

مذكّرة في

فلسفة الأخلاق

دكتور

عبد الوهاب جعفر

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩١

١ ٢ . مقدمة لفلسفة الأخلاق

أصبحت فلسفة الأخلاق ضمن المواد الفلسفية التي تحظى باهتمام الباحثين الآن وأصبحت الجامعات الكبرى تخصص عددا أكبر من ساعات الدراسة لمادة الأخلاق بعد أن كان الاهتمام ينصرف نحو المسائل السياسية والأيدولوجية والاجتماعية . وقد كان الاعتقاد سائدا في وقت قريب - أن الاهتمام بالمشكلة الاقتصادية والعمل على حلها سيكون هو الكفيل بحل المشكلة الأخلاقية . وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو ما يزعمونه من أن سوء الأخلاق وانحطاطها إنما يظهر وقت الأزمات الاقتصادية . كما أن البعض يظن أن الأخلاق هي القدوة والمثال وليست الأحاديث والأقوال . وقد نسي هؤلاء أن الأخلاق النظرية بما تنموه من نظريات فلسفية إنما هي بمثابة الدعامة أو الجذور الأصلية لكل سلوك أخلاقي سواء شعر الإنسان بذلك أم لم يشعر .

وقد كان تطور الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين رهنا بعدد مشكلات الحياة المسلمة وتطورها وعلى هذا فإن الفكر الأخلاقي لا يمكن أن ينفصل عن الحياة الاجتماعية اليومية فمثلا كانت ملابس الحياة الاجتماعية هي التي دفعت بالفكر الأخلاقي فريدته إلى نوع معين من البحث . فهي التي دفعت بالمفكرين الأوائل إلى التطرق لموضوع الفضيلة والتسائل عن ماهيتها وعن تعدد الفضائل وتفرعها أو وحدتها . وإذا بدأنا أن الحوار كان سادجا فإن هذه السداجة الأخلاقية لم يكن من الممكن تجاهلها بدليل أن سقراط كان يحاور الناس في الأزقة والبيادر بين وبينهم فاشا جالسا ثم تفتحت العقول شيئا فشيئا وتبسطت الانسانية وتنهت إلى المعومات التي تفرزها السارسات الأخلاقية تدريجيا . (ونحن تعلم أن المصدر الأساسي

لهذه الصمغيات ما يكف الفعل الأخلاقى من نسبة ، فهو ليس فعلا من أفعال الطبيعة كالتنفس أو الغذاء أو النمو يعبر على وتيرة واحدة) . ولهذا فان الفكر الأخلاقى الذى بدأ بالبحث عن وحدة الفضيلة أو تعددها ، قد انتهى عند كائنا بالبحث عن الفعل الأخلاقى كما يحته " الواجب " . وقد تطورت النظرية الأخلاقية بعد كائنا ولم تفقد قيمتها بل أصبح الانسان المعاصر هو أحوج ما يكون للسي الفيلسوف الأخلاقى .

ب . حاجة الانسان المعاصر الى الفيلسوف الأخلاقى :

ان الانسان المعاصر الذى يعيش فى ظل نظام رأس المال أو الذى يخضع لما أحدثته الآلة من تأثيرات قد تحول الى مجرد سلعة لأن قواه الحيوية أصبحت مجرد رصيد يستثمر بالعمل ويستهدف الحصول على أكبر قسط من الربح وذلك تبعاً للأسعار المتعارف عليها فى " السوق " . وأصبح " السوق " هو القوة المنظمة للممارسات التى يقوم بها الانسان المعاصر . ولذا أصبح الانسان فى القرن العشرين لا يجد طمأنينته الا جوار " القطيع " فهو امعة ، يفعل كما يفعل الناس دون أن يكون فى وسعه مخالفة جماعته فى أنماط التفكير أو السلوك . ان المجتمع الرأسمالى فى حاجة دائمة الى أفراد يشعرون بأنهم أحرار (وربما كانت هذه الحرية هى التى مهد لها فكر روسو بنظرية العقد الاجتماعى) ، الا أنه فى الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع وأن يتكيفوا مع النظام الاجتماعى دون أى احتكاك أو صدام . انه مجتمع يهين " لأفراد " أفضل السبل المعيشية ، غير أنه يطلبهم تدنجا جميع المسئوليات ومن هنا صبح القبول

بأن الفرد في المجتمع المعاصر انما يوجه دون تسره ، ويقاد دون حاجة الى قائد أو زعيم ، ويدفع به الى الأمام دون ما هدف أو غاية ، اللهم الا لكي يكون ترميماً صالحاً في الآلة الاجتماعية ، بحيث يتحرك ، ويعمل ، ويؤدي وظيفته ، دون أن تكون له أية مبادأة شخصية ، أو أي نشاط مستقل .

ولكن ، على الرغم من أن كل فرد في المجتمع الحديث يحرص على أن يحمي نفسه على نمط الآخرين الا أن هذه الحياة على نمط واحد لم يكن من شأنها سوى أن تزيد من الشعور بالعزلة والقلق وعدم الطمأنينة أو " الاغتراب " ، وهو احساس مرضي اليه ، ولقد حاول الانسان الحديث أن يقضي على هذا المرض الذي فرضته الآلة بأن يتغلب على يأسه بالبحث عن عديد من وسائل التسلية أو على الأخرى ما تقدمه " صناعة التسلية " . ولكن هذه الأساليب المصطنعة لم تستطع أن تحقق الاحساس بالأمن والطمأنينة .

والحقيقة أن الانسان المعاصر يفتقر الى الوعي الأخلاقي الذي يوقظ فيه الاحساس بالقيم . ولقد تبين لنا أن حياته سطحية خالية تفتقر الى التعمق وينقصها الاحساس بالمعنى أو القيمة بفعل الحياة الآلية الحديثة التي انتزعت منه ملكة التأمل وجعلته مجرد حركة وسرعة ومعجل . وإذا قيل ان حياة الانسان الحديث هي حياة جهد ونشاط وتنافس ، فاننا لا يجب أن الصواب اذا قلنا ان هذا التنافس لا يخفى وراءه أي تأمل أو تفكير . ان مطالب الحياة اليومية تتعارض فيما بينها ويطرده بعضها البعض الآخر ومن هنا فان انطباعاتنا واحساساتنا وخبراتنا يقتلح كل منها الآخر لكي يحل محله . ان الانسان المعاصر يجد نفسه محكوما بكل ما هو

جديد حتى قبل أن يتاح له تذوق ما مر به من خبرات واحداث . وهكذا تكسبون الحياة انتقالا من احساس الى احساس ومن خبرة الى خبرة دون أن ننفذ الى شئ .
 او نتوقف عند شئ . أو نتعمق فيه حتى لقد نبهنا لدينا الاحساس بالقيم . اننا لم نعد
 نطعن الى القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص بسبب ما لدينا من سطحية ، ولا نك أن
 الانزلاق على سطوح الأشياء يمثل أسلوبا سهلا من أساليب الحياة غير أنه يقتصر
 دائما بالاحساس باليأس أو التشاؤم . ولا سبيل الى علاج هذا الموضع الا باستشارة
 ما لدى الانسان من قدرة على الدهشة أو التعجب من أجل دعوته الى رؤية القيم .
 ومن هنا تظهر أهمية الفيلسوف الأخلاقي . والفيلسوف الأخلاقي ليس سوى ذلك
 الانسان الواعي الذي يتشبع بقوة نفاذ قيمه على تذوق قيم الحياة ، ومبتهته أن
 يساعد الانسان الحديث على استرداد حاسته الأخلاقية حتى ينتظم أماته عالم
 الروح .

واذا كانت الأخلاق الفلسفية هي العلم المعياري الذي يحدد لنا السلوك
 الفاضل وهو ما ينبغي أن يكون ، فان الأخلاق الفلسفية أيضا هي فلسفة علمية تمكن
 الانسان من النفاذ الى القيم فهي لا تلقنا ببعض الأحكام الجاهزة وانما تعلمنا
 دائما كيف نحكم وذلك حين توجه انتباهنا نحو العنصر الابداعي في الانسان ، وحين
 نحشا دائما على اتخاذ القرار ، وحين ندعونا الى التصرف تصرفا أصيلا مبتكرا
 حسبما تقتضيه الظروف والملايسات .

ويتضح مما تقدم أن الأخلاق الفلسفية المسماة " بالمعيارية " لا تستهدف
 انخلاق الانسان داخل صيغ جامدة بل هي تريد له أن يتقدم باستمرار نحو المزيد

من الحرية والمسئولية والقدرة على توجيه الذات • ولا شك أن تحرير الانسان من كل رصاة هو بمثابة خلق جديد للانسان •

والأخلاق هي منهج تربوي • وقد يما قال أفلاطون " أن الأخلاق هي مرتبة الانسانية " فهبتها أن نوظف الاحساس بالقيم لدى الانسان •

هـ - تحديد المشكلة الأخلاقية :

إن المشكلة الأخلاقية ليست مشكلة ميتافيزيقية يمكن أن تتناول بالنظر العقلي الخالص فقط أنها على وجه الخصوص مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى "الخبرة المعاشة" • وأهم ما تتميز به الخبرة البشرية هو أنها متعلقة بالمعاني والقيم، كما أنها تتصف بالمعاناة الإرادية من أجل غاية سامية هي الخير الأسمى الذي يتحقق للفرد وللجميع •

وإذا كان السلوك الغريزي لدى جميع الحيوانات لا يشجود من الفاعلية ولا يخلو من بذل الجهد فهل يمكن نسبة جانب أخلاقي إلى هذا السلوك ؟؟ نفس الاجابة عن هذا السؤال نلاحظ أن الغائبة التي توجه السلوك الغريزي يجهلها الحيوان كما أن الجهد الملازم لهذا السلوك هو جزء من طبيعة الكائن ، وسنرى في فروعنا هذا العام ، أن الممارسة الأخلاقية تقوم على الوعي والاختيار ، وربما خالفت مسار الطبيعة ، لدى الكائن • ومن ثم يمكننا أن نقرر بعدم وجود سلوك أخلاقي لدى الحيوان • وإذا اعترض بأن بعض أفعال الحيوان - كالوقا - السدى يطهره الكلب نحو صاحبه - يكاد لا يخلو من مسحة أخلاقية لأنه يعبه أفعال الخير

التي يقوم بها الانسان عندئذ يهينى أن نكرر ما قد شاء من أن الممارسة الأخلاقية الحقة ترتبط بتقدير واع للأمور وتتناسق مع مجموع متكامل من القيم وهذا لا نجده سوى عند الانسان باعتباره "الحيوان الأخلاقى" الوحيد .

ويحدثنا "ستيفنسون" عن طبيعة هذا الكائن الأخلاقى الفريد يقول :

" ما أشتق تلك النفس البشرية الممكنة التي لا تحيا على ظهر هذه الأرض الا الى حين ، لقد قذف بها بحر من العوائق والصاعب . انها تنفلق على رغبات متعارضة لا تعرف الانسجام ومع ذلك فانها تكشف عن العديد من الفضائل . . . ان الانسان ليحلم أن حياته قصيرة الأمد ، محدودة الأجل ، ولكنه يجتمع مع ذلك الى أقرانه لكي يتبادل معهم الرأى حول الخير والشر والصواب والخطأ . . . وهو على استعداد دائم لحمل السلاح دفاعا عن صالحه . . . فهو أنه يعيش على فكرة الواجب (واجب نحو نفسه وأهله وربه) وهذا (الواجب) هو الذى يفرض عليه نطا خاصا من السلوك أو نوعا معيناً من الآداب وإذا تمسك بالشرف ، فكأنه يؤمن فى قرارة نفسه بأن تلك اللؤلؤة الثمينة يهينى أن تتمسك بها النفس المهيمة أو الشقية " .

ان الكائن الانسانى هو أقدر كائنات الطبيعة على مراقبة دوافعه والمييل على قمعها أو إبدائها أو إعلانها . وهذا هو معنى القول بأن الانسان هو الكائن الوحيد الذى يمكنه أن يتعدل بالنظام الحيوى للحاجات ، نظاما خلقيا للقيم ، ومهما كانت درجة الانحطاط الخلقى التي قد يملأها الانسان أحيانا .

فانه مع ذلك يظل حيوانا اخلاقيا لانه يحتفظ بمشيل أعلى يتوقه الى تحقيقه .
ولأنه صاحب القيم الذى لا يقنع دائما بما هو كائن وانما يتجاوز الواقع متجهيا
بفكره نحو مستقبل أفضل هو ما ينهض أن يكون ولا شك أن الحياة الانسانية
الصحيحة انما تتمثل فى شعور الوجود البشرى بذلك التمارض القائم بسسبين
" الكائن الواقعى " بنقصه وضعفه و " الكائن المثالى " بكماله وسوه . واذا كان هذا
الكائن المثالى فى نظر البعض مجرد صورة خيالية بعيدة النال ، الا أنه يمارس
تأثيرا على الشخصية لا يمكن انكاره . وما يؤكد أهمية " الكائن المثالى " أو " المثل
الأعلى " ، ان الانسان موجود " ناقص " يشعر دائما بقصوره وضعفه ، وهو يحاول
دائما أن يكمل هذا النفس وأن يملأ على ذاته . واذا كان الحيوان يتجاسر
مع الطبيعة ويتكيف معها تلقائيا ولا شعوريا ، فان الانسان على العكس من ذلك
تصادما بها تمارض معها وتمرد عليها . ومن هنا فان " السكن " يلعب دورا هاما
فى الحياة الانسانية الى جانب " الواقعى " لأن الانسان يضطر دائما السكى أن
يخلق على الأنماط الدلالات " ، يستمد لها من صميم نواياه ومقاصده . أو أن
يكفها عما تستطيع عليه الوقائع من " معان " يدركها من خلال احساسه الغسلى
بـ " اللزيم " .

ان الانسان هو الكائن الوحيد الذى يحمل " امانة القيم " واذا كان الوجود
المبشرين لا يمثل سقى نطاق الوجود المادى سوى كم مهمل وفان ، فانه مع ذلك
أكثر أهمية من العالم المادى فى مجيئه لأنه هو " عامل " القيم والدلالات ولأنه
هو الذى يولد بها . ان السمجة الكبرى التى صنعها الأخلاقى هى أنها تسرد

للإنسان كرامته ، وتحرك ما فيه من سوء ونسوبة فوق المستوي الطبيعي البحت .
والإنسان حين استخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصة وهذا ما راح ينتظم غرائزه
في صورة نظم اجتماعية ومبادئ أخلاقية ، عندئذ فقط تحول إلى نائن أخلاقي . ومن
هنا كانت المعايير الأخلاقية المكتشفة هي هزمة "العمل يبرز التاريخ الطبيعي
والتاريخ البشري ، وكانت الأخلاق هي المظهر الحضاري الحقيقي لحركة
"التجاوز" التي يفرضها الوجود البشري على الطبيعة . ونلاحظ أن التقدم في
شئى صورة والتقدم الصناعي أو المادي على وجه التحديد إنما يؤدى إلى ظهور
" قيم خلقية " جديدة لأنه ينطوى على " دلالات إنسانية " جديدة تكشف عن سيطرة
الإنسان على الطبيعة . وإذا كان إنسان اليوم يعيش في " جو ثقافي " مثالي
بالمعنى من القيم ، فإن مرد ذلك هو أنه استخدم ما لديه من حرية وقدرة تبادعية
في الانتقال من النظام الطبيعي إلى " نظام القيم " . كما أن تدخل الإنسان في
مجرى الأحداث الكونية كان بمثابة ثورة أخلاقية كبرى قلبت أوضاع الطبيعة رأساً على
عقباء وأدخلت فيها حشداً جديداً من المبادئ وعملت على صوغ الكون بصيغة
عقلية - وروحية .

وكان الطبيعيون منذ القرن التاسع عشر يدعون أن السلوك البشري لا يشهد
عن غيره من مظاهر السلوك في الطبيعة ، وأن حياة الإنسان هي " عقلية تكيف "
تصمم لتحقيق بين النائن الأساسيين بين البيئة الطبيعية ولا مجال للحديث عن
غايات أو مثل عليها تحرك سلوك الإنسان ، وفي هذا يقول الأمريكي " هولت " :

" إن الطبيعة لا تسعى إلى تحقيق غايات ، صحيح أن حركتها تنجس "

نحو الأمام ولكن قوتها المحركة لا تصدر مطلقاً عن الأمام (أى عن بعض الأهداف) بل عن الخلف (أى الطبيعة) .

نحن مع اعترافنا بأن الملوك البشرى يقوم على قاعدة طبيعية من الفسائز والاستعدادات الفطرية الا أننا لانقبل أن يهمل جانب الرغبات والأهداف كهوالت للملوك : ان ما نسميه الخير (ونحن نعلم أن كل انسان يسعى الى خبرة حسب تصويره الخاص) ليس سوى عملية " جهد حر " يقوم فيها الانسان بالبحث عن القيم بوصفها " غايات " ولا يمكن أن نتصور السعى الى الخير على أنه عملية اجبارية تخضعها الطبيعة وتحكمها الفريضة . وربما كانت " الحرية " هي " القوة العظمى " فى كل الحياة البشرية ، ولكنها مع ذلك تمثل " الخطر الأعظم " الذى يهددها باستمرار ، ولا شك أن هذا الخطر هو دعاية الحياة الأخلاقية ، اذ يشعر بمسسه الانسان كلما أوشك على الخروج على المعايير المرسومة ، كما يشعر به كلما تجاوز حدود الضيق وهنا نلاحظ أنه فى حين أن سائر الكائنات تواجهها الأخطار من الخارج نجد أن الانسان - وعده - هو الكائن الأوحى الذى يواجه الخطر من الداخل . ولعل هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق طالما حذروا الانسان من نفسه ، وكثيراً ما دعوه الى مقاومة ذاته ، فتحوالت الممارسات الأخلاقية الى صراع ضد الذات يهدأ بالاختيار ويحتند الى الحرية . والفعل الحر ليس تصرفاً أعشى يصدر عن اختيار عشوائى ، بل هو تصرف مستبصر يصدر عن فهم وتعلل وتقد يسر للأمر . والارادة الحرة هي نشاط إيجابى يحتند الى الامكانيات المادية المتاحة ويحتند على قدرة العقل . وليس من شأن الأخلاق الفلسفية أن تقضى على الحرية

المعينة ، بل هي تبتذل أنفس طاقها لانارة السبيل أمام تلك الحرية .

وهي ختام هذا الحديث عن المشكلة الأخلاقية نود أن ننبه الى أن ظروف المجتمع المعاصر بما يحمله من ملابسات الحياة التقنية والتكنولوجية هي التي أوجبت المشكلة في أساسها . ذلك لأن الشرع الأخلاقي أم الخطأ الأخلاقية لم تعد تتصف بالذاتية والفردية ، فالفرد لم يعد يحسم ويريد ويفعل ويتحمل مسئولية أفعاله بل أصبح مجرد " وحدة اجتماعية " ليس لها أدنى قيمة ذاتية . والأدهى من ذلك أن المشكلة " الأخلاقية " قد ذلت في طوايا المشكلات الاقتصادية والسياسية التي يواجهها المجتمع الحديث . وعلى الرغم من ذلك فإن مهمة المبادئ الأخلاقية لم تتغير ، وهي كما سبق الإشارة تلخص في أيقاظ " الاحساس بالقيم " لدى الفرد والجماعة .

الباب الأول

علم الأخلاق والفلسف

موضوعه ومضججه

تقديم :

علم الأخلاق يختلف اختلافا جوهريا وكاملا عن سائر العلوم . وكلمة علم فيما يتعلق بالأخلاق لا يمكن أن يكون لها نفس المعنى المعروف في سائر العلوم . فكلمة علم في العصر الحديث لا تطلق على المعرفة أيا كانت وإنما تطلق على نوع معين من المعرفة . فهي إما معرفة رياضية أو معرفة للظواهر الطبيعية تقوم على استخدام الرياضيات . وظاهر لنا أن العلم الحديث يخضع من ناحية للمعيار الرياضي ومن ناحية أخرى للمعيار التجريبي .

وقد اعتقد بعض فلاسفة الأخلاق أنه من الممكن قيام علم تجريبي للأخلاق . ولكننا نرى أن هذه الدراسة غير ممكنة : فموضوع الأخلاق يتنافى والطرق العلمية سواء أكانت رياضية أو تجريبية خصوصا وأن موضوعاتها ليست ظواهر ميكانيكية محسوسة .

نحن نرى الأخلاق إذن لمنا أمام ظواهر بالمعنى الدقيق بل نحن أمام أفعال وقواعد وأوامر . والفعل الأخلاقي مثل الشجاعة والعدالة والمحبة هو ما يقوم الأخلاق بوصفه وصفا فلسفيا . وإذا كان لا بد من الحديث عن "ظواهر أخلاقية" فإنه ينبغي أن نميزها عن الظواهر الطبيعية لأنها ليست قائمة في العالم الخارجي ولا يمكن رؤيتها بالعين المجردة أو تسجيلها بالآلات . وللأفعال الخلقية مظهر حركي يمكن في الحركة الإرادية . ولكننا نرى الأخلاق لا ندرس الحركة الإرادية في

ذاتها وانما ندرسها في التفكير السابق عليها وفي الشعور الذي يصاحبها ونسبى
التقدير التي هي محل له وأيضا في التفكير الذي يليها .

طبيعة الدراسة الأخلاقية :

الأخلاق علم فلسفي . فهي ليست مجموعة من النماذج وليست تأويلا لها ،
ولا يمكن مقارنتها على الإطلاق بالعلوم القانونية التي ترجع الى القانون الوضعي
وتضرب الأمثلة وتبحث مختلف التأويلات للنصوص . انها تتصل مباشرة بالسروح
أو الضمير .

ونلاحظ أن منهج الدراسة في الأخلاق قائم في اتجاهين متكاملين :

الانجاء الأول استخدام الوصف

فهو يقوم على وصف المعاني والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع والتي يتقبلها
الضمير ، فيكشف عما هو متضمن فيها ، ويبين جوهرها وأركانها ، وما يجمع تلك الأركان
في وحدة تامة . والوصف في الأخلاق لا يمكن أن نقارنه بالوصف العلمي الفلسفي
يعتمد على الإدراك الحسي وقد يستخدم جبرا أو حسانا . ان الوصف الفلسفي
هو وصف فلسفي يسمى في لغة المعاصرين " وصف فينومينولوجي " .

الانجاء الثاني : يقوم على التفكير والتأمل والنقد :

فالفيلسوف الأخلاقي لا يكتفى بوصف القيم وانما يبحث عما اذا كانت قيما بالفعل

جديرة بالتقدير . وهو هنا ينتقل الى الأساطير الذى تقوم عليه المعانى الأخلاقية .
سواء أكان هذا الأساطير فى العقل الانسانى أو فى التجمع أو فى عالم المثل أو فى
الوحي .

وظيفة الفيلسوف الأخلاقى

ان الفيلسوف الأخلاقى ليس عالما نظريا فحسب ، ذلك لأن اتجاهه ينصب دائما
نحو الخير أى نحو الأفراد فى قلوبهم وفى طبائعهم الفردية والجماعية . وهذا يعنى
أن وظيفة الأخلاقى لا تقتصر على دراسة الحقائق الأخلاقية فحسب بل إنها تعمل
أيضا على إيقاظ الشعور الخلقى فى كل انسان كما تعمل على التأثير فى الخير عن
طريق هذا .

وكان "سقراط" أول فيلسوف أخلاقى بالمعنى الدقيق يتخذ الحديث والحوار
والمناقشة والمناظرة سبيلا له وبإجابة فى الوقت نفسه . وسقراط لا يمس نفسه عالما أو
حكما . وهو اذا ارتضى لنفسه "اسم الحكمة" فتكلمته سكفا يقول هو - هى شمسور
بحباله وضعته . وهى أيضا بتسميته تصوى الى الاستنارة .

ونحن نرى أن مثال سقراط عظيم جدا لأنه يبين الميزة السامية التى يجب أن
يكون عليها الأخلاقى . فالأخلاقى يفكر ولكنه يستخدم تفكيره فى إيقاظ شعور الخير
وفى إيقاظ شعور الشخص أيضا . والى السلم الأخلاقى ليس بلما يملأ العقل وإنما هو
علم يعتمد على التواضع وخدمة الخير .

وعلى النقيض تماما من سقراطه نجد بعض فلاسفة الأخلاق يفتشون تماما بسجين
 اتجاه الدراسة الفلسفية من وصف ونقد وتفسير وتأسيير . وبين اتجاه العمل والممارسة
 أى إيقاظ الشعور فى الأنا والغير . وكان من نتيجة هذا الفصل عند هم أن نهست
 الكتب الفلسفية الأخلاقية ونظر الى الفيلسوف على أنه منافق أو جالمر فى برج عاجي .

والحقيقة أن الأبحاث الأخلاقية يمكن أن نجد ها فى كتب غير كتب الفلاسفة مثل:
 الكتب الدينية وعند الروائيين والشعراء . كما يمكننا أيضا أن نكشف عن نظرات أخلاقية
 فيما نسمعه من ارشاد ومواظ وما نقرأه من صحف ومجلات .

* * *

الحاسة الخلقية ومقاييس الأخلاق

أولاً - الحاسة الخلقية

يهتم الانسان بما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة ولكنه بما أودع فيه من الشعور يهتم بممارسة الخير . فإذا كان للعقل أهمية في رضى الانسان المادى فان الأخلاق أكثر أهمية لأنها تتصل بالناحية الروحية عند الانسان والحياة المثالية التى يجب أن يحياها ولا ينظر من كل انسان أن يكون عالماً أو أن يتم منظره من العلم ولكن ينظر من أنه أن يدرك معنى الواجب وأن يهدف فى أعماله وتصرفاته الى تحقيق المبادئ الخلقية . لذلك فان مسائل الأخلاق من المسائل التى يهتم بها كل انسان . فكل فرد محتاج لأن يبنى تصرفاته على الأخلاق ويبررها بالرجوع الى مبدأ أخلاقى . وإذا لم يتخذ الانسان لنفسه موقفاً بالنسبة للمسائل التى تعمره وآثر أن يكون سلبياً فان هذه السلبية تكون ضد المبادئ الخلقية . ونفى ذلك بقول "بسمثال" (ان السلبية هى أساس التدوير والمقووط فوق أنها نسفاق وجبن) .

يتعين على كل انسان ان أن يتخذ لنفسه مبدأ خلقياً يسير عليه ويقهر به تصرفاته وأفعاله ويحكم به على تصرفات الآخرين وأفعالهم .

وفى كثير من الأحيان نرى أن ما يأمرنا به الواجب تدفعنا اليه الطبيعة ولذلك يمكن القول بأن الحاسة الخلقية حاسة متأصلة فى الانسان . بل ان هناك

من يذهبون الى القول بأنها غريزة • فاذا نظرنا الى تعريف الأخلاق في القاموس المحيط نجد أن هذا التعريف يبدأ بالقول بأن "الخلق هو الطبع والسجية" • يقين الغزالي كذلك "يقال فلان حسن الخلق والخلق" أى حسن الظاهر والباطن • فالخلق عبارة عن هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأنسال بسيرة ويحس من غير فكر ولا روية" •

وإذا سلمنا بوجهة النظر هذه وقلنا أن الخلق صفة أو غريزة راسخة في النفس وجب أن نحدد نوع النشاط الذي تتصل به هذه الصفة فمن صفات النفس الانسانية كما قدمنا النشاط العقلي والنشاط العاطفي والنشاط الاداري • والأخلاق تتصلق بجانب القصد والارادة أى أنها نوع من النشاط يهدف الى تحقيق سلوك معين تحدد به الارادة • وإذا انتفى جانب الارادة فمن سلوكنا فأننا لانستطيع أن نصف هذا السلوك بأنه خير أو شرير • ومع ما تؤكد به البيانات من ميل الانسان أحيانا الى الشر فإن الاندفاع نحو الخير هو شية النفوس التي لم تدنسها الشهوات المارضية • لا أدل على ميل الانسان بطبيعته نحو الخير من تأنيب الضمير الذي يفتق راحسة الانسان حين يحس أنه أخطأ كما أن الغريزة الأخلاقية هي التي تدفع الجاهل الى الدفاع عن حق الضعيف ومساغبة الظالم • ونحن نحكم على الناس بالرجوع الى المقاييس الأخلاقية للحق والعدالة ويدخل هذا الحكم في جميع أنواع النشاط الانساني من سياسى الى اقتصادى الى تربوى •

ثانياً - المقاييس الأخلاقية :

يتفق الرأي العام مع آراء بعض الفلاسفة على أن الأخلاق صفة لازمة للإنسان ويعتقد هؤلاء جميعاً أن التفاهم تام على معنى هذه الكلمة . ألا يميز كل مننا الأخلاقي من غير الأخلاقي وإن اختلفت معايير هذا التمييز . فالمجربون أنفسهم ومن يبنذهم المجمع لهم مقاييسهم الخلقية التي يحكمون بها على أفراد بيئتهم وعلى غيرهم ممن يعيشون في بيئات أخرى غير بيئتهم وعلى هذا الأساس فإن أول سؤال يخطر ببالنا هو هل مقاييس الأخلاق موضوعية تجمل من الأخلاق علماً موضوعياً يدرس حقائق أو ظواهر ثابتة موجودة وجوداً خارجياً في العالم الخارجي ليصل منها إلى قوانين ثابتة مضطردة تنكسب صفة العمومية أو أن هذه المقاييس ذاتية تختلف باختلاف الظروف والأحوال واختلاف الزمان والمكان وتتأثر بالنظم الاجتماعية المحيطة ولا يمكن أن يكون لها صفة العمومية بل إنها تنصف بالنسبة البهتة ؟

إن النظر إلى الأخلاق من إحدى هاتين الزاويتين هو أساس التقسيم الذي نعرفه اليوم في هذه الدراسة وهو الذي يفصل منهج الدراسة في الأخلاق إلى مدرستين أساسيتين هما : المدرسة الفلسفية والمدرسة الاجتماعية .

فالمدرسة الفلسفية تدعي أن الأخلاق علم وإن كان هذا العلم يتخسّط على حدوده من تقرير ما هو كائن إلى تحديد ما يجب أن يكون وهي تدعي كذلك أن قوانين الأخلاق عامة لاتتأثر بحدود الزمان والمكان ، فكما أن المنطق يبحث في قوانين الفكر فكذلك الأخلاق تبحث في قوانين السلوك الإنساني .

أما الدراسة الاجتماعية فنقول ان الانسان الذي يعيش في مجتمع معين لا بد أن يعكس الهادى الأخلاقية والمعادن السائدة في مجتمعه والضمير الأخلاقى عند الانسان يتقيد كثيرا بما يسود في المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليده . ولذلك فان الانسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع .

والأخلاق كما يدرها الفلاسفة ليست علما في نظر علماء الاجتماع ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم ولذلك فانهم يفرقون بين الأخلاق الفلسفية وبين العلم الذي يدرس الظواهر الأخلاقية وهي اذا أصبحت علما فيجب أن تفصل تفصيلا تاما بين وجهة النظر الذاتية ووجهة النظر الموضوعية أى تفصل بين دراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون ولقد أوضح " ليفى برول " وجهة النظر هذه في كتابه المشهور (الأخلاق وعلم المعاديات الأخلاقية) وسنترك عرض هذه الآراء الآن لكسى نهذا أولا به بحث موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة .

