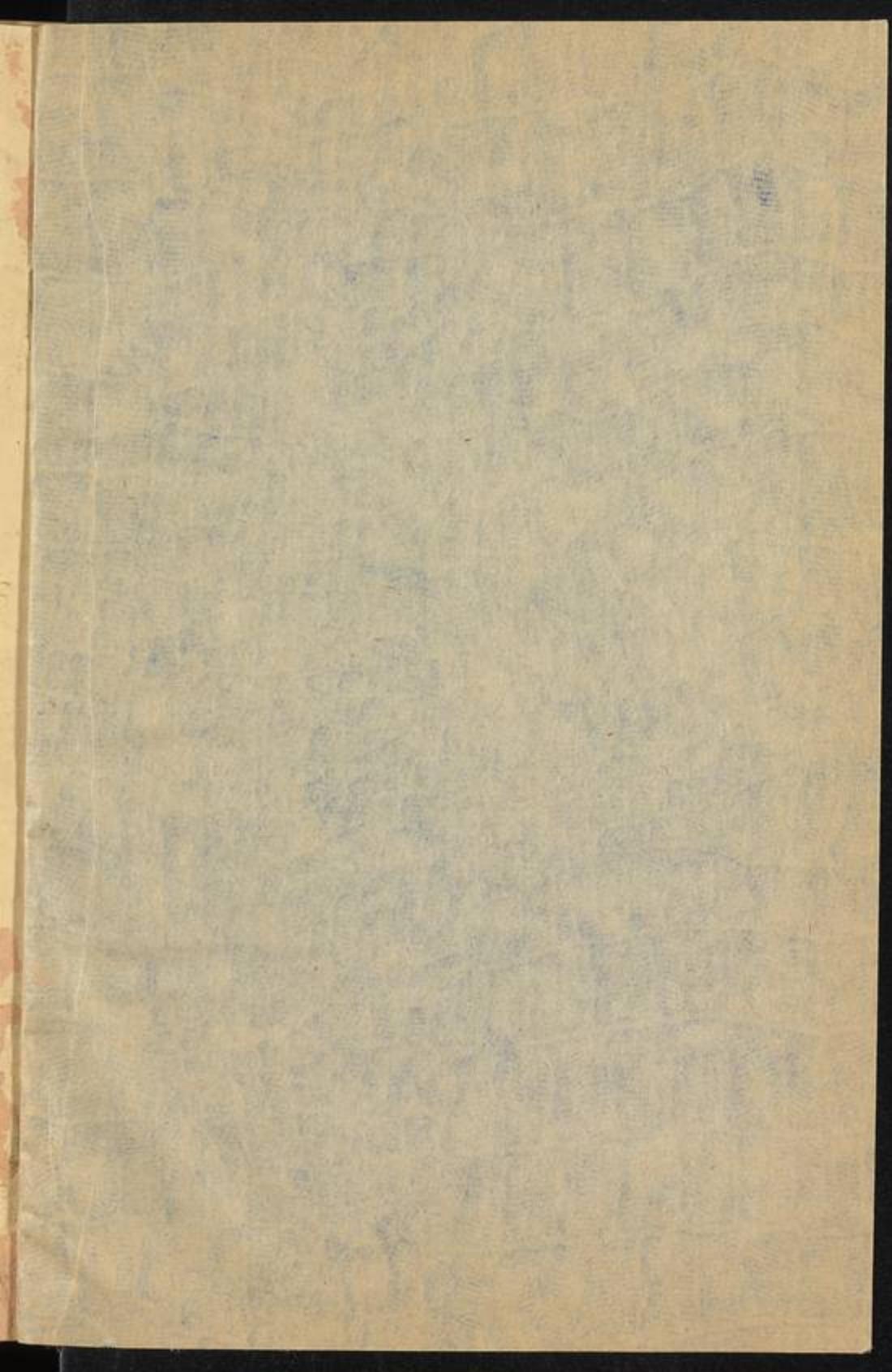


COLUMBIA UNIVERSITY
LIBRARIES







علم الاراده النفس

أوليات الفلسفه الأردنية

ETHICS

موضوع سلوك الإنسان وأدما يحركه من الغرائز والأخلاق ، وما يضططه من الإرادة والتعقل ، وما يسرّ به في جادة الحق والصواب بقوّة الحكم والضمير الصالح ، وما يدّنو به إلى المثل الأعلى من الفضائل ، أو ما يبعده عنّه من الرذائل ، ثم ينتهي ببحث في الرق الأدبي

بشكل
نحو الحكمة

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

حقوق اعادة الطبع محفوظة للمؤلف

عني بطبعه ونشره محمود حامي

صاحب المكتبة العصرية في بغداد

الفهراء المكتاب

إلى

المثل الأعلى في أدب النفس

صاحب السعادة الدكتور محمد باشا شاهين

الطيبب الخاوص بجلالة الملك

ووكيل وزارة الداخلية لشؤون الصحافة

رمز اعجاب و ولاء و شكر



OFF50%
24/6
29999



صاحب السعادة الدكتور محمد باشا شاهين

الطيب الخاص بجلالة الملك

ووكيل وزارة الداخلية لشؤون الصحافة

三



ان ماقرئه كتابنا علم الاجتماع من اقبال القراء واستحسانهم شجعنا على أن
نستمر بنشر سلسلة من المواضيع الاجتماعية التي قلم بحياتنا اليومية إماماً شديداً .
لاننا نعتقد اننا بنشر أحدث الأفكار والأراء بهذه المواضيع نخدم هضرتنا العربية
خدمة عملية ، ولا سيما ان لغتنا لا تزال خلوا منها . وقد وفقنا الله إلى أسلوب في الكتابة
بسط سهل المأخذ مما كان الموضوع عوياً

وقد أجلنا النظري مانعماه من الموضع التي من هذا القبيل ، والتي تخدم بها
خدمة نافعة ، فرأينا ، بعد صدور كتابي «الحب والزواج» و «ذكراً وأثني خلفهم»
اللذين 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 ، لأن لغتنا خالية من هذا الموضوع على المنط العصري
وبالآراء الحديثة . ولكننا تبيننا الخوض فيه لأنه موضوع عقلي عويض
ولما كنت مقينا في بوسطن (في اميركا) ستحتلى فرصة سعيدة للمطالعة .
فوقعت يدي على كتاب نفيس بهذا الموضوع للعلامة مكنزي وهو «متن في أدب
النفس» . فطالعته وشاقتني بمحنة جداً لسمو مواضيعه . ولذلك تقدمت للخوض في
هذا الموضوع . ولكن بصاعتي فيه قليلة جداً .

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

والرجال رأيت أن لا بد من درسه من جميع جهاته واختيار أفضل المؤلفات فيه و أكثرها ملاءمة لغرضي من خدمة همضتنا لكي أترجمه ، فانتقمت المؤلفات المذكورة في مaily ، وطالعها فإذا بـ أرى الموضوع كثيراً الشعاب متراوحاً النواحي ، وقد طرقه المؤلفون من جهات مختلفة ، وتباعدت فيه أفكارهم وأراءهم ، وتضاربت فيه مذاهبهم أى تضارب ، حتى كاد يتراهى لي أن كل مؤلف من مؤلفاتهم علم مستقل قائم بذاته وقد وجدت في كثرة هذه المؤلفات فصولاً طوالاً لنقد نظريات كبار الفلاسفة والمولفين فيه . وكتاب مرتبتهنـ الموسوع في نحو ١١٠٠ صفحة يقتصر نصفه الأول كله وبعض نصفه الثاني على النقد

لذلك لم أجده أن ترجمة كتاب أو كتابين من أفضل الكتب بهذا الموضوع تفي بالغرض . ولم أر بدأً من تأليف كتاب خاص يوافق عربيتنا وأحوال شرقنا أكثـرـ منـ أىـ كتابـ منـ هـذـهـ الـكـتـبـ ، بحيث تحمل فيه روح الموضوع وخلاصة حفاظـهـ وزـيـدةـ آراءـ الـكـتـابـ الـخـتـالـفـينـ منـ قـدـماءـ وـمـتـأـخـرـينـ فاستخرت الله متكلماً ومرشداً في هذا العمل الخطير الشأن واستعنـت بالهامـ نـيـقـيـ الحـالـصـةـ ، فـتـوقـتـ إـلـىـ هـذـاـ التـأـلـيفـ كـأـرـاهـ بـبـابـهـ وـفـصـولـهـ ولـالـأـمـلـ الـكـبـيرـ أـنـ يـجـدهـ القـارـيـ الـكـرـيمـ موـازـيـاـ فـيـ قـيـمـتـهـ لـمـ عـاـنـيـتـهـ فـيـ الـدـرـسـ لـهـ وـفـيـ تـأـلـيفـهـ ، وـوـافـيـاـ بـغـرـضـيـ مـنـ خـدـمـةـ الـأـمـةـ الـعـرـبـيـةـ .ـ وـالـأـ فـأـسـأـلـ اللـهـ أـنـ يـقـيـضـ هـذـاـ الـعـلـمـ الـجـالـيـلـ مـنـ هـوـ أـطـوـلـ باـعـاـ فـيـهـ وـأـحـدـ قـرـيـهـ ،ـ فـيـمـلـاـ الـفـرـاغـ الـذـيـ رـغـبـتـ فـيـ مـائـهـ .ـ وـالـلـهـ يـوـقـنـاـ جـمـيـعـاـ لـحـسـنـ الـخـالـصـةـ لـالـشـرـقـ .ـ

المؤلفات

التي استمدت 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.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
Leipzing
- (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.

تَذْكِير

فِي آخِرِ الْكِتَابِ اصْلَاحُ الْأَغْلَاطِ الْجَوَهْرِيَّةِ فَالْأَمْلُ مِنَ الْقَارِئِ
أَنْ يَصْلِحَهَا بِقَامَهِ فِي أَمَانَتِهِ

فهرست الكتاب

٩	تمهيد - ماهية علم أدب النفس
٩	١ - تسمية الكتاب
١٠	ب - علم أدب النفس بين العلوم
١٤	ج - خوى الكتاب
الباب الأول - مجرى الفعل	
١٧	الفصل الأول - محركات الفعل
١٧	مقدمة الفصل - منشأ المركبات
٢٢	١ - الغرائز
٣٠	ب - المواتف
٣٦	ج - الافعالات النفسانية
٤٠	د - الاحسasات
٤٥	الفصل الثاني - الارادة
٤٥	١ - ارادة الفعل
٤٩	ب - التصميم
٥٠	ج - الظرف
٥٤	د - الشخصية ، متغيرة و مطلقة
٥٦	الفصل الثالث - الغاية
٥٦	أ - نوع الغايات
٦٠	ب - الداعي او الباعت

٦٤	الفصل الرابع — السرور
٦٤	١ — ماهية السرور
٦٩	ب — قيمة السرور
٧٢	ج — نظريات المروريّة
٧٤	د — السعادة
الباب الثاني — أدبيّة الفعل	
٧٧	الفصل الأول — السلوك الحسن
٧٨	١ — السلوك
٨٠	ب — الحسن
٨٣	ج — الجميل والجميل
٨٥	د — الحسن السار
٨٨	الفصل الثاني — الحكم
٨٨	١ — الحكم بالنسبة إلى الفعل
٩٣	ب — الحكم بالنسبة إلى الفاعل
٩٧	الفصل الثالث — الضمير
٩٧	١ — قوة الضمير
١٠٣	ب — منشأ الضمير
١٠٤	ج — سلطة الضمير
١٠٨	الفصل الرابع — مستندات الضمير في قضاياه
١٠٩	١ — الاحساس الادبي المخاص
١١٢	ب — الاحساس الادبي العام
١١٣	ج — الحكم بحسب الشرائع
١١٥	د — البداهة

١١٨	٥ — التعقل الادبي
١٢٣	و — نضوج التعقل بحكم أغراض الحياة الانسانية
١٢٧	الفصل الخامس — القاعدة الادبية
١٢٧	١ -- طبيعة القاعدة الادبية
١٣٦	ب — قاعدة الحقوق والواجبات القومية
١٤١	الفصل السادس — الحرية
١٤٢	١ — ماهية الحرية
١٤٧	ب — حدود الحرية
١٥٢	ج — هل الانسان مiser أو خير
	الباب الثالث — الحياة الادبية
١٥٦	الفصل الاول معنى الحياة الادبية
١٥٧	١ — غاية الحياة القصوى
١٦١	ب — المثل الاعلى
١٦٣	ج — الشخصية الاجتماعية
١٦٦	د — جمائية المجتمع
١٦٨	٥ — مركز القاعدة الادبية
١٧٣	الفصل الثاني النظام الاجتماعي
١٧٣	١ — الشرعية
١٧٨	ب — الحقوق والواجبات
١٨١	الفصل الثالث — الحقوق الشخصية
١٨٩	الفصل الرابع — الواجبات
١٨٩	١ — طائفة الواجبات
١٩٥	ب — اعتبارات أخرى في الحقوق والواجبات

- الفصل الخامس — الفضائل
٢٠٠ ١ — ماهية الفضيلة
٢٠٠ ٢ — الاعتدال
٢٠٢ ٣ — الحبة
٢٠٦ ٤ — الايمان
٢١١ ٥ — تربية الفضائل
٢١٢
الفصل السادس — الرذائل
٢١٣ ١ — ماهية الرذيلة
٢١٣ ٢ — طائفة الرذائل
٢١٦ ٣ — العقاب
٢٢٢ ٤ — الثواب
٢٣٢

الباب الرابع — الرق الأدبي

- الفصل الأول — سنن التطور الأدبي
٢٣٦ ١ — مقتضى التطور
٢٣٧ ٢ — سنة المصادقة الأدبية
٢٣٨ ٣ — سنة الانتخاب الأدبي
٢٤٤ الفصل الثاني — في سبيل الارتقاء الأدبي
٢٤٤ ١ — سنن التطور الارتقائي
٢٥٠ ٢ — تاريخ التطورات الأدبية القومية
٢٥١ ٣ — تاريخ التطورات الأدبية الاممية
٢٦٠ ٤ — عيوب الانظمة الأدبية
٢٦٨ ٥ —
-

تمهيد

ماهية علم ادب النفسن

١ - تسمية الكتاب

ب - علم ادب النفس بين العلوم

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

ج - خوى الكتاب

١ - تسمية الكتاب

هذا كتاب يبحث في سلوك الانسان وتصرفاته من حيث الدوافع التي تدفعه
الىها ، من بواطن داخلية في نفسه ومن عوامل خارجة عنه، ومن حيث أسبابها وغايته
منها ، والذرائع التي يتذمّر بها الى هذه الغايات ، ومن حيث تأثير ادارته الصالحة
والرديئة وتأثير أخلاقه واحواله فيها ومن حيث أدبياتها صواباً أو خطأً وحقاً أو 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 Entities وقد حررت
في تسميتها باللغة الانجليزية تحريرت في ترجمة هذه اللغة

rima كانت عبارة « علم السلوك » تقاربها ولكن عبارة « آداب السلوك »

سبقتها في لغتنا الحديثة بمعنى الآداب العمومية كآدابزيارة وآداب المائدة
وآداب المخاطبة الخ . فخشى ان استعمال عبارة « علم السلوك » يوم أن المراد من

الكتاب هذه الآداب العمومية وهي غير مقصورة في هذا البحث بتاتاً . وقد استعمل الكتاب الأفريج لهذا الموضوع عبارة « الفلسفة الأدبية » أيضاً . وهي لاقية له معظم اللياقة . ولكن استكبارها لكتابي هنا وإن كان المراد منه تعليل الموضع التي تقدم ذكرها بالأسلوب فلسفي . لأنني اتخى في أحيائه البساطة ماً ممكناً لكي يكون كتاب ابتدأه يصلح للتعليم في المدارس ، وكتمه يهدى مؤلفات أعلى في هذا العلم اذا تصدى لها من هم أوسع علاماً وأعمق تفكيراً وأبلغ يراعة .
ولأن مباحث هذا العلم مختصة بالافعال النفسانية من الوجهة الأدبية رأيت أن أفضل تسمية لهذا الكتاب « علم أدب النفس » ولا سيما لأن عبارة أدب النفس وردت على أقلام كتابنا القدماء والمحدين بما يقارب هذا المعنى . فإذا قبلها أئمة اللغة مرادفة للفظة اثكس « Ethics » وهي قريبة لها أيضاً شاع استعمالها بهذه المعنى ورسخت له

ب - علم أدب النفس بين العلوم

الشخصية الإنسانية هي جوهر مباحث هذا الكتاب . ولكن للشخصية الإنسانية جهات مختلفة أحدها : أولًا الجهة الحيوية من حيث نشوء الإنسان وتدرجه في أدوار الحياة، وعلم الحياة (بيولوجيا) كفيل بهذا البحث ، ومن حيث تسلله وتطور السلالات ، وعما الانثروبولوجيا والاثنولوجيا مختصان بهذا البحث . ثانياً الوجهة العقلية من حيث نشوء العقل وتفرع قواه المختلفة وفاعلاها في تدريب الإنسان ، وعلم النفس أو علم العقل خاص بهذه الجهة . ثالثاً الجهة الاجتماعية من حيث نسبة الفرد إلى الجماعة و شأنه فيها وتفاعلاته معها . وعلم الاجتماع مختص بهذه الجهة .
وموضوعنا الآن متوسط بين هذه العلوم الثلاثة الرئيسية : الحياة . والعقل . والاجتماع . فيتناول تارة من هذا وأخرى من ذاك . كما انه يمس علوماً

آخرى تصله بها . فلننظر الآن كيف يتصل علمنا هذا بالعلوم الأخرى

١ - علم الحياة

علم الحياة (بيولوجيا) وما يتصل به من علم الفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) والباتنولوجيا (علم الامراض) شأن في تصرفات الانسان . فلننشئ الانسان وتطوره وارتقائه تأثير كبير في تطور الاخلاق البشرية والاديبيات الانسانية . لأن نواة الاخلاق والاداب تتبدىء في حياة الحيوانات . والغرائز الخلقية والادبية ورث الانسان جرثومتها من السلالة الحيوانية التي ترقى منها . وكلما اكتشفت حقيقة بيولوجية اكتشفت معها نظرية ادبية

ولما كان للجهاز العصبي شأن عظيم في مزاج الانسان واخلاقه واحسانته كان علم وظائف الاعضاء (فسيولوجيا) دخل في حياة الانسان الادبية . وكذلك علم الامراض العقلية صلة بهذا العلم لما لها من التأثير في الحكم على تصرف الانسان خطاء كان او صوابا . وبالاجمال نقول ان شروع الانسان في الفعل او العمل وكيفية تصرفه فيه وما له والحكم عليه . كل هذه ترجع في كثير من الاحوال الى طبيعته الحيوية ، وحالات جهازه العصبي ، وقواه الجسمانية ، وسلامتها او اعتدالها

٢ - علم العقل

ونعلم العقل اتصال بتصرف الانسان أكثر من علم الحياة ، لأن الوجودان والاراده والتصور والذكرة او الحافظة والتخييل تلعب أهم الدور في السلوك ، وهي من مباحث علم العقل . ناهيك عن الاحساسات والعواطف والانفعالات التي تحرك الانسان للعمل انماهى افعال عقلية . والضمير الذي هو مركز القضاء في افعال الانسان والحكم عليها صواباً أو خطأً إنما هو قوة عقلية أيضاً، والمنطلق المترعرع من علم العقل شأن ايضاً في وزن الافعال ومقاييسها . 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 مواضيع هذا العلم ناجماً إلى 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 . ولو لا هذا الارتباط الاجتماعي لما كان لأدبيات الانسان واحلاته معنى . فلو عاش منفرداً لانتفت مسؤوليته ، ولا كان حرية حده الا الطبيعة ، ولا كان ل فعله قيده ، ولا للخطأ والصواب والحق معنى الاتجاه نفسه فقط . فلذلك ترى ان علم الاجتماع أشد ارتباطاً بتصرفات الانسان من العلوم السابقات : 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 نفسياته العديدة ، وتورتها 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 تتقبس كشهادة وأمثلة على الحقائق الادبية . ويمكنك أن تستخرج من التاريخ كثيراً من المبادئ والسنن الادبية التي تعدّ قواعد يتمشى عليها

علم الاقتصاد - هذا العلم يرتكز في بعض مباحثه على القواعد الادبية . وما الشؤون الاقتصادية الا انواع من تصرفات البشر . واذا تعلو 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 الذي يعد كعلم الاقتصاد فرعا من علم الاجتماع ، اذا توسع به يستند ايضا الى الفلسفة الادبية لان نوافه العدالة بين الامم والجماعات والافراد . والعدالة من خصائص علم ادب النفس . وعلاقة الام وحقوقها مستمدۃ من احكام الفلسفة الادبية

الشائع الادبية والمدنية — هذه أيضاً مستمدۃ من احكام الفلسفة الادبية . ومما تقلب الشائع وتطورت كان تقريرها مستنداً الى القضايا الادبية . ففلسفته إنما هي فلسفة أدبية بحثية

٤ — فلسفة ما وراء الطبيعة

واذا تمادي الباحث الادبي في البحث عن علاقة أدبية للإنسان بالطبيعة وعن تكون عواطفه وإحساساته وانفعالاته تطرق إلى منزلة فكر الإنسان في حقيقة الوجود، وعن علاقة لذته والماء بالوجود ، وأخيراً عن حقيقة وجود الإنسان نفسه وما هي نسبتها إلى الوجود العام ، وما هي غاية الإنسان العظمى أو غاية وجوده إلى غير ذلك من المباحث الفلسفية . فالتوغل في الفلسفة الادبية يقود الفيلسوف إلى البحث فيما وراء الطبيعة Metaphysics

٥ — وجوه هذا العلم

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

فيه قدهم . وقد تجد في بعض مؤلفاتهم فضولاً للنقد والتغريب أطول من فصولهم التعليمية ومن ذلك أن مرتينو كتاباً يشغل نحو ألف صفحة أكثر من نصفه قد وتفريغ لآراء العلماء ونظرياتهم . فكأن هذا العلم لم يستقر على قرار كسائر العلوم إما نحن فلا نتعرض لتضارب النظريات ولتباطئ الآراء وإنما نقتصر على البحث العلمي كما استوحيناه من الكتب التي طالعناها بهذا الموضوع مستخرجين أسد الآراء وأقرب النظريات إلى الصحة

ج - خوى الكتاب وتبويه

لا يتعرض هذا العلم لشخصية الإنسان والطبيعة بتاتاً وإنما موضوعه أفعال الإنسان الصادرة من شخصيته الاجتماعية التي ستتضح ذلك في فصول الكتاب . وحينئذ ترى أن مباحثه تدور حول أفعال الإنسان لا حول الإنسان نفسه

١ - مجرى الفعل

فإذاك تتبع الفعل الإنساني مما كان نوعه وشكله من ضحك أو بكاء أو مشى أو نوم أو حركة أو سعي أو عمل - وبالاجمال كل تصرف من تصرفات الإنسان تتبعه منذ نشوئه إلى أن ينتهي ولا يخفي عليك أنه لا بد لكل فعل يدفعه الإنسان من دافع يدفعه إليه أي أن كل فعل يسبقه محرك بمحركه .

فإذاك لا بد أن نلم بحركات الأفعال من غرائز وعواطف واحساسات وأهواء وشهوات ومقاصد الخ . ولأن للإنسان ارادة فاعله مداراة بارادته على الغالب . لذلك نبحث في الارادة وما يتفرع منها من قصد وتصميم الخ . وبالطبع لا بد لكل فعل من غاية يتجه إليها أيضاً ولا بد أن يكون مآل هذه الغاية السرور وإلا فلا يردها الإنسان ولا يوجه فعله إليها . وهذا يستلزم بحثاً مستفيضاً في السرور . ترى أن كل هذه المباحث تدور حول مجرى الفعل وهو الباب الأول من الكتاب

وإذا تقدمنا خطوة في البحث رأينا أن مجرى الفعل الانساني مختلف عن مجرى الفعل الحيواني بكونه مقتربا 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 يطبق عليها الفعل ليثبت انه حسن لذلك يشتمل البحث في أدبية الفعل (وهو الباب الثاني) البحث في قوة الحكم والضمير ومستندات الضمير والقاعدة الادبية وأخيراً يفضي بنا الموضوع الى البحث في الحرية وحدودها

٣ — الحياة الادية

بعد استيفاء التبسط في سنن أدبية الفعل نعود الى تطبيق الحياة الانسانية على هذه السنن لتفهم معنى الحياة الادبية والغاية القصوى منها، وحينئذ نفهم أن للانسان شخصية اجتماعية أو أدبية أو انسانية مختلف عن شخصيته الطبيعية ناشئة من علاقته الوثيقة بالمجتمع وان للحياة غاية قصوى هي المثل الاعلى في الجودة التي هي جمال روحي . وهذا يمهد بنا الى التبسط بالنظام الاجتماعي وما يتضمنه من الحقوق والواجبات المتباينة بين الأفراد والمجتمع . والى البحث في نشوء الشرائع وكيفية الاشتراط . وأخيراً يرتقي بنا البحث الى الفضائل والرذائل وما هي وما هي طبيعتها وما تستلزم من ثواب وعقاب . فالحياة الادية تشغل الباب الثالث من الكتاب

٤ — الرقي الادبي

يبقى بعد ذلك ان تلتفت الى عملية الحياة الادبية ومجراها لنرى ما يعمورها من التطور والتغير والتحول وهذا يستدعي البحث في سنن التطور الادبي ثم يمهد بنا الموضوع الى استعراض التطورات الارتقائية التي مرت عليها اهليّة الاجتماعية من نشوئها الى الان، وما هي صائرة اليه في اتجاه رقيها الى المثل الاعلى . وهذه المباحث تشغل الباب الرابع وهو الرقي الادبي

الباب الأول

مجرى الفعل

الفصل الأول - محركات الفعل

الفصل الثاني - الارادة

الفصل الثالث - الغاية

الفصل الرابع - السرور



الفصل الأول

محركات الفعل

مقدمة الفصل - منشأ المحرّكات

- ١ - المصادران الرئيسيان للحركة ٢ - الشخصية الانسانية الادية ٣ - الاخلاق
 - ٤ - الغرائز الحيوانية ٥ - الغرائز الانسانية ٦ - الاخلاق
 - ٧ - الغرائز
 - ٨ - الغرائز الرئيسية ٩ - تابع هذه الغرائز ١٠ - الرغائب
 - ١١ - المطامع ١٢ - الاديات النفسية الذاتية
 - ١٣ - العواطف
 - ١٤ - العواطف الرئيسية ١٥ - العاطفة تجاه النفس - التجدد النفسي
 - ١٦ - العاطفة تجاه الآخرين - الاديات المتعددة ١٧ - رد فعل العاطفة
 - ١٨ - الانفعالات النفسانية
 - ١٩ - النواشر الرئيسية ٢٠ - الانفعالات الفرعية - رد الفعل ٢١ - مقومات الانفعالات
 - ٢٢ - الاحساسات
 - ٢٣ - الشعور ٢٤ - الحبّة ٢٥ - اجمال ٢٦ - تركيب الاخلاق
-

مقدمة هذا الفصل

منشأ المحرّكات

١ - المصادران الرئيسيان للحركة

قد يتراوّى لك أن كل فعل من أفعالك يحدث بـ «تعقلك» ، أي بارشاد عقلك وتدبيره . والحقيقة ان لأخلاقيك التأثير الأول في تدريب أفعالك . وهذا التأثير

يكثر أو يقل بنسبة معكوسه لترويك . فكما ترويت قل تأثير الأخلاق وكثرة تأثير العقل في توجيه الفعل أو إدارته ، والعكس بالعكس مثل ذلك : يبكي الفعل فتتحرك عاطفة الجنو عند الألم . فإذا تسرعت ألمتها ثديها ولكن اذا ترددت قبل ذلك أو تدبرت نصيحة الطبيب ، أو فكرت بمعلوماتها ، لاح في خاطرها أن ارضاعه وهو مصاب بعلة معاوية ضار له ؛ فتتمتنع عن ارضاعه . ففي حالة تسرعها الاولى يتغلب خلق الجنو على حكم العقل . وفي حالة تدبرها الثانية يتغلب التعقل على الجنو

ومهما تروى الانسان وتدبر وتعقل فلا ينتهي بتاتاً تأثير أخلاقه في افعاله . اذا رأيت ولدك يتخاصل مع ولد آخر ثم تتحقق نقطة الخصم فيهيات ان يخلو حكمك ، على ايهمما الحق او المحقوق من تأثير العاطفة

٢ - الشخصية الانسانية الادبية

فشخصية الانسان الادبية مركبة من عناصر اثنتين اساسيين كل عنصر منها قوة قائلة بذاته . وحاصل فعل هذه الشخصية إنما هو نتيجة حركات هاتين القوتين وها الخلق الفطري والتعقل . فالاول ينتهي القوة الفاعلة أو المصدرة الحركة أو الحرك الاول ، والثاني يدر بها . فلو ترك اخلاق يفعل وحده ليقينا حيوانات غير ادبية . ولو ترك التعقل يفعل وحده لكننا وجدنا انات غير ادبية . فشخصية الانسان الادبية إذاً مركبة من الخلق الفطري والتعقل

٣ - الخلق

الخلق - هو كل ميل طبيعي في الانسان يدفعه الى الفعل والعمل . فنه ما هو غير يزي بحسب قدر تكفيه التربية والعوامل الخارجية والبيئة الاجتماعية كالحرب والاضطرابات والجوع . ومنه ما هو شبه غير يزي أي هو فطرة طبيعية وإنما العوامل والبيئة تأثير فيه كثيراً أو قليلاً كالشجاعة والجنون والاعجاب بالجمال الخ .

فلا خالق عموماً خواص طبيعية في الإنسان تصدر من الجهاز العصبي ولا سيما الدماغ . فهي من جملة قوى الوجودان ، ولكنها غير خاضعة الخضوع المطلق لحكم الإرادة ، ولا هي منقادة للاتقيناد التام للتعقل . فهي أول ما يبدو في مظاهر الإنسان حين تثيرها العوامل . وهي بدورها أقوى العقول ناخوذة عليها فقد يكبحها أو يدر بها أو يؤيدها ويستندها . فكأنها قوى عقلية ثانية . وكونها فطرية طبيعية لا يثم نسبة لها للعقل ، لأن الوجودان الإنساني لا يخرج من دائرة الفطرة . فالإنسان عاقل متعقل بالفطرة . والعقل نفسه ابن الفطرة ، أي هو غريزي . وقبوله للنمو وصدق المعرفة والتعلم هو أمر غريزي فيه أيضاً

٤- الغريرة الحيوانية

ولا يمكننا أن ننتهي من مقدمة هذا الفصل ما لم نفترس معنى الغريرة ونعلمها تعليلاً يسهل تفهم الأخلاق وشأنها في تحريك الأفعال . فإذا ألغتنا نظر القارئ مثلاً إلى قرص الشهد الذي يبنيه النحل خلويات كلها سداسية الأضلاع متصلة بعضها ببعض اتصالاً محكماً ، ولا يمكن أن يختفي في واحدة ، وعلم أن النحلة لا تتعلم هذا البناء علماً ولا تقتبسه اقتباساً ، بل هو طبيعة فطرية تبعثر فيها على العمل من غير تفكير - يفهم حينئذ ما هي الغريرة بواسع معنى . وقس على ذلك بناء النحلة للشهد نسج الفراشة للفليمجة (الشرفة) وبناء العصفور للعش ، ونسج الريلاس لاشبكه ، وخزن النمل الحبوب في أهراء تحفتها تحت الترى ، ومهاجرة الطيور من أوربا إلى أفريقيا فوق البحر المتوسط في الفصل المعين الخ

فهذه الحشرات والحيوانات تفعل هذه الأفعال بقوة ميل طبيعي في بنية أجسامها . كما أنها تنشأ وتنمو إلى أن تنضج في الشكل الذي يعين لنوعها بقوة هذا الميل . فالطيور يتجنح ، والدوامة تتتحول إلى فراشة ، والوعول «يتقرن» أي ينجبت فرناه متشعبين الخ ، بقوة هذا الميل الذي في طبيعة بنيةه الخاصة

فالغريرة إنما هي وليدة هذا الميل الذي بطبيعة الحى . وهذا الميل نتيجة فعل البيئة التي حددت للحي شكل بنائه ؛ فجعلت للطير جناحين والسمكة زعانف ، وجردت الحية من قوائهما الحى . اذاً هذا الميل قبل للتغير بتغير البيئة وبالنتيجة تغير الغريرة بتغير هذا الميل الطبيعي . والبيئة هي الماء للسمكة والهواء للطير وبطن الأرض للحية والملمة وسطح الأرض لازحة وهم جراً ولما كان فعل البيئة لا يؤثر تأثيره الدائم في جيل أو أجيال معدودة ، بل في أجيال لا يحصى عددها ، كان لا بد من أن ينتقل هذا الميل الذي في طبيعة الحى من جيل إلى جيل رويداً رويداً . وهذا الانتقال هو الوراثة الطبيعية فالغريرة إذاً هي ميل مختوم في طبيعة كل حى إلى فعل معين الشكل لا بد منه ونتيجة عامل البيئة وسنة الوراثة

فإذا كان للحيوان شيء من العقلية كانت عقليته نفسها ، مهما كانت ناضجة ، ضر بـ من ضروب الغريرة أيضاً ، ونتيجة العوامل البيئية أيضاً ، كبناء الطير للعش ومحاكاة الطيور ومهاجرتها ، ووثب الغزلان في حالة الهبو والمرج ، ودعابة سائر الحيوانات ذكوراً وأنثاناً

٩ - الغريرة الإنسانية

والإنسان وهو الساللة الراقية من الحيوان قد ورث كثيراً من غرائز الحيوان . فهو يغازل ويحب ويختلف ويهرب تجتنباً للخطر ؛ ويغضب ويضرب دفماً للأذى ، ويعطف ويحنّ على ولدته الحى ، بحكم هذه الغريرة . ولكن لأن عقليته ارتفت جداً حتى صارت القسم الأعلى من شخصيته قبضت على أزمة غرائزه الأخرى لتدرّبها إلى مصلحته ونفعه ولذته ، وبالاجمال إلى حفظ حياته وحفظ نوعه . ومع ذلك لم تخرج عقليته خروجاً مطلقاً عن الدائرة الغريرية . فهو يتعلم ان يتكلم ويتأنق في

أكمله وسر به ولبسه وتصرفه ، ويتعلم القراءة ويتلقى جميع المعارف لأنّ فيه استعداداً للتعلم . فهذا الاستعداد غريزة خاصة به ليست في الحيوان الأعمى . ولولا هذه الغريزة لبقي حيواناً

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

٦ - الأخلاق

الأخلاق البشرية : إنما هي مجموعة غرائز بعضها ورثها الإنسان من الحيوان ولكنها ترقى وتأنقت . وبعضها كسبها على مرور القرون بفعل العوامل الاجتماعية فتركت وتأنقت برقي عقليتها . فسميناها أخلاقاً تمييزاً لها عن غرائز الحيوان التي لا تزال وحشية مقصورة على مطالب الحياة المعدودة

وسبب ذلك هو أن الأخلاق الإنسانية أول ما ينبعى لتحريك المرء للعمل ، لأنها أسبق من العقل . هي أول ما ينبعى في الإنسان حين يتاثر من مؤثر داخلي كالجوع والنبضة التناسلية ، أو من مؤثر خارجي كالخطر أو المستحسن أو المدهش أو المعجب أو العظيم . ثم لا يلبث أن ينبعى الوجدان العاقل أو العقل لتدبر التأثير وتدريب الفعل

ونحن في خوض هذا الموضوع نبحث في السنن الأدبية التي تتقييد بها الأخلاق بحكم الحياة الاجتماعية . نبحث في القواعد والأنظمة التي تتماشى عليها الأخلاق وتندرِب فيها الأفعال التي تحركها الأخلاق

الأخلاق طوائف مختلفة، بعضها رئيسية قلماً تختلف في الاشخاص. فهي فيهم
بعينها وإنما تختلف في حدتها ومقدار تثيرها . وبعضها ثانوية تتفرع من تلك أو
تتصل بها او تنتسب اليها

اما الرئيسية فهي الاخلاق الاساسية التي تتصدر لتحريرك الانسان للعمل
حين يحدث ما يثيرها. وتبعد العقل وهي اربع:
١— الغرائز الرئيسية ٢— الم渥اف ٣— الاعمال ٤— الاحساسات
واما الثانوية فهي الاخلاق المتفرعة الرئيسية والتي تبدو بعدها لتحريرك المرء
لل فعل ويغلب ان يصبحها العقل كاستراها في مواضعها في هذا الفصل

١— الغرائز

١— الغرائز الرئيسية

هي اميال او قوى فطرية في الانسان ضرورية لانفعال الجسد الازمة حياته
ولبقاءه وبقاء سلامته . تصدر من معمل الحياة الداخلية من غير ان تحركها او تثيرها
العوامل الخارجية . ولذلك يمكن ان تسمى نواكب الحياة او نعرات الطبيعة
الحيوانية . وهي ثلاثة:

الاولى الجوع او الشهوة للفداء . الجوع دافع من الداخل لطلب الطعام او السعي
الىه ، يتحرك من نفسه من غير ان يوجد الطعام ليحركه . فالدافع فطري او غربي
لأن القوة الحيوانية تقتضيه لنمو الفرد وبقاءه الى اجل وليس للعقل سلطان مطلق
عليه يمكن ان يكتبه او يردعه الى حد محدود ولذلك قيل « الجوع كافر » واذا
رددته الاراده الى حد الموت (كما صم 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 . فهو

أمر شاذ ، نادر فسعي الإنسان إلى الرزق قبل إلى اطهاب العيش واناقته ونعم الحياة إنما هو مدين في الدرجة الأولى إلى هذا الدافع . الإنسان يسمى إلى ملء بطنه طعاماً فإذا بقيت عنده فضلة من القوة للسعى إلى الرزق بذاته في السعي إلى طيب العيش وملاذه

الثانية ، الشهوة الجنسية والتتناسلية . وهي كالأولى دافع داخلي غير بريء ينبع من نفسه أو بالأحرى من القوة الحيوية . وإنما يختلف عن النابض الأول بأن غايته استمرار السلالة أوبقاء النوع (كما يقول علماء البيولوجيا) لا بقاء الفرد . وهو يضارع الجوع في تمرده على التعلم والارادة . وإنما تمرد المطلق لا ينفعني إلى موت الفرد ، بل إلى اقطاع خيط السلالة عند ذلك الفرد . وبقوة هذا الدافع يجتذب الفرد فرداً آخرًا مخالفًا له في الجنسية التنسالية . وجميع مساعي الأفراد في الحصول على هذه الجاذبية مدينة لهذه الغريزة . فالفرد يبذل جهوداً في التجميل وجميع ضروب الاستقواء من جمع مال والتوصل إلى الجاه والنفوذ لكي يجتذب إليه قريناً أو قرينة^(١)

الثالثة ، العزيمة ، والقدرة الذاتية التي تحرك اعصاب الجسم وعضلاته للعمل . هي قوة مدحورة في الجهازين العصبي والعضلي نازعة إلى الخروج منها بأية السبيل . فملوء يشعر من نفسه بالميل إلى الحركة والفعل حتى ولو كان ساكن العقل أو قليله أو مختله . تتضح هذه القوة جيداً في الطفل وهو خلؤ من الوجдан ، فلا يكاد يهل الحركة لأن فيه قوة ميالة لظهورها . ونحن لأنفط هذه القوة لأننا نراها دائمًا مؤثرة بأمر العقل فننسب تحريرها للعقل . والحقيقة أنها صادرة من نفس

(١) ولا يخفى عليك أن هذه الشهوة الجنسية تعد العنصر الأول الأساسي من عناصر الحب وأقوالها . وسرى في « حرف المواطف » وفي « حرف الاحساسات » اشارة إلى عناصر الحب الآخرى — راجم كتابنا الحب والزواج

المبدأ الحيوي كان زراها في الطفل ، وإنما للعقل سيطرة عليها في درء ما حسب المشيئة . فالحركة خاصة من خواص المبدأ الحيوي ولذلك زراها في الأحياء الدنيا كما زراها في الحيوانات العليا والانسان . هي خاصة حتمية للحياة . والسكنون نذير بالموت . لذلك تعد هذه القوة في مقدمة الغرائز وهي اعظمهن وأقواهم ومنشأة في جميع الجوارح . وهي تدفع الحى للحركة في السعي والعمل (١)

تناسب هذه الغرائز

الشهوتان الاوليان عضويتان أي انهما تختصان بأعضاء معينة لها . والثالثة شائعة في جميع الاعضاء وهي تتجز العمل الذي تدفع اليه تلك الشهوتان هذه النوايسب والأميرال الثالثة تعمل بواسطة الجهازين العصبي والعضلي . والأولان منها قلما يخضعان لحكم الوجдан ، والثالث كثيراً الخاضوع له فلنا فيما تقدم ان الغزيرة الاولى تدفع المرء للسعى 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 طعاماً الى حد الشبع . وما يبقى عنده من قوة العزم لا ينفقه في السعي الى طعام آخر قبل ان يجوع بل ينفقه في المغازلة وطلب القرین ، ثم في اللهو واللعب . وأما الانسان فلا يكتفي برزق اليوم بل يسعى لرزق الغد ولا يقنع بالرزق البسيط بل يسعى الى العيش الاننيق . 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) — تنبية — قد جارينا مارتينو في حسابان هذه القوة غريزة من جملة الغرائز ومحب أميل الى حسابها خاصة حيوية موجودة في كل حي بل في كل مبدأ حيوي وبدونها لا يظهر أثر للحياة . فهي أهم من أن تكون غريزة او هي أساس كل الغرائز

نم أن غريزته التناسلية دفعته إلى طلب القرن. وحالته الاجتماعية وسعت أمامه دائرة السعي توسيعاً آخر أعظم، فاضطر أن يكبح لكي يرضي شهوة البطن وشهوة الاناقة والتجميل أيضاً. لذلك تتفرع من الغريزتين الاوليين طوائف أخرى من الاخلاق نحوها في ثلاثة : ١ - الرغائب ٢ - المطامع ٣ - الادبيات النفسانية الذاتية.

٤ - الرغائب

الرغبة: نزعه نفسانية الى أمر ترجى منه منفعة سارة كالرغبت في أن تكون ذا شهرة أو ثروة ، أو أن تكون بارعا في فن كالشعر أو الموسيقى ، أو أن ترتفع إلى درجة الاعيان أو إلى غير ذلك. وتنشأ هذه الرغبة من قائل العوامل الاجتماعية والاحتكاك بالأشخاص وتقلب الاحوال الشخصية. وهي تدرج في ثلاثة درجات :

ال الأولى التي : وهو شوق للحصول على الرغبة مع شعور بالعجز عن الوصول إليها ، أما لضعف في الشخص ، كما لو تمنى أن يكون زعيما وما فيه شيء من صفات الزعامة ، أو وبعدها عنه كما لو تمنى أن يكون ملكا ، وما هو بولي عهد ، او لاستحالتها كما يتمنى الولد أن يكون ذا جناحين ليطير

فإذا آنس المرء من نفسه مقدرة على نيل الرغيبة كما لو رام الزعامة وهو في ظروف وصفات تؤهله لها كان تمنيه رجاء ، والرجاء يدفعه إلى السعي والعمل

الثانية الامل : وهو ارق من الرجاء ويقرب المرء إلى رغيبته خطوة ، لأن الامل يتضمن الثقة بالنفس وأرجحية الحصول على الرغيبة ، وينشئ الجد والثابرة. وهاتان مع الناقة بالنفس من جملة الاخلاق الفرعية التي مختلف فيها الناس ومتى . قوي الرجاء ابتدأت اللذة بتصور الحصول على الرغيبة

الثالثة الطموح : وهو تمازن الأمل الى حد تصور الظفر بالحصول على الامنية وعنه يندفع المرء في العمل اذ يصبح الحصول على الامنية أكيداً في يقين المرء . وقد تتجلّى له الرغبة على قيد باع منه . وقد يتتصورها أعظم مما ترجى وتمنى . وربما تمازى في طلب رغبة أعلى من رغبته التي أمل فيها . وهنالا تشتد لذاته بتتصور الحصول عليها

وقد يقتربن الطموح بالحزم وهو تعقل الامر وأخذه بالحكمة . والعزم وهو الاصرار على العمل باقدام . والحزم والعزم خلقان فرعيان آخران يختلف فيما بينهما .

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 أتجه اليها أولاً . وثمة يتجدد سعيه وعمله اذ ينتقل من حال إلى أخرى . أو أن يفشل وينتسب أمله فيرتد إلى حاله الأولى . فان بقي عنده في أنسنة الخيبة شيء من الرجال والأمل حوال أمله إلى الرغبة في طريق آخر . والا استولى عليه اليأس وهو خالق آخر فرعى . واليأس يبعده عن العمل

٤ - المطatum

المطatum : نزعه في النفس إلى الاستقواء توسلا بالقوة الى الظفر بالأمني الآية الى التمتع باللذة . ولا يخفى ان قوة المرء مهما عظمت محدودة . ولكن المطatum يحاول بأية الوسائل أن يصل الى قوته الشخصية ما يمكنه استمداده من قوى الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه مستعيناً بذلك أو دهائه أو قوة شخصيته الممتازة كالهيبة وقوة الارادة والثبات والاصرار

وينشأ الطمع في النفس من جراء الثقة بقوة الشخصية وتوسيع الأحوال الاجتماعية التي تفسح السبيل للسعى إلى الأمر المطموء به . والناس متباينون بالشخصيات ولذلك يتفاوتون بالمطامع تبعاً لهذا التباين . فاقواهم شخصية أقدّرهم على الأخذ من قوى المحيط واضافتها إلى قوته . وأضعفهم أكثرهم تعرضاً لخسران شيء من قواه . والمطامع أربع أضرب :

الاول المال : فالمال أو الثروة على اختلاف صورها أو أنواعها إنما هي قوة عظمى لأنها حاصل عمل العاملين . فما حصل دينار أو أي متعاق أو أي حاصل انتاج إلا بذل لقاءه تعب وجهاد في عمل . ولكن النظام الحالي الانفرادى ، أو الفردى لا ينحو لشكل عامل أن يتمتع بكل حاصل عمله : بل هو يفسح السبيل لذوى الشخصيات القوية الطامعين ان يختلسوا 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 معًا فيستغل من عمل غيره وغيره يستغل من استغلاله . وهكذا تتحول المليوني وافتقر العامل والتمويل يستلزم ان يكون الشخص المطاع من عشاق المال فيسعى بقوه هذا العشق او الشوق الى المال للحصول عليه بأية الوسائل . والمليوني جمع اموالاً بمحضه 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 ليتمتع بذلكـها . وحبـه للمال يدفعه الى السعي والاحتياـل 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 التالد الموروث أو لبطولته وعبريته 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 الكلمة فيهم . فكانه بهذه المزايا يضم إلى قوته الشخصية قوى الجماعة التي تحف حوله . وهو لقاء هذه القوة التي يستمدتها منهم يسمى مصالحهم ويسبب نفعهم . يفعل ذلك بالقوة العظمى المتضمنة فيه والتي استمدتها من قواهم : فكان قوة الجماعة تجتمع فيه وتكتلت . وهو القابض على أعنفها يستخدمها حسب مشيئته . وله القسط الأوفر من الانتفاع بها . فزعيم الجماعة أو رئيس الحزب أو شيخ القبيلة الذي اذا استنفر قومه هبوا للأخذ بناصره ومعاضدته هو الوجيه . فالجاه قوة نافذة أو نفوذ . والمطاع بالجاه يدفعه مطمئنة لهذا إلى السعي والعمل

الثالث السلطة : وهي تعلو على الجاه وتشمله أيضاً وتحتفظ عنه أو تزيد عليه أنها قوة شرعية مستمدۃ من قوة الجماعة ومؤیدة بالدستور والقانون أو العرف على الأقل كقوة الحاكم والوزير أو أي موظف ذي سلطة آمرة وناهية . يحصل عليها المرأة بأهلية الشخصية غالباً ولا سيما في هذا العصر النظامي وأحياناً يحصل عليها بجاهه أو بماله . ويمكنه أن ينتفع بها كثيراً لشخصه، وتقربه على الحصول على كثير من الأمانى للتمتع بها . فحسب السلطة قوة تحرك الإنسان للسعى إليها

الرابع الشهرة : وهي أن يكون المرأة معروفةً بين قومه أو بين سواه من

الناس بذراية قلّ الحاصلون عليها . والشهرة يجد ذاتها لذة لاشتهر ، فضلاً عن أنها كثيراً ما تكون ذريعة الاستقواء والانتفاع إلى اماني مختلفة . يحصل عليها المرأة باستعمال مواهبه ومزاولتها بالثبات والأصرار والثبات . من هذا القبيل شهرة

الفنان كالموسيقي والمنفي والشاعر والمصور والممثل والخطيب لأن مضمون الشهرة هو على الغالب الفنون الجميلة التي تجذب الجمهور إلى الفنان وكل حرف تتصل بالجال. فالفنان يطمع بالشهرة لما فيها من الفخر من جهة والفاخر لذاته، ولما فيها من الانتفاع من جهة أخرى لأنها قوة يتذرع بها إلى الأمانى
ترى أن هذه الطائفة من الأخلاق الفرعية تبتعد عما يحيط يستفحـل الطموح فهى درجةً على من الرغائب

هـ - الأديـيات النفـسانـية الذـاتـية

يقترب بالأخلاق التي نحن بصددها طائفة من الأخلاق الفرعية ، فتصاحبها أو تترافق بها وتتركب معها ، وهـى أدـيـياتـ النفـسانـيةـ تـصـدرـ منـ دـاخـلـ الشـخـصـيـةـ وـقـلـماـ تـسـ الآـخـرـينـ اوـ تـسـلـزـمـ الـاحـتكـاكـ بـهـمـ .ـ هـىـ خـاصـةـ بـالـشـخـصـ نـفـسـهـ وـعـواـقبـهاـ تـقـعـ عـلـيـهـ وـحـدـهـ حـسـنـةـ كـانـتـ اوـ رـدـيـةـ .ـ وـهـىـ ثـلـاثـ :ـ

أولاًـ القـنـاعـةـ :ـ وـهـىـ الرـضـىـ اوـ الـاـكـفـاءـ بـاـ تـيـسـرـ مـنـ اـلـخـيـرـ اوـ النـفـعـ اوـ كـلـ ماـ فـيـهـ لـذـةـ وـتـمـتـعـ .ـ هـىـ خـلـةـ اـلـاـشـخـاصـ القـلـيلـ المـطـاعـمـ القـصـيرـ الـعـامـوـحـ حـقـ وـإـنـ كـانـواـ ذـوـيـ قـوـةـ وـاهـلـيـةـ .ـ وـرـبـماـ كـانـ القـانـونـ يـشـعـرـ بـالـغـبـطـةـ كـاـلـطـاعـ اوـ الـطـامـحـ .ـ وـقـدـ يـكـوـنـ أـكـثـرـ غـبـطـةـ مـنـهـمـ لـاـنـ لـاـ يـجـاهـدـ كـثـيرـاـ وـلـاـ يـجـازـفـ اوـ يـغـامـرـ .ـ وـإـنـماـ يـبـقـيـ مـتـخـلـفـاـ فيـ حـلـبـةـ السـبـاقـ ،ـ رـبـماـ كـانـ قـصـيرـ النـظـرـ لـاـ يـرـىـ الـأـمـانـيـ الـبـعـيـدةـ اوـ يـرـاـهاـ كـالـسـرـابـ ءـ اوـ يـرـاـهاـ وـدـونـهاـ خـرـطـ الـقـتـادـ ،ـ فـلـاـ يـطـمـحـ إـلـيـهاـ

ثـانـياًـ الـاعـتـدـالـ ،ـ (ـ وـالـمـرـادـ بـهـ هـنـاـ التـوـسـطـ بـيـنـ طـرـفـيـ الـقـنـاعـةـ وـالـشـراـهـةـ)ـ

وـهـىـ أـنـ لـاـ يـرـضـىـ الـمـرـءـ بـاـ حـصـلـ أـوـ تـيـسـرـ ،ـ بلـ يـطـمـحـ إـلـىـ مـاـ يـمـجدـ فـيـ نـفـسـ الـقـدـرـةـ للـحـسـولـ عـلـيـهـ وـلـوـ بـجـهـادـ .ـ وـلـكـنـ يـرـىـ بـيـنـ مـطـمـعـهـ وـمـقـدـرـتـهـ فـانـ كـانـاـ مـتـواـزـنـينـ مـتـعـادـلـينـ أـقـدـمـ وـرـضـىـ بـاـ يـمـكـنـهـ الـحـسـولـ عـلـيـهـ ،ـ وـلـاـ اـحـجـمـ .ـ يـمـادـيـ فـيـ طـلـبـ الـخـيـرـ اـنـفـسـهـ مـاـ

دام قادراً على نيله . فتى بلغ الى حد العجز اكتفى بما حصل وكان راضياً مقتبطاً .
 فهو يجاهد ولكنـه لا يغامر ولا يجازف ولا يخاطر

ثالثاً الشراهة ، وهي تجاوز حد الاعتدال وهي الطرف الثاني المناقض
للقناعة . تدفع المرأة الى ما فوق طاقتها فيجاهد ويفضي العهر بـجـاهـداً على غير رضى
بحال من الاحوال ، ولا يقترب لـأـنـهـ لاـشـعـمـ . لذلك تـكـثـرـ المـخـاطـرـ عـنـدـ الشـرـهـ
فيكون بين جانبي الغزو أو الفشل ، يقوم تارة ويقع أخرى
الاول لا يجاهد الا في ما لا بد منه للحصول على شيء من المتع . والثاني
يجاهـدـ مـحـاذـرـاًـ عـلـىـ قـدـرـ طـاقـتـهـ وـهـوـ رـاضـ بـمـاـ يـتـيسـرـ . والثالث يـجـاهـدـ جـهـادـاًـ عـنـيـفـاًـ
غير راض

ب - العاطفة

العاطفة قوة فيها جاذبة لنا الى غيرنا تتحرك فينا عند وجود هذا الغير . فهي
تحتفـلـ عـنـ الطـائـفـةـ السـابـقـةـ منـ الـاخـلـاقـ الـتيـ تـنـبـضـ منـ أـنـفـسـناـ منـ غـيرـ محـركـ
خارجي . تتحرك فينا العاطفة بتؤدة تبعاً لارشاد العقل وتكون في وجدنا شكلاً
عقلانياً خاصاً بها حتى تكاد تعد قوة من قوانا العقلية
قـلـناـ اـنـهـ قـوـةـ جـاذـبـةـ فـهـيـ جـاذـبـةـ بـيـنـ مـتـشـابـهـيـنـ أـوـ طـبـيعـتـيـنـ مـنـ صـنـفـ وـاحـدـ .
الواحدة جاذبة من الخارج والآخر مجذوبة من الداخل . فهي على حد قول الشاعر
« شبيه الشكل منجذب اليه » هذه القوة تستحضر في ذهمنا محمل اختبارنا أو
صورة شخصيتنا أو الشبيه المرسوم في خيالتنا . وهي خمس رئيسية :

أـ المـوـظـفـ الرـئـيـسـ

الأولى العاطفة الوالدية أو الحنو الوالدي : فالاب (أو الأم) يعطى
على ابنه أولاً لأنـهـ يـرـىـ فـيـهـ صـورـةـ جـوـهـرـهـ — جـوـهـرـ منهـ ، وـلـكـنـهـ مـسـتـقـلـ عـنـهـ .

وَنَانِيَاً لَا نَه يَمْثُلُ اسْتِمْرَارَ جَوْهِرِهِ . جَوْهِرُ مِنْهُ قَائِمٌ بِذَاتِهِ وَلَكِنَّهُ مُتَوْقَفٌ فِي وُجُودِهِ وَمُعْوِهِ عَلَيْهِ . فَهَذِهِ الْعَاطِفَةُ تَمْثُلُ فِي ذَهَنِ الْعَاطِفِ ذَاتِيَّتِهِ . فَلَوْ فَرَضْتَ أَنْ أَبَّاً (وَأَمَّا) شَكَّ أَوْ عَرَفَ أَنْ هَذَا الْوَلَدُ لَيْسَ ابْنَهُ فَهَذِهِ الْعَاطِفَةُ تَتَلاشِي؟ وَقَدْ تَتَحَوَّلُ إِلَى شَفَقَةٍ . وَرَبِّما تَلَاشَتِ الشَّفَقَةُ أَوْ تَحَوَّلَتِ إِلَى إِعْرَاضٍ ، وَقَدْ يَتَحَوَّلُ الْإِعْرَاضُ إِلَى نَفْوٍ خَفْقَدَ . هَذِهِ الْعَاطِفَةُ غَرِيبَةٌ مِنْهُمْ سَبِيلٌ عِنْدَ الْإِنْسَانِ الْعَاقِلِ وَمِنْهُمْ لَهُ عِنْدَ الْحَيْوانِ غَيْرَ الْعَاقِلِ

هَذِهِ الْعَاطِفَةُ تَمْدُدُ جَاذِبَيْةً لَا نَه الْوَلَدُ جَاذِبٌ وَالْوَالِدُونَ مَنْجِذِبُونَ . وَهِيَ تَرَادُفُ الْخُنُوكَ، وَلَكِنَّهَا تَضْمِنُ مَعْنَى الْحُبِّ أَيْضًا . الْخُنُوكُ عِنْدَ الْوَالِدُونَ عَظِيمٌ كَالْحُبِّ . وَالْحُبِّ بَيْنَ الرَّوْجَبَيْنِ أَعْظَمُ مِنَ الْخُنُوكِ

بِقَوْةِ هَذِهِ الْعَاطِفَةِ تَعْكُفُ الْأُمَّ عَلَى حَضَانَةِ وَلَدَهَا وَيَكْدُحُ الْأَبَ حَرَصًا عَلَى أَوْلَادِ الْأُمَّةِ

الثَّانِيَةُ عَائِلِيَّةٌ وَهِيَ نُوعًا : بَنُوَيْةٌ وَأَخْوَيْةٌ . فَالنُّوعُ الْأَوَّلُ هُوَ رُورَدُ فَعْلِ الْعَطْفِ الْوَالِدِيِّ بِمُثْلِهِ ، كَرْدُ الصَّدِّيِّ . فَالْوَلَدُ يَنْعَطِفُ إِلَى أَبُويهِ لَا نَه يَجِدُ رِيَاً لِشَهْوَاتِهِ مِنْ نَتَائِجِ حَنْوَاهُمَا . وَمَقِي صَارِيفَهُمُ الْحَيَاةِ يَعْلَمُ أَنَّهَا سَبِيلٌ وَجَوْدَهُ، وَبِرِيَّ فِيهِمَا مُثْلًا لِنَفْسِهِ أَيْضًا . وَالنُّوعُ الثَّانِيُّ هُوَ التَّعَاطُفُ الْمُتَبَادِلُ بَيْنَ الْأَخْوَةِ اقْتِبَاسًا مِنْ تَعَاطُفِ الْوَالِدُونَ وَالْبَنِينَ . فَالْوَلَدُ حِينَ يَرِيَ أَنَّ أَبُويهِ يَعْضَفُانَ عَلَى أَخِيهِ وَاخْتَهُ يَحَاكِيَهُمَا فِي هَذِهِ الْعَاطِفَةِ . وَلِعَطْفِ الْأَخْرَى عَلَى الْأَخْرَى رَجَعَ صَدِّي أَيْضًا لِلأسِبَابِ الْمُتَقْدِمَةِ . وَيَعْتَدُ هَذَا التَّعَاطُفُ مِنْ بَيْنِ الْأَخْوَةِ إِلَى مَا بَيْنَ أَبْنَاءِ الْأَعْمَامِ وَالْمَحَالَاتِ إِلَى جَمِيعِ أَعْصَاءِ الْأَسْرَةِ بِنَفْسِ الْأَسْبَابِ الْمُتَقْدِمَةِ . فَالْتَّجَاذِبُ مُتَبَادِلٌ بَيْنَ أَعْصَاءِ الْأَسْرَةِ وَكُلِّ مِنْهُمْ جَاذِبٌ وَمَنْجِذِبٌ

الثَّالِثَةُ اِجْمَاعِيَّةٌ وَهِيَ أَنْ يَعْطُفُ الْإِنْسَانُ عَلَى مُشَابِهِهِ؛ أَيْ سَائِرِ قَوْمِهِ، لَا نَهُمْ

ممانلون بل مسلون له في الشخصية. فاهم حيوانات أحيط منه ليترفع عليهم ، ولاهم آلة أرفع منه ليتهبهم . بل هم مرآته . يرى فيهم محمل شخصيته هذا القرب من العواطف والنزعة الاجتماعية التي تأصلت في الانسان وصارت طبيعية أو غريرة فيه متفاعلان على الدوام . أي أن هذه العاطفة تقوى في الانسان النزعة الاجتماعية والنزعة الاجتماعية تقويها . تظهر هذه الماطة أقل حدة من العاطفة الوالدية . ولكنها ليست أقل منها قيمة، لأن الانسان يذعن بحكمها الى التضامن والتعاون ، ويختضع لقوانين والشائع والأنظمة الاجتماعية وأحكام السلطة المسيطرة، وافقاً أنه يشاطر الجماعة المنفعة والمجتمع المشتركين بين أفراد الجماعة ويفهم أن منفعته ولذته متوقفتان على منفعة الجماعة ولذتها . فالعائلة والجماعة متوازنتان قيمة تجاه العاطفة ، وإن اختللت هذه العاطفة تتجاهلها

الرابعة وطنية وهي عطف الفرد على جموع الأمة أو الشعب أو القوم بصفة كونه جسماً واحداً هو عضو فيه . وتحتختلف هذه العاطفة الوطنية عن العاطفة الاجتماعية بكون هذه بين فرد وفرد . وتلك بين فرد وكتلة الجماعة . فالماء يشعر بقوة هذه العاطفة انه مدين بكيانه وسعادته الى وجود الجسم الاجتماعي . فإذا كان هذا الجسم متكتلاً ملتحماً 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 ينبع فيها الى القومية ولا الى القرابة بل الى الانسانية . فيتحرك عطفنا على اي شخص حين نشعر بالله او تعصه او شفائه او مظلوميته حتى ولو كنا نحن سببها ، الاهم اذا كانت لنا نفس راقية في الانسانية ولنا طباع دمثة وقلب طاهر . تتحرك فيما هذه العاطفة لانا نتصور انفسنا في مكان المتألم

او التعس او المظلوم او المصاب بمحنة . وهذه العاطفة تدفعنا الى اقاده او اسعافه او مساعدته في امره

ويمكن أن تُعد هذه العاطفة في جملة الانفعالات النفسانية التي سنتبسط فيها في الحرف التالي لأنها تكون أحياناً انفعالاً نفسانياً من أمر مكرور ، بدل أن يثير فينا الخوف أو الغضب يثير الشفقة

وبالاجمال نقول إن العواطف أخلاق منجدية نابضة من داخل النفس كالأمial الغريزية . ولكنها تختلف عنها بأنها لا تنبض إلا عند مؤثر - ارجي . وتختلف عن الانفعالات النفسانية التي هي طائفة أخلاق دافمة لاجذبة كما سترى

٢ - العاطفة تجاه النفس - التجرد النفسي

للمرة عواطف ثانوية تتفرع من العواطف الرئيسية . فمنها ما يتوجه نحو نفسه ومنها ما يتوجه نحو غيره . فال الأولى نسميها التجرد النفسي وهي أن مجرد المرأة من نفسه شخصية نفسانية خاصة يستقل تصورها له عن ذاتيته العمومية . يجرد من شخصه شخصاً آخر عقلياً يرفعه أو يحطه حسب ما تفعل فيه العوامل الخارجية . فهي عاطفة منه نحو نفسه . وهي ثلاثة أنواع :

الأول ، عزة النفس أو الشم أو السُّكْرُ . خلق نفسي يستقل به عن الآخرين ، كأنه أمر لا يعنهم بل لهم نفسه فقط . فلا يكفي الآخرين أن يفعلوه له ولكنه يروم أن يعرفوه فيه ويود أن يعرفوا له به . يبتغي أن يكون عزيزاً في خلوته كا يبتغي هذا في حضرة غيره . بهذا الخلق يتزه عن الدنيا ويفصل ارتكان الآلام . ويأتي أن يهبط نفسه الى من هم أدنى منه ، أو أن يذلها الى غيره .

والسُّكْرِيَاءُ هي تطرف في السُّكْرِ والآفة الى حد الاستعلاء على الآخرين

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

الثانية احترام النفس وهو أن يكون الكبر أو الشم أو الأفة مساوياً لقيمة المرء الشخصية ومقدرتها على الاحتفاظ بمنزلة التي وضعها فيها . بهذه العاطفة الشخصية يصون المرء مقامه ويتحمّى أن يتطاول اليه شخص آخر الثالثة الغرور وهو أن يكون الكبر أكثر من قيمة المرء الشخصية ومقدرتها على الاحتفاظ بمنزلتها فيرغب في أن يضع نفسه في منزلة أعلى من منزلته . ولكن الآخرين لا يعترفون له بها بل يستهجنون ادعاهه ايها وهذا منشأ الحسد وهو تغيظ المرء من انكار الآخرين عليه منزلة التي يتوخاها . والحسد عاطفة فرعية لهذا الفرع أيضاً

الرابعة الضعف وهي أن يضع المرء نفسه في منزلة دون منزلة التي يستطيع البلوغ اليها . فلننصرف والذى الغرض والمتذبذب انما هم حقيرون لأنهم ينزلون أنفسهم عن منزلة احترام النفس وعن الأفة والآباء

التواضع غير الضعف وهو احترام المرء منزلة الغير مع حرصه على منزلته بحيث يبقى الغير مختزليها مهما بالغ هو في التواضع . والوضيع هو غير المتسلل ، عندما احترام لنفسه . ولكنه وضع بالنسبة إلى من هو أرفع منه

٢ - العاطفة تجاه الآخرين - الأدباء المتديبة

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

الاولى الكرم وهو أن تفيس النفس الإنسانية في المرء خيراً للآخرين
فيجود بقية خيرية منه حبّاً بالانسانية ، غير ملزم بهذا الجود ، وإنما هو ملزم به أديباً
وأجتماعياً بحكم الانسانية وسنة التضامن الاجتماعي . فالخير الذي يفعله أو الجميل
الذي يصنعه إنما هو قوة يبذلها منه عاناً ، كالطاء مالاً أو أي شيء ذي قيمة ،
أو كلمرؤة في نجدة أو اسعاف أو غوث أو إنقاذ أو تسامح أو مغفرة أو تساهل .
كل هذا كرم خلق أو خلق كريم

الثانية البخل . وهو عكس الكرم إذ يحرم البخيل النير حقاً إنسانياً وينفعه
عنهم كما لو رأى غريقاً ولم يخلصه وهو قادر على تخلصه ، أو كما لو قدم إليه
محتاج شديد الحاجة ولم يلب حاجته وهو قادر

الثالثة الطمع وهو الطرف الأخير المضاد للكرم اذا يقتصر المرء على
حرمان الآخرين الحق الانساني بل يبتغي هضم حقوقهم الشرعية ايضاً وتحاذها
لنفسه والاستئثار بما لحق له به . فالطاع يتحين الفرصة لاختلاس حق الضعيف
الذى 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 إليه في صور مختلفة حسب جملة الشخص الذي
وقع عليه فعل عدلف العاطف ، كوقوع أشعة النور على شبح ملون ، فيرد الأشعة
أو تخزقه ملونة بلونه . ولما كانت جبلات الناس أو طباعهم مختلفة الأولات
(مجازاً) كان ارتداد العطف عنهم ملوناً بألوان طباعهم . وهي تنحصر في ثلاثة :
أولاً الشكر فإذا كانت جملة المرء المعطوف عليه طيبة صالحة ردت فعل

العاطف شكرًا . والشاكري يكفيه الفعل الخيري أو الجميل أما ب فعل آخر يساويه ان كان قادرًا على المكافأة . وربما كافية بأعظم اذا كان عزيز النفس ، أو يكافئه بثناء وباعتراف بالجميل اذا كان عاجزاً عن المكافأة بالمثل .
يقترب بالشكر الصدق والأمانة والأخلاق وحسن الظن وسلامة النية .
ثانياً الكنود وهو عكس الشكر وانكار للجميل أو تناقض عنه أو تجاهله
والتعاملي عنه . فهو لا يصدر الا عن جبالة رديئة قاتمة اللون
ثالثاً الخيانة ، وهي لا تقتصر على انكار الجميل بل هي مكافأة الخير بالشر
عمداً . تصدر من جبالة سوداء عشريرة ترد الأبيض الطاهر اسود قدراً والخائن خبيث
الطبع المثير ميال للغدر مجاناً، يتحين الفرصة لاقتناص ذوي الجبالات الطيبة السليمي
النية . فالغدر والخيانة عاطفتان جاذبتان لا منجد بتان . عاطفتان لحب النفس
دون غيرها . في الذات تلتف نتائج أفعالها
الغالب أن يكون أحد هذه الطبع الثلاثة التي نحن بصددها ملازماً لشخص
الواحد كل حياته . ولكن بعض الناس يشنون أحيناً عن طبعهم هذا لعوامل
وقتية تؤثر فيهم . وربما تعدل الطبيعة جيداً أو ردت في أدواره المختلفة السن لتأثير
التربية والاحوال الاجتماعية

ج — الانفعالات النفسانية

أـ التواقر الرئيسية

الانفعالات النفسانية تختلف عن الغرائز النابضة بتاتاً بانها لا تصدر كقوى
داخلية من تلقاء نفسها كأمر حتمي لا بد من صدوره حاجة في النفس . وإنما هي
تصدر عند وجود أمر خارجي مشير لخلق أو مختلف لميبل النفس فيحرركا .

