

البَابُ الثَّانِي

المعادلات الأخيرة الممكنة للواجب

لبقاء الاخلاق

obeikandi.com

الفصل الأول

المعادل الرابع للواجب مستمداً من لذة المخاطرة ولذة الكيفاح

- ١ -

المسألة

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

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

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

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

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

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

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

- ٢ -

المعادل الرابع للواجب مستمرا من لذة المخاطرة والكفاح

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) ويمكن أن تتكاثر المخاطر على هذا النحو بنوع انقطاع ، فتحيطكم بشبكة ماتفك تنوثق عراها ، بدون أن يستطيع المرء من الناحية الأخلاقية تقمّرها أو تراجعها . وقد أصاب سيو إسبيناس إذ لاحظ « أن شدة عواطف الفضب والسكرم تزداد بنسبة ازدياد شدة الخطر » لقد لاحظ سيو إسبيناس ذلك وهو فى معرض الرد علينا بدون أن يعلم أننا نوافق فى الحقيقة على هذا الرأى فى كل هذه النقط .

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

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

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

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

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

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

١ — الحياة المادية التى ينبغى توضيحها .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الثاني

المعادل الخامس للواجب مستمداً من المخاطرة الميتافيزيقائية

الفرض

- ١ -

المخاطرة الميتافيزيقائية في التأمل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المخاطرة المبتدئية في العمل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

obeikandi.com

[illegible]

obeikandi.com

الفصل الأول

نقد الجزاء الطبيعي والجزاء الأخلاقي

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

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

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

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

الجزاء الطبيعي

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

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

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

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

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

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

الجزاء الأخلاقي والعدالة الجزائية أو التوزيعية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

١ - من يعمل كثيرا يجب أن يأخذ كثيرا .

٢ - ومن يعمل قليلا يجب أن يأخذ قليلا .

٣ - ومن يعمل شرا يجب أن ينال شرا .

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

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

والملاحظ أنهم يخلطون ، هنا أيضاً ، بين وجهة النظر الأخلاقية

ووجهة النظر الاجتماعية ، فالمبدأ القائل بأن لكل بحسب أعماله مبدأ اقتصادى

لا أكثر ، ولئن خص المثل الأعلى للعدالة التبادلية ، فانه لا يعبر أبداً عن

المثل الأعلى للعدالة المطلقة التى تعطى كل انسان على حسب نية الأخلاقية ،

فكل ما يقوله هو أنه يجب ، بغض النظر عن النيات ، أن تكون الأشياء

المتبادلة فى المجتمع الإنسانى ذات قيمة واحدة ، فما نقدم أجرة زهيدة لشخص

يقوم بعمل ذى قيمة كبيرة . إنه قاعدة للتبادل والعمل النفعى ، لا للجهد المنزه

عن المنفعة الذى تقتضيه الفضيلة بالفرض . حقا ان هناك سعرا معيناً للأعمال

لا للنسيات ، فى العلاقات الاجتماعية ، ويجب أن يكون هنالك مثل هذا السعر ،

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الثاني

مبدأ العدالة الجنائية أو حماية المجتمع

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الثالث

نقد الجزاء الداخلى وتأنيب الضمير

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الرابع

نقد الجزاء الدينى والميتافيزيائى

- ١ -

الجزاء الدينى

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

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

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

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

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

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

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

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

جزء الحب والأخوة

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

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

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

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

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

Ibid (٣)

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

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

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

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

الأمري ، ومن فكرة الجزاء الضروري كذلك . لم تعد هي القانون الصوري
الكسنتي ، لا ولا الحكم التركيبي القبلي الذي يجمع بين التمشي مع القانون
وبين السعادة على أنها ثواب أو مكافأة . أي بكلمة واحدة ، لم يعد ههنا نظام
تشريعي ، ولا جزاء حقيقي تبعاً لذلك . حتى ليكن أن نقول إننا ننقل هنا
إلى أفق أسمى من أفق العدالة بالمعنى الأصلي للكلمة ، ننقل إلى أفق الأخوة . فليس
ههنا عدالة تكافؤية ، لأن فكرة الأخوة تزيل فكرة التبادل الرياضي والتوازن
بين خدمات متساوية محسوبة على جهة الكمية . إن الإرادة الحسنة لا تزن ردها
على ما تلقت ، فقد ترد الصاع صاعين بل عشرة . لا ولا ههنا عدالة جزائية
(توزيعية) بالمعنى الأصلي ، لأن فكرة التوزيع الدقيق ، حتى التوزيع الروحي ،
ليست فكرة الأخوة . فقد نلاطف الولد المتلاف أكثر مما نلاطف الولد
العاقل . وقد نحب مجرمًا . بل لعل المجرم أحوج إلى أن يحب من أي شخص
آخر . إن لي يدين اثنتين ، خلقت إحداها لأصافح بها يد أولئك الذين أسير
معهم في الحياة ، وخلقت الأخرى لانهض بها من يسقطون في الطريق ، بل إن
في وسعي أن أمد اليدين كليهما لهؤلاء . وهكذا نرى في هذا الأفق أن العلاقات
العقلية الصرفة ، والتوافقات العقلية المحضنة ، والصلات القانونية من باب
أولى ، لا يبقى لها وجود . وبذلك تزول العلاقة العقلية المنطقية بل والكمية التي
تربط الإرادة الحسنة بنسبة معينة من الخير الخارجي والحب الداخلي . وينتج
من ذلك نوع من الإحراج : فالحب إما أن يكون نعمة خاصة واصطفاء
لا يشبه الجزاء في شيء ، وإما يكون نعمة عامة ومساواة مثالية تشمل كافة
الكائنات فما تشبه الجزاء في شيء كذلك . فحين أحب شخصاً أكثر مما
أحب غيره ، لا يكون من المحقق أن حبي متناسب مع استحقاقه . وإذا
أحببت كل البشر على السواء ، بنسبة واحدة زال التناسب أيضاً بين الاستحقاق
والحب . هذا فضلاً عن « الإرادة الصالحة » نفسها قد لا تود ، في العدالة

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

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

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

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

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

النتيجة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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