(٢) موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة

تبحث الأخلاق في القيم الأخلاقية وهذا البحث يتبع للضمير أن يبين نسي وضوح حدود القيم الطيبة والمماني الخبيثة ثم أن الأخلاق تمنع القوانين الأخلاقية ويقصد بها الواجبات والفضائل وقواعد السلوك التي يمتنع على الإرادة أن تلتزمها ويدعي أن كلمة القوانين اذا ذكرت في مجال الأخلاق وخصوصاً بمعناها الفلسفي فإنها لا تدبر عن معنى القوانين العلمية ، فالقوانين العلمية تلخص الملاحظات التي توجد بين الظواهر على حين أن القوانين الأخلاقية ليست الا قواعد عملية تحدد السلوك فكما أن قوانين الصطق تحدد قواعد الفكر فكذلك قوانين الأخلاق فإنها تحدد قواعد السلوك ويقول فلاسفة الأخلاق أن القيم الأخلاقية والقوانين الأخلاقية تتصف بأنها عامة اذ يتفق الجميع بشأنها فقد قسم الناس في جميع الأرضة والأمكنة وما زالوا يقسمون الأعمال الانسانية الى أعمال طيبة وأعمال خبيثة لو أنهم يتفقوا تماماً على طبيعة الخير وطبيعة الشر كما أن الناس في جميع الأرضة والأمكنة قد اتفقوا على وجود سلطة وقواعد أخلاقية وان حاولوا أن يخرجوا على هذه السلطة أحياناً نوجد الالتزام الخلقى هو الذى يجعل من الأخلاق حقيقة موضوعية في نظر الفلاسفة ولذلك فقد عرف بعضهم الانسان بأنه حيوان خلقى ، اذ أن هناك ثلاثة أنواع من النشاط يمارسها الانسان :

أولاً - النشاط الحيوانى :

ويعماره بحافز من غرائزه الحيوانية فيأكل ويشرب ويسمى لارضاء رغباته

المادية بالحيوانات تماماً .

ثانياً - النشاط المثالي :

وبمارسه الانسان يتوجه ذكائه ويحاول أن يحقق لنفسه السعادة والشرية
كما أن هذا الذكاء هو أساس ما يحققه غروب العلم والأدب والفن .

ثالثاً - النشاط الأخلاقي

وبمارسه الانسان يحافظ من ضميره ويسترى فيما بعد النظريات المختلفة
في تفسير نشأة الخير الأخلاقي وهذا النشاط هو الذي يسيطر على وجسود
النشاط الأخرى بحيث تخضع الحياة الحيوانية والحياة العقلية لما تفرضه قواعد
الحياة الأخلاقية وهذه السيطرة هي ما يخلق عليها الأخلاقيون السلسلة
الأخلاقية العليا ، فالحق تتدخل في كل لحظة في تفاصيل حياتنا اليومية
لتحدد ما يجب أن نخاره من ضروب الخير وأما يجب أن نتجنبه وقد لا يكف
هذا الاختيار موثقاً في جميع الحالات ولكن حسب المرء أن يستعرض الأمر فسي
نزاهة وإخلاص ، فإذا تبين له وجه الخير سار فيه بإرادة طيبة ، ونصرف الآن إلى
مناقشة قولهم أن القيم الأخلاقية تنصف بأنها عامة وتدليلهم على ذلك بأن
الناس جميعاً يقدرون الأعمال الطيبة وخبيثة ، هذا التقسيم لا يستطيع أحسن
أن يتصوره ، بل هو الذي يختلف باختلاف
الضرورات ، بل هو الذي يختلف باختلاف

لقد أثبتت البحوث الاجتماعية التي قام بها العلماء في مناطق مختلفة

من سطح الأرض أن ما بعد أخلاقيا في مجمع معين قد لا يعد كذلك بالنسبة لمجمع آخر وأن ما لاتحرره الأخلاق في زمان معين قد تحرره في زمان آخر (أمثلة : تعدد الزوجات في المجمع الاسلامي ، اختلاط الجنسين بدون قيد في المجتمعات الغربية ، اباحة الرق قديما وتحريمه الآن) . كما أن اختلاف الناس واختلاف الفلاسفة كذلك على تحديد طبيعة الخير وطبيعة الشر يخرج الأخلاق من نطاق مباحث المعرفة التي تخضع لقوانين يقينية ويدخلها في نطاق النظريات العملية التي تنص " الطريق أمام الفكر الاسلامي الانساني " .

أما من وجود الانسان الخلقى فانه يجعل من الأخلاق صبغة موضوعية دون صبغة ريب ولكن بشروط أن ندرس طبيعة هذا الالتزام وحدوده وتأثيره بالمعتقدات والتقاليد بالنسبة للمجتمعات المختلفة . وهذه الدراسة اذا قمنا بها تدرك من الأخلاق ظاهرة اجتماعية تدرسها لمعرفة حقيقتها وتنقيح أصولها وتطويرها .

(٥) تعريف الأخلاق :

لما كان هذا هو اختلاف الآراء وتشمبها حول موضوع الأخلاق وطريقة بحثه لمسائله واختلافها كذلك حول الاعتراف بأن الأخلاق علم ممياري أو علم موضوعي فقد أدى ذلك الاختلاف الى الاختلاف على إيجاد تعريف للأخلاق . فقال " بسكال " ان الأخلاق هي علم الانسان وما أراد ذلك التعريف كما قلنا أن الأخلاق هي التي تميز الانسان عن غيره من الكائنات ولكنه تعريف نفسياني

لا يفصل بين حدود الدراسة المصوية والدراسة الأخلاقية للإنسان كما أن
 يعرف الأذهان في الوقت الحاضر إلى الانثروبولوجيا ومعناها حسب الأصل
 اليوناني علم الإنسان، وعرف "سبنسر" الأخلاق بأنها العلم الذي يبحث في
 النشاط الإنساني من حيث ما يحققه هذا النشاط بالنسبة لنا وللآخرين من
 نتائج مفيدة أو ضارة وهذا التعريف مع كونه أكثر تفصيلا من سابقه إلا أنه يخلط
 بين النشاط الأخلاقي المنزه عن الغرض وبين أوجه النشاط النفعية وقال آخرون
 إن الأخلاق هي العلم الذي يبحث في معنى الخير والشر ويحدد الواجبات
 والفضائل وقد يكون هذا التعريف هو أقرب التعاريف إلى بيان طبيعتها
 الأخلاقية من وجهة النظر الفلسفية أي العبارة وليس لنا أن نعتز على هذا
 التعريف إلا أنها يميل إلى استخدام كلمة علم فالعلم بمعنى يتخذ مادة لبحثه
 مجموعة محددة من الظواهر يدرسها ليعرف حقيقتها ويحاول إيجاد العلاقات
 القائمة بينها ويجبر عن هذه العلاقات في صيغتين أوين وليس هذا بطبيعتها
 العلم هو المعنى الذي يقصد إليه الفلاسفة في تعريفهم للأخلاق . أما
 الإجماع على رأيهم كلفي بريل ودوركيم " فقد عرفوا الأخلاق بأنها علم
 الظواهر الأخلاقية وهم يحددون بذلك دراسة الأخلاق كما يفهمها ويمارسها
 الناس بالفعل في مجتمع معين ولذلك فقد سار الفلاسفة ضد هذا الرأي وراعهم
 أن الأخلاق لا تهتم إلا بالواقع في نظرهم يجب أن تهتم في المقام الأول
 بتحديد المثل العليا والنظر فيها يجب أن يكون عليه سلوك الناس وإذا كان
 لا بد من بقاء هذا التعريف فقد اضطرر الفلاسفة أن يحدد بدراسة الظواهر
 الأخلاقية الخلقية كما يجب أن تكون .

ولكن علماء الاجتماع لم يرضوا شئاً للهدنة بينهم وبين الفلاسفة أن تشبه
فكرتهم على هذا النحو، فالأخلاقي لا تصبح موضوعاً لعلم إلا إذا بدأنا أولاً بالبحث
القواعد الأخلاقية القائمة ولا يكون هذا البحث مجدياً إلا إذا فصلنا بينه وبين
الاعتبارات التي نحقق غايات عملية فإذا فرغنا من مرحلة البحث العلمي وهى
مرحلة شاقة تستلزم منا أن نكرس لها أعظم الجهود فإننا نستطيع بعد ذلك أن
نقرر سياسة أخلاقية أو قواعد السلوك العلمى قائمة على أسس عقلية.

هل المزاج الأخذنى ثابت أم يمكن التأثير فيه وادخال التمديل عليه ؟

قلنا أن بعض الفلاسفة يقر أن المزاج الخلقى للانسان هو صورة روحه ،
ومعنى ذلك أن هذا المزاج ثابت يولد مع الانسان ولا يمكن تبدليه قلنا أننا
لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القبر الى الجمال أو بالعكس وكذلك
لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية الى التى فطر عليها الانسان من أنظمة مسن
بتمصيون لهذا البعد " شون هور " الفيلسوف الألمانى اذ يقول :

" يولد الناس أغباراً أو أحمراراً كما يولد الجمل وديعاً والنمر مطرساً
وليس لعلم الاخلاق الا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم كما يصف التاريخ الطبيعى
حياة الحيوان ومن يقولون كذلك بمذهب الجبر أو الحتمية فى التمسك
الفيلسوف الألمانى كانت ولا أدل على ذلك من قوله :

" ان الذى يشاهد موقف الانسان فى ظرف معين ويخفى سوابق تصرفاته

فى مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبأ صادقا بما سيفعله فى هذا الظرف
المعين كما يتنبأ العالم الفلكى بكسوف الشمس وكسوف القمر فى ساعة محددة * .

ومن يتشبهون لهذا الحد كذلك "سبينوزا" الفيلسوف الهولندى اذ يقول:
" ان أعمال الناس كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية تحدث ويمكن
استنتاجها بالضرورة المنطقية كما يستنتج من طبيعة الثلث أن زواياه الثلاث
تساوى زاويتين قائمتين " .

ويقول "ليفى برويل" الفيلسوف الفرنسى فى هذا المعنى كذلك :

" ان ميولنا الحسنة أو القبيحة التى نجيء بها الى هذا العالم عند
ولادتنا هى طبيعتنا فكيف تكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من علمنا أو على
الأقل ليست من علمنا الشمورى الاختيارى " .

وأخيرا يلخص "هيو" الفيلسوف الانجليزى رأى أهل الجبر بقوله :

" ان العمور بالحرية ليس الا وهما ونحن انا " .

هذه هى بعض آراء الفلاسفة الذين ينظرون الى الطبيعة الخلقية على أنها
من عمل الفطرة ولا تمت أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا فيها بسطوة من نظريات
ساد فى العصر الحديث من قوانين علمية تنصف بالحنية فأرادوا أن يمسسوا
ذلك فى مجال الأخلاق وهم بذلك يصورون لنا الارادة الانسانية سجيئة فى نطاق
حد يدي من الغرائز والطباع .

ولا شك ان هذا الموقف يدعو احتما الى التساؤل : ما قيمة الرسائل
والصلحين ؟ وما قيمة ينزلون به من شرائع او يشرعون من قوانين لاصلاح البشرية ؟
وما قيمة من انهم من اصلا ما اعرج من خلق . اخيرا ما قيمة النظر الملييا
التي يصبها امانا فلاسفة الاخلاق ؟

الا تكون كل هذه الجهود مجرد بحث لا طائل تحته

نقد تصدى لهذه الراى برسق د من المفكرين محاولين اثبات علمهم
بسططه ، قبل ان تعرض رأى هذا الفريق المعارض نحب ان نذكر ان اصحاب مذهب
الطوره يفسمون الى فريقين - فريق يقول بان الانسان خير بطبعه والشر غاؤه لسه
وهو مذهب المتفائلين امثال "جان جاك روسو" ويرجع هذا المذهب الى اصوله
الاولى الى "سقراط" والرواقيين .

والفريق الثانى يقول ان الانسان شرير بطبعه والخير طارئ عليه وهو
مذ - المتعاضدين كاليه قيمة لما تميل الكنيسة المسيحية كذلك الى هذا السراى
حدثرى أن الانسان من طينة آدم قد انقلب شريرا لا حيلة فى اصلاحه بنفمه
من من خفد ومحمى ادبى اما الراى الذى يعبر عن الواقع وحارب هذا
الميل الى أحد الحاسبر وهم الراى الذى يقول بان الانسان خلق مسعدا للخير
والشر جميعا وهذا الراى يتفق مع اراء علماء النفس والتربية وقد سبق ان كسبر
هذا الراى الفيلسوفان العربيان "الفزالى وابن خلدون" وإن كانا يحلان السو
الاخقاد بأن الانسان خلق الى الخير اميل منه الى الشر ذلك ان من نظر السو

ما في الانسان من العنصر الروحي " كما في عبارة الغزالي " او عنصر النفس الناطقة
 " كما في عبارة ابن خلدون " قال انه خير بطبعه ومن نظر الى العنصر الجسدي
 او الحيواني قال بحسب القول الاول ومن نظر الى العنصرين معا كما هو الاصوب
 قال بالاستعداد للأمرين جميعا ولا يفوتنا هنا أن نبين أن في القرآن الكريم ما
 يثبت هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان " وهذا بناء النجدين " واية اخرى
 " ونفس وما شواها فأنشأها فجورها وقيوعا " بل في الوقت نفسه ان هذا الاستعداد
 المزدوج اقرب في امسه الى الخير والاستقامة " لقد خلقنا الانسان في احسن
 تقويم " .

وسما يكن من امر فان اسبقية أحد الطبعين : الخير أو الشر الى الوجود
 في نفس الانسان لا معنى . القاعد قابلية للتبدل الى الأحسن او الاسوأ بتأثير
 الوسط والتهذيب والمثل التي يقتضي بها المرء في حياته ونحن نسلم ان نظرة الخير
 واليسر ليست موزعة على السواء في البشر وان يحضر الفاسد يولد خيرا بطبعه
 بعضهم يولد شرا بطبعه وقد يكون للوراثة أثر في ذلك وان كان هذا الاستعداد
 لم يتخذ بعد مداه في صورة دقيقة ولكن هذه الاسبقية في ظهور أحد الطبعين
 : بمعنى بمثابة استعصاء التحول او استحالة ، بل بمعنى فقط ان التحول الى الطبع
 المقابل قد يكون اصعب وابطأ لتوقفه على العوامل الخارجية الجديدة .

ان الذين يقولون بجمود الطبع الانساني يؤيدون دعواهم بحجج : الاولى
 هي انه لما لا يمكن للانسان تحويل خلقه الظاهرية - من الدماء الى الوسامة -
 كذلك لا يمكن تغيير طبيعته الباطنة من الشر الى الخير . . والحجة الثانية ان

كثيرا من اهل المجاهدة والرياضة النفسية حاولوا تحطيم قوتهم الشهوانية او الغضبية بها وبالفضل وللرد على الحجة الاولى نقول اننا لانك حقيقفة ان نفير من طبيعتنا الجسمية وان نخلقها خلقا اخر ولكننا نملك ان نعالجها من امراضها وأن نهذب عذوقها بالرياضة وأن نجعلها بما نشاء من ضروب الزينة ونحن لانطلب في مجال الاخلاق اكثر من ذلك لانطلب تحويل الطبع من النقيض الى النقيض ولكننا نطلب تهذيبه وهذا التهذيب ممكن اذا تمهدنا العناصر الطيبة في الانسان بالمثل والتنبيه اما عن الحجة الثانية فليس الغرر من الجهاد الروحي اذا فهم على حقيقته ان نحوا من انفسنا تماما غريزتي الشهوة والغضب . انه أن هاتين الغريزتين ضرورتان للانسان تشاهد انه على جلب النفع ودفع الضرر مثل غريزة التمني وطلب الاشياء المذبة كمثل كلب الصيد الذي نهمه في طلب الفريسة ومثل غريزة الغضب كمثل كلب الحراسة الذي تدفع به اللصوص والمعتدين عن نفسك و أهلك فكما انه ليس من الحكمة ان تقتل كلبك كذلك ليس من الحكمة ان تقتل في نفسك غريزة الغضب والشهوة الى الاشياء التي تنفع في الحياة ولكن الحكمة هي ان تعلم كلب صيدك الا يختطف الطير الأليف الذي يملكه جارك وان تعلم كلب حراستك الا ينبع في وجه الضيف فواجبنا في جميع الاحوال ان نعلم سيرة فرائضنا حسب ما يقضى به العقل والنظام الاجمالي واذا كانت التجارب الناقصة السريعة تغفل احيانا في هذا التنظيم والتهذيب فان المثابرة وقوة الارادة كفيلا باحراز النجاح وتشهد بذلك سير الحكماء والمربين في انفسهم وفي تلاميذهم واذا كان الانسان قد وفق الى نقل

طباع الحيوان من النفور إلى الألفة ومن الجوع إلى السلامة والانقياد كما أنه
درب الحيوانات المفترسة على الاقتراب الطعام وهي في أشد الحاجة إليه .

إذا كان هذا هو اثر التهذيب في غرائز العجوانات فكيف بالغرائز الانسانية
التي اثبت علم النفس المقارن انها اجلس قياد واعظم مرونة بتنوعها وتمازجها .
يجعل القول ان الجهاد الخلقي يكون عيشا في احد افتراضين لا ثالث لهما
ان نؤمن النفس الانسانية قد خلقت خلقا كاملا مستجما لكل اطوارها وان تكسبون
خلقت جامدة غير قابلة للكمال ، اما وهي كما قال الغزالي " ناقصة بالفعل ولكنها
منطوية على امكانيات الكمال قابلة بالقوة لما شاء الله من درجات الرقي والهبوط "

نقد اتضح ميدان الجهاد امام كل مجاهد لكن يزكن في نفسه السيول السليمة
ويضعف اثر السيول الخبيثة .

(٦) علم الاخلاق وعلاقته بالتربية

اذا كنا قد قررنا ان الطبع الانساني يمكن ان يعالج ويقوم فان ذلك يؤدي بطبيعة الحال الى النظر في علاقة علم الاخلاق بالتربية . والتربية بمعناها اللغوي هي التنمية والتفوية اي تصيد اي شئ * بالرعاية حتى ينضج ويكمل وفق ما تؤوله له طبيعته وهي بهذا المعنى الواسع تشمل جميع الكائنات الحية من نبات وحيوان وانسان .

واذا نظرنا الى التربية في محيط الانسان قلنا انها تتضمن الوسائل الستة تنمي ملكاته وقواه جميعا ، ومن هذه الوسائل :

- ١ - تنمية الجسم وحفظ الصحة وهذه هي التربية البدنية .
- ٢ - تثقيف العقل واعداده للتفكير السليم والحكم على الاشياء حكما صائبا . وهذه هي التربية العقلية .
- ٣ - امداد العقل بالثراك العلمي وهذه هي التربية العلمية .
- ٤ - اعداد الموهبة للاندماج في الحياة وكسب المعيش وهذه هي التربية المهنية .
- ٥ - ايقاظ مشواره بجمال الكون وشكله من التعبير بهذا الشعور وهذه هي التربية الفنية .
- ٦ - تربيته بالمحقوق والواجبات في المجتمع الذي يعيش فيه وما فيه من نظم

وقوانين وهذه هي التربية الاجتماعية والوطنية .

٧ - اقهاه لمعنى الكرامة والأخوة العالمة وهذه هي التربية الانسانية .

٨ - توجيهه فى اعماله على سنن الاستقامة وتمييده على العادات الصالحة

وهذه هي التربية الأخلاقية .

٩ - الارتفاع بالانسان الى المعانى الروحية وهذه هي التربية الدينية .

ولقد يعتقد من ينظر الى هذا التقسيم أن الاخلاق تسمى فقط بناحية واحدة من هذه النواحي وهى التربية الخلقية ولكن الامر ليس كذلك فان سلطان الاخلاق يسرى على جميع انواع النشاط الانسانى ولا يخرج عن حكم الاخلاق اى نشاط بدنى او عقلى او فنى او ادبى او روحى . فالنفس الذى يجاقى بغنه الثقالىسد الخاصة باللباقة والحياة والمخاف يتمدى لقت الضمير الخلقى وكراهيته ، وان لسم ركن بذلك قد خرج عن قواعد الفن . والعالم الذى يكرس جهوده العلمية للتخريب والحقن الضار باخوته فى الانسانية يكون قد خرج على القانون الاخلاقى وان كانت بحوته ذات قيمة كبيرة من الناحية العلمية . وهكذا بالنسبة لجميع انواع النشاط الاخرى فانه يجب ان تخضع فى وسائلها وغاياتها لما تفرضه الاخلاق ومقاييس الفضيلة . على ان التربية الاخلاقية بالذات هى التعريب على السلوك الطيبسب وتتكون العادات الصالحة ولذلك فان علمها يعلم الاخلاق وثيقة . فمن الشفق عليه ان المرى اذا عرف قواعد الاخلاق ونظريات واسطاع ان يدرك الحكمة الناضجة وراء كل مذهب من المذاهب الاخلاقية المتعددة فانه يستطيع ان يختار

منها ما يلائم الحالة الاجتماعية والطبيعية التي نتحقق في عالمنا .

ولكن هناك امرا اثار الاختلاف منذ القدم وخلصته ان العلم بالفضيلة لا يلقى في تحصيلها التزود بها فكتير من يعملون اوجه الخير ثم يحيدون عنها الى اوجه الشر وفي ذلك ما يهتم على التساؤل : هل الاخلاق كعلم ، وهل دراسته ودراسة المذاهب الخلقية كافية لتحقيق التربية الخلقية ؟

راى سقراط

يعتبر سقراط على ذلك بالاجاب وخاصة رايه ان الانسان يبحث عن السعادة فاذا عرف ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الذى يوصل الى السعادة فانه لا يخطئ طريقها ولا يمكن ان يحمل الانسان ما يؤدى الى شقاءه وهو عالم بذلك مختصرا له .

والاشرار في نظر سقراط لا فنيب لهم الا جهلهم بحقيقة مقاصد هم اوجهلهم بتحديد الوسائل التي تؤدى الى الغايات الطيبة وعلاجهم يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم وغرائسهم لانهم لا ينون الا خير انفسهم ولكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير او يجهلون وسائله ، واذا فان سقراط يفترض النية الطيبة نفس الانسان وتحول هذه النية عن غاياتها بسبب الجهل وهذا راي دالنا على غسله في التفاؤل لان الانسان يمتزج في طبيعه اتجاه الخير والشر وان اختلفت نسبة كل من شخص الى اخر .

راى افلاطون :

ولقد أدرك افلاطون مواطن الضعف فى راى استاذة فقرر فى بعض محاوراته ان العلم وحده لا يكتفى لكى يصبح المرء فاضلا فان الرجل قد يعرف الشر ويأثمه وقد يعرف الخير ولا يفعله فلو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم كما تنتقل العلوم من عقل الى عقل بالادلة والبراهين لاستطاع حكاء اثينا ان يجعلوا تلاميذهم فضلاء مثلهم .

على ان افلاطون قد ادلى برأى اخر فى مواضع اخرى من كتبه فقال ان هناك نوعين من الفضيلة : فضيلة فطرية موروثة وهذه لا تحتاج الى تعليم . اما الفضيلة الحقيقية التى تكسب صاحبها فضلا وتقديرا فهى التى تعتمد على معرفته الخير ونيله .

وليس المقصود بالمعرفة فى نظر افلاطون مجرد التعرف التلقينية او الادراك العقلى المجرد بل المعرفة التى تستند من العقل الى القلب وتصبح ايمانا عبقريا وقوة ملهمة . ولا شك ان العلم على هذا النحو وسيلة كبرى لنجاح التربية الخلقة حيث الفضيلة فى النفوس فالعلم يجب ان تنضم اليه قوة الايمان والاقتناع ويجب بعد ذلك ان تتوافر عوامل اخرى لنجاح النشاط التربوى واولهما ازالة العقبات والموانع التى تعوق التربية ومن اخطر هذه الموانع البيئية السيئة والندوة الضارة التى لا ينكر اثرها فى سلوك الناشئين كما ان منها الانجاء بالطفل فى اتجاهات تخالف استعداده وقدراته وثانى بعد ذلك عوامل ايجابية نبه عليها ارسطو "المعلم الاول"

حين قرر ان الانسان ليس عقلا فحسب كما زعم سقراط وليس عقلا وعاطفة كما زعم افلاطون بل هو فوق ذلك ارادة فعالة . واذن فليست الفضيلة علما وايمانا فحسب لان العلم والايمان لا يدفعان صاحبهما الى العمل اذا كانت همة قاصرة وارادته ضعيفة متخاذلة . واذا كانت الاخلاق سلوكا قبل ان تكون علما فان هذا السلوك لا يتحقق الا عن طريق الارادة . فالسلوك الاخلاقي لا يكفى ان يحدث مسرة او مرتين حتى يتصف بهذا الوصف بل يجب ان يتكرر ويحتمر حتى يصبح عادة ثابتة وخلقاً راسخاً كانه طبيعة ثانية فلا بد اذن لتحقيق التربية الخلقية من تدريس متواصل على العمل بما نعلم . واخيرا فليست الفضيلة عملا اليا تسخيريا ، بل هي عمل انساني محب الى الخلق وقد ادرك "دوركيم" هذه الحقيقة في تحليله للنشأة الخلقية وبين ان الرغبة التلقائية عنصر هام من عناصر العمل الخلقى . ويذهب بعضهم الى ان الذى يفعل الخير بحكم العادة ولكنه لا يجد في نفسه اقبالا عليه ليس خلقيا ان يسمى خيرا .

فوجب اذن لتحقيق التربية الخلقية ان نعلم اولادها ابن الخير وان جعلهم يؤمنون به ونشجع ارادتهم لتحقيقه ونمكن العادات الطيبة من نفوسهم بحسب ما يقبلون على فعل الخير راضين متعطشين .

(٧) الضمير الاخلاقى

١- الشعور والضمير

اذا كنا نقرر ان الحقائق الفلسفية بل والفلسفة ذاتها لا يمكن ان يكون لها وجود الا بوجود العقل الراعى الذى يتلقى المعرفة ويشعها ، فان ذلك يصدق بالآخرى على الاخلاق وكل ما يتعلق بها . فكل ما نضفه بكلمة "اخلاقى" لا تكون له هذه الصفة الا بالقياس الى عقل يزن الامور تحت مسؤوليته . ولكن يكون لنسأ "ضمير" يجب ان يسبق ذلك وجود "الشعور" وفى بعض اللغات الاوروبية تعبر عن هذين المعنيين كلمتا واحدة . ولكن نحدد معنى كلمة "شعور" يجب ان نسمى اولا بالتمييز بين الشعور وبين المعرفة . فالشعور هو ذلك الويبر (المحسنة الخاطفة) الذى يصاحب ويضى السبيل امام كل لمحة عقلية سواء كان ذلك يختصر معرفة كادراك حسى او بلحساس جمالى او عاطفى . اما المعرفة فهى الشعور حين يتخذ موقفا خاصا حيال الاشياء فيحدد طبيعتها . ومعنى ذلك ان المعرفة هى تحليل الشعور للاشياء التى تعرض للعقل بغية فهمها .

وقد جرى الناس على تقسيم الشعور الى مناطق مختلفة فهناك الشعور النفسى والشعور الجمالى والشعور الدينى والشعور الاخلاقى او الضمير . ولكن هذا لا يتنافى مع ما للعقل من سعة مميزة وهى الوحدة وعدم التجزؤ وقد قال ارسطونى معنى وحدة العقل " يجب ان تكون القوة التى تميز بين الامس والايبر . قوة واحدة فكيف يمكن ان ان ينقسم الشعور الى انواع من الشعور داخل نطاق عقل واحد ؟

يمكن أن نضطر الى انواع النشاط الانساني على انها تنبج بالشعور دون
ان نفسه في ادجاءات مختلفة .

١ - فالشعور النفسي هو عكوف الفرد على معرفة ذاته . وهذه المعرفة النفسية
بداية المعرفة الطبيعية . فالشامل الباطني حين يصل الى بعض المستويات عن الذات
يجتاز الى هذه المستويات (من طريق التحليل الدقيق) بمجرى الشعور
الجسمية او الحادية الخارجية من نطاق الجسم .

٢ - اما الشعور الجمالي فهو الاثر او الصدى الذي يحد منه ترويض المستويات
الخارجية في النفس . وهو شعور بالارتياع ازاء الانفعالات التي تحدثها الاشياء
الجسمانية في النفس . وهو شعور بالانفوس ازاء الانفعالات التي تحدثها الاشياء الطبيعية .

والشعور في كل من العاطفين اي في حالة الاعمال بالذات او الاعمال
بالجمالي شعور يتجه نحو الداخل اي نحو تحليل الذات . اما اذا اتجه الشعور
نحو الاعمال بالسلوك ونحو تحقيق الغية الطبيعية . واذا تركت الحقيقة مكانها
للانفاس وسئل الانتقام بالمتكلم محل ملاحظة العاشر عند ذلك نجد انفسنا انفسنا
نجهن اخرين في الشعور هـ : الشعور الاخلاقي والشعور الديني او الشرع .

٣ - اما عن الشعور الديني فمفهومه موائمة توجبه الطاقة العقلية توجبه
بوصفها من عالم الحادة الى عالم الروح اي انه يحول الانانية الجسدية في الانساني
الى حب خالص يتشبه في ارقى درجاته الى الحب الالهي .

٤ - أما الشعور الاخلاقى او الضمير وهو بيت القصيد فاهم بما يميزه انه يهتم بالمستقبل وينظر الى الامام ليحدد السلوك الانسانى حسب ما توحى به النبوة الطيبة وسقارنة هذا الشعور النفسى او السيكلوجى نجد ان هذا الاخير يتسمز بالموضوعية والحكم الذى لا يصدر عن هوى او عن التاثر باعتبارات عاطفية ولذلك فان الشعور النفسى لا يعبر عن حرارة الحياة وما تزخر به من قوى وتيارات مختلفة تتجاذب الانسان فى شتى الاتجاهات . والسؤال الذى يحاول الشعور النفسى الاجابة عليه هو من انا ؟ اما الشعور الاخلاقى فيتجه راسا نحو السلوك العلى وشغله الشاغل هو الاجابة عن هذا السؤال : ماذا اعمل ؟ وهو فى بحثه عن هذه الايابة تلقى حائر لا يستقر على حال وهذا الشعور لا يخاطب الانسان بصيغة المضارع وانما بصيغة الامر يجب ان تفعل كذا وكذا . ولا يعنى هذا الرصف ان الشعور قد يكون سيكلوجيا او قد يكون اخلاقيا بل انه يتجه فى هذا الاتجاه او ذاك بحسب الظروف التى يوجد فيها الانسان . ففى بعض الاحيان تتسلب الرغبة الى المعرفة وفى اوقات اخرى تتغلب الرغبة الى العمل ولذلك فان انواع الشعور التى حاولنا تحليلها كلا على حدة هى عمليات يحتوى عليها الذهبى جميعا . وقد فزع به نحو الازدهار ونحو تحقيق الكمال الانسانى .

خصائص الضمير الاخلاقي

تكلّمنا عن الضمير الاخلاقي بوصفه احد المطالبات الشمورية التي تدور نسي
الذهن وسوف نبحثه الان في داته * عرف بعضهم الضمير الاخلاقي بأنه معرفة
الخير والشر * ويلوح من خلال هذا التعريف اثر المعرفة النظرية التي تنقل لاهل
الاخلاق اذ يفترض هذا التعريف تحت كلمة الخير تحديد ما هو كائن حقاً
وتحت كلمة الشر تحديد ما لا وجود له الا بالوهم او الخدعة وليس الخير شيئاً
ملبوساً تستطيع المعرفة ان تتجه اليه كما تتجه الى نموذج معين لتقليده اوسحاكاته
ولكنه امر يصدر عن الارادة بعد ان تنهيه النية الطيبة رغبة هذا الامر تتوقف على
ما سوف يكون اى على تنفيذه ومدون هذا التنفيذ لا يكون هناك خير فالخير قبل
السلوك لا يضر به الانسان الا عموراً بهما وهو في الحقيقة لا يراه بل يصبوا
اليه ويصدق ذلك على الخصوص في حالة السلوك المبتكر الذي يحققه المرء لا ول
مرة على ان الاخلاق فوق ذلك تتضمن القدرة على الاختيار او باختصار تمسك
الذات بغاية محددة ، ذلك يستحسن في تعريف الضمير الاخلاقي الا نهذا بما
هو خارج عن نشاطه بل نهذا بفكرة يراعى فيها عموم الفاعل بها يقوم به من سلوك
اولى ولنهدا بفكرة يقبلها الجميع وهي ان الاخلاق تحتل مكاناً وسطاً او مرتبة
متوسطة في مراتب التجربة العقلية فدون هذه المرتبة مرتبة الاعمال التلقائية
الساندة التي تعبر عن الغريزة وعن المشاعر غير المحددة وفي هذه المنطقة
السفلى او الدنيا من مناطق النشاط الانساني تسيطر الغريزة على حياة الانسان
وتنوده الى الخير احياناً وإلى الهلاك احياناً ويلبس الانسان طريقه في هذه

الحالة على هدى الحد، والاستشفاف (شئ) من الشعور المهم الى النتيجة
التي يصل اليها) اما المرتبة التي نسمو على مرتبة الاخلاص فهي التي يصل اليها
المروء الى درجة من التجربة والحكمة تجعله يتصرف في ادق الامور تصرفا حكيمًا
بدون تردد ويمكن القول في هذه الحالة ان الاخلاق قد امتزجت بكميانه وسرت في
دمه فاصبح لا يشعر بحاجة الى المزيد منها ولان يعيد في ذهنه قواعد معينة
او يراجع نفسه عند ابرام امر من الامور .