وهي تشتري مع العواطف بكونها مثلها تصدر عند وجود محرك خارجي . واسكناها مختلف عنها بأنها دائمة لا جاذبة . فلذلك ان تسميتها نوافر دافعية لا جاذبية ، او عواطف سلبية لا ايجابية ، وهي ثلاثة :

الاولى الكراهة تجاه الامر الذي لا يروق لنا الحال من الاحوال كان يخالف رغبتنا فتصدعنـه ، او ينافي ذوقنا فتشـمـزـ منه ، كالـو اجـتمـعـناـ بشـقـيلـ او ثـرـاثـ او مـهـزارـ او كـالـو قـرـأـناـ شـعـراـ تـافـهـ او رـأـيـناـ رـمـماـ نـافـهـ او شـاهـدـناـ شـخـصـاـ يـذـبـحـ فـرـخـ او لـامـسـناـ وـسـاخـةـ

الثانية الغضب تجاه الامر الذي أضرـناـ او آذـانـاـ او أـسـاءـ اليـناـ كالـو اعتـدىـ على شـرـفـناـ او حـقـنـاـ او أـهـانـناـ او جـرـحـ عـواـطـفـناـ الى غـيرـ ذـلـكـ ، كلـ هـذـاـ يـثـيرـ غـضـبـنـاـ وـيـحـمـلـنـاـ عـلـىـ دـفـعـ الـأـذـىـ وـالـشـرـ عـنـاـ بـكـلـ ماـعـنـدـنـاـ مـنـ قـوـةـ . وـالـغـضـبـ يـضـاعـفـ القـوـةـ : فـالـغـاضـبـ يـسـتـطـيعـ أـنـ يـفـعـلـ أـكـثـرـ جـداـ مـاـيـفـعـلـهـ الـحـلـبـ لـأـنـهـ فيـ سـاعـةـ الغـضـبـ تـشـوـرـ كـلـ قـوـاهـ وـتـجـمـعـ مـتـعـاـونـةـ لـلـدـفـاعـ

الثالثة الخوف تجاه الخطر او الامر الذي يهدـدـنـاـ باـذـىـ كالـو أـقـبـلـ عـلـيـنـاـ العـدـوـ او فـوجـتـنـاـ بـمـصـبـيـةـ ، فـيـ بـدـءـ الـأـمـرـ يـبـدوـ فـيـنـاـ المـيـلـ اـلـهـربـ . فـانـ كـانـ الـهـربـ مـسـتـحـيـلاـ عـمـدـنـاـ اـلـىـ تـحـمـيـلـ الـخـطـرـ بـالـخـيـلـةـ . فـانـ اـسـتـحـالـتـ هـذـهـ أـيـضاـ نـشـطـنـاـ اـلـىـ الدـفـاعـ

هذه الاخـلاقـ النـافـرـةـ تسـبـقـ التـعـقـلـ فـيـ الـيـقـظـهـ وـتـدـفـعـ الـعـصـبـ وـالـعـضـلـ الـعـمـلـ . لاـ تـنـتـظـرـ الـعـقـلـ أـنـ يـصـدـرـ حـكـمـاـ فـيـ الـأـمـرـ اوـ حـيـلـةـ لـتـجـنـبـ الـخـطـرـ اوـ رـفـضـ الـمـكـروـهـ . بلـ تـبـدـوـ حـالـاـ اـلـىـ الدـفـعـ اوـ الصـدـ اوـ الفـرارـ . فـالـشـمـزـ يـعـجلـ فـيـ الصـدـ اوـ التـحـاـيلـ ، وـالـغـضـبـ يـسـرـعـ اـلـىـ الـقـتـالـ ، وـالـخـائـفـ اـلـىـ الـهـربـ . وـلـكـنـ بـعـدـ قـلـيلـ يـبـرـزـ الـعـقـلـ لـتـدـرـيـبـ هـذـهـ الـأـفـعـالـ

العليل ينفر في أول الأمر من تجربة الدواء إلى أن يحكم العقل بوجوب تجربته
حرصاً على سلامة الجسد، والجمهور في مسرح يهرب إلى انتزاعه عند شباب النار فيه
قبل أن يحكم الوجود بوجوب الخروج بتؤدة ونظام ، لئلا تكون كارثة اندفاع
الجمهور وبعضه يدوس بعضاً أشراً من كارثة الحريق ، والمعتدى عليه ينضب إلى
أن يحكم العقل بوجوب تلافي تفاقم الشر بالمعالجة والخيلة والحلم أو بطريقة أخرى
ترى مما تقدم أن الانفعالات النفسانية وظيفة الوقاية من الخطير والأذى ، كما
أن للغرائز الشهوانية وظيفة الحرص على البقاء الفردي والسلالي . وللعواطف وظيفة

الحرص على الكيان الاجتماعي

٢ - الانفعالات الفرعية - رد الفعل

رأيت فيما تقدم أن الانفعالات النفسانية تسبق التعلق وتدفع المرء للفعل
قبل أن يتولى العقل الأمر ويسرع بالتدبر ، وكان هذه الانفعالات غرائز ، بل هي
غرائز في الحيوانات العجماء لأنها حادة فيها كما هي في الإنسان ، فالقطة حلماً ترى
الكلب يزبور صوفها وتتفتح وجلة ، وإذا هاجها غضبت . فان آنسست في نفسها
القدرة على الدفاع وثبتت عليه . والدجاجة كذلك اذا فاجأها الكلب أو ابن آوى
« قاقت » وفرت . وإذا هجم على فراخها اقتضت عليه تذكر عينيه

أما الإنسان اذا خاف أو غضب خططر أو اشر مفاجيء فلا يلبث أن ينبرى
العقل للتدارك ، وحينئذ تدبرى أيضاً الأخلاق الفرعية الثانية لرد الفعل بأساليب مختلفة:
أو لها الحق وهو التحفز لرد الشر بمثله أو بمساوته . والحقائق يختلف عن الغايات
بأن عقلاء يشاركون مع أفعاله في تدبر رد الفعل . فان لم يستطعه عاجلاً برد الغضب
وذهب الحق

ثانية الحق وهو أن يبقى الغضب محتدماً ، ولكن يكون مكمولاً . والحقائق

يصر على رد الفعل مترينا الى أن تنسح الفرصة للانتقام فلا يتزدد فيه ثالثها الحذر وهو تيقظ الانفعال لأى نذير بالخطر أو الأذى قبل مجئه أو حدوثه. ففيه مثار للظنون والشكوك والاجناس شرّاً . ولذلك يقال «ان سوء الظن من حسن الفطن ». ولأنه سابق لوازمه يقول أحياناً الى الواقع في المخدر منه لأنه اذا بدت آثاره أثارت الشك في المشكوك فيه فيتفاعل الشakan المتقابلان . وتفصيل الاجمال هو أن سوء الظن يحمل الفنان على تأويل أفعال الغير بغير ظواهرها ، حتى اذا بدت منه بوادر سوء ظنه أثارت ظنون الغير وحدث الصدام بينها . ويقول سوء الظن أحياناً الى سوء التفاهم الذي يسبب التخاصم . وكثيراً ما ينادي سوء الظن الى أن يصل الغدر . فالغدار يتوجه في أذى الغير قبل أن يتثبت من احتلال جسميه الأذى منه . اليه على أن الحذر العميق الذي لا ينم عن سوء الظن يكون أحياناً منقداً من الأذى والخطر

٤ - مقومات الانفعالات

متى انبرى العقل لتدريب الفعل الذي يحركه الانفعال النفسي استثار أخلاقاً فطرية ثانية أخرى لتنويم الانفعال ولرد الفعل بقوة تتراوح بين الشدة والضعف . وهي تتولى حينئذ أمر الفعل المردود بتدمير العقل وارشاده على قدر ما يستطيع العقل السيطرة عليها . فقد يسيطر قليلاً او كثيراً او لا يستطيع السيطرة بتاتاً وانما يمتد بها انتداباً للفعل . وهي :

أولاً الشجاعة وهي الجرأة على قدر ما تتحتمل القدرة والاقدام على الفعل . فالشجاع لا يهاب الاخطار والصعوبات ، ينشط للعمل على قواه العقلية والجسدية وتقربن الهيبة بالشجاعة وهي خاصة عقلية تظهر في ملامح الوجه والسمعة عموماً .

فيمهدا الخلق القوي يستطيع انسان ان يروض الاسد ؛ وبنظره منه يرده عنه اذا ضربى . وبمثل هذه النظرة يؤثر على خصميه ويوجهه انه أقوى منه . وبهذه النظرة ونحوها من المظاهر الشجاعية يتتفوق شخص على آخر ويحمله على مهابته .
ثانياً المتهور وهو تطرف في الشجاعة أَ كثراً ما تتحمله القدرة . هو شجاعة مقرونة بالطيش والرعونة غرور بالقدرة . وهذا قلما يسلم المتهور من الوقوع في الخطأ ثالثاً الجبن وهو الطرف الآخر من جانب الشجاعة ، عكس المتهور . يرتد الجبان عن الخطأ أو درء الأذى بالرغم مما فيه من القدرة على الاقدام . ولذلك يلجأ الى الحيلة . واذا كان دليلاً نذلا استعان بالصفات الرديئة كالكذب والرياء والماوية والخبيث .

د — الاحساسات

١- الشعور

الاحساسات طائفة من الاخلاق انفعالية كالثالثة ؛ ولكنها ليست دافمة مثلها ، ولا هي جاذبة كال الاولى (الشهوات) بل هي منجدبة كالثانية (العواطف) وإنما تختلف عنها بانها انفعال بأمور عليا ، والجذاب اليها من غير اندفاع بها بل بتقمع بتأثيراتها . هي شعور بأمور أو أشياء أو حوادث أو شخصيات أعظم وأعلى من تصوراتنا وغريبة عن اختبارنا . وهي ثلاثة :

الاولى التعجب : وهو شعورنا بغراقة شيء او امر نجهل سببه كما لو سمع الطفل او الهمجي الفونوغراف لأول مرة وهو لا يعلم سره ، أو كما لو رأى السائح الشرقي جسر بروكان قبل ان يعلم عنه شيئاً فيتعجب لكيفية بنائه . فهذا الشعور انفعال نفسي من سر مجھول ، ولا يزول هذا العجب الا متى فهم السبب . لذلك قضى حياتنا ونحن نتعجب من أسرار الكون الى أن نفهمها . كذلك نتعجب اذا

قيل لنا ان فلاناً أثري ونحن نعرفه قييراً ، وان فلاناً صار بطالاً ونحن نعرفه صابلاً .
وتعجب اذا أبنتنا بأى حادث مختلف للمؤلف كما لو قيل لنا ان جزيرة جديدة
ظهرت في البحر أو جزيرة غاصلت فيه

تحتفل الدهشة عن التعجب بانها تحدث لفاجأة أمر غير منظر 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 بالجبل كرؤيا الربيع في الجبال المتعالية ؛
وكروية الزخارف المصطنعة ، وكمع الموسيقى وشم الرياحين . وسر هذا الاستحسان
فيما يؤثره الجبل في الأجهزة العصبية فتهتز اهتزازاً متساوياً ينتقل الى المراكز
الدماغية ، فتهتز مثله اهتزازاً نظامياً مطابقاً لما تأهلت له بفعل الوراثة وتعودته .
ويناقض الاستحسان الاستهجان القبيح لأنَّه يؤثر في الأجهزة العصبية فيحدث
فيما اهتزازات مضطربة غير نظامية ، وينتقل هذا الاهتزاز الى المراكز الدماغية
فتضطرب له لأنَّه مختلف لنظام اهتزازها الوراثي فتمجه وتغير منه
وقد يتلاشى الاستحسان قبل التعجب لأنَّ النفس تملُّ على التقاديم نوعاً
من الجمال وتتوق إلى نوع آخر ، ولكنَّ العقل لا يلْعُلُ الطموح إلى استعمال
سر الامر العجيب

الثالث الاجلال : وهو رد الانفعال بالأمر العظيم كالقوة والفحشامة والسمواحة .
بهذا الشعور نعبد اخلاقنا ، ونجعل المالك والقائد والحاكم والزعيم ، ونبجل الكرم ونحترم
الاديب ونكرم النابغ الخ
وبالاجمال يقال أنَّ التعجب يحملنا على استقصاء السبب ، والاستحسان
يتجه بنا الى الجبل ، والاجلال يرتفع بنا الى الصلاح

يتفرع من هذه الاحساسات ، ولا سيما الشعور الثاني أي الاستحسان ، احساسات أخرى تحرّك بعض عواطفنا وتعظمها وتغخمها حتى تفوق على الرئيسية منها . وهي ثلاثة درجات :

ال الأولى الميل : فـما نستحسنه من الجمال نميل إليه ونرحب في التمتع به ما استطعنا إليه سبيلا . فنميل إلى سكنى الارياض والجبال للتمتع بمناظر الطبيعة . ونميل إلى عشرة اخلان لذتها فيها . ونميل إلى سكنى المدن لوفرة اطابـ العيشة فيها . ونميل إلى قراءة الروايات لفكاهتها الحـ . ويقتصر الميل على الامور التي لا تستلزم مشقة للحصول عليها . فـكأنـا نبتغي الحصول عليها مجانـاً . فإذا كانت تتكلـنا مشقة استغـنـينا عنها

الثانية الود : فإذا اشتـدـ المـيلـ إلىـ حدـ أنـ نـكـافـ أـنـقـسـنـاعـنـاءـ للـحـصـولـ عـلـيـ الـجـمـيلـ صـارـ وـدـاً ، وـالـوـدـ يـدـفـنـاـ إـلـىـ طـلـبـ الـجـمـيلـ وـبـذـلـ الـجـهـدـ للـحـصـولـ عـلـيـهـ . فإذا لمـ يـتـيسـرـ لـنـاـ أـنـ نـسـكـنـ فـيـ وـسـطـ جـمـالـ الطـبـيـعـةـ لـنـتمـعـ بـمـنـاظـرـهـ الرـبـيعـةـ اـنـشـأـنـاـ الـحـدـيقـةـ أـوـ أـنـقـنـاـ الـمـالـ لـأـجـلـ النـزـهـةـ فـيـ الـمـنـزـهـاتـ ، وـإـذـاـ لمـ يـتـيسـرـ لـنـاـ سـمـعـ الـموـسـيـقـىـ فـيـ الـبـيـتـ دـفـعـنـاـ ثـمـنـ جـوـازـ الدـخـولـ إـلـىـ الـمـغـنىـ (ـمـكـانـ الغـنـاءـ)ـ . وـإـذـاـ لمـ يـأتـ إـلـيـاـ الـعـشـيرـ مـشـيـنـاـ إـلـيـهـ .

المـيلـ وـالـوـدـ يـقـتـصـرـانـ عـلـيـ نـيـلـ الـجـمـيلـ الـحاـصـلـ . وـلـكـنـ إـذـاـ كـانـ الـجـمـالـ الـذـيـ نـتوـخـاـهـ المـثـلـ الـأـعـلـىـ الـذـيـ لـاـ يـدـرـكـ كـانـ تـوـخـيـنـاـ هـذـاـ حـبـاًـ . وـهـوـ أـعـلـىـ درـجـاتـ الـمحـبةـ . وـهـوـ أـلـبـعـ اـحـسـاسـاتـنـاـ الـانـفـعـالـيـةـ الـتـيـ تـتـجاـزـ حـدـ الـاستـحسـانـ مـدـىـ بـعـيـدـاًـ جـداًـ .

الثالثة الحب : وهو أـعـظـمـ شـعـورـ فـيـنـاـ يـسـتـغـرقـ مـعـظـمـ عـواـطـفـنـاـ وـيـدـجـبـهـ فـيـهـ

بل يعظم العاطفة تعظيمها يرتفع بها الى أسمى درجات الخيال . الحب يجمع فيه معلم الاخلاق الجيدة التي مرت بك .

ولقد عامت فيما تقدم ان جرثومته الاولى في الغريرة الشهوانية التي ذكرناها في الحرف الاول . ولكن الانسان الذي تعددت اخلاقه كما علمت وتطورت وترقى إلى أن بلغت حد الاحساس بالأمور العليا كالعجب والمدهش والجميل والجليل نمت فيه جرثومة حبه تلك حتى تجاوزت الشهوة الغريزية إلى الشعور النفسي بالمثل الأعلى من الجمال

فالحب الذي نحن بصددده يتجاوز الغريرة الجسمانية الى الموى الشعري . والحب يتعشّق مثل الأعلى من الجمال .

الحب روحاني والشهوة جسدانية . وبينهما ما بين الروح والجسد من الفرق وبقدر ما لهذا الشعور — الحب — من العظمة والقوة في نفس الانسان له التأثير الاعظم في حياته، وله العمل الاقوى في دفعه للفعل . فيكاد يكون اعظم عامل في تصرفات الانسان واليه يعزى معظم مساعداته وأعماله . فهو لا يعمل لأجل شهوته الجسدية والتتناسلية عشر معشار ما يعمله لأجل حبه للجمال

— اجمال

ومجمل القول في طوائف الاعيال الأربع الرئيسية وفروعها أن الاخلاق الغريزية تدفعنا من أنفسنا إلى هنا وهناك إلى ان نصيّب شهواناً للشهوة . والعواطف تجمعنا بالأشياء المواجهة لطبيعتنا . والانفعالات تبعد بيننا وبين الامور الخالفة لطبيعتنا . والاحساسات ترقي بارواحنا إلى أعلى درجة في الجمال والصلاح هذا ما استطعنا تبويبه وتفصيله من الاخلاق باسلوب منطقي . وهناك اخلاق فرعية غير ما ذكرنا تفرع من الفروع لا يمكن حصرها لتنوعها وتداخلها

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

تركيب الاخلاق

ولابخفي عليك انه مامن فعل من أفعال الانسان يقتصر على محرك واحد من الاخلاق الحركية، بل يشترك في تحريكه خلقان أو اخلاق على الغالب . فالساعي الى امال مثلاً يندفع اليه بالود والطموح والبخل والطمع . والمدافع عن نفسه يندفع بالغضب والشجاعة واللقد . والساعي إلى الزعامة يندفع بالأمل والكرم والشم والشجاعة والثابرة الخ .

فالانسان بمجموعة أخلاق، وأخلاقه قوات متوافقة أحياناً وأحياناً متضاربة؛ يتغلب بعضها على بعض . وحصل عمله انما هو نتيجة فعل هذه القوى المتفاقة والمتضاربة ، كما أن المركب الشراعي يسير بمحاصل أفعال مجرى النهر وهبوب الريح وحركة الدفة والمحزاف



الفصل الثاني

الارادة

١ - ارادة الفعل ، أو الفعل المراد

٢ - ماهي الارادة ٣ - سلسلة الحاجة والشهوة والرغبة ٤ - الحاجة

٥ - الشهوة ٦ - الرغبة ٧ - نسبة الرغبة الى الارادة

ب - التصميم

ج - الظرف

٨ - ما هو الظرف ٩ - تغيرات الظرف الرئيسية ١٠ - 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 الحركة متى دفعته الى الفعل لا يابث العقل ان ينيرني لتدريب الفعل نفسه . فقد انتهينا فيما تقدم من بيان الاخلاق والسمجات الحركة والآن بنتديء في بيان القوى العقلية المدرية . فرغنا من مقدرات الحركة وجئنا الى الحركة نفسها - جئنا الى الفعل نفسه . وجرى الفعل أو سلسلة حوادثه ، هي التي نسميه السلوك . فالتصرف هو مجموعة الحوادث المراده التي يجري فيها الفعل أو الحركة التي أحدهما الحركات . فالغضب هو الحرك والاندفاع في القتال بحكم الارادة هو التصرف

١ - ما هي الارادة

يحدث التصرف أو السلوك بادارة الارادة في ظرف معين الى غاية معينة .

ولكل من التصرف والارادة والظرف والغاية وجود مختلف باختلاف المحرك

واختلاف نسبتها بعضها الى بعض . ولذلك يتعمين علينا أن نذهب في بيان حقيقة كل من هذه الامور ووجوهاها

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

١ - سلسلة الحاجة والشهوة والرغبة

إذا توسعنا بمعنى الارادة اطلقناها على الرغبة أيضاً . ولكننا لا نستطيع 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 كهي في الانسان . فإذا توسعنا بها أطلقناها على الشهوة الموجودة في الحيوان . فالشهوة موجودة في الانسان والحيوان ، والرغبة غير موجودة في الحيوان إلا كشهوة ضعيفة . وأما الارادة فمقصورة على الانسان . والشهوة نفسها غير موجودة في الاحياء السفلية كالديان والهوام والمicrobes والنباتات . وإنما توجد في هذه الاحياء الحاجة . ولذلك يتعمين علينا أن نبين ماهية هذه المذکورات : الارادة والرغبة والشهوة وال الحاجة ، ونسبةها بعضها الى بعض

٢ - الحاجة

تغلغل جذور النبات ونمو أصلها في الارض وتفرخ فروعها في الهواء والتجاه اوراقها الى نور الشمس ، كل هذه صادرة بحكم الحاجة الى الغذاء . فلا يصح القول انها فعلت كذلك بحكم الشهوة . وكذلك المكروب والدواء لم يطوفوا في الرطوبة ويمتصا الغذاء بفعل الشهوة ، بل بفعل الحاجة وبمقتضى التزعة الطبيعية فيما أما الحاجة المجردة من الشهوة في الانسان والحيوانات العليا فمقصورة على ما

ترمي اليه الافعال الحتمية كالتنفس والنبض والتناؤب والنوم ونحو ذلك . فالحاجة
اذاً مجردة عن الارادة
٣ — الشهوة

واما الحيوان الحساس فذو شهوة للطعام ذو شهوة تناصيلية وكل تناهيا تدفعهاه
للاكل والزاوجة . ولكن لا يفعل ذلك متعقلا كالانسان . أي أنه لا يفعل بارشاد
عقل بل بارشاد الغريرة . وان كان في الحيوانات العليا شيء من العقل المرشد فهي لا
تدرك أنها تفعل بتعقل كما يدرك الانسان

٤ — الرغبة

اما الانسان فيفعل فعله بمحث الرغبة ، او الشهوة اذا شئت أن تقول ، ليس
بنزعة عمياء الى غاية معينة بل هو يميل لل فعل ويفعل تحت سيطرة الوجдан .
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 تدرى أنها اتجهت اليها . فهي محتاجة الى نور الشمس وفي
طبيعتها ما يميلها اليه . فالحيوان مشته للطعام والانسان راغب فيه . الحيوان يشتهي
الطعام حين يجوع ، ومهما يجش شهوته له حين يحضر لديه . ومنى كان شبعاناً لا يفهم معنى
الجوع ولا يشتهي الطعام . وأما الانسان فسواء كان جائعاً أو شبعاناً ، وسواء كان
الطعم حاضراً أو غائباً ، فهو راغب في السعي الى الطعام لادخاره الى حين الجوع
لانه يفهم الجوع ولو كان شبعاناً ، 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 . بقى
ان تفهم ايضاً الفرق بين الرغبة والشهوة في الانسان وحده . فلا يخفى عليك أن

أعظم عنصر في الوجودان (أي ادراك الانسان أنه مدرك) أو بعبارة أخرى في التعلق ، 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 انه يعني ألم الجوع . ولكن يدرك ان غرضه من الصوم يفضي به الى اللذة أعظم من اللذة الشبع . فالشهوة ترمي الى اللذة المباشرة . والرغبة ترمي الى اللذة بعيدة والمباشرة ايضاً .

٦ - الرغبة في الامر الحسن

فالرغبة في شيء لا ترمي فقط الى المتع بذلك الشيء بل الى ما يؤدي اليه من اللذة اذا لم يكن هو بنفسه لذيداً . وما يؤدي الى اللذة نعمه حسناً . فالرغبة ترمي إذاً الى الشيء الحسن . فاذا كان الصوم في نظر المرء حسناً رغب فيه . وفي الحسن نفسه لذة للراغب فيه . يرغب المرء في السعي لاجل الرزق حتى في حالة الشبع وفي حالة عدم الحاجة اليه . وإنما هو يسعى اليه كغايةتحسنها، وهي ادخاره . وبهذا المعنى مختلف الانسان عن الحيوان ، وبه مختلف الانسان الرافق عن المهمجي والمعاقل عن الجاهل ، والكريم عن البخيل . فكل من هؤلاء شهوة ورغبة تختلفان عن الاول واحد عنهم اعنة الآخر . المهمجي لا يسعى الى الطعام الا لانه يجوع . فاذاشيع كسل عن العمل . والمتمنى يسعى الى الثروة لا لانه يخاف الجوع بل لانه يبتغي التائق . ولذلك يستمر في كسله وكده ولو كان شبعاناً . وذلك يسعى لانه يبتغي اللذة الشبع ، فتى شبع لا يكفي نفسه عناء . وهذا يسعى لانه لا يكتفى بما حصل بل يطلب مزيداً ويجد لذة في الحصول على المزيد ، وان كان لا يخاف ألم الجوع لأن الطعام ميسور . فالمزيد من الرزق أمر حسن في نظاره

هنا باعثنا الى نسبة الرغبة الى الارادة و بيان الفرق بينهما : في الرغبة ميل للفعل ، ولكنها لا تكفل 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 تزيد أن تقدم عليه . ترغب أن تشرب كأساً من الماء ولكنك لا تزيد لأنك تكره أذاها . ترغب في قتل فلان ولكنك لا تزيد أن تقتله بنفسك . تود أن يقتل أحد غيرك . تشتهي مال جارك ولكنك لا تزيد أن تقتصبه . ترغب في معروف من صديقك ولكنك لا تزيد أن تسأله إياه وبالعكس قد تزيد من غير أن ترغب . فقد تزيد أن تزاحم صديقك في مستر زق ، وتزاحمه فعلاً ، مع أنك لا ترغب في منع الرزق عنه ، ترغب أن ت ATF إلى بلاد بعيدة لتتعلم في جامعتها ولكنك لا تزيد أن ت ATF

ـ مما تقدم من الأمثلة تفهم جيداً الفرق بين الرغبة والارادة ، فالرغبة مجردة عن الفعل ، هي اخت الشهوة في الحيوان ، مجردة عن الارادة . والارادة هي الأمر بالعمل أو النهي عنه . وهي التي توافق الشهوة أو اخلاق المركب للفعل ، وتأمر بالفعل أو تحالفه ما وتعني عنه ، أو تأمر بالفعل الخالف

ب - التصميم

مع ذلك لا تنبئي الارادة لمباشرة الفعل مستقلة هكذا وحدها . هناك ساطة أعلى منها لا بد من تدخلها . هناك الغطانة أو الحكمة فهي تصدر الحكم الذي تبلغه الارادة للقوى الفاعلة . هناك قوة تقرير الفعل - وهو التصميم على الفعل . فقد تزيد ولكنك لا تصمم التنفيذ . فلا تم الارادة . لأن التصميم مرتبط بالزمان المستقبل .

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

ج - الظرف

والارادة أو الرغبة تراقب الفعل إلى أن تبلغ به إلى الغاية، اللهم اذا بقى الظرف الذي نشأت فيه الرغبة على حالها ولم تغير . 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 بالطرف الذي تنشأ فيها . فإذا تغير الظرف لسبب من الاسباب فقدت الرغبة معناها أو تغيرت بكليتها . والظرف مختلف اختلافاً كلياً لاختلاف الطواريء التي تغير محركات الفعل وبواعنه ، ولاختلاف الرغبات والغايات لنفرض انك تساوم شخصاً على أمر فيه مصالحة لكايها وترغب ان تتفق معه على شروط العقد . وفيما أنت تناشه ويناقشك بدرت منه عبارة اغضبتك فقتسته وتعديل عن الاتفاق . فودية المساومة ظرف لرغباتك في الاتفاق ، فلما استأنت من مناقشته تغير الظرف من المودة الى المعاشرة وتغيرت الرغبة والغاية . وهب انك آمنت في مناقشته تساهلاً يطمعك بصلحة أخرى أفضل من المصالحة التي ترمي اليها ، فهذا التساهل من قبله غير ظرف المساومة وتغيرت معه رغباتك

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 متلا آخر أو أرضاً أخرى . فهنا الظرف الثاني قض الظرف الأول وغير الرغبة . وقد يغيريك هذا الربح فتعدل بتاتاً عن بناء منزل خاص بك ، وتقرر أن تشتري وتبني طمعاً بالربح ، فهنا تغير الظرف قضى إلى تغير الرغبة والغاية بتاتاً

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

فالظروف ليست تحت حكم الانسان بل هي كاريحة تجرى 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 فلم بما فيما يلي

٢ - تغيرات الظرف الرئيسية

فاولا : يمكن أن يكون سبب التغيير في الحركات الباعنة للفعل كما لو كنت تطالع رواية فهاجت حادثة الرواية عاطفة الحب فيك ، فاندفعت أفكاكك في الخيلات الغرامية ، وقد يلوح لك أن تنظم قصيدة في الموضوع فتترك الرواية وتشرع في النظم أو كما لو كنت تشغلك ثم سمعت بتظاهرة في الشارع ، فتترك شغلك وتشاهد المظاهرة ، وقد تخرج لتنضم إلى المتظاهرين

وثانية : يمكن أن يكون السبب قوة الحكم التي فيك ، اذ يعرض لك مايغير

حكك، فتعدل عن مجرى فعلك وتوجهه في مجرى آخر ، كما لو كنت تضارب في السوق، وفهمت أن المضاربة تؤدى بك إلى الخسارة والأفلاس، فتعدل عنها إلى التجارة المشروع بلا مضاربة ، أو كما لو كنت تستغل بحرفة الخياطة ثم رأيت انك تربح من أمنان الأقشة ربما يفوق عناء الخياطة ، فتعدل عن الخياطة إلى تجارة الأقشة

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

رابعاً : قد يكون السبب تغير حالة صحية ، فيبينما أنت تستغل بأصيتك بمرض فتجنح إلى السرير للاستشفاء ، وقد يكون المرض عضلاً يمنعك عن العودة إلى عملك نفسه فتضطر أن تعمل عملاً آخر أو أن تسفر للاستشفاء^١

خامساً : العمر أو الزمان يقضى عليك بتغيير مجرب حياتك . فانت اليوم تلميذ وغداً مستخدم وبعد الغد مستقل . واليوم أنت تستغل وغداً في عيد ، والآن أنت مسحور وبعد برهة أنت كثيبي ، والآن أنت وحدك وبعد برهة بين جماعة وهلم جرا في كل حال من هذه الاحوال أنت في ظرف جديد يغير رغباتك وغيارتك ويناري أفعالك .

سادساً : وأخيراً تختلف الظروف باختلاف الاشخاص . فقد يكون لاثنين رغبة واحدة ولكنهما يختلفان في الغاية ، كلامها يكتتب في مشروع خيري ، الواحد يدافع الشفقة والآخر يدافع الشهرة . فالظروفان مختلفان . وقد يقترب نائبان في برلمان على مشروع ، الواحد يقصد به انجاز العام ، والآخر يقصد مصلحة له في

المشروع ، فالخبير العام ظرف للنائب الأول ، وما آل المشروع لمصلحة النائب الثاني ظرف له . والشريكان في عمل يسعيان الى الربح أحدهما يستغل في المكتب والآخر 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 متباعدة . فهل تكون له أفعال متعددة في وقت واحد ؟

يمكن أن يجد السياسي نفسه في ثلاثة ظروف معًا وهو يقاوم سياسياً آخر في دولة أخرى . فأولاً يريد السلم العام ، ثانياً يريد مصالحة بلاده ، وثالثاً يريد أن يرضى ضميراً ، ولا يندر أن يجد في هذه الظروف تضارباً . فإذا أصر على مصلحة بلاده فقد يعرض السلم للخطر ، وقد لا يرضى ضميره ، لأن المصلحة الوطنية المطلوبة غير حقة مثلاً . وإذا حافظ على السلم بالتساهل فقد يضيع حق وطنه ، وقد لا يرضى ضميره إذا كان حق وطنه أكيداً . فاي هذه الظروف يفوز ، أو أية هذه الرغبات تنجح ؟ البحث هنا فلسفي عقلي بحث ، والحكم يتوقف على عقلية السياسي وأدبيته وفطنته في وزن الأمور . فالرغبات الثلاث كقوى متضاربة وأقوالها توجه الفعل في جهتها

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

وطنه ولكنه ذو عائلة واطفال وهو أولى بالتضحيه . وهكذا هو ذور رغبات مختلفة ، في ظروف مختلفة . وأقوى الظروف برغباتها أرجح وأقرب إلى الفوز . الطرف بعين قوة الرغبة . فقد يبقى المرء متقادعاً عن خدمة وطنه والتضحية له إلى أن يستفزه اعتداء أمة أخرى على بلاده فيهب للتضحية لاجل وطنه . فتغير الطرف يُمْيل الرغبة .

د - الشخصية - متغيرة ومطلقة

بعد هذا البيان تعلم ان شخصية الانسان متغيرة ايضاً، اذا سامت بان الشخصية هي اتحاد الاخلاق المحركة مع التعلم المرشد في اجراء الفعل . فإذا كانت الاخلاق المحركة للفعل متغيرة بتغير الظروف ، واذا كانت الرغبة التي تنتدب الارادة للأمر والنهي متغيرة أيضاً ، فالشخصية نفسها اذاً متغيرة . فانت الآن مسلم وبعد هنفيه مخاصل ، وأنت الآن عادل ، وبعد هنفيه ظالم ، وأنت الآن وطني ، ثم أناي ، وانت الآن من همك نعم انت متمتع ، مسرور ثم مكتئب ، رزين ثم أهوج

اما الشخصية المطلقة التي يتصرف بها المرء ويعرفها له معارفه فهي المعدل المتوسط لشخصياته المتغيرة أو هي حاصل تفاعಲا . فيقال هذا كريم لسکرنة احسانه ، وان كان في بعض الاحيان ممسكا . ويقال هذا اشم انوف عزيز النفس لتعذيب هذه السجايا فيه وان كان في بعض الاحيان يتزلف أو يتضاهر . ويقال هذا المرء جايل لأن الجلال صفة غالبة فيه وان كان في بعض الاحيان يتبدل

انتهينا من تبيان الاساليب التي يجري فيها الفعل بقوة المحرकات وحكم الارادة . فنجمل هذا البيان بهذا الترتيب

الارادة

الغاية

الاخلاق الحركية
الشهوة ، الرغبة | النية، التصميم
الظروف

واليك بيان احوال الغاية



الفصل الثالث

الغاية

١ - تنوع الغايات

- ١ - الرغبة والغاية
 - ٢ - الظروف الرئيسية
 - ٣ - تسلسل الغايات
 - ٤ - الفرض السرور
 - ٥ - الغاية القصوى
- ب - الداعي أو الباعث**
- ١ - الغاية كمحرك للفعل
 - ٢ - التمغل كمحرك
 - ٣ - الظرف كمحرك

١ - تنوع الغايات

٢ - الرغبة والغاية

الرغبة ترمي الى غاية . فكل فعل تغله غاية تتجه اليها الرغبة . لذلك لا يمكننا أن نبحث في الغاية إلا ونكون نصاً ملحوظاً في بحثنا لأنها ترافق الفعل الى أن يبلغ الغاية . اذاً الرغبة تتضمن امرتين : الغرض الذي ترمي اليه الرغبة ، والقصد الذي يرافق الفعل الى الغاية . يتضح لك الفرق بين الامرين اذا كان اثنان يرميان لى غرض واحد ولكنهما يختلفان قصداً . كلاهما ينتهيان أن ينقذان غريضاً ، الواحد يقصد أن يخلصه لأنّه ابنه ، فهو يبتغي اتقانه بالذات ، والآخر يخلصه وهو غريب عنه ؛ لأنّه يفعل لأجل الإنسانية ولهذا تختلف المقاصد والغرض واحد ، تختلف باختلاف الظروف كما علمت . فكأن الفارق بين المقصد

٢ - الظروف الرئيسية

اليك اهم الظروف كما ذكرها مكنزي في كتابه « متن علم الآداب »
 اولا ، يختلف القصدان من حيث البعد والقرب ، فيكون احدهما بعيد المرمى
 والآخر قريبه : مثال ذلك ان اثنين يخلصان غريضاً : الواحد يخلصه لأجل الإنسانية

والآخر لأن له عنده ديناً فينبغي أن يستوفيه . ففي الحالة الأولى ينتهي قصد الأول في إقاذ الغريق . وفي الحالة الثانية لا ينتهي إلا بعد أن يستوفي دينه ثانيةً : 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 ينسفقطاراً حديثاً بالдинاميت لأن الحاكم في القطار . فهو يقتل كل من في القطار لأجل غايته مع أنهم ليسوا مقصودين بها رابعاً : أن يكون القصد وجدانياً أي عقلانياً باطنياً كما لو خدم المرء وطنه خدمة جليلة وهو يقصد خيراً أمه . وفي الوقت نفسه ينال نفراً . فقصده للفرح باطنى الوجдан وإن لم يكن مرماه الأول أو لم يشعر به . وفي كثير من الأحوال يتغير الفرق بين هذين القصدين خامساً : يكون أحد القصدين رسمياً والآخر مادياً كما لو رام حزيانت أو شخصان أن يغيرا الحكومة ، فالحزب الواحد يصوت ضدهما لأنها تختلفه بالمبادئ ، والآخر لاما تضر بصالحه على أن هذه الأحوال الخمس غير شاملة لجميع ضروب المقاصد وظروفها ولكنها تساعد على تحليل معقدات المقاصد

٣ - نسلل الغایات

وهنا يقف أمامنا سؤال وهو هل الغاية هي نهاية الفعل ؟ أم إن 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 إذا طبخت ، فتضوّج الطبيخ هو الغاية المباشرة . والأكل من الطبيخ هو الغاية الثانية
(م-٤)

فالغاية الأولى صارت واسطة الثانية . وهكذا تسعى جمجم المال ثم تنفق المال في قنية الحاجيات لارضاء شهوتك . فهنا تعددت الغايات وقد تسللت فكانت الواحدة واسطة للأخرى . وكذلك تتشعب الغايات بعضها من بعض فانت تتجه وتربح ثم تنفق بعض ربحك فيقضاء حاجاتك وبعضه تضمه الى رأس مالك لكي توسع متجرك . فاتساع متجرك غاية قاعدة بنفسها • ثم ترمي باتساع متجرك إلى جمع النروءة لكي تتزوج زواجاً سعيداً فالزواج غاية أخرى • ثم تتجه في أسعاد عائلتك ويسعادها غاية أخرى . وهكذا دواليك الغاية الواحدة واسطة للأخرى .

٤ - الغرض السروري

هنا يقف لدينا سؤال آخر . ماهي الغاية أو ما هو الغرض ؟ وهنا اختلف الباحثون فكانوا فريقين : فريق يقول ان الغاية ماض النفس وأشبع شهونها وأرضي شعورها (١) وفريق آخر يقول بل هي ما أفضى الى نفع . وأما السرور فما هو الا ما يصطحبه القصد معه . ويمثلون على ذلك بلعب الترد مثلاً أو بأي مسابقة . فان اللاعب حين يدخل في اللعب لا يضمن الفوز ولكن يلتذ باللعب حين تختدم المسابقة . ومن انتهاء اللعب فلا يكون سرور الفوز عظيمًا كسرور اللاعب نفسه ، وما هو الا استمرار سرور اللعب

من أمثلة ذلك أيضاً ان كثيرين يجتمعون المال ويدخرونها ولكنهم لا يتمتعون به . فهم يسعون الى المال نفسه وليس المال المدخر موضوع ينبع منه وانما هم يسررون ويلتذون بجمعه قبل أن يجمع أو في أثناء كدحهم جمعه . فالسرور هنا سبق الغاية . والغاية جاءت متأخرة : اذاً السرور ليس غاية بل هو يرافق

(١) وقد عرفت هذه النظرية عند الافرنج بلغط هيدوتنز Hedonism اي السرورية ذووها يسمون هيدوتنتس Hedonists اي سروريون لأنهم يحسبون الغاية سروراً او ان السرور هو غاية كل انسان من فعله

القصد الى الغاية . ومتى بلغ المرء غايتها انتهى سروره وشرع يقصد الى غاية أخرى . لذلك بكي اسكندر الكبير حين انتهى من الفتح لأنهم لم تبق بلاد لم يفتحها . فكان سروره في الحرب نفسها لأجل الفتح . فلما تم له الفتح انتهت لذلك ولا قل انعام نظر في نظرية كل من الفريقين يرى القاريء انما مختلفان في تحديد الغاية . فالاول يعد الغاية كل ما افضى الى لذة سواء كانت اللذة في اثناء الفعل ، او في نهاية ، لأن الغايات مسلسلة كما تقدم القول . فإذا كنت تبني بيتك فتشعر بذلك حين تنتهي من وضع أساسه لأنك بلغت الى درجة من الغايات التي تتوصل بها الى الغاية القصوى وهي سكنى البيت أو المتنم بأجرته . ففلا يقصد الانسان سلسلة لاتنقطع والسلسلة تشتمل على حلقات وكل حلقة غاية قائمة بنفسها وفيها لذة . فإذاً كل ما افضى الى لذة كان غاية . فاللذة اذاً هي الغاية سواء كانت هذه نهاية أو واسطة .

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

٥ - الغاية القصوى

فترى مما تقدم أن لكل من الفريقين نظريات وجيهة والفرق بينهما قليل . وللتوصيل الى الحقيقة الراهنة نبحث في جذور الغاية التي يتوجه اليها الفعل ويرمي اليها القصد . وهذا البحث يستلزم أن نعود الى المركب لل فعل لأن سبب وجود الغاية . وهنا نسأل هل للغاية شركة في تحريك الفعل ؟ أي هل تعد الغاية النهاية محركاً أيضاً لل فعل ؟

نعود إلى المحرك فتحلله تدريجياً أعمق مما فعلنا فيما سبق . مرّ بك أن الأخلاق والسمجات التي تحرك الفعل منها غرائز بحتة كالشهوات والانفعالات ومنها نشأت كمادات وصارت عرائز ، أو هي مشتقة من غرائز . والغريرة نبضة حيوية أو عقلية وظيفتها الحرص على الحياة والبقاء — بقاء الفرد وبقاء النوع . فكل خلق لم فعل إنما هو يرمي بحركته إلى هذا الغرض : الحرص على الحياة والبقاء . فحين تأكل لأشبع 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 وهم جرا . فكانَ لغاية شرطة في تحريك الفعل لأنها غرض الغريرة . كما سيتضح لك ذلك فيما يلي

بـ- 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 لل فعل المتوجه إليها . وستتضح لك هذه الحقيقة أكثر في الفصل التالي . ولذلك لا بد أن يكون قد قام في ذهنك أن الغاية المرغوبة هي نفسها محركة لل فعل أو من جملة حركاته فعل هي كذلك ؟ أليست الشهوة غاية وسيلة لل فعل المتوجه إلى هذه الغاية ؟

ولكي نسهل أمر التمييز بين المحرك الشمسي والغاية التي تتراءى لنا محركاً أيضاً لل فعل المتوجه إليها تقيم في ذهن القاريء مبدأً آخر من المحرك وهو الداعي أو الباعث لل فعل . فالداعي قد يكون محركاً خلقياً أو غاية مرغوبة أو عقلاً أيضاً ، أو قد يكون هذه جميعاً أو إثنين منها

١- الغاية كمحرك للفعل

المحرك الأخلاقي الذي يستقل وحده في انتداب المرء للفعل هو الخلق الغربي البحث ولا سيما إذا كان رئيسياً كالشهوات الغريزية والانفعالات . فهذه يمكن أن تحرك المرء لأول وهلة للفعل من غير أن ينظر إلى الغاية . فهو غضب ويقاتل ويختلف ويفر ويجوع ويتأله للطعام قبل أن يفتكر بالغاية إن كانت سارة أو مؤلمة . فالغاية كافية لتحريك الفعل وأما الأخلاق المتغيرة المشتقة من الرئيسية فلأنها أقل سرعة في عملها تقيم في الذهن صورة الغاية المرغوبة . وهذه الصورة تشتراك معها في تحريك الفعل . وكلما بعد الخلق عن محضية الغريزة انضحت فيه الغاية وكانت أكثر شرامة في تحريك الفعل . حب المال والشهرة والشفقة والميل إلى الاحسان كل هذه تقيم في الذهن تصور السرور من الحصول على الأمر المرغوب فيه ، فت تكون الغاية المرغوبة عاملًا قويًا في تحريك الفعل .

المحرك الغائي إذاً هو الذي تكون فيه الغاية المرغوبة من طبيعة الأخلاق المحرك .

أي أن هذا الأخلاق نفسه يبتغي أرضاء لنفسه لا لقوم الأقوام الإنساني فالشهرة مثلاً من جهة واحدة تختلف عن خلق حب الاشتئار في نفس المرء ومن جهة أخرى تحمل حصول المرء عليها غاية مرغوبة . فهي إذاً محرك للفعل وغاية له . هي مصدر جاذبيتين : جاذبية النفس لهذا الأخلاق (خلق حب الشهرة) وجاذبية الغاية المرغوبة (أى الحصول عليها)

إذاً كثير من الغايات المرغوبة موجودة في طبيعة الأخلاق الغرالية وأحياناً في الأخلاق الرئيسية أيضًا متى كان التسلق مسيطرًا ، وبالتالي تكون محركاً للفعل . فالفاخر خلق محرك ، والحصول عليه غاية محركة أيضاً . والشجاعة خلق محرك ، وفوزها غاية محركة أيضاً وهم جرأ . فترى أن الغاية متى كانت محركاً للفعل أيضًا كان بمحرى الفعل في دائرة

٢- التعلق كمحرك

المحرك التعلقي هو الذي يدل على الوسيلة المحمودة التي يجب أن تجري فيها حركة المحرك (ال فعل) إلى الغاية المرغوبة التي تقيم الشعور برضى ذلك اخلاق المحرك. ولما كانت أدبية الفعل منحصرة في وظيفة التعلق كان هذا المحرك التعلقي يتصرف في الفعل كما يشاء اذا لم يسبقه المحرك لأجزاء الفعل . فقد يوافق المحرك أو قد يعدل حركته أو يخالفها . قد تثور شفقة المرء عند رؤيته شخصاً فقيراً وتدفعه للاحسان عليه . ولكن المتعقل قد يقمع الشفقة ويقول لها : دعيه بلا احسان لثلا يعود الشحاذة . فهنا كان التعلق محركاً للفعل ، وهو قبض اليدين عن الاحسان وتوبيخ الشحاذ

وقد يستقل التعلق وحده بتحريك الفعل فيحرك اخلاقه ويقيم له غاية مرغوبه عن نفسه وحينئذ يكون عمله عقلياً بحتماً .

٣- الظرف كمحرك

قد يعرض للمرء مثلاً ظرف يستطيع فيه أن يخدم وطنه خدمة جليلة ، فيفك في أسلوب هذه الخدمة ويشير في نفسه خلق فعل الخير والشهرة ، ويقيم فيها تصور لذلة هذا الفعل من الناحيتين ناحية الضمير وناحية حب الشهرة . فيكون في هذا الأمر مستقلًا في تحريك الفعل وتدير وسيلة اجرائه . كذلك قد يعرض للمرء ظرف يكون فيه زعيماً مثلاً، فيشير هذا الظرف في نفسه حب الزعامة وقد كانت نفسه قبلًا غير طاغية فيها، ويقيم لها رغبة جديدة للحصول على الزعامة . أو قد يعرض له ظرف يكون فيه غنياً أو فناناً أو محسناً أو وجهاً فيشير في نفسه هذا الطلق ويمن الأمل على الحصول على هذه الغاية المرغوبة . فيكون هو في الأصل علة تحريك الفعل مستقلًا فيها

ثُمَّا تَقْدِمْ تَرَى أَنَّا لَا نُسْتَطِعُ فِي مُعْظَمِ الْأَحْوَالِ أَنْ نَفْصُلْ بَيْنَ الْأَخْلَاقِ
وَالسُّجَابِيَا الْمُحْرَكَةِ وَبَيْنَ الْمُرْغُوبِ وَالْمُتَعَقِّلِ، وَلَا أَنْ تَقْصُرْ قُوَّةُ تَحْرِيكِ الْأَفْعَالِ عَلَى
الْأَخْلَاقِ وَالسُّجَابِيَا وَحْدَهَا



الفصل الرابع

السِّرُور

١ — ماهية السرور

- ١ — اللذة والآلم ٢ — حالات السرور الظرفية ٣ — السرور غير الغاية
 ٤ — هل اللذة هي الغاية القصوى؟ ٥ — أديمة الفعل فصل الخطاب

ب — قيمة السرور

- ٦ — تعاقب اللذة والآلم ٧ — تقاويم المسرات ٨ — مقاييس المسرات

ج — نظريات السرورية

- ٩ — السرورية الأدبية الانانية ١٠ — السرورية الأدبية العامة

د — السعادة

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

١ — ماهية السرور

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

(١) السرور واللذة لفظان متدايقان فإذا استعملنا بهما هذه تارة وذاك أخرى عنينا معنى واحدا

الضمير ، والفوز سرور لأنَّه أرضي الطعم بالشهرة ، والربح سرور لأنَّه أرضي شهوة

النفس للمال الح

اً اللذة ، الام

ولاسرور فعل سلبي وهو الام أو الكآبة على الأقل . وفي كل ظرف من ظروف الأفعال لا بد من أحد الوجبين اما اللذة أو الام . وحيث لا لذة ولا ام فلا ظرف . فاما أنت مسرور او متأم في الظرف الذي أنت فيه . ولا محل للكلام في الظرف الذي لم تنتقل اليه أو لم توجد فيه

فإذا كنت جائداً كنت شاعراً بآلم إلبووع . ومتى أكثت وشبعت حل السرور محل الام . فالفعل ينتقل بك من حالة الام الى حالة اللذة . هو فرار من الام الى اللذة . والغزيرة التي هي مجموعة الاخلاق او مصدرها إنما هي المحرك الاساسي لهذا الانتقال من الام الى اللذة .

وهنا عدنا الى النقطة الجلوبية التي المعنا اليها آنفاً وهي هل اللذة هي نفس الغاية التي يتوجه اليها الفعل برقة القصد ؟

٢ - حالات السرور الظرفية

لنبحث في طبيعة السرور نفسه .

للسرور ثلاث حالات كاذكرها 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 فالمبرور الاول حدث مع حدوث الغاية . والثاني لم يحدث بعد وإنما نحن ننتظرون حدوثه فهل نشعر به ؟ نعم نشعر به في الحالة الثالثة ، أي نشعر به في تصورنا لادوهه .

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 المبرور بتوقع حدوثه أشد منه حين حدوثه . وفي كثير من الاحوال ينتهي السرور حين تُبلغ الغاية

فما تقدم يتضح لك أن الغاية ليست السرور بعينه لحدوث السرور قبل حدوثها كما رأيت. وإنما هذه الحقيقة تخفي علينا لأننا السرور متتفقاً مع الغاية. ولو فطنا إلى أن كثيراً من الأفعال نفعها قبل أن تختبر غايتها نعلم أن كانت سارة أو لا لاقتناعنا بأن الغاية شيء والسرور شيء آخر. الغاية دفت اليها الغريزة حاجة الجسد أو النفس اليها . فالطفل لم يرضع ثدي أمه لأول مرة بغية لذة الشبع وإنما الغريزة دفعته إلى رضاعة الثدي ، لأن وظيفتها دفعه لل فعل في سبيل حياته وبقاءه . والطفل يبكي لأن جائع ويتألم من الجوع فقد يكون شيئاً ، وإنما يبكي لأن الغريزة تدفعه للبكاء لكي يحرض حنو أمه لارضاعه . والحيوانات لا تتزاوج لأول مرة لأنها توقف لذة في المزاوجة بل الغريزة تدفعها إليها الأجل بقاء النوع .

فبعد ما اختبر الإنسان (والحيوان أيضاً) ان الاندفاع في العمل يقتضي تحريرك الغريزة ينحني لذة ، صار يندفع هذا الاندفاع توكياً لذة . ولكن الغريزة لم ترمي إلى اللذة بل إلى النفع الحيوي . ترمي إلى نمو الفرد وبقاء حياته وبقاء نوعه . وإنما الطبيعة قررت هذه الغاية بلذة لكي تغيريه 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 لبقاءه وتحقيقه الخ . فالسرور حركة نفسانية سينكولوجية ، والغاية أو الفرض 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 يصررون على أن الغاية القصوى هي السرور بعينه ، لأنهم لم يتوقعوا الإنسان سروراً من

فعل فلا يندفع فيه . و اذا كانت الطبيعة قد جعلت اللذة مغرياً للانسان لكي يندفع في الفعل لأن غرضها حفظ الحياة وبقاء النوع ، فالانسان لا يكتفى بتنفيذ غرض الطبيعة بل يترك الطبيعة تفعل فعلها ، وهو يتونخى لذته . لذلك هو يرمي في كل أفعاله الى الحصول على اللذة . فهي غايتها القصوى

وهذه النظرية وجيهة أيضاً لأن دلة عديدة ، فالانسان يسعى الى ادخار المال لأنه في حاجة اليه . بل لأنّه يستلزم التنعم به وقد يكون ترفة مفضيّاً الى عكس الغرض الذي ترمي اليه الطبيعة . قد يمرض ويموت عاجلاً . فـكأنّ الترفة التي أفضت الى رفاهيتها وترفه كانت سبباً لعقابه له وقد يعلم بذلك . جيداً ويفهم من اختباره بغيره أن الانفاس في شهوته يقصر عمره فهو يريد الحياة . عريضة قصيرة لأنّه يتمنى اللذة لنفسها لا البقاء والحرص على الحياة

كذلك فاعل الخير وخدم الانسانية لا يتونخى من وراء فعله خيراً لنفسه بل ينتماً بسرور الضمير بذلة الشهارة والجهد . كذلك الفنان يستسلم للعمل في الفن الجميل كالشعر أو الموسيقى . وهو يعلم أنه فقير قليل التمعن باطراحيب الحياة وان الفن لا يغنيه ولكنّه يجد لذة في فنه . فاللذة هي الغاية القصوى من الفعل الذي يرمي به الانسان اليها . ولا غاية له سواها . فهي مصاحبة اخلق المحرك للفعل منذ بدء النبضة الغريزية الى استفزاز التعقل للتدبّر والتدبّر ، الى الاندفاع في الفعل الى النهاية . و اذا كانت اللذة تنتهي عند الوصول الى الغرض فـلأنّ الفعل انتهى وانتهت بمنهايته اللذة لأنها كانت مصاحبة له . وانما هي المقصدة من الفعل ولهذا يعدّ تصور وقوعها محركاً للفعل او على الاقل مصاحباً للخلق الغريزي الذي نبض لتحريلك الفعل .

بذلك يعلل الفريق الثاني هذه الامثلة المتقدمة وأمثالها بأنّ غرض الحرص على الحياة أو تلبية الحاجة التي قضت بها الطبيعة كامن في الفعل . فالانسان مهما

كان يتلوى اللذة فلا يغفل عن الحرص على حياته وبقاءه كغاية قصوى بدليل ان المنغم في شهواته لأجل المتع باللذات متى ساءت عاقبة افواهه وشعر انه اخطأ ولم يختر الحسن الصالح لنفسه ، علم أن اللذة ليست الغرض الاول ، بل الحياة والبقاء هما الغرض ، وما اللذة إلا أمر مصاحب للفعل . واختيار الفعل الاصوب ولو كان أقل لذة ائما هو من وظيفة التعلم فالتعلم خانه

هـ - أدبية الفعل دليل الخطاب

على أن هذه الحقيقة تخرجنا من دائرة البحث فيما اذا كانت اللذة غاية أو واسطة للغاية، إلى دائرة الحكم في أدبية الفعل: هل هو صواب أو خطأ، وهو مالا محظ له في هذا الفصل . وفيما تقدم بيان كاف على ما نظن لتدرك القارئ في المراد باللذة والغاية ، وهل هما شيء واحد أو مختلفان . فان نظرنا في المسألة من وجهة الفعل يجد ذاته ومن وجهة الحركات له ، كانت اللذة غاية الغايات التي يرمي إليها الإنسان في أفعاله على الاعمال . أما اذا نظرناها من وجهة أدبية الفعل وهل هو حسن أو صالح صواب أو خطأ كانت الغاية شيئاً أو لذة شيئاً آخر وكانت الغاية الحرص على الحياة والنجاح في هذا الحرص ، وكانت اللذة مغريّة على الفعل ودليل على انه حسن ، وإنما قد تكون دلالة مضاللة . ولذا تلقى المسؤولية على التعلم الذي له وظيفة الحكم .

ومما تقدم تفهم سبب الفرق بين الفريدين: 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 الإنسان ليس حيواناً مسيراً بحكم الغريرة وحدها بل له تعلم ذو سلطان على غريزته . فلا يعمل عملاً إلا اذا كان التعلم يد فيه حتماً ، ولذلك يفكر ليختار بين الذرين وأيهما أضمن لنجاحه في الحياة . فالحرص على حياته وبقاءه ضرورة لازبة في أفعاله فلا يمكن أن تكون اللذة غاية القصوى مادام انساناً أدبياً لا حيواناً غريزياً فقط

ب - قيمة السرور

إن قيمة السلوك تتراوح بالسرور الذي ينتجه . ولذلك يعد السلوك حسناً بالنسبة لما ينتجه من السرور . فإذا انتج سروراً أكثراً مما كان ممكناً أن ينتج عدّاً حسناً وإن أنتج أقل مما كان ممكناً أن ينتج عدّاً سيئاً . مثال ذلك أن تصطحب عائلتك إلى متجرة فإذا أخذتها في سيارة دفعت أجرة أكثراً جداً مما لو أخذتها في الترام وكان ممكناً أن تتفق الفرق بين أجرة السيارة وأجرة الترام في أمر آخر يزيد سرورها . فإذاً أخذتها في الترام أوفر سروراً من أخذتها في سيارة . ولذلك يعد السلوك الأول سيئاً والثاني حسناً

أ - تعاب اللذة واللام

لاعبرة في الداعي للسلوك وهو طلب السرور . بل العبرة في قيمة السرور الذي ينتجه السلوك . ولكل ضرب من السلوك وجهان : سار ومؤلم . فيقال لهذا أحسن بن ذاك لأن سروره يزيد على أله ، والعكس بالعكس .

فالحكم في أي الوجهين أكثراً مسيرة يستلزم التبصرة في ظروف السلوك وعواقبه من قبيل المباديء الأدبية فالشخص الذي ينغمض في الملاهي الجسدية يجد اللذة فيها ، ثم يجد ألمًا في عواقب الغواص ، من أمراض وخسارة مال وسوء سمعة . فإذا استبصر في سلوكه وزان بين ماضيه من لذة وألم فربما وجد الألم يتفوق على اللذة وحينئذ يدرك أن سلوكه سيء فيعدل عنه . وكذلك العشاش يجد سروراً في غشه إذ يتمتم بمال لم يتعب فيه . ولكنه يجد أيضاً ألمًا في فقد الثقة به ، فضلاً عما يشعر به من توبيخ الضمير لاختلاسه حق غيره . فإذا وزان بين سروره وألمه شعر أن سلوكه كان سيئاً . فالسلوك الرديء هو الذي ينتج أقل سروراً لا الذي لا ينتج سروراً

بتاتاً . لأن الإنسان لا يسلوك سلوكاً خلواً من ملذة البتة . ومها كان السلوك حسناً وأعظم مسراً فلا يخلو من ألم .

ربما كان تحصيل المعرفة أعظم مسراً عندك . فالجهاد في تحصيلها ألم ، وإن كنت لا تشعر بالله في حال شعورك بسروره . فقد يضعف صحتك أو يشغلك عن المكسب فتضطر أن تعيش مقترأً . كذلك إذا كنت ولوعاً بالكسب في جهادك في الحصول عليه ألم . وإذا كنت ولوعاً بادخار المال في خلاك به على نفسك ينتج ألمًا

٢ - تفاوت المسرات

وقد اختلف الباحثون في كيفية المسرات وكيفيتها . فقال بعضهم إنها تختلف كمية فقط . وقال آخرون : تختلف كمية وكيفية أيضاً

المسرات تختلف كمية باختلاف مواضعها . فلذة العام تختلف عن لذة الغنى ولذة الفنان تختلف عن لذة الاقتصادي . ولكن القائلين بكمية اللذة فقط يقولون إن اختلاف المسرات باختلاف مواضعها يرد كيافيتهما إلى كميات ويحملنا على القول إن مسراً الشاعر بشعره أعلم من مسراً السارق بالمال بكسبه . وإذا شئنا أن نجعل قاعدة لنوعية المسرات كـ "أو كيماً" فقد لا نجد هذه القاعدة إلا في قيمة المسرات وما يستحقه السلوك منها . وهي تعود بنا إلى الكمية . فنقول إن هذه المسرات أعلم قيمة من تلك ، ولا فرق في اختلاف كيافيتهما إذ لا عبرة بالكيفية في الشعور بالسرور . فالمسترات تختلف باختلاف الشعور بها . والشعور يكون كثيراً أو قليلاً

٣ - مقاييس المسرات

إذا كان الأمر كذلك فكيف تقام المسرات ليعلم أعلمها من أصغرها؟ (١)

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

وإذا كانت قيمة المسرة تتوقف على الشعور بها فكيف يمكن مقايسة المسرات بعضها ببعض ليعلم أعظمها أو أصغرها . والشعور خاص بالذاتية الشخصية . ولا يمكن أن تدرك شعور غيرك لتقييس 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 غالباً لا تشعر به في حين آخر كذلك . فالمسألة تتوقف على الذكرة وهي خزانة المدركات والمحسوسات لا خزانة الشعور لأن هذه يحتمل أن تضل . إذاً تبقى المسألة منحصرة في وزنك العقلي الأدبي للمسرات المنتظرة إليها 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 تبني السعادة العامة لا السرور بعينه وهذه تستلزم ان السرور الذي تبنيه يجب ان تراعى به سرور غيرك . فالسرور الذي يعلم سرور غيرك لا يعد عظيم ، لأن السرور الذي لا يمس سرور غيرك أعظم منه . وأعظم من هذا السرور الذي يأتي معه سرور غيرك . اذن السرور الاعظم هو السرور الذي يأتي معه سرور للعدد الاوفر من الآخرين . لهذا يعد سرور منشئ المدرسة أو المستشفى مثلاً أعظم من سرور الذي يحسن على فقير ، لأن سرور ذاك جاء بسرور لم يديم المحتاجين للعلم والشفاء . لا يعد كذلك في نظر منشئ المدرسة ولا في نظر الحسن على الفقير لأن لكل منهمما شعوره الخاص . فربما كان شعورها متساوياً . وإنما هو كذلك في نظر الرأي العام . وهذا تتفوق سعادة الأول على سعادة الثاني ، ولكن لا مقاييسة بينهما

حصلوها . وقرها . والتالي كد من حصلوها . وتقاولتها من الآلام (أي أن آلامها أقل) وترتها (أي الغاية الادبية المفضية اليها) . وواسع دائريها . وللقاريء أن يستصر في هذه الاوصاف ان كانت تكفي لتحديد قيمة السرور أو مقداره

وهنا لا بد لنامن العودة الى نظرية السروريين لتبیان قيمة السرور والذرة

جـ- نظريات السرور

أخذت «السرورية» شأنًا عظيمًا في مباحث علماء أدب النفس حتى أنها شعبت وتطورت تطورات مختلفة. فبعض السروريين يقولون أن الإنسان يبتغي السرور من طبعه. والسرور يعنيه القصوى في كل حال. وتسمى هذه النظرية السرورية السيكولوجية، لأن تعليمها فلسي عقلي وهي «نظرية القول بالأمر الواقع».

ويقول آخرون يجب على الإنسان أن يطلب السرور لأنّه هو الغاية القصوى. وهذه النظرية تسمى السرورية الأدبية لأنّها تعنى من وجهة الواجب الأدبي. وهي نظرية القول بقيمة الفعل أو نظرية القاعدة التي يوجبها يجب أن يفضل شكل من الفعل على الأشكال الأخرى.

وهنالك آخرون يقولون أن ما يبتغيه الإنسان أو ما يجب أن يبتغيه هو سروره . وتسمى هذه النظرية السرورية الانانية وهي قديمة منذ عهد الابيقوريين . ولكنها أهملت لمناقشتها لتعارض أدبية الشخصية الاجتماعية . كما أن السرورية السيكولوجية تكاد تهمل أيضًا . وأخرون يقولون أن ما يبتغيه الإنسان أو يجب أن يبتغيه هو سرور جميع الناس أو جميع الخلقوقات الحساسة وتسمى السرورية العامة أو النفعية Utilitarianism.

أـ- السرورية الأدبية الانانية

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

سروره الأعظم، اللهم اذا لم يمس سرور الآخرين، أو أنه يتطلب سرور الآخرين
مادام يتتفق مع سروره الأعظم .

أما ابتعاء السرور الأعظم فيستلزم تقدير قيمة السرور أو المسرات . وقيمة
السرور يمكن أن تقدر بأمرتين أو بأحدتها: الخدبة والمدة . بعض أنواع السرور تفضل
على البعض، أملاً لها أشد تحريراً للشعور، أو لأن الشعور بها أذوم . وقد أدخل
بعضهم في تقدير القيمة عدد أنواع السرور . ولم يروا بداً يضاً من اعتبار الألم المنافي
للسرور . ولذلك أصبح تقدير قيمة السرور مسألة رياضية ، فتعين خدمته ول مدته
قيمة واحدة قوله القيمة الإيجابية وللام القيمة السلبية فتطرح وحدات هذامن وحدات
ذلك والباقي هو السرور الأعظم

ومع أن «السرورية الأثانية» مناقضة للروح الأدبية العامة فقد حسبها
بعضهم كالدكتور سيدويك Dr Siduick فأمراً لا بد من اعتباره في
الأديبات، لأن الغاية التي تقصد إليها لا بد أن تكون غاية تحجب عنها ارضاء
مطالب طبيعتنا . ومهما قلنا ان هناك سبباً خارجياً يحملنا على أي قصد أو غاية
نجد أن هناك مطلباً أفضى في طبيعتنا يحملنا على قبول هذا السبب الخارجي .
واذ سئلنا ما هو الذي يرضي مطالب طبيعتنا قلنا هو السرور . هذا هو تعليم
السروريين

٢ - السرورية الأدبية العامة

علمت أن السرورية الأدبية العامة هي أن تبتغى أعظم سرور ممكن لجميع
الناس . ولكن اذا سألت السروريين: لماذا نقول اتنا نبتغي أعظم سرور ممكن
لجميع الناس ولا نقول اتنا نبتغي أعظم خير لجميع الناس؟ قالوا لك لأننا نجد
سرورنا في هذا الابتعاء . فنحن نقصد سرورنا المشتق من سرور الجمهور، لا خير
(م ٥)

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

د - السعادة

قد يتراهى لك أن السعادة والسرور لفظان متراافقان 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 كافية السرور لامن حيث مقداره . وقد حددتها « موير هد » بأن السعادة هي شعور آخر يرافق الشعور بالسرور مع ما فيه من الألم في الجهد للحصول على السرور ، أو ما فيه من فشل السلوك في الحصول عليه بنتائجـ أو ناقصاًـ شعور بأن المرء سلك سلوكاً حسناً . فالذي تستفزه المروءة بتحليص غريق اذا لم ينجح قائم لفشلـ . لكنه يكون سعيداً بأنه ابى داعي المروءة يقول اذن أن السرور هو مارافق السلوك و نتيجته . والسعادة هي استمرار الشعور بالسرور بعد انتهاء السلوك و انتهاء نتيجته . السرور شعور بارضاء الرغبة كاشباع الشهوة ، او ارضاء أى خلق . والسعادة شعور النفس بكليتها من غير نظر الى الخلق الذى أرضي . بعد الفعل الحسن تبقى شاعراً بسرور عام في ذاتيتك كاهـ السعادة نتيجة السرور الأعظم الذى تتمتع به الذات من الوجهة الأدبية . فنعمل عملاً وطنياً أو يجعل الفضائل قاعدة سلوكه يشعر بسرور نفس مستمر . فهو السعادة فإذاً الحسن يقاس بما ينتجه من السعادة . والأحسن هو الأسعد كما أنه الاسر . وهذه القاعدة تضعف حجة السروريين الذين يقولون بأن السرور هو الغاية القصوى للسلوك ، لأن السعادة ليست ابتغاء السرور لنفسه بل السرور واسطة لغاية أفضل . فالذى يتبرع بمال لانشاء مدرسة مثلاً يحرم نفسه لذلة التمتع بماله لكنه يتدعى بسعادة النفس من جراء تبرعه . فسروره بانشاء المدرسة لم يكن الا وسيلة لهذا العمل

الإنساني . و هو لم يبتعد السرور لنفسه بل العمل الإنساني . وإنما هذا العمل جلب سروره

فهنا التمتع الذاتي يضحي في سبيل الخير العام . النجاح الفردي يضحي لأجل النجاح العمومي . وستعلم أن قاعدة السلوك الأفضل والأئمـ سعادة هو ما آلـ إلى الرقـ العام نحو المثل الأعلى



الباب الثاني

ادبية الفعل

الفصل الاول - السلوك الحسن

الفصل الثاني - الحكم

الفصل الثالث - الضمير

الفصل الرابع - مستندات الضمير في قضايائه

الفصل الخامس - القاعدة الادية

الفصل السادس - الحرية



الفصل الأول

السلوك الحسن

ا — السلوك

- ١ — ماهية السلوك ٢ — ضرورة الظرف للسلوك ٣ — العادة والاختبار
- ب — الحسن
- ١ — ماهو الحسن ٢ — هل الحسن مواقف الغاية المرغوبية ٣ — هل الحسن مأটج سروراً ٤ — الحسن هو ما اعتقدت بمحسنه لك ٥ — أدية الحسن

ج — الجيل وال المجال

- ١ — الفرق بين الجيل والجيد ٢ — الحكم على المجال للذوق ٣ — تلازم المجال والجودة ٤ — الحق المطلق والمجال غير المطلق ٥ — الجودة حيوية والمجال روحي

د — الحسن السار

- ١ — هل كل مسيرة جيدة ٢ — هل المسيرة المعنوي جيدة ٣ — المسيرة الجيدة ما أرضت هوى النفس

في الباب الأول السابق بحثنا في كيفية إجراء الفعل منذ نشوء المركب الذي يحركه إلى الغاية الأخيرة التي يرجي إليها . ولكننا لم نقصد للخطط الأدبية التي يحب أن ينطوي فيها الكي يعد سلوكاً . أي إننا بحثنا في بحرى الفعل مجردأعن سنته الأدبية ، وإنما في هذا الفصل ببحث في أدبية الفعل أي في ما يقومه من القوى الأدبية العامة

فالباب الأول بحث عقلي . والباب الذي نحن فيه الآن بحث نفساني أدبي .

