[redacted]
الدروبي ،سامي
الاخلاق بلا الزام ولا جزاء
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01002009

[redacted]

غویّو، جان ماری.

[redacted]

[redacted]

[redacted]

AU 15'59

JAN 19 '60

AUG 15 '61

-2 Feb 66

JAFET LIB.
8 MAY 1990

7 Oct 66

JAFET LIB.
29 MAR 199[illegible]

JAFET LIB.
Circulation Dept. 5

Cat. May 1948

170
G987eA
C.1

ج ٥٠ ٥٠ جو.يو

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARY

الأخلاق

بلا إلزام ولا جزاء

ترجمة
سامي الدروبي

67877

الناشر: دار الفكر العربي

Cat. May 1948

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARY

تقديم

ولد جان مارى جويو فى لافال فى الثامن والعشرين من أكتوبر عام ١٨٥٤ . وكانت أمه — التى ألّفت كتبا مشهورة كثيرة فى التربية تحت هذا الاسم المستعار : ج . برينو — الموجه الأول لدراسته . ثم تولى الإشراف على دراسة الفيلسوف الفرنسى الكبير ألفريد فوييه الذى يمت إليه بقرابة نسب ، والذى أصبح بعد ذلك زوجا لأمه . وقد ظهر نبوغ جويو فى سن مبكرة جدا . فشغف بالشعر والفلسفة شغفاً عظيما . وكان يميل إلى كورنى وهوجو وموسيه وأفلاطون وكنت وإپكتيت. وتعمق الفلسفة اليونانية ولما يزل فى سن المراهقة . ولم يجاوز السابعة عشرة من عمره، حتى كان قد نال شهادة الليسانس، وترجم كتاب إپكتيت. وكان كثير الشغف بالفلسفة الرواقية ، حتى لقد أخذ بها فى حياته العملية على شىء من التلطيف .

ولما بلغ التاسعة عشرة أجرت أكاديمية العلوم الاخلاقية مسابقتها المشهورة ، فتقدم برسالته فى « الأخلاق النفعية منذ إبكتيت حتى المدرسة الانجليزية المعاصرة » فنالت الرسالة أعظم التقدير ، وتوجتها الأكاديمية . وفى السنه التالية ، أى فى عام ١٨٧٤ ، كلف بتدريس الفلسفة فى ليسيه كوندورسيه .

وفى هذه هذه الفترة — وقد أرهقه العمل على ما يظهر — شعر بالأعراض الأولى لذلك الضعف التدريجى ، الذى إن استطاع أن ينقص قواه الجسمية شيئا بعد شىء ، فانه لم ينل من قواه الروحية ، ولا حدّ من خصبه الفكرى . وغادر باريس إلى الجنوب ، نشداناً للجو الملائم لصحته . فتوجه أول ما توجه إلى پو ومن ثم إلى بيارتس ، فنيس، فمانتون. وقد ردت إليه هذه الرحله بعض القوة والأمل، وأتاحت له أن يشرع بكتابة طائفة من المؤلفات الكبيرة . وكانت هذه الفترة حافلة

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

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

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

وإذا بالفرد الذى كان يعد معزولا منحبساً فى جهازه ، يعدّ اليوم متأثراً بالغير ، متضامناً مع سائر النفوس ، قابلا لأن تحدده مشاعر غير شخصية ؛ وإذا بالجملة العصبية تُفهم اليوم على أنها مقر ظاهرات يفوق مبدؤها جسم الفرد . . . وإذا بالتضامن يسيطر على الفردية . . . إن حبس الشعور النفسى أو الأخلاقى أو الدينى لا يقل صعوبة عن حبس الحرارة أو الكهرباء .. فظاهرات الجسم والروح معدية جميعاً على حد سواء .. وهاهى ذى معرفتنا بظاهرات التعاطف العصبى أو العقلى آخذة بالازدياد يوماً بعد يوم . . وها هى ظاهرات الايحاء وتأثير التنويم تُدرس اليوم دراسة علمية . ولعل القرن المقبل أن يطلع علينا باكتشافات فى عالم الروح لا تقل عن اكتشافات نيوتن ولا پلاس فى عالم المادة، فيبين لنا كيف تتجاذب العواطف، وتتعاون العقول ، وتتداخل النفوس» (١). ولعله أن يبين أن العواطف الاجتماعية ما هى إلا ظاهرات معقدة ناتجة فى جلها عن تجاذب وتدافع بين الأجهزة العصبية ، وأنها لذلك شبيهة بالظاهرات الفلكية . ولعل العلم الاجتماعى ، الذى يدخل فيه قسم كبير من الأخلاق والفن والدين، أن يصبح «ضرباً معقداً من الفلك» ولعله حينذاك أن يلقى ضوءاً جديداً على المتيافزياء نفسها . ذلكم هو الأمل العظيم الذى يسيطر على آثار جويو.

وترى إذن أن الاجتماع لا ينفصل عن الأخلاق ، عن الفن ، عن الدين.. فهذه الميادين جميعاً تنصب ، عند جويو ، فى مفهوم الحياة .

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

(١) L' Art au point de vue sociologigue

لهذا الجمال وتحديد . إننا لنتمنى ، أثناء التأمل الفنى ، أن ننقلب إلى الشيء الذى نتأمله . وذلك هو السبب فى عذاب الشاعر. لأنه لا يستطيع أن يتحد بالحياة الواسعة . (أنظر قصيدته ألم الشاعر) . ولهذا كان الجمال الطبيعى ، فى نظر جويو ، أسمى من الجمال الفنى . ومن ثم كانت كافة الحواس تشارك فى الاستمتاع بالجمال . فان قدحاً من الحليب على مقربة من كوخ الراعى يمكن أن تحدث فى النفس الشاعرة ما تحدثه فيها سنفونية ريفية . إن كل أجزاء كياننا تشارك فى المتعة الفنية : الادراك ، والذكرى والخيال . . .

والجمال هو الحياة التى تفتح صدرها للغير ، فنفتح لها صدرنا . . وما الجمال الفنى إلا التعبير العاطفى العنيف عن هذه الحياة .

والفن إذن اجتماعى لا فى غايته ونتائجه فحسب ، بل فى جوهره وروحه . . إنه إشعاع من الحب ، يلهم الحب ، ويستلهمه . . . الفن العظيم هو أن يحيا المرء حياة سائر الكائنات ، ثم يعبر عن هذه الحياة بعناصر مستمدة من الواقع . وأن تحيا حياة غيرك ، أليس هذا هو الحب ؟ فليس الفنان الحقيقى إذن ذلك يتأمل، بل ذلك الذى يحب ، ثم يعبر عن حبه للاخرين . إن عاطفة الحب هى مبدأ الشعور الفنى .

وكلما تقدم الزمن رأينا كل لذة تكتسى ثوب الجمال . . وسيأتى يوم يزول فيه التفريق بين اللذيذ والجميل . فما هذا التفريق اليوم إلا نتيجة لقوة العنصر الحيوانى الذى ما زال يأسر الإنسان . وسيزول كذلك التفريق بين الجانب النفعى والجانب الأخلاقى فى تقدير القيم الطبيعية للحياة . . . وسنقتنع أخيراً أن الفنان لا يستطيع أن يعبر عن شيء غير حياته ، وأن قيمة آثاره مرهونة إذن بقيمة هذه الحياة — وها هى ذى آثار جويو مثال على ذلك . فما الفكرة الرئيسية التى تسيطر على كل نشاطه الأدبى ، وآرائه فى الفن والأخلاق والدين ، إلا تعبير عن تلك الحياة الرحبة السمحة التى يحركها إيروس العظيم .

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

من الفكرة ، والصورة نفسها من الجوهر، كما تستخرج الحياة من البذرة المنبتة. ليس الشعر ما ستر فقر الفكر والشعور وراء القوافى والأصوات الجوفاء . ليس الشعر هذه الألاعيب اللفظية التى نراها لدى شعراء الانحطاط . ليس الشعر تلك «الجعجعات» الباردة ... فما كان لضخامة صوت الخطيب السخيف أن توهم أن وراءها فكراً وشعوراً .. وإنما الشعر كلام لين ، يشف ، كالبلّور ، عن الشعور الدقيق ، والفكر العميق

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

الأخلاق : يؤسس جويو الأخلاق على مفهوم الحياة، بأوسع معانى هذه الكلمة، فيزيل التعارض بين الشعورى واللاشعورى، كما يزيل التعارض بين الأنانية والغيرية. فالحياة إنما هى حاجة إلى النماء والبقاء والإنجاب والاتساع . والغايات لا يوجدها الشعور ، وإنما تكون أولا فى اللاشعور ، ثم تظهر إلى الخارج ... وعلم الأخلاق هو علم الوسائل التى بها نستطيع أن نبلغ الغاية التى وضعتها الطبيعة نفسها ، أعنى نماء الحياة واتساعها . وليس الواجب إلا فيضاً فى الحياة يريد أن ينفق . فهو لا يأتى عن إكراه ، أو ضغط خارجى . إنه التعبير عن قوة طافحة ، تظهر إلى الخارج فى حب وغيرية . أما الأنانية فهى « وهم » ، ونحن غيريون برغم أنفنا ، ومصلحتنا متفقة فى معظم الأحيان مع مصلحة الآخرين .

تلك هى الفكرة الأساسية التى عرضها فى كتابه « الأخلاق » . وقد ظهرت بوادرها فيما سبقه من كتب ، فى كتابه « أخلاق ابيقوروس » وكتابه «الأخلاق الانجليزية المعاصرة » . ومن طريف ما يروى بصدد هذا الكتاب الأخير أن سبنسر لم يكن قد نشر حين صدوره كتابه فى « مبادىء الأخلاق » . إلا أن جرأة الشباب لدى جويو (وكان يومئذ فى التاسعة عشرة من عمره) أوحت إليه

أن يستبق الزمن ، ويحاول تصور الأخلاق التى عسى أن يقول بها سبنسر استناداً إلى ما سبق أن ظهر له من مؤلفات . وذلك رغبةً من جويو فى إتمام عرضه لآراء المدرسة الإنجليزية . فلما اطلع سبنسر على الكتاب ، أرسل إليه يقول: « أستطيع أن أقول بدون مجاملة (وليست المجاملة من طبعى) أنك صورت رأيي خيراً مما كان فى وسعى أن أصوره . وما كان فى وسعى أن أتخيل أن من الممكن ، بالاعتماد على الفقرات الأخلاقية التى تحتويها مؤلفاتى المنشورة ، انشاء النظرية العامة على هذا الوجه الأكمل ... »

التربية : وقد كان جويو كثير الاهتمام بمسائل التربية، حتى أنه ألف كتباً فى فى القراءة أصبحت كلاسيكية فى المدارس . فلما أصبح أبآزاد اهتمامه بمسائل التربية ، وألف كتابه « التربية والوراثة » الذى لم يطبع إلا بعد موته . وقد كان الناس فى القرن الأخير يبالغون فى قيمة التربية ، حتى تساءل بعضهم (كهلفتيوس مثلا) : أليس من الممكن أن يُعلَّم النبوغ كما تعلم الفضيلة . إلا أن الأبحاث الأخيرة فى الوراثة قلبت هذا الرأى رأسا على عقب ، حتى اعتقد بعضهم أن التربية عاجزة عن أن تبدل أية صفة من الصفات التى انحدرت إلى الفرد من عرقه ، وورثها عن آبائه ، وأن المرء يولد مجرماً كما يولد شاعراً ، وأن مصيره الأخلاقى مختزن فيه منذ وجوده فى رحم أمه ، ثم يظهر بعد ذلك فى حياته لا محالة . وأنت تعلم ما لهذه المسألة من خطر عظيم ، فى الأخلاق وفى السياسة . وقد حاول جويو أن يبين نصيب كل من الناحيتين ، الوراثة والتربية ، فعرّف الوراثة بأنها عادات منحدرة إلينا من النوع ، وعرف التربية بأنها عادات يكتسبها الفرد . وتساءل عما إذا كانت قوانين الإيحاء التى تحقق منها علماء النفس وعلماء الفسيولوجيا ، والتى لاتزال نتائجها مجهولة ، عما إذا كانت هذه القوانين لا تدخل عنصراً جديداً فى المشكلة ، وتغير حدود السؤال نفسه ! ولعل جويو أول من أشار إلى الشبه العميق بين الإيحاء والغريزة ، وإلى إمكان استخدام الإيحاء فى التربية كمصحح للغرائز غير السليمة ومقوّ للغرائز السليمة . فاذا كانت التربية مجموعة من الإيحاءات المنظمة المتوافقة أمكن أن يكون لها تأثير عظيم سواء من الناحية النفسية ومن الناحية الفيزيولوجية.

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

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

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

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

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

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

الحقيقة ، أعلم أنها تؤلم
النظر ، أعلم أنه قد يميت
لاضير . . أنظرى ياعينى

وقد اجتمع إلى هذا الصدق قوة فى الفكر ، ورقة فى القلب . فإذا قرأت جويو شعرت شعورين قويين . فأنت أولا بازاء رشاقة طبيعة تشف ، كالبلّور ، عن نفس جميلة تبدو لك على حقيقتها سافرة عارية . . وأنت ثانياً ، إذا اتسع الأفق بعلو المسائل ، أمام فكر يسمو ويسمو حتى يقف وجهاً لوجه امام السر اللانهائى . إنه يفكر بعقله وقلبه . وهذا هو السر فى ذلك السحر الخاص الذى يفتن به قلوب من يقرءونه ، ولاسيما الشباب . وقد لايكون بين الفلاسفة من جعل الفلسفة مستساغه عذبة بدون أن تفقد شيئاً من عمقها ، مثل جويو . إنه يفكر ويكتب على طريقة ابن أثينا الذى ليست الحقيقة فى نظره إلا الإنسجام والجمال . غير أنه أثينى يعرف كونت ويعرف دارون وسبنسر ، ويشغف أشد الشغف بمسائل الحياة والمجتمع . وإنه لشغف معد ، يسرى إلى نفس كل من يقرؤه . إن أفكار جويو وبراهينه أقرب الى النجوى الصداقية منها الى الأفكار والبراهين . وكأنك حين تقرؤه تراه يحيا أمامك بكل مافى عينيه من حماسة وأسى معاً . وتحس أنه يحبك ، فما يسعك إلا أن تحبه ، ولا يسعك إلا أن ترددمع الشاعر العظيم : مجنون من يعتقد أننى لست أنت.

هذا هو جويو الفلسوف الشاعر الذى يمهله الموت حتى يتم الثالثة والثلاثين من عمره ، واخترمه وهو لمايزل فى ريعان شبابه . ولقد كان كل شىء السنوات الأخيرة من حياته يبسم له : الحب المتبادل ، فقد أَحب وأُحب . . والرفاه المادى ، فقد توفر له الكثير من أسباب الرخاء . . والشهرة الآخذة بالتزايد ، فقد أعجب به كل من قرأه ، وصفق له كبار المفكرين فى عصره ، حتى من يخالفهم فى الرأى . إلا أن النقطة السوداء فى حياته كانت تلك الصحة المتأرجحة المتذبذبة التى أصبحت مهددة من زمان بعيد.

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

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

عند الفجر . . . كان لا يزال يغنى
وريح الشمال . . . تهب نسمات باردة
فيحسبها المسكين . . . عودة الربيع

وشاعرتنا الحشرة . . . لا ترى الربيع مرتين
فما هى إلا لحظات . . . حتى مات صوتها . . . فى السهل الأصم
وكبا البريق . . . من الجناح الأشقر .

وما أتى المساء . . حتى انطفأت عيناها
وسقطت على الأرض . . . عارية

ها هى ذى فى طريقى . . ميتة
تلك التى غنت . . الصيف كله
وهذا هو الريح . . يذرى قلبها . . هشيما

أيتها المغنية . . . التى أماتها يوم من برد
ما أشبهك بشبابى . . الذى كان يغنى
والذى يوشك أن يموت . .

وفى الواحد والثلاثين من مايو ١٨٨٨ انطوت آخر صفحة من هذه الحياة الشابة الخصبة .

القاهرة فى ٥ يوليو سنة ١٩٤٦ — المترجم

مقـــدمة المؤلف

قال أحد المفكرين : غاية التربية هى أن تلقى فى روع الإنسان فكرة الخير فى صورة «حكم سابق» . وتبين لنا هذه العبارة الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق العادية . أما بالنسبة إلى الفيلسوف ، فما يجب أن يكون فى السلوك عنصر واحد لا يحاول الفكر أن يفسره ، وما ينبغى أن يكون ثمة واجب لا يبين عن علله ومبرراته .

ونريد فى هذا الكتاب أن نبين ما هى ، وإلى أى حد يمكن أن تمضى، الأخلاقُ التى لا يكون فيها للحكم السابق أى نصيب ، بل يكون كل شىء فيها معقولا ، مقدراً قدره الحقيق ، إن بيقين قاطع أو برأى أو فرض محتملين . ولئن لم ينجح معظم الفلاسفة (حتى فلاسفة المذهب النفعى والمذهب التطورى والمذهب الوضعى) فى مهمتهم تمام النجاح ، فلأنهم أرادوا أن يقدموا أخلاقهم على أنها مطابقة تقريباً للأخلاق العادية ، وأن لها نفس « الاتساع » ، وأنها فى قواعدها أمرية مثلها تقريبا . وهذا مستحيل . فإن العلم ، حين هدم عقائد الأديان المختلفة ، لم يطمع فى أن يحل محلها جميعاً ، ولا أن يقدم مباشرة للحاجة الدينية موضوعا محدداً وغذاء معيناً . وموقفه بإزاء الأخلاق كموقفه بإزاء الدين . فلا شىء يدل على أن من الواجب على أخلاق علمية محضة، أى على أخلاق قائمة على أساس ما نعلم فحسب، أن تنطبق على الأخلاق العادية المؤلفة فى جزء كبير منها من أشياء نحسها أو نعرفها فى صورة حكم سابق . وقد اضطر بنثام وأتباعه من بعده ، حتى يطابقوا بين الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية ، إلى قسر الوقائع . وأخطأوا . فضلا عن أن الممكن أن نتصور أن لا يكون نطاق البرهان العقلى مساوياً فى اتساعه لنطاق العمل الأخلاقى ، وأن يكون هنالك حالات قد نعجز فيها عن إيجاد قاعدة عقلية يقينية . وقد كانت التقاليد والغريزة والعاطفة حتى الآن هى التى تقود الإنسان فى سلوكه الأخلاقى . ومن الممكن أن نتبعها كذلك فى المستقبل ، شريطة أن نعرف ما نعمل حق المعرفة، وأن نعتقد حين

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

وليس يضير علماً من العلوم ، كالأخلاق مثلا ، أن نبين أن موضوعه (كعلم) محدود . بل إن الأمر على نقيض ذلك . فنحن حين نضيق علما من العلوم ، إنما نكسبه فى معظم الأحيان قدراً أكبر من صفه اليقين. فما الكيمياء إلا علم الصنعة بعد أن ضاق حتى صار لا يشمل إلا الوقائع التى يمكن ملاحظتها . وفى اعتقادنا كذلك أن الأخلاق العلمية المحضة ما ينبغى لها أن تطمع فى أن تشمل كل شىء ، بل يجب ، على العكس ، أن تحاول تحديد ميدانها لا أن تبالغ فى توسيعه . يجب أن ترضى بأن تقول بصراحة: إننى فى هذه الحالة لا أستطيع أن آمركم بشىء قطعى باسم الواجب . فلا إلزام ها هنا ولا جزاء ؛ فارجعوا إلى العميق من غرائزكم : ارجعوا إلى ميلكم الطبيعى ، ونفوركم الطبيعى الإنسانى ، وتصوروا بعد ذلك فروضاً ميتافيزيائية بصدد حقيقة الأشياء ومصير الكائنات ومصيركم الخاص ، وكونوا حكام أنفسكم بأنفسكم — فتلكم هى الحرية فى الأخلاق ، حرية ليس قوامها فقدان كل قانون، بل توقف القانون حيث يعجز عن التبرير تبريرا كامل الإحكام. وعندئذ يبدأ فى الأخلاق نصيب النظر الميتافيزيائى الذى لا يستطيع العلم الوضعى أن يزيله ولا أن ينوب عنه تماما. فحين يقطع المرء جبلا من الجبال يتفق له فى لحظة من اللحظات أن تلفّعه السحب التى تغشى القمة ، فيغيب فى الظلمات . فكذلك الأمر فى الذرى العاليات من الفكر . إن قسما من الأخلاق يختلط بالميتافيزياء ، وقد يظل إلى الأبد مختفياً بين السحب . إلا أنه لابد أن يكون له كذلك أساس وطيد ، وأن نعلم ، على وجه الدقة ، النقطة التى ينبغى للمرء فيها أن يمتنع عن الدخول فى السحاب .

ثلاثة كتب هى فى رأينا أهم ما ظهر أخيرا فى الأخلاق : (The data of ethics) لسپنسر فى انجلترا ، و (La phénoménologie de la concience morale) لهارتمان فى ألمانيا ، و(La critique des systèmes de morale comemporaine)

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

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

٢ — تأثير الأفكار فى الأفعال .

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

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

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

فى رأينا أن هذه البواعث المختلفة، مجتمعة ، هى كل تستطيع الأخلاق المعتمدة على الوقائع ، وعلى الفروض التى تكمل هذه الوقائع ، أن تحله محل الإلزام القطعى القديم . أما الجزاء الأخلاقى ، بالمعنى الأصلى للكلمة ، المستقل عن الجزاء الاجتماعى ، فسوف ترون أننا سنحذفه أصلا ، لأنه فى حقيقته غير أخلاقى من حيث هو « تكفير ». فيمكن أن يعد كتابنا إذن محاولة فى تحديد مجال الاخلاق العلمية المحضة ، وفى تعيين مداها وحدودها أيضا ؛ وبالتالى فان قيمته تظل باقية مهما تكن الآراء التى نكونها عن الحقيقة المطلقة الميتافيزيائية للتخلق .

مانتون ؛ سبتمبر ١٨٨٤

مقدمة

نقد مختلف المحاولات

لتبرير الواجب تبريراً ميتافيزيئياً

الفصل الأول

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

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

— ١ —

الفرضية التفاؤلى — العناية والخلود

١ — أخذ أفلاطون وأرسطو وزينون وسبينوزا وليبنتس بفكرة التفاؤل ، وحاولوا أن يؤسسوا أخلاقاً موضوعية متفقة مع هذا المفهوم للعالم .

وأنتم تعلمون ما قد أثار هـذا المذهب من اعتراضات . والواقع أن

التفاؤلية المطلقة أولى بأن تُعدّ منافية للاخلاق من أن تعد أخلاقية ، لأنها تنطوى على نفى للتقدم . فمتى داخلت النفس أحدثت شعوراً بالرضى عن كل واقع . فهى من الناحية الأخلاقية تبرير لكل شىء ، وهى من الناحية السياسية احترام لكل سلطة واستسلام وخنق إرادى لكل شعور بالحق وبالتالى لكل شعور بالواجب . فما دام كل شىء حسناً ، فينبغى أن لا نغير فيه شيئاً ، ينبغى أن لا ندخل أى تعديل على صنع الله ، الفنان الأكبر .

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

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

ألا أن التشاؤم ليستطيع أن يكون فى كثير من الاحيان أسمى من التفاؤل المتطرف من حيث هو قيمة اخلاقية. فالتشاؤم لا يثنى دائما عن العمل فى سبيل التقدم . ولئن كان مؤلما أن ننظر إلى كل شىء نظرة سوداء ، فان هذا لأكثر فائدة فى بعض الأحيان من أن ننظر الى كل شىء نظرة وردية أو زرقاء . ولئن كان التشاؤم دليلاً على فرط تأثر فى الحس الاخلاقى فان التفاؤل دليل على ضعف هذا الحس الاخلاقى، ودليل على تخدره . فكل من لا يفكر ، بل يدع الحبل على الغارب ، يكون متفائلا بطبعه. فالشعب الجاهل، ولا سيما فى الأرياف، يكاد يكون فى مجموعه راضيا عن الحالة الراهنة . فهو جامد على حال رتيبة لا تتغير ؛ وأكبر الشرور فى نظره هو التغير .وعلى قدر ما يكون الشعب منحطا يكون محافظا محافظة عمياء . وهذا هو الشكل السياسى للتفاؤل ولذلك فلا أخطر من أن ندعم التفاؤل بتأييد دينى اخلاقى ، وان نجعله بذلك المبدأ الموجه للفكر والسلوك . فلقد تتعطل كل نوابض الفكر الانسانى حينذاك ، ويتجرد الانسان عندئذ من الاخلاق بواسطة الله .

واسمحوا لى أن أروى لكم هذا الحلم : فى ذات ليلة جاءنى ملاك ، وحملنى على جناحه ، ليمضى بى إلى جوار « الخالق » فى جنة الإنجيل . وشعرت بنفسى أحلق فوق الأرض عبر السموات. وكنت كلما ارتفعت أسمع ضوضاء طويلة حزينة ، صاعدة إلىَّ من الارض ، كأنها أغنية السيول التى تُسمع من أعالى الجبال فى صمت الذرى . إلا أنى سمعت بعد ذلك أصواتاً إنسانية : آهات يمازجها شكر وحمد ، وتنهدات تقطعها صلوات ؛ إنها ضراعات محزونة ، وزفرات من صدور تُحتضر فتصعد مع الدخان . وكانت هذه الأصوات تنصب جميعا فى صوت واحد واسع ، فى لحن أليم ممزق ، حتى طفح قلبى من التوجع

والرحمة، وبدت لى السماء قاتمة دكناء، فلم أعد أرى الشمس، ولا مرح الكون. والتفت إلى صاحبى وقلت له : « هل تسمع » ؟. فنظر إلىَّ الملاك نظرة رصينة هادئة وقال : « تلك صلوات البشر تصعد من الارض إلى الله ». وكان جناحه الأبيض ،وهو يتكلم ، يسطع تحت الشمس، ولكنه بدا لى قاتما يفيض هولا. فقلت لنفسى : ما أشد ما كنت أبكى لو كنت ذلك الإله . وأخذت أبكى فعلا كما يبكى طفل . وأفلتُّ يد الملاك ، وتركت نفسى أهوى ثانية إلى الارض وأنا أقول : لا . لا . إننى أكثر إنسانية من أن أطيق الحياة فى السماء .

ولننظر الآن هل تظفر التفاؤلية أكثر من هذا فى تبرئة العالم وتأسيس التخلق الانسانى، إذا هى ، بدلا من أن تنظر إلى العالم على أنه خير فى الحاضر، حاولت أن ترد إليه فكرة تقدم متصل ينظمه قانون إلهى ؟ لا أعتقد ذلك.

إذ لو افترضنا مع التفاؤليين وجود غاية بعيدة هى غاية الكائنات جميعا ، فان وسائل الوصول إلى هذه الغاية يمكن أن تكون من التعارض بحيث لا يستطيع الأخلاقى أن يستنتج من معرفة الغاية قاعدة عملية للسلوك . إن كل الطرق تؤدى إلى روما . فمن الممكن أن يكون هنالك طرق عدة تؤدى إلى الغاية العامة ، وأن يكون كلا العدل والظلم على السواء مفيداً فى الوصول إليها. فالنزاع هو فى بعض الأحيان سبيل الإنسانية إلى التقدم ، فلا يختلف من هذه الناحية عن الاتفاق والاتحاد وليست الإرادة الحسنة ، حين ننظر إلى الامور نظرة تفاؤلية عامة ، أكثر اتفاقا من الارادة السيئة مع الغايات الخفية للطبيعة أو الله . بل إن الإرادة الشاعرة ليست بذات طائل فى معظم من الأحيان .ومن الممكن أن يتحقق الخير ، فى جزء منه على الأقل ، بدون تدخل الانسان . إن الحجر الذى يصطدم به طفل قد يكون مفيداً لمستقبل الكرة أكثر من هذا الطفل ، لأنه يركز فى ذاته ، منذ آلاف السنين ، جزءاً من الحرارة الشمسية ، ويساهم ، على قدر حجمه ، فى تبطئة التبرد الأرضى . إن

أخلاق الاعتقادية التفاؤلية تأمر بأن نساهم فى خير المجموع . ولكن هناك طرقا كثيرة تؤدى إلى هذه الغاية . ولعل مدرس الرياضة البدنية الذى كان يجمع صورة المسيح وصورته الخاصة فى غرفة واحدة ، ويعتقد أنه يقدم للإنسانية من الخير مثل ماقدمه المسيح ، لعله لم يكن مخطئاً . فأعظم الشعوب هى التى كانت أقوى الشعوب وأكثرها حباً للأكل . فالرومانيون قداشتهروا بشراهتهم . والإنجليز والألمان والروس (الذين سيكون لهم فى المستقبل شأن عظيم) أقوام أكولة جداً . والأنانى نفسه يمكن أن يساهم فى التكامل العام ، فهو يستطيع أن يخلف ذرية سليمة قوية ذكية ، فالأنانية هى التى خلقت عظمة الأمة الإنجليزية . لقد كان إيراسم دارون ، فى كثير من النواحى أنانياً غراً ، وقد بررت ذلك عبقرية حفيده . فكل شىء يغدو إذن نسبياً إذا نحن نظرنا إلى الأمور من زاوية النتائج العامة . ترى ما أوضح شىء استخلصه الزنوج ، فى نظر السائحين ، من الديانة المسيحية ؟ أهو القانون الدينى الذى كانوا يريدون أن يوحوا اليهم به ؟ كلا ، بل النظافة فى أيام الآحاد . والشعوب الافريقية ماذا استخلصت من الدين المحمدى ؟ شربَ الماء .

إن جرثومة التيفود أو الكوليرا لها فى جسم الكون الكبير وظيفة تقوم بها ، لا تستطيع أن تكف عن القيام بها ، ولا يجب أن تكف . وللانسان هو الآخر ، وظائف خاصة ، يستوى فى ذلك رجل السوء ورجل الخير . وإن الخير يخرج من الشر بعد مدة ما . فالإنكسارات الكبرى ، والتضحيات العظيمة فى الأرواح ، مفيدة للشعوب فى معظم الاحيان . يحكى عن سپينوزا أنه كان إبان مرضه يضحك وهو يرى عنكبوته المحبوب يلتهم الذبابات التى كان يقدمها اليه . فلعله كان يعود إلى نفسه ، ويفكر فى ذلك المرض الداخلى الذى يلتهمه التهاماً . لعله كان يضحك لشعوره بأنه هو الآخر قد أحاط به نسيج عنكبوتى لا يرى ، فشل إرادته ، وأن هذه الشياطين الصغيرة تقضمه قضما .

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

هذا ولا شىء يدلنا على أن الخط الذى يؤدى إلى هذا الخير العام يمرّ بالإنسانية مباشرة ، ويقتضى من كافة الافراد ذلك الإخلاص للانسانية الذى اعتاد الاخلاقيون أن يعدوه الاساس العملى للواجب الاخلاقى . فالنمر الذى يعتقد ، وهو ينقذ حياة أحد أقرانه ، أنه يعمل على تحقق الخير العام ، مخطىء فى اعتقاده . فلعل الأفضل بالنسبة إلى الجميع أن لا ترعى الأنمر بعضها بعضاً . وهكذا نرى أن كل الاشياء تلتبس وتستوى فى فلسفة الآفاق العالية ، فالخير والشر ، والافراد والانواع ، والأنواع والاوساط ، كل هذه المتعارضات تستوى هنالك . وقديماً قال سپينوزا : « ليس فى معبد جوپيتر شىء سىء » .

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

فيه الافلاطونية بالكنتية ، إلا صورحية للمسألة الاخلاقية . فكل الشموس والنجوم والتوابع إنما تجرى فى الفضاء إلى غير نهاية حتى يتحقق فى ذات يوم فى ذات ساعة (لعلها لم تحصل أبداً بعد ، بحسب كنت) بادرة من إخلاص وإيثار ، فيعطى أحد من الناس لآخر ظمآن كأساً من الماء فى نية طيبة حقاً .

جميل هذا ، ولكن كيف يُستنتج واجب قطعى من فرض هو على هذه الدرجة من عدم اليقين ، وعلى هذه الدرجة من المناقضة للواقع ؟ إذا كان العالم ليس إلا مادة للمحبة ، فما هو المسوغ لوجوده إذن ، وما هذه الطرق الملتوية التى يتبعها الله ؟ .

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

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

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

بل كان على العكس صديقه والمحسن إليه . وكانوا يقولون إن لكل منا أرسطس إلهياً يمرنه على النضال بغير انقطاع . وكانوا يصورون العالم بأسره ، هذا الكائن الحي الكبير ، على أنه نوع من الأسيد في حالة العمل .

لنسلم لكم بهذا ، ولكننا نعود فنقول ان أرسطس الذي فينا قليل الحيلة في مضاعفة محننا ومشقاتنا . والحظ يدللنا اليوم كما يدلل الاجدادُ صغارَ الاطفال في العائلة فيفسدونهم فنحن نعيش اليوم في وسط مفرط في السهولة مفرط في الاتساع كما أن نمو عقلنا المتزايد يخنق إرادتنا شيئاً بعد شيء . ألا فكونوا إذن منطقيين . إنكم لا تستطيعون أن تبرئوا العالم إلا بأن تضعوا الخير أو شر الخير فيما كان الناس يعدونه إلى ذلك الحين شراً . وينتج عن هذا أن الكائنات إذ تعمل جميعاً على اجتناب ما تعدّه شراً تعمل جميعاً خلافا لنظريتكم . كما أن تطور الكون يمضي في اتجاه مخالف تمام المخالفة لهذا الخير الذي تزعمون . وهكذا تحكمون على هذا الاثر نفسه الذي أردتم تبرئته . لكل واحد أن يضع الخير حيث يفهمه . ولكن ، على أي نحو فهمه ، فانه لا يستطيع أن يجعل من هذا العالم عالماً خيّراً حقاً . وليس يعزينا أن نفكر أنه أسوأ العوالم الممكنة ، وأنه لذلك أعظم امتحان للارادة . إن العالم ليس عملا أقصى لا في الخير ولا في الشر . وإلا كان نوعا من الوجود السيء سوءاً مطلقاً . والمطلق ليس من هذا الوجود . لا شيء في هذه الحياة الدنيا يجعلنا نشعر بطمأنينة من يرى فيها غاية مستهدفة ومبلوغة . فمن المستحيل أن نكشف عن وجود خطة لهذا العالم ، حتى ولا خطة ترك كل شيء إلى التلقائية الحسنة للموجودات . ليست غاية العالم فينا . لا ولا غايتنا ثابتة من قبل في العالم . فلا شيء ثابت ، ولا شيء منظم أو سابق التحديد . وليس ثمت « تلاؤم » أول ، متصوّر من قبل ، بين الاشياء وبين بعض . فهذا التلاؤم يفترض أولا وجود عالم للمثل سابق على العالم الواقعي ؛ ويفترض ثانيا إلهاً (دميورج) يرتب الاشياء وفقا للخطة المفروضة

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

٢ — وملجأ التفاؤلية هو الخلود الشخصى الذى يعد عندئذ أعظم عذر لله . فالاعتقاد بالخلود يمحو كل تضحية نهائية . أو هو ، على الأقل ، يجعل هذه التضحية أمراً يسيراً ، لأن الألم لا يبدو أمام لانهائية الزمن إلا نقطة . بل إن الحياة الحالية بكاملها لتتضاءل قيمتها تضاؤلا عظيما .

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

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

فالواقع أن الخلود يكفينا . وأنا ، من جهتى ، لست أطلب ثواباً ، ولا أريد استجداء ، ولا أنشد شيئاً إلا الحياة ، وإلا أن أجتمع بأولئك الذين أحببتهم. إنى لا أريد شيئاً غير خلود الحب والصداقة والأخلاص. وما زلت أذكر ذلك اليأس الطويل الذى اعترانى يوم أن دخل فى روعى لأول مرة أن الموت قد يكون فناء للحب ، وقطيعة بين القلوب ، وانطفاء أبدياً ، وأن المقبرة ، بقبورها الحجرية وجدرانها الأربعة ، قد تكون هى الحقيقة الواقعية ، وأن الأشخاص الذين كانوا يجعلون حياتى حياة روحية ، لن يلبثوا أن يُنتزعوا منى ، أو لن ألبث أن أُنتزع منهم ، وأننا لن نتواصل بعد ذلك أبداً . إن هنالك ضروباً من القسوة لا نصدقها ، لأنها فوق ما نحتمل فنقول : هذا مستحيل ، لأننا فى قرارتنا نقول : كيف يمكن أن نفعل ذلك ! إن الطبيعة تتجسد فى أنظاركم ، فيبدو نورها لطفاً موجهاً اليكم . وفى مخلوقاتها كلها من فيض الشباب والأمل ما يجعلكم تساقون ، أنتم أيضاً ، إلى الانتشاء بفتنة الحياة العامة هذه .

وهكذا فان الصورة القديمة للمسألة الدينية والاخلاقية ، أعنى مسألة وجود الإله ، ترتد إلى هذه الصورة الجديدة ، مسألة الخلود ، وهذه المسألة ترتد هى الأخرى الى أن أعرف منذ الآن هل أنا أنا ، أم أن شخصى وهم ، بحيث

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

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

هذا العصر ، لانزال نستطيع الاعتقاد بأن ثبات الأنواع الحيوانية يفترض وجود خطة سابقة ، ومثال مفروض على الطبيعة إلى الأبد . أما وقد أتى دارون فقد أصبحنا نعتبر الأنواع نفسها عبارة عن نماذج وقتية عابرة تحولها الطبيعة بمرور الزمن ، وقوالبَ تعجنها الطبيعة نفسها على سبيل الاتفاق ثم ما تلبث أن تحطمها واحداً بعد آخر . فاذا كان النوع نفسه مؤقتاً فما عسى أن يكون شأن الفرد؟ ما يفتأ الناس يرددون أن للفرد والنوع مصالح متضاربة ، وأن الطبيعة تضحى بالفرد فى سبيل النوع — أفليس صحيحاً أيضاً ، بل أليس أصح من ذلك ، أن نقول إنها تضحى بهما كليها ، وأن مايقضى على الفرد هو بعينه القضاء على نوعه؟ فلو كان النوع باقياً لأمكن أن نأمل فى النجاة بتوافقنا معه . ولكن هيهات ! فان الانواع والافراد جميعاً مسوقة بالزوبعة نفسها . فكل شىء يمضى ، وكل شىء يتدحرج إلى اللانهاية . إن الفرد عبارة عن مركّب من عدد من الافكار والذكريات والارادات المتقابلة فيما بينها ، هو عبارة عن مركّب من القوى المتوازية . وهذا التوازن لايمكن أن يدوم إلا فى جو فكرى ومادى ملائم . وهذا الجو الملائم لايمكن أن يتوفر له إلا خلال زمن محدود . فالانسان فى تركيبه لا يمكن أن يكون قد شام الأبدية . وليس هناك من تقدم غير محدود فى كل الإتجاهات ، لا بالنسبة إلى فرد ولا بالنسبة إلى نوع : فكلا الفرد والنوع ماهو إلا حد وسيط بين الماضى والمستقبل . وكمال ظفر المستقبل يحتاج إلى فنائهما جميعاً .