وتد وصف "بستال" هذه الحالة بعبارة مشهورة وهي ان الاخلاق الحقيقية تنهز بالاخلاق .

وهو يقصد بكلمة اخلاق الاولى العاسة الخلقية التى بلغت اقصى درجات الارهاق والسوء وكلمة اخلاق الثانية قواعد الاخلاق التى يحتاج اليها عامة الناس لتهدئهم فى تصرفاتهم اى ان الاخلاق التى تصدر عن الحكم الصائب تهتـمـزـا بالقواعد الاخلاقية التى يضعها العقل والمثل يمكننا ان نقول ان البلاغة الحقيقية نهـزـا بالبلاغة وان الموسيقى الحقيقية تهـزـا بالموسيقى . . . الخ فمن وهب ملكه او قدرة خاصة فى ناحية معينة يفوق عادة من يحاول الحصول على هذه القسـدرة بطريقة التعلم والتدريب لا حاجة بنا الى القول بان هذا الموقف الذى يمسو على الاخلاق الوضعية هو موقف الصفة من البشر اى الانبياء والقديسين فهم النبوع التى تتدفق منه الاخلاق اما المستوى المتوسط وهو مستوى الاخلاق كما يمارسها الناس فى اى مجمع من المجمعات فيتميز بانقسام الذات وترددها تبعاً للمحسبات التى تـمـتـرـضـها والتي تحاول ان تجد لها الحلول المناسبة وفى منتصف الطريق بين

الغريزة والسمو القدسي نجم. انفسنا في حاجة الى قواعد اخلاقية كي تتفلسف بها على الصعاب التي نواجهها. فيتنازع الذات عامل الحياة (ويرتبط بالناحية البيولوجية للانسان) وعامل الارادة ويرتبط بالناحية الروحية ونحاول الارادة ان تكون لها الغلبة بحيث تستطيع ان توجه النشاط وتفرغ عليه في كل لحظة قاعدة اخلاقية او مثلا اعطى بروس له الطريق وعلى ذلك فان الضمير الاخلاقي هو ذلك التأثير الذي تمارسه الذات الارادية على مجوع النشاط الانساني بحيث تستطيع ان تتحكم في هذا النشاط فتبجح او تمنع وتيسر او تعيق كل حركة تصدر عن الاندفاع التلقائي ونرانا بذلك التحابل قد وجدنا الى نقطة نلتقي فيها ما لا ما يردده الراي السائد من ان الضمير الاخلاقي هو الرقيب على اعمال الانسان والرقابة هنا رقابة حقيقية اذ ان كل حركة وكل نشاط وكل سلوك لكي يكون اخلاقيا لا يسد ان يجزى بهذا الرقيب فاذا ما صدر الفعل دون ان يمر بهذه الرقابة انتفت عنه الاخلاق واذا كانت دفعة الحياة كما يقول " بربجي " تدفع بالذات الى الانتشار في اوسع مدى فان الارادة التي تظهر في الضمير الاخلاقي تنظم هذا الانتشار وتبذره فتشجعه وتحث عليه تارة وتقلل من سرعته وتضمه تارة اخرى والحث على عمل او التثني منه سواء كان هذا العمل عقليا او عاطفيا منناه الاستحسان او الاستهجان وهما القطبان اللذان يحددان الضمير الاخلاقي فنحن ندخل فسي مجال الاخلاق حين نستحسن سلوكا او نستهبجنا اخر.

ولكننا في مجال العلم لا شان لنا بذلك، فالعالم لا يستهبجنا ظاهرة معينة ولكنه يوضح حقيقة او ينفذها او ينقدها . فمعنى ذلك انه يحكم فقط بانها صواب

او خطأ واذا نظرنا ايضاً الى موقف الفنان نجد انه في الحقيقة لا يلم ولا يمدح
وانما هو يعجب او لا يعجب بما يشاهده من الاعمال الفنية . صحيح ان البحث
عن الجبال يعتمد على الارادة ولكننا لا نلوم انسانا على عدم شعوره بما لا يستطيع
ان يشعر به .

* * *

النظريات المختلفة في نشأة الضمير الأخلاقي

١ - النظرية التجريبية

العقل صفحة بيضاء عند الطفل، وهذه الصفحة البيضاء تظلى تدريجياً بما تنقسه عليها الخبرة أو التجربة التي تفرض على العقل من خارجه. ونشأة الضمير الأخلاقي بالالتقاء مع معطيات عالم الحواسنه في ذلك أي معرفة تتكون عنده الإنسان. فالخير عند التجريبيين هو كل ما يثير في النفس الشعور بالاشياح، والشكر هو كل ما يثير في النفس الشعور بالقلق. وإذا وجدنا لذاتنا في أي مؤثر من المؤثرات الخارجية فسرعان ما تتكون لدينا قاعدة تحدد سلوكنا، أذا نهضت عن هذا المؤثر لكي نحل على تلك اللذة. ومجموع هذه القواعد هو الذي يظهر العادات والتقاليد الجمعية. وعلى ذلك فالتجربة هي التي تكون الضمير وهي المصدر الأساسي لنشأته ونحن لا نستطيع أن ننكر قيمة هذا الانجاء التجريبي وما يوضحه من أهمية الاستقرار كشرط من شروط الحياة الأخلاقية. ولكن إذا كان الضمير الأخلاقي يتضمن نوعاً من الحكم أو التقدير القيمي فإن هذا الحكم لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى مشاهد الواقع فحسب. وإذا كان العمل الذي يضمن لنا اللذة هو عمل واجب الاداء، فهذا معناه أننا نفترق مدتها أن اللذة غاية يجب أن نسمى إليها.

وإذا كانت القيم الحسية في المذهب التجريبي تحل مكانا المداواة فسان.

القيم الاخلاقية على المعسر تماما - ينبغي ان تسود على عالم العصر . وكثيرا مما
تشارك القيم الروحية مع القيم الحسية فنحكم على اللذة مثلا بانها لا خلقية .

وما تقدم يتضح ان المذهب التجريبي انما يتجاهل العنصر الذاتي العذى
يتكون بفضل الضمير الاخلاقى . وهو يعتمد على الحواس فقط على الرغم مما بها من
قصور .

ب - النظرية التطورية

ذاعت في وقت ما شهرة المذاهب التطورية وخاصة مذهب "سبنسر" ، واهتمت
الناس بهذه المذاهب غير ان هذا الاهتمام لم يلبث ان خبت جذوته . ونستطيع ان
نتبين ان النواء الاولى التى استمد منها "سبنسر" الآراء التى فصلها فى نظريته
رجع الى نظرية "هيزل" عن حالة الطبيعة . ولكن هذه الآراء قد تشكلت وضعت
فى صيغتها النهائية التى اكتسبتها ذلك الذبوع بين الجاهيل بفضل نظرية
"داروين" عن اصل الانواع وعن الانتقاء الطبيعى ويربط "سبنسر" فكرة الضمير
الاخلاقى بالفكرة العامة التى تسيطر على هذا التطور وهى فكرة بقا الاصلم .

فالتغيرات النافعة التى تعود فائدتها على الجنس بأكمله ومنها بطبيعة الحال
الوسائل النافعة فى السلوك تظل بصورة مستدينة ويحتفظ بها افراد الجنس بمعد
ان تتبين لهم فائدتها وتصبح بذلك استعدادات وراثية فى سلالاتهم . وعلى ذلك
فان الضمير الاخلاقى حسب النظرية التطورية قد نشأ من التغيرات التى اعترت
الجنس بمحض المدقة وظهور فائدتها له فتمتسك بها وتواصلت فيه بطريق الوراثة .

ويترتب على هذا التفسير ان تكون الاخلاق قد انبثقت من الالهة المفضة، وكسبون العقل وليد الصدفة، ويصبح الموت الذي يكتب على عديم الصلاحية مصدر الحياة تصل في ارتفاع على الدوام.

نحن لا نستطيع ان نستخلص من هذا المذهب فيما يتعلق بموضوع الاخلاق الا لفكرة ايجابية واحدة. ومع ذلك فان هذه الفكرة يميزها التحيز العنصري الذي يثبت مقدار اهميتها. ونعني بها فكرتان الوراثة تندخل الى حد ما في تكوين الضمير الاخلاقي وتحديد اتجاهه. وقد هدمت بعض الابحاث العلمية الحديثة الفرض الذي يتضمنه هذا "سبنسر" عن انتقال الصفات المكتسبة بطريق الوراثة.

واثبتت هذه الابحاث ان ما ينتقل بطريق الوراثة ليس صفات مكتسبة او استعدادات محددة وانما هي مجرد اتجاهات غامضة ذات صبغة نفسية وعضوية في ان واحد ونحن حين نرجع نشأة الضمير الى التغيرات التي تمرى الجسم بطريق الصدفة ثم تفرض عليه نفسها فاننا نصلب من هذا الضمير خريته وهي من اخص خصائصه وكما ان قولنا لهذا التفسير يتضمن القول بان النتائج التي تترتب على فكرة الانتقاء الطبيعي هي بالضرورة خير النتائج. وفي ذلك ما يجعل القيمة المطلقة اي القيمة الروحية خاضعة للقيمة البيولوجية.

ج - التفسير الوضعي لنشأة الضمير الاخلاقي

يمكن تعريف المذهب الوضعي بأنه المذهب الذي ينظر الى العلم على انسه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الانسانية. ولما كان هذا المذهب لا يعترف

الا كما تثبتته المشاهدة الموضوعية فانه لا يفسر الضمير بالنشاط الذى ينبعث من باطن الذات والرجوع الى القيم المطلقة " لان المطلق بالنسبة لمذهب الوضعى لا وجود له ، وانما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا فى مجسم مميّن والتي يتصرف الافراد بحقتضاها . فالشروط التى تخضع لها الحيات لا جملية والتي تنظم علاقات الافراد هى الاصل فى نشأة الضمير الاخلاقى . ولهمت الاخلاق فى نظر المذهب الوضعى الافلا . من علم الانسان وهذا العلم ينقسم الى شعبتين اساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجماع . وفكرة الضمير الاخلاقى تختلف بحسب ما تميل اليه من ربطها باحدى الشعبتين .

اولا - الفكرة البيولوجية :

تنزع هذه الفكرة على غرار المذهب التطورى الى النظر للذات الانسانية على انها مجرد امتداد للذات المفضوية . وكل ما يميز فى نظر اصحابها النشاط المفضوى كالبهيم من النشاط الارادى كالالتزام والمسئولية هو ان النشاط الاول يخص جزءا من اجزاء الكائن الحي على حين ان النشاط الثانى يخص الكائن الحي بأكمله بما فى ذلك المراكز المصبية والمقلية . وهكذا نستطيع فى نظر اصحاب هذه الفكرة البيولوجية ان تنتقل من مجال علم الحياة الى مجال الاخلاق دون ان تكون هناك حلقات مفقودة . ويسهل علينا بناء على هذا الاساس ان نميز بين الاخلاقى والاخلاقي . ويكفى فى ذلك ان نسهر على نمط التمييز بين حالة الصحة وحالة المرض . ونرى بعض التشيعيين لهذه الفكرة ان الفرائز هى الجذور التي

تتفرع منها الاخلاق . وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بحواء . اذ يحدد
 عند بعض الافراد ان تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها كما تتعطل بعض الوظائف
 الفسيولوجية فينتقل هذا الممثل الى سلاتهم . واذا كانت هذه السلالة كثيرة
 فان ذلك يؤدي مع الوقت الى اضعاف الحالة الخلقة للجماعة بأسرها . كما
 حاول بعض المشتغلين بالطب النفسى ان يربطوا بين نواحي الاخلاق كالشهوات
 والمواطف وبين حالات الجيم . فاذعوا بان الشهوات الجامدة والميول الضعيفة
 سببها نفس طبيعي يصاحب ولادة الانسان اذ خال يطرا على اجهزته . وكما ان
 الارادة لا تتحكم في نشاط الالجهزة المعنوية التى تسير على انفعالاتها وهى
 الجهاز السيتاوى والباراسيتاوى وكذلك افرازات المعدة الصماء ، فبالشبل
 لا نستطيع لارادة ان تتحكم فى عواطفنا الخلقة التى تكون اساس الضير الاخلاقى
 والتى هى فى نظرهم نادرة عن حالتنا الجنسية . ويترب على ذلك ان تصبح
 التربية الاخلاقية عديمة الفائدة اذ انها لا تغير شيئا من طبيعة الانسان وكلما
 تفعله الوسائل العلاجية النفسية كالايحاء والتحليل النفسى انها تظل ظاهور
 الاعراض نوعا ما ولكنها لا تقضى على البواعث الاصلية للمرض . ولما كانت اسباب
 المرض الخلقى ترجع فى معظمها حسب ادعائهم الى خلل جسمى فان العلاج
 الجسمى قد يحدو بنتائج طيبة فى محاربة الشهوات الخبيثة . وعلى ذلك فبان
 الشرء مثلا وهو ينتج عن زيادة افرازات المعدة والافرازات الحضية يمكن ان
 يعالج بالوسائل التى تقلل من هذه الافرازات واتباع نظام الغذاء الذى يحد
 من الافرازات القلوية . ولكن القياس على ذلك بالنسبة للميول الاخرى الضعيفة

على شرط ان نصل اولا الى تحديد اسبابها الجسدية .

ولنفقد هذا الرأي الذي يؤسس الاخلاق على القاعدة البيولوجية نقول انـه
يبحث عن الضمير الاخلاقي حيث لا يوجد . فالضمير الاخلاقي لا وجود له الا حين
تحكم العلاقة بين الموضوع والذات ان تقرر الذات اختيار الوسيلة التي تؤثر بها
على الموضوع او الطبيعة المعنوية . فالطبيعة المعنوية هي اذن المجال الذي
يتركز فيه نشاط الضمير الاخلاقي . فاذا كانت هناك حالة معينة تحتد عن نوعيتها
واحد من السلوك ، اي انها لا تتحرك امام المرء الا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ،
فان الاخلاق لا شأن لها في مثل هذه الحالة . اما اذا استدعت الحالة طبيعى
المسمى نوعا من التردد في اختيار التصرف المناسب او في تنفيذ السلوك او عند
تنفيذه ، فعندئذ يتدخل الضمير الاخلاقي ويحكم اجباره في هذه الحالة نشاطا
خارجا عن حدود النيان المعنوي . وبالاخلاق تبدأ في الواقع عندما تصبح الميول
الغريزية والتصرفات الالية غير كافية في توجيه الانسان والانسان يتصرف بانـه خلق
بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف المعنوية والشر ، اذ في هذه الوسائل
المعالجة التي يحينها له الطبيب واستطاب امره فانه يثبت بذلك عدم كفاية
هذه الوسائل كما يثبت ضرورة الاخلاق والتخلف .

ثانيا - الفكرة الاجتماعية :

يقول المذهب الاجتماعي ان كل فرد منا يتلقى من الوسط الاجتماعي السائد
يولد وينشأ فيه العناصر الاساسية لضميره الاخلاقي . وذلك بطريق الثقافة العامة

أو التثقيف المظم وتأثير عادات المجتمع وتعاليمه، ونقائضه وحكمه، وقد أخذ التفكير الخلاق منذ القرن الثامن عشر يميل إلى هذا الاتجاه في تحديد التيارات الخلقية بإرجاعها إلى أصولها الإلهامية. وساعد تقدم الدراسات التاريخية وظهور حركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على تصور التفسير الخلاق على أنه نتيجة لتراكب طبقات من العقائد والحكم من مختلفات تصور قديمة بعضها فوق بعض. وجاء "كونت" بعد بقانونه المسمى قانونه كالحديث الثلاث لمن رغبته في إبطال المبرمج العلمي فحل المبرمج اللاهوتي والمبرمج الميتافيزيقي. وحكم على الفلسفة بالعقم لأنها تبحث وراء المعلوم، على حين أنه الإنسان مما وضع فيه من عقل وقدرة محدودين لا يستطيع أن يصل إلى أي نتائج النسبية. وعينه تراثاته له الفرصة ليدشأ بحكم إلهيها مع جعل غاية هذا العلم أنه يفسر الفرد بالرجوع إلى المجتمع، والفرد ذاته من حيث هو فرد في نظر "كونت" فكرة تجريدية لا وجود لها في الواقع لأن الفرد الذي يقع عليه نظرنا يعكس في أفكاره وفي أحكامه وتصرفاته تراثاً آجهاً عديدة. ثم يتلو بعد ذلك المبدأ الإلهامي في تفسير التفسير الخلاق في مذهب "دور كايم" وسنذكر كيف كرس "دور كايم" جهداً كبيراً من جهوده وأبحاثه في تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد مظاهرها وفي حالة الاستفادة من مبرمج علم الإلهام في دراسة الخلق.

• • • • •

(٨) "نسبة الضمير الاخلاقي"

ان الفلاسفة الذين يبحثون في الضمير الاخلاقي انما تصطدم الدراسة لديهم بان الاحكام الصادرة عن الخير والشر تتغير بتغير الزمان والمكان .

نجد "ارسطو" مثلاً ان ينادى بشرعية "الاسترقاق" اى استخدام الرقيق اى العبيد في حين ان جميع الاخلاقيين في وقتنا هذا يدينون الرق والاسترقاق .

وفي المصور الوسطى الاوربية نجد ان تمذيب الاحياء كان يقره الشرع والقانون ويحكم به القاضي عند كل من ارتكب مخالفات يستحق عليها التعذيب وكان الضمير الاخلاقي السائد لا يشتر لمثل هذه الاحكام بينما هذا الضمير نفسه في المصور الوسطى لا يقر تشريع الجثث في مدارس الطب . ونحن نعلم اليوم ان اى تدهب بدنى لا يقره اى ضمير خلقى الان على الرغم من انه ما زال يمارس في بعض البلاد ولدى بعض الشعوب . اما تشريع الجثث في اياتنا هذه فهو ممكن في جميع مدارس الطب ومعا هذه .

يضاف الى ما تقدم ان هناك عصوراً زمنية منصرمة شهدت بوجود اكلى لحوم البشر وهو ما لا يمكن ان نتصوره الان .

ويشهد الضمير الاخلاقي تغيراً في المكان اى لدى مجتمعات متباينة تميز نفس الحقيقة التاريخية .

نحن نعلم ان عمماً كثيرة في مختلف قارات العالم يستخدمون بوجهات من

الابتقار دون ادنى شعور بالتردد او بتأنيب الضمير، في حين ان جماعسيات الهندوس يعتبرون ذلك خطيئة عظمى يقشعر لها الضمير وتقوم بسببها المنازعات والحروب.

ونحن نعلم ايضا ان الاخلاق المتصلة بممارسة الجنس تختلف من مجتمع لآخر فمن نسمع الان ان بعض الاخلاقيين المتطهرين يطالبون بتحديد لذات الجنس ومنه الجنس بينما البعض الاخر على العكس تماما، يطالب باحترام كل مطالب الغرائز الطبيعية.

وفي ايماننا هذه نسمع من البعض من يطالب بتحديد النسل ولا يمانع نفسا استخدام وسائل منع الحمل على اختلافها اما البعض الاخر فانه يرفض ذلك تماما ولا يقبله ويتعملى في ذلك باصحاب اخلاقية ودينية.

يشن ان نقبل اخلاقا تختلف باختلاف فصول السنة، بين احد علماء الانثروبولوجيا واهـ "مارسيل مو" ان بعض ابحر، جماعات الاسكيمو الذين درسهم يعتقدون بانه واحد ولا ياكلون سوى النباتات في فصل الصيف وهم في هذا الفصل ينظمون علاقاتهم الجنسية ويحافظون المخالف بالحيث اما في فصل الشتاء (وهو عند هم فصل الظلام) فقط لاحظ "موس" انهم يعتقدون بتمدد الالهة ولا يقتصر في طعامهم على النباتات بل ياكلون اللحوم كما ان الحرية الجنسية تكون مباحا تماما في هذا الفصل.

وهكذا نرى ان الاخلاق وممارستها والقيم الاخلاقية يختلفون باختلاف

الزمان والمكان • فهل يقودنا ذلك الى الشك فى القيم الاخلاقية ؟ وهل يمكن
بعد هذا ان ينهض انسان بحياته او بحالته باسم القيم التى يمكن ان تتغير
فى غضون خمسين عاما ؟

ولا شك انه فى ضوء الدراسات التى قام بها علماء الاجتماع منذ - اوجست
كونت - والتى درسناها فى المحاضرات السابقة ، نلاحظ انه اذا صح ان مضمون
الاخلاق متغير ، فان الصورة تظل كلية وعامة .

فنحن نلاحظ فى كل الثقافات تمييزا بين الممنوع والمسموح به ، او بين حسن
هو شر وما هو خير . ومن هنا فاننا نخلص الى هذه النتيجة العامة وهى ان الحكم
الاخلاقي مميز للنوع الانسانى تماما مثل استخدام اللغة واستخدام الادوات
المختلفة وهو ما لا يقدر عليه سوى بنى البشر .

وعلى الرغم من ان بعض الاحكام الضمير تتغير بتغير الثقافات ، فإن البنى
الاخر يظل ثابتا وعاما .

فى كل زمان ومكان ثاب الضمير الاخلاقى يمجذ روح الاخلاص وينبذ الغدر
والخيانة .

ويؤكد هذا الثبات فى احكام الضمير ما جاء فى كتاب الموتى " • وفى مصر
القديمة - منذ اكثر من ستة الاف سنة - فقد جاء فى هذا الكتاب انه ينهى ان
تكون كرماء حمال الخدم ومخلصين للابدياء واوغيا لاجزاء الاسرة • ونسرى ان
هذه البنى يمكن ان تصلح لاي مكان وزمان •

"أرسطو" مثلاً عندما نادى بشرعية "الاسترقاق" كان يعتبره الوسيلة الوحيدة للحفاظ على المدنية والتقدم خصوصاً إذا وضع في الاعتبار ضعف الانتاج وساطة الآلات المستخدمة في ذلك الوقت.

وعندنا في تاريخ مصر القديم يشهم الملك "خوفو" بأنه كان حاكماً فظماً استحل موت الآلاف من العمال في بناء هرمه الأكبر. ونقول أنه لم يكن يهدف إظهار عظمة الحاكم بقدر ما كان يبرز عظمة العلم والهندسة كما استهدف أيضاً إظهار عظمة وهبة مصر.

ونحن هنا يختص بمجتمعات الاسكيمو التي درسها "موس" نقول إن فصل الصيف كان هو فصل الانتاج وفصل الضوء. وكان العمال يعبرون عن وحدتهم في العمل وذلك باعتقادهم في الله الواحد. وكانوا لذلك يحددون نوعية الغذاء حسباً يحددون العلاقات الجنسية. أما فصل الشتاء فهو فصل الاستهلاك الذي يستتبع حرية أكثر.

وهكذا يمكن القول بأن الأخلاق الحقة في ثقافة من الثقافات تعتمد ليس فقط على ما يمكن أن يرضينا نظرياً بل أيضاً على ما يمكن تحقيقه عملياً.

ب - العدالة التوزيعية : وهي التي تقر المساواة في العلائق - ذات الحدود
الاربع (شيئا وشخصا) . فالطالب الممتاز يحصل على تقدير ممتاز ، والداليل
البردي ، يحصل على تقدير ضعيف .

ج - عدالة الردع : هذا النمط من العدالة يطالب بان تكون الجزاءات
متناسبة مع ما يرتكبه المذنب من اخطاء . فالعير بالعين والمس بالسن .
غير ان العدالة التي نساهر تقدم العلم وتطور المدنية اسما ، اخذ في الاعتبار
سواها المذنب . وهي تهدف بهذا الى ان تكون العقوبة متناسبة مع سوء النية
وليست مع ما تسبب من خسائر للمجنى عليه .

وفي تلخيص ما تقدم يقول " سرودون " (وهو اشتراكي فرنسي ١٨٠٩ - ١٨٦٥)
" ان العدالة ايضا تتلخص في احترام الكرامة الانسانية الممثلة في كل شخص "
ويظهر لنا ان فكرة العدالة هنا ايضا تتضمن المساواة بين الافراد .

ويمكننا ان نسأل عن المقصود بالمساواة هنا :

والحقيقة انه لا احد يجزم على الزعم بوجود تطابق تام بين جميع الافراد .
فالى بجانب عدم التماثل في التسلية او املاك الاموال او مكانة الطبقة الاجتماعية
فانه يوجد ايضا عدم المساواة الطبيعية (في القوة الجسمية او الذكاء او القدرات ،
مثلا) . ومع ذلك فان جميع الناس يتساوون في الحقوق ، بمعنى انهم يحترمون
بالتساوي لاشترائهم في صفة الانسانية الجديرة بالاحترام .

ان مبدأ المساواة في الصفة الانسانية هو الذي تؤسس عليه المساواة فسي الحقوق المدنية : فاداء الضرائب واجب على كل مواطن والتمتع بهم حق لكل طفل حتى سن السادسة عشرة .

غير ان مبدأ المساواة لا يهدف الى توحيد مقادير البشر او تحديد مستوى معين لمواهبهم او التدخل في التفاوت الطبيعي بينهم ، بل على العكس تعامسا ه وذلك لان "تفاوت الفوس" في البداية انما يسمح بان تتضح المواهب الطبيعية لكل فرد . وقد رأينا ان العدالة التوزيعية لا تقر المساواة التامة بل هي تقسم مساواة تتناسب مع مواهب الافراد وبما يؤديه من اعمال ناجحة لقد تبين لنا ان العدالة التوزيعية تطالب بالاعمال "دون الفوارق الطبيعية معالجة متساوية" سواء فيما تنفذه الدولة من مزايا او ما تفرضه على الافراد من التزامات .

غير ان المجمعات المعاصرة ما زالت تتعلق بالمطلق . والمطلق هنا يشير الى المساواة الميتافيزيقية بين الافراد بحيث تظهر عدم المساواة القائمة على المواهب او الاعمال وكان عارضة .

ومن هنا فان العدالة النسبية التوزيعية التي تقر بان "الكل يكافا حسب ما يؤديه من اعمال" ينبغي ان تتراوح مع مبدأ انساني يقرر بان "كل انسان ينبغي ان يحيط به المجتمع حسب حاجاته" .

وانطلاقا من هذا المبدأ فاننا نرى في المجمعات الحديثة ان عدم المساواة في الدخل تصححه "الضريبة التصاعدية" .

واذا كانت العدالة هي احدى القيم الاخلاقية السامية ، فانه من الممكن ان يرتكب باسمها انحرافات خطيرة : اذ كثيرا ما كانت الدعوة الى تطبيق العدالة مثلا تفتقر بنوازع الخير والحمد او الحق ، كما يحدث عقب الثورات وكثيرا ما يعتقد المذنب الذي يطبق عليه عقاب المجتمع انه واقع تحت ظلم لا يتناسب مع ما اقترعه من اشر .

ولهذا كله فان الضمير الخلقى الخالص يدعونا دائما الى ان نكون هادئين متريين الآخرين ، وان نغفر لهم ما قد يرتكبونه حيالنا من ظلم .
ومن الممكن ان نقارن هذه المعاني بما تضمنته اوامر القانون الاخلاقى عند
كانط :

« عامل الآخرين كغاية دائما لا كوسيلة ابدا .
« ليكن ما تقوم به من سلوك عالما لان يصبح قانونا عاما .

(١٠) - معنى الفضيلة

كانت فكرة الاغريق من الفضيلة تقوم على اعتبارها وظيفة طبيعية تؤدي عمل احسن وجه .

فمعد "سقراط" نجد ان الفضيلة عنده في الفكر الصائب والفكر الصائب هنا ليس سوى اداة تستخدم على احسن وجه تماما كما تؤدي السكين وظيفتها في القطع حين تقطع الاشياء جيدا .

وكان "افلاطون" يرى ان فضيلة الحس هي في الاعتدال ، وفضيلة الارادة هي هي الشجاعة وفضيلة الذكاء هي الحكمة ، ويرى من تعريفات "افلاطون" هذه ان الامر يتصل بوظائف عادية للطبيعة الانسانية تصل الى درجة الكمال في الاداء .

ويرى عند "ارسطو" تلميذ "افلاطون" مجموعة من التعريفات للفضيلة لا تشد عما سبق في اعتبار الفضيلة وظيفة طبيعية . وبين هذه التعريفات ما يلي :

١ - ان الفضيلة هي اعتماد مكتسب يتصل في طبيعة الانسان ويدفعه الى العمل الارادي الثاني وفقا للوسط المعدل .

٢ - ان الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط المعدل بين طرفين كلاهما عسيره الاول هو شرب سبب الافراط ، والثاني بسبب الشح او النقص .

٣ - ان الفضيلة بالنسبة للعين هي ان ترى بوضوح ، وبالنسبة للحسان

ان يجرى جيداً وان يتحمل راحته . اما فضيلة الانسان الامين فهي تتلخص في اداء الوظيفة التي يختص بها .

ويتضح مما تقدم ان الانسان الفاضل عند فلاسفة اليونان هو الذي يحصل الى الكمال فيما يتخصص فيه من نشاط . اما اضطراب الوظائف الطبيعية او قصور الاداء ايما كان نوبه فانه هو الرذيلة بعينها .

اما عند المحدثين من فلاسفة الاخلاق فقلنا نجد عندهم تمييزاً بين الاخلاق وبين الطبيعة . فعندهم يتحدد مفهوم الواجب وتظهر الفضيلة باعتبارها قوة تتعلق بها النفس وتؤدي ما عليها من واجب . وفي هذا يقول الان (١٨٦٨) - : (١٩٥١) :

" ايما كان ما يقصد من مفهوم الفضيلة فانها تشير الى قوة في النفس تمارس العمل الفاضل من ناحية كما تشير الى القدرة على التحكم في الرغبات اي السسي التعفف من ناحية اخرى " .

ويظهر من هذه العبارة ان التعفف هو كفاح ضد الشهوة . وعلى هذا فان الفضيلة تتضمن الجهد والمعاناة ويتضح هذا ايضاً من قول الان في عبارة اخرى

" ان فضيلة المشجاعة هي فن يتضمن رفضاً للخوف . وفضيلة الاعتدال تتضمن كفاحاً ضد استبداد الرغبة . وفضيلة العدالة هي كفاح ضد عراة للانسان (الانانية) وفضيلة الحكمة تتضمن ضبط النفس اثناء المشايرات الكلامية " .

ويخرج من هذه المصارعة أن الفداء تستلزم إظهار الجهد الذي لا بد وأن
يذله الإنسان الفاضل .

وهكذا يظهر من مفهوم الفضيلة أنها انتصار للأخلاق يتطلب من الكفاح .
فالإنسان الفاضل هو الذي يحمل الخير دون أن يدفعه إليه أي ميل طبيعي .
وهو الذي يرفض عمل الشر حتى ولو كان مدفوعا إليه بدوافع غريزية .

يقول "جوير" وهو أخلاقى فرنسى (١٧٥٤ - ١٨٢٤) :

" أن الإنسان الفاضل هو الذي يجيد العمل الخير دون أن يكون مدفوعا
إليه بميل طبيعي ، وهو الذي يخرج من الإساءة التي قد يدفعه إليها الأفعال "
وكان "مونتني" يقول :

أن كلمة "فضيلة" تفترض الممانعة وربما التناقض . فنحن نقول أن الله تعالى
"طيب" ولا نقول "فاضلا" ، وذلك لأن الفعل الإلهي لا يتطلب منه تعالى أي
جهد أو نصب .

