا كانت قد صلحت مقدماً بحيث أصبحت لا تستحقه . فذلكم هو التناقض الذي تؤدي إليه فكرة التكفير حين لا تحاول التأديب فحسب ، بل العقاب : ما ظل المجرم مجرمًا فهو بعيد عن كل عقاب أخلاقي . ولا بد أن نهديه أولاً حتى نستطيع أن نضربه . ولكن متى اهتدى لم يبق ما يدعوا إلى ضربه . إن الإرادة المتمتعة بحرية الاختيار ، مجرمة كانت أو غير مجرمة ، تفوق العالم المحسوس ، فما لنا عليها من سلطان . إنها أشبه بقيصر لا يسأل بما يفعل ، وقد يحكم عليها خطأ ، وينفذ الحكم فيها رمزاً ، إلا أنها تظل هي بمنجى من كل تأثير خارجي . لقد كانوا في عهد الارهاب الأبيض يحرقون نسوراً حية بدلا من ترمز إليه . ولعمري إن القضاة حين يفرضون تكفيرا موقعا على الإرادة الحرة لا يفعلون غير ذلك ، ولا تقل قساوتهم عقماً ولا سخفا عنه . فبينما يكون الجسم البريء يتخبط بين أيديهم ، تكون الإرادة الآئمة محلقة فوقهم ، ولا سبيل إلى بلوغها .

٣ - وإذا تعمقنا مبدأ النظام، هذا المبدأ الساذج أو القاسى الذى يتدرع به الروحانيون ، والذى يذكرنا ، بالنظام السائد فى فارصوفيا ، ، رأينا يستحيل الى مبدأ ، العدالة الجزائية ، المزعومة . لكل بحسب أعماله ، ، ذلكم هو المثل الأعلى الاجتماعى الذين تقول به المدرسة السانسييمونية ، وذلكم هو أيضا المثل الأعلى الأخلاقى فى رأى مسيو پول جانيه .^(١) وليس الجزاء والحالة هذه إلا حالة من حالات التناسب العام بين كل عمل وكل ثواب :

١ - من يعمل كثيرا يجب أن يأخذ كثيرا .

٢ - ومن يعمل قليلا يجب أن يأخذ قليلا

٣ - ومن يعمل شرا يجب أن ينال شرا .

فلنلاحظ أولا أن المبدأ الثالث لا يمكن أن يستنتج من المبدأين السابقين .

فكون الإحسان القليل يستدعى شكراً قليلا لا ينتج عنه أن الإساءة يجب أن تستدعى انتقاماً ، هذا فضلاً عن أن المبدأين الأولين ليسا صحيحين ، على الأقل من حيث هما تعبير عن المثل الأعلى الأخلاقى .

والملاحظ أنهم يخلطون ، هنا أيضاً ، بين وجهة النظر الأخلاقية ووجهة النظر الاجتماعية ، فالمبدأ القائل بأن لكل بحسب أعماله مبدأ اقتصادى لا أكثر ، ولئن لخص المثل الأعلى للعدالة التبادلية ، فانه لا يعبر أبداً عن المثل الأعلى للعدالة المطلقة التى تعطى كل انسان على حسب نية الأخلاقية ، فكل ما يقوله هو أنه يجب ، بغض النظر عن النيات ، أن تكون الاشياء المتبادلة فى المجتمع الإنسانى ذات قيمة واحدة ، فما تقدم أجرة زهيدة لشخص يقوم بعمل ذى قيمة كبيرة . إنه قاعدة للتبادل والعمل النفعى ، لا للجهد المنزه عن المنفعة الذى تقتضيه الفضيلة بالفرض . حقا ان هناك سعرا معينة للأعمال لا للنسيات ، فى العلاقات الاجتماعية ، ويجب أن يكون هنالك مثل هذا السعر ،

ونحن نحصر جميعاً على مراعاة هذا السعر ، فما نحب أن يقدم البائع بضاعة مغشوشة ، ولا أن يتناول المواطن الذى لا يقوم بواجبه المدنى المقدار العادى من المال أو الشهرة . ولا أحسن من هذا . لكن كيف نضع سعراً للفضيلة ثم تسكون أخلاقية معنوية حقاً ؟ إن هذا القانون ليفقد قيمته حين لا يكون الأمر أمر عقود اقتصادية ومبادلات مادية ، بل أمر الإرادة فى ذاتها . فالعدالة الجزائية إنما هى إذن قاعدة اجتماعية نفعية محضة ، لا معنى لها بدون المجتمع . ان المجتمع يقوم بكامله على مبدأ التبادل . فمن يعمل خيراً فليتوقع خيراً . ومن يعمل شراً فليتوقع شراً . وينتج من هذا التبادل الآلى الصرف الذى تراه فى الجسم الاجتماعى ، كما تراه فى سائر الأجسام ، تناسب فقط بين الخير الحسى لفرد من الأفراد وبين الخير الحسى لباقي الأفراد ، أى تكافل مشترك يتخذ صورة ضرب من العدالة الجزائية . لكننا نعود فنقول ان هذا تعادل طبيعى لا مساواة أخلاقية فى الجزاء . فنحن لا نستنكر عدم مكافأة الفعل الحسن وعدم تقديره حق قدره ، ولا عدم معاقبة الفعل السيئ ، الا على اعتبار أن ذلك شىء مخالف لطبيعة الحياة الاجتماعية . أى بصفته شذوذاً اقتصادياً أو سياسياً ، وعلاقة بين الأفراد مضرّة ، أمامنا وجهة النظر الأخلاقية فليس الأمر كذلك أبداً . نعم إن المبدأ القائل « لكل بحسب أفعاله » قانون اجتماعى ممتاز يشجع العامل ، ويشجع فاعل الخير ، لأنه يتبع نظام « الأجرة على العمل » الذى هو أكثر إنتاجاً من « الأجرة اليومية » ومن « الأجرة على النية » على وجه الخصوص . فهو قاعدة عملية ممتازة . لكنه ليس بالجزاء . لأن الصفة الأساسية للجزاء الأخلاقى الحق هو أن لا يكون هدفاً أو غاية . فالصبي الذى يحفظ درسه حفظاً صحيحاً بغية أن ينال درجات ، عالية لا يعود يستحق ، من وجهة النظر الأخلاقية ، هذه الدرجات العالية . لأنه اتخذها غاية له . يجب أن يكون الجزاء خارج نطاق الغائية ، ومن باب أولى ، خارج نطاق

المنفعة . يجب أن يطمح إلى بلوغ الإرادة من حيث هي علة ، لا أن يوجهها وفقاً لغاية . ولذلك ليس في وسعكم أن تحتالوا على هذا المبدأ العملي الإجتماعي « توقع أن تأخذ من الناس بنسبة ماتكون قد أسلفت إليهم ، فتقبلوه إلى هذا المبدأ الميتافيزيائي » إن كانت العلة المستمرة التي تعمل فيك حسنة في ذاتها وبذاتها سببنا لحساسيتك لذة ومتعة ، وإن كانت هذه العلة سيئة سببنا لحساسيتك ألماً وعذاباً . ، فإن القانون الأول — أعني التناسب بين الأشياء المتبادلة — قانون معقول لأنه يحرك الإرادة ، ويهدف إلى المستقبل . أما الثاني فلا ينطوي على أى باعث على العمل ، ولا يحاول تبديل المستقبل ، بل يكرّ إلى الماضي ، ولذلك فهو عقيم من الناحية العملية ، وفارغ من الناحية الأخلاقية . وإذن فالعدالة الجزائية ليست بذات قيمة ، إلا كتعبير عن مثل أعلى اجتماعي صرف ، تميل القوانين الإقتصادية إلى تحقيقه من تلقاء ذاتها . أما إذا أضفنا عليها صفة مطلقة ميتافيزيائية ، وأردنا أن نجعل منها مبدأ لعقاب أو ثواب ، كانت غير أخلاقية .

أن تكون الفضيلة محبّذة من الجميع ، وأن تكون الجريمة مستنكرة من الجميع ، فهذا معقول . إلا أن هذا الحكم (بالتحييد أو الإستنكار) لا يمكن أن يخرج من حدود العالم الأخلاقي المعنوي ، وأن ينقلب إلى ضغط وعقاب . فلا يمكن لهذا الحكم « أنت امرؤ خير ، أنت امرؤ سوء ، أن يصير إلى الحكم الآتي : « يجب أن نلذك أو نؤلمك » . فلن يستطيع المجرم أن يضطر امرأ خير على أن يصيبه بشر . وليست الفضيلة والرديلة بمسؤوليتين إذن إلا تجاه نفسيهما ، أو تجاه ضمير الغير على أكثر تقدير . وليست الفضيلة والرديلة على أى حال إلا صورتين تتخذهما الإرادة . وفوقهما تقوم الإرادة نفسها التي تصبو بطبيعتها إلى السعادة . ولست أدري لم لا تحقق هذه الأمنية الخالدة لدى كل الكائنات! ألا أن الوحوش البشرية الكاسرة لتستحق من الناحية

المطلقة أن تعامل برفق وشفقة كسائر الموجودات . وسواء أكانوا أحراراً أم كانوا مجبورين في وحشيتهم هذه ، فإنهم جديرون بالثناء من الناحية الأخلاقية ، فما ينبغي أن نجعلهم يستحقون الرثاء من الناحية المادية أيضاً . يحكى أن بعضهم أتى لطفلة صغيرة بصورة ملوثة تمثل بعض الشهداء مع صباغ تفتدى بالدم المسيحى ، وتمثل سبعاً آخر حُبس في قفص مقفل ، وجعل ينظر من بعيد ، وعلائم الألم بادية عليه . قالوا للطفلة : ألا ترئين لحال هؤلاء الشهداء المساكين ؟ — فما كان من البنت إلا أن أجابت قائلة : — وهذا السبع المسكين الذى ليس عنده دم مسيحى يفتدى به ١٩ إن حكماً مجرداً من كل فكرة سابقة ليرثى ولا شك لحال الشهداء . إلا أن هذا لا يمنع من أن يرثى لحال السبع الجائع . إنكم تعلقون تلك الأسطورة الهندية التى تروى أن بوذا قدم جسمه غذاء لوحش جائع . ألا إنها الرحمة العظمى ، الرحمة التى لا تنطوى على أى ظلم محباً . إن هذا العمل ، على سخافته من وجهة النظر العملية الإجتماعية ، هو العمل الوحيد المشروع من وجهة النظر الأخلاقية الصرفة . ينبغي أن نحل محل العدالة الإنسانية الضيقة التى تمنع الخير عن مجرم — ألا حسبه تعاسة أنه مجرم ! — يجب أن نحل محلها عدالةً أوسع ، تهب الخير للجميع ، ولا تجهل بأية يد تهب فحسب ، بل لا تريد أن تعرف لأية يد تهب .

إن هذا الحق فى السعادة الذى نحسبه على الإنسان الفاضل والذى يقابله لدى الكائنات المنحطة حق فى الشقاوة ، إنما هو من مخلفات الأفكار السابقة الأرستقراطية (بالمعنى اللغوى لهذه الكلمة) . فقد يحلو للعقل أن يفترض وجود رابطة ما بين الحساسية والسعادة ، لأن كل كائن حساس يرغب فى اللذة ويكره الألم بطبيعته وتعريفه . وقد يفترض العقل وجود رابطة بين كل إرادة وبين السعادة ، لأن كل كائن قادر على الإرادة يصبو بطبيعة الحال إلى الشعور بالسعادة . ولا تختلف الإرادات إلا حين يكون الأمر أمر الاختيار بين الطرق والوسائل

الموصلة إلى السعادة . فبعض الناس يعتقدون أن سعادتهم لا تتفق مع سعادة الآخرين ، وبعضهم يحدون سعادتهم في سعادة الآخرين ، وذلك ما يميز الأخير عن الأشرار . أما الأخلاق التقليدية فتري أن الاختلاف في اتجاه هذه الإرادة أو تلك يقابله اختلاف في طبيعة الإرادة نفسها ، أى اختلاف في العلة العميقة المستقلة . ولنسلم لها بذلك . إلا أن هذا الاختلاف لا يمكن أن يزيل الصلة الدائمة بين الإرادة والسعادة . حتى أن المجرمين في أيامنا هذه نفسها يحتفظون إزاء القوانين ببعض الحقوق ؛ وهم من الناحية المطلقة (إذا آمنتم بمطلق) أولى بأن يحتفظوا بها جميعاً . فكأن الإنسان لا يستطيع أن يبيع نفسه عبداً ، فإنه كذلك لا يستطيع أن ينتزع من نفسه هذا الحق الطبيعي الذي يشعر به كل كائن حساس ، أعني الحق في سعادة نهائية . فما ظل الأشرار — سواء أكان الشر مقدرأ عليهم ، أم كانوا أحراراً في اختياره — يريدون السعادة ، فلست أرى ما يدعو في انتزاع ذلك منهم .

ربما قلتم إن الداعي هو أنهم أشرار . ولكن هل التجأتم إلى الألم لمجرد إصلاحهم ؟ كلا ، إن هذا الإصلاح غاية ثانوية عندهم . ويمكن أن نصل إليه بطرق أخرى . وإنما غايتكم الأساسية هي « التكفير » ، أعني الشقاء الذي لا فائدة منه ، ولا موضوع له ، كأن ليس حسبهم أنهم أشرار . . . إن هؤلاء الأخلاقيين لا يزالون يأخذون بذلك النوع من الجزاء التحكيمي الذي يلوح أن الانجيل يأخذه به : « من كان يملك شيئاً أعطيناه فوق ما يملك ، ومن لم يملك شيئاً انتزعنا منه حتى القليل الذي يملك » . ولسنا نرفض فكرة اللطف المسيحية ، ولكننا لا نقبلها إلا شريطة أن تعم ، وتشمل كافة البشر وكافة الكائنات ، فما تكون بذلك تفضلاً إلهياً بل ديناً إلهياً إن صح التعبير . إن المستنكر في كل أخلاق مستمدة من المسيحية ، من قريب أو من

بعيد ، إنما هو فكرة الانتخاب والانتقاء و « المحسوية » ، فكرة العدالة القائمة على اللطف الإلهي ، أي التفضل . فما ينبغي لإله أن يختار من بين الموجودات أناساً يريد أن يجعلهم من السعداء المقربين . وعلى المشرّع الانساني ، إذا كان يزعم لقوانينه قيمة مطلقة إلهية حقاً ، أن يجانب كل ما من شأنه أن يذكرنا بشيء من الانتخاب أو « التقريب » ، مما يزعمون أنه جزاء . كل هبة خاصة فهي حزبية ؛ وما ينبغي أن يكون في الأرض ولا في السماء من « محسوية » .

الفصل الثاني

مبدأ العدالة الجنائية أو حماية المجتمع

ليس في وسع مجتمعنا الحاضر ، طبعاً ، أن يحقق ذلك المثل الأعلى البعيد أعنى التسامح العام . إلا أنه لا يستطيع كذلك أن يأخذ بالمثل الأعلى المناقض الذي تأخذ به الأخلاق التقليدية ، أعنى توزيع السعادة والشقاء على حسب الاستحقاق وعدم الاستحقاق . فقد رأينا أن ليس هنالك من مبرر أخلاقي خالص للقول بتوزيع العقوبات على الرذائل والمثوبات على الفضائل . ويجب أن نعترف من باب أولى أن ليس في القانون المحض من جزاء اجتماعي ، وأن الوقائع التي تسمى بهذا الاسم ماهي إلا ظاهرات حماية اجتماعية .