١- السلوك

١- ماهية السلوك

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

فالسلوك إذاً هو فعل مقيد بالادبية ، أو هو فعل مراد خاص حكم العقل .
هو حاصل أفعال الشخصية المؤلفة من النفس والقوى العقلية والتواضع والظروف .
والشخصية ، كما عالمتها وفي فصل سابق ، تتغير بتغير الظرف الذي ينشأ بتحرك
الفعل بقوة المحرك الخلقي وبادارة الارادة . فالشخص سلوكه مدفوعاً بمحرك
لقصد رامياً الى غاية معينة مرغوبة . وبهذا المعنى مختلف الانسان عن الحيوان .
فللحيوان يتحرك بفعل الغريرة والشهوة من غير أن يتصور غاية معينة يرمي اليها .
 فهو يرجم على الطعام من غير أن يرمي إلى غرض الشبع واما الغريرة تدفعه للأكل .
يريد ان يأكل ؛ ولكنه لا يريد أن يتمتنع عن الأكل . ولكن الانسان يريد
أن يأكل وقد لا يريد مع أنه جائع . ومتى أراد أن يأكل كان يرمي إلى غاية وهي
الشبع . وهو يتصور هذه الغاية قبل حدوثها . ويمكنه أن يتمتع بتصورها

فك كل فعل من أفعال الانسان إنما هو تحت حكم الارادة والتعقل ، ومقررون
بتتصور الغاية أيضاً ، وبالشعور بلذة الغاية ، قريبة كانت أو بعيدة . ولكن فعل
الحيوان وإن كان يرمي إلى غاية يريد أنه غير مصحوب برغبة في غرض ولا بتتصور
الغاية . ولذلك نحدد السلوك بأنه فعل يرمي إلى غاية معينة متصورة قبل حدوثها
ومراده دون غيرها . وبهذا يتميز العاقل على غير العاقل ، والبالغ على الطفل ،
والعامي على السكران أو الجنون

٤ - ضرورة الظرف للسلوك

وكأن الفعل يستلزم وجود الظرف كذلك السلوك الأدبي يستلزم وجود الظرف أيضاً . فما من سلوك إلا كان في ظرف خاص به . وطرق السلوك تختلف باختلاف الظروف . فاحوال الشخص الذاتية ومن علم وجهل وغنى وفقه وقوه وضعف وصحه واعتلال الخ تعين له ظروفاً مختلفة . وكذلك البيئة التي يوجد فيها وقتياً أو لزمن تكيف ظروفه أيضاً .

فإذا كان في سفينة مثلاً فأشرفت السفينة على الغرق فوجوده في هذه الحالة ومعرفته السباحة أو جهله إياها أو وجود زوارق للنجاة كافية إلى 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 للأحداث والنساء واستلامهم هم للقدر لأن الزوارق غير كافية للجميع . فزيد من الناس يستسلم للقدر ولكن عمراً لا يستسلم . فروعه زيد أيضاً من جملة عناصر ظرفه

٣ - المادة والاختبار

وبعض عناصر الظرف تكون وقتيّة عارضة وبعضها عادلة ثابتة . فالعادفة تكون جانباً كبيراً من الظرف ، وبالآخر هي القسم الأوفر من شخصية المرء . معرفة السباحة عادة مرافقة للمرء في كل حين ، فمثلي تكون معه في البر والبحر والنهار وفي حالة السلامة والخطر . وكل معرفة أو اختبار إنما هو عادة ملزمة لها شأنها في الظرف والشخصية

ومهما تغيرت الظروف كان المعرفة والاختبار ضلعاً فيها . فكثير الاختبار أسهل عليه أن يكيف نفسه بحسبها وأن يكيف بعضها حسب هواه ، وقليله يصطدم بالظروف ويختبط فيها خطط عشوائية ، وقيمة شخصية المرء تتوقف على سعة اختباراته .

فالمادة إذاً هي الحالة التي يعيش فيها المرء مكتسباً منها اختبارات خاصة تحدد شخصيته وظروفه

من الاختبارات العادلة تنشأ قوة الحكم والاختيار، لأن المرء يتعلم من الاختبار الصواب والخطأ وتتولد فيه قوة الحكم . والأمر الذي لم يختبره بعد أو ان لم نعرفه لانستطيع الاختيار فيه . فالشخصية الصالحة اذاً هي التي تعلمت من الاختبار ان اختار الأصلح والأجود . هي التي تبتعد لنفسها ظرفاً أديباً يُسيء 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 مسيرة له ولغيره، أو له على الأقل ، ولا ينتج ضرراً لا له ولا لسواه . فالذى يحسن أو يصنع خيراً لغاية دينية لا يبعد عمله صالحًا لأنه لا يجد سروره في الاحسان ، بل سروره في تلك الغاية الدينية الضارة بغيره . إذاً السلوك الأدبي الجيد الفعل والغاية هو ما كان يبتهج السرور فيه من الغاية الجيدة . وهنا يامـونـقـناـ الـبـحـثـ إـلـيـ مـوـضـعـ الـحـسـنـ أوـ الـجـيدـ أوـ الـجـيـدـ -- ونقتصر هنا على لفظ « الحسن » في التعبير عن كل جيد أو حميد

ب - الحسن

آ - ما هو الحسن

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

تقول هذا القلم حسن أو جيد لأن جودته قائمة في كونه يكتب بسهولة كتابة

واضحة . وقول هذا الكتاب حسن لأن حسن قائم في كونه ينحك معرفة مفيدة
كنت تجهلها . وقول ان هذا المكتب جيد لأن جودته قائمة في كونه واسعاً ترتاح
في الجلوس اليه وفي استعماله . وقول هذا الطعام جيد لأن شهي الطعام مغذي
وهذه الزهرة حسنة لأن منظرها يشرح نظرك ورائحتها تنعش نفسك
فأول ما يتبدّل إلى ذهنك في استخراج تعريف الحُسْن أو الجودة أو الحَسَن
أو الجيد أنه هو ما كان مُؤدياً لغرض الخاص به . ولكن هل يمكن أن يكون هذا
التعريف جامعاً مانعاً ؟ إن المكتب الذي عدته حسناً لأنك ارتاحت في الجلوس
إليه وفي استعماله ليس حسناً لأنك الصغير الذي لا يرتاح لديه ، والطعام الذي أشتويته
لأنه لذيد الطعم لا يوافق معدتك ، مما أدى إلى الغاية المرغوبة التي هي صحّتك
إذاً ليس كل ما يفضي إلى الغرض الخاص به يعد حسناً . فلم يدركه تقدّم حسنة
لأنها تبرى القلم ، ولكنها لا تقدّم حسنة حين تخرج يد الطفل . وهذا الطعام يمد
حسناً لأنه يرضي حاسة الذوق وبعد رديئاً لأنّه يضر المعدة . فلا يكون الشيء
حسناً بنفسه لنفسه . إذاً لماذا نعد الشيء حسناً أو رديئاً
٤ - هل الحسن ما وافق الغاية المرغوبة ؟

اعمال تظن وتعود إلى موضوع الغاية المرغوبة وقول: إن الحسن هو ما أذْفَى
بنا إلى الغاية المرغوبة . فهذا الدواء مع أنه مر هو حسن لأنّه نافع للصحة والصحة
هي الغاية المرغوبة . ولكن العلام مع افتخاره بأن الدواء نافع له يتغير منه ويأتي
أن يأخذه . فمع كونه مُؤدياً إلى الغاية المرغوبة لا يستحسن . ألا ترى أنك تعرف
أموراً كثيرة تؤدي إلى غايات مرغوبة ولكنك لا تبتغيها ؟ فما هي حسنة إذاً في
نظرك . أنت تعرف أن الاجتهاد يعنيك والمعنى غاية مرغوبة ؛ ولكنك لا تجده .
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 انتفع السرور

اذاً قد تقول ان أمر الحسن والجودة لا يتوقف على الشيء الجيد ولا على
تأديته للغاية المرغوبة ، بل يتوقف على حكم المرأة نفسه فيما اذا كان هذا الشيء حسناً
له فيرغب فيه أو يجعله غايتها المرغوبة . وأنك تقول إن الحسن أو الجيد هو ما
أفضى الى نتيجة سارة للمرء . فهو يتجرع الدواء المر المذاق لأنَّه ينتهي سروراً بصحبة
جيدة . والطفل لا يقبل الدواء لأنَّه لا يدرك سرور الصحة ، بل ينتهي لذة الذوق ،
فيطلب الشوكولاتة الضارة بصحبته وهو مريض لأنَّه يجد فيها حلاوة
إذاً هل يمكنك أن تقول ان الحسن المطلق هو كل ما أفضى الى لذة ، أو هو
اللذة بعينها ؟ فالشوكولاتة حسنة للطفل لأنَّه يستلزمها . والدواء غير حسن له لأنَّه
يعافه . والدواء حسن للرجل لأنَّه يحسن صحته التي هي غاية سارة له . والسكر لا
يقلع عن السكر لأنَّه ينتهي لذة التملُّل . فالسكر حسن عنده

٤ - هل الحسن ما اعتقدت بحسنه لك

بالطبع تقول لا ، لأنَّه حالاً يبدد لذهنك انه لا يكفي أن يكون الشيء ساراً
بحد نفسه ، ولا يكفي أن يكون المرأة 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 بالمرة لا يضمن حسنه

هنا بلغنا الى النقطة الجلوبية في موضوعنا وهي أديمة 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 - أديمة الحسن

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

فاستحسانتنا سواء كان صواباً أو خطأ هو حكنا العقلي وهو يقرر جودته . حتى اذا ظهر لنا بعده أنه غير حسن استقبحناه وغيرنا حكمنا فيه . جودة الجيد في نظرنا ليست في صفاتة التي اختبرناها به بل في تأثيره في ذهننا التأثير الذي يحرك قوة الحكم فيما فتحكم هل هو حسن أو غير حسن وهذه القوة تعتبر عننا بالاستحسان . فاستحسان الحسن هو حالة عقلية تحدث في النفس شعوراً بالسرور . اذا الحسن ليس سروراً بحد ذاته بل هو محرك للشعور السار اذا كان الوجдан يحكم بأنه حسن . وإنما كان حسناً بحد ذاته فلا يمد حسناً للمرء ما لم يستحسن الوجدان . ليس حسناً لخواص فيه بل لأنه لا يوافق حالة عقلية فيما تثير قوة الحكم باستحسانه وعن يد هذه القوة نشعر بالسرور .

ج - الجميل والجمال

أ - الفرق بين الجميل والجيد

لسيلا يخلط القاريء بين الحسن والجمال أو بين الحسن والجميل أو لكيلا يتبع عليه الامر ان نبحث في ماهية الجمال ولا سيما لأن الجمال نصيبياً من أدب النفس . ودفعاً لهذا الالتباس نستعمل لفظتي جودة وجيد بدل حسن وحسن لأن لفظ الحسن يقتضي استعمال للجيد تارة وللجميل أخرى ، والفرق بينهما ظاهر . كذلك بينهما فرق من الوجهة الادبية التي نحن بصددها . فالجيد قد يكون جميلاً وقد لا يكون ، على أن الجميل جيد على كل حال وإنما فيه شيء آخر يميزه عن الجيد ولا بد من البحث فيما يميزه ، لأن الجمال يلعب دوراً عظيم الشأن في الحياة الادبية إذا أقبلنا أن هذا الطعام جيد لأنه صحي ولهذا استحسناه ، فليس في هذا الاستحسان معنى الجمال . ولكن إذا قلنا بهذه الحقيقة تسرنا خاطر وهذا استحسناها فهي إذاً جميلة ولكن لا نقول أنها جيدة مالم يتحقق النفس بمحملها . فليس بالغاً يتنا المرغوبة

بل أتعم بها . والغاية المرغوبة هو الدخول الى هذه الحديقة للتمتع بها أو اقتناها أو إنشاء حديقة لنا مثلها .

فالفرق بين الجيد والجميل اذاً هو أن الجيد لا يقول بجودته ما لم يحكم بها . وأما الجميل فنقول انه جميل بلا حكم في جماله . فالحكم العقلي يسبق تفريج ابتعاد الجيد ، والاعجاب بالشيء يسبق تفريج جماله . فنقول عن هذه الزهرة انها جميلة لأننا أحببنا بشكلها . ونقول انها جيدة لأننا ابتعينا اقتطافها للتمتع بنظرها ورسمها

٢ - الحكم للجمال على الذوق

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

فقد أعجب بالموسيقى ولكنني لا ابتغي المتعة بها لأنني لا أريد أن أدفع ثمن تذكرة دخول إلى حفلة الغناء ، أو لا ابتعي أن أتعلم الموسيقى لأنني أنفر من مشقة تعلّمه . كذلك أعجب بالحديقة الغناء ولكنني مشغول عن الطواف فيها

للتمتع بجمالها

٣ - تلازم الجمال والجودة

ومع ذلك لا نستطيع أن نجد الجمال من الجودة كل التجريد ، لأننا في حين تُجتذب إلى الجميل تكون متمتعين بجماله ، ولا نجتذب إليه ما لم يقع تحت حواسنا . وممّا وقع تحت حواسنا أصبحنا ممتعين به ، وإنما نعجز بذلك عن الجمال الذي أحببنا واجتذب حواسنا ، ومع ذلك لا تخلو هذه الذكرى من شيء من المتع - اذاً الجميل وإن كان متميزاً عن الجيد فهو مصطلح له دائماً

٤ - الحق المطلق والجمال غير المطلق

وهنالك فرق آخر بين الجمال والجودة وهو فرق عقلي بحث . فالجيد يتحتمل الحكم فيما كان حقاً أو صواباً أو ضلالاً أو خطأ ولكن الجميل لا يتحتمل هذا الحكم فقد يمكن أن تبلغ إلى الحق المطلق . وأما إلى الجمال المطلق فلا تبلغ إليه لأن جماله متوقف على حكم الذوق لاعلى حكم العقل المنطقي . فما يكون جميلاً عندك قد لا يكون جميلاً في نظر غيرك . ولكن الحق المطلق واحد للجميع اذا فهمه الجميع . فلاري بعندك وعند غيرك ان الصعود أصعب من النزول ، وإن الجوع ألم والشبع لذة ، وإن الاعتدال أسلم عاقبة من التهور . ولكن الشرقي مختلف عن الغربي في تذوق الموسيقى . فالموسيقى الشرقية لا تلذ للغربي والعكس بالعكس . وقد تستحسن هذه الصورة وغيرك لا يستحسنها . ولهذا قيل « ما على الذوق جدال »

٥ - الجودة حيوية والجمال روحاني

وهنالك فرق آخر بين الجمال والجودة . فالجودة تتوقف على تحريرك العرائز الشهوانية لا بتناؤها . فهي تجاوب حاجة طبيعية في الشخصية . ولكن الجمال يتوقف على بغية النفس للممثل الأعلى . فهو روحي أكثر مما هو جسدي . وهو المخور الذي يدور حوله الرقي الانساني في هذا الموضوع من كتبنا الساغفة كلها) (انظر أيضاً الفصل الرابع حرف ا)

د - الحسن السار

٦ - هل كل مسرة حيدة

بقي أمراً آخر لا يحسن بنا أن نتجاوزه الى المواضيع الأخرى لأنه حلقة جوهرية في سلسلة ايجاثنا . فإذا تجاوزناه انقطعت السلسلة وهو . هل كل مسرة حيدة ؟ واية المسرات أجود ؟

نَحْنُ فِي مُحِيطٍ مِّنْ بَوَاعِثِ الْأَفْعَالِ الْمُؤْدِيَةِ إِلَى غَيَايَاتٍ مَرْغُوبَةٍ هِيَ سَارَةُ (عَلَى
الْغَالِبِ) وَكَثِيرًا مَانْجِدُ أَنفُسَنَا فِي ظَرْفٍ أَوْ ظَرْفَ مُخْتَلِفٍ تَزَينُ لَنَاسِراتٍ
مُخْتَلِفَةٍ بَعْضُهَا قَرِيبَةٌ وَبَعْضُهَا بَعِيدَةٌ سَهْلَةُ الْمَنَالِ وَبَعْضُهَا صَعْبَةٌ. فَإِنَّهَا هِيَ الْمُسْرَةُ
الْجَيِّدَةُ؟ لَدِيكَ الْحَمْرَةُ فَاحْتَسُواهَا غَايَةً مَرْغُوبَةٌ سَارَةٌ وَلَكِنَ الْامْتِنَاعُ عَنْهَا حَمَافَةٌ
اَدَمَانُهَا غَايَةٌ سَارَةٌ أَيْضًاً. فَإِنَّمَا الْجَيِّدَةُ أَوْ أَيْمَمَا أَجْوَدُهَا. السَّكِيرُ يَقُولُ اِحْتَسُواهَا
أَجْوَدُ، وَالصَّاحِيُّ يَقُولُ بَلِ الْامْتِنَاعُ عَنْهَا أَجْوَدُ. إِذَاً هَذَا نَحْتَاجُ إِلَى قُوَّةِ الْحُكْمِ
الْعُقْلِيِّ لِلَاخْتِيَارِ بَيْنَ جَيِّدَيْنِ : جُودَةُ النَّفْلِ وَجُودَةُ سَلَامَةِ الصِّحَّةِ

مَثَلٌ آخَرُ لِدِيَ الْمَتَمُولِ مَشْرُوعَانِ أَوْ مَشْرُوعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ : فَوْلَا أَنْ يَبْتَاعَ
أَسْهُمًا مَالِيَّةً عَرْضَةً لِلصَّعْدُودِ وَالنَّزْلُولِ وَهُوَ يَرْجِحُ السَّكِيرَ. وَثَانِيًّا أَنَّهُ يَشْتَرِي عَقَارًا
مُضْمُونَ الرِّبَعِ وَلَكِنَ رَبْحَهُ أَقْلَى مِنْ رَبْحِ الْأَسْهُمِ. وَثَالِثًا أَنَّهُ يَتَسَاجِرُ بِأَضْعَافِ
وَافْرَةِ الرِّبَعِ وَأَقْلَى خَطَرًا مِنَ الْمُضَارِبَةِ بِالْأَسْهُمِ وَلَكِنَّهَا مَعَ ذَلِكَ عَرْضَةً لِلخَسَارَةِ.
وَكُلُّ هَذِهِ غَيَايَاتٍ مَرْغُوبَةٌ سَارَةٌ وَلَكِنَّ أَيْمَمَا الْجَيِّدُ أَوْ أَجْوَدُ. فَهُنَّا يَسْتَلزمُ الْأَمْرَ اِنْتَدَابَ
الْعُقْلِ لِلْحُكْمِ بَيْنَ التَّهُورِ وَالْأَعْتَدَالِ وَالنَّحْلُوفَ مِنَ الْخَسَارَةِ. هُنَّا ثَلَاثَةُ أَخْلَاقٍ مُحْرَكَةٌ
تَدْفَعُ لِثَلَاثَةَ أَفْعَالٍ مُخْتَلِفَةٍ وَتَؤْدِي إِلَى ثَلَاثَتِ غَيَايَاتِ سَارَةٍ . وَلِلْعُقْلِ أَنْ يَمْكِمَ
أَيْمَمَا أَجْوَدُ

مَثَلٌ آخَرُ أَنْتَ فِي مَجَمِعٍ حَافِلٍ : فَهُنَّا مَرْقُصٌ وَهُنَّا دَائِرَةٌ غَنَاءٌ وَهُنَّا دَائِرَةٌ
مَقَامَرَةٌ . وَكُلُّهَا سَارَةٌ. فَإِنَّمَا الْجَيِّدُ الَّذِي تَخْتَارُهُ

فِي هَذِهِ الْأَمْثَالِ الْمُخْتَلِفَةِ تَجْدِدُ الْمَرَءُ بَيْنَ مَسَرَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ بَعْضُهَا يَبْيَانُ بَعْضَهَا،
وَبَعْضُهَا أَكْثَرُ اغْرَاءٍ مِنْ بَعْضِهِ لَا لِغَيْرِهِ . فَلَابْدُ لَهُ مِنَ الْاخْتِيَارِ . فَإِنَّمَا الَّذِي
يُوجِبُ اِخْتِيَارَهُ هَذَا دُونَ ذَلِكَ

٢- هل المسيرة العظمى حية ؟

أول ما يبدر لذهنك أن تقوله هو أنه يختار المسيرة العظمى له فهي، الجيد المبتغي ، أو انه يختار الغاية التي تصحبها مسرات أكثر من سواها . فالمشهور يختار المضاربة على قيمة العقار لأن فيها سلسلة من المسرات العديدة فيها هو يضارب ، وحين يربح حتى حين يخسر .

ولكن المسيرة لا قياس لها ولا قدر . فالذى يرغب في قيمة العقار يفضل السرور بربحه المضمون على السرور المتتابع في المضاربة . والذى يسمع الموسيقى يفضل المتع بمحاباه على السرور المتتابع في الرقص أو في المقامرة . فتعدد المسرات لا يضمن جودتها كغاية مرغوبة . ووفرة الربح السريع لا تضمن جودته عند صاحب العقار الذى يفضل الربح المعتمد المضمون البطيء . إذ ما هي المسيرة الجيدة حقية ؟

٢- المسيرة الجيد: ما أرضت هوى النفس

هي ما أرضت هوى النفس رضى تماماً . فإن كان المضارب يعتقد أن المضاربة تبلغه إلى رضى النفس هذا كانت المضاربة تؤدي إلى غايتها الجيدة . فوظيفة الحكم العقلي هناهى أن يقرر أن كانت المضاربة تؤدي إلى هذه الغاية أو إلى الندم . فإذا أوجد الغايات السارة أو أوجد الغايات السارة أو أوجد المسرات هو السعادة بعينها .

فتقعده المسرات واختلافها ينقل بحثنا إلى موضوع أدبية الفعل حيث نبحث في كيفية الاختيار بين جيد وجيد وقرير الجيد والرديء . وما هي القوة الحاكمة وطبعها . وكيف تضل وتصيب . فالي الفصل التالي

الفصل الثاني

الحكم

ا - الحكم بالنسبة الى الفعل

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

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

٤ - السلوك القابل الحكم

علمت مما تقدم أن الفعل لا يعد سلوكاً أو تصرفًا إلا متى أُسند إلى الأدبية أي ان السلوك هو فعل ادي ولا يعد الفعل ادياً إلا متى كان مراداً . فالسلوك اذا هو فعل مراد . فإذا لم يكن الفعل مراداً أي تأمر به الارادة او لم تكن هناك ارادة لتأمر به وتنهى عنه فلا وجہ للحكم عليه أو فيه لأنه ليس ادياً بل هو خارج عن السن الأدبية

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

بشرية موجهة الفعل في وجهته . ولذلك كان زركسيس الأشوري أحق حين أمر بجبل البحر لأن البحر حطم الأرماث التي كان جيشه مزمعاً أن يعبر عليها من آسيا إلى أوروبا في مضيق البوسفور . وكذلك ليس معنى للحكم بالصواب أو الخطأ فيما لو أمطرت السماء فأغسل المطر الزرع وتلقي 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 سطوة الوحش الضاربة على الماشية لأن فعلها هذا صادر عن غريزة بلا إرادة . وكذلك ليس لنا أن نحكم على تصرف الجندي متى صدر إليه أمر القائد باطلاق الرصاص على العدو لأنه لا ينفذ إرادته الشخصية بل بإرادة القائد ، فما هو إلا كآلة للتنفيذ . وهكذا لا يصح الحكم على أمر القائد لأن ينفذ أمر حكومته . فإرادة الحكومة هي التي تعمم الحكم في قضية قتل العدو . وإنما نحكم على انتظام الجندي في سلك الجندي إذا كان متطوعاً ، فقد أراد ، ونحكم على ظرف أمر القائد للجنود باطلاق الرصاص فقد يكون خطأ من الوجهة الحربية أو قد لا يكون . من ذلك تفهم أن الحكم لا يجوز إلا على السلوك الذي هو فعل موجه بارادة حرة

٢ - ماهية الحكم

وهنا قد تسأل ما المراد بالحكم . هل هو حكم في طبيعة الشيء أو الفعل ، كأن تقول هذا العمل شاق أو هين ، أو إن هذا الشيء غال أو رخيص ، أو إن هذا الفعل عقلاني أو جسدي أو نحو ذلك ؟ لا . ليس المراد به الحكم في الشيء كتحليل لطبيعته 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 (الذى تقرر من جراء مقاولة 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 بقوه الحكم العقلى

إذا ترى مما تقدم أن الحكم الأدبي عنصران : الأول الموضوع الذى يحكم فيه . والثانى المبدأ الذى يستند عليه . العنصر الأول انفعال من حركة الشيء الذى يحوم الحكم حوله . والثانى هو رد الفعل من القوة الحاكمة المتكون فيها المبدأ أو القاعدة . وإسناد الحكم إلى الموضوع طبقاً للقاعدة أو المبدأ مختلف باختلاف الظروف والأحوال ، وبحسب رسوخ القاعدة والمبدأ أو قبوتها للتنقىح التعديل . لأن إذا كان المبدأ راسخاً كسنة طبيعية خالدة انتفى لزوم الحكم . فلا معنى للحكم في قوله : إن الشمس ستغرب مساء وتشرق غداً صباحاً : وإن الحجر إذا رمى إلى العلي لا بد أن يعود إلى الأرض ، لأن سنة الجاذبية أبدية ثابتة لا تتحتمل 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 . فنعتمد القتل جريمة لأن المبدأ الأدبي « لا تقتل » ، ولكنها ليس جريمة في الحرب . والسرقة إنما لأن المبدأ « لا تسرق » ، ولكن السارق الجائع قد يعذر قرئ مما تقدم أنه كما قرب المبدأ أو القاعدة إلى الرسوخ والثبات قل لزوم الحكم فيه . وبالعكس كلما كان المبدأ أو القاعدة محتملاً للتغيير كان للحكم وجوده وفيه ذمار كما سترى فيما يلى :

٣ - مباديء الحكم الرئيسية

- ١- الجمال والقبح
- ٢- الجودة والرداة
- ٣- اللذة والآلام
- ٤- الصواب والخطأ
- ٥- الحق والباطل
- ٦- الفضيلة والرذيلة

١ - **الجمال والقبح** - يقعان تحت حكم الذوق العقلي أو الاحساس العصبي .

فلا احساس عصبي يقرر حلاوة الخلو ومرارة المر ، والذوق العقلي يقرر جمال النغم والقصيدة والصورة وقبح النهيق والنفيق وسوء الترتيب الخ .

٢ - **الجودة والرداة** - وهو يقعان تحت حكم الشعور الوجداني ، فهو يقرر أن إغاثة الغريق أمر جيد لأنها مروءة . والمرءة مبدأً جيد ، والاعتداء على الضعيف أمر رديء لأنّه ظلم ، والظلم مبدأً رديء

٣ - **اللذة والآلام** - وهو يقعان تحت حكم الشعور الوجداني تارة ، فهو يقرر أن الربح والفوز لذيندان والخسارة والانكسار مؤلمان ؛ وتحت حكم الاحساس العصبي تارة أخرى ؛ فهذا يقرر أن الراحة بعد التعب لذينة ، وأن التعب مؤلم

٤ - **الصواب والخطأ** - وهو يقعان تحت حكم التعقل فهو يقرر أن اقتحام المأسدة خطرا لأنّه بخارفة والجازفة مبدأ خطأ ، وأن السير في الطريق المطرّق أصوب من السير في الور

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

الدين حق، وان اهتمام مال الغير بطل، لأن المبدأ «لأن تختلس مال غيرك»
٦ - الفضيلة والرذيلة — وهما تقعان تحت حكم الشخصية الإنسانية . فهي
تقرر أن حب الغريب كالنفس فضيلة، وأن البعض رذيلة ، والكرم فضيلة
والبخل رذيلة
؛ - تنافوت أديمة المبادئ

ترى أنه كلامت القوة الحاكمة كان الحكم أكثر أدبية وبالمعكس . ففي المجال
والطبع يكون الحكم للأدلة العصبية أو الذوق العقلي . وهنا يختلف الناس في
احساسهم وأذواقهم . فقلما يعد الحكم أدبياً، لأن ما هو مليح لك قد يكون قبيحاً
إليك . أنت تستلزم القهوة الحلوة وغيرك يستلزم القهوة المراء
وفي مسألة الجودة والرداة شيء من الأدب ، لأن في حكم الشعور الوجданى
الذى هو أسمى من الإحساس والذوق شيء من الأدب ، لأنك وأنت تحكم تريده
أولاً تريده . وحيث توجد الإرادة يتدنى الحكم الأدبي . فانت تعلم أن السكر
وشيء الصحو جيد ، ولكنك تريده ذلك لاهذا
وكذلك الأمر في اللذة والألم لأنهما تحت حكم الشعور الوجданى
والإحساس العصبي
والفرق بين اللذة والجلودة هو أن اللذة نتيجة فعل . والجلودة معرفة فقط . فانت
تعرف أن الإحسان أمر جيد ولكنك لا تستلزمه مالم تفعله
وأما الصواب والخطأ فأعلى من المبادئ المذكورة لأنهما تحت حكم
العقل ، ولذلك هما أدبيان محضان ، لأن اجراءهما متوقف على الإرادة الخضة بعد
الحكم فيما
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 فامر مختص بك . فإذا تمدی إلى سواك صار حفأً . فأنت تعلم أن القار خطأ لأنك يعرضك للخسارة ، وإذا أغریت غيرك على المقامرة وعرضته للخسارة كان فعلك هذا غير حق أي باطلًا

وأما الفضيلة والرذيلة فاعلى أدبية من سائر المبادىء لأنها تحت حكم الشخصية الإنسانية التي هي أقرب الى المثل الأعلى . والفرق بين الفضيلة والحق والصواب هو أن الفضيلة مبتغاة كحالية للشخصية بقطع النظر عن العلاقة مع الغير وستتحقق لك جميع هذه الرئيسيات 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 حفأً أو باطلًا جيداً أو رديئاً . ولكن الفعل صادر عن فاعل ، فهل يتناول الفاعل أيضاً؟ هل الحكم على فلان أنه مصيبة أو مخطيء اذا كان فعله صواباً أو خطأ . هب ان زيداً رمى عرآ بتفاحة ، وهو يريد أن يلقاها عينيه بهاء ولكن عررا تلقاها بقبضته وأكلها . فنتيجة الفعل كانت جيدة ولكن قصد زيد كان سيئاً . فالحكم على الفعل اختلف عن الحكم على الفاعل . كذلك الحكم يختلف فيما لو رمى زيد التفاحة الى عرو لكي يأكلها فأصابت عينيه . فالفعل سيء والفاعل حسن القصد

إذاًإصابة الحكم تتوقف على الفعل وما اقترن به من ارادة وقصد وداع . فإذا كانت الارادة صالحة والطريقة التي تنفذ بها الفعل جيدة والمداعي للفعل جيداً كانت النتيجة جيدة . فالحكم على الشخصية تابع للحكم على الارادة والقصد والمداعي الذي رمى الى الغاية . قد ينجيب الفعل فلا يبلغ الغاية المقصودة . فهل نمد الفعل خطأً أو غير جيد؟ قد ينبرى زيد لتخليص عمرو من الغرق ، ولكنه قد لا ينجح ، أو قد

يكون فعله سبباً آخر لغرق زيد، أو ربما غرق معه فلا نعد فعله خطأ لأنَّه حسن القصد . لا نحكم على النتيجة بل على القصد والارادة والداعي . ونقول انه فعل حسناً لأنَ الداعي كان اتقاذه عمر، وقد أراد اتقاذه وفعل قاصداً الاقاذه . واما فشله فلا يبعد خطأ . وانما اذا كان لا يحسن السباحة وقد انبى للفعل حكمنا 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 الصالحة . والفعل الصادر منها يعد صالحاً ولو كانت النتيجة خطأً كما علمنا . وإنما لكي تكون الارادة صالحة يجب أن تكون مقرونة بالحكمة التعلقية السامية ، فكل ارادة صالحة على هذا النحو تفضي الى نتيجة صالحة . ولا نتيجة صالحة تنتهي عن ارادة ردية . وان نتسب عنها النتيجة الصالحة فلا تنسب الى الارادة السعيدة ، بل الى ظرف

عارض حول الفعل الى نتيجة حسنة رغم الارادة

لذلك لا يمكن أن نقول ان زيداً أصاب أو هو على حق أو أحسن الفعل اذا كانت ارادته ردية ولو أدى عمله الى فعل حسن . فإذا رمى الصياد طعماً للسمكة بسنانة فأكلت السمكة الطعم ولم تعلق في السنارة ففعلاً سعيداً للسمكة لأنَّه كان ينوي صيدها لاطعامها . وإذا أفترض زيد عمراً مالاً بربى فالخش فانتفع عمرو بالمال نفعاً عظيماً ثم رد المال لزيد فلا يعد عمل زيد صالحاً ، وان كان قد نفع عمراً ، لأنَّ نيته كانت سعيدة وهي انتهاز فرصة حاجة عمرو للمال لا بتزاز ربى فالخش منه

٣ - الحكم على الفاعل يتوقف على حكم الارادة الصالحة

على أنَ المقصود مختلف والنيات مختلف 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 ، فيشتراك معه فيه بغية انجاحه ،

ولكن عمرًا طائش وجاهل فم يحسن القيام بالمشروع . فزي يحسن النية ولكنـه قليل الحكمة ، فلم يفطن لقلة أهلية عمرو المشروع . فتعقله غير صالح . واليـك مثلاً أبسط . أحسن زيد على فقير بشـان ، ولكنـ الفقير أنفق الشـلن على الحـمرة فـسـكر وعـرـيد . فـارـادـة زـيدـ لم تـكـنـ صـالـحةـ لـأـنـهـ كـانـ يـعـرـفـ أـنـ هـذـاـ الفـقـيرـ سـكـيرـ . فـكـانـ يـجـبـ أـنـ يـعـطـيهـ رـغـيـقـاًـ لـأـشـنـاًـ

اـذـاـ يـتـنـاـوـلـ الـحـكـمـ عـلـىـ الـفـعـلـ الـحـكـمـ عـلـىـ الـفـاعـلـ أـيـضـاًـ بـقـدـرـ ماـ لـالـفـاعـلـ مـنـ الـاـرـادـةـ الصـالـحةـ . وـالـتـعـقـلـ الـحـسـنـ وـالـحـكـمـ عـلـىـ الـشـخـصـيـاتـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ مـاـ لـهـ مـنـ الـاـرـادـاتـ الصـالـحةـ الـمـقـرـونـةـ بـالـحـكـمـ وـالـمـواـهـبـ الـتـيـ تـحـسـنـ الـحـكـمـ

٤ - لا حـكـمـ عـلـىـ حـمـرـاتـ الـفـعـلـ الـفـرـيزـيـةـ

اـذـاـ كـانـ الـحـكـمـ يـتـنـاـوـلـ الدـاعـيـ لـالـفـعـلـ أـيـضـاـ كـاـعـمـتـ فـهـلـ يـجـوزـ الـحـكـمـ عـلـىـ حـمـرـاتـ الـفـعـلـ الـفـرـيزـيـةـ وـأـشـبـاهـهـ؟ـ هـبـ أـنـ زـيدـاًـ فـوـجيـ ؛ـ بـأـفـعـيـ ظـهـرـتـ بـيـنـ رـجـلـيـهـ فـخـافـ فـهـرـبـ .ـ فـهـلـ تـقـولـ اـنـ كـانـ يـجـبـ عـلـيـهـ اـنـ يـقـتـلـهـ لـاـنـ يـخـافـ وـالـاـ فـهـوـ جـبـ؟ـ نـعـمـ جـبـ فـيـ تـلـكـ الـلـمـحـةـ وـلـكـنـ الجـبـ لـيـسـ خـلـقـةـ فـيـهـ .ـ فـلـاـ حـكـمـ عـلـيـهـ بـالـجـبـ لـاـنـ هـرـ بـهـ لـمـ يـكـنـ بـارـادـتـهـ بـلـ بـاـنـفـعـاـهـ .ـ لـوـ رـآـهـ مـنـ بـعـيدـ لـاـنـ بـرـىـ تـعـقـلـهـ وـقـرـرـ مـهـاجـمـهـاـ وـقـتـلـهـاـ .ـ وـهـنـاـ يـرـيدـ فـيـقـلـ .ـ فـالـحـكـمـ عـلـيـهـ بـأـنـهـ جـبـ اوـ شـجـاعـ يـجـوزـهـنـ يـكـونـ لـهـوقـتـ لـلـتـفـكـيرـ وـالـاـرـادـةـ .ـ وـلـكـنـهـ لـاـ يـجـوزـ حـالـةـ المـفـاجـأـةـ ،ـ لـاـنـ الـهـرـبـ كـانـ بـلـ اـرـادـةـ بـلـ بـفـعـلـ الـحـرـكـ وـحـدـهـ ،ـ وـهـوـ الـاـنـفـعـالـ الـنـفـسـانـيـ ايـ الخـوفـ

اـذـاـ لـاـ يـصـحـ الـحـكـمـ بـالـخـطاـءـ اوـ الصـوـابـ عـلـىـ الـحـرـكـ ماـ لـمـ تـنـبـرـ الـاـرـادـةـ لـتـسـيـرـ الـفـعـلـ .ـ وـهـنـاـ يـعـذـرـ الغـضـوبـ اـذـاـ ضـرـبـ ،ـ وـالـسـكـرـانـ اـذـاـ تـمـادـيـ فـيـ الشـرـبـ وـعـرـيدـ ،ـ لـاـهـ اـصـبـحـ بـلـ اـرـادـةـ .ـ وـاـنـماـ يـلـامـ هـذـاـ لـأـنـهـ اـبـتـدـأـ بـالـشـرـبـ وـذـاكـ لـأـنـهـ تـسـرـعـ حـكـمـ عـلـىـ الشـخـصـ اـذـاـ كـانـ يـسـتـسـلـ لـفـرـائـزـهـ وـعـوـاطـفـهـ وـاـنـفـعـالـاتـهـ وـتـقـولـ اـنـهـ

ضعف الارادة عاجز عن ضبط هواه . فالحكم ليس على عمله بل على شخصيته
لأنها غير حسنة ، غير صالحة

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 القاضي؟
وفيما يلي تبسط كاف فيه



الفصل الثالث

الضمير

ا — قوة الضمير

- ١— وظائف الضمير ٢— المقاصد الحسنة ٣— الضمير تحت تأثير الأخلاق والسمجيات
 ٤— الضمير بازاء الشرائع ٥— الضمير منقح للتربية ٦— تأثير 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

ا — قوة الضمير

ا— وظائف الضمير

الحكم يستلزم محة ومحنة في الادبيات قائمة في نفس الانسان ، في عقليته ، في شخصيته العاقلة ؛ وهي الضمير . والضمير بواسع معناه مشترع وقاض ومنفذ ، ويمكن أن يكون زاجرًا وشاكِيًّا وشاهداً أيضاً

فالضمير (مشترع) 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 المخاطيء أو الباطل . ويكون منفذًا حين يسر النفس بنتيجة

ال فعل الحسن أو الحق ، أو يؤلمها بنتيجته السيئة أو الباطلة . ويكون زاجراً حين يقام الانسان على الفعل الباطل أو السىء فيردعه الضمير عن اتيان الفعل و يتهدده بالنفس ، أو حين يتعدد الانسان في العمل الصالح فيأمره الضمير أن يفعل وألا تهدده . ويكون شاكياً أو شاهداً بعد وقوع الفعل فيقول له : « لقد فعلت فلا تذكر » ويعاقبه بالتوبك و التأنيب

ولكن هل يكون الضمير مصياداً؟ أفالقضائيه؟ هناك عوامل تعمل في اشتراك الضمير ، وفي حكمه . فالعواطف والانفعالات تأثير على الضمير ، والوجودان أو التعلق شأن كبير . وللشائع والعادات فضل فيه . وهناك مباديء ونظريات متباعدة متضاربة تلعب في الضمير . فالضمير اذا عرضة لخطأ والصواب في الحكم . ولذلك نبحث فيما يلي في الاركان التي يستند عليها الضمير في الحكم لكي يمكن أن يكون حكمه صائباً اذا استوفاها

٢ - المقاصد الحسنة

أول ما يتجلی للعقل (في أي أمر أو فعل) ان للانسان حقاً طبيعياً في ان يرمي بفعله الى غاية حميدة له لا انه يحتاج اليها لحفظ كيانه . فإذا استوفاها سرت نفسه . ولكن تقوم لديه اعتراضات مختلفة اهمها أولاً: هل يمس هذا الأمر مصلحة غيره؟ هل تتحقق غايته بغایة غيره الحميدة فتنقضها أو توشوها؟ (١) هل تعلم غايته هذه مصلحة الجماعة أو تنقضها أو ترقلها؟ (٢) هل هذه الغاية التي يرمي اليها هي أفضل غاية حميدة ممكنة له، أو هل هي حميدة حقيقة؟ أو هي الغاية القصوى الحميدة ، أم هي مفضية الى غاية بعدها سيئة

٣ - الضمير تحت تأثير الاخلاق والسمجايا

فإذا تدخلت العواطف والانفعالات في الأمر فقد يتبيّس الأمر على الضمير

ولا سيما إذا كانت العاطفة شريعة وحسنـة . هب أنه التجأ إليك هارب فأخـبـأـته ، ثم جاءكـم مطاردوـه وسـأـلوـكـ عنـه فـأـنـكـرـتـ وجودـه عندـكـ إـشـفـاقـاـ عـلـيـهـ ، فـهـلـ يـبـرـضـمـيرـكـ هذاـ الـكـذـبـ ؟ إـذـاـ كانـ مـطـارـدـوـهـ أـعـدـاءـ لهـ فـقـدـ يـقـولـ ضـمـيرـكـ «ـ لـأـبـاسـ منـ الـكـذـبـ ، فـقـدـ خـاصـتـ حـيـاتـهـ بـهـذـهـ الـكـذـبـهـ »ـ . وـإـذـاـ كانـ مـطـارـدـوـهـ شـرـحـةـ يـبـتـئـنـونـ القـبـضـ عـلـيـهـ لـمـحـاـكـةـ فـقـدـ خـاصـتـهـ وـلـكـنـكـ أـمـتـ الـعـدـلـ . فـأـيـمـاـ هـنـاـ أـحـقـ فـيـ ظـنـكـ : أـخـلاـصـ حـيـاتـهـ أـوـ تـسـلـيمـهـ لـالـقـضـاءـ الـعـادـلـ ؟ـ هـنـاـ تـدـخـلـ الـعـاطـفـةـ أـفـسـدـ عـلـىـ الضـمـيرـ حـكـمـهـ .

إـذـاـ لـكـ تـكـونـ الـعـاطـفـ وـالـخـلـاقـ عـلـىـ الـعـمـومـ ذاتـشـانـ بـالـتـدـخـلـ فـيـ أـحـكـامـ الضـمـيرـ يـجـبـ أنـ تـكـونـ مـهـذـبـةـ رـاقـيـةـ إـلـىـ جـهـةـ المـثـلـ الـأـلـاـعـلـ بـحـيـثـ يـعـكـنـ أـنـ تـقـفـ عـنـ حدـ الصـوـابـ فـلـاـ تـطـمـسـ التـعـقـلـ .ـ نـعـمـ إـنـ الـأـخـلـاقـ الـشـرـيفـ لـاتـرـمـيـ إـلـاـ إـلـىـ الـغـايـاتـ الـشـرـيفـةـ ،ـ وـلـكـنـهـ قـدـ تـضـلـ عـنـ أـشـرـفـ الـغـايـاتـ أـوـ أـفـضـلـهاـ .ـ وـلـذـلـكـ يـجـبـ أـنـ يـصـحـبـ الـتـعـقـلـ دـائـمـاـ لـكـ يـعـيـزـ بـيـنـ أـفـضـلـ الـغـايـاتـ وـيـرـشـدـهـاـ إـلـيـهاـ .ـ الـأـمـ الـتـيـ تـرـضـعـ طـفـلـهـاـ الـذـيـ نـهـاـهـاـ الـطـبـيـبـ عـنـ إـرـضـاعـهـ تـغـلـبـتـ عـلـيـهـ عـاطـفـهـاـ فـابـتـغـتـ الـغـايـةـ السـارـةـ الـقـرـيبـةـ ،ـ وـهـيـ إـشـبـاعـ طـفـلـهـاـ الـذـيـ يـتـأـلـمـ مـنـ الـجـوعـ حـسـبـ ظـنـهـ ،ـ وـتـعـامـتـ عـنـ الـغـايـةـ الـقـصـوـيـ وـهـيـ شـفـاءـ وـلـدـهـ .ـ فـضـمـيرـهـاـ اـرـتـاحـ حـينـ أـرـضـعـهـ وـلـكـنـهـ أـفـقـهـاـ حـينـ اـسـتـفـحـلـ مـرـضـ إـبـنـهـ .ـ فـضـمـيرـهـاـ فـيـ أـوـلـ الـأـمـرـ مـيـكـمـ فـيـ أـيـ الـغـايـتـيـنـ أـفـضـلـ .ـ إـشـبـاعـ الـابـنـ وـإـسـكـاتـهـ عـنـ الـبـكـاءـ الشـدـيدـ أـمـ شـفـاؤـهـ ؟ـ لـأـنـ الـعـاطـفـةـ تـغـلـبـتـ عـلـيـهـ الـعـاطـفـةـ فـضـلـ فـيـ التـدـخـلـ إـذـاـ كـانـ التـعـقـلـ يـوـافـقـ عـلـيـهـ وـيـقـولـ لـهـ سـيـرـيـ فـيـ سـبـيـلـكـ .ـ فـلـذـىـ تـدـفـعـهـ الـمـرـوـءـةـ لـاـنـقـاذـ آخـرـ مـنـ الـخـطـرـ تـكـونـ مـرـوـءـتـهـ قـدـ لـبـتـ دـعـوـةـ ضـمـيرـهـ لـالـفـعـلـ .ـ وـالـضـمـيرـ يـرـتـيـهـ مـسـرـةـ نـفـسـ بـعـدـ نـجـاحـ الـفـعـلـ

٤ - الضـمـيرـ بـأـرـاءـ الـشـرـائـعـ

.ـ الضـمـيرـ ضـعـيفـ بـأـرـاءـ الـشـرـائـعـ الـدـيـنـيـةـ وـالـمـدـنـيـةـ وـلـذـلـكـ تـكـونـ وـظـيـفـتـهـ الـقـضـاءـ

فقط ، فيقول لكنك لهذا موافق للشريعة فافعله ، أو مخالف لها فلا تفعله ، وان فعلت
فدونك عقاب الدنيا أو عقاب الآخرة . وإن كنت تسلم من عقاب الدنيا ولا
مخالف عقاب الآخرة أولاً تعتقد به فيبقى ضميرك مؤنباً لك ، لا لأنك خالفت
الشريعة فقط بل لأن مخالفتها قد أضرت مصلحة غيرك او مصلحة الجماعة . وذلك
لأن الشرائع على الغالب ترمي إلى إقامة العدل والانصاف بين الأفراد
ولكن ليست كل الشرائع ضامنة لحق والصواب . في كل زمان ومكان
يكشف العقل البشري أغلاطاً في الشرائع يضطرب فيها ميزان الحق والصواب .
فهل للضمير أن يخضع لـ هذه الشرائع اذا لم يكن مكرهاً على المضبوط لها ؟
تقول مكرهاً ، لأنه في حالة الا كراه يبطل عمل الارادة وبالتالي لا يعود السلوك
 ضمن دائرة الآداب ، لأن السلوك لا يعد أديباً الا إذا كان مراداً كما علمت
 كان الصيدونيون يقدمون أطفالهم بحرقات على ذراعي تمثال مولوك النجاشي
 وهو حام كالنار . ونحن تستفهم الان هذا العمل . فهل كان ضمير الصيدونيين
 صالحًا في ذلك الحين ؟ كان صالحًا عندهم لأنهم كانوا ينفذون شريعة الهمم
 الدينية . ولكنه كان شريراً في نظر الاسرائيليين معاصر لهم . لأن هؤلاء كانوا
 يعتقدون بالوهية يهوه فقط ، وهو شجب هذه الشريعة . ولا بد أنه كان بين
 الصيدونيين أفراد كثيرون أو قليلون أسمى عقولاً من العامة يفهمون أن مولوك
 ليس إلهاً حقيقياً والا لما كان يسن هذه الشريعة الفظيعة ، لأن الوجدان
 السليم من شوائب الخرافات يستفطعها . فهؤلاء، إنماهم الضمير عن طاعة هذه
 الشريعة وان أطاعوها أنهم

٥- الضمير منتج الشريعة

وفي التاريخ كثير من الشرائع الدينية التي يستنكراها العقل الآت .
 كشريعة وأد البنات ودفن الزوجة حية مع زوجها الميت . كذلك في التاريخ شرائع

مدنية لا يعتد فيها ميزان الحق كالنخاسة والعبودية والحكم الفردي المطلق ونفي الحرية الدينية واستبعاد النساء الخ

فالضمير المستسلم لشرع اعتقد أنها منزلة وإنها ارادة الحكم المقدسة بعد ضعيفاً ولذلك لا يحفل بحكمه وهي (أي الشرائع) مسيطرة عليه. فالشريعة مهما تراحت حسنة فاما هي محتملة الشك في كونها حقاً أو باطلة أو عدلاً أو ظلماً . ولذلك يبقى للضمير السالم القوى مجال للحكم في صوابها وخطأها . لأن الضمير بالحقيقة ليس إلا قوة التعلق ، وقد أضيفت إليه قوة الارادة الآمرة بفعل الصواب والحق ، فعليه أن ينفع الشريعة لكي تقرب إلى المثل الأعلى . والمثل الأعلى في الشرائع هو أن تكون الشريعة ميزان الحق والعدل بين أفراد الجماعة على التساوي

فالضمير في كل قضية تعرض عليه ينصب لهذا الميزان ، فيحيث يجد الشريعة منصفة بين الأفراد ولا توسيع أرجحية واحد على آخر أجازها أوامر باتباعها . وحيث وجد أنها مجحفة بأناس ومتحيزة لآخرين اذن بعصياتها . اللهم الا اذا كان عصيانها يسبب فوضى الجماعة ، والفوضى تأول الى شر أفظع من شر طاعتها ، فيحيث يحيزها تحيماً لاشر الأعظم . فهو ينتهي الى الخير الأعظم متى تضاربت المقصاد فسلام العام أهم وأفضل من سلام الفرد أو الأفراد من الغبن والاجحاف

الاشتراكيون المعتدلون يرون أن النظام الافرادي الحالى مجحف بالمال ومحظى للتمويلين من استئثار أتعاب أولئك . ولذلك يسوع لهم ضمير قلب هذا النظام واسترداد تلك الحقوق المغصوبة بواسطة نظامهم الذى هياً ومهماً معتقدين أنه أضمن حقوق الأفراد عموماً، ولكنهم لا يحاولون قلب هذا النظام بثورة ثلثا يكون شر الثورة أعظم من شر النظام الحالى . وضميرهم يقول لهم ان السلام العام أعظم من سلامة العمال من غير التمويلين لهم ، وقلب النظام بالطريقة الاستوخية أفضل عاقبة من الثورة

٦ - تأثير التقاليد والعادات على الضمير

وهناك عوامل أخرى تؤثر على الضمير في إصدار الحكم وهو يستند إليها أو يستند الحقيقة منها : وهي التقاليد والعادات غير المقررة كشائع دينية أو أدبية بيد أنها تكون رأياً اجتماعياً . والرأي الاجتماعي لا يصدر أبداً 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 كثريمة فيضعف الضمير بازاءه ، وكان للرأي العام سطحة عليه فلما يطمئن لخالقته

فحين يقدم المرء على فعل يتتسائل الضمير هل هذا الفعل متنابق مع عادات الجماعة وتقاليدها ؟ هل اذا حدث هذا الفعل يستنكره الجمهور أو يستحسن ؟ فان لم يكن الضمير مستسلاماً للرأي العام ، أى إذا كان قوياً ، تسائل على نحو آخر : هل هذا الفعل يضر الجماعة أولاً يضرها ؟ هل يوافق مصلحتها أو ينافيها ؟ وقد يكون التقليد أو العادة مخالفًا للحق . فإذا كان الفعل الخالق لتقليد الجماعة مخالفًا للحق كان له حكمان . الأول أنه يستوجب استنكار الجماعة له وشجبهم فاعله . والثاني انه موافق لمصلحة الفرد والجماعة معاً . ففي الحكمين يقضى الضمير ؟ مثال ذلك انك ترغب ان تلبس البرنيطة وقومك يلبسون الطربوش ، فان لبستها هزاوا بك . ولكنك تعتقد ان البرنيطة أفضل من الطربوش . فكيف تحكم ان البرنيطة افضل من الطربوش

٨ - التعلم مستشار الضمير

ترى مما تقدم انه لا أخلاقي ولا شرائع ولا تقاليد وعادات تعمض الضمير من الخطأ في الحكم ، بل لابد من التعلم في القضاء واصدار الحكم . التعلم يميز بين الحق والباطل والصواب والخطأ اذا كان يضع نصب عينيه قاعدة للحق . فما هذه القاعدة ؟ هنا يستلزم الأمر ان نبحث عن منشأ الضمير والتعلم

بـ- مِنْشَأُ الضَّمِير

١ - الضمير ولد الجماعية

الأنسان إجتماعي . ولو لا إجتماعية لما كان الضمير لزوم ، لأنّه وهو فرد مستقل يسعى لأجلبقاء حياته منازعاً الطبيعة بلا قيد ولا شرط . ولكنه لأنّه إجتماعي مرتبط بجماعته . ولذلك تضيق دائرة حريته وتتشدد دائرة مسؤوليته بقدر متانة الجماعة . فإذا فعل فعلًا مخالفًا لمصلحة الجماعة كأن يضر الجماعة أو يضعفها كان مستوجبًا العقاب ، وكان الضمير أول ما يلماكه ويقضى عليه . ترى مثل هذا الضمير حتى عند الحيوانات الاجتماعية ، فإن الفرد منها يخاف أن يفعل فعلًا مخالفًا نسق حياة جماعته فلا يفعله . هو أطوع من الإنسان لنسق حياة الجماعة لأن ضميره غربي فيه

للأنسان وهو إجتماعي ذاتيان ذاتية شخصية وذاتية قومية . وهو يشعر أنه بسلوكه وحده لا يستطيع أن يحفظ حياته . يشعر أنه لابد أن يكون سلوكه مطابقًا لسلوك الجماعة لكي يحفظ حياته . يشعر أن بقاء حياة الجماعة تتضمن بقاء حياته أيضًا . فإن تضررت الجماعة تضرر هو أيضًا . وإن نجحت الجماعة نجح هو أيضًا . 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 محظيء في فعله

٢ - غربة الضمير

قد يمكن المهمجي أن لا يفهم معنى ذاتية الجماعة كما نفهمها . ولكنه يشعر بهذه الذاتية التي تقبيلته . فإذا تعرضت لخطر من قبيلة أخرى هبّ مع رفقاء للدفاع . فقد يترك زوجته وأولاده لكي يقاتل لأجل سلامته قبيلته . فضميره

هو الذي حكم عليه . بالاندفاع في القتال . فإذا تردد أو راوغ عاقبة ضميره قبل أن يعاقبه قومه . فكان الضمير غريزة فيه . وبقوة هذه الغريزة تفوقت قبائل على قبائل . وبها بقيت قبائل وبدونها فتنيت قبائل . فالفضل في الانتخاب الطبيعي الاجتماعي هو لهذه الغريزة ، أي غريزة الضمير . وبفضل هذه الغريزة تضامنت القبائل وتآلفت الشعوب وتكونت الامم . ومع التمادي تقوت هذه الغريزة فربطت الأفراد في جماعات وجماعات في قبائل وشعوب فام . تقوت إلى أن صارت غريزة في الام . والام تحاسب بعضها بعضاً بحكم هذه الغريزة - الضمير . ترقى الضمير حتى صار غريزة الإنسانية . فالإنسانية العلية تفتخر بالضمير

بقوة هذا الضمير يشعر الفرد الاجتماعي المتمدن أنه ليس فرداً مستقلّاً بل هو جزء من نظام حكم ذي ذاتية قاعدة بنفسها . ويوجب إنتظامه في سلك الجماعة يشعر أنه ملزم بأن يوفق حياته مع حياة الجماعة . ويرتاح إلى هذا الالتزام لأنه يشعر أيضاً أن سلامته قاعدة 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 إليه في قضائه

ج - سلطة الضمير

١- منشأ القوة الامرية في الضمير

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

بالوراثة فصار غريراً على عادى الزمان . وهو قض لأنه يحكم ويأمر بتنفيذ الحكم حتى من غير أن يشير إلى سبب . فن أين جاءته ساقطة الأمر هذه وقوه التنفيذ . فهل هي سلطة خارجية أم سلطة داخلية ؟

إذا قلنا أنها سلطة داخلية فهل تعنى أن الإنسان يحكم على نفسه ؟ وإذا كان الإنسان يحكم على نفسه بمطلق اختياره فلا يتبعى بالحكم إلى أن يعاقب نفسه إذا عصى أمر نفسه ؟ ولكن الضمير يعاقبه ويؤلمه وهو جزء منه . فكيف ذلك ؟

هذا ما يبرهن على أن الضمير وإن كان شيئاً من ذاتية الإنسان فقد أصبح بغير رقه كشيء قائم بنفسه مستقل بأمره ونبهه ذي سلطان ، كما أن الغريرة في الحيوان ذات سلطان عليه تدفعه إلى الفعل بلا إرادة . فهو اذاً قوة مستقلة عن سائر القوى العقلية ذات نفوذ خاص مسيطرة على سائر الغرائز والأخلاق ، وهو يتحكم فيها حتى إذا عصته وخزها وألمها . هو مركز الذاتية الإنسانية الادبية ، وفيه ادارة حركة السلوك . بهذه القوة يمتاز الإنسان على الحيوان وبها تميز ذاتيته عن ذاتية هذا . وبهذه القوة أصبح الإنسان ذاتاً أدبية . أما الحيوان فليس كذلك

٢ - الشعور بالجزاء غريزي

على أن وظيفة الضمير كما اتضح من هذا البيان ليست مقتصرة 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 ديناً . وهذا الشعور نفسه غريزي أيضاً لأن الماء الاسم العقل والنفس لا يستطيع قمع الشعور بالكآبة والقلق . ولو لا غريزته هذه لكان الضمير أمراً وناهياً بلا سلطة . نافذة . فما هذا الشعور إلا جزء على الطاعة والعصيان

قد يقول زيد من الناس : أنا أعلم أن هذا الفعل خطأ أو غير حق ولكنني أفعله ، فماذا أو من يمنعني أن أفعله ؟ فهل لضميره قوّة على ردعه عن أن يفعله ؟ قد لا يستطيع أن يردعه ولكنه يستطيع أن يقلله بالتأنيب والتوبية . فنـ أين للضمير هذه القوّة التي لا يستطيع المرء أن يتملاص منها ؟ هي غريزة أيضاً نشأت وترعرعت وقويت على تماهي الزمان . قوّيت عند الأقوام التي ترقـت وكان الفضل في رقيها لهذا الضمير الغريزي . فالقوم الذي كان أقوى ضميراً وضميره أنفذ فعلاً وتأثيراً في النفس كان أثبت من غيره في مضمار تنازع البقاء . والقوم الذي كان أضعف ضميراً تلاشى وانقرض . لأن قاعدة حكم الضمير هو الحرص على الحق الأصلح الموزع على الجماعة بالتساوي . وبمحض سنة الانتخاب الطبيعي وبقاء الأفضل أو الأصلح بقيت الجماعات الأقوى ضميراً واقررت الجماعات الأضعف ضميراً ، وبمحض هذه السنة نفسها كانت غريزية الضمير تزداد رسوخاً في الجماعات الباقيـة

٤ - الضمير عامل من عوامل رقي الأمم

فالضمير لا يخرج عن سنة التطور ، سنة النشور والارتقاء . وكيف لا يكون متماشياً على هذه السنـة فهو أهم عنصر في عقليـة الإنسان الاجتماعية ، وعليـه يتوقف الحرص على الحياة الاجتماعية وبنائـها كما يتوقف على سائر القوى العقليـة الأخرى ، بل له النفوذ الأـكبر في هذا التطور ، فلا بدـع أن يكون غريـزة في النفس كسائر القوى العقليـة يولد مع الإنسان وينمو فيه كـما تنمو تصـوراته وذـكرته وسائر قواه العقليـة

لذلك لا بدـع أن يكون الضمير مـتنبـهاً في كل فرد عند كل فعل ليحكم وإيجـزـرـ

وان كان تنبئه وتأثيره مختلفان باختلاف الأشخاص . فلا شخص الدين يكون الضمير فيهم ضعيفاً لا يقاوسون كثيراً من تأنيبه ، ولكنهم لا يسلون سلامه مطلقة من تأنيبه . ولا كان تأثيره أظهر في الجماعة منه في الأفراد ، لكون وظيفته الحرص على مصلحة الجماعة في الدرجة الأولى كما علمنا ، 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 الانقضاض منها الى البقاء

وهنا لا بد أن يلوح في ذهنك هذا السؤال . كيف يستطيع الضمير أن يميز بين الحق والباطل والصواب والخطأ والجيد والرديء الخ لكن يجوز له أن يستخرج مبدأ أو يشترع شريعة ، ولكن يمكنه أن يصدر حكماً سديداً ويفضي قضاء عدلاً ، ولا سيما اذا قامت لديه ظروف مختلفة وبراءت له نظريات متباعدة يحار فيها ؟

تحجد الجواب في الفصول التالية



الفصل الرابع

مستندات الضمير في قضايا

ا - الاحساس الادبي الخاص

- ١ - نقد الاحساس الادبي
- ٢ - الذوق الادبي غير كاف للحكم
- ٣ - تكون المباديء المدومية

ب - الاحساس الادبي العام

- ١ - انبات المباديء 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 فوة الضمير
- ٢ - غرابة البداهة
- ٣ - نشوء البداهة
- ٤ - مزكيات البداهة الضميرية

ه - التعلق الادبي

- ١ - مستند التعلق الادبي
- ٢ - القاعدة الادبية العامة ونظرية «كنت»
- ٣ - نقد مكنزي لـ «كنت»
- ٤ - ملاحظتنا على نقد مكنزي
- ٥ - القاعدة الصجحة
- ٦ - تصادم البداهة والتعقل

و - نضوج التعقل بحكم أغراض الحياة الانسانية

- ١ - غرضية الانسان تستوجب تعقلاته
- ٢ - التعقل والاغراض المعاصرة
- ٣ - سلطان الاغراض التعقلية

قد يلوح للقاريء أن الضمير يعتمد في اشتراطه وقضائه وأحكامه على الاحساس الاذى العام كان في الهيئة الاجتماعية روحًا اذية عامة توحى لكل فرد سليم العقل وأدب النفس قاعدة الحق والصواب . وربما حسب القاريء هذا الاحساس العام الضمير يعنيه . لذلك يجدر بنا أن نتبسط بهذا الموضوع لكي نتوصل الى مصدر رقعة الحكم

١- الاحساس الخاص

١- نقد الاحساس الاذى

الشرع المدنية والدينية التي هي خلاصة روح الاجتماع ، حتى الشرائع الطبيعية ، توحى إلينا مبادئ ، أدبية إما لأنها توافق وجداننا ، أو لأن وجداننا يرتاب إليها ، أو لأننا نشعر أن طاعتنيا 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 فيما شعوراً أو إحساساً يحملنا على إستحسان بعض الأمور واستقباح أو استهجان بعض الأمور الأخرى . وهذا مانسميه الاحساس الأذى

هذا الاحسس الأذى يقرب ما بين الجميل والجيد 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 مثلا هو الجيد الوحيد ، وأن كل جيد جميل وبالعكس . والحقيقة أنه مما يقرب الاحسس الأذى بين الجيد والجميل يبقى بينهما فرق يميز أحدهما عن الآخر . فاستحسان الجميل يرجع للذوق ، واستحسان الجيد يرجع للحكم الأذى . فنقول أن هذه الصورة جميلة لأنها توافق ذوقنا ، ونقول أن صنم هذه الصورة للذكرى أمر جيد لأن وجداننا حكم بمحدودته .

ففي الحالة الأولى لا ينتقد ذوقنا إلا أهل الفن . وأما في الحالة الثانية فينتقد حكمنا الرأى العام . إستحسان الجميل ذوق عقل لا يحتاج إلى 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 يتحمل النقد

هذا هو الفرق بين الجيد والجميل ولذلك يوجد فرق بين الاحساس الأدبي والاحساس الفنى . وقد تطرف بعض الباحثين (ومنهم شفتسبرى و هتشنচون) فتصوروا الاحساس الأدبي ذوقاً أدبياً مماثلاً للذوق الفنى . مثلاً لو سألك سائل لماذا تشمئز من كونك عاري الجسد وأنت وحدك في منزلك . فقد تستهجن سؤاله . وأن أسر على طلبه الجواب قلت له: لأن لي عينين تريانى نفسى في المرأة فأستقبح نفسى . وإذا قال لك هب أنك كنت في الظلام . فتقول : مع ذلك استهجن عربى لأن أدبي يستنكر عرى الجسد وإلافقانا حيوان لا أحترم نفسى . ومعنى ذلك أن الذوق الراقى يرشد إلى الجيد كما أنه يشمئز من المiskر ، وأن السنة الذوقية الأدبية غريبة أو غريبة ثانوية على الأقل تستنكر المiskر حتى ولو كان خفياً كاستنكار العرى في الظلام .

٢ - الذوق الأدبي غير كاف للحكم

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

قلت للشاعر اهذا الشعر جميل او غير جميل فقد يخالفونك و يبرهنون لك الخلاف .
و حينئذ تخرج المسألة من دائرة الذوق الفنى إلى دائرة الذوق الادبى . ولذلك اذا كان
الذوق الادبى عرضة للتعميل والتفسير كان بطبيعة الحال خاضعا للحكم التعقلى . ومع ذلك
هذا الاعتبار لا يكون قاعدة ادبية كافية . وإنما هو درجة راقية في الشخصية الادبية
تساعد كثيرا في الحكم . هو ظاهرة اجتماعية ترقى بالترويض والتهذيب . ذو
الاحساس الادبى لا يضطر إلى إنعام النظر في المبادىء الادبية لأن هذه المبادىء
مندبة في ذوقه الراقى المذهب

٣ - تكون المبادىء عمومية

على أننا في الأدبيات نحتاج إلى مبادىء عمومية غير خاصة بذوى الذوق
الراقي فقط بل بجميع طبقات الناس على السواء ، كما أننا نحتاج إلى معرفة ما يكون
الذوق الادبى الراقي في سائر الجنس البشري . وبهذا الاعتبار يختلف الاحساس
الادبى عن الاحساس (أو الذوق) الفنى . وإذا كان المرء ضعيفاً في الذوق الفنى
فلا يتفق أنه عضو أدبى سليم في جسم المجتمع . ولكن إذا كان ضعيف الاحساس
الادبى كان عضواً مريضاً في جسم المجتمع

وإذا تعمقنا في تحليل الاحساس الادبى المشار إليه آنفاً بلغنا إلى الضمير وهناك
تجدد جذوره . وقد نجد متصلاً بالبديمة أو قسماً منها ، فإذا لم يكن هو إليها يعندها .
فالبديمة تعلم أن الأفعال صواب أو خطأ بحسب طبيعتها الداخلية ، لا بحسب الغايات
الخارجة عنها التي تتجه إلى تحقيقها . فالصدق مثلاً يعد واجباً ، لا لأنه أمر جوهرى
للسущية الاجتماعية ، ولا لأن سبب خارجي ، بل لأنه صواب وحق بحد 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 فلان العيب في الضمير نفسه أيضاً أن الضمير عليل . والمرء الذي لا يفعل بضمير سليم يرتكب الخطأ طبعاً . ولكن إن كان المرء حسن الضمير وفعله خطأ فلأنه في قاعدته الأدبية عيبياً . فتاجر الخمور لا يعد عليل الضمير وإنما العلة في قاعدته الأدبية وهي «أن التجارة حرفة محللة» فهو لا يرغم السكير على شراء خمره . وإن لم يبعه هو الخمر باعه إيه سواه . كذلك الجلاد لا يعد عليل الضمير وإنما العلة في قاعدته الأدبية وهي أنه ليس الآلة لتنفيذ الحكم بالموت على المجرم . ففظاعة تغيفه بهذا الحكم تنسب لقانون الحكومة لا له . فإذا اقتنع يوماً ما أن الحكم بالموت أمر فظيع على كل حال ويجب أن يعدل من العالم أصبح قبولاً لوظيفة الجلاد خطأ أو أنها . كذلك تاجر الخمور إذا اقتنع بأن هذه التجارة حرام وبنى متاجراً بها بعد أنها

ب - الاحساس العام

١- إثبات المباديء في المجموع

يستفاد مما تقدم أن القواعد الأدبية تختلف باختلاف الضمائر السليمة في درجة تروضها وتهنيها . فقد تكون قاعدتك الأدبية غير قاعدتي ، ولذا تختلف في الحكم بالرغم من أنها كلينا سليماً الضمير . وإنما هناك احساساً عاماً تلجأ إليه الضمائر السليمة وتستمد منه القواعد الأدبية . فذرراك الصواب والخطأ في أفعال قوة كامنة في كل الناس . وإنما هذه القوة متفاوتة فيهم . وهي في بعضهم مروضة أكثر من بعض . وأما المباديء التي تحوم حولها مدارك الناس فلماها هي قاعدة في الاحساس العام الذي يكون للمباديء الأدبية العليا ، واليهاتججاً الضمائر في اتخاذ قواعدها للحكم ، لأن هذه المباديء منبثقة في المجموع

٢ - الاحساس العام غير كاف الحكم

ولكن الاحساس العام يختلف أيضاً باختلاف الأقوام والأزمان حتى باختلاف طبقات الناس وأعمارهم لأن مرجعه إلى العقلية ، والحقيقة العقلية غير مقررة في العقل الاجتماعي . وبالتالي يكون الحق الأدبي المسند إلى العقل الاجتماعي غير مقرر أيضاً . فإذا عرض للعقل الانساني مبدأ أدبي أعمق من مبادئ الاحساس العام حدث ارتباك عند الضمير . ولذلك لا يستطيع الضمير أن يستند على الاحساس العام وحده كارأينا انه لا يستطيع أن يستند على الاحساس الأدبي الفردي الذي رأينا أنه يكاد يتحدد بالبيهية كشيء واحد . وحينئذ يصبح الضمير نفسه عرضة للوقوع تحت الحكم فيما إذا كان صائباً أو خطأ . وحينئذ زانا كأننا في حاجة إلى ضمير أعلى يحكم على الضمير المعتاد . فان كان ثمة لنا ضمير آخر يحكم على الضمير فلا نجد الا في التعقل . اذاً الضمير يحتاج الى التعقل مع الاحساس العام والاحساس الأدبي الفردي أو البيهية . فإذاً لاغنى لنا في الارشاد الى المبادئ أو القواعد الأدبية عن التعقل . وكما أن لنا تعقلنا فكريأً يعيننا على استنتاج الحقائق من الظواهر العلمية كذلك لنا تعقل أدبي يعيننا على استنتاج سن الحق أو المبادئ الأدبية

ج - الحكم بحسب الشيئ

١ - هل يمكن أن تكون الشريعة قاعدة الحكم الأدبي ؟

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

السلوك أديباً لأنَّه غير مسند إلى حكم الضمير، خلوه من الإرادة الحرة، ولا يحتمل أن يكون بين حكم الشريعة وحكم الضمير تضارب أو تباين. فهو إذا طاعة لوصية أو أمر خارجي، لا سلوك أديبي

وإذا تضاربت الشرائع أو ناقضت بعضها بعضاً كاً لو ناقضت الشريعة السياسية الشرعية الدينية أو الشريعة الأدبية التقليدية — كأنْ تحيز الشريعة السياسية الطلاق ، والدين والعرف بحرمانه ، أو كأنْ تحرم الشريعة الدينية الربى والسياسية تحلله باعثاً باراً أنه مراجحة لاري — التجأ الضمير إلى التعقل لتفسيير الشريعتين والتوفيق بينهما . إذَا لا تعد الشريعة حكماً أديبياً مقرراً للصواب أو الحق حتى الشرائع الدينية تتصادم . فشرعية المسيح الذي قال انه لم يأت لينقض بل ليكمل ، مناقضة لشرعية موسى . موسى قال « عين بعين » والمسيح قال « من لطمك على خدك الأيمن فول له الأيسر ». والشريعة المدنية لا تقول هذا ولا ذاك بل تقول « قاضه في عاص بحبس وغرامة »

إذاً يتعدر عليك أن تجده في الشرائع قواعد عامة تعدد قواعد أدبية يستند إليها العقل في الحكم . وهذا كان المشترعون يحاولون أن يضعوا لكل حالة من الأحوال قانوناً خاصاً بها . ومع تعدد الشرائع وتفرعها وتوسيعها لم يستطعوا أن يحصروا جميع الأحوال ويحددوها لها شرائع معينة . ولا أمكنهم أن يجعلوا الشرائع جامعة مانعة غير متضارة ولا متناقضة . بل يستحيل أن تكون الشرائع كذلك كما أنه يستحيل حفظها في الذاكرة لتكون مستندًا في الحكم . وهب أن هنا المستحيل صار ممكناً فالاستناد على الشريعة ينفي أدبية السلوك نفياً باتاً ويلغي وظيفة الضمير ، لأنَّه لا يبقى محل الاختيار حين يقال هذا حق وهذا ابطل . أوهذا صواب وهذا خطأ

وإذا شئنا أن نستخرج من الشرائع عموماً قاعدة أدبية عامة لجعلها مستندأً للحكم فربما انتهينا عند الآية الذهبية « حب قربك كنفسك ». فهي قاعدة أدبية لقانون شرعي . ومع ذلك هل تعصم من الخطأ وتغنى عن حكم الضمير ؟ هب أن لي هذه الفضيلة، أي أني أحب خير غيري كخير نفسي ، فإذا كان خير غيري ينافض خيري فإذا أفل ! هنا يجب أن أزن بين الخبرين وأرى أيهما أرجح فأقوله . إذاً أرأني محتاجاً إلى قاعدة أخرى لاستند إليها ، هي الموازنة بين الخبرين للعلم أيهما أرجح . وإذا أرأني مضطراً للالتجاء إلى « التعلق » وانتداب الضمير ليقوم بوظيفته في اصدار الحكم الادبي .

