

مقدمة

نقد مختلف المحاولات

لتبرير الواجب تبريراً ميثافيزيقياً

obeikandi.com

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 علمية ، 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 .
وأتمّ تعلون 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 . فتمتد 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 أمته 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 نضّ 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 التشاؤم ليستطيع أن يكون في كثير من الأحيان أسمى من التفاؤل المتطرف من حيث هو قيمة اخلاقية . فالنشاؤم 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 إلى كل شيء نظرة وردية أوزرقاء . ولئن كان النشاؤم 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 الإنساني حينذاك ، ويتجرد الإنسان عندئذ من الاخلاق بواسطة الله .

واسمحو لي أن أروي لكم هذا الحلم : في ذات ليلة جاءني ملاك ، وحملني على جناحه ، ليمضني 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 ، وتنهدات 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 الأخلاق 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 نسبياً 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 إليهم 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 . يحكي عن سبينوزا أنه كان إبان مرضه يضحك وهو يرى عنكبوته المحبوبة يلتهم الذبابات التي كان يقدمها إليه . فلهل كان يعود إلى نفسه ، ويفكر في ذلك المرض الداخلي الذي يلتهمه اتهاماً . لعله كان يضحك لشعوره بأنه هو الآخر قد أحاط به نسيج عنكبوتي لا يرى ، فشل إرادته ، وأن هذه الشياطين الصغيرة تقضيه قسماً .

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 الصدف 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 . فالمرء الذي يعتقد ، وهو ينقذ حياة أحد أقرانه ، أنه يعمل على تحقيق الخير العام ، مخطئ . في اعتقاده . فلعل الأفضل بالنسبة إلى الجميع أن لاترعى الأمر بعضها بعضاً . وهكذا نرى أن كل الاشياء تلتبس وتستوى في فلسفة الآفاق العالية ، فالخير والشر ، والافراد والانواع ، والأنواع 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 الذى تلتقى

فيه الافلاطونية بالسكنية ، إلا صور حية للسألة الاخلاقية . فكل الشموس 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 المتبوية 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 ثمت 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 مما لا يقدر . وإذا كان أجمل ما فى العالم فى نظر الله رضى حوب بقضاء ربه ، وصدق ريجولوس مع أعدائه ، فلماذا كانت فرص هذه الفضائل السامية نادرة جداً ، ولماذا يجعلها التقدم تزداد 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 . ولستكنى فى هذا العصر الذى خلا من الجلادين أظل ، 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 . اننا نستطيع ، على وجه العموم ، أن نرى رغائبنا بسهولة عظيمة أثناء تحقيقنا الخير ، ولا نرى ثمت حاجة إلى اقتراف الشر ، أو الشر الكامل اللفظ على الاقل . فحين أغرى يسوع ، كان ذلك فوق الجبل فى صحراء ، وكان يسوع شبه عار ، وكان قد أرهقه الصيام . أما اليوم ، ومعظم الناس مكتسون ولا يصومون ، فان 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 ، لان الكمال يكون فى ظفر الإرادة على الالم وعلى الرغبة . حسناً ، ولستكننا بهذا التناقض نفسه نستطيع أن نجحد العالم ، لان كل تقدم يحققه يمكن أن يعتبر عندئذ خطوة إلى وراء ، فكل صفة ورائية نكسبها 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 والالم والسكد ، وان 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 ، ولكننا نعود فنقول ان أرسطس الذى فىنا قليل الحيلة فى مضاعفة محننا ومشقاتنا . والخط 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 ، فانه 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 لخطأ 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 تناولاً 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 يضحي 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 للبهائم الأربع من ملايين المسيحيين : ليس تمت إليه ، 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 اعتراني 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 أُنتزع 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 ، وا أسفاه ، 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 لمُسئَل ، 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 وفتية عابرة تحولها الطبيعة بمرور الزمن ، وقولنا تعجزها 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 ! فإن الأنواع والأفراد جميعاً مسوقة بالزوبعة نفسها . فكل شيء يمضي ، وكل شيء يتدحرج إلى اللانهاية . إن الفرد عبارة عن مركب من عدد من الأفكار والذكريات والآراء 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 . وكل ظفر 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 لا تعمل 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 لا تموت، 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 تقاقل معها! وستكون هذه الآلهة عندئذ من أنبائها هي، أنبائها الذين قدسهم القبر. وسيزداد عدد هذه الآلهة ازدياداً مستمراً مطرداً، لأن الأرض الخصبة لا تكف عن انتاج الحياة، وهذه 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. فحتى كان الموت لا يمت، فهو يغيث. ولا يمكن أن يجعل الارواح حيادية أو عاجزة، فلا بد أن يكون هناك إذن، كما كان يعتقد الأقدمون، 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 ليصعب على الطفل أن يتصور أنه لا يستطيع أن يفعل أمراً من الامور مادام يريده 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 الحوادث ، لا يلبث أن يشعر أنه محكوم مستعبد الى درجة يفقد معها الشعور بالفضال ؛ 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 ارادته ، ويعتقد أنه قادر على التحكم بالمستقبل ، وقادر على الظفر في نضاله ضد الأشياء . فقلبه يطفح آملاً 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 ، لان 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 الشعورَ العابرَ 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 ما تنهالك ثقيلة ، وترزح تحت الجسم المحطم ، كحصان ينوء بحمله . ويُظلم الفكر : فيشعر المرء بانئثار الشفق في أفكاره ، ويشعر بقدم المساء .