والآن فلنهيض إلى الأفق الغامض ، أفق العواطف وتداعيات الأفكار الذي يستطيع خصومنا أن يستردوا فيه بعض النصر . إن السواد الأعظم من النوع الإنساني ، لا يشارك الهنود والفلاسفة الحقيقيين في قولهم بالعدالة المطلقة ، التي هي الرحمة العامة . فإن الناس يتحاملون على الثمرة الجائعة التي قدم إليها بوذا نفسه ، وهم أميل بطبيعتهم إلى جانب الشياة . ولا يرضيهم أن تظل الخطيئة بدون عذاب ، وأن تكون الفضيلة « مجانية » بلا ثمن . إن الإنسان أشبه بأولئك الأطفال الذين يسكروهن من القصص ما يحدثهم عن أطفال تأكلهم ذئاب ، ويودون لو كان الأطفال هم الآكلون . حتى لترى الناس ، على وجه العموم ، يتطلبون في المسرح أن تُجزي الفضيلة ، وتعاقب الرذيلة ؛ فإذا لم تجر الأمور على هذا النحو ، خرج المشاهد من قاعة المسرح مستاءً ، وشعر بضرب من خيبة الأمل . فما هي العلة في هذه العاطفة المستمرة ،

وهذه الحاجة الدائمة إلى الجزاء لدى الكائن الاجتماعى ؟ لماذا كان يستحيل ، من الناحية النفسية ، أن نرضى عن عدم معاقبة الشر ؟

العلة فى ذلك ، أولا ، أن الإنسان كائن عملى فعال فى جوهره ، يحاول أن يستمد من كل ما يرى قاعدة للعمل ، وما حياة الآخرين فى نظره إلا نماذج أخلاقية فى حالة العمل . وهو ، بالغريزة الاجتماعية الرائعة التى وهبت له ، يشعر حالا أن عدم معاقبة الجريمة عنصر هدام للحياة الاجتماعية . فيتوجس من ذلك شراً له ولسائر الناس ، كإنسان فى مدينة محاصرة يرى فى السور ثغرة مفتوحة ...

وعلة ذلك ، ثانياً ، أن هذا المثل السيئ أشبه بإغراء شخصى ، يهمس فى أذنه ، ويوسوس له . فما يسكون من غرائزه العليا إلا أن تهب لمحاربه . إن الناس يدخلون الجزاء فى صيغة القانون نفسه . ويرون أن الإثابة أو المعاقبة دافع وباعث . إن القانون الإنسانى يتصف بهذه الصفة المزدوجة وهى أنه نفعى وضرورى ، مما يناقض تمام المناقضة القانون الأخلاقى الذى يتجه بأمره إلى إرادته حرة ، بدون أن يكون ثمة باعث أو دافع .

وهناك علة ثالثة أقوى من استنكار عدم الفصاص . هى أن العقل الإنسانى يزعمه أن يقف عند فكرة الشر الأخلاقى . فهى تثيره أكثر مما يثيره فقدان التناظر المادى أو الدقة الرياضية . فالإنسان ، وهو كائن اجتماعى فى جوهره ، لا يستطيع أن يرضى عن النجاح النهائى لأعمال تخالف مصلحة المجتمع . فإذا رأى مثل هذه الأفعال قد نجحت إنسانياً ، اتجه بطبيعة فكره الى ما هو فوق الإنسانى ، ينشد اصلاحاً وتعويضاً . ولو رأى النحل نظام خلاياه يُهدم على بصر منه ، بدون أن يرجو له اصلاحاً أبداً ، لاهتز كيانه بكامله ، ولتوقع بصورة غريزية تدخل قوة ما ، تقيم نظاماً لا يقل ثباتاً وقدسية عن

نظام السكواكب في نظر عقل أوسع . إن العقل الإنساني نفسه متشبع بالروح الاجتماعية ، حتى لكأنه تفكر على أساس مقولة المجتمع كما تفكر على أساس مقولتي الزمان والمكان .

إن الإنسان ، بحكم طبيعته الأخلاقية ، (على نحو ماهياتها له الوراثة) محمول على الاعتقاد بأن الكلمة الأخيرة لا ينبغي أن تكون في هذا الكون للشرير ، فهو يثور دائماً على ظفر الشر ، ، ويثور دائماً على الظلم . حتى لتلاحظ هذه الثورة في الاطفال ، من قبل أن يحسنوا الكلام . بل نجد آثاراً كثيرة لها لدى الحيوانات . والنتيجة المنطقية لهذا الاحتجاج على الشر هي الامتناع عن الاعتقاد بأن يكون ظفره ظفراً نهائياً . وهذا الاحتجاج تسيطر عليه فكرة التقدم ، فما يحتمل أن يظل كائن من الكائنات واقفاً عن التقدم مدة طويلة .

وأخيراً يجب أن نحسب حساب الاعتبار الجمالية التي لا تنفصل من العمل الاجتماعية والأسباب الأخلاقية ، إن الكائن اللا أخلاقي ينطوى على دمامة منفرة تقضى البصر أكثر مما تقضيه الدمامة الجسمية ، فيود المرء لو يصححها أو يبعدها ، يود لو يصلحها أو يزيلها . حتى لقد كان الأقدمون يعاملون البرص مثلاً كما تعامل اليوم المجرمين . وإذا كان الروائيون ، على وجه العموم ، لا يدعون الجريمة تمضي صراحة بدون عقاب ، فالملاحظ أيضاً أنهم لا يصورون شخصياتهم الرئيسية (ولا سيما البطلات) قبيحات قبحاً صريحاً ، كأن يكونوا حُذَباً أو عُرجاً أو مغدودين ، وإذا فعلوا ذلك في بعض الأحيان ، شأن هيجو مع كازيمودو ، فإنما تكون غايتهم عندئذ أن يُنسبوا هذا التشويه خلال باقي الرواية كلها ، أو يجعلونا نستخدمه كنقيض موضوع . وفي معظم الأحيان تنتهي الرواية بأن يتحول البطل أو تتحول البطلة كما في (la petite Fdette) أو في (jane Eyre) . فالدمامة تحدث

إذن نفس الأثر الذى تحدثه اللاأخلاقية ، ولو بدرجة أقل ، فنشعر بالحاجة إلى إصلاح الأولى كما نشعر بالحاجة إلى إصلاح الثانية. أما كيف نصلح اللاأخلاقية من خارج ، فسرعان ما ترد الى الذهن فكرة العقوبة . فالعقوبة أشبه بتلك الأدوية الشعبية القديمة ، كالزيت المغلى الذى كانوا يغطسون فيه الأعضاء المجروحة قبل امبرواز باره . فالحقيقة أن الرغبة فى رؤية المجرم معاقباً حركة طبيعية ترجع خاصة الى استحالة أن يحتفظ المرء بسكونه وعدم مبالاته تجاه شر من الشرور ، فهو يريد أن يحاول شيئاً ما ، يريد أن يلس الجرح ، أن يطبقه أو يداويه . وعقله مفتون بهذا التناظر الظاهرى بين الشر الأخلاقى والشر المادى . لقد كان الأولون الذين قاموا بإجراء الحفريات فى ايطاليا ، فعثروا على تماثيل لفينوس تعوزها ذراع أو ساق ، كانوا يشعرون بذلك الاستياء الذى نشعر به اليوم تجاه إرادة غير متوازنة . وكانوا يريدون أن يصلحوا الخطأ ، فيستعيروا ذراعاً أو يصلحوا الساق . أما نحن اليوم فإننا أكثر رضى وخجلاً منهم ، فندع هذه الآثار الرائعة على ما هى عليه ، ندع لها هذا النقص الرائع .

نعم إن إعجابنا بهذه الآثار الرائعة لا يخلو عندئذ من بعض الألم . إلا أننا نؤثر أن نتألم على أن ننتهك حرمتها . وإذا كان ينبغى لنا أن نحس هذا الألم وهذا الشعور باستحالة الإصلاح تجاه شر ما ، فينبغى أن نشعر بذلك تجاه الشر الأخلاقى على وجه الخصوص . فإلا غير الإرادة الداخلية بقادر على أن يصلح الإرادة الداخلية ؛ كما أنه ما من أحد غير أولئك القدماء الذين نحتوا تماثيل فينوس بقادر على أن يعيد لتماثيل فينوس تلك الأعضاء الملمسة البيض التى تحطمت . وعلمنا نحن أن نعتمد على المستقبل وإن كان ذلك أسمى ما يضطر إليه الإنسان . فالتطور الحاسم لا يمكن أن يأتى إلا من داخل الانسان ، والوسائل الوحيدة التى نستطيع استعمالها إنما هى وسائل غير

مباشرة (كالترية مثلاً). أما الإرادة نفسها فلا بد أن تكون مقدسة في نظر من يرى أنها حرة، أو تلقائية على أقل تقدير؛ وليس في وسعه أن يحاول مسّها إلا ويقع في تناقض وظلم. وهكذا نرى أن الرغبة في الجزاء عاطفة غير أخلاقية في جزء منها. إنها، ككثير من العواطف الأخرى، تنطوي على مبدأ مشروع، وتطبيقات سيئة، وعلى هذا فهناك إذن شيء من التعارض بين الغريزة الإنسانية والنظرية العلمية في الأخلاق. إلا أننا سنبين أن هذا التعارض مؤقت، وأن مصير الغريزة إلى التوافق مع الحقيقة العلمية. وسنحاول، من أجل ذلك، أن نوغل في تحليل الحاجة النفسية إلى الجزاء لدى كل كائن يعيش في مجتمع: فنصور منشأها، ونرى كيف أنها، وقد كانت في أول الأمر وليدة غريزة طبيعية مشروعة، تضيق على مر الزمان وتطور الإنسان، شيئاً بعد شيء. لأن كان ثمة قانون عام للحياة فهو القانون الآتي: كل حيوان (وربما استطعنا أن نطبق هذا القانون على النبات) يرد الهجوم بدفاع هو في معظم الأحيان هجوم ثان أشبه بصدمة مردودة. فتلك غريزة بدائية، ترجع إلى الحركة المنعكسة، إلى تهيج الأنسجة الحية الذي بدونه لا تمكن الحياة. فالحيوانات المحرومة من الدماغ لا يمنعها ذلك من أن تعض من يخزها. والكائنات التي كانت هذه الغريزة عندها أنمي منها عند غيرها، كان بقاءها أسهل من بقاء غيرها، كأشجار الورد المزودة بأشواك. ولئن تنوعت هذه الغريزة لدى الكائنات العليا، كالإنسان مثلاً، فإنها ما زالت موجودة. ففي كل منا نابض مستعد للانفلات متى مسّه أحد، كتلك النباتات التي تقذف سهاماً. وقد كان ذلك في الأصل ظاهرة آلية غير شعورية، ثم أصبحت شعورية. إلا أنها، إذ تصبح كذلك، لا تضعف كما يضعف كثير غيرها^(١)، لأنها ضرورة لحياة الفرد. فلا بد لك، حتى تحيا في مجتمع بدائي،

(١) Voir sur ce point la morale anglaise contemporaine, partie II

ان تستطيع عضّ من بعضك ، وضرب من يضربك . إن الطفل الذى يُضرب، ولو أثناء اللعب ، ثم لا يستطيع أن يرد الضربة بمثلها ، يشعر بشئ من الاستياء ، يشعر بنوع من الانحطاط ؛ حتى إذا رد الضربة بمثلها ، بل بأقوى منها ، إرتاح ، ولم يشعر بأنه منحط أو ضعيف فى تنازع البقاء . حتى ليلاحظ هذا الشعور نفسه فى الحيوانات . فأنك إذا أردت أن تداعب كلباً ، بدون أن تهيجه ، كان لا بد أن تسلم إليه يدك من حين إلى حين . بل إننا لنلاحظ فى ألعاب الإنسان الراشد هذه الحاجة الى توازن الحظوظ ، فيرغب اللاعبون دائماً أن يكون « الزهر » متشابهاً على أقل تقدير . نعم إن ثمت مشاعر جديدة تنشأ بنشوء الإنسان ، وتضاف الى الغريزة البدائية ، كحب الذات وحب الظهور ، والاهتمام برأى الناس . ولكننا نستطيع أن نبين تحت كل ذلك شيئاً أعمق ، هو الشعور بضرورات الحياة .

فمن كان فى المجتمعات الوحشية غير قادر على أن يرد الضربة بمثلها ، أو بأقوى منها ، كان غير متسلح تسليحاً حسناً للحياة ، وكان مصيره إلى الزوال ، إن عاجلاً أو آجلاً . والحياة نفسها ماهى فى جوهرها إلا انتقام ، انتقام دائم مما يقف فى طريقها من عوائق . والانتقام ملازم من الناحية الفسيولوجية لكل الكائنات الحية . وهو من التاصل فيها بحيث تحتفظ بغريزته حتى لحظة الموت . فأنتم تذكرون قصه ذلك السويسرى الذى جرح جرحاً قاتلاً ، فلما رأى ضابطاً نمسويًا يمر قريباً منه ، وجد فى نفسه القوة الكافية لأن يمسك بكثلة من الصخر ، فحطم بها رأسه ، ثم خر ميتاً لهذا الجهد الأخير الذى بذله . وفى وسعنا أن نذكر أمثلة كثيرة من هذا النوع لا يُبرّر الانتقام فيها بالدفاع عن النفس ، حتى لكأنه يستمر إلى ما بعد الحياة إن صح التعبير ، بفضل تناقض من تلك التناقضات الكثيرة ، والخصبة أحياناً ، التى تحدث فى الكائن الاجتماعى عواطف سيئة تارة كالبلخ ، وعواطف مفيدة تارة أخرى كحب المجد .

ونلاحظ أن فكرة العدالة أو الاستحقاق ، هذه الفكرة الأخلاقية لا تزال بعيدة عن هذا الجهاز كله . فأن بعض الحيوان من يجرحه ، فلا شأن لذلك بفكرة الجزاء . وإذا سألت طفلاً أو أحداً من أبناء الشعب لم ضرب فلاناً من الناس بتر لك ذلك بقوله : إنه هو الذى بدأ فضربنى . ولا تسأله أكثر من هذا . فالواقع أن تلك حجة كافية تمام الكفاية ، إذا لم ننظر إلى غير القوانين العامة للحياة .

ونحن هنا فى نقطة بزوغ هذه الحاجة الأخلاقية المزعومة إلى الجزاء التى ليس فيها حتى الآن شىء أخلاقى ولكنها ستتغير عما قريب . لتتصور إنساناً ليس هو نفسه موضوع اعتداء ، بل مشاهداً لاعتداء فحسب ، ولتتصوره يرى المهاجم يُرد بقوة . إنه لا يستطيع أن يمتنع عندئذ عن التأييد ، لأنه يضع نفسه بالفكر فى مكان المدافع ، ويتعاطف معه ، كما بين ذلك أصحاب المدرسة الانجليزية . وكل ضربة تُوجّه إلى المعتدى أو المهاجم ، تبدو لذلك تعويضاً عادلاً ، وانتقاماً مشروعاً ، أى جزاء (١) .

(١) أما لماذا يضع نفسه موضع المدافع عن نفسه لاموضع المهاجم لغيره ، فذلك راجع إلى هذه أسباب ، لا تنطوى بدءاً على الشعور بالعدالة الذى نريد تفسيره . أول هذه الأسباب أن الإنسان المهاجم المباشت يكون دائماً فى حالة أدنى وأحق بإثارة الشفقة . فعين نعهد تراها ما ، ألا تتعزب دائماً للضعف ، ولو كنا لانعرف أنه هو الحق ؟ والسبب الثانى أن موقف المهاجم موقف مخالف لمصلحة المجتمع ، مناقض للامن المتبادل الذى يقتضيه كل اشتراك واجتماع . ولما كان كل منا عضواً فى مجتمع ما ، كان أميل بمطافته إلى أحد الخصمين الذى هو أكثر شهاة عوقفه ، أى أكثر اجتماعية . لسكننا إذا تصورنا الجماعة التى ينتسب إليها المشاهد ليست المجتمع الإنسانى الكبير ، بل جماعة من الصوفى ، لاحظنا فى شعور المشاهد حصول حوادث غريبة فهو مثلاً يؤيد السارق الذى يدافع عن نفسه ضد سارق آخر ، إلا أنه لا يؤيد الجندى الذى يدافع عن نفسه ضد سارق باسم المجتمع الكبير ، لأنه ينفر نفوراً لا يقارم من وضع نفسه فى موضع الجندى والتعاطف معه . وهذا ما يفسد أحكامه الأخلاقية . وعلى هذا الأساس نرى الرعاع تتعزب دائماً ضد القرطة ولو بدون أن تعلم شيئاً عن المسألة ، ولهذا أيضاً ترانا فى الخارج تتعزب للفرنسيين . الخ .. إن الشعور مملوء بظواهرات من هذا النوع ، =

فيحق لاستيوارت ميل إذن أن يعتقد أن الحاجة إلى رؤية المعتدى معاقباً ، ترجع إلى مجرد غزيرة الدفاع الشخصي ، أو الحماية الشخصية . إلا أنه أسرف في الخلط بين الدفاع والإنتقام . ولم يبين أن هذه الغريزة نفسها ترتد إلى فعل منعكس أثير بصورة مباشرة أو تعاطفية . فإذا كان الفعل المنعكس مثاراً بالتعاطف ، اكتسب صفة أخلاقية ، باتخاذ صفة التنزه عن الغرض . وليس ما نسميه جزاء جنائياً إذن إلا دفاعاً يقوم به أفراد نستطيع أن نضع أنفسنا موضعهم بالفكر ، ضد أفراد آخرين لا نريد أن نضع أنفسنا موضعهم .