فترى مما تقدم إن الشرائع مهمماً عدلت وكانت محكمة فلا تعد قاعدة للحكم الأدبي ، وإنما هي وصايا وأوامر تعاط رضوخاً لسلطة نافذة . نعم إنها زبدة احكام أدبية . ولكنها أصبحت خارجة عن دائرة التعلق الأدبي . وبالتالي هي خارجة عن دائرة بحثنا . لا تعد الشريعة حكماً أدبياً إلا متى قبلها الضمير وأمر بإجراء الفعل بوجبه . لأن الحكم الأدبي هو ما يصدر من داخل النفس لاماً يوجب عليهما من خارجها . ولا يقبلها الضمير الا إذا كانت موافقة حكمه ومزكية له

د - البديةمة

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

١ - استقلال قوة الضمير

ويمهدأً لمبحث نستخلص هنا ببيان الاستاذ موبرهد عن الضمير

« ١ - الضمير شئ بسيط غير متنق (أى انه قوة مستقلة) ٢ - ان احكامه
بديمية في حالة حدوث الأفعال او في حالة تصورها بالشكل الذي تنبأ به، فليس جب
الكذب والجبن مثلاً ويافق على الصدق والشجاعة من غير أن يعلل حكمه .
٣ - لذلك له سلطة خاصة في أمر من غير نظر الى الاعتبارات الأخرى كاللذة
والنفع . ٤ - لذلك هو عام أى موجود عند جميع الأشخاص الأصحاء العقل .
ولا نعني بعموميته أنه موجود في كل شخص وسلاة راقياً بالتساوي كما أن قوة
تميز الألوان والأشياء وقوة التعلق غير موجودة بالتساوي عند كل الأشخاص
والسلطات . بل نعني ان هذه القوة موجودة في داخل كل شخص كما أن قوة
التمييز موجودة أيضاً » (١)

٤ - غريزية البداهة

وبداهة الضمير في احكامه غريزية كسائر الغرائز . وكونها غريزية جعلها قابلة
للتطور كسائر الغرائز ، تبعاً لـ اورعقلية الانسان واجماعيته . ولهذا اختلف قوة البداهة
عند الافراد والامة والقبائل . فبالبديمية يسارع المتعجمى الى حل حرنته للدفاع
مع اخوانه عن قبيلته . وبالبديمية يسارع السياسي المتمدن الى حل المشكلة
السياسية بالمساومة تداركاً لنشوب الحرب

فالضمير في حكمه البدائي لا يعتمد على سبب او تعليم ، بل هو صوت داخلي
يصدر على الفور قائلاً ان الكذب اثم والصدق فضيلة مثلاً . ولا يستمد رأى
التعقل الاممى اختلط عليه الأمر بين خيرين أو شرين
٥ - نشوء البديمية

وهنا تأسّل : كيف نشأت البديمية 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 وتصورنا بها

أولاً — ان البديهة في الأصل قضاء اجتماعي غرس في الذهن على عادى الزمان مبادىء الحق والصواب والجودة الخ فصارت وراثة طبيعية . فهى كسائر القوى العقلية التي افتصاها الاجتماع الانساني فأصبحت راسخة . وكسائر النزعات التي افتصتها الطبيعة فصارت غرائز

ثانياً — ان التربية الاجتماعية لا تزال تغرس في الذهن هذه المبادىء . فالانسان منذ يولد الى أن يشب لا يرى حوله الا قدوة السلوك والتغيير بين الجيد والردىء والحق والباطل والصواب والخطأ . فلا بدع أن تزداد هذه المبادىء فيه انفاساً . وانغراسها على هذا النحو يقرر بداهتها . هذا برهان آخر على ان البداهة وراثة

ثالثاً — ان الاختبار الشخصى يزيد هذه المبادىء انغراساً ورسوخاً في الذهن فيتعلم المرء بنفسه من مبادىء الحق مالم يعلمه

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

٤- مركبات البديهة الضميرية

مع كل ذلك لا يندر أن تصطدم البديهة بالتناقضات والمتضاديات ، فماذا يغير الضمير حينئذ؟ — يتلمس نزكية الشريعة والاحساس العام لترجيح أحد المتناقضات على الآخر أو الآخر . والشريعة تزكي حكم الضمير لما توجبه من العقاب عند مخالفتها . والمزكيات خمس كما ذكرها مويرهد : « ١ - التزكية الطبيعية ، وهي توقع الآلام الجسدية التي تنتيج عند مخالفة الشرائع الطبيعية كما لو أسرف الانسان في اشباع شهواته ٢ - التزكية السياسية وهي توقع الآلام عند

خالفة القوانين كالسرقة والتزوير الخ . ٣- التزكية الاجتماعية ، أى تزكية الرأى العام الذى يقتضى شجب مخالفه أو الثناء على موافقه ٤- التزكية الدينية وهي الخوف من عقاب الآخرة أو الرجاء بالثواب ٥- وقد أضاف مؤرثه التزكية الادبية الداخلية وهي ارتياح النفس أو قلقها في طاعة الضمير أو عصيانه ونحن نرى أن ارتياح النفس أو قلقها ليس تزكية للحكم بل ها تتفيد للاحكام نرى مما تقدم آنفًا أن البديهة وحدتها تكفي لاصدار الحكم السديد ، وانه كلاماً وقع الضمير في حيرة وجب أن يعود الى التعقل

٥- التعقل الادبي

١- مستند التعقل الادبي

التعقل الادبي كالتعقل الفكري يقوم بالمقاييس المنطقية ويرتكز على قوة الاستدلال مستمدًا مقدماته من الحقائق الادبية . ولما كان يتعدّر علينا ان نتعقل كل فعل ادبي أو تصرف بشري ونعمله مبدئاً قائمًا بذاته - لا يمكن ذلك لتعدد انواع التصرفات تعددًا لا يحصى - لم يكن بد من وضع قاعدة ادبية عامّة تطبق عليها جميع الأفعال والتصرفات بحيث أن المبادئ التي تسير بموجبها تكون مبادئ عامّة يمكن أن يسير عليها الآخرون . فلبلدًا الادبي هو ما يمكن تعميمه على سائر الأفراد بحيث يكون خلير الفرد ولا يخل خير الآخرين ، وبالتالي يكون خلير المجموع

٢- القاعدة الادبية العامة ونظرية كنت

فالقاعدة الادبية العامة إذا هي أن تفعل ما يوافق المجتمع أن يفعله الآخرون

أيضاً ، وأن تمتلك عن الفعل الذي يوافق المجتمع أن لا يفعله الآخرون .
وبعبارة أخرى

افعل (وامتنع عن فعل) ما ترى أن فعله (أو الامتناع عن فعله) يصبح أن يكون قاعدة عامة لجميع الأفراد على السواء باعتبار أنك وإياهم شخصيات إجتماعية

وقد حسب كنـت Kant هذه القاعدة قـائمة بـنفسها مـضمونـة بـنفس الفعل ، أي أن الفعل الذي لا يتمشى عليها يسقط من نفسه أو يقتل نفسه . وقد مثل على ذلك بقوله . إن الأخـلـافـ بالـوعـدـ يـعـدـ خطـأـ لـأـنـ لـأـيـكـنـ أنـ يكونـ قـاعـدـةـ عـامـةـ . فـلـوـ جـعـلـنـاـهـ قـاعـدـةـ عـامـةـ بـجـبـثـ يـسـوـغـ لـكـلـ فـرـدـ أـنـ يـخـلـفـ وـعـدـهـ حـيـنـ يـشـعـرـ بـجـمـيلـ إـلـىـ ذـاكـ فـلـاـ يـعـودـ أـحـدـ يـشـقـ بـوـعـدـ . وـحـيـنـذـ لـاـ يـعـودـ أـحـدـ يـعـدـ وـعـدـ . بـالـطـبعـ مـقـىـ لـمـ يـقـ وـعـدـ فـلـاـ يـقـ إـلـافـ بـوـعـدـ . وـلـذـكـ يـسـتـجـيلـ عـلـىـ الشـخـصـ الـأـدـبـيـ أـنـ يـخـلـفـ وـعـدـهـ إـذـ كـانـ مـنـ يـحـافـظـونـ عـلـىـ الـأـدـبـيـةـ الشـخـصـيـةـ وـيـرـيدـ أـنـ تـصـدـقـ النـاسـ بـوـعـدـهـ لـهـ كـاـهـوـ يـصـدـقـ لـهـ

كـذـالـكـ الـامـتنـاعـ عـنـ مـرـاعـاـةـ مـصـالـحـ الغـيـرـ لـأـيـكـنـ أـنـ يـكـونـ قـاعـدـةـ عـامـةـ ، لـأـنـ إـذـ اـمـتنـعـ كـلـ فـرـدـ عـنـ مـرـاعـاـةـ مـصـلـحـةـ غـيـرـهـ تـتـعـرـضـ مـصـالـحـهـ وـلـخـطـرـ كـاـ تـتـعـرـضـ مـصـالـحـ سـوـاهـ . وـمـتـىـ كـانـتـ كـلـ مـصـالـحـ فـيـ خـطـرـ لـأـيـقـ لـأـحـدـ مـصـالـحـ شـخـصـيـةـ بـلـ تـصـحـ كـلـ مـصـالـحـ فـرـديـةـ مـعـلـقـةـ بـالـجـمـوـعـ . وـلـذـكـ يـضـطـرـ كـلـ فـرـدـ أـنـ يـرـاعـيـ مـصـالـحـةـ الـجـمـوـعـ وـمـصـالـحـةـ غـيـرـهـ حـرـصـاـًـ عـلـىـ سـلـامـةـ مـصـالـحـتـهـ

ـ ٣ ـ نـقـدـ مـكـبـزـيـ

وـقـدـ اـنـقـدـ مـكـبـزـيـ نـظـريـةـ كـنـتـ هـذـهـ القـائـلـةـ بـأـنـ هـذـهـ القـاعـدـةـ مـضـمـونـةـ بـنـفـسـ الفـعـلـ ، أـيـ أـنـ الفـعـلـ الذـيـ لـاـيـتمـشـىـ عـلـىـهـ يـسـقـطـ . فـقـالـ أـنـ هـذـهـ القـاعـدـةـ تـحـتـمـلـ التـفـسـيرـ عـلـىـ نـحـوـينـ . الـأـوـلـ أـنـ يـكـنـ أـنـ تـؤـخـذـ كـقـاعـدـةـ لـالـسـلـوكـ الـعـامـ الـاطـلـقـ

والثاني أنه يمكن أن تؤخذ كقاعدة لكل فعل بحسب الظروف المحيطة به . والظاهر أن كنت قصد المني الأول . ولكن يحتمل أنه يعني بها الأمر الثاني أيضاً . فبحسب المعنى الأول تعد السرقة أمرا خطأ ، لأنه لا يصح أن تعدد قاعدة عامة . ولكن بحسب المعنى الثاني يجب في كل سرقة أن ينظر فيما إذا كان السارق يريد أن كل إنسان غيره يسرق متى كان في ظروف كظروفه ، كجان فاججان في رواية المؤسأة لفكتور هيجو ، فإنه حل لنفسه سرقة الرغيف لكي يطعم بنى أخته الجياع . فبحسب التفسير الأول يعد الامتناع عن السرقة أمرا واجباً ، وبحسب التفسير الثاني نرى هذا لواجب ضعيفاً رخوا

مثال آخر : تلافي المصائب العمومية أو بذل الجهد لتحسين الأحوال الاجتماعية يعد قاعدة عامة لأن كل فرد ادي يريد . فإذا 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 قاتلا لنفسه . بل بذل الجهد نفسه افضى إلى عدم ضرورته . وإنما اهمال هذا الجهد عند لزومه يقتل نفسه ، لأن كل فرد يشعر إن اهماله جعل حال المجتمع سيئة ، فيعدل عن الامتناع

٤ - ملاحظاتنا على مكنزي

على إننا لا نرى تعلييل مكنزي لهذا وحيدها فيما تقدم لأن حيث لا مصائب ولا نقص في المجتمع فلا تتحرك ارادة الفرد الحسنة . ولكن متى كانت ثمة مصائب عمومية وقص اجتماعي تتحرك ارادة الفرد للجهاد لأجل خير المجموع . وإنما واهال هذا الواجب يعرض الفرد لـ الكارثة . فالاهال إذا يقتل نفسه . وإنما أصحاب مكنزي بأنه قيد القاعدة بالظروف والأحوال المحيطة بالسلوك الأدي . وإذا كان لا بد للمرء الأدي 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 « انتافعل ما نستحسن فعله ». اذاً نحن مضطرون أن نلجأ الى الاحساس العام في هذا الاستحسان

ثم أن هناك أفعالاً تزيد أن نفعلها ولا غبار علينا أن نفعلها ، ولكن لا يصح أن تكون قاعدة عامة . مثال ذلك أنك تزيد التبليغ أي الامتناع عن الزواج وتعاهده فضيلة . وبامتناعك عنه لا تضر المجموع ، ولكن إذا جعلته قاعدة عامة يجب على كل فرد اتباعها عرضت السلالة للانقراض . كذلك الصوم او الاسراف في العطاء للاعمال الخيرية ونحو ذلك — كل هذه تزيدوها ولكنك لاستحسن ان تجعلها قاعدة عامة . وهناك امور كثيرة تزيدوها ولا يصح ان تتبين من غيرك ان يريدوها ، وهي بحد ذاتها ليست خطأ

٥ - القاعدة الصحيحة

فالقاعدة صحيحة على الاطلاق باعتبار ان ذبي ما يصح اياوه 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 اذاً ليست قاعدة بالفعل نفسه بمعنى انه اذا لم يكن صالحاً يبطل تعديمه من نفسه بل ان صلاحيته قاعدة في موافقته للشخصية الاجتماعية أو عدم مناقضته لها على الأقل

اما كيف نعرف ما يوافق الشخصية الاجتماعية^(١) ويناقضها ، وكيف نعرف ما نوند ان يكون قاعدة عمومية وملاً نوند ، يجب ان تتفق طبيعة مشتمباتنا ونرى ان كانت تتفق مع طبيعة شخصيتنا الاجتماعية او تناقضها ، يجب ان تحكم على اعمالنا من قبيل الشخصية العامة لا من قبيل ذاتيتنا الخاصة . وثم نعمل افعالنا بمقتضى طبيعة تلك الشخصية العالمية

(١) ستعلم المراد بالشخصية الاجتماعية بكل وضوح في حرف ج من الفصل الاول من الباب الثالث (٩ -)

٦ - تصادم البداهة والتعقل

اذا كان كلا بداعه الضمير والشعور بنتيجة الفعل غريزتين (١) وكلاهما متلازمين ، أفلما يمكن أن يختلفا ؟ لنفرض أن الضمير قضى باحد أمررين بناء على أن التعقل استصوبه دون الآخر . ولكن الشعور الذي صاحب الامر المستصوب كان كآبة أو قلقاً . هب انك استصوبت أن تردد شحاذًا لكي لا يتعد الشحادة ولكنك تألت 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 مثلاً أمر صادر من أقوى غريزة في النفس . ولهذا يستمر ملازماً للسلوك المعاكس له بشكل تأنيب حتى بعد تقرير التعقل أن ذلك السلوك أصح أدبياً . هكذا يتالم الآب اذا ردع ابنه عن أمر سار له مع شدة اقتناعه بان منعه أسلمة عاقبة له اذا يبقى امامنا هذا السؤال : أي الوجهين أحق بالتأنيب ؟ انتفع الشعور الغريزي أم الحكم المعقول ؟ ألا يجب أن نبحث عن سبب لتفضيل قاعدة الحكم في جهة أخرى غير جهة شهادة العقل ؟ - سنجد الجواب في فصل قاعدة الحق والصواب .

وفيما تقدم علمت أن بداعه الضمير عامة في الأفراد والأمم . ولكن لا يخفى عليك أن احكام الضمير تختلف باختلاف الأفراد والأمم وباختلاف الأزمنة أيضاً، فهو حق وصواب عندك قد لا يكون كذلك عند غيرك ، أو لم يكن كذلك في عصر ماض . نعم ان الحق والصواب يختلفان باختلاف الاشخاص والأمم والأزمنة . ولكن لا يختلف الناس في كل زمان على أنه يوجد شيء حق وشيء باطل أو صواب وخطأ . وتقرير أحد الوجهين يرجع الى البداهة والتعقل ، فهذا يقرر ان

(١) راجع فصل الضمير ٢ حرف ج

القاعدة أو المبدأ كسيجيء بياهمما . فالبداهة وحدها لا يمكن أن تكون مستندًا للحكم ولا بما إذا اختلط الأمر على الضمير . ولا بد من شهادة العقل كاتقدم

و- نضوج التعلق بحكم أغراض الحياة الإنسانية

١ - غرضية الإنسان تستوجب تعقيبه

يتميز الحي عن الجماد بأن حركته داخلية ، أي أنها تحت سيطرة مركزه الداخلي وما هي خاضعة الخضوع المطلق لسيطرة الخارجية . فهو يستطيع أن يقاوم الجاذبية العامة . يستطيع أن يصعد من السهل إلى الجبل . وماء النهر لا يستطيع . وإذا كانت حركته هكذا ، أي داخلية وتحت سيطرة مركزه ، فلا تصدر ولا تتخذ جهة دون أخرى لأن لها غرضاً أو غايّة عينها ذلك المركز . فالحي على الأطلاق غرضي أي ذو غرض . وجميع أغراضه أو مجهوداته في سبيل أغراضه تؤدي إلى بقائه بحسب شكله الخاص المعين

والحيوان يختلف عن النبات من قبيل غرضيته بأنه ذو نزعات متمركزة في الجهاز العصبى ، وهي التي تعين الغرض وتوجه الحركة إليه . والانسان يمتاز على الحيوان من هذا القبيل بأنه يدرك غرضه ويفهمه ويفهم تمركز نزعاته واتجاهها إلى غرضه . وفوق ذلك يدرك أن له مركزاً أعلى يسيطر على هذه النزعات وعلى الغرض . والنبات متوقف على ما قدمه الطبيعة لغرضه . والحيوان ساع إلى غرضه حسماً تمهلاً له الطبيعة . ولكن الانسان يستخرج غرضه من الطبيعة عنوة ، فهو يدبر عالمه . وأما الحيوان والنبات فعلمهمما يدبرهما

وحصل القول أن غرض الانسان يعينه الانسان نفسه لنفسه ، لا الطبيعة تعيّنه له . والحيوان منقاد بغرضه . والانسان منقاد بتصور غرضه . وقد يتندع

فرضه . والغرض منوح من قبل الطبيعة حسب سنها . والحيوان خاضع خضوعاً
أعمى لسن الطبيعة . والانسان يتمشى حسب سن الطبيعة وهو فاهمها ، وهذا
يتدبرها موفقاً بينها وبين غرضه : تارة بمارياً وأخرى مدارياً أو متقدادياً ، حسماً
يتراءى له السبيل الا كفل لغنم غرضه . ذلك هو معنى قولنا إن الانسان
يتعقل ، وان سلوكه معقول ، وان ضميره استند الى تعقله . وان أدبيته متوقفة على
عقليته .

٢ - التعلق والأغراض المليا

ما تقدم تفهم أن التعلق طرأ على الحياة الانسانية ، ووظيفته التكيف
والتميّة للتوفيق بين الواسطة والغاية وحسبان النتيجة ، أي انه يدير السلوك
ويوجه في السبيل المؤدي الى الغرض ، أو الغرض الذي يمكنه أن يجعله في الطبيعة
أو يستطيع أن يستخرج منه قلبها . فالانسان ليس حيواناً مائياً ، ولكنك يستطيع
أن يعيش في وسط الماء في سفينة أو غواصة . ولا هو عصفور هوائي ، ولكنك استطاع
أن يستنبط طيارة تطير في الهواء . فالانسان بقوه تعقله هذه اذاً هو احيل
الأخباء

ولا يخفى أن أغراض الحياة الفصوى وجدت فيه كما وجدت في الحيوانات .
وهو يتحرك بغير ائزوأهواه وشهواته الى تحقيق غايياتها كالحيوان . ولكن وجد فيه ،
دون الحيوان ، تعلق لا تقف وظيفته عند تدبير الوسائل لارضاء تلك الغرائز
والشهوات التي يشتراك بها مع الحيوان ، بل تهادى وظيفة هذا التعلق الى ابتداع
أغراض أخرى أجود وأسمى وأمنج لسعادة أعضائه ، تکبح جاح تلك الغرائز
والشهوات أو تقمها بتاتاً

قد يتراءى هذه الأغراض السامية مناقضة لسنة البقاء التي يتمشى عليها
كل حي ، كالتضحيه لأجل الانسانية ، وحب المعرفة لأجل المعرفة نفسها ، والمرؤة

المهورة الى غير ذلك . ولكن أقل تأمل في هذه الاغراض السامة يريك أنها مبادىء أساسية لسعادة المجتمع الذي يتقاسم خيره الأفراد ، والهضمي حصص منه، فضلا عن ابتهاج نفسه ببناء المجتمع . لأن أقل تأمل أيضاً ترى أن هذه الاغراض العليا التي استنبطها التعلق أكثر عدد وأعظم قيمة وأوفر سعاداً من الأغراض الجسدية أو الوقتية أو الفردية ، بل هي الأغراض التي تتألف منها الحياة الإنسانية على العموم ، وحياة الفرد الاجتماعية على الخصوص . وهذه الحياة المتألفة من هذه الاغراض هي ما يسعى الإنسان الآن حرصاً على بقائها ويحاجد لا جلها

على أن هذه الاغراض السامة تختلف عن الاغراض التي تحرك الفعل فيها الشهوات والغرائز الجسدية بأمررين : أولاً بأننا نبتغيها داءماً ولكننا لا نحصل عليها كاملة ، بل نشعر داءماً بنقص في ما نحصل منها . ولذلك نطبع بأن نحصل على ما هو أئم منها ، لأنها تشـقـ السـبـيلـ إـلـيـ مـاـ هـوـ اـبـعـدـ . فـهـ إـذـ بـيـةـ المـثـلـ الـأـعـلـىـ . وأما الأغراض الحيوانية أو الجسدية فينتهي حدها عند الحصول عليها ، ولا تدفع الحـيـ إـلـيـ مـاـ هـوـ أـبـعـدـ منها . إـذـ لـأـنـ الـأـغـرـاضـ الـإـنـسـانـيـةـ تـعـقـلـيـةـ هـيـ قـابـلـةـ الرـقـ . واما الأغراض الجسدية فـإـلـيـتـ هـكـذـاـ . ثـانـيـاـ انـ هـذـهـ الـأـغـرـاضـ الـعـلـيـاتـ تـشـتـمـلـ السـيـطـرـةـ علىـ الـأـغـرـاضـ الـجـسـدـيـةـ وـتـنـظـيمـ الـحـيـاةـ الـإـنـسـانـيـةـ عـلـىـ قـوـاعـدـ أـخـرـىـ غـيـرـ قـوـاعـدـ الـحـيـاةـ الـبـهـمـيـةـ . ولـذـكـ هـذـهـ الـأـغـرـاضـ الـتـعـقـلـيـةـ مـنـ اـخـتـصـاصـ السـنـ الـادـبـيـةـ ، أـيـ هـيـ مـوـضـعـ هـذـاـ العـلـمـ

٣ - سمات الاغراض التعقلية

ولـيـعـنـيـ عـلـيـكـ أـنـ اـدـارـةـ التـعـقـلـ الـخـالـفـ لـادـارـةـ الغـرـائـزـ الـبـهـمـيـةـ قـلـمـتـ دـائـرةـ الشـهـوـاتـ وـالـاهـوـاءـ وـوـسـعـتـهـاـ ، حـتـىـ اـذـ عـجـزـتـ الـأـغـرـاضـ الـتـعـقـلـيـةـ عـنـ ضـبـطـهـاـ هـوـرـتـ فـالـفـسـادـ . أـمـاـ دـائـرةـ الغـرـائـزـ وـالـشـهـوـاتـ الـحـيـوانـيـةـ فـبـقـيـتـ فـيـ دـائـرـتهاـ الـفـسـيـقـةـ الـمـرـسـوـمـةـ هـاـ ، اـذـ لـمـ تـطـرـأـ عـلـيـهـاـ قـوـةـ أـخـرـىـ كـاـتـعـقـلـ لـكـيـ تـمـ فـيـهاـ . وـلـذـاـ لـاـ يـعـدـشـ

الحيوان عيشه فساد كا يعيش الانسان. ولأن للانسان قوة الاختيار، أي الحرية في أن يختار أغراضه ويعينها، أصبح تحت خطر سوء الاختيار. فبدلاً من أن يدفعه التعلق والحرية في سلم الرقي قد يبطئه إلى أسفله . وبدلاً من أن يرفعه عن درجة الحيوان فقد يحطنه دون درجته . فلما أفقده تعلقه النظام الطبيعي الجسدي أصبح إذا ضلَّ به التعلق لا يستطيع ان يرتفع الى النظام الروحاني . وبدلاً من ان يكون سلوكه حيوانياً غير مسند للتسلق يصبح أحط من الحيواني ومخالفًا للمعقول

اذا لكي تنجو الحياة الانسانية من خطر الفساد هذا يجب أن تكون دائمًا أسمى غرضاً ، وأن تتبع هي بنفسها نظاماً وتعضده وتقيمه مقام نظام الغرائز . كيف يتمنى لها ذلك ؟ لقد فهمت فيما تقدم ان الاغراض العقلية تسيطر على الغرائز والشهوات بمعنى أنها تدرِّبها الى المذلة الفضلى لأنها تعمها قياماً . فإذا كانت هذه الشهوات والغرائز تحصل على أغراضها من الطريق الذي ترشدها اليه [] غرائب العقلية فعلى القاتدي تعمد ان تبتعد غايتها من هذا الطريق . وعلى القاتدي يصبح الغرض التعلقي مندرجًا في الغريرة والشهوة . واخيراً يصبح أصيلاً فيها . وهكذا تتكون في أذهاننا المثل العليا والسلحلا الحسني ، وتصبح نواة تحوم حولها شهواتنا ، بعد أن كانت شهواتنا مطلقة الجبل على الغارب . وهكذا تبني الحياة الانسانية نفسها بمعادها وأغراضها العليا

وبعبارة أخرى تتأصل فيما هذه الاغراض التعلقية السامة تارة بتذكر اختباراتنا لها التي تشهد على جودتها ، وتارة بالقدوة بالذين ينتموون اليها ، وتارة باستحسان الرأي العام لها ، وتارة بمارستها ومزاؤتها ولو عن غير روية ، او بحكم العادة . ومني تأصلت تصبح عدوة لكل ما يناديها من الشهوات البهيمية وأليفة كل ما يوافقها . هكذا نشأت الفضائل في الناس على تمام الزمان ، وهكذا تميزت الحياة الانسانية على الحياة الحيوانية

الفصل الخامس

القاعدة الادبية

١ - طبيعة القاعدة الادبية

- ١ - استقلال القاعدة الادبية عن التعلق والاهواء ٢ - القاعدة الادبية سجية
- ٣ - السن المومية جماء ٤ - طبائع السن المختلفة ٥ - ثبات السن الادبية
- ٦ - السنة الادبية سجية 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 المطلقاً

بحثنا في الفصول الثلاثة السابقة في كيفية الحكم على الفعل الادبي هل هو حسن وصواب وحق أو ليس كذلك ، وأسهبنا في بيان أساليبه التي تكفل إصابة الحكم وسداده ، وابنا أن هناك قاعدة ادبية يطبق عليها الحكم وأشارنا إليها اشارة موجزة . وفي هذا الفصل نبحث في ماهية القاعدة الادبية العامة وطبيعتها كشيء من جملة الشرائع، تنطوي فيها جميع المباديء الادبية

ا - طبيعة القاعدة الادبية

١ - استقلال القاعدة الادبية عن التعلق والاهوا

إن ما بين التعلق والعواطف من التنازع والتبادر في تحريك الافعال جعل أعلم أدب النفس وجهى نظر ، وللبحث فيه موضوعين رئيسيين يقابلان وجهى النظر ، وقسم العلماء الادبيين إلى فريقين اختص كل منهما ب احد الموضوعين . وهكذا تباينت مناهج الفريقين في سياق أبحاثهما وتباينت تعاليمهما

وتحصل تعليم أحد هما ان التعقل عبد للآهواه ولا بد أن يكون كذلك ، لأن لا يستطيع إلا أن يقود نوابض النفس أو شهوتها ويدرها في السبيل المفضي إلى إرضائها وشباعها . وبحسب هذا التعليم يكون الجيد أو الحسن الرئيسي للحياة منحصرًا في إرضاء نوابض الحياة أو شهوتها حين تنبض . وهذا هو مآل

تعليم السروريين ^{Hedonists}

وتحصل تعليم الفريق الآخر المباين لذلك هو أن للحياة الأدبية سنة يجب أن تخضع لها تلك النوابض لكن تكيف في شكل نظامي . ومن مباحث هذا الفريق يستنتج أن هذه السنة هي سنة التعقل ، وإن حاصل الغاية التي يتوجه إليها النابض المدرب هو السرور أو اللذة

وهنالك فريق آخر يتمسّط بينها ، ويعد الغاية التي يتوجه إليها النابض قوة لالذة ، وإن السنة التي يجب أن تخضع لها النابض ليست التعقل بل هي السنة الأدبية . ونحن في هذا البحث نتخذ هذه الخلطة الوسطى

إن الصورة الأدبية تمثل في شكليين رئيسيين وها الصواب ^(١) والحسن . فنحن نتصور الأدبية متمثلة في قاعدة أومبيا أو طريقة للسعى إلى غاية . وبعض الباحثين تهم أفكارهم حول قاعدة رئيسية للأدبيات يعتمدونها سنة أمرية يعرف بموجبهما ما هو الصواب الذي يجب أن يفعل . وآخرون يعبرون الحسن ما يسدد الناس إليه قصدهم ، وبناء على هذا الاعتبار يحكم على أفعالهم محمودة أو مذمومة . فتند الأولين القاعدة الأدبية العليا هي سنة الواجب . وعند الآخرين هي سنة السعادة .

واذا أدقنا السنتين معاً كان السكلال سنة الأدبيات . والمراد بالسكل هنا كل الشخصية

(١) والصواب هنا يشمل الحق أيضا

تبتدئ كل سنة أدبية بشكّل شريعة أمرية تقضي بثواب وعذاب . وعلى التمادي تصبح طاعة المشريعة عادة ، ويشعر الناس أنها شيء حسن لما توليه من الخير للأفراد والمجتمع . وحينئذ تقل الحاجة إلى تنفيذها بالقوة ، فينفذها الجمهور طوعاً واختياراً . ثم على التمادي أيضاً تصبح عادة وطاعتها غريرة موروثة أو سجية ، فلا يشعر الناس أنها شيء حسن فقط ، بل يشعرون أنها طبيعة أو خلقة فيهم ، فلا يبقى لزوم لشرعيتها ، ولا لفوة تنفيذها . حينئذ تصبح شيئاً حقاً أو صواباً . وهذا تعد سنة أدبية - سنة الواجب الحق الصواب

فنحن الآن نكتسى ساترين عورتنا من غير أن تكون لنا شريعة اكتساه منفذة بالقوة ، لأننا نشعر إن ستر العورة أمر صواب وحق فضلاً عن أنه أمر حسن ، وننجيل إذا انكشفت عورتنا حتى ولو كنا في خلوة . ولكن في القديم كان ستر العورة شريعة أمرية ، لأن الناس لم يكن لهم شعور بالنجيل باكتشاف العورة . قس على هذا عادة الحجاب وغير ذلك من العادات التي كانت في الأصل شرائع أمرية فاصبحت سنة أدبية متّبعة طوعاً واختياراً بلا إكراه . وإلى الآن كما رأيت الهيئة الاجتماعية عادة أدبية جديدة اشتغلت بها شريعة أمرية لتنفيذها بالقوة ربما تصبح على التمادي عادة مستحبة . مثال ذلك البصاق في رصيف الشارع أو في الترام أوف أي مجتمع يعد في بعض الممالك مخالفة يغرن عليها الخالف غرامة مالية . ففي الولايات المتحدة يغرن منه جنيه من يمسق في الترام ، ومنه ريال من يمسق على الرصيف

فالسنة الأدبية إذاً هي الواجب الذي يفعله الإنسان من تلقاء نفسه لأنه حق وصواب . فهي سجية فيه . ولكن فهم حقيقة معنى السنة الأدبية يجعلو حقيقة سائر السنن الأخرى ولا سيما لأن لها تأثيراً في الحياة الأدبية

١ - السن الكونية الطبيعية كسن الجاذبية والنور والحرارة والكهرباء الخ.

فهذه سن عامة ثابتة غير متغيرة بالنسبة إلى حياتنا المحددة الأجل . وليس في وسعنا أن نعصاها . ولذلك نستنتج الحوادث الطبيعية القادمة مما حدث في الماضي . فنعلم أن الشمس تشرق في الصباح ولا قدرة لنا على منع شروقها . ونعرف أن الربيع يعقب الشتاء والصيف يعقب الربيع الخ وليس في وسعنا أن نبدل الربيع بالخريف

٢ - السن الاجتماعية المختومة ، وهي ما قضت به روح الاجتماع وعوامله .

وهي غير عامة وغير ثابتة بل هي متغيرة . على أن منها مالاً يمكن تحالفته ، كسنة العرض والطلب في الأمور الاقتصادية . فهي ثابتة مadam النظام الاجتماعي أفرادياً . ولكن إذا صار النظام اشتراكياً انتفت السنة برمتها إذ لا يبقى لها لزوم . ومدامت سارية فهي جيدة لحال الاجتماعية الجارية . ولا يمكن أن تخالف أو تعصي ، لأن تقابل العرض والطلب يحدد السعر . ومن يرم أن يرفع السعر بما حدثه هذه السنة لا يستطيع أن يبيع شيئاً ، ومن يطلب السلعة بشمن أقل من السعر لا يستطيع أن يشتري . فسنة العرض والطلب وإن كانت قبلة التغير ليست قبلة الحالفة أو العصيان . كذلك اللغة وقواعدها هي سنة تختلف باختلاف الأقوام وقبالة التغير بتقلب الزمان . فلغة اليونان اليوم غير لغتهم في قديم الزمان . ولكنها لا تختلف 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 السن الاجتماعية مالاً يمكن تحالفته كالزواج والخطاب والعادات العرفية والأزياء الخ

٣ - السنن المدنية ، أي الشرائع الاميرية ، فهي غير عامة ولا ثابتة ، بل هي في كل بلاد غيرها في الاخرى ، وهي اليوم غيرها بالامس . وهذه أيضاً تكن مخالفتها ، فقد يعصاها بعض الناس سراً وجبراً إذا رضوا بتحمل العقاب

٤ - الشرائع الدينية ، وهي كسابقتها غير عامة وغير ثابتة وقبلة المخالفه . فلمن هو مستعد لتحمل عقاب الآخرة أن يعصي وصايا الله .

٤ - طبائع السنن المختلفة

فترى مما ققدم ان السنن مختلفة الطبائع من حيث التغير والمخالفه . فهنالك:

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

٥ - نبات السنن الأدبية

إذاً السنة الأدبية لا قبل التغير لأنها سنة الحق أو الصواب . والحق أمر عام وثابت في كل زمان ومكان . ولكنها قبل المخالفه لأنها ليست وراء دائرة الذاتية الشخصية كسنة الجاذبية مثلاً أو كسنة العرض والطلب أو كسنة اللغة ، لأن المعاملة بحسب هذه السنن لا تم إلا بتوافق طرفين أحدهما الشخص والأخر السكون في الاولى والمجتمع في الثانية . بل هي ضمن دائرة الشخصية ، فالشخصية أن تتحلّق بها أو أن تتجزء منها . وفي حالة تحلّقها بها تكون شخصية كاملة متوجهة إلى المثل الأعلى في الجودة . وفي حالة تجزئها 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 التغير كنه . و لكنها تتفق معها بكونها قبلة المخالفة . على أنها تختلف السنن الدينية والمدنية بكونها غير أمرية ، بل هي حتمية طوعية . وهذا القول يستلزم تفسيراً كما سترى فيما يلى :

٦ - السنة الأدبية سجية

الشرع الدينية والمدنية أمرية لأن الأولى صاغها إله ، والآخرى صاغها النظام الاجتماعي بقالب « يجب أن تفعل أو لا تفعل ». فان خالفت الشراع الدينية عوقبت في الآخرة ، أو إن خالفت الشراع الدينية عوقبت في هذه الدنيا . فهي صادرة من سلطة خارجة عن ذاتية الشخصية مصحوبة بالوعد أو الوعيد . والشخصية مطالبة بطاعتها ، بيد أنها حررة في الاختيار بين العاتمة والعقوب . وأما الشريعة الأدبية فليست أمرية هكذا لأنها سجية داخلية مندمجة في الشخصية الإنسانية الكلمة . وهي حتمية ما دامت الذاتية محافظة على إنسانيتها وكانتا . أى أن حفظ السنة الأدبية أو الحفاظ عليها سجية في الشخصية الإنسانية . فهي إذا أمر لا بد منه لقيام الشخصية الإنسانية ، وهي طوعية أي اختيارية يعني أن المرء حر في أن يحتفظ بشخصيته الإنسانية الكلمة فيتمشى على السنة الأدبية حتى ، أو أن ينبع شخصيته الإنسانية ، ويقتصر على ذاتيته الحيوانية المسيرة بقوة الفرائز والشهوات فقط من غير قيد بالشرع . كذلك تختلف السنة الأدبية عن السنين الدينية والمدنية بكونها لا تفرض عقوبة لخالفتها لأنها ليست أمرية كا تقدم بيانه . وإنما العقوبة تجلبها المخالفة نفسها معها . فكل خطيئة تجلب عقابها . وهذا يستلزم زيادة إيضاح أيضاً إن ذا الشخصية الإنسانية الكلمة يتمشى على الشريعة الأدبية لا تحراماً

للمعاقب بل لأن هذه الشريعة سجية فيه . وارضاء هذه السجية غايتها الحسنة . وسعادته قائمة ببلوغه الى هذه الغاية وارضائه هذه السجية . فإذا خالف السنة الأدبية فقد بالطبع هذه الغاية وانلأمت شخصيته الإنسانية الكاملة ، وكان فقد الغاية وانلأمت كمال الشخصية كعقوبة له . فترى أن العقوبة جاءت عن يد الخطيئة لاعن يد السنة الأدبية ، لأن هذه السنة ليست أمرية كالشرع الدينية والمدنية لتكون مقرونه بالوعيد والوعيد . بل هي عنصر طبيعي محظوظ وجوده في الشخصية الإنسانية . وبدون وجوده فيها لا تكون الشخصية إنسانية بل تكون حيوانية فقط

٧ - سنة « لابد »

فترى مما تقدم أن السنة الأدبية مصوغة ب قالب « لابد »، وأما الشريعة المدنية والمدنية فمصوغة ب قالب « يجب » . فالشريعة تقول : « يجب أن تفعل كذا أولاً تفعل كذا ، والاعقبت . وليس لك أن تناوش فيما إذا كان هذا حقيقة أو صواباً » . وأما السنة الأدبية فتقول لك ، « لابد أن تفعل كذا إذا كنت محتفظاً بشخصيتك الإنسانية الكاملة . فإن لم تفعل فقدت شخصيتك هذه » . إذاً الواجب الشرعي أمر مفروض على الإنسان . وأما الواجب الأدبي فشيء لابد منه في طبيعة الإنسان . فإذا عنينا بالواجب والحق كستة أدبية كنا نعني به أمراً لابد منه لقيام الشخصية . وإذا عنينا به كشريعة مدنية أو دينية كنا نعني به واجباً مفروضاً على الإنسان

٨ - السنة الأدبية مثل أعلى

ربما لاح في بالقارئ بعد هذا الشرح هذا الاعتراض : — إن السواد الأعظم من الناس يريدون أن يكونوا ذوى شخصية إنسانية كاملة ويودون التمشي

على سنة الحق والواجب احتمالاً بشخصيّتهم هذه ، ولكنهم لا يختلفون في عقليّتهم وذكائهم وظروفيّم قد يختلفون في فهم الحق والصواب . إذاً يمكن أن لا تكون السنة الأدبية (سنة الحق والواجب) عامة وثابتة ، وإن يختلف الحق والواجب عند الناس والأقوام

هذا حقيق . قد يختلف الناس والأقوام في فهم الحق . ولذلك قد يقراءي لنا أن الحق ليس واحداً . ولكن مما لا ريب فيه إن جميع الناس المتعقلين وجميع الأمم أراقيّة متفقون على أن للإنسانية سنة أدبية واحدة ثابتة عامة غير متغيرة هي سنة الحق والواجب . وجميعهم متفقون على أن الحق واحد لا يختلف فيه شأنه أى أنه كالاوليات الرياضية . وإنما إذا اختلفوا في تحديد الحق والواجب ن لأن جانباً منهم منشؤ الشخصية الإنسانية الكاملة التي أشرنا إليها آنفاً (وقد تتمثل في تضاعيف أحاسيسنا الآففة والآتية ، شخصية ذكية عارفة متعلقة فطنة فاضلة) أو لم يستطعوا أن يتمشوا على السنة الأدبية فضلوا السبيل عن الحق والواجب وادعاه كل منهم كما شاء لا كا هو .

٩ - السنة الأدبية تكمل الشخصية

فالحق والواجب مثل أعلى يسعى إليه لاوصية تطاع أو تعصي . وما دامت تسعى إلى هذا المثل أعلى فأنت تمشي على السنة الأدبية سنة الحق والواجب وأنك محتفظ بشخصيتك الكاملة . فإن أساءت فهم الحق والواجب وأنك حسن الارادة والقصد فلا تفقد شخصيتك الإنسانية الكاملة لأنك لا تثبت أنك تشعر باتنامها عند ظهور انلطاً ومتى ظهر لك انلطاً لا تثبت أن تصحّحه توخيأً لسلامة شخصيتك لا بد أن نصل إلى أن نصل إلى المثل أعلى فنجحن في سبيلنا إلى محجة الحق والواجب مسرّين على السعي إلى المثل أعلى فنجحن في سبيلنا إلى محجة الحق والواجب ولا بد أن نصل

ولو كان جميع الناس يستوفون الحكمة والقوة الأدبية والقطامة والتعقل لوجدوا أنفسهم ملتفين عند نقطة واحدة هي نقطة الحق الواحد المطلق العام الثابت ، ولا يحتاجون حينئذ لاعتนาقه الا إلى حسن الارادة والقصد . فإذا كان لهم هذا أيضاً صاروا آلة

فاختلاف الناس في الحق ليس لأن الحق غير موجود أو غير مطابق أو هو نسبي ، ولا لأنه ليس سنة ثابتة ولا عامة بل لأنهم مختلفون في الحكمة والتعقل وحسن الارادة . فهناك أناس حكاء يفهمون الحق ولكنهم لا يريدونه كما هو بل كاتريلده شهوتهم . وهناك أناس حسنوا الارادة ويبتغون الحق ولكنهم ضعاف الحكمة سيتوالتعقل فيسيئون فهمه . وهناك انصاف آلة حكاء حسنوا التعقل والارادة فيفهمون الحق تماماً ريثمئونه . هكذا يختلف الناس في إدعاء الحق

قبل الانتقال من هذا الموضوع لابد من ملاحظة لدفع بعض التباسات على القاريء . لم تفرق بين الشرائع الادبية والدينية والمدنية باعتبار أنها مستقلة بعضها عن بعض في الحياة العملية . وإنما هي متباينة من الوجهة الفلسفية . فكل شريعة دينية أو مدنية مشتملة على الحق والصواب إنما هي شريعة أدبية أيضاً كالصدق أو الأمانة مثلاً . فالشرع الثالث يقول لا تكذب ولا تسرق . فان كان الإنسان لا يكذب خوفاً من عذاب الآخرة ولا يسرق خوفاً من السجن كاف طائعاً الشرعيتين الدينية والمدنية . ولكن له لا يعد إنساناً أدبياً ولا يكون ذا شخصية إنسانية كاملة حين يرتكب هذا الغرور . وإنما إذا كان يصدق ولا يسرق فلأنه ينفر من الكذب والسرقة ويستلزم الصدق والأمانة ، لا لأنه يخاف العقاب . فهو إذاً إنسان أدبي ذو شخصية أدبية كاملة

بــ قاعدة الحقوق والواجبات القومية

١ـ تعارض الحقوق والواجبات الفردية القومية

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

سترى في فصل آخر عن الحياة الإنسانية الأُدبية أن قاعدة الحق والصواب هي الحرص على المثل الأعلى . فكل سلوك يتوجه إلى المثل الأعلى هو صواب . والمثل الأعلى هو هدف أرقى الذي ترمي إليه الحياة الإنسانية . والحياة الإنسانية الصاعدة في الرقي إلى المثل الأعلى (في المجال والجودة اللذين تقوم بهما السعادة) إنما هي الحياة الاجتماعية لا الحياة الفردية . وما الحياة الفردية إلا جزء منها تمال قسطها من السعادة عن يدها كما ستري في فصل آت . لذلك تجحد مقر الصواب والحق والجيد إنما هو في الحياة الاجتماعية

إذاً لا معنى للحق والصواب في الفرد وحده اذا استطاع فرد أن استقل بميشهته تمام الاستقلال كما لو عاش في عزلة بعيداً عن الناس فلا حد لحقه ولصوابه ولو أن ينقاد لنزاعاته فقط اذ لا شأن له في الحياة: الأدبية ولا الحياة الأدبية متوقفة على فرد ولا هي ذات معنى لهذا الفرد . بل هي متوقفة على الجماعة ، فحيث وجدت

جماعة صار الحق والصواب معنى، لأن خطط السلوك حينئذ يحتمل أن تتحتك وتصطدم
وتقاطع . اذاً تبتدئ قاعدة الحق أن تتأسس في الجماعة

٢ - حقوق الأسرة والقبيلة

ان نواة الجماعة الاولى العائلة ، وغرض العائلة الرئيسي الحرص على البقاء ،
والحرص على كل ما يعك من السعادة . وهي لاتستطيع البقاء والحصول على السعادة الا
اذا تعم كل افرادها بها . فاذا تعرض أحدهم لخطر ولم يتداركه الآخرون تعرضت
العائلة للانفصال وبالتالي تعرض سائر الافراد للخطر نفسه . اذاً يجب أن يفضي
سلوك كل فرد من أفراد العائلة الى الحرص على بقائها وعلى سعادتها جميعاً .
وهذا الوجوب يوجب أيضاً أن يكون على كل فرد واجبات ولهم حقوق متساوية
بحيث يبق أفراد العائلة منتبطن متضامنين

ثم اذا ناسلت العائلة فاصبحت عدة عائلات في أسرة واحدة نشأ حقل آخر
للح حقوق والواجبات بين عائلات الأسرة تربط فيما العائلات وتنضم . وبقدر
محافظتها على هذه الحقوق والواجبات تضمن بقاءها وسعادتها . وأقل تفريط أو
تحيز أو تشيم أو غبن في الحقوق بين العائلات يعرضها للانفصال ، 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 قسماماً من واجباته
عن عائلته لكي يقوم بواجبه نحو الأسرة ، كأن يترك زراعته أو ما شنته لي漲
إلى رجال الأسرة في الدفاع عن الأسرة كلها . أو قد يضطر أن يقدم بعض
مورد رزقه لبيت المال لكي ينفق على مصالح الأسرة أو العشيرة أو القبيلة
(م - ١٠)

إذا انضمت بعض أسرات بعض ، وبذلك يكون قد حرم أسرته أو عائلته بعض ذلك الرزق . فهنا لديه سعادة عائلته وسعادة الأسرة أو العشيرة ، فعلى أيهما يجب أن يكون أحراص ؟ إذا كانت سعادة عائلته متوقفة على سعادة العشيرة كلها فالطبع يجب أن تقدم سعادة العشيرة على سعادة العائلة . هذا إذا كانت روابط العشيرة متينة . وأما إذا كانت هذه الروابط رخوة والخلاف والنزاع ينتاب العشيرة كل حين بعد آخر فالمشكلة فيها نظر . فالفرد أن يتتحمل من الواجب نحو العشيرة بقدر ما فيه من الارتباط والتضامن ، والا كانت تضحية الكثيرة لها غبناً لعائلته أو لأسرته

هكذا الأمر بين الأقوام والأمم والشعوب . فإن مقدار ما في القوم من التضامن والتكافل والتعاون يعني ما على الفرد من الواجب وما له من الحق ، أو يقسم حقه وواجبه بين نفسه أو عائلته وبين قومه . والجماعات عشائر أو قبائل أو أقواماً أو أئمة وشعوبًا تسير في سبيل رقيها إلى المثل العليا بقدر ما فيه من التضامن والتعاون الذين يعينان على أفرادها من الواجبات وما لهم من الحقوق . وبقدر ما توزع الحقوق والواجبات بالتكافؤ حسب الاستحقاق والمقدرة تسرع القبيلة أو الأمة في سبيل الرق . والأمة التي يختلط فيها هذا التوازن بين أفرادها في الحقوق والواجبات ويكثر فيها الغبن والحييف والاغتصاب ، أما لأن القوانين غير عادلة أو لأنها غير منفذة ، تتفقر وتتعرض للفناء

٣ - محدودية حق الفرد وواجبه

إذاً حق الفرد وواجبه محدودان بحدود دائرة أمهه 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 تعزو بعضها بعضاً . وتعزى الواحدة ما تتباهى من الآخر بالسيف حقاً لها جزاء لانتصارها أي لا راجحة قوتها على قوة أخرى . ولكن إذا كان أحد أفراد هذه الأمة المنتصرة ينهب جاره يعد مجرماً ويعاقب .

على هذه القاعدة أوعز موسى لنساء بني إسرائيل أن يستعنن حل نساء المصريين ليأخذنها معهن حين هربت الأمة الاسرائيلية من مصر . وعلى هذه القاعدة كان موسى يعد بني إسرائيل وهو في برية سيناء بأرض كنعان وبيوت أهلها وأثاثهم وما شيتهم كغنية لهم . وعلى هذه القاعدة تستبيح دول أوروبا الآن استعمار بلاد الشرق وشمال أفريقيا واستئثار أتعاب أهلها . فهي تقيم قسط الحق بين أفراد شعوبها . ولكنها لا تقيمه بينها وبين أمم الشرق ، ولا بين بعضها والبعض ، بل تعتمد على القوة في تحديد الحق . فإذا حدث صدام بين حق إنكلترا وحق مصر مثلاً كان حق إنكلترا عند الانكليزي مقدماً لأن لها أسطولاً يأخذه عنوة . ولكن إذا حدث مثل هذا الصدام بين إنكلترا وكندا أو استراليا مثلاً لا يتحرك الأسطول بل يتقدم قضاء بريطانيا والمستعمرات للغصل في الخلاف على قاعدة الحق الذي عينه تضامنها وتعاونها

٤ - نسية الحق والواجب لقوة التضامن

فترى مما تقدم أن سنة الحق والواجب القوميين نسبيان ، أي إن الحق والواجب مناسبان لقوة التضامن والتكافل بين الأفراد والجماعات . فالحق في الجماعة أو الأمة الواحدة هو الحق الذي يقضى به الضمير ولو مسندًا إلى شريعة تزكيه . ولكن بين جماعة وأخرى أو أمة وأخرى أو طبقة وأخرى كالاعيان والعامرة تعينه القوة بنسبة القوتين المتنازعتين (ولا يخفى عليك إن الحق الذي تعينه القوة ليس حقاً أدبياً)

٥ - الحق والواجب المطلقيان

قد تقول إذاً لاحق مطلق مستمد من الضمير وغير مستند على القوة . وإذاً لا شأن للسن الادبية لأنها لا تعين الحق المطلق مهما اختلف الأفراد والطبقات والجماعات والام .

بلى ، يوجد حق مطلق لأ مصدر له غير الضمير السليم إذا الغينا القومية والشعبية والدولية وأقنا مكانها الإنسانية فقط ، وجعلناها رابط الأمم الآسي ، واعتبرنا جميع الناس على اختلاف ملتهم ونحلهم أفراداً في مجتمع واحد هو الإنسانية . حينئذ يعين الحق المطلق التضامن المفروض بين جمجم الناس وتعاونهم في السير بالانسانية إلى المثل الأعلى في السعادة العامة .

ونعتقد أن العالم كله سائر في هذا السبيل تحت راية الإنسانية لأن الأمم بغيرها جميعها نحو المثل الأعلى في رقيها الأخلاقى والعلمي والسياسي والاقتصادى أصبحت تشعر بضرورة التضامن العام والتعاون الشائع . وها يوجبان عليهما توحيد الحق والواجب والاتجاه إلى الحق المطلق . فلام الآن تبادل المنافع وتشترك فى المصالح ، ولذلك تعدد المعاهدات وتسن القوانين الدولية . وأخيراً لم تربدا من إنشاء القضاء الدولى وتأليف جمعية لهذا الغرض .

نعم إن هذه المعاهدات والقوانين الدولية ونحوها لا تكفل حتى الآن قيام الحق المطلق ، لأن ارتباطها بعضها ببعض لا يزال واهنا ضعيفاً رخواً ، ولهذا لا تزال هذه القوانين متخيزة مفترضة . وإنما كلما جرت الأمم في سبيل الرقّ انضمت تحت لواء الإنسانية العامة وتوفقت روابطها ، وبالتالي قربت إلى الحق المطلق الذي هو مثل أعلى أيضاً

الفصل السادس

الحرية

ا - ماهي الحرية

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

ب - حدود الحرية

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

ج - هل الانسان مسيّر أو مخير ؟

- ١ - وحدة الحياة الانسانية ٢ - لاسيطرة للانسان على مجرى حياته
 ٣ - الانسان أموبة القضاء والقدر ٤ - التغلب يتنقى القدر

إذا كانت القاعدة الادبية سجية في الانسان خلافاً لسائر السنن والثراء
 فهي قيد لفرازه وأهوائه أو رادع لها . وبهذا الردع تجرد شخصيته من
 الشهوات التي تفسد الادبية . اذاً الانسان بين متنازعين ، سجيته الادبية من
 جهة ، وفرازه وأهوائه من جهة أخرى .

واذاً يسوقنا البحث الى موضوع خطير الشان جداً لانه يلوح في بال كل
 انسان مفكر وهو موضوع الحرية . فهل الانسان حر الاراده وحر الفعل ؟
 وان كان حرآ فهو حر يته محدودة أو مطلقة ؟ واذاً ، هل هو مسئول ، وابى أي
 حد هو مسؤول ؟

١ - ماهية الحرية

١ - هل أنت حر ؟

موضوع الحرية معمقة جداً ، ولذلك يكاد يتعدى تعریف الحرية . فإذا جرينا في التهیل والتحليل والتعليق إلى أن نقيم في الذهن صورة واضحة للحرية أمكن القارئ أن يفهمها من نفسه بلا تعریف

ما قبل في تعریف حرية الارادة والفعل إنه إجراء للفعل بلا تقید بباعت أو داع له . أي إنك تفعل فعلك من غير أن يوجبه عليك موجب . فأنت اخترت فعلتك . والا فإذا كان هناك موجب للفعل خارجي فأنت غير حر . ولكن هل يمكن أن يتجرّد المرء من الدواعي وابواعث الموجبات ؟ وقد علمت أن شخصيته ليست نفسيته وجسانته فقط ، بل هاتان مع غرائزه وظروفه أيضاً . فلكي يكون الإنسان حرّ الارادة والفعل على الاطلاق يجب أن يكون مسيطرًا على أخلاقه وعلى ظروفه ، وفي وسعه أن يكيفهما حسب هواه ، فيفعل ما ت عليه ارادته بلا داع ولا موجب . ولكن الإنسان مقيد بأخلاقه وغرائزه . ففعله إذاً مقيد بظروفه وبالتالي إرادته مقيدة أيضاً . فهل حقيقة أنه غير حر ؟

لنفرض أنك موظف في محل تجاري ووظيفتك تحصيل ديون العمل ، وقد أنيط بك تدبر عملك كما تقتضيه حكمتك . وافرض أن عميلاً للمحل في بلد آخر وعدك وعداً صادقاً بدفع دينه في اليوم الفلافي . فلما دنا الميعاد عزمت على السفر . فهل تعد نفسك حر الارادة هنا ؟ أليس لديك أمر واحد فقط وهو السفر لتحصيل الدين ، لأن التحصيل أمر مؤكّد في يقينك بناء على وعد المدين ؟ وإذا كان لديك أمر واحد لا تأني له فعل هنا وجده لل اختيار . الاختيار لا يكون في واحد بل بين أمرين أو أكثر . اذاً أنت غير حر . الظرف الذي وجدت فيه هو واجبات وظيفتك ووعد المدين وحلول الميعاد . هذا الظرف حرم عليك أن تسفر . ثـا أنت اذا حرأ

لنفرض مثلاً أبسط من ذلك وهو أن لديك عسل وحنظل، وأنت تعرف أن هذا عسل وهذا حنظل . فـأيـمـا تـأـكـلـ ؟ بالطبع لا تختار الحنظل بل تختار العسل حتى . فـأـنـتـ هـنـاـ غـيـرـ حـرـ لـأـنـ شـهـوـتـ لـلـحـلـوـةـ قـضـتـ عـلـيـكـ بـأـكـلـ عـسـلـ وـبـنـدـ الحـنـظـلـ المـرـ المـذـاقـ الـذـيـ تـعـافـهـ النـفـسـ ؟ قد تقول: لاـ أـكـلـ عـسـلـ وـلـاـ حـنـظـلـ . اليـكـ مـثـلاـ آخـرـ . لـدـيـكـ طـعـامـ دـسـمـ وـطـعـامـ آخـرـ مـسـمـ . وـأـنـتـ جـائـعـ وـلـاـ تـسـتـطـعـ الصـيـامـ طـوـيـلـاـ فـإـذـاـ تـفـعـلـ ؟ هل لـدـيـكـ غـيـرـ أـمـرـ وـاحـدـ وـهـوـ اـكـلـ الـعـامـ الدـسـمـ ؟ اذاً لـسـتـ مـخـتـارـاـ أـحـدـ أـمـرـيـنـ لـيـصـحـ القـولـ اـنـكـ حـرـ فيـ اـخـتـيـارـ أـحـدـهـاـ

٢ - المعرفة قيد

اـذـاـ تـقـولـ أـنـ مـعـرـفـةـ الـأـنـسـانـ جـانـيـةـ عـلـىـ حـرـيـتـهـ . فـلـوـ كـنـتـ أـجـهـلـ أـيـهـماـ حلـوـ العـسـلـ أـمـ الـحـنـظـلـ ، أـوـ يـهـمـ دـسـمـ أـوـ سـمـ ، لـكـنـتـ أـتـرـدـ فـيـ اـخـتـيـارـ أـحـدـهـاـ ، وـأـخـيـرـاـ اـخـتـارـ لـأـخـتـيـارـ . فـأـنـاـ حـرـ الـأـخـتـيـارـ فـيـاـ أـجـهـلـهـ وـأـمـاـ فـيـاـ أـعـلـمـهـ فـاـ أـنـاـ حـرـ . ولـذـكـ لـمـ أـكـنـ حـرـاـ فـيـ السـفـرـ إـلـىـ الـبـلـدـ الـفـلـانـيـ لـكـ أـقـبـضـ الـدـينـ مـنـ فـلـانـ ، لـأـنـيـ عـلـمـ أـنـ فـلـانـ وـعـدـنـ بـأـيـفـاءـ دـيـنـهـ فـيـ الـيـوـمـ الـفـلـانـيـ وـوـعـدـهـ صـادـقـ

وـلـكـنـ هـلـ حـقـيقـ أـنـ الـأـنـسـانـ عـلـمـ بـالـاسـبـابـ وـالـنـتـائـجـ وـلـذـكـ لـاـ محـلـ لـاـخـتـيـارـهـ ؟ بلـ هـوـ مـسـوقـ إـلـىـ فـعـلـ هـذـاـ دـوـنـ ذـاكـلـأـنـهـ عـلـمـ بـالـنـتـيـجـةـ . فـهـلـ أـنـاـ حـرـ أـنـ اـشـتـغـلـ أـلـاـ اـشـتـغـلـ ، وـأـنـاـ عـلـمـ اـنـيـ اـذـاـ لـمـ اـشـتـغـلـ فـلـاـ اـرـبـقـ ؟ وـهـلـ أـنـاـ حـرـ فـيـ أـنـ اـقـتـلـ فـلـانـاـ أـوـ لـأـقـتـلـهـ ، وـأـنـاـ عـلـمـ أـنـ الـحـسـكـ بـالـمـوـتـ قـصـاصـ الـقـاتـلـ ؟

وـكـأـنـكـ تـقـولـ أـنـ الـأـنـسـانـ يـتـمـيـزـ عـنـ الـحـيـوانـ بـأـنـ لـهـ عـقـلاـ يـمـكـنـهـ مـعـرـفـةـ الـاسـبـابـ وـالـنـتـائـجـ ، وـهـوـ يـعـلـمـ جـيـداـ نـتـيـجـهـ عـلـمـ . وـلـذـكـ لـاـ يـعـدـ حـرـاـ فـيـ الـأـخـتـيـارـ ، بلـ هـوـ مـضـطـرـ أـنـ يـفـعـلـ الـأـفـضـلـ ، وـالـأـفـضـلـ وـاحـدـ ، وـلـاـ اـخـتـيـارـ فـيـ الـواـحـدـ وقد تـمـادـيـ منـكـ وـالـحـرـيـةـ فـيـ تـقـيـدـ الـأـنـسـانـ بـالـحـوـالـ وـالـظـفـرـ وـبـحـيـثـ لـاـ يـبـقـيـ لهـ وـجـهـ لـلـأـخـتـيـارـ ، وـزـعـمـواـ أـنـ الـأـفـعـالـ وـالـحـوـادـثـ سـلـسـلـةـ ، وـكـلـ حـلـقـةـ مـنـهاـ نـتـيـجـةـ لـمـاـ

قبلها ومرشحة للحلقة التي بعدها . ولذلك يستطيع الانسان بفطنته ان يعلم ما كل فعله .
وعالمه هذا يقيد ارادته بحيث لا يستطيع ان يختار الا امرًا واحداً وهو ما يعلم نتيجته .
 فهو يشرب الحبرة لأن عالم أنها تسره ، وهو يتغنى سرورها المباشر؛ أو هو يمتنع
عنها لأنها تضر صحته ، وهو يتغنى سلامه جسده وعقله . فلا اختيار له في أمر يعلم
غايتها التي يتغنى بها .

فلا ينكر ذلك كاء يستطيع أن يتنبأ عن مصير عمله . وهذا لا يمكن أن يوجد
عمله الا الى ما يعتقد أن مصيره أفضل خير له . إذاً ليس الانسان حرًا بل هو مقيد
بالمصير الذي يعتقد أفضله . هذا هو تعليم نظرية القيديين أي منكري الحرية .

