2267
.059
.374

2267.059.374
al-Awwā_
al-Qīmah al-akhlāqīyah

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

Princeton University Library
32101 073542746

هدية جامعة دمشق
DON DE L'UNIVERSITE DE DA

القيمة الأخلاقية

تأليف

الدكتور عادل العوا

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
في جامعة دمشق

مطبعة جامعة دمشق

١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م

al-ʿAwwā, ʿĀdil

هدية جامعة دمشق

DON DE L'UNIVERSITE DE DAMAS

al-Qīmah al-akhlāqiyah

القيمة الأخلاقية

تأليف

الدكتور عادل العوا

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية

في جامعة دمشق

مطبعة جامعة دمشق

حقوق الطبع محفوظة

ان كلمة «القيمة» توقع في
اناسي عصرنا سحراً يشبه سحر كلمة
«وجود»، التي تكاد لاتنفصل عنها.
ونحن هنا في قلب هذه المتاهة من
المناقشات التي يتميز بها دائما الفكر
ابان صنعه: وما أن يتم صنع فكر،
أي ما أن نجاوزه، حتى يصبح من
شأن التاريخ أن يعرّفه ويلمّ به...
(لالاند: كتاب القيم، ج ١، ص ١٥٨)

4-20-69 g. Université de Damas

2267
.059
.374

تصدير

في وسع الباحث أن يلقي على تطور الفكر البشري نظرة اجمالية من زاوية المدنية الغربية بوجه خاص ، فيميز ثلاث مراحل كبرى تطابق ، على وجه التقريب ، ثالوث اقسام التاريخ « المدرسية » وهي : العصر القديم ، والعصر الوسيط ، والعصور الحديثة .

ومن الجلي ان هذه العصور تتداخل باعتبار ، وان لها ديمومة تضفي عليها ما يشبه ان يكون وحدة حركة ونماء . بيد ان هذه الوحدة الحركية لا تمنع تبين صفات رئيسية ، وحوادث هامة ، يمكن ان نتخذها علامات وصوى لتحديد سمات كل عصر ، وتعيين خطوط الانعطاف بين كل عصر وعصر .

من الجائز مثلاً أن نفصل العصر القديم عن العصر الوسيط ، من الناحية التاريخية ومن الناحية الفكرية معاً ، بظهور التفكير الديني الذي صحب المسيحية والاسلام . ومن الجائز كذلك ان نعتبر ظهور العلم في الغرب فيصل العصور الحديثة عن العصر الوسيط . ومن الجائز اخيراً ان نستجلي بعض الافكار الرئيسية التي تحدد خصال كل مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري في طريق سيره الحثيث المتنوع الموصول .

فاذا نظرنا الى الحضارة الاغريقية ، والى مدنية (يونان) ، وهي بالاصطلاح منطلق الفكر البشري في العالم الاوربي وفي حضارات الحوض الابيض المتوسط بوجه خاص ، ألفينا ان القيمة تعرب عن مثل أعلى انساني يحاول المفكرون تحديده على ضوء الصلة بين الطبيعة والعقل . وقد حسب المفكرون الاقدمون ان على الانسان ان يحيا « بحسب الطبيعة » ، وان من شأن الفلسفة ان تعيّن

منزلة الانسان في نظام الكون . فثمة نظام طبيعة يترتب على العقل أن يعترف به ، ويرعاه ، ويعمل على انقاذه من الاضطراب الناجم عن جموح الاهواء . ويتصف الانسان ، اول ما يتصف ، بانه مقياس ذاته ، ومبدأ سيطرته على نفسه . ولا بد من ان يتجلى هذا الاتزان والاعتدال في الهندسة ، من حيث المعرفة ؛ وفي النحت ، من حيث الفن ؛ حتى يبلغ الوعي بالانسان ذروته ، فيتسق الجسد والروح ، ويتم التعاون بين الافراد من جهة ، كما يتم تعاونهم من جهة اخرى على تنظيم المدينة وانتظامها .

الانسان ، في الفكر الهليني ، يعنى بالكائن من حيث هو كائن ، وبالوجود ، من حيث هو وجود . انه لا يتطلع الى ما وراء الحادث الذي لا يفتأ يهرب ويفر ، ولكنه يسعى الى ان يفهم الحادث من حيث انه وجود يبقى ذاته فيخرج من الزمان بدل ان يجري جريانه ، وينساب انسيابه . وقد بلغ البحث عن الكائن — من حيث هو كائن — أوجه في (الافلاطونية) التي تنادي بأن سبب وجود الوجود هو الخير (أو القيمة) .

بيد ان صراعاً رهيباً يقوم بين (بروتاغوراس) الذي يتخذ الانسان مقياس كل شيء ، وبين (افلاطون) الذي يرى ان المثل الاعلى ، او الله ، او القيمة ، مقياس الاشياء كلها . ولكن من الحق ان نعترف بان (بروتاغوراس) ، وهو رائد الرأي الحديث الذي ينادي بان « لكل انسان حقيقته » ، انما يضمر الايمان بان الحقيقة لا بد وان تخضع للقيمة ، وان كانت القيمة واقعاً ذاتياً ، بدل من ان تكون كامنة في الفكرة ، أو في المثل الاعلى ، كما زعم (افلاطون) ، واذ ذاك تكون حقيقة القيمة وقيمة الحقيقة واقعاً واحداً ، واقعاً كلياً او موضوعياً .

ولما انتشر الفكر الديني في الغرب ، ولنقل الفكر المسيحي على الاخص ، تبدل الفكر القديم ، وحل اعتبار الشخص محل اعتبار الكائن ، ولم تبق الطبيعة

هي الواقع ، كل الواقع ، كما ان الفكر لم يعد يقتصر على تحديد منزلة الانسان في الطبيعة ، ولا تبيان شروط اتساقه معها ، بل اصبح الضمير لا يعرف حداً ، وساد الاعتقاد بعالم روحاني خارق اشبه باستطالة الطبيعة ، وهو الذي صار يضفي على الطبيعة معناها . وغدا هذا المعنى في آن واحد عائقاً يخفي دلالة الطبيعة من جهة ، وطريقاً يوصلنا الى ادراكها وبلوغها من جهة اخرى . فنشأت فكرة « الطبيعة التي يجب ان نقهر » ، ونشأ موقف الزهادة ، وفكرة ان من الواجب تصعيد الطبيعة على معراج الروح حتى يمتلك الانسان ، منذ هذه العاجلة ، ضرباً من التجربة بالحياة الآجلة ، حياة ما فوق الطبيعة . وقد انصرفت عناية المفكرين وقتئذٍ الى تحديد تسلسل روحي يمتد من الله الى العدم ، وفي اطاره بالذات تحقق الروح مصيرها الخاص .

كان المثل الاغريقي الاعلى يقوم على الاعتدال وعلى ضبط النفس وامتلاك زمامها بالذات ؛ ولكن الفكر الديني في المسيحية مثلاً جعل المثل الاعلى متعالياً على النفس البشرية ، وذهب الى انه يمنح روح الانسان حركة لا نهائية . وبذا صارت معرفة نظام الطبيعة خاضعة للايمان بنظام خارق ، نظام فوق الطبيعة . واصبح الفن يهدف الى تمثيل التطلع الذي تسعى به الروح الى الخلاص من الجسد ؛ ولم يعد الفرد عضواً الا في تلك المدينة السماوية حيث يوحد قانون الحب بين كل مخلوق وخالقه ، كما يوحده بسائر المخلوقات . وقد اضمرت الحكمة المسيحيه القيم المضمرة في الحكمة القديمة ، وتجاوزتها فغدت تشرئب الى منزلة القداسة .

ولما ظهر العلم في العصر الحديث تغيرت نظرة الانسان الى الكون تغيراً عميقاً ولم تعد الصلة بينها صلة المنزلة التي يشغلها الانسان في نظام طبيعي ولا في نظام خارق فوق الطبيعي ، وتبدل تحديد القيمة من جو النظام الوجودى كما كان في العصر القديم ، ومن جو النظام اللاهوتي السائد في العصر الوسيط الى جو نظام جديد قوامه المعرفة العلمية . فقد أيقن الفكر البشري بتعذر بلوغ الكائن الا من حيث صلته بالشخص أو بالـ (أنا) . وتبدل مركز التفكير من الكون

الى المعرفة . وصار دأب الفكر تبيان تأثير الشخص او الذات في فرض طابعه على الكون او الكائن حتى يخضعه الى نظام المعرفة .

ولعل من الجائز ان نلمح الى تأثير (بيكون) و (ديكارت) في تطور الفكر الحديث . فقد أعلن هذان الفيلسوفان الدعوة الى ان « تملك الطبيعة وتسيطر عليها » . غير ان امتلاك الطبيعة والسيطرة عليها لا بد وان يحصلا بالفكر وبالعمل معاً . ذلك ان الفكر الحديث يتنوس بين الوضعية وبين المثالية ، ويتبع في توسانه ترجيح جانب المعرفة من جهة ، أو يتبع من جهة اخرى جانب تماس الشيء ، أي جانب عملية ادراك الشيء ، أو موضوع المعرفة .

والحق ان بين هذين المذهبين المتطرفين قرابة عميقة يمكن ان نستشفها من ملاحظة ان العلم يضع الانسان حيال الواقع ، فيتخذ الانسان الواقع موضوع المعرفة ، وتغدو القيمة ، كل القيمة ، في ممارسة السيطرة على الواقع ؛ وهذه السيطرة لا تتحقق الا بعمل العقل في مجال النظر ، ولا تتحقق الا بالفعل الاخلاقي في مجال العمل . والانسان ، في ذلك كله ، يجد في فكره الخاص تلك القدرة الخارقة للطبيعة التي تملي قواعد الفكر على الطبيعة وعلى السلوك .

بيد ان الفكر المعاصر لا يستطيع الاغضاء عن ان الانسان ذاته جزء من الطبيعة ، وان في وسعه تقويمها ، وان كان عاجزاً بذاته عن خلقها خلقاً تاماً ، وابداعها . فالطبيعة في نظر الفكر المعاصر تمثل دائرة ذات حدود يتعذر تجاوزها . وعلى الانسان ان يرعاها ليحافظ على الاتساق معها وليقدر على التعاون واياها . وبذا نرى ان المثل الاغريقي لما يحتي في الواقع ، بل ان الفكر المعاصر يلحقه بذاته ، ويضمره ، ويتجاوزه .

ثم ان الانسان في نظر الفكر المعاصر ، يحمل في ذاته اللانهاية التي يعرب عنها في ضمير الفرد ، حيث يقتضي تقدماً شخصياً غير محدود ، وهذا التقدم لا يتم الا بالاتصال مع سائر الضمائر من حيث امتلاك حقيقة واحدة من جهة ، ومن حيث ممارسة قدرة واحدة من شأنها ان توحّد الضمائر وتؤلف بينها بدل تشتتها وتمزقها

من جهة اخرى . وعلى هذا النحو لايحدّد الانسان المعاصر منزلته في الطبيعة بغية الاتساق واياها على الطراز القديم ، ولا ابتغاء ازدرائها وتجاوزها بحسب طراز الفكر المسيحي في العصر الوسيط ، بل ان الانسان يحدّد منزلته في الطبيعة اليوم ليسيطر على الطبيعة ويتخذها ذريعة واداة ، بل عجلة تحمل نتاج فكره : وهنا يتجلى موقف المعاصرين من موضوع القيمة ، فنحن لانستطيع ان نهرب من الطبيعة ، بل لابد لنا من احترام قوانينها ومراعاتها للافادة من تسخيرها . وليس في مكنتنا الخلاص من استعباد هذه القوانين لنا ، والوصول الى اعتبارها اداة تحررنا اذا تطلعنا الى ضرب من ماوراء الطبيعة الروحي ونظرنا اليه نظرتنا الى ينبوع نمو لانهائي نعجز بدونه عن ان نضفي أية دلالة على مصيرنا. ولعل هذا التطلع القيمي الاسمى الذي يهدف اليه رقي الانسان ورقي الانسانية معاً ، لايتم الا على مراحل قد تضمر كل مرحلة لاحقة منها المراحل السابقة بدل محوها وابادتها .

في هذا الاطار الفكري الوسيع ، اطار النمو المستمر ، والحركة الدائبة والاستغراق بالديمومة المتجددة ، تبدو فكرة القيمة بوجه عام ، والقيمة الاخلاقية خاصة ، محوراً من اعظم المحاور حيوية وأهمية ، ولعل من نافل القول ، بعد الالماعة السابقة ، ان نبين الحاجة الماسة الى بحث هذه النواحي الرئيسية في تطور الفكر البشري المعاصر ، والكشف عنها باللغة العربية الى قرائها . يعي ذلك كل من أراد النهوض بالثقافة العربية ، وشاء لها ان تساير ركب المدنية الحديثة . وقد سعينا في هذه الدراسة الى طرح مشكلة القيمة الاخلاقية كما تتجلى في الفكر الغربي ، وحاولنا التنبيه ـ بالدرجة الاولى ـ على وقائعها وتبيان شأوها واهميتها ، ولم نزعم الوصول الى حلها بجهدنا ، كما لم نزعم ان الحلول التي سنذكرها تمثل في رأينا حلاً نهائيا ، حيث لاحل نهائي في الواقع ، مادام الانسان عاطفة تجيش ، وعقلا يتصور ، وخيالا يمزج العاطفة بالعقل ، في جو من حرية الفكر ، وحرية التصور ، وحرية الابداع والابتكار .

غرضنا اذن ازاحة الستار عن جانب رئيسي من جوانب الفكر الانساني الحديث . وقد وجدنا سبيلنا الى هذا الغرض البحث في القسم الاول من دراستنا عن تحديد القيمة الاخلاقية بالاشارة الى منحى الفكر المعاصر في السير نحو اخلاق مشخصة ، وخلصنا من ذلك الى ربط هذا الاتجاه بالمفهوم القيمي ، فعرضنا الى القيمة عامة ، والى انظمة القيم ، وتضامنها ، لنحدد موقع القيمة الاخلاقية منها . ثم عمدنا في القسم الثاني الى تحليل القيمة الاخلاقية بتحليل معنى العمل الانساني اولا ، وتحليل صلته بالقيمة الاخلاقية ثانياً ، وتحليل جوهر القيمة الاخلاقية ثالثاً بدراسة النية ، نية الفاعل الاخلاقي ، وتمييزها عن القصدية ، او نية الفعل الاخلاقي ، تلك النية التي تجاوز العمل الراهن المعين وهو جزئي محدود ـ بربطه بالتطلع الى قيمة مثلى ، هي (القيمة ـ الاخصاب اللانهائي) ، قيمة الخير الاسمى . وقد اردنا ، في القسم الثالث الاخير من هذا البحث ان نعرض نماذج عن فلسفة القيمة الاخلاقية لدى نفر من أكابر المفكرين المحدثين والمعاصرين الذين تكلموا صراحة لغة القيم بوعي وتصميم . فبدأنا بلمحة خاطفة عن نشأة هذه النظرة الفلسفية ، وأتينا بعدئذ على ذكر نماذج من فلسفة القيمة الاخلاقية تمثلها مذاهب « نيتشه » و « الذرائعية » و « شلر » و « هارتمان » ، ثم ختمنا دراستنا بالكلام على مذهب « لافيل » فمذهب « لوسين » .

القسم الأول

تحديد القيمة الاخلاقية

الفصل الأول

نحو اخلاق مشخصة

تستهدف الاخلاق ، بوجه عام ، دراسة اتجاه الفاعلية البشرية للكشف عن المبادىء، القيم ، التي تحدد السلوك وتدبره. فهي تتناول – مبدئياً – مسألة تنظيم الحياة تنظيما عملياً ، وتسعى الى تبيان مغزى التجربة الانسانية بالاضافة الى كل فرد من الافراد. فتعتبر الوجود الفردي ، كل وجود ، وجهة نظر معينة تمس الواقع – في الواقع – وتبدو في حلة تأليف يشمل ظروفاً يطبعها الشخص الاخلاقي بطابعه ، فتغدو الاخلاق ، اخلاق المرء ، تعبيراً عن ذاته من خلال جريان الحوادث ، وتتعين رسالة الاخلاق في فهم الاشكال المختلفة التي تحقق هذا التعبير .

بيد ان الاخلاق تجنح الى الحكم على اشكال السلوك الكثيرة المتفاوتة ، فتحبذ موقفاً من المواقف وتستحسنه ، وتذم موقفاً آخر وتستقبحه ، تأمر وتنهى ، تبيح وتمنع ؛ فتحدد بوجه الاجمال انماط السلوك تحديداً منهجياً واعياً.

وتتميز الاخلاق – على اعتبارها معرفة – عن سائر المعارف العلمية بان لكل علم من العلوم موضوعاً يتناول جانباً خاصاً معيناً من جوانب النشاط والفاعلية : فسلطان الكيمياء مثلاً لايجاوز بعض جوانب وجود العالم الكيميائي ، ولايفيض عن بعض هذه الجوانب التي يمكن تحديدها تحديداً موضوعياً . اما الاخلاق فان موضوعها شامل كلي يتطلع الى مراقبة فاعلية البشر جميعاً مراقبة تامة موصولة . انها لاتعترف باختصاص كاختصاص الكيمياء ، بل انها تلح في

ان يشمل نطاقها حياة الكيميائي الخاصة ، ويجاوزه الى مجال حياته « الفنية » وعمله العلمي ، كما تشرف على وجوده كله اشرافاً كلياً . وقد يتنكب الكيميائي او العالم جادة الشرف في سلوكه كانسان ، او يحيد عن السلوك الشريف في عمله العلمي عينه ، فيتفق له ان يغش ويخدع في مضمار البحث والتنقيب ، أو ان يغش اقرانه ويخدعهم ، مثلما يتفق له أن يغش نفسه ويخدعها . وهذا يعني ان من الجائز استخدام كل علم ، واستخدام كل صناعة أو « تقنية » ، على وجه قد يكون حسناً صالحاً ، أو يكون سيئاً طالحاً ، ويرجع القول الفصل في ذلك كله الى الاخلاق التطبيقية التي تحدد أشكال الواجب بالاضافة الى الظروف الراهنة المحددة ، فينشأ مايسمى « علم الاخلاق العملية » أو « علم الواجب » .

وربما تبادر الى الذهن أن الاخلاق ذاتها تنطوي على حقول محدودة متخصصة ؛ وان ثمة اخلاقاً خاصة ، واخلاقاً عامة ؛ اخلاقاً سياسية واخلاقاً فنية أو « تقنية » . ولكن لم تشعث هذه المجالات الخاصة المتفرقة لايعدل الاحاطة بميدان الاخلاق الشاملة ، ولايمكن أن تقتصر عناية الاخلاق ، ويتركز جهدها ، حول انسان مفصوم ، انسان شطر مفهومه الى نتف مبعثرة ارضاء لحاجة الدراسة والبحث والتحليل ، بل الحق ان الاخلاق تتناول الانسان الفرد اولا من حيث ان له وحدة ذاتية ماثلة في نمائه الحي . وهذه الوحدة قياسية تحدد بانخراط انسان معين ، في ظروف عالم معين ، ووقت معين .

وبتعبير آخر ، ان الاخلاق تبحث ، أول ماتبحث ، بالانسان الراهن المشخص ، وتنظر اليه على ضوء واقعه الصحيح نظرتها الى كائن يبذل جهده لتحقيق توازن بين فاعليات كثيرة تتوزع كيانه وتنتهب وجوده . انها تتناول الانسان المشرئب الى تنضيد مواقفه ، وتنظيم قيمه بما يحقق اتساقه مع الآخرين ومع الكون ، الانسان الحريص على ذلك كله للفوز به ، والحفاظ عليه .

على هذا النحو يتجلى الشاغل الاخلاقي ، كلما مضينا في استقصاء تحليله ، يتجلى دائماً في « واقع فرد ملتزم بوضع معطى » . ولذا يترتب علينا ان نلتمس الرجوع

الى تاريخ مزدوج ، تاريخ الفرد ، وتاريخ المجتمع . فهـذا الانسان الحاضر الراهن له ماض معين ؛ وان المشكلة التي تعترض سبيله انما تظهر له في لحظة معينة من لحظات سيرة حياته ؛ ويبدو حلها لناظريه في ثوب فعل و كأنه حلقة محددة متسقة من حلقات تاريخه الخاص ، حلقة يكتنفها ماضيه من قبل ، ويتممها غده من بعد . وهذه الآ فاق الشخصية الموقوتة تقع هي ذاتها في دائرة التاريخ الاجتماعي الاوسع . حتى ان الحاضر الاجتماعي ليبدو في هيـأة اوامر ونواه تحدد بعض انماط الفكر والعمل ، وتفرض امكانات موضوعية ينبغي على الفرد ان يختار جانب بضعها ويقدمه على الجانب الآخر . وهذا الحاضر الجمعي مثقل — هو ذاته — بضغط الماضي وتقاليده من جهة ؛ ولكنه يستجيب من جهـة اخرى الى نداء المستقبل وأمانيه . ولذا تظهر الآ فاق كلها ، — الافاق الفردية والافاق الجمعية — بمثابة سياق يدعم الفاعلية الشخصية ويؤيدها ؛ فيؤلف — بلفظ آخر — مستوى خلقياً دائماً مستمراً ، ويمثل قاعاً عميقا يطفو على سطحه شكل كل عمل خاص يتناول البحث الاخلاقي .

❀ ❀ ❀

لقد رامت المذاهب الاخلاقية المدرسية الكبرى ، كمذهب (افلاطون) او (ارسطو) او (كانت) ، ان تمثل الاخلاق السرمدية الخالدة ، اكثر من تمثيلها اخلاق زمان معين ، او بيئة معينة . وان هذا التطلع الى الكلية ليتجلى على أكمل وجـه في صيغ الآمر القطعي لدى (كانت) . فيظهر الانسان في هذا المذهب وقد سلخ عن الظروف والملابسات ، وانتزع من الوسط والزمان ، حتى بات بمثابة ضرب من التجريد المختزل يمكنه من الخضوع بيسر الى قاسم لاشخصي مشترك . وبذا تدعي المذاهب العقلية انها تستمد من مفهوم الطبيعة البشرية القبلي صورة ماينبغي ان تكون عليه الفاعلية الانسانية الطيبة .

ولم يتردد (رنوفيه) ، بهذا الاعتبار ، من موازنة الاخلاق بالرياضيات : وان بين الاخلاق والرياضيات شيئاً مشتركاً هو أنهما لاتوجدان في حلة علم الا

اذا قامتا على اسس مفاهيم محضة خالصة . فالتجربة والتاريخ هما أبعد عن تمثيل قوانين الاخلاق من بعد الطبيعة عن تحقيق الافكار الرياضية تحقيقاً دقيقاً ، ورغم ذلك ، فان هذه القوانين وهذه الافكار هي اشكال عقلية ضرورية ايضاً؛ هذه ضرورية من اجل تنظيم الحواس ، وتلك ضرورية من اجل توجيه الحياة ومن اجل الحكم »[١] . فـ (رنوفيه) يظل امينا على التقليد الكانتي ، حين يقابل قوانين الاخلاق بالتجربة وبالتاريخ ويرى ان الاخلاق اشبه بحقيقة كون لاتاريخ له ، كون غريب عن الزمان ـ كون اذا اضفنا اليه كوننا الانساني الملازم للتجربة والتاريخ الفيناه في نظره خطأ وخطيئة وضلالا .

على هذا المنوال تظهر حقيقة الاخلاق وكأنها تقوم في قلب حقائق خالدة بريئة من اي شوب تجريبي . ولذا لابد من بحث جديد ، هو بحث « الاخلاق التطبيقية » ، حتى يستطيع (رنوفيه) ان ينزل النظام الاخلاقي من سماء الافكار الى دنيا البشر ، ولن تكون الاخلاق عندئذ أيضاً الا أخلاقاً غريبة غير مألوفة . والواقع ان ثمة مايبعث القلق في هذا الازدواج الذي يبطّن الحقيقة ، في هذا النضال بين السماء والارض . وان المدقق ليضطر في نهاية الامر الى أن يقبل اما ألا يكون للحقيقة مكان بين الناس ، واما ان ينفي الانسان نفسه عن الاوضاع المشخصة ، ويطلّق عيشه الخاص ، وحياته الخاصة بين أقرانه ، ليقترب من الحقيقة ، أو يزداد منها قرباً . فالوجود البشري الملتزم يتمزق هنا ويتهافت . ولذا يحرص فلاسفة الميتافيزياء العقلية على ان يسلخوا الانسان عن الزمان ، فيزعمون ان الزمان نظام الوهم والضلال . وان الحكيم (السبينوزي) ليتحرر من الحوادث . ويذهب الى ان التقدم انتقال من المعرفة من الدرجة الاولى ـ المعرفة التي تفترسها الاهواء البشرية بإسراف ، ويفسدها الخيال ـ الى المعرفة من الدرجة الثالثة ، وهي اتحاد بالله عن طريق الحب العقلي والغبطة واستمتاع بالحرية الكاملة في بلوغ الخلود .

---

(١) علم الاخلاق ج ١ ، مقدمة ص ٥ .

ان الاخلاق الميتافيزيائية تبشر اذن بتحرر تتطلع اليه فتجده ماثلا في الغياب عن العالم وعن الذات ، تجده في سلخ الصفة الشخصية عن الانسان . وان الاخلاق (الافلاطونية) او الاخلاق (الرواقية) ، الاخلاق (المسيحية) او الاخلاق (الكانتية) ، لتخضع كلها الى الفكرة القائلة بان المكان الصحيح الخاص بالانسان ، الوطن العزيز ، لا يوجد في هذه الحياة الدنيا ، وانما يكون في عالم آخر ، في ما وراء العالم ، في دنيا ثانية يحددها كل امرىء بحسب ما يفضل ويريد . تلك هي اخلاق الاوطان البعيدة ! الاخلاق التي تصلح لجميع الناس ولكل انسان . وفي وسع أي انسان ان يعرف ذاته ضمنها ، ويعرف نفسه الى الابد . ولكن كسوة الانسان الجديد تلزمنا بأن ننزع من الانسان القديم انسان الحياة اليومية المركب من لحم ودم ، الانسان بافراحه واتراحه ، بمشاغله الارضية ، وهو الوحيد الذي نتناوله حقاً في ابحاثنا ، نتناوله اذ نلفاه راهناً في الآخرين وفي انفسنا ، نلفاه في نمو وجودنا المشخص من حيث اننا بشر يحيون في العصر الذري ، عصر النصف الثاني من القرن العشرين .

جائز اذن ان نخشى ضلال الفلاسفة الميتافيزيائيين العظام كما فطن (نيتشه) الى ذلك من قبل ، ونبّه عليه . وربما صعّدت المذاهب المدرسية حالاً من احوال العجز او الفرار . حتى اصبح من الممكن ان نكرر القول الشهير الذي يصف موقف (سقراط) فتردد الاعتقاد بان رسالة الفيلسوف في الوقت الحاضر انما هي ان ينزل الاخلاق من السماء الى الارض . ولسنا نعني بالطبع الحكم بالموت حكماً مبرماً على الميتافيزياء ، كل ميتافيزياء . وانما نعترف بان الاخلاق الميتافيزيائية ما تزال تحتفظ بنصيب من الدلالة على اعتبار انها — ان لم تصلح نقطة انتهاء اخيرة في مجال القيم الاخلاقية — فانها بدون ريب تصلح نقطة بدء وانطلاق في محاولة الكشف عن تلك القيم من حيث اندماجها الفعلي في عمل مشخص يومي ، عمل انساني غير معصوم تضفي هي عليه صلاحه او طلاحه ، تضفي معناه ومغزاه .

اجل ان الاخلاق الميتافيزيائية تتغاضى عن اعراض الزمان والمكان ولكنها لا تقدر على ان تقف موقفاً خارجياً صرفاً . ومن العبث ان يسعى الباحث الاخلاقي الى تضييق ساحة الوجدان ، فانه لا بد خاضع الى معايير عصره وبيئته . انه — بالضرورة — ترجمان وسط معين تنعكس مشاغله في مؤلفاته وآثاره . انه يطرح على بساط البحث المسائل التي تفرض عليه فرضاً . وان (افلاطون) او (سبينوزا) او (كانت) ليعيشون في التاريخ ، ويفكرون في اطار التأريخ ، حتى اننا نجد في اثارهم بنيات فكرية وبنيات عملية تعبر عن بعض جوانب لحظة معينة من لحظات الواقع الانساني اخذوا بها وسعوا الى اضفائها ، في المجال الميتافيزيقي ، ليسبغوا عليها حلة الخلود .

فكل انسان ، والمفكر عينه ، انما يسهم في كون . وان ضميره ، سواء كان لا مبالياً او طيعاً او متمرداً لا بد وان يختار تبع ما يلقى في الظروف الراهنة التي تلم به . وسواء كانت البداهات مألوفة يضمها قوام الضمير ذاته ، او كانت بداهات قاهرة ملزمة تبعث النفور وتمهد للثورة والجموح ، فان المرء يأخذ بها اكثر من ان يردها . حتى ان النبي الاخلاقي ذاته لا يقدر على ان يستبق الغد الا بالانطلاق من اليوم . وليس في وسع انسان ان يحقق بدء جديداً مطلقاً . لقد حبس (ديكارت) نفسه في موقده ، ووضع العالم بين قوسين ، وزعم انه ، بالاستناد الى الشك المنهجي ، ينطلق من نقطة الصفر . ولكنه لم يقدر في الواقع ان يتجرد من شخصيته التاريخية ، شخصية الرجل المهذب الفرنسي ، تلميذ اليسوعيين النجيب ، الذي قضى سنوات تدربه بالاسفار او بالحرب . ان (ديكارت) يحتفظ — في نظرنا — بصورته التاريخية ، صورة انسان من عصر معين ، وبلد معين ، ووسط اجتماعي معين ؛ انه يحتفظ بصورته الانسانية المحببة التي نسعى الى اجتلائها ، بالرغم عنا احياناً ، من خلال آثاره .

اضف الى ذلك اننا نعلم بالتجربة ان ثمة ، في الوقت الواحد ، نزعات اخلاقية متباينة . فالى جانب الواجبات المطلقة المجردة التي تقع خارج التاريخ ، توجد

احكام اخلاقية تتناول أفعال اللحظة الراهنة التاريخية والاجتماعية . ولا يمكن انقاذ كلية الآمر القطعي الا اذا ابعد عن العالم الحقيقي ، عالم الواقع العسير الذي يترتب على المرء ان يختار ضمنه بحسب الملابسات والظروف المباشرة . ومن هنا نلمس الحاجة الى توفر فلسفة اولى لا تهمل الحياة ولا تجانبها ، بل تتصل بها، وتستمد منها .

ولسنا نرتاب في دعوى الاخلاق السرمدية بسائق ان الوجود الاجتماعى يتميز دائماً بميزة زمنية خاصة تختلف من وقت الى وقت . وانما نرتاب في تلك الدعوى كذلك لان تاريخ الانسان المشخص من حيث انه فرد حيوي (بيولوجي) باعتبار – يفرض على فاعليته الانسانية شروطاً رئيسية . اجل ان الفيلسوف الميتافيزيائي يختار مرحلة من مراحل الوجود ويثبت المرء فيها بصورة تعسفية كأن يختار مثلا الانسان الراشد المتمدين السوي . في حين ان سيرة الانسان الواقعي تتبدل وتتغير بتبدل مراحل وجوده حتى ولو فرضنا اننا نسلخها عن الظروف التاريخية عينها. وقد اظهر علماء التحليل النفسي تأثير الاوامر التي يلقاها الوليد في سني طفولته الاولى، ومدى هذا التأثير في نشأة فرديته القادمة ونمائها ؛ النظام الصحي الذي يخضع له الرضيع انما يفسح المجال امام اخلاق اعتقادية يفرضها الوسط على الطفل ثم تأخذ هذه الاخلاق الخارجية بالانزلاق الى الحياة الباطنية لترتدي حلة داخلية فتظهر المراهقة سن المثالية مهما اختلفت منظومة الافكار الخاصة التي تعرب عن هذه المثالية . غير ان الراشد الناضج يرد أوهام الصبا والشباب وينزع في الغالب منزعاً واقعياً فيعتنق ذرائعية لا مناص منها لمن شاء ان يحفظ بقاءه وبقاء ذويه في الوجود . ثم تأتي الكهولة فتنحدر تلك الذرائعية عبر تقهقر الوظائف الحيوية وتقاعس المتقاعد الذي أعفي من العمل ومن الاهواء . وليس من النادر ان تظهر ريبية مائعة حنون فتمسي الموقف الاخير لانسان ينهي وجوده على الارض .

ومن الجلي أن هذه المراحل المتعاقبة لا تتصل اتصالاً وثيقاً بالمذاهب الاخلاقية

الميتافيزيائية ان كانت تقابل التزامات متجددة تربط المرء بعصره ووسطه . بل ان هذه المراحل تعكس شروطاً عضوية فيزيولوجيـة ذات تأثير راجح . ان تكامل الجملة العصبية ونضجها ثم تكامل الاعضاء التي تمكّن المرء بالتدريج من السيطرة على آلاته العضلية وأجهزته العاطفية والعقلية ، ثم تناقص هذه الوسائل وازدياد تضاؤلها ، كل ذلك يحدد امكانات ومطالب كل انسـان على انفراد . وبديهي ان هذا التأثير الحيوي لا يكفي وحده لانكار أثر الاخـلاق . ومن العبث ان نزعم ارجاع القيم الاخلاقية الى جملة الشرائط الفيزيولوجية كما تحاول ذلك بعض المذاهب المادية الضيقة . ولكننا نستنتج من هذه الملاحظات التمهيدية ان من المتعذر قيام اخلاق مجردة ، لانها بالضرورة أخلاق ناقصة . ومن شأن مشكلة النظام الصحي ، ومسألة سياسة البدن ، ان تبرهنا على وجود الجسد وحضوره في مجال الاخلاق ، فيتضح عندئذ سدى محاولة فصله عن « النفس » او « الروح » فصلا تعسفياً .

وعلى هذا فان القيم الاخلاقية الصحيحة ينبغي ان تعتبر بمثابة طماح الى الوجود الانساني الكامل ؛ ولا يسوغ لها ان تغفل امتداد جذر هذا الوجود الى المجالات الحيوية والتاريخية والاجتماعية . بل ان الوجود المشخص يرتبط بحال النسج والجملة العصبية ارتباطه باللحظة التاريخية والوضع الاجتماعي . ولا يستطيع الاستعمار الفكري الذي يتجلى في الاخـلاق العقلية الميتافيزيائيـة ان يبسط نفوذه حقاً الا في كون ذهني مجرد مصنوع . بيد ان انتصار هذا الفكر المجرد لا يترك أي أثر في دنيا الناس ، لان الاخـلاق الميتافيزيائيـة التصورية ، هي أخـلاق غريبة عن الواقع ، بعيـدة عن العصـر ، خـارجة عن نطاق الوجود .

★ ★ ★

أجل ان باحثاً من الباحثين المدققين لم ينس اتصال الحياة الاخلاقية بالعصر ولم يغفل نقص الاخلاق المجردة . وقد ألحف الربيبيون الاغريق القدامى على اختلاف العادات الاخلاقية وتباينها . فما يظهر في ثوب الخير والصلاح في مجتمع يبدو ، على العكس ، شراً وطلاحاً في مجتمع آخر . وان كل قاعدة حميدة في وسط لابد وان تكون موضع الذم والتحقير في وسط آخر . وبذا يبين تعذر قبول اخلاق ميتافيزيائية واحدة في كل مكان . غير أننا لم نعرف ربيبية الربيبين الاغريق الا على اعتبارانهاتأسي – او أنها الوجه الخلفي – من ميتافيزياء يعترفون بتعذر تحققها ، فينكرون لذلك الاخلاق ، ويتنكرون لها . والحق ان هؤلاء الربيبين لايختلفون عن خصومهم في الاعتقاد بأن الاخلاق اما ان تكون ميتافيزيائية أولا تكون . وانهم ليقتصرون كلهم في المستوى العملي على مراعاة العادات السائدة ويتخذون جميعاً قاعدة العمل بدون اعتقاد ، بغية انقاذ الطمأنينة والاستقرار .

وقد تجددت المسألة عندما فطن بعض المفكرين الى ان اضافة الاخلاق الى التاريخ ، وتكيفها مع الزمن ، لايسلخ عنها مغزاها . بل ان نسبية الاوامر الاخلاقية أصبحت بمثابة حادث واقع لايصح اغفاله ، ولا ينفع البكاء عليه . ومن الافضل الاعتراف به ، والانطلاق منه ، للكشف عن مدى المطلب الاخلاقي وأثره في حياة البشر الراهنة . ولكن هذا الموقف – على الرغم من بساطته – لم يظهر جلياً الا عندما أصبح الوجود الاجتماعي موضع دراسة علمية صحيحة . وكان الباحثون يعتبرون ان من الجائز ميتافيزيائياً اهمال ان العيش الانساني لم يكن في الواقع الا « تعايشاً » لان ذلك لم يكن ليغير في سلم الحقائق الخالدة قتيلاً . نعم كانت الفلسفة ترسم واجبات نحو الآخرين ، ولكن موضوع البحث لم يخرج البتة عن الفرد المتوحد . ولذا تجددت المسألة بظهور علم الاجتماع . ولم تعد المناقشة تدور في المستوى المجرد بل ثبت ان وجود الاخلاق ، سابق على وجود الباحثين الميتافيزيائيين . وقد انبثت تعاليم

الاخلاق ، من أوامر ونواه ، في المجتمعات البشرية الراهنة حتى باتت تمثل بنية الواقع الاجتماعي عينه وأمست النظريات المثالية ، مهما عظمت أهميتها في مجال الفكر المجرد ، عاجزة قاصرة في أغلب الاحيان . وظهر ان النجوع رهن بالاخلاق الواقعية ، الاخلاق التي تلازم الحياة الاجتماعية ولا تنفصل عنها ، وبان أن من الجائز البدء بملاحظتها في الواقع ذاته . وقد ذهب (لفي— برول) الى أن قوام الطريقة الجديدة « اعتبار القواعد الاخلاقية ، والاوامر والحقوق والواجبات ، بل اعتبار فحوى الضمير الاخلاقي بوجه عام واقعاً معطى ، وجملة حوادث راهنة ، أي اتخاذ ذلك موضوع علم لاتختلف دراسته عن دراسة سائر الحوادث الاجتماعية بالروح ولا بالطريقة »[1].

على هذا النحو ترجع الاخلاق من مجال الواجب الى مجال الحادث . وتتجلى في سلوك الناس اليومي تبعاً عصرهم وبلدهم . ولم يعد من الممكن بناء الاخلاق بناء ملفقاً مصنوعاً بل الامر كله يقتصر على البحث عن الاخلاق حيث توجد ، واجتلاء آثارها في السلوك الراهن المشخص . وبلفظ آخر ، اصبحت الاخلاق وجوداً ، لاواجب الوجود ؛ بل أنها أصبحت البحث عن الوجود الافضل بدل الالزام بالوجود كما ينبغي . وبذا صار موضوع الاخلاق موضوع علم وضعي يكفي في نطاقه الانطلاق من الملاحظة والمشاهدة واعتناق طريقة علمية موائمة .

وقد تجلى هذا التبدل في (فرنسة) عندما عمد (دوركهايم) الى تجديد مبادهة (اوغست كونت) وقام بوضع أسس علم اجتماع يظهر بالتحليل ان المجتمع واقع اصيل ، وانه ليس جملة افراده وحسب ، بل انه تركيب تختلف خصائصه عن مجموع خصائص العناصر المؤلفة له . وعلى هذا لم يبق الشخص

---

(١) لفي برول : الاخلاق وعلم العادات الاخلاقية ، ١٩٠٣ ، ص ١٤ .

المعتزل وحدة القياس في مجال الفكر الفلسفي ، ولم يبق أي معنى لدراسة الانسان على اعتباره كائناً مستقلاً فريداً يحبسه من جانبيه علم الحياة وعلم الاجتماع ، بل أصبح الانسان لايُدرس دراسة علمية جادة الا من حيث وجوده الحيوي او وجوده الاجتماعي : العلوم الطبيعية تدرس عضويته ؛ ولا يمكن دراسة حياته الشخصية الا باضافتها الى سياق الوجود الاجتماعي الذي يفرض بنيات دقيقة محدودة تتناول مجال الفكر ومجال العمل على السواء .

والواقع ان (دوركهايم) يرى ان الانسان المنخرط في مجتمع لايعي ذاته ولا الآخرين الا بتوسط التصورات المشتركة التي ترجح في كيانه جانب الوجدان الجمعي ، وتنظم مطالبه الفردية . ذلك ان المجتمع يصنع الانسان على صورته . ولا يمكن ان نتصور كائنا متوحداً الا بلغة المجاز . وان القيم الاخلاقية التي يؤمن بها المرء ويراعاها في سلوكه ، وربما رعاها من غير ان يعرفها معرفة صريحة ، انما تحدد بعض الاحوال الثابته في الفكر الجمعي وتأمر ببعض الاعمال وتعاقب المخالف ، فتعيّن الخير والشر تبع طبيعة المجتمع الراهن ، وعلى هذا النحو ترقى الحوادث الاخلاقية الى رتبة الحوادث الاجتماعية ، وتخلص من تعسف المناقشات الذهنية ، وتتكشف للباحث وهي مسجلة في واقع العادات الاجتماعية الموضوعية كما تتجلى في التقاليد وفي القانون . ولذا يجوز ان تدرس كدراسة الاشياء ، فتخضع لقواعد الطريقة الاجتماعية العلمية .

الاخلاق اذن — بهذا الاعتبار — حال خاصة من احوال الوجدان الجمعي تحددها بعض شروط الزمان والمكان . انها تعكس على نحو مختزل حركة مجتمع معطى ، وتنم عن الفيزيولوجيا الاجتماعية ، بل عن جملة العلاقات التي تعبر عن طبيعة الاشياء الاجتماعية . وبتعبير آخر ، يبدو ان الاخلاق تفقد خصائصها ودلالتها من حيث هي بحث معياري اذ تلغى الضمير الجمعي يتعالى على الافراد فيحقق ضرباً من « العناية الربانية » التي تلزم ذواتنا ، بدون اسهامنا ، بما هو خيرنا . ويبدو كذلك أننا ننتهي — على هذا المنوال — الى

المعطى من حيث هو معطى ، والى تجميد القواعد الاخلاقية في قوالب مستقرة ثابتة حالما يتحقق التوازن الاجتماعي . ويغدو من النافل بذل اي جهد اخلاقي بالمعنى الصحيح مادامت الاخلاق مبثوثة في الوقائع ، متحققة في الحوادث . فيكفي اذن الاستسلام الى الواقع الاجتماعي . وهذا الواقع بضمر الحقيقة بالتعريف . ومامبدأ التواكل الا القاعدة الرئيسية التي تحدد السلوك ، والواجب الوحيد لايخرج على واجب احترام المعايير المقررة .

غير ان من البديهي ان الامور ليست على هذا القدر من اليسر والجلاء . وقد انساق (دوركهايم) في تيار نزعته التصورية ، واندفع في منحى تفكيره العقلي ، وايمانه بالتصورات المشتركة ، وهي التي تؤلف — بجملتها — الكون الفكري الذي تقره الفلسفات التقليدية . يضاف الى ذلك نزوعه الروحاني الذي يتجلى في الاعتقاد بوجود (كائن) جمعي كبير يعكس ماذهب اليه (اوغست كونت) من قبل ، ويكشف النقاب عن حقيقة الوضعية الاجتماعية التي تستر في الاغلب ميتافيزياء خفية يصعب تجاهلها .

ومن البين — رغم ذلك — ان (دوركهايم) كان ينظر الى الواقع الاجتماعي نظرته الى صيرورة مستمرة فالفكر الاخلاقي ، والعمل الاخلاقي يتطوران في الزمان تطوراً موصولاً من غير أن يتحقق في الواقع حال التوازن والسكون . وبذا يتضح أن من العسير أن تحدد جملة دقيقة واضحة من القواعد الاخلاقية التي يترتب على المجتمع ان يتقيد بها في مرحلة معينة من مراحل تاريخه . ذلك ان أحوال التباين والتعارض والانحراف تظهر باستمرار وتتداخل وتتفاعل . هناك تقاليد تمحى ، وأخرى تولد . هناك أحوال من العصيان والتمرد وعدم الانصياع تواكب أحوال المخالفة السلبية أو الجرائم . ومن شأن هذا الجيشان والتكثر ان يطرح على بساط المناقشة مبدأ علم العادات الاخلاقية الذي اراد (دوركهايم) ، كما أراد (لفي — برول) ، أن يفسحا أمامه المجال ليحل محل الاخلاق القديمة .

وبعبارة ثانية ، ان محاولة الاستعاضة عن الواجب بالحادث انما تتكشف آخر الامر عن فشل ذريع . فقراءة الواقع الاجتماعي على نحو مباشر لا تكفي لحل جميع المشكلات التي تعترض سبيل الفاعل الاخلاقي . ان مايصنع لايسوّغ الامر بما يجب ان يكون . وقد برهن على ذلك برهانا قد يكون غير مقصود باحث اخلاقي آمن بمدرسة (دروكهايم) : ألاوهو (البيربايه) الذي عني كما عني (دوركهايم) عينه وطائفة من علماء الاجتماع بدراسة الانتحار على اعتباره حادثاً اخلاقياً يبدو ان من اليسير استجلاء دلالته الاجتماعية [١] .

اذا كانت الاخلاق تنحل الى جملة معايير تلازم كل مجتمع من المجتمعات فان من واجب كل انسان يلفى نفسه في وضع مشخص ، ان يحل مشكلته الراهنة بالرجوع الى « التطورات الجمعية » السائدة . لنفرض امرأ يحاول الانتحار . هل يحق له ان ينهي عمره ؟ ان الاستاذ (بايه) ، وهو باحث اخلاقي واجتماعي ، يجيب مبدئياً بأننا « نجهل اخلاقنا الخاصة في موضوع الانتحار كما نجهلها في نقاط كثيرة اخرى » [٢] . فالاخلاق اذن - وهي حادث اجتماعي - تظل لاشعورية في مستوى الفرد . فاذا ترتب على المرء ان يعرف واجباته لزم ان يتحول الى عالم اجتماع ويقوم باستقصاء ليعرف مايطلب منه الوسط الاجتماعي ، وعلى هذا تكون الاخلاق وقفاً على فئة مختارة من الناس . وهذا امر جد مستهجن في مذهب يقرر مبدأ الضمير الجمعي . بل ان الذي يعتزم الانتحار لن يخطو في هذا المجال أية خطوة . ولن يجني اية فائدة سواء قام بالاستقصاء الذي يوصي به الاستاذ (بايه) أو أنه اقتصر على موقف متواضع ورضي باعتناق نتائج هذا الاستقصاء . ذلك

---

(١) انظر دوركهايم : الانتحار ، ١٨٩٧ ؛ هالفاكس : اسباب الانتحار ؛ شارل بلوندل : الانتحار ، ١٩٣٣ .

(٢) بايه: الانتحار والاخلاق ، ١٩٢٢ ، ص ٢٠.

ان مؤلف كتاب « الانتحار والاخلاق » يلخص هو ذاته نتيجة بحوثه وتجرباته فيقول :

« ليس في الاخلاق المعاصرة مذهب يمنع الانتحار وآخر يبيحه كما يقال في أغلب الاحيان . بل ان ثمة اخلاقاً بسيطة تمنع كل انتحار منعاً مبدئياً مهما كانت الظروف والاحوال ؛ واخلاقاً اخرى دقيقة موهفة تمتاز بمرونة اعظم تمكنها من تفريق الاحوال المختلفة بعضها عن بعض ، فتنقل احكامها من التقريع والمنع الى المخالفة واللوم ، ومن المخالفة الى الرأفة ، ومن الرأفة الى العذر ثم الى الموافقة فالاعجاب [١] » .

ويخلص (بايه) من دراسته المطولة للاصول التاريخية الجامة خلف هذين الموقفين الاخلاقيين الى ان الاخلاق المرهفة تبذ الاخلاق البسيطة فيما يبدو . يقول:

« انما يفسر ازدياد سلطة الاخلاق المرهفة في عصرنا بانتشار الثقافة وبالجهد العظيم الذي لاعهد لنا به من قبل في تاريخنا كله ، الجهد الرامي الى تعليم الشعب ذاته ، كما يفسر من ناحية اخرى بالتيار الذي يحمل الجمهور على طلب الحرية والقضاء على العبودية الاقتصادية والرغبة في محو آخر ظل من الاوضاع ومن الاخلاق التي يستذل فيها الانسان الانسان . فاذا ماثابرت المدنية على المضي قدماً في هذا المعراج زال الصراع القديم بين العامة والخاصة وانتهى ، لان الشعب عينه ينال قسطاً من الاستقلال والثقافة كقسط النخبة المصطفاة » [٢] .

وزبدة القول ، يرى الاستاذ (بايه) ان الاخلاق البسيطة بتعاليمها الثابتة المقررة انما هي اخلاق رجعية . وان اخلاق الغد هي الاخلاق المرهفة أو الدقيقة . غير ان من المتعذر ان نقول ان « الاخلاق المرهفة تسمو علمياً على الاخلاق البسيطة . لان العلم ينظر اليها نظرة واحدة ، نظرته الى حوادث سواء » .

---

(١) الانتحار والاخلاق . ص ٢٣

(٢) المصدر السابق . ص ٨٠٣

وبذا نعلم اخيراً ان الذي يعتزم الانتحار لن يفيد شيئاً من دراساته الاجتماعية: ذلك ان هذا العلم يوصيه بالرجوع الى الاخلاق المرهفة ، من غير ان يؤكد فضلها ويرجح جانبها . وهذه الاخلاق المرهفة تنحسر عن الاعتراف بان كل شيء رهن بالظروف والاحوال ، وان المرء وحده يستطيع ان يبت في امر سلوكه بحسب فتوى ضميره . وليس من المحال ان يؤدي الاستقصاء الاجتماعي الى نتيجة مماثلة اذا تناول مواضيع معظم المسائل الاخلاقية الاخرى .

يتضح اذن ان علم العادات الاخلاقية وحده لا يكفي . اجل انه يحقق تاريخاً ، ويستخلص بصورة خلفية بعض الاعتبارات الثابتة عبر احوال السلوك الانساني في لحظة معينة . ولكن هذه الاعتبارات العريضة انما تضمر نظرات وسطية ، وحقائق احصائية لاتنفي امكان الانحراف عنها ومخالفتها في مستوى الافراد . والحق ان الواقع الحاضر ، الواقع الذي يصنع الآن ، يقتضي دائماً قدراً من الابهام ، وحظاً من عدم اليقين . وان قراءة الزمن الحاضر ليست علماً ، بل هي تأويل ظروف . وقد فطن (لفي برول) الى ذلك من بعد (دوركهايم) ورأى ان علم العادات الاخلاقية ليس سوى مرحلة أولى من مراحل الاخلاق ولا بد من ان يستطيل بـ «فن اخلاقي عقلي» يمثل تطلع الماضي والحاضر الى المستقبل ، واستباق الغد استباقاً فاعلا باعتماد معرفة الماضي . والحق ان من الجائز ان يستديم علم العادات الاخلاقية بـ « علم حفظ الصحة الاجتماعي » .

غير ان الانتقال من « علم العادات الاخلاقية » الى « الفن الاخلاقي العقلي» يقتضي تغييراً جذرياً في الاتجاه . فعلماء الاجتماع كانوا يحسبون ان الاخلاق هي شيء معطى ، وجملة حوادث راهنة . ولكنهم اضطروا الى الاعتراف بان الحادث لا يستغرق الواجب ، وان الاخلاق تظل فناً ، اي انها تتناول ماينبغي ان يكون كما يترتب على كل انسان التزامه في سلوكه وتصرفه . ولذا فان من المحال صرف النظر عن المبادهة الفردية . وانا لنجد هذه النتيجة عينها في بحوث (دوركهايم) ونلاحظ انه قرر اولاً ان الاخلاق ليست من صنع الافراد ،

بل من صنع المجتمع . ولكنه عاد الى تبيان فكرة استقلال الارادة استقلالا ذاتياً ، واوضح اهميتها وضرورتها . وهذا يعني ان استقلال الارادة الذاتي يمكّن الفرد من الكشف عن نظام المجتمع في ذاته ، ويسر له الاضطلاع بهذا النظام ، وان علم العادات الاخلاقية يفوز بحقوقه من جديد . يقول (دور كهايم) : « اننا نبدأ بالشعور بالقواعد الاخلاقية على نحو سلبي ، ونجد ان التربية تحملها الى الطفل من خارج وتفرضها عليه فتبسط سلطانها ونفوذها » . ولكن في وسعنا ان نبحث عن طبيعتها وعن شروطها البعيدة أو القريبة وعن سبب وجودها . وبكلمة واحدة ؛ اننا نستطيع ان نتخذها موضوع علم . فاذا فرضنا ان هذا العلم قد انتهى وكمل ، اصبحنا اسياد العالم الاخلاقي ورأينا ان الاخلاق لم تعد امراً خارجيا عنا بل هي منذئذ منظومة افكار جلية متميزة ندرك جميع صلاتها وعلاقاتها بعضها ببعض »[١] . غير ان العالم الاخلاقي الذي نتصور اندماجه في الضمير الفردي على انه مثل أعلى تشرئب الجهود الفردية الى بلوغه ، انما يبعدنا بعداً كبيراً عن مفهوم الوجدان الجمعي الذي نعتبر تصوراته المعطاة اشياء تفرض ذاتها على الفرد وعلى جميع الافراد . ولذا فاننا في الواقع نفقد حقيقة علم العادات الاخلاقية ، بالمعنى الصحيح .

والحق ان آثار (دور كهايم) تنم عن مقصد ميتافيزيائي خفي يود ألا يعترف به . ذلك ان العلم الاجتماعي الذي يحلم به لايتصل بالواقع الراهن الحاضر وانما ينظر نظرة تنبؤ الى هذا الواقع . يقول : « لنفرض ان هذا العلم قد كمل وانتهى ... » وبهذا القول الفلسفي الجريء ينتقل الى دائرة المفاهيم القصوى ويعرّف الاخلاق بانها نظام انتصار العقل الاجتماعي . وبديهي ان هذا الافتراض غريب عن النظر الوضعي لان علماً من العلوم لايمكن ان « ينتهي » ولاسيما ان

---

(١) التربية الاخلاقية ، ص١٣٣

علم الاجتماع ، وهو من العلوم التي ظهرت في الفترة الاخيرة ، ابعد من سائر العلوم عن بلوغ منزلة « الكمال والنهاية » ، ولايزال حتى اليوم يجهد لتحديد موضوعه وطرائقه . ان علم الاجتماع علم بالزمان وبالتاريخ ، ولذافانه لن ينتهي قبل نهاية الزمان والتاريخ ، اي قبل ان يزول البشر انفسهم . وقد عرفنامن تحريات (بايه) في موضوع الانتحار ان علم العادات الاخلاقية لايكفل بلوغ اي يقين عقلي ، وان الجهود المبذولة مشفوعة دائماً برغبة قدسية هي الامل بان تنتشر « الاخلاق المرهفة » انتشاراً شاملاً كلياً .

وبتعبير آخر ، يفترض (دوركهايم) المسألة محاولة ، فيقف موقف الفيلسوف المتنبيء ، ويعتنق مبدأ فلسفة تاريخ مبسطة عقلية متفائلة ، ويجلي جيد مذهبه بالاستعاضة عن الفكر الديني الذي نادى به الميتافيزيائيون الاقدمون بتصور ضمير جمعي « لكائن اعظم » هو الكائن الاجتماعي الاعظم ذو العناية الربانية . ولذانبعد عن الوعد الوضعي ، ونجد ان الانسان لايقدر على ان يبلغ « استقلال ارادته الذاتي » الا اذا صبر وانتظر حتى ينتهي العلم الاجتماعي ليدرك في ذاته منظومة افكار جلية متميزة يعلم علاقاتها كلها بعضها ببعض ، وهذا يعني ان عهد الحرية الانسانية على وجه الارض لن يبدأ في وقت قريب ، ولكننامضطرون — رغم ذلك — الى ان نعيش منذ الآن ونختار قبل ان تتحقق نبوءة (دوركهايم) وتصوراته المهدية . وان مذهبه ليقع في عجز كعجز المذاهب الميتافيزيائية ، ويرجو ان نأمل بعالم آخر لولا اننا نقطن الان في هذا العالم ، ونحن لا نطيق التريث حتى تتحقق الارادة المستقلة استقلالاً ذاتياً ويتم العلم المرموق . نعم ان علم العادات الاخلاقية يستلهم علم الاجتماع ويحسب ان في وسعه ان يوفر علينا ضرورة الاختيار ، ولكن الاختيار قدر مقدور ، وواقع لامناص منه ، وقد اضطر العالم الاجتماعي نفسه الى ان يمارسه كيما يجتاز الخطوة الحاسمة التي تفصل علم العادات الاخلاقية عن الفن الاخلاقي العقلي .

* * *

اننا ننخرط في الحاضر ، ونلتزم الواقع الذى يصنع الآن ، والذي يطرح باستمرار موضوع مصيرنا الخاص وقدرنا . ونحن لانزال فريسة العالم ، ترغمنا الضرورة على ان نختار منحى معيناً يبدوا انه يروقنا ويوائمنا ونرجح جانبه على سائر جوانب المناحي الاخرى التي تضمرها الحوادث والملابسات . ونحن اذ نختار هذا المنحى انما نختار العالم باختيارنا انفسنا . وليست محاولة علم الاجتماع الا اسماً جديداً يموّه دعوى الميتافيزياء التي تتخلى عن الانسان وتسعى الى اقناعنا بان الامر الاساسي قد حلّ ، وان ليس على الفرد الا ان يعي ضرباً من القدر الذي يدمجه بنظام سام متعال هو النظام الكلي المجرد اذا بلغه المرء استراح ضميره وخلص من المسؤولية كلها . غير ان الاخلاق الموضوعية تتكشف عن احوال من السلوك هو سلوك التملص والفرار . ولابد من تخطي المذاهب الميتافيزيائية ومذهب علم العادات الاخلاقية مادامت تسعى كلها الى اقامة منظومة حقوق وواجبات تدّعي انها منظومة موضوعية ذات قيمة شاملة كلية . والواقع ان اخلاق العقل ، واخلاق المجتمع ، على اختلاف اشكالها وتباين تفاصيلها ، انما تتكشف دائماً عن اخلاق مجردة تلزم الشخص بان يقف موقفاً سلبياً صرفاً . وان الحرية ، في نظر (كانت) مثلها في نظر (دوركهايم) ، لاتخرج عن اقرار نظام قيم محددة تحديداً مسبقاً ، ولا يتمتع الفرد الا بامكان التنازل عن ذاته ليندمج في واقع متعال ويصبح بذلك ضرباً من « الآلهة الروحية » التي ذكرها (سبينوزا) من قبل .

ومن النافع ان نذكر ان الباحثين الاخلاقيين في اواخر القرن التاسع عشر شرعوا يحلمون ، وقد انهكتهم الميتافيزياء ، باخلاق تحكي اتصاف العلم الوضعي بالموضوعية ؛ فنشر (رنوفيه) : « علم الاخلاق » ١٨٦٩ واستعار من الرياضيات انموذج الحقيقة ، ونشر (برتولو) كتاب : « العلم والاخلاق » ١٨٩٨ ، وسعى (روه) في كتاب « التجربة الاخلاقية » ١٩٠٣ الى وضع نظرية توازي نظرية التجربة العلمية على الرغم من عظم مرونته . وفي سنة ١٩٠٣ نشر (لفي-برول)

كتاب « الاخلاق وعلم العادات الاخلاقية » ووضع (البيربايه) سنة ١٩٠٧ كتابه الصغير « الاخلاق العلمية » واتفق ان جمع (بلو) في السنة ذاتها كتابه المسمى : « دراسات في الاخلاق الوضعية » . ثم جاءت مؤلفات (برنشفيك) حلقة جديدة في السلسلة واستلهمت الاعتقاد بان العلم الذي يحقق وحدة العقول من الناحية الفكرية لابد وان يفرض ، على الوجه عينه ، سلطانه على الحياة الروحية والعلمية لدى الناس اجمعين .

وهذه الجهود المتقاربة تنم عن دلالة ومغزى على الرغم من تباين سماتها الخاصة وخصائصها . ذلك ان العلم هو ملكوت الشخص الثالث . ملكوت التحديد الموضوعي . فالاخلاق «العلمية» هي الاخلاق التي تهبط بالانسان الى منزلة الشيء ، وتطرد كل انحراف فردي فتقضي قضاء مبرماً على التأكيد الشخصي ، على ضمير المتكلم ، وتمنع ، من ثم ، المبادهة الفردية من بعث الشوب والاضطراب في دنيا النظرة الكلية الموحدة الى شرط الوجود الانساني بأسره .

أجل ان هذا الاستعمار العلمي قد تضاءل اليوم ولم يبق ذا نفوذ عظيم . ولاريب ان تقدم العلوم ذاتها قد أسهم في الحط من شأن العقلية الرياضية التي كانت المثل الاعلى في كل تفكير علمي عقلي . ومن الجلي ان العلوم الطبيعية تميل الى الاتصاف بصفة تعقد اعظم واعتساف اكبر . ولم تقدر العلوم الانسانية ، من جهة اخرى ، ان تحقق مشروعاتها الضخمة الكبرى بل لايزال ثمة بون شاسع يحول بينها وبين ان تزعم بسط سلطان البحث العلمي ، اي بحث ، على الاخلاق . اضف الى ذلك أن التجربة السياسية والاجتماعية في القرن العشرين لاتؤيد تأييداً كبيراً دعوى الايمان بموضوعية الاوامر والتعاليم ، كما انها لاتؤيد الاعتقاد بتقدم الافكار الاخلاقية . ان عصرنا عصر اضطراب ومأساة . ولن يكفي المبادهة الاخلاقية الشخصية ان تطيع المذاهب المجردة وتتنازل عن وجودها لتخضع لفكرة «نظام» كلي مقرر .

ان الانسان محاط بعالم فكري ينطوي على آراء صلبة جامدة تحدد معنى

(العقل) او (الله) او (المجتمع) او التاريخ) من الناحية العملية . اجل ان تنازل الشخص عن كيانه يكفل له طمأنينة الرجوع الدائم الى نظام متعال ينوء بضمان سلوكه وتفكيره . وبذا يبدو ان المشكلة ، كل مشكلة ، قد حلت حلاً نهائيا . ولكن اليقظة الاخلاقية ، والشعور بالمسائل الحقيقية الراهنة التي تطرحها الحياة ، يزولان في الوقت ذاته . ولا يعدل هذا التنازل الشخصي عن الذات غير التنازل عن الاخلاق عينها . وقد فطن (روه) الى ذلك ، ولخص (فالون) رأيه بقوله : « لقد اظهر (روه) ان الفاعل الاخلاقي حر في ان يقبل او لا يقبل حدود المسألة ، وهو حر في أن يقيد سلوكه بمبدأ المنطق او لا يقيده. وليس في وسع حكم من الاحكام ان ينطوي على ضرورة اختيار معين بضمرها كما تضمر المقدمات النتيجة في القياس ، ولو جعل هذا الحكم حكماً كلياً. ذلك انه مامن محاكمة تلزم الارادة وتفرض ذاتها عليها بوجه الاطلاق »[1] .

فـ (روه) يرى اذن أن من المحال ان يطابق كون الوجود الانساني كوناً فكرياً وحسب ؛ وان الانسان المنخرط في وضع راهن لا يجد نفسه حيال حجج وافكار منطقية يترتب عليه ان يقدّر قيمتها المنطقية . بل انه يشعر بذاته وهو ملتزم بلحظة من تاريخه ، لحظة لا يسيطر عليها ، وانما هي اقرب الى ان ترين على مصيره . ولذا ينبغي له ان يجد مخرجاً ، لا مخرجاً فكرياً اشبه بحل مسألة ؛ بل مخرج امكان ان يحيا حياة تواثم كيانه بأسره ، ان يحيا غده بالجسم وبالروح ، ان يحيا في المستقبل واقعه الانساني كله على الرغم من المتناقضات كافة.

ومن هنا يتضح اننا نشعر بالخيبة امام المذاهب الاخلاقية المجردة التي لا ترعى صيغة التجربة الراهنة ، تجربة الحياة ، وهي صيغة تاريخ ومأساة ، وتفاعل زمان ومكان ؛ ومن المعلوم ان الباحث الاخلاقي لا يقدر على الزعم

---

(١) هنري فالون : مقدمة كتاب (روه) المسمى : « دراسات اخلاقية » ١٩١١ ، ص ٥ .

بأنه يحل محل الشخص الذي تتناول المسألة وجوده الخاص . غير انه كثيراً ما ينسى ذلك فيحسب ان من الجائز ان يجد وجهة نظر مطلقة تنبثق منها أحكام وتعاليم ذات قيمة كلية ؛ ولذا يبيح لنفسه ان ينظر من علٍ الى الواقع الاخلاقي ، فيحلق في سمائه ويرسم صيغه واوامره في حلة تعاليم جاهزة قيد الاستعمال . غير ان الفيلسوف يخطىء اذا ظن ان من الممكن الخلاص من وضع راهن معين بغية الوصول الى حكم مطلق عام . وهو يخطىء كذلك اذا ظن ان ثمة قانوناً يشمل الاوضاع كلها ، ويلم بالظروف جميعاً . والحق ان كل حكم من احكام الفكر الاخلاقي ليس سوى منظر يطل على الاخلاق .

ان الباحث الاخلاقي التقليدي لا يعترف بأهمية العامل التاريخي ، وعامل الحياة الراهنة الى حد ما ، الا اضطراراً . ولكنه يعمد عندئذ الى حل الخصومات بطريق الفتوى كما فعل (كانت) و (رنوفيه) وامثالهما . وسبيله الى ذلك الايمان ايضاً بان في وسعه نضد الظروف والملابسات بعضها فوق بعض ، وارجاع بعضها الى بعض ، فيبت بتاً مجرداً في مأزق هذا الضمير او ذاك ، بعد ان يخلصه من سياقه المشخص ويحوله الى مسألة يستطيع الفكر العقلي ان يرصفها في معادلات يخضع حلها الوحدة القواعد العامة . وهذا الضرب من تجميد الاوضاع في قوالب انموذجية مقررة يسلخ عن الاخلاق العملية آثار الوجود المشخص ويؤيد فوز الاخلاق النظرية الخالصة ويدعم انتصارها وتفوقها .

بيد ان ذلك كله يجانب الواقع والحق وان المرء ليضطر ، اول مايضطر ، الى اختيار سلوكه ، والمجازفة بحاضره ومستقبله في شروط هي دائماً شروط معينة تعييناً ناقصاً . ولكن هذا عينه ما يحدد اوج حريته . ان حريته بالمعنى الصحيح ليست حرية ارادة مستقلة استقلالاً ذاتياً حين يرسمها انتصار العقل السيد على نفسه ، والسيد على الكون ؛ بل الحرية الحقيقية هي حرية وجود يصارع ويناضل ، ويعرق ويألم ، وجود يجهد ، في معترك ذاته ومعترك العالم ، ليحقق رسالة حياته على أكمل وجه .

لذا بات من العبث ان نرفض الاخلاق المشخصة، وننكر اثر الشخص الفاعل، الضمير الاول المتكلم. ان ذاك الرفض يكافئ انكار الحرية الانسانية كلها ؛ نعم ان المذهب الذهني او العقلي يعتبر الحرية معطى اكثر منها غزواً متجدداً باستمرار. ولكن حريتنا الحقيقية ، كما تقول (سيمون دي بوفوار) ، « انما تمتزج بذات حركة الواقع المبهم الذي يسمى باسم الوجود ، والتي ليست سوى ان يصنع الوجود. ولذا فان الحرية لا تكون معطى الا بقدر ما يترتب غزوها واكتسابها. فاذا اراد المرء ان يكون حراً حقق الانتقال من الطبيعة الى التخلق وبنى حرية صحيحة على اساس انبثاق وجودنا الاصيل [١] » . فحريتنا اذن هي دائماً حرية ناقصة ، (حرية ـ صيرورة) غير مستقرة ابداً . ولكن هذه الصيرورة هي التي تعين منحى مستقبلنا . وان عدم طمأنينتها هو مقياس امكانات وجودنا ، مقياس ما نستحق مدحاً وقدحاً . « الحرية تحرر دائم ... فاذا شاء الانسان انقاذ وجوده ، وهو ما يقدر وحده عليه ، وجب ان ترقى عفويته الاصلية الى منزلة حرية خلاقية حين تتخذ ذاتها هدفاً من خلال انقشاع المحتوى الفريد [٢] » .

---

(١) سيمون دي بوفوار : من اجل اخلاق الابهام . (الازمان الحديثة ، رقم ١٤ تشرين الثاني ١٩٤٦) ص ٢٠٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٩ .

الفصل الثاني

مفهوم القيمة

من الجائز تعريف الاخلاق بانها طراز من النظر الى جهد الانسان في الاغراب عن ذاته في العالم . انها رغبة تتطلع الى النظام والى الاتساق ، وتهدف الى فهم السلوك البشري فهماً باطنياً . والحق ان الانسان ما كاد يسيطر على ضرورات التجربة المباشرة ويعيد تأليفها في الذهن حتى شعر بأمنية تدفعه الى الرغبة في اتساق عام يشمل سلوكه بأسره ، كما يشمل الاتساق بين وجوده ووجود الآخرين ، والاتساق مع النظام الاجتماعي أياً كان شكله ؛ بل الاتساق مع الكون الذي يكتنفه من كل جانب .

ولئن صرفنا النظر عن الاصول التاريخية للاخلاق وجدنا انها تدعو في جميع الاحوال الى اعتناق اسلوب من النشاط يعتبر في جملته انموذج عمل الانسان في العالم . فلم تقتصر الاخلاق المشخصة ، في اي زمان أو مكان ، على طائفة من الاوامر الجزئية الخاصة ، بل انها رنت الى تنظيم التجربة البشرية بحسب ايقاع يهدف الى غائية شاملة يمثلها تقارب احوال السلوك من حيث اسهامها في كل واحد . ولذا فان الاخلاق اضطلاع المرء بذاته ، واضطلاعه في الوقت عينه بالكون كله ، وان منطلق دراسة التجربة الاخلاقية بجملتها انما يتمثل في دراسة الشروط العامة لوجود الانسان ـ الذي ـ يثبت ـ ذاته ـ في العالم . وهذه الدراسة لاتنجز الا اذا رقينا بالبحث الى الكشف عن الجهد الذي تبذله الذات في سبيل التعبير عن كيانها وعن تحقق هذا الكيان في الواقع الراهن . وهذا ما تشير اليه انواع القيم

التي تبرر مقاصدنا الرئيسية وتسوّغ أعمالنا وفعالنا . وان الضمير الاخلاقي ، والشعور بالواجب ، ليستمدان كلاهما من تجربة القيم الاصيلة بوجه عام ، وتجربة القيمة الاخلاقية خاصة ، يستمدان معناهما وضرورتها ونحن انما نصوغ اساليب السلوك ، وصور التصرف التي تعبّر عن الجهد الاخلاقي من فئات القيم السائدة المقررة . ولذا يترتب علينا ان نبدأ بتحديد مفهوم القيمة الاخلاقية باضافتها الى معنى القيمة بوجه عام .

والحق ان في وسعنا ان ننظر الى فاعلية الانسان كلها نظرتنا الى محاولة تعبيرية . ذلك ان حضور الانسان في الكون قد يتجلى في صورة اسئلة كثيرة يسعى المرء الى ان يجيب عليها جواباً سريعاً الى حد كبير اوصغير . فالانسان لا يفتأ ينتقل من النية الى الفعل ، ومن التطلع الى التحقيق . انه لا يقف حيال العالم موقفاً موضوعياً متجرداً . بل ان واقع الانسان لا يحترم الكون . لانه يهدمه حتى يستخدمه . انه ينظمه ويؤلفه ويشيد ملكوتاً جديداً ترتدي فيه الاشياء حللاً طريفة . ومن المحال ان نغفل الفاصل بين الطبيعة وبين الانسان ، ونتغاضى عن حقيقة اتخاذ الانسان الكون مجرد اطار فيه ينمو عمله ، ويمضي سلوكه . ولا يظهر الانسان في الكون على هذا النحو الا ويواكب ظهوره هذا تأكيد قيمة او طائفة من القيم .

ومن الضروري أن ندرك أولاً مفهوم القيمة بمعناه الاوسع . فالانسان يطلب من الوسط أن يلبي حاجاته الكثيرة ، الحاجات الاولية والحاجات الكمالية ، هناك حاجات عضوية تتناول الطعام والشراب . وهناك حاجات رفاه لابد من توفر حدها الادنى على الاقل . وان نمو الحاجات ليتجلى في ازديادها وتعقدها واتجاهها في منحى البحث عن الاغراض الكمالية . ثم تأتي النزعات الاخلاقية والبديعية والدينية فتزيد التعقد السابق تعقداً ، وتضيف الى كيان الانسان في العالم مطالب أخرى جديدة ، فتغني ، بالتصعيد ، وجدان الانسان ، وتعمر ضميره .

القيمة إذن تبدو حاضرة في سلوك الانسان . وهي التي تحدد اتجاه هذا السلوك وترسم مقوّماته وتعين بنياته . وليس في وسع حرية الانسان ان تكون حرية لامبالاة مهما اختلفت الظروف والاحوال . بل ان عالم الاشياء يبدو وكأنه يظهر أمامنا في صورة نظام مبعثر ، وعلى نحو موضوعي تماماً . ولكن نظرتنا اليه ما تلبث أن تضفي عليه بعداً جديداً لامرئياً يفرض عليه أن يتجلى في لحظة معينة بمعنى خاص مشخص . ولذا يصح أن نعرّف القيمة — بالمعنى الاوسع — على أنها بنية الواقع التي تلازم عملنا ، أو أنها طراز الشروع في العالم ووسمه بسمات مطالبنا الدائمة أو الموقوتة . وانما ينشأ غموض معنى القيمة عن لاماديتها . فالقيمة شرط كل وجود ، ولكنها ليست بذاتها وجوداً . انها تبدو لنا في ثوب شيء نرغب به ، أو هدف نبتغي نواله ، أو توازن نسعى الى تحقيقه . غيرأنها لاتتحد بالهوية مع الموضوع الراهن أومع اللحظة التي تجسدها . وقد يتفق في الغالب أن تأبق القيمة وتفر وتتبدّد حينما نبلغ الغرض الذي نعرضه ، فتزول من جهة حتى تظهر من جهة أخرى في شكل مطلب جديد . ان اللذة والفرح والسعادة تفقد أحسن بهجتها حين نمتلكها ونفوز بها . ولكن أملاً جديداً يظهر سراعاً فيصبح قطباً تدورحوله حياتنا ، وتتمركز شخصيتنا ؛ وانما تقبع القيمة في الافق ان صح التعبير أكثر من مكوثها بين أيدينا .

القيمة تؤثر في الوجود المشخص على اعتبارها حافز عمل ، وافق التزام ، وسبب سلوكنا وتعبيرنا عن ذواتنا في الكون . أنها منطلق فهم ، ومبدأ ادراك ذكي . أجل ان الرأي العام يمنح الاعمال اللاتأملية دلالة أخلاقية قد تكون ايجابية أو سلبية . فهو يذم الاثرة والجشع والقسوة والعنف ، ويمتدح الكرم والتضحية والبذل . وربما وجد أن السلوك العفوي عن غير عمد هو أصدق دلالة لانه ينم عن حقيقة الفاعل الصميمية . ثم يأتي التفكير فيقحم في الاعتبار الحساب والتأمل وامكان الخديعة والغش . وهذا يعني أن الضمير المشترك ، أو الحس العام ، يعترف اعترافاً غريزياً بوجود قيم كلية يعتبرها مبادىء

الفاعليـة ، فينتهي من ذلك الى معطيات تماثل معطيات التحليل النفسي التي ترى ان الانسان يتكشف عن واقعـه بصورة أجلى في أحوال أخطاء القول أو الحركات الفاشلة أو الافلات من الرقابة الواعية .

فاذا كان التخلق لاينحل الى مثل أعلى خارج الحياة ، وكان قوامه يطابق ضروب الايقاع الرئيسي في الفاعلية ، وجب أن يوجد على صورة بذرة مضمرة في مبادىء العمل التي تلازم سلوكنا كله ، وأعني بها القيم . وسنوضح في فصل قادم مذهب (لوسين) Le Senne الذي يرى أن القيمة – من حيث دلالتهـا التامة – هي « ما يجدر أن يُطلب » باعتراف العقل وتأييده . ولكننا نقتصر هنا على القول بأن القيمة هي بالاحرى ما يسعى اليه الفرد في الواقع ، على نحو أصلي . أي أنها ما يوجد لدينا في حـالة نية يجهد سلوكنا الى اخراجه الى حيز الفعل . فالقيمة اذن هي ماتهدف فاعليتنا اليه بصورة عفوية . وبهذا المعنى تظهر القيم بأنها بنيات السلوك الفعلي وانهـا ليست تنظيماً خارجياً تفرضه سلطة مثل سلطة العقل أوالتقليد الاجتماعي أوالنظام الديني . القيمة نظام يلازم الوجود . ونحن نرجـع اليه بأنفسنا حين نود ان نطلق على انسان نعت خير أو شر ، أو نصف سلوكاً بصفة الصلاح أو الطلاح .

النمو الاخلاقي كله ينطلق من البذرة ، من الاختيار البدئي الذي يخولنا أن نتجه بالاخلاق اماجهة التجريد والتسويغ العقلي فنقذفها خارج العالم ، واما أن نتجه بها – على العكس – في منحى الواقع البشري ونقيمها وسط الالتزامات المشخصة التي تسيّر فعاليتنا وتهيمن عليها . والحق أننا لانستطيع دراسة العمل من حيث أصوله المشخصة الراسخة الا اذا درسنا شروط تأكيد الشخص ذاتـه وجانبنـا انقطاع القيم المحايثة للسلوك عن تعاليم الاخلاق . وبتعبير آخر : اذا رضيت الاخلاق أن تفصل وجود الانسان الراهن عن وجوده كما ينبغي حكمت على نفسها حكماً مبرماً بأن تظل في موقف خارجي نهائي . فقد تصلح أخلاق الكائن الاخلاقي العقلي المجرد التي آمن بهـا (كانت) مثلاً ، تصلح لأنواع من

الاحياء يعيشون في سيارات أخرى ، ولكنها لا تصلح - مع الاسف - للانسان المشخص الذي تفصمه عن واقعه الصحيح . وان النفع الافتراضي الذي تزهو به الاخلاق « الكانتية » بدعوى الكلية والشمول لا يوازي في الواقع السوء الثابت الذي ينجم عن اهمال جانب الاحتواء ، احتواء الكائن البشري المنخرط في العالم الانساني ، والذي يظل ، في جميع الاحوال ، وحدة الحساب في كل أخلاق تعي رسالتها وعياً سليماً .

❀ ❀ ❀

ان ارتباط الاخلاق المشخصة بعالم القيم ارتباطاً وثيقاً يحقق في مجاله الخاص الانقلاب الذي يسود الفلسفة المعاصرة . ذلك ان فلسفة القيم انما تتجلى في الواقع على أنها تجديد ينال تفكير أواخر القرن التاسع عشر ، وينتمي الى فلسفات العمل والفلسفات الوجودية وهي كلها تلح على الحضور في العالم ، على الالتزام والانخراط ، وعلى مصير الانسان المحايث للكون .

أجل ان منطلق هذه الآفاق الفكرية الجديدة يمثل في رد الفعل ضد تقهقر الميتافيزياء وانحطاطها ، وضد استقالة الفلسفة في القرن المنصرم . وقد نجم عن رقي المعرفة العلمية والانتصارات التي سجلتها أن ظهرت آمال جسيمة تنكر « تناقضات » المذاهب الفلسفية وترى أن هذه المذاهب تضيع في صعاب لا مفر منها . فقد عرف القرن التاسع عشر المذهب الوضعي ، ووجد ان المسائل كل المسائل ينبغي ان تحذف حيال ارتقاء العلم وتقدمه ، فيصبح كل بحث فلسفي تافلاً . وسعى (رينان) منذ سنة ١٨٤٨ الى اعادة نبوءة (لابلاس) ، وأعلن (تين) و (برتلو) بدء عهد جديد هو عهد المعرفة المتحررة من أوهام الميتافيزياء . ونشأ تياران فكريان يدعوان الى حل المسائل جميعاً ، أو اعادة حلها ، على ضوء العلوم الدقيقة . فظهر من جهة اولى التيار الرياضي والطبيعي الذي تمثله

النظريات الآلية او النظريات الكهرطيسية أو الكيميائية ؛ وهـذا التيار يذهب الى تركيب المعرفة باعتماد الصيغة الرياضية ، وانتهى هذا التقليد الجديد الى نظرية « الوضعية الروحية » لدى (برنشفيك) . اما التيار الآخر فانه يستعير خطه الفكري من علوم الحياة ، ويتخذ الوحي الحيوي انموذج الحقيقة الاخير . وقد استخلص (لامارك) و (داروين) و (سبنسر) ، واضرابهم فكرة تركيب المعرفة تركيباً اخيراً نهائياً يستند الى فكرة التطور ويعتبر الانسان ، بمسائله كافة ، استطالة نمو الطبيعة الحية .

وعلى هذا النحو ظهرت فكرة حقيقة معطاة تكفلها معرفة موضوعية هي المعرفة العلمية . وصار الفكر وعياً بالواقع ، وهو عماده . ولكن الاتجاه الوضعي لا يأنف ، وهو يطرد الميتافيزياء ، من ان يتوج نفسه بملاحظة نقصه وعوزه ويجد ان هذا النقص يلازم واقع الانسان ، ولذا لجأ (سبنسر) الى نظرية « المجهول » ، وذهب (رينان) الى ريبية اكثر ارهافاً . وامسى من الجائز الاعتقاد بان العلم قد لا يملك القول الفصل في شرط الوجود الانساني ، وان هذا القول الفصل يفر من عالم الفكر ؛ وبذا نجد ان « المجهول » (السبنسري) الذي تتعذر معرفته أشبه بتأكيد جديد ، في جو فلسفي آخر ، لفكرة « الشيء بذاته » كما تصوره (كانت) .

اجل ان (كانت) يبدو وكأنه رائد تقهقر الميتافيزياء في القرن الماضي . فقد حكم على احلام الميتافيزيائيين وتطلع الى ميتافيزياء تشرئب الى ان تتحلى بثوب العلم ، ولكن « نقده » لم يكن في نظره سوى « المدخل الى ميتافيزياء صحيحة دقيقة » . وقد جاوز (كانت) عينه هذا المدخل فاعتنق مفهوم الايمان العملي الذي يجعل التركيب الشخصي ممكناً ، أو كالممكن . ومن هنا نعلم ان فلسفة القيم تستطيع الادعاء بانها وارثة التراث (الكانتي) . وهي تنخرط بعزم في طريق المحايثة الذي شقت سبيله « اسس ميتافيزياء الاخلاق » . وهذه « الاسس » تبيح تعريف الاخلاق من غير الرجوع الى موضوعات العقل العملي الميتافيزيائية .