إن الحاجة المادية والاجتماعية إلى الجزاء ذات وجهين ، مادام الجزاء عقاباً تارة ، وثواباً تارة أخرى . ولئن كان الثواب طبيعياً كالعقاب سواء بسواء ، فذلك لأنه يرجع هو الآخر إلى فعل منعكس ، وغريزة أولية من غرائز الحياة . إن كل ملاطفة تستدعى وتنتظر ملاطفة مثلها ، وكل جميل يثير في الغير جميلاً مثله . وهذا صادق على السلم الحيواني كله ، من أعلاه إلى أدناه . فالكلب الذي يتقدم في هدوء ، وهو يحرك ذيله ، ليلحس زميلاً له ، يستاء إذ يُستقبل بعض من جانب زميله ، كما يستاء المحسن إذ يقابل إحسانه بإساءة . فإذا وسَّعَتم هذا التعاطف ، وهذا الشعور ، الشخصي في أول الأمر ، وصلتم إلى هذا القانون : من الطبيعي أن ينال الشخص الذي يعمل على سعادة أقرانه وسائل السعادة لنفسه ، في مقابل ذلك . فنحن ، إذ نعتبر أنفسنا متكافلين متضامين ، نشعر

== وهي من النعقد بحيث تبدو متناقضة ، إلا أنه يمكن ردها مع ذلك إلى قانون واحد . إن الجزاء هو في جوهره نتيجة نزاع نشهده كمتفرجين ، ونحزب فيه لأحد الخصمين ؛ فإن كان أحدنا شرطياً أو مواطناً منظماً حبذا الأغلال والسجن بل والمشفقة ، وإذا كان لصاً أو كان من الرعاع ، سره انطلاق وصاصة من دغل ، أو إغهاد خنجر في ظهر جندى غدرا . وتمت كل هذه الأحكام الأخلاقية أو اللاأخلاقية ، لا يبقى من عنصر متماثل إلا تقرير هذه الواقعة التجريبية : من يضرب فليتوقع أن يضرب طبيعياً واجتماعياً .

بشيء من الدينس تجاه من يحسن إلى المجتمع . وهكذا يضاف إلى الجبر الطبيعي الذي يربط الإحسان بالإحسان شعورٌ بالتعاطف بل بالعرفان بالجميل تجاه المحسن . ومن نشعر نحوهم بالتعاطف هم في نظرنا ، بفضل وهم لامناص منه ، أحق بالسعادة من غيرهم ^(١) .

فاذا عرفنا هذا الشعور السريع للعواطف التي يثيرها في الإنسان عقاب الأشرار وثواب الأخيار ، كان في وسعنا أن نفهم كيف تكونت فكرة العدالة الجزائية الصارمة التي تناسب بين الخير والخير ، وبين الشر والشر . فما ذلك في الواقع إلا رمز ميتافيزيائي الغريزة فيزيائية قوية تدخل في غريزة المحافظة على الحياة ^(٢) . ويبقى علينا أن نعرف كيف أن هذه الغريزة تتحول بالتدريج ، في المحيط الاجتماعي الإنساني الاصطناعي إلى حد ما ، بحيث أن

(١) ولد ينكر بعض المتفائمين هذه الغريزة الطبيعية في الاعتراف بالجميل ، ويرى أن الإنسان بطبعه منكسر للجميل وهذا غير صحيح . وكل ما في الأمر أن الإنسان نساء . والأطفال والحيوانات أكثر نسيانا منه أيضا . فغريزة العرفان بالجميل موجودة لدى كافة الكائنات ، وتظل موجودة ما ظلت ذكرى الإحسان قوية سليمة . إلا أن هذه الذكرى سرعان ما تنفسد . لأن هناك غرائز أقوى منها ، تحاربها ، كالمصلحة الشخصية والكبرياء . وهذا هو السبب في أننا حين نضع أنفسنا موضع الغير ، نزعجنا أن نرى فلاحنا لا يثاب ، في حين أننا في معظم الأحيان لا نتدم كثيرا على نسياننا الرد على إحسان . إن عاطفة العرفان بالجميل هي من تلك العواطف الغيرية الطبيعية التي إذا تعارضت مع الأنانية الطبيعية كذلك ، تكون لدى تقدير سلوك الغير أقوى منها لدى تنظيم سلوك الذات .

(٢) وبعد أن اوجدت هذه الغريزة ذلك النظام المقدم من العقوبات والمكافآت الاجتماعية ، كان وجود هذا النظام نفسه عاملا على تقويتها . فإن الناس سرعان ما أدركوا أنهم إذ يسيئون إلى أحد اساءة معينة يجب عليهم أن يتوقعوا عقابا معينة ، وبذلك نشأ تداع طبيعي وعقلي (سبق أن اشارت إليه المدرسة الانجليزية) بين سلوك معين وعقوبة معينة . وقرءون في المجلة الفلسفية مثالا طريفا على اشوء تداع من هذا النوع لدى حيوان ، حيث يقول مسيودلوف : لم أر حتى الآن علاقة ذات دلالة كهذه العلاقة . والبطل كلب في السن التي تبدأ فيها السكلاب واجباتها الاجتماعية . وكنت اسمح له ان يتخذ مكانا له في حجرة عمل ، فكان في كثير من الأحيان ينسى نفسه فيها . وكنت صارما معه ، فكنت ابين له شناعة سلوكه =

فكرة العدالة الجزائية ستفقد فيه يوماً ما ، السندَ العملى الذين لا تزال العاطفة الشعبية تهيئه لها حتى الآن .

والواقع أننا إذا تتبعنا فى تطور الجزاء الجنائى بتطور المجتمعات ، وجدنا أن العقوبة كانت فى الأصل أقوى من الخطيئة . وكان الدفاع أشد من الهجوم . فاذا أهجت وحشاً كاسراً مزقك تمزيقاً . وإذا هاجمت رجلاً مهاباً أجابك بنكته . وإذا شتمت فليسوفاً لم يجبك بشيء . إن قانون الاقتصاد فى القوة هو الذى ينتج هذا التخفيف المتزايد للعقوبة الجنائية . فالحىوان نابض فظ لا يتناسب انفلاته مع القوى التى تهيجته . وكذلك الانسان البدائى والشعوب الأولى . فكان المرء إذا أراد أن يدافع عن نفسه سحق المهاجم سحقاً . ثم لاحظ الانسان بعد ذلك أنه لا حاجة إلى أن تكون يده ثقيلة إلى هذا الحد ، فحاول أن يجعل الفعل المنعكس متناسباً تمام التناسب مع الهجوم . وهذا هو العهد الذى يلخصه مبدأ العين بالعين . والسن بالسن ، هذا المبدأ ، الذى يعبر عن مثل أعلى يعد سامياً جداً بالنسبة إلى البشر الأول ، ولما تتوصل إليه تماماً حتى اليوم ، رغم أننا تجاوزناه من كثير من جهات النظر . إن مبدأ العين بالعين هو القانون المادى للساواة بين الفعل والرد الفعل ، هذا القانون الذى يجب أن يخضع له الجسم المتوازن تماماً ، والمشتغل على نحو منتظم جداً .

== يجره بقوة إلى الفناء ، وجماله يبقى واقفاً فى إحدى زواياه . وبعد مدة تطول أو تقصر ، تبعاً لأهمية الذنب ، كنت أستدعيه ثانية . وصرهان ما جعلته هذه التريبة يفهم بعض المواد من القانون المدنى فى التهذيب بحيث اعتقدت أنه تخلص من ميله إلى نسيان المواضع المفروضة . ولكن بالحيلة الأمل ألقى ذات يوم دخلت إلى إحدى الغرف فاذا بى أمام إساءة جديدة . فبحثت عن كلبى لأشمره بسوء زلته ، فلم أجده ، وناديته ، فلم يأت ، فنزلت إلى الفناء . فإذا به هناك ، واقفاً فى زاوية من زواياه ، وقدماه الأماميتان ساقطتان على صدره فى صورة محزنة ، وقد بدا على وجهه الندم والحجل . فأسقط فى يدي . ولم أستطع أن أفعل له شيئاً . (ج . دلوبوف ، المجلة الفلسفية ، إبريل ١٨٨١) . وانظر كذلك رومانس تجمد حوادث شبيهة بهذه .

وأدرك الانسان مع الزمن أنه ليس من المفيد ، الاحتفاظ ببقائه الشخصى ، أن يكون ثمت تناسب مطلق بين العقوبة الموقعة والآلم المتلقى . فأصبح يميل ، وسيشتد ميله هذا ، إلى تقليل العقوبة . فيقتصد فى العقوبات والسجون وكل أنواع الجزاء . فانما تلك كلها نفقات من القوة الاجتماعية لافائدة فيها ، متى تجاوزت الغاية الوحيدة التى تبررها تبريراً علياً ، أعنى حماية الفرد والجسم الاجتماعى المهاجم . وقد أخذ الناس يعترفون اليوم أن هناك نوعين من معاقبة البرىء : أولهما أن يعاقب من كان بريئاً من كل النواحي ، والثانية أن يسرف فى معاقبة المذنب . حتى لقد أصبح الحقد والبكره وروح الانتقام ، هذا الاستعمال العقيم للوظائف الانسانية يميل إلى الزوال ، ليحل محله الاكتفاء بملاحظة الواقعة ، والبحث عن الوسائل المعقولة للحيلولة دون تكرار الفعل . وما هو السكره ؟ إنه مجرد صورة من صور غريزة البقاء المادى . إنه الشعور بوجود خطر حاضر دائماً فى شخص فرد آخر . فاذا رأى الكلب طفلاً رماه بحجر ، فان جهازاً طبيعياً من الصور يربط حالياً فكرة الضرب بفكرة الطفل فيحتاج الكلب ويكشر . وقد كان للسكره إذن فائدته . وهو يبرر عقلياً بالنسبة إلى مجتمع غير متقدم . فهو منه ضرورى للجملة العصبية ، وللجملة العضلية بواسطة ذلك . أما فى الحالة الاجتماعية الراقية ، حيث لا يحتاج المرء للدفاع عن نفسه بنفسه ، فلا يبقى للسكره من معنى . فاذا سرق انسان ، التجأ إلى الشرطة . وإذا اعتسدى عليه بضرب أو غيره ، طالب بتعويض وغرامات وما إلى ذلك حتى أننا نرى فى عصرنا هذا أنه لا يشعر بالسكره إلا الطماعون أو الجهلة أو الحمق . ولن يكون البارزة فى المستقبل من وجود . لأنها شئء سخيـف . وقد أصبحت فى الوقت الحاضر منظمة بتفاصيلها كأنها دعوة رسمية . وغالباً ما يبارز الناس تبارزاً صورياً . وعقوبة الموت إما أن تزول وإما أن لا يحتفظ بها إلا على أنها وسيلة للحماية غايتها أن تزهـب بصورة آلية ، المجرمير بالطبع ، المجرمين

الآلين . ولعل السجون والمعتقلات أن تزول ، ويحل محلها النقي ، الذي هو الإزالة في أبسط صورة لها . وقد تلطفت السجون منذ الآن (١) . فأصبح يسمح للهواء والنور أن يدخل إليها أكثر من ذي قبل : إن هذه القضبان الحديدية التي تحبس المجرم بدون أن تبعد عنه أشعة الشمس تمثل ، في صورة رمزية ، المثل الأعلى للعدالة الجنائية التي يمكن أن نصوغها في الصيغة العلمية التالية : الحد الأقصى من الحماية الاجتماعية مع الحد الأدنى من الألم الفردي . وهكذا ، كلما تقدم الزمن ، رأينا الحقيقة النظرية تفرض نفسها حتى على الجماهير ، وتبدل هذه الحاجة الشعبية الى الجزاء . فحين يعاقب المجتمع اليوم أحداً من الناس ، فإنه لا يعاقب على العمل التي اقترفه المجرم ، بل على الأعمال التي قد يقتربها المجرم أو أمثاله في المستقبل . فلا قيمة للجزاء الا من حيث هو وعد أو وعيد يسبق الفعل ، ويميل إلى احداثه ، بصورة آلية . حتى اذا تحقق الفعل فقد الجزاء كل قيمته ، فما هو إلا مجنّ أو رافعة ، ولذلك كان المجانين مثلاً لا يعاقبون ، فإنما عدل المجتمع عن معاقبتهم لأن أدرك أن خشية العقاب لا تؤثر فيهم ، بينما كانت الغريزة الشعبية منذ أقل من قرن ، قبل بينل ، تريد أن يعاقبوا كما يعاقب سائر الناس ، وهذا يدل على مدى غموض فكرتي المسؤولية وعدم المسؤولية في مفهوم الجزاء الاجتماعي ، هذا المفهوم الشعبي النفعي . وحين كان الشعب في السابق يقتضى عقوبات قاسية متناسبة مع عاداته ، لم يكن يتحدث باسم هذه الأفكار الميتافيزائية ، بل باسم

(١) وقد أصاب ماريو جوستاف لوفون إذ اقترح من أجل الجرائم التي لا تقتضى النفي ، أن يفرض على أصحابها غرامة مالية أو عمل إجباري (صناعي أو زراعي) أو خدمة عسكرية إجبارية خاضعة لنظام قاس (المجلة الفلسفية مايو ١٨٨٦) . وأنتم تعلمون أن السجون عندما أمكنة للافساد لا الهدياة . فكأنها « نواد المجرمين » . وقد كتب ماريو بيراجيو رئيس محكمة النقض يقول : « في كل سنة يذهب إلى هذه الأمكنة مائة فرد من الأفراد ليزدادوا انتماساً في الاجرام » أي مليون فرد في كل عشرين سنة . ومن ثم كان ذلك التزايد الكبير في تكرار الجرائم (ويبلغ متوسط هذه الزيادة أكثر من ألفين في السنة الواحدة) .

