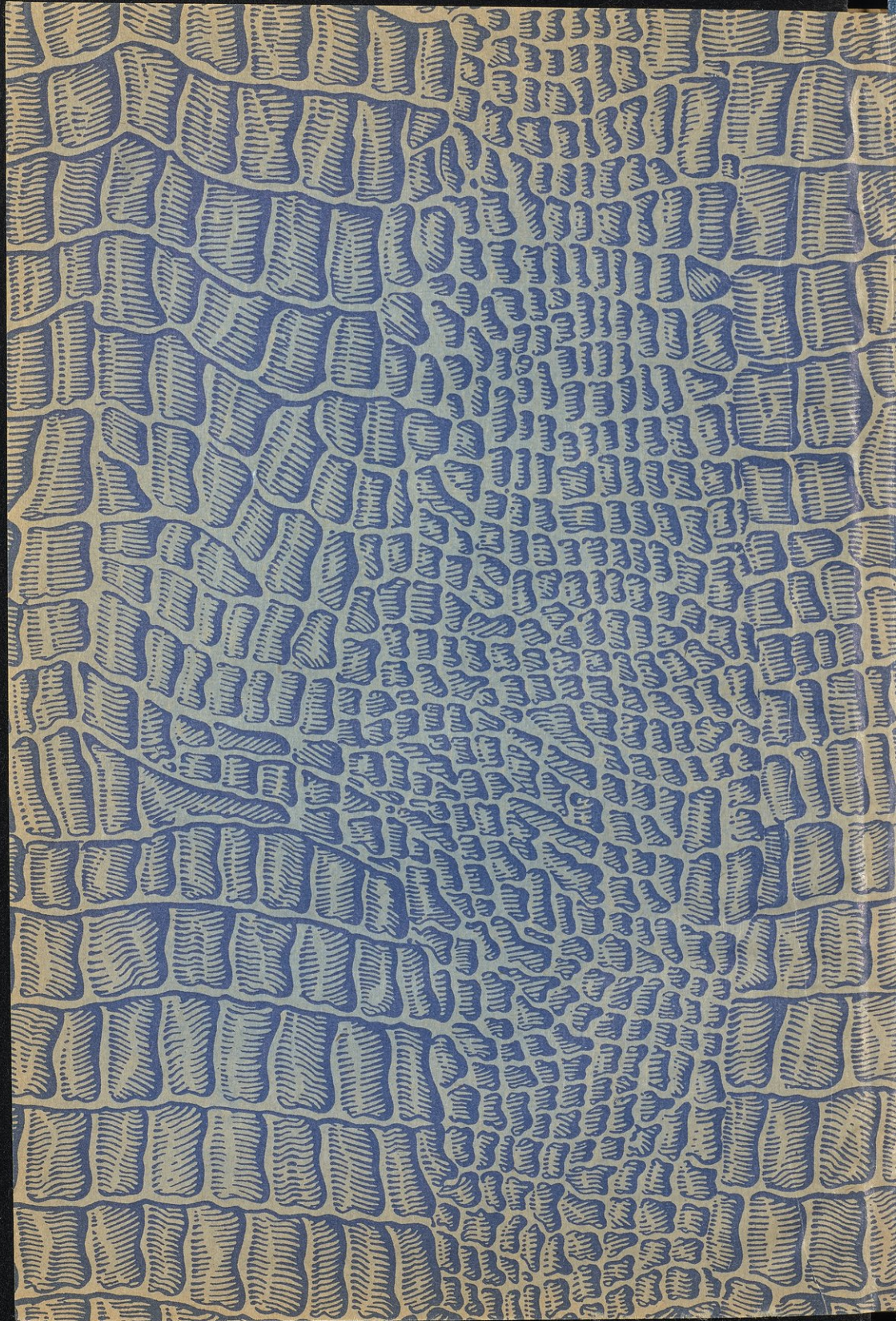
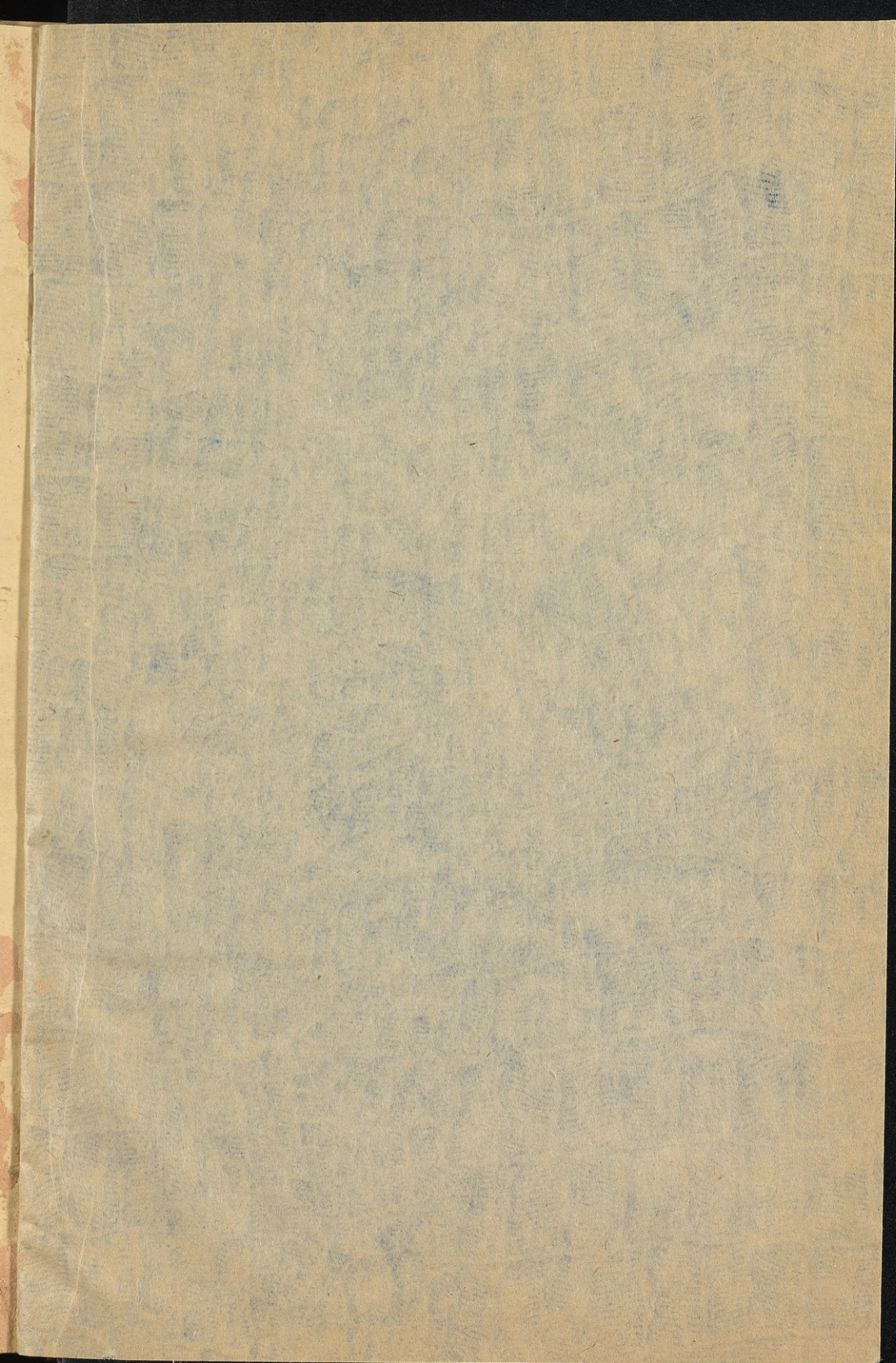


COLUMBIA UNIVERSITY
LIBRARIES







علم الادب النفساني

اوليات الفلّفة الادبية

ETHICS

موضوعه سلوك الانسان اوما يحركه من الفرائض والاخلاق ، وما يضبطه من الارادة والتعقل ، وما يسير به في جادة الحق والصواب بقوة الحكم والضمير الصالح ، وما يدنو به الى المثل الاعلى من الفضائل ، او ما يبعده عنه من الرذائل ، ثم ينتهي ببحث في الرق الادبي

بكتك
نقولا الجداد

لف علم الاجتماع في مجلدين ، وفلسفة الحب والزواج ، وكتاب «ذكرأ وأتى خلقهم» الخ

حقوق اعادة الطبع محفوظة للمؤلف

عني بطبعه ونشره محمود حامي

صاحب المكتبة العصرية في بغداد

اهداء الكتاب

الى

الممثل الاعلى في ادب النفس

صاحب السعادة الدكتور محمد باشا شاهين

الطبيب الخاص لجلالة الملك

ووكيل وزارة الداخلية للشؤون الصحية

رمز اعجاب وولاء وشكر



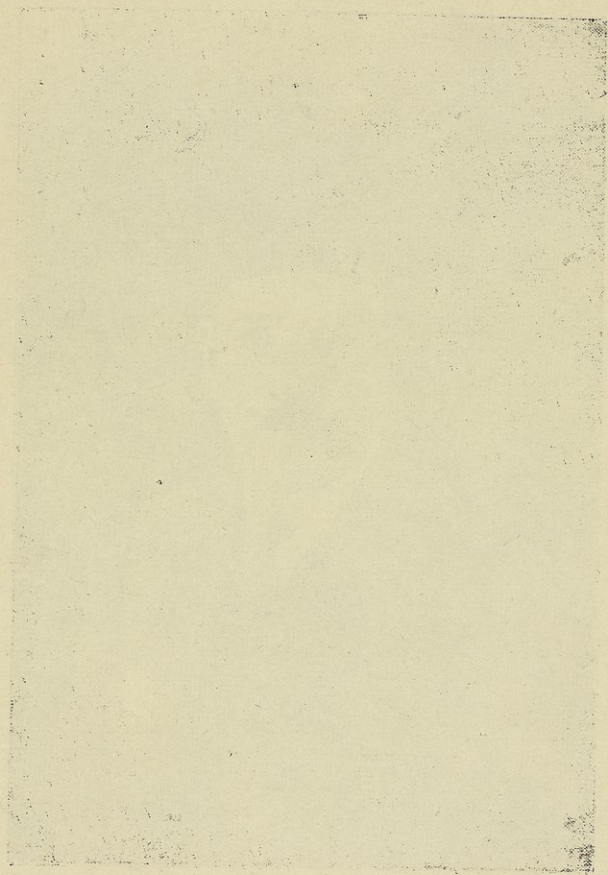
OFFSSTE
2AV6
29299



صاحب السعادة الدكتور محمد باشا شاهين

الطبيب الخاص لجلالة الملك

ووكيل وزارة الداخلية للشؤون الصحية





ان ما قيمه كتابنا علم الاجتماع من اقبال القراء واستحسانهم شجعنا على أن
نستمر بنشر سلسلة من المواضيع الاجتماعية التي تلم بحياتنا اليومية اماماً شديداً .
لاننا نعتقد اننا بنشر أحدث الافكار والآراء بهذه المواضيع نخدم نهضتنا العربية
خدمة عملية ، ولا سيما لان لغتنا لاتزال خلوا منها . وقد وقفنا الله الى أسلوب في الكتابة
بسيط سهل المأخذ مهما كان الموضوع عويصاً

وقد أجبنا النظر في مانعاه من المواضيع التي من هذا القبيل ، والتي نخدم بها
خدمة نافعة ، فرأينا ، بعد صدور كتابي « الحب والزواج » و « ذكرا وأثى خلقهم »
الذين لا يخرجان عن دائرة المعارف الاجتماعية ، ان ادب النفس هو حلقة نفيسة
من حلقات هذا الموضوع ، وأن حاجتنا اليه في عهد التجديد الحالى شديدة ، وأن
خدمتنا فيه للناشئة فعالة ، لان لغتنا خالية من هذا الموضوع على النمط العصري
وبالآراء الحديثة . ولكننا تهيئنا الخوض فيه لانه موضوع عقلي عويص

ولما كنت مقياً في بوسطن (في اميركا) سنحت لى فرصة سعيدة للمطالعة .
فوقعت يدي على كتاب نفيس بهذا الموضوع للعلامة مكيزي وهو « متن فى أدب
النفس » . فطالعتة وشاقتى بحشه جدا لسمو مواضعه . ولذلك تقدمت للخوض في
هذا الموضوع . واماكن بضاعتى فيه قليلة جدا .

ولما عزمت فى هذا العام على تقديم كتاب بهذا الموضوع هدية لقراء مجلة السيدات

والرجال رأيت أن لا بد من درسه من جميع جهاته واختياراً أفضل المؤلفات فيه واكثرها
ملاءمة لغرضي من خدمة نهضتنا لكي أترجمه ، فانتميت المؤلفات المذكورة في مايلي ،
وطالعتها فاذا بي أرى الموضوع كثير الشعاب مترامي النواحي ، وقد طرقة المؤلفون من جهات
مختلفة ، وتباعدت فيه أفكارهم وآراؤهم ، وتضاربت فيه مذاهبتهم أى تضارب ،
حتى كاد يتراءى لى أن كل مؤلف من مؤلفاتهم علم مستقل قائم بذاته
وقد وجدت في أكثر هذه المؤلفات فصولاً طوالاً لنقد نظريات كبار الفلاسفة
والمؤلفين فيه . وكتاب مرتينو الموسوع في نحو ١١٠٠ صفحة يقتصر نصفه الاول كله
وبعض نصفه الثانى على النقد

لذلك لم أجد أن ترجمة كتاب أو كتابين من أفضل الكتب بهذا الموضوع
تفي بالغرض . ولم أر بدءاً من تأليف كتاب خاص يوافق عربيتنا وأحوال شرقنا
أكثر من أى كتاب من هذه الكتب ، بحيث تجمل فيه روح الموضوع وخلاصة حقائقه
وزبدة آراء الكتاب المختلفين من قدماء ومتأخرين

فاستخرت الله متكللاً ومرشداً في هذا العمل الخطير الشأن واستعنت بالهام
نيقى الخالصة ، فتوفقت الى هذا التأليف كما تراه بأبوابه وفصوله
ولى الامل الكبير أن يجده القارىء الكريم موازياً في قيمته لما عانته في
الدرس له وفي تأليفه ، ووافياً بغرضي من خدمة الامة العربية . والا فأسأل الله أن
يقيض لهذا العلم الجليل من هو أطول باعاً فيه وأحد قريحه ، فيملاً الفراغ الذي
رغبت في ملئه . والله يوفقنا جميعاً لحسن الخدمة الخالصة للشرق .

شبرا . مصر . ٢٠ - ٧ - ١٩٢٨

نقولاً حثيثاً

المؤلفات

التي استمددت منها روح هذا الكتاب

- (1) MANUEL OF ETHICS,
By John S. Mackenzie M. A.
Prof. of Philosophy in the University of
South Wales.
- (2) THE ELEMENTS OF ETHICS,
By John H. Muirhead L.L.D.
Prof. of mental and moral Philosophy
in the University of Birmingham.
- (3) TOPICS OF ETHICAL THEORY,
By James Martineau D.D, S.T.D, D.E.L, L.L.D.
Late Principal of Manchester
New College. London.
- (4) THE THEORY OF ETHICS,
By Arthur Kenym Rogers.
- (5) THE FACTS OF THE MORAL LIFE,
By Wilhelm Wandt,
Prof. of Philosophy in the University of
Leipzig
- (6) PRINCIPAL OF ETHICS,
By Borden P. Bowne
Prof. of Philosophy in Boston University
- (7) THE ETHICS OF PROGRESS,
By Charles F. Dole
Prof. at Harvard University.

تنبیه

في آخر الكتاب اصلاح الاغلاط الجوهرية فالأمل من القارئ
أن يصلحها بقامه في أماكنها

فهرست الكتاب

٩	تمهيد - ماهية علم أدب النفس
٩	ا - تسمية الكتاب
١٠	ب - علم أدب النفس بين العلوم
١٤	ج - خوى الكتاب
	الباب الاول - مجرى الفعل
١٧	الفصل الاول - محركات الفعل
١٧	مقدمة الفصل - منشأ المحركات
٢٢	ا - الغرائز
٣٠	ب - العواطف
٣٦	ج - الاتفاعلات النفسانية
٤٠	د - الاحساسات
٤٥	الفصل الثاني - الارادة
٤٥	ا - ارادة الفعل
٤٩	ب - التصميم
٥٠	ج - الظرف
٥٤	د - الشخصية ، متغيرة ومطلقة
٥٦	الفصل الثالث - الغاية
٥٦	ا - تنوع الغايات
٦٠	ب - الداعي او الباعث

٦٤	الفصل الرابع — السرور
٦٤	١ — ماهية السرور
٦٩	ب — قيمة السرور
٧٢	ج — نظريات السرورية
٧٤	د — السعادة
	الباب الثاني — أدبية الفعل
٧٧	الفصل الاول — السلوك الحسن
٧٨	١ — السلوك
٨٠	ب — الحسن
٨٣	ج — الجميل والجمال
٨٥	د — الحسن السار
٨٨	الفصل الثاني — الحكم
٨٨	١ — الحكم بالنسبة الى الفعل
٩٣	ب — الحكم بالنسبة الى الفاعل
٩٧	الفصل الثالث — الضمير
٩٧	١ — قوة الضمير
١٠٣	ب — منشأ الضمير
١٠٤	ج — سلطة الضمير
١٠٨	الفصل الرابع — مستندات الضمير في قضائه
١٠٩	١ — الاحساس الادبي الخاص
١١٢	ب — الاحساس الادبي العام
١١٣	ج — الحكم بحسب الشرائع
١١٥	د — البدهاة

١١٨	هـ — التعقل الادبي
١٢٣	و — نصوص التعقل بحكم أغراض الحياة الانسانية
١٢٧	الفصل الخامس — القاعدة الادبية
١٢٧	ا -- طبيعة القاعدة الادبية
١٣٦	ب — قاعدة الحقوق والواجبات القومية
١٤١	الفصل السادس — الحرية
١٤٢	ا — ماهية الحرية
١٤٧	ب — حدود الحرية
١٥٢	ج — هل الانسان مسير أو مخير
	الباب الثالث — الحياة الادبية
١٥٦	الفصل الاول معنى الحياة الادبية
١٥٧	ا — غاية الحياة القصوى
١٦١	ب — المثل الاعلى
١٦٣	ج — الشخصية الاجتماعية
١٦٦	د — جسمانية المجتمع
١٦٨	هـ — مركز القاعدة الادبية
١٧٣	الفصل الثاني النظام الاجتماعي
١٧٣	ا — الشريعة
١٧٨	ب — الحقوق والواجبات
١٨١	الفصل الثالث — الحقوق الشخصية
١٨٩	الفصل الرابع — الواجبات
١٨٩	ا — طائفة الواجبات
١٩٥	ب — اعتبارات أخرى في الحقوق والواجبات

٢٠٠	الفصل الخامس — الفضائل
٢٠٠	أ — ماهية الفضيلة
٢٠٢	ب — الاعتدال
٢٠٦	ج — المحبة
٢١١	د — الأيمان
٢١٢	هـ — تربية الفضائل
٢١٣	الفصل السادس — الرذائل
٢١٣	أ — ماهية الرذيلة
٢١٦	ب — طائفة الرذائل
٢٢٢	ج — العقاب
٢٣٢	د — الثواب
	الباب الرابع — الرقي الادبي
٢٣٦	الفصل الاول — سنن التطور الادبي
٢٣٧	أ — مقتضى التطور
٢٣٨	ب — سنة المصافحة الادبية
٢٤٤	ج — سنة الانتخاب الادبي
٢٥٠	الفصل الثاني — في سبيل الارتقاء الادبي
٢٥١	أ — سنن التطور الارتقائي
٢٦٠	ب — تاريخ التطورات الادبية القومية
٢٦٨	ج — تاريخ التطورات الادبية الامة
٢٧٦	د — عيوب الانظمة الادبية

تمهيد

ماهية علم ادب النفس

١ - تسمية الكتاب

ب - علم ادب النفس بين العلوم

١ - علم الحياة ٢ - علم العقل ٣ - علم الاجتماع ٤ - العلوم الاجتماعية
الآخري ٥ - فلسفة ماوراء الطبيعة ٦ - وجوه هذا العلم

ج - فحوى الكتاب

١ - تسمية الكتاب

هذا كتاب يبحث في سلوك الانسان وتصرفاته من حيث الدوافع التي تدفعه اليها ، من بواعث داخلية في نفسه ومن عوامل خارجة عنه ، ومن حيث أساليبها وغاياتها منها ، والذرائع التي يتدفع بها الى هذه الغايات ، ومن حيث تأثير ادارته الصالحة والرديئة وتأثير أخلاقه واحواله فيها ومن حيث أدبياتها صواباً أو خطأً وحقا او غير حق ، ومن حيث عواقبها على شخصيته من جهة ومساسها باشخاص آخرين او المجتمع من جهة أخرى

هذا هو موضوع الكتاب . وهو ما يسمى اللغات الاوربية Enties وقد حثرت في تسميته بلغتنا لاني تحيرت في ترجمة هذه اللفظة

ربما كانت عبارة « علم السلوك » تقاربها ولكن عبارة « آداب السلوك » سبقتها في لغتنا الحديثة بمعنى الآداب العمومية كآداب الزيارة وآداب المائدة وآداب المحادثة الخ . فاخشى ان استعمال عبارة « علم السلوك » يوهم أن المراد من

الكتاب هذه الآداب العمومية وهي غير مقصورة في هذا البحث بتاتا. وقد استعمل الكتاب الأفرنج لهذا الموضوع عبارة « الفلسفة الأدبية » ايضاً. وهي لائقة له معظم اللياقة. ولكنني استكبرها لكتابي هذا وإن كان المراد منه تعليل المواضيع التي تقدم ذكرها بأسلوب فلسفي. لأنني اتوخى في أبحاثه البساطة ما أمكن لكي يكون ككتاب ابتدائي يصلح للتعليم في المدارس، وكتمهيد لمؤلفات أعلى في هذا العلم اذا تصدى لها من هم أوسع علماً وأعمق تفكيراً وأبلغ يراعاً ولأن مباحث هذا العلم مختصة بالأفعال النفسانية من الوجهة الأدبية رأيت أن أفضل تسمية لهذا الكتاب « علم أدب النفس » ولا سيما لان عبارة أدب النفس وردت على أقلام كتابنا القدماء والمحدثين بما يقارب هذا المعنى. فاذا قبلها أئمة اللغة مرادفة للفظه اثنكس Ethics وهي قريبة لها ايضاً شاع استعمالها بهذا المعنى ورسخت له

ب - علم أدب النفس بين العلوم

الشخصية الانسانية هي جوهر مباحث هذا الكتاب. ولكن للشخصية الانسانية جهات مختلفة أهمها: أولاً الجهة الحيوية من حيث نشوء الانسان وتدرجه في أدوار الحياة، وعلم الحياة (بيولوجيا) كفيل بهذا البحث، ومن حيث تسله وتطور السلالات، وعلم الانثروبولوجيا والاثنولوجيا مختصان بهذا البحث. ثانياً الوجهة العقلية من حيث نشوء العقل وتفرع قواه المختلفة وفعالها في تدريب الانسان، وعلم النفس أو علم العقل خاص بهذه الجهة. وثالثاً الجهة الاجتماعية من حيث نسبة الفرد الى الجماعة وشأنه فيها وتفاعله معها. وعلم الاجتماع مختص بهذه الجهة وموضوعنا الآن متوسط بين هذه العلوم الثلاثة الرئيسية: الحياة. والعقل. والاجتماع. فيتناول تارة من هذا واخرى من ذلك. كما انه يمس علوماً

اخرى تصله بها . فلننظر الآن كيف يتصل علمنا هذا بالعلوم الاخرى

١ - علم الحياة

لعلم الحياة (بيولوجيا) وما يتصل به من علمي الفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) والباثولوجيا (علم الامراض) شأن في تصرفات الانسان . فلنشأ الانسان وتطوره وارتقائه تأثير كبير في تطور الاخلاق البشرية والادبيات الانسانية . لان نواة الاخلاق والاداب تبتدىء في حياة الحيوانات . والغرائز الخلقية والادبية ورث الانسان جرثومتها من السلالة الحيوانية التي ترقى منها . وكما اكتشفت حقيقة بيولوجية اكتشفت معها نظرية ادبية

ولما كان للجهاز العصبي شأن عظيم في مزاج الانسان واخلاقه واحساساته كان لعلم وظائف الاعضاء (فسيولوجيا) دخل في حياة الانسان الادبية . وكذلك لعلم الامراض العقلية صلة بهذا العلم لما لها من التأثير في الحكم على تصرف الانسان خطأ كان او صوابا . وبالاجمال نقول ان شروع الانسان في الفعل والعمل وكيفية تصرفه فيه وماله والحكم عليه - كل هذه ترجع في كثير من الاحوال الى طبيعته الحيوية ، وحالات جهازه العصبي ، وقواه الجسمية ، وسلامتها واعتدالها

٢ - علم العقل

ولعلم العقل اتصال بتصرف الانسان اكثر من علم الحياة ، لان الوجدان والارادة والتصور والذاكرة او الحافظة والتخيل تلعب أهم الادوار في السلوك ، وهي من مباحث علم العقل . ناهيك عن الاحساسات والعواطف والانفعالات التي تحرك الانسان للعمل انما هي افعال عقلية . والضمير الذي هو مركز القضاء في افعال الانسان والحكم عليها صواباً أو خطأً انما هو قوة عقلية ايضاً ، والهنطق المتفرع من علم العقل شأن ايضاً في وزن الافعال ومقايستها . فهو كما يرشد الى سداد الفكر

يرشد ايضاً الى سداد التصرف . فنحن في بحثنا عن الارادة الحسنة وعن العاطفة
والانفعال وعن القصد والغاية الى غير ذلك من مواضع هذا العلم نلجأ الى نظريات
الفلسفة العقلية

٣ - علم الاجتماع

ولا يخفى عليك ان الانسان مرتبط حتماً بالجماعة . فجميع تصرفاته تؤثر في الجماعة
كما ان تصرفات الجماعة تؤثر فيه . ولولا هذا الارتباط الاجتماعي لما كان لأدبيات
الانسان واخلاقه معنى . فلو عاش منفرداً لانتفت مسؤوليته ، ولا كان لحرية حد
الا الطبيعية ، ولا كان لفعله قيد ، ولا للخطأ والصواب والحق معنى الاّ تجاه نفسه فقط .
فلذلك ترى ان علم الاجتماع اشد ارتباطاً بتصرفات الانسان من العلمين السابقين :
الحياة والعقل .

فالعائلة والجماعة والامة تضع على المرء التزامات لا يكون مسؤولاً بها لو أمكنه
ان يعيش منفرداً . ثم ان احتكاك الافراد الآخرين في جميع اعماله وأفعاله اليومية
تثير نفسانياته العديدة ، وثورتها تحركه للفعل . اذاً للوسط الاجتماعي عمل عظيم في
تحريك الانسان للفعل والعمل

٤ - العلوم الاجتماعية الاخرى

التاريخ - للتاريخ بعض الشأن في هذا العلم لانه يمد الباحث الادبي ،
كما يمد الباحث الاجتماعي بأخبار الحوادث التي تقبس كشواهد وأمثلة على
الحقائق الادبية . ويمكنك أن تستخرج من التاريخ كثيراً من المبادئ
والسنن الادبية التي تعد كقواعد يتمشى عليها

علم الاقتصاد - هذا العلم يرتكز في بعض مباحثه على القواعد الادبية . وما
الشؤون الاقتصادية الا انواع من تصرفات البشر . واذا تطوح علم الاقتصاد الى

المباحث الاشتراكية كانت قاعدته « ادبية الانسان » . فالبحث في فائدة المال ، وهل هي حق أو غير حق ، وفي قوة المال ، وهل هي منتجة أو غير منتجة ، وفي قيمة العمل بالنسبة الى المال الى غير ذلك من القضايا الاشتراكية — هذا البحث يستند على الفلسفة الادبية

علم السياسة — كذلك هذا العلم الذى يعد كعلم الاقتصاد فرعاً من علم الاجتماع ، اذا توسّع به يستند ايضا الى الفلسفة الادبية لان نواته العدالة بين الامم والجماعات والافراد . والعدالة من خصائص علم أدب النفس . وعلائق الامم وحقوقها مستمدة من احكام الفلسفة الادبية

الشرائع الادبية والمدنية — هذه أيضاً مستمدة من أحكام الفلسفة الادبية . ومهما قلبت الشرائع وتطورت كان تقريرها مستنداً الى القضايا الادبية . ففلسفته إنما هي فلسفة أدبية بحتة

٥ — فلسفة ما وراء الطبيعة

وإذا تمادى الباحث الأدبي في البحث عن علاقة أدبية الانسان بالطبيعة وعن تكون عواطفه وإحساساته وانفعالاته تطرق الى منزلة فكر الانسان في حقيقة الوجود، وعن علاقة لذته والمه بالوجود ، وأخيراً عن حقيقة وجود الانسان نفسه وما هي نسبتها الى الوجود العام ، وما هي غاية الانسان العظمى أو غاية وجوده الى غير ذلك من المباحث الفلسفية . فالتوغل في الفلسفة الادبية يقود الفيلسوف الى البحث فيما وراء الطبيعة Metaphysics

٦ — وجود هذا العلم

وقد اختلفت مباحث العلماء في هذا العلم أكثر من اختلافهم في سواه . فطرقوه من جهات مختلفة حتى تباينت فيه أغراضهم وتضاربت مباحثهم وكثر

فيه تقدم . وقد تجد في بعض مؤلفاتهم فصولاً للنقد والتفنيد أطول من فصولهم التعليمية ومن ذلك أن لمرتينو كتاباً يشغل نحو ألف صفحة أكثر من نصفه نقد وتفنيد لآراء العلماء ونظرياتهم . فكان هذا العلم لم يستقر على قرار كسائر العلوم امانحن فلا نتعرض لتضارب النظريات ولتباين الآراء وإنما تقتصر على البحث العلمى كما استوحيناها من الكتب التى طالعناها بهذا الموضوع مستخرجين أسد الآراء وأقرب النظريات الى الصحة

ج - فحوى الكتاب وتبويبه

لا يتعرض هذا العلم لشخصية الانسان والطبيعية بتأناً وإنما موضوعه أفعال الانسان الصادرة من شخصيته الاجتماعية التى ستوضح لك في فصول الكتاب . وحينئذ ترى أن مباحثه تدور حول أفعال الانسان لا حول الانسان نفسه

١ - مجرى الفعل

فلذلك ننتبع الفعل الإنساني مهما كان نوعه وشكله من ضحك أو بكاء أو مشى أو نوم أو حركة أو سعى أو عمل - وبالاجمال كل تصرف من تصرفات الانسان ننتبعه منذ نشوئه الى أن ينتهى ولا يخفى عليك أنه لا بد لكل فعل يفعله الانسان من دافع يدفعه اليه أى أن كل فعل يسبقه محرك يحركه . فلذلك لا بد أن نلم بمحركات الأفعال من غرائز وعواطف واحساسات وأهواء وشهوات ومقاصد الخ . ولأن الانسان ارادة فأعماله مداراة بارادته على الغالب . لذلك نبحث في الارادة وما يتفرع منها من قصد وتصميم الخ . وبالطبع لا بد لكل فعل من غاية يتجه اليها أيضاً ولا بد أن يكون ما ل هذه الغاية السرور وإلا فلا يريدتها الانسان ولا يوجه فعله اليها . وهذا يستلزم بحثاً مستفيضاً في السرور . ترى أن كل هذه المباحث تدور حول مجرى الفعل وهو الباب الاول من الكتاب

وإذا تقدمنا خطوة في البحث رأينا أن مجرى الفعل الانساني يختلف عن مجرى الفعل الحيواني بكونه مقترنا بالارادة الادبية. ولذلك نسميه سلوكا. فالسلوك هو فعل يجري تحت سيطرة الارادة والتعقل. ولا بد من قوة عقلية تحكم عليه وتقرر ان كان حسناً أو غير حسن . ولتقرير ذلك لا بد من البحث عن قاعدة أدبية يُطبق عليها الفعل ليثبت انه حسن لذلك يشتمل البحث في أدبية الفعل (وهو الباب الثاني) البحث في قوة الحكم والضمير ومستندات الضمير والقاعدة الادبية وأخيراً يفضى بنا الموضوع الى البحث في الحرية وحدودها

٣ - الحياة الادبية

بعد استيفاء التبسط في سنن أدبية الفعل نعود الى تطبيق الحياة الانسانية على هذه السنن لنتفهم معنى الحياة الادبية والغاية القصوى منها، وحينئذ نفهم أن للانسان شخصية اجتماعية أو أدبية أو انسانية تختلف عن شخصيته الطبيعية ناشئة من علاقته الوثيقة بالمجتمع وان للحياة غاية قصوى هي المثل الاعلى في الجودة التي هي جمال روحاني . وهذا يحدو بنا الى التبسط بالنظام الاجتماعي وما يقتضيه من الحقوق والواجبات المتبادلة بين الافراد والمجتمع . والى البحث في نشوء الشرائع وكيفية الاشتراع . وأخيراً يرتقى بنا البحث الى الفضائل والرذائل وماهيتها وطبيعتها وما تستلزمه من ثواب وعقاب . فالحياة الادبية تشغل الباب الثالث من الكتاب

٤ - الرقي الادبي

يبقى بعد ذلك ان نلتفت الى عملية الحياة الادبية ومجراها لنرى ما يعتورها من التطور والتغير والتحول وهذا يستدعي البحث في سنن التطور الادبي ثم يحدو بنا الموضوع الى استعراض التطورات الارتقائية التي مرت عليها الهيمية الاجتماعية من نشوئها الى الآن، وما هي صائرة اليه في اتجاه رقيها الى المثل الأعلى . وهذه المباحث تشغل الباب الرابع وهو الرقي الأدبي

الباب الاول

مجرى الفعل

الفصل الاول - محركات الفعل

الفصل الثاني - الارادة

الفصل الثالث - الغاية

الفصل الرابع - السرور



الفصل الأول

محركات الفعل

مقدمة الفصل - منشأ المحركات

- ١ - المصدران الرئيسيان للحركة
٢ - الشخصية الانسانية الادبية
٣ - الخلق
٤ - الغريزة الحيوانية
٥ - الغريزة الانسانية
٦ - الاخلاق
ا - الغرائز

- ١ - الغرائز الرئيسية
٢ - تناسب هذه الغرائز
٣ - الرغائب
٤ - المطامع
٥ - الادبيات النفسانية الذاتية
ب - العواطف

- ١ - العواطف الرئيسية
٢ - العاطفة تجاه النفس - التجرد النفساني
٣ - العاطفة تجاه الاخرين - الادبيات المتعدية
٤ - رد فعل العاطفة
ج - الانفعالات النفسانية

- ١ - النوافر الرئيسية
٢ - الانفعالات الفرعية - رد الفعل
٣ - مقومات
الانفعالات
د - الاحساسات

- ١ - الشعور
٢ - المحبة
٣ - اجمال
٤ - تركيب الاخلاق

مقدمة هذا الفصل

منشأ المحركات

١ - المصدران الرئيسيان للحركة

قد يتراءى لك أن كل فعل من أفعالك يحدث بملء عقلك ، أي بإرشاد عقلك وتدبيره . والحقيقة أن لأخلاقك التأثير الأول في تدريب أفعالك . وهذا التأثير

يكثر أو يقل بنسبة معكوسة لترويك . فكما ترويت قل تأثير الأخلاق وكثر تأثير العقل في توجيه الفعل أو إدارته ، والعكس بالعكس

مثل ذلك : يبكي الطفل فمتحرك عاطفة الحنو عند الأم . فإذا تسرعت أقمته نديها ولكن اذا تروّت قبل ذلك أو تدبرت نصح الطبيب ، أو فكرت بمعلوماتها ، لاح في خاطرها أن ارضاعه وهو مصاب بعلّة معوية ضار له ؛ فتمتنع عن ارضاعه . ففي حالة تسرعها الاولى يتغلب خلق الحنو على حكم العقل . وفي حالة تدبرها الثانية يتغلب التعقل على الحنو

ومهما تروى الانسان وتدبر وتعدل فلا يلتفى بتاتا تأثير أخلاقه في افعاله . اذا رأيت ولدك يتخاصم مع ولد آخر ثم تحققت نقطة الخصام فهيهات ان يخلو حكمك ، على ايها الحق او المحقوق من تأثير العاطفة

٢ - الشخصية الانسانية الادبية

فشخصية الانسان الادبية مركبة من عنصرين أساسيين كل عنصر منهما قوة قائمة بذاتها . وحاصل فعل هذه الشخصية إنما هو نتيجة حركات هاتين القوتين وهما الخلق الفطرى والتعدل . فالاول ينشئ القوة الفاعلة أو المصدرة المحركة أو المحرك الاول ، والثاني يدر بها . فلو ترك الخلق يفعل وحده لبقينا حيوانات غير أدبية . ولو ترك التعقل يفعل وحده لكننا وجدانات غير أدبية . فشخصية الانسان الأدبية إذاً مركبة من الخلق الفطرى والتعدل

٣ - الخلق

الخلق - هو كل ميل طبيعي في الانسان يدفعه الى الفعل والعمل . فمنه ما هو غريزي بحيث قاما تكفيه التربية والعوامل الخارجية والبيئة الاجتماعية كالحب والنضلة التناسلية والجوع . ومنه ما هو شبه غريزي أي هو فطرة طبيعية وإنما للعوامل والبيئة تأثير فيه كثيراً أو قليلاً كالشجاعة والجنون والاعجاب بالجمال الخ .

فالاخلاق عموماً خواص طبيعية في الانسان تصدر من الجهاز العصبي ولا سيما الدماغ . فهي من جملة قوى الوجدان ، ولكنها غير خاضعة الخضوع المطلق لحكم الارادة ، ولا هي منقادة الاتقياد التام للتعقل . فهي أول ما يبدو في مظاهر الانسان حين تثيرها العوامل . ومتى بدرت انبرى العقل للسيطرة عليها فقد يكبحها أو يدر بها أو يؤيدها ويسندها . فكأنها قوى عقلية ثانوية . وكونها فطرية طبيعية لا يثلم نسبتها للعقل ، لأن الوجدان الانساني لا يخرج من دائرة الفطرة . فالانسان عاقل متعقل بالفطرة . والعقل نفسه ابن الغريزة ، أي هو غريزي . وقبوله للنمو وحذق المعرفة والتعلم هو أمر غريزي فيه أيضاً

٤ - الغريزة الحيوانية

ولا يمكننا أن ننتهي من مقدمة هذا الفصل ما لم نفسر معنى الغريزة ونعلاها تعليلاً يسهل تفهم الاخلاق وشأنها في تحريك الافعال . فاذا ألفتنا نظر القارئ مثلاً الى قرص الشهد الذي يبنيه النحل خليات كلها سداسية الاضلاع متصلة بعضها ببعض اتصالاً محكمًا ، ولا يمكن أن يخطيء في واحدة ، وعلم أن النحلة لا تتعلم هذا البنيان علماً ولا تقتبسها اقتباساً ، بل هو طبيعة فطرية تبعثها فيها على العمل من غير تفكير - يفهم حينئذ ما هي الغريزة باوسع معنى . وقس على ذلك بناء النحلة للشهد نسج الفراشة للفليجة (الشرقة) وبناء العصفور للعش ، ونسج الرتيلاء للشبكة ، وخرن التل الحبوب في اهراء تحتفرها تحت الثرى ، ومهاجرة الطيور من أوروبا الى أفريقيا فوق البحر المتوسط في الفصل المعين الخ

فهذه الحشرات والحيوانات تفعل هذه الافعال بقوة ميل طبيعي في بنية اجسامها . كما أنها تنشأ وتنمو الى أن تنضج في الشكل الذي يعين لنوعها بقوة هذا الميل . فالطير يتجنح ، والدودة تتحول الى فراشة ، والوعل « يتقرن » أي ينبت قرناه متشعبين الخ ، بقوة هذا الميل الذي في طبيعة بنيته الخاصة

فالغريزة إنما هي وليدة هذا الميل الذي بطبيعة الحى . وهذا الميل نتيجة فعل البيئة التي حددت للحى شكل بنيته ، فجعلت للطير جناحين والسمكة زعانف ، ووجدت الحية من قوائمها الخ . إذاً هذا الميل قابل للتغير بتغير البيئة وبالنتيجة تتغير الغريزة بتغير هذا الميل الطبيعي . والبيئة هي الماء للسمكة والهواء للطير وبطن الارض للحية والتملة وسطح الارض للزحافة وهلم جرأً ولما كان فعل البيئة لا يؤثر تأثيره الدائم فى جيل أو أجيال معدودة ، بل فى أجيال لا يحصى عددها ، كان لا بد من أن ينتقل هذا الميل الذى فى طبيعة الحى من جيل الى جيل رويداً رويداً . وهذا الانتقال هو الوراثة الطبيعية فالغريزة إذاً هى ميل محتوم فى طبيعة كل حى الى فعل معين الشكل لا بد منه ونتيجة عامل البيئة وسنة الوراثة

فإذا كان للحيوان شىء من العقلية كانت عقليته نفسها ، مهما كانت ناضجة ، ضرباً من ضروب الغريزة أيضاً ، ونتيجة العوامل البيئية أيضاً ، كبناء الطير للعش ومغازلة الطيور ومهاجرتها ، ووثب الغزلان فى حالة اللهو والمرح ، ودعابة سائر الحيوانات ذكوراً وأناً

هـ - الغريزة الانسانية

والانسان وهو السلالة الراقية من الحيوان قد ورث كثيراً من غرائز الحيوان . فهو يغازل ويحب ويخاف ويهرب تجنباً للخطر ، ويفض ويضرب دفعاً للأذى ، ويعطف ويحنو على وليده الخ . وبحكم هذه الغريزة . ولكن لأن عقليته ارتقت جداً حتى صارت القسم الأعلى من شخصيته قبضت على أزمة غرائزه الاخرى لتدربها الى مصلحته ونفعه ولذته ، وبالاجمال الى حفظ حياته وحفظ نوعه . ومع ذلك لم تخرج عقليته خروجاً مطلقاً عن الدائرة الغريزية . فهو يتعلم ان يتكلم ويتأنق فى

أكله وشر به ولبسه وتصرفه ، ويتعلم القراءة ويتلقى جميع المعارف لأن فيه استعداداً للتعلم . فهذا الاستعداد غريزة خاصة به ليست في الحيوان الأعجم . ولولا هذه الغريزة لبقى حيواناً

فكل غريزة خاصة في الانسان دون الحيوان ، أو هي أرقى فيه منها في الحيوان ، كالحب والتجنب من الأمر المجهول والاجلال للأمر العظيم الخ ، كانت في الأصل عادة اقتضتها العوامل البيئية من جهة والعوامل الاجتماعية من جهة أخرى . والعادة متى تكررت وانتقلت من جيل الى جيل أصبحت بعد عديد الاجيال غريزة

٦ - الاخلاق

الاخلاق البشرية : إنما هي مجموعة غرائز بعضها ورثها الانسان من الحيوان ولكنها ترقى فيه وتأنقت . وبعضها كسبها على مرور القرون بفعل العوامل الاجتماعية فترقت وتأنقت بترقى عقليته . فسميناها اخلاقاً تمييزاً لها عن غرائز الحيوان التي لا تزال وحشية مقصورة على مطالب الحياة المعدودة

وسبب ذلك هو ان الاخلاق الانسانية اول ما ينبى لتحريرك المرء للعمل ، لأنها اسبق من العقل . هي اول ما ينبض في الانسان حين يتأثر من مؤثر داخلي كالجوع والنبضة التناسلية ، او من مؤثر خارجي كالخطر او المستهجن او المدهش او المعجب او العظيم . ثم لا يلبث ان ينبى الوجدان العاقل او العقل لتدبر التأثير وتدريب الفعل

ونحن في خوض هذا الموضوع نبحت في السنن الأدبية التي تمقيد بها الاخلاق بحكم الحياة الاجتماعية . نبحت في القواعد والانظمة التي تتمشى عليها الاخلاق وتندرب فيها الافعال التي تحركها الاخلاق

الاخلاق طوائف مختلفة، بعضها رئيسية فلما تختلف في الاشخاص. فهي فيهم بعينها وإنما تختلف في حدتها ومقدار تأثيرها. وبعضها ثانوية تتفرع من تلك أو تتصل بها أو تنتسب اليها

أما الرئيسية فهي الاخلاق الاساسية التي تنصدر لتحريك الانسان للعمل حين يحدث ما يثيرها. وتسبق التعقل وهي اربع:

١- الفرائز الرئيسية ٢- العواطف ٣- الانفعالات ٤- الاحساسات
وأما الثانوية فهي الاخلاق المتفرعة الرئيسية والتي تبدا بعدها لتحريك المرء

للفعل ويغلب ان يصحبها التعقل كما سترها في مواضعها في هذا الفصل

١- الفرائز

١- الفرائز الرئيسية

هي اميال او قوى فطرية في الانسان ضرورية لانفعال الجسد اللازمة لحياته ولبقاءه وبقاء سلالته. تنصدر من معمل الحياة الداخلية من غير ان تحركها او تثيرها العوامل الخارجية. ولذلك يمكنك ان تسميها نوايض الحياة او نغرات الطبيعة الحيوانية. وهي ثلاث:

الاولى الجوع او الشهوة للغذاء. الجوع دافع من الداخل لطلب الطعام والسعي اليه، يتحرك من نفسه من غير ان يوجد الطعام ليحركه. فالدافع فطري او غريزي لأن القوة الحيوانية تقتضيه لنمو الفرد وبقائه الى اجل وليس للعقل سلطان مطلق عليه يمكن ان يكبحه او يردعه الى حد محدود ولذلك قيل « الجوع كافر » واذا ردمته الارادة الى حد الموت (كما صام مكسويني الارلندي في سجنه الى ان مات، كان هذا الردع نتيجة قوة خلق آخر تغلبت عليه كحنق مكسويني الشديد على الحكم الانكليزي الذي سجنه بلا حق، في يقينه. فالحنق تغلب على الجوع. وهو

امر شاذ ، نادر فسعي الانسان الى الرزق بل الى اطيب العيش وناقته ونعيم الحياة
إنما هو مدين في الدرجة الاولى الى هذا الدافع . الانسان يسعى الى ملء بطنه طعاما
فاذا بقيت عنده فضلة من القوة للسعي الى الرزق بذلها في السعي الى طيب
العيش وملذاته

الثانية ، الشهوة الجنسية أو التناسلية . وهي كالأولى دافع داخلي غريزي
ينبض من نفسه أو بالأحرى من القوة الحيوية . وإنما يختلف عن النابض الاول
بأن غايته استمرار السلالة أو بقاء النوع (كما يقول علماء البيولوجيا) لبقاء الفرد .
وهو يضارع الجوع في تمرده على التعقل والارادة . وإنما تمرده المطلق لا يفضى الى
موت الفرد ، بل الى انقطاع خيط السلالة عند ذلك الفرد . وبقوة هذا الدافع
يحتذب الفرد فرداً آخرًا مخالفاً له في الجنسية النسلية . وجميع مساعي الافراد في
الحصول على هذه الجاذبية مدينة لهذه الغريزة . فالفرد يبذل مجهوداً في التجميل
وجميع ضروب الاستقواء من جمع مال والتوصل الى الجاه والنفوذ لسكي يحتذب
اليه قريناً أو قرينة (١)

الثالثة ، العزيمة ، أو القوة الذاتية التي تحرك اعصاب الجسم وعضلاته
لعمل . هي قوة مدخرة في الجهازين العصبي والعضلي نازعة الى الخروج منهما بأية
السبل . فالمرء يشعر من نفسه بالميل الى الحركة والفعل حتى ولو كان ساكن العقل
او قلبه أو ختمه . تتضح هذه القوة جيداً في الطفل وهو خلو من الوجدان ، فلا
يكاد يمل الحركة لان فيه قوة ميالة للظهور . ونحن لانفطن لهذه القوة لأننا نراها
دائماً مؤتمرة بأمر العقل فننسب تحريكها للعقل . والحقيقة انها صادرة من نفس

(١) ولا يخفى عليك أن هذه الشهوة الجنسية تعد العنصر الاول الاساسي من عناصر الحب
وأقواها . وسترى في « حروف العواطف » وفي « حروف الاحساسات » اشارة الى عناصر
الحب الاخرى - راجع كتابنا الحب والزواج

المبدأ الحيوي كما نراها في الطفل ، وإنما للعقل سيطرة عليها فيدر بها حسب المشيئة .
فالحركة خاصة من خواص المبدأ الحيوي ولذلك نراها في الأحياء الدنيا كما نراها
في الحيوانات العليا والانسان . هي خاصة حتمية للحياة . والسكون نذير بالموت .
لذلك تعد هذه القوة في مقدمة الغرائز وهي اعظمهن وأقواهن ومنبثة في جميع
الجوارح . وهي تدفع الحى للحركة في السعى والعمل (١)

٢- تناسب هذه الغرائز

الشهوتان الاوليان عضويتان أي انهما تختصان بأعضاء معينة لهما . والثالثة
شائعة في جميع الاعضاء وهي تنجز العمل الذي تدفع اليه تانك الشهواتان
هذه النوابض والأميل الثلاثة تعمل بواسطة الجهازين العصبي والعضلي .
والأولان منهما قلما يخضعان لحكم الوجدان ، والثالث كثير الخضوع له
قلنا فيما تقدم ان الغزيرة الاولى تدفع المرء للسعي الى الرزق مستعينة
بالغزيرة الثالثة . ولا يخفى عليك ان رزق الانسان أوسع دائرة من رزق الحيوان
الاعجم . فالحيوان لا يسعى الى أكثر من ملء جوفه طعاما إلى حد الشبع . وما
يبقى عنده من قوة العزم لا ينفقه في السعي الى طعام آخر قبل ان يجوع بل ينفقه
في المغازلة وطلب القرين ، ثم في اللهو واللعب . وأما الانسان فلا يكتفي برزق اليوم
بل يسعى لرزق الغد ولا يقنع بالرزق البسيط بل يسعى الى العيش الانيق . وحالته
الاجتماعية وسعت أمامه دائرة الاناقة في المعيشة توسيعاً عظيماً جداً بحيث أصبحت
كفايته من الطعام نقطة في بحر هذه الدائرة . فهو يسعى الى لذات المعيشة بدعوى
الحاجة الى الطعام

(١) - تنبيه - قد جارينا مارتينو في حسابان هذه القوة غريزة من جملة الغرائز ونحن أميل
الى حسابها خاصة حيوية موجودة في كل حي بل في كل مبدأ حيوي وبدونها لا يظهر أثر
الحياة . فهي أهم من أن تكون غريزة أو هي أساس كل الغرائز

ثم أن غريزته التناسلية دفعته الى طلب القرين . وحالته الاجتماعية وسعت أمامه دائرة السعي توسيعاً آخر أعظم ، فاضطر ان يكسح لكي يرضى شهوة البطن وشهوة الاناقة والتجمل أيضاً . لذلك تنفرع من الغريزتين الاوليين طوائف أخرى من الاخلاق نحصرها في ثلاث : ١ - الرغائب ٢ - المطامع ٣ - الادبيات النفسانية الذاتية .

٢ - الرغائب

الرغبة: نزعة نفسانية الى أمر ترحى منه منفعة سارة كما لو رغبت في أن تكون ذا شهرة أو ثروة ، أو ان تكون بارعا في فن كالشعر أو الموسيقى ، أو أن ترتفع إلى درجة الاعيان أو إلى غير ذلك . وتنشأ هذه الرغبة من تأثير العوامل الاجتماعية والاحتكاك بالاشخاص وتقلب الاحوال الشخصية . وهي تتدرج في ثلاث درجات :

الاولى التمني : وهو شوق للحصول على الرغبة مع شعور بالعجز عن الوصول اليها ، اما لضعف في الشخص ، كما لو تمنى أن يكون زعيما وما فيه شيء من صفات الزعامة ، أو لبعدها عنه كما لو تمنى أن يكون ملكا ، وما هو بولي عهد ، أو لاستحالتها كما يتمنى الولد أن يكون ذا جناحين ليطير

فاذا آنس المرء من نفسه مقدره على نيل الرغبة كما لو رام الزعامة وهو في ظروف وصفات تؤهلها لها كان تمنيه رجاء ، والرجاء يدفعه الى السعي والعمل

الثانية الامل : وهو ارقى من الرجاء ويقرب المرء الى رغبته خطوة ، لان الامل يتضمن الثقة بالنفس وأرجحية الحصول على الرغبة ، وينشئ الجد والمثابرة . وهاتان مع الثقة بالنفس من جملة الاخلاق الفرعية التي يختلف فيها الناس ومتى . قوي الرجاء ابتدأت اللذة بتصور الحصول على الرغبة

الثالثة الطموح : وهو تعاضل الأمل الى حد تصور الظفر بالحصول على الامنية
وعنده يندفع المرء في العمل اذ يصبح الحصول على الامنية أكيداً في يقين المرء .
وقد تتجلى له الرغبة على قيد باع منه . وقد يتصورها أعظم مما ترجى وتمنى .
وربما تمادى في طلب رغبة أعلى من رغبته التي أمل فيها . وهنا تشتد لذته
بتصور الحصول عليها

وقد يقترن الطموح بالحزم وهو تعقل الامر وأخذه بالحكمة . والعزم
وهو الاصرار على العمل باقدام . والحزم والعزم خلقان فرعيان آخران يختلف
فيهما الناس .

ولا بد أن ينتهي الطموح بأحد أمرين : إما ان يحصل المرء على أمنيته .
وهناك تنتهي لذته اذ يتجدد عنده أمل آخر برغبة أخرى وراء الرغبة التي اتجه
اليها أولاً . وثمة يتجدد سعيه وعمله اذ ينتقل من حال إلى اخرى . أو أن يفشل
ويخيب أملاً فيرتد إلى حاله الأولى . فان بقي عنده في أثناء الخيبة شيء من الرجاء
والامل حوّل أمله الى الرغبة في طريق آخر . والا استولى عليه اليأس وهو خلق
آخر فرعى . واليأس يقعده عن العمل

٤ - المطامع

المطمع : نزعة في النفس إلى الاستقواء توسلاً بالقوة الى الظفر بالأمانى
الآيلة الى التمتع باللذة . ولا يخفى ان قوة المرء مهما عظمت محدودة . ولكن المطامع
يحاول بأية الوسائل أن يضم الى قوته الشخصية ما يمكنه استمداده من قوى الوسط
الاجتماعي الذي يعيش فيه مستعيناً بذكائه أو دهائه أو قوة شخصيته الممتازة
كالمهنية وقوة الارادة والثبات والاصرار

وينشأ الطمع في النفس من جراء الثقة بقوة الشخصية وتوسع الاحوال الاجتماعية التي تفسح السبيل للسعي إلى الامر المطموح به . والناس متميزون بالشخصيات ولذلك يتفاوتون بالمطامع تبعاً لهذا التمايز . فاقوام شخصية أقدرهم على الاخذ من قوى المحيط وازافتها الى قوته . وأضعفهم أكثرهم تعرضاً لخسران شيء من قواه . والمطامع أربع أضرب :

الاول المال : فللمال أو الثروة على اختلاف صورها أو انواعها إنما هي قوة عظمت لانها حاصل عمل العاملين . فما حصل دينار أو أي متاع أو أي حاصل انتاج إلا بذل لقاءه تعب وجهاد في عمل . ولكن النظام الحالي الانفرادي ، أو الفردي لا يخول لكل عامل ان يتمتع بكل حاصل عمله : بل هو يفسح السبيل لذوى الشخصيات القوية الطامعين ان يحتلسوا شيئاً من حاصل اعمال العاملين ويستأثروا بها ويستغلوها لمتعتهم . لذلك ترى الناس فريقين : فريقاً يعمل وفريقاً آخر يستغل عمل غيره . وقد يكون الشخص الواحد من الفريقين معاً فيستغل من عمل غيره وغيره يستغل من استغلاله . وهكذا تمول المليونى وافتقر العامل والتمول يستلزم ان يكون الشخص المطامع من عشاق المال فيسعى بقوة هذا العشق او الشوق الى المال للحصول عليه بأية الوسائل . والمليونى جمع اموالاً بجدقه وذكائه ودهائه واغتنامه الفرص في حلبة التنازع لقطف الثمار من اتعاب المجتمع . وهكذا اضاف الى قوته قوة كبيرة من قوى الجماعة . وبهذه القوة المالية يستطيع ان يشتري كثيراً من الامانى ليمتتع بلذاتها . وحبه للمال يدفعه الى السعى والاحتتيال للحصول عليه .

الثاني الجاه او الوجاهة : وهو ان يكون المرء في منزلة سامية بين جماعته أو قومه . وهذه المنزلة تكسبه اعتبار الجماعة وتجمعها حوله لخدمة مآربه . وهو يحصل

على الجاه بتفوق شخصيته اما لذكائه ودهائه أو لغناه أو لحسبه التالذ الموروث أو لبطلته وعبقريته إلى غير ذلك من المزايا التي يمتاز بها على الآخرين وبهذه المزايا الشخصية يسيطر سيطرة أدبية على جماعته أو قومه أو حزبه ويجمعهم تحت امرته فيكون نافذ الكامة فيهم . فكانه بهذه المزايا يضم الى قوته الشخصية قوى الجماعة التي تحف حوله . وهو لقاء هذه القوة التي يستمد منها منهم يحمي مصالحهم ويسبب نفهم . يفعل ذلك بالقوة العظمى المتضمنة فيه والتي استمدتها من قواهم : فكان قوة الجماعة تجمعت فيه وتكتلت . وهو القابض على أعبئها يستخدمها حسب مشيئته . وله القسط الاوفر من الانتفاع بها . فزعيم الجماعة أو رئيس الحزب أو شيخ القبيلة الذي اذا استنفر قومه هبوا للاخذ بناصره ومعاضدته هو الوجيه . فالجاه قوة نافذة أو نفوذ . والمطاع بالجاه يدفعه مطمعه هذا إلى السعي والعمل

الثالث السلطة : وهي تعلو على الجاه وتشمله أيضاً وتختلف عنه أو تزيد عليه بأنها قوة شرعية مستمدة من قوة الجماعة ومؤيدة بالدستور والقانون أو العرف على الأقل كقوة الحاكم والوزير أو أى موظف ذي سلطة أمره وناهيته . يحصل عليها المرء بأهليته الشخصية غالباً ولا سيما في هذا العصر النظمي وأحياناً يحصل عليها بجاهه أو بماله . ويمكنه أن ينتفع بها كثيراً لشخصه، وتقدره على الحصول على كثير من الاماني للتمتع بها . فحسب السلطة قوة تحرك الانسان للسعي اليها

الرابع الشهرة : وهي أن يكون المرء معروفاً بين قومه أو بين سواه من الناس بزمية قلّ الحاصلون عليها . والشهرة بحد ذاتها لذة للشهير، فضلاً عن انها كثيراً ما تكون ذريعة الاستقواء والانتفاع الى اماني مختلفة . يحصل عليها المرء باستعمال مواهبه ومزاوتها بالثبات والأصرار والمثابرة . من هذا القبيل شهرة

الفنان كالموسيقي والمغنى والشاعر والمصور والممثل والخطيب لان مزار الشهرة هو على الغالب الفنون الجميلة التي تجتذب الجمهور إلى الفنان وكل حرفة تتصل بالجمال. فالفنان يطمع بالشهرة لما فيها من الفخر من جهة والفخر لذة، ولما فيها من الانتفاع من جهة اخرى لانها قوة يتدرع بها إلى الاماني

تري ان هذه الطائفة من الاخلاق الفرعية تبتيدي عحيث يستفحل الطموح فهي درجة أعلى من الرغائب

هـ - الادبيات النفسانية الذاتية

يقترن بالاخلاق التي نحن بصدها طائفة من الاخلاق الفرعية ، فتصاحبها او تخرج بها وتتركب معها ، وهي ادبيات نفسانية تصدر من داخل الشخصية وقلمها تمس الآخرين او تستلزم الاحتكاك بهم . هي خاصة بالشخص نفسه وعواقبها تقع عليه وحده حسنة كانت او رديئة . وهي ثلاث :

أولا القناعة : وهي الرضى او الاكتفاء بما تيسر من الخير او النفع او كل ما فيه لذة وتمتع . هي خلة الاشخاص القليلي المطامع القصيرى الطموح حتى وإن كانوا ذوي قوة واهلية . وور بما كان القانع يشعر بالغبطة كالطامع او الطامح . وقد يكون اكثر غبطة منهما لانه لا يجاهد كثيراً ولا يجازف او يغامر . وانما يبقى متخلفاً في حلبة السباق ، ربما كان قصير النظر لا يرى الاماني البعيدة او يراها كالسراب ، او يراها ودونها خرط القتاد ، فلا يطمح اليها

ثانياً الاعتدال ، (والمراد به هنا التوسط بين طرفي القناعة والشراهة)

وهي أن لا يرضى المرء بما حصل أو تيسر ، بل يطمح الى ما يجهد في نفسه القدرة للحصول عليه ولو بجهد . ولكن يزن بين مطعمه ومقدرته فان كانا متوازنين متعادلين أقدم ورضى بما يمكنه الحصول عليه ، والا احجم . يتبادى في طلب الخير لنفسه ما

دام قادراً على نياله . فحتى بلغ الى حد العجز اكتفى بما حصل وكان راضياً مغتبطاً .
فهو يجاهد ولكنه لا يغامر ولا يجازف ولا يخاطر

ثالثاً الشراهة ، وهي تجاوز حد الاعتدال وهي الطرف الثاني المناقض
للقناعة . تدفع المرء الى ما فوق طاقته فيجاهد ويقضى العمر مجاهداً على غير رضى
بجال من الاحوال ، ولا يفتبط لأن نفسه لا تشبع . لذلك تكثر المحاطرة عند الشره
فيكون بين جانبي الفوز أو الفشل ، يقوم تارة ويقع أخرى
الاول لا يجاهد الا في ما لا بد منه للحصول على شيء من التمتع . والثاني
يجاهد محاذراً على قدر طاقته وهو راض بما يتيسر . والثالث يجاهد جهاداً غنياً
غير راض

ب - العاطفة

العاطفة قوة فينا جاذبة لنا الى غيرنا تتحرك فينا عند وجود هذا الغير . فهي
تختلف عن الطائفة السابقة من الاخلاق التي تنبض من أنفسنا من غير محرك
خارجي . تتحرك فينا العاطفة بتؤدة تبعاً لارشاد العقل وتكون في وجداننا شكلاً
عقلياً خاصاً بها حتى تكاد تعد قوة من قوانا العقلية

قلنا انها قوة جاذبة فهي جاذبية بين متشابهين أو طبيعتين من صنف واحد .
الواحدة جاذبة من الخارج والاخرى مجذوبة من الداخل . فهي على حد قول الشاعر
« شبيه الشكل منجذب اليه » هذه القوة تستحضر في ذهننا مجمل اختبارنا أو
صورة شخصيتنا أو الشبيه المرسوم في خيلتنا . وهي خمس رئيسية:

أ - العوطف الرئيسية

الاولى العاطفة الوالدية أو الحنو الوالدي : فالأب (أو الأم) يعطف
على ابنه أولاً لأنه يرى فيه صورة جوهره — جوهر منه ، ولكنه مستقل عنه .

وثانياً لأنه يمثل استمرار جوهره . جوهر منه قائم بذاته ولكنه متوقف في وجوده ونموه عليه . فهذه العاطفة تمثل في ذهن العاطف ذاتيته . فلو فرض أن أباً (وأماً) شك أو عرف أن هذا الولد ليس ابنه فهذه العاطفة تتلاشى ؟ وقد تتحول الى شفقة . وربما تلاشت الشفقة أو تحولت الى إعراض ، وقد يتحول الاعراض الى نفور فحقد . هذه العاطفة غريزة مفهومة السبب عند الانسان العاقل ومجهولة عند الحيوان غير العاقل

هذه العاطفة تعد جاذبية لأن الولد جاذب والوالدين منجذبان . وهي تترادف الحنو، ولكنها تتضمن معنى الحب أيضاً . الحنو عند الوالدين عظيم كالحب . والحب بين الزوجين أعظم من الحنو

بقوة هذه العاطفة تعكف الأم على حضانه ولدها ويكده الأب حرصاً على أولاد الأسرة

الثانية عائلية وهي نوعان : بنوية وأخوية . فالنوع الأول هو رد فعل العطف الوالدي بمثله ، كرد الصدى . فالولد ينعطف الى أبويه لأنه يجد رياً لشهوته من نتائج حنوهما . ومتى صار يفهم الحياة يعلم أنهما سبب وجوده، ويرى فيهما مثلاً لنفسه أيضاً . والنوع الثاني هو التعاطف المتبادل بين الأخوة اقتباساً من تعاطف الوالدين والبنين . فالولد حين يرى أن أبويه يعظفان على أخيه وأخته يحاكيهما في هذه العاطفة . ولعطف الأخ على الأخ رجوع صدى أيضاً للأسباب المتقدمة . ويمتد هذا التعاطف من بين الأخوة الى ما بين الأبناء الأعمام والخاللات الى جميع أعضاء الأسرة بنفس الأسباب المتقدمة . فالتجاذب متبادل بين أعضاء الأسرة وكل منهم جاذب ومنجذب

الثالثة اجتماعية وهي أن يعطف الانسان على مشابهيه ، أي سائر قومه ، لأنهم

مماثلون بل مساوون له في الشخصية. فإهم حيوانات أحط منه ليرتفع عليهم ، ولاهم
آلهة أرفع منه ليتهم بهم . بل هم مرآته . يرى فيهم مجمل شخصيته
هذا الضرب من العواطف والنزعة الاجتماعية التي تأصلت في الانسان وصارت
طبيعة أو غريزة فيه متفعلان على الدوام . أي أن هذه العاطفة تقوي في الانسان
النزعة الاجتماعية والنزعة الاجتماعية تقويها . تظهر هذه العاطفة أقل حدة من
العاطفة الالدية . ولكنها ليست أقل منها قيمة ، لأن الانسان يدعن بحكمها الى
التضامن والتعاون ، ويخضع للقوانين والشرائع والأنظمة الاجتماعية وأحكام
السلطة المسيطرة ، واثقاً أنه يشاطر الجماعة المنفعة والتمتع المشتركين بين أفراد الجماعة
و يفهم أن منفعته ولذته متوقفتان على منفعة الجماعة ولذتها . فالعائلة والجماعة متوازنتان
قيمة تجاه العاطفة ، وان اختلفت هذه العاطفة تجاههما

الرابعة وطنية وهي عطف الفرد على مجموع الأمة أو الشعب أو القوم بصفة
كونه جسماً واحداً هو عضو فيه . وتختلف هذه العاطفة الوطنية عن العاطفة
الاجتماعية بكون هذه بين فرد وفرد . وتلك بين فرد وكتلة الجماعة . فلرء يشعر
بقوة هذه العاطفة انه مدين بكيانه وسعادته الى وجود الجسم الاجتماعي . فاذا كان
هذا الجسم متكتماً ملتجماً جيداً كانت هذه العاطفة شديدة ، قد تدفع المرء الى
التضحية لأجل الوطن

الخامسة الشفقة وهي مبالغة في العاطفة الاجتماعية ، هي عاطفة انسانية اوسع
من العاطفة الوطنية ، لا ينظر فيها الى القومية ولا الى القرابة بل الى الانسانية .
فيتحرك عطفنا على اي شخص حين نشعر بألمه او تعسه او شقائه او مظلوميته حتى
ولو كنا نحن سببها ، اللهم اذا كانت لنا نفس راقية في الانسانية ولنا طباع
دمثة وقلب طاهر . تتحرك فينا هذه العاطفة لاننا نتصور انفسنا في مكان المتألم

او التمس او المظلوم او المصاب بمصيبة . وهذه العاطفة تدفعنا الى انقاذه او اسعافه او مساعدته في امره

ويمكن أن تعد هذه العاطفة في جملة الانفعالات النفسانية التي سنتبسط فيها في الحرف التالي لأنها تكون أحياناً انفعالات نفسانية من أمر مكروه ، بدل أن يثير فينا الخوف أو الغضب يثير الشفقة

وبالاجمال نقول إن العواطف أخلاق منجذبة نابضة من داخل النفس كالأميل الغريزية . ولكنها تختلف عنها بأنها لا تنبض الا عند مؤثر خارجي . وتختلف عن الانفعالات النفسانية التي هي طائفة اخلاق دافعة لاجازة كما سترى

٢ - العاطفة تجاه النفس - التجرد النفساني

للمرء عواطف ثانوية تتفرع من العواطف الرئيسية . فمنها ما يتجه نحو نفسه ومنها ما يتجه نحو غيره . فالأولى نسميها التجرد النفساني وهي أن مجرد المرء من نفسه شخصية نفسانية خاصة يستقل تصورها له عن ذاتيته العمومية . مجرد من شخصه شخصاً آخر عقلياً يرفعه أو يحطه حسب ما تفعل فيه العوامل الخارجية . فهي عاطفة منه نحو نفسه . وهي ثلاثة أنواع :

الأولى ، عزة النفس أو الشمم أو الكبر . خلق نفساني يستقل به عن الآخرين ، كأنه أمر لا يعينهم بل مهم نفسه فقط . فلا يكاف الآخرين أن يفعلوه له ولكنه يروم أن يعرفوه فيه ويود أن يعترفوا له به . يبتغي أن يكون عزيز النفس في خلوته كما يبتغي هذا في حضرة غيره . بهذا الخلق يتنزه عن الدنيا ويأنف ارتكاب الآثام . ويأبى أن يحط نفسه الى من هم أدنى منه ، أو أن يذلها الى غيره .

والكبرياء هي تطرف في الكبر والأنفة الى حد الاستعلاء على الآخرين

واحتقارهم . بها يتعدى المرء من نفسه الى غيره فهي تقيض العاطفة الذاتية . هي خلق متفرع من هذا الفرع

الثانية احترام النفس وهو أن يكون الكبر أو الشمم أو الأنفة مساوياً لقيمة المرء الشخصية ومقدرتها على الاحتفاظ بالمنزلة التي وضعها فيها . بهذه العاطفة الشخصية يصون المرء مقامه ويتحامي أن يتناول اليه شخص آخر

الثالثة الغرور وهو أن يكون الكبر أكثر من قيمة المرء الشخصية ومقدرته على الاحتفاظ بمنزلتها فيرغب في أن يضع نفسه في منزلة أعلى من منزلته . ولكن الآخرين لا يعترفون له بها بل يستهجنون ادعاءه اياها . وهنا منشأ الحسد وهو تعيظ المرء من انكار الآخرين عليه المنزلة التي يتوخاها . والحسد عاطفة فرعية لهذا الفرع أيضا

الرابعة الضعة وهي أن يضع المرء نفسه في منزلة دون المنزلة التي يستطيع البلوغ اليها . فالتمزف والذني الغرض والمتمذبذب انما هم حقيرون لأنهم ينزلون أنفسهم عن منزلة احترام النفس وعن الأنفة والآباء

التواضع غير الضعة وهو احترام المرء منزلة الغير مع حرصه على منزلته بحيث يبقى الغير محترميها مهما بالغ هو في التواضع . والوضيع هو غير المتسفل ، عنده احترام لنفسه . ولكنه وضيع بالنسبة إلى من هو أرفع منه

٣ - العاطفة تجاه الآخرين - الأدبيات المتعدية

الأخلاق الآئفة لازمة غير متعدية أي إنها لا تتجاوز نفسية المرء . وأما العواطف الفرعية التي نحن بصدها الآن فمتعدية ، أي إنها تصدر من المرء نحو الآخرين . وهي ثلاث :

الاولى الكرم وهو أن تفيض النفس الانسانية في المرء خيراً للآخرين
فيجود بقوة خيرية منه حباً بالانسانية ، غير ملزم بهذا الجود ، وانما هو ملزم به أديباً
واجتماعياً بحكم الانسانية وسنة التضامن الاجتماعي . فالخير الذي يفعله أو الجميل
الذي يصنعه انما هو قوة يبذلها منه مجاناً ، كالعطاء مالا أو أي شيء ذي قيمة ،
أو كالمروءة في نجدة أو اسعاف أو غوث أو انقاذ أو تسامح أو مغفرة أو تساهل .
كل هذا كرم خلق أو خلق كريم

الثانية البخل . وهو عكس الكرم إذ يحرم البخيل الخير حقاً إنسانياً ويمنعه
عنهم كما لو رأى غريقاً ولم يخلصه وهو قادر على تخليصه ، أو كما لو تقدم اليه
محتاج شديد الحاجة ولم يلب حاجته وهو قادر

الثالثة الطمع وهو الطرف الأخير المضاد للكرم اذ لا يقتصر المرء على
حرمان الآخرين الحق الانساني بل يبتغي هضم حقوقهم الشرعية ايضاً واتخاذها
لنفسه والاستئثار بما لحق له به . فالطماع يتحين الفرص لاختلاس حق الضعيف
الذي لا يستطيع رده عنه .