ان فلسفة القيم تضطلع بالسلوك الانساني الملتزم في العالم ، فهي تنفصل عن المذهب الوضعي من جهة ، ولكنها تعارض من جهة اخرى المذهب الذرائعي ، وهو المذهب الآخر الذي ذاع في نهاية القرن التاسع عشر . والحق ان الذرائعية كانت مهرباً جديداً ، ومفراً يرضي حنين الانسان الى الميتافيزياء بعد ان اساءت ارضاءه مواعيد الوضعية العرقوبية . غير ان الذرائعية في الواقع فلسفة الشيء ، فلسفة النتيجة ، اكثر منها فلسفة عمل . انها تعتمد المعيار الخارجي ، وتستند هي ايضاً الى نظام الاشياء لضمان نظام الانسان . والواقع ان الذرائعية ليست سوى تعبئة المذهب الوضعي ، ومضاعفة من مضاعفات الوضعية تتميز بمرونة اعظم ، وتعقل اكبر .

ولكن الوضعية والذرائعية كلتاهما تظلان على وفاء بمطلب حقيقة موضوعية كالتي عبرّ عنها الفلاسفة التقليديون : الحقيقة المستقلة عن الشخص ، الحقيقة ذات ذات القيمة اللاشخصية في نظر الجميع . وهذه الحقيقة مصدر الطمأنينة الفردية التي يكفلها العلم او يكفلها العقل الكلي . وانما يجب على حياتنا التقيد بهذه الحقيقة فور اكتشافها . غير ان الفلسفة المعاصرة ترد على هذا المثل الاعلى الموضوعي . وترضى بحقيقة من نوع آخر ، حقيقة لا يكفلها ضمان متعال ، حقيقة تقوم بمجازفتنا . ذلك ان « بالنسبة الينا » غدا فوق ماهو « في ذاته » . وان التأكيد الشخصي ، التأكيد الاصيل الذي يضطلع به كل انسان بمصيره انما يحل محل الحقائق المصنوعة الجاهزة ، ويستعاض به عن ذاك التركيب الموضوعي الذي كان قبوله يمثل أوج الحياة الشخصية .

وقصارى القول ، يتجلى الهدف السائد الآن في انقاذ الفلسفة وتخليصها من المأزق الذي لا منفذ له ، والعمل على ان تحتفظ بشأنها في اثارة سبيل الانسان وهديه . فلم يبق الغرض موسوعياً مطلقاً يزعم بلوغ الفكر الالهي ، ولم يبق كذلك يأساً مثل يأس نفاة المعرفة الذين قنطوا من تلك المحاولة الطماح . بل صار الغرض قريباً متواضعاً لا يخرج عن موقف الشخص حيال كون الانسان .

فعلى المرء الا يسعى الى التواكل على منظومة فلسفية او منظومة علمية مرهفة، ليحتمي من المجازفة ، أية مجازفة ؛ بل بات من الواجب ان ينطلق الانسان من ذاته ، من وجوده المحدود ، لان «الوجود لا يغدو شيئاً في حال من الاحوال، بل انه الاصل الذي منه ينبثق الفكر والعمل »[١]. يترتب علي اذن ان انطلق من هذا الاصل ، انا الكائن المحدد في الزمان والمكان ، فاعمد الى معرفة العالم الذي هو عالمي ، واجهد حتى تكون هـذه المعرفة حقيقية قـدر استطاعتي الوصول الى حقيقة. فالامر كله اذن موقف اكثر منه مذهباً . انه خط سلوك، ونمو شخصية بحسب قيمها الواعية بأعظم من ان يكون صياغة الواقع صياغة جاهزة مستقلة عن وجودي الخاص .

هذه النظرية الجديدة الى الحقيقة من حيث اعتبارها كشفاً يستخدم القيم الشخصية ،تسود حالياً ـ فيما يبدو ـ الفكر الغربي وتظهر وكأنها نتيجة مباشرة من نتائج ثورة (نيتشه) على التقاليد المستقرة . ولذا اخذت الحقيقة تتصل بالشخص اتصالاً وثيقاً وكأنها انجاز المطالب الرئيسية للواقع الانساني . لاحقيقة الا حقيقتنا باستخدام قيمنا . ولا موضوعية الا موضوعية تطلع ـ يكفل الذاتية . ولابد من ان تعنى الاخلاق ـ على اعتبارها مذهب الفاعلية الانسانية الملتزمة ـ باثارة معنى القيم وتحديد وظيفتها في توجيه المجازفة الانسانية كلها ، فتشمل جذورها الاصلية الغامضة ، وترقى حتى تبلغ اكمل الاحوال تجليها وتحققها .

* * *

ينزع الموقف الفكري التقليدي الى حبس القيمة في الحكم وفصلها عن

---

(١) كارل جاسبر : النهضة ١٩٣٣ ج ١ ، ص ١٥

الواقع ويرى ان الواقع امر معطى وان القيمة تقدير هذا المعطى . يقول (بولان) Polin : « ليست القيمة شيئاً واقعياً معطى بل هي بالدرجة الاولى تخيل لا واقعي »[١]. ولذا فان من الجائز ان نميز معرفة المعطى على نحو وضعي لا التزام فيه ، عن المعرفة بحسب القيم ، وهي معرفة تقتضي ادخال شكل جديد من التأكيد . فالتقويم يختلف عن المعرفة الموضوعية اختلافاً جازماً . وان حضور القيمة ينم عن المبدأ الرئيسي في الشعور القيمي. وهي لا تكشف عنه كما تكشف معرفة حقيقية قوامها الوعي بمحايثة الموضوع ومطابقته . بل ان التقويم يخلق تعالياً تأملياً يبدع بالتسلسل ولكنه لا يكشف عن أي معطى » . والظاهر اننا ننتهي ، في هذه الشروط ، الى تعارض الطبيعة والقيمة ، وتعريف القيمة بأنها الانسان المضاف الى الطبيعة . ويذهب (بولان) الى الاعتقاد بتباين القيم عن الحقائق تبايناً أصيلاً لا يزول[٢] .

غير ان هذا الرأي الذي يقول بلا واقعية القيمة وبأن الطبيعة تسبق القيمة لا يطابق في الحق تجربة الانسان المشخصة بوجه من الوجوه . فاذا استعضنا عن النظر الى العمليات العقلية والتصورية بفهم عفوية التأكيد الشخصي ، بدا من الجلي ان كوننا في العالم لا يمكن ان يعي ذاته الا بتجسد القيم في وضع حي . فكل معرفة ، مهما كانت بسيطة اولية ، تطابق تجربة من تجارب القيمة . ومن المتعذر حقاً ان نميز شعوراً قيمياً او شعوراً مقوّماً عن الشعور الموضوعي او الشعور النفسي الصرف .

القيمة في نظرنا هي الكاشف الضروري الاول الذي يكشف لنا العالم. وهذا بيّن بدء من مستوى الادراك . ذلك اننا لا نلقى في اي وقت من الاوقات كوناً لا نبالي به ، وكأنه معطى حيادي يظهر امامنا في تحديده اللاشخصي .

---

(١) ريمون بلان : ابداع القيم ، ١٩٤٤ ، ص ٢٩٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٩٣ .

بل ان معرفتنا الكون انما تظل دائماً معرفة جزئية ، معرفة متحيزة ، يهيمن عليها مطلب هذه الحاجة الحاضرة او تلك . وقد نبّه (الان) Alain على اننا لانرى البتة وجوه المكعب الستة معاً . بل ان المكعب يظهر امام ادراكنا بصورة ناقصة دوماً ، يظهر دوماً في أفق . غير ان المكعب الحقيقي هو ذاك الذى لن نراه ابداً ، اللهم الا بعين الفكر . وكذا شأن المذهب العقلي الذي يرغب في انقاذ واقع الطبيعة الموضوعي : انه لايرى سوى عالم العلم فيعتبره العالم الواقعي ، وبذا يحل عالم العقل محل عالم التجربة المشخصة .

والحق اننا انما نسعى الى بلوغ هذا الكون المشخص. وان معرفتنا بمنظر من المناظر المعطاة لاتبدو لنا بصورة عفوية الا مشفوعة بدلالة هذا المنظر بالاضافة الى لحظة عمرنا التي نحياها . فالادراك بالفعل لايكافؤ ابداً معنى لوحة حاضرة شاملة تامة . ولامناص من ان يهمل الادراك عدداً لا معيناً من الامكانات التي تعرض رغم ذلك امام حواسنا الادراك يصطفي واقع المدرك ويرجح جانبه على جانب سائر الامكانات الحسية . وهذا الانتقال من الجزء الى الواقع يضمر تدخل قيم شخصية في حقل المعرفة كله . فالقيمـــة لاتضاد الطبيعة ولا تتصف باللاواقعية بل هي سبب وجود الواقع عينه ، وبنية كل اثبات وحكم. يقول (لوسين) «القيمة جو »[1] وان حضورها غامر ، واثرها يغمر كل لحظة من لحظات سيرتنا ويجتذبها .

على هذا النمو تنشأ كلية القيمة من حضورها الدائم المستقل عن كل حكم تأملي . فاثبات القيمة اثبات مباشر . والقيمة هي التي تعرب عن عفوية الكائن البشري في مستويات فاعليته كافة ، حتى في ابسط هـذه المستويات . القيمة ترتبط بالحساسية ، ويتجلى اثرها — كما يلاحظ (برهيه) Bréhier — في « اننا

---

(١) انظر فيما بعد مذهب « لوسين » .

نشعر بحضورها في شيء على انها تلبية حاجة »[1] . فكل لحظة من لحظات الحياة تشغل ظرفاً يقع في كون موجه ، وهذا الظرف يستقطب مطالب الشخص سواء اكانت موقوتة ام دائمة ، ومن المحال ان يحقق انسان حي التوازن المطلق او الموضوعية الكاملة التي يحسب الذهن انها تطابق حال اللامبالاة المحضة . وانما يُعرّف حضورنا في العالم ببعض اليقظة التي تسود فاعليتنا وتوجهها : انني جائع او قلق او فرحان او مكتئب — وهذا الذي يرلف ، واضرابه ، مبادىء التقويم الواعية وغير الواعية ، وتلك المبادىء تنسج افقاً هو افقي في اللحظة المعينة . ولا وجود لـ « حقيقة » ولا لـ « طبيعة » بصرف النظر عن هذا التوجيه المحايث الذي ينقل الواقع الخارجي من تصور خام أو حيادي الى تصور ذهني صحيح . اننا نلقى انفسنا حيث نضعها ، واننا لنضعها دائماً في حقل قيم يوحي بـ« شعورنا بالطبيعة » في اللحظة المعطاة .

وربما بدا ان حضور القيمة حضوراً حاسماً قد يتضاءل ويتقهقر ويتهافت في بعض الاحيان . غير ان من الجائز ان يوجد اثبات القيمة عند انسحاب الشعور كما يجوز ان يوجد موقف قيمي قبل الشعور ، اي في ميدان العفوية الاصلية الاولى . ذلك ان العادة والآلية يفرّغان السلوك — فيما يبدو — من دلالته الواقعية . ولكن القيمة ، وان خفي ظهورها عندئذ ، تظل هي التي تسوّغ تصرف الانسان وسلوكه . نعم ان الحركة الآلية حقاً تفترض الخنوع للعالم وترجيح العيش بحسب منحى مقرر مقبول . غير انها تنم في الحق عن اثبات ضمني هو حكم قيمة من غير حكم ، ولكن اضماره لا يفقده اهميته . بل ان هذه الاهمية الجائمة عبر الآلية تنم عن وضوح اعظم حينما يقع الانفصام ويترتب على المرء ان يخلص من أسر تقليد ليشق الطريق امام تقليد عتيد . ومن هنا تنشأ

---

(١) اميل برهيه : شكوك حول فلسفة القيم . مجلة الميتافيزياء والاخلاق ، تموز ١٩٣٩ ، ص ٤٠٦ .

صعاب التدريب البدني والعقلي والروحي. ولاتتجلى قيمة الآلية احسن ماتتجلى الا عندما يلزم علينا ان نتركها ونغيرها . وتلك مأساة كل تبديل وتغيير . ان الانسان الاليف لايغادر شيبه اذا اتيح له الرجوع الى الصبا من غير ان يكون « موجع القلب باكياً » . ولا يترك احدنا مجتمعاً من المجتمعات ، او اسرة او جنسية او عقيدة ، من غير اسى . وبذا يتكشف الثقل الذي كان يرين على الحياة ، ثقل البداهات المألوفة التي لايلحظ المرء وجودها .

للقيمة تأثير مقوّم يكفل وحدة الكون بالاضافة الى الفرد ، كل فرد ، ويضمن الاتساق والانسجام . والواقع اننا لا نستطيع تعريف نظام الحقيقة الا بابعاده عن اي مساس بشري . وان نظام الاشيـــاء لايستقل ويبقى الا اذا فصلناه عن تملكنا لهذه الاشياء ، وهذا التملك هو الذي يسبغ على النظام معناه. وبتعبير آخر ، ان امتلاكنا حقيقة من الحقائق ، او امتلاكنا شيئاً من الاشياء يدخل الحقيقة او الشيء في منظومة قيمة ويكسبها قيمة لاتزول زوالا كاملا من جراء الاستهلاك او الاستعمال . الحقيقة العلمية ترتدي ، بتطلعي اليها ، معنى ما يضاف الي بحسب قرينة فكري وحياتي . وهذا المعنى يختلف بالضرورة من انسان الى آخر . ولكن حقيقة من الحقائق لاتوجد من غير عمل ، لاتوجد بدون فكر ، لاتوجد بدون شخص . بل ان فاعلية الحيوان عينه تقضي كوناً تنظمه بحسب خطوط القوى التي تطابق القيم الخاصة بهذه الفاعلية .

القيم اذن لاتضاد الواقع بل تقابل ـ فيما يبدو ـ الوظيفة المعقدة التي يدل عليها علم النفس المرضي الحديث باسم **«الاحساس بالواقع»** وقد عني (بيير جانه) Pierre Janet بدراستها عناية كبرى . فهذه الوظيفة وظيفة عليا من وظائف التوازن الذي يضطلع برصع العالم بالاشخاص ويحقق التماس الناجع بين الاشخاص والاشياء . ان اثبات كوننا في العالم يتبع درجة استمرار اتصالنا الوثيق بالوسط واتساقه . ونحن لانرضى بفاعليتنا الا اذا شعرنا بارتباطنا بكتلتنا واقمنا تفاهماً

بيننا وبين محيطنا . ونشبه وحدة الانا والعالم ، وهي وحدة عليا ، التاج الذي يتطلع اليه تقدير متبادل بين الطرفين ، حتى ان التجربة الشخصية — بجملتها — تبدو بمثابة طرح قضية الانسان ، وتفحص الوجود بعرضه على محك الوجود الصحيح . وبذا تتضح قدرة المرء او عدم قدرته — على الاضطلاع بذاته والاضطلاع بالكون . ان امتحان الحياة هو امتحان الجدارة الشخصية . وانما ينطلق التاريخ الشخصي من حاجات غامضة ، ومن غرائز اولية ، ومن ميول ، ويسجل اثر الشخص بما يحدث الشخص في الكون من تغيير الملابسات وتبديل الظروف .

★ ★ ★

وثمة امراض قيمية تؤيد ما نذهب اليه من اعتبار القيمة مبدأ يقوّم الواقع كله . ذلك ان الاحساس بالواقع يختل في التجربة المرضية فينقطع توصيع العالم بالاشخاص على الوجه السوي . وقد تحدث (جانه) عن المرضى الذين يعانون انحطاطاً في التوتر النفسي ، وتحدث (مينكوسكي) Minkowski عن اولئك الذين فقدوا وظيفة الواقع على الرغم من سلامة الجهاز الحسي - الحركي وسلامة الذكاء وملكة الحكم . ذلك ان المريض يعي في اغلب الاحيان ما يجري له . ولكنه لا ينجح في اعادة التكيف مع الوضع وكأن عقله قد بتر عن جذوره الحيوية . وبذا نعلم ان القيمة لا تنحل ابداً الى حكم قيمة . وان العالم يظهر في نظر المريض الذي يفقد الرغبة والاشتهاء ، يظهر وكأنه خلو من المصير . نعم ان الاشياء تظل هي الاشياء ، وكذا الوجوه هي الوجوه ولكن الاشياء والوجوه تفقد قدرة حضورها . والمريض باللا اشتهاء ينكمش على نفسه في سكون عقيم . الوردة في نظره جملة أوراق خضراء وحمراء . والشجرة حطب وأغصان . وقد غدت معرفة المريض معرفة خارجية تماماً ، وانحلت الى صورة منتزعة من

جذورها وبانت لاتمس الواقع الانساني من قريب ولا بعيد . وكما ينقطع المنفصم عن الكون المادي ينقطع ايضاً عن الجماعة الراهنة . فهو يعرض عن الكلام لانه لا يشعر بشيء يتحدث عنه ، ولا يعرض بسبب خلل في وظائف النطق . وربما حسب ان ما يبدو جديراً بالحديث لن يفهمه الآخرون الذين اصبحت مشاغلهم غريبة عنه . وهنا يتجلى « الجنون » تفريقاً يستند الى خمود القيم « السوية » ؛ بل لعل من الجائز أن نقول أن قيماً جديدة تظهر ، ولكن الانسان « السوي » يعجز عن ادراكها عبر سلوك المجنون وكلامه الغريب .

ولأمراض القيم جانب آخر هو جانب الشذوذ الذي نلقاه عندما تمزق الخصومات الغريزية تجربة المريض فتهوي به الى فقدان التوازن الانساني . فمن الجلي ان ضروب الانحراف والشذوذ تفترض كلها اضطراب نظام القيم وتنم عن جموح فيزيولوجي تنبثق عنه اشكال الانحراف الخطر الى حد كبير او صغير . والحق ان الشاذ « المثالي » يحتفظ بوضوح فكره وجلائه . ولكنه يصاب بـ « خدر » اخلاقي يحول بينه وبين ان يشعر شعورنا فنحكم على عمله بأنه عمل بشع فظيع لانه يخسر القدرة على اقامة توازن اعماله بحسب الاحساس بالقيم الانسانية على وجه سوي . وربما دلت فكرة « الشذوذ » التي نقبلها بيسر في مجال المناقشات القضائية ، على اننا نقر بأن القيم البشرية رهن بضرب من التوازن النفسي ـ الحيوي عبر الحياة الشخصية . اضف الى ذلك ان كل انسان يشعر في نفسه ـ وان اقتصر شعوره على مجرد حال الامكان ـ ببدء هذه المغامرات المرضية : ان اللاشتهاء ونسيان القيم هما اللذان يميزان الفترات التي يخمد فيها التوتر النفسي ، ويتهافت الاشتهاء الحيوي ، وهي فترات سأم وانحطاط يكف الكون والناس فيها عن اثارة اهتمامنا ، فنصاب بجفاف قيمي . وقد تطرأ كذلك خصومات غريزية فتظهر في بعض الظروف فتنة تغرينا باقتراف هذا الشذوذ او ذاك ، وتمنينا بتشويه القيم وتحريفها ، ولكن الفرد السوي يقوم عندئذ برد فعل يبرهن على قدرته بان يعيد ، على نحو من السرعة يقصر او يطول ، توازن هذا

النظام الانساني الذي كان يتهدده الفساد في لحظة من اللحظات .

هذه الوقائع جميعاً تؤيد ـ فيما يبدو ـ ان من الضروري ان نفهم التجربة الانسانية في مختلف درجاتها على انها تجربة قيمة . فالقيمة ، هذه القيمة او تلك ، تلازم فعلنا وتمنحنا الواقع وتثبت معناه في نظرنا . ولذا ينبغي ان تنطلق كل نظرية معرفة ، وينطلق كل مذهب فاعلية ، من تفسير القيم وتأويلها . وعلى المطلب الاخلاقي ، في حدوده الصحيحة ، ان يكون استطالة ذاك المطلب العضوي الاولي . وانما تنشأ الاخلاق بنشأة الانسان بالمعنى الصحيح ، ولا تنشأ خارج الانسان ولا ضد الانسان . ولا يتضح معناها الا في الجهد المبذول في سبيل وحدة التجربة الانسانية . ولئن تجلت القيم في اغلب الاحيان في صور مبعثرة متفرقة ، فانها تنتظم ، في ذواتنا ، من حيث انها الهام اجمالي يجاوز المراحل المنفردة في حياتنا ، ويتطلع الى الاعراب عن وجودنا اعراباً شاملاً كلياً . اما الالتزامات الخاصة بهذا الوضع او ذاك ، فانها تظهر في ذواتنا في حلة استباق اجمالي نحو تحقيق كوننا في العالم على الوجه الاكمل . وبذا يؤلف معنى فاعليتنا افقاً يقع وراء دائرة فاعليتنا الحاضرة ، وهي دائرة ضيقة الى حد كبير او صغير .

الفصل الثالث

انظمة القيم وتضامنها

تتجلى اصالة التجربة الانسانية ، على وجه الدقة ، في الوحدة المتكافلة التي تحققها بين الجسد والروح . فالقيم الحاضرة في أبسط مستويات السلوك لاتقتصر على تحديد الكون المشخص المباشر الذي يكتنف الانسان ، بل ترسم العالم في فكره وتعيّن نظرته اليه . ومن العسير مثلاً ان نفصل الغريزة الجنسية عن سلسلة الاشكال التي تعرب عن الحب في التجربة الانسانية على اختلاف درجاتها . ذلك ان الغريزة الجنسية مصدر يوحي بانواع سلوك تهدف كلها الى التناسل لدى الحيوان ولدى الانسان على السواء . غير ان ضروب السلوك الانساني تنفرد بامكان التسامي والتصعيد . فيذخر حب الرجل والمرأة بثروات الفكر ويستقطب في بعض الاحيان طاقات الشخص جميعاً ؛ ويكفي ان ننتبه هنا الى منزلة الصدارة التي يحظى بها الحب في مجالات الادب والفن . وفي وسع الحب ان يتعالى على الشروط الفيزيولوجية ويتحرر من اسرها اما بالتضحية واما باشكال التسامي التي يمثلها البر والاحسان او حب الله .

بيد ان من الخطل ان ننكر وحدة المقصد وراء جوانب التجربة القيمية ووجوهها المختلفة . نعم ان كل تجربة قيمة تتناول دائماً ناحية معينة من نواحي الطبيعة البشرية . ولكن هذه النواحي الجزئية تخضع شيئاً فشيئاً لتأثيرات جديدة تبدل انماط التعبير التي تعرب عنها ، وتجعل سلوك الانسان لا يتسق ،

آخر الامر ، الا في وحدة التزام وجوده في الكون . ان بتر محبة الله ، او بتر حب الجمال ، عن جذورهما العضوية يعني محاولة ارجاعها الى نزعتين مجردتين تنفيان التزام الانسان وجوده كله . ولكن (افلاطون) عينه لم يذهب هذا المذهب . غير ان اعتناق رأي معاكس والقول بان محبة الله او عشق الجمال ليسا سوى تعبيرين يموّهان الغريزة الجنسية ، من غير ان ينفردا في ذاتها بقيمة اصيلة ، فذاك زعم باطل يغفل مصير الانسان وينكر قدرته على الرقي من الحيوي الى الروحي . ويبدو ان بعض الباحثين النظريين من علماء التحليل النفسي قد شغفوا بالحياة الجنسية وحسبوا ان احوال السلوك ، ووجوه التجارب القيمية تنحل كلها الى تمويه الغريزة التناسلية تمويهاً يكثر او يقل ، فظنوا ان من الجائز « ارجاع » الحياة الشخصية كلها الى بعض شروطها الحيوية ، ولكن مساعيهم تفضح عجزهم عن فهم نوعية الوجود الانساني .

على هذا النحو تتضح الحقيقة الانسانية برفض المحاولات الخاطئة التي تفكك عرى انخراط الانسان في العالم فتفسد فهمنا وتلزمنا بضرورة تفحص شروط الفهم عينه لنحدد مدى الصعوبة ونقدر خطرها . وفي الحق ان الانسان يقدر على ان يعي حضوره في العالم على وجهين مختلفين : هناك امكانان للتعبير يحددان نمطين من حياة الفكر والروح .

الشكل الاول من المعرفة يلقى من الاحساس المعلومات التي يمدنا بها عن العالم الخارجي ، وهذا الموقف يعتمد الاخذ والانفتاح والسلبية ونسيان المطالب الشخصية قدر المستطاع ، ذلك ان الكون يبدو آنئذٍ في حلة مواضيع تتصدى لعملنا فيترتب علينا استخدامها لتحقيق مصالحنا احسن تحقيق ، ومن هنا تنشأ الحاجة الى تحديد الافق الموضوعي الذي يكتنفنا اوضح تحديد جائز ، وهذا الافق هو افق **الانسان الصانع** الحريص على تأمين بقائه في الوجود ، فيعمل على ابداع « تقنيات » توحي بها ذرائعية عفوية ، جد عفوية ، وبذا يستهدف المرء السيطرة على العالم ، ولكن بالخضوع اليه اولاً ، اي بان يحوّر حياته الشخصية

بحسب صورة العالم ، فيحددها تحديد وضوح ونجوع . ومن شأن هذا الموقف ان يستطيل في مجال الفكر الذي يصبغ ذاته عندئذ بالتدريج على نحو ان يكون كوناً ذهنياً يبطنه كون الاشياء ليقدر أحدنا على تداولها في باطن فكره ، واذ ذاك يقابل ثبوت الكلمة استقرار الاشياء، ويصبح من اليسير ان نحبس العالم في معادلات ، ويتم تفاهم جيد بين الناس ، ولكن قوام هذا التفاهم حذف التنوع الفردي ، فتنشأ على هذا المنوال معرفة كلامية يتوجها العلم ، وتأتي الرياضيات في ذروتها ، فتمثل كمالها الاقصى ، وذاك هو ملكوت اللاشخصي ، ملكوت الحقيقة بحسب الضمير الثالث ، ضمير الغائب ، الحقيقة التي تحذف المتكلم ، تحذف المبتدأ وتضحي به في سبيل الخبر او المحمول ، ويتمنى فكر الانسان ان يعم انتصاره حتى تسود الرياضيات الطبيعة التي يسخّرها لمآربه كما تسود الفكر ذاته . وانما تعرب الفلسفة العقلية عن هذا الموقف الاول للانسان المنخرط في الكون حين تتخذ الافكار الجلية المتميزة عناصر تجهد لتأليفها بحسب نظام رياضي هندسي ، ولكن « الوضع » او « الالتزام » يفقد هنا معناه شيئاً بعد شيء . فالمذهب العقلي يمنح الفاعل السيطرة على الكون بعد حبسه في معادلات ، ويجد ان جهد اسباغ الصيغة الرياضية على الاشياء كافة يلقى دائماً بعض صعاب تضعف نجاحه . ولذا يتخيل العقليون (فكرا) يتميز بصفة عقلية تامة كاملة يقصر عنها الفكر الانساني الراهن ، ويرى ان هذا (الفكر) المنتصر يمثل في نظره فكر الاله ، فيربط به معنى القيم الانسانية وان قصر الآن عن ادراك هذا المعنى .

تنتهي هذه المحاولة الاولى اذن الى أن الفهم يحدّد معرفة تزداد كمالاً كلما عظم انسلاخها عن الصيغة البشرية . وهنا تظهر الفردية عاملاً تعسفياً ، ومجرد انحراف بالاضافة الى (الحقيقة) . والواقع أن المذهب العقلي يكفل رجحان جانب الموضوعية وكفة الواقع الخارجي بدء من ضرورات العمل الملحة الاولية ؛ غير ان الواقع الحي لا يقتضي أن يكون الانسان مركز تصور

ذهني ، ووجهة نظر مجردة ؛ بل ان يكون حضوراً فعلياً في الكون . ان الـ « انا » تسبق الـ « أفكر » . ولكن المذهب العقلي يحرص على طرد ضمير المتكلم من غير أن يكلل مسعاه بالنجاح التام . ومن شأن العلم — وهو تعقيل الكلام — أن يجمد الـ « انا » كما يجمدها الكلام ، فيصبح المرء موضوعاً في عالم المواضيع ، وبذا ينتصر اللاشخصي ، ينتصر «الاغفال» ، حين تفترض هوية الالفاظ هوية مراحل الواقع الشخصي التي تعرب الالفاظ عنها ، وتدل عليها .

غير أن انقطاع الاستمرار ، وتصلب الاشياء ، وثبوت الكلمات ، كل ذلك يخفي البعد الرئيسي في حياتي الشخصية ؛ وهذه الحياة تظهر ، أول ماتظهر ، وحدة واستمراراً وتبادلاً باطنياً بين لحظات وجودي . ان الذكاء الخارجي يقسم واقع العمر الى اجزاء مبعثرة ، ويسعى الى ايهامنا بأن عمرنا اجزاء مفرّقة . ولكن طائفة كبرى من الفلاسفة والمفكرين انتقدوا سوء استعمال الكلام ، وأوضحوا بقوة ضرورة الرجوع الى الواقع الصحيح الذي لا يمكن أن يستعاض عنه بغيره ، وهو قوام الحركة الخاصة بالوجود المعطى ، كل وجود . وهذا ماذهب اليه (هوقليط) و (مونتين) و (مين دوبيران) و (برغسون) ، وغيرهم كثير .

يتبين اذن أن العالم الخارجي لايصنع القانون ؛ بل انه ، وايم الحق ، يلقى القانون . وما الافق الذي يكتنفنا ، والوضع الذي نحياه حقاً ، بتراكم أحاسيس ، بل انه تعبير يفصح عن حياتنا المشخصة . ولم يدع (برغسون) مجالاً للشك في أن الديمومة المشخصة لا تنصاع لمحاولات النظر الكمي الرياضي التي يبذلها الذكاء الكلامي .

حيال المعرفة بحسب الشخص الثالث ، ضمير الغائب ، وهي معرفة تحليلية يمكن صوغها في قوالب الكلام ، تقوم معرفة الشخص الاول ، ضمير المتكلم ، وهي معرفة ترعى الكيف ، والاشتداد ، والواقع الباطني . والحق ان الحواس تبعثرنا في العالم . والكلمات تنتزعنا من ذواتنا ، وتغرس في عقولنا آراء الآخرين

وافكارهم . ولكن ثمة يقيناً آخر ، ومعرفة أخرى ، هو اليقين الصحيح ، والحقيقة القيمة الوحيدة ، وان تعذر الاعراب عنها بكلام واضح ، ونعني بها معرفة الذات بالذات . وان وجودنا في العالم ليغتذي من قدرتنا على الحب ، على الحدس ، على التعاطف . ونحن لا نبذل أحسن امكاننا في التحليل الدقيق ، بل في الاتحاد الذي يجري فيما وراء الالفاظ ، وربما جرى في الصمت ذاته . وقد ينجح الفن والشعر والدين الى حد كبير او صغير في التعبير عن معرفة العالَم ، ولكن تعابيره الموفقة تدل على عجز الكلام وقصوره ؛ وربما تعذر تميز الشخص عن الموضوع آنئذ ، وأصبح الموضوع رمز الحياة الشخصية كلها ، لا حياة الجسد والروح وحسب ، بل حياة الذكاء والتأثيرات اللاشعورية الغامضة ، وحضور العضوية بأسرها حضوراً دائماً — معاً .

وقد ذهب الفلاسفة الالمان ، ولا سيما (ديلتي) Dilthey و (ماكس فيبر) Max Weber ، هذا المذهب حين ميزوا **التفسير** ، وهو تحليل الموضوع تحليلاً فكرياً ، عن **الفهم** ، وهو معرفة بحسب الضمير الاول المتكلم ، لا ضمير الشخص الثالث الغائب ، ووجدوا ان هذه المعرفة تجتذبنا حتى أننا نعرض عن طماح اخضاعها لمطالب العقل التي تسرف في التحليل والسعي الى الوضوح والجلاء . فالفهم اذن ممارسة الكون الشخصي بجملته ، واستغراق الانسان والعالم استغراقاً لا يخضع لسيطرة الذكاء وحده . وبهذا الاعتبار يذهب (جبرائيل مارسيل) Gabriel Marcel الى ان **المسألة** ، وهي صعوبة يثيرها العقل ويحلها ، تختلف عن **السر** ، وهو وعي بوضع ننخرط فيه ، ولذا فاننا نعجز عن الزعم بأن في وسعنا ان نوضحه ونثيره . ومن الجلي أن ليس للمسائل سوى أهمية عملية وثانوية . ولكن جهودنا كلها تتطلع الى تحويل الاسرار الى مسائل ، ابتغاء تيسير عمل العقل ، وهذا يعني اننا ننكر أعمق اصالة الشرط الانساني .

يتضح مما تقدم أن التمييز بين نمطين من الفهم يقابل شطر الموقف القيمي الى شطرين ؛ فمن جهة أولى توجد نزعة الى عدم التجسد وميل الى الاعتقاد بذوات

مثالية متعالية تحظى بقيمة موضوعية واحدة في نظر الجميع ، وفي نظر كل انسان . والنزعة الاخرى ترمي الى تفرد شخصي اصيل يرتبط ، آخر الامر ، بوجود عضوي ، وبالغرائز بوجه خاص . وقد حسب الفلاسفة أنهم مرغمون على الاختيار بين احدى هاتين النزعتين . وسعت مذاهبهم الى ادراك التجربة البشرية بضرب من التطلع الى الحد الاقصى الذي يجسّد واقع هذه التجربة في هذا الطراز من تأكيدها او ذاك . ولكن هذه المحاولات فاشلة بالتعريف . انها تعجز عن الالمام بالحياة ، جملة الحياة ، وتضطر الى أن تعيد خلسة ما تبرأت منه في العلن من قبل .

والحق ان من المتعذر أن تتوفر معرفة موضوعية خالصة تدّعي الاحاطة بالمواقف الشخصية . ان استعداداتي الصميمية توجهني بدون انقطاع . وما النزعة العقلية إلا نوع من أنواع الانخراط في الواقع الانساني . وهي لا تسلخ الانسان عن تجسده الراهن إلا في الظاهر . انها تفرض على التعبير الانساني الشامل قالب منظومة ذات منحى معين خاص . ولكن نفي الجسد لا يكفي لحل الاشكال . وقد اضطر الفلاسفة العقليون من أمثال (ديكارت) و (سبينوزا) و (برنشفيك) الى الرجوع الى الوجود العضوي بعد ان تجاهلوه : فقد عاد هذا الوجود الى الظهور في شكل معرفة مبهمة منحطة ، ولكنها معرفة عنيدة لا مفر منها . وليس « الفكر المطلق » سوى خرافة لا تتحقق في العالم الانساني . ومن المتعذر أن نفهم المرء على أنه سلبية محضة . فاذا بدا ان التصوير الشمسي يمثل الموضوعية الكاملة طالعنا (لامارتين) بقوله : « انما التصوير الشمسي هو المصوّر »[1] — المصوّر من حيث عيناه ، من حيث حضوره في العالم لحظة التصوير . ويعبّر (تين) عن طماح المذهب العقلي قائلاً : « أريد أن أمثّل الاشياء كما هي ، أو كما تكون اذا لم أكن أنا موجوداً »[2] . ولكن صيغته سدى .

---

(١) اندره لوط : الرسم اولاً ؛ ١٩٤٢ ، ص ١٧٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٧١ .

المعرفة الموضوعية تعجز اذن عن توفير معرفة بحسب الضمير الاول المتكلم . ولكن المعرفة بحسب الضمير الاول المتكلم تعجز كذلك عن تحقيق وحدة المعرفة . انها ترجح جانب المعرفة المباشرة الغريزية ، المعرفة الحدسية ، وكأنها تغمض عينيها عن العالم . وفي وسعنا أن نجد مثلاً عليها في الطريقة السلبية لدى المتصوفة ، وهي طريقة تمتنع على التمثيل الذهني ، وتستقطب حول الحدس المتمرد على الصورة ، وعلى الحرف . وفي موقف بعض المرضى الذين ينكمشون على أنفسهم ويقطعون كل حبل يصلهم بالآخرين فيصبحوا غرباء ، مثل آخر . ولكن الفرد في مثل هذه الاحوال القصوى يحقق انخلاعاً تاماً ، ويقع خارج شروط التجربة . والواقع أن ليس من الثابت ألا تبقى عندئذ بعض العناصر التمثيلية ، وبعض مقاصد التمثيل الذهني ، ولو كانت قليلة استثنائية . ذلك أن كل وعي يفترض تجسداً ، أي تدخل عناصر موضوعية تقحم أشياء أو كلمات ، من شأنها أنها تعمل عمل حامل في تأكيد اللحظات الذاتية من لحظات التجربة . وانما عمد (برغسون) ، وهو من هاجم الكلام هجوماً عنيفاً رائعاً ، الى استخدام الكلام استخداماً فنياً للإعراب عن أدق تفاصيل فكره ذي النزعة اللاعقلية .

★★★

يبين إذن أن هذين القطبين ، أو هذين الحدين القصويين ، يطابقان انخلاعين جائزين في نطاق المعرفة الانسانية : الانخلاع الذي يسعى الى النجاة بالرجوع الى الموضوع وحده ، والآخر الذي يجعل النجاة في الرجوع الى الوجود وحده . يقول (لرميت) Lhermite : « الذكاء المحض ، البريء من الانفعال ، خلو من القوة الفاعلة ، وعاجز عقيم . انه يفقد الاسباب التي تسوّغ العيش ويعمل على زيادة الانفصال عن الواقع الحي ، ويبعث الانكماش في عالم صنعي بارد متجمد . ولكننا نتساءل ، من ناحية أخرى ، كيف يمكن أن ينمو تيار

فكري حر منطلق مرن تباغته سيول حياة عاطفية أطلق عنانها بسبب فقدان جهاز ضابط ؟ »[١] . ولذا فان الحياة الانفعالية ، والاندفاع الغريزي ، والضوابط الفكرية ، والتمثل ، يرتبط بعضها ببعض في التجربة الانسانية . ولا يتحقق التجسد الذي يؤلف قوام الواقع الحي الا بتأثير متبادل بين الضمير الثالث والضمير الاول المتكلم .

أضف الى ذلك أن من الجائز أن تستند ثنائية وظائف المعرفة الى أساس علمي وضعي. فهذه الثنائية ترتبط بعضويتنا ؛ وفي وسع التشريح والفيزيولوجيا أن يحددا سلفاً بنية معرفتنا . وتفسير ذلك أن الفلاسفة حصروا عنايتهم ، عبر التاريخ ، في الجملة العصبية المركزية ، وهي تقابل امكاناتنا الحسية ـ الحركية . فهذه الجملة تضطلع ، عن طريق الاعضاء الحسية والادوات العضلية ، بأعباء السياسة الخارجية لانسان ينخرط في العالم . انها تعتمد نظام الاشياء وتستعين بالوظائف الدماغية المركزية لتمكننا من أن نبطّن هذا النظام بكون كلامي ، كون اللغة والفكر . ومن هنا ينشأ نظام العقل او الذكاء الكلامي الذي يحاول الفلاسفة والعلماء أن يمنحوه ضرباً من ضروب التميز والاحتكار .

غير أن « علم الحياة العصبي » Neurobiologie المعاصر يوضح أثر ضابط آخر يفوق بصفته الاولية صفة الجملة الدماغية ـ الشوكية . فبينما تربط الوظائف الحسية ـ الحركية بالبيئة ، نجد أن تأكيدنا الشخصي ، وحضورنا في ذواتنا انما يظهر في الاحساسات الباطنية ، في الشعور الحركي العضوي ، في الحياة الانفعالية ، في المطالب الغريزية . وانما تعمل السياسة الداخلية للشخص في هذا المستوى ، وتتجلى في العضوية بصورة ضوابط نستجلي طبيعتها اليوم . ان الجملة الودية ، والضوابط الهورمونية المرتبطة بالغدد الصمّاء ذات الافراز الداخلي ، تؤلفان جملة معقدة خاضعة لتأثير قاعدة الدماغ . وعلى هذه المنطقة القديمة في الجملة العصبية

---

(١) انظر : كوسا : علم النفس المرضي للجهاز العصبي . الطبعة الثانية ١٩٤٢ ص ٨٥٤ .

يتوقف توازننا الغذائي . وهنا تلقى ايقاعاتنا الحيوية الكبرى ، كإيقاع النوم مثلاً ، ما يبرّر عملها الحسن أو السيء .

ومن الجلي أن كمال الوحدة الانسانية يقتضي تعاوناً وثيقاً موصولاً بين الجملة الحسية ـ الحركية وبين الجملة الحيوية . ولا بد من أن يكون تلازم هذا التعاون قانون فاعليتنا في كل لحظة وآن . أجل ، إن من العبث أن نتخيل انساناً نزعت عنه احدى هاتين الجملتين . ولكن من العبث أيضاً ألا نقر بأن أقل خلل يصيب احداهما يؤثر في الاخرى ويسبب خلل السلوك بجملته . وانما تناط دلالة حضورنا في العالم بصحة نفسية ـ حيوية يترتب على عناصرها المقوّمة أن تتسق في كل لحظة من لحظات الحياة .

يميز (فون موناكو) و (مورك) Von Monakow & Mourgues **نطاق الغرائز** ، في مستوى الوجود الحيوي والحياة الباطنية ، عن **نطاق الاحساس والسببية** الذي يتناول الوعي بالعالم الخارجي من حيث ربطنا بدنيا العمل . يقولان : « ان التأثير الخارجي لا يفعل بالطبع أبداً في مرحلة غريزة التشكل (التشكل الرحمي الداخلي) أو أنه لا يفعل على الاقل في مجال الاخذ عن بعد ، ولذا لا يظهر بعد نطاق الاحساس والسببية . ولكن الامر يختلف اثر الولادة حيث يتعذر ان نجد غريزة محضة ... ولا نقترب من الغرائز الاخرى عندئذ الا ونلفى أنها تمتزج حتماً بنتاج الفاعلية الخارجية ، فيصبح من التعسف أن نفصل سلسلتي الحوادث احداهما عن الاخرى . أضف الى ذلك أن نطاق الاحساس والسببية لا يظهر ان من غير الغرائز ، والغرائز هي قوتها التشكيلية »[١] .

فقوة الغرائز التشكيلية ، والوحي الذي تفيد منه الغرائز لتغذية نمو المعرفة الخارجية ورفده ، يدلان على أصل القيم وعلى واقعها . ذلك أن للقيم أساساً في

---

(١) (فون موناكو) و (مورك) : المدخل الحيوي الى دراسة الاعصاب وعلم النفس المرضي . ص ٤١ .

نطاق الغرائز. والقيم تبدأ من مطلب حيوي . وتعرب عن ذاتها في الحياة الشخصية أول ما تعرب في صورة رغبات واندفاعات لا تسوّغ . ان الامور الملحة ، وضروب الترجيح ، والشعور المسبق ، وأسباب القلب ، كل ذلك يعرب في أغلب الاحيان عن صميم الشخصية . ولكن لامناص من أن نمسك بالقيم في نطاق الاحساس والسببية حتى يستطاع النفوذ الى نطاق الشعور الواضح وكسب كرامة الفكر الحقيقية . واذ ذاك تتبدى القيم في اللغة ، وتتألف من مفاهيم تسوّغها أسباب عقلية .

ثمة اذن ولادة ثانية تنقل القيم من النظام الحيوي الى النظام الحسي-الحركي بغية الفوز بتعبيرها المحتوم . ويتجلى الخطأ حين نفترض ان الولادة الثانية هي عينها الولادة الاولى . فالفكر العقلي ينزع في الواقع الى الانطلاق ويميل الى تعريف معايير خاصة به . فاذا بتّرت القيم عن جذورها صارت موضوع بحث نظري يجهد لوضعها في دنيا الفكر الكلامي او في سماء الافكار ، ولكنه يضعها في جميع الاحوال خارج محلها الخاص

يقول (موناكو) و (مورك) : « لقد اتسع نطاق التأثير الخارجي لدى الانسان ، ولا سيما بسائق الحياة الاجتماعية ، اتساعاً كبيراً حتى بدا وكأنه قوام الطبيعة الانسانية كلها »[1] . ويذهب (شارل بلوندل) الى اننا « نوصي - في العادة - كثيراً باتخاذ التفكير الباطني وسيلة لبلوغ اعماق (الانا) الصميمية ، ولكن ذلك يرجع في الواقع الى ان نمضي ، باعتبار ، في زيادة غرس التجريدات الكلامية في نفوسنا[2] » . وعلى هذا ينتهي الفكر العقلي باغفال دلالة الانسان المشخصة وهو يسعى الى انتصار العقل انتصاراً شاملاً كلياً .

يستلزم فهم القيم فهماً صحيحاً ان نتجاوز اذن الابنية المصنوعة التي يتكلفها

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤١ .

(٢) الشعور المريض ، الطبعة الثانية ، ص ٢٦٨ .

المذهب العقلي ويعتبرها اساس التجربة الخاصة ، كل تجربة ، ويرى انها نحو من قياس الانسان قياساً يلازم بذل فاعليته ويقدر وحده على تبيان معناها . فالقيم تنبثق من تحديد الوجود تحديداً حيوياً . ولكن من العبث ان نزعم اننا نرجعها الى هذا المعطى الحيوي وحده ، وهو ليس الا نقطة انطلاق . كما ان من العبث الزعم بارجاعها الى الفكر التصوري وحده . وانما تمثل اصالة القيم ، في الواقع ، في ان وظيفتها ان تكون منطلق نمو سيرة الشخص ، ومبدأ تاريخ حياته . القيمة الفعلية واقع من طبيعة نفسية . وهي وسيط بين الجسد والروح ، وبين الشخص والعالم . ولذا نجدها في المستويات جميعاً ، ونرى انها تمثل معنى حضورنا في العالم ، وتقابل ، في شكل مشخص ، مبدأ الفردية . وبذا تتجلى المقاصد الرئيسية ، والنوايا الاساسية ، في هيأة سلسلة تقدم ورقي ينحو من العضوي الى الحيوي ، ومن الحيوي الى الروحي .

فلئن كان من الخطأ ان نعتبر القيم امراً عضوياً قبلياً ، أو ان نعتبرها امراً قبلياً من طبيعة فكرية ميتافيزيائية ، فان من الثابت أيضاً ان القيم انما تطرح على بساط البحث بدء من البنية العضوية لدى الفرد ، وتشمل مراحل عمله وتجليات فكره معاً . فاذا تصورنا ان للقيم نطاقاً قبل قيام التجربة ، وتصورنا ان ثمة نطاقاً آخر للتعبير عن القيم ابان سلوك الانسان ، كان تصورنا ناقصاً في الحالين ، لان من المتعذر فصل القيم المشخصة عن اثباتها . بل ان لكل حياة شخصية مصيراً قبلياً . وكأن القيم مفتاح الحوادث الشخصية . ولكن الحوادث التي تتجسد فيها القيم تمثل ، من ناحية اخرى ، مفتاح قيمنا الاساسية . ولذا ينعكس ارتكاس التأويل هنا على المقصد الرئيسي ، والنية الاساسية . وانما يتضامن المقصد وتحقيقه ويؤلفان واقعاً واحداً . فينشأ من ذلك لا طمأنينة حول منحى النمو : هل يتجه جهة التقدم ام التقهقر ؟ فتمضي سيرة الانسان كلها وراء اكتشافه ذاته وابداعه هذه الذات . ومن المتعذر ان نسلخ المعطى عن الحي الذي يمنحه كيانه اذ يضعه في شكل . فالشخص الاول والشخص الثالث كلاهما يرمز الى صاحبه

بالتبادل. ويخصب احدهما الآخر فيخلقان دائماً كائناً جديداً متميزاً عن عناصرهما المقوّمة . وبذا يتضح ازدياد الثروة الذي يظهر بالاضافة الى الذاتية وحدها ، أو الى الموضوعية الصرفة وحدها . كما يتجلى غموض القيمة وابهامها الذي يضفي على القيمة دائماً صفة رفض ظاهر ، وامتناع يجعلها تفر دائماً من قبضة ادراكنا.

وبتعبير آخر : القيمة سبب وجود ، وضابط وجود . انها اساس كوننا في العالم . وهي تغرسنا في الاشياء ، وتحملنا على التضامن مع الكائنات التي تكتنفنا. القيمة تحقق بنية الكون الذي نحياه بالفعل. فهي لذلك العنصر الرئيسي في الحياة الاخلاقية ، وكأنها تنقيب عن التوازن الاكمل بيننا وبين ذواتنا من جهة ، وبيننا وبين الآخرين من جهة اخرى .

★ ★ ★

ان فهم القيم، على وجه الدقة ، يقودنا الى شرح السلوك شرحاً أفضل باعتبار السلوك بجملته تعبيراً عن الذات . عندئذ تغدو معرفة الذات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بابداع الذات. فالقيمة هي شكل الواقع الذي نجلبه الى العالم حال وجودنا. وانما التجربة الانسانية تجربة قيمة بمعنى التزام شخصي يضطلع وحده بوحدة الكائن الحي ، سواء كانت هذه التجربة تجربة ادراك بسيط ، أو تجربة اثبات اخلاقي رفيع ، أو ابداع فني ينفي البداهات المألوفة ، ويتمرد عليها . أجل ، ان الاثبات الشخصي هو دائماً اثبات ميتافيزيائي ؛ أي انه يتجاوز ، عن وعي أو غير وعي ، موضوعية الحال التي نحسب انها تؤلف وضعاً معطى . بل ان فكرة « وضع معطى » هي فكرة خاطئة على الرغم من ذيوعها. ومرد خطئها الاسراف في ترجيح جانب النزعة الموضوعية في تصور العالم تصوراً ذهنياً .

تلك هي صفات كل تجربة ، والتجربة الاخلاقية بوجه خاص . يقول (دوبرل) E . Dupréel : « يود الباحث الاخلاقي ان يبرهن على الاخلاق لان الاخلاق تبدو غير مطمئنة ولا ثابتة ... ويود الفيلسوف ان يؤكد ، ويبالغ في هذا

التأكيد ، لان النظام الاخلاقي يتكشف ، أول ما يتكشف، على انه وهن... وان كل ما نثبت ونميز ونعترف به ونزوده باشارة دالة ، يغدو موضوعاً في ذاته ، ويحظى ، آخر المطاف ، بلقب قيمة من حيث تعارضه مع سائر اللامحدد اطلاقاً ؛ وهذا التمييز يستند الى الاقرار بكيان ثابت اقراراً واعياً الى حد كبير أو صغير ، غير أن ثبوته ثبوت وهن وضعف [١] » .

ويرى (بولان) ان التقويم عملية ابداع تتعالى على الواقع ، وهي ضرب من الاختراع به يضاف الانسان الى الطبيعة . وبذا يظهر تضامن القيم تضامناً وثيقاً مع الشخصية التي تنجبها. فالقيم أو المجالات القيمية متعددة وتعدداً جذرياً لا ينحل الى سواه [٢] » . وهذه النظرة التعددية الى القيم تنشأ عن « كثرة المواقف المبدعة كثرة لا محدودة [٣] » .

والحق ان فهم القيم على أنها تعبير عن الكائن في العالم يقود الباحث ـ فيما يبدو ـ الى القول بمذهب فردي جذري . فالقيم حبيسة الذاتية ، فلا يستطاع اعتبار صحتها الا باتساق الشخص مع ذاته . واذا نظرنا الى كل حياة شخصية نظرتنا الى واقع فريد مستقل ألفينا ان القيم تعجز عن أن تكون مبادىء اتصال بين الاشخاص . وهنا يلتقي التعمق الفلسفي مع بعض الآراء الذائعة بين الناس مثل ان الاذواق والالوان لا تناقش . ولذا يتعذر وجود سلّم موضوعي نهائي في ميدان القيم ، اللهم الا اذا قبلنا ضرباً من ضروب سوء التفاهم واخذنا به على انه ضرورة أو انه اهون الخطبين نظراً لحاجة الناس الى الاتصال والتفاهم. من النافع ان تكون ثمة « تسعيرة » رسمية للنقد ، واخرى للمتاع ...، وان كانت هذه « التسعيرة » الرسمية لا تدل على حقيقة الاسعار الراهنة . والواقع

---

(١) دوبرل : الاخلاق والقيم . ص ٧٠

(٢) ريمون بولان : محاولة لفهم القيم ١٩٤٥ ، ص ٣٦

(٣) المصدر السابق : ص ٣٧ . انظر له ايضاً : ابداع القيم ١٩٤٤

اننا لا نستطيع ان نبلغ اعماق الاشياء لنحكم على جوهرها ذاته . فما يسهم شيء في تجربة شخصية حتى يرتدي نعوتاً تمحي المراجع الاجتماعية الموضوعية. والامر، بالاحرى ، اكثر صحة اذا لم يتناول تقدير شيء ، بل تقدير لحظة من لحظات حياة انسان ، واذ ذاك تفقد الصوى اللا شخصية معناها ، ونجد اننا نتبع في احكامنا الشعور بالتعاطف أو بالنفور . فتتقهقر الموضوعية ويسود ضمير المتكلم. ونرى ان حكمنا على شيء من الاشياء ، أو أمر من الامور ، انما يعتمد صلته المباشرة الى حد كبير أو صغير ، بهذا الافق أو ذاك من آفاق التأكيد الفردي الذي يندمج فيه الشيء أو يمكن ان يندمج فيه .

ومن البين أن تقدير القيمة ، كل تقدير ، يحكم علينا أول ما يحكم. لقد دل على عاقل اختياره . وما أن يتناول الامر وضعاً على شيء من الاشتداد يفترض أن انخرط في توتر ما ، حتى يساوي حكمي ما أساوي أنا نفسي . ان حكمي هو نطقي . وان نطق انسان أو كلامه لا يساوي نطق كلام انسان آخر . وهذا جلي في حال المدح بوجه خاص . فالتقريظ يستمد معناه من المدى الاجتماعي الظاهر للكلام المستخدم . بل انه يتصف في الدرجة الاولى بصفة شخصية من يغدقه . فللكلمات البسيطة الصادرة عن انسان نعترف بسلطته قيمة أعظم من ديباجة منمقة يشقشق بها انسان عاجز . وفي الحقل الاقتصادي عينه ، نجد أن كلام انسان « يساوي » (أي يملك) الملايين ، يتميز بمدى أوسع ، وجدوى أعظم، من كلام انسان « ضعيف اقتصادياً » . ولذا فاننا عندما نتحدث عن موضوعية القيم نتخيل دائماً ، تخيلاً متميزاً الى حد كبير أو صغير ، نتخيل معياراً او قاعدة حساب مستقلة عن ارادتنا ، فنحدد تبعها قيمة كل عنصر من عناصر الوضع الذي نلتزمه . بيد أن هذه القاعدة الذهبية غير موجودة ـ مع الاسف . ولا بد من ان نضع انفسنا كلها في الحكم الذي نطلقه على شيء أو على شخص . اننا كفالتنا الخاصة بالنسبة الينا . وحين نحسب اننا نوفر التزامنا ، ونقتصد في الجهد ، باعتماد منظومة تقدير مقررة اجتماعياً (النقد الدارج ، افكار

الرأي العام ...) فاننا نبدأ بالاسهام في قبول المنظومة الذائعة، فاذا قدّرتُ قيمة الاشياء والاشخاص بحسب السعر او الاجر الذي يُدفع في سبيلها او سبيلهم ، واذا منحت هذا الرقم دلالة أصيلة ، فانني لا أستطيع ذلك إلا اذا اعتبرت المال المرجع المصطفى، والتزمت بهذا الاعتبار .

والواقع أننا اذ نتعرف الى شخص من الاشخاص ينصرف انتباهنا اول ماينصرف الى ان نطلق احكام قيمة ، ضمنية او صريحة ، على آرائه ومواقفه ، هذه الآراء والمواقف التي تنم عما يرجّح ويفضّل . فنشعر بأنه متكافل مع القيم التي يؤمن بها ، وان تقديراتنا لتفترض ايضاً الانطلاق من قيمنا الخاصة انطلاقها من مبادىء احكامنا عليه . وتلك نسبية مزدوجة على قدر مايفيد مسعانا من « كل ما انا » ومن « كل ما هو » ؛ غير ان « كل ما انا » يظل بالاضافة الي سراً غامضاً . فأنا لا أقدر ، على الرغم من كل جهد أبذله ، ان أعرب اعراباً كاملاً عن قيمي وأعرف قيمي معرفة كاملة ؛ بل ان بوناً قاهراً يظل يفصلني عن ذاتي فيما وراء ارادتي الطيبة ، واخلاصي العظيم . وعلى هذا يفترض اثبات أية قيمة من القيم أن يتحقق نوع من الانسحاب بالاضافة الى الوجود ، وهذا الانسحاب قد يكون بعداً ، أو يكون حاجزاً يحجزني عن ذاتي . ومن هنا نعلم أن الوحدة المطلقة ، ومصالحة ذاتي بذاتي ، هي أمر متعذر الى الابد . ولكنني ، من ناحية أخرى ، أصطدم لدى الآخر بوجود تعذر مماثل يمنع تحقق معرفة تامة بذاته ، ولذا يوجب تقدير السلوك ان نصعد دائماً من الحوادث التي تحدده الى النوايا التي تبرر هذه الحوادث . بيد ان النوايا تبقى سرية ، وانا لا اقدر البتة في مجال النية ان ابلغ درجة اليقين في حقل ذاتي ، وبالاحرى في حقل الآخر ، ولا بد من ان يزيد البون الذي يفصلني عن الآخر عن مثيله الذي يفصلني عن ذاتي . فـ « كل ما هو انا » يظل دائماً حداً اقصى يتعذر بلوغه ، وتظل الجهود المبذولة في سبيل ذلك تستشعر الحاجة الى ضمان موضوعي . وبذا نعلم ان تأكيد ذاتنا في العالم هو تأكيد غير قطعي جزئياً .

ولكننا نحلم دائماً ، في ميدان القيم ، بموضوعية من النمط الفيزيائي التكتلي ، نمط موضوعية الضمير الثالث . ونحن نتطلع الى ان تتمتع القيمة التي نقرها بقيمة واحدة في نظر الناس اجمعين ، ونرى ان من الواجب ان يتفق حولها الناس جميعاً . ولذا يؤمن الباحث الاخلاقي بان ثمة حقيقة اخلاقية يفرض انها واحدة بالنسبة الى البشر طراً ، ويؤمن الباحث في علم الجمال بان هناك جمالاً يترتب على كل انسان ان يعترف به . فالقيمة تبدو موجودة وجوباً ، وانها « تستلزم[1] » قبول الناس كافة ، فتتيح جواز قياس مشترك بين التجارب . ونحمل على الاعتقاد بان من الممكن ان تنضد التجارب الخاصة بعضها فوق بعض ، وان تنحل ، بعد حذف وجهات النظر الجزئية ، الى قاسم مشترك بين القيم التي تستهدفها . وعلى هذا النحو يقود المثل الاعلى للتشابه الداخلي الى حذف الذاتية وحذف التعدد ، وفوز حق الوحدة والموضوعية .

ولكن على الرغم من اتجاه احكامنا المبيتة في هذا المنحى ، فان التجربة تنم في الواقع عن تباين التقدير وتظهر ان الاعتقاد بقيمة مقبولة قبولاً كلياً ، قيمة لا تثير أي اشكال ، انما ينفي الالتزام الشخصي . وعندئذ تنحدر القيمة الى درجة « شيء » . والواقع ان القيم التي نحياها هي « وهن » بالدرجة الاولى ، وان من المتعذر وجود موضوعية قيمية بمعنى ان تكون الموضوعية قبولاً كلياً علنياً . اننا لا نتوقع ان يحب الناس جميعاً اللوحات الزيتية والسمك الاحمر ، وطوابع البريد ، أو ان يرجحوا لذات الفكر على لذات الجسد . ولا تكفي الاحصاءات عينها التي تقول بان المنتمين الى مجتمع ما ، أو وسط معطى ، يرجحون هذا الامر أو ذاك . فالاحصاء لا يُعنى الا بالحكم الحام ، وبالمعنى الظاهر وحسب . غير ان اثبات قيمة من القيم ينشأ عن الاعتقاد . وان الترجيح الموضوعي الذي يعتمده الاحصاء انما يهمل وقائع التبرير الصميمية فتثأر الذاتية لنفسها هنا ، ويكشف

---

(١) انظر : ريمون رويه : فلسفة القيم ، الترجمة العربية : ص ٧١ .

الفحص عن حقيقة فردين يعتنقان عقيدة واحدة ، أو ينتميان الى وطن واحد ، ان بينهما في الغالب قدراً من الاختلاف يفوق ما بينهما من الاتفاق . ولو فرضنا ان الاتفاق الماثل بينهما لم ينجم عن سوء تفاهم ، ألفينا ان طراز تأكيدهما القيمي قد يختلف اختلافاً جذرياً . ان الحزب الواحد ، والطائفة الواحدة ، يضمان افراداً يلمّ شعثهم دائماً التقليد والتواكل وضآلة الالتزام ، فيقفون الى جانب آخرين يؤمنون بالقضية ذاتها ، ويبذلون في سبيلها حياتهم كلها .

اجل ، ليس بمحال ان تتوفر وحدة قيمية حقيقية . ولكن هذه الوحدة تستلزم اسهاماً يتجه باتجاه العمق ، ولا تكتفي باتفاق خارجي وحسب . انها وليدة تشابه صميمي . وهي تقتضي وحدة هوية الميول ، ووحدة تحققها المشخص. وبذا ندرك قصور التسميات التي تأتي من خارج ، ونلمس عجز محاولات التصنيف القيمي الا اذا قامت على سوء تفاهم ، وتميزت بقلة التدقيق . فالتصنيف يجهد لتمثيل الحياة الشخصية ، بل الفكر الشخصي ، تمثيلاً ميتافيزيائياً مختزلاً . غير ان من العبث الزعم باثبات لائحة معيارية تشمل الواقع الانساني كله ، ويكفينا برهاناً على ذلك كثرة اللوائح وتنافيها بالطبع .

هنا تطرح المسألة الآتية : هل يجب ان نمضي في طلب نظرية قيمية موضوعية ، أم الافضل ان نقبل تعددية التجارب الشخصية ؟ والحق اننا ننتهي الى نوع من الذاتية الخيالية : فكل انسان يخضع لوحي خاص به مادام سجين تجربته الخاصة . ومن الممتنع آنئذ ان نسيطر عليه أية سلطة وجوبية . كما يتعذر على الاخلاق ان تسود إلا عن طريق الاكراه او الاعتياد . وهذا يعدل اقرارنا بالفوضى في الحقل القيمي . ولكن هذا الحل المتخاذل حل مسرف لان النسبية المطلقة لا توجد في أي مجال . وان الواقع الاخلاقي ليفرض ان نعترف ، في جو بعيد عن القسر ، باتفاق مشترك في الاعجاب ببعض الاعمال ، وذم اعمال أخرى . الحس الاخلاقي المشترك يدل على بعض الاتفاق في المقصد . والمجتمع الانساني لا ينهض الا على وحدة قيم . وقد ألمعنا الى ان القيم موجودة في ابسط درجات

الادراك ، وانها لذلك موجودة في قاع سلوكنا كله . ولا يمكن ان تخلو لحظة من لحظات الوجود من الرجوع الى جملة القيم الشخصية .

وبتعبير آخر : ان تفاهم الناس بعضهم مع بعض يفترض وحدة بنيوية تكشف عن عمل القيمة كمبدأ ثابت في توجيه السلوك ، ان لم يتجسد هذا العمل في حلة حكم قيمة صريح . هناك تشابه عواطف ورغبات وآمال بين انسان وانسان . وهذا التشابه الرئيسي هو اساس التفاهم المباشر بين كل فرد وسائر الافراد . ومن هنا ينشأ جو العاطف ، وينشأ الشعور بالآخر الذي يتيح التقرب والتماس والكلام . ولا بد من ان تفترض البنيات الفوقية ، الفكرية والاجتماعية ، وحدة انسانية اولية . وبهذا الاعتبار ينبغي ان نبحث عن موضوعية القيم — لا على انها نقطة وصول ينتهي اليها التأمل — بل على انها منطلق الوجود الشخصي .

ومن الضروري كذلك ان تكون هذه الارض المشتركة بين التجارب الانسانية ميدان انطباق النظريات القيمية . التشابه هنا يغلب التباين . وان في الانسان ميلاً مشتركاً الى الانسانية . وعلى الموضوعية او الكلية ان توجدا هنا وجود البذرة قبل ان يسلم بها نمو لاحق ناجم عن نضج التجربة ، وهذا ما يبرر ، من ثم ، الذاتية الظاهرة . ولعل خطأ نظريات القيمة يرجع الى انها تحاول فهم القيم من حيث تطبيقاتها ، بدل النظر اليها من حيث مبادؤها . ان القيمة تختلط بتجسدها في العالم ، وظهورها في اشكال المادة ، وتجليها في الظروف التي تلابسها . ولكن التنوع الحاصل من التاريخ ، التاريخ الشخصي والتاريخ الاجتماعي ، ونقائص الوعي ، كل ذلك يقوم برد فعل ينكر هذا التعريف .

اضف الى ذلك ان تلك الصلابة والموضوعية المادينين اللتين يريدون تحلية القيم بهما عن طريق تجميدها في منتهى طريقها ان صح التعبير ، انما تفسدان في الوقت ذاته معنى الواقع الروحي : فهؤلاء الباحثون النظريون يودون الاخذ بحرف الوجود ، ويؤمنون بـ « الشيء » كيما يجددوا الفكر . وغاية جهدهم

ان يسبغوا حلة الموضوعية على المفاهيم والتصورات فيأتون بالتصانيف المجردة ، ويميزون مثلاً قيم (الحق) و (الجميل) و (الخير) ، ويرسمون لكل قيمة مجالاً خاصاً . وربما بدا انهم ينطلقون هنا من تأمل نتاج الفاعلية البشرية في ميادين اختصاصها : الآثار الفنية ، الاعمال الصالحة ، ابحاث الفلاسفة والعلماء . ولذا تظهر القيم المشار اليها دفعة واحدة ، وتظهر وكأن بعضها معزول عن بعض ، فتتجزأ التجربة وتتفتت في قطاعات اختصاصية ، في حين ان احوال السلوك المشخص تدل بالاحرى على وحدة الوحي ، وعلى عدم افتراق مجالات الواقع المختلفة .

ان عزل القيم بعضها عن بعض يميل بها الى ان تعتزل في واقعها العلوي عينه ويفترق بعضها عن بعض . فيبدو (الحق) و (الجميل) و(الخير) اشبه بكائنات متعالية نرمقها ونتطلع اليها من غير القدرة على بلوغها ابداً ؛ فهي تؤلف عالماً رفيعاً من القيم والافكار، في سماء جو اخروي . ولكن هذا الغياب الميتافيزيائي ينفي الصفة الرئيسية في القيم : وهذه الصفة تتجلى ـ كما رأينا ـ في الحضور الراهن، في ملازمة الكون والالتصاق به . ان القيم تثبت وجودها في الاعمال ، في قلب السلوك الملتزم . انها توجيه لحايث كل فاعلية انسانية ، وغائية باطنية ، ومطلب ابداع . وعلى الاجمال : القيم منطلق ، وليست نهاية خارجية حتى يصبح تعريفها بانها حد مثالي اقصى لبعض جهودنا . فما تحقق الحياة لا يمكن ان يفصل عن الحياة . انه لا يفصل عن شروطه الداخلية والخارجية . وان مشاغلنا كلها تمثل تجسدات قيمنا ، حتى اتفهها . اننا نضطرب ونفقد توازننا اذا سلخنا عن العمل ، وان كان مملا ، وعن المهنة التي نكره . وهذا شأن الذين يبلغون سن التقاعد بعد انتظار طويل . انهم يلفون انفسهم فجأة من غير عمل . فتجد احدهم يذوي في اللحظة ذاتها التي كان يحسب انه بالغ فيها تحرره .

ليس عالم القيم عالماً آخر ، ولا قاعاً خلفياً يبطّن عالمنا الراهن ، ولا ملجأ يعتصم به الضمير الفاسد الذي ينفي نفسه من الشروط المشخصة لوجوده . بل

القيم تمكث على مقربة منا : انها تلازم كل مانحن عليه ، وكل مانفعل . فهي بنية واقعنا الشخصي . وان شروط تجربة القيم هي شروط شكل حضورنا في العالم. فالبؤرة المشتركة لمطالبنا تتركز في مستوى الواقع الحيوي ، وهو مبدأ غرائزنا وحياتنا العاطفية . ولكن المطالب العضوية والغذائية لاتبلغ عتبة الشعور الا عن طريق الجملة الحسية ـ الحركية ، فتطبقها في العالم ، وتمنحها ثباتها ـ تمنحها اسماً ، وتحديداً ، وشكلا انسانياً . وعندئذ يتدخل الشعور الكلامي فينوع المقاصد الاولية ويسبغ عليها حلة فكرية ويجررها من اصولها وينابيعها ،فتنسى تلك الينابيع والاصول ، وقد تتجلى في نظام مبعثر ، في ثوب موضوعية حقائق مادية ، او تصورات تجسدها .

ولكننا لانفهم القيم فهما موضوعياً حقاً الا بقدر اعتبارنا انها مبادىء تنتظم التجربة ، بدل استسلامنا الى طمأنينة انطباقها في المادة التي تكسبها صورة الاشياء . والحق ان الناس جميعاً ، يشعرون في ذواتهم ، بالاصل ، بدوافع مماثلة تدفعهم للعمل . فالغايات الاولية تفرض عليهم فرضاً بسائق غرائزهم التي يترتب عليهم ارضاؤها والا اضاعوا حياتهم ، وخسروا بقاءهم في الوجود .فمن كلية الجوع والعطش والحاجة الجسية وحاجة الحركة ينبثق مبدأ وحدة البنية في النوع البشري . وان تجربة القيمة تبدأ من هذه المطالب الاولية التي يتيح الشعور بتدخله فرصة تصعيدها . وانما يمثل نصيب كل مصير في ترتيب هذه الاوامر الحيوية ، وتركيب التأثيرات المختلفة في اطار وحدة شخصية تتطلع الى السمو بقدر كبير او صغير .

★★★

مايعمد الانسان الى العمل الا ويستهدف ، عن وعي او غير وعي ،غايات يمكن تصنيفها في لائحة قيم . وهذا التصنيف يحاول ان يشتق مبادىء السلوك بالبدء من المطالب المنقوشة في البنية النفسية ـ الحيوية للكائن البشري . والسبيل

الى ذلك تكتيل المقاصد والنوايا الجائزة ونضدها في فئات تضاف الى الوضع الاصلي . والحق ان القيمة تؤكد تقارب النوايا التي تقوّم كوننا في العالم وتساعد على رسم خطوط القوة ، وتحديد قطاعات رئيسية تتحقق ضمنها الفاعلية الشخصية المشخصة . وبذا تشمل لائحة القيم الاعمال الاولية والاعمال المعقدة اعظم تعقيد . وتتسق مع تعريف كل كون شخصي بأنه انجاز خاص ، في بعض شروط المكان والزمان والوسط ، لموهبة تتأكد في مبدأ الوجود على اعتبار الوجود طبيعة معطاة .

وتهدف اللائحة التي يبينها الجدول الملحق الى رسم صورة تحليلية تلخص سيرة القيم فتحاول بلوغهـــا في مبدئها الذي يختلط - في الاصل - مع الاندفاع الغريزي ، ثم تظهر كيف تثبت وجودهـا في كل لحظة من لحظات الوجود عن طريق ارتقاء تدريجي موصول . وعلى هذا النحو يرقى المرء على الحياة العضوية بالمعنى الصحيح ، حتى يبلغ اعلى الاشكال الفكرية والروحية في حياته الشخصية . ولئن كانت هذه الصورة المختزلة صورة ابتدائية مقتضبة فانها تكاد ان ترسم تاريخ التكامل البشري بأسره .

فلنأت الان على بعض قول بشرح هذا الجدول .

ان النظام الاول ، نظام القيم الحيوية ، يمثل البنية الدنيا في كل واقع حي . ولا تلبث المطالب الغريزية التي يجملها بحسب ابعاد رئيسية ثلاثة ان تلقى ، من ناحية ثانية ، تحديدات حسية - حركية تعمل على نظمها وتهذيبها . ان الحي يكتشف ذاته بتماسه مع كون يتصل بتحقيق مطالبه . ومن شأن تشكل الواقع في اولى مراحله ، واسباغ الحلة التصويرية الاولى ، ان يتم ذلك تبعا لحاجات العضوية وامكانات التلبية التي تظهر في البيئة . وربما تبادر الى الظن ان الحيوان لا يجاوز ، بوجه عام ، مستوى المعرفة الضمنية التي تلازم الغريزة . غير ان من الثابت ان القواعد الحيوية المضمرة لدى الانسان تستجيب للوظائف الرئيسية التي يتناولها الطب العضوي .

ولكن النظام الانساني بالمعنى الصحيح لايظهر حقاً الا بتدخل الشعور النفسي . فالعناصر الحسية ـ الحركية يعادوضعها موضع التساؤل ، اوبالاحرى يصار الى اخضاعها للمعرفة الكلامية . فيتراجع الانسان عن تماس الوسط المباشر ، ويتراجع في الوقت نفسه بالاضافة الى مطالبه الغريزية ، حتى يبطّن العالم المعطى بعالم فكر يطابقه . وعندئذ يحتل المرء منزلته ، ويحدد زماناً ومكاناً خاصين به ، فيتمكن من النظر الى المسائل كلها ، ويعمل على حلها من غير الانصياع الى ضغط الظروف الداخلية والخارجية التي تصحب اللحظة الحاضرة . وهذا الانسحاب الظاهر ، والتراجع الرئيسي ، يعني رقي الانسان وتقدمه . وما من حيوان يستطيع ـ مثل الانسان ـ ان يخلق عالماً على صورته . وكما يأتي الشعور ليعرض صورة العالم ويزيد ثروتها ، فان الغرائز المباشرة تتفتت الى مطالب مجزأة ، والى نقد « معدني » صغير هو نقد الحياة العاطفية . بذا يتحول مطلب الغرائز من مطلب مباشر خام الى مطلب مؤجل يضفي الفكر البشري عليه ثروة الذكاء وتعقده . ذلك ان النظام الانساني يتميز بظهور الـ « تقنية » والعلم وظهور العاطفة . وفي الوقت ذاته يتجلى اثر المجتمع الذي يضم الافراد ويدخل الاتساق في اعمالهم وافكارهم . وهذا يعني ، بلفظ آخر ، ان الانسان لايعرف البتة تأثير الغرائز على نحو « جبلي » ، فطري ، خام ، كما يتفق للحيوان . بل تبدو الوقائع مسائل يترتب عليه ان يحلها ، وكل مسألة منها تثير مشكلة الكون الفردي والكون الاجتماعي معاً .

في هذا المستوى الثاني من مستويات التحقق تظهر القيم في نظام مبعثر بعد ارتقائها الى حياة الشعور . ويبدو انها تؤلف ثلاثة مجالات يستقل بعضها عن بعض ، ولكن توزيعها على هذا النحو الهندسي يظل محاولة تفرضها ضرورة البحث والتحليل . اما في واقع التجربة الحية فان المقاصد الثلاثة لاتتمايز بمثل هذا القدر من الوضوح والانفصال . فنحن لانحيا ثلاث حيوات في حياة واحدة ، بل ان كل نظام من انظمة القيم ينفرد على وجه التقريب بمنطقة من مناطق الوجود .

ولا بد من ان تحقق فاعليتنا تركيباً واعياً يرغمنا على مراعاة استغراق القيم بعضها في بعض ، واختيار جانب منها نقدمه على سواه. وان تداخل القيم لينم عن ان بعضها يرمز الى بعض من جهة ، وعلى انها تحدد تعايشاً قيمياً في نطاق كل حياة شخصية معطاة .

على كل وجود فريد ان ينتظم جريان تاريخه بحسب مبدأ وحدة ينسق القيم المختلفة ويبعث في لحظة من اللحظات اطمئناناً يكبر أو يصغر . وما دلالة الشخصية المشخصة الا نتيجة تأليف القيم التي تخضع لها فاعلية الفرد في مختلف اشكالها. وهذا التأليف يختلف من انسان الى آخر . وتنجم حرية الانسان عن التوسع في التأويل الذي يتدخل في هذا المستوى بالاضافة الى مطالب الغريزة . فتوسيع الافق ، وفسحة الكون ، وكثرة الامكانات ، كل ذلك يتيح للانسان ان ينفصل عن المشهد ، ويحلق فوق الواقع ليعيد تأليفه على طريقته . وبينما يظل الحيوان في مستوى الحوادث الطبيعية ويكتفي بارتكاس مباشر ، يستطيع الانسان ان يختار ، بل ويجب عليه دائماً أن يختار . ولذا تطرح امامه المشكلة الاخلاقية التي لا يكون لها معنى في مستوى الحيوان .

ولئن بدا الارتقاء من الغريزي الى التأملي والروحي ميزة الوجود الانساني فلنا أن نتساءل عن ضرب من قلب نظام القيم حين يهيمن كل نظام على النظام الذي يسبقه ويطرحه على بساط البحث. أجل ان الحيوان يقضي عمره في التكيف مع عالم الغريزة الضيق بحسب ايقاعه الحيوي . ولكن تجربة الحياة تنقلب في مستوى الانسان حين يحدث الفكر رد فعل على العضوية ويفرض غايات جديدة يوجب عليها ان تتقيد بها فتفقد شروط الغريزة اتصافها بصفة الحتمية القاهرة . ونحن لا نشك في أن الفكر يعنى بالغريزة ولكن عنايته تتوخى في معظم الاحيان ، بل تتوخى مبدئياً ، التمرد على الغريزة والامتناع عن الاستسلام لها . ولسنا نذهب الى أن اسلوب التصعيد الذي تقع الحياة الروحية في نهايته يكفل ان يستقل الانسان استقلالاً مطلقاً ، أي نوعاً من حرية عدم المبالاة حيال المطالب

الغريزية . بل انه يحرم الغرائز من سلطانها المباشر ويتيح التساؤل في شأنها باسم مطالب اسمى منها ، وهذه المطالب تستمد سلطانها من انها لا تثير التزام هذا الجانب أو ذاك من جوانب وجود الانسان ، بل تثير جملة اوسع من العناصر التي تتكامل في الحياة الشخصية ، ان لم نقل انها تثير في بعض الاحيان مسألة كياننا كله .

لننظر الى الحب مثلاً . انه يتجلى بالطبع كاستطالة الغريزة الجنسية فيمثل تصعيدها والارتقاء بها الى مستوى الانسان . ولكن الحب لا يمكن ان ينحل الى مجرد الخضوع للمطالب الغريزية . بل انه يثير شيئاً فشيئاً جملة الحياة الشخصية من حيث تأثرها بالحب وتبدل ظواهرها جميعاً . فتجربة الحب تقتضي في الواقع تجدد الحضور في العالم ، واكتشاف الذات والآخر . وهذا الاكتشاف يخصب الفاعلية الشخصية في جملتها ، وتنعكس أصداؤه في العمل المهني ذاته ، مثلاً . فبتأثير الحب تتحقق اعادة تأليف القيم الشخصية . ويقوم توازن جديد لدى الانسان الذي يحب ويحب ويظهر العالم لعينيه مغامرة جميلة يضطلع بمسؤوليتها . وبذا تتجلى عاطفة الحب ، وتتضح قيمة الحب من الناحية الروحية ، في انها تنهض ببنية الغريزة الجنسية ، بدل أن تهملها . ولكنها تتجاوز مجالها الحيوي تجاوزاً عظيماً من حيث التفتح والازدهار . الحيوان يجهل الحب . ويخضع للغريزة . ولكن الانسان ، على العكس ، يتعلم بالحب تهذيب غرائزه وتحديد التلبية الجنسية ، وربما اعرض عنها في بعض الاحيان وامتنع امتناعاً تاماً . بالحب يقدر الانسان ان يضحي ، وأن يضحي بحياته ، أي ان يبتر غريزة حفظ البقاء وهي أقوى الغرائز واشدها رسوخاً في جبلّته .

للغريزة الجنسية أثر هام ، ان لم يكن أثراً طاغياً ، في طائفة كبرى من فعال الانسان . وهذه الغريزة ليست عنصراً غريباً عن المحبة والاحسان وحب النوع البشري ، وحتى عن الصداقة ذاتها ، وان كانت تلبية الجنس غير ذات موضوع في مجال الصداقة . والحق ان التجربة الصوفية ، والحب الالهي ، يجندان

الحياة العاطفية بأسرها تجنيداً صميمياً. وليس من باب الاتفاق ان يعمد المتصوفة الى لغة الحب الانساني للاعراب عنها. ولكن قدرتنا على تصعيد الغرائز لا تعني ان في وسعنا ان نخلص منها خلاصاً تاماً. بل الحق ان اخماد الغرائز هو، على وجه الدقة، امر لا يمكن ان يتصوره الفكر. لانه لو صح لاقتضى معناه فقدان التماس الحيوي مع الواقع، وتنازل الكائن عن وجوده كله.

فالقيم الانسانية تحتفظ اذن بجذورها الحيوية في جميع الاحوال. غير انها تفترض تقدماً، ويتم توازنها على نحو ان تنزع المطالب التي تتجلى فيها الى ان تصبح اكثر تجرداً، أي ان يقل عدم تجردها المباشر ويتضاءل. وهذا التقدم يبدو لنا وكأنه تاريخ امكانات، ومطلع ظهور الشخص وانبثاقه بدء من الحيوان؛ ثم يظهر معنى الفرد الذي لا يزال غريباً عن عالم الاخلاق. ولا ريب ان كل فرد يعيد هنا تاريخ النوع البشري بجملته. وتلك هي تربية بطيئة يقابلها من ناحية اخرى تشكل المدنية الانسانية وظهورها على انها ملكوت جديد، يضاف الى الطبيعة، ولكنه لا يحذفها[1].

العمود الثالث من جدول القيم يتناول تركيبها الذي يحدد هذا التوازن الشخصي أو ذاك. ولا بد من هذا التجمع الجديد حتى يفوز كل وجود بسحنته الخاصة، ويحقق اتجاهه، ويثبت شخصيته، فيعي الفرد رسالته من خلال اختياره النهائي، ويتميز باسلوب حياة قد يتفاوت من زمن الى زمن، ولكنه يهدي في كل وقت الى تصرف الانسان وسلوكه بين سائر الناس حوله. وانما تسعى مذاهب الحكمة والاخلاق كما تسعى الاديان والفلسفات الى تعريف نماذج موضوعية يرجع اليها الافراد في بعض الاحيان. غير أن الناس يتطلعون الى ذواتهم عبر هذه النماذج، ويجدون ذواتهم، ان صح قوا انفسهم على الاقل، لا في الحلول الجاهزة، بل في نوع من تقريب يستطيع ان يحدد كثافة الرسالة التي يضطلع بها احدهم في نفسه، ويستبين اتجاهها ومعناها.

---

(١) انظر باستيد: المدنية: سرابها ويقينها: الترجمة العربية. ص ١٥٩ وما بعد.