المصلحة الاجتماعية ، وما ينبغي كذلك للشرعين أن يتذرعوا بهذه الأفكار حين يعملون في أيامنا هذه على تخفيف العقوبة الى الحد الأدنى الضروري . فلا « حرية الاختيار » والمسئولية المطلقة ، ولا اللامسئولية الميافيزيائية ، والجبرية الميافيزيائية ، بقادرة وحدها على تسويغ العقوبة الاجتماعية . وما يبرر العقوبة الا جدواها من وجهة نظر الحماية الاجتماعية ^(١) وكما أن العقوبات

(١) وينبغي إذن أن نؤيد تلك الطائفة الجديدة من المشرعين ، الكبيرة والمشهورة خاصة في إيطاليا ، التي تحاول أن تضع القانون الجنائي خارج كل اعتبار أخلاقي ميافيزيائي . إلا أنه يجب أن نلاحظ مع ذلك أن هذه المدرسة بعد أن أبعدت فكرة المسئولية الميافيزيائية ، تخطئ حين تظن أنها مضطرة بحكم مبادئها الخاصة إلى أن تبعد كذلك « العنصر القصدى الارادى » . فان لومبروزو ، وفري ، وجارو فالو ، يرون أن الحكم القضائي لا يجب أن يتناول إلا الفعل والبواعث الاجتماعية أو المخالفة للمجتمع التي أحدثته ، بدون أن يدعى تقدير الإرادة الذاتية وما تمتاز به من قوة وضعف . وقد اعتمد جارو فالو وفري على مثال ينقلب في الحقيقة ضدهم ، إذ أوردا هذا البند من القانون الفرنسى والقانون الإيطالى الذى ينص على العقوبة بالسجن وبالغرامة على « جرائم القتل والضرب والجرح التى تحصل عن غير ارادة من الجاني » . ففى رأيهما أن هذا البند القانونى لا يقيم وزنا لإرادة المجرم ، بل ينصب على الحادث الحام ، بغض النظر تماما عن النية التى أملت به — إلا أنه ليس صحيحا أبداً أن البند المذكور لا يقيم أى وزن لإرادة المجرم . ولو كان الضرب أو الجرح اللذين نسميهما لإراديين (والأصح أنهما ناتجان عن ضعف تبصر ، وقلة انتباه) لو كانا غير اراديين بصورة مطلقة ، لما عوقب عليهما الجاني ، لأن العقاب لا يكون له عدتذ من جدوى . فالحقيقة أنهما ينتجان عن عدم الانتباه ، ولما كان الانتباه فعلا من أفعال الإرادة كان من الممكن أن يستثار آليا بالخشية من العقاب ؛ وهذا هو السبب فى وجود العقوبة . ان الحياة فى المجتمع تقتضى من الفرد ، بين ما تقتضيه من صفات أخرى ، قدرا من الانتباه ، وشيئا من قوة الإرادة واستمرارها ، مما لا يتوفر فى الانسان البدائي . ومن جملة أغراض القانون الجنائي ان ينمى الإرادة فى هذا الاتجاه . ولذلك كان كارارا وفري مخطئين ايضا فى رفعهما المسئولية الاجتماعية عن الشخص الذى ارتكب جريمة دفعها إليه شخص آخر ، ولم يحم بهما من تلفاء ذاته ، فضرب شخصا ، أو دس سماً . فان شخصا كهذا ، مهما قال المشرعون الايطاليون المحدثون ، خطر على المجتمع ، لا بسبب أهوائه الخاصة ، أو أفعاله الشخصية ، بل بسبب ضعف ارادته ، فهو ادنى الى آلمنه الى شخص . ومن الخطر ان تتألف الدولة من آلات بدلا من أن تتألف من مواطنين ان فى طبيعة الإرادة نفسها ، لاقى البواعث الخارجية تحسب ، شيئا من المخالفة

الاجتماعية تنخفض اليوم الى الحد الأدنى الضروري ، فان المكافآت الاجتماعية (كألقاب النبالة ، ووظائف الشرف ، الخ) تقل في أيامنا هذه شيئاً بعد شيء ، ويصبح وجودها نادراً استثنائياً . لقد كان القائد في السابق إذا غلب ، قُتل ، بل مُصلب في بعض الأحيان ؛ وإذا غلب

= لمصلحة المجتمع ، ومتى وجدت هذه المخالفة لمصلحة المجتمع ، وجب أن يكون تمت جزاء اجتماعي . فلا يجب إذن أن نعد العقوبة الانسانية من نوع الجزاء الطبيعي المزعوم الذي يستخرج نتائج فعل ما ، كالسقوط في الماء مثلاً ، بدون أن يعنى أبداً بالارادة أو النية التي سبقت هذا الفعل . كلا ، إن الجبرية الداخلية للفرد لا يمكن أن تفلت بصورة تامة من تقدير القضاء ؛ وكون القاضي غير مطالب بالتساؤل عما إذا كان الفعل حراماً من الناحية الروحية التفاضلية ، ليس ينتج عنه أنه لا يجب عليه في أية حالة من الحالات أن يهمل اعتبار مقدار الانتباه أو النية ، أي درجة الارادة الشاعرة التي تم بها هذا الفعل . لقد أصبحت العقوبة اليوم مجرد تحوط اجتماعي . إلا أن هذا التحوط يجب أن يتناول ، فضلاً عن الفعل ودوافعه ، الارادة التي تسكن وراء ذلك ؛ فان هذه الارادة ، كائنة ما كانت طبيعتها التفاضلية ، هي من الناحية الآلية ذات قوة يجب ان تدخل في الحسابات الاجتماعية . ان المهندس الذي يريد ان يبقى سدا لنهر لا يستطيع ان يهتم بحجم المياه فحسب ، بل لابد له من أن يحسب حساب قوة التيار الذي يحرفها . على انه يجب ان تلاحظوا انني لا اعنى بالارادة ملكة غيبية ثاوية وراء البواعث . فالارادة التي اتحدت عنها إنما هي الطبع — أي مجموعة الميول المختلفة التي اعتاد الفرد ان يخضع لها ، والتي تكون اناء الأخلاقية ، أي قوة المقاومة التي تظهرها الطاقة الداخلية تجاه البواعث المخالفة لمصلحة المجتمع . وفي رأينا ان تقدير المحاكم لا يجب ان يتناول التحقق من البواعث التي حددت الفعل ، بل يجب ان يتناول شخصية المتهم وطبعه . فإذ ينبغي ان نحكم على الدوافع أو البواعث فحسب ، بل على الأشخاص ايضاً (وما الأشخاص انفسهم الا مجموعات معقدة من البواعث والدوافع التي يوازن بعضها البعض ، فتؤلف توازناً متحركاً) . واقول بتعبير آخر : ليس هناك مسئولية اخلاقية ، بل مسئولية اجتماعية . إلا انني اضيف الى هذا ان الشخص لا يجب ان يسأل عن فعل مخالف لمصلحة المجتمع ، وعن الدوافع العابرة التي دفعته الى ارتكاب هذا الفعل فحسب ، بل يجب ان يسأل عن طبعه نفسه ، ويجب على العقوبة ان تتوجه خاصة الى اصلاح هذا الطبع . ان المخالفين يريدون دائماً ان يحكموا على الشخص ، وهم يتأثرون لذلك بالسوابق الحسنة أو السيئة ، وغالباً ما يسرفون في ذلك — إلا انني لا اعتقد من ناحية المبدأ أنهم على خطأ ، لأن الفعل ليس منزلاً ، فإما هو الاشارة ورمز ، وينبغي للجزاء ان ينصب على الفرد كله .

سمى امبراطوراً *imperator* . أما في أيامنا هذه فإن القائد لا يحتاج ، حتى يغلب ، أن يتوقع مثل هذه الأبحاث ، ولا مثل تلك العاقبة المحزنة . فإن الذى يقوم بخدمة ما ، في هذا المجتمع القائم على مجموعة من المبادلات ، ينتظر ، بفضل القوانين الاقتصادية ، لا أن يتلقى جزاء ، بل خدمة أخرى : فالمرتبات أو الأجور تحل اليوم محل المكافأة بالمعنى الأصلى للكلمة . إن الخير يستدعى الخير بنوع من التوازن الطبيعى . والواقع أن المكافأة ، على النحو الذى كانت موجودة عليه فى السابق ، ولا تزال موجودة عليه فى المجتمعات غير الديمقراطية ، إنما هى امتياز من الامتيازات . فالمؤلف الذى كان يختاره الملك ، ويجرى عليه جناية سنوية ، إنما كان يسمى كاتباً مميّزاً . أما اليوم فإن الكاتب الذى تباع كتبه ليس أكثر من كاتب مقروء . وقد بلغ من اعتبار المكافأة امتيازاً أنها كثيراً ما كانت تصبح وراثية كالإقطاعات أو الألقاب . وهكذا انتهت العدالة الجزائية المزعومة إلى إحداث مظالم فادحة . أضف الى ذلك أن المكافأة كان يفقد شيئاً من كرامته الأخلاقية ، لأن الشيء الذى كان يناله لم يكن يبدو له ، هو نفسه ، إلا هبة من الهبات ، بدلا من أن يكون ملكاً شرعياً له . إن النظام الاقتصادى الذى يميل إلى السيادة فى مجتمعنا أدنى إلى الأخلاق من نظام العدالة الجزائية المزعومة ، لأنه يجعلنا ملائكة شرعيين لكل ما نكسبه ، عن طريق ما نقوم به من عمل ، وما نحدثه من آثار . وكل ما كان يُكسب فى السابق عن طريق المكافأة أو النعمة ، سيُكسب فى المستقبل عن طريق المسابقة . إن المسابقات التى يرى ريتان أنها عامل انحطاط فى المجتمع الحديث ، تتيح اليوم للناطقة أن يخلق مركزه بيديه ، وأن يدين لنفسه بالمركز الذى يصل اليه . والمسابقات وسيلة لإحلال المقاضاة الضرورية محل المكافأة أو الهبة التى تصدر عن تفضل وإنعام وكلما تقدم الزمن ازداد شعور المرء بحقه عند الآخرين ، وادادت مطالبته بهذا الحق . إلا أن

حق الفرد يفقد مع الزمن صفة الجزاء ، ويكتسب صفة تعهد يربط في الوقت نفسه بين المجتمع وبين الفرد .

والمكافآت الاجتماعية المحددة التي أتينا على ذكرها ، سوف تفقد المكافآت الأخرى الغامضة (كالاختبار الاجتماعي والحظوة لدى الناس) شيئاً من قيمتها ، مع مرور الزمن وتطور الحضارة . إن الرجل المشهور يُعدّ عند المتوحشين إلهاً أو شبه إله . ولا يزال يعد في الشعوب المتحضرة عملاً فوق البشر ، وه أداة إلهية ، . إلا أنه سيأتي يوم لا يكون فيه في نظر الناس إلا إنساناً ، لا أكثر . سيزول تعشق الشعوب لأمثال قيصر و نابليون شيئاً بعد شيء . بل إننا نرى منذ اليوم أن شهرة رجال العلم هي الشهرة الوحيدة العظيمة الخالدة حقاً ، ورجال العلم لا يُعجب بهم إلا من يفهمونهم ، وهؤلاء قليل ، ولذلك فإن مجدهم سيكون دائماً محدوداً في دائرة غير واسعة . وسيعود النوابع والعباقرة ، الثائهن في هذه الغمرة الواسعة من الناس ، على أن لا يحتاجوا ، حتى يواظبوا على أعمالهم ، إلا إلى احترام عدد قليل من الخواص ، وإلا إلى احترام أنفسهم بأنفسهم . سيشقون لأنفسهم طريقاً في الأرض ، ويفتحون هذا الطريق للإنسانية ، تدفعهم إلى ذلك قوتهم الداخلية ، لا الرغبة في المكافآت . كلما تقدم الزمن أصبح اسم الإنسان أمراً يسيراً ، وأصبحنا لانهم به إلا بنوع من الصيانية الواعية ، وأصبح الأثر الذين يحدثه الإنسان هو الأمر الأساسي بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى كافة الناس . وسيُسرّ العقول السامية ، وهى تشتغل في آفاقها العالية في صمت ، أن ترى اهتمام الإنسانية بصغار الناس الذين لا اسم لهم ولا استحقاق ، أخذاً في الإزدياد . إن الإنسانية اليوم أميل الى مواساة التعساء بل والمجرمين ، منها الى أن تغمر بالخيرات أولئك الذين أسعدهم الحظ فكانوا في الدرجة الأولى من السلم الإنساني . سيكون اهتمامنا مثلاً بقانون يتعلق بالشعب أو الفقراء أكثر من اهتمامنا بجادث يقع لشخصية كبيرة ، وهذا

نقيض ما كان يحصل في السابق . ستزول مسائل الأشخاص ، لتحل محلها الأفكار العلية المجردة ، أو عاطفة الرحمة والاحسان المشخصة . سيكون بؤس طائفة اجتماعية ما أكثر استرعاء لانتباهنا واجتذابا لعطفنا من استحقاق هذا الفرد أو ذاك من الناس . سنكون أميل الى مواساة أولئك الذين يتألمون، منا الى أن نكافي في صورة باهرة سطحية أولئك الذين أحسنوا عملا . وإذن فسيحل محل العدالة الجزائية — التي هي عداله فردية شخصية امتيازية — سيحل محلها مساواة أدنى إلى صفة الإطلاق ، هي الرحمة . إن الرحمة التي تشمل كافة البشر ، مهما كانت قيمتهم الأخلاقية ، هي الغاية الأخيرة التي يسعى إليها حتى الرأي العام .

الفصل الثالث

نقد الجزاء الداخلى وتأنيب الضمير

رأينا أن كل جزاء خارجى ، عقاباً كان أو مكافأة ، هو إما قسوة وإما امتياز . فتُرى إذا لم يكن ثمة سبب أخلاقى صرف للقول بوجود تناسب مطلق بين السعادة والفضيلة ، من خارج الفرد ، فهلا هناك من سبب أخلاقى لرؤية هذا التناسب يحقق فى داخل الفرد من قبل حساسيته ؟ وبتعبير آخر ، هل يجب وهل يمكن أن يوجد فى الشعور ، علمٌ حد تعبير كُنت ، حالة مرضية من لذة أو ألم تجزى القانون الأخلاقى ، وهل لابد ، قليلاً ، أن يكون للتخلق نتائج عاطفية ؟

لنتصور ، على سبيل الافتراض ، فضيلةً بلغ من اختلاف طبيعتها عن الطبيعة أن كانت مجردة عن أية صفة حسية ، وغير متفقة مع أية غريزة اجتماعية أو شخصية ، ولكنها متفقة مع العقل المحض وحده . ولنتصور ، من جهة أخرى ، إتجاهها لا أخلاقياً من إتجاهات الإرادة ، مع كونه نفيًا لقوانين العقل العملى المحض ، ، فانه لا يلقى فى الوقت نفسه مقاومة من جانب ميل طبيعى ، أو هوى طبيعى (حتى ولا اللذة الطبيعية التى نشعر بها حين نفكر تفكيراً صحيحاً ، ولا الشعور الملائم الذى نحسه حين نُعمل العقل وفقاً لقواعد المنطق) فهل من المعقول فى هذه الحالة (وهى من جهة أخرى لا تصادف فى الإنسانية) أن يرتبط باستحقاق أو عدم استحقاق ليس له أى صلة بالعالم الحسى ألم أو لذة ماديين ؟ كلا . ولذلك كان الرضى الأخلاقى وتأنيب الضمير من حيث هما لذة وألم ، أى من حيث هما ظاهرتان من ظاهرات الحساسية يبدوان لسكنت

غير قابلين للتفسير ، كفكرة الواجب نفسها . إنه يعدّها سرا من الأسرار . إلا أننا نرى أن هذا السر ينحل الى استحالة . فلو كان الاستحقاق الأخلاقي مجرد تلاؤم مع القانون العقلي الصوري ، وكان أثراً من آثار حرية متعالية غريبة عن أى ميل طبيعى ، لما أنتج أى لذة طبيعية ، ولا أى رحابة فى الكائن الحساس ، لما أنتج أية حرارة داخلية ، ولا خفقة قلب . وكذلك لو كانت الإرادة السيئة التى هى منبع عدم الاستحقاق تستطيع بالفرض أن لاتعارض مع أى ميل من ميولنا الطبيعية ، بل أن تخدم هذه الميول كافة ، لما أنتجت أى ألم ، بل لآدى عدم الاستحقاق بصورة طبيعية الى السعادة الكاملة من ناحية الحس والعاطفة . ولئن لم يكن الأمر على هذا النحو ، فلأن الفعل الأخلاقي أو اللاأخلاقى ، حتى حين نفترضه فوق الحس من ناحية النية ، يلتقى فى طبيعتنا أعوانا أو عوائق . ولئن كنا نلتذ أو نتألم فما ذلك لأن نيتنا مطابقة أو غير مطابقة لقانون عقلى ثابت تمليه حرية فوق الطبيعة ، بل لأنها فى الوقت نفسه مطابقة أو مخالفة لطبيعتنا الحسية التى تختلف اختلافاً يقل ويكثر . . .