١ - رد فعل العاطفة

للعاطفة نحو الآخرين فعل يرتد للعاطف ، لأنها فعل صادر منه وواقع على
الغير . فلا بد أن يرتد هذا الفعل اليه في صور مختلفة حسب جملة الشخص الذي
وقع عليه فعل عدل العاطف ، كوقوع أشعة النور على شبح ملون ، فيرد الأشعة
أو تحترقه ملونة بلونه . ولما كانت جملة الناس أو طباعهم مختلفة الألوان
(مجازاً) كان ارتداد العطف عنهم ملوناً بألوان طباعهم . وهي تنحصر في ثلاثة :
أولاً الشكر فاذا كانت جملة المرء المعطوف عليه طيبة صالحة ردت فعل

العاطف شكراً . والشاكر يكافيء الفعل الخيري أو الجميل أما بفعل آخر يساويه
ان كان قادراً على المكافأة . وربما كافأه بأعظم اذا كان عزيز النفس ، أو يكافئه
بثناء و باعتراف بالجميل اذا كان عاجزاً عن المكافأة بالمثل

يقترن بالشكر الصدق والامانة والاخلاص وحسن الظن وسلامة النية
ثانياً الكنود وهو عكس اشكر وانكار للجميل أو تغاض عنه أو تجاهله
والتعاضى عنه . فهو لا يصدر الا عن جبلة رديئة قائمة اللون

ثالثاً الخيانة ، وهي لا تقتصر على انكار الجميل بل هي مكافأة الخير بالشر
عمداً . تصدر من جبلة سوداء شريرة ترد الأبيض الطاهر اسود قدرا والخائن خبيث
الطبع اللئيم ميال للغدر مجاناً ، يتحين الفرص لاقتناص ذوي الجبيلات الطيبة السليمة
النية . فالغدر والخيانة عاطفتان جاذبتان لا منجذبتان . عاطفتان لحب النفس
دون غيرها . في الذات تلتقى نتائج أفعالها

الغالب أن يكون أحد هذه الطباع الثلاثة التي نحن بصدد ملامتها للشخص
الواحد كل حياته . ولكن بعض الناس يشنون أحياناً عن طبعهم هذا لعوامل
وقتية تؤثر فيهم . وربما تعدل الطبع جيداً أو رديئاً في أدواره المختلفة السن لتأثير
التربية والاحوال الاجتماعية

ج - الانفعالات النفسانية

١ - النوافر الرئيسية

الانفعالات النفسانية تختلف عن الغرائز النابضة بتأثراً بأنها لا تصدر كقوات
داخلية من تلقاء نفسها كأمر حتمي لا بد من صدوره لحاجة في النفس . وانما هي
تصدر عند وجود أمر خارجي مشير للخلق أو مخالف لميل النفس فيحركها .

وهي تشترك مع العواطف بكونها مثلها تصدر عند وجود محرك خارجي . ولكنها تختلف عنها بأنها دافعة لا جاذبة. فلك ان تسميها نوافر دافعية لاجاذبية، او عواطف سلبية لا ايجابية، وهي ثلاث :

الاولى الكراهة تجاه الامر الذي لا يروق لنا بحال من الأحوال كأن يخالف رغبتنا فنصد عنه ، أو ينافي ذوقنا فنشمئز منه، كما لو اجتمعنا بثقيل أو ثرثار أو مهزار أو كما لو قرأنا شعراً تافهاً أو رأينا رسماً نافرماً أو شاهدنا شخصاً يذبح فرخة أو لاسنا وساخة

الثانية الغضب تجاه الامر الذي أضرننا أو آذانا أو أساء الينا كما لو اعتدى معتد على شرفنا أو حقنا أو أهاننا أو جرح عواطفنا الى غير ذلك، كل هذا يشير غضبنا ويحملنا على دفع الأذى والشر عنا بكل ما عندنا من قوة. والغضب يضاعف القوة : فالغاضب يستطيع أن يفعل أكثر جداً مما يفعله الخليم لأنه في ساعة الغضب تشور كل قواه وتجتمع متعاونة للدفاع

الثالثة الخوف تجاه الخطر أو الامر الذي يهددنا بأذى كما لو أقبل علينا العدو أو فوجئنا بمصيبة ، ففي بدء الأمر يبدو فينا الميل الى الهرب . فان كان الهرب مستحيلاً عمدنا الى تحامى الخطر بالحيلة . فان استحالت هذه أيضاً نشطننا الى الدفاع

هذه الاخلاق النافرة تسبق التعقل في اليقظة وتدفع العصب والعضل للعمل . لا تنتظر العقل أن يصدر حكماً في الأمر أو حيلة لتجنب الخطر أو رفض المكروه . بل تبسدهو حالاً الى الدفع أو الصد أو الفرار . فللشمئز يعجل في الصد أو التحايل ، والغضب يسرع الى القتال ، والخائف ، الى الهرب . ولكن بعد قليل يبرز العقل لتدريب هذه الأفعال

العليل ينفر في أول الأمر من تجرع الدواء الى أن يحكم العقل بوجود تجربته حرصاً على سلامة الجسد، والجمهور في مسرح يهرع الى الخارج عند شوبوب النار فيه قبل أن يحكم الوجدان بوجود الخروج بتؤدة ونظام ، بلئلا تكون كارثة اندفاع الجمهور وبعضه يدوس بعضاً أشر من كارثة الحريق ، والمعتمدى عليه يغضب الى أن يحكم العقل بوجود تلافي تفاقم الشر بالمعالجة والحيلة والحلم أو بطريقة أخرى ترى مما تقدم أن الانفعالات النفسانية وظيفية الوقاية من الخطر والأذى ، كما أن للغرائز الشهوانية وظيفية الحرص على البقاء الفردي والسلالي . وللعواطف وظيفية الحرص على الكيان الاجتماعي

٢ - الانفعالات الفرعية - رد الفعل

رأيت فيما تقدم ان الانفعالات النفسانية تسبق التعقل وتدفع المرء للفعل قبل أن يتولى العقل الامر ويشرع بالتدبر ، وكأن هذه الانفعالات غرائز ، بل هي غرائز في الحيوانات العجباء لأنها حادة فيها كما هي في الانسان ، فالقطة حالما ترى الكلب يزبثر صوفها وتنفخ وجلة ، واذا هاجمها غضبت . فان آنتست في نفسها القدرة على الدفاع وثبت عليه . والدجاجة كذلك اذا فاجأها الكلب أو ابن آوى « قانت » وفرت . واذا هجم على فراخها اتقضت عليه تنقر عينيه

أما الانسان اذا خاف أو غضب لخطر أو اشر مفاجيء فلا يلبث أن ينبري العقل للتدبر ، وحينئذ تنبري أيضاً الأخلاق الفرعية الثانوية لرد الفعل بأساليب مختلفة : أولها الحنق وهو التحفز لرد الشر بمثله أو بمساولة . والحنق يختلف عن الغاضب بأن عقله يشترك مع أفعاله في تدبر رد الفعل . فان لم يستطعه عاجلاً برد الغضب وذهب الحنق

ثانيها الحقد وهو أن يبقى الغضب محتدماً، ولكنه يكون مكظوماً. والحاقد

يصر على رد الفعل متريثاً الى أن تسنح الفرصة للانتقام فلا يتردد فيه

ثالثها الحذر وهو تيقظ الانفعال لأى نذير بالخطر أو الأذى قبل مجيئه أو حدوثه. ففيه مشار للظنون والشكوك والايحاس شراً. ولذلك يقال «ان سوء الظن من حسن الظن». ولأنه سابق لاوانه يؤول أحياناً الى الوقوع في المحذور منه لأنه اذا بدت آثاره أثارَت الشك في المشكوك فيه فيتفاعل الشكان المتقابلان وتفصيل الاجمال هو أن سوء الظن يحمل الظننان على تأويل أفعال الغير بغير ظواهرها، حتى اذا بدت منه بوادر سوء ظنه أثارَت ظنون الغير وحدث الصدام بينهما. ويؤول سوء الظن أحياناً الى سوء التفاهم الذي يسبب التخاصم. وكثيراً ما يتبادى سوء الظن الى أن يبلغ العذر. فالعذار يتعجل في أذى الغير قبل أن يثبت من احتمال مجيء الأذى منه. اليد على أن الحذر العميق الذي لا ينم عن سوء الظن يكون أحياناً منقذاً من الأذى والخطر

٤ - . قومات الانفعالات

متى انبرى العقل لتدريب الفعل الذي يحركه الانفعال النفساني استثار أخلاقاً فطرية ثانوية أخرى لتقويم الانفعال ولرد الفعل بقوة تتراوح بين الشدة والضعف. وهي تتولى حينئذ أمر الفعل المردود بتدبر العقل وارشاده على قدر ما يستطيع العقل السيطرة عليها. فقد يسيطر قليلاً أو كثيراً أو لا يستطيع السيطرة بتاتا وانما ينتدبها انتداباً للفعل. وهي :

أولاً الشجاعة وهي الجرأة على قدر ما تحتمل القدرة والاقدام على الفعل. فالشجاع لا يهاب الاخطار والصعوبات، ينشط للعمل بماء قواه العقلية والجسدية وتقرن الهيبية بالشجاعة وهي خاصة عقلية تظهر في ملامح الوجه والسحنة عموماً.

فبهذا الخلق القوي يستطيع انسان ان يروض الاسد ، وبنظرة منه يرده عنه اذا ضرى ، وبمثل هذه النظرة يؤثر على خصمه ويوهمه انه أقوى منه . وبهذه النظرة ونحوها من المظاهر الشجاعية يتفوق شخص على آخر ويحمّله على مهابته

ثانياً التهور وهو تطرف في الشجاعة أكثر ما تحتمله القدرة . هو شجاعة مقرونة بالطيش والرعونة غرور بالمقدرة . ولهذا قلما يسلم التهور من الوقوع في الخطر ثالثاً الجبن وهو الطرف الآخر من جانب الشجاعة ، عكس التهور . يرتد الجبان عن الخطر أو درء الأذى بالرغم مما فيه من القدرة على الاقدام . ولذلك يلجأ الى الحيلة . واذا كان دنيئاً ندلاً استعان بالصفات الرديئة كالكذب والرياء والمواربة والخبث

د — الاحساسات

١ — الشعور

الاحساسات طائفة من الاخلاق انفعالية كالثالثة ، ولكنها ليست دافعة مثلها ، ولا هي جاذبة كالاولى (الشهوات) بل هي منجذبة كالثانية (العواطف) وإنما تختلف عنها بانها انفعال بأمور عليا ، والمجذاب اليها من غير اندغام بها بل بتمتع بتأثيراتها . هي شعور بأمور أو أشياء أو حوادث أو شخصيات أعظم أو أعلى من تصوراتنا وغريبة عن اختبارنا . وهي ثلاث :

الاولى التعجب : وهو شعورنا بغرابة شيء او امر نجعل سببه كما لو سمع الطفل او الممجي الفونوغراف لأول مرة وهو لا يعلم سره ، أو كما لو رأى السائح الشرق جسر بروكلن قبل ان يعلم عنه شيئاً فيتعجب لكيفية بنائه . فهذا الشعور انفعال نفساني من سر مجهول ، ولا يزول هذا العجب الا متى فهم السبب . لذلك نقضى حياتنا ونحن نتعجب من أسرار الكون الى أن نفهمها . كذلك نتعجب اذا

قيل لنا ان فلاناً أثري ونحن نعرفه فقيراً ، وان فلاناً صار بطلاً ونحن نعرفه صعلوكاً .
وتعجب اذا أنبئنا بأي حادث مخالف للمألوف كما لو قيل لنا ان جزيرة جديدة
ظهرت في البحر أو جزيرة غاصت فيه

تختلف الدهشة عن التعجب بانها تحدث لمفاجأة أمر غير منتظر وان كان
مفهوماً أمره ، كما لو أشرف ابن البر على البحر لأول مرة فيندهش لعظمته ، أو كما
لو أقبل ابن السهل على الجبل

الثانية الاستحسان : وهو الانفعال بالجميل كروية الربيع في الجبال المتعالية ،
وكروية الزخارف المصطنعة ، وكسمع الموسيقى وشم الرياحين . وسر هذا الاستحسان
فيما يؤثره الجميل في الأجهزة العصبية قهز اهتزازاً متساقفاً ينتقل الى المراكز
الدماعية ، قهز مثله اهتزازاً نظامياً مطابقاً لما تأهبت له بفعل الوراثة وتعودته .
ويناقض الاستحسان الاستهجان للقيح لأنه يؤثر في الأجهزة العصبية فيحدث
فيها اهتزازات مضطربة غير نظامية ، وينتقل هذا الاهتزاز الى المراكز الدماغية
فتضطرب له لأنه مخالف لنظام اهتزازها الوراثي فتمججه وتنفر منه
وقد يتلاشى الاستحسان قبل التعجب لأن النفس تملُّ على التماذي نوعاً
من الجمال وتتوق إلى نوع آخر ، ولكن العقل لا يميل للطموح إلى استطلاع
سر الامر العجيب

الثالث الاجلال : وهو رد الانفعال بالامر العظيم كالقوة والفخامة والسمو الخ .
بهذا الشعور نعبد الخالق ، ونجل الملك والقائد والحاكم والزعيم ، ونبجل الكريم ونحترم
الاديب ونكرم النابغ الخ

وبالاجمال يقال أن التعجب يحملنا على استقصاء السبب ، والاستحسان

يتجه بنا الى الجميل ، والاجلال يرتفع بنا الى الصلاح

يتفرع من هذه الاحساسات ، ولاسيما الشعور الثاني أي الاستحسان ، احساسات أخرى تحرك بعض عواطفنا وتعظمها وتفخمها حتى تفوق على الرئيسية منها . وهي ثلاث درجات :

الاولى الميل : فما نستحسنه من الجمال نميل اليه ونرغب في التمتع به ما استطعنا اليه سبيلا . فنميل الى سكنى الارياف والجبال للتمتع بمناظر الطبيعة . ونميل الى عشرة الخلان للذة فيها . ونميل الى سكنى المدن لوفرة اطياب العيشة فيها . ونميل الى قراءة الروايات لفكاهتها الخ . ويقتصر الميل على الامور التي لا تستلزم مشقة للحصول عليها . فكأننا نبتغي الحصول عليها مجاناً . فاذا كانت تكلفنا مشقة استغنيينا عنها

الثانية الود : فاذا اشدت الميل الى حد أن نكلف أنفسنا عناء للحصول على الجميل صار وداً ، والود يدفعنا إلى طلب الجميل وبذل الجهد للحصول عليه . فاذا لم يتيسر لنا أن نسكن في وسط جمال الطبيعة لنتمتع بمناظرها الربيعية انشأنا الحديقة أو أنفقنا المال لأجل النزهة في المتنزهات ، واذا لم يتيسر لنا سماع الموسيقى في البيت دفعنا ثمن جواز الدخول الى المغنى (مكان الغناء) . واذا لم يأت اليينا العشير مشيناً اليه .

الميل والود يقتصران على نيل الجميل الحاصل . ولكن اذا كان الجمال الذي نتوخاه المثل الأعلى الذي لا يدرك كان توخيها هذا حباً . وهو أعلى درجات المحبة . وهو أبلغ احساساتنا الانفعالية التي تتجاوز حد الاستحسان مدى بعيداً جداً .

الثالثة الحب : وهو أعظم شعور فينا يستغرق معظم عواطفنا ويدمجها فيه

بل يعظم العاطفة تعظيماً، يرتفع بها الى أسمى درجات الخيال . الحب يجمع فيه معظم الاخلاق الجيدة التي مرت بك .

ولقد علمت فيما تقدم ان جرثومته الاولى في الغريزة الشهوانية التي ذكرناها في الحرف الاول . ولكن الأُنسان الذي تعددت أخلاقه كما علمت وتطورت وترقت إلى أن بلغت حد الاحساس بالامور العليا كالمعجب والمدهش والجميل والجميل نمت فيه جرثومة حبه تلك حتى تجاوزت الشهوة الغريزية إلى الشعور النفساني بالمثل الأعلى من الجمال

فالحب الذي نحن بصدده يتجاوز الغريزة الجسمانية الى الهوى الشعري . والحب يتعشق المثل الأعلى من الجمال .

الحب روحاني والشهوة جسدية . وبينهما ما بين الروح والجسد من الفرق وبقدر ما لهذا الشعور — الحب — من العظمة والقوة في نفس الانسان له التأثير الأعظم في حياته، وله العمل الأقوى في دفعه للفعل . فيكاد يكون أعظم عامل في تصرفات الانسان واليه يعزى معظم مساعيه وأعماله . فهو لا يعمل لأجل شهوته الجسدية والتناسلية عشر معشار ما يعمل لأجل حبه للجمال

٣ - اجمال

ومجمل القول في طوائف الأخلاق الأربع الرئيسية وفروعها أن الاخلاق الغريزية تدفعنا من أنفسنا إلى هنا وهناك إلى ان نصيب شبعاً للشهوة . والعواطف تجمعنا بالاشياء الموافقة لطبيعتنا . والانفعالات تبعد بيننا وبين الامور المخالفة لطبيعتنا . والاحساسات ترتقي بارواحنا إلى أعلى درجة في الجمال والصلاح هذا ما استطعنا تبويبه وتفصيله من الاخلاق باسواب منطقي . وهناك أخلاق فرعية غير ما ذكرنا تتفرع من الفروع لا يمكن حصرها لتمدها وتدخّلها

في فروع أخرى واندماجها فيها، ولأتصالها في صفوف الفضائل والرذائل . وفي وسع
القاريء اللبيب أن ينسبها للطائفة التي تنتسب إليها

تركب الاخلاق

ولا يخفى عليك انه مامن فعل من أفعال الانسان يقتصر على محرك واحد من
الاخلاق المحركة، بل يشترك في تحريكه خلقان أو أخلاق على الغالب . فالساعي الى
المال مثلا يندفع اليه بالود والطموح والبخل والطمع . والمدافع عن نفسه يندفع
بالغضب والشجاعة والحقده . والساعي إلى الزعامة يندفع بالامل والسكرم والشمم
والشجاعة والمثابرة الخ .

فالانسان مجموعة أخلاق، وأخلاقه قوات متوافقة أحيانا وأحيانا متضاربة ؛
يتغلب بعضها على بعض . وحاصل عمله انما هو نتيجة فعل هذه القوى المتوافقة
والمتضاربة ، كما أن المركب الشراعي يسير بحاصل أفعال مجرى النهر وهبوب الريح
وحركة الدفة والمجزاف



الفصل الثاني

الارادة

١ - ارادة الفعل ، أو الفعل المراد

١ - ماهي الارادة ٢ - سلسلة الحاجة والشهوة والرغبة ٣ - الحاجة
٤ - الشهوة ٥ - الرغبة ٦ - نسبة الرغبة الى الارادة

ب - التصميم

ج - الظرف

٦ - ما هو الظرف ٢ - تغيرات الظرف الرئيسية ٣ - تضارب الظروف

د - الشخصية ، متغيرة ومطلقة

١ - ارادة الفعل ، أو الفعل المراد

علمت فيما تقدم العوامل الاولى التي تحرك المرء وتدفعه الى الفعل . وعلمت
أيضاً أن هذه العوامل المحركة متى دفعته الى الفعل لا يلبث العقل ان ينبري
لتدريب الفعل نفسه . فقد انتهينا فيما تقدم من بيان الاخلاق والسجايا المحركة
والآن نبتدىء في بيان القوى العقلية المدربة . فرغنا من أحداثات الحركة وجمنا
الى الحركة نفسها - جمنا الى الفعل نفسه . ويجرى الفعل أو سلسلة حوادثه ،
هي التي نسميها السلوك . فالتصرف هو مجموعة الحوادث المرادة التي يجري فيها
الفعل أو الحركة التي أحدثتها الحركات . فالغضب هو الحرك والاندفاع في القتال

بحكم الارادة هو التصرف

١ - ماهي الارادة

يحدث التصرف أو السلوك بإدارة الارادة في ظرف معين الى غاية معينة .
ولكل من التصرف والارادة والظرف والغاية وجوه مختلفة باختلاف الحرك

واختلاف نسبتها بعضها الى بعض . ولذلك يتعين علينا أن نسهب في بيان حقيقة كل من هذه الامور ووجوهها

أما التصرف أو السلوك فهو المجرى النسبي بين العوامل والمعمولات ، بين المحركات والغاية ، هو ما وافق المحرك والمدرب من جهة واحدة وما وافق الغاية من جهة أخرى . والآن نشرع في بيان أحوال الارادة المدربة المتصرفة

١ - سلسلة الحاجة والشهوة والرغبة

اذا توسعنا بمعنى الارادة اطلقناها على الرغبة أيضاً . ولكننا لانستطيع أن نطلقها هذا الاطلاق في الاحياء الدنيا على غير الانسان ، لأنها غير موجودة فيها بالمعنى العقلي الذي نفهمه . ولذلك نفصل بينها وبين الرغبة . حتى الرغبة نفسها غير موجودة في الحيوان كما هي في الانسان . فاذا توسعنا بها اطلقناها على الشهوة الموجودة في الحيوان . فالشهوة موجودة في الانسان والحيوان ، والرغبة غير موجودة في الحيوان إلا كشهوة ضعيفة . وأما الارادة فقصورة على الانسان . والشهوة نفسها غير موجودة في الاحياء السفلى كالديدان والهوام والمكروبات والنباتات . وإنما توجد في هذه الاحياء الحاجة . ولذلك يتعين علينا أن نبين ماهية هذه المذكورات : الارادة والرغبة والشهوة والحاجة ، ونسبتها بعضها الى بعض

٢ - الحاجة

تغلغل جذور النبات ونمو أصلها في الارض وتفرخ فروعها في الهواء واتجاه أوراقها الى نور الشمس ، كل هذه صادرة بحكم الحاجة الى الغذاء . فلا يصح القول انها فعلت كذلك بحكم الشهوة . وكذلك المكروب والدودة لم يطوفا في الرطوبة ويمتصا الغذاء بفعل الشهوة ، بل بفعل الحاجة وبمقتضى النزعة الطبيعية فيهما . أما الحاجة المجردة من الشهوة في الانسان والحيوانات العليا فقصورة على ما

يرمي اليه الافعال الحتمية كالتنفس والنبض والتثاؤب والنوم ونحو ذلك . فلحاجة
إذا مجردة عن الارادة

٣ — الشهوة

وأما الحيوان الحساس فذو شهوة للطعام وذو شهوة تناسلية وكتاهما تدفعانه
للاكل والمزاوجة . ولكنه لا يفعل ذلك متعقلاً كالانسان . أي أنه لا يفعل بإرشاد
عقل بل بإرشاد الغريزة . وان كان في الحيوانات العليا شيء من العقل المرشد فهي لا
تدرك أنها تفعل بتعقل كما يدرك الانسان

٤ — الرغبة

أما الانسان فيفعل فعله بحث الرغبة ، أو الشهوة اذا شئت أن تقول ، ليس
بنزعة عمية الى غاية معينة ؛ بل هو يميل للفعل ويفعل تحت سيطرة الوجدان .
يفعل وهو عارف انه يفعل وماذا يفعل . فهو اذا طلب الطعام يفهم انه يطلبه .
والحيوان اذا سعى الى الطعام فقد يفهم الطعام ولكنه لا يعقل انه فاهم . والنباتة
تتجه الى الشمس ولا تدري أنها اتجهت اليها . فهي محتاجة الى نور الشمس وفي
طبيعتها ما يميلها اليه . فالحيوان مشتته للطعام والانسان راغب فيه . الحيوان يشتهي
الطعام حين يجوع ، وتهيج شهوته له حين يحضر لديه . ومتى كان شعباناً لا يفهم معنى
الجوع ولا يشتهي الطعام . وأما الانسان فسواء كان جائعاً أو شعباناً ، وسواء كان
الطعام حاضراً أو غائباً ، فهو راغب في السعي الى الطعام لادخاره الى حين الجوع
لانه يفهم الجوع ولو كان شعباناً ، ويفهم الطعام ولو كان غائباً عنه . ولذلك يرغب
وان لم يكن محتاجاً في الحال

٥ — الرغبة لاجل اللذة

أظن انه قد اتضح لك جيداً الفرق بين شهوة الحيوان ورغبة الانسان . بقي
ان تفهم ايضاً الفرق بين الرغبة والشهوة في الانسان وحده . فلا يخفى عليك أن

أعظم عنصر في الوجدان (أي ادراك الانسان أنه مدرك) أو بعبارة أخرى في التعقل ، هو الشعور باللذة والألم . فالانسان لا يطلب الطعام لاجل الطعام نفسه بل لأجل ما يشعر به من اللذة في الشبع . فهو يدرك معنى اللذة كما يدرك معنى الطعام . فحين يشتهي الطعام يقصد اللذة . وحين يمتنع عن الطعام لغرض يفهم أنه يعاني ألم الجوع . ولكنه يدرك ان غرضه من الصوم يفضى به الى لذة أعظم من لذة الشبع . فالشهوة ترمي الى اللذة المباشرة . والرغبة ترمي الى اللذة البعيدة والمباشرة ايضاً .

٦ - الرغبة في الامر الحسن

فالرغبة في شيء لا ترمي فقط الى التمتع بذلك الشيء بل الى ما يؤدي اليه من اللذة اذا لم يكن هو بنفسه لذيقاً . وما يؤدي الى لذة تعده حسناً . فالرغبة ترمى إذاً الى الشيء الحسن . فاذا كان الصوم في نظر المرء حسناً رغب فيه . وفي الحسن نفسه لذة للراغب فيه . يرغب المرء في السعى لاجل الرزق حتى في حالة الشبع وفي حالة عدم الحاجة اليه . وإما هو يسعى اليه كغاية حسنة ، وهي ادخاره . وبهذا المعنى يختلف الانسان عن الحيوان ، و به يختلف الانسان الراقى عن المهمجى والعاقل عن الجاهل ، والكريم عن البخيل . فلكل من هؤلاء شهوة ورغبة تختلفان عند الواحد عنهما عند الآخر . المهمجى لا يسعى الى الطعام الا لانه يجوع . فاذا شبع كسل عن العمل . والمتمدن يسعى الى الثروة لانه يخاف الجوع بل لانه يبتغى التأنق . ولذلك يستمر في كدحه وكده ولو كان شبعاناً . وذاك يسعى لانه يبتغى لذة الشبع ، فحتى شبع لا يكاف نفسه عناء . وهذا يسعى لانه لا يكتفى بما حصل بل يطلب مزيداً ويجد لذة في الحصول على المزيد ، وان كان لا يخاف ألم الجوع لان الطعام ميسور . فالزيد من الرزق أمر حسن في نظره

هنا باعنا الى نسبة الرغبة الى الارادة وبين الفرق بينهما : في الرغبة ميل للفعل ، ولكنها لا تتكفل بالفعل بل تقف عند هذا الميل وتترك الامر للارادة .
الارادة تأمر بالفعل أو لا تأمر ، يمكنك أن ترغب في شيء ، ويمكن أن تشتهي شيئاً ،
ولكنك قد لا تريد أن تقدم عليه . ترغب أن تشرب كأساً من الحيرة ولكنك لا تريد لأنك تكره أذاها . ترغب في قتل فلان ولكنك لا تريد أن تقتله بنفسك . تود أن يقتله أحد غيرك . تشتهي مال جارك ولكنك لا تريد أن تفتصبه . ترغب في معروف من صديقك ولكنك لا تريد أن تسأله إياه وبالعكس قد تريد من غير أن ترغب . فقد تريد أن تراحم صديقك في مسترزم ، وتراجمه فعلاً ، مع أنك لا ترغب في منع الرزق عنه ، ترغب أن تسافر الى بلاد بعيدة لتتعلم في جاهتها ولكنك لا تريد أن تسافر
فما تقدم من الامثلة تفهم جيداً الفرق بين الرغبة والارادة ، فالرغبة مجردة عن الفعل ، هي أخت الشهوة في الحيوان ، مجردة عن الارادة . والارادة هي الأمر بالعمل أو النهي عنه . فهي التي توافق الشهوة أو الخلق المحرك للفعل ، وتأمّر بالفعل أو تخالفها وتنهى عنه ، أو تأمر بالفعل الخالف

ب - التصميم

مع ذلك لا تنبهي الارادة لمباشرة الفعل مستقلة هكذا وحدها . فهناك سلطة أعلى منها لا بد من تدخلها . هناك الفطنة أو الحكمة فهي تصدر الحكم الذي تملغه الأرادة للقوى الفاعلة . هناك قوة تقرير الفعل — وهو التصميم على الفعل . فقد تريد ولكنك لا تصمم التنفيذ . فلا تتم الارادة . لأن التصميم مرتبط بالزمان المستقبل .

فإن أردت وفعلت كان التصميم مقروناً بالارادة . وإن أردت وسوف بقي الفعل متوقفاً على التصميم . فقد تريد أن تزور صديقك غداً ، ولما جاء الغد بدت أحوال أخرى جعلتك في تردد ، فإذا لم ينبر التصميم فلا تحدث الزيارة ولا تتم الارادة . فالارادة النافذة هي ما اقترنت بالتصميم أو أن التصميم هو شيء أكثر من الارادة . قد تنوى (تريد) أن تسافر غداً باكرأ . ولكن لما جاء الغد وجدت الطقس رديئاً . فإذا لم ينبر التصميم فلا تتم إرادة السفر . فالارادة بلا تصميم نية مؤجلة التنفيذ . والتصميم ارادة نافذة . فالارادة ذات طرفين: النية والتصميم

ج - الظرف

والارادة أو الرغبة ترافق الفعل الى أن تبلغه الى الغاية، اللهم اذا بقي الظرف الذي نشأت فيه الرغبة على حالها ولم تتغير . فإذا تغيرت الرغبة تغير الفعل وقد تتغير الغاية أيضاً . وامكان هذا التغيير يحدو بنا الى البحث في الظرف وأحواله

١ — ماهو الظرف

كل رغبة خاصة بالظرف الذي تنشأ فيه . فإذا تغير الظرف لسبب من الاسباب فقدت الرغبة معناها أو تغيرت بكليتها . والظرف يختلف اختلافاً كلياً لاختلاف الطوارئ التي تغير محركات الفعل و بواعثه ، ولاختلاف الرغبات والغايات لنفرض انك تساوم شخصاً على أمر فيه مصالحة لكليهما وترغب ان تتفق معه على شروط العقد . وفيما أنت تناقشه و يناقشك بدرت منه عبارة اغضبتك فتستاء وتعدل عن الاتفاق . فودية المساومة ظرف لرغبتك في الاتفاق ، فلما استأت من مناقشته تغير الظرف من المودة الى المغاضبة وتغيرت الرغبة والغاية . وهب انك آست في مناقشته تساهلا يطمعك بمصلحة أخرى أفضل من المصلحة التي ترمي اليها ، فهذا التساهل من قبله غير ظرف المساومة وتغيرت معه رغبتك

مثال آخر: هب انك شرعت ببناء منزل في أرض لك لكي تسكن هذا المنزل، وفي أثناء ذلك جاءك من يشتري منك الارض وما تم من البناء بشمن فيه ربح لك، فتبيعه لتشتري منزلاً آخر أو أرضاً أخرى. فهنا الظرف الثاني تقض الظرف الأول وغير الرغبة. وقد يغريك هذا الربح فتعدل بتاتاً عن بناء منزل خاص بك، وتقرر أن تشتري وتبيع طمعاً بالربح، فهنا تغير الظرف قضى إلى تغير الرغبة والغاية بتاتاً

مثال ثالث: كان التلميذ يدرس على نية أن يتخرج طبيباً. وفي أثناء ذلك مات أبوه أو افلس ولم يعد يستطيع الانفاق عليه، فعدل عن الدرس ونزل الى مضمار العمل والاسترزاق، فالظرف الاول تغير بتغير حالة الأب فتغيرت معه رغبة الابن وغايته وعمله

فالظروف ليست تحت حكم الانسان بل هي كالرياح تجري بما لا تشتهي السفن. ولذلك تتغير ظروف الانسان من حين الى آخر أو من عام الى عام أو من شهر الى شهر أو من يوم الى يوم أو من ساعة الى ساعة، ويمكن اجمال هذا التغيير أو حصره في أحوال رئيسية نلم بها فيما يلي

٢ - تغيرات الظرف الرئيسية

فالاولا: يمكن أن يكون سبب التغيير في الحركات الباعثة للفعل كما لو كنت تطالع رواية فهاجت حادثة الرواية عاطفة الحب فيك، فاندفعت أفكارك في الخيالات الغرامية، وقد يلوح لك أن تنظم قصيدة في الموضوع فتترك الرواية وتشرع في النظم أو كما لو كنت تشتغل في شغلك ثم سمعت بتظاهرة في الشارع، فتترك شغلك وتشاهد التظاهرة، وقد تخرج لتنضم إلى المتظاهرين

وثانياً: يمكن أن يكون السبب قوة الحكم التي فيك، اذ يعرض لك ما يغير

حكمتك، فتعدل عن مجرى فعلك وتوجهه في مجرى آخر ، كما لو كنت تضارب في السوق، وفهمت أن المضاربة تؤدي بك الى الخسارة والأفلاس، فتعدل عنها الى التجارة المشروعة بلا مضاربة ، أو كما لو كنت تشتغل بحرفة الخياطة ثم رأيت انك تربح من أثمان الاقشة ربحاً يفوق عناء الخياطة، فتعدل عن الخياطة الى تجارة الاقشة

ثالثاً : قد يكون السبب طارئاً خارجي يطرأ على عملك فيغير مجراه، أو يقطع السبيل عليه ، كما لو كنت تصطاد طيوراً فصادفت غزلاً، فتنجح عن صيد الطيور الى صيد الغزلان ، أو كما لو كنت مسافراً في سيارة فتعطلت السيارة فتتركها وتركب القطار

رابعاً : قد يكون السبب تغير حالة صحية ، فبينما أنت تشتغل أصبت بمرض فتجئ الى السرير للاستشفاء ، وقد يكون المرض عضالاً يمنعك عن العودة الى عملك نفسه فتضطر أن تعمل عملاً آخر أو أن تسافر للاستشفاء

خامساً : العمر أو الزمان يقضى عليك بتغيير مجرى حياتك . فانت اليوم تلميذ وغداً مستخدم وبعد الغد مستقل . واليوم أنت تشتغل وغداً في عيد، والان أنت مسرور وبعد برهة أنت كئيب ، والان أنت وحدك و بعد برهة بين جماعة وهلم جرا ففي كل حال من هذه الاحوال أنت في ظرف جديد يغير رغباتك وغاياتك ومجاري أفعالك .

سادساً : وأخيراً تختلف الظروف باختلاف الاشخاص . فقد يكون لاثنين رغبة واحدة ولكنهما يختلفان في الغاية ، كلاهما يكتب في مشروع خيرى ، الواحد بدافع الشفقة والآخر بدافع الشهرة . فالظرفان مختلفان . وقد يقترح نائبان في برلمان على مشروع ، الواحد يقصد به الخير العام، والآخر يقصد مصلحة له في

المشروع ، فالخير العام ظرف للنائب الأول ، ومآل المشروع لمصلحة النائب الثاني ظرف له . والشريك في عمل يسعيان الى الربح أحدهما يشتغل في المكتب والأخر يطوف على الزبائن .

٣ - تضارب الظروف

فيما تقدم فرضنا رغبة واحدة في ظرف واحد لغاية واحدة ، ولكن المرء محفوف بالظروف العديدة ، وله رغبات متعددة مختلفة في وقت واحد ، وكثيراً ما تكون هذه الرغبات والظروف متضاربة أو متباينة . فهل تكون له أفعال متعددة في وقت واحد ؟

يمكن أن يجد السياسي نفسه في ثلاثة ظروف معاً وهو يفاوض سياسياً آخر في دولة أخرى . فأولاً يريد السلم العام ، وثانياً يريد مصلحة بلاده ، وثالثاً يريد أن يرضى ضميره ، ولا يندر أن يجد في هذه الظروف تضاربا . فإذا أصر على مصلحة بلاده فقد يعرض السلم للخطر ، أو قد لا يرضى ضميره ، لأن المصلحة الوطنية المطبوبة غير حقة مثلاً . وإذا حافظ على السلم بالتساهل فقد يضع حق وطنه ، وقد لا يرضى ضميره إذا كان حق وطنه أكيداً . فأي هذه الظروف يفوز ، أو أية هذه الرغبات تنجح ؟ البحث هنا فلسفي عقلي بحت ، والحكم يتوقف على عقلية السياسي وأدبيته وفطنته في وزن الأمور . فالرغبات الثلاث كقوات متضاربة وأقواها توجه الفعل في جهتها

وهكذا الانسان يجد نفسه كل حين وكل يوم وكل ساعة في ظروف ورغبات مختلفة يغلب أن تكون متضاربة . فهو يريد أن يحسن الى فقير ولكنه قليل المال ، ويريد أن يذهب الى المعبد ولكنه مضطر أن يلازم عمله ، ويريد أن يكون حراً ولكنه في الوقت نفسه يريد أن يحافظ على النظام ، ويريد أن يضعحي لأجل

وطنه ولسكنه ذو عائلة واطفال وهم أولى بالتضحية . وهكذا هو ذو رغبات مختلفة ، في ظروف مختلفة . وأقوى الظروف برغباتها أرجح وأقرب الى الفوز . الظرف بعين قوة الرغبة . فقد يبقى المرء متقاعداً عن خدمة وطنه والتضحية له الى ان يستفزه اعتداء أمة أخرى علي بلاده فيهب للتضحية لاجل وطنه . فتغير الظرف يُميل الرغبة .

د - الشخصية - متغيرة ومطلقة

بعد هذا البيان تعلم ان شخصية الانسان متغيرة ايضاً ، اذا سلمت بان الشخصية هي اتحاد الاخلاق المحركة مع التعقل المرشد في اجراء الفعل . فاذا كانت الاخلاق المحركة للفعل متغيرة بتغير الظروف ، واذا كانت الرغبة التي تنتدب الارادة للأمر والنهي متغيرة ايضاً ، فالشخصية نفسها اذاً متغيرة . فانت الآن مسالم وبعدهنية محاصم ، وانت الآن عادل ، وبعدهنية ظالم ، وانت الآن وطني ، ثم أناني ، وانت الآن منهمك ثم انت ممتنع ، مسرور ثم مكتئب ، رزين ثم أهوج

أما الشخصية المطلقة التي يتصف بها المرء ويعرفها له معارفه فهي المعدل المتوسط لشخصياته المتغيرة أو هي حاصل تفاعلها . فيقال هذا كريم لكثرته احسانه ، وان كان في بعض الاحيان ممسكاً . ويقال هذا اشم انوف عزيز النفس لتغلب هذه السجاياء فيه وان كان في بعض الاحيان يتزلف أو يتصاغر . ويقال هذا المرء جليل لأن الجلال صفة غالبية فيه وان كان في بعض الاحيان يتبدل

انتهينا من تبين الاساليب التي يجرى فيها الفعل بقوة المحركات وحكم الارادة .

فنجمل هذا البيان بهذا الترتيب

الارادة

الغاية

{ الشهوة ، الرغبة | النية ، التصميم
الظرف }

الاخلاق المحركة

واليك بيان احوال الغاية



الفصل الثالث

الغاية

١ - تنوع الغايات

- ١ - الرغبة والغاية ٢ - الظروف الرئيسية ٣ - تسلسل الغايات
٤ - الغرض السرور ٥ - الغاية القصوى

ب - الداعي أو الباعث

- ١ - الغاية كمحرك للفعل ٢ - التعقل كمحرك ٣ - الظرف كمحرك

١ - تنوع الغايات

١ - الرغبة والغاية

الرغبة ترمى الى غاية . فلكل فعل تفعله غاية تنجها اليها الرغبة . لذلك لا يمكننا أن نبحث في الغاية إلا ونحن نصطحب الغاية في بحثنا لأنها ترافق الفعل الى أن يبلغ الغاية . اذا الرغبة تتضمن أمرين : الغرض الذي ترمى اليه الرغبة ، والغرض الذي يرافق الفعل الى الغاية . يتضح لك الفرق بين الامرين اذا كان اثنان يرميان الى غرض واحد ولكنهما يختلفان قصداً . كلاهما يبتغيان أن ينقذا غريباً ، الواحد يقصد أن يخلصه لأنه ابنه ، فهو يبتغي انقاذه بالذات ، والآخر يخلصه وهو غريب عنه ؛ لأنه يفعل لأجل الانسانية ولهذا تختلف المقاصد والغرض واحد ، تختلف باختلاف الظروف كما علمت . فكان الظرف يبين المقصد

٢ - الظروف الرئيسية

اليك اهم الظروف كما ذكرها مكنزي في كتابه « متن علم الآداب »

اولا ، يختلف المقصدان من حيث البعد والقرب ، فيكون احدهما بعيد المرعى والاخر قريبه : مثال ذلك ان اثنين يخلصان غريباً : الواحد يخلصه لأجل الانسانية

والآخر لان له عنده ديناً فينبغي أن يستوفيه . ففي الحالة الأولى ينتهي قصد
الاول في انقاذ الغريق . وفي الحالة الثانية لا ينتهي إلا بعد أن يستوفي دينه
ثانياً : أن يكون أحد القصدين داخلياً والآخر خارجياً . كما لو صنع الواحد
جميلاً لارضاء ضميره والآخر صنعه لأجل الشهرة أو الثواب أو المكافأة

ثالثاً : أن يكون أحد القصدين مباشراً والآخر بالواسطة . كما لو رام فوضويان
أن يقتلا حاكماً ، فالواحد يتحين فرصة لقتله وحده ، والآخر ينسف قطاراً حديدياً
بالديناميت لأن الحاكم في القطار . فهو يقتل كل من في القطار لأجل غايته مع
أنهم ليسوا مقصودين بها

رابعاً : أن يكون القصد وجدانياً أي عقلياً باطنياً كما لو خدم المرء وطنه خدمة
جليلة وهو يقصد خير أمته . وفي الوقت نفسه ينال نفعاً . فقصده للفخر باطنى
الوجدان وان لم يكن مرماه الأول أو لم يشعر به . وفي كثير من الاحوال يتعذر
الفرق بين هذين القصدين

خامساً : يكون أحد القصدين رسمياً والآخر مادياً كما لو رام حزبان أو
شخصان أن يغيرا الحكومة ، فالحزب الواحد يصوت ضدها لانها تخالفه بالمبدأ ،
والآخر لانها تضر بمصالحه

على أن هذه الاحوال الخمس غير شاملة لجميع ضروب المقاصد وظروفها ولكنها
تساعد على تحليل معقدات المقاصد

٣ - تسلسل الغايات

وهنا يقف أمامنا سؤال وهو هل الغاية هي نهاية الفعل ؟ أم ان الفعل يستمر .
وبعبارة أخرى هل الغاية واحدة أو متعددة ؟ والجواب أن الغاية قد تكون تارة
واحدة كما لو أكلت لتسد الجوع . فالغاية هنا واحدة والفعل مباشر . ولكن اذا
طبخت ، فنضوج الطبخ هو الغاية المباشرة . والأكل من الطبخ هو الغاية الثانية

فالغاية الأولى صارت واسطة للثانية . وهكذا تسعى لجمع المال ثم تنفق المال في قنية الحاجيات لارضاء شهوتك . فهنا تعددت الغايات وقد تسلسلت فكانت الواحدة واسطة للأخرى . وكذلك تتشعب الغايات بعضها من بعض فأنت تتاجر وتربح ثم تنفق بعض ربحك في قضاء حاجاتك وبعضه تضمه الى رأس مالك لكي توسع متجرك . فالتوسع غاية قائمة بنفسها . ثم ترمى بالتوسع متجرك إلى جمع الثروة لكي تتزوج زوجاً سعيداً . فالزواج غاية أخرى . ثم تجتهد في إسهاد عائلتك وإسعادها غاية أخرى . وهكذا دواليك الغاية الواحدة واسطة للأخرى .

٤ - الغرض السرورى

هنا يقف لدينا سؤال آخر . ماهي الغاية أو ماهو الغرض ؟ وهنا يختلف الباحثون فكانوا فريقين : فريق يقول ان الغاية ماسر النفس وأشبع شهونها وأرضى شعورها (١) وفريق آخر يقول بل هي ما أفضى الى نفع . وأما السرور فما هو الا ما اصطحبه القصد معه . ويمثلون على ذلك بلعب النرد مثلاً أو بأي مسابقة . فان اللاعب حين يدخل في اللعب لا يضمن الفوز ولكنه يلتمد باللعب حين تستخدم المسابقة . ومتى انتهى اللعب فلا يكون سرور الفوز عظيماً كسرور اللعب نفسه ، وما هو الا استمرار سرور اللعب

من أمثلة ذلك أيضاً ان كثيرين يجمعون المال ويدخرونه ولكنهم لا يتمتعون به . فهم يسعون الى المال نفسه وليس المال المدخر موضوع تمتع وذة . وإنما هم يسرون ويلتذون بجمعه قبل أن يجمع أو في أثناء كدحهم لجمعه . فالسرور هنا سبق الغاية . والغاية جاءت متأخرة : اذاً السرور ليس غاية بل هو يرافق

(١) وقد عرفت هذه النظرية عند الافرنج بلفظ هيدونزم Hedonism اي السرورية وذووها يسمون هيدونستس Hedonists أي سروريون لانهم يحسبون الغاية سرورا او ان السرور هو غاية كل انسان من فعله

القصد الى الغاية. ومتى بلغ المرء غايته انتهى سروره وشرع يقصد الى غاية أخرى. لذلك بكى اسكندر الكبير حين انتهى من الفتح لأنه لم تبق بلاد لم يفتحها. فكان سروره في الحرب نفسها لأجل الفتح. فلما تم له الفتح انتهت لذته ولا قل انعام نظري في نظرية كل من الفريقين يرى القاريء انهما مختلفان في تحديد الغاية. فالاول يعد الغاية كل ما افضى الى لذة سواء كانت اللذة في أثناء الفعل، أو في نهايته، لأن الغايات مسلسلة كما تقدم القول. فاذا كنت تبني بيتاً فتشعر بلذة حين تنتهي من وضع أساسه لأنك بلغت الى درجة من الغايات التي تتوسل بها إلى الغاية القصوى وهي سكنى البيت أو التمتع بأجرته. فمقاصد الانسان سلسلة لا تنقطع والسلسلة تشتمل على حلقات وكل حلقة غاية قائمة بنفسها وفيها لذة. فاذاً كل ما افضى الى لذة كان غاية. فاللذة اذاً هي الغاية سواء كانت هذه نهائية أو واسطة.

والفريق الثاني يعد الغاية الغرض الذي يتجه اليه الفعل. فمتى بلغ الفعل إلى القصد كان بلوغه غاية. وأما السرور أو اللذة فيحدث في أثناء الفعل. أي إن السرور يرافق القصد إلى الغاية. وعند بحثنا في السرور نعود الى هذا الموضوع بأكثر إيضاح

٥ - الغاية القصوى

فترى مما تقدم أن لكل من الفريقين نظريات وجيهة والفرق بينهما قليل. وللتوصل الى الحقيقة الراهنة نبحت في جذور الغاية التي يتجه اليها الفعل ويرى اليها القصد. وهذا البحث يستلزم أن نعود الى المحرك للفعل لأنه سبب وجود الغاية. وهنا نسأل هل للغاية شركة في تحريك الفعل؟ أي هل تعد الغاية النهائية محركاً أيضاً للفعل؟

نعود إلى المحرك فندخله تحليلاً أعمق مما فعلنا فيما سبق . مرّ بك أن الاخلاق والسجايا التي تحرك الفعل منها غرائز بحثة كالشهوات والانفعالات ومنها نشأت كهادات وصارت غرائز ، أو هي مشتقة من غرائز . والغريزة نبضة حيوية أو عقلية وظيفتها الحرص على الحياة والبقاء - بقاء الفرد وبقاء النوع . فكل خلق لفعل إنما هو يرمى بحركته الى هذا الغرض : الحرص على الحياة والبقاء . حين تأكل لاشباع الجوع تفعل ذلك بغريزة الشهوة البطنية لأجل الحياة والبقاء . وحين تهرب تفعل ذلك بغريزة الخوف حرصاً على الحياة والبقاء . وحين تغضب تقاتل حرصاً على الحياة وهلم جرا . فكانت للغاية شركة في تحريك الفعل لأنها غرض الغريزة . كما سيتضح لك ذلك فيما يلي

ب - الداعي أو الباعث

رأيت فيما تقدم أن الغاية المرغوبة هي التي تصطحب معها سروراً أو تكون هي نفسها سارة ، أو على الأقل يكون السرور مرافقاً للفعل المتجه اليها . وستتضح لك هذه الحقيقة أكثر في الفصل التالي . ولذلك لا بد أن يكون قد قام في ذهنك أن الغاية المرغوبة هي نفسها محرّكة للفعل أو من جملة محرّكاته فهل هي كذلك ؟ أليست الشهوة غاية ومحرّكاً للفعل المتجه إلى هذه الغاية ؟

ولسكني أسهل أمر التمييز بين المحرك الخلقى والغاية التي تتراعى لنا محرّكاً أيضاً للفعل المتجه اليها نقيم في ذهن القاريء مبدأ أع من المحرك وهو الداعي أو الباعث للفعل . فالداعي قد يكون محرّكاً خلقياً أو غاية مرغوبة أو تعقلاً أيضاً ، أو قد يكون هذه جميعاً أو اثنين منها

المحرك الخلقى الذى يستقل وحده فى انتداب المرء للفعل هو الخلق الغريزى البحت ولا سيما إذا كان رئيسياً كالشهوات الغريزية والانفعالات . فهذه يمكن أن تحرك المرء لأول وهلة للفعل من غير أن ينظر الى الغاية . فهو يغضب ويقاتل ويخاف ويفر ويجوع ويتلف للطعام قبل أن يفكر بالغاية ان كانت سارة أو مؤلمة . فالغاية كافية لتحريك الفعل وأما الاخلاق المتفرعة المشتقة من الرئيسية فلا لها أقل سرعة فى عملها تقيم فى الذهن صورة الغاية المرغوبة . وهذه الصورة تشترك معها فى تحريك الفعل . وكلما بعد الخلق عن محضية الغريزة اتضحت فيه الغاية وكانت أكثر شركة فى تحريك الفعل . فحب المال والشهرة والشفقة والميل إلى الاحسان الخ كل هذه تقيم فى الذهن تصور السرور من الحصول على الأمر المرغوب فيه ، فتكون الغاية المرغوبة عاملاً قوياً فى تحريك الفعل

المحرك الفأى إذاً هو الذى تكون فيه الغاية المرغوبة من طبيعة الخلق المحرك . أي أن هذا الخلق نفسه يبتغى ارضاء لنفسه لا لقوام الاقنوم الانسانى فالشهرة مثلاً من جهة واحدة تختلف عن خلق حب الاشتهار فى نفس المرء ، ومن جهة أخرى تجعل حصول المرء عليها غاية مرغوبة . فهى إذاً محرك للفعل وغاية له . هى مصدر جاذبتين : جاذبية النفس لهذا الخلق (خلق حب الشهرة) وجاذبية الغاية المرغوبة (أى الحصول عليها)

إذاً كثير من الغايات المرغوبة موجودة فى طبيعة الأخلاق الفرعية وأحياناً فى الأخلاق الرئيسية أيضاً متى كان التعقل مسيطراً ، وبالتالى تكون محركاً للفعل . فالفخر خلق محرك ، والحصول عليه غاية محرّكة أيضاً . والشجاعة خلق محرك ، وفوزها غاية محرّكة أيضاً وهلمّ جراً . فترى أن الغاية متى كانت محركاً للفعل أيضاً كان يجرى الفعل فى دائرة

٢- التعقل كمحرك

المحرك التعقلي هو الذي يدل على الوسيلة المحمودة التي يجب أن تجري فيها حركة المحرك (الفعل) الى الغاية المرغوبة التي تقيم الشعور برضى ذلك الخلق المحرك. ولما كانت أدبية الفعل منحصرة في وظيفة التعقل كان هذا المحرك التعقلي يتصرف في الفعل كما يشاء اذا لم يسبقه المحرك لأجراء الفعل . فقد يوافق المحرك أو قد يعدل حركته أو يخالفها . قد تنور شققة المرء عند رؤيته شخصاً فقيراً وتدفعه للاحسان عليه . ولكن المتعقل قد يقمع الشققة ويقول لها : دعيه بلا احسان لئلا يتعود الشحاذة . فهنا كان التعقل محركاً للفعل ، وهو قبض اليد عن الاحسان وتوبيخ الشحاذ

وقد يستقل التعقل وحده بتحريك الفعل فيحرك الخلق و يقيم له غاية مرغوبة عن نفسه وحينئذ يكون عمله عقلياً بحتاً .

٣- الظرف كمحرك

قد يعرض المرء مثلاً ظرف يستطيع فيه أن يخدم وطنه خدمة جليلة ، فيفكر في أسلوب هذه الخدمة ويثير في نفسه خلق فعل الخير والشهرة، و يقيم فيها تصور لذة هذا الفعل من الناحيتين ناحية الضمير وناحية حب الشهرة . فيكون في هذا الأمر مستقلاً في تحريك الفعل وتدبر وسيلة اجرائه . كذلك قد يعرض للمرء ظرف يكون فيه زعيماً مثلاً، فيثير هذا الظرف في نفسه حب الزعامة وقد كانت نفسه قبلاً غير طامعة فيها، و يقيم لها رغبة جديدة للحصول على الزعامة . أو قد يعرض له ظرف يكون فيه غنياً أو فناناً أو محسناً أو وجيهاً فيثير في نفسه هذا الخلق ويمرن الأمل على الحصول على هذه الغاية المرغوبة . فيكون هو في الأصل علة تحريك الفعل مستقلاً فيها

فما تقدم ترى أننا لا نستطيع في معظم الأحوال أن نفصل بين الأخلاق
والسجايا المحركة وبين المرغوب والمتعل، ولا أن نقصر قوة تحريك الأفعال على
الأخلاق والسجايا وحدها



الفصل الرابع

السرور

١ — ماهية السرور

١ — اللذة والألم ٢ — حالات السرور الظرفية ٣ — السرور غير الغاية
٤ — هل اللذة هي الغاية القصوى ؟ ٥ — أدبية الفعل فصل الخطاب

ب — قيمة السرور

١ — تعاقب اللذة والألم ٢ — تفاوت المسرات ٣ — مقايضة المسرات

ج — نظريات السرورية

١ — السرورية الادبية الانانية ٢٠ — السرورية الادبية العامة

د — السعادة

رأيت فيما تقدم أن السرور مصاحب للغاية وملازم لها أو هو الغاية بعينها في نظر السروريين ، فلا بد من الاسهاب في أحواله وأحكامه، لأنه يكاد يكون بيت القصيد في مجرى الفعل

١ — ماهية السرور

السرور (١) هو شعور جسدي أو عقلي بما أحدثه الفعل من ارضاء للشهوة جسدية أو عقلية . فالشبع سرور لأنه سد الجوع ، والصدق سرور لأنه أرضى

(١) السرور واللذة لفظان مترادفان فإذا استعملنا هذه تارة وذاك أخرى عنيينا معنى واحدا

الضمير ، والفوز سرور لأنه أرضى الطمع بالشهرة ، والربح سرور لأنه أرضى شهوة

النفس للمال الخ

١ - اللذة والالم

وللسرور فعل سلمي وهو الألم أو السكابة على الأقل . وفي كل ظرف من ظروف الأفعال لا بد من أحد الوجبين اما اللذة أو الألم . وحيث لا لذة ولا ألم فلا ظرف . فإما أنت مسرور أو متألم في الظرف الذي أنت فيه . ولا محل للكلام في الظرف الذي لم تنتقل إليه أو لم توجد فيه

فإذا كنت جائعاً كنت شاعراً بالألم الجوع . ومتى أكلت وشبعت حل السرور محل الألم . فالفعل ينتقل بك من حالة الألم الى حالة اللذة . هو فرار من الألم الى اللذة . والغريزة التي هي مجموعة الاخلاق أو مصدرها إنما هي المحرك الاساسي لهذا الانتقال من الألم الى اللذة .

وهنا عدنا الى النقطة الجوهرية التي معناها آنفاً وهي هل اللذة هي نفس الغاية التي يتجه اليها الفعل برفقة القصد ؟

٢ - حالات السرور الظرفية

لنبحث في طبيعة السرور نفسه .

للسرور ثلاث حالات كما ذكرها روجرس في كتابه « نظرية الآداب » :
أولاً السرور الذي منحنا إياه الفعل في الماضي . ثانياً السرور الذي ننتظر أن يمنحنا إياه الفعل في المستقبل ؟ ثالثاً السرور الذي نتصور في الحاضر توقعه في المستقبل فالسرور الاول حدث مع حدوث الغاية . والثاني لم يحدث بعد وإنما نحن ننتظر حدوثه فهل نشعر به ؟ نعم نشعر به في الحالة الثالثة ، أي نشعر به في تصورنا لحدوثه . فهل الشعور نفسه حين حدوثه يختلف عن الشعور به حين تصوره واقعاً أو حين توقعه ؟ أجل يختلفان من حيث الحدة . وفي كثير من الظروف يكون السرور بتوقع حدوثه أشد منه حين حدوثه . وفي كثير من الاحوال ينتهي السرور حين يُبلِّغ الغاية

فما تقدم يتضح لك أن الغاية ليست السرور بعينه لحدوث السرور قبل حدوثها كما رأيت. وإنما هذه الحقيقة تخفى علينا لأننا ألفنا السرور متفقاً مع الغاية. ولو فطنا إلى أن كثيراً من الأفعال نفعلها قبل أن نختبر غايتها لنعلم أن كانت سارة أو لا لاقتنعنا بأن الغاية شيء والسرور شيء آخر. الغاية دفعت إليها الغريزة لحاجة الجسد أو النفس إليها. فالطفل لم يرضع ثدي أمه لأول مرة بغية لذة الشبع وإنما الغريزة دفعته إلى رضاعة الثدي، لأن وظيفتها دفعه للفعل في سبيل حياته وبقائه. والطفل يبكي لأنه جائع ويتألم من الجوع فقد يكون شبعاناً، وإنما يبكي لأن الغريزة تدفعه للبكاء لكي يمرض حنواً لرضاعه. والحيوانات لا تتزوج لأول مرة لأنها تتوقع لذة في المزوجة بل الغريزة تدفعها إليها لاجل بقاء النوع.

فبعد ما اختبر الإنسان (والحيوان أيضاً) أن الاندفاع في العمل بمقتضى تحريك الغريزة يمنحه لذة، صار يندفع هذا الاندفاع توجيهاً للذة. ولكن الغريزة لم ترم إلى اللذة بل إلى النفع الحيوي. ترمي إلى نمو الفرد وبقاء حياته وبقاء نوعه. وإنما الطبيعة قرنت هذه الغاية بلذة لكي تغريه على الاندفاع في الفعل. فالغاية القصوى من الفعل ليست السرور وإنما جاء السرور معها ومع الفعل توقعاً له كدليل على أن ما يندفع في فعله إنما هو حسن له وصالح لبقائه وحياته ونجاحه الخ. فالسرور حركة نفسانية سيكولوجية، والغاية أو الغرض حركة حيوية بيولوجية

٤ - هل اللذة هي الغاية القصوى

بعد هذا البيان ترى أن نظرية الفريق الثاني القائل بأن الغاية تختلف عن السرور إنما هي نظرية وجيهة. ولكن الفريق الأول (أي السروريين) مع ذلك يصرون على أن الغاية القصوى هي السرور بعينه، لأنه متى لم يتوقع الإنسان سروراً من

فعل فلا يندفع فيه. وإذا كانت الطبيعة قد جعلت اللذة مغرياً للإنسان لكي يندفع في الفعل لان غرضها حفظ الحياة وبقاء النوع ، فالإنسان لا يكثرث بتنفيذ غرض الطبيعة بل يترك الطبيعة تفعل فعلها ، وهو يتوخى لذته . لذلك هو يرمى في كل أفعاله الى الحصول على لذة . فهي غايته القصوى

وهذه النظرية وحيية أيضاً لأدلة عديدة، فالإنسان يسعى الى ادخار المال لا لانه في حاجة اليه. بل لأنه يستلذ التنعم به وقد يكون ترفه مفضيلاً الى عكس الغرض الذي ترمى اليه الطبيعة . قد يمرض ويموت عاجلاً . فكأن الثروة التي أفضت الى رفاهيته وترفه كانت سيئة العاقبة له وقد يعلم ذلك. جيداً ويفهم من اختياره بغيره أن الانغماس في شهوته يقصر عمره فهو يريد الحياة • عريضة قصيرة لأنه يبتغي اللذة لنفسها لا البقاء والحرص على الحياة

كذلك فاعل الخير وخدام الانسانية لا يتوخى من وراء فعله خيراً لنفسه بل تمتعاً بسرور الضمير بلذة الشهرة والمجد . كذلك الفنان يستسلم للعمل في الفن الجميل كالشعر أو الموسيقى . وهو يعلم أنه فقير قليل التمتع باطياب الحياة وان الفن لا يغنيه ولكنه يجد لذة في فنه . فاللذة هي الغاية القصوى من الفعل الذي يرمى به الانسان اليها . ولا غاية له سواها . فهي مصاحبة الخلق المحرك للفعل منذ بدء النبضة الغريزية الى استفزاز التعقل للتدبير والتدبير ، الى الاندفاع في الفعل الى النهاية . واذا كانت اللذة تنتهي عند الوصول الى الغرض فلأن الفعل انتهى وانتهت بنهايته اللذة لانها كانت مصاحبة له . وانما هي المقصودة من الفعل ولهذا يعد تصور وقوعها محر كالفعل او على الاقل مصاحباً للخلق الغريزي الذي نبض لتحريك الفعل .

مع ذلك يعمل الفريق الثاني هذه الامثلة المتقدمة وأمثالها بأن غرض الحرص على الحياة أو تلبية الحاجة التي قضت بها الطبيعة كامن في الفعل . فالإنسان مهما

كان يتوخى اللذة فلا يغفل عن الحرص على حياته وبقائه كغاية قصوى بدليل ان المنغمس في شهواته لاجل التمتع باللذات متى ساءت عاقبه انغراسه وشعر انه اخطأ ولم يختار الحسن الصالح لنفسه ، علم أن اللذة ليست الغرض الاول، بل الحياة والبقاء هما الغرض ، وما اللذة إلا أمر مصاحب للفعل . واختيار الفعل الا صوب ولو كان أقل لذة انما هو من وظيفة التعقل فالتعقل خانته

هـ - أدبية الفعل فصل الخطاب

على أن هذه الحقيقة تخرجنا من دائرة البحث فيما اذا كانت اللذة غاية أو واسطة للغاية ، الى دائرة الحكم في أدبية الفعل : هل هو صواب أو خطأ . وهو ما لا محل له في هذا الفصل . وفيما تقدم بيان كاف على ما نظن لتدبر القارئ في المراد باللذة والغاية ، وهل هما شيء واحد أو مختلفتان . فان نظرنا في المسألة من وجهة الفعل بحسب ذاته ومن وجهة المحركات له ، كانت اللذة غاية الغايات التي يرمى اليها الانسان في أفعاله على الاطلاق . انما اذا نظر اليها من وجهة أدبية الفعل وهل هو حسن أو صالح صواب أو خطأ كانت الغاية شيئاً واللذة شيئاً آخر وكانت الغاية الحرص على الحياة والنجاح في هذا الحرص ، وكانت اللذة مغرية على الفعل ودليلاً على انه حسن ، وانما قد تكون دلائلها مضلّة . ولهذا تلقى المسؤولية على التعقل الذي له وظيفة الحكم . ومما تقدم تفهم سبب الفرق بين الفريتين : وهو أن الأول يغفل أدبية الفعل في حكمه على اللذة والغاية وفي قوله بأنهما شيء واحد . والآخر لا يرى بدا من اعتبار أدبية الفعل في الحكم على اللذة والغاية ، لأن الانسان ليس حيواناً مسيراً بحكم الغريزة وحدها بل له تعقل ذو سلطان على غريزته . فلا يعمل عملاً إلا اذا كان للتعقل يد فيه حتماً ، ولذلك يفكر ليختار بين لذتين وأيهما أضد لنجاحه في الحياة . فالحرص على حياته وبقائه ضربة لازب في أفعاله فلا يمكن أن تكون اللذة غايته القصوى مادام انساناً أدبياً لا حيواناً غريزياً فقط

ب - قيمة السرور

ان قيمة السلوك تتاسر بالسرور الذي ينتجه . ولذلك يعد السلوك حسناً بالنسبة لما ينتجه من السرور . فاذا انتج سروراً أكثر مما كان ممكناً أن ينتج عدداً حسناً وان أنتج أقل مما كان ممكناً أن ينتج عدداً سيئاً . مثال ذلك أن تصطحب عائلتك الى متنزه فاذا أخذتها في سيارة دفعت أجرة أكثر جداً مما لو أخذتها في الترام وكان ممكناً أن تنفق الفرق بين أجرة السيارة وأجرة الترام في أمر آخر يزيد سرورها . فاذا أخذها في الترام أوفر سروراً من أخذها في سيارة . ولذلك يعد السلوك الأول سيئاً والثاني حسناً

أ - تعاقب اللذة والالم

لا عبرة في الداعي للسلوك وهو طلب السرور . بل العبرة في قيمة السرور الذي ينتجه السلوك . ولكل ضرب من السلوك وجهان : سار ومؤلّم . فيقال هذا أحسن . من ذلك لان سروره يزيد على ألمه ، والعكس بالعكس .

فالحكم في أي الوجهين أكثر مسرة يستلزم التبصرة في ظروف السلوك وعواقبه من قبيل المبادي الأدبية فالشخص الذي ينغمس في الملاهي الجسدية يجد لذة فيها ، ثم يجد ألماً في عواقب انغمسه ، من أمراض وخسارة مال وسوء سمعة . فاذا استبصر في سلوكه ووازن بين ماضيه من لذة وألم فر بما وجد الألم يتفوق على اللذة . وحينئذ يدرك أن سلوكه سيء فيعدل عنه . وكذلك الغشاش يجد سروراً في غشه اذ يتمتع بمال لم يتعب فيه . ولكنه يجد أيضاً ألماً في فقد الثقة به ، فضلاً عما يشعر به من توبيخ الضمير لاختلاسه حق غيره . فاذا وازن بين سروره وألمه شعر أن سلوكه كان سيئاً . فالسلوك الرديء هو الذي ينتج أقل سروراً لا الذي لا ينتج سروراً

بتأناً . لأن الانسان لا يسلك سلوكاً خلوياً من ملذة البتة . ومهما كان السلوك حسناً وأعظم مسرة فلا يخلو من ألم .

ربما كان تحصيل المعرفة أعظم مسرة عندك . فالجهاد في تحصيلها ألم ، وان كنت لا تشعر بألمه في حال شعورك بسروره . فقد يضعف صحتك أو يشغلك عن المكسب فتضطر أن تعيش مقترأً . كذلك اذا كنت ولوعاً بالكسب فجهادك في الحصول عليه ألم . واذا كنت ولوعاً بادخار المال فبخلك به على نفسك ينتج الماء

٢ - تفاوت المسرات

وقد اختلف الباحثون في كيفية المسرات وكميتها . فقال بعضهم انها تختلف كمية فقط . وقال آخرون : تختلف كمية وكيفية أيضاً .
المسرات تختلف كيفية باختلاف مواضعها . فلذة العالم تختلف عن لذة الغني ولذة الفنان تختلف عن لذة الاقتصادي . ولكن القائلين بكمية اللذة فقط يقولون ان اختلاف المسرات باختلاف مواضعها يرد كيميائياً الى كميات ويحملنا على القول ان مسرة الشاعر بشعره أعظم من مسرة الكاسب المال بكسبه . واذا شدنا أن نجعل قاعدة لنوعية المسرات كماً أو كيفاً فقد لا نجد هذه القاعدة الا في قيمة المسرات وما يستحقه السلوك منها . وهي تعود بنا الى الكمية . فنقول ان هذه المسرات أعظم قيمة من تلك ، ولا فرق في اختلاف كيميائيتها اذ لا عبرة بالكيفية في الشعور بالسرور . فالمسرات تختلف باختلاف الشعور بها . والشعور يكون كثيراً أو قليلاً

٣ - مقايسة المسرات

اذا كان الأمر كذلك فكيف تقاس المسرات ليعلم أعظمها من أصغرها ؟ (١)

(١) قد عانى جرمي بنثام في تحديد أقيستها فحصرها في سبعة : حدتها أو شدتها . ومدتها

وإذا كانت قيمة المسرة تتوقف على الشعور بها فكيف تمكن مقايسة المسرات بعضها ببعض ليعلم أعظمها أو أصغرها . والشعور خاص بالذاتية الشخصية . ولا يمكن أن تدرك شعور غيرك لتقيس شعورك به . جل ما في الأمر أنك تقيس شعورك بهذا السرور بشعورك بسرور آخر سابق . ومع ذلك فإن ذاتيتك تتغير كل حين بعد آخر . فما تشعر الآن به سروراً عظيماً لا تشعر به في حين آخر كذلك . فالمسألة تتوقف على الذاكرة وهي خزانة المدركات والمحسوسات لا خزانة الشعور لأن هذه يحتفل أن تضل . إذاً تبقى المسألة منحصرة في وزنك العقلي الأدبي للمسرات المنتظرة أيها أعظم . والوزن العقلي حكم على أدبية التصرف لا على مقدار السرور . فقد لا تجد سروراً أعظم أو أقل مما كنت تنتظر .

فالحكم لا يتناول الشعور بل أدبية هذا الشعور . فانت تبتغي السعادة العامة لا السرور بعينه وهذه تستلزم ان السرور الذي تبتغيه يجب ان تراعى به سرور غيرك . فالسرور الذي يشلم سرور غيرك لا يعد عظيماً ، لأن السرور الذي لا يمس سرور غيرك أعظم منه . وأعظم من هذا السرور الذي يأتي معه سرور غيرك . اذن السرور الأعظم هو السرور الذي يأتي معه سرور للعدد الأوفر من الآخرين . لهذا يعد سرور منشىء المدرسة أو المستشفى مثلاً أعظم من سرور الذي يحسن على فقير ، لأن سرور ذاك جاء بسرور لعديد من المحتاجين للعلم والشفاء . لا يعد كذلك في نظر منشىء المدرسة ولا في نظر الحسنى على الفقير لأن لكل منهما شعوره الخاص . فربما كان شعورهما متساوياً . وإنما هو كذلك في نظر الرأي العام . ولهذا تتفوق سعادة الأول على سعادة الثاني ، ولكن لا مقايسة بينهما

حصولها . وقربها . والتأكد من حصولها . ونقاوتها من الآلام (أى أن آلامها أقل)
وثمرتها (أى الغاية الادبية المفضية اليها) . واتساع دائرتها . وللقارىء أن يستبصر في
هذه الاوصاف ان كانت تكفي لتحديد قيمة السرور أو مقداره

وهنا لا بد لنا من العودة الى نظرية السروريين لتبيان قيمة السرور واللذة

ج- نظريات السرور

أخذت « السرورية » شأنًا عظيمًا في مباحث علماء أدب النفس حتى أنها تشعبت وتطورت تطورات مختلفة. فبعض السروريين يقولون ان الانسان يبتغي السرور من طبعه. والسرور بغية القصوي في كل حال. وتسمى هذه النظرية السرورية السيكلوجية، لأن تعليلها فلسفي عقلي وهي « نظرية القول بالأمر الواقع »

ويقول آخرون يجب على الانسان أن يطلب السرور لأنه هو الغاية القصوي. وهذه النظرية تسمى السرورية الأدبية لأنها تعلق من وجهة الواجب الأدبي. وهي نظرية القول بقيمة الفعل أو نظرية القاعدة التي بموجبها يجب أن يفضل شكل من الفعل على الأشكال الأخرى

وهناك آخرون يقولون ان ما يبتغيه الانسان أو ما يجب أن يبتغيه هو سروره. وتسمى هذه النظرية السرورية الانانية وهي قديمة منذ عهد الابيقوريين. ولكنها أهملت لمناقضتها لتعاليم أدبية الشخصية الاجتماعية. كما أن السرورية السيكلوجية تكاد تهمل أيضا. وآخرون يقولون ان ما يبتغيه الانسان أو يجب أن يبتغيه هو سرور جميع الناس أو جميع المخلوقات الحساسة وتسمى السرورية العامة أو النفعية Utilitarianism

أ - السرورية الأدبية الانانية

علمت مما تقدم أن السرورية الأدبية الانانية مرفوضة لمناقضتها للمبادئ العامة ولا يستطيع أن يبررها القائلون بها الا حين يقولون ان على المرء أن يبتغى

سروره الاعظم، اللهم اذا لم يمس سرور الآخرين، أو أنه يطلب سرور الآخرين مادام يتفق مع سروره الأعظم .