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

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

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

واعتراض ثالث . لقد ألفت الحياة هذا الاستقراء الوهمى: أنا موجود، فسأكون إذاً موجوداً . وهو وهم طبيعى ، حتى أنه لا يزال الافراد فى بعض قبائل أفريقيا لا يتصورون أن الموت واقع لا محالة . فالاستقراء القائم على ظاهرة الحياة يتغلب لدى هذه الشعوب على الإستقراء القائم على ظاهرة الموت. ولئن كنا ، نحن أبناء الشعوب المتحضرة ، نعلم أن لحياتنا الحالية نهاية ، فاننا نأمل دائماً استئناف الحياة فى صورة أخرى . إن الحياة تنفر من تصور الموت وتأكيده . إن الشباب طافح بالأمل . ومن الصعب على الوجود الفياض القوى أن يؤمن بالعدم . فالذى يحس فى نفسه كنزاً من الطاقة والحيوية ، وفيضاً من القوى النشيطة ، محمول على الاعتقاد بأن هذا الكنز لا يمكن أن ينضب . إن كثيراً من الناس أشبه بالاطفال :لم يشعروا بعد بأن قواهم ذات حدود .قال لى طفل وهو يرى حصاناً يعدو فى عاصفة من الغبار : « لو شئت لعدوت بمثل سرعته » وكان الطفل يعتقد بذلك . إنه ليصعب على الطفل أن يتصور أنه لا يستطيع أن يفعل أمراً من الامور مادام يريده من كل قلبه . فهو ، لدهشته لما يفعل ، يتصور أنه يستطيع أن يفعل كل شىء . لا أندر من الشعور الصحيح بما هو ممكن . ومع ذلك فان كل إنسان ، حين يقع فى الحياة بين أيدى بعض الحادثات، لا يلبث أن يشعر أنه محكوم مستعبد الى درجة يفقد معها الشعور بالنضال ؛ وهل نستطيع أن نناضل الأرض التى تدور بنا حول الشمس ؟ كذلك من يقترب من الموت : يشعر أنه لم يعد شيئاً ، وأنه أصبح ألعوبة بين أيدى قوة شتان ما بينها وبين قوته ، فإرادته التى هى أقوى مافيه تفقد القدرة على المقاومة، وترتخى كما يرتخى قوس تحطم ، فتنحل بالتدريج ، وتفلت من ذاتها . ولكى ندرك ضعف الحياة أمام الموت لا يجب أن نكون قد عانينا مرضاً من تلك

الامراض الحادة القاسية التى تطيش بالإنسان كما تطيش به ضربة من عصا قوية، بل يجب أن نكون قد عانينا مرضاً من تلك الأمراض المزمنة الطويلة المدى التى لا تصيب الشعور مباشرة ، والتى تتقدم فى خطى بطيئة قصيرة ، والتى على أنها خاضعة لنوع من الإيقاع الرتيب تبدو أنها تتقهقر فى بعض الأحيان ، فتتيح لنا أن نستأنف معرفتنا للحياة ، ولما يشبه الصحة ، ثم ماتلبث أن تعود فتهوى علينا وتحتضنا . ففى هذه الأمراض يشعر المريض بشعورين يتعاقبان : شعورِ من يقبل إلى الحياة ، وشعور من يولّى إلى الموت : يأتيه زمن يحس فيه حماسة الشباب ، ثم إذا به ينتابه نضوب الشيخوخة وإعياؤها . وحين يحس بالشباب يشعر أنه مملوء ثقة بنفسه ، وبقوة ارادته ، ويعتقد أنه قادر على التحكم بالمستقبل ، وقادر على الظفر فى نضاله ضد الأشياء . فقلبه يطفح أملا ويفيض على كل شىء ، فيضحك له كل شىء : أشعة الشمس ، وأوراق الأشجار ووجوه البشر . فلا يعود يرى فى الطبيعة ، فى هذا الموجود الحيادى ، إلا صديقاً وحليفاً وقوة خفية موالية لقوته . ولا يعود يؤمن بالموت ، لان الموت التام هزيمة للإرادة ، والإرادة القوية حقاً لا تعتقد أنها يمكن أن تهزم . وهكذا يبدو له أنه يستطيع أن يحصّل الخلود مادام يريد الخلود . ثم مايلبث هذا الفيض من الحياة والشباب ، الذى كان يخلق أمله ، أن يتبعثر قليلا قليلا ، من دون أن يشعر هو بذلك ، ثم ما يلبث أن يغادره ، ويتوارى عنه ، كماء القدح الذى يهبط هبوطاً لا يقاوم بدون أن ندرى من أين ولّى ، فيضعف إيمانه بالمستقبل ، ويتزعزع يقينه بالحياة ، فيتساءل : ترى ألم يكن الإيمان والامل الشعورَ العابر بنشاط كان قوياً إلى حين ثم مالبث أن تسلطت عليه قوى أعلى منه ؟ وعبثاً تحاول الإرادة عندئذ أن تشتد ، وأن تبذل جهداً لتنهض ، فسرعان ماتتهالك ثقيلة ، وترزح تحت الجسم المحطم ، كحصان ينوء بحمله . ويُظلم الفكر : فيشعر المرء بانتشار الشفق فى أفكاره ، ويشعر بقدوم المساء .

إنه يشهد هذا التحلل البطىء الحزين الذى يعقب النمو لا محالة ، إذ يرتخى الإنسان ويذوب بالتدريج ، وتتبعثر وحدة الحياة ، ثم تنضب الإرادة ، فعبثاً تحاول أن تنظم فى عقد واحد هذه الحزمة من الكائنات التى تتفكك والتى من اجتماعها كانت تتألف الأنا : فكل شىء ينفصم ويتفتت تراباً . وعندئذ يصبح الموت أقل عدم احتمال ، وأقل بعداً عن أن يتصوره الفكر ، فيعتاده البصر ، كما يعتاد الظلمة التى تلف الوجود حين تغرب الشمس وراء الافق . وعندئذ يبدو الموت على حقيقته : انطفاءً للحيوية ، ونضوباً فى الطاقة الداخلية . وهذا النوع من المرض لا يدع للمرء إلا أملا ضئيلا . فقد ينهض الإنسان من صعقة عارضة ؛ ولكن كيف ينهض وقد نضب حتى الثمالة ؟ يكفى أن تكون مدة النزع طويلة حتى يفهم المريض أن الموت أبدى . إننا لا نستطيع أن نعيد التهاب الشعلة إذا هى احترقت حتى النهاية ، وهذا أمر ما فى الأمراض البطيئة التى يحتفظ فيها المرء بشعوره إلى النهاية : فهى تنتزع الامل انتزاعاً ، وتُشعر صاحبها بأنه فنى إلى الاعماق . فكأنه شجرة تشهد تلف جذورها ، أو كأنه جبل يرى انهياره . ويكون المرء عندئذ كأنما هو جرب الموت . فهو يقترب منه اقتراباً كافياً حتى يستطيع ، بهذا الإنتقال إلى الحد الذى يعرفه الرياضيون ، أن يحصل على معرفة تقريبية به . ومما يحزن طبعاً أن نعرف هذا الفناء أو هذا التبعثر والتحلل على الأقل — إذا كان ذلك هو سر الموت — ؛ ولكن من الافضل أن نعرفه .

إن الحياة الخالدة حقاً هى الحياة التى لا يكون عليها أن تنقسم هى نفسها حتى تجتاز أقسام الزمن ؛ هى الحياة التى تكون حاضرة فى كل نقاط الزمان ، والتى تشمل ، دفعة واحدة ، كل الاختلافات التى تكون هذا الزمان بالنسبة إلينا . وعندئذ نتصور الكائنات الدائمة التغير ، نتصورها ساكنة ، كما نتصور بواسطة الخطوط الثابتة المرسومة على صفحات المسجلات الجوية ، عصف الزوبعة التى تمضى . ولكن لعل هذه الابدية التى نحسب أنها شىء يرغب فيه

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

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

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

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

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

— ٢ —

الفرصة التشاؤمى

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

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

هذا المذهب فيما يلى : إن مجموع الآلام فى كل حياة انسانية يزيد على مجموع اللذات . ومن هنا يخلص أصحاب هذا المذهب الى اخلاق النرفانا . إلا أن هذه الصيغة التى تزعم أنها علمية ليس لها من معنى . فان كان يريدون أن يوازنوا بين الآلام واللذات من حيث المدة ، فان الحساب يأتى مخالفاً لهم ، لان الالم فى الجسم السليم قليل على وجه العموم . وإن كانوا يريدون أن يوازنوا بين اللذات والآلام من حيث الشدة ، فان اللذات والآلام ليست قيما ثابتة من نوع واحد ، الاولى إيجابية والثانية سلبية ، بحيث يمكن أن يعبر عن الاولى باشارة (+) ويعبر عن الثانية باشارة (—) . ومما يزيد استحالة القيام بموازنة حسابية بين لذة معينة وألم معين أن اللذة تختلف شدتها باختلاف شدة الرغبة فيها ، فلا تكون هى هى نفسها فى لحظتين من الحياة ، وأن الالم يختلف كذلك باختلاف مقاومة الارادة . أضف الى ذلك أننا حين نتصور ألماً ماضيا أو لذة ماضية ، وهما الوحيدان اللذين عانيناهما ، فاننا نحرّفهما تحريفات شتى ، ونقع فى أوهام نفسية لا تحصى .

والتشاؤميون محمولون على الموازنة بين هذين الطرفين الاقصيين : اللذة القوية والالم الشديد . ومن هنا ظهر لهم الالم أكثر من اللذة . فان اللذة القوية أمر نادر ، وضرب من الترف . وكثير من الناس يفضلون أن يستغنوا عنها كى ينجوا من الالم . واللذة اللطيفة التى نذوقها إذ نشرب بقدح بلورى لا توازن بألم العطش . إلا أن الأخلاق التشاؤمية لا تحسب حساب اللذة التلقائية الدائمة التى نشعر بها لمجرد أننا نحيا ، ذلك أن هذه اللذة ، لكونها مستمرة ، تقصُر فى الذاكرة وتضؤل . فمن قوانين الذاكرة أن الاحساسات والإنفعالات التى هى من طبيعة واحدة تندمج بعضها فى بعض ، وتتجمع فى كتلة غامضة ، ثم لا تكون إلا نقطة لا تدرك . إننى أحيا وأتمتع ، ومتعة الحياة هذه تبدو لى فى اللحظة الحاضرة عزيزة غالية ، ولكنى إذ أعود إلى ذكرياتى

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

فاللذة سرعان ما تندرس فى الذاكرة (لاسيما حين لا تظل توقظ الرغبة التى تدخل فى تركيب كل إحساس وكل تصور لذيذ) . وعلى عكس ذلك الألم ، فإن فيه عنصراً لا يندرس مع الزمن ، بل غالباً ماينمو ويكبر ، وهو ماسنسميه بعدم امكان الإحتمال . إن الألم القوى الماضى الذى استطعنا أن نحتمله على الجملة ، قد يبدو فى الذاكرة غير ممكن الاحتمال اطلاقا ، بحيث نرى كل اللذات التى تكون قدسبقته أو أعقبته تفقد قيمتها بسببه . ومن هنا ينشأ وهم آخر يجب أن نحسب حسابه ، فالألم يولد نوعاً من القلق فى الجسم كله ، يولد شعوراً غريزياً بالخطر يستيقظ لدى أقل تذكر . حتى أن التصور الغامض للألم يؤثر فى الجسم أكثر مما يؤثر تصور لذة لانرغب فيها الآن . فالرهبة ، على وجه العموم ، أيسر حصولا من الرغبة . حتى أن بعض الأمزجة يؤثر فيها الخوف تأثيراً تفضل معه أن تموت على أن تحتمل إجراء عملية جراحية مثلا . وليس هذا التفضيل ناجماً عن احتقار للحياة ، بل عن أن الألم يبدو فى بعض الأحيان غير ممكن الاحتمال ، وفوق طاقة البشر . وإذا كان هذا وهماً مرده إلى ضعف فى الخلق وإلى الجبانة على الجملة ، فإن توقع الألم أو تذكره ، حتى بالنسبة الى الشجاع ، يؤثر فى الجسم أكثر من تأثير اللذة . إن الجندى الذى يستعرض ذكرياته فى هدوء ينفعل لتصوره الجرح الداخلى الذى أصيب به بضربة سيف أكثر مما ينفعل لتصور أية لذة عظيمة ذاقها فى حياته ، مع أن الجرح قد بدا له أثناء المعركة

أمراً يسيراً بالنسبة إلى فرحة الظفر . إلا أن فرحة الظفر نتيجةُ تنبّه روحى قد اختفى ، بينا لاتزال فكرة الجرح ترتعد لها الاعضاء . ونحن نشعر بأننا موشكون دائماً أن نتألم ، فى حين أن اللذة تقتضى شروطاً أعقد يصعب تصورها ، فاللذة والألم ليسا اذن متساويين فى الذاكرة .

وثمت سبب آخر للخطأ فى الموازنة بين الاوقات السعيدة والاوقات الشقية من الحياة ، هو أن الايام السعيدة تمضى بسرعة أعظم ، وتبدو أقصر مدةً من الاخرى . أما الايام الشقية فكأنها تنمط ، فتشغل فى الذاكرة مكاناً أوسع .

وبالجملة فإن المذهب التشاؤمى يفسر فى جزء منه بقوانين نفسية تجعل اللذات الماضية التى شبعنا منها غير مكافئة لما عانينا من آلام . إلا أن هنالك ، من جهة أخرى ، قانوناً نفسياً آخر يجعل اللذات المستقبلة تبدو دائماً أعلى قيمة من الآلام التى نعانيها فى سبيل الوصول اليها . وهذان القانونان يتوازنان . وذلكم هو السبب فى أن الإنسانية بوجه العموم ليست متشائمة ، وأن التشاؤميين أنفسهم ، مهما اقتنعوا بتشاؤمهم ، قلّ فيهم من ينتحر . فالمرء يظل يرجو من المستقبل شيئاً ما ، حتى لو كان تأمل الماضى يحمل على اليأس . ذلك أن هناك لذة تزول بعد تحقق العمل ، وتمضى بدون أن تدع فى الذاكرة من أثر ، مع أنها اللذة الأساسية العظمى ، وأعنى بها لذة العمل نفسه . إن القسم الأعظم مما للغايات التى يسعى اليها الإنسان من فتنة راجع إلى هذه اللذة . غير أن هذه الفتنة تزول عن الغايات متى تحققت ، أى متى تم العمل . ومن ثم كان عجب من يحاول أن يحكم على الحياة باسترجاع ذكرياته ، فما يجد فى لذاته الماضية ما يبرر جهوده وآلامه . وإنما يجب أن نبحث عن تبرير الجهد فى الحياة نفسها ، فى طبيعة النشاط نفسه . ما كل قطرات الماء الهاطلة من السحاب تصيب أكمام زهرة ، وما كل أعمالنا تؤدى إلى لذة واضحة مدركة . فإنما نحن نعمل من أجل العمل ، كقطرة الماء تسقط لمجرد أنها ثقيلة . ولو شعرت

قطرة الماء ، إذن لأحست بنوع من اللذة الغامضة وهى تجتاز الفضاء وتهوى فى هذا الفراغ المجهول . إن هذه اللذة هى قوام الحياة . إلا أنها تمحى من الذاكرة . لأن الذاكرة ليست المجهول بل المعروف ، ولأنها لا تقدم لنا معاً إلا الذى مضى ولا عمل فيه

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

وما الشقاوة والسعادة فى جلّهما إلا بناء فكرى نبنيه بعد ذلك . فيجب أن نشك اذن فى دعوى من يتباهون بأنهم كانوا سعداء سعادة مطلقة ، وفى دعوى من يزعمون أنهم كانوا أشقياء شقاوة كاملة . فالسعادة الكاملة مؤلفة تأليفاً من ذكرى ورغبة ، كما أن التعاسة التامة مؤلفة تأليفاً من ذكرى ورهبة . فنحن لم نكد نشعر يوماً بأننا سعداء سعادة كاملة ، ولكننا نتذكر أننا كنا كذلك . فليت شعرى أين تكون السعادة المطلقة إن لم تكن فى الشعور بها ؟ فالسعادة المطلقة حلم نخلعه على الواقع . هى ازدهاء الذكرى ، والشقاوة المطلقة

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

فالسعادة والشقاوة ، بالمعنى المألوف ، تنتجان إذن من نظرة إجمالية إلى الحياة الإنسانية ، وغالباً ما تكون هذه النظرة وهماً من الأوهام . ان بعض أنهار أمريكا تبدو أمواهها سوداء قاتمة ، حتى إذا تناولت بيدك شيئاً من هذه الأمواه ، وجدتها رائقة كالبلور . وإنما نشأ سوادها الذى يكاد يرعب عن كتلتها وعن المجرى الذى تجرى فيه . والأمر على هذا النحو فى الحياة ، فإن كل لحظة من لحظات حياتنا ، منفردة ، تتصف بذلك الإهمال اللذيذ ، وذلك الجريان الذى لايكاد يخلف فى الذاكرة أثراً . ومع ذلك فان المجموع يبدو قاتماً بسبب بضع لحظات من ألم تلقى ظلها على الباقى كله ، أو يبدو سعيداً بفضل بضع ساعات تنير كل ماعداها من ساعات .

فى كل هذه المسائل ، نحن إذن محوطون بأوهام لا تحصى . لا شىء واقعى ويقينىّ إلا الإحساس الحاضر . فإذا شئنا الموازنة وجب أن نستطيع الموازنة بين إحساسات من اللذة والألم تحدث فى وقت واحد . أما إذا تناولت الموازنة احساسات ماضية أو مستقبلة فلا بد أن تنطوى دائما على خطأ . وهكذا نرى أننا لا نستطيع أن نبرهن لا بالتجربة ولا بالحساب على أن كمية الألم تفوق كمية اللذة . بل إن التجربة لتخالف أهل التشاؤم ، لأن الإنسانية ، إذ تسعى سعياً متصلا إلى الحياة ، تبرهن برهاناً متصلا على أنها تقدر قيمة الحياة .

ويحاول المذهب التشاؤمى أن يبرهن على مبدئه بدليل آخر غير مستمد من الحساب الرياضى بل من طبيعة اللذة نفسها . فمن بين الآراء التشاؤمية قولهم : إن اللذة تتضمن الرغبة ، والرغبة ترتد فى معظم الأحيان إلى الحاجة ، والحاجة ألم ، فاللذة إذن تفترض الألم ، وماهى إلا لحظة عابرة بين حالتين

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

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

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

أضف إلى هذا أننا كلما تقدمنا إلى أمام تولدت فينا ملذات قلما تقابل حاجة مؤلمة ، واحتلت فى حياتنا مجالا كبيراً ، وأعنى بهذه الملذات الملذات الفنية والفكرية . فالفن فى الحياة الحديثة معين ثرّ للذات لا تقابلها آلام . فغايته أن يملأ بما يشبه اللذة اللحظات الكابية من الحياة ، أعنى اللحظات التى نستريح فيها من العمل . إنه لسلوى عظمى للخالى من العمل . فبينما كان المتوحش يقضى الفترة التى تفصل بين جهدين ماديين نائماً ، أصبح فى وسع المتحضر أن يقضى هذه الفترة فى متعة عقلية أو لذة فنية . وهذه المتعة يمكن أن تمتد أكثر من أية متعة أخرى ، فنحن نظل نسمع فى داخلنا بعض ألحان بتهوفن بعد أن نكون سمعناها بالآذان بمدة طويلة . فنحن اذن نستمتع بها مقدماً قبل أن نسمعها ، ونستمتع بها أثناء سماعها ، ونظل نستمتع بها بعد ذلك .

وفى اعتقادى أنه ، لحل هذه المسألة التى تطرحها الاخلاق التشاؤمية ، يجب أن نتوجه لا إلى علم النفس بل إلى علم الحياة ، فنرى ألا تقتضى قوانين الحياة نفسها أن تكون اللذة زائدة على الألم ؟ فاذا تبين ذلك كانت الاخلاق الإيجابية التى ندافع عنها محقة فيما تدعو اليه من مطابقة الأفعال الإنسانية لقوانين الحياة بدلا من أن يكون هدفها ، شأن الأخلاق التشاؤمية ، الإفناء النهائى للحياة ولإرادة الحياة .

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

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

فى اعتقادنا أننا نستطيع أن نجيب على هذا السؤال إجابة قاطعة : فلو كانت مشاعر الإنزعاج فى الكائنات الحية تزيد فعلا على مشاعر الإرتياح ، لاستحالت الحياة . وتفسير ذلك أن الحس الحياتى ليس إلا تعبيراً بلغة الشعور عما يجرى فى أعضائنا . فالإنزعاج الذاتى من الألم ما هو إلا علامة لحالة موضوعية سيئة ، أى علامة لاضطراب ومرض يبدأ . إنه تعبير عن اضطراب وظيفى أو عضوى . أما شعور الإرتياح فهو المظهر الذاتى لحالة موضوعية حسنة . فالإرتياح ، فى إيقاع الوجود ، يقابل تطور الحياة ، والألم يقابل تحللها ؛ حتى أن الألم ليس شعوراً بخلل حياتى فحسب ، بل هو يزيد هذا الإضطراب نفسه ، فليس من المستحسن فى مرض من الامراض أن يشعر المرء كثيراً بمرضه ، وإلا زاده هذا الإحساس مرضا . فكأن الالم ، ويمكن أن يعد انتقال المرض الى الدماغ نفسه أى اضطرابا لحق الدماغ نفسه ، إنما هو مرض جديد يضاف الى الاول فيؤثر فيه ، ويزيد فداحته . وهكذا فان الالم ليس شعوراً باضطراب جزئى فحسب ، بل انه هو نفسه مسبب

للاضطراب . فازدياد الالم على اللذة يتنافى اذن مع بقاء الحياة . وحين يختل التوازن لدى بعض الأفراد بين الالم واللذة ، ويتغلب الالم على اللذة ، فان هذا اضطراب لا يلبث ان يؤدى الى موت الفرد : ان الكائن الذى يتألم كثيراً ليس أهلا للحياة . فلكى يبقى الجسم لا بد ان يحتفظ اشتغاله فى مجموعه بشىء من الانتظام والاطراد ، فيقضى على الالم ، أو يحصره فى بعض النقاط على الاقل .

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

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

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

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

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

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

يتفق الناس جميعا على ان يهووا من تلقاء أنفسهم إلى العدم ، فتنتهى الحياة عندئذ بانتحار عام . إن هذا المفهوم ، على سذاجته ، ينطوى على هذه الحقيقة ، وهى أن التشاؤم إذا تأصل فى أعماق القلب الإنسانى انتقص من حيويته شيئاً بعد شىء ، وأفضى لا إلى هذا المشهد المسرحى الهزلى الذى يتحدث عنه مسيو هارتمان ، بل إلى خور بطىء مستمر يصيب الحياة ؛ فان المتشائمين الذين يحققون تشاؤمهم بالفعل ، أى يزيدون بالخيال مجموع آلامهم ، لن يصمدوا فى تنازع البقاء . ولئن كانت الإنسانية وسائر الأنواع الحيوانية لا تزال باقية فما ذلك إلا لأن الحياة ليست سيئة كثيراً معها . ومادام هذا العالم موجوداً باقياً ، فليس هو أسوأ عالم ممكن . والأخلاق التى تهيب بالكائن الحى إلى الفناء أشبه إذن بتناقض . فالسبب الذى يجعل الوجود ممكناً هو عين السبب الذى يجعله مرغوباً فيه .

— ٣ —

فرضية حياد الطبيعة

إذا بحثت الأخلاق الإعتقادية عن أقرب الفروض إلى الإحتمال ، فى الحالة الراهنة للعلوم ، لوجدت أن هذا الفرض ليس هو التفاؤل ولا هو التشاؤم ، وإنما هو افتراض الحياد فى الطبيعة . فهذه الطبيعة التى تريد الإعتقادية أن نطابق سلوكنا معها يتجلى فيها حياد مطلق أولاً بإزاء الحساسية وثانياً بازاء الاتجاهات الممكنة للإرادة الإنسانية

إن التفاؤلى والتشاؤمى بدلا من أن يحاولا الفهم فحسب ، نراهما ينفعلان انفعالَ الشعراء ، فيتأثران ويغضبان ويفرحان ، وينسبان للطبيعة خيراً أو شراً ، جمالا أو قبحا ، أى ينسبان إليها كيفيات . أما العالم فلا يرى فى الطبيعة إلا كميات ، متعادلة دائماً . فالطبيعة فى نظر العالم شىء حيادى ، لا يهتم باللذة أو الألم ، ولا بالخير أو الشر .

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

كان هنالك امرأة يوهمها جنونها البرىء أنها مخطوبة ، وأن غداً عرسها . فكانت كلما استيقظت عند الصباح ، لبست رداء أبيض ، وجللت رأسها باكليل الزواج ، وتزينت مشرقة الوجه باسمة . وكانت تقول : « اليوم يأتى خطيبى » . فاذا جاء الليل بعد طول الانتظار العقيم ، تملّكها غم شديد فخلعت رداءها الأبيض ، ومضت الى النوم محزونة كئيبة . إلا أن ثقتها كانت تعود اليها فى صباح اليوم التالى مع الفجر ، فتقول : « اليوم يأتى » . وظلت طوال حياتها تعيش فى هذه الثقة التى تخيب دائماً ، وتظل دائماً قوية مع ذلك ، فما تخلع رداء الأمل إلا لتلبسه من جديد . إن الإنسانية لتشبه هذه المرأة التى تنسى كل ما تُمنى به من خيبة . إنها تنتظر وصول مثلها الأعلى فى كل يوم ؛ وما تزال تردد منذ مئات السنين « غداً سيأتى » ، وما تزال أجيالها ترتدى الرداء الابيض جيلا بعد جيل . إن الإيمان لخالد كالربيع والأزهار . فلعل هذا حال الطبيعة كلها ، أو حال الطبيعة الشاعرة العاقلة على الأقل . لعله قد كان منذ عدد لا نهاية له من القرون ، فى بعض النجوم التى تفتتت الآن تراباً ، أناس يرجون وصول الخطيب الذى فى الغيب . إن الأبدية ، على أى نحو تصورناها ، تبدو خيبة لاتنتهى . ولكن الإيمان يغلق هذه اللانهاية الميئسة ، ويبنى هوتى الماضى والمستقبل ما ينى يبسم لحلمه . إنه يغنى دائماً أغنية الفرح والنداء ، يغنيها هى نفسها ، ويحسب أنها جديدة ، ويا طالما ضاعت من غير أن تلقى أذناً ! إنه دائماً يمد ذراعيه نحو المثل الأعلى الذى كلما كان أغمض كان أحلى ، وما ينفك يضع على جبينه إكليل أزهاره بدون أن يعرف أن هذا الإكليل قد ذبل منذ مائة ألف من السنين .

قال مسيو رينان : « فى أهرام الخير الذى تشيده جهود البشر على التعاقب ، لكل حجر شأنه وقيمته . فالمصرى الذى عاش فى عهد خفرع لا يزال الى اليوم يحيا بالحجر الذى وضعه » . ولكن أين يحيا لعمرك ؟ إنه يحيا فى صحراء يقوم عمله فى وسطها عقيما لا غاية منه ، ولا فائدة فيه ، ولا يقل عقمه على ضخامته

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

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

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

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

وفى هذه العقيدة لا يكون حبُّك لكائن معيّن إلا كحبك لنفسك من ناحية التوهّم . فليس للحب ، من الناحية العقلية ، أكثر مما للأنانية من قيمة. فالأنانى مخدوع فى قيمته الخاصة التى يضخمها ، والمحب أو الصديق مخدوع كذلك فى قيمة من يحب . ومن وجهة النظر هذه أيضاً يظل الخير والشر بالنسبة إلى « الحيادية » أمرين إنسانيين ذاتيين ليس لهما علاقة ثابتة بمجموع الكون.

ولعله ليس هناك ما يمثّل العالم للعين والفكر تمثيلا أتم ولا أحزن من تمثيل الأوقيانوس له . فهاهنا أولا صورة للوحشية بكل مافيها من قوة وانفلات . إنه إسراف فى بذل القوة لا يستطيع أى شىء آخر أن يمثله . فهو يعيش ويتحرك ويضطرب إلى الأبد بدون ما غاية . وقد قيل إن البحر كائن حىّ ينبض ويتنفس ، وإنه قلب نشهد حركته القوية ذات الصخب . إلا أن كل هذا الجهد ، واحسرتاه ، يُبذل فى غير جدوى ، وكل هذه الحياة

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

أذكر أنى كنت جالساً ذات يوم على الرمل أتأمل قطار الأمواج الهائجة وهى تقبل نحوى . لقد كانت تصل من أقصى البحر ، بدون انقطاع ، صاخبة مبيضّة . ووراء تلك التى تنطفىء تحت قدمى كنت أرى ثانية وثالثة وطائفة لا تنتهى ، فكنت أرى كل ما يمتد إليه بصرى من الأفق متجهاً إلىّ مقبلا نحوى . يا للبحر من مدخر للقوة لانهاية له ولا ينضب ! ما أشدّ ماشعرت به من عجز الإنسان عن وقف مجهود هذا المحيط الهائج . نعم إن فى وسع سدٍ ما أن يحطم إحدى هذه الموجات ، وأن يحطم مئات وألوفاً من الموجات . لكن الكلمة الأخيرة لن تكون إلا لهذا المحيط الكبير الذى لايكلّ . وعندذاك ، رأيت فى هذا المد صورة للطبيعة بكاملها وهى تصاول الإنسانية التى تحاول عبثاً أن توجه سيرها وأن تضبطها وتقيم من حولها السدود . فالإنسان يناضلها بشجاعة ، ويضاعف جهوده ؛ فيخيل إليه فى بعض الأحيان أنه ظفر ، وما ذلك إلا لأنه لا يمد بصره الى بعيد كيما يرى الأمواج الكبرى التى تقبل من أقصى الأفق ، والتى ستهدم عمله وتنتصر عليه هو نفسه عاجلا أم آجلا . فى هذا الكون الذى تتموج فيه العوالم كما تتموج أمواج البحر ، ألا تحيط بنا وتصاولنا مجموعة الموجودات بغير انقطاع ؟ إن الحياة لتعصف من حولنا ، وتلفعّنا ، وتطمرنا . ونحن نتحدث عن الخلود والأبدية . ألا إنه ليس بخالد إلا ما ليس ينضب ، وإلا من كان من والغنى والعماء بحيث ماينفك يجود بغير حساب . أما من يحسّ بأن قواه ذات حدود ، ومن يشعر بالحاجة إلى الراحة بعد العناء ، والى أن يرخى ذراعيه بعد العمل ، فذلك للموت مخلوق . والطبيعة هى الكائن الوحيد الذى له من الجلد وامتناع الكلال ما يتيح له الخلود .

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

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

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

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

الفصل الثانى

أخلاق اليقين العملى — أخلاق
الايمـــان — أخلاق الشك

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

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

واذن فالسؤال الذى طرحه دارون يدمغ كل من يقول بوجود خير

مطلق ، قطعي ، يقيني ، عام : هل تتغير صيغة الواجب تغيراً تاماً بالنسبة الينا لو كنا سلالات نحل ؟

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

من نساء احدى القبائل المجاورة . قال الدكتور : « فأجبته بأنه اذا هو فعل أودعته السجنَ الى الأبد ؛ فأذعن للامر ، وبقى فى المزرعة . الا أنه أخذ بالضعف والهزال شهراً بعد شهر ، وأخذ ضميره يعذبه حتى أصبح لا يأكل ولا ينام ، لأن روح امرأته كانت تتردد اليه ، وتعاتبه على إهماله . وأصبحنا ذات يوم فاذا بالرجل قد اختفى ، ثم مضى على ذلك سنة كاملة ، رأيناه بعدها يعود الينـــا موفور الصحة ، جم النشاط . . . فلقد قام صاحبنا بواجبه » وهكذا نرى الشعور بالواجب الأخلاقى يمتد إلى الأعمال السيئة نفسها (أو الأعمال الغريزية على الأقل) . حتى أن اللصوص والقتلة قد يشعرون بنوع من الواجب المهنى ؛ ولعل الحيوانات أن تشعر بشىء من ذلك شـــعوراً غامضاً . فالشعور بواجب فعل شىء ما يوجد حيثما يوجد الشعور ، وحيثما توجد الحركة الإرادية .

لعلكم تعرفون ما وقع لأفرد دى موسّيه فى طفولته (وتروى هذه الحادثة نفسها عن ميريمه) . ففى ذات يوم ، وقد وُبِّخ توبيخاً عنيفاً على هفوة يسيرة مما يقع فيه الأطفال ، انصرف باكياً منسحق القلب من الندم ، فسمع أبويه يقولان بعد أن أغلقا الباب : « مسكين ، إنه يعتقد أنه مجرم حقاً . » فجرح شعورَه أيما جرح أن تكون هفوته تافهة لا قيمة لها ، وانطبعت هـذه الحادثة فى ذاكرته لم تبرحها أبداً . ان هذا الشىء نفسه يقع اليوم للإنسانية . ولو تصورت الإنسانية أن مثلها الأعلى الأخلاقى كالمثل العليا التى للأطفال ، اذن لابتسمت من نفسها ، ولما أظهرت فى عملها هذا الجد الذى بدونه يزول الواجب المطلق . وذلكم أحد الأسباب التى من أجلها فقد الشعور بالواجب فى أيامنا هذه صفة التقديس . فقد أصبحنا نراه ينطبق على كثير جداً من الموضوعات ، ويشمل كثيراً جداً من الكائنات غير الجديرة (وربما الحيوانات نفسها) . إن هذا التنوع فى موضوعات الواجب دليل على خطأ الأخلاق

الحدسية التى تدعى أنها تعلم علم اليقين مادة للخير ثابتة . وفى وسعنا أن نقول إن هذه الأخلاق ، التى أخذ بها ڤكتوركوزان والإيقوسيون والإنتقائيون، لا يمكن الأخذ بها فى حالة العلم الراهنة .

بقيت الأخلاق الصورية الذاتية التى يقول بها الكنْتيون ، والتى لاتسلم بمطلق غير الأمر ، وتعتبر الفكرة التى لنا عن موضوعه وعن تطبيقه شيئاً ثانوياً . وكل اعتراض على مثل هذه الأخلاق لا يكون ذا قيمة اذا هو استُمد من الحوادث ، فمن الممكن دائماً أن يردوا عليه بالتميز بين العمل وبين النية . فحسبُ العمل أن يكون منزها عن الغرض،فى رأى الأخلاق الكنتية، حتى يُعدّ أخلاقياً ، ولو كان مضراً من الناحية العملية . لكن ثمت مسألة جديدة تُطرح ، وهى : هل يرتبط بالنية الصالحة شعورٌ هو حقاً فوق الحس وفوق العقل كما يريد كنْت !

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

أن هاهنا سراً . ان انعكاس التخلق على صفحة الحساسية فى صورة شعور أخلاقى أمر لا نعرف لماذا كان ممكناً . ومع ذلك يؤكد كنْت أنه بدهى قبلياً . قال : « نحن محمولون على أن نكتفى بأن نستطيع أن نرى قبلياً فى مثل هذا الوضوح أن هذا الشعور (الذى ولدته فكرة خالصة) مرتبط ارتباطاً لا انفصال له بتصور القانون الأخلاقى فى كل كائن عاقل محدود [1] » والحقيقة ، فيما نعتقد ، أننا لا نرى بالفعل قبليا أى سبب لربط لذة أو ألم حسيين بقانون هو بالفرض فوق الحس ، ومغاير فى نوعه للطبيعة . إن الحس (الشعور) الأخلاقى لا يمكن أن يفسر عقليا وقبلياً . ثم إنه من المستحيل أن نعتبر الاحترام ، فى الشعور الإنسانى ، صورة خالصة ، أولاً لأن الواجب غير المحدد والصورى المحض لا وجود له . فمن البدهى أننا لا نستطيع رؤية ظهور الشعور بالواجب إلا حين يكون ثمت مادة لهذا الواجب . والكنْتيون أنفسهم مضطرون إلى الإعتراف بذلك . فالواجب إذن لا يدرك فى الشعور إلا مطبَّقاً على مضمون معين لا يمكن فصله عنه . فليس هناك واجب مستقل عن الشىء الواجب فعله ، أى عن تصور الفعل . ثانياً لأنه لا واجب إلا نحو شخص ما . ولم يخطىء الإلهيون اذن الا نصف خطأ حين صوروا الواجب على أنه موجه الى الإرادة الإلهية ، فلقد كانوا على الأقل يشعرون بوجود كائن يوجه اليه القيام بالواجب . وبعد ، فى هذا المركب المتألف من صورة ومادة لا تنفصلان ، ألا يرتبط الشعور بالواجب الا بالصورة ؟ — اننا نعتقد ، وفقاً للتجربة ، أن الشعور بالواجب ليس مرتبطاً بتصور القانون من حيث هو قانون صورى ، بل بالقانون من حيث مادته المحسوسة ومن حيث غايته ، فالقانون من حيث هو قانون ليس فيه مما يدركه الفكر الا عموميته . ولكن

---

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

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

حدث منذ مدة أن طفلة أعطتها أمها مليما ، وكلفتها أن تشترى به شيئاً

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

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

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

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

— ٢ —

أخلاق الايمان

بعد اعتقادية كنْت الأخلاقية التى ترى أن صورة القانون فى ذاتها ثابتة عملية قطعاً ، نجد « كنْتية » أخرى محرّفة تجعل الواجب نفسه موضوع إيمان أخلاقى ، لا موضوع يقين . فان الإيمان ، عند كنْت ، لا يبدأ إلا بالمصادرات التى تتبع التقرير اليقينى للواجب . أما هنا فقد جعلوا الإيمان يستمد من الواجب نفسه .