وينبغي ألا نخلط بين الفضيلة والبطولة . إذ ربما كانت البطولة أنثى
للشجاعة في ظروف جزئية . أما الشجاعة الفاضلة فأنها تهدف بالاستمرارية وتظهر
في الحياة اليومية . ولذا قال "أرسطو" بحق أن "الفضيلة عادة" . كما قال في
كتاب "الأخلاق النيقوماخوس" : " أن ظهور خطأ واحد لا يفتنى بداية فصل
الربيع فالعمل الأخلاقى الضعزل لا يكتفى في تكوين الإنسان الفاضل حتى ولو

لأن عظيم القدر والقيمة .

ومع ذلك فإنه لا "الشجاعة الإرادية" ولا "المادة كنظام" يمكنها أن تكفي
 في تعريف الفضيلة . فالشجاعة يمكنها أن تخدم الشر والنظام يمكنها أن نمتس
 عليه داخل نسق مشبوه . ولذا فإن الفضيلة الحق تعترض معرفة رائدة للخسب
 لا يقتصر ضيقها على الحس والعقل وهذا ما تبينه الفيلسوف "هنري برجسون"
 (١٨٥٩ - ١٩٤١) .

(١) اللذة والفرح والسعادة

كان الفيلسوف الأخلاقي "بشام" من فلاسفة المنفعة يعرف
السعادة بأنها : "احتواء أكبر قدر من اللذة مقابل أقل قدر من
الألم في حياة الفرد."

ولاحظ أن هذه الفلسفة الأخلاقية المخففة التي تخلط بين السعادة
والفرح واللذة لا تصمد أمام النظرة الناجحة ..

فمثلاً : من الممكن أن أكون تقياً ومع ذلك أشتعل ببلدة حقيقة
في إحتشاء كروب من الماء وما كنت بطشاً ..

وكما "ماكس جيلر" يقول : يمكن أن أتحمل ألماً بكل سرور كما يمكن
أن أحتسب قدراً من البسبب دون متعة .

لنصنف إلى ذلك ما يستلزمه ليرضاه شرطاً لهم ويستسلمون فيه إلى شبعها
غالباً ما يكونوا من الباشيد الذين يسيرون عن أنفسهم ويستعدون عن
مشاكلهم ، ولنا في بيشير أن أهمنا هذه اللذة كانوا المادة له لشكائه
ومشروهم على سبيل المثال قديماً الخطائين والديبيقوريين
وحديثاً "أناقول فرانس" (١٨٨٤ - ١٩٠٤) .

لهمنا كله كان ينبغي أن نغير من اللذة والفرح والسعادة وأن
نغير الكود التي تفصل كل منها عن غيرها ، ونبدأ بأكثرها
جوهرية ونسبة "اللذة" ونستريح بالكلية أو المطلق
"السعادة" .

اللذة :

اللذات ليست لها دور مؤثر على الشخصية ككل . وقد لاحظ عالم النفس "دوباس" (١٨٦٤-١٨٩٥) ، ان الالم يمكن احداثه في العمل بسهولة بينما فان احداث اللذة اكثر صعوبة . واللذة هي ارضاء لميل بيولوجي ومن ثم فهم من تبدو طبيعية ولا تثير لدينا اى تفكير او تساؤل .

واللذات تتعدد بشعده الميل ، ومن هنا فهي تنصف بالسطحية ولا تؤثر في الشخصية ككل كما تنصف بانها وقتية . اما الالم فانه يؤثر في الشخصية وقد يعزل الانسان عن المجتمع كما قد يعزله عن ذاته . وهو يثير الدهشة والتفكير . وقد ينظر اليه على انه فشل او عار .

الفرح :

اذا كانت فلسفات اللذة ترد الزمان الى مجرد تتابع للحظات منفصلة (حياة تدون جوان هي مجموع من اللذات المتراصة ، وهو لا يشمر باستمرارية الحياة) فان الفرح مكون نشيجة علاقة بين الزمن والخلود . وبعبارة اخرى ، اذا كانت اللذة ترتبط بال اللحظة ، فان الفرح يفترض فترة زمنية يتحقق فيها عمل .

فالفرح يرتبط بالعمل لانه يربط بين مثل اعلى له قيمة خارج الزمان وسين استجاز يعتمد على الزمان .

والقلق على عكس الفرح لاننى في حالة القلق يستحوذ على الزمان ، فلم

أولاً أعد أخذك ، فهو زمان ثقيل ويمر بصعوبة ، وعلى العكس من ذلك نجد ان زمان العمل هو زمان اتحكم فيه ، وهو زمان بسهولة وسرور . يقول "برجسون" :

" حيث يوجد فرح يوجد خلق ، وكلما زاد الخلق شأه زاد الفرح عمقا "

والفلسفة عند "برجسون" هي نبع لا ينضب للفرح لانها تعاطف مع الدفعة الخالقة التي تفسر الائنات في اعماقها . وقد كتب "برجسون" عن الحدس الفلسفي يقول :

" اذا فان العلم ييسر لنا حياة افضل كما ييسر حملنا على اللذات المختلفة بفضل ماله من تطبيقات تهدي الى تحسين الظروف التي نعيش فيها فان الفلسفة هي التي تمنحنا القبضة او الفرح " .

السعادة :

اذا كانت اللذة تتصل باللحظة ، والقبضة تتعلق بزمان يتم فيه العمل ، فان السعادة هي متعة بلا حدود تتصل بالابدية ، وعلى هذا فالسعادة مستحيلة الصال بالنسبة للانسان .

اللذة : حيوانية

والقبضة : انسانية لانها تتصل بالزمان

اما السعادة : فانها تتصل بالقداسة

* * *

الباب الثاني

"نصا دج من التكسير الفلسفي في الأخلاق"
أولاً في تصور القديمة

(١) الأخلاق البوذية

(١) الهدأ الأخلاق في العقيدة البوذية هو :

"تحرير النفس من الشهوات وقيادتها نحو عالم السلام"

(يا من خلعت نفسك اعمل على خلاص الآخرين وإذا كنت قد وصلت الى بسر
الأمان فساعد الآخرين على أن يهربوا) هذه الحكمة البوذية .

انبعثت العقيدة البوذية من شمال الهند من اقليم نيهال حيث كانت تقطن
قبائل السكيا وكان ياعشها حكيم من أصل نبيل حيث كان والده راجا وقد أطلق عليه
بعد أن أعلن رسالته الفلسفية اسم بوذا ، ومعنى هذه الكلمة الملهم أو المصارع
بالحقائق أو صاحب الاشراف كما أن النصوص تذكره أحيانا بأسماء أخرى مثل
حكيم السلوكيا ومنعناها السميد والمتصو وليس من سهيل لأن فصل حياة بوذا عن
مذهبه فان حياته تصور أحسن تصور تفاصيل هذا المذهب . عاش بوذا في القرن
٦ ق م من حوالي (٦٠ هـ - ٤٨٠ ق م) أي أنه كان معاصرا لأكسا نوتان الفيلسوف
اليوناني وكروغوشوش حكيم الصين وكان الاسم الذي تلقاه عند ولادته سيد هارذا ،
وترى في بيئة الترف وعاش عيشة الأغنياء واختلط بملذاتهم حتى سن الرابعة
والعشرين ولكن لم تحل حياة الترف الذي عاش فيها بينه وبين الاحساس بهوس
الناس وماستهم يقال ان أول شماع من قبس الهداية والحكمة دخل في نفسه

كان على أثر ما وقع عليه بصره في الطريق عند خروجه في عرته للنزهة ، ففسي
أربع مرات متوالية وقع بصره على عجوز يائس ومريض ملقى الى جانب الطريق وجسه
فقير هلك جوها وتوسل يسأل الناس دون أن يعطوه ، عندئذ تملكه شعور قسوى
بما تعانيه الإنسانية من آلام كما أخذ يدرك ما يهدد حياة الشباب وحياة اللهب
من أخطار وتسل بوضوح أن الشيخوخة والست قرىبان مهما طال أمد هما فسترك
زوجته وولده وهجر منزله بحثا عن الوسيلة التي توجهه الى خلاص نفسه وخلاص
الإنسانية من آلامها وهام على وجهه يبحث عن الحقيقة ويمشى بمشة الزهد بيمين
نسك البراهمة (وهم رجال الدين الهنود) وأخضع جسده لمراضات عماقة صبر
الصوم والحرمان وكان أحيانا يتنح عن البطوس ويظل قاعدا القرفصاء واتخذ كنيسة
مرقدا من الأخشاب الخشنة كما أنه كان يتغذى طوال يومه بحيات من الأرز وظل
على هذه الحال سبع سنوات حتى كاد ييأس اذ بالرغم من كل هذه المشاق فأنه
لم يشعر بأنه حقق لنفسه السلام فاتفق بأن تعذيب اليدين لا طائل تحسنه وان
حياة الحرمان لا تزيد في قبحها عن حياة اللهب التي عاشها من قبل وأخيرا بدأت
له الحقيقة في لهلة اشراق واستطاع أن يذوق طمأنينة الخلاص بعد أن دفع نفسه
شيطان الاغراق الذي دعاه لكي يدخل دون انتظار الى دار السلام أو النور فأنسا
عن طريق التخلص من الحياة ولكنه صمم على أن يظل بين الناس ليعرفهم ~~سليم~~
بالحقيقة التي وصل الى اكتشافها وهي أن الخلاص ليس في الموت كما كان يعتقد
أولا فهالموت لا يخلص الزاهد الا نفسه ولكن رسالته الحقيقية هي العمل على
خلاص الآخرين كما أدرك كذلك أن قيمة السمادة الروحية هي في انتهاز طسريق

وسط انه يقول هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا حياة روحية أن يتخذ
 منهما احدها حياة اللهو وهى وضيفة تافهة ومخالفة للعقل والآخر حياة الزهد
 والحرمان وهى كريمة لا طائل تحتها والحكيم من يكتشف الطريق الذى يمر بسبيل
 هذه الطريقين وهو الطريق الذى يمر النظر والمثل ويؤدى الى اليوزفانسا أى
 الطائفة والسلام وحسن امتك بوذا نأخيه الحقيقة كرس جهوده لنشرها بسبيل
 الناس وقضى بقية حياته حتى سن الثمانين يحاول هداية كل من يواف الى طريق
 الحق والسلام ولم تصادف دعوتة أى نوع من أنواع الاضطهاد بل على العكس كان
 الحكام وكبار التجار يلقونه أحسن لقاء ويعرضون عليه منحا كثيرة كان بعضها للفقراء
 وانتشرت البوذية بسرعة فى الهند ثم توقف تيارها ردة من الزمن لكى تعمود
 للانشاء فى أبنزاه كبيرة من آسيا .

نسألهم بوذا :

لم يصلنا من أقوال بوذا فى شكلها الأصلى الا القليل ولكن هناك اجماع على
 الجوانب التى يوردها فى وعظه الأول بعد هبة بنارس . ونلاحظ أن أقواله قصد
 خلاصته من الخوض فى المسائل الميتافيزيقية فلم يتعرض لطبيعة الله ولا للمساءل
 الكونية بل انه لم يحاول أن يناقش الأحكام الدينية أو الشعائر التى وردت فليس
 مجموعة القيدا () والفيدا هى مجموعة كبيرة من النصوص الهندية القديمة التى تضم
 التراث العقلى للهند ومعنى كلمة "فيدا" المعروفة ولكن يقصد بها أسس أنواع
 المعرفة وهى المعرفة التى تتصل بالروحانية والكائنات المقدسة وهذه النصوص وان

كانت ترجع الى أصول وتواريخ مختلفة وتعبير عن اتجاهات فكرية متباينة الا أن التقاليد الهندية تنظر اليها على أنها صادرة عن وحى الهى ويرى مؤرخو الفلسفة الهندية ان هذه المجموعة من النصوص هي المصدر الهيميد الذى استمدت منه جميع الفلسفات الهندية عناصرها بل ان البوذية نفسها قد استمدت منه بعض العناصر وقد ائتمن بودا بأن البراهمة هم الذين يشغلون أنفسهم بالآلهة وطبيهم يقع عسبا تنظيم العلاقات بين الكائن المقدس والكائن الانسانى ولكن بودا يزد فقسط أن ينقذ الانسانية من آلامها ولذا فهو يهتم بالكائنات الانسانية دون أن يشغل نفسه بفكرة الكينونة فى ذاتها ويرى بودا أن أصل الشر الذى يجب أن ينقذ منه الانسان مزدوج فهو أولا فى الوجود على أن نفهم من هذه الكلمة معنى الخضوع للحسيات ، وثانيا فى الجهل الذى يجعلنا نأخذ الظاهر على أنه الجوهر ويمكن أن نلخص ذهب بودا بالرجوع الى الحقائق الأربعة المقدسة التى نطلق بها نفس وعظ بنارس :

١ - أيتها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الأكم ان ولادة الانسان أليم والشيخوخة أليم والمرض أليم واتحاد الانسان بمن لا يحبه أليم واغترافه عما يحبه أليم وعدم حصوله على رغبته أليم والاختصار فان ملقه بملذات الجسم وملذات العسوس والتصورات الوهمية كله أليم .

٢ - أيتها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن أصل الألم بأنه التعلق لكل ما يتصل بالوجود لأن هذا التعلق يصحبه تهم وتطلع لما عند الآخر فمن أنه التعلق للملذات وللجاء والسלטان .

٣ - أيها الأتباع هاكم الحقيقة القدسة عن سر القضاء على الألم انه نفس
اغداد هذا التعطش بالقضاء على الرغبة والتخلص منها وعدم السماح لها بلسان
تسيطر على نفوسنا .

٤ - أيها الأتباع هاكم الحقيقة القدسة عن الطريق الذي يوصلنا للنسي
القضاء على الألم انه الطريق القدس ذو الشعب الثمانية : ايمان صادق - ورغبة
صادقة ولسان عف - وعمل صالح - وحياة خالصة من الوسائل الدنيئة - وثقان نفس
الخدمة - وانتباه لصادر الحكمة وتأمل في معانيها) .

ان الحقائق الأربعة الكبرى في فلسفة بوذا هي اذن ، ان الوجود ينطوى
على الآلام - ان الألم يتولد عن الشهوات التي يستحيل علينا دائها ابعادها -
أنا لا نستطيع أن نقضى على الألم الا اذا أخذنا في نفوسنا كل شهوة جامحة
واغداد الشهوات لا يكون الا باتباع طريق الحكمة الذي يوصلنا الى الخلاص أو
التحرر الأبدى أو النيرفانا . ما هي الطرق العملية التي يتبعها الانسان للوصول
الى أسس درجات السعادة وهي الخلاص من شهوات النفس وكيف يعرف أنه يتبع
النهج الصحيح الذي يوصله في النهاية الى النيرفانا فان أولى الخطوات هي
التفاني وانكار الذات . ذهب أحد الأتباع الى بوذا وطلب اليه أن يرسله الى
احدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا : ولكنهم أشقياء وسوف يسيرونك فأجاب
الفقير ان سيهم لي اسيجملني اعتقد انهم من الطيبة بحيث لم يضربوني فقال
بوذا : ولكنهم سيقتلونك بالحجارة وسيحتدون عليك بأيديهم فأجاب الفقيه
سأقول انهم من الطيبة بحيث لم يضربوني بالحصى أو السيوف قال بوذا ولكنهم

سيضربونك بالمص و السيف فأجاب الفقير سأقول انهم من الطيبة بحيث تركوني على قيد الحياة قال بوذا ولكنهم سيقتلونك فأجاب سأقول انهم اشفقوا على حميتك خلصوني دون غناء من هذا الجسد البلى بالأورام بهذه الاجابات اقتنع بسوذا بأن تابعه قد قطع شوطا بعيدا في طريق الخلاص فقال له اذعبا من خلاصت نفسك وخلص الآخرين .

الفكرة الأخلاقية في المذهب البوذي :

ما تقدم نرى أن الفكرة الأخلاقية في المذهب البوذي تنحصر في الخلاص من الألم عن طريق التحرر من الشهوات وطريق الخلاص كما قلنا طريق وسط يعتمد على الاعتدال في الزهد بعدد من الميل الى الحياة الناعمة ويحبر النص الهندي عن ذلك تظهيرا جميلا انه يقارن الحكيم بوتر القيثارة الذي يجب لكي يحظى النغم في لقائه وغدوه الا يكون مشدودا أو مسترخيا وقد حاول مؤرخوا البوذية تبسيط عرض الفكرة الأخلاقية في هذا المذهب فقسوا الحياة الأخلاقية كما يتصورها الى ثلاثة مراحل :
الاستقامة والتأمل والحكمة .

الاستقامة :

والاستقامة هي الخطوة التمهيدية التي يجب أن يبدأ بها التابع وتلاحظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلا سلبيا يتلخص في الابتعاد عن كل شيء دنس أو انغاصيلها العملية فهي :

١ - لا تقتل كائنا حيا • وهذه القاعدة من القواعد الأساسية التي تظهر في كل فلسفة هندية واحترام الحياة يجب أن يمتد الى أى مخلوق مهما كان نافعها حتى اذا كان دودة أو نملة كما أن هذه القاعدة تنصل ببعض الشعائر التي تحرم شرب الماء اذا كان يحتوي على أثر من آثار الحياة الحيوانية وتحرم لبس الملابس الحديدية •

٢ - لا تأخذ ما لا يخصك وهذه القاعدة تنتهى الى هذا الاختلاص وأنتمساع بهذا يجب أن يقتنعوا بالحاجات الضرورية التي تحفظ عليهم حياتهم •

٣ - لا تنظر الى زوجة غيرك وهذه القاعدة تنتهى الى التمتع العاطفي وقد ساعد على ذلك اعتبار النساء في المذهب البوذي في مرتبة دنيا والنظر اليهن على أنهن أكبر خطر يهدد سعادة الانسان •

٤ - لا نقل ما لا نعتقد أنه الحق ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب ومنها الوشاية التي تنصل بين الأصدقاء •

٥ - لا تشرب مشروبات مسكرة حتى ولو بقدار قليل أو يقصد الدواء وتلاحظ أن جميع هذه القواعد تقترب كثيرا مما ورد في الديانات المسيحية والاسلام ولكن الفرق بين هذه الديانات وبين البوذية هو أن الديانات السائوية تحت على فصل الخير للتقرب الى الله أما البوذية فان هدفها الأساسي خلاص الانسان من رقصة الشهوات والوصول الى حالة السلام والطمأنينة •

التأمل :

ان التأمل هو المرحلة التي يعود فيها الحكيم الى نفسه بعد أن استطاع تهذيبها بالاستقامة وموقف الحكيم ازاء النفس موقف هام فاذا كان الأمر يتصلق بالذات الحسية التي تتمثل في الجسم وتختلط بالعالم فان هذه الذات تتعرض وائل وحياة الطهر وتتغنى التخلص من قيود هذه الذات . وعن طريق عملية تطهير النفس تظهر لنا الذات الحقيقية وكما لها بعد أثنى ثمرات التأمل ولما كان عالم الظواهر عالم وهمي وأن الانسان لا يقترب من الخلاص الا بقدر رادواك لتلك الحقيقة فان حياة التأمل يصبح أسى الفضائل في المذهب البوذي . وحياة التأمل تقتضي الانصراف عن كل الشهوات المادية والوصول الى مرحلة التأمل الصرف ليعبر الأمر الذي يسهل منا له ولذا وجب التمهيد لها بتهذيب النفس حسب ما ذكرناه في المرحلة السابقة ويذهب علماء الأخلاق الى القول بأن المذهب البوذي في المطلق ذو طابع سلبي لأنه يقوم على نفى كل قيمة للأشياء الدنيوية وعلى جمل التأمل الذاتي شرطاً أساسياً للوصول الى الخلاص أو سمادة النفس وجميع تفاصيله تقريبا تقوم على نواحي أي عن الاعتماد عن أشياء معينة لا على أوامر أي أنه يأمر الانسان بالافعل الشر أكثر من أن يأمره بعمل الخير واذ كان في ذلك ما يؤدي الى طمأنينة النفس ورضا الضمير ، الا أن هذه السلبية تتعد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة التي تظهر في الأخلاق التي نادى بها الديانات السامية كالصحية والاسلام مثلا وهذه السلبية تقترب بأنصار البوذية من حالة عدم الاكتراث بما يحدث حول المرء من أحداث ولتسهيل الوصول الى

حالة التأمل يستخدم المذهب البوذي على غرار المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل للتحكم في الإرادة ويطلق على هذه القيود اسم اليوجا واليوجا معناها القيد . فعلى الحكيم أن يقيد ذاته المادية حتى يكبح جماحها وقد تحكم على نفسه بتجنب كل حركة عقلية - من لا يعمق تأمله تذكر أى نوع من الضرورات المادية وإذا كانت اليوجا عند بدء ممارسة الحكيم لها نظاما صارما للتحكم في النفس إلا أن الغرض الحقيقي من هذا الترويض البدني هو الصمود في مدارج التأمل الصرف وتقول النصوص الهندية أن بوذا نفسه قد مر في أربعة مراحل من التأمل قبل وصوله إلى حالة الاشراق . وتتصل هذه المراحل الأربعة بنظام اليوجا نفس المرحلة الأولى يتعلم الإنسان كيف يتمكّن في حواسه وفي المرحلة الثانية يتحكم في خياله وفي الثالثة في سموره وفي الرابعة يتعلم كيف يجنى ثمرة هذا الارتقاء الروحي .

الحكمة:

المرحلة النهائية في المذهب البوذي هي الوصول إلى الحكمة وتتلخص الحكمة في فكرة النيرفانا وهي أسس فكرة تنزع المذهب البوذي ولا يمكن تحسيدا حتى كلمة النيرفانا نحدد ا صارما وربما كان استعصاء الكلمة على التحليل الدقيق . شيئا مقصودا حتى يضفي عليها صفة القداسة ويجعل الناس يبحثون عنها يرضعونها دائما أمامهم مثلا على كلما اقتربوا منه ابتعد عنهم .

وفي عقيدة البراهمة تتحقق حالة النيرفانا عندما نستطيع النفس الفردية أن

تتحد مع النفس المعالمة في حالة شبهة بالصوفية وفي مذاهب أخرى هندية تتحقق النيرفانا ، اذا استطاع الانسان أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه المادية أما المذهب البوذي فانه يعتبر النيرفانا نهاية المراحل التي يمر بها الحكيم فيها التغلب على شهواته وهذا المعنى مستمد من المعنى الحرفي لكلمة نيرفانا ، وهو الاخفاء وقد وضع بوذا هذا المعنى بالرجوع الى مثال حي وهو انطفاء النار وخمودها لعدم وجود الوقود بها مثل فان الانسان الذي لا يفسد نيران عواطفه المتأججة يصل في النهاية الى اخفاء هذه العواطف وتصبح حياته هادئة لا يلقاها ازعاج الشهوات والآن يصح لنا أن نسأل هل النيرفانا هي حالة سعادة أو حالة عدم فاذا كانت حالة السعادة الأبدية فمن السبيل يتمتع بها اذا كانت الذات الانسانية حسب المذهب البوذي وهية عابرة ، واذا كانت على العكس حالة عدم فانه يتعذر علينا أن نوفق بين هذا المعنى وسبيل ما يشرح في المذهب البوذي من امكان الوصول الى النيرفانا في مرحلة العيشة الانسانية . هذا السؤال السحير قد وجهه اتباع بوذا الى زعيمهم ولكنه احتسب من الاجابة عليه وراء اللادرية واكتفى بأن تشير الى أن سلام الانسان يجعله مسرور الضروري بالنسبة اليه أن يبحث عن النيرفانا ولا يهم بعد ذلك أن تعرف اذا كانت فكرة النيرفانا تنصل بنوع من الوجود أو أنها عدم وقد وضع بوذا هذه التفسيرات بذكر حالة انسان أصابه سهم مسوم فبذل يوخو علاج نفسه حتى يعرف عن السهم من الذي وجه اليه هذا السهم . انه اذا فعل ذلك كانت النتيجة الموت المحقق والمثل فان كل امرئ منا يجب أن يبدأ من اغرار شيطان الشهوات ولا يصح أن

ينتظر حتى يعرف تفاصيل عالم النيرفانا بل يجب عليه أن يأخذ توا في اتباع طريق الحقائق الأربع المقدسة وقاعدة ذلك من شأنه أن يعطل الوصول إلى تحقيق طمأنينة النفس وسلامها . ويصح في ختام هذا العرض السريع للمذهب البوذي أن نعقد مقارنة سريعة كذلك بين المذهب شونيهاور الفيلسوف الألماني المشائم . فالفكر الأساسي في فلسفة شونيهاور كما هو الحال لدى المذهب البوذي هي تخلص الإنسان الذي قيدته الشهوات إلى عجلة (اكسيرون كما تقول الأساطير اليونانية ملك استغاثت جوجر في الالب مدينة الاله ولما استعلى وركبه الشرور أمر ابو الاله بأن يقذف في النار وأن يقيد إلى عجلة ملتهبة تسدور على الدوام) .

وعالم الحياة في نظر شونيهاور - عذاب دائم وغزى يحس به المرء في قرارة نفسه ولما كان هذا العالم لا يتعاضد ولا يبقى إلا بصحب ارادة الحياة المصممة (غريزة الإنسان في حب البقاء) فيجب تعظيم هذه الارادة عن طريق التأمل والتفكير . وعن طريق اخضاع كل شهوة تتحقق كما قلنا حالة النيرفانا في البوذية وهي مثل الحالة التي وصفها شونيهاور في كتابه " العالم بوصفه ارادة وتصور " . وصفها بأنها السلام الذي لا يحكر صفوه شيء والهدوء العميق وطمأنينة النفس

وهي حالة لا يسمنا الا أن نتوق الى تحقيقها حين يهتدى اليها
 عقلنا وخيالنا لأنها دون سواها الحقيقة التي لا يخوضها
 زيف وهي جديرة بأن ترفعنا من قيود المادة الى عالم السروح
 الناصح .

* * *

(٤) الفلسفة الأخلاقية عند الصينيين [كونفوشيوس]

ان الباحث في التفكير الصيني يلاحظ أنه يختلف تماما في نمطه عما هو معروف من أنماط الفكر التي القناها في الغرب والشرق على حد سواء . وهذا الاختلاف يرتبط بالأسلوب والمنهج والأهداف . فالأنماط الفكرية المألوفة تقوم على المنطق والاعتناق العقلي وتبحث في حدود المعرفة وما وراء الطبيعة في حين أن العقلية الصينية لا تسمح هذا النمط من التفكير وربما كان ذلك بتأثير العوامل الطبيعية وظروف الحياة الواقعية . فإذا كان المنطق يتطلب صرامة الاستدلال ودقة البرهان الذي يصل الى يقين لا يأتيه الباطل أبدا ، فان حكماء الصينيين كانوا يسمون دائما الى تبسيط آرائهم بلغة سهلة تفهمها العامة ولا تنحصر على مخاطبة الصفوة .

ومع ذلك فان كانت الفلسفة الاخلاقية الميتافيزيقا من أهم فروع الفكر الفلسفي في الغرب ، فاننا لا نجد ذلك في الفلسفة الصينية وعلى وجه الخصوص في كتابات الحكيم الصيني كونفوشيوس في القرن الخامس قبل الميلاد . فمن نجد لدى كونفوشيوس حديثا عن " الطبيعة البشرية " وطرائق الساء " . وهو حديث أخلاقي ميتافيزيقي كما يتضح من عنوانه .

والفلسفة الصينية لا تبحث عن المعرفة في ذاتها أي المعرفة من أجل المعرفة ، وقد كانت غاية المنهج عند الصينيين هي التثقيف الذاتي وتحقيق

السمادة، ومن هنا كان الضيق عمليات يستهدف أنماط السلوك الواقعية. وقد عززت الفلسفة الصينية عن تأسيس مذاهب فكرية لأن هدفها الأسى هو الوصول الى تكوين "الحكيم الباطن" و"الملك الخارجى" أما الحكيم الباطن فأنفسه الانسان الذى أقام الفضيلة فى ذاته وأما الملك الخارجى فهو الذى أنجز أفعالا رائعة هيأت له مكانة سامية فى هذا العالم. ولذا كان المثل الأعلى هو الجمع بين الحكمة والملك، وربما كان هذا ما أراد أفلاطون فى محاورته الجمهورية.

وقد كان الحكيم الصينى يبحث عن مركز قيادى فى مجتمعه لكن بمسار من تطبيق مبادئ السامية علما. وهو عندما يفشل فى الحصول على هذا المركز كان يعكف على تأليف الكتب ليصوغ اتجاهاته النظرية. وربما كان هذا هو سبب قلة الانتاج الفيلسفى فى الصين قديما.

وإذا كانت الحكمة عند فلاسفة اليونان كانت تنطوى على جانب معرفى لا يقل أهمية عن الجانب الأخلاقى، فإن الفلسفة الصينية ربما كانت تفصل بينهما هذين الجانبين. فالحكيم الصينى الذى يمتلك فى الحياة ويتصرف بشراء القسم الأخلاقية لديه قد يفتقر تماما الى المعرفة الثقافية. أما الانسان المتجرد على القيم فانه يظل شريرا حتى وإن اكتسب معرفة لا حدود لها.

وإذا كانت الفلسفة الغربية قد ميزت بين الذات والموضوع وفصلت بينهما تماما فإن الفلسفة الصينية قد افتقرت الى التحديد الواضح الذى يفصل بين الفرد والكون وربما كان هذا هو السبب فى غياب نظرية متكاملة للمعرفة فى الفلسفة

الصينية . وإذا ظهرت بعض المدارس الفلسفية التي تمتعت في البحث من مشكلة الذات والعالم ، فإن هذا الظهور مروره الى التأثير الخارجى القادم من الفكر الهندى .

حقا لقد أعلت الفلسفة الصينية من شأن " الحكيم الباطنى " كما اهتمت فى البحث من طرائق التنقيف الذاتى والتواصل بين الذات منذ أقدم العصور وهذا ما استعان به حكام الصين حديثا فى دفع الجاهيل للاستجابة لآراء الزعامة وهو ما ساعد الى حد كبير فى تطوير الصين الحديثة .

وإذا كان بعض المحاصرين من الأوروبيين يدعى بأن نجاح الاشتراكية فى الصين مرده الى الفقر الذى ابتليت به البلاد أجيالا طويلة وإلى الظلم الذى فرضه نظام الاقطاع ، فإن هذا الادعاء لا يمثل الا جانبا من الحقيقة لأن توطيد دعائم الاشتراكية الصينية قد أعاد كثيرا من الحكمة الصينية التى تأصلت منذ آلاف السنين . وقد زعم بعض النقاد أن الفلسفة الصينية تختلج الى الضمير . وربما كان يبحث هذا الاعتقاد هو عدم وجود كتابات منظمة ومنسقة تماثل كتابات أفلاطون وأرسطو مثلا . غير أننا من الممكن أن نمثل بين الفلسفة الأخلاقية التى ظهرت فى الصين قديما وبين الفلسفة الأخلاقية التى مارسها سقراط كـبير فلاسفة اليونان . فهذا الأخير لم يترك كتابات منظمة أو منسقة ، ومع ذلك لا يمكن أن ندعى انه فيلسوف بلا ضمير .

"كونفوشيوس"

مخصته :

يعتبر كونفوشيوس واحداً من عدد قليل من الرجال الذين ظهرتوا على مسرح التاريخ البشري وما انفقوا يوثرون فيه تأثيراً عبقراً ، بفضل قوة شخصيتهم ومواهبهم الثقافية وجزائهم الفكرية الرائعة وفي وسع الباحث أن يصف أسلوب حياة الشعب الصيني طوال الألف سنة الماضية في كلمة واحدة (كونفوشيوس) . إذ لن نعيش على أي فرد في تاريخ الصين أثر هذا التأثير العارم في حياة أمة وفكرها : مدروسا وناقلا ونفسا ومبدعا للتراث الثقافي والأدبي ، وفق إلى أبعد الحدود في صياغة الذهن والخلق للصينيين ووضعها في قالب فريد . وإذا كانت الصين قد تعرضت لمختلف التيارات الفكرية من طفحية وديانة لاهيا التاوية والبوذية فان سيطرتها على الذهن الصيني وتأثيرها على اتجاهات البلاد الفكرية ، كان وقتياً ، لمصرعان ما حظ عليها النسيان ، على حين صد التفكير الكونفوشيوس لماديات الزمن ، وظل يهيمن على الفكر الصيني منذ تعليم الجنيح بغلته ايان القرن الثامن الميلادي . وقد يحتق الصيني البوذية أو التاوية أو الاسلام أو المسيحية ، لكن يظل في جوهره كونفوشيوسياً .