وبديهي أن الدرجات الثلاث التي ميزناها في موضوع اثبات القيمة لاتوجد في حال انفراد . وما يبتغي تقسيم ماهو في الواقع متكافل إلا تيسير البحث ، وتسهيل النظر . والحق ان المميزات الشخصية كلها هي التي تعمل ، في وضع معطى ، بآن واحد ، عملاً متضامناً . ولعل جدولنا ينم عن وصف الامكانات وحسب . وفي وسع المرء أن يعقد شخصيته أو يحلها ، يشدها ويصنعها ، أو يرخي حبالها ويفكك اوصالها ، بحسب القرار الذي يتخذه في كل وقت من الاوقات . فالاختيار بالاتجاه الصاعد ، وتأليف القيم وتركيبها تركيباً شخصياً تميل بالانسان الى ابداع ذاته . اما اختيار المنحى المعاكس ، والارتماء في احضان الغرائز الاصلية ، فانه يحل حزمة كياننا ، ويحقق ضربا من الاستقالة من اعباء الحياة الروحية .

ان تضامن النظم الثلاثة يمنح القيم الانسانية معناها الاصيل فمن العبث انكار تصعيد المطالب الغريزية وارتقائها الى قيم فكرية . ولولا ذلك لتعذر فهم سلوك الانسان . بيد ان القيم الروحية تمثل مرحلة ضرورية لا مناص منها من أجل اتساق غرائزنا على الاقل . وان عالم الفكر ليقوم برد فعل على الغرائز ، على الطبيعة الحيوية ، فيغدو من العبث السعي الى «ارجاع» الفكر ، و«ارجاع» الحياة الروحية الى شروطها العضوية . أما نفي هذه الشروط ، من ناحية مقابلة ، فانه يثير صعاباً كأداء . وقد وقع في هذا الخطأ فريق من الباحثين في القيمة وجدوا ان القيم مستقلة في الظاهر ، وانها تنجو من ضغط الغريزة الملح ، وان في وسعها ان تقوم برد فعل ضد مطالب الطبيعة العمياء . فاعتبروا هذا الاستقلال تعالياً ، ورأوا ان القيمة ذات ميتافيزيائية تنقلنا من ميدان الطبيعة الحيوية الى ميدان ما فوق الطبيعة ؛ ولكن هذه النظرة تفصل المثل الاعلى عن الواقع ، وتبتر الوجود البشري الى شطرين متباعدين . وعندئذ تُهمل العضوية وتزدرى وتعتبر آلية محضة ؛ غير ان الحياة الروحية تفقد جذورها ويصبح الشعور الذي نتحلى به اشبه بمعجزة تقيم نظاماً جديداً مستقلاً لا يرتبط بالحامل الحيوي —

الخلوي بوجه من الوجوه . وقد أقرت طائفة كبرى من نظريات القيمة هذا الفصل والتفريق واعتبرت القيم واقعاً مطلقاً متعالياً على النظام الانساني ، ولكنه يؤثر في الحياة الشخصية رغم ذلك ويجتذبها كما يجذب المغناطيس . انها تعتبر القيمة مثلاً ، حقيقة الله ، او الله ذاته ؛ وانها تفيض على الفرد فتمنحه باللطف والرحمة وحياً يمكنه من الاسهام في نظام ليس بنظام الفرد من حيث هو فرد . وبديهي ان القول بهذه النظرية يضر اقرار تباين الروح عن الجسد ، وتباين القيمة بالنسبة الى الروح والفكر ، ويوجب على الانسان أن يقر بنقصه وعوزه الاصيل. فتصبح وحدة الشرط الانساني موضع تساؤل وشك . وسنعرض في القسم الثالث من هذا الكتاب الى امثلة عن هذه المذاهب والنظريات ، في حدود اتصالها بمفهوم القيمة الاخلاقية .

وصفوة القول ، اننا لا نستطيع ان نتصور الواقع الانساني ، في ذاتنا ولدى الآخرين ، بصورة مستقلة عن عضوية تبادله التأثر والتأثير . وليس في وسع الانسان ان يذهب الى حقيقة حياته ، والى عمله وسلوكه ، بكل نفسه وروحه وحسب ، بل بكل واقعه الشخصي ايضاً . فالجسد لا يعتبر حاملا عرضياً تستعيره الروح لترتكز اليه . وانما يؤلف الجسد والروح واقعاً واحداً . الجسد ليس عبداً ، ولا اداة ؛ ولا اغراء ، بل انه واقع يلتزم والانسان بمصير واحد . ولا تمثل فائدة مفهوم القيمة ، أحسن ما تمثل ، الا في الوحدة التي تقيمها بين الروح والجسد ، فتعرف بتأثيرها معاً في اقامة توازن الجملة او في عدم اقامته . وليس بكاف أن نزعم وضع الجسد بين قوسين ، أو أن نأخذ بالتطلع الفكري وحده ، حتى نحذف جسدنا ، اللهم الا عن طريق وهم التضييق الذهني . ولكن التضييق يعدل الاعتقاد بزوال العالم الخارجي عندما نغلق اعيننا لئلا نراه .

القسم الثاني

تحليل القيم الاخلاقية

الفصل الأول

العمل الانساني

ترتبط القيم جميعاً ، والقيمة الاخلاقية خاصة ، بالعمل الانساني ارتباطاً وثيقا لاتنفصم عراه . ذلك ان العمل «حامل» القيمة ، به يحقق المرء وجوده الملتزم في العالم ، ويعبّر عن انخراطه في الكون . فاذا شئنا تعمق ارتباط القيمة بالعمل وجب ان نمعن أولا في الشروط التي لا غنى عن توفرها حتى يصبح من الجائز ان يتحلى العمل الانساني بصبغة القيمة ، وهذا ما يسوقنا الى البدء بتعمق مفهوم العمل ذاته ، وسبر غور معناه ، وجلاء دلالته .

لنضرب مثلا اننى ارجع من بعد غيبة الى مكان كان من قبل بلقعا ، فارى ان بيداء الامس قد تحولت الى مدينة صناعية تحفل بالابنية الشاهقة ، وبالمعامل الكثيرة ، وبالمشافي الحديثة ، واذا بالحياة ناشطة موصولة . اذ ذاك يتراءى لي ان «عملا» قد أنجز ، وان ثمة حاجة الى صنع ذلك فصنع . فاجدني عندئذ وانا اضفي على هذا العمل قيمة ؛ هذه المصانع والمعامل ، وهذه المزارع الانموذجية ، وهذه الجسور والعمارات ، كل ذلك يبدو لي ذا قيمة . واني لأعرف ، من جهة اخرى ، أن من الجائز تقدير ثمن ، وتحديد تكاليف ، لكل ما اشاهد . فلو أردت امتلاك معمل مثل أحد هذه المعامل ، أو امتلاك مزرعة من هذه المزارع ، وجب علي انفاق مبلغ معين من المال . فاذا أوكلنا الى رجال الاقتصاد أمر البت في سؤالنا : هل الثمن المبذول اشارة دقيقة تنم عن

القيمة الاقتصادية ؟ ورغبناعن خلط القيمة الاقتصادية بالقيمة الاخلاقية، واقتصرنا على الانتباه الى الحكم العفوي الذي اطلقه ، كما يطلقه أي انسان آخر، فأقول: ان لهذا العمل قيمة؛ عندئذ نلفى باحثاً اخلاقيا يعترضني قائلا : ماسبب تقديري ؟ فيدفعني بذلك الى ان أعرض عن موقفي العفوي بصورة مؤقتة ، لالتزم سبيل الامعان والتأمل : فأجيب بان لهذه المدينة الجديدة قيمة ناجمة عن طائفة المنافع التي سيجنيها المجتمع ، كارتفاع مستوى حياة الجمهور ، وازدياد الانتاج وتضاؤل البطالة ، الخ .. وبلفظ آخر : انني اتصور على الفور ان للعمل **غايات** يهدف اليها، ويتراءى لي ان لهذه الغايات قيمة أيضا : كأن يبدو لي ان من **الجيد** أن ينجم عن زيادة الانتاج قدر أعظم من الرفاه ؛ وقد يبدو لي ، على **العكس** ، ان من **السيء** ان تمحو الحرب او تهدم الكوارث ، هذا العمل جزءاً أو كلا . فاذا لم يكتف محدثي بهذا الجواب وجهني وجهة اخرى فقال : دع عنك تحري نتائج العمل ،وارق الى سببه : ألا يظهر لك العمل عندئذ اشارة تدل على فاعلية ؟ انني اقبل ، بدون مشقة ، الرأي القائل بان الانسان الذي تصور هذا العمل واشرف على تنفيذه جدير بالثناء : واذ ذاك اعزو القيمة التي كنت نميتها الى العمل اولا ، ثم الى الغاية ، اعزوها الى **الفاعل** ، اي الى سبب العمل ، سبب الغاية . وعلى هذا النحو يبدو لي ان من الجائز ان نعزو القيمة الاخلاقية بوجه الاجمال ، الى حوامل ثلاثة هي : العمل ، والغاية ، والفاعل .

هناك اسئلة كثيرة ترد على الذهن لدى الامعان في البحث عن القيمة الاخلاقية للعمل الانساني . هل امنح الحوامل الثلاثة المذكورة قيمة واحدة؟ هل يرتكز موقفي العفوي الى اساس ؟ هل تتغير القيم تبع حواملها ؟ وهل ينظمها رباط ؟ وماهو ؟

ان كل جواب على اى سؤال يثير اسئلة جديدة . فلنبحث الآن ، أول أول مانبحث ، دلالة القيمة الاخلاقية .

ماذا يعني أن نعزو الى العمل قيمة اخلاقية ؟ لندرس أولا بنية العمل .

نظام القيم الحيوية الحي المعرفة الضمنية			نظام القيم الفكرية الانسان المعرفة الصريحة			نظام القيم الروحية الشخص والحياة الروحية جدل القيم واساليب الحياة
غرائز الحياة	الاحتفاظ بالذات انقاذ الحياة	الخوف ، الذعر ، القلق ، الملء .	قيم الفردية « الانا »	اثبات الذات ارادة القوة « التقنيات » المعرفة	الفاعليات الموصوفة ، جميع اشكال الثقافة الشخصية النزع الفردية الى تأكيد ذاتها: ١ ـ اما **بالعمل** ، بأن تفرض تأثيرها ٢ ـ اما **بالمعرفة** ، بأن تزيد المعرفة . ومنها العلوم السيطرة على الطبيعة وعلى الكون البشري	لم تعد القيم تظهر هنا في نظام تحليلي مشتت بل غدا الامر ان يحقق الشخص الانطلاق في رسالة حياته ـ وحسبنا تركيب جميع الامكانات للارتقاء بالواقع . تقتضي الحياة الاختيار بين الاغراض الممكنة : تسلسل القيم . تدخل الشخص تدخلاً حاسماً يجعله وجوداً ملتزماً المضي في السعي لتحقيق بعض الاغراض ، التي يجد الآخرون انه قد ضحى بهم من اجلها ، او انهم قد أخضعوا اليها على الاقل . هنا تسيطر نماذج الحياة وفكرة المصير . **الاسطورة** : رمز اجمالي . امكانات نماذج تحقيق الوجود : ضروب الحكمة ، والاخلاق ، والاديان . هنا ، في جميع الاحوال ، الالتزام بحياة الحياة الشخصية التي اختارت ـ والتي هي مبدأ رد فعل المثل الاعلى على الواقع . كثير من الناس ، بالطبع ، لا يرقون البتة الى هذه المنزلة . فتقصر القيم عن بلوغ هذه الدرجة من الاتساق ، وتظل معزولة بعضها عن بعض ، في انعدام الاستمرار ، والقطاع الانسجام .
غرائز التناسل	الغريزة الجنسية غريزة الامومة غريزة الابوة غريزة الاجتماع	ليس الفرد هنا وحدة الحساب بل النوع بذور التجرد والانعتاد بذره عالم اجتماعي اولي	« انا » و « نحن » قيم التعاطف	الحب الصداقة الاتصال التضامن	جميع الصلات بالآخر ، يفضل تدخل الكلام صلات التفاهم والتضامن والارتباط التجرد بالتضحية ، جميع اشكال الالتزام بين الناس حضور الآخرين والحضور لديهم اسباغ الصفة الاجتماعية على السلوك تأثير التنويع الجمعي في الفرد	
غرائز الممارسة	بذل الذات مجاناً فاعلية بدون غائية	انفاق الطاقة الفائضة ، غائية بلا غاية ، التعبير المتحرر عن الفردية	قيم اللعب الانطلاق الخيال	اللهو الرياضة الفنون	الاستعمال الجمالي للوظائف الانسانية المتحررة من اندماجها المباشر في الكون ـ اي المتحررة من الضرورة الملحة ـ الخوف والكمالية الرموز في جميع المجالات اعادة خلق الذات والعالم وطلب التعبير الكلي المحرر	

تدخل القيم الاخلاقية ـ ضرورة القيم

تدخل الشعور الكلامي

ولننطلق من ضمير الحاكم الاخلاقي ولنتعمق مقتضى الحكم الاول الذي يعرب عن ادراك العمل من حيث أنه عمل . ماذا يتضمن ادراكي هذه المدينة الجديدة قبل أن أعزو اليها قيمة ايجابية ؟ لقد كان في وسعي أن أدرك على نحو آخر الجملة عينها التي ادركت : جملة هذه المعامل ، وهذه المنازل ، وهذه الشوارع ... فلو كانت تجاربي السابقة غير تجاربي لأدركت المدينة على اعتبار أنها موجودة من قبل في نظري . ولذا يصاغ السؤال الذي أطرحه هنا باللفظ الآتي : ما دلالة الحكم الذي به أدرك أن شيئاً من الاشياء هو عمل ؟

شرطان لابد من تحققهما حتى يبدو لي ان ما أدركه عمل ؛ وهذان الشرطان يتضحان لو افترضنا زوالهما معاً ، أو تخيلنا زوالهما على التعاقب . هذا جسر يصل ضفتي نهر عريض خطر . فمن حيث أن الجسر شيء ، أجده تركيب حجارة وأعمدة معدنية .. واذا اتفق أن هدمته قنبلة وبعثرت اجزاءه ومواده ، فان هذه الاحجار عينها وهذه الاعمدة ذاتها ، تبدو لي في إهاب تركيب آخر ، ذي صورة أخرى ، ولا فارق بين التركيبين سوى فارق وضع الاجزاء وتكتلها . الجسر شيء ، وكتلة الحجارة والاعمدة شيء آخر . فأنا أدرك على الفور أن لتركيب المواد في الجسر « شكلا » . وان هذه المواد لاتقوم كيفما اتفق ، بل انها تحقق خطة وتصميماً ؛ وهذه الخطة هي التي تسبغ عليها صورة الجسر فتمنحها دلالة معينة ، هي دلالة الجسر . أما اذا تهدم الجسر فان للمواد الناجمة عن تهدمه وضعاً لاشكل له ؛ فتبدو وكأنها تراكمت عرضاً واتفاقاً . بل ان العلم قد يتوصل الى تحديد ان هذا الجزء من مادة الجسر لابد وأن يصبح في هذا الوضع بالذات أثر الانفجار ، ولكن هذه الخبرة الدقيقة لاتحول بيني وبين أن ادرك ان هذه الانقاض لاشكل لها ، ولا دلالة . انني اطلق اسم العمل على التركيب الاول وحده ، لان له دلالة . ويتجلى سر ذلك في أن الشكل المعطى للمواد يجعلها جسراً ، أي وسيلة الانتقال من ضفة الى اخرى . **فالغاية** التي يتطلع اليها العمل هي التي تسبغ معناه . والعمل وسيلة لغاية . ولنا أن

نتساءل : هل نقول أن لنضد المواد بعد الانفجار وتراكمها دلالة ما دام في وسع الخبير بالانفجارات ان ينظر الى نتائج الانفجار فيستنبط منها طبيعة المتفجر المستعمل وكميته ؟ بيد أن الجواب يؤيد ما نذهب اليه لان الاعتراض يدعو الى الاعتراف بأن للإنفجار غاية ، ولذا فان من الجائز أن نعتبره هو عينه عملاً .

ويتجلى الشرط الآخر الذي يجعل الشيء عملاً اذا أمعنا في اصل العمل ووجدنا أن العمل بالضرورة فعل فاعل . فاجتماع المواد بحسب خطة ، وقدرتها على تحقيق غاية ، انما يفترض ان مهندساً تصور هذه الخطة وأراد تحقيقها . اننا نسمي — عادة — باسم العمل النتاج الفني والادبي والعلمي والاقتصادي والسياسي ، حين نقدر على عزو هذا النتاج الى فاعل معين يرتبط به ، ونشعر نحوه ، اثر ذلك ، ببعض التقدير والاعجاب . ولئن كنا نشير هنا الى اوسع معاني السبب والنتيجة ، فان العمل — وأيم الحق — يتميز من حيث سببه تميزه بنتيجته : النتيجة هي الغاية المرموقة ، ولكن السبب هو الفاعل المنتج . وللعمل منزلة بين منزلتي السبب والنتيجة : انه مابه يحدد السبب نتيجته ؛ وان جوهر العمل هو أنه وسيط بين الطرفين . وبذا فان وضع ركام الجسر بعد الانفجار هو ايضاً عمل من الاعمال ، على قدر مشيئة صانع الانفجار .

الا ان الفاعل لا يبلغ الغاية الا بالعمل ، والعمل بذاته انضاج الامر ، أو تحويل **المادة** . لقد كانت الاحجار والاعمدة هي المادة التي ترتب على المهندس أن يكسوها شكلاً معيناً لانتاج عمل هو الجسر . ومن هنا تتضح نسبية مفهومي العمل والمادة : الكتل الحجرية ذات الاشكال المعينة ، والاعمدة المعدنية المستخدمة ، هي عمل قام به من استخلصها من المقطع أو من المنجم ، ولكنها مادة بالاضافة الى باني الجسر . وفي وسعنا أن نرقى على هذا النحو تدريجياً حتى نبلغ مفهوم « مادة اولى » ، وهو ليس — في الاغلب — سوى ، (مفهوم — قصي) ، و (حد — نهائي) . لنحاول الآن أن نحدد ما يميز العمل الراهن عما بدونه يتعذر العمل . اننا نجد ، بداءة ، أن العمل محال من غير تحويل حامل — مادي . بل

ان الانتباه الذائع انما يلتفت ، اكثر مايلتفت ، الى كمية المادة المستخدمة ، أو الى أهمية تحويلها : الاهرام في الاقليم المصري ، والكنائس القوطية في الغرب ، برهان ساطع على قدرة الأقدمين . غير أننا نلاحظ ان تحويلا بسيطاً في المادة قدينجب حوادث ذات أهمية انسانية عظمى : ان اشارة بسيطة من يد الامبراطور في (رومة) تكفي للحكم بالموت على الزعيم المغلوب . بل ان أدق الاعمال ، ومثلا الكلام ، ليحتاج الى توسط المادة : الخطيب يحتاج الى لسان وحلق وهواء ينقل أمواج الصوت الى السامعين ابتغاء اقناعهم . فاذا سلخنا عن العمل صفتيه المذكورتين : صفة التطلع الى غاية ، وصفة انه نتاج فاعل ، لم يبق لدينا سوى مادة عارية ، مادة مجردة ، لم يبق الا مابدونه يتعذر العمل .

كيف ترتبط المادة بالعمل ؟

ان التحليل السابق يقودنا الى ان نضيف الى ما تقدم اعتبار الفاعل من حيث هو أيضاً مادة : انني أعزو القيمة الى المادة في الواقع على اعتبار أنها تمكّن من القيام بالعمل ، أي عمل . ولذا فان في وسعي أن أتصور ان المادة تحمل القيمة على قدر ما يبدو لي أنها قادرة على تكوين عمل . ومن هنا نعلم أن قيمة المادة تستند الى قيمة العمل ، وان من الضروري أن نوضح «أساس» هذا الارتباط .

لنصطلح على قول ان (ق٢) تستند الى اساس قيمة (ق١) عندما ينجم عن زوال (ق١) زوال قيمة (ق٢) بالضرورة . فمن الثابت مثلا انني لا أستطيع أن أعزو الى المادة قيمة الا اذا عزوت قيمة الى العمل : فاذا فقد العمل قيمته الخاصة زالت قيمة المادة التي تستخدم في تحقيقه . وبعبارة اخرى ، هناك « قيم اولى » و «قيم ثانية» يضاف بعضها الى بعض : للمادة قيمة ثانية بالاضافة الى قيمة العمل .

فإذا أردنا تبيان عزو قيمة الى عمل وجب أن نتساءل عن هذه القيمة : هل هي قيمة اولى بالنسبة الى قيمة المادة ؛ هل هي قيمة اولى بوجه الاطلاق ، أم تراها قيمة ثانية بالاضافة الى قيمة اخرى ؟ وقد ذكرنا أن من الجائز أن نضيف قيمة العمل اما الى قيمة الغاية ، واما الى قيمة الفاعل . مثال ذلك : ان القيمة

التي أعزوها الى الجسر تستند الى اساس انني اعزو قيمة الى تيسير المرور من ضفة الى اخرى ، وان ذلك يسهم مثلاً في تحسين الحياة الاقتصادية وتطويرها . بيد ان ذلك لايمنع أن تكون للعمل قيمة خاصة به ، قيمة مستقلة نسبياً عن قيمة الغاية المرموقة : ان للجسر قيمة فنية كبيرة أو صغيرة بحسب درجة جودة بنائه ، أو لأنه يسمح بمرور السيارات الكبيرة ... وان نضد الاجزاء المؤلفة للعمل يتمتع بمنزلة اعظم كلما عظمت قيمته بالاضافة الى الغاية المنشودة . اما اذا كانت هذه الغاية ذاتها خلواً من القيمة تعذر أن نمنح اية قيمة الى العمل الذي يحققها . ما القيمة التي يمكن عزوها الى بناء رائع لن يكون معبداً ولا قصراً ولا منزلاً ولا معملاً وقد شُيد في مكان لايروق انساناً ؟ ولئن أصررت على منحه قيمة من القيم على الرغم من ذلك ، فان المحاولة انما تتم بسبب غاية يبتكرها خيالي . فقد أمنح هذا البناء قيمة على اعتبار انه ترجمان فاعلية ، وعلى قدر القيمة التي اختص بها الفاعل . ان قيمة برج (ايفل) تستند الى قيمة المهندس الذي شاده ليعبر عن براعته « التقنية » واتخذه رمزاً يفصح عما يرمز اليه .

وعلى هذا الاعتبار يبدو لنا الفاعل أكمل كلما بدا العمل اكمل . ولابد من الاعتراف بان لكل من الفاعل ، والعمل ، والغاية قيمة مميزة ، وان من النافع ان ندقق الآن في فكرة العمل الانساني ، لندرك دلالتها حين تكون حامل قيمة اخلاقية ، حامل خلق وتخلق فما هو العمل ؟

لننطلق من العمل كما يتجلى في الواقع . في اية ظروف نشعر بأننا حيال عمل حقيقي ؟ ان رجل الاعمال الذي يهتف ، او يملي رسالة ، او يوقع عقداً ، يعمل . وان ربة المنزل التي تنجز اعمالها البيتية تعمل . والطفل الذي يلعب ، والجندي اذ يحارب ، والشيخ اذ يتنزه او يقرأ جريدته ، كل هؤلاء يعملون . لنمعن النظر اليهم . اننا نشاهد طائفة من التغيرات : نشاهد سلسلة تحول وتبدل ، كما نشاهد منظراً في مسرح . فالفاعليه لايمكن ان تعزى الى كائن ساكن . وان رؤية « العمل » هي رؤية « تغير » . ولئن تعذر عزو فاعلية الى جامد ، فان

من المتعذر ايضاً ، من جهة اخرى ، ان نشاهد تغيراً ، اي تغير ، بدون ان نعتبره نتيجة فاعلية ، وانه من ثم ، اشارة تدل على وجود فاعل .

لنفرض الآن ان الرجل الذي نراه يعمل محروم من الشعور ، وانه يقع تحت تأثير روح شريرة تسيّره كما يسيّر صاحب الدمى دماه . ان هذا الرجل يتخذ قرارات عاقلة ، ويسلك سلوكاً معقداً ، ولكننا لانعتبره فاعل اعماله بل اننا نعزو صفة الفاعل الى الروح الشريرة التي تحدد افعاله بالحقيقة . نعم انه لايزال ، بوجه من الوجوه ، هو ذاته ، لايزال هو الذي يتحرك حركة مادية ويفرض بعض التغير على البيئة . انه هو الذي يفعل ويحدد حركاته الراهنة وافعاله ، ولكن الروح الشريرة هي التي تحدّده . اننا نعتبر فاعلا حقيقياً مايحدد بدون ان يحدد : انه اصل مطلق ، والسبب الاول . ولذا يليق اسم الفاعل في هذا المثال بالروح الشريرة وحدها لانها وحدها تقدر على مبادهة العمل . اما من الناحية النفسية ، فمن العسير غالباً ان نميز الفاعل الحقيقي عن سواه . هذا انسان بائس في حياته الزوجية يسعى الى الطلاق : أليست امه هي التي اوحت اليه بهذا الحل ، وقد أوغرت صدرها الغيرة ؟ ام هل الذي اوحى اليه صديق تحرر من النير فسعد بعد ان كان في وضع مماثل ؟ اين يبدأ استقلال الارادة استقلالاً ذاتياً حقاً ؟ ربما كان من المحال ادراك ذلك . ولكن تعذر الادراك لايوجب الاعراض عن فكرة الوجود . فاذا تعذر علينا ان ندرك الفاعل المحض في مثل هذه الظروف المشخصة ، فان ذلك لايعني ان هذا الفاعل غير موجود .

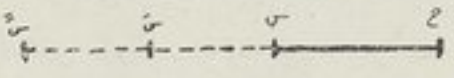
الفاعل مزود اذن بقدرة مبادهة ، قدرة البدء . وهذه الصفة لاتخطر في الذهن حيال الانسان وحده ، وهو كائن عاقل ؛ بل انها تشمل النظر الى كل كائن حيوي بله الى كل واقع فيزيائي طبيعي . لقد كانت نظرية التوالد العفوي تدّعي ان في وسع كائنات لااصل لها القدرة على احداث جملة من التغير . وقد حسب الانسان ان ثمة وقائع طبيعية قديمة غير مخلوقة ، او انها مخلوقة من العدم ، وتخيل انها اسباب احوال لاحقة . والواقع ان مفهوم فاعل حيوي او فاعل

فيزيائي يبدو ، لاول وهلة ، مفهوماً صحيحاً معقولا . ما الذي يميز الفاعل العاقل عنه ، ويميزه عن الفاعل العاقل ؟ اننا نرجع هذا الفارق الى ان الفاعل العاقل وحده يقدر على التطلع الى غاية ، فيتصور فعلاً يحققه ، ولا يحقق الفعل الا بعد تمثله وتصوره ؛ اي انه يتمتع — في الدرجة الاولى — بالنية والقصد . فهو يتصور الفعل ، ويحققه بأن يجسد التصور في مادة . هب ان انساناً ينظر الي من مكان بعيد وانا احرث حقلي وازرع بعض البذور ، من غير ان يتبين هل انا كائن واع ام آلة دقيقة بارعة . فاذا شاء ان يعتبرني ذا شعور وجب ان يعزو الي القدرة على تصور الحرث والبذر قبل القيام بذلك، والقدرة على تحقيق هذا التصور باقامة تطابق بين التصور والتحقق . وهاتان القدرتان لاتنفصلان . والفاعل اما ان يكون ذا شعور ووعي واما ان لايكون .

وبعبارة اخرى ، ان الذهن ينكر مفهوم الفاعل الاعمى . ولا يصح اعتباري سبب حركات الحرث الا لانني اتصور العمل قبل انجازه ، فارسم مشروعه في ذهني ، ويكون هذا التصور سبب العمل لان العمل سبب ذاته اذا نظرنا اليه من حيث تجليه في ثوب الوعي ، واهاب الشعور . ان تصور العمل هو العمل ذاته ، العمل في حال القوة. ليكن (ت) التصور السابق للعمل (ع). في وسعي ان اقول ان (ت) سبب (ع) . ولكن هل لـ (ت) سبب ؟الحق ان في مكنتنا ان نتصور هنا حالين : فاما ان يبدو (ت) في الشعور بحسب تحديد غريب عن هذا الشعور ، كأن يبدو مثلاً تبع حركة دماغية معينة ، واذ ذاك يكون (ت) و (ع) كلاهما حادثاً لايستحق اسم العمل ؛ واما ان يكون الشعور ذاته هو سبب (ت) ، اي ان يكون فعلاً حقيقياً لانستطيع تعريفه ولا ادراكه ونقتصر على ان ندل عليه بـ (ش) لنظهر اتصافه حتماً بصفة الشعور . وعلى هذا يكون (ش) هو الفعل بالمعنى الصحيح ،ويكون(ت) تصور (ع) ، و (ع) تجسد (ت) الذي يحدده (ش) . غير اننا اذا حذفنا الآن واحداً من هذه العناصر الثلاثة تعذر التفكير في مفهوم العمل :فـ (ش)وحده،

بدون (ت) ولا (ع) لايكون سوى انبعاث لاشيء ، عن لاشيء . وان (ت) خلو من المعنى الا اذا انبثق عن (ش) وهيأ (ع) . لان الشعور لايتصور الا التصورات الناجمة عنه . واخيراً فان (ع) اذا لم يكن تجسيد تصور منبثق عن شعور غدا مجرد تغيير حركي ، وتبديل اعمى غير مفهوم. وبذا يتضح ان مفهوم الفاعل الحيوي او الفاعل الفيزيائي لايضمران أي معنى اذا اسبغنا على كلمة فاعل معناها الحقيقي . فهذا الفاعل الحيوي او الفيزيائي لايشبه (ش) لانه بالتعريف غير واع ولا شعوري ، ولا يشبه (ع) لان (ع) ليست عملاً ، بل تجسيد عمل ؛ وما الفاعل الحقيقي الا الفاعل **الواع** .

يبين مما تقدم ان العمل يفترض شرطين ضرورين هما : ان يكون الاصل المطلق للحركات التي بها تتكشف الفاعلية امام الملاحظ الخارجي من جهة ، وان يعي فاعليته الخاصة من جهة اخرى . بيد ان هذين الشرطين لايكفيان . فهناك اولاً خلاف حول العفوية ، اي قدرة العمل على ان يكون اصلا مطلقاً . فاذا جاز ان يكون الفاعل العفوي واعياً ، فهل ينتج عن ذلك ان صفتي العفوية والشعور تكفيان لتحديد الفاعل ؛ لننظر الى حادث (ح) يحدده سبب (س) ولنشر بـ (س) الى الفاعل الذي ينتج (ح) . ان مذهب التقيد الذي يعتمد علاقة السببية الطبيعية يعلن ان (س) سبب (ح) ولكنه يطلب ان يكون لـ (س) سبب آخر هو (س َ) و لـ (س َ) سبب هو (س ً) وهلم جرا من غير ان نقدر الوقوف عند (س ً) . وهذا المذهب يؤمن بأن علاقة الضرورة السببية التي تربط (س) بـ (ح) هي ذاتها تربط (س ً) بـ (س َ) ؛ وتربط (س َ) بـ (س) الخ . لنفرض الآن ان في الكون فاعلين لهما عفوية حقيقية : فمن الجائز ان نعتبر (ح) نتيجة السبب (س) ، ولكن من المحال ان نبحث وراء (س) عن سبب سابق لان جزء المقطع المرسوم بالنقاط في الشكل (١) يكف عندئذ عن ان يمثل شيئاً . ان تعريف العفوية ذاتها يوجب ذلك حتماً .



شكل (١)

بيد ان من الجائز ان نتصور هنا فرضيتين : فاما ان يعجز (س) عن احداث (ح) (او انه لا يقدر الا على احداث (ح) ، وذلك يؤول الى النتيجة ذاتها)؛ واما ان يقدر (س) على الاختيار بين (ح) و (حَ) و (حً) كما يظهر في الشكل (٢) .

شكل (٢)

ففي الفرضية الاولى يحدث (س) (ح) بالضرورة ، وينبو عن تحديد طبيعة لاتكون الا جزءاً منه ، ولكنه لايخلص من تحديد طبيعته الخاصة . وعندئذ نتساءل : كيف يقدر الشعور على الاحتفاظ بوظيفته ، وقد رأينا انه صفة لازبة لابد من اتصاف الفاعلية بها ؟ ان الشعور يصبح بالنسبة الى العفوية كالشعور بالنسبة الى الفاعلية الغريزية او الفاعلية الارتكاسية : انه يصبح مشاهداً يرمق جريان نتائج العفوية من غيران يسهم اسهاماً ناجعاً في ايجادها . انه — بعبارة اخرى — شعور ملحق ثانوي ، لايبرر وجوده مبرر . اجل ان (ح) يبقى نتيجة (س)، ولكنه لايكون عمل (س) ما دامت الفاعلية لاتصدر عن اصل الشعور . لذا نأخذ بالفرضية الثانية ، ونرى ان من الضروري تمييز **العفوية** عن **الحرية** . أما القول بأن الفاعل الحقيقي هو الفاعل الشعوري فانما يعني توحيد الحرية بالشعور .

★ ★ ★

من المتعذر اذن تصور العمل بدون فاعل . ولكن من المتعذر كذلك تصوره من غير نجوع . فالعمل هو دائماً احداث تغير وتبدل . وربما جاز الكلام على افعال لانجوع لها اذا تحدثنا عن الاخفاق : ولكن العمل الذي لايحقق ماتوخيت تحقيقه به انما يُعرّف عدم نجوعه بالاضافة الى النية التي تحدده . وبعبارة اخرى ، ان للعمل الفاشل نجوعاً من نوع آخر . فهو يغير الواقع

على نحو آخر، ولكنه لابد وان يغيره . اجل ان الشعور هو دائماً شعور بشيء . وليس في وسعنا الاعتراض بأن من الجائز ان يغير الفاعل نفسه لان الفاعل يتميز بالضرورة عمن (يقع عليه الفعل) . ولامناص من أن يبطّن الفاعل بفاعل ومفعول حتى يمكن ان يفعل في ذاته ، ويؤثر على نفسه . فيغدو استعمال كلمة فاعل مثار لبس وغموض . ولذا نقصر كلمة فاعل للدلالة على الاصل المطلق للفاعلية ونمنح الـ (انا)، لا الفاعل ، قدرة تحقيق هذا الازدواج .

هب كائنا (ك١) مؤلفاً من اجزاء كثيرة (آ١) ، (ب١) ، (ج١) ؛ نقول أن هذا الكائن محل فاعلية محايثة ، مقر فعل لازم ، اذا كان (آ١) يؤثر في (ب١) و(ج١) ؛ أو اذا كان (ب١) يؤثر في (آ١) و(ج١) أو اذا كان (ج١) يؤثر في (آ١) و(ب١) ، من غير ان يشف شيء من هذه الفاعلية الداخلية الى خارج (ك١) . أما اذا كان (ك١) يؤثر في كائن (ك٢) خارج عنه ، سواء وقع هذا هذا التأثير من حيث جملة (ك١) أو بجزء من اجزائه ، قلنا أن ثمة فاعلية متعدية ، فعلاً متعدياً . فاذا فرضنا الآن ان العالم يحتوي على كائنات (ك١) مغلقة على ذاتها تماماً ، بدون أن تتفاعل مع (ك٢) او (ك١) ... فهل يمكننا الكلام عندئذ على فاعلية خاصة بـ (ك١)؟ أن الجواب يستلزم الايضاح . فاما أن نتحدث عن الكل، واما ان نتحدث عن الاجزاء . فاذا تناول الامر (ك١) من حيث جملته ، كان من اللغو ان نتكلم على فاعلية خاصة بـ (ك١) . ذلك ان (ك١) لايعمل ، بل يكتفي بأن يكون نوعاً من ظرف تجري الاعمال في داخله، عمل (آ١) أو (ب١) أو (ج١). والحق أن قولنا : ان (ك١) يعمل لايعني سوى أن هذا الجزء أو ذاك يعمل داخل (ك١) . وهذا يدل على أن الجزء (آ١) هو الفاعل ، وان فاعليته تتجلى في تغيير (ب١) أو (ج١) . أما كلامنا عن عمل خاص بـ (ك١) فانما يدل على أنه يغير (ك٢) . وبذا نفهم بعمل جزء من (ك١) أنه يغير جزءاً آخر منه وحسب ؛ غير أن (ك٢) يقع خارج (ك١) ، كما أن

(ب١) يقع خارج (آ١) . وينجم عن ذلك ان العمل هو دائماً خروج من الذات، هو تغيير آخر غير الذات .

لنمعن النظر في هذا « الآخر » الذي يبدّله الفاعل ويغيره . ولنرجع أولاً الى مثل المهندس الذي يعمل حين يتصور فكرة جسر ، ويرسم تصميمه ، ويقوم بالحسابات الضرورية ، ويشرف على البناء . فقد كان هذا المهندس يملك مواده الاولى قبل ان يباشر التنفيذ ، وهو يوشك بعون العمال الذين يوجههم ، على تغيير هذه المواد ليضفي عليها الشكل المرموق . فاذا اعتبرنا المواد **معطى** ينبغي انجازه ، لزم أن نقول أن **شكلاً** سينطبق على هذا المعطى : وسينتج عن ذلك **عمل** أي نتاج تشكيل المعطى بفعل الفاعل . وبديهي أن عملاً بالنسبة الى فاعلية ما يمكن أن يغدو معطى بالنسبة الى فاعلية اخرى : الجسر عمل المهندس ، ولكنه معطى بالنسبة الى الطيّار المكلف بتدميره ليقطع مواصلات العدو . ومن الزائد أن نسهب في تبيان نسبية مفاهيم المعطى والشكل والعمل . فاذا نظرنا الى المهندس على أنه فاعل بناء الجسر ، فما هي نتيجة فاعليته ؟ ما هذا « الآخر » الذي يغيره فعل الفاعل ؟ ان جوابين يخطران في الذهن ، وكلاهما قيّم : الجواب الاول يخطر اول ما يخطر في الذهن العفوي فيرى أن « الآخر » هو المادة : هذه الاحجار المبعثرة التي كانت غير ذات شكل ثم أصبحت بعد بريها مصقولة تضد بعضها فوق بعض . فالفاعل يفرض على المادة تغيراً . ولكن الفكر المرهف لا يكتفي بهذا الجواب المبسّط ولا يرضى ان يكون المهندس قد ابتغى من فعله أن يسبغ على الاحجار شكلا آخر غير شكلها السابق ، تلبية لنزوة من نزواته . ولذا يبحث الجواب الثاني عن غاية العمل ويرى أن الجسر انما يُبنى **من أجل** تيسير الانتقال . أو جعله أسرع أو **من أجل** تجميل المنظر : فالسبب قد يكون اقتصادياً أو بديعياً ... ولكن لابد من سبب للجسر في أي حال من الاحوال . فاذا تم بناء الجسر أمكن التوفير في نقل البضائع ، أو استطاع السائح أن يعجب بنقاء خطوطه ورشاقته ؛ أو جاز أن نعزو اليه

خصائص اخرى . ولكن الفاعلية لم تكن — في هذا كله — تتوخى لذة تغيير المواد وتبديلها حبـاً في التغيير والتبديل وحسب ، بل ان فعل الفاعل يهدف دائماً الى غاية ، أو الى جملة غايات .

لنقف الآن أمام مفهوم الغاية . ولنحاول أن نحدد هذا المفهوم في ميدان التجربة اليومية أولاً . ان العمل لايجوز الا اذا استهدف غاية . بيد أن التطلع الى غاية يلزم باتخاذ الوسيلة ، والوسيلة غاية موقوتة . انني لا احقق غاية « كسب رزقي » الا اذا حققت كل يوم غاية هي « الذهاب الى المكتب » مثلاً . ولا بد لي من أجل تحقيقها من أن أعمد مثلاً الى امتطاء وسيلة نقل ، وهلم جرا ... وهذا الارتباط المتواصل بين الوسائل والغايات يملي على الفاعل وجوده . ولكن هل يمكن أن نهدف الى غاية قصوى ، غاية ليست بغاية ؟ فقد يكون لهذا المفهوم معنى اذا تناول الامر مشروعاً بذاته ، أي مشروعاً من المشاريع بغض النظر عما يصنع لأجله . ان بناء الاساس ، أو رصف الاحجار ، أو نضد اللبنات ، أو طلاء الجدران ، كل ذلك يؤلف غايات موقوتة ، أو (غايات — وسائل) بالاضافة الى الغاية القصوى نسبياً ، وهي : بناء المنزل . بيد أننا قلنا « الغاية القصوى نسبياً » لأن مجرد قرار تعسفي باعتبار هو الذي أسبغ على مثل هذه النتيجة لقب غاية قصوى ، أو غاية أخيرة . ان المنزل ذاته سيستخدم وسيلة لان ساكنيه سيقطنون فيه ، ويفيدون من شروط تساعدهم على الانصراف الى غايات أخرى . ومن اليسير أن نمضي في هذا الاستدلال . فما تكاد غاية أن تبلغ وتنال حتى تتحول الى (غاية ـ وسيلة) .

ان نتائج تحليل مفهوم الغاية تحليلاً مجرداً لاتطابق نتائج تحليله من الناحية النفسية . الغاية هي حقاً غاية قصوى بالنسبة الى الفاعل الملتزم في شروط وضع راهن مشخص . ومن شأن التحليل المجرد أن يقودنا في سبيل لانهاية لها ، سبيل لاتتمتع فيها أية مرحلة بمعناها الا بالنسبة الى المرحلة التالية . فتتسلسل الغايات على نحو أن تضفي كل غاية دلالتها على الغاية السابقة ، وتبقى غاية قصوى أخيرة واحدة

هي التي تضفي على سلسلة الوسائل سبب وجودها . بيد أن من الحق اما أن يكون في قدرتنا تعريف هذه الغاية الاخيرة ، وتحديدها ، واما أن تظل هذه الغاية بالنسبة الينا بمثابة نهاية لا معينة للـ « اتجاه نحو » . ولكن الفرضية الاولى مردودة لان الوصول الى نهاية يكافؤ زوال الفاعل ـ كفاعل ـ وموته : ذلك أنه عندما تتحقق الغاية الاخيرة يخمد العمل ولا يبقى مجال لفعل . بيد أن الانسان منخرط في صيرورة موصولة لا ينقذه منها سوى الموت ، ولذا فانه عاجز عن تمثل وجوده الخاص على أنه خلو من فاعلية متجددة دوماً ، ولا بد من أن يعمد الى المجاز أو الى الاسطورة ليصف حياة فوق الحياة الطبيعية ، حياة خارقة في عالم سكون أبدي . ومن هنا كانت الاسطورة في كل زمان وسيلة الاعراب عما لا يعرب عنه ، أي عما يتعذر تحديده . أما الفرضية الاخرى فهي مردودة ايضاً : كيف تقدر غاية لا معينة على تحديد معنى ثابت تلتزمه سلسلة الوسائل ؟ نعم ، انني اذا حرصت على تبرير سلوكي قلت ان أفعالي ، أو أفعالي الصالحة على الاقل ، انما تتوخى (الخير الاسمى) .

ولكن قولي يضمر الاعتراف بعدم تحديد هذه الغاية القصوى . وفي وسع التحليل النفسي ان يسوّغ ، على وجه أفضل ، اتصاف الغاية بانها « نهاية » : فالمهندس الذي يخط تصميم البناء لا يعي الا غايته المباشرة : ينبغي أن يكون طول هذا الجزء من التصميم خمسة سانتمترات ، لا أربعة ولا ستة ، بالنظر الى منزلة هذا الجزء من جملة التصميم ، وبالنظر ، من ثم ، الى البناء المنشود . فالمهندس يعرف ان للبناء غاية ، ويعرف أن من واجبه أن يرعى هذه الغاية حين يضع التصميم ، ولكنه لا يكترث الآن بتلك الغايات البعيدة . وعلى هذا النحو يبدو أن للفعل المعزول عن سائر الافعال التي يقوم بها الفعل ، والمعزول كذلك عن سائر الافعال التي يقوم بها الفاعل ، والمعزول كذلك عن افعال سائر الفاعلين الذين يسهمون في افعالي اسهاماً يقع في الحياة المشخصة ؛ ان له غاية ، وغاية واحدة ، وان كثرت الوسائل الموصلة الى بلوغها . بيد أن الغاية

التي اتخذها غرض افعالي لاتستطيع أن تضفي المعنى إلا على الوسائل التي تهيؤ لبلوغ تلك الغاية . وهذه الغاية عينها ليست بغاية أخيرة إلا من الناحية النفسية ، وبالاضافة الى عمل واحد ، وفعل واحد . ولاريب ان ذلك يكفي الانسان العادي في حياته اليومية ، ويتيح له ان يتخذ بعض الغايات ويعتبرها موقتاً غايات قصوى اخيرة . غير ان الاعراض عن تعمق الغاية القصوى انما هو اعراض عن الفلسفة ، واعراض عن الفهم .

فقد رأينا أن الفعل لايفهم الا بالنسبة الى غاية ، ولكننا لانستطيع ان نتصور مفهوم الغاية حسبما اتفق . ماهي طبيعة الغاية ؟ وماالذي يربطها بالفعل؟ لنجعل الفرضيات الجائزة . هب انني اود ان اشغل نهار عطلة ، وان علي أن اختار بين القيام برحلة صيد أو حضور مباراة رياضية او قراءة قصة . ولنفرض انني قررت تنفيذ مشروع الصيد . ماالذي فعلت معرفتي سوى انها التصقت بتصور، وحولته الى غاية ؟ ألا يفترض قراري أن تصوراً خطر في ذهني إما بصورة عفوية ، واما بنتيجة تحديد وتقيد ، ولكنني لست انا سببه بحال من الاحوال؟ نعم انني أسهمت بقسط من فاعليتي ، ولكنه قسط ضئيل لانه يقتصر على مجرد الالتصاق وحده . وبذا لااكون (انا) سوى سبب الالتصاق بالتصور، ولست عين التصور، ويكون عمل شعوري هو هو سواء قررت الصيد أو حضور المباراة أو القراءة . اما الذي يتغير عندئذ فانما هو المضمون وحده ، وهذا المضمون لايتعلق بي . ولكن أين الفى سبب الالتصاق ؟ هناك فرضية أولى ترى أن التمثل ذاته قادر على ان يتحول الى غاية . فاذا رغبت في الصيد ، فما ذلك الا لان لتصور «الصيد» سلطان جاذبية لايتمتع بمثله اللعب «أو القراءة» ، أو أن جاذبية «الصيد» اعظم وأقوى . وعلى هذا النحو «يجذب» التصور العمل كما يجذب «المحرك الاول» لدى (ارسطو) العالم . — غير ان هذه الفرضية مردودة لانها تمحو الفعل بتحويله الى ظاهر فعل : ان الغاية تحدد الفعل بتحديد لاينحل الى التحديد الطبيعي ، ولكنه على الرغم من ذلك تحديد قاهر . وان التحديد

الغائي قد يتكشف ، آخر المطاف ، عن تحديد لاهوتي ، ولكنه يفكك العمل حين يبدّل ملكيته الاصيلة وينقلها فيعزو الى الغاية وظيفة أن تكون اصلاً مطلقاً للعمل ، ان تكون **سبباً بالذات** . فيفقد مفهوم العمل معناه ، ويتهدد الغموض مفهوم الغاية مادامت كل غاية هي بالضرورة غاية عمل .

وثمة فرضية اخرى تتميز بحرص على تماس التجربة النفسية ، وهي تعتمد مفهوم الميل : ان تصور نهار صيد في الذهن يجعلني ادرك صورة طائفة من الفاعليات التي يمكن ان تلبي نداء جملة ميول او نزعات اشعر الآن بانها قاهرة مسيطرة ، فاستجيب لها واتخذ القرار وفقها . وعلى هذا لايكون التصور هو الغاية الاخيرة ولا نقطة اصل الفعل . بل يرجع اصل الفعل الى الميل ذاته ، وبالميل ذاته احوّل التصور الى غاية . — غير ان هذه الفرضية تجعل الفعل الانساني اشد استغلاقاً على الفهم ، اذ يفقد ينبوع الفعل في ضباب ماتحت الشعور حيث تولد الميول ، وتترجم ولادتها دون ريب احوال الجسد . ولذا فاننا لانتكلم على ينبوع فعل الا بالاسم وحسب . وان كل حال من احوال الجسد حلقة في سلسلة التقيد السببي ، وهي ذاتها نتيجة سبب يجانسها . ولذا يتعذر ان نلفى الاصل الا في منطلق السلسلة . وقد ألمعنا الى ان مفهوم العمل يغدو ، في هذه الشروط ، كلمة لاتدل الا على ظاهر الفعل . وليس هذا بمستغرب مادام من المتعذر ان نفهم فكرة ينبوع فاعل الا اذا عرّفنا الفاعل الانساني . ولذا لا تكون الغاية غاية الا بالاسم اذا لم تدل على نهاية فعل احققه بالرغم مني .

لهاتين الفرضيتين اساس مشترك خاطيء . انهما تفترضان تباين العمل ، أي انقطاع الحبل الذي يشد الفعل اذ ننظر اليه باعتبار الفاعل الى النهاية التي ينتهي اليها الفعل . ولئن كان من المحال ان نقبل انبثاق الفاعلية من فاعل محض ، وصدوره عن فاعلية تضيع في اللانهاية او في العدم ، فان من الواجب ان نعترف أيضاً بان لامندوحة من ان تنعكس الفاعلية وتتحول الى غاية . غير ان التجانس بين الفاعل وبين الغاية ، تجانس الفعل والنتاج ، يقتضي ألا يكونا

سوى وجهين مختلفين لواقع واحد ، وان تكون الغاية هي ذات الفعل والنتاج من حيث ترجمته الى تصور وتمثيل ، وان يكون الفعل هو ذات الغاية من حيث انها تدرك نتاجها .

غير أن ثمة صعوبة جديدة : كيف تستهدف فاعلية اصيلة غايةً بدون أن تظل هذه الغاية ثابتة لاتتغير ؟ انني لا أستطيع أن أقول عن الفاعلية الاشيئاً واحداً : انها فاعلية . ومن المتعذر أن أعزو اليها أي تحديد . ولكن نتاج تحول فاعلية لامعينة سيكون بلا ريب هو أيضاً غير معين . انني لا أتصور الحياة الانسانية الا على أنها سعي الى غايات كثيرة مختلفة من الناحية الكيفية . لكل غاية مضمون ، ما دامت الغاية نتاج عمل وفعل . فاذا أطلقنا اسم شكل الغاية على مابه تكون نتاج فعل ، وأطلقنا اسم المضمون على ما يحقق نوعية غاية معينة بالاضافة الى سائرالغايات ، تعذر عليّ ادراك ارتباط الشكل بالمضمون ، والصورة بالفحوى . فاما أن تبدع الفاعلية المضمون كماتبدع الشكل ، واما أن يُستمد الموضوع من خارج . ففي الحال الاولى لانرى كيف يذهب الفاعل ليفتش عن المضمون ؛ وفي الحال الاخرى يوشك المضمون أن يصير السبب الحقيقي للفعل .

وقد فطن (كانت) الى هذه الصعوبة وسعى الى حلها واعتبر ان الحرية هي مابدونه يفقد القانون الاخلاقي دلالته كلها . ووجد أن القانون الاخلاقي فعل العقل ؛ واراد اجتناب مسألة التباين المحتوم الناجمة من اعتبار نزعات الحساسية أصل العمل ، فذهب الى أن الغاية الحقيقية تصدر عن العقل العملي ذاته وان الفعل الاخلاقي يعني عندئذ الفعل بوجه الاطلاق ، الفعل بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، لان الارادة لا تبقى ارادة فاعلة اذا اتبعت الحساسية وانقادت لها . غير أن الانبثاق عن العقل العملي انما هو صدور عن شكل العقل أو صورته . فاذا قيل للفاعل : ستعمل عملا جيداً اذا اقتصرت في تحديد عملك على شكل عقلك وحسب ، كان من العسير عليه ان يعرف أي سلوك يسلك في الحياة

المشخصة . ومن هنا عمد (كانت) الى تبسيط المهمة فرسم قواعد تتميز بسهولة عملية أعظم. وليس بخاف ان كتاب «الاسس الميتافيزيائية للاخلاق» يحدد ثلاث قواعد اساسية [١] هي قاعدة الكلية او التعميم ونصها : « اعمل كما لو كنت تريد ان يصبح مبدأ عملك قانوناً كلياً للطبيعة » . فهذه القاعدة توضح الفاعلية العقلية التي تدرك الخاص عبر العام وترى ان العقل هو عقل كلي وان معنى كلمة «طبيعة» يدل على الخضوع للقانون. والقاعدة الثانية هي قاعدة الغائية، غائية الشخص، وتنص على مايلي : « اعمل دائماً على نحو تعتبر به الشخص الانساني في نفسك وفي الآخرين غاية لا واسطة » . وهذه الغاية ترجع العمل الى واجب احترام هذه الفاعلية العقلية التي تؤلف جوهر الشخص ، كل شخص . اما القاعدة الاخيرة فانها قاعدة «الحرية» أو قاعدة استقلال الارادة استقلالاً ذاتياً ، وهي توصي بان «اعمل دائماً على نحو يمكن به ان تعتبر نفسك بالوقت ذاته مشرّعاً ومنفّذاً في جمهورية الاشخاص الاحرار العقلاء» . وبعبارة اخرى ، ان هذه القاعدة توجب اتباع العقل ، لا العاطفة ، وتفرض التقيد بتحديد الارادة المحضة ، لا تحديد الرغبة ، وهي تأمر بتنقية العقل وتطهيره من كل ماليس بعقل .

غير ان هذه القواعد الثلاث تضمر نظرية واحدة : العقل فعل ، ولابد من ان ينقلب غاية . وقد انتقدها الباحثون واوضحوا انها لا تحدّد سوى واجب فارغ ، ورأوا ان الغاية التي يتطلع اليها الفاعل لا تبدو له الا اطاراً جد غريب عن التجربة ، حتى ان المرء يقصر عن التوفيق بينهما ، فيغدو الفعل الذي يمنح الغاية لذاته فعلا فارغا ، يغدو هيكل عمل ، لا عملا حقيقيا . والواقع ان هذه القواعد تقصر عن ملء الهوة التي تفصل الشكل **القبلي** للعقل عن العالم الحسي الراهن. اضف الى ذلك ان «كانت» قد اضطر الى اللجوء الى موضوعات اخرى

---

(١) انظر كتابنا المذاهب الاخلاقية . الجزء الاول ، ص ٣٥٦ ومابعد

لتبرير الاتفاق الضروري بين العمل الحر من جهة، وبين وقائع عالم الحس الذي ينتمي اليه الفاعل، ويعيش فيه من جهة اخرى: فقد ساقه العجز عن فهم كيف يمكن ان ينتج عمل حر نتيجة في عالم فيزيائي يباينه، ساقه ذلك الى قبول ان ثمة الهاً عادلاً قادراً يسهر بالثواب وبالعقاب على اعادة التوازن بين نية الفاعل وبين نتائج عمله الفيزيائية، ولكن من المحال ان يتحقق هذا التوازن في الحياة الارضية بسبب انفصام عالم الحس عن عالم العقل، والعالم العقلي وحده محل الاعمال الحرة، ولكن لجوء (كانت) الى جعل مبدأ الاتفاق مبدأ متعالياً انما يضمر اعترافه بالصعوبة التي اعترضته عند تبرير نجوع الفاعل.

★★★

لنهمل اذن هذه الفرضيات جميعاً. ولنعد الى التجربة المشخصة. المهندس العمراني يعمل فيرسم مخطط حي من مدينة، نزولاً عند تعاليم البلدية. انه يفكر ويحسب ويدرس مشروعه. وان عمله يستهدف غايات كثيرة: انه يعمل لكي يكسب رزقه، ويعيل اسرته. ولكن ثبات هذه الغاية انما يتجلى على اعتبارها واحدة مهما كان العمل الذي يقوم به، فهي اذن ما تنزع اليه فاعليته هذه، بصرف النظر عن اختصاصه. ومثله يعمل القاضي، والعامل، والموظف... لكسب رزقهم وقضاء حاجاتهم الفردية وحاجات اسرهم. لننظر الآن الى فاعلية المهندس من حيث اختصاصه. ان لها غاية اخرى هي بناء حي جديد في المدينة. ومن الجلي، في الحالين، ان صنع المشروع يكتسب معناه من **بعض تحديد صادر عن شعور الآخر**: ففي الحال الاولى، يؤثر عمله، من حيث انه عمل، في وجود اسرته. وفي الحال الثانية يتطلع عمله، من حيث انه عمل مهندس عمراني، الى خلق بعض شروط وجود لمن سيقطن في هذا الحي، شروط سكن ورفاه سيحققها مشروعه. وهذا المشروع قد يبدو، بوجه آخر من الاعتبار،

انه صنع لأجل البلدية الحريصة على تحسين ظروف معيشة رعاياها ، او من اجل اعادة انتخاب المجلس البلدي في الدورة القادمة .

وبقول وجيز ، مهما كانت الغاية التي يراد عزوها الى الفعل ، فان من الواجب تعريفها ، آخر الامر ، بأنها تحديد شخص الآخر . ولعل في وسع هذا التعريف ان يساعدنا على حل الصعوبة السابقة : فكل غاية لم تكن تلقى معناها الا بالرجوع الى غاية اخرى ابعد ، وتصبح عندئذ وسيلة بالاضافة اليها . حتى ان الغاية القصوى او الاخيرة كانت دائماً تظهر بانها غير محددة. ولكن مهندسنا لا يعي ابداً سوى غاية مباشرة الى حد كبير او صغير : رسم هذا الشكل او ذاك في تصميمه ، وان دلالة عمله تصدر عن غاية أبعد : تحقيق حي صحي ملائم. وعلى هذا يتطلع فعله بالتدريج من غاية الى غاية حتى يبلغ غاية اخيرة هي : حياة صحية مريحة لمواطنيه، وهذه الغاية الاخيرة تضفي على الغايات السابقة معناها. وعلى هذا يبدو ان تغيير الشخص الانساني وحده هو الذي يمثل الغاية الاخيرة لفاعلية الفاعل .

فاذا ترتب علينا اذن ان نصف الفاعل بانه ينبوع فاعلية ، وان نصف الفعل بانه لا يفهم الا بالاضافة الى الغاية المرموقة ، فان من الواجب ان نعنى الآن بفكرة شخص الآخر ، أي شخص فاعل آخر . والحق ان تقصي تحليل العمل الانساني يلزمنا بتمييز فاعلين : (الفاعل ـ الاصل) للفعل ، او **الفاعل المبدع** ؛ ثم الفاعل الذي يلقى التحديد ، او (**الفاعل ـ الآخذ**). فمن الثابت اولا ان الفعل لا ينتهي في المادة ، وان تغيير المادة ، من ثم ، ليس ، كما ألمعنا ، سوى وسيلة تتطلع الى تحديد شخص : غير انني لا استطيع ان افهم الشخص الا على اعتباره كائناً مستقلاً استقلالاً ذاتياً ، كائناً هو عينه ينبوع فاعلية ونشاط . ان الموضوع المادي شيء ، أي كائن عاطل عاجز عن ان يعمل بذاته ، بل انه يصلح مناسبة او حاملاً او اداة لعملي وفعلي . وانني لا اعمل من اجله ابداً ؛ ولا يمكن ان يكون الشيء غاية أي عمل من اعمالي . وعلى العكس ، يتعذر اعتبار الكائن

شخصاً الا اذا تصورته ينبوع فاعلية بالقوة او بالفعل .

فاذا كان الفعل ، كل فعل ، علاقة (الشخص – الفاعل) بـ (الشخص – المنفعل) ، وكان هذان الشخصان يتفقان في اتصافهما بصفة واحدة هي انهما ينبوع فاعلية ، فانما يتميزان من حيث ان احدهما يفعل والآخر ينفعل . وقد اطلقنا على الشخص الثاني اسم (الشخص – المنفعل) تارة ، واسم (الشخص – الآخذ) تارة اخرى . والحق ان الامر يتناول صفة الأخذ باكثر مما يتناول معنى السلبية . فالشعور ، شعور الآخر ، سلبي من حيث تأثير التغير الذي يفرضه عملي على المادة . وهذا الشعور ، شعور الآخر ، آخذ من حيث انه يلقى العمل الذي اردته . مثال ذلك : ان الشعور سلبي بالنسبة الى موجات الصوت التي تنطلق عند عزف الجوقة ، وهو آخذ عندما يتأثر بالجو الذي ابدعه الملحن الموسيقار . ولا ريب في ان السلبية المحضة حد أقصى ، وفكرة نهائية . وقد وجد (لوسين) ان سلبية الشعور « فوق عطالة المادة » ، والمادة « تمتنع على كل تأثر لانها تجري بصورة مستقلة عن اي شعور »[1] . ولسنا ننكر ان من الجائز تمييز قدرة آخذة تعلو على الفاعلية ذاتها ، وهي القدرة الآخذة التي يلقى بها المرء الوحي من ينبوع متعال ، فيأخذ المؤمن الرحمة ، ويستلهم العالم الفكرة ، ويسحر الفنان بالاصالة ، فتخصب هذه القدرة الآخذة فاعلية المؤمن والعالم والفنان ... غير اننا لا نعنى في دراستنا الا بجانب واحد من جوانب صلة (السلبية – بالقدرة الآخذة) : ذلك ان المرء السلبي ، او الذي يجنح الى السلبية المحضة ، هو الذي يعجز عن القيام بأية فاعلية . وكأن فعله يموت من غير ان يدع اثراً من الآثار . أما الفاعل الآخذ فانه يتغير بتأثير الفعل الذي يلقاه ، ويتميز بأنه مستعد الاستعداد كله الى العمل من ناحيته ، وحين يأتي دوره . وعلى هذا فان القدرة الآخذة ان لم تكن بذاتها فعلاً ، فهي على الاقل قبول استعداد سيجعل من المنفعل فاعلاً

---

(١) لوسين : عائق وقيمة ص ٢٦٥ ، ٢٦٨ .

جديداً . لنتخيل انساناً كريماً يريد خير امرأة هجرها بعلها واضطرتها مواهبها المحدودة الى القيام باعمال شاقة لتكسب رزقها ورزق اطفالها وتضطلع بالحفاظ على صحتهم وتأمين دراستهم حتى تتيح لهم مستقبلاً أفضل. ان هذا الكريم يسعى ليحصل لها على عمل ويسهر على تربية اولادها . واذ ذاك تكون المرأة بالنسبة الى الفاعل المبدع في موقف الآخذ: ان شعورها يلقى التحديد الصادر عن الفاعل. هب ان الفاعل يعرض عن عونها . انها تستطيع بلا ريب ان تعيش وتحيا ، ولكنها تعيش وتحيا على نحو آخر . فلو انها تخلت من اعباء تربية ابنائها لكان في مكنتها ان تخصص وقتاً اطول لاعمال تضمن لها ايراداً أوفى . ولذا فان المرأة ستنطلق من هذا التحديد الذي تلقاه من الفاعل المبدع ، وتكون ، بالاضافة الى ابنائها ، فاعلاً مبدعاً كالفاعل المبدع الذي كان يمثله شخص آخر بالنسبة اليها . فثمة اذن تغير جائز هو ان الشعور الآخذ اضحى شعوراً مبدعاً وحسب ، بل انه يغدو هذا الشعور المبدع حينما تقوم مؤالفة تامة بين الفعل المبدع والفعل الآخذ . ان شخص الآخر هو ما صنعت (أنا) منه . اما عمل الآخر فهو ما يتم بحسب ما هو . **ان الشخص الآخر ليس بمبدع الا بحسب عين الطبيعة التي اضفيتها عليه مؤقتاً** . وان القدرة الآخذة هي قدرة الشعور على ان يلقى طبيعة تستطيع فاعليته الخاصة أن تسيّرها . وعلى هذا فاننا اذا حذفنا الفاعل المبدع ، أو حذفنا الفاعل الآخذ ، تبدد مفهوم الغاية . والغاية ليست معنى الا بالفاعل المبدع ما دامت هي غايته ، وهي تصدر عن فاعليته. والغاية ليست ذات معنى كذلك الا بالفاعل الآخذ ، ما دامت هي الاستعداد الذي يلقاه هذا الآخذ. وانما يتحقق زواج الفاعلية المبدعة مع الفاعلية الآخذة في ذات الغاية. ومن الجائز ان نطلق على هذه الصفة التي لولاها لما كانت الغاية سوى كلمة فارغة ، نطلق اسم « التباس قيمة الغاية » .

❀ ❀ ❀

لقد ارغمتنا ضرورة التحليل وحدها على ان نعتبر الفاعل المبدع والفاعل الآخذ متمايزين . والواقع ان كل شخص هو دائماً مبدع وآخذ . وكل شخص — باعتبار — هو آخذ بالنسبة الى ذاته . فالفاعل الذي اضطلع بمهمة عون الآخر ، واستطاع ان يسلك سلوك المحسن ، يطيع طبيعته ، وينجب فاعلية في معطى وجده في ذاته . اما هذه الطبيعة ، او هذا المعطى ، فقد صنعها والداه ، ومربوه ، وسائر الاشخاص الذين اتصل بهم ابان وجوده ، وهما كذلك نتيجة ماصنع هو من نفسه . ذلك ان الفاعل الذي اسميناه مبدعاً لاينطلق من العدم ، لاينطلق من لاشيء . بل ان تحليلنا السابق قد أبان ان الفاعل نقطة ـ أصل الفعل . ونحن الآن نسعى الى اعادة دمجه في الحياة المشخصة فندرك ان فاعليته ، وهي جزء من وجود شخص حي ، انما هي ذاتها معطاة لذاتها ، مادامت « تتوضع » في العالم .

لنقف لحظة امام فكرة « الوضع » . ان لمفهوم الوضع اصلا مكانياً يسهل فهمه واستجلاؤه . فالمكان انما يُعطى لفكرنا على انه منظومة علاقات ، وان « وضع شيء من الاشياء في هذا المكان ليس سوى جملة تحديدات تضفي عليه من حيث المحل الخاص الذي يشغله . ان وضع الفندق فوق رابية يضفي عليه قيمة سياحية . فلو شيد البناء ذاته في مكان آخر لفقد هذه الصفة المميزة ، بل لارتدى ثوب صفة اخرى . فلا بد من ان تتحلى نقاط المكان المختلفة بصفات معينة حتى نتمكن من الكلام على وضع شيء من الاشياء بالاضافة اليها . ينبغي اذن ان تتمتع الامكنة التي تكتنف الفندق بصفات خاصة مميزة ، فتؤلف بجملتها سحنة معينة تبع حزمة علاقاتها بسائر الامكنة ، وبذا يتمتع هذا البناء بالمنظر الخاص به . اما مفهوم الوضع في مكان فارغ اطلاقاً ، متجانس اطلاقاً ، فانه يفقد دلالته ويخسر معناه . وتتسق مع هذه الدلالة الهندسية دلالة مماثلة اذ يقال مثلا ان لشخص من الاشخاص « وضعاً ممتازاً » ، او انه « يشغل منزلة رفيعة في المدينة » ، وانه « احد وجوهها » . فهذه الدلالة الاخيرة تنم عن انه يسيطر

على اقرانه بما يتمتع من مال أو نفوذ. ان له اذن « منزلة » او « وضعاً » بالاضافة الى افراد آخرين . وهذه المنزلة او الوضع تتبع تسلسل الرتبة في الوظائف او تسلسل الامكانات المادية ، او التفوق المالي ، واذ ذاك يرتدي مفهوم « الوضع » معنى جديداً من حيث اعتبار « القيمة » . فالافراد يتمايزون بحسب قيمهم الخاصة . ولكل منهم فردية يكتسبها بنتيجة وضعه في منظومة صلات التسلسل والترتيب ؛ اما في مثال الفندق فان الفردية تتبع « الوضع » في المكان بالاضافة الى علاقات تبادل متماسك .

عرفنا معنى « الوضع » في المكان ، ومعنى « الوضع » في سلّم القيم ، ولكن ثمة معنى ثالثاً يتميز عن المعنيين بانه يشملهما ويؤلف اساسهما ، ومن ثم ، يتجاوزهما . هذا المعنى الثالث هو معنى « وضع » الشخص . لنفرض اننا نمعن النظر في مجتمع عقول ، في مرحلة نعتبرها مرحلة ثابتة عبر التطور الجمعي. فنحن نسمي « الوضع الروحي » لشخص من الاشخاص جملة تحديدات فاعليته الآخذة . ولذا فان هذا الوضع الروحي يتبع ، في كل لحظة من صيرورته ، الفاعلية المبدعة للآخر ، شريطة ان تهدف هذه الفاعلية المبدعة الى الفاعلية الآخذة لدى شخصنا ؛ كما ان الوضع الروحي يتبع ، من جهة اخرى ، فاعلية الشخص الخاصة المبدعة ، مادام هذا الشخص في كل لحظة هو ايضاً فاعل يحدد ذاته . مثال ذلك : اذا وجدتني منخرطاً في سلسلة حوادث توجب علي ان انحاز ، في وقت من الاوقات ، الى اتخاذ قرار ما ، كأن امنح صوتي الى حزب سياسي ، فانما اعرّف انا ذاتي تماماً قبل لحظة اعتناقي موقف الفاعل المبدع ، اعرّف ذاتي بطائفة تحديدات تلقاها (انا) ي من فاعلية الآخر ومن فاعليتي الخاصة : ان لي ثقافة معينة ، ولدي معلومات معينة ، وعواطف معينة ، شاء ان يجليني بها والداي واصدقائي ولذاتي وخصومي . . . الخ . ففرديتي اذن هي محل التقاء هذه التحديدات جميعاً ، ومنها كلها سانطلق الى العمل . وعلى هذا النحو يصدر « وضعي » في آن واحد عن اتساق فاعليات انا نتيجتها : ويكفي ، في عالم الضمائر التي تكتنفني ، ان

يغير واحد من الناس موقفه حيالي ، حتى يتغير فجأة وضعي .

كيف يتخذ الشخص ، وهو ذو وضع كما اسلفنا ، قراراته الارادية ؟ ان الوضع هو نقطة الانطلاق ، نقطة الانطلاق بالنسبة الى عمل معطى ، ونقطة الانطلاق بالنسبة الى مصير الكائن بأسره . ان احداً غيري لا يعرف هذا الوضع ، وضعي ؛ وان احدا سواي لا يستطيع ان يشغله عوضاً عني . وبذا يتحدد معنى استقلال ارادة الفاعل استقلالا ذاتياً : فالفاعل هو ينبوع افعال تنبثق عن شخص صُنع ولا يزال يصنع باستمرار . وان استقلاله الذاتي لا ينفي ان يكون في الواقع الاصل الاول لاعماله بل انه يمثل في القدرة على تحويل الآخذ الى فاعل . اجل ان الآلة المتحركة تتحرك بحسب بنيتها ، وان الشخص يعمل تبعاً لما يكون عليه لحظة العمل . غير ان الآلة تلقى بنيتها وحركتها من خارج ، بينما يسهم الشخص في تشكل ذاته الخاصة ، ويحدد حركته الخاصة .

ان الغاية التي يتطلع اليها الاخر تضفي عليّ طبيعة معينة ، هي طبيعة تعيد الحياة طرحها على بساط البحث بين كل مد وجزر ، ومن شأن الآخذ ان يلتقط الغاية التي يريدها الآخر ، ولكنه يضيف اليها تحديدات صادرة عن فاعليته الخاصة . يتضح ذلك اذا عنينا الان بالاشارة الى ناحية كنا تحاشينا الكلام عليها من قبل ابتغاء تيسير البحث . ان العازف على البيان الذي لم يبلغ بعد منزلة البراعة التامة يتطلع الى غاية هي الوصول الى عزف قطعة موسيقية عزفاً بارعاً ناجحاً : فهو يقوم بتمارين كثيرة لتتحلى اصابعه بالمرونة المنشودة فينتقل تدريجياً من حال الى حال ، ومن مرحلة الى اخرى ، حتى ينتهي بامتلاك « قطعته » الموسيقية وربما عزفها عن ظهر قلب وفي اي وقت ، وصار في وسعه تنويع سبل التعبير عنها كما يشاء . ان العازف يتصرف تصرف الفاعل من حيث انه هو الاصل المطلق لفعله . ولكن ماهو سياق افعاله ؟ ان للعمل الواحد ثلاث نتائج هي : اولا تغير المادة المستقى من فاعلية العازف : ان لمسات البيان ، والمطارق على الحبال ، تتحرك كلها ، فتهتز الحبال ، وتنتشر الامواج في المكان ، وتتأثر

طبلات الآذان ؛ وتلك هي تغيرات المادة الفيزيائية . غير ان شعور الاخر ، وهو سلبي بالاضافة الى المادة ، يصبح مباشرة شعوراً آخذاً . ولذا فان للفاعلية سياقاً اخر : انها تحدد تغير شخص الاخر ، فيزعجه تكرار النمرين ، اوتطربه موسيقى اللحن البارع . وبالاضافة الى هاتين النتيجتين اللتين حللناهما قبلا ، توجد نتيجة ثالثة هي تغير شخص الفاعل . ذلك ان العازف لايظل ، بعد كل تكرار ، على ما كان عليه من قبل . وان عضلاته تشتغل بالتكرار ، وتمرن ، وتستجيب اذنه للايقاع ، ويتجلى في ذهنه فهم افضل لسبب بعض الاتساقات . وبعبارة اخرى ، يصبح الفاعل آخذاً بالنسبة الى فاعليته الخاصة . ويدخل ، على هذا النحو ، وعن طريق فاعليته ، في علاقة مع جملة اشخاص ، بينهم يوجد شخصه . فهؤلاء الاشخاص جميعاً ، وهو في عدادهم ، يلقون تغييراً . وينجم عن ذلك ان من الواجب تمييز التغيير الذي يحدثه الفاعل في ذاته عن التغيير الذي يحدثه في الآخر . اننا نلقى هنا من جديد « التباس القيمة » الذي المعنا اليه : ان التمرين الاول يغير العازف ، ولكن العازف الذي تغير سيصبح ، في تمرين ثان ، عازفاً مغيراً ، فيخلق على هذا النحو عازفاً متغيراً يتحول ، من ثم ، الى عازف يبعث التغير من جديد ، وهلم جراً ، الى ان يبلغ العازف درجة الكمال في العزف ، اللهم الا اذا كانت هذه الدرجة مثلا اعلى يأبق دائما ويفر باستمرار . فكل حال من احوال الشخص هي نتاج عمل سابق ، ولكنها ستحدد نتاجاً جديداً بتحولها من الحال الى العمل ، وهكذا دواليك . ان المحمول يصير موضوعا ، وينتج محمولا آخر ، وهذا المحمول الاخر سيجعل ذاته موضوعا جديدا الى ان يقوم تشابه كامل وتماثل مع الغاية المنشودة . وبذا يمكننا ان نلخص مراحل العمل وسياقه على الوجه الاتي :

ان الغاية غرض ، غرض العمل ، وهي تقوم حيال الشعور قيام الفكرة حيال الشعور العارف . ولكن بلوغ غاية من الغايات انما يعني انها تتحول الى فاعل ، أي الى قانون عمل بدل من ان تظل مجرد نتاج . ذاك هو حادث التشابه أو التماثل مع الغاية . وعلى هذا لا يكون الفاعل ازاء الشخص كالمتعهد ازاء

البناء الذي يتعهد بتشييده : انه لا يظل خارجياً بالنسبة الى عمله ، بل انه يتغير بالعمل ويؤلف مع ذاته كرة ثلج تخصب ذاتها بذاتها . ومن النافل ان نكثر الامثلة الدالة على هذا الاخصاب الذاتي : فكل تدريب علمي او فني او « تقني » يخضع لهذا القانون . ولما كانت قدرة الأخذ بالاضافة الى فاعلية الآخر ، وقدرة أخذ الآخر بالاضافة الى فاعليتي ، تؤلفان مبادىء الارتباط بين الاشخاص ، وكان هذا الارتباط يعرب عن مجتمع الضمائر ، جاز لنا تعريف كل شخص بأنه يؤلف مجتمعاً مع ذاته . بل ان في وسعنا ان نحدّد جوهر الشخص بالاستعانة بصفات اربع هي :

لنلاحظ اولاً ان الشعور النفسي لايحتم وجود شخص بالضرورة. فللحيوان شعور نفسي قد يتجلى احياناً في اهاب الشعور بالـ (انا) . ولكننا على الرغم من ذلك لا نعتبر الحيوان شخصاً . ونلقى مثل هذا الموقف ، على وجه أعسر ، حيال الطفل والمجنون . اذ يصعب ان نحرمهما من معنى الشخصية ، كما يصعب ان نعزوها اليهما . ومن الثابت ان القدرة على التمييز ، أو الحس السليم ، شرط أول لا غنى عنه حتى يقال عن امرىء انه شخص . ان موقفي ازاء المختل يختلف عنه ازاء الانسان العاقل السوي . فاذا قال (زيد) ان « الطقس جميل اليوم » خطر في ذهني معنى « ان السيد (زيد) يقول ان الطقس جميل » ولكنني ان كنت ارتاب في سلامة عقل (زيد) ، اعتبر حكمه معطى جاهزاً يدل على حالته العقلية . اما اذا كان (زيد) انساناً سوياً فاني اسمع قوله فافكر بصورة عفوية بان الطقس جميل ، اي انني اعتنق رأيه ، واكرر في ذهني حكمه ، واسترجع عملية الحكم التي قام بها ، بدل ان اعتبر حكمه مجرد شيء وحسب . ولا شأن هنا لصدق الحكم أو كذبه : فالانسان قد يخدع ويضل ، ولكنه لايفقد من جراء ذلك اتصافه بالقدرة على الحس السليم . ولو فرضنا جدلاً ان مجنوناً اصاب حقيقة أصيلة من باب الاتفاق ، فانه يظل في نظري مخبولاً .

وبتعبير آخر : اننا نسلخ عن الفرد صفته الشخصية حين ننظر اليه نظرة تود

ان تضفي عليه حلة موضوعية من الناحية النفسية . اما اذا نظرنا اليه من حيث انه شخص فان نظرتنا تضمر اعتباره مزوداً بقدرة على القيام باعمال ارادية متصلة بوحدة دلالة : ان لسلوك الشخص دائماً معنى . وعلى هذا فان الكون النفسي شيء ، والكون الشخصي شيء آخر .

غير ان الحس السليم شرط ضروري ، وليس وحده بالشرط الكافي. أجل ان للطفل حساً سليماً من حيث نموه العقلي ، ومن الجائز ان نعزو اليه حياة نفسية ، وشعوراً بالذات ؛ ولكنه ليس شخصاً . بل انه يكتسب معنى الشخصية عندما يصبح بالغاً . وهذا البلوغ بلوغ معنوي واخلاقي ، قد لا يطابق بالضرورة حال البلوغ الحقوقي . فليس للطفل شخصية ، ولا يبلغ درجة البلوغ المعنوي مابقي لا يريد إلا مايريد والداه أو مربوه ، وما دامت أفكاره لا تخرج عن الافكار التي يفرضها الوسط عليه عن عمد او غير عمد . ان المرء يغدو شخصاً عندما تمايز اصالته الخاصة ، ويتجلى نفوذها الى افكاره كلها ، وعواطفه كلها ، وفعاله كلها .

اما الشرط الثالث فهو سيطرة الروح على الجسد . فعلى الانسان ألا يقدر على امتلاك زمام جسده وحسب ، بل ان يريد ذلك وان «يعيش عمره» ، ويحيا حياته من حيث انه هو السيد . اما من يستسلم الى شعوره بجسده ، ويتوحد بهذا الشعور ، فان يكون شخصاً . بل ان شخصيته تصبح ظاهراً وحسب ، والفاعل الحقيقي عندئذ هو الجسد . لم يكن العبد في الماضي شخصاً لانه لايملك امر جسده ، ولم يكن في وسعه ان يعمل مايريد . ولم يكن قتل العبد جرماً لان قتله كقتل حيوان أو ابادة شيء وان كان شيئاً حياً . وغاية مافي الامر ان العبد يُستخدم ولا يقدر الا ان يطيع ، ولئن كانت الطاعة تفترض الارادة ، فانما ارادة العبد ارادة سيده . ومن المعلوم ان المرأة في كل مكان قد اضطرت الى النضال والكفاح لتتحرر وتنال منزلة الشخص ، وتخرج عن انها شيء أو متاع.

اما الشرط الرابع فانه يظهر — اخيراً — عند تخليص مفهوم الشخص من

بعض الاعتبارات الميتافيزيائية او النفسية التي اريد خلطه بها . فقد حاول فريق من الباحثين توحيد معنى الشخص بمعنى الروح أو الجوهر ، على اعتبار أن الروح أو الجوهر شيء واقعي ، وان احوال الشعور جميعاً ليست سوى اعراض هذا الشيء ؛ ولذا فان الشخص لايمكن ان يتميز بذاته أبداً . غير ان هذا الرأي يرتبط بمسألة لاتحل على وجه آخر : هي مسألة علاقة الروح بالجسد . والحق انه لم يبق ثمة مجال للتساؤل عن تأثير الشخص في الجسد وكيف يتم ذلك على الرغم من تباين الجواهر . ذلك ان في وسع المرء ان يدرك طبيعة هذا التأثير ادراكا داخلياً ، بأن يحيا نجوع ارادته في العالم المادي . وفي مكنة الشخص ان يؤثر في العالم الخارجي مثل قدرته على التأثير في عالمه الباطني . وليس بالضرورة اللازبة ان نفرض ان لا بد للشخص من ان يؤثر في احواله الداخلية أولاً حتى يغير ، من ثم ، الاشياء الخارجية بواسطتها .

وقد حاول فريق آخر من الباحثين خلط الشخصية بالسجية ؛ ولكننا اذا قصدنا ان ندل بكلمة سجية على جملة الاستعدادات الثابتة لدى الفرد من حيث ارادته ، وعواطفه ، وذكاؤه ، ألفينا العمل لا يصدر عن السجية ، بل عن الشخص ، لان العمل ليس نتيجة ضرورية لتفاعل جملة هذه الاستعدادات مع الوضع الذي يُحدّد السلوك ضمنه . ولو عرفنا معرفة جيدة سجية انسان ، وعرفنا تأثير العالم الخارجي عليه ، لما قدرنا على ان نستخلص بصورة قبلية العمل الذي سيقوم به ، لانه يعوزنا عامل ، هو عامل شخصية الفاعل . وما السجية سوى الـ (س) الافتراضي ، الـ (س) الذي نفترض انه ثابت الى حد كبير أو صغير بغية شرح سلوك شخص من الاشخاص . ولو جاز ان نوحّد هوية «الجيد اخلاقياً» بـ « السوي نفسياً » لوجب ، بالبداهة ، ان نميز الشخصية عن السجية .

ومن النافع هنا ان ننبّه الى واجب الحيطة والدقة في استعمال مفهوم المسؤولية . فقد نعزو الى فرد عملاً من غير ان نعزو اليه مسؤولية ذلك العمل . أجل ان في وسعنا ان نعزو عملاً الى حيوان ، ولكننا لا نعزو اليه مسؤولية

هذا العمل . وشبيه بذلك حال المريض الذي نعزو اليه غالباً القيام بعمل من غير ان نحمّله مسؤوليته . والثابت ان عزو عمل الى فرد انما هو تأكيد ضرورة الحاق هذا العمل بعمل آخر معين ، فيكون اعتبار المسؤولية اعتبار تدخل شخص الفاعل .