إنه يشهد هذا التحلل البطيء الحزين الذى يعقب النمو لا محالة ، 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 شىء 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 ما فى الأمراض البطيئة التى يحتفظ فيها المرء بشعوره إلى النهاية : فهى تنتزع الأمل 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 . وما يحزن طبعاً أن نعرف هذا الفناء أو هذا التبعثر والتحلل على الأقل - إذا كان ذلك هو سر الموت - ؛ ولكن من الأفضل 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 ، تصورها ساكنة ، كما تصور بواسطة الخطوط الثابتة المرسومة على صفحات المسجلات الجوية ، عصف الزوبعة التى تمضى . ولكن لعل هذه الأبدية التى نحسب أنها شىء 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 اللامنى ، 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 وكرامته 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 ، وتنكؤها 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 ويحمدها ، ليس من الضرورى أن يكون قد عاش كثيراً ، بل يكفى أن يكون قد تألم كثيراً .

الفرصه 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 (-) . وما 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 يحملون على الموازنة بين هذين الطرفين الاقصيين : اللذة القوية والآلام الشديدة . ومن هنا ظهر لهم الآلام أكثر من اللذة . فان اللذة القوية أمر نادر ، وضرب من الترف . وكثير من الناس يفضلون أن يستغنوا عنها كي ينجوا من الآلام . 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 وتضؤل . 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 (لاسيما حين لا تظل توقظ الرغبة التي تدخل في تركيب كل إحساس وكل تصور لنيتي) . وعلى عكس ذلك الألم ، فإن فيه عنصراً لا يندرس مع الزمن ، بل غالباً ما ينمو ويكبر ، وهو ما سنسميه بعدم امكان الإحتمال . إن الألم القوي 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 . فالرهبة ، 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 روجي 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 والآلم ليسا اذن متساويين في الذاكرة .

وتمت سبب آخر للخطأ في الموازنة بين الاوقات السعيدة والاقوات الشقية من الحياة ، هو أن الايام السعيدة تمضى بسرعة أعظم ، وتبدو أقصر مدة 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 شعبنا 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 ممالغيات 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 نبحت 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 فردي 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 ل نرى 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 تنطوى 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 . فلو 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 ، تصحب 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 ثلّ للذات لا تقابلها آلام . فغايتها أن يملأ بما يشبه اللذة اللحظات الكاكية من الحياة ، أعني اللحظات التي نستريح فيها من العمل . إنه لسوى عظمى للخالي من العمل . فبينما كان المتوحش يقضى الفترة التي تفصل بين جهدين ماديين نائماً ، 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 مقدماً قبل أن نسمعها ، ونستمتع بها أثناء سماعها ، ونظل نستمتع بها بعد ذلك .