٣ - الاعتقاد غير المعرفة

ولكن هل اعتقاد المرأة صائب دائمًا؟ لا يمكن أن ما يعتقد أفضلي خير له
يفضي الى شره . لا يمكن أن تختلف النتائج ظنه؟ لنعد إلى المثل الأول .
سافرت الى بلد المدين وأنت وافقك انك ستقبض الدين ، لأن المدين صادق
الوعد ، وقد عينها الموعد والمعياد . ولكن عرض لك في الطريق صديق
فاغر الله بكأس من الخمرة ، ثم أغراك بقامرة برهة طويلة ففات الوقت . فلما
قصدت الى المدين وجدته قد استبطأك ، فغريب لظنه انك أرجحات استيفاء الدين
الى حين آخر . فهنا تغير ظرفك من الصعب على السكر والقامرة ، ومن وجود المدين
إلى تغييره . فعملك تغير الى جهل وبالتالي تغيرت النتيجة ، وكان فشل بدل تحقيق
الامل . فندمت على ما فعلت

اذاً هنا تعود إلى وجdanك وتقول: لو لم أسكر واقامر لما خبرت مؤمنا . هنا قام
لديك مبدأ الحرية . أما كنت حرا في أن تسكر أولاً تسكر؟ أما عرض لك
أمران : إما أن تستمر في سفرك الى المدين ، أو أن تنصاع لصديقك . أما كنت
يمتنعاً أحد أمرين؟

ان ألم الندم يشهد بسوء اختيار الوجه الواحد، كأن الفرج بتحقق الأممية يشهد بحسن اختيار الوجه الآخر . والاختبار ثبات للحرية . فالحرية ليست أن تفعل ما تشاء بلا قيد ولا شرط، بل هي أن تختر بتعقل الأمر الذي تعتقد أنه أفضل نتيجة . فإذا ساءت النتيجة لم يكن ارادتك ملومة بل كان تعاقلك ملوماً، لأنك لم يحسن الارشاد إلى النتيجة الفضلى ، أو انه كان جاهلا المصير وقلب الغرور إذا كان الانسان اماماً وجهين كل منهما مقرر النتيجة، وأفضلية أحدي النتيجتين على الأخرى مقررة ، فهو بالطبع غير مخير ، وبالتالي ليس حرراً . ولكن من حكم له بأفضلية الوجه الواحد على الآخر ؟ـ فهناك اخلاقه من شهوات وعواطف وأمیال ، وهناك تعلقك الذي في يده ميزان الحق والصواب ، وهناك ظروفه المقابلة التي لا سلطة لها عليها .ـ كل هذه تتنازع الحكم وتقرير الأصوب والأفضل .ـ والفضل عند هذه غير الأفضل عند تلك .ـ وغاية هذه غير غاية تلك .ـ اذاً مما كان الأمر مقرر النتيجة فلا بد أن تجد الإرادة نفسها ممقولة بين هذه المتنازعات ، وطالع اختبار .ـ وهي إذاً حرمة

ـ ـ الافضل مشكوك فيه

واذا لم يكن عند المأمور تردد في الحكم فقد تجرد من النطق والارادة . فهو اذاً حيواناً أو أبله أو بجمون أو سكران الحيوان لا يتزدد في الحكم بأن يفترس حيواناً آخر، ان كان من أكلة اللحوم أو أن يأكل النباتات ان كان من أكلة النبات ، فهو لا يختار عنده ولا حرية .ـ ولكن الانسان وهو حيوان عاقل لابد أن يجد في كل أمر وجهين أو وجهات ، ويزن هذه الوجوه ليحكم في أفضليها ليختاره .ـ فأن خاتمه أمله في الغاية التي ينشدتها لام نفسه، أى تعلقه لأنه ناقص المعرفة فضلاً ، أو لامه لأنه ضعيف لم يتغلب على شهوته أو على خلقه الذي أفضى به الى سوء المغبة

ومهما اتسع اختبار المرء فهناك امور لم يختبرها ولا بد من اختياره فيها
رثى لها يختبرها. ومهما اتسع علمه فهناك امور يجهلها ولا بد من تردد في اختيارها
احد وجوهها دون الآخر الى ان يعلمها. ومهما سمت فضيلته فهناك اخلاقه وشهواته
تتعجب عليه ايضا. فهو في بحر من المتبادرات التي لا بد له من الاختيار فيها

٥ - المسؤولية تقرر الحرية

هيئات 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 مقرراً لما بقي
لزوم للعقل والتعقل والارادة . فلا أفضل واحد ، وهو وحده يدعو الانسان للفعل .
ولو كان اختيار مطلقاً جلياً للانسان لما كان الانسان يضل عنه وما كان متخططاً .
ولو كان الانسان بلا أخلاق ولا غرائز لما كان أيضاً لزوم للتعقل لي درب أخلاقه
وغرائزه ، بل كان الانسان كالحجر يقع الى الارض اذا زال ما يسنده او يرفعه عن
الارض ، اذا لا داعي لحركته غير جاذبية الارض ، او كان كالسيار الذي يدور
حول الشمس بلا حرية ، لانه مضططر أن يخضع لسفن الجاذبية والدافئة والاستمرار
وأخيراً اذا كان الانسان غير حر فما هو مسؤول ، ولا معنى للائهم والصلاح حينئذ .
اذا يكمننا أن نعرف الحرية بانها اختيار بين الأفعال التي تتباين فيها
الحركات من اخلاق وغرائز وتعقلات وتختلف فيها الظروف . فلدي هذه الأفعال
الانسان حرّاً أن يختار فيما هو في مقدوره

واذاً أيضاً الحرية محدودة غير مطلقة . فلا يمكن للانسان أن يختار بين الطيران
وهو بلا جناحين ، وبين المشي وهو ذو قدمين . ولا يمكن أن يختار بين الأكل
والصوم الدائم اذا كان لا يزال طاماً بالحياة . أي أن الحرية لا معنى لها في المستحبلات .
فهي محدودة في دائرة الممكنتات . كذلك لا حرية عند مقاومة الخطر اذا لا بد من

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

بــ حدود الحرية

لكي نعلم حقيقة الحرية يجب أن نعلم دوائر حدودها

١ - دوائر الحرية

﴿فالدائرة الأولى﴾ التي تحصر الحرية هي الاحوال الخارج عن شخصية
الانسان ، والتي لا تأثير له فيها بتاتاً ، ولا قدرة له على تكبيرها أو تغيير شيء فيها .
ففي هذه الاحوال ليس الانسان مسؤولا لانه ليس حرّاً . لا يمكنك أن تقول له
«يجب عليك» لانه يقول لك «لاأقدر» . فيث لامقدرة فلا وجوب . لا حق
لك أن تلوم فلانا لعدم عبره النهر ، لأنها لا يحسن السباحة بتاتا . ولا أن تخرج ربان
السفينة على السفر ، والبحر متلاطم الامواج والعواصف والانواء مهددة له بالخطر .
ولا أن تلوم باني البيت اذا هدم الزرزال البيت . اذاً الدائرة الأولى هي دائرة
المستحبات

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

﴿الدائرة الثالثة﴾ هي القسم الأسلوب من ذاتية الإنسان غير خارجة عنه ولكنها شديدة النفوذ والتى دعلى ارادته . وهي غرائزه وأخلاقه الراسخة كشهواته وعواطفه وانفعالاته الخ . فهذه تضيق دائرة حركته أيضاً إذا يجد نفسه في بعض الاحوال مضطراً لفعل ولو بعض الاضطرار وله عنز أو بعض العنز : فالجوع كافر ولذلك لم ير المسيح أبداً في أن يقطف تلاميذه سنابل القمح ويأكلوها حين جاعوا . وقد يعذر الأب إذا غضب من غيريم ابنه فضر به على الفور ، لأن عاطفته الابوية وانفعاله الغضبي لم يهلا تعقله لكنه يؤثر المساحة على الانتقام

ولكن لأن هذه الدائرة مرسومة في ذاتية الإنسان فهي قابلة للمط والتوسيع بأن يهذب الإنسان أخلاقه ويدمثها ، ويتعود قمع غرائزه ، بحيث تسيطر الإرادة عليها وتكون أكثر حرية في الاختيار . ولذلك يتفاوت الناس في الأمة الواحدة من حيث هذه الدائرة تفاوتاً عظيماً أو قليلاً حسب نمط التربية والتعليم ودرجة البيئة الاجتماعية في الحضارة والرق المدنى . فنجد أفراداً أدمث خلقاً وأضبط للاهواء وأقمع للشهوات من أفراد . وكذلك نجد تبايناً في هذه الدائرة بين الأمم . اذاً في هذه الدائرة تتسع حرية الفرد ، أي ينبعض أمامه مجال الاختيار ، فلما يقول أو يصبح له أن يقول «كنت مضطراً ، أو لم أقدر »

﴿الدائرة الرابعة﴾ هي القسم الآخر على من ذاتية الإنسان المقاومة للقسم الأول من ذاتيته ، وهي تعقله الذى يناهض ثورة غرائزه . وهذه توسيع دائرة حرية بأكثر مما تضيقها تلك ، إذاً كنك أن تقول بن التحمس من النهم : «ألم تشعر بأنك شعبت؟ فلماذا نهمت؟ أما كنت تعلم أن التخمة تضر المعدة وتسبب المرض؟

أليس لك وجدان يصد شراحتك؟»

وهذه الدائرة قابلة للتتوسيع أيضاً كتلك بفعل التربية والتعليم والبيئة الاجتماعية أيضاً . والأفراد والجماعات متباوتون فيها كما تقدم

﴿ الدائرة الخامسة ﴾ وهي الذاتية الأدبية . هي دائرة الحرية العليا التي تدخل بنا إلى منطقة الواجب والحق . في الدوائر الأربع السالفة كان المخطئ 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 الأولى اصطاد زيد حامة عمر : املاكه جائع ولم يستطع صبراً على الجوع إلى أن يجد طعاماً آخر ، أو أنه كان يظنها سائبة ، أو يجهل أنها تخص فلاناً . وأما في الدائرة الخامسة فيصطاد زيد حامة عمر مع علمه أنها لعمرو مع أنه غير جائع ، وإنما يصطادها إذ ليس من يمنعه عن ذلك غير أدبية نفسه . فإذا كان أدبي النفس فيمتنع عن صيدها مهما كانت هناك مغريات له لصيدها

٢ - ذاتيات الإنسان الثلاث

فللإنسان أذىًّاً ثلات ذاتيات متفاوتة في الدرجة : ذاتيته الطبيعية المشتملة على غرائزه وذاتيته العقاقية وذاتيته الأدبية . وسلوكه أو تصرفاته التي هي نتيجة تفاعل هذه الذاتيات فيما بينها وبين الظروف المحيطة به . فكانَ هذه الذاتيات والظروف تصدر عوامل مختلفة القوى والاتجاهات . وبعضها أقوى من بعض ، وبعضها أكثر استمراراً من بعض ، وبعضها ينافق بعضًا . وإنما لابد من حصول فعل كنتيجة لتفاعلها . ولا بد أن يكون هذا الفعل متوجه في جهة العامل المتغلب ، أو في جهة هي حاصل جهات العوامل المختلفة الاتجاه ، حسب سنة الحركة الطبيعية

ولا يصح ذلك فرض أن زيداً من الناس كان في متنزه عمومي يباح فيه شرب الخمر وهو يعلم أن شرب الخمر منكر صحيح وأدبياً . ولزيادة الإيضاح تقيس قوة ذاتياته بالأرقام . فإذا كانت قوة ذاتيته البهيمية الغريزية مثلاً ٣ وقوة ذاتيته العقلية ٣ وقوة ذاتيته الأدبية ٣ كان اتجاهه إلى السكر متواصلاً بين عقله

وأدب نفسه ، فيشرب باعتدال ولا يسكر ، لأن قوته العقلية والادبية ضعفاً فوتها البهمية ، فتستميلانه إلى الاعتدال في الشرب . وإذا زادت قوته الادبية نقصت قوته البهمية بقدر زيادة تلك ، وبالتالي مال اتجاهه عن الشرب إلى الامتناع بقدر ذلك . وبالعكس اذا اشتدت قوته البهمية وضعفت قوته الادبية مال إلى الانفاس في السكر بنفس النسبة

اذاً تصرف الانسان أو سلوكه إنما هو حاصل تفاعل هذه العوامل . ولو لا وجود هذه العوامل المختلفة التي تتنازع وجهاً تصرفه لما كان معنى للقول أنه حر أو غير حر . فوجود الانسان في هذه الدوائر التي تحيط بشخصيته وتحصرها ضمن حدود معينة أوجد حريته . ولو لا هذه الحدود التي نحن بصددها لكان بلا حرية البتة

٣ - ليست الحرية مطلقة

ولعل بعض القراء يتهم أنه لو لا هذه الحدود ل كانت الحرية مطلقة اطلاقاً تماماً . ولتبين فساد هذا الوهم نزيل هذه الدوائر الواحدة بعد الأخرى لنرى ماذا يكون . فلو أزلنا الدائرين الاوليين : دائرة المستحبلات ودائرة المحبولات ، لا يصبح الانسان قادرًا على كل شيء ، أي لكان اما . فاما أن يكون اما شريراً اذا تغلبت غرائزه على أدبية نفسه ، أو اما صاحباً اذا كان العكس . وإذا أزلنا دائرة الثالثة : دائرة الغرائز والأخلاق أيضاً ، أصبح روحًاً أدبية لافعل لها ، اذ لا قوة لها لافعل . وبالتالي لا يبقى محل للحكم على عمله ان كان حسناً أو سيناً ، ولذلك لا يبقى محل القول بحريتها

واذا أزلنا دائرة الرابعة تلاشت الخامسة أيضاً ، لأن القوة الادبية مرتكزة على القوة العقلية . وحينئذ يصبح الانسان جماداً لاحياء متحركة ولا عقل مدرب

لها ، وبالتالي ينافي معنى الحرية عنده كاتفاقه عن الحجر : يصبح بلا حرية البتة كما ان الحجر ليس حراً في ان يرتفع عن الارض أو ان يقع عليها ، لأن ارتفاعه ووقوعه يتوقفان على ناموس الجاذبية والدافعية . فتى رفعته قوة أجنبية ارتفع من غير أن يريد ، ومتي تركته سقط من غير أن يريد

٤ - دوائر الحرية علة وجود الحرية

فاذأً زوال هذه الدوائر المحددة الحرية لا ينفي الى حرية مطلقة ، بل بالعكس ينفي على الحرية بالفناء . وإنما وجود هذه الدوائر المحددة ل الحرية يؤيد وجودها . وكلما زالت دائرة من دوائر الذاتية العليا سقطت دائرة حرية الفعل نفسه . فإذا زالت الدائرة الادبية أصبح المرء انساناً شيطانياً جهنميًا لا يقدر أن يعمل صالحاً بل يصبح عبد شهواته . وإذا زالت الدائرة التعلقية أصبح المرء حيواناً يضطر أن يفعل بما توجبه 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 . ولكنها لأدبية في نفسه صالحة أو طالحة يريد أن يفعله أو لا يريد . فهي الحرية العليا وبها يتميز الانسان على الحيوان لأنها مقدرة عن ذاتية أدبية . فالاسد حر أن يجعل هنا وهناك في البحث عن فريسته ، ولكنه ليس حرًا ان يأكل الفريسة أو لا يأكلها

ففي هذه الدائرة تقسم حرية الاختيار ، ولكن تصيق دائرة المختار . هنا يكذلك أن تقول : أريد هذا الخير ولا أريده . ولكن هذا الخير نفسه الذي أردته أصبح أضيق دائرة . فلا يسوع لك ما يسوع للحيوان الاعجم

ج - هل الانسان مسيء او 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 ينطوي هنا ويصيب هناك ، ويأثم اليوم ، ويحسن عملاً غداً ، بحسب الظروف التي تتغلب عليه ، وبحسب التقلبات التي تطرأ على أخلاقه وعقليته . ولكننا لم نبحث في عمل حياته كوحدة فعالة بذاتها لتعلم هل هو مسيء في هذا الاعمال أو هو مخير . هذه مسألة أخرى تختلف عن مسألة الحرية التي تسلطنا فيها كفاية

قلنا أن الحرية محدودة لأن الاختيار محدود . فانت حر أن تأكل هذا أو ذاك . ولكنك لست حرًا أن لا تأكل اذا كنت متمسكا بالحياة . وانت حر أن تنام في منزلك أو في الفندق ، وعلى الفراش الوثير أو على الحصير . ولكنك لست حرًا أن لا تنام بتاتاً . وأنت حر أن تسعى إلى المال عن طريق العمل الشريف أو بالوسيلة الدنيئة أو بالتعب ولكنك لست حرًا أن تغافل عن جمع المال اذا كانت شهوته شديدة فيك . وأنت حر ان تشم الكوكيين ، ولكنك لست حرًا أن تمنع عنه بعد أن تسلط عادته عليك . وأنت حر أن تهرب دون فلانة ولكنك لست حرًا أن لا تذهب . وهكذا تجد أن هناك أحوالاً وجدت فيها لا اختياراتك في الوجود فيها أو في الخروج منها

٢ - لسيطرة للإنسان على مجرى حياته

ان من ولد زنجيا في وسط أفريقيا ليس ملوماً اذا لم يكن متمنداً . وابن الفقر وال الحاجة غير ملوم اذا لم يتيسر له أن يكون عالماً فيلسوفاً . وولي العهد مخلوق ليكون ملكاً . وشكسبير خلق ليكون شاعراً ، والشيخ سلامه حجازي خلق موهوباً بجمال الصوت ، ومثله أم كلثوم وغيرها . وشارلى تشابلن جاء الى الوجود موهوباً مزية الهرزل . والشرير الحرم كان حظه أن يوجد في بيئة أجرام ، ووارث الثروة حظه أنه غنى . فجميع هؤلاء وأمثالهم قلماً كان لحياتهم تأثير في ظروف حياتهم التي وجدوا فيها . وإذا حللت حياة كل شخص تقريباً وجدت أنها ، كوحدة عمومية ، هي العوبية الأقدار ، ولا شأن لحياته في الاختيار الا في أفعاله منفصلة ، أي في كل فعل منها وحده . وقلما تجد ارتباطاً بين أفعاله بحيث تتسلسل الحرية والمسؤولية فيها .
والآن المرة صائب المسعى دائماً

٢ - الإنسان ألموبة القضاء والقدر

ولأن الإنسان يخطيء مرة ويصيب أخرى ، ويأثم الآن ويحسن عملاً غالباً ،
تبعاً لتقلب أحواله ونفسياته فلا يمكن أن يكون مسيطرًا على مجرى حياته من أول
بلوغه إلى مماته . فكان أنه ملقي في نهر من حوادث الحياة عريض طويل متعرج ،
والتيار والأمواج وخوض الآخرين معه — كل هذه تتقاذفه إلى هنا وهناك
بالرغم من أنه يجاهد إلى أن يصل إلى البر . فقد يصادفه الحظ أن يقذفه التيار
نحو الشاطيء ولكن قد يتتفق وجود بالوعة هناك فتفوض به وترده إلى جهة أخرى
فكانَ بلوغه إلى الشاطيء متوقف على القدر . مع ذلك هو يشعر أنه لا يستطيع
الاتكال على القدر بل يجاهد متوجهًا إلى الشاطيء متخيلاً الفرصة للاندفاع إليه .
فإذا حدث ما قذفه عن الشاطيء كان ذلك من سوء حظه

٤ - التعلم يتنمي القدر

فالانسان في أحوال حياته مسیر غير مخبر بمعنى أنه لا يستطيع أن يجزم بالغاية التي يرمي إليها . وإنما إذا كان يتعرف دائمًا السنن والتواتر الطبيعية والاجتماعية والادبية ، ويختبرها ويحسن اختيار الأفضل فيكون أضمن بلوغا إلى الغاية الفضلى من يسلمه حكم القدر الاعمى ويتكل على البخت أو التوفيق . وحده .

إذاً الانسان مسؤول عن تصرفاته وأفعاله المنفصلة كل واحد منها على حدة . وواكئنه غير مسؤول عن جمل حياته ومصيرها . لأنّه 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 .

تصبح هذه النظرية على اعتبار أن الانسان سليم العقل والجسد بحيث تتيسر له قوة الحكم وينتسبن له التمتع بنعمة الحرية . ولكن هناك أفراداً شاذين أعلاه العقل والأخلاق لا يستطيعون الحكم ولا يحسنون الاختيار ولا يقدرون أن يروضوا غرائزهم ويقمعوا شهواتهم ، ولا تستند لهم عوامل لتهذيب أخلاقهم وتدميشهما . فهو لا 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



الفصل الأول

معنى الحياة الادبية

١ — غاية الحياة الفصوصى

١ — غرض الحياة ٢ — الحرص علىبقاء الفرد الذاتي ٣ — الحرص علىبقاء السلالة

٤ — ادراك الذاتية كمركز الحركة الحيوية ٥ — التزعة الى التماطم — الرقي

ب — المثل الاعلى

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 — جممانية المجتمع

١ — طفولة الاجتماعية ٢ — هل جممانية المجتمع مجاز أو حقيقة

٣ — تطور جممانية المجتمع ٤ — نظرية الانتنانية

ه — مركز القاعدة الادبية

١ — نشوء الحق والواجب ٢ — اصطدام حق الفرد بحق المجتمع ٣ — غريرية الغيرية

٤ — معنى الحق والواجب ٥ — معنى القاعدة الادبية

١- غاية الحياة القصوى

ما هي 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 فقتل الحياة والملذات معها، فكأنَّ الملذات تقضي على نفسها. وهنا يطرأ علينا هذا السؤال: أيُّ الملذات إذاً أفضَّل لنا؟ طبعاً تقول هي تلك التي لا تقضي على الحياة. فما هي إذاً؟ في كل فعل من أفعالنا نرمي إلى غرض يشبع شهوة من شهواتنا حتى العقلة حتى العقلية. فلكنْ نهتدي إلى المادة الفضلى نتمثل شخصيتنا كأنَّها أمر مجرد عنا ونرى إن كانت هذه المادة موافقة أو متنافية أو قاتلة لها. السكر ملذة ولكننا نفتح عنه لأنَّه قاتل لشخصيتنا. ففي كل فعل من أفعالنا نتمثل لدينا تمثَّل شخصيتنا. وادرأ كنا وجودها يستدعينا للتعقل والتدارُر. وهذا الاستدعاء هو التصرف الأدبي الذي نحاول أن نعصمه من الخطأ كل الناس يضعون اللذة هدفًا لسلوكهم. وربما كان بعضهم يجعلونها قاعدة الحياة أو غرضها الأقصى. ولكن المتعقل يفهم أن الحياة ليست وسيلة لإرضاء الشعور المنتشر فيها فقط ، بل هناك أمور أخرى تتضمنها الحياة وترمي إلى تحقيق حركتها الحيوية ، لا بحكم التعقل والارادة فقط بل بحكم الغريرة الفطرية أيضاً . وأهمها :

- أولاً الحرص علىبقاء الفرد
- ثانياً الحرص علىبقاء السلالة
- ثالثاً إدراك الذاتية الأدبية كمركب دائرة الحركة الحيوية
- رابعاً النزعة إلى التمازن

٢ - الحرص على بقاء الفرد الذاتي

الحرص على بقاء الذات هو التزعة الأولى المتضمنة في الحياة . والبقاء أول مرمى ترمي إليه أفعال الحياة الأدبية . ولكن في سلوك المرأة كثيراً من الأفعال التي تضل السبيل إلى هذا الهدف . ولو اقتصر الإنسان على الغريرة الحيوانية العاملة للححرص على البقاء طلباً في يومه الأول ، لأن عقليته أضعفـت هذه الغريرة فيه ، بدليل أن الطفل لا يعيش يوماً بلا حضانة أمـه ، خلافاً للحيوان الأعمـم الذي يتسلـك في حياته كثيراً على هذه الغريرة . فعقلية الإنسان تولـت قسماً كبيـراً من هذه المهمـة وأخذـتـها عن عاتقـ الغريرة . فلا بدـ لهـ من عقلـيـتهـ للحـرصـ علىـ بـقاءـهـ . وهذا الالتزام يـعـينـ فـضـلـ الأـدـبـيـةـ فـيـ الـحـرـصـ عـلـىـ الـبـقاءـ . فـاـذـاـ الـحـيـاـةـ الأـدـبـيـةـ لـيـسـ الـحـيـاـةـ الـبـيـوـلـوـجـيـةـ فـقـطـ ، بلـ هـيـ الـحـيـاـةـ الـعـقـلـيـةـ أـيـضاـ

٣ - الحرص على بقاء السـلالـةـ

الحرص على بقاء السـلالـةـ نـزـعـةـ أـخـرىـ لـلـحـيـاـةـ . وـبـقاءـ السـلالـةـ هـوـغـرضـ لـلـحـيـاـةـ أـعـظـمـ مـنـ غـرضـ بـقاءـ الفـردـ . فـاـذـاـ كـانـ الفـردـ لـاـ يـرـمىـ بـأـفـاعـالـهـ إـلـىـ هـذـهـ الغـايـةـ (ـبـقاءـ السـلالـةـ)ـ بـلـ إـلـىـ مـسـرـةـ نـفـسـهـ فـقـطـ ، فـهـذـهـ المـسـرـةـ تـفـضـيـ إـلـىـ تـلـكـ الغـايـةـ نـفـسـهــ . إـذـاـ كـنـتـ تـنـزـوـجـ لـتـسـرـ نـفـسـكـ بـعـائـلـتـكـ فـهـذـهـ المـسـرـةـ كـافـلـةـ الـحـصـولـ عـلـىـ حـفـظـ السـلالـةـ الـذـيـ هـوـغـايـةـ الـحـيـاـةـ . وـإـذـاـ كـانـتـ الطـبـيـعـةـ قـدـ أـوـجـدـتـ هـذـهـ المـسـرـةـ كـوـسـيـلةـ لـلـحـرـصـ عـلـىـ بـقاءـ السـلالـةـ فـوـجـودـ هـذـهـ المـسـرـةـ لـهـذـاـ الغـرضـ كـافـ لـأـنـ يـعـينـ أـنـهـاـ غـايـةـ أـدـبـيـةـ . فـالـحـرـصـ عـلـىـ بـقاءـ السـلالـةـ إـذـاـ أـعـظـمـ نـزـعـةـ مـنـ نـزـعـاتـ الـحـيـاـةـ الـأـدـبـيـةـ

٤ - إـدـراكـ الذـاتـيـةـ كـمـركـزـ الـحـرـكةـ الـحـيـوـيـةـ

تمـيـزـ الـحـيـاـةـ الـأـنـسـانـيـةـ عـنـ الـحـيـاـةـ الـحـيـوـيـةـ بـأـنـهـاـ تـشـتـمـلـ عـلـىـ ذـاتـيـةـ مـتـصـورـةـ فـيـهـاـ . أـيـ أـنـ فـيـ عـقـلـيـةـ الـأـنـسـانـ صـورـةـ لـذـاتـيـتـهـ . وـلـيـسـ فـيـ عـقـلـيـةـ الـحـيـوـانـ هـذـهـ

الصورة على الأرجح . الإنسان يستطيع أن يقيم في مخيلةه صورة لذاته يجردها عن نفسه وينظر إليها كشخص مستقل عنه وهي التي يسميها (أنا) . ولكن الضمير (أنا) قد لا يكفي لتجريد الذاتية العقلي واقامتها ، كصورة متمثلة في الذهن . وإنما الضمير « أنت » يجعل هذا التجريد حين يخاطب الإنسان نفسه محسباً أو معايناً أو مغرياً أو غير ذلك . فيقول لنفسه : لماذا فعلت هكذا يا هذا ؟ هل أنت مجانون ؟ ففي مخاطبة النفس على هذا النحو يتضح للمرء جيداً إن لذاته صورة في ذهنه كشيء قائم بذاته مستقل عنه . ويشعر أن هذه الذاتية هي المركز الذي تصدر منه أفعاله وترجع إليه نتائجها . هي المركز الذي يقرر الغرض من الفعل ، وهي المركز الذي يتعين نتيجة الفعل ، سارة كانت أو مؤلمة .

في هذه الذاتية المتصورة تجتمع جذور الغرائز والسمجايا والأخلاق تحت سيطرة التعقل . فهي تحرك الأفعال مترسبة نتائجها قبل الوصول إليها ، ممتعة بمسراتها المتصورة قبل الحصول عليها . فتمر كرزاً على هذا النحو إنما هو نزعة أخرى من نزعات الحياة . والحياة تنزع إلى هذا التمركز منذ بدء تكوئها . وتطور الطفل في أثناء نموه إنما هو اتجاه إلى هذا الغرض . فأول ما يبتديء أن يفهمه الطفل هو أنه شيء آخر مستقل عن الأشياء المحيطة به . ومني صار يعبر عن نفسه بكلمة « 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 القصوى وأن الكون خلق لأجله . فكأن طبيعة الحياة تربى فيه إدراك الذاتية بهذا الغرور كالتربية الشمرة الزاهية في كم الزهرة ، حتى متى استقام وجداً له وتحقق وجود ذاتيته كما هي انتقض منه هذا الغرور كانتفاض الزهرة الزاهية عن الشمرة اليابعة بعد نضجها . مع ذلك لا تخلو الذاتية الناضجة من الغرور ، كما ان

الشمرة الناضجة لا تخلو من تلون الزهرة . لأن هذا الاعتداد بالذاتية أو التباكي بها هو نفسه عملية تجربتها التصورى . فالماء لا يستطيع أن يعجب بنفسه إلا حيث يتمثل ذاتية خمسة في ذهنه كـ تمثيل المرأة طيف جمالها في المرأة في هذه الذاتية يختلف الناس بعضهم عن بعض ويتباينون ، وتخالف أفعالهم باختلاف ذاتياتهم . ولذلك تعد الذاتية مركز الحياة الأدبية وأنواعها

٥ - النزعة الى التمازن - الرقي

لا نشعر أننا متباينون عن ماحولنا فقط بل نشعر أننا مسيطرؤن 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 والتعاظم على كل ما حولنا . وهذه النزعة تدفعنا الى ابتكاء أجود الأحوال التي يتضمنها ذلك التعاظم ، أي أن توقفنا الى تحسين أحوالنا الداخلية والخارجية ، وبالجملة توقفنا الى ترقية ذاتينا — هذه النزعة هي نزعة الرقي المتمركة في دائرة " النوع الانساني " بين سائر الدوائر الكونية

في هذه النزعة ، نزعة الاستعلاء والتغفف ، 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 الارقاء 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 تبتعد من الحياة مثلاً أجود

أيضاً . ولذلك ابتدعت الحياة الأدبية . ومنها ابتدعت الحياة الإنسانية العليا . ومن يدرى ماذا تبتدع بعد ذلك ؟

ب - المثل الأعلى

١ - الإنسانية العليا هي المثل الأعلى

إذاً ترى أن معنى الحياة أو الغرض الذي ترمي إليه هو الحسن الأحسن أو الجيد الأجود أو الجميل الأجمل . وقد علمت أيضاً أن الوجهة التي تتجه إليها الطبيعة في حركاتها هي الإنسانية العليا المتكونة من الحياة العقلية الأدبية . فغاية الحياة القصوى كما دربتها الطبيعة إليها هي المثل الأعلى في الإنسانية . وما الإنسانية إلا أجمل جمال عقلي أدبي . والذلة التي تحدث من جراء الحركة الحيوية في اتجاهها إلى هذا المثل الأعلى إنما هي غاية قصوى للفرد ، ولكنها ذرية إغراهية لغاية الحياة القصوى - أي الإنسانية العليا

فمحن نفعل الأمور التي نعتقد أنها أفضل اللذات ، اي اللذة التي ما نفعله لأجلها يؤدي إلى المثل الأعلى . لماذا ؟ لأن هذا الفعل يكفل أولاً بقاء الفرد ، وثانياً بقاء السلالة ، وثالثاً السير في الجهة القويمة إلى المثل الأعلى . فترى أن السلوك الأجود المؤدي إلى اللذة الفضلى هو الذي يؤدي إلى غاية الحياة القصوى التي نحن بصددها ، لا إلى إرضاء شعورنا بالحسن ، ولا إلى إرضاء مشتبهاتنا الشخصية .

٢ - المثل الأعلى ميراث الطبيعة للإنسان

إن إرضاء مشتبهاتنا هذه هو غاية قصوى لنا ، ولكنه ليس غاية قصوى للحياة الأدبية ، بل هو لها ذرية إلى غايتها القصوى التي هي المثل الأعلى في الإنسانية . فسلوكتنا الأجود لا يرمي إلى إرضاء شعورنا فقط ، بل إلى إرضاء الحياة الأدبية بالأولى

لو كانت الحياة قد وجدت لارضاء مشتفيات الذاتية الانسانية فقط لما كان
سنة مثل اعلى . لأن الغاية توقف حينئذ عند حدف الارقاء وبالتالي لا يكون نعمة رقي .
ولكن وجود الرقُّ واطراده يثبتان أن معنى الحياة أو نزعتها ليس إرضاء النفس
بل الرقُّ في سلم المثل الأعلى في الانسانية الجميلة . وما إرضاء النفس الا ذريعة
لهذا الرقُّ . فنحن في سعيينا إلى الحسن الأفضل نسير نحو المثل الأعلى سواء أردناه
نفسه غاية لنا ، أو أردنا لذلة السلوك المؤدي إليه غاية لنا . وكما دعونا من المثل
الأعلى رأينا مثلاً آخر أبعد منه فنسعي إليه . واطراد سعيينا إليه هو الرقُّ .
معنى الحياة الأسمى هو الرقُّ . والانسان أو النوع الانساني مستمر على هذه
السنة . فذاته وعقليته وإرادته إنما هي أدوات هذا السير ، والحياة محركة أو مدرّبة
هذه الأدوات في سيرها . وما الانسانية العليا إلا المثل الأعلى المضمن في
قلب الطبيعة ، وقد خصت بها الانسان ، فهو تراثها

٣ - سنة الحياة

إذاً ، سنة الحياة : أولاً الحركة ، أي فعل شيء : ثانياً كيفية هذه الحركة
التي تعينها طبيعة الانسان النابضة بقوة حركة الحياة . ثالثاً إن ضمانة بقاء الحياة
وجزاءها على هذه الحركة لها إرضاء هذه الطبيعة الانسانية النابضة
فأنت تفعل أفعالك بقوة حركة الحياة ، وتوجه فعالك في الجهة التي تقتضيها نوابض
طبيعتك . واللذة التي تناها من نتيجة فعالك إنما هي جزاء الحياة لك على فعلك .
وبالوقت نفسه يكون فعالك ضامناً بقاء الحياة مستمرة في رقيها إلى المثل الأعلى
يتضح لك مما تقدم أن القاعدة الأدبية ارئيسية ، أي القاعدة الأساسية
للحق والواجب هي أن يكون فعالك متوجهاً إلى غاية الحياة القصوى ، أي الترقى على
سلم المثل الأعلى . فإذا كان فعالك متوجهاً في هذه الجهة كان راماً إلى الحسن

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

جـ- الشخصية الاجتماعية

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

١ - اندماج الذاتية الأدبية 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 تتمرکز فيها الذاتية الأدبية فهي مندمجة في جسم
المجتمع كعضو من أعضائه ، فتفعل أفعالها الأدبية بحسب ما تقتضيه بيئتها .
وت تكون أدبياتها وأحكامها الأدبية مما تقر في هذه البيئة . ولكن نعلم مقدار
اندماج الذاتية الأدبية أو الشخصية الاجتماعية بالمجتمع ونفهم كيفية عضويتها فيه
بحث في مقدار استقلال الفرد عن المجتمع ومقدار علاقته به ، أي إلى أي حد
هو مستقل عن الجماعة ، وإلى أي حد هو مقيد بها

٢ - الإنسان ابن الاضطرار لا الاختيار

يولد الإنسان ولا يلبت يعني وجوده حتى يرى نفسه مقيداً بقوانين وأنظمة
تلزم حريته وتضيق دائرة استقلاله . فلننظر : هل يمكن الإنسان أن يولد ويشب
ويكبر إلى أن يصير إنساناً مسؤولاً وهو في مطلق حريته ؟

فأولاً أنه لا يولد باختياره ، وما كانت له أقل إرادة أو اختيار في مجده إلى هذا العالم . فهو مولد الاضطرار لا الاختيار . ومني ولد كانت ذاتيته كالشمع تنطبع فيها شخصيته ، أو ان شئت أن تقول ان شخصيته الطبيعية تكون كالشمع تطبع فيها ذاتيته الأدبية . فهل في وسعه أن يرسم لنفسه ذاتية أو شخصية خاصة به ، أو أن يطبع نفسه بالشخصية التي يريدها ؟ أو هل يستطيع أن يتندع 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 الى أن يشب ويكبر إنما هو مدين بشخصيته للعوامل الاجتماعية التي تكonna . لأن نفسه مسبوكة بقالب فكرة الاتصال بالاحوال والحوادث الماضية والحاضرة والمستقبلة . فلا غنى له عن الاقتباس من الاختبارات الجارية . فهو يحمل في حياته هذه الاختبارات الماضية والحاضرة ويصوغ شخصيته منها . يقتبس عاداته من ذويه وقبوه كما اقتبسوها هم من أسلافهم ، وينتسب المذاهب التي هبجوها وينبهجونها

٣ - تكون الشخصية من مواد الانظمة الاجتماعية

فمنذ تكون في الطفل عقليته يشرع يقتبس تصوراته محاوله . وأول ما يتناوله هو اللغة . واللغة ليست ملك أبيه ولا هي ميراث له . بل هي نظام اجتماعي كونته الأجيال السالفة والحاضرة . فهو اذا يقتبس نظاماً نظمه المجتمع . ومني انتقل من حجري والديه إلى المدرسة والكلية وجعل يتلقن العلم على اساتذته كان يقتبس علم الأجيال الماضية والحاضرة ؛ لا علم أولئك الاساتذة ، لأنهم هم اقتبسوا منه وأضافوا إليه . حتى الكتاب الذي يدرسه ليس من بنات افكار مؤلفه وحده بل هو زبدة اختباراته واختبارات كثيرين كتبوا قبله . ومني دخل إلى دائرة السعي والعمل كان في مدرسة أخرى يقتبس منها

الختبارات السابعين وال الحاليين . و اذا عمل كان يسبك في اعماله بحمل اختبارات الآخرين على الاسلوب الذي ينهيأ له . ولكنها مهما تفتن في السبك فلا يستغنى عن المواد التي اقتبسها

كذلك اخلاقه الادبية التي يصوغ منها شخصيته انما هي مصوحة من مواد الانظمة الاجتماعية المختلفة . فهو يصوغ نفسيته الادبية من عادات قومه وتقاليدهم ، ومن انظمة المجتمع المدنية والمدنية والادبية والاقتصادية الخ

فترى مما تقدم أنه مدين بشخصيته ليس لوالديه ولا لاساتذته ولا لنزويه الذين يعاملهم ، بل للمجتمع برمتة ، لأن كل فرد مثله اقتبس كما اقتبس . فجيم 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 وماحتوته من المعارف والصور العقلية ، ثانياً الى درجة التعليم التي بلغ اليها الوسط الذي يقيم فيه ؛ ثالثاً الى القوة العقلية التي ورثها من سلطاته » (١)

٤ - تضامن الفرد مع المجتمع

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

(١) عن علم الآداب لوير هـ ص ١٧٣ طبعة سنة ١٩٢١

اتفق عليهما المجتمع . فهو اذاً في سعيه إلى الرزق يتعاون مع الآخرين تحت سيطرة النظام الاجتماعي . حتى الرجال العظام العبريون مهما كانوا مبتكرين ومتفردين إلى حد أن يقال إنهم صنعوا شخصيتهم بأنفسهم لم يستثنوا عن اختبارات المجتمع وأنظمته ، حتى ولو استطاعوا أن يكيفوا 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 ليستثم فيه شخصيته — يحتاج إلى الحيز الاجتماعي

د - جسمانية المجتمع

١ - طفولة الاجتماعية

وإذا تقرر فيما تقدم أن الفرد لا يمكن أن تقوم له قاعدة بذاته مستقلاً عن المجتمع لأنَّه يستمد كل سماته من حياة المجتمع الماضية والحاضرة بل هو عضو متدهج في المجتمع حتى — تبدلونا النظرية الاجتماعية وهي أن المجتمع جسم حي قائم بذاته ذو أعضاء توفرت عليها الوظائف الحيوية القاعدة بعملية حياته . وأعضاؤه هم شخصيات الأفراد الادبية . وإنما هو لم يبلغ في رقيه الجساني إلى الدرجة التي ارتقى إليها جسم الإنسان . فهو يكاد يعادل في درجة درجة الاحياء المائية الواطئة التي إذا قطعها إرثاً إرثاً أصبحت كل قطعة منها حياً قائماً بذاته . ذلك لأنَّ ارتباط أعضائه بعضها ببعض أقل مثانة منه في الاحياء العليا ، ولذلك يمكن تقطيعه كتلك الاحياء الدنيا . فالاجتماعية لم تزل في عهد البساطة أو الطفولة ٢ - هل جسمانية المجتمع مجرد أو حقيقة

وقد يتراهى للناظر في أمر جسمانية المجتمع أنه أمر بمحاري لاختلاف بين الطبيعتين . ففي الجسم الحي كل طائفة عضوية من خليانه مختلف عن الأخرى

بنية كما تختلف عنها وظيفة . والأمر ليس كذلك في جسمانية المجتمع فان كل فرد كالآخر بنية ، ولكنها يختلف عنه وظيفة . فالسياسي والعام والصانع مماثلون 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 بجازية بل هي أقرب الى الحقيقة منها الى المجاز . فإن 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 متتطوراً يقضى هنا بأن تكون جسمانيته متطورة أيضاً حسب سنة الرق ، ولذلك نرى ان ارتباط أعضائه آيل الى المتانة تدريجياً . فمع التادي يصبح هذا الارتباط أشد فأشد الى أن يصبح بتر أحد أعضائه مفضياً الى هلاكه . بل نحن نرى الآن إنه إذا أضرب فريق من العمال عن العمل عرض جميع الأمة لاتهامه .

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 تمادي المجتمع في رقيه على هذا النحو قاربت قيمة الاستقلال الى الصفر .

٤ - نظرية الائتمانية

ترى مما تقدم أن هذه العلاقة الوثيقة بين الفرد والمجتمع جعلت للإنسان

(١) اقرأ الباب الاول من كتابنا علم الاجتماع الثاني

شخصيتين الاولى طبيعية حيوية (بيولوجية) ترمي بأفعالها الى مصلحة الذات . فنبضتها إذاً الانانية ونزعتها الحرص على بقاء الذات الفردية . والثانية اجتماعية ادبية ترمي بأفعالها الى مصلحة المجتمع . فنبضتها إذاً غيرية ونزعتها الحرص على بقاء السلالة أو المجتمع . ولما كان بقاء الذات الفردية متوقفاً على بقاء المجتمع كانت الغيرية آئلة الى مصلحة الأنانية . فالغيرية مشتقة من الأنانية بالرغم من أن الشخصية الفردية مشتقة من المجتمع . لأن نتيجة الغيرية القصوى أو غايتها آئلة الى الذات الفردية . فالانسان يرى في عمل الخير للآخرين وفي خادمة المجتمع لذاته لنفسه . حتى المجرم الذي يعتدي على حقوق المجتمع ويزرع من وجه القضاء يأبى أن يزول القضاء لأنَّه يحتاج اليه حماية حقوقه الشخصية . وفيما هو يختلس من حقوق الأمة يأبى أن تزول أنظمتها التي تكفل له السلامة في الطريق والمنزل وتسهل له الراحة في الاتصال والمعاملة

هـ - مركز القاعدة الادبية

١ - نشوء الحق والواجب

رأيت أيضاً أن هذه العلاقة الوثيقة بين الفرد والمجتمع التي جعلت للانسان شخصيتين متباينتين إنما هي نظام محكم يستلزم وجود حقوق وواجبات متبادلة بين الفرد والمجتمع . والا فلا تثبت هذه العلاقة ولا تقضى الوطر 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 .

والواجب الذي على الفرد هو حق المجتمع . ولذلك كان ثمة حقوق للإنسان وحقوق للمجتمع وواجبات على كل منها

فمن الجهة الواحدة نرى أن الفرد جاء إلى العالم مصطحبًا حقوقاً طبيعية لا يزال يُفرّها النظام المدني وهي كأقرتها قوانين الدول الأساسية ودستورها : حق الحرية الشخصية ، وحق الامتلاك ، وحق مقاومة الضغط ، وحق السعي إلى الرزق . وقد أضافت الأنظمة الاشتراكية إلى هذه الحقوق حق المرأة بالمساواة مع الرجل . ومن جهة أخرى نرى للنظام المدني حقوقاً على الإنسان كالضرائب والسيطرة في مقابل حمايته لشخصه وحقوقه وما يمتلكه

ولكن ربما تمايزت حقوق الفرد وحقوق النظام (أي الحكومة) فقد تلتبس حين يتداخل بعضها بعض ، حتى يكاد يتعدى تحديده كل فريق منها وفصله عن الآخر . وإنما بالاجمال يقال انه بقدر ما تتضخم حقوق الفرد الطبيعية ولا تتصل بنظام المجتمع وحكومته فليس للحكومة حق التدخل

٣ - اصطدام حق الفرد بحق المجتمع

حقوق الفرد وحقوق النظام الحكوي تتدخل في كثير من الأحيان بحيث يتغير التمييز بينها . مثال ذلك أن الحرص على الحياة أهم حقوق الفرد، ولذلك يعد أمرًا حسناً . ولكن إذا تدبرنا حقوق الاجتماع نجد أنها في بعض الأحوال تستغرق حق الفرد حقه بالحياة . ففي حالة الخطر على المجتمع برمهه تصبح حياة الفرد ثانوية عنده إذا كان متذرراً ، ويرى أن اقتصاره على الحرص على حياته وعلى حياة عائلته ليس بالأمر الأحسن ، بل هناك حق أعظم وأحسن منه وهو الدفاع عن المجتمع لدرء الخطر عنه . فإذا كان الفرد حينذاك يخلي نفسه من كل علاقة مع المجتمع كان منتهجاً لأن سلامته وسلامة أسرته تتوقف على سلامته المجتمع .

وكذلك المبرة وان كانت ليست أمرًا أنايًّا بل هي أمر غيري أي انها تتجه لمصلحة الغير فما خلت من كونها مصلحة الذات أيضًا . فحين نرغب في الخير للآخرين يكون فينا شعور بذلك لنا أيضًا . فهذا الشعور هو شيء فينا ينشأه ابغاونا للممثل الأعلى الذي نتوخاه في الحياة . كذلك العطف أو الحب الذي يحملنا على ارادة اخليار من تحبه أو نعطف عليه هو بالحقيقة أمرًا أنايًّا لأنه ينشأ فينا شعوراً بذلك لنا

وإذا كان الأمر كذلك فارتباط الأفراد بالجامعة على نحو ما قدم شرحه يوجب توسيع دائرة حقوق النظام الاجتماعي إلى حد أن تمتد الدائرة كل حقوق طبيعى للفرد كثيراً أو قليلاً . وبالتالي يجعل الادبية أمرًا جوهريًّا للحياة الإنسانية — يحتم على الفرد واجبات لغير نفسه — يقضى بتقديم الغيرية على الانانية .

٣ - غربالية الغيرية

وهذا القضاء الاجتماعي الطبيعي أنشأ على تبادل الازمان في نفسية الإنسان غربالية الغيرية ، أي ارادة الخير للغير كالنفس ، وأنشأ هذا الشعور الباطني في الإنسان بذلك العطف على الغير وبذلك المبرة وعمل الخير للآخرين . ولذلك لا يكون ضيق دائرة الحرية الفردية منفصلاً لسعادته كما نتومه ، لأن اللذة التي يفقدها من نقص أنايته بمجدها في غيريته . واليوم نجد أناساً يستذلون تضحياتهم الشخصية في سبيل خدمة الإنسانية . ورئيس الجامعة الاميركية الدكتور صدح في بيروت مثل واضح على هذا

؛ - معنى الحق والواجب

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

شخصيته قاعدة بتبادل النسبة بينه وبين الآخرين على قاعدة التعاون ، بل هي فاعلة بوقف الذات على فعل الخير للآخرين . ففي ابتنائه الخير للآخرين ينتهي الخير لنفسه . وحينما ينتهي الخير لنفسه وحده مستقلاً يكون منتحرًا . وحين يحب نفسه فقط يبغضها . وحين يحرص على ذاتيته يقدّها . وبالعكس حين يعرض نفسه للضياع في مصلحة الجماعة يجدّها . اذاً هذا منشأ الواجب والحق . ولو لا لزوم هذا التفاني في الحرص على مصلحة المجتمع لما كان الحق والواجب معنى . اذاً موضع الحق والواجب هو في نسبة الجسم الاجتماعي إلى أجزائه ، أو في نسبة الفرد إلى المجتمع . ومعنى الواجب هو الضغط الذي قضى بهتأثير فعل المجموع على الفرد في الظروف السابقة التي تهيا له . والحق هو الحرية التي يمكنها المجموع للفرد معتبراً له بها باعتبار أنه من أجزاءه الحيوية ، هذا هو حق الفرد وواجبه

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

٥ - معنى القاعدة الادبية

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

وهو أمر طبيعي أيضاً انه متى كان الفرد ذو الشخصية الاجتماعية الادبية يعمل لمصالحة المجموع و بالمصادقة لأعمال الآخرين الذين يعملون لمصالحة المجتمع

كانت جميع المبادىء الأدبية كالصدق والأمانة والاستقامة والوفاء قانون حياته
الأدبية وشريعة ضميره الصالحة. وحينئذ قلما يضل السبيل عن كيفية تطبيق أفعاله
على هذه المبادىء.

فترى مما تقدم أن مركز القاعدة الأدبية الرئيسية هو في هذه العلاقة بين الفرد
والمجتمع . وسينجلي لقارئ 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 - الرأي الاجتماعي بين الحقوق والواجبات ٢ - نسبة الحق والواجب
 ٣ - الحقوق والواجبات الشرعية والادبية

١ - الشريعة

١ - نظام المجتمع

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

ونظام المجتمع الجيد أو العادل هو ما يجعل حياة جميع أعضائه الاجتماعية المشتركة سائرة في طريق النجاح ما أمكن . وأما نظامه غير العادل فهو ماخوذ جانبًا صغيراً من أعضائه أن يستعبدوا جانباً آخر أكبر ، بحيث لا يستعنون بهؤلاء

أن يرقوا حياتهم الاجتماعية ويتمتعوا بنصيبيهم من مسارات المجتمع المشتركة وفوائده

فذلك من شأن علم أدب النفس أن يبحث في نظام المجتمع الذي يمس واجبات الفرد ، كأنه يلم بواجبات الأفراد الذين يتالف المجتمع منهم

٢ - منها الشرعية

يزعم كثير من الكتابة أن القوانين والشرائع هي خلاصة العادات والتقاليد . وقد فهم من زعمهم هذا أن القانون والشرعية كانوا قبل العادة أو عرفاً ، أى أن العادة (١) والعرف سبقا الشرعية كصدر لها ، وان الشرعية جاءت بعدهما مستمدّة مادتها منها

ولكن طبيعة كل من العرف والعادة والشرعية تدل على نقيض هذا الزعم . فالعادة والعرف قائمان بين الناس من غير قوة منفذة ، بل يجري عليهما الناس اختياراً من تلقاء أنفسهم . وأما الشرعية والقانون فتنفذها قوة الحكومة، وتحالفهم عقاب . فإذا كان القانون مجموعة عادات يعمل بها الناس مختارين فلماذا القوة المنفذة ؟ أو لماذا يكتف الناس عن العمل اختياراً بحسب العادة متى صارت العادة قانوناً ؟ أو بعبارة أخرى لماذا تصبح العادة ثقيلة على الطبيع متى صارت قانوناً ؟ فترى مما تقدم إن ذلك الزعم باطل . وإذا فرضنا أن القوانين والشريائع نشأت من العادات فهم نشأت العادات قبلها ؟ ولاستقصاء أصل الشرعية نعود إلى النسبة المستحكة بين الفرد والمجتمع ، حيث نجد جذور الشرعية فيها .

٣ - علاقة الفرد بالفرد بواسطة المجتمع

وهنا نخذر القارئ من خاط هذه النسبة بنسبة أخرى بين فرد وفرد وبين

(١) والتقاليد عادات متقدمة . راجع علم الاجتماع المؤلف - الجزء الأول الباب الثاني

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 طريق هذا النظام ، ويتعامل فرد مع فرد بواسطة هذا النظام . وبنال فرد من فرد حقاً أو يؤدي واجباً بواسطة هذا النظام . فالقاتل لا يقتضيه أهل القتيل ، بل حكومة المجتمع ، لأنه يعد مذنبأ لها . والمضوم الحق لا يطلب حقه من هاضمه بل من المحكمة ، والمحكمة تأخذه من هاضمه وترده له . فلو استرد مهضوم الحق حقه المضوم عنوة لعوقب ، لأنه يحسب معتديا على النظام . ولو أبىح لكل شخص أن يسترد بقوته عنوة حقه المضوم اسادت الفوضى في المجتمع . فترى مما تقدم أن علاقة الفرد الاجتماعية الحقيقة إنما هي بالمجتمع لا بالأفراد .

٤ - الشريعة سبق العادة

بعد هذا البيان نعود الى منشأ العادات ثم الشرائع . لا يمكننا أن نتصور أن عادة نشأت في أمة أو قوم أو قبيلة بغنة . لابد أن تكون قد نشأت أولى في جماعة صغيرة جداً ثم اقتنست . لابد أن تكون قد نشأت في الأسرة أولاً حيث هناك رب أسرة ذي رأي حكيم وسلطنة نافذة . رأى مثلاً أن أكل جيفة الحيوان الميت ضارة . خرمها على أسرته وأجاز أكل الذبيح فقط . فهذا التحرير في أمره شريعة ينفذها هو بالقوة . وقد يستحسن أفراد أسرات أخرى هذه الشريعة فيقتبسونها ويعملون بها اختياراً . وقد يقتبسها أرباب أسرات أخرى فيوجبونها فتكون عادة عند بعض وشريعة عند بعض آخرين . فإذا غلب استحسانها ، وأخيراً عممت القوم كلهم وتعمدوها وصاروا يأتونها بلا تكافل صارت عادة فتقليداً ، ولم تبق شريعة . وإنما إذا بقي الناس يأبونها ويشجبونها ، وكان بقاوها يسوء شعائر أولئك

جعلتها الهيئة الحاكمة شريعة منفذة بالقوة . وتبقى شريعة هكذا أمداً طويلاً أو قصيراً إلى أن تعمودها الاجيال وتصبح عادة مستحكلة فيهم يأتونها اختياراً . فقل الحاجة إلى القوة لتنفيذها . وعلى التمادي تتلاشى شرعيتها وتصبح عادة . وربما صارت على التمادي غريرة .

فالعادة بذلت نواة الشريعة أولاً . وقد تكون الشريعة في بدء نشوئها حسنة جداً فلا تلبث أن تذتشر كمادة ، لا كشريعة لاستحسان الجهور لها . فإذا بقي أفراد ينافقونها ويخالفونها اضطر المجتمع أن يعود إلى اشتراكها . وتستمر شريعة أمداً طويلاً أو قصيراً إلى أن يتعمدتها الجهور ويحسب مخالفتها مرة . فيبطل كونها شريعة ، بل تصبح مبدعاً أديباً ينفذ الناس من تلقاء أنفسهم تحامياً للهكرة . هكذا كان ستر العورة في أول الأمر شريعة منفذة بالقوة تحت طائلة العقاب . فلما ترقى أدبية الإنسان المتمدن وصار يستحي من كشف العورة لم تبق حاجة لهذه الشريعة ، إذ أصبحت عادة ثم صارت مبدعاً أديباً .

فترى أن الشريعة نشأت من استحكام هذه النسبة بين الأفراد والمجتمع . لأن هذه النسبة تقضي 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 وتهده بالعقاب إذا نهب تكون في الوقت نفسه حامية مalle من نهب الناهبين . هذا هو معنى تبادل الحقوق والواجبات بين الفرد والمجتمع .

والغرض الذي يرمي إليه العقل الاجتماعي من الشريعة هو حفظ كيان المجتمع ، وضمانه هو الحياة الاجتماعية المشتركة بين الأفراد ، وتطبيع أعضاء المجتمع في طبيعة واحدة لامكان سبکهم في قالب واحد . وهذا السبک يسهل انحدارهم في المجتمع وإحكام ارتباطهم فيه .

نقدم الآن إلى موضوع نفوذ الشريعة . فهى ، أو الانظمة الاجتماعية عموماً ، تستمد قوتها من متنانة النسبة بين الأفراد والمجتمع : وبقدر هذه المتنانة تكون قوتها ونفوذها . ولما كانت هذه المتنانة مختلفة ومحدودة ، أى غير مطلقة ، كان تنفيذ الشريعة محدوداً أيضاً . فلا تتوقع أن تتفقد كأنها شريعة الجاذبية أو الكهرباء . بل هي مرنة . فتكون في أحوال أقل أو أكثر عنفاً منها في أحوال أخرى ، وتكون عند أمم أقوى منها عند أمم أخرى . فالقبائل الرخوة الارتباط قليلة الاحترام للشرايع . والجماعات الفوضوية لاسطة النظام فيها . وحيث تكون النسبة متينة وبعض فئات المجتمع متبردة على الشريعة تكون الشريعة عنيفة . وحيث يتعود الجمهور النظام ويتعقل مصالحه بحكمة يطيع الشريعة عن طيب خاطر فتتوارى قوتها .

إذاً قوة الشريعة تتوقف على المشادة بين فئة من أفراد المجتمع ونسبة جميع الأفراد للمجتمع . ولما كانت الحياة الاجتماعية كثيرة التقلب والتغير يقتضي سن التطوير كان لا بد من نشوء أساليب للحياة مختلفة تستلزم أن يتبعوها الجمهور . وهيهات أن يتبعوها سريعاً لأن الرأي العام ينتشر ببطء كل . ولذلك لا بد من اجراء هذه الأساليب باقتسامها شرائعاً . وتُعمَد هذه الشرائع في أول الامر بعنف لما فيها من مناقضة للمألوف ومن مقاومة للحرية الفردية . ثم على الم vadidi يتبعوا الجمهور الاسلوب الشرعي فتحول الشريعة الى عادة ثم الى مبدأ أديبي كما قدم القول .

فالشريعة وقر على الطبيعة البشرية ، ولكنها ضرورة للحياة الاجتماعية . وعلى الم vadidi يخف وقرها . ما يفعله الانسان في أول الامر خوفاً من العقاب يصبح مع

الزمان يفعله بحكم العادة ، وأخيراً يفعله بداعف الارادة الادبية . فالشرعية تنشأ أولاً ، ثم تليها العادة ، ثم تأتي الفضيلة أخيراً .

هكذا الحشمة كانت في أول الامر شريعة ثم صارت عادة والآن هي فضيلة فإذاً حيث تستتب الفضيلة تقل الحاجة إلى الشريعة . لأن الفضيلة ، وهي سحرية في النفس ، تقوم مقام الشريعة في الإيجاب والمنع . وهي كنور المهدى للضمير تساعد في تمييز الحقوق والواجبات . فالنفوس الراقية في سلم الادبية الى المثل الاعلى تقدس هذه الحقوق والواجبات وتقوم بها من تلقاء نفسها . والنفوس القليلة الرق تقوم بها بحكم الشريعة الى أن تتعود لها وتصبح سجيماً فيها

ب - الحقوق والواجبات

١ - الرأى الاجتماعي يعين الحقوق والواجبات

إذا كان الرأى الاجتماعي عاماً ، أو ندرت فيه المعارضة ، أصبح الحق والواجب المعينان عادة . وإن كانت المعارضة فيه كثيرة شديدة فلا بد أن يحدث أحد أمرین : إما أن تقوى المعارضة فتسقط العادة الجديدة وتتلاشى ، وتلاشیها دليل على عدم صلاحیتها في الظروف التي نشأت فيها . وإن كانت المعارضة قليلة والرأى الاجتماعي غالباً فيسن لذينك الحق والواجب شريعة . فإذاً الرأى الاجتماعي كبيراً أو صغيراً يعين الحقوق والواجبات . والرأى العام أو الاجتماعي الغالب يسن شريعة الحقوق والواجبات

٢ - نسبة الحق والواجب

و بين الحق والواجب نسبة متنية لا يمكن نفيها . لأنه بنفيها ينتفي كل من الحق والواجب انفسها - هي نسبة كنسبة الإيجاب والسلب ، أو الدفع والجذب

أو الاخذ والعطاء . فإذا كان هناك آخذ فلا بد أن يكون منه مُعطٍ . وليس الامر هكذا فقط ، بل اذا اخذ الآخذ شيئاً فلا بد ان يعطي شيئاً آخر مكافئاً له ، فما يأخذ المُعطى الشيء في مقابل ما أُعطي ، أي ان كل شخص آخذ و مُعطٍ . فإذا توجد نسبتان : نسبة بين الشخصين المتبادلين ، و نسبة أخرى بين الأمرين المتبادلين . وهذا قلنا ان هذه النسبة مردودة بين الحق والواجب ، تجعل ارتباطهما متيناً جداً بحيث يستحيل انفكاكها ، وفي الوقت نفسه تضمن التوازن بين الجانبين فكل حق يجلب معه واجباً على صاحبه ، كما أن كل واجب يحمل حقاً من فرض عليه هذا الوجب .

وطرفاً الحق والواجب هما الفرد والمجتمع . لأن النسبة التي بينهما كما عرفناها آنفًا هي أساس نسبة الحق والواجب : أي أن المجتمع مسؤول عن الحقوق التي للأفراد ، كما ان الواجبات على الفرد مفروضة عليه من قبل المجتمع . وأما الحقوق والواجبات التي بين الأفراد فثانوية في الأهمية

٣ - الحقوق والواجبات الشرعية والادبية

ثم (١) إن من هذه الحقوق والواجبات الثانية في الأهمية ما هو شرعي ، أي انه ينبع بقوة النظام الاجتماعي (الحكومة) ، لأنه لم يصبح عادة يأتيها الناس اختياراً . ولا بد من تنفيذه لأن ضروري لحياة المجتمع ورقمه . ومعظم هذا الضرب من الحقوق والواجبات هو ما يخص العلاقة بين الأفراد ، وعليه يتوقف حفظ الأمن ، والسلامة من الفوضى ، والحرص على جرى النظام في مجراه . (٢) منها ما هو أديبي يترك أمر تنفيذه لأديبة النفس الراقية ، ومعظمها يخص العلاقة بين الفرد والمجتمع . وهذا توسل فيه لقلة الخطر من التساهل

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

ولكنها لا توجب على صاحب الملك أن يستعمل ملكه بمكنته بحيث أول لفظ
المجتمع . فالفرد حرٌّ قانوناً أن يستعمل ملكه كما يشاء . ولكن أديباً ليس حرّاً
في ذلك ، بل عليه أن يستعمله بالأسلوب الذي ينفي المجتمع ، أو لا يضر به على
الأقل . فليس للغنى أن يبدِّل أمواله في اللهو والبذخ الخليع والفحش ونحو ذلك
لأنه يكون حينئذ مرضياً في جسم المجتمع . كذلك ليس للتاجر الذي قضى
الأحوال بأن يقع في قبضته وحدها صنفٌ من السلم أن يحبس هذا الصنف عن
الناس لكي يتمنى له أن يضاعف الثمن ، مع أن الموجود منه يزيد على المطلوب .
ولا يحق لصاحب القدر الكبير من الاراضي أن يعطى بعضها لكي يتمنى له أن
يرفع أجراً البعض الآخر

إذاً حقوق الإنسان تقتصر على الأشياء التي يصح لأجل خير المجموع
العلم أن يمتلكها . ولا أنه يمتلكها على هذا الاعتبار هو ملزم أديباً أن يستخدمها
لأجل الخير العام . فالإنسان بمحض ذاته ليس له من حق بتاتاً . وإنما لأنه جزء من
المجتمع هو ذو حق فقط بما يستطيع أن يستعمله بالأسلوب يتفق مع الخير العام .
فإذاً الحقوق هي منح من المجتمع للفرد . ولذلك ليس للفرد مطلقًا الحرية في
التصريف فيها

وفيما يلي أهم الحقوق الرئيسية التي تمثل للذهن قبل الواجبات التي تصبح بها
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 الإنسان هو أن يعيش . وهو يكتسب هذا الحق من كونه شخصاً اجتماعياً محظياً عليه أن يكون عضواً في جسم المجتمع . وغاية المجتمع استمرار البقاء ، فهو إذاً ذو حق بالبقاء في مقابل حتمية عضويته هذه . بهذا الاعتبار يسوعه أن يضحى بحياته لأجل بقاء المجتمع . وفي ماسوى ذلك لا يسوع . وهذا يعد الانتحار في نظر بعض المفكرين جريمة . فلا يسوع للإنسان أن ينتحر لأن انتحاره لا يوافق مصلحة المجتمع . وهو لم يعط حق الحياة إلا على اعتبار أنه يستعمله خلير المجتمع العام كما تقدم القول .

ولما كانت غاية المجتمع استمرار البقاء كما علمت ، واستمرار رقيه سنة له ، وجب على المجتمع أن يكون ضديناً جداً بحياة الأفراد ، فلا يسمح بتضحيتها إلا اضطراراً . لذلك لا يسوع للدولة المتقدمة التي تشبعت بروح الأدبية إن تفرط بحياة أفرادها في الحروب . فلا تثير حرثاً لاي سبب سوى الدفاع عن سلامه المجموع إذا تعرض للخطر . فكل حرب سببها المطامع الاستعمارية ونحوها

انما هي بلاشك جريمة ، لا تغتفر لانها تفريط بحق مقدس ، وهو حق الحياة ،
لأجل مطامع غير جائزة ولا هي حلال . ولو كانت الامم جماء تعرف أنها
بالحقيقة أعضاء لجسم المجتمع الانساني الاعلى لكيانت تعرف بان كل حرب
على الاطلاق جريمة .

يتدنىء حق الفرد بالحياة منذية كون جنيناً ، وان كان لا يعلم هذا الحق ولا
يفهمه . لأنّه منذ تكون طرق يصير عضواً في جسم المجتمع كما كان غيره قبله .
وينتظر ان يتضج ويصبح عضواً عاملاً في المجتمع كأنضج غيره . وما تكون
المجتمع من أعضاء كانوا ناضجين قبل أن يتألف منهم ، بل من أعضاء نضجوا
عن يده وبفضلـه وتحت حمايته . ولهذا يعد الاجهاد القهري لغير سبب
صحي جريمة .

وربما توسع بعض الأدبـين في هذا الموضوع فجعل الامتناع عن العمل
تداركـاً لكتـرة البنـين جـريمة أـيضاً . على أنـ هناكـ مبرراً لهذا الامتناع وهو ضيق
دائرة الرزق بحيث لا يتـسنى للعدد الأـوفر من أـعضاء المجتمع أنـ يعيشـوا معـاً
أـصحابـ أـقوـاءـ كـما تقتـضـيـ الحـيـاةـ الـاجـتمـاعـيـةـ .

هذا الحق يجلبـ معـه واجـبيـنـ مقابلـينـ لهـ : الأولـ الواجبـ الشـرـعيـ وهوـ
المـصـوـغـ صـيـاغـةـ سـلـبـيـةـ «ـ لاـ تـقـتـلـ »ـ بلـ يـحـبـ أـنـ تـحـاذـرـ مـنـ أـنـ تـقـتـلـ شـخـصـاـ آخرـ
وـانـ تـعرـضـ حـيـاةـ آخـرـ لـبـلـاكـ ،ـ وـالـآـ تـقـاصـ أـوـ تـعـاقـبـ .ـ فـلاـ يـسـوـغـ لـأـحدـ أـنـ يـقـتـلـ
آخـرـ مـعـمـاـ كـانـ الدـاعـيـ ،ـ حـتـىـ وـلـوـ كـانـ الـآـخـرـ قـاتـلاـ .ـ وـانـماـ يـسـوـغـ لـالـمـجـتمـعـ فـقـطـ أـنـ
يـقـضـيـ عـلـىـ الـقـاتـلـ بـالـمـوـتـ لـاـعـتـبـارـ أـنـهـ عـضـوـ مـرـيـضـ فـيـ جـسـمـهـ ،ـ وـقـدـ يـخـشـيـ اـنـ
يـعـرـضـ حـيـاةـ الـجـمـاعـةـ كـلـهاـ لـلـخـطـرـ ،ـ فـيـبـرـ منـهـ

أما الـوـاجـبـ الـأـدـبـيـ فهوـ أـنـ يـحـافظـ الـفـرـدـ عـلـىـ حـيـاتـهـ كـأـنـهـ لـيـسـ مـلـكـهـ وـحدـهـ

بل هي وديعة عنده من قبل المجتمع . وعليه أن يحرص على نوها وتقديمها في
العاافية وسلامتها من الأمراض . وأما تفريطه بحياته وصحته وسلامته فيعد
أثماً أديباً . وفي بعض الاحوال يعد أيضاً جريمة شرعية يعاقب عليها كإعاقب
شارب الخنزير في أمبركا ومستعمل المخدرات (الكوكايين والمورفين الخ)
في مصر .

٢ - حق الاسترزاق

ولا يخفى عليك أن واجب الحرص على الحياة وسلامتها وصحتها وعايتها
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 لتتحول المجتمع ممله . ولكن المجتمع لعيوب فاضحة في
أنظمته الشرعية لا يطلق هذه القاعدة ولا يجعلها مطردة ، بل يسوغ لمنه من
الكسالى أن يعيشوا عالة على المجتهدين ، بل يسوغ لهم أن يتصدوا دماء هؤلاء .
وسبب هذا العيب في الانظمة الشرعية هو ضعف الروح الأدبية في المجتمع .
فإذا لم تكن الشريعة معتمدة عن أدب النفس فلا تسلم من التغرض والغبن والخيف
وسائل العيوب .

فواجب السعي والعمل للقيام بأزد الحياة يستلزم حق الفرد بالاسترزاق ،
وقد كان هذا الحق غامضاً من قديم الزمان ومنكراً حتى هذا الزمان الحاضر ، لأن
الرزق كان ولا يزال إلى اليوم متنازع الأفراد والأمم ، فلا ينال الرزق إلا من
يتيسره تمازعه . ولما اجتدم هذا النزاع في عهد تقدم الصناعة الآلية والتقني
المالي صارت وسائل الرزق نفسها متنازع الأفراد أيضاً ، وصار المتمويل مالكا
أعناء المسترزقات ، فيمنحها من يشاء أو يمنعها عن يشاء ، ومني شاء . ولذلك تحوم

صرخة أصحاب الدعوة الاشتراكية حول نقطة حق الاسترزاق ، أي ان يكون الاسترزاق حقاً لكل فرد على المجتمع أو على الحكومة التي تدير المجتمع . ولا يتسنى الحصول على الحق الا بحيازة الحكومة جميع ضروب الاعمال لكي توزعها على العاملين . وهذا هو النظام الاشتراكي بعينه . لذلك بعد هذا الحق ضائعاً مادام النظام الفردي مستمراً . وأما اهتمام بعض الحكومات أو بعض الجمعيات أو بعض أصحاب الاعمال في إيجاد أعمال العمال العاطلين في بعض الأحيان فلا يعد تسليماً بهذا الحق للمسترزقين أو تقريراً له كحق شرعي ، بل يعد من قبيل الاحسان والرحمة . ولا يعد حق الاسترزاق شرعاً إلا حين يصبح شريعة على نحو ما نقدم .

٣ - حق الحرية

لقد علمنا فيما مضى ان تحقيق المثل الاعلى الادبي يتوقف على اراده الفرد الحسنة . ولذلك يجب أن يكون الفرد حر الارادة 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 مرفقاً للحق بالحياة . ولكنه في تاريخ التمدن جاء متاخراً عنه . وبعد 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 لـكل فرد .

ولكن بقي الى الان نوع من الرق لا يقل حيفاً عن الرق المعروف ، وهو رق العامل لصاحب العمل ، وتدخل المتمول في حرية العامل في دائرة سلوكه للحرص على حياته . وقد بحثنا مليأً في أن الحرية المطلقة مستحيلة اذا لا يستطيع الانسان أن يفعل كل ما يلزمه أن يفعله . فحق الحرية الذي يجوز للانسان أن يتمتع به

منحصر في دائرة عمله الذي يرمي إلى ترقية نفسه بحسب سن المجتمع .
وحق الحرية هذا يوجب على الفرد أن يستعمله في الغايات الحسنة المعقولة
لكي يكون عمله مطابقاً لمصلحة المجتمع ، وبشرط ألا يعرقل حرية الآخرين
أو ينقضها إلا إذا كانت هذه العرقلة مساعدة للآخرين في ترقية أنفسهم الأدبية .
فيتحقق لك أن تحول دون انفاس شخص في الفساد أو أن تمنع استعباد شخص
آخر أو أن تقاوم استبداد الظالم أو أن تبتلي الدعاية أو نحو ذلك .
وحاصل القول أنه يجب عليك أن تعامل الأشخاص كأشخاص اجتماعيين
لا كائنات أعمدة أو سلع .

٤ - حق المساواة

هذا الحق يتصل بحق الحرية . وهو ناشيء من نسبة الفرد للمجتمع كعضو
فيه . فإذا كان كل فرد جزءاً من المجتمع لازماً له فهو كغيره ذو حق بالتمت بمجموع
مزایا المجتمع ، كما ان عليه واجب الخضوع لانظمة المجتمع كسائر الأفراد . فكما
إنه مساولهم في هذا الخضوع يجب أن يكون مساوياً لهم في التمتع بنعمات المجتمع .
لابختلف عنهم إلا بقدر ما يستحقه من هذه النعمات .

لم يكن هذا الحق معترفاً به حتى القرن الأخير . فقد كان طبقة الأعيان
امتيازات ليست للعامة . وبعد الثورة الفرنسية صُرّح بحق المساواة (والحرية
والأخاء) للجميع . وكان هذا الحق مقصوراً على الذكور إلى عهد غير بعيد . وأما
الآن فقد أخذت معظم الأمم تحيزه للنساء أيضاً .

٥ - الحق السياسي

حق المساواة جزء معه الحق السياسي ، وهو أن تكون الآلة السياسية مداراة
بارادة الجمهور لا بارادة أفراد ممتازين . وقد تأيد هذا الحق في نوع الحكم الديموقراطي
المستند على الرأي الاجتماعي الغالب . وبهوجب هذا الحق صار لكل فرد حق
(١٣-٢)

الانتخاب . ولكن لا يزال في جانب من الام غير معلق . في بعضها يحرم منه فريق من العامة كم منتخبين ومنتخبين ، وفي بعضها يحرم فريق كم منتخبين فقط . على انه كحق ادبي يجب أن يعم كل فرد بالغ ذكره وأنثى

٦ - حق التعليم

تأخر ظهور ذينك الحقين السابقين بسبب تأخر تعميم التعليم . لأن الاهلية لها تستلزم المعرفة . فكان يُحرم منها من كان عديم المعرفة أو قليلاً . ولذلك لكل فرد حق بالتعلم لكي يحصل عليها ، مادام هو جزءاً في ذلك الكل ، وعليه من الواجبات والخضوع للنظام كماعلي غيره . لكن فرد حق أن يتعم من علم الجماعة بقدر طاقته ، والا كان مغبوناً في تحمله المسؤلية وهو محروم حق التأهل للقيام بها . ومن الظلم أن يماقب المذنب عن جهل . نعم إنه لا يتيسر لكل فرد أن يزكي جميع المعارف وإنما له الحق بأن يجد جميع وسائل التعليم متيسرة له . فيتناول منها ما يستطيعه . لذلك جعلت الامم الراقية التعلم إجبارياً وبجانبها في الدرجات الأولى ، لأنها اعترفت بهذا الحق العام . وكما ان الفرد حقاً بالتعلم عليه واجب أن يتعلم ، فإذا أبى أن يتعلم كان خلافاً بواجبه .