ويرى الاستاذ (روجه دافال) R. Daval ان الشخص يبدو ذاتاً متعالية بالاضافة الى أي تحديد نفسي . وان معرفة شخص ليست كمعرفة شيء من الاشياء ابداً . ان معرفة الشخص تستلزم ان نستعيد في باطننا جميع احواله النفسية ؛ وتستلزم ، بكلمة موجزة ، ان نحبه . انني لا أفهم حالاً من احوال الشعور حق الفهم الا اذا عرفت الى أي شخص تنتمي هذه الحال ، وعرفت كيف يشعر بها هذا الشخص . اجل ان علم النفس — من حيث هو علم — انما يبدأ حين نتغاضى عن الشخص . ولكنني اتعالى على كل معرفة نفسية حين ابلغ ، عن طريق حب شخص الآخر ، ذات الآخر عينها . ان كل نمط من انماط الواقع يستأثر بطراز خاص من المعرفة . وان الشخص واقع روحي تتمثل ذاته في قيمته الفردية . والحب ، والحب وحده ، هو الذي يمنحني حدس الشخص . وهنا نجد حالا خاصة من أحوال تجربة انفعالية قبلية تتيح لنا معرفة القيم . فاذا كانت كل قيمة معطاة في عاطفة قبلية ، فان قيمة الشخص تُعطى لنا في عاطفة خاصة ، هي عاطفة الحب .

ان العمل يصدر عن الشخص ، جملة الشخص ، ولا ينبثق من نقطة واحدة لدى الجميع ، انبثاقاً متطابقاً . انه يصدر عن انسان واقعي حي مشخص لا ينحل الى حزمة تجريدات مادام انه لا يعمل في لحظة معينة الا تبع تحديدات يلقاها من حيث انه آخذ . والشخص هو الذي يفعل لان للعمل دائماً وضعاً مؤرخاً ؛ ومن الجائز — على الرغم من ذلك — ان نحتفظ بمفهوم الفاعل الى جانب مفهوم الشخص ، لان كل شخص ان كان فرداً يتميز عن عن سواه من الناحية الكيفية فان مفهوم الشخص ينطوي على مبدأ التحول من الاخذ الى الفاعلية . وهذا

المبدأ واحد لدى الاشخاص جميعاً . وعلى هذا فان كلمة « شخص » تدل اذن على وجود الانسان المشخص الملء . وان كلمة « فاعل » تشير الى قدرة التحول التي ألمعنا اليها، تحول الآخذ الى فاعل ، فاذا لم تكن هذه القدرة هي عينها ذات الشخص ، فان من المحال بدونها ان نعرّف الشخص . ذلك ان الشخص لا يوجد الا اذا وجد آخذ وفاعلية ، ووجد من جهة اخرى فاعل يحقق تحول احدهما الى الآخر . ولما كانت قدرتي على الاخذ هي التي تيسر لي ان القى عمل الآخذ، وكانت فاعليتي هي التي تحدد الآخر ، لذا فان « شخصي » لا يفهم الا من حيث اشتراكي في مجتمع اشخاص .

وصفوة القول ، اننا نفهم معنى العمل الانساني حيث نعتبر ارتباط الشخص بسائر الاشخاص . ولابد من ان يؤثر كل عمل من اعمالي في سياق وجود الآخر وفي مجرى وجودي ذاته ، وانه سيحدد على وجه مباشر الى حد كبير او صغير بعض حلقات في سلسلة الاعمال التي تتعقد أواصرها تعقداً لانهائياً . اما اذا اعتبرنا العمل مجرد انبثاق لا معين من ينبوع لا معين فان العمل يفقد معناه . ومعنى العمل هو تحويل الآخذ المعين الى فاعل معين بحسب وضع الشخص ، وابتغاء تحديد استعداد جديد لدى شخص الآخر ، او لدى شخص الفاعل ذاته . وبهذا الاعتبار يبدو العمل الانساني شبيهاً بعمل البطل الرياضي الذي يسهم في مسابقة الجري ذي المراحل والفترات : انه يلقى من زميل فوجه الشعلة التي ينقلها الى غيره ابتغاء نقلها من جديد ...

الفصل الثاني

العمل الانساني والقيمة الاخلاقية

ليست القيم الاخلاقية (قيم ـ اشياء) ترتبط بالعمل الانساني ، بل انها (قيم اشخاص) و (قيم ـ اعمال) ترتبط بالعمل من حيث الارادة والنية . وعلى اساس هذه القيم ينهض صرح الاستحسان او القدح ، وتتضح عاطفة المسؤولية أو الشعور بالخطيئة ... فالقيمة الاخلاقية تتصل بالشخص ، او تتصل بفعل من افعاله : الاستقامة ، الامانة ، الثقة ، البذل ، روح التضحية ، الخ .. ومن المحال ان نزعم بأن الفضيلة « تكفي ذاتها بذاتها ». ولذا فان من الجائز ان نتكلم على « نسبية » القيم الاخلاقية ، وهذه النسبة تتجلى في اوجه ثلاثة هي :

اولاً : ان كل قيمة اخلاقية هي الوسيط الى (قيمة ـ خير) . مثال ذلك: ان امانة المرء خير بالنسبة الى الآخر ؛ والثقة خير بالنسبة الى من يفيد منها ؛ والحب خير بالنسبة الى المحبوب ؛ والصداقة خير للصديق . غير ان القيمة الاخلاقية تظل (قيمة ـ خير) بصرف النظر عن انها تصبح خير الآخر . وهذا يعني ان القيمة الاخلاقية هي قيمة الشخص ، قيمة سلوكه .

ثانياً : اذا كانت القيمة الاخلاقية قيمة سلوك ، وكان كل سلوك سلوكاً حيال امرىء ، فان موضوعها يتناول الشخص أو مجتمع الاشخاص ، وان موضوع سلوك أي شخص هو دائماً شخص سواء اقتصر السلوك على مجال النية

او تجلى في العمل . اننا نفعل في اشخاص ، لا في اشياء . وان نيتنا لاتتجه الى الاشياء ، بل الى الاشخاص . وهذه النسبية التي تستهدف شخص الآخر تمثل بنية القيمة الاخلاقية ذاتها . وانما تستند الصلة الخارجية ، صلة (الخير بالنسبة الى شخص الآخر) الى الصلة الداخلية التي تربط الفاعل بالآخر . وعلى هذا فان قيمة الامانة ، كخير للآخر ، تستند الى الطمأنينة التي يشعر بها حيال شخص الامين . غير ان القيمة الاخلاقية للانسان الامين انما تمثل في استقامة روحه ، واستمرار مقصده. وهاتان القيمتان لاتتطابقان . ذلك ان استسلام شخص الآخر الى الرجل الذي يأتمنه ويثق به انما يتصل بسلوك هذا الشخص الآخر . غير ان الامانة ، على العكس ، هي سلوك الانسان الامين حيال الآخر . ولاريب في أن احد هذين السلوكين يرتكز الى السلوك الثاني . وان النسبة الداخلية في بنية القيمة الاخلاقية هي شرط الصلات الخارجية (للقيمة ـ الخير) التي ترتبط بها .

ثالثاً : وهناك اخيراً نسبية تربط القيمة بالمرء الذي يحملها . فأية قيمة محددة لاترتبط بأي حامل : بل ان بين القيمة والحامل علاقة وثيقة . وعلى هذا فان (قيمة ـ الاشياء)ترتبط بالاشياء ؛ و (قيمة ـ الكائنات الحية) ترتبط بالاحياء و (القيم ـ الاخلاقية) ترتبط بالاشخاص . فالمرء يقدر وحده على ان يسلك سلوكا اخلاقياً عندما يريد، ويعمل ،ويستهدف غايات فينوي ويحقق وهو يشعر بالقيم . ان مثل هذا المرء الاخلاقي هو الشخص . وان القيم الاخلاقية ترتبط بالشخص كله ، ولا يقتصر ارتباطها على احد افعاله المباشرة ، او على بعضها . ذلك ان الشخص بأسره وراء كل فعل من افعاله . وبهذا الاعتبار تتضح نسبية القيم الاخلاقية بارتباطها بالشخص ، وهو حاملها الوحيد . وينبغي الا يعني ذلك ان القيمة نسبية ، لان قيمة الشجاعة مثلاً لاتتبع النية الشجاعة للشخص الاخلاقي، وانما الامر نقيض ذلك اذ تضطلع هذه النية بالقيمة ، و (القيمة ـ الشجاعة) قيمة موجودة .

القيم الاخلاقية ترتبط اذن بالشخص ، وان ارتباطها به مزدوج : لانها

ترجع الى الشخص على اعتباره موضوع السلوك الاخلاقي وحامل القيم الاخلاقية، وهي ترجع الى الشخص ايضاً على اعتبار انه محمول السلوك ، ونقطة انتهائه . فالشخص هو موضوع الفعل ومحموله معاً .

أما مادة القيم الاخلاقية فانها تفترض ان تتوفر سلفاً (قيم ـ خيرات) . بم يسمو الشريف على السارق لو لم تفترض فضيلته ان تكون للاشياء المملوكة قيمة؟ ان الامانة ليست بقيمة أخلاقية الا لانها تستند مادياً الى قيمة الشيء . وكذا الاريحية التي تحث على مساعدة الضعيف ، والكرم الذي يبذل ويعطي ، والمروءة التي تخفف العبء عن الآخرين : ان قيمتها الاخلاقية تستند الى قيمة النفع الناجم عن المساعدة ، او قيمة البذل ، أو لا قيمة العبء . وبذا تتميز قيمة الفعل عن قيمة الشيء ، وتسمو عليها دائماً ، ولكنها توجب ان يكون للشيء قيمة دنيا ، قيمة حد أدنى ، وتبقى القيمة على الرغم من هذا التعلق المادي قيمة عليا ، قيمة نوع آخر مستقل عن القيمة الدنيا ، لانها تؤلف شيئاً جديداً بالنسبة الى القيمة الدنيا . ولا تكون هذه العلاقة بين القيمتين الا بسبب مادية القيمة الدنيا اذا اضفناها الى طبيعة القيمة العليا . والحق انه لابد من توفر حضور عالم خيرات راهنة ، خيرات تتعلق بها فعال الاشخاص واعمالهم ، حيثما تتصل القيم الاخلاقية باشخاص يعيشون في الواقع المشخص . ولكن العكس غير صحيح . فاذا توفر عالم خيرات لم يكن من المحتم ان ينجم عنه قيم اخلاقية ، وانما يمهد حضور عالم الخيرات السبيل لظهور عالم القيم الخلقية . اما اذا اظهرت القيم الاخلاقية ، فان امراً جديداً ، وحدثاً طريفاً ، يظهر بظهورها .

فاذا صح ان في وسعنا ، كما اسلفنا ، ان نعزو القيمة الى الفاعل او الى الشخص ، وان نعزوها كذلك الى الفعل والى الغاية ، وجب ان نتساءل عن ارتباط القيمة الاخلاقية في هذه الاحوال المختلفة ، لنعلم اين تقر القيمة الاخلاقية الاولى . هل القيمة الاخلاقية الاولى تمثل في الفاعل ، وهو حاملها ؟ ام انها تلازم الغاية التي يهدف الفعل الى بلوغها وتحقيقها ؟

وبعبارة اخرى ، هل الغاية التي يحق ان نسميها غاية طيبة هي تلك التي تصدر عن شخص صالح اخلاقياً ام ان التخلق لايعزى الى الفاعل الا لانه يستهدف غاية طيبة ؟

من النافع ان ندلي هنا بالملاحظتين الآتيتين : يجب اولا ان نعمد الى مفهوم النية لان « التطلع الى هذه الغاية او تلك » يكافؤ « نية تحديد هذه النتيجة او تلك » . والملاحظة الاخرى هي ان من باب الحيطة ان نستعيض موقتاً عن مفهوم « الغاية » بمفهوم « نتائج العمل » لان تحقيق غاية من الغايات لابد وان تصحبه طائفة نتائج اخرى : ذلك انني حين اقوم بعمل من الاعمال قد ابلغ الغاية المرموقة وقد اقصر عن بلوغها ، ولكن عملي يدمغ الواقع في جميع الاحوال بنتائج كثيرة .

لننظر اذن الى المسألة الآتية اولا : هل ينبغي ان نعزو القيمة الاخلاقية الاولى الى النية ام الى نتائج العمل ؟

لقد ذهب (كانت) الى تمييز العمل الشرعي عن العمل الاخلاقي . فاذا انطبقت اعمال الانسان على مقتضيات القانون كان موقفه شرعياً لانه يتفق مع احكام العدالة الانسانية . واذا قام الانسان بعمل من الاعمال بغية التقيد باحكام القانون ، أي احتراماً له ، كان موقفه اخلاقياً حقاً ، واستحق لذلك تقدير الارواح الطاهرة . ان المدين الذي يتحرر من دينه اجتناب الملاحقة القانونية ، او حفاظاً على سمعته ، قد يتم موقفه حقاً عن الحذر او المهارة ، ولكنه لا يدل على الحرص الاخلاقي الطيب ، ولا على احترام القانون لانه قانون . وسواء خضعت الاعمال التي نقوم بها لعاطفة طبيعية كالميول أو النزعات ، أو خضعت لعاطفة نبيلة مثل العاطفة البديعية أو عاطفة الرأفة والرحمة ، فان هذه الاعمال التي لاتستهدف الواجب لانه واجب لا تتمتع بالقيمة الاخلاقية الرفيعة [١] .

---

(١) المذاهب الاخلاقية ، ج ١ . ص ٣٤٨ .

قد يخدم المرء صديقه فيقدمه الى « سيادة » شخص ذي مكانة ونفوذ بغية ان يختصه بوظيفة أو بعمل ، فاذا نجم عن هذه المقابلة سوء استعمال او تواطؤ ، شعر بأنه مسؤول جزئياً عن ذاك الشر . وربما لم يفطن فاعل اخلاقي مشبع بالنوايا الطيبة الى ان التحقيق السيء لعمل من الاعمال قد يكون مصدر أسواء جديدة تنعكس آنئذ على النية فتبدو أنها غير كافية ، وتوضح ان نتيجة العمل تحمل عبء التخلق كما تحمله النية ذاتها .

ترى هل يكون العمل صالحاً عندما تكون نيته طيبة وتكون نتائجه حسنة أيضاً ؟ من العسير أن نجيب جواباً مبسطاً ينادي بان « العمل الاخلاقي هو ما يحقق بنية طيبة » او ينادي بأن « العمل الاخلاقي هو ما ينتج نتائج طيبة ». ذلك اننا مرغمون في الحالين على البدء بتحديد معنى قولنا « نية طيبة » او « نية فاسدة » . وبأي معيار نميز النتائج الصالحة عن النتائج الطالحة لعمل من الاعمال؟ ألا اننا لا نحاول لمس القيمة الاخلاقية من غير أن نقع في دارة مغلقة حيث يضمر التعريف المعرَّف . ولا ريب في ان هذه الصعوبة من أخطر مشكلات الحياة الاخلاقية : ان اعمالي ليست صالحة الا اذا كانت طبيعتي صالحة . وسبب ذلك ان هذه الاعمال تنتج عن هذه الطبيعة ، وان اتصاف العمل بالصفة الخُلقية يستلزم النية الطيبة . غير ان من المتعذر ، من جهة اخرى ، ان تتصف طبيعتي بالصلاح الا اذا كانت اعمالي صالحة ؛ اذ ما معنى الطبيعة التي لا يمكن أن تترجمها اعمال وافعال ؟ نعم ان في وسعنا أن نصم بعض الاعمال بانها طالحة اذا صدرت عن فاعل فاسد شرير ؛ ولكننا لا نتعت امرءاً بأن طبيعته فاسدة الا اذا كانت اعماله طالحة خبيثة . وعلى هذا فان ثمة « دارة شر » كما ان هناك « دارة خير ». والمسألة الاخلاقية برمتها ترجع الى السؤال الآتي : كيف السبيل الى الخروج من الدارة ؟

ما معنى « النية الطيبة » ؟ ان النية بالذات ، أي النية التي نفصلها عن تحقيق العمل ، ليست صالحة ولا طالحة : لنضرب مثلاً الحيالة او « السينما » .

لماذا ننعى عليها انها تفسد الشباب وتقدم لهم « افكاراً سيئة » ؟ لا ريب في أن أفلام الاجرام ، ومشاهد حياة الاشرار والنسوة الفاجرات تهدد بان تميل بمن يشاهدها من الاحداث الى الشر والضلال . اننا نخشى ان تخلق رؤية الجريمة مجرمين ، ورؤية الفساد فاسدين . بل ان ما نخشاه في الواقع هو تحول الفكرة الى نية ، وانقلاب النية عملا . من ذا الذي يخشى فساد ضمير الشعب لو انه يثق بان الفكرة السيئة لا تزيد عن ان تمر « مر الكرام » في الشعور ، فلا تقف ولا تؤثر ؟ الحق ان الفكرة لا تقف في الشعور من غير ان تهدد بالاستيلاء على النفس كلها . واذ تعرب فعالنا عنا فان هذه الافكار الخبيثة تهدد بانفجار الشر والسوء. ألا يأخذ المرشد على المريد انه يرتكب خطيئة التخيل ، ويعد نفسه للقيام بالخطيئة في المستقبل وان لم يشأ ان يقوم بها في باديء الامر احياناً ؟ لماذا تعتمد الحكومات موازنة الدعاية لو لم تعرف مدى نجوع هذه الطريقة في خلق الرأي العام ؟ ان الحكومة تريد أن تجعل المواطن ، كل مواطن ، مؤيداً لها على الاقل ، ان لم تسع الى ان تجعله فاعلا نشيطاً في خدمة الدولة .

ولكن كيف يعد امثال هؤلاء الفاعلين إلا بخلق افكارهم الصميمية واعدادها؟ ان ادراج مضمون نريد ادراجه في شعور المرء هو السبيل المثلى لجعل هذا المضمون ينبوع أعمال نود ان يقوم بها المرء . ومن شأن الدعاوة أنها تعتبر قيمة الفكر في العمل المنبثق عنه . ولذا فان الفكر لا يتصف بالصلاح ولا بالطلاح الا بالاضافة الى العمل الذي يترجمه .

ماهو اذن العمل الصالح بالذات ؟ ان فصل العمل عن سببه الاول أي سلخه عن النية التي انجبته ، انما هو حرمانه من أية دلالة وارجاعه الى مجرد تغير مادي ، وهذا يعدل نفيه آخر الامر . لقد رأينا ان لا فعل الا بفاعل ، وان الفعل لا يكون صالحاً الا بالنية التي رانت على تنفيذه ؛ كذلك الاداة لا تكون نافعة الا بمهارة العامل ، والزينة ليست جميلة الا في عنق الحسناء . اننا لا نقدر ان نفصل فعلا من الافعال عن نيته اذا اردنا ان نحدد قيمته الاخلاقيه . ذهبت

(مونا فانا) Monna Vanna عارية تحت ردائها الى خيمة قائد جيش (فلورنسة). فماذا كان قصدها ؟ هل كانت ترمي الى خيانة بعلها أم الى الحصول من العدو على رفع الحصار عن (بيزة) ؟ ان الفعل من الناحية المادية يظل هو الفعل مهما كانت النية وكان القصد . غير ان الحكم الاخلاقي يوجب النظر الى النية بدءمن العمل الراهن . فاذا فصلنا العمل عن الفكر الذي انجبه امتنع اتصاف العمل بالصفة الاخلاقية مادام يفقد كل دلالة ومعنى . النية ترجع الى العمل ، والعمل يرجع الى النية ، ومن العسير ، ان لم يكن من المحال ، ان ندرك ذات التخلق عبر هذا النوسان السرمدي : فاذا حاولنا حصر التخلق في النية وحدها ألفينا اننا مضطرون الى الرجوع الى العمل . واذا شئنا ان نحبس التخلق في العمل وحده وجدنا اننا مرغمون الى الرجوع الى النية من جديد .

ولعل مرد هذه الصعوبة في الواقع تصور العلاقات بين النية والفعل تصوراً خاطلا . والثابت في الامر أن للنية طبيعة مبهمة . فهي ليست بالفكر المحض لانني قد أفكر بأن « في وسعي القيام بنزهة بعد ظهر اليوم » من غير انانوي القيام بها فعلا . فاذا اضفت النية الى الفكر ، اجتزت مرحلة تالية نحو التنفيذ والتحقيق . غير ان النية ، من جهة اخرى ، ليست هي التنفيذ ما دام من الجائز ان تبقى النية مجرد مشيئة ،وتظل موقف شعور لدى المرء وحده : ان مراقباً خارجياً قد يستنبط النية من السلوك ، ولكنه لا يستطيع غير ذلك . فالنية تقع في منزلة بين منزلة الفكر المحض وبين منزلة العمل بالمعنى الدقيق . انني غير مسؤول عن الافكار التي تخطر في ذهني ،ولكنني اغدو مسؤولاً عنها اذا « التصقت » بها ، واعتنقتها ، وتملكتها ، وحولتها الى نية وقصد . ان الفاسد الذي يقترف خطيئة بالتخيل ليس بآثم الا لانه يمسك في ذهنه بفكرة سيئة ويرتضيها و « يلتصق » بها ، ولولا ذلك لظل التمثل أو التصور غريباً عنه ، وكان تمثلا في ذاته ، من غير ذاته .

وعلى هذا النحو يبدو ان الوقائع تجري كما لو ان في ذاتي (انا) عميقة ،

ينبوعاً اصيلا تنبثق منه حوادث الشعور ، هـو ينبوع الذات الصميمية الذي يضفي على الذات سلطان الفاعل : فاذا بقيت الـ (انا) لامبالية ، وتركت الافكار تجري في الذات وتتعاقب ، تعـذر ان نلومها في شيء . غير ان طرد هذه الافكار ينم ـ في الواقع ـ عن التصاق خفي بها ، واعتناق باطني لها . اما اذا جرت الافكار فاعتنقتها الـ (انا) ، اذ ذاك تحدد الـ (انا) ذاتها بهذه الافكار وتغدو الافكار عينها مضمونا جديداً لـ (انا) ، اي ان الـ (انا) تتخذ موقف الفاعل ، ويصبح من الجائز ان تعتبر الـ (انا) موضوع تقدير في نظر الحاكم الاخلاقي . ان العمل لايحتم الخروج من الذات ، ولكن تحول النيـة الى فعل لايقتضي سوى التنفيذ ، أي التحقيق المادي . ان مشيئة الصدقة واعطاء الصدقة عمليتان لاتتميزان الا بجمود اليد أو بحركتها . وان صلة النية بالتنفيذ كصلة مايرمز اليه بالرمز ؛ انها صلة النية بتجسدها ، وصلة المعقول بالمحسوس ، والروح بالجسد . ولذا يقدر الملاحظ البارع الذي ألف شخصاً وخبره ان يستقري النية عبر السلوك . بيد ان من الجائز ايضاً ان تكون النية اخلاقية او لااخلاقيـة اذا نظرنا اليها من حيث انها فعل حقيقي بالاضافة الى الفكر المحض ، وصرفنا النظر عن جانب التنفيذ . ان نية عـدم الوفاء بعهد مبرم خطيئة . اما الفكرة الطارئة التي تعني امكان ألا يفي المرء بعهده ، فليست بخطيئة . فاذا فرضنا توفر النية ، نية عدم الوفاء ، كان التنفيذ خطيئة حين يمتنع المرء عن الوفاء في لحظة معينة ، وفي شروط معينة : اما فكرة امكان اتخاذ قرار كهذا القرار فليست بذاتها خطيئة . هب ان هذا القرار قد اتخذ ، فان تنفيذه خطيئة حقاً ، ولكن فكرة تنفيذه ليست بذاتها خطيئة . وتفسير ذلك ان العمل ينحل الى عناصر جزئية تبع الظروف الراهنة ، فاذا نظرنا اليها بعد عزل بعضها عن بعض وجدنا ان في وسعنا ان نعتبر كل ظرف من هذه الظروف عملا يمكن ان نحكم عليه ، اي يمكن اعتباره صالحاً او طالحاً . ولذا فان النية عمل بالنسبة الى فكرة النيـة ؛ والقرار عمل بالنسبة الى فكرة القرار ؛ والتنفيذ عمل بالنسبة الى فكرة التنفيذ . ومن الجائز

ان يكون كل عمل من هذه الاعمال اخلاقياً او غير اخلاقي بصرف النظر عن سواه . من الحق مثلا ان النية لايمكن ان تكون في ذاتها طيبة اذا فصلناها عن صلتها بالتنفيذ . ولكننا اذا اعتبرنا النية في ذاتها عملا كاملا ، اي اذا اعتبرناها ضمن الجملة التي تربطها بفكرة العمل ، جاز ان تكون طيبة أو فاسدة .

وبلفظ آخر : لكل عمل مرحلتان : مرحلة الفكر ومرحلة التنفيذ . ولكن هذا الزوج المؤلف من هاتين المرحلتين يمكن ان يعتبر وحده صالحاً ، ولكننا لانستطيع أن نعتبر كذلك احد جزئيه على انفراد. والواقع اننا ميزنا من قبل الزوج الآتي :النية ـ التنفيذ . وقد صار في وسعنا الان ان نميز ازواجاً اخرى: فكرة النية ـ النية ؛ فكرة القرار ـ القرار ؛ فكرة التنفيذ ـ التنفيذ. ولكن جملة هذه الازواج الفرعية ليست سوى تحليل مفصل للزوج المذكور .

بيد ان من النافع ان ننتبه الى ان مسألة تحديد القيمة الاخلاقية للعمل تبقى هي هي مهما كان الزوج الذي نحصر نظرنا فيه ، ونقتصر عليه : ان كل تحقيق او انجاز في حيز الواقع لا يحظى باي معنى الا بالاضافة الى الفكرة التي ينبثق عنها . والحق ان في النية سراً . فانا وحدي سبب نيتي . وهذه النية تصدر عن ينبوع في ذاتي ، هو ذاتي. ولكنها لاتكون نية من غير وعيّ بها. وهذا الوعي هو انني « اراها » بمثابة شيء حاضر امام عيني . ومن هنا صعوبة وصف النية بكلمات جلية . فهي بآن واحد عمل ومعطى ، انها في الوقت ذاته صادرة عني ، وهي حيالي . ان نية النزهة تنبثق من اعمق ذاتي ، ولكن عمل النظر الى نيتي « بأن اذهب الى النزهة » هو ايضاً ينبثق مني ، فيتجه هذا النظر الى هذه النية اتجاهه الى غرض او موضوع . حين أوجه حزمة النور من مصباحي الكهربائي الى شيء خفي في الظلام ابعث امكان رؤيته ، فيصدر الامكان عني ، ولكن الشيء المرئي يظل رغم ذلك حيالي . فكأن النية حزمة ضوئية تنبع من شعوري وتبدع الشيء الذي تسقط عليه . ومن السهل ان افهم كيف يغدو الشيء مرئياً لان حزمة النور شيء ، والشيء المرئي المنار شيء آخر . انهما شيئان متمايزان ،

شيئان خارجيان . اما فهم طبيعة النية فأمر أشد عسراً واعظم استغلاقاً . ذلك ان عمل الشعور ومضمون المعطى للشعور يمتزجان . وما النية بشكل محض، أو صورة خالصة . وقد اصاب (كانت) في بحثه عن تحول الآمر القطعي الى قواعد السلوك العملي ووجد ان قاعدة التعميم تتيح للفاعل الاخلاقي ان يتعرف الى ذاته في التجربة ، وان يعرف كيف يفعل حتى يطابق سلوكه القانون الاخلاقي . فهذه القاعدة تنص اذن على ان صورة العقل هي غاية الفعل . وان صورة العقل عمل محض : يجب ان نتخذ هذه الصورة معطى للشعور على اعتباره موضوعا حياله من حيث يمثل غاية السلوك الاخلاقي . ومن هنا نعلم ان (كانت) أدرك ابهام النية وعرف ان النية هي الفعل الذي به اسقط حيالي القانون الذي يؤلف كيان هذا الفعل ذاته بغية اتخاذه غاية وهدفا . وسواء قبلنا صورية النية التي يعلنها مذهب (كانت) أم لم نقبل ، فان من الواجب ان نعترف بأنه ادرك هذه الثنائية الطريفة في النية .

❀❀❀

يتضح اذن ان من المتعذر تعليل الصفة الاخلاقية للغاية بابداع الفاعل ؛ لان الغاية ليست صالحة لان شخصا ابدعها ، وان اقصى ما نستطيع اثباته هو ان الغاية موجودة . فتبقى ثمة فرضيتان وهما : اما ان تكون الغاية المبدعة صالحة لان الفاعل الذي ابدعها صالح ، وان نتاجه يلقى من المنتج قيمته . واما ان تكون الغاية طيبة بصورة قبلية تسبق أي عمل ، فيغدو الفاعل صالحا حين يتطلع اليها .

بيد ان من الضروري تغيير الفرضية الثانية لان الغاية لا تكون غاية قبل العمل . بل الغاية هي بالضرورة غاية فاعل . ولذا من الاصح ان نقول ان الفاعل يلقى قيمة خارجية معطاة له قبل الفعل ، وان الغاية التي يتطلع اليها ستكون صالحة تبعا القيمة التي ستتحقق بها . وعلى هذا فاما ان تتركز القيمة في الفاعل

قبل الفعل ، واما ان تكون خارجية عن الفاعل فتوجد ايضا قبل الفعل والعمل. والقيمة في الحالين افتراض مسبق ، فتكون اساس قيمة الفاعل او اساس قيمة النية أو اساس قيمة الغاية ، ولكنها هي عينها لا اساس لها .

لقد ارغمتنا هذه الصعاب الجمة على ان نتصور ان للقيمة الاخلاقية الاولى احد « وضعين » جائزين وهما : اما وضعها في الفاعل قبل الفعل ، واما وضعها في عالم قيم سابق على فعل أي فاعل ، عالم مستقل ، من ثم ، عن افعال الفاعلين . غير ان سبيلنا الى القضاء على هذه الصعاب جميعا ان نرجع الى وصف العمل الانساني كما اوضحناه من قبل . ماذا يعني عزو القيمة الاولى الى الفاعل الا ان يكون الشخص هو النوع الاول للحوادث التي تنبثق عنه ، وان يكون عمل الشخص دائما عملا راهنا ذا وضع وتاريخ . وان يكون هذا العمل تطلعا الى غاية ؟ انني لست بصالح الا اذا جعلتني صالحا طائفة الاشخاص والحوادث التي اعدت قدرتي الآخذة ، وهيأتني الى ان القى القيمة . انني اذن لست حامل التخلق الاول ابداً . واي معنى لعزو هذه القيمة الاولى الى الغاية ان كانت دلالة كل غاية انما تتجلى في دلالة غاية ابعد ؟ ثم ان الغاية الثانية لا يمكن ان تكون الا حامل القيمة الاولى ، فهي تحتاج اذن الى ان نشيدها على اساس قيمة ثالثة ، وهكذا دواليك ؛ ولذا فان القيمة تفرمنا وتضيع في اللانهاية . غير ان كل قيمة ـ كما رأينا ـ هي « التباس قيمي » من حيث انها تحول يريده فاعل ويلقاه فاعل آخر . انها مفصل الفاعل المبدع والفاعل الآخذ . وبها ينتقل الفعل . ولذا نستطيع ان نبحث فيها عن حامل القيمة الاخلاقية الاولى مادامت تنتمي الى الفاعل المبدع من جهة ، لانها نتاجه ، وتنتمي من جهة اخرى الى الفاعل الآخذ ، وهي تحديده.

لنمتحن هذه الفرضية . ماهي الشروط التي تجعل الغاية صالحة او طالحة ؟ هب غاية يجمع الناس على صلاحها : انني تبنيت طفلا وكفلت تعليمه ووجهته الى دراسة الحقوق مثلا حتى يشغل عمل المحامي الذي اشغله أباً عن جد. ولنفرض بالطبع ان لديه مؤهلات هذا العمل . لاريب ان من العسير ان اسلك حياله

بأحسن مما فعلت ، مادام سلوكي يماثل مافعل نحو ابني الشرعي بالذات . فبهذه الغاية التي اتخذتها لنفسي يقوم رباط بين شعوره وشعوري : ان فاعليتي لا تستطيع ان تفعل مافعلت لولا انني لقيت سجية معينة ، ومواهب معينة ، ووضعاً اجتماعياً معيناً .. الخ . ولولا انني احقق الامكانات المضمرة في شخصي . ولا بد من ان نلاحظ هنا ان غاية هذا التحقيق هو تحديد شخص الطفل الذي تبنيته . ولكن ماهو المعيار الذي سيساعدني على دعم تخلق الغاية واسنادها الى اساس صحيح ؟ ذلك انه كان في وسعي ان اسلك سلوكاً آخر ، كأن ارضي غرائز « سادية » ، فأحبس الطفل في حجرة ضيقة ، واتركه معوزاً .. ولكن ألا يجمع الناس عندئذ في الحكم على أن غاية سلوكي طالحة فاسدة ؟

لنوغل في الدقة . ان سلوكي ينتج ان يكون الطفل غير ما كان عليه لولا هذا السلوك ؛ يستوي في ذلك حال الصلاح أو الطلاح . وان سلوك الشخص الآخر يستقل عني منذ ان يلقى ما يجدده فيغدو سلوكه غير متعلق بي من حيث الغاية الخاصة التي تطلعت انا اليها على الاقل . وبعبارة اخرى ، لقد نقلت الشعلة الى الطفل ، وعلى الطفل الذي اصبح راشداً ان يفعل بها ما يشاء . ان قدرته الآخذة الخاصة شأنه . ولكن لماذا ننعت تحديد شخص الآخر على هذا النحو بأنه صالح ، وننعت تحديده على نحو آخر بأنه طالح ؟ هل يقال انني احسنت صنعاً لانني كفلت ، في حدود طاقتي ، سعادة الطفل ؟ ان هذا الجواب ضعيف لان كلمة « السعادة » تدل اما على متعة حسية موصولة ، متعة اعمل على تهيئته لتذوقها حتى مماته ، واما ان تدل كلمة سعادة على صرح خارق للطبيعة الارضية ، صرح متعال . ففي الحال الاولى لا نفهم حق الفهم كيف يمكن ان تكون غايتي اخلاقية ما دامت تقتضي ان ارضخ سلفاً للخسائر التي قد يوقعها ابني في شخص الآخر ابتغاء اعتصاره الحد الاعظم من الاستمتاع . اما الحال الاخرى فانها تلزمني بان أقبل ، وربما تلزمني بان أتمنى ، ان يألم لكي يفوز بنجاته وخلاصه . وفضلاً عن ذلك ، ان غايتي لن تكون صالحة حينئذ الا لانها ستجعل في وسع الطفل

القيام باعمال صالحة ليستحق سعادة الخلود . ولكن كيف نعرّف اعماله الصالحة ، اللهم الا اذا عرّفت اعمالي ذاتها ؟ ان عمله لا يكون صالحاً الا اذا جعل الآخر قادراً على عمل صالح ، وهلمّ جراً . فاذا بدا لنا ان الجواب الآخر ينطوي على قسط أوفى من الصواب وجب ان نتفحصه عن كثب .

هب المسألة محلولة . وافرض اننا اكتشفنا اساس القيمة الاخلاقية الاولى. سنقول ان غايتي **صالحة** لانها جعلت في وسع الفاعل الآخذ أن يمضي في صعيد الغايات الصالحة ؛ أي انها جعلت في وسعه ان يجعل غيره ، من ثم ، قادراً على ان يطلب غايات طيبة ... الخ . والغاية اذن هي «**التطلع الى نقل الخير بصورة لا محددة**» . ويمكن ان نعرّف (الخير الاسمى) بأنه الحد الاخير الذي يؤدي اليه هذا التطلع . بيد أن هذين التعريفين ، تعريف الغاية وتعريف (الخير — الاسمى)، لايغنيان فتيلاً مادام التعريف يضمر المعرّف . انني لااقنع البتة بأن يكون صنع الخير هو نقل الخير. ولابد لنا من ان نحتال للخلاص من الدارة المغلقة ، فلنرجع الى الرأي الاخلاقي الذائع ولنصف انتقال الخير والشر على التعاقب .

ان سلوكي نحو الطفل الذي تبنيته يشف عن جملة ما اخذت من تحديدات تحركها فاعليتي فتعرّف قدرتي ـ على ـ العمل . ذلك ان الآخر حين عمل خيراً منحني (قدرة ـ عمل) . فاذا ما انطلقت مما انا عليه لحظة تبدأ فاعليتي ، أي من حيث انني شخص أعدّه وسط ، وروح عصر ، وتربية ، وتقاليد اسرة ، ومزاج ، الخ ؛ فانني افعل **خيراً** حينما انقل ـ بدوري ـ الى الطفل ثقافة وتكويناً ووسائل مادية وفكرية أي حينما اعطيه أنا ايضاً : (قيمة ـ عمل) . فاذا عرّفنا الآن الغاية الاخلاقية بأنها « هي التي تضفي على الفاعل الآخذ (قدرة ـ عمل)، وجدنا ان كل عمل اخلاقي يتطلع الى نقل قدرة العمل بصورة لامحددة. لنطلق اسم صورة العمل أو شكله على مايميز عملاً عن آخر ، على مايهب العمل فرديته ؛ ولنميز (**الصورة ـ المصوِّرة**) ، وهي قانون العمل من حيث انه فاعل ، عن (**الصورة ـ المصوَّرة**) ، وهي نسخة عن الصورة المصوِّرة ونتاج

تأثيرها ، أي الصورة التي تخلق تحديد شعور الآخر . وبذا نستطيع تعريف الغاية الاخلاقية بانها « غاية الفاعل المبدع الذي يعطي ، بفاعليته المصوّرة ، الى الفاعل الآخذ (صورة ـ مصوّرة) قادرة على ان تتحول الى (صورة ـ مصوّرة» وذلك بوجه لا محدد من حيث الانتقال من شعور الى شعور » .

وبتعبير آخر : ان العمل الذي يصدر عن (قدرة ـ عمل) فاعل (آ) هو اخلاقي عندما يمنح فاعلاً (ب) (قدرة ـ عمل) يستطيع بها (ب) ان يمنح ، بدوره ، (قدرة ـ عمل) الى فاعل (ح) الخ . فاذا افترضنا ان كل فاعل يعمل دائماً عملاً اخلاقياً ، نجم عن هذه السلسلة اللانهائية من الاعمال تكون « مجتمع ضمائر » في الواقع . والعمل الاخلاقي هو مابه « ينتقل التيار » بين الضمائر .

اما وصف الغاية الطالحة فانه يؤيد ـ بالخلف ـ صحة ماذهب اليه . في وسع الطفل الذي علّمته القانون ان يغدو محامياً « دجالاً » فيساعد السارق أو المجرم ، بأن يقدم الى الشرير مثلاً النصائح اللازمة لتجنب العقوبة . وعلى هذا يسهم في امساكه في حال الشر ، ويسهم في ولادة جرائم جديدة . فما العمل الطالح ان لم يكن عملاً يحرم الآخر من (قدرته ـ على ـ العمل) ويمنعه ، من ثم ، من نقل العمل ؟ أليس القتل افظع جريمة ، والقتل اذ يحذف الفاعل ، يبيد كل امكان عمل لدى القتيل ؟ ولئن ميزنا انواعاً من القتل الفيزيائي القتل المعنوي اشنع ضروبه ، وهو الذي يميت ضمير الآخر فيبيد أصل كل فاعلية لديه على الاطلاق . وقد نجد ، عند الاقتضاء ، مبرراً يعذر القاتل الذي يغتال ضحيته . ولكننا لا نشفق البتة على القاتل الذي سام ضحيته سوء العذاب بالتدريج حتى افقده عقله ، وان ابقى على حياته . ان الغاية الشريرة هي التي تعزل الضمائر بعضها عن بعض ، وتبعثرها ، ونشتتها غباراً روحياً يفصم تيار تفاعلها المتبادل .

ورب معترض يقول : هل من الخير ام الشر ان يعلّم استاذ الرماية فن السلب والنهب لشباب فاسدين ؟ ان الرأي الذائع في الناس لايتردد في حكمه ، ولكن تعريفنا للفعل الصالح قد يميل بنا الى تبرير هذا التعليم . ألا يمنح المعلم

تلاميذه (قدرة ـ عمل) ؟ ان (قدرة ـ العمل) تتضاعف وتعظم اذا أجاد النشأ « تقنية » العمل ، واكتسب مهارة بحسب قواعد «الفن» . ومن الجلي أن خطر فاعلية الشرير يعظم بقدر عظم مهارته . ترى ألا ينقض ذلك تحليلنا السابق ؟ الجواب أن لا : اننا اذا صرفنا النظر عن اسهام اشخاص وظروف في اعداد المعلم ، واغفلنا اعتبار الاشخاص جميعاً الذين سيلقون نتائج فاعلية التلميذ ، واقتصرنا على صلة المعلم بتلميذه ألفينا أن المعلم يفعل لتلميذه « خيراً » مادام ينقل اليه قدرة يملكها هو . اما الذي يجعل غاية المعلم رغم ذلك سيئة فانما يتمثل في انها لا تتطلع الى امكان استمرار العمل على وجه غير محدود ، بل تتطلع ـ على العكس ـ الى حرمان الآخر من جزء من قدرته . فالمعلم يفعل « شراً » حين يعلّم فن السرقة ، لانه يسهم في الواقع في أن يسرق تلميذه ضحيته . فاذا قبلنا « طبيعة » عمله وهو أن يكون معلم سرقة ، وجدنا انه يفعل « خيراً » اذ ينقل معرفته ، كما انه يعمل «شراً» لو انه قام بتعليم سيء . بيد ان هذا الاستدلال لا يصح الا بالنسبة الى مجتمع معين هو مجتمع الزوج الآتي : معلم ـ تلميذ . ولئن اصاب الرأي الذائع في حكمه على هذه الفاعلية ، فمرد الصواب ان من المتعذر تصور مجتمع ضمائر قوامه عدد محدود . ولذا لامندوحة من الالحاف على تطلع الفاعلية الى استمرار آثارها بصورة لامحددة كما يتضمن تعريفنا السابق اتصاف الغاية بالصفة الاخلاقية حقاً .

اذا فرضنا اذن ان التحول الذي يقلب فاعلية الفاعل من آخذة الى مبدعة يتكرر لدى كل شخص ، الفينا ان اصداء العمل الاخلاقي تستمر وتثابر على الانتقال من ضمير الى ضمير ، وعرفنا ان جوهر الخير هو هذا الاستمرار بالذات ، هذا الاخصاب الذاتي غير المحدود : ان اتساق عالم الضمائر يبلغ عندئذ درجة الكمال ، ويكون (الخير الاسمى) متحققاً .

وبلفظ آخر : انني لااستطيع ان احقق (الخير الاسمى) وحدي : بل لابد لي من عون الضمائر ، كل الضمائر . ومن العبث ـ بدون ريب ـ ان ازعم

بانني اعمل على وجه ان تعمل الضمائر كافة عملاً اخلاقياً مثل عملي : غير ان عملي يضمر في الواقع هذا الزعم ، ويجري كما لو ان من الواجب ان ينتج تكراره الخاص في اعماق كل ضمير. وهذا التطلع الى تخلق كلي يمنح العمل الاخلاقي دلالته التامة ، ويجعله ، من ثم ، عملاً اخلاقياً ، لان اسهامه في (الخير الاسمى) انما يعني ان يتحقق هذا الخير الاسمى في نهاية تداخل فاعليات الضمائر كلها ، على اعتبار انها تؤلف فيما بينها فاعليات آخذة تارة ، ومبدعة تارة اخرى . اجل ان العمل الاخلاقي يتطلع الى (الخير) المطلق . ومن نافل القول أن نعترف بأن عملاً من الاعمال لايمكن ان يجري ، في مستوى واقع الحياة النفسية ،مصحوباً بنية التطلع صراحة الى هذا الخير الاقصى . غير ان العمل يرمي الى (الخير) كما يرمي ساعدالآلة الى اجادة حركتها فيسعى الى تحريك الدافع ،والاسطوانات ، والمرجل الخ حتى ينجم عن ذلك سير الآلة سيراً كاملاً . وعلى هذا الاعتبار يتطلع الفاعل الاخلاقي الى تغيير ضمير الآخر الى فاعل اخلاقي ، ويتطلع ، عبر ذلك ، الى تحقيق (الخير الاسمى).

★★★

فاذا كان ذلك كذلك ، امكن تمييز طرازين من العمل الصالح ،وطرازين من العمل الطالح . في وسعي ان اعمل عملاً صالحاً : اما بالاسهام في نقل الخير الذي لقيته ، أي ان احدث تغيراً ينحى في المنحى الذي يتطلع اليه سائر الفاعلين الاخلاقيين ؛ وإما بأن أوقف انتقال الشر . مثال أول : لقد ورثت ثروة أفيد منها في تحقيق أعمال بر واحسان . مثال آخر : لقد لقيت ضراً عظيما ولكنني لااقابل الشر بالشر ، ولا انتقم ممن اساء الي ولا من سواه ، بل اقابل الاساءة بالاحسان . وعلى العكس : انني اقترف شراً اذا نقلت الشر الذي اصابني ؛ أو اوقفت نقل الخير .

لنمعن النظر في هذا الوجه الاخير من الشر ، الشر الماثل في وقف نقل الخير . فلئن كان من الخيران يسعى المربي الى تنمية ذكاء طفل ، فان هذا الطفل قد يستخدم ذكاءه في مجال الخير او في مجال الشر . ولكن لم يمتنع المرء عن نقل الخير ويعتنق الموقف الآخر دون الموقف الاول ؟ هناك جواب جاهز يخطر في الذهن : ان المرء سيسعى الى تسخير التغير الذي لقيه من اجل خلق عالم يوائمه ويرضى ان يعيش فيه ، وانه يستعبد الآخرين ليحقق امنيته ويبلغ غايته . فهو اذن سيتطلع الى « الخير ـ بالنسبة ـ اليه » ، لا الى « الخير بالذات » . فاذا ما بدت طبيعة الخير بالذات خفية عنا ، غريبة بالنسبة الينا ، فان طبيعة الخير بالنسبة للمرء عينه تبدو جلية نيرة : اذ يتراءى لي بسهولة ويسر أن الخير بالاضافة الي انما هو ارضاء رغباتي جميعاً ، وتلبية نزعاتي كافة . هنا نلقى الافكار التقليدية القائلة : ان للنزعة ، كل نزعة ، أصلا جسدياً ، ولذا فان العمل الشرير هو الهادف الى غاية الجسد . ومن ثم فان (الخير بالنسبة الي) يكافؤ معنى الشر .

بيد ان البحث عن (الخير ـ بالنسبة ـ الي) يعدل البحث عن اللذة اذ ان الروح لا تعيش اللذة ، ان عاشتها ، الا عن طريق اتحادها بالجسد . فاذا حللنا الشعور باللذة الفينا ان فاعلية الاستمتاع تخلق الشر بفصم عرى ارتباط الاشخاص بعضهم ببعض . والحق ان من الجائز ان ننعت مضمون الشعور باللذة بصفات بارزة ثلاث هي :

اولاً : ان مفهوم القدرة الآخذة يستخدم في الغالب لوصف الشعور باللذة كما يستخدم من اجل وصف الشعور بالالم . فانا القى لذة ، ولكنني لا « اصنع » اللذة غير ان المسألة لا تعني الاستعاضة عن لفظ بلفظ ، ولا ان تضع كلمة القدرة الآخذة موضع كلمتي اللذة والالم . ولعل كلمة الاحتلال ، بمضمونها الحربي ، اكثر مواءمة هنا . اذ ان الاحتلال لا يعني ان يستولي الجيش الاجنبي على ارض امة من الامم ، ويستغل ثروتها ، بل الاحتلال ايضاً هو أن تلقى سلطات الامة ذاتها مرغمة على الخضوع لسلطة اجنبية « عليا » ، هي سلطة المحتل . الامة المغلوبة

تعجز عندئذ عن النهوض بفاعلية مستقلة . وهذا عينه مايميز الشعور باللذة : انه شعور بالاحتلال يستولي على ضمير الفرد ، ويقلبه دمية بين يديه . اجل ان الشعور لايزال قادراً على ان يقوم ببعض فاعلية . ولكن من الضروري الا نخلط الغاية بالوسائل . فمدمن المخدرات يبذل دائماً بعض الفاعلية لاقتناص المخدر ، واستخدامه . ولكن هذه الفاعلية هي فاعلية الخونة المتآمرين الذين يمهدون لوقوع الاحتلال . ان غاية الفعل ليست في هـذا العمل بالذات . وان في الفاعلية التي ينفقها طالب اللذة ضرباً من التناقض : انها تنفي ذاتها بذاتها مادامت غايتها هدم ذاتها لكي يفتح الباب امام جيوش الاحتلال . ومن الجائز ان نعتبر مدمن « المورفين » مثلاً « انموذجياً » : همه ان يكف ، بعد حقنة المخدر ، عن أية فاعلية ، بانتظار ان يحتله الشعور بالراحة . وعلى هذا نجد في تجربة أية لذة شيئاً من تنازل الفاعل الاخلاقي عن ذاته ، اذ ينفي ذاته بذاته ، وهو بطبعه فاعل .

ان المرء يحبس ذاته في حال تكفي ذاتها مذ ان يعيش لذة من اللذات . فالشعور حينئذ يتعلق باللذة ، ويستند اليها ، ولا يتجاوز التطلع الى غير ذاته . وفي هذا تتجلى الصفة الثانية لمضمون الشعور باللذة . ان اللذة ـ بذاتها ـ عمياء . انها لاترجع الا الى ذاتها . وهنا سر اختلاف اللذة عن السعادة . انني اذا قمت بنزهة في صباح يوم عطلة من ايام الربيع الحلوة الباسمة ، ونظرت بعين الفكر الى انتظام اعمالي ، وتفتق ذهني عن امل بمستقبل زاهر قريب ، شعرت بالسعادة ، وشعر ضميري بانه غني بمستقبل لم يسهم وحده بالطبع في اعداده ، وانما اسهم فيه اسهام شريك ناشط . ولذا فان السعادة ، باعتبار ، اسهام في المستقبل . اما الشعور باللذة فانه ، على العكس ، لاينطوي الا على انغلاق تام عما يخرج عنه .

وبهذه الصفة الثانية ترتبط صفة ثالثة اخيرة : اننا جميعاً نعرف تجربة البعد ، تجربة الشعور بأننا نحيا خارج ذاتنا ، نحيا في منطقة نائية عن الذات ، حالما نشعر بلذة ، ونستمتع بها . وهذه التجربة تخلق عدم استقرار اللذة بذاتها . ومن البين ان اللذة ليست فاعلية بالمعنى الصحيح ، بل انها ـ كما رأى (أرسطو) ـ تضاف

الى الفاعلية وتجتذب الشعور لتنأى به عن الصراع السوي . ولذا يتعذر تحول اللذة من فاعلية آخذة الى فاعلية مبدعة اذا نحن اتخذنا اللذة غاية الفعل . اما اذا اعرضنا عن ذلك ، ولم نعتبر اللذة غاية قصوى ، امكن ان تكون اللذة «التباس قيمة» وجاز ، من ثم ، توجيهها جهة (الخير الاسمى) . ان الطالب الذي يستجم من عناء الدراسة بنهار متعة ، والممرضة التي «تخرج» الى المسرح او الى الرقص لتستمد نشاطاً جديداً يعينها على المضي في أقسى الاعمال ، انهما يتصرفان تصرف الفاعلين الاخلاقيين .

★ ★ ★

ولئن صح ان حياة المتعة الحسية هي حياة طالحة لانها تتطلع الى فصل الاشخاص بعضهم عن بعض ، فان من الثابت انها لاتمثل نوع الشر الوحيد ، بل وسيلة من وسائله لان هذا الشر الذي ينجم عنه انما ينشأ عن انقطاع «تيار» الخير . اجل انها تهدف الى الاستمتاع الجسدي ، ولكن ثمة شراً آخر ، هو شر الروح . وتفسير ذلك ان الشر لايقوم دائماً بالاستسلام الى الشهوة ، والعجز عن مقاومة الرغبات ، او بمحاولة اسباغ حلة الخير على مايعتبره الضمير شراً . اننا نتطلع الى الخير حتى في محاولة تبرير اطاعة الجسد بأسباب اخلاقية .

بيد ان هناك فاعلين يتطلعون ، عن وعي وعمد ، الى الشر للشر . انهم لايطيعون اكراه الجسد . بل ان في وسعهم ان يلجموا جماح الجسد عند الاقتضاء ، ويرضوا بالالم والحرمان بغية فعل الشر ، آملين ان يستمر الشر ماامكن الاستمرار . وان سيرة هذا الشر بالذات تحاكي سيرة (الخير) لان الشرير لايريد غاية محددة مباشرة ، بل يهدف الى غاية بعيدة لامحددة : ان السارق الذي يبتغي ايلام الآخر يختلف الاختلاف كله عن السارق الذي لايريد الا ان يستمتع بمالايملك . الاول يشرئب الى ان تألم ضحيته ، وان يتألم من بعد

ضحاياضحيته . . الخ . وهذا الطراز من الشر يواكب ـ وحده ـ الخير : لانه يضمر الامل باستمرار رصدى الفعل الطالح على وجه لامحدد، وهو ينطوي على تحول الغاية كما ينطوي الخير . لنرجع الى مثل استاذ الرماية، انه يعلّم فن السرقة بشهر السلاح . وهنا نلفى الشر يستعير من الخير آلية الانتقال، ولكن جدة الشر لاتمثل في ذلك : ان هذا المعلم معلم جيد ، ومواطن صالح بآن واحد . وكذا شأن المجرم العتيد الذي سيستخدم في سبيل الشر ينابيع كيانه التي كان من الجائز له ان يستخدمها في سبيل (الخير) . والفارق الوحيد بين الشر والخير هو ان العمل الشرير يتطلع الى ابادة كل مجتمع اشخاص مادامت فاعلية الشر تنقلب ضده ، ومثلاً حينما يخلق استاذ السلاح اولئك الذين سيسرقونه في يوم من الايام .

وجد (افلاطون) في الكتاب الاول من « الجمهورية » : ان العادل لايريد التغلب الا على ضده ، وهو الظالم ، لاعلى قرينه ، وهو العادل . اما الظالم فانه يريد التفوق بآن واحد على ضده العادل ، وعلى مثيله ، الظالم . فهذا (الشر) يستخدم اذن بنية (الخير) وآليته ليستولي على خصبه ويسبغ عليه قيمة المطلق التي يمتلكها الخير الذي يجسده . اما (مفيستوفليس) ، شيطان (غوته) ، فانه يعرّف الشر بالذات، الشر المطلق ، بقوله: « اننى (الروح) الذي ينفي دائماً » . ذلك انه يتطلع الى خسارة الضمائر جميعاً بعد ان حُكم عليه ان يضل الى الابد . فالنهاية الاخيرة لفاعليته هي ابادة الكون الروحي ذاته .

نعم ان هذين الطرازين من الشر يتمايزان ، ولكن أحدهما لاينفي صاحبه . بل ان ارضاء المتعة الحسية هو في الغالب الدعوى التي تزعم فاعلية طالحة بالاصل ان تدعيها لتمويه حقيقتها . مثال ذلك : السارق الذي يزعم انه يسرق ليضمن راحته . غير ان السقوط في هاوية المادة ، والتردي الى حياة الاستمتاع الحسي ، ان كان خطيئة لاريب فيها ، فان اعتبار هذه الحياة الحسية غاية قصوى ، وهدفاً أخيراً ، أي منحها قيمة مطلقة ، انما هو خطيئة أعظم . الخطيئة الاولى تشبه الخطأ : انها ليست مما يتعذر ان يتواءم مع مبدأ (الخير الاسمى) . فالمخطيء

لايزال يعترف بتفوق الروح ، وسيسعى الى ان يخلق لنفسه حياة روحية، أي سيحاول ان ينعش روحه، وان ترك ذاته تستسلم لهذا الجسد وهو ينكره . الخطيئة اذن عمل ناقص باتجاه (الخير) . انها ضابط يلجم انتقالها ، ويمنع استمرارها. اما الخطيئة الثانية فتميز بقدر اعظم من الارهاف . ذلك ان اسباغ قيمة مطلقة على حياة الاستمتاع الحسي ، انما يبدل غاية الفاعلية تبديلاً عميقاً. فالاستمتاع ليس غاية بذاته ، مادام سريع الزوال بطبعه . بل الغاية هي تحقيق التشتت والتبدد عبر الاستمتاع . ان غاية الشر المطلق كثرة لانهائية ولامحددة. وكما انه لايوجد الا (خير اسمى) واحد أتطلع اليه خلال تحقيق غايات معينة مختلفة . كذلك (الشر) المطلق . انه (شر) واحد يتطلع اليه الفاعل عبر تحقيق غايات معينة لا اخلاقية . وهذا (الشر) المطلق الوحيد ينحل ، آخر المطاف، الى زوال الضمائر واضمحلالها.

❀ ❀ ❀

ترى لماذا يحاكي (الشر) (الخير)؟

اننا اذا اردنا ان نتكلم لغة القدامى قلنا ان الفاعل الاخلاقي يتحرى (الواحد) خلال الشر أو خلال الخير على السواء . الثبات في طلب الغاية عينها طوال العمر كله تعبير عن التطلع الى الواحد . وانما يتمايز الافراد بعضهم عن بعض بالمضمون الذي يملأون به هذه الغاية. ان الذين يتخذون الفن غاية حياتهم، ورائد نشاطهم ، لايتميزون عن اولئك الذين يبتغون غاية العلم او الاحسان الا بنوعية غايتهم . اما هذه الغاية فانها تظل واحدة من حيث هي غاية . والامر عينه يظهر في ميدان الاشخاص الذين يعملون الشر . حتى ان المرء الذي يضطرب سلوكه فلا يتجلى لديه ظاهر الوحدة والتماثل والاتساق انما يتطلع في الواقع الى (الواحد) على طريقته ومنواله : انه يود ان يحيا بحسب هواه ، فيكون في وسعه ان يحرق اليوم ماعبد بالامس ، وعلى العكس. وهذا

يعني انه اختار نمط حياة ، وابتعد عن انماط اخرى ، ولكنه يبحث دائما عن **الواحد** في الشيء الجديد الطريف . ألا يطابق الانطباع بالجدة كل انطباع آخر بالجدة من حيث انه انطباع ؟ وعلى هذا فان الفاعلين الاخلاقيين الذين يخضعون مصيرهم كله الى قيمة يحكمون بانها عليا سامية انما يبحثون عن(الواحد) ويتحرون ادراكه ، ويتطلعون اليه . يستوي في ذلك ان يكون هذا (الواحد) ، أو تكون هذه القيمة الرفيعة العلم او الفن او العمل او البر او الاحسان . ان المجان ومدمني الخمر يتحرون (الواحد) ايضاً . وان في قلب كل انسان تطلعاً نوعياً الى التعالي . ولا يمثل ضلال الماجن أو السكير في بحثه عن (الواحد) ، بل في بحثه عن هذا الواحد من حيث الادنى بدل الأعلى. انه سعي الى الزلة والسقوط ، عوض الرفعة والسمو . ولئن جاز ان نضفي على الشر مظهر الخير حتى يلتبس الامر على ذوي الحصافة انفسهم ، فمرد الامر أن بين (الواحد) الاعلى ، وبين (الواحد) الادنى هوية جزئية واحدة من حيث انهما يشتركان — على الاقل — في صفة الواحد في كل منهما .

من الجائز اذن ان نميز نوعين من (الواحد) : واحد بالاشتداد، وواحد بالتهافت : (الواحد الاعلى) ، و (الواحد الادنى) . ان الواحد بالاشتداد هو صميم الوحدة ، وهو حجر الزاوية في عالم الضمائر الناجم عن سلوك جملة الفاعلين الاخلاقيين سلوكاً صالحاً طيباً . انه مبدأ اتساقهم الباطني . ولا بد من تداخل الضمائر بعضها ببعض على وجه يكفل تحقيق الغائية حتى ينال ذلك الاتساق الشامل التام . ومن هنا كان الجهد ضرورة للسير نحو هذا التحقق . اضف الى ذلك ان هذا (الواحد) هو المبدأ الذي يضفي على العمل الانساني معناه ، وهو ايضاً الاصل الذي يسبغ حلة الاتجاه الواحد على جميع اعمال الانسان المختلفة التي ينبغي له ان يحققها طوال حياته.

أما (الواحد الادنى) ، الواحد بالتهافت ، فانه خصم كل غائية ، وهو يضاد الواحد الاعلى كما يضاد الهدم البناء ، انه لايملك من (الواحد) الا

الاسم . بل انه يستغل — على الاقل — اسم الواحد ويدّعيه . ان الوحدة الحاصلة من تفاعل مواد آبدة تصورها المهندس تفاعلا متسقاً هي تعبير عن العمل الروحي الاصيل. اما وحدة المادة — من حيث هي مادة — فانها تفر من التحديد ، كل تحديد . ان القابض عليها قابض على الماء . فقد يحسب انه يملك جزء مادياً اولياً ، ولكن هذا الجزء سرعان ماينقسم من جديد الى اجزاء اكثر اتصافاً بالصفة الاولية ، وهكذا دواليك دونما نهاية. انه بعبارة اخرى — يحسب انه يبلغ (الواحد)، ولكنه لايدركه ابداً . فهل استطيع اذن ان ابني بعون (الواحد الادنى) ؟ الجواب : كلا . ان الواحد الادنى هو كثرة بالذات اما الواحد الاعلى فانه — وحده — يضاد الكثرة ويتغلب عليها فيتجاوزها ويسمو عليها بينما يبتغي الواحد الادنى الكثرة لانه يخلقها .

وصفوة القول ان (الواحد) بالاشتداد ثمرة العمل حين يكون العمل محصل فاعليتين مختلفتين . انظر الى الرقم ٨ مثلاً ، انه مبدأ حقيقة التركيبين الآتيين:

$$٨=٤+٣+١$$

و:

$$٨=١+٢+٥$$

لان كل واحد من الطرفين الاولين يعرب عن فاعلية مقوّمة ، وكل واحد من الطرفين الآخرين هو النتاج الحاصل ، وهذان الطرفان الاخيران متساويان . ففي وحدة النتاج ذاته تتداخل العمليتان المنتجتان . ولذا فاننا نقول عن عمل من الاعمال انه عمل صالح عندما يكون عمل (ج) فاعلية مقوّمة يتميز بعضها عن بعض ، وهي تصدر بآن واحد عن فاعل واحد أو عن فاعلين كثر . ففعل الخير اذن هو تحقيق عمل من شأنه ان يكون نتاج فاعليات اخرى . مثال ذلك : من الخير الوفاء بالعهد لان هذا الوفاء وحده يتيح تداخل الفاعليات . اما اذا أقسمت على كتمان سر ولم أبر بقسمي انهار العمل الذي كان يفترض نجاحه كتمان هذا السر . ان الناس جميعاً يمتدحون الجرّاح النطاسي الذي يمتنع عن المطالبة بتعويض عمله من المريض المعوز . أليس ما يفعل هو على وجه الدقة فعل والد

المريض أو أخيه أو ابنه لو استطاعوا ؟ فاذا اعتمدنا هـذا المبدأ استطعنا تبرير الواجبات وتسويغ تسلسلها . أماالقاتل الذي يجرم الانسانية من جميع الاعمال التي كان في وسع ضحيته ان يقوم بهـا فانه يحذف – على العكس – امكان الفاعليات بدل الاسهام في تداخلها وتفاعلها .

ورب معترض يقول : ألا يتحقق الاتساق الباطني لدى القاتـل ان شاد وجوده على نجاح جريمتين سابقتين او ثلاث ، وتطلع الى القيام بجرائم جديدة في المستقبل ؟ غير ان ذلك يعني ان تحقيق الشر قـد يستعير من تحقيق الخير بعض وسائله . واذ ذاك تنفصل طائفة فاعلين ، او طائفة فاعليات عن مجتمع الضمائر ، وتؤلف عالماً خاصـاً ، عالم منبوذين . ولكن الاعتراض لايتحلى بأية قيمة الا اذا قبلنا امتداد هذا العالم المنفصم من ضمير الى ضمير حتى ينتهي بأن يشمل مجتمع الضمائر كلها فيؤلف مجتمعها الوحيـد . غير ان هذا بالذات محال . فبينما يمكن تشكل عالم ضمائر بالمعنى الاول وحسب ، فانه محال بالمعنى الآخر ، ما دامت الوحدة الوحيدة الجائزة في حقه هي وحدة الامّحاء والتشتت . ان تفاعـل فاعليات ، واتساقها في منحى الشر ، انما يدعم قدرة المرء على السقوط في هاوية الواحـد الادنى ، أي على الوقوع في جحيم الكثرة ، وواقع الموت . وليس للامتناع على العمل الصالح سوى نتيجة مماثلة : انـه يحول دون تشكل حزمة فاعليات تؤلف مجتمع ضمائر . فطراز انتشارالشر يتميز باتجاه يغاير اتجاه انتشار الخير . ولكن سببه واحد : ان العدو الذي يعيث في الارض التي يحتلها الفساد ويكثر من الارهاب والاضطهاد والقتـل ، يخلق في فؤاد الشعب المضطَهد استعداداً لترقب الثأر والانتقام حتى اذا ما سنحت الفرصة اهتبلها وحققهـا . ولكن المضطَهد بالامس يصبح اليوم هو المضطِهد ، ويخلق في قلب المضطَهد الجديد نزعة الثأر والاقتصاص . وما من سبب يعصم هذا النوسان عن الاستمرار في اضطرابه الى الابد . اما الاخلاص ، وموقف الاخلاص ، فيهيئان المستفيد من الخير الى ان يرد الخير بالخير ، ويجزي الاحسان بالاحسان . ولكن الخير

لا يولّد الخير الا لان الجهد يستدعي الجهد. اما الشر فانه يولد الشر لان التهافت يستدعي التهافت .

على هذا النحو يتضح ان الخير يقابل الشر ، كما يقابل المفتوح المغلق . ولذا فاننا لانستطيع ان نعرّف الخير في الواقع الا بتوسط رمز من رموزه . هب بناء ضخماً يثير اعجابنا وقد قام ببنائه عدد جم من العمال لاتخاذه منتدى حفلات رياضية . اننا نجد من « الخير » الشروع بهذا البناء وانجازه ، ونجلّ الشعوب التي تقدر على ذلك . لماذا؟ لان البناء الضخم نتاج تقارب فاعليات جميع الذين اسهموا في تحقيقه ، منذ رئيس الدولة الذي نطق بالأمر ، الى المهندسين والمتعهدين والعمال ... جميعاً . فيبدو العمل وقتئذ ينبوع قدر لاتحدد من الافعال الجديدة : انه يحقق مثلاً صحة الكتل البشرية ، فييسر لها اسباب ممارسة الرياضة . ونحن نعجب كذلك ، وعلى وجه اعظم ، بالبناء التجاري الذي ربما اقتضى جهود عدد ماثل من العمال ، وصار مصدر ارباح طائلة في المستقبل ، والواقع ان هذا البناء التجاري نتاج فاعلية واحدة باعتبار ، فاعلية رجل الاعمال ، وليس بنتاج تقارب فاعليات . غير انه سيكون هو ايضاً ينبوع اعمال جديدة ، وان كانت لن تتقارب الا في منحى مصلحة المستثمر .

ان البناء في الحالين هو رمز خير في نظر الباحث الاخلاقي . ولكنه ليس سوى رمز . فقد حصل تقارب الفاعليات في تحقيق قيمة ، ولكنها قيمة محددة ، ومثلاً صحة جماهير المواطنين . وسيقال عن فاعلية انها لا اخلاقية بقدر تطلعها الى قيمة محددة . ويقال انها اخلاقية بقدر تطلعها الى تحقيق بعض فاعلية لامحددة ، أي تحقيق قسط من فاعلية « التباس قيمي » . ولا ريب ان من الخير الاكثار من هذه الاعمال ، والبحث عن تقدم حياة الكادحين . بيد ان الاقتصار على طلب ذلك وحده انما يعدل اقتطاع حزمة من الفاعليات وفصلها عن حزمة سائر الفاعليات اللانهائية . فاذا كانت الغاية القصوى التي ينبغي أن يضحى من أجلها بسائر الغايات ، الغاية التي ينبغي أن تشرئب اليها الجهود جميعاً ، أي الغاية التي

تلزم عبادتها ، فان الفرد ، او الشعب ، الذي يتخذ قيمة معينة بمثابة غايته الوحيدة ، انما يقع — بالضرورة — في الوثنية . إذ أن من الممنوع أن يغلق انسان السير نحو الخير . ولا يستطيع امرؤ ذلك الا بـ « التباس قيمة » أفعاله ، أي بقلب القدرة الآخذة مبدعة ، وان «التباس القيمة» نفسه يعني قيمة مزدوجة : قيمة مزدوجة لعملية واحدة في الحق ، وهذه العملية تعتبر « متلقاة » من حيث أن شعوراً يلقى تغيراً ناجماً عن فعل الآخر ، وتعتبر كذلك « فاعلة » من حيث أن هذا الشعور ذاته يقلب الوضع ويمسك بزمام المبادهة . غير أن التحول « المتلقى » هو دائماً محدد ومعين . فاذا اجريت عليه عملية التحول التي تقلبه الى فاعل ، حملته على التطلع الى قيمة لامعينة اشرئب إليها عبر التغيرات المعينة في كل الضمائر المعينة .

وعلى هذا المنوال يتيح « التباس القيمة » في الفكرة قيام تسلسل لانهائي للأفكار في اطار الحقيقة الكلية الشاملة . وان تحديد الفكرة تحديداً دقيقاً ، أي اتصافها بصفة معينة ، لايلبث أن يتحول عندما تصبح الفكرة فاعلة ناشطة الى ينبوع تتولد منه أفكار جديدة أخرى هي أيضاً أفكار محددة معينة اذا اعتبرناها بصورة منفصلة ، أو إذا عزلناها عن الزوج المؤلف من (الفكرة المنتجة) و (الفكرة الناتجة) . ولكن هذه الافكار المتسلسلة التي يأخذ بعضها برقاب بعض تنشر الحقيقة وتذيعها وتتطلع الى الحقيقة الكلية التامة . وبذا يتضح ، من جهة أولى ، أن « التباس القيمة » وحده أساس التخلق . وان العمل الذي يتطلع الى تحقيق قيمة محدودة على اعتبارها غاية أخيرة قصوى يهوي الى اللا أخلاقية . وكل عمل لا أخلاقي يفقد « التباس القيمة » الخاص به . فيبتر بالتحديد العمل . كما يتضح ، من جهة أخرى ، طرازا وجود الشر : ان الشر ذا الذيوع الاعظم هو الشر الناجم عن اتخاذ الاستمتاع الجسدي غاية قصوى ، وقوامه تحديد القدرة الآخذة وحرمانها من التحول الى فعل وابداع . انني اذا سخّرت العمل الذي بذله نحوي عدد من الفاعلين وسعيت الى حياة

اللذة ، فانما أتخذ غاية تحده حياتي بكل معاني التحديد : انما اللذة تحديد ، فاذا ما اتخذتها غاية أغلقت ذاتي الى الابد وحبستها في هذا التحديد ذاته .

ان أساس كل قيمة أخلاقية هو « التباس قيمة » الغاية ، على اعتبار أنه لولا هذا « الالتباس القيمي » لما أمكن أن نفهم أي معنى للاسهام في القيمة . وانما تتجلى ، بوجه أخص ، السمة الايجابية للقيمة بالتطلع الى خلق عالم ضمائر . وتتجسد السمة السلبية — على العكس — في التطلع الى الابادة والهدم .

❀ ❀ ❀

الفصل الثالث

النية و « القصرية »

يتفق الاخلاقيون ، بوجه عام ، على ارتباط المسؤولية بالنية ، والاعتقاد بأن الاعمال الصالحة لا تتحقق الا اذا خضع الفاعل الاخلاقي الى بعض قواعد تجسد المثل الاعلى وسعى الى أن يؤلف بين هذه القواعد وبين نزعاته واهوائه وارادته . غير ان (كانت) ينفرد ، خاصة ، بإرجاع الارادة الى النية ، وحصر النية في احترام الواجب لانه واجب ، وفي الاعجاب بالقانون الاخلاقي ما دام قانون الاخلاق . أما سائر الحوافز والعواطف فليست سوى شوب يدخل التباين والتعارض في النية الاخلاقية الطيبة ، وهذه النية — من حيث جوهرها — شعور بسيط نسبياً ، وليس له من التعقد الا حظ ضئيل .

ولكن من العسير أن نحتفظ بنظرية (كانت) اذا عرضناها على محك الوقائع المشخصة ، وأمعنا في تحليلها على ضوء صلة النية بالقيمة الاخلاقية ، وبالفعل الاخلاقي الراهن ، وما يصحبه من نتائج وآثار . بل اننا نذهل عندئذ من تنوع النية وحركيتها وشدة تعقدها . ونرى أن ليس يكفي المرء مجرد نية فعل الواجب ، بل ان الفاعل الاخلاقي يشعر في آن واحد برغبة القيام بإلزام معين ، وواجب محدد ، كما يشعر بالرغبة في أداء الواجبات الجائزة كلها ، تلك التي يؤلف مجموعها واقع « وضعنا » او « منزلتنا » في عالم الضمائر والاخلاق .

هلاّ يقدر الانسان ان يعرف واجبه حقاً ، وان يعرف واجباته جميعاً ؟

وهب انه استطاع ذلك فهل في وسعه ان ينظر في آن واحد الى كثرة الواجبات التي تطالعه ؟ وكيف يتاح له ترجيح بعضها على بعض ؟ وما هو شأن النية في هذا الاختياو والقرار ثم في التحقيق والتنفيذ ؟.

ان فترة المناقشة الذهنية التي تسبق مرحلة اتخاذ قرار ارادي هي الفترة التي نتصرف بها بغية اجالة الفكر في مختلف الواجبات والامكانات ، ولكن هذه الفترة تكاد ان تكون دائماً جد قصيرة بالاضافة الى طاقة فكرنا وذكائنا ، ونحن نعي في معظم الاحوال ضعف قدرتنا على تفحص جوانب المسألة جميعاً ، حتى نستطيع ان نحكم على نتائج أعمالنا القريبة والبعيدة على السواء . ان طائفة كبرى من هذه النتائج تفوتنا ، ونحن نعجز عن تصورها مثل عجزنا عن الالمام بها وتقديرها ، ولذا فاننا نلقى مجازفة محتومة كلما شئنا القيام بعمل من الاعمال أو انجزنا فعلاً من الافعال . اما اولئك الذين يتغاضون عن معطيات الواقع النفسي ، أو يقصرون عن ادراك أن الطاقة الفكرية الانسانية محدودة ، ويتجاهلون مجازفة القرار الارادي ، فانهم يكتفون بمفهوم بسيط عن النية الاخلاقية ، النية الطيبة . ولكن هذه النية هي مشروع يرتبط أوثق الارتباط بنزعات كثيرة معقدة ، وبعواطف متباينة متعارضة . وليس ثمة مانستطيع ان نسميه النية الاخلاقية الطيبة ، أو ان نسميه النية اللاخلاقية الفاسدة، بدون ان نضيف الاولى والثانية الى مفهوم القيمة الاخلاقية بالمعنى الصحيح .

وجد (سقراط) ان الانسان لايفعل الشر مختاراً ؛ وان قوام هذه النظرية يتمثل في ان من النادر ان يعي المرء حقيقة الدوافع والعوامل والاغراض التي تواكب فعله الاخلاقي . فيؤمن بصدق شعوره بصلاح نيته الاخلاقية ، ويكتفي بهذا الايمان ، يكتفي بهذا الشعور ، فيركن اليه ، ويقتصر عليه [١] .

---

(١) انظر فيما بعد : مذهب (لوسين) .

والواقع ان الفاعل الاخلاقي يقف احد موقفين اثنين : فاما ان يستمد من وجدانه حكماً أخلاقياً يتناول سلوكه وعمله ، فيعترف بوجود قيم معينة يعمد الى تجسيدها في الواقع ، وينقلها بفعله من العالم المثالي الى دنيا المشخص، ويكتفي بان تسيّر محاولته نية طيبة ، نية صالحة صادقة. واما ان يتجاوز موقف الفاعل الاخلاقي العملي الى موقف الباحث الاخلاقي ، أو فيلسوف الاخلاق النظري ، الذي يتطلع الى وعي مايتراءى للعامة أمراً بديهياً مباشراً ، فيتحرى معرفة القيمة الاخلاقية من حيث تفاصيل ارتباطها بالخير وبالشر ، واذ ذاك يكون اختيار الفاعل الاخلاقي اختياراً واعياً يحمل مسؤوليته الكاملة، ويلم – قدر الطاقة – بما يمكن ان يلمّ به الانسان من مجال النية والفعل على السواء.

فاذا اتخذنا وجهة نظر الباحث الاخلاقي المدقق، رأينا ان من الجائز ان نعرف اتصاف الغاية بالصفة الاخلاقية عندما يتميز الفعل بخصب لامحدود ، لزم ان نطرح السؤال الآتي : هل يتطلع الفاعل تطلعاً واعياً صريحاً الى هذه الغاية على انها (خير أسمى) يعبر عن فضل مجتمع الضمائر والارواح ؟.

والحق ان لابد من تمييز جانبين رئيسيين في هذا التطلع ، أي في النية الاخلاقية : هناك مانسميه نية الفعل من جهة ونية الفاعل من جهة اخرى . نعم ان الفاعل الاخلاقي يكتفي في الاحوال المألوفة بان يتبع النية التي يشعر بها ، ويحسب انها صالحة ، من غير ان يعنى ، إلا في النادر، بالتدقيق في انطباق هذه النية، اوعدم انطباقها، على التعريف المجرد للعمل الصالح او العمل الطالح . ان الاب يتطلع الى سعادة ابنائه حين يربيهم ويسعى الى ان يجعلهم فاعلين اخلاقيين على صورته ومثاله . انه يدري بلا ريب ان ليس في وسعه ان يضمن سعادتهم، ولا ان يصنع هذه السعادة ، ولكنه يكتفي بأن يضع بين ايديهم وسائل تحقيق السعادة ، وادراكها. ولذا لايعنى بخير الاشخاص الذين سيلقون نتائج فعال ابنائه ، وبديهي ان ليس في قدرة أي انسان ان يلم منذ الآن بنتائج سلوكه الخاص، فضلاً عن تصور نتائج سلوك ابنائه وبناته في المستقبل البعيد . ومن هنا نعلم ان

منطقة الغايات التي يستطيع الانسان ان يعينها هي منطقة محدودة. وان شعور الفاعل ليس بشعور شاف يبين بعضه لبعضه . فاذا صنعتُ خيراً شخص معين ، وتطلعت الى طائفة غايات لن تنجز الا بتوسط هذا الشخص ، فليس من شأني أن اجعل احدى هذه الغايات السبب الحاسم لما أعمل وأفعل. ومرد ذلك أولاً: ان الاسباب الجائزة كثيرة : فقد أصنع خيراً لآخر لانني اشعر بتعاطف متجرد الى حد كبير أو صغير ، أو لانني آمل ان القى تعاطفاً مماثلاً ، أو لانني ارجو نفعاً في ظروف اخرى ، أو لانني قد أبتغي الاعراب عن عرفاني بجميل سابق. ومن الجائز ان تكون اسباب تبرير عملي صالحة كلها : ولكن من المحال ان احصر الاسباب جميعاً في سبب واحد حاسم . والحق ان ظهور احد هذه الاسباب في شعوري انما هو حادث ثانوي الى حد ما ، على اعتبار تحديد العمل الاخلاقي . وان اللمحة التي يلقيها الفاعل على الغايات كما يظهرها امعان الباحث الاخلاقي المدقق الذي يقدر وحده على تحديد معيار عام يميز التخلق . فلئن كان الفاعل الاخلاقي يشعر بالنوايا التي تهيمن على فعله ، ويكتفي بهذا الشعور ، فان الباحث الاخلاقي يعرف هذه النوايا معرفة دقيقة ، لانه يعرف نية الفعل بالذات ، يعرف قصدية الفعل .

هناك اذن صفات كثيرة تميز نية الفاعل عن نية الفعل او قصديته. فاناحين افعل خيراً لابن من ابنائي او لقريب او لصديق او غريب ، لا اعلم البتة ان عملي يتطلع الى منح (قدرة — عمل) الى اشخاص آخرين لا اعرفهم ، او الى اشخاص سيولدون بعد وفاتي بزمن طويل . بل ان الباحث الاخلاقي وحده قادر على اخباري بذلك . غير ان نيتي هي مني ، واني اشعر بانها تصدر عني ، بانها نيتي . اما القصدية فانها من فعلي ، وليست من ذاتي . النية شعورية . والقصدية لا شعورية . ولا تغدو القصدية شعورية الا اذا اختلطت بالنية ، ولكنها رغم ذلك تظل جائة دائماً وراء النية ذاتها . فالنية مبهمة ، مبهمة نفسياً ، ومبهمة اخلاقياً . انها مبهمة نفسياً من حيث ان شعور الفاعل بحياها ،

ومبهمة اخلاقياً من حيث ان من الجائز ان تكون صالحة او طالحة او حيادية، من حيث انها تأمر بالعمل او تنهى عنه او لا تبالي به . وعلى هذا فان القصدية، او نية الفعل ، هي اخلاقية محضة . وان تمييز القصدية عن النية انما يعرب عن البون الذي يفصل الفاعل الاخلاقي كما هو في الواقع الراهن ، اي على اعتباراته يجهل نسبياً ذاته ويجهل نتائج اعماله ، عن الفاعل الاخلاقي المثالي الذي يفرض انه يعرف حق المعرفة المفهوم من حيث لا نهايته ، فاذا طابق الفاعل الراهن الفاعل المثالي طابقت النية القصدية ، وطابق الفاعل الاخلاقي الباحث الاخلاقي .

غير ان شرط الوجود البشري يجعل من المحال توفر هذا التطابق . ومن هنا تنشأ مشكلة من اخطر مشكلات الحياه الاخلاقية ، ولعلها مشكلة يتعذر حلها ، ولكن لا مندوحة من طرحها ووعيها . فالفاعل الاخلاقي يشعر بأنه ملزم بالتطلع ، عبر العمل ، الى (خير اسمى) لا يستطيع معرفته ما دام لا يستطيع ادراكه الا على انه لا محدود . ومن ناحية ثانية ، لا يقدر هذا الفاعل الاخلاقي ان يستسلم الى اي فعل عارض ، او عمل اتفاقي يشعر بان لا مبرر له ، وان من المتعذر – بالتعريف – تبريره . فشرط الوجود الانساني يفرض عليه ان يؤمن بـ (خير اسمى) وان يجهل طبيعته معاً . وليس في مكنة الباحث الاخلاقي ان يرسم له قواعد سلوك مستندة الى معرفة (الخير) ، لان هذا الخير يظل ممتنعاً على الادراك . وانما يترتب عليه ان يتبلغ بتحديد قواعد عملية ترمي الى التكيف مع شرائط الوسط الاجتماعي ، ومؤالفتها . سعى (ديكارت) الى تحديد قواعد اخلاق موقوتة ، ولكنه نصح بمراعاتها ايضاً عندما ارسى اسس قواعد اخلاق « نهائية » . وقد اصاب (لفي – برول) في اظهار تباين المذاهب الاخلاقية من الناحية النظرية ، واتفاقها من الناحية العملية ، في المجتمع الواحد عينه . وسبب ذلك ان تعاليم الاخلاق العملية اما ان تكون دقيقة محددة ، فلا تخرج عن ان تكون تعاليم « تقنية » توصي بالمؤالفة مع الوسط ، وتتحول بتحول الاوساط الاجتماعية ذاتها ، من غير ان

ترتبط بمبدأ التخلق النظري ، واما ان تكون تعاليم الاخلاق العملية مستمدة من تعريف القيمة الاخلاقية الاولى ، فيكون لها اساس نظري ، ولكنها تقتصر عندئذ على انها صيغت صياغة مجردة صورية . لقد اخذ النقاد على (كانت) انه يحدد (واجباً) مجرداً تجريداً مسرفاً وانه صاغ قواعد السلوك العملي على نحو مجرد ايضاً حتى اصبح من المتعذر تقريباً بناء الآمر القطعي بالاضافة اليها. غير أن من الانصاف ان نعترف بان هـذا اللوم يقع على كل مذهب اخلاقي بدون استثناء. وقداجاد (لفي ـ برول) ادراك هذه النقطة كما المعنا ، ولكنه ضل عندما انتهى من ذلك الى الامتناع عن القيام بعمل الباحث الاخلاقي النظري.