أما ابتغاء السرور الأعظم فيستلزم تقدير قيمة السرور أو المسرات . وقيمة السرور يمكن أن تقدر بأمرين أو بأحدهما : الحدة والمدة . فبعض أنواع السرور تفضل على البعض، أما لأنها أشد تحريكا للشعور، أو لأن الشعور بها أديم . وقد أدخل بعضهم في تقدير القيمة عدداً لأنواع السرور . ولم يروا بداً أيضاً من اعتبار الألم المنافي للسرور . ولذلك أصبح تقدير قيمة السرور مسألة رياضية ، فتعين لحده وملكته قيمة واحدة وله القيمة الايجابية وللألم القيمة السلبية فتطرح وحدات هذا من وحدات ذاك والباقي هو السرور الأعظم

ومع أن « السرورية الأناية » مناقضة للروح الأدبية العامة فقد حسبها بعضهم كالدكتور سيدويك Dr Siduick مرة لا بد من اعتباره في الأدبيات ، لأن الغاية التي تقصد اليها لا بد أن تكون غاية تجلب معها ارضاء مطالب طبيعتنا . ومهما قلنا ان هناك سببا خارجيا يحملنا على أي قصد أو غاية نجد أن هناك مطلباً أقصى في طبيعتنا يحملنا على قبول هذا السبب الخارجي . واذ سئلتنا ما هو الذي يرضى مطالب طبيعتنا قلنا هو السرور . هذا هو تعليل السرورين

٢ - السرورية الادبية العامة

علمت أن السرورية الأدبية العامة هي أن تبتغي أعظم سرور ممكن لجميع الناس . ولكن اذا سألت السروريين : لماذا نقول اننا نبتغي أعظم سرور ممكن لجميع الناس ولا نقول اننا نبتغي أعظم خير لجميع الناس ؟ قالوا لك لأننا نجد سرورنا في هذا الابتغاء . فنحن نقصد سرورنا المشتق من سرور الجمهور ، لا خير

الناس . وما ابتغاء الخير الا واسطة للحصول على هذا السرور الذي تقصد اليه .
ولا أحد يبتغي سرور المجموع إلا تدرعاً للحصول على سروره الخاص .

د - السعادة

قد يتراءى لك أن السعادة والسرور لفظان مترادفان لمعنى واحد ، لأنك تقول طالما أنا مسرور فانا سعيد . والحقيقة أن السعادة أعم من السرور . فكل سعادة هي سرور ولا يعكس . وبينهما فرق من حيث كيفية السرور لا من حيث مقداره . وقد حددهما « مويرهد » بأن السعادة هي شعور آخر يرافق الشعور بالسرور مع ما فيه من الألم في الجهاد للحصول على السرور ، أو ما فيه من فشل السلوك في الحصول عليه بتاتاً أو ناقصاً . شعور بأن المرء سلك سلوكاً حسناً . فالذي تستفزه المروءة بتخليص غريق اذا لم ينجح تألم لفشله . ولكنه يكون سعيداً بأنه ابي داعي المروءة تقول اذن أن السرور هو مرافق السلوك ونتيجته . والسعادة هي استمرار الشعور بالسرور بعد انتهاء السلوك وانتهاء نتيجته . السرور شعور بارتضاء الرغبة كاشباع الشهوة ، أو ارتضاء أى خلق . والسعادة شعور النفس بكليتها من غير نظر الى الخلق الذى أُرْضي . بعد الفعل الحسن تبقى شاعراً بسرور عام في ذاتيتك كلها . السعادة نتيجة السرور الأعظم الذى تتمتع به الذات من الوجهة الأدبية . فمن يعمل عملاً وطنياً أو يجمل الفضائل قاعدة سلوكه يشعر بسرور نفس مستمر . فهى السعادة فاداً الحسن يقاس بما ينتجه من السعادة . والأحسن هو الأسعد كما أنه الأسر . وهذه القاعدة تضعف حجة السرور بين الذين يقولون بان السرور هو الغاية القصوى للسلوك ، لأن السعادة ليست ابتغاء السرور لنفسه بل السرور واسطة لغاية أفضل . فالذي يتبرع بمال لانشاء مدرسة مثلاً يحرم نفسه لذة التمتع بماله لكي يتمتع بسعادة النفس من جراء تبرعه . فسوره بالانشاء المدرسة لم يكن الا وسيلة لهذا العمل

الانساني • وهولم يبتغ السرور لنفسه بل العمل الانساني . وانما هذا العمل جلب
سروره

فهنا التمتع الذاتي يضحى في سبيل الخير العام • النجاح الفردى يضحى
لأجل النجاح العمومى • وستعلم أن قاعدة السلوك الأفضل والأتم سعادة هو ما
آل الى الرقى العام نحو المثل الأعلى



الباب الثاني

ادبية الفعل

الفصل الاول - السلوك الحسن

الفصل الثاني - الحكم

الفصل الثالث - الضمير

الفصل الرابع - مستندات الضمير في قضائه

الفصل الخامس - القاعدة الادبية

الفصل السادس - الحرية



الفصل الأول

السلوك الحسن

أ - السلوك

١ - ماهية السلوك ٢ - ضرورة الظرف للسلوك ٣ - العادة والاختبار

ب - الحسن

١ - ماهو الحسن ٢ - هل الحسن ماوافق الغاية المرغوبة ٣ - هل الحسن ماأتج سروراً ٤ - الحسن هو ما اعتقدت بحسنه لك ٥ - أدبية الحسن

ج - الجميل والجمال

١ - الفرق بين الجميل والجيد ٢ - الحكم على الجمال للذوق ٣ - تلازم الجمال والجودة ٤ - الحق المطلق والجمال غير المطلق ٥ - الجودة حيوية والجمال روحاني

د - الحسن السار

١ - هل كل مسرة جيدة ٢ - هل المسرة العظمى جيدة ٣ - المسرة الجيدة ما أَرْضَتْ هوى النفس

في الباب الاول السابق بحثنا في كيفية إجراء الفعل منذ نشوء المحرك الذي يحركه الى الغاية الاخيرة التي يرمى اليها . ولكننا لم نتصد للخطط الادبية التي يجب أن يخطط فيها لكي يعد سلوكا . أي اننا بحثنا في مجرى الفعل مجرداً عن سنته الادبية ، وانما في هذا الفصل بحث في أدبية الفعل أي في ما يقومه من القوى الادبية العامة

فالباپ الاول بحث عقلي . والباپ الذي نحن فيه الآن بحث نفسي أدبي .

١ - السلوك

١ - ماهية السلوك

لا يعد الفعل سلوكاً ما لم تسيطر عليه الارادة . ولا يعد السلوك أدبياً الا اذا حدث بارشاد التعقل وجاز الحكم عليه بأنه خطأ أو صواب

فالسلوك إذاً هو فعل مقيم بالادبية ، أو هو فعل مراد خاضع لحكم العقل . هو حاصل أفعال الشخصية المؤلفة من النفس والقوى العقلية والنوابض والظروف . والشخصية ، كما علمتها وفي فصل سابق ، تتغير بتغير الظرف الذي ينشأ بتحرك الفعل بقوة المحرك الخلقى وبادارة الارادة . فالشخص يسلك سلوكه مدفوعاً بمحرك لقصد رامياً الى غاية معينة مرغوبة . وبهذا المعنى يختلف الانسان عن الحيوان . فالحيوان يتحرك بفعل الغريزة والشهوة من غير أن يتصور غاية معينة يرمى اليها . فهو يهجم على الطعام من غير أن يرمى إلى غرض الشبع وإنما الغريزة تدفعه للأكل . يريد ان يأكل ؛ ولكنه لا يريد أن يمتنع عن الأكل . ولكن الانسان يريد أن يأكل وقد لا يريد مع أنه جائع . ومتى أراد أن يأكل كان يرمى إلى غاية وهي الشبع . وهو يتصور هذه الغاية قبل حدوثها . ويمكنه أن يمتنع بتصورها

فكل فعل من أفعال الانسان إنما هو تحت حكم الارادة والتعقل ، ومقرون بتصور الغاية أيضاً ، وبالشعور بلذة الغاية ، قريبة كانت أو بعيدة . ولكن فعل الحيوان وان كان يرمى الى غاية بيد أنه غير مصحوب برغبة في غرض ولا بتصور الغاية . ولذلك نحدد السلوك بأنه فعل يرمى الى غاية معينة متصورة قبل حدوثها ومرادة دون غيرها . وبهذا يتميز العاقل على غير العاقل ، والبالغ على الطفل ، والعامى على السكران أو المجنون

وكما أن الفعل يستلزم وجود الظرف كذلك السلوك الأدبي يستلزم وجود الظرف أيضاً . فإما من سلوك الا كان في ظرف خاص به . وطرق السلوك تختلف باختلاف الظروف . فاحوال الشخص الذاتية ومن علم وجهل وغنى وفقر وقوة وضعف وصحة واعتلال الخ تعين له ظروفًا مختلفة . وكذلك البيئة التي يوجد فيها وقتياً أو زمن . تكيف ظرفه أيضاً .

فإذا كان في سفينة مثلاً فأشرفت السفينة على الغرق فوجوده في هذه الحالة ومعرفة السباحة أو جهله اياها أو وجود زوارق للنجاة كافية الى غير ذلك - كل هذا يعين ظرفاً خاصاً لسلوكه غير ظرف سواه . وسلوكه يتوقف على هذا الظرف الذي يحدد شخصيته . فشخصيته حينئذ غير شخصيته في حين آخر . قد ينتدب قبطان السفينة أهل المروءة لترك زوارق النجاة للاحداث والنساء واستلامهم هم للقدر لأن الزوارق غير كافية للجميع . فزيد من الناس يستسلم للقدر ولكن عمراً لا يستسلم . فمروءة زيد أيضاً من جملة عناصر ظرفه

وبعض عناصر الظرف تكون وقتية عارضة وبعضها عادية ثابتة . فالعاقبة تكون جانباً كبيراً من الظرف ، وبالأحرى هي القسم الأوفر من شخصية المرء فمعرفة السباحة عادة مرافقة للمرء في كل حين ، فهي تكون معه في البر والبحر والنهر وفي حالة السلامة والخطر . وكل معرفة أو اختبار إنما هو عادة ملازمة لها شأنها في الظرف والشخصية

ومهما تغيرت الظروف كان المعرفة والاختبار ضلع فيها . فكثير الاختبار يسهل عليه أن يكيف نفسه بحسبها أو أن يكيف بعضها حسب هواه ، وقليله يصطدم بالظروف ويتخبط فيها خبط عشواء ، وقيمة شخصية المرء تتوقف على سعة اختباراته .

فالعادة إذاً هي الحالة التي يعيش فيها المرء مكتسباً منها اختبارات خاصة تحدد شخصيته وطرزونه

من الاختبارات العادية تنشأ قوة الحكم والاختيار، لأن المرء يتعلم من الاختبار الصواب والخطأ وتتولد فيه قوة الحكم. والأمر الذي لم نختبره بعد أو ان لم نعرفه لانستطيع الاختيار فيه. فالشخصية الصالحة إذاً هي التي تعلمت من الاختبار ان تختار الأصلاح والأجود. هي التي تبتدع لنفسها ظرفاً أدبياً يُسِير الفعل في مجرى أدبي يؤدي إلى غاية حميدة. ولا يقال عن شخص أنه صائب أو مخطيء في عمله أو انه صالح العمل وجيد السلوك الا اذا كان عمله ينتج مسرة له ولغيره، أو له على الأقل، ولا ينتج ضرراً لاله ولا لسواه. فلذلي يحسن أو يصنع خيراً لغاية دينية لا يبعد عمله صالحاً لأنه لا يجد سروره في الاحسان، بل سروره في تلك الغاية الدينية الضارة بغيره. إذاً السلوك الأدبي الجيد الفعل والغاية هو ما كان يبتغي السرور فيه من الغاية الجيدة. وهنا يسوقنا البحث إلى موضوع الحسن أو الجيد أو الحميد -- ونقتصر هنا على لفظ « الحسن » في التعبير عن كل جيد أو حميد

ب - الحسن

١ - ما هو الحسن

قبل أن نبعث في الحكم على الفعل (أو السلوك أو التصرف) ان كان حسناً أو غير حسن يجب أن نبعث فيما هو الحسن أو الصالح أو الجيد أو الحميد، وهي مترادفات. ولكي نفهم ما هو الحسن الخ نبعث في ما هو الحسن أو الجودة

تقول هذا القلم حسن أو جيد لان جودته قائمة في كونه يكتب بسهولة كناية

واضحة . وتقول هذا الكتاب حسن لأن حسنه قائم في كونه يمنحك معرفة مفيدة كنت تجلبها . وتقول ان هذا المكتب جيد لان جودته قائمة في كونه واسعاً تروح في الجلوس اليه وفي استعماله . وتقول هذا الطعام جيد لأنه شهى الطعم مغذى وهذه الزهرة حسنة لأن منظرها يشرح نظرك ورائحتها تمنعش نفسك فأول ما يتبادر الى ذهنك في استخراج تعريف الحسُن أو الجودة أو الحسن أو الجيد أنه هو ما كان مؤدياً للغرض الخاص به . ولكن هل يمكن أن يكون هذا التعريف جامعاً مانعاً ؟ ان المكتب الذي عدده حسناً لأنك ارتحت في الجلوس اليه وفي استعماله ليس حسناً لا بنك الصغير الذي لا يرتاح لديه . والطعام الذي اشتبهته لأنه لذيذ الطعم لا يوافق معدتك ، فما أدى الى الغاية المرغوبة التي هي صحتك اذاً ليس كل ما يفضى الى الغرض الخاص به يعد حسناً . فالمدية تعد حسنة لأنها تبهري القلم ، ولكنها لا تعد حسنة حين تخرج يد الطفل . وهذا الطعام يعد حسناً لأنه يرضى حاسة الذوق ويعد رديئاً لأنه يضر المعدة . فلا يكون الشئ حسناً بنفسه لنفسه . اذاً لماذا نعد الشئ حسناً أو رديئاً ؟

٢ — هل الحسن ما وافق الغاية المرغوبة ؟

لعلك تظن وتعود الى موضوع الغاية المرغوبة وتقول : ان الحسن هو ما أفضى بنا الى الغاية المرغوبة . فهذا الدواء مع أنه مر هو حسن لانه نافع للصحة والصحة هي الغاية المرغوبة . ولكن الغلام مع افتناعه بأن الدواء نافع له ينفرد منه ويأبى أن يأخذه . فمع كونه مؤدياً الى الغاية المرغوبة لا يستحسن . ألا ترى أنك تعرف أموراً كثيرة تؤدي الى غايات مرغوبة ولكنك لا تبغيتها ؟ فما هي حسنة اذاً في نظرك . أنت تعرف أن الاجتهاد يغنيك والغنى غاية مرغوبة ، ولكنك لا تبتهد . وتعرف أن صنع المعروف غاية مرغوبة ولكنك لا تصنعه . تعلم أن المسكرات ضارة والاقلاع عنها غاية مرغوبة ولكنك لا تقلع عنها

٣ - هل الحسن ما انتج السرور

إذاً قد تقول ان أمر الحسن والجودة لا يتوقف على الشيء الجيد ولا على تأديته للغاية المرغوبة ، بل يتوقف على حكم المرء نفسه فيما اذا كان هذا الشيء حسناً له فيرغب فيه أو يجعله غايته المرغوبة . وكأ نك تقول إن الحسن أو الجيد هو ما أفضى الى نتيجة سارة للمرء . فهو يتجرع الدواء المر المذاق لأنه يبتغي سروراً بصحة جيدة . والطفل لا يقبل الدواء لأنه لا يدرك سرور الصحة ، بل يبتغي لذة الذوق ، فيطاب الشكولاتة الضارة بصحته وهو مريض لأنه يجد فيها حلاوة

إذاً هل يمكنك أن تقول ان الحسن المطلق هو كل ما أفضى الى لذة ، أو هو اللذة بعينها ؟ فالشكولاتة حسنة للطفل لأنه يستلذها . والدواء غير حسن له لانه يعافه . والدواء حسن للرجل لأنه يحسن صحته التي هي غاية سارة له . والسكر لا يقلع عن السكر لأنه يبتغي لذة التمل . فالسكر حسن عنده

٤ - هل الحسن ما اعتقدت بحسنه لك

بالطبع تقول لا ، لأنه حالاً يبدر لذهنك انه لا يكفي أن يكون الشيء ساراً بحد نفسه ، ولا يكفي أن يكون المرء مسروراً به ، بل لا بد من أمر آخر وهو أن يكون المرء مقتنعاً أنه حسن له بقطع النظر عن كونه ساراً . فالسرور بالحسن لا يضمن حسنه ، كما أن سرور السكر بالحمرة لا يضمن حسنها

هنا بلغنا الى النقطة الجوهرية في موضوعنا وهي أدبية الفعل . هنا لا بد من قوة الحكم في الأمر هل هو حسن حقيقة أو غير حسن . هل يؤدي الى الغاية المرغوبة أو هل هو الغاية المرغوبة نفسها . قد يكون الحكم خطأ كما يمكن أن يكون صواباً . فليس هذا موضوعنا الآن . بل سيكون موضوعنا فيما بعد

٥ - أدبية الحسن

إذاً الحسن هو ما كان حسناً بحد نفسه أي مطابقاً للغاية التي وجد لها ، وكنا نحن نستحسنه أيضاً أي نعتقد أنه حسن لنا ، فمنه الحسن أو الجودة ، ومنه الاستحسان

فاستحسننا سواء كان صواباً أو خطأ هو حكمنا العقلي وهو يقرر جودته . حتى اذا ظهر لنا بعدئذ أنه غير حسن استقبحناه وغيرنا حكمنا فيه . فجودة الجيد في نظرنا ليست في صفاته التي اختبرناها به بل في تأثيره في ذهننا التآثير الذي يحرك قوة الحكم فينا فنحكم هل هو حسن أو غير حسن وهذه القوة نعب عنها بالاستحسان . فاستحسان الحسن هو حالة عقلية تحدث في النفس شعوراً بالسرور . اذا الحسن ليس سروراً بحد ذاته بل هو محرك للشعور السار اذا كان الوجدان يحكم بأنه حسن . وإلا ففهما كان حسناً بحد ذاته فلا يعد حسناً للدرء ما لم يستحسنه الوجدان . ليس حسناً لخواص فيه بل لانه لا يوافق حالة عقلية فينا تثير قوة الحكم باستحسانه وعن يد هذه القوة نشعر بالسرور .

ج - الجميل والجمال

١ - الفرق بين الجميل والجميل

لكيلا يخط القارئ بين الحسن والجمال أو بين الحسن والجميل أو لكيلا يلتبس عليه الامران نبحت في ماهية الجمال ولا سيما لأن للجمال نصيباً من أدب النفس . ودفعاً لهذا الالتباس نستعمل لفظي جودة وجيد بدل حسن وحسن لأن لفظ الحسن بلغتنا يستعمل للجميل تارة وللجميل أخرى، والفرق بينهما ظاهر كذلك بينهما فرق من الوجهة الادبية التي نحن بصددها . فالجميل قد يكون جميلاً وقد لا يكون، على أن الجميل جيد على كل حال وانما فيه شيء آخر يميزه عن الجيد ولا بد من البحث فيما يميزه، لأن الجمال يلعب دوراً عظيم الشأن في الحياة الادبية إذا قلنا ان هذا الطعام جيد لأنه صحي ولهذا استحسنناه ، فليس في هذا الاستحسان معنى الجمال . ولكن اذا قلنا هذه الخديقة تسرنا لخالط ولهذا استحسننا هاهي ذات جميلة ولكننا لا نقول انها جيدة ما لم تمتع النفس بجمالها . فليس مجالها غايتنا المرغوبة

بل التمتع بها . والغاية المرغوبة هو الدخول الى هذه الحديقة للتمتع بها أو اقتنائها
أو انشاء حديقة لنا مثلها .

فالفرق بين الجيد والجميل اذاً هو أن الجيد لا نقول بوجوده ما لم نحكم بها . وأما
الجميل فنقول انه جميل بلا حكم في جماله . فالحكم العقلي يسبق تقرير ابتغاء الجيد ،
والاعجاب بالشيء يسبق تقرير جماله . فنقول عن هذه الزهرة انها جميلة لاننا أعجبنا
بشكلها . ونقول انها جيدة لاننا ابتغيها اقتطافها للتمتع بنظرها ورسمها
٢ - الحكم للجمال على الذوق

فجودة الشيء تتوقف على الحكم العقلي بأنه غاية مرغوبة مبتغاة . وجمال
الشيء يتوقف على (الذوق العقلي) الذي نبهه الاعجاب بهذا الشيء . الجميل
أحدث اعجابنا لانه صاقب ذوقنا . وقد لا نبتغيه فلا نقول انه جيد بل نكتفي
بالقول انه جميل ، لان الجودة تتوقف على الابتغاء . والجيد لا شأن له في قوة الحكم
فيما لنقرر ان كان غاية مرغوبة أو لا

فقد أعجب بالموسيقى ولكني لا ابتغي التمتع بها لأنني لا أريد أن أدفع
ثمن تذكرة دخول الى حفلة الغناء ، أو لا ابتغي أن أتعلم الموسيقى لأنني أنفر من
مشقة تعلمها . كذلك أعجب بالحديقة الغناء ولكني مشغول عن الطواف فيها
للتمتع بجمالها

٣ - تلازم الجمال والجودة

ومع ذلك لا نستطيع أن نجرد الجمال من الجودة كل التجريد ، لاننا في حين
تُجذب الى الجميل نكون متمتعين بجماله ، ولا نجتذب اليه ما لم يقع تحت حواسنا .
ومتى وقع تحت حواسنا أصبحنا متمتعين به ، وانما نعجب بذكرى الجميل الذي
أعجبنا واجتذب حواسنا ، ومع ذلك لا تخلو هذه الذكرى من شيء من التمتع .
إذاً الجميل وان كان متميزاً عن الجيد فهو مصطحب له دائماً

٤ - الحق المطلق والجمال غير المطلق

وهناك فرق آخر بين الجمال والجودة وهو فرق عقلي بحت . فالجيد يحتمل الحكم فيما كان حقاً أو صواباً أو ضاللاً أو خطأ ولكن الجميل لا يحتمل هذا الحكم فقد يمكن أن تبلغ الى الحق المطلق . واما الى الجمال المطلق فلا تبلغ اليه لان جماله متوقف على حكم الذوق لا على حكم العقل المنطقي . فما يكون جميلاً عندك قد لا يكون جميلاً في نظر غيرك . ولكن الحق المطلق واحد للجميع اذا فهمه الجميع . فالإرباب عندك وعند غيرك ان الصعود أصعب من النزول ، وان الجوع ألم والشبع لذة ، وان الاعتدال أسلم عاقبة من التهور . ولكن الشرقي يختلف عن الغربي في تنوُّق الموسيقى . فالموسيقى الشرقية لا تزد للغربي والعكس بالعكس . وقد تستحسن هذه الصورة وغيرك لا يستحسنها . ولهذا قيل « ما على الذوق جدال »

٥ - الجودة حيوية والجمال روحاني

وهناك فرق آخر بين الجمال والجودة . فالجودة تتوقف على تحريك العرائز الشهوانية لا بتغائها . فهي تجاوب حاجة طبيعية في الشخصية . ولكن الجمال يتوقف على بغية النفس للمثل الاعلى . فهو روحاني أكثر مما هو جسدي . وهو المحور الذي يدور حوله الرقي الانساني في هذا الموضوع من كتبنا السابقة كلها) (انظر أيضاً الفصل الرابع حرف ا)

٥ - الحسن السار

١٠ - هل كل مسرة جيدة

بقي أمراً آخر لا يحسن بنا أن نتجاوزه الى المواضيع الأخرى لأنه حلقة جوهرية في سلسلة ابحاثنا . فاذا تجاوزناه انقطعت السلسلة وهو . هل كل مسرة جيدة ؟ وايية المسرات أجود ؟

نحن في محيط من بواعث الافعال المؤدية الى غايات مرغوبة هي سارة (على
الغالب) وكثيراً ما نجد أنفسنا في ظرف أو ظروف مختلفة تزين لنا مسرات
مختلفة بعضها قريبة وبعضها بعيدة سهلة المنال وبعضها صعبة. فأيتها هي المسرة
الجيدة؟ لديك الخمرة فاحتساؤها غاية مرغوبة سارة ولكن الامتناع عنها مخافة
ادمانها غاية سارة أيضاً. فأيهما الجيدة أو أيهما أجودها. السكير يقول احتساؤها
أجود، والصاحي يقول بل الامتناع عنها أجود. إذاً هنا نحتاج الى قوة الحكم
العقلي للاختيار بين جيتين : جودة التمل وجودة سلامة الصحة

مثال آخر لدى المتمول مشروعان أو مشروعات مختلفة : فأولاً أن يبتاع
أسهماً مالية عرضة للصعود والنزول وهو يرجح الكسب. وثانياً أنه يشتري عقاراً
مضمون الربح ولكن ربحه أقل من ربح الأسهم. وثالثاً أنه يتساجر بأضعاف
وافرة الربح وأقل خطراً من المضاربة بالأسهم ولكنها مع ذلك عرضة للخسارة .
وكل هذه غايات مرغوبة سارة ولكن أيها الجيد والأجود. فهنا يستلزم الأمر انتداب
العقل للحكم بين التهور والاعتدال والخوف من الخسارة . هنا ثلاثة أخلاق محرّكة
تدفع لثلاثة أفعال مختلفة وتؤدي الى ثلاث غايات سارة . وللعقل أن يحكم
أيها أجود

مثال آخر أنت في مجتمع حافل : فهنا مرقص وهناك دائرة غناء وهناك دائرة
مقامرة . وكلها سارة . فأيهما الجيد الذي تختاره

في هذه الأمثلة المختلفة تجد المرء بين مسرات مختلفة بعضها يبين بعضها ،
وبعضها أكثر اغراء من بعض له لا لغيره . فلا بد له من الاختيار . فإ الذي
يوجب اختياره لهذا دون ذلك

٢ - هل المسرة العظمى جيدة ؟

أول ما يبادر لذهنك أن تقوله هو أنه يختار المسرة العظمى له فهي، الجيد المبتغى، أو أنه يختار الغاية التي تصحبها مسرات أكثر من سواها. فالتهور يختار المضاربة على قنية العقار لأن فيها سلسلة من المسرات العديدة فيما هو يضارب، وحين يرغب حتى حين يخسر .

ولكن المسرة لا قياس لها ولا قدر. فالذي يرغب في قنية العقار يفضل السرور بربحه المضمون على السرور المتتابع في المضاربة . والذي يسمع الموسيقى يفضل التمتع بجملها على السرور المتتابع في الرقص أو في المقامرة . فتعدد المسرات لا يضمن جودتها كغاية مرغوبة . ووفرة الربح السريع لا تضمن جودته عند صاحب العقار الذي يفضل الربح المعتدل المضمون البطيء . إذ ما هي المسرة الجيدة حقيقة ؟

٢ - المسرة الجيدة: ما أرضت هوى النفس

هي ما أرضت هوى النفس رضى تاماً . فإن كان المضارب يعتقد أن المضاربة تبلغه الى رضى النفس هذا كانت المضاربة تؤدي الى غايةه الجيدة . فوظيفة الحكم العقلي هنا هي أن يقدر ان كانت المضاربة تؤدي الى هذه الغاية أو الى الندم . فاذا أجود الغايات السارة أو أجود الغايات السارة أو أجود المسرات هو السعادة بعينها .

فتعدد المسرات واختلافها ينقل بحثنا إلى موضوع أدبية الفعل حيث نبحث في كيفية الاختيار بين جيد وجيد وتقرير الجيد والردىء . وما هي القوة الحاكمة وطبيعتها . وكيف تضل وتصيب . فالى الفصل التالى

الفصل الثاني

الحكم

أ - الحكم بالنسبة الى الفعل

- ١ - السلوك القابل للحكم
٢ - ماهية الحكم
٣ - مبادئ الحكم الرئيسية
٤ - تفاوت أدبية المبادئ

ب - الحكم بالنسبة الى الفاعل

- ١ - الحكم على الفعل لا عن الفاعل
٢ - الحكم يرجع للارادة الصالحة
٣ - الحكم على الفاعل يتوقف على الارادة الصالحة
٤ - لا حكم على محركات الفعل الغريزية

ج - الحكم بالنسبة الى الفعل

١ - السلوك القابل للحكم

علمت مما تقدم أن الفعل لا يعد سلوكاً أو تصرفاً إلا متى أسند الى الادبية أي ان السلوك هو فعل ادبي ولا يعد الفعل ادبياً إلا متى كان مراداً. فالسلوك اذاً هو فعل مراد. فاذا لم يكن الفعل مراداً أي تأمر به الارادة او لم تكن هناك ارادة لتأمر به وتنتهي عنه فلا وجه للحكم عليه أو فيه لأنه ليس ادبياً بل هو خارج عن السنن الادبية

فهياج البحر وتحطيمه للسفن لا يعد سلوكاً يستوجب الحكم عليه ان كان حقاً أو غير حق أو صواباً أو غير صواب لأنه ليس هناك ارادة صادرة من ذاتية

بشمريه موجهة الفعل في وجهته . ولذلك كان زركسيس الأشوري أحق حين أمر بجلد البحر لأن البحر حطم الأرمات التي كان جيشه مزمعاً أن يعبر عليها من آسيا إلى أوروبا في مضيق البوسفور . وكذلك ليس معنى للحكم بالصواب أو الخطاء فيما لو أمطرت السماء فأنعش المطر الزرع وتلافي المجاعة من جهة وجرفت سيوله بعض الأراضي وأغرقت الماشية من جهة أخرى . لأنه ليس هناك إرادة بشرية أذنت بالفعل . كذلك ليس لنا أن نحكم على سطو الوحوش الضارية على الماشية لأن فعلها هذا صادر عن غريزة بلا إرادة . وكذلك ليس لنا أن نحكم على تصرف الجندي متى صدر إليه أمر القائد بإطلاق الرصاص على العدو لأنه لا ينفذ إرادته الشخصية بل إرادة القائد ، فما هو إلا كآلة للتنفيذ . وهكذا لا يصح الحكم على أمر القائد لأنه ينفذ أمر حكومته . فإرادة الحكومة هي التي تقع تحت الحكم في قضية قتل العدو . وإنما نحكم على انتظام الجندي في سلك الجندي إذا كان متطوعاً ، فقد أراد ، ونحكم على ظرف أمر القائد للجنود بإطلاق الرصاص فقد يكون خطاء من الوجهة الحربية أو قد لا يكون . فمن ذلك تفهم أن الحكم لا يجوز إلا على السلوك الذي هو فعل موجه بإرادة حرة

٣ - ماهية الحكم

وهنا قد تسأل ما المراد بالحكم . هل هو حكم في طبيعة الشيء أو الفعل ، كأن تقول هذا العمل شاق أو هين ، أو أن هذا الشيء عزال أو خييص ، أو إن هذا الفعل عقلي أو جسدي أو نحو ذلك ؟ لا . ليس المراد به الحكم في الشيء كتحليل طبيعته من وجهة فلسفية أو منطقية ، بل المراد به الحكم على الفعل بالنسبة إلى قاعدة أو مبدأ أو سنة : هل هو مطابق لهذه القاعدة أو المبدأ أو السنة أو مخالف لها ؟ الحكم الأدبي ليس تقريراً لطبيعة الشيء ، بل هو تقرير لمطابقة فعل الشيء

للمبدأ الأدبي (الذي تقرر من جراء مقابلة التصرفات والأفعال البشرية ومقارنتها بعضها ببعض لاستخراج ذلك المبدأ أو القاعدة). فنحكم بأن السرقة خطأ والصدق صواب. ووفاء الدين حق واختلاسه غبن، لأن الخطأ والصواب والعدل والغبن إنما هي مبادئ أدبية يطبق الفعل المراد أو السلوك عليها بقوة الحكم العقلي

إذا ترى مما تقدم أن للحكم الأدبي عنصرين: الأول الموضوع الذي يحكم فيه. والثاني المبدأ الذي يستند عليه. العنصر الأول انفعال من حركة الشيء الذي يحوم الحكم حوله. والثاني هو رد الفعل من القوة الحاكمة المتكون فيها المبدأ أو القاعدة. وإسناد الحكم إلى الموضوع طبقاً للقاعدة أو المبدأ يختلف باختلاف الظروف والأحوال، وبحسب رسوخ القاعدة والمبدأ أو قبولها للتنقيح التعديل. لأنه إذا كان المبدأ راسخاً كسنة طبيعية خالدة انتفى لزوم الحكم. فلا ومعنى للحكم في قولك: إن الشمس ستغرب مساء وتشرق غدا صباحاً: وإن الحجر إذا رمى إلى العلى لا بد أن يعود إلى الأرض، لأن سنة الجاذبية أبدية ثابتة لا تحتمل الشك. وكذلك إذا كان الظرف أو الحال ثابتاً فتطبيق الموضوع على القاعدة وإسناد الفعل إلى المبدأ أمر مقرر أيضاً فلا معنى للحكم. ولكن إذا كان المبدأ قابلاً للتغيير بحسب الزمان والمكان فلا غنى عن قوة الحكم. فتعمد القتل جريمة لأن المبدأ الأدبي «لا تقتل»، ولكنه ليس جريمة في الحرب. والسرقة إثم لأن المبدأ «لا تسرق»، ولكنه السارق الجائع قد يعذر

فترى مما تقدم أنه كلما قرب المبدأ أو القاعدة إلى الرسوخ والثبات قل لزوم الحكم فيه. وبالعكس كلما كان المبدأ أو القاعدة محتمل التغيير كان للحكم وجوه وفيه نظر كما سترى فيما يلي:

٣ - مبادئ الحكم الرئيسية

- ١- الجمال والقيح
- ٢- الجودة والرداءة
- ٣- اللذة والألم
- ٤- الصواب والخطأ
- ٥- الحق والباطل
- ٦- الفضيلة والرذيلة

١ - الجمال والقيح - يقعان تحت حكم الذوق العقلي أو الاحساس العصبي .
فلا احساس العصبي يقرر حلاوة الخلو ومرارة المر ، والذوق العقلي يقرر جمال النغم
والقصيدة والصورة وقبح النهيق والنقيق وسوء الترتيب الخ .

٢ - الجودة والرداءة - وهما يقعان تحت حكم الشعور الوجداني ، فهو يقرر أن
إغاثته الغريق أمر جيد لأنه مروءة . والمروءة مبدأ جيد ، والاعتداء على الضعيف
أمر رديء لأنه ظلم ، والظلم مبدأ رديء

٣ - اللذة والألم - وهما يقعان تحت حكم الشعور الوجداني تارة ، فهو
يقرر أن الربح والفوز لذيذان والخسارة والانكسار مؤلمان ؛ وتحت حكم
الاحساس العصبي تارة أخرى ؛ فهذا يقرر أن الراحة بعد التعب لذيدة ، وأن
التعب مؤلم

٤ - الصواب والخطأ - وهما يقعان تحت حكم التعقل فهو يقرر أن اقتحام
المأسدة خطر لأنه مجازفة والمجازفة مبدأ خطأ ، وأن السير في الطريق المطروق
أصوب من السير في الوعر

٥ - الحق والباطل - وهما يقعان تحت حكم الضمير . فهو يقرر أن ايفاء

الدين حق، وان اهتضام مال الغير بطل، لأن المبدأ «لا تختلس مال غيرك»
٦ - - الفضيلة والرذيلة - وهما تقعان تحت حكم الشخصية الانسانية . فهي
تقرر أن حب القريب كالنفس فضيلة ، وأن البغض رذيلة ، والكرم فضيلة
والمبخل رذيلة

٤ - تفاوت ادبية المبادئ

ترى أنه كلما سمت القوة العاكمة كان الحكم أكثر أدبية وبالعكس . ففي الجمال
والقبح يكون الحكم للاحاساس العصبي أو الذوق العقلي . وهنا يختلف الناس في
احساسهم وأذواقهم . فقلما يعد الحكم أدبياً ، لأن ما هو مليح لك قد يكون قبيحاً
لسواك . أنت تستلذ القهوة الحلوة وغيرك يستلذ القهوة المرة

وفي مسألة الجودة والرداءة شيء من الأدبية ، لأن في حكم الشعور الوجداني
الذي هو أسمى من الاحساس والذوق شيء من الأدبية ، لأنك وأنت تحكم تريد
أو لا تريد . وحيث توجد الارادة يبتدئ الحكم الأدبي . فأنت تعلم أن السكر
رديء والصحو جيد ، ولكنك تريد ذاك لاهذا

وكذلك الأمر في اللذة والألم لأنهما تحت حكم الشعور الوجداني
والاحساس العصبي

والفرق بين اللذة والجودة هو أن اللذة نتيجة فعل . والجودة معرفة فقط . فأنت
تعرف ان الاحسان أمر جيد ولكنك لا تستلذه مالم تفعله

وأما الصواب والخطأ فأعلى من المبادئ المذكورة لأنهما تحت حكم
التعقل ، ولذلك هما أدبيان محضان ، لأن اجراءهما متوقف على الارادة المحضة بعد
الحكم فيهما

وكذلك أمر الحق والبطل لأنهما تحت حكم الضمير وهو يتضمن قوة
التعقل . والفرق بين الصواب والحق هو أن الحق أمر يتعدى منك إلى سواك .

وأما الصواب فأمر مختص بك • فإذا تعدى إلى سواك صار حقاً . فأنت تعلم أن القار خطأ لأنه يعرضك للخسارة ، وإذا أغريت غيرك على المقامرة وعرضته للخسارة كان فعلك هذا غير حق أي باطلا

وأما الفضيلة والرذيلة فاعلى أدبية من سائر المبادئ لأنهما تحت حكم الشخصية الانسانية التي هي أقرب الى المثل الأعلى . والفرق بين الفضيلة والحق والصواب هو أن الفضيلة مبتغاة كحلية للشخصية بقطع النظر عن العلاقة مع الغير وستتضح لك جميع هذه الرئيسية في تضاعيف الفصول التالية

ب - الحكم بالنسبة الى الفاعل

١ - الحكم على الفعل لا على الفاعل

تقرر في ذهنك فيما تقدم أن الحكم يكون على الفعل صواباً أو خطأ حقاً أو باطلاً جيداً أو رديئاً . ولكن الفعل صادر عن فاعل ، فهل يتناول الفاعل أيضاً؟ هل نحكم على فلان أنه مصيب أو مخطيء إذا كان فعله صواباً أو خطأ . هب ان زيدا رمى عمراً بتفاحة ، وهو يريد أن يفتأ عينه بها ، ولكن عمراً تلقاها بقبضته وأكلها . فنتيجة الفعل كانت جيدة ولكن قصد زيد كان سيئاً • فالحكم على الفعل يختلف عن الحكم على الفاعل . كذلك الحكم يختلف فيما لو رمى زيد التفاحة الى عمرو لكي يأكلها فأصابته عينه . فالفعل سيء والفاعل حسن القصد

إذاً إصابة الحكم تتوقف على الفعل وما اقترن به من ارادة وقصد وداع . فاذا كانت الارادة سالحة والطريقة التي تنفذ بها الفعل جيدة والداعي للفعل جيداً كانت النتيجة جيدة . فالحكم على الشخصية تابع للحكم على الارادة والقصد والداعي الذي رمى الى الغاية . قد يحيب الفعل فلا يبلغ الغاية المقصودة . فهل نعد الفعل خطأ أو غير جيد؟ قد ينهري زيد لتخليص عمرو من الغرق ، ولكنه قد لا ينجح ، أو قد

يكون فعله سبباً آخر لا غرق زيد، أو ربما غرق معه . فلا نعد فعله خطأ لأنه حسن القصد . لا نحكم على النتيجة بل على القصد والارادة والداعي . ونقول انه فعل حسناً لان الداعي كان انقاذ عمر، وقد أراد انقاذه وفعل قاصداً الاقناذ . واما فشله فلا يعد خطأ . وانما اذا كان لا يحسن السباحة وقد انبرى للفعل حكماً على تهوره لا على قصده ، وقلنا ان تهوره كان خطأ وأما فعله فكان حسناً

٢ - الحكم يرجع للارادة الصالحة

ففي رأس عوامل الحكم عامل الارادة الصالحة . فهي تعين الحكم الصالح . والفعل الصادر منها يعد صالحاً ولو كانت النتيجة خطأ كما علمت . وإنما لكي تكون الارادة صالحة يجب أن تكون مقرونة بالحكمة العقلية السامية ، فكل ارادة صالحة على هذا النحو تنفضى الى نتيجة صالحة . ولا نتيجة صالحة تفتج عن ارادة رديئة . وان نتجت عنها النتيجة الصالحة فلا تنسب الى الارادة السيئة ، بل الى ظرف عارض حوّل الفعل الى نتيجة حسنة رغم الارادة

لذلك لا يمكن أن تقول ان زيدا أصاب أو هو على حق أو أحسن الفعل اذا كانت ارادته رديئة ولو أدى عمله الى فعل حسن . فاذا رمى الصياد طعاماً للسمكة بسنارة فأكلت السمكة الطعام ولم تعلق في السنارة ففعله سيء للسمكة لأنه كان ينوى صيدها لا اطعامها . واذا أقرض زيد عمراً مالا برى فاحش فانتفع عمرو بالمال نفعاً عظيماً ثم رد المال لزيد فلا يعد عمل زيد صالحاً ، وان كان قد نفع عمراً ، لان نيته كانت سيئة وهي انتهاز فرصة حاجة عمرو للمال لا بتراز برى فاحش منه

٣ - الحكم على الفاعل يتوقف على حكم الارادة الصالحة

على أن المقاصد تختلف والنيات تختلف من حيث الغاية والداعي اليها ، فقد تكون صالحة قليلاً أو كثيراً حسب صلاحية الارادة وصلاحية الحكمة المتضمنة فيها . فقد ينوى زيد أن يساعد عمراً في مشروع ، فيشترك معه فيه بغية انجاحه ،

ولكن عمراً طائش وجاهل فلم يحسن القيام بالمشروع . فزيد يحسن النية ولكنه قليل بالحكمة ، فلم يفظن لقلة أهلية عمرو والمشروع . فتعقله غير صالح . واليك مثلاً أبسط . أحسن زيد على فقير بشلن ، ولكن الفقير أنفق الشلن على الخمرة فسكر وعربد . فإرادة زيد لم تكن صالحة لانه كان يعرف ان هذا الفقير سكير . فكان يجب أن يعطيه رقيقاً لا شلناً

إذا يتناول الحكم على الفعل الحكم على الفاعل أيضاً بقدر ما للفاعل من الارادة الصالحة . والتعقل الحسن والحكم على الشخصيات يتوقف على ما لها من الارادات الصالحة المقرونة بالحكمة والمواهب التي تحسن الحكم

٤ - لا حكم على محركات الفعل الغريزية

إذا كان الحكم يتناول الداعي للفعل أيضاً كما علمت فهل يجوز الحكم على محركات الفعل الغريزية وأشباهاها؟ هـب أن زيداً فوجيء بأفعى ظهرت بين رجله فخاف فهرب . فهل نقول انه كان يجب عليه ان يقتلها لا أن يخاف والا فهو جبان؟ نعم جبن في تلك اللحظة ولكن الجبن ليس خلقة فيه . فلا نحكم عليه بالجبن لان هربه لم يكن بارادته بل بانفعاله . لو رآها من بعيد لانبرى تعقله وقرر مهاجمتها وقتلها . وهنا يريد فيفعل . فالحكم عليه بأنه جبان أو شجاع يجوز حين يكون له وقت للتفكير والارادة . ولكنه لا يجوز في حالة المفاجأة ، لان الهرب كان بلا ارادة بل بفعل المحرك وحده ، وهو الانفعال النفساني اى الخوف

إذا لا يصح الحكم بالخطأ أو الصواب على المحرك ما لم تنبئ الارادة التسيير الفعل . ولهذا يعذر الغضوب اذا ضرب ، والسكران اذا تهادى في الشرب وعربد ، لانه أصبح بلا ارادة . وانما يلام هذا لانه ابتداء بالشرب وذاك لأنه تسرع بحكم على الشخص اذا كان يستسلم لغرائزه وعواطفه وانفعالاته ونقول انه

ضعيف الارادة عاجز عن ضبط هواه . فالحكم ليس على عمله بل على شخصيته
لانها غير حسنة ، غير سالحة

في كل ما تقدم تكلمنا عن طبيعة الحكم المجرد من غير نظر الى الحاكم وكيفية
الحكم والقواعد التي يستند اليها . فمن هو الحاكم أو الفيصل أو القاضى؟ - الضمير -
وفما يلي تبسط كاف فيه



الفصل الثالث

الضمير

١ - قوة الضمير

- ١ - وظائف الضمير ٢ - المقاصد الحسنة ٣ - الضمير تحت تأثير الاخلاق والسجايا
٤ - الضمير بازاء الشرائع ٥ - الضمير منقح الشريعة ٦ - تاثير التقاليد والعادات
على الضمير ٧ - التعقل مستشار الضمير

ب - منشأ الضمير

- ١ - الضمير وليد الاجتماعية ٢ - غريزية الضمير ٣ - الشعور بالجزاء

ج - سلطة الضمير

- ١ - غريزية القوة الامرية في الضمير ٢ - غريزية القوة الامرية في الضمير
٣ - الضمير عامل من عوامل رقي الامم

١ - قوة الضمير

١ - وظائف الضمير

الحكم يستلزم محكدة والمحكدة في الادبيات قائمة في نفس الانسان ، في
عقليته ، في شخصيته العاقلة ؛ وهي الضمير . والضمير بواسع معناه مشرع وقاض
ومنفذ ، ويمكن أن يكون زاجراً وشاكياً وشاهداً أيضاً
فالضمير (مشرع) حين يميز بين الصواب والخطأ والحق والبطل . فيقول
هذا الفعل صواب أو حق أو خطأ أو بطل . ويكون قاضياً حين يأمر بالفعل الصائب
والحق وينهى عن الفعل العاطي أو الباطل . ويكون منفذاً حين يسر النفس بنتيجة

الفعل الحسن أو الحق ، أو يؤلمها بنتيجته السيئة أو الباطلة . ويكون زاجراً حين يقدم الانسان على الفعل الباطل أو السيء فيردعه الضمير عن اتيان الفعل و يتهدهه بالمشرف ، أو حين يتردد الانسان في العمل الصالح فيأمره الضمير أن يفعل وألا تهدهه . ويكون شاكياً أو شاهداً بعد وقوع الفعل فيقول له : « لقد فعلت فلا تنكر » ويعاقبه بالتبكيك والتأنيب

ولسكن هل يكون الضمير مصيداً دائماً في قضائه ؟ هناك عوامل تعمل في اشتراع الضمير ، وفي حكمه . فالعواطف والانفعالات تأثير على الضمير ، والوجدان أو التعقل شأن كبير . وللشرايع والعادات فعل فيه . وهناك مبادئ ونظريات متباينة متضاربة تلعب في الضمير . فالضمير إذاً عرضة للخطأ والصواب في الحكم . ولذلك نبحت فيما يلي في الاركان التي يستند عليها الضمير في الحكم لكي يمكن أن يكون حكمه صائباً إذا استوفأها

٣ - المقاصد الحسنة

أول ما يتجلى للعقل (في أي أمر أو فعل) ان للانسان حقاً طبيعياً في ان يرمى بفعله الى غاية حميدة له لانه محتاج اليها للحفاظ كيانه . فاذا استوفأها سرت نفسه . ولكن تقوم لديه اعتراضات مختلفة اهمها أولاً : هل بمس هذا الأمر مصلحة غيره ؟ هل تحتك غايته بغاية غيره الحميدة فمنقضها أو تشوهها ؟ (٢) هل تثلم غايته هذه مصلحة الجماعة أو تنقضها أو تفرقلها ؟ (٣) هل هذه الغاية التي يرمى اليها هي أفضل غاية حميدة ممكنة له ، أو هل هي حميدة حقيقية ؟ أو هي الغاية القصوى الحميدة ، أم هي مفضية الى غاية بعدها سيئة

٣ - الضمير تحت تأثير الاخلاق والسجايا

فاذا تدخلت العواطف والانفعالات في الأمر فقد يلتبس الأمر على الضمير

ولا سيما إذا كانت العاطفة شريفة وحسنة . هب انه التجأ اليك هارب فأخبأته ، ثم جاءك مطاردوه وسألك عنه فأذكرت وجوده عندك إشفافاً عليه ، فهل يبرر ضميرك هذا الكذب ؟ إذا كان مطاردوه أعداء له فقد يقول ضميرك « لا بأس من الكذب ، فقد خلصت حياته بهذه الكذبة » . وإذا كان مطاردوه شرطة يبتغون القبض عليه للمحاكمة فقد خلصته ولكنك أمت للعدل . فأيهما هنا أحق في ظنك : أخلص حياته أو تسليمه للقضاء العادل ؟ هنا تدخل العاطفة أفسد على الضمير حكمه .

إذاً لكي تكون العواطف والأخلاق على العموم ذات شأن بالتدخل في أحكام الضمير يجب أن تكون مهذبة راقية إلى جهة المثل الأعلى بحيث يمكن أن تقف عند حد الصواب فلا تطمس التعقل . نعم إن الأخلاق الشريفة لا ترمى إلا إلى الغايات الشريفة ، ولكنها قد تضل عن أشرف الغايات أو أفضلها . ولذلك يجب أن يصحبها التعقل دائماً لكي يميز بين أفضل الغايات ويرشدها إليها . الأم التي ترضع طفلها الذي نهاها الطبيب عن إرضاعه تغلبت عليها عاطفتها فابتغت الغاية السارة القريبة ، وهي إشباع طفلها الذي يتألم من الجوع حسب ظنها ، وتعامت عن الغاية القصوى وهي شفاء ولدها . فضميرها ارتاح حين أرضعته ولكنه أقلقها حين استفحل مرض ابنها . فضميرها في أول الأمر لم يحكم في أي الغائتين أفضل . إشباع الابن وإسكاته عن البكاء الشديد أم شفاؤه ؟ لأن العاطفة تغلبت عليها للعاطفة فضل في التدخل إذا كان التعقل يوافق عليها ويقول لها سيري في سبيلك . فالذي تدفعه المروءة لانقاذ آخر من الخطر تكون مروءته قد لبث دعوة ضميره للفعل . والضمير يثيها مسرة نفس بعد نجاح الفعل

٤ - الضمير بأزاء الشرائع

الضمير ضعيف بأزاء الشرائع الدينية والمدنية ولذلك تكون وظيفته القضاء

فقط ، فيقول لكنك هذا موافق للشريعة فافعله ، أو مخالف لها فلا تفعله ، وإن فعلت فدونك عقاب الدنيا أو عقاب الآخرة . وإن كنت تسلم من عقاب الدنيا ولا تخاف عقاب الآخرة أولاً تعتقد به فيبقى ضميرك مؤنباً لك ، لا لأنك خالفت الشريعة فقط بل لأن مخالفتها قد أضرت مصلحة غيرك أو مصلحة الجماعة . وذلك لأن الشرائع على الغالب ترمى إلى إقامة العدل والانصاف بين الأفراد . ولكن ليست كل الشرائع ضامنة للحق والصواب . ففي كل زمان ومكان يكتشف العقل البشري أغلاطاً في الشرائع يضطرب فيها ميزان الحق والصواب . فهل للضمير أن يخضع لهذه الشرائع إذا لم يكن مكرهاً على الخضوع لها ؟ تقول مكرهاً ، لأنه في حالة الإكراه يبطل عمل الإرادة وبالتالي لا يعود السلوك ضمن دائرة الآداب ، لأن السلوك لا يعد أدبياً إلا إذا كان مراداً كما علمت

كان الصيدونيون يقدمون أطفالهم محرقات على ذراعي تمثال مولوك النحاسي وهو حام كالنار . ونحن تستفظم الآن هذا العمل . فهل كان ضمير الصيدونيين صالحاً في ذلك الحين ؟ كان صالحاً عندهم لأنهم كانوا ينفذون شريعة الههم الدينية . ولكنه كان شريراً في نظر الاسرائيليين معاصريهم . لأن هؤلاء كانوا يعتقدون بألوهية يهوه فقط ، وهو شجب هذه الشريعة . ولا بد أنه كان بين الصيدونيين أفراد كثيرون أو قليلون أسمى عقلاً من العامة يفهمون أن مولوك ليس لها حقيقتها والا لما كان يسن هذه الشريعة الفظيعة ، لأن الوجدان السليم من شوائب الخرافات يستفطمها . فهؤلاء ينهاهم الضمير عن طاعة هذه الشريعة وإن أطاعوها أنبهم

٥ - الضمير منقح الشريعة

وفي التاريخ كثير من الشرائع الدينية التي يستنكرها العقل الآن . كشرعية وأد البنات ودفن الزوجة حية مع زوجها الميت . كذلك في التاريخ شرائع

مدنية لا يعتدل فيها ميزان الحق كالنخاسة والعبودية والحكم الفردي المطلق ونفي الحرية الدينية واستعباد النساء الخ

فالضمير المستسلم للشرائع لا اعتقاد أنها منزلة أو أنها ارادة الحاكم المقدسة بعد ضعيفاً ولذلك لا يحفل بحكمه وهي (أي الشرائع) مسيطرة عليه. فالشريعة مهما تراءت حسنة فانما هي محتملة الشك في كونها حقاً أو باطلاً أو عدلاً أو ظالماً. ولذلك يبقى للضمير السليم القوى مجال للحكم في صوابها وخطأها. لأن الضمير بالحقيقة ليس الا قوة التعقل، وقد أضيفت اليه قوة الارادة الآمرة بفعل الصواب والحق، فعليه أن ينقح الشريعة لكي تقرب الى المثل الاعلى. والمثل الأعلى في الشرائع هو أن تكون الشريعة ميزان الحق والعدل بين أفراد الجماعة على التساوي

فالضمير في كل قضية تعرض عليه ينصب هذا الميزان، فحيث يجد الشريعة منصفة بين الافراد ولا تسوغ أرجحية لواحد على آخر أجازها وأمر باتباعها. وحيث وجد أنها مجحفة بأناس ومتحيزة لآخرين اذن بعصيانها. اللهم الا اذا كان عصيانها يسبب فوضى الجماعة، والفوضى تأول الى شر أفضع من شر طاعتها، فحينئذ يجيزها تحامياً للشر الأعظم. فهو يبتغي الخير الأعظم متى تضاربت المقاصد فالسلام العام أهم وأفضل من سلامة الفرد أو الأفراد من الغبن والاجحاف

الاشتراكيون المعتدلون يرون أن النظام الافرادي الحالى مجحف بالعمال ويمكن للمتمولين من استثمار أتعاب أولئك. ولذلك يسوغ لهم ضميرهم قلب هذا النظام واسترداد تلك الحقوق المغصوبة بواسطة نظامهم الذي هيأوه معتقدين أنه أضمن لحقوق الافراد عموماً، ولكنهم لا يحاولون قلب هذا النظام بثورة لئلا يكون شر الثورة أعظم من شر النظام الحالى. وضميرهم يقول لهم ان السلام العام أعظم من سلامة العمال من غبن المتمولين لهم، وقلب النظام بالطريقة الانتخابية أفضل عاقبة من الثورة

وهناك عوامل أخرى تؤثر على الضمير في إصدار الحكم وهو يستند إليها أو يستمد الحقيقة منها : وهي التقاليد والعادات غير المقررة كشرائع دينية أو أدبية بيد أنها تكون رأياً اجتماعياً . والرأي الاجتماعي لا يعد رأياً عاماً مطلقاً ، لأن الرأي العام المطلق غير موجود بدليل وجود الأحزاب المختلفة في الرأي . ولذلك يوجد مجال لحكم الضمير ، لأنه لو كان الرأي عاماً مطلقاً كان كشرعية فيضعف الضمير بازائه ، وكان للرأي العام سلطة عليه قفما يطمئن لمخالفته

فحين يقدم المرء على فعل يتساءل الضمير هل هذا الفعل مطابق لعادات الجماعة وتقاليدها ؟ هل اذا حدث هذا الفعل يستنكره الجمهور أو يستحسنه ؟ فان لم يكن الضمير مستسلماً للرأي العام ، أي اذا كان قوياً ، تساءل على نحو آخر : هل هذا الفعل يضر الجماعة أولاً يضرها ؟ هل يوافق مصلحتها أو يناقضها ؟ وقد يكون التقليد أو العادة مخالفاً للحق . فاذا كان الفعل المخالف لتقليد الجماعة مخالفاً للحق كان له حكران . الأول أنه يستوجب استنكار الجماعة له وشجبهم فاعله . والثاني انه موافق لمصلحة الفرد والجماعة معاً . فأى الحكيم يقضى الضمير ؟ مثال ذلك انك ترغب ان تلبس البرنيطة وقومك يلبسون الطربوش ، فان لبستها هزأوا بك . وليكنك تعتقد ان البرنيطة أفضل من الطربوش . فكيف تحكم ان البرنيطة افضل من الطربوش

٨ - التعقل مستشار الضمير

تري مما تقدم انه لا الأخلاق ولا الشرائع ولا التقاليد والعادات تعصم الضمير من الخطأ في الحكم ، بل لا بد من التعقل في القضاء واصدار الحكم . التعقل يميز بين الحق والباطل والصواب والخطأ اذا كان يضع نصب عينيه قاعدة للحق . فما هذه القاعدة ؟ هنا يستلزم الأمر ان نبحث عن منشأ الضمير والتعقل

ب - منشأ الضمير

١ - الضمير وليد الاجتماعية

الإنسان إجتماعي . ولو لا إجتماعيته لما كان للضمير لزوم ، لأنه وهو فرد مستقل يسعى لأجل بقاء حياته منازعاً للطبيعة بلا قيد ولا شرط . ولكنه لأنه إجتماعي مرتبط مع جماعته . ولذلك تضيق دائرة حريته وتتسع دائرة مسؤوليته بقدر متانة الجماعة . فإذا فعل فعلاً مخافاً لمصلحة الجماعة كأن يضر الجماعة أو يضعفها كان مستوجباً للعقاب ، وكان الضمير أول ما يحاكمه ويقضى عليه . ترى مثل هذا الضمير حتى عند الحيوانات الاجتماعية ، فإن الفرد منها يخاف أن يفعل فعلاً يخالف نسق حياة جماعته فلا يفعله . هو أطوع من الإنسان لنسق حياة الجماعة لأن ضميره غريزي فيه

للإنسان وهو إجتماعي ذاتيتان ذاتية شخصية وذاتية قومية . وهو يشعر أنه بسلوكة وحده لا يستطيع أن يحفظ حياته . يشعر أنه لا بد أن يكون سلوكة مطابقاً لسلك الجماعة لكي يحفظ حياته . يشعر أن بقاء حياة الجماعة تتضمن بقاء حياته أيضاً . فإن تضررت الجماعة تضرر هو أيضاً . وإن نجحت الجماعة نجح هو أيضاً . فإذا لضمانة الحرص على بقاء ذاتيته يشعر أنه ملزم بالحرص على بقاء ذاتية جماعته . فالقاعدة الحقة التي يضعها نصب عينيه هي أن ما يفعله يجب أن يكون موافقاً لحياة الجماعة وإلا فهو مخطيء في فعله

٢ - غريزية الضمير

قد يمكن الممجي أن لا يفهم معنى ذاتية الجماعة كما نفهمها . ولكنه يشعر بهذه الذاتية التي لقبيلته . فإذا تعرضت لخطر من قبيلة أخرى هب مع رفاقه للدفاع . فقد يترك زوجته وأولاده لكي يقاتل لأجل سلامة قبيلته . فضميره

هو الذي حكم عليه . بالاندفاع في القتال . فاذا تردد أوراغ عاقبة ضميره قبل أن يعاقبه قومه . فكان الضمير غريزة فيه . وبقوة هذه الغريزة تفوقت قبائل على قبائل . وبها بقيت قبائل وبدونها فنيت قبائل . فالفضل في الانتخاب الطبيعي الاجتماعي هو لهذه الغريزة ، أي غريزة الضمير . وبفضل هذه الغريزة تضامنت القبائل وتألقت الشعوب وتكونت الامم . ومع التمدادى تقوت هذه الغريزة فربطت الافراد في جماعات والجماعات في قبائل فشعوب فامم . تقوت إلى أن صارت غريزة في الامم . والامم تحاسب بعضها بعضاً بحكم هذه الغريزة - الضمير . ترقى الضمير حتى صار غريزة الانسانية . فالانسانية العلية تفتخر بالضمير

بقوة هذا الضمير يشعر الفرد الاجتماعي المتمدن أنه ليس فرداً مستقلاً بل هو جزء من نظام محكم ذي ذاتية قائمة بنفسها . وبموجب إنتظامه في سلك الجماعة يشعر أنه ملزم بأن يوفق حياته مع حياة الجماعة . ويرتاح إلى هذا الالتزام لأنه يشعر أيضاً أن سلامته قائمة بسلامة الجماعة . من هنا نشأت بزرة الحكم الادبي في هل هذا الفعل أو ذلك حق وصواب . فهو حق وصواب إذا كان ينطبق على مصلحة الجماعة أو يخالفها . وميزان المطابقة هو التساوى والاستحقاق - هذا هو الحق بعينه الذي يستند الضمير اليه في قضائه

ج - سلطة الضمير

١ - منشأ القوة الامرية في الضمير

قلنا أن الضمير مشرع وقاض : مشرع لأنه يميز بين الحق والباطل والخطأ والصواب على قاعدة الحق العام الموزع على الجماعة .. وقد نال هذا المنصب

بالوراثة فصار غريزياً على تمادي الزمان . وهو قاض لأنه يحكم ويأمر بتنفيذ الحكم حتى من غير أن يشير الى سبب . فمن أين جاءت ساطة الأمر هذه وقوة التنفيذ . فهل هي سلطة خارجية أم سلطة داخلية ؟

إذا قلنا أنها سلطة داخلية فهل نعي أن الانسان يحكم على نفسه ؟ وإذا كان الانسان يحكم على نفسه بمطلق اختياره فلا يتبادى بالحكم الى أن يعاقب نفسه إذا عصى أمر نفسه ؟ ولكن الضمير يعاقبه ويؤمله وهو جزء منه . فكيف ذلك ؟

هذا ما يبرهن على أن الضمير وان كان شيئاً من ذاتية الانسان فقد أصبح بغريزته كشيء قائم بنفسه مستقل بأمره ونهيه ذي سلطان ، كما أن الغريزة في الحيوان ذات سلطان عليه تدفعه الى الفعل بلا إرادة . فهو إذاً قوة مستقلة عن سائر القوى العقلية ذات نفوذ خاص مسيطرة على سائر الغرائز والاخلاق ، وهو يتحكم فيها حتى إذا عصته وخزها وآلمها . هو مركز الذاتية الانسانية الادبية ، وفيه ادارة حركة السلوك . بهذه القوة يمتاز الانسان على الحيوان وبها تتميز ذاتيته عن ذاتية هذا . وبهذه القوة أصبح الانسان ذاتاً أدبية . أما الحيوان فليس كذلك

٢ -- الشعور بالجزاء غريزي

على أن وظيفة الضمير كما اتضح من هذا البيان ليست مقتصره على الحكم البديهي بل هي مقرونة بشعور بنتيجة السلوك : شعور بالسرور والابتهاج اذا كان الفعل حقاً أو حسناً ، أو شعور بالكآبة والقلق اذا كان باطلاً أو رديئاً . وهذا الشعور نفسه غريزي أيضاً لأن المرء السليم العقل والنفس لا يستطيع قمع الشعور بالكآبة والقلق . ولولا غريزته هذه لسكن الضمير أمراً ونهاياً بلا

سلطة . نافذة . فما هذا الشعور الاجزاء على الطاعة والعصيان

قد يقول زيد من الناس : أنا أعلم أن هذا الفعل خطأ أو غير حق ولكنني أفعله ، فماذا أو من يمنعني ان افعله ؟ فهل لضميره قوة على رده عن أن يفعله ؟ قد لا يستطيع أن يردعه ولكنه يستطيع أن يقلقه بالتأنيب والتوبيخ . فمن أين للضمير هذه القوة التي لا يستطيع المرء أن يتملص منها ؟ هي غريزة أيضاً نشأت وترعرعت وقويت على تهادي الزمان . قويت عند الاقوام التي ترقى وكان الفضل في رقيها لهذا الضمير الغريزي . فالقوم الذي كان أقوى ضميراً وضميره أنفذ فعلاً وتأثيراً في النفس كان أثبت من غيره في مضار تنازع البقاء . والقوم الذي كان اضعف ضميراً تلاشى وانقرض . لأن قاعدة حكم الضمير هو الحرص على الحق الأصح الموزع على الجماعة بالتساوي . وبمحكم سنة الانتخاب الطبيعي وبقاء الافضل أو الأصلح بقيت الجماعات الأقوى ضميراً وانقرضت الجماعات الأضعف ضميراً ، وبمحكم هذه السنة نفسها كانت غريزية الضمير تزداد رسوخاً في الجماعات الباقية

٤ - الضمير عامل من عوامل رقي الامم

فالضمير لا يخرج عن سنة التطور ، سنة النشور والارتقاء . وكيف لا يكون متمشياً على هذه السنة وهو أهم عنصر في عقلية الانسان الاجتماعية ، وعليه يتوقف الحرص على الحياة الاجتماعية وبنائها كما يتوقف على سائر القوى العقلية الاخرى ، بل له النفوذ الأكبر في هذا التطور ، فلا بدع ان يكون غريزة في النفس كسائر القوى العقلية يولد مع الانسان وينمو فيه كما تنمو تصوراته وذكريته وسائر قواه العقلية

لذلك لا بدع أن يكون الضمير متمهياً في كل فرد عند كل فعل ليحكمه ولا يجر

وان كان تذبذبهم وتأثيره مختلفان باختلاف الأشخاص . فالأشخاص الذين يكون الضمير فيهم ضعيفاً لا يقيسون كثيراً من تأنيبه ، ولكنهم لا يسمون سلامة مطلقة من تأنيبه . ولما كان تأثيره أظهر في الجماعة منه في الأفراد ، لكون وظيفته الحرص على مصلحة الجماعة في الدرجة الأولى كما علمت ، كانت الأقوام الأضعف ضميراً أقل نجاحاً وأكثر عرضة للانحطاط والتقهقر . ومن لا يعلم أن الأمة التي يكثر فيها الكذب والخيانة والسرقة والاجرام يقل بالاجمال فيها الرقي بل تكون أقرب الى الاتقراض منها الى البقاء

وهنا لا بد أن يلوح في ذهنك هذا السؤال . كيف يستطيع الضمير أن يميز بين الحق والباطل والصواب والخطأ والجيد والردىء الخ لكي يجوز له أن يستخرج مبدأ أو يشترع شريعة ، ولكي يمكنه أن يصدر حكماً سديداً ويقضى قضاء عادلاً ، ولا سيما اذا قامت لديه ظروف مختلفة وبراءات له نظريات متباينة يحار فيها ؟

تجد الجواب في الفصول التالية



الفصل الرابع مستندات الضمير في قضائنا

١ - الاحساس الادبي الخاص

- ١ - نقد الاحساس الأدبي
٢ - الذوق الأدبي غير كاف للحكم
٣ - تكون المبادئ العمومية

ب - الاحساس الأدبي العام

- ١ - اثبات المبادئ في المجموع
٢ - الاحساس العام غير كاف للحكم

ج - الحكم بحسب الشرائع

- ١ - هل يمكن أن تكون الشريعة قاعدة للحكم الادبي
٢ - لا

د - البداهة

- ١ - استقلال قوة الضمير
٢ - غريزية البديهة
٣ - نشوء البديهة
٤ - مزايا البديهة الضميرية

هـ - التعقل الأدبي

- ١ - مستند التعقل الأدبي
٢ - القاعدة الادبية العامة ونظرية « كنت »
٣ - نقد مكنزي لـ « كنت »
٤ - ملاحظتنا على نقد مكنزي
٥ - القاعدة الصحيحة
٦ - تصادم البداهة والتعقل

و - نضوج التعقل بحكم أغراض الحياة الانسانية

- ١ - غرضية الانسان تستوجب تعقلته
٢ - التعقل والاعراض العليا
٣ - سلطان الاعراض التعقلية

قد يلوح للقاريء أن الضمير يعتمد في اشتراعه وقضائه وأحكامه على الاحساس الادبي العام كان في الهيئة الاجتماعية روحاً أدبية عامة توحى لكل فرد سليم العقل وأدبي النفس قاعدة الحق والصواب . وربما حسب القاريء هذا الاحساس العام الضمير بعينه . لذلك يجدر بنا أن نتبسط بهذا الموضوع لكي نتوصل الى مصدر قوة الحكم

١ - الاحساس الخاص

١ - نقد الاحساس الادبي

الشرائع المدنية والدينية التي هي خلاصة روح الاجتماع ، حتى الشرائع الطبيعية ، توحى إلينا مبادئ أدبية إما لأنها توافق وجداننا ، أو لأن وجداننا يرتاح اليها ، أو لأننا نشعر أن طاعتنا أو مراعاتنا لها تقدرنا على نيل مثل أعلى في ذاتيتنا . فإذاً بين عقولنا وبين تلك المبادئ أو السنن الخارجية علاقة أو صلة طبيعية . ولادراك هذه الصلة نجد فينا شعوراً أو إحساساً يحملنا على إستحسان بعض الامور واستقباح أو استهجان بعض الامور الاخرى . وهذا ما نسميه الاحساس الأدبي

هذا الاحساس الأدبي يقرب ما بين الجميل والجميل كما أنه يقرب بين الجيد والصواب والحق حتى نكاد نرى هذه المبادئ الأولية مبدئاً واحداً . والحقيقة أنها متفرعة من مبدأ واحد حتى نكاد نحكم أن الجميل مثلهو الجيد الوحيد ، أو أن كل جيد جميل وبالعكس . والحقيقة أنه مهما قرب الاحساس الأدبي بين الجيد والجميل يبقى بينهما فرق يميز أحدهما عن الآخر . فاستحسان الجميل يرجع لذوق ، واستحسان الجيد يرجع للحكم الأدبي . فنقول أن هذه الصورة جميلة لأنها توافق ذوقنا ، ونقول أن صنع هذه الصورة لذكري أمر جيد لأن وجداننا حكم بجودته .

ففي الحالة الاولى لا ينتقد ذوقنا إلا أهل الفن . وأما في الحالة الثانية فينتقد حكماً
الرأى العام . إستحسان الجميل ذوق عقلى لا يحتاج الى تعليل ولا يناقش فيه .
وأما استحسان الجيد أو بالأحرى إستصوابه فيستلزم تعليلاً وتفسيراً . وكل
ما يستلزم التفسير يستلزم الحكم بكونه جيداً أو غير جيد ، وبالتالي يحتمل النقد

هذا هو الفرق بين الجيد والجميل ولذلك يوجد فرق بين الاحساس الأدبي
والاحساس الفنى . وقد تطرف بعض الباحثين (ومنهم شفتسبري وهتشنسون)
فتمصروا الاحساس الادبي ذوقاً أدبياً مماثلاً للذوق الفنى . مثلاً لو سألك سائل
لماذا تشمئز من كونك عاري الجسد وأنت وحدك في منزلك فقد تستهجن سؤاله .
وأن أحمر على طلبه الجواب قلت له : لأن لى عينين ترياننى نفسى في المرآة فأستقبح
نفسى . وإذا قال لك هب أنك كنت فى الظلام . فتقول : مع ذلك استهجن
عريي لأن أدبي يستنكر عرى الجسد وإلا فأنا حيوان لا أحترم نفسى . ومعنى
ذلك أن الذوق الراقى يرشد إلى الجيد كما أنه يشمئز من المنكر ، وأن السنة الذوقية الأدبية
غريزة أو غريزة ثانوية على الأقل تستنكر المنكر حتى ولو كان خفياً كاستنكار
العري فى الظلام .