ونقول بتعبير آخر إن الرضى الأخلاقى أو تأنيب الضمير لا ينتجان عن ارتباطنا بقانون أخلاقى قبلى ، بل عن ارتباطنا بالقوانين الطبيعية التجريبية . حتى أن مجرد اللذة العقلية التى قد نشعر بها لتعميمنا قاعدة سلوكية ما لا يمكن أن تفسر أيضاً إلا بميل الفكر الطبيعى الى تجاوز كل حد خاص ، أو قل على وجه العموم بميل كل نوع من أنواع النشاط الى الاستمرار على الحركة التى يبدوها . وما لم ندخل هذه الاعتبارات التجريبية ، فإن كل لذة أخلاقية ، بل وعقلية ، بل ومنطقية صرفة ، لا تصبح ممتعة على التفسير فحسب ، بل مستحيلة قبلياً . وإذا أمكن أن نسلم بتفوق أفق العقل على أفق الحساسية والطبيعة ، فإننا لا نستطيع أن نسلم بإمكان تجاوب هذين الأفقين ، تجاوباً

بعدياً تماماً . فلكي يكون الجزاء الداخلي أخلاقياً حقاً يجب أن يكون مجرداً من كل عنصر حسي ، يجب أن يكون خالياً من كل لذة أو ألم عاطفيين ، يجب أن يكون أباتيا الرواقيين ، هدوءاً مطلقاً ، أتراكسيا ، رضى فوق الحس وفوق العاطفة . يجب أن يكون بالنسبة الى هذا العالم نرفانا البوذيين ، وانفصالاً تاماً عن الحس . ويجب إذن أن يفقد كل صفة من صفات الجزاء الحسى . فان القانون الذى فوق الحس لا يمكن أن يكون جزاؤه إلا فوق الحس ، وبالتالي غريباً عما يُدعى باللذة والألم الطبيعيين . وهذا الجزاء شيء غير محدد بالنسبة إلينا ، كالحد المجهول (س) الذى يقيم فوق نطاق الحس .

والواقع أن الجزاء المسمى جزاء أخلاقياً ، والذى هو فى حقيقته حسى ، إنما هو حالة خاصة من ذلك القانون الطبيعى الذى يقضى أن يكون كل نوع من انواع انتشار النشاط مصحوباً بلذة . وهذه اللذة تنقص ، أو تزول ، أو يجل محلها ألم ، تبعاً للمقاومات الداخلية أو الخارجية التى تعترض النشاط . فى الداخل تعترض النشاط مقاومات شتى ، منها ما هو من طبيعة الفكر والمزاج العقلى ، ومنها ما هو من طبيعة الطبع أو المزاج الأخلاقى . فبدهى أن الاستعدادات الفكرية تختلف باختلاف الأفراد . فمن الصعب على شاعر أن يشتغل كاتباً فى دائرة رسمية ؛ ومن هنا تفهمون الآلام التى عاناها ألفرد دى موسيه وهو كاتب فى مدرسة . ومن الصعب على شاعر خيالى أن يكون رياضياً ؛ ومن هنا تفهمون شكوى فكتور هوجو من « لوحة السينات والصادات » . إن لكل عقل من العقول عدداً من الاتجاهات تدفعه إليها عاداته الوراثية ، فاذا ابتعد عن هذه الاتجاهات تألم . وقد يكون هذا الألم فى بعض الأحيان تمرقاً حقيقياً ، فيقترب بذلك من عذاب الضمير الأخلاقى ، . تصوروا فناً يحس فى نفسه العبقرية ، ثم يرى نفسه مضطراً لأن ينفق حياته كلها فى عمل

ينوى . إن هذا الشعور بضيايح حياته ، وعدم قيامه برسائلته ، وعدم تحقيقه لمثله الأعلى ، يظل يلزمه ، ويقض مضجعه ، ويكاد يشعره بنفس الشعور الذى يحسه على أثر زلة اخلاقية . ذلكم مثال على اللذات أو الآلام التى تعقب كل بذل للنشاط فى أى اتجاه من الاتجاهات . ولننقل الآن من المزاج العقلى إلى المزاج الأخلاقى . إننا هنا أيضاً بازاء طائفة من الميول الغريزية تنتج فرحاً أو ألماً تبعاً لتمشى الإرادة معها ، أو عصيانها لها : من مثل الميل إلى البخل ، والمحبة ، والسرقة ، والوحشية ، والشفقة الخ . وقد توجد هذه الميول المختلفة فى شخص واحد ، فتجاذبه فى كل الاتجاهات . وإذن فالفرح الذى يشعر به إنسان خيّر باتباعه غرائزه الاجتماعية يقابله لدى المجرم فرح يشعر به لاتباعه غرائزه المخالفة لمصلحة المجتمع . واتم تعلون تلك الكلمة التى ذكرها مودسلى نقلاً عن مجرم شاب : « ما أحلى السرقة يارب ! . لسوف أظل أرغب فى السرقة ولو ملكت الملايين ، فإذا لم يعدل هذا الفرح للإساءة أى ندم أو عذاب ضمير (وهذا ما يحصل لتسعة أعشار المجرمين بالطبع ، على ما يقول علماء الإجرام) تبع ذلك انقلاب تام فى اتجاه الضمير ، أشبه بالانقلاب الذى يحصل فى الإبرة الممغنطة . فان الغرائز السيئة تحقق كافة الغرائز الأخرى ، فما يأتى الجزاء إلا منها . حتى إذا أفلتت من صاحبنا السارق الذى ذكره مودسلى فرصة سرقة ، شعر حتماً بألم داخلى ، وكان ألمه هذا أشبه بتأنيب الضمير .

فهذه الظاهرة التى تسمى بإسم الجزاء الداخلى لا علاقة لها إذن ، فى ذاتها ، بالصفة الأخلاقية التى تتصف بها الأفعال . والحساسية التى تجرى فيها أمثال هذه الظواهر ليس لها أبداً ما للعقل من ثبات . إنها فى عداد تلك الأشياء « المشتركة ذات الوجهين » ، التى حدثنا عنها أفلاطون ، فىمكن أن تشجع على الخير والشر على السواء . إن غرائزنا وميولنا وأهواءنا لا تعرف ماذا

فريد ، وهى محتاجة إلى أن يوجهها العقل ، أما الفرح أو الألم اللذين يمكنهما أن تسببهما لنا فانهما لا يأتیان من مطابقتها للغاية التى يعرضها عليها العقل ، بل من مطابقتها للغاية التى كانت تنجه إليها بصورة طبيعية من تلقاء نفسها . أى بتعبير آخر إن الفرح لتحقيق الخير ، والألم لاقتراف الشر لا يتناسبان فينا مع ظفر الخير أو الشر الاخلاقى ، بل مع النضال الذى عليهما أن يشهداه ضد ميولنا الجسمية أو النفسية .

ولسكن لئن كانت عناصر تأنيب الضمير أو الفرح الداخلى مختلفة متغيرة على وجه العموم ، لكونها آتية من الحساسية ، فإن هناك عنصراً يتصف مع ذلك بشئ من الثبات ، ويمكن أن يوجد فى كافة العقول الراقية : أعنى ذلك الرضى الذى يحسه الفرد السليم حين يشعر بأنه فى عداد الكائنات العليا ، وأنه مطابق للنموذج السليم لنوعه ، فكأنه ملائم لمثله الأعلى الخاص . وفى مقابل هذا الرضى ، هناك الألم العقلى الذى يحسّه المرء حين يشعر بالسقوط من منزلته ونوعه والهبوط إلى مستوى الكائنات الدنيا . إلا أن مثل هذا الرضى ، ومثل هذا النوع من تأنيب الضمير العقلى ، لا يظهر مع الأسف فى صورة واضحة إلا لدى العقول الفلسفية . أضف إلى ذلك أن هذا الجزاء المقصور على عدد قليل من الكائنات الأخلاقية ينطوى على تناقض وقتى : فإن الألم الناتج عن الاختلاف بين مثلنا الأعلى وبين واقعنا يزداد بنسبة ما نكون شاعرين بهذا المثل الأعلى ، لأننا كلما ازددنا شعوراً بالمثل الأعلى ازداد ادراكنا للشقة التى تفصل بيننا وبينه . وهكذا فإن رهافة الضمير تكون عظيمة بقدر ما يكون الضمير نامياً ، وتكون قوة عذاب الضمير متناسبة مع الجهد الذى نبذله فى الاتجاه نحو التخلق . فكما أن الكائنات الحية الراقية أكثر إحساساً من غيرها بالآلام الآتية من الخارج ، كما أن البيض على وجه العموم يتألمون فى حياتهم أكثر مما يتألم الزوج ، كذلك الكائنات الراقية أخلاقياً ، فهى أكثر تعرضاً من

غيرها لهذا الألم الآتي من الداخل ، والذي يظل سببه حاضراً باستمرار ،
أعنى الألم الذي نشعر به لعدم تحقق المثل الأعلى . إن الندامة الحقة ، مع
ما تتخذه من صور مرهقة ، وما يصحبها من وساوس مؤلمة ، وعذابات داخلية ،
تناسب تناسباً طردياً ، لا عكسياً ، مع كمال الفرد وسموه .

والخلاصة أن الاخلاق العامة بل الاخلاق الكنتية تريد أن تعدّ عذاب
الضمير نوعاً من التكفير ، وصلة غيبية لا تُفسّر بين الإرادة الاخلاقية وبين
الطبيعة ، كما تريد أن تعدّ الرضى النفسى مكافأة للبر على ما قام به من عمل طيب .
إلا أننا قد حاولنا أن نردّ عذاب الضمير الحسى إلى مجرد المقاومة الطبيعية
التي تبديها ميولنا العميقة ، وأن نرد الرضى الحسى إلى ما نشعر به من سهولة
ويسر وحرية فى الخضوع إلى هذه الميول والتمشى معها . وإذا كان هناك جزاء
فوق الحس فانه لا بد أن يكون غريباً عن العاطفة .

ونحن لانسکر من أجل ذلك ما هنالك من فائدة عملية فيما يسمونه بالذات
الاخلاقية والآلام الاخلاقية . فلئن كان الألم ، مثلاً ، غير مبرر من حيث هو
جزاء ، فهو مبرر فى أعظم الاحيان من حيث هو مفيد . إن تأنيب الضمير
ليكتسب قيمة عظيمة حين يفيدنا فى شىء من الاشياء ، حين يكون شعوراً بنقص
موجود ليس الفعل السابق إلا إيداناً به . وهو عندئذ لا ينصب على هذا الفعل
نفسه بل على النقص الذى كشف عنه الفعل ، أو على النتائج التى تنتشر ، إنه وخز
يفيدنا فى الإندفاع إلى أمام . ومن وجهة النظر هذه ، التى ليست وجهة نظر الجزاء
بمعنى الكلمة ، نستطيع أن نقول إن لآلم الندامة ، بل لكل ألم على وجه العموم ، قيمة
أخلاقية لا ينبغي أن تهمل ، وطالما أهملها النفعيون الخالص . فأنتم تعرفون نفور
بأنتم من كل ما كان يذكره ، بمبدأ التشف ، ، ومن كل ما كان يبدو له تضحية
بأذى لذة من اللذات . ولقد كان مخطئاً فى ذلك . فأحياناً ما يكون الألم فى
الاخلاق بمثابة المرّة فى الطب ، أعنى مادة مقوية فعالة ، حتى ليشعر المريض نفسه

بالحاجة إليه . فمن أسرف في اللذة كان أول من يشتهي الألم ، ويجب أن يذوقه . ومن أسرف في أكل الخلق قد يبلغ به الأمر أن يتلذذ بتقيع السكينا . فقد يبلغ الأمر بالرديل أن لا يكره رذيلته فحسب ، بل الم لذات التي كانت تهيئها له ، وقد يبلغ من احتقاره لها أن يجب أن يتألم . إن كل اتساخ لا بد له من قارض حتى يمحوه ، وفي وسع الألم أن يكون هذا القارض . فلئن كان لا يستطيع أن يكون جزاء أخلاقياً ، فانه يستطيع ، لعدم تجانس الشر الحسى والشر الأخلاقى ، أن يكون دواء مفيداً . وهو من هذه الناحية ذو قيمة طبية لا تنكر . لسكتنا نقول أولاً إنه حتى يكون أخلاقياً حقاً يجب أن يكون مقبولا ومطلوباً من الفرد نفسه . ولنتذكر ثانياً أن الدواء لا يجب أن يدوم طويلاً ، ولا أن يكون أبدياً على وجه الخصوص . لقد فهمت الأدبان والأخلاق التقليدية قيمة الألم ، إلا أنها بالغت في ذلك ، فكانت أشبه بأولئك الجراحين الذين بلغ بهم إعجابهم بنتائج عملياتهم أن أصبحوا لا يطلبون إلا أن يبتروا أذرعاً وأرجلاً . ما كان للتفصيل أن يكون غاية ، فانما الغاية الأخيرة هي ، الحياطة . . فلا قيمة لتأنيب الضمير إلا من حيث هو يؤدي ، علم وجه أضمن ، الى قرار حسن نهائياً .

يبتنا أن في الوسع أن نعد تأنيب الضمير ذا وجهين ، فهو تارة مشاهدة مؤلمة ، وغير فاعلة ، لحادثة ما (كمصيان ميل من الميول العميقة ، أو سقوط الفرد بالنسبة الى نوعه ، أو بالنسبة الى مثله الأعلى الخاص) ؛ وهو تارة جهد مؤلم أيضاً ، لكنه فاعل نشيط ، غايته الخروج من حالة السقوط تلك . فأما من الوجه الأول فان تأنيب الضمير يمكن أن يكون ضروريا من الناحية المنطقية والمادية . إلا أنه لا يصبح حسنا من الناحية الأخلاقية إلا حين يكتسب صفته الثانية . وإذن فتأنيب الضمير يكون أدنى

الى صفة الأخلاق كلما كان أبعد عن صفة الجزاء الحقيقي . ومن الناس من كانت هاتان الصفتان اللتان للتأنيب منفصلتين عندهم أوضح الانفصال : فمنهم من يمكن أن يشعروا بال ألم لاذع جداً بدون أن يكون له أية فائدة ، ومنهم (وهؤلاء هم الذين يسيطر عليهم العقل والإرادة) من لا يحتاجون إلى كبير ألم حتى يدركوا أنهم أساءوا صنعاً ، وحتى يعملوا على إصلاح ذات أنفسهم . وهؤلاء الآخرون أسمى من غيرهم من الناحية الأخلاقية ، وهذا برهان على أن الجزاء الداخلى المزعوم ، شأنه كشأن غيره من أنواع الجزاء ، لا يبرّر إلا من حيث هو وسيلة عملية .

الفصل الرابع

نقد الجزاء الدينى والميتافيزيائى

- ١ -

الجزاء الدينى

كلمنا تقدمنا فى هذا النقد رأينا الجزاء ، بالمعنى الأسمى للكلمة ، أشبه بحاجز (درازين) ، فهو لا يفيد إلا حيث يكون ثمت طريق مرسوم ، وشخص يمشى فيه . أما فيما بعد هذه الحياة ، فى الهوة الأبدية ، فلا يبقى للحواجز من شأن . إذ متى انتهت « تجربة » الوجود ، لم يكن علينا أن نعود إليه ، فتلك فكرة الأديان الانسانية الرئيسية . ولما كانت الأديان تأمر باتباع قواعد معينة ، كالعمل ببعض الطقوس ، والإيمان ببعض العقائد ، كانت جميعاً فى حاجة إلى جزاء يؤيد ما تأمر به . وهى متفقة جميعاً على اللجوء إلى أفظع جزاء يمكن أن يتصوره الخيال : فتتذر من يخرجون على أوامرها على نحو من الانحاء بعذاب أبدي ، وتهددهم تهديدات تفوق كل ما يستطيع خيال إنسان حقود أن يتصور اللجوء إليه مع أعدى أعدائه .