والحق ان الفاعل الاخـلاقي ، هو الذي يحيا ، وهو الذي يلفى واجب الاختيار ، والقرار ، والعمل . وانه ليتجه شطر نواياه ومقاصده . فـاذا كان عمله مزوداً بقيمة اخلاقية مستقلة نسبياً عن نيته ، فما هو اذن ـ دور النية في الحياة الاخلاقية ؟

★★★

اشرنا الى ان (كانت) يعتبر النية حامل التخلق ، وانها هي الحامل الوحيد الذي يمكن تصوره . وعنده ان النية تختلف عن المشروع . لان النية استعداد باطني لدى الفاعل . اما المشروع فانه فكرة طراز تحقق هذا الاستعداد . فعلى ذلك تكون النية ، لا المشروع ، حامل القيمة الاخلاقية وان القيمة هي التي يمكن ان تكون صالحة او طالحة . مثال ذلك : ينوي تاجر الحصول على ارباح طائلة . ولذا نجده يقوم ، ابتغاء التحقيق ، بمشروع بيع نتاجه بسعر رخيص، لتكثر زبائنه . وفي وسعه كذلك ان يقوم بمشروع البيع بسعر عـال . وعلى هذا فان من الممكن ترجمـة النية الواحدة بمشاريـع كثيرة مختلفة . وان النية هي التي توصف ، بوجه الدقة ، بالصلاح أو بالطلاح لانها هي التي تفرض شرط اختيار المشروع .

وبعبارة اخرى ، ان النية هي الشكل المحض ، او الصورة الخالصة لوضع مشروع . انها خلو من المادة . وهي تمنح من المشروع مادتها . انها اعمق درجة من المشروع . والمشروع يتصل بتجربة الفرد ، ويتصل بالاستعدادات التي خلفتها اعماله السابقة . وفضلا عن ذلك فاننا نلفى النية في طائفة من الاحوال وهي مستقلة عن اي مشروع معين . هذا انسان يقصدني لأقوم من اجله بمسعى : ان اول ما اشعر به هو نزعة توجهني شطر قيمة ايجابية او شطر قيمة سلبية بالاضافة اليه ، وبصرف النظر عن اي مشروع معين للقيام بهذا المسعى او عدم القيام به . وعلى هذا فان لدي نية ما حيال هذا الرجل ، نية اشعر بها حقاً ، وهي اكثر من شكل مجرد او صورة خالصة ، كما حسب (كانت) ، حين رأى ان النية صورة لا مادة لها ، وان المشروع هو الذي يقدم المادة الى النية . وبذا يتضح ان النية موضوع تجربة جائزة ، وان هذا الموضوع موضوع حقيقي . اضف الى ذلك ان عدداً من الافراد قد يتفقون في نية واحدة . او ان نية معينة قد ترين في دائرة افراد معينين . وهذا لا يكون ممكناً الا اذا كانت النية موضوعاً حقيقياً لتجربة من التجارب .

ليست النية مجرد شكل او صورة في مجال وضع المشروع . ولولا ذلك لما امكن ان تكون النية الا مطابقة القانون او مخالفة له . فاذا قبلنا رأي (كانت) وجب ان نرى ان من المتعذر وجود اية نية مضادة . ذلك ان « ارادة الخير » هي « ارادة بنية » . بيد ان من الثابت وجود نوايا يمكن ان تكون صالحة او طالحة ، واثقة ام غير واثقة ، نوايا احسان او حقد ، الخ ، وليس مجرد نوايا توافق القانون او تخالفه . وكل ذلك بصورة مستقلة تماماً عن المشاريع التي يجوز ان تحققها . وعلى هذا ان النوايا التي تطابق القانون او تخالفه ليست سوى حال خاصة من هذه الاحوال .

ولئن انفردت النية بأنها اعمق حامل قيمة في العمل الاخلاقي ، فان ذلك لا يمنع ان تحمل سائر وجوه العمل الارادي قيماً ايضاً : المشروع ، القرار ،

الفعل ، كل اولاء يمكن ايضاً ان نصفها بالصلاح او الطلاح . ونحن لا ننكر ان قيمة النية هي شرط قيمة سائر درجات العمل : اذن بدون نية طيبة لايوجد اي عمل طيب . ولكن للفعل مثلاً قيمة جديدة ليست مضمرة في قيمة النية . وللنية قيمة مستقلة عن قيمة سائر الدوجات والوجوه ، لان غايتها تقتصر على اقامة حقل مادي قبلي لتشكل المشاريع والقرارات والافعال الراهنة الجائزة .

ثم ان النية ليست استعداداً ذاتياً وحسب ، بل انها معطى نشعر به بحدس حاضر حالياً . وهي لاتختلط بالسجية او بالطبع . ذلك ان كلمة «سجية» تدل على مفهوم افتراضي صرف لامر نستخلصه بالاستقراء كما نفسر التجربة النفسية . اما النية فاننا — على العكس — لانستنبطها بالانطلاق من سلوك معين ، أو تصرف راهن . بل ان أحدنا ليدركها في ذاته ادراكاً مباشراً . نعم ان من الجائز ان نعرف النية عبر التنفيذ ذاته . ولكن التنفيذ بالنسبة للنية لايتمتع الا بقيمة رمز ، وان كان ذلك لايمنع ان يتحلى التنفيذ — من حيث هو تنفيذ — بقيمة خاصة . لنفرض مثلاً ان شخصاً يسقط في الماء على مرأى من مقعد يرغب في انقاذه من موت محقق . فهذا الفاعل الاخلاقي ، فيما يبدو ، شأنه شأن رجل سوي يملك الارادة ذاتها ولكنه يملك فضلا عن ذلك قدرة التنفيذ . ان النية واحدة في الحالين ، ولها قيمة واحدة . ولكن (ارادة — الفعل) تنقص في الحال الاولى . فالمقعد يتمنى انقاذ الغريق ، ولكنه لايملك ارادة انقاذه . وعلى هذا فان الوضع الاخلاقي مغاير . وان الفاعل يحيا التنفيذ في حال خاصة من احوال الشعور التي تحقق النية وتثبتها . فاذا فُقد التنفيذ تغيرت ارادة المقعد من حيث دلالتها تغيراً تاماً ، وبان لنا تداخل فترات العمل بعضها ببعض ، وانبثاق بعضها عن بعض .

★ ★

فمن النافع ان نمعن في هذه الفترات ، او المراحل ، وعددها سبع : الوضع الحاضر الذي سيرضع به عمل المرء ، وموضوع هـذا العمل ؛ المضمون الذي يجب تحقيقه ، أي نتاج العمل ؛ اثر العمل في الواقع ؛ ارادة هـذا المضمون ، بدرجاتها المختلفة التي تقود من النية الى التنفيـذ عبر المشروع ، والمذاكرة ، والتصور السابق ؛ ارادة الفعل ، أي جملة الفاعليات الهادفة الى تحريك الجسد ؛ الاحساسات والعواطف التي تصحب هذه الفاعليات ؛ التحقيق بالمعنى الصحيح ، أي التنفيذ ؛ أحوال الشعور الناجمة عن ذلك .

بيـد أن من الواجب ان نبدأ ، بالدرجـة الاولى ، بتمييز **الارادة** عن **(ارادة ـ الفعل)** ، اذا احببنا ان نفهم وظيفة النية في الفعـل الاخلاقي كله . والحق ان مضمون الارادة لايطابق مضمون (ارادة ـ الفعل) . مثال ذلك : **قد اريد** ان اقدم لامرىء خدمة ، كأن اريد القيام بمسعى ،أي ان اذهب الى الشارع ، واركب عربة ، واقصد منزلا ، واصعد السلم لارى شخصاً واحقق زيارته . فـ (ارادة ـ الفعل) تنطبق على طائفة من الحركات المادية المحضة ، وان مضمونها هو هذه الحركات . اما مضمون ارادتي فهو ـ على العكس ـ ان اقدم لهذا المرء خدمة . فمضمون الارادة هو نتيجة جميع الحركات التي اقوم بها بغية تحقيق (ارادة ـ الفعل)لدي. وان مضمون (الارادة) لايحل محل مضمون (ارادة ـ الفعل) . ومن هنا ينشأ السؤال الآتي : كيف نفهم ـ بوجه الدقة ـ صلة « الارادة » بـ «الفعل » ؟

يرى (كانت) ان مضمون الارادة يستند الى مضمون نتيجة الفعـل . فالتاجر يريد ان يبيع باسعار رخيصة لان عمله هذا ينتج زيادة ارباحه ، أي أنه يرضي حساسيته ارضاء مباشراً . فبحسب هذا الرأي ينبغي ان نقبل بان ثمة لذة تصحب كل حال وان هذه اللذة وليدة هذه الحال . فحين اشعر بلذة تعقب عملاً تظل في شعوري ارادة تكرار العمل بغية الشعور باللذة من جديـد . ولكن هذه الموضوعة خاطئة تماماً : وان مضمون الارادة ليس تمثيلاً ناشئاً عن سبب

لان اللذة تواكب نتيجته . بل الارادة في الواقع جهد موّجه يبنى على مضمون معطى من حيث وجوب تحقيقه . وبذا تتميز الارادة عن النزعة من جهة ، وعن الامنية من جهة اخرى . انها تتميز عن النزعة لان معنى « نزع الى الامر » لايعدل معنى « أراده » . فقد اجوع من غير ان اريد الاكل ، او انني اريد ألا آكل. وتتميز الارادة عن الامنية لان الامنية توجد كلما وجدت نزعة لاتنزع الى تحقيق مضمونها . غير ان الارادة تتميز - كذلك - عن (ارادة - الفعل): فقد يريد طفل ان يسقط القمر في حضنه . ولكن ذلك لايكون امنية قد يصحبها بالضرورة الشعور بتعذر تحقيقها ، كما انه ليس (ارادة - فعل) . ولذا فان بين الارادة ، و (ارادة - الفعل) ، علاقة وثيقة ينبغي ايضاحها . لقد آمن فريق عظيم من البشر بان في وسع الارادة ان تنزل المطر او تحدث الصحو ، وان من الجائز الجرح او القتل عن بعد ، ومرد هذا الايمان ان تحقيقاً في الواقع يمكن ان يطابق مضمون ارادة . ومثل هذا الاعتقاد يخلط الارادة بـ (ارادة - الفعل) خلطاً كاملاً . والحق ان (ارادة - الفعل) ينبغي ان تسبقها (القدرة - على - العمل) . وهذه القدرة تحدد ، في اطار أوسع ، حقل المضامين الجائزة لارادة من الارادات ، تحدد منطقة اشد ضيقاً ، هي منطقة « مايمكن صنعه ». وكلما كان الانسان ابتدائياً كان من الايسر أن يعتقد بان لارادته سلطاناً واسعاً ، وذلك لضعف وعيه بضعفه .

ان صلة (ارادة - الفعل) بالارادة ليست صلة وسيلة بغاية ، كما يخطر في البال. وعلى الرغم من استناد الاولى الى الثانية . انني حين اعتمر لااريد ان اتناول العمرة واضعها فوق رأسي ؛ وانما الذي اريده هو ان تكون العمرة على رأسي. اجل ان غاية « ان تكون العمرة على رأسي » لاتنال الا بوسيلة « امساك العمرة ووضعها على الرأس » ولكننا نحتاج الى اعمال الفكر ، اي الى عملية ذهنية ، لندرك ثمة صلة وسيلة بغاية . أما في الموقف الشعوري العفوي فاننا نبلغ بالحدس ، لابالفكر ، صلة (ارادة - الفعل) بالارادة . وعلى هذا نعلم ان مضمون الارادة

هو الاول : انه شرط مضمون (ارادة ـ الفعل) . ونحن نسمي « عملاً » حال الشعور الذي يتجلى في لحظة تحقق مضمون ارادة في « التنفيذ » . فانا اعمل حين امسك العمرة وأضعها فوق رأسي . وانني ادرك بهذه الحركة التي ينفذها جسمي ، ادرك غايتي وهي « ان تكون العمرة على رأسي » .

فاذا كان مضمون الارادة المحضة مستقلاً في ذاته عما « يمكن صنعه » او « لايمكن صنعه » ، وكانت (قدرة ـ العمل) هي الدرجة الاولى وحسب في اصطفاء يتم عبر المضامين الجائزة جميعاً ، فكيف سننتقل اخيراً من (ارادة ـ الفعل) الى العمل ؟ ان الشعور يجتاز حينئذ حالين من الاحوال الخاصة : الحال الاولى تمثل حركة الاعضاء . ان الطفل السوي قادر على ان يرسم على ورقة حرفاً مكتوباً على السبورة من غير ان نمسك بيده لتوجيهه ، ومن غير ان يتبع خطوة خطوة سلسلة الانطباعات التي يشعر بها عند ادراك الحرف على السبورة . فهو يشعر داخل الحركة ذاتها بالنية التي تشرف على هذه الحركة . ومن الممكن ان يوحد على الفور شكلاً يراه مرسوماً باللون الاحمر مع شكل يراه يرسم في الهواء بحركة اليد . وهذا يعني أن من الجائز أن يحول الايقاع موقتاً الى شكل مكاني. وهذه الامثلة كلها تدل على أن مضموناً واحداً (ارادة ـ الفعل) ، وهو يعرب عن حركة واحدة ، قد يتحقق باعضاء مختلفة أو أنه يتحقق باعضاء كثيرة في آن واحد .

اضف الى ذلك ان نية الحركة مستقلة أيضاً عن ابتعاد الجسد بالنسبة الى الموضوع ، لان هذه النية واحدة حيال حركة راهنة أو حركة متخيلة . وبهذا نستطيع أن نحدد مفهوم « الموضوع العملي » . فكل موضوع عملي يستند في آن واحد الى قيمة مدركة ادراكا موضوعياً والى موضوع يحل محل نية (ارادة ـ الفعل) . ان ارادة شيء تفترض سلفاً الشعور بقيمة هذا الشيء . والقيمة ذاتها ليست بوجه من الوجوه نتيجة الارادة . بل ان مايسبغ على حركة التنفيذ دلالتها ، ويهب بذلك الى الارادة مضموناً ، لايمثل في الشعور كشعور ، وانما

يمثل في القيمة التي ندركها بالشعور . ان الاشياء الكثيرة ذات القيمة الواحدة لايمكن ان تحدد سوى ارادة واحدة . وان الشيء لايصبح موضوعاً عملياً الا بالقيمة التي تتجسد فيه . ولكن العالم العملي سيرتدي حلة هذه الارادة ، أو يحمل شكلها وصورتها ، عندما ينفذ فيه الفاعل ارادته ، وفيه تتطلع النية الى تحقيق قيمة . وبعبارة اخرى ، ان الموضوع العملي يرمز الى نية الفاعل في هذا العالم العملي . وان الشعور القبلي بالقيم هو اصل كل ارادة : وانما تكتشف النية في هذا الشعور . وان القيم واحدة سواء كانت معطاة في الارادة المحضة أو في العالم العملي . أما في مجال الارادة المحضة فان أعمال الاستحسان أو عدم الاستحسان تعرف بأنها ليست افعال ارادة ولا افعال معرفة قيم ، بل أفعالاً تتجلى فيها وحدة تطابق القيم المعطاة بالمعرفة مع القيم المعطاة في الارادة التي يوجهها تحقيق هذه القيم .

القيم اذن تحدد العالم العملي ، ونحن نلفي مضمون الارادة وهو معطى في حال خاصة ثانية من احوال الشعور ، هي التي نسميها باسم الشعور بالعائق . فالعائق ليس معطى الا بالارادة . ان مركز العائق معطى بالارادة المحضة ، ولكن العائق ذاته معطى بصورة مستقلة . فالذي يحقق (ارادة ـ الفعل) ليس هو الحال التي يحددها موضوع الارادة في الشعور ، بل انه العائق الذي يعطيه الموضوع العملي لارادتي التي تتطلع الى تحقيق قيمة . وعلى هذا فان ينبوع (ارادة ـ الفعل) ليس حالاً انفعالية بالدرجة الاولى ، وانما هو الشعور بالعائق الذي يعارض الموضوع العملي للارادة المحضة . فثمة عاملان يتفاعلان هما : القيمة التي نريدها ، والطبيعة الخاصة بالعائق ، وان تفاعلهما هو الذي يحدد مضمون (ارادة ـ الفعل) .

فلو قبلنا رأي (كانت) في ان الارادة الاختبارية تنحل الى نجوع الاشياء في حساسيتنا ، لزم أن نحدد مانقصد بكلمة « اشياء » . هل تدل هذه الكلمة على « الشيء بالذات » أم تدل على الاشياء المعطاة في التجربة الطبيعية ؟ اننا حين

نرجع بعض الاعمال الانسانية الى ردود فعل الانسان على تأثيرات اشياء الوسط فيه ، فاننا لانرمي بالطبع الى معنى الاشياء بالذات ؛ ان شمس الوسط ليست شمس علم الفلك . واللحم الذي نبتاعه لدى القصاب ليس جملة خلايا وانسجة ذات خصائص طبيعية وكيميائية معينة . ولذا فاننا نعرّف اشياء الوسط بعون ضربين من التحديد : انها اولاً معطاة بالحدس الطبيعي . وهي ، ثانياً ، حوامل قيم . الاشعة الكهربائية والمغناطيسية تؤثر فيّ بصورة موضوعية ، ولكنها رغم ذلك لاتنتمي الى وسطي . ذلك انني ادعو «وسطي» ماأشعر به على انه راهن . ومن هنا كان لكل فرد وسطه الخاص : البرجوازي سيكون برجوازياً ؛ والبوهيمي بوهيمياً : فلكل منهما وسطه المؤلف من جملة حوامل القيم التي تتضمنها مواقفه . ان الغابة الواحدة هي وسط مختلف بالاضافة الى الحطاب او الصياد او المتنزه .

وثمة خطأ ماثل يتجلى في فهم الـ « تنبيه » فهماً خاطئاً . فالتنبيه او الاثارة ليس مجرد نمو نفسي يحددّ العضوية . اذا قلت مثلا ان امواج الاثير تبلغ العين وفسرت بذلك حادث الرؤية ، فهذا القول في الواقع لاينطوي على أي معنى ، لانه حيث توجد موجات الاثير ، لاتوجد أي عين . والمنبهات البصرية هي اشعة ضوئية ، وليست بامواج الاثير . وان عدداً لايحصى من الحركات الفيزيائية تؤثر في الاجسام العضوية من غير ان نسميها منبهات . وعلى هذا لاصلة لنجوع موضوع في عملي بالحركات الفيزيائية التي تحدد حركات عضويتي . فحيثما توجد مثل هذه الحركات ينقطع وجود العضوية ، أو أن العضوية ، بتعبير آخر ، تنحل عندئذ الى مركب حركات كونية . انما يحدد العمل دائماً باشياء مشخصة ، اشياء معطاة بالحدس الطبيعي الذي نحياه ، اشياء نعتبرها ناجعة ولكن لايمكن بوجه من الوجوه أن نعتبرها مركب جواهر فردة أو ذرات .

لنخلص الآن الى النتائج الرئيسية لهذا التحليل . اولاً : ان المواضيع التي تحدد العمل ، أي (مواضيع — الوسط) ، هي مواضيع تقتطعها من الواقع أعمال الفاعل التي تحدد القيمة ، وتعين الترجيح . وان وسط الفرد هو — من ثم —

صورة امينة عن نزعاته الجسدية والروحية . ثانياً : ان جريان الاحوال الانفعالية يتبع حركات غريزية تثيرها مواضيع الوسط ، ولكن ذلك لايتم الا بعد ان تختار عمال غريزية هذه المواضيع . وعلى هذا فان هذه المواضيع ليست أسباب التنبيه ، بل نتائجه . فلو اخذنا بنظرية (كانت) وفرضنا ان النزعات هي نتائج تأثير الوسط اضطررنا الى أن نعتبر الغرائز جميعاً بمثابة احوال نوعية من غريزة رئيسية واحدة وحيدة ، هي غريزة حفظ البقاء ، التي تنشطر فيما بعد الى كثرة غرائز بتأثير المواضيع الخارجية وحسب . ولكن الواقع خلاف ذلك . فكل كائن حي يملك طائفة من الغرائز التي تطرح كل واحدة منها قيمة خاصة بصورة مستقلة الاستقلال كله عن تأثير مواضيع الوسط عليها ، بل هي التي تحدد هذه المواضيع عينها .

ان مصدر أخطاء (كانت) يمثل في انه قسم حوافز العمل كلها الى فئتين : فئة الحوافز الشرعية الصورية ؛ وفئة حوافز اللذة الحسية . والواقع ان العمل ينطوي على مادة قوامها قيم معطاة بصورة مستقلة عن كل تجربة حسية ، مستقلة ، من ثم ، عن كل معطى ناجم عن تأثير موضوع الوسط في العضوية . وبما ان كل فرد ، على وجه اولي ، هو حامل حزمة نزعات ترمي كل منها الى قيمة ، فان النية تحدد عالم القيم ، قيم الشخصية . ومن الجائز ان نعتبر فعل الارادة على انه فعل وضع - ذاتي ، ما دام الفرد - على هذا النحو ، يضع عالم قيم خاص به .

* * *

ماهي وظيفة النية في جملة الحياة الاخلاقية ؟

لنقارن القيمة الاخلاقية بالقيمة - الحقيقة . عندما أعي فكرة من الافكار ، فان فاعليتي المفكرة - وهي بالتعريف واعية - تصحب فاعلية ضمنية . هب انني أبني ، بصورة ذهنية ، فكرة مثلث بتقاطع ثلاثة خطوط مستقيمة مثنى مثنى .

فأنا أشيد في ذهني ثلاث زوايا يساوي مجموعها ١٨٠ درجة . فاذا شئت ان اظهر حقيقة قضيـة « ان مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين » وجب عليّ ان احول الفكرة المضمرة الى فكرة علنية وافطن الى تداخل الفكرتين . غير ان هـذه المحاولة لاتتم الا بتحويل الفكرة من فاعلية مفكِرة الى نتاج فكر [١] . ولذا ينبغي ان يعمل الفكر على مستويين في آن واحد . وتتضح لنـا ضرورة تمييز الفاعلية المنتِجة عن نتاج هذه الفاعلية ، في العمل الواحد . وهذا النتاج يتحدد بتغير شعور الآخر .

لنمعن اولاً في الحد الاول . من الجائز ان نعترف بوجود مرحلتين : فاعلية منتِجة صريحة ، أي واعية بذاتها، واعية بالغاية المرموقة ؛ فاعلية منتِجة أيضاً، ولكنها ضمنية مضمرة . ولابد من هذا التمييز لان الفاعل مندمج في عالم الضمائر فاذا ألقينا نظرة على لانهاية الاصداء الناجمة عن فعل واحد ، ألفينا من المحال ان نتنبأ بنتائجه . ونحن لانعني هنا سلسلة خطية من النتائج : وانما نعني **تعدد ابعاد** الفعل . ذلك ان الفاعلية المنتِجة ليست واحدة . انها تصدر عن ينبوع وحيد ، ولكنها تعرب عن ذاتها بمركب اعمال، بعقدة اعمال . فاذا خصصت قسطاً من فاعليتي لفعل البر والاحسان لم تقتصر هذه الفاعلية على عون شخص معوز ، بل انني ، بهذا الفعل ذاته ، احرم اعضـاء اسرتي مثلاً من وقت الفراغ الذي كان في وسعي أن أبذله في سبيلهم ، كما انني حين انوسط لمنح عامل عملاً ، فقد اقدم الى من انوسط لديه خادماً صالحاً او غير صالح ...

انني أنوي فعل خير لشخص معين بشكل معين . تلك هي فاعليتي الصريحة . ولكنني ـ ضمناً ـ افعل الخير للمستخدِم ، والخير لأبنائي الذين سيلقون آيات العرفان بالجميل، الخ . ولا يمكننا هنا أن نأخذ برأي (كانت) الذي يحصر التخلق بالنية وحدها، لان الخير لايمكن أن يتجلى الا في لحظة تحول المنتِج ، أي النية ،

---

(١) انظر دافال و ج . ت كيلبو : المحاكمة الرياضية .

الى نتاج . ان المرأة التي أعنتها على أن تجد عملاً أصبحت قادرة على القيام بطائفة أعمال كانت متعذرة عليها من قبل . ففي وسعها اذن أن تولّد أفعالاً جديدة يمكن أن تتداخل في أفعال اخرى ناجمة من ضمائر اخرى ، وهلم جرا الى مالا نهاية .

لاريب أن أساس سلوك الانسان يمثل دائماً ـ على وجه التقريب ـ في طائفة من الاوامر التي تؤلف كتلاً متفرقة . فمن النادر أن يعنى المرء بأتفه أعماله عناية مسرفة تجعل ذاته أشبه شيء بشعور عضوي محض . ولذا فان الاتساق الباطني ليس سوى حد نهائي : ومن المحال أن يملك الانسان ذاته الى حد يمكّنه من أن يتخذ هذه الذات مركزاً تاماً كاملاً لمناطق الضمائر جميعاً . ان مثل هذا التركيز يقتضي فكراً شافّاً شفوفاً مطلقاً ، لاتشوبه أدنى شائبة غموض أو ظلام ، كما أنه يقتضي امحاء هذه الهوامش الظليلة ، هوامش أو شطآن مامحت الشعور ، وهي ينبوع لاينضب لحوافز وعوامل خفية . اجل ان (كانت) يصيب في قوله ان عملاً اخلاقياً بالمعنى المطلق لما يتحقق ابداً . فكلما سعيت الى ان اقلب فاعلياتي الضمنية فاعليات صريحة صرت أكثر جدارة ، واعظم براعة ، لان اسلك سلوك فاعل اخلاقي . وبذا تتضح النية بجلاء تدريجي : انها ليست الحامل الوحيد لتخلق الفعل كما حسب (كانت) ، وليست وظيفتها الوحيدة تحديد حقل قبلي للاعمال الجائزة كما ظن (شلر) . بل ان النية تنير انارة باطنية تداخل الفاعليات الضمنية والصريحة ، وتؤلف مرحلة ضرورية في العمل الاخلاقي . انها تشبه الفكرة من حيث اعتبارها عمل الفكر . والنية للعمل هي كالفكرة (من حيث هي عمليه الفكر المنتج) بالنسبه الى الفكرة الناتجة . وكما يظهر تداخل الافكار بعضها ببعض منذ تحوّل المفكر الى فكر ، فان تحقق النية يكشف كذلك اتساق الافعال الثانوية تبع العمل الرئيسي ؛ أي العمل المراد بالنية .

وبلفظ آخر : انني اقوم في الواقع ، عندما اقوم بعمل واحد عن نية

وتصميم ، اقوم بعدة اعمال تؤلف كلها حزمة واحدة. فقد كان من الجائز ان يتم كل واحد من الاعمال الثانوية بالخضوع الى نية اخرى . ومن المتعذر ان يكون للعمل الرئيسي اي معنى اخلاقي اذا ما عزلناه عن جملة مركب الاعمال . فهو يكتسب هذا المعنى بنتيجة علاقته مع جملة الفاعلية كلها. من الخير اخلاقياً ان نمنح ابناءنا تربية جيدة بأن ننوي جعلهم رجالاً يتكيفون تكيفاً جيداً مع وسطهم ، لاننا انجبناهم في هذا الوسط ذاته ، ولاننا نعيش نحن في الوسط الذي يترتب عليهم ان يألفوه . ورغم ذلك فان النية لا تفعل سوى ان تتقدم لينالها التحول . فهي اذن ليست بذاتها اخلاقية ، بل ان شأنها شأن تعريف الدائرة الذي ليس حقيقياً بذاته ، بل من حيث تداخله في فاعليات تمكّن من تحويله الى نتاج .

ان العمل ينطلق اذن في منحى ابعاد كثيرة لان ثمة العمل الذي اقوم به من اجل غاية اريدها كما ان ثمة حزمة افعال ثانوية لا استطيع ألا افعلها من جراء قيامي بذاك العمل . هنا يتكرر ما يحدث في الفهم الذي يتطلع الى الحقيقة : انني لا افكر في فكرة الا اذا فكرت في الوقت عينه في افكار أخرى ايضاً . ولا يتجلى تداخل الافكار المتبادل الا اذا غدت الافكار منطلق فكر جديد . وكذا لا بد من ان اعيد بعث النشاط في الافعال الثانوية بأن أحمّلها بالنية التي تقابلها ، اذا شئت ألا يكون اتساق افعالي مجرد كلمة جوفاء . انني احتاج الى « توصية » تمكنني من التمتع بمنصب لا تؤهلني اليه كفاءتي . ولكنني ارفض لانني انوي عدم اقتراف ظلم ، وانوي ترك المنصب الى من يستحقه . بيد انني لا انوي ، في الوقت ذاته ، ان اقتصر على عمل يوائم شهادتي مواءمة دقيقة حقاً ، وهذا في الواقع ما ينطوي عليه رفضي ضمنياً . ولذا تراني « اعيد النظر » في الامر ، واقلّب وجوهه ، فأفكر من جديد في هذا العمل الثانوي ، واتصور النية الآتية : اشاهد عندئذ تداخل العمل المقصود ، والعمل الذي اقوم به من غير ارادة . فاذا ظلت النية الاولى مجرد

مشيئة ، ماذا يحصل ؟ يحصل انني كنت اقبل المنصب ، واطيع نية اخرى ليست عكس النية السابقة ، بل هي مجرد نية « اخرى » ، فقبولي لا ينجم عن انني اود الحصول على منصب لا يحق لي ، بل ينم عن اني اقبل وظيفة تروقني ، او تنفعني ، أو اعتبر ان مواهبي توائمها خير مواءمة . ولو كنت غير ذي ذوق سليم لتوخيت بقبولي المنصب حرمان المستحق من نواله ، واذ ذاك لا تكون نيتي عكس النية السابقة ، بل تكون نية اخرى وعلى هذا فان النية الحقيقية الوحيدة التي يمكن ان تولد هذا التداخل بين الافعال هي النية التي تتحول الى عمل ، والتي تتبدل من حال (النية — المنتجة) الى حال النتاج .

يتضح — على هذا النحو — ما ألمعنا اليه من قبل في قولنا بأن نية الفاعل لا تطابق قصدية الفعل . فاذا ميزنا الغاية « المصنوعة » عن الغاية « الصانعة » ألفينا الاولى مثلاً غاية المهندس من بناء جسر لتيسير الانتقال من ضفة الى اخرى ، ووجدنا الثانية مثلاً تحويل العلاقات الاقتصادية لصالح شركة تجارية تفيد من الجسر . هناك اذن غايه العمل المصنوع والغاية التي هدف اليها الفاعل . ولا ريب ان من الضروري ان تتطابق هاتان الغايتان في وقت من الاوقات . فاذا نوى الفاعل تيسير مشروع شركة تجارية ، ودمار شركة اخرى ، وجب ان ينوي تغير امكانات النقل ، ووجب ان يهدف الى هذه الغاية . وبعبارة اخرى ، ينبغي عليه ان يضمر في ذاته الغاية « المصنوعة » . ولكن هـذا التطابق بين الغايتين تطابق موقوت وحسب ، انه مرحلة من مراحل العمل . ولا يصبح من الجائز تمايزهما إلا لأن العمل الانساني ، كل عمل ، ينحى باتجاه أبعاد كثيرة . ولذا فان النية تنير ، من الناحية الباطنية ، تحديداً أو عـدة تحديدات اذا تعلق العمل بتحديد واحد ، أو بكثرة تحديدات .

وينجم عن ذلك ان النية ليست الا حامل قيمة اخلاقية ثانية : انها تلقى القيمة من القيمة التي تمثل قصدية العمل . وتلك هي مأساة كل انسان يسعى الى ان يحيى حياة اخلاقية . ذلك ان احدنا لا يقدر ان يشعر الا بنواياه ،

فيولي شطرها وجهه ، ويعلم من جهة اخرى ان (الخير) لا يُعرف ، وان عليه اذا اراد القيام بعمل اخلاقي ان يتطابق تخلق النية مع تخلق القصدية . ولذا تراه يخبط خبط عشواء ، ويسعى في الضباب الى (غاية) قصوى يعلم انها موجودة من غير ان يقدر على تعيين مكانها . ان الحياة الاخلاقية جهد متواصل يبذله المرء ليستشف ذاته ، وينير سبيله .

فالى أي حد يمكن النجاح ، او بعض النجاح ؟ لئن كان لكل شخص وضعه في العالم ، وكان عمله ينحل الى ان يخرج ما هو الى حيز الوجود ، وجب عليه أولا ان يعرف ذاته ، يعرفها لا ابتغاء التمتع بالتأمل الباطني وتذوق حلاوة نفسية يستطيبها اذا شاء ان يكتب مذكرات ، وانما يجب عليه ان يعرف ذاته ليقدر على توجيه فاعليته في عالم الضمائر . انه مضطر الى تعمق صلة نيته بقصدية فعله ، اذا ما اراد ان يعي منزلته ووضعه ، والبحث عن سبيله الخاص به وعن صراطه وهديه ، ورسالته . ولذا فان من النافع ان نمعن في مفهوم الفاعلية الاساسية للشخص .

اقول ان لشخصي فاعلية اساسية عندما يفيض العمل عن ذاتي بالفعل . نعم ان الفاعلية الاساسية تضاد الفاعلية الظاهرة . ومن الجلي ان هاتين الفاعليتين هما حدان اقصيان تتخللهما لانهاية اعمال غير محدودة . لننطلق من الحد الادنى . ولنضرب مثلا رجل دولة يوقع مرسوماً ذا اهمية قصوى للبلاد باسرها . فاذا اجرى توقيعه تحت الضغط والاكراه لم تكن فاعليته سوى فاعلية ظاهرة . ولنفرض الان ان الموضوع يتعلق بمرسوم بسيط لا ينطوي على اهمية كبرى وان سياسياً ينظر في هذا المرسوم بعد أن غدا وزيراً عادياً موقتاً : انه يتصفح اضبارة على مكتبه ، ويوقع على المعاملات جميعاً بعد قراءة خاطفة . انه اذن يوقع على المرسوم من غير ضغط ولا اكراه ، وقد كان في وسعه تماماً ان يوقع أو لا يوقع . واذ ذاك لا يقف الشعور موقف مشاهد يرمق العمل الناتج ، بل يقف موقف الشعور الفاعل : فقد أراد الوزير التوقيع . وليست فاعليته

فاعلية ظاهرية كما في المثال السابق ؛ غير انها ليست فاعلية اساسية اذ كان في وسعه ان يدقق الاوراق ويمحصها على ضوء نزعاته السياسية .

لنفرض اخيراً ان « سيادته » ذو نزعه اشتراكية ، وانه وهب حياته كلها في سبيل هذه السياسة التي ترسم معنى وجوده السياسي كله ، فهو لا يملي قراره الا بعد امعان تام ، ولذا يمثل هذا القرار أوج سلوكه الاجتماعي ، ويجسد فكرة منبعثة من اعماق ذاته ، وهي تحمل طابع اصالته ، وعندئذ يكون عمله نتاج فاعليته الاساسية .

وجد (برغسون) ان كل شيء يجري كما لو ان الشعور يحتوي على طبقات منضدة ، وان الطبقة العميقة تحتوي الجذر . كذلك الامر في ميدان العمل : ان العمل غير الاضطراري ، اي العمل الذي يريده الفاعل ، قد يولد في طبقة سطحية الى حد كبير او صغير . ولكنه لا يوصف بانه عمل أساسي الا اذا ولد من الجذر ، وبهذا النوع من الاعمال ينخرط الشخص بوجوده كله ، غير أن هذا العمل لا يحظى بمعناه الا اذا كان في وسع الفاعل الاخلاقي ان يعرف السبيل الى الكشف عن ذاته في شعوره الخاص ، ويعرف السبيل الى تمييز المستويات او الطبقات : أي ان يعرف ، بكلمة وجيزة ، شخصه الخاص . فلئن كان العمل الاخلاقي عملا يصدر من ذات الشخص ، أي من الشخص ذاته ، وجب ان يكون شرطه الاول معرفة الذات .

وهذه المسألة الجديدة تطرح امام العمل الاخلاقي صعوبة خطرة : كيف ينبغي ان يختار الفاعل الاخلاقي غايته حتى يثق من أنه يطبع فاعليته الاساسية الخاصة ؟ ان التطلع الى غاية من الغايات عملية غريبة الى حد ما . فاذا اردت غاية وجب علي ان اريد الوسيلة ، أي ان اتخذ الوسيلة غاية موقوتة ، وان اعلم ايضاً ان كل غاية ، حتى الغاية الاخيرة نسبياً ، انما تتطلع الى (الخير الاسمى) . وبلفظ آخر : ان غايتي الاخيرة تتطلع الى الغاية الاخيرة ، فكيف استطيع تحديد غايتي الاخيرة ؟

الا ان هذه المسألة مسألة ذات أهمية عظمى . انها اساس مسألة موهبة المرء أو رسالته . ذلك ان لكل فاعل اخلاقي موهبة أو رسالة تتجلى في التعبير عن علاقة (الخير الاسمى) بالوضع الذي يشغله في مجتمع الارواح او الضمائر . فاذا كشف امرؤ عن رسالته كشف عن ذاته ، وان الكشف عن الذات يعدل تحديد الانسان وضعه الخاص ، ومنزلته الشخصية . ولعل من العسير ان يكتشف الفاعل رسالته كما ان من العسير ان يطلق مراقب خارجي حكماً اخلاقياً على سلوك آخر . لنفرض امرءاً ذا سلوك مثالي في نظر عارفيه اجمعين : انه لا يتوانى عن اداء الخدمات ، ويبذل ماله في عمل البر ، ويسهر على القضية العامة ، ولكن أليس من الجائز انه يتطلع الى النجاح في الانتخابات ارواء لطماح شخصي ؛ اوليس من الجائز ايضاً انه يموّه فاعلية خفية يسرّها ، كأن يتجرّ بالمخدرات او بالرقيق ؟ فهو يجري وقتئذ من غاية الى غاية ليبلغ غاية اخيرة هي غاية لا اخلاقية حقاً ، في حين انه يغلف فاعليته بغلاف ظاهر ، وهذا الغلاف يبدو سلسلة من الغايات الاخلاقية الخالصة . لقد اصاب (كانت) عندما اوضح في هذا المجال ان السلوك الخارجي الظاهر لا يسمح البتة بالحكم من الناحية الاخلاقية على قيمة الفاعل ولا على قيمة فاعليته . ولذا فان مجرد التطابق مع القانون الاخلاقي لا يبرهن على تخلق الفعل . وان النية وحدها ، اي الغاية التي يتطلع اليها الفاعل بالحقيقة ، لا بالظاهر ، هي التي يمكن ان تكون حامل التخلق ...

بيد ان (كانت) يحرّف الصعوبة عن موضعها . كيف يتاح لي ان اعرف ان الغاية التي اهدف اليها ، وانا انوي ان اعمل عملاً اخلاقياً ، هي صالحة حقاً أي انها تدل على مرحلة اخرى في الطريق الى اقامة (الخير الاسمى) ؟ هلا يجوز ان تكون غايتي الاخلاقية من غير ان اعتبرها كذلك ؟ ان افضل جميع نوايا العالم لا تمنع ان يريد امرؤ غاية تبدأ بدمار الكون . ولو فرضنا ان الانسان يتأمل قبل العمل ليتوثق من انه ليس ضحية تأثير خفي لنزغة ماتحت الشعور ، فأن تأمله لا يعصمه من الخطأ والضلال . وعلى هذا نستطيع القول ان السلوك

الخارجي الظاهر يقابل **سلوكاً باطنياً ظاهراً**: هب انني اريد خير احداقربائي وان كل مسعى من المساعي التي ابذلها في هذا السبيل يبدو لي مسعى اخلاقياً. ولكنني قد اجعل من هذا القريب عاجزاً أو شريراً من غير ان اكتشف سبب خطأي إلا بعد مضي الوقت، وفوات الاوان. فسلوكي اذن لم يكن سلوكاً اخلاقياً في الواقع كما كان يظهر ويبدو. ونحن اذ نطلب من الفاعل الاخلاقي ان يبدأ بتأمل سابق غايته الاستنارة حول اهداف سلوكه، فأين يجد معيار الحقيقة.

ينجم من هذا التحليل ان ليس في وسعي ان اتصور الشخص لا على صورة شيء أو جوهر لايتبدل، مادام الشخص يتبدل باستمرار، ولا استطيع ان اتصوره كذلك على صورة عمل، لان الشخص — من حيث فرديته — هو اكثر من الفاعل. وكل مافي الامر ان الشخص لايمكن ان يكون الا قانون سلسلة تغيرات. بيد ان هذا القانون انما هو غاية الشخص بحسب موهبته او رسالته. ومن الصعب ان احدس هذا القانون على وجه الدقة. فاذا حرصت على عدم تبديد مفهوم الشخص الى غبار احوال متعاقبة، وفرضت، تيسيراً للبحث، ان كل وجودي يمكن ان يوصف بانه سلسلة احوال، بان لي أن بين ماكنتُ بالامس، وما انا عليه اليوم، وما سأكون غداً، يوجد شيء مطابق نسميه (س)، وبان كذلك ان بين ما اعرف عن ذاتي، وبين مايعرفه عني والدي واصدقائي واعدائي وسائر من أعاملهم، على وجه نادر أو مألوف، يوجد أيضاً شيء مشترك ولنسمه (ع). ومن الجائز ان نضيف تحديدات اخرى مثل (ف). وعلى هذا انني ادعو فردية شخصي الصفة الوجودية العميقة المشتركة بين (س) و(ع) و(ف)، ومن شأن هذه الدراسة ان تظهر ان هذه الصفة عينها ليست، آخر المطاف، سوى حد. ولكن لا مندوحة لي من ان اعرف هذا الحد. والحق ان من المحال ان اتصور الشخص على انه متوحداً أو معتزل. ومن طبيعة الفاعلية ذاتها ان تحول دون هذا التصور لان الفعل، أي فعل، ولو كان أتفه

فعل ، انما يجعل الفاعلية تماس المادة ، وتماس الآخر ، وتماس الذات . ولما كانت المادة وسيطاً كلياً وحسب ، جاز اهمالها هنا . ولكن اذا صح انني اكوّن ذاتي في كل لحظة واشكّلها بأفعالي وبردود فعل ضميري نحو الآخر ، فان الآخر يسهم في تشكيلي وكوني بقدر اسهامي في ذاته . انني شخص فردي بقدر ما تنتظم افعالي كلها على نحو خطي ، وفي خط يعرّف مصيري . ولكن ادنى تغير يطرأ على أدنى خط مجاوو يجعل لخط وجودي صفة فردية اخرى ، ولا تقدر سوى وجهة نظر خارقة ، أشبه بنظرة الله ، ان ترى جملة هذه المصائر رؤية سرمدية ثابتة . وفي وسع هذه النظرة الخارقة وحدها ان تبصر المصائر التي تبدو في جريانها بالصيرورة ، فتتمثلها تمثلا هندسياً رياضياً . عندئذ يمثل كل خط مصير فرد وحسب ، أي قانونه الخاص . ولكن ليس لهذا القانون سحنة خاصة الا بالاضافة الى سائر الخطوط الاخرى . وعلى هذا لستُ ما انا الا بالآخر ، وليس الآخر ما هو الا بي . وهنا نمسك الوسيلة التي تساعد الشخص على ان يتوصل الى معرفة ذاته في حدود امكان هذه المعرفة بالطبع : فهذه المعرفة لن تكون معرفة مطابقة ابداً ولكن اكثار التماس الروحي مع الآخر ، واختيار الضمائر التي نحتك بها ونعاملها ، والتفكير في معنى هذه العلاقات وطرازها ، كل ذلك يتيح للمرء ان يكتشف ذاته الى حد كاف ليثبت مصيره ويؤدي رسالته .

وصفوة القول ، ان الباحث الاخلاقي يستطيع ان يمعن في القيمة الاخلاقية ويتفهمها ويعرّفها تعريفاً مجرداً كما ألمعنا . غير ان القيم التي يحياها الفاعل الاخلاقي تبعد عن التعريف المجرد بُعد الهيجان الذي يملك شعور الفنان ، ويترجمه الفنان بعمله ، عن التفسير الذي يطلقه ناقد الفن . ومن الثابت ان المثل الاعلى في التخلق يمثل بوحد وجهتي نظرهما : وجهة نظر الباحث الاخلاقي ، ووجهة نظر الفاعل الاخلاقي . الاول يحدد قصدية الفعل ، والثاني بجيانية الفاعل . وعلى هذا الاخير ان يجتهد ، قدر المستطاع ، ليبلغ منزلة الباحث الاخلاقي ويعي كيف يصبح التطلع الى (خير اسمى) ، في شعور الفاعل ، تطلعاً حياً ناجعاً مجدياً .

القسم الثالث

فلسفة القيمة الاخلاقية

الفصل الأول

مذهبا « نيتشه » و « الذرائعية »

أشرنا في فاتحة هذا الكتاب الى تطور الفكر البشري وتمايز مراحل نموه وحاولنا تحديد الصفات الرئيسية الخاصة بهذه المراحل ووجدنا ان العصر الحديث يختلف عن العصر القديم وعن العصر الوسيط بخصائص تجعل الفلسفة وكأنها أصيبت بانقلاب يبدل صلة مستوياتها بعضها ببعض . وقد بدا لنا ان التفكير العملي لم يعد اشبه باستطالة طبيعية للتفكير النظري بل صار الفكر العملي يتمتع بامتياز حيال الفكر النظري ذاته ، فهزم المذهب العقلي الذي كان يعتبر نظرية المعرفة لباب الفلسفة ، بل الفلسفة كلها . ولم تبق صلة الكائن بالمعرفة مركز التأمل ، وانما تحولت عناية الانسان عن الكائن على اعتبار ان في وسع الانسان ادراكه أو تصوره على الاقل ، وغدت عناية بالكائن من حيث ان الانسان يريده ويسهم في انتاجه .

ولعل من الجائز ان نحدد تمايز الفلسفة « المدرسية » عن الفلسفة المعاصرة بان صرح الاولى يرتكز الى اساس « تعارض الكون والظاهر » ، وان فلسفتنا الحالية تستند الى اساس « تعارض الكون والقيمة » . غير ان من الانصاف ان نعترف بان الكون يطابق الخير في الفلسفات الافلاطونية واللاهوتية جميعاً ، وان معنى الكون الذي نضعه اليوم حيال القيمة انما يشير حقاً الى معنى الظاهر أو الحادث ، ولذا فان للقيمة جاهاً عظيماً الآن ، ولها منزلة فريدة في دنيا

الفكر ، ما دامت هي العامل الذي لا يني يغير العالم بتجسدها فيه ، ان لم نقل انها هي التي خلقته وابدعته .

وقد تضافرت طائفة كبرى من التأثيرات في نشأة فلسفة القيم عامة ، وفلسفة القيمة الاخلاقية بوجه خاص . ولعل من الجائز ان نذكر في طليعة هذه التأثيرات تأثير فلسفة (نيتشه) والفلسفة الذرائعية والفلسفة الفنومنولوجية من جهة ، ونذكر من جهة اخرى تأثير الحوادث المفجعة التي حفل بها النصف الاول من القرن العشرين ، والتي كان يبدو أن البشرية قد استشعرتها منذ زمن بعيد ؛ فهذه الحوادث سلخت عن الحياة نعيمها وطيبها ، وابدلت بالعذوبة اشتداداً رهيباً ، فصارت الفلسفة تساؤلاً قلقاً عن قيمة الحياة ومعناها ، بل غدت تساؤلاً عن وجود أو عدم وجود معنى للحياة . وبينما كان الانسان في الماضي يبحث في التماس مع الكائن ، يبحث عن القيمة الحقيقية وراء الظواهر التي تبعدنا عنها ، أصبحت القيمة لا تظهر ظهور مقتضى باطني نسعى الى معرفة جوهره ؛ وبات تأكيد القيمة واثباتها كالنفي حيال المعطى الذي يتسم دائماً بأنه ناقص ابداً ، وغير تام .

اننا لا نطلب القيمة في الكائن الناجز المتحقق ، بل في الكائن الذي نتجاوزه . ولا بد - في نظرنا - من أن يتقيد الكائن بالقيمة ، فاذا فقد هذا التقيد وجب ان نضحي بالكائن من اجل القيمة ، وفي سبيل سلامتها . غير ان هذا الافتراض يتضمن وجود كائن قيمي روحي يسمو سمواً لا نهائياً على الكائن الراهن المادي ، ويجعل من العسير ان نتخذ هذا الكائن المادي ، كائن الحوادث ، غاية ، لا وسيلة .

. . .

لنقف الآن برهة أمام تأثير (نيتشه) أولاً .

ما هي الحياة ؟ يقول (نيتشه) : « تريدون ان تحيوا بحسب الطبيعة ؟ ايها الرواقيون النبلاء ! أي ضلال ضلالكم ! تخيلوا منظمة مثل الطبيعة : انها اسراف بدون اعتدال ، بدون نية ، بدون احترام ، بدون رحمة ، بدون عدالة ؛ انها خصب وعقم معاً ، انها تردد وحيرة ؛ تخيلوا اللامبالاة التي تتحول في الطبيعة الى قوة وبأس ، كيف يمكن ان تعيشوا بحسب هذه اللامبالاة ؟ أليست الحياة — على وجه الدقة — هي ارادة التقويم ، والترجيح ، والظلم ، وان يكون المرء متقيداً على نحو آخر ؟ [١] » .

الطبيعة اذن لا مبالاة بالدرجة الاولى . والحياة هي ان تقول (لا) حيال الطبيعة . الحياة تقويم . ولكن التقويم بالضرورة هو تقويم متعال . الحياة تطرح القيمة ، والقيمة خصومة وصراع ، والحياة — جوهرها — قدرة نفي لانهائية : « ان الحياة — ذات الحياة — هي بالدرجة الاولى تملك وعدوان واخضاع الغريب والضعيف . وهي قسوة واضطهاد وان يفرض المرء اشكاله الخاصة ؛ انها تجسيد ، بل هي على الاقل استغلال [٢] » . بيد أن الموضوع الذي تستند له الحياة وتخضعه لمشيئتها انما هو أيضاً يتمتع بجانب من القوة والقيمة ؛ والضعف ذاته من طبيعة حيوية . فكيف ينبغي ان نحدد القيم ، ونرسم اخلاق (نيتشه) ، اخلاق « اللا خلاق » ؟ .

ولعل من الجائز ان نميز مرحلتين او موقفين في فلسفة (نيتشه) القيمية : الاولى تتميز بمحاولة تحديد القيمة الاخلاقية من حيث تجليها في التاريخ الانساني في حلة « الخير » و « الشر » ، وذاك هو موقف المراقب الخارجي . والاخرى

---

(١) نيتشه : ماوراء الخير والشر ، ترجمة البرت ، فقرة ٩ ص ٢٠ — ٢١

(٢) المصدر السابق ، فقرة ٢٥٩ ، ص ٢٦٩ .

تمثل موقف الباحث الاخلاقي الذي يطلق — هو نفسه — احكام قيمة على احكام الآخرين .

ففي المرحلة الاولى ، يحلل (نيتشه) العمل الانساني ، ويفصل الفاعل الذي يقوم بالعمل عن الانسان الذي يفيد من هذا العمل ويرى ان من الخطأ ان نغزو القيمة الاخلاقية من حيث اعتبار الفاعل الآخذ . وعند ان فريقاً من المفكرين ، ولا سيما علماء النفس والباحثين الاخلاقيين من الانكليز ، يخطئون في دعواهم القائلة بان الذين يفيدون من الاعمال غير « الانانية » هم الذين يمتدحون هذه الاعمال ويعتبرونها صالحة . والحق في نظر (نيتشه) ان حكم القيمة لا ينبثق عن اولئك الذين يفيدون من العمل الاخلاقي . بل ان الصالحين انفسهم ، أي الاقوياء ، وهم أعلى من سواهم بالمنزلة الاجتماعية أو بسمو الروح ، هم الذين يعتبرون انفسهم صالحين ، وهم الذين حكموا على اعمالهم بانها صالحة ، لانها تترفع عما هو عامي ، مبتذل ، سافل ، شعبي . انهم اذن يعون انهم فوق العامة ، ولذا اساغوا لانفسهم حق خلق القيم . ولذا فان العمل لا يكون صالحاً او خيراً الا لانه يصدر عن الفاعل ذاته . فاذا عمدنا الى طريقة فقه اللغة ، وبحثنا عن اصل معنى كلمة « غير » في مختلف اللغات الفينا انها تصدر دائماً عن تطور فكري مماثل : ففي كل مكان كانت فكرة « التمييز » ، وفكرة « النبالة » (بمعنى المنزلة الاجتماعية) هي الفكرة — الام التي تشتق منها فكرة « الخير » بمعنى « المتميز بالروح » . وكذا فان معاني « الشعبي » ، « العامي » ، « السافل » ، تتحول فينتج عنها مفهوم « الشر » . وبذا نعلم ان عزو القيمة ينتج عن ذات الينبوع المبدع للقيم : ونعني به الفاعل الفرد .

بيد ان النبلاء والاقوياء لم يخلقوا — وحدهم — القيم ، كل القيم . وانما البؤساء ، والفقراء ، والعاجزون ، والمرضى ، والمشوهون ، وكل من يسميهم (نيتشه) « عبيد الاخلاق » ، خلقوا ايضاً قيمهم الخاصة . ذلك ان التجرد والصبر ، والتضحية ، والتواضع ، وما شابه ، انما تضمر — في نظرهم —

قيمة ايجابية . وان احدهم ليعي وضعه كعبد فيرضى به ، ويصيغ رضاءه في الحكم الآتي : من الخير ان يكون عبداً . وعلى هذا المنوال ، شعر العبيد المغلوبون على امرهم بحقد ضد اسيادهم . وهذا الحقدهو ينبوع ابداع قيم تعارض القيم التي ابدعها الاسياد . ولابد اذن من ان يعترف مراقب احكام القيم الاخلاقية بان مبدعي القيم ينتمون الى اسرتين متخاصمتين ، وان العبيديبدعون قيما كما يبدع الاسياد قيماً اخرى .

ولكن هذا الرأي يضطرنا في الواقع الى ملاحظة ان اعمالا او انماطسلوك تتمتع هي ذاتها بقيمة ايجابية في نظر السادة ، وبقيمة سلبية في نظر العبيد ، وبالعكس . وهذه « النسبية » تجعل من المتعذر ان يقتصر الباحث الاخلاقي على موقف المشاهدة المحضة اذا شاء ان يحكم في شأن عمل ويقول : انه خير ، أو انه شر . ولذا نجد (نيتشه) ينتقل الى المرحلة الاخرى ، ويقف موقف الباحث الاخلاقي ، وهو باحث يعضد جانب السادة ، ضد العبيد ، ولكنه يعيد النظر في احكام القيم التي يطلقها السادةوالعبيد معاً ، ويسعى الى تقويمهامن جديد.

لننظر ، بادىء الامر ، الى القيم التي يبدعهاالحقد . نعم ، ان العبيد يعزون الى قيم الحقد قيمة ايجابية ، ولكن من الجائز ان نعتبرها قيما سلبية لانهالاتصدر عن العمل بل عن العجز عنخلع نيرالاستعباد . فموقفالعبد موقف منيقول: « لا »لاجل قلب القيم رأساً على عقب . والحقد هو الفاعل الذي يبدع المثل الاعلى ، وهو عينه يصدر عن عجز عميق . ومن شأن هذا الموقف السلبي ان يغتذي من عالم خارجي يعجزالعبيد عن الخلاص منه . ذلك انهم شعروا بوضعهم من حيث انه سيء ، ولكنهم لم يقوموا بردفعل ماثل في عمل صرف ، كأن ينسفوا العائق نسفاً ، وانما رجحوا البقاء في الوضع السيء عينه ، واعلنوه وضعاً صالحاً ، فخلقوا بذلك قيم الاعراض عن الدنيا ، والتواضع ، والزهد ، الخ . ويتجلى اصطناع هذا الارتكاس في انه ردفعل خيالي محض . ولذا جاءت سعادة العبيد سعادة سلبية منفعلة ، هي سعادة التأمل والامتناع على الحياة . ولما اطلق

العبيد ، بصورة زائفة مصنوعة ، اسم الخير على ماهو بذاته شر ، كذبوا على انفسهم ، وكذبوا على الآخرين ، وكانت اكاذيبهم ضرورة حيوية بالنسبة اليهم.

وعن هذا الكذب الاول انبثقت طائفة كبرى من المفاهيم المصنوعة الزائفة . فقد تخيلوا الهاً ، وتخيلوا روحاً سرمدية ، وتخيلوا نفساً حسبوا انها واقعية حقيقية اكثر من الجسد ، وتخيلوا واجباً فرضوه على العمل ، أي انهم ، بكلمة وجيزة ، صنعوا مثلاً أعلى ونظروا اليه على انه واقعي اكثر من الواقع ، وحقيقي اكثر من الحقيقة . يقول (نيتشه) : « من يكشف القناع عن الاخلاق يكشف القناع في الوقت ذاته ، عن (عدم - قيمة) كل القيم التي يؤمن بها (العبيد) او التي آمنوا بها من قبل . انه يدرك حينئذ ان شيئاً لايستحق الاجلال في اكثر الانماط الانسانية اتصافاً بالاجلال ، تلك الانماط المقدسة . انه يرى اسأم ماانتج الرعاع ... لقد اخترعوا مفهوم « الله » ، وهو مفهوم يضاد الحياة ، وعجنوا به خلائط مفزعة تضم العناصر الضارة المؤذية كلها ، وتضم ضروب الوشاية والاساءة والحقد مما يمكن تكتيله ضد الوجود ! اخترعوا مفهوم « ماوراء » العالم ، مفهوم « العالم بالحقيقة » ، كيما يخضعوا له قيمة العالم الموجود الوحيد ، وذلك ابتغاء سلخ الهدف والسبب والواجب عن واقعنا !... لقد اخترعوا مفهوم « الروح » ومفهوم العقل ، واخيراً مفهوم « روح خالدة » حتى يعينوا على احتقار الجسد وامتهانه ، ويساعدوا على جعله مريضاً ، « مقدساً » ، ويعارضوا بابشع ضروب اللااهتمام الاهتمام باكثر مسائل الحياة اهمية ، مسائل الطعام ، والسكن ، والفكر ، والصحة ، والسلامة ، والدفء . واستعاضوا عن الصحة بـ « سلامة الروح » . واخترعوا مفهوم « الخطيئة » واشفعوه باختراع جهاز تعذيب ارادي اسموه « حرية الاختيار » ، حتى يضلوا الغرائز ، ويتخذوا سوء الظن طبيعة ثانية ! ان مفهوم « التجرد » ، و « الاعراض عن الذات » اصبحا شعار الانحطاط عينه ، شعار القيمة بوجه عام : فقد زينوا الضار ، وامتدحوا العجز عن الدراية بالمصلحة الخاصة ، وقرظوا

« الهدم الذاتي »، واعلوا شأن « الواجب »، « القداسة »، « الوهية الانسان »[١].

* * *

صدرت القيم التي خلقها العبيد عن الكذب ، وصدرت القيم التي ابدعها الاسياد عن رد فعل حقيقي ، رد فعل العمل . الاولى قيم « اوثان » . والاخرى وحدها هي القيم الحقيقية . « انني لااقيم « اوثانا » جديدة ؛ فلتعلم الاوثان القديمة ثمن اعتماد أرجل من غضار . ان قلبها (وانا اسمي كل مثل اعلى وثناً) ، هو بالاحرى مهمتي ورسالتي . لقد حرموا الواقع من قيمته ومعناه وصدقه حين صنعوا بالكذب عالماً مثالياً ... وانا ادعو « عالم الحقيقة »، وعالم الظاهر »، ادعوهما باللغة الفصحى عالم الكذب والواقع . ان عالم المثل الاعلى لم يفتأ يصب اللعنة على الواقع ، وقد نفذ الكذب في الانسانية حتى بلغ منها العظم وصارت هي ذاتها مزيفة باطلة في أعمق غرائزها . ونجم عن ذلك ان عبدت قيما تعارض القيم الوحيدة التي كان في وسعها ان تكفل الرخاء والمستقبل والحق الاقصى بالغد[٢] . لقد خلق « اثبات الذات » القيم في انتصاره وفوزه . وبينا اقتصر العبيد في ابداع قيمهم على ارتكاس امام العائق ، ابدع السادة قيمهم باثبات ذاتهم ولم يفصلوا سعادتهم عن العمل لانهم هم العمل .

ان عمل السادة ، اول عمل مبدع ، هو انهم يمنحون انفسهم حرية ابداع قيم جديدة لامعينة . وهذا مايعبر عنه (زرادشت) في استعارة « الاسد » . يقول : « ابداع قيم جديدة : ان الاسد لما يقدر على ذلك بعد ؛ بيد ان التحرر من اجل الابداع الجديد ، هذا ماتقدر عليه قوة الاسد » « فالتحرر ، والقيام بمعارضة نفي آلهية تنال من الواجب عينه ، تلكم ياخواني الرسالة التي تحتاج الى

---

(١) هذا هو الانسان . ترجمة فيالت ص ١٧٥ .

(١) المصدر السابق . ص٨-٩

الاسد » . « ان غزو حق ابداع القيم الجديدة هو افظع غزو في نظر فكر دابر ألف الاحترام . والحق انه فعل وحشي في نظره ، وانه صنع حيوان مفترس » « . . اجل ان الفكر يريد الان ارادته الخاصة ؛ وان الذى فقد العالم اصبح يريد ان يكسب عالمه الخاص » [١] .

السيد يعرب عن اثباته الذاتي بقدرة لامعينة على خلق قيم جديدة . وهذا الخلق عينه يعرب عن قيمة الفاعل : « انظروا الى الصالحين والى العادلين ! من تراهم يكرهون ، اكثر ما يكرهون ؟ انهم يكرهون من يكسر لوائح القيم ، المهدم ، المجرم . ولكنه هو مبدع ... الرفاق . انه يبتغي ذلك ، ولا يبتغي الجثث ، والقطعان او المؤمنين . انه يطلب ذلك من المبدعين امثاله ، من اولئك الذين يكتبون قيما جديدة في لوائح جديدة » [٢] .

العبيد ينحنون مثلاً اعلى للهرب من الواقع ؛ اما الاسياد فيقولون « نعم » امام الواقع . واذ ان « الروح » مفهوم من المفاهيم المصنوعة فان الجسد هو الواقع الوحيد . « يقول اليقظان الواعي : انني جسد كلي ، ولا شيء سوى الجسد . وانما الروح كلمة تدل على جزء من الجسد » . ليست الروح واقعاً اصح من واقع الجسد . انها اداة في خدمته . « ان فكرك الصغير ، يا اخي ، اداة جسدك ، انه اداة صغيرة ، ودمية صغيرة لعقلك الكبير » [٣] . فالانا ليست بجوهر ، ليست سوى شعور يحكمه الجسد . « تقول انا وانت بهذه الكلمة فخور . ولكن بجسدك .. اعظم .. انه لا يقول (انا) ، بل انه هو ال (انا) » . « انما الحواس والعقل ادوات ودمى ؛ وان وراء ذلك الموجود بالذات ، وهو ايضاً يبحث بعيون الحس ، ويسمع بآذان العقل . » « وهذا

---

(١) نسب الاخلاق ، ترجمة البرت . ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٧-٣٨

الكائن بالذات يسمع دائماً، ويبحث دائماً: انه يقارن ويفهم ويكتسب ويهدم، ويسود الـ (انا) ايضاً .» « انه سيد اقوى ، وحكيم مجهول ، يقطن جسدك ؛ انه جسدك » . وما الاحوال النفسية الا تفاهة ولغو . « يقول الكائن بالذات لـ (انا) : « اشعري بالالم !» فتألم الـ (انا) وتفكر بعدم رجوع الالم ، وبهذه الغاية ينبغي ان تفكر . ثم يقول الموجود بالذات لـ(انا) « اشعري بالفرح !» وعندئذ تفرح الـ(انا) وتتطلع الى فرح جديد، وبهذه الغاية ينبغي ان تفكر». ولذا فان الفاعل الجدير باسم الفاعل هو الجسد، الجسد من حيث انه مزود بفيض حياة ، طافح بحيوية تؤكد ذاتها ، وتفرض نفسها .

غير ان الجسد ان كان هو الواقع الوحيد، وجب ان يقود مذهب (نيتشه) الى القول بالتقيد الطبيعي . انه يفضح وهم (حرية ـ الاختيار) حينما يرسم تاريخ العواطف الاخلاقية في خطوطه الكبرى . وهو يرى ان الناس يبدأون بوصف الاعمال المتفرقة بصفة الخير او الشر ، فيستندون الى النتائج النافعة والضارة التي تنشأ عن هذه الاعمال في المجتمع. ثم تدفعهم العادة الى نسيان هذه الاعتبارات وتخيل ان الاعمال تنطوي بذاتها على صفة الصلاح او الطلاح بغض الطرف عن نتائجها . ثم يصعدون من الحادث الى عوامله وحوافزه ، ويعتبرون ان الافعال حيادية بذاتها من الناحية الاخلاقية، وان العوامل والحوافز وحدها هي التي تمنح القيمة الايجابية أو القيمة السلبية . وتراهم اخيراً يرقون من اعتبار العوامل والحوافز الى النظر الى الفاعل ذاته ، فيحسبون ان كون الانسان بأسره صالح او طالح، لان علاقة الانسان بحوافزه هي علاقة الارض المنتجة بالنبات الناتج . ولذا يجعلون الانسان مسؤولا ـ بالتعاقب ـ عن تأثيره، ثم عن حوافزه ، واخيراً عن كيانه، ولكنهم يكتشفون ، في تلك اللحظة بالذات ، ان هذا الكائن غير مسؤول لانه ليس بالاصل الاول لحوافزه ولا لافعاله ، بل هو سلسلة ضرورية اطلاقاً، سلسلة مؤلفة من عناصر وتأثيرات غابرة وحاضرة. ان انسانا غير مسؤول عن فعاله، لان انسانا غير مسؤول عن كونه .

على هذا النحو ينظر مذهب (نيتشه) الى النقيد الطبيعي حينما يدرس نسبية القيم الاخلاقية ويبحث عن تاريخها. فاذا كان (زيد) من الناس يعطي اشارة (+) الى عمل يعطيه (عمرو) اشارة (—)، فالثابت ان عزو القيمة لا معنى له لان القول بان للقيمة دلالة نسبية بالاضافة الى الفرد انما يعدل لا شيء، لانه يلزمنا بالبحث عن اسس للقيم يكافؤ عددها عدد الافراد .

لننظر اذن الى مذهب (نيتشه) في المرحلة الثانية، ولنر كيف يعيد فيلسوفنا النظر في تقويم احكام القيمة . فلئن كان ابداع السادة القيم عملاً مشروعاً في رأيه، وكان ابداع العبيد القيم عملاً غير مشروع، فسبب ذلك ان القيم التي يطرحها العبد هي ـ باعتبار ما ـ ابداع من الدرجة الثانية لانها تصدر عن موقف سلبي منفعل ، موقف اخذ لدى العبد الفاعل . اما القيم التي يطرحها الاسياد فانها تنبع بصورة عفوية من ذات السيد . اجل ان العبد مزود ببعض (قدرة — عمل) في حدود ابداعه قيما زائفة . ولكن (قدرة — العمل) تزدهر لدى السيد ازدهاراً غير محدود ، فتغدو اساس القيم الحقيقية . ولم يعتبر (نيتشه) القيم التي يريدها السيد حقيقية ، والقيم التي يريدها العبد زائفة ، الا لان السيد وحده يمنح ذاته القيم ، بينما يكتفي العبد بقلب اشارة القيم التي هي معطاة له من قبل . وبذا نعلم ان القيم لا توجد بذاتها . وان الغاية لا تكون جيدة الا من حيث ان السيد اتخذها لذاته، وبذاته، انه يمنحها لنفسه بنوع من الفيض الحيوي. وكذلك تكون الغاية سيئة من حيث صدورها عن فقد الحيوية او نقصها وقصورها . فالقيمة الاخلاقية التي تتحلى بها الغاية ترتكز على اساس القيمة الاخلاقية التي تميز العمل الذي انجبها . ولذا فان القيمة ان كانت استقطاباً حول الايجاب او السلب ، فانما ينبعث هذا الاستقطاب من فرط الحيوية او تفريطها.

وصفوة القول ، لقد طرح (نيتشه) مسألة القيم على بساط البحث حين زعزع الايمان السائد من قبل بين الفلاسفة الذين كانوا يتناقشون حول اساس القيم اكثر من مناقشتهم حول طبيعة القيم ذاتها . فجاء (نيتشه) وافاد من بلاغته

العنيفة ، وصيغه المفارقة ، في بذل مسعى سلبي صار اساس نظرية القيم في عصره. وعنده ان من الواجب ان نرد القيم التي تفرض علينا من خارج لكي نكتشف في اعماق ذاتنا وحدها القيم التي يجدر بنا التزامها . انه يقترح علينا كسر لوائح القيم السائدة لنضع محلها لوائح جديدة . وقد حسب ان هذه اللوائح الجديدة هي اللوائح الاولية التي كسرتها البشرية من قبل ، وان من الضروري ان نرجع اليها ، ونعيد تقويمها من جديد .

والحق ان فلسفة (نيتشه) القيمية تنطوي على نقاط رئيسية اهمها :

اولاً : ايمانه بتقدم مفهوم القيمة على سائر المفاهيم ، وقد وجد ان الفكر يعرب عن هذا المفهوم بصراع جائز بين القيمة وبين الحقيقة ، وان هذا الصراع لابد وان يحسم بانتصار القيمة وتفوقها على الرغم من وجود جانب عقلي في فلسفة (نيتشه) يمثله اعتبار الحقيقة ذاتها قيمة خاصة وملتقى سائر القيم في آن واحد .

ثانياً : ايمانه بان الارادة اصل القيمة ، وان الارادة هي القدرة على السيطرة وبسط النفوذ . لقد كانت القيم القديمة تصطنع في جميع الاحوال صيغة « يجب عليك » . كانت اذن تربط الارادة وتقيدها عوضاً عن الاعراب عن قدرتها واستطاعتها . ولكن الانسان في نظر (نيتشه) هو الذي يريد فيضفي بارادته هذه على الاشياء قيمتها الصحيحة . انه هو الذي يخلق معناها ، ويحدد دلالتها . وهذا المعنى معنى انساني دائماً . يقول الفيلسوف : « لذلك سمي الانسان انساناً ، أي انه يقوّم ، فقد اراد ان يتسمى باعظم اكتشافاته » واضاف : « لولا التقويم لكانت جوزة الوجود خاوية » . اما الحيوان فيعجز عن التقويم . والتقويم هو خلق القيمة وابداعها . ولذا نلفى في اثبات القيمة ضربا من ضروب التعسف المجاني لان الارادة تملي القيمة ، والارادة ذاتها خلو من القانون مادامت هي التي تصنع القانون .

ثالثاً : ورب معترض يرى ان فردية القيمة يحرم القيم من كل معيار يتيح

موازنة بعضها ببعض ، فيستخدم من اجل تسويغها مبدأ يرجع بها الى هاوية الحادث ، فيسقط بذلك واجب الوجود في ماهو موجود . غير ان (نيتشه) يرى ان ذات القيمة واحدة بالنسبة الى البشر اجمعين ، وان الارادات المختلفة ينحل بعضها الى بعض ، وان بينها علاقات معينة : ذلك ان الارادة المتميزة بقيمة اعظم هي التي تتصف بانها ارادة على وجه اعظم من اتصاف سواها . انها الارادة المتفوقة بمبادهة اعظم ، وبقدرة اكبر . فهي اذن تخضع سائر الوظائف بدل ان تخضع لها . واذ ذاك تتميز النزعات النبيلة عن النزعات المنحطة ، تتميز الشجاعة التي بها يسيطر الانسان على نفسه وعلى العالم ، (الانسان ـ الاسد) ، عن الجبن والجبان الذي يرضى بالخضوع والخنوع . وفي وسع العقل ان يعترف وحده بأثر الارادة ، ولكن شريطة الا يبعث فيها الاضطراب ، ولا ان يحل هو محلها .

وعلى هذا النحو يريد (نيتشه) ان يعلي من شأن الارادة ، ارادة ـ القوة ، وارادة السيطرة والنفوذ ، وينسى ان هذه الارادة محدودة بالضرورة لانها تندمج أولاً في عالم لم تخلقه ، ونحن لانملك هذا العالم الا عن طريق تصوره وتمثله . وهو ينسى ـ ثانياً ـ أن الفاعل ان كان مقيداً بالضرورة ان يكون اما سيداً واما عبداً ، فان من المحال ان يبقى لعز والقيمة أي معنى . ثم انه ينسى ـ أخيراً ـ اننا اذا جعلنا اساس القيمة عمل الفاعل من حيث انه مبدع ، رأينا ان ليس للفعل سوى قيمة ثانوية لانها تستند الى اساس قيمة اولى تتصل بالفاعل من حيث انه فاعل . وهنا تظهر الصعوبة الآتية : فاما ان اعتبر ان الفاعل ينتج العمل بنوع من الفيض الحيوي ، وعندئذ يتعذر ان نقول : ان لهذا الفيض الحيوي قيمة بذاته . واما ان لايصدر الفاعل عن فيض حيوي أو نقص حيوي ، واذ ذاك تنهافت نظرية (نيتشه) من اساسها . ولا بد من ان نبطن مفهوم الفاعل بازدواج فاعلين كما رأينا من قبل : فاعل يصدر عنه العمل ، وفاعل يلقى العمل اذ يلقى التحديد الذي يفرضه العمل . وبعبارة اخرى : الفاعل المبدع ، والفاعل الآخذ . بيد أن من الثابت ، مهما يكن في الامر ، ان فلسفة القيم نمت وازدهرت

بعد (نيتشه) ، ولعلها لم تكن لتوجد لولا وجوده . غير ان نموها يجري ـ في الغالب ـ باتجاه يضاد الاتجاه الذي سار فيه الفيلسوف ـ المعضلة [١] . فقد سعت الذرائعية من جهة ، وسعت من جهة اخرى الظواهرية (الفنومنولوجيا) بوجه خاص ، الى البحث عن موضوعية القيمة بادراكها بتجربة نوعية تشبه التجربة التي نملكها عن سائر جوانب الواقع . واننا سنقف الآن لحظة قصيرة امام فلسفة الذرائع ، ثم نعمد في الفصل التالي الى الكلام على مذهبي (شلر) و (هارتمان) وهما يتصلان بجانب رئيسي من جوانب « الفنومنولوجيا » .

* * *

ما هو موقف «الذرائعية» حيال القيم؟

في وسعنا ان نعتبر الموقف الذرائعي ـ بوجه من الاعتبار ـ نظرية قيمة ، حين يرى ان برهان الحقيقة لا يمثل في مطابقة الواقع الخارجي ، ولا في اتساق الحقيقة مع مقتضيات الفكر ، وانما يمثل في تجربة قيمة هذه الحقيقة تجربة مباشرة. نعم ان الذرائعية لا تدّعي انها نظرية قيمة ، بل نظرية معرفة . غير انها تنكر مفهوم المذهب الواقعي ، ومفهوم المذهب المثالي ، وهما مفهوما الحقيقة التقليديان ، وتسعى الى ان تشق بينها طريقها الخاص . ذلك ان الذرائعية تحسب ان المعرفة لا تكفي ذاتها بذاتها ، وان ليس ثمة حقائق فكرية يحكم العقل في موضوعها ، وهي الحقائق التي تنبئنا عن الاشياء بالذات . فالمعرفة غير ذات معنى الا بالنسبة الى العمل . ونحن لا ندري قيمتها الا بنجاح السلوك الذي يستخدمها . وبذا يسقط التمايز الذي يفصل القيمة النظرية عن القيمة العملية . وتصبح القيمة العملية هي الحكم في مجال القيمة النظرية ، ولو كره المذهب العقلي القديم .

هناك اذن اختبارية تجريبية عملية تود ان تحل محل اختبارية الشيء او الموضوع.

---

(١) المذاهب الاخلاقية ، الجزء الثاني ص ٢٩٤

ولكننا ان نخش فانما نخشى ان يتخاذل الحق امام الواقع حين تبنى القيمة على اساس النجاح ، وهذا مانجدث فعلا في كل نزعة اختبارية تجريبية ، واذ ذاك تفقد القيمة ، كل قيمة ، اصالتها .

وقد اثارت الذرائعية ، من ناحية اخرى ، طائفة كبرى من الاعتراضات. من ذلك انها توحّد قيماً متباينة تبايناً تاماً ، مثل قيمة الحقيقة التي توحدها مع قيمة النجاح ، وبذا تهدم ذات القيمتين وتحط من شأنها معاً. فقد تساءل النقاد اولا : كيف نستطيع الحكم على الحقيقة بحسب النجاح ؟ من البديهي ان كلمة النجاح توقظ دائماً فكرة المنفعة التى حظيت بما تسعى اليه . فاذا شئنا ارجاع القيم الاعلى الى هذه المنفعة وجب ان نقول انها قيم عليا ، لانها متجردة ، ولزم آنئذ ان نوسع معنى النجاح الى غير يقين ، ونقوّم المنفعة ذاتها بحسب معيار يتجاوزها بلا ريب . اجل ان القيمة هي المنفعة الاقصى ، وهي الحكم في صدد سائر المنافع ، ولكنها ليست تختلف عنها بالشدة وحسب . اضف الى ذلك اننا اذا ارجعنا الحقيقة الى المنفعة حرمناها من خصلتها الرئيسية : اذ انها تصبح عندئذ وسيلة بلوغ ضميرنا ماهو كلي ، بدل من ان نقصرها على حدود المنفعة الفردية ، بسبب ان الوسائل كلها تغدو نافعة من غير تمييز حيثما تقتصر المسألة على النجاح وحده . فلا يكلف الفكر نفسه عندئذ مشقة البحث والتنقيب ، بل تنصرف عنايته بأسرها الى الخدمات التى يمكن اقتطافها ، والمنافع التى يستطيع تحقيقها. ولكن الحقيقة تفقد بذلك نورها ، وتفقد هذه الدقة التى كان الفكر يحرص على ان يقيس بها قواه ، ويحدد امكاناته ، ويسيطر على مجاله . كما انها تفقد صفتها الباطنية على اعتبار ان الضمير يجعل بها نفسه حاضراً في العالم ، وكأنه ينفذ الى خلق القيمة وخلق الحقيقة .

ولكن ذلك لايعني ان من الواجب ان نبالغ في انتقاد الذرائعية ورفضها ، بل من الحق ان نعترف بوجود مستويات نجاح ، وبان الذرائعية تفسر النجاح دائماً بأنه اجمل انتصارات النشاط الروحي . ولكن الذرائعية تظل مبهمة . وان

ثمة صعوبة تعترض سبيلها : فاذا صح اننا نحكم على الشجرة بثارها ، فان الشجرة قد تثمر ثماراً خفية . وعندئذ نتساءل : كيف ينبغي ان نحكم على هذه الثمار الخفية ؟

يبدو ان الذرائعية ، في أعمق اشكالها ، لا تعتبر القيمة ماثلة في مادية النتيجة ، بل في الاسهام بطاقة حيوية ونفسية متزايدة على الدوام : القيمة هي كل مايعلي من قوة الضمير ، ويزيد اشتداده ، ويكثر ازدهاره . وبهذا المعنى يكون النجاح نتيجة وحسب ، أو اشارة وحسب . ومن هنا نعلم سبب وثوق الناس بالذرائعية فيما وراء دائرة الفلاسفة . وبعبارة اخرى : فازت الذرائعية بخطوة عظمى لانها تلح ، بوضوح كبير ، على اهمية القيمة وتقدمها وسبقها وتشعر بان القيمة لاتكمن في موضوع ، ولا في فكرة ، بل في العمل الذي ينخرط به الفاعل في العالم فيدمغه بطابعه .

بيد ان الذرائعية تحتاج الى ان تكون فلسفة بالمعنى الصحيح . فهي تحتقر — فيما يبدو — الحقيقة ، وتستذل العمل عينه لانها تسلخه عن تسويغه الميتافيزيائي وتضطر الى الاقتصار على معيار النجاح وحده . ونحن نعلم ان هذا المعيار هو دائماً معيار ذاتي طارىء . ولا بد من الانتباه الى ان قوام الذرائعية موضوعة يترتب اصلاحها : الذرائعية تخطىء بفرض ضمني هو ان الكائن يتميز عن العمل ، وان الكائن يخرج عن متناولنا ، وان العمل يضاف اليه وكأنه الحل الاسوأ لأن العمل يقصر عن ان يطال الكائن . بيد ان هذا الكائن المتميز عن العمل ليس سوى اسطورة نافلة . فالكائن انجاز اكثر منه منجَزاً . ونحن انما بالعمل ندخل في الكون ونسهم في نجوعه اللامحدود . ولما كان كل عمل من الاعمال محدوداً ناقصاً تعترضه المادة وتخضعه لغاية مغرضة ، فان الذي ينبغي ان نبحث عنه في العمل ، لا ان العمل يقابل الكائن المطلق ، بل ما يجعل العمل اسهاماً في الكائن المطلق . وعندئذ تمتلىء الهوة بين الذرائعية وبين المذهب العقلي ، فلا يعهد العمل الى فصل الكون عن القيمة ، بل يضطرهما — على العكس — الى اللقاء .

ومن الجائز — ختاماً — ان نقرن الذرائعية بمذهب (نيتشه) ، فنجد انهما

يتفقان في الموقف ـ اللاعقلي ، وفي القول بتقدم العمل بالنسبة الى الحقيقة الناجمة عنه ، بدل اتخاذ الحقيقة انموذج العمل . غير ان المذهبين يختلفان باللهجة : فمذهب (نيتشه) مشبع بالعظمة الشعرية ؛ والذرائعية تحفل بالابتذال المقصود . الاول يتمرد على الآراء السائدة المقررة ويدعو الى جهد بطولي يبذله الكائن كله ؛ والآخر يرجعنا الى المشاريع الارضية المتواضعة ويرى ان ليس من شأن اية مغامرة فكرية ان تشوّه ذلك وتفسده . الاول مذهب لا انساني باسراف ؛ والآخر مذهب انساني باسراف .