٢ - الذوق الادبي غير كاف للحكم

فبهذا الاعتبار يمكن إن يقال إن الاحساس الأدبي نوع من الذوق، وإنما
لكونه هكذا لا يعتمد عليه كل الاعتماد فى إدراك الحق والصواب ، لأنه كذوق
لا يقبل التعاميل وبالتالي لا يقبل النقد ولا يصلح قاعدة للحكم الادبي ، لأن الحكم الادبي
محصور فى دائرة التعليل والنقد . كذلك الذوق الفنى ، متى كان يقبل التعليل وبالتالي
يقبل النقد والحكم ، خرج من دائرة الاحساس الفنى إلى دائرة الاحساس
الادبي . ومع ذلك لا يكفى الاحساس الأدبي أساساً للحكم فى موضوعه . فإذا

قلت للشعراء هذا الشعر جميل او غير جميل فقد يخالفونك ويبرهنون لك الخلاف. وحينئذ تخرج المسألة من دائرة الذوق الفني إلى دائرة الذوق الادبي. ولذلك اذا كان الذوق الادبي عرضة للتعليل والتفسير كان بطبيعة الحال خاضعا للحكم التعقلي. ومع ذلك هذا الاعتبار لا يكون قاعدة ادبية كافية. وإنما هو درجة راقية في الشخصية الأدبية تساعد كثيرا في الحكم. هو ظاهرة إجتماعية ترقى بالترويض والتهذيب. ذو الاحساس الأدبي لا يضطر إلى إنعام النظر في المبادئ الأدبية لأن هذه المبادئ مندوجة في ذوقه الراقى المهذب

٣ - تكون المبادئ العمومية

على أننا في الأدبيات نحتاج إلى مبادئ عمومية غير خاصة بذوى الذوق الراقى فقط بل بجميع طبقات الناس على السواء، كما أننا نحتاج إلى معرفة ما يكون الذوق الأدبي الراقى في سائر الجنس البشرى. وبهذا الاعتبار يختلف الاحساس الأدبي عن الاحساس (أو الذوق) الفني. وإذا كان المرء ضعيف الذوق الفني فلا ينتفى أنه عضو أدبي سليم في جسم المجتمع. ولكن إذا كان ضعيف الاحساس الأدبي كان عضوا مريضاً في جسم المجتمع

وإذا تعمقنا في تحليل الاحساس الأدبي المشار اليه آنفاً بلغنا إلى الضمير وهناك نجد جنوره. وقد نجد متصلاباً بالبديهية أو قسماً منها، إذا لم يكن هو إياها بعينها. فالبديهية تعلم أن الأفعال صواب أو خطأ بحسب طبيعتها الداخلية، لا بحسب الغايات الخارجة عنها التي تتجه إلى تحميقها. فالصدق مثلاً يعد واجباً، لا لأنه أمر جوهري للشخصية الاجتماعية، ولا لأي سبب خارجي، بل لأنه صواب وحق بحسب ذاته. فهو صوت في الضمير جازم بالحكم بلا اعتراض ولا تأويل. هو إدراك المرء المطابقة التامة بين أفعاله وقاعدة الحق والصواب القائمة في يقينه. فان ظهر في

هذه القاعدة عيب فلأن العيب في الضمير نفسه أيضاً أي أن الضمير عليل والمرء الذي لا يفعل بضمير سليم يرتكب الخطأ طبعاً . ولكن إن كان المرء حسن الضمير وفعله خطأ فلأن في قاعدته الأدبية عيباً . فتاجر الخمر لا يعد عليل الضمير وإنما العلة في قاعدته الأدبية وهي « أن التجارة حرفة محللة » فهو لا يرغب السكر على شراء خمرة . وإن لم يبعه هو الخمر باعه إياه سواة . كذلك الجلاد لا يعد عليل الضمير وإنما العلة في قاعدته الأدبية وهي أنه ليس الآلة لتنفيذ الحكم بالموت على المجرم . ففضاعة تنفيذ هذا الحكم تنسب لقانون الحكومة لاله . فإذا اقتنع يوماً ما أن الحكم بالموت أمر فظيع على كل حال ويجب أن يبطل من العالم أصبح قبوله لوظيفة الجلاد خطأ أو أمماً . كذلك تاجر الخمر إذا اقتنع بأن هذه التجارة حرام وبقى متاجراً بها عد أثماً

ب - الاحساس العام

١ - إثبات المبادئ في المجموع

يستفاد مما تقدم أن القواعد الأدبية تختلف باختلاف الضمائر السليمة في درجة ترويضها ومهنيها . فقد تكون قاعدتك الأدبية غير قاعدتي ، ولهذا تختلف في الحكم بالرغم من أننا كلينا سليماً الضمير . وإنما هناك احساساً عاماً تلجأ إليه الضمائر السليمة وتستمد منه القواعد الأدبية . فدارك الصواب والخطأ في الأفعال قوة كامنة في كل الناس . وإنما هذه القوة متفاوتة فيهم . وهي في بعضهم مروضة أكثر من بعض . وأما المبادئ التي تحوم حولها مدارك الناس فانما هي قائمة في الاحساس العام الذي يكون للمبادئ الأدبية العليا ، واليهاتلجأ الضمائر في اتخاذ قواعدهم للحكم ، لأن هذه المبادئ منبثة في المجموع

ولكن الاحساس العام يختلف أيضاً باختلاف الأقاليم والأزمان حتى باختلاف طبقات الناس وأعمارهم لأن مرجعه الى العقلية ، والحقيقة العقلية غير مقرر في العقل الاجتماعي . وبالتالي يكون الحق الأدبي المسند الى العقل الاجتماعي غير مقرر أيضاً . فاذا عرض للعقل الانساني مبدأ أدبي أعمق من مبادئ الاحساس العام حدث ارتباك عند الضمير . ولذلك لا يستطيع الضمير أن يستند على الاحساس العام وحده كما رأينا انه لا يستطيع أن يستند على الاحساس الأدبي الفردي الذي رأينا أنه يكاد يتحد بالبدية كشئ واحد . وحينئذ يصبح الضمير نفسه عرضة للوقوع تحت الحكم فيما اذا كان صائباً أو مخطئاً . وحينئذ ترانا كأننا في حاجة الى ضمير أعلى يحكم على الضمير المعتاد . فان كانت لنا ضمير آخر يحكم على الضمير فلا نجد الا في التعقل . اذا الضمير يحتاج الى التعقل مع الاحساس العام والاحساس الأدبي الفردي أو البدية . فاذا لاغنى لنا في الارشاد الى المبادئ أو القواعد الأدبية عن التعقل . وكما أن لنا تعقلاً فكرياً يعيننا على استنتاج الحقائق من الظواهر العلمية كذلك لنا تعقل أدبي يعيننا على استنتاج سنن الحق أو المبادئ الأدبية

ج - الحكم بحسب الشرائع

١ - هل يمكن أن تكون الشريعة قاعدة للحكم الادبي ؟

الشريعة قرار أجنبي عن الضمير ، قرار بصواب الأمر أو بخطأه . ويعني بها أية شريعة : دينية ، أو سياسية ، أو أدبية ، نافذة بحكم التقليد . فحكم الشريعة قد يسكت له الضمير لأنه صادر من سلطة فوق سلطانه . وبهذا الرضى لا يكون

السلوك أديباً لأنه غير مسند إلى حكم الضمير، بل هو من الإرادة الحرة، ولا احتمال أن يكون بين حكم الشريعة وحكم الضمير تضارب أو تباين. فهو إذاً طاعة لوصية أو أمر خارجي، لا سلوك أدبي

وإذا تضاربت الشرائع أو ناقضت بعضها بعضاً كما لو ناقضت الشريعة السياسية الشريعة الدينية أو الشريعة الأدبية التقليدية — كأن تجيز الشريعة السياسية الطلاق، والدين والعرف يحرمانه، أو كأن تحرم الشريعة الدينية الربى والسياسة تحله باعتباره راجحة لاربي — التجأ الضمير إلى التعقل لتفسير الشرعيتين والتوفيق بينهما. إذاً لا تعد الشريعة حكماً أديباً مقررراً للصواب أو الحق

حتى الشرائع الدينية تتصادم. فشريعة المسيح الذي قال انه لم يأت لينقض بل ليكمل، مناقضة لشريعة موسى. موسى قال «عين بعين» والمسيح قال «من لطمك على خدك الأيمن فحول له الأيسر». والشريعة المدنية لا تقول هذا ولا ذاك بل تقول «قاضه فيعاقب بحبس وغرامة»

إذاً يتعذر عليك أن تجد في الشرائع قواعد عامة تعد قواعد أدبية يستند إليها العقل في الحكم. ولهذا كان المسترعون يحاولون أن يضعوا لكل حالة من الأحوال قانوناً خاصاً بها. ومع تعدد الشرائع وتفرعها وتوسعها لم يستطيعوا أن يحصروا جميع الأحوال ويحددوا لها شرائع معينة. ولا أمكنهم أن يجعلوا الشرائع جامعة مانعة غير متضاربة ولا متناقضة. بل يستحيل أن تكون الشرائع كذلك كما انه يستحيل حفظها في الذاكرة لتكون مستنداً في الحكم. وهب أن هذا المستحيل صار ممكناً فلاستناد على الشريعة ينفي أدبية السلوك نفيًا باتاً ويلغي وظيفة الضمير، لأنه لا يبقى محل للاختيار حين يقال هذا حق وهذا باطل. أو هذا صواب وهذا خطأ

وإذا شئنا أن نستخرج من الشرائع عموماً قاعدة أدبية عامة لنجعلها مستنداً للحكم فلربما اتهمنا عند الآية الذهبية «حب قريبك كنفسك». فهي قاعدة أدبية لا قانون شرعي. ومع ذلك هل تعصم من الخطأ وتغني عن حكم الضمير؟ هب أن لي هذه الفضيلة، أي أني أحب خير غيري كخير نفسي، فإذا كان خير غيري يناقض خيري فماذا أفعل! هنا يجب أن أزن بين الخيرين وأرى أيهما أرجح فأفعله. إذاً أراني محتاجاً إلى قاعدة أخرى لا تستمد إليها، هي الموازنة بين الخيرين للعلم أيهما أرجح. وإذاً أراني مضطراً للتجاء إلى «التعقل» وانتداب الضمير ليقيم بوظيفته في إصدار الحكم الأدبي.

فترى مما تقدم إن الشرائع مهما عدلت وكانت محكمة فلا تعد قاعدة للحكم الأدبي، وإنما هي وصايا وأوامر تطاع رضوخاً لسلطة نافذة. نعم إنها زبدة أحكام أدبية. وليكنها أصبحت خارجة عن دائرة التعقل الأدبي. وبالتالي هي خارجة عن دائرة بحثنا. لا تعد الشريعة حكماً أدبياً إلا متى قبلها الضمير وأمر بإجراء الفعل بموجبها. لأن الحكم الأدبي هو ما يصدر من داخل النفس لا ما يُوجب عليها من خارجها. ولا يقبلها الضمير إلا إذا كانت موافقة لحكمه ومزكية له

د - البدئية

إذا كان الاحساس الخاص والاحساس العام والذوق الأدبي والشرائع لا تصلح مستندات كافية لتضاء الضمير وسداد حكمه، فإذا أين نجد مستنداته القوية المتينة؟ يقال في البداهة شيء منها. فلنبحث في البداهة أو البدئية

١ - استقلال قوة الضمير

وتهيئاً للبحث نستخلص هنا بيان الاستاذ مويرهد عن الضمير

« ١ — الضمير شيء بسيط غير مشتق (أى انه قوة مستقلة) ٢ — ان احكامه بديهية في حالة حدوث الأفعال أوفي حالة تصورها بالشكل الذى تهبأ به، فيشجب الكذب والجن مثلاً ويوافق على الصدق والشجاعة من غير أن يعلل حكمه .
٣ — لذلك له سلطة خاصة فيأمر من غير نظر الى الاعتبارات الأخرى كاللذة والنفع . ٤ — لذلك هو عام أى موجود عند جميع الأشخاص الأصحاء العقل .
ولا نعى بعموميته انه موجود في كل شخص وسلالة راقياً بالتساوى كما أن قوة تمييز الألوان والأشياء وقوة التعقل غير موجودة بالتساوى عند كل الاشخاص والسلالات . بل نعى ان هذه القوة موجودة في داخل كل شخص كما أن قوة التمييز موجودة أيضاً » (١)

٢ - غريزية البداهة

وبداهة الضمير في احكامه غريزية كسائر الغرائز . وكونها غريزية جعلها قابلة للتطور كسائر الغرائز ، تبعاً لتعاور عقلية الانسان واجتماعيته . ولهذا تختلف قوة البداهة عند الأفراد والأمم والقبائل . فبالبدية يسارع الهمجى الى حمل حربته للدفاع مع اخوانه عن قبيلته . وبالبدية يسارع السياسى المتمدن الى حل المشكلة السياسية بالمساومة تداركاً لنشوب الحرب

فالضمير في حكمه البديهي لا يعتمد على سبب او تعليل ، بل هو صوت داخلي يصدر على الفور قائلاً ان الكذب اثم والصدق فضيلة مثلاً . ولا يستمد رأى التعقل الامتى اختلاط علمية الأمر بين خيرين أو شرين

٣ - نشوء البديهة

وهنا تسأل : كيف نشأت البديهة وكيف تتطور ؟ من أين جاء هذا الصوت على الفور ؟ — نقول

(١) Muirhead, Elements of Ethics الفصل الثاني من الكتاب الثاني . وقد

استندنا على جانب من نظرياته في هذا الحرف وتصرفنا بها

أولاً — ان البديهية في الأصل قضاء اجتماعي غرس في الذهن على تماردي الزمان مباديء الحق والصواب والجودة الخفصارت وراثية طبيعية . فهي كسائر القوى العقلية التي اقتضاها الاجتماع الانساني فأصبحت راسخة . وكسائر النزعات التي اقتضتها الطبيعة فصارت غرائز

ثانياً — ان التربية الاجتماعية لا تزال تغرس في الذهن هذه المباديء . فالانسان منذ يولد الى أن يشب لا يرى حوله الا قدوة السلوك والتمييز بين الجيد والردىء والحق والباطل والصواب والخطأ . فلا بدع أن تزداد هذه المباديء فيه انفراساً . وانفراسها على هذا النحو يقرر بدهاتها . هذا برهان آخر على ان البدهية وراثية

ثالثاً — ان الاختبار الشخصي يزيد هذه المباديء انفراساً وسوخاً في الذهن فيتعلم المرء بنفسه من مباديء الحق مالم يعلمه

رابعاً — التاريخ يمنح الأمم والأفراد فطنة للحق والصواب فجميع هذه العوامل تجعل الحق والصواب والجودة الخ أموراً بديهية في الذهن بحيث أن الضمير يصدر حكمه من غير تفكير في السبب

٤ — مزايا البديهية الضميرية

مع كل ذلك لا يندر أن تصطدم البديهية بالمتناقضات والمتضاربات ، فماذا يفعل الضمير حينئذ؟ — يلتمس تزكية الشريعة والاحساس العام لترجيح أحد المتناقضات على الآخر أو الأخر . والشريعة تزكي حكم الضمير لما توجب من العقاب عند مخالفتها . والمزايا خمس كما ذكرها مويرهد : « ١ — التزكية الطبيعية ، وهي توقع الآلام الجسدية التي تنتج عند مخالفة الشرائع الطبيعية كما لو أسرف الانسان في اشباع شهواته ٢ — التزكية السياسية وهي توقع الآلام عند

مخالفة القوانين كالسرقة والتزوير الخ . ٣- التزكية الاجتماعية ، أى تزكية الرأى العام الذى يقتضى شجب مخالفه أو الثناء على موافقه ٤- التزكية الدينية وى الخوف من عقاب الآخرة أو الرجاء بالثواب ٥- وقد أضاف مويرهد التزكية الادبية الداخلية وهى ارتياح النفس أو قلقها فى طاعة الضمير أو عصيانه ونحن نرى أن ارتياح النفس أو قلقها ليسا تزكية للحكم بل هما تنفيذ للحكم نرى مما تقدم أنفاً أن البديهة وحدها لا تكفى لاصدار الحكم السديد ، وانه كلما وقع الضمير فى حيرة وجب أن يعود الى التعقل

٥- التعقل الادبي

١- مستند التعقل الادبي

التعقل الادبي كالتعقل الفكري يقوم بالمقايسة المنطقية ويرتكز على قوة الاستدلال مستمداً مقدماته من الحقائق الأدبية . ولما كان يتعذر علينا ان نتعقل كل فعل ادبي أو تصرف بشري ونجعله مبدءاً قائماً بذاته- لا يمكن ذلك لتعدد انواع التصرفات تعدداً لا يحصى- لم يكن بد من وضع قاعدة أدبية عامة تطبق عليها جميع الأفعال والتصرفات بحيث أن المبادئ التى تسير بموجبها تكون مبادئ عامة يمكن أن يسير عليها الآخرون . فللبدأ الأدبي هو ما يمكن تعميمه على سائر الافراد بحيث يكون خبير الفرد ولا يثلم خير الآخرين ، وبالتالى يكون خبير المجموع

٢- القاعدة الادبية العامة ونظريه كنت

فالقاعدة الأدبية العامة إذاً هي أن تفعل ما يوافق المجتمع أن يفعله الآخرون

أيضاً ، وأن تمتنع عن الفعل الذى يوافق المجتمع أن لا يفعله الآخرون .
وبعبارة اخرى

افعل (وامتنع عن فعل) ما ترى أن فعله (أو الامتناع عن فعله) يصحح أن
يكون قاعدة عامة لجميع الافراد على السواء باعتبار أنك وإياهم شخصيات إجتماعية
وقد حسب كنت Kant هذه القاعدة قائمة بنفسها مضمونة بنفس
الفعل ، أى أن الفعل الذى لا يتمشى عليها يسقط من نفسه أو يقتل نفسه .
وقد مثل على ذلك بقوله . إن الاخلاف بالوعد يعد خطأ لأنه لا يمكن أن
يكون قاعدة عامة . فلو جعلناه قاعدة عامة بحيث يسوغ لكل فرد أن يخلف
وعده حين يشعر بميل الى ذلك فلا يعود أحد يثق بوعد . وحينئذ لا يعود أحد
يعداً وعد . بالطبع متى لم يبق وعود فلا يبقى اخلاف بوعد . ولذلك يستحيل
على الشخص الأدبي أن يخلف وعده اذا كان ممن يحافظون على الأدبية الشخصية
ويريد أن تصدق الناس بوعودهم له كما هو يصدق لهم

كذلك الامتناع عن مراعاة مصالح الغير لا يمكن أن يكون قاعدة عامة ، لأنه اذا
امتنع كل فرد عن مراعاة مصلحة غيره تتعرض مصالحه هو للخطر كما تتعرض مصالح
سواه . ومتى كانت كل المصالح في خطر لا يبقى لأحد مصلحة شخصية بل تصبح
كل مصلحة فردية معلقة بالمجموع . ولذلك يضطر كل فرد أن يراعى مصلحة المجموع
ومصلحة غيره حرصاً على سلامة مصاحته

٣ - نقد مكنزي

وقد انتقد مكنزي نظرية كنت هذه القائلة بأن هذه القاعدة مضمونة بنفس
الفعل ، أى أن الفعل الذى لا يتمشى عليها يسقط . فقال أن هذه القاعدة تحتل
التفسير على نحوين . الأول أنه يمكن أن تؤخذ كقاعدة للسلوك العام المطلق

والثاني أنه يمكن أن تؤخذ كقاعدة لكل فعل بحسب الظروف المحيطة به . والظاهر أن كنت قصد المعنى الأول . ولكن يحتمل أنه يعنى بها الأمر الثاني أيضاً . فبحسب المعنى الأول تعد السرقة أمراً خطأ ، لأنه لا يصح أن تعد قاعدة عامة . ولكن بحسب المعنى الثاني يجب في كل سرقة أن ينظر فيما اذا كان السارق يريد ان كل إنسان غيره يسرق متى كان في ظروف كظروفه ، كجان فلجان في رواية البؤساء لفكتور هيغو ، فانه حلل لنفسه سرقة الرغيف لكي يطعم بني اخته الجياع . فبحسب التفسير الأول يعد الامتناع عن السرقة امراً واجباً ، وبحسب التفسير الثاني نرى هذا لواجب ضعيفاً رخوا

مثال آخر : تلافي المصائب العمومية او بذل الجهود لتحسين الأحوال الاجتماعية يعد قاعدة عامة لأن كل فرد ادبي يريده . فاذا كان كل فرد يبذل جهده في هذا السبيل تزول المصائب ويتحسن حال المجتمع ، وحينئذ لا تبقى حاجة لبذل الجهد هذا . فالامتناع عن بذل الجهد هذا حين لا يكون ثمة موجب له لا يعد بحسب نظرية كنت قاتلاً لنفسه . بل بذل الجهد نفسه افضى الى عدم ضرورته . وانما اهمال هذا الجهد عند لزومه يقتل نفسه ، لأن كل فرد يشعر ان اهماله جعل حال المجتمع سيئاً ، فيعدل عن الاهمال

٤ ملاحظاتنا على مكنزى

على اننا لانرى تعليلاً مكنزى هذا وجيهاً جداً فيما تقدم لأنه حيث لا مصائب ولا نقص في المجتمع فلا تتحرك ارادة الفرد الحسنة . ولكن متى كانت ثمت مصائب عمومية ونقص اجتماعي تتحرك ارادة الفرد للجهاد لأجل خير المجموع . واهمال هذا الواجب يعرض الفرد للكارثة . فالاهمال اذاً يقتل نفسه . وانما أصاب مكنزى بأنه قيد القاعدة بالظروف والاحوال المحيطة بالسلوك الأدبي . وإذا كان لابد للمرء الأدبي أن ينظر في الأحوال اضطر أن يستعين بالاحساس

العام ، لأن قولك « نفعل ما يريد أن يفعله الآخرون تحت الظروف والاحوال التي نفعل فيها نحن » هو كقولك « اننا نفعل ما نستحسن فعله » . اذا نحن مضطرون أن نلجأ الى الاحساس العام في هذا الاستحسان

ثم أن هناك أفعالا نريد أن نفعلها ولا غبار علينا أن نفعلها ، ولكن لا يصح أن تكون قاعدة عامة . مثال ذلك أنك تريد التبتل أي الامتناع عن الزواج وتعدده فضيلة . و بامتناعك عنه لا تضر المجموع ، ولكن اذا جعلته قاعدة عامة يجب على كل فرد اتباعها عرضت السلالة للانقراض . كذلك الصوم او الاسراف في العطاء للاعمال الخيرية ونحو ذلك — كل هذه تريدها ولكنك لا تستحسن ان تجعلها قاعدة عامة . وهناك امور كثيرة تريدها ولا يصح ان تبتغي من غيرك ان يريدها ، وهي بحد ذاتها ليست خطأ

٥ - القاعدة الصحيحة

فالقاعدة صحيحة على الاطلاق باعتبار ان نأبي ما يصح اباؤه ان يكون قاعدة عامة ، وان نفعل ما نريد ان يفعله الغير ، وان لا نفعل ما نريد ان لا يفعله الغير ، اللهم اذا كان لا يضر بالغير ولا بالمجموع

فصلاحية الفعل اذا ليست قائمة بالفعل نفسه بمعنى انه اذا لم يكن صالحا يبطل تعميمه من نفسه ، بل ان صلاحيته قائمة في موافقته للشخصية الاجتماعية أو عدم مناقضته لها على الاقل

اما كيف نعرف ما يوافق الشخصية الاجتماعية^(١) ويناقضها ، وكيف نعرف ما نود ان يكون قاعدة عمومية ومالا نود ، يجب ان نتعقل طبيعة مشتبهاتنا ونرى ان كانت تتفق مع طبيعة شخصيتنا الاجتماعية او تناقضها ، يجب ان نحكم على اعمالنا من قبيل الشخصية العامة لا من قبيل ذاتيتنا الخاصة . ثم نفعل افعالنا بمقتضى طبيعة تلك الشخصية العالية

(١) ستعلم المراد بالشخصية الاجتماعية بكل وضوح في حرف ج من الفصل الاول من الباب الثالث

إذا كان كلا بداهة الضمير والشعور بنتيجة الفعل غريزيين (١) وكلاهما متلازمين ، أفلا يمكن أن يختلفا ؟ لنفرض أن الضمير قضى باحد أمرين بناء على أن التعقل استصوبه دون الآخر . ولكن الشعور الذي صاحب الامر المستصوب كان كآبة أو قلقاً . هب انك استصوبت أن ترد شحاً ذاك لكي لا يتعود الشحاذة ولكنك تأملت لرده خائباً . فكيف تفسر هذه التناقض بين الشعور المؤلم والحكم المعقول المستصوب ؟ وأي الوجهين أفضل أو أصح ؟

يمكننا أن نفسر هذا التناقض بان الشعور بالشفقة مثلا أمر صادر من أقوى غريزة في النفس . ولهذا يستمر ملازماً للسلوك المعاكس له بشكل تأنيب حتى بعد تقرير التعقل أن ذاك السلوك أصح أدبياً . هكذا يتألم الأب إذا ردع ابنه عن أمر سار له مع شدة اقتناعه بان منعه أسلم عاقبة له

إذاً يبقى امامنا هذا السؤال: أي الوجهين أحق بالتغلب ؟ انتبع الشعور الغريزي أم الحكم المعقول ؟ ألا يجب أن نبحت عن سبب لتفضيل قاعدة للحكم في جهة أخرى غير جهة شهادة العقل ؟ - سنجد الجواب في فصل قاعدة الحق والصواب .

وفيما تقدم علمت أن بداهة الضمير عامة في الافراد والامم . ولكن لا يخفى عليك أن احكام الضمائر تختلف باختلاف الافراد والامم وباختلاف الازمنة أيضاً ، فما هو حق وصواب عندك قد لا يكون كذلك عند غيرك ، أو لم يكن كذلك في عصر ماض . نعم ان الحق والصواب يختلفان باختلاف الاشخاص والامم والازمنة . ولكن لا يختلف الناس في كل زمان على أنه يوجد شيء حق وشيء باطل أو صواب وخطأ . وتقرير أحد الوجهين يرجع الى البداهة والتعقل ، فهما يقرران

القاعدة أو المبدأ كما سيجيء بيانهما . فالبداية وحدها لا يمكن أن تكون مستنداً للحكم ولا سيما إذا اختلط الأمر على الضمير . ولا بد من شهادة العقل كما تقدم

و- نضوج العقل بحكم اغراض الحياة الانسانية

١ - غرضية الانسان تستوجب تعقلته

يتميز الحي عن الجراد بأن حركته داخلية ، أي انها تحت سيطرة مركزه الداخلي وماهي خاضعة الخضوع المطلق للسيطرة الخارجية . فهو يستطيع أن يقاوم الجاذبية العامة . يستطيع أن يصعد من السهل الى الجبل . وماء النهر لا يستطيع . وإذا كانت حركته هكذا ، أي داخلية وتحت سيطرة مركزه ، فلا تصدر ولا تتخذ جهة دون أخرى الا لأن لها غرضاً أو غاية عينها ذلك المركز . فالحي على الاطلاق غرضي أي ذو غرض . وجميع اغراضه أو مجهوداته في سبيل اغراضه تؤدي الى بقاءه بحسب شكله الخاص المعين

والحيوان يختلف عن النبات من قبيل غرضيته بأنه ذو نزعات متمركزة في الجهاز العصبي ، وهي التي تعين الغرض وتوجه الحركة اليه . والانسان يمتاز على الحيوان من هذا القبيل بأنه يدرك غرضه ويفهمه ويفهم مركز نزعاته واتجاهها الى غرضه . وفوق ذلك يدرك أن له مركزاً أعلى يسيطر على هذه النزعات وعلى الغرض . والنبات متوقف على ما تقدمه الطبيعة لغرضه . والحيوان ساع الى غرضه حسبما تهيمه له الطبيعة . ولكن الانسان يستخرج غرضه من الطبيعة عنوة ، فهو يدبر عالمه . وأما الحيوان والنبات فعالمهما يدبرهما

وحاصل القول أن غرض الانسان يعينه الانسان نفسه لنفسه ، لا الطبيعة تعينه له . والحيوان منقاد بغرضه . والانسان منقاد بتصور غرضه . وقد يبتدع

غرضه . والغرض ممنوح من قبل الطبيعة حسب سننها . والحيوان خاضع خضوعاً
أعمى لسنن الطبيعة . والانسان يتمشى حسب سنن الطبيعة وهو فاهمها ، ولهذا
يتدبرها موقفاً بينها وبين غرضه : فمارة مجارياً وأخرى مدارياً أو متفادياً ، حسبما
يتراءى له السبيل الا كفل لغم غرضه . ذلك هو معنى قولنا إن الانسان
يتعقل ، وان سلوكه معقول ، وان ضميره استند الى تعقله . وان أدبيته متوقفة على
تعقلته .

٢ - التعقل والاغراض العليا

مما تقدم تفهم أن التعقل طراً على الحياة الانسانية ، ووظيفته التكييف
والتهيئة للتوفيق بين الوسطة والغاية وحسبان النتيجة ، أي انه يدير السلوك
ويوجهه في السبيل المؤدي الى الغرض ، أو الغرض الذي يمكنه أن يجده في الطبيعة
أو يستطيع أن يستخرجه من قلبها . فالانسان ليس حيواناً مائياً ، ولكنه يستطيع
أن يعيش في وسط الماء في سفينة أو غواصة . ولا هو عصفور هوائي ، ولكنه استطاع
أن يستنبط طيارة تطير في الهواء . فالانسان بقوة تعقله هذه اذاً هو احيى
الأحياء

ولا يخفى أن أغراض الحياة القصوى وجدت فيه كما وجدت في الحيوانات .
وهو يتحرك بغرائزه وأهوائه وشهواته الى تحقيق غاياتها كالحیوان . ولكن وجد فيه ،
دون الحيوان ، تعقل لا تقف وظيفته عند تدبير الوسائل لارضاء تلك الغرائز
والشهوات التي يشترك بها مع الحيوان ، بل تهادى وظيفته هذا التعقل الى ابتداع
أغراض أخرى أجود وأسمى وأمنح لسعادة أعظم ، تكبح جماح تلك الغرائز
والشهوات أو تقمعها بتاتاً

قد تراءى هذه الاغراض السامية مناقضة لسنة البقاء التي يتمشى عليها
كل حي ، كالتضحية لأجل الانسانية ، وحب المعرفة لأجل المعرفة نفسها ، والمروعة

المتهورة الى غير ذلك . ولكن أقل تأمل في هذه الاغراض السامية يريك أنها مبادئ أساسية لاسعاد المجتمع الذي يتقاسم خيرها الأفراد ، والفضحي حصته منه ، فضلاً عن ابتهاج نفسه بثناء المجتمع . ولأقل تأمل أيضاً ترى أن هذه الاغراض العليا التي استنبطها التعقل اكثر عدداً وأعظم قيمة وأوفر اسعاداً من الاغراض الجسدية أو الوقتية أو الفردية ، بل هي الاغراض التي تتألف منها الحياة الانسانية على العموم ، وحياة الفرد الاجتماعية على الخصوص . وهذه الحياة المتألفة من هذه الاغراض هي ما يسعى الانسان الآن حرصاً على بقائها ويجاهد لأجلها .

على أن هذه الاغراض السامية تختلف عن الاغراض التي تحرك الفعل اليها الشهوات والغرائز الجسدية بأمرين : أولاً بأننا نبتغيها دائماً ولكننا لا نحصل عليها كاملة ، بل نشعر دائماً بنقص في ما نحصله منها . ولذلك نطمع بأن نحصل على ما هو أتم منها ، لأنها تشق السبيل الى ما هو ابعد . فهي إذاً بيئة المثل الأعلى . وأما الاغراض الحيوانية أو الجسدية فينتهي حدها عند الحصول عليها ، ولا تدفع الحي الى ما هو ابعد منها . اذاً لأن الاغراض الانسانية العقلية هي قابلة الرقي . واما الاغراض الجسدية فليست هكذا . ثانياً ان هذه الاغراض العليا تشمل السيطرة على الاغراض الجسدية وتنظيم الحياة الانسانية على قواعد أخرى غير قواعد الحياة البهيمية . ولذلك هذه الاغراض العقلية من اختصاص السنن الادبية ، أي هي موضوع هذا العلم

٣ - سلطان الاغراض العقلية

ولا يخفى عليك أن ادارة التعقل الخالفة لادارة الغرائز البهيمية قطعت دائرة الشهوات والاهواء ووسعتها ، حتى اذا عجزت الاغراض العقلية عن ضبطها تهورت في الفساد . أما دائرة الغرائز والشهوات الحيوانية فبقيت في دائرتها الضيقة المرسومة لها ، اذ لم تظراً عليها قوة أخرى كالتعقل لكي تمر فيها . ولهذا لا يعيش

الحيوان عيشة فساد كما يعيش الانسان. ولان للانسان قوة الاختيار، أي الحرية في أن يختار أغراضه ويعينها، أصبح تحت خطر سوء الاختيار. فبدلاً من أن يدفعه التعقل والحرية في سلم الرقي قد يهبطان به إلى أسفله. وبدلاً من أن يرفعه عن درجة الحيوان فقد يحطانه دون درجته. فلما أفقده تعقله النظام الطبيعي الجسداني أصبح إذا ضل به التعقل لا يستطيع أن يرتفع إلى النظام الروحاني. وبدلاً من أن يكون سلوكه حيوانياً غير مسند للتعقل يصبح أخط من الحيواني ومخالفاً للعقول

إذا لكي تنجو الحياة الانسانية من خطر الفساد هذا يجب أن تكون دائماً أسمى غرضاً، وأن تبتدع هي بنفسها نظاماً وتعضده وتقيمه مقام نظام الغرائز. كيف يتسنى لها ذلك؟ - لقد فهمت فيما تقدم ان الاغراض العقلية تسيطر على الغرائز والشهوات بمعنى أنها تدرّبها إلى اللذة الفضلى لأنها تتمعها قعاً. فإذا كانت هذه الشهوات والغرائز تحصل على أغراضها من الطريق الذي ترشدها اليه الاغراض العقلية فعلى التماذي تتعود ان تبتغى غايتها من هذا الطريق. وعلى التماذي يصبح الغرض التعقلي مندجاً في الغريزة والشهوة. واخيراً يصبح أصيلاً فيها. وهكذا تتكوّن في أذهاننا المثل العليا والسجايا الحسنى، وتصبح نواة تحوم حولها شهواتنا، بعد أن كانت شهواتنا مطابقة الحبل على الغارب. وهكذا تبنى الحياة الانسانية نفسها بمبادئها وأغراضها العليا

وبعبارة أخرى تتأصل فينا هذه الاغراض التعقلية السامية تارة بتذكر اختباراتها التي تشهد على جودتها، وتارة بالقوة بالذين يتمتعون اليها، وتارة باستحسان الرأي العام لها، وتارة بممارستها ومزاوتها ولو عن غير روية، او بحكم العادة. ومتى تأصلت تصبح عدوة لكل ما يناقضها من الشهوات البهيمية وأليفة لكل ما يوافقها. هكذا نشأت الفضائل في الناس على تماذي الزمان، وهكذا تميزت الحياة الانسانية على الحياة الحيوانية

الفصل الخامس

القاعدة الادبية

١ - طبيعة القاعدة الادبية

- ١ - استقلال القاعدة الادبية عن التعقل والاهواء ٢ - القاعدة الادبية سجيية
- ٣ - السنن العمومية جمعاء ٤ - طبائع السنن المختلفة ٥ - ثبات السنة الادبية
- ٦ - السنة الادبية سجيية ٧ - سنة «لابد» ٨ - السنة الادبية مثل أعلى
- ٩ - السنة الادبية تكمل الشخصية

ب - قاعدة الحقوق والواجبات القومية

- ١ - تعارض الحقوق والواجبات ٢ - حقوق الاسرة والقبيلة ٣ - محدودية حق الفرد وواجبه ٤ - نسبة الحق والواجب لقوة التضامن ٥ - الحق والواجب المطلقان

بمئنا في الفصول الثلاثة السابقة في كيفية الحكم على الفعل الأدبي هل هو حسن وصواب وحق أو ليس كذلك، وأسهبنا في بيان أساليبه التي تكفل لإصابة الحكم وسداده، وابتنا أن هناك قاعدة أدبية يطبق عليها الحكم وأشرنا إليها إشارة موجزة. وفي هذا الفصل نبحت في ماهية القاعدة الادبية العامة وطبيعتها كشرعية من جملة الشرائع، تنطوي فيها جميع المبادئ الادبية

١ - طبيعة القاعدة الادبية

١ - استقلال القاعدة الادبية عن التعقل والاهواء

إن ما بين التعقل والعواطف من التنازع والتباين في تحريك الافعال جعل لعلم أدب النفس وجهتي نظر، وللمبحث فيه موضوعين رئيسيين يقابلان وجهتي النظر، وقسم العلماء الادبيين إلى فريقين اختص كل منهما باحد الموضوعين. وهكذا تباينت مناهج الفريقين في سياق أبحاثهما وتباينت تعاليمهما

ومحصل تعليم أحدهما ان التعقل عبء للأهواء ولا بد أن يكون كذلك ، لأنه لا يستطيع إلا أن يقود نوابض النفس أو شهواتها ويديرها في السبيل المفضى إلى إرضائها واشباعها . وبموجب هذا التعليم يكون الجيد أو الحسن الرئيسى للحياة منحصراً في إرضاء نوابض الحياة أو شهواتها حين تنبض . وهذا هو مآل

تعليم السروريين Hedonists

ومحصل تعليم الفريق الآخر المباين لذلك هو أن للحياة الأدبية سنة يجب أن تخضع لها تلك النوابض لكي تتكيف في شكل نظامي . ومن مباحث هذا الفريق يُستنتج أن هذه السنة هي سنة التعقل ، وان حاصل الغاية التي يتجه اليها النابض المدرب هو السرور أو اللذة

وهناك فريق آخر يتوسط بينهما ، ويعد الغاية التي يتجه اليها النابض قوة لا لذة ، وان السنة التي يجب أن يخضع لها النابض ليست التعقل بل هي السنة الادبية . ونحن في هذا البحث نمتخذ هذه الخطة الوسطى

إن الصورة الأدبية تتمثل في شكائين رئيسيين وهما الصواب^(١) والحسن . فنحن نتصور الادبية متمثلة في قاعدة أو مبدأ أو طريقة للسعى إلى غاية . وبعض الباحثين تحوم أفكارهم حول قاعدة رئيسية للأدبيات يعدونها سنة أمرية يعرف بموجبها ما هو الصواب الذي يجب أن يفعل . وآخرون يعتبرون الحسن ما يسد الناس اليه قصدهم ، وبناء على هذا الاعتبار يحكم على أفعالهم محمودة أو مذمومة . فعند الأولين القاعدة الأدبية العليا هي سنة الواجب . وعند الآخرين هي سنة السعادة .

وإذا أدبنا السنتين معاً كان الكمال سنة الأدبيات . والمراد بالكمال هنا

كمال الشخصية

(١) والصواب هنا يشمل الحق أيضا

تبتدىء كل سنة أدبية بشكل شريعة أمرية تقضى بشواب وعقاب . وعلى التمادي تصبح طاعة الشريعة عادة ، ويشعر الناس أنها شيء حسن لما توليه من الخير للأفراد وللمجتمع . وحينئذ تقل الحاجة إلى تنفيذها بالقوة ، فينفذها الجمهور طوعاً واختياراً . ثم على التمادي أيضاً تصبح عادة وطاعتها غريزة موروثية أوسجية ، فلا يشعر الناس أنها شيء حسن فقط ، بل يشعرون أنها طبيعة أو خلقة فيهم ، فلا يبقى لزوم لشرعيتها ، ولا لقوة تنفيذها . حينئذ تصبح شيئاً حقاً أوصوباً . ولهذا تعد سنة أدبية - سنة الواجب الحق الصواب

فنحن الآن نكتسى ساترين عورتنا من غير أن تكون لنا شريعة اكتساء منفذة بالقوة ، لاننا نشعر ان ستر العورة أمر صواب وحق فضلاً عن انه أمر حسن ، ونخجل إذا انكشفت عورتنا حتى ولو كنا في خلوة . ولكن في القديم كان ستر العورة شريعة أمرية ، لان الناس لم يكن لهم شعور بالخجل بانكشاف العورة . قس على هذا عادة الحجاب وغير ذلك من العادات التي كانت في الأصل شرائع أمرية فاصبحت سنة أدبية متبعة طوعاً واختياراً بلا إكراه . والى الآن كما رامت الهيئة الاجتماعية عادة أدبية جديدة اشترعت لها شريعة أمرية لتنفيذها بالقوة ربما تصبح على التمادي عادة مستحبة . مثال ذلك البصاق في رصيف الشارع أو في الترام أو في أي مجتمع يعد في بعض الممالك مخالفة يغرّم عليها المخالف غرامة مالية . ففي الولايات المتحدة يغرّم مئة جنيه من يبصق في الترام ، ومئة ريال من يبصق على الرصيف

فالسنة الادبية إذاً هي الواجب الذي يفعله الانسان من تلقاء نفسه لانه حق وصواب . فهي سجيية فيه . ولكي نفهم حقيقة معنى السنة الأدبية نجلو حقيقة سائر السنن الاخرى ولا سيما لأن لها تأثيراً في الحياة الادبية

١ - السنن الكونية الطبيعية كسنن الجاذبية والنور والحرارة والكهرباء الخ .
فهذه سنن عامة ثابتة غير متغيرة بالنسبة الى حياتنا المحدودة الأجل . وليس في
وسعنا أن نعصاها . ولذلك نستنتج الحوادث الطبيعية القادمة مما حدث في الماضي .
فنعلم ان الشمس تشرق في الصباح ولا قدرة لنا على منع شروقها . ونعرف ان
الربيع يعقب الشتاء والصيف يعقب الربيع الخ وليس في وسعنا أن نبدل
الربيع بالخريف

٢ - السنن الاجتماعية المحتومة ، وهي ما قضت به روح الاجتماع وعوامله .
وهي غير عامة وغير ثابتة بل هي متغيرة . على ان منها ما لا يمكن مخالفته ، كسنة
العرض والطلب في الأمور الاقتصادية . فهي ثابتة مادام النظام الاجتماعي أفرادياً .
ولكن إذا صار النظام اشتراكياً انتفت السنة برمتها إذ لا يبقى لها لزوم .
ومادامت سارية فهي جيدة للحال الاجتماعية الجارية . ولا يمكن أن تخالف
أو تعصى ، لان تقابل العرض والطلب يحدد السعر . ومن يرم أن يرفع السعر عما
حدده هذه السنة لا يستطيع أن يبيع شيئاً ، ومن يطلب السلعة بشئ أقل من
السعر لا يستطيع أن يشتري . فسنة العرض والطلب وان كانت قابلة للتغير ليست
قابلة للمخالفة أو العصيان . كذلك اللغة وقواعدها هي سنة تختلف باختلاف الاقوام
وقابلة للتغير بتقلب الأزمان . ف لغة اليونان اليوم غير لغتهم في قديم الزمان . ولكنها
لا تخالف لأن من يخالفها بتغيير قاعدة فيها أو بتغيير معاني بعض ألفاظها يعجز عن
التعبير بها . ويستحيل عليه التفاهم بواسطتها . فهو لكي يستطيع أن يتفاهم مع
غيره بها مضطر أن يحافظ على معاني ألفاظها وعلى قواعد نحوها وصرفها
ومن السنن الاجتماعية ما يمكن مخالفته كالزواج والحجاب والعادات العرفية
والأزياء الخ

٣ ... السنن المدنية ، أى الشرائع الامرية ، فهى غير عامة ولا ثابتة ، بل هي في كل بلاد غيرها في الاخرى ، وهى اليوم غيرها بالامس . وهذه أيضا تمكن مخالفتها ، فقد يعصاها بعض الناس سرّاً وجهرّاً إذا رضوا بتحمل العقاب

٤ ... الشرائع الدينية ، وهى كسابقتها غير عامة وغير ثابتة وقابلة للمخالفة . فلمن هو مستعد لتحمل عقاب الآخرة أن يعصى وصايا الاله
٤ - طبائع السنن المختلفة

فترى مما تقدم ان السنن مختلفة الطبائع من حيث التغير والمخالفة . فمنها :

١ - سنن قابلة للتغير وقابلة للمخالفة . كالسنن المدنية ٢ - سنن قابلة للتغير ولكنها غير قابلة للمخالفة كالسنن الاقتصادية ٣ - سنن غير قابلة للمخالفة وغير قابلة للتغير كالسنن الكونية بالنسبة اليها ٤ - سنن غير قابلة للتغير ولكنها قابلة للمخالفة كالسنن الأدبية

٥ - ثبات السنة الادبية

إذاً السنة الأدبية لا تقبل التغير لأنها سنة الحق أو الصواب . والحق أمر عام وثابت في كل زمان ومكان . ولكنها تقبل المخالفة لأنها ليست وراء دائرة الذاتية الشخصية كسنة الجاذبية مثلاً أو كسنة العرض والطلب أو كسنة اللغة ، لأن المعاملة بحسب هذه السنن لا تتم إلا بتوافق طرفين أحدهما الشخص والآخر الكون في الاولى والمجتمع في الثانية . بل هي ضمن دائرة الشخصية ، فلا شخصية أن تتخلق بها أو أن تتجرد منها . ففي حالة تخلقها بها تكون شخصية كاملة متجهة إلى المثل الأعلى في الجودة . وفي حالة تجردها منها لا تبقى شخصية إنسانية أدبية . أي أن الذاتية تفقد حينئذ الشخصية الكاملة

المشار إليها

فالسنة الأدبية تختلف عن السنن الاجتماعية المدنية والدينية بكونها غير قابلة للتغير كهذه . ولكنها تتفق معها بكونها قابلة للمخالفة . على أنها تخالف السنن الدينية والمدنية بكونها غير أمرية ، بل هي حتمية طوعية . وهذا القول يستلزم تفسيراً كما سترى فيما يلي :

٦ - السنة الادبية سجية .

الشرائع الدينية والمدنية أمرية لأن الاولى صاغها إله ، والآخرى صاغها النظام الاجتماعي بقالب «يجب أن تفعل أو لا تفعل» . فان خالفت الشرائع الدينية عوقبت في الآخرة ، أو إن خالفت الشرائع الدينية عوقبت في هذه الدنيا . فهي صادرة من سلطة خارجة عن ذاتية الشخصية مصحوبة بالوعد أو الوعيد . والشخصية مطالبة بطاعتها ، بيد أنها حرة في الاختيار بين الطاعة والعقاب . وأما الشريعة الأدبية فليست أمرية هكذا لأنها سجية داخلية مندرجة في الشخصية الانسانية الكاملة . وهي حتمية ما دامت الذاتية محافظة على إنسانيتها وكاملها . أى أن حفظ السنة الأدبية أو المحافظة عليها سجية في الشخصية الانسانية . فهي إذا أمر لا بد منه لقيام الشخصية الانسانية ، وهي طوعية أي اختيارية بمعنى أن المرء حر في أن يحتفظ بشخصيته الانسانية الكاملة فيتمشى على السنة الأدبية حتماً ، أو أن ينبذ شخصيته الانسانية ، ويقتصر على ذاتيته الحيوانية المسيرة بقوة الغرائز والشهوات فقط من غير تقييد بالشرائع

كذلك تختلف السنة الأدبية عن السنن الدينية والمدنية بكونها لا تعرض عقوبة لمخالفتها لأنها ليست أمرية كما تقدم بيانه . وإنما العقوبة تجلبها المخالفة نفسها معها . فكل خطيئة تجلب عقابها . وهذا يستلزم زيادة إيضاح أيضاً إن ذا الشخصية الانسانية الكاملة يتمشى على الشريعة الأدبية لا تحامياً

لعقاب بل لأن هذه الشريعة سجية فيه . وارضاء هذه السجية غايته الحسنى . وسعادته قائمة ببلوغه الى هذه الغاية وارضائه هذه السجية . فاذا خالف السنة الأدبية فقد بالطبع هذه الغاية وانثلت شخصيته الانسانية الكاملة ، وكان فقد الغاية وانثلام كمال الشخصية كعقوبة له . فترى أن العقوبة جاءت عن يد الخطيئة لاعن يد السنة الأدبية ، لأن هذه السنة ليست أمرية كالشرائع الدينية والمدنية لتكون مقرونة بالوعد والوعيد . بل هي عنصر طبيعي محتموم وجوده في الشخصية الانسانية . و بدون وجوده فيها لا تكون الشخصية انسانية بل تكون حيوانية فقط

٧ - سنة « لا بد »

فترى مما تقدم أن السنة الأدبية مصوغة بقالب « لا بد » ، وأما الشريعة المدنية والدينية فمصوغة بقالب « يجب » . فالشريعة تقول : « يجب أن تفعل كذا أو لا تفعل كذا ، والاعوقبت . وليس لك أن تناقش فيما اذا كان هذا حقاً أو صواباً » . وأما السنة الأدبية فتقول لك ، « لا بد أن تفعل كذا إذا كنت محتفظاً بشخصيتك الانسانية الكاملة . فان لم تفعل فقدت شخصيتك هذه »

إذاً الواجب الشرعي أمر مفروض على الانسان . وأما الواجب الأدبي فشيء لا بد منه في طبيعة الانسان . فاذا عنينا بالواجب والحق كسنة أدبية كنا نغني به أمراً لا بد منه لقوام الشخصية . واذا عنينا به كشرعية مدنية أو دينية كنا نغني به واجباً مفروضاً على الانسان

٨ - السنة الادبية مثل أعلى

ربما لاح في بال القارئ بعد هذا الشرح هذا الاعتراض : — إن السواد الاعظم من الناس يريدون أن يكونوا ذوى شخصية أنسانية كاملة ويودون التمشي

على سنة الحق والواجب احتفاظاً بشخصيتهم هذه ، ولكنهم لاختلاف في عقليتهم
وذكائهم وظروفهم قد يختلفون في فهم الحق والصواب . إذاً يمكن أن لا تكون
السنة الأدبية (سنة الحق والواجب) عامة وثابتة ، وان يختلف الحق والواجب
عند الناس والأقوام

هذا حقيق . قد يختلف الناس والاقوام في فهم الحق . ولذلك قد يتراءى لنا
أن الحق ليس واحداً . ولكن مما لا ريب فيه إن جميع الناس المتعقلين وجميع
الأمم النراقية متفقون على أن للانسانية سنة أدبية واحدة ثابتة عامة غير متغيرة
هي سنة الحق والواجب . وجميعهم متفقون على ان الحق واحد لا يختلف فيه اثنان
أى انه كالاوليات الرياضية . وانما إذا اختلفوا في تحديد الحق والواجب فلان جانباً
منهم منثامو الشخصية الانسانية الكاملة التي أشرنا اليها آنفاً (وقد تمثلت في
تضاعيف أبحاثنا الآنفة والآتية ، شخصية ذكية عارفة متعقلة فطنة فاضلة)
أولم يستطيعوا أن يتمشوا على السنة الادبية فضلوا السبيل عن الحق والواجب
وادعاه كل منهم كما شاءه لا كما هو .

٩ - السنة الادبية تكمل الشخصية

فالحق والواجب مثل أعلى يسعى اليه لاوصية تطاع أو تمصى . ومادمت تسعى
الى هذا المثل الأعلى فأنت تمشى على السنة الأدبية سنة الحق والواجب وأنت
محتفظ بشخصيتك الكاملة . فان أسأت فهم الحق والواجب وأنت حسن الارادة
والقصد فلا تفقد شخصيتك الانسانية الكاملة لانك لا تلبث أن تشعر بانثلامها
عند ظهور الخطأ ومتى ظهر لك الخطأ لا تلبث أن تصححه توخياً لسلامة شخصيتك
لابدع أن نضل السبيل عن الحق والواجب للجهل أو اضعف ولكننا مادمتنا
مصرين على السعي الى المثل الأعلى فنحن في سبيلنا الى محجة الحق والواجب
ولا بد أن نصل

ولو كان جميع الناس يستوفون الحكمة والقوة الأدبية والفظانة والتعقل لوجدوا أنفسهم ملتقين عند نقطة واحدة هي نقطة الحق الواحد المطلق العام الثابت ، ولا يحتاجون حينئذ لا اعتناقه الا الى حسن الارادة والقصد . فاذا كان لهم هذا أيضا صاروا آلهة

فاختلاف الناس في الحق ليس لان الحق غير موجود أو غير مطلق أو هو نسبي ، ولا لانه ليس سنة ثابتة ولا عامة بل لانهم مختلفون في الحكمة والتعقل وحسن الارادة . فهناك أناس حكماء يفهمون الحق ولكنهم لا يريدونه كما هو بل كما تريد شهواتهم . وهناك أناس حسنو الارادة ويبتغون الحق ولكنهم ضعاف الحكمة سيئو التعقل فيسيئون فهمه . وهناك انصاف آلهة حكماء حسنو التعقل والارادة فيفهمون الحق تماماً ويعتقدونه . هكذا يختلف الناس في إدعاء الحق

قبل الانتقال من هذا الموضوع لابد من ملاحظة لدفع بعض التباسات على القاريء . لم نفرق بين الشرائع الادبية والدينية والمدنية باعتبار أنها مستقلة بعضها عن بعض في الحياة العملية . وإنما هي متمايزة من الوجهة الفلسفية . فكل شريعة دينية أو مدنية مشتملة على الحق والصواب إنما هي شريعة أدبية أيضا كالصدق أو الامانة مثلا . فالشرائع الثلاثة تقول لا تكذب ولا تسرق . فان كان الانسان لا يكذب خوفاً من عقاب الآخرة ولا يسرق خوفاً من السجن كان طائعاً الشريعتين الدينية والمدنية . واصله لا يعد انساناً أدبياً ولا يكون ذا شخصية انسانية كاملة حين يرتدع لهذا الغرض . وإنما اذا كان يصدق ولا يسرق فلا أنه ينفر من الكذب والسرقة ويستلذ الصدق والامانة، لا لأنه يخاف العقاب . فهو اذاً انسان أدبي ذو شخصية أدبية كاملة

ب - قاعدة الحقوق والواجبات القومية

١ - تعارض الحقوق والواجبات الفردية القومية

رأيت فيما سبق أنه قد يعرض للضمير وجهان في قضية واحدة ، أو يتعارض حقان في سلوك واحد ، فيختلط على الضمير أمرها . مثال ذلك أن فئات العمال أو ربية تجحد الحرب وتنتشر دعاية لشجب كل حرب . ولكن لما شبت الحرب العظمى تطوع قسم منهم أو انتظموا في سلك الجندي عن رضى بدعوى أن الدفاع عن الوطن حق ، والقسم الآخر بقوا يشجبون الحرب . فهل الصواب واحد أو متعدد أو مختلف الوجوه . والجواب أن الحق نسبي في الجماعات كما سيتضح لك فيما يلي

سترى في فصل آخر عن الحياة الانسانية الأدبية أن قاعدة الحق والصواب هي الحرص على المثل الأعلى . فكل سلوك يتجه الى المثل الأعلى هو صواب . والمثل الأعلى هو هدف الرقي الذي ترمى اليه الحياة الانسانية . والحياة الانسانية الصاعدة في س الرقي الى المثل الأعلى (في الجمال والجودة اللذين تقوم بهما السعادة) انما هي الحياة الاجتماعية لا الحياة الفردية . وما الحياة الفردية الا جزء منها تتال قسطها من السعادة عن يدها كما سترى في فصل آت . لذلك تجد مقر الصواب والحق والجيد انما هو في الحياة الاجتماعية

إذا لا معنى للحق والصواب في الفرد وحده اذا استطاع فرد أن يستقل بمعيشته تمام الاستقلال كما لو عاش في عزلة بعيداً عن الناس فلا حد لحقه ولصوابه وله أن ينتقاد لغرائزه فقط اذا شأن له في الحياة الادبية ولا الحياة الادبية متوقفة على فرد ولا هي ذات معنى لهذا الفرد . بل هي متوقفة على الجماعة ، فحيث وجدت

جماعة صار للحق والصواب معنى ، لان خطط السلوك حينئذ يحتمل أن تحتك وتصطدم وتمتقاطع . اذاً تبتدىء قاعدة الحق أن تتأسس في الجماعة

٢ - حقوق الاسرة والقبيلة

ان نواة الجماعة الاولى العائلة ، وغرض العائلة الرئيسي الحرص على البقاء ، والحرص على كل ما يمكن من السعادة . وهي لا تستطيع البقاء والحصول على السعادة الا اذا تمتع كل أفرادها بهما . فاذا تعرض أحدهم لخطر ولم يتداركه الآخرون تعرضت العائلة للانفكك وبالتالي تعرض سائر الافراد للخطر نفسه . اذاً يجب أن يفضى سلوك كل فرد من أفراد العائلة الى الحرص على بقائها وعلى سعادتها جميعاً . وهذا الوجوب يوجب أيضاً أن يكون على كل فرد واجبات وله حقوق متكافئة بحيث يبقى أفراد العائلة مرتبطين متضامنين

ثم اذا تناسلت العائلة فاصبحت عدة عائلات في أسرة واحدة نشأ حقل آخر للحقوق والواجبات بين عائلات الاسرة ترتبط فيها العائلات وتتضامن . وبقدر محافظتها على هذه الحقوق والواجبات تضمن بقاءها وسعادتها . وأقل تغرض أو تميز أو تشيع أو غبن في الحقوق بين العائلات يعرضها للانفكك ، وبالتالي يعرض بقاءها وسعادتها للخطر

هنا صار عندنا حقلان من الحقوق والواجبات : حقل أدنى وهو حقل العائلة ، وحقل أعلى منه وهو حقل الأسرة . ويحتمل كثيراً ان يتضارب الحقلان . يحتمل جداً أن يصطدم حق العائلة بحق الأسرة . قد يهمل رب العائلة قسماً من واجباته عن عائلته لكي يقوم بواجبه نحو الأسرة ، كأن يترك زراعته أو ماشيته لينضم الى رجال الأسرة في الدفاع عن الأسرة كلها . أو قد يضطر أن يقدم بعض مورد رزقه لبيت المسال لكي ينفق على مصالح الاسرة أو العشيرة أو القبيلة

إذا انضمت بعض أسرته لبعض ، وبذلك يكون قد حرم أسرته أو عائلته بعض ذلك الرزق . فهنا لديه سعادة عائلته وسعادة الأسرة أو العشيرة ، فعلى أيهما يجب أن يكون أحرص ؟ إذا كانت سعادة عائلته متوقفة على سعادة العشيرة كلها فبالطبع يجب أن تقدم سعادة العشيرة على سعادة العائلة . هذا إذا كانت روابط العشيرة متمينة . وأما إذا كانت هذه الروابط رخوة والخلاف والنزاع ينتاب العشيرة كل حين بعد آخر فلمسألة فيها نظر . فلفرد أن يتحمل من الواجب نحو العشيرة بقدر ما فيها من الارتباط والتضامن ، والا كانت تضحيتها الكثيرة لها غنبا لعائلته أو لأسرته

هكذا الأمر بين الأقاليم والأمم والشعوب . فان مقدار ما في القوم من التضامن والتكافل والتعاون يعين ما على الفرد من الواجب وما له من الحق ، أو يقسم حقه وواجبه بين نفسه أو عائلته وبين قومه . والجماعات عشائر أو قبائل أو أقواما أو أمما وشعوبا تسير في سبيل رقيها إلى المثل العليا بقدر ما فيها من التضامن والتعاون اللذين يعينان ما على أفرادها من الواجبات وما لهم من الحقوق . وبقدر ما تتوزع الحقوق والواجبات بالتكافؤ حسب الاستحقاق والمقدرة تسرع القبيلة أو الأمة في سبيل الرقي . والأمة التي يحتل فيها هذا التوازن بين أفرادها في الحقوق والواجبات ويكثر فيها العيب والحيف والاعتصاب ، اما لأن القوانين غير عادلة أو لأنها غير منفتحة ، تتقهقر وتمعرض للفناء

٣ - محدودية حق الفرد وواجبه

إذا حق الفرد وواجبه محدودان بحدود دائرة أمته أو قومه . وما وراء هذه الدائرة يباح له كل ما يستطيع الحصول عليه ، ولا يجب عليه شيء . على هذه القاعدة تعينت الحقوق والواجبات في الأمم القديمة ، وعلى هذه القاعدة كانت

القبائل والأمم تغزو بعضها بعضا . وتعد الواحدة ما تنهبه من الأخرى بالسيف
حقا لها جزاء لا تنصارها أي لارجيحة قوتها على قوة الأخرى . ولكن إذا كان
أحد أفراد هذه الأمة المنتصرة ينهب جاره يعد مجرما ويعاقب .

على هذه القاعدة أوعز موسى لنساء بني إسرائيل أن يستعرن حلى نساء
المصريين ليأخذنها معهن حين هربت الأمة الاسرائيلية من مصر . وعلى هذه
القاعدة كان موسى يعد بني إسرائيل وهم في برية سيناء بأرض كنعان وبيوت
أهلها وأناتهم وماشيتهم كغنيمه لهم . وعلى هذه القاعدة تستبيح دول أوروبا الآن
استعمار بلاد الشرق وشمال أفريقيا واستثمار أتعاب أهلها . فهي تقيم الحق بين
أفراد شعوبها . ولكنها لا تقيمه بينها وبين أمم الشرق ، ولا بين بعضها والبعض ،
بل تعتمد على القوة في تحديد الحق . فاذا حدث صدام بين حق انكلترا وحق
مصر مثلا كان حق انكلترا عند الانكليزي مقديما لأن لها أسطولا يأخذه
عنوة . ولكن إذا حدث مثل هذا الصدام بين انكلترا وكندا أو استراليا مثلا
لا يتحرك الاسطول بل يتقدم قضاء بريطانيا والمستعمرات للفصل في الخلاف
على قاعدة الحق الذي عينه تضامنها وتعاونها

٤ - نسبة الحق والواجب لقوة التضامن

فترى مما تقدم أن سنة الحق والواجب القومييين نسبيا ، أي ان الحق والواجب
مناسبان لقوة التضامن والتكافل بين الافراد والجماعات . فالحق في الجماعة أو الأمة
الواحدة هو الحق الذي يقضى به الضمير ولومسنداً إلى شريعة تزيه . ولكنه بين
جماعة وأخرى أو أمة وأخرى أو طبقة وأخرى كالأعيان والعامه تعينه القوة بنسبة
القوتين المتنازعتين (ولا يخفى عليك إن الحق الذي تعينه القوة ليس حقاً أدبياً)

قد تقول إذاً لاحق مطلق مستمد من الضمير وغير مستند على القوة . وإذا
لا شأن للسنة الادبية لانها لاتعين الحق المطلق مهما اختلف الافراد والطبقات
والجماعات والامم .

بلى ، يوجد حق مطلق لامصدر له غير الضمير السليم إذا الغينا القومية والشعبية
والدولية وأقمنا مكانها الانسانية فقط، وجعلناها رابط الامم الاسمي ، واعتبرنا جميع
الناس على اختلاف ملهم ونحلمهم أفراداً في مجتمع واحد هو الانسانية . حينئذ
يعين الحق المطلق التضامن المفروض بين جميع الناس وتعاونهم في السير بالانسانية
إلى المثل الاعلى في السعادة العامة

ونعتقد أن العالم كله سائر في هذا السبيل تحت راية الانسانية لان الامم
يجريها جميعها نحو المثل الاعلى في رقيها الاخلاقي والعلمي والسياسي والاقتصادي
أصبحت تشعر بضرورة التضامن العام والتعاون الشائع . وهما يوجبان عليها توحيد
الحق والواجب والاتجاه إلى الحق المطلق . فالامم الآن تتبادل المنافع وتشارك في
المصالح ، ولذلك تعقد المعاهدات وتسنع القوانين الدولية . وأخيراً لم تبدأ من إنشاء
القضاء الدولي وتآليف جمعية لهذا الغرض

نعم إن هذه المعاهدات والقوانين الدولية ونحوها لاتكفل حتى الآن قيام
الحق المطلق ، لان ارتباطها بعضها ببعض لا يزال واهنا ضعيفاً رخوياً ، ولهذا لاتزال
هذه القوانين متحيزة متشعبة مفروضة . وانما كلما جرت الامم في سبيل الرقي انضمت
تحت لواء الانسانية العامة وتوثقت روابطها ، وبالتالي قربت الى الحق المطلق الذي
هو مثل أعلى أيضا

الفصل السادس

الحرية

١ - ماهي الحرية

- ١ - هل أنت حر ؟ ٢ - المعرفة قيد ٣ - الاعتقاد غير المعرفة
٤ - الافضل مشكوك فيه ٥ - المسأولية تقرر الحرية

ب - حدود الحرية

- ١ - دوائر الحرية ٢ - ذاتيات الانسان الثلاث ٣ - ليست الحرية مطلقة
٤ - دوائر الحرية علة وجود الحرية ٥ - وجود الحرية شاهد على انسانية الانسان

ج - هل الانسان مسير أو مخير؟

- ١ - وحدة الحياة الانسانية ٢ - لاسيطرة للانسان على مجرى حياته
٣ - الانسان ألعوبة القضاء والقدر . ٤ - التعقل يتقي القدر

إذا كانت القاعدة الادبية سجيية في الانسان خلفاً لسائر السنن والشرائع فتهي قيد لغرائزه وأهوائه أو رادع لها . وبهذا الردع تتجرد شخصيته من الشهوات التي تفسد الادبية . إذا الانسان بين متنازعين ، سجيته الادبية من جهة ، وغرائزه وأهوائه من جهة أخرى .

وإذا يسوقنا البحث الى موضوع خطير الشأن جداً لانه يلوح إني بال كل انسان مفكر وهو موضوع الحرية . فهل الانسان حر الإرادة وحر الفعل ؟ وان كان حراً فهل حر يته محدوددة أو مطلقة ؟ وإذا ، هل هو مسئول ، والى أي حد هو مسئول ؟

١ - ماهية الحرية

١ - هل أنت حر ؟

موضوع الحرية معقد جداً ، ولذلك يكاد يتعذر تعريف الحرية . فإذا جرينا في التمثيل والتحليل والتعليل الى أن نقيم في الذهن صورة واضحة للحرية أمكن القاريء أن يفهمها من نفسه بلا تعريف

مما قيل في تعريف حرية الارادة والفعل إنه إجراء للفعل بلا تقييد بباعث أو داع له . أي انك تفعل فعلك من غير أن يوجبه عليك موجب . فأنت اخترته ففعلته . والا فإذا كان هناك موجب للفعل خارجي فأنت غير حر . ولكن هل يمكن أن يتجرد المرء من الدواعي والبواعث والموجبات ؟ وقد علمت أن شخصيته ليست نفسيته وجسمانيته فقط ، بل هاتان مع غرائزه وظروفه أيضاً . فلنكي يكون الانسان حرّاً الارادة والفعل على الاطلاق يجب أن يكون مسيطراً على أخلاقه وعلى ظروفه ، وفي وسعه أن يكيّفهما حسب هواه ، فيفعل ما تمليه ارادته بلا داع ولا موجب . ولكن الانسان مقيد بأخلاقه وغرائزه . ففعله إذاً مقيد بظروفه وبالتالي إرادته مقيدة أيضاً . فهل حقيق أنه غير حر ؟

لنفرض أنك موظف في محل تجاري ووظيفتك تحصيل ديون المحل ، وقد أنيط بك تدبير عمالك كما تقتضيه حكمتك . وافرض أن عميلاً للمحل في بلد آخر وعدك وهداً صادقاً بدفع دينه في اليوم الغداني . فلما دنا الميعاد عذمت على السفر . فهل تعد نفسك حر الارادة هنا ؟ أليس لديك أمر واحد فقط وهو السفر لتحصيل الدين ، لان التحصيل أمر مؤكد في يقينك بناء على وعد المدين ؟ وإذا كان لديك أمر واحد لثاني له فهل هنا وجه للاختيار . الاختيار لا يكون في واحد بل بين أمرين أو أكثر . إذاً أنت غير مخير . الظرف الذي وجدت فيه هو واجبات وظيفتك ووعد المدين وحلول الميعاد - هذا الظرف حتم عليك أن نسافر . فما أنت إذاً حرّاً

لنفرض مثلاً أبسط من ذلك وهو أن لديك عسلاً وحنظلاً ، وأنت تعرف أن هذا عسل وهذا حنظل . فأيهما تأكل ؟ بالطبع لا تختار الحنظل بل تختار العسل حتماً . فأنت هنا غير حر لأن شهوتك للحلاوة قضت عليك بأكل العسل ونبت الحنظل المرّ المذاق الذي تعافه النفس ؟ قد تقول : لا آكل العسل ولا الحنظل . اليك مثلاً آخر . لديك طعام دسم وطعام آخر مسمم . وأنت جائع ولا تستطيع الصيام طويلاً فإذا تفعل ؟ هل لديك غير أمر واحد وهو أكل الطعام الدسم ؟ إذاً لست مختاراً أحد أمرين ليصح القول أنك حر في اختيار أحدهما

٢ - المعرفة قيد

إذاً تقول أن معرفة الانسان جانبية على حرّيته . فلو كنت أجهل أيهما حلوا : العسل أم الحنظل ، أو أيهما دسم أو سم ، لكنت أتردد في اختيار أحدهما ، وأخيراً اختار لا أختبر . فأنا حر الاختيار فيما أجهله وأما فيما أعلمه فما أنا حر . ولذلك لم أكن حراً في السفر الى البلد الفلاني لكي أقبض الدين من فلان ، لاني عالم أن فلانا وعدني بإبقاء دينه في اليوم الفلاني ووعده صادق

ولكن هل حقيق أن الانسان عالم بالاسباب والنتائج ولذلك لا محل للاختيار ؟ بل هو مسوق الى فعل هذا دون ذلك لأنه عالم بالنتيجة . فهل أنا حر أن اشتغل أولاً اشتغل ، وأنا عالم انني اذا لم اشتغل فلا ارتزق ؟ وهل أنا حر في أن اقتل فلاناً أولاً أقتله ، وأنا عالم أن الحسك بالموت قصاص القتال ؟

وكأنك تقول ان الانسان يتميز عن الحيوان بأن له عقلاً يمكنه من معرفة الاسباب والنتائج ، وهو يعلم جيداً نتيجة عمله . ولذلك لا يعد حراً في الاختيار ، بل هو مضطر أن يفعل الأفضل ، والأفضل واحد ، ولا اختيار في الواحد

وقد تمادى منكرو الحرية في تقييد الانسان بالاحوال والظروف بحيث لا يبقى له وجه للاختيار ، وزعموا أن الافعال والحوادث سلسلة ، وكل حلقة منها نتيجة لما

قبلها ومرشحة للحلقة التي بعدها. ولذلك يستطيع الانسان بفطنته ان يعلم ما ل فعله .
وعلمه هذا يقيد ارادته بحيث لا يستطيع ان يختار الا امرأ واحداً وهو ما يعلم نتيجه .
فهو يشرب الخمره لأن العالم أنها تسره ، وهو يبتغى سرورها المباشر ، أو هو يمتنع
عنها لأنها تضر صحته ، وهو يبتغى سلامة جسده وعقله . فلا اختيار له في أمر يعلم
غايته التي يبتغيها .

فلا انسان ذو ذكاء يستطيع أن يتنبأ عن مصير عمله . ولهذا لا يمكن أن يوجه
عمله الا الى ما يعتقد أن مصيره أفضل خيره . إذاً ليس الانسان حراً بل هو مقيد
بالمصير الذي يعتقده أفضل - هذا هو تعليل نظرية القيديين أي منكري الحرية
٣ - الاعتقاد غير المعرفة

ولكن هل اعتقاد المرء صائب دائماً ؟ ألا يمكن أن ما يعتقده أفضل خيره
يفضى الى شره . ألا يمكن أن تخالف النتائج ظنه ؟ لنعد إلى المثل الأول .
سافرت الى بلد المدين وأنت واثق انك ستقبض الدين ، لان المدين صادق
الوعد ، وقد عينتما الموعد والمعياذ . ولكن عرض لك في الطريق صديق
فاغراك بكاس من الخمره ، ثم أغراك بمقامرة برهة طويلة فقات الوقت . فلما
قصدت الى المدين وجدته قد استبطأك ، فتغيب لظنه انك أرجات استيفاء الدين
الى حين آخر . فهنا تغير ظرفك من الصحو الى السكر والمقامرة ، ومن وجود المدين
الى تغيبه . فعملك تغير الى جهل وبالتالى تغيرت النتيجة ، وكان فشل بدل تحقيق
الامل . فندمت على ما فعلت .