فلئن كان الإيمان الدينى بالمعنى الأصلى للكلمة قد أخذ يزول فى أيامنا هذه، فقد حل محلّه إيمان أخلاقى فى عدد كثير من الأذهان . فانتقل المطلق من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق ، ولم يفقد شيئاً من سلطانه على الفكر الانسانى، وظل قادرا على إثارة الجماهير ، حتى لقد رأينا مثالا على ذلك فى الثورة الفرنسية . فهو يستطيع أن يثير الحماسة ، وينتج نوعا من التعصب إن قلّ خطراً عن التعصب الدينى فله مع ذلك محاذيره . والواقع أنه ليس ثمت فرق أساسى بين الإيمان الأخلاقى والإيمان الدينى ، فكلاهما يحتوى الآخر . على أن الإيمان الأخلاقى أسبق من الإيمان الدينى وأكثر شمولا منه ، رغم الرأى المخالف الذى لايزال كثير الشيوع فى أيامنا هذه . فلئن انطوت فكرة الله يوما على قيمة ميتافيزيائية وفائدة عملية، فما ذلك إلا من حيث كانت تبدو أنها تجمع بين القوة والعدالة . فالواقع أن التقرير الواعى للألوهية كان متضمّناً فى التقرير الآتى : « القوة العليا هى القوة الأخلاقية ». وإذا كنا لا نعبد الآن آلهة أسلافنا كجوبيتر ويهوه والمسيح نفسه ، فمن جملة أسباب ذلك أننا نرى أنفسنا فى كثير من النواحى أسمى منهم أخلاقياً ، فلئن كنا ننكر الآن آلهتنا فلأننا فى معظم الأحيان نستنكرهم من الناحية الأخلاقية . فاللاتدين الذى يبدو سائداً فى أيامنا هذه إنما هو ، من كثير من النواحى ، ظفر ولو موقت لدين أجدر بهذا الاسم ، أعنى لإيمان أنقى وأصفى . فالايمان حين يصبح أخلاقياً صرفا لا يفسُد ، بل، على العكس من ذلك، يتجرد من كل عنصر غريب . لأن الأديان القديمة لم تكن تهيب بالاعتقاد الداخلى فحسب ، بل كانت تعتمد على الترهيب والمعجزة والكشف . لقد كانت تحاول أن تستعين بشىء إيجابى حسى فظ . وكل هذه الوسائل لاكتساب الثقة ، أو « لتصيّد » الثقة على حد تعبير مونتنى أصبحت الآن غير مجدية . فكل شىء يتبسط . والقانون التالى الذى طالما كان له تأثير فى العالم « واجب أن تؤمن بالله » ارتد الآن إلى هذا القانون الآخر « واجب أن تؤمن بالواجب » .

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

إذا حلّلنا هذا الإيمان بالواجب ، على نحو ما يتم لدى المتتلمذين على كَنت ، بل وعند المتتلمذين على چوفروا ، لاحظنا فيه عدة تقريرات مختلفة بعضها عن بعض ، وإن ارتبطت بعضها ببعض . وهى من جهة أخرى موجودة فى كل نوع من أنواع الإيمان ، وتكوّن الصفات المميزة للدين بالنسبة إلى العلم .

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

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

٣ — تقرير ثالث ، هو أن هذا الإيمان فوق المناقشة — لأنه مما يخالف الأخلاق أن نتردد لحظة بين ماهو أفضل وبين ما هو أقل فضلا . ومتى كان هذا الايمان فوق المناقشة ، فهو إذن ثابت . والإيمان الأخلاقى المعرّف على هذا النحو يقوم على المصادرة التالية : هناك مبادىء يجب تقريرها لا لأنها برهن عليها منطقياً ، ولا لأنها بدهية ماديا ، بل لأنها حسنة أخلاقياً ؛ ومعنى هذا أن الخير معيار لحقيقة موضوعية . فتلكم هى فى الواقع المصادره التى تنطوى عليها أخلاق الكنتيين المحدثين أمثال رونوفييه وسكرتان .

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

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

على أن الإيمان الأخلاقى يحاول ، إذ يُهاجَم ، أن يستند إلى حجج شتى .

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

فليس يكفى أن يكون شىء ما بديهيا ، بل لا بد أن يمكن تفسيره ، حتى يكتسب صفة علمية حقا .

٢ — أما « واجب الإيمان بالواجب » فهو مصادرة على المطلوب الأول ، أو دور فاسد . ومن الممكن أن نقول أيضا : من الدين أن نؤمن بالدين ، ومن الأخلاق أن نؤمن بالأخـــلاق ، الخ . ولـكن ماذا نعنى بالواجب والأخلاق والدين ؟ هل هذه الأمور كلها حق ، وهل تقابل حقيقة واقعية ؟ تلك هى المسألة ، ولا بد أن ننظر فيها ، وإلا درنا الى الأبد فى دائرة واحدة . وما عسى أن يصير إليه هذا الواجب المزعوم إذا كنتُ أعتقـد أن حريتى المستقلة أو غريزتى الموروثة أو العادة أو التربية هى التى تأمرنى بالقيام بهذا العمل أو ذاك ؟ ألست ، كما لاحظ دارون ، كلبا يعدو لاصطياد الفريسة بدلا من أن يوقفها ؟ وهذا الواجب الذى أوليه كل هذه القيمة ، هل له منها مع حفظ النسب أكثر مما لواجب الكلب أن يرجع بالفريسة أو يردّهـا ؟ إنكم لا تستطيعون أن لا تعبأوا بالتحليلات التى يقوم بها العلم فى موضوع إيمانكم !

وقد يكون من الصعب على العلم وحده أن يؤسس أخلاقا بالمعنى الدقيق للكلمة ، لـكنه يستطيع أن يهدم كل إيمان أخلاقى يزعم أنه مطلق . فلئن كان العلم غير كاف أحيانا للبناء ، فان له قوة تهديمية لا تقدَّر . بل إن أنصار الإيمان الأخلاقى لا يكونون قد برهنوا على رأيهم إذا توصلوا الى البرهان على أن أخلاقهم هى أتم الأخلاق وأكملها ، وعلى أنها الاخلاق التى تجيب أكثر من غيرها على كافة الأسئلة التى يطرحها الإنسان الاخلاقى ، وتخشى أقل من غيرها الاستثناءات والاعتراضات الدقيقة ، وعلى أنها تدفع بالانسان ، خافضَ الجناح ، الى الاخلاص المطلق والتفانى التام . حين يبرهن أنصار الايمان الاخلاقى على كل ذلك لا يكونون قد فعلوا شيئا بعد ؛ كما أن أنصار دين من الأديان لا يكونون قد فعلوا شيئا حين يستطيعون البرهـان على أن دينهم هو خير

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

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

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

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

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

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

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

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

إلا حركة ألوان داخلية . إذا نظرت إلى لوحات كلود لوران رأيت فيها آفاقاً بعيدة ، وممرات طويلة بين الاشجار ، تصور لك فكرة لا نهاية حقيقية ، وما هذه اللانهاية إلا بضعة سنتمترات مربعة . إن فينا كذلك لآفاقاً مثل هذه الآفاق قد لا تكون إلا ظاهرية . ومعظم الحياة الاجتماعية يقوم على الحيلة . ولست أعنى بالحيلة شيئاً منافياً للطبيعة . كلا . فلاشىء يعبث بنا كالطبيعة . ففيها الفن الاعظم ، أعنى الخداع الاكبر ، والتآمر البرىء بين الكل ضد واحد. إن علاقات الموجودات بعضها ببعض لهى سلسلة من الاوهام . فالاعين تخدعنا ، والآذان تخدعنا ، فلماذا يكون القلب هو الوحيد الذى لا يخدعنا ؟ لعل الاخلاق ، التى تحاول أن تصوغ أوفر العلاقات الكائنة بين الموجودات وأعقدها ، قائمة هى الاخرى على أكبر عدد من الأوهام . إن كثيراً من العقائد التى يذكرها لنا التاريخ والتى بعثت على كثير من أعمال الإخلاص والتفانى لشبيهة بتلك الأضرحة الرائعة التى تشاد تخليداً لذكرى شخص : فلو فتحنا هذه القبور ما وجدنا فيها شيئاً ، فهى فارغة ، لكن جمالها وحده كاف لتبريرها ، فاذا مررنا بها انحنينا لها إجلالا . ونحن لا نتساءل هل كان هذا الفقيد المجهول يستحق هذا التمجيد ، بل نفكر أنه كان محبوباً ، وهذا الحب هو الموضوع الوحيد لاحترامنا . إن الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالابطال الذين دفعهم إيمانهم فى كثير من الاحيان إلى القيام بأعمال كبيرة لاسباب يسيرة. إنه لنوع من التبذير . لكن هذا التبذير كان ولا شك عنصرا من العناصر الضرورية للتقدم .

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

إلى عدد كبير جداً من الناس . حتى لقد أصبح الله غير ذى طائل ، وسيصبح كذلك أكثر فأكثر . فمن ذا الذى يضمن أن الأمر لن يكون كذلك فيما يتصل بالأمر القطعى ؟ لقد كانت الأديان الأولى أمرية غاشمة قاسية لاتلين ، لقد كانت نظما حديدية ، فكان الله رئيسا شديداً صلباً يعذب عبيده بالحديد والنار . وكان الناس يخضعون له ويرتعشون أمامه . أما الآن فقد لانت الأديان وقلّ فى أيامنا هذه من يعتقد بالجحيم . وعُـفّى على هذا الإرهاب . وقد لانت كذلك مختلف ضروب الأخلاق ، ولعل الإخلاص نفسه لن يتمتع دائماً بما يبدو فيه اليوم من صفة الضرورة الاجتماعية . وطالما لوحظ أن هناك أوهاما تفيد فائدة موقتة ، وأن هناك خرافات نافعة . فلولا أن كان دكيوس مؤمناً بالخرافات إيمانَ جنوده بها ، ولو كان كوردوس مفكراً حراً ، اذن لأمكن أن تُغلب أثيناوروما . والأديان ، التى ليست بالنسبة إلى الفيلسوف إلا مجموعة منظمة من الأوهام والخرافات ، قد وجدت كذلك لزمان معين ، وعصر معين . وما آلهتها الاصور شتى لذلك الإله الإغريقى . أعنى فائدة اللحظة ، ان الانسانية تحتاج الى أن تعبد شيئاً ، والى أن تحرق بعد ذلك ما عبدت . ولئن كانت خيار النفوس فينا تعبد الآن الواجب ، فان هذه العبادة الأخيرة ، هذه الخرافة الأخيرة ، لن يكون مصيرها إلا كمصير ماسبقها من خرافات . إن ذلك المعبود القاسى الذى كان القرطاجيون يقدمون أولادهم قرباناً له يبدو لنا اليوم أمراً مستنكراً ؛ ولعلنا حفظنا فى نفوسنا إلهاً قاسياً ستفلت أعقابنا من سلطانه . بل إننا لنرى منذ الآن كيف وضع الحق موضع شك فى أيامنا هذه ، فأصبح الاشتراكيون يقولون بأنه لا حق مخالف للرحمة ، وأننا لا نستطيع ان نؤيد الحق إلا إذا فهمناه فهما جديدا ، ووحدنا تقريبا بينه وبين مبدأ الأخوة . ومن الممكن أيضا ان تشهد العصور المقبلة اتجاها مخالفا لهذا الاتجاه ، فيتوحد الواجب شيئا بعد شىء بمبدأ النمو الطبيعى المطرد للأنا .

ألسنا نجعل الواجب ، الى الآن ، على صورة مجتمعنا الناقص؟ إننا لنمثله مضرجا بالدم والدموع ! فلعل هذه الفكرة البربرية ، الضرورية فى أيامنا هذه ، ان يكون مصيرها الى الزوال . فما يكون الواجب فى هذه الحال إلا مرحلة انتقال .

تلكم هى الشكوك التى يمكن ان توجهها ريبيّة تامة على هذه الريبية الضعيفة المختبئة تحت الإيمان الذى يستند إلى الضرورة الاجتماعية .

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

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

على أن أعرف ، لكنه يضيف إلى قوله : لا أريد أن أؤمن . أما المؤمن فيريد أن يؤمن بدون أن يعرف . فالأول يظل ، على الأقل ، صادقا مع نفسه كل الصدق، فى حين أن الثانى يحاول أن يخدع نفسه . فالشك ، أيا كان موضوعه، هو إذن خير من التأكيد النهائى والعزوف عن المبادهة الشخصية ، أى خير من الايمان . إن هذا النوع من الانتحار العقلى لا يمكن أن يغتفر . وأغرب من ذلك أن نحاول تبريره ، كما يفعلون عادة ، بالاستناد إلى أسباب أخلاقية . ألا إن واجب الأخلاق أن تأمر العقل بأن لا يتوقف عن البحث ، أى بأن يتجنب الايمان . وتقولون إن « للايمان جلالا » . ولكن الانسان غالبا ما أسبغ الجلال على الأوهام طوال التاريخ ، وبدت له الحقيقة فى أول الأمر انتقاصا لذاته . إن الحقيقة لا تعادل الحلم دائما ، إلا أنها تمتاز بأنها حق ، ولا شىء فى ميدان الفكر أشرف (خلقيا) من الحقيقة . وإذا لم نعرف هذه الحقيقة معرفة اليقين فالشك فى هذه الحال أشرف الأشياء . إن الشك ليُظهر جلال الفكر . فينبغى أن نطرد من أنفسنا ذلك الاحترام الأعمى لبعض المبادىء ، وبعض العقائد . يجب أن نستطيع أن نطرح كل شىء على بساط البحث ، وأن ننبش كل شىء ، ونتعمق كل شىء ، فما ينبغى للعقل أن يغض الطرف حتى ولا أمام ما يعبد . تقرءون هذه العبارة على أحد الأضرحة فى جنيف « الحقيقة وقحة ، ومن أحبها أصبح مثلها وقحاً » .

ورب قائل يقول : لكن إذا لم يكن من العقل أن نؤكد ، فكريا ، حقيقة شىء مشكوك فيه ، فيجب على أى حال أن نؤكد ذلك عمليا . حسنا . إلا أن هذا الموقف يظل أبدا موقفا موقتا ، وتقريرا شرطيا ، فيقول المرء لنفسه : أفعل هذا على افتراض أنه واجبى ، وأن علىّ واجبا مطلقا . غير أن ألفَ عمل من هذا النوع لا تستطيع أن تقرر حقيقة من الحقائق . لقد كتب الشهداء النصرَ للمسيحية . وقليل من التفكير كافٍ لتهديمها . ألا ما كان أعظم

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

— ٣ —

أفول الشك

رأينا يقين الواجب ، على نحو ماقال به كنت ، ينتهى إلى إيمان حتى عند أتباع كنت ؛ ورأينا الايمان نفسه ينحل إلى شك لا يريد أن يعترف بنفسه

بقى هنالك موقف فكرى آخر صادق كل الصدق مع نفسه ومع غيره ، وهو يقوم على إحلال أخلاق الشك محل أخلاق اليقين وأخلاق الايمان ، وتأسيس الأخلاق فى جزء منها على الشعور بجهلنا الميتافيزيائى نفسه ، مضافاً من جهة أخرى إلى كل مانعرف من معرفة وضعية .

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

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

ذاته ، ويعقل غيره ، ويعقل العالم أجمع . ومعنى هذا أنه يتمتع فى آن واحد « بصـــفة فردية ، ومجال عام » فهو لا يفرض نفسه إلا بأن يفرض أمامه وجدانات أخرى شبيهة به ، ولا يدرك ذاته إلا مجتمعاً مع غيره . وبهذا نفسه « يدرك الشعور حدّه الخاص ، ويدرك نسبيته من حيث هو وسيلة للمعرفة » لأنه لا يستطيع أن يفسر ذاته تفسيراً كاملا « ولا أن يفسر طبيعته الخاصة كذات عاقلة ، ولا طبيعة الموضوع الذى يعقله ، ولا الانتقال من الذاتى إلى الموضوعى . » ومن ثم ينشأ مبدأ النسبية فى المعرفة ، هذا المبدأ الذى ينطوى على دلالة أخلاقية لم تعرف إلى الآن . « إن على الوضعى الحقيقى ، والنقدى الحقيقى ، والريبى الحقيقى أن يضعوا فى أعماق فكرهم كلمة : ماذا أعرف ؟ وكلمة : ربما . . . فما ينبغى أن يؤكدوا انطباق الذهن على الواقع ، أو انطباق العلم على الواقع ، بل يجب أن يكتفوا بتقرير انطباقهما على الواقع المعروف لنا . بل إن التجربة نفسها تعلمنا أن ذهننا لم يُجعل بحيث يمثل لنا دائماً كل الأشياء على نحو ما هى عليه ، مستقلةً عنه . فالموضوع المحسوس أو المعقول ليس إذن بكامله مما يمكن أن يتعمقه العلم . هذا أولا . وثانياً لعل الذات هى الأخرى ليست بكاملها مما يمكن أن يُتعمق من قِبل الذات نفسها . » فهذا المبدأ الذى يقول بنسبية المعارف المؤلفة من ادراكات شعورنا هو الشرط الأولى للحق والواجب . فالواقع أن مثل هذا المبدأ « يحدّ أولا من الأنانية النظرية » التى هى الاعتقادية المتعصبة ؛ وهو ثانياً « يحدّ من الأنانية العملية » التى هى الظلم . « فأن يعتبر المرء أنانيته وذاته شيئاً مطلقاً ، فهذا نوع من الاعتقادية فى العمل والفكر معاً ، فيعمل المرء كما لو كان يعرف أن القانون المطلق للوجود هو أن العالم الآلى الذى نعرفه هو كل شىء ، أن القوة هى كل شىء ، أن المصلحة هى كل شىء — فالظلم اذن هو نوع من الاطلاقية فى العمل ، تسىء إلى الآخرين . . . أما إذا اعتبرنا أن ثمت شيئاً لا يفسَّر تفسيراً آلياً ، ولو لم يكن إلا الحركة نفسها والاحساس ،

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

ونحن نعترف أن هذا المذهب ينطوى على جانب عظيم من الصواب ، إلا أنه يجب أن نعرف إلى أين تقودنا هذه الأخلاق ، وأين تقف بنا ؟ إنها محاولة لإقامة أول معادل للواجب على أساس الشك نفسه أو على أساس نسبية المعارف الإنسانية على الأقل ، ولإخراج العدالة الأخلاقية من حظيرة الربيبة الميتافيزيائية . ونحن نوافق أولا على أن التعبير العملى للشك إنما هو الإمتناع . ولـكن الشك التام الـكامل لايمتنع عن الظلم وحده ، بل عن العمل بوجه عام . لأن كل عمل فهو تأكيد ، وهو ضرب من الإنتخاب والإنتقاء . فأنا حين أعمل لابد أن أدرك شيئاً ما فى وسط الضباب الميتافيزيائى ، فى وسط السحاب الذى يغشّى العالم ويغشينى . والتوازن التام فى الشك هو إذن حالة مثالية أكثر منها واقعية ، هو لحظـة انتقال لا تكاد تدرك . وإذا كانت الأخلاق الحقة لا تكون إلا حيث يكون عمل ، وإذا كان الإمتناع عمـلا أيضاً ، فهذا نفسه خروج عن التوازن . ولذلك فان الشك الميتافيزيائى ، فى معظم الأحيان ، ليس شكا كاملا حقيقياً ، وتعادلا تاماً أوجدته فى الفكر ممكنات مختلفة تتوازن : إنه ينطوى فى معظم الأحيان على اعتقاد غامض يجهل نفسه ، أو على الأقل ، كما يعترف بذلك مسيو فوييه ، ينطوى على فرض أو عدة فروض . ومن ثم كان من الممكن أن يكون له تأثير عمـلى . فالإنسان ، المتقلب بين الفروض المختلفة عن العالم ، يميل دائماً بغريزته إلى اتجاه من هذه الاتجاهات دون غيره ، ولا يظل معلقاً فى سماء الشك البيرونى . إنه يختار وفقاً لعاداته

الفكرية التي تختلف باختلاف الأفراد ، وفقاً لاعتقاداته وآماله، لا وفقاً لشكوكه.

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

ثم فلنمض أبعد من هذا . هل يستطيع الشك حول مالا يمكن معرفته ، هل يستطيع وحده ومن حيث هو مجرد تعليق للحكم ، أن يحد السلوك بأية حال من الأحوال ؟ إن الحدّ لا يستطيع ، فيما يبدو ، أن يؤثر فينا تأثيراً عمليا ما دمنا نتجول في داخل هذا الحد . ونحن بطبيعة الحال لا نتجول خارج الظواهر . إن جدران الزجاجة لا تؤثر في سلوك السمكة تأثيراً توجيهيا ما دامت السمكة لم تصطدم بالجدران . والمستقبل نفسه ليس له من تأثير فيّ إلا بطريقين : أولاً من حيث أنني بفكري أتصوره بمحض افتراض ، وثانيا من حيث أنني بأفعالي أنتجه أو أساهم في إنتاجه أو أعتقد ذلك. وما لم يتمثّل بخيالي في صورة أو في أخرى ، فانه يظل غريبا عني ، ولا يستطيع أن يغير في سلوكي شيئا . وفي اعتقادي (ولعل مسيو فوييه يوافقني على ذلك) أنه يجب كذلك ، حتى يكون لما لا يمكن معرفته تأثير إيجابي معين في سلوكي ، لا أن أتصوره ممكناً فحسب ، بل أن يتمثل في صلته بفعلي على صورة ما، وعلى صور

لاتتناقض بعضها مع بعض ، ولا يهدم بعضها بعضا . ويجب عدا هذا أن أتخيل نفسى قادراً على أن أؤثر تأثيراً ما فيه أو فى تحقيقه ، أى بكلمة واحدة يجب ، كما قال مسيو فوييه ، أن يصبح مثلا أعلى لى مجرداً بعض الشىء ، وقابلا لأن يتحقق بعض الشىء ، أى يجب أن يصبح مستقبلا . وإذن ففكرة قاعدة أخلاقية ، وان كانت تحدّ ، تفترض كمبدأ وضعى لا مجردَ مفهوم إمكانية مالا يمكن معرفته ، بل تصوراً لطبيعته ، وتحديداً بالخيال لهذه الطبيعة ، وأخيرا الاعتقادَ بتأثير ممكن من قِبل الإرادة فيه أو فى تحقيقه المقبل[1] . ومتى تقرر أن هذه كلَّها فروض فان الاخلاق ، ومن ضمنها العدالة نفسها والحق ، تبدو فرضية من الناحية الميتافيزيائية ، بغض النظر عن الاعتبارات المستمدة من العلم الوضعى والتطور والسعادة والمنفعة وما إلى ذلك .

إن نظرية الشك من حيث هى تحدّ الأنانية نقطة صغيرة يجتازها الفكر والعمل بدون أن يتوقفا عندها . وقد كان من المهم ولا شك أن تحدد هذه النقطة ، وأن يُجعل فى الأخلاق نصيب لجهلنا اليقينى ، وشكنا اليقينى ، أى لليقين بأنه لا يقين . وذلك مافعله مسيو فوييه . فيمكن أن نعترف له ، بانتظار أن يفصّل الجزء الإيجابى من مذهبه ، بأنه ردّ فكرة الأمر إلى قيمتها الحقيقية رداً منطقيا . فقد رأينا أن كنْت كان يراها يقينا ، وأن تلامذته كانوا يرونها موضع إيمان . أما فوييه فقد ردها الآن إلى قانون جهلنا ، أى إلى الحد من سلوكنا بالحد من فكرنا . فبعد أن كان « ما لا يمكن معرفته » أمرا قطعيا ، أصبح الآن مجرد سؤال . وهذا السؤال يُطرح على كل منا .. إلا أن جواب كل منا عليه يمكن أن يختلف باختلاف الأفراد ، وأن يترك لمبادهاتهم الشخصية ..

لعلكم تذكرون لوح النجاة الذى حدثنا عنه شيشرون ، والذى يمرّ عليه

---

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

فرد حتى ينقذ نفسه من الغرق . إن الشك الميتافيزيائى ، فى حد ذاته ، أعجز من أن يمنعنى من أن آخذ ، إن استطعت ، موضع هذا الفرد . إن الجهل الذى نعيش فيه ونتنفس جوه أشبه بالفضاء الفارغ الذى يحوى أجسامنا . والفضاء الفارغ هو بالنسبة الينا الحرية المطلقة فى الإتجاه . وهو لا يستطيع أن يؤثر فينا وينظم خطواتنا إلا بالأجسام التى يحتويها والتى تكشفها لنا الحواس . ومن يعتقد أن جوهر الأشياء لا يمكن أن يدرك بالنسبة إلى فكرنا ، يظل من المشكوك فيه عنده أن يكون مدركا بالنسبة إلى عملنا . ومالا يمكن معرفته يمكن اذن ، بدون تناقض ، أن يظل بالنسبة إلى إرادتنا شيئاً غير ذى بال ماظل بالنسبة إلى فكرنا مجرد موضوع للشك وتعليق للحكم .

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

لهـــا ، فلكى نتصور العقول الأخرى ، ونضع أنفسنا موضعها ، وننفذ فيها إن صح التعبير ، ينبغى أن نميل اليهـا قبل كل شىء . فتعاطف القلوب إنما هو بذرة لامتداد العقول . والفهم فى حقيقة شعور . فأن تفهم شخصاً آخر فمعنى ذلك أنك تشعر معه بالإنسجام . إن إمكان هذا التواصل بين الانفعالات والأفكار ، وهو من ناحيته الفسيولوجية ظاهرة عدوى عصبية ، يفسّر فى جله ، كما سوف نرى ، بخصوبة الحياة التى يتناسب امتدادها مع اشتدادها . فنى الحياة إذن إنما سوف نبحث عن مبدأ الأخلاق .

البَابُ الأول

فى الباعث الأخلاقى من وجهة النظر العلمية

المعادلات الاولى للواجب

الفصل الأول

شدة الحياة هى الباعث على العمل

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

إن الأخلاق التى لا تعمد إلا إلى الوقائع لا يمكنها فى أول الأمر أن تقدم للفرد الخيرَ أو سعادةَ المجتمع على أنها الباعث الأول على العمل . ذلك أن سعادة المجتمع تتعارض فى معظم الأحيان مع سعادة الفرد . وفى حالات التعارض هذه ، لا يمكن أن تصبح السعادة الاجتماعية غاية واعية بالنسبة إلى الفرد إلا بتنزه صرف ، وهذا التنزه الصرف يستحيل أن نتحقق منه على أنه واقع ، فقد كان وجوده موضوع جدال فى كل الأزمان . ولذلك يجب على الأخلاق الوضعية أن تكون فى أول الأمر فردية ، حتى لا تنطوى منذ مبدئها على مصادرة لا يمكن التحقق منها ، يجب أن لا تُعنى بمصائر المجتمع إلا من حيث هى تنطوى على مصائر الفرد ، فان الخطأ الأول الذى وقع فيه أصحاب مذهب المنفعة ، كاستوارت مل ، بل والتطوريون أيضاً ، هو أنهم خلطوا بين الوجه الاجتماعى والوجه الفردى للمسألة الأخلاقية .

وينبغى أن نضيف إلى هذا أن الأخلاق الفردية القائمة على الوقائع لا تنفى الأخلاق الميتافزيائية أو الدينية التى تقوم مثلا على مثل أعلى غير شخصى . إنها لا تنفى هذه الأخلاق ، وكل مافى الأمر أنها مبنية فى افق آخر . إنها بيت صغير مبنى فى أسفل برج بابل ، فما تمنع هذا البرج من أن يبلغ فى علوه السماء إذا هو استطاع ذلك . ومن يدرى ، فلعل هذا البيت الصغير محتاج إلى أن يستظل بفىء ذلك البرج العظيم . فلن نحاول إذن أن ننكر ولا أن ننفى أية غاية من الغايات التى يقدمها الميتافيزيائيون على أنها يجب أن تكون مرغوباً فيها . بل سندع الآن فكرة الوجوب هذه جانبا ، ونقتصر على ملاحظة ما هو مرغوب فيه بالفعل . إذ الواقع أنه قبل أن ندخل التأمل الفلسفى فى الأخلاق ينبغى أن نعرف أولا إلى أين يمكن أن تمضى بنا الأخلاق العلمية المحضة . وذلك ما نريد أن نفعله .

إن الغايات التى يسعى إليها الناس وسائر الكائنات الحية بالفعل هى على جانب عظيم من التعقد . ومع هذا فكما أن للحياة فى كل مكان صفات مشتركة ونموذجا تنظيميا واحدا ، فمن المحتمل كذلك أن تكون الغايات التى يسعى إليها مختلف الأفراد ترتد إلى وحدة واقعيه . وهذه الغاية الوحيدة العميقة للعمل لن يمكن أن تكون الخير ، هذا المفهوم الغامض الذى إذا أردت تحليله انحل إلى فروض ميتافيزيائية ، ولا الواجبَ الذى لا يبدو للعلم كذلك مبدأ عليا أوليا ، وربما ولا السعادةَ بالمعنى الواسع للكلمة التى استطاع قولنى أن يدعوها ترفاً والتى يفترض مفهومها من جهة أخرى تطورا عظيما للكائن العاقل .

فما هى إذن الغاية الطبيعية للأفعال الإنسانية ؟ حين يسدد الرامى رصاصات بندقيته إلى نقطة معينة على صفحة ما ، فإن ثقوب الإصابات تتوزع حول الهدف توزعا منظما بعض الشىء . وقد لا يكون ثمت رصاصة واحدة أصابت

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

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

فى مجرى الأمور شيئا . ولا نريد الآن أن نقطع برأى فى هذه المسألة ، ولا أن نثيرها ، فطالما تجادل الناس حولها فى انجلترا وفرنسا . وإنما يجب أن نقول إن الشعور لا يشمل من الحياة والعمل إلا جزءا يسيرا . فحتى الأفعال التى تتم مع شعور كامل بالذات راجعة فى مبدئها أو أصلها إلى غرائز صماء وحركات منعكسة . وما الشعور إلى نقطة مضيئة فى أفق الحياة المظلم الكبير . إنه عدسة صغيرة تجمع بعض أشعة الشمس فى حزم ضوئية ، ثم يخيل إليها أن بؤرتها هى البؤرة التى تصدر عنها الأشعة . إن الدافع الطبيعى إلى العمل يكون ، قبل أن يظهر فى الشعور ، قد عمل فيما تحت الشعور ، أى فى المنطقة المظلمة التى تثوى فيها الغرائز . والغاية الدائمة من العمل تكون فى البدء علة دائمة لحركات تكاد تكون غير شعورية . فما الغايات فى حقيقة الأمر إلا علل حركية اعتيادية وصلت إلى الشعور بالذات ؛ فكل حركة مرادة كانت فى البدء حركة تلقائية تنفّد تنفيذا أعمى ، لأنها أقل مقاومة . وكل رغبة شاعرة كانت إذن فى البدء غريزة . ومنطقة الغائية منطبقة إذن على منطقة العلية ، فى مركزها على الأقل . (ولو قلنا مع الميتافيزيئين بأن الغائية أسبق) . وإذن فسؤالنا : ما هى الغاية الدائمة للعمل ؟ يصير من وجهة نظر أخرى إلى السؤال الآتى : ما هى العلة الدائمة للعمل ؟ إن النقطة المستهدفة هى ، فى دائرة الحياة ، نفس النقطة التى تصدر منها الطلقة .

وفى اعتقادنا أن الأخلاق العلمية المحضة ينبغى لها ، حتى تكون كاملة ، أن تسلم بأن السعى وراء اللذة ليس إلا نتيجة للجهد الغريزى فى سبيل الإبقاء على الحياة وإنمائها : فالواقع أن الغاية التى تحدد كل عمل شاعر هى أيضا العلة التى تنتج كل عمل غير شاعر . إنها الحياة نفسها ، الحياة القوية والمتنوعة معاً . إن كل حركة تصدر عن الكائن ، منذ خفقة الجنين فى بطن أمه إلى رعشة الشيخ أثناء احتضاره ، علتها الحياة فى نموها . وهذه العلة العامة لعملنا هى ، من وجهة نظر أخرى ، النتيجة الدائمة لها والغاية منها .

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

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

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

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

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

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

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

الخارجية ، فما هى إلا الشعور بالحياة نفسه . وقد نظر النفعيون وأصحاب مذهب اللذة إلى النوع الأول من اللذة وبالغوا فى ذلك ، فى حين أن للنوع الثانى شأنا أعظم . فالمرء لا يعمل دائما فى سبيل لذة خاصة محدودة خارجية عن العمل نفسه ، بل يعمل أحيانا للذة العمل نفسه ، يحيا للحياة نفسها ، ويفكر للتفكير نفسه . إن فينا قوى مختزنة تريد أن تنفق ، فإذا حيل بينها وبين الإنفاق أصبحت هذه القوة رغبة أو كرهاً ، فإذا أشبعت هذه الرغبة حصلت اللذة ، وإذا كبتت حصل الألم ؛ إلا أنه لا ينتج عن هذا أن النشاط المختزن ينفق فى سبيل اللذة وحدها ، وأن اللذة هى الباعث على النشاط . فالحياة تُنفق وتعمل لأنها الحياة . واللذة تصحب السعى إلى الحياة لدى الكائنات أكثر مما تبعث على هذا السعى . فالحياة أولا ، واللذة بعد ذلك .

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

والذى يمكن أن نوافق عليه أصحاب مذهب اللذة هو أنه لا يكون ثمت شعور بدون لذة أو ألم غامضين ، حتى ليمكن أن ينظر إلى اللذة والألم على أنهما

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

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

وأنتم ترون الآن الوضع الوحيد الذى يمكن أن يتخذه علم للأخلاق مجرد عن الميتافيزياء فى مسألة الغاية الأخلاقية ، بغض النظر عن الفروض التى يمكن أن تضيفها إليه الميتافيزياء بعد ذلك : فهناك من جهة المنطقة اللاشعورية

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

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

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

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

الفصل الثانى

أعلى شدة فى الحياة مصحوبة حتما باعظم اتساع

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

إن للميل الجنسى شأناً عظيما فى الحياة الأخلاقية . ولو قد اتفق على فرض

---

(١) Morpohologie, II, 16

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

وأول نتيجة من نتائج الإنسال أنه يجمع عددا من الأشخاص ، فيخلق العائلة ، ويخلق بذلك المجتمع . إلا أن هذه الظاهرة ليست إلا نتيجة من نتائجة الواضحة الجافية . فقد رأينا أن الغريزة الجنسية صورة خاصة عليا من الحاجة العامة إلى الإخصاب ، وهذه الحاجة التى هى دليل فيض فى القوة لا تؤثر فى الأعضاء الخاصة بالتناسل فحسب ، بل تؤثر فى الكائن كله ؛ فهى تحدث فى الكائن ، من أعلاه إلى أدناه ، نوعا من الضغط إليك صوره المختلفه :

١ — الخصب العقلى : فلقد أصابوا حين شبهوا آثار المفكر بأبنائه . فان قوة داخلية تضطر الفنان إلى أن يلقى بنفسه إلى الخارج ، وأن يهب لنا أحشاءه ، كالبجع الذى حدثنا عنه موسّه .

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

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

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

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

٢ — خصب الانفعال والحساسية . والحساسية تريد أن تعمل كالعقل . فاننا لم نخلق على قدّ حاجاتنا . فعندنا من الدموع أكثر مما تقتضيه آلامنا الخاصة ، وعندنا من الأفراح أكثر مما تبرره سعادتنا الخاصة . فلا بد أن نمضى إلى الغير ، وأن نتكاثر نحن أنفسنا بتواصل الأفكار والعواطف .

ومن ثم كان الشخص المنعزل يشعر بنوع من القلق ، ويحس فى نفسه برغبة غير مشبعة . فحين نشعر بلذة فنية مثلا ، فنحن لا نريد أن نستمتع بها وحدنا . إننا نريد أن نلفت نظر الغير إلى أننا موجودون ، نحس ونتألم ونحب . إننا نريد أن نمزق حجاب الفردية ، وليس هذا من حب الظهور ! كلا ، فان حب الظهور بعيد جدا عن فكرنا . وأولى بهذا أن يُعدّ نقيض الأنانية . وإنما اللذات هى التى تكون أنانية فى بعض الأحيان . حين لا يكون

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

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

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

---

(١) إلا أنه ينبغى أن نميز بين لذة الفنان التى لابد أن تكون كريمة لأنها خصبة دائما ، وبين لذة غاوى الفن التى يمكن أن تكون ضيقة أنانية لأنها عاقر . أنظر كتابنا « مسائل فلسفة الجمال المعاصرة »

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

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

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

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

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

ونقول ، بالجملة ، إن الحياة ذات وجهين : فهى أولا تغذو وتمثل . وهى ثانياً إنتاج وخصب . وكلما ازداد كسبها ، كان لا بد أن يزداد إنفاقها ، فذلك هو قانونها . والإنفاق ليس شراً من الناحية الفزيولوجية ، فهو أحد حدّى الحياة ، كالزفير الذى لابد أن يعقب الشهيق .

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

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

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

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

---

(١) وقد ردوا علينا بأن خصب قوانا الداخلية يمكن أن يتحقق بالنزاع مع الناس وبسحقهم كما يتحقق بالاتفاق معهم والنهوض بهم . إلا أن هؤلاء المعترضين ينسون أولا أن الآخرين لا يدعوننا نسحقهم بسهولة ، فالارادة التى تحاول أن تفرض نفسها على الآخرين لابد أن تلقى مقاومة منهم . وحتى إذا تغلبت على هذه المقاومة فانها لا تستطيع أن تتغلب عليها بمفردها ، ولابد لها من حلفاء تعتمد عليهم ، أى لابد أن تكوّن طائفة اجتماعية ، وأن تفرض على نفسها بازاء هذه الطائفة الصديقة نفس العبوديات التى كانت تريد أن تتحرر منها بازاء الأشخاص الآخرين ، حلفائها الطبيعيين . فكل نزاع لابد أن يؤدى إذن إلى أن يحد الارادة فى الخارج . هذا فعلا عن أنه يفسد الارادة فى الداخل ، فان المستبد يخنق الجزء التعاطفى من ذاته ، وهو أعقد مافيه وأسمى مافيه من وجهة نظر الشطور . فمن يقسُ على الآخرين فانما يقسو على نفسه إذن أيضا . وهكذا فان القسوة التى حسبوها ، اتساعا ظافرا للقوة الداخلية تنتهى إذن الى أن تكون تضييقا لهذه القوة لأن من يستهدف اذلال الآخرين انما يستهدف غاية ناقصة ، وهو بهذا يفقر نفسه . ثم ان الارادة باستعمالها القسوة تنتهى هى نفسها الى اختلال عميق . فهى ، اذ تعتاد على أن لا تلاقى أى عائق فى الخارج ، كما يتفق للطفاة المستبدين ، تصبح عاجزة عن مقاومة كل اندفاعة من اندفاعاتها . وعندئذ تتعاقب عليها ميول متناقضه أشد التناقض ، ويصيبها عطب حقيقى ، فيرتد الطاغى طفلا ، ويستسلم لنزوات طائشة متناقضة ، فتكون قدرته العظيمة فى الخارج عجزا حقيقيا فى الداخل « التربية والوراثة » ص ٥٣ .