وتلاحظون أن الأديان ، من هذه الناحية ، ومن كثير من النواحي أيضاً ، تخالف روح العصر تمام المخالفة . والغريب أن طائفة من الفلاسفة والميتافيزيائيين لا تزال تنسج على غرارها إلى اليوم . فلما كانوا يتصورون الله على أنه

أشد القوى هو لا ، فقد استنتجوا من ذلك أنه إذا غضب فلا بد أن يوقع أشد العقوبات هو لا . وينسون أن الله ، هذا المثل الأعلى السامي ، لا بد أن يكون غير قادر على الإساءة إلى إنسان ، ومن باب أولى ، على أن يرد الشر بالشر . ولأنه الحد الأقصى من القوة ، كما تتصورون ، فهو لا يستطيع أن يوقع إلا الحد الأدنى من العقوبة . ذلك أنه كلما ازدادت القوة التي يملكها أحد ، كان أقل احتياجاً إلى الاتفاق منها للحصول على نتيجة معينة . بل إنه من المستحيل أن يوقع الله حتى هذا الحد الأدنى من العقوبة . فإذ تم تصورونه المحبة العليا ، فلا أقل من أن يمتاز « الآب الذي في السماوات » ، على الآباء الذين في الأرض ، بهذه الميزة ، وهي أن لا يضرب أبنائه . وأخيراً مادامنا نتصور الله على أنه العقل الأعلى ، فمن المستحيل علينا أن نتصوره يقوم بعمل من الأعمال بدون ما سبب ؟ وليت شعري ما السبب الذي من أجله يعذب مجرماً ؟ إن الله فوق كل إساءة ، فليس عليه أن يدافع عن نفسه . . . ليس عليه إذن أن يعذب .

وتعد الأديانُ الشريرة أشبه بشيطانٍ مُشهرٍ حارب على الله نفسه . من الطبيعي بالنسبة إلى جوبيتر ، بعد أن ظفر ، أن يتخذ احتياطاته ، ويسحق عدوه تحت جبل . إلا أنها فكرة غريبة أن نتصور الله يكافح المجرمين هذه المكافحة المادية بدون أن يفقد شيئاً من جلاله ومن قداسه . فتمت حاول « القانون الأخلاقي » ، المتشخص أن يشير على المجرمين هذا الكفاح المادي فقد فقد لذلك صفة القانون ، لأنه ينحط إلى مستواهم ، ويسقط مثلهم . ليس في وسع إله أن يتحارب مع إنسان ، ولا يعرض نفسه لأن يُصرع كما صرع الملاك يعقوب . ونقول بإيجاز إما أن يكون الله ، هذا القانون الحي ، هو القدرة الكلية ، وعندئذ فنحن لا نستطيع أن نسيء إليه حقاً ، وعندئذ فلا يجب عليه أن يعاقبنا . وإما أن نستطيع أن نسيء إليه بالفعل ، وعندئذ يكون لنا عليه سلطان ، فما يكون هو القدرة الكلية ، لا يكون هو المطلق ، لا يكون هو الله . لقد تخيل مؤسسو

الأديان أن القانون الأقدس يجب أن يكون هو القانون الأقوى . والحقيقة نقيض ذلك تماماً . فإن فكرة القوة تنحل منطقياً الى النسبة بين قدرة ومقاومة . وكل قوة مادية هي إذن ضعف من الناحية الاخلاقية . انها لفكرة غريبة تشبيلية أن نفترض أن الله سجنأ أو د جهنم ، وأن له خادماً وسجناً هو الشيطان . إن الشيطان ، على الجملة ، ليس مسؤولاً عن الجحيم أكثر من مسئولية الجلاد عن آلات التعذيب التي يضعونها بين يديه . بل لعله أحق أن يرثى له على هذا العمل الذي كلف القيام به . فان المسئولية الحقيقية تقع على من هو أعلى منه ، فما هو إلا المنفذ للأعمال الالهية العليا ، حتى ليستطيع الفيلسوف أن يقول إن الشيطان الحقيقي هنا إنما هو الله . لئن كان القانون الانساني المدني لا يستطيع أن يستغنى عن الجزاء المادى ، فلأنه ، كما رأينا ، إنسانى مدنى . وليس الامر كذلك بالنسبة إلى القانون الاخلاقى الذى يُفرض فيه أنه لا يحىى الامبدأ ، والذى تتصوره ثابتاً أبدياً معصوماً من الالم . وليت شعرى هل يمكن أن نتألم تجاه قانون معصوم من الالم !... ان القوة لا تستطيع أن تنال منه ، ولذلك لا حاجة به الى أن يرد عليها بالقوة . ومن يخيل اليه انه صرع القانون الاخلاقى لا يلبث أن يراه منتصباً أمامه ، كما كان هرقل يرى العملاق الذى حسب أنه جدله الى الابد ، ينهض باستمرار امام عينيه . ان الانتقام الوحيد الممكن الذى يصبه الخير على من يخرجون عليه هو أنه أبدي .

ولو أن الله خلق إرادات سامت طبيعتها بحيث لا تئى تعارضه وتخرج عليه ، لأصبح أمامها عاجزاً ، ولما استطاع إلا أن يرثى لها ويرثى لنفسه على أنه خاقها ، ولكان واجبه عندئذ لأن يعذبها ، بل أن يخفف تعاستها ما أمكنه ذلك ، وأن يزداد تلاففه وحسنه معها على قدر ما تزداد هي سوءاً . ان المطرودين من رحمة الله ، اذا كان لاسبيل الى شفائهم حقاً ، لهم أحق على الجملة بمتع السماء من المقرّبين . أحد أمرين : إما أن المجرمين يمكن ردهم الى الخير ، وعندئذ قلن

يكون الجحيم المزعوم إلا مدرسة كبيرة يحاول فيها أن تفتح أعين الأشقياء ، وتوجه ثانية إلى السماء بأسرع ما يمكن ، وإما أن يكون المجرمون لاسبيل إلى إصلاحهم ، كالجنانين الذين لاشفاء لهم (وهذا غير معقول) ، وعندئذ فهم أهل للشفقة إلى الأبد . وعلى المحبة العليا عندئذ أن تحاول تعديل تعاستهم بكل الوسائل التي يمكن تصورها ، وبكل السعادات الحسية . ففكرة الجحيم ، على أى نحو فهمتها ، هي إذن نقيض الحقيقة .

أضف الى ذلك أن الله ، إذ يطرد من رحمته نفساً من النفوس ، أى يطردها إلى الأبد من حضرته ، أى ، بتعبير أقل صوفية ، يبعدها إلى الأبد عن الحقيقة ، إنما يبعد نفسه عنها ، فيحد قدرته ، وكأنه يطرد نفسه من رحمة نفسه . أما عقوبة الحس التي يميزها اللاهوتيون عن الطرد أو اللعنة فبدهى أنها أوهن أساساً أيضاً ، حتى ولو فهمناها بمعنى مجازى . إن الله لا يلعن أولئك الذين انحرفوا عن سراطه وابتعدوا عنه ، بل على العكس يدعوهم اليه ، ويستقدمهم نحوه . إن قوله ميشيل أنجلو بأن الله فاتح ذراعيه فوق الصليب لاستقبال البشر ، إنما تصدق خاصة على المجرمين . إنه نظرته عالية جداً ، فما يرى في هؤلاء الأشرار إلا أناساً أشقياء ، والأشقياء أحق بالرحمة من غيرهم .

جزاء الحب والأخوة

حتى الآن ، كنا ننظر إلى جانبي الجزاء ، أعنى العقاب والثواب ، على أنهما مرتبطان . ولكن لعل من الممكن أن ننظر إلى كل منها على انفراد . فبعض الفلاسفة مثلاً يرفضون فكرة الثواب بالمعنى الأصلي للكلمة ، ويرفضون

حق المكافأة ، ولا يجوزون غير العقوبة ^(١). وفي اعتقادنا أن هذا الموقف الأول أصعب المواقف التي يمكن اتخاذها بصدد المسألة - وهناك موقف آخر يخالف لهذا الموقف وقفه فيلسوف آخر ، ويجب علينا أن نفحصه حتى حتى تتم بحثنا هذا ، وهو رفض العقاب رفضاً باتاً ، ومحاولة الإبقاء مع ذلك على الصلة المعقولة بين الاستحقاق وبين السعادة ^(٢).

ان هذا المذهب يعدل عن الفكرة الكنتية التي ترى أن الاستحقاق هو المطابقة لقانون صوري تماماً . ويرى أن الكون عبارة عن مجتمع واسع ، الواجب فيه يكون دائماً بازاء شخص فاعل حي . وفي هذا المجتمع ، ومن يجب يجب أن يكون محبوباً ، ولا غرابة في ذلك . فان نقول ان الانسان الفاضل يستحق السعادة فعني ذلك ، ان كل ارادة صالحة تريد له الخير في مقابل الخير الذي أراده هو ، وعلى هذا تصبح الصلة بين الاستحقاق والسعادة ، صلة بين ارادة وارادة ، بين شخص وشخص ، صلة اعتراف بالجميل ، وبالتالي صلة أخوة وحب أخلاق ^(٣) . . وهكذا نهتدي إلى الرابطة المنشودة بين الفعل الحسن والسعادة ، نهتدي إليها في فكرة الرد والعرفان بالجميل . فيكون الحب المبدأ الجديد للجزاء ، مبدأ ينفي العقاب ، الا أنه كاف لتسوية ضرب من الثواب روي لا مادي . ولنلاحظ أن هذا الجزاء لا يستقيم بالنسبة الى كائن نفرضه متوحداً تمام التوحيد . إلا أن المذهب الذي نفرضه الآن لا يزي وجوداً

(١) إتنا نقبل بدون تردد قول الرواقيين بأن الفضيلة ثواب نفسها ... فهل يمكن أن تصور المثلث الهندسي الذي نفرضه مزوداً بشعور وحرية والذي يظن ان تنازع جوهره المصروف من تنازع الأسباب المادية التي تحاول من كل الجهات أن تنصبه طبيعته ، هل يمكن أن تصور هذا المثلث محتاجاً بالإضافة الى ذلك الى أن يتلقى من الأشياء الخارجية ثمناً لتمرره من سلطتها ؟ (بيير جانيه ، الأخلاق ، ٥٩٠)

(٢) M. Fouillée, la liberté et le determinisme

Ibid (٣)

لمثل هذا الكائن . فليس في وسع الفرد أن يخرج من المجتمع ، لأنه لا يستطيع أن يخرج من الكون ، وليس القانون الأخلاقي في حقيقته الا قانونا اجتماعيا . وما قبل عن العلاقات الفعلية بين الأفراد يصدق أيضا على العلاقات المثالية بين كافة الكائنات . ومن هذه الناحية يغدو الثواب (récompence) ضرباً من مقابلة الحب بالحب ، ويكون كل عمل خير أشبه « بنداء » موجه الى كافة الموجودات التي تملأ هذا الكون الفسيح ، ويكون من غير المعقول أن لا يُسمع هذا النداء ، وأن يكون الحب عقيماً لا يستدعى العرفان بالجميل . ان الحب يفترض تبادل الحب ، ويفترض بالتالى التعاون والتلاقى ، ويفترض بالتالى رضى الإرادة وتحقيق السعادة . أما الألم الحسى الذى يصيب كائناً من الكائنات فهو يفسَّر ، تبعاً لهذا المذهب ، بوجود ارادة عمية تنهض ضد هذا الكائن من حضن الطبيعة ، حضن المجتمع الكبير . واذا افترضنا أحد الكائنات محباً حقاً ، كان محبوباً لا فى نظر البشر فحسب ، بل فى نظر كافة الإرادات الأولية التى تؤلف الطبيعة ، واكتسب بذلك نوعاً من الحق المثالى فى أن تحترمه هذه الإرادات وتساعد ، وبالتالي ، فى أن تسعده . ومن الممكن أن نعد كافة الشرور الحسية — من آلام ، وأمراض ، وموت — صادرة عن نوع من الحرب تشهرها الإرادات الدنيا ، ونوع من الكره الأعمى يتأجج فى صدورهما . حتى إذا كان الحب نفسه ضحية هذا الكره ، سنخطا واستنكرنا ، ولا أعدل من هذا السخط وهذا الاستنكار . فلتن كان حب الغير لا يجب أن يقابل الا بالحب ، فإن حب الطبيعة بكاملها ، لا حب فرد معين بالذات ، يجب أيضاً أن لا يقابل الا بالحب ، أو كذلك شعورنا على الأقل . حتى إذا أحبت الطبيعة فرداً كان حبها هذا هو السعادة ، بما فى ذلك السعادة الحسية . وهكذا تنهض من جديد الصلة بين الإرادة الحسنة والسعادة ، هذه الصلة التى أردنا تهديمها . ونحن نعترف ان هذا الفرض هو المورد الأخير الوحيد الذى يمكن ان

فلجأ اليه حتى تبرر تبريراً ميتافيزيقياً شعور الاستنكار والسخط الذى يحدثه
فينا الشر الحسى حين يصحب الإرادة الحسنة . ولكن فلنلاحظ ملاحظة جيدة
ما ينطوى عليه هذا الفرض . إنه يقتضينا أن نسلم ، بدون برهان ، بأن كل
الإرادات التى تؤلف الطبيعة ذات جوهر واتجاه متشابهين ، بحيث تلتقى جميعه فى
نقطة واحدة . اما اذا كان الخير الذى يسعى اليه مجتمع من الذئاب ، مثلاً ، مخالفاً
للخير الذى يسعى اليه الانسان هذه المخالفة التى نراها فى الظاهر ، كان صلاح
انسان ما غير جدير بالاحترام فى نظر ذئب ، وإصلاح ذئب ما جدير بالاحترام
فى نظر انسان . فلا بد إذن أن نكمل هذا الفرض السابق بفرض آخر ، هو الفرض
المغرى الجرىء الذى أوردناه فى غير هذا الكتاب على أنه ممكن ، فقلنا : لعله
يقابل التطور الخارجى ، المتعددة مظاهره ، ميلٌ داخلى يظل هو نفسه إلى
الأبد ، ويعمل فى كافة الموجودات . لعل فيها اقترانا فى الميول والجهود شيها
بالاقتران التشرىحي الذى أشار الى وجوده ج . سان هيلير فى الأجسام .

بحسب هذا المذهب ، تنصب فكرة الجزاء فى فكرة « التعاون » التى هى
أدنى الى الأخلاق . فمن يعمل خيراً كونياً إنما يشتغل فى مهمة بلغت من العظم
بحيث يصبح له حق مثالى فى معاونة كل الموجودات ، هذه الأعضاء الداخلة
فى كل واحد ، ابتداء من الذرة الأولى ، حتى الرماد الدماغى من أرقى
الأجسام . ومن يعمل شراً كان لا بد أن ترفض جميع الموجودات معاونته ،
فتعاقبه بذلك نوعاً من العقاب السلبى ، فاذا به منعزل أخلاقياً ، فى حين أن
الأول يكون على اتصال بالسكون .