إذاً هنا تعود إلى وجدانك وتقول: لو لم أسكر واقامر لما خبت مؤملاً . هنا قام
لديك مبدأ الحرية . أما كنت حراً في أن تسكر أولاً تسكر ؟ أما عرض لك
أمران : إما أن تستمر في سفرك الى المدين ، أو أن تنصاع لصديقك . أما كنت
مختاراً أحد أمرين ؟

ان ألم الندم يشهد بسوء اختيار الوجه الواحد، كما أن الفرح بتحقيق الأمنية يشهد بحسن اختيار الوجه الآخر. والاختبار اثبات للحرية فالحرية ليست أن تفعل ما تشاء بلا قيد ولا شرط، بل هي أن تختار بتعقل الأمر الذي تعتقد أنه أفضل نتيجة. فإذا ساءت النتيجة لم تكن ارادتك ملومة بل كان تعقلك ملوماً، لأنه لم يحسن الارشاد الى النتيجة الفضلى، أو انه كان جاهلاً المصير وتقلب الظروف إذا كان الانسان امام وجهين كل منهما مقرر النتيجة، وأفضلية إحدى النتيجةين على الأخرى مقرر، فهو بالطبع غير مخير، وبالتالي ليس حراً. ولكن من حكم له بأفضلية الوجه الواحد على الآخر؟ - فهناك اخلاقه من شهوات وعواطف وأميال، وهناك تعقله الذي في يده ميزان الحق والصواب، وهناك ظروفه المتقلبة التي لا سلطة له عليها - كل هذه تتنازع الحكم وتقرير الأصبوب والأفضل. والأفضل عند هذه غير الأفضل عند تلك. وغاية هذه غير غاية تلك إذاً هما كان الأمر مقرر النتيجة فلا بد أن تجد الارادة نفسها متقلبة بين هذه المتنازعات، ولها أن تختار. فهي إذاً حرة

٤ - الأفضل مشكوك فيه

وإذا لم يكن عند المرء تردد في الحكم فقد تجرد من التعقل والارادة. فهو إذاً حيوان أو أبله أو مجنون أو سكران

الحيوان لا يتردد في الحكم بأن يفترس حيواناً آخر، ان كان من اكلة اللحوم أو أن يأكل النباتات ان كان من اكلة النبات، فهو لا اختيار عنده ولا حرية. ولكن الانسان وهو حيوان عاقل لا بد أن يجد في كل أمر وجهين أو وجوهاً، ويزن هذه الوجوه ليحكم في أفضلها ليختاره. فان خاب أمه في الغاية التي ينشدها لام نفسه، أى تعقله لأنه ناقص المعرفة فضله، أو لآمه لأنه ضعيف لم يتغلب على شهوته أو على خلقه الذي أفضى به الى سوء المنفعة

ومهما اتسع اختبار المرء فهناك امور لم يختبرها ولا بد من اختياره فيها
ريثاً يختبرها. ومهما اتسع علمه فهناك امور يجربها ولا بد من ترده فيها واختيار
احد وجوهها دون الآخر الى ان يعلمها. ومهما سمت فضيلته فهناك اخلاقه وشهواته
تتغلب عليه ايضا. فهو في بحر من المتباينات التي لا بد له من الاختيار فيها

٥ - المسؤولية تقرر الحرية

هيات أن يجد الانسان نفسه أمام الأفضل المطلق حتى يقال انه ليس حرّاً
ولا بد له من اعتناق هذا الأفضل . ولو كان الأفضل في كل الأمور مقررّاً لما بقي
لزوم للعقل والتعقل والارادة . فلا فضل واحد ، وهو وحده يدعو الانسان للفعل .
ولو كان الخير مطلقاً وجلياً للانسان لما كان الانسان يضل عنه وما كان تمت خطاء .
ولو كان الانسان بلا أخلاق ولا غرائز لما كان أيضاً لزوماً للتعقل ليديرب أخلاقه
وغرائزه ، بل كان الانسان كالحجر يقع الى الارض اذا زال ما يسندة او يرفعه عن
الارض ، اذ لا داعي لحركته غير جاذبية الارض ، أو كان كالسيار الذي يدور
حول الشمس بلا حرية ، لانه مضطر أن يخضع لسنن الجاذبية والدافعية والاستمرار
وأخيراً اذا كان الانسان غير حر فما هو مسؤول ، ولامعنى للاثم وانصلاح حينئذ .
اذاً يمكننا أن نعرف الحرية بانها اختيار بين الأفعال التي تتباين فيها
الحركات من اخلاق وغرائز وتعقلات وتختلف فيها الظروف . فلهي هذه الأفعال
الانسان حرٌّ أن يختار فيما هو في مقدوره

واذاً أيضاً الحرية محدودة غير مطلقة . فلا يمكن الانسان أن يختار بين الطيران
وهو بلا جناحين ، وبين المشي وهو ذو قدمين . ولا يمكن أن يختار بين الأكل
والصوم الدائم اذا كان لا يزال طامعاً بالحياة . أي أن الحرية لامعنى لها في المستحيلات .
فهي محدودة في دائرة الممكنات . كذلك لا حرية عند مفاجأة الخطر اذ لا بد من

الهرب، كما لو فوجئت بهجوم أسد وأنت غير مسلح، فليس أمامك الا التسلق
على الشجرة

ب - حدود الحرية

لكي نعلم حقيقة الحرية يجب أن نعلم دوائر حدودها

٢ - دوائر الحرية

﴿ الدائرة الاولى ﴾ التي تحصر الحرية هي الاحوال الخارجة عن شخصية
الانسان، والتي لا تأثير له فيها بتاتا، ولا قدرة له على تكييفها أو تغيير شيء فيها .
ففي هذه الاحوال ليس الانسان مسؤولا لانه ليس حراً . لا يمكنك أن تقول له
« يجب عليك » لانه يقول لك « لا أقدر » . فحيث لا مقدرة فلا وجوب . لا حق
لك أن تلوم فلانا لعدم عبه النهر، لانه لا يحسن السباحة بتاتا . ولا أن تخرج ربان
السفينة على السفر، والبحر متلاطم الامواج والعواصف والانواء مهددة له بالاطار .
ولا أن تلوم باني البيت اذا هدم الزلزال البيت . اذا الدائرة الاولى هي دائرة
المستحيلات

﴿ الدائرة الثانية ﴾ هي كالدائرة الاولى خارجة عن شخصية الانسان أيضاً،
وليس له تأثير فيها بتاتا . وانما يمكنه أن يخرج منها الى حريته اذا علم بها . فربان
السفينة يمكنه أن يعدل عن السفر اذا علم من الانواء أخطار السفر .
ولا يمكنك أن تلوم الزاعي اذا فاجأه وحش ضار وافترس أحد خرافه . وانما
تلومه اذا رعى خرافه في مكان يعلم أنه مسبعة أو مضبعة . فهذه الدائرة هي دائرة
المجهولات أو الجهل حيث لا يحق لك أن تقول « كان يجب » لمن يقول لك
« كنت أجهل »

﴿الدائرة الثالثة﴾ هي القسم الاسفل من ذاتية الانسان غير خارجة عنه ولكنها شديدة النفوذ والتمرد على ارادته . وهي غرائزه وأخلاقه الراسخة كشهواته وعواطفه وانفعالاته الخ . فهذه تضيق دائرة حركته أيضاً اذ يجد نفسه في بعض الاحوال مضطراً للفعل ولو بعض الاضطرار وله عذر أو بعض العذر : فالجوع كافر ولذلك لم ير المسيح أما في أن يقطف تلاميذه سنابل القمح ويأكلوها حين جاعوا . وقد يعذر الأب اذا غضب من غريم ابنه فضر به على الفور ، لان عاطفته الابوية وانفعاله الغضبي لم يمهلا تعقله لكي يؤثر المسامحة على الانتقام

ولكن لان هذه الدائرة مرسومة في ذاتية الانسان فهي قابلة للمط والتوسع ، بأن يهذب الانسان أخلاقه ويدهمها ، ويتعود قمع غرائزه ، بحيث تتسيطر الارادة عليها وتكون أكثر حرية في الاختيار . ولذلك يتفاوت الناس في الامة الواحدة من حيث هذه الدائرة تفاوتاً عظيماً أو قليلاً حسب نمط التربية والتعليم ودرجة البيئة الاجتماعية في الحضارة والرقى التمديني . فنجد أفراداً آدمت خلقاً وأضبط للاهواء وأقع للشهوات من أفراد . وكذلك نجد تبايناً في هذه الدائرة بين الأمم . اذ في هذه الدائرة تتسع حرية الفرد ، أي ينبسط أمامه مجال الاختيار ، فقلما يقول أو يصح له أن يقول « كنت مضطراً ، أو لم أقدر »

﴿الدائرة الرابعة﴾ هي القسم الآخر الأعلى من ذاتية الانسان المقاومة للقسم الأول من ذاتيته ، وهي تعقله الذي يناهض ثورة غرائزه . فهذه توسع دائرة حريته بأكثر مما تضيقها تلك ، اذاً يمكنك أن تقول لمن اتهم من النهم : « ألم تشعر بأنك شبعت ؟ فلهذا نهمت ؟ أما كنت تعلم أن التخمة تضر المعدة وتسبب المغص ؟ أليس لك وجدان يصد شراحتك ؟ »

وهذه الدائرة قابلة للتوسع أيضاً كمثلك بفعل التربية والتعليم والبيئة الاجتماعية أيضاً . والافراد والجماعات متفاوتون فيها كما تقدم

﴿ الدائرة الخامسة ﴾ وهي الذاتية الأدبية . هي دائرة الحرية العليا التي تدخل بنا الى منطقة الواجب والحق . في الدوائر الاربع السالفة كان الخطىء يقول لك « لم أقدر » أو « لم أعلم » أو « كنت مضطراً » أو « لم يخطر لي هكذا وهكذا » . وإنما في هذه الدائرة يقول لك : « كنت أقدر وكنت أعلم ولم أكن مضطراً ولكنني لم أرد » . في الدوائر الاولى اصطاد زيد حمامة عمر : امالانه جائع ولم يستطع صبراً على الجوع الى أن يجد طعاماً آخر ، أو انه كان يظنها سائبة ، أو يحجل أنها تخص فلانا . وأما في الدائرة الخامسة فيصطاد زيد حمامة عمر مع علمه أنها لعمر ومع أنه غير جائع ، وإنما يصطادها اذ ليس من يمنعه عن ذلك غير أدبية نفسه . فاذا كان أدبي النفس فيمتنع عن صيدها كما كانت هناك مغريات له لصيدها

٢ - ذاتيات الانسان الثلاث

فللإنسان اذاً ثلاث ذاتيات متفاوتة في الدرجة : ذاتيته الطبيعية المشتملة على غرائزه وذاتيته العقلية وذاتيته الادبية . وسلوكه أو تصرفاته التي هي نتيجة تفاعل هذه الذاتيات فيما بينها وبين الظروف المحيطة به . فكأن هذه الذاتيات والظروف تصدر عوامل مختلفة القوى والاتجاهات . فبعضها أقوى من بعض ، وبعضها أكثر استمراراً من بعض ، وبعضها يناقض بعضاً . وإنما لا بد من حصول فعل كنتيجة لتفاعلها . ولا بد أن يكون هذا الفعل متجهاً في جهة العامل المتغلب ، أو في جهة هي حاصل جهات العوامل المختلفة الاتجاه ، حسب سنة الحركة الطبيعية

ولا يوضح ذلك نفرض أن زيداً من الناس كان في متنزه عمومي يباح فيه شرب الخمر وهو يعلم أن شرب الخمر منسكراً صحياً وأدبياً . ولزيادة الايضاح نقيس قوة ذاتياته بالارقام . فاذا كانت قوة ذاتيته البهيمية الغريزية مثلاً ٣ وقوة ذاتيته العقلية ٣ وقوة ذاتيته الادبية ٣ كان اتجاهه الى السكر متوسطاً بين عقله

وأدب نفسه ، فيشرب باعتدال ولا يسكر ، لان قوته العقلية والادبية ضعفا قوته
البهيمية ، فتستميلانه الى الاعتدال في الشرب . واذا زادت قوته الادبية نقصت
قوته البهيمية بقدر زيادة تلك ، وبالتالي مال اتجاهه عن الشرب الى
الامتناع بقدر ذلك . وبالعكس اذا اشتدت قوته البهيمية وضعفت قوته الادبية
مال الى الانغماس في السكر بنفس النسبة

إذا تصرف الانسان أو سلوكه انما هو حاصل تفاعل هذه العوامل . ولولا
وجود هذه العوامل المختلفة التي تتنازع وجهة تصرفه لما كان معنى للقول أنه حر
أو غير حر . فوجود الانسان في هذه الدوائر التي تحيط بشخصيته وتحصنها ضمن
حدود معينة أوجد حرية . ولولا هذه الحدود التي نحن بصدها لكان بلا
حرية البتة

٣ - ليست الحرية مطلقة

وله بعض القراء يتوهم أنه لولا هذه الحدود لكانت الحرية مطلقة اطلاقا
تاما . ولتبيان فساد هذا الوهم نزيل هذه الدوائر الواحدة بعد الاخرى لنرى ماذا
يكون . فلو أزلنا الدائرتين الاوليين : دائرة المستحيلات ودائرة الجهولات ،
لاصبح الانسان قادرا على كل شيء ، أي لكان الها . فاما أن يكون الها شريرا
اذا تغلبت غرائزه على أدبية نفسه ، أو الها صالحا اذا كان العكس . واذا أزلنا الدائرة
الثالثة : دائرة الغرائز والاخلاق أيضا ، اصبح روحا أدبية لا فعل لها ، اذ لا قوة لها
للفعل . وبالتالي لا يبقى محل للحكم على عملها ان كان حسنا أو سيئا ، ولذلك لا يبقى
محل للقول بحريتها

واذا أزلنا الدائرة الرابعة تلاشت الخامسة أيضا ، لان القوة الادبية مرتكزة
على القوة العقلية . وحينئذ يصبح الانسان جمادا لا حياة متحركة ولا عقل مدرب

لها ، وبالتالي ينتفي معنى الحرية عنه كانتفائه عن الحجر : يصبح بلا حرية البتة كما ان الحجر ليس حرّاً في ان يرتفع عن الارض أو أن يقع عليها ، لان ارتفاعه ووقوعه يتوقفان على ناموس الجاذبية والدافعية . فمتى رفعته قوة أجنبية ارتفع من غير أن يريد ، ومتى تركته سقط من غير أن يريد

٤ - دوائر الحرية علة وجود الحرية

فإذا زوال هذه الدوائر المحددة الحرية لا يفضى الى حرية مطلقة ، بل بالعكس يقضى على الحرية بالفناء . وانما وجود هذه الدوائر المحددة للحرية يؤيد وجودها . وكلما زالت دائرة من دوائر الذاتية العليا سقطت دائرة حرية الفعل نفسه . فاذا زالت الدائرة الادبية اصبح المرء انساناً شيطانياً جهنمياً لا يقدر أن يعمل صالحاً بل يصبح عبد شهواته . واذا زالت الدائرة العقلية أصبح المرء حيواناً يضطر أن يفعل بما توجهه غرائزه .

فترى مما تقدم أن دوائر حدود الحرية هي علة وجود الحرية . وتعدد هذه الدوائر جعل مجال الحرية واسعاً .

فالحرية المطلقة غير موجودة . والحرية الواسعة العليا هي الحرية المنتشرة في الدوائر الادبية .

٥ - وجود الحرية شاهد على انسانية الانسان

قلنا أن دائرة الحرية الادبية هي التي يعرف فيها المرء الحق والصواب والخير ويقدر أن يفعله . ولكنه لأدبية في نفسه صالحة أو طالحة يريد أن يفعله أو لا يريد . فهي الحرية العليا وبها يتميز الانسان على الحيوان لانها صادرة عن ذاتية أدبية . فالاسد حر أن يجول هنا وهناك في البحث عن فريسته ، ولكنه ليس حرّاً ان يأكل الفريسة أو لا يأكلها

ففي هذه الدائرة تتسع حرية الاختيار ، ولكن تضيق دائرة المختار . هنا يمكنك أن تقول : أريد هذا الخير أو لا أريده . ولكن هذا الخير نفسه الذي أردته أصبح أضيق دائرة . فلا يسوغ لك ما يسوغ للحيوان الاعجم

ج - هل الانسان مسير أو مخير

١ - وحدة الحياة الانسانية

الى هنا بحثنا في حرية الانسان ، في تصرفاته وسلوكه ، من الوجهة الطبيعية من حيث تصرفه نحو نفسه ، أو من الوجهة الادبية ، من حيث تصرفه فيما يمس الآداب الاجتماعية . وقصرنا البحث في ذلك على أفعاله منفصلة بعضها عن بعض . فهو يخطيء هنا ويصيب هناك ، ويأثم اليوم ، ويحسن عملا غدا ، بحسب الظروف التي تتغلب عليه ، وبحسب التقلبات التي تطرأ على أخلاقه وعقليته . ولكننا لم نبحث في عمل حياته كوحدة قائمة بذاتها لنعلم هل هو مسير في هذا الازمالة أو هو مخير . هذه مسألة أخرى تختلف عن مسألة الحرية التي تبسطنا فيها كفاية

قلنا أن الحرية محدودة لان الاختيار محدود . فانت حر أن تأكل هذا أو ذاك . ولكنك لست حراً أن لاتأكل اذا كنت متمسكا بالحياة . وانت حر أن تنام في منزلك أو في الفندق ، وعلى الفراش الوثير أو على الحصير ، ولكنك لست حراً أن لاتنام بتاتا . وانت حر أن تسعى الى المال عن طريق العمل الشريف أو بالوسيلة الدنيئة أو بالتعب ولكنك لست حراً أن تعف عن جمع المال اذا كانت شهوته شديدة فيك . وانت حر ان تشتم الكوكابين ، ولكنك لست حراً أن تمتنع عنه بعد أن تسلطت عادته عليك . وانت حر أن تحب فلانة دون فلانة ولكنك لست حراً أن لا تحب . وهكذا تجد أن هناك أحوالا وجدت فيها لاختيار لك في الوجود فيها أو في الخروج منها

ان من ولد زنجيا في وسط أفريقيا ليس ملوما اذا لم يكن متمدنا . وابن
الفقر والحاجة غير ملوم اذا لم يتيسر له أن يكون عالما فيلسوفا . وولي العهد مخلوق
ليكون ملكا . وشكسبير خلق ليكون شاعرا ، والشيخ سلامة حجازي خلق موهوبا
جمال الصوت ، ومثله أم كلثوم وغيرها . وتشارلي تشابلن جاء الى الوجود موهوبا
مزية الهزل . والشرير المجرم كان حظها أن يوجد في بيئة أجرام ، ووارث الثروة حظها
أنه غنى . فجميع هؤلاء وأمثالهم قلما كان لحريةتهم تأثير في ظروف حياتهم التي وجدوا
فيها . وإذا حلت حياة كل شخص تقريبا وجدت انها ، كوحدة عمومية ، هي
العوبة الأقدار ، ولا شأن لحريةته في الاختيار الا في أفعاله منفصلة ، أي في كل فعل
منها وحده . وقلما تجد ارتباطا بين أفعاله بحيث تتسلسل الحرية والمسؤولية فيها .
والا لسكان المرء صائب المسعى دائما

ولأن الانسان يخطيء مرة ويصيب أخرى، ويأثم الآن ويحسن عملا غدا،
تبعاً لتقلب أحواله ونفسياته فلا يمكن أن يكون مسيطراً على مجرى حياته من أول
بلوغه الى مماته . فكأنه ملقى في نهر من حوادث الحياة عريض طويل متعرج ،
والتيار والأمواج وخوض الآخرين معه — كل هذه تتقاذفه الى هنا وهناك
بالرغم من أنه يجاهد إلى أن يصل إلى البر . فقد يصادفه الحظ أن يقذفه التيار
نحو الشاطئ ولكن قد يتفق وجود بالوعة هناك فتغوص به وترده إلى جهة أخرى
فكأن بلوغه الى الشاطئ متوقف على القدر . مع ذلك هو يشعر انه لا يستطيع
الاتكال على القدر بل يجاهد متجها الى الشاطئ متحينا الفرص للاندفاع اليه .
فاذا حدث ما قذفه عن الشاطئ كان ذلك من سوء حظها

فالأنسان في أجمال حياته مسير غير مخير بمعنى أنه لا يستطيع أن يجزم بالغاية التي يرمى إليها . وإنما اذا كان يتعرف دائماً السنن والنواميس الطبيعية والاجتماعية والادبية ، ويختبرها ويحسن اختيار الافضل فيكون اضمن بلوغا الى الغاية الفضلي ممن يستسلم لحكم القدر الاعى ويتكل على البخت أو التوفيق وحده .

إذاً الإنسان مسؤول عن تصرفاته وأفعاله المنفصلة كل واحد منها على حدة . ولكنه غير مسؤول عن مجمل حياته ومصيرها . لأنه لا يقدر أن يسيطر إلا على حلقات أفعاله منفصلة ، وأما سلسلتها المتصلة فلا يقدر أن يسيطر عليها . والا لكان كل فرد يصعد في سلم النجاح إلى القمة آمناً السقوط .

تصح هذه النظرية على اعتبار أن الإنسان سليم العقل والجسد بحيث تتيسر له قوة الحكم ويتسنى له التمتع بنعمة الحرية . ولكن هناك أفراداً شاذين أعلاء العقل والأخلاق لا يستطيعون الحكم ولا يحسنون الاختيار ولا يقدر أن يروضوا غرائزهم ويقمعوا شهواتهم ، ولا تسنت لهم عوامل لتهديب أخلاقهم وتدميئها . فهؤلاء مسؤوليتهم قليلة . والقوانين التي تساوي بينهم وبين أصحاب العقول والأخلاق تجور عليهم .



الباب الثالث

الحياة الأدبية

الفصل الأول - معنى الحياة الأدبية

الفصل الثاني - الحقوق

الفصل الثالث - الواجبات

الفصل الرابع - الفضائل

الفصل الخامس - الرذائل



الفضل الأول

معنى الحياة الادبية

١ - غاية الحياة القصوى

- ١ - غرض الحياة
- ٢ - الحرص على بقاء الفرد الذاتي
- ٣ - الحرص على بقاء السلالة
- ٤ - ادراك الذاتية كمركز الحركة الحيوية
- ٥ - النزعة الى التعاضد - الرقي

ب - المثل الأعلى

- ١ - الانسانية العليا هي المثل الاعلى
- ٢ - المثل الاعلى ميراث الطبيعة للانسان
- ٣ - سنة الحياة

ج - الشخصية الاجتماعية

- ١ - اندماج الذاتية الادبية بالمجتمع
- ٢ - الانسان ابن الاضطرار لا الاختيار
- ٣ - تكون الشخصية من مواد الانظمة الاجتماعية

د - جسمانية المجتمع

- ١ - طفولة الاجتماعية
- ٢ - هل جسمانية المجتمع مجاز أو حقيقة
- ٣ - تطور جسمانية المجتمع
- ٤ - نظرية الامتينية

هـ - مركز القاعدة الأدبية

- ١ - نشوء الحق والواجب
- ٢ - اصطدام حق الفرد بحق المجتمع
- ٣ - غريزية الغيرية
- ٤ - معنى الحق والواجب
- ٥ - معنى القاعدة الادبية

١ - غاية الحياة القصوى

ماهي الحياة؟ ولماذا نحيا؟ ما الغرض الأقصى من حياتنا؟

لا ننظر إلى الحياة في تحليلها من الوجهة البيولوجية بل من الوجهة الأدبية

١- غرض الحياة

إذا قلنا أن الغرض من الحياة التمتع بالملذات وجدنا كثيراً من الملذات تجني على الحياة فتقتل الحياة والملذات معها ، فكأنَّ الملذات تقضي على نفسها . وهنا يطرأ علينا هذا السؤال : أيُّ الملذات إذاً أفضل لنا ؟ طبعاً تقول هي تلك التي لا تقضي على الحياة . فما هي إذاً ؟ في كل فعل من أفعالنا نرعى الى غرض يشبع شهوة من شهواتنا حتى المعقولة حتى العقلية . فلنكن نهتدي الى الملذة الفضلى لتمثل شخصيتنا كأنها أمر مجرد عنا ونرى إن كانت هذه الملذة موافقة أو منافية او قاتلة لها . السكر ملذة ولكننا نمتنع عنه لأنه قاتل لشخصيتنا . ففي كل فعل من أفعالنا يتمثل لدينا تمثال شخصيتنا . وادراكنا وجودها يستدعيننا للتعقل والتدبر . وهذا الاستدعاء هو التصرف الأدبي الذي نحاول ان نعصمه من الخطأ كل الناس يضعون اللذة هدفاً لسلوكهم . وربما كان بعضهم يجعلونها قاعدة الحياة او غرضها الأقصى . ولكن المتعقل يفهم أن الحياة ليست وسيلة لإرضاء الشعور المنبث فيها فقط ، بل هناك أمور أخرى تتضمنها الحياة وترمي الى تحقيق حركتها الحيوية ، لا بحكم التعقل والارادة فقط بل بحكم الغريزة الفطرية أيضاً . وأهمها :

أولاً الحرص على بقاء الفرد

ثانياً الحرص على بقاء السلالة

ثالثاً إدراك الذاتية الأديية كمركز دائرة الحركة الحيوية

رابعاً النزعة الى التعاضد

٢ - الحرص على بقاء الفرد الذاتي

الحرص على بقاء الذات هو النزعة الأولى المتضمنة في الحياة . والبقاء أول مرمى ترمى إليه أفعال الحياة الأدبية . ولكن في سلوك المرء كثيراً من الأفعال التي تضل السبيل الى هذا الهدف . ولو اقتصر الانسان على الغريزة الحيوانية العاملة للحرص على البقاء هلك في يومه الأول ، لأن عقليته أضعفت هذه الغريز فيه ، بدليل أن الطفل لا يعيش يوماً بلا حضانة أمه ، خلافاً للحيوان الأعجم الذي يتشكل في حياته كثيراً على هذه الغريزة . فعقلية الانسان تولت قسماً كبيراً من هذه المهمة وأخذته عن عاتق الغريزة . فلا بد له من عقليته للحرص على بقائه . وهذا الالتزام يعين فضل الأدبية في الحرص على البقاء . فاذا الحياة الأدبية ليست الحياة البيولوجية فقط ، بل هي الحياة العقلية أيضاً

٣ - الحرص على بقاء السلالة

الحرص على بقاء السلالة نزعة أخرى للحياة . وبقاء السلالة هو غرض للحياة أعظم من غرض بقاء الفرد . فاذا كان الفرد لا يرمى بأفعاله الى هذه الغاية (بقاء السلالة) بل الى مسرة نفسه فقط ، فهذه المسرة تفضي الى تلك الغاية نفسها . إذا كنت تتزوج لتسر نفسك بعائلتك فهذه المسرة كافلة الحصول على حفظ السلالة الذي هو غاية الحياة . واذا كانت الطبيعة قد أوجدت هذه المسرة كوسيلة للحرص على بقاء السلالة فوجود هذه المسرة لهذا الغرض كاف لأن يعين أنها غاية أدبية . فالحرص على بقاء السلالة إذاً أعظم نزعة من نزعات الحياة الأدبية

٤ - إدراك الذاتية كمركز الحركة الحيوية

تتميز الحياة الانسانية عن الحياة الحيوانية بأنها تشتمل على ذاتية متصورة فيها . أى أن في عقلية الانسان صورة لذاتيته . وليس في عقلية الحيوان هذه

الصورة على الأرجح . الانسان يستطيع أن يقيم في مخيلته صورة لذاتيته يجردها عن نفسه وينظر اليها كشخص مستقل عنه وهي التي يسميها (أنا) . ولكن الضمير (أنا) قد لا يكفي لتجريد الذاتية العقلي واقامتها ، كصورة متمثلة في الذهن . وانما الضمير « أنت » يجعل هذا التجريد حين يخاطب الانسان نفسه محاسباً أو معاتباً أو مغرياً أو غير ذلك . فيقول لنفسه : لماذا فعلت هكذا يا هذا ؟ هل أنت مجنون ؟ ففي مخاطبة النفس على هذا النحو يتضح للمرء جيداً ان لذاتيته صورة في ذهنه كشيء قائم بذاته مستقل عنه . ويشعر ان هذه الذاتية هي المركز الذي تصدر منه أفعاله وترجع اليه نتائجها . هي المركز الذي يقرر الغرض من الفعل ، وهي المركز الذي يبتغي نتيجة الفعل ، سارة كانت أو مؤلمة .

في هذه الذاتية المتصورة تتجمع جذور الغرائز والسجاياء والأخلاق تحت سيطرة العقل . فهي تحرك الأفعال مترسمة نتائجها قبل الوصول اليها ، متممة بمسراتها المتصورة قبل الحصول عليها . فتمر كرها على هذا النحو إنما هو نزعة أخرى من نزعات الحياة . والحياة تنزع الى هذا التمرکز منذ بدء تكوينها . وتطور الطفل في أثناء نموه إنما هو اتجاه الى هذا الغرض . فأول ما يبتهى أن يفهمه الطفل هو أنه شيء آخر مستقل عن الأشياء المحيطة به . ومتى صار يعبر عن نفسه بلفظة « أنا » يشرع يميز ذاتيته عن ذاتيات غيره والأشياء التي حوله ، بل يميز أنه هو (عند نفسه) ذاتية أعلى من الذاتيات التي تحف به . يشعر أنه غاية الوجود القسوى وأن الكون خلق لأجله . فكأن طبيعة الحياة تربي فيه إدراك الذاتية بهذا الغرور كما تربي الشجرة الزاهية في كم الزهرة ، حتى متى استتم وجدانه وتحقق وجود ذاتيته كما هي انتفض منه هذا الغرور كانتفض الزهرة الزاهية عن الشجرة اليانعة بعد نضجها . مع ذلك لا تخلو الذاتية الناضجة من الغرور ، كما ان

الشمرة الناضجة لا تخلو من تلون الزهرة . لأن هذا الاعتداد بالذاتية أو التباهي بها هو نفسه عملية تجردها التصوري . فالمرء لا يستطيع أن يعجب بنفسه إلا حيث يتمثل ذاتية نخمة في ذهنه كما تتمثل المرأة طيف جمالها في المرأة

في هذه الذاتية يختلف الناس بعضهم عن بعض ويميزون ، وتختلف أفعالهم باختلاف ذاتياتهم . ولذلك تعد الذاتية مركز الحياة الأدبية أونواتها

٥ - النزعة الى التعاطف - الرقي

لا نشعر أننا متميزون عن ماحولنا فقط بل نشعر أننا مسيطرون على ماحولنا . ولا نشعر شعوراً فقط بل ندرك أننا ذوو قوة ذاتية مستقلة عن قوة الطبيعة العامة . وبهذه القوة نستطيع أن نؤثر في ظروف الحياة ونكيفها كثيراً وقليلاً ، ونرى أننا بها نستطيع أن نسيطر على قوى الطبيعة ونخضعها لخدمتنا . بهذا الشعور (شعورنا بالاستقلال عما حولنا وبالسيطرة على ماحولنا) نشعر أن فينا نزعة الى الاستعلاء والتعاطف على كل ما حولنا . وهذه النزعة تدفعنا الى ابتغاء أجود الأحوال التي يقتضيها ذلك التعاطف ، أي أن نوقفنا الى تحسين أحوالنا الداخلية والخارجية ، وبالجملة نوقفنا الى ترقية ذاتينا — هذه النزعة هي نزعة الرقي المتمركزة في دائرة للنوع الانساني بين سائر الدوائر الكونية

فهذه النزعة، نزعة الاستعلاء والتفخم، التي يمتاز بها الانسان على الحيوان وسائر ما حوله من الأشياء — إنما هي نبضة من نبضات الحياة الأولية ، والغرض الأعظم من أغراض الحياة . بل ان الطبيعة جعلت هذا الغرض الأعظم في الحياة واسطة لغرض أبعد منه ، وهو الارتقاء الى جهة المثل الأعلى في الجودة — فالطبيعة ترمي الى التمثل بأجود مثال لها . والحياة أجود أمثلتها . ولكنها غير قانعة بهذا المثال ، ولا هي واقفة عند هذا الحد، بل تريد أن تبتدع من الحياة مثالا أجود

أيضاً . ولذلك ابتدعت الحياة الأدبية . ومنها ابتدعت الحياة الانسانية العليا . ومن يدري ماذا تبتدع بعد ذلك ؟

ب - المثل الاعلى

١ - الانسانية العليا هي المثل الاعلى

إذا ترى أن معنى الحياة أو الغرض الذي ترمي اليه هو الحسن الأحسن أو الجيد الأجود أو الجميل الأجل . وقد علمت أيضاً أن الوجهة التي تتجه اليها الطبيعة في حركتها هي الانسانية العليا المتكونة من الحياة العقلية الأدبية . فغاية الحياة القصوى كما دربتها الطبيعة اليها هي المثل الأعلى في الانسانية . وما الانسانية إلا أجل جمال عقلي أدبي . واللذة التي تحدث من جراء الحركة الحيوية في اتجاهها الى هذا المثل الأعلى إنما هي غاية قصوى للفرد ، ولكنها ذريعة إغرائية لغاية الحياة القصوى - أي الانسانية العليا

فنحن نفعل الأمور التي نعتقد انها افضل للذات ، أي اللذة التي ما نفعله لأجلها يؤدي الى المثل الأعلى . لماذا ؟ لان هذا الفعل يكفل اولا بقاء الفرد ، وثانياً بقاء السلالة ، وثالثاً السير في الجهة القويمة الى المثل الاعلى . فترى ان السلوك الاجود المؤدى الى اللذة الفضلي هو الذي يؤدي الى غاية الحياة القصوى التي نحن بصددھا ، لا الى ارضاء شعورنا بالحسن ، ولا الى ارضاء مشتھياتنا الشخصية .

٢ - المثل الاعلى ميراث الطبيعة للانسان

إن ارضاء مشتھياتنا هذه هو غاية قصوى لنا ، ولكنه ليس غاية قصوى للحياة الادبية ، بل هو لها ذريعة الى غايتها القصوى التي هي المثل الاعلى في الانسانية . فسلوكنا الاجود لا يرمى الى ارضاء شعورنا فقط ، بل الى ارضاء الحياة الادبية بالاولى

لو كانت الحياة قد وجدت لارضاء مشتهيات الذاتية الانسانية فقط لما كان ثمة مثل اعلى . لان الغاية تقف حينئذ عند حد في الارتقاء وبالتالي لا يكون ثمة رقي . ولكن وجود الرقي واطراده يثبتان أن معنى الحياة أو نزعتها ليس إرضاء النفس بل الرقي في سلم المثل الأعلى في الانسانية الجميلة . وما إرضاء النفس الا ذريعة لهذا الرقي . فنحن في سعينا إلى الحسن الأفضل نسير نحو المثل الأعلى سواء أردناه نفسه غاية لنا ، أو أردنا لذة السلوك المؤدي اليه غاية لنا . وكما دنونا من المثل الأعلى رأينا مثلاً آخر أبعد منه فنسعى اليه . واطراد سعينا اليه هو الرقي .

فمعنى الحياة الأسمى هو الرقي . والانسان أو النوع الانساني مستمر على هذه السنة . فذاتيته وعقليته وإرادته إنما هي ادوات هذا السير ، والحياة محرّكة أو مدربة هذه الأدوات في سيرها . وما الانسانية العليا إلا المثل الأعلى المضمون في قلب الطبيعة ، وقد خصت به الانسان ، فهو تراثها

٣ - سنة الحياة

إذاً ، سنة الحياة : أولا الحركة ، أي فعل شيء : ثانياً كيفية هذه الحركة التي تعينها طبيعة الانسان النابضة بقوة حركة الحياة . ثالثاً إن ضمانه بقاء الحياة وجزاءها على هذه الحركة هما إرضاء هذه الطبيعة الانسانية النابضة فأنت تفعل أفعالك بقوة حركة الحياة ، وتوجه فعملك في الجهة التي تقتضيها نوايا طبيعتك . واللذة التي تناولها من نتيجة فعملك إنما هي جزاء الحياة لك على فعملك . وبالوقت نفسه يكون فعملك ضماناً بقاء الحياة مستمرة في رقيها إلى المثل الأعلى يتضح لك مما تقدم أن القاعدة الأدبية الرئيسية ، أي القاعدة الأساسية للحق والواجب هي أن يكون فعملك متجهاً الى غاية الحياة القصوى ، أي الترتق على سلم المثل الأعلى . فاذا كان فعملك متجهاً في هذه الجهة كان رامياً الى الحسن

الأفضل . وما اللذة التي تنالها من جرائه إلا غاية لك . أما هو فواسطة لقضاء
غرض الحياة الأقصى

ج - الشخصية الاجتماعية

رأيت فيما تقدم أن معنى الحياة البشرية أو غايتها القصوى ، أو غرض
الطبيعة الأقصى منها - الانسانية العليا - استلزم وجود ذاتية مجردة في
الانسان غير ذاتيته الطبيعية - ذاتية أدبية . وهذه الذاتية هي مركز شخصية
أخرى له غير شخصيته البيولوجية الحيوية ، هي شخصية ادبية اجتماعية . ولذلك
ينبغي أن نتبسط كفاية في تبيان هذه الشخصية

١ - اندماج الذاتية الادبية بالمجتمع

الشخصية البيولوجية مستقلة بحياتها . هي شخصية الفرد الطبيعية القائمة
بنفسها ، والمستوفية عدة الحياة في داخلها ، فتقوم بأفعالها في نفسها لنفسها . وأما
الشخصية الاجتماعية التي تتمركز فيها الذاتية الأدبية فهي مندمجة في جسم
المجتمع كعضو من أعضائه ، فتفعل أفعالها الأدبية بحسب ما تقتضيه بيئتها .
وتتكون ادبياتها وأحكامها الأدبية مما تقرر في هذه البيئة . ولكي نعلم مقدار
اندماج الذاتية الادبية أو الشخصية الاجتماعية بالمجتمع ونفهم كيفية عضويتها فيه
نبحث في مقدار استقلال الفرد عن المجتمع ومقدار علاقته به ، أي إلى أي حد
هو مستقل عن الجماعة ، وإلى أي حد هو مقيد بها

٢ - الانسان ابن الاضطرار لا الاختيار

يولد الانسان ولا يلبث يعي وجوده حتى يرى نفسه مقيداً بقوانين وأنظمة
تلم حرите وتضييق دائرة استقلاله . فلننظر : هل يمكن الانسان أن يولد ويشب
ويكبر إلى أن يصير انساناً مسؤولاً وهو في مطلق حرته ؟

فأولاً أنه لا يولد باختياره ، وما كانت له أقل إرادة أو اختيار في مجيئه إلى هذا العالم . فهو مولود الاضطرار لا الاختيار . ومتى ولد كانت ذاتيته كالشمع تنطبع فيها شخصيته ، أو ان شئت أن تقول ان شخصيته الطبيعية تكون كالشمع تُطبع فيها ذاتيته الأدبية . فهل في وسعه أن يرسم لنفسه ذاتية أو شخصية خاصة به ، أو أن يطبع نفسه بالشخصية التي يريد ، أو هل يستطيع أن يتدع لنفسه شخصية جديدة مختلفة عن شخصيات الناس ، أو على الأقل عن شخصيات من هم حوله ؟ أليس مضطراً أن ينطبع بالطابع الذي وجد قبله له ولغيره ؟ فالولد منذ يولد إلى أن يشب ويكبر إنما هو مدين بشخصيته للعوامل الاجتماعية التي تكونها . لأن نفسه مسبوكة بقالب فكرة الاتصال بالاحوال والحوادث الماضية والحاضرة والمستقبلية . فلا غنى له عن الاقتباس من الاختبارات الجارية . فهو يحمل في حياته هذه الاختبارات الماضية والحاضرة ويصوغ شخصيته منها . يقتبس عاداته من ذويه وقومه كما اقتبسوها هم من أسلافهم ، ويتهجج المنهج التي نهجوها وينهجونها

٣ - تكون الشخصية من مواد الانظمة الاجتماعية

فمنذ تتكوّن في الطفل عقليته يشرع يقتبس تصوراته مما حوله . وأول ما يتناوله هو اللغة . واللغة ليست ملك ابويه ولا هي ميراث له . بل هي نظام اجتماعي كونه الأجيال السالفة والحاضرة . فهو إذاً يقتبس نظاماً نظمة المجتمع . ومتى انتقل من حجري والديه إلى المدرسة والكلية وجعل يتلقن العلم على اساتذته كان يقتبس علم الاجيال الماضية والحاضرة ، لا علم أولئك الاساتذة ، لانهم هم اقتبسوه مثله وأضافوا اليه . حتى السكتاب الذي يدرسه ليس من بنات افكار مؤلفه وحده بل هو زبدة اختبارات واختبارات كثيرين كتبوا قبله

ومتى دخل الى دائرة السعي والعمل كان في مدرسة أخرى يقتبس منها

اختبارات السابقين والحاليين . واذا عمل كان يسبك في اعماله مجمل اختبارات
الآخرين على الاسلوب الذي يهيمأله . ولكنه مهما تفنن في السبك فلا يستغنى عن
المواد التي اقتبسها

كذلك اخلاقه الادبية التي يصوغ منها شخصيته انما هي مصنوعة من مواد
الأنظمة الاجتماعية المختلفة . فهو يصوغ نفسه الادبية من عادات قومه وتقاليدهم ،
ومن أنظمة المجتمع المدنية والدينية والادبية والاقتصادية الخ

فترى مما تقدم أنه مدين بشخصيته ليس لوالديه ولا لاساتذته ولا لذويه
الذين يعاملهم ، بل للمجتمع برمته ، لان كل فرد مثله اقتبس كما اقتبس . فجميع أفكاره
وتصوراته قد صيغت في القالب العام الذي أُعِدَّ من قبل المجتمع لكي تصاغ به
شخصية كل فرد . « وتكون هذه الافكار والتصورات حسنة وصائبة ومناسبة له
وللمجتمع بالنسبة : اولاً الى ما بلغت اليه اللغة من درجة الرقي وما احتوته من المعارف
والصور العقلية ، ثانياً الى درجة التعليم التي بلغ اليها الوسط الذي يقيم فيه ؛ ثالثاً الى
القوة العقلية التي ورثها من سلالة » (١)

٤ - تضامن الفرد مع المجتمع

زد على ذلك ان الفرد في سعيه الى الرزق الذي هو حق طبيعي لا يستطيع
ان يتنصل من الارتباط بالجماعة ، فلا يستطيع ان يقوم بعمل من غير ان يستعين
بأعمال الآخرين . فالآلة التي يعمل بها صنعها غيره واخترها آخر قبله ، والمواد التي
يستعملها في صنعها استخرجها آخرون بطرق اكتشفها واخترها آخرون قبلهم .
والسوق التي يقايض فيها حاصل عمله انما هي دائرة يشترك فيها آخرون معه .
وكيفما حاول أن يستقل وجد نفسه مشتبكاً بمعاملة آخرين على أساليب وأنظمة

(١) عن علم الآداب لموير هـ صفحة ١٧٣ طبعة سنة ١٩٢١

اتفق عليها المجتمع . فهو إذاً في سعيه إلى الرزق يتعاون مع الآخرين تحت سيطرة النظام الاجتماعي . حتى الرجال العبقريون مهما كانوا مبتكرين ومفردين إلى حد أن يقال أنهم صنعوا شخصيتهم بأنفسهم لم يستغنوا عن اختبارات المجتمع وأنظمتهم ، حتى ولو استطاعوا أن يكتفوا هذه الأنظمة

وحاصل ما تقدم أن الفرد في المجتمع شخصية غير كاملة أو هو فيه عضو ناقص . فذلك هو يحتاج إلى حيز أوسع من حيز الفردية ليستتم فيه شخصيته —
يحتاج الى الحيز الاجتماعي

د - جسمانية المجتمع

١ - طفولة الاجتماعية

وإذا تقرر فيما تقدم أن الفرد لا يمكن أن تقوم له قائمة بذاته مستقلاً عن المجتمع لأنه يستمد كل شخصيته من حياة المجتمع الماضية والحاضرة بل هو عضو مندمج في المجتمع تماماً — تبدولنا النظرية الاجتماعية وهي أن المجتمع جسم حي قائم بذاته ذو أعضاء توزعت عليها الوظائف الحيوية القائمة بعملية حياته . وأعضاؤه هم شخصيات الافراد الادبية . وإنما هو لم يبلغ في رقيه الجسماني الى الدرجة التي ارتقى اليها جسم الانسان . فهو يكاد يعادل في درجته درجة الاحياء المائية الواطئة التي اذا قطعها إرباً إرباً أصبحت كل قطعة منها حياً قائماً بذاته . ذلك لأن ارتباط أعضائه بعضها ببعض أقل متانة منه في الاحياء العليا ، ولذلك يمكن تقطيعه كتلك الاحياء الدنيا . فالاجتماعية لم تزل في عهد البساطة أو الطفولة

٢ - هل جسمانية المجتمع مجاز أو حقيقة

وقد يتراءى للناظر في أمر جسمانية المجتمع أنه أمر مجازي لاختلاف بين الطبيعتين . ففي الجسم الحي كل طائفة عضوية من خلياته تختلف عن الأخرى

بنية كما تختلف عنها وظيفة . والأمر ليس كذلك في جسمانية المجتمع فان كل فرد كالأخر بنية ، ولكنه يختلف عنه وظيفة . فالسياسي والعالم والصانع متماثلون بنية وكان ممكناً أن يكون السياسي صانعاً والصانع عالماً .

ولكن إذا انتبهنا الى أن جسمانية المجتمع ليست مادية ، بل هي نفسية عقلية وجدنا ان المشابهة بين جسمانية الحى وجسمانية المجتمع ليست مجازية بل هي أقرب الى الحقيقة منها الى المجاز . فان السياسي سياسى بعقليته لا ببدنه ، وكذلك العالم والصانع والتاجر . وما صار الفرد سياسياً أو صانعاً أو عالماً إلا لأن عقليته معينة لهذه الوظيفة . (١)

٣ - تطور جسمانية المجتمع

وكون المجتمع جسماً متطوراً يقضى حتماً بأن تكون جسمانيته متطورة أيضاً حسب سنة الرقى ، ولذلك نرى ان ارتباط أعضائه آيل الى المتانة تدريجاً . فمع التادى يصبح هذا الارتباط أشد فأشد الى أن يصبح بتر أحد أعضائه مفضياً الى هلاكه . بل نحن نرى الآن إنه إذا أُضرب فريق من العمال عن العمل عرض جميع الأمة للتهاكة .

إذاً هذا الارتباط الذي جعل المجتمع جسماً واحداً متوقفاً بعضه على بعض هو علة تضيق دائرة استقلال الفرد . وكلما اشتد هذا الارتباط ضاقت دائرة استقلاله . وإذا تهادى المجتمع في رقيه على هذا النحو قاربت قيمة الاستقلال الى الصفر .

٤ - نظرية الاثنينية

ترى مما تقدم ان هذه العلاقة الوثيقة بين الفرد والمجتمع جعلت للانسان

(١) اقرأ الباب الاول من كتابنا علم الاجتماع الثاني

شخصيتين الاولى طبيعية حيوية (بيولوجية) ترمي بأفعالها الى مصلحة الذات .
فنبضتها إذا الانانية ونزعتها الحرص على بقاء الذات الفردية . والثانية اجتماعية
أدبية ترمي بأفعالها الى مصلحة المجتمع . فنبضتها إذا غيرية ونزعتها الحرص على
بقاء السلالة أو المجتمع . ولما كان بقاء الذات الفردية متوقفاً على بقاء المجتمع كانت
الغيرية آتلة الى مصلحة الأنانية . فالغيرية مشتقة من الأنانية بالرغم من أن
الشخصية الفردية مشتقة من المجتمع . لأن نتيجة الغيرية القصى أو غايتها آتلة
الى الذات الفردية . فالانسان يرى في عمل الخير للآخرين وفي خدمة المجتمع لذة
لنفسه . حتى المجرم الذي يعتدي على حقوق المجتمع ويزيغ من وجه القضاء يأبى
أن يزول القضاء لأنه يحتاج اليه لحماية حقوقه الشخصية . وفيما هو يختلس من
حقوق الأمة يأبى أن تزول أنظمتها التي تكفل له السلامة في الطريق والمنزل
وتسهل له الراحة في الانتقال والمعاملة

هـ - مركز القاعدة الادبية

١ - نشوء الحق والواجب

رأيت أيضاً أن هذه العلاقة الوثيقة بين الفرد والمجتمع التي جعلت للانسان
شخصيتين متميزتين إنما هي نظام محكم يستلزم وجود حقوق وواجبات متبادلة
بين الفرد والمجتمع . والا فلا تثبت هذه العلاقة ولا تقضى الوتر المبتغى منها ، وهو
حفظ بقاء الفرد نفسه

لذلك كان على شخصية الفرد الاجتماعية الغيرية واجبات تقلص كثيراً من
دائرة حقوق شخصيته الطبيعية الأنانية ، تلك الشخصية التي ورثت من الطبيعة
الحيوانية حقوقاً واسعة . وبالطبع ، الحق الذي للفرد هو واجب على المجتمع .

وواجب الذي على الفرد هو حق للمجتمع . ولذلك كان ثمة حقوق للانسان
و حقوق للمجتمع و واجبات على كل منهما

فمن الجهة الواحدة نرى أن الفرد جاء الى العالم مصطحباً حقوقاً طبيعية لا ينال
يقرها النظام المدني وهي كما أقرتها قوانين الدول الأساسية ودساتيرها : حق الحرية
الشخصية ، وحق الامتلاك ، وحق مقاومة الضغط ، وحق السعي الى الرزق .
وقد أضافت الانظمة الاشتراكية الى هذه الحقوق حق المرأة بالمساواة مع
الرجل . ومن جهة أخرى نرى للنظام المدني حقوقاً على الانسان كالضرائب والسيطرة
في مقابل حمايته لشخصه وحقوقه وما يمتلكه

ولكن ربما تمايزت حقوق الفرد و حقوق النظام (أي الحكومة) فقد تلتبس
حين يتداخل بعضها ببعض ، حتى يكاد يتعذر تحديد كل فريق منها وفصله عن
الآخر . وإنما بالاجمال يقال انه بقدر ما تتضح حقوق الفرد الطبيعية ولا تتصل
بنظام المجتمع و حكومته فليس للحكومة حق التدخل

٣ - اصطدام حق الفرد بحق المجتمع

حقوق الفرد و حقوق النظام الحكومي تتداخل في كثير من الاحيان بحيث
يتعذر التمييز بينهما . مثال ذلك أن الحرص على الحياة أهم حقوق الفرد، ولذلك يعد
أمراً حسناً . ولكن اذا تدبرنا حقوق الاجتماع نجد انها في بعض الأحوال تستغرق حق
الفرد حتى حقه بالحياة . ففي حالة الخطر على المجتمع يرمته تصبح حياة الفرد ثانوية عنده
اذا كان متدبراً ، ويرى أن اقتصاره على الحرص على حياته وعلى حياة عائلته ليس بالامر
الاحسن ، بل هناك حق أعظم وأحسن منه وهو الدفاع عن المجتمع لدرء الخطر عنه .
فاذا كان الفرد حينذاك يخلي نفسه من كل علاقة مع المجتمع كان منتحراً لأن
سلامته وسلامة أسرته تتوقف على سلامة المجتمع .

وكذلك المبرة وان كانت ليست أمراً أناانياً بل هي أمر غيري أي انها تنجبه لمصلحة الغير فما خلت من كونها لمصلحة الذات أيضاً . فحين نرغب في الخير للآخرين يكون فينا شعور بلذة لنا أيضاً . فهذا الشعور هو شيء فينا ينشئه ابتغاءنا للمثل الأعلى الذي نتوخاه في الحياة . كذلك العطف أو الحب الذي يحملنا على ارادة الخير لمن نحبه أو نعطف عليه هو بالحقيقة أمر أناني لانه ينشئ فينا شعوراً بلذة لنا

وإذا كان الامر كذلك فارتباط الأفراد بالجماعة على نحو ما تقدم شرحه يوجب توسيع دائرة حقوق النظام الاجتماعي الى حد أن تمس الدائرة كل حق طبيعي للفرد كثيراً اقليلاً . وبالتالي يجعل الادبية أمراً جوهرياً للحياة الإنسانية — يحتم على الفرد واجبات لغير نفسه — يقضى بتقديم الغيرية على الانانية .

٣ — غريزية الغيرية

وهذا القضاء الاجتماعي الطبيعي أنشأ على تمداد الازمان في نفسية الانسان غريزة الغيرية ، أي ارادة الخير للغير كما للنفس ، وأنشأ هذا الشعور الباطني في الانسان بلذة العطف على الغير وبلذة المبرة وعمل الخير للآخرين . ولذلك لا يكون ضيق دائرة الحرية الفردية منقصاً لسعادته كما تتوهم ، لأن اللذة التي يقدها من نقص أنانيته يجدها في غيريته . واليوم نجد أناساً يستلذون تضحية شهواتهم الشخصية في سبيل خدمة الإنسانية . ورئيس الجامعة الاميركية الدكتور ضدج في بيروت مثل واضح على هذا

٤ — معنى الحق والواجب

نرى أيضاً أن الذاتية الاجتماعية التي لكل فرد في الامة لا تربي الفرد أن أفعال الآخرين مساعدة لأفعاله فقط ، بل هي مادة أفعاله أيضاً . ولذلك ليست

شخصيته قائمة بتبادل النسبة بينه وبين الآخرين على قاعدة التعاون ، بل هي قائمة بوقف الذات على فعل الخير للآخرين . ففي ابتغائه الخير للآخرين يبتغي الخير لنفسه . وحينما يبتغي الخير لنفسه وحده مستقلاً يكون منتحراً . وحين يحب نفسه فقط يبغضها . وحين يحرص على ذاتيته يفقدها . وبالعكس حين يعرض نفسه للضيق في مصلحة الجمهور يجدها . إذاً هذا منشأ الواجب والحق . ولولا لزوم هذا التفاني في الحرص على مصلحة المجموع لما كان للحق والواجب معنى . إذاً موضع الحق والواجب هو في نسبة الجسم الاجتماعي الى أجزائه ، أو في نسبة الفرد الى المجتمع . ومعنى الواجب هو الضغط الذي قضى به تأثير فعل المجموع على الفرد في الظروف السابقة التي تمهيات له . والحق هو الحرية التي يمنحها المجموع للفرد معترفاً له بها باعتبار أنه من أجزائه الحيوية ، وهذا هو حق الفرد وواجبه

وأما حق المجتمع فهو في تصور الفرد انه جزء من المجتمع ، وفي طاعته لانظمة المجتمع وقوانينه والحرص على سلامته . وواجب المجتمع هو في اعتبار أن هذا الفرد جزء حيوى منه ، وعليه أن يحرص على حيويته

٥ - معنى القاعدة الادبية

بعد هذا البيان يتضح لك أن القاعدة الادبية هي ان تكون جميع أفعال الفرد متجهة الى خير المجموع ومتفقة مع حركة المجموع . وبالطبع اذا كانت كذلك كانت مقتصرة عن دائرة حقوق الآخرين ، ومتفقة مع افعال الآخرين الذين يعملون لخير المجموع ايضاً .

وهو أمر طبيعي أيضاً انه متى كان الفرد ذو الشخصية الاجتماعية الادبية يعمل لمصلحة المجموع وبالمصاوبة لأعمال الآخرين الذين يعملون لمصلحة المجتمع

كانت جميع المبادئ الأدبية كالصدق والامانة والاستقامة والوفاء قانون حياته
الأدبية وشريعة ضميره الصالح. وحينئذ قلما يضل السبيل عن كيفية تطبيق أفعاله
على هذه المبادئ.

فترى مما تقدم ان مركز القاعدة الأدبية الرئيسية هو في هذه العلاقة بين الفرد
والمجتمع . وسينجلي للقارئ هذا الموضوع أكثر في الفصل التالي



الفصل الثاني النظام الاجتماعي

١ - الشريعة

- ١ - نظام المجتمع ٢ - منشأ الشريعة ٣ - علاقة الفرد بالفرد بواسطة المجتمع
٤ - الشريعة سبقت العادة ٥ - قوة الشريعة

ب - الحقوق والواجبات

- ١ - الرأى الاجتماعي يعين الحقوق والواجبات ٢ - نسبة الحق والواجب
٣ - الحقوق والواجبات الشرعية والادبية

١ - الشريعة

١ - نظام المجتمع

إذا كانت الهيئة الاجتماعية تعد جسماً قائماً بذاته مؤلفاً من أعضاء هي الشخصيات الاجتماعية ، كان ولا بدّ لهذا الجسم عقلية قائمة بذاتها ، وله روحانية أيضاً ، وبالتالي كانت له أدبية ومثال أعلى وواجبات وحقوق وفضائل ، كما للفرد. وكلها تقيد سلوكه وتحدّد مناهجه . وكما أننا نقيس قيمة سلوك المرء على مايقوله ويفعله ونقول عنه أنه حسن أو صواب أو حق ، كذلك بقدر ما يكون مجتمع من الناس منظماً نقول أنه مجتمع حسن النظام عادل القوانين حقّانيّ القضاء .

ونظام المجتمع الجيد او العادل هو ما جعل حياة جميع أعضائه الاجتماعية المشتركة سائرة في طريق النجاح ما أمكن . وأما نظامه غير العادل فهو ما خول جانباً صغيراً من أعضائه أن يستعبدوا جانباً آخر أكبر ، بحيث لا يستطيع هؤلاء

أن يرقوا حياتهم الاجتماعية ويتمتعوا بنصيبهم من مسرات المجتمع المشتركة وفوائده

فذلك من شأن علم أدب النفس أن يبحث في نظام المجتمع الذى يمس واجبات الفرد، كما أنه يلم بواجبات الافراد الذين يتألف المجتمع منهم

٢- منشأ الشريعة

يزعم كثير من الكتبة أن القوانين والشرائع هى خلاصة العادات والتقاليد. وقد فهم من زعمهم هذا أن القانون والشريعة كانا قبلاعادة أو عرفاً، أى أن العادة (١) والعرف سبقا الشريعة كصدر لها، وان الشريعة جاءت بعدها مستمدة مادتها منهما

ولكن طبيعة كل من العرف والعادة والشريعة تدل على تقيض هذا الزعم. فالعادة والعرف قائمان بين الناس من غير قوة منفذة، بل يجرى عليهما الناس اختياراً من تلقاء أنفسهم. وأما الشريعة والقانون فتنفذهما قوة الحكومة، ولخالفتهما عقاب. فاذا كان القانون مجموعة عادات يعمل بها الناس مختارين فلماذا القوة المنفذة؟ أو لماذا يكف الناس عن العمل اختياراً بحسب العادة متى صارت العادة قانوناً؟ أو بعبارة أخرى لماذا تصبح العادة ثقيلة على الطبع متى صارت قانوناً؟ فترى مما تقدم إن ذلك الزعم باطل. واذا فرضنا ان القوانين والشرائع نشأت من العادات فم نشأت العادات قبلها؟ ولاستقصاء أصل الشريعة نعود الى النسبة المستحكمة بين الفرد والمجتمع، حيث نجد جذور الشريعة فيها.

٣ - علاقة الفرد بالفرد بواسطة المجتمع

وهنا نحذر القارئ من خلط هذه النسبة بنسبة أخرى بين فرد وفرد و بين

(١) والتقاليد عادات متقدمة. راجع علم الاجتماع للمؤلف - الجزء الاول الباب الثانى

الأفراد . فان هذه النسبة ثانوية ولا عبرة فيها في النظام الاجتماعي ، ولا يمكن أن يتوقف هذا النظام أو يترتب عليها . النسبة القائمة بين الفرد والمجتمع هي قاعدة كل نظام اجتماعي . والفرد يتصل بالفرد عن يد هذا النظام ، ويتعامل فرد مع فرد بواسطة هذا النظام . وينال فرد من فرد حقاً أو يؤدي واجباً بواسطة هذا النظام . فالقاتل لا يقاضيه أهل القتل ، بل حكومة المجتمع ، لأنه يعد مذنباً لها . والمهضوم الحق لا يطالب حقه من هاضمه بل من المحكمة ، والمحكمة تأخذه من هاضمه وترده له . فلو استرد مهضوم الحق حقه المهضوم عنوة لعوقب ، لأنه يحسب معتدياً على النظام . ولو أبيع اكل شخص أن يسترد بقوته عنوة حقه المهضوم لسادت الفوضى في المجتمع . فترى مما تقدم ان علاقة الفرد الاجتماعية الحقيقية انما هي بالمجتمع لا بالأفراد .

٤ - الشريعة سبقت العادة

بعد هذا البيان نعود الى منشأ العادات ثم الشرائع . لا يمكننا أن نتصور أن عادة نشأت في أمة أو قوم أو قبيلة بغتة . لا بد أن تكون قد نشأت أولاً في جماعة صغيرة جداً ثم اقتديت . لا بد أن تكون قد نشأت في الاسرة أولاً حيث هناك رب أسرة ذي رأي حكيم وسلطة نافذة . رأى مثلاً ان أكل جيفة الحيوان الميت ضارة . فحرمه على أسرته وأجاز أكل الذبيح فقط . فهذا التحريم في أسرته شريعة ينفذها هو بالقوة . وقد يستحسن أفراد أسرته أخرى هذه الشريعة فيقتبسونها ويعملون بها اختياراً . وقد يقتبسها أرباب أسرته أخرى فيوجبونها فيكون عادة عند بعض وشريعة عند بعض آخرين . فإذا غلب استحسانها ، وأخيراً عمت القوم كلهم وتعودوها وصاروا يأتونها بلا تكلف صارت عادة فتقليداً ، ولم تبقى شريعة . وانما إذا بقي الناس يأتونها ويشجبونها ، وكان بقاؤها يسوء شعار أولئك

جعلتها الهيئة الحاكمة شريعة منفذة بالقوة . وتبقى شريعة هكذا أمداً طويلاً
أو قصيراً الى أن تعودها الاجيال وتصبح عادة مستحكمة فيهم يأتونها اختاراً ،
فتقل الحاجة الى القوة لتنفيذها . وعلى التماذي تتلاشى شرعيتها وتصبح عادة .
وربما صارت على التماذي غريزة .

فالعادة بنت نواة الشريعة أولاً . وقد تكون الشريعة في بدء نشوئها حسنة
جداً فلا تلبث أن تنتشر كعادة ، لا كشرعية لاستحسان الجمهور لها . فإذا بقي
أفراد يناقضونها ويخالفونها اضطرب المجتمع أن يعود الى اشتراها . وتستمر شريعة
أمداً طويلاً أو قصيراً الى أن يعودها الجمهور ويحسب مخالفتها معرة . فيبطل
كونها شريعة ، بل تصبح مبدءاً أدبياً ينفذه الناس من تلقاء أنفسهم تحامياً للذرة .
هكذا كان ستر العورة في أول الامر شريعة منفذة بالقوة تحت طائلة العقاب .
فلما ترقى أدبية الانسان المتمدن وصار يستحي من كشف العورة لم تبق حاجة
لهذه الشريعة ، إذ أصبحت عادة ثم صارت مبدءاً أدبياً .

فترى ان الشريعة نشأت من استحكام هذه النسبة بين الافراد والمجتمع .
لان هذه النسبة تقضى بتبادل الحقوق والواجبات بين الفرد والمجتمع . والشريعة
تعين هذه الحقوق والواجبات المتبادلة . والشريعة التي توجب واجباً على الفرد
تحوله في الوقت نفسه حقاً على الآخرين . فحين تحرم السرقة أو النهب على الفرد
وتهدده بالعقاب إذا نهب تكون في الوقت نفسه حامية ماله من نهب الناهبين .
هذا هو معنى تبادل الحقوق والواجبات بين الفرد والمجتمع .

والغرض الذي يرمى اليه العقل الاجتماعي من الشريعة هو حفظ كيان المجتمع ،
وضمانه نمو الحياة الاجتماعية المشتركة بين الافراد ، وتطبيع أعضاء المجتمع في
طبيعة واحدة لا مكان سبكهم في قالب واحد . وهذا السبك يسهل اتحادهم في
المجتمع وإحكام ارتباطهم فيه .

نتقدم الآن الى موضوع نفوذ الشريعة . فهي ، أو الانظمة الاجتماعية عموماً ، تستمد قوتها من متانة النسبة بين الافراد والمجتمع : وبقدر هذه المتانة تكون قوتها ونفوذها . ولما كانت هذه المتانة مختلفة ومحدودة ، أى غير مطلقة ، كان تنفيذ الشريعة محدوداً أيضاً . فلا نتوقع أن تنفذ كأنها شريعة الجاذبية أو الكهرومغناطيسية . بل هى مرنة . فتكون فى أحوال أقل أو أكثر عنفاً منها فى أحوال أخرى ، وتكون عند أمم أقوى منها عند أمم أخرى . فالقبائل الرخوة الارتباط قليلة الاحترام للشرائع . والجماعات الفوضوية لاسلطة للنظام فيها . وحيث تكون النسبة متينة وبعض فئات من المجتمع متمردة على الشريعة تكون الشريعة عنيفة . وحيث يعود الجمهور للنظام ويتعقل مصالحه بحكمة يطيع الشريعة عن طيب خاطر فتتوارى قوتها .

إذاً قوة الشريعة تتوقف على المسادة بين فئة من أفراد المجتمع ونسبة جميع الافراد للمجتمع . ولما كانت الحياة الاجتماعية كثيرة التقلب والتغير بمقتضى سنن التطور كان لابد من نشوء أساليب للحياة مختلفة تستلزم أن يعودها الجمهور وهيات أن يعودها سريعاً لان الرأى العام ينتشر ببطء كلى . ولذلك لابد من اجراء هذه الاساليب بالقوة فتمنشا لها شرائع . وتُنقذ هذه الشرائع فى أول الامر بعنف لما فيها من مناقضة للعآلف ومن مقاومة للحرية الفردية . ثم على التماذي يعود الجمهور الاسلوب الشرعى فتمتحول الشريعة الى عادة ثم الى مبدأ أدبي كما تقدم القول .

فالشريعة وقر على الطبيعة البشرية ، ولكنها ضرورة للحياة الاجتماعية . وعلى التماذي يخف وقرها . فما يفعله الانسان فى أول الامر خوفاً من العقاب يصبح مع

الزمان يفعله بحكم العادة ، وأخيرا يفعله بدافع الارادة الادبية . فالشريعة تنشأ
أولاً ، ثم تليها العادة ، ثم تأتي الفضيلة أخيراً .

هكذا الحشمة كانت في أول الامر شريعة ثم صارت عادة والآن هي فضيلة
فاذاً حيث تستتب الفضيلة تقل الحاجة الى الشريعة . لان الفضيلة ، وهي
سجية في النفس ، تقوم مقام الشريعة في الايجاب والمنع . وهي كنور الهدى للضمير
تساعده في تمييز الحقوق والواجبات . فالنفوس الراقية في سلم الادبية الى المثل
الاعلى تقدر هذه الحقوق والواجبات وتقوم بها من تلقاء نفسها . والنفوس القليلة
الرقى تقوم بها بحكم الشريعة الى أن تتعودها وتصبح سجايا فيها

ب - الحقوق والواجبات

١ - الرأى الاجتماعى يعين الحقوق والواجبات

إذا كان الرأى الاجتماعى عاماً ، أو ندرت فيه المعارضة ، أصبح الحق والواجب
المعينان عادة . وان كانت المعارضة فيه كثيرة شديدة فلا بد أن يحدث أحد
أمرين : اما أن تقوى المعارضة فنسقط العادة الجديدة وتنتلاشى ، وتلاشيها دليل
على عدم صلاحيتها في الظروف التى نشأت فيها . وان كانت المعارضة قليلة والرأى
الاجتماعى غالباً فيسن لدينك الحق والواجب شريعة . فاذاً الرأى الاجتماعى
كبيراً أو صغيراً يعين الحقوق والواجبات . والرأى العام أو الاجتماعى الغالب
يسن شريعة الحقوق والواجبات

٢ - نسبة الحق والواجب

و بين الحق والواجب نسبة متينة لا يمكن نفيها . لأنه بنفيها ينتفى كل من
الحق والواجب انفسهما - هي نسبية كنسبة الايجاب والسلب ، أو الدفع والجذب

أو الاخذ والعطاء. فإذا كان هناك آخذ فلا بد أن يكون ثمة مُعطي. وليس الامر هكذا فقط، بل اذا اخذ الآخذ شيئاً فلا بد ان يعطي شيئاً آخر مكافئاً له، فبأخذ المعطي الشئ في مقابل ما أعطى، أى ان كل شخص آخذ ومُعطي. فإذاً توجد نسبتان: نسبة بين الشخصين المتبادلين، ونسبة أخرى بين الأمرين المتبادلين. ولهذا قلنا ان هذه النسبة مزدوجة بين الحق والواجب، تجعل ارتباطهما متيناً جداً بحيث يستحيل انفكاكهما، وفي الوقت نفسه تضمن التوازن بين الجانبين فكل حق يجلب معه واجباً على صاحبه، كما أن كل واجب يحول حقاً لمن فرض عليه هذا الوجوب.

وطرفا الحق والواجب هما الفرد والمجتمع. لأن النسبة التي بينهما كما عرفتها آنفاً هي أساس نسبة الحق والواجب: أي أن المجتمع مسؤول عن الحقوق التي للفرد، كما ان الواجبات على الفرد مفروضة عليه من قبل المجتمع. وأما الحقوق والواجبات التي بين الافراد فتانوية في الاهمية

٣- الحقوق والواجبات الشرعية والادبية

ثم (١) إن من هذه الحقوق والواجبات الثانوية في الاهمية ما هو شرعي، أي انه ينفذ بقوة النظام الاجتماعي (الحكومة)، لأنه لم يصبح عادة يأتيتها الناس اختياراً. ولا بد من تنفيذه لأنه ضروريٌ لحياة المجتمع ورفقيه. ومعظم هذا الضرب من الحقوق والواجبات هو ما يخص العلاقة بين الافراد، وعليه يتوقف حفظ الامن، والسلامة من الفوضى، والحرص على جري النظام في مجراه. (٢) منها ما هو أدبي يترك أمر تنفيذه لأدبية النفس الراقية، ومعظمه يخص العلاقة بين الفرد والمجتمع. ولهذا تسوّهل فيه لقلة الخطر من التساهل.

مثال ذلك أن الشريعة تحمي الملكية وتعاقب من يعتدى على ملك غيره.

ولسكنها لا توجب على صاحب الملك ان يستعمل ملكه بحكمة بحيث يأول لنفع المجتمع . فالفرد حرٌّ قانوناً أن يستعمل ملكه كما يشاء . ولكنه أدبياً ليس حرّاً في ذلك ، بل عليه أن يستعمله بالأسلوب الذي يفيد المجتمع ، أو لا يضر به على الأقل . فليس للغني أن يبدد أمواله في اللهو والبذخ الخليع والفحش ونحو ذلك لأنه يكون حينئذ مرضاً في جسم المجتمع . كذلك ليس للتاجر الذي قضت الأحوال بأن يقع في قبضته وحدها صنفٌ من السلع أن يجبس هذا الصنف عن الناس لكي يتسنى له ان يضاعف الثمن ، مع أن الموجود منه يزيد على المطلوب . ولا يحق لصاحب القدر الكبير من الاراضي أن يعطل بعضها لكي يتسنى له أن يرفع أجرة البعض الآخر

إذاً حقوق الانسان تقتصر على الأشياء التي يصح لأجل خير المجموع العام ان يمتلكها . ولأنه يمتلكها على هذا الاعتبار هو ملازم أدبياً أن يستخدمها لأجل الخير العام . فالانسان بحمد ذاته ليس له من حق بتاتاً . وإنما لأنه جزء من المجتمع هو ذو حق فقط بما يستطيع أن يستعمله بأسلوب يتفق مع الخير العام . فإذا الحقوق هي منح من المجتمع للفرد . ولذلك ليس للفرد مطلقاً الحرية في التصرف فيها

وفما يلي أهم الحقوق الرئيسية التي تتمثل للذهن قبل الواجبات التي تصحبها أو تلازمها



الفصل الثالث

الحقوق والواجبات الشخصية

- ١ - حق الحياة ٢ - حق الاسترزاق ٣ - حق الحرية ٤ - حق المساواة
٥ - الحق السياسي ٦ - حق التعلم ٧ - حق الملكية ٨ - حق التعاقد
٩ - حق العقيدة ١٠ - حق الطفولة ١١ - حق الجمهور على المجتمع

١ - حق الحياة

أول حق من حقوق الانسان هو ان يعيش . وهو يكتسب هذا الحق من كونه شخصاً اجتماعياً محتماً عليه أن يكون عضواً في جسم المجتمع . وغاية المجتمع استمرار البقاء ، فهو إذاً ذو حق بالبقاء في مقابل حتمية عضويته هذه . بهذا الاعتبار يسوغ له أن يضحي بحياته لاجل بقاء المجتمع . وفي ماسوى ذلك لا يسوغ . ولهذا يعد الانتحار في نظر بعض المفكرين جريمة . فلا يسوغ للانسان أن ينتحر لان انتحاره لا يوافق مصلحة المجتمع . وهو لم يعط حق الحياة إلا على اعتبار أنه يستعمله لخير المجتمع العام كما تقدم القول .

ولما كانت غاية المجتمع استمرار البقاء كما علمت ، واستمرار رقيه سنة له ، وجب على المجتمع أن يكون ضميناً جداً بحياة الافراد ، فلا يسمح بتضحيتها إلا اضطراراً . لذلك لا يسوغ للدولة المتقدمة التي تشبعت بروح الادبية ان تفرط بحياة أفرادها في الحروب . فلا تشير حرباً لاى سبب سوى الدفاع عن سلامة المجموع إذا تعرض للخطر . فكل حرب سببها المطامع الاستعمارية ونحوها

انما هي بلا شك جريمة ، لا تعتذر لانها تفريط بحق مقدس ، وهو حق الحياة ، لاجل مطامع غير جائزة ولا هي حلال . ولو كانت الامم جمعاء تعترف أنها بالحقيقة أعضاء لجسم المجتمع الانساني الاعلى لكانت تعترف بان كل حرب على الاطلاق جريمة .

يبتدىء حق الفرد بالحياة منذية يكون جنيناً ، وان كان لا يعلم هذا الحق ولا يفهمه . لأنه منذ تكون طفق يصير عضواً في جسم المجتمع كما كان غيره قبله . وينتظر ان ينضج ويصبح عضواً عاملاً في المجتمع كما نضج غيره . وما تكون المجتمع من أعضاء كانوا ناضجين قبل أن يتألف منهم ، بل من أعضاء نضجو عن يده وبفضله وتحت حمايته . ولهذا يعد الاجهاض القهري لغير سبب صحى جريمة .

وربما توسع بعض الأدييين في هذا الموضوع فجعل الامتناع عن الحمل تداركاً لكثرة البنين جريمة أيضاً . على أن هناك مبرراً لهذا الامتناع وهو ضيق دائرة الرزق بحيث لا يتسنى للعدد الأوفر من أعضاء المجتمع أن يعيشوا معاً أصحاب أقوياء كما تقتضى الحياة الاجتماعية .

هذا الحق يجلب معه واجبين مقابلين له : الأول الواجب الشرعى وهو المصوغ صياغة سلبية « لا تقتل » بل يجب أن تحاذر من أن تقتل شخصاً آخر وان تعرض حياة آخر للهلاك ، والأى تقاص أو تعاقب . فلا يسوغ لأحد أن يقتل آخر مهما كان الداعى ، حتى ولو كان الآخر قاتلاً . وانما يسوغ للمجتمع فقط أن يقضى على القاتل بالموت لاعتبار أنه عضو مريض في جسمه ، وقد يخشى ان يعرض حياة الجماعة كلها للخطر ، فيبتر منه

أما الواجب الادبي فهو أن يحافظ الفرد على حياته كأنها ليست ملكه وحد

بل هي وديعة عنده من قبل المجتمع . وعليه أن يحرص على نموها وتقديمها في العافية وسلامتها من الأمراض . وأما تفريطه بحياته وصحته وسلامته فيعبد إنما أدبياً . وفي بعض الاحوال يعد أيضاً جريمة شرعية يعاقب عليها كما يعاقب شارب الخمر في امبركا ومستعمل المخدرات (الكوكايين والمورفين الخ) في مصر .