٧ - حق الملكية

مادام النظام الاجتماعي فردياً لا اشتراكياً ، والأفراد مضطربين إلى تنازع الرزق أو للتراحم في أبوابه ، فالفرد حق فيما يحصل عليه من عقار أو مرفق لقاء عمل يعمله . وللنظام الاجتماعي أن يحسم له هذا الحق . والاً فإذا حُرم حق امتلاكه ما يحصل عليه فلا يستطيع أن يكون جزءاً صالحاً في كل المجتمع ، ولا يستطيع أن يسعه ويحمل إلى المثل الأعلى الادبي الذي عليه أن يوجه مساعيه إليه . وهذا الحق يوجب على الفرد أن يستعمل ملكه بأسلوب يطابق مصالحة المجتمع ولكن هذا الحق يسقط إذا كان النظام اشتراكياً ، إذ يصبح العقار والمرافق

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

٨ - حق التعاقد

كذلك مadam النظام فردياً فالفرد حق التعاقد مع فرد آخر وعلى كل منها واجب تنفيذ العقد للأخر . 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 للأخر ، أو أن يكون أحدهما مغبوناً فيعطي أكثر مما يأخذ ، أو أن يكون التعاقد على أمر مما يستحيل أو يتعدى على أحد الفريقين أن ينفذه . فلا يجوز أن تعدد اتفاقاً مع عامل على أن يشتغل في النهار ساعات أكثر مما نستطيع القوة البشرية أن تفعل . ولا تصح المعاقدة مع غلام غير بالغ . كل هذه العقود باطلة ، لا لأنها غير شرعية فقط ، بل لأنها غير أديمة لما فيها من الحيف والغبن .

٩ - حق المعتقدة

وهناك حق حرية الفكر والرأي . وهو حق ممدود . فيجوز لكل فرد أن يعتقد ما يشاء . والاختبار كفيل بأن يقر صواب عقيدته أو ضلاتها . وله أن ينشر عقيدته ، إذا لم يكن في نشرها ما يقلل نظام المجتمع ، ويؤدي به إلى الفوضى ، أو إذا كان فيها ما يناقض المبادئ الأدبية التي رسخت وأصبحت من أركان المثل العليا .

حرية الفكر وirth الرأي شأن في رق المجتمع ، لأن التطور الاجتماعي السائر إلى المثل الأعلى إنما هو نتيجة ما يدخل إلى المجتمع من الآراء الجديدة التي تفتح العادات والتقاليد . ولا خطر من اطلاق حرية الرأي مadam هناك عقل اجتماعي يزن ، ورأي عام يؤيد أو ينبذ . وأما قتل حرية الفكر فيبني المجتمع بالجمود

والسكون . والسكنون بؤرة للتعفن . فاستعمال المخراقات والاضاليل حول التقاليد المتقدمة عفونة تردد المجتمع الى الوراء وتبعده عن المثل الاعلى

١٠ - حق الطفولة

للأطفال الذين يتأبهون لأن يكونوا أعضاء صالحين في جسم المجتمع حقوق ينحولهم ايها هذا التأهب . هم ضعاف قاصرون يحتاجون الى الحضانة والتربية والتعليم . أما الحضانة في عواطف الوالدين ما يكفي لها . وأما التربية والتعليم فهما حق الأطفال على المجتمع برمتها . لذلك جعل التعليم اجبارياً وبمانياً ، بحيث لا يعذر الوالدون اذا قصرروا عن تعلم اولادهم ، ويعاقبون اذا منعوهم عن التعلم . كذلك الأطفال حق الحماية من الاجهاد قبل النضوج . فلا يجوز أن يستخدموا في عمل في وقت القصور لثلا تستنفذ قواهم ويتوقف نوهم ولئلا يحرموا حقهم من العلم .

١١ - حق الجمهور على المجتمع

للحجمهور الذي ينبعض 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 تقى صحة الجمهور من الاوبئة بالطرق المختلفة ، وكحق توفير المترزهات العمومية وتنظيم المدينة ونظامها الى غير ذلك مما لا يتمنى الفرد أن يقوم به ، وكحق تلافي الحوادث الخطيرة والكوارث ونحو ذلك مما لا داعي للتبرسط به وهو معروف .

هذه أهم الحقوق والواجبات فإذا تأملتها فهمنا أن محمل معناها هو أن لنا حقاً بالوسائل الازمة 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

أ - طائفة الواجبات

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

ب - اعتبارات أخرى في الحقوق والواجبات

- ١ - تقادم المدحوق والواجبات ٢ - المبدأ الادبي الاعلى ٣ - تفصيل الواجبات
 ٤ - أديبة الواجبات ٥ - الواجبات المرفقة

أ - طائفة الواجبات

بحتنا في ماتقدم في رئيسيات الحقوق الى للفرد تجاه المجتمع ، وهى الحقوق
 التي تمثل للذهن قبل الواجبات التي تصاحبها . وزناها بلي نبحث في الواجبات
 الرئيسية التي تمثل للذهن قبل الحقوق المرافقة لها

١ - شرعية الواجبات

الواجبات الشرعية القديمة مصوغة في وصايا أميرية ونهائية ، كما نرى نماذجها
 في لوحى موسى الحجريين وفي غيرها من شرائع الأمم القديمة والحديثة مصوغة
 بصورة شرطية وجواب الشرط هو العقاب ، كقولك : من يقتل يقتل . فهي شرائع
 مكتوبة محددة . ولهذا توسعنا على تمادي الزمان حتى ملأت مجلدات . ومع ذلك
 لازالت ناقصة وذات عيوب ، لأنه يتعدى بل يستحيل أن تتجدد قواعد شرعية

أو مبادئ قانونية أو مواد شرائع تشمل كل حادث من الحوادث الاجتماعية ولا سيما في هذا العصر الذي تعقدت فيه علائق الأفراد والامة تعقداً شديداً؛ ولذلك لاغنى عن الاتجاه إلى مبادئ أدب النفس أو أولياته لتصحيح الحكم حتى في المحاكم القضائية، كما انه لا بد من انتداب الضمير لتركيمة الحكم

فواجبات الفرد إنما هي زبدة أوليات أدب النفس ونهرة مبادئه . ومصدر هذه الواجبات كمصدر تلك الحقوق التي تقدم البحث فيها، أي النسبة التي بين الفرد والمجتمع . هي واجبات الفرد نحو النظام الاجتماعي . ومنها تشتق الواجبات المتبادلة بين الأفراد يحسب العلائق والنسب المتبادلة بينهم . وبقيام الفرد بهذه الواجبات يتيسر المجتمع أن يستمر في رقيه مغدقًا المسرات والنعم على أعضائه

٢ - واحد احترام النظام

ان قيمة القوانين القضائية والادارية وفاعليتها تتوقفان على حماية الجمود على نظامه الاجتماعي . فيحيث لا يحترم النظام تضعف سلطته وتختيب فاعليته . فإذا كان الجندي لا يخضع لأمر قائده تضعف قوة الجيش حالاً . وإذا كان ينفذ أمر قائده ولو كان خطأً كانت كتلة الجيش متينة وقوته عظيمة . فالاحترام النظام كالحب لا يؤذن بالانتقاد او الاعتراض او التدخل ، بل يوجب الطاعة عند طلب التنفيذ . وإذا كان ثمة خطأً في نظام او ان النظام يقبل نقداً او اعتراضًا فالمهمة الاشتراكية ان تنفتح . لذلك يجب ان نحترم المحاكم حتى ولو كان غير اهل للاحترام ، لأننا نحترم فيه شخصية المجتمع . وكذلك نحترم المحاكم ونحترم القضاء ونطاعة السلطة التنفيذية كالشرطة ونحوها . وليس ذلك فقط بل يجب ان تنفذ القوانين الادارية من تلقاء انفسنا من غير ان تكون ثمة عين الشرطى مراقبة لنا ، وان ندفع المكوس المفروضة بكل طيبة خاطر ، وان نتجنب كل سلوك يعرض الامن العام

للخطر او الفوضى — بحسب ان نفعل كل هذه ونحوها حتى ولو كان في بعض
الأنظمة التي توجّها خطأ او جور او حيف . ن فعلها ما دامت في مقام التنفيذ
حرصا على سلامة المجتمع . وانما انا ات نسعى لتنفيذها بالأساليب
الشرعية القانونية .

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

٣ - واجب احترام رأى الاكثرية

كثير من الانظمة او القوانين لا تتوافق مصلحتنا كأفراد او قد تضرُّ بنا او تختلف
أميالنا او اذواقنا على الاقل . ولذلك يمكن ان نظّمها خطاء او ضلالاً او أن فيها
غبناً وحيفاً . وربما كان ظننا صائباً . وانما لأن الانظمة تتقرّر بحكم رأى الاكثرية
تحجب اطاعتها احتراماً لرأى الاكثرية . الا اذا قبضت أقليّة على زمام السلطة
واستبدت فيسوغ التمرد عليها . واما ما يتقدّر بحكم الاكثرية فلا بد من احترامه
حرصا على سلامة المجتمع واستمراره في سبيل الرق والنجاح . لانه لا برهان على
حقانية الحق او عدالة العدل أقوى من قرار الاكثرية . وليس في الامكان
تنفيذ حق لم تقرره الاكثرية . فإذاً لضمانة سلامة المجتمع يجب احترام رأى
الاكثرية .

ترى نتيجة هذا الاحترام في القارة الاميركية . في الولايات المتحدة اول
من يبادر لتهيئة الرئيس الجديد الذي فاز في الانتخاب هو خصمه ، دلالة على
خضوع جميع حزبه لقرار الاكثرية . وأمامي 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

لآخرمة لا كثريّة . وهذا نرى الفرق في الرق بين الولايات المتحدة والجمهوريات الوسطى كالفرق بين السموات والارض

وهذا الواجب يخول حق المساواة بين الا كثريّة والاقلية في جميع الممتعات التي تناول عن يد السلطة التي في قبضة الا كثريّة

٤ - واجب الحرس على نجاح المجتمع

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

فالاغنياء الوارثون الذين قيس لهم نظام الاجتماع الفردي أن يحصلوا على ثروات طائلة بلا بذل تعب في مقابلها اذا لم يستخدمو اموالهم في أعمال ومرافق يسترزق منها آخرون ، وفي مشروعات خيرية كما فعل ركفلر وكارنجي وكما يفعل الآن فورد واخراجهم ، بل اذا جعلوا يبذلونها في الاهو والبطالة والفساد والمداراة ، كانوا أعظم الجرميين وكانوا يستحقون الشنق . ان استفحال هؤلاء ووفرة عددهم توسيع تفضيل النظام الاشتراكى وتبهر نشاط الاشتراكين

برق جيدتك تأكل خيرك : اول شريعة دينية ظهرت على الارض ، وكان العمل بوجوب هذه الشريعة عبادة . لانها أول مبدأ جيد ارشد اليه الانسان بالاختبار الطويل منذ جعل يشط عن طور الحيوانية الى الانسانية . فالعمل ضرب

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

٥ - واجب الامانة

كما أن لك حقوقاً على المجتمع (قدم بيانها) هكذا لا يدرك حقوق مثلك ، فيجب عليك احترامها كحقوق الحياة والحرية والملكية والمساواة الخ . ذلك لأن النسبة التي بينك وبين المجتمع ، والتي سوّغت هذه الحقوق ، إنما هي ثقة بحسن العلاقة بينك وبين أخوانك . فإذا كنت تتوقع من المجتمع أن يحمي حقوقك وجب عليك أن لا تعتدي على حقوق سواك ، بل بالآخر أن تتحترمها . وذاك لأن كل فرد يحترم حقوق الآخرين هكذا ، بحيث لا يضطر المجتمع أن يعاني في سبيل حماية حقوق الأفراد ، كانت العلاقة بين الأفراد جيدة بقدر قلة المعاناة هذه . وبقدر جودة هذه العلاقة 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 والقدرة ونحو ذلك مما يغنم حقوق الغير ، فهذا الامتناع هو الامانة بعينها .

٦ - واجب اعتبار شخصيات الغير

وإذا كانت جودة العلاقة بين الأفراد لا تقتصر على الوجوه السلبية أي عدم اعتداء الواحد على حقوق الآخرين بل تشمل الوجوه الإيجابية أيضاً بحيث يتعاون الأفراد في ترقية أمورهم وإنجاحها ، كانت العلاقة أبجود والنسبة الاجتماعية أمن . فإذا كان العالم يكتم علمه لنفسه ، وذو الموهبة يخفيها ، والمتمول يخزن ماله ولا يشرمه ، وكل شخص يقول دعوني لنفسى يكفي أنني لا أعتدي على حق أحد — كانت العلاقة بين الأفراد رخوة وفاترة ، وكان الرق ضعيفاً

هذا الواجب يقوم برغبة الفرد في أن يشترك مع غيره في المشروعات العمومية المفيدة للجمهور ، ولا سيما ل العامة ، كإنشاء الاندية الأدبية والعلمية والفنية والمعاهد والملاجئ إلى غير ذلك مما يستفيد منه أعضاؤه وغيرهم فوائد عرفانية وغيرها .

إن داعي قيامك بهذا الواجب هو احترامك شخصية الغير واعتبار انهم من جبلة كجبلتك ، ولم قيمة اجتماعية كجذوعيتك ، وإنهم أعضاء لازمون المجتمع كأن ومت 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 إلا إذا كان الفرد يقدم شخصيته للمجتمع كإنسان غير ختال ، أي أن يصدق في قوله وفعله . فيفعل كما يقول . ويقول ما يعني . يجعل أفعاله مطابقة لأقواله ، وأقواله مطابقة لمقاصده . فالفرد الذي يخاطل ويرأوغ وينافق ويمافق لا يثبت أن يجد نفسه منبوداً من جسم المجتمع كمنهض ضد المخرج . لأنه لا يوثق بقوله ولا بوعده . فالصدق يعني به أن تقول وتفعل بحيث يكون تصرفنا في القول والفعل معرفاً بأصرح ما يمكن عما نعتقد أنه حق وانه صدق ، وما نقصد أن نحققه . فإذا تعذر علينا في بعض الاحوال أن نطبق فعلنا على قولنا أو أن ننجز وعدنا ، أو إذا أُسىء فهم اعتقادنا لسوء تعبيرنا — إذا حدث كل هذا خلافاً لرغبتنا وقصدنا كان لنا عذر تجاه ضميرنا ، وإن كان يتعدى علينا في بعض الاحوال أن نبرئ أنفسنا أمام غيرنا .

ب - اعتبارات أخرى في الحقوق والواجبات

١ - تصادم الحقوق والواجبات

ذلك هي المبادئ الرئيسية للحقوق والواجبات . وقد وردت روحها في جميع الوصايا الدينية كوصايا موسى العشر ونحوها . ولكنها لا تستوفي جميع المبادئ الادبية التي تفرض واجبات على الفرد وتعين له حقوقاً ، كما انما لا تسلم من التناقض فيما بينها في كثير من الاحوال . مثال ذلك ان حق الحرية وواجب احترام النظام كثيرا ما يصطدمان ، فيتعذر على المرء أن يقرر أيهما أحدر بأن يضحي وأيهما أولى بأن يتغلب . كذلك قد يحتمك واجب احترام حق الحياة بحق الملائكة ، فيعمد هذا الحق في سبيل ذلك الواجب ، كالمواغظة السكينة من يد الشخص المزمع أن يرتكب جريمة القتل . وكذلك قد يتناقض واجب الصدق بواجب الحرص على الحياة لأن تضل مطاردي شخص عنه لاذقه منهم على هذا النحو تجد في حوادث الحياة اليومية كثيراً من الاحوال والظروف التي تتناقض فيها الحقوق والواجبات ويتعذر تمثيلها معًا كمبادئ إدبية أولية .

وتناقضها على هذا النحو يفضي إلى ارتباك المرء حين يطأ عليه حال من تلك الاحوال . فتند لا يدرى كيف يفصل بينها ، ولا أي المبادئ ينقض ولا أنها يؤيد ، وأي الوصايا يعصى وأيها يطيع .

ولذلك تحاول الانظمة الاجتماعية ان تسن قواعد خالفة الوصايا في الظروف الخاصة . وبهذه المحاولة ينفتح حقل واسع للاشتراك لانهائية له . ومع ذلك لا يمكن ان يستوفى جميع الاحوال وحصرها ضمن قوانين محددة . فلا بد اذًا من العودة الى العكس ، اي الى توحيد مبادئ الحقوق والواجبات الرئيسية ، وردها الى مبدأ واحد أعلى ، يرجع اليه المرء في الحكم والفصل بين المبدئين المتناقضين . فما هو المبدأ الأعلى ؟

٢ - المبدأ الأدبي الاعلى

هو المبدأ الأدبي الذي يأمرنا بـان نتحقق وجود ذاتيتنا المتعقلة ، اي نوجدها .
وأن نولي شخصيتنا الأدبية المتعقلة الحكم في الامر — فنجرد أنفسنا من الاهواء
والاغراض ، ونحكم في المسألة كأنها تخص أشخاصاً آخرين ونحن قضابة 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 تختصنا من الارتباك
والخيرة ولذلك لابد لنا من من تفريغ ذلك المبدأ الاعلى الى مباديء فرعية لكي
تطبق المسألة على واحد منها ، فـكأنه لاغنى عن تعدد المباديء والوصايا والشرائع
تفول لو كان تعدد الوصايا والشرائع ينقذنا من الخيرة والارتباك في الحكم
حين تتصادم المباديء الادبية لكننا نلتجأ اليه . ولكننا نرى أنه كـما تفرعت
المباديء الادبية وتعددت زاد ذلك التصادم واشتـد الارتباك . فإذا كان تفرع
المباديء وتعددها ليس حين الارتباك أـفضل ملـحـاً من توحدها في مبدأ واحد
اعلى ، أـفـليس تشـيع النفس بمبدأ واحد أـفضل من خـيل العـقل بمـبـادـيـء متـعدـدة
متـقـرـعة بـعـضـها مـن بـعـض ؟

ان مسألة تصادم المباديء الادبية مسألة ضميرية بـحـثـة . فإذا كان الضمير حـيـاً
والارادة حـسـنة والعقل حـكـيـما فـلنـجـوـفـ من خـطـاءـ الحـكـمـ قـلـيلـ جـداـ . فالعبرة ليست
بـصـيـفةـ الوـصـاـيـاـ والـشـرـائـعـ اـدـبـيـةـ وـغـيـرـ اـدـبـيـةـ ، بلـ العـبرـةـ بـالـنـسـبـةـ اـدـبـيـةـ . فـحيـثـ تكونـ
الـنـفـسـ مـتـادـبـةـ ، ايـ رـاقـيـةـ فـيـ سـلـمـ الـادـبـ النـفـسـيـ ، يـكونـ الضـمـيرـ صـالـحاـ وـالـعـقـلـ حـكـيـماـ
وـالـارـادـةـ حـسـنةـ . لـذـكـ يـفـضـلـ انـ يـبـذـلـ الجـهـدـ فـتـهـذـيبـ الـاخـلـاقـ وـتـأـديـبـ
الـنـفـوسـ عـلـىـ أـنـ يـبـذـلـ فـيـ تـنـقـيـحـ الشـرـائـعـ وـتـوـسيـعـهـاـ .

لأن الشرائع لا تصنف الشخصيات الأدبية بل الشخصيات الأدبية
تصنف الشرائع
٣ — تفصيل الواجبات

تحتفل الواجبات من حيث صيغتها واحتلال القيام بها وضرورتها . وهي :
أولاً الواجبات المحدودة : وهي الواجبات التي يمكن صوغها في صيغة محدودة
من غير استثناء فيها . وهي التي تنص عليها الوصايا الشرعية التي يفرض عقاب
لمخالفتها ، كوصايا الدين أو وصايا الحكومة ، وهي على الغالب واجبات سلبية ، أي
واجب الامتناع كقولك : لا تقتل . لا تزن . لا تمرق . لا تشهد زورا .

ثانياً الواجبات غير المحددة : وهي التي يتعدد صوغها في صيغة محدودة كشرعية ،
ولكنها في الوقت نفسه يتنتظر من كل شخص اجتماعي أن يقوم بها بحسب طاقته ،
كواجبات احترام النظام واحترام الشخصيات والحرص على نجاح المجتمع

ثالثاً الواجبات المستثنية : وهي واجبات غير محددة لا يمكن صوغها كشرعية
و فوق ذلك لا ينتظر من كل فرد أن يأتيها ، ولا يمكن أن تؤتي في كل ظرف ، بل
هي تتوقف على طاقة الأشخاص وظروف الزمان والمكان ، كالمبرات مثلا ، فهي
ليست واجباً على كل شخص وفي كل ظرف . فلا يمكن القير أن يحسن والضعف
أن ينجد . والطبيب يستطيع أن يسعف الآنس ولكنه اذا كان مريضا فلا
 يستطيع . والقوى يمكن أن ينجد في البر ولكن لا يستطيع النجدة في البحر
لأنه لا يحسن السباحة

على أنه لا يستطيع وضع حدود قاطعة بين أنواع هذه الواجبات ، لأسباب
مختلفة : أولاً لأن الشرائع المضوقة صياغة محددة قابلة للتغير والتبدل والتفريح
بحسب طبائع الأمم الاجتماعية وبحسب الزمان والمكان ، فالربى مثلا جائز عند

أمم ومنوع عند أخرى . ونائياً لاختلاف مقدرة الناس في القيام بالواجبات كأنقدم القول ولاختلاف الفروض والاحوال التي تستدعيها

٤- ادبية الواجبات

ثم ان جمجم الواجبات شرعية وغير شرعية تعد واجبات أدبية اذا كان المرء يقوم بها من تلقاء نفسه لا اعتبار أنها حسنة وإنما الارمة تغير المجتمع . فإذا كان يقوم بواجب خوفاً من عقاب أو طمعاً بشواب لم تعد أدبية بل تكون إلزامية ولا حرية للإرادة فيها . وحيث لا تكون الإرادة حرة فلا يكون السلوك أدبياً .

وكما كان فعل الواجب بعيداً عن الاستلزم قرب إلى الفضيلة ، لأن الفضيلة سجية تدفع الفاعل أعمى الواجب من تلقاء نفسه بلا تغيير ولا اغراء ولا وعد ولا وعيد . لذلك يجب أن يترك تعين الواجب أو تحديده لتبصرة المرء نفسه . وليس لعلم أدب النفس أن يقرر له واجباته . لأن الإنسان لم يترك بلا دليل ، بل له مرشد في نفسه ، وهو ضميره . وهو كشخص متعقل يجد في الفاروق الذي وجد فيه منهجه مختصاً به بمحدوده . وجميع الأفراد معاً يجدون أنفسهم في مناهج خاصة تسمح لهم أن يسروا فيها بحسب نظام حيوي عام .

وواجباتهم الرئيسية مرتبطة بتنفيذ عملياتهم المطابق لهذا النظام

٥- الواجبات المرففة

فيها عدا الواجبات الشرعية والواجبات الأدبية الأخرى نجد صنفًا من الواجبات تانية من حيث طبيعته ، ولكنها يحتم الطاعة ، وهو الواجبات العرفية ، كآداب الجامدة وآداب المعاملات في الاعمال ، وآداب احترام الشعائر والتقاليد المرعية الخ . فجميع هذه الواجبات غير مفروضة فرضاً أدبياً ولكنها في كثير من الاحوال

ضرورية لاستقلال الشخصية ، ولا سيما لأن كثيراً منها لم ينشأ عبشاً ولا يندر أن تكون
عاصمة من الظلم والخطا

من أمثلة ذلك الاعتراف بلقب الشريف ورتبته واحترام شعائر دين من
يخالفك في دينه ، وعقيدة من خالفك في عقيدته ، وازوال كل شخص في منزلته
الاجتماعية ، واحترام الآمين ، وطاعة الابن للأب ، واحترام الشاب للشيخ ،
وامتناع عن التعریض بالعرض إلى غير ذلك



الفصل الخامس

الفضائل

ا — ماهية الفضيلة

١ — القيام بالواجب ٢ — شجاعة الفضيلة ٣ — تبوب الفضائل

ب — الاعتدال

١ — التعفف والشجاعة الى جانبي الاعتدال ٢ — وظيفتنا الشجاعة والتعفف

٣ — هما وجهان لفضيلة واحدة ٤ — الاعتدال ميزان الفضائلين

٥ — التعفف اقتصاد بالقوى الاخلاقية ٦ — الشجاعة اسراف في القوى الاخلاقية

ج — الحبة

١ — العدل والحكمة الى جانب الحبة ٢ — روح الحبة الحكمة العادلة

٣ — تعزى العدل الادبي على العدل القضائي ٤ — تحول العدل الى رحمة

٥ — الحكمة هي معرفة النسبة الاجتماعية ٦ — توسيع معنى الحكمة

د — الاريان

ه — تربية الفضائل

ا — ماهية الفضيلة

١ — القيام بالواجب

اذا نظرنا الى الواجبات من وجهاً صدورها وجدنا لها قاعدتين : القاعدة

الاولى داخلية ، وهي التي ننظر اليها من جهة صفات الشخصية التي تؤدي الى

ادراك الواجب والقيام به . والقاعدة الثانية خارجية وهي الانظمة الاجتماعية التي

تهيء ظرفاً أو ظروفاً ل القيام به . فلكي يقوم المرء بالواجب ، ينبغي أن يعرفه ويقصد أن يفعله ، وأن تكون الاحوال الاجتماعية موافقة لقيام به بحسب السن الاجتماعية . في الشخصية الذاتية غرائز وأمیال نفسانية . وفي الشخصية الاجتماعية شعور بارادة الخير للمجتمع وللقربى أو الجار . فالواجب يقضى بالتوافق بين الجانبين بحيث لا تغنى مصلحة الفرد ولا تنتلم مصلحة الجماعة . ولا يتعذر هذا التوفيق على حسن النية ، لأن الشخصيتين من مجتمان معًا ولا تنفكان . لا يتعذر على ذي النية الصالحة أن يحمل القاعدة الادبية محل المحرّكات الغريزية للفعل في تصرفه .

فالشخصية التي تستطيع أن تسيطر على نبضاتها الطبيعية وتحضها 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 .

٢ - سجية الفضيلة

فالفضيلة اذاً هي سجية في الشخصية تستعمل الارادة الحسنة الى السلوك المنحصر ضمن دائرة فكرة المجتمع والمطابق لرادته . والرذيلة (المضادة للفضيلة) هي صد الارادة الحسنة بتغيير العادة أو الغرائز أو الامیال التي ، وان كانت في بعض الاحوال تأول الى فعل بعض الحسن أو الى فعل الحسن الوقتي ، تكون عدوة خير المجتمع . السلوك بحسب الفضيلة يرضي الشخصيتين الذاتية والاجتماعية . والسلوك بحسب الرذيلة لا يرضي الا الشخصية الذاتية فقط . ومع ذلك لا يضمن سعادتها القصوى .

ليست الفضيلة فعلاً أو سلوكاً وإنما هي قوة مضمرة لتحريرك الفعل بمقتضى (١٤ - م)

الواجب . فهى اذاً أمر حسن بمحى ذاته . وحسنها يجعل الفعل حسناً ومرغوباً فييه لنفسه من غير نظر الى الغاية . فالشخصية تمثل باتصالها بالفضيلة . والسعادة ائماً هي السلوك بحسب الفضيلة . والفعل بحسبها يصبح غاية لواسطة . لذلك تستلزم الفضيلة (وهي قوة مضمورة كما قلنا) جهاداً للقيام بالواجب . اذاً ، اراده الخير من غير فعل الخير لا تعد فضيلة .

٣ - تبويب الفضائل

لذلك يتعدز جداً تبويب الفضائل وتفصيلها من جهة الشخصية الذاتية او من جهة الشخصية الاجتماعية ، ولا سيما لأن الفضائل تختلف باختلاف الازمة والامكنته والجماعات .

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

ولايخفى أن هذه الاصول منغرسة في المجتمع بفعل ظلمه التي تربط الافراد فيه . وقد جرى معظم الكتاب الادبيين على تفصيل أفالاطون هنا اذاً أمكنهم أن يحلوا هذه الاصول الى سائر الفضائل الاخرى كفرع لها . وبتحليلها يمكن التوصل الى منشئها ونسبة بعضها الى بعض ووظيفتها في السلوك الانساني . أما نحن فنضيف اليها الحبوبة والایمان ونعد لها كاتری فيما يلي :

ب - الاعتدال

٤- التمعف والشجاعة الى جانب الاعتدال

قلنا أننا إن في الشخصية الذاتية أميلاً وغرائز وعواطف الخ . وهي ادلة اللذة والالم . فإذا أطلقت للغرائز والاهواء الحبل على الغارب اندفعت في السبيل

الاقصر الى السرور الاقرب من غير نظر الى العواقب القصوى ، ولا سيما لأن غرائز الانسان ليست كغرائز الحيوان تكفى وحدها لارشاده في سبيل الحياة الأمين ، بل هي متهورة طائشة ، ولا بد من ارشاد التعقل لها وتدریبها ايها . لذلك كان لابد من فضيلتي الشجاعة والتعزف لتدرك بذلك الاهواء والغرائز في السبيل المؤدى الى اللذة او السعادة العظمى . (والتعزف في اللغة هو الكف عن ما لا يحتمل ولا يجعل قولاً أو فعلًا والامتناع عنه)

وقد علمت أن السرور والام تقيضان متعاقبان يعني أن وجود الواحد ينقى الآخر ، أو أن انتفاء الواحد وجود الآخر . وعلمت أيضًا أن الطريق الى اللذة أعظم قد يستلزم التجاوز عن اللذة أقل ، او المرور بـالم بالقليل بالنسبة الى تلك اللذة

٢ - وظيفتا الشجاعة والتعزف

في السلوك الى تلك الغاية القصوى المقونة باللذة العظمى تكون وظيفتا الشجاعة الاقدام على الام العارض أو تحمله في السبيل الى الغاية . ووظيفة التعزف ضد اللذة الصغيرة الحائلة دون الوصول الى الغاية

فكلما الشجاعة والتعزف اذاً يقضيان بتحايد اللذة وتلقى الام ، في السبيل الى الغاية الا وفر لذة . فكأنهما فضيلة واحدة هي مقاومة الاهواء والاممال والمواطن والشهوات التي تغير النفس باللذة الوقتية او القليلة فتحرمها لذة أعظم وأدوم . ولكنها فضيلة ذات وجهين ، الواحد ايجابي او هجومي ، وهو وجه الشجاعة ، والآخر سلبي دفاعي ، وهو التعزف . وقد منها ديوبي بقوتين : الواحدة منفذة وهي الشجاعة ، والآخرى منظمة وهي التعزف

٣ - هـما وجهان لفضيلة واحدة

واما انهما 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 قع الشهوة ، ومن الشجاعة أي تحمل ألم هذا القمع . فالسكيك التائب عن الكاس متغافف لانه قع شهوته للكاس ، وشجاع لانه تحمل غصص الشوق الى الكاس ، والمحسن الذي جاد بقدر من المال لعمل خيري متغافف لانه قع الشهوة للمال ، وشجاع لانه تحمل ألم فراق المال . ومنفذ الغريق متغافف لانه قع أناينته ، وشجاع لانه عرض نفسه للخطر : وترى من هذين المثنين الاخرين أن قدر كل من الشجاعة والتعفف فيما مختلف . فالشجاعة في تخليص الغريق أعظم من الشجاعة في احتلال ألم فراق المال . ولكن التعفف في قع الانانية أضعف من التعفف في قع شهوة المال .

فن ذلك ترى أن طبيعة الاموال 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 فإذا زاد أحدهما على الآخر انتفى أن يكون فضيلة كالوغاص شجاع في الماء وراء قرش رماه آخر فيه ، او كما لو هجم على بيت يحترق لكي يستخلص من متعاه شيئاً . فشجاعة كهذا الى حد التهور لا تعد فضيلة . كذلك اذا تعفف الطاع عن ترويج النفس في النزهة والملاهي ضناً بالمال الى حد أن يعتل جسمه فتعفف كهذا الى حد البخل لا يعد فضيلة .

٤ - الاعتدال ميزان الفضائل

اذاً الاعتدال هو ميزان التوازن بين الشجاعة والتعفف . هو الفضيلة المركزية التي يعد الشجاعة والتعفف وجوهها : الواحدة ايجابية منفذة ، والآخر سلبي منظم كما سبق القول . فهما كالاعضالتين الى جانبى المرفق تحركانه . فترى الواحدة بقدر ما تستند الاخرى لكي تعتد الساعد الى الجهة المرغوبة

لذلك يصح القول ان الاعتدال فضيلة الفضائل ، وانه وسط بين طرف التفريط والافراط ، وكل منهارذلة . فالجسارة فضيلة ، لأنها وسط بين الجبن والتهور ، والكرم فضيلة لأنها وسط بين البخل والاسراف ، والشهم فضيلة لأنها وسط بين العفة والكبراء الح . في كل هذه الفضائل يشتد التعفف والشجاعة من جانبي الفضيلة بقدر من القوة متكافئين ، بحيث يجعلانها تعتدل في المنهج القويم

٦ - التعفف اقتصاد بالقوى الاخلاقية

قلنا إن التعفف باللغة العربية هو الكف عن كل ما لا يحمل ولا يجمل لا قوله ولا فعل ، او الامتناع عنه . وقد اطلقناه هنا على قمع الشهوة والامتناع عن الرغبة وصد الغرائز ، وبالاجمال هو مقاومة الميل النفسي ورده الى نقطة الاعتدال . فهو بهذا المعنى اقتصاد بالقوى الاخلاقية لأنها يحول دون التفريط بها .

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

وفي عهد الرق الأدبي تعد الطهارة في رأس الفضائل التعسفية . والمراد بها طهارة النفس من الادران الاتام - الطهارة القلبية الخالصة التي لا يطلب ابانتها بشهادة شهود غير شهادة الوجدان والضمير . هذه الفضيلة تتضمن حسن السلوك لأن النية الحسنة تتضمن الفعل الحسن .

٦ - الشجاعة اسراف في القوى الاخلاقية

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

والشجاعة تظهر في أشكال مختلفة اهمها التجدد والاحمال لدى الام .
والمواظبة والثبات لدى المصاعب ، والجسارة والاقدام لدى المخاطر والمخاوف .
والصراحة بالحق لدى مقيمات الحرية الخارجية . وبالاجمال تعد الشجاعة ولا
للمثل الاعلى رغما من حيلولة الام او الحظر دونه

ج - الحببة

١ - العدل والحكمة في جانبي الحببة

إن التعفف والشجاعة اللتين الممنا بهما فيما قدمها فضيلتان مختصتان
بداخلية الشخصية ، وقلما يكون لها تدخل في نظم المجتمع . فهما تعنيان الفرد كثُر
ما تعنيان الجماعة الا متى سلكت الجماعة مسلك الفرد ، كأمة او دولة او جمعية ،
فتنتسبان لها .

أما الفضيلتان الاخريان اللتان نحن بصددهما فتحتستان بعلاقة الفرد مع
الجماعة . فالعدل يمنح كل ذي حق حقه ويمنع التحيز والتغرض والتشيع . وأما
الحكمة فترشد الى الحق ، وكانتا هما تجتمعان في الحببة كوجهيْن لها على نحو جماع
التعفف والشجاعة كوجهيْن للاعتدال .

وقد حسب بعض الأديرين المصلحين الحببة أساس جميع الفضائل . فالحب
لا يكتسب على محبوبه ولا يسرقه ولا يخونه ولا يؤذيه الخ . ولكن لاتعد الحببة فضيلة
إلا ان كانت موجهة من الفرد الى المجتمع . واما الحب الموجه من فرد الى فرد آخر
معين فلا يعد فضيلة لانه اذا عصم الحب عن اذية محبوبه فقد لا يعصمه عن اذية
غير محبوبه او اذية المجتمع . فالحببة كفضيلة هي سجية اعتبار الانسانية حبلياً المحب
كيفا تمثلت له وتجلت . ولذلك الحببة تشمل الصدق والامانة ، وهذا ركنا العدل

فإذا كانت محبة الإنسانية سجية للمرء كانت من الجهة الواحدة حكمة ترشد الضمير إلى الحق . ومن الجهة الأخرى عدلاً يوجه الحق إلى صاحبه . فالعدل والحكمة متلازمان في توجيهه السلوك إلى خير المجتمع

٢ - روح المحبة الحكيمية العادلة

فروح هذه الفضيلة المحبة الحكيمية العادلة هي سيطرة فكرة المجتمع أو الرأي العام على فعل الفرد باعتبار أن طبيعة المجتمع يجب أن تكون الداعي للسلوك وقاعدته الأدبية ، لأن يكون التغرض والتجزيز والتسيم ونحو ذلك ، مما ينبع عن التوابض النفسية والاهواء الشخصية ، محركاً للسلوك وقاعدته له يكون العدل فضيلة الفرد حيث لا يحاكم توجيهه ، وتكون الحكمة فضيلة حيث لأنظام ولا شريعة تحدد الحق وتعينه . وإنما يعد القضاء العادل والقانون الحق والمزهق الباطل فضيلتي الجماعة أو الأمة ، ولا سيما إذا كانت الجماعة تخضع للقضاء والقانون الدوليين

٣ - تميز العدل الادبي على العدل القضائي

العدل كفضيلة فردية إنما هو قضاء وتنفيذ معاً . خلافاً للعدل القضائي فهو حكم فقط ، والتنفيذ منوط بقوة أخرى قد تحسن التنفيذ أو تسيئه ، كما أن القضاء نفسه قد يكون حسناً أو سيئاً بالرغم من عدالة القانون ، كما كان لعهد تركيا العثمانية حيث كان القانون عادلاً ، ولكن لا القضاء ولا القوة التنفيذية كانتا عادلين .

العدل الفردي إنما من العدل المدني القضائي ، واقرب للصواب وأضمن للحق منه . فهو مستمد من روح الجماعة على الاطلاق وصدر من محكمة الرأي العام ، ولكن العدل المدني قلما يخلو من التشوه بالتجزيز والتسيم ، لأنحصر القوة الاستثنائية في طبقة أو فئة خاصة من الناس . فلا بد أن تشنّ بهم مطاعهم

وأغراضهم النفعانية عن جادة الحق . لذلك تجد الشرائع الدينية مهراً كانت ديموقراطية الروح لا تخلو من التحيز والتغرض ، وهي دائماً تحت عملية التنقيح والتعديل .

لاحظت مما قدم ان العدل ميزان الحقوق كالاعتدال ميزان الشجاعة .. فهو بهذا المعنى الانصاف بين خصمين أو مختلفين على حق . هو ضد التغرض الذي هو اضطراب ميزان الحق .

٤ - تحول العدل الى رحمة

وقد علمت آنفًا ان اليد التي ترفع هذا الميزان إنما هي يد الرأى الاجتماعي العام ، والرأى العام الذى ينظر الى الفرد كجزء من الكل الاجتماعى يحمل هذا الفرد ان يحرص على العدل ويفعله ويجريه في حياته . على ان هذا الرأى الاجتماعى اذا كان راقياً كان للعدل عنده صورة أخرى أرق وأجمل ، وهي صورة التسامح مع الضعيف وتنمية ما فيه من نقص باعطائه مما في القوي من زيادة ، لكن يصلح ان يكون جزءاً عاملاً في ذلك الكل الاجتماعى . فالعدل اذا ارتقى صار رأفة فرحة . والرحمة تمنح للفرد الذى حال عجزه دون القيام بواجبه للمجتمع . ومن الرحمة يشتق الاحسان والاسعاف أيضاً ، وهو أعلى صور العدل .

ونقول ان الرأفة والرحمة والاحسان صور من العدل لأنها واجبة من الواجبات الاجتماعية في المجتمع الراقى الصاعد في سلم الرقى الى الكمال . وقد حسب معظم الناس الرحمة والاحسان ضد العدل او ها شيئاً آخران غير العدل ، لأنهم غفلوا عن ان الرحمة والاحسان هما سجينتان للإنسانية . فحين يطلب المعدم الاحسان يطلبه « باسم الإنسانية » ، وحين يقدم المحسن الاحسان يقدمه لأجل الإنسانية ومثله الرحمة . وعدالة الاحسان (أو الرحمة) أو حقانيته مؤسسة على تمثيله رغبة

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

فذلك لكي يكون الاحسان مبدءاً أدبياً يجب ان يصنع عن يد المجتمع ، وان يناله الفرد المحتاج اليه من المجتمع ، لانه حق للفرد الضعيف على المجتمع ، كا انه حق للمجتمع على الفرد القوي ، لهذا تصور الاحسان في الامم الراقية . فهن جهة أنشأها الأغنياء الموسرون الجمعيات الخيرية والمعاهد والملاجئ المجانية للكل ضعيف وبائي ومتناهٍ ، كما ان الحكومة من جهة أخرى حضرت الشحاذة والاستعطاف لان المعاهد والملاجئ تسد حاجات المحتاجين . وبهذا الاسلوب أصبح الاحسان مبدءاً أدبياً كواجب على القوي نحو المجتمع ، وكواجب على المجتمع نحو الضعيف . فالقوى يحسن على الضعيف عن يد المجتمع

٥- الحكمة هي معرفة النسبة الاجتماعية

وجدنا في مباحثنا الآفنة ، في الفضيلة على العموم ، وفي العدالة على الخصوص ، ان جذور الفضيلة منفردة في النسبة التصورية التي بين الكل والجزء ، أي بين المجتمع والفرد . اما هذه النسبة فقائمة في مطابعة سنن الحياة الاجتماعية . والعدالة تتوقف على قوة نظرنا للكل في الجزء ، أي نظارنا للمجتمع مثلاً في الفرد ، أو بعبارة أخرى ادراك ما يتحقق للفرد من الحصة في حياة الجماعة — هذه هي نواة الحكمة . أي ان الحكمة تجعلنا نفهم هذه الحقيقة . وكما اتسع علم الانسان أفضى به علمه الى ادراك كنه هذه الحقيقة . ولكن كيف يُعرَف ان للفرد حقه في حياة المجتمع وكيف تعرف قيمتها .

لابد من حدة النظر لادراك النسبة بين الكل والجزء ليُعرَف نصيب الفرد

فيها . وكذلك لابد من ادراك ان هذه النسبة من أجود الغايات الادبية التي ينبغي ان يتوجه اليها سلوك الانسان الادبي . فالحكمة المكللة للعدل في فضيلة الحبة انما هي ادراك ان سنة الحياة هي وجود هذه النسبة بين الكل والجزء — الفرد والمجتمع — وان هذه النسبة هي أجود الغايات الادبية . في كل مسلك من مسلك الانسان ينبغي تحقيق وجود هذه النسبة بين الفرد والمجتمع . فان كانت قاعدة على قاعدة ارادة الخير للجماعة ، والمطابقة لنظم نجاح المجتمع ، كانت نسبة حميدة . فادراك الشخص صاحب السلوك جودة هذه النسبة على هذا التحول هو الحكم بعينها . وقول سقراط ان الفضيلة معرفة (أى ان تعرف الحق فتفعله) مقارب لمعنى الحكم كاً تقدم . والقول الاصح هو ان فعلك للحق أفضل أساليب معرفتك اياه

فاما كان ادراك هذه النسبة وجودتها عادة في الانسان او سجية 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 اصلية فيه تسفي له ان يدرِّب سائر الفضائل وينقحها ويقومها حميداً

٦ - توسم معنى الحكمة

وقد عني سقراط وغيره من الفلاسفة القدماء ومن جرى مجرراً بالحكمة اكثر مما تتحتمله من المعنى . فقد عنوا بها عمق النظر أو عمق التبصرة واصابة كبد الحقيقة ، ولذلك حلواها كثيراً من المسؤولية الى أن قربوها الى الضمير وكادوا يقر بونها الى البديهة . فـ الحكيم في نظرهم يكاد يكون معصوماً من الخطاء

ربما كانت الحكمة في العصور القديمة تحتمل هذه المعنى اذ كانت مطالب الحياة ابسط وأقل ، وخطط السعي أقصر وأقل تلوياً ، والنسبة بين الفرد والمجتمع أقل متانة . أما الان وهذه النسبة أشد توثقاً ، والعلاقة بين الافراد اكثُر تعقداً

ومثيرات العواطف والشهوات والانفعالات أكثر تعداداً وتوارزاً - ناهيك عن تعاظم قوى الوجдан لكترة تروضها بالمعارف بحيث أصبحت تتدفق في منافذها، وتفاقم ضروب التتم التي لا يتسع دائماً لأشباعها - كل ذلك جعل مهمة الحكمة صعبة جداً ، لأنه مهما كان النظر بعيداً وحادياً والتبصرة عميقة ، فلا يسلم العقل من الضلال عن العدل

د- الإيمان

بقيت فضيلة لم يشر إليها أحد من علماء الآداب في سياق بحثهم في الفضائل وهي فضيلة الإيمان - إيمان الفرد بقوه هذه النسبة بينه وبين المجتمع ، قوة تداني الألوهية ، القوة الحاضرة في كل مكان ، والقادرة على كل شيء ، القوة التي يُعتصم بها في جهاد الحياة ، ويُستند إليها في الملمات ، ويستعاد بها من الكوارث والنكبات ويتحمّل بها من غارة الاعداء ، القوة التي يُلتمس منها العدل والرحمة والعون . وبهذا الإيمان ينيرى الفرد للتضحية في سبيل سلامه المجتمع

فإيمان الفرد بهذه القوة في نسبته إلى المجتمع يقرر أدبية شخصيته ووجود الفضائل الأخرى فيه . فإذا خلا من هذا الإيمان ضعفت فضيلة العدل فيه ، وتضعضعت فضيلة الحكمة منه ، ولم تعد الشجاعة ولا التعزف فضليتين ، بل تضحيان سجينتين شخصيتين خلواً من الأدبية

فإنما يُعد الإيمان أساس جميع الفضائل الأربع ، كما تعد الحبة أساس فضيّاتي العدل والحكمة . ومنه تفرعت الثقة المتباينة بين الأفراد . لأنه متى استتب إيمان الأفراد بمجتمعهم كان كل فرد مطمئناً على حقه ضامناً حياته ، كما أنه يثق بقيام العدل من تلقاء نفسه بينه وبين جاره

٥ - تربية الفضائل

تختلف الفضيلة عن الخلق الحرك للفعل ب أنها لا تنتهي كثيراً لغير زنة كاينتهى
الخلق إليها . بل هي تنمو و تقوى بالرياضة النفسية والتربية والتعليم . الفضيلة تتوقف
على القلب الطيب الذي جعل في المرء ، لا على النبضة الغريرية التي تكيف الخلق .
فالشجاعة تكون فضيلة حين تكون نبضة قلب . فإذا صدرت حركة لتلبية
غريرة الغضب لا تكون فضيلة ، بل تكون خلماً ، وربما كانت مهوراً
كذلك الاحسان يعد فضيلة من كان شحة نفس بغية تلافي سقم في
عضو في المجتمع . ولكنه اذا كان شفقة لخلاف ألم في نفس المشفق لا يكون فضيلة ،
بل يكون خلقاً يتحرك موقتاً لعامل حركة محرك الفعل
فالفضيلة ترتكز على الرأي السديد والنظر الصائب في الامور أكثر مما ترتكز
على النبضات الغريرية . وهذا تغذى من التربية والتعليم والرياضة النفسية ، ويحتمل
أن تنمو و تقوى كثيراً و قليلاً . فالتربيـة تؤثـر في تنـقـيـحـ الفـضـائـلـ اـكـثـرـ وأـمـرعـ
ـمـاـ تـؤـثـرـ فيـ الغـراـزـ

نـبـضـةـ لـجـلـدـ

الفصل السادس

الرذائل

﴿— ماهية الرذيلة

١ - ظل البهيمة في ضوء الانسانية ٢ - الرذيلة موهنة بلدة

٣ - الرذيلة سقم سجية الفضيلة

ب - طائفة الرذائل

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

ج - العقاب

١ - الصلاح والشر مصحوبان بشوائبها وعفاها ٢ - عكس هذه النظرية

٣ - إيمانت العقاب ٤ - الفرض من العقاب ٥ - جراء المثل

٦ - المعاقبة حق للحكومة وحدها ٧ - التسامح ٨ - المساحة ٩ - التوبة

١٠ - قدر المسؤولية والمذورية ١١ - قيمة العين في الشهادة

د - التواب

١ - التواب نتيجة طبيعية لشرعية الامرية ٢ - التواب المعجل

أ - ماهية الرذيلة

﴿— ظل البهيمة في ضوء الانسانية

ولأن كان الانسان قد خرج من طور الحيوانية البهيمة الى طور الانسانية الادبية

لم يخرج خروجا نهائياً من معركة التنازع . فهو قد جاء الى درجة الانسانية وجلب

معه غرائز البهيمة ونبضاتها . ولم يرق بعد في سلم الادبية الى درجة ان يتپهر من

هذه النبضات البهيمية بتاتاً بحيث تبرد حدة تنازعه . فهو قد جاء الى دائرة الانسانية باطماعه وأثرته وحبه 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 تدققت هذه الرغائب اصطدمت بما في محيط الدائرة من رغائب المجتمع . وحينئذ لا تسلم أدبيته من الانشمام . فلا يندر ان يتضمن حفاظاً ليس له ، وان يستميل ميزان العدل الى جهته — ففي الانسان اذاً ردة الى الشر كاً فيه نزعة الى الخير . وكما تطوف من ادران الحيوانية صفت شخصيته الادبية وشقت . فإذا وقعت عليها أشعة الفضيلة القت ادران حيوانيته من الجهة الثانية ظل الرذيلة . فيقدر طهارة النفس من ادران البهيمية يسطع فيه نور الفضيلة ويختفي ظل الرذيلة ، والعكس بالعكس . فالرذيلة اذاً ظل الطبيعة الحيوانية القائمة لدى نور الفضيلة . والانسان وهو متعدد بين الفضيلة والرذيلة ، انما هو فوق رجاسة الحيوان ودون قدرة الاله . وبقدر ما ينطف نفسه عن ادران البهيمية يدنو الى نور الاولوية حيث يسطع في وجهه ضياء الفضيلة

٢ - الرذيلة موهبة بلدية

لا يبتغي الانسان الشر كغاية شريرة او رديئة . وانما يبتغيه كغاية حسنة في ظروف تحسن له ، والا فلا يبتغيه بتاتاً . فإذا آتى الشر ارضاءاً لشهواته وزعزاته وعواطفه فلانه ابتغي اللذة الوقتية في هذا الارضاء غير مكترث بالعواقب . فهو آخر اللذة القربى على القصوى . واللذة الحادة القصيرة على المعتدلة الطويلة المدة . وفضل قيد الشهوات الخفيف على حرية النفس العنيفة وفي كثير من الاحوال يضلل في نظر الانسان الخير العام الى حد أن لا يراه

مستحقة تضحيه شيء من المشتريات لاجله ، بل الى حد ان تصبح مناقضة هذا الخير العام غاية مرغوبه ، لأن يماطل المرء الحكومة في دفع الضريبة ، أو يلقي قامات القدر في الشارع حين غفلة البوليس ، أو ان يخفي عن دائرة الصحة العمومية خبر اصابة وباء في بيته . فكل هذه وأمثالها يرتكبها الانسان وهو يعتقد انها ليست جرائم ، مادامت عين الحكومة لا تقع عليها ، وقد يخدع الانسان نفسه اذ يبررها لفظه انها لا تضر أحداً . ولكن اذا ارتكبها سواه رأى شرها أعظم مما راه لو هو ارتكبها .

وسبب ذلك ان الواجبات الاجتماعية تبدو داعماً مهددة رغائب الانسان الذي لم يتعلم ولم يتحقق جيداً ولم يفهم ان خير المجتمع وخديه الشخصى واحد . ولذلك هو يقابل الواجب نحو المجتمع كوقر قليل عليه ، وينظر الى القوانين والأنظمة المدنية كخصوم له . يرى ان هذه الانظمة والقوانين تضيق دائرة حريته ، وان الواجبات المفروضة عليه نحو المجتمع تضغط على رغائبه . ولذلك هو يقاوم القوانين ويحاول نقض الواجبات عن عاته . ولكنه اذا كان يفهم ان خيره متوقف على خير المجتمع جعل نظام المجتمع نظام نفسه ، ووفق سلوكه عليه بالختياره . فيقدر ما يفهم المرء هذه الحقيقة وينشر بها وسلك بموجبها مختاراً يكون فاضلاً ، وبقدر ما يجهلها أو يتجاهلها أو ياباها ويخالفها في سلوكه يكون رذيلاً

٣ - الرذيلة سقم سجية الفضيلة

الرذيلة كالفضيلة سجية او هي سقم سجية الفضيلة وضعفها . فكلما قويت هذه السجية تمكنت الفضيلة وكما ضعفت ظهرت الرذيلة . وبتشابهها تتلاشى الفضيلة وتقوم الرذيلة مقامها . هي التزعة الى أحد جانبي الخير والشر ، فكلما مالت بالانسان الى الخير تعدلت الفضيلة ، او الى الشر تعدلت الرذيلة . والتجاه هذه التزعة الى

الخير او الى الشر يتوقف على قوة الشخصية وضعفها ، من حيث مقاومة الغرائز والنبضات والعواطف والشهوات البهمية . وقوة الشخصية تتفاوت بحسب اختلاف الظروف والاحوال التي تستدعي اقداراً معينة من القوة لمقاومة . ولذلك تتلون أعمال الانسان وتصر فاته بالوان الفضيلة والرذيلة حسب الفارق والاحوال من جهة ، وحسب ميataة الشخصية الادبية من جهة أخرى . فالشخصية الامتن اكثر اتجاهها الى الخير وطبعاً 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 حالكاً . وحيث لا نور فلا يظهر ظل . بهذا المعنى لا يختلف مظهر الرذيلة باختلاف الاشخاص من حيث تطبعهم بسجايالفضائل . فان العاقل أوضح من انما الجاهل ، وخطاء العالم أفعى من خطاء الساذج . تختلف مظاهر الرذيلة بحسب اختلاف الاحوال المترنة بها . فهى شر او معصية او جريمة او زلة كما ترى فيما يلى :

ب - طائفة الرذائل

١ - الشر

الشر سجية في النفس تلوّنها بادران الشهوات البهمية . والشرير من كانت له هذه السجية من غير نظر الى سلوكه . فقد لا تؤذن له الظروف بان يأتي شرّاً ، ولكن متى أذنت له أتى الشر . وقد يأتى من الحامد ما يوهم أنه فاضل . ولكن شرّاً واحداً خطيراً يأتية في ظروف حرة لا يدع عندك شكاً بانه شرير . ففعل الشر هو أعم مظاهر للرذيلة

إن انسجية صفة داخلية للنفس . وهي واسعة المجال في العالم النفسي الخفي ، ولذلك قلما تظهر للعالم المحسوس ، ولا تمثل دائماً كاهى في الاعمال الخارجية الظاهرة

كما أنها لا تختفي كل الاختفاء ، بل لابد أن يظهر ظلها ولو بعض الظاهر في الاعمال الخارجية المحسوسة . ولذلك لا يقف الحكم الادبي عند الظواهر بل يتغافل إلى البواطن حيث تنبض محركات الاعمال وتسير مدرّباتها . فلا يحكم على هذا الفعل ان كان حقاً وعدلاً وصواباً بال مجرد ظاهره فقط بل بحسب محركته ومدرّباته . فإذا شبّت النار في هشيم من سيكاراة رماها شخص في مكان قريب فقد فتحها الريح إلى الهشيم ، فلابد من التحقيق ان كان الشخص قد قصد برميها إلى هذه الغاية أو لم يقصد . قد يفشل المحقق فلا يستطيع اثبات القصد . ولكن رامي السيكاراة نفسه يعرف نفسه ان كان قد تعمد احراق الهشيم أو لم يتعمد

فثبتوت الشر لا يتوقف على التحقيق الخارجي ، بل على حكم الفرد الداخلي ، ولذلك يشرط الناموس الادبي أن يكون القلب أولاً صالحاً لكي يكون الفعل صالحاً . فإذا كان القلب شريراً فلا عبرة في نجاح التحقيق او فشله ، فيما اذا كان الفعل الحالى متعمداً ، او غير متعمد

فإذا كان حامي القانون ومنفذه لم يجد اثباتاً جريمة ليأمر بالعقاب فالضمير المنفذ لشرعية الادبية هو الشاهد والقاضي والمعاقب

٢ - المخطيئة

ظاهر لك فيما تقدم ان الشر المضرر خطير الشأن كائنة الظاهر في الاعمال ، لأن هذا صادر عن ذاك ، أو ان ذاك اذا فاض تدفق في الاعمال الظاهرة . فالشر من الوجهة الادبية ، ظهر او اخفى او بقي في النية ، إنما هو شر على كل حال . ومن قبل عهد موسى كان من يشتهي امرأة غيره أو متعاه يعدها أثينا . كان كأنه زنى أو اغتصب مع ذلك بين للشر الذي يبقى مضرراً في النفس والشر الذي 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 ويسرعان في العمل ، ولكن أحدهما يتعدد خوفاً من الواقع 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 او مضمورة ، فقد ينوي شخصان في ظروف مماثلة ان يعملا علبيين خيراً بين مثاليين ، فاحدهما ينفذ نيته بلا تردد ، والآخر يتعدد ويسوق تحيناً لطرف آخر أفضل . وقد يأتي الظرف الآخر ارداً ، فيتعذر عليه التنفيذ . فكلالها فاضلان لأن كلاًًاً منهما نوى عملاً صالحاً . ولكن الاول عمل والآخر لم يعمل .

٣ - تفاوت القيمات 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 شراً ولم ينفذه
- ٤ - شخص نوى شراً ونفذه

فأي هؤلاء الاربعة أفضل وأيهم أشر ؟ وكيف يتربون من حيث القيمة الادبية ؟ - لاول نظرة عامية يتبدادر الى الذهن أن القصد الصالح (الحالة الاولى) الذي يظهر في الفعل أفضل من الذي يبق مضمراً ، لأن الفعل الصالح يشمل الامرين معاً ، أو وهو نتيجة النية الصالحة . وبعبارة أخرى أن النية الصالحة أقل قيمة من العمل الصالح . وكذلك العمل الرديء (الحالة الرابعة) شرًّاً من النية الرديئة . لانه

يشتمل على النية والفعل معاً ولا نه أعظم ضرراً من النية .
ولكن هذه القاعدة لا تطرد لعدم اطراد الظروف بل كثيراً ماتتعكس في

ظروف مختلفة . والافضل أن لا ت hubs قاعدة لأن النية والفعل غير مستقلين بل هما مقيدين بالظروف والاحوال . فإذاً الظروف تعين قيمة الشر والصلاح في كل من النية والفعل

فاولا يمكن أن تكون النية الصالحة التي لم تنفذ اعظم قيمة من الفعل الصالح اذا كان المانع من ت التنفيذ قوة قاهرة ، لأن 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 يتذرع به الى نفع شخصى فلم يجعل الفعل غايتها القصوى بل واسطة لغاية أخرى . هكذا كان فلس الارملة عند المسيح أعظم قيمة من احسان الغنى . فرجع قيمة الصلاح سواء في النية او في الفعل يعود الى مقدار تطبع النفس فيه كسلبية . فالشخص المطبوّع على الفضيلة يفعل الصلاح كما سُنحت له الفرصة . والمرء المتكافل الفضيلة يأتي الافعال الصالحة أقل مما يأتها بذلك

كذلك الامر في الرذيلة ، فقد يمكن أن يكون الفعل الشرير أقل رداءة من النية الشريرة اذا كان قد أتاه شخص ليس الشر من طبيعته بل أتاه عن طيش أو تهور . فهذا الفعل الشرير قلما يتكرر من قبل الشخص نفسه ، أو لا يخشى ان يتكرر . والنية الشريرة تكون ارداً من هذا الفعل الشرير اذا كانت صادرة من شخص مطبوّع على الرذيلة ، فهو يتخيّل الفرض الملازمة لاتيان الشر . ولا يعنده عنه تردد ادبي او زجر الضمير ، بل يمنعه خوف العقاب الزماني . مثل هذه النية الشريرة اخطر وأضر ، لاتتها عرضة للبروز الى حيز الفعل كما سُنحت الفرصة

وهناك اعتبار آخر يجعلها أشرَّ من الفعل الشرير : وهو انها خفيفة لا تبلغ اليها يد العقاب ولا تنتهي اذاها عين الحذر . واما الفعل الشرير فيتلقى عقابه على الاثر ، ولأنه ظاهر ينبعه عين الحذر من تكرره

والغالب ان العقاب يقع الفعل الشرير ولكن لا يقع النية الشريرة للأسباب المقدمة . كذلك الثواب يشجع الافعال الصالحة . ولأن 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 ، لأن هذه تقتصر على العمل الشرير الظاهر ولا تتناول النية الشريرة المضمرة . فلا تقول أن زيداً كذب مجرد أنه نوى الكذب ، اذا لاحكم لنا على نيته ، وإنما تحكم علي فعله ، أي 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 يلى :

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 الآنام التي يتغدر سن قوانين لها لتعذر تحديد أذى ظاهر منها يقع على آخرين ، كالسب والشتم غير العادي ، وكالتقصير في النظافة الشخصية ، وكساكنة رجل وامرأة ليسا بزوجين شرعاً (في بعض بلاد دون أخرى) الى غير ذلك . فيوكل الحكم فيها الى الرأي العام ، وعقوبتها احتقاره لها

ثانياً الآنام التي يكفي تشويه السمعة ومقت الرأي العام عقوبة لها ، كالبخل الى حد النكوص عن اسعاف المكتوب ، او الطمع الى حد انتهاز الفرص لاقتناص المنفعة من تعب الضعيف ، عند امكان تجاوز المأخذ القانوني ، وكالخلاف بالوعد

وعدم المحافظة على الميعاد ، وكانكار الجميل الخ مما لا يعاقب القانون عليه ، ولكن الرأي العام يستنكره ويزدرى مرتكبه

ثالثاً الجرائم التي لها قوانين ولكن القضاء لا يستطيع التثبت منها . لأن يفرض المرادي مالاً بربى فوق الربى القانوني ويتحاشى ظهوره في العقد بطرحه من التيمة المعينة في العقد حين يدفعها للمقترض . وبذلك يفلت من يد القضاء . وكذلك ان يغنم الطاع فرض ازمات بعض الناس المالية لكي يشتري أملاء كهم بالبخس بواسطة الاسترهان ونحو ذلك

رابعاً الاتئام التي كان يجب ان تدخل في عداد الجرائم التي يعاقب عليها القانون ولكن التعرض في الاشتراع اخرجها من دائرة القانون ، كضاغطة الاسعار حين يقل العرض عن الطلب بحجية ان التجارة حرة . وكاقصاص اجرة العامل حين يقل طلب العمال ، وهم كثيرون ، بحجية انه مادام يوجد من يقبل اجرًا أقل تنقص الاجرة حسب القبول ولا عبرة بقيمة العمل . ولا قل تبصرة في النظام الاجتماعي التنازعي نجد كثيراً من امثال هذه الاحوال قد قصرت عنها يد القانون برغم ان الاسترزاق تنازع حر

فترى مما تقدم انه ليس كل شر خطيرة او معصية . فالشر يشمل النية وال فعل معاً . والمعصية مقصورة على الفعل فقط

وليس كل معصية جريمة . فالمعصية تشمل ما يستحق عقوبة قانونية وما لا يستحقها . والجريمة مقصورة على ما يستوجب عقوبة .

وهذا البحث يسوقنا الى كلات جوهرية عن العقاب والثواب وطبعتم ما وحدودها والغرض منها وتأثيرها

جــ العــقــاب

١ـ الصــلاح وــالــشــر مــصــحــوــبــان بــثــواــبــهــا وــعــقــابــهــا

الائم زيغان عن جادة الصواب الى ناحية الخطأ . ونتائج الخطأ دائمًا سيئة مؤللة مؤذية . فلذلك يمكن القول كقاعدة مطردة ان الائم يصطحب معه شرآ ، أى اذى ، كأن العمل الصالح يصطحب معه خيراً . ولابد أن يرتد مدى شر الائم على الائم بآية طريقة ، فيكون الاذى الذي يصيبه منه عقاب له ، كأن صدى الخير الناجم عن العمل الصالح يرتد الى عامله كثواب له . فإذا صح هذا القياس كان الائم يجلب عقابه معه ، والصلاح يجلب ثوابه معه

أما ان القياس صحيح فلأن العمل الصالح إنما هو العمل الموافق لرق المجتمع ونجاح جميع أعضائه . والمرء الفاضل الذي يمجاهد في الاعمال الصالحة إنما هو مجاهد الى جانب المجتمع ومعه وموافقته ومتعاون مع سائر أفراده ، ولذلك ينتظرون ينجح عمله كنتيجة لنجاح المجتمع العام ، ولما يناله من معاونة المجتمع له وموافقته . وكذلك العمل الطالح (او الائم) إنما هو العمل الخالف لرق المجتمع ونجاح أعضائه . والمرء الشرير الذي يعمل طالحاً إنما هو مجاهد ضد المجتمع ومحارب لرقيه ومقاوم لنجاحه . لذلك لا ينتظار أن ينجح في مساعيه لمقاومة روح المجتمع له ومناهضة أعضائه إيه ، ولأن له نصيباً من الاذى الذي يورثه صلاحه للمجتمع اذا تأملت جميع أحوال من تعرفهم جيداً من الناس الصالحين والطالحين وما تقلبوا عليه من خير وشر وجدت ان الشواهد على هذه النظرية الآنفة صادقة كثيراً . فما من بار الاتهام بقدر وافر من المحناء في حياة الزمنية . وكذلك ما من شرير إلا قاسى في حياته كثيراً من رزايا شروره

٤ - عكس النظرية الآنفة

وهنا لا بد أن يتمثل في ذهن القاريء ما ينافق هذا القول لأنه يرى كثيرين من الاشرار ناجحين يتمتعون ، كما أنه يرى كثيرين من الابرار فاشلين يقايسون . وربما كان الاشرار المتمتعون أكثر من الابرار المتمتعين ، والابرار المقاسون أكثر من الاشرار المقاسين .

أجل إن الأمر كذلك ، وبالرغم من وجاهة هذا الاعتراض تبقى النظرية التي نحن بصددها صحيحة أى ان الآلام لا بد أن تنتج شروراً ومصائب . فان لم يرتد حداها الى فاعلها في الحال او في الغد القريب فلا بد أن يرتد في الغد بعيد . فان لم تدركه في ابان عجزه ادركته في اواخر أيامه . وان لم تدركه في شيخوخته ادركت ذريته من بعده . واذا اعتبرنا الحياة الإنسانية 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 الذى يتراوى لنا في الوصية الثانية من وصايا الله العشر عن يد موسى : « افتقذ ذنوب الآباء في الابناء » (١)

كذلك الأمر في الصلاح ، فان ثواب المرء البار يدركه معجلاً او متأجلاً او يدرك ذريته من بعده . واذا لم يتمتع في حياته بشمرة نجاح عمله ، فلا بد أن يتمتع بلذة نجاح مبتدئه الذى يجاهد لأجله . ان غاليلو الذى كان يضطهد لاجل دعائته بنظرية دوران الأرض كان مسروراً عظيم السرور اذا كان يرى ان دعائته ناجحة وان اتباعه يزدادون

٥ - منشأ العقاب

وليس القصد من التعليل السابق ان شر كل شرير يقع على رأسه وحده ، ولا

(١) التوراة . سفر الخروج . الاصحاح العشرون . العدد الخامس

أن صلاح كل صالح يعود عليه بالخير وحده . ولا يمكن أن يكون الامر كذلك مادامت الهيئة الاجتماعية جسما حيويا مترابط الاعضاء كـا علـمـت . فـلا بد ان يـصـبـ أـذـىـ الشـرـيرـ كـثـيرـاـ من اـعـضـاءـ المـجـتمـعـ المـتـصلـيـنـ بـهـ ، كـاـنـ اـضـطـرـابـ المـعـدـةـ يـحدـثـ صـدـاعـاـ وـكـذـكـ خـيـرـ الصـالـحـ يـشـمـلـ كـثـيرـينـ ايـضاـ . وـلـذـكـ يـتـوقـفـ نـجـاحـ المـجـتمـعـ عـلـىـ تـغلـبـ اـبـرـادـهـ عـلـىـ اـشـرـارـهـ وـالـعـكـسـ بـالـعـكـسـ .

وـاـذاـ كانـ ثـوابـ الـبـارـ غـيرـ مـضـمـونـ لـهـ جـزـاءـ فـيـ حـيـاتـهـ القـصـيرـةـ ، وـكـانـ الشـرـيرـ يـسلـمـ فـيـ الـاحـوالـ الـكـثـيرـةـ مـنـ شـرـ عـمـلـهـ ، وـاـذاـ كانـ شـرـ الشـرـيرـ يـلـحـقـ بـسـائـرـ المـجـتمـعـ وـيـعـكـسـ جـداـ اـنـ يـصـبـبـ الـبـارـ . فـلـابـدـ اـنـ يـتـعـمـلـ لـنـهـنـ القـارـيـءـ هـذـاـ القـولـ : اـذـاـ هـذـاـ اـلـارـتـبـاطـ الـاجـتـمـاعـيـ غـيرـ حـسـنـ اوـ غـيرـ صـالـحـ ، اـذـ لـاـ يـكـفـلـ العـدـلـ وـاعـطـاءـ كـلـ ذـيـ حـقـ حـقـهـ ، اوـ هـوـذـوـ عـيـوبـ فـيـنـبـغـيـ الـبـحـثـ فـيـ عـيـوـبـهـ وـمـعـرـفـةـ ماـ اـذـاـ كـانـ مـكـنـاـ اـصـلـاحـهـ . وـاـذاـ كـانـ جـزـاءـ الـاـنـمـ اوـ الصـالـحـ يـحـتـمـلـ اـنـ يـكـوـنـ مـؤـجـلاـ فـذـيـوـعـ هـذـهـ الفـكـرـةـ كـافـ لـانـ يـقـتـلـ رـوـحـ الصـالـحـ فـيـ الـبـشـرـ ، لـانـ السـوـادـ الـاعـظـمـ مـنـ النـاسـ «ـ سـرـورـيـونـ »ـ اـيـ اـنـهـمـ لـاـ يـعـمـلـوـنـ بـحـسـبـ الـفـضـيـلـةـ حـبـاـ بـالـفـضـيـلـةـ نـفـسـهـاـ بـلـ حـبـاـ فـيـ الـلـذـةـ الـقـىـ يـتـوـقـعـهـاـ مـنـ وـرـاهـنـهاـ .