الفصل الثالث

إلى أى حد يستطيع الباعث على النشاط أن يوجد نوعا من الالزام

القدرة والوجوب

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

الفردى ، أو فى الدولة كما يقول پاسكال ، يُحترم لمجرد أنه يُتلقى ، وأحياناً ما تكون سلطة القانون « منحبسة فى ذاتها » ، غير متعلقة بأى مبدأ . « فالقانون هو القانون لا أكثر من ذلك » . والعقل بإزاء كل سلطة سابقة عليه ، وكل قوة غير الأفكار البرهانية ، يقوم دائماً بالدور الثانوى الذى بينه مذهب كنت ، فيشعر هاهنا أنه أمام سر من الأسرار . لكن ليس يتبع ذلك أنه لايحاول التفسير ولو فى صورة سطحية . بل إن الأمر على نقيض هذا ، فلا شىء يأتى له العقل بتفسيرات تعادل فى وفرتها ما يأتى به من تفسيرات للأشياء التى لا تفسر بالنسبة إليه . فما أكثر ما هنالك من نظريات فى الواجب! ما أكثر ماهنالك من تعليلات لهذا القول : يجب على ، أو كما كان يقول الأقدمون: يجب !

والحقيقة أن التفكير المجرد عاجز عن تفسير قدرة أوغريزة ، عاجز عن تفسير قوة يشوى مبدؤها فيما تحت العقل ؛ ولا بدفى ذلك من الملاحظة والتجربة . فلنحاول بعد أن سلمنا مع مذهب كنت بأن الواجب يفرض نفسه على أنه قوة عليا ، أن نتحقق من هذه الواقعة فى كافة صورها الأساسية ، وفى علاقتها مع الواقعات الشعورية الأخرى المشابهة لها . ولسوف نرى عندئذ أن ليس فيها شىء فوق الطبيعة . وقد طرح كنت نفسه هذه المشكلة فى ندائه المشهور « إيه أيها الواجب ! أين عسانا واجدين جذور فرعك هذا النبيل الذى تأبى عليه كبرياؤه أى حلف مع الميول » . إلا أن كنت لم يجب فى الحقيقة على هذا السؤال ، ولم يحاول أن يعرف رابطة القرابة التى تستطيع على رغم الظاهر أن تربط هذا الواجب النبيل المتكبر بالميول الأخرى . وقديما قال كنفشيوس أيضا ، بمعنى كنتى تماما ، إن قانون الواجب بحر لا شاطىء له ، فما تستطيع الدنيا أن تحتويه — إلا أن البحيرة الصغيرة ، إذا أنت أوغلت فيها مسافة ساعات ثلاث ، بدت لك فى بعض الأحيان بحرا عظيما . ومن يقلع فى نهر الأمازون ، يخيل إليه أنه فى بحر . فلكى نفرق بين النهر والبحر ، لا يجب

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

١ — وجود واجب غير شخصى ناشىء عن مجرد القدرة على العمل .

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

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

الشامل : إن الحياة لا تستطيع أن تبقى بدون أن تنتشر وتمتد . فمن المستحيل على امرىء أن يصل إلى غايته على وجه التأكيد حين لا تكون له قدرة على تجاوز هذه الغاية . فاذا قيل إن الأنا غاية نفسها ، قلنا فهذا نفسه يجعلها غير قادرة على أن تكفى نفسها بنفسها . إن النبتة لا تستطيع أن تمتنع عن الإزهار . وقد يكون إزهارها موتاً لها . ولكن لا ضير . إن النسغ ما ينفك يصعد . والطبيعة لا تنظر أبداً إلى وراء حتى ترى ماتدع ، بل تمضى فى طريقها ، أبداً قُدُماً . . . وأبداً صُعداً . . .

٢ — وجود واجب غير شخصى ناشىء عن مجرد تصور العمل . المعادل الثانى للواجب . كما أن القدرة على العمل تخلق نوعاً من الالزام الطبيعى أو الإندفاع الأمرى ، فان العقل كذلك له بذاته قدرة محركة .

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

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

بل التصور نفسه جهد أول ، فمتى فكرنا وشعرنا تبع ذلك العمل . ولا حاجة إذن للجوء إلى وساطة لذة خارجية ، لا حاجة لحد وسط أو جسر ننتقل به من أحد هذين الشيئين إلى الآخر ، أعنى من الفكر إلى العمل . لأنهما فى حقيقة الأمر شىء واحد .

وما نسميه إلزاماً أخلاقيا انما هو ، فى منطقة العقل، الشعورُ بهذه الوحدة الأساسية. فما الالزام إلا امتداد داخلى ، ما هو إلا حاجتنا إلى إكمال أفكارنا بجعلها تنتقل إلى حيز العمل . ومن لا يعمل ما يفكر فيه ، فإنه يفكر تفكيراً ناقصاً ، ولذلك يشعر بأن ثمت شيئاً يعوزه ، وأنه ليس تاماً ، وأنه ليس نفسه . فيمكن القول بأن عدم التخلق نوع من الانبتار الداخلى . لأن كل حركة من حركات النفس لا بد أن تثير الجسد . فاذا أنت لم تعمل بما تعتقد أنه الخير كنت أشبه بشخص لا يستطيع أن يضحك وهو فرح ، ولا يستطيع أن يبكى وهو حزين ، أى لا يستطيع أن يُبرز إلى الخارج شيئاً مما يشعر به فى الداخل . وذلك هو العذاب الأكبر .

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

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

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

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

وهكذا نرى أن أصل قسم كبير من لذاتنا ينتقل بتطور طبيعى من الخارج إلى الداخل ، حتى ليستطيع الشخص الحساس أن يجد فى نشاطه نفسه ، وبغض النظر عن الأشياء فى بعض الأحيان ، منبعاً فياضا للذات . لكن ليس ينتج عن ذلك أنه ينحبس فى ذاته ، ويكتفى بنفسه ، فعلَ الحكيم الرواقى . كلا فلئن اتصفت اللذات العقلية بأنها أدنى اللذات إلى داخل الانسان ، فانها تتصف فى الوقت نفسه بأنها أكثر الملذات عدوى وانتقالا . فهى فى آن واحد أكثر الملذات فردية ، وأكثرها اجتماعية . فان المفكرين والفنانين إذا هم اجتمعوا بعضهم إلى بعض رأيتهم أسرع فى التآلف من سائر الناس ، وأعمق فى الود على كل حال . (اللهم إلا أن يكون بينهم تنافس شخصى) . لأنهم سرعان مايشعرون أنهم يعيشون فى عالم واحد هو عالم الفكر ، فيحسون أنهم أبناء وطن واحد .

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

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

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

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

فلذتى الخاصة لا تكون بدون لذة الآخرين ، وأنا أشعر بأن المجتمع كله يجب أن يشارك فيها ، من المجتمع الصغير الذى يحيط بى ، أعنى العائلة ، إلى المجتمع الكبير الذى أحيا ضمنه[١]

والخلاصة أن علم الأخلاق الوضعى يستطيع أن يتحدث عن الإلزام إلى حد ما، بدون أن يدخل أية فكرة غيبية من جهة ، وبدون أن يلتجىء ، كما فعل «بين» ، إلى « الضغط » الاجتماعى الخارجى ، أو إلى « الخوف » الداخلى من جهة أخرى . فحسبنا أن ننظر إلى الاتجاهات الطبيعية للحياة النفسية ، فنجد فيها دائماً نوعاً من الضغط الداخلى يحدثه النشاط المبذول فى هذه الاتجاهات. فالشخص الأخلاقى يشعر بأنه مدفوع إلى هذا الاتجاه بانحدار طبيعى وعقلى معا ، ويحس أنه لا يستطيع أن يفلت من هذا الضغط إلا بعصيان داخلى هو مايسمى بالخطيئة أو الجريمة . والفرد إذ يقترف هذا العصيان فانما يسىء إلى نفسه ، لأنه يطفىء بارادته شيئاً من حياته النفسية أو العقلية .

والإلزام الذى يرجع فى أصله إلى عمل الحياة نفسه إنما يرجع فى أصله إذن إلى ما قبل الشعور الواعى ، أعنى إلى الأعماق المظلمة اللاشعورية للكائن ، أو قل ، إن شئت ، إلى منطقة الشعور التلقائى التركيبى . إن معظم الشعور بالالزام الطبيعى يمكن أن يرتد إلى هذه الصيغة الأولى : إننى أدرك فى ذاتى بواسطة الشعور الواعى قوى وتبدلات غير صادرة عنه بل عن الأعماق اللاشاعرة من نفسى ؛ وهذه القوى والتبدلات تدفعنى فى اتجاه معين بالذات . فكأنها أشعة آتية عن مركز مظلم تصدر منه الحرارة، هو الحياة الداخلية ، إلا أنها تمر بالمنطقة الشعورية النيرة . . .

---

(١) Voir notre « Moral d' Epicure » 2e édition, p. 283.

الفصل الرابع

الشعور بالالزام من وجهة نظر الحركة العقلية كقوة دافعة أو مانعة

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

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

ومن الأمثلة النموذجية للشعور الاندفاعى غير الواعى ذلك المثال الذى قدمه لنا أولئك العمال المساكين الذين كانوا يعملون فى فرن للكلس فى جبال البرنه ، فلما نزل أحدهم ليفحص اختلالاطرأ على الفرن ، تردّى مختنقاً بنقص

الأكسجين ، فبادر آخر إلى نجدته فتردى هو الآخر ، وكان هنالك امرأة ، فصرخت إلى النجدة ، فبادر عمال آخرون إلى مكان الحادث ، ثم نزل أحدهم فتردى على الفور ، وتبعه رابع فخامس فترديا ، ولم يبق منهم إلا واحد ، فهمّ أن ينزل هو الآخر ، فما كان المرأة إلا أن تعلقت بتلابيبه ، وقد كادت تجن رعباً ، وأمسكت به على شفا الفرن . فلما أتى قاضى التحقيق إلى مكان الحادث وأخذ يسأل الشخص الباقى عن هذا الإخلاص الجنونى الذى كاد يودى بحياته وأخذ يبرهن له فى رصانة وقوة على أن سلوكه كان منافياً للعقل ، ما كان من الرجل عندئذ إلا أن أجاب هذه الإجابة الرائعة : « لقد كان رفاقى يموتون . وكان لابد أن أمضى إليهم » . فى هذا المثال فقد الشعور بالواجب الأخلاقى والتضامن الإنسانى أساسه العقلى فى الظاهر ، وكان مع ذلك من القوة بحيث دفع إلى التضحية العقيمة خمسة أفراد واحداً بعد آخر . وليس من ينكر علينا أن الشعور بالواجب كان هنا فى صورة اندفاعة تلقائية ، وانتشار مفاجىء للحياة الداخلية نحو الغير ، ولم يكن احتراماً واعياً « لقانون أخلاقى » مجرد ، أو سعياً إلى « لذة » أو « منفعة » . على أنه يجب أن نلاحظ أنه بنمو العقل والعاطفة يصبح من المستحيل أن نجد الاندفاعة الأخلاقية على حالة فعل منعكس صرف لا يمازجه شىء من أفكار عامة أخلاقية بل ميتافيزيائية .

وهناك حالات لا يكون فيها الشعور بالواجب دافعاً إلى عمل بل رادعاً فجأة عن عمل ، وهو يعبر عما قد يسميه مودسلى وريبو والفيزيولوجيون بقوة الوقف أو « الكف » التى ليست أقل فجائية ولا أقل شدة من قوة الدفع . حدّث الواعظ الأميريكى باركر ، فقال : « كنت لا أزال وليداً فى اللفّة ، ولم أكن قد جاوزت من عمرى أربع سنين ، ولم أكن قد قتلت بعد مخلوقاً . . . إلا أننى كنت قد رأيت بعض الأطفال يعبثون بقتل بعض الطيور وبعض

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

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

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

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

١ — أن تكون غير ممكنة التهديم تقريباً .

٢ — أن تكون دائمة تقريباً ، وأن لا تكون دورية كالجوع مثلا .

٣ — أن تكون على انسجام واشتراك ، لا على تعارض ، مع الغرائز الأخرى التى تسهل بقاء النوع .

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

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

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

أحد فى ذلك مايستنكر أو ينتقد (١) .

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

ولعل من الممكن أن نجد تحققا تجريبيا لهذه النظريات المتعلقة بالصلة بين الغريزة والواجب . ومن أجل هذا التحقق ينبغى أن نستمر بصورة منهجية على القيام بالتجارب التى بدأها مسيو شاركو ومسيو ريشه مما سوف نسميه بالإيحاءات الأخلاقية فى السرمنة الاصطناعية . وتبين هذه التجارب أن الأمر الذى تصدره إلى شخص مصاب بالسرمنة أثناء نومه يمكن أن ينفذه هذا الشخص بعد صحوه ، بعد مدة تطول وتقصر ، بدون أن يستطيع أن يفسر هو نفسه الأسباب التى حملته على التنفيذ : فكأن المنوم قد استطاع بذلك أن يخلق ميلا داخليا يثوى فى الظلام ، ويفرض نفسه على إرادة الشخص . ونرى فى هذه الأمثلة الطريفة أن حلم المسر من يتسلط عليه ، ويظل يوجه حياته بعد يقظته . فكأنه عزيزة اصطناعية على حالة النشوء . إليكم مثلا هذه الحالة الطريفة التى لاحظها مسيو ريشه . كانت إحدى النساء مصابة بجنون الإقلال من الأكل . فقال لها مسيو ريشه ذات يوم وهى نائمة إنه يجب عليها أن تكثر من الطعام . فلما صحت من نومها نسيت الوصية تمام النسيان . وبعد بضعة أيام أقبلت راهبة المستشفى إلى مسيو ريشه تقول « إنها لاتفهم هذا التغير الذى طرأ على المريضة ، فقد أصبحت تطلب من الطعام دائما أكثر مما يقدم إليها » . فاذا صح أن هذه الحادثة قد لوحظت بدقة ، فان الحالة الجديدة ليست تنفيذا لأمر خاص فحسب وإنما هى اندفاع لاشعورى أشبه بغريزة طبيعية . ويمكن أن نقول على وجه العموم إن كل غريزة طبيعية أو أخلاقية هى كما لاحظ كوئيه نوع من السرمنة مادامت تصدر الينا أمرا نجهل سببه : فنحن نسمع « صوت الضمير » بدون أن نعرف مأتاه . ولعل من الضرورى ، تنويعا للتجارب ، أن لانطلب الى المريضة أن تكثر من الطعام فحسب ، بل أن تنهض عند الصباح فى كل اليوم ، فتبادر الى العمل ، وتواظب عليه . ولعلنا نصل بهذه الطريقة الى تغيير طبيعة الأشخاص الأخلاقية شيئا بعد شىء ، ولعل السرمنة الاصطناعية أن تكون اذن وسيلة من الوسائل الناجعة مع بعض المرضى الأخلاقيين . وإذا استطعنا أن نخلق بهذه الصورة غريزة اصطناعية فلاشك عندى أن سيرتبط بها واجب غيبى معين — اللهم الا اذا قاومتها ميول أخرى سابقة عليها وأقوى منها .

ومن الممكن أيضا أن نجرى نقيض هذه التجربة . فنحاول أن نزيل غريزة من الغرائز بسلسلة من الاوامر المتكررة . فقد قيل إن من الممكن أن نفقد المسرمن بعض ذاكرته — كذاكرة الأسماء مثلا — بل لقد ذهب مسيو ريشه الى أن من الممكن أن نفقده كل ذاكرته (المجلة الفلسفية ٨ أكتوبر ١٨٨٠) ويضيف مسيو ريشه الى ذلك « أن من الواجب أن نستعمل كثيرا من الحذر فى اجراء هذه التجربة اذ لقد نشأ فى هذه الحالة خلل عقلى مريع دام نحوا من ربع ساعة ، وجعلنى فى معظم الأحيان لا أود تكرار هذه المحاولة الخطرة » فاذا وحدنا بين الذاكرة وبين العادة والغريزة ، كما يفعل معظم علماء النفس ، تبين لنا أنه ربما كان من الممكن أيضا الى نزيل الحين ، أو أن نضعف على الأقل ، غريزة معينة ، =

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

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

أن تنفد . وأما التى تنطوى على عدد من الميول غير المحددة (كحب التمرن والحركة والعمل مثلا) فإن إرواءها أعسر ، لأن تنوع الإنفاق ضرب من الراحة . والغريزة الإجتماعية أو الأخلاقية من حيث هى قوة نفسية ، هى من هذا النوع من الغرائز . إنها من الغرائز التى يمكن بسهولة أن تصبح غير ممكنة الشبع ، وأن تصبح متصلة مستمرة .

فماذا يحصل حين يكون غريزة من الغرائز غير ممكنة الارتواء ؟ — إذا كانت هذه الغريزة قليلة التنوع فى صورها ، استُنزف الجسم ، فما يستطيع بعد ذلك إنفاقاً . ولذلك لا نرى للشهوانى أعقاباً ؛ ونرى الإجهاد العقلى يوقف الخصوبة ، ويميت قبل الأوان ، ونرى الإفراط فى محبة الأخطار والحرب يزيد احتمال الهلاك ، ويقلل احتمال البقاء . إلا أن هناك بعض الميول النادرة التى قد تصبح غير قابلة للارتواء ثم لا تتعارض مع تكاثر النوع بل تسهّله . وطبيعى أن الغيرية تأتى فى طليعة هذه الميول . إن الغيرية هى الميل الذى يستطيع أكثر من غيره أن يحدث بعد الشبع الموقت عاطفة قوية ودائمة . وهكذا نستطيع ، حتى من الناحية الفزيولوجية ، أن نبرهن على أن تكوّن الغريزة الاجتماعية والأخلاقية كان أمراً طبيعياً ضرورياً .

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

ويحب هذا العمل ، ويأبى أن يدعه ناقصا ، يأبى أن لا يصقل أثره . فهذه الغريزة التى لابد أنها موجودة حتى لدى الطائر الذى يبنى عشّه ، والتى تفجرت بقوة خارقة فى بعض النفوس الفنانة ، وفى شعب كالشعب اليونانى مثلا ، كان من الممكن ، لو نمت ، أن تخلق إلزاماً فنياً شبيهاً بالإلزام الأخلاقى . إلا أن الغريزة الفنية لم ترتبط بانتشار النوع إلا ارتباطاً غير مباشر . ولذلك لم تعمّ إلى درجة كافية ، ولم تكتسب قوة كبيرة . وليس لها شأن عظيم إلا حيث تمس الاصطفاء الجنسى : فالميل الجمالى فى الصلات الجنسية يتصف بشىء من الارتباط الأخلاقى ، حتى أن الاشمئزاز الجنسى ينتهى بنوع من التأنيب الأخلاقى . إن النفور الجمالى الذى يشعر به الفرد بإزاء بعض أفراد النوع الآخر ، يلاحظ حتى عند الحيوانات : فنحن نعرف أن الحصان يحتقر الفرس الغليظة التى يُحمل على وطئها . وهذا الشعور يتجلى عند الإنسان فى صورة أبرز — وإن كان متصلا بمشاعر أخرى اجتماعية أو أخلاقية — فالزنجيات اللائى كان أسيادهن يضطرونهن على أن يطئوهن كالحيوانات ، وأن يزوجوهن من ذكور ينتخبونهم لهن انتخاباً ، كان يبلغ بهن النفور والاشمئزاز والقرف أن يخنقن الأولاد الذين ينتجون عن هذا الزواج الإكراهى (مع أن السفاح شائع بين الزنوج) . والرجل الذى يحاول أن يروى غريزته الحيوانية مع امرأة أحطّ منه بكثير من الناحية الجسمية والجمالية يشعر بعد ذلك بخجل داخلى ، وبنوع من الانحطاط فى جنسه . والفتاة التى تتزوج ، نزولا على إرادة أهلها ، برجل لا يعجبها ، قد يبلغ بها النفوز أن تقذف بنفسها من نافذة غرفة الزواج . ويتضح من هذه الأمثلة أن الشعور الجمالى ينتج نفس الآثار التى ينتجها الشعور الأخلاقى . ألا إن العبقرية والجمال ليُلزمان . إنهما ، ككل قوة نحسّها فينا ، يضفيان علينا فى نظر أنفسنا قيمة ، ويفرضان علينا واجباً . ولو قد كانت العبقرية ضرورية حتما لكل فرد من

الأفراد حتى يظفر فى تنازع البقاء إذن لعمّت ولا شك ، ولكان الفن اليوم حظاً شائعاً بين كل البشر .

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

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

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

ما لحظت أنها جميلة
إلا ونحن خارجان من الغابة الصماء العميقة
قالت : دعنا ، ولا نذكرن هذا بعد الآن . .
ولكنى دائم التفكير فيه . . . . دائم الذكر له ، . .

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

هيرو الجهدَ المبذول لاجتياز الدردنيل ، لـكنه ما كان يستطيع أن ينسى هيرو وهو بين ذراعى عشيقة أخرى .

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

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

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

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

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

ألا إن سپنسر ليسرف كثيراً . فهو ينسى أنه إذا كانت الحضارة ماضية فى إنماء الغريزة الغيرية إلى غير نهاية ، وإذا كانت تحيل أسمى قواعد الأخلاق إلى مجرد قواعد فى اللباقة الاجتماعية أو التمدين ، فان الحضارة من جهة أخرى تنمى العقل الواعى إنماء كبيراً ، وتقوى عادة الملاحظة الداخلية والخارجية، أى تنمى الروح العلمى . والروح العلمى ألدّ أعداء الغرائز . إنه أعظم قوة تهديمية تحلّ كل ما قد عقدته الطبيعة . إنه الروح الثورى الذى لا ينى يحارب روح الإنقياد فى المجتمعات، والذى سيحارب روح الانقياد فى الشعور أيضاً. ومهما يكن الأصل الذى ننسب اليه اندفاعة الواجب، فما لم تكن هذه الإندفاعة مبررة بالعقل، فإن من الممكن أن تتبدل تبدلا كبيراً مع نمو العقل فى الإنسان نمواً متصلا . إن الطبيعة الإنسانية، كما قال أحد الشكاك الصينيين لمنكيوس التلميذ الأمين لكنفوشيوس — إن الطبيعة مرنة لينة كغصن صفصاف، والعدالة أشبه بقفة صنعت من هذه الأغصان. إلا أن الكائن الأخلاقى محتاج إلى الاعتقاد بأنه سنديانة صلبة العود ، لا صفصافة تعنو لأية يدٍ مسّتها عرضاً . فاذا لم يكن الضمير إلا قفة صنعتها الغريزة ببضعة أغصان متلوية، فإن التفكير يستطيع أن يخرّب ما قد صنعته الطبيعة . وعندئذ يفقد الحس الأخلاقى كل مقاومة وكل صلابة . وفى اعتقادنا أن من الممكن أن نبرهن برهاناً علمياً على القانون التالى : كل غريزة مائلة إلى الزوال حين تصبح شاعرة واعية .

وقد وجهوا إلينا بصدد هذه النقطة عدداً من الإعتراضات ، فى فرنسا وفى انجلترا ، وتذهب هذه الإعتراضات إلى تقرير أن النظريات الأخلاقية[١] لا تأثير لها فى السلوك . وكنا بينا أن الحس الأخلاقى ، إذا جردناه بالفرض من كل سلطة عقلية حقاً ، كان أشبه بمسّ دائم أو هلوسة . فأجابوا بأن الحس الأخلاقى لاصلة له بالهلوسة إطلاقا ، لأنه ليس حكماً ولا رأياً ، « فالشعور لايقرر بل يأمر ، والأمر يمكن أن يكون حكيما أو جنونيا ، إلا أنه لا يكون خطأ أو صواباً[٢] » . لكننا نقول بدورنا إن الأمر ليس خالياً من الصفة العقلية إلا لأنه لا يفسر بأسباب مقبولة ، أى لأنه يقابل نظرة إلى الواقع خاطئة . فكل أمر ينطوى على تقرير ، ويتضمن لا « جنوناً » أو « حكمة » فحسب ، بل وخطأ أو صواباً . وكذلك فإن كل تقرير ينطوى ضمناً على قاعدة سلوكية . فإن أفكار المجنون لاتخدعه خداعا فحسب ، بل توجهه كذلك . إن أوهامنا تأمرنا وتتحكم فينا . إن الشعور الأخلاقى الذى يمنعنى عن القتل يؤثر فىّ ، من حيث هو شعور ، كتأثير دوافع الميل اللاأخلاقى الذى يدفع بالمجنون إلى القتل ، فكلانا يتحرك على نحو واحد ، لكن البواعث أو

---

(١) أنظر كتابنا « الأخلاق الانجليزية المعاصرة » (الجزء الثانى ، الباب الثالث) . وهذا ماسلم لنا به مسيو ريبو (الوراثة النفسية ، الطبعة الثانية ص : ٣٤٢) . غير أنه أضاف الى ذلك « أن الغريزة لاتزول الا أمام نشاط عقلى ، يحل محلها لقيامه بالعمل على وجه أفضل . فلن يستطيع العقل أن يقتل الشعور الأخلاقى الا اذا وجد أن ذلك أفضل » . وهذا صحيح ، شريطة أن نفهم كلمة أفضل بمعنى مادى آلى ، فمن الأفضل مثلا بالنسبة الى الكوكو أن يبيض فى أعشاش غيره من الطيور . الا أن هذا ليس هو الأفضل بالمعنى الإطلاقى للكلمة ، ولاسيما بالنسبة الى الطيور الأخرى . وعلى هذا نرى أن التحسّن من ناحية الفرد بل والنوع قد لايمكون دائما مانسميه « بالتحسّن الأخلاقى » ومهما يكون من أمر فهذه مسألة جديرة بالبحث ، وهى بعينها المسألة التى نبحثها فى هذا الكتاب .

(٢) Voir M. Pollock, dans le *Mind* (t. IV, p. 446).

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

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

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

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

على تشويش هذه الأفعال وهذه العادات [١] .

فالغريزة الأخلاقية التى يتجه التطور إلى تقويتها على صور شتى يمكن إذن أن تتشوه بعض التشوه بفرط نمو العقل الواعى . نعم إنه ينبغى لنا فى ميدان الأخلاق أن نميز بين النظريات الميتافيزيائية والأخلاق العملية ، وقد ميزت بينهما فى غير هذا الموضع. لكنا لا نستطيع أن نوافق الانجليز على أن النظريات لا تؤثر فى السلوك أى تأثير ، أو أنها تؤثر تأثيراً ضئيلا جداً كما يزعمون ، فقد زعم بولوك و ستيفن أن النظر الأخلاقى لا يزيد تأثيره فى السلوك على تأثير الهندسة، فيقول بولوك إن الفروض المتعلقة بحقيقة الواجب لا تؤثر فى السلوك أكثر من تأثير الفروض المتصلة بحقيقة المكان وأبعاده . إلا أنهما ينسيان أنه إذا كان للمكان أربعة أبعاد لا ثلاثة ، فان هذا لا يهم ساقىّ ولا ذراعىّ ، فساقاى وذراعاى تظل تتحرك فى الأبعاد الثلاثة . حتى إذا كان ثمت سبيل إلى التحرك وفقا للأبعاد الجديدة ، وكان ذلك مفيداً لى فى أى شىء من الأشياء ، فإنى لن ألبث أن أحاول إزالة حدسى الأول للمكان بكل ما أوتيت من قوة . وهذا هو بعينه ما يحصل فى الأخلاق . فالمرء إذا انكشف له أفق جديد واسع كان يحجبه عنه شبح الواجب ، ولاحظ أن تطوافه فى هذا الأفق لا يؤذيه بل يفيده ، فليس هناك عندئذ ما يمنعه من الاستفادة من هذا الأفق.

إن الفرق بين التأملات العلمية العامة ، وبين التأملات الأخلاقية، هو أن الأولى تشير إلى طرق ممكنة بالنسبة إلى الفكر فحسب ، فى حين أن الثانية تشير إلى طرق ممكنة بالنسبة إلى الفكر والسلوك معاً . فكل الممكنات التى يدركها العلم هى هنا قابلة لأن نحققها نحن. فعلىّ أنا أن أحقق الزيادة المكانية .

وإذن فالنتيجة التى يتنبأ بها سپنسر — أعنى زوال الشعور بالواجب على التدريج — يمكن أن تتم بغير الطريقة التى تحدث عنها . فيزول الواجب

---

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

الأخلاقى لا لأن الغريزة الأخلاقية تصبح من القوة بحيث لا تقاوم ، بل على العكس ، لأن الانسان لن يحسب حساب أية غريزة ، ولأنه سيجعل سلوكه عقلياً حتما ، فيحل حياته كما يحلّ سلسلة مسائل هندسية . ولئن أمكن أن نقول إن العنصر الشاق الصعب فى الواجب الأخلاقى قد زال بالنسبة الى ڤانسان دى پول ، لأن الرجل كان فاضلاً بصورة طبيعية ، فمن الممكن كذلك أن نقول إن هذا العنصر قد زال بالنسبة إلى اسپينوزا أيضاً ، الذى جهد أن يقاوم كل فكرة أخلاقية سابقة ، وكان لا يخضع للغريزة إلا بنسبة مايستطيع قبولها قبولا مقصوداً . فهو انسان عقلى أكثر مما هو إنسان أخلاقى . فكان يخضع لا لذلك الواجب الغامض المظلم الذى يصدر عن طبيعته الأخلاقية ، بل للواجب الناصع الشفاف الذى يصدر عن عقله ؛ وكان ، إذا اقتضاه هذا الواجب العقلى بعض الألم ، يحس بذلك الشعور الرواقى ، العقلى الأصل ، أعنى التسليم ، لا بذلك الشعور المسيحى ، الغيبى الأصل ، أعنى الفرح العظيم لتحقيق الواجب .

كل من يفرط فى تحليل نفسه فهو حتما تَعِس ، وإذا أمكن للفكر التحليلى إذن أن يجرد بعض الناس من الأخلاق فى يوم من الأيام ، فإنه سيجردهم من السعادة فى الوقت نفسه : وإنهما لتضحيتان عظيمتان ، لا يمكن أن تغريا كثيراً من الناس .

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

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

---

(١) ويحسن ، إتماما لهذه الفصول التى قرأتموها ، أن تقرءوا كذلك الفصول المقابلة لها فى كتابنا « التربية والوراثة » بصدد نشوء الغريزة الأخلاقية ، ولا نستطيع أن نورد هنا غير النتائج :

« تؤدى التحليلات السالفة إلى هذه النتيجة ، وهى أن كون المرء أخلاقيا إنما يعنى بالدرجة الأولى شعوره بقوة إرادته ، وتعدد القوى التى يحملها فى ذاته ، ويعنى بالدرجة الثانية تصوره لتفوق الممكنات ذات الموضوع العام على الممكنات التى ليس لها إلا موضوعات خاصة. والكشف عن الواجب إنما هو ، فى آن واحد ، الكشف عن قوة فينا وعن إمكانية تمتد إلى أكبر طائفة من الكائنات التى لنا تأثير فيها . إن ثمت شيئا لانهائيا ندركه من خلال الحدود التى يفرضها علينا الواجب الخاص . وما هذا اللانهائى بالشىء الغيبى . فنحن بازاء الواجب ، نحس ، ونشعر ، كما يمكن أن يقول اسبينوزا ، أن شخصيتنا تستطيع أبدا أن تزيد فى نموها ، فما تقف فى هذا النمو عند حد ، وأننا نحن أنفسنا لانهاية لنا فى نظر أنفسنا ، وان أضمن موضوع لنشاطنا إنما هو العام . إن شعور الالزام لايرتبط بميل معزول بنسبة شدته وحدها ، بل بنسبة عموميته وقوة انتشاره وامتداده ، ولهذا السبب كانت صفة الالزام التى تتصف بها الميول الأساسية فى الطبيعة الانسانية تنمو بنسبة ماتبتعد عن مجرد الضرورة الملازمة للوظائف الفظة فى البدن .

« والخلاصة إذن أننا حددنا المراحل الثلاث التالية فى نمو الغريزة الأخلاقية :

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

٢) اندفاع يشتد لكن لايهدم ، يجتاح الشعور ويعبر عن نفسه فيه بعاطفة ومس دائم .

٣) فكرة محركة . فان الشعور الأخلاقى إذ يجمع حوله عددا متزايدا من المشاعر والأفكار لايغدو مركزا انفعاليا فحسب ، بل موضوع تفكير واع . وعندئذ الواجب ينشأ : فهو نوع من المس الفكرى ، مس يقويه الفكر لايبدده . وادراك الواجبات الأخلاقية إنما هو إدراك قوى داخلية عليا تسمو فينا وتدفعنا الى العمل ، وأفكار تتجه نحو التحقق بفضل قوتها الخاصة ، وعواطف تتجه اذ تتطور الى التشبع بكافة العواطف الحاضرة فى الانسانية وفى الكون .

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

البَابُ الثانى

المعادلات الأخيرة الممكنة للواجب

لبقاء الاخـــلاق

الفصل الأول

المعادل الرابع للواجب مستمدا من لذة المخاطرة ولذة الكفاح

— ١ —

المسألة

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

إن أخلاقا وضعية علمية لا تأمر الفرد إلا بهذا : أنْمِ حياتك فى كل الاتجاهات ، كن فرداً غنياً إلى أبعد حد مستطاع ، شدةً وسعة ، وكن من أجل ذلك إنساناً اجتماعياً محباً للاجتماع إلى أقصى حد . وفى مكنة الأخلاق الوضعية، باسم هذه القاعدة العامة ، أن تفرض على الفرد بعض التضحيات الجزئية المعتدلة ، وأن تصوغ سلسلة الواجبات المتوسطة التى تجرى فيما بينها الحياة العادية ، وطبيعى أن ليس فى هذا شىء قطعى مطلق ، بل نصائح شرطية لأنها تقول للفرد : إذا كنت تستهدف أعلى شدة فى الحياة فافعل هذا . وتلك على الجملة أخلاق حسنة متوسطة

فكيف تفعل هذه الاخلاق حتى تحصل من الفرد ، فى بعض الحالات ،

على تضحية نهائية، لا جزئية موقتة 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 التى تهيب بها المدرسة الانجليزية قابلة لكل أنواع الضعف والتغير . فأن نعتمد عليها فقط فى طلب الإخلاص والتفانى ، فهذا إدخال لنوع من النزاع بينها وبين الميول الانانية . والميول الانانية محقق ظفرها لدى السواد الأعظم من الناس ، لأن لها جذوراً مرئية ملموسة ، فى حين أن الميول الأخرى تبدو للعقل نتيجة لعوامل وراثية يحاول بها النوع أن يخدع الفرد . فالتفكير الأنانى مستعد دائماً للتدخل وتعطيل أولى الحركات التلقائية للغريزة الاجتماعية .

والواقع أن وظيفة المراكز العصبية العليا هى أن تعدّل تأثير المراكز العصبية الدنيا ، وأن تنظم الحركات الغريزية . فاذا كنت أسير على حافة جبل، وكان إلى جانبى هوّة ، ثم سمعت صوتاً مباغتاً أو انتابنى فزع مفاجىء أرعشنى، فان الفعل المنعكس يحملنى على أن أرتد الى الجانب فأتردى فى الهوة . لكن العقل يعدّل حركتى هذه وينذرنى بوجود الهوة . وما مثل صاحب مذهب اللذة إلا كمثلى فى هذا الموقف، حين يكون عليه أن يبادر مبادرة عمياء إلى التفانى فى سبيل شىء من الأشياء . فان وظيفة العقل هى أن تذكره بالهوة ، وتمنعه من الانسياق الطائش مع دفعة الحركة الغريزية الأولى . وفعل « الكف » الذى يقوم به العقل فى هذه الحالة لا يقل منطقا وقوة بازاء الميول الغيرية عنه بإزاء الفعل المنعكس البسيط . وذلكم هو ما أخذناه على المدرسة الانجليزية .

فهناك إذن الأنا واللاأنا . وهما تبدوان فى الواقع قيمتين ليس بينهما قياس مشترك . ففى الأنا شىء فريد فى نوعه لا يُردّ إلى غيره . واذا كان العالَم بالنسبة الى صاحب مذهب اللذة يفوق أناه من حيث الكمية ، فان أناه تبدو له فوق العالم من حيث الكيفية التى هى عنده اللذة . إنه يقول : « أنا موجود،

وأنتم غير موجودين بالنسبة إلىّ إلا من حيث إنى موجود ، ومحافظ على وجودى . فذلكم هو المبدأ الذى يسيطر على العقل والحواس معاً » . ولذلك، فما دام الانسان مقتصرا على مذهب اللذة فليس من الممكن أن يكون ملزما 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 المتيافيزيائى بقادر على أن يجعل الارادة تجتاز الفاصل بين الذات واللاذات . فالمسألة التى طرحناها الآن تبدو لأول وهلة غير ممكنة الحل نظريا ، إذا نحن نظرنا إليها نظرة وضعية ، وغضضنا النظر عن كل فرض .

ومع ذلك فان من الممكن أن تحصل ، عملياً ، على حلّ ، ولو تقريبى .