★ ★ ★

الفصل الثاني

مذهبا (شلر) و (هارتمان)

تتصل فلسفة القيم ، في (المانية) بوجه خاص ، اتصالاً وثيقاً بالفلسفة الظواهرية « فنومنولوجيا » . وغير خاف ان « الفنومنولوجيا » تعتمد فكرة رئيسية قوامها بآن واحد تمايز الشعور عن موضوعه ، وارتباطهما معاً . وقد ظل الباحثون منذ زمن بعيد يعتبرون الموضوع مضمون الشعور ، أو حالاً من احواله ، حتى ظهرت « الفنومنولوجيا » واعلنت ان ليس للشعور أي مضمون ، وان الموضوع يقع امام الشعور ، لا داخل الشعور أو ضمنه . ومن هنا ينشأ الرأي القائل بان ليس للشعور سوى مواضيع قصدية ، مواضيع نية . انها مواضيع راهنة ، ولكنها تبدو للشعور في جملة حوادث أو ظواهر . وعلى الرغم من ذلك فان الفكر يتطلع الى ماوراء الظواهر ، أي يتطلع الى الذوات ، وهي مستقلة عن الاشياء التي تنطبق عليها ؛ وتبقى مطابقة لذاتها عبر تنوع الاشياء وتغيرها . وعلى هذا النحو فان الذوات تفرض علينا ، وان الفكر يحرص عليها ، ويمسك بها ، ولكنه لايخترعها ولا يبتكرها . وهي أشبه بالفكرة في فلسفة (مالبرانش) من حيث انها لا شخصية ولا نسبية من جهة ، وان من الجائز ان نعتبرها من جهة اخرى لا واقعية اذا فهمنا من معنى الواقع انه ما هو معطى ، وعلى الرغم من انها تتحقق في الموضوعات التي ننالها بالتجربة .

وقد اسبغت فلسفة (ادموند هوسرل) Edmond Husserl ١٨٥٩ - ١٩٣٨ على الفنومنولوجيا شكلاً منهجياً عميقاً ، فتناولت ابحاثه المنطق واللغة

اولاً ، وتأثر بادىء ذي بدىء بنزعة (برنتانو) Franz Brentano بوجه خاص ، ولكنه عارض قيام علم النفس على نزعة فردية تدين بوجودها للجسد ، وسعى الى بناء هذا العلم على اساس علم متعالٍ ، علم بالذوات . وذهب الى ان فلسفة القيم ترى ان ذات القيم ذوات ينبغي ان ندركها ببداهة العاطفة . وقد ألحف (هوسرل) على توضيح علاقة القيمة بالذات ، ووجد ان ثمة نوعين مختلفين من الذوات هما : الحقائق والقيم . فالحقائق تقابل موقف العقل العارف ، والقيم تقابل موقف الروح من حيث هي رغبة وارادة . بيد ان المجالين لا يتباينان ولا يتنابذان . ولا بد من القول بوجود القيم في الحقيقة ولو كره فريق كبير من الباحثين المعاصرين .

• • •

وقد امتاز (ماكس شلر) Max Scheler (١٨٧٤ – ١٩٢٨) و (نيقولا هارتمان) Nikolaï Hartmann ١٨٨٢ – ١٩٥٠ بأنهما من اشهر فلاسفة القيمة في الفترة التي اعقبت الحرب العالمية الاولى . وقد ذاع صيت (شلر) في (المانية) وفي (فرنسة) بوجه خاص ، واعتبر اعظم الفلاسفة الذين اسهموا في تقدم الاخلاق بعد (كانت) ، كما اعتبر – مع (برغسون) – اعظم فلاسفة العصر الحديث . أما (هارتمان) ، وان قلت شهرته الفلسفية عن شهرة (شلر) ، فان له بحوثاً واسعة متنوعة قيّمة ، تتميز – كما سنرى – بترجيح جانب الاخلاق على جانب الدين نفسه .

من اشهر آثار (شلر) كتابه : « الابحاث المنطقية » ١٩٠٠ ؛ وكتاب «طبيعة التعاطف واشكاله» الطبعة الاولى ١٩١٣ ؛ وقد طبع طبعة ثانية منقحة عام ١٩٢٣ ؛ وكتاب « علم الاجتماع وعلم مفاهيم العالم » ١٩٢٣ ؛ وكتاب « الخالد في الانسان » ١٩٢١ ؛ تضاف اليها طائفة من المقالات والدراسات تبين موقف (شلر) حيال المشاكل السياسية أو الاجتماعية الراهنة : « قلب القيم » ١٩١٦ ؛

« علم الاجتماع ونظرية الحكمة » ١٩٢٣ ، وآخر كتبه هو : « وضع الانسان في العالم » .

والحق أن من العسير ان نوجز فلسفة (شلر) العامة ، نظراً الى كثرة ابعادها ، وتعقد اواصرها ، واتسامها بتطور باطني لما يكتمل . فقد تأثر فيلسوفنا بـ « هوسرل » ، ولكنه رد المذهب الفنومنولوجي واكتفى باعتناق الطريقة الفنومنولوجية وطبّقها على الحياة الانفعالية وعلى الاخلاق المتصلة بميتافيزياء قيمية وعلى علم اجتماع المعرفة وعلى فلسفة الدين .

وجد ان الحيوان يعيش حياته عيشاً مشخصاً ، وان الانسان وحده يمارس ، عن وعي أو بدون وعي ، « تقنية » قوامها ان يوقف صفة واقع الاشياء ، فيسعى الى « وضعها بين قوسين » ، كما يدرك ذاتها . وقد عمد فيلسوفنا الى تعمق فكرة (بوذا) الآتية : « من **الرائع** تأمل كل شيء ، ولكن من **المروّع** ان يكون أي شيء » ، فارجعها على الطريقة الفنومنولوجية (الهوسرلية) ، وقرّبها من الجدل (الافلاطوني) الذي يرى ان الروح لا تدرك المثل العليا الا بالانصراف عن فحوى العالم الحسي .

وقد تأثر (شلر) ، من ناحية اخرى ، بفلسفة (نيتشه) وفلسفة (برغسون) معاً ، كما تأثر بالفلسفة الدينية التي جاء بها (القديس اوغسطين) و (باسكال) بوجه خاص . وذهب بعض الباحثين الى تلقيبه بـ « نيتشه الكاثوليكي » ؛ وزاد الامر عسراً تطور فلسفته الذاتي ؛ ذلك انه هجر في اواخر حياته الكنيسة الرومانية ، واتجه شطر القول بوحدة الوجود ، وسعى الى ربطها بالمذهب الشخصاني واعرب عن رأيه في كتابه الاخير الذي عاجله الموت قبل انجازه .

يقول : « انني لأجدني في عالم فسيح من الاشياء الحسية والروحية ، وهذا العالم يثير في قلبي واهوائي حركة لا تنضب » . وقد تحرك (شلر) في الواقع حركة شخصية وافرة الثروة وشاء الاتجاه في مجالي الفكر جميعاً ، وان ادى ذلك الى وقوعه في التشتت وعدم الاتساق .

أراد تذوق الواقع الانساني المشخص ، ووضع فلسفة وصفية شخصية تتميز بالعناية التسلسلية وبمعارضة كل ميتافيزياء بنائية ، وكل انماط المذهب العقلي اللاشخصي المجرد . انهافلسفة لاتعددية تعرب عن ذاتها بنظرية قيم وتتخذ فكرة القيمة اساساً يوائم الضمير الذي تتجاذبه نزعات العالم الكثيرة المتباينة ، فتربط المرء المشخص بتعال يجاوزه ويعينه على اقامة نظام موضوعي بوصف ترجيحاته الشخصية أو الذاتية .

وتفسير ذلك أن (شلر) ينقل فكرة (هوسرل) حول حدس الذوات الى مجال الحياة العاطفية . ويرى أن القيم ذوات لاتدرك بالعقل ، بل بحدس عاطفي اوهيجاني. ولذا فان « فنومنولوجيا » القيم حقل واسع اهمله (هوسرل) ومن الضروري أن نعنى به عناية اساسية ؛ وهذا الحقل ، حقل الذوات اللاعقلية ، **مجال قبلي مادي** معاً .

نعم ان (كانت) يزدري العاطفة ، ويرى أن لامعنى لها ولا قيمة ، وان أصلهابنية الانسان النفسية — العضوية وحسب . ولكن (شلر) يرد هذا الحكم « الكانتي » المبيت ، ويعيد الى العاطفة اعتبارها ، ويوضح اتصافها بصفة النية في صميم الحياة الانفعالية ؛ فالعاطفة ليست شكلاً مزيجاً من أشكال الحياة الذهنية كما حسب (ليبنز) . ولعلها اقرب الامور الى ما يسميه (باسكال) المعرفة الحدسية ، معرفة القلب . ومن شأن حدس القيمة لدى (شلر) انه يبطن بحدس يتناول درجات القيم ونظامها ، حدس بعمل الترجيح والتحبيذ ، او النفور والاستهجان . وهذه الحدوس ، على اختلافها ، تخضع لبداهات تتيح اقامة نظام قيمي وحيد على نحو قبلي سابق التجربة .

ويميز (شلر) أربعة مستويات قيم هي :

١ — المستوى الادنى : مستوى قيم الملائم والمنافي .

٢ — مستوى القيم الحيوية ، وتشتمل مثلاً على قيم المتميز والمبتذل ، النبيل والعامي، الصحيح وغير الصحيح . وقد أخطأ بعض الباحثين بمحاولة ارجاع هذه

القيم الى الرتبة السابقة من جهة أو الى الرتبة التالية من جهة اخرى .

٣ — مستوى القيم الروحية : وتضم القيم البديعية والخقوقية والعقلية ، وتنتظم في الثقافة .

٤ — مستوى القيم الدينية : وقوامها المقدس ، وهي تتصل بموضوع الله والاشخاص ، وتهيمن على سائر القيم ، لانها هي اساسها كلها .

ومن شأن هذه اللائحة القيمية انها تتصف بنزعة وحدانية ، وتنم عن خضوع كل قيمة الى مبدأ أعلى هو مبدأ القيم الدينية . ونحن نضل اذا حسبنا اننا نستطيع تسويغها بالاستنتاج العقلي ؛ ذلك ان اساسها هو عاطفة الترجيح القيمي ، وهي في نظر الفيلسوف حادث راهن . ولذا فان تسلسل العالم لا يبتكر بل يكتشف .

ورب مراقب يفطن الى ان التصنيف السابق لا يتضمن القيم الاخلاقية . والحق ان (شلر) لا يربط الحياة الاخلاقية بنظام واحد معين من انظمة القيم . بل يرى انها ترتبط بالافعال ، كل الافعال ، التي تنزع الى تحقيق قيمة ايجابية ، أو الى ترجيح قيمة من مستوى أعلى .

ومن النافع ان نذكر ان (شلر) يحط من شأن الارادة ، ويعتبرها ملكة عمياء لا تبصر القيم ، ولا تصبح ارادة اخلاقية الا بالتطلع الى تحقيق قيم تسبق بوجودها وجود الارادة ، ومن هنا نعلم بعد فيلسوفنا عن مذهب (كانت) ، وقربه من المذهب السقراطي الذي يرى ان اساس الارادة الاخلاقية يمثل في المعرفة المسبقة بالخير . بيد ان (شلر) يختلف — على الرغم من ذلك — عن (سقراط) لانه يقف موقفاً يضاد الموقف (السقراطي) العقلي ، ويلح على اننا لا ندرك القيم الا بحدس انفعالي كما ألمعنا .

ويحرص (شلر) على توضيح دقائق نظريته في القيمة واقامها بنظرية « فنومنولوجية » في التعاطف والحب . وعنده ان للنية الانفعالية طبقات كثيرة ، يشغل الحب اسمى منازلها . فقد درس العلاقة بين الاشخاص دراسة وصفية دقيقة ، وميز تمييزاً منهجياً الاعمال القصدية الاساسية التي تقوم بين الافراد ، والتي يتعامى

عن ادراكها علم النفس السطحي . فالتعاطف بالمعنى الصحيح هو الفعل الذي يسهم به شخص بفرح شخص آخر أو بحزنه من غير ان يتوحد معه . وهذه العاطفة تختلف بوجه خاص عن **العدوى الانفعالية** التي تخضع الناس جميعاً الى هيجان جمعي شامل - يستوي في ذلك حال الفرح والمرح ، كما في مدينة الالعاب ، أو حال ذعر الجماهير في كارثة من الكوارث . نعم ان **الحب** ، كالتعاطف ، يتجه بالدرجة الاولى الى الشخص ، ويحافظ على فردية كل انسان من الذين يجمعهم ويربطهم ويؤلف بينهم . ولكن الحب ، على نقيض التعاطف ، يدرك القيمة الايجابية التي يتحلى بها شخص المحبوب ، حتى ولو لم يحقق هذا الشخص بعد ذاته كلها . وعلى هذا النحو يعمل الحب على انبثاق القيمة العليا في الموضوع المحبوب ، وكأن هذه القيمة « تفيض » من المحبوب . ولذا يكشف الحب عن القيم الخاصة المنفردة في شخص المحبوب ، ويتميز الحب بانه جلاء ووضوح ، على عكس الرأي الذائع القديم الذي يعتبر الحب «هوى اعمى» . وانما يتحقق اسمى اشكال الحب الموجه الى الاشخاص الروحيين المتفردين ، يتحقق في حب الله ، والله هو الشخص اللانهائي . وبذا يتم اتصال نظرية (شلر) في الحب بنظريته حول تسلسل القيم من جهة ، وبرأيه في فلسفة الدين من جهة اخرى .

والواقع ان فيلسوفنا يعتنق مبدأ مذهب شخصاني تسلسلي ينطلق من تأمل منزلة الشخص الانساني في نظام العالم . وقد اتخذ (شلر) هذا التأمل تاج فلسفته لانه عينه اشبه بـ « قوة حياة عظمى تبحث عن نظام للعالم حتى لا تضيع في الاختلاط وتضل » . ويذهب الفيلسوف الى ان نظام الكون ، ومنزلة الانسان ، ومشكلة الله ، مسائل ثلاثة يطرح بعضها بعضاً ، ويتمم بعضها بعضاً . يقول : « ان وعي العالم ، ووعي المرء ذاته ، ووعي الله ، تؤلف جميعاً وحدة بنيوية لا تنفصم »[١] .

---

(١) وضع الانسان في العالم : ترجمة دوبوي ، ص ١١٣ .

وقد رفض (شلر) حلين ميتافيزيائيين تقليديين : أحدهما حل « النظريات السلبية » التي تنحدر بالانسان الى ادنى اشكال الكائن ، فتجعل الفكر مثلاً نتاج حوادث فيزيائية ـ كيميائية . والآخر حل « النظريات المدرسية » التي تمضي في التقليد الافلاطوني وتمنح الفكرة أو المثل قوة اصيلة وتربط كل واقع بالله على اعتباره روحاً خالصة . فالنظريات السلبية تخون اصالة الفكر . والنظريات المدرسية تعجز عن تفسير ضعف الفكرة ووهن المثل . ولا يمكن ان تفسر الفاعلية والنشاط الا بالالتجاء الى طاقة الاشكال الدنيا من اشكال الواقع .

غير ان (شلر) يجاوز الحلين السابقين ، وينقض الايمان التقليدي، ويرى ان الله « صيرورة » ، وان الانسان « انما يدرك في ذاته مبدأ العالم ،وان هذا المبدأ يتحقق في ذات الانسان » وبلفظ آخر : يذهب (شلر) مذهب (سبينوزا) و (هجل) في القول بان الكائن الاول يعي ذاته في الانسان ،وينتهي الى فكرة ان الانسان والله يظهران ظهوراً متبادلاً بانخراطهما في جو ميتافيزيائي يؤلف بين التيارين المتعارضين ، ويقيم ضرباً من وحدة الوجود بالمعنى الاوسع ،ضرباً من الشخصانية . وهذا يعني ان الله ، أو (الفكر) يوجد على « حال التحقق » وحسب ،وانه ينمو « بتجليه في تاريخ الفكر البشري وفي تطور الحياة الكونية[١] » .

* * *

لنقف الآن وقفة قصيرة عند تفاصيل مذهب (شلر) في القيمة الاخلاقية بوجه خاص .

لقد فصل الفيلسوف القيم الاخلاقية عن جملة القيم كلها على نحوين :وجد أولاً ان لاقيمة اخلاقية الا بالانسان الذي يحققها . ووجد ثانياً ان الشرط السابق ان كان شرطاً ضرورياً ، فهو ليس بالشرط الكافي .

وبيان ذلك انه اذا وجب ان نقتبس من مذهب (كانت)في الاخلاق رأيه

---

(١) المصدر المذكور ، ص ١١٧ .

القائل بأن الخير والشر يتبعان مطابقة القانون الاخلاقي او عدم مطابقته ، وان تحقيق القيمة تحقيقاً مادياً ليس في ذاته خيراً ولاشراً ، فان من الحق أن نعترف رغم ذلك بأن هذه القيمة المتحققة معطاة ، ولا يمكن أن تنحل الى مجرد التقيد بالقانون أو عدم التقيد به . فنحن نعجز عن اكتشاف الخير والشر اذا لم تكن القيمة متسلسلة . وان القيمة الاخلاقية لتتصل بتسلسل القيم اتصالها بتحقيق كل قيمة من هذه القيم . ولذا فان العمل خير إما لانه يحقق قيمة ايجابية ، واما اذا حقق قيمة عليا . ويكون العمل شراً عندما يحقق قيمة سلبية او يحقق قيمة أدنى . وينجم عن ذلك ان العمل يكون خيراً عندما يمنع تحقيق قيمة سلبية أو دنيا . ويكون شراً عندما يعارض تحقق قيمة ايجابية أو عليا . ومن هنا نفهم مفارقة القيم الاخلاقية على اعتبار أنها ، بآن واحد ، خارج لائحة القيم من جهة ، ومرتبطة بها من جهة اخرى . ان للقيمة ، أية قيمة ، طراز وجود شيء مثالي بذاته ؛ فهي توجد في عالمها الخاص ، سواء تحققت في العالم الحسي أم لم تتحقق . وعلى هذا فان القيمة موجودة بذاتها وان لم تتحقق . وان تحققها لايغير قيلًا من وجودها الخاص ، ولكنه ينجب قيمة اخرى هي التي نسميها الخير . اما اذا بقيت في حال تصور محض ، كأن تظل في شعور فنان ، أو أن تخرج الى حيز الفعل ، كأن يحققها في رخام أو غضار ، فان الاثر الفني جميل ، ويظل جميلًا . وليست القيمة بأكثر جمالاً في حال التصور المحض ، كما أنها ليست بأقل جمالاً حين تحققها (على افتراض الفنان بارعاً بالطبع) او بالعكس . غير أن الفنان يصبح فاعلًا اخلاقياً من حيث أنه يتجشم عناء تحقيق تصور واخراجه من فكره الى حيز الواقع المحسوس : انه يولّد قيمة اخلاقية . وبذا يبدو أن لاخير ولاشر الا بفعل التحقيق ؛ وان ما من قيمة اخلاقية بدون الفاعل ، لان الفاعل هو السبب الاول للفعل الصالح أو الفعل الطالح .

بيد أن (شلر) لايبني القيمة على الابداع . ولئن كانت القيمة الاخلاقية في نظره تتصل أوثق اتصال بالفعل الذي يحققها ، فان ذلك لايحرمها من الاتصاف

بالصفة القبلية شأن سائر القيم . فالقيم الاخلاقية تنتسب الى عالم مثالي ، وتدرك بعاطفة قبلية ، على الرغم من طراز ظهورها الذي تتميز به عن سائر القيم . انها وليدة الانتقال من المثل الاعلى الى الواقع ، ولكن هذا الانتقال عينه يمكن أن نعرّفه على اعتباره مثلاً أعلى . ذلك ان كل انسان يدرك الصفة الخلقية في السلوك ، سواء كان هذا السلوك سلوكاً واقعياً أو سلوكاً جائزاً ، وسواء كان سلوك فاعل أو سلوك فاعلين . ولا بد من الاعتراف بأن الحالين السابقتين تنحلان في الحق الى حال واحدة هي : تحقيق قيمة ايجابية او تحقيق قيمة عليا ، وهذا يعني دائماً تحقيق قيمة لمّا تتحقق . ومثل ذلك عدم تحقيق قيمة سلبية أو دنيا انما هو اجتناب تحقيق شيء لولا ذلك لايكون . فهو اذن تغيير عالم الحس ، مادام هذا العالم سيكون بعد الفعل بحسب هذا الفعل .

تتجلى طرافة القيمة الاخلاقية اذن في انها ، بآن واحد ، وليدة فعل ، وبأنها معطاة في تجربة متميزة . ما هي هذه التجربة ؟ ان كانت التجربة ، أية تجربة ، تعتمد معطى ، وكان المعطى هنا حادث تسلسل القيم ، أي الخير والشر ، فأي نمط من انماط التجربة يدخلنا بتماسه ؟ لاشيء يتيح لنا أن نعلم أية القيمتين المتعارضتين خير ، وأيتهما شر . مثال ذلك : لماذا لا أقول ان الشر يظهر في تحقيق قيمة ايجابية أو عليا ، وان الخير يرافق تحقيق قيمة سلبية أو دنيا ؟ اننا نعلم ان هاتين القيمتين متعارضتان ؛ ولكننا لانعلم غير ذلك . ماذا تعني معرفة أن جملة امور تؤلف تسلسلاً ؟ ان ذلك يدل على أن هذه الامور لاتقع كلها على مستوى واحد بعضها الى جانب بعض ، كما يدل على ان ثمة ذروة ، ومراتب احداها هي الحلقة الدنيا . نحن نعلم ان مدير وزارة يشغل وظيفة تختلف عن وظائف اخرى ، كوظيفة رئيس دائرة ، أو أن رتبة رئيس الدائرة تختلف عن رتبة المنشيء . ولكن ذلك وحده لايكفي . بل يجب أن نعلم أيضاً أن المدير هو الذي يحتل المرتبة الاولى ، وليس المنشيء . فبأي وسيلة نعلم أن

احدى قيمتين أرقى في سلّم التسلسل ؟ من البديهي ان الفاعل الاخلاقي لا يمكن أن يستغني عن هذه المعرفة أبداً .

يرى (شلر) ان نظام التسلسل معطى لنا بتجربة قبلية عاطفية معاً . وان العاطفة المتميزة التي ندرك بها علو قيمة وتقدمها على قيمة اخرى هي عاطفة **الترجيح** . ولا نحسبن ان القيمة العليا من هاتين القيمتين هي القيمة التي نرجح جانبها ، بل الامر على العكس ، لان الرتبة العليا هي التي تمنحنا الترجيح . وسر ذلك ان العاطفة بالاضافة الى القيمة ، هي كالترجيح بالنسبة الى منزلة القيمة في التسلسل . فنظرية الترجيح لا تحتاج الى اعتماد مفاهيم مثل مفهوم النزعة أو الاختيار أو الارادة . وأنا حين أقول : « ارجح الوردة على القرنفل » لا افكر البتة في اختيار احدى هاتين الزهرتين ، بدليل ان عالم القيم عالم قبلي سابق التجربة ، لانه يظل هو عينه ، على الرغم من تحول قواعد الترجيح في التاريخ وهناك اذن بداهة ترجيحية تظهر على نحو مباشر تقدم قيمة على اخرى .

اننا لا نحتاج اذن الى استنتاج نظام القيم . فاذا تحرينا الدقة في وصف البداهة الترجيحية وجدنا :

اولاً : ان ديمومة قيمة من القيم تعمل في منحى تثبيت منزلة هذه القيمة في اطار التسلسل . نعم ان العاصفة قد تقتلع أثراً فنياً وتهدمه ، وان طارئاً سخيفاً قد يميت عبقرياً . ولكن ذلك لا يغير فتيلاً في قيمتها . وعلى هذا الاعتبار لا يؤثر الزمن في القيمة لان القيمة تنتمي الى عالم مثالي . ولكن قيمة (آ) لا تكون أعلى من قيمة (ب) . الا اذا كانت ذات (آ) تحتوي على قدرة ديمومة لا تحتويها قيمة (ب) . مثال ذلك العاشق الذي لا يعلن غرامه بقوله : « أحبك الآن » او « احبك خلال مدة معينة » ، ولا يقول عند زوال حبه : « نضبت قيمة حبي » ، وانما يقول : « لقد كنت مخدوعاً ، فأنا لم أكن احب كما كنت أحسب » .

ثانياً : ان القيمة الاعلى هي القيمة التي يقل احتمال انقسامها وتشتتها . ان الملائم أقل سمواً من الجميل : فقطعة السكر تبعث ضعف اللذة الناجمة عن نصف

قطعة سكر . ولكن جمال أثر فني لايبعث سروراً اكبر مرة ، أو اصغر مرة من السرور بأثر فني آخر . ولذا فان قابلية انقسام القيم وتوزعها يقاس بقابلية انقسام حامليها وتشتتهم . ومن المعلوم ان طلب القيم الدنيا مثل قيم الملائم ، واللذيذ ، يمزق البشر ويشتتهم بدل جمع شملهم والتآلف بين قلوبهم .

ثالثاً : تكون قيمة (آ) أعلى من قيمة (ب) اذا كانت (آ) اساس (ب) . مثال ذلك : الملائم أساس النافع ، لان النافع وسيلة تحقيق الملائم ، والملائم ، من ثم ، أساس الصحي ... الخ . وبديهي أن أعلى القيم هي التي تؤسس غيرها بدون أن يكون لها عينها أساس .

رابعاً : ان معيار درجة القيمة عمق الرضاء الحاصل بتحققها . ومن الواجب ألا نحسب أن القيمة العليا هي القيمة التي ندركها على أعمق وجه . فكلمة ارضاء لاتدل على معنى اللذة ، بل على الشعور بالملء . ونحن ندعو الارضاء ارضاء أعمق عندما يشعر بقيمة ويكون شعوراً مستقلاً عن الشعور بقيمة اخرى .

خامساً : لما كانت القيم موضوعية بصرف النظر عن الخيرات التي تتجسد فيها ، فان بينها فارقاً لايمثل في فارق انها سابقة للتجربة أو لاحقة بها ، بل يمثل في منزلتها من حيث النسبية ، وعلاقتها بالقيم المطلقة . ذلك ان العلاقة المتبادلة بين الفعل والموضوع تمنعنا من افتراض وجود القيم على نحو موضوعي حيثما لاتوجد أفعال أو وظائف تقابلها . مثال ذلك : ان الملائم لايوجد بالاضافة الى كائن لايتمتع بالحساسية . وان واحداً لايجرأ على الزعم بأن (الله) يشعر بقيم الملائم شعور الحيوانات والناس . وعلى هذا الاعتبار تكون القيم نسبية بالاضافة الى الكائن الحساس ، كما ان الـ « متميز » او الـ « شائع » هما قيمتان بالنسبة الى كائنات حية . ومن الجائز ، من ناحية اخرى ، ان نسمي قيماً مطلقة القيم التي توجد بملكة شعور محض ، أي بالاضافة الى شعور محض ، اي بالاضافة الى شعور مستقل عن طبيعة الحساسية وعن طبيعة الحياة معاً . وبهذا المعنى تكون القيم الاخلاقية قيماً مطلقة . و« بالشعور » المحض نقدر على فهم الشعور بهذه القيم من غير ان تقوم بوظائف حسية بها

نتمتع بالملائم او بالقيم المماثلة ؛ ولكننا لانقدر على «الشعور» بهذه القيمة المطلقة ولذا يجوز القول : ان الله يمكن ان يفهم الالم من غير ان يشعر به .

وظاهر أن نسبية القيم لاترتبط بنسبية الخيرات التي تفترضها. ذلك ان هذه الخيرات نسبية بالاضافة الى البنية النفسية الفيزيائية لدى الكائن المعني بالامر . ان السم بالنسبة الى حيوان غذاء بالنسبة الى حيوان آخر . ومايوائم زيداً يؤلم عمراً ، وهكذا . وعلى ذلك نقول ان نسبية الخيرات نسبية من الدرجة الثانية ، وان من الواجب تمييزها عن النسبية السابقة الاولى . ويسوقنا تحديد كلمتي « نسبي » و « مطلق» على هذا الوجه الى الانتباه الى العلاقة الآتية : ان القيم التي تُعطى بالحدس المباشر على انها ارفع هي القيم التي تعطى بالعاطفة وبالترجيح على انها اكثر قرباً من القيم المطلقة .

ويذهب (شلر) الى ان ثمة عاطفة مباشرة بنسبية القيم بصرف النظر عن التأمل والحكم ، وان هذه العاطفة تأكيد وليست ببرهان . ولذا فان قيمة معرفة حقيقية او قيمة جمال اثر فني هما قيمتان مستقلتان من الناحية الفنومنولوجية عن العاطفة الحيوية وعن احوال الحساسية . ونحن لا نستمد بداهة القيمة المطلقة من جراء التحقق في التجربة ولا من كلية الحكم بان القيمة مطلقة في جميع لحظات وجودنا . بل اننا نستقي هذه البداهة باتصاف القيمة بالصفة المطلقة من شعورنا بها ، وهذا الشعور يجعلنا نقدر قيمة كل لحظة من لحظات الحياة .

وصفوة القول ، ان القيمة الاعلى هي القيمة التي تتصف بنسبية أقل . انها القيمة المطلقة . ومن هذا التحليل نخلص الى معيار الخير والشر . فعندما يتحقق الاتساق مع قيمة الترجيح يكون العمل خيراً . وحين يفقد هذا الاتساق أو يعرقل تحققه يحدث الشر . وان القيمة الاخلاقية — في اية حال — لايمكن ان تنفصل عن الترجيح .

ولكن القيم ان كانت معطاة لنا ، فكيف ينجلي ابهامها الناجم عن انها بآن واحد مصنوعة ومعطاة ؟

الثابت ان فيلسوفنا يتجه شطر تحديد هذه القيم بتحديد طبيعة الفاعل ، لان القيم لاتتمايز بصفتها الخاصة وحسب . بل تتمايز أيضاً بحسب الحامل الذي تنتمي اليه . فكما رأينا ان قيم الملائم والنافع تحملها اشياء مادية ، وان القيم الحيوية تحملها كائنات حية ، فان القيمة الاخلاقية انما يحملها **اشخاص** والاشخاص وحدهم يمكن ان يتسموا — بالاصل — بسمة الصلاح او الطلاح . وعلى هذا الاعتبار يتبين ان القيم الاخلاقية ليست بقيم اشياء او قيم — مواضيع ، بل انها (قيم — اشخاص) لان بين الشخص وبين الشيء فارقاً اساسياً لايضمحل . فكلمة «القيم الشخصية» تدل على جميع القيم التي توائم مباشرة الشخص ذاته وهي تتميز عن قيم — الاشياء ، وهذا التميز لايتصل بتميز القيم الشخصية عن القيم الخاصة والقيم الغريبة .

وتفسير ذلك ان القيم الغريبة تقع على مستوى التسلسل عينه . ولنا ان نتساءل عما اذا لم يكن لادراك قيمة غريبة قيمة اعظم من قيمة ادراك قيمة خاصة . بيد ان من الثابت في كل حال ان تحقيق القيمة الاولى أرقى من حيث القيمة من تحقيق القيمة الثانية . وهناك — من حيث اعتبار حَمَلة القيم — **افعال** مثل افعال المعرفة ، والحب ، والكره ، والارادة وهناك **وظائف** مثل السمع والبصر واللمس الخ ؛ وهناك **ردود الفعل** مثل التمتع بشيء ، او « التعاطف مع » ... وان جميع القيم التي تقابلها هي قيم خاضعة للقيم الشخصية . بيد ان الافعال اعلى من الوظائف . والوظائف اعلى من ردود الفعل او الارتكاسات . وكذا فان قيم النية لاتقع على مستوى قيم الفعل عينه ، وقيم احوال الشعور القصدية لاتقع في ذات مستوى احوال الشعور وحسب . وان حَمَلة القيم داخل كل الروابط التي تقوم بين الاشخاص هم اولاً : الاشخاص انفسهم ، ثم ، ثانياً ، **شكل اوصورة** ارتباطهم ، ثم ، ثالثاً ، العلاقة التي يلقونها على هذا الشكل او ذاك . لننظر الى علاقة صداقة اوزواج . هناك اولاً الاشخاص الذين يشتركون في هذا الارتباط . وهناك ثانياً شكل الارتباط . وهناك ثالثاً علاقة الاشخاص كما يحددها هذا الارتباط . ولذا فان قيمة شكل الزواج مثلا

هى مستقلة تاريخياً عن العلاقات الخاصة التي تتجلى في واقع الحياة . وان العلاقة هي حامل قيمة من غير ان تختلط قيمتها بقيمة الاشخاص ولا بقيمة الرباط .

ولا بد ، بعدئذ ،من تمييز القيم الفردية عن القيم الجمعية . فاذا سعيت الى تحقيق قيم خاصة ، جاز ان تكون هذه القيم فردية او جمعية ، أى ان تكون خاصة بي من حيث انني عضو في جماعة ، أو انني امثل مهنة أو ادارة أو طبقة؛ كما يجوز ان تكون خاصة بي من حيث انني فرد . فهناك اذن طائفة من القيم تحتفظ بصفة القيمة بصرف النظر عما سواها ، وهذه القيم تسمى القيم بالذات ، وهناك قيم اخرى تكف عن ان تكون قيماً اذا لم تستند الى سواها . انالقيم الرمزية هي قيم – بالذات : ان لعلم جيش من الجيوش قيمة لاتقاس بأي قياس مشترك مع قيمة القماش الذي صنع منه .

على هذا النحو يتيح لنا تحليل حوامل القيم أن ندرك وضع القيم الاخلاقية بالاضافة الى سواها . فلنمعن النظر الآن في العلاقات التي تربط مختلف طبقات القيم المتسلسلة بعضها ببعض .

هناك اولاً **طائفة قيم الملائم والمنافي** ، وهي تقابل وظيفة الشعور بطراز ما من طرازات الوجود ، ومثلاً : التمتع والمشقة ، والاحوال الانفعالية كاللذة والالم ... وعلى هذا نميز (قيمة ـ الشيء) ، و (قيمة ـ الوظيفة) و (قيمة ـ الحال) وهذه القيم المتسلسلة نسبية كلها بالاضافة الى كائن مزود بحساسية . ولكنها ليست وقفاً على اضافتها الى منظومة معطاة كمنظومة وجود الانسان .

وهناك ثانياً طائفة **القيم الحيوية** . ان قيم الاشياء هنا هي قيم المتميز أو الشائع ، النبيل أو العامي . وان الاحوال التي تقابلها هي الشعور بحياة صاعدة اوهابطة ، مرتقية او منحدرة ، والشعور بالمرض او بالصحة الجيدة ،

هابطة ، مرتقية او منحدرة ، والشعور بالمرض او بالصحة الجيدة ، الشعور بالشيخوخة او بالشباب ، بالتعب أو بالنشاط . وتتجلى الارتكاسات آنئذ بالشجاعة ، والقلق ، والغضب ، الخ . وهذه القيم الحيوية لاتنحل بحال من الاحوال الى قيم الملائم او المنافي .

وهناك ثالثاً **القيم الروحية** التي تتميز باستقلال مجالها استقلالاً تاماً عن مجال الجسد ووسطه . ومن الجلي أن الفاعل الاخلاقي متأهب دائماً لتضحية القيم الروحية . فثمة افعال ووظائف روحية خالصة تسمو على الافعال وعلى الوظائف الحيوية . وهذه القيم الروحية تضم عالم القيم البديعية ، وعالم قيم العدالة التي لا تختلط بالضرورة مع القيم القضائية ، كما تضم قيم المعرفة ، أي قيم الحقيقة المحضة .

وهناك اخيراً **قيم القداسة وعدم القداسة** . وهي قيم لاتكون معطاة الا شريطة ان تنتمي الى مواضيع واحدة ، هي المواضيع التي تعطى من حيث النية على انها مواضيع مطلقة . وهذا لايعني طبقة محددة من طبقات المواضيع التي يمكن تعريفها وتحديدها . بل أنها تعني بالاحرى رؤية كل موضوع في دائرة المطلق . فاذا نظرنا من حيث الاضافة الى القداسة وجدنا كل القيم الاخرى معطاة لنا على انها رموز القداسة . وهذه الفئة القيمية الاخيرة تقابل عواطف مثل عواطف الغبطة واليأس ، وتقابل ارتكاسات مثل ارتكاس الايمان والكفر ، او ارتكاس الاجلال والعبادة الخ . . اما الفعل الذي به ندرك قيمة القداسة من حيث الاصل ، فهو فعل الحب ، بل ضرب خاص من ضروب الحب ، انه ضرب من الحب لايتجه الا الى اشخاص . وعلى هذا نعلم ان (القيمة ـ بالذات) في مجال القداسة هي قيمة شخصية . وان قيم العبادة ، والتقديس ، والصلاة قيم رمزية . ولما كانت قيم الملائم او المنافي ادنى من القيم الحيوية ، وكانت القيم الحيوية ادنى من القيم الروحية ، وهذه ادنى

من قيم القداسة ، فان قيم القداسة هي القيم القصوى ، وهي مفتاح صرح التسلسل كله .

وحاصل القول، ان (شلر) يستعين بشرط مزدوج لتحديد القيم الاخلاقية ويرى ان القيمة الاخلاقية تولد من فعل يحققها ، ولكن هذا الفعل ينقل الى حيز العالم الراهن قيمة أعلى ، أي قيمة معطاة على انها أعلى . غير أن القيمة المعطاة تستلزم ان تصدر عن فاعل متعال يعطيها . ولذا فان قيمة (الله) هي الاساس الاسمى لكل قيمة . ومن النافع ان نبحث عن (الله) وان نجده . وهذا ما يتضح لنا في الامعان بنوعية الشخص الانساني بالنسبة الى سائر انماط الواقع .

الانسان كائن حي . ولكنه هل هو كائن حي وحسب ؟ فاذا قلنا : « ان الانسان يتفرد عن سائر الاحياء بقيمة أعلى » كان من المتعذر دعم هذا القول من الناحية البيولوجية ، بل وجب علينا آنئذ البدء بافتراض ان الانسان يملك قيمة حيوية أعلى من أية قيمة حيوية اخرى . ولذا فاننا حين نعزو الى الانسان قيمة متفردة في أي زمان ومكان انما نطرح وجود قيم مستقلة عن القيم الحيوية ، وهذه القيم هي قيم القداسة والقيم الروحية . فالانسان لايتميز بأنه أرقى الكائنات الا من حيث اعتباره حامل افعال يستقل تنفيذها عن كيانه الحيوي ، ومن حيث انه يبصر القيم التي تقابل هذه الافعال ويحققها . وان الشيء الجديد الذي يختص به الانسان هو غزارة تجليه الروحي كما لو ان في تاريخ الانسان ثغرة يندفع منها نظام افعال وقيم تعلو على النظام الحيوي وقيمه . وبهذا الاندفاع يظهر شكل جديد من الوحدة ، يظهر نظام الشخص الذي يتمثل مبدأ ارتباطاته في الحب ، والحب عماد العدالة المحضة . وما فكرة هذا الشكل من الوحدة على اعتبارها الحامل الاقصى للقيمة « القدسية » سوى فكرة الله ، وما ملكوتها الا ملكوت الرب. وهنا نخلص الى ملاحظة خطرة: ان الانسان على اعتباره أرفع كائن ارضي ، أي انه كائن خلوق ، لا يمكن لنا

ادراكه ادراكاً حدسياً فنومنولوجياً الا على افتراض فكرة الله وعلى ضوئها. فالانسان اذن بالدرجة الاولى حركة ، نزعة ، انتقال، نحو الالهي . انه الكائن الحي الوحيد الذي ينزع الى الله . وقد اخطأ المشبهة الذين حسبوا فكرة الله صورة انسانية ، والامر عكس ذلك لان قيمة الانسان الخاصة انما ترتكز الى نشأة صورته الدينية .

الانسان كائن يتعالى على ذاته ، يتعالى على كل حياة . ويخطىء المذهب الطبيعي حين ينظر الى فقدان حد فاصل دقيق بين الانسان والحيوان من الناحية الحيوية ، فيحسب ان في وسعه القول بأن الانسان ليس سوى حيوان أرقى ، وان الفكر البشري ، والوحدة الاخلاقية ، هما نتاج التطور الحيواني. ومصدر هذا الخطأ افتراض مسبق يرى الانسان وحدة حيوية وحسب . بيد أنه لما كان من المتعذر وجود أي مفهوم حيوي يمثل ذات الانسان ، فان الفاصل لايقوم بين الانسان والحيوان ، بل بين الشخص والعضوية ، بين الكائن الروحي والكائن الحي .

الانسان يتعالى على كل قيمة حيوية جائزة . وهذه النزعة المتعالية تستهدف نوال الالهي ، وهو غرضها . فالانسان باحث عن الله . ولكن ذلك لايعني ان للانسان وحدة طبيعية ، حيوية او نفسية ، وان من الجائز ان ننطلق منها ونستنتج ضرورة حضور النزعة المتعالية في سلوكه . بل الانسان بالاحرى هو ذلك الحي المجهول (س) الذي يعيش بكيانه النفسي ـ العضوي . وان عضويته الراهنة ليست سوى امكان من امكانات ، اذ أنه لو فرضنا ان في وسع ببغاء ان تشعر بنزعة التعالي ، لأصبح من الايسر ان نفهم الببغاء من ان نفهم رجلاً ابتدائياً لايشعر بها ، واذ ذاك تستحق الببغاء ان تسمى انساناً اكثر من هذا الرجل الابتدائي .

ولكن ليس من الضروري اذا اردنا ان نحدد ذات الانسان على هذا النحو ان نفترض ان الانسان يملك فكرة الله ، أي يملك واقعاً موجوداً معيناً

تعييناً ايجابياً . وانما من الثابت ان فكرة الله ليست تجريداً اختبارياً نصنعه بدءً من تصورات خاصة بالاشياء الالهية ، وهذه التصورات هي مواضيع العبادة والاجلال في مختلف الاديان الراهنة . بل فكرة الله في الحق هي آخر القيم في سلّم التسلسل ، وأرقى هذه القيم كافة . وهي التي تسيطر على نشأة كل تصور مشخص خاص بالله . فاذا نظرنا الى هذه التصورات او المفاهيم الدينية من الناحية النفسية والتاريخية ألفينا انها تعكس عناصر تشبيهية جمة وتعرب عن الجانب الذي يميز المجتمع حيثما تظهر . ان آله (ارسطو) يتمتع بالكفاية الذاتية ، ويرضي حكمته الخاصة ، مثله كمثل حكيم يوناني يؤمن بالتأمل . والآله المسيحي عند الشعوب الجرمانية الناشئة يذكرنا بالـ « دوق » الطوطوني ذي العيون الزرقاء ، وهو يختلف اختلافاً كبيراً عن الآله المسيحي لدى الشعوب الرومانية . ولكننا اذا تجاوزنا الجانب التاريخي النفسي الاجتماعي ، وعمدنا الى التجربة الدينية النوعية ، وهي كشف يجري بجهد فردي او جمعي ، عرفنا بتجربة شخص القدسي ان كل فكرة عن الالهي تمتلىء بمضمون حدسي ، وان هذا المضمون لايمكن استنتاجه عن طريق الاستدلال ابداً . ولكن ذلك لايحرم فكرة الله من ان تتصف بالصفة الموضوعية . ان الشعور الحي في التجربة الدينية النوعية ، تجربة الوحي ، يتكشف عما يصاغ في قوالب الشريعة ، ويتيح نشأة « ملة » دينية ، وتنجم عن ذلك عقائدية منهجية الى حد يكبر او يصغر ، ولذا فان نظرية المعرفة الدينية تبتغي تحديده . واذا صرفنا النظر عن هذه الينابيع التي تنبجس منها المعرفة الدينية ، ووضعنا بين قوسين جميع الاشكال الخاصة بالحياة الدينية ، وجدنا في كل حال قيمة قبلية هي قيمة الآلهي ، وألفينا ان هذه القيمة لاتفترض أية تجربة تاريخية او استقرائية . وهذا يعني ان فيلسوفنا يعتبر الحقيقة ، لب الحقيقة ، عندما نلفى في أي فكر ديني ، ماوجد لدى (القديس اوغسطين) ، وهو ما نسميه المذهب الوجودي ، أي ان التجربة الدينية لا تقتصر على صفة الالهي ، بل تشمل ايضاً وجود الله على اعتباره جوهراً

معيناً ، وهذه التجربة تجربة مباشرة حدسية في الحـــالين . وليس ثمة حاجة لافتراض وجود عالم من قبل ، او وجود سببية غائبة ، حتى تتوفر هذه التجربة. ولا بد من ان يوجد عنصر اقصى في كل فكرة دينية ، هو عنصر حدسي مباشر ، وبذا يتم تصور الحقيقة على هذا الوجه .

والخلاصة ، ان الشرط الثاني الذي نبحث عنه في تحديد نوعية الشخص الانساني واقامة صرح القيم على أساسه هو : ان الله ذاته هو مصدر كل قيمة يترتب على العمل الانساني ان يستهدف تحقيقها .

★ ★ ★

أجل ان فلسفة (هارتمان) تتجه ، مثل فلسفة (شلر) ، وجهة فنومنولوجية ، ولكنها تنزع منزعاً واقعياً عماده (الانتولوجيا) . ولذا يبدو مذهب (هارتمان) فلسفة **ذات** تنتهي الى اعادة بناء فلسفة **كون** .

والحق ان بحوث (هارتمان) واسعة متنوعة تتناول بآن واحد الاخلاق (« كتاب الاخلاق » ١٩٢٦ ، وهو يتصل بالاخلاق الارسطية) ، وتتناول فلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة (« النظرية الافلاطونية في الوجود » ١٩٠٩ ؛ « فلسفة المثالية الالمانية » ١٩٢٣ - ١٩٢٩) . ومن آثاره في الميتافيزياء كتاب «مبادىء ميتافيزياء المعرفة» ١٩٢٣ ؛ وقد أعيد طبعه بعد تنقيحه سنة ١٩٢٥ . وهذا الكتاب يسعى الى تطبيق منهج الفنومنولوجيا على مشكلة المعرفة .

انطلق (هارتمان) من الكانتية - الحديثة كما تتجلى في مدرسة (ماربورغ) لدى استاذيه (كوهن) Cohen و (ناتورب) Natorp وانطلق كذلك من فنومنولوجية (هوسرل) ونظر إلى الطريقة الفنومنولوجية نظرته الى اداة عمل ، ولكنه رفض مذهب (هوسرل) في الارجاع المتعالي الذي يضع العالم بين قوسين كما ألمعنا ، ويبقيه كذلك . وقد عاب (هارتمان) على (هوسرل) انه

يبيت حكماً مثالياً مسبقاً يمنعه من وصف المعرفة وصفاً تاماً . وهنا يقترب (هارتمان) من (شلر) ولكنه ينظر من زاوية أخرى ، فنجده يعارض بأن واحد (هوسرل) و (شلر) من حيث أنهما يعتبران الحادث أو الظاهرة ذات الواقع ، ويريان ان الفنومنولوجيا هي الفلسفة . اما هو فانه يرى ان الظواهر ليست سوى طرائق وصول الى الكائن ، وان الفنومنولوجيا مرحلة اولى في صعيد البحث الفلسفي ، وان لامندوحة من القيام بعد مرحلة الوصف الفنومنولوجي بسعى آخر يسميه فيلسوفنا الربيبة « البيرونية » من شأنه ان يثير المسائل ، ويطرح المشكلات ، فتعمد الانتولوجيا الى حلها .

وقد أتاح تحديد الطريقة الفنومنولوجية على هذا النحو ان يقف (هارتمان) موقفاً ميتافيزيائياً يقرب بعض القرب من الانتولوجيا التقليدية . غير ان آثاره تظل آثاراً وصفية بالمعنى الاوسع لهذه الكلمة . وان نزعته الميتافيزيائية الواقعية تتفاعل مع النهج الفنومنولوجي . وقد حدّد هو عينه في مطلع كتاب « مبادىء ميتافيزياء المعرفة » حقيقة فكره قائلاً : « ان الابحاث الآتية تنطلق من فكرة ان المعرفة ليست ابداع الموضوع ولا انتاجه ولا توليده ، كما يزعم انصار المثالية الحديثة . وانما المعرفة ادراك شيء موجود قبل أية معرفة ، وبصورة مستقلة عنها »[١] .

والحق ان (هارتمان) يجاوز الكانتية - الحديثة ، ويجاوز الكانتية الاصلية حين يرى ان مشكلة المعرفة ليست مشكلة انتقادية بل مشكلة ميتافيزيائية ، وان من الواجب ان تتضامن الميتافيزياء مع الانتقادية . يقول : « ان رأي (كانت) القائل : « لاميتافيزياء بدون انتقاد » قول حق يحتفظ بقيمته كلها . والواقع ان ميتافيزياء المعرفة التي نسعى اليها ينبغي ان تكون ميتافيزياء انتقادية . ولكن لامناص ان نقابل الاطروحة بطباقها الطبيعي فنقول : لا انتقادية

---

(١) مبادىء ميتافيزياء المعرفة ، ترجمة فانكورت ، ج ١ ، ص ٣٧ .

بدون ميتافيزياء »[١] .

وقد عمد (هارتمان) في كتاب « تأسيس انتولوجيا » ١٩٣٥ وكتاب « امكان وواقع » ١٩٣٨ ، وكتاب « بنية العالم الواقعي » ١٩٤٠ الى دحض الموضوعة الاحدية التي حملت المذاهب الفلسفية على ارجاع مستويات الواقع ، على اختلافها ، الى احد هذه المستويات ، وجعلته مستوى متميزاً على وجه تعسفي . وذهب الى ان من الواجب تحليل هذه المستويات قبل وصفها وصفاً منهجياً ما دامت هذه المستويات ماثلة في وجود الانسان وفي المجتمعات الانسانية معاً . وعندما سبر (هارتمان) غور التمييز التقليدي الذي يفصل الطبيعة عن الفكر ، خلص الى القول بأن في الواقع اربعة مستويات هي : اللاعضوي . العضوي . الروح . الفكر . وعنده ان كل مستوى من هذه المستويات يتعلق بآن واحد بالمستوى الادنى ، ويستقل عنه . ومن هنا تتألف وحدة مرنة تضم مستويات متسلسلة من غير ان تهمل بعضها ، وتستأثر ببعض .

ومن شأن الشخص في فلسفة (هارتمان) كما ان من شأنه في فلسفة (شلر) انه يكتشف القيم اكتشافاً ، ويضعها موضع العمل . غير ان (هارتمان) لا يفصل الشخص عن الموجود الفردي . وهو يأبى ان يوجد شخص أعلى من الاشخاص ، أي شخص مجموعي مثل الشعب ، أو الدولة ، او الانسانية ، فهذه الكائنات لا تتمتع بالشخصية اللهم الا مفهوم الشخصية التي يعيرها الفرد اليها . وكذلك لا يوجد في نظر (هارتمان) آله شخصي ، لان علاقة القيمة بالواجب انما تنضح في الشعور الفردي ذاته . وعلى هذا يضحّي فيلسوفنا الدين في سبيل الاخلاق .

ان الكائنات الميتافيزيائية المجردة كائنات عاجزة بذاتها . ولذا يترتب على الانسان ان يحققها على الرغم من السؤال الذي يدور حول نقطة ان نعرف هلا يستمد المرء من هذه الكائنات ذاتها قدرته على تحقيقها ؟ لقد نظر (هارتمان)

---

(١) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١ : .

الى علاقة الغاية بالارادة ووجد انها مثل علاقة القيمة بالواجب : فلا بد من أن تكون القيم مقتضيات تفسح أمام الـ (انا) مجال حركة كافية حتى تستطيع أن تحققها في حيز الواقع . وان الواجب لاينفصل في وجودنا عن نزعة تشرئب الى القيمة . **وما كرامة الانسان الا انه يحوّل الواجب الى واجب عمل** وبذا تتحول نظرية القيم الى مذهب وجودي .

هنا نلقى ، بتعبير جديد ، ولغة جديدة ، الانتقال من الذات الى الوجود كما اعتدنا ان نراه في الميتافيزياء المدرسية . بيد ان هذا الانتقال لايجري تبع ضرورة منطقية كما هي الحال في البرهان الوجودي على الاقل ، وانما هو عمل فاعل فردي تسيّره القيمة . ولعل هـذا الرأي — باعتبار — يمثل صميم نظرية القيم ، وربما سر كل ابداع .

* *

الفصل الثالث

مذهب (لافيل)

عاش الفيلسوف الفرنسي (لافيل) Louis Lavelle بين سنتي ١٨٨٣ — ١٩٥١ . وخلف الفيلسوف (الان) Alain في التدريس اولاً في الصف الاول العالي في ثانوية (هنري الرابع) ، ثم سمي استاذاً في (السوربون) واستاذاً في (كلية فرنسة) فشغل كرسي (ادوار لوروا) كما انتخب عضواً في (معهد فرنسة) ، وقضى عمره في البحث والتعليم والتأليف .

من اشهر آثاره الفلسفية : « جدل العالم الحسي » ١٩٢١ ؛ و « جدل الحاضر السرمدي » ويحتوي على : ١ — « في الكائن » ١٩٣٢ ؛ ٢ — « في الفعل » ١٩٣٧ ؛ ٣ — « في الزمان والسرمدية » ١٩٤٥ ؛ ٤ — « في النفس البشرية » ١٩٥١ وكان من مشروعه ان يحتوي كذلك على كتاب خامس يتناول « الحكمة » ، غير انه لم ينجزه ، ولكنه قدم الى « المؤتمر الخامس للجمعيات الفلسفية باللغة الفرنسية » بحثاً عنوانه « الحكمة ، علم الحياة الروحية » وقد نشر عام ١٩٥٠ ضمن كتاب « علوم الحكمة » . ومن كتبه الفلسفية كتاب : « الحضور الكلي » ١٩٣٤ و كتاب « المدخل الى الانتولوجيا » ١٩٤٧ .

أما آثاره الاخلاقية فأشهرها : « الوعي بالذات » ١٩٣٣ ؛ و « ضلال فارسيس » ١٩٣٩ ؛ و « الشر والالم » ١٩٤٠ ؛ و « النطق والكتابة » ١٩٤٢ ؛ و « قدرات الانا » ١٩٤٨ ؛ و « اربعة قديسون » ١٩٥١ . يضاف الى ذلك كله « كتاب القيم » ويقع في مجلدين نشر المجلد الاول عام ١٩٥١ ؛ ونشر المجلد الآخر بعد

وفاته عام ١٩٥٥ باشراف (لوسين) ، كما نشر بعد وفاته كتاب « الصميم الروحي » ١٩٥٦ .

. . .

ولعل من العسير ، في حدود دراستنا ، ان نلخص آراء هذا الفيلسوف الذي نحسب ان الاجيال الصاعدة ستوفيه حقه وتعتبره من أكابر مفكري العصر الحاضر ، ولكننا لا نستطيع ان نوضح رأيه في القيمة الاخلاقية الا اذا مهدنا بتوطئة وجيزة نلمح الى افكاره الرئيسية ، وفلسفته العامة .

يقول (لافيل) : « لا يوجد سوى فلسفتين اثنتين ينبغي ان نختار احداهما : فلسفة (بروتاغوراس) التي ترى ان الانسان مقياس كل شيء ، ولكن هذا المقياس مقياس الانسان الخاص ؛ ثم فلسفة (افلاطون) ، وقد سار (ديكارت) في ركابها ، وهي ترى ان (الله) مقياس كل شيء ، لا الانسان . غير ان هذا الاله يسمح بان يسهم فيه الانسان ؛ انه ليس آله الفلاسفة وحدهم ، بل آله الارواح الساذجة القوية التي تعرف ان الحقيقة والخير يسموان عليها ، ولكنها لا تمتنع البتة على من يسعى الى بلوغها وهو متمتع ببعض شجاعة وتواضع »[1].

على هذا النحو ، يدلنا الفيلسوف على التقليد الفكري الذي يود ان ننميه اليه . والحق ان المذهب الروحي الفرنسي كان يطمح منذ (مين دو بيران) ، وربما منذ (ديكارت) عينه ، اعظم ما يطمح ، الى الكشف عن الفعل الذي يؤلف قوام الـ (انا) الانسانية من حيث هي (انا) . ولم يكن الهدف ليتناول بناء جدلياً ولا استقراء ، بل البحث عن حادث أولي ، حادث بدئي ، يكون موضوع تجربة تتصف بآن واحد بانها ثابتة وبأنها مشتركة بين البشر اجمعين ، وان كانت الفلسفة وحدها هي التي تقدر على وعيها ووضعها موضع البداهة بالذات .

غير ان طماح المذهب الروحي الفرنسي يلبس لدى (لافيل) حلة قشيبة ،

---

(١) في الكائن . ط ٢ ، المقدمة ص ٣٥ .

ويتجلى في ثوب جديد . ذلك ان تجربة الجهد التي اعتمدها (مين دو بيران) تلح ، بالدرجة الاولى ، على استقلال الانا استقلالاً ذاتياً . ولكن التجربة الاولى ، تجربة البدء ، تلح في نظر (لافيل) على اتصالنا بالـ « كل » ، واتحادنا به . وان التجربة البدئية هي تجربة الاشتراك التي بها تؤلف (الانا) وجودها الخاص . . . وهذه التجربة هي ، بآن واحد ، التجربة الاولى ، والتجربة الثابتة التي لا بن أي واحد منا يتحرك بها ، والتي تفترضها التجارب جميعاً . . . الـ « كل » الذي نحن جزء منه ، والذي لا نفتأ نشترك به ونتحد ، تلك هي التجربة التي تملأ وجودنا »[١] . ومن الجلي ان هذه (الانا) نقيض (الانا) لدى الوجوديين . فهؤلاء المفكرون يرفضون اتصال (الانا) بالآخر ، ويرون ان (الانا) لا تقوم الا بالانفصال ، بل لا تقوم الا بانفصالها عن الآخر ، وبابادتها كل شيء وارجاعه الى العدم .

وبلفظ آخر : ان بين المذهب الروحي الجديد وبين المذهب الروحي التقليدي من جهة ، والمذهب الوجودي من جهة اخرى ، تضاداً مزدوجاً . فهذه النزعة الروحية الجديدة ترغب في اتحاد الاشخاص جميعاً باشتراكهم بمبدأ واحد اكثر من رغبتها في اثبات استقلال الشخص وعفويته . يقول (لافيل) : « ان الباحثين ليتساءلون اليوم أيان يوجد أعظم خطر يتهدد سلامة الشخص : هل هو خطر استسلام الشخص الى الانفصال وانغماسه في لذائذ حب الذات كلها ومتع الحكم الخاص ، أم انه يمثل في اخضاع الشخص الى واقع لانهائي لا ينفصل عنه الشخص الا اذا رجع الى العدم ؟ »[٢] . وبذا يبعث من جديد تقليد قديم يتصل بـ (الافلاطونية ـ الحديثة) وخلاصته ان الامر لا يتعلق بتقدم العقل بغية ابداع أثر علمي بجهد شخصي ، ولا يتعلق باستخلاص (الانا) الفاعلة من

---

(١) في الكائن ، ط ٢ ، ص ٢٣ : ٢٩ ؛ في الفعل ، ص ٩ ؛ الحضور الكلي ص ٢١٢

(٢) الحضور الكلي ، ص ١ .

براثن الانفعالية السلبية التي كان المذهب الحسي يود حبسها في اطارها كما حاول (دو بيران) . وانما يتناول الامر (افلاطونية) مصبوغة بصبغة (مالبرانشية)، وهي تنادي باتحاد الافراد عن طريق اشتراكهم في (الكلمة) الالهية .

وقد حكم (لافيل) في « ضلال نارسيس » على ضلال الفردية التي تحسب انها تكفي ذاتها بذاتها . واستجاب بذلك لمشاغل راهنة مازال عصرنا يذخرها، وهي ان ننظر الى (الكوجيتو) على اعتباره الحاحاً على الكشف عن الكائن اللانهائي الكامل اكثر من ان نعتبره فعل تفكير وتأمل . ويذهب فيلسوفنا الى ان التجربة « الانتولوجية » ليست تجربة استدلال ، بل تجربة بداهة . وانها تعني ان الكائن المحدود لا يستطيع ان يطرح ذاته الا بالاضافة الى كائن لا نهائي. وان العلاقة بينهما هي موضوع تجربة مباشرة ،تجربة الاشتراك بالوكل».

اطلق (لافيل) على جملة آثاره الفلسفية عبارة « جدل الحاضر السرمدي »، وشاء أن يدل بذلك على اهتمام الفكر الفلسفي اليوم بمسألة الزمان . نعم ان المذهب الروحي القديم ، والفلسفة المسيحية ، تربطان الزمان بالسرمدية وان تباينت التفاصيل ؛ وان (افلاطون) يعتبر السرمدية او وحدة هوية الذات ، الطراز السوي للكائن ، والموضوع الطبيعي للعقل . وعلى هذا فان الزمان ليس سوى صورة السرمدية ، وهذه الصورة تجري في ادوار يكرر كل دور منها الدور السابق ، فيقلد الزمان انموذجه ومنواله قدر المستطاع : وانما تصدر قيمته عن هذا «الاشتراك» وحسب . اما المسيحية فانها تعتبر الزمان طرازوجود مخلوق خاطىء يترتب عليه ان يؤوب الى الله. فالزمان اذن ليس زمان النجوم ،بل الزمان الخاص بالانسان ،الخاص بمساعيه وبفشله. وهو الوسط الذي يتحتم على الانسان ان ينجز عبره رسالة مصيره النهائي . ولكن موقف الرفض الانفعالي الذي يجعلنا نصطفي الماضي وحده دون سواه ، ونركن اليه ونسر به لانه يبدو لناوحده في حلة الثابت المطمئن ، بينما نخاف مستقبلا قلقاً لايمكن ان يحقق التوازن الا بالرجاء والامل ، رجاء الرحمة الربانية ، وامل اللطف الالهي كما تعلن

الرسالة المسيحية . فهذا المفهوم يضفي على الحياة البشرية معنى ، ويمنحها أهمية وشأناً ، ويظل الزمان في ذلك كله ظلا موقوتاً للسرمدي الخالد .

اما (لافيل) فقد نظر الى الزمان نظرة اخرى . ووجد ان الزمن ، بالاضافة الى الكائن المحدود ، وسيلة الاشتراك بالـ « كل » ، او بالسرمدي . ومن هنا نلمس اوتباط نظرية (لافيل) بالمذهب (الافلاطوني) باعتبار :ذلك ان الزمان الذي يمتد ويتشتت لايزيد عن ان يُظهر ، في المحدود ، جزءاً فجزءاً ، يُظهر الفعل اللانهائي ، الفعل الخالد السرمدي . ولكن مذهب (لافيل) يتصور اشتراك الزمان بالسرمدي على نحو اخر مغاير تماماً :ذلك ان صورة السرمدي لا تتجلى في الدارة الدورية ، بل في الحاضر الذي يوجد وحده وجوداً بالفعل ، بينما ينقطع وجود الماضي ، والمستقبل لما يوجد بعد ؛ بل بينما لايوجد الماضي ولا المستقبل الا على اعتبار ان الاول كان من الحاضر والآخر سيصير من الحاضر أيضاً .

ان الزمان لايجري من الوراء الى الامام . وهو ليس بدفعة ، بل نداء . ولايعزو فيلسوفنا اهمية عظمى الى الحاضر الا لان الحاضر هو دائماً بالنسبة الى الانسان محل العمل الجدي الحاسم ، محل الهمامه واشتراكه الواقعي في الكون . ومن شأن الاستغراق في الرسالة الحاضرة ان يحمل الانسان على نسيان الماضي والمستقبل ، ويسبغ على الحياة خطرها . وعلى هذا فان الماضي والمستقبل لا يكتسبان معنى الا بالاضافة الى الحاضر ، واذ ننسبهما الى الحاضر نجد أن الاول لم يبق مجرد موضوع حنين مرهق ، وان الآخر لم يبق موضوع ترقب متوهم وحسب . وانما تتجلى اصالة المذهب الروحي لدى (لافيل) في هذه النظرة البارعة الى الحاضر .

ولكن بم يقوم « جدل » الحاضر ؟

الحق ان من الضروري ألا نطلب في العمل ما هو محدود ، معين ، ناقص ، تبع الظروف التي تكتنفه . بل ينبغي أن نطلب ما يجعل العمل عملاً ،

أي الفعل السرمدي الذى يسهم فيه العمل التافه عينه ، وهذا الفعل السرمدى هو دائماً السند الحاضر . واذا أمعنا في الزمان ذى الحاضر الجديد أبداً ، راعنا اضطرار المرء الى تجزئة هذا الفعل السرمدي تجزئة لا معينة . اجل ان ثمة صعوبة تعترض سبيلنا هنا كما تعترض سبيل كل مذهب روحي : ما هي علاقة (الفعل) السرمدى بجملة لا محددة من المهمات التي تضطلع بها الكائنات المحددة وهي علاقة الاشتراك ، او صعوبة التعاون مع (الفعل) الخالد ، أو مع (الله) ؟ أليس تفتيت الخالد عبثاً ؟ نعم اننا اذا قبلنا ان من المحال فهم العمل الانساني بدون حضور هذا (الفعل) السرمدى ، وهو اشبه بروح العمل ، اصبح في وسعنا فهم جدل الحاضر السرمدى واتضح لنا ان هذا الجدل لا يتناول مفاهيم أو حركة اضداد ، بل يتناول الشعور ذاته ، يتناول التجربة الثابتة التي تضطرنا « تارة الى وضع الـ « كل » ، وتارة الى وضع الانا ، ولكنها ترغمنا على أن لا نضعهما أبداً ، ولا نطرحهما الا من حيث العلاقة التي تؤلف بينهما [1] » .

ان كل شعور ، مادام تأكيد الذات ، هو بالضرورة فكر وتعبير عن (الفعل) الكوني . والثابت ان فلسفة (لافيل) تدور حول قطبين اساسيين هما ايمانه بان (الانا) لا تنحل اطلاقاً الى سواها ، واعتقاده بان (الانا) تتجسد في (الكائن) الحاضر حضوراً سرمدياً . ففي رسالته الجامعية ، « جدل العالم الحسي » ، ينطلق الفيلسوف من ان « مذهباً من المذاهب لا يستطيع أن يجتنب مفهوم (الكائن) المطلق . وسبب ذلك لا يعود الى ان عالم الظواهر يفترض عالماً واقعيا يكون هو على صورته ومثاله ، وانما لان الظواهر ـ من حيث انها ظواهر ـ تملك الكائن على قدر ما تملكه الاشياء التي تضعها وراء الظواهر [2] » .

---

(١) في الفعل ، ص ٤٩ .

(٢) جدل العالم الحسي ، المقدمة ص ٩ .

ويعمد (لافيل) الى استنباط صفات (الكائن) وتحديداته المشخصة ويرى انه الـ « كل »، وهو ليس حاصل جمع أو يكوناً بل انه سابق اجزاءه، لا لاحقا بها . انه اساس وجودها وسنده .

ويسعى فيلسوفنا الي رد اتهامه باعتناق مذهب وحدة الوجود فيقول :

« ان الله لاينقل الى كائن آخر سوى ذات الوجود الخاص به ، انه لايخلق الا (حريات) [1] » . ومن الجائز أن نجد في « الحضور الكلي » ما يدعم هذا الرأي على وجه أدق . فهذا الحضور حضور محرّر ولا يضطهد، والشعور ليس سوى « حوار مع (الكائن) » ؛ انه « وسيط بين الـ « كل » والجزء » ، حتى ان (الانا) تكتشف (الكائن) بعمل اشتراك لا ينتهي ابداً ،وبهذا العمل تخلق (الانا) ذاتها . ان (الانا) « كائن يختار ذاته » [2] .

ويمضي مؤلف كتاب «في الفعل » فيوضح فعل الاشتراك ويظهر ان (الكائن) ، وهو (الفعل) ، ينبوع لاينضب ، وهو محل انواع الحضور جميعاً . غير ان ممارسة الحرية تلقى ضداً يعترض سبيلها ، وهذا الضدهو الفاصل الذي يقوم بين (الكائن) وبين الكائنات ، ولابد من ملئه . واذذاك نبصر أن لهذا الفاصل الذي يفرق الانا عن الـ « كل » شكلين اساسيين هما الزمان والمكان . وينص الفيلسوف[1] على انهما ادوات متميزة تحقق الاشتراك ،ولو انهما كانا « عجلتي غياب » لاصبحا ايضاً وسائل تهدف الى ملء الفاصل بين الفعل المشترِك والفعل المشترَك في واقع اللحظة .

وبعبارة ايسر، الزمان والمكان « سبيل الوصول الى الحاضر السرمدي. وبالحرية تتجسد الكائنات التي هي ممكنة في الله قبل ان تصبح

---

(١) في الكائن . ط ٢ ، المقدمة ، ص ٢٢

(٢) قدرات الانا ، الفصل التاسع

(١) في الزمان والسرمدية . الفصل الرابع .

من الماضي ويتضح بذلك معنى ان الزمان يتجه من المستقبل الى الماضي كما يتضح وجود الحاضر وحده ، او بالاحرى وجود اللحظة الراهنة . والحق ان الماضي ذاته لايموت الا اذا انعطفت فاعليتنا وانحرفت . ومن شأن الحرية ان تتخذ من فاعليتنا ، على نحو تقهقري ، التشكل المسبق للكائن السرمدي الذي نحمله في ذواتنا .

وقد عمد الفيلسوف الى تبيان تطبيقات فكره ، واظهر في كتاب « المدخل الى الانتولوجيا » ، وهو أشبه بجسر يصل كتبه « الجدلية » بـ« كتاب القيم » ، ان مقولات القيم ثلاث هي (الخير ، والقيمة ، والمثل الاعلى) ، وانها تستند الى ثلاث مقولات وجودية « انتولوجية » هي (الكون ، والوجود ، والواقع) . ولذا فان الميتافيزياء « علم الصميم الروحي » اكثر منها « علم الباطن » . فهي تعني بالكون فيما يسبق الحادث او الظاهرة اكثر من عنايتها بما يلي الحادث ذاته . وقد اخطأت الفلسفة الوجودية ، وهي ميتافيزياء العبث ، لان الفعل الذي يحكم بان العالم سدى لايستطيع ذلك الا باسم المعايير التي يحملها في ذاته ومن الواجب ألا نتخذ القلق حلا ، بل يقظة ووعياً .

* * *

كتب (لافيل) : لاتتميز القيمة بأنها شيء معطي ، ولا بأنها تصور نفكر به : بل هي تنفرد بأنها « تُراد » ، وما دامت « تُراد » فانها تظل دائماً محل نقاش . غير ان نظرية القيم انما تهدف على وجه الدقة الى مايجعل القيم تراد بصورة مطلقة ، أي في كل زمان وكل مكان ، فتلبس دائماً أشكالاً خاصة بها « هنا — الآن » . فنظرية القيمة علم بالارادة ، علم بإرادة حرة يمكن ان تحدد ذاتها ، وتتوقف حيال موضوع اختيارها . غير ان لها حركة تنزع الى التجاوز . وقد يتفق ان تضفي قيمة مطلقة على غاية خاصة ، كما نشاهد ذلك في الهوى (هوى البخل ، هوى الطمع) : وإذ ذاك تعبر هذه الغاية ما تعجز الغاية عن حمله لها .

وان تطلع الارادة ، حيثما توجد قيمة حقيقية ، لايقتصر على امتلاك الموضوع ، بل يلقى في الموضوع ما يرضيه ويغذي حركته الخاصة اللا معينة بدل ايقافها وبترها . انها اكتشاف اللا نهائي في النهائي »[1] .

ويوضح المؤلف فلسفته القيمية ، ويرى ان الميتافيزياء تقودنا الى ان نرقى الى فكرة كائن يتصف بأنه صميمي بذاته تماماً ؛ وان هذه الصفة الصميمية انما هي فعل صميمي لايلقى من غير ذاته شيئاً ، ولذا نستطيع ان نتخذه اساساً « انتولوجيا » للقيمة . ولكن ثمة صعوبة مزدوجة تنجم عن ثنائية مفهومي الكون والقيمة ، ومايمكن ان يظهر بينهما من تناقض لايزيله الا اعترافنا بتمايز الفكرة عن الارادة، واعتبارنا اننا بالفكرة نعرف الكائن من حيث انه يتجاوزنا واننا لانقدر الا على تصوره وتمثله ؛ واننا نسهم بالارادة بتغيير الكائن وانتاجه . غير ان الارادة تمتلك مبادهة ، وتقوم باختيار لاينقطع ، وتجابه الواقع الذي لا ترضى به البتة ، فتدخل ابتكاراتها الخاصة ، وتضع القيمة موضع التساؤل ، فتستثيرها وتضمرها في كل عملية ارادية تحققها . ولذا فان نظرية القيمة هي نظرية الارادة الفاعلة .

غير ان الارادة لاتنفصل عن العقل وان كانت تعارضه : فمن ناحية اولى تؤلف فاعلية العقل ومبادهة الارادة شيئا واحداً من حيث الانطباق على المعرفة ، ولذا تتمتع المعرفة بقيمة من حيث انها معرفة ، وتنفرد كل حال من احوال المعرفة بقيمة خاصة معينة . ومن ناحية اخرى تلتزم الارادة الشعور كله وتطلب الى العقل ان يهديها السبيل ، ولذا فان لم تتوفر معرفة بالقيمة كقيمة ، وكان مثل هذه المعرفة يضمر ضرباً من التناقض ، فان من الحق ان نقول رغم ذلك بان ثمة فهما خاصا بالقيمة ، وان القيمة هي التي تضفي الدلالة على جميع غايات الارادة وعلى جميع مواضيع العقل والفكر .

---

(١) كتاب الفيء ، ج ٢ ، ص ١٥ .

والثابت ان انفصال العقل عن الارادة من جهة ، وارتباطها الوثيق في الواقع من جهة اخرى ، ينمان عن الاشتراك . والاشتراك هو الذي يعرب عن شرط كائن محدود يترتب علينا ، وان كان هو عينه مخلوقا ، ان نقول عنه انه يملك — على الرغم من ذلك — نفحة من نفحات الفاعلية المبدعة ، وقبسا من نورها الخلاّق . وهذه النفحة تسمى ارادة ؛ ولئن تعذر ان يبدو كل مايفيض عن الارادة في حلة موضوع ، فان من الواجب ان نعرفه كما لو انه معطى لنا بصورة مستقلة عنا ، ونحن لانستطيع غير تصوره . وعلى هذا المنوال تكمن حياتنا كلها في هذا الحوار الباطني بين الارادة والمفهوم ، وهو حوار بين الانا والعالم ، حوار يتجلى في ذاتنا باستمرار مجابهة الفعل الذي نقوم به بالمعطى الذي يستجيب للفعل ؛ ولذا ينبغي ألا يدهشنا صدور القيمة دائما عن فعل اختيارها ، فهذا الفعل ، فعل الاختيار ، يجعل القيمة موجودة على الرغم من ضرورة ان يتمثل وجودها في المعطى الذي يعبر عنها أو ينقضها أو يتجاوزها. وفي صميم عمل الاشتراك نجد — من ثم — المبدأ الذي يتيح لنا تحديد القيمة وتفسير البون والفاصل الذي يفصل القيمة عن الواقع ، واذ ذاك نستطيع فهم رسالة كل حياة بشرية من حيث انها تجهد لملء هذا الفاصل.

للقيمة اذن مجال وسيع نستطيع ان نعبر عنه بانه مجال **فصم اللامبالاة** حيث تعتبر الاشياء كلها متساوية وعلى صعيد واحد . والقيمة بالذات ليست موضوعية ولا ذاتية لانها هي الجهد الرامي الى جعل الموضوعي ذاتياً ، أي الى اجتياز الفاصل الذي يفصل الفعل عن المعطى ، ويصل الفردي بالكلي . ولكن القيمة لا تتحقق الا بالاشتراك ، والاشتراك لا يكون جائزاً الا بالفاصل ؛ وان انساناً لا يشك في ان للقيمة درجات ، وانها لا تبدو في صورة سلّم شاقولي يتمثل طرفاه في قيمة الخير والشر على نحو أن يكون مفهوم القيمة هو المفهوم الوحيد الذي نرجو به أن نصل الى اتساق الكمية مع الكيفية.

ان انساناً لا يشك في ان القيمة هي — بالدرجة الاولى — الصميم أو السر ، وانها تحمل في طياتها مقتضى التحقق الذي لولاه لما كانت القيمة الا حلماً أو وهماً .

فالقيمة اذن تنطوي على نداء المطلق ، وان البشر جميعاً ليضمرون هذا النداء حين يستعملون كلمة « قيمة » ؛ ولا ريب في ان هذا النداء يثير معارضة النسبي ، ولكن لا مندوحة من التغلب على هذه المعارضة .

يتضح من تحليل علاقة الكون بالقيمة أن هذه العلاقة لا تتحقق الا بتجسد القيمة . ولكننا لا نفهم هذه العلاقة الا اذا عرفنا ان (القيمة) تعارض الواقع المعطى ، وتبتغي إفساح المجال امام الوجود حتى يحقق رسالته الاساسية الماثلة في تحقيق الذات . ولذا فاننا لا نعرّف الكون بأنه شيء ، بل بأنه فعل يتعالى على العالم من غير ان ينفصل عن معطى ليس له معنى الا بالنسبة اليه . وهذا المعطى يلبس دائماً حلة الظاهر ولكنه ليس بوهم في حال من الاحوال حتى يترتب علينا محوه وإزالته . بل ان الفعل يلقى في هذا الظاهر تحديداً يتممه ، وبدونه يظل الفعل امكاناً محضاً . فالحرية تنفجر بامكانات مختلفة يختار الفكر منها مثلا أعلى يعارض به الواقع ؛ وهذه المعارضة لا تتوخى تأمل المثل الأعلى أو اشتهاءه وحسب ، بل تبتغي تحقيقه في الخير الراهن بأداة هي الزمان : إن معنى الزمان عينه يتيح لنا أن نضفي على فاعليتنا دلالة تعيّن قيمتها ؛ ومن شأن القيمة انها تقاوم الصيرورة التي تهدم كل شيء ، وتفتت كل شيء ، كما ترغم في الوقت عينه فاعليتنا على أن تنخرط في تقدم لانهائي بغية تجاوز ذاتها باستمرار موصول . وعلى هذا المنوال تتحقق بواسطة الزمان العلاقة بين النهائي واللانهائي ، وهذه العلاقة ذات حريتنا .

اضف الى ذلك ان القيمة تعمد دائماً الى فعل ترجيح أمام كثرة الأفعال الجائزة أو حيال أشكال المعطى المختلفة . ونحن نميل الى بناء هذا الترجيح على اساس حكم قيمة . والحق ان الترجيح عماد القيمة لأنه فصم اللامبالاة ونفيها . ويتميز الترجيح بأنه يحوّل الفارق الزمني بين قبل وبعد الى فارق قيمي بين الأعلى والأدنى . وهو عينه قوام (الانا) ولكن (الانا) لا تبلغ درجة التحقق الناجز إلا بترجيح الـ « كل » الذي يجب أن تلغى فيه الترجيحات الخاصة كلها

اصلها وأساس شرعيتها. اجل ان الحكم هو الفعل الذي به يتم تميز القيم . ولكن من الضروري ان نوضح بان كل حكم يضمر قيمة باعتبار ، على الرغم من التقابل المدرسي بين احكام الوجود وأحكام القيم : ولولا ذلك لقصر الحكم عن بلوغ الحقيقة ، والحقيقة هي هدفه الرئيسي . ومن هنا تنشأ محاولة اظهار المناظرة والاستغراق المتبادل والتقارب بين حكم المعرفة وحكم القيمة ، حتى يكون في نمو الشعور نقطة تطابق فيها الحقيقة القصوى القيمة الاسمى . ولذا بات من الجائز أن نتساءل عن منطق عواطف وارادة يوازي منطق المفهوم والفكرة ، بدون أن ينفصل عنه ، لعله يعيننا على إدراك فكرة معيار مشترك يجعل القياس الكمي والتقدير الكيفي اشبه بشكلين متقابلين يتمم احدهما صاحبه .

القيمة راسخة في باطن الكائن ذاته ، وهي تسعى الى ارضاء الفكر والارادة على وجه سواء ، وتشبه أن تكون التقاء مع المطلق ، فتجعلنا شركاء — متعايشين في الاسهام بالفعل المبدع الخلاّق ، وهي التي تضفي على العالم دلالة يترتب علينا أن نضعها موضع العمل ولكننا لانستطيع ذلك الا اذا عرفنا ان القيمة تتحقق في التجربة فتلبس حللاً قشيبة ، وان لها خصال الكون عينه ، وهي خصال نعلم انها تدل على ان الكون كون واحد وحيد رغم نموه في كثرة لانهائية من أحوال وجود مختلفة لا تنتهي ابداً الى الاعراب عن ثروة الكون كلها ، وخصبه كله . وكما ان الكون يوجد بأسره حاضراً في أحقر درجات الوجود ، فان القيمة لا توضع موضع العمل من غير أن نجد أنها لايمكن أن تجزأ حتى في أدق فوارقها . ومن الواجب أن نحاذر اعتبار وحدة الكون أو وحدة القيمة وحدة فارغة مجردة . لانها تنطوي في ذاتها على جميع الاشكال التي يمكن أن يلقاها الكون ، أو تلقاها القيمة . فما التنوع هنا الا نتيجة الاشتراك الذي يرغم الضمائر الفردية على أن تهدف دائماً الى غايات خاصة . وهذه الوحدة معين لا يفتأ كل ضمير يمتح من مائه ، ولكن الضمير لا ينحدر الى التشتت فالزوال في كثرة الحدود المتباينة بل يجد تعبيره المشخص في ضرورة ربط الحدود بعضها ببعض

داخل منظومة كونية واحدة ، أو منظومة قيمية واحدة . وكما ان وجود قشة صغيرة يحتاج الى سند الكون بأسره ، فان اصغر خير من الخيرات يفترض كذلك صرح القيم كلها ليشغل فيه منزلة خاصة ، ويسهم في بنائه . وعلى هذا فان مفهوم الـ « كل » لا ينفصل عن الكون ولا عن القيمة معاً . ومن المحال أن نفتح ثغرة في احد هذين المجالين من غير أن ينهارا كلاهما . فاذا اعوزنا الكون اعوزتنا قوة إدراكه . واذا فرت القيمة منا كانت الارادة هي التي تهرب وتغدر . ولكن حضور الكون يبعث القيمة حتماً : والقيمة تعبير عن صميم الكون . انها قدرته التي تبرره . اما اذا انفصلت القيمة عن الكون فلا يبقى من الكون الا الظاهر . غير ان هذا الافتراق ضروري كيما لا تكون القيمة معطى ابداً ، وحتى تتحقق بتجسدها وتضفي على الظاهر دلالته ومعناه .