٢ - حق الاستزاق

ولا يخفى عليك ان واجب الحرص على الحياة وسلامتها وصحتها وعافيتها يستلزم واجب السعي والعمل ، أي أن كل فرد مكلف أن يعمل لكي يعيش والا فقد حقه بالحياة . وأحياناً طبيعة الاجتماع تحرم الكسول المتقاعد عن العمل حقه أو مركزه في الحياة ، وتعزله منه لتحل المجتهد محله . ولكن المجتمع لعيوب فاضحة في انظمته الشرعية لا يطلق هذه القاعدة ولا يجعلها مطردة ، بل يسوغ لفئة من الكسالى ان يعيشوا عائلة على المجتهدين ، بل يسوغ لهم أن يمصوا دماء هؤلاء . وسبب هذا العيب في الانظمة الشرعية هو ضعف الروح الأدبية في المجتمع . فاذا لم تكن الشريعة معتمدة عن أدب النفس فلا تسلم من التعرض والغبن والحيف وسائر العيوب .

فواجب السعي والعمل للقيام بأود الحياة يستلزم حق الفرد بالاستزاق ، وقد كان هذا الحق غامضاً من قديم الزمان ومنكراً حتى هذا الزمان الحاضر ، لأن الرزق كان ولا يزال الى اليوم متنازع الأفراد والامم ، فلا ينال الرزق الا من يتيسر له تنازعه . ولما اجتدم هذا النزاع في عهد تقدم الصناعة الآلية والتقنن المالي صارت وسائل الرزق نفسها متنازع الأفراد أيضاً ، وصار المتمول مالكا أعنة المسترزقات ، فيمنحها لمن يشاء أو يمنعها عن يشاء ، ومتى شاء . ولذلك تحوم

صرخة أصحاب الدعوة الاشتراكية حول نقطة حق الاستزاق ، أي ان يكون الاستزاق حقاً لكل فرد على المجتمع أو على الحكومة التي تدير المجتمع . ولا يتسنى الحصول على الحق الا بميزة الحكومة بجميع ضروب الاعمال لكي توزعها على العاملين . وهذا هو النظام الاشتراكي بعينه . لذلك يعد هذا الحق ضائعاً مادام النظام الفردي مستفحلاً . وأما اهتمام بعض الحكومات أو بعض الجمعيات أو بعض أصحاب الأعمال في إيجاد أعمال للعمال العاطلين في بعض الأحيان فلا يعد تسليماً بهذا الحق للمستزقين أو تقريراً له كحق شرعي ، بل يعد من قبيل الاحسان والرحمة . ولا يعد حق الاستزاق شرعياً إلا حين يصبح شريعة على نحو ما تقدم .

٣ - حق الحرية

لقد علمت فيما مضى ان تحقيق المثل الاعلى الادبي يتوقف على ارادة الفرد الحسنة . ولذلك يجب أن يكون الفرد حراً لارادة لكي يسعى ويعمل لاجل المثل الاعلى . وقد بحثنا في فصل سابق عن معنى الحرية وحدودها فليراجع هناك . وأما هنا في سياق البحث في الحق والواجب فنقول ان حق الحرية الشخصية يجب أن يكون مرافقاً للحق بالحياة . ولكنه في تاريخ التمدن جاء متأخراً عنه . فبعد أن امتنعت الامم عن قتل الاسرى في الحروب كتسليم بحق الحياة للفرد بقي الرق زمناً طويلاً . وما ألغى الرق والنخاسة الا في القرن الماضي إذ عم الاعتراف بحق الحرية لكل فرد .

ولكن بقي الى الآن نوع من الرق لا يقل حيفاً عن الرق المعروف ، وهو رق العامل لصاحب العمل ، وتدخل المتمدن في حرية العامل في دائرة سلوكه للحرص على حياته . وقد بحثنا ملياً في أن الحرية المطلقة مستحيلة اذ لا يستطيع الانسان أن يفعل كل مايلذ له أن يفعله . فحق الحرية الذي يجوز للانسان أن يتمتع به

منحصر في دائرة عمله الذي يرمى الى ترقية نفسه بحسب سنن المجتمع .
وحق الحرية هذا يوجب على الفرد أن يستعمله في الغايات الحسنة المعقولة
التي يكون عمله مطابقاً لمصلحة المجتمع ، وبشرط ألا يعرقل حرية الآخرين
أو ينقضها الا اذا كانت هذه العرقلة مساعدة للآخرين في ترقية أنفسهم الادبية .
فيحق لك أن تحول دون انغماس شخص في الفساد أو أن تمنع استعباد شخص
لشخص آخر أو أن تقاوم استبداد الظالم أو أن تتلافى الدعارة أو نحو ذلك .
وحاصل القول أنه يجب عليك أن تعامل الأشخاص كأشخاص اجتماعيين
لا كأنهم أمتعة أو سلع .

٤ - حق المساواة

هذا الحق يتصل بحق الحرية . وهو ناشئ من نسبة الفرد للمجتمع كعضو
فيه . فاذا كان كل فرد جزءاً من المجتمع لازماً له فهو كغيره ذو حق بالتمتع بجميع
مزايا المجتمع ، كما ان عليه واجب الخضوع لانظمة المجتمع كسائر الافراد . فكما
إنه مساو لهم في هذا الخضوع يجب أن يكون مساوياً لهم في التمتع بشمرات المجتمع .
لا يختلف عنهم إلا بمقدار ما يستحقه من هذه الثمرات .

لم يكن هذا الحق معترفاً به حتى القرن الاخير . فقد كان طبقة الاعيان
امتيازات ليست للعامة . وبعد الثورة الفرنسية صُرح بحق المساواة (والحرية
والآخاء) للجميع . وكان هذا الحق مقصوداً على الذكور الى عهد غير بعيد . وأما
الآن فقد أخذت معظم الأمم تميزه للنساء أيضاً .

٥ - الحق السياسي

حق المساواة جرّ معه الحق السياسي ، وهو أن تكون الآلة السياسية مدارة
بارادة الجمهور لا بارادة أفراد ممتازين . وقد تأيد هذا الحق في نوع الحكم الديموقراطي
المستند على الرأي الاجتماعي الغالب . وبموجب هذا الحق صار لكل فرد حق

الانتخاب . ولكنه لا يزال في جانب من الامم غير مطلق . ففي بعضها يحرم منه فريق من العامة كمتتخبين ومبتخبين ، وفي بعضها يحرم فريق كمتتخبين فقط . على انه كحق أدبي يجب أن يعم كل فرد بالغ ذكراً وأنثى

٦ - حق التعليم

تأخر ظهور دينك الحقين السابقين بسبب تأخر تعميم التعليم . لان الاهلية لها تستلزم المعرفة . فكان يُحرم منهما من كان عديم المعرفة أو قليلها . ولذلك لكل فرد حق بالتعلم لكي يحصل عليهما ، مادام هو جزءاً في ذلك السلك ، وعليه من الواجبات والخضوع للنظام كما على غيره . لكل فرد حق أن يتعلم من علم الجماعة بقدر طاقته ، والا كان مغبوناً في تحمله المسؤولية وهو محروم حق التأهل للقيام بها . ومن الظلم أن يعاقب المذنب عن جهل . نعم إنه لا يتيسر لكل فرد أن يزكن جميع المعارف وانما له الحق بان يجد جميع وسائل التعليم متيسرة له . فيتناول منها ما يستطيعه . لذلك جعلت الامم الراقية التعلم إجبارياً وجمانياً في الدرجات الاولى ، لأنها اعترفت بهذا الحق العام . وكما ان للفرد حقاً بالتعلم عليه واجب أن يتعلم ، فاذا أبي أن يتعلم كان مخللاً بواجبه .

٧ - حق الملكية

مادام النظام الاجتماعي فردياً لا اشتراكياً ، والأفراد مضطرين الى تنازع الرزق أو للتزاحم في أبوابه ، فالفرد حق فيما يحصل عليه من عقار أو مرفق لقاء عمل يعمل . وللنظام الاجتماعي أن يحجي له هذا الحق . والأفاداً حُرْم حق امتلاك ما يحصل عليه فلا يستطيع أن يكون جزءاً صالحاً في كل المجتمع ، ولا يستطيع ان يسعى ويعمل الى المثل الاعلى الادبي الذي عليه ان يوجه مساعيه اليه . وهذا الحق يوجب على الفرد ان يستعمل ملكه بأسلوب يطابق مصلحة المجتمع ولكن هذا الحق يسقط إذا كان النظام اشتراكياً ، إذ يصبح العقار والمرافق

مشاعاً والعمل فيها موزعاً على الأفراد . ونتيجته توزع الانتساج حسب استحقاق العاملين .

٨ - حق التعاقد

كذلك مادام النظام فردياً فللفرد حق التعاقد مع فرد آخر وعلى كل منهما واجب تنفيذ العقد للآخر . وإنما يجب أن يكون التعاقد ضمن دائرة الحلال . أي انه لا يجوز التعاقد فيما يناقض الحرية وسائر الحقوق الأخرى . فلا يصح التعاقد بين اثنين بحيث يكون الواحد رقيقاً للآخر ، أو أن يكون أحدهما مغبوناً فيعطي أكثر مما يأخذ ، أو أن يكون التعاقد على أمر مما يستحيل أو يتعذر على أحد الفريقين أن ينفذه . فلا يجوز أن تعقد اتفاقاً مع عامل على أن يشتغل في النهار ساعات أكثر مما تستطيع القوة البشرية أن تفعل . ولا تصح المعاقدة مع غلام غير بالغ . كل هذه العقود باطلة ، لا لأنها غير شرعية فقط ، بل لأنها غير أدبية بل فيها من الحيف والغبن .

٩ - حق العقيدة

وهناك حق حرية الفكر والرأى . وهو حق محدود . فيجوز لكل فرد أن يعتقد ما يشاء . والاختبار كفيلاً بأن يقرر صواب عقيدته أو ضلالها . وله أن ينشر عقيدته ، إذا لم يكن في نشرها ما يقلقل نظام المجتمع ، ويؤدي به الى الفوضى ، أو إذا كان فيها ما يناقض المبادئ الأدبية التي رسخت وأصبحت من أركان المثل العليا .

لحرية الفكر وبث الرأي شأن في رقى المجتمع ، لأن التطور الاجتماعي السائر الى المثل الاعلى انما هو نتيجة ما يدخل الى المجتمع من الآراء الجديدة التي تنقح العادات والتقاليد . ولا خطر من اطلاق حرية الرأي مادام هناك عقل اجتماعي يزن ، ورأى عام يؤيد أو ينبذ . وأما قتل حرية الفكر فيملي المجتمع بالوجود

والسكون . والسكون بؤرة للتعفن . فاستعمال الخرافات والاضاليل حول التقاليد المتقدمة عفونة ترد المجتمع الى الوراثة وتبعده عن المثل الاعلى

١٠ - حق الطفولة

للاطفال الذين يتأهبون لأن يكونوا أعضاء صالحين في جسم المجتمع حقوق يخولهم ايها هذا التأهب . هم ضعاف قاصرون يحتاجون الى الحضانة والتربية والتعليم . أما الحضانة ففي عواطف الوالدين ما يكفي لها . وأما التربية والتعليم فهما حق الاطفال على المجتمع برمته . لذلك جعل التعليم اجباريا ومجانياً ، بحيث لا يعذر الوالدون اذا قصروا عن تعليم اولادهم ، ويعاقبون اذا منعوهم عن التعلم . كذلك للاطفال حق الحماية من الاجهاد قبل النضوج . فلا يجوز أن يستخدموا في عمل في وقت القصور لئلا تستنفد قواهم ويتوقف نموهم ولئلا يجرموا حقهم من العلم .

١١ - حق الجمهور على المجتمع

للجمهور الذي يخضع لنظام المجتمع والذي يتعاون في الحرص على حياته وعلى ترقيته حقوق عامة على المجتمع لا يمكن الفرد أن يحصل عليها منفرداً ، كحق حفظ الصحة العمومية مثلاً . فعلى حكومة المجتمع أن تقي صحة الجمهور من الاوبئة بالطرق المختلفة ، وكحق توفير المتنزهات العمومية وتنظيم المدينة ونظافتها الى غير ذلك مما لا يتسنى للفرد أن يقوم به ، وكحق تلافى الحوادث الخطرة والكوارث ونحو ذلك مما لا داعي للتبسط به وهو معروف .

هذه أهم الحقوق والواجبات فاذا تأملتها فهمت أن مجمل معناها هو أن لنا حقاً بالوسائل اللازمة لترقية حياتنا الاجتماعية في أفضل سبيل الى الخير الاعظم للجماعة التي نحن أعضاء فيها . ولذلك نحن ملزمون أن نستخدم هذه الوسائل في أفضل الاساليب التي تؤدي الى هذه الغاية .

الفصل الرابع الواجبات

١ - طائفة الواجبات

- ١ - شرعية الواجبات ٢ - واجب احترام النظام ٣ - احترام رأى الاكثرية
٤ - الحرص على نظام المجتمع ٥ - الامانة ٦ اعتبار شخصية الغير ٧ - الصدق

ب - اعتبارات أخرى فى الحقوق والواجبات

- ١ - تصادم الحقوق والواجبات ٢ - المبدأ الادبي الاعلى ٣ - تفصيل الواجبات
٤ - أدبية الواجبات ٥ - الواجبات العرفية

١ - طائفة الواجبات

بمخنا فى ما تقدم فى رئيسيات الحقوق التى للفرد تجاه المجتمع ، وهى الحقوق
التى تتمثل للذهن قبل الواجبات التى تصحبها . ونما يلى نبهت فى الواجبات
الرئيسية التى تتمثل للذهن قبل الحقوق المرافقة لها

١ - شرعية الواجبات

الواجبات الشرعية القديمة مصوغة فى وصايا أمرية ومنهية ، كما نرى نماذجها
فى لوجي موسى الحبريين وفى غيرها من شرائع الأمم القديمة والحديثة مصوغة
بصيغة شرطية وجواب الشرط هو العقاب ، كقولك : من يقتل يقتل . فهى شرائع
مكتوبة محدودة . ولهذا توسعت على تمادي الزمان حتى ملأت مجلدات . ومع ذلك
لاتزال ناقصة وذات عيوب ، لانه يتعذر بل يستحيل أن تجرد قواعد شرعية

أو مبادئ قانونية أو مواد شرائع تشمل كل حادث من الحوادث الاجتماعية ولا سيما في هذا العصر الذي تعقدت فيه علائق الافراد والامم تعقداً شديداً .
ولذلك لاغنى عن الالتجاء الى مبادئ أدب النفس أو أولياته لتصحيح الحكم حتى في المحاكم القضائية ، كما انه لا بد من انتداب الضمير لتزكية الحكم

فواجبات الفرد انما هي زبدة أوليات أدب النفس وثمرة مبادئه . ومصدر هذه الواجبات كمصدر تلك الحقوق التي تقدم البحث فيها ، أى النسبة التي بين الفرد والمجتمع . هي واجبات الفرد نحو النظام الاجتماعي . ومنها تشتق الواجبات المتبادلة بين الافراد بحسب العلائق والنسب المتبادلة بينهم . وبقيام الفرد بهذه الواجبات ييسر للمجتمع أن يستمر في رقيه مغدقاً المسرات والنعم على أعضائه

٢ - واحب احترام النظام

ان قيمة القوانين القضائية والادارية وفعاليتها تتوقفان على محافظة الجمهور على نظامه الاجتماعي . فحيث لا يحترم النظام تضعف سلطته وتخب فاعليته . فاذا كان الجندي لا يخضع لأمر قائده تضعف قوة الجيش حالاً . واذا كان ينفذ امر قائده ولو كان خطأ كانت كتلة الجيش متينة وقوته عظيمة . فاحترام النظام كالحب لا يؤذن بالانتقاد او الاعتراض او التدخل ، بل يوجب الطاعة عند طلب التنفيذ . واذا كان ثمة خطأ في نظام او ان النظام يقبل نقداً او اعتراضاً فلهيئة الاشتراعية ان تمقح . لذلك يجب ان نحترم الحاكم حتى ولو كان غير اهل للاحترام ، لاننا نحترم فيه شخصية المجتمع . وكذلك نحترم الحكام ونحترم القضاء ونطواع السلطة التنفيذية كالشرطة ونحوها . وليس ذلك فقط بل يجب ان ننفذ القوانين الادارية من تلقاء انفسنا من غير ان تكون ثمة عين الشرطي مراقبة لنا ، وان ندفع المكوس المفروضة بكل طيبة خاطر ، وان نتجنب كل سلوك يعرض الامن العام

للخطر او الفوضى - يجب ان نفعل كل هذه ونحوها حتى ولو كان في بعض الأنظمة التي توجهها خطأ او جور او حيف . ففعلها ما دامت في مقام التنفيذ حرصا على سلامة المجتمع . وانما لنا ان نسعى لتنقيحها بالأساليب الشرعية القانونية .

هذا الواجب يخولنا حق طلب حماية اشخاصنا وحياتنا وحریتنا واموالنا من المجتمع ، وایجاد الوسائل العمومية التي تساعدنا على ترقية انفسنا

٣ - واجب احترام رأى الاكثرية

كثير من الانظمة والقوانين لا توافق مصلحتنا كفراد او قد تضر بنا او تخالف أميالننا أو اخواقنا على الاقل . ولذلك يمكن ان نظنها خطأ او ضلالا أو أن فيها غيبناً وحيفاً . وربما كان ظننا صائباً . وانما لان الانظمة تتقرر بحكم رأى الاكثرية يجب اطاعتها احتراماً لرأى الاكثرية . الا اذا قبضت أقلية على زمام السلطة واستبدت فيسوغ التمرد عليها . واما ما يتقرر بحكم الاكثرية فلا بد من احترامه حرصا على سلامة المجتمع واستمراره في سبيل الرقي والنجاح . لانه لا برهان على حقانية الحق او عدالة العدل أقوى من قرار الاكثرية . وليس في الامكان تنفيذ حق لم تقرره الاكثرية . فاذاً لضمانة سلامة المجتمع يجب احترام رأى الاكثرية .

ترى نتيجة هذا الاحترام في القارة الاميركية . ففي الولايات المتحدة اول من يبادر لهنئة الرئيس الجديد الذي فاز في الانتخاب هو خصمه ، دلالة على خضوع جميع حزبه لقرار الاكثرية . وأماني جمهوريات اميركا الوسطى فكان فوز الرئيس لا يتوقف على الانتخاب السلمي الخالي من الزيف ، بل على حرب أهلية بين الحزبين . فالحزب الذي يغلب تكون الرئاسة له ولو كان أقل عدداً . فهنا

لاحرمة للاكثرية . ولهذا نرى الفرق في الرقي بين الولايات المتحدة والجمهوريات
الوسطى كالفرق بين السموات والارض

وهذا الواجب يحول حق المساواة بين الاكثرية والاقلية في جميع التمتع
التي تنال عن يد السلطة التي في قبضة الاكثرية

٤ - واجب الحرص على نجاح المجتمع

الفرد يستمد حياته ونموه من حياة المجتمع ويتمتع بما يغدقه عليه المجتمع
من التمتع . ونجاحه متوقف على نجاح المجتمع . كذلك نجاح المجتمع او رقيه متوقف
على نجاح افراده وتضامنهم وتعاونهم وتوافقهم في أعمالهم وتصرفاتهم وعلاقتهم
بعضهم مع بعض . فلذلك على الفرد أن يصرف كل ما منح من قوى ومواهب في
العمل النافع له ولغيره والمجتمع على العموم ، والا كان مذنباً للمجتمع ، وان كان
ينجو بذنبه من عقاب المجتمع في كثير من الاحوال

فالاغنياء الوارثون الذين قيض لهم نظام الاجتماع الفردي أن يحصلوا على
ثروات طائلة بلا بذل تعب في مقابلها اذا لم يستخدموا أموالهم في أعمال ومراقف
يسترزق منها آخرون ، وفي مشروعات خيرية كما فعل ركفلر وكارنجي وكما يفعل
الآن فورد واضراهم ، بل اذا جعلوا يبددونها في الهو والبطالة والفساد والدعارة ،
كانوا أعظم المجرمين وكانوا يستحقون الشنق . ان استفحال هؤلاء ووفرة عددهم
تسوغ تفضيل النظام الاشتراكي وتبرر نشاط الاشتراكيين

بهرق جيبينك تأكل خيرك : اول شريعة دينية ظهرت على الارض ، وكان
العمل بموجب هذه الشريعة عبادة . لانها اول مبدأ جيد ارتشد اليه الانسان
بالاختبار الطويل منذ جعل يشط عن طور الحيوانية الى الانسانية . فالعمل ضرب

من عبادة الحق لثقة بحقانية نجاح المجتمع ، وهذا ما يجعل المرء الحسن الادارة أن يقف نفسه على العمل الصالح

٥ - واجب الامانة

كما أن لك حقوقاً على المجتمع (تقدم بيانها) هكذا الغيرك حقوق مثلها ، فيجب عليك احترامها كحقوق الحياة والحرية والملكية والمساواة الخ . ذلك لان النسبة التي بينك وبين المجتمع ، والتي سوغت هذه الحقوق ، انما هي حقيقة بحسن العلاقات بينك وبين اخوانك . فاذا كنت تتوقع من المجتمع أن يحمي حقوقك وجب عليك أن لا تعتدي على حقوق سواك ، بل بالاحرى أن تحترمها . واذا كان كل فرد يحترم حقوق الاخرين هكذا ، بحيث لا يضطر المجتمع أن يعاني في سبيل حماية حقوق الافراد ، كانت العلاقات بين الافراد جيدة بقدر قلة المعاناة هذه . وبقدر جودة هذه العلاقات تكون النسبة بين الفرد والمجتمع متينة ، وبالتالي يكون نجاح كل من المجتمع والفرد أعظم

ان واجب احترام حقوق الغير يستلزم الامتناع عن الغش والتزوير والخيانة والاختلاس والغبن والعدو ونحو ذلك مما يعمط حقوق الغير ، فهذا الامتناع هو الامانة بعينها .

٦ - واجب اعتبار شخصيات الغير

واذا كانت جودة العلاقات بين الافراد لا تقتصر على الوجوه السلبية أي عدم اعتداء الواحد على حقوق الآخرين بل تشمل الوجوه الايجابية أيضاً بحيث يتعاون الأفراد في ترقية أمورهم ونجاحها ، كانت العلاقات أجود والنسبة الاجتماعية أمتن . فاذا كان العالم يكتف علمه لنفسه ، وذو الموهبة يخنقها ، والمتمول يخرن ماله ولا يشره ، وكل شخص يقول دعوني لنفسي يكفي أي لا أعتدي على حق أحد — كانت العلاقات بين الافراد رخوة وفاترة ، وكان الرقي ضعيفاً

هذا الواجب يقوم برغبة الفرد في أن يشترك مع غيره في المشروعات العمومية المفيدة للجمهور ، ولا سيما العامة ، كانشاء الاندية الادبية والعلمية والفنية والمعاهد والملاجىء الى غير ذلك مما يستفيد منه أعضاؤه وغيرهم فوائده عرفانية وغيرها .

إن داعى قيامك بهذا الواجب هو احترامك شخصية الغير واعتبار انهم من جملة كجبلتك ، ولهم قيمة اجتماعية كاجتماعيتك ، وانهم أعضاء لازمون للمجتمع كزومك له . لذلك عليك أن تكون شخصاً اجتماعياً جيداً ، وأن تحترم الآخرين كأنهم أشخاص اجتماعيون جيدون مثلك

٧- واجب الصدق

إن صلاحية عضوية الفرد في جسم المجتمع تتوقف على إمكان التحامه في المجتمع واندماجه فيه . ولا يمكن أن يتم هذا الاندماج الا اذا كان الفرد يقدم شخصيته للمجتمع كما هي من غير ختل ، أي أن يصدق في قوله وفعله . فيفعل كما يقول . ويقول مايعنى . يجعل أفعاله مطابقة لأقواله ، وأقواله مطابقة لمقاصده . فالفرد الذي يخاتل ويراوغ وينافق ويماذق لا يلبث أن يجد نفسه منبوذاً من جسم المجتمع كنبذ صديد الخراج . لأنه لا يوثق بقوله ولا بوعدده . فالصدق يعنى به أن نقول ونفعل بحيث يكون تصرفنا في القول والفعل معرباً بأصرح مايمكن عما نعتقد انه حق وانه صدق ، وما نقصد أن نحققه . فاذا تعذر علينا في بعض الاحوال أن نطبق فعلنا على قولنا أو أن ننجز وعدنا ، أو اذا أسىء فهم اعتقادنا لسوء تعبيرنا — اذا حدث كل هذا خلافاً لرغبتنا وقصدنا كان لنا عذر تجاه ضميرنا ، وان كان يتعذر علينا في بعض الاحوال أن نبرىء أنفسنا أمام غيرنا .

ب - اعتبارات أخرى في الحقوق والواجبات

١ - تضادم الحقوق والواجبات

تلك هي المبادئ الرئيسية للحقوق والواجبات . وقد وردت روحها في جميع الوصايا الدينية كوصايا موسى العشر ونحوها . ولكنها لا تستوفي جميع المبادئ الأدبية التي تفرض واجبات على الفرد وتعين له حقوقاً ، كما أنها لا تسلم من التناقض فيما بينها في كثير من الأحوال . مثال ذلك ان حق الحرية وواجب احترام النظام كثيراً ما يصطدمان ، فيتعذر على المرء أن يقرر أيهما أجدر بأن يضحى وإيهما أولى بأن يتغلب . كذلك قد يحتمك واجب احترام حق الحياة بحق الملكية ، فيغمط هذا الحق في سبيل ذلك الواجب ، كما لو اغتصبت السكين من يد الشخص المرمع أن يرتكب جريمة القتل . وكذلك قد يتناقض واجب الصدق بواجب الحرص على الحياة كأن تضلل مطاردي شخص عنه لا تقاذه منهم

على هذا النحو تجد في حوادث الحياة اليومية كثيراً من الأحوال والظروف التي تتناقض فيها الحقوق والواجبات ويتمتعنر تمشيها معاً كمبادئ أدبية أولية .

وتناقضها على هذا النحو يفضي الى ارتباك المرء حين يطرأ عليه حال من تلك الأحوال . فقد لا يدري كيف يفصل بينها ، ولا أي المبادئ ينقض ولا أيها يؤيد ، وأى الوصايا يعصى وإيهما يطيع .

ولذلك تحاول الأنظمة الاجتماعية ان تسن قواعد تخالف الوصايا في الظروف الخاصة . وبهذه المحاولة يفتح حقل واسع للاشتراع لانهاية له . ومع ذلك لا يمكن ان يستوفي جميع الأحوال وحصرها ضمن قوانين محدودة . فلا بد اذاً من العودة الى العكس ، اى الى توحيد مبادئ الحقوق والواجبات الرئيسية ، وردها الى مبدأ واحد أعلى ، يرجع اليه المرء في الحكم والفصل بين المبدئين المتناقضين . فما هو المبدأ الأعلى ؟

هو المبدأ الأدبي الذي يأمرنا بان نحقق وجود ذاتيتنا المتعلقة ، اي نوجدها .
وأن نولي شخصيتنا الأدبية المتعلقة بالحكم في الامر — فنجرد أنفسنا من الاهواء
والاغراض ، ونحكم في المسألة كأنها تخص أشخاصاً آخرين ونحن قضاة فيها ، ونرى
ان كان هذا الوجه أفضل من ذلك لحياة المجتمع ، أو أن العقل الاجتماعي يوافق
عليه ، أو هل يطابق الرأي العام

لعلك تقول أن التبصرة في الامر على هذا النحو لا نخلصنا من الارتباك
والخيرة ولذلك لا بد لنا من من تفريع ذلك المبدأ الاعلى الى مبادئ فرعية لكي
نطبق المسألة على واحد منها ، فكأنه لاغنى عن تعدد المبادئ والوصايا والشرائع
تقول لو كان تعدد الوصايا والشرائع ينقذنا من الخيرة والارتباك في الحكم
حين تتصادم المبادئ الادبية لكننا نلجأ اليه . ولكننا نرى أنه كلما تفرعت
المبادئ الادبية وتعددت زاد ذلك التصادم واشتمد الارتباك . فاذا كان تفرع
المبادئ وتعددها ليس حين الارتباك أفضل ملجأ من توحيدها في مبدأ واحد
اعلى ، أفليس تشعب النفس بمبدأ واحد أفضل من خيل العقل بمبادئ متعددة
متفرعة بعضها من بعض ؟

ان مسألة تصادم المبادئ الادبية مسألة ضميرية بحته . فاذا كان الضمير حياً
والارادة حسنة والعقل حكيماً فلخوف من خطأ الحكم قليل جدا . فالعبرة ليست
بصيغة الوصايا والشرائع ادبية وغير ادبية ، بل العبرة بالنسبة الأدبية . فحيث تكون
النفس متأدبة ، أي راقية في سلم الادب النفسى ، يكون الضمير صالحاً والعقل حكيماً
والارادة حسنة . لذلك يفضل ان يبذل الجهد في تهذيب الاخلاق وتأديب
النفوس على أن يبذل في تنقيح الشرائع وتوسيعها .

لان الشرائع لاتصنع الشخصيات الادبية بل الشخصيات الأدبية

تصنع الشرائع

٣ - تفصيل الواجبات

تختلف الواجبات من حيث صيغتها واحتمال القيام بها وضرورته . وهي :

اولا الواجبات المحدودة : وهي الواجبات التي يمكن صوغها في صيغة محدودة

من غير استثناء فيها . وهي التي تنص عليها الوصايا الشرعية التي يفرض عقاب مخالفتها ، كوصايا الدين أو وصايا الحكومة ، وهي على الغالب واجبات سلبية ، أي واجب الامتناع كقولك : لا تقتل . لا تزن . لا تسرق . لا تشهد زورا .

ثانياً الواجبات غير المحدودة : وهي التي يتعذر صوغها في صيغة محدودة كشرعية ،

ولكنها في الوقت نفسه ينتظر من كل شخص اجتماعي أن يقوم بها بحسب طاقته ،

كواجبات احترام النظام واحترام الشخصيات والحرص على نجاح المجتمع

ثالثاً الواجبات المستثنية : وهي واجبات غير محدودة لا يمكن صوغها كشرعية

وفوق ذلك لا ينتظر من كل فرد أن يأتها ، ولا يمكن أن تؤدي في كل ظرف ، بل

هي تتوقف على طاقة الاشخاص وظروف الزمان والمكان ، كالمبرات مثلاً ، فهي

ليست واجباً على كل شخص وفي كل ظرف . فلا يمكن الفقير أن يحسن والضعيف

أن ينجد . والطبيب يستطيع أن يسمع الآن ولكنه اذا كان مريضاً فلا

يستطيع . والقوي يمكن أن ينجد في البر ولكنه لا يستطيع النجدة في البحر

لأنه لا يحسن السباحة

على أنه لا استطاع وضع حدود قاطعة بين أنواع هذه الواجبات ، لاسباب

مختلفة : أولاً لأن الشرائع المصوغة صياغة محدودة قابلة للتغير والتبدل والتنقيح

بحسب طبائع الامم الاجتماعية وبحسب الزمان والمكان ، فالربي مثلاً جائز عند

أهم وممنوع عند اخرى . وثانياً لاختلاف مقدرة الناس في القيام بالواجبات كما تقدم القول ولاختلاف الظروف والاحوال التي تستدعيها

٤ - ادبية الواجبات

ثم ان جميع الواجبات شرعية وغير شرعية تعد واجبات أدبية اذا كان المرء يقوم بها من تلقاء نفسه لاعتبار أنها حسنة وانها لارمة لخير المجتمع . فاذا كان يقوم بواجب خوفاً من عقاب أو طمعاً بشواب لم تعد أدبية بل تكون الزامية ولا حرية للارادة فيها . وحيث لا تكون الارادة حرة فلا يكون السلوك أدبياً .

وكما كان فعل الواجب بعيداً عن الاستنزام قرب الى الفضيلة ، لأن الفضيلة سحجية تدفع الفاعل لعمل الواجب من تلقاء نفسه بلا تعزير ولا اغراء ولا وعد ولا وعيد . لذلك يجب أن يترك تعيين الواجب أو تحديده لتبصرة المرء نفسه . وليس لعلم أدب النفس أن يقرر له واجباته . لان الانسان لم يترك بلا دليل ، بل له مرشد في نفسه ، وهو ضميره . وهو كمشخص متعقل يجد في الظروف التي وجد فيه منهجه محتطاً له بمحدوده . وجميع الافراد معاً يجدون انفسهم في مناهج خاصة تسمح لهم أن يسيروا فيها بحسب نظام حيوي عام .

وواجباتهم الرئيسية مرتبطة بتنفيذ عملهم المطابق لهذا النظام

٥ - الواجبات العرفية

فيما عدا الواجبات الشرعية والواجبات الادبية الاخرى نجد صنفاً من الواجبات ثنائياً من حيث طبيعته ، ولكنه يحتم الطاعة ، وهو الواجبات العرفية ، كاداب المجاملة واداب المعاملات في الاعمال ، واداب احترام الشعائر والتقاليد المارعية الخ . فجميع هذه الواجبات غير مفروضة فرضاً أدبياً ولكنها في كثير من الاحوال

ضرورية لاستقلال الشخصية ، ولا سيما لان كثيراً منها لم ينشأ عبثاً ولا يندر أن تكون
عاصمة من الظلم والخطأ

من أمثلة ذلك الاعتراف بلقب الشريف ورتبته واحترام شعائر دين من
يخالفك في دينه ، وعقيدة من خالفك في عقيدته ، وانزال كل شخص في منزلته
الاجتماعية ، واحترام اليمين ، وطاعة الابن للأب ، واحترام الشاب للشيخ ،
والامتناع عن التعريض بالعرض الى غير ذلك



الفصل الخامس

الفضائل

١ — ماهية الفضيلة

١ — القيام بالواجب ٢ — سجية الفضيلة ٣ — تبويب الفضائل

ب — الاعتدال

١ — التعفف والشجاعة الى جانبي الاعتدال ٢ — وظيفة الشجاعة والتعفف
٣ — هما وجهان لفضيلة واحدة ٤ — الاعتدال ميزان الفضيلتين
٥ — التعفف اقتصاد بالقوى الاخلاقية ٦ — الشجاعة اسراف في القوى الاخلاقية

ج — المحبة

١ — العدل والحكمة الى جانبي المحبة ٢ — روح المحبة الحكيمة المعادلة
٣ — تميز العدل الادبي على العدل القضائي ٤ — تحول العدل الى رحمة
٥ — الحكمة هي معرفة النسبة الاجتماعية ٦ — توسع معنى الحكمة

د — الايمان

هـ — تربية الفضائل

١ — ماهية الفضيلة

١ — القيام بالواجب

اذا نظرنا الى الواجبات من وجهة صدورها وجدنا لها قاعدتين : القاعدة الاولى داخلية ، وهي التي ننظر اليها من جهة صفات الشخصية التي تودي الى ادراك الواجب والقيام به . والقاعدة الثانية خارجية وهي الانظمة الاجتماعية التي

شبهى ظرفاً أو ظرفاً للقيام به . فلكي يقوم المرء بالواجب ، ينبغي أن يعرفه
ويقصد أن يفعله، وأن تكون الاحوال الاجتماعية موافقة للقيام به بحسب السنن
الاجتماعية . ففي الشخصية الذاتية غرائز وأميال نفسانية . وفي الشخصية
الاجتماعية شعور بارادة الخير للمجتمع وللقريب أو الجار . فالواجب يقضى بالتوفيق
بين الجانبين بحيث لا تفتى مصلحة الفرد ولا تنشل مصلحة الجماعة . ولا يتعذر
هذا التوفيق على حسن النية ، لان الشخصيتين مندجتان معاً ولا تنفكان .
لا يتعذر على ذي النية الصالحة أن يحل القاعدة الادبية محل المحركات الغريزية
للفعل في تصرفه .

فالشخصية التي تستطيع أن تسيطر على نبضاتها الطبيعية وتخضعها لحكم
القاعدة الادبية لكي تقوم بالواجب تعد شخصية فاضلة . وهذه الاستطاعة تعد
فضيلة . أى ان المقدرة على القيام بالواجب على هذا النحو فضيلة . والفضيلة
لفظة واسعة المعنى .

٣ - سجية الفضيلة

فالفضيلة اذاً هي سجية في الشخصية تستميل الارادة الحسنة الى السلوك
المنحصر ضمن دائرة فكرة المجتمع والمطابق لارادته . والرذيلة (المضادة للفضيلة)
هي صد الارادة الحسنة بتأثير العادة أو الغرائز أو الاميال التي ، وان كانت في
بعض الاحوال تأول الى فعل بعض الحسن أو الى فعل الحسن الوقتي ، تكون
عدوة لخير المجتمع . السلوك بحسب الفضيلة يرضى الشخصيتين الذاتية والاجتماعية .
والسلوك بحسب الرذيلة لا يرضى الا الشخصية الذاتية فقط . ومع ذلك لا يضمن
سعادتها القصوي .

ليست الفضيلة فعلاً أو سلوكاً وانما هي قوة مضمرة لتحريك الفعل بمقتضى

الواجب . فهي اذاً أمر حسن بحد ذاته . وحسنها يجعل الفعل حسناً ومرغوباً فيه لنفسه من غير نظر الى الغاية . فالشخصية تتمثل باتصافها بالفضيلة . والسعادة انما هي السلوك بحسب الفضيلة . والفعل بحسبها يصبح غاية لا واسطة . لذلك تستلزم الفضيلة (وهي قوة مضمرة كما قلنا) جهاداً للقيام بالواجب . اذاً ، ارادة الخير من غير فعل الخير لاتعد فضيلة .

٣ - تبويب الفضائل

لذلك يتعذر جداً تبويب الفضائل وتفصيلها من جهة الشخصية الذاتية أو من جهة الشخصية الاجتماعية ، ولا سيما لان الفضائل تختلف باختلاف الازمنة والامكنة والجماعات .

على أن أفلاطون رد الفضائل الى أربعة أصول رئيسية وهي : التعفف . والشجاعة . والحكمة . والعدل الذي هو مبدأ عام يربطها جميعاً .

ولا يخفى أن هذه الاصول منغرسه في المجتمع بفعل نُظْمه التي تربط الافراد فيه . وقد جرى معظم الكتاب الادبيين على تفصيل أفلاطون هذا اذ أمكنهم أن يخللوا هذه الاصول الى سائر الفضائل الاخرى كفروع لها . وبتحليلها يمكن التوصل الى منشئها ونسبة بعضها الى بعض ووظيفتها في السلوك الانساني . أما نحن فنضيف اليها المحبة والايمان ونعدّها كما ترى فيما يلي :

ب - الاعتدال

١ - التعفف والشجاعة الى جانبي الاعتدال

قلنا أنفاً إن في الشخصية الذاتية أميالا وغرائز وعواطف الخ . وهي اداة اللذة والالم . فاذا أطلقت للغرائز والاهواء الحبل على الغارب اندفعت في السبيل

الاقصر الى السرور الاقرب من غير نظر الى العواقب القسوى ، ولا سيما لأن غرائز الانسان ليست كغرائز الحيوان تكفي وحدها لارشاده في سبيل الحياة الأمين ، بل هي متهورة طائشة ، ولا بد من ارشاد التعقل لها وتدريبه اياها . لذلك كان لابد من فضيلتي الشجاعة والتعفف لتدبر با تلك الالهواء والغرائز في السبيل المؤدى الى اللذة او السعادة العظمى . (والتعفف في اللغة هو الكف عن ما لا يحل ولا يجمل قولاً أو فعلاً والامتناع عنه)

وقد علمت أن السرور والالم تقيضان متعاقبان بمعنى أن وجود الواحد ينقضي الآخر ، أو أن انتفاء الواحد وجود للآخر . وعلمت أيضاً أن الطريق الى اللذة أعظم قد يستلزم التجاوز عن لذة أقل ، او المرور بلم قليل بالنسبة الى تلك اللذة

٢ - وظيفة الشجاعة والتعفف

في السلوك الى تلك الغاية القسوى المقرونة باللذة العظمى تكون وظيفة الشجاعة الاقدام على الالم العارض أو تحمله في السبيل الى الغاية . ووظيفة التعفف صد اللذة الصغيرة الحائلة دون الوصول الى الغاية

فكلا الشجاعة والتعفف إذاً يقضيان بتحاييد اللذة وتلقى الالم ، في السبيل الى الغاية الاوفر لذة . فكأنهما فضيلة واحدة هي مقاومة الالهواء والاميال والعواطف والشهوات التي تغر النفس باللذة الوقتية او القليلة فتحرمها لذة أعظم وأدوم . ولكنها فضيلة ذات وجهين ، الواحد ايجابي او هجومي ، وهو وجه الشجاعة ، والآخر سلبي دفاعي ، وهو التعفف . وقد مثلها ديوي بقوتين : الواحدة منفذة وهي الشجاعة ، والاخرى منظمة وهي التعفف

٣ - هما وجهان لفضيلة واحدة

وأما هما وجهان لفضيلة واحدة مختلفا الوظيفة على هذا النحو فلأنهما

متصاحبان في كل سلوك الى غاية معينة . ففي كل فعل تجد داعياً للكثير أو القليل من التعفف أي قمع الشهوة ، ومن الشجاعة أي تحمل ألم هذا القمع . فالسكير التائب عن الكأس متعفف لانه قمع شهوته للكأس ، وشجاع لانه تحمل غصص الشوق الى الكأس ، والمحسن الذي جاد بقدر من المال لعمل خيري متعفف لانه قمع الشهوة للمال ، وشجاع لانه تحمل ألم فراق المال . ومنقذ الغريق متعفف لانه قمع أنانيته ، وشجاع لانه عرض نفسه للخطر : وترى من هذين المثليين الاخيرين أن قدر كل من الشجاعة والتعفف فيهما مختلف . فالشجاعة في تخليص الغريق أعظم من الشجاعة في احتمال ألم فراق المال . ولكن التعفف في قمع الانانية أضعف من التعفف في قمع شهوة المال .

فمن ذلك ترى أن طبيعة الاميال والغرائز والشهوات والعواطف من جهة ، والظروف المتضمنة الافعال من جهة اخرى ، تعين القدر اللازم من كل من الشجاعة والتعفف ، بحيث يتوازنان في الفعل لكي يعتدل في وجهته الى الغاية الفضلى فاذا زاد أحدهما على الآخر انتفى أن يكون فضيلة كما لو غاص شجاع في الماء وراء قرش رماه آخر فيه ، او كما لو هجم على بيت يحترق لكي يستخلص من متاعه شيئاً . فشجاعة كهذه الى حد التهور لا تعد فضيلة . كذلك اذا تعفف الطامع عن ترويح النفس في النزهة والملاهي ضناً بالمال الى حد أن يعتل جسمه ، فتعفف كهذا الى حد البخل لا يعد فضيلة .

٤ - الاعتدال ميزان الفضيلتين

إذاً الاعتدال هو ميزان التوازن بين الشجاعة والتعفف . هو الفضيلة المركزية التي يعد الشجاعة والتعفف وجهيهما : الواحدة ايجابية منفذة ، والاخر سلبية منظم كما سبق القول . فهما كالعضلتين الى جانبي المرفق تحركانها . وترتخي الواحدة بقدر ما تشد الاخرى لكي تمتد الساعد الى الجهة المرغوبة

لذلك يصح القول ان الاعتدال فضيلة الفضائل ، وانه وسط بين طرفي التفريط والافراط ، وكل منهار ذليلة . فالجسارة فضيلة ، لانها وسط بين الجبن والتهور ، والكرم فضيلة لانه وسط بين البخل والاسراف ، والشتم فضيلة لانه وسط بين العفة والكبرياء الخ . ففي كل هذه الفضائل يشتد التعفف والشجاعة من جانبي الفضيلة بقدرين من القوة متكافئين ، بحيث يجعلانها تعتدل في المنهج القويم

٥ - التعفف اقتصاد بالقوى الاخلاقية

قلنا ان التعفف باللغة العربية هو الكف عن كل ما لا يحل ولا يجمل لا قولاً ولا فعلاً ، او الامتناع عنه . وقد اطلقناه هنا على قمع الشهوة والامتناع عن الرغبة . وصد الغرائز ، وبالاجمال هو مقاومة الميل النفساني ورده الى نقطة الاعتدال . فهو بهذا المعنى اقتصاد بالقوى الاخلاقية لانه يحول دون التفريط بها .

فكل الفضائل السلبية التي تضبط بها شهوات النفس كالصبر والحلم والقناعة والتواضع والدعة الخ . مشتقة من فضيلة التعفف . وانما تتفاوت قيمتها ويختلف فضلها باختلاف الاحوال التي تتضمنها

وفي عهد الرقي الادبي تعد الطهارة في راس الفضائل التعففية . والمراد بها طهارة النفس من الادران الاثام - الطهارة القلبية الخالصة التي لا يطلب انباتها بشهادة شهود غير شهادة الوجدان والضمير . هذه الفضيلة تضمن حسن السلوك ، لان النية الحسنة تضمن الفعل الحسن .

٦ - الشجاعة اسراف في القوى الاخلاقية

كما ان التعفف هو الاعراض عن اللذات الكاذبة المغرية ومقاومة التهيجات الفرارة كذلك الشجاعة هي مقاومة عوامل الالم والخوف . والشجاعة تقيض التعفف من حيث الاقتصاد في القوة . فالتعفف يضمن بالقوى الاخلاقية فلا يفرط بها . وأما الشجاعة فتبذلها وتسرف فيها

والشجاعة تظهر في أشكال مختلفة أهمها التجرد والاحتمال لدى الألم .
والمواظبة والمثابرة لدى المصاعب ، والحسارة والاقدام لدى المخاطر والخاوف .
والصراحة بالحق لدى مقيدات الحرية الخارجية . وبالاجمال تعد الشجاعة ولاء
للمثل الاعلى رغما من حيولة الألم او الحظر دونه

ج - المحبة

١ - العدل والحكمة في جاني المحبة

إن التعفف والشجاعة اللتين المننا بهما فيما تقدم هما فضيلتان محتصتان
بداخلية الشخصية ، وقاما يكون لهما تدخل في نظم المجتمع . فهما تعنيان الفرد أكثر
مما تعنيان الجماعة الا متى سلكت الجماعة مسلك الفرد ، كأمة او دولة او جمعية ،
فتنسبان لها .

أما الفضيلتان الاخيرتان اللتان نحن بصددهما فتختصان بعلاقة الفرد مع
الجماعة . فالعدل يمنح كل ذى حقه ويمنع التحيز والتعرض والتشيع . وأما
الحكمة فترشد الى الحق ، وكتاهما تجتمعان في المحبة كوجهين لها على نحو اجتماع
التعفف والشجاعة كوجهين للاعتدال .

وقد حسب بعض الأديبين المصلحين المحبة أساس جميع الفضائل . فالحب
لا يكذب على محبوبه ولا يسرقه ولا يخونه ولا يؤذيه الخ . ولكن لا تعد المحبة فضيلة
إلا ان كانت موجّهة من الفرد الى المجتمع . واما الحب الموجه من فرد الى فرد آخر
معين فلا يعد فضيلة لانه اذا عصم المحب عن اذية محبوبه فقد لا يعصمه عن اذية
غير محبوبه او اذية المجتمع . فالمحبة كفضيلة هي سجية اعتبار الانسانية حميماً للمحب
كيفما تمثلت له وتجلت . ولذلك المحبة تشمل الصدق والامانة ، وهما ركنا العدل

فاذا كانت محبة الانسانية سجية للمرء كانت من الجهة الواحدة حكمة ترشد
الضمير الى الحق . ومن الجهة الاخرى عدلا يوجه الحق الى صاحبه . فالعدل
والحكمة متلازمان في توجيه السلوك الى خير المجتمع

٢ - روح المحبة الحكيمة العادلة

فروح هذه الفضيلة المحبة الحكيمة العادلة هي سيطرة فكرة المجتمع أو الرأي
العام على فعل الفرد باعتبار ان طبيعة المجتمع يجب أن تكون الداعي للسلوك
وقاعدته الادبية ، لا أن يكون التعرض والتحيز والتشيع ونحو ذلك ، مما ينتج عن
النوابض النفسية والاهواء الشخصية ، محركا للسلوك وقاعدة له

يكون العدل فضيلة الفرد حيث لا محاكم توجهه ، وتكون الحسنة فضيلة حيث
لا نظام ولا شريعة تحدّد الحق وتعيّنه . وانما يعد القضاء العادل والقانون المحق
الحق والمزهد الباطل فضيلتي الجماعة أو الامة ، ولا سيما اذا كانت الجماعة تخضع
للقضاء والقانون الدوليين

٣ - تميز العدل الادبي على العدل القضائي

العدل كفضيلة فردية انما هو قضاء وتنفيذ معاً . خلافا للعدل القضائي فهو
حكم فقط ، والتنفيذ منوط بقوة أخرى قد تحسن التنفيذ أو تسببه ، كما ان القضاء
نفسه قد يكون حسنا او سيئا بالرغم من عدالة القانون ، كما كان لعهد تركيا العثمانية
حيث كان القانون عادلا ، ولكن لا القضاء ولا القوة التنفيذية كانا عادلين .

العدل الفردي انق من العدل المدني القضائي ، واقرب للصواب وضمن للحق
منه . فهو مستمد من روح الجماعة على الاطلاق وصادر من حكمة الرأي العام ،
ولكن العدل المدني قلما يخلو من التشوّه بالتعرض والتحيز والتشيع ، لا لخصار القوة
الاشتراعية في طبقة أو فئة خاصة من الناس . فلا بد ان تشد بهم مطاعمهم

واغراضهم النفسانية عن جادة الحق . لذلك تجد الشرائع الدينية مها كانت ديموقراطية الروح لا تخلو من التحيز والتفرض ، وهي دائما تحت عملية التنقيح والتعديل .

لاحظت مما تقدم ان العدل ميزان الحقوق كالاتدال ميزان الشجاعة . فهو بهذا المعنى الاتصاف بين خصمين أو مختلفين على حق . هو ضد التفرض الذى هو اضطراب ميزان الحق .

٤ - تحول العدل الى رحمة

وقد علمت آنفا ان اليد التى ترفع هذا الميزان انما هى يد الرأى الاجتماعى العام ، والرأى العام الذى ينظر الى الفرد كجزء من الكل الاجتماعى يحمل هذا الفرد ان يحرص على العدل ويحبه ويجريه فى حياته . على ان هذا الرأى الاجتماعى اذا كان راقيا كان للعدل عنده صورة أخرى أرقى وأجمل ، وهى صورة التسامح مع الضعيف وتتمة ما فيه من نقص باعطائه مما فى القوي من زيادة ، لكي يصلح ان يكون جزءا عاملا فى ذلك الكل الاجتماعى . فالعدل اذا ارتقى صار رافة فرحة . والرحمة تمنح للفرد الذى حال عجزه دون القيام بواجبه للمجتمع . ومن الرحمة يشتمق الاحسان والاسعاف أيضا ، وهو أعلى صور العدل .

ونقول ان الرافة والرحمة والاحسان صور من العدل لانها واجبة من الواجبات الاجتماعية فى المجتمع الراقى الصاعد فى سلم الرقى الى الكمال . وقد حسب معظم الناس الرحمة والاحسان ضد العدل او هما شيئان آخران غير العدل ، لانهم غفلوا عن ان الرحمة والاحسان هما سجيئتان للانسانية . فحين يطلب المعدم الاحسان يطلبه « باسم الانسانية » ، وحين يقدم المحسن الاحسان يقدمه لاجل الانسانية ومثله الرحمة . وعدالة الاحسان (أو الرحمة) أو حقانيته مؤسسة على تمثيله رغبة

المجتمع الخفية أو الكمينية ككل في سعادة الفرد كجزء منه . ولذلك قبول الشكر والثناء لاجل الاحسان ينقض الوجه الادبي في الاحسان ويخرجه من دائرة الاستحقاق الانساني . فكأنه أصبح خدمة باجر او سلعة بثمن

فلذلك لكي يكون الاحسان مبدءاً أدبياً يجب ان يصنع عن يد المجتمع ، وان يناله الفرد المحتاج اليه من المجتمع ، لانه حق للفرد الضعيف على المجتمع ، كما انه حق للمجتمع على الفرد القوي ، لهذا تطور الاحسان في الامم الراقية . فمن جهة أنشأ الاغنياء الموسرون الجمعيات الخيرية والمعاهد والملاجيء المجانية لكل ضعيف وبأس ومحتاج ، كما ان الحكومة من جهة أخرى حظرت الشحاذة والاستعطاء لان المعاهد والملاجيء تسد حاجة المحتاجين . وبهذا الاسلوب أصبح الاحسان مبدءاً أدبياً كواجب على القوي نحو المجتمع ، وكواجب على المجتمع نحو الضعيف . فالقوي يحسن على الضعيف عن يد المجتمع

٥ - الحكمة هي معرفة النسبة الاجتماعية

وجدنا في مباحثنا الآنفة ، في الفضيلة على العموم ، وفي العدالة على الخصوص ، ان جنود الفضيلة منغرسه في النسبة التصورية التي بين الكل والجزء ، أي بين المجتمع والفرد . اما هذه النسبة فقامت في مطاوعة سنن الحياة الاجتماعية . والعدالة تتوقف على قوة نظرنا للكل في الجزء ، أي نظرنا للمجتمع مثلاً في الفرد ، أو بعبارة أخرى ادراك ما يحق للفرد من الحصة في حياة الجماعة — هذه هي نواة الحكمة . أي ان الحكمة تجعلنا نفهم هذه الحقيقة . وكلما اتسع علم الانسان أفضى به علمه الى ادراك كنه هذه الحقيقة . ولكن كيف يُعرف ان للفرد حقه في حياة المجتمع وكيف تعرف قيمتها .

لا بد من حدة النظر لادراك النسبة بين الكل والجزء ليُعرف نصيب الفرد

فيها . وكذلك لا بد من ادراك ان هذه النسبة من أجود الغايات الادبية التي ينبغي ان يتجه اليها سلوك الانسان الادبي . فالحكمة المكتملة للعدل في فضيلة المحبة انما هي ادراك ان سنة الحياة هي وجود هذه النسبة بين الكل والجزء - الفرد والمجتمع - وان هذه النسبة هي أجود الغايات الادبية . ففي كل مسلك من مسالك الانسان ينبغي تحقيق وجود هذه النسبة بين الفرد والمجتمع . فان كانت قائمة على قاعدة ارادة الخير للجماعة ، والمطابقة لنظم نجاح المجتمع ، كانت نسبة جيدة . فادراك الشخص صاحب السلوك جودة هذه النسبة على هذا النحو هو الحكمة بعينها . وقول سقراط ان الفضيلة معرفة (أى ان تعرف الحق فتفعله) مقارب لتعريفنا للحكمة كما تقدم . والقول الاصح هو ان فعلك للحق أفضل أساليب معرفتك اياه

فاذا كان ادراك هذه النسبة وجودتها عادة في الانسان اوسجية كانت الحكمة فضيلة له ، وكانت قوة الحكم في المواقف الادبية خلقة فيه . فقلما يشذ عن قاعدة العدل حين يحسن النية . واذا كانت هذه الفضيلة عادة أصلية فيه تسني له أن يدرّب سائر الفضائل وينتقحها ويقومها جيداً

٦ - توسع معنى الحكمة

وقد عني سقراط وغيره من الفلاسفة القدماء ومن جرى مجراهم بالحكمة اكثر مما تحتمله من المعنى . فقد عنوا بها عمق النظر أو عمق التبصرة واصابة كبد الحقيقة ، ولذلك حملوها كثيراً من المسؤولية الى أن قربوها الى الضمير وكادوا يقرّبونها الى البدئية . فالحكيم في نظرهم يكاد يكون معصوماً من الخطاء

ربما كانت الحكمة في العصور القديمة تحتتمل هذه المعنى اذ كانت مطالب الحياة ابسط وأقل ، وخطط السعي أقصر وأقل تلويهاً ، والنسبة بين الفرد والمجتمع أقل متانة . أما الآن وهذه النسبة أشد توثقاً ، والعلائق بين الافراد اكثر تعقيداً

ومثيرات العواطف والشهوات والانفعالات اكثر تعداداً وتواتراً - ناهيك عن
تعاضم قوى الوجدان لكثرة تروضها بالمعارف بحيث أصبحت تتدقق في منافذها،
وتفانم ضروب التمتع التي لا يتسنى دائماً اشباعها - كل ذلك جعل مهمة الحكمة
صعبة جداً ، لانه مهما كان النظر بعيداً وحاداً والتبصرة عميقة ، فلا يسلم العقل من
الضلال عن العدل

د - الايمان

بقيت فضيلة لم يشر اليها أحد من علماء الآداب في سياق بحثهم في الفضائل
وهي فضيلة الايمان - إيمان الفرد بقوة هذه النسبة بينه وبين المجتمع ، قوة تدانى
الالوهية ، القوة الحاضرة في كل مكان ، والقادرة على كل شيء ، القوة التي يُعْتَصَمُ بها
في جهاد الحياة ، وَيُسْتَنْدُ اليها في الملمات ، ويستعاذ بها من الكوارث والنكبات
ويحتجى بها من غارة الاعداء ، القوة التي يُلْتَمَسُ منها العدل والرحمة والعون وبهذا
الايمان ينبرى الفرد للتضحية في سبيل سلامة المجتمع

فايمان الفرد بهذه القوة في نسبته الى المجتمع يقرر اُديبية شخصيته ووجود
الفضائل الاخرى فيه . فاذا خلا من هذا الايمان ضعفت فضيلة العدل فيه ،
وتضعفت فضيلة الحكمة منه ، ولم تعد الشجاعة ولا التعفف فضيلتين ، بل
تضحيان سجيتيين شخصيتين خلواً من الادبية

فلذلك يعد الايمان أساس جميع الفضائل الاربعة ، كما تعد المحبة اس فضيلاتي
العدل والحكمة . ومنه تفرعت الثقة المتبادلة بين الافراد . لانه متى استتب ايمان
الافراد بمجتمعهم كان كل فرد مطمئناً على حقه ضامناً حمايته ، كما أنه يثق بقيام
العدل من تلقاء نفسه بينه وبين جاره

هـ - تربية الفضائل

تختلف الفضيلة عن الخلق المحرك للفعل بانها لا تنتمي كثيراً للغريزة كما ينتمي الخلق اليها . بل هي تنمو وتقوى بالرياضة النفسية والتربية والتعليم . الفضيلة تتوقف على القلب الطيب الذي جعل في المرء ، لا على النبضة الغريزية التي تكيف الخلق . فالشجاعة تكون فضيلة حين تكون نبضة قلب . فاذا صدرت كحركة لتلمية غريزة الغضب لا تكون فضيلة ، بل تكون خلقاً ، وربما كانت تهوراً

كذلك الاحسان يعد فضيلة متى كان سمحة نفس بغية تلافي سقم في عضو في المجتمع . ولكنه اذا كان شفقة لتلافي ألم في نفس المشفق لا يكون فضيلة ، بل يكون خلقاً يتحرك موقتاً لعامل حركة محرك الفعل

فالفضيلة تتركز على الرأي السديد والنظر الصائب في الامور أكثر مما تتركز على النبضات الغريزية . ولهذا تتغذى من التربية والتعليم والرياضة النفسية ، ويحتمل أن تنمو وتقوى كثيراً وقليلاً . فالتربية تؤثر في تنقيح الفضائل أكثر وأسرع مما تؤثر في الغرائز



الفصل السادس الردائل

أ - ماهية الرديلة

- ١ - ظل البهيمية في ضوء الانسانية
٢ - الرديلة موهبة بلذة

ب - طائفة الردائل

- ١ - الشر ٢ - الخطيئة ٣ - تفاوت القيم الادبية ٤ - الجريمة

ج - العقاب

- ١ - الصلاح والشر مصحوبان بشوابهما وعقابهما ٢ - عكس هذه النظرية
٣ - منشأ العقاب ٤ - الغرض من العقاب ٥ - جزاء المثل
٦ - المعاقبة حق للحكومة وحدها ٧ - التسامح ٨ - المسامحة ٩ - التوبة
١٠ - قدر المسأولية والمعدورية ١١ - قيمة اليمين في الشهادة

د - الثواب

- ١ - الثواب نتيجة طبيعية للشريعة الامرية ٢ - الثواب المعجل

أ - ماهية الرديلة

١ - ظل البهيمية في ضوء الانسانية

ولئن كان الانسان قد خرج من طور الحيوانية البهيمية الى طور الانسانية الادبية لم يخرج خروجا نهائياً من معركة التنازع . فهو قد جاء الى درجة الانسانية وجلب معه غرائز البهيمية ونبضاتها . ولم يرتق بعد في سلم الادبية الى درجة ان يتطهر من

هذه النبضات البهيمية بتاتاً بحيث تبرد حدة تنازعه . فهو قد جاء الى دائرة الانسانية باطماعه وأثرته وحبسه لنفسه الخ . لذلك كثيراً ما يستصعب الرضوخ للحق ، أو قد يشكل عليه الحق والباطل

ثم ان الحياة الاجتماعية جعلت ظرف حياة الانسان الادبية ضيقاً جداً بحيث لا يسع جميع رغائبه ، حتى اذا تدفقت هذه الرغائب اصطدمت بما في محيط الدائرة من رغائب المجتمع . وحينئذ لاتسلم أدبيته من الانثلام . فلا يندران يهتضم حقاً ليس له ، وان يستميل ميزان العدل الى جهته — ففي الانسان اذاً ردة الى الشر كما فيه نزعة الى الخير . وكما تظهر من ادران الحيوانية صفت شخصيته الادبية وشفت . فاذا وقعت عليها أشعة الفضيلة القت ادران حيوانيته من الجهة الثانية ظل الرذيلة . فبقدر طهارة النفس من ادران البهيمية يسطع فيه نور الفضيلة ويختمفي ظل الرذيلة ، والعكس بالعكس . فالرذيلة اذاً ظل الطبيعة الحيوانية القائمة لدى نور الفضيلة . والانسان وهو متردد بين الفضيلة والرذيلة ، انما هو فوق رجاسة الحيوان ودون قداسة الاله . وبقدر ما ينظف نفسه عن ادران البهيمية يدنو الى نور الالهية حيث يسطع في وجهه ضياء الفضيلة

٢ — الرذيلة مموهة بلذة

لا يبتغي الانسان الشر كهواية شريرة أوردية . وانما يبتغيه كهواية حسنة في ظرف تحسنه له ، والا فلا يبتغيه بتاتاً . فاذا أتى الشر ارضاءاً لشهواته ونزعاته وعواطفه فلانه ابتغى اللذة الوقتية في هذا الارضاء غير مكترث بالعواقب . فهو أثر اللذة القربى على القصى . واللذة الحادة القصيرة على المعتدلة الطويلة المدة . وفضل قيد الشهوات الخفيف على حرية النفس العنيفة

وفي كثير من الاحوال يضال في نظر الانسان الخير العام الى حد أن لا يراه

مستحقاً تضحية شئ من المشتبهات لاجله ، بل الى حد ان تصبح مناقضة هذا الخير العام غاية مرغوبة ، كأن يماطل المرء الحكومة في دفع الضريبة ، أو يلقى قمامات الاقذار في الشارع حين غفلة البوليس ، أو ان يخفي عن دائرة الصحة العمومية خبير اصابة وباء في بيته . فكل هذه وأمثالها يرتكبها الانسان وهو يعتقد انها ليست جرائم ، مادامت عين الحكومة لاتقع عليها ، وقد يخدع الانسان نفسه اذ يبررها لظنه انها لاتضر أحداً . ولكن اذا ارتكبها سواه رأى شرها أعظم مما يراه لو هو ارتكبها .

وسبب ذلك ان الواجبات الاجتماعية تبدو دائماً مهددة رغائب الانسان الذي لم يتعلم ولم يتحقق جيداً ولم يفهم ان خير المجتمع وخيره الشخصي واحد . ولذلك هو يقابل الواجب نحو المجتمع كوقر ثقيل عليه ، وينظر الى القوانين والانظمة المدنية كخضوم له . يرى ان هذه الانظمة والقوانين تضيق دائرة حريته ، وان الواجبات المفروضة عليه نحو المجتمع تضغط على رغائبه . ولذلك هو يقاوم القوانين ويحاول نفذ الواجبات عن عاتقه . ولكنه اذا كان يفهم ان خيره متوقف على خير المجتمع جعل نظام المجتمع نظام نفسه ، ووفق سلوكه عليه باختياره . فبقدر ما يفهم المرء هذه الحقيقة ويتشربها ويسلك بموجبها مختاراً يكون فاضلاً ، وبقدر ما يجهلها أو يتجاهلها أو يابأها ويخالفها في سلوكه يكون رذيلاً

٣ - الرذيلة سقم سجية الفضيلة

الرذيلة كالفضيلة سجية اوهي سقم سجية الفضيلة وضعفها . فكما قويت هذه السجية تمكنت الفضيلة وكما ضعفت ظهرت الرذيلة . وبتلاشيها تتلاشى الفضيلة وتقوم الرذيلة مقامها . هي النزعة الى أحد جانبي الخير والشر ، فكما مالت بالانسان الى الخير تعدلت الفضيلة ، او الى الشر تعدلت الرذيلة . واتجاه هذه النزعة الى

الخير او الى الشر يتوقف على قوة الشخصية وضعفها ، من حيث مقاومة الغرائز والنبضات والعواطف والشهوات البهيمية . وقوة الشخصية تتفاوت بحسب اختلاف الظروف والاحوال التي تستدعي أقداراً معينة من القوة للمقاومة . ولذلك تتلون أعمال الانسان وتصرفاته بالوان الفضيلة والرذيلة حسب الظروف والاحوال من جهة ، وحسب متانة الشخصية الادبية من جهة أخرى . فالشخصية الامتن اكثر اتجاهها الى الخير وتطبعاً بالفضيلة . والعكس بالعكس .

وقد تقدم القول أن الرذيلة كظل لما تحجبه الطبيعة الحيوانية من نور الفضيلة . فبقدر ما يكون نور الفضيلة ساطعاً يكون ظل الرذيلة حالكا . وحيث لانور فلا يظهر ظل . بهذا المعنى لا يختلف مظهر الرذيلة باختلاف الاشخاص من حيث تطبعهم بسجايا الفضائل . فائم العاقل أوضح من اثم الجاهل ، وخطاء العالم أرفع من خطاء الساذج . تختلف مظاهر الرذيلة بحسب اختلاف الأحوال المقترنة بها . فهي شر او معصية او جريمة او زلة كما ترى فيما يلي :

ب - طائفة الرذائل

١ - الشر

الشر سجية في النفس تلوثها بادران الشهوات البهيمية . والشرير من كانت له هذه السجية من غير نظر الى سلوكه . فقد لا تؤذن له الظروف بان يأتي شراً ، ولكن متى أذنت له اتى الشر . وقد يأتي من المحامد ما يوهم أنه فاضل . ولكن شراً واحداً خطيراً يأتيه في ظروف حرة لا يدع عندك شكاً بأنه شرير . ففعل الشر هو أعم مظهر للرذيلة

إن انسجية صفة داخلية للنفس . وهي واسعة المجال في العالم النفساني الخفي ، ولذلك قلما تظهر للعالم المحسوس ، ولا تتمثل دائماً كما هي في الاعمال الخارجية الظاهرة

كما أنها لا تختفي كل الاختفاء ، بل لا بد أن يظهر ظلها ولو بعض الظهور في الافعال الخارجية المحسوسة . ولذلك لا يقف الحكم الادبي عند الظواهر بل يتغلغل الى البواطن حيث تنبض محركات الافعال وتسيطر مدبراتها . فلا يحكم على هذا الفعل ان كان حقاً وعدلاً وصواباً مجرد ظاهره فقط بل بحسب محرركاته ومدرباته . فاذا شبت النار في هشيم من سيكارة رماها شخص في مكان قريب فقدقتها الريح الى الهشيم ، فلا بد من التحقيق ان كان الشخص قد قصد برميها الى هذه الغاية أو لم يقصد . قد يفشل الحقق فلا يستطيع اثبات القصد . ولكن رامي السيكارة نفسه يعرف نفسه ان كان قد تعمد احراق الهشيم أو لم يتعمده

فثبوت الشر لا يتوقف على التحقيق الخارجي ، بل على حكم الفرد الداخلي ، ولذلك يشترط الناموس الادبي أن يكون القلب اولاً صالحاً لكي يكون الفعل صالحاً . فاذا كان القلب شريراً فلا عبرة في نجاح التحقيق او فشله ، فيما اذا كان الفعل الحاصل متعمداً ، او غير متعمد

فاذا كان حامي القانون ومنفذه لم يجد اثباتاً لجرمة ليأمر بالعقاب فالضمير المنفذ للشريعة الادبية هو الشاهد والقاضى والمعاقب

٢ - الخطيئة

ظهورك فيما تقدم ان الشر المضمحل خطير الشأن كالشر الظاهر في الافعال ، لان هذا صادر عن ذاك ، أو ان ذاك اذا فاض تدفق في الافعال الظاهرة . فالشر من الوجهة الادبية ، ظهر او اخفى أو بقى في النية ، انما هو شر على كل حال . ومن قبل عهد موسى كان من يشتهي امرأة غيره أو متاعه يعد أثماً . كان كأنه زنى أو اغتصب مع ذلك بين البشر الذى يبقى مضمراً في النفس والشر الذى يظهر في الفعل والسلوك فرق واضح من حيث القيمة ، كالفرق بين الفضيلة الكامنة في القصد

الصالح والنية الحسنة ، والفضيلة التي تبدو في الافعال الصالحة . قد يتفق اثنان على سرقة منزل ويشرعان في العمل ، ولكن أحدهما يتردد خوفاً من الوقوع في يد القضاء ثم يعدل . والآخر يستمر في العمل الى ان يتمكن من السرقة . فالاثنان شريان ولكن الثاني وحده مجرم لانه نوى السرقة وارتكبها ، واما الاول فنوى ولم ينفذ كذلك الامر في الفضيلة ظاهرة أو مضمرة ، فقد ينوي شخصان في ظروف مماثلة ان يعملوا عمليين خيريين متماثلين ، فاحدهما ينفذ نيته بلا تردد ، والآخر يتردد ويسوف تحمينا لظرف آخر أفضل . وقد يأتي الطرف الآخر اردأ ، فيتعذر عليه التنفيذ . فكلاهما فاضلان لان كلاهما نوى عملا صالحا . ولكن الاول عمل والآخر لم يعمل .

٣ - تفاوت القيم الادبية

فترى مما تقدم انه لدينا أربع حالات أدبية مختلفة القيمة

١ - شخص نوى نية صالحة ولم ينفذها

٢ - شخص نوى نية صالحة ونفذها

٣ - شخص نوى شرا ولم ينفذه

٤ - شخص نوى شرا ونفذه

فأي هؤلاء الاربعة أفضل وأهم أشرف ؟ وكيف يترتبون من حيث القيمة الادبية ؟ - لاول نظرة عامة يتبادر الى الذهن أن القصد الصالح (الحالة الاولى) الذي يظهر في الفعل أفضل من الذي يبقى مضمراً ، لان الفعل الصالح يشمل الامرين معاً ، وهو نتيجة النية الصالحة . وبعبارة أخرى أن النية الصالحة أقل قيمة من العمل الصالح . وكذلك العمل الرديء (الحالة الرابعة) شرٌّ من النية الرديئة . لانه يشتمل على النية والفعل معاً ولانه أعظم ضرراً من النية .