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

فأولاً 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 لحاسة 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 الطريقتين 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

للاضطراب . 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 تتجاذبها 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 بالتدريج .
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 المتشائمين 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 ماهو 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 يخلفُوا . 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 ، وكانهم 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 ولسكتنا لانستطيع 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 النشاؤم 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 المتشائمين 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 تهب 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 بازاء 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 بازاء 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 السكون 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 الحروالبرد ؛ 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 السكون 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 الف عام فى العصر الجيولوجى الذى سبق عصرنا هذا ، قد بدلت العالم فى شيء ؟ وهل يؤثر كونيوشوس 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 ، فأتخلع 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 تصورناها ، 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 ينفعك يضيع على جبينه إكليل أزهاره بدون أن يعرف أن هذا الإكليل قد ذبل منذ مائة ألف من السنين . قال مسيو رينان : « 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 التي تقيم عند قاعدته . أفليس ذلك هو مصير
« أهرام الخير ، أيضاً ؟ إن أرضنا تائهة في صحراء السماوات ، وانسانيتنا نفسها
تائهة على الأرض ، وعملنا الفردي تائه في الإنسانية ، فكيف نوحّد الجهود
العام ، وكيف نركّز في غاية واحدة اشعاع الحياة اللانهائي ؟ ان كل أثر من
الآثار معزول عن غيره . فثمت عدد لا نهاية له من الاهرامات المجهرية ،
والتبلورات المنعزلة ، والمخلفات الاثرية المتناهية في الصغر التي لا تستطيع ان
تتجمع في كل واحد . ولعل الإنسان العادل والانسان الظالم لا يؤثران
كلاهما أى تأثير في هذه الكرة الأرضية التي تجتاز طريقها في الأثير . ان
الحركات الخاصة التي تصدر عن ارادتها لا تستطيع أن تؤثر في مجموع الطبيعة
أكثر مما يستطيع اصطفاق جناح الطائر الذي يخلق فوق السحاب أن يهوى
جيني . 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
التفاوت ، وهي أن هذا الكل الأكبر الذي لا نستطيع ان نغيّر اتجاهه ليس
له هو نفسه أى اتجاه أخلاقي . فليس ثمت غاية ، والطبيعة لا شأن لها بالأخلاق ،
والجهاز اللانهائي حيادي كل الحياد . فالواقع ان الجهود الكونية لا يشبه عملا
منظماً ذا غاية . وقديماً شبهه هراقليطس باللعب . وهو لعب أشبه بلعبة الأرجوحة
التي تستثير قهقهات الأطفال . فكل كائن يوازن الآخر . ووظيفه كل موجود
في الوجود هي ان يعطل موجوداً آخر ، ويمنعه من ان يعلو كثيراً أو يهبط
كثيراً . وليس بيننا من يجرّ العالم ، هذا العالم الذي يتألف هدوءه من
اضطرابنا نحن

ونستطيع أن نفترض في قرارة الجهاز الكوني 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 أعرق 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 . فقفاقتى 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 يضحكها ، 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 أنني كنت جالساً ذات يوم على الرمل أتأمل قطار الأمواج الهائجة
وهي تقبل نحوى . لقد كانت تصل من أقصى البحر ، بدون انقطاع ، صاخبة
مبيضة . 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 أشده 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 إلى 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 والعناء بحيث ما ينفك وجود بغير
حساب . أما من يحس بأن قواه ذات حدود ، ومن يشعر بالحاجة إلى الراحة
بعد العناء ، وإلى 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 أسمى ما فيها من شعرات 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 الذي يورجح الكائنات . وانظر في 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 في شيء هذه الشعوب التي تتجاذبها أمواجها المرّة ها هنا وها هناك ؟ ألا انه هو نفسه صورة للحرب ضروس ، وقاتل لا يتوقف . فأمواجه التي تتحطم ، ثم تأتي أقواها فتطغى على أضعفها وتجرحه ، انما هي صورة لتاريخ العوالم وتاريخ الأرض والإنسانية . فكأنه الكون في صورة واضحة للأبصار . وما عاصفة الأمواه هذه إلا استمرار لعاصفة الرياح ونتيجة لها : أليست رعشة الرياح هي التي تنتقل إلى البحر ! والأمواج الهوائية نفسها انما هي بدورها نتيجة لموجات في الضوء والحرارة . ولو استطاعت أبصارنا أن تشمل الأثير الواسع لما رأينا في 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
الايمنان — 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 فى ذاته نستطيع أن ندركه بالحدس ، وتفوق قيمته كل شىء فى نظر العقل . وبعضهم الآخر يتصوره ، مع كُنْت ، 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 الأوستراليون 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 وُبِّخَ 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 تبرحها أبداً . إن 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