وـهـذـاـ قـولـ وـجـيـهـ أـيـضاـ . وـمـاـ غـفـلـ عـنـهـ الـمـقـلـ الـاجـتـمـاعـيـ . فـقـدـ جـعـلـ لـلـأـثـامـ عـقـوبـاتـ اـخـرىـ (ـ غـيرـ صـدـىـ شـرـ الـاـنـمـ الـآـفـ ذـكـرـ)ـ لـاـ يـسـتـطـعـ الـآـنـهـ انـ يـتـمـلـصـواـ مـنـهـاـ . اوـلـاـهـ عـقـوبـةـ تـأـنـيـبـ الـضـمـيرـ فـاـنـ لـمـ يـخـافـواـ الضـمـيرـ فـهـنـاكـ : ثـانـيـاـ عـقـوبـةـ الـدـيـنـيـةـ اـيـ الـوعـيدـ بـنـارـجـهـنـ . فـاـنـ لـمـ يـحـسـبـواـ حـسـابـاـ لـهـنـهـ وـلـاتـكـ فـهـنـاكـ : ثـالـثـاـ عـقـابـ الـحـكـومـيـ الذـىـ تـفـرـضـهـ الـقـوـانـينـ . وـاـذاـ اـسـتـطـاعـ الـاـنـمـ اـنـ يـتـخلـصـ مـنـ نـوـعـ الـعـقـوبـةـ الـاخـيرـ فـلـاـنـ فـيـ اـنـظـمـةـ الـجـمـعـ (ـ لـاـفـ جـسـانـيـةـ الـجـمـعـ نـفـسـهـاـ)ـ عـيـوـبـاـ لـاـ بـدـ اـنـ تـصلـحـ فـيـ الـمـسـتـقـبـلـ اوـ قـلـ عـلـىـ تـمـادـيـ ، اـزـمـانـ كـاـنـهـاـ كـانـتـ فـيـ الـقـدـيمـ اـفـظـعـهـاـ الـاـنـ وـقـدـ تـصـلـحـتـ

٤ - الفرض من العقاب

رأيت فيما تقدم أن شر الآثم أو المجرم وان كان في بعض الاحوال اوفق
أكثراها يعود اليه فلا بد أن يقع اولا على المجتمع، او على جانب من المجتمع ، او على
فرد واحد منه على الأقل . ولذلك بعد الآثم او الجريمة ضد المجتمع في الدرجة الأولى
وبهذا الاعتبار يبرر للنظام الاجتماعي فرض العقوبات على قدر الجرم وازدانتها
بال مجرمين عاجلا . فمن ثمة سنت قوانين العقوبات . ولكن لماذا العقاب ! وما غرض
المجتمع منه ؟

المشترعين ثلاثة نظريات بهذا الموضوع :

- ١ - أن يكون العقاب عبرة لغير المجرمين لكيلا يرتكبوا نفس الآثم ولسان حال القضاء حينئذ « لم يعاقب فلان لأنه سرق سلعة غيره بل لكيلا تسرق السلع
كهما » ولكن ليست « العبرة » وحدها مقصودة من العقاب ، والا لكان العقاب
ظلمًا للمعاقب ، لأن المراد به نفع الآخرين (أي تحسين أدينهن) على حساب غيرهم
أي بيقاع العقاب على المعاقب . اذاً لا بد من غرض آخر من العقوبات
- ٢ - تأديب المجرم نفسه حتى لا يعود الى الاجرام . وهو غرض أصلح من الغرض
السابق . وانما يعييه عدم اتفاقه مع قانون الحكم بالموت على القاتل . لأن قتل
القاتل ليس تأديبًا له ، بل هو حسم لشره ، هو بتزعمه في جسم المجتمع لأنه لم يمد صالحًا
ناهيك عن أن بعض العقوبات لا تؤثر هذا التأثير في بعض المجرمين ، كما ان
بعض المجرمين يكفي التأنيب الادهيف لكي ياتيهم : ولهذا ذاع قانون « برانجه » أي
ايقاف تنفيذ العقوبة في من أخلاقه حسنة وليس له سابقة
- ٣ - جراء المثل بالمثل ، أي ايقاع أذى على المجرم يساوي الشر الذي أحدثه
جرمه ، لكي يفهم أن شرًّا أنه واقع على رأسه معجلًا لا مؤجلًا

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 القساوة وما في معناها من روح الانتقام ؟ فهل حقيقة أن المجتمع يبتغي من العقاب الانتقام والا فما هو غرضه منه ؟

٥ - جزاء المثل

كما أن المجتمع قائم بنظامه الحسن ، ونظامه مؤيد بشريعته الصالحة له التي تنفذها سلطته . والسلطة تحكم النظام من خلال بمنع التعدي على الشريعة . وإن حدث هذا التعدي تثبت السلطة وجودها وحسن نظامها وصلاحية شريعتها برد ضرر هذا التعدي على من فعله أو بايقاع مثله عليه . وتوبه المتعدى بعد ذلك وعدم تكرر الاعتداء (منه أو من غيره) إنما هما برهان على وجود السلطة في المجتمع ، وعلى حسن نظام المجتمع وصلاحية شريعته لحفظ كيانه .

فالغرض الرئيسي من العقاب إذاً إشعار المعقاب بأن النظام الحسن والشريعة الصالحة هما ركنا حياة المجتمع ، وأن الإخلال بالنظام والاعتداء على الشريعة يعرضان المجتمع للخطر . وقلما يرجى أن تقل الجرائم وتصاحح أخلاق الجرميين إلا إذا كان سواد الناس يدركون لهذا الغرض من العقاب ويتعنون عن الأجرام ، لا خوفاً من العقوبة بل كرهها لاجريمة لأنها عدوة المجتمع

جزاء المثل بالمثل من قبل سلطة المجتمع ليس انتقاما ، بل المقصود منه تأييد وجود السلطة والنظام والشريعة أركانًا لحياة المجتمع . بهذا الاعتبار جعل جزاء المثل في قوانين الأمم المتقدمة أقل قساوة وعنةً مما كان في شريعة موسى ومثيلاتها . فبعد أن تقلع عين من يقلع عين امرئ آخر تفرض عليه غرامه للمعتدى عليه لا يفأ العدالة حقها . وبدل أن تقطع يد السارق يحبس ويؤخذ منه ما سرقه ، وإن

كان قد بدد فيجده أبداً تساويه قيمة . وهكذا نرى أن شريعة جزاء المثل بالمثل على هذا النط لاتعني الانتقام ، بل منع التعدي على الشريعة ومنع الاخلال بالنظام ، او اثبات وجود السلطة والحرص على سلامة المجتمع

٦ - العاقبة حق للحكومة وحدها

وذا أنه ليس اسلطة المجتمع في العقاب غرض الانتقام ، كذلك ليس لها أن تسامح وأن تتسامح أو أن تبالغ في الرحمة ، ثلا ينسى وجودها وتضعف قوة الشريعة ويعرض النظام للخلل والمجتمع للخطر

فلو فرضنا أن الشريعة أو السلطة تسامحت واقتصرت في حقوق السرقة على وجوب رد المسرقة للسارق ، فإذا استطاع السارق أن يستهلك المسروق وينتفع به قبل أن يسترد منه فليس مائمه عن إعادة الكراهة وتكرار المسرقة ، وحينئذ يتعرض المجتمع ونظامه وشريعته للخطر

ولأن سلطة المجتمع لا تنتقم لكيلا يقع حيف على الجرم ولا تسامح لكيلا يقع خطر على المجتمع نفسه ، حصر حق العاقبة فيها ، وإن كان أذى المعتمد يقع على المعتمد عليه شخصياً وعلى المجتمع برمته معنوياً .

ولأن الفرد عرضة للانفعال النفسي ولتأثير العواطف في تصرفه فيتحمل أن يرد للمعتدي عليه مضاعف الأذى الذي أصابه من اعتدائه ، أو أن يتسامح معه أو يسامحه . فليس من مصلحة المجتمع ولا من الحرث على سلامته أن يسوغ للفرد أن يتولى عقاب من يسىء إليه . فإذا تولى المعتدي عليه معاقبة غريمه عد بجرمها وعقوب . وإذا سامح غريمه فالشريعة تصر على عقاب الغريم . فهناك حق المجتمع قبل حق الفرد ، وواجب المجتمع قبل واجب الفرد

ولكن اذا كان العقاب كا نفهمه الان يعامل باشعار المجرم بوجود السلطة وقوة النظام والشريعة فلا ينتفي انه كان في الاصل انتقاماً . فهو معلوم أن الاعتداء يثير غضب المعتدى عليه وحقه وحقده ، ولا يسكن غضبه حتى يروي عليه بالاثار من غريميه . ولما كان محتملاً ان يتجاوز الآخذ بالثار حقه ويصبح معتدياً بعد أن كان معتدى عليه ، وكان اطلاق الآخذ بالثار بلا حد ولا قيد يعرض الجماعة لخطر الفوضى الهاダメة لكيانها ، اهتمنت ساطة الجماعة بالاختبار الى صلاحية تقييد الآخذ بالثار بشرعية تضمن التوازن بين الجريمة والثار . وما زالت شريعة الثار محترمة عند القبائل الهمجية الى اليوم . ولما شرعت الجماعات تفهم أن تدخل سلطتها في مسائل الجرائم والثارات حسنة النتائج لها ، جعلت تسلم حق الاشتراك هذا للهيئة الممثلة السلطة من شيخ قبيلة او زعيم او مجلس شيوخ : ومن ثمة جعلت السلطة المسيطرة تتولى نفسها الآخذ بالثار المعتدى عليه من غيره لكيلا يتتجاوز المعتدى عليه حقه في الاثار . ومنذ ذلك الحين صار يتلاشى معنى الثار ويتتحول الى معنى العقاب ، الى أن أصبح كا نفهمه اليوم

٧ - النساء

والعوامل الارقائية التي لاشت روح الانتقام او الآخذ بالثار من معنى العقاب ومن العقل الاجتماعي ، هي نفسها خفتت كثيراً من غلواء روح الانتقام من نفسية الفرد . فكان انه كلما صار الفرد يعتقد أن العقاب من حق سطوة المجتمع ، وما هو انتقام ، بل هو اشعار بقوة الشريعة وحسن النظام ، كان يتسامح مع غريميه اذا كان ذنبه زهيداً ، 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 مسالتة لأخيه الانسان وكسب وده وصاقته . ولذلك يتذرع الى هذه الغاية بالتسامح معه . فإذا أذنب ذنبناً بسيطاً ساخراً .

٨ - المساحة

فن ذلك ترى أن ارتقاء الادبية وتدمير الاخلاق الانسانية افضيا الى اضعاف روح الانتقام في الافراد واستيقواه روح المساحة . واذا شاعت هذه الروح وعمت 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 والمساحة له ، فلابد أن يتآثر من الروح التي تم الافراد ويتحلخ باخلاقهم على قدر ما تلين صلابة طبعه . ولذلك لما كانت روح الانتقام في عهد المموجية شديدة كانت شريعة العقاب عنيفة . ولما ضعفت هذه الروح وجعلت روح المساحة تحمل محلها صارت الشريعة أقل صلابة وعنفاً من قبل . فالشريعة الان تحيز الصلح بين المتخاصمين في الاحوال التي لا يعذن المذنب فيها تجاه المجتمع كثيراً . وكذلك فسحت الشريعة المجال بين حدود العقوبات ، وحوّلت للقاضي أن يعتمد على وجدانه وضميره في تعين قدر العقوبة ، وأن يميل للرأفة أكثر منه الى العدل . ثم سوّغت الشريعة للقضاء أن يساعد المجرم في اثبات براءته . فكل هذه من مظاهر تسامح سلطة المجتمع وابتهاج روح المساحة في الشريعة نفسها تأثيراً من روح المساحة التي نشطها ارتقاء الادبية الاجتماعية كما تقدم التنويه

٩ - التوبية

اذا كان الخوف من الم العقاب رادعاً عن الاجرام فازدراء الجرمة واحترام

الشريعة اردع عنه ، لأن الخوف من العقاب لا يصاحب كل جريمة . فقد يؤمل الجرم ان يرتكب جريمه سراً او ان يفلت باي وسيلة من يد القضاء ، ولذلك قد لا يقوم الرادع في وجهه . ولكن الاعتقاد بأن الجريمة امر خسيس مكره وان الشريعة قوة مقدسة ، حاضر في الذهن داعماً . فهو رادع دائم والضمير حارسه .

وإذا كانت الجماعة قد بلغت هذه الدرجة من النظر الى الجريمة كشيء خسيس دنيء ، والى الشريعة كشيء مقدس يجب أن يحترم ، وإذا كانت ضمائر أفرادها قد بلغت الى هذا الحد من الحرص على احتقار الجرائم وتقديس الشرائع - اذا بلغت الجماعة الى هذه الدرجة من الرق الادبي تقل الحاجة الى العقاب ، لأن المساحة تصبح أفضل منه في الردع . أولاً لأن عنف العقاب في النفوس الراقية الادبية يتمثل في شير الحقد والحنق من مكانتها . وثانياً لأن المساحة التي هي مكافأة لتبكيت الضمير الذي قام مقام العقاب تزين التوبة للمذنب كطريق جميل الى دار الفضيلة .

فإذا بلغت الجماعة الى هذه الدرجة من الرق الادبي بحيث تصبح المساحة او العفو افضل من العقاب في الردع عن الاجرام كانت صاعدة في سلم الرق الادبي باطراد ، وكان الاجرام يقل من نفسه كلا حلت المساحة محل العقاب . حينئذ تكون الهيئة الاجتماعية اقرب مسافة الى المثل الاعلى

٩٥ - قدر المسؤلية والمدنورة

بقي امر جوهري من خصائص العقاب لا يمكن اغفاله من هذا الفصل وهو: هل يكون المرء دائماً مسؤولاً عن سلوكه او عمله ، ام انه يكون في بعض الاحوال معذوراً ؟ فما هو الحد الفاصل بين مسؤوليته 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 حراً يكون مسؤولاً ولا عذر له . فإذاً مقى تجرد الفعل من الارادة والتعقل او من التعقل وحده ضفت المسؤولية عنه الى ان تكاد تتلاشى
١ - فالمجنون غير مسؤول عن فعله ، لأن فعله مجرد من الارادة والتعقل ، او من
نائمهما على الاقل . ومثله السكران ، فسكره جنون وقتى ، فهو معذور فيما فعله
في اثناء سكره ، ولكننه ملوم على سكره لانه تعمده في حالة صحوه

٢ - كذلك الجاهل يُعذر ، وإنما يلام اذا كان لا هاته جيل ذنبه . وهذا يمد العقاب في الجماعة الجاهلة بقصد الارهاب او الردع جائراً ، لانه واقع على
أشخاص قليلي المسؤولية لجهلهم . فالمعلم الذي لا يعرف القراءة لا يلام اذا لم يعلم
بقانون جديد لم يذاع في الجرائد او في الجريدة الرسمية ، والسلطة التي تعاقبه اولى
بان تعاقب هي ، لأنها حرمت 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 ، فتحتفظ المسؤولية وتقوى المعذورية بنسبة هذا الانفعال
وقد حسب بعض المفكرين الاجرام مرضًا جنونياً ، وكل جريمة ضررًا من
الجنون : ولذلك خففوا المسؤولية الى الحد الأدنى ، واقتربوا أن يعالج المجرمون
من هذا الداء ، داء الاجرام ، بدلاً 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 وتعاقفهم ، ولذلك يعذرون . فإذا صحت هذه النظرية
سقطت نظرية حرية الانسان برمتها . واذا كانت نظرية الحرية صحيحة فنظرية
هؤلاء في المعذورية المطلقة ساقطة لا محالة

١١ - قيمة اليمين في الشهادة

اذا لم يخف الجرم 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 ، يتحمل أن يكون شريراً لاصحاحاً كما تفترضه الشريعة ، لاسماً لأن ضوابط صلاحيته التي عينتها الشريعة لا تكفي ضمانة لكونه شاهداً عادلاً . وأعظم ضابط للشهادة هو اليدين ، فما هي قيمة اليدين ؟

إما أن يكون الشاهد صالح الضمير او شريره . فإن كان صالح الضمير فالشهادة صادقة من غير يمين . وإن كان شرير النفس فاليدين لا تضمن صدق شهادته لأن الشرير يخلف زوراً . وإذا كانت يمين الشاهد لا قيمة لها فالآخر يمين المجرم نفسه لا قيمة لها ، لأن من ي مجرم وبنكر جرمته لا يتزدد في أن يخلف زوراً

لليدين قيمة حيث تخيم الخرافات والاوهام وحيث يعتقد الناس أن المقسم اليدين زوراً يعاقب عاجلاً في حياته . ولكن حيث لا وجود للخرافات والاوهام والمخالفات ، او حيث هي ضعيفة جداً فلا تأثير لليدين بتاتاً لا باسم الله ولا باسم الشرف . فالضمانة الوحيدة لصحة الشهادة في المجتمع الراقي العاري من الخرافات هو ارتقاء ادبية ذلك المجتمع وارقاء اخلاق اهله

هـ - التوابل

١- التوابل نتيجة طبيعية للشريعة الامرية

اقتصر بحثنا في هذا الفصل على العقاب ، لأن التوابل لا شأن له فيه . وبسبب ذلك أن الشريعة على الغالب شريعة النهي عن المحرمات — شريعة ردع الشهوات — فوصايا موسى العشر (ماعدا اثننتين) مصوحة بصيغة النهي : لا يأكل لك إله غيري . لا تصنع تمثالاً منحوتاً . لا تقتل . لا تزن . لا تسرق الخ . فلامتناع عن هذه النهيات لا يستحق نواباً . تكفي النجاة من عقاب مخالفتها نواباً

أما الشريعة الامرية أى شريعة فعل الخير فهي شريعة الارادة الحسنة، شريعة لروح الصالحة، شريعة القلب الطيب . فهى لا تقتصر على ردع الشهوات فقط ، بل تقتضى بالتبصر بالعمل الصالح أيضاً . وكأن لاندفاع الشهوات في العلاج عقاباً ، كذلك لاندفاع النفس الصالحة في عمل الصلاح ثواب

فالعقاب لمخالفة الشريعة السلبية . والثواب لطاعة الشريعة الإيجابية على أن الحقيقة في الثواب لا تقف عند هذه النظريّة فقط ، بل تتضح في نظرية أخرى : وهي أن الثواب حاصل كنتيجة طبيعية لطاعة الشريعة أو عمل الخير . فإن الذي يطيع الشريعة ويسير حسب الفضيلة يكون مجاهداً في ميدان الحياة بالاتفاق مع أخوانه ونظام المجتمع ، فيجد في التعاون ثواباً لصلاحه ، وفي النصيب الذي يناله من رق المجتمع العام أجرًا لحسناته

— الثواب المعدل

وهنا قد تقول اذا كان الثواب الطبيعي قد يأتي مؤجلًا كالعقاب الطبيعي فلماذا تتعمد سلطة المجتمع تعجيل العقاب ولا تتعمد تعجيل الثواب ؟ لماذا لا يكون قانون المثوابات كما يوجد قانون للعقوبات ؟

والجواب : أولاً أن ثواب العمل الصالح يأتي من تلقاء نفسه معجلًا على الغالب ، وقلما يأتي مؤجلًا ، لأن المرء وهو يسعى ويعمل ويكتد مصاقباً لنظام المجتمع وموافقاً لمساعي أخوانه يكون ساعياً إلى النجاح بالطريق الأقرب فيبلغ إليه عاجلاً ، وهو الثواب المعد له . ويمكن أن يستحق المرء الصالح ثواباً لمبررات نافلة غير محتملة الوجوب عليه . فإذا لم ينل هذا الثواب إلا آجلاً فلان الثواب نفسه نافلة كالمبررة ، ولذلك لا يجعل له شريعة ، كما أن لا شريعة للمبررة النافلة

وهناك اعتبار آخر أهم شأنواهو : لا يخفي عليك أن الشريعة النظامية الختامية

(أي شريعة الحكومة أو الدين) حق الشريعة الادبية الاختبارية . إنما هي مضيق للحرية الشخصية . وكل ما يضيق الحرية يقلل المسئولية ، وبالتالي يضعف قوة الادبية . فال فعل المحتوم يوجب الشريعة بخرج من دائرة الادبيات . فلن ذلك اقتصرت الشرائع على النهي عن الافعال الشريرة التي تعرض المجتمع للخطر ، واندرت فاعليها بالعقوبات العاجلة حرصا على سلامه المجتمع ، لانه لو أمهل الاشرار الى أن يقع العقاب الطبيعي الآجل عليهم فقد يتقوص نظام المجتمع قبل أن يقع شرهم الخاص على رؤوسهم وحدهم . فلن ذلك اقتضى تعجيز ايقاع العقاب عليهم . وأما الافعال الصالحة التي تأول الى رق المجتمع فقد ترك الامر فيها لحرية الناس لكن يأتوها بداعف القوة الادبية بمطلق اختيارهم . فلم تقييد بثواب ولا تقييد التقادع عنها بعقاب وبالاجمال يقال أنه لا ثواب معين للقيام بالواجب حسب مقتضى النظام والشريعة . حسبه النجاح ثواباً له . ولكن لعصيان الشريعة ومخالفة النظام يعكس الواجب عقاباً معيناً . هكذا اقتضى الرق الاجتماعي العام الذي تتوزع نعمه على الجم眾



الباب الرابع
الرقيُّ الادبي

الفصل الاول — سن التطور الادبي
الفصل الثاني — في سبيل الارتقاء الادبي



الفصل الأول

من التطور الادبية

ا — مقتضى التطور

- ٢ — للانسان غاية قصوى
- ٢ — الجودة غاية الانسان القصوى
- ٣ — الذاوية القصوى تمتاز التطور

ب — سنة المصادقة الادبية

- ٢ — رأى سبنسر
- ٢ — مصادقة الذات والبيئة للمثل الاعلى
- ٣ — العقل يخضع الطبيعة للمثل الاعلى
- ٤ — ابداع الحى العالم العقلى
- ٥ — نزعة الانسان الى المثل الاعلى أعلنت مكانته في الطبيعة
- ٦ — ابداع العالم العقلى عوالم أخرى

ج — سنة الاتخاب الادبي

- ١ — الاتخاب الطبيعي
- ٢ — التنازع العقلى
- ٣ — التنازع الادبي
- ٤ — الجودة والنجاح
- ٥ — معركة التنازع
- ٦ — هل في الرقي سادة؟
- ٨ — ماذا يدفعنا ان نسلك الى المثل الاعلى؟

١- مقتضى التطود

١ - للانسان غاية قصوى يرمي بها

رأينا في غضون مباحثنا الماضية ان الانسان لا يملك في عالمه اعتباً الى مصير مطلق غير مقيد ولا محدود ، ولا هو ملق في عالمه كريشه في مهب الريح تحت تصرف العوامل الخارجية المطلق . لا . بل هو يملك ونصلب 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 محددة ، بيد انه قلما يعقلها وقلما يعينها

وقد علمنا ان الغايات سلاسل متصلة يفضي بعضها الى بعض كأن هناك غاية قصوى يبتغيها الانسان أو يتوجه اليها بسلوكه . فهل هناك حقيقة غاية قصوى ؟ وما هي ؟

اما ان هناك غاية قصوى فيثبته تسلسل الغايات وتسلل الانسان بالواحدة الى الاخر . ولا بد للسلسلة من نهاية . فاذَا كان السرور غاية القصوى يقف عند الغاية التي تجلب له اعظم سرور ، ويكتفي بها ، كما يكتفي الحيوان الا عجم بالشبع . على أن تحمل الانسان ألم المشقات في سبيله الى غايته يدل ذلك على ان الشعور بالسرور ليس غاية القصوى ، والا لسعى الى سروره من أقل السبل ايلاماً . إذَا لابد أن يكون للانسان غاية قصوى آخر غير السرور يتوجه اليها . فما هي ؟

٤ - الجودة غاية الانسان القصوى

وقد أشرنا اليها فيما سبق اشارات جلية اذا تضح من سياق البحث ان النوع الانساني سائر في خطة تميزه على سائر الخلوقات ، وهي أن يسبك شخصيته وذاتية الروحية في قالب الجودة ، أو بالأحرى في قالب المجال النفسي . فاختيار

الانسان دائمًا الاجود والاحسن اما هو لنزعة فيه الى الجودة والحسن ، او بعبارة شعرية « الى الجمال » و بتعمته بالجمال يصوغ شخصيته على مثال جليل . فغايتها القصوى هي المثل الا على من هذه الصياغة الجميلة . إذاً سلوك الانسان (ونعني النوع الانساني) متوجه دائمًا الى تحسين الشخصية على هذا النحو . وغايتها القصوى الاقتراب ما أمكن الى الكمال المطلق (الذي هو مرادف للممثل الاعلى) . وما الادية الا توجيه السلوك الانساني في الطريق السديد المؤدي الى هذه الغاية القصوى .

٣ - الغاية القصوى تستلزم التطور

فالمستفاد ما تقدم إذاً ان الحياة الادية حركة نمو ، او 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 علماً فاما بذلك الا في القرن الماضي ، اذا اكتشف العلماء وال فلاسفة ان سنة التطور عامة في جميع الخلاائق الكونية من اجرام سماوية وجمادات وأحياء وحيوانات وانسان . وانما تختلف اشكالها باختلاف الخلاائق التي تتمشى عليها . واعمل الفيلسوف سبنسر أول من عمم سنة التطور على جميع الخلاائق وأشكالها وطبقها على أدب النفس أيضاً

ب - سنة المصادقة

٤ - رأي سبنسر

وفوبي نظريته هكذا : اكل نوع من أنواع الحياة حركات ندعوها سلوكا في كل حركة من حركاتها ما يقال عنه انه جيد أو ردئ . وفي رأيه ان عملية الحياة قائمة حتى في اشكالها السفلية باستمرار مصادقة متناسباتها الداخلية الى

متناسباتها الخارجية ، أي بمواقبة الجسم الحي على المجاهدة في توفيق ذاته مع أحوال بيته الخارجية . فكل سلوك من قبل الحياة (أو الجسم الحي) متوجه إما إلى اقسام هذه المصادقة أو إلى عرقلتها ومنعها . فنadam السلوك متوجهًا في جهة المصادقة يعد حسناً . ومادام مناقضاً لها يعد سيئاً . والسلوك الحسن على هذا النحو يحدث سروراً لأنه يجعل الحي (السالك) على وئام مع بيته . وبالعكس السلوك السيء يحدث أللأ لانعكاس السبب . وكل سلوك تقريباً يكون بعضه حسناً وبعضه سيئاً . والسلوك التام الجودة هو الذي يحدث سروراً فقط بلا ألم . وإنما يقال عن السلوك انه حسن نسبياً اذا كان سروره يربو على ألمه ، أي حاصل التجاهه يؤدي الى أفضل ما يمكن من المصادقة للبيئة . والغاية الادبية العليا هي معايدة الحي في عملية التعمور هذه التي تقوم بأتم ما يمكن من مصادقة التنسابات الداخلية التي في الحي للتنسبات الخارجية في بيته

٢ - مصادقة الذات والبيئة للمثل الاعلى

وقد لاحظ مكنزى على مبنسر ملاحظة وجيهة في تعليل الغاية الادبية على هذا النحو . واليتك خوى ملاحظته : « انه لواضح ان معنى الرقي استمرار عملية المصادقة بين الحي و بيته وتطبيق الحياة على مقتضيات البيئة . فرقى المعرفة إنما هو استمرار تطبيق تصوراتنا على حقائق الطبيعة أكثر فأكثر فأكثر . كذلك تقدم الفنون إنما هو تعلمنا تدريجياً أن نطبق أشكال حياتنا على الضرورات التي تفرضها علينا أحوال عالمنا الخارجي . وهكذا في الادبيات نزعم أن لنا عادات أجمل وقوانين أفضل مما كان لأسلافنا ، بقدر مالنا من واسع التصورات فيما هو مطلوب منا ، وبقدر مانحن حسنو الضمير في تلبية هذا المطلوب . ومعنى ذلك إننا 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؟ ... إن الإنسان يدرك حاجته إلى مصادقة بيئته لأن له أغراضًا محدودة. فالعالم يرى أن أفكاره أو تصوراته غير مطابقة تمام المطابقة لحقائق الطبيعة. ولذلك يسعى إلى زيادة المعرفة لكي يتضمن له أن يطبقها أتمًّاً تطبيق. فالإنسان العلمي يعلم حاجته إلى هذا التطبيق أو المصادقة بيئته وبين بيئته، لأنه يعلم أن له غاية يريد الحصول عليها - وبعبارة أخرى لأنه يأتي إلى الوجود ومعه مثل أعلى ليس له في الوجود شكل مطابق له (بل هو يجاهد في ابتداعه)

«فإذا كان الأمر كذلك انعكست الآية . فلا يقال إن النقص الذي في الاحياء (والذى يزيد به رقى حياتهم التدرسي بمحى) انهم غير مصاقبين لميئتهم بل أن بيئتهم غير مصادقة لهم ، لأن القاعدة التي يعرف بها هذا النقص موجودة فيهم لا في البيئة . فإذا كان الإنسان يتغنى أحياناً أن يغير جری الطبيعة فلأنه يريد أن يكيف البيئة لكي تصاقبه ، أو بالآخر لا أنه يريد أن يكيف البيئة ونفسه معاً لكي تصاقبا المثل الأعلى الذي يجب أن تمثل به حياته . حتى أن الحيوانات العجماء في كثير من الأحوال تحمل البيئة مصادقة لها كما تتحمل نفسها مصادقة للبيئة . ففي كل حال نرى هناك مثلاً أعلى للمصادقة ، أى أن هناك غاية يرمي إليها مدركا لها أو غير مدرك . وإذا كان الأمر كذلك فما لا ريب فيه أن الغاية هي التي تعين نوع عملية المصادقة التي تُنال بها الغاية نفسها »

ووجه انتلاف بين مكنزى وسبنسر هو أن سبنسر يجعل سبب عملية المصادقة في عوامل البيئة الخارجية . ومكنزى يجعله في الغاية التي يرمي إليها الحى بواسطة هذه المصادقة . على أن مكnzى لم ييسط وجاهة ملاحظته مع أنها من الأهمية بمكان

عظيم بل وقف عند تفنيد نظرية سبنسر كما رأيت . أما وجاهة هذه الملاحظة فهي في (يقيمنا) في وضع الغاية الفصوى في المكان الاول من الاهمية وفي جعلها القوة الرئيسية المنبثقة في عملية التصاقب

٣ العقل يخضع الطبيعة لخدمة المثل الاعلى

ولو كانت الحركة الحيوية مقتصرة على المصادبة المتبادلة بين الحي والبيئة لكان التطور بطريقاً جداً قلماً يختلف عن تطورات الجمادات كتطورات الجزيولوجية مثلاً . ولو كان التطور مقتضاً على مجرد نتيجة التفاعل الطبيعي بين قوي الحي والبيئة لقل التنوع فيه ، ولو سا الحي على حالة واحدة في بيئه واحدة دهوراً طوالاً ، وما نشأ من الحياة العالم العقلي ، ومن العالم العقلي العلمان الاجتماعي والادبي . لانه ان كانت الحياة نتيجة تفاعل كيماوى او شبه كيماوى بين عناصر المادة فالعقل ليس كذلك بل هو في دوره الاول نتيجة تفاعل بين عمليات الجهاز العصبى وقوى الطبيعة الخارجيه من تخيل وذاكرة الحى ، وفي دوره الآخر نتيجة تفاعل القوى العقلية نفسها من تجريد واستدلال واستنتاج الح مستقلة عن المادة

فلذلك منذ تم نشوء الحياة وتغيرها عن الجماد صار في جوهر الحى نزعة الى التغلب على الطبيعة والتحكم فيها ، ليخضع قواها ويستخدمها لرغائبها . ففيما هو يصادب البيئة الطبيعية لكي يستطيع أن يعيش فيها كان يحاول أن يجعلها من نواح أخرى مصادبة له . وكان كلما ارتفع درجة في سلم رقيه ازدادت وسائله لاخضاع الطبيعة له وجعلها مصادبة له .

٤ - ابداع الحى العالم العقلى

فإذاً منذ شرع الحى يصعد في سلم رقيه نشأت فيه غاية تسير هذه المصادبة التي بينه وبين الطبيعة . وهي أن يتفوق على الطبيعة ليس بكيفية قوته المتغلبة

فقط بل بشكل مادتها وأسلوب تركبها . وليس بذلك فقط بل بانشاء عالم روحاني لم يكن موجوداً في الطبيعة اولم يكن فيها منه الا جوهره ، وأما شكله وبنيته فهم من مبتدعات القوة الحيوية ومحترعاتها

فالعالم العقلي البحث من تخيل وتجريد وتحليل 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 بالأساس نتيجة تفاعلات الاجزء العصبية والدماغية المتعددة بعضها بعض اولاً ، ثم تفاعلاتقوى العقلية الصادرة منها بعضها بعض ثانياً

خذ مثلاً لغة التفاهم بين الناس والحيوانات العليا ، فانما هي ابتكار الحياة الدماغية ، وقد تقلب بها الحي على المسافات بحيث يتصل عقل بعقل عن بعد .

ثم خذ المتنون التي تمطيها اللغة كالكتابة القراءة والطباعة ، فقد تقلب بها الانسان على الزمان ، وصار في وسع عقول اخلاق أن تتصل بعقل السلف . ثم أضف الى ذلك ما جدّ من أدوات النقل والنسخ كالتراسل على أجنبية الاثير ، وكحفظ الاصوات على الأقراس الفونوغرافية ، وحفظ الرسوم والصور في الألواح والأوراق ، تجده أن العقل البشري الذي هو عالم فوق المادة قد ابتدع عوالم جديدة ليس في العالم الجمادي الا مادتها فقط ، وأما صورها وقوتها المنبعثة فيها فانما هي من ابتكاره واذا عطفت على هذا الفن الجميل وجدت هناك عالماً آخر أتعجب وأعلى .

قد ابتدعه العقل البشري ابتداعاً وليس منه في الطبيعة سوى مادته فقط . فالموسيقى والجاز الشعري والتمثيل والرسم التخييلي وجميع أنواع الزخرفة انما هي عوالم محدثة لم يكن لها أثر في الطبيعة قبل أن ينضج العالم العقلي وأغرب من ذلك وأتعجب عالم الرياضيات المجردة . فقد أصبح هذا النوع

من العلوم علماً عظيماً واسعاً كاتساع الفضاء ، وكما اتسع ظهر انه غير محدود . فهذا عالم لا أصل له في الطبيعة على الاعلاق ، وإنما هو من مستبطات العقل البشري ، ولا وجود له إلا في مخيلته المجردة

٥ - نزعة الانسان الى المثل الاعلى أعلت مكانته في الطبيعة

لو كان التطور مجرد تصاقب الحي مع البيئة فقط لبقى الحي المتتصاقب مع بيئته الى الأبد كما هو ، ولا يتغير الاحين تغير البيئة ولا يتغير الا بحسبها . ولكن للحي غاية يرمي اليها في تصاقبه مع البيئة الخارجية (غير لذة الوئام مع البيئة كما يقول سبنسر) وهي التفوق على الطبيعة في تكيف القوة ورشاقة حركتها وتنوعها وفي تكيف الشكل وتركيب أجزائه . وهو ما يحسبه الحي أفضل أو اجود أو أحسن أو أجمل مما وجده في الطبيعة . وهذه الغاية نتيجة نزعة فيه لانكر انه ورثها من جوهر الطبيعة المادية التي ولدته أو اشتقت منها . وإنما استقرت فيه . وبهذه النزعة انفرد عن مادة الطبيعة المادية . وبها يدرّب تصاقبه مع البيئة . فتارة يتصاقب البيئة وأخرى يؤثر فيها في يجعلها تصاقبه . ولو لا هذه النزعة لما كان الا خاضعاً للبيئة ، ولا تأثير له فيها . وبقدرتيه عملية التصاقب هذه على هذا النحو تطور صاعداً في سلم الرقي الى أن بلغ مالغ اليه منه الان ، حتى كاد يسيطر على البيئة سيطرة تامة ، وقلما تسيطر هي عليه

فهذه الغاية ، غاية التفوق على الطبيعة في المجال الشكلي والقوة المتلاعة ابداً هي المثل الاعلى الذي تتجه اليه تلك النزعة التي اقتنتها الحي من الطبيعة الجاذبية منذ تميز عنها

٦ - ابداع العالم المعلى عوالم أخرى

رأيت فيما تقدم أن العالم المعلى إنما هو درجة تطورية علياً ابتدعها الجهاز العصبى في الحي . ثم ان العالم الاجتماعى الذي تشيد على أساس التفاهم هو درجة

تطورية أخرى أعلى ابتدعها العالم العقلى ، ثم انضم إليها فتعاونا في ترقية العقلية والاجتماعية معاً . ثم ان العالمين الرياضى والفنى هما درجة تطورية ثالثة أعلى أيضاً ابتدعها العالمان العقلى والاجتماعى معاً - هاذا بعد هذه العوالم ؟

بعدها نجد العالم الادبي الذى هو درجة من الرق أعلى من العوالم الثلاثة الآفنة الذكر ، وقد ابتدعه هي ابتعاده للكمال في المجال ، اوسعياً إلى المثل الأعلى في المجال . فصوغ الشخصية الانسانية بقالب الفضيلة وسجية احقاق الحق ، إنما هو درجة أعلى من درجة صياغته العقلية ب قالب الروح الموسيقية او الشعرية الحماس ، لأن هذه الصياغة لا تزال متصلة بالمادة او قريبة منها . وأما الصياغة الادبية فقد بعدت عن المادة . فال المجال الادبي اذاً أعلى وأرق من المجال الفنى . اذاً الى الان الغاية الادبية هي مثل الانسان الأعلى في المجال
سم ماذا بعدها ؟ الله أعلم

ج- سنة الانتخاب الادبي

١- الانتخاب الطبيعي

اذا كان العالم الادبي نتيجة تصور العوالم التي سبقته فلاريب أنه هو متmesh على سنن التطور التي تمشت عليها تلك العوالم قبله . وإنما سنن التطور هذه تختلف في كل عالم عنها في الآخر بعض الاختلاف . ولذلك لا بد من تنقيح معناها في كل عالم . وهنا لا يهمنا الا تنقيحه في العالم الادبي . فلنـ ما هي سنة التطور الادبي اي السنة التطورية التي يتمشى عليها العالم الادبي

اول من صاغ هذه السنة دارون ابو علم التطور وفلسفته . ومحصلها ان تطور الانواع الحيوانية او تدرجها في مدارج الرق يحدث بواسطة تنازع البقاء الذى ينجلي عن بقاء الانسب او الاكثر مصاقبة للبيئة . وهذه العملية الحيوانية تحمل بعبارة

الانتخاب الطبيعي بفعل الوراثة . أي أن الطبيعة بواسطة ذلك التنازع تنتخب الأفضل أو الأكثر مصادقة لها . والانتخاب الطبيعي أصبح تعبيراً عن عملية التطور التي تتنازع فيها الانواع المختلفة بما لها من بيئة وأعضاء خاصة تتنازع السيادة الى أن يتتفوق نوع فيها ويطغى ويبقى مستمراً في الحياة الى أن يكثر ويتدفق الى بीثات آخر حيث يضطر الى مصادقة تلك البيئة الجديدة ، فيتنوع الى أنواع أخرى بحكم البيئة . وهذه الانواع الجديدة تستأنف تنازع السيادة ، وهكذا دواليك فلنرى كيف تطبق هذه السنة التطورية على العالم الادبي أو كيف تمشي الادبيات على هذه السنة

٢ - التنافر العقلي

يمهد التنازع في المملكة الحيوانية في الدرجة الاولى بين الافراد أو جماعات الافراد ، فيبعضها يهلك وبعضها يبقى . ولكن المملكة الانسانية قل هذا التنازع الحيوى ، أو انتفى بين الافراد أو الجماعات ، بسبب نشوء الانظمة الاجتماعية التي أوجدت الافراد في جماعات ، الى أن صار التنازع الفردي تمزيقاً لوحدة الجماعة وبالتالي فناء الفرد . فانتقل التنازع من بين الافراد والجماعات المتحدة الى ما بين الامم المنفصلة . ولأن تعامل الامم آikel حتى الى ترابطها وأتحادها فهذا التنازع يقل تدريجياً فيما بينهما . فالتنافر الحيوى الذي رأيناه بين الحيوانات اخذ يتلاشى في المملكة الانسانية

وانما في المملكة الانسانية تنازع آخر مختلف في شكله عن ذاك . هو تنازع عقلي لاتنازع حيوى . فليس هو ضد الافراد الصعفاء أو غير المصابين للبيئة بل هو ضد الآراء والعادات والأنظمة التي لا توافق المجتمع . فلا يؤذن لأى رأى أو عادة أو نظام أن يتتفوق ويبقى الا اذا كان ملائماً لسعادة المجتمع ، فإذاً هو

تنازع بين الافكار والأنظمة ، أو بين المثل العليا ، لا بين الاشخاص ، ولا بين جماعات الاشخاص

نعود الى سبب هذا التنازع الحيوى في المملكة الحيوانية وهو ان بعض الافراد تولد (بسبب عوامل بيئية) ممتازة بزيادة طبيعية خاصة تجعلها أصلح للبقاء من غيرها . وتلك تنازع هذه الرزق أو الحياة . فهذه تهلك و تلك تبقى وتورث منهاها خلاائفها . وأما تلك التي هلكت في حلبة النزاع فتنقرض سلطتها .

٣ - التنازع الادبي

أما في التنازع الادبي فليس الامر كذلك . هو تنازع عقلي اجتماعي ، هو تنازع بين العقول . فإذا امتاز عقل (أو عقول) بعض الموهاب فمن جراء تفاعله بالعقل الاجتماعي العام وتأمله في حالة المجتمع قد يكتشف نعطاً للسلوك أصلح لحياة المجتمع ، كأن يرى مثلاً الرق والنخاسة غير صالحين لحياة المجتمع ، فيبتغي الحرية الشخصية . أو يرى كاراي قاسم بك امين ان تحجب المرأة لايصلح للعيشة الشرقية الجديدة فيبتغي السفور . فقد يصادف مقاومة عنيفة ، وقد لا يوجد الا مظاهر بنقليلين له . وربما اضطهده الرأى العام . ولكن اذا كان رأيه أصوب فلا بد أن ينتشر رويداً اذ يصادف قبولاً في عقول الافراد . ومع الزمان يصبح رأيه هذا رأى المجتمع . فتفوق فكرة اطلاق الحرية الفردية على الرق وتبقى ، وينتفع الرق . (وهكذا كان) وتفوق فكرة السفور وتبلاشى الحجاب (وهكذا سيكون) . فترى فيما تقدم ان هذا التنازع لم يصب الافراد بسوء وإنما هو قضى على أنظمة قديمة فلاتها ، وأحياناً أنظمة جديدة . على هذا النحو يكون الانتخاب الأدبي أو الانتخاب الاجتماعي

على انه لابد من الفات نظر القارئ الى ملاحظة جوهرية في هذا التنازع وهي : ان أي نمط من السلوك أو أي نظام أو عادة لا يعد جيدا الا انه ينجح ، بل هو جيد لانه فضل على سواه . وما ينبع عنه الا دليل على جودته . ولكن النجاح لا يكون دليلا على الجودة . فقد يكون الامر جيداً ولكنه لا ينجح . وقد ينجح ولكنه لا يكون جيداً . فسر نجاح الاسلوب ليس في جودته بل في افضليته حالة المجتمع كاهي ، لأن فيه خصائص مصادقة لاحوال المجتمع ، بحيث ان المجتمع يصاغ به من غير ان يحدث احتكاك بين الافراد . أي ان الاحوال الاجتماعية التي يدخل اليها هذا الاسلوب الجديد لا تضطرب ، والمجتمع نفسه يستطيع أن يحيى من غير أن يعرقل قسم منه حياة الأقسام الأخرى ، بل تبقى جميع أقسامه متوازنة فيه .. بهذه المعنى يعد الاسلوب جيداً . فحين كان الارقاء راضين برقهم كان نظام الرق حسنا . ولما شرع بالغاء هذا النظام شعر الارقاء بمثل ظلم في الغائه ، لأنهم وجدوا أنفسهم مضطرين أن يسعوا الى رزقهم بأنفسهم بمطلق اختيارهم وبارشاد عقوفهم ، بعد ان كانوا يعيشون متسللين على تدبیر غيرهم جزاء لعملهم . كذلك نرى جانباً كبيراً من المتحجبات متسلكت بالحجاب الآن لأنهن تعودنه ويستحبن بالسفور ، أو لأن رجالهن لا يردنها ، وهن يأبهن الخروج من تحت طاعة رجالهن . وهذا يحدث اضطراب في المجتمع الشرقي بسبب تنازع الحجاب والسفور . فتقى زال هذا الاضطراب وعاد التوازن الى المجتمع يصبح السفور صالحًا للمجتمع ، فنقول عنه حينئذ انه جيد ، ونبعده دليل على جودته

٥ - مركبة التنازع

قد تقول اذا كان أي اسلوب جديد في الحياة لا يعد جيداً قبل أن يستتب ،
وإذا 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 المجتمع؟
وعندنا أن دليل جودة أساليب الحياة هو توازن المجتمع. فهذا التوازن هو جيد بحد
نفسه. فالذى يحملنا على تغريضه بالخطر ونحن غير واثقين من رجوعه إلى السلامة؟
ما الذى يقنعنا أن الأسلوب الجديد الذى تموي إدخاله إلى أنظمة المجتمع جيد؟
قول - أن الانتخاب الأدبي الذى أشرنا إليه يعمل عمله من غير أن نريد،
 فهو سنة . وهذه السنة تقضى بالتنازع كـ عالمت ، والتنازع يحدث اضطرابا . ومنى
انهـى ببقاء الأفضل عـاد التوازن إلى حالـه . فإذا كـنا نـعـدـى مقـاـوـمـة سنـة التـنـازـعـ الـأـدـبـيـ
بالحرص على التوازن الاجتماعي كـنا نـعـارـضـ مجرـىـ التـطـورـ أوـ الرـقـ الـأـدـبـيـ وـنـصـدـهـ
فيـ سـبـيلـهـ . فـإـذـاـ هـذـاـ التـطـورـ جـارـيـاـ فيـ مجرـىـ الرـقـ فـلـابـدـ منـ اختـلالـ التـوازنـ كـلـاـ
نزلـ نظامـ جـديـدـ أوـ أـسـلـوبـ أدـبـيـ جـديـدـ إـلـىـ مـيـدانـ النـزـاعـ ، وـلـابـدـ منـ رـجـوعـ التـوازنـ
إـلـىـ نـصـابـهـ مـقـىـ اـنـهـتـ المـرـكـةـ . وـهـكـذـاـ يـكـونـ الرـقـ الـأـدـبـيـ وـالـجـمـاعـيـ درـجـاتـ
تنـازـعـيـةـ أوـ سـلـسـلـةـ مـعـارـكـ . وـلـابـدـ منـ التـدـرـجـ فيـ مـيـادـينـ النـزـاعـ عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ مـادـامـ
أـمـمـ الـأـنـسـانـيـ «ـمـثـلـ أـعـلـىـ»ـ تـسـعـيـ إـلـىـ . فـكـلـاـ أـبـدـلتـ نـظـامـ جـديـدـاـ بـنـظـامـ عـتـيقـ
وـلـوـ بـعـرـكـةـ خـطـةـ خـطـوـةـ إـلـىـ المـثـلـ الـأـعـلـىـ . وـلـابـدـ أـنـ تـبـتـدـعـ أـنـظـمـةـ جـديـدـةـ مـادـامـتـ
بـمـاـ لـهـ مـنـ النـزـعـ إـلـىـ الرـقـ تـبـتـدـعـ عـقـولـ مـتـمـيـزـ بـالـمـوـاهـبـ . وـهـنـهـ الـمـوـاهـبـ الـعـقـلـيـةـ قـوـيـةـ
تـحـدـثـ حـرـكـةـ . وـحـرـكـتـهـاـ فـيـ تـقـلـيـبـ الـنـظـمـةـ

٦ - هل الرق سعادة

هـنـاـ يـلـوحـ فـيـ الـبـالـ مـبـدـأـ السـعـادـةـ الـذـيـ هوـ مـنـ أـهـمـ العـنـاصـرـ الـأـدـبـيـةـ ، وـهـوـ محـورـ
مـنـ مـحـاـوـرـ الـحـيـاةـ الـأـدـبـيـةـ . فـقـدـ نـسـأـلـ أـنـفـسـنـاـ هلـ فـيـ هـذـاـ الرـقـ الـقـائـمـ عـلـىـ سنـةـ التـنـازـعـ
وـبـقاءـ الـأـفـضـلـ سـعـادـةـ ؟ـ وـمـاـهـىـ السـعـادـةـ الـمـتـضـمـنـةـ فـيـ عـلـيـةـ الـإـنـتـخـابـ الـأـدـبـيـ عـلـىـ
نـحـوـ مـارـأـيـنـاـهاـ

لـقـدـ فـسـرـنـاـ السـعـادـةـ فـيـاسـبـقـ بـأـنـهـاـ اـرـضـاءـ لـرـغـبـةـ ، اوـ بـالـاحـرـىـ اـرـضـاءـ لـمـدـدـأـ وـفـرـ

من الرغائب النفسية ، وعلمنا أن السعادة ليست الغاية الأدبية القصوى وأنها مصادقة لها أو أنها تأتي معها وبها ، وأن الغاية القصوى هي صوغ الشخصية بسجية الرغبة في المثل الأعلى . فإذاً السعادة القصوى هي في تنظيم الرغائب وتوجيهها إلى المثل الأعلى ، وفي ادراكهذا التنظيم . وما عملية الانتخاب الادبي إلا هذا التنظيم ، تنظيم الرغائب المؤدية إلى المثل الأعلى واجلبة معها السعادة القصوى – تنظيمها بحيث يجعل أساليب الحياة وأنماطها مصادقة لاحوال المجتمع . فالسعادة مندرجها في الغاية ، وهذا تبدو لنا أنها الغاية نفسها . فنحن نبتعد عن السعادة . والانسانية المطلقة تبتعد عن المثل الأعلى في تحسين الشخصية وتحميلاها متذرعه إلى هذه الغاية باحداث السعادة في النفس البشرية

٧ – ماذا يدفعنا أن نسلك إلى المثل الأعلى

بقي أن نعلم كيف ينشأ « الواجب » الذي يؤدي بنا إلى المثل الأعلى . ما الذي يجب علينا السلوك إلى الغاية الأدبية المتضمنة المثل الأعلى ؟ لماذا نريد أن نسلك السلوك الادبي الذي يلام المجتمع ككلّ نحن جزء منه ؟
بابتقائنا السعادة كغاية نهائية نشعر أن الصوت الذي يدعونا إلى القيام بالواجب هو صادر من ذاتيتنا . وإنما الانسانية التي هي أعلى طبقة في الوجود وفي أعلى درجة من الرق 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 عقاباً لخالفته .
صوت الضمير الديان هو صوت الانسانية الصادر من الشخصية الاجتماعية الحقيقة . ولذلك متى ندم الانسان على فعل مذموم قد فرط منه يقول مخاطباً نفسه :
ماذا فعلت يا هذا . لماذا فعلت هذا الفعل ؟ لأنّ شخصيته الانسانية تعاتب ذاتيتها
البهمية . كأنّه يقول : « لم أكن أنا نفسي حين فعلت هذا الفعل الشنيع »
(١٧-)

الفِضْلُ الْكَنْجَا

في سبيل اور نقاء الادبي

ا — سنن التطور الارتقائي

- ١ - تنازع الفضيلة والرذيلة
- ٢ - عناصر الحياة الادبية
- ٣ - تنافر العناصر
- ٤ - ماهو التطور الارتقائي
- ٥ - العبرية تنشيء تجديداً في العناصر
- ٦ - كيف يصلح المصلحون
- ٧ - كيف يحدث الاصلاح

ب — تاريخ التطورات الادبية القومية

- ١ - وحدة المبدأ الادبي
- ٢ - تطور الحبة وارتقاها
- ٣ - تحول الحبة الى احترام
- ٤ - تاليه الزعيم
- ٥ - نشوء الاشتراك
- ٦ - نشوء نظام الحكم
- ٧ - نشوء العدل والرحمة
- ٨ - اقصال نظامي الدين والسياسة
- ٩ - نشوء الدعوه قراطية
- ١٠ - المساواة
- ١١ - تحرير المرأة

ج - تاريخ التطورات الادبية الاممية

- ١ - الحرب
- ٢ - الانسانية العامة الشاملة
- ٣ - الاسترقاق والاطماع
- ٤ - ارتقاء الروحانية
- ٥ - اعتراض على تأثير الروحانية ورده
- ٦ - الدعاية للمبدأ الادبي

د - عيوب الانظمة الادبية

- ١ - العيب الاقتصادي
- ٢ - عيب الاستثمار

١- سِنَن التَّطْوُر الْأَرْتَقَائِي

١ - نِزَاعُ الْفَضْيَلَةِ وَالرَّذْيَلَةِ

الْمَدْنَ كَمَا نَعْرَفُهُ الْآنَ وَكَمَا عَرَفْنَا تَارِيْخَهُ الْمَاضِي بِعَضِهِ نَتْيَاجَةً لِأَفْعَالِ الصَّالِحِينَ ، وَبِعَضِهِ نَتْيَاجَةً لِأَفْعَالِ الطَّالِحِينَ . وَبَعْضُ اِنْظَمَتْهُ حَقَّةً صَالِحةً وَجَيْدَةً ، وَبَعْضُهَا باطِلَةً وَسَيْئَةً . فَالْفَضْيَلَةُ وَالرَّذْيَلَةُ تَعْمَلُانِ فِيهِمَا دَامِّاً مُتَنَازِعَيْنِ . وَهُوَ كَاهُو الْآنِ مُصَاقِبُ لِكُلَّتِيْمَاهِ . وَكَمَا تَعْلَمَتِ الْفَضْيَلَةُ عَلَى الرَّذْيَلَةِ فِي مُرْكَةِ تَطْوُرِيْةِ خَطَا الْمَدْنَ خَطْوَةً فِي سَلْمِ الرُّقِّ ، وَالْعَكْسُ بِالْمَعْكُسِ . وَرَبِّما كَانَ الْمَدْنَ الْحَالِيَ كَمَا نَعْرَفُهُ الْآنَ غَيْرَ مَهِيَا لِكِي يَلْأَشِي الرَّذْيَلَةَ وَشَرُورَهَا بِتَاتَا ، وَلَا لِكِي يَجْعَلَ الْفَضْيَلَةَ وَحْدَهَا سَيِّدَتِهِ . عَلَى أَنْ مَا عَرَفْنَاهُ مِنْ تَارِيْخِهِ إِلَى الْآنِ يَدْلِنَا عَلَى أَنْ فَوْزَ الْفَضْيَلَةِ عَلَى الرَّذْيَلَةِ أَوْ الْخَيْرِ عَلَى الشَّرِّ أَغْلَابَ . وَلَكِنْ لَيْسَ هَذَا التَّفْلِيْبُ مُطْرَداً فَقَدْ يَتَفَلَّبُ الْخَيْرُ الْيَوْمَ وَالشَّرُّ غَدَّاً ، وَقَدْ يَتَحَسَّنُ أَحَدُ الْاِنْظَمَةِ وَيَصْلَحُ خَيْرَ الْجَمَعِ فَيَجْدَدُ ظَرَفاً غَيْرَ ظَرْفِهِ ، وَيَمْدُثُ نَظَاماً آخَرَ يَغْلِبُ الشَّرَّ عَلَى الْخَيْرِ . مَثَالُ ذَلِكَ عَصْرُنَا الصَّنَاعِيُّ الْاِخْتَرَاعِيُّ هَذَا ، فَمَا مِنْ أَحَدٍ يَجْهَلُ أَوْ يَنْكِرُ أَنَّهُ أَعْظَمُ الْعَصُورِ نَعْمَةً لِبَنِي الْإِنْسَانِ . فَقَدْ نَشَأَ فِيْهِ النَّظَامُ الصَّنَاعِيُّ الْجَدِيدُ الَّذِي طَرَحَ عَنْ عَاتِقِ الْبَشَرِ سَعْيَهُ أَعْشَارُ الْجَهَادِ الْعَضْلِيِّ وَضَاعِفَتِ الْمَصْنُوعَاتُ أَضْعَافًا . فَلَا رَيْبُ أَنَّهُ بِرَكَةَ لِلنَّوْعِ الْبَشَرِيِّ وَلَذِكَّرَ كَانَ مُنْتَظَراً أَنْ يَزِيدَ رَخَاءُ النَّاسِ وَيَنْخَفَفَ غُلَوَاءُ تَنَازُعِهِمْ لِلرِّزْقِ وَبِالْتَّالِي قَلَ الشَّرُورُ وَالْجَرْأَمُ . وَلَكِنَّ النَّتْيَاجَةَ جَاءَتِ بِالْمَعْكُسِ لَانَ هَذَا النَّظَامُ الصَّنَاعِيُّ الْجَدِيدُ طَوَّبَ بِالنَّظَامِ الْاِقْتَصَادِيِّ فِي يَدِيَّهُ الْاسْتِقْطَابُ الْمَالِيِّ . فَزادَ الْمَتَمْوِلِينَ غَنِّيَّا وَالْعَالَمَ فَقْرَأً ، وَجَدَدَ لِلْحَيَاةِ حَاجِيَاتِهِ عَدِيدَةً تَغْرِيَ النَّفْسَ بِهَا ، فَلَا غَنِيَّا يَتَمْتَعُونَ بِهَا ، وَالْعَالَمَ يَتَوَقَّونَ إِلَيْهَا ، وَلَا يَسْتَطِعُونَ الْمُتَعَلِّمَ لِفَقْرِهِمْ ، فَيَتَنَزَّعُ بَعْضُهُمْ إِلَيْهَا بِالْوَسَائِلِ غَيْرِ الشَّرِيفَةِ . وَكَذَلِكَ لَانَ الْفَقَرَاءُ ضَعْفَاءُ يَسْتَغْلُلُ الْاِقْوَيَاءُ اِتَّعَابَهُمْ فَلَا

يبقى لهم ولاقة لترقية أنفسهم في المعرفة والتهذيب والأخلاق ، فيتطهرون مكرهين في الفساد . كذلك الأغنياء من الجهة الأخرى وقد تمكنا من استئثار أتعاب العمال لم يبقوا في حاجة إلى السكاج والعمل ؛ فيشغلون أوقاتهم وينفقون أموالهم في الفساد ، الا من ندر منهم

فترى مما تقدم أن النظام الصناعي الذي يفاخر به عصرنا كل العصور الماضية بعوامده قد أفسد النظام الاقتصادي الموروث الذي بني على نظام سياسي أفرادي استبدادي سابق - أي غير ديمقراطي

وفيا يلي نبحث في سنة الارتفاع الأدبي وكيفية تطور الحياة الأدبية وتقديرها

٢ - عناصر الحياة الأدبية

تتألف الحياة الأدبية 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 - أنظمة اجتماعية تتحدد بها أفعال الفرد

٣ - أساليب السلوك حسبما أفها الفرد ، واقتبسها بانتباه لاقتباسها أو بغير انتباه ، فكانت عادة

٤ - الروحانية الأدبية ، وهي تشبع النفس بالمبادئ الأدبية الأعلى وهذا العنصر الأخير ثابت لا يقبل التغيير . فاما أن يكون الفرد متشبعاً به أو غير متشبعاً . وأما العناصر الثلاثة الأخرى فقابلة للتغيير والتتجدد . فاي عنصر منها اذا تتجدد أحده تناهراً بينه وبين العنصرين الآخرين

٣ - تناقض عناصر الحياة الأدبية

لكي تتوافق العناصر الثلاثة ويعود التوافق والتوازن فيما بينها ، لا بد أن يحدث

تطور فيها جيماً. لذلك ترى داعماً تناافراً بين هذه العناصر لتجدد متواال فيها حيناً بعد آخر

مثال ذلك أن من المثل العليا، أو المباديء الادبية التي يتوخاها الانسان التمدن المساوة ، ومن الانظمة الاجتماعية ما يؤيد هذه المساوة ، كالنظام القضائي الذي يجعل جميع الافراد متساوين أمام القانون . ومنها ما ينافي هذه المساوة ، كنظام الاقتصاد الذي يؤذن أن يتفاوت الناس في قسم حاصلات الاعمال ، بعكس النسبة بين تفاوت الناس في الجهد في العمل . زد على ذلك أن أفعال الناس خالفة لهذا المثل الاعلى الذي ينشدونه . فيندر أن تجد من يسلك سلوكاً يدل على أنه يعامل الناس كمساوين له في الحقوق والواجبات

اليك مثلاً آخر أوضح . السلام رغبة كل فرد ، لأن الضامن الوحيدة لاستقرار الفرد نعمة عمله . والقوانين والأنظمة التي تؤيد السلام تشتمل على قوانين وأنظمة حربية أيضاً ، لأن الحرب امنية منشودة أيضاً ، وبعض أعمال الناس محصورة في الاستعدادات الحربية . ولاريب أن معظمهم من ينشدون السلام ويرغبون فيه مثال ثالث أيضاً حرية الشخصية والقومية ، كحق أساسى من حقوق الانسان ، رغبة تنشدها الام المتمدة . والقوانين الدولية المخصوصية تؤيد هذا المبدأ الادبي . ولكن القوانين الدولية العمومية تقاصده وتخيّز الامة القوية لأن تستبد بالام الضعيفة ل تستعمرها . والفرد الابوري يؤيد حرية الانسان كحق طبيعي في دائرة بلاده ، ويعمل خلاف هذا المبدأ خارج بلاده

كذلك الاحتفاظ بكنيسة الاسرة كبدأ سام حرصاً على سلامتها من مزاج أجئي لا يضمن تقاويمها من المزاج . والترقية في وظائف الحكومة حسب قانون الاقديمية لا يضمن دائماً ان يترق الاكثر اهلية الى المنصب الاعلى .

والدبلوم لا يدل دائماً دلالة صادفة على الاستحقاق . كأن الاستحقاق لا يضمن النجاح دائماً

وعلمية التطور في كل أمة وشعب تقام بالتوافق بين هذه العناصر : المثل الأعلى والنظام والعادة . كلما تجدد عنصر منها جد تنازع بينها . ومني كان هذا التطور جارياً على سنة التطور الارتقائي العامة كانت أدبية المجتمع صاعدة في سلم الرق . وهذا ما يحدونا للبحث في سنة التطور الارتقائي من الوجهة الأدبية ، 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 الارقاء . التحول يتحمل أن يكون تسللاً لا ارتقاء . فلا بد اذاً من وصف التطور بالارتقائي احترازاً من التطور التسغلي . مع كل ذلك لا بد من تبيان ماهية الارقاء وتحديده ، لثلا يشكل علينا التمييز بين الارقاء والانحطاط ، ونخطيء في بعض الاحوال فنتحسب المنحط راقياً فقد نعد اجناس الطيور أرق من الفئران مثلاً ، وماهي كذلك في سلم التطور الحيواني

لذلك اشغل الفيلسوف سبنسر الجانب الاعظم من كتابه المباديء الاولى ، الذي هو كقدمة لفلسفته ، في تعريف التطور الارتقائي معتمداً بالاً كثير في ذلك على الحقائق العالمية التي اكتشفها دارون ، وقد استخرج من مباحثه الضافية تعريضاً للتطور جعله كسنة طبق عليها التطور في العالم المادي والحيوي والعقلية والاجتماعية والادبية . ولاتزال اولياته التطورية الى الان ذات مقام في الفلسفة ، ومستندآ لكثير من الباحثين

فالتطور الارتقائي حسباً حدده سبنسر هو تحول البساطط المنفصلة وغير

المحدودة الاشكال الى مركبات متصلة او مؤتلفة محدودة الاشكال ، وفي اثناء هذا التحول تجتمع المادة وتنطلق منها القوة . فالكون كله أكل من التشتت المضطرب الى التكتل المنظم المادي .

وما تبسط فيه سبنسر في كتابه لشرح هذا التعريف لا يمكن أن يبسط في بعض هذا الفصل . وإنما لكي يفهم القارئ معنى تحول البساط المنفصلة الى مركبات مؤتلفة نلتفت نظره الى التطور الاجمالي الذي حدث في العالم الحيوي (البيولوجي) ونرجو منه أن يقارن بين الدودة والهرة مثلا ، فيجد أن الدودة قليلة الاعضاء ، فما هي الا انبوبة تم فيها المواد الترابية المائعة ، وجدرانها الداخلية تمتض منهما المادة المغذية . وهناك بعض انبوب تحتموي على سوائل بسيطة لهضم الغذاء وتحويه الى مادة الجسم . ومم ذلك ليست أجزاء الدودة شديدة الارتباط بعضها ببعض ، فإذا انقطعت الدودة نصفين استغرى كل نصف عن الآخر ، وعاش لنفسه ونما دودة كاملة . وأما الهرة فتشتمل على أجهزة مختلفة الوظائف للهضم والامتصاص والتيار الدموي والتنفس والعصب الخ ، وكلها تعمل متواقة مؤتلفة لغاية واحدة ، وهي احياء الجسم كله . ولكن اذا قطع منها جزء فلا يستطيع أن يعيش مستقلا عن الكل . وإذا كان جوهر يالـ الكل فبقطعه يموت الكل . والدودة والهرة ترقتا من أصل حيوي مكروبي واحد ، كما أن سائر الحيوانات ترقت بعضها من بعض ، والانسان من جملتها . فحيث تجد الجسم أكثر أجهزة والاجهزة اكثرا ترتكبا تعلم أن الحيوان أرق . ولهذا الاعتبار يعد الانسان أرق جميع الحيوانات ولا سيما لفرق ظاهر بينه وبين أشباه الانسان في الدماغ والجهاز العصبي

كذلك نلتفت نظر القارئ الى العقل الانساني والعقل الحيوي ، فيجد ان الاول أكثر قوى من الثاني وقواه أوسع مدى . ونلتفت نظره أيضا الى العالم الاجتماعي فيجد ان الامة المتقدمة أكثر انظمـة من القبيلـة الهمجـية . بل يجد ان

الامة الواحدة اليوم أرق منها أمس ، بتعدد أنظمتها وتشعبها وتفرعها وتخصص فناتها بها . فالالاقات صadiات التي كانت متاجرة بسيطة ومقنقرة على المقابلة والنقل بين المنتج والمستهلك أصبحت تشمل على عمولة ومتجر وصرافة وضمانة خسارة الى غير ذلك من التشعبات . وكما شعبت الانظمة وتمددت مشتبكة بعضها بعض زادت المجتمع تكتلاً ، وزادت تكتله متنانة

هذا هو معنى التطور الارتقائي كما شرحه سبنسر ومثل عليه في جميع عوالم المادة والحياة والعقل والمجتمع وأدب النفس أيضا . وسنة هذا التطور هي كما بسطها دارون واستخلصها في خمس عبارات : « الانتخاب الطبيعي » كنتيجة « لتنازع البقاء » « وبقاء الاصلاح » « والوراثة الطبيعية » « ومصادقة الحي للبيئة » . والارتقاء الأدبي الذي نحن بصدده يتمشى على هذه السنة بالمعنى الذي تقدم بيانه .

٤ - العبرية قديمًا ، مجديداً في العناصر

ولا يخفى عليك ان القوة الأدبية هي أهم عامل من عوامل التطور الاجتماعي . فلا يخاطي المجتمع خطوة في تطوره الاجتماعي الا لأن مبدأً جديداً ، أو نموذجاً للحياة جديداً ، نشأ في العقل الاجتماعي فأحدث في المجتمع تطوراً جديداً . فإن كان هذا المبدأ صالح الحياة المجتمع ولنموه ، وكان يزيده تكتلاً ومتانة ، ويتحقق ارتباط أجزاءه بعضها البعض ، تمكن فيه واضطرب النظام المافق له ان يتعدل ويتتفتح بمحنة ، واضطرب الأفراد أن يتعودوا السلوك بموجبه : يضارعهم لذلك بما يغير بهم من جودة فوائده لهم . وإن كان غير صالح حياة المجتمع ، ولا هو مفض إلى نموه أحدث اضطراباً في المجتمع ، كما يحدث التسمم الميكروبي اضطراباً في الجسم . وبعد حين يتقيأه جسم المجتمع أو يتغوطه ، أو يفرزه ويتطهر منه

ينشاً المبدأ أو النموذج الجديد في الحياة من العبرية التي ينجبها المجتمع نفسه في دائرة من دواوين الحيوة . مثال ذلك أن العبرى الصناعى غوتيرغ اخترع الطباعة ، فسهل نشر المعارف . واتفق أن الكتاب المقدس كان محظوظاً عن الجهور في ذلك الحين ومخصوصاً في دائرة الأكاديموس . وكان البحث في العقيدة الدينية محظوظاً على العلمانيين ، فكان عليهم أن يقبلوا قانون الاعيان كأسنته الكنيسة بلا اعتراض . وقام حينئذ العبرى المصلح لوتيروس بمبدأ الحرية الدينية واستخدم نظام النشر الجديد (أى الطباعة) لنشر مبدئه . ونشر التوراة والإنجيل . فوق النزاع بين الاستعباد والاستقلال الفكريين . وأخيراً نجح الثاني . فهنا تعاون نظام جديد (الطباعة) مع مبدأ جديداً (الحرية الفكرية في الدين) وقلباً مبدأ « الرق الفكري » وغيّرا تعود الناس إليه

فالعبرية التي تظهر كل حين بعد آخر تنشيء مبادئ وأنظمة جديدة وتترنّح إلى ميدان تنازع البقاء . فهي كحدثات الظواهر العضوية في أجسام الأحياء^(١) التي تظهر كل حين بعد آخر كشواذ فيها . فان توافقت مع البيئة وفاز الذي بدأ فيه في معركة تنازع البقاء تسلسلت بالوراثة من جيل إلى جيل وثبتت ذلك النوع الجديد في دائرة الحياة ، والا افترض . هكذا العبريون في العلوم والفنون والأداب (والمصلحون هم عبريون في أدب النفس) يستتبّعون مبادئ أدبية أو نظريات فلسفية أو اختراعات مادية أو أنظمة اجتماعية كلها جديدة ، فتنازع الموجود من نوعها البقاء . ولهذا تجد دائماً في المجتمع مبادئ أدبية جديدة تنازع مبادئ أدبية قديمة ، وأنظمة جديدة تنازع أنظمة قديمة . وعادات حادثة تنازع تقاليد متقدمة . وكذلك تجد تنازلاً بين المبادئ ونماذج

(١) وهي التي اصطلاح العلماء على تسميتها Mutation

الحياة وبين الانظمة والعادات . ومهما عملية التطور هي أن تنق هذا وتثبت
هذا لكي توفق بين العناصر الثلاثة : المبدأ والنظام والعادة .

فإذا ، كل تطور اجتماعي إنما هو نتيجة تطور أدبي ، أو هو مرافق لتطور أدبي
يناسبه ، أو هو مستلزم تطوراً أدبياً . والعبريون هم أدوات عملية التطور .
والمصلحون منهم هم أدلة التطور الأدبي الخالص اللازم للتطور الاجتماعي .