ولكن هذه القاعدة لا تطرد لعدم اطراد الظروف بل كثيراً ما تنعكس في

ظروف مختلفة . والافضل أن لا تحسب قاعدة لان النية والفعل غير مستقلين بل هما مقيدان بالظروف والاحوال . فإذا الظروف تعين قيمة الشر والصلاح في كل من النية والفعل

فأولا يمكن أن تكون النية الصالحة التي لم تنفذ اعظم قيمة من الفعل الصالح اذا كان المانع من تنفيذها قوة قاهرة ، كأن يموت صاحب النية الصالحة او يفقد قوة التنفيذ قبل أن يتمكن من التنفيذ . وتكون قيمة الفعل الصالح أقل من قيمة هذه النية الصالحة اذا كان صاحب الفعل الصالح يتدبر به الى نفع شخصي فلم يجعل الفعل غاية القصوى بل واسطة لغاية أخرى . هكذا كان فلس الارملة عند المسيح أعظم قيمة من احسان الغني . فمرجع قيمة الصلاح سواء في النية او في الفعل يعود الى مقدار تطبع النفس فيه كسجية . فالشخص المطبوع على الفضيلة يفعل الصلاح كلما سنحت له الفرصة . والمرء المتكف الفضية يأتي الافعال الصالحة أقل مما يأتيها ذاك

كذلك الامر في الرذيلة ، فقد يمكن أن يكون الفعل الشرير أقل رداة من النية الشريرة اذا كان قد أتاه شخص ليس الشر من طبعه بل أتاه عن طيش أو تهور . فهذا الفعل الشرير قلما يتكرر من قبل الشخص نفسه ، او لا يخشى ان يتكرر . والنية الشريرة تكون اردأ من هذا الفعل الشرير اذا كانت صادرة من شخص مطبوع على الرذيلة ، فهو يتحين الفرص الملائمة لا تيان الشر . ولا يمنعه عنه تردد ادبي او زجر الضمير ، بل يمنعه خوف العقاب الزمني . مثل هذه النية الشريرة اخطر وأضر ، لانها عرضة للبروز الى حيز الفعل كلما سنحت الفرصة

وهناك اعتبار آخر يجعلها أشد من الفعل الشرير : وهو انها خفيفة لا تبلغ اليها يد العقاب ولا تنقذها عين الحذر . واما الفعل الشرير فيمتلئ عقابه على الاثر ، ولانه ظاهر ينبه عين الحذر من تكرره

والغالب ان العقاب يقيم الفعل الشرير ولو لكانه لا يقيم النية الشريرة للاسباب المتقدمة . كذلك الثواب يشجع الافعال الصالحة . ولان النية الصالحة غير ظاهرة فلا يبلغ اليها ثواب . فهذا اعتبار آخر لنظرية ان العمل الصالح الظاهر افضل من النية الصالحة المضمرة

بعد هذا البيان يتضح لك أن الشر أعم من الخطيئة او المعصية ، لان هذه تقتصر على العمل الشرير الظاهر ولا تتناول النية الشريرة المضمرة . فلا نقول أن زيداً كذب لمجرد أنه نوى الكذب ، اذ لا حكم لنا على نيته ، وانما نحكم على فعله ، أى اذا كذب بالفعل

فالشر يحكم به الضمير . وأما الخطيئة او المعصية فيحكم بها الرأي العام فالخطيئة أضيق دائرة عن دائرة الشر ، وهي ضمنه . ثم تأتي الجريمة وهي أضيق دائرة من الخطيئة كما ترى فيما يلي :

٤ - الجريمة

الجريمة هي الشر او الخطيئة التي يفرض لها قانون الحكومة عقوبة تنفذها السلطة المنفذة ويستطيع القضاء التثبت منها . اذا يخرج من دائرة الجرائم : اولاً الآثام التي يتعذر سن قوانين لها لتعذر تحديد اذى ظاهري منها يقع على آخرين ، كالسب والشتم غير العائني ، وكالتقصير في النظافة الشخصية ، وكسأكنة رجل وامرأة ليسا بزوجين شرعيين (في بعض بلاد دون أخرى) الى غير ذلك . فيوكل الحكم فيها الى الرأي العام ، وعقوبتها احتقاره لها

ثانياً الآثام التي يكفي تشويه السمعة ومقت الرأي العام عقوبة لها ، كالبخل الى حد النكوص عن اسعاف المنكوب ، او الطمع الى حد انتهاز الفرص لاقتناص المنفعة من تعب الضعيف ، عند امكان تحايد المآخذ القانوني ، وكالاخلاف بالوعد

وعدم المحافظة على الميعاد ، وكانكار الجميل الخ مما لا يعاقب القانون عليه ، ولكن
الرأي العام يستنكره ويزدري مرتكبه

ثالثاً الجرائم التي لها قوانين ولكن القضاء لا يستطيع التثبت منها . كأن
يقرض المرابي مالاً برئى فوق الربى القانوني ويتمحاشى ظهوره في العقد بطرحه من القيمة
المعينة في العقد حين يدفعها للمقرض . وبذلك يفلت من يد القضاء . وكذلك
ان يغتم الطاع فرص ازمت بعض الناس المالية لكي يشتري أملاكهم بالبخس
بواسطة الاسترهان ونحو ذلك

رابعاً الآثام التي كان يجب ان تدخل في عداد الجرائم التي يعاقب عليها
القانون ولكن التعرض في الاشتراع اخرجها من دائرة القانون ، كمضاعفة الاسعار
حين يقل العرض عن الطلب بحجة ان التجارة حرة . وكاتقاص اجرة العامل حين
يقل طلب العمال ، وهم كثيرون ، بحجة انه مادام يوجد من يقبل اجراً أقل تنقص
الاجرة حسب القبول ولاعبرة بقيمة العمل . ولاقل تبصرة في النظام الاجتماعى
التنازعي نجد كثيراً من امثال هذه الاحوال قد قصرت عنها يد القانون بزعم
ان الاسترزاك تنازع حر

فترى مما تقدم انه ليس كل شر خطيئة او معصية . فالشر يشمل النية والفعل
معاً . والمعصية مقصورة على الفعل فقط

وليست كل معصية جريمة . فالمعصية تشمل ما يستحق عقوبة قانونية
وما لا يستحقها . والجريمة مقصورة على ما يستوجب عقوبة .

وهذا البحث يسوقنا الى كلمات جوهرية عن العقاب والثواب وطبيعتيهما
وحدودهما والغرض منهما وتأثيرها

ج - العقاب

١ - الصلاح والشر مصحوبان بشوابهما وعقابهما

الاثم زيغان عن جادة الصواب الى ناحية الخطأ . ونتائج الخطأ دائماً سيئة مؤلمة مؤذية . فذلك يمكن القول كقاعدة مطردة ان الائم يصطحب معه شراً ، أى أذى ، كما أن العمل الصالح يصطحب معه خيراً . ولا بد أن يرتد مدى شر الائم على الائم باية طريقة ، فيكون الاذى الذى يصيبه منه كعقاب له ، كما أن صدى الخير الناجم عن العمل الصالح يرتد الى عامله كثواب له . فاذا صح هذا القياس كان الائم يجلب عقابه معه ، والصلاح يجلب ثوابه معه

أما ان القياس صحيح فلأن العمل الصالح انما هو العمل الموافق لرقى المجتمع ونجاح جميع أعضائه . والمرء الفاضل الذى يجاهد فى الاعمال الصالحة انما هو مجاهد الى جانب المجتمع ومعه وبموافقته ومتعاونٌ مع سائر أفرادهِ ، ولذلك ينتظر ان ينجح عمله كنتيجة لنجاح المجتمع العام ، ولما يناله من معاونته المجتمع له وموافقته . وكذلك العمل الطالح (او الائم) انما هو العمل المخالف لرقى المجتمع ونجاح أعضائه . والمرء الشرير الذى يعمل طالحاً انما هو مجاهد ضد المجتمع ومحارب لرقيه ومقاوم لنجاحه . لذلك لا ينتظر أن ينجح فى مساعيه لمقاومة روح المجتمع له ومناهضة أعضائه اياه ، ولان له نصيباً من الاذى الذى يورثه صلاحه للمجتمع

اذا تأملت جميع أحوال من تعرفهم جيداً من الناس الصالحين والطلحين وما تقبلوا عليه من خير وشر وجدت ان الشواهد على هذه النظرية الآنفه صادقة كثيراً . فما من بار الا تمتع بقدر وافر من الهناء فى حياته الزمنية . وكذلك ما من شرير الا قامى فى حياته كثيراً من رزايا شروره

وهنا لا بد أن يتمثل في ذهن القاريء ما يناقض هذا القول لانه يرى كثيرين من الاشرار ناجحين يتمتعون ، كما أنه يرى كثيرين من الابرار فاشلين يقاسون . وربما كان الاشرار المتمتعون أكثر من الابرار المتمتعين ، والابرار المقاسون أكثر من الاشرار المقاسين .

أجل إن الامر كذلك ، وبالرغم من وجاهة هذا الاعتراض تبقى النظرية التي نحن بصدها صحيحة أي ان الآثم لا بد أن تنتج شروراً ومصائب . فان لم يرد صداها الى فاعلها في الحال اوفى الغد القريب فلا بد أن يرتد في الغد البعيد فان لم تدركه في ابان عجزه ادركته في اواخر أيامه . وان لم تدركه في شيخوخته أدركت ذريته من بعده . واذا اعتبرنا الحياة الانسانية حياة السلالة لا حياة الفرد ، كان عقاب الآثم واقعاً على فاعله معجلاً . وبهذا الاعتبار يصح القول « ان الآباء يأكلون الحصرم والبنين يضرسون » . وبهذا الاعتبار ينتفي الحيف الذي يتراءى لنا في الوصية الثانية من وصايا الله العشر عن يد موسى : « افتقد ذنوب الآباء في الابناء » (١)

كذلك الامر في الصلاح ، فان ثواب المرء البار يدركه معجلاً او مؤجلاً او يدرك ذريته من بعده . واذا لم يتمتع في حياته بثمرة نجاح عمله ، فلا بد أن يتمتع بلذة نجاح مبدئه الذي يجاهد لاجله . ان غاليلو الذي كان يضطهد لاجل دعايته بنظرية دوران الارض كان مسروراً عظيماً السرور اذا كان يرى ان دعايته ناجحة وان اتباعه يزدادون

٥ - منشأ العقاب

وليس القصد من التعليل السابق ان شر كل شرير يقع على رأسه وحده ، ولا

أن صلاح كل صالح يعود عليه بالخير وحده . ولا يمكن أن يكون الامر كذلك مادامت الهيئة الاجتماعية جسماً حيويًا مترابط الأعضاء كما علمت . فلا بد ان يصيب أذى الشرير كثيرا من أعضاء المجتمع المتصلين به ، كما أن اضطراب المعدة يحدث صداعاً وكذلك خير الصالح يشمل كثيرين ايضاً . ولذلك يتوقف نجاح المجتمع علي تغلب أברاره على اشراره والعكس بالعكس .

وإذا كان ثواب البار غير مضمون له جزاء في حياته القصيرة ، وكان الشرير يسلم في الاحوال الكثيرة من شر عمله ، وإذا كان شر الشرير يلحق بسائر المجتمع ويمكن جداً ان يصيب البار - فلا بد أن يتمثل لذهن القاريء هذا القول : إذا هذا الارتباط الاجتماعي غير حسن أو غير صالح ، اذ لا يكفل العدل واعطاء كل ذي حق حقه ، او هو ذوعيوب فينبغي البحث في عيوبه ومعرفة ما اذا كان ممكناً اصلاحها . وإذا كان جزاء الاثم او الصلاح يحتمل أن يكون مؤجلاً فذويوع هذه الفكرة كاف لان يقتل روح الصلاح في البشر ، لان السواد الاعظم من الناس « سروريون » أي انهم لا يعملون بحسب الفضيلة حبا بالفضيلة نفسها بل حبا في اللذة التي يتوقعونها من ورأها

وهذا قول وجيه أيضاً . وما غفل عنه العقل الاجتماعي . فقد جعل للآثام عقوبات اخرى (غير صدى شر الاثم الآنف ذكره) لا يستطيع الاثمة ان يتخلصوا منها . اولها عقوبة تأنيب الضمير فان لم يخافوا الضمير فهناك : ثانيا العقوبة الدينية اى الوعيد بنار جهنم . فان لم يحسبوا حساباً لهذه ولا تلك فهناك : ثالثاً العقاب الحكومى الذى تفرضه القوانين . واذا استطاع الاثم ان يتخلص من نوع العقوبة الاخير فلأن في انظمة المجتمع (لافى جسمانية المجتمع نفسها) عيوباً لا بد ان تتصلح في المستقبل او تقل على تهادي ، الزمان كما انها كانت في القديم أفضح منها الآن وقد تصالحت

رأيت فيما تقدم أن شر الأثم او المجرم وان كان في بعض الاحوال اوفى اكثرها يعود اليه فلا بد أن يقع اولا على المجتمع، اوعلى جانب من المجتمع ، اوعلى فرد واحد منه على الاقل . ولذلك يعد الأثم او الجريمة ضدالمجتمع في الدرجة الاولى وبهذا الاعتبار يبرر للنظام الاجتماعي فرض العقوبات على قدر الجرائم وانزالها بالمجرمين عاجلا . فمن ثمة سنت قوانين العقوبات . ولكن لماذا العقاب ! وماغرض المجتمع منه ؟

لمشترعين ثلاث نظريات بهذا الموضوع :

١ - أن يكون العقاب عبرة لغير المجرمين لكيلا يرتكبوا نفس الأثم ولسان حال القضاء حينئذ « لم يعاقب فلان لانه سرق ساعة غيره بل لكيلا تسرق السلع كلها » ولكن ليست «العبرة» وحدها مقصودة من العقاب ، والا لكان العقاب ظلما للمعاقب ،لان المراد به نفع الآخرين (أي تحسين أدبيتهم) على حساب غيرهم أي بايقاع العقاب على المعاقب . اذا لا بد من غرض آخر من العقوبات

٢- تأديب المجرم نفسه حتى لا يعود الى الاجرام. وهو غرض أصح من الغرض السابق . وانما يعيبه عدم اتفائه مع قانون الحكم بالوت على القتاتل . لان قتل القتاتل ليس تأديباً له، بل هو حسم لشره ،هو بترعضو في جسم المجتمع لانه لم يعصدحالماً ناهيك عن أن بعض العقوبات لا تؤثر هذا التأثير في بعض المجرمين ، كما ان بعض المجرمين يكفي التأنيب اللطيف لكي يتوبهم : ولهذا ذاع قانون «برانجه» أي ايقاف تنفيذ العقوبة في من أخلاقه حسنة وليست له سابقة

٣ - جزاء المثل بالمثل ، أي ايقاع أذى على المجرم يساوي الشر الذي أحدثه جرمه ، لكي يفهم أن شرّ أثمه واقع على رأسه معجلا لا مؤجلا

بهذا المعنى كانت شريعة موسى عين بعين وسن بسن ، وشريعة العرب الجزاء الحق من نفس العمل ، والسارق تقطع يده . ولا يخفى ما في هذه الشريعة من التساوة وما في معناها من روح الانتقام ؟ فهل حقيق أن المجتمع يبتغي من العقاب الانتقام والا فما هو غرضه منه ؟

٥ - جزاء المثل

كيان المجتمع قائم بنظامه الحسن ، ونظامه مؤيد بشريعته الصالحة له التي تنفذها سلطته . والسلطة تحمي النظام من الخلل بمنع التعدي على الشريعة . وان حدث هذا التعدي تثبت السلطة وجودها وحسن نظامها وصلاحيه شريعتهما برد ضرر هذا التعدي على من فعله او بايقاع مثله عليه . وتوبة المتعدى بعد ذلك وعدم تكرار الاعتداء (منه أو من غيره) إنما هما برهان على وجود السلطة في المجتمع ، وعلى حسن نظام المجتمع وصلاحيه شريعته لحفظ كيانه .

فالغرض الرئيسي من العقاب إذاً إشعار المعاقب بأن النظام الحسن والشريعة الصالحة هما ركنا حياة المجتمع ، وأن الاخلال بالنظام والاعتداء على الشريعة يعرضان المجتمع للخطر . ولما يرجى أن تقلل الجرائم وتصلح أخلاق المجرمين إلا إذا كان سواد الناس يدركون هذا الغرض من العقاب ويمتنعون عن الاجرام ، لا خوفاً من العقوبة بل كرهاً لا لجريمة لانها عدوة المجتمع

فجزاء المثل بالمثل من قبل سلطة المجتمع ليس انتقاماً ، بل المقصود منه تأييد وجود السلطة والنظام والشريعة اركاناً لحماية المجتمع . بهذا الاعتبار جعل جزاء المثل في قوانين الامم المتمدنة أقل قساوة وعنفاً مما كان في شريعة موسى ومثيلاتها . فبعد أن تقلع عين من يقلع عين امريء آخر تفرض عليه غرامة للمعتدى عليه لا يفاء العدالة حقها . وبدل أن تقطع يد السارق يحبس ويؤخذ منه ماسرقة ، وان

كان قد بدده فيحبس أياما تساويه قيمة . وهكذا نرى أن شريعة جزاء المثل
بالمثل على هذا النمط لا تعني الانتقام ، بل منع التعدي على الشريعة ومنع الاخلال
بالنظام ، او اثبات وجود السلطة والحرص على سلامة المجتمع

٦ - المعاقبة حق للحكومة وحدها

وكما أنه ليس لسلطة المجتمع في العقاب غرض الانتقام ، كذلك ليس لها أن تسامح
وأن تتسامح أو أن تبالغ في الرحمة ، لتلا ينسى وجودها وتضعف قوة الشريعة
ويتعرض النظام للاخلال والمجتمع للخطر

فلو فرضنا أن الشريعة او السلطة تسامحت واقتصرت في عقوبة السرقة على
وجوب رد السرقة للسارق ، فاذا استطاع السارق ان يستهلك المسروق وينتفع به
قبل أن يُسترد منه فليس ما يمنع عن اعادة الكرة وتكرار السرقة ، وحينئذ يتعرض
المجتمع ونظامه وشريعته للخطر

ولان سلطة المجتمع لا تنتقم لكيلا يقع حيف على المجرم ولا تتسامح لكيلا
يقع خطر على المجتمع نفسه ، حصر حق المعاقبة فيها ، وان كان أذى المعتدي
يقع على المعتدى عليه شخصياً وعلى المجتمع برمته معنوياً .

ولان الفرد عرضة للانفعال النفساني ولتأثير العواطف في تصرفه فيحتمل أن
يرد للمعتدي عليه مضاعف الاذى الذي أصابه من اعتدائه ، او ان يتسامح معه
او يسامحه . فليس من مصلحة المجتمع ولا من الحرص على سلامته أن يسوغ للفرد
ان يتولى عقاب من يسيء اليه . فاذا تولى المعتدى عليه معاقبة غريمه عد مجرماً
وعوقب . واذا سامح غريمه فالشريعة تصر على عقاب الغريم . فهناك حق المجتمع
قبل حق الفرد ، وواجب المجتمع قبل واجب الفرد

ولكن اذا كان العقاب كما نفهمه الآن يعلل باشعار المجرم بوجود السلطة وقوة النظام والشريعة فلا ينتفى انه كان في الاصل انتقاماً . فهو معلوم أن الاعتداء يثير غضب المعتدى عليه وحنقه وحقده ، ولا يسكن غضبه حتى يروي غليله بالاثار من غريمه . ولما كان محتملاً ان يتجاوز الآخذ بالثأر حقه ويصبح معتدياً بعد أن كان معتدى عليه ، وكان اطلاق الآخذ بالثأر بلاحد ولا قيد يعرض الجماعة لخطر الفوضى الهادمة لكيانها ، اهتدت سلطة الجماعة بالاختبار الى صلاحية تقييد الآخذ بالثأر بشريعة تضمن التوازن بين الجريمة والثأر . وما زالت شريعة الثأر محترمة عند القبائل الهمجية الى اليوم . ولما شرعت الجماعات تفهم أن تدخل سلطاتها في مسائل الجرائم والثارات حسنة النتائج لها ، جعلت تسلم حق الاشتراع هذا للهيئة الممثلة السلطة من شيخ قبيلة اوزعيم او مجلس شيوخ . ومن ثمة جعلت السلطة المسيطرة تتولى نفسها الآخذ بثار المعتدى عليه من غريمه لكيلا يتجاوز المعتدى عليه حقه في الاثار . ومنذ ذلك الحين صار يتلاشى معنى الثأر ويتحول الى معنى العقاب ، الى أن أصبح كما نفهمه اليوم

والعوامل الارتقائية التي لاشت روح الانتقام او الآخذ بالثأر من معنى العقاب ومن العقل الاجتماعي ، هي نفسها خففت كثيراً من غلواء روح الانتقام من نفسية الفرد . فكان انه كلما صار الفرد يعتقد أن العقاب من حق سيطرة المجتمع ، وما هو انتقام ، بل هو اشعار بقوة الشريعة وحسن النظام ، كان يتسامح مع غريمه اذا كان ذنبه زهيدا ، لانه يفهم او يعتقد أن الذنب البسيط لا يعد جريمة ضد المجتمع . وليس كل مذنب يعد عدواً للمجتمع .

أضف الى ذلك أن توثق الرابطة الاجتماعية الذي هو من نتائج تفاعل العوامل الادبية والاجتماعية جميعاً في عملية التطور يوطد في ذهنية الفرد ان من اركان نجاحه في مناهج الحياة مسالته لاخيه الانسان وكسب وده وصداقته . ولذلك يتدرع الى هذه الغاية بالتسامح معه . فاذا اذنب ذنباً بسيطاً سآحه .

٨ - المسآحة

فمن ذلك ترى أن ارتقاء الادبية وتدمت الاخلاق الانسانية افضيا الى أضعاف روح الانتقام في الافراد واستيقواء روح المسآحة . واذا شاعت هذه الروح وعت السواد الاعظم من الناس ظهرت في سلطة المجتمع نفسه ، وفي الشريعة أيضاً . فمع أن النظام الاجتماعي متصلب قليل الانفعال والعاطفة بحيث لا تصح نسبة الانتقام والمسآحة له ، فلا بد أن يتأثر من الروح التي تعم الافراد ويتخلق باخلاقهم على قدر ما تلين صلابه طبعه . ولذلك لما كانت روح الانتقام في عهد الهمجية شديدة كانت شريعة العقاب عنيفة . ولما ضعفت هذه الروح وجعلت روح المسآحة تحل محلها صارت الشريعة أقل صلابه وعنفاً من قبل . فالشريعة الآن تميز الصلح بين المتخاصمين في الاحوال التي لا يعد ذنب المذنب فيها تجاه المجتمع كبيراً . وكذلك فسحت الشريعة المجال بين حدود العقوبات ، وخولت للقاضي أن يعتمد على وجدانه وضميره في تعيين قدر العقوبة ، وأن يميل للرافة أكثر منه الى العدل . ثم سوغت الشريعة للقضاء أن يساعد المجرم في اثبات براءته . فكل هذه من مظاهر تسامح سلطة المجتمع وانبثاآت روح المسآحة في الشريعة نفسها تأثراً من روح المسآحة التي نشطها ارتقاء الادبية الاجتماعية كما تقدم التنويه

٩ - التوبة

اذا كان الخوف من الم العقاب رادعا عن الاجرام فازدراء الجريمة واحترام

الشريعة اردع عنه ، لان الخوف من العقاب لا يصاحب كل جريمة . فقد يؤمل المجرم ان يرتكب جريمته سراً او ان يفلت باي وسيلة من يد القضاء ، ولذلك قد لا يقوم الرادع في وجهه . ولكن الاعتقاد بان الجريمة امر خسيس مكروه وان الشريعة قوة مقدسة ، حاضر في الذهن دائماً . فهو رادع دائم والضمير حارس له .

واذا كانت الجماعة قد بلغت هذه الدرجة من النظر الى الجريمة كشيء خسيس دنيء ، والى الشريعة كشيء مقدس يجب أن يحترم ، واذا كانت ضمائر أفرادها قد بلغت الى هذا الحد من الحرص على احتقار الجرائم وتقديس الشرائع — اذا بلغت الجماعة الى هذه الدرجة من الرقي الادبي تقل الحاجة الى العقاب ، لان المسامحة تصبح أفعال منه في الردع . أولاً لان عنف العقاب في النفوس الراقية الادبية يتمثل كانتقام فيشير الحقد والحنق من مكمنهما . وثانياً لان المسامحة التي هي كمكافاة لتبكيمة الضمير الذي قام مقام العقاب تزين التوبة للعذوب كطريق جميل الى دار الفضيلة .

فاذا بلغت الجماعة الى هذه الدرجة من الرقي الادبي بحيث تصبح المسامحة او العفو افعال من العقاب في الردع عن الاجرام كانت صاعدة في سلم الرقي الادبي باطراد ، وكان الاجرام يقل من نفسه كلما حلت المسامحة محل العقاب . حينئذ تكون الهيئة الاجتماعية اقرب مسافة الى المثل الاعلى .

٩٠ — قدر المساولية والمعذورية

بقي امر جوهرى من خصائص العقاب لا يمكن اغفاله من هذا الفصل وهو: هل يكون المرء دائماً مسأولاً عن سلوكه او عمله ، ام انه يكون في بعض الاحوال معذوراً ؟ فها هو الحد الفاصل بين مساويلته ومعذوريته ؟ ومتى يجب ان يقوم العفو مقام العقاب لقد علمت فيما سبق ان السلوك هو فعل مراد بتعقل . وفي الارادة والتعقل معنى

الحرية . وحيث يكون الانسان حرا يكون مسؤولا ولا عذره . فاذا متى تجرد الفعل من الارادة والتعقل او من التعقل وحده ضعفت المسؤولية عنه الى ان تكاد تتلاشى ١ - فالمجنون غير مسؤول عن فعله ، لان فعله مجرد من الارادة والتعقل ، او من ثانيهما على الاقل . ومثله السكران ، فسكره جنون وقتي ، فهو معذور فيما فعله في اثناء سكره ، ولكنه ملوم على سكره لانه تعمد في حالة صحوه

٢ - كذلك الجاهل يُعذر ، وانما يلام اذا كان لاهاله جهل ذنبه . ولهذا يعد العقاب في الجماعة الجاهلة بقصد الارهاب او الردع جائراً ، لانه واقع على أشخاص قليلي المسؤولية لجهلم . فالعالمى الذي لا يعرف القراءة لا يلام اذا لم يعلم بقانون جديد لم يذع في الجرائد او في الجريدة الرسمية ، والسلطة التي تعاقبه اولى بان تعاقب هي ، لانهما حرمتها المعرفة التي تقيه من ارتكاب الذنب الذي ارتكبه غير دار به .

٣ - اذا كان الباعث على الاجرام يثير الانفعال الانساني بحيث يتغلب الخلق على الارادة والتعقل ، فتخف المسؤولية وتقوى المعذورية بنسبة هذا الانفعال . وقد حسب بعض المفكرين الاجرام مرضاً جنونياً ، وكل جريمة ضرباً من الجنون : ولذلك خففوا المسؤولية الى الحد الأدنى ، واقتروا أن يعالج المجرمون من هذا الداء ، داء الاجرام ، بدل أن يعاقبوا . وهم يبنون هذه النظرية على نظرية ان افعال هؤلاء المجرمين ليست صادرة عن مطلق ارادتهم ، بل هي نتيجة تغلب الظروف المحيطة بهم على ارادتهم وتعقلهم ، ولذلك يعذرون . فاذا صحت هذه النظرية سقطت نظرية حرية الانسان برمتها . واذا كانت نظرية الحرية صحيحة فنظرية هؤلاء في المعذورية المطلقة ساقطة لاحالة

١١ - قيمة البمين في الشهادة

اذا لم يخف المجرم عقاب الآخرة ولا عقاب المجتمع ولا عقاب الضمير واستطاع

أن يفلت من القضاء فلا يبقى مهدداً له الا الشاهد ، وهو آخر وسيلة من وسائل درء الجرائم . ولكن الشاهد نفسه انسان كالمجرم ، يمتثل أن يكون شريراً لاصالحاً كما تفترضه الشريعة ، لاسيما لان ضوابط صلاحيته التي عينتها الشريعة لا تكفي ضماناً لكونه شاهداً عادلاً . وأعظم ضابط للشهادة هو اليمين ، فما هي قيمة اليمين ؟

إمان يكون الشاهد صالح الضمير او شريره . فان كان صالح الضمير فالشهادة صادقة من غير يمين . وان كان شرير النفس فاليمين لا تضمن صدق شهادته لان الشرير يحلف زوراً . واذا كانت يمين الشاهد لا قيمة لها فبالاحرى يمين المجرم نفسه لا قيمة لها ، لان من يجرم وينكر جريمته لا يتردد في ان يحلف زوراً

لليمين قيمة حيث تخيم الخرافات والاهام وحيث يعتقد الناس أن المقسم اليمين زوراً يعاقب عاجلاً في حياته . ولكن حيث لا وجود للخرافات والاهام والسخافات ، او حيث هي ضعيفة جداً فلا تأثير لليمين بتاتاً لا باسم الله ولا باسم الشرف . فالضمانة الوحيدة لصحة الشهادة في المجتمع الراقى العاري من الخرافات هو ارتقاء ادبية ذلك المجتمع وارتقاء اخلاق اهله

هـ - الثواب

١ - الثواب نتيجة طبيعية للشريعة الامرية

اقتصر بحثنا في هذا الفصل على العقاب ، كأن الثواب لا شأن له فيه . وسبب ذلك أن الشريعة على الغالب شريعة النهي عن المحرمات — شريعة ردع الشهوات — فوصايا موسى العشر (ما عدا اثنتين) مصوغة بصيغة النهي : لا يكن لك إله غيري . لا تصنع تمثالا منحوتاً . لا تقتل . لا تزن . لا تسرق الخ . فالامتناع عن هذه المنهيات لا يستحق ثواباً . تكفي النجاة من عقاب مخالفتها ثواباً

أما الشريعة الامرية أى شريعة فعل الخير فهي شريعة الارادة الحسنة، شريعة لروح الصالحة، شريعة القلب الطيب . فهي لا تقتصر على ردع الشهوات فقط ، بل تقتضى بالتبرع بالعمل الصالح أيضاً . وكما أن لاندفاع الشهوات فى الطلاح عقابا ، كذلك لاندفاع النفس الصالحة فى عمل الصلاح ثواب

فالعقاب لمخالفة الشريعة السلبية . والثواب لطاعة الشريعة الايجابية على أن الحقيقة فى الثواب لا تقف عند هذه النظرية فقط ، بل تتضح فى نظرية أخرى : وهي أن الثواب حاصل كنتيجة طبيعية لطاعة الشريعة أو عمل الخير . فان الذي يطيع الشريعة ويسير حسب الفضيلة يكون مجاهداً فى ميدان الحياة بالاتفاق مع أخوانه ونظام المجتمع ، فيجد فى التعاون ثوابا لصلاحه ، وفى النصيب الذي يناله من رقى المجتمع العام أجراً لحسناته

٢ — الثواب المعجل

وهنا قد تقول اذا كان الثواب الطبيعي قد يأتى مؤجلا كالعقاب الطبيعي فلماذا تعتمد سلطة المجتمع تعجيل العقاب ولا تعتمد تعجيل الثواب ؟ لماذا لا يكون قانون المشوبات كما يوجد قانون للعقوبات ؟

والجواب : أولاً أن ثواب العمل الصالح يأتى من تلقاء نفسه معجلا على الغالب ، وقلماً يأتى مؤجلا ، لان المرء وهو يسعى ويعمل ويكد مصاقباً لنظام المجتمع وموافقاً لمساعي أخوانه يكون ساعياً الى النجاح بالطريق الاقرب فيبلغ اليه عاجلاً ، وهو الثواب المعد له . ويمكن أن يستحق المرء الصالح ثوابا لمبرات نافلة غير محتمة الوجوب عليه . فاذا لم ينل هذا الثواب الا آجلاً فلأن الثواب نفسه نافلة كالمبرة ، ولذلك لا يجعل له شريعة ، كما أن لاشريعة للمبرة النافلة

وهناك اعتبار آخر أهم شأنه هو : لا يخفى عليك أن الشريعة النظامية الحتمية

(أي شريعة الحكومة أو الدين) حتى الشريعة الادبية الاختبارية . انما هي مضيقه للحرية الشخصية . وكل ما يضيق الحرية يقلل المسؤولية ، وبالتالي يضعف قوة الادبية . فالفعل المحتوم بموجب الشريعة يخرج من دائرة الادبيات . فلذلك اقتضت الشرائع على النهي عن الافعال الشريرة التي تعرض المجتمع للخطر ، وانذرت فاعليها بالعقوبات العاجلة حرصا على سلامة المجتمع ، لانه لو أمهل الاشرار الى أن يقع العقاب الطبيعي الآجل عليهم فقد يتقوض نظام المجتمع قبل أن يقع شرهم الخاص على رؤوسهم وحدهم . فلذلك اقتضى تعجيل ايقاع العقاب عليهم . وأما الافعال الصالحة التي تأول الى رقي المجتمع فقد ترك الامر فيها لحرية الناس لكي يأتوها بدافع القوة الادبية بمطلق اختيارهم . فلم تقيد بشواب ولا تقيد بالتقاعد عنها بعقاب وبالاجمال يقال أنه لا ثواب معين للقيام بالواجب حسب مقتضى النظام والشريعة . حسبه النجاح ثواباً له . ولكن لعصيان الشريعة ومخالفة النظام بعكس الواجب عقاباً معيناً . هكذا اقتضى الرقي الاجتماعي العام الذي تتوزع نعمه على الجمهور



الباب الرابع
الرقىء الادبى

الفصل الاول — سنن التطور الادبى
الفصل الثانى — فى سبيل الارتقاء الادبى



الفصل الأول

من التطور الادبية

١ - مقتضى التطور

- ٢ - للانسان غاية قصوى
٢ - الجودة غاية الانسان القصوى
٣ - الغاية القصوى تستلزم التطور

ب - سنة المصابقة الادبية

- ٢ - رأي سبنسر
٢ - مصابقة الذات والبيئة للمثل الاعلى
٣ - العقل يخضع للطبيعة للمثل الاعلى
٤ - ابداع الحى العالم العقلى
٥ - نزعة الانسان الى المثل الاعلى أعلنت مكاتته في الطبيعة
٦ - ابداع العالم العقلى عوالم أخرى

ج - سنة الانتخاب الادبي

- ١ - الانتخاب الطبيعي
٢ - التنازع العقلى
٣ - التنازع الادبي
٤ - الجودة والنجاح
٥ - معركة التنازع
٦ - هل في الرقى سعادة؟
٨ - ماذا يدفعنا ان نسلك الى المثل الاعلى؟

١- مقتضى التطور

١ - للانسان غاية قصوى يرمي اليها

رأينا في غضون مباحثنا الماضية ان الانسان لا يسلك في عالمه اعتباطاً الى مصير مطلق غير مقيّد ولا محدود ، ولا هو ملقى في عالمه كرشة في مهب الرياح تحت تصرف العوامل الخارجية المطلق . لا . بل هو يسلك ونصب عينيه دائماً غاية يسعى اليها ، هو يعقلها ويعينها . وبهذا يمتاز على سائر الخلوقات المسيرة غير الخيرة ، وعلى الحيوان الذي وان كانت فيه نبضات حيوية تتجه الى غاية محدودة ، بيد انه قلما يعقلها وقلما يعينها

وقد علمنا ان الغايات سلاسل متصلة يفضى بعضها الى بعض كأن هناك غاية قصوى يبتغيها الانسان أو يتجه اليها بسلوكة . فهل هناك حقيقة غاية قصوى ؟ وماهي ؟

أما ان هناك غاية قصوى فيثبته تسلسل الغايات وتوسل الانسان بالواحدة الى الاخرى . ولا بد للسلسلة من نهاية . فاذا كان السرور غايته القصوى يقف عند الغاية التي تجلب له أعظم سرور ، ويكتفي بها ، كما يكتفي الحيوان الأعجم بالشمع . على أن تحمل الانسان ألم المشتقات في سبيله الى غايته يدلك على ان الشعور بالسرور ليس غايته القصوى ، والا لسعى الى سروره من أقل السبل ايلاًماً . إذ لا بد أن يكون للانسان غاية قصوى أخرى غير السرور يتجه اليها . فما هي ؟

٢ - الجودة غاية الانسان القصوى

وقد أشرنا اليها فيما سبق اشارات جلية اذ اتضح من سياق البحث ان النوع الانساني سائر في خطة تميزه على سائر الخلوقات ، وهي أن يسبك شخصيته وذاتية الروحانية في قالب الجودة ، أو بالأحرى في قالب الجمال النفساني . فاختيار

الانسان دائماً الاجود والاحسن انما هو لئزعة فيه الى الجودة والحسن ، أو بعبارة شعرية « الى الجمال » و بتمتعه بالجمال يصوغ شخصيته على مثال جميل . فغاياته القصوى هي المثل الأعلى من هذه الصياغة الجميلة . إذاً سلوك الانسان (ونعني النوع الانساني) متجه دائماً الى تحسين الشخصية على هذا النحو . وغاياته القصوى الاقتراب ما أمكن الى الكمال المطلق (الذي هو مرادف للمثل الاعلى) . وما الادبية الا توجيه السلوك الانساني في الطريق السديد المؤدي الى هذه الغاية القصوى .

٣ - الغاية القصوى تستلزم التطور

فالمستفاد مما تقدم إذاً ان الحياة الادبية حركة نمو ، أو عملية رقي ، ولذلك لا بد أن تكون لها سنن تطور . فيحسن بنا إذاً أن نبحث فيها من قبيل نظرية التطور . وهو معلوم ان فكرة التطور لم تنضج في العقل البشري الى أن صارت علماء أقاموا بذاته الا في القرن الماضي ، اذ اكتشف العلماء والفلاسفة ان سنة التطور عامة في جميع الخلائق الكونية من أجرام سماوية وجمادات وأحياء وحيوانات وانسان . وانما تختلف أشكالها باختلاف المخلوقات التي تتمشى عليها . ولعل الفيلسوف سبنسر أول من عمم سنن التطور على جميع الخلائق وأشكالها وطبقها على أدب النفس أيضاً

ب - سنة المصاقبة

١ - رأي سبنسر

وفحوى نظريته هكذا : الكل نوع من أنواع الحياة حركات ندعوها سلوكاً في كل حركة من حركاتها ما يقال عنه انه جيد أو رديء . وفي رأيه ان عملية الحياة قائمة حتى في أشكالها السفلى باستمرار مصاقبة متناسباتها الداخلية الى

متناسباتها الخارجية ، أي بمواظبة الجسم الحي على المجاهدة في توفيق ذاته مع أحوال بيئته الخارجية . فكل سلوك من قبل الحياة (أو الجسم الحي) متجه إما الى اتمام هذه المصاقبة أو الى عرقلتها ومنعها . فمادام السلوك متجهاً في جهة المصاقبة يعد حسناً . ومادام مناقضاً لها يعد سيئاً . والسلوك الحسن على هذا النحو يحدث سروراً لأنه يجعل الحي (السالك) على وئام مع بيئته . وبالعكس السلوك السيء يحدث ألماً لأنه يعكس السدب . وكل سلوك تقريباً يكون بعضه حسناً وبعضه سيئاً . والسلوك التام الجودة هو الذي يحدث سروراً فقط بلا ألم . وانما يقال عن السلوك انه حسن نسبياً اذا كان سروره يربو على ألمه ، أي حاصل اتجاهه يؤدي الى أفضل ما يمكن من المصاقبة للبيئة . والغاية الادبية العليا هي مساعدة الحي في عملية التطور هذه التي تقوم باتم ما يمكن من مصاقبة التناسبات الداخلية التي في الحي للتناسبات الخارجية في بيئته

٣ - مصاقبة الذات والبيئة للمثل الاعلى

وقد لاحظ مكنزى على سبب ملاحظة وجيهة في تحليل الغاية الادبية على هذا النحو . واليك فحوى ملاحظته : « انه لو اوضح ان معنى الرقي استمرار عملية المصاقبة بين الحي وبيئته وتطبيق الحياة على مقتضيات البيئة . فربي المعرفة انما هو استمرار تطبيق تصوراتنا على حقائق الطبيعة أكثر فأكثر فأكثر . كذلك تقدم الفنون انما هو تعلمنا تدريجياً أن نطبق أشكال حياتنا على الضرورات التي تفرضها علينا أحوال عالمنا الخارجي . وهكذا في الادبيات نزع أن لنا عادات أجمل وقوانين أفضل مما كان لاسلافنا ، بقدر مالنا من واسع التصورات فيما هو مطلوب منا ، وبقدر ما نحن حسنوا الضمير في تلبية هذا المطلوب . ومعنى ذلك اننا نطبق أشكال حياتنا على مقتضيات هذه الحال

«ولكن ماذا يتضمنه هذا التطبيق غير ذلك ؟ أليس أنه يتضمن عدا ذلك أن لنا غايات خاصة نضعها نصب أعيننا لكي نسعى إليها ؟ . . . ان الانسان يدرك حاجته الى مصاقبة بيئته لان له أغراضاً محدودة . فالعالم يرى أن أفكاره أو تصوراته غير مطابقة تمام المطابقة لحقائق الطبيعة . ولذلك يسعى الى زيادة المعرفة لكي يتسنى له أن يطبقها أتم تطبيق . فالانسان العلى يعلم حاجته الى هذا التطبيق أو المصاقبة بينه وبين بيئته ، لانه يعلم أن له غاية يريد الحصول عليها و بعبارة اخرى لانه يأتي الى الوجود ومعه مثل أعلى ليس له في الوجود شكل مطابق له (بل هو يجاهد في ابتداعه)

« فاذا كان الامر كذلك انعكست الآية . فلا يقال ان النقص الذى فى الاحياء (والذى يزيله رقى حياتهم التدريجى) انهم غير مصاقبين لبيئتهم بل أن بيئتهم غير مصاقبة لهم ، لان القاعدة التى يعرف بها هذا النقص موجودة فيهم لا فى البيئة . فاذا كان الانسان يتغنى احيانا أن يغير مجرى الطبيعة فلا أنه يريد أن يكيف البيئة لكي تصاقبه ، أو بالاحرى لانه يريد أن يكيف البيئة ونفسه معا لكي تصاقبا المثل الاعلى الذى يجب أن تتمثل به حياته . حتى أن الحيوانات العجماء فى كثير من الاحوال تجعل البيئة مصاقبة لها كما تجعل نفسها مصاقبة للبيئة . ففى كل حال نرى هناك مثلا اعلى للمصاقبة ، أى أن هناك غاية يرمى الحى اليها مدركا لها أو غير مدرك . واذا كان الامر كذلك فمما لا ريب فيه أن الغاية هى التى تعين نوع عملية المصاقبة التى تُنال بها الغاية نفسها »

ووجه الخلاف بين مكنزى وسبنسر هو أن سبنسر يجعل سبب عملية المصاقبة فى عوامل البيئة الخارجية . ومكنزى يجعله فى الغاية التى يرمى اليها الحى بواسطة هذه المصاقبة . على أن مكنزى لم يبسط وجهة ملاحظته مع انها من الاهمية بمكان

عظيم بل وقف عند تنفيذ نظرية سبنسر كما رأيت . أما وجاهة هذه الملاحظة فهي
في (يقيننا) في وضع الغاية القصوي في المكان الاول من الاهمية وفي جعلها القوة
الرئيسية المنبثة في عملية التصاقب

٣ العقل يخضع الطبيعة لخدمة المثل الاعلى

ولو كانت الحركة الحيوية مقتصرة على المصاقبة المتبادلة بين الحي والبيئة لكان
التطور بطيئاً جداً قلما يختلف عن تطورات الجمادات كالتطورات الجيولوجية مثلاً .
ولو كان التطور مقتصراً على مجرد نتيجة التفاعل الطبيعي بين قوتي الحي والبيئة
لقل التنوع فيه ، ولرسا الحي على حالة واحدة في بيئة واحدة دهوراً طويلاً ، ولما نشأ
من الحياة العالم العقلي ، ومن العالم العقلي العالمان الاجتماعى والادبى . لانه ان كانت
الحياة نتيجة تفاعل كهاوى اوشبه كهاوى بين عناصر المادة فالعقل ليس كذلك
بل هو في دوره الاول نتيجة تفاعل بين عمليات الجهاز العصبى وقوى الطبيعة
الجارجية من تخيل وذاكرة الخ ، وفي دوره الآخر نتيجة تفاعل القوى العقلية نفسها
من تجريد واستدلال واستنتاج الخ مستقاة عن المادة

فلذلك منذ تم نشوء الحياة وتميزها عن الجماد صار في جوهر الحي نزعة الى
التغلب على الطبيعة والتحكم فيها ، ليخضع قواها ويستخدمها لرغائبه . ففيما هو يصاقب
البيئة الطبيعية لكي يستطيع أن يعيش فيها كان يحاول أن يجعلها من نواح أخرى
مصاقبة له . وكان كلما ارتفع درجة في سلم رقيه ازدادت وسائله لاختضاع الطبيعة له
وجعلها مصاقبة له .

٤ - ابداع الحي العالم العقلى

فاذاً منذ شرع الحي يصعد في سلم رقيه نشأت فيه غاية تسير هذه المصاقبة
التي بينه وبين الطبيعة . وهي أن يتفوق على الطبيعة ليس بكيفية قوته المتغلبة

فقط بل بشكل مادتها وأسلوب تركيبها . وليس بذلك فقط بل بإنشاء عالم روحاني لم يكن موجوداً في الطبيعة اولى لم يكن فيها منه الا جوهره ، وأما شكله وبنيته فهما من مبتدعات القوة الحيوية ومخترعاتها

فالعالم العقلي البحت من تخيل وتجريد وتعليل الخ ليس موجوداً في الطبيعة الجامدة وإنما هو من مبتدعات الطبقة العليا من طبقات الحياة - من مبتدعات الجهاز العصبي الانساني . وليس ذلك العالم نتيجة تفاعلات هذا الجهاز مع قوى البيئة الطبيعية فقط ، بل هو بالاكثر نتيجة تفاعلات الاجهزة العصبية والدماعية المتعددة بعضها ببعض اولاً ، ثم تفاعلات القوى العقلية الصادرة منها بعضها ببعض ثانياً

خذ مثلاً لغة التفاهم بين الناس والحيوانات العليا ، فانما هي ابتكار الحياة الدماغية ، وقد تغلب بها الحي على المسافات بحيث يتصل عقل بعقل عن بعد . ثم خذ المتون التي تمطيتها اللغة كالكتابة والقراءة والطباعة ، فقد تغلب بها الانسان على الزمان ، وصار في وسع عقول الخلف أن تتصل بعقول السلف . ثم أضيف الى ذلك ما جدد من أدوات النقل والنسخ كالتراسل على أجنحة الاثير ، وكحفظ الاصوات على الاقراص الفونوغرافية ، وحفظ الرسوم والصور في الالواح والاوراق ، تجد أن العقل البشري الذي هو عالم فوق المادة قد ابتدع عوالم جديدة ليس في العالم الجمادي الا مادتها فقط ، وأما صورها والقوة المنبعثة فيها فانما هي من ابتكاره واذا عطفت على هذا الفن الجميل وجدت هناك عالماً آخر أعجب وأعلى قد ابتدعه العقل البشري ابتداءً وليس منه في الطبيعة سوى مادته فقط .

فالموسيقى والمجاز الشعري والتمثيل والرسم التخيلي وجميع أنواع الزخرفة انما هي عوالم محدثة لم يكن لها أثر في الطبيعة قبل أن ينضج العالم العقلي وأغرب من ذلك وأعجب عالم الرياضيات المجردة . فقد أصبح هذا النوع

من العلوم عالماً عظيماً واسعاً كاتساع الفضاء ، وكما اتسع ظهر انه غير محدود . فهذا علم لأصل له في الطبيعة على الاطلاق ، وانما هو من مستنبطات العقل البشرى ، ولا وجود له إلا في مخيلاته المجردة

٥ - نزع الانسان الى المثل الاعلى أعلت مكانته في الطبيعة

فلو كان التطور مجرد تصاقب الحي مع البيئة فقط لبقى الحي المتصاقب مع بيئته الى الأبد كما هو ، ولا يتغير الا حين تتغير البيئة ولا يتغير الا بحسبها . ولكن للحي غاية يرمى اليها في تصاقبه مع البيئة الخارجية (غير لذة الوائم مع البيئة كما يقول سبنسر) وهي التفوق على الطبيعة في تكيف القوة ورشاقة حركاتها وتنوعها وفي تكيف الشكل وتركيب أجزائه . وهو ما يحسبه الحي أفضل أو اجود أو أحسن أو أجمل مما وجدته في الطبيعة . وهذه الغاية نتيجة نزعته فيه لانسكرك انه ورثها من جوهر الطبيعة المادية التي ولدته أو اشتق منها . وانما استقوت فيه . وبهذه النزعته انفرد عن مادة الطبيعة المادية . وبها يدرب تصاقبه مع البيئة . فتارة يصاقب البيئة وأخرى يؤثر فيها فيجعلها تصاقبه . ولولا هذه النزعته لما كان الا خاضعاً للبيئة ، ولا متأثره فيها . وبتدريبه عملية التصاقب هذه على هذا النحو تطور حاصداً في سلم الرقي الى أن بلغ ما بلغ اليه منه الآن ، حتى كاد يسيطر على البيئة سيطرة تامة ، وقلمما تسيطر هي عليه

فهذه الغاية ، غاية التفوق على الطبيعة في الجمال الشكلي والقوة المتلاعب بها انما هي المثل الاعلى الذي تتجه اليه تلك النزعته التي اقتنصها الحي من الطبيعة الجمادية منذ تميز عنها

٦ - ابتداء العالم العقلي عوالم أخرى

رأيت فيما تقدم أن العالم العقلي انما هو درجة تطويرية عليا ابتدعها الجهاز العصبي في الحي . ثم ان العالم الاجتماعي الذي تشيد على أساس التفاهم هو درجة

تطورية أخرى أعلى ابتدعها العالم العقلي ، ثم انضم اليها فتعاونوا في ترقية العقلية والاجتماعية معاً . ثم ان العالمين الرياضى والفنى هما درجة تطور ثالثة أعلى أيضاً ابتدعها العالمان العقلي والاجتماعى معاً - فماذا بعد هذه العوالم ؟

بعدها نجد العالم الادبي الذى هو درجة من الرقى أعلى من العوالم الثلاثة الآنف الذ كر ، وقد ابتدعته هى ابتغاء للكمال فى الجمال ، اوسعياً الى المثل الاعلى فى الجمال . فصوغ الشخصية الانسانية بقلب الفضيلة وسجية احقاق الحق ، انما هو درجة أعلى من درجة صياغته العقلية بقلب الروح الموسيقية او الشعرية الخ ، لان هذه الصياغة لاتزال متصلة بالمادة او قريبة منها . وأما الصياغة الادبية فقد بعثت عن المادة . فالجمال الادبي اذاً أعلى وأرقى من الجمال الفنى . اذاً الى الآن الغاية الادبية هى مثل الانسان الأعلى فى الجمال

ثم ماذا بعدها ؟ الله أعلم

ج - سنة الانتخاب الادبي

١ - الانتخاب الطبيعى

اذا كان العالم الأدبي نتيجة تطور العوالم التى سبقته فلا ريب أنه هو متمش على سنن التطور التى تمشت عليها تلك العوالم قبله . وانما سنن التطور هذه تختلف فى كل عالم عنها فى الآخر بعض الاختلاف . ولذلك لا بد من تنقيح معناها فى كل عالم . وهنا لا يهمننا الا تنقيحه فى العالم الادبي . فلتر ما هي سنة التطور الأدبي اي السنة التطورية التى يتمشى عليها العالم الادبي

اول من صاغ هذه السنة دارون ابو علم التطور وفلسفته . ومحصلها ان تطورا لانواع الحيوانية او تدرجها فى مدارج الرقى يحدث بواسطة تنازع البقاء الذى ينجل عن بقاء الانسب او الاكثر مصابفة للبيئة . وهذه العملية الحيوية تجمل بعبارة

الانتخاب الطبيعي بفعل الوراثة . أي أن الطبيعة بواسطة ذلك التنازع تنتخب الافضل أو الاكثر مصابفة لها . والانتخاب الطبيعي أصبح تعبيراً عن عملية التطور التي تتنازع فيها الانواع المختلفة بما لها من بيئة وأعضاء خاصة تتنازع السيادة الى أن يتفوق نوع فيها ويطنى ويبقى مستمراً في الحياة الى أن يكثر ويتدفق الى بيئات آخر حيث يضطر الى مصابفة تلك البيئة الجديدة ، فيتنوع الى أنواع أخرى بحكم البيئة . وهذه الانواع الجديدة تستأنف تنازع السيادة ، وهكذا دواليك فلتر كيف تطبق هذه السنة التطورية على العالم الادبي أو كيف نمشي الاديبيات على هذه السنة

٢ - التنازع العقلي

يحدث التنازع في المملكة الحيوانية في الدرجة الاولى بين الافراد أو جماعات الافراد ، فبعضها يهلك و بعضها يبقى . ولكن المملكة الانسانية قل هذا التنازع الحيوى ، أو انتهى بين الافراد أو الجماعات ، بسبب نشوء الانظمة الاجتماعية التي أوجدت الافراد في جماعات ، الى أن صار التنازع الفردى تمزيقاً لوحدة الجماعة وبالتالي فناء للفرد . فانتقل التنازع من بين الافراد والجماعات المتحدة الى ما بين الامم المنفصلة . ولأن تعامل الامم آيل حتما الى ترابطها واتحادها فهذا التنازع يقل تدريجياً فيما بينهما . فالتنازع الحيوى الذى رأيناه بين الحيوانات اخذ يتلاشى في المملكة الانسانية

وانما في المملكة الانسانية تنازع آخر يختلف فى شكله عن ذلك . هو تنازع عقلي لا تنازع حيوى . فليس هو ضد الافراد الضعفاء أو غير المصاقبين للبيئة بل هو ضد الآراء والعادات والانظمة التي لا توافق المجتمع . فلا يؤذن لأى رأى أو عادة أو نظام أن يتفوق ويبقى الا اذا كان ملائماً لسعادة المجتمع ، فاذاً هو

تنازع بين الافكار والانظمة ، أو بين المثل العليا ، لابين الاشخاص ، ولا بين جماعات الاشخاص

نعود الى سبب هذا التنازع الحيوى في المملكة الحيوانية وهوان بعض الافراد تولد (بسبب عوامل بيئية) ممتازة بمزايا طبيعية خاصة تجعلها أصلح للبقاء من غيرها . وتلك تنازع هذه الرزق أو الحياة . فهذه تهلك وتلك تبقى وتورث مزاياها لخلائفها . وأما تلك التي هلكت في حلبة النزاع فتنقرض سلالتها .

٣ - التنازع الادبي

أما في التنازع الادبي فليس الامر كذلك . هو تنازع عقلي اجتماعي ، هو تنازع بين العقول . فاذا امتاز عقل (أو عقول) ببعض المواهب فمن جراء تفاعله بالعقل الاجتماعي العام وتأمله في حالة المجتمع قد يكتشف نمطا للسلوك أصلح لحياة المجتمع ، كأن يرى مثلا ان الرق والنخاسة غير صالحين لحياة المجتمع ، فيبتغي الحرية الشخصية . أو يرى كما رأى قاسم بك امين ان تحجب المرأة لا يصلح للحياة الشرقية الجديدة فيبتغي السفور . فقد يصادف مقاومة عنيفة ، وقد لا يجد الا مظاهرين قليلين له . وربما اضطهده الرأي العام . ولكن اذا كان رأيه أصوب فلا بد أن ينتشر رويداً اذ يصادف قبولاً في عقول الافراد . ومع الزمان يصبح رأيه هذا رأي المجتمع . فتفوق فكرة اطلاق الحرية الفردية على الرق وتبقى ، وينتفي الرق . (وهكذا كان) وتتفوق فكرة السفور ويتلاشى الحجاب (وهكذا سيكون) . فترى فيما تقدم ان هذا التنازع لم يصب الافراد بسوء وانما هو قضى على أنظمة قديمة فلاشاها ، وأحيا أنظمة جديدة . على هذا النحو يكون الانتخاب الأدبي أو الانتخاب الاجتماعي

على انه لا بد من الفات نظر القارئ الى ملاحظة جوهرية في هذا التنازع وهي : ان أي نمط من السلوك أو أى نظام أو عادة لا يعد جيداً لانه لنجح ، بل هو جيد لانه أفضل على سواه . وما نجاحه الا دليل على جودته . ولكن النجاح لا يكون دائماً دليلاً على الجودة . فقد يكون الامر جيداً ولكنه لا ينجح . وقد ينجح ولكنه لا يكون جيداً . فسر نجاح الاسلوب ليس في جودته بل في أفضليته لحالة المجتمع كما هي ، لان فيه خصائص مصابقة لحوال المجتمع ، بحيث ان المجتمع يصاغ به من غير ان يحدث احتكاك بين الافراد . أي ان الاحوال الاجتماعية التي يدخل اليها هذا الاسلوب الجديد لا تضرب ، والمجتمع نفسه يستطيع أن يحيا من غير أن يعرفل قسم منه حياة الأقسام الأخرى ، بل تبقى جميع أقسامه متوازنة فيه . بهذا المعنى يعد الاسلوب جيداً . فحين كان الارقاء راضين برقمهم كان نظام الرق حسناً . ولما شرع بالقضاء هذا النظام شعر الارقاء بمثل ظلم في الغائه ، لأنهم وجدوا أنفسهم مضطرين أن يسعوا الى رزقهم بانفسهم بمطلق اختيارهم وبارشاد عقولهم ، بعد ان كانوا يعيشون متكئين على تدبير غيرهم جزاء لعلمهم . كذلك نرى جانباً كبيراً من المتحجبات متمسكات بالحجاب الآن لانهن تعودنه ويستحين بالسفور ، اولان رجالهن لا يردنه ، وهن يابين الخروج من تحت طاعة رجالهن . ولهذا يحدث اضطراب في المجتمع الشرقى بسبب تنازع الحجاب والسفور . فحتى زال هذا الاضطراب وعاد التوازن الى المجتمع يصبح السفور صالحاً للمجتمع ، فنقول عنه حينئذ انه جيد ، ونجاحه دليل على جودته

٥ - معركة التنازع

قد تقول اذا كان أى أسلوب جديد في الحياة لا يعد جيداً قبل أن يستتب ، واذا كان يحدث اضطراباً في المجتمع فلا تقدر أن تقول أنه جيد لانه قد لا يستتب ،

فما الذي يجعلنا أن نتوخاه وأمامنا خطر الاضطراب الاجتماعي أو فقد توازن الاجتماع؟
وعندنا أن دليل جودة أساليب الحياة هو توازن المجتمع. فهذا التوازن هو جيد بمد
نفسه. فما الذي يجعلنا على تعريضه للخطر ونحن غير واثقين من رجوعه الى السلامة؟
ما الذي يقنعنا أن الاسلوب الجديد الذي نتوخي ادخاله الى أنظمة المجتمع جيد؟
نقول - أن الانتخاب الادبي الذي أشرنا اليه يعمل عمله من غير أن نريد،
فهو سنة . وهذه السنة تقضى بالتنازع كما علمت ، والتنازع يحدث اضطرابا . ومتى
انتهى ببقاء الافضل عاد التوازن الى حاله. فاذا كنا نعمل الى مقاومة سنة التنازع الادبي
بالحرص على التوازن الاجتماعي كنا نعارض مجرى التطور أو الرقي الادبي ونصده
في سبيله . فمادام هذا التطور جارياً في مجرى الرقي فلا بد من اختلال التوازن كلما
نزل نظام جديد أو أسلوب أدبي جديد الى ميدان النزاع ، ولا بد من رجوع التوازن
الى نصابه متى انتهت المعركة . وهكذا يكون الرقي الادبي والاجتماعي درجات
تنازعية أو سلسلة معارك. ولا بد من التدرج في ميادين النزاع على هذا النحو مادام
أمام الانسانية «مثل أعلى» تسعى اليه . فكما أبدلت نظاماً جديداً بنظام عتيق
ولو بمعركة خطت خطوة الى المثل الأعلى . ولا بد أن تبتدع أنظمة جديدة مادامت
بما لها من النزعة الى الرقي تبتدع عقولا متميزة بالمواهب . وهذه المواهب العقلية قوى
تحدث حركة . وحركتها في تقليب الأنظمة

٦ - هل الرقي سعادة

هنا يلوح في البال مبدأ السعادة الذي هو من أهم العناصر الادبية ، وهو محور
من محاور الحياة الادبية . فقد نسأل أنفسنا هل في هذا الرقي القائم على سنة التنازع
وبقاء الافضل سعادة ؟ وماهى السعادة المتضمنة في عملية الانتخاب الادبي على
نحو مارأيناها

لقد فسرنا السعادة فيما سبق بأنها ارضاء للرغبة، أو بالاحرى ارضاء لعدد أوفر

من الرغائب النفسية ، وعلمنا أن السعادة ليست الغاية الادبية القصوى وانما هي مصابفة لها أو أنها تأتي معها وبها ، وأن الغاية القصوى هي صوغ الشخصية بسجية الرغبة في المثل الاعلى . فإذا السعادة القصوى هي في تنظيم الرغائب وتوجيهها الى المثل الاعلى ، وفي ادراك هذا التنظيم . وما عملية الانتخاب الادبي الا هذا التنظيم ، تنظيم الرغائب المؤدية الى المثل الاعلى والجالبة معها السعادة القصوى - تنظيمها بحيث تجعل أساليب الحياة وأنماطها مصابفة لحوال المجتمع . فالسعادة مندججه في الغاية ، ولهذا تبدو لنا أنها الغاية نفسها . فنحن نبتغي السعادة . والانسانية المطلقة تبتغي المثل الاعلى في تحسين الشخصية وتجميلها متذرعه الى هذه الغاية باحداث السعادة في النفس البشرية

٧ - ماذا يدفعنا أن نسلك الى المثل الاعلى

بقي أن نعلم كيف ينشأ « الواجب » الذي يؤدي بنا الى المثل الأعلى .
مالذي يوجب علينا السلوك الى الغاية الادبية المتضمنة المثل الاعلى ؟ لماذا نريد أن نسلك السلوك الادبي الذي يلائم المجتمع ككل نحن جزء منه ؟
بابتغائنا السعادة كغاية نهائية نشعر ان الصوت الذي يدعونا الى القيام بالواجب هو صادر من ذاتيتنا . وانما الانسانية التي هي أعلى طبقة في الوجود وفي أعلى درجة من الرقي هي التي تحدث هذا الصوت ، ولسان حالها يقول كن شخصية اجتماعية لا ذاتية حيوانية . هي التي اقامت الضمير وسلمته ميزان الدينونة ، وهي التي عينت السعادة جزاء للقيام بالواجب ، والألم عقابا لمخالفته .
فصوت الضمير الديان هو صوت الانسانية الصادر من الشخصية الاجتماعية الحقيقية . ولذلك متى ندم الانسان على فعل مذموم قد فرط منه يقول مخاطبا نفسه : ماذا فعلت يا هذا . لماذا فعلت هذا الفعل ؟ كأن شخصيته الانسانية تعاتب ذاتيته البهيمية . كأنه يقول : « لم أكن أنا نفسى حين فعلت هذا الفعل الشنيع »
(١٧-٢)

الفصل الثاني

في سبيل الارتقاء الادبي

أ - سنن التطور الارتقائي

- ١ - تنازع الفضيلة والرياسة
- ٢ - عناصر الحياة الادبية
- ٣ - تنافر العناصر
- ٤ - ماهو التطور الارتقائي
- ٥ - العبقرية تنشأ تجديداً في العناصر
- ٦ - كيف يصلح المصلحون
- ٧ - كيف يحدث الاصلاح

ب - تاريخ التطورات الادبية القومية

- ١ - وحدة المبدأ الادبي
- ٢ - تطور المحبة وارتقاؤها
- ٣ - تحول المحبة الى احترام
- ٤ - تاليه الزعيم
- ٥ - نشوء الاشتراع
- ٦ - نشوء نظام الحكم
- ٧ - نشوء العدل والرحمة
- ٨ - انفصال نظامي الدين والسياسة
- ٩ - نشوء الديمقراطية
- ١٠ - المساواة
- ١١ - تحرير المرأة

ج - تاريخ التطورات الادبية الاممية

- ١ - الحرب
- ٢ - الانسانية العامة الشاملة
- ٣ - الاسترقاق والاقطاع
- ٤ - ارتقاء الروحانية
- ٥ - اعتراض على تأثير الروحانية وردة
- ٦ - الدعاية للمبدأ الادبي

د - عيوب الانظمة الادبية

- ١ - العيب الاقتصادي
- ٢ - عيب الاستعمار

أ - سنن التطور الارتقائي

١ - تنازع الفضيلة والرذيلة

التمدن كما نعرفه الآن وكما عرفنا تاريخه الماضي بعضه نتيجة افعال الصالحين ، وبعضه نتيجة أفعال الطالحين . وبعض انظمته حقة صالحة وجيدة ، وبعضها باطلة وسيئة . فالفضيلة والرذيلة تعلمان فيه معاً دائماً متنازعتين . وهو كما هو الآن مصائب لسكنتيهما . وكما تغلبت الفضيلة على الرذيلة في معركة تطورية خطأ التمدن خطوة في سلم الرقي ، والعكس بالعكس . وربما كان التمدن الحالي كما نعرفه الآن غير مهيباً لكي يلاشى الرذيلة وشرورها بتاتا ، ولا لكي يجعل الفضيلة وحدها سيدته . على أن ما عرفناه من تاريخه الى الآن يدلنا على أن فوز الفضيلة على الرذيلة أو الخير على الشر أغلب . ولكن ليس هذا التغلب مطرداً فقد يتغلب الخير اليوم والشر غداً ، وقد يتحسن أحد الانظمة ويصلح لخير المجتمع فيجد ظرفاً غير ظرفه ، ويحدث نظاماً آخر يغلب الشر على الخير . مثال ذلك عصرنا الصناعي الاختراعي هذا ، فما من أحد يجهل أو ينكر أنه أعظم العصور نعمة لبني الانسان . فقد نشأ فيه النظام الصناعي الجديد الذي طرح عن عاتق البشر تسعة أعشار الجهاد العضلي وضعاف المصنوعات أضعافاً . فلا ريب أنه بركة للنوع للبشري

ولذلك كان منتظراً أن يزيد رخاء الناس ويخفف غلواء تنازعهم للرزق وبالتالي تقل الشرور والجرائم . ولكن النتيجة جاءت بالعكس لان هذا النظام الصناعي الجديد طوح بالنظام الاقتصادي في بيداء الاستقطاب المالى . فزاد الممولين غنى والعمال فقراً ، وجدد للحياة حاجيات عديدة تغري النفس بها ، فلا اغنياء يتمتعون بها ، والعمال يتوقون اليها ، ولا يستطيعون التمتع لفقهم ، فيتندرع بعضهم اليها بالوسائل غير الشريفة . وكذلك لان الفقراء ضعفاء يستغل الاقوياء اعابهم فلا

يبقى لهم حول ولا قوة لترقية أنفسهم في المعرفة والتهديب والاخلاق ، فيمتطوحون
مكرهين في الفساد . كذلك الاغنياء من الجهة الاخرى وقد تمكنوا من استثمار
ألعاب العمال لم يبقوا في حاجة الى السكدح والعمل ؛ فيشغلون أوقاتهم وينفقون أموالهم
في الفساد ، الا من ندر منهم

فترى مما تقدم أن النظام الصناعي الذي يفاخر به عصرنا كل العصور الماضية
بعمامده قد أفسده النظام الاقتصادي الموروث الذي بني على نظام سياسى أفرادي
استبدادى سابق - أي غير ديموقراطي

وفما يلي نبحث في سنة الارتقاء الادبي وكيفية تطور الحياة الادبية وتقدمها

٢ - عناصر الحياة الادبية

تتألف الحياة الادبية من أربعة عناصر رئيسية

١ - مبدأ أدبي يسلم به المجتمع كمثل أعلى يمثله شكل من أشكال الحياة
العملية ، كنموذج يقتبسه الفرد ولو من غير انتباه أو من غير شعور باقتباسه

٢ - انظمة اجتماعية تتحدد بها أفعال الفرد

٣ - أساليب السلوك حسبها ألفها الفرد، واقتبسها بانتباه لاقتباسها أو بغير

انتباه ، فكانت عادة

٤ - الروحانية الادبية ، وهي تشبع النفس بالمبدأ الادبي الاعلى

وهذا العنصر الاخير ثابت لا يقبل التغيير . فاما أن يكون الفرد متشبعاً به أو
غير متشبع . وأما العناصر الثلاثة الاخرى فقابلية التغيير والتجدد . فأى عنصر منها
إذا تجدد أحدث تنافراً بينه وبين العنصرين الآخرين

٣ - تنافر عناصر الحياة الادبية

لكي تتوافق العناصر الثلاثة ويعود التوافق والتوازن فيما بينها ، لا بد أن يحدث

تطور فيها جميعاً. لذلك ترى دائماً تنافراً بين هذه العناصر لتجدد متوال فيها حيناً بعد آخر

مثال ذلك أن من المثل العليا، أو المبادئ الأدبية التي يتوخاها الانسان المتمدن المساواة، ومن الانظمة الاجتماعية ما يؤيد هذه المساواة، كأنظام القضائي الذي يجعل جميع الافراد متساوين أمام القانون. ومنها ما ينافي هذه المساواة، كأنظام الاقتصاد الذي يؤذن أن يتفاوت الناس في تقاسم حاصلات الاعمال، بعكس النسبة بين تفاوت الناس في الجهاد في العمل. زد على ذلك أن أفعال الناس مخالفة لهذا المثل الاعلى الذي ينشدونه. فيندر أن تجد من يسلك سلوكاً يدل على أنه يعامل الناس كساويين له في الحقوق والواجبات

اليك مثلاً آخر أوضح. السلام رغبة كل فرد، لانه الضامن الوحيد لاستثمار الفرد ثمرة عمله. والقوانين والانظمة التي تؤيد السلام تشتمل على قوانين وانظمة حربية أيضاً، كأن الحرب امنية منشودة أيضاً، وبعض أعمال الناس محصورة في الاستعدادات الحربية. ولاريب أن معظمهم ممن ينشدون السلام ويرغبون فيه مثال ثالث أيضاً الحرية الشخصية والقومية، كحق أساسى من حقوق الانسان، رغبة تنشدها الامم المتمدنة. والقوانين الدولية الخصوصية تؤيد هذا المبدأ الادبي. ولكن القوانين الدولية العمومية تناقضه وتجهز الامة القوية أن تستبد بالام الضعيفة لتستعمرها. والفرد الاوربي يؤيد حرية الانسان كحق طبيعى في دائرة بلاده، ويعمل خلاف هذا المبدأ خارج بلاده

كذلك الاحتفاظ بكنية الاسرة كمبدأ سام حرصاً على سلامتها من مزيج اجنبى لا يضمن نقاوتها من المزج. والترقية في وظائف الحكومة حسب قانون الاقدمية لا يضمن دائماً ان يترقى الاكثر أهلية الى المنصب الاعلى.

والدبلوم لا يدل دائماً دلالة صادقة على الاستحقاق . كما أن الاستحقاق لا يضمن النجاح دائماً

وعملية التطور في كل أمة وشعب تقوم بالتوفيق بين هذه العناصر : المثل الاعلى والنظام والعادة . كلما تجدد عنصر منها جد تنافر بينها . ومتى كان هذا التطور جارياً على سنة التطور الارتقائي العامة كانت أدبية المجتمع صاعدة في سلم الرقي . وهذا ما يحدونا للبحث في سنة التطور الارتقائي من الوجهة الادبية ، وكيف يتمشى التطور الأدبي عليها

٤ - ماهو التطور الارتقائي

لفظ التطور او التحول من طور الى طور او من شكل الى شكل لا يفيد معنى الارتقاء . التحول يحتمل أن يكون اسفلالاً ارتقاء . فلا بد اذاً من وصف التطور بالارتقائي احترازاً من التطور التسفلي . مع كل ذلك لا بد من تبيان ماهية الارتقاء وتحديدته ، لئلا يشكل علينا التمييز بين الارتقاء والانحطاط ، ونخطيء في بعض الاحوال فنحسب المنحط راقياً فقد نعد اجناس الطيور أرقى من الفئران مثلاً ، وماهي كذلك في سلم التطور الحيواني

لذلك اشغل الفيلسوف سبنسر الجانب الاعظم من كتابه المبادئ الاولى ، الذي هو مقدمة لفلسفته ، في تعريف التطور الارتقائي معتمداً بالاكثر في ذلك على الحقائق العلمية التي اكتشفها دارون ، وقد استخرج من مباحثه الضافية تعريفاً للتطور جعله كسنة طبق عليها التطور في العوالم المادية والحيوية والعقلية والاجتماعية والادبية . ولاتزال اولياته التطورية الى الآن ذات مقام في الفلسفة ، ومستنداً لكثير من الباحثين

فالتطور الارتقائي حسبها حده سبنسر هو تحول البسائط المنفصلة وغير

المحدودة الاشكال الى مركبات متصلة او مؤتلفة محدودة الاشكال ، وفي أثناء هذا التحول تتجمع المادة وتنطلق منها القوة . فالكون كاه آكل من التشتت المضطرب الى التكتل المنظم الهادى .

وما تبسط فيه سبنسر في كتابه لشرح هذا التعريف لا يمكن أن يبسط في بعض هذا الفصل . وانما لكي يفهم القارىء معنى تحول البسائط المنفصلة الى مركبات مؤتلفة نلت نظره الى التطور الاجمالى الذى حدث في العالم الحيوى (البيولوجى) ونرجو منه أن يقارن بين الدودة والهرة مثلا ، فيجد أن الدودة قليلة الاعضاء ، فما هي الا انبوبة تمر فيها المواد الترابية المائعة ، وجدرانها الداخلية تتمص منها المادة المغذية . وهناك بعض انايبب تحتوي على سوائل بسيطة لهضم الغذاء وتحويله الى مادة الجسم . ومع ذلك ليست أجزاء الدودة شديدة الارتباط بعضها ببعض ، فاذا انقطعت الدودة نصفين استغنى كل نصف عن الآخر ، وعاش لنفسه ونما دودة كاملة . وأما الهرة فتشتمل على أجهزة مختلفة الوظائف للهضم والامتصاص والتيار الدموى والتنفس والعصب الخ ، وكلها تعمل متوافقة مؤتلفة لغاية واحدة ، وهى احياء الجسم كله . ولكن اذا قطع منها جزء فلا يستطيع أن يعيش مستقلا عن الكل . واذا كان جوهريا للكل فبقطعه يموت الكل . والدودة والهرة ترقتا من أصل حيوى مكروبي واحد ، كما أن سائر الحيوانات ترقت بعضها من بعض ، والانسان من جملتها . فحيث تجدد الجسم اكثر أجهزة والاجهزة اكثر تركبا تعلم أن الحيوان أرقى . ولهذا الاعتبار يعد الانسان أرقى جميع الحيوانات ولا سيما لفرق ظاهر بينه وبين أشباه الانسان في الدماغ والجهاز العصبى

كذلك نلت نظر القارىء الى العقل الانسانى والعقل الحيوانى ، فيجد ان الاول أكثر قوى من الثانى وقواه أوسع مدى . ونلت نظره أيضا الى العالم الاجتماعى فيجد ان الامة المتمدنة أكثر انظمة من القبيلة الهمجية . بل يجد ان

الامة الواحدة اليوم أرقى منها أمس ، بتعدد أنظمتها وتشعبها وتفرعها وتخصص
فئاتها بها . فالاقتصاديات التي كانت متاجرة بسيطة ومقتصرة على المقايضة والنقل
بين المنتج والمستهلك أصبحت تشمل على عمولة ومنتجر وصرافة وضمانة خسارة
الى غير ذلك من التشعبات . وكما تشعبت الانظمة وتعددت مشتبكة بعضها
ببعض زادت المجتمع تكتلاً ، وزادت تكتله متانة

هذا هو معنى التطور الارتقائي كما شرحه سبنسر ومثل عليه في جميع عوالم
المادة والحياة والعقل والاجتماع وأدب النفس أيضا . وسنة هذا التطور هي كما
بسطها دارون واستخلصها في خمس عبارات : « الانتخاب الطبيعي » كنتيجة
« لتنازع البقاء » « وبقاء الاصلح » « والوراثة الطبيعية » « ومصاوبة
الحي للبيئة » . والارتقاء الأدبي الذي نحن بصدهه يتمشى على هذه السنة بالمعنى
الذي تقدم بيانه .