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

بقيت الأخلاق الصورية الذاتية التي يقول بها السكنتيون ، 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 السكنتية ، 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 شىء حسى ، أن تنتج شعوراً باللذة أو بالألم . . . إنه لمن المستحيل علينا ، نحن البشر ، أن نفهم لماذا وكيف كانت عمومية قاعدة ما تهمنا 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 قليلاً . قال : « نحن محمولون على أن نكتفي بأن نستطيع أن نرى قليلاً 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 قليلاً أى سبب لربط لذة أو ألم حسيين بقانون هو بالفرض فوق الحس ، ومغاير في نوعه للطبيعة . إن الحس (الشعور) الأخلاقي لا يمكن أن يفسر عقلياً وقليلاً . 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 ، فلو كانوا على الأقل يشعرون بوجود كائن يوجه اليه القيام بالواجب . وبعد ، في هذا المركب المتألف من صورة ومادة لا تنفصالان ، 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 بما 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 طبيعي وتعبير عن الحياة فى طرازها الأعلى الذى هو العقل ، أليف
النظام والتناظر والمشابهة 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
محضة يهدم هذه الإرادة نفسها بدلا من أن يؤسس الأخلاق . لا يمكن أن
نريد عملاً فى سبيل قانون ما الا اذا كنا نقيم هذا القانون على أساس القيمة
العملية والمنطقية للعمل نفسه . لقد كان مذهب أرسطون القديم مثلاً لا يسلم
بوجود أى فرق فى القيمة بين الأشياء . لكن الكائن الإنسانى لا يستسلم
أبدأ للسعى وراء غاية ما قائلًا لنفسه ان هذه الغاية لاقيمة لها وانما ارادته
للسعى وراء هذه الغاية هى التى لها قيمة أخلاقية . فسرعان ما تخور عندئذ
الإرادة ، وينتقل اليها ما فى موضوعاتها من عدم اكتراث . ان الإنسان محتاج
دائماً الى الإعتقاد بأن ثمت خيراً لا فى النية فحسب بل فى العمل أيضاً . وما
يضعف 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 اغماؤها وهى تحتضر ، فتحت يدها التى أحكت
قبضها و مدت 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 أوثمت عليه . ويقينى 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 . واثن 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 ، فيقينى 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 فى 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 لانهم باشتغال العقل الذى ليس أخيراً إلا غريزة أعقد . ولا نستطيع
أن لانهم 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 .

أفكار 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 الأصلى 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 الإنسانى، 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 كتساب 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 حللنا 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 شىء 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 الشىء من أن نؤمن بغيره أو أن لا نؤمن بشىء .