اذ ليست الكونفوشيوسية مجرد معتقد بقرية المرء أو بلفظه ، ليس قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من المجمع ، وقسماً ملتصقاً بفكر الأمة كمجموعة . بل لقد أصبحت المعنى المقصود من كلمة (صيني) . وليست الصفات الكونفوشيوسية

مجرد شريحة طائفية معينة ومنهجها لكنها التراث الفكرى لشعب بأسره .

وتجانبها فى سميناء لفهم كونفوشيوس ، صميمات ضخمة تتبلور فيما أضفناه الصينيون على شخصيته من أساطير وحكاية من أقاصيه ، وسيرة اليه من روايات ، الأمر الذى يحرقل جهود الباحث لاجلاء حقيقة هذه الشخصية الفذة واستكشاف أبعادها الواقعية . وثمة باعثنان لتشويه شخصية كونفوشيوس وتحريف معالمها .

الأول : تطور اعجاب مريديه به الى تقدير دفعهم الى افعال مللتقصب محكمة تصل بين أجداده وأباطره الصين .

الثانى : سعى من هدد مصالحهم هذا الفكر الثورى الى ابطال مفعول هجمات على الامتيازات المتوارثة ، عن طريق تحريف أقواله وأساءة عرضها .

فمن ثم تصدى عن عرض الرواية المأثورة عن حياته وفكره ، وتكتفى بساير اراء حياته وتراجمه ، وبعد انتزاع ما علق بها من الأساطير والخرافات . ولد كونفوشيوس عام ٥٥١ ق . م . بامارة (لو) قرب مدينة تشوفو بولاية شانسونج . وأجسداده ينتسبون الى البيت الملكى لدولة (سونج) لكن جده الأعلى قد انتقل الى (سو) حيث حل الفقر بالعائلة .

فكر نفوشيوس . - وفقا لهذا الرأى - قد انحدر من طبقة اجتماعية نبيلة السند ، لكن انحطت بها تصاريف القدر الى الفقر والسفة .

واسم كونفوشيوس صيغة لاتىحية للاسم الصينى (كون فوتزو) ويعنى الأستاذ

(كون) ، واسه الأول (تشيرو) وكنتية (تشونج ني) .

ونذكر صادر صينية أن والده كان ضابطا ذا شأن في دولة (لو) ومات ولم يكن كونغوشويس قد تجاوز الثالثة ، فقامت والدته على تربيته . وعندما بلغ التاسعة عشر ، تزوج والتحق بوظيفة أمين لستازن خلال بحكومة تلك الدولة ، ثم شغل وظيفة ملاحظ أراضي الدولة . وبعد ما سر بطانقة من التجارب - وضع ملك من الناحية التاريخية - بين عام (٠ حق الميلاد رئيس وزراء دولة (لو) ، وكان نجاحه كمن تدعى السجلات التاريخية الصينية - ما حقا إلى درجة شخصيت دولة (شيسى) المجاورة ، استفحال نفوذ دولة (لو) بفضل إدارة كونغوشويس الحكيم . فكان أن عطت على افساد تأثير حكمه كونغوشويس ، فأرسلت إلى حاكم الدولة فرقة من أجل الرقاصات فانتفن بها ، فأهمل عشرون ملكته ، فأصيب كونغوشويس بفتنة بالحق ، فاستقال من وظيفته ، وجميع حوله مرهدين وطلق - منذ عام ٤٩٧ ق م - بهجسوب ارباء دولة الصين الاقطاعية ، فتمرض لمشايق وأخطار لا مكان لتصلها عنسا . وأخيرا استقر به السطاف في مسقط رأسه بعد تجوال استمر ثلاثة عشر عاما ، فمكث هناك ثلاثة أعوام يلقي الدروس على مرديه . ومات عام ٤٧٩ ق م ، ودفن بمقاطعة (تشوفو) ولا يزال قبره يزار حتى الآن .

ولقد وصف كونغوشويس نفسه بأنه وقتما كان شابا يافعا ، كان (لا شأن لسه ولا مكانة به يعيش في ظل ظروف ذليلة) ، فكان عليه أن يعمل ليل نهار في حرف اطلبها حفير وضع ، الا أنه دأب على تثقيف نفسه ذاتيا .

والرغم من تأثير كونفوشيوس الجسم وأهميته الهائلة، لا نجد في مجرى حياته شيئا غير عادي، ولا نفق - عند بحث سيرته - على أحداث غير مألوفة، ولم تكن دنياه صافية الأديم . إذ كانت الصين - على عصره - منقسمة الى عدد من الممالك الصغيرة يتحكم الاقطاع في هائلها، وشوچ بالشاحنات الداخلية أو تشن احداها على الأخرى حربا عوانا، فاذا اتحدت - اتحادا أو وقتيا - فلقنسال القبائل الهمجية التي كانت تندفع من السهوب، تشق طريقها صوب المناطيق الصينية الخصبة لتنهب الشعب الصيني وتسلب خيراته . وكان أباطرة أسرة (تشو) - وكانت لهم سلطة اسمية على بقية دويلات الصين - ضعفاء نجاة الحكام الاقطاعيين - وكان أبناء الأباطرة يفتالون آباءهم أو يقوم وزراءهم بهذا العمل الأثيم .

تفكيره

في غمار هذه الاضطرابات، وفي بحر من القسوة، وفي خضم انتفاة سلطة عليا يدين لها الجميع بالولاء ويخضعون لحكمها، ظهر كونفوشيوس، فكان أن آلى على نفسه أن يستعيد للصين النظام واللام . فلتج تفكيره للبحث في جميع ممالك الصين عن حاكم يدي استمداده لتعيينه في مركز مسئول بحكومته ويوافق على تطبيق آرائه في الحكم وتسير له - بالفعل - الالتحاق باحدى الوظائف الرئيسية لدولة (لو) التي نعا في روعها . لكن نجاحه كان قسيرا الأمد، وكان الاخفاق نصيبه في الحياة العامة . فأخذ يولي اهتمامه شيئا فشيئا - سطر

تشقيف الشباب، آملاً أن يوفق فيما فشل فيه • وفي الحق • كان كونفوشيوس معاملاً منقطع النظير في بلاغته وحماسته لتأدية رسالته • ولقد تجميع في حلقاته بالدارس حوالى الثلاثة آلاف مرشد • لكن اثنين وسبعين منهم كانوا أتباعهم الهه • وأدناهم منه لفضلهم وأرجحية عقولهم •

كان كونفوشيوس يزدري دائماً طلاقة اللسان وزخرفة القول • ولا تبهنوا المصادر الصينية عن القائه محاضرة عامة • لكن يبدو أنه قد أوتي قوة اقناع خارقة إذا ما تحدث الى انسان أو الى مجموعات صغيرة من الناس • وفي الحق تدلنا أقواله على ما كانت تحظى به شخصيته من جاذبية فائقة • وكان يبت آرائه في نفسه من التصلين به عن تفويم أوضاع عالمه • وفعلت دعوته فعلها تدريجياً • فاجتذبت السح حلقته الدراسة عددا من الناس أصبحو مرشدين • ومنه ومن انتظم في صفوف مرشديه تكونت للدراسات العليا - أول مدرسة حرة خاصة • في التاريخ الصيني • وكانت المدارس وقتذاك ملحقة بقصور الأمراء والحكام • ويلتحق بها أبناءهم لتؤهلهم لشغل الوظائف الكبرى • واقتصر أسلوب الدراسة فيها على تدريب الطلبة على تنقيص الأعمال التي يرتئونها الأمراء والحكام • واختلف الحال بمدرسة كونفوشيوس عن مدارس الارستقراطية في أن الغاية من التدريس انصبحت على تنمية ملكات الفرد الذهنية وتنقيف عقله وتوسيع مداركه • كما ترك باب الانضمام اليها مفتوحاً لكل من يسعدى استعداداً طيباً للتحصيل • فكان ان جمعت حلقته بين الارستقراطى والغسادم البسيط • فسعى الى احوالهم جميعاً الى صادة أماجد • وإذا كانت عليسة التشقيف تشفق لدى الارستقراطية ولدى كونفوشيوس من ناحية نهية الطالب ليصبح

موظفا في الدولة ، اتجهت غاية التشيف في الحالة الأولى الى جعل موظفي الدولة أداة طيعة في يدى صاحب السلطان ، في حين رآ كونفوشيوس من أسلوب تشيفه أن يؤدي تلميذه دورا ديناميكيا في الحكومة التي يلتحق بخدتها ، باخضاع الأداة الحكومية لاحتياجات الشعب . فلم يتجه — والحالة هذه — الى التعليم حبا فيه . ولكن لاعداد وعيل من تلامذاته ينطلقون الى العالم سائحين عن مبادئه ومثله العليا . ومن أقواله الماثورة عن التعليم : (يجب أن تنزل الاختلافات الطبقة من التعليم) . واننى لم أرفض قط تعليم أى فرد حتى ان وفد الى الاقدام وليس لديه ما يقدمه لقاء تعليمه سوى قطع من اللحم الجاف) .

ولما كان قد آلى على نفسه تحويل رجال من أصول متواضعة الى "أماجد" في وسعهم التصرف في المحافل تصرف النبلاء ذوى المجد — لينفذوا الى معانيل الأرستقراطية ليثثوا مبادئه — حرص على تعليمهم دقائق آداب السلوك وأساليب الرسميات ، فلا تمجب لنا تنصر عليه مآثراته من بيانات تفصيلية عن هذا الموضوع . لكنه لم يكن يتردد في نهذ تلك القواعد ان جافت العقل وخرجت عن النطق العام ، ونبت عن الذوق السليم . ومن الناحية الأخرى ، لم يبخس تقديره أهمية العادات المرمية فكان — في هذا الشأن — أسير الهيئة الصينية المحافظة .

وتضفى الروايات الصينية القديمة هالة من التقدير على شخصية كونفوشيوس حتى لتكاد أن تنسب اليه تأليف جميع ما انتجه الفكر الصينى في جميع عصوره . فهى تعزو اليه تأليف ما يعرف في الفلسفة الصينية بـ "المراجع الستة" وتشمل كتب:

التغيرات ، الأناسيد ، السجلات التاريخية ، الطقوس ، حوليات الربيع والخريف ،
الموسيقى .

لكن أثبتت الدراسات العلمية ، انه لم يؤلفها ، لكنه استخدمها في تثقيف
مريديه ، وكان أول من استعان بهم في تعليم جمهرة الناس . وكانت الثقافة
والتعليم وقفا على الصفوة من الحنّام ومن ينوذ بهم . وهو الذي شق الطريق أمام
العلماء والفلاسفة ليجوب أنحاء الصين لتعليم أفراد الشعب وتثقيفهم . ولا شك
أن الهدأ الذي اختصه كونفوشيوس من قبول أكبر عدد ممكن من طلاب المعلم
في حلقته الدراسية ، دون احتبار لمراتهم الاجتماعية أو مراكز عائلاتهم ، وضع
طلبتة فرصا متساوية في تلقي العلم عليه - مع ترغيبهم في الاطلاع على جميع ما
يصل الى أيديهم من مخطوطات - لا شك أن هذا الهدأ يعتبر خطوة جسارة
صوب تحرير العقول من أسطر القيود الفكرية البالية .

ومن رأينا أن كونفوشيوس - في العالم الصيني - يناظر سقراط في عالم
الغرب ، من ناحية أوجه النشاط والتأثير على تطور المجتمع الذي عاش كل منهما
وبين ظهرائيه . ويشجلي هذا التشابه من المقارنة التالية :

١ - اعترف الفيلسوفان عن الاهتمام بالمشكلات الميتافيزيقية .

٢ - اعتبر سقراط نفسه انسانا عهد اليه القدر تنفيذ رسالة مقدسة ورأى أن
واجبا عليه اسباغ الاستنارة على اليونانيين . كذلك كان الأمر بالنسبة الى كونفوشيوس
الذي هتف ذات مرة قائلا :

" أوجدت السماء الفضيلة الكاشنة في ذاتي " .

٣ - استخدام سقراط طريقة التفكير الاستقرائي ، لا بداع أوصاف جامعة ،
ابتدئ من ورائها - كما يقرر هو نفسه - وضع معايير للسلوك البشرى . ونجد
كونفوشيوس بالمثل يفسر مذهب "تصفية الأساء" معتقدا أنه اذا ما تحسدت
معانى الأساء يتغير استخدامها معايير للسلوك .

٤ - أعلى سقراط من شأن طبيعة الفرد الأخلاقية . كما أن كونفوشيوس تسد
اعتبر فضيلة الانسان الكاملة ذات أهمية أعظم من كفايته فى الوظيفة الحكومية .

٥ - لم يؤلف سقراط ذاته كتباً . لكن استخدام الكثيرون اسمه عند كتابة
مؤلفاتهم . من ذلك أفلاطون فى مؤلفه " الحوار " والمثل يقال عن كونفوشيوس
الذى يتردد اسمه فى عدد ضخم من المؤلفات الصينية فى عبارة " قال المعلم " .

٦ - اتسع نطاق مدرسة سقراط الفكرية بعد وفاته ، بغضل جهود أفلاطون
وأرسطو ، حتى أصبحت قطب رحى الفلسفة الغربية . ونفس الطريقة اتت مجال
مدرسة كونفوشيوس الفكرية بغضل جهود منشيوس ، وهون تزوجتى أصبحت هى جاع
الفلسفة الصينية .

ولا تمهية فى أن التجارب التى جابته كونفوشيوس قد زودته بفكرة واقعية
من آلام عامة الناس ، فادبته عنايته اليها . ولقد لمس تشوش العالم وتفكك أوصاله
واحس بضرورة اجراء تغييرات شاملة على أوضاعه . وانتهت له فرصة الاختلاط
بالارستقراطيين فكون فكرة سيئة للغاية عن معظمهم . فجدد يشعر فى بعض
كتابات الى نبلاء عصره الطفيليين بقوله : " من الصعب شيئاً نافعاً ينفذهه أناس

يتمشون بطونهم بالطعام طوال اليوم ، في حين لا يستخدمون عقولهم أبدا . ان
المقاتلين - أنفسهم - يغفلون شيئا ، فهم أفضل - الى حد ما - من هؤلاء
الغافلين " .

وانتفى نكالب النبل على الاستماع بأطيب الطعام واغراق أنفسهم في ألوان
الترقي تغاليمهم في ابتزاز الأموال من الشعب ونسخير الساطين في تشييد مشروعات
رفاهة غيبتهم ورغد ، وفوق هذا كله ، كان النبل يمارسون رياضتهم المحبة التي
نفوسهم : الحرب ، فطلق بعضهم يعتدي على البحفرا الآخر دون أى مصلحة قومية
تجنى من وراء ذلك سوى الطبع وقتل الفراغ . وكانت جمهرة الشعب تقاسم
وحدها حماقات المدوان ، وهذا ما لم يرض عنه كونغوشيوس ، انه كان يقيست
الحرب ، الا ان استخدمت لردع فريق من الناس يسمى لاستعباد فريق آخر ،
ولا ينفع لردعه عن المدوان الا استخدام القوة . انه كان كونغوشيوس ، بعد القوة
الطبا الأخر الذي لا يستخدم الا بعد استنفاد أساليب الاقتناع . وان يلجأ
اليها لكفالة العدالة ليس الا . وتطالعنا مبادئ في هذا المقام التي عبر عنها
بأقواله التالية :

أولا - اذا أحسست صادقا بخطئى ، يأخذ الخوف بسجام قلبي حتى لو كان
خصمى لا يله له لكن ان انبأنى ضميرى أننى على حق ، فاننى أمضى قدما الى
الآمام حتى لو قتلتى العشود البهائلة .

ثانيا - لا يستطيع جيش ان يقاوم بغاظيته ان لم يدرك جميع المقاتلين -

بما فيهم الجند العاديون - السبب الذي يقاتلون من أجله ، وان يقتنعوا بعدالة قضيتهم ، فالروح المعنوية تتوقف على الانتفاع المعنوي .

ثالثا - قيادة أناس الى معترك القتال دون أن يتعلموا الحرب ، بمعنى القضاء عليهم .

ولقد أدرك كونفوشيوس أن هذه الآراء تناهض أفكار الارستقراطية لكنه مضى بدأب على نشرها وطلق بمثل لكسر شوكة النبلاء ، وكان لقب "الماجد" - حتى عهده يطلق على الرجل المريق المحتد الذي ينتمى أجداده الى فئة من المجتمع أعلى من عامة الناس وما كان في وسع أحد أن يطلق عليه هذا اللقب الا أن انتسب الى هذه الطائفة مهما يكن من أمر سوء سلوكه وحملة أخلاقه ، فكان أن غشـير كونفوشيوس اسـمـه ام الاصطلاح تغييرا تاما عن طريق توكيده بأن الانسان يصبح ماجدا ان كان له من الأخلاق وسلوكه سلوكا نبـيـلا . وبالأحرى ، أنكر اطلاق هذه الصفة على انسان لا يؤهله خلقة لاضفاؤها عليه مهما يكن من أمر منته .

- دعائم فلسفة كونفوشيوس :

لم تتخذ الحضارة الصينية شكلها النهائي حتى تولت أسرة " تشو " حكم البلاد ، ويعتبر مؤسس الأسرة : الملك "ون" ودوق تشو أعظم مدعي ثقافة نشر أهمية . ولقد حكم أخلاف دوق تشو مقاطعة " لو " (مسقط رأس كونفوشيوس) ومن ثم ، ظلت ثقافة تشو أكثر ظهورا للميان في هذه الولاية من غيرها ، وكان لذلك تأثيره في اتجاهات كونفوشيوس الفكرية . اذ قد أشرب حبا بثقافة الصين

القديمة، وكان يتيه بها اعجاباً . فآلى على نفسه تخليد مآثر الملك "ون" - وقد ظهر قبل كونفوشيوس بخمسمائة سنة - الذى أبدع ثقافة "تشو" وفقاً للمأثورات الصينية، وأحيائها فى شرق الصين . ولا شك أن غرام كونفوشيوس بالآراء القديمة، دليل على غلبة النزعة المحافظة على طائفة من آرائه .

واتخذ كونفوشيوس موقف التشكك المرتاب . ويستدل على ذلك من رده على سؤال لأحد مرديه عن تأدية الواجب تجاه الأرواح : " انك ما تزال عاجزاً عن القيام بواجبك تجاه الناس ، فكيف تستطيع تأدية واجبك تجاه الأرواح " . وعند ما سأله مرید آخر عن الموت تخلص من الاجابة بقوله : " انك لا تستطيع فهم الحياة ، فكيف يمكنك فهم الموت " .

ومن رأيه ، ان انتقاء النظام من عصره قد جاء نتيجة تحليل أوضاعه الاجتماعية . وبدأ التحلل بما تقسم الدولة الى عدة مقاطعات يهيمن على شئون كل منها أميره . ثم تسير الدولة - بعد فترة - فى طريق التحلل ، يهيمن الوزراء على شئونهم الخاصة . ويتزايد انحدارها بسيطرة نواب الوزراء على مقاديرها . وهكذا . وهنا يجد الناس ألا نخلص من الثورة على حكامهم ، لتقوم ما اعوج من شئون الحكم .

ونستفيم أوضاع البلاد - كما يقرر كونفوشيوس - يجب أن يلزم كل انسان مكانه . بأن يتبوأ الامبراطور المركز الخلقى به ولا يتعدى النبلاء والوزراء اختصاصاتهم وألا يجاوز عامة الناس حدودهم : فالوالد يظل والداً والابن ابناً والزوجة زوجة . ويدعو كونفوشيوس هذه النظرية بـ "تقويم الأسماء" . ويعلق عليها

أهمية بالغة • ويحوز كل اسم على تعريفه الذاتى الذى يجعل ما يستخدم له الاسم هو ذلك الشئ بمعينه ، ليس الا ، وبعبارة أخرى ، هو "كئة" ذلك الشئ ، أو "معناه" • فما يقصد به من تعريف "اسم الحاكم" - مثلا - ذلك "الكئة" الذى يجعل الحاكم حاكما • ففى عبارة كونفوشيوس "دع الحاكم حاكما .. الخ" تدل كلمة "الحاكم" الأولى على واقع الكلمة المادى ، فى حين أن كلمة "الحاكم" الثانية هى اسم الحاكم المثالى وفكرته • والمثل يقال عن مصطلحات : الوزير ، الوالد ، الابن ، فانها تؤدى دورها على مسرح الحياة وفقا لتعاريف هذه الكلمات ومعانيها • فلو أدى صاحب كل منها واجبه فى الحياة ، لانتظمت أمور العالم واستقامت شئونه • وقد اعتبر عصره ، عصر لم يعد فيه الحاكم حاكما ولا الوزير وزيرا ، ولا الوالد والدا ولا الابن ابنا ولا الزوجة زوجة • فكونفوشيوس يمسـرز اضطراب أحوال عصره الى أن مسميات الأشياء لم تعد تتطابق مع أسائها •

فما هو الحل الذى ارتآه كونفوشيوس لمصائب عصره وشروبه ؟

نفس الحل الذى بشر به جميع الأنبياء والفلاسفة فى كل زمان ومكان ، ويمكن فى معنى واحد المودة الى الفضيلة • من رأى كونفوشيوس أن الناس ان لم يولنسوا بالفضيلة الكاملة ، تنتفى قدرة المجتمع على انتقاء الشر والقسوة والمنف التى تهدم حياته •

وليس هذا الحل بالشئ "الفريد" فى حياة البشر الفكرية • لكن الأسباب التى ساقها كونفوشيوس لانتفاع الناس بكفاية الحل وأهليته تستحق الاهتمام الفائق •

فأولا - لا يضع فى حسابه أى ضرب من ضروب النفع المادى لاستحالة الناس لممارسة الفضيلة الكاملة . فلقد أوضحت له تجربة حياته أن الناس يزورون الفضيلة ويضتحون بها . وقد أهاب بحريديته بأن يوطنوا النفس على سجاينة الفقر وملاقاة الكرب . ولا يتفق الجرى وراء الكسب المادى مع قواعد الفضيلة ، بل انه ليجانبها فى غالب الأحيان ، فما النفعة المادية الا مطلب ضعيف العقل قصير النظر .

وثانيا - لم يتوصل - الا فى أحوال نادرة - بالآراء الدينية ليكتسبها ليهمة . ويدو أن كونفوشيوس - من الناحية الشخصية - كان يتأثر بالورع المصيق ، لكن قد عاش فى عصر اتسم برهبة الناس وخشيتهم خوارج الطبيعة وامثالهم للخرافات وممارستهم ضروب الشعور ، واعتقد حكام عصره اعتقادا جاشعا فى طائفة أحلام التنبؤ . وكانوا يصدقون - تصديقا - أعشى - ما يقال عن فاعلية فزون الكهانسة وقوة أرواح الموتى على الأضرار بالأحياء ، كما يؤمنون أيماننا لا شبهة فيه بجميع أنواع السحر والطير . والأعاجيب المصطنعة . وكان الناس - على عهد - ينتابهم القزع عند رؤيتهم الكسوف والخسوف ، ولم يكن قد انقضى سوى مائة عام على ابتلال عادة تقديم الضحايا البشرية عند وفاة حاكم البلاد .

ففى محيط كهذا ، أثر كونفوشيوس صرف الأنظار عن الميتافيزيقيات وخسما وأرق الطبيعة والنباتات ، وتوجيه الأذهان الى مشكلات المجمع البشرى الجوهرية والاهتمام بتنظيم الدولة . وكان أيمانه عارفا بنظام طبيعى خلقى . وكانت السماء - لديه - "عناية ربانية ملوكة" الأمر الذى يقتضى من الانسان أن يحمل وفلسفى

أرادتها ، ويتأتى قسم هذه الإرادة بدراسة التاريخ . ومن رأيه أن في تقاليد
الماضي وعاداته وصنفااته الثقافية كما في تجارب البشرية - ما يعزز فكرة وجود
ناموس خلقى يكمن في نفسية الانسان . ولقد اختار كونفوشيوس شخصيتى الملكسين
الحكميين (ياو) و (شين) وغيرهما من حكام الصين الصالحين ، وجعل منهم مثلاً
عظيماً علياً في تدبير سياسة الملك الصالح والحكم العادل . ذلك أنه قد آمن بأن
هؤلاء الحكام مستودع الفضيلة الكاملة التى يزود عنها في كتاباته ، وتمثل أفعالهم
وأيام حكمهم كل ما هو سديد وصالح في التاريخ والمجمع للصينيين .

ولقد ارتد كونفوشيوس بهذه - خاصة - الى عصر تم خلاله الصين الأمس
والرخاء في بداية حكم أسرة " تشو " (الذى بدأ حوالي القرن الحادى عشر قبل
الميلاد) وقتاً شهد مؤسسا الأسرة النظام نظم الحكم واستنوا الطقوس والشرائع
وأقاموا للقائمين على الحكم الاقطاعى درجات ومرتبات " وأبدعوا الفنون للترفيه عن
الزعماء والشعب - من ناحية - ولتث الحكمة والفضيلة في نفوس الناس جميعاً ، من
الناحية الأخرى .

وعزا كونفوشيوس مرور عصره وظله الى تنكب زعماء المجتمع السبل والشعائر
القوية وشغافتهم عنها ، والى أنهم يمارسونها خطأ أو يختصمون لأنفسهم المسكن
والشعائر التى لا يستحقونها . فمن رأيه أن حسن التزام الشعائر ، قرينة على ملائمة
النظام الاجتماعى . وإذا كان اتباع الشعائر ينبغ الاستنارة الروحية فاطمة ، يعتبر
اهمالها وانتهاك حرمتها انعكاساً لفوضى خلقية عميقة وبداية الظلمة الروحية . إذ
تعدى إساءة استعمال الشعائر ، انتهاك حرمة الحقيقة وتلثم النظام الخلقى الذى

تمثله • ونجد كونفوشيوس يضمن في كتاباته اضطراب مجمع عصره وتداعي قيمه • وهذا ما جعله ينادى بضرورة "تقويم الأسماء" بمعنى : ألا يفترق ظاهر الإنسان عن باطنه ، وأن يحترم السنن والشعائر نصاً وروحاً •

والافراق في تعجيد الشعائر لا بد أن يوجه إلى أذهاننا بفكرة مفصلة :
الكونفوشيوسية في النزعة المحافظة وبالعناية من الحفاظ على الصيغ والرسوم
الظاهرة • وهذا ما التزمه فعلاً إبان أيامها المتخلقة • لكن يضم هذا الرأي بين
طبقات أضواء وصفة الكمالية والمثالية المطلقة على الماضي ، وتنصيه ... بالتأسي -
نموذجاً للحاضر • فمصبح حافظاً للتقويم والاصطلاح لا المحافظة على الوضع الحاضر ،
وان سيرة كونفوشيوس - نفسه - لدليل ملبوس على نزعة الإصلاحية إذ قد تشدد
الاحتفاظ بما هو صالح ، وتخفيف ما هو سيء • ولم تنصب دعوتها لالتسام الحكمة من
الماضي - أساساً - على أشكال نظم الدولة والحكومة ، بل قد اتجهت فوق كسل
شيء آخر - إلى القيم والمعاني الخلقية • ولقد عاش كونفوشيوس في ظل مجتمعات
انقطاعي فكان أن تأثر تصوراته للمجتمع الفاضل بالأوضاع التي سادت الصين القديمة
ومدارها تولى الحكام قيادة رعاياهم والعناية بهم وتنقيفهم وشهية أسباب المعيش
الكرام لهم • •

ولكن يجب أن يلزموا مكانهم في آخر طبقات السلم الاجتماعي ، والا سادت
الفوضى واضطرب النظام •

نظام كونفوشيوس الأخلاقي :

يقض بعد الغرض السالف الذكر لدعائم فلسفة كونفوشيوس أن نظامه الأخلاقي - وفلسفته عامة - يستند على أيمان الفكر في الطبيعة البشرية ، مع ملاحظة :

أولاً - لا ينظر إلى الفرد بمعزل عن المجتمع .

ثانياً - لا يرى في المجتمع نوعاً من الذاتية الميتافيزيقية ، نجب الفرد مسن الوجود ، فيفنى من المجتمع تماماً .

ذلك لأن كونفوشيوس يعتقد مبدأين أساسيين :

الأول : ان الناس - بالضرورة - كائنات اجتماعية . فالمجتمع قد ضاعهم - إلى حد كبير جداً - على الصورة التي هم فيها . على ان المجتمع - من الناحية الأخرى - يتألف من جهود أعمال يقوم بها الأفراد ، كل وفقاً لاستعداداته وتتحدد علاقات أعضاء المجتمع وفقاً لأفعالهم ، وتتحدد وضع الفرد طبقاً لها .

الثاني : لا يستطيع الفرد الانسحاب من المجتمع ، إذ يمدد ضيقه عن امتيانه هذا الفعل الشاذ .

ورتب كونفوشيوس على هذين المبدأين نتيجة هامة مدارها خطأ تحول الفساد إلى ناسك : أي اعتزاله المجتمع . إذ يجب على الانسان - ذي المبدأ - ألا يكون بعيداً عن تناول فهم المجتمع ، بأن يوطن النفس على أن يكون عضواً نافعاً في نطاقه .

وحيثما تتضح له مجافاة أوضاع المجتمع لنجاة الخلق ، علمه ألا يتبرد على مسارات هذا المجتمع وتقاليد ، فينسحب منه ، بل يقع على عاتقه عبء هداية المجتمع : السبيل الصواب وحيلة على السير في الاتجاه السليم . أما إذا اتفقت عادات المجتمع وتقاليد مع العقل ولا ضرر منها ، فعملية مسايرة ، ذلك لأن العادة كما يقول - الملائم الذي يربط أجزاء المجتمع ببعضه إلى البعض الآخر برباط متين يمكن .

ويستخدم كونفوشيوس - اصطلاح (لي) للتعبير عن هذا الحشد الهائل من العرف والمعاداة الاجتماعية التشابكة ، ويوجد ، يمتزج عليها دلالة معنوية . إذ يضم بين طياته مجال الالتزامات برمتيها التي يفرضها الخلق الكريم . وحقاً ، فإن فكرة الـ " لي " على أقصى جانب من الأهمية في برنامج كونفوشيوس التعليمي . فإنه يعتمد التربية الثقافية قليلة الأهمية أن لم تقترب بتوازن عاطفي ، ويعتمد على الـ " لي " لإيجاد مثل هذا التوازن . هنا يطفر إلى خاطرنات يقرره الأطباء النفسانيون في البسلاط الغربية من أن التعليم الغربي - وإن كان بالذهن يوفى في درجة كبيرة - اخفاقه واضح في تشريب النفس على كبح جماح الانفعالات ، فهو يهجز بالتالي عن ايجساد نرد مترن قادر على أن يتخذ مكانة - كعضو في المجتمع - سعيد نافع . ويهيئ كونفوشيوس اعداداً الفرد ، اعداداً يؤهله للاستسك بمبادئ الحق في مواجهة الأزمات والمخاطر .

وفكرة أخرى ذات أهمية أساسية في فلسفة كونفوشيوس ومنهاجته الدراسية : تلك هي فكرة الـ " تاو " التي تترجم عادة بـ " الطريق " . وأقدم معنى للفظ الـ " تاو " هو " الدرب " أو " المسلك " وكان يستخدم - عادة - قبل عصر كونفوشيوس -

بهذا المعنى أو في معنى أسلوب السلوك الذي قد يكون لا بالحس ولا بالشيء
 وسعد كونفوشيوس به ظهر أنشاع الفلسفة التاربية (الذين اشتقوا اسمهم من
 الاصطلاح) فاستخدموه مدلولاً لفكرة رمزية تعبر عن المادة الأولى للكون أو مجموعة
 الأشياء بأسرها . أما عند كونفوشيوس فلم يكن للفظ دلالة رمزية بل كان يعنى
 "الطريق الرئيسى" الذى يجب على الانسان سلوكه للكفالة السعادة البشرية
 بأسرها فى هذه الدنيا .