هناك اذن عدد من القيم المختلفة يطابق عدد انواع الكثرة المختلفة . ذلك ان من الضروري أن تلبس القيمة حللاً مختلفة باختلاف الافراد الذين يضطلعون بها أو تبع تنوع مواضيع فاعلياتهم . ولكننا نعجز عن بناء تصنيف منهجي يضم أنواع القيم المختلفة على أساس تفاوت الافراد أو على اساس تنوع المواضيع . ومن الجائز أن يعتبر كل فرد بمثابة نوع بذاته يضع موضع العمل شكلا قيمياً وحيداً لا تمكن مقارنته بغيره . كما نستطيع القول ان كل موضوع يقتضي قيمة تلبس دائماً وجهاً جديداً بحسب « هنا الآن » . ولذا لا يبقى أمامنا الا مخرج واحد اذا شئنا اجتناب تفتيت القيم ، وهو ان ننظر الى القيمة من حيث ينبوعها ذاته ، أي من حيث انها ليست بعد سوى امكان وجواز ، ولكنها تعرب آنئذ عن الشروط العامة التي تعين الاشتراك على دمج (انا) نا الخاصة في جملة الكون بأسره .

يتضح اذن ان تصنيف القيم هو **وسيط** بين وحدة القيم وبين تنوع القيم الخاصة تنوعاً لا نهائياً ، وهذه القيم الخاصة قيم مشخصة ترتبط بهذا العمل أو ذاك ، او تتعلق بهذا الموضوع او ذاك الحادث . ومن شأن التصنيف انه

يعرّف جملة السبل الكبرى التي ينخرط فيها فكرنا منذ أن يلج العالم ليجد فيه الشروط التي بها يعبر عن ذاته ويتحقق . ولذا يترتب ارتباط القيم المختلفة بوظائف الشعور المختلفة ، فتكون القيم هي نية هذه الوظائف وغايتها معاً . وليس في وسع تصنيف هذه الوظائف ان يعبّر بذاته عن اكثر من وسائل تيسر اسهامنا في (المطلق) وتجعله ممكناً . ففاعلية الفكر تتضمن وظائف مختلفة تحمل كل منها القيمة في ذاتها وتمارسها وتدخل القيمة في كل موضوع تتناوله فتغدو تعبيراً عن الاشتراك : وعلى هذا يمكن تصنيف القيم تصنيفا شاملا تسلسليا معا . انه تصنيف شامل اجمالي لان الوظائف جميعا ضرورية لحياة (الفكر) او الروح ، وهي تعرب عن الوحدة الروحية ؛ وهذا التصنيف تصنيف تسلسلي لان بعض هذه الوظائف شرط بعضها الآخر ، وان غرضها أن تتيح لشعور بحيا في الزمان أن يرقى رقيا لا معينا باعتبار ان كل وظيفة من وظائف الفكر او الروح لايمكن ان تنفصل عن الروح كلها . وكذا يجب ان نطلب القيمة كل القيمة في كل قيمة خاصة . ولئن تبعت القيم وظائف الشعور الرئيسية فان كل قيمة تعبّر في كل وظيفة عن ارتباط الذاتية بالشروط الموضوعية التي هي شروط كل اسهام واشتراك .

أ ـ من الجائز ان نفطن الى ان الاشتراك يفترض ، اول مايفترض ، نوعاً من الرجوع الى الكون من حيث أن (الانا) جزء منه ، وهذا الكون لايفتأ يؤثر في (الانا) . وبذا نلاحظ وجود قيم ينبغي تعريفها بالاضافة الى الحساسية والى الجسد لان وظيفتها ، بوجه الدقة ، تربطنا بالكون الواسع ، وان تكفل تأثير الكون في ذواتنا . هناك ـ بعبارة اخرى ـ قيم انفعالية تشمل تقدير الكائن لكل ماينفع وجوده الفردي او يضره ، وهذا مايمثل الوظيفة الرئيسية للذة والالم . بيد ان اللذة والالم يرتبطان بالجسد ويخضعان لشروط وجوده الموضوعية ، واذذاك تظهر القيم الاقتصادية بالمعنى الصحيح ، وهي حامل القيم الانفعالية ، اكثر منها شروطها .

والجدير بالذكر ان القيم الانفعالية، قيم اللذة والالم، تنفتح على حياة الشعور كلها، وتطال اسمى مراتبها. ولذا فانها تجاوز القيم الاقتصادية تجاوزاً كبيراً، وتظل القيم الاقتصادية، من حيث موضوعيتها، مستقلة عن القيم الانفعالية، يتجلى ذلك في كل لذة تضاد المنفعة بدلاً من ترجمتها.

٢ — غير ان في وسع الانسان ان ينفصل عن مصلحته الفردية فينظر الى العالم نظرة تأملية مجردة عوضاً عن ان يزن هذا العالم بميزان النفع الفردي. وبهذا الاعتبار يتأثر المرء بالعالم ويتمتع بحضوره المحض فيلقى نوعاً جديداً من القيم هي القيم البديعية الخالصة. فاذا رجعنا الآن شطر الموضوع الذي ينتج القيمة البديعية واصطفينا النظر الى واقعه الصرف من حيث نستطيع معرفته تناول نظرنا القيم العقلية. واذ ذاك يتكشف لنا العالم من زاوية الحقيقة، وهي الجانب الموضوعي للجمال. وكما ان المنفعة في الزوج القيمي الاول لاتطابق اللذة بالضرورة، فكذلك الحقيقة قد تستقل عن الجمال، حتى اننا واجدون وهماً بديعياً حينما نعوزنا الحقيقة.

٣ — وهناك أخيراً زوج قيمي ثالث يشتمل على القيم الاخلاقية والقيم الروحية. وتتميز هذه القيم الرفيعة بان المرء لايقتصر فيها على الانفصال عن كل منفعة ذاتية فردية، بل ينفصل ايضاً عن الموضوعية التي تجتذبه وحدها في مجال القيم العقلية والبديعية. وآنئذ لاينظر الى الموضوعية الا نظرته الى شاهد أو وسيلة او اداة.

وبتعبير آخر: ان القيمة تكمن هنا في الفكر ذاته، أي في الروح، من حيث اننا نجد في ذاتنا ان ارادتنا الفردية ترضى عن خضوعها له. وهنا نلفى حيالنا انقلاب القيمة التي لاتخضع للفردية وللجسد كما في الزوج القيمي الاول، بل انها تخضع — على العكس — كوننا باسره الى فاعلية محضة لاتنفك عن بعث الحركة فيه بتخطيه وتجاوزه.

وصفوة القول ان تصنيف القيم يثير تعارض الذاتية والموضوعية ويبعث

الصلات الماثلة بينها : انه يعرب اولا عن شروط الموضوع التي تجعل من الجائز وجود الفرد ، أي الجسد : تلك هي **القيم الاقتصادية** . وهناك ذاتية خاصة بالفرد المتوحد تنشأ عنها **القيم الانفعالية** . ولكننا نستطيع ان نعتبر الموضوع من حيث هو موضوع ، وننظر اليه فيما يجاوز مصلحة الجسد وحسب ، وعندئذ تطالعنا **القيم العقلية** التي هي قيم الحقيقة . اما اذا سلخنا الذاتية من حب الذات الفردي فانها تغدو حساسية متجردة ، فيشعر المرء باللذة امام حضور الموضوع في العالم حضوراً وحسب : وعندئذ تولد **القيم البديعية**. ولكن في العالم كائنات مثلنا نتعلم رعاية وجودها ، وهذه الكائنات تجتذب عملنا على نحو يهدف الى ان يكون في وسعنا ان نخلق واياها مجتمعاً خاضعاً لقوانين كلية ، وهذا مايكشف لنا عن **القيم الاخلاقية** التي يمكن ان نقول انها تتصل بالاشخاص ، والاشخاص عبارة عن تجلي (الفكر) او الروح. وعندما نلفى امامنا الذاتية التي سلخت عنها صفتها الفردية ، فاتجهت الى الحياة الباطنية تستمد منها غذاءها ، وانصرفت عن الاتجاه شطر الموضوع كما في الموقف البديعي ، اذ ذاك نرى ظهور **القيم الروحية** بالمعنى الدقيق .

وليس بخاف ان هذه القيم المختلفة ترتبط فيما بينها ارتباط وظائف الشعور المختلفة برباط وحدة الشعور .

القيم البديعية هي في الوقت عينه قيم انفعالية على الرغم من انها متجردة . وكذلك حال القيم الروحية على الرغم من انها صرمت الحبال التي تشدها الى الجسد والى الموضوع معاً .

والقيم الانفعالية هي ينبوع مشترك بين القيم الاقتصادية والقيم البديعية : القيم الاقتصادية توجه القيم الانفعالية جهة واقع الشيء والمنفعة . والقيم البديعية توجه القيم الانفعالية شطر تأمل الشيء والتجرد .

وكذا فان القيم الروحية ينبوع مشترك بين القيم العقلية والقيم الاخلاقية :

القيم العقلية توجه القيم الروحية في منحى العمل . وهذا مايتيح لنا اقامة صلة واشتباك بين نظام المنفعه ونظام التخلق ، بين النظام البديعي والنظام العقلي : ففي الحال الاولى تنشأ اعمال تسيرها الرغبة او يحدوها الواجب . وفي الحال الاخرى يتناول الامر تأملا يهدف اما الى تثقيفنا واما الى التأثير في عواطفنا .

وثمة قرابة طريفة من حيث التطور الباطني في القيم المختلفة : مثال ذلك مايقوم بين القيم العقلية والقيم الاخلاقية ، فاذا صح ان الحقيقة تنوس بين حقيقة جواز مثل الرياضيات ، وبين حقيقة حادث مثل حقيقة التاريخ ، أصبح في وسعنا ان نلفى مايقابل ذلك في النظام الاخلاقي : **فالعدالة** تنظم تنظيما مجرداً، بحسب قوانين **كلية** ، صلات المساواة والتناسب بين الكائنات جميعاً ؛ **والحب** يتوخى الواقع الحادث ، ولا يتجلى معنى الحب الحقيقي الا اذا بلغ الفرد من حيث اصالته المطلقة ، وهي اصالة وحيدة دائماً ، ومن المتعذر تقليدها .

ونذكر أخيراً ان بين جميع درجات القيم ارتباطاً عميقاً . فاذا صح مثلا ان القيم الاقتصادية يمكن ان تغدو اداة الاحسان ذاته ، جاز لنا ان نسوغ العلاقة بين معنيين من معاني كلمة « احسان» اذ يصبح الاحسان الذي هو الحب في شكله الروحي الصحيح ، يصبح الاحسان المادي بالمعنى الصحيح حين يرعى البؤس الذي يعرقل حياة الروح ، وكأنه يضطهدها اضطهاداً .

* * *

يعتمد (لافيل) ، في فلسفته القيمية بوجه عام ، النظر اولا الى الانسان في العالم ، ثم الى الانسان امام العالم، ثم الى الانسان فوق العالم. وعنده ان النظرة الاولى تتناول القيم الاقتصادية والقيم الانفعالية . وان النظرة الثانية تشمل القيم العقلية والقيم البديعية . وان النظرة الثالثة الاخيرة تضم القيم الاخلاقية اولاً ، ثم القيم الدينية او الروحية بالمعنى الصحيح ، وهي تاج القيم جميعاً .

وهذا التقسيم الثلاثي يرقى بنا بالتدريج من الكائن على اعتباره منغمساً في الطبيعة، الى القيم التي تمس الانسان من حيث انه يراقب الطبيعة ويشاهدها، الى القيم التي بها يسمو الانسان على الطبيعة كيما يغيرها أو يتحرر من اسرها. وقد طالعنا في كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث نمطان من القيمة بحسب اتجاه شعورنا الى الخارج أو الى الباطن: « الاقتصادي » قيمة من حيث انه يكمن في الموضوع. و « الحقيقي » قيمة من حيث انه يكمن في التصور. و « الاخلاقي » قيمة من حيث انه يكمن في العمل. ولكن من الجائز ان ننفذ الى باطن كل قيمة من هذه القيم، وعندئذ يؤثر الموضوع في النفس، ويغدو التصور جمالياً، ويصبح العمل روحياً.

بيد أن من اليسير ان نفهم الامتياز الذي تتحلى به القيم الاخلاقية بالاضافة الى سائر القيم. فهذه القيم الاخلاقية لا تربطنا بعجلة الموضوع من حيث هو موضوع، ولا تربطنا بالموضوع من حيث تصوره. بل انها تحرك فاعلية المرء ذاتها من حيث انها تتناول الموضوع بتوسط التصور. وعلى هذا المنوال يتحقق تركيب القيم السابقة. لان من الواجب ان تنهض القيمة الاخلاقية في عالم المواضيع من جهة، وألا تبقى فردية ذاتية من جهة اخرى، لئلا تمحى وتزول، ولا يتحقق ذلك الا اذا مست القيمة الاخلاقية الشعور، وحركت الفاعلية الاصيلة لدى الفاعل عينه. ومن هنا تكتسب القيمة الاخلاقية على الفور صفة وجودية « انتولوجية » لاتتمتع بها سائر القيم.

تعتبر القيم الاخلاقية، في اغلب الاحيان، بمثابة فؤاد القيم الروحية والقيم الدينية. ومن الملاحظ انها تتمتع بضرب من الامتياز على القيم الدينية التي تدعو في احوال كثيرة الى الانسحاب من العالم الى عالم آخر يتجاوزه، بينما تعمد القيم الاخلاقية الى لحم العالمين احدهما بالآخر، وتطلب الينا ان نبدّل عالم التجربة، لتجعله حقل عمل يطابق القيمة. ولذا فان التخلق، على الرغم من انه يناقض الواقع المعطى، فانه يتخذ الواقع مادة ويمنحه سبب وجود يبرره.

أضف الى ذلك ان التخلق ينفذ الى صميم سائر القيم بلا استثناء، ويهبها الصفة التي بها تكون قيما ؛ ذلك ان التخلق - بوجه الدقة - يضمر مسعى الارادة ، ولا بد للقيمة الاقتصادية من التخلق حتى تظل قيمة ، والقيمة الانفعالية تعتمد التخلق لاخضاع النزعات الدنيا الى النزعات العليا . ولا معنى للقيمة العقلية والقيمة البديعية الا بالصدق ، صدق النية ، والاخلاص ، اخلاص الانفعال .

ثم ان القيم الاخلاقية لاتتجلى في عالم المادة الا اذا اتخذت القيم الاقتصادية مادة وأداة . فهي تترجم الانفعالات وتطبق الارادة على امكانات العمل ، وهذه الامكانات العملية تفيد من القيم العقلية التي تحددها وتقدمها الينا ، ومن شأن القيم الاخلاقية اخيراً انها تضطرنا الى ان ننظر الى الشعور بأسره وكأنه عمل فن يعمل ذاته . ومن هنا جاز تعريف القيمة الاخلاقية بانها « قيمة القيم » مادامت ذاتاً مشتركة بين القيم جميعاً ، وما دامت كذلك الشرط الذي بدونه لا يمكن طرح قيمة اخرى .

لقد سعى بعض الباحثين الى تعريف القيمة الاخلاقية بانها تتجه الى المستقبل ، الى الجائز الذي يناط بنا تحقيقه ، في حين ان القيم العقلية والبديعية ترنو الى الماضي ، الى واقع حققناه ويقتصر الامر على ان نملكه وحسب . ولكن هذا التعريف ناقص لان في وسعنا الانتباه الى ان اعتبار المستقبل ينطبق على اشكال الفاعلية كلها ولا يقتصر على القيمة الاخلاقية وحدها . والحق ان القيم الاخلاقية والقيم البديعية لاتتناول كوناً مؤلفاً من اشياء بل كوناً مؤلفاً من اشخاص . ولسنا ننكر ان الحقيقة العلمية قد تستطيل الى حقيقة نفسية ، وان الجمال الحسي ليس سوى تعبير مادي عن الجمال المعنوي : ولكن القيم كل القيم ترغمنا على الرجوع الى الينبوع الروحي عند تعمقها . بيد أن القيمة العقلية والقيمة البديعية ترجعنا دائماً الى اعتبار المشهد ، أي الموضوع ، بينما تعيدنا القيمة الاخلاقية دائماً الى اعتبار الشخص ، أي النية . فالامر هنا يتعلق بالشخص في ذاتنا ، ويتعلق بالشخص

الذي يهدف اليه لدى الآخرين . اما النية في العلم وفي الفن فلا شأن لها الا من حيث اظهار الجانب الاخلاقي المنخرط في العلم وفي الفن .

غرض الاخلاق اذن هو اقامة عالم اشخاص . ولكن ماتهدف اليه الاخلاق بالدرجة الاولى هو تأليف الشخص ذاته . فمن المحال ان نقول اننا نضع اولاً الشخص ، ثم يسعى الشخص الى انتاج القيمة الاخلاقية او الى الخضوع لها ، بل المسعيان هما في الواقع مسعى واحد ، وانما تنفرد الاخلاق بدعوتنا الى خلق ذاتنا كشخص فهي تضطرنا الى ان نريد ذاتنا . وان هذه الارادة هي بالضرورة ارادة مطلقة : ذلك ان كل ارادة هي اولاً ارادة الذات ، وان بين الارادة والذات صلة مباشرة مادامت كل ارادة تهدف الى غاية هي تعبير عن الارادة او اداة هذه الارادة وحسب . ففي البحث العقلي نريد ان نعرف الاشياء كاشياء . وفي البحث البديعي نريد ان نجد في الاشياء ما يساعدنا على ان نمتع انفسنا مهما كانت هذه الاشياء . ولكن الامر يتصل بنا ذاتنا في البحث الاخلاقي . ونحن نريد خلق ذاتنا على نحو ان يكون في مكنتنا ان نرضى عن انفسنا . وتتميز صلة الشخص بالاخلاق بانها صلة وثيقة يصح قلبها : فليست الاخلاق هي التي تقتضي الشخص دائماً وترجع اليه وحسب ، وانما قوام الشخص ذاته هو فكرة قيمة اخلاقية يعترف بها الشخص ، ويسعى على الاقل الى الخضوع لها ، وهذه الفكرة عينها تتيح تعريف الشخص بتضاده مع مفهوم الفرد .

ويبدو ان من المحال ان نعرّف شخصا بمجرد تعداد خصائصه كما نعرّف الشيء . ان معرفة شخص من الاشخاص هي في الوقت عينه حكم على هذا الشخص واعتراف بخصاله بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة . فنحن مرغمون على اعتبار هذه الخصال فضائل ، واذا اعوزنا ذلك قلنا ان الشخص لا يتمتع بفضائل ، بل بنقائص وعيوب . ومن المتعذر ـ والحال كذلك ـ ان نميز هنا ما يعود الى الطبيعة عما يعود الى الارادة . ونحن مهما حرصنا واجتهدنا فاننا نطلق دائماً على وجه التقريب احكاما على ما يصدر عن الطبيعة بشدة اعظم من حكمنا على

مايصدر عن الارادة . والثابت في الاحوال جميعاً ان الطبيعة والارادة تقتضي احداهما الاخرى دائماً . وهذا مايؤلف مفهوم الشخص بالمعنى الصحيح . ولذا نقول ببعض التبسيط ان القيم العقلية والبديعية تتناول الكون الخارجي، وان القيم الاخلاقية والروحية تتناول الشخص .

غير ان الشخص لاينفصل عن العالم . ولا بد من ان يسهم مع الاشخاص الآخرين في حياة اجتماعية تؤلف طبيعة تضاف الى الطبيعة المادية ، وعندئذيصح تعريف التخلق عينه بانه طائفة من القوانين التي يترتب علينا ان نجعلها قوانين يخضع لها المجتمع الراهن خضوع الطبيعة المادية لقوانينها .

هناك اذن منطقة متوسطة بين قيم العالم وقيم الشخص تعمرها القيم الاخلاقية حين تبتعد ، ان صح التعبير ، عن الحرية ، وهي اصلها وينبوعها ، وتسعى الى ان تسود طبيعة قد تكون اجتماعية وقد تكون حقوقية . وفي هـذه المنطقة « المتوسطة » تندمج الموضوعية بالكلية وتمنع ان ينحل التخلق الى ذاتية فردية تجعل كل انسان يحكم في اعماق ضميره بأن الخير هو مايراه خيراً وحسب . بيد ان النظام الاجتماعي والنظام الحقوقي يوجهاننا شطر خير يمكن ادراكه ، خير يظهر في الحوادث الراهنة ، ويفرض ذاته على الناس طراً ، ونستطيع تعريفه من حيث تعاليمه او اخفاقه .

وعلى هذا يمكن تمييز النظام الاجتماعي عن النظام الحقوقي بقولنا ان الاول هو نظام حادث او واقع يفرض على الارادات الفردية مقتضياته من غير ان تقدر هذه الارادات على سبر غوره . اما النظام الآخر ، النظام الحقوقي ، فانه نظام تسهم الارادة فيه لا ابتغاء تحقيق حال التخلق المحض ، وهي حال الضمير الباطنية بالمعنى الضيق ، ولا ابتغاء تحقيق صورته ومثاله ايضاً ، بـل من اجل تحقيق شروط الامكان التي تتيح للارادة ان تعبر عن ذاتها ، وعلى هـذا تحدد دائرة (الحق) بانها ماينبغي عدم تجاوزه بوجه من الوجوه .

ومن النافع أن نوضح صلة هذه القيم الثلاث المتضامنة ، القيم الاجتماعية والقيم الحقوقية والقيم الاخلاقية ، بعضها ببعض .

١ ـ القيم الاجتماعية :

فالمجتمع طبيعة تستطيل بها الطبيعة المادية ، وهو اداة تحقيق الفرد لانه ييسر له سبل تلبية حاجاته الجسدية وحاجات فكره وروحه معاً . ويود انصار « مذهب علم الاجتماع » بناء منظومة القيم الاجتماعية على غرار منظومة القيم الطبيعية ، ويرون أن تتم الاولى الثانية وتجاوزها. ولا يخفى ان انموذج القيمة عند انصار المذهب الطبيعي التقليدي يتجلى في الصيغة القديمة : « عش بحسب الطبيعة » . وهذه الصيغة تعتمد الكلية التي تلفنا وتخضعنا لقانونها فلا نقدر على أن نخرج عليه من غير أن نقترف ظلماً ، ونصاب بأذى . ذلك أن الطبيعة ـ في هذا المذهب ـ هي أصلنا وغايتنا . وأن القيم كلها تنشأ من اتساق أو عدم اتساق ارادتنا معها. ويذهب أنصار « مذهب علم الاجتماع » الى تكرار الرأي ذاته في صدد المجتمع. وعندهم أن المجتمع طبيعة فوقية تجاوز الطبيعة الحيوانية ، وفي هذه الطبيعة الاجتماعية يولد الانسان ولادة انسانية . فاذا وجد السلوك في المجتمع وحيه وقاعدته كان صالحاً ، واذا سعى الى التحرر من ذلك والتطلع الى غاية انفصالية « انانية » كان طالحاً .

غير ان ذلك كله لايكفي لاعتبار المجتمع مقطعاً من مقاطع الطبيعة ، ولو اعتبرناه مقطعاً متميزاً عن سواه . فالمجتمع ليس بالطبيعة التي تقتصر على تحوم علاقة الانسان بالناس ، لان روح المرء ذاته تتفاعل مع انفعالاته وافكاره من حيث وجوده الاجتماعي ، ولا تتفاعل مع جسده وحسب ؛ كما أن الانسان يتصل ـ في حدود الطبيعة الاجتماعية ـ بالانسان ، والانسان هو الذي يخلق المجتمع ويلقي تأثيره على السواء .

ثمة اذن تبادل رئيسي بين المجتمع والفرد ، وهذا التبادل الرئيسي في تأثير المجتمع في الفرد ، والفرد في المجتمع ، هو قوام الحياة الاجتماعية . في حين أن صلة الانسان بالطبيعة تقوم على أن يؤثر الانسان في الطبيعة على الرغم من انها تسبق بوجودها وجوده ، وهذا التأثير لايخلق الطبيعة بل يحورها ويبدلها وحسب . والحق ان هذا الاتساق أو عدم الاتساق اللذين يتحدث عنهما انصار المذهب الطبيعي فانصار المذهب الاجتماعي لاينجمان عن الطبيعة ذاتها في حال من الاحوال بل ان فكرة عدم الاتساق هي في الواقع فكرة متناقضة يتعذر تصورها لانها من صنع الطبيعة عينها . وانما ينشأ الاتساق أو عدم الاتساق بفعل الارادة الانسانية التي تحترم قوانين الطبيعة او المجتمع تارة ، وتتحرر منها تارة اخرى . ومن هنا ندرك وجود عالم خاص بالارادة الانسانية يعلو على عالم الطبيعة ، ويبدو على وجه الدقة ان امكان خرق قوانين الوسط الذي نعيش فيه هو منطلق عالم الارادة وبدؤه .

اضف الى ذلك أن بين الطبيعة المادية والطبيعة الاجتماعية فارقاً مهماً يتجلى في ان جسدنا لايتملص من اسر قوانين الطبيعة المادية ، وانه لايستطيع خرق هذه القوانين الا في الظاهر لانها تفرض عليه فوراً نتائج هذه المخالفة . أما في مجال القوانين الاجتماعية فالامر خلاف ذلك تماماً . فنحن نعلم ان القوانين الاجتماعية لاتحدد نظاماً من الانظمة من غير عوننا واسهامنا . وهي تسعى الى قسرنا بضرب من محاكاة قسر الضرورة الفيزيائية ، ولكنها محاكاة وحسب لان الفرد ينجح احياناً في التمرد عليها ، والتحرر منها ، من غير ان يقع بين يدي الجزاء ، ولو كان جزاء الرأي العام عينه . ثم ان التقيد بالنظام الطبيعي وبالنظام الاجتماعي لايتحلى بأية قيمة ان لم يحصل بفعل ارادي . وهذا يعني ان من الضروري ان يكون في وسع الارادة أن تنفصل عنه حتى تستطيع الخضوع له واطاعته . فعلام يدل هذا الرضى الارادي ان لم يدل على ان الطبيعة والمجتمع لايؤلفان نمطاً انموذجياً تحتذي حذوه القيم الاخلاقية ، وانهما - الطبيعة والمجتمع - لايخرجان

عن مادة تستخدمها الارادة وتتخذهما وسيلة الوصول الى عالم يتجاوزها ؟ ان الطبيعة والمجتمع ليسا بغاية الفرد ، بل انهما شرطا صعوده وارتقائه وحسب . ولئن جاز تقريب الاخلاق من العادات الاخلاقية حتى ظن بعض الباحثين ان القاعدة الاخلاقية الموضوعية السائدة هي سند الاخلاق ودعامتها ، فالحق ان هذا الظن اثم لانه يتناسى ان على الاخلاق ان تنتج العادات الاخلاقية وتسوّغها ، ولا عكس . فالارادة اذن هي التي تتدخل دائماً في الظرف المعين الذي تعرضه العادات الاخلاقية والاعراف : ولكن تدخلها يهدف الى تقويم هذه العادات واصلاحها وتطويرها . فثمة قواعد اجتماعية ليست قيماً جاهزة معطاة ، بل قيماً اخلاقية تحرص الارادة على خلقها وعلى الحفاظ عليها لان الارادة لا تعبرها عن مقتضياتها وحسب ، بل تراها ايضاً وسيلة غائها الخاص . وعوضاً عن خضوع القيم الاخلاقية للقيم الاجتماعية نجد ـ على العكس ـ ان القيم الاجتماعية مستمدة من القيم الاخلاقية ، وكأن القيم الاجتماعية جسد القيم الاخلاقية ، وان من واجب القيم الاجتماعية ، (القيم ـ الجسد) ، ان تظل في خدمة القيم الاخلاقية ، (القيم ـ الروح) ، وان كان في وسع هذا « الجسد » اضطهاد قيم الاخلاق . وانما يتعين عمل القيم الاجتماعية بالذات الخاصة بالمجتمع عينه ، وهي ان يكون المجتمع وسيطاً بين الموضوع وبين المرء ، بين الطبيعة وبين الارادة ، مادام المجتمع يفرض قانونه من خارج على الضمير الفردي ، وان هذا الضمير ـ رغم ذلك ـ هو الذي ينعشه من الداخل ولا يفتأ عن دعمه وتطويره وتقدمه .

٢ ـ القيم الحقوقية :

والقيم الحقوقية نوع خاص من القيم الاجتماعية يتميز بانه يحدد على وجه الدقة طبيعة هذه القيم الاجتماعية ويؤلف جسر الانتقال المباشر الى القيم الاخلاقية .

فمن الجائز ان نعتبر ان (الحق) تجلي القيمة في مجتمع معطى تجلياً موضوعياً .

انه ينزع الى اقامة الشروط التي تيسر ممارسته أو تمنع خرقه باكثر من نزوعه الى أن يسود النظام الاخلاقي أو الى ان تتحقق صورة خارجية تجسد هذا النظام. فالقيم الحقوقية وسيط بين الطبيعة التي تجهل التخلق ، وبين التخلق بالمعنى الصحيح ، وهو يسمو على الطبيعة . ومن شأن الحق انه يسعى الى ان يجعل المجتمع طبيعة تتسق قوانينها مع قوانين التخلق ، أو لاتناقض هذه القوانين على الاقل . ومن هنا تنشأ الصفة الاصيلة التي تميز القوانين الحقوقية من حيث انها قوانين صادرة عن الارادة ـ على عكس قوانين الطبيعة ؛ وعلى اعتبار ان القوانين الاجتماعية تترجم تأثير المجتمع في اعضائه ، من حيث أنه اصبح طبيعة بالاضافة اليهم ، لا من حيث ان المجتمع فعل ارادة تسعى الى الامساك على الطبيعة واصلاحها . وفي هذه العلاقة بين القوانين الحقوقية وبين الارادة تتجلى اصالة الحق وتوسطه بين قوانين المجتمع بالمعنى الصحيح ، وبين قوانين الاخلاق .

ليست القوانين الحقوقية اذن بقوانين الا بالارادة الواعية التي تشرعها ، أو بالارادة الواعية التي تطيعها . وعلى نظام الواقع ان يتقيد بنظام ذي اصل مثالي ، وهذا التقيد وليد قسر واكراه مثيل بقسر الضرورة والاكراه الناجم عنها في حال القوانين الطبيعية . غير ان الارادة تعمل في هذا المجال ، ولذا لاتعمل الضرورة ، بل نرى الأمر يؤثر في الارادة من خارج حتى ينتجها . ولما كان في وسع الارادة ان تتملص دائماً ـ على الرغم من ذلك ـ من القسر والاكراه ، وكان من المتعذر ان نرغمها بوسائل مستعارة من الطبيعة مثل الترغيب أو الترهيب ، فلا بد من ان يعود النظام الذي تخرقه الارادة سيرته الاولى على الاقل . وهذه هي وظيفة قوانين العقوبة التي تمثل أهم انواع القوانين الحقوقية كما لا يخفى . وسر ذلك ان الامر النابع من أصل خارجي لا يبلغ اعماق الضمير ولا يمكن ان يحظى باكثر من تقيد مادي ، ويتميز تأثيره في المجال السلبي حيث يمنع ارتكاب ما يناقض القانون ، لأن من الممكن كشف المخالفات القانونية جميعاً ، ومن الممكن المعاقبة عليها . وتظل السلطة الاجتماعية

عاجزة لانجوع لها في القرارات الارادية الصحيحة ؛ ويظل عملها قاصراً على تضييق تجلي الارادة منذ أن تشوء قرارات الارادة الشروط المادية التي تتيح لارادات اخرى ان تجري في مجتمع لابد من ان تترك فيه كل ارادة صدى يؤثر في فعل سائر الارادات .

فالقيم الحقوقية لاتتحلى بمعنى القيمة الا بقدر ماتتصل الارادات بأجساد ؛ فهي لاتقدر على نوال الارادة من حيث توحدها بارادات اخرى : وينجم عن الضرورة التي تحمل ارادة على التجلي في الظاهر وتحديد عمل ارادة اخرى تتصل هي عينها بجسد آخر ، ينجم عن ذلك ان من الواجب تنظيم المجتمع كما لو انه طبيعة خاصة ، طبيعة قوامها حرية الارادة في ممارسة سلطانها ، وابتكار اعمالها . وبذا يتضح واجب الحفاظ على استقلال القيم الحقوقية عن القيم الاجتماعية والقيم الاخلاقية على السواء : ذلك انها تضفي على القيم الاجتماعيه شكلاً دقيقاً حين تصبغها بصبغة المرسوم الارادي ؛ وهي تستقل عن القيم الاخلاقية التي تتجاوزها تجاوزاً كبيراً ولا يمكن ان تخلط بها الا اذا خضع الباطن للظاهر ، وجمد عمل الشخص بتقيده بقالب القانون .

والثابت ان القيم الحقوقية تعرض التخلق للوقوع في خطر التحول الى طبيعة . بل لعل في ذلك مثلاً أعلى يطمح اليه رجل القانون الصرف . ولذا بات من الضروري ان نرسم تخوماً بينة تفصل القيم الحقوقية عن القيم الاخلاقية على الرغم من ملاحظتين تجهدان لتقريب هاتين الفئتين القيميتين احداهما من الاخرى تقريباً شديداً .

الملاحظة الاولى : هي ان النظام الحقوقي اكثر استقراراً ، واشد رسوخاً بقدر صدوره عن ارادة اخلاقية بالمعنى الصحيح . ولذا فان القيمة الاخلاقية تقع فوق القيمة الحقوقية ، وتولدها توليداً على اعتبارها شرط نمو القيم الاخلاقية ذاتها . ولكن على الرغم من ان القيم العليا تأمر القيم الدنيا وتؤلف دائماً معيارها ، فقد يتفق ان تختصم واياها كما يحدث مثلا في حال التعارض المدرسي بين القوانين

المكتوبة والقوانين الامكتوبة في نفس (انتيغون)، او حال الصراع (السقراطي) الذي يطرح مسألة الخضوع لقانون ظالم يضطرنا أحياناً الى ترجيح جانب التخلق بقبول عقوبة تجعلنا مجرمين في نظر القانون ، كيما لا نكون مجرمين في نظر الضمير .

والملاحظة الثانية تتصل بالحق والواجب من حيث صدورهما عن القيم الاخلاقية . ذلك ان الحق والواجب يحددان تفاعل الارادات التي تلقى في القيم الحقوقية شكلاً ضيقاً محدداً تماماً ، في حين ان الاخلاق تهدف على وجه الدقة الى توسيع هذا الشكل وارهافه والعمل على نفوذه وتحليه بالحلية الباطنية . فالحق والواجب مفهومان عقليان يستندان الى فكرة امكان مجتمع يبيح عمل الارادات الاخلاقية . فاذا نظرنا الى امكان هذا المجتمع وحسب ، بدا لنا ان القيم الحقوقية ترتكز الى اساس المصلحة العامة . غير أننا لا نرضى بهذه المصلحة الا على شرط ان تبدو وسيلة تيسر تحقق الشخص الانساني ، ولا نقتصر على تلبية حاجات الجسد وحدها : واذ ذاك تتجلى الدلالة الاخلاقية للحق والواجب في مفهوم ثالث هو مفهوم العدالة ، او العلاقة بين الواجب والحق . وبالعدالة يتم مثلث القيم الحقوقية من جهة ، ويتضح اعتماد هذه القيم على القيم الاخلاقية ، وهي اساسها الذي يتجاوزها من جهة اخرى .

٣ — القيم الاخلاقية :

اجل ان القيم الاخلاقية تعرب عن صلات الاشخاص بعضهم ببعض شأن القيم الاجتماعية والقيم الحقوقية . ولكن القيم الاخلاقية تنفرد بانها تعرب عن هذه الصلات من حيث ان قوامها ارادة الاشخاص الواعية نفسها ، لا على اعتبار استناد هذه الصلات الى قسر المجتمع . فالقيم الاخلاقية لا تخلط نظام الواقع بنظام ما يجب ان يكون . و « التشريع » الاخلاقي يصدر عن سلطة باطنية

ويعرب عن فكرة تسلسل القيم الاخلاقية . وهذه الفكرة تنم عن ان القانون الاخلاقي لا يستمد سلطانه الا من قيمة عليا تهيمن على قيمة دنيا . وهذا ما يتكشف عنه الضمير حيث تعارض الـ « انا » الفردية الاثرة وترغمها على الاصغاء الى صوته الحي . وربما ذهب بعض الباحثين الى اعتبار الـ « انا » ذاتها بمثابة (عدم – قيمة) او بمثابة (قيمة – معاكسة) ؛ والحق انها عنصر يتمم القيمة لانه يضطلع بها ويحققها . ولكن الـ « انا » لا تنجز ذلك الا بتجاوز يضمر كلية القانون ، ويعني ان في كل انسان ، الى جانب الفرد ، كائناً يرى ان لكل شخص من الاشخاص الآخرين ذاتاً مثل ذاته ، وان له حقاً مماثلاً بالتقدير والاحترام . فنحن نشترك مع الناس جميعاً بالاعتراف بوجود هذا الجزء في ذاتنا ، وهذا الاعتراف عمل العقل الذي يطرح ذاته من حيث هو عقل يتجاوز الجزء الفردي من ذواتنا . وما القول بان العقل مشرّع إلا قول بأنه هو الذي يأمر ، وأن امره ينجم عن أن ثمة طبيعة فردية حاضرة فينا وهي تقاومه . فاذا تساءلنا : بأي حق يصدر العقل اوامره ألفينا الجواب في ملاحظة وجود العقل ذاته . ذلك ان في ذواتنا كائناً يوجد هو ذاته عندنا وعند الآخرين ، ومن هنا ينشأ اضطرارنا الى الاعتراف به والى احترام وجوده معاً . وليست القيم الاخلاقية بأكثر من التعبير عن قيمة العقل ذاته من حيث استعماله العملي . وانما تنتقل مفاهيم الحق والواجب والعدالة من النظام الحقوقي الى النظام الاخلاقي على الوجه الآتي :

ان العدالة ، على الرغم من الابهام الذي يصحبها دوماً ولا يفارقها ابداً ، هي التي تربط الاجتماعي بالشخصي . وقد وجد (كير كجارد) ان الانسان الاخلاقي هو الـ « انا » بوجه عام ، « انا » التكرار . ولذا يبدو عمل الاخلاق بانه ضرب من نقل عمل العلم من المستوى النظري الى المستوى العملي . والضمير الاخلاقي شكل آخر يمثل الوجدان العقلي من حيث اننا مصدر النظام الذي يقتضيه . وان الضمير الاخلاقي والشعور العقلي لينفيان كلاهما الفردي في ذواتنا . وهذا

الفردي لا يتدخل الا بغية خدمتها. ولذا فان العدالة مجردة ، شأنها شأن القانون العلمي : انها لا تعنى الا بخير شأنه شأن « الحقيقي » ، أي انه هو هو بالنسبة الى الافراد كافة . فكلية القانون الخلقي هي كلية القانون العلمي : انها عين المطلق ، مطلق القيمة الحاضرة في كل ضمير على شكل مساواة الضمائر جميعاً ، وهي ليست مساواة راهنة ، بل مساواة الكائن الذي تسهم فيه الضمائر ، مساواة بالمثل الاعلى الذي اليه تتطلع كلها .

اجل ان الالزام او الواجب صفة اساسية في القيمة الاخلاقية ؛ ولكنها ليست صفة صحيحة الا على اعتبار ان الواجب يعرب عن القيمة باخضاع الفرد الى المجتمع من الناحية الخارجية ، وباخضاع الحساسية الى العقل من الناحية الباطنية . ومن الجائز ان نقول ان الواجب يذكرنا بالقيمة حين نجنح الى نسيانها ، وينير سبيلنا ويدعم عجزنا ويقوّي ضعفنا ، وهو يصف القيمة ، ذات القيمة ، لانه يدعو الفاعلية الى اعتماد تسلسل قيم ويضفي على القيمة الاخلاقية لقب « قيمة القيم » كما ألمعنا .

بيد أن الواجب ، او الالزام ، ينشأ عن التقاء القيمة بمقاومة تلزمنا القيمة بالتغلب عليها وبهذا المعنى يكون الواجب او الالزام شاهداً على حضور المقاومة ، ولكنه يخفيها أكثر من ان يظهرها . وان القيمة لا تتكشف ، حين تتكشف ، من اجل قسرنا واكراهنا بل من اجل تحررنا . وان الذين لا يعرفون سوى قانون الواجب يظلون غرباء عن انفسهم دائماً الى ان يصنع احدهم ، من غير ان يفكر بالواجب ، ما كان يصنع من قبل احتراماً للواجب وحده . ولم يقصد (كانت) نفسه ، خلال الواجب ، الا الى الحرية التي يمحوها الواجب عندما يشتد خضوعها له حتى يبلغ درجة الاختلاط ومنزلة الامتزاج . ولكن حسب (كانت) انه يدرك بالحرية مطلقاً لا شرطياً ، فمرد ذلك اعتقاده بانها تؤلف هذا المطلق ، وتشير الى حضوره ، وتتحول الى واجب منذ ان

نشعر بالمقاومة التي تنهض ضدها ، مقاومة الطبيعة التي تسعى الى ان تكفي ذاتها بذاتها .

الواجب اذن مفهوم هجين . انه نتيجة التقاء العفوية الطبيعية بالعفوية الروحية ، شريطة ألا يتم هذا الالتقاء بهبوط العفوية الروحية وانحدارها الى مستوى العفوية الطبيعية ، ما دام الامر يتناول على وجه الدقة تخليصها منها . وما التخلق الا نفوذ القيمة الى صميم التجربة حيث يتفاعل الاشخاص باشتراكهم بعالم (الفكر) او الروح . ذلك ان العمل الاخلاقي هو خروج المرء ، لا نحو موضوع ، بل نحو امرىء آخر بتوسط الموضوع . وهذا السلوك الاخلاقي يتيح للضمائر كلها امكان هذا العمل عينه ، وييسر لها هذا الهوى المتبادل الذي يلفها جميعاً ويجعلها متضامنة ومسؤولة بالتكافل حيال مصيرها .

وصفوة القول ، ان القيم الاخلاقية لا تزال تخضع للشروط الزمنية والمادية التي تكتنف الوجود الفردي والوجود الاجتماعي معاً . وهي تتجلى في صورة الواجب الذي ان لم يكن بذاته حرية مباشرة ، فهو مقتضى التحرر حتماً لانه يدل دلالة البداهة على ثنائية شعورنا . ومن شأن القيم الاخلاقية انها تستثير دائماً سلطة فتلبس حلة أوامر وتقتضي كلية مجردة — أي تشريعاً يُفرض على الفرد ويلزمه . وهذه القيم تهيب بالمبادهة الاصيلة ، وبالموهبة الخاصة ، وتتكشف ، اول ما تتكشف ، في الموانع التي تعترض سبيلها ، ولذا نحرص بالدرجة الاولى على ان يطابق سلوكنا السلوك الشرعي أي السلوك الكلي ، وتعتمد ، من ثم ، على حركة الجهد والارادة حتى تلزمنا انفسنا وترغمنا على الذهاب الى ما وراء ذاتنا . وهذه القيم الاخلاقية لا يمكن ان ترضى بالنية وحدها الا اذا رضيت بالعبث ، فما النية حين تُحرم من العمل سوى طابع عجز او اخفاق . وينجم عن الانتقال من الواجب الى الفضيلة ، والفضيلة عادة ، ان القيم الاخلاقية تسعى دائماً الى تبديل الطبيعة ، او انها تسعى الى خلق طبيعة ثانية جديدة ، طبيعة العادة الفاضلة .

* * *

والثابت في القيم الاخلاقية – عامة – انها تظل قيما نوعية لانها متضامنة مع تعدد وظائف الشعور . وهذه القيم الاخلاقية تخضع لقيم روحية بالمعنى الدقيق، هي القيم التي تصدر عنها كل قيمة مطلقة على نحو مستقل عن اية صلة بعالم التجربة. القيم الاخلاقية تخضع لقيم روحية لان هذه تحرك تلك وتبعثها في مستوى العلاقات بين الاشخاص، أي في مستوى الانخراط في اشتراك الضمائر الفرديه بال «فكر» المحض او الروح . وانما القيم الروحية الخالصة بالنسبة الى الفكر المحض او الروح بمثابة القيم الاخلاقية بالاضافة الى الشخص . فهي تجعلنا نماس الينبوع المقبل لكل فاعلية قيمية ، وهي وسيط ذو حضور كلي بين كل الضمائر. وبها يتم تجاوز القيم الاخلاقية لان من خاصة الروح ان تمارس فاعلية محضة تغير تجربتنا دونما حاجة الى ان تنطبق على هذه التجربة ، انها تحقق وحدة ضميرنا وتحل الالزام الى حرية : وآنئذ ينبثق كل ماتأمرنا به الاخلاق باسم سلطة ما، ينبثق من عفوية الروح الخالصة ، اذ الروح لاتعرف اي قانون مجرد بل تطبع في كل كائن موهبة خاصة به دون سواه . انها تنبئنا بما نعمل ، ولاتعلمنا البتة ألا نعمل مالانعمل . انها تقع وراء الارادة وتجاوزها حتى انها تبدو وكأنها تنطلق من اللطف والرحمة . وفي الروح تتميز النية بانها ناجعة ، وبأنها تنتج مباشرة التغير الروحي الذي لايحتاج الى المادة كاداة . فهي اذن تنتج استعدادا دائماً للعمل بحسب القيمة من غير ان يعتاد الجسد . وفي مستوى القيم الروحية الصحيحة ينسى الانسان الجدارة لان الكائن يكف عن التميز عما يعطى له ، وعما يعطيه هو لذاته .

وما يمثل الخير الا في هذه الكلية المشخصة التي تؤلف طابع فاعلية الروح، من غير ان تكون مجرد كلية العقل وكلية الواجب ، وهما تعبيران صوريان يعربان عنها . ولعل ذلك يتضح اذا لاحظنا ان الانسان « الصالح » وحده هو الذي يفعل الخير واننا بالصلاح ننفذ الى صميم الذاتية على الرغم من ان معنى « الصلاح » لايدل على استعداد الحياة الانفعالية وحدها . فنحن حين نتكلم على ارادة « صالحة » لانعني الارادة التي تطابق الواجب وحسب ، بل الارادة التي

تلقى في ينبوعها محبة هذا (الخير) الرفيع ، الخير الاسمى . ومن خاصة هذا الخير انه لايجعل الارادة ضد الطبيعة بل يكتشف في اعماق الصميم عفوية رئيسية تعرب بها عن طراز تحققها ، وعن مرحلتها الاولى ان جاز التعبير .

الصلاح اذن تعاون يقوم بين الحساسية والارادة حين تتآخيا في حركة روحنا ذاتها قبل ان تتآخيا في مستوى النتائج الناجمة عنها . والصلاح يهم الشخص مباشرة : يهم بآن واحد الشخص الذي يصدر عنه العمل ، والشخص الذي هو غاية العمل . وبذا يختلف الصلاح عن (الخير) لاننا ننزع دائماً الى ان نعزو الى (الخير) الاسمى صفة مجردة او موضوعية ، صفة تكاد ان تكون مادية . ولاريب ان « صلاح » الطبيعة البشرية الذي الحف عليه بعض المفكرين مثل (جان جاك روسو) انما يدل على ينبوع الطبيعة ذاتها الذي يحمل (الانا) على ان تتسع فيما وراء حدودها الخاصة ، والذي يهيب بمقاومة طاقات الوقوف التي تتخاصم دائماً وهي تجهد لحبس الفاعلية اللانهائية التي تصدر عن الطبيعة في مجالي الغريزة او العادة او الرغبة . وما واجب ان يكون الانسان « صالحاً » الا واجب تنقية يكفل للروح ان ترجع فتجد في ذاتنا سيرتها الاولى التي تتميز بها وتنجبها فيما وراء اكتساباتنا الراهنة الخاصة التي تسعى باستمرار الى احتكارها وضبطها ، أي تقييدها وتجميد انطلاقها .

وعلى هذا المنوال نستطيع فهم صلة القيم الايجابية بالقيم السلبية ، فنعلم ان جواز ظهور الشر شرط جواز ظهور الخير مادام الخير يصبح ضرورياً أي يصبح من ثم شيئاً ، ويكف عن ان يكون قيمة ، اذا لم يوجد الشر الممكن . الشر الجائز ، وهو شرط جواز الخير .

اجل ان ضروب الشر كلها تسوقنا الى نرقى الى « الشر الاخلاقي » لان هذا الشر يستمد من الارادة التي تختار . وقد اصاب (كير كجارد) في تبيان علاقة القيمة بالحرية ، واوضح صلة ذاتية القيمة بهذه العلاقة ، فصار من الجلي ان لاوجود للخير ولا للشر الا بالارادة والاختيار . وهذا مايؤكد رجحان الشر

الاخلاقي على سائر انواع الشر . والواقع ان المذاهب التي تعمقت مشكلة الشر تتفق كلها في ناحيتين :

الاولى هي أن هذه المذهب تسعى الى ربط الشرور جميعاً بالشر الاخلاقي، ولكنها تؤمن بأن كثرة الشرور وتنوعها يتبع كثرة القيم ذاتها . ولابد لكل قيمة نوعية من ان تقابلها (قيمة - مضادة) من نوعها . وهذه (القيمة - المضادة) رهن بتحديد الارادة على نحو سيء : الالم . والضلال ، والقبح ، الخ . لاتذهلنا اذا استطعنا ربطها بخطأ من اخطاء الارادة . ونحن نود ان تكون الخطيئة الارادية شكل الشر الاوحد الذي يمتد ، من ثم ، بالاشعاع الى سائر ميادين القيم . وبذا يبدو ان من الجائز التعويض عن الشرور الى حد ما ، وان ثمة ضرباً من الاتساق المنطقي في أن كل مخالفة للقيم في مجال من المجالات تعكس اصداءها في سائر المجالات بالنظر الى وحدة القيم . وهذا الاتساق - فيما يبدو - رهن بارادتنا الاخلاقية في الارض ، واذا ما شككنا في قدرتنا على تحقيقه جاء الدين يعرض علينا نظريته في عالم آخر مكلف بتحقيقه .

والناحية الاخرى التي تتناولها مذاهب الشر تلخص في السؤال الآتي : لماذا تقدر الارادة على فعل الشر ؟ ان الجواب لايكتفي بالقول بان سبب ذلك حريتنا ، وان الحرية قدرة ان يضفي المرء على ذاته كونا يختاره فيختار كون نفسه ويحدد هذا الكون بالضروره من حيث انه قيمة ، أي من حيث انه خير أو شر . ذلك اننا نضع موضع البحث شروط ممارسة حريتنا بالذات . أليس من الجائز ان نتخيل ان الارادة ، على الرغم من قدرتها على فعل الشر ، لاتختار الشر ابداً ؟ فهل للشر اسباب ؟ أليس السبب الوحيد لأي عمل من الاعمال هو الخير الجاثم في هذا العمل ؟ وهلا ينبغي ان نتساءل كما تساءل (لاشليه) من ان العمل السيء هو - على وجه الدقه - العمل الذي يجب الا نفهمه ؟ فاذا كان الشر اختياراً يضاد القيمة ، أليس من الضروري ان يضاد العقل ذاته أيضاً ، والعقل هو شكل القيمة الذي يمد القيم جميعاً بالهدى والنور ؟

الواقع ان الشر اختيار كائن محدود يسهم في الفاعلية الروحية ولكنه يلقى نفسه منخرطاً في وضع زمني يعرضه دائماً للفتنة والاغراء . ولذا فان الشر لايكمن في الطبيعة فيما يبدو ، وانما في ضرب من الاهمال بالتساهل ازاء الطبيعة ، وهذا الاهمال يجعل الطبيعة تقوم بعمل (الفكر) او الروح ، بدل ان تكون عتبة الروح وحسب . ومن هنا ينشأ الاعتقاد بأن الشر نتيجة ضعف وان من الجائز تفسيره بأثر قوى آلية . ولكن الشر ، على وجه الدقة ، هو افساح المجال امام هذه القوى حتى تفعل ماتشاء . انه تنازل الارادة الذي يكشف في الوقت عينه عن وجود الارادة ذاتها . ولذا نستطيع القول ان الشر لايوجد وجوداً حاضراً ، بل انه لايفارق ابهام كوننا من حيث هذا الكون .

يقال ان الشر ، بآن واحد ، أساسيٌ وغير أساسي في ذاتنا . انه اساسي على اعتبار ان في ذاتنا طبيعة تهدد باخضاع ارادتنا الناقصة دائماً . وهو غير أساسي في حدود ما ان هذه الطبيعة تفرض علينا من خارج ، وكأنها غريبة عنا ، مادام لاصميمية فينا سوى صميمية الروح . ولكن الشر لايمكن ان يصير (فكرنا) أو روحنا الا بالرضى الشخصي الذي نمنحه ونستسيغه . ولذا نحسب ان في وسعنا دائماً الخلاص من الشر ، على الرغم من اننا لانستطيع بلوغ ذلك تماماً : ان الشر هو مايتكرر اقترافي له ، ويتكرر ندمي عليه دائماً . وانا اظن انني لااقترف سوى خطيئات خاصة أعتقد ان في مكنتي التعويض عنها دائماً بدل الايمان بأن في جوهر وجودنا ذاته ضرباً من القدرة على الزلل هي ذات الخطيئة وكنهها . وما الخطيئات الخاصة سوى نتائج هذه القدرة أو صورها . والشر ضرب من تنازل الـ (انا) لولاه لماقدرت الـ (انا) على ان توجد وتنهض . انه يقذفنا بدون انقطاع نحو التحديد ، نحو الظاهر والخارج .

ذاك مايؤيد — اقوى تأييد — تصور القيمة القصوى على انها « الكون بالذات الذي يضعه الكائن بالذات وللذات » . وذاك أيضاً مايفسر سبب اشتراكنا فيه دائماً على الرغم من عجزنا عن الامتزاج به . وهذا الوجود بالذات

والذات هو الحرية ، الحرية التي لانفتأ نتزع اليها بممارسة حرية الاختيار، وحرية الاختيار هي التعبير عن الحرية من حيث انها توائم طبيعتنا المزدوجة وترغمنا على ان نختار دونما انقطاع بين الحرية والعبودية . بل ان وجودنا لاينفصل عن وضعنا ، هو رهن بالتصاق الـ (انا) بالجسد، بالمادة، بالهوى، وبالزمان، وبدون هذا الالتصاق لانتحلى بفردية هي فرديتنا . ولكن عنصراً من هذه العناصر لاينم عن شر الا من حيث استعمالنا هذا العنصر. فالاستعمال هو الذي يجعل العنصر عائقا يعرقل صعودنا عوضاً عن ان يكون اداة هذا الصعود : ولكن هذا الاستعمال لايتم الا بفعل ارادي مبدع ، وهذا الفعل يتحدى كل تجربة راهنة ، ويتخذ الجسد طراز تعبير عن النفس ، والمادة عجلة الروح ، والهوى طاقة في خدمة الحرية ، واللحظة طريق السرمدية . ولكن من المتعذر ارجاع الشر الى مجرد ضعف واعٍ لانه رهن بحرية الاختيار . فالشر قد يكون موضوع ترجيح ايجابي لولاه لاتكون حرية الاختيار سوى ظاهر : وسبب ذلك ان في الطبيعة التي سأتخذها مصدر الشر يوجد سلفاً شرط الخير ووعده وظله ؛ ولان هذه الطبيعة هي طبيعتي ، وانها ملتصقة بكياني حتى من قبل ان التصق (انا) بها، على نحو اعتبرها فيه وكأنها «كل» ذاتي، فأعمل على ان تصبح «كل» ذاتي ؛ وهذا مابين اننا لانستطيع ان ننال أي خير حقيقي الا ببعض التضحية .

وزبدة القول ، ان للشر شكلين احدهما حد الآخر وضده معاً . الأول هو الشكل الوحيد الذي يمكن اعتباره بوجه عام ، وهو تمديد الاثرة الى مالا نهاية له ، هذه الاثرة التي تضل بها الـ (انا) ضلالاً يمكن ان نفهم أصله بيسر ، فتتخذ من ذاتها مركز العالم، وتخلط صميمها الروحي بصميمها الفردي، وتتصل دائماً بالخارج وبالجسد ، فتتنافس وسائر الكائنات الفردية ، وتختصم واياها ، وتصارعها او تتعامى عنها لتسخرها لمصلحتها.

والشكل الآخر للشر هو الذي يدفع الى اقصى مدى الترجيح الممنوح الى النهائي على اللانهائي ، وهذا الترجيح يستمر أيضاً في الاثرة عندما يكون النهائي هو نهائينا ، فينقلب ضد الكائن بالذات مهما تنوّعت وجوه تجليه ، وكأن مجرد حضور الكائن الذي لانصنعه هو في نظرنا شنيعة تنالنا فيجب علينا ان نثور عليها ونتمرد . وهذا الشكل من الشر يعرب عن ذاته بانه محض ارادة هدم وابادة

فيبدو لنا من جهة أننا لانقدر ان نتساوى مع هذا الكائن الذي وجد بدوننا الا اذا أيدناه ومحوناه . ويبدو لنا من جهة اخرى ان ذلك يمنحنا عليه تفوقاً ظاهراً وما «الشيطانية» الا هذا التناقض الاقصى الذي نود به ان ننقلب ضد الكون ابتغاء نفيه بالقدرة ذاتها التي يمدنا بها الكون حين يؤكدنا بتأكيدها ، ويثبتنا باثباتها . وفي ذلك مسخ منطقي وميتافيزيائي واخلاقي شنيع. وان أمضى اشكال الشر هو الشكل الذي تؤكد به الـ (انا) ذاتها ضد العالم . انه نفي الكون نفياً جذرياً ، أي نفي يتناول كوننا الخاص ذاته ، ويتطاول الى حدود هذا الكون من حيث انه لايتعلق بنا ، كما يتطاول اليه من حيث انه يتعلق بنا ويفترض رضى لانريد ان نقدمه .

اننا نبلغ هنا صميم الارادة الخبيثة التي تشتق منها أشكال الشر طراً . وان فكرة الشر لاتنفصل عن مفهوم التسلسل . فهي قلب التسلسل وهدمه . وهي تهبط منحدر السلّم عن اختيار ارادي وتصميم ، وليس عن عجز طبيعتنا . وللشر طابع هدام مماثل : انه ينقلب ضد جميع احوال الاشتراك لرفضها او افسادها . والشر يفرح بأن يهدم في لحظة واحدة مابذل الاشتراك في بنائه زمناً طويلا وعناء كبيراً .

ويبدو ان الشر لاينفصل عن الألم ، لان الألم دائما علامة اخفاق: ولكننا لانعرّف الشر بالألم لان الألم قد يغدو دائماً درجة في سلّم صعودنا وارتقائنا. وانما الشر هو الألم « المبحوث عنه» ، الألم الذي لايتوخى ايلام الآخر وحسب

بل يبتغي وحشية التجرد الفظيع ، أي بصرف النظر عن معنى الثأر ، كما يبتغي ايلام الذات عينها بأن يضطهد الذات وكأنه يسوّغ كما تسوّغ اللعنة التي تنصب على العالم .

ان الشر يضمر حقداً ينال اشكال السمو جميعاً . وقد حسبوا ان الشر لهو في كثير من الاحيان : اللهو الذي يمثل في تعلق الروح بالظاهر وبالزمني . ولكن اللهو ينجم عن الطيش المحض تارة ، وينجم تارة اخرى عن ارادة شاذة تسعى الى ضلال الروح في موضوع القيم الاساسية وفي موضوع صميمها بالذات . ان (لوسيفر) غاوٍ . ولا ريب أن ارادة الهدم ، وارادة الايلام ، وارادة الوهم ، هي اشكال الشر الرئيسية . ولكن ثمة وراءها ارادة الانحطاط والافساد حيث لايظل الشر مجرد ترجيح العدم على الوجود ، والألم على اللذة ، والوهم على الحقيقة ، بل يكون بالاحرى انحطاط الارادة وشذوذها ، وهما يجعلان الشر — شأنه شأن (الكون) — ينقل ذاته الخاصة الى اولئك الذين يسهمون فيه ، بأن يتيح لهم ان يصبحوا هم انفسهم فاعلين يفعلون الشر الجاثم لديهم ، عوضاً عن ان يتلقوه ويقيموا عليه .

ولعل من الجائز ان نختم الكلام بالاشارة الى صلة الشر بالموت ، وهي صلة معقدة تظهر على نحو رائع اتصاف القيمة بالصفة الروحية . ذلك ان الموت يعتبر اسوأ الشرور لانه يصطنع ظاهر الرجوع الى العدم ، ولا سيما الرجوع الى انعدام الحياة وانعدام الشعور . فالموت — بوجه الدقة — رجوع الى المادة ، أي الاشكال الدنيا من الوجود . ولكننا اذا قدرنا على ان نفكر بوجود غد بعد الموت ، وبأن الروح لاتفنى بانحلال المادة ، بل تظل بعدها ، عندئذ لايبقى الموت شراً . وان الموت ليبدو وكأنه نمط اللاتخلق بالذات لانه نتاج الارادة : فقد عرّفنا القيمة الاخلاقية بانها صلتنا بالآخر الذي نسعى الى ان نسمو به معنا الى الحياة الشخصية ، حياة الاشخاص . ولذا فان القتل انموذج

الخطيئة الأقصى لان القتل يبيد الشروط المادية الموصلة الى الوجود ، وهي الشروط الوحيدة التي نطالها بمتناول يدنا . ففي القتل نجتمع شروط الخطيئة كلها : انه بمس شخص الآخر ، ويقضي على ارادته في شكلها الاساسي الأول ، وهي ارادة الحياة ، ويضحي بها لارضاء أثرة ، او تأمين مصلحة ، او اطفاء ثأر. ولكن سائر جوانب الخطيئة تبدو لنا وكأنها جوانب من طراز القتل . وان قتل النفس ، او الانتحار ، ليخضع للعوامل عينها على الرغم من أنه يبدو منبعثاً عن وحي يضاد وحي قتل الآخر : الانتحار هو الاثرة التي تؤكد ذاتها لا بالعيش بل بنوع من الكسل ، أو ضرب من القرف من الحياة يمنع المنتحر من الاضطلاع بمسؤوليته ، فترفض الـ (انا) فاعليتها رفضاً قصياً ، وتنطوي على سلبيتها المحضة .

ان لتأمل الموت نفعاً عظيما . وان كلمة الموت لتدل - هي ذاتها — على جميع ضروب النفي : نفي الحياة ، ونفي الفكر ، ونفي الاشتراك في العمل المبدع . ولكن قد يتفق ان الموت لا يسوقنا الى البحث عن اشارة نحو الضمير بل يتيح لنا النظر في انفصام الحياة الجسدية عن الحياة الروحية واتخاذ نفي الجسد شرط اثبات الروح بضرب من التحدي السامي الذي هو فعل ايمان اسمى على اساسه يقوم صرح الروح ويعتمد في بنائه على مجازفة ، هي مجازفة « كل شيء - أو — لاشيء » ، مجازفة الارتقاء فوق الجسد . وفي وسعنا القول اننا نوجد في مفترق الطرق حيث تبرهن القيمة ، بأقصى برهان ، على حقيقتها ، وتحقق الاختيار «الانتولوجي» بين الوجود والعدم ، الاختيار الذي لن نردد في تعريفه القول الذائع بانه ترجيح العدم مع القيمة على الوجود بدون قيمة ، لأن اقتران العدم بالقيمة لامعنى له أبداً . بل نقول — على الأقل — انني لا ارفض القيمة ابان زمن طويل هو زمن احتفاظي بالحياة وان لا بد لي من ان استبق نهايه الحياة على قدر ما ينبغي حتى أظل اميناً على القيمة ، وفياً لها . ولكن الشيء الخاص الذي نقوم به في هذا الاختيار انما هو

– بتعبير دقيق – تجاوز مستوى الوجود الزمني والظاهري ، والانحياز الذي لايقتصر على القيمة وحسب ، بل يتناول وجود القيمة أيضاً فيما وراء الحادث الظاهر ووراء الزمان . وهنا يتجلى جوهر البطولة : البطولة التي إما أن تطلب الموت للخلاص من الجريمة ، وإما ان تظهر ان ليس للحياة معنى الا اذا خصصناها بالقيمة ، ومعنى خصصناها أي وهبناها للقيمة ، وبذلناها في سبيلها .

* *

الفصل الرابع

مذهب (لوسين)

يقع مذهب (رينه لوسين) René Le Senne تاريخياً ، وهو مذهب روحي وجودي ،في ملتقى المذهب العقلي (هاملان) ، وذرائعية (روه) ، ويقف موقفاً وسطاً متساوي البعد عن المذاهب التجريبية الاختبارية وعن المذاهب الحدسية على السواء . وهذا الموقع والموقف ينمان عن اصالة مذهب (لوسين) ودقته وملئه. فقد عمد الى توحيد الفلسفة بالفلسفة الاخلاقية ، ووصف التجربه على ضوء الشعور ، واعترف ، بادىء الرأي ، بتبادل طبيعي صميمي بين المعرفة الجدلية باساليب الفكر الحي التركيبية وبين تحدد المحاور الانماط في السلوك الراهن تحديداً وجودياً . وحرص ، الحرص كله ، على العناية بأن واحد بتفرد الشخص الانساني، وهو تفرد يتعذر وصفه والاعراب عنه ،عنايته ببنيات كونية ، وبثوابت معيارية للمصير الذي لايجد سبيلاً الى الخلاص من القدر الا بالنفوذ التدريجي الى باطن التطلع القيمي . وليس في وسع الطبيعة والقيمة تحديد الحرية تحديداً نوعياً الا لتمارس في تنوع الحقل المادي للعائق التوسط الروحي الاسمى .

يقول(لافيل) :« لقد وجب الانتظار الى ان جاء الاستاذ (لوسين)للعثور على فيلسوف فرنسي يدرك مشكلة القيم بأصالتها كلها ، وبسعتها التامة ». عاش (لوسين) بين سنتي ١٨٨٢ - ١٩٥٤ ،وكان الى جانب تدريسه في (السوربون)،

عضواً في (معهد فرنسة) . ومن أشهر آثاره : « الواجب » ١٩٣١ ، ط٢ ١٩٥٠ ؛ « الكذب والسجية » ١٩٣١ ؛ « عائق وقيمة » ١٩٣٨؛ «المدخل الى الفلسفة » ١٩٣٩ ؛ ط٢ منقحة ومزيدة ١٩٤٧ ؛ « كتاب الاخلاق العامة » ١٩٤٢ ؛ « كتاب علم السجايا » ١٩٤٥ ؛ « المسيرالشخصي» ١٩٥٥ ؛ «اكتشاف الله » ١٩٥٥ الخ .

* * *

ينكر (لوسين) ، في كتاب « الواجب » ، على المذهب الاعتقادي حقه في تفسير مفهوم « مصيرنا » تفسيراً متهافتاً اساسه المجازفة . ويرى ان التجربة الانتقادية بواقعنا النهائي المحدد تحملنا على رفض فكرة (سبنيوزا) في الكون الذي يكفي ذاته بذاته ، ورفض لعب « هاملان » بالعلاقة ، ورفض حدس (برغسون) في الديمومة الخلاقة ، وهذه التجربة تدفعنا الى الاعتراف بالانفصال المباغت الذي نلقاه في اخفاقنا وفوزنا ، في ترددنا ونجاحنا . فاذا تغاضينا عن العوائق وتعامينا عنها وافترضنا حذفها وزوالها انحدرنا بقيمة التخلق . والعوائق لاتنفك تدل - بصورة مفارقة - على استمرار الاشتداد الباطني في التخلق ، وعلى زيادة نجوع التخلق في الواقع الراهن . فليس ثمة اكتشاف الا وهو - بالدرجة الاولى - اكتشاف خاتمة « درامية » للبحث عن حل منطقي لتناقض من التناقضات . ولذا لابد من ان ننطلق من مفهوم **الاخفاق** اذا شئنا بلوغ (اوديسة) الضمير في ينبوعها الصميمي . لقد كان اكتشاف (رالي ورمزي) Raleigh & Ramsy لغاز (الآرغون) نهاية فضيحة نظرية هي فضيحة التفاوت الظاهر بين كثافة الآزوت الجوي والآزوت الكيميائي ، ولكن ذلك لم يتم الا على حساب الانطلاق من ضرورة عزل سائر الغازات العاطلة في الهواء . فالديمومة هي اذن ديمومة ممزقة . وان للتجربة الانسانية نسيجاً مؤلماً قوامه **الطارىء** ، **والتوقف** ، **والخصومة** . ولذا فان من شأننا ان

ننقذ هذه التجربة من التهافت اذا شئنا . وانما الواجب هو الذي يدعونا الى عدم الاستسلام الى التناقض، وعدم التقهقر في سبيل فوز الفوضى والاضطراب.

وبلفظ آخر ، ان التخلق وليد التناقض ، والتخلق يزدهر بواجب حل التناقض حلاً ينوّعه الابتكار . وبذا يقيم الواجب صرح (الفكر) او الروح، وتعمل وظائف الشعور التركيبية على إحكام فاعلية الـ (انا) ومواءمتها مع المشاهد المثالية التي تنفتح عند التناقض . وعلى الميتافيزياء، والعلم ، والدين ، والاخلاق ، والفن ، أن تحدد انجاز (الروح) انجازاً نوعياً . وهذا يعني ان ارجاع (الفكر) او الروح الى احدى بنياته الموجهة انما يعني الانزلاق الى هاوية اللامبالاة او الى جحيم التحيز . والحق ان وظائف الشعور الخاصة المختلفة لاتكون صحيحة الا باضافتها الى وثبة الشعور بأسره وثبة غير متجزئة ، كما تستمد الواجبات الخاصة شرعيتها الصورية من الواجب بوجه عام . وانما يقاس خصب الواجب بقياس كلية (الفكر) او الروح .

وقد عمد الفيلسوف ، في كتاب « عائق وقيمة » ، الى تعريف الفلسفة وكأنها (وصف ـ الشعور) ، وأعرب بذلك عن تمرده على اساليب التنهيج التعسفية الرامية الى حصر التجربة واخضاعها . ذلك ان للتجربة ثروة عظمى ، وتنوعاً واهناً لاينضب . والتجربة هي المحل المشخص لالتقاء الممكنات والتأثيرات الجائزة . وان العلاقة لتضاف في التجربة الى الهيجان كاضافة غير المباشر الى المباشر ، وان اضافة الوهم الى القانون كاضافة الاخفاق الى النجاح ، أما اضافة القلق الى الفرح فأشبه باضافة الزهد الى الامتلاك، واضافة الحادث الى القيمة كاضافة المحايث الى المتعال .

للتجربة وحدة لا تتألف في نظر فيلسوفنا من وحدة مجموع ، ولا من وحدة العالم ، ولا من وحدة الجوهر ، ولا من وحدة الكائن ، ولا من وحدة الشكل ، ولا من وحدة المثل الاعلى . انها ليست كذلك بوحدة آله (سبينوزا) ولا آله (باسكال) . ولذا فانها ليست سوى وحدة الـ (انية)

JE . فالأنية لاتتميز من التجربة من حيث الملء الطبيعي والاشتداد الفطري، وهي تتجلى أتم التجلي في **العفوية الساذجة** التي نذكرها خلال حياتنا كما نذكر طفولة تجربتنا . بيد أن البهجة التي تصحب هذه العفوية الساذجة بهجة انتقالية لا تلبث أن تجف حين ينفذ العائق الى التجربة العفوية ويصبح أساس يقظتنا الفكرية ، فيكشف عن القيمة ، ويحمل فاعليتنا على السير في طريق القيمة طلباً للخلاص والنجاة .

وتفسير ذلك أن العائق يفصم كتلة « الانية » العفوية ، ويقطع استمرارها، ويبتر اتصالها ، فنشعر الـ « انا » Moi شعوراً مسبقاً **بتحديد فوقي** يجاوز التحديدات الراهنة التي ترسم وضع الانا ، ويعني الفكر ان هذه التحديدات لا تصدر الا عن التحديد الفوقي ، عن القيمة . وعلى هذا فان النداء ، والتأثير ، يسبقان درجة القيمة في مستوى تجربة التحديد عينها . والقيمة بالنسبة الينا ، هي نوع من العلاج اولاً . ونحن لانشعر بالقيمة في تجربة النجاح السهل المطواع. ذلك ان القيمة هي دائماً انتصار . وهي تلتزم الشعور كل الشعور ، وتبدو فاعلية الضمير في جميع الاحوال مشدودة اما الى الاعلى ، واما الى الادنى . وهذا ما يسميه (لوسين) بـ « ثنائية استقطاب القيمة » ، و بـ « انتحاء »القيمة.

يقول : « ان مميزات القيمة تلازم مميزات التحديد ، ولكن كما يلازم الوجودي الفكري [1] » . فالقيمة تعارض اتصاف التحديد بصفة اشغال حيز ومحل ، وتبدو لذلك « جوية » . ويذهب (لوسين) الى القول بان « الجو » يدل بوجه عام ، على هذه الفوارق الدقيقة ، وهذه الاصبغة والالوان التي يذخر بها الوجود ، والتي تجعل سمو « الانية » سمواً نوعياً . وان التأثير يمس هذا الجو او هذه الاجواء من حيث أن التحديد يشترطها . ولكننا اذا نظرنا الى القيمة من حيث واجب أن تكون مطلقة اولى ألفينا هذا التحديد النوعي

---

(١) عائق وقيمة ، ص ١٨٥ .

تضييقاً ونفياً وظلاً يشوب القيمة كما ان اللون انما هو نور غشاه اضطراب وأعتمه ظلام . ولذا فان من المحال ان ترجع القيمة الى درجات واحوال ناجمة عن التقاء القيمة – بالمعنى المطلق – مع التحديد . وليس في وسع التحديد، بسائق سليبته ، أن يزول زوالاً تاماً ، ويفقد فقداناً كاملاً اتصافه بانه عائق .

القيمة « جوية » لانها ليست مؤلفة من أجزاء ، ولأنها لا تحبس في أطر ، بل لانها تغمر وتشع وتنتشر. لقد مضى تصنيف الاسطقسات قبيل عهد سقراط من التراب الى الماء ثم الى الهواء فالنار ، وهذا التصنيف رمز ثمين يمثل الانتقال من التحديد الموصوف بانه تحديد الصلب ، الحصم ، ، المادي ، الخشن ، الى تحديد اشكال تتصف بصفات روحية اكثر ارهافاً ، واعظم دقة . وهذا يعني ان من الجائز ، ومن الواجب ، ان يكون كل تحديد ، بالاضافة الى طبيعته، هو قيمة تمثل جواً روحيا .

المادة نفي الروح ، ولكن هذا النفي نفي حذف وابادة ، والروح نفي المادة ، ولكن هذا النفي نفي حث وحض وارتقاء . وبما ان هذا الحث قد يستمر استمرارا لا معيناً ، فان المادة ترقى بالروح ، كما يتجلى لنا ذلك في الفن مثلاً . وكما ان كتلة صغيرة من (الفلورسانس) تلوّن ماء حوض كبير ، فان التحديد يرتدي ، عبر هذا التحول ،حلة روحية شعورية ، حلة جو شعوري .

وفي وسعنا أن نلمس ان القيمة جو في تجربة كل انسان . أين نعين مكان الصلاح ، والكرم ، والرأفة ، والالهام ، والعبقرية ، والنبل ، والاخلاص ؟ ان العلم الذي ينتقل من تحديد الى تحديد لا يصادف هذه الامور في طريقه أبدا . هل أضع الحزن الذي يوحي الي به منظر من المناظر في اطار هذه السروة او هذه القيمة ؟ ان اثر هذا الحزن يسهم في ذلك وهو لا يوحي الي من غير ان يحوز تجربتي بأسرها . ذلك ان اتحاد التحديد بالجو انما يظهر في مستوى الادراك ذاته ، لأن المدرك الذي لا يكون هو عين المدرك الا بتميزه عن مدرك آخر ، فان مضمون ادراك شخص من الاشخاص انما هو

مضمون ادراك الجملة « الجوية » في (الانا) التي تدرك . هلا نحبس الجمال في مستوى التحديد ؟ .

اننا لو فعلنا ذلك لما بقي أي فرق بين أن ندرك ادراكاً حسياً خالصاً الشكل الذي نعتبره جميلاً وبين شعورنا بعاطفة الجمال . فالجمال لاينحل الى التحديد ، وانما يغلف عاطفة ، يكتنف جوا ، يلم بحياة وجودية ناجمة عن تأثيره ، وهي تضاف اليه .

وينجم عن تعارض التحديد والقيمة ان القيمة لابد وان تفنى اذا ما انحلت الى التحديد . فاذا تكلمنا عن قيمة تحديد عنينا ان القيمة تضاف الى التحديد ذاته . لننظر الى قيمة النقد من زاوية المبادلة ، ان النقد لايتمتع بقيمة إلا على اعتبار الرغبة بالحصول على شيء آخر بواسطته . وهذه القيمة نسبية . ولكن القيمة النسبية ليست سوى نفي قيمة ، لانه اذا اقتصرت الواسطة التي أسعى إلى الحصول عليها ، اقتصرت في نظري على قيمة المنفعة التي تقود الى الغاية ؛ لم تكن لها عندي أية قيمة بذاتها لانها ليست بذاتها مما يُرغب به ، ولا مما يُحب ، وانا لا استطيع الا ان أمقت اضطراري الى اعتمادها وسيطاً ؛ فهي إذن ، بكلمة واحدة ، غيرذات قيمة . **والقيمة إما أن تكون مطلقة ، أو لاتكون .** فالامر الذي لاقيمة له الا بالاضافة الى شيء آخر ، ليست له أية قيمة . ولعل ضرورة الحط من شأن (القيمة) عبرالقيم ، هي اقوى اشارة ، وأعظم الاشارات خطراً ، في شأن التحديد الانساني . فالقيمة حين تتعدد وتتكثر تسقط من المستوى الفكري وتصبح مقداراً ، تصبح كماً . وربما افادت التجارة من هذا التدهور والانحطاط ، ولكن القيمة لا تنعش التجارة ذاتها الا على قدر مايبذل التاجر من روحه في سبيل اعتبار التجارة تطلعاً جديراً بأن يكون موضع حب .

المطلق اذن هو ذات القيمة ؛ ولكن في وسع القيمة أن تلقى ضروب جدل الانفصال جميعاً . وهذا الجدل يوضح عدم وجود قياس مشترك بين اللانهائي والنهائي ، ويظهر تباينها . ولكن هذا الانفصال لايمكن أن يكون انفصاماً

تاماً ، وان التجربة التي مُزّقت شطرين انما تجعل من الممكن ان يقف التعالي على قرب أشد القرب من الشكل الظاهر ، ولكن من غير أن يبلغ التعالي هذا الشكل الظاهر تماماً . نعم ان القيمة تحلّق فوقنا تحليقاً لانهائياً ، وهي تبعث فينا ما يشبه اليأس من بلوغها ، وليس في استطاعة أية « تقنية » بشرية أن تأسرها ، ونحن مرغمون دائماً على خشية أن نكون بؤساء أو أشراراً . وهذا الوجه من القيمة هو الذي يتجلى في الواجب ، وهو يشبه في الاخلاق شبهاً كبيراً الوحي في مجال الدين . ولكن ما نفع هذه الصرامة ان لم يكن التعالي مصنوعاً ابتغاء ان يتحول الى محايثة ؟ ان الوحي ، كل وحي ، انما يهدف الى ان يكون وسيطاً بين غياب الله وحضوره . واذا ما نفى (اللانهائي) النهائي ، فانما هو يصدره ويبعثه . ولا بد من تحول القيمة لتكون روحنا بدل أن تكون سبب إذلالنا . ولا بد من أن تعقب مساعي التأليف والوحدة ضروب جدل الانفصال والانقطاع . وان العلاقة الفكرية بين النهائي واللانهائي لتتحول ، حيثما تعمل ، الى طراز حياة يمدنا فيها (اللانهائي) بعون يساعدنا في كل لحظة على تجاوز النهائي المحدود .

وكما ان التحديد علاقة مفصومة ، فان الوجود هو مقطع في القيمة . فلا مندوحة من أن تكون القيمة بذاتها واحدة ولا نهائية . ذلك أنه لو كانت القيمة متناقضة لنفت ذاتها وتعذرت ولادتها ولم تكن ، من ثم ، لتساوي شيئاً . وانما يمكن أن تكون القيمة محدودة لانها تخضع آنئذ لواقع آخر يجب أن نضفي عليه اسم القيمة ، فيكون هو لانهائياً . وعلى هذا يجب أن ننظر الى القيمة المحضة نظرتنا الى توسع مستمر ، وانتشار لاينضب . ولكن التجربة تفرض علينا تمييز التحديد عن القيمة ، لان القيمة المحضة ماهي الا نحوم التجربة . وليس من شأن النقاء القيمة بالتجربة حذف القيمة ، بل انعطافها ؛ وهو لا يضيّق القيمة بل يترّعها . وحيثما تتدخل القيمة فانها تتدخل على أنها سبب انفصال وتأخر . ولكن هذا الانفصال لايكون كسراً ، وهذا التأخر ليس توقفاً نهائياً مبرماً . وينجم عن وحدة القيمة ولا نهائيتها ضرورة انشطارها الى أجواء فردية مخنوقة

ومنفصلة الى حد كبير أو صغير . ولا نستطيع أن نطلق اسم القيمة على كل جو من هذه الاجواء الا على وجه نسبي، فهذه الاجواء تكون قيماً ، أو تكون لا ـ قيماً ، بحسب درجة نبالتها . ولعل من الافضل أن ندعوها أحوال وجود .

والحق أن الوجود قيمة ، بل القيمة الوحيدة ، لان ذلك أشبه بفرس (رولان) التي كانت تتمتع بالصبر والجلد والقوة .. غير أنها كانت ميتة . ولذا فان كل قيمة تزول ان لم تكن على قيد الوجود . غير أننا حين ننظر الى الوجود فانما ننظر الى قيمة منقوصة ، قيمة أصبحت موضوع معرفة نظرية ، قيمة ذات حماس أدنى ، وانتشار أضعف ، قيمة يتهددها الانحسار والزوال . وعلى هذا فان **الوجود يظهر في الفاصل الماثل بين القيمة اللانهائية وبين العدم ، وذلك لأن الوجود يشترك معها في صفة ذاتية واحدة ، هي صفة نفي التحديد** . فكما أن التحديد ، كل تحديد ، هو معيّن ؛ فكذلك الوجود ، كل وجود ، هو محدود . ولا بد من أن تأتي القيمة لتحريك التحديد وتحويله الى علاقة ، والايحاء الى الوجود بالابتكار ، حتى لايمسي التحديد عادة رتيبة ، ويغدو الوجود وهماً في طريق الامّحاء .