٣ — تقرير ثالث ، هو أن هذا الايمان فوق المناقشة — لأنه مما 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 المعروف 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 . فتلكم 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 لعدة 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 يهب 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 ruine* . 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 الذي لا يقبل رداً ولا تردداً ، فنشعر بالواجب يتحدث في داخلنا كأن له صوتاً ، فنؤمن به إيماناً بشيء يحيا فينا ، وينبض في أعماقنا ، نؤمن به إيماناً بجزء من أنفسنا ، بل بجزء من أنفسنا . وقد حاول الإيقوسيون والانتقائيون ، منذ قليل من السنين ، أن يقيموا فلسفة على أساس الشعور العام ، أى في الحقيقة على أساس الحكم الوهمي 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 ، وهي الاعتقاد بأن هذا الباعث المسمى بالواجب من مرتبة أخرى غير كافة البواعث الطبيعية . وهل هذه العبارات التي تتردد كثيراً على أفواه كوزان وتلامذته والتي أصبحت تستثير فينا الابتسام من مثل « الضمير يأمر ، و « البداهة تبرهن ، و « الحس السليم » يريد ، أكثر اقناعاً في ذاتها وفي عموميتها من قول أولئك « الواجب يأمر ، و « القانون الأخلاقي يقتضى ، وما إلى ذلك . إن البداهة الداخلية للواجب لا تبرهن على شيء . فالبداهة حالة ذاتية يمكن أن نفسرها في معظم الأحيان بأسباب ذاتية أيضاً . والحقيقة ليست هي ما نشعر به أو ما نراه بل ما نعلله ونفسره . الحقيقة تركيب : وذلك هو ما يميزها عن الاحساس والحادث الخام . إنها مجموعة حوادث ، وهي لا تستمد بداهتها وبرهانها من مجرد حالة شعورية ، بل من مجموع الحوادث التي تتماسك 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 يكفى 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 هى المسألة ، ولا بد أن ننظر فيها ، وإلا درنا الى الأبد فى دائرة واحدة . وما عسى أن يصير إليه هذا الواجب المزعوم إذا كنتُ أعتقد أن حريق المستقلة أو غريزتى الموروثة أو العادة أو التربية هى التى تأمرنى بالقيام بهذا العمل أو ذاك ؟ أأست ، كما لاحظ دارون ، كلبا يعدو لاصطياد الفريسة بدلا من أن يوقفها ؟ وهذا الواجب الذى 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 التى يقوم بها العلم فى موضوع إيمانكم ! وقد يكون من الصعب على العلم وحده أن يؤسس أخلاقا بالمعنى الدقيق للكلمة ، لكنه يستطيع أن يهدم كل إيمان أخلاقى يزعم أنه مطلق . فلئن كان العلم غير كاف أحيانا للبناء ، فإن له قوة تدميرية لا تقدّر . بل إن أنصار الإيمان الأخلاقى لا يكونون قد برهنوا على رأيهم إذا توصلوا الى البرهان على أن أخلاقهم هى أتم الأخلاق وأكملها ، وعلى أنها الأخلاق التى تجيب أكثر من غيرها على كافة الأسئلة التى يطرحها الإنسان الأخلاقى ، وتخشى أقل من غيرها الاستثناءات والاعتراضات الدقيقة ، وعلى أنها تدفع بالإنسان ، خافض الجناح ، الى الاخلاص المطلق والتفانى التام . حين يبرهن أنصار الإيمان الأخلاقى 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 ثمت دين حق ، وهل ثمت 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 الايمان عادة مكتسبة ، ونوع من الغريزة العقلية ذو سلطان كبير علينا فيُلزِمنا ويخلق فينا شعورا بالواجب .

إلا أن الايمان لا يستطيع أن يُلزم من لم يعتقد به ، والمرء لا يستطيع أن يكون ملزما بتقرير شيء لا يعرفه بكامله ولا يعتقد به . فواجب الايمان لا وجود له إذن إلا بالنسبة لمن آمنوا به مقدما ، أى متى وُجد الايمان وُجد معه ، شأن كل عادة قوية متأصلة ، الشعور بالواجب الذى يبدو مرتبطاً به . لكن الواجب لا يسبق الايمان ، 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 الايمان ؛ 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 الايمان الواجب » الذى يتصوره المؤمن ، بواجب آخر هو واجب الشك فى الواجب الذى يفرض نفسه على الجاحد . فإذا أمكن أن تقولوا إن الايمان يلزم ، أمكن أن نقول إن الشك يلزم أيضا .

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

بباعث خارجي تماماً ، فقالوا إننا نعتقد بالواجب لأنه بدون الواجب لا يستقيم للمجتمع حياة . وهذا هو نفس الدليل الذي يقول به من يمضي الى الصلاة بحجة ان الدين ضروري للشعب ، وان من الواجب ان نكون قدوة للشعب .

ألا إن في أعماق هذا الايمان لرئياً . وما شأن هؤلاء إلا كشأن الزوج الذي تداخله الشكوك ، فيؤثر ان لا يتعمقها ، مفضلاً هدوء العادة على ما قد تجره الحقيقة من قلق واضطراب . وكذلك شأننا مع الطبيعة في 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 في النفوس » .

وهذا الريب القليل في الايمان يستدعي ويبرر الاعتراضات التي يأتي بها ريب أكمل وأكثر منطقية . فسوف يقول الريبون : إن كون الشيء ضروريا لا يعني أنه حقيقي ، 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 التي 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 الذاتي والواقعي ، فتراه يعمل على إيجاد الوهم بطرائق العلم ، فيستخدم الحقيقة كما يخدع ويفتن معاً ، وترى الفكر يذل كل ما يتمتع به من رهاقة حتى يفتن الأعين . فمن ذا الذي يضمن لنا أن الاخلاق ليست هي الأخرى فناً من الفنون ، جيلاً ومفيداً معاً ؟ لعلها هي الأخرى تفتننا لانها تخدعنا . ولعل الواجب أن لا يكون