وكما يتضمن اصطلاح "لى" المجاملة والخلق الفاضل كأيهما ، يضم اصطلاح
 "تاو" بين طبيعته دستور سلوك الفرد - من جهة - وشهاج الحكومة الذى يهين
 طبيعة لكل فرد . أعظم قدر من الرفاهية والاعتبار وينأى كونفوشيوس عن خوف موضوع
 الحياة بعد الموت ، ذلك الشديد ايمانه "بالكيف" أعظم من ايمانه بـ "الكس" .
 فليس معيار حياة الانسان طولها ، ولكن نفعها .

— علاقة كونفوشيوس بالدين —

يدور فى خلد البعض أن كونفوشيوس نبى صينى أو معلم دينى ، وهذا ظاهراً
 لخطأ . إذ يتهين لنا من استعراض كتاب "المختارات" احجابه عن مناقشة الموضوعات
 الدينية ، وأن كان قد تكلم كثيراً عن السبيل الذى يجب على الانسان سلوكه . وقد
 سأله أحد مرديه ذات مرة عن كيفية التعامل مع الأرواح فأجابه : "انك عاجز
 عن التعامل مع الأحياء ، فكيف يمكنك التعامل مع أرواحهم بعد الموت" . وقد
 استفسر منه آخر عن الموت فأجابه : "انك لا تفهم الحياة ، فكيف يتأتى لك فهم

الموت .

فمن هذه المبارات وغيرها مما يؤثر عنه ، اختلف الباحثون في أمره :

فبعضهم اتهمه بأنه مرء ، واعتقد البعض بانسائه الى مذهب الشكسية ،
 ووضعه غيرهم بالاحاد ، وقرر آخرون أن الشجاعة لم تسعفه لسبب أو لأخسر -
 للاتصاح عن حقيقة نمو أفكاره لرواده .

لكن وردت بسأثورات كونفوشيوس عبارات يتحدث فيها عن السماء ، مفسـهـور
 الصين الرئيسي . ويبدو من استقراء كتاباته انه كان يحس بأن السماء قد استودعت
 رسالة ابراه العالم الصيني من أوجاه ، وآمن بأن السماء لن تخذله . وفي ذات مرة
 أظهر استهجاناً لعدم ثقة أحد به . لكنه أضاف بأن السماء تفهمه .

فما الذي يعنيه كونفوشيوس باصطلاح السماء ؟

ولا شك أنه لم يكن يعنى بالاصطلاح كائناً ذا مظاهر وأعمال بشرية ، فما كان
 لكونفوشيوس بالذات - أن يدركه على هذا الوضع ، فاذا فحصنا الأساليب التي يشير
 بها الى السماء يبدو أن اصطلاح يمثل لديه قوة كونية معنوية مهمة ، فانه قسـد
 أولى جناح اهتمامه الى الفرد وآمن بأن في وسعه الارتفاع بنفسه ، لكنه يهـدى رجاءه ،
 في أن تمنح السماء أولئك الذين يمينون أنفسهم . وكان يتحسر لأن السماء
 لا يعتمد عليها ، بدليل أن الاشرار يزدادون رفاة ولا تستقر جهود الأخيار
 الا عن المدم . ومع ذلك فان فكرة السماء قد وهبت الاحساس بأنه تنتصب قوة -

في مكان ما من الكون - قوة تقف الى جانب الانسان الذي يكافح وحيدا لاختناق الحق .

ولم تتعرض العقائد الدينية الشائعة في عصر كونفوشيوس - للحياة بعد الموت ولم تستفد من هذه الفكرة للحد من استفحال الشرور في المجتمع أو كوسيلة للحصن على الفضيلة . ولم يناقشها كونفوشيوس - كما رأينا - وجاءت آراؤه في كثير من المناسبات مبادئ عصره الدينية . ولقد لعن تقديم القرابين ، اذ عدها - بصفة عامة - صفقة مبادلة يستفادها يكرس صاحبها للأسلاف والأرواح الأخرى قدرا من السلع برجاء تسلم قدرا أكبر من النعم والبركات . وطالب بتقديم القرابين بنفس الروح التي تقوم بها الهدايا الى الأحياء ، لا أن تقدم توقعا لنيل جزاء أو دارة بلا .

ولكن ، هل كان كونفوشيوس يعتقد حقا بأن الأرواح تنعم بالبركات على من ترضى عنه ؟

الظاهر أنه لم يكن يؤمن بذلك ولقد عملت آراؤه على الحد من تأثيرها على الناس - لاسيما المثقفين - فتقلص نفوذها تدريجيا الى أن زالت من المهن تماما ابان العصر الحديث .

وثمة فكرة دينية أخرى لم يتمرض لها كونفوشيوس بما عرته تلك الفكرة التي كانت شائعة في الصين القديمة ومدارها أن الملك ابن السماء ، وان الحكام

الافطاميين يستمدون شريعة حكم الناس من قوة أجدادهم النبلاء الذين يقيمون في السماء ويرعون معايير أحفادهم وكانت الفكرة تحيط بأشياء لا مستقرات طهيسة بسياح لكن يحميها من الانتفاضات الشعبية . فلم يوجه كونفوشيوس هجمات مباشرة الى وجهة النظر التقليدية هذه ، لكنه جعل من شروط الحكم توازن الخلق الصالح ورجاحة العقل في الحاكم دون نظر الى منتهى وكان يشير الى أحد مراده من قوى الأصل المتواضع بأنه - لرجاحة عقله - تد يلى المعرفى يوما ما .

وكان لكونفوشيوس طائفة من المعتقدات الدينية ، غير أنه صدى عن اتخاذها أساساً لفلسفته . وهنا يتشابه مع العلماء المحدثين . فلقد كان يتحسس طريقه صوب الحقيقة ، باستخدام وسيلة الملاحظة والتحليل ومن أقواله : " على المرء ان ينصت كثيراً وأن يترك الجانب المشكوك فيه ومثله ويتكلم بحرص فيما يتصل بالباقي انظر كثيراً ، لكن لا تهتم بالمعنى غير الواضح ، وتصرف بحكمة فيما يتعلق بالحقبة " ولم يذكر شيئاً عن ادراك الحقيقة من طريق ذلك الذى ينفذ من استنارة صبهة لا يدركها العقل ، إذ نجده - على النقيض - يقرر من غير التواء أن " التأمل " وحده لا يرهده الى الحكمة كما يقول " الانصات الكثير وانتخاب ما هو صالح واتممه ، والرؤية الكثيرة وتذكرها : هذه كلها ، هي الخطوات الستى يتم بواسطتها الادراك " . وفى الحق ، دأب كونفوشيوس على السعى لاقامة صرح من الآراء لا ينزل ، ويبلغ درجة من القوة بحيث يستخدم أساساً لتفديد طلبة حرية الجنس البشرى وسعادته فكان عليه - والحالة هذه - ان يستخدم في مناقشة مواد ملائمة ، يعلم من أمرها ولكنها على أوسع نطاق . فكان أن عزف عن استخدام

فلسفة الالهيات والرجاء الدينى ، واستعاض عن ذلك باقواله على الانتفاع بفطرة الانسان واستخدام طبيعة المجمع - وفقا لفهمه وادراكه - فى تشييد منحساء الأخلاقى . وبذلك نأى بالاخلاقيات عن الميتافيزيقا .

— مبادئ كونفوشيوس السياسية :

السعادة عند كونفوشيوس ، هدف الانسان وأمله المرتجى . ولهذا ، يصرف الحكومة العالمة بأنسها التى تكفل السعادة للشعب . وإذا كانت السعادة هى الخير ، ويعد الانسان عادة — كائنا اجماعيا ، يمتنع كونفوشيوس مبدأ "تبادل المعاملة" ، ويعرفه بأنه " احتناع الفرد عن اتيان فعل يكره توجيه الغير اياه الى ذاته " .

فواضح أن بذل الانسان جهده لكفالة السعادة للجميع ، يقود الى شمول السعادة للمجمع بأسره .

وليس كونفوشيوس بالسفاضة ليفترض بأن مجرد الاعتراف بهذه السعادة ، يحل مشكلات الانسان . فعنده ان الناس جميعا يشدون السعادة ويتوق معظمنا لرؤية من حولنا هائلين . لكن معظمنا يتصرف بنفسها ، اذ يؤثر لذة عاجلة أقل ، على لذة أخرى آجلة أعظم ، كما أننا نتصرف تصرفا بعيدا عن فكرة تكامل المجمع باثباتنا لسان سعادتنا الخاصة حتى لو تحققت على انقاض سعادة الآخرين وهناكهم . وثقيلنا لهذه الغزوات ولنتقيف الناس وروح التضامن فى نفوسهم ، بسلم بشرونة توافر درجة من التعليم العام واحبر المواطن المستنير ركن الدولة

الركن "وقد يجبر العقاب الناس - مؤثما - على اطاعة ما يؤسرون به ، لكنه وسيلة
 قيمة لا يحول عليها ، ولا يمكن أن تكون بديلا عن التعليم " وفي هذا يقول :
 " اذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالاستعانة بالسلطة المطلقة وتوقيع مصادري
 العقوبات لاقرار الأمن والنظام ، فحينئذ أفراد الشعب تحاشي العقوبات غسبر
 طائمين باحترام السلطان واحترام ارادته " ولكن ان استعان الحاكم - لقيادهم -
 بالفضيلة (بفصل السنة والقذوة الحسنة) وارتكن على العرف والعادات الصالحة
 التي يورثها الشعب وتنزل به منزلة التقديس ، منها هنا يرتبط الناس ببساطة
 ممنوى يمكن لتقويم أنفسهم واصلاح حالهم " .

ولكن ، ان جد الانسان في طلب هذا المثل الأعلى وذهب في تعداداته الى
 أبعد حد استطاع ، أفلا يقود ، سميه الى تحقيق حليم الفلاسفة القوضيين الذين
 يؤمنون بزوال الدولة في زمن عتيده ، لانتفاء النفع من وجودها ؟

لا يتطرق كونفوشيوس الى هذا الحد ، لأنه يعلم بالحاجة الى الحكومة
 الصالحة . نجده يمزو معظم الشرور الصارخة التي حفل بها عصره الى انقصار
 المجمع الصيني لوجودها ، وكيف تكون الحكومة فاسدة ؟

يرد كونفوشيوس فساد الحكم الى عزم القائمين عليه عن اقامة حكومة صالحة
 سواء لسوء نيتهم - لأنانيتهم وجهلهم - أو لقصور مؤهلاتهم . وشاط هذا كله
 تولى الحكام مناصبهم بالوراثة - وينبئ على هذا ، ضرورة أن يدبر دولة الحكم
 أنفاً خاصر الأمة علما أو خلقا ، ووضع هذا شرطاً لتحقيق سعادة المجمع وهنائه

ولا تشمل الكفاية والأهلية بأي نسب، مبدأ الأصل أو الثروة أو المركز الاجتماعي، بل
 يتصلان - إطلاقاً - بالخلق والمعرفة، ويشجعهما التعليم السديد، ومن ثم
 يجب نشر التعليم وإشاعته في جميع ربوع البلاد لتيسير أعداد الوهابين والمجددين
 لتولي وظائف الدولة، ويجب أن يعهد بأمور الدولة إليهم.

وجدير بالذكر، عزوف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلي عن
 عروشهم، وفي الواقع، لو كان قد طالب بذلك، لما لقيت صبحته مجيهاً ولأغصت
 الحكام تعاليه. وهذا ما دفعه لهذا الجهد لاقتناع الحكام الوراثيين بأن
 يملكون ولا يحكموا - ويتم هذا بأن يدعوا تصريف أمور الإدارة إلى الوزراء الذين
 يختارون لنفائسهم. ويعتبر الوزير أعلى درجات المسؤولية الأدبية. ولما سأل أحد
 مريديه عن موقف الوزير تجاه الحاكم اجابة على الوزير ألا يخادع الحاكم، ولعله أن
 يحاربه علناً إن اقتضى الأمر. وقد اخبر كونفوشيوس حاكم ولاية (لو) أنه إذا
 سألت تصرفات الحاكم ولم يبدل المحيطون به النسيحة له فهذا كمثل بتدبير
 الدولة.

وشمة نقطة ببرناج كونفوشيوس السياسي واضحة الضعف إلى حد كبير، فهو
 يعهد إلى الحكام سلطة اختيار وزراءهم. فهم - والحالة هذه - يهيئون على
 الحكومة بطريق غير مباشر. لكن يلتصق لكونفوشيوس العذر إذ لم يكن أمامه سبيل
 آخر يسلكه نظراً للأوضاع التي نالت عليها الصين في عصره. لما كان في وسع أحد
 أن يرفع صوته أيام الحاكم. وكان الجاهل يخيم على عقول جبهة الشعب وتميزهم
 الخبرة السياسية تماماً. وهكذا النسي السبيل الوحيد المفتوح أمامه، انحصار

التعليم أداة للتأثير في الشباب الذي يختار منهم الوزراء في المستقبل ، وفصله
يتكون رأى علم واسع يستطیع - بمرور الأيام - ممارسة الضغط على الحكام لتوليسته
خبرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية .

- دور كونفوشيوس في التفكير الصيني :

يقول كونفوشيوس عن نفسه " أنه ناقل وليس مدعا " . وفي الحق تنبلور مساهمة
كونفوشيوس في الحضارة الصينية في اخضاع السنن والشرائع الصينية لأحكام العقل
والنطق ، والواقع يعتبر مدعا عن طريق النقل . فيفضل أصالة الفكر في السترات
الصينية أنشأ مدرسة فكرية أنجبت اعلاما عظاما ما برحوا يؤثرون في الفكر الصيني
حتى اليوم . فكتاب " التغييرات " قد وجد قبل كونفوشيوس " ، لكن اسهمت عليه
الحواشي التي وضعها كونفوشيوس ومريدوه الأهمية الفكرية التي أصبح عليها بمقد
ذلك . والمثل يقال من ينابيع الفكر الصيني الأخرى مثل : كتاب الأشعار الغنائية ،
وكتاب آداب السلوك ، وكتاب الطقوس . . . الخ . ولو جردت هذه المؤلفات من عروج
المدرسة الكونفوشيوسية وتعليقاتها ، لما أصبح لها معنى وقيمة ، ولما ظل تأثيرها
يدوي في العقل الصيني حتى الآن . فلا بدع - والحالة هذه - أن ينفذ وانفسب
" ولقب المعلم الأول " - الذي أطلقه الصينيون على كونفوشيوس - ما يبرره .

ولقد ألقى كونفوشيوس من عمأن الأسالة الفكرية ، ومجد صفة الصدق وأبدى كرامته
للغواغ العقل والبهتان . فكان يجبل ما يدعوه بـ " الصفة الأساسية " ، ويقصد بها
الاستقامة والعدل ، وفي هذا يقول : " يجب أن تكون حياة الانسان قوية وطليبة

أن يتجنب خداع نفسه أو خداع الآخرين ، وأن يهيب ، تمهيرا ظاهرا لما يرضى عنه
 غلدا أو يهرض عنه . وتعد الاستقامة من باطن المرء ، فهي تمير مباشر عن قلبه " .

ومن رايه أن الانسان القويم يتصرف وفقا لما تحليه عليه مشاعره ، في حين
 يتصرف الانسان المموج حسبما يراه الآخرون . لكنه يربط الاستقامة بالمعرفة في قوله
 " حسب الاستقامة من غير " . المعرفة يقود الى حجب الاستقامة بـ "سار"
 ويقصد بالمعرفة اللام بالمساوك الصحيح ، أي ما يطلق عليه من التأثيرات الكونفوشيوسية
 سمة كلمة "لى" . ويتسع معنى هذه الكلمة عند الكونفوشيوسيين فيتضمن الدماشية
 والمجاملة ، بالإضافة الى المعاداة الحسنة والسنن الاجتماعية والفرائع السياسية .
 وبالأحرى ، تضم كلمة "لى" بين طياتها جميع أنواع السلوك البشرى الحميد .

ويعرف كونفوشيوس الانسان غير الفاضل بأنه الذى يقتقر الى طبيعة أصيلة (أى
 الصفة الأساسية) . وتتضمن الطبيعة ذات الاصاله ، وتوافر تلك الصفات الأخلاقية
 التى تنهين على علاقات فرد بفرد آخر . ومما ط تلك الصفات : صفة " الاخلاص البشرى"
 ويبرضا بكلمة "جين" الصينية . ولهذه الكلمة أهمية قصوى فى التفكير الكونفوشيوسى
 وتتضمن عادة الاخلاص البشرى ومعناها أن يحب المرء للناس ما يحبه لنفسه أو يتمير
 كونفوشيوسى "لا ترتكب فى حق الآخرين ما لا تحب أن يرتكبه الآخرون فى حقك" .

وفى الحق ، اتجهت تعاليم كونفوشيوس الى ما أطلق عليه لقب " تشون تسزو"
 (أى المعلم العاقد) صاحب النظر الثاقب والفكر المستنير الذى يحب صلحته
 الشخصية فى سبيل الحفاظ على مصلحة الدولة ، ووضع رفاهية البشرية نصب عينيه .

على أنه يؤمن إيماناً قاطعاً بأن الميلاد المحض أو المركز الاجتماعي لا يميز انساناً عن إنسان، ولكن ما يميز المرء عن أخيه الصفات التي تجعله "مملأ ما جيداً" وتؤعله لأن يصبح - أكما صالحاً - . ومفضل - مثل أفلاطون - أن يكون السلوك من بين الحكماء ، ففى ظل السلطان الحكيم الفاعل - وحده - يتجه الناس صوب النظام الكامل الذى يحقق لهم السعادة والهناء - . رهم يتبعونه - عمن رغبة واقتناع بمفضل ما جيل عليه من صلاح ، وما يتصف به من خلق كريم يدفع الناس للتعبه به واقتفاء أثره . ولا يمان بأهمية السجيا وتساميها على الضبط ، وقسف نفسه لتتقيد التبان الذين ينوسم فيهم الاصلاح ، بصرف النظر عن أصولهم ، وهو الذى استن تقاليد التعليم التى سيطرت على المجمع الصينى طوال تاريخه ، ومفضله هيمنت على العقلية الصينية عقيدة التفاؤل القائلة بقابلية الانسان لميلوغ الحال بمفضل التحصيل العلمى ، والى تأثير تعاليمه ، يرجع توفير المجمع الصينى للعلماء والأدباء بما لا نجد بهذا القدر العظيم فى أى مجمع آخره وإيمانهم بأن الاشتغال بالسياسة أسى الأعمال وأن غاية العلماء بتنظيم شئون الدولة أنهل رسالة يؤدونها فى الحياة .

وصفة القول ، يحتمل ما تقدم ، أن السلوك البشرى يتشكل - ضمه كونفوشيوس داخل الم - أكثر ما يتشكل خارج . وليس السلوك البشرى شيئاً ثابتاً ، لكنه قابل للتدويل ومن ثمة ، فالتباين لتجاهات طبعتنا ، قد تتباين فى سلوكنا وفقاً للزمان والمكان . وعلى كونفوشيوس من شأن القسط من أجل القسط نفسه . وتولى مدرسة كونفوشيوس غاية خاصة للميكولوجية البشرية ، وهى سمة تنقسم

بها مدرسته الفكرية .

وهنا يطالعنا أحد أقواله الماثورة " يتشابه الناصر تشابها تاما فسي
طبايحهم الأصلية لكنهم يختلفون في عاداتهم المكتسبة " .

وانه وإن لم يخلف لنا كونفوشيوس جوابا محددا لتحديدنا واضحا لمشكلتنا
الطبيعية البشرية فذلك لأن الأهمية التي أناط بها - السيكولوجية البشرية - من
ناحية تعيين طبيعة الانسان هل هي غيرة أو شريرة - قد غدت قضية المدرسة
الكونفوشوسية الكبرى .

وقد أمضى كونفوشيوس سنوات حياته الأخيرة مشغولا بالتدريس في ولاية " لو " .
وكان قد أصابه القنوط بسبب أعراض الحكام عن تطبيق آرائه . وزاد الطين بلة ،
ان أحد وزراء عائلة " تشي " الحاكمة وكان من مريديه - أرقى الرعية بالضرائب
لإشباع نهم الحاكم إلى الترف ، فحضر عليه كونفوشيوس ونبرأ منه .

ولما امتد عليه المرض ، اجتمع حوله مريده ورغب أحد هم في الصلاة فقال له :
" ان نوع الصلاة الخالص قد أدبته منذ زمن بعيد " . ولما حضرته الوفاة
ارتدى بعض تلاميذه أردية النبلاء ووقفوا حول قرائعه في هيئة وزراء وهي الصورة
التي طالعنا في تحقيقها أثناء حياته . فلما أفاد أنكر عليهم ذلك وقال : " لئن
تعدنى هذا التمثيل البهكت الصامت ولئن يخدمكم ، فمن تعدي عيني ، الساء ؟
أو ليس الموت بين أيديكم أيها الأصقاء أفضل من الموت بين أيدي وزراء ؟ " .

ولم تنل تماثيل كونفوشيوس - أثناء حياته - قطا من ذلك الصين المسمى
الذى حظيت به بعد ذلك . فلقد ظلت مئات السنين مجرد مدرسة فلسفية من عدة
مدارس فلسفية متنازعة . لكن نزعة كونفوشيوس الانسانية أخذت يملو شأنها تدريجيا
مختصرة على المذاهب القائمة على الخرافات والتصرف ، فيفضل سماحة تعاليمه
الكونفوشوسية وتمجدها الفضيلة ، اكتملها أن توجب الى حظيرتها اتباع المدارس
الفلسفية التي لا تؤمن بصالح البشر . ففي تأكيد حيادية القيم البشرية ، يمكن سر
جاذبية كونفوشيوس الفكرية ، وهو القائل : " الحكمة أن تفهم الناس ، والفضيلة أن تحب
الناس " .

ولعل أهم ما في رسالته الفكرية : الايمان العميق بالديمقراطية الثقافية
فاذا كان كثير من المفكرين قد نادوا بحكم الشعب لنفسه ، فان عددا ضئيلا قد آمن
بقدره الناس - عموما - على التفكير بأنفسهم لأنفسهم . بل كان كونفوشيوس يصر على
أن يمسر الناس على هدى تفكيرهم الذاتي ، وأبدى استعداده لمعايشتهم في تثقيف
أنفسهم وإرشادهم الى طرائق التفكير السليم ، على أن يمشروا بأنفسهم - على
حلول للمشكلات التي تجابههم . وهو القائل بأنه لم يعرف الحقيقة لكنه استعدى
اليها عن طريق البحث عنها . ويتفرع عن هذا ايمانه بأن في وسع البشرية التوصل الى
السعادة ، ولكن في ظل مجيع تناقض يتألف من أفراد أحرار ، ولكن لن تتحقق
الحرية لهم ما داموا يتجهون الى هدف يعينه غيرهم . ولذلك لا يؤمن بتولى فرد -
مهما يكن من شأنه - ارغام الناس على اعتناق مذهب على غير ارادتهم وتوجيه عقولهم
وفقا له ، ومن أقواله في هذا الشأن " اذا كان الانسان لا يسأل نفسه عما هو صواب

ليفعله وما هو خطأ ليجنبه ، فلا أدري ما الذى يمكننى فعله معه .

ومات كونفوشيوس عام ٤٧٩ ق م معتقدا أن رسالته اخفت ، كما اعتقد ذلك رجال عصره وتلاميذه . بيد أن الدولة أعلنت ايمان القرن الثانى قبل الميلاد الكونفوشيوسية عقيدة رسمية للأمة ، وجعلت المآثورات الكونفوشيوسية المراجع الوحيدة للعلماء والساسة واستمرت تعاليم كونفوشيوس عبر القرون والأحزاب موضع تيجيل ولها تأثيرها الطاقى - لا فى الصين وحدها - بل فى كوريا واليابان والهند الصينية . وتجاوز تأثير آرائه الشرق الأقصى فوصل الى أوروبا الغربية نفسها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . وقد أطلق القوم على كونفوشيوس لقب "الحكيم الأسمى" والمعلم الأول " ، وأصبح قبره ومعبد بهد يمتد "تشفو" بولاية شانغجى كمبة المثقفين الصينيين حتى قيام النظام الشيوعى ، كما شهدت له المعابد فى طول البلاد وعرضها .

- تعاليم كونفوشيوس -

أولا - تبادل المعاملة

يقرر كونفوشيوس وجود مبدأ واحد يشيع فى تعاليمه كلها يتلخص فى "العولاء" وتبادل المعاملة " ويعنى بتبادل المعاملة أن يتجنب الانسان توجيه تعسلى للآخرين يتره هو توجيهه الى شخصه وهذا المبدأ مناط سلوك الانسان الحسن فى الحياة .

وسأله أحد تلاميذه عما يعنيه بلفظ الانسانية فاجابه " ان نتصرف وأنست

الكريم فكيف يكون جد برا بحمل اسمه ؟

ثالثا - الاحترام البنوى :

قيام الابن باطعام والديه لا يحنى عند - كونفوشيوس - بره بهما - فان الخيول والكلاب تجد لها طعاما - فعلى الأبناء - فى المكان الأول - فريضة توقيير الأبوين - فان ارتأى الابن - أية فعلية عرضه - إلى الأبوين فى لطسف وكياسة ، فان ضرباه فلا يشتكى .

وفى ذات يوم أخبر أحد الأمراء كونفوشيوس بوجود رجل بدولته يتمصسف بالاستقامة لكلفة الى درجة أنه عهد ضد أبيه لاخصابه شاه من جار لسه . فاستنكر كونفوشيوس فعل الأبوين وقال : ان على الوالد أن يشتري على ولده ، وأن يعرجب الابن خطيئة والده ، فهل هنا الاستقامة الحقة ؟

رابعا - الشمائر والموسيقى

يستخدم كونفوشيوس كلمة " لى " التى تعنى فى الأصل " شمائر " للتعبير عن جميع الصيغ المأثورة التى تكون أساليب السلوك المثالية . ومن ثم ، تعجب عن الكلمة لديه عن الشمائر والطقوس والمنن ، أو قواعد السلوك عامة . وأيا مما يمكن الحال ، نجد ، يوضى بأن تخلص مراعاة الشمائر من التكلف والتزم الجمود ، ويجب أن تتفق مع الظروف والملابسات وأن تسودها روح التوقيير والاحترام لمن يتولى لهم .

وكان يتمسك بالتقاليد . ويستدل على ذلك بأن أحد مريدية اقترح عليه
ابطال عادة التضحية بحمل في بداية كل شهر قمري ، فرد عليه بقوله : " انسله
تعب الحمل لكنني أؤثر الحفاظ على التقاليد " . على أنه هو القائل : ألا تمنى
الشعائر عيشا أعظم من الجواهر الكريمة والملابس الفاخرة ، أو لا تمنى الموسيقى
شيئا أكثر من دق الاجراس والطبول ؟

ومن رآه أن التأديب من غير لياقة يبعث على اللل ، وأن الحذر بلا تأديب
ينتهي الى حين ويغيرها تتطور الجرأة الى تمرد وتستحيل الصراحة الى وقاحة .
ولا قيمة للشعائر والموسيقى عند انسان يخلو قلبه من أحاسيس بالشفقة والرحمة
ولو احتدى الحاكم باللياقة والكماسة في سياسته ، لا خفت مشكلات دولته .

خامسا - الانسان الماجد

يؤثر فيه قوله في الانسان الماجد :

إذا ما تجاوزت صفات الانسان الطبيعية صفاته المكتسبة ظلت طبيعته
الخلافة . فان تجاوزت صفاته المكتسبة صفاته الأصلية ، تحول الى مجرد انسان
يتحكم فيه الرغبتين . فإذا ما اقترنت الصفات الأصلية بالمكتسبة ، تحصل على
الانسان الماجد الذي يتمسك بكرمه بالأخلاق . في أعماله وتصرفاته وليس
جميع الظريف والملاسات ، فان انحرف عن النصح الخلقى الكريم لم يفسد
جد يرا بهذا اللقب الرفيع . ويجعل الماجد السبيل القويم نصب عينيه ولا يكرس
جهوده لكسب معاشه .

وسأله أحد مريديه عن "الانسان الماجد" ، فأجاب : "قلبه خلو من
الخوف والقلق فهو عندما يستمرض أعماله لا يجد فيها للخشية من الناس
أو مجرا لعذلهما . ولضهاج الماجد ثلاث زوايا : لا يحترق بالقلق لكسره
اخلاقه ، وهو لحكمته يرى من الحيرة والتشوش ولشجاعته لا يخشى أحداً ."

ومن صفات الان ان الماجد انه يمارسها يقول قبل التشير به "ويتسامى
الانسان الماجد ، أما الخسيس فينحط . وهو هادي ، مستكن ، أما الخسيس فهو
دائما قلق وفي هم وكرب . وانه يدرك ما هو صواب ولا يفهم الخسيس الا ما هو
مرح . انه يراعى الفضيلة في حين يراعى الخسيس الحيازة والافتناء ، يفكر الماجد
في الصداقة المجردة ، لكن يفكر الخسيس في اجتناء المنفعة من وراء الاتصالات
الشخصية .

لا يطلب الماجد الا نفسه ، أما الخسيس فيستجدي الآخرين . ينشد الماجد
مساعدة الآخرين على اتيان الأعمال النافعة ويعزف عن بذل المون لهم
لارتكاب الشر ، هذا عكس ما يفعله الخسيس . الماجد واسع الأفق ولا يتشبع
لأحد ، والخسيس ضيق الأفق يتحزب في سبيل منفعة .

ومن أجمل أقواله : تستطيع أن تسد السبيل على جيش لجب ، لكنك تمجز
عن أن تجرد أكثر الناس انضاعاً من ارادته .

سادسا : الحكم بواسطة الفضيلة الشخصية :

يرى كونفوشيوس أن على الحاكم أن يبدأ بوضع نفسه موضعها الصحيح ، فان

ثم ذلك فلن تجرى الرعايا على الانحراف من الحق . فإذا كان الحاكم نفسه قويا عادلا لا تنصلح أحوال الجميع دون حاجة الى إصدار الأوامر . أما اذا تنكسب الحاكم جادة الصواب فلن يستجيب أحد لأوامره .

وسأله أحد مرديته عن صفة عضو الطبقة الحاكمة . فأجاب : يتولى تعليم نفسه استعادة الناس جميعا . وأن استماعة الحاكم بالقوانين لقيادة الناس وتسيير شؤونهم بخير العقول . يعتقد الناس معنى الحياد . على الحاكم أن يقود الناس بالحكمة ويحكم جاحهم بقواعد اللياقة . وعندئذ يسيطر عليهم معنى الحياة . وتعودهم الطيبة والصلاح .

واستفسر أحد مرديته عن جدوى الحكم بالاعداد في إرغام الناس على اطاعة القوانين . فأجاب ما هي الضرورة للاستماعة بمعقبة الاعداد لتقوم الناس ؟ إن الناس يعتقدون بالحاكم . فيلومح حاله صلحت أحوالهم . ولو ساءت أموره ساءت أمورهم . إن فضيلة الحاكم المالح يمكن مقارنتها بالريح . وفضيلة الرعية بالاعشاب البرية ولا تهلك الأعشاب سوى الانحناء تحت ضغط الريح .

وسأله أحد الحكام عن الحكومة الصالحة فأجاب : تكون الحكومة صالحة اذا ما تان الخاضعون لسلطانها سعداء . والهميدون عنها تواقين للأنفوس تحسب لوائها .

وفي أثناء تجواله في أنحاء الصين لاحظ كثرة عدد السكان في احدى الولايات فسأله أحد مرديته عن أفضل سياسة تتبع تجاه هذا الشعب المتزايد العدد .

فأجاب : " العمل على تحسين أحوالهم المادية ، ثم يتلو ذلك تثقيفهم " .

ومن رأيه أن قوام الحكم الصالح ثلاثة عوامل : الطعام الوفير ، الجند الكثيف ، ثقة الناس بالحاكم ، فسأله أحد تلامذته ، فلو اضطرت الحاكم الأحوال المــسى الاستغناء عن عامل من هذه العوامل ؟ فأجاب كونفوشيوس : " يستغنى عن الجند وان كان لا يهد من الاستغناء عن عامل آخر فليستغن عن الطعام ، لأن الناس لا يمكنهم الحياة بدون عقيدة " .

« « «

(٣) "الأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين"

الحكمة عن طريق الانسجام بين القوى الانسانية:

وجه الفلاسفة اليونانيون منذ عهد سقراط جزاً كبيراً من عنايتهم إلى الأخلاق ولهذا يقال إن هذا الفيلسوف هو أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض فقد كان الفلاسفة قبله يهتمون بالمسائل الكونية وما بعد الطبيعة أما سقراط فقد شغل نفسه قبل كل شيء بتحقيق السعادة للإنسان عن طريق اتساع الشجاعة وقد حذى حذوه بعد ذلك تلميذه أفلاطون ثم أرسطو ولم يملنا من أفعال سقراط إلا القليل ومعظم ما نعرفه عن مذهبه في الأخلاق جاء على لسان أفلاطون في محاوراته وما يستلقت النظر أن المذاهب اليونانية في الأخلاق على اختلاف تشابهاً تتفق من حيث الأساس الذي تقوم عليه وهو أن الإنسان يجب أن يعيش وفقاً لطبيعته ولكن هذا المبدأ يثير سؤالين : الأول : ما هو النزوع الحقيقي الذي تنزع إليه الطبيعة الانسانية وفي الإجابة على هذا السؤال يتمركز الفلاسفة وخصوصاً سقراط لفكرة المعرفة وكيفية الاستعانة بها في توجيه نشاط الإنسان وسلوكه هذا المفهوم الذي يجب أن يلائم طبيعة الإنسان إذ يجب ألا يخسب المرء وهو يبحث عن سعادته الوسائل الصحيحة التي تؤدي إلى السعادة الحقيقية ولا يستطيع الإنسان بطبيعة الحال أن يواجه سلوكه الوجهة الصحيحة وإذا كانت تنقصه المعرفة الصحيحة بما تبدو إليه طبيعته وهكذا نرى أن هذه المسألة الأولى تتلخص بالنسبة إلى الفلاسفة في تعريف الخير الأنسي .

ان الانسان يبحث بغيريزته عن السعادة على هذا الرأى ، اتفق جميع الفلاسفة ولكنهما اختلفوا على تحديد عناصر هذه السعادة والوسائل التى تؤدى اليها . والسألة الثانية اذن هى التى تهتم بالبحث عن الوسائل التى تؤدى الى بلوغ السعادة بعد أن يتم لنا معرفة حقيقتها اذ قد يحدث أن نعرف المسكان الذى نقصده ولكننا نضل الطريق الذى يوصل اليه فلا يكتفى اذن أن يعرف المسرء الغاية التى تصبو اليها طبيعته بل يجب كذلك أن تنصره بالوسائل التى تؤدى الى تحقيق تلك العناية وعلى ذلك فالمسألة الثانية تتلخص فى تحديد فكسرة الواجب :

لقد اهتم فلاسفة اليونان بمهاتين الفكرتين الأساسيتين فكرة الخير وفكسرة الواجب وجعلوا منها محورا لما عرضه من تفسير للسلوك الخلقى وقد أصبحت هاتين الفكرتين أساسا تقليديا لكثير من بحثوا فى الأخلاق فيما بعد ونذكر بهذه المناسبة أن دوركهم الذى أراد أن يطبق النهج الاجتماعى فى تحديد صفات الظاهرة الخلقية قد وصل من نتيجة بحثه الى هذين المبدئين وجعل من الخير مظهرا لما تدبى به من فضل للمجتمع ومن الواجب مظهرا لسلطة المجتمع وسوف نعرض الآن بعض المبادئ الأخلاقية الهامة عند فلاسفة اليونان ونبدأ بها بمعرض آراء سقراط :

يرى مؤرخو الفلسفة أن سقراط هو مؤسس الفلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى ومن المسمبر كما قلنا ان نصل الى تحديد آرائه فى مذهب دقيق واضح المعالم

لأن سقراط لم يكتب شيئا بل كانت تعامله على شكل أحاديث مع العامة صورها أفلاطون في محاوراته ومع ذلك نستطيع القول أن سقراط قد وضع القواعد الأساسية للأخلاق تلك القواعد التي بنى عليها بعدة فلاسفة المصور القديمة حتى ظهور المسيحية وقد واجه سقراط نوعين من الفلاسفة : الميتافيزيقيون والسفسطائيون ولم يشغل بالنوع الأول بل شغل بالسفسطائيين الذين بلبلوا الأفكار وجعلوا العقل يتناقضاتهم وقد بلغ بهم الغلو في نقد الأحكام العقلية إلى التشكيك في كل شيء ولخص جور جياس طريقتهم في صيغة الثلاثة المشهورة :

١ - ليس هناك من شيء له قيمة مطلقة .

٢ - وإذا كان هناك شيء له تلك القيمة فنحن لا نستطيع أن نعرفه .

٣ - وإذا استطعنا معرفته فنحن لا نستطيع أن نوصل تلك المعرفة إلى

الآخرين .

ثم ادعى السفسطائيون بعد ذلك أنهم يستطيعون عن طريق القدرة والبلاغة

والتلاعب بالألفاظ أن يجعلوا الناس يعتقدون فيما يريدون اقناعهم به .

حارب سقراط استفلال سذاجة الناس على هذا النحو وראה هذا التحكيم وتلك القيود التي تمنع عامة الناس من أن يفكروا بأنفسهم ويصلوا إلى الحقيقة عن طريق الاقتناع الذاتي وإذا كانت معرفة كل شيء في الوجود قد تمتنع عن العقل الإنساني ألا أن هناك نوعا من المعرفة يمكن بلوغه وإدراكه ويعنى به سقراط معرفة الوسائل التي تجعل المرء حكيما وقاضيا بدون هذه المعرفة يصبح الاتقان في سوتبة

المعبد والعقول الانسانية حسب ما يرى سقراط تحتوي على نواة الحقيقة الأخلاقية وتقليل من الجهد يستطيع الانسان أن يعتمد على هذه النواة وينميها حتى يجعل منها شجرة باسقة وهذا الجهد يستلزم منه أن ينظر في نفسه ويختبر خباياها كما يطبقا بذلك الحكمة الخالدة التي نقتت على معبد دلفي " اعرف نفسك بنفسك " ولم تهدف محادثات سقراط الى الكشف عن خبايا النفس هذه واطهارها واضحا وجعل محدثيه يقررون أنهم لا يعرفون ما كانوا يدعون معرفته ثم يوصلهم بمعبد ذلك عن طريق الأمثلة والتحليل الى اكتشاف الحقائق الخلقية والفلسفية وهذه الطريقة هي التي سميت بطريقة التوليد .

معرفة الانسان لنفسه اذن هي الشرط الأول لتحقيق السعادة ولكن ما هي السعادة ؟ ان السعادة كما يقول سقراط ليست في الجبال ولا في القوة ولا في الثراء ولا في المجد ولا في شيء مما يشبه هذه الصفات فالسعادة ليست نفس المظاهر الخارجية المادية ولكنها نتيجة لحالة معينة وهذه الحالة الممنونة تتحقق اذا استطاع المرء أن يلائم بين رغباته وبين الظروف التي يوجد بها والحكيم هو من لا يشغل نفسه بالرغبات الناقصة بل بالرغبات التي تعلو من قيمته في نظر الناس وفي نظر نفسه أيضا ويقول سقراط على تهكم انتيفون به " ليست السعادة في الجري وراء الملذات بل اني اعتقد أنه اذا كان من صفات الاله أن لا يحتاج الى شيء فلا شك اننا محتاجون لأشياء كثيرة وكما قلت حاجتنا التي نطلبها في أنفسنا واحد كلما صنعت الفرس للحصول عليها . ليس الفقر والغنى اذن في بيوتنا ولكن في نفوسنا ولنا نسمة يتكدهم الذهب والفضة ولكننا نسمة اذا نظرنا بعكسنا

حاجتنا وشهواتنا •

الفضيلة معسرة

على ضوء الآراء التي جاءت على لسان سقراط يتضح لنا مغزى العبارة التي عرفت ولتشتهرت عن فلسفة سقراط وهذه العبارة هي أن الإنسان لا يفعل الشر بإرادته وأن الفضيلة ليست إلا ثمرة المعرفة • إن سقراط في الواقع يرى الشيء تحقيق السلوك الطيب وهو يعني بهذه العبارة أن يتبين المرء طبيعة السعادة الحقيقية فإذا تبين هذه الطبيعة فلا بد أن يملك السبل التي تؤدي إليها ولا يعتبر إنسان غافل وهو إذا فعل عكس ذلك أنه لا بد يجهل طبيعة السعادة فهو التصرف إذن ناتج عن الجهل وعبارة سقراط أن الإنسان لا يفعل الشر بإرادته معناها الحقيقي هو أن الإنسان لا يخطئ طريق سعاده مختاراً وعين تفهم هذه العبارة على هذا النحو ينتفى عنها كل تناقض كما أننا نفهم تبعاً لذلك أن الفضيلة تتحقق عن طريق العلم فالذي يجهل الطبيعة الحقة للسعادة ولا يعرف الطرق والوسائل التي تؤدي إليها فإنه لا يستطيع بالضرورة أن يحصل عليها وتفسد عن سقراط بعد ذلك ببيان الفضائل التي توصل إلى السعادة الحقيقية • وأول هذه الفضائل الاعتدال فالاعتدال وحده هو الذي يعطينا الاحتمال حين تلج الحاجة ويتمذر ارضاءها، وثاني هذه الفضائل العمل بما العمل نستطيع أن نحصل على ما نحتاج إليه ونستطيع تزويد أذهاننا بأنواع المعرفة اللازمة لتنظيم جهودنا والبطالة هي أسوأ الفساد إذ أنها تلبد الذهن وتضعف الصفة غير ما نسبته من المشاكل الاجتماعية وأخيراً فقد أعاد سقراط بالمعادلة وجعل منها غاية

السلوك الأخلاقى ويميز بين نوعين من القوانين المكتوبة وهى التى تنظم علاقات الناس اليومية وتحقق الوثام والأمن فى المدينة وهذه القوانين نسبية أى قد تختلف حسب الأزمنة والأمكنة غير أن هناك قوانين أخرى غير مكتوبة وهى القوانين الأخلاقية وهى ألزم للإنسان من الأولى لأنها فى الواقع أساسها وهذه القوانين فى نظر سقراط مطلقة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال . والحكيم هو الذى يخضع نفسه لهذه القوانين لأن فى الخضوع لها راحة النفس وسعادة الضير هذه الأفكار الأساسية هى التى دأبت عن سقراط وهى تنسجم فيما بينها ولكنها لا تنتظم فى مذهب كامل لأن سقراط كما قد لنا لم يكتب شيئاً وقد دارت معظم أحاديث سقراط حول فلسفة السعادة والوسائل التى تؤدى الى تحقيقها وإذا استطاع المرء أن يتبين معنى السعادة الحقيقية فإنه لا شك عامل على بلوغها وهو حينئذ يملك سبيل الحكمة وهذه الكلمة الوحيدة (الحكمة) هى كل الأخلاق فى نظر سقراط .

ننتقل الى أفلاطون :

تقابلنا أثناء عرض مذهب أفلاطون صعوبات أخرى غير تلك التى وجدناها ضد الكلام على سقراط : أنها تحيرنا كثرة النصوص واختلافها أحياناً حول فكرة محبسة كما أن الكثير من محاورات أفلاطون قد انصب على تمجيد سقراط ما جعل مسن الصعب البت فى نسبة الكلام اليه أو الى أستاذه سقراط ثم ان كلام أفلاطون بهتبط فيه الجدل بالسخرية فلا نستطيع أن نتبين أفكاره الحقيقية بسهولة ومع ذلك فبان دراسة النصوص توضح نقطتين أساسيتين الأولى اختلاف أفلاطون مع أستاذه

على بعض النقاط الهامة • والثانية هي انه يعرض المشاكل الأخلاقية بالرغم من هذا الاختلاف بطريقة تشبه كثيرا طريقة سقراط •

وأول الآراء التي نقضها أفلاطون هي قول سقراط أن الفضيلة علم فالمعلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الحجج والبراهين نهيل نستطيع أن ننقل الجسطة الأخلاقية من انسان الى آخر على هذا النحو ثانياً أوجه الاختلاف أن أفلاطون قد اتسع مجالا أكبر مما أوسع سقراط للمعتقد الدينية وذلك لأن جزء هام من فلسفته قد عالج فكرة خلود الروح وقد عرض أفلاطون فكرة الخير الأسى في محاوره فيكييب ولم يتردد في القول كأستاذة أن الخير الأسى للانسان هو السعادة وهذا الخير الأسى يتحقق بالنزج بين المعرفة وبين الملذات المشروعة ولكن ما هي عناصر هذا النزج ؟ بالنسبة للمعرفة لا يرى أفلاطون ما يمنع من الالمام بما يستطيع المـو تجديله من شعورها المختلفة ولكن هل يكون الأمر كذلك بالنسبة للملذات هنا يجب أن نفرق بين اللذات الصافية واللذات المعكرة فمن اللذات ما ليس لها مسن هذه الصفة سوى الاسم وهي في الحقيقة همزة وصل بين ألين فاللذات التي تصحب رغبة جامحة لذات غطرة يجب الاعتماد عليها أو الكبح من جماحها على الأقل أما اللذات الصافية فهي تلك التي لا تهدف الى تمكين الألم أو اشباع شهوة ملحة مثال ذلك لذة التمتع بالأعمال الفنية والاعجاب بالجمال في شتى صوره ومن هذه اللذات كذلك لذة العلم وتنظيف العقل ومن هنا نرى ان المعرفة واللذات الصافية لا يتعارضان بل يكمل كل منهما الآخر أما مؤلف أفلاطون الخالد الجمهورية فنحن نعرف أن الفكرة الأساسية فيه هي تحقيق نظام مثالي للمدينة وهذا النظام قد

رسم أفلاطون على نسط القوازن الذى يجب أن يكون بين قوى الانسان الثلاثة الرئيسية فإذا استطاعت كل قوة من قوى الانسان أن تقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل وإذا استطاع كل فرد أن يقوم بوظيفته على الوجه الأكمل فى المكان الذى خصص له تحقق التوازن النقي والخلقى وعت السعادة • بين الجميع •

ننتقل الآن الى أرسطو:

ارسطو هو أول فيلسوف ثرى عنده مذهب أخلاقى كامل وهو كسابقه قد اقتنع بأن الانسان غايته وهدفه السعادة ولكن كيف يحصل عليها اذا لم يعرف طبيعتها ولم يعرف الوسائل التى تؤدى اليها • فسلم الأخلاق ليس له من غرض فى الحقيقة الا فى توضيح هاتين النقطتين اهتم اذن أرسطو بتعريف السعادة واذا كان الخبر الأسى للانسان هو السعادة فما هى عناصرها ؟ الحقيقة هنا يجب ألا تخلط بين فكرة السعادة وبين الحياة الحيوانية وهذا أمر بدىهى لم يكن أرسطو فى حاجة لبيان له لو لم تؤده رؤية هؤلاء الرجال الذين وصلوا الى القوة والنفوس واستبعدت بهم الشهوات •

ان السعادة الحقيقية تفترض قبل كل شىء النشاط والحيوية فلانسان الذى يمحش فى خموس وينقى حياته فى شبات عميق لا يمكن أن يكون سعيدا ولكن أى أنواع النشاط يجب أن تمارسها • هنا لمس الفكرة الرئيسية فى مذهب أرسطو وهى فكرة الوظيفة فكل انسان منا يستطيع أن يؤدى وظيفته بانقان ويستطيع أن يؤدى بها باهمال وهو اذا أداها بانقان امتلأت نفسه بهجة وسعادة لأنه استطاع أن يبرز

مواجهته في أكمل صورها وإذا اعتبرنا على ضوء هذه الفكرة أنواع النشاط الانساني
وجدنا انها ثلاثة :

١ - النشاط الغريزي (الثلقائي) الذي ينبعث من داخل الأحياء (مثل
التنفس) •

٢ - النشاط الحيواني •

٣ - النشاط العقلي •

أرسطو هنا متأثر بتقسيم قوى النفس عند أفلاطون والنوع الأول أى الغريزي
غرضه المحافظة على حياة الفرد ولا يتفرد به الانسان بل يشترك فيه مع الحيوان
والنبات أما النوع الثانى (الحيوانى) وقد دخل فيه عناصر الاحساس والشعور وهذه
العناصر لا تشترك بها النباتات ومع ذلك فليست هذه الحياة الحيوانية قسراً على
الانسان بل يشترك معه فيها الحيوان أما ما يحقق صفة الانسانية الأساسية فهو
النوع الأخير من النشاط (النشاط العقلي) وهو النشاط الذى لا يمارسه الا
الانسان وللحياة العقلية مظهران فهى فى مظهرها الأسى حياة التأمل ويحدد
بها أرسطو المعرفة والعلم والفلسفة وليس هناك ما يعدل لذة الانصراف الى
مثل هذه الأمور الذهنية ولكن حياة التأمل الخالص ليست فى مقدور كل انسان
وكذا فقد يتمتع أحيانا الاكتفاء بالمظهر الثانى للحياة العقلية ويعنى به أرسطو
اخضاع تصرفات الانسان لأحكام العقل ويمتاز ذلك تنمية بعض الفضائل الأخلاقية
وممارستها حتى تصبح جزءاً من عادات الانسان فليس الكرم هو الذى جاء بمسا

عنده مرة ولكن من تعود الجود حتى أصبح ذلك من طبيعته .

يحدد ذلك يتكلم أرسطو عن سر الحياة الأخلاقية وتكمن في تحقيق الوسط
المعادل .

يقول أرسطو "الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط المعدل"

الأيبيقورية

حاول الأبيقوريون ومن بعدهم الرواقيون أن يعودوا إلى فكرة سقراط عمن
الحكمة ولكن كل فريق سلك في الوصول إليها طريقا مخالفا للآخر وما من مذهب
اكتسب الأنصار وخفر ضده الأعداء والمعارضين كمذهب الأبيقوريين . وخلاصة هذا
المذهب أن هناك فكرتين تنقصان حياة الإنسان وتسببان شقاءه ، الأولى الاعتقاد
بأن الآلهة تهتم بحياة الإنسان وتقرر مصيره والثانية الخوف من الموت السيئ
يهددنا في كل لحظة ويقترب منا كل يوم . فيجب إذن تحرير النفس من هذا الهم
المزدهج الذي يشغلها ويقلقها فالآلهة في نظر الأبيقوريين لا تشغل نفسها
بالناس ولا تكثر بما يحدث على الأرض وليس هناك ما يدل على أنها تهتم بعقاب
المذنب وثواب المحسن وليس هناك من حاجة في سبيل فهم الكون ونظام الافتراغ
تدخل الآلهة فقوانين العالم يمكن إدراكها بالرجوع إلى مبادئ عقلية واضحة
وليس هناك من حاجة لعناية الهية حتى نفهم كنهية الأشياء وصيرورتها . ان
الآلهة تعيش في عالمها تتنعم بالحكمة والسعادة ولكنها لا تهتم بنا وهي بذلك
تعطينا المثال لما يجب علينا أن نفعله فلنسجد لها على أنها نموذج يجب علينا أن

نحتذيه على ألا ننسب لها ارادة ليست عندها فيما يتعلق بحياتنا كذلك ففسان
 الخوف من الموت أمر ليس له ما يبرره وسبب هذا الخوف أن الناس يتخيلون أنهم
 بعد الموت سيحيون حياة أخرى بماودهم فيها شموعهم فيكونون عرضة للألم
 والمذاب وهذا الاعتقاد فيه من المذاجة بقدر ما فيه من الوهم فالروح كالجسم
 ليست الا تركيبا عن الذرات واذا كان الجسم يتحلل بالموت فكذلك الروح وحينئذ
 فما الذي يخيف من الموت ؟ يقول الأبيقوريون أننا اذا استطعنا أن نتخلص من
 هذه الأوهام نفيا نشغل حياتنا ؟ هنا يعود الأبيقوريون الى المحور الأساسي
 لفلسفة سقراط وهو أن نعيش وفقا لطبيعتنا ولكن هل سلكوا في تحديد ما تأمر به
 الطبيعة مذهب سقراط ؟ ان أبيقور لا يتردد في القول بأن الطبيعة تدفعنا الى
 جلب اللذة وإبعاد الألم فالخير الأسى اذن هو اللذة والشر الأعظم هو الألم
 وفكرة السعادة تتحقق في اللذات التي نكسبها والآلام التي نتجنبها وحينئذ
 تكون مهمة الأخلاق واضحة سهلة انها في تعليم الانسان كيف يحصل على اللذة
 ويتجنب الألم ولكن اذا ظل معنى اللذة مطلقا فان مذهب الأبيقوريون يخسر
 عن نطاق كل حياة خلقية ويصبح مذهب يمجّد الانصراف الى حياة الشهوات
 وارضاء كل نزوات النفس ، ولذلك عني أبيقور بتحديد معنى اللذة فيميز بين اللذات
 الهادئة المستقرة والأولى هي ما اعتدنا أن نطلق عليها هذا الاسم كلذة الشراب
 والطعام واللذة الجنسية . أما الثانية فانبها تتميز بالآ يصحبها أو يعقبها أى ألم
 أو وخز للضمير . وكيفي أن تكون الحياة بخير ألم حتى تكون حياة لذيذة وسعيدة .
 فالسعادة اذن لا تتعلق بتعدد الشهوات العابرة والعمل على ارضائها بل أن

أساسها أن يعيش الإنسان بدون ألم والآخلاق في الحقيقة لا تعلمنا الا شئ واحد هو من تجنب الألم ولا شئ يؤلم الانسان أكثر من الرغبات المتناقضة التي لا تنتهى من اتباع احدها حتى تبرز لنا الأخرى واذا أردنا أن نتجنب الألم يجب علينا أن نتعلم كيف ننظم رغباتنا ولا بد لتنظيم الرغبات من أن نعرف أهميتها ولذا على ابيقور بتصنيف الرغبات فيز منها ثلاثة أنواع كبرى :

١ - الرغبات الطبيعية والضرورية وهي التي لا بد من ارضائها والا وقعنا فريسة للمرض أو الموت مثال ذلك رغبة الأكل أو الشرب أو النوم .

٢ - الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهي التي لا تتوقف حياتنا على ارضائها ومع ذلك فانها تبعث من غرائزنا العميقة مثال ذلك الرغبة الجنسية .

٣ - الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية وهي التي تنمو عند الانسان بتأثير الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه ومنه رغبته في لفت الأنظار اليه مثال ذلك الرغبات المتصلة بالطموح وجمع المال . . . الخ والحكيم من يشرح الرغبات الاولية بقدر ما تتطلب ويعرض عن الرغبات الثالثة لانها لا تنتهى كما أنها مصدر آلام لا حصر لها ، أما الرغبات الثانية فلا يجب أن نلغىها تماما والحكيم لا يضار اذا هو عمل على ارضائها من آن لآخر ولكنه يزداد حكمة كلما قلت استجابته لها وخطسره هذا النوع من الرغبات (النوع الثانى) هو أن نعتاد للخضوع له وسجل القبول الى تقييد الرغبات كما قال سقراط هو سر السعادة وهنا نلخص الشبه بين مذهب سقراط ومذهب الابيقوريين بين خضوع النفس لنظام صارم لا يقلل من سعادتهما

من عبقها باللذات بل على العكس فهو يسعد عنها القلق والخوف ولا يجعلها
أسيرة لكل رغبة عابرة وآلام .. النفس أشد من آلام الجسم لأنها تمتد إلى المآل
والحاضر والمستقبل ولهذا السبب نفسه فإن سعادة النفس، وغطتها أكثر اقناعاً من
الشهوات الجسدية وهكذا نرى صورة الحكيم في مذهب أبيقور يرتسم على الوجوه
الآتية :

رغبات محدودة منضمة واحتقار للموت وفكرة حقيقية عن الآلهة لا يختلط بها
أى خوف وعدم التمليق بالحياة وإذا كانت حدراً لآلام لا نستطيع القضاء عليها
ولمست الفضائل إلا وسائل نخدم اللذة الحقيقية هذه اللذة الهادئة السليمة
تتغلب في النفس حين تستطيع أن تتحرر من الألم .

الرواقيون

لقد سبق أن قلنا في الحديث عن الأخلاق عن الفلاسفة اليونانية أن هذه المذاهب تنطوي في نقطتين أساسيتين :

أولاً - أن الإنسان يجب أن يعيش حسب ما تنص به طبيعته .

الثانية - أن طبيعة الإنسان تنزع إلى تحقيق السعادة . ولقد وجدنا هاتين الفكرتين الأساسيتين عند كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو والأبيقوريون ولكن اختلاف هؤلاء الفلاسفة حول تفاصيل المذهب أي حول تحديد عناصر الطبيعة الإنسانية وما تنزع إليه وحول تعريف السعادة الحقيقية والآن نجد كذلك أن مذهب الرواقيين يقوم على المبدأ الأساسي نفسه وهو أن الإنسان ليس له إلا أن يعيش وفقاً لما تقتضيه الطبيعة ولكنهم فسروا هذه العبارة تفسيراً خاصاً ينجم منه مذهبهم المبتغيزيقي .

ما هو المذهب ؟ يرى الرواقيون أن العالم يتكون من عنصرين أساسيين :

المادة ، وهي عنصر سالب وعنصر آخر إيجابي يحرك هذه المادة ويتحكم في تطوراتها ويشبهونه بالنار أو الشعلة وإن كان في الحقيقة قوة معنوية أو روح تحرك الأشياء وتبعث فيها الحياة وهذه الروح ليست منفصلة عن الأشياء بل تندمج فيها وتكون معها جسماً متحداً ، وليس الإنسان الذي يعيش في هذا العالم الجسم الانتيائي (نبات) ينبت على ظهره كما ينبت البرعم على فرع الشجرة وهو كذلك يتكون من عنصرين عنصر النفس وعنصر الجسم أما الجسم فإنه جزء من مادة العالم وأما

النفس فانها جزء من هذه الشعلة الذكية الواعية التي تفود العالم . وعلى ذلك فالمعيش وفق ما تقتضيه الطبيعة لا يعنى تحقيق ما تنزع اليه طبيعة الانسان الفردية فحسب بل يعنى كذلك المعيش وفق طبيعة الكون الذى نظمه هذه الشعلة القدسية والآن الام تنزع الطبيعة الانسانية لقد قال الابطيقيون انها تنزع الى السعادة عن طريق اللذة ولكن الرواقيين ينكرون أن تكون اللذة وسيلة لتحقيق السعادة فاللذة حسب جوهرها عابرة ومتقلبة والطبيعة الانسانية تنزع لأن يكون خيرها خيرا ثابتا مستقلا ان الخير الأسى أو حالة السعادة كما يذهب الرواقيون هي في تحقيق هدوء النفس وأطلقوا على هذه الحالة اسم *Ataraxia* ومعناها ابعاد القلق ونفيه . ويدخل في معناها أيضا الطأنينة والتوازن بين قوى النفس وأيضاً راحة الضمير وقد وفق الرواقيون حقا في تعريف السعادة على هذا النحو ان أبعدوا عنها كل ما يشوبها من الشوائب المادية وجعلوا أساسها تحقيق حالة معنوية صرفة تصعد بالانسان الى مرتبة القديسين ولكن ما هي الوسائل التي تؤدي الى تحقيق تلك الحالة ، ان ما يحكر صفو الانسان ويحجب له القلق في نظر ابكتيت (وهو المشرع الأساسي لتعاليم الرواقيين) سبيان :

الأول : شعور الانسان بأنه لم يتصرف وفق ما يقتضيه شرفه وكرامته ، والأسر
الثاني حصار النفس برغبات لا يمكن تحقيقها . فاذا استطاعت أن تقضى على هذين السببين وصلت في الوقت نفسه الى تحقيق السعادة . وفيما يتعلق بالأمر الأول أي تحقيق الشرف والكرامة يقول ابكتيت أنه أمر مرتبط رأسا بإرادة الانسان فاذا اكتست تهدي أن تحترم نفسك وأن تكون شريفا فما الذى يمنعك من ذلك ؟ اننا نشعر شعورا

غريزيا بفكرة الشرف ولكننا نخطئ . أحيانا في تمييز الانصرافات الشريفة ولدوره هذا الخطأ ينصحنا بكتبت بأن نرى مع الناس العلاقات الطبيعية التي يجب أن تكون بينها وبين كل منهم . فمعاملة الوالد تستوجب الرعاية بالوفاء ما قد يوجهه لنسبنا من لوم أو اهداء ومعاملة الأخ تستوجب أن نتذكر دائما عاطفة الأخوة حتى اذا ساء الأخ اليها . وهكذا بالنسبة للجار والمواطن . . . الخ .

السيطرة على رغبات النفس :

يقول الرواقيون اننا نستطيع بسهولة أن نسيطر على شهوات النفس اذا عرفنا أن الشهوات ليست في حقيقتها الا أحكام تكونها لأنفسنا بالنسبة للأشياء فحينما لشيء معين ورغبتنا في اقتناؤه معناه اننا حكمنا بأن هذا الشيء طيب ويحسن سبب لذلك أن نحصل عليه وكراهيتنا لشيء معناه اننا حكمنا بأن هذا الشيء خبيث فيجب لذلك أن نتجنبه فاذا عرفنا بعد ذلك أن أحكامنا تصدر عن ارادتنا الحرة سهل علينا التحكم بها لذلك في شهواتنا ، والعقل يستطيع أن يوافق على شيء أولا ، يوافق عليه وقد يجرؤنا تيار العاطفة لأول وهلة ولكن اذا انتفضت اللذات الأولى استطعنا أن يفيد التوازن لأنفسنا وأن نسيطر بها بقضيه العقل . ويتناسب على هذا الرأي حقيقة هامة فليست الأشياء هي التي تحكم صفرتنا ولكن ذلك سببه في الحقيقة الآراء التي تكونها بالنسبة للأشياء . وقد توسع الرواقيون في تفاصيل هذه الحقيقة حتى أصبحت حياة في نظرهم لاتساوى غناء التعلق بها اذا أنشأ حين نحكم بأن الحياة والموت حيان عندئذ لا يخيفنا الموت ولا تغربنا غمسون

الحياة على التمسك بأهدابها • وخلص الرواقيين من هذا الرأي الى نتيجة أساسية وهي أن الحكمة تكمن وفي معرفة الحكم على الأشياء حكما صادقا وهنا ننقل السبق نقطة أخرى وهي كيف نحكم على الأشياء حكما صادقا • للإجابة على هذا السؤال ينقسم الرواقيون الأشياء الى نوعين : أشياء تتعلق بإرادتنا وأشياء لا تتعلق بإرادتنا • وإذا حكم الانسان على الأشياء التي لا تتعلق بإرادته على أنها خسير أو ممر كان ذلك مصدرا لآلامه وقلقه إذا أنه يتألم حين يخطئ في الخير وحين يسه الشر وعلاج ذلك اذن الا نهتم ولا نعلق أهمية على الأشياء التي لا تتعلق بإرادتنا فإذا ضاعت ثروتي أو أصابني المرض فاني أتألم إذا اعتقدت أن الثروة والصحة خيرات قد أخطأت طريقها الى • أما إذا حكمت على هذه الأشياء بأنها أعراض ذائلة ولم أبالى سواء غابت أو حضرت فان تجرى منها لا يصيبني بسأى أذى ولا تعكس من صفونا الا بقدر ما يعكس سخابة عابرة من صفو السماء الزرقاء •

ان الجدير باعتبارنا اذن هي الأشياء التي تتوقف على إرادتنا وهي وحدها التي يصح أن نحكم عليها بأنها خير أو شر ويدخل في عداد هذه الأشياء كل ما نستطيع أن نضيقه بأنفسنا أو نجلبه لأنفسنا • ونحن لا نستطيع أن نتحكم الا فسي رغبتنا وعواطفنا وآرائنا فلتتجه بهذه الرغبات والعواطف والآراء اذن الى الوجهة التي نستطيع أن نحكم عليها بأنها خير ونبتعد عن الوجهة التي نستطيع أن نحكم عليها بأنها شر • وليس عدم اهتمامنا بالأشياء الخارجية معناه أن نقلق أنفسنا كل رغبة لتفضيل بعضها على بعض فما لا شك فيه أن الحياة أفضل من الموت وأن الصحة أفضل من المرض ، ان الثروة أفضل من الفقر ولكن يجب أن نسبرر

نعم يسفنا على تحمل زوال هذه النعم لئلا ندر هذه الأشياء من طبيعتها الزوال وعدم الكلود، فالرواقية ندرها تقشف لئلا ندرها لئلا ندرهم بزحف الحياة والندرا ليست النضوال الحال واليدستعد بما أحققه طيب الحياة ما والكليم من المذهب الرواقية هو إنسان يحكم على الأشياء قبل أن يصره بمزاة الكرامة والشرف ويستند بعد ذلك ما يحكم أنه خير وهو بعد ذلك على أهمية اليدستعد لئلا يحمل ما تحدث له من أمور لا تتقلد بإرادته لئلا قد ررضه نفسه على اليدستمال وعدم اليدلثان، وهو قد أعد نفسه لكي يجعل رغبته تنفذ مع الأشياء، حيد لا يستطيع أنه يجعل الأشياء حيد ونقاً الرغباته.

ونصفه لئلا سكت من لتفصل لتلك المذاهب الدخلة عند اليونان وبعضه الانتقادات الموجهة إليها.

٥ - المذهب الاخلاقي عند سقراط (٤٧ - ٣٩٩ ق م) :

سقراط فيلسوف يوناني ، ومن أشهر فلاسفة الاغريق ، ولد في اثينا ولم يكن مسو الخلاء ، فهو مواطن اثيني رقيق الحال ، وكان أبوه نحاسا وأمه قابله وعاش في أزهم عصر الثقافة الاغريقية ، وأحدث ثورة في الفلسفة بأسلوبه وفكره وقد وهب نفسه لتوجيه شباب اثينا في مجال الأخلاق ، لأنه كان يعتقد أنه يحمل في حقه أمانة سماوية وأن الله أنعمه بومحيا عموما يرضى الفقر ، ويرغب عن متاع الدنيا ليرعى هذه الرسالة الالهية .

والمأثور أن سقراط لم يتناول أجرا على التعليم ، لأن نظريته تذهب الى أن المعرفة وحده في النفس بالفطره يستطيع المرء أن يستنبطها بالتوليد ، فكيف يأخذ المعلم أجرا ليس من حقه ، والتوليد هو الحوار بين الأستاذ والطلاب ، ليتولد لهم ماسن خلال الحرار فكرة توصلهم الى معرفة الحقيقة ، وتقيم طريفته في المجادله مع خصومسة على الحوار وسواء بالتفهم ، فيوقع محاوره أو خصمه في التناقض والارتباك ، ولا يسأله سقراط بالجواب بل يتركه ليصل الى الجواب من خلال الحوار .

ولقد كان الاتجاه السائد في الفلسفة البحث في الطبيعة ، أي العالم الخارجى سواء كان عالم السماء أم عالم الأرض ، حتى جاء سقراط فوجه هذا الاتجاه نحو البحث في الانسان اخلاقه ونفسه ، ولهذا ذهب مؤرخو الفلسفة الى انه منشأ الفلسفة الاخلاقية في العالم الغربي ، حتى قبل فيه انه انزل الفلسفة من السماء الى الارض أي انه حول النظر من الطبيعة الى النفس الانسانية .

ولكى الرغم من هذه الشهرة الكبيرة والصيت الزائع ، فان من الصعب جدا أن نعرف بالضبط والتحديد رأيه الاخلاقى ، ويرجع ذلك الى سبب أساسى هو انه لیس يكتب شيئا ، وإنما ردده تلاميذه آراء بعد وفاته ، وقد جعل منه افلاطون الشخصية الرئيسية في المناقشات التى دارت في كتبه .

وكان يعينى حياه من أقرب ما تكون الى الزهد والتقص لان عليه أن يتزعزعا استطاع الى التحرر من قيود جسمه ليتفرغ للروح .

حارب السوفسطائيين - السوفسطائيون ، مجموعة من المفكرين اليونان قبيل سقراط ظهر أغلبهم في القرن الرابع قبل الميلاد - وانتشروا في البلاد لتعليم البلاغة والخطابة وانشاء المواطن الصالح وكانوا يتفاوضون من تلاميذهم أجرا على تعليمهم طرق الاقتناع ، فالمهم هو اقناع الخصم لا بلوغ الحقيقة أنكروا المحسوسات والبديهيات ، وأنكروا إمكان الوصول الى حقائق موضوعية ثابتة ، اذ الحقيقة عندهم ذاتية نسبية تختلف باختلاف الاشخاص واستعملت كلمة السفسطة (على انها عملية فكرية تخفى خلافا فسى مظهرها الصحيح) - وانتقد الحكم واتهمه خصومة بالزندقة ، بدعوى أنه يتكسر آلهة أثينا ، ويغمد عقائد الشباب وحكموا عليه بالاعدام ، ووضع في السجن حتى تحسن ساعة تنفيذ الحكم وفى شهرا ينتظرة ، وخلال هذه الدهر عمل تلاميذه على أن يمهّدوا له سبيل الفرار لكنه رفض أن يهرب من السجن احتراما لشرائع مدینه اذ في نظره أن الخضوع لقوانين الدولة حتى ولو كانت ظالمة أفضل من الهرب منها انقادا لمصلحة الفرد وعند غروب الشمس رده حاكم السجن وهو يسكن ، لانه الحارس الذى يحمل جرعة

السم ، فتناول سقراط الكأس من هدوء وعرب كل ما فيها دون أن يبدى أى تردد أو
تقزز ، وهكذا كانت خاتمة هذا الفيلسوف .

معرفة النفس :

يرى سقراط المعرفة فى العمل الاخلاقى أهمية عظيمة ، فهو يرى أن الانسان
لا يمكن أن يعيش كما ينبغي الا اذا حقق عليا القاعدة المكتوبة على معبد دلفوس
" اعرف نفسك بنفسك " وهذا الشعار يقيم الدليل على بطلان ما ذهب اليه
السفسطائيون ، من أن الانسان هو مقياس لكل شئ ، فالانسان فى نظرة تجسده
فى المعرفة الخير وأعظم الفوائد ، فكل من يعرف نفسه يعلم النافع فيما فيه والضرار
فيتجنبه ، وغير بين ما فى امكان وبين ما لا يتحمله ، وهذا يعيش الانسان سعيدا
أما الذى لا يعرف نفسه ، وهو فى استعمال ملكاته وقواه فانه لا يقدر الاشخاص
بل ولا الاشياء ولا يخرج من الخطأ الا ليقع فى خداع فلا يصل الى خير ، فالمعرفة
الصحيحة هى التى تحدد السلوك الصحيح ، والعكس من ذلك فان الجهل يسودى
بالضرورة الى سلوك مشين .

الفضيلة والسعادة :

يعتبر سقراط أن غاية الاخلاق انما هى السعادة ، يرى أن الطبيعة الانسانية
لا تهدف الا الى شئ واحد وهى السعادة ، ترى ما هى السعادة ؟ .

قد يظن أن السعادة تكمن فى الجاهل والقوة والثروة والمجد الخ ، ولكنها
جميعا لا تمثل شيئا من السعادة الحقيقية ، لان مفعولها قد يكون عكسا فتكون مبهسا
فى شقاء الانسان وضياحة ، فكم من مرة اغتر القسوى لقوته فتشهر فى مشاريع لا طاقة له بها
ولم من مرة كان الثراء نوطا من الرخاوة طفت مضاره على ما كانوا يأملون من تمييزهم
..... الخ . فليس موطن الثروة والفقر فى بيتنا ، وانما فى نفوسنا ولبيت السعادة
فى اكتناز الذهب والفضة ، بل فى سلوكنا الحكيم تجاه حاجتنا ورفقاتنا ، فالسعادة
لا تنجم عن شئ مادي بل هى أثر لحاله نفسية أخلاقية ، هى الانسجام بين رغبات

الانسان وبين الظروف التي يوجد فيها " ونحن لانصل الى النوع الاسى من السعادة
الا بالفضائل التي هي علم ، والفضيلة العليا هي الحكمة أو العلم العام للخير " .

يرى سقراط أن الفضيلة علم ، والرذيلة جهل ، ولو علم الانسان ما هي الفضيلة
ولم السهل الموصله اليها فكيف يتصور انصرافه عن الخير ؟ ولو علم الرذيلة فلا حصر
أنه يتجنبها وما انتشرت الرذائل الا لجهل الناس بها وحقيقتها " وأن السلوك
الخير وحده هو السلوك الاختياري الصحيح ، والرجل الشرير مجبر بالجهل على أن -
يفعل ما يناقض رغبته الحقيقية التي تتجه على الدوام فهو خيره الاسى " .

وقد رتب سقراط فضائل معينة في المرتبة الاولى وهي القناعة والعمل والمعدل
والجادة ، الرئيسية في فلسفته الاخلاقية هي :

- (١) ليس للانسان من غاية في الحياه الا السعادة .
- (٢) والفضائل ان هي الا طريق مباشر ، أو غير مباشر لجعل الانسان سعيدا .
- (٣) والايمان مكمل للحياه التي تركز على الحكمة ، غير أن الاخلاق لا تركز عليه .

تعقيب :

ولقد اعترض على سقراط اعتراضات لها وجاهاتها فقد رفض ارسطو رأيه في التوحيد
بين الفضيلة والعلم ، لانتنا اذا اعتبرنا أن العلم بالفضيلة غاية ، فهذا القول يورث
بالضرورة الى أن العلم بالفضيلة والعمل بها شيء واحد ، فيكون العلم بالعدل وكسب
المرء عادلا شيئا واحدا ، كما أن سقراط قد جانب الصواب حين توهم أن افضال
الانسان تجزى وفي حكم المقل وحده ، مع أن أكثر الافعال يأتيها الناس مسوقين
بالاهواء والانفعالات ، لا كثيرا من الناس يدركون الخير ومع هذا يتصرفون عنه .

ونتيجة لما زعم سقراط في التوحيد من المعرفة والفضيلة ، وأن الانسان لا يعمل
الشر باختيار ، فهذا الزعم اذا اصح يورث بالضرورة الى القول بالجبر ، ويكون
بذلك قد فوض نسيان الاخلاق ، وهدم معهم الحرية التي لا تقم الاخلاق الا بها .

ولقد حاول افلاطون أن يصحح موقف استاذة سقراط فيها ذهب ، فقد زعم ان افلاطون أن الاثم الذي يحلم الخير ضئيل عنه الى الشر لا يكون علمه علما حقيقيا بل هو ظن ، والظن غير العلم ، أى أنه منزلة بين العلم والجهل ، ولهذا يقسح صاحبة من الاثم الاخلاقى ومع ذلك فهذا لا يرد عن سقراط ما وجه اليه من نقد .

ولسنا أن نقول أن جانبها ما قاله سقراط صحيح ، وهو أن المعرفة ضرورية للعمل الاخلاقى ولكن هذا لا يعنى أن المعرفة بالضرورة تسود الى العمل الاخلاقى ان اننا نجد من أولى حظا وأفرا من العلم ، ومع هذا أن اعماله قد لا تنافس الفضيلة .

فيه - المذهب الاخلاقي عند افلاطون
(٤٢٧ - ٣٤٧ ق م)

افلاطون فيلسوف يونانى ، واشهر فلاسفة الاقدس من اليونانيين اختلف السراء
فى مسقط راسه ف قيل : (جزيرة اجين) باليونان وقيل (مدينة اثينا) ، وهو من اسرة كريمة
الحسب لها مقام كبير فى السياسة وادارة شئون الدولة وقد درس الموسيقى والرياضيات
وتعلم على السوفسطائيين ثم التقى بسقراط فدرس عليه واتخذ سقراط تلميذه الاول ،
واقرب طلابه اليه ، فلبث مع استاذة ثمانى سنوات ، ولما حكم على استاذة بالقتل نتيجة
لوشاية من السوفسطائيين قام بالدفاع عنه بكل ما اوتى من قوة ، ولكن دفاعه لم يجد نفعا
ونفذ الحكم وخاب رجاء افلاطون فى الاوضاع التى تسود المجتمع فعارض الديمقراطية
التي اعدت استاذة ، وانتهى الى انه لا سبيل الى الاصلاح الا بالاعتماد على الفلسفة
وترك اثينا وبدأ سلسلة من الرحلات وزار اقليدس فى (ميفارى) ببلاد اليونان وصـر
وقورينا فى شمال افريقيا وايطاليا - اقليدس الميفارى (٤٥٠ - ٣٧٥ ق م) "فيلسوف
يونانى تلقى عن سقراط ، واسس المدرسة الميفارية التى ضمت المذهب الايلى فى وحدة
الوجود نعت الى مذهب سقراط بان الفضيلة هى المعرفة فحصرت الحقيقة فى فكرة الخير"
وكان يقصد الاطلاع على المذهب (الفيثاغورى) من منبته ، وجزيرة صقلية - الفيثاغورى
نسبة الى فيثاغورس وهو فيلسوف يونانى ولد فى ساموس ، اسس جماعة دينية فى كروتونسا
كانت تؤمن بتناسخ الارواح وضرورة الحياة المطهرة من الشهوة ، ورأى ان جوهر
الاشياء هو العدد ٠٠٠ والفيثاغورث نظرية هندسية مدونه باسمه - فغضب عليه ملك
صقلية فاسره وابعده عن اعداءه فاشترى احدهم واعتقه .

استقر به المطاف اخيرا فى اثينا واسس مدرسة (٣٨٧ ق م) فى بستان لبطل
يسمى اكاديموس وسميت تبعا لذلك الاسم الاكاديمية - اى مجمع العلماء . وقد طلبت
اكاديمية افلاطون قائمة ما يقارب من عشرة قرون الى اليوم الذى تم فيه اقبال المدارس
الوثنية فى العالم الرومانى المسيحى عام (٥٢٩ م) .

اردع افلاطون فلسفته فى رسائل ومحاورات كثيرة ، ادارها على لسان سقراط

الا انه بما اكتسب من العلم اظهر فلسفته في ثوب جديد ثم اضاف اليها افكاره الخاصة.

وقد عرف افلاطون بنمو العقل وبعد النظر في عوائد الامم . وكانت احب العلوم اليه الرياضيات والفلسفة ، حتى انه كتب على مدخل مد رسته من لم يكن مهتدا سيبا فلا يدخل علينا .

واظهر شئ " في أسلوب افلاطون ميله الى الخيال فهو لا يشرح فكرة بوضوح وطريقة علمية مباشرة ولكن يشرحه عن طريق الاستعارات والاساطير والقصص . - وهي مركبة - فكتيرا ما يتردد الباحث عما يريد ، من كلامه ، فهل هو يريد المعنى ام يطلبه عن طريق الاستعارة -

الفضيلة :-

كما هو معلوم عن افلاطون انه اتقضى اثر استاذاه في الاخلاق ولكنه صبغها بطابعة الخاص فهو يرى ان اسمى الفضائل تقترب على الدوام بمعرفة الخير .

ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي ان افلاطون " انتهى الى موقف متردد بين القول بان الفضيلة تتعلم والقول ان لها نعمة الهبة ، وليس للتربية من مهمة غير تطهير الطريق امام الفضيلة من العوائق وايقاظ تلقائية النفس .

بينما يرى اندرية كرسون ان افلاطون خالف سقراط في مسائل مهمة ومن بينها الصلة بين الفضيلة والعلم . "فهو يرى (اي افلاطون) ان العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الداهن والاوله وليست الفضيلة لذلك فان افاضل اثينا لم يمكنهم الدروس التعليمية ان يصبروا ابناهم فضلا مثلهم ليس العلم اذن هو الذي يصبر الرجل فاضلا وانما الفضيلة ترجع الى الهام ومصيرة يشوبها قيس من التحمس الدينى " .

ويميز افلاطون بين ثلاث قوى في النفس ويقولوا كل منها عملا محدا ووظيفة وفضيلة خاصة فقوى النفس الثلاث هي القوة الشهوية والقوة الفاضلة والقوة العاملة فالقوة الشهوية اذا نظمت ولزمت حد الاعتدال نتج عنها فضيلة العفة والفاضة اذا نظمت نتجت

عنها فضيلة الشجاعة والعقل باثاميل والتفكير وعدم التناقض مع نفسه تتكون منه فضيلة الحكمة اول الفضائل ومبدؤها ، فلولو الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها وانقادت لها الغضب ، ولذا يجب ان تخضع قوت الشهوة والغضب لحكم العقل ، ومن ثم تكون العدة والشجاعة في خدمة الحكمة التي هي ام الفضائل ، ونشأ عن توافق بين قسوى النفس الثلاث فضيلة رابعة وهي فضيلة العقل ، والعدل هنا ليس المقصود منه العدل الذى يتبادر للذهن ، بل يراد به هنا التوافق والانسجام بين قوى النفس بواسطة العقل والسعادة عند تقرر بهذه العدالة ، والعادل سعيد ان اصابته المحن ونزلت بسبه الكوارث ، وهذه السعادة عند هي الخير الاقصى .

اذن فامهات الفضائل عند افلاطون اربع هي : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة والعدل ، ولا يكون الانسان فاضلا الا اذا كان عمله مطابقا للخير المحن ، وبكلمة واحدة ان يعمل الخير للخير والفضيلة للفضيلة اما ان يفر من لذة لينل لذة اكبر ، فهذا عنده نمة صدرها الشر ، فليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التى تستبدل لذات بل لذات واحزان باحزان ، والدستور العام للاخلاق التخلق باخلاق الله مثال الخير المطلق .

الخير المطلق :-

ان اجتماع اللذة مع الحكمة امر مرغوب فيه ومطلب للناس جميعا ، ويمكننا ان نقول ان هذا المزيج من الحكمة واللذة ، هو افضل من اللذة منفردة ، لان اللذة لا تستميد قيمتها من نفسها ، بل من حسن استعمالها بواسطة العقل ، وهذا المزيج هو افضل من الحكمة منفردة لانه لا يوجد فيها من يرضى ان يكون نصيبه في هذه الحياة ما يمكن تحصيله من علم بالخبرات والحكمة ، على الا يحس بشئ من اللذة او الالم ، ولا اية عاطفة من هذا النوع .

اذن ليس الخير وليست السعادة في اللذة او في الحكمة (العلم) وحدها ، انما هي من جماعهما .

واذا كانت السعادة لا تتحقق باحدهما دون الاخرى بل باثلاثهما ، والعلم

كنا هو معلم متنوع في الخير والشر ، واللذة مختلفة كذلك ، فهل نأخذ من العلوم
خيرها وندع شرها ؟ أم نأخذها جميعها ؟

والحق ان جواب افلاطون همن هذه النقطة يتسم بالغموض وعدم الوضوح ؟
وكل ما قاله : " انريد ان نأكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لطغيط جمهور
وأفتح الباب على مصراعيه لتدخل كل العلوم النقية منها وليس ينقى " .

أما بالنسبة للذة ، فان افلاطون بين رايه بكل وضوح دون لبس أو غموض
فهناك من اللذات ما ليس لها من اللذة الا الاسم وما هي الا اقترارات تفصل بين الميول
كالاجرب حينما يحك جلده ، والرجل يشرب لانه يريد الم الظأ . فكل هذه اللذات
التي تتصل بالآلام الرغبة لاتعتمد وان تكون لذة دنيئة غير من ذبذة .

وهناك لذات صافية ليست افاقة بين المين ، ولم تسبقها رغبة ، وذلك مثل
اللذات التي تحدثها فينا الفنون الجميلة كرائحة ذكية نسمها ، او نغمة جميلة نسمعها
فليست هنا الشهوة مصدرها لما نجد من لذة ، ولا تدخل للآلام وزالته فيما نشعر به .

فالخير المطلق والسعادة المطلقة ما هي الا تألفه وفق بين العلم وطائفة
من اللذات .

ويرى افلاطون كاستاذة ايضا ان هناك رابطة ضرورية بين الفضيلة والسعادة
التي تجي . حينما في اثرها ، ويظل الانسان سعيدا متى احتفظ بفضيلته ، وان لاقى
النائب والظلم والعذاب . وان الحكيم يمكنه ان يموت كما مات سقراط شهيد الظلم
لكن قرير المين هادئا سعيدا . . . وان رجل الفلسفة هو وحده الذي يتمتع بالسعادة
الحقيقة ، بينما الرجل الحسى حياته قد يذبا بين الم الرغبة وحاله الحيدة الخلـو
من الآلام .

السياسة والاخلاقي :-

علاقة السياسة بالاخلاقي علاقة وثيقة لا انفصال بينها عند افلاطون وغايتا انشاء الدولة
عنده هي : اسعاد افراد الامة ولد ان من وظائف الدولة تربية الانراد على الفضيلة

وتهيئة الاسباب لذلك ويجب ان تؤسر الـولة على الفكر والعقل والقوانين وان يكون القوانين التى تصدرها ناشئة عن فكر وعقل .

وقد تأثر تفكير افلاطون بما شاهد فى بلاد من عدم الاستقرار والحكم الاستبدادى الذى تميزت به بعض المدن اليونانية والافريقية ، والصراع المستمر فيما بينها فانتسب الى تأرا دوتها فى كتابة الرئيس (الجمهورية) ويصف فيه المدينة كما ينبغي ان تكون ، كما هى قاننة .

فى الجمهورية يركز افلاطون على الموازنة بين الفرد والجماعة الانسانية ويقرر ان ما يودى الى الفضيلة فى احدهما يجد نظرة فى الآخر ، فالفرد عند . كما ذكر - يتكون من ثلاث قوى ، وكذلك ينقسم المجتمع الى ثلاث طبقات هى : -
اولا : الطبقة الذهبية ، وهى طبقة الفلاسفة الحكام - وهى بمثابة العقل فى النفس
وفضيلة هؤلاء الحكمة .

ثانيا : الطبقة الفضية ، وهى طائفة الحبد المكلفين بالدفاع عن الوطن - وهى بمثابة القلب فى النفس - وفضيلة هؤلاء الشجاعة .

ثالثا : الطبقة النحاسية ، وهى طائفة النزاع والتجار اللذين تتنازعهم الرغبات المختلفة وهى بمثابة الشهوة فى النفس - وفضيلة هؤلاء البغية .

فالخير والسعادة الفردية لاتأتى الا بسيطرة العقل مركز القيادة ، فيمنع العاطفة من ان تشرب ويلزم الشهوة الاعتدال والسير فى الطريقى السوى والمقابل فان السعادة الجماعية وسلاتها وخيرتها لاتأتى الا ان تكون الطبقة الذهبية التى يحود عندها العقل ناخذ بزمام الامر وما يجعل العدالة عادة هو قيام كل طبقة بوظيفتها مثلها مثل الفرد - كما يجب ان تخضع الطبقة الفضية والنحاسية خضوعا تاما للطبقة الذهبية .

واشترط افلاطون على الفلاسفة الا تستغرق مسائل الحكم كل اوقاتها - ويجعل الحكم ضروريا بين الفلاسفة ، يشتغل بعضهم بالحكم وآخرون بالحكمة ولا يزال يدى ما اقترح افلاطون ادخاله من قوانين فى الدولة مدعاة للذعر .

ومن ذلك انه اراد ان يزيل من بين الطبقات اسباب الشقاق ، فجعل من حق الطبقة الاخيرة الاحتفاظ باملاكها الخاصة ، وان تتخذ لنفسها زوجات ، اما الطبقة الاولى والثانية فيقوم عيشهما على مبدأ الاشتراكية في المال والشيوعية في النساء كما نادى باكتار النسل لبن طبقتى الحكام والجنود ، وحرم عليهم الزواج ، وباح لهم الاتصال بابه امرأة من غير تعيين ، وذلك حتى يضيع النسب ، ولا يسمح للاولاد المرض والضعفاء بالبقاء ، ويجب فصل الاولاد الاصحاء عن آبائهم وان تجعل انتسابهم للدولة .

ومن وسائله التى يجب اتخاذها لمنع انتشار الشر وحصره ان يقتل الاولاد الذين يولدون لآباء اشرار .

ويحرم الكذب تحريما باتا على الناس كلهم ، ماعدا الحكام الذين يعتبرون اطباء للعامة ، فلا يلجأون اليه الا بقدره ، ولايسوغونه لانفسهم الا فى خداع الاعضاء ويكره الفرد على تعلم الموسيقى ثلاث سنوات لاتزيد ، ويسكون عن تعاطى الخمر حتى يبلغوا الثامنة عشرة من عمرهم ، ولا يباح لهم السفر حتى يبلغوا الاربعين ، ويحرم عليهم ان ينكروا وجود الآلهة ، او يؤكدوا بان الآلهة يمكن استرضاؤها بتقديم الهدايا والضحايا ، جميع المواطنين القوانين التى سنت لها من غير مناقشة ثقة منهم بالمشرعين الذين سنوا القوانين ولا يعرف تفسير الشرائع الا القلائل من اصحاب العقول الفلسفية

تعقيب:—

ومن الجدير بالذكر انه اتبع افلاطون اكثر من مرة ان يطبق آراءه فى الدولة لكنه اخفق فى كل ذلك ، فقد صدمه الواقع وثبت للناس عدم نظريته .

ومن نقاط الضعف فى نظرية افلاطون موقعة من اللذة ، فهو يرى ان الخير المطلق نألف بين المعارف والمذات ، وتختلف اللذة عن الخير حتى فى عرف اللغة واللذة قد تكون شرا وليست خيرا ، وسنلاحظ ان كانط يبعد اللذة عن الاخلاق لانها تنفده .

أما جمهورية افلاطون فأنها أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة ، وإلى الاستبداد منها إلى الحرية تقوم على فرض البشر كائنات خاصة لا إرادة لهم ولا منافع ولا منافع يخضعون لقوانين بالمقاومة ويحترمون قيود ، التي قيد بها الملكية والزواج والمحافظة الأبوية وكلها غرائز طبيعية لا تقهر .

أخطأ افلاطون فهم طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها في المجتمع وأخطأ فهم طبيعة الزواج إذ جعله موقفاً خاضعاً لاختيار الحاكم كان بنى الإنسان عجائز ، وظن الروابط العائلية مدعاة للثأر ، وهي أقوى عامل على إشعار الإنسان بالمحبة والتهمة والعطف الصادق ، وفي سبيل استبقاء مدينة صغيرة يسهل تدبيرها ليس يتورع عن القتل باعدام الاطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضى ، كان ليس لهم انفس يجب احترامها ، وكأنه لم يقل ان النفس اشرف واسى من الجسم بدرجة طائفة فيجب ان يحسب لها حساب قبل القوة البدنية والنفع المادي .

ومن جهة أخرى فإن " وجود النقص البارز في مذاهب القدماء " تجعلها مفسدة من الناحية العملية — عاجزة فيما يقول كولورود عن اعمامة نظرية في القانون الاخلاقي المطلق ، مذاهب اقيمت من اجل الدول اكثر مما اقيمت لصالح البشرية بالاصدق — وليس للاعداء ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة ، فافلاطون مع سمو نزقه حرم استرقاق اليونان وأباح في الحرب تدمير الاعاجم وتخريب بيوتهم — وأرسطو يبيح رق الاعاجم ويحرم استرقاق اليونان ، ويرفض المساواة بين الناس ويخص الافلية بأحسن الاشياء ويطلب الاكرمية بالقناعة ولا يشير في مذهبه بكلمة السمو حب البشرية .

٢ - المذهب الاخلاقي عند ارسطو
(٣٨٤ - ٣٢٣ ق م)

عرف في كتب الفلسفة ان (ارسطو) هو اعظم تلاميذ افلاطون ومنافسه الفذ على مرئى الفلسفة حتى قيل عنه بانه اكبر عقل ظم، في اليونان ولقب (بالعلم الاول) .

ولد ارسطو عام (٣٨٤ م) في اسطاغير ، وهي مدينة مقدونية تقع في شمال اثينا ، وكان والده صديقا وطيبا للملك (مينتاس) ملك مقدونيا وجد الاسكندر الاكبر وقد توفي والده وهو صغير فكفله وقام على تربيته وتعليمه رجل يدعى (بروكسينوس) مارس في بداية حياته صناعة الطب طلبا للمعيشة .

قدم الى اثينا في سن الثامنة عشرة وكانت اثينا في عصر ازدهارها الفلسفة وكان شيخها اذ ذاك افلاطون فالتحق به وقام عشرين عاما تلميذا مجدا في الاكاديمية وبعد ما ان خلافا بدا بين افلاطون و ارسطو في اواخر ايام افلاطون فاحزل ارسطو استاذة فكان ذلك سببا لاعدائه للطعن فيه والتيل منه .

بعد وفاة افلاطون طلب الملك (فيليب) الى ارسطو ان يعود الى مقدونيا ليكون معلما لابنه الاسكندر الذي اصبح فيكنا بعد (الاسكندر الاكبر) وظل ارسطو يعلم الاسكندر سبع سنوات ، ومن ثم حطت به الرجال في اثينا مرة اخرى فانشأ مدرسته في ملعب رياضي ولذلك سميت (اللسواقيين) ، وكان يحاضر وهو يمشي خلال الاروقه المحيطة بمعبد (ايجلسون) فيجتمع بالهوا الطلق واسمعة الشمس في الشتاء ، ولذلك سى طلبته بالشائمين .

الحزب السعادي لمقدونيا على الحكم في اثينا ولاسياب سياسية انتهت بالاحساد فحشى القتل ، فغادر المدينة سعلا قراره بانه بذلك لا يهيئ للاثينيين فرصة للاجرام ضد الفلسفة ولم يمهله القدر فمات بعد عام من قراره اى عام ٣٢٣ ق م .

ناقضت فلسفة ارسطو استاذة في كل ضرب من ضروب الباحت والمبب يعود الى ان فلسفة افلاطون مبناها التصورات ، وعادها الافكار والتأملات فهو فيلسوف عقلى خيالى

بحث، وبما لذلك اهتمت اكاديميته فوق كل شيء بالرياضيات والفلسفة السياسية
التأملية. اما فلسفة ارسطو فأساسها المشاهدات والمحسوسات، وقواعدها
التجارب والمقارنات، فهو فيلسوف حسي، ولذا اهتمت مدرسته اكثر
بتدريس علم الاحياء والعلم الطبيعي.

يعتبر ارسطو من مذهب الاخلاق حقيقة وكتابة (الاخلاق السنية
نيقوماخوس) ذو اهمية كبيرة.

الفضيلة:-

تختلف نظرة ارسطو عن سابقيه للفضيلة، فنظريته اعم، اذ يقرر ان
كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم حسن الاستعداد لها
ويؤكد تنفيذها التام للعمل الخاص بها، وعلى هذا نستطيع ان نقول ان
للمعين فضيلة وفضيلتها ان تؤدي وظيفتها كما ينبغي ووظيفتها الرئيسية
والحصان له فضيلة وفضيلته ان يكون سريع العدو، وان يحمل فارسه، وفي علمي
ذلك جميع الاعياء، يصل ارسطو الى ان فضيلة الانسان هي تلك الكيفية الاخلاقية
التي تجعله رجل خير صلاح.

والفضائل الاخلاقية لابد ان تكون عادات مستمرة ولا فانها لا تسمى فضائل
اخلاقية، لان الانسان لا يصبح كريما اذا جاد مرة واحدة في حياته ويرى ارسطو ان
الفضائل الخلقية تاتي بالتربية والتعود ومن اجل ذلك وجب على المشروع ان يرضى
مواطنيه على تعود الماديات الطيبة ولا تصبح الفضيلة فضيلة حتى تعود عن صاحبها
في يصر وسهولة ويوجد في ميزانها لذة، وعلى العكس من ذلك الذي يجد صعوبة
وشقة وعناء في مباشرة الفضيلة يدل على عدم استعدادها.

وبعد ذلك اخذ ارسطو في بيان قاعدته الفضائل الاخلاقية فيقول
عند ما نتحدث عن امر او عمل متقن ونريد ان ندحه نقول: لا ينقصه شيء ولا نريد
عليه شيء فكاننا نقول ان الافراط والتفريط يفسدان الكمال، والوسط هو الحق

والفضائل الاخلاقية في الاعمال والانفعالات ، وسطيين