— ٢ —

المعادل الرابع للواجب مستمدا من لذة المخاطرة والكفاح

يندر أن تكون التضحيات النهائية فى الحياة محققه مؤكدة . فالجندى مثلا ليس متأكدا 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 ، وحافزا قويا لكافة الملكات قادرا على أنه يحملها إلى أقصى درجة من القوة ، وقادرا كذلك على أن ينتج أقصى درجة من اللذة ؟

لقد عاشت الانسانية الأولى فى قلب الخطر . ولا بد أن لدى كثير من الناس إلى اليوم استعدادا طبيعيا لمواجهة الخطر . لقد كان الخطر أشبه باللعب لدى البدائين ، حتى أن كثيرا من الناس فى أيامنا هذه يرون فى اللعب تمثالا للخطر . ويلاحظ هذا الميل الى الخطر المقصود لذاته حتى لدى الحيوانات . فهنالك قصة شيقة رواها أحد السائحين فى كامبودج بهذا الصدد، قال : ترى القردة تمساحا أغطسَ جسمَه فى الماء ، وفغر فاه الواسع ليلتقط به

ماعسى أن يصل الى متناوله . فتجتمع القردة ، وتقترب شيئا فشيئا ، وتبدأ لعبها ، بعضٌ يتفرج وبعض يلعب ، على التداول . فكان يأتى أحدها ، فما يزال يقفز من غصن الى غصن ، حتى يصل الى مسافة قليلة من التمساح ، فيتشبث بالغصن باحدى قدميه ، ويتدلى مقتربا تارة ، ومرتدا تارة ، يضرب خصمه أحيانا ويتظاهر بضربه أحيانا أخرى . وتُسرّ القردة الأخرى لهذا اللعب ، فيحاول بعضها أن يشارك فيه ، وتكون الاغصان الأخرى عالية ، فتأخذ القردة بعضها بأيدى بعض ، وتكوّن سلسلة تتأرجح فى الهواء ، بينا يكون أقربها الى التمساح يقوم بمداعباته . ويطبق التمساح أحيانا فكيه ، لكن بدون أن يلتقط القرد الجرىء ، فترتفع عندئذ أصوات الفرح والابتهاج . ويتفق أحيانا أخرى أن يلتقط التمساح قدم القرد ، فيجره الى الماء فى 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 إلى لذة الظفر . فالمرء يحب أن يظفر على أىّ كان ، ولو على حيوان . لأنه يحب أن يبرهن لنفسه على تفوقه . ذهب بالدون إلى أفريقيا للصيد . وبعد أن كاد يُردى أحد الأسود ، ألقى على نفسه هذا السؤال: — لماذا يعرّض الإنسان نفسه للخطر بدون أن يكون هنالك أية فائدة ؟ ثم قال : « هذا سؤال لن أحاول حلّه ، وكل ما أستطيع قوله هو أن المرء يجد فى الظفر ارتياحاً داخلياً يعادل ما يعانى فى التعرض للأخطار من عناء ، ولو لم يكن هنالك من يستحسن عمله ويصفق له . » بل إن المرء ليصر على الكفاح ولو يئس من الظفر ، وكل معركة تنقلب إلى مبارزة عنيفة كائناً من كان الخصم . فان بومبونل بعد أن جره النمر إلى شفا الوادى ، ثم استطاع أن يسحب رأسه من فم الحيوان ، وأن يدفعه دفعة قوية فيرديه فى الهاوية ، قام من فوره

---

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

كالمجنون ، والدم يتصبب من فمه ، لا يدرك موقفه ، ولا يفكر إلا فى شىء واحد ، هو أن من المحتمل أن يموت من جراحه ، وأنه يريد ، قبل أن يموت ، أن ينتقم من النمر . قال : « لم أفكر فى ألمى ، بل انسقت مع تيار الغضب الذى يعصف بكيانى كله ، فانتضيت سكينى ، وأخذت أبحث عن الحيوان فى كل جهة ، لجهلى بما صار إليه . وعلى هذه الحال ألفانى العرب حين وصلوا إلى . »

وهذه الحاجة الى الخطر والظفر التى تسوق المحارب والصياد موجودة كذلك فى المسافر والمستعمر والمهندس . منذ مدة قريبة أوفد أحد المصانع الفرنسية للمواد المتفجرة مهندساً الى بناما ، فما كاد يصل المهندس حتى مات ؛ فلحق به مهندس آخر ، فمات كذلك بعد ثمانية أيام من وصوله . . ولم يلبث أن أبحر اليها ثالث . . ومعظم المهن كمهنة الطب مثلا أمثلة على هذا النوع من المخاطرة . ومعظم الفتنة الجارفة التى للبحر راجعة الى ما فى البحر من خطر دائم ، فما ينفك يغرى الاجيال التى تعيش على شطئانه . . 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 (كأمراض يجب الشفاء منها ، وكشتى الصعوبات التى ينبغى التغلب عليها) . ان الكفاح يكتسى 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 كفاحا داخليا تشنّه الإرادة على أهواء النفس ، وهو نضال

لايقل فتنة 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 يحصّل هذا الشعور بالكفاح ، كفاحه ضد ذاته وأهوائه ، أو كفاحه ضد العقبات المادية والعقلية ، إلا أن هذا النضال لابد أن يكون له غاية حتى يرضى عنه العقل . فللانسان من عقله مايجعله لا يرضى كل الرضى عن ذلك اللعب الذى شاهدناه فى قردة كامبودج مع أفواه التماسيح لمجرد اللذة . نعم إن نشوة الخطر تهز كلا منا فى بعض اللحظات ، حتى السجناء ؛ إلا أن هذه الغريزة تطلب أن تعمل فى شىء من العقل . فمع أنه ليس ثمت إلا فرق سطحى بين التهور والشجاعة فى كثير من الأحوال ، فإن من يسقط مثلا فى سبيل وطنه يشعر بأنه لم يحقق عملا 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 مافى المخاطرة من فتنة وإغراء ، حتى حين تكون الاحتمالات السيئة كثيرة جداً ، نستطيع أن نعود إلى الاعتبارات النفسيه 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

فى الخيال قيمة عظيمة . ومن الناس من تؤلمهم ذكرى الألم ، فى حين أنهم لا يتأثرون أى تأثير لإمكان معاناتهم هذا الألم فى المستقبل ، لأن الامكان هنا شىء غامض غير محدود . ولذلك كان من النادر فى أيام الشباب — هذا سن المتفائل الى أبعد حد — أن يكون احتمال الألم مساوياً فى نظرنا لاحتمال لذة عظيمة . وذلك هو السبب فيما يلاحظ على المحبين من جرأة فى 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 ، فى 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 لا تكون عندئذ ضرباً من الترف ، بل خلاصاً من ألم واقعى موجود ، لذلك تزداد قيمتها فى نظرنا .

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

٣ — وهناك ظاهرة نفسية أخرى ، هى أن من ينجو من خطر من الأخطار عشرين مرة مثلا ، ينتهى الى الاعتقاد بأنه سيظل ينجو من هذا الخطر ، ويحصل له عند ئذ 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 ضربا من تعود الموت . إنه ينتج نوعا من الألفة الرائعة بيننا وبين هذا الجار الذى « رأيناه عن كثب (١) » .

---

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

وإلى لذة المخاطرة تضاف لذة المسؤلية فى كثير من الاحيان، 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 الألمانى ، عن نشوة الخطر هذه الممزوجة بفرح القيادة ، وعن هذه الشدة فى الحياة المادية والعقلية التى يزيدها وجود الموت نفسه شدة على شدة ، عبّر عن كل ذلك بهذه العبارة التى يتجلى فيها شىء من الوحشية الصوفية ، فى خطاب ألقاه فى الألزاس واللورين ، إذ قال : « ما اعظم هذا الشعور العظيم الذى يحسه المرء إذ يقود فرقة من الفرق ، ويعرف أن رصاصة العدو قد تدعوه فى أى لحظة إلى المثول أمام محكمة الإله ، وأن مصير المعركة ومصائر الوطن قد تكون متوقفة على مايصدر هو من أوامر ! ألا ان هذا التوتر فى الفكر وفى العاطفة لشىء إلهى فى عظمته ! . . . »

وللذة الخطر والمخاطرة هذه صور دنيا ذات شأن فى طائفة من الظروف الاجتماعية . فلها شأن عظيم فى ميدان الإقتصاد . فالرأسماليون الذين كانوا يجازفون باقتصادياتهم فى مشروع قناة السويس إنما يحاكون ، على طريقتهم الخاصة ، المهندسين الذين كانوا يجازفون فى هذا المشروع بحياتهم . إن للتجارة الكبيرة أخطارها . وهذه الأخطار هى التى تضفى عليها مالها من فتنة . بل إن تجارة الحانوتى البسيط فى ناصية الشارع تنطوى كذلك على عدد من المخاطرات. وتتضح لنا قيمة المخاطرة إذا نحن قارنا عدد حوادث الإفلاس بعدد المنشئات التجارية . إن الخطر ، سواء أكان كبيراً أم يسيراً ، وسواء أهدد الحياة أم هدد المال ، لهو أهم سمات الحياة الاجتماعية . فما من حركة تتم فى جسم المجتمع إلا وتنطوى على مخاطرة . وهذه الجرأة الحكيمة التى تتجلى فى مواجهة الأخطار هى بعينها غريزة التقدم ، والنزعة إلى الحرية ؛ فى حين أن الخوف من الاخطار هو روح المحافظة التى كتب عليها الإخفاق، ماعاش 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 تعرُّضه للخطر فى سبيل غيره إلا خطوة أخرى فى الطريق نفسها . وهكذا فان 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 نفياً للذات وللحياة الشخصية ، بل هو هذه الحياة نفسها وقد تعالت وتسامت . إن السمو سواء فى الأخلاق وفى الفن ، يبدو لأول وهله متناقضاً مع النظام الذى يؤلف الجمال بوجه خاص . إلا أن هذا التعارض تعارض سطحى . فللسمو نفس الجذور التى للجمال ، وعنف العواطف التى يقتضيها لا يمنع وجود نوع من المعقولية 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 وأراده ، على رغبته فى النجاة منه ، فلن يتراجع إذن إلا بتناقض وضعف خلق ، مما يعبر عنه باسم الجبانة . فلئن كان من يهجر وطنه هرباً من الخدمة العسكرية لا يعدّ فى نظر الجميع حتما موضع ازدراء وتسفيه (نقول هذا متأسفين) ، فان من ارتضى الجندية ثم هرب من الخطر وولّى الأدبار فى اللحظة الحرجة يعد 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 يحتذيه الباقون . والطبيب كذلك لا يستطيع من الناحية الأخلاقية أن يمتنع عن معالجة المرضى أثناء وباء خشية العدوى . إن الإلزام الأخلاقى يتخذ صورة

إلزام مهنىّ ، صورة عقد أراده المرء بملء حريته ، وأراد كل ما يتضمن من نتائج ، وكل ما يقتضى من أخطار[١] .

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

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

يُروى عن بعض المقاطعات أن الفلاح فيها إذا أراد أن يخصب أرضه ، عمد إلى حصان ففصد 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 . فيُكرهه 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 المخاطرات على هذا النحو بغير انقطاع ، فتحيطكم بشبكة ماتنفك تتوثق عراها ، بدون أن يستطيع المرء من الناحية الأخلاقية تقهقرا أو تراجعا . وقد أصاب مسيو إسپيناس إذ لاحظ « أن شدة عواطف الغضب والكرم تزداد بنسبة ازدياد شدة الخطر » لقد لاحظ مسيو إسپيناس ذلك وهو فى معرض الرد علينا بدون أن يعلم أننا نوافقه فى الحقيقة على هذا الرأى فى كل هذه النقط .

أو المشهورين ، وكل اولئك الذين من شقائهم نبت الخير لغيرهم ، سواء أكرهوا على التضحية أم سعوا إليها من تلقاء أنفسهم ، إنما مضوا فى أرجاء العالم يبذرون الحياة ، ويسفحون الدم من جنباتهم المشقوقة كأنها ينبوع حياة ، وبذلك أخصبوا المستقبل . وكثيراً ما كانوا مخدوعين ، وكثيراً ما كانت القضية التى يدافعون عنها لا تستحق كل هذه التضحيات ، وإنه لمن المحزن طبعاً أن يموت إنسان بدون ما غناء . إلا أننا إذا نظرنا إلى النتيجة المتوسطة ، لا إلى الأفراد ، لاحظنا أن هذا التفانى 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 العادى من الناس قد يجد نفسه بإزاء هذا الموقف الحرج : التضحية المحققة بحياته أو واجب عليه أن يقوم به . وقد لا يكون جندياً فحسب ، بل حارساً للأمن ، أو رجلا من رجال المطافىء . وهذه المواقف التى نسميها مواقف متواضعة هى من تلك التى تقتضى فى بعض الأحيان أفعالا سامية . فكيف نطلب إلى إنسان أن يضحى بحياته إذا لم نؤسس الأخلاق إلا على أساس النمو المطرد للحياة نفسها . هاهنا تناقض فى الحدود . وهذا هو الاعتراض الأساسى الذى وجهناه فى غير هذا الموضع إلى كل أخلاق طبيعية ، ثم ساقتنا اليه الآن طبيعة الأمور .

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

الإنجليزى بأن من يضحى 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 كاملا بالخلود، ويحس مقدماً بحركة أجنحته الملائكية. ولكن ما قولكم إذا كان لا يؤمن بذلك؟ متى توافر الإيمان، فقد انحلت الصعوبة. ألاما أحسن الإيمان من عصبة تعصب الأعين !... ويزعم المرء انه يرى، وأنه يعلم، وهو فى الواقع لا يرى شيئاً، ولا يعلم شيئاً. لكن الإيمان ينوب عن كل شىء، فنفعل ما به يأمر، ونمضى إلى التضحية مرفوعاً رأسنا إلى السماء، ونفرح بتحطمنا تحت عجلات هذه العجلة الاجتماعية الكبرى، ولو بدون ما غاية معقولة، ولو من أجل حلم، من أجل وهم، كأولئك الهنود الذين يرتمون على بطونهم تحت عجلات العربة المقدسة التى تقطر دماً، وهم سعداء بموتهم هذا تحت معبوداتهم الضخمة الفارغة. إنك لا تستطيع أن تطلب إلى امرىء لا يعمر قلبه الإيمان، أن يقوم بتضحية نهائية، مالم تعتمد على مبدأ آخر غير نمو هذه الحياة نفسها التى يجب أن نضحى بها كلها أو بعضها.

ولنبدأ بأن نعترف بأن ليس لهذه المسألة — فى بعض الحالات المتطرفة وهى نادرة — من حل عقلى علمى. 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 الحقير، أعنى النفاق. ينبغى للمرء قبل كل شىء 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 استخراجه. 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 تضحيتها .

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

القيمة التى ننسبها إلى الحياة : نعم إن الحياة هى فى نظرنا جميعاً أغلى الخيرات ، لأنها شرط سائر الخيرات . لكن لنلاحظ أولا أنه إذا صارت الخيرات الأخرى إلى ما يقرب من الصفر ، فقدت الحياة نفسها قيمتها ، وأصبحت عندئذ شيئاً محتقراً . لنتصور شخصين أحدهما فقد من يحب ، 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 أيضا ، أى أن شدة بعض اللذات تبدو مفضلة على مدة الحياة كلها ، فقد انتحر برليوز الفنان حين شعر باللذة الفنية العظمى التى كان يصبو اليها 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 فارغا . ولعلكم تدفعون كل شىء

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

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

وما دام هناك انتحار فمن التعسف أن ننكر التفانى النهائى الذى لا أمل منه . وإنما المؤسف أن المجتمع لا يحاول أن يقلب الانتحار الى تفانٍ[1] فان من الواجب أن نهيء دائما عددا من المشاريع الخطرة لأولئك الذين يئسوا من الحياة . فالتقدم الانسانى محتاج الى كثير من هذه الحيوات ، فما يجب أن ندع إحداها تضيع سدى . إننا نرى فى المنشئات الخيرية أرامل

---

(١) وقع حديثاً فى ساحة الأنفاليد أن انقض كلب مهتاج على عدد من الاولاد ، فبادر اليه أحد الرجال ، فصرعه على الارض ، وما زال به حتى حطم له عموده الفقرى ورماه فى نهر السين ، فلما حاولوا بعد ذلك ان يسعفوا جراحه التى خلفها فيه الكلب ، رفض قائلا إنه أراد الإنتحار لأن «زوجته حطمت قلبه»

يقفن حياتهن على معالجة أمراض مقرفة معدية . وهذا الاستخدام ، فى سبيل مصلحة المجتمع ، لهذه الحيوات التى حطمها الترمل وجعلها عقيمة ، هو مثال لما ينبغى فعله فى المستقبل . إن هناك ألوفاً من الاشخاص الذين فقدت الحياة فى نظرهم القسم الأعظم من قيمتها ، وفى إمكانهم أن يجدوا فى التفانى عزاء حقيقيا لنفوسهم الكسيرة ، فيجب أن يستفاد من أمثال هؤلاء . ويجب أن نستفيد من كافة الاستعدادات ، فمن الناس من وُهبوا استعدادات خاصة للمهن الخطرة الغيرية ، من الناس من فطروا على نسيان أنفسهم ، والمخاطرة بأنفسهم . ويرجع هذا الاستعداد للتفانى الى فيض فى الحياة الأخلاقية . ولذلك متى توقفت الحياة الأخلاقية لأحد الأفراد فى محيطها فاختنقت ، وجب أن نكتشف لها على الفور بيئة أخرى تسترد فيها إمكان اتساعها اللانهائى وعملها الدائب فى سبيل الانسانية .

وفضلا عن أن الحياة ليست مفضلة دائما ، فان من الممكن أن تكون موضوع قرف واشمئزاز . فهناك شعور خاص بالانسان ، لم يحلل الى الآن تمام التحليل ، هو الشعور الذى سبق أن أسميناه الشعور بعدم الاحتمال . فان بعض الآلام المادية ، والآلام الروحية على وجه الخصوص ، تتضخم فى الشعور بتأثير الانتباه والتفكير الى درجة تطغى فيها على كل ما عداها ، حتى ليكفى 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 التى تتصف بصفة عدم الاحتمال هذه الى أقصى حد ، الشعور بالعار ، أعنى « السقوط الأخلاقى » : فان الحياة التى تُشرى بالعار تبدو غير محتملة . فاذا قيل لنا إن الفيلسوف الابيقورى أو النفعى الحق لا يبالى بعواطف الحياء الأخلاقى ، بل ينظر اليها من علُ ، لأنها تنطوى دائما على عنصر إتفاقى تواضعى ، قلنا إنها أقل اصطلاحية وتواضعية

من كثير من المشاعر ، كحب المال مثلا ، ومع ذلك نرى أناساً لا يستطيعون إذا أفلسوا أن يطيقوا الحياة . ألا إن الإفلاس الاخلاقى لهو أشد هولا من غيره ، من كل النواحى . ليس فى وسع أية لذة من لذائذ الحياة ، ولا كافة لذائذ الحياة ، أن تعادل ما يبدو ، إن خطأ أو صواباً ، غيرَ قابل للاحتمال ،

وإن بعض ميادين النشاط لتنتهى بأن تكتسب شأنا عظيما بحيث لا تصيبها بأذى إلا وتصيب منبع الحياة نفسه . فنحن لا نستطيع أن نتصور شوپان 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 . فاذا كان الفن يكتسب على هذا النحو قيمة كقيمة الحياة نفسها ، فلا عجب أن يكون للاخلاق فى نظر الانسان مثل هذه القيمة بل أعظم منها ، لأن الأخلاق ميدان للنشاط أوسع من ميدان الفن . وإذا رأى الشاكّ أن الشعور الأخلاقى وعبث لاغناء فيه ، فانه سيرى أن فى الشعور الفنى مثل هذا بل يزيد . ان من قتلهم الفن ماتوا موتا أتم مما لو سقطوا فى سبيل الإنسانية ، ومع ذلك فما أكثر من قتلهم الفن ، ومن سيقتلهم الفن . ولا بد أن يكون أكثرَ منهم أولئك الذين يضحون بأنفسهم فى سبيل مثل أعلى أخلاقى . تصورا شجرة ينمو أحد أغصانها نموا هائلا حتى يغرز لنفسه جذراً فى الأرض المجاورة ، كما يتفق لشجرة الهند العملاقة . إن هذا الغصن ينتهى مع الزمن إلى أن يغطى الساق نفسه ، حتى ليأتى يوم يبدو فيه أنه هو الذى يعيل الشجرة ، ويجعلها تعيش . إن الحياة الأخلاقية والفكرية لهى فرع من هذا النوع . إنها غصن قوى ينبت من الحياة المادية ، وينمو فى المحيط الاجتماعى نموا عظيما بحيث أن من تُقتل حياته الأخلاقية يكن موته أتم وأكمل ، حتى لكأنه جذع فقد كل قوته وخضرته ، وأصبح جثة هامدة . إن قول چوڤينال :

«فى 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 مثلا أعلى ما ، ولو عملياً . حتى إذا زال هذا الأثر البسيط من التمسك بالمثل الأعلى كان من الممكن أن تبدو له الحياة غير جديرة بأن يحتفظ بها .

فإذا كان الشعور الأخلاقى لايستطيع وحـــده ، فى أى مذهب من المذاهب ، أن يهب لنا السعادة الحقيقية الوضعية فانه قادر على أن يجعل السعادة غير ممكنة بدونه . وهذا وحده كاف من الناحية العملية . وأما بالنسبة إلى الأشخاص الذين بلغوا مرتبة معينة من التطور الأخلاقى ، فان السعادة تصبح غير مرغوب فيها بدون مثلهم الأعلى .

فللشعور الأخلاقى إذن قوة تهديمية إلى جانب قوته الخالقة . حتى ليمكن أن نشبهه بحب عظيم يطفىء كافة العواطف الأخرى ؛ فبدون هذا الحب لانرى الحياة محتملة أو ممكنة . ونشعر من جهة أخرى بأنه لن يكافأ ، ولا يمكن أو يجب أن يكافأ . إن الناس يلومون عادة أولئك الذين يحملون فى قلوبهم حباً لا رجاء منه ، ولا أمل فى ارواءه . ومع ذلك فاننا جميعاً نغذى فى أنفسنا حباً قوياً لمثلنا الأعلى الأخلاقى الذى لايمكن أن ننتظر ، عقلياً ، أى جزاء له . إن هذا الحب سيبدو دائما عقيما من الناحية النفعية ، لأنه لا يجب أن يعتمد على أى إرواء أو جزاء . ولكن هذا الارواء وهذا الجزاء المزعومين قد يبدوان هما أيضاً ، من وجهة نظر أعلى ، شيئاً عقيماً .

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

أما الفعل الأخلاقى فهو ، على عكس ذلك ، له دائما قيمة ما . فمن النادر أن نجد إنساناً تبلغ به الحقارة أن يحقق عملا سافلا بدون أن يبالى ، فضلا عن أن يشعر بشىء من اللذة .

وبعد ، فلكى نكوّن لأنفسنا فكرة عن القيمة التى يمكن ن يكتسبها الفعل الأخلاق 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 المتيافيزيائية التى يحلو للمرء أن يضعها بصدد حقيقة الأشياء . ومن جهة أخرى فان الأخـــلاق العلمية الصرفة لا تستطيع أن تقدم إلينا حلا نهائياً كاملا لمسألة الإلزام الأخلاقى . فلابد إذن من تجاوز التجربة الصرفة . إن الاهتزازات الضوئية تصل إلى عينىّ من النجوم ، وهذا حادث . أما هل يجب أن أفتح عينىّ لاستقبال هذه الأشعة أو يجب أن أغمضها ، فهذا شىء 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 إيصاد . . فتلك مسألة يتوقف حلها العملى على الفرض الذى أكون قد وضعته بصدد الكون ، 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 لاممكنة فحسب بل وسهلة تقريبا فى بعض الحالات ، بفضل قوة الفرض الفردى .

الفصل الثانى

المعادل الخامس للواجب مستمدا من المخاطرة الميتافيزيائية

الفرض

— ١ —

المخاطرة الميتافيزيائية فى التأمل

رأينا ما للذة الخطر أو المخاطرة من تأثير عملى عظيم . وبقى علينا أن نرى تأثير المخاطرة الميتافزيائية الكبرى التى يحلو لنا أن نطلق فيها الفكر ، وهو تأثير لا يقل قوة عن التأثير الأول .

لكى أستطيع أن أبرر ، تبريراً عقلياً تاماً ، بعض الأفعال الأخلاقية التى تتجاوز الأخلاق المتوسطة العلمية ، وأن استخرجها استخراجاً علمياً من مبادىء فلسفية أو دينية ، يجب أن تكون هذه المبادىء موضوعة محددة . إلا أنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا بالفرض ، فلابد إذن أن أخلق أنا نفسى المبررات الميتافيزيائية لأفعالى ، ولما كان هناك شىء لا يمكن معرفته ، أعنى الحد المجهول (س) من حقيقة الأشياء ، كان لابد أن أتمثله أنا على نحو ما ، وأن أتصوره على صورة الفعل الذى أريد تحقيقه ، فإذا أردت مثلا أن أحقق فعلا من أفعال المحبة الصرفة النهائية ، وأردت أن أبرر هذا الفعل تبريراً عقلياً ، وجب أن أتصور وجود محبة خالدة ثاوية فى أعماق الأشياء وفى أعماق ، ووجب أن أجعل من العاطفة التى تحفزنى إلى العمل شيئاً موضوعياً . إن الشخص الأخلاقى يلعب هنا نفس الدور الذى يلعبه الفنان : فهو يُسقط

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

فالشىء فى ذاته ، بالمعنى الأخلاقى وغير السلبى المحض ، إنما نحن نصنعه . فهو لا يكتسب قيمة أخلاقية إلا بفضل النموذج الذى نتصوره على غراره . . إنه وليد فكرنا ، ومن بناء خيالنا الميتافيزيائى .

وقد يقال إن فى هذا العمل ، أعنى فى إضفاء صورة على ماهو فى جوهره بلا صورة ، عمل صبيانى . أجل إن هذا صحيح من وجهة النظر العلمية الضيقة . ففى البطولة دائماً شىء من السذاجة البسيطة الرائعة ، وفى كل عمل إنسانى نصيب من خطأ ووهم ، ولعل هذا النصيب يزداد نسبة ما يسمو العمل عن الحد الوسط . فأكثر القلوب حباً إنما هى أكثر القلوب انخداعاً . وأعظم العبقريات سمواً هى أكثرها اضطراباً .

الأبطال ! ما كان أسماهم من أطفال ! ولقد كان علماء الصنعة أشبه بالصبيان ؛ ومع ذلك فقد أوجدوا لنا علما . وانظر إلى كريستوف كولمبوس . لقد كان اكتشافه لأمريكا ، فى 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 نتصور 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 فى دائرة ضيقة من الحقائق الموضوعية . نعم إنه أحسن « زرعَ حديقة » ، لكنه حسب حديقته العالمَ بأسره ، وبذلك أخطأ . وربما كان خيراً له أن يقع فى حب نجمة ، حتى يراوده خيال من الخيالات الوهمية ، فعسى ذلك أن يجعله يحقق أمراً عظيما . نعم لقد كان رأس ڤانسان دى پول أكثر امتلاء بالأحلام الخاطئة من رأس مسيو هوميه ؛ إلا أنه قد اتضح أن ذلك الجزء الضئيل من من الحقيقة التى تضمنته أحلامه ، كان أكثر خصباً من مجموع الحقائق العامية التى أدركها مسيو هوميه .

إن الميتافيزياء فى ميدان الفكر بمثابة الترف والإنفاق من أجل الفن فى ميدان الاقتصاد . إنها شىء يزداد فائدة على قدر ما يبدو لأول وهلة غير ضرورى . إن من الممكن الاستغناء عنها . إلا أن هذا الاستغناء يسبب لنا كثيراً من الألم . ونحن لا نعرف على وجه التحديد أين تبدأ ولا أين تنتهى . ومع ذلك فستظل الإنسانية تنصب عليها وتنحدر إليها انحداراً ليناً لا يد لها فيه ، ولا حيلة لها عليه . ثم إن هناك حالات — كما يبين الاقتصاديون — ينقلب فيها الترف فجأة إلى ضرورة ، فيحتاج المرء ، كيما 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 عالمين متميزين : العالم الواقعى الذى نعيش فيه ، وعالما آخر مثاليا نعيش فيه أيضاً ، ونطلق فيه الفكر بدون انقطاع ، ولا نستطيع إلا أن نحسب حسابه . لكننا غير متفقين فيما بيننا

بصدد 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 النبيلة إنما حُقق باسم الأخلاق الدينية أو الميتافيزيائية . ومن المستحيل إذن أن نهمل هذا الينبوع الخصب من النشاط . غير أنه من المستحيل أيضا أن نفرض على النشاط قاعدة ثابتة مستمدة من حقيقة واحدة . فبدلا من أن ننظم تطبيق الأفكار الميتافيزيائية تنظيما 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 أولا أن نقتنع من أن نطاقه هو نطاق التضحية التى لافائدة منها للفرد ، والتفانى المطلق من وجهة النظر الارضية ، فى حين أن ميدان المغامرة الاقتصادية ميدان التضحية المنتجة ، والمخاطرة من أجل غاية مفيدة . وينبغى ثانيا أن ندع له صفته الشرطية ، فالمرء يعرف أمرا من الأمور معرفة واقعية ، ثم بواسطة الفرض يجرى نوعا من الاستقراء ، (فيخلص مثلا الى القول بأن التنزه عن المنفعة هو جوهر وجوده وأن الأنانيه هى القشرة السطحية من هذا الوجود ، أو يخلص إلى عكس ذلك) ، ثم بواسطة الاستدلال يستخرج من هذا الفرض قانونا عقليا 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 ثالثا أن نسلم بأن هذا الفرض يختلف باختلاف الأفراد والأمزجة العقلية . فما هو بالقانون الثابت ، ويحسن أن نسميه anomie فى مقابل

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

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

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

كلما ازداد عدد المذاهب التى تتوزع الإنسانية فى أول الأمر ، كان ذلك أفضل من أجل التوافق المستقبل النهائى . إن التطور الفكرى ، كالتطور المادى ، انتقال من التجانس إلى اللاتجانس . ومتى أدخلت إلى العقل وحدة تامة فقد قتلت العقل نفسه ، متى كونت الأذهان على غرار واحد ، فبثثت فيها اعتقاداً واحداً ، ودينـاً واحداً ، وفلسفة واحدة ، فقد سرت فى عكس الاتجاه الأساسى الذى 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 شىء مجرد ، أشبه بالمثلث الكامل ، والدائرة الكاملة التى يتصورها الرياضيون . أما الواقع الحىّ فكل شىء فيه متعـدد متكثر . وكلما زاد عدد من يفكرون تفكيراً مختلفاً ، زاد مجموع الحقائق التى ينتهون الى تحصيلها وينتهون أخيراً إلى الاتفاق فيما بينهم عليها . فما ينبغى إذن أن نخشى تعدد الآراء ، بل ينبغى أن نحض على هذا التعدد . فلعل اختلاف اثنين فى رأى من الآراء أن يكون خيراً ، ولعله أن يكون أصوب من اتفاقهما . إذا أراد عدة أشخاص أن يروا منظراً من المناظر ، فلا سبيل إلى رؤيته كاملا إلا أن يقفوا ظهراً لظهر ، وينظر كل منهم إلى ناحية . وإذا أرسل بعض الجنود لكشف الطريق ، ثم ذهبوا جميعاً

(١) وطبيعى أنه لم يخطر على بالنا أن نعد الفروض الميتافيزيائية سواسية بالنسبة إلى الفكر الإنسانى ، كما أخذ ذلك علينا بوراك ولوريه وغيرهما من النقاد . إن هناك منطقا مجردا عن الفروض يمكن على أساسه أن تصنف هذه الفروض ، وترتب وفقا لسلم الاحتمالات . على أن قوتها العملية مع ذلك ستظل مدة طويلة غير مقابلة لقيمتها النظرية (انظر كتابنا « زوال الدين فى المستقبل » ، الفصل المتعلق بتقدم الفروض الميتافيزيائية)

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

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

إن المجتمع الدينى (والأخلاق المطلقة آخر صورة من صور الدين) ، هذا المجتمع الذى تجمعه قرابة الأوهام ، هو صورة اجتماعيـــة من صور العصور القديمة . وهو آخذ فى الزوال . فمن الغريب أن نتخذه مثلا أعلى . لقد مضى عهد الملوك، وسيمضى كذلك عهد الكهنة . وعبثاً تحاول التيوقراسية أن تتفاهم مع النظام الجديد ، وأن تعقد معه نوعاً جديداً من التعاهد . فان التيوقراسية الدستورية لايمكن أن يرضى عنها العقل أكثر مما يرضى عن الملكية الدستورية. والفكر الفرنسى ، على وجه الخصوص ، لايقبل 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 الميتافيزياء ، إنما هو استقلال مطلق تنعم به العقول ، واختلاف حر يقوم بين العقائد .

وأن تريد التحكم بالعقول ، فذلك أسوأ من التحكم بالأبدان . فإنما ينبغى أن نتجنب كل نوع من أنواع القيادة الأخلاقية أو الفكرية ، كما نتجنب آفة من الآفات . فالأديان والفلسفات ذات السلطة تصلح مقاود 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 الكون 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 يرجح على غيره لدى أكثر العقول ثقافة . وليس من المستحيل أن يكون هذا المذهب الممتاز مذهب نفى وإنكار . إلا أنه لايجب أن نجور على مستقبل إشكالى

إلى هذه الدرجة ، وأن نعتقد ، أننا بتهديمنا الدين المنزّل أو الواجب القطعى ، نلقى بالإنسانية فجأة 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 فان أكثر الناس ثورة وجرأة — حين يكون الأمر أمر تأمل صرف — هم أولى الناس بأن لا نخشاهم ، وأكثر الناس فائدة . فيجب أن نعجب 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 مسيحٌ ما : « ياأهل الإيمان الضعيف » إذا كان ذلك يعنى : « ياأيها المخلصون الذين لا تريدون أن تخدعوا عقولكم ، ولا أن تهينوا كرامتكم ككائنات عاقلة ؛ يامن كان فكركم علمياً فلسفياً ، فشككتم فى المظاهر ، وشككتم فى حواسكم وأذهانكم ، ودأبتم على امتحان إحساساتكم ، واختبار براهينكم ؛ يامن تستطيعون وحدكم أن تحصّلوا نصيباً من الحقيقة ، لأنكم لا تعتقدون بأنكم قبضتم عليها بيمينكم ؛ يامن لكم من الإيمان الحقيقى ما يجعلكم لا تكفون عن البحث ، بدلا من أن تستريحوا وأنتم تنادون : إنا وجدنا . أيها الشجعان الذين تسيرون حيث يقف الآخرون وينامون ؛ ياهؤلاء ، لكم أنتم المستقبل ، وأنتم الذين ستكوّنون 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 واسعاً للحرية الفردية ، ولا تنذر إلا فى عدد من الحالات ، وحيث تهدّد الشروط الضرورية لكل حياة اجتماعية . فلم يعد الفلاسفة يأخذون بالأخلاق الكنتية الصارمة التى تنظم كل شىء فى الداخل ، وتحظر كل انحراف عن الأوامر الأخلاقية ، وكل تأويل حرّ لها . ألا إن الأخلاق الكنتية لأشبه بالأديان ذات الطقوس التى ترى فى أى إخلال بعبادة من العبادات جريمة من الجرائم ، فتهمل الجوهر من أجل الشكل ، والمادة من أجل الصورة . إنها نوع من الاستبداد الأخلاقى الذى يتدخل فى كل شىء ، ويريد أن يتحكم فى كل شىء . نعم ، إن القانون الكنتى الصارم لا يزال إلى الآن يرين على بعض العقول ؛ إلا أنه لم يعد يرين عليها فى تفاصيل الأمور ، فهى تقرّه نظرياً ، حتى إذا جاء العمل كانت مضطرة إلى الابتعاد عنه والخروج عليه . فلم يعد هذا القانون كچوپيتر الذى يكفى أن يقطب حاجبيه حتى يهز الدنيا بأسرها ، بل غدا كأمير حرّ نستطيع أن نعصاه بدون ما خطر كبير . فترى أليس هنالك ماهو خير من هذه الملكية المتهافتة ؟ وحين يصل الانسان إلى حدود الاخلاق والميتافيزياء ، ألا يجب عليه أن ينبذ السلطة المطلقة ، ويتكل صراحة على التأمل الفردى ؟

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

المزعومة . لقد كانوا يصورون للناس صوراً قوية ، وألواناً صارخة ، رجاءَ إثارتهم، كما يقدَّم اللون الاحمر للثيران . كان لابد من إيمان قوى ، للتغلب على الكسل الطبيعى . لقد كان الناس يريدون شيئاً يقينياً مؤكداً ، حتى كانوا يلمسون 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» الاخلاقى ، بنوع من « اللمس » الاخلاقى . لقد كان لابد من هذا المفهوم الفظ للتغلب على الغرائز التى لا تزال فظة . أما الآن فإن مجرد الفرض والامكان ، كاف لجذبنا وإغرائنا . فما بالشهيد اليوم حاجة إلى أن يعرف هل ينتظره فى السماء نخيل وأعناب ، ولا هل هناك أمر قطعى يطلب اليه التفانى . إنه مستعد لأن يموت لا من أجل الحقيقة بكاملها فحسب ، بل من أجل عنصر من عناصرها . ان من العلماء من يتفانى فى سبيل « رقم » ، فى سبيل «عدد» . فالحماسة للبحث وحدها تنوب هنا عن يقين الشىء المبحوث عنه ؛ انها تحل محل الايمان الدينى والقانون الأخلاقى .

إن سموّ المثل الأعلى يعوّضنا قوة الاعتقاد بحقيقته المباشرة . فالمرء ، إذ يستهدف أمراً عظيما ، يستمد من جمال هدفه قوةً 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 فى الوصول إليه أشد وأعظم ، والرغبة هى القوة العظمى ، فيجد المثل الأعلى فى خدمته أعظم قدر من القوة .

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

الصغيرة لتفنى أمام اللذة التى 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 شىء ، كقرش الفقير . وليس فى البحث عن الحقيقة شىء شرطى أو مشكوك فيه ، فالمرء يقبض بالبحث على شىء من الأشياء ، ولو لم يكن هذا الشىء هو الحقيقة بذاتها. (وليت شعرى من ذا الذى يستطيع أن يقبض على الحقيقة !) . إنه على الأقل يمسك بالفكر الذى يكتشف 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 لهى فى الحركة والأمل . وقد أصاب بعضهم حين اقترح ايجاد « فلسفة للأمل » كمتمم 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 بزهرتنا 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 كلّ شىء أن ننظر إلى بعيد ، فى الماضى أو فى المستقبل ، بل يجب أن نرى فى أنفسنا القوى العنيفة التى تريد أن تُنفق . . . ويجب أن نعمل . . .

---

(١) Voir M. Fouiléle, *la Science sociale* livre 1.