إلا حركة ألوان داخلية . إذا نظرت إلى لوحات كلود لوران رأيت فيها آفاقاً بعيدة ، وممرات طويلة بين الأشجار ، تصور لك فكرة لا نهاية حقيقية ، وما هذه اللانهاية إلا بضعة سنتمترات مربعة . إن فينا كذلك آفاقاً مثل هذه الآفاق قد لا تكون إلا ظاهرية . ومعظم الحياة الاجتماعية يقوم على الحيلة . ولست أعنى بالحيلة شيئاً منافياً للطبيعة . كلا . فلا شيء يعبت 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 ، فإذا 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 بالجحيم . وعُفّ 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 مجتمعتنا 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 الريبية 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 ، أظل 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 شئ 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 . فينبى أن نطرد من أنفسنا ذلك الاحترام الأعمى لبعض المبادئ ، وبعض العقائد . يجب أن نستطيع أن نطرح كل شئ على بساط البحث ، وأن ننش كل شئ ، ونتمق كل شئ ، فإ يبنى للعقل أن يفض 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 شئ 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 التفكير كافٍ لتهديما . ألا ما كان أعظم

ما يمكن أن تكسبه الانسانية لو أن ذلك التفانى كان فى سبيل العلم لا فى 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 فى أيامنا هذه . ما أكثر الأعمار التى أُفْنيت فى تقرير موضوعات إيمان خاطيء ، وكان يمكن أن تستفيد منها الانسانية ويستفيد منها العلم !

— ٣ —

أخرون الشك

رأينا يقين الواجب ، على نحو ما قال به كنت ، ينتهى إلى إيمان حتى عند أتباع كنت ؛ ورأينا الإيمان 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 الإيمان ، وتأسيس الأخلاق فى 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 التى سار منها ، والتى لا يمكن أن ينكرها أى مذهب ، هى أننا نملك شعوراً أو وجداناً . وكوننا نملك شعوراً ، إذا أحسنّا تأويل هذه الظاهرة ، هو فى رأيه الأساس الأول للحق العادل والواجب العادل . إذ ما هو موضوع الشعور ، بأوسع معانى 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 الخاص ، ويدرك نسييته 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 الموضوعى . ، 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 ثمت 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 في سبيل الغير ، وفي سبيل المجموع . إن السورليسيسم كما يقول الانجليز ، ليست مقبولة لا في الأخلاق ولا في الميതافيزياء ، رغم أن من الممكن أن تكون من الناحية المنطقية لا غبار عليها في 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 الميتافيزيائية . ونحن نوافق أولاً على أن التعبير العملي 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 لابد أن أدرك شيئاً ما في وسط الضباب الميتافيزيائي ، في وسط السحاب الذى يغشى العالم ويغشىنى . والتوازن التام في 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 الميتافيزيائي ، في معظم الأحيان ، ليس شكاً كاملاً حقيقياً ، وتعادلاً تاماً أوجدته في الفكر إمكانات مختلفة تتوازن : إنه ينطوى في 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 عملي . فالإنسان ، المتقلب بين الفروض المختلفة عن العالم ، يميل دائماً بغريزته إلى اتجاء من هذه الاتجاهات دون غيره ، ولا يظل معلقاً في سماء الشك البيروني . 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 توجيهياً
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 إيجابى معين في سلوكى ، لا أن
أتصوره بمكناً 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 يؤثر تأثيراً ما فيه أو في 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 ما لا يمكن معرفته ، بل تصوراً لطبيعته ، وتحديدأ بالخيال لهذه الطبيعة ، وأخيراً الاعتقاد بتأثير ممكن من قبل الإرادة فيه أو في تحقيقه المقبل^(١) . ومتى تقرر أن هذه كلها فروض فإن الأخلاق ، 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 الأنانية 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 لليقين 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 ردأً منطقياً . فقد رأينا أن كنتُ 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 لمبادياتهم الشخصية .. لعلمكم تذكرون لوح النجاة الذى حدثنا عنه شيشرون ، والذى يمرّ 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 شيئاً 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 « مثلاً أعلى مقنعاً » ، 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 « محايثاً » ، وأن يبين أنه مشتق من التجربة نفسها . وهذا ما حاول في الواقع أن يفعله مقدماً في إحدى الصفحات الهامة من كتابه ، فهو يرى أن في بنية العقل نفسها نوعاً 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 نوعاً 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 صح 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 نبحت عن مبدأ الأخلاق .