إن هذه الفكرة القائلة بوجود انسجام نهائى بين الخير الأخلاقى والسعادة ،
إذا هى مُصَفَّيت على هذا النحو ونَقَّيْت ، وأنقذت بالميتافيزياء ، أصبحت
مقبولة ولا شك . ولكن يُلاحظ أولاً أنها لم تعد هى فكرة الجزاء على
قانون صورى . فقد زال منها كل ما قد بقى من فكرة القانون الضرورى أو

الامرى ، ومن فكرة الجزاء الضرورى كذلك . لم تعد هى القانون الضرورى
الكنستى ، لا ولا الحكم التركيبى القبلى الذى يجمع بين التمشى مع القانون
وبين السعادة على أنها ثواب أو مكافأة . أى بكلمة واحدة ، لم يعد ههنا نظام
تشريعى ، ولا جزاء حقيقى تبعاً لذلك . حتى ليكن أن نقول إننا ننقل هنا
الى أفق أسمى من أفق العدالة بالمعنى الاصلى للكلمة ، ننقل الى أفق الأخوة . فليس
ههنا عدالة تكافؤية ، لأن فكرة الأخوة تزيل فكرة التبادل الرياضى والتوازن
بين خدمات متساوية محسوبة على جهة الكمية . ان الإرادة الحسنة لا تزن ردها
على ما تلقت ، فقد ترد الصاع صاعين بل عشرة . لا ولا ههنا عدالة جزائية
(توزيعية) بالمعنى الاصلى ، لأن فكرة التوزيع الدقيق ، حتى التوزيع الروحى ،
ليست فكرة الأخوة . فقد نلاطف الولد المتلاف أكثر مما نلاطف الولد
العاقل . وقد نحب مجرمأ . بل لعل المجرم أحوج الى أن يحب من أى شخص
آخر . إن لى يدين اثنتين ، خلقت إحداها لأصافح بها يد أولئك الذين أسير
معهم فى الحياة ، وخلقت الأخرى لانهض بها من يسقطون فى الطريق ، بل إن
فى وسعى أن أمد اليدين كليهما لهؤلاء . وهكذا نرى فى هذا الأفق أن العلاقات
العقلية الصرفة ، والتوافقات العقلية المحضنة ، والصلات القانونية من باب
أولى ، لا يبقى لها وجود . وبذلك تزول العلاقة العقلية المنطقية بل والكمية التى
تربط الإرادة الحسنة بنسبة معينة من الخير الخارجى والحب الداخلى . وينتج
من ذلك نوع من الإحراج : فالحب إما أن يكون نعمة خاصة واصطفاء
لا يشبه الجزاء فى شىء ، وإما يكون نعمة عامة ومساواة مثالية تشمل كافة
الكائنات فما تشبه الجزاء فى شىء كذلك . فحين أحب شخصاً أكثر مما
أحب غيره ، لا يكون من المحقق أن حبي متناسب مع استحقاقه . وإذا
أحببت كل البشر على السواء ، بنسبة واحدة زال التناسب أيضاً بين الاستحقاق
والحب . هذا فضلاً عن ، الإرادة الصالحة ، نفسها قد لا تود ، فى العدالة

المثالية ، أن تكون موضوعاً لأي تفضيل . لعل ضحايا الحب الاختيارين أن يرفضوا تفضيلهم على غيرهم في أي خير من الخيرات الحسية ، قائلين أن العذاب القسري أحق بالثناء من العذاب الإرادي الاختياري ؛ فمن يقل بتفوق المثل الأعلى على الواقع يكن الانسان الخبير ، في نظره ، هو الغني ، حتى حين يسبب له هذا الغنى الذي فوق الحس بعض المساوىء والآلام الحسية . تلكم هي الصعوبات التي تثيرها هذه النظرية فيما نعتقد . وقد لا تكون هذه الصعوبات ممتنعة على الحل ، إلا أن حلها لا بد أن يكون تبديلاً عميقاً لفكرة الجزاء التقليدية . ذلك أن علاقات الأخوة السامية ، تزيل العقاب فيما يتعلق بالقصاص ، وتزيل التعويض العدالي المحض فيما يتعلق بالثواب ، ولا يبقى هنالك من تحديدات دقيقة . إن الشر المادي ، من جهة ، (ومن جملته الموت) يثير استنكارنا دائماً من الناحية الأخلاقية ، مهما يكن من صفة الخير أو الشر التي تتصف بها الإرادة التي يعوقها . إن الألم يزعجنا في ذاته وبغض النظر عن النقطة التي ينصب عليها . وإذن فمن غير المعقول أخلاقياً أن يكون ثمة توزيع للألم . وفيما يتعلق بالسعادة ، من جهة أخرى ، يلاحظ أننا نريد أن يكون الجميع سعداء . وهذه الأفكار تسبب اضطراباً كبيراً في ميزان الجزاء . إن التناسب والمعقولة والقانون أمور لا تطبق إلا في علاقات النظام والمنفعة الاجتماعية ، والحماية والتبادل ، والتكافؤ والتوزيع الرياضي . وإذن ففكرة الجزاء ، بالمعنى الأصلي للكلمة ، إنما هي فكرة إنسانية محضة ، فهي عنصر ضروري في مفهومنا للمجتمع ، إلا أن من الممكن استبعادها بالنسبة إلى مجتمع أسمى مؤلف من حكماء أمثال بوذا ويسوع . ونقول بوجه العموم إن النفعيين والسكتيين ، على كونهما على طرفي نقيض ، يقعان جميعاً في نفس الخطأ . فالنفعي الذي يضحي بأقل شيء من حياته أملاً في أن يرى هذه التضحية ذات يوم تعود إليه بشيء ما في غير هذه

الحياة إنما يقوم بحساب غير معقول من وجهة نظره : ذلك أنه ، في عالم المطلق ، لا يستحق على تفانيه اللانفعي أكثر ما كان يمكن أن يستحق على عمل سيء نفعي . وأما السكنتي الذي يضحى ، مغمض العين ، في سبيل الواجب وحده ، بدون أن يقوم بأى حساب ، وبدون أن يقتضى شيئاً من الأشياء ، ليس له هو الآخر حق حقيقى فى أى تعويض أو مكافأة ؛ فالمعقول أن يزهد المرء فى الشيء إذا لم يكن يرمى إليه كغاية ، والسكنتي لا يرمى إلى السعادة . وقد يعترض علينا بأنه لئن كان القانون الأخلاقى يلزمنا فلا بد أن يكون ملزماً بشئ تجاهنا . حتى إذا تطلب منا إفناء أنفسنا ، مثلاً ، بدون أن يكون تحت تعويض ، كان هو القسوة العظمى ، وما كان للقانون العادل أن يكون قاسياً — وجوابنا على ذلك أنه يجب أن نميز هنا بين شيئين : الظروف المشثومة فى الحياة ، والقانون الذى ينظم سلوككنا فى هذه الظروف . وقد تكون المصادفات المشثومة فى الحياة قاسية . وهذا ذنب الطبيعة . إلا أن القانون لا يمكن أبداً أن يبدو قاسياً لمن يعتقد بمشروعية . إن من يعد كل زلة جريمة من الجرائم لا يمكن أن يعد العفة أمراً قاسياً . من يعتقد « بقانون أخلاقى ، يكن من المستحيل عليه أن يحكم على هذا القانون من وجهة النظر الانسانية ، لأن هذا القانون هو بالفرض غير شرطى ولا مسئول ، والمفروض أنه يتحدث إلينا من أعماق المطلق . إنه لا يعقد معنا عقداً نستطيع أن نتساوم عليه ونوازن بين الأرباح والخسائر . والحقيقة أن الجزاء — حتى فى الأخلاق السكنتية — ما هو إلا حيلة نعمل إليها لكي نبرر تبريراً عقلياً ومادياً القانون الصورى للضحية ، القانون الأخلاقى . فإنا نضيف الجزاء إلى القانون حتى نسوغه . ولو مضينا بمذهب السكنتية إلى آخره لأدى منطقياً إلى تناقض بين الاستحقاق الأخلاقى المحض ، وبين فكرة الجزاء أو مجرد الأمل فى شئ محسوس ، ولوجب أن يلخص فى هذه الفكرة التى اعربت عنها امرأة شرقية ، فيما أورده لنا جوفانفيل ، حيث قال : « رأى

إيف ، الراهب الواعظ ، ذات يوم ، عجوزاً في الشام تحمل في يدها شعلة من النار ، وتحمل في اليسرى قربة مملوءة ماء . فسألها إيف عما تريد أن تفعل بهذا ، فأجابت إنها تريد من النار أن تحرق بها الجنة ، وتريد من الماء أن تطفىء به جهنم . فلما سألتها لماذا ؟ أجابت : لأنني لا أريد لأحد أن يعمل صالحاً طمعاً في ثواب الجنة أو خوفاً من عقاب النار ، بل حباً بالله فحسب .

ثم شيء قدييد وأنه يصلح كل شيء : هو أن نبرهن على أن الفضيلة تنطوي على السعادة بالتحليل ، وأن التخير بينها وبين اللذة إنما هو انتخاب بين لذتين : لذة دنيا ، ولذة عظمى . وقد كان الرواقيون يؤمنون بذلك ، وكذلك ستوارت ميل وأبيقور وسنفسه . ولا شك أن هذا الفرض يمكن أن يتحقق بالنسبة إلى عدد ضئيل جداً من النفوس العالية . إلا أن تحققه الكامل ليس في الحقيقة من هذا العالم . فليست الفضيلة في هذه الحياة الدنيا ثواباً كاملاً على نفسها ، أو تعويضاً تاماً . فقلها يحس الجندي ، الذي يسقط في المعركة مثلاً ، لقيامه بالواجب ، بمقدار من اللذة يعادل سعادة عمر بكامله . فلنعتزف إذن أن الفضيلة ليست هي السعادة الحسية . وأكثر من هذا بأنه ليس ثمة من سبب طبيعي ولا أخلاقي لأن تصبح كذلك في المستقبل . ولذلك كان الكائن الأخلاقي ، حين يكون أمام مخرجين لا ثالث لهما ، يشعر بأنه قد وقع في شبكة ، يشعر أنه رُبط ، أنه « أسير » الواجب ، ولا سبيل له إلى خلاصه منه ، وما عليه إلا أن ينتظر حركة هذا الجهاز الكبير ، الإجتماعي أو الطبيعي ، الذي سيطويه . إنه يستسلم ، وهو يأسف على أن كان الضحية التي وقع عليها الاختيار . إن ضرورة التضحية لهما في كثير من الحالات رقم خاسر . ومع ذلك نسحبها ، ونضعها على جبيننا في شيء من الفخر ، ونمضى . . . إن الواجب في حالاته الحادة هو من المأسى التي تنصب على الحياة . . . ومن الناس من يكادون يفلتونها منه . . . وهؤلاء يعدّون على وجه العموم سعداء .

فاذا كان الواجب يستطيع على هذا النحو أن يسبب ضحايا حقيقية . . .
فهل تكتسب هذه الضحايا حقاً استثنائياً في تعويض حسي ، حقاً في سعادة
حسية أعلى من حق سائر الأشقياء ، وسائر شهداء الحياة ؟ لا يلوح لي ذلك .
إن كل ألم ، إرادياً كان أو غير إرادى ، يستدعى في رأينا تعويضاً مثالياً ،
لأشياء إلا لأنه ألم . إن كلمة التعويض ، أى الموازنة ، تشير إلى علاقة
منطقية حسية صرفة ، لاعلاقة أخلاقية أبداً . وكذلك كلمة ثواب وعقاب .
فإن هذه الكلمات هى من ألفاظ اللغة العاطفية الحسية ، نقلت خطأ إلى اللغة
الأخلاقية . والتعويض المثالى عن الخيرات والشرور الحسية هو كل ما يمكن
أن نحفظ به من الآراء العامة بصدد العقاب والثواب . ويجب أن نذكر أن
النيميزيا القديمة لم تكن تعاقب الأشرار فحسب ، بل السعداء أيضاً ، أولئك
الذين نالوا من السعادة أكثر من نصيبهم . وكانت المسيحية في عهدها الأول
ترى أن الفقراء ومرضى الجسم والروح هم المقربون المصطفون . والانجيل
يهدّد الغنى بالنار لالسبب ظاهر إلا أنه غنى . وهكذا يصبح الأولون هم الآخرون .
ولا تزال إلى اليوم نرغب في هذه الحركة التوازنية . فكأن المثل الأعلى هو المساواة
المطلقة في السعادة بين كل الكائنات مهما كان أمرهم ، في حين أن الحياة تأيد
دائم لعلم المساواة . ففى وسع القسم الأعظم من الكائنات الحية إذن ، اختياراً
كانوا أم أشراراً ، أن يطمحوا ، فى المثل الأعلى ، إلى تعويض وإلى نوع من
التوازن العام فى اللذات . فأنما يجب أن يسوى أوقيانوس الأشياء . . . أما أن
هذا ممكن فما من استقراء مستمد من الطبيعة بقادر على أن يفرضه ، بالعكس .
ومن جهة أخرى فليس فى وسعنا أن نستمد من أى مذهب أخلاقى ،
باستدل للاحكم ، الاعتراف بحق أخلاقى فى مثل هذا التعويض عن الألم الحسى .
إن هذا التعويض الذى تشتهيه الحساسية ليس يقتضيه العقل . إنه أمر
مشكوك فيه بالنسبة إلى العلم ، بل قد يكون مستحيلاً .

النتيجة

ليس من غير المفيد في الختام ، أن نلخص الأفكار الرئيسية التي فصلنا القول فيها في هذا الكتاب .

لقد كانت غايتنا أن نبحث عما عسى أن تكون عليه أخلاق ليس فيها إلزام مطلق ولا جزاء مطلق، وعن المدى الذي يستطيع أن يبلغه العلم في هذا الطريق ، وعن النقطة التي يبدأ فيها نطاق التأملات الميتافيزيائية .

وقد استبعدنا كل قانون سابق على الظواهر وعالٍ عليها ، وبالتالي كل قانون قبلي قطعي ، وعمدنا إلى الظواهر نفسها نستمد منها القانون ، وإلى الواقع نستمد منه مثلاً أعلى ، وإلى الطبيعة نستخرج منها الأخلاق . والظاهرة الأساسية التي تقوم طبيعتنا هي أننا كائنات مفكرة . ففي الحياة اذن في صورتها المادية والروحية معاً ، بحثنا عن مبدأ السلوك .

ولا بد أن يتصف هذا المبدأ بصفة مزدوجة ، لأن الحياة نفسها تزدوج لدى الإنسان حياة لا شعورية وحياة شعورية . إلا أن معظم الأخلاقيين لا يرى غير ميدان الشعور . في حين أن اللاشعور أو ماتحت الشعور هو الأساس الحقيقي للنشاط . والشعور قد يؤثر مع طول الوقت فيهدم ، بوضوح التحليل ، ما قد جمعه التركيب الوراثي الغامض في الأفراد أو في الشعوب . فللشعور قوة تهييمية لم تحسب حسابها المدرسة النفعية ، حتى ولا المدرسة التطورية . ومن ثم كان من الضروري أن نعيد اقامة الانسجام بين تفكير الشعور وتلقائية الغريزة اللاشعورية ، كان من الضروري أن نوجد مبدأ عملياً يكون مشتركاً بين المنقطتين ، بحيث إذا شعر بنفسه قوى واشتد بدلاً من أن يضعف ويتهدم .

إلا أن هناك مع ذلك ، في ميدان الحياة ، تناقضات تنتج عن تنازع
الفرديات وتسابق الكائنات على السعادة وعلى الحياة في بعض الاحيان .
فإن التناقض الناتج من تنازع البقاء لا حل له في أى ركن من أركان الطبيعة .
والحلم الذى يحلم به الأخلاقى هو أن يحل هذا التناقض . ولذلك كان الأخلاقى
مفتوناً باللجوء الى قانون أسمى من الحياة نفسها ، الى قانون عقلى ، أبدي ،
فوق الطبيعة . أما نحن فقد عدلنا عن اللجوء الى هذا القانون ، على الأقل من
حيث هو قانون ، فرددنا عالم المعقول الى عالم الفروض . ولا يخرج قانون
من فرض . وكنا مضطرين مرة أخرى اذن الى الإستعانة بالحياة لتنظيم الحياة .
لكنها الآن حياة أوسع وأكمل تستطيع أن تنظم حياة أقل كمالاً وأقل اتساعاً .
وتلك هى فى الواقع القاعدة الممكنة الوحيدة بالنسبة الى أخلاق علمية حقة .
والصفة الحياتية التى أتاحت لنا ، الى حد ما ، أن نوفق بين الأنانية
والغيرية — هذا التوفيق الذى هو حجر الفلاسفة بالنسبة الى الأخلاقيين —
هى ما أسميناه بالخصوبة الأخلاقية . فقلنا إذا كان يجب على الحياة
الفردية أن تنتشر على الغير وفى الغير ، وأن تجود بذاتها عند
اللزوم ، فإن هذا الإلتشار ليس مخالفاً لطبيعتها ، بل مطابق لطبيعتها ، بل انه
شرط للحياة الحقة . لقد كانت المدرسة النفعية مضطرة للتوقف ، مترددة ،
أمام هذا التعارض الدائم بين الأنت والأنا ، بين الذى لى والذى لك ، بين
المصلحة الشخصية ومصلحتنا العامة . إلا أن الطبيعة الحية لا تتوقف عند هذا
التقسيم القاطع ، الصارم منطقياً ، فالحياة الفردية تتسع لغيرها لأنها خصبة ،
وهى خصبة لأنها هى الحياة . فمن الناحية المادية رأينا أنها حاجة فردية أن يلد
الفرد فرداً آخر ، بحيث أن هذا الآخر يصبح كأنه شرط لنا نحن . إن الحياة
كالنار ، لا تعيش إلا اذا تواصلت . وهذا يصدق على العقل كما يصدق على
الجسم . فكما أن من المستحيل أى نحبس النار ، فسكذلك من المستحيل أن نحبس

العقل ، فانما وجد العقل ليشع . ونلاحظ قوة الإمتداد هذه في الحساسية أيضاً . فلا بد لنا أن نتقاسم أفراحنا ، وأن نتقاسم آلامنا . إن كياننا كله اجتماعي : فالحياة لاتعرف تلك التصنيفات والتقسيمات المطلقة التي يقوم بها المناطقة والميتافيزيائيون : إنها لاتستطيع أن تكون أنانية تماماً ، حتى ولو شاءت ذلك . إن نفوسنا مفتوحة من كل الاتجاهات : تستقبل ، وتستقبل ويرجع هذا إلى القانون الأساسي الذي تقدمه إلينا البيولوجيا إذ تقول : ليست الحياة تغذية فحسب ، بل إنتاجاً وخصوبة . فالحياة إنفاق كما هي اكتساب .