— ٢ —

المخاطرة الميتافيزيائية فى العمل

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

لقد أرادت الأديان القديمة كافة أن تجعلنا نؤمن عن طريق الأعين والآذان . فصورت الله ذا لحم ودم ، حتى لمسه القديس توماس بيديه ، وكان مقتنعاً بذلك . إلا أننا أصبحنا الآن لا نستطيع أن نقتنع عن هذا الطريق . حتى ليمكن أن نرى الشىء ونسمعه ونلمسه ، ثم نظل مع ذلك مصرّين على انكاره والكفر به . فنحن لا نستطيع أن نقتنع من شىء مستحيل ، ولو خيّل إلينا أننا نراه ونلمسه . ذلك أن عقلنا أصبح من القوة بحيث يستطيع أن يهزأ من الأعين . فأصبحت المعجزات عاجزة عن اقناع أحد . ولا بد الآن إذن من وسيلة جديدة للإقناع . وقد سبق أن استعملت الأديان نفسها هذه الوسيلة ، وأعنى 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 ، لاترمز اليه الطقوس الرتيبة ، بل الابتكار المتنوع ، والعمل الفردى 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 لأنى أؤمن ، ولأنى أؤمن بوحى منّزل خارجى. ويجب أن نقول : أؤمن لأنى أرجو وآمل ، وأرجو وآمل لأنى أحس فى نفسى قوة داخلية يجب أن تدخل فى حساب المسألة . لماذا لاننظر إلى جانب واحد من المشكلة ؟ لئن كان هنالك عالم مجهول ، فهناك الأنا المعلومة . إنى أجهل ما أستطيعه فى الخارج ، وما من وحى ينزل على ، لكنى أعرف ما أريد فى داخلى ، وإرادتى هى قوتى . ما من شىء غير العمل يهب للمرء ثقة بنفسه ، وبالناس ، وبالعالم . أما التأمل المحض ، والتفكير المنعزل ، فيجرد المرء من كافة قواه الحية . إذا وقفتَ طويلا فوق ذروة عالية ، فان نوعاً من التراخى والكسل يلمّ بك ، ويسرى فى جسدك ، فماتود الهبوط ثانية ، بل ترغب فى التوقف والراحة . فاذا استسلمت للنوم ، كُتب عليك أن لا تنهض بعدئذ أبداً . لأن برد القمم ينفذ إلى النخاع من عظامك فيجمده . لقد كانت تلك النشوة الكسولة التى أحسست انها تجتاح بدنك ، بدايةَ 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 نفى الحياة ، والمرء يتمنى أن لايموت ، 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 يبالى ، لأنه يحرص عليها ، فهى فى حقيقتها لذيذة . إن التشاؤم الحق راجع فى حقيقته إلى الرغبة فى اللانهاية ، واليأس العالى يرتد إذن إلى الأمل العظيم ، وما انقلب الأمل إلى يأس إلا لأنه أمل عظيم لانهاية له ولاتنطفىء له جذوة . وما هو الشعور بالعذاب ؟ ألا يرتد فى 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 . لـكنه ، فيما يتصل بالانسان ، دليل على تفوق . إن الـكائن الوحيد التى يتكلم ويفكر هو أيضاً الوحيد الذى يستطيع البكاء . قال أحد الشعراء : « إن المثل الأعلى يَـنبت فى قلوب المعذبين » فليت شعرى أليس المثل الأعلى نفسه هو الذى يُـنبت العذاب الروحى ، ويجعل الانسان يشعر شعوراً تاماً بآلامه ؟! .

فالواقع أن بعض الآلام دليل على تفوق ، فما كل الناس بقادرين على الألم ، وما أشبه النفوس الـكبيرة المعذبة بطائر أصيب بسهم وهو يحلق فى الفضاء : إنه يصرخ صرخة تملأ السماء ، ويشرف على الموت ، لـكنه يظل يحلق . أترى كان يرضى ليوپاردى وهاينى ولينو أن يبيعوا تلك اللحظات التى ألّـفوا فيها أروع أناشيدهم بأعنف اللذات وأقواها ؟ ! لقد كان دانتى يتألم أشد الألم من الرحمة وهو يكتب أشعاره عن فرانسواز دى ريميمى ، فمن منا لا يود أن يحس بمثل هذا الألم ؟ ! إن هناك نوعاً من انقباض الصدر عذباً لانهاية لعذوبته ، والالم لايختلف فى بعض النقاط عن اللذة الحادة . إن اختلاجات الاحتضار لاتخلو من شبه باختلاجات الحب . إن القلب ينفطر من الفرح كما ينفطر من الألم . والعذابات الخصبة مصحوبة بلذة لا توصف ، وهى أشبه بتلك

الآهات التى اذا رددها موسيقى كبير كانت لحناً رائعا . إن العذاب والانتاج هما شعور المرء بقوة جديدة فى نفسه يوقظها الالم . إننا أشبه بالفجر الذى نحته 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 للتشاؤم ، فهو يكوّن لنفسه يقينه الداخلى كما رأينا . من يدرى أننى سأعيش غداً ، أننى سأعيش بعد ساعة ، أننى سأتم هذا السطر الذى أبدؤه ؟ إن الحياة محفوفة بالمجهول من كل جهة . ومع ذلك ترانى أتحرك وأعمل وأقوم بمشاريع . وأنا فى كل أعمالى ، وفى كل أفكارى ، أعتمد على المستقبل الذى لا شىء يبيح لى أن أعتمد عليه . إن نشاطى ، فى 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 فى أن يعوضنى المستقبل عن ذلك خيراً ، وأتابع طريقى على هذا النحو ... إن عدم اليقين هذا الذى يلجّ علىّ كذلك من كل ناحية ، ويعادل عندى اليقين ، ويجعل حريتى ممكنة ، لهو أحد الأسس التى تقوم عليها أخلاق المغامرة مع كل ما تنطوى عليه من مخاطرات . إن فكرى يتقدم عليه ، كما يتقدم عليه نشاطى . فيلوح لى أننى سيد اللانهاية ، لأن إرادتى ليست معادلة لأية كمية محدودة . . وكلما زدت عملا ، ازددت أملا . . .

وحتى يكون للعمل هذه الفوائد التى أتينا على وصفها ، ينبغى أن يكون له موضوع واضح محدد ، وأن يكون هذا الموضوع قريب التناول إلى حد ما ، فما نحب 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 فى اللانهاية كما تضيع حفنة من الدخان فى زرقة السماء الدكناء . إن مجرد إزالة ألم من الآلام هدف كاف بالنسبة إلى كائن إنسانى . فهو يقلل مجموع الآلام فى الكون ، ولو جزءاً مما لا نهاية لعدده من الأجزاء . إن الرحمة تظل ملازمة للقلب للانسانى ، وتظل تهتز فى أعمق غرائز الانسان ، حتى حين تفقد العدالة العقلية المحضة أسسها ، وتفقد المحبة العامة دعاماتها . إن الإنسان يظل يحب ، ولو شكّ . إن الغسق العقلى الذى يمنعنى من السعى إلى أية غاية بعيدة ، لا يمنعنى من أن أواسى معذباً يبكى عند قدمىّ . . .

الباب الثالث

فكرة الجزاء

الفصل الأول

نقد الجزاء الطبيعى والجزاء الأخلاقى

نظرت الانسانية — دائماً تقريباً — إلى القانون الأخلاقى وجزائه عل أنهما شيئان لا ينفصلان : فمعظم الأخلاقيين يرون أن الرذيلة تستدعى الألم بطبيعة الحال ، كما أن الفضيلة تستدعى السعادة . ولذلك كانت فكرة الجزاء إلى الآن من الأفكار الأساسية فى كل أخلاق . نعم ، إن الجزاء لدى الرواقيين والكنتيين ليس أساساً للواجب ، لكنه مع ذلك متمم ضرورى له ، فكنت يرى أن الفكر فى كل كائن عاقل يجمع قبلياً بين الشقاء والرذيلة ، وبين السعادة والفضيلة ، بحكم تركيبى . حتى أن لهذا الحكم من القوة والمشروعية مالو شاء المجتمع الإنسانى أن يحل نفسه بنفسه ، لكان لزاما عليه قبل تفرق أعضائه أن ينفذ حكم الاعدام فى آخر مجرم فى السجون ، فيصفى هذا الدين الذى يقع عليه ، والذى سيقع بعد ذلك على الله . بل إن بعض الأخلاقيين الجبريين أنفسهم ، ممن ينكرون الاستحقاق وعدم الاستحقاق ، يرون فى ميل الانسانية هذا إلى اعتبار كل فعل متبوعاً بجزاء ، حاجةً عقلية مشروعة . ثم إن من النفعيين (سيدويك مثلا) من يقول بوجود لا أدرى أية صلة غيبية بين نوع معين من السلوك وبين حالة معينة من حالات الحساسية (سعادة أو شقاوة) ويخيل إلى سيدويك أن فى وسعه ، باسم المذهب النفعى ، أن يعتمد على الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى ، ويرى أن القانون الأخلاقى ، مالم يكن ثمت جزاء نهائى ، يؤدى إلى « تناقض أساسى » (١) .

---

(١) voir notre *morale auglaise contemporalne*, 2 *e* édition.

ولما كانت فكرة الجزاء من المبادىء التى نقوم عليها الأخلاق الانسانية فهى موجودة كذلك فى قرارة كل دين ، فى المسيحية أو الوثنية أو البوذية ... فليس ثمت دين لا يسلم بوجود عناية إلهية . وما العناية الإلهية إلا نوع من العدالة الجزائية التى لا تقتص لنفسها اقتصاصاً تاماً فى الحياة الدنيا ، فتقوم بذلك فى حياة أخرى ، وهذه العدالة الجزائية هى ما يفهمه الأخلاقيون من الجزاء . ويمكن أن نقول إن الدين يقوم فى جوهره على الاعتقاد بأن هناك جزاء مرتبطاً بكل فعل أخلاقى ارتباطاً ميتافيزيائياً ، أى بتعبير آخر ، لا بد أن يكون فى 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 مطالبهما تتفق ، بل نرى الدين يكمِّل الأخلاق . ذلك أن فكرة العدالة الجزائية التى نضعها عادة فى طليعة مفاهيمنا الأخلاقية تستدعى بطبيعة الحال فكرة عدالة إلهية على صورة من الصور .

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

نريد أن نبين فساد الفكرة التى تفهمها الأخلاق العامية والدين العامى عن الجزاء . إن الجزاء المعقول حقاً ليس ، من الناحية الاجتماعية ، إلا حماية للقانون ، وهذه الحماية لا فائدة لها فى 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) . فاذا كانت صفة القداسة فى القانون الأخلاقى ، فى رأى من يسلمون بوجود قانون أخلاقى ، هى التى تهب لهذا القانون قوة القانون ، وجب أن تنطوى ، تبعا لفهمنا للقداسة والألوهية اليوم ، على نوع من الزهد والتنزه عن المنفعة ، اذ كلما كان القانون مقدسا ، وجب أن يكون أعزل . بحيث ينبغى أن يكون الجزاء الحقيقى من الناحية المطلقة وبغض النظر عن المواضعات الاجتماعية هو أن لا يعاقب أحد على ما يقترف من عمل . وسوف نرى لذلك أن كل عدالة تعاقب فهى 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 التشاؤمى الذى يضفيه عليها شوپنهور) فكرة وجودية حقا ، لا شىء يحدها أو يضيقها .

— ١ —

الجزاء الطبيعى

اعتاد الأخلاقيون المدرسيون أن يعدوا الجزاء الطبيعى ضربا من «التكفير» وفى رأيهم أن الطبيعة إنما تبدأ العمل الذى يتمه الشعور الانسانى والعدالة الالهية بعد ذلك ، فمن اخترق القوانين الطبيعية عوقب على نحو ينذر بالعقاب الناتج عن القوانين الأخلاقية ، ويهىء هذا العقاب — ولا شىء فى رأينا أكثر فسادا من هذا الرأى . فالطبيعة لا تعاقب أحداً (بالمعنى الذى تفهمه الأخلاق المدرسية من هذه الكلمة) كما أنه ليس هناك من تعاقبه الطبيعة ، إذ ليس هناك من هو مجرم بحق

الطبيعة. فالقانون الطبيعى لايخترق، وإلالم يكن قانوناطبيعياً. وليس مايزعمون أنه اختراق للقانون الطبيعى إلا تحقيقا لهذا القانون ، وبرهانا مرئيا عليه . إن الطبيعة جهاز كبير لا يكف عن السير ، وليس فى وسع إرادة الفرد أن تعوقه عن سيره لحظة من الزمان . فاذا سقط أحد بين عجلاته سحقه بكل هدوء ، لأنه لا يعرف من جزاء غير الحياة أو الموت . ومن يطمع فى اختراق قانون الثقالة مثلا ،فينعطف من أعلى برج سان چان ، لايلبث أن يسقط إلى الأرض، وتندق عظامه ، فيرينا تحققا لهذا القانون ، وبرهانا عليه . ومن يشأ ، كما جاء فى إحدى الروايات الحديثة أن يوقف قاطرة ، برهن (على حسابه الخاص) على ضآلة القوة الإنسانية بالنسبة إلى قوة البخار . وكذلك فإن سوء الهضم الذى يصاب به شره ، أو السكر الذى يصاب به شارب ، ليس لهما فى الطبيعة أية صفة أخلاقية أو جزائية ، وكل مافى الأمر أنهما يتيحان للشخص أن يحسب قوة المقاومة التى لجسمه أو دماغه بازاء كمية معينة من الطعام أو الكحول . وليس ههنا أيضاً إلا معادلة رياضية ، وإن كانت أعقد ، تثبت القضايا العامة من علم الصحة وعلم وظائف الأعضاء . أضف إلى ذلك أن هذه المقاومة التى تتصف بها معدة من المعد ، أو يتصف بها دماغ من الأدمغة تختلف كثيرا باختلاف الأفراد ، فيعلم صاحبنا الشارب أنه لايستطيع أن يشرب كسقراط ، ويعلم صاحبنا الشره أن ليس له معدة الامبراطور مكسيمينوس . ولنلاحظ أن النتائج الطبيعية لفعل من الأفعال لاتتوقف أبدا على النية التى أملت هذا الفعل ، فإذا ألقيت بنفسك فى اليم ، وكنت لاتحسن السباحة ، غرقت ، سواء أكان ذلك تفانيا منك لانقاذ غريق ، أم كان انتحاراً ليأس سيطر عليك ، ومتى كنت قوى المعدة ، غير مستعد لداء النقرس ، كان فى وسعك أن تأكل ماتشاء ، بدون أن تصاب بأذى ، أما إذا كنت ، على عكس ذلك ، مصاباً

بعسر الهضم ، كنت مضطرا لأن تعانى ألم الطوى باستمرار . ومثال آخر : هبك أفرطت فى الأكل . إنك إذن تنتظر جزاء الطبيعة فى قلق . إلا أن بضع قطرات من دواء طبى تغير هذا الجزاء ، بتبديلها حدود المعادلة التى تقوم فى جسمك . فالعدالة الطبيعية إذن هى فى آن واحد صارمة إطلاقا من الناحية الرياضية ،وفاسدة إطلاقا 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 لايمكن الخروج عليها ، فليست بالقوانين المقدسة ، وليس لها جزاء حقيقى . وما هى فى نظر الإنسان إلا حاجز متحرك يحاول الانسان أن يبعده ، وما اجتراءات الإنسان على الطبيعة إلا تجارب سعيدة أو شقية ، ونتيجة هذه التجارب ذات قيمة علمية لا أخلاقية .

إلا أن بعضهم حاول مع ذلك أن يبقى على فكرة الجزاء الطبيعى بقوله بنوع من الانسجام الخفى (الذى يظهره الفن) بين سير الطبيعة وسير الإرادة الإنسانية ، وبأن الأخلاق لابد أن تخلع على أصحابها تفوقا 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 وفقا لما تعتاد من وظائف . وهذا الارتباط هو من الوضوح بحيث لايدع مجالا 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 ، وبشرا سويّاً من ناحية أخرى (١) .

---

(١) M. Renouvier, *Science de la morale*, I, 289

فلنلاحظ أولا أن هذا القانون الذى يحاولون تقريره ، والذى ينص على وجود انسجام بين الطبيعة والأخلاق ، يصدق بالنسبة إلى النوع لا بالنسبة إلى الفرد ، فلابد من عدد من الأجيال والتغيرات النوعية حتى تستطيع مزية أخلاقية ما أن تتجلى بمزية جسمية، وحتى يستطيع عيب أخلاقى ما، أن يظهر فى قبح 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 أخلاقيه ليست كذلك بالضرورة . فقد تكون مصحوبة برهافة فكرية ، وقد لا تحط العقل . والذى يظهر على أعضاء البدن إنما هو انحطاط العقل ، لا انحراف الارادة . فما نستطيع أن نتصور كليوپاترة 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 حقا ، 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 .

— ٢ —

الجزاء الأخلاقى والعدالة الجزائية أو التوزيعية

لقدسبق أن هاجم مِلْ ، ومودسلى ، وفوييه ، ولومبروزو ، فكرةَ العقاب الأخلاقى ، وحاولوا أن يجردوا القصاص من كل صفة تكفيرية ، وعدّوه مجردوسيلة اجتماعية للقمع والإصلاح . وتبريرا لذلك ، اعتمدوا بوجه العموم على المذاهب الجبرية أو المادية التى مازالت تناقَش إلى اليوم . ولذلك اعتقد پول جانيه أن من الواجب عليه ، باسم المذهب الروحى المدرسى ، أن يُبقى رغم كل شىء ، على مبدأ التكفير عما يرتكب المرء من جرائم بملء حريته . قال : « لا يجب أن يكون العقاب تهديدا يضمن تنفيذ القانون ، بل استدراكا أو تكفيرا عن اختراق القانون ، فيعاد النظام إلى نصابه بعد أن شوشته إرادة عاصية بالعذاب الذى هو نتيجة الإثم (١) » . وقيل أيضاً « إذا كان الجزاء ضرورياً لشىء من الأشياء فهو ضرورى للقانون الأخلاقى على وجه الخصوص ... لأن هذا القانون لا يكون قانوناً صارماً

---

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

« قال ڤكتور كوزان إن القانون الأول للنظام هو أن تلتزم الفضيلة ، فاذا عصيت الفضيلة ، كان القانون الثانى للنظام أن يكفر عن الذنب بالعقاب ، ففكرة الظلم تقابلها فى العقل فكرة العقاب » .

ومن الفلاسفة الذين احتجوا فى فرنسا على المذهب القائل بأن القوانين الاجتماعية قوانين تكفيرية لا دفاعية فحسب ، مسيو فرانك ومسيو رينو ڤييه . لكنهما مع ذلك يريان المبدأ القائل بثواب مرتبط بالقانون الأخلاقى أمراً بديهيا . قال فرانك « ليس الأمر أن نعلم هل يستحق الشر أن يعاقب ، فتلك قضية بديهية بذاتها » (فلسفة قانون الجزاء ص ٧٩) وقال مسيو رينوڤييه أيضا « من المخالفة لطبيعة الأشياء أن نطلب إلى الفضيلة ألا تنتظر أى ثواب » (علم الأخلاق ص ٢٨٦) وقد ذهب مسيو كارو إلى أبعد من ذلك فحاول (فى فصلين كتبهما عن مسائل الأخلاق الاجتماعية) ، معتمداً على مسيو برولى ، أن يؤيد الحق الأخلاق والحق الاجتماعى معاً فى معاقبة المجرمين .

ومقدساً إلا إذا ربط العقاب بمخالفته ، وربطت السعادة بالحرص على تنفيذه والعمل به » (١)

وفى 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 مبيتة ، ولنبحث عن المبرر الأخلاقى لتوقيع شر مادى فى إنسان سىء أخلاقياً ، ولإثابة إنسان فاضل بزيادة لذاته . وسوف نرى أنه لا مبرر لذلك قطّ ، وسنرى أننا لسنا بإزاء قضية « بديهية » قبلية ، بل بإزاء استقراء تجريبى مادى فظ مستمد من مبدأ الأخذ بالثأر ومبدأ المنفعة . ويتستر هذا الاستقراء وراء ثلاث أفكار يزعمون أنها عقلية ، وهى : (١) فكرة الاستحقاق (٢) فكرة النظام (٣) فكرة العدالة الجزائية .

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

---

(١) M. Marion, *Leçon de morale*, p. 157

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

فلما كانت الإرادة هى التى قامت بالعمل بملء حريتها ، فليس ذلك ذنب الحساسية التى قامت بدور الباعث لا العلة . وحين نوقع عقابا على إنسان بحجة التكفير فاننا نضيف شراً حسيا يسببه العقاب إلى الشر الناتج عن اقتراف الذنب ، فنضاعف بذلك الشرور بدون ان نصلح شيئا . وما مثلنا عندئذ إلا كمثل طبيب موليير حين دُعى إلى معالجة ذراع مريضه ، فما كان منه الا أن قطع الذراع الأخرى . إن العقاب ، اذا لم نبرره بمبررات الحماية الاجتماعية (التى سنتحدث عنها بعد قليل) أشبه بالجريمة نفسها . فما يفضُل السجنُ ساكنيه ، ولا يكون المشرعون والقضاة الذين يوقعون جزاء فى الجناة والمجرمين إلا جناة ومجرمين . وليت شعرى أى فرق بين جريمة القتل الذى يرتكبه قاتل ، وبين القتل الذى يقوم به جلاد ، اذا نحن غضضنا النظر عن الفائدة الاجتماعية ؟ بل إن الجريمة الثانية ليس لها أى ظرف مخفف من منفعة شخصية ، أو حافز للانتقام ، والقتل الشرعى والحالة هذه أسوأ من جريمة القتل غير الشرعى . إن الجلاد يحاكى القاتل ، كما سيحاكيه هو نفسه قتلة آخرون ، ينساقون مع هذا النوع من الفتنة التى للقتل ، والتى تجعل المشنقة مدرسة للاجرام . من المستحيل أن نعد « الجزاء التكفيرى » نتيجة طبيعية للذنب ، فما هو إلا تابع آلى ، أو قل على الأصح تكرار مادى للذنب ، ونسخة عنه .

٢ — وقد لجأ بعضهم — مثل ڤكتور كوزات وپول جانيه — إلى هذا المبدأ الغريب ، مبدأ النظام ، الذى تشوشه إرادة عاصية ، ولا يعيده إلى نصابه غير العذاب . وينسى هولاء أن يميزوا هنا بين المسألة الاجتماعية والمسألة الأخلاقية .

فالحق أن النظام الاجتماعى كان هو الأصل التاريخى للعقاب ، ولم تكن

العقوبة فى أول الأمر ، كما بين ذلك لتريه ، إلا تعويضاً ماديا . ولكن هل يمكن أن تعوّض الجريمة شيئاً ، إلا من وجهة النظر الاجتماعية ؟ ليتنا نستطيع أن نصلح الجريمة بعقاب مادى ! ليت الآثام التى نقترفها تشرى بمبلغ من الآلام المادية ، كما كانت تشرى مغفرة الكنيسة بدراهم ودنانير ! اللهم لا . إن ماعمل فقد عمل . والشر الأخلاقى باقٍ مهما نضف اليه من شر مادى . فالمعقول أن نعمل ، مع الجبريين ، على شفاء المجرم ، وغير المعقول أن نبحث عن العقاب على الجريمة ، والتعويض عنها . أما مبدأ « العين بالعين ، والسن بالسن »[1] فهو لعمرى نتيجة تفكير رياضى ، ووزن صبيانى . أضف

---

(١) لقد انتقد مسيو رينوڤيه نفسه (وهو من أكبر الممثلين لأخلاق الواجب فى فرنسا) فكرة العقاب . إلا أنه بذل مع ذلك جهدا عظيما لإنقاذ مبدأ الأخذ بالثأر بتأويله تأويلا أحسن . قال « إن الأخذ بالثأر — إذا نظرنا إليه فى ذاته ، ومن حيث هو تعبير عن شعور نفسى بازاء الجريمة — لا يستحق هذا الازدراء الذى يصبه عليه أولئك الكتاب الذين تقوم نظرياتهم على أساس أوهن » فليس شرا فيما يرى مسيو رينوڤييه أن يتحمل المجرم نتيجة قاعدته المجعولة قانونا عاما . لكن ما ليس بمكن التحقيق إنما هو التعادل الذى يفترضه الأخذ بالثأر بين العقوبة والإساءة . والرد على ذلك أنه حتى إذا أمكن تحقيق ذلك التعادل ، فان هذا لا يجعل الأخذ بالثأر شيئا عادلا . لأننا لا نستطيع ، مهما يقل مسيو رينو ڤييه أن نعمم تلك النية اللاأخلاقية التى لطالب الثأر ، ولا نستطيع كذلك أن نعمم قاعدة الانتقام التى ترد على الضرب بالضرب . وإلا كنا نعمم الشر ، وتعميم الشر شر من الناحية الأخلاقية . ولا يبقى هنالك والحالة هذه إلا أسباب شخصية أو اجتماعية من حماية وتفاد ومنفعة . ويرى مسيو رينوڤييه أن مبدأ الأخذ بالثأر ، إذا نحن نقيناه وسمونا به يمكن أن يصاغ فى هذا القانون المقبول « كل من أساء إلى حرية غيره فقد استحق أن يتحمل إساءة إلى حريته » . لكننا نرى أن هذا القانون نفسه غير مقبول من وجهة النظر الكنتية فى تعميم النيات . فما ينبغى أن نعذب المجرم ، ولا أن نحد من حريته من حيث هو أساء إلى حرية غيره فى الماضى ، بل من حيث هو قادر على الإساءة إليها مرة ثانية . فلا نستطيع إذن أن أن نقول عن أى فعل ماض إنه يستحق عقوبة ، ولا يمكن أن يبرر العقاب أبدا إلا بتوقع أفعال مشابهة فى المستقبل ، فما يرتبط إذن بواقعات بل بممكنات يحاول أن يبد لها ، بحيث إذا شاء المجرم ان ينفى نفسه إلى جزيرة خالية يستحيل عليه ان يرجع منها لم يكن للمجتمع الإنسانى (وكل مجتمع مؤلف من كائنات اخلاقية) اى سلطان عليه ، ولا يستطيع اى قانون اخلاقى ان يقتضيه إساءة إلى حريته لأنه اساء الى حرية غيره .

إلى ذلك أن إحدى كفتى الميزان قائمة فى العالم الروحى ، والكفة الأخرى فى العالم الحسى ، إحداهما فى السماء ، والأخرى على الأرض ، ففى الأولى إرادة حرة ، وفى 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 هى فى حد ذاتها مما لا يكن إصلاحه أو التكفير عنه . إنها أشبه بومضات تنير ثم تختفى . إن الفعل الحسن أو السيء يهبط من الارادة الى ميدان الحواس . الا أنه يستحيل علينا بعد ذلك أن نصعد من ميدان الحواس هذا الى ميدان حرية الاختيار حتى نقبض عليه ونعاقبه . فليس بين حرية الاختيار وأشياء العالم الحسى من صلة عقلية غير ارادة الفاعل نفسه . ولا بد اذن حتى يمكن العقاب أن تريده حرية الاختيار نفسها ، ولا يمكن أن تريده إلا اذا كانت قد صلحت مقدماً بحيث أصبحت لاتستحقه . فذلكم هو التناقض الذى تؤدى اليه فكرة التكفير حين لاتحاول التأديب فحسب ، بل العقاب : ماظل المجرم مجرماً فهو بعيد عن كل عقاب أخلاقى . ولا بد أن نهديه أولا حتى نستطيع أن نضربه . ولكن متى اهتدى لم يبق مايدعو الى ضربه . ان الارادة المتمتعة بحرية الاختيار ، مجرمة كانت أو غير مجرمة ، تفوق العالم المحسوس ، فما لنا عليها من سلطان . انها أشبه بقيصر لايسأل بما يفعل ، وقد يحكم عليها خطأ ، وينفذ الحكم فيها رمزاً ، إلا أنها تظل هى بمنجى من كل تأثير خارجى . لقد كانوا فى عهد الارهاب الأبيض يحرقون نسوراً حية بدلا ممن ترمز اليه . ولعمرى ان القضاة حين يفرضون تكفيرا موقعا على الارادة الحرة لايفعلون غير ذلك ، ولاتقل قساوتهم عقماً ولاسخفا عنه . فبينما يكون الجسم البرىء يتخبط بين أيديهم ، تكون الارادة الآثمة محلقة فوقهم ، ولا سبيل الى بلوغها .

٣ — وإذا تعمقنا مبدأ النظام، هذا المبدأ الساذج أو القاسى الذى يتذرع به الروحيون ، والذى يذكرنا « بالنظام السائد فى فارصوفيا » ، رأيناه يستحيل الى مبدأ « العدالة الجزائية » المزعومة . « لكل بحسب أعماله » ، ذلكم هو المثل الأعلى الاجتماعى الذين تقول به المدرسة السانسيمونية ، 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 لخص المثل الأعلى للعدالة التبادلية ، فانه لا يعبر أبدا عن المثل الأعلى للعدالة المطلقة التى تعطى كل انسان على حسب نيته الأخلاقية ، فكل مايقوله 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 معينا للأعمال لا للنيّات ، فى العلاقات الاجتماعية ، ويجب أن يكون هنالك مثل هذا السعر ،

(١) La Morale, p. 577

ونحن نحرص جميعا 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 سعرا للفضيلة ثم تكون أخلاقية معنوية حقا ؟ إن هذا القانون ليفقد قيمته حين لا يكون الأمر أمر عقود اقتصادية ومبادلات مادية ، بل أمر الارادة 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 خيرا فليتوقع خيرا . ومن يعمل شرا فليتوقع شرا . وينتج من هذا التبادل الآلى الصرف الذى تراه فى الجسم الاجتماعى ، كما تراه فى سائر الأجسام ، تناسب فظ بين الخير الحسى لفرد من الأفراد وبين الخير الحسى لباقى 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 السىء ، الا على اعتبار أن ذلك شىء مخالف لطبيعة الحياة الاجتماعية . أى بصفته شذوذا اقتصاديا أو سياسيا ، وعلاقة بين الأفراد مضرة ، أما من 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 . فالصبى الذى يحفظ درسه حفظاً صحيحا 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 هى علة ، لا أن يوجهها وفقاً لغاية . ولذلك ليس فى وسعكم أن تحتالوا على هذا المبدأ العملى الإجتماعى « توقّع أن تأخذ من الناس بنسبة ماتكون قد أسلفت إليهم » فتقلبوه إلى هذا المبدأ الميتافيزيائى « إن كانت العلة المستسرة التى تعمل فيك حسنة فى ذاتها وبذاتها سببنا لحساستيك لذة ومتعة، وإن كانت هذه العلة سيئة سببنا لحساستيك ألماً وعذاباً . » فإن القانون الأول — أعنى التناسب بين الأشياء المتبادلة — قانون معقول لأنه يحرك الارادة ، ويهدف إلى المستقبل . أما الثانى فلا ينطوى على أى باعث على العمل ، ولا يحاول تبديل المستقبل ، بل يكرّ إلى الماضى ، ولذلك فهو عقيم من الناحية العملية ، وفارغ من الناحية الأخلاقية . وإذن فالعدالة الجزائية ليست بذات قيمة ، إلا كتعبير عن مثل أعلى اجتماعى صرف ، تميل القوانين الإقتصادية الى 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 محبَّذة من الجميع ، وأن تكون الجريمة مستنكرة من الجميع ، فهذا معقول . إلا أن هذا الحكم (بالتحبيذ أو الإستنكار) لا يمكن أن يخرج من حدود العالم الأخلاقى المعنوى ، وأن ينقلب إلى ضغط وعقاب .فلا يمكن لهذا الحكم « أنت امرؤ خير ، أنت أمرؤ سوء » أن يصير إلى الحكم الآتى : « يجب أن نلذك أو نؤلمك » . فلن يستطيع المجرم أن يَضطر امرأ خير على أن يصيبه بشر . وليست الفضيلة والرذيلة بمسئوليتين إذن إلا تجاه نفسيهما ، أو تجاه ضمير الغير على أكثر تقدير . وليست الفضيلة والرذيلة على أى حال إلا صورتين تتخذهما الإرادة . وفوقهما تقوم الإرادة نفسها التى تصبو بطبيعتها إلى السعادة . ولست أدرى لِمَ لا تحقق هذه الأمنية الخالدة لدى كل الكائنات! ألا أن الوحوش البشرية الكاسرة لتستحق من الناحية

المطلقة أن تعامل برفق وشفقة كسائر الموجودات . وسواء أكانوا أحراراً أم كانوا مجبورين فى وحشيتهم هذه ، فإنهم جديرون بالرثاء من الناحية الأخلاقية ، فما ينبغى أن نجعلهم يستحقون الرثاء من الناحية المادية أيضاً . يحكى أن بعضهم أتى لطفلة صغيرة بصورة ملوّنة تمثل بعض الشهداء مع سباع تغتذى بالدم المسيحى ، وتمثل سبعاً آخر حُبس فى قفص مقفل ، وجعل ينظر من بعيد ، وعلائم الألم بادية عليه . قالوا للطفلة : ألا ترثين لحال هؤلاء الشهداء المساكين؟ — فما كان من البنت إلا أن أجابت قائلة : — وهذا السبع المسكين الذى ليس عنده دم مسيحى يغتذى به ؟! إن حكيما مجرداً من كل فكرة سابقة ليرثى ولا شك لحال الشهداء . إلا أن هذا لا يمنعه من أن يرثى لحال السبع الجائع . إنكم تعلمون تلك الأسطورة الهندية التى تروى أن بوذا قدم جسمه غذاء لوحش جائع . ألا إنها الرحمة العظمى ، الرحمة التى لا تنطوى على أى ظلم مخبأ . إن هذا العمل ، على سخافته من وجهة النظر العملية الإجتماعية ، هو العمل الوحيد المشروع من وجهة النظر الأخلاقية الصرفة . ينبغى أن نحل محلّ 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 نحبسه 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 لاتتفق مع سعادة الآخرين، وبعضهم يجدون سعادتهم فى سعادة الآخرين ، وذلك مايميز الأخيار عن الأشرار . أما الأخلاق التقليدية فترى أن الاختلاف فى اتجاه هذه الإرادة أو تلك يقابله اختلاف فى طبيعة الإرادة نفسها ، أى اختلاف فى العلة العميقة المستقلة . ولنسلم لها بذلك . إلا أن هذا الاختلاف لايمكن أن يزيل الصلة الدائمة بين الارادة والسعادة . حتى أن المجرمين فى أيامنا هذه نفسها يحتفظون ازاء القوانين ببعض الحقوق ؛ وهم من الناحية المطلقة (إذا آمنتم بمطلق) أولى بأن يحتفظوا بها جميعاً . فكما أن الإنسان لا يستطيع أن يبيع نفسه عبداً ، فإنه كذلك لا يستطيع أن ينتزع من نفسه هذا الحق الطبيعى الذى يشعر به كل كائن حساس ، أعنى الحق فى سعادة نهائية . فما ظل الاشرار — سواء أكان الشر مقدراً عليهم ، أم كانوا أحراراً فى اختياره — يريدون السعادة ، فلست أرى ما يدعو فى انتزاع ذلك منهم .

ربما قلتم إن الداعى هو أنهم أشرار . ولكن هل التجأتم إلى الألم لمجرد إصلاحهم ؟ كلا ، إن هذا الاصلاح غاية ثانوية عندكم . ويمكن أن نصل اليه بطرق أخرى . وإنما غايتكم الأساسية هى « 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 التحكمىّ 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 تعمّ ، وتشمل كافة البشر وكافة الكائنات ، فما تكون بذلك تفضلا إلهياً بل ديناً إلهياً إن صح التعبير . إن المستنكر فى كل أخلاق مستمدة من المسيحية ، من قريب أو من

بعيد ، إنما هو فكرة الانتخاب والانتقاء و « المحسوبية » ، فكرة العدالة القائمة على اللطف الإلهى ، أى التفضل . فما ينبغى لإله أن يختار من بين الموجودات أناساً يريد أن يجعلهم من السعداء المقربين . وعلى المشرِّع الانسانى ، إذا كان يزعم لقوانينه قيمة مطلقة إلهية حقاً ، أن يجانب كل ما من شأنه أن يذكرنا بشىء من الانتخاب أو « التقريب » ، مما يزعمون أنه جزاء . كل هبة خاصة فهى حزبية ، وما ينبغى أن يكون فى الأرض ولا فى السماء من « محسوبية » .

الفصل الثانى

مبدأ العدالة الجنائية أو حماية المجتمع

ليس فى وسع مجتمعنا الحاضر ، طبعا ، أن يحقق ذلك المثل الأعلى البعيد أعنى التسامح العام . إلا أنه لايستطيع كذلك أن يأخذ بالمثل الأعلى المناقض الذى تأخذ به الأخلاق التقليدية ، أعنى توزيع السعادة والشقاء على حسب الاستحقاق وعدم الاستحقاق . فقد رأينا أن ليس هنالك من مبرر أخلاقى خالص للقول بتوزيع العقوبات على الرذائل والمثوبات على الفضائل . ويجب أن نعترف من باب أولى أن ليس فى القانون المحض من جزاء اجتماعى ، وأن الوقائع التى تسمى بهذا الاسم ماهى إلا ظاهرات حماية اجتماعية .

والآن فلنهبط إلى الأفق الغامض ، أفق العواطف وتداعيات الأفكار الذى يستطيع خصومنا أن يستردوا فيه بعض النصر . إن السواد الأعظم من النوع الإنسانى ، لايشارك الهنود والفلاسفة الحقيقيين فى قولهم بالعدالة المطلقة ، التى هى الرحمة العامة . فإن الناس يتحاملون على الثمرة الجائعة التى قدم اليها بوذا نفسه ، وهم أميل بطبيعتهم إلى جانب الشياه . ولا يرضيهم أن تظل الخطيئة بدون عقاب ، وأن تكون الفضيلة « مجانية » بلا ثمن . إن الإنسان أشبه بأولئك الأطفال الذين يكرهون من القصص مايحدثهم عن أطفال تأكلهم ذئاب ، ويودون لو كان الأطفال هم الآكلون . حتى لترى الناس ، على وجه العموم ، يتطلبون فى المسرح أن تُجزى الفضيلة ، وتعاقَب الرذيلة ؛ فإذا لم تجر الأمور على هذا النحو ، خرج المشاهد من قاعة المسرح مستاءً ، وشعر بضرب من خيبة الأمل . فما هى العلة فى 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 ، ثانيا ، أن هذا المثل السيء أشبه بإغراء شخصى ، يهمس فى أذنه ، ويوسوس له . فما يكون من غرائزه العليا إلا أن تهب لمحاربته . 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 إراده حرة ، بدون أن يكون ثمة باعث أو دافع .

وهناك علة ثالثة أقوى من استنكار عدم القصاص . هى أن العقل الإنسانى يزعجه 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 لاعمال تخالف مصلحة المجتمع . فإذا رأى مثل هذه الأفعال قد نجحت انسانيا ، اتجه بطبيعة فكره الى ما هو فوق الإنسانى ، ينشد اصلاحا وتعويضا . ولو رأى النحل نظام خلاياه يُهدَّم على بصر منه ، بدون أن يرجو له اصلاحا أبدا ، لاهتز كيانه بكامله ، ولتوقّع بصورة غريزية تدخّل قوة ما ، تقيم نظاما لا يقل ثباتا وقدسية عن

نظام الكواكب فى نظر عقل أوسع . إن العقل الإنسانى نفسه متشبع بالروح الاجتماعية ، حتى لكأننا نفكر على أساس مقولة المجتمع كما نفكر على أساس مقولتى الزمان والمكان .