٦ - كيف يصلاح المصلحون

ولا يخفى عليك ان جانباً كبيراً من الناس يعملون وفق المباديء والأنظمة
القائمة في المجتمع ، وينسجون على منوال المذاجر التقليدية الموجودة في بيئتهم .
 فهولاء يسيرون في التيار . وقلما يفكرون فيما فيه من أمواج التناقضات المضطربة .
وهناك فريق آخر يفكرون أكثر مما يفعلون ، لأن أمواج التناقضات المضطربة تخضر
ذكاءهم للتفكير في الانظمة والمبادئ ونماذج الحياة المتباينة ، واستخراج مباديء
وأنظمة ونماذج متوافقة يستتب بهما سير المجتمع في طريق قويم ، ويزيد تكتله
متانة . يفكرون في أدبيات قومهم وما يختلط فيها من مباديء قوية صالحة
لتكتل المجتمع واستتابابه على قاعدة الحق الكافية سلامه وأمنه ، ومن مباديء
باطلة تهدد سلامه ومتانته بالاحتلال والتحلل . هؤلاء هم طائفة المفكرين الادبيين
من العبريين . هم الافراد القلائل الذين تعشقوا الفضائل والحق والذين يتغدون
أن يرفعوا أدبية قومهم درجة أو درجات . يتعشدون الفضيلة والحق إلى حد أن
يضحوا بأنفسهم لاجلها . هم طائفة المصلحين ككنفوشيوس وبوده وموسى وسفراط
وارسطو والمسيح وبولس ومحمد الخ . وكل امرء صالح النية والعمل إنما هو مصلح في
بيئته إلى حد . ولكن هؤلاء الذين ذكرناهم كانوا أكثر تمادياً في الإصلاح ،
وكانت مبادئهم أوسع انتشاراً وأشد تأثيراً في حياة المجتمعات الادبية .

٧ - كُفَّى بِمَحْدُثِ الاصْلَاحِ

الاصلاح هو التطور الادبي الذي نحن بصدده . فتى كان في المجتمع عناصر حيوية متباعدة أو متناقضة كان وجودها كافيا للدلالة على ضرورة إيجاد مبدأ أو نموذج جديد أو على إيجاد نظام جديد . لأن النظام أو المنهج الذي يتعدى تطبيق السلوك عليه يشعر الجمود أو على الأقل المذكرين منهم بأنه غير صالح ويجب أن يلغى . مثال ذلك نظام الرق . فقد وجد انه جائز لانه ليس عدلا ولا حقاً أن يكون فريقان من ذرية آدم الواحد عبداً والآخر سيداً . ناهيك عن انه غير صالح لمناعة المجتمع ورقيه ، فالهي . وفي بعض الاحوال تكون العادة مخالفة للمبدأ فلتتكيف لكي توافق المبدأ كما هو حادث الان 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 . إلى أى حد يجب الرفق بها . فقد يبالغ البعض بهذا الرفق إلى حد أن يمنع تسييجها حية لفائدة العلم ، أو إلى حد ان يمنع صيدها ، أو إلى حد أن يمنع أكلها . وقد يعارض فريق آخر بكل ذلك باعتبار ان الحيوانات ليست من جنس الإنسان لكي يعمها المبدأ الادبي وتشترك في نعمه مع الانسان . بل هي مخلوقة لنفع الانسان . فوظيفة المصالح ان يجد المبدأ الذي يجب الرفق بالحيوان لا رفقا بالحيوان نفسه بل رفقا بشعور الانسان نفسه تجاه الحيوان .

مثال آخر معاملة الأطفال . إلى أى حد يجوز تصرف الوالدين بأولادهم ويجب منهم من هذا التصرف . متى يجوز للأب أن يقسوا على ابنه ؟ وفي أى سن يجوز أن يستغل الغلام . والى أى حد يجب أن يتعلم اجيباريا ؟

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 يتعدى تفصيل التطورات الأدبية التي تقلب عليها المجتمع الإنساني منذ تكونه مكتلاً إلى اليوم : أولاً لأن المبادئ الأدبية المتطرفة إنما هي بضعة سلاسل متعددة من بدء تكتل المجتمع إلى الآن جنباً إلى جنب ، ومتفرعة في سياق تسلسلها ، وفي كثير من الواقع مشتبكة بعضها ببعض ، وبعض فروعها مندمج بعض ، بحيث يتعدى استقرارها واستقصاء أصولها . وثانياً لأن المبادئ الأدبية لها أمكن تمييز بعضها عن بعض فانها ترجع إلى مبدأ رئيسي واحد ، ربما تتعذر التعبير عنه لاتساع معناه وتفرعه إلى معاشر مختلفة بحسب اختلاف الفواهر الاجتماعية التي يظهر فيها .

لقد أتضح لك في الفصول المتقدمة أن المبدأ الأدبي الرئيسي أو المثل الأعلى في الأدب هو النموذج الذي إذا ترسّمه الفرد في سلوكه ونسج على منواله كانت أفعاله متفقة حتى مع سائر أفعال الآخرين الآيلة إلى توثيق عرى المجتمع ونجاحه وتصاعدده في سلم الرق . 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 نموذجه في سلوكه لكي تتفق أفعاله مع أفعال الآخرين الآلة لرق المجتمع .

فإذا تمثلت لك هاتان الحقائقان سهل عليك أن تصور معنى المبدأ الادبي الرئيسي المنبث في الجسم الاجتماعي كأنبات المبدأ الحيوي (البروتوبلاسم) في الجسم الحيوي ، والذى هو نواة كل شخصية فيه كنواة البروتوبلاسم في كل خلية حيوانية . فإذا تمثل لك معنى المبدأ الرئيسي هكذا فقلما يهمك اسمه أو اللفظ المعبّر عنه . فلما تمثلت أنت تسميه « الجودة » . ولكنها لفظة مبهمة ومطلقة المعنى جداً فقد تضليلك . ولما تمثلت أنت تسميه « الفضيلة » . وهذه وإن كانت تطلق على مباديء أدبية متعددة مختلفة فهي محدودة المعنى قد لا تتناول في بعض الأحوال معنى المبدأ الادبي الأعلى كما فهمته آنفاً . وعندى أنه إذا عبرنا عنه بلفظة « الحبة » فيقل الالتباس أو ينافي تماماً في التعبير عنه في مختلف المواقف ، لأن الحبة مركبة من جميع الفضائل كضياء الشمس المركب من جميع أشعة الألوان . فالحب يعدل ويصدق ويشقق ويساعد ويضحى بالخ . وإذا بحثت عن القوة التي تربط الفرد بالمجتمع وجدها الحبة بعينها . فلذلك إذا بحثنا عن المثل الأعلى (في الأدبية) أو المبدأ الادبي الرئيسي الذي يصوغ نموذج الحياة الاجتماعية وجدناه في « الحبة »

ولذلك تتبع تقلبات التطورات الأدبية ونحن ندور في بحثنا أحول محور الحبة وما يتفرع منها من المباديء الأدبية

٢ - تطور الحبة وارتقاؤها

نجد فعل الحبة الأول في تكوين الحوصلة الاجتماعية — العائلة . فالحب العائلية ناشئة من جرائمتين مقتربتين الأولى حنة الأمة (الاقدم عهداً من حنة الآبة) والثانية الحب الزوجي . ثم تفرعت إلى التعاطف بين اعضاء الامرة والصداقه بين أفراد العشيرة فالقبيلة فالقوم فالامة . ولما صارت سجية اجتماعية صارت عطفاً من فرد على مجموع أفراد القوم . ولما تمثل هذا المجموع بجسم اجتماعي صار

حب الفرد لهذا الجسم الاجتماعي يسمى . « حب الوطن » ولما أصبح هذا الحب الاجتماعي (أى حب المجتمع) مبدأ واحداً بعينه رئيسياً لكل قوم ، وكان هو إيه بعينه في جميع الأقوام صار التماطف بين جميع الأقوام نتيجة طبيعية وهو ما يبرعنه « بالانسانية » و « حب الانسانية »

هذا بمحمل تطور المبدأ الرئيسي « الحبة » في تاريخ الاجتماع . ولكن وهم متدرج اعتورته عدة تطورات جانبية وتفصيرية كانت تفني إلى تفرع مبادئه أدبية مختلفة تستلزم نشوء أنظمة متنوعة أيضاً كما ترى فيما يلى

٣ - تحول الحبة إلى احترام

أول هذه التطورات هو أن جانباً من الحب البنيوي الذي هو رد فعل الحب الوالدي تكيف أو تزكي « احترام » الابن للابوين أولاعظمهما سلطة . وهذا الاحترام هو رد فعل هيبة هذه السلطة . وكما تباعد هذا التفاعل في السلالة ازداد تزكي الحبة بالاحترام . فاحترام الحفيد للجد أكثر من احترام الابن للاب ولكن حبه أقل . وعلى هذا النحو يجتمع احترام افراد الاسرة في زعيمها ثم في زعيم العشيرة الح كأنه كما تقادم عليه الجد والزعيم ، أى كما بعد التفاعل بين الجانبيين ، عظم مقام الجد والزعيم إلى أن يصبح نصف إله . وكما تقادم عهده عظمت أو هيته حتى يصبح أخيراً الهاكملا

٤ - تأليه الزعيم

فتري أن أول فرع تفرع من الحبة في أثناء تطورها كان العامة . ومن هذه في أول عهدها العريق في القديمية نشأ نظام الالوهية أو التأليه . فكان الطور الأول من الالوهية طور انصاف الآلهة أو زعماء القبيلة الابطال . ثم تلا دهره دهر الآلهة الكاملين ، وهم نخبة أولئك الانصاف . وقد صقل تناقل الروايات أساطيرهم

فعما مفعمة بالخوارق التي تليق بع神性 الالوهية وقدرتها . ثم تلا ذلك الدهر دهراً
الحالي الذي توحدت فيه الآلهة او بالاحرى استخلص منها العقل البشري
المتكلف فيها الما واحداً اعظم منها جميماً . وربما كان موسى اول من قال بالله
الواحد الاعظم ، ولكنهم ينفي وجود الآلهة الآخرين نفياً باتاً ، بل تصورهم ضعفاء
جداً بالنسبة الى يهوه . ثم جعلت فكرة تعدد الآلهة تضعف رويداً الى أن بقى في
العقل الانساني إله واحد فقط لا يوصف ، مع أنه كان لهيد موسى يوصف بأنه
رب الجنود ورب الارباب وبأنه يغضب ويندم الخ

٥ - نشوء الاشتراك

وفيما كان نظام الالوهية يتطور هكذا كانت الحبة التي هي نواته تتزايا بزي
الاحترام حتى صار الاحترام تبعداً وتقى . فالتفوى انما هي حبة متطرفة ، هي مبدأ
أديٰ أعلى ، هي نموذج سام للحياة . ونشوء هذا المبدأ استلزم وجود نظام اشتراك
الوصايا الدينية وما يقارنها من العقاب والثواب الدنيويين والآخريين . وزبدة
هذه الشرائع في وصايا موسى العشر التي أوطها ايمان بعبادته الله ، وباقيتها العدل في
معاملة الغير . وقد ردتها جميعها المسيح الى أصلها بقوله : « حب الله وحب قريبك
كنفسك » فما خفى عليه ان أنس الفضائل الحبة .

هنا يتضح للقاريء ان رئيسيات الفضائل التي نص عليها في وصايا موسى
العشر : المحافظة على الحياة والصدق والامانة والعفة والعدل ، كلها مشتقة عن الحبة
أو هي موجودة فيها .

٦ - نشوء نظام الحكم

وفيما كان نظام الالوهية وما استلزم من نظام الاشتراك يقتضى مبدأ التقوى
يتتطور كاما عامت كان نظام الحكم الى جنبه ينمو ويتطور أيضاً .

ولقد فهمت فيما تقدم ان أول سلطة ظهرت في المجتمع كانت سلطة الأب في العائلة ، لأنه لم يكن بد من المخصوصة العائلة في إرادة واحدة ، لكن تستطيع هذه الإرادة ان تدير افعال افراد العائلة باسلوب يجعلها متوافقة لمصلحة المجموع . فانحصرت قوة افراد العائلة في ارادة الأب (وأحياناً في ارادة الأم^(١)) فكانت له السيطرة على شؤون الاولاد نم الاحقاد مدام حيأ . وبعد موته يتولاها كبير الأسرة . وهكذا كما عظمت الاسرة عظمت سلطة كبرتها بنسبة قوة الأسرة نفسها ، ومنى تضخمها الى عشيرة قبيلة صار كبرتها زعماً . وقد عامت انه كما بعثت النسبة بين الزعيم والأفراد قلت محبة الأفراد للزعيم وكثير احترامهم له ، أو بالآخر 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 التنفيذ . وإذا كانت قوة الجماعة متجمعة بحكم النظام الاجتماعي الطبيعي في ارادة الزعيم أو الشيف أو الملك كما علمنا ففي عظمت قوة الجماعة الممثلة في ارادته ظهرت ارادته لجانب من افراد القوم مستبدة . ولكن يستطيع هذا الزعيم أو الملك أن يحافظ على سلطته يجب أن يحافظ على وحدة جماعته وتلافي فوضاها التي تمزقها . فلذلك يضطر ان يستبد ، ومهما كان حكماً فلا بد أن تتدخل شهواته في سلوكه ، فلتون استبداده بألوان الفلم والجور

٧ - نشوء العدل والرحمة

كان النظام اللاهوتي والسياسي دهراً طويلاً متهددين او مؤلفين . فكان الكهنة حكاماً . ولذلك كانت الشرائع السياسية هي نفس الشرائع الدينية تقريباً .

فـكـانـتـ سـلـطـةـ الـحـكـمـ تـمـاـيدـ بـتـهـيـدـ الـعـقـابـينـ الدـنـيـوـيـ وـالـأـخـرـوـيـ وـعـلـىـ الـخـصـوصـ
بـالـوـعـدـ بـالـثـوـابـ الـأـخـرـوـيـ . وـكـانـ الـمـبـدـأـ الرـئـيـسـيـ الـذـيـ تـنـتـظـمـ فـيـ حـلـقـاتـ الشـرـائـعـ
هـوـ مـخـافـةـ اللـهـ (ـبـدـلـ مـحـبـةـ اللـهـ) وـطـاعـةـ وـصـايـاهـ . وـلـكـ يـبـقـ الـجـسـمـ الـاجـتـمـاعـيـ
مـتـكـنـلـامـ يـكـنـ بـدـ منـ أـنـ تـكـونـ قـاعـدـةـ الـوـصـاـيـاـ الـاـهـمـيـةـ الـعـدـلـ . وـلـكـ لـمـ يـكـنـ الـعـدـلـ
نـفـسـهـ الـمـبـدـأـ الـادـبـيـ الـذـيـ يـبـتـغـيـهـ الـفـرـدـ بـلـ كـانـ طـاعـةـ الشـرـيعـةـ (ـالـعـادـلـ) هـيـ
بـغـيـةـ الـفـرـدـ ، لـاـنـ هـذـهـ طـاعـةـ تـقـيـ الـفـرـدـ مـنـ الـعـقـابـ وـتـمـنـيـهـ بـالـثـوـابـ .

نـشـأـ الـعـدـلـ فـيـ الشـرـيعـةـ الـمـزـدـوجـةـ (ـالـدـيـنـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ) كـوـسـيـلـةـ اوـ اـوـاسـطـةـ لـحـفـظـ
كـانـ الـجـمـعـ وـتـوـطـيـدـ سـلـطـةـ الـحـكـمـ الـقـيـ تـدـبـرـ أـفـالـهـ وـشـوـونـهـ ، لـاـنـ الـاـخـتـبـارـ الطـوـيلـ
نـبـتـ اـنـ الـعـدـلـ اـسـاسـ الـمـلـكـ وـالـحـقـ اـفـضـلـ ضـامـنـ لـلـسـلـمـ . كـانـ الـعـدـلـ وـاسـطـةـ لـاـغاـيـةـ .
وـلـكـ كـلـاـ اـتـسـعـتـ مـعـرـفـةـ النـوـعـ الـبـشـرـيـ وـعـظـمـتـ حـكـمـهـ كـانـ يـفـهـمـ هـذـهـ الـحـقـيـقـةـ
وـيـعـظـمـ مـعـنـيـ الـعـدـلـ فـيـ يـقـيـنـهـ ، اـلـىـ اـنـ صـارـ يـتـطـبـعـ بـهـ وـاـلـىـ اـنـ صـارـ الـعـدـلـ سـجـيـةـ
فـيـهـ . فـاـصـبـحـ الـعـدـلـ غـاـيـةـ لـاـوـاسـطـةـ

وـقـدـ عـلـمـتـ فـيـ فـصـلـ الـفـضـائـلـ أـنـ رـحـمـةـ وـالـشـفـقـةـ مـشـتـقـتـانـ مـنـ الـعـدـلـ ، اوـ انـ
سـجـيـةـ الـعـدـلـ تـرـقـتـ فـيـ الـاـنـسـانـ اـلـىـ اـنـ صـارـتـ رـحـمـةـ وـرـأـفـةـ وـمـسـاحـةـ فـيـ بـعـضـ
الـاـحـوـالـ . وـلـذـلـكـ كـانـ هـذـاـ التـطـوـرـ فـيـ الـمـبـدـأـ سـبـبـاـ لـلـتـطـوـرـ فـيـ الشـرـيعـةـ . كـانتـ شـرـيعـةـ
موـسـىـ الـعـدـلـ أـيـ «ـعـيـنـ بـعـيـنـ وـسـنـ بـسـنـ»ـ فـجـاءـتـ شـرـيعـةـ الـمـسـيـحـ أـيـ التـسـامـحـ «ـمـنـ
لـطـمـكـ عـلـىـ خـدـكـ الـاـيمـنـ خـوـلـ لـهـ الـاـيسـرـ»ـ أـيـ سـاـمـحـهـ وـلـاـ تـنـقـمـ مـنـهـ
وـفـيـ الشـرـائـعـ السـيـاسـيـةـ الـآنـ كـثـيرـ مـنـ عـنـاصـرـ الـرـحـمـةـ وـالـرـأـفـةـ

٨ - اـنـفـصـالـ نـظـامـيـ الدـينـ وـالـسـيـاسـةـ

عـلـمـتـ فـيـ بـدـءـ هـذـاـ فـصـلـ اـنـ الـمـبـدـأـ الـادـبـيـ هـوـ الـذـيـ يـكـفـلـ تـكـتـلـ الـجـمـعـ
وـنـمـوـهـ وـرـقـيـهـ . فـاـذـاـ اـرـتـقـيـ الـجـمـعـ اـلـىـ حـدـ اـنـ لـاـ يـمـوـدـ الـمـبـدـأـ كـافـيـاـ لـرـقـيـهـ اـقـتـضـيـ اـنـ يـتـغـيرـ
(ـمـ - ١٨ـ)

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 لتجدد تقاليده القديمة وتصطبّ بها بحيث لم تعد لائقة الجديده . وثانياً لأن النظام القديم كان مصيّقاً دائرة الحرية ولا سيما الحرية السياسية . والحكمة الناضجة لا تتفق مع تضييق دائرة الحرية . وثالثاً لأن الحكم الفردي المطلق الذي هو هيكل ذلك النظام أصبح متقللاً وهو على مناكب النفوس الحرّة المتنفسة تحت عباء الاستبداد . فلذلك انفصل النظامان الديني والسياسي واستقلّتا بهما بالحكم الزمني . فكان انفراد النظام السياسي خليلاً للطريق لنقدم الديموقراطية التي نبتت منذ زمن طوبل ، ولكنها كانت تختنق بين اشواع الاستبداد

كان المبدأ الادبي الرئيسي في عهد ذلك النظام القديم متحجراً . كذلك النظام كان نظرية ايمانية يجب أن تقبل بلا مناقشة ولا جدال لأنها صادرة من سلطة ساوية . ولكن منذ جعل النظام السياسي يحاول الافلات من النظام الديني صار المبدأ الادبي الاعلى نظرية عقلية يسلم العقل بها اقتناعاً بأنها صالحة لحياة المجتمع وبنوه ونجاته ، وهذا صارت يرغب فيها ذاتها . كذلك الحقيقة العلمية والفلسفية كانت بنت الوحي فأصبحت بنت البحث

٩ - نشوء الديموقراطية

بقيت سلطة الزعيم مسيطرة وعامة مدة ما كان القوم ينظرون إلى الزعيم أو الشيخ او الملك كشخص ممتاز بتسلسله من جده نصف الله او الله الكامل او اجداده الآلهة او انه يمثل الله على الارض . فكان القوم ينظرون إلى القوة التي في يدها كأنها مستمدّة من الله او الآلهة . ولكن لما نضجت المعرفة البشرية وصار القوم

يشعرون ان قوة الزعيم او الملك انا هي مستمدۃ من قویهم بدلیل انهم اذا تأبوا عليه استطاعوا خلله ، صاروا يتظرون الى السلطة الحكومية كشیح مثل مجموع قوة الجمهور. فيمكن أن يظهر هذا الشیح في شکل ملك يرث الملك أو حاکم ينتخبه الشعب او قائد حربی يقود الشعب في حرب ينقذه بها من عدوان أعدائه . فتنز طفق القوم أو الشعب يخلع ملوکا وينصب ملوکا نبتت جرثومة الديموقراطیة . وقد رأينا نبتها في عهد حکم القضاة الاسرائیلین وفي بعض ادوار تاريخ العرب وفي اینما القديمة وفي رومیة آخرها . ولكنها بقيت ضعیفة عدة قرون لأن الحكم الفردی ما زال عرافقاً لها يخنقها . وما ترعرعت الا في اول القرن الماضی حين استطاعت قاب سلطة العرش الانگلیزی في الولايات المتحدة الامیرکیة وقلب عرش فرنسا . وما زالت تترعرع الى الآن وقلب العروش حتى لم يبق منها الا أقلها

١٠ - المساواة

ففي عهد الحكم الفردی المطلق كان المبدأ الرئیسي أن الناس متفاونون في القيمة لأن فريقاً منهم من سلالات آلهة او نواب آلهة . فنام والامة يتساوون في الحقوق والواجبات . ولذلك كانت الشريعة تسري على العامة فقط . وأما النبلاء فهم فوق الشريعة او ان شريعة النبلاء غير شريعة العامة . وهكذا كان العدل مشوهاً ومثلوماً . ولكن بعد تلاشی الحكم الفردی المطلق ونهوض الحكم الشعبي او الجمہوري فقد أصبح المبدأ الرئیسي « المساواة » او هو العدل المطلق من غير اعتبار الفئات والطبقات . كذلك كان الحق السياسي في العهد القديم محصوراً في النبلاء لأنهم من سلالات الآلهة او كملوك نواب الآلهة . فلما أخذ الحكم الفردی يتلاشی صار عامة الشعب يتقاسمون الحق السياسي لقاء ما يعودون السلطة الحاكمة من قویهم

١١ - تحریر المرأة

من التطورات الناشئة التي أخذت دوراً مهما في تاريخ المدنیة 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 بقى أولاده مع امهם اولاداً للعشيرة يكتنون بكنيتها . وبطبيعة الحال تكون السكنية 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 الاوبة ^(٢) محل دور الامومة وصارت الزعامة والسلطنة للاب فالجد بدأ شأن المرأة يضعف لتقييدها بواجبات العائلة الى أن أصبحت منزليها أخيراً كمنزلة العبدة ، وانقضت ادوار طويلة وشأن المرأة يرتفع فيها تارة وينخفض أخرى الى أن بلغت الى منزليها المساوية لمنزلة الرجل في جميع البلاد المتقدمة

بنسبة ارتفاع منزلة المرأة أو انحطاطها كانت العقيدة بجوهرها تتتطور . وفي بعض ادوار انحطاط منزليها كان يعتقد أن نفسيات دون نفس الانسان قيمة وعقلها بين عقل الانسان والحيوان ، حتى في عصور العلم الاخيرة كان فريق من العلماء يحاولون اثبات أن دماغ المرأة مختلف عن دماغ الرجل . وأن مراكزها العقلية أضعف من مراكزه . فتطور العقيدة في قيمة شخصية المرأة كان يقضي بتطور حقوقها وواجباتها ومنزليها وحريتها

ج - تاريخ التطورات الادبية الاممية

فيما تقدم قصرنا البحث في التطور الادبي على ما يحدث منه في دائرة القوم الواحد أو الامة الواحدة . ولكن هناك تطوراً أدبياً 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 . فلأندحة
من اعطائه حقه من البحث

١ - الحرب

علمت آنفأً ان المبدأ الرئيسي الذي هو روح حياة القبيلة والامة ومنه تتفرع
سائر المبادئ الادبية ، وبه يحيى المجتمع وينمو ويرق ، اما هو الحببة . فالحببة لازمة
لربط أجزاء المجتمع بعضها ببعض كالزوم الجاذبية او الالفة الكيماوية لربط عناصر
الجسم بعضها ببعض . ولكن الحببة 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 أولى جماعة من تقىض الحببة أو البعض
لصد القبائل أو الجماعات الاخرى مادامت مبادئها في الدم ، والأنظمة والعادات
تلائمها أو تنازعها بقاءها . فبقوة البعض هذه كانت القبائل تستطيع أن
تدافع عن كيانها ضد منازعاتها بقاءها . لذلك كان شروب الحروب بين القبائل
والامم أمراً طبيعياً لا ندحة منه . ولذلك كانت الشجاعة الحربية فضيلة وكانت
الجنديبة نظاماً مقدساً . وكذلك كان السبي واغتنام النساء والاسترقاق حلالاً .
فمن ذلك ترى ان العدل ينحصر في دائرة القبيلة أو الامة ولا يتتجاوزها الى سواها .
وكان حفظ وصايا موسى العشر مخصوصاً ضمن دائرة الشعب الاسرائيلي وخارج
هذه الدائرة يجوز للامرائيلي أن يقتل وينهب . هكذا كان نظام جميع الامم في
عهد موسى وقبله يدفعون اتاوات للاعيان ويتجندون لهم عند ماينفتح بوق الحرب
ولما كان نظام الرق هذا وافر النفع الاقتصادي للاسيد صار في بعض الازمنة
حرفة رجال الحرب ، فكانوا يغزون القبائل المنحطة ويسرون احداثها وينطفئونهم
ليبيعوهم عبيداً بن ينتفعون بعدهم . ومن ثم لعبت النخasse دوراً طويلاً ولا سيما

في القرنين السابقين اذ كان النخاسون يصطادون الزنوج من غرب أفریقيا ويبعثونهم في أمريكا.

ولا يخفى عليك ان النخasse على هذا النحو انما هي شذوذ شرير في نظام الرق ، لأن الرق الناجم عن الحرب انتهى باندماج الارقاء مع مسترقفهم في أمة واحدة . ولكن النخasse كانت استرقاقاً مصطنعاً مفتعلة في ظهر المدينة فظهرت جريمة شنيعة . وقد شعر أهل الجيل الماضي بغضاعيمها فقاوموها حتى ألغوها وحرمواها باتفاقيات دولية عامة

٢ - الانسانية العامة الشاملة

كان الامر كذلك لتباين الامم والاقوام والقبائل في الاخلاق والعادات والتقاليد والعقائد . وسبب هذا التباين قلة الاتصال فيما بينها لأسباب مختلفة منها صعوبته . ومنهاشدة الحذر من أن يكون ذريعة للغارات . ولكن على تقادى الزمان سهل الاتصال بين الامم تدريجياً وتمددت المعاملات فيما بينها وقل ذلك الحذر . فصار اتصالها يسهل اختلاطها ، وهذا يسهل اقتباس بعضها تقاليد وعادات البعض . وعلى تقادى تقارب في المبادئ والأخلاق ولا سيما في عصرنا الحاضر . فكان هذا التقارب قاضياً بتوحيد المبادئ واشتراك الامم في المبدأ الرئيسي وتعزيز الشرائع فيما بينها . وهكذا صار يتلاشى البعض بين الامم وتقوى الجبهة استعداداً لنشوء جسم اجتماعي اعظم وأعم تشارك 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 والعلاقات المالية والتجارية الى غير ذلك من اشتراك مصالح الامم واتفاقاتها كل هذا يكون تدريجياً ولو ببطء ذلك الجسم الاجتماعي العام الذي تكون

«الانسانية» مبدأ الرئيسي الاعلى . وتحت لفظ الانسانية تنطوى كل الفضائل الاممية اذا شئت: الحرية الاممية والمساواة الدولية والأخاء القومي ، بحيث يكون الجميع الامم ميزان واحد وشكل حق واحد

٣ - الاسترقاق والافقطاع

كان من نتائج البعض الطبيعي القديم بين القبائل ما كان يتلافى هذا البعض نفسه . فكأنه كان قاتلا لنفسه أو محولا نفسه إلى تواطأ أعمى . فقد علمنا أن الحروب بين القبائل كانت أمراً طبيعياً لاندحنة منه لكيانها . ومن نتائج الحرب أن القبيلة الغالية تفني القبيلة المغلوبة تنكيلاً لكي تحمل محنها وتقمع مقتنياتها . هكذا كانت نتيجة الحرب في أدوار المهمجية الأولى . ثم لما ترقت العقلية البشرية اكتشفت أمراً أفضل من التنكيل بالاعداء المغلوبين كلهما وهو أن يسبى الغالبون نساء المغلوبين كأنهن من ضمن الغنائم . ثم صاروا يستبيقن أولادهن أيضاً فيرونهم كعبيد لهم ويكتفون بتشغيلهم . ثم صاروا يغفون عن الرجال أيضاً وأيسرونهم ويستعبدونهم . فالفرق حل محل التنكيل بالاعداء المكسورين . وكان من نتائج الاسترقاق اختلاط الغاليين والمغلوبين واندماجهم على التوالي كشعب واحد في الدم والعادات والأخلاق . وبعد أن يكون البعض علة علاقه عدائيه بين القومين يصبح الوئام علاقه وداديه بينهما . ترى شاهداً واضحاً على هذا التطور العجيب في القرون الوسطى حين كان الرق يتحول الى نظام اقطاع الاراضي ، فقد تحول العبيد الى مزارعين بالخاصة ، ثم تحول هؤلاء المزارعون الى ملاك اراضٍ

٤ - ارتقاء الروحانية

هذا يجعل أهم التطورات الرئيسية التي حدثت في تاريخ المجتمع الانساني . ولا يخفى ان كل تطور اجتماعي انما هو نتيجة تفاعلات عقلية داخلية وبيئية خارجية

ولذلك لا بد أن يصحبه تطور عقلي وتطور جساني أيضا . والتطور الروحاني إنما هو نتيجة تفاعل العقلية بالنواص الجسمانية تحت تأثير العوامل الخارجية . اذاً هو مصاحب لكل تطور اجتماعي . ففي غضون تلك التطورات التي تقبلت عليها الانظمة الاجتماعية والمبادئ الادبية كانت الروحانة البشرية تتتطور أيضاً وتترافق متدرجة من القسوة الوحشية والفظاظة المهمجية الى المصادقة فالواحة ضمن القوم الواحد ، الى المسالمة بين الاقوام ، الى المعاملة العادلة بين الانسان والانسان من أي سلالة كان ، الى الرفق والرحمة بكل انسان ، الى الانسانية العامة المطلقة .
فبين نفسية الانسان المجمي القديم الذي كان يستحل دم انسان آخر من غير قبيلته ومقتناه وعرضه واسترافق ذريته ، ويعد هذه الاستباحة شريعة شتمرة فمهما ضمانته لبقاء هيئات عشيرته ونفسه - وبين روحانية انسان اليوم الذي يعتقد أن جميع الناس على اختلاف دمائهم والواثقين وتفاوتهم في العقلية والرقي هم أخوة متساوون في الحقوق والواجبات والحرية ، والذي يتالم لام أمة اذا نكبت نكبة مهما كانت بعيدة عنه ، والذي يضحى بكثير من سروه لاجل خدمة الانسانية العامة الخ - بين تلك النفسية الوحشية وهذه الروحانة الصافية فرق عظيم كالفرق بين الثريا والثرى

فهذا الرق العظيم الذي تدرجت فيه روحانية الجنس البشري المتمدن الى ان بلغ الى هذه الدرجة من الانسانية التي هي المثل الاعلى كان دائماً مصاحباً للرق الاجتماعي وفي كثير من الاحوال قائداً له . وكان هذه الروحانة تأثيراً عظيم في ترقية المجتمع الانساني العام وربما كانت الان اعظم فملا منها في كل زمان

ففاوة النخاسة وتحريمهما والرفق بالحيوان وملاجيء الضعفاء والمستشفىيات

الخيرية ومعاهد العلم التي يتبرع بها الخيرون والاسعاف المجاني العاجل والصلب
الاحمر والهلال الاحمر والمليات الى غير ذلك مما لا يحصى من المبرات المجانية التي
يتبرع بها ذوي تلك الروحانية الملائكية انما هي نماذج ذلك المبدأ الادبي
الاسمي « الانسانية »

ففي أثناء ارتقاء المبدأ الادبي واقترابه الى مثله الأعلى كانت نفسانية الجنس
البشري نفسها ترقى أيضاً، كما ان العقلية الانسانية كانت ترقى مع ترقى الاجتماعية.
وبحمل الارتقاء الانساني انما هو حاصل تفاعل هذه العناصر الاربعة : الادبية
والروحانية والعقلية والاجتماعية متساوية . وفي يقيني ان الروحانية في مقدمتها
لانها مادة الجمال الذي هو غرض الطبيعة الاقصى .

٥ - اعتراض على تأثير الروحانية ورده

وهنا قد يلوح في خاطر القارئ المدقق ما لاح في خاطر بعض الباحثين
الادبيين وهو : — اذا كان المبدأ الادبي يتطور ويترقى بمحض حاجه المجتمع
الى العوامل التي تحفظ كي انه فإذا تغير ظرف من ظروف الاجتماع اقتضى
تغير المبدأ الادبي وتغير العادة لكن توافق عناصر الحياة الاجتماعية الثلاثة —
اذا كان الامر كذلك فيكون الفضل في تطور الادبية أو المبدأ الادبي لغافر
البيتية وغيرها ولا شأن للروحانية الادبية في هذا التطور ، بل ان هذه الروحانية
هي نتيجة ذلك التطور . وقد مثل بعضهم على هذه النظرية بمسألة إلغاء الرق
والنخاسة فقال : ان هذا الالغاء حدث بعد الاقتناع ان تحرير العبيد أفيد للمجتمع
من الرق في هذا العصر الذي اتسع فيه مجال الصناعة كل الاتساع وأصبحت الحاجة
الى العمال أشد منها في كل زمان ، فالماء الحر يعمل أكثر جداً مما يعمله العبد .
ناهيك عن ان العبد المقيد بسيده لا يذهب الى المعلم . كذلك يقال ان تحرير المرأة

اقتضته الحالة الاقتصادية أيضاً على هذا النحو ، فلم يحدث بتأثير الروحانية
المتشقة الانسانية

ربما كان هذا التعليل صحيحاً فلا ينفي تأثير الروحانية في تحرير هذا العمل
الانساني : الغاء الرق وتحرير المرأة : لأنَّه اذا لم تتأثر النفس البشرية الراقية من
الحيف الواقع على فريق من البشر ولا تتألم لألم هذا الفريق فلا يحدث هذا الاقتناع
المشار اليه آنفًا لأنَّ المنتفعين من الرق لا يقتعنون بسبب كهذا الالغاءه قبل أن
يcumوا شهوة طعمهم بعرق جبين العبيد . ولا يcumون هذه الشهوة الا اذا كانت
روحانيتهم قد ارتفعت إلى حد تعشق الانسانية وصار خير المجتمع غرضهم الاقصى
ثم أنَّ الذين قاموا بهمة الغاء النخاسة لم يقوموا بها الا بدافع الانسانية . واذا
كانوا قد حاولوا أن يبرهنو للقوم أن الالغاء نافع للمجتمع فمن قبيل الدعاية
حيث تقتضي الظروف الاجتماعية تغيير مبدأ أدبي فإذا كان المبدأ الجديد
المطلوب انسانيا انبرت الروحانية . فالذى أيد إلغاء الرق وتحرير المرأة ليس كونهما
نافعين للمجتمع من الوجهة الاقتصادية ، بل لأنَّ الروحانية الانسانية التي نحن
بصددها زكت هذا التعليل ووافقت عليه

فالروحانية الانسانية لازمة لترقية المبدأ الأدبي ، ولكن يثبت المبدأ الأدبي
الجديد لا بد من ابتكائه لنفسه لا كواسطة ، والا فابتكاؤه كواسطة يدل على مرض
الروحانية الأدبية . وبالتالي تتغلب الشهوات والنواips الجسدية على الروحانية
الادبية وتقتل فيها المبدأ الأدبي الاعلى

٦ - الدعاية للمبدأ الأدبي

لم يقتصر الرق الأدبي على ادراك المبدأ الاعلى وتشيع النفس الصالحة به بل
شعل أيضًا الدعاية له . وقد علّمت أن الحكمة من الفضائل الرئيسية ، ووظيفتها ارسال

أشعة الروح الادبية على السلوك كي يجري في الجرى القويم على هدى . ولا تشيع النفس بالروح الادبية الا عن يد المعرفة . ومالطف أخلاق الناس ودمث طباعهم الا العلم وما اشبع نفوس الناس بالعطف وحب الانسانية الا المعرفة . وما ترعرعت عن الدنایا والحسائس والمخازى والرذائل الا انفوس المتشربة بالمعرفة والعلم . وما فعلته الشرائع الدينية والسياسية في تتميم الاخلاق وتهذيب النفوس في قرون وادهار فعمت المعرف أعظم منه في عصور قصيرة

لذاك كان من خصائص المبدأ الادبي الذى يجعله الانسان الراقى نوذجاً لحياته ، الدعاية لهذا المبدأ ونشره . فالدعاية نفسها غاية ادبية ترادلها تهالاً كواسطة لغاية كانت المعرفة في أزمان التاريخ القديمة احتكاراً لكرهنة الدين الذين كانوا رجال السياسة أيضاً وكان اللاهوت والسياسة مندجين معاً . وكان العامة محروميين من الاطلاع على أسرارها . ولهذا كان جانب من علوم الكرهنة سحراً وتدجيلاً على العامة المغفلين ، هكذا كانت المعرفة أسيرة رجال الدين والسياسة عند المصريين القدماء ومعاصريهم البابليين والفرس والماديين حتى عند الاسرائيليين كانت النبوءات الغازاً . وعند اليونان والرومان كانت الصراحة اسراً مقصورة على الكهنة والكافئنات . وفي القرون الوسطى كان اللاهوت احتكاراً للأكليروس ، والعلم والفلسفة مقيدين بالكنيسة . فما تجيزه الكنيسة يجوز ، وما تحرمه تعاقب من يقول به او تضطهد كا اضطهدت غاليليو ، وكما اضطهد المسيح وسُقراط من قبله وهكذا كان تقييد المعرفة وحبسها عن العامة من أسباب بطء الرق الادبي ولكن كما ضعفت السلطة الفردية باستقواء الديمقراطية وانسعت دائرة حرية الفرد انطلقت المعرفة من عقالها وصارت فضيلة مباحة لكل فرد . والآن صار نشرها مبدأ اديباً اسمى يرام غاية لا واسطة لمن يرميه . فمؤلفو الكتب والوعاظ والخطباء

والكتبة على اختلاف أنواعهم إنما هي دعوة المبدأ الأدبي. ومعاهد العلم وأندية التي ينشئها أهل الفضل من الأميركيان وغيرهم في الشرقين وفي بلادهم إنما هي دعوية لنشر المعرفة بجانب بغية ترقية الفضيلة في الجنس البشري. ولعل المسيح أول من قال بالدعوية للفضيلة إذ قال لתלמידيه «اذهبوا إلى جميع العالم واكرزوا»

ولايغنى عليك أن استمرار نشر المعرفة على هذا النحو في جميع أنحاء المعمور يرقّ الأمم جمِيعاً إلى مستوى واحد، ويؤهلهنَّ إلى اعتناق مبدأ الحق الواحد تحت راية الإنسانية العامة الشاملة، ويعدهنَّ الارتباط في جسم اجتماعي واحد أعلى يكنَّ هنَّ أجزاءه. حينئذ يصبح كيان كل أمة ونجاحها متوقفاً على سلامته هذا الجسم العالمي الأعلى، كما أن سلامة الفرد ونجاحه الآن يتوقفان على سلامته المجتمع الذي هو جزء منه

حينئذ تكون الهيئة الاجتماعية على أقرب مسافة إلى المثل الأعلى

د - أهم عيوب الأنظمة الأدبية

قد يستدل القارئ من خلال نبذات هذا الفصل أن العالم الإنساني يكاد يقبض على ناصية المثل الأعلى في الفضيلة لأننا وجهنا البحث في وجهة الرق الأدبي وحده وقلما التفتنا إلى ما يعتمده من المبادئ والأنظمة التي تلزم أدبية المجتمع وتحطّها. ولذلك يبقى بحثنا ناقصاً إذا وقفنا هنا ولم نلم بسلمات الأدبية الرئيسية

١ - العيب الاقتصادي

لقد عاشرت في طالع هذا الفصل أن من سنن التطور أن نشوء أنظمة جديدة مخالفة للمبدأ الأدبي العام تستلزم إما تفريح المبدأ لكي يطابق النظام أو تقييح النظام لكي يطابق المبدأ، ومن ثم تتنفتح العادة في السلوك لكي تطابقهما معاً. وقد

حدثت في العصر الأخير تطورات عالمية وعملية أحدثت نشوء نوعين من الانظمة
رئيسين

أما التطور العلمي الذي حدث فهو اكتشاف كثير من نواميس الطبيعية وأسرارها
كنواميس البخار والكهرباء . وهذا الاكتشاف أوجب تطوراً علياً أيضاً
وهو اختراع وسائل عديدة لاعتقال قوى الطبيعة واستخدامها في الصناعة والمواصلات
وهذه الاختراعات أوجبت التعديل في ناحيتين نام في كل منها على حدة :
أولاً أن تقدم الصناعات وتقدم الاقتصاديات إلى جانبها كنتيجة له افضيا
إلى الاستقطاب المالي ، أي جعل فريق من الناس يقبضون على ناصية المال ، وجعل
فريق آخر يعمل تحت امرة الممولين وتحت رحمةهم . هذا الاستقطاب لم يكن من
قبل ، أو انه كان ضعيفاً ، ولم يستفحل لهذا الاستفحال الهاطل إلا في عصر الاختراعات .
ولذلك اختل التوازن في المجتمع وانتفى مبدأ المساواة أو مبدأ العدالة في الحقوق
والواجبات . تلاشت الرق شكلاؤ صورة ولكنه تجدد جوهراً ، وأصبح الرق الاقتصادي
أفعى من الرق الشخصي . فالعامل الذي يشتعل 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 الذي كان
قبله كان أقل عرضة منه للفناء لأن سيده كان ضامناً معيشته

كانت الديموقراطية وجهاً تطاور المجتمع . فلما تلاشت الارستقراطية
السياسية برسوخ الديموقratية السياسية نشأت لاسباب المتقدم ذكرها ارستقراطية
أخرى وهي ارستقراطية المال ، أصبحت السلطة الاقتصادية في يد فريق الممولين .
وهكذا تقلل المبدأ الادبي الاعلى وتداعي مبدأ التساوي أو مبدأ التكافؤ في
الحقوق والواجبات ، أصبح لفريق حقوق عظيمة جداً وواجبات خفيفة جداً ، ول الفريق

آخر العكس أى حقوق قليلة وواجبات ثقيلة. إذاً المثل الاعلى الذى يضمن بقاء المجتمع وسلامته ورقمه انتقض . ولذلك مني المجتمع بنورات الاشتراكين ومشاغباتهم واعتراضاتهم الى غير ذلك مما يهدى المجتمع بالخراب اذاً لابد من تعديل الانظمة الاقتصادية تعديلاً كبيراً لكنه يعود المثل الاعلى — التكافؤ بين الحقوق والواجبات — الى مقامه الاول ، ولكن يتوسط المجتمع على أساس العدل والانصاف . يجب ان تستتب الديمقراطية الاقتصادية في المجتمع كما استتب قبلها الديمقراطية السياسية بعض الاستتاب او معظمها . هذا هو العيب الرئيسي الاول الذي يعاب به المجتمع الانساني في الوقت الحاضر . فهو عيب في نظامه الاقتصادي بالتأكيد . وهو يدل على ان الروحانية الادبية في الاشخاص لم تزل ضعيفة . يدل على ان هذه الروحانية لم تشمل جميع الافراد . يدل على ان فريقاً كبيراً من الناس لم يزالوا منحطون ادبياً ولا سيما لأن معظمهم يعلمون هذا العيب ويعلمون ان الحق غير قائم وان العدالة مثولة ، ولكنهم لا يريدون ان يضعوا الحق والعدالة في نصابهم

٤ - فناعة الاستهمار

ذلك عيب في كل مجتمع في كل أمة تقريباً . هو عيب شعبي داخلي على كل امة ان تصلحه على حدة . وأما العيب الثاني فهو دولي موجود في علاقات الامم بعضها مع بعض . هو عيب الارستوقراطية الدولية . وهو ان بعض الامم تتسلط على امم أخرى . وبواسطة هذا التسلط تبتز حقوقها وتستنصر اتعابها . وفي كثير من الاحوال تعاملها بالاستبداد والارهاق كأنها رقيقة لها . وحجتها في هذا التسلط : أولاً أن الحق للقوة . ثانياً أن هذه الامم الضعيفة غير متمدنة وتلك تدعى أنها تمدنها . ثالثاً أن بلادها ضاقت بها فهي مضطرة ان تستعمر بلاداً غيرها لكن

تعيش ولا سيما لأن بلاد غيرها واسعة تحتمل زيادة السكان . ونحن نفتقد هذه الحاجة
تفنيداً أدبياً

١ - أما إن الحق للقوة فینناقض المبدأ الادبي الاعلى لأن الحق حق سواء
أيدته القوة أم توبيده ، والا لكان حق الحياة والبقاء منحصرا في أمة واحدة اي
أقوى الامم ، بل لكان هذا الحق منحصرا في شخص واحد أو جماعة واحدة
صغريرة على الأكثـر . اذاً لماذا المعاهدات الدولية ؟ وعلى أي أساس أقيمت هذه
المعاهدات ؟ أليست مبنية على أن الحياة حق لكل فرد وكل أمة . ولماذا
الرفق بالحيوان وهو أضعف من الإنسان ؟ فالحق للقوة مبدأ فاسد أدبياً . ثم انه
فاسد اجتماعياً لأن الهيئة الاجتماعية الكبرى لاستتب على مبدأ « الحق للقوة ».
فالحروب الدولية المتعاقبة نتيجة لهذا المبدأ . ومادام هذا المبدأ قائما فالسلم مهدد
دائماً . ولو كان مبدأ « الحق حق » تافذاً لأن المثل الأعلى للمجتمع الإنساني 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 الأمم

٢ - أما إن الأمم القوية تتسلط على الأمم الضعيفة لكي تمدّنها فهو أفك
وبهتان فظيمان لأن الواقع مناقض لهذه الدعوى على خط مستقيم . فما من أمة
استعمـرت أمة أخرى إلا كـلـتها بـسـلاـسل من حـدـيد وـمـنـعـت قـدـمـها فـيـ المـارـفـ
وـالـاعـمـالـ وـالـمـشـرـوـعـاتـ ، وأوجـبـتـ عـلـيـهـاـ انـ تـبـقـيـ مـتـأـخـرـةـ لـكـيـ تـسـتـطـعـ الاستـحـكـامـ
مـنـهـاـ وـاسـتـنـمـارـ أـتـعـابـهـاـ . وـلـاـ نـظـنـتـنـاـ فـيـ حـاجـةـ إـلـىـ ذـكـرـ الشـواـهـدـ وـهـيـ نـاطـقـةـ فـيـ جـمـيعـ بـلـادـ
الـشـرـقـ بـلـ اـسـتـثـنـاءـ . وـسـلـوكـ الدـوـلـ الـمـسـتـعـمـرـةـ سـبـبـهـاـ وـلـعـنـةـ عـلـيـهـاـ ، لـاـنـهـ مـخـضـ
ابـتـازـ وـاغـتـصـابـ وـاسـتـعـبـادـ . وـلـاـ نـدـرـيـ كـيـفـ تـكـونـ الحـربـ الـافـيـونـيـةـ
المـشـهـورـةـ تـمـدـيـنـاـ .

اذا كان الغرض من الاستعمار هو التدين كما يزعمون كدبا بلا خجل فلا بد له من أمرتين الاول ان يكون صادرا عن نية حسنة من الفريقين أى تريده الامة القوية المستعمرة والامة الضعيفة المستعمرة . وهذا الارادة غير موجودة لاعنهذه ولا عند تلك . ثانياً اذا فرضنا ان الاولى حسنة النية ولكن الثانية ليست حسنة فلا بد من وجود سلطة عليا تخول الاولى حق التسلط على الاخرى لكي تتمدما . ولا نعرف سلطة عليا تمنع هذا الحق غير سلطة الله . واما ان تتفق بعض الدول العظمى على ادعاء هذا الحق لها وتقاسم المستعمرات فيما بينها فلا يبرهن على سلامه نية هذه الدول . الواقع يشهد على انهم 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 سلامة الدول المستمرة عادلة . فهذه الحجة فاسدة أيضاً

٣ — بقيت حجة الاستعمار المستندة إلى ضيق البلاد بأهلها . بهذا العندر تدعى الامة حق استعمار بلاد واسعة قليلة السكان لكي تعيش . في هذه الحجة شيء من الحق . اذا كانت مجاهل افريقيا لا يقطنها الا قبائل متواحشة قليلة ، وهي واسعة جداً تحتمل اضعاف مافيها من السكان ، فيتحقق لامم المتقدمة أن تستعمرها . ولكن على شرط أن لا يبيدها الاستعمار أهلها . فهم بشر ، لهم حق البقاء والحياة . والانسانية التي هي المثل الاعلى في الادبية توجب على الامم المتقدمة أن تحفظ هذا الحق للسكان الاصليين كما فعلت الامة الاميركية الحدبية في معاملة سكان أميركا الحمر . وأما استعمار آسيا وشواطئ افريقيا الشالية فلامبرر له لأن سكانها يأكلونها وهم في درجة من التمدن تقدرهم على ممارسة سائر الامم المتقدمة في المدينة . فاستعمار بلادهم إنما هو اغتصاب وانتهاب ولارائحة للتمدين فيه البته

هذا عيب ثان في الهيئة الاجتماعية . عيب استفحال الارستوغراتية الدولية
عيوب المثل الاعلى الانساني . عيب يدل على انحطاط الروحانية الاممية .
عيوب يهدى الهيئة الاجتماعية كثها بالخراب ، إذا بقيت هذه الارستوغرطية الاممية
مستفحلة هذا الاستفحال

هذا العيب يدل على أن الشخصيات المتعددة - الاوروبية خاصة - لا تزال
ناقصة الروحانية الانسانية ، لأنها لا تزال تنظر الى الحق الطبيعي محصوراً في
قومياتها ، كما كان الامر ائليون لعهدموسى ينذرون الى أن حق الحياة والبقاء لهم
وحدهم وانهم هم شعب الله الخاص

فالعالم الانساني لا يضمن سلمه ولا يستتب مجتمعه مالم يتآيد المبدأ الانساني
الاعلى ، وهو ان حق البقاء والحياة والتمتع هو حق كل أمة على الارض . وهذا
يستلزم أن يتعدل النظام الدولي برمه على قاعدة الديموقратية الدولية

فإذا استتببت الديموقراطيات الاقتصادية والدولية في العالم الانساني قرب
العالم الى المثل الاعلى كثيراً . ولكن هل يقف العالم الانساني عند هذا الحد في
الرقي ؟ اليمكن أن تحدث تطورات اجتماعية جديدة في العالم تنشيء انظمة جديدة
كمنه الانظمة تقلل المثل الاعلى كما فعلت سابقاتها ؟ هذا في علم الغيب ولكنه
محتمل . والله أعلم



اصلاح خطأ

خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر
ريما	رجماها	٨٣	رجماها	ريما	٩
معصورة	مجتذب	٨٤	مجتذب	مقصودة	١٠
تفره	بها	٨٤	بها	تصرفه	١١
والنضة	امر	٨٥	امراً	والنبضة	١٨
والتجنب	تبليغ	٨٥	تبليغ اليه	والتعجب	٢١
العاطفة	انه	٨٦	ان	العواطف	٣٠
الاستحسان	مختلفة	٨٦	مختلفة	الاستحسان هو	٤١
المجزاف	بعضا	٨٦	بعضها	المجازف	٤٤
نم	لك	١٠٠	لكرك	نم	٥١
طاريء خارجي	الطبيعة	٥	الطبعة	طاريء خارجياً	٥٢
مبداً	والاستحقاق*	١٠٤	والاستحقاق*	مبداً	٦٠
الفائي	لاستند	١١٥	لاستند	الفائي	٦١
له وقد يعلم ذلك	يصدق	١١٩	يصدق	له . وقد	٦٧
١١	فائمة	١٢١	فائمة	٧٣	٧
مبحث	اختياراً	١٧٦	اختياراً	لنبحث	٧٧
الحس	الواجبات	١٧٨	الواجبات	الحسن	٨٠
مفدى	على	١٨٣	عن	مفدى	٨١
افتئاعه	على هذا الحق	١٨٤	على الحق	افتئاعه	٨١
بصحة جيدة	الواجب	١٨٤	الواجب	٥٤	٨٢ بالصحة الجيدة
لأنه يوافق ، لأنه يوافق	يغلب في الحرب	١٩١	يغلب	٨	٨٣

خطأ	صواب	صفحة سطر	خطأ	صواب	صفحة سطر
لنا من من	لنا من	١٩٦	كذاك	كذاك	٢٦٦
بنفي	يُنفي	٢٠٣	فقد أصبح	أصبح ^١	٢٢٧
الادبية	الادبي	٢٣٦	بغطاعتها	بغطاعيمها	٢٧٠١
الجودة	الجودة	»	الهجمي	الهجمي	٢٧٢
وذاتية	أو ذاتيته ^٢	٢٣٧	بِعِدَة	بِعِدَة	٢٧٤
هو	هوفي	٢٤٤	اسرارها	اسرارهما	٢٧٥
نم	نم	٢٤٤	سلامة	سلامة	٢٧٦
ولكن	ولكن في	٢٤٥	واستئثار	واستئثار	٢٧٩
نصف	نصف	٢٥٥	وهذه	وهذا	٢٨٠

فِي أُولِ الْكَلَامِ الْأَفْرِنجِيِّ فِي أُولِ الْكِتَابِ MANUEL والصواب





روايات حدا و

أحدث الحوارث وأغزها وألهم بها . تمعظ بها شرق وغرب وبعضاً غربته
تبث البساطة والسيئة وتشمل الأخلق النبيل وتحرك عوامل النهضة الجديدة

﴿ حركات السيدات في الانتخابات - أوى هو ابني ﴾ - أحدث رواية مصرية وطنية أبطالها سيدات . حوادثها في القاهرة في الزمن الآي القريب مbagفات ومصادفات غريبة وأسرار محيرة . حرب انتخابية بين ملائكة العين وزبانية الجحيم . تبحث بطلة الرواية عن ابنتها الذي نبذته طفلاً فيظهر لها اثنان في كل منها السمة التي وسمت ابنتها بها قبل أن تنبذه . فكيف تعلم أيهما الابن الحقيقي والابن المزيف . هنا عقدة القضية . هنا تنتصر الملائكة على الآبالسة (منها نهاية قروش مصرية)

﴿ نية لبنان - أو ملك فينيقيا الجديدة ﴾ - هي الرواية الممتازة بكل منها بمحار من العواطف . وقد لعب فيها الحب الروحاني الشعري السحري العندي دوراً عجيبة فأوحى هذا الحب إلى العاشقة الملعونة النبوات الصادقة وأنطقها بأسرار كأنها الغاز الآلهة . الحادثة بين فتاة درزية وقى ماروني في زمن الثورات اللبنانيّة بين سنتي ١٨٤٠ و ١٨٦٠ . وقد اتضحت فيها أسباب تلك الثورات وظهرت نتائج التعصيمات المذهبية . فكان الحب الروحاني يتحقق التقليد التعصيمية الشنية وقد وصف بها الحب وصفاً لم يسبق له مثيل (منها عشرة قروش مصرية)

﴿ثورة عواطف﴾ - هذه الرواية كلها عواطف واحساسات وذات مغزى ادبي عظيم. تضاهي برقتها رواية «حواء الجديدة» وتفوق عليها بنسق حوادثها ورعبها خواتتها . وقد أضيف لها ملحق لتحويلها الى تمثيلية (ونها عشرة قروش مصرية)

سلسلة روايات الاتحاد العربي العام

صدر من هذه السلسلة ٣٣ روايات ظهرت فيها العوامل والمساعي الاولية لانسلاخ العرب عن الترك وهي .

١ - ﴿فرعونه العرب عند الترك﴾ - في هذه الرواية ظهر الحزب العربي الذي كان يسعى لهذا الانفصال بعد أن يئس العرب من اخلاص الترك لهم وبعد أن ثبت أن الترك يسعون الى اتحاد طوراني . وفي هذه الرواية حوادث غريبة محيطة بفرعونه العرب تدهش القارئ وتأخذ بعدها ملوكه قبله وليه (نها عشرة قروش مصرية)

٢ - ﴿جمعية اخوان العهد﴾ في هذه الرواية مؤامرة غريبة هائلة اكتشفها جمال باشا . وفيها هو يحاول الانتقام من المتأمرين كان يساومهم على أن يكون زعيم قورهم 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 (نها عشرة قروش مصرية)

٣ - ﴿وداعاً أيها الشرق﴾ في هذه الرواية يعلن الترك نبذ الخلافة التي تمثل القومية العربية . وفيها من الدسائس البلاشفية التي أفسدت ما بين تركيا الجديدة وأمراء آل عثمان ما تختبئ به الاذهان (نها عشرة قروش مصرية)

العالم الجديد

هذه الرواية عالم عظيم لكترة أشخاصها وتفاقم حوادثها . تمثلت فيها المدنية الامريكية بعجائبها وغرائبها وحركاتها السياسية كما اخبرها المؤلف بنفسه أيام كان في أمريكا . فإذا قرأتها فكأنك كنت في أمريكا . فهي مجموعة عجائب وغرائب (منها ١٢ فرشا مصرية)

﴿فاتنة الامبراطور﴾ - وهي من أطلي الروايات التاريخية تمثل وقائع غرام الامبراطور فرنسا جوزيف مع عشيقته الممثلة كاترين شرات (منها ٨ فروش مصرية)

﴿أين الكنيز يشارلوث هوبلز﴾ - أبدع روايات شارلوث هوبلز (منها ٦ فروش)
 ﴿زغلولات مصر﴾ - معظم أشخاصها سيدات . احساسية وطنية . تمثل لك شيئاً من اشتغال السيدات المصريات في السياسة في الثورة المصرية - (منها ٣ فروش)

﴿الهانم المتعلمة﴾ - رواية وطنية رهيبة الاول سارة الآخر . (منها فرشان)

﴿مجلدات مجلة السيدات والرجال﴾ - نعن كل من السنة الاولى والسنة الثانية خسون فرشاً ونعن السنة الثالثة (ماعدا العدددين) ٨٠ فرشاً ونعن كل من السنين الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة كاملة ١٠٠ فرش صاغ خالصة أجرة البريد . ومن يرمها مجلدة يدفع نعن التجلييد عشرة فروش صاغ .

مؤلفات نقولا الحداد الاجتماعية والادبية

﴿علم الاجتماع﴾ مجلدان ضخمان . الاول عن حياة الهيئة الاجتماعية يصف المجتمع الانساني كما هو . نم يشرح العقل الاجتماعي في درجاته : المحاكاة والاقتباس والرأي العام . نم يبسط العوامل الاجتماعية التي أنشأت الاجتماع وكيفيته والجلد الثاني — عن تطور الهيئة الاجتماعية . يعلل التطور بالتفصيل ثم يطبق عليه تطور المجتمع . نم يشرح تطورات التمدن منذ نشأ الانسان الى الآن . فالموضوع عظيم . والبحث فيه جزل مستغنى . هو الوحيد في بابه باللغة العربية (كل مجلد ٣٠ قرشاً مصرياً) .

﴿الحب والزواج﴾ هو كتاب فريد في بابه . يفسر فيه الحب تفسيراً علمياً فلسفياً ويعمل فيه الجمال كذلك . نم يشرح في علاقتي الرجل والمرأة في دولة الحب . وأخيراً فصل طويل عن الزواج وما يعني به وأحواله الخ . (منه عشرون قرشاً مصرياً)

﴿ذكر وأنت خلقهم - أو مرشد الشبيبة﴾ وفيه بحث فلسي عن الذكرة والأنوثة 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 (منه عشرون قرشاً مصرياً)

* علم أدب النفس * هذا كتاب جديد في موضوعه في لغتنا العربية وهو وحيد فيها إلى الآن . يدور حول الآداب والأخلاق النفسية . وأهم مباحثه طوائف الأخلاق . والارادة والغاية والسرور . وقوة الحكيم على الامر خطاً وصواباً . والضمير ومستنداته . والحرية . والحقوق والواجبات والفضائل والرذائل . والرق الأدبي . وهي مبوبة في أربع أبواب و ١٨ فصلاً . (منه خمسة وعشرون قرشاً مصرية)

* تاريخ الدستور الانكليزي * وهو تاريخ سياسي لأنكلترا جزيل الفائدة (مترجم) (منه اثنا عشر قرشاً مصرية)

* تنبية مهم * يضاف إلى الطلب ١٠ بالمائة لاجرة البريد . والدفع سلفاً
الطلب الذي لا يكون مصحوباً بالقيمة يحمل

جميع هذه الكتب وروايات حداد تطلب من المكتبة العصرية
لصاحبها محمود حمي في بغداد ومن جميع المكاتب العربية في العالم
ومن « مكتبة فرح في سان بولو بالبرازيل »



بعض مطبوعات

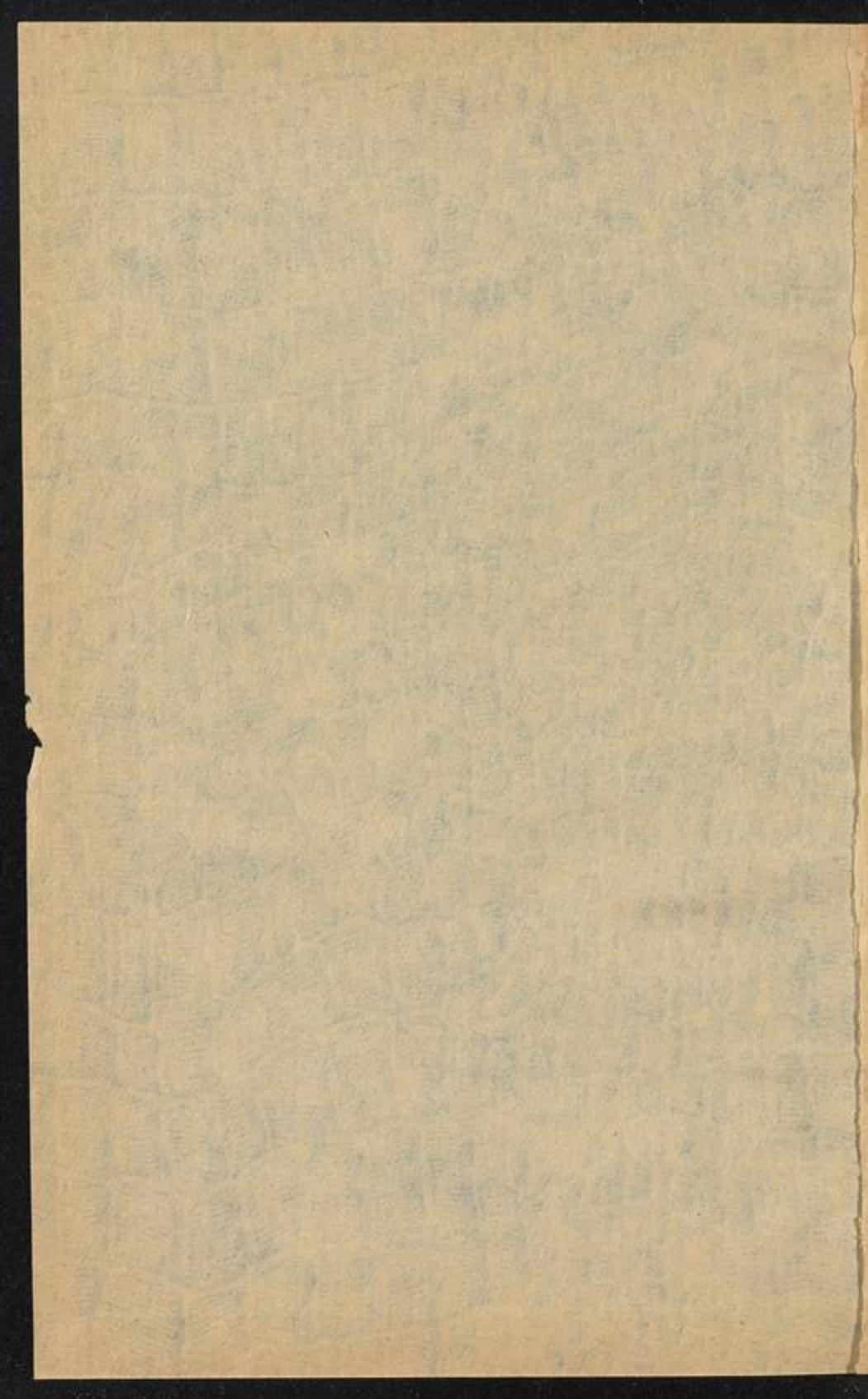
المكتبة العصرية في بغداد

روبية انه

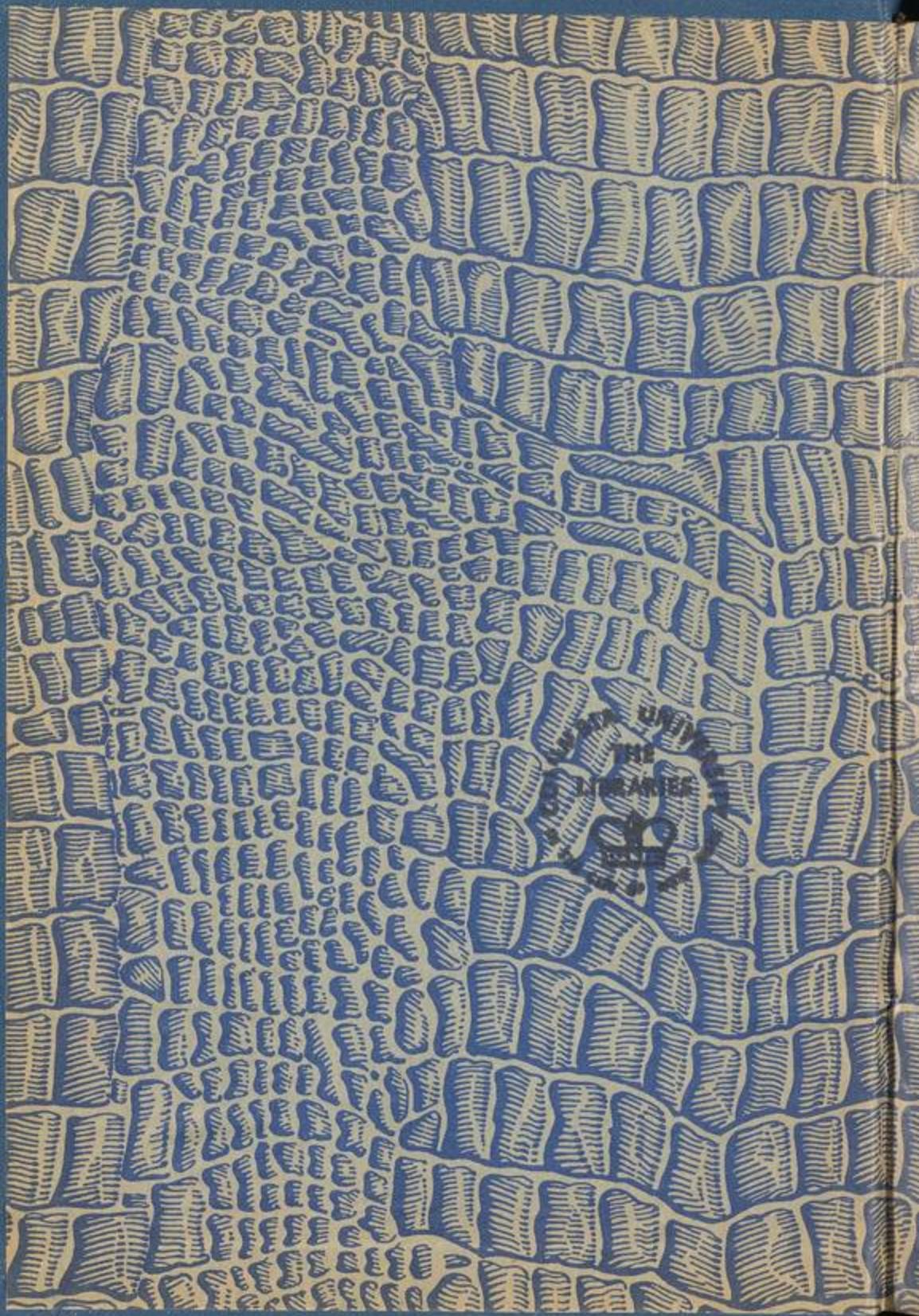
- ٧ . تاريخ مقدرات العراق السياسية ٣ مجلدات
مزيين بالرسوم
- ٣ . مذكريات القادرى عن الثورة الروسية العظيمى
مزيين بالرسوم
- ٦ . خواطر طوزندعن حرب العراق . مزيين مرسوم
كيف تجد السعادة . مزيين بالرسوم
- ١٨ . أمين الرمحانى في العراق . مزيين بالرسوم
- ٥ . تاريخ الموصل جزآن مزيين بالرسوم
أصول علم المال
- ٥ . حقوق الأمم قسم السلام
- ٢ . حقوق الأمم قسم الحرب
الوصايا والفرائض
- ٥ . شرح حكام الصلح جزءان
- ٨ . الأدب الجديد . مزيين بالرسوم
- ٨ . الريبيعتيات . مزيين بالرسوم
- ١ . سحر الشعر . مزيين بالرسوم
- ٢ . مجموعة القوانين الحكومية العراقية لسنة ١٩٢٤
١٩٢٥ » » ٢ .
١٩٢٦ » » ٢ .
١٩٢٧ » » ٢ .
٢ . جغرافية العراق الحديثة مقرر للثانوى

رباعيات الزهاوى	١٠
الاحوال الشخصية في الاحكام الجعفرية	١٨
الدولة الاموية في قرطبة	١٧
المختارات العصرية مزین بالرسوم	١٨
التاريخ السياسي جزآن	٧٠
الجاذبية وتعلیمها للزهاوى	١٢
رحلة حول العراق . مزین بالرسوم	١٠
تقریر حول العراق	٢٠
تقدات کناس الشوابع ٥ جزاء	٢٨
التاريخ الطبيعي (علم الحیوان)	١٨
« « « الحیوان	١٨









COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU18229697

RECAP