وبعد أن قررنا هذا القانون العام للحياة المادية والنفسية ، حاولنا أن نستخرج منه معادلاً للإلزام . والواقع أن الإلزام ، بالنسبة إلى من لايسلم بأمر مطلق ولا بقانون متعال ، ماهو إلا صورة خاصة من صور الإندفاع . فلو حللتم « الإلزام الأخلاقي » ، « الواجب » ، « القانون الأخلاقي » ، لو جدم أن ما يكسبه صفة الفعل إنما هو الإندفاع الذي لا ينفصل عنه ، القوة التي تريد أن تعمل . لقد أسرف النفعيون في الإنفاس في الإعتبارات الغائية ، فانصرفوا بكليتهم إلى الغاية ، التي هي في نظرهم المنفعة ، والمنفعة نفسها ترد في رأيهم إلى اللذة . فهم من أصحاب مذهب اللذة ، أعنى أنهم يرون أن اللذات ، إنما هي صورتها الانانية أو العطفية ، هي المحرك الأكبر للحياة النفسية . أما نحن فقد وقفنا بجانب العلة الفاعلة لا العلة الغائية . ورأينا أن فينا قوة تؤثر فينا حتى من قبل أن تستهوينا اللذة كغاية . وهذه العلة هي الحياة الميالة بطبيعتها نفسها إلى الفناء والانتشار ، فتجد في ذلك لذة لها ، إلا أن هذه اللذة تأتي نتيجة لذلك ، بدون أن تغرينا بالضرورة كغاية . فليس الكائن الحي مجرد حاسوب على طريقة بانثام . ليس رجلاً مالياً ، يثبت في دفتره الكبير كشفاً بالأرباح والخسارات . ليست الحياة حساباً ، بل عمل . إن في الكائن الحي ذخيرة من القوة والنشاط تُنفق لالذة الإنفاق ،

بل لأنه لابد من هذا الإنفاق : فلا يمكن إلا أن تحدث العلة نتائجها ، ولو بدون ما غاية .

وعلى هذا النحو وصلنا إلى قانوننا الأساسى القائل بأن الوجوب ليس إلا تعبيراً عن القدرة التى تصير بالضرورة إلى فعل . فنحن لانعنى بكلمة الواجب إلا القدرة التى تفوق الواقع ، فتصبح بالنسبة إليه مثلاً أعلى ، تصبح مايجب أن يكون ، لانها مايمكن أن يكون ، لانها بذرة المستقبل التى تضافو مقدماً على الحاضر . فليس فى أخلاقنا اذن من مبدأ فوق الطبيعة ، فمن الحياة نفسها ومن القوة الملازمة للحياة ، انما يتفرع كل شئ : ان الحياة تضع لنفسها قانونها ، بتطلعها الى الاتساع والنفاء بغير انقطاع . انها تفرض على نفسها واجب العمل ، لقدرتها على القيام بالعمل .

وبينا أنه بدلامن أن نقول : يجب على ، اذن أقدر ، يجب أن نقول : أقدر ، اذن يجب على . ومن ثم كان هنالك واجب غير شخصى ناشئ عن القدرة على العمل . فذلكم هو المعادل الطبيعى الاول للواجب الغيبى المتعالى .

أما المعادل الثانى فقد وجدناه فى نظرية الفكرة المحركة (أو الفكرة — القوة) التى أتى بها أحد الفلاسفة المعاصرين : فان فكرة العمل السامى قوة تميل إلى التحقق . بل إن الفكرة نفسها شروع بتحقيق هذا العمل السامى . وما الإلزام ، من وجهة النظر هذه ، إلا الشعور بالوحدة العميقة بين الفكر والعمل ، وهو بذلك الشعور بوحدة الكائن ، بوحدة الحياة . فمن لا يطابق بين عمله وبين فكرته السامية ، يكن فى حالة نضال مع نفسه ، وفى حالة تمزق داخلى . ومن هذه الناحية تتجاوز أيضاً مذهب اللذة . فليس المهم أن نحسب اللذات ، ونلاحق غايات ، وإنما المهم أن نكون وأن نحيا ، وأن نشعر بكوننا وأن نشعر بحياتنا ، أن نعمل كما نكون وكما نحيا ، وأن لانكون نوعاً من الكذب فى حالة العمل والعمل ، بل حقيقة تعمل .

والمعادل الثالث للواجب مستمد من الحساسية ، لامن العقل والنشاط كالمعادلين السابقين ، وهو امتزاج العواطف امتزاجاً آخذاً بالتزايد، وكون الذات السامية أدنى الى الروح الاجتماعى . مما ينتج عنه نوع من الواجب أو الضرورة العليا ، يدفعنا كذلك نحو الغير بصورة طبيعية عقلية . فان لذاتنا تتسع بفضل التطور ، وما تنفك تصبح غير شخصية ، فنحن لانستطيع أن نتلذذ فى داخلنا كما لو كنا فى جزيرة مغلقة . والمحيط الذى يزداد تلاؤماً معه يوماً بعد يوم هو المجتمع الإنسانى . فاستطيع أن نسعد فى خارج هذا المحيط ، كما أننا لانستطيع أن نتنفس خارج الهواء . أما السعادة الأناية المحضة التى يقول بها بعض الأبيقوريين فهى وهم وتجريد واستحالة . فكل الملذات الإنسانية الحقة ملذات اجتماعية . والأناية المحضة ، كما قلنا ، ليست توكيداً حقيقياً للذات بل بترآلها وانتقاصاً منها .

وهكذا فان فى نشاطنا وفى عقلنا وفى حساسيتنا قوة تدفعنا فى اتجاه الغيرية ، قوة على الانتشار لا تقل شدة عن القوة التى تفعل فى السكواكب : وهذه القوة على الانتشار ، حين تصبح شاعرة بقدرتها ، هى التى تسمى نفسها باسم الواجب .

نلصقكم هى الثروة التلقائية الطبيعية التى هى الحياة ، والتى تخلق الغنى الأخلاقى فى الوقت نفسه . إلا أننا رأينا أن التفكير قد يتعارض مع التلقائية الطبيعية ، وقد يعمل على تحديد القدرة والوجوب جميعاً ، وذلك حين تكون قوة الانتشار نحو الغير متعارضة صدقة مع قوة الدوران حول الذات . فهما قلّ تنازع البقاء بتقدم التطور ، فانه يعود إلى الظهور فى بعض الأحيان التى لاتزال إلى اليوم كثيرة . فكيف نستطيع أن نهيب بالفرد الى تفان نهائى وإلى التضحية بنفسه فى بعض الأحيان ، بدون أن يكون ثمة قانون أمرى ؟

وجدنا ، عدا هذه الدوافع التي ذكرناها سابقاً والتي تؤثر دائماً في الحالات العادية ، وجدنا دوافع أخرى أسميناها حب المخاطرة المادية وحب المخاطرة المعنوية . فالإنسان صديق التأمل ، لافي النظر فحسب بل في العمل أيضاً . وحيث ينقطع اليقين ، لافكره ولا فعله ينقطعان من أجل ذلك . فيمكن أن يحل الفرض التأمل المحض محل القانون القطعي ، ويحل الأمل المحض محل الإيمان الاعتقادي ، ويحل العمل محل التقرير . فالفرض التأمل مخاطرة في ميدان الفكر والعمل المطابق لهذا الفرض مغامرة في ميدان الإرادة . والكائن المتفوق هو الكائن الذي يعمل ويخاطر أكثر من غيره ، إن بفكره أو بأفعاله . ويأتي هذا التفوق من كونه يملك ثروة أكبر من القوة الداخلية .. من كونه يملك قوة أعلى ... وهو لهذا نفسه يقع عليه واجب أعلى .

والتضحية بالحياة نفسها يمكن أن تكون هي الأخرى ، في بعض الحالات انتشاراً للحياة ، إذ تصبح من الشدة والعنف بحيث تفضّل وثبةً حماسية سامية على سنين من حياة عادية تافهة . هنالك ساعات يستطيع الإنسان فيها أن يقول فيها في آن واحد : أعيش ، عشت . فلئن كان هناك احتضار مادي وروحي يدوم سنوات عدة ، ولئن أمكن أن يكون الإنسان ميتاً طوال الحياة كلها ، فإن عكس هذا صحيح أيضاً ، فمن الممكن أن يركز العمر كله في لحظة من حب وتضحية .

وأخيراً ، كما أن الحياة تصنع لنفسها واجب العمل من قدرتها على العمل ، فانها كذلك تصنع لنفسها الجزاء من العمل ذاته ، ذلك أنها إذ تعمل ، تلتذ بذاتها ، فاذا عملت أول ، التذت أقل ، وإذا عملت أكثر التذت أكثر . وحتى حين تجود بنفسها ، فانها تظل موجودة ، وإذا ماتت ظلت تشعر باتساعها الذي لا يزول ، والذي سيظهر مرة ثانية في صورة أخرى ، مادام لا يضيع شيء في هذا العالم .

ونقول على الجملة إن قوة الحياة والعمل هما اللذان يستطيعان وحدهما أن يحللا المسائل التي يطرحها الفكر المجرد على نفسه حلاً جزئياً إن لم يكن تاماً .
يعتقد الشكاك ، إن في الأخلاق وإن في الميافيزياء ، أنه مخدوع هو والناس كافة ، وأن الإنسانية ستظل تخدع أبداً ، وأن التقدم المزعوم ما هو إلا مراوحة في مكان واحد بعينه . وهو مخطيء في ذلك فإنه لا يرى أن آباءنا قد وفروا علينا كثيراً من الأوهام التي وقعوا فيها وأتينا سنوفر على أعقابنا كثيراً من أوهامنا وهو لا يرى من جهة أخرى أن في جميع الأخطاء نصيباً من الحقيقة ، وأن هذا النصيب الصغير من الحقيقة آخذ في النمو والاشتداد شيئاً بعد شيء . ويعتقد المؤمن أنه خلافاً لسائر الناس ، يقبض على الحقيقة بكاملها واضحة قاطعة . وهو في ذلك مخطيء . فهو يجهل أن في كل حقيقة عدداً من الأخطاء ، وأن ليس في الفكر الإنساني شيء بلغ من الكمال ما يجعله يعد نهائياً قاطعاً . الأول يعتقد أن الإنسانية لا تتقدم . والثاني يعتقد أنها وصلت . وثمة وسط بين هذين الفرضين فيجب أن نقول إن الإنسانية تمشي ، ويجب أن نمشي نحن أيضاً . قالوا إن العمل يعدل في قيمته "صلاة ألا إنه خير من الصلاة أو قل بالأحرى إنه "صلاة الحقيقية ، إنه الألوهية الإنسانية الحققة . فلنعمل بدلاً من أن نصلي . ولا نرجون إلا أنفسنا وسائر الناس . أنفسنا فلنعتد . إن الرجاء (l'espérance) لا شبهه بالألوهية (la providence) يرى أحياناً ما أمامه (proridere) . والفرق بين الألوهية التي فوق الطبيعة والأمل الطبيعي هو أن الأولي تريد أن تغير الطبيعة مباشرة بوسائل فوق الطبيعة والثانية لا تبدل في أول الأمر إلا أنفسنا . إنها قوة ليست عالية علينا بل داخلية فينا تدفعنا أبداً إلى الأمام . ويبقى أن نعرف : هل نحن نمشي وحدنا - أشبه هل العالم يتبعنا - هل في إمكان الفكر يوماً أن يجر الطبيعة . - ألا فلنتقدم دائماً . . . إتنا بليفايش الذي انتزعت الأمواج دفعة مركبه ، وحطمت الرياح ساريتة ، فضل في اليم ، كما تضل

أرضنا في الفضاء الفسيح . وأخذ يسير على غير هدى ، تدفعه العاصفة ،
وتتجاذبه الزوابع . ومع ذلك فقد وصل . ومن يدري ، فلعل الإنسانية أن
تصل الى غاية مجهولة تكون قد خلقتها لنفسها . لا يد توجهننا ، ولا عين
تنظر من أجلنا . فقد تحطمت الدقة منذ زمان طويل ، أو قل إنه لم يكن ثمت
دقة في يوم من الأيام وعلينا نحن أن نصنعها . . . إنها مهمة كبيرة . . .
وإنها لممتنا نحن

فهرس الكتاب

مقدمة المترجم	٣
تمهيد المؤلف	١٣

المقدمة

نقد مختلف المحاولات لتبرير الواجب تبريراً ميتافيزيائياً

الفصل الأول — أخلاق الاعتقادية الميتافيزائية : ١ — الفرض التفاؤلى ٢ —	
الفرض التشاؤمى ٣ — فرض حياد الطبيعة	١٩
الفصل الثانى — ١ — أخلاق اليقين العمل ٢ — أخلاق الإيمان	
٣ — أخلاق الشك	٥٧

الباب الأول

فى الباعث الأخلاقى من وجهة النظر العلية
المعادلات الأولى للواجب

الفصل الأول — شدة الحياة هى الباعث على العمل	٨٥
الثنائى — أعلى شدة فى الحياة مصحوبة حتماً بأعظم اتساع	٩٤
الثالث — إلى أى حد يمكن للباعث على النشاط نوعاً من الالتزام،	
القدرة والوجوب	١٠٢
الرابع — الشعور بالالتزام من وجهة نظر الحركة العقلية، كقوة	
دافعة أو مانعة	١١١

الباب الثانى

المعادلات الأخيرة الممكنة للواجب لبقاء الأخلاق

الفصل الأول — المعادل الرابع للواجب، مستمداً من لذة المخاطرة والكفاح	١٣٥
--	-----

الفصل الثاني — المعادل الخاص للواجب ، مستمداً من المخاطرة

- الميتافيزيائية ، الفرض ١٥٣
١ — المخاطرة الميتافيزيائية في التأمل ١٥٣
٢ — المخاطرة الميتافيزيائية في العمل ١٦٥

الباب الثالث

فكرة الجزاء

- الفصل الأول — نقد الجزاء الطبيعي والجزاء الأخلاقي ١٧٣
١ — الجزاء الطبيعي ١٧٥
٢ — الجزاء الأخلاقي والعدالة الجزائية ١٧٩
الفصل الثاني — مبدء العدالة الجنائية أو حماية المجتمع ١٩٠
نقد الجزاء الداخلي وتأييد الضمير ٢٠٧
نقد الجزاء الديني والميتافيزيائي ٢١٥
١ — الجزاء الديني ٢١٥
٢ — جزاء الحب والاخوة ٢١٨
النتيجة ٢٢٧