• - العبقريّة تفتىء تجديدأ في العناصر

ولا يخفى عليك ان القوة الأديبة هي أهم عامل من عوامل التطور الاجتماعي .
فلا يخطو الاجتماع خطوة في تطوره الاجتماعي الا لان مبدءاً جديداً ، أو نموذجاً
للحياة جديداً ، نشأ في العقل الاجتماعي فأحدث في المجتمع تطوراً جديداً . فان
كان هذا المبدأ صالحاً للحياة المجتمع ولنموه ، وكان يزيد تكتلاً ومتانة ، ويوثق ارتباط
أجزائه بعضها ببعض ، تمكن فيه واضطر النظام الموافق له ان يتعدل ويتنقح
بمقتضاه ، واضطر الافراد أن يتعدوا السلوك بموجبه : يضطرهم لذلك بما يفرهم به
من جودة فوائده لهم . وان كان غير صالح لحياة المجتمع ، ولا هو مفض الى نموه
أحدث اضطراباً في المجتمع ، كما يحدث التسمم الميكروبي اضطراباً في الجسم . وبعد
حين يتقيأه جسم المجتمع أو يتغوطه ، أو يفرزه ويتطهر منه

ينشأ المبدأ أو النموذج الجديد في الحياة من العبقرية التي ينجبها المجتمع نفسه في دائرة من دوائره الحيوية . مثال ذلك ان العبقرى الصناعى غوتنبرغ اخترع الطباعة ، فسهل نشر المعارف . واتفق ان الكتاب المقدس كان محبوباً عن الجمهور في ذلك الحين ومحصوراً في دائرة الاكبروس . وكان البحث في العقيدة الدينية محظوراً على العلمانيين ، فكان عليهم أن يقبلوا قانون الايمان كما سنته الكنيسة بلا اعتراض . وقام حينئذ العبقرى المصلح لوتيروس بمبدأ الحرية الدينية واستخدم نظام النشر الجديد (أى الطباعة) لنشر مبادئه . ونشر التوراة والانجيل . فوقع النزاع بين الاستعباد والاستقلال الفكريين . وأخيراً نجح الثاني . فهنا تعاون نظام جديد (الطباعة) مع مبدأ جديد (الحرية الفكرية في الدين) وقلبا مبدأ « الرق الفكرى » وغيراً تعود الناس اياه

فالعبقرية التي تظهر كل حين بعد آخر تنشئ مبادئ وأنظمة جديدة وتنزلها الى ميدان تنازع البقاء . فهى كحادثات الظواهر العضوية في أجسام الاحياء^(١) التي تظهر كل حين بعد آخر كشواذ فيها . فان توافقت مع البيئة وفاز الحى الذى بدت فيه في معركة تنازع البقاء تسلسلت بالوراثة من جيل الى جيل وثبت ذلك النوع الجديد في دائرة الحياة ، والا انقرض . هكذا العبقرىون في العلوم والفنون والآداب (والمصلحون هم عبقرىون في أدب النفس) يستنبطون مبادئ أدبية أو نظريات فلسفية أو اختراعات مادية أو أنظمة اجتماعية كلها جديدة ، فتمتازع الموجود من نوعها البقاء . ولهذا تجد دائماً في المجتمع مبادئ أدبية جديدة تنازع مبادئ أدبية قديمة ، وأنظمة جديدة تنازع أنظمة قديمة ، وعادات جديدة تنازع تقاليد متقدمة . وكذلك تجد تنافراً بين المبادئ ونماذج

(١) وهى التي اصطلح العلماء على تسميتها Mutation

الحياة وبين الانظمة والعادات . ومهمة عملية التطور هي أن تنفي هذا وتثبت
هذا لكي توفق بين العناصر الثلاثة : المبدأ والنظام والعادة .

فاذاً ، كل تطور اجتماعي انما هو نتيجة تطور أدبي ، أو هو مرافق لتطور أدبي
يناسبه ، أو هو مستلزم تطوراً أدبياً . والعبريون هم أدوات عملية التطور .
والمصلحون منهم هم أداة التطور الأدبي الخاص اللازم للتطور الاجتماعي .

٦ - كيف يصلح المصلحون

ولا يخفى عليك ان جانباً كبيراً من الناس يعملون وفق المبادئ والانظمة
القائمة في المجتمع ، وينسجون على منوال النماذج التقليدية الموجودة في بيئتهم .
فهؤلاء يسيرون في التيار . وقلما يفكرون فيما فيه من أمواج التناقضات المضطربة .
وهناك فريق آخر يفكرون أكثر مما يفعلون ، لان أمواج التناقضات المضطربة تخرص
ذكاءهم للتفكير في الانظمة والمبادئ ونماذج الحياة المتباينة ، واستخراج مبادئ
وانظمة ونماذج متوافقة يستتب بها سير المجتمع في طريق قويم ، ويزيد تكملة
مقائمه . يفكرون في أدبيات قومهم وما يخلط فيها من مبادئ قديمة صالحة
تتكمّل المجتمع واستتبابه على قاعدة الحق الكافلة سلامه وأمنه ، ومن مبادئ
باطلة تهدد سلامه ومقائمه بالاختلال والتحلل . هؤلاء هم طائفة المفكرين الادبيين
من العبريين . هم الافراد القلائل الذين تعشقوا الفضائل والحق والذين يبتغون
أن يرفعوا أدبية قومهم درجة أو درجات . يتعشقون الفضيلة والحق الى حد أن
يضحوا بانفسهم لاجلها . هم طائفة المصلحين ككنفوشوس وبوذه وموسى وسقراط
وارسطو والمسيح وبولس ومحمد الخ . وكل امرء صالح النية والعمل انما هو مصلح في
بيئته الى حد . ولكن هؤلاء الذين ذكرناهم كانوا أكثر تمادياً في الاصلاح ،
وكانت مبادئهم أوسع انتشاراً وأشد تأثيراً في حياة المجتمعات الادبية .

الاصلاح هو التطور الادبي الذي نحن بصدده . ففتى كان في المجتمع عناصر حيوية متباينة أو متناقضة كان وجودها كافيا للدلالة على ضرورة إيجاد مبدأ أو نموذج جديد أو على إيجاد نظام جديد . لان النظام أو المنهج الذي يتعذر تطبيق السلوك عليه يُشعر الجمهور أو على الأقل المفكرين منهم بأنه غير صالح ويجب أن يلغى . مثال ذلك نظام الرق . فقد وجد انه جائر لانه ليس عدلا ولا حقاً أن يكون فريقان من ذرية آدم الواحد عبداً والآخر سيداً . ناهيك عن انه غير صالح لمتانة المجتمع ورفقيه ، فالغني . وفي بعض الاحوال تكون العادة مخالفة للمبدأ فتتكيف لكي توافق المبدأ كما هو حادث الآن في مسألة السفور . وأحياناً يحدث في الحياة الاجتماعية اضطراب بسبب العادات والمبادئ فيتنازع الفريقان الى أن تتغير العادات حسب المبادئ ، أو المبادئ حسب العادات

مثال ذلك الرفق بالحيوانات . الى أى حد يجب الرفق بها . فقد يبلغ البعض بهذا الرفق الى حد أن يمنع تشريحها حية لفائدة العلم ، أو الى حد ان يمنع صيدها ، أو الى حد أن يمنع أكلها . وقد يعارض فريق آخر بكل ذلك باعتبار ان الحيوانات ليست من جنس الانسان لكي يعمها المبدأ الأدبي وتشارك في نعمه مع الانسان . بل هي مخلوقة لنفع الانسان . فوظيفة المصلح ان يجد المبدأ الذي يوجب الرفق بالحيوان لا رفقاً بالحيوان نفسه بل رفقاً بشعور الانسان نفسه تجاه الحيوان .

مثال آخر معاملة الأطفال . الى أى حد يجوز تصرف الوالدين بأولادهم ويجب منعهم من هذا التصرف . متى يجوز للأب أن يقسو على ابنه ؟ وفي أى سن يجوز أن يشتغل الغلام . وإلى أى حد يجب أن يتعلم اجبارياً ؟

كل هذه المسائل وأمثالها تحدث اضطراباً في حياة المجتمع لوجود التباين بين المبادئ والأنظمة والتطور المنشود يوفق بين النظام والمبدأ والعادة

ب - تاريخ التطورات الأدبية القومية

١ - وحدة المبدأ الأدبي

قد يتعذر تفصيل التطورات الأدبية التي تقلب عليها المجتمع الإنساني منذ تكونه متسكلاً إلى اليوم : أولاً لأن المبادئ الأدبية المتطورة إنما هي بضعة سلاسل ممتدة من بدء تكتل المجتمع إلى الآن جنباً إلى جنب ، و متفرعة في سياق تسلسلها ، وفي كثير من المواقع مشتبكة بعضها ببعض ، وبعض فروعها مندمج ببعض ، بحيث يتعذر استقراؤها واستقصاء أصولها . وثانياً لأن المبادئ الأدبية مهما أمكن تمييز بعضها عن بعض فإنها ترجع إلى مبدأ رئيسي واحد ، ربما تعذر التعبير عنه لاتساع معناه وتفرعه إلى معانٍ مختلفة بحسب اختلاف الظواهر الاجتماعية التي يظهر فيها .

لقد اتضح لك في الفصول المتقدمة أن المبدأ الأدبي الرئيسي أو المثل الأعلى في الأدبية هو النموذج الذي إذا ترسمه الفرد في سلوكه ونسج على منواله كانت أفعاله متفقة حتماً مع سائر أفعال الآخرين الآيلة إلى توثيق عرى المجتمع ونجاحه وتصاعده في سلم الرقي . وكذلك علمت أن الفرد الأدبي هو الشخص الذي يعتقد ويحس أن كيانه متوقف على كونه جزءاً من كل المجتمع ، وأنه لذلك هو ذو شخصية أخرى اجتماعية غير ذاتيته الفردية ، وشخصيته هذه أعلى من ذاتيته ، وأنه لكونه كذلك يتطبع بذلك المثل الأعلى ويترسم نموذجاً في سلوكه لكي تتفق أفعاله مع أفعال الآخرين الآيلة لرقى المجتمع .

فاذا تمثلت لك هاتان الحقيقةتان سهل عليك أن تتصور معنى المبدأ الادبي الرئيسي المنبث في الجسم الاجتماعي كانبثات المبدأ الحيوي (البروتوبلاسم) في الجسم الحيواني، والذي هونواة كل شخصية فيه كنواة البروتوبلاسم في كل خلية حيوانية. فاذا تمثل لك معنى المبدأ الرئيسي هكذا فقلما يهتك اسمه أو اللفظ المعبر عنه. فلك أن تسميه «الجودة». ولكنها لفظة مبهممة ومطلقة المعنى جداً فقد تضلكت. ولك أن تسميه «الفضيلة». وهذه وان كانت تطلق على مبادئ أدبية متنوعة مختلفة فهي محدودة المعنى قد لا تتناول في بعض الاحوال معنى المبدأ الادبي الاعلى كما فهمته آنفا. وعندي أنه اذا عبرنا عنه بلفظة «الحبة» فيقل الالتباس أو ينتفي تماماً في التعبير عنه في مختلف المواقف، لان الحبة مركبة من جميع الفضائل كضياء الشمس المركب من جميع أشعة الالوان. فالحب يعدل ويصدق ويشفق ويساعد ويضحى الخ. واذا بحثت عن القوة التي تربط الفرد بالمجتمع وجدتها الحبة بعينها. فلذلك اذا بحثنا عن المثل الاعلى (في الادبية) أو المبدأ الادبي الرئيسي الذي يصوغ نموذج الحياة الاجتماعية وجدناه في «الحبة»

ولذلك تتبع تقلبات التطورات الادبية ونحن ندور في بحثنا حول محور الحبة وما يتفرع منها من المبادئ الادبية

٢ - تطور الحبة وارتقاؤها

نجد فعل الحبة الاول في تكوين الحويصلة الاجتماعية — العائلة. فالحبة العائلية ناشئة من جرثومتين مقترنتين الاولى حنو الامومة (الاقدم عهداً من حنو الابوة) والثانية الحب الزوجي. ثم تفرعت الى التعاطف بين اعضاء الاسرة والصدقة بين أفراد العشيرة فالقبيلة فالقوم فالامة. ولما صارت سحجية اجتماعية صارت عطفاً من فرد على مجموع أفراد القوم. ولما تمثل هذا المجموع بجسم اجتماعي صار

حب الفرد لهذا الجسم الاجتماعى يسمى . « حب الوطن » ولما أصبح هذا الحب الاجتماعى (أى حب المجتمع) مبدأ واحداً بعينه رئيسياً لكل قوم ، وكان هو ايد بعينه في جميع الاقوام صار التعاطف بين جميع الاقوام نتيجة طبيعية وهو ما يعبر عنه « بالانسانية » و « حب الانسانية »

هذا مجمل تطور المبدأ الرئيسى « المحبة » في تاريخ الاجتماع . ولكنه وهو متدرج اعتموته عدة تطورات جانبية وتقهرية كانت تفضى الى تفرع مبادئ أدبية مختلفة تستلزم نشوء أنظمة متنوعه أيضاً كما ترى فيما يلى

٣ - تحول المحبة الى احترام

أول هذه التطورات هو أن جانباً من الحب البنوى الذي هو رد فعل الحب الوالدى تكيف أو تزيابزى « احترام » الابن للابوين أو لاعظمهما سلطة . وهذا الاحترام هو رد فعل لهيية هذه السلطة . وكما تباعد هذا التفاعل فى السلالة ازداد تزيى المحبة بالاحترام . فاحترام الحفيد للجد أكثر من احترام الابن للاب ولكن حبه أقل . وعلى هذا النحو يجتمع احترام افراد الاسرة فى زعيمهم العشيرة الخ كما أنه كلما تقادم عهد الجد أو الزعيم ، أى كلما بعد التفاعل بين الجانبين ، عظم مقام الجد الزعيم الى أن يصبح نصف إله . وكما تقادم عهده عظمته ألوهيته حتى يصبح أخيراً الها كاملاً

٤ - تأليه الزعيم

فتري أن أول فرع تفرع من المحبة فى أثناء تطورها كان الزعامة . ومن ههذ فى أول عهد العريق فى القدمية نشأ نظام الالهوية أو التأليه . فكان الطورا الاول من الالهوية طور انصاف الآلهة أو زعماء القبيلة الابطال . ثم تلا دهره دهر الآلهة السكاملين ، وهم نخبة اولئك الانصاف . وقد صقل تناقل الروايات أساطيرهم

فجعلها مفعمة بالخوارق التي تليق بعظمة الألوهية وقدرتها . ثم تلا ذلك الدهر دهرنا الحالي الذي توحدت فيه الآلهة او بالاحرى استخلص منها العقل البشري المتفلسف فيها الهاواحداً أعظم منها جميعاً . وربما كان موسى اول من قال بالاله الواحد الاعظم ، ولكنه لم ينف وجود الآلهة الآخرين نفيّاً باتاً ، بل تصورهم ضعفاء جداً بالنسبة الى يهوه . ثم جعلت فكرة تعدد الآلهة تضعف رويداً الى أن بقي في العقل الانساني إله واحد فقط لا يوصف ، مع أنه كان لعهد موسى يوصف بأنه رب الجنود ورب الارباب وبأنه يغضب ويندم الخ

٥ - نشوء الاشتراع

وفيما كان نظام الألوهية يتطور هكذا كانت المحبة التي هي نواته تنزيا بزري الاحترام حتى صار الاحترام تعبداً وتقي . فالتقوى انما هي محبة متطورة ، هي مبدأ أدبي أعلى ، هي نموذج سام للحياة . ونشوء هذا المبدأ استلزم وجود نظام اشتراع الوصايا الدينية وما يقارنهما من العقاب والثواب الدينيين والأخرويين . وزبدة هذه الشرائع في وصايا موسى العشر التي أولها ايجاب عبادة الله ، وباقيها العدل في معاملة الغير . وقد ردها جميعها المسيح الى أصلها بقوله : « حب الله وحب قريبك كنفسك » فما خفي عليه ان أس الفضائل المحبة .

هنا يتضح للقاريء ان رئيسيات الفضائل التي نص عليها في وصايا موسى العشر : المحافظة على الحياة والصدق والامانة والعفة والعدل ، كلها مشتقة عن المحبة أو هي موجودة فيها .

٦ - نشوء نظام الحكم

وفيما كان نظام الألوهية وما استلزمه من نظام الاشتراع بمقتضى مبدأ التقوى يتطور كما علمت كان نظام الحكم الى جنبه ينمو ويتطور أيضاً .

ولقد فهمت فيما تقدم ان أول سلطة ظهرت في المجتمع كانت سلطة الأب في العائلة ، لانه لم يكن بد من انحصار قوة العائلة في إرادة واحدة ، لكي تستطيع هذه الإرادة ان تدير افعال افراد العائلة باسلوب يجعلها متوافقة لمصلحة المجموع . فانحصرت قوة افراد العائلة في إرادة الأب (وأحيانا في إرادة الأم ^(١)) فكانت له السيطرة على شؤون الاولاد ثم الاحفاد مادام حياً . وبعد موته يتولاها كبير الأسرة . وهكذا كلما عظمت الأسرة عظمت سلطة كبيرها بنسبة قوة الأسرة نفسها ، ومتى تضخمت الأسرة الى عشيرة فقبيلة صار كبيرها زعيماً . وقد علمت انه كلما بعدت النسبة بين الزعيم والأفراد قلت محبة الأفراد للزعيم وكثر احترامهم له ، أو بالأحرى تحولت المحبة الى احترام ، كما ان عطف الزعيم يقل وهيبة سلطته تعظم

على هذا النحو نشأت سلطة الزعيم وتطورت وتكيفت الى أن أصبح الزعيم أو شيخ القبيلة ملكاً واسع السلطة عظيم النفوذ . واذا كانت قوة الجماعة متجمعة بحكم النظام الاجتماعي الطبيعي في إرادة الزعيم أو الشيخ أو الملك كما علمت فمتى عظمت قوة الجماعة الممثلة في ارادته ظهرت ارادته لجانب من أفراد القوم مستبدة . ولكي يستطيع هذا الزعيم أو الملك أن يحافظ على سلطته يجب أن يحافظ على وحدة جماعته وتلافى فوضاها التي تمرقها . فلذلك يضطر ان يستبد ، ومهما كان حكماً فلا بد أن تتدخل شهوته في سلوكه ، فتلون استبداده بألوان الظلم والجور

٧ - نشوء العدل والرحمة

كان النظام اللاهوتي والسياسي دهنراً طويلاً متحدين او مؤلفين . فكان الحكمة حكماً . ولذلك كانت الشرائع السياسية هي نفس الشرائع الدينية تقريباً .

فكانت سلطة الحكم تنأيد بهديد العقابين الديوى والاخروى وعلى الخصوص بالوعد بالثواب الاخروى . وكان المبدأ الرئيسى الذى تنتظم فيه حلقات الشرائع هو مخافة الله (بدل محبة الله) وطاعة وصاياه . ولكى يبقى الجسم الاجتماعى متمكناً لم يكن بد من أن تكون قاعدة الوصايا الالهية العدل . ولكن لم يكن العدل نفسه المبدأ الادبى الذى يبتغيه الفرد بل كانت طاعة الشريعة (العادلة) هى بغية الفرد ، لان هذه الطاعة تقي الفرد من العقاب وتمنيه بالثواب .

نشأ العدل فى الشريعة المزدوجة (الدينية والسياسية) كوسيلة او واسطة لحفظ كيان المجتمع وتوطيد سلطة الحكم التى تدير أفعاله وشؤونه ، لان الاختبار الطويل أثبت ان العدل أساس الملك والحق أفضل ضامن للسلم . كان العدل واسطة لاغاية . ولكن كلما اتسعت معرفة النوع البشرى وعظمت حكيمته كان يفهم هذه الحقيقة ويعظم معنى العدل فى يقينه ، الى أن صار يتطبع به والى أن صار العدل سجية فيه . فاصبح العدل غاية لا واسطة

وقد علمت فى فصل الفضائل أن الرحمة والشفقة مشتقتان من العدل ، او ان سجية العدل ترقى فى الانسان الى أن صارت رحمة ورافة ومسامحة فى بعض الاحوال . ولذلك كان هذا التطور فى المبدأ سبباً للتطور فى الشريعة . كانت شريعة موسى العدل أى « عين بعين وسن بسن » فجاءت شريعة المسيح أى التسامح « من لطمك على خدك الايمن فحول له الايسر » أى سامحه ولا تنتقم منه وفى الشرائع السياسية الآن كثير من عناصر الرحمة والرافة

٨ - انفصال نظامى الدين والسياسة

علمت فى بدء هذا الفصل ان المبدأ الأدبى هو الذى يكفل تكتمل المجتمع ونموه ورقيه . فاذا ارتقى المجتمع الى حد ان لا يعود المبدأ كافيًا لرقيه اقتضى أن يتغير

المبدأ . فلما ارتقى المجتمع في العلم والصناعة ونضجت الحكمة في العقل البشري وصار الانسان يدرك قيمة الشخصية في كيان المجتمع أصبح النظام المزدوج الديني السياسي في كثير من فروعه غير صالح لحياة المجتمع : اولاً لتحجر تقاليد القديمة وتصلبها بحيث لم تعد لائقة للجديد . وثانياً لان النظام القديم كان مضيقاً دائرة الحرية ولاسيما الحرية السياسية . والحكمة الناضجة لا تتفق مع تضيق دائرة الحرية . وثالثاً لان الحكم الفردي المطلق الذي هو هيكل ذلك النظام أصبح متقللاً وهو على مناكب النفوس الحرة المنتفضة تحت عبء الاستبداد . فلذلك انفصل النظام الديني والسياسي واستقل ثانيهما بالحكم الزمني . فكان انفراد النظام السياسي مخلياً الطريق لتقدم الديموقراطية التي نبتت منذ زمن طويل ، ولكنها كانت تحتنق بين اشواك الاستبداد

كان المبدأ الادبي الرئيسي في عهد ذلك النظام القديم متحجراً . كذلك النظام كان نظرية ايمانية يجب أن تقبل بلا مناقشة ولا جدال لانها صادرة من سلطة سماوية . ولكن منذ جعل النظام السياسي يحاول الافلات من النظام الديني صار المبدأ الادبي الاعلى نظرية عقلية يسلم العقل بها اقتناعاً بانها صالحة لحياة المجتمع ونموه ونجاحه ، ولهذا صارت يرغب فيها لذاتها . كذلك الحقيقة العلمية والفلسفية كانت بنت الوحي فاصبحت بنت البحث

٩ - نشوء الديموقراطية

بقيت سلطة الزعيم مسيطرة وعامة مدة ما كان القوم ينظر الى الزعيم او الشيخ او الملك كشخص ممتاز بتسلسله من جده نصف الاله او الاله الكامل او اجداده الالهة او انه يمثل الاله على الارض . فكان القوم ينظرون الى القوة التي في يده كأنها مستمدة من الاله أو الآلهة . ولكن لما نضجت المعرفة البشرية وصار القوم

يشعرون ان قوة الزعيم او الملك انما هي مستمدة من قوتهم بدليل انهم اذا تألبوا عليه استطاعوا خلعهم ، صاروا ينظرون الى السلطة الحكومية كشيح ممثل مجموع قوة الجمهور. فيمكن أن يظهر هذا الشبح في شكل ملك يرث الملك أو حاكم ينتخبه الشعب او قائد حربى يقود الشعب فى حرب ينقذه بها من عدوان أعدائه . فمذ طفق القوم أو الشعب يلجع ملوكا وينصب ملوكا نبتت جرثومة الديموقراطية . وقد رأينا نبتها فى عهد حكم القضاة الاسرائيليين وفى بعض ادوار تاريخ العرب وفى ائينا القديمة وفى رومية أختها . ولكنها بقيت ضعيفة عدة قرون لان الحكم الفردي مازال مراقفاً لها يخنقها . وما ترعرعت الا فى اول القرن الماضى حين استطاعت قلب سلطة العرش الانكليزى فى الولايات المتحدة الاميركية وقلب عرش فرنسا . وما زالت تترعرع الى الآن وتقلب العروش حتى لم يبق منها الا أقلها

١٠ - المساواة

فى عهد الحكم الفردي المطلق كان المبدأ الرئيسى أن الناس متفاوتون فى القيمة لان فريقاً منهم من سلالات آلهة او نواب آلهة . فاهم والعامه بمتساوين فى الحقوق والواجبات . ولذلك كانت الشريعة تسرى على العامة فقط . وأما النبلاء فهم فوق الشريعة او ان شريعة النبلاء غير شريعة العامة . وهكذا كان العدل مشوهاً ومثالوماً . ولكن بعد تلاشى الحكم الفردي المطلق ونهوض الحكم الشعبى او الجمهورى فقد أصبح المبدأ الرئيسى « المساواة » او هو العدل المطلق من غير اعتبار للفئات والطبقات . كذلك كان الحق السياسى فى العهد القديم محصوراً فى النبلاء لانهم من سلالة الآلهة او كالمملك نواب الآلهة . فلما أخذ الحكم الفردي يتلاشى صار عامة الشعب يتقاسمون الحق السياسى لقاء ما يمدون السلطة الحاكمة من قوتهم

١١ - تحرير المرأة

من التطورات الناشئة التى أخذت دوراً مهماً فى تاريخ المدنية فكان لها شأن

خطير في التطور الادبي أيضاً تطور منزلة المرأة في المجتمع . فقد كانت المرأة في دور من ادوار الاجتماعية الاولى سيدة الاسرة والعشيرة وزعيمتها بالفعل . كانت كذلك حين كان الزوج ينضم الى عشيرة زوجته مدة غير معينة حتى اذا هجرها بقي اولاده مع امهم اولاداً للعشيرة يكتبون بكنيتها . وبطبيعة الحال تكون الكنية كنية الام وسيدة العشيرة أم الامهات . فهذا الدور يسمى دور الامومة ولم يزل منه أثر الى اليوم في بعض القبائل الاميركية (١) . ثم لما حل دور الابوة (٢) محل دور الامومة وصارت الزعامة والسلطة للاب فالجد بدأ شأن المرأة يضعف لتقييدها بواجبات العائلة الى أن أصبحت منزلتها أخيراً كمنزلة العبد ، وانقضت ادهار طويلة وشأن المرأة يرتفع فيها تارة وينخفض أخرى الى أن بلغت الى منزلتها المساوية لمنزلة الرجل في جميع البلاد المتقدمة

بنسبة ارتفاع منزلة المرأة أو انحطاطها كانت العقيدة بجورها تتطور . ففي بعض ادوار انحطاط منزلتها كان يعتقد أن نفسها دون نفس الانسان قيمة وعقلها بين عقل الانسان والحيوان ، حتى في عصور العلم الاخيرة كان فريق من العلماء يحاولون اثبات أن دماغ المرأة يختلف عن دماغ الرجل . وأن مراكزها العقلية اضعف من مراكزه . فتطور العقيدة في قيمة شخصية المرأة كان يقضى بتطور حقوقها وواجباتها ومنزلتها وحريتها

ج - تاريخ التطورات الادبية الاممية

فما تقدم قصرنا البحث في التطور الادبي على ما يحدث منه في دائرة القوم الواحد أو الامة الواحدة . ولكن هناك تطورا أدبيا آخر يحدث في دائرة أوسع ،

(١) انظر علم الاجتماع الثاني الباب الثامن الفصل ٢ صفحة ٢٥٠

(٢) ايضاً صفحة ٢٥٣

دائرة الانسانية التي تشمل عديداً من الامم أو جميع أمم النوع البشري . فلاندحة
من اعطائه حقه من البحث

١ - الحرب

علمت آنفاً ان المبدأ الرئيسي الذي هو روح حياة القبيلة والامة ومنه تتفرع
سائر المبادئ الادبية ، وبه يحيا المجتمع وينمو ويرقى ، انما هو المحبة . فالمحبة لازمة
لربط أجزاء المجتمع بعضها ببعض كزوم الجاذبية أو الالفة الكيماوية لربط عناصر
الجسم بعضها ببعض . ولكن المحبة وحدها لا تكفي لحفظ كيان المجتمع كما ان
الجاذبية لا تكفي وحدها لحفظ كيان المركبات ، بل لابد من الدافعية أيضاً لرد
المركبات الغريبة عنها . هكذا لابد للقبيلة أو أى جماعة من تقيض المحبة أو البغض
لصد القبائل أو الجماعات الاخرى مادامت مباينة لها في الدم ، والانظمة والعادات
لثلاثتهم أو تنازعها بقاءها . فبقوة البغض هذه كانت القبائل تستطيع أن
تدافع عن كيانها ضد منازعاتها بقاءها . لذلك كان شبوب الحروب بين القبائل
والامم أمراً طبيعياً لا ندحة منه . ولذلك كانت الشجاعة الحربية فضيلة وكانت
الجنديّة نظاماً مقدساً . وكذلك كان السبي واغتنام الغنائم والاسترقاق حلالاً .
فمن ذلك ترى ان العدل ينحصر في دائرة القبيلة أو الامة ولا يتجاوزها الى سواها .
وكان حفظ وصايا موسى العشر محصوراً ضمن دائرة الشعب الاسرائيلي وخارج
هذه الدائرة يجوز الاسرائيلي أن يقتل وينهب . هكذا كان نظام جميع الامم في
عهد موسى وقبله يدفون اُتوات للاعيان ويتجنّدون لهم عند ما ينفخ بوق الحرب
ولما كان نظام الرق هذا وافر النفع الاقتصادي للاسياد صار في بعض الازمنة
حرفة رجال الحرب ، فكانوا يغزون القبائل المنحطة ويأسرون احدائها ويخطفونهم
ليبيعوهم عبداً لمن ينتفعون بعمالهم . ومن ثم لعبت النخاسة دوراً طويلاً ولا سيما

في القرنين السابقين اذ كان النحاسون يصطادون الزنوج من غربي أفريقيا ويبيعونهم في أميركا .

ولا يخفى عليك ان النخاسة على هذا النحو انما هي شذوذ شرير في نظام الرق ، لان الرق الناجم عن الحرب انتهى باندماج الارقاء مع مسترقينهم في أمة واحدة . ولكن النخاسة كانت استرقاقاً مصطنعاً مفتعلاً في ظهر المدينة فظهرت جريمة شنيعة . وقد شعر أهل الجيل الماضي بفضايعها فقاوموها حتى ألغوها وحرموها باتفاقات دولية عامة

٢ - الانسانية العامة الشاملة

كان الامر كذلك لتباين الامم والاقوام والقبائل في الاخلاق والعاتاد والتقاليد والعقائد . وسبب هذا التباين قلة الاتصال فيما بينها لاسباب مختلفة : منها صعوبته . ومنها شدة الخذر من أن يكون ذريعة للغارات . ولكن على تمداد الزمان سهل الاتصال بين الامم^١ تدريجاً وتعددت المعاملات فيما بينها وقل ذلك الخذر . فصارت اتصالها يسهل اختلاطها ، وهذا يسهل اقتباس بعضها تقاليد وعاتاد البعض . وعلى التمداد تقاربت في المبادئ والاخلاق ولاسيما في عصرنا الحاضر . فكان هذا التقارب قاضياً بتوحيد المبادئ واشتراك الامم في المبدأ الرئيسي ، وتعميم الشرائع فيما بينها . وهكذا صار يتلاشى البغض بين الامم وتقوى المحبة استعداداً لنشوء جسم اجتماعي أعظم وأعم تشترك جميع الامم فيه كأجزاء له ، حتى اذا تكون هذا الجسم الاجتماعي الاعم حل « حب الانسانية » محل « حب الوطن »

فالقوانين الدولية العامة والمعاهدات الدولية والاتحادات الدولية كالبوسطة والمؤتمرات الاممية والعلائق المالية والتجارية الى غير ذلك من اشتباك مصالح الامم واتفاقاتها كل هذا يكون تدريجياً ولو ببطء ذلك الجسم الاجتماعي العام الذي تكون

« الانسانية » مبدأه الرئيسى الاعلى . وتحت لفظ الانسانية تنطوى كل الفضائل
الاممية اذا شئت: الحرية الاممية والمساواة الدولية والآخاء القومى ، بحيث يكون
لجميع الامم ميزان واحد وشكل حق واحد

٣ - الاسترقاق والاقطاع

كان من نتائج البغض الطبيعى القديم بين القبائل ما كان يتلافى هذا البغض
نفسه . فكأنه كان قاتلا لنفسه أو محولا نفسه الى تواد أمى . فقد علمت أن الحروب
بين القبائل كانت أمراً طبيعياً لاندحة منه لكيانها . ومن نتائج الحرب أن القبيلة
الغالبة تنفى القبيلة المغلوبة تنكيلا لكي تحل محلها وتغتم مقتنياتها . هكذا كانت
نتيجة الحرب فى أدوار الهمجية الاولى . ثم لما ترقى العقلية البشرية اكتشفت أمراً
أفضل من التنكيل بالاعداء المغلوبين كلهم وهو أن يسبى الغالبون نساء المغلوبين
كأنهن من ضمن الغنائم . ثم صاروا يستبقون أولادهن أيضا فيربونهم كعميدهم
وينتفعون بتشغيلهم . ثم صاروا يعفون عن الرجال أيضا ويأسرونهم ويستعبدونهم .
فالرق حل محل التنكيل بالاعداء المكسورين . وكان من نتائج الاسترقاق اختلاط
الغالبين والمغلوبين واندماجهم على التامدي كشعب واحد في الدم والعادات والاخلاق .
وبعد أن يكون البغض علة علاقة عدائية بين القومين يصبح الوئام علاقة وداوية
بينهما . ترى شاهداً واضحاً على هذا التطور العجيب فى القرون الوسطى حين كان
الرق يتحول الى نظام اقتطاع الاراضى ، فقد تحول العميد الى مزارعين بالمحاصة ،
ثم تحول هؤلاء المزارعون الى ملاك اراضٍ

٤ - ارتقاء الروحانية

هذا مجمل أهم التطورات الرئيسية التى حدثت فى تاريخ المجتمع الانسانى .
ولا يخفى ان كل تطور اجتماعى انما هو نتيجة تفاعلات عقلية داخلية وبيئية خارجية

ولذلك لا بد أن يصحبه تطور عقلي وتطور جسماني أيضا . والتطور الروحاني انما هو نتيجة تفاعل العقلية بالنواض الجسمانية تحت تأثير العوامل الخارجية . اذاً هو مصاحب حتما لكل تطور اجتماعي . ففي غضون تلك التطورات التي تقلبت عليها الانظمة الاجتماعية والمبادئ الادبية كانت الروحانية البشرية تتطور أيضا وترقى متدرجة من القسوة الوحشية والفظاظة الممجية الى المصادقة فالوفاة ضمن القوم الواحد ، الى المسااملة بين الاقوام ، الى المعاملة العادلة بين الانسان والانسان من أي سلالة كان ، الى الرفق والرحمة بكل انسان ، الى الانسانية العامة المطلقة

فبين نفسية الانسان المهجبي القديم الذي كان يستحل دم انسان آخر من غير قبيلته ومقتناه وعرضه واسترقاق ذريته ، ويعد هذه الاستباحة شريعة مبرمة فيها ضمانه لبقاء هيئات عشيرته ونفسه - وبين روحانية انسان اليوم الذي يعتقد أن جميع الناس على اختلاف دمائهم والوانهم وتفاوتهم في العقلية والرقى هم أخوة متساوون في الحقوق والواجبات والحرية ، والذي يتألم لآمة اذا نكبت نكبة مهما كانت بعيدة عنه ، والذي يضحى بكثير من سروره لاجل خدمة الانسانية العامة الخ - بين تلك النفسية الوحشية وهذه الروحانية الصافية فرق عظيم كالفارق بين الثريا والثرى

فهذا الرقى العظيم الذي تدرجت فيه روحانية الجنس البشري المتمدن الى ان بلغ الى هذه الدرجة من الانسانية التي هي المثل الأعلى كان دائما مصاحباً للرقى الاجتماعي وفي كثير من الاحوال قائداً له . وكان لهذه الروحانية تأثير عظيم في ترقية المجتمع الانساني العام وربما كانت الآن أعظم فعلا منها في كل زمان

مقاومة النخاسة وتحريمها والرفق بالحيوان وملاجيء الضعفاء والمستشفيات

الخيرية ومعاهد العلم التي يتبرع بها الخيرون والاسعاف المجاني العاجل والصليب الاحمر والهلال الاحمر والميامم الى غير ذلك مما لا يحصى من المبرات المجانية التي يتبرع بها ذوو تلك الروحانية الملائكية انما هي نماذج ذلك المبدأ الادبي الاسمى « الانسانية »

ففي أثناء ارتقاء المبدأ الادبي واقترابه الى مثله الأعلى كانت نفسانية الجنس البشري نفسها تترقى أيضاً ، كما ان العقلية الانسانية كانت تترقى مع ترقى الاجتماعية . ومجمل الارتقاء الانساني انما هو حاصل تفاعل هذه العناصر الاربعة : الادبية والروحانية والعقلية والاجتماعية متساوقة . وفي يقيني ان الروحانية في مقدمتها لانها مادة الجمال الذي هو غرض الطبيعة الاقصى .

هـ - اعتراض على تأثير الروحانية ورده

وهنا قد يلوح في خاطر القارئ المدقق ملاح في خاطر بعض الباحثين الادبيين وهو : — اذا كان المبدأ الأدبي يتطور ويترقى بمقتضى حاجة المجتمع الى العوالم التي تحفظ كيانه فاذا تغير ظرف من ظروف الاجتماع اقتضى تغير المبدأ الادبي وتغير العادة لكي تتوافق عناصر الحياة الاجتماعية الثلاثة — اذا كان الامر كذلك فيكون الفضل في تطور الادبية أو المبدأ الادبي للظروف البيئية وغيرها ولا شأن للروحانية الادبية في هذا التطور ، بل ان هذه الروحانية هي نتيجة ذلك التطور . وقد مثل بعضهم على هذه النظرية بمسألة الغناء الرق والنخاسة فقال : ان هذا الالغاء حدث بعد الاقتناع ان تحرير العبيد أفيد له مجتمع من الرق في هذا العصر الذي اتسع فيه مجال الصناعة كل الاتساع وأصبحت الحاجة الى العمال أشد منها في كل زمان ، فالعامل الحر يعمل أكثر جداً مما يعمل العبد . فاهيك عن ان العبد المقيد بسيد لا يذهب الى المعمل . كذلك يقال ان تحرير المرأة

اقتضته الحالة الاقتصادية أيضاً على هذا النحو ، فلم يحدث بتأثير الروحانية
المتعشقة الانسانية

ربما كان هذا التعليل صحيحاً فلا ينفى تأثير الروحانية في تقرير هذا العمل
الانساني : الغاء الرق وتحرير المرأة : لأنه اذا لم تتأثر النفس البشرية الراقية من
الحيف الواقع على فريق من البشر ولا تتألم لألم هذا الفريق فلا يحدث هذا الاقتناع
المشار اليه آنفاً لأن المنتفعين من الرق لا يقتنعون بسبب كهذا لانغائمه قبل أن
يقمعوا شهوة طمعهم بعرق جبين العبيد . ولا يقمعون هذه الشهوة الا اذا كانت
روحانيتهم قد ارتقت إلى حد تعشق الانسانية وصار خير المجتمع غرضهم الاقصى
ثم أن الذين قاموا بهمة الغاء النخاسة لم يقوموا بها الا بدافع الانسانية . واذا
كانوا قد حاولوا أن يبرهنوا للقوم أن الالغاء نافع للمجتمع فمن قبيل الدعاية
فحيث تقتضى الظروف الاجتماعية تغيير مبدأ أدبي فاذا كان المبدأ الجديد
المطلوب انسانيا انبرت الروحانية . فالذى أيد إلغاء الرق وتحرير المرأة ليس كونهما
نافعين للمجتمع من الوجهة الاقتصادية ، بل لأن الروحانية الانسانية التي نحن
بصددها زكّت هذا التعليل ووافقت عليه

فالروحانية الانسانية لازمة لترقية المبدأ الادبي ، ولكي يثبت المبدأ الادبي
الجديد لا بد من ابتغائه لنفسه لا كواسطة ، والا فابتغائه كواسطة يدل على مرض
الروحانية الادبية . وبالتالي تتغلب الشهوات والنوايا الجسدية على الروحانية
الادبية وتقتل فيها المبدأ الادبي الاعلى

٦ - الدعاية للمبدأ الادبي

لم يقتصر الرقي الادبي على ادراك المبدأ الاعلى وتشبع النفس الصالحة به بل
شمل أيضاً الدعاية له . وقد علمت أن الحكمة من الفضائل الرئيسية ، ووظيفتها ارسال

أشعة الروح الادبية على السلوك كي يجري في المجرى القويم على هدى . ولا تتشبع النفس بالروح الادبية الا عن يد المعرفة . ومالطف أخلاق الناس ودمت طباعهم الا العلم . وما اشبع نفوس الناس بالعطف وحب الانسانية الا المعرفة . وما ترفعت عن الدنيا والحسائس والحمازى والرذائل الا النفوس المتشربة بالمعرفة والعلم . وما فعلته الشرائع الدينية والسياسية في تدميث الاخلاق وتهذيب النفوس في قرون وادهار فعلت المعارف أعظم منه في عصور قصيرة

لذلك كان من خصائص المبدأ الادبي الذى يجعله الانسان الراقى نموذجاً لحياته ، الدعاية لهذا المبدأ ونشره . فالدعاية نفسها غاية أدبية تراد لذاتها لا كواسطة لغاية . كانت المعرفة فى أزمان التاريخ القديمة احتكاراً لكهنة الدين الذين كانوا رجال السياسة أيضاً وكان اللاهوت والسياسة مندمجين معاً . وكان العامة محرومين من الاطلاع على أسرارها . ولهذا كان جانب من علوم الكهنة سحراً وتدجيلاً على العامة المغفلين ، هكذا كانت المعرفة أسيرة رجال الدين والسياسة عند المصريين القدماء ومعاصريهم البابليين والفرس والماديين حتى عند الاسرائيليين كانت النبوءات الغازراً . وعند اليونان والرومان كانت الصراحة اسراراً مقصورة على الكهنة والساكنات . وفى القرون الوسطى كان اللاهوت احتكاراً للاكليروس ، والعلم والفلسفة مقيدتين بالكنيسة . فما تميزه الكنيسة بجوز ، وما تحرمه تعاقب من يقول به او تضطهده كما اضطهدهت غاليلو ، وكما اضطهده المسيح وسقراط من قبله

وهكذا كان تقييم المعرفة وحبسها عن العامة من أسباب بطء الرقى الادبي . ولكن كما ضعفت السلطة الفردية باستقواء الديموقراطية واتسعت دائرة حرية الفرد انطلقت المعرفة من عقالها وصارت فضيلة مباحة لكل فرد . والآن صار نشرها مبدأ أدبيا اسمى يرام غاية لا واسطة لمن يرومه . فؤلفو الكتب والوعاظ والخطباء

والكتبة على اختلاف أنواعهم انما هم دعاة المبدأ الادبي. ومعاهد العلم وأنديته التي
ينشئها أهل الفضل من الاميركان وغيرهم في الشرقين وفي بلادهم انما هي دعاية
لنشر المعرفة بجانا بغية ترقية الفضيلة في الجنس البشري. ولعل المسيح اول من قال
بالدعاية للفضيلة اذ قال لتلاميذه « اذهبوا الى جميع العالم واكرزوا »

ولا يخفى عليك أن استمرار نشر المعرفة على هذا النحو في جميع أنحاء المعمور
يرقى الامم جميعاً الى مستوى واحد ، ويؤهلن الى اعتناق مبدأ الحق الواحد تحت
راية الانسانية العامة الشاملة ، ويعدهن للارتباط في جسم اجتماعي واحد أعلى
يكن هن اجزاءه . حينئذ يصبح كيان كل أمة ونجاحها متوقفاً على سلامة هذا الجسم
الاممي الاعلى ، كما أن سلامة الفرد ونجاحه الآن يتوقفان على سلامة المجتمع الذي
هو جزء منه

حينئذ تكون الهيئة الاجتماعية على أقرب مسافة الى المثل الاعلى

د - اهم عيوب الانظمة الادبية

قد يستدل القارىء من خلال نبذات هذا الفصل أن العالم الانساني يكاد
يقبض على ناصية المثل الاعلى في الفضيلة لاننا وجهنا البحث في وجهة الرقي الادبي
وحده وقلما التفقتنا الى مايعتوره من المبادئ والانظمة التي تتلم أدبية المجتمع وتحطها .
ولذلك يبقى بحثنا ناقصا اذا وقفنا هنا ولم نلم بملامات الادبية الرئيسية

١ - العيب الاقتصادي

لقد علمت في طالع هذا الفصل أن من سنن التطور أن نشوء أنظمة جديدة
مخالفة للمبدأ الادبي العام تستلزم اما تنقيح المبدأ لكي يطابق النظام أو تنقيح
النظام لكي يطابق المبدأ ، ومن ثم تنقح العادة في السلوك لكي تطابقهما معا . وقد

حدثت في العصر الاخير تطورات علمية وعملية أحدثت نشوء نوعين من الانظمة
رئيسيين

أما التطور العلمى الذى حدث فهو اكتشاف كثير من نواميس الطبيعة وأسرارها
كنواميس البخار والسكرباء . وهذا الاكتشاف أوجب تطوراً عملياً أيضاً
وهو اختراع وسائل عديدة لاعتقال قوى الطبيعة واستخدامها في الصناعة والمواصلات
وهذه الاختراعات أوجبت التعديل في ناحيتين نلم في كل منهما على حدة :

أولاً أن تقدم الصناعات وتقدم الاقتصاديات الى جانبها كمنتهجة له افضيا
الى الاستقطاب المالى ، أى جعل فريق من الناس يقبضون على ناصية المال ، وجعل
فريق آخر يعمل تحت امرة الممولين وتحت رحمتهم . هذا الاستقطاب لم يكن من
قبل ، وأنه كان ضعيفاً ، ولم يستفحل هذا الاستفحال الهائل الا في عصر الاختراعات .
ولذلك اختل التوازن في المجتمع وانتفى مبدأ المساواة أو مبدأ العدالة في الحقوق
والواجبات . تلاشى الرق شكلاً أو صورة ولكنه تجدد جوهرًا ، وأصبح الرق الاقتصادى
أفزع من الرق الشخصى . فالعامل الذى يشتغل الآن وهو حر الارادة والفعل
أصبح عبداً للممول القابض على ناصية المشروعات العملية ، أصبحت أسباب
معيشته تحت رحمة الممول ، أصبح عرضة للهلاك جوعاً ، مع أن الرقيق الذى كان
قبله كان أقل عرضة منه للفناء لأن سيده كان ضامناً معيشته

كانت الديمقراطية وجهة تطور المجتمع . فلما تلاشت الارىستوقراطية
السياسية برسوخ الديمقراطية السياسية نشأت للأسباب المتقدم ذكرها ارىستوقراطية
اخرى وهى ارىستوقراطية المال ، أصبحت السلطة الاقتصادية في يد فريق الممولين .
وهكذا تقلقل المبدأ الادبى الاعلى وتداعى مبدأ التساوي أو مبدأ التكافؤ في
الحقوق والواجبات ، أصبح لفريق حقوق عظيمة جداً وواجبات خفيفة جداً ، ولفريق

آخر العكس أى حقوق قليلة وواجبات ثقيلة. إذاً المثل الاعلى الذى يضمن بقاء المجتمع وسلامته ورقبه انتقض . ولذلك منى المجتمع بثورات الاشتراكيين ومشاغباتهم واعتصاباتهم الى غير ذلك مما يهدد المجتمع بالحرب اذاً لا بد من تعديل الانظمة الاقتصادية تعديلاً كبيراً لكي يعود المثل الاعلى — التكافؤ بين الحقوق والواجبات — الى مقامه الاول، ولكي يتوطد المجتمع على أساس العدل والانصاف . يجب ان تستتب الديمقراطية الاقتصادية في المجتمع كما استتبت قبلها الديمقراطية السياسية بعض الاستتباب أو معظمه . هذا هو العيب الرئيسى الاول الذى يعاب به المجتمع الانساني فى الوقت الحاضر . فهو عيب فى نظامه الاقتصادي بالاكثر . وهو يدل على ان هذه الروحانية الادبية فى الاشخاص لم تزل ضعيفة . يدل على ان هذه الروحانية لم تشمل جميع الافراد . يدل على ان فريقاً كبيراً من الناس لم يزالوا منحطي الادبية ولا سيما لان معظمهم يعلمون هذا العيب ويفهمون ان الحق غير قائم وان العدالة مثلومة ، ولكنهم لا يريدون ان يضعوا الحق والعدالة فى نصابهما

٢ — فضاء الاستعمار

ذلك عيب فى كل مجتمع فى كل أمة تقريباً . هو عيب شعبي داخلي على كل امة ان تصاحبه على حدة . وأما العيب الثانى فهو دولى موجود فى علاقات الامم بعضها مع بعض . هو عيب الارىستوقراطية الدولية . وهو ان بعض الامم تتسلط على امم أخرى . وبواسطة هذا التسلط تبتز حقوقها وتستثمر أتعابها . وفى كثير من الاحوال تعاملها بالاستبداد والارهاق كأنها رقيقة لها . وحققتها فى هذا التسلط : أولاً أن الحق للقوة . ثانياً ان هذه الامم الضعيفة غير متمدنة وتلك تدعى انها تمدنها . ثالثاً ان بلادها ضاقت بها فهي مضطرة ان تستعمر بلاداً غيرها لكي

تعيش ولاسيما لان بلاد غيرها واسعة تحتمل زيادة السكان. ونحن نفند هذه الحجج
تفصيلاً أدبياً

١ — اما ان الحق للقوة فيناقض المبدأ الادبي الاعلى لان الحق حق سواء
أيدته القوة أو لم تؤيده ، والا لكان حق الحياة والبقاء منحصرا في أمة واحدة اي
أقوى الامم ، بل لكان هذا الحق منحصرا في شخص واحد أو جماعة واحدة
صغيرة على الاكثر . اذاً لماذا المعاهدات الدولية ؟ وعلى أي أساس أقيمت هذه
المعاهدات ؟ أليست مبنية على ان الحياة حق لكل فرد ولكل أمة . ولماذا
الرفق بالحيوان وهو أضعف من الانسان ؟ فالحق للقوة مبدأ فاسد أدبياً . ثم انه
فاسد اجتماعياً لان الهيئة الاجتماعية الكبرى لا تستتب على مبدأ «الحق للقوة» .
فالحروب الدولية المتعاقبة نتيجة هذا المبدأ . وما دام هذا المبدأ قائماً فالسلم مهدد
دائماً . ولو كان مبدأ «الحق حق» نافذاً لأنه المثل الأعلى للمجتمع الانساني العام
لانتفت الحروب . الحق الذي «يعلو ولا يعلى عليه» هو حق كل أمة بالبقاء
والحياة على قدر جهادها في العمل على قاعدة العدل . هو العدل بين الامم

٢ — اما ان الامم القوية تتسلط على الامم الضعيفة لكي تمدنها فهو أفك
وبهتان فظيعان لان الواقع مناقض لهذه الدعوى على خط مستقيم . فما من أمة
استعمرت أمة أخرى إلا كبلتها بسلاسل من حديد ومنعت تقدمها في المعارف
والاعمال والمشروعات ، وأوجبت عليها ان تبقى متأخرة لكي تستطيع الاستحكام
منها واستثمار أرباحها . ولا نؤمننا في حاجة الى ذكر الشواهد وهي ناطقة في جميع بلاد
الشرق بلا استثناء . وسلوك الدول المستعمرة سبة لها ولعنة عليها ، لانه محض
ابتزاز واغتصاب واستعباد . ولا ندري كيف تكون الحرب الافيونية
المشهورة تمدينا .

اذا كان الغرض من الاستعمار هو التمدين كما يزعمون كذباً بلا خجل فلا بد له من أمرين الاول ان يكون صادراً عن نية حسنة من الفريقين أى تريده الامة القوية المستعمرة والامة الضعيفة المستعمرة . وهذا الارادة غير موجودة لا عندهذه ولا عند تلك . ثانياً واذا فرضنا ان الاولى حسنة النية ولكن الثانية ليست حسنتها فلا بد من وجود سلطة عليا تخول الاولى حق التسلط على الاخرى لكي تمدنها . ولا نعرف سلطة عليا تمنح هذا الحق غير سلطة الله . واما ان تتفق بعض الدول العظمى على ادعاء هذا الحق لها وتقسام المستعمرات فيما بينها فلا يبرهن على سلامة نية هذه الدول . والواقع يشهد على انهن سيئات النية . واذا كانت نياتهن فيما بينهن سيئة وردية فكيف ينتظر ان يحسن النية نحو الامم الضعيفة . واذا كانت جمعية الامم التي اقترحت لكي تكون كمحكمة عدل بين الامم لم تنصف أمة فكيف ينتظر ان تكون سلطة الدول المستعمرة عادلة . فهذه الحجة فاسدة أيضاً

٣ — بقيت حجة الاستعمار المستندة إلى ضيق البلاد بأهلها . بهذا العذر تدعي الامة حق استعمار بلاد واسعة قليلة السكان لكي تعيش . في هذه الحجة شيء من الحق . اذا كانت مجاهل أفريقيا لا يقطنها الا قبائل متوحشة قليلة ، وهي واسعة جداً تحتمل أضعافاً مضاعفة من السكان ، فيحق للامم المتقدمة أن تستعمرها . ولكن على شرط أن لا يبيد هذا الاستعمار أهلها . فهم بشر ، لهم حق البقاء والحياة . والانسانية التي هي المثل الاعلى في الاديبة توجب على الامم المتقدمة أن تحفظ هذا الحق للسكان الاصليين كما فعلت الامة الاميركية الحديثة في معاملة سكان أميركا الحمر . وأما استعمار آسيا وشواطئ أفريقيا الشمالية فلا مبرر له لان سكانها يملأونها وهم في درجة من التمدن تقدرهم على مجاراة سائر الامم المتقدمة في المدنية . فاستعمار بلادهم انما هو اغتصاب واتهاب ولا راحة للتمدين فيه البتة

هذا عيب ثان في الهيئة الاجتماعية . عيب استفحال الار يستوقراطية الدولية
عيب ينقض المثل الاعلى الانساني . عيب يدل على انحطاط الروحانية الاممية .
عيب يهدد الهيئة الاجتماعية كلها بالخراب ، إذا بقيت هذه الار يستوقراطية الاممية
مستفحلة هذا الاستفحال

هذا العيب يدل على أن الشخصيات المتمدنة - الاوروبة خاصة - لاتزال
ناقصة الروحانية الانسانية ، لانها لاتزال تنظر الى الحق الطبيعي محصوراً في
قومياتهما ، كما كان الاسرائيليون لعهد موسى ينظرون الى أن حق الحياة والبقاء لهم
وخدمهم وانهم هم شعب الله الخالص

فالعالم الانساني لا يضمن سلمه ولا يستتب مجتمعه مالم يتأيد المبدأ الانساني
الاعلى ، وهو ان حق البقاء والحياة والتمتع هو حق كل أمة على الارض . وهذا
يستلزم أن يتعدل النظام الدولي برمته على قاعدة الديمقراطية الدولية

فاذا استتبت الديمقراطية الاقتصادية والدولية في العالم الانساني قرب
العالم الى المثل الاعلى كثيراً . ولكن هل يقف العالم الانساني عند هذا الحد في
الرقى ؟ الا يمكن أن تحدث تطورات اجتماعية جديدة في العالم تنشئ انظمة جديدة
كهنه الانظمة تقلقل المثل الاعلى كما فعلت سابقاتها ؟ هذا في عالم الغيب ولكنه
محتمل . والله أعلم



اصلاح خطأ

خطأ	صواب	صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر
ربما	ربما	٩	١٧	مقصودة	١٠	١	١٩
معصورة	تصرفه	١١	١٣	والنبضة	١٨	٢١	٦٨
تفرقه	والتعجب	٢١	٥	العواطف	٣٠	١٠	٨
والنضة	الاستحسان هو	٤١	٨	المجذاف	٤٤	١٢	٦٨
والتجنب	المجذاف	٥١	١٩	نم	نم	٥١	١
العاطفة	طارئاً خارجياً	٥٢	٦	مبدأ	٦٠	١٧	٥
الاستحسان	مبدأ	٦٠	١٧	الغائي	٦١	١٢	٦٥
المجذاف	له وقد يعلم ذلك	٦٧	٨	له . وقد	٦٧	٨	٦٢
نم	١١	٧٣	١١	١١	٧٣	١١	٢
طارئاً خارجياً	مبحث	٧٧	١٧	الحسن	٨٠	١٣	٢
مبدأ	مغذ	٨١	٣	مغذ	٨١	٣	٧
الغائي	اقتناعه	٨١	١٧	اقتناعه	٨١	١٧	١٤
له وقد يعلم ذلك	بالصحة الجيدة	٨٢	٥٤	بالصحة الجيدة	٨٢	٥٤	٣
١١	لانه يوافق	٨٣	٨	لانه يوافق	٨٣	٨	١٤
مبحث	يغلب	١٩١	٢١	يغلب	١٩١	٢١	٢١

والاستحقاق* بين الافراد والاستحقاق ١٠٤

لاستند ١١٥ ٦

تصدق ١١٩ ١٢

فائمة ١٧١ ٢

اختياراً ١٧٦ ٢

الواجبات ١٧٨ ٧

عن ١٨٣ ١٤

على الحق ١٨٤ ٣

الواجب ١٨٤ ١٤

يغلب في الحرب ١٩١ ٢١

خطأ	صواب	صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر
لنا من من	لنا من	١٩٦	٨	كذلك	كذلك	٢٦٦	١١
بنفي	ينفي	٢٠٣	٧	فقد أصبح	أصبح	٢٢٧	١٧
الادبية	الادبي	٢٣٦	٢	بفضاعبيها	بفضاعتها	٢٧٠	٦
الجودة	الجودة	»	٤	المهجمي	المهجمي	٢٧٢	٨
وذائية	أوذائتته	٢٣٧	٢١	بهمة	بهمة	٢٧٤	٩
هو	هو في	٢٤٤	٤	اسرارها	اسرارها	٢٧٥	١١
م	ثم	٢٤٤	١١	سلاسة	سلامة	٢٧٦	٩
ولكن	ولكن في	٢٤٥	١١	واستثمار	واستثمار	٢٧٩	١٨
نصف	نصف	٢٥٥	١١	وهذا	وهذه	٢٨٠	٣

في أول الكلام الافرنجي في أول الكتاب MANUEL والصواب MANUAL





روايات حداد

بقره

أحدث المحارث وأعجبها وأعجبها. معظمها شرقية وبعضها غربية
تبت المبادئ السامية وتمثل الأخلاق النبيلة وتحرك عوامل النهضة الجديدة

﴿ حركات السيدات في الانتخابات - أو أي هو ابني ﴾ - أحدث
رواية مصرية وطنية أبطالها سيدات. حوادثها في القاهرة في الزمن الآتي القريب
مباغعات ومصادفات غريبة وأسرار محيرة. حرب انتخابية بين ملائكة النعيم
وزبانية الجحيم. تبحث بطلة الرواية عن ابنها الذي نبذته طفلاً فيظهر لها اثنتان
في كل منهما السمة التي وسمت ابنها بها قبل أن تنبذه. فكيف تعلم أيهما الابن
الحقيقي والابن المزيف. هنا عقدة القضية. هنا تنتصر الملائكة على الأبالسة
(ثمنها ثمانية قروش مصرية)

﴿ نبية لبنان - أو ملك فينيقيا الجديدة ﴾ - هي الرواية الممتازة بكونها بحراً
من العواطف. وقد لعب فيها الحب الروحاني الشعري السحري العذري دوراً عجبياً
فأوحى هذا الحب إلى العاشقة المعشوقة النبوات الصادقة وأنطقها بأسرار كأنها
الغاز الآلهة. الحادثة بين فتاة درزية وفتى ماروني في سنى الثورات اللبنانية بين
سنتي ١٨٤٠ و ١٨٦٠. وقد اتضحت فيها أسباب تلك الثورات وظهرت نتائج
المتعصبات المذهبية. فكان الحب الروحاني يحرق التقاليد التعصبية الشنيعة
وقد وصف بها الحب وصفاً لم يسبق له مثيل (ثمنها عشرة قروش مصرية)

﴿ ثورة عواطف ﴾ - هذه الرواية كلها عواطف واحساسات وذات مغزى أدبي عظيم. تضاهي برقتها رواية « حواء الجديدة » وتفوق عليها بنسق حوادثها ورهبة خواتمها. وقد أضيف لها ملحق لتحويلها الى تمثيلية (ثمنها عشرة قروش مصرية)

سلسلة روايات الاتحاد العربي العام

صدر من هذه السلسلة ٣ روايات ظهرت فيها العوامل والمساعي الاولية لانسلاخ العرب عن الترك وهي .

١ - ﴿ فرعونية العرب عند الترك ﴾ - في هذه الرواية ظهر الحزب العربي الذي كان يسعى لهذا الانفصال بعد أن ينس العرب من اخلاص الترك لهم وبعد أن ثبت أن الترك يسعون الى اتحاد طوراني . وفي هذه الرواية حوادث غريبة محيطة بفرعونية العرب تدهش القارىء وتأخذ بمجامع قلبه ولبه (ثمنها عشرة قروش مصرية)

٢ - ﴿ جمعية اخوان العهد ﴾ في هذه الرواية مؤامرة غريبة هائلة اكتشفها جمال باشا . وفيما هو يحاول الانتقام من المتآمرين كان يساومهم على أن يكون زعيم ثورتهم ومؤسس الدولة العربية . ولكنه فشل . وفيها من الحوادث الغريبة بين عشيقة جمال باشا العربية وحركات شخص مجنون يهواها ما يذهل العقل . ومن غرائب الاقدار ما يوهمك أن القدر يفهم الاسرار (ثمنها عشرة قروش مصرية)

٣ - ﴿ وداعاً أيها الشرق ﴾ في هذه الرواية يعلن الترك نبذ الخلافة التي تمثل القومية العربية . وفيها من الدسائس البلشفية التي أفسدت ما بين تركيا الجديدة وأمرآ آل عثمان ما تختبل به الازهان (ثمنها عشرة قروش مصرية)

العالم الجديد

هذه الرواية عالم عظيم لكثرة أشخاصها وتفانم حوادثها . تمثلت فيها المدنية الامريكية بعجائبها وغرائبها وحركاتها السياسية كما اختبرها المؤلف بنفسه أيلم كان في أمريكا . فاذا قرأتها فكأنك كنت في أمريكا . فهي مجموعة عجائب وغرائب (ثمنها ١٢ قرشا مصريا)

﴿ فانتة الامبراطور ﴾ - وهي من أطلى الروايات التاريخية تمثل وقائع غرام الامبراطور فرنسوا جوزيف مع عشيقته الممثلة كاترين شرطا (ثمنها ٨ قروش مصرية)

﴿ أين الكنز يشارلوك هولمز ﴾ - أبداع روايات شارلوك هولمز ثمنها ٦ قروش .
﴿ زغلولات مصر ﴾ - معظم أشخاصها سيدات . احساسية وطنية .
تمثل لك شيئا من اشتغال السيدات المصريات في السياسة في الثورة المصرية -
ثمنها ٣ قروش

﴿ الهانم المتعقلة ﴾ - رواية وطنية رهيبة الاول سارة الآخر . ثمنها قرشان

﴿ مجلدات ، مجلة السيدات والرجال ﴾ - ثمن كل من السنة الاولى والسنة الثانية خمسون قرشاً و ثمن السنة الثالثة (ماعدا العددين) ٨٠ قرشاً و ثمن كل من السنين الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة كاملة ١٠٠ قرش صاغ خالصه أجرة البريد . ومن يرمها مجلدة يدفع ثمن التجليد عشرة قروش صاغ .

مؤلفات نقولا الحداد الاجتماعية والادبية

﴿ علم الاجتماع ﴾ مجلدان ضخمان . الاول عن حياة الهيئة الاجتماعية
يصف المجتمع الانساني كما هو . ثم يشرح العقل الاجتماعي في درجاته : المحاكاة
والاقتباس والرأي العام . ثم يبسط العوامل الاجتماعية التي أنشأت الاجتماع وكيفيته
والمجلد الثاني — عن تطور الهيئة الاجتماعية . يعلل التطور بالتفصيل ثم
يطبق عليه تطور المجتمع . ثم يشرح تطورات التمدن منذ نشأ الانسان الى الآن .
فال موضوع عظيم . والبحث فيه جزل مستفيض . هو الوحيد في بابه باللغة العربية (كل
مجلد ٣٠ قرشاً مصرياً) .

﴿ الحب والزواج ﴾ هو كتاب فريد في بابه . يفسر فيه الحب تفسيراً
علمياً فلسفياً ويعلل فيه الجمال كذلك . ثم يشرح في علائق الرجل والمرأة في دولة
الحب . وأخيراً فصل طويل عن الزواج وما يعني به وأحواله الخ . (ثمنه عشرون
قرشاً مصرياً)

﴿ ذكر وأنثى خلقهم — أومرشد الشيبية ﴾ وفيه بحث فلسفي عن
الذكورة والانوثة وبيان ان المرأة والرجل انسان واحد وكل منهما نصف هذا
الانسان . وأخيراً فيه بيان ان الزواج الشرعي هو الوسيلة الوحيدة لانضمام النصفين
وحصول الانسان الكامل . وهناك مباحث مختلفة فيما يختص بالاستعداد للزواج
وعن أحوال الزواج الخ . يجب أن يقرأه كل عازب وعازبة . فهو جديد لكل قارئ
(ثمنه عشرون قرشاً مصرياً)

✽ علم أدب النفس ✽ هذا كتاب جديد في موضوعه في لغتنا العربية وهـ
وحيدفيها الى الآن . يدور حول الآداب والاخلاق النفسية . وأهم مباحثه طوائف
الاخلاق . والارادة والغاية والسرور . وقوة الحكم على الامر خطأ وصوابا . والضمير
ومستنداته . والحرية . والحقوق والواجبات والفضائل والرذائل . والرق الادبي .
وهي مبوبة في أربع أبواب و ١٨ فصلا . (ثمنه خمسة وعشرون قرشا مصريا)
✽ تاريخ الدستور الانكليزي ✽ وهو تاريخ سياسي لانكلترا جزيل
الفائدة (مترجم) (ثمنه اثنا عشر قرشا مصريا)

✽ تنبيه مهم ✽ يضاف الى الطلب ١٠ بالماية لاجرة البريد . والدفع سلفا
الطلب الذي لا يكون مصحوبا بالقيمة يهمل

جميع هذه الكتب وروايات حداد تطلب من المكتبة المصرية
لصاحبها محمود حلمي في بغداد ومن جميع المكاتب العربية في العالم
ومن « مكتبة فرح في سان بولو بالبرازيل



بعض مطبوعات

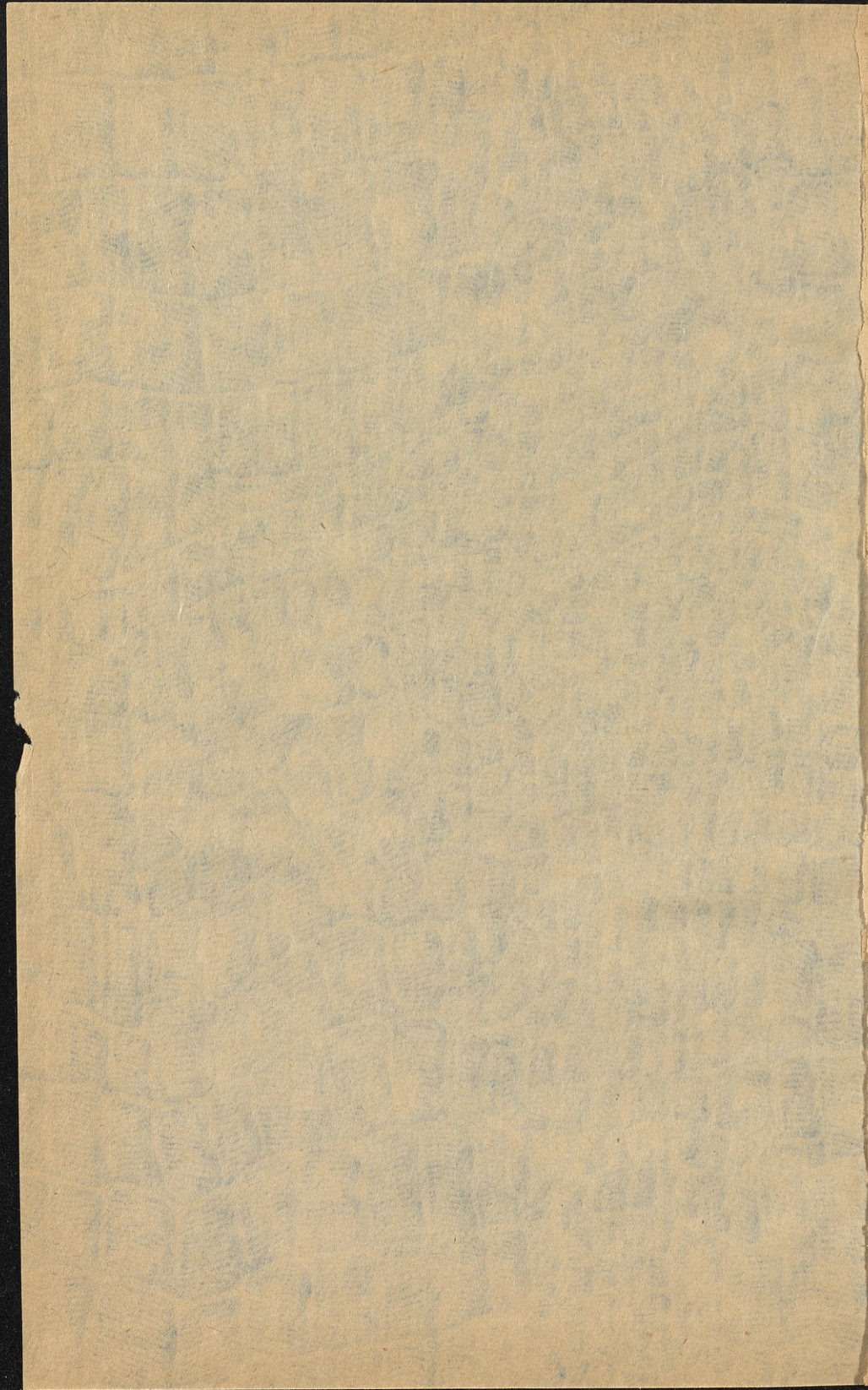
المكتبة العصرية في بغداد

روية انه

تاريخ مقدرات العراق السياسية ٣ مجلدات	٧ ٠
مزين بالرسوم	
مذكرات القادري عن الثورة الروسية العظمي	٣ ٠
مزين بالرسوم	
خواطر طوزند عن حرب العراق . مزين مرسوم	٦ ٠
كيف تجد السعادة . مزين بالرسوم	١ ٨
أمين الريحاني في العراق . مزين بالرسوم	١ ٨
تاريخ الموصل جزآن مزين بالرسوم	٥ ٠
أصول علم المال	٣ ٠
حقوق الامم قسم السلم	٥
حقوق الامم قسم الحرب	٢ ٠
الوصايا والقراءض	٠ ٨
شرح حكام الصلح جزآن	٥ ٠
الادب الجديد . مزين بالرسوم	٠ ٨
الربيعيات . مزين بالرسوم	٠ ٨
سحر الشعر . مزين بالرسوم	١ ٠
مجموعة القوانين الحكومة العراقية لسنة ١٩٢٤	٢ ٠
١٩٢٥ » » » » »	٢ ٠
١٩٢٦ » » » » »	٢ ٠
١٩٢٧ » » » » »	٢ ٨
جغرافية العراق الحديثة مقرر لثانوي	٢ ٠

رباعيات الزهاوى	١٠
الاحوال الشخصية في الاحكام الجعفرية	١٨
الدولة الاموية في قرطبة	١٧
المختارات العصرية مزين بالرسوم	١٨
التاريخ السياسى جزآن	٧٠
الجازمية وتعليمها للزهاوي	٠١٢
رحلة حول العراق . مزين بالرسوم	١٠
تقرير حول العراق	٢٠
نقدات كناس الشوارع ٥ أجزاء	٢٨
التاريخ الطبيعى (علم الحيوان)	١٨
الحيوان » » »	١٨









COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU18229697

RECAP