فالقيمة اذن هي معرفة المطلق . ومن شأن القيمة انها اما ألا توجد ، واما ان تمحو بالضرورة جميع الشكوك في صددها . وهذا ما نستطيع استجلاءه في تفحص العدم على طريق البرهان بالخلف . ذلك انه لامجال للخصومة حيثما لايوجد شيء . فاذا وجد فوق العدم شيء كان مضمون الوجود علاقة يتصورها الفكر ويتمثلها . ونحن ننتقل من المطلق نسبياً الى المطلق اطلاقاً عندما يمتزج الوجود اللا محدود ، الوجود الذي يمدده اتساعه الخاص تمديداً لامعيناً ، فيمتزج بالقيمة من حيث اعتبار ينبوعها المحض . وهذا ما يتجلى في وصف أعلى تجارب حياتنا . العاشق الذي يتمتع بحضور الحبيب ، فيمزج الحب روحيهما ؛ والفنان الذي يفتنه تأمل الجمال ؛ والبطل الذي يستخفه فرح العمل النبيل ؛ والعالم حين يعلم ما كان يجهل ؛ و (باسكال) ليلة ٢٣ تشرين الثاني ١٦٥٤ ؛ كل اولئك

لايتساءلون عما اذا كان لتجربتهم قيمة . بل انهم يجيونها فوق كل ريبة ، وفوق الموت . ولنحذر ـ على الرغم من ذلك ـ من الظن بأن هـذه القيمة موضوع نشاهده ، أو لوحة بعيدة نطلّع عليها بالحدس . فقد تكون تجربة القيمة حياة أنواع من الجدل والسعي ، ولكن القيمة تحضر في ذلك حضوراً كلياً كما أن العاصفة توحّد كل نأمة وهمسة يتألف منها ضجيجها الصاخب . وحيثما تنتصر القيمة يتآمر التحديد والوجود في الخفاء .

وصفوة القول ، ان العائق يستبدل بوحدة (الانية) ، وهي وحدة بسيطة لامتمايزة ، يستبدل وحدة معقدة متمايزة هي وحـدة (انا) التحديد و (انا) القيمة . وقـد ألح الفيلسوف على تبيان رأيه في (انا) القيمة بوجه خاص في « كتاب الاخلاق العامة » كما عُني بإيضاح (انا) التحديد في كتاب « الكذب والسجية » ، وفي كتاب « علم السجايا » .

فحين تولد الانا لمصيرها لاتلعب بالعائق الا لوثوقها بالقيمة . وان بحث القيمة هو بحث لا يقتصر على علم النفس وحده ، ولا على الميتافيزياء وحدها ، بل هو بحث نفسي – ميتافيزيائي يظهر أن القيمة خارجية بالنسبة الى (الانا) ومتعالية في حدود ما ان (الانا) لاتبحث عنها الا لانها لاتخلقها . والقيمة داخليـة في (الانا) ومحايثة من حيث ان (الانا) لاتلقى القيمة الا لان القيمة تجيب نداءها . والقيمة واحدة ولانهائية معاً : واحدة بوحدة (الروح) الماثلة في مبدأ تراكيبها ؛ ولا نهائية بلا نهائيه (الشخص) في ينبوع رحمتها وتنازلها .

واذا درسنا (انا) التحديد لمسنا روعة تنوع الطرق المؤدية الى (الروح) . ذلك ان (الانا) ليست حرة الا على شرط ان تروّض طبيعتها في سبيل خدمة القيمة وهي اساسهـا . فلو استطاعت (الانا) ان تشترك بالجود الالهي الحر لبلغت منزلة القيمة المطلقة . ولكن الواقع يفرض على (الانا) ان تراعي شرطي الزمان الذي تنخرط فيه والمكان الذي يكثفها ، وتراعي الجسد الذي يحبسها ، والسجية التي تعين وضعها ومكانتها .

ومن الجلي ان السجية تكمن وراء الجسد ، وتلخص فاعليته ، وتنقي ثروته ، وهي هي البنية الاصلية الثابتة التي تضم استعداداتنا الوراثية المحضة . وعلى الرغم من أن (الانا) لاتستطيع سوى ان تضفي على السجية نوعية معينة ، فان (الانا) تستخدم السجية في مجرى حياتها كما تستخدم البنية الاساسية لمصيرها . فعلم السجايا يهدف الى معرفة لوالب الحياة وآلياتها الحركية بالدرجة الاولى . وهو علم عام وتطبيقي ، ييسر استخلاص الانماط - الصوى بغية حصر السجية بإضافتها إليها .

ان في السجية بذرة المصير . وان الفردية هي التي تعمل على تجلي هذه البذرة في الزمان . ولكن الحرية هي التي توجهها لتغدو (انا) نوعية . ونحن مسؤولون بالدرجة الاولى عن استعمالنا ماورثنا كاستعمالنا الاوضاع والحوادث التي تكتنفنا . ذلك أننا نحن الذين نعدّ قدرنا ؛ ومن شأن التجربة الحاسمة ، تجربة التناقض ، أن تجابه خصب صلة (الانا) بالالم . فليس بمجدي فتيلاً أن ننكر الالم أو أن نغرق فيه : وانما ينبغي ان ننظمه ولا نتذمر الا اذا بدا لنا الالم عبثاً وسدى ، او اذا كان ألم هدم عن طريق القسوة والعنف . فلولا شعورنا المسبق بالقيمة لما آلمنا غيابها . وعلى قدر رفض (الانا) الاستسلام الى الالم ، وعلى قدر رفضها الانصراف عن الاهتمام بالتناقض ، تشرع باتباع معطيات السجية وتبحث ، من ثم ، عما يوصلها الى الكشف عن القيمة والى تجربة مصيرها .

ولا ينجم عن ان القيم لا تصدر عنا دائماً اننا غير جديرين بها على الدوام . بل ان الامر في مجال القيمة اشبه باللطف الرباني الذي ينحصر شأنه في ان نلقاه ونقبله عبر اختراعات بحثنا . فنحن لانشعر به الا اذا غزوناه . ومن هنا كان وضع القيمة في ملتقى التحايث والتعالي ، وان لابد من ان تستبطن (الانا) القيمة او تظهرها ، وذلك تبع التخلق حين تقرر الانتصار على العائق ، اوتبع اللا تخلق عندما ترضى بالهزيمة حيال التناقض .

* * *

وينجم مما سبق ان الفكر يتطلع ، بآن واحد ، الى الوحدة والى التجاوز. مثال ذلك الفهم الذي هو من جهة أولى توحيد ، ومن جهة اخرى تطلع وتجاوز . ولذا فان القيمة هي ما يجدر بنا ان نطلبه عبر جميع الدروب التي نرتادها بالمعرفة والعمل والرغبة والعاطفة . ولما كان (المطلق) واحداً ولا نهائياً ، وجب ان نتصوره على انه قيمة مطلقة . ومن المحال ان نربط القيمة بما يزعم الباحثون أنه وراءها او قبلها ، اذ سيكون هذا الشيء الآخر ، على اعتبار انه غير القيمة ، لاقيمة له . وتظل القيمة آنئذ في حقل الجواز الجذري .

أجل ان وحدة (القيمة) ولا نهائيتها لابد وان تتجليا في تجربتنا الراهنة بكثرة قيم بشرية هي القيم التي يمكن اتساقها وتجددها . وهذا يعني ان (المطلق) هو « اساس » المعرفة في دائرة الحقيقة ، واساس « المشروع » في نطاق العمل الذي ينجلي بالخير ، واساس « فتنة » الحساسية الآخذة في ميدان الجمال ، واساس « دهشة » الحساسية الفاعلة في حقل الحب . ولما كانت الشخصية هي أسمى قيمة في نظرنا ، فلا بد من ان تملك (القيمة) الشخصية اول ما تملك ، واذ ذاك نسمي (المطلق) باسم (القيمة) او (الله) . ولكننا لانعرفه الا بضروب الاشتراك التي يمنحنا اياها بالقيمة ، وانما يمنحنا ذلك على قدر بحثنا ، فنبلغ نحن انفسنا بذلك منزلة الشخصية .

فاذا انطلقنا الآن من التجربة ذاتها ، تجربة (الانا) الواعية ، ألفينا انها تقف في ملتقى تقاطع قطرين : الاول يذهب من الصميم الى التصور الذي يواكبه ، والآخر يذهب من الماضي المحدد المصنوع ، وهو لايمكن ان يكون الا ماضياً ، الى المستقبل اللا معين الذي قد يكون هذا او ذاك . ومن تقاطع هذين القطرين تولد ، في نطاق الامكان ، اربع عمليات موجهة : فاذا نظرنا من زاوية التعاقب وجدنا ان الفكر قد يتطلع الى الخلف ، فيتجه الى الطبيعة او الى الماضي ؛ او انه قد يتطلع الى الامام ، فيتجه شطر المستقبل . أما اذا نظرنا من زاوية التحايث او التواكب في الزمان وجدنا ان الفكر قد يتجه

شطر الظاهر فينحو نحو « المكانية » من حيث احتواؤها على تحديدات خارجية فيما بينها ، وان من الواجب تمييز بعضها عن بعض ، او ربط بعضها ببعض ؛ او ان الفكر قد يتجه شطر الباطن ، فيعود الى ذاته ، ويرجع نحو وحدته اللا متجزئة .

ويكفي ان نؤلف بين هذه الحركات مثنى مثنى حتى نلمس اوجه النشاط او المساعي التي تتيح (للانا) الرائدة ان تعمل على زيادة اتحادها بـ (الروح الاولى) ، فتلقى منه باطراد القيم التي لاتزدهر (الانا) الا بنوالها .

ذلك ان (الانا) ، في المسعى الخلفي، تفترض دائماً **سبق معطى بالاضافة الى العمل الذي به تسعى الى كسب المعرفة**. وهذا مانعبر عنه باسم «الطبيعة». فالعالم والفنان كلاهما يخضعان للامر الآتي : « لاحظ الطبيعة » . ولكن من الجلي ان العلم والفن ، وهما مسعيان خلفيان ، يتميز ان — على الرغم من ذلك — بان العلم يهدف الى معرفة الطبيعة ليستقريء منها قوانين محددة ، وهذه القوانين تجعلنا قادرين على فهم الطبيعة بالفكر ، وتضع الطبيعة تحت تصرف عملنا ، ومن هنا نشأ الحكم على العلم بأن يكون عاماً مجرداً . اما الفن فانه ينفذ الى صميم الطبيعة ليستمد منها صفات وهيجانات من شأنها ان تجعل الطبيعة موضع اعجابه. فالعالم يستخلص من التجربة المعطاة ، التجربة الاختبارية المعطاة ، الفهم والمعرفة . بينما يستخلص الفنان الجمال . الاول يكتشف في الطبيعة الضرورة ، والآخر يكتشف الاتساق . ولكن النظر الخلفي في الحالين ، يتقدم على النظر الامامي ، لان من اللازم ان تكون الصفات معطاة كما ان من اللازم ان تكون الضرورة الطبيعية واقعية . بيد ان الغرض من العلم هو تحديد وتنهيج التحديدات التي تفرض علينا لصياغتها في اطار نظام محدود ، ولذا فان النظر الخلفي يصبح بالضرورة نظراً خارجياً ظاهرياً . والامر على نقيض ذلك في الفن لان وصف الصميم والاستثارة الهيجانية التي تبدو وكأنها ممجدة بالروح تتغنى بجمال الطبيعة ومتعة الحياة: والفن في ذلك كله يتجه شطر الداخل او الباطن.

ما في المسعى الامامي ، كل مسعى امامي ، فان (الانا) **تفترض ذاتها في اصل ما سيحدث** . ولذا فانها لاتتجه شطر الطبيعة ، بل نحو **المثل الاعلى** . وكما أن في وسعنا ان ننظر الى الطبيعة بتوسط المفهوم والنسبة او أن نحس بها احساساً كيفياً وانفعالياً ، فان المثل الاعلى قد يبدو لنا اما صورياً من حيث ان الفكر قادر على تحديده بتحديد قواعد او مبادىء للعمل ، واما ان يبدو وجودياً ، من حيث أن في وسعه ان يغدو مادة تجربة تتجاوز منطوقه المجرد . مثال ذلك : ان منهاج حفلة موسيقية هو منهاج صوري ، وسماعنا الموسيقى سماع وجودي لانه يتيح لنا امتلاكها . وكذا فان منهاج حزب سياسي هو منهاج صوري وهو ينص على التعابير التي ينبغي اتخاذها ، وعلى القوانين التي يجب اقرارها . ولكن ماذا سيكون الوجود الناجم عن لقاء هذا المنهاج السياسي بالحوادث الاخرى ؟ ان الفكر ، من حيث انه يتخذ لنفسه مثلاً أعلى محدداً ، انما يتصور واجبات ، ويصيغ قواعد وشعارات ، ويعين لذاته خيرات ، وبكلمة واحدة ، يصبح الفكر اخلاقاً . بيد ان الاخلاق تظل امنيات قدسية اذا سلخت عن الطاقة التي تعمر الفكر وتنعش رواءه ، وتتيح ازدهاره واتساعه ونماءه وترقى به الى حياة اسمى في السلم الروحي . وليس الدين الا ذاك المسعى الذي يجعل الفكر ذاته حقيقة صميمية على نحو أقوى ، وبصورة أعظم اتساقاً وانسجاماً ؛ انه الفكر حين تصبح ذات الفكر جود محبة ، وحماسة حب .

تلك هي اوجه النشاط الجائز ، والمساعي التي تجدها (الانا) في درب تطلعها الى (روح الكون) : العلم والفن ، والاخلاق والدين ، وهذه هي في الواقع القيم الاصلية الاربع ، القيم الرئيسية التي تؤلف جميعها لحظات اومراحل في طريق الصعود الى القيمة الاسمى ، الى (القيمة) ، الى (المطلق) ، (الانا المطلقة) ، او (الله) . ولا نكران ان في وسعنا ان نضيف الى هذه القيم الاساسية الاربع ، وهي قيم تتخذ الفكر مركزها ، قيمة خامسة تربطها برباط العقل ، ونعني بها الفلسفة ذاتها . غير اننا نفضّل هنا ان نقصر الفلسفة على استهداف

نماء هذه القيم وتقدمها واتساقها . ذلك ان الفهم هو واجب الفيلسوف : والفهم انما هو تحقيق الذات بالاعراض عن الذات ، وهذا الاعراض يتوخى ، قدر الطاقة ، ألا تكون الذات موضوعاً ، لتغدو « شخصاً »[١].

فليس لنا اذن ان نتحرى وحدة القيم في ذروة تصنيف تسلسلي وحيد السياق، أو خطي ، كالتصنيف الذي ينادي به فريق من الباحثين الذين يحسبون انه يضم قيما محددة متميزة يخضع بعضها لبعض ، وتخضع كلها لقيمة واحدة تتربع على رأس نظام سموتدريجي . بل ينبغي ان نعتبر وحدة القيم وحدة اشعاع : القيمة المطلقة هي مركز القيم ، كما ان الفكر مركز مضامينها وأصلها . وان القيم لتصدر عن (الفكر) او الروح صدور الاشعة عن بؤرة تبدع الحرارة والنور .

★★★

لنمعن الآن ، على ضوء ماسبق ، في القيمة الاخلاقية بوجه خاص .

فمن الجلي اولاً : ان **القيمة الاخلاقية هي قيمة محددة ، شأنها شأن سائر القيم** . لذا ينبغي الاعتراف بان هذه القيمة ليست بـ « القيمة » المطلقة : بل انها قيمة بين سائر القيم ؛ وهي قيمة محددة تتمتع بأصالة تميزها عن اصالة مثيلاتها من غير ان ترتفع بحق ان تحل محل هذه المثيلات . فالقيمة الاخلاقية لاتستطيع ان تدعو الى عدم احترام الحقيقة، والحقيقة هي القيمة العقلية، ولا تنادي بعدم احترام الجمال ، والجمال هو القيمة الفنية ، ولا بالحط من شأن الحب ، والحب يمثل القيمة الدينية .

ذلك أن كل قيمة من هذه القيم تعبر عن « القيمة » المطلقة ، وان القيمة الاخلاقية تفعل فعلها فتعرب عن تجلي « القيمة » المطلقه من حيث انها يجب ان تكون قيمة ارادية ، أي ارادة (الروح) الالهي ، وهو ينبوع ، وانموذج ،

---

(١) المدخل الى الفلسفة ، الطبعة الثانية ١٩٤٧ ص ٢٨٠

كل حرية تحقق قيمة . بيدان «القيمة» المطلقة تتميز بان ذاتها مركز القيم جميعاً؛ ولما كان المرء محدداً تحديداً لازباً فان الحياة الانسانية مرغمة على ان تتحرك دائماً في مجال المجرد الى حد كبير او صغير ، وهي مرغمة كذلك على الاختيار الذي يجعلنا نعرّف القيمة الاخلاقية ، كما تبدو في تجربتنا ، بأنها تنفصل عن سائر القيم انفصالا قد يبلغ حداً كبيراً او صغيراً من العمق . وينجم عن ذلك ان «القيمة» المطلقة تظل في تجربتنا ، وستظل ، فوق القيمة الاخلاقية : انها مثل اعلى ، وشرط (فوق ـ الارضي) الذي تستسلم جميع القيم في مستواه الى التخلق ، وعندئذ ينقلب التخلق قدسية محضة ، ويغدو «الفردوس» ، أي المحل الذي نملك فيه ، بآن واحد ، الحقيقة الكاملة ، والفرح الخالص ، والفضيلة التامة ، والحب اللانهائي .

وليس في مكنتنا ان نبلغ هذا الكمال ، بمعنى ان نمتزج به ، ونتحد به وحدة تمحو «التغاير» . غير اننا لانستطيع ان ندرك فكرته عينها الا اذا كان في وسعنا تذوقها ، أو الاسهام فيها ، او المشاركة بالحصول على بعضها ، أي اذا شعرنا ، على نحو محدد موقوت ، باتحاد الجدارة بالخير . وهذا مايحدث كلما لقي البذل مايعوضه ، ولقيت التضحية جزاءها ، وبان ، على وجه نظر خلقي ، بنجاح الشجاعة ، ان التضحية ليست سوى وسيط الخير . أما اذا لم يحصل هذا الاتفاق على صورة مرئية جلية ، فان الضمير الاخلاقي يؤمن ايماناً بتقدم «القيمة» المطلقة تقدماً مطلقاً ، وهو يأمل ، عن طريق اخرى ، وربما فيما وراء الموت ، بأن الخير سيكون صنو الفضيلة . ولا مندوحة من ان يكون ذلك كذلك ، لانه ان لزم ان يتوفر في عالم ناقص من الغائية ، ولو كانت غائية ظاهرة ، كما لا يبدو التخلق عبثاً ، فان من الواجب ايضاً أن لانبلغ ذاك المستوى الارفع الذي يطرد كل تخلق لان التخلق يغدو فيه نافلاً .

ثم ان القيمة الاخلاقية ، من ناحية ثانية ، هي قيمة الانا على اعتبارها ارادة. لنقف اذن في مستوى القيم التي يعرفها الانسان ، وفي مستوى معرفته .

ولنمعن في اهمها، أي في القيم الرئيسية التي ألمعنا اليها. وقد وجدنا ان هذه القيم ـ الامهات اربع هي :

١ ـ قيمة التحديد الطبيعي ، أي الحقيقة . فالحقيقة هي القيمة التي بها تتميز التحديدات المعطاة لنا على انها تسبق الفعل ، وهي تتميز عن التحديدات الخاطئة او الموهومة او الخيالية ، أي عن التحديدات الذاتية فقط ، وهذه التحديدات الذاتية لاتحظى بجدارة البقاء في معرفتنا ، وهي لاتقدر على أن تقدم المتانة التي يحتاج اليها عملنا حتى يفوز بالطمأنينة . ان الحقيقة اساس : انها قيمة المعرفة . وان غيابها جهل ، وانحرافها خطأ . ولما كانت الطبيعة لاتوجد الا بكثرة الافراد ومن اجلهم ، وكان الافراد لا يتصل بعضهم ببعض الا بتوسط الموضوع فان الحقيقة هي الاساس الاجتماعي الاعلى . ولكن التفاهم بين الافراد لايضمن اتحاد ارواحهم ، لان من الجائز ان تتخذ وحدة التفاهم جداراً يفصل ، أو سلاحاً يقتل ، كما يجوز أن يتخذ جسر الاتصال والوئام .

٢ ـ قيمة التحديد الصميمي : أو الجمال . فالجمال هو القيمة التي تعتبر أيضاً ان الطبيعة قوام التحديدات المعطاة لنا ، ولكن هذه التحديدات لاتستحق قبولنا وحسب ، بل انها تهز أيضاً حساسيتنا الباطنية هزاً متسقاً . اجل ان العقل يصير مفهوماً في الحقيقة وفي الجمال ؛ انه يغدو علاقة ، يغدو نسبة . ولكنه يكون فقيراً وتصوراً تحليليا في مجال الحقيقة ، ويكون في مجال الجمال غنيا حسيا من ناحية الكيف .

ان الحقيقة والجمال قيمتا النظر الخلفي . انهما تشكلان قوام الكائن وسطحه . وهما قيمتا الماضي كما ينضجه عمل (الفكر) أو الافكار . اما قيمتا المستقبل ، القيمتان الاماميتان ، فهما القيمة الاخلاقية والقيمة الدينية .

٣ ـ القيمة الاخلاقية : هي قيمة التحديد المثالي ، قيمة الشرع ، القيمة التي تصبح عند تحققها في الواقع منحى الفضيلة . ومن الجائز تعريفها بانها ماينبغي ـ فعله ، بمعنى ان الفعل هو فعل شيء ما . فالقيمة الاخلاقية هي قيمة العمل . ولما

كان العمل مايجري بحسب تحديد ، وكان التحديد قاعدة او غاية أو مثلاً اعلى ، فان العمل يصدر عن (الانا) التي تعرف ذاتها في الارادة . ولابد اذن من تصور القيمة الاخلاقية على انها **قيمة الارادة** ، كما ان الحقيقة قيمة المعرفة ، والجمال قيمة التخيل ، والحب قيمة القلب . وان حقل الارادة هو حقل القيمة الاخلاقية . ومن شان الانسان انه لايريد الحقيقي ولاالجميل ، وان الحب يتجاوز الارادة. ولكن الانسان ، على العكس ، يريد الخير ؛ ويجب ان يريد الخير. وما تتدخل الفضيلة في العلم اوفي الفن او في الدين إلا على نحو ثانوي مساعد يبتغي وضعنا في موقف الاخذ الموائم : مثال ذلك ان تأمر الفضيلة العالم بأن يكون ذا وجدان حي ، وتأمر الفنان بالعمل ، وتأمر المؤمن بالحب . أما في الاخلاق ، فالامر على العكس : اذ لاتعنى الاخلاق بالطبيعة ولابالارهاف الفني ولابالحب الا من اجل خدمة الفضيلة .

٤ ـ ولابد من أن توجد ، اخيراً قيمة رابعة تتناول **مايجب ان يكون** وهذه القيمة لاتتعلق بالاعمال المتجلية ، بل ترجع الى الطاقة النفسية عينهافتجعل هذه الطاقة روحية بدل من ان تظل طاقة ذهنية ، وينبغي بذلك اما خلق العواطف الضرورية للعمل الصالح ، واما ، على الاخص ، خلق العواطف واتحاد القلوب فيما يجاوز أي عمل من الاعمال . وهذه القيمة ، قيمة الحب ، هي اكثر القيم اتصافاً بالصفة الصحيحة ، انها ـ كالفضيلة ـ تتطلع الى المستقبل ، ولكنها لاتستهدف تناول الموضوع ، بل انجابه ، بمعنى ان الانجاب هو ايقاظ روح .

على هذا النحو ، تتجلى اصالة القيمة الاخلاقية ، وقد احاطت بها القيم الرئيسية ، بمثل اصالة الفضيلة . فهي ليست قيمة ناظر عاقل يكتفي بفهم مايجري امامه من غير ان يتدخل . بل انها تقتضي من (الانا) ان تنخرط في انتاج الاشياء . فالحيادي الذي يتساءل حيال خصمين يتنازعان : ايهما سيغلب ؟ انما يقف موقف المؤرخ ؛ وان تفكيره لايتصف انئذٍ بأية صفة اخلاقية بذاته .

ولا يغدو هذا التفكير اخلاقياً الا عندما يهدف الى عون احد هذين الخصمين على الآخر ، عون الخصم الذي يناضل من أجل العدالة . ومن هنا نعلم ان القيمة الاخلاقية تفترض شعوراً قاهراً بان المستقبل رهن بـ (الانا) ، وبأن المرء يحمل مسؤولية المستقبل ، على قدر طاقته ، وانه اذا تخلى عن ذلك ولم يكترث به صنع المستقبل في الواقع ايضاً ، ولكنه يصنعه مستقبلاً رديئاً بدل جعله مستقبلاً نبيلاً مشرقاً .

اضف الى ذلك ان القيمة الاخلاقية ليست كذلك قيمة استمتاع (الانا) بالطبيعة استمتاعاً مرهفاً سعيداً ، وليست هي باعتصار الفرح من الطبيعة والموافقة على ان تكون ما تكون والاتصال بالحياة ابان ازدهارها وتفتحها . بل ان الامر على العكس لان القيمة الاخلاقية احتجاج متجدد ، احتجاج لا يعرف الحقد ، بل يثق بالغد ، احتجاج على عدم كفاية الواقع كواقع . انها تقتضي واجب — الكون الاعلى كما وجب ان يكون من قبل . ولئن كانت الشجاعة تبذل ذاتها كما يفعل الحب ، فتنتشر باعتماد قدرتها الذاتية ، فان الفضيلة تعارض الاحسان او صنع الخير لان الفضيلة لاتزال تفترض العائق ، والجهد ، والعناء . أما الحب فانه لايحتاج بعد الى ان يزيد ، ولا يحتاج الى أي اشتداد ارادي ، لانه بالمعنى الصحيح ، فوق الانساني : انه يحلق فوق الصعاب ، ولكن الارادة الاخلاقية ، على العكس ، ضرورية مادام الانسان يحتاج ، على هذا المستوى عينه ، الى الشجاعة .

وبلفظ آخر : الحب عفوية عليا ، وهو في كماله ، سهولة عليا تعارض معارضة تامة سهولة الكسل . وان (الانا) التي يمنحها الحب قدرة تامة على ذاتها وعلى الاشياء ، هي في الوقت ذاته متواضعة تواضعاً عميقاً لانها تنصرف عن التفكير في ذاتها . وليست الفضيلة بقيمة (الانا) المنتصرة التي تنسى ذاتها في انتشاء مجد الحب ، بل انها قيمة (الانا) المهددة بالخطر ، (الانا) المكافحة . وهذه (الانا) مرغمة ، مهما عظم بأسها بذاتها ، على أن تحافظ على ذاتها . ومن هنا

نرى أن القيمة الاخلاقية هي قيمة الحرية من حيث انها ارادة ، أي من حيث انها ليست الفضول ولا الرغبة ولا الحب .

*

* *

يتضح اذن ان القيمة الاخلاقية قيمة محددة من جهة ، وانها من جهة أخرى قيمة الانا على اعتبارها ارادة . ومن الجائز ان نضيف الى ذلك قولنا **ان للقيمة الاخلاقية رافدين هما : الشجاعة والخير** .

ذلك ان القيمة ، كل قيمة ، انما تظهر من لقاء بحث انساني ببذل مجدد تحديداً مكانياً تعالي « القيمة » المطلقة . فاذا نظرنا الى اصالة القيمة الاخلاقية بذاتها ألفينا انها ملتقى طراز بحثنا بما يتجاوزنا ، فهي موضع لقاء حركتين : صاعدة وهابطة . أجل ان المعرفة تضمر أن يسبقها **الفضول** والفضول هو الذي يهب العالم قوة البحث ويدفعه الى سير الحوادث وبناء الفرضيات وانتقادها وتحقيقها . غير ان هذا الفضول لايكفي وحده ليكتشف العالم حقيقة جديدة ، لان الفضول قد يجهض ، ولا بد من أن يضاف اليه وحي الفكرة الحقيقية الذي يؤلف — على وجه الدقة — القيمة المتعالية في نطاق المعرفة . وكذلك حال الفنان الذي تدفعه الى الجمال رغبة توقظها في ذاته الحاجة الى الكيف . ولكن الفنان يعلم حق العلم ان عليه ان يجد الجمال ويكتشفه ، وهذا أمر صعب ونادر . ولا يختلف عن ذلك حال المؤمن الذي يقيم **الصلاة** ، والصلاة دعاء يطلب الرحمة واللطف من صميم الكون الديني ، غير انه لامندوحة من أن ينطلق اللطف او الرحمة فيبادران من جانبهما الى الاستجابة للدعاء وللصلاة .

وهذا الامر عينه يحدث في القيمة الاخلاقية ، بل في الفضيلة اذا اردنا الايجاز ، ولا بد من الاعراب عن القيمة الاخلاقية او الفضيلة بكلمتين اثنتين فنقول . انها هي **شجاعة الخير** .

لننتقل اذن من الشجاعه الى الخير ، من أنا القيمة الى قيمة الانا .

غير خاف ان الشجاعة هي ذات العاطفة الاخلاقية ، وان أية عاطفة لا تكون اخلاقية الا بانطوائها على قسط من الشجاعة . وعلى قدر هذا القسط. فالشجاعة هي مايصدر عن الانسان ذاته في حقل التخلق . وهي تعرف غالباً باسم القيمة ، من قبل أن تصبح قيمة ، لانها تعني سلفاً قيمة نفسية ، قيمة التصور ـ الطاقة ، تصور مشروع ، وتصور وسائله ، مع تعبئة طاقة جسدية او فيزيائية . أجل انها في الحق قيمة ، لانه اذا امتنع وجود شجاعة بدون ارادة ، فان أية شجاعة لاتوجد من غير الشروط العضوية وغير العضوية ، الشروط المستقلة عن الارادة ، الشروط التي لابد من تقاربها وان كان هذا التقارب مهدداً بالتفكك والانحلال .

ان الشجاعة لا تغدو قيمة الا اذا اضمرت شيئا من الشذوذ عن المألوف ، على اعتبار هذا الشذوذ خروجاً عن الواقع وتطلعاً الى ما ينبغي ان يكون ، أي تعاليا. ويبدو هذا التعالي وكأنه معطى ، ممنوح، بحايث : انه تعال أصبح تحت تصرف الانسان من أجل العمل ، ومن شأنه ان ينقلب، بالممارسة ، الى امر طبيعي باطراد .

بيد أن القيمة الاخلاقية لا يمكن ان تنحل الى الشجاعة وحسب . فقد يكون المجرم شجاعاً ، ولكنه ليس فاضلا . والطاقة ، بذاتها ، لاتبالي بقيمة استعمالنا اياها . ولا بد اذن من عنصر آخر يضاف الى الشجاعة لتنتج الفضيلة . وهذا العنصر لايربط العمل وحده ، بل يربطه بوحدة العالم الذي يتجاوز الفاعل من كل حدب وصوب : فاذا فرضنا ان العالم يستسلم مبدئياً الى الجواز المحض ، تعذر ان يكون التخلق الا سدى . أما اذا جرى العالم وراء مقصد ، او انه بالاحرى بادر الى تحقيقه ، فان مواءمة عملنا لهذا المقصد هي التي تضفي الدلالة الاخلاقية على هذا العمل ، وهي لازمة له . **والخير هو انتماء العمل الى ينبوع كوني ، ينبوع اعمال القيمة** . ومن الجلي ان هذا الينبوع ، وهو القيمة

المطلقة ، هو الذي يجعل العمل مباحـاً لانه هو عينه الخير الاسمى . واذ تحقق شجاعتنا أحد تعابيره في الواقع هنا او هناك تغدو خيراً . وعندئذ نعرف ان الفضيلة ملتقى بحثنا ، على اعتبار ان هذا البحث يرتدي اخلاقياً حلة الشجاعة ، ملتقى هذا البحث بوحي كوني كلي يتحقق ، بهذا اللقـاء ، في حيز الراهن على انه فكرة خير .

ولا سبيل من غير حمق الى الشك في ان الخير لاينبغي ان يصدر الينا الا من انفسنا وانه يصدر، من ثم، شيئاً بعد الشيء ، عن ينبوع كوني يجعله خيراً. فالمذهب الارادي المحض هو في الاخلاق فضيحة كما انه فضيحة في مجال المعرفة. ذلك ان الحقيقي لايمكن بوجه من الوجوه ان يكون ابتكاراً صرفاً يقوم به، على نحو تعسفي ، انسان او فريق من الناس . فالـ (انا) حين تنفصل عن (الروح) المطلق لاتبحث عن ذاتها حين تبحث عن الحقيقة ، ولو فعلت ذلك لصار في وسعها أن تصنع هذا الامر او ذاك ، او تصنع اليوم ما تصنع بالغد، بحسب اهوائها ونزواتها . وكذلك فان (الانا) لاتكتشف ذاتها حين تكتشف الخير : ولولا ذلك لكانت (الانا) هي التي تشرح وحدها من غير الرجوع الى قيمة توحي اليها ، واذ ذاك لاتخرج (الانا) عن ان تكون طاغية تحدد العدل وتحدد الجور بحسب ما يروقها . ونحن نعلم علم اليقين ان الامر خلاف ذلك . فنحن انما نشعر أقوى شعور بحق الخير في ان يواجهنا ويسيّرنا عندما يعارض هذا الخير لذاتنا ونزواتنا أعنف ما تكون معارضة . وعلى هذا يرجع الخير الى الشجاعة ، كما رجعت الشجاعة الى طلب الخير .

يتضح اذن ان الشجاعة والخير عنصران يدعو احدهما صاحبه ويحدده. وكل واحد منهما يجهض اذا حُرم من الآخر . فالشجاعة بدون الخير هدم؛ وفي ذلك خطر يفوق خطر العجز ،العجز عن الابداع،والعجز عن الصيانة معاً . اما الخير بدون الشجاعة فانه يظل احتمالاً ، يظل حلم تقوى . ان كل ابداع يفترض مقدرة ، ولكن امر تحديد هذه المقدرة في دائرة ما يجدر بأن يكون انما هو

مناط بنا . وما رسالة الشجاعة الا توليد الخير. ولكن الخيرهوجوهر الشجاعة، وكرامتها . وبذا يبين ان الشجاعة قيمة تسبق الاخلاق ؛ والخير قيمة تفوق الاخلاق : أما القيمة الاخلاقية فانها تنبعث من مواءمتها المتبادلة . بالشجاعة يرجو الانسان ان يحصل على الخير :وهذا الرجاء صلاة لا تستجاب الا اذا كان جديراً بالاستجابة . ولكن المرء لا يحصل على خيره ، حين يحصل على الخير ، الا بسائق الشجاعة التي بها يستحق الخير ، ويستحق امتلاكه . فمن جهة اولى ، ليس الخير خير شخص الا اذا تمثله بذاته . ومن جهة اخرى ، لا يصير الخير خير المرء الا على قدر ما يبذل من ذاته في سبيل هذا الخير . فالقيمة الاخلاقية طراز علاقة روحية لا تستسلم للتجزئة . بل ان طرفيها يلتحمان ويفقدان بالتحامها استقلالها الماثل في انها حدان منفصلان . فالعلاقة تصير روحية محضة بالتهام حديها .

نستنتج اذن ان من الواجب ألا نفصل وجهي القيمة الاخلاقية. فمن الطرف الاعلى ، القيمة الاخلاقية رحمة وتنازل . ولا يمكن فصل اعتبار الجهد البشري عن اعتبار الوحي الذي يوجهه ويؤيده في التغلب على العوائق . فهناك فوق علاقة الـ (انا) والـ (لاانا) في الجهد ، كما تصور (مين دو بيران) ، علاقة اخرى تربط هذه العلاقة ذاتها بمدد اضافي تمنح منه الـ (انا) مايمكنها من التغلب على المقاومة . والمقاومة لاتقهر في أية لحظة من اللحظات الا بتعبئة فيض الطاقة تعبئة ارادية. ومهما كان هذا المدد ، سواء كان طاقة فيزيائية ،أو نزعات اخرى، أو سند الآخرين، فانه يرجع دائماً الى اعتبار ينبوع روحي كلي لابد وان يراد له التمتع بقيمة اخلاقية لتدعم التخلق باجتذابه . وهذه الطاقة الاضافية المتحررة بالارادة ، والتي تستعملها الارادة بشجاعة ، هي اذن العجلة ، او حامل القيمة الاخلاقية ، او التحلية كتحلية الدواء لابتلاعه . واذا سئلنا قلنا انها هي التي تحدّد منزلة القيمة ، وتضعها موضعها فتكسوها برداء طاقة متجهة الى تحقيق مشروع تحقيقاً موضوعياً وعندئذ تصبح هذه الطاقة قيمة خلقية .

اما اذا اغفلنا أثر التدخل الارادي الشجاع الذي تبذله (الانا) في هذا التحقيق فاننا نستعيض وقتئذ عن وصف الحياة الاخلاقية وصفاً دقيقاً أميناً بالتغني بخيال محال أو « طوبائية » « فردوسية » تمتاز بانها تمحو معنى الجدارة والاستحقاق محواً . ففي كل « طوبائية » يتميز الانسان بعدم حاجته الى العرق والى الشجاعة . وغاية أمره ان يكون آخذاً وحسب . اما المجازفة والتضحية فتحا فان ثم تمتهنان . ولئن وجب الاستعاضة عن العمل بأمر ، فان التأمل يحل محل العمل ، وهو تأمل فرّغ من العمل ، وأعفي من المسؤولية . وعندئذ يسيطر في الواقع حد وضع وضعاً قصياً على العلاقة الفاعلة بأسرها ، وهذه العلاقة هي مسار حياتنا الذي منه نستمد الوحي ، وهي دائماً علاقة كشف واقتناع . نعم انه لم يبق ثمة عائق بين المنطلق والوصول : بل ان المرء ليصل من قبل ان يذهب ؛ وان النتيجة هي النتيجة من أي طريق طلبت . ولكن الانسانية تحرم من أي اسهام في تحقيق القيمة ، والله ذاته لا يشركنا بذاته . وما المستقبل إلا وهم لان كل شيء قد حم قدره من قبل .

ولعل النقطة الفاضحة في هذا الرأي هي حرصه على طرد حريتنا وابعادها والرجوع الى دعوى تماثل النبيل بالحقير ، والبطل باللص . فعلاقة تقابل الفضيلة والخير مفصومة . والمجرم وضحيته يصبحان شيئاً واحداً . بل يغدو من البديهي ان المجرم الذي يبلغ غايته الواعية لا بد وأن يبدو ـ بهذا الاعتبار ـ أسمى من ضحيته : فهو يحظى بعطف الاشياء ضد العدالة . أجل ، ان انصراف فكرنا الى هذا الرأي لا يقبل نقاشاً . وان من الحقيقي ان يراد بنا ان نفكر على هذا النحو عندما يظهر التاريخ ان العادل مضطهد . ولكن انساناً من المؤمنين بان التخلق جائز ميتافيزيائياً لا يمكن ان يرضى بهذا الانهزام والاستسلام . بل انه يرفض ذلك رفضاً ويطرد اللامبالاة حيال الخير والشر ، كما يطرد بوجه عام اللامبالاة حيال أية قيمة ، قيمة الصواب او الخطأ ، الجميل أو القبيح ، المحبوب أو المكروه .

ومن النافع ان نشير الآن الى **اشعاع القيمة الاخلاقية** بعد ان بيّنا انها

قيمة محددة من جهة ، وانها من جهة اخرى قيمة (الانا) على اعتبارها ارادة، وان لها رافدين متكاملين هما : الشجاعة والخير .

فقد ذكرنا ان القيم جميعاً تشع عن القيمة المطلقة ، ولا بد ان تكون القيم ذاتها مشعّة أيضاً لان هويتها تطابق بالاصل هوية القيمة المطلقة . ومن هنا نعلم ان حول الفضيلة ، من حيث انها هي الشجاعة الخيرة ، توجد هالة من الاحوال الفاضلة التي تدور حول الشجاعة وترتبط بمختلف احوال الخير الصميمي العميق .

على هذا النحو نجد أولاً **النبالة** ، وهي شجاعة الخير عندما تغدو روح انسان انصرف عن ذاتيته من حيث انطواؤها على التفاهة والشره، واتحد بالجود اتحاداً تاماً . فالنبالة ارستقراطية روحية .

اما اذا ربطنا الفضيلة بالسرمدية ، وهي تترجم الخلود في الزمان ، حصلنا على **الامانة** . ومن النافع ان نميز الامانة التي تسمى بوجه عام **الامانة التعاقدية**، وهي الامانة على تحديد ؛ عن الامانة التي تتجاوز كل تحديد لتلتصق التصاقاً ثابتاً لا تنفصم عراه بالروحية، وهي **الامانة الروحية** . ان الوفاء بعهد هو الامانة من النوع الاول . والوفاء لصديق هو امانة النوع الثاني .

واذا ما نجح الضمير الاخلاقي في أن يتوحد مع (انا) القيمة ، مع مثله الاعلى ، سمي **صفاء** . ولا بد هنا ايضاً من تمييز الصفاء الرئيسي ، وهو صفاء المفهوم ، صفاء التحديد ، ومن ثم صفاء الاخلاق ، من حيث ان تصبح قواعده قوام جوهر (الانا) ؛ عن الصفاء الروحي الذي لا يصدر من جانب من جوانب الفكر بصطفيه ، بل يصدر من الفكر ذاته من حيث أن لا شوب يعتريه البتة من شوائب الزيف او الابتذال : فاذا تناول التفكير الفكر من حيث مضمونه الخاص أو الكلي حصل **الصفاء** . اما اذا تناول الفكر من حيث انه لا يتدخل لتشويه هذا المضمون فانه يسمى عندئذ **الاخلاص** . وانما يتجلى تخلق الحالين بالشجاعة اللازمة لإبعاد ما يفسد كلاً منهما . ولكن الشجاعة تظل في ذلك مقنعة بحجبها ما تحصل عليه ، كما لو ان الأمر فن أسمى .

اما **الملء** فانه اتحاد منسجم انسجاماً تاماً بين العناصر الفاعلة في الضمير وبين الاشتداد الذي يتجلى في الوعي على انه غزارة فائضة . ومن الجائز ان نتصور **الملء** على انه القيمة الاسمى لولا ان القيمة المطلقة متعالية ، وان سائر القيم تتميز عنها بدليل ان اسماءها تكفي لتمييز بعضها عن بعض، وتكفي ، من ثم، لتحديد نطاق كل واحدة منها .

وقد اعتبر (ديكارت) **قوة الروح** أسمى القيم ، لانها جود البذل ، وقوامها « تقدير الخيرات ، كل الخيرات ، التي يمكن انتزاعها تقديراً يحط من شأنها ، ويقلل من اهميتها جداً ... وهي أيضاً على العكس زيادة تقدير الحرية والسيطرة المطلقة على الذات ، واعلاء شأنها[1] » . ومن اليسير ان نرى ان قوة الروح تمثل هي ذاتها في قدرة طاقة يعلو اشتدادها على جميع الاهتزازات التي يمكن ان تبعثها الاشياء في نفوسنا . فهي اذن الشجاعة من حيث ينبوعها ، وهي الخير من حيث مقصده ونيته .

★ ★ ★

لنقف الآن حيال مسألة قديمة طرحها المذهب (السقراطي) الفكري ثم جددها النقاش الموصول في المذهب العقلي ، وهي تطرح من جديد على بساط البحث في الميتافيزياء القيمية ، ونعني بها مشكلة اللاخلق. والحق ان الميتافيزياء القيمية اوسع من الميتافيزياء القديمة ، ميتافيزياء المفهوم ؛ بل لعلها أقدر على حل هذه المشكلة في حدود ما ان كلمة « حل » تعني الحصول على جواب مذهبي .

ففي المذهب الفكري ، كانت المشكلة هي : ان الانسان يريد الخير ، ولا يمكن ان يريد الا الخير ، اذ كيف يطلب انسان الشر؟ والانسان لا يكون بارادته شريراً . فاذا فعل امرؤ الشر ، فلعله لا ينوي فعله بل لانه يخطىء ويضل . ومن هنا نشأ شعار الفلاسفة الفكريين والعقليين بل الفلاسفة النفسيين انفسهم وهو :

---

(١) في اهواء النفس : المادة ٢٠٣ .

تعلّموا وعلّموا ، فيصبح العمل الانساني صالحاً . فقد حسبوا ان العمل سيكون صالحاً عما قريب ، كما لو ان العلم يشرف على التمام .

وليس من غرضنا عرض هذه المذاهب ونقدها [1] لاننا نكتفي بتلخيص نظرية (لوسين) في اعتبار ان المذهب الفكري لايخطىء في الاعتقاد بأن الواقع لايمكن ان ينحل الى علاقات يتمثلها الفكر ، بل ان الخطأ أعظم الخطأ يتجلى في تجاهل تميز اللانهائي الذي يفصل ، وسيظل يفصل دائماً ، العلاقات العامة ، علاقات الاحتواء الفني الى حد كبير او صغير ، تلك العلاقات التي تستطيع بلوغها المعرفة العلمية والانسانية ، يفصل هذه العلاقات العامة عن تعقدها الفريد في الواقع التاريخي ، وهذا التعقد لايمكن ان يستنزفه أي تحليل . اجل ان المذهب الفكري الكامل صحيح بالنسبة الى (الله) . ولكنه ليس بصحيح بالنسبة إلينا الا من حيث ماينبغي ان يكون . وهذا يعني انه ليس بصحيح في الواقع . وان المثالية المطلقة ، المنتصرة ، تدلنا على مثل أعلى من حيث انه أساس المفهومية الكاملة . ولكن من المتعذر ادراك هذا المثل الاعلى ادراكاً تاماً ، ومن المحال استنزاف نسغه استنزافاً كاملا . ومن حسن الحظ ان يكون ذلك كذلك لان البحث الفكري بحث سدى اذا لم يكن في وسعه ان يمضي قدماً في درب النجاح ، ولأن هذا البحث الفكري لايبقى من طراز الحياة لو انه استطاع ان يبصر نهايتها وختامها .

ينجم اذن ان ليس في وسعنا البتة ان نبدّل علاقتنا بالواقع فنستعيض عنها باقامة منظومة افكارنامة ، واعتبارها قاعدة ضرورية كافية لذاتها بذاتها . وان الحقيقة لتعجز دائماً عن ان تبلغ الكمال ، مادام قوامها ان تطابق هوية فكرنا بتلك المنظومة ؛ ولذا فان حقيقتنا ناقصة ابداً ، وهي ، من ثم ، لاتستطيع ابعاد القيم الاخرى وطردها . فليس بمكن ان ينحل الى الحقيقة ما هو جميل

---

(١) انظر كتابنا : المذاهب الاخلاقية ، عرض ونقد .

أو طيب او بالأحرى ، الحب . فلو كانت الحقيقة المتحققة هي الكلمة الاخيرة ، والغاية القصوى ، في الفلسفة ، لما حفلت الفلسفة عندئذ الا بموضوع زائف بريء من الاصالة ، خلو من الحرية . والواقع ان الفلسفة الحديثة بأسرها ، هي ، على العكس ، ولادة الفكر الذي يعي ذاته ولادة تدريجية . وانما يجد الفكر اطراد وعيه بذاته في التفكير بالقيمة . فليس من الصحيح ان يريد الانسان الخير دائماً . بل انه لا يريده الا عندما يتحرى القيمة الاخلاقية وينشدها . غير أن ثمة قيماً اخرى الى جانب القيمة الاخلاقية . والشيء الوحيد الذي يريده الانسان من غير كلل ولا ملل انما هو القيمة .

ولكن ثمة حادث تفتح ونضج . ذلك ان الشعور ، بنتيجة شرط وجوده وجوداً نهائياً محدداً ، لا يقدر على بلوغ القيمة من غير ان يحدد « القيمة » المطلقة عينها ، هذه (القيمة) التي منها تستمد القيم كل القيم وجودها واصالتها . وبذا يتضح تنوع القيم المحددة تبع الاوضاع والاشخاص ، ويصبح اللا تخلق ممكناً . **وما اللا تخلق سوى خضوع لجاذبية قيمة من القيم ، على نحو اعتبارها كما لو انها كانت هي « القيمة » المطلقة بالذات** ، وانها سبب نفي سائر القيم . وتفسير ذلك ان القيمة تصير قيمة سلبية لعنف (الانا) ولإحلالها القيمة منزلة متميزة لا تستحقها ، ثم للانحياز في طلبها وتقديمها . واذ ذاك تتحول جاذبية القيمة اللاشعورية الى هوى جامح . فيضيق الشعور ذرعاً باستئثارها بالتطلع وبسعيها الى كبت ما في وسعه ان يحملها الى سائر القيم ، وبتعاميها عن الحوادث التي يمكن ان تظهر قيمة القيم الاخرى امامها : فالفاتح الذي يسعى الى غزو العالم يهدم كل شيء في طريقه بانتظار ان يبيد هو ذاته . والعاشق يضحي بماله ، وبالآخر ، وبواجبه ، وربما بكرامته من أجل المرأة التي يحب . والمتعصب يخرق الحقوق جميعاً ليحقق المثل الاعلى الذي يتصوره ، وهلم جراً . وليس بجائز ان ينتهي هذا التأجج المتحيز الى غير اللاوجود . وعلى هذا فان اللا تخلق يستمد نجاحه اولاً من قوة القيمة التي يخدمها ، لان اللا تخلق يحقق على طريقته تقدم القيمة من حيث ان العمل

الذي يحوزها لابد من أن يبدأ هو عينه بها. ولكن هذا النجاح يصبح بالضرورة اعسر شيئاً بعد شيء ، حتى تكون نهايته سيئة . والثابت في الأمر أن القيمة المطلقة ينبوع القيم كلها ، وهو ينبوع كلي ، وليس بمكنة أية قيمة من القيم المحددة أن تحل محل « القيمة » المطلقة وهي ليست سوى بذل جانب من جوانب هذه القيمة المطلقة . **ان كثافة قيمة من القيم انما تتألف بما تقدمه سائر القيم على انه مادتها** . ومن هنا نعلم ان الحياة والعمل يؤلفان مادة الجمال ؛ والحقيقة والجمال والفضيلة تؤلف معاً ثمن هذا الذي نحب ، أو تلك التي نعشق . ولكن ما قيمة النصر ان أبادت الحرب كل شيء ؟ فاذا تركنا قيمة من القيم واهملناها وجدنا انها تذبل تدريجياً وتهترىء وتتبدد ، فيبرهن اللا تخلق على صحة ان القيمة المفصولة التي كان يهدف اليها التخلق لم تبق ، بسائق هذا الفصل ذاته ، إلا سراباً . ان البديل ليس سوى طراز من العدم حين يطلق عليه اسم طراز من الوجود . انه محاكاة زائفة تقلّد القيمة وتلزمنا بالانتباه الى فارق دقيق بينها .

وفي وسعنا ان نستشف صحة ذلك في مجالات القيم جميعاً . ان امتياز المعرفة عن سواها يقود الى امتهان الفن والتخلق والحب : ولو كانت المعرفة هي الغاية الوحيدة لحياة الانسانية ، كانت المعرفة لاتكترث بأية قيمة اخرى ما عدا قيمة الحقيقة . واذ ذاك تذبل شيئاً بعد شيء النزعات الشعورية التي كان من الواجب ان ينميها طلب سائر القيم . الأم التي تهيم بأبنائها لاتطلب اليهم ، بسائق هذا الوله ، احترام الحق ولا صنع الخير ولا تثقيف الجمال ، لانها تريد ان توفر عليهم كل جهد وكل مجازفة . فالحب اذن قد فسد وانقلب تملقاً . وحب الفن عينه قد يصبح بحثاً دقيقاً مرهفاً لدى من يستسلم له ويحتقر ما خلاه . ولكن من الثابت ان تنطوي هذه الفرضية على أبعد ضروب الاثرة عن الفهم والتخلق والانسانية ما دامت تهدم في وقت واحد الاهتمام بالمعرفة واطاعة الواجب وجود المحبة .

تلك هي أعظم صعوبة تحفل بها الحياة الاخلاقية . اجل ان العلم للعلم ، والفن

للفن ، والواجب للواجب ، والحب للحب ، كل ذلك نتيجة انصراف كل قيمة الى ان تأمر على طريقتها ، وتأمر أمراً مطلقاً . ولكن من الحق ايضاً ان نعترف بواجب عدم تضحية القيم كلها على مذبح قيمة واحدة منها . والحل هو الاختراع ؛ والاختراع يظل اذن القول الفصل في مجال التخلق . والاختراع ممكن لان كفاية القيمة ذاتها بذاتها انما يقوم على أنها تستمد مضمونها من سائر القيم . ولكن من الضروري ان نتبين في كل مرة كيف تتحقق المصالحة أو التعويض .

* * *

عرفنا اذن مبدأ فساد التخلق ، او اللا تخلق . ولكن اللا تخلق هو فساد التخلق على احد وجهين : ١ — فاما ان يكون فساد التخلق ابتغاء مصلحة الاخلاق في الظاهر ، وذلك بتمييز الاخلاق وتمجيدها على حساب سائر القيم . ٢ - واما ان يكون فساد التخلق ، على العكس بتضحية الفضيلة على مذبح سائر القيم .

آ — ومن الجائز ان نسمي النحو الاول باسم المذهب الخُلقي أو «الخُلقية»: وقوام ذلك النظر الى القيمة الاخلاقية كما لو أن من الواجب ان تحل محل جميع القيم ، وتمتزج بالقيمة المطلقة عينها . وليس من العسير ان ندرك أن **«الخلقية» هي وثنية الارادة** مادامت الاخلاق تتوسط قيمة الارادة كما رأينا من قبل .

والحق ان « الخلقية » مذهب سلطة مجرد . فهذه الوثنية تكفي لضمانة سيطرة المذهبيين الذين يسمون الفن شهوانية ، والدين خرافة ، والمعرفة لهواً انهم يقفون بين (المطلق) وبين الانسان ليفرضوا علينا أنماط الحياة التي يحسبون أنها صالحة . اجل ان سلطة « الاخلاقي » لايمكن ان تصدر الا عن (المطلق) . ولكن من الحق أيضاً ان هذه السلطة لا توجد لطرد الانماط الاخرى التي يستطيع (المطلق) ان يتجلى عبرها للناس ، أي القيم الاخرى . ومن شأن هذه القيم الاخرى انها تبدو أمام قدرات انسانية أخرى غير قدرة

الارادة : الحقيقة تبدو أمام قدرة المعرفة ، والجمال أمام التخيل ، والحب للعاطفة . ولذا فان القيمة تمس الانسان بأسره . وان شخصية الانسان كلها من ثم ، محل الاحترام . فاذا اضفت « الخلقية » على الارادة امتيازاً خاصاً ، فانما تميل الى جعل شخصية الانسان ، في ذاته ولدى الآخرين ، نتاجاً تصنعه الارادة ، فيغدو لذلك عينه طغيانا . ومن المألوف عادة أن يعتبر مذهب سيادة الدولة نهاية غلو مثل هذا الغلو : ذلك ان نصير المذهبية مشوق دائما الى المطالبة بايقاع عقوبة السلطات الشرعية بالمخالفين لتأييد أوامر يريد ان يكفل لها النجاح والذيوع والانتشار . ولكن الاخلاق تجازف بافساد رسالتها الخاصة ، تلك الرسالة المماثلة في اتخاذ الارادة عون الحياة لتحقيق خير الحياة الاعظم ، منذ أن تعجز الاخلاق عن أن تعلم ،من مجال العلم ، شروط الواقع التجريبي الجائز ، وان تعلم من الفن الارهاف والتعاطف ، وتعلم من الحب احترام الاشخاص وخدمتهم .

أضف الى ذلك اننا اذا رفضنا « الخلقية » فان رفضنا « مذهبية الاخلاق»، لايعني أننا نقبل سائر أنواع الغلو التي تتجاهل حقيقة الاخلاق وتتولى فوضى الرغبات ، وانعدام مسؤولية الاعمال والأفعال ، وفساد الحب في التآمر .

فمن الجائز ان تتحلى « الخلقية » بصفات نوعية تبع كل قيمة من القيم الرئيسية التي تعمل على سلخ التقويم عنها ، وحرمانها منه . — فمن حيث أن « الخلقية » تنزع الى الحط من قيمة المعرفة ، وتنتهي أخيراً الى خيانة الحقيقة ، فانما نسميها « **مخاتلة** » . وان عصرنا ليعرف ، بوجه خاص ، البغاء الذي يهتك عرض الحقيقة حين تستهدف الدعاوات المغرضة بسط السيطرة والنفوذ . وانما تتجلى رسالة الفكر أو الروح في المحافظة على حق الحقيقة الاسمى وصيانته من هذا الفساد . ولا ريب في ان أن من أنجع الوسائل الصحيحة لحماية الذات ضد مساوىء الخُتل هي الحفاظ على الروح الانتقادية وعلى واجب الحيطة والتحقق

واحترام الموضوعية واساءة الظن بالخطأ ، ولو لم يكن الخطأ الا خطأ اهمال لابد وان يغدو كذبا على الدوام .

وعندما تدعو « الخلقية » الى مقت الجمال وتدرب عليه تصبح خصم ماينبغي على الفن ان يضيفه الى الاخلاق من حساسية ودقة لئلا تقسو الاخلاق بنتيجة التعميم . واذ ذاك يمكن القول ، بالمعنى الازدرائي ، ان الاخلاق تطهرية . والحق ان الاخلاق ، كالعلم ، تعمد الى تحديدات : والتحديدات هي دائما موضوعية لاتنطوي على الشخصية ، ولا على الحياة الفردة . فاذا بترت الاخلاق علاقة العمل بالشخص ، اضحت من الناحية المشخصة جائرة بعيدة عن العدل لافراطها في طلب العدالة المجردة . فالفن يهبنا الحساسية ، يهبنا الانسانية . ولئن بدا أن الفن يحط من شأن المثل العليا فانما يبدو لحرص الفن على تأليف المثل الاعلى مع النزعات البشرية بصورة ان يوجد آخر الامر قدر من الواقع أعظم ، ويوجد من ثم ، قيمة أكبر في الكل الناجم عن اتحادهما ، مما كان يوجد من قبل في المثل الاعلى الذي تنظر اليه الاخلاق على انفراد .

ثم ان « الخلقية » تصبح مذهباً ارادياً محضاً عند تمجد الارادة وحدها دون العقل والعاطفة . بيد أن أعمق مانصنع ، حين نصنع ، لا يمثل في قرارنا الذى نتخذه ، بل في ما نحب ان نعمل . نعم اننا لانستطيع ان نستسلم الى الحب استسلاماً أعمى من غير الاهتداء بأية قاعدة . ولكن ذلك لايعني ان تهدف القواعد الى اهداف اسمى من خدمة الحب . فما الارادة الا عون يرفد بحث (الانا) ، ومن الواجب ألا يغدو المساعد طاغية في هذا البحث .

ان قولنا باجتناب « الخلقية » يضمر معنى **ان للاخلاق تخوماً** تنتهي حيث يبدأ حقل تأثير قيمة من سائر القيم . فليس يحق للاخلاق ان تبت في ميدان الحقيقة ولا الجمال ولا المحبة . ان أحداً لايملك حق تزييف نظرية أو تشويه حادث تاريخي لانهما لايوائمان مقتضياته الاخلاقية . ومن المضحك ان نقرر الجمال والقبح تبعاً موافقتهما أو عدم موافقتهما لمثل اخلاقي أعلى : ولئن جاز ان تكون

الصحة بآن واحد جميلة وخيرة ، فليس الا من باب الاتفاق الذي يظهر ، من جهة اخرى ، ان من شأن القيم ان تتقارب بعضها نحو بعض ، ولكن ذلك يمسك على تمايز الصحة عن الخير . ولا بد من الاعتراف اخيراً بان الانسان يعدم قلبه اذا حمله خضوعه للواجب على التعامي عن قيمة الحب التي لاتقاس بثمن : فاذا عجز الحب عن ان يحذف مثلا العقوبة والجزاء ، استطاع من ناحية أخرى ان يجعل العقوبة متعالية باحتمال العفو عن مجرم او انارة موت شنيع . وعلى هذا ينقطع حق القيمة الاخلاقية حيثما يحق لسائر القيم ان تطالب بحقها .

غير أن تخوم الاخلاق لاتعني تخوم التخلق ، لان في وسع التخلق ان يزيد انتشاره في حقل يتسع اتساعاً مطرداً على الدوام : حقل الاحسان وفعل الخير . نعم ، لامندوحة لشعور نهائي مثل الشعور الانساني من ان يكون محدوداً نهائياً ، ومن المحال ان نتنبأ بأن يكون غير ذي حد بحده ابدا وعلى هذا فان الشعور يحتاج الى الاخلاق دائما مهما اتسع حقله ، وامتد نطاقه . ولا ريب في ان الحاجة الى الاخلاق ستزداد حتى يصنع الضمير خيرا على قدر ما ان جرائم الشعور الواسع القوي تزداد خطرا بازدياد قوة الشعور وعظم سعته . وهذا لايعني ان من المتعذر وجود تقدم اخلاقي متصل بازدهار الفكر والروح من حيث جملة الفكر او الروح . ذلك ان حقل الاخلاق يزداد اتساعاً كلما اتسعت الحدود التي تكتنف الانسانية وتحيط بها . ولكن من الصحيح ايضاً ، ان على الاخلاق ان تحترم الحقيقة ، والحقيقة هي التي تمنحنا معرفة العالم ومعرفة وسائل التفاهم الاجتماعي ؛ كما ان على الاخلاق ان تحترم الجمال ، والجمال هو الذي يبعث اعجابنا ويستثيره ويجدد شعورنا بمتعة الحياة ؛ وعلى الاخلاق اخيرا ان تحترم الحب ، والحب هو الذي يوحد الافكار في صميم (الروح) .

ب — اما الشذوذ الآخر عن الاخلاق ، وفساد التخلق على النحو الثاني ، فانه لايمثل في المغالاة بقيمة الاخلاق ، وانما يمثل على العكس في الانحياز الى القيم الاخرى والتعصب لها . وهذا التعصب يؤول الى **الحط من شأن القيمة**

الأخلاقية وينتهي الى حذف التراث الذي يرفد به الانسان القيمة الاخلاقية ، ونعني بـه الشجاعة . فكأن من الجبن اذن ان يسعى فساد مساعي الفكر الاخرى الى استئصال كل ما كان يترتب عليها ان تستمده من الاخلاق . ذلك أن الارادة ليست بقادرة على كل شيء : وقد ذكرنا غير مرة ان الارادة انما هي قدرة من قدرات (الفكر) او الروح، الى جانب قدرات أخرى كقدرة العقل والحلم والعاطفة . ولكن هذه القدرات لا تستغني عن الارادة لان الارادة هي التي تبعث العمل ، وتوجه الحياة : فقبل ان نعرف ، ومن أجل ان نعرف ، يجب ان نريـد المعرفة . ومن نافل القول في ميدان التجربة الاخلاقية ان ثمار المعرفة ان كانت عذبة فان طلائعها شاقة مريرة . وعلى الفنان قبل ان يبلغ وحي الجمال الذي سيعبر عنه ان يتعلم وسائل هذا التعبير ويجيـد استعمالها : وهذا لايتم من غيرارادة وتصميم . والدين ، اخيرا ،يعترف بالحب اذا فرضنـا ان خلاصـة الكتب المقدسة « الامر بالحب » ، ولكن الحب لايستطيع تجـاوز الارادة الا على شرط ان تشعر الارادة بالعناء في سبيل هذا التجاوز .

وعلى هذا فان الارادة تتدخل في عمليات الفكر ومساعيه جميعاً تـدخل وسيط ظاهر أو خفي . وما مثل الارادة الاعلى إلا أن تختفي في عملها وتتحد به . وينفرد المذهبيون والغزاة بالقول بان الارادة وحدهـا تكفي ، ولكن الارادة لاتختفي عند ازدهار الفكر الا بعـد التغلب على العوائق التي كانت تعترض سبيل هذا الازدهار . ويزداد اتصاف الارادة بالصفة الاخلاقية كلـما اشتد خفاؤها وتكتمهـا وعظمت دقتها وارهافها ، واكتست كسوة وجود طبيعي صحيح . ان الشرط الانسـاني يقتضي ان تظل الاردة دائماً هناك ، وكأنها تمكث خلف الستر لتراقب الضمير وتقوده .

أجل ان الضمير المتميز يمتهن الاخلاق ويحط من قدرها ، ولكن حـذف الشجاعة التي تنفخها الاخلاق في مساعي الفكر لابد وأن تؤول الى تهافت هذه

المساعي وانحلالها . فهناك جبن نظري : عندما تحدد المعرفة بالمعرفة ، فلا تعنى وقتئذ الا بالموافقة على الواقع كواقع ، مهما كان الاذى ممكناً ، وفعل السوء جائزاً . فالحقيقة ، على الرغم مما يذيع في شأنها ، ليست حزينة ابداً ولا فرحة أبداً . انها - بذاتها - لاتبالي بالحزن ولا بالفرح كما انها لاتبالي بالخير والشر . وهي رجوع عما كان من قبل محدداً : ولا نستطيع ان نقول في خاتمتها الا وان ذلك كذلك . » فالمرء يطلق حكما ، ويجب ان يكون هذا الحكم حقيقياً . ولكن هذا الحكم الذي يقتصر على المعرفة لايبالي بان يحكم فيما اذا كان هذا الذي يصدره جديراً بتذوقنا أم برفضنا ، قميناً بأن يمدح او يذم ، يحب أو يكره. انما العالم مشاهد يدع الامور تجري مجراها . وقد يسعى هذا المشاهد الى التنبؤ عمن سيغلب . ولكنه لايعين ذا الجدارة الاعظم على ان يكون هو الفائز المنتصر. ان تجرده تجرد سلبي . والحياة والموت لايستوعبان انتباهه الا على انهما حادثان وحسب . ان رأسه باردة وذراعاه مكتوفتان . ولكن ذلك سرعان مايحط من شأن المعرفة ذاتها. واذ تنصرف العناية الى الموضوعية فانما تنصرف عن الاهمية. ويغدو من الجائز ان يصبح اي شيء موضوع معرفة محضة بغض النظر عن كل شعور مسبق بعلاقة هذه المعرفة بسائر القيم . انه قريض ذهني مصنوع ، يجاور النظم البديعي البريء من الشعر ، وهو انحطاط المعرفة بالذات .

وثمة أيضاً جبن فني . فالفن بديعي دائماً لانه ينزع عن العمل ويجانب المجازفة. ولم يمتدح (شوبنهور) الفن الا لان الفن يجعل الارادة موضوعية . غير أن ذلك يعني حذف الارادة . نعم ان علينا ان نبحث في مكان بعيد عنا عن الابطال الذين نضعهم على المسرح . ولكن هذا الانفصال عنه هو الذي يحملنا على ان نعتبرهم اشخاص مسرحية فيعزلنا، من ثم ، عن اهمية عظمتهم الاخلاقية الراهنة . الفنان والناظر يفكران كلاهما بهيجانه ، ويعرضان عن التفكير في اولئك الذين تؤثر اتراحهم وافراحهم في كل منهما. ولم يتهم الفن بأنه يفسد الفضائل العسكرية بوجه عام الا لان الاهتمام بالمتعة وحدها ، ولو كانت المتعة نبيلة ،

يضاد الفضيلة تماماً . ذلك ان تجرد الفن هو تجرد آخذ . وان الحكم الاخلاقي ضد العلم وضد الفن يعيب الاخلاق ذاتها عندما تحجم الاخلاق عن الاندماج في التخلق فيغدو تجرد الحكم الاخلاقي ، على طريقته ، لاواقعياً ، يغدو نظريا ، ويغدو بديعياً . والحق ان التجرد المواثم الوحيد هو التجرد الفاعل .

وهناك اخيراً **جبن ديني** : يتجلى عندما ينفصل الدين عن الاخلاق وينتهي الى حرمان الانسان من الاهتمام بعالمنا ، ويحمل المرء على الفرار من الواجبات الملقاة على عاتقه . وانما من باب الغلو في السهولة ان تقرن الارواح الهزيلة الصبر في هذه الدنيا بالفرار الى السماء ؛ ومن السهولة باسراف تضحية العدالة على مذبح المحبة . وهذه السهولة المفرطة جعلت الزهد سبيلا الى حياة يهبها المتدين الى الدين وحسب . غير ان من واجب (الانا) ان تشعر بذاتها ، وتمارس ذاتها ، ولا تكتفي بالاستسلام لذاتيتها وحسب ، حينما تحسب انها تتجاوز هذه الذاتية بالروح . أجل ان تجرد الحب تجرد عاطفي : وبهذا الاعتبار يصرف عن العمل .

ومن الجائز اخيراً ان ندرك اشتراك «الخلقية» و «اللاخلقية» معاً في عيب واحد . ذلك انهما كلتيهما تتحدان في **حذف الخير** ، عن طريق توسط الاخلاق أو توسط المساعي الاخرى المنفصلة عن الاخلاق كما اوضحنا . انما الشجاعة للشجاعة عمل أعمى يعوق ظهور الخير بدل انجابه . والحقيقة والجمال والحب من غير الشجاعة تفقد كلها هذا الاحسان العملي الذي لايكون واقعاً راهناً الا على قدر التغلب على عوائق ، أي بتوسط الشجاعة . وهذا يعني ان كل قيمة من القيم تفقد مصيرها وتطلعها بدون سائر القيم . فليست غاية الروح ازدهار هذا الجانب او ذاك من جوانبه ، وانما الغاية ازدهاره بأسره . و (الفكر) او الروح هو مايوجد لذاته . فاذا انصهرت القيمة الاسمى مع موهبة (الفكر) او الروح لم يكن في وسع أية قيمة معينة ان تظل امينة على وضعية القيمة الا باتجاهها نحو «القيمة» الكاملة . ولذا وجب ان نختم البحث بالكلام على تعاون القيم وتضامنها ورجوع الاخلاق الى الميتافيزياء .

* * *

والحق ان القيم متضامنة كما ألمعنا . فاذا اهملت قيمة منها او نالتها الخيانة اصيبت سائر القيم على نحو غير مباشر . اننا نشعر جميعاً بأن الانسان في ذاتنا يعلو على العالم وعلى الفنان ، وعلى رجل العمل ، وعلى المؤمن . فاذا كان عالم من العلماء عظيماً بالاكتشافات التي حققها ، فان عظمته تستثير اعجابنا ، ولكنها لا تلبث ان تتهافت اذا عرفنا من ناحية اخرى ان هذا العالم سمح جبان شره . ان لاكرامة جزئية تسوق الى اللا كرامة التامة . ونحن ننتظر بصورة عفوية ان تستدعي قيمة قيمة اخرى مادام البحث عن قيمة معينة وحسب ييسر خيانة القيمة الكلية ، فان القيمة التي نحصل عليها تصبح قيمة سلبية فاسدة . وعلى هذا فان العلم في خدمة الحقد يفقد شرفه . والجمال في خدمة الرذيلة بغي . والدين في خدمة اللاخلاق كفر . والاخلاق اخيراً ، في خدمة الكذب والقسوة والابتذال تنقلب الى روح سيطرة وطغيان .

فاذا اردنا ألا نحاوب المثل الاعلى للضمير أدركنا ان تعاون القيم وتضامنها يمثلان آخر الامر ، قيمة حقيقية ، او ان هذا التعاون بالاحرى ، هو مانستطيع بلوغه في الاشتراك الواسع الى حد كبير او صغير بـ « القيمة » المطلقة الاولى التي تشع منها سائر القيم . فالقيمة المركزية الاولى ، وتعاون القيم ، تعبيران مترادفان . ذلك ان القيمة المطلقة وراء كل تحديد . ولكن لامندوحة لنا من أن نحققها في حيز الواقع الراهن ، وبهذا التحقيق نفرض عليها تحديدنا الخاص الذي يحددها : إما على شكل قيمة خاصة ، وإما على شكل فارق دقيق يصبغ بلونه تعاون القيم . وفي الحال الاخيرة ندرك عدة قيم في وحدة ينبوعها المشخص ، فلا يظل عدم التحديد الاصيل الخاص بالقيمة المطلقة الا عدم تحديد فاعل في فكرنا . وينتج عن ذلك هدي هويتنا بـ « المطلق » . ولم يكن الامر ، من قبل ذلك إلا تماسا ، ومثلا في الخير . غير ان هذا التماس يبقي على الشعور بالتغاير لدى من يحصل عليه . ومنذ أن يتحقق توحد هويتنا الجزئي مع « القيمة » الاولى تنصهر هذه القيمة الاولى بوجودنا انصهاراً يجعلها تواكب جوهرنا ،

فيمّحي عندئذ كل ما تبقى من صفة خارجية في التماس ، حتى ولو كان تماساً روحياً : اذ ذاك يولد تعاون به يتكشف (المطلق) ، بفضل هويته التي لم تبق هنا هوية ما عشناه ، بل الهوية التي نحيا معنا ، أي تتكشف « روحية » المطلق. وينتهي الحدس الروحي الى الحدس بال « روح » . فاذا اتفقنا ان وصلنا الى هذه التجربة بتوسط الاخلاق والخير ، وانها لتجربة جديدة دائماً من حيث الكيف ، فان الاخلاق هي التي قادتنا الى معرفة المطلق ، او بالاحرى قادتنا الى ما وراء المعرفة ، الى توحيد هويتنا بهويته ، في حدود مايوائم شرط كياننا ، وكما لو ان المطلق على سوية ارتفاع ضميرنا . نعم ان الزمان سيسرع بانتزاع هذه الوحدة بالهوية منا ، ولكن من شأننا نحن ان نبحث عنها ايضاً ، ونمضي في السمو بها قدماً باستمرار .

يتضح اذن ان تعاون القيم ينوس بين حدين : أحدهما : ألا تظهر سوى وحدة القيمة الاسمى بالاتساق مع القيم المعينة وان أدى ذلك الى مجازفة التبلر فيها ، والآخر ان يكون التعاون على أساس لا نهائية التجاوز غير المنقطع ، التجاوز المباشر ، التجاوز من غير توقف . ذلك ان حياتنا تؤلف ، في اطار حدودها ، بين سلام القيم وحربها : سلام لايمكن ان يكون تاماً مبرماً ، وحرب لايمكن ان تكون حرباً كلية شاملة . ولذا فان ثمة طرازين من المشاركة يعرضان تبع ترجيح فكرنا جانب واحد من الحدين اللذين ذكرناهما.

الطراز الاول من المشاركة هو **الاشتراك بالترجيح** : وهذا ما تسعى اليه الضمائر التي تهب وجودها لخدمة قيمة مصطفاة ، ان الفنان ، والعالم ، والمؤمن ، يتجهون نحو قيمهم الخاصة اما بسائق الرغبة او الفضول أو الايمان . ولكنهم لايحصلون على السلام الذي يوائمهم ، ان حصلوا عليه ، في اطار الشروط الانسانية ، أي في حدود درجة ما ، والى زمن ما ، الا لان قيمهم تبدو لهم وكأنها تغلف سائر القيم من حيث العمق والمدى . ولذا فان أسمى آثار الفن تتخذ الفن تعبيراً عن الفكر بأسره. وان المعارف المتميزة بالنفوذ اعمق النفوذ انما تبدو وكأنها

تغلف الابداع كله . والحب المؤله يوافق على الفاعليات جميعاً . وكذا البطل الذي يبلغ بالعمل كماله الخاص ، فتبدو القيم له وكأنها تلخص كلها فيه : ذلك ان عمله يبدو متمتعاً بالذكاء الاعظم ، وبجمال الفن ، واشعاع الحب . ومن هنا يتم تعاون القيم عن طريق التداخل . ولكن ترجيح قيمة من القيم يسبغ عليها رونقاً خاصاً ويضفي عليها اشتداداً اقوى .

أما الطراز الآخر من المشاركة ، فانه يتصل بروح التنهيج المذهبي ويمثل في **الاشتراك بالاحاطة** . ومن الجائز ان نسميه اشتراكاً فلسفياً لان من خاصة الفيلسوف ان يبحث عن اشتداد الحياة بأقل من بحثه عن سعة النظر التي تيسر الالمام بجميع الجوانب وتتيح الاعتراف بها وتذوق ينابيع القيم الرئيسية، كل الينابيع ، ان جاز التعبير . وما شعار رجل العمل وشعار كل من يطلب الاشتراك عن طريق الاشتداد الا القول الآتي : « كل يوم ثم غداً » . أما شعار الحكيم فانه يضاد شعار البطل ويلخص بقولنا : « ليس تساؤل بنافل » . ان للفلسفة والاخلاق ، بعض الشهداء . ولكن الفلسفة ، الاخلاق لم تنجب ابطالاً . والفيلسوف باتصاله بالعمل ، لا يقدر ان يكون ، من حيث هو فيلسوف ، غير باحث اخلاقي ولكن هذا الباحث الاخلاقي ، يظل فيلسوفاً على قدر التأليف بين الاخلاق وبين سائر الاحوال الفائضة عن الروح . وانه اذ يضع بالفكر العمل في منزلته ، ويظهر قيمته ويعلنها ، ويرسم حدوده ، ليحافظ على سلامة سائر قدراتنا ، فانما يحصل على تعاون القيم الذي لايمكن نواله الا بتأليف منسجم . اجل انه يفقد بذلك اشتداد حياة البطولة . ولكنه يكسب بذلك عينه هذا الفرح العذب المصفّى الناجم عن تصور النظام وعن التعاطف مع ولادة الامكانات الاولى : فرحة الحكمة .

المراجع

A. Bayet : Le Suicide et La Morale, 1922.

E. Bréhier : Doutes sur la Philosophie des Valeurs (R. M.M. Juil. 1939)

——— : Transformation de la Philosophie Française, 1950

Cossa : Physiopathologie du Système Nerveux, 2e éd.1942

R. Daval : La Valeur Morale, 1951 .

E. Dupréel: La Morale et les Valeurs.

E. Durkheim : l'Education Morale, 1925.

G. Gurvitch : Morale théorique et Science des Mœurs. 1937

G. Gusdorf : Traité de l'Existence Morale, 1949.

N. Hartmann : Les Principes d'une Métaphysique de la Connaissance, 2e éd. Revue, 1925 (Trad. Vancourt).

——— : Ethik, 2e ed. 1935.

E. Husserl : Meditations cartésiennes (Trad. Peiffer & Levians, 1931)

K. Jaspers : Philosophie , 1933.

L. Lavelle : La Dialectique du Monde sensible. 1921

——— : La Dialectique de l'Eternel Présent :

——— — De l'Etre, 1923

——— — De l'Acte, 1937

——— — Du Temps et de l'Eternité, 1945

——— — De l'Ame humaine, 1951

——— : Traité des Valeurs, T. I 1951, T.II. 1955

L. Lavelle : La Présence totale, 1934
——— Introduction à l'Ontologie, 1947
——— La Conscience de Soi, 1933
——— L'Erreur de Narcisse, 1939
——— Le Mal et la Souffrance, 1940
——— La Parole et l'Ecriture, 1948
——— Les Puissances du Moi, 1948
——— L'Intimité spirituelle, 1956.
R. Le Senne ; Le Devoir, 1931
——— Le Mensonge et le Caractère, 1931
——— Obstacle et Valeur, 1938
——— Introduction à la Philosophie, 2e ed 1947
——— Traité de Morale générale, 2 éd, 1947
——— Traité de Caractérologie, 1946
——— La Destinée personnelle, 1951
——— La Découverte de Dieu, 1955
A. Lothe : Peinture d'abord, 1942
Von Monakow & Mourgue ; Introduction biologique à l'Etude de la Neurologie et de la Psychpathologie.
Fr. Nietzsche: Par Delà le Bien et le Mal. (Trad. Albert.)
——— Généalogie de la Morale, (Trad. Albert.)
——— Ecce Homo, (Trad. Vialatte)
R. Polin : La Création des Valeurs, 1944
——— Essai sur la Compréhension des Valeurs, 1945
Fr. Rauh : Etudes de Morale.
Ch. Renouvier : Science de la Morale, 1859.
J - P. Sartre : l'Etre et le Néant, 1943
M. Scheler : Nature et Formes de la Sympathie, (Trad. Lefebvre, 1950)

M. Scheler : Le Formalisme en Morale et la Morale des Valeurs materielles .

——— : Le Renversement des Valeurs.

——— : Situation de l'Homme dans le Monde, (Trad Dupuy .)

Weber & Huisman : Tableau de la Philosophie contemporaine, 1957 .

★ ★

الفهرس

صفحة

تصدير ٥

القسم الاول

تحديد القيمة الاخلاقية

الفصل الاول

نحو اخلاق مشخصة

مجال الاخلاق ١٣
الاخلاق الميتافيزيائية ١٥
الاخلاق الاجتماعية ٢١
الاخلاق المشخصة ٣٠

الفصل الثاني

مفهوم القيمة

معنى القيمة ٣٥
فلسفة القيمة ٣٩
حضور القيمة ٤٢
امراض القيمة ٤٧

صفحة

الفصل الثالث

انظمة القيم وتضامنها

التجربة القيمية ٥٠
القيمة المشخصة ٥٦
الذاتية والموضوعية ٦١
الوحدة القيمية ٦٩

القسم الثاني

تحليل القيمة الاخلاقية

الفصل الاول

العمل الانساني

العمل الانساني : بنيته . المادة . الفاعل ٧٩
نجوع العمل . مفهوم الغاية ٨٨
الفاعل المبدع والفاعل الآخذ ٩٧
الوضع والشخص ١٠١

الفصل الثاني

العمل الانساني والقيمة الاخلاقية

قيمة الشخص وقيمة العمل ١١٠
الخير الاسمى ١١٩
طراز الصلاح والطلاح ١٢٥
الشر للشر ١٢٨
محاكاة الشر للخير ١٣٠

صفحة

الفصل الثالث

النية والقصدية

نية الفاعل ونية الفعل ١٣٧
النية والمشروع ١٤٢
مراحل العمل ١٤٥
وظيفة النية ١٥٠
الرسالة الاخلاقية ١٥٥

القسم الثالث

فلسفة القيمة الاخلاقية

الفصل الاول

مذهبا « نيتشة » و « الدرائعية »

نشأة الفلسفة القيمية ١٦٣
مذهب « نيتشه » ١٦٥
القيم ـ الاوثان والقيم ـ الحقيقية ١٦٩
الذرائعية ١٧٥

الفصل الثاني

مذهبا « شلر » و « هارتمان »

النزعة الفنومنولوجية ١٧٩
مذهب « شلر » . اثنيه . فلسفته العامة ١٨٠
القيمة الاخلاقية ١٨٥
مذهب « هارتمان » ١٩٧

صفحة

الفصل الثالث

مذهب « لافيل »

آثاره . فلسفته العامة ٢٠١
نظرية القيمة ٢٠٨
حقل القيم الاخلاقية ٢١٧
١ — القيم الاجتماعية ٢٢٢
٢ — القيم الحقوقية ٢٢٤
٣ - القيم الاخلاقية ٢٢٧
الخير والصلاح . الشر والخبث ٢٣١

الفصل الرابع

مذهب « لوسين »

اثاره . فلسفته العامة ٢٤٠
المطلق ومساعي الروح ٢٤١
القيمة الاخلاقية ٢٥٣
الشجاعة والخير ٢٥٨
اللاتخلق ٢٦٤
طراز اللاتخلق ٢٦٨
تضاءل القيم ٢٧٥

المراجع ٢٨٧

صدر من آثار :

المؤلف

بحوث اسلامية :

L'Esprit critique des Frères de la Pureté
Encyclopédistes arabes du IV°/X°s.

منتخبات اسماعيلية : تنشر لاول مرة

انقاذ المجتمع الاسلامي ، للمستشرق « جب »

بنية الفكر الديني في الاسلام ، للمستشرق « جب »

بحوث فلسفية :

المدنية : سرابها وبقينها

المذاهب الاخلاقية (جزءان)

القيمة الاخلاقية

فلسفة القيم

قيد الطبع :

التجربة الفلسفية

النبوغ العربي الحديث في حقلي الاسلام والقومية

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library
32101 073542746