إن الإنسان ، بحكم طبيعته الأخلاقية ، (على نحو ماهيأتها له الوراثة) محمول على الاعتقاد بأن الكلمة الأخيرة لاينبغى أن تكون فى هذا الكون للشرير ، فهو يثور دائماً على ظفر الشر ، ، ويثور دائما على الظلم . حتى لتلاحظ هذه الثورة فى الاطفال ، من قبل أن يحسنوا الكلام . بل نجد آثارا كثيرة لها لدى الحيوانات . والنتيجة المنطقية لهذا الاحتجاج على الشر هى الامتناع عن الاعتقاد بأن يكون ظفره ظفرا نهائيا . وهذا الاحتجاج تسيطر عليه فكرة التقدم ، فما يحتمل أن يظل كائن من الكائنات واقفا عن التقدم مدة طويلة .

وأخيراً يجب أن نحسب حساب الاعتبارات الجمالية التى لا تنفصل من العلل الاجتماعية والأسباب الاخلاقية ، إن الكائن اللا أخلاقى ينطوى على دمامة منفِّرة تقذى البصر أكثر مما تقذيه الدمامة الجسمية ، فيود المرء لو يصحّحها أو يبعدها ، يود لو يصلحها أو يزيلها . حتى لقد كان الأقدمون يعاملون البرص مثلا كما نعامل اليوم المجرمين . وإذا كان الروائيون ، على وجه العموم ، لا يدعون الجريمة تمضى صراحةً بدون عقاب ، فالملاحظ أيضاً أنهم لا يصورون شخصياتهم الرئيسية (ولا سيما البطلات) قبيحات قبحاً صريحاً ، كأن يكونوا حُدْباً أو عُرجاً أو مغدودين ؛ وإذا فعلوا ذلك فى بعض الأحيان ، شأن هيجو مع كازيمودو ، فإنما تكون غايتهم عندئذ أن يُنسونا هذا التشويه خلال باقى الرواية كلها ، أو يجعلونا نستخدمه كنقيض موضوع . وفى معظم الاحيان تنتهى الرواية بأن يتحول البطل أو تتحول البطلة كما فى (la petite Fdette) أو فى (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 اللا أخلاقية 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 پاره . 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 يلمس 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 لڤينوس 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 وخجلا منهم ، فندع هذه الآثار الرائعة على ماهى 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 . فما غير الإرادة الداخلية بقادر على أن يصلح الإرادة الداخلية ؛ كما أنه ما من أحد غير أولئك القدماء الذين نحتوا تماثيل ڤينوس بقادر على أن يعيد لتماثيل ڤينوس تلك الأعضاء الملسة البيض التى تحطمت . وعلينا نحن أن نعتمد على المستقبل وإن كان ذلك أقسى ما يضطر إليه الإنسان . فالتطور الحاسم لا يمكن أن يأتى إلا من داخل الانسان ، والوسائل الوحيدة التى نستطيع استعمالها إنما هى وسائل غير

مباشرة (كالتربية مثلا) . أما الارادة نفسها فلا بدأن تكون مقدسة فى نظر من يرى أنها حرة ، أو تلقائية على أقل تقدير ؛ وليس فى وسعه أن يحاول مسّها إلا ويقع فى تناقض وظلم . وهكذا نرى أن الرغبة فى الجزاء عاطفة غير أخلاقية فى جزء منها . إنها ، ككثير من العواطف الأخرى ، تنطوى على مبدأ مشروع ، وتطبيقات سيئة ، وعلى هذا فهنالك إذن شىء من التعارض بين الغريزة الانسانية والنظرية العلمية فى الأخلاق . إلا أننا سنبين أن هذا التعارض مؤقت ، وأن مصير الغريزة إلى التوافق مع الحقيقة العلمية . وسنحاول ، من أجل ذلك ، أن نوغل فى تحليل الحاجة النفسية إلى الجزاء لدى كل كائن يعيش فى مجتمع : فنصور منشأها ، ونرى كيف أنها ، وقد كانت فى أول الأمر وليدة غريزة طبيعية مشروعة ، تضيق على مر الزمان وتطور الانسان ، شيئاً بعد شىء .

لئن كان ثمة قانون عام للحياة فهو القانون الآتى : كل حيوان (وربما استطعنا أن نطبق هذا القانون على النبات) يرد الهجوم بدفاع هو فى معظم الأحيان هجوم ثان أشبه بصدمة مردودة . فتلك غريزة بدائية ، ترجع الى الحركة المنعكسة ، إلى تهيج الأنسجة الحية الذى بدونه لا تمكن الحياة . فالحيوانات المحرومة من الدماغ لا يمنعها ذلك من أن تعض من يخزها . والكائنات التى كانت هذه الغريزة عندها أنمى منها عند غيرها ، كان بقاؤها أسهل من بقاء غيرها ، كأشجار الورد المزودة بأشواك . ولئن تنوعت هذه الغريزة لدى الكائنات العليا ، كالإنسان مثلا ، فإنها ما زالت موجودة . ففى كل منا نابض مستعد للانفلات متى مسّه أحد ، كتلك النباتات التى تقذف سهاماً . وقد كان ذلك فى الأصل ظاهرة آلية غير شعورية ، ثم أصبحت شعورية . إلا أنها ، إذ تصبح كذلك ، لا تضعف كما يضعف كثير غيرها(١) ، لأنها ضرورية لحياة الفرد . فلا بد لك ، حتى تحيا فى مجتمع بدائى ،

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

ان تستطيع عضّ من يعضك ، وضرب من يضربك . إن الطفل الذى يُضرب، ولو أثناء اللعب ، ثم لا يستطيع أن يرد الضربة بمثلها ، يشعر بشىء 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 . فانك 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 غيرَ قادر على أن يرد الضربة بمثلها ، أو بأقوى منها ، كان غير متسلح تسلحا حسنا للحياة ، وكان مصيره إلى الزوال ، إن عاجلا أو آجلا . 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 التأصل فيها بحيث تحتفظ بغريزته حتى لحظة الموت . فأنتم تذكرون قصة ذلك السويسرى الذى جُرح جرحاً قاتلا ، فلما رأى ضابطا نمسويا يمر قريباً منه ، وجد فى نفسه القوة الكافية لأن يمسك بكتلة من الصخر ، فحطم بها رأسه ، ثم خرّ ميتا 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 كالبخل ، وعواطف مفيدة تارة أخرى كحب المجد .

ولنلاحظ أن فكرة العدالة أو الاستحقاق ، هذه الفكرة الأخلاقية لا تزال بعيدة عن هذا الجهاز كله . فأن يعض الحيوان من يجرحه ، فلا شأن لذلك بفكرة الجزاء . وإذا سألت طفلا أو أحداً من أبناء الشعب لِمَ ضرب فلانا من الناس برّر 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 . لنتصور إنسانا ليس هو نفسه موضوع اعتداء ، بل مشاهداً لاعتداء فحسب ، ولنتصوره يرى المهاجِم 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 تعويضا عادلا ، وانتقاما مشروعا ، أى جزاء (١) .

---

(١) أما لماذا يضع نفسه موضع المدافع عن نفسه لا موضع المهاجم لغيره ، فذلك راجع الى عدة أسباب ، لانتطوى بعدُ على الشعور بالعدالة الذى نريد تفسيره . أول هذه الأسباب أن الانسان المهاجَم المباغت يكون دائما فى حالة أدنى وأحق باثارة الشفقة . فحين نشهد نزاعا ما ، ألا نتحزب دائما للاضعف ، ولو كنا لانعرف أنه هو المحق ؟ 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 بعاطفته إلى أحد الخصمين الذى هو أكثر شبها بموقفه ، أى أكثر اجتماعية . لكننا إذا تصورنا الجماعة التى ينتسب اليها المشاهد ليست المجتمع الإنسانى الكبير ، بل جماعة من اللصوص ، لاحظنا فى شعور المشاهد حصول حوادث غريبة فهو مثلا 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 نفورا لا يقارم من وضع نفسه فى موضع الجندى والتعاطف معه . وهذا مايفسد أحكامه الأخلاقية . وعلى هذا الأساس نرى الرعاع تتحزب دائما ضد الشرطة ولو بدون أن تعلم شيئا عن المسألة ، ولهذا أيضا ترانا فى الخارج نتحزب للفرنسيين . ، الخ .. إن الشعور مملوء بظاهرات من هذا النوع ، =

فيحق لاستيوارت مِل إذن أن يعتقد أن الحاجة إلى رؤية المعتدى معاقَباً ، ترجع إلى مجرد غريزة الدفاع الشخصى ، أو الحماية الشخصية . إلا أنه أسرف فى 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 ، اكتسى صفة أخلاقية ، باتخاذه صفة التنزه عن الغرض . وليس ما نسميه جزاء جنائيا إذن إلا دفاعاً يقوم به أفراد نستطيع أن نضع أنفسنا موضعهم بالفكر ، ضد أفراد آخرين لانريد 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 فى الغير جميلا مثله . وهذا صادق على السلم الحيوانى كله ، من أعلاه إلى أدناه . فالكلب الذى يتقدم فى هدوء ، وهو يحرك ذيله ، ليلحس زميلا له ، يستاء إذ يُستقبل بعضّ من جانب زميله ، كما يستاء المحسن إذ يقابل إحسانه بإساءة . فاذا وسَّعتم هذا التعاطف ، وهذا الشعور ، الشخصىَّ فى أول الأمر ، وصلتم إلى هذا القانون : من الطبيعى أن ينال الشخص الذى يعمل على سعادة أقرانه وسائلَ السعادة لنفسه ، فى مقابل ذلك . فنحن ، إذ نعتبر أنفسنا متكافلين متضامنين ، نشعر

= وهى من التعقد بحيث تبدو متناقضة ، إلا أنه يمكن ردها مع ذلك الى قانون واحد . ان الجزاء هو فى جوهره نتيجة نزاع نشهده كمتفرجين ، ونتحزب فيه لأحد الخصمين ؛ فان كان أحدنا شرطيا او مواطنا منظما حبذ الأغلال والسجن بل والمشنقة ، واذا كان لصا أو كان من الرعاع ، سره انطلاق رصاصة من دغل ، أو إغماد خنجر فى ظهر جندى غدرا . وتحت كل هذه الأحكام الأخلاقية أو اللاأخلاقية ، لايبقى من عنصر متماثل الا تقرير هذه الواقعة التجريبية : من يضرب فليتوقع ان يُضرب طبيعيا واجتماعيا .

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

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

---

(١) وقد ينكر بعض المتشائمين هذه الغريزة الطبيعية فى الاعتراف بالجميل ، ويرى ان الانسان بطبعه منكر للجميل وهذا غير صحيح . وكل مافى الأمر ان الانسان نساء . والأطفال والحيوانات اكثر نسيانا منه ايضا . فغريزة العرفان بالجميل موجودة لدى كافة الكائنات ، وتظل موجودة ماظلت ذكرى الاحسان قوية سليمة . إلا أن هذه الذكرى سرعان ماتفسد . لأن هناك غرائز اقوى منها ، تحاربها ، كالمصلحة الشخصية والكبرياء . وهذاهو السبب فى اننا حين نضع انفسنا موضع الغير ، يزعجنا ان نرى فعلا حسنا لايثاب ، فى حين اننا فى معظم الأحيان لانندم كثيرا على نسياننا الرد على احسان . ان عاطفة العرفان بالجميل هى من تلك العواطف الغيرية الطبيعية التى اذ تتعارض مع الأنانية الطبيعية كذلك ، تكون لدى تقدير سلوك الغير اقوى منها لدى تنظيم سلوك الذات .

(٢) وبعد ان اوجدت هذه الغريزة ذلك النظام المعقد من العقوبات والمكافآت الاجتماعية ، كان وجود هذا النظام نفسه عاملا على تقويتها . فان الناس سرعان ماأدركوا انهم إذ يسيئون الى احد اساءة معينة يجب عليهم ان يتوقعوا عقابا معينا ، وبذلك نشأ تداع طبيعى وعقلى (سبق ان اشارت اليه المدرسة الانجليزية) بين سلوك معين وعقوبة معينة . وتقرءون فى المجلة الفلسفية مثالا طريفا على نشوء تداع من هذا النوع لدى حيوان ، حيث يقول مسيو دلبوف « لم أرحتى الآن علاقة ذات دلالة كهذه العلاقة . والبطل كلب فى السن التى تبدأ فيها الكلاب واجباتها الاجتماعية . وكنت اسمح له ان يتخذ مكانا له فى حجرة عملى ، فكان فى كثير من الأحيان ينسى نفسه فيها . وكنت صارما معه ، فكنت ابين له شناعة سلوكه =

فكرة العدالة الجزائية ستفقد فيه يوماً ما ، السندَ العملى الذين لاتزال 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 رجلا مهذبا أجابك بنكتة . وإذا شتمت فليسوفاً لم يجبك بشىء . إن قانون الاقتصاد فى القوة هو الذى ينتج هذا التخفيف المتزايد للعقوبة الجنائية . فالحيوان نابض فظ لا يتناسب انفلاته مع القوه التى تهيجه . 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 ، ولمّا نتوصل إليه تماماً حتى اليوم ، رغم أننا تجاوزناه من كثير من وجهات النظر . إن مبدأ العين بالعين هو القانون المادى للمساواة بين الفعل والرد الفعل ، هذا القانون الذى يجب أن يخضع له الجسم المتوازن تماماً ، والمشتغل على نحو منتظم جداً .

= بجره بقوة إلى الفناء ، وجعله يبقى واقفا فى إحدى زواياه . وبعد مدة تطول أو تقصر ، تبعا لأهمية الذنب ، كنت أستدعيه ثانية . وسرعان ماجعلته هذه التربية يفهم بعض المواد من القانون المدنى فى التهذيب بحيث اعتقدت أنه تخلص من ميله إلى نسيان المواضعات المفروضة . ولكن يالخيبة الأمل ! ففى ذات يوم دخلت إلى إحدى الغرف فاذا بى أمام إساءة جديدة . فبحثت عن كلبى لأشعره بسوء زلته ، فلم أجده ، وناديته ، فلم يأت ، فنزلت الى الفناء .. فإذا به هنالك ، واقفا فى زاوية من زواياه ، وقدماه الأماميتان ساقطتان على صدره فى صورة محزنة ، وقد بدا على وجهه الندم والخجل . فأسقط فى يدى . ولم أستطع أن أفعل له شيئا » (ج . د لبوف ، المجلة الفلسفية ، ابريل ١٨٨١) . وانظر كذلك رومانس تجد حوادث شبيهة بهذه .

وأدرك الانسان مع الزمن أنه ليس من المفيد ، للاحتفاظ ببقائه الشخصى ، أن يكون ثمت تناسب مطلق بين العقوبة الموقعة والألم 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 الوحيـــدة التى تبررها تبريراً عليباً ، أعنى حماية الفرد والجسم الاجتماعى المهاجم . وقد أخذ الناس يعترفون اليوم أن هناك نوعين من معاقبة البرىء : أولهما أن يعاقب من كان بريئا من كل النواحى ، والثانية أن يسرف فى معاقبة المذنب . حتى لقد أصبح الحقد والكره وروح الانتقام ، هذا الاستعمال العقيم للوظائف الانسانية يميل إلى الزوال ، ليحل محله الاكتفاء بملاحظة الواقعة ، والبحث عن الوسائل المعقولة للحيلولة دون تكرر الفعل . وماهو الكره ؟ إنه مجرد صورة من صور غريزة البقاء المادى . إنه الشعور بوجود خطر حاضر دائما فى شخص فرد آخر . فاذا رأى الكلب طفلا رماه بحجر ، فان جهازاً طبيعيا من الصور يربط حالياً فكرة الضرب بفكرة الطفل فيهتاج الكلب ويكشر . وقد كان للكره إذن فائدته . وهو يبرر عقليا بالنسبة إلى مجتمع غير متقدم . فهو منبه ضرورى للجملة العصبية ، وللجملة العضلية بواسطة ذلك . أما فى الحالة الاجتماعية الراقية ، حيث لايحتاج المرء للدفاع عن نفسه بنفسه ، فلا يبقى للكره من معنى . فاذا سُرق انسان ، التجأ إلى الشرطة . وإذا اعتُدى عليه بضرب أو غيره ، طالب بتعويض وغرامات وما إلى ذلك حتى أننا نرى فى عصرنا هذا أنه لايشعر بالكره إلا الطماعون أو الجهلة أو الحمق . ولن يكون للمبارزة فى المستقبل من وجود . لأنها شىء سخيف . وقد أصبحت فى الوقت الحاضر منظمة بتفاصيلها كأنها دعوة رسمية . وغالبا مايتبارز الناس تبارزاً صورياً . وعقوبة الموت إما أن تزول وإما أن لايحتفظ بها إلا على أنها وسيلة للحماية غايتها أن ترهب بصورة آلية ، المجرمين بالطبع ، المجرمين

الآليين . ولعل السجون والمعتقلات أن تزول ، ويحل محلها النفى ، الذى هو الإزالة فى أبسط صورة لها . وقد تلطفت السجون منذ الآن (١) . فأصبح يسمح للهواء والنور أن يدخلا اليها أكثر من ذى قبل : إن هذه القضبان الحديدية التى تحبس المجرم بدون أن تبعد عنه أشعة الشمس تمثل ، فى صورة رمزية ، المثل الأعلى للعدالة الجنائية التى يمكن أن نصوغها فى الصيغة العلمية التالية : الحد الأقصى من الحماية الاجتماعية مع الحد الأدنى من الألم الفردى .

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 التى اقترفه المجرم ، بل على الأعمال التى قد يقترفها المجرم أو أمثاله فى 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 مثلا لا يعاقبون ، فإنما عدل المجتمع عن معاقبتهم لأنه أدرك أن خشية العقاب لا تؤثر فيهم ، بينما كانت الغريزة الشعبية منذ أقل من قرن ، قبل بينل ، تريد أن يعاقبوا كما يعاقب سائر الناس ، وهذا يدل على مدى غموض فكرتى المسئولية وعدم المسئولية فى مفهوم الجزاء الاجتماعى ، هذا المفهوم الشعبى النفعى . وحين كان الشعب فى السابق يقتضى عقوبات قاسية متناسبة مع عاداته ، لم يكن يتحدث باسم هذه الأفكار الميتافيزيائية ، بل باسم

---

(١) وقد أصاب مسيو جوستاف لوون إذ اقترح من أجل الجرائم التى لا تقتضى النفى، أن يُفرض على أصحابها غرامة مالية أو عمل إجبارى (صناعى أو زراعى) أو خدمة عسكرية إجبارية خاضعة لنظام قاس (المجلة الفلسفية مايو ١٨٨١). وأنتم تعلمون أن السجون عندنا أمكنة للافساد لا للهداية . فكأنها « نواد للمجرمين » . وقد كتب مسيو بيرانجيه رئيس محكمة النقض يقول : « فى كل سنة يذهب إلى هذه الأمكنة مائة فرد من الأفراد ليزدادوا انغماسا فى الاجرام » أى مليون فرد فى كل عشر سنين . ومن ثم كان ذلك التزايد الكبير فى تكرر الجرائم (ويبلغ متوسط هذه الزيادة أكثر من ألفين فى السنة الواحدة) .

المصلحة الاجتماعية ، وما ينبغى كذلك للمشرعين أن يتذرعوا بهذه الأفكار حين يعملون فى أيامنا هذه على تخفيف العقوبة الى الحد الأدنى الضرورى . فلا « حرية الأختيار » والمسئولية المطلقة ، ولا اللامسئولية الميتافيزيائية ، والجبرية الميتافيزيائية ، بقادرة وحدها على تسويغ العقوبة الاجتماعية . وما يبرر العقوبة الا جدواها من وجهة نظر الحماية الاجتماعية (١) وكما أن العقوبات

---

(١) وينبغى إذن أن نؤيد تلك الطائفة الجديدة من المشرعين ، الكبيرة والمشهورة خاصة فى ايطاليا ، التى تحاول أن تضع القانون الجنائى خارج كل اعتبار أخلاقى ميتافيزيائى . إلا أنه يجب أن نلاحظ مع ذلك أن هذه المدرسة بعد أن أبعدت فكرة المسئولية الميتافيزيائية ، تخطىء حين تظن أنها مضطرة بحكم مبادئها الخاصة إلى أن تبعد كذلك « العنصر القصدى الارادى » . فان لومبروزو ، وفرى ، وجارو فالو ، يرون أن الحكم القضائى لايجب أن يتناول إلا الفعل والابواعث الاجتماعيه أو المخالفة للمجتمع التى أحدثته ، بدون أن يدعى تقدير الارادة الذاتية وما تمتاز به من قوة وضعف . وقد اعتمد جاروفالو وفرى على مثال ينقلب فى فى الحقيقة ضدهم ، إذ أوردا هذا البند من القانون الفرنسى والقانون الإيطالى الذى ينص على المعاقبة بالسجن وبالغرامة على « جرائم القتل والضرب والجرح التى تحصل عن غير ارادة من الجانى » ففى رأيهما أن هذا البند القانونى لايقيم وزنا لارادة المجرم ، بل ينصب على الحادث الخام ، بغض النظر تماما عن النية التى أملته — إلا أنه ليس صحيحا أبداً أن البند المذكور لايقيم 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 ، لماعوقب عليهما الجانى ، لأن العقاب لايكون 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 فى وجود العقوبة . ان الحياة فى المجتمع تقتضى من الفرد ، بين ماتقتضيه من صفات أخرى ، قدرا من الانتباه ، وشيئا من قوة الارادة واستمرارها ، مما لايتوفر فى الانسان البدائى . ومن جملة أغراض القانون الجنائى ان ينمى الارادة فى هذا الاتجاه . ولذلك كان كارارا وفرى مخطئين ايضا فى رفعهما المسئولية الاجتماعية عن الشخص الذى ارتكب جريمة دفعها إليه شخص آخر ، ولم يقم بها من تلقاء ذاته ، فضرب شخصا ، أودس سما . فان شخصا كهذا ، مهما قال المشرعون الايطاليون المحدثون ، خطر على المجتمع ، لابسبب اهوائه الخاصة ، اوافعاله الشخصية ، بل بسبب ضعف ارادته ، فهو ادنى الى آلة منه الى شخص . ومن الخطر ان تتألف الدولة من ألات بدلا من أن تتألف من مواطنين ان فى طبيعة الارادة نفسها ، لافى البواعث الخارجية فحسب ، شيئا من المخالفة

الاجتماعية تنخفض اليوم الى الحدِّ الأدنى الضرورى ، فان المكافآت الاجتماعية (كألقاب النبالة ، ووظائف الشرف ، الخ) تقلّ فى أيامنا هذه شيئاً بعد شىء ، ويصبح وجودها نادراً استثنائياً . لقد كان القائد فى السابق إذا غُلب ، قُتل ، بل صُلب فى بعض الأحيان ؛ وإذا غَلب

= لمصلحة المجتمع ، ومتى وجدت هذه المخالفة لمصلحة المجتمع ، وجب أن يكون ثمت جزاء اجتماعى . فلا يجب إذن أن نعد العقوبة الانسانية من نوع الجزاء الطبيعى المزعوم الذى يستخرج نتائج فعل ما ، كالسقوط فى الماء مثلا ، بدون أن يعنى أبدا بالارادة أو النية التى سبقت هذا الفعل . كلا ، إن الجبرية الداخلية للفرد لا يمكن أن تفلت بصورة تامة من تقدير القضاء ؛ وكون القاضى غير مطالب بالتساؤل عما إذا كان الفعل حرا من الناحية الروحية المتيافيزيائية ، ليس ينتج عنه أنه لا يجب عليه فى أية حالة من الحالات أن يهمل اعتبار مقدار الانتباه أو النية ، أى درجة الارادة الشاعرة التى تم بها هذا الفعل . لقد أصبحت العقوبة اليوم مجرد تحوط اجتماعى . إلا أن هذا التحوط يجب أن يتناول ، فضلا عن الفعل ودوافعه ، الارادة التى تكمن وراء ذلك ؛ فان هذه الارادة ، كائنة ما كانت طبيعتها المتيافيزيائية ، هى من الناحية الآلية ذات قوة يجب ان تدخل فى الحسابات الاجتماعية . ان المهندس الذى يريد ان يبنى سدا لنهر لا يستطيع ان يهتم بحجم المياه فحسب ، بل لا بد له من أن يحسب حساب قوة التيار الذى يجرفها . على انه يجب ان تلاحظوا اننى لا اعنى بالارادة ملكة غيبية ثاوية وراء البواعث . فالارادة التى اتحدث عنها انما هى الطبع — اى مجموعة الميول المختلفة التى اعتاد الفرد ان يخضع لها ، والتى تكون اناه الأخلاقية ، اى قوة المقاومة التى تظهرها الطاقة الداخلية تجاه البواعث المخالفة لمصلحة المجتمع . وفى رأينا ان تقدير المحاكم لا يجب ان يتناول التحقق من البواعث التى حددت الفعل ، بل يجب ان يتناول شخصية المتهم وطبعه . فما ينبغى ان نحكم على الدوافع او البواعث فحسب ، بل على الأشخاص ايضا (وما الأشخاص انفسهم الا مجموعات معقدة من البواعث والدوافع التى يوازن بعضها البعض ، فتؤلف توازنا متحركا) . واقول بتعبير آخر : ليس هناك مسئولية اخلاقية ، بل مسئولية اجتماعية . إلا اننى اضيف الى هذا ان الشخص لا يجب ان يسأل عن فعل مخالف لمصلحة المجتمع ، وعن الدوافع العابرة التى دفعته الى ارتكاب هذا الفعل فحسب ، بل يجب ان يسأل عن طبعه نفسه ، ويجب على العقوبة ان تتوجه خاصة إلى اصلاح هذا الطبع . ان المحلفين يريدون دائما ان يحكموا على الشخص ، وهم يتأثرون لذلك بالسوابق الحسنة او السيئة ، وغالبا ما يسرفون فى ذلك — إلا اننى لا اعتقد من ناحية المبدأ أنهم على خطأ ، لأن الفعل ليس منعزلا ، فما هو الا اشارة ورمز ، وينبغى للجزاء ان ينصب على الفرد كله .

سمّى امبراطوراً imperator . أما فى أيامنا هذه فان القائد لا يحتاج ، حتى يَغلب ، أن يتوقع مثل هذه الأمجاد ، ولا مثل تلك العاقبة المحزنة . فان الذى يقوم بخدمة ما ، فى هذا المجتمع القائم على مجموعة من المبادلات ، ينتظر ، بفضل القوانين الاقتصادية ، لا أن يتلقى جزاء ، بل خدمة أخرى : فالمرتبات أو الأجور تحل اليوم محل المكافأة بالمعنى الأصلى للكلمة . إن الخير يستدعى الخير بنوع من التوازن الطبيعى . والواقع أن المكافأة ، على النحو الذى كانت موجودة عليه فى السابق ، ولا تزال موجودة عليه فى المجتمعات غير الديموقراطية ، إنما هى امتياز من الامتيازات . فالمؤلف الذى كان يختاره الملك ، ويجرى عليه جراية 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 المكافأ كان يفقد شيئاً من كرامته الأخلاقية ، لأن الشىء الذى كان يناله لم يكن يبدو له ، هو نفسه ، إلا هبة من الهبات ، بدلا من أن يكون منكا شرعياً له . إن النظام الاقتصادى الذى يميل إلى السيادة فى مجتمعنا أدنى إلى الأخلاق من نظام العدالة الجزائية المزعومة ، لأنه يجعلنا ملاّكا شرعيين لكل ما نكسبه ، عن طريق ما نقوم به من عمل ، وما نحدثه من آثار . وكل ما كان يُكتسب فى السابق عن طريق المكافأة أو النعمة ، سيُكتسب فى المستقبل عن طريق المسابقة . إن المسابقات التى يرى رينان أنها عامل انحطاط فى المجتمع الحديث ، تتيح اليوم للنابغة 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 تعهّد يربط فى الوقت نفسه بين المجتمع وبين الفرد .

وكالمكافآت الاجتماعية المحددة التى أتينا على ذكرها ، سوف تفقد المكافآت الأخرى الغامضة (كالاعتبار الاجتماعى والحظوة لدى الناس) شيئاً من قيمتها ، مع مرور الزمن وتطور الحضارة . إن الرجل المشهور يُعدّ عند المتوحشين إلهاً أو شبه إله . ولا يزال يعد فى الشعوب المتحضرة عملاقاً فوق البشر ، و« أداة إلهية » . إلا أنه سيأتى يوم لا يكون فيه فى نظر الناس إلا إنساناً ، لا أكثر . سيزول تعشق الشعوب لأمثال قيصر ونابليون شيئاً بعد شىء . بل إننا نرى منذ اليوم أن شهرة رجال العلم هى الشهرة الوحيدة العظيمة الخالدة حقا ، ورجال العلم لا يُعجب بهم إلا من يفهمونهم ، وهؤلاء قليل ، ولذلك فان مجدهم سيكون دائماً محدوداً فى دائرة غير واسعة . وسيتعود النوابغ والعباقرة ، التائهون فى هذه الغمرة الواسعة من الناس ، على أن لا يحتاجوا ، حتى يواظبوا على أعمالهم ، إلا إلى احترام عدد قليل من الخواص ، وإلا إلى احترام أنفسهم بانفسهم . سيشقون لأنفسهم طريقاً فى الأرض ، ويفتحون هذا الطريق للإنسانية ، تدفعهم إلى ذلك قوتهم الداخلية ، لا الرغبة فى المكافآت . كلما تقدم الزمن أصبح اسم الإنسان أمراً يسيراً ، وأصبحنا لا نهتم به إلا بنوع من الصبيانية الواعية ، وأصبح الأثر الذين يحدثه الانسان هو الأمر الأساسى بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى كافة الناس . وسيُسر العقول السامية ، وهى تشتغل فى آفاقها العالية فى صمت ، أن ترى اهتمام الانسانية بصغار الناس الذين لا اسم لهم ولا استحقاق ، آخذا فى الإزدياد . إن الانسانية اليوم أميل الى مواساة التعساء بل والمجرمين ، منها الى أن تغمر بالخيرات أولئك الذين أسعدهم الحظ فكانوا فى الدرجة الأولى من السلم الإنسانى . سيكون اهتمامنا مثلا بقانون يتعلق بالشعب أو الفقراء أكثر من اهتمامنا بحادث يقع لشخصية كبيرة ، وهذا

نقيض ما كان يحصل فى السابق . ستزول مسائل الأشخاص ، لتحل محلها الأفكار العلمية 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 الجزائيه — التى هى عداله فردية شخصية امتيازية — سيحل محلها مساواة أدنى إلى صفة الأطلاق ، هى الرحمة . إن الرحمة التى تشمل كافة البشر ، مهما كانت قيمتهم الأخلاقية ، هى الغاية الأخيرة التى يسعى اليها 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 ثمت 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 قِبل حساسيته ؟ وبتعبير آخر ، هل يجب وهل يمكن أن يوجد فى الشعور ، على حد تعبير كَنت ، حالة مرضية من لذة أو ألم تجزى القانون الأخلاقى ، وهل لابد ، قبلياً ، أن يكون للتخلق نتائج عاطفية ؟

لنتصور ، على سبيل الافتراض ، فضيلةً بلغ من اختلاف طبيعتها عن الطبيعة أن كانت مجردة عن أية صفة حسّية ، وغير متفقة مع أية غريزة اجتماعية أو شخصية ، ولكنها متفقة مع العقل المحض وحده . ولنتصور ، من جهة أخرى ، إتجاها لا أخلاقيا من اتجاهات الإرادة ، مع كونه نفيا « 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 فاستحقاق ليس له أى صلة بالعالم الحسّى ألمٌ أو لذةٌ ماديين ؟ كلا . ولذلك كان الرضى الأخلاقى و تأنيب الضمير من حيث هما لذة وألم ، أى من حيث هما ظاهرتان من ظاهرات الحساسية يبدوان لكنت

غير قابلين للتفسير ، كفكرة الواجب نفسها . إنه يعـــدهما سرا من الأسرار . إلا أننا نرى أن هذا السر ينحـل الى استحالة . فلو كان الاستحقاق الأخلاقى مجرد تلاؤم مع القانون العقلى الصـورى ، وكان أثراً من آثار حرية متعالية غريبة عن أى ميل طبيعى ، لمـا أنتج أى لذة طبيعية ، ولا أى رحابة فى الكائن الحساس ، لما أنتج أية حرارة داخلية ، ولا خفقة قلب . وكذلك لو كانت الارادة 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 الأخلاقى أو اللاأخلاقى ، حتى حين نفترضه فوق الحس من ناحية النية ، يلقى فى طبيعتنا أعوانا أو عوائق . ولئن كنا نلتذ أو نتألم فما ذلك لأن نيتنا مطابقة أو غير مطابقة لقانون عقلى ثابت تمليه حرية فوق الطبيعة ، بل لأنها فى الوقت نفسه مطابقة أو مخالفة لطبيعتنا الحسية التى تختلف اختلافاً يقل ويكثر . . .

ونقول بتعبير آخر إن الرضى الأخلاقى أو تأنيب الضمير لا ينتجان عن ارتباطنا بقانون أخلاقى قبلى ، بل عن ارتباطنا بالقوانين الطبيعية التجريبية .

حتى أن مجرد اللذة العقلية التى قد نشعر بها لتعميمنا قاعدة سلوكية ما لا يمكن أن تفسر أيضاً إلا بميل الفكر الطبيعى الى تجاوز كل حد خاص ، أو قل على وجه العموم بميل كل نوع من أنواع النشاط الى الاستمرار على الحركة التى يبدؤها . وما لم ندخل هذه الاعتبارات التجريبية، فان كل لذة أخلاقية ، بل وعقلية ، بل ومنطقية صرفة ، لا تصبح ممتنعة على التفسير فحسب ، بل مستحيله قبلياً . وإذا أمكن أن نسـلّم بتفوق أفق العقل على أفق الحساسية والطبيعة ، فإننا لا نستطيع أن نسلم بإمكان تجاوب هذين الأفقين ، تجاوباً

بعدياً تماماً . فلكى يكون الجزاء الداخلى أخـــلاقياً حقاً يجب أن يكون مجرداً من كل عنصر حسى ، يجب أن يكون خالياً من كل لذة أو ألم عاطفيين ، يجب أن يكون أپاتيا الرواقيين ، هدوءاً مطلقاً ، أتراكسيا ، رضى فوق الحس وفوق العاطفة . يجب أن يكون بالنسبة الى هذا العالم نرڤانا البوذيين ، وانفصالا 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 ، وبالتالى غريباً عما يُدعى باللذة والألم الطبيعيين . وهذا الجزاء شىء 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 . ففى 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 ڤكتور 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 تمزقاً حقيقياً ، فيقترب بذلك من عذاب الضمير « الأخلاقى » . تصوروا فناناً يحس فى نفسه العبقرية ، ثم يرى نفسه مضطراً لأن ينفق حياته كلها فى عمل

يدوى . إن هذا الشعور بضياع حياته ، وعدم قيامه برسالته ، وعدم تحقيقه لمثله الاعلى ، يظل يلازمه ، 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 الإتجاهات . ولننتقل 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 ، فتتجاذبه فى كل الإتجاهات . وإذن فالفرح الذى يشعر به إنسان خيّر باتباعه غرائزه الإجتماعية يقابله لدى المجرم فرحٌ يشعر به لاتباعه غرائزه المخالفة لمصلحة المجتمع . وانتم تعلمون تلك الكلمة التى ذكرها مودسلى نقلا عن مجرم شاب : « ماأحلى السرقة يارب !. لسوف أظل أرغب فى السرقة ولو ملكت الملايين » فاذا لم يعدل هذا الفرح للإساءة أىٌّ ندم أو عذاب ضمير (وهذا مايحصل لتسعة أعشار المجرمين بالطبع ، على مايقول علماء الإجرام) تبع ذلك انقلاب تام فى اتجاه الضمير ، أشبه بالانقلاب الذى يحصل فى الإبرة الممغنطة . فان الغرائز السيئة تحنق كافة الغرائز الأخرى ، فما يأتى الجزاء إلا منها . حتى إذا أفلتت من صاحبنا السارق الذى ذكره مودسلى فرصةُ سرقة ، شعر حتما بألم داخلى ، وكان ألمه هذا أشبه بتأنيب الضمير .

فهذه الظاهرة التى تسمى باسم الجزاء الداخلى لا علاقة لها إذن ، فى ذاتها ، بالصفة الأخلاقية التى تتصف بها الأفعال . والحساسية التى تجرى فيها أمثال هذه الظاهرات ليس لها أبداً ماللعقل من ثبات . إنها فى عداد تلك الأشياء «المشتركة ذات الوجهين» التى حدّثنا عنها أفلاطون ، فيمكن أن تشجع على الخير والشر على السواء . إن غرائزنا وميولنا وأهواءنا لاتعرف ماذا

تريد ، وهى محتاجة إلى أن يوجهها العقل ، أما الفرح أو الألم اللذين يمكنها أن تسببهما لنا فانهما لا يأتيان 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 متغيّرة على وجه العموم ، لكونها آتية من الحساسية ، فإن هناك عنصراً يتصف مع ذلك بشىء 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 الالم الناتج عن الاختلاف بين مثلنا الاعلى وبين واقعنا يزداد بنسبة ما نكون شاعرين بهذا المثل الاعلى ، 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 الزنوج ، كذلك الكائنات الراقية أخلاقياً ، فهى أكثر تعرّضاً من

غيرها لهذا الألم الآتى من الداخل ، والذى يظل سببه حاضراً باستمرار ، أعنى الالم الذى نشعر به لعدم تحقق المثل الاعلى . إن الندامة الحقة ، مع ماتتخذه من صور مرهفة ، ومايصحبها من وساوس مؤلمة ، وعذابات داخلية ، تتناسب تناسباً طردياً ، لاعكسياً ، مع كمال الفرد وسموّه .

والخلاصة أن الاخلاق العامية بل الاخلاق الكنتية تريد أن تعدّ عذاب الضمير نوعاً من التكفير ، وصلةً غيبية لاتُفسّر بين الإرادة الاخلاقية وبين الطبيعة ، كما تريد أن تعدّ الرضى النفسى مكافأة للمرء على ماقام به من عمل طيّب . إلا أننا قد حاولنا أن نردّ عذاب الضمير الحسّى إلى مجرد المقاومة الطبيعية التى تبديها ميولنا العميقة ، وأن نرد الرضى الحسى إلى مانشعر به من سهولة ويسر وحرية فى الخضوع إلى هذه الميول والتمشى معها . وإذا كان هناك جزاء فوق الحس فانه لابد أن يكون غريباً عن العاطفة .

ونحن لاننكر من أجل ذلك ماهنالك من فائدة عملية فيما يسمونه باللذات الاخلاقية والآلام الاخلاقية . فلئن كان الالم ، مثلا ، غيرَ مبرّر من حيث هو جزاء ، فهو مبرر فى أعظم الاحيان من حيث هو مفيد . إن تأنيب الضمير ليكتسب قيمة عظيمة حين يفيدنا فى شىء من الاشياء ، حين يكون شعوراً بنقص موجود ليس الفعل السابق إلا إيذاناً به . وهو عندئذ لاينصب على هذا الفعل نفسه بل على النقص الذى كشف عنه الفعل ، أو على النتائج التى تتنشر ؛ إنه وخز يفيدنا فى الإندفاع إلى أمام . ومن وجهة النظر هذه ، التى ليست وجهة نظر الجزاء بمعنى الكلمة ، نستطيع أن نقول إن لألم الندامة ، بل لكل ألم على وجه العموم ، قيمة أخلاقية لاينبغى أن تهمل ، وطالما أهملها النفعيون الخلص . فانتم تعرفون نفور بانثم من كل ماكان يذكّره « بمبدأ التقشف » ، ومن كل ماكان يبدو له تضحية بأدنى لذة من اللذات . ولقد كان مخطئاً فى ذلك . فأحياناً ما يكون الالم فى الاخلاق بمثابة المرّ فى الطب ، أعنى مادة مقوية فعالة ، حتى ليشعر المريض نفسه

بالحاجة إليه . فمن أسرف فى اللذة كان أول من يشتهى الالم ، ويحب أن يذوقه . ومن أسرف فى أكل الحلوقد يبلغ به الأمر أن يتلذذ بتقيع الكينا . فقد يبلغ الامر بالرذيل أن لايكره رذيلته فحسب ، بل الملذات التى كانت تهيئها له ، وقد يبلغ من احتقاره لها أن يحب أن يتألم . إن كل اتساخ لا بد له من قارض حتى يمحوه ، وفى 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 . لكننا نقول أولا إنه حتى يكون أخلاقياً حقاً يجب أن يكون مقبولا ومطلوباً من الفرد نفسه . ولنتذكر ثانياً أن الدواء لا يجب أن يدوم طويلا ، ولا أن يكون أبديا على وجه الخصوص . لقد فهمت الأديان والأخلاق التقليدية قيمة الألم ، إلا أنها بالغت فى ذلك ، فكانت أشبه بأولئك الجراحين الذين بلغ بهم إعجابهم بنتائج عملياتهم أن أصبحوا لا يطلبون إلا أن يبتروا أذرعاً وأرجلا . ما كان للتفصيل أن يكون غاية ، فانما الغاية الأخيرة هى « الخياطة » . فلا قيمة لتأنيب الضمير إلا من حيث هو يؤدى ، على وجه أضمن ، الى قرار حسن نهائياً .

بيّنا أن فى 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 الحقيقى . ومن الناس من كانت هاتان الصفتان اللتان للتأنيب منفصلتين عندهم أوضح الانفصال : فمنهم من يمكن أن يشعروا بألم لاذع جداً بدون أن يكون له أية فائدة ، ومنهم (وهؤلاء هم الذين يسيطر عليهم العقل والإرادة) من لايحتاجون إلى كبير ألم حتى يدركوا أنهم أساءوا صنعاً ، وحتى يعملوا على إصلاح ذات أنفسهم . وهؤلاء الأخيرون 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 الأصلى للكلمة ، أشبه بحاجز (درابزين) ، فهو لايفيد إلاحيث 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 اليه ، فتلك فكرة الأديان الانسانية الرئيسية . ولما كانت الأديان تأمر باتباع قواعد معينة ، كالعمل ببعض الطقوس ، والايمان ببعض العقائد ، كانت جميعاً فى حاجة إلى جزاء يؤيد ماتأمر به . وهى متفقه جميعاعلى اللجوء إلى أفظع جزاء يمكن أن يتصوره الخيال : فتنذر من يخرجون على أوامرهاعلى نحو من الأنحاء بعذاب أبدى ، 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 النواحى أيضا ، تخالف روح العصر تمام المخالفة . والغريب أن طائفة من الفلاسفة والميتافيزيائيين لاتزال تنسج على غرارها إلى اليوم . فلما كانوا يتصورون الله على أنه

أشد القوى هولا ، فقد استنتجوا من ذلك أنه إذا غضب فلا بد أن يوقع أشد العقوبات هولا . وينسون أن الله، هذا المثل الأعلى السامى، لابد أن يكون غير قادر على الاساءة إلى إنسان ، ومن باب أولى ، على أن يرد الشر بالشر . ولأنه الحد الأقصى من القوة، كما تتصورون، فهو لا يستطيع أن يوقّع إلا الحد الأدنى من العقوبة. ذلك أنه كلما ازدادت القوة التى يملكها أحد ، كان أقل احتياجا الى الانفاق منها للحصول على نتيجة معينة . بل إنه من المستحيل أن يوقع الله حتى هذا الحد الأدنى من العقوبة. فما دمتم تتصورونه المحبة العليا، فلا أقل من أن يمتاز «الأب الذى فى السماوات» على الآباء الذين فى الأرض ، بهذه الميزة ، وهى أن لا يضرب أبناءه . وأخيرا مادمنا نتصور الله على أنه العقل الأسمى ، فمن المستحيل علينا أن نتصوره يقوم بعمل من الاعمال بدون ما سبب ؟ وليت شعرى 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 الشريرَ أشبه بشيطان مُشهرٍ حربا على الله نفسه. من الطبيعى بالنسبة إلى چوپيتر ، بعد أن ظفر ، أن يتخذ احتياطاته ، ويسحق عدوه تحت جبل . إلا أنها فكرة غريبة أن نتصور الله يكافح المجرمين هذه المكافحة المادية بدون أن يفقد شيئاً من جلاله ومن قداسته . فمتى حاول « القانون الاخلاقى » المتشخص أن يشهر على المجرمين هذا الكفاح المادى فقد فَقد لذلك صفة القانون ، لأنه ينحط إلى مستواهم ، ويسقط مثلهم . ليس فى وسع إله أن يتحارب مع إنسان ، وإلا عرّض نفسه لأن يُصرع كما صرع الملاك يَعقوب. ونقول بإيجاز إما أن يكون الله ، هذا القانون الحى، هو القدرة الكلية، وعندئذ فنحن لا نستطيع أن نسىء إليه حقاً ، وعندئذ فلا يجب عليه أن يعاقبنا . وإما أن نستطيع أن نسىء اليه 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 الاقوى . والحقيقة نقيض ذلك تماماً . فإن فكرة القوة تنحل منطقياً الى النسبة بين قدرة ومقاومة . وكل قوة مادية هى إذن ضعف من الناحية الاخلاقية . انها لفكرة غريبة تشبيهية أن نفترض أن لله سجناً أو « جهنم » ، وأن له خادماً وسجاناً هو الشيطان . إن الشيطان ، على الجملة ، ليس مسئولا عن الجحيم كثر من مسئولية الجلاد عن آلات التعذيب التى يضعونها بين يديه . بل لعله أحق أن يرثى له على هذا العمل الذى 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 الحقيقى هنا إنما هو الله . لئن كان القانون الانسانى 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 يحمى الا مبدأ ، والذى نتصوره 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 منتصبا أمامه ، كما كان هرقل يرى العملاق الذى حسب أنه جدله الى الابد ، ينهض باستمرار امام عينيه . ان الانتقام الوحيد الممكن الذى يصبه الخير على من يخرجون عليه هو أنه أبدى .

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

يكون الجحيم المزعوم إلا مدرسة كبيرة يحاول فيها أن تُفتح أعين الأشقياء، وتُوجه ثانية إلى السماء بأسرع مايمكن، وإما أن يكون المجرمون لاسبيل إلى إصلاحهم، كالمجانين 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 أي نحو فهمتها، هي إذن نقيض الحقيقة.

أضف الى ذلك أن الله، إذ يطرد من رحمته نفساً من النفوس، أي يطردها إلى الأبد من حضرته، أي، 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 فبدهي أنها أوهن أساسا أيضاً، حتى ولو فهمناها بمعنى مجازي. إن الله لايلعن 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، فمايرى في هؤلاء الأشرار إلا أناساً أشقياء، والأشقياء أحق بالرحمة من غيرهم.

— ٢ —

جزاء الحب والأمومة

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

حق المكافأة ، ولا يجوّزون غير العقوبة [١]. وفى اعتقادنا أن هذا الموقف الأول أصعب المواقف التى يمكن اتخاذها بصدد المسألة — وهناك موقف آخر مخالف لهذا الموقف وقفه فيلسوف آخر ، ويجب علينا أن نفحصه حتى حتى نتم بحثنا هذا ، وهو رفض العقاب رفضاً باتاً ، ومحاولة الابقاء مع ذلك على الصلة المعقولة بين الاستحقاق وبين السعادة [٢].

ان هذا المذهب يعدل عن الفكرة الكنتية التى ترى أن الاستحقاق هو المطابقة لقانون صورى تماما . ويرى أن الكون عبارة عن مجتمع واسع ، الواجب فيه يكون دائما بازاء شخص فاعل حى . وفى هذا المجتمع ، « من يحب يجب أن يكون محبوبا » ولا غرابة فى ذلك . فان نقول ان الانسان الفاضل يستحق السعادة فمعنى ذلك « ان كل ارادة صالحة تريد له الخير فى مقابل الخير الذى أراده هو » وعلى هذا تصبح الصلة بين الاستحقاق والسعادة « صلة بين ارادة وارادة ، بين شخص وشخص ، صلة اعتراف بالجميل ، وبالتالى صلة أخوة وحب أخلاقى [٣] » . وهكذا نهتدى إلى الرابطة المنشودة بين الفعل الحسن والسعادة ، نهتدى إليها فى فكرة الرد والعرفان بالجميل . فيكون الحب المبدأ الجديد للجزاء ، مبدأ ينفى العقاب ، الا أنه كاف لتسويغ ضرب من الثواب روحى لامادى . ولنلاحظ أن هذا الجزاء لا يستقيم بالنسبة الى كائن نفرضه متوحداً تمام التوحد . إلا أن المذهب الذى نعرضه الآن لا يرى وجوداً

---

(١) إننا نقبل بدون تردد قول الرواقيين بأن الفضيلة ثواب نفسها ... فهل يمكن أن نتصور المثلث الهندسى الذى نفترضه مزودا بشعور وحرية والذى يظفر فى انتزاع جوهره الصرف من تنازع الأسباب المادية التى تحاول من كل الجهات أن تغصبه طبيعته ، هل يمكن أن نتصور هذا المثلث محتاجا بالإضافة الى ذلك الى أن يتلقى من الأشياء الخارجية ثمنا لتحرره من سلطتها ؟ » (بيير جانيه ، الأخلاق ، ٥٩٠)

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

(٣) Ibid

لمثل هذا الكائن . فليس فى وسع الفرد أن يخرج من المجتمع ، لأنه لا يستطيع أن يخرج من الكون ، وليس القانون الأخلاقى فى 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 التى تملأ هذا الكون الفسيح ، ويكون من غير المعقول أن لا يُسمع هذا النداء ، وأن يكون الحب عقيما لا يستدعى العرفان بالجميل . ان الحب يفترض تبادل الحب ، ويفترض بالتالى التعاون والتلاقى ، ويفترض بالتالى رضى الإرادة وتحقق 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 وتساعده ، 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 صدورها . 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 ، لاحب 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

نلجأ اليه حتى نبرر تبريراً ميتافيزيائياً شعور الاستنكار والسخط الذى يحدثه فينا الشر الحسى حين يصحب الإرادة الحسنة . ولكن فلنلاحظ ملاحظة جيدة ماينطوى 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 . اما اذا كان الخير الذى يسعى اليه مجتمع من الذئاب ، مثلا ، مخالفاً للخير الذى يسعى اليه الانسان هذه المخالفة التى نراها فى الظاهر ، كان صلاح انسان ماغير جدير بالاحترام فى نظر ذئب ، ولإصلاح ذئب ماجدير 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 التطورَ الخارجى ، المتعددة مظاهره ، ميلٌ داخلى يظل هو نفسه إلى الأبد ، ويعمل فى كافة الموجودات . لعل فيها اقترانا فى الميول والجهود شبيها بالاقتران التشريحى 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 كلٍ واحد ، ابتداء من الذرة الأولى ، حتى الرماد الدماغى من أرقى الأجسام . ومن يعمل شراً كان لا بد أن ترفض جميع الموجودات معاونته ، فتعاقبه بذلك نوعاً من العقاب السلبى ، فاذا به منعزل أخلاقياً ، فى حين أن الأول يكون على اتصال بالكون .

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

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

المثالية ، أن تكون موضوعاً لأى تفضيل . لعل ضحايا الحب الاختيارين أن يرفضوا تفضيلهم على غيرهم فى أى خير من الخيرات الحسية ، قائلين أن العذاب القسرى أحق بالرثاء من العذاب الإرادى الاختيارى ؛ فمن يقل بتفوق المثل الأعلى على الواقع يكن الانسان الخيّر ، فى نظره ، هو الغنىّ ، حتى حين يسبب له هذا الغنى الذى فوق الحس بعض المساوىء والآلام الحسية.

تلكم هى الصعوبات التى تثيرها هذه النظرية فيما نعتقد . وقد لا تكون هذه الصعوبات ممتنعة على الحل ، إلا أن حلها لا بد أن يكون تبديلا عميقاً لفكرة الجزاء التقليدية . ذلك أن علاقات الأخوة السامية ، تزيل العقاب فيما يتعلق بالقصاص ، وتزيل التعويض العدالى المحض فيما يتعلق بالثواب ، ولا يبقى هنالك من تحديدات دقيقة . إن الشر المادى ، من جهة ، (ومن جملته الموت) يثير استنكارنا دائماً من الناحية الأخلاقية ، مهما يكن من صفة الخير أو الشر التى تتصف بها الإرادة التى يعوقها . إن الألم يزعجنا فى ذاته وبغض النظر عن النقطة التى ينصب عليها . وإذن فمن غير المعقول أخلاقياً أن يكون ثمت توزيع للألم . وفيما يتعلق بالسعادة ، من جهة أخرى ، يلاحظ أننا نريد أن يكون الجميع سعداء . وهذه الافكار تسبب اضطراباً كبيراً فى ميزان الجزاء . إن التناسب والمعقولية والقانون أمور لا تطبق إلا فى علاقات النظام والمنفعة الاجتماعية ، والحماية والتبادل ، والتكافؤ والتوزيع الرياضيين . وإذن ففكرة الجزاء ، بالمعنى الأصلى للكلمة ، إنما هى فكرة إنسانية محضة ، فهى عنصر ضرورى فى مفهومنا للمجتمع ، إلا أن من الممكن استبعادها بالنسبه الى مجتمع أسمى مؤلف من حكماء أمثال بوذا ويسوع .

ونقول بوجه العموم إن النفعيين والكنتيين ، على كونهما على طرفى نقيض ، يقعان جميعا فى نفس الخطأ . فالنفعى الذى يضحى بأقل شىء من حياته أملا فى أن يرى هذه التضحية ذات يوم تعود اليه بشىء ما فى غير هذه

الحياة إنما يقوم بحساب غير معقول من وجهة نظره : ذلك أنه ، فى عالم المطلق، لا يستحق على تفانيه اللانفعى أكثر ما كان يمكن أن يستحق على عمل سىء نفعى . وأما الكنتى الذى يضحى ، مغمضَ العين ، فى 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 الشىء إذا لم يكن يرمى إليه كغاية ، والكنتى لا يرمى إلى السعادة . وقد يعترض علينا بأنه لئن كان القانون الأخلاقى يلزمنا فلابد أن يكون ملزماً بشىء تجاهنا . حتى إذا تطلب منا إفناء أنفسنا ، مثلا ، 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 المشئومة فى الحياة ، والقانون الذى ينظم سلوكنا فى هذه الظروف . وقد تكون المصادفات المشئومة فى الحياة قاسية . وهذا ذنب الطبيعة . إلا أن القانون لا يمكن أبدا 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 الينا من أعماق المطلق . إنه لا يعقد معنا عقداً نستطيع أن نتساوم عليه ونوازن بين الأرباح والخسائر.

والحقيقة أن الجزاء — حتى فى الاخلاق الكنتية — ما هو الا حيلة نعمد اليها لكى نبرر تبريراً عقلياً ومادياً القانون الصورى للتضحية ، القانون الأخلاقى . فاننا نضيف الجزاء الى القانون حتى نسوغه . ولو مضينا بمذهب الكنتية إلى آخره لأدى منطقيا إلى تناقض بين الاستحقاق الأخلاقى المحض، وبين فكرة الجزاء أو مجرد الأمل فى شىء حسى ما ، ولوجب أن يلخَّص فى هذه الفكرة التى اعربت عنها امراة شرقية ، فيما أورده لنا چوانفيل، حيث قال : « رأى

إيف ، الراهب الواعظ ، ذات يوم ، عجوزاً فى الشام تحمل فى يمناها شعلة من النار ، وتحمل فى اليسرى قربة مملوءة ماء .فسألها إيف عما تريد أن تفعل بهذا ، فأجابت إنها تريد من النارأن تحرق بها الجنة ، وتريد من الماء أن تطفىء به جهنم . فلماسألها لماذا ؟ أجابت : لأننى لاأريد لأحد أن يعمل صالحاً طمعاً فى ثواب الجنة أو خوفاً من عقاب النار ، بل حباً بالله فحسب . »

ثمت شىء قديبدوأنه يصلح كل شىء : هوأن نبرهن على أن الفضيلة تنطوى على السعادة بالتحليل ، وأن التخير بينها وبين اللذة إنما هو انتخاب بين لذتين : لذة دنيا ، ولذة عظمى . وقد كان الرواقيون يؤمنون بذلك ، وكذلك ستوارت مِل وأبيقوروس نفسه . ولاشك أن هذا الفرض يمكن أن يتحقق بالنسبة إلى عددضئيل جداً من النفوس العالية . إلا أن تحققه الكامل ليس فى الحقيقة من هذا العالم . فليست الفضيلة فى هذه الحياة الدنيا ثواباً كاملا على نفسها ، أو تعويضاً تاماً . فقلما يحس الجندى ، الذى يسقط فى المعركة مثلا ، لقيامه بالواجب ، بمقدار من اللذة يعادل سعادة عمر بكامله . فلنعترف إذن أن الفضيلة ليست هى السعادة الحسية . وأكثر من هذا أنه ليس ثمت من سبب طبيعى ولا اخلاقى لأن تصبح كذلك فى المستقبل . ولذلك كان الكائن الأخلاقى ، حين يكون أمام مخرجين لاثالث لهما ، يشعر بأنه قد وقع فى شبكة ، يشعر أنه رُبط ، أنه « أسير » الواجب ، ولا سبيل له إلى خـــلاصه منه ، وما عليه إلا أن ينتظر حركة هذا الجهاز الكبير ، الإجتماعى أو الطبيعى ، الذى سيطويه . إنه يستسلم ، وهو يأسف على أن كان الضحية التى وقع عليها الإختيار . إن ضرورة التضحية لهى فى كثير من الحالات رقم خاسر . ومع ذلك نسحبها ، ونضعها على جبيننا فى شىء من الفخر ، ونمضى . . . إن الواجب فى حالاته الحادة لهو من المآسى التى 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 استثنائيا فى تعويض حسى ، حقاً فى سعادة حسية أعلى من حق سائر الأشقياء ، وسائر شهداء الحياة ؟ لا يلوح لى ذلك . إن كل ألم ، إرادياً كان أو غير إرادى ، يستدعى فى رأينا تعويضاً مثاليا ، لالشىء إلا لأنه ألم . إن كلمة التعويض ، أى الموازنة ، تشير إلى علاقة منطقية حسية صرفة ، لاعلاقة أخلاقية أبداً . وكذلك كلمة ثواب وعقاب . فان هذه الكلمات هى من ألفاظ اللغة العاطفية الحسية ، نقلت خطأً إلى اللغة الأخلاقية . والتعويض المثالى عن الخيرات والشرور الحسية هو كل مايمكن أن نحتفظ به من الآراء العامية بصدد العقاب والثواب . ويجب أن نذكر أن النيميزيا القديمة لم تكن تعاقب الأشرار فحسب ، بل السعداء أيضاً ، أولئك الذين نالوا من السعادة أكثر من نصيبهم . وكانت المسيحية فى عهدها الأول ترى أن الفقراء ومرضى الجسم والروح هم المقربون المصطفون . والانجيل يهدّد الغنى بالنار لالسبب ظاهر إلا أنه غنى . وهكذا يصبح الأولون هم الآخرون . ولانزال إلى اليوم نرغب فى هذه الحركة التوازنية . فكأن المثل الأعلى هو المساواة المطلقة فى السعادة بين كل الكائنات مهما كان أمرهم ، فى حين أن الحياة تأييد دائم لعدم المساواة . ففى وسع القسم الأعظم من الكائنات الحية إذن ، أخياراً كانوا أم أشراراً ، أن يطمحوا ، فى المثل الأعلى ، إلى تعويض وإلى نوع من التوازن العام فى اللذات . فانما يجب أن يسوى أو قيانوس الأشياء . . أما أن هذا ممكن فما من استقراء مستمد من الطبيعة بقادر على أن يفرضه ، بالعكس . ومن جهة أخرى فليس فى وسعنا أن نستمد من أى مذهب أخلاقى ، باستدل لامحكم ، 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 مستحيلا .

النتيجة

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

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

وقد استبعدنا كل قانون سابق على الظواهر وعالٍ عليها ، وبالتالى كل قانون قبلى قطعى ، وعمدنا إلى الظواهر نفسها نستمدمنها القانون ، وإلى الواقع نستمدمنه مثلا أعلى ، وإلى الطبيعة نستخرج منها الاخلاق. والظاهرة الأساسية التى تقوّم طبيعتنا هى أننا كائنات مفكرة . فى الحياة اذن فى صورتها المادية والروحية معاً ، بحثنا عن مبدأ السلوك .

ولا بد أن يتصف هذا المبدأ بصفة مزدوجة ، لأن الحياة نفسها تزدوج لدى الإنسان حياةً لا شعورية وحياة شعورية . إلا أن معظم الأخلاقيين لايرى غير ميدان الشعور . فى حين أن اللاشعور أو ماتحت الشعور هو الأساس الحقيقى للنشاط . والشعور قد يؤثر مع طول الوقت فيهدم ، بوضوح التحليل ، ماقد جمعه التركيب الوراثى الغامض فى الأفراد أو فى الشعوب . فللشعور قوة تهديمية لم تحسب حسابها المدرسة النفعية ، حتى ولا المدرسة التطورية . ومن ثم كان من الضرورى أن نعيد اقامة الانسجام بين تفكير الشعور وتلقائية الغريزة اللاشعورية ، كان من الضرورى أن نوجد مبدأ عمليا يكون مشتركا بين المنقطتين ، بحيث إذا شعر بنفسه قوى واشتد بدلا من أن يضعف ويتهدم .

إلا أن هناك مع ذلك ، فى ميدان الحياة ، تناقضات تنتج عن تنازع الفرديات وتسابق الكائنات على السعادة وعلى الحياة فى بعض الاحيان . فان التناقض الناتج من تنازع البقاء لا حل له فى 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 ، أبدى ، 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 كمالا وأقل اتساعا . وتلك هى فى الواقع القاعدة الممكنة الوحيدة بالنسبة الى أخلاق علمية حقة .

والصفة الحياتية التى أتاحت لنا ، الى حد ما ، أن نوفق بين الأنانية والغيرية — هذا التوفيق الذى هو حجر الفلاسفة بالنسبة الى الأخلاقيين — هى ما أسميناه بالخصوبة الأخلاقية . فقلنا إذا كان يجب على الحياة الفردية أن تنتشر على الغير وفى الغير ، وأن تجود بذاتها عند اللزوم ، فان هذا الإنتشار ليس مخالفاً لطبيعتها ، بل مطابق لطبيعتها ، بل انه شرط للحياة الحقة . لقد كانت المدرسة النفعية مضطرة للتوقف ، مترددةً ، أمام هذا التعارض الدائم بين الأنت والأنا ، بين الذى لى والذى لك ، بين المصلحة الشخصية ومصلحتنا العامة . إلا أن الطبيعة الحية لاتتوقف 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 ، لاتعيش إلا اذا تواصلت . وهذا يصدق على العقل كما يصدق على الجسم . فكما أن من المستحيل أى نحبس النار ، فكذلك من المستحيل أن نحبس

العقل ، فانما وجد العقل ليشع . ونلاحظ قوة الإمتداد هذه فى الحساسية أيضاً . فلا بد لنا أن نتقاسم أفراحنا ، وأن نتقاسم آلامنا . إن كياننا كله اجتماعى : فالحياة لاتعرف تلك التصنيفات والتقسيمات المطلقة التى يقوم بها المناطقة والميتافيزيائيون : إنها لاتستطيع أن تكون أنانية تماماً ، حتى ولو شاءت ذلك . إن نفوسنا مفتوحة من كل الإتجاهات : تستقبل ، وتُستقبل ويرجع هذا إلى القانون الأساسى الذى تقدمه إلينا البيولوجيا إذ تقول : ليست الحياة تغذياً فحسب ، بل إنتاجاً وخصوبة . فالحياة إنفاق كما هى اكتساب .

وبعد أن قررنا هذا القانون العام للحياة المادية والنفسية ، حاولنا أن نستخرج منه معادلا للإلزام . والواقع أن الإلزام ، بالنسبة إلى من لا يسلم بأمر مطلق ولا بقانون متعال ، ماهو إلا صورة خاصة من صور الإندفاع . فلو حللتم « الإلزام الأخلاقى » ، « الواجب » ، « القانون الأخلاقى » ، لوجدتم أن مايكسبه صفة الفعل إنما هو الإندفاع الذى لاينفصل عنه ، القوة التى تريد أن تعمل . لقد أسرف النفعيون فى الإنغماس فى الإعتبارات الغائية ، فانصرفوا بكليتهم إلى الغاية ، التى هى فى نظرهم المنفعة ، والمنفعة نفسها ترتد فى رأيهم إلى اللذة . فهم

من أصحاب مذهب اللذة ، أعنى أنهم يرون أن اللذات ، إنما فى صورتها الأنانية أو العطفية ، هى المحرّك الأكبر للحياة النفسية . أما نحن فقد وقفنا بجانب العلة الفاعلة لا العلة الغائية . ورأينا أن فينا قوة تؤثر فينا حتى من قبل أن تستهوينا اللذة كغاية : وهذه العلة هى الحياة الميالة بطبيعتها نفسها إلى النماء والانتشار ، فتجد فى ذلك لذة لها ، إلا أن هذه اللذة تأتى نتيجة لذلك ، بدون أن تغرينا بالضرورة كغاية . فليس الكائن الحى مجرد حيسوب على طريقة بانثام . ليس رجلا مالياً يثبت فى دفتره الكبير كشفاً بالأرباح والخسارات . ليست الحياة حساباً ، بل عمل . إن فى الكائن الحى ذخيرة من القوة والنشاط تُنفق لا لذة 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 لا نعنى بكلمة الواجب إلا القدرة التى تفوق الواقع ، فتصبح بالنسبة إليه مثلا أعلى ، تصبح مايجب أن يكون ، لانها مايمكن أن يكون ، لانها بذرة المستقبل التى تضفو مقدماً على الحاضر . فليس فى أخلاقنا اذن من مبدأ فوق الطبيعة ، فمن الحياة نفسها ومن القوة الملازمة للحياة ، انما يتفرع كل شىء : ان الحياة تضع لنفسها قانونها ، بتطلعها الى الاتساع والنماء بغير انقطاع . انها تفرض على نفسها واجب العمل ، لقدرتها على القيام بالعمل .

وبينا أنه بدلا من أن نقول : يجب على ، اذن أقدر ، يجب أن نقول : أقدر ، إذن يجب على . ومن ثم كان هنالك واجب غير شخصى ناشىء 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 نتجاوز أيضا 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 لا نكون نوعا من الكذب فى حالة العمل العمل ، بل حقيقة تعمل .

والمعادل الثالث للواجب مستمد من الحساسية ، لا من العقل والنشاط كالمعادلين السابقين ، وهو امتزاج العواطف امتزاجا آخذا بالتزايد، وكون اللذات 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 لا نستطيع أن نتلذذ فى داخلنا كما لو كنا فى جزيرة مغلقة . والمحيط الذى يزداد تلاؤمنا معه يوما بعد يوم هو المجتمع الإنسانى . فما نستطيع أن نسعد فى خارج هذا المحيط ، كما أننا لا نستطيع أن نتنفس خارج الهواء . أما السعادة الأنانية المحضة التى يقول بها بعض الأبيقوريين فهى وهم وتجريد واستحالة . فكل الملذات الإنسانية الحقة ملذات اجتماعية . والأنانية المحضة ، كما قلنا ، ليست توكيدا حقيقيا للذات بل بترا لها وانتقاصا منها .

وهكذا فان فى نشاطنا وفى عقلنا وفى حساسيتنا قوة تدفعنا فى اتجاه الغيرية ، قوةً 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 صدفة مع قوة الدوران حول الذات . فمهما قلّ تنازع البقاء بتقدم التطور ، فانه يعود إلى الظهور فى بعض الأحايين التى لا تزال 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 التى ذكرناها سابقاً والتى تؤثر دائماً فى الحالات العادية ، وجدنا دوافع أخرى أسميناها حب المخاطرة المادية وحب المخاطرة المعنوية . فالإنسان صديق التأمل ، لافى النظر فحسب بل فى العمل أيضاً . وحيث ينقطع اليقين ، لافكره ولا فعله ينقطعان من أجل ذلك . فيمكن أن يحل الفرض التأملى المحض محل القانون القطعى ، ويحل الأمل المحض محل الإيمان الاعتقادى ، ويحل العمل محل التقرير . فالفرض التأملى مخاطرة فى ميدان الفكر والعمل المطابق لهذا الفرض مغامرة فى ميدان الإرادة . والكائن المتفوق هو الكائن الذى يعمل ويخاطر أكثر من غيره ، إن بفكره أو بأفعاله . ويأتى 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 هى الأخرى ، فى 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 فى آن واحد : أعيش ، عشت . فلئن كان هناك احتضار مادى وروحى يدوم سنوات عدة ، ولئن أمكن أن يكون الإنسان ميتا طوال الحياة كلها ، فان عكس هذا صحيح أيضاً ، فمن الممكن أن يركز العمر كله فى 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 أقل ، التذت أقل ، وإذا عملت أكثر التذت أكثر . وحتى حين تجود بنفسها ، فانها تظل موجودة ، وإذا ماتت ظلت تشعر باتساعها الذى لايزول ، والذى سيظهر مرة ثانية فى صورة أخرى ، مادام لايضيع شىء فى هذا العالم .

ونقول على الجملة إن قوة الحياة والعمل هما اللذان يستطيعان وحدهما أن يحلا المسائل التى يطرحها الفكر المجرد على نفسه حلا جزئياً إن لم يكن تاماً . يعتقد الشكاك ، إن فى الأخلاق وإن فى الميتافيزياء ، أنه مخدوع هو والناس كافة ، وأن الإنسانية ستظل تخدع أبداً ، وأن التقدم المزعوم ما هو إلا مراوحة فى مكان واحد بعينه . وهو مخطىء فى ذلك فإنه لا يرى أن آباءنا قد وفروا علينا كثيراً من الأوهام التى وقعوا فيها وأننا سنوفر على أعقابنا كثيراً من أوهامنا وهو لا يرى من جهة أخرى أن فى جميع الأخطاء نصيباً من الحقيقة ، وأن هذا النصيب الصغير من الحقيقة آخذ فى النمو والاشتداد شيئاً بعد شىء . ويعتقد المؤمن أنه خلافا لسائر الناس ، يقبض على الحقيقة بكاملها واضحة قاطعة . وهو فى ذلك مخطىء . فهو يجهل أن فى كل حقيقة عدداً من الأخطاء ، وأن ليس فى الفكر الإنسانى شيء بلغ من الكمال ما يجعله يعد نهائياً قاطعاً . الأول يعتقد أن الإنسانية لا تتقدم . والثانى يعتقد أنها وصلت . وثمة وسط بين هذين الفرضين فيجب أن نقول إن الإنسانية تمشى ، ويجب أن نمشى نحن أيضا . قالوا إن العمل يعدل فى قيمته الصلاة ألا إنه خير من الصلاة أو قل بالأحرى إنه الصلاة الحقيقية ، إنه الألوهيه الإنسانية الحقة . فلنعمل بدلا من أن نصلى . ولا نرجون إلا أنفسنا وسائر الناس . أنفسنا فلنعتمد . إن الرجاء (l'espérance) لأشبه بالألوهية (la providence) يرى أحياناً ما أمامه (*proridere*) . والفرق بين الألوهية التى فوق الطبيعة والأمل الطبيعى هو أن الأولى تريد أن تغير الطبيعة مباشرة بوسائل فوق الطبيعة والثانية لا تبدل فى أول الأمر إلا أنفسنا . إنها قوة ليست عالية علينا بل داخلية فينا تدفعنا أبدا الى الأمام . ويبقى أن نعرف : هل نحن نمشى وحدنا — أشبه هل العالم يتبعنا — هل فى إمكان الفكر يوما أن يجر الطبيعة . — ألا فلنتقدم دائماً . . . إننا بليفاثن الذى انتزعت الأمواج دفة مركبه ، وحطمت الرياح ساريته ، فضل فى اليم ، كما تضل

أرضنا فى الفضاء الفسيح . وأخذ يسير على غير هدى ، تدفعه العاصفة ، وتتجاذبه الزوابع . ومع ذلك فقد وصل . ومن يدرى ، فلعل الأنسانية أن تصل الى غاية مجهولة تكون قد خلقتها لنفسها . لا يَدَ توجهنا ، ولا عين تنظر من أجلنا . فقد تحطمت الدفة منذ زمان طويل ، أو قل إنه لم يكن ثمت دفة فى يوم من الأيام . . . وعلينا نحن أن نصنعها . . . إنها مهمة كبيرة . . . وإنها لمهمتنا نحن ....

فهرس الكتاب

صحيفة

مقدمة المترجم ٣

تمهيد المؤلف ١٣

المقدمة

نقد مختلف المحاولات لتبرير الواجب تبريراً ميتافيزيائيا

الفصل الأول — أخلاق الاعتقادية الميتافيزيائية : ١ — الفرض التفاؤلى ٢ — الفرض التشاؤمى ٣ — فرض حياد الطبيعة . . ١٩

الفصل الثانى — ١ — أخلاق اليقين العملى ٢ — أخلاق الإيمان ٣ — أخلاق الشك ٥٧

الباب الأول

فى الباعث الأخلاقى من وجهة النظر العلمية

المعادلات الأولى للواجب

الفصل الأول — شدة الحياة هى الباعث على العمل ٨٥

« الثانى — أعلى شدة فى الحياة مصحوبة حتما بأعظم اتساع . ٩٤

« الثالث — إلى أى حد يمكن للباعث على النشاط نوعا من الالزام ، القدرة والوجوب ١٠٢

« الرابع — الشعور بالالزام من وجهة نظر الحركة العقلية ، كقوة دافعة أو مانعة ١١١

الباب الثانى

المعادلات الأخيرة الممكنة للواجب لبقاء الأخلاق

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

صحيفة
الفصل الثانى — المعادل الخاص للواجب ، مستمداً من المخاطرة
الميتافيزيائية ، الفرض ١٥٣
١ — المخاطرة الميتافيزيائية فى التأمل . . . ١٥٣
٢ — المخاطرة الميتافيزيائية فى العمل . . . ١٦٥

الباب الثالث

فكرة الجزاء

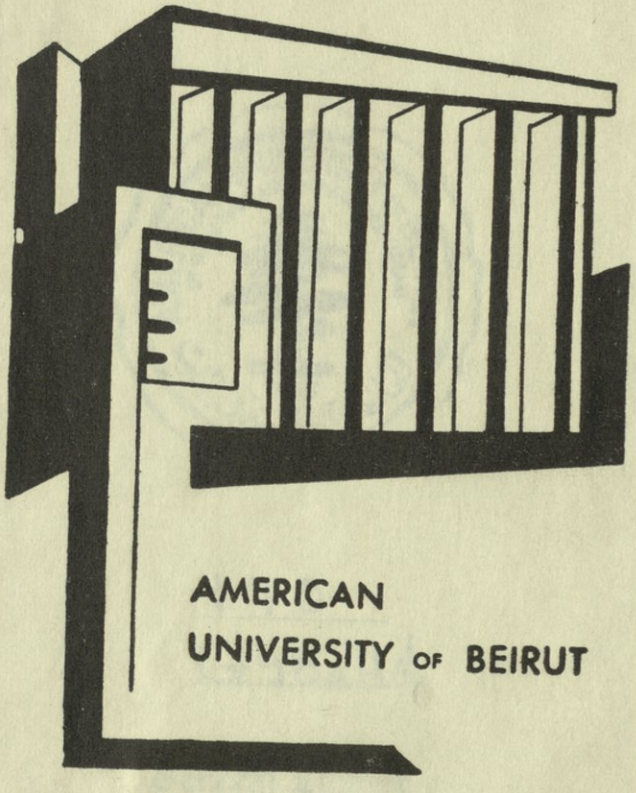
الفصل الأول — نقد الجزاء الطبيعى والجزاء الأخلاقى . . . ١٧٣
١ — الجزاء الطبيعى ١٧٥
٢ — الجزاء الأخلاقى والعدالة الجزائية . . ١٧٩
الفصل الثانى — مبدء العدالة الجنائية أو حماية المجتمع . . . ١٩٠
نقد الجزاء الداخلى وتأنيب الضمير . . . ٢٠٧
نقد الجزاء الدينى والميتافيزيائى ٢١٥
١ — الجزاء الدينى ٢١٥
٢ — جزاء الحب والاخوة ٢١٨
النتيجة ٢٢٧

الفصل الثاني — التفكير الشامل الواعي : مستمد من الحاطرة ٥٥
الجزء الثاني : الحرية ١٥٢
١ — الحاطرة الميتافيزيقية في العمل ١٥٣
٢ — الحاطرة الميتافيزيقية في العمل ١٦٥

الباب الثالث

فكرة الجزاء

١ — نقد الجزاء الطبيعي والجزاء الأخلاقي ١٧٣
٢ — الجزاء الطبيعي ١٧٥
٣ — الجزاء الأخلاقي والعدالة الجزائية ١٧٩
الفصل الثاني — نقد العدالة الجنائية أو حماية المجتمع ١٩٠
نقد الجزاء الشامل وتأنيب الضمير ٢٠٧
نقد الجزاء الديني والميتافيزيقي ٢١٥
١ — الجزاء الديني ٢١٥
٢ — جزاء الحب والاخوة ٢١٨
الخاتمة ٢٢٧



AMERICAN
UNIVERSITY OF BEIRUT

LTD
G987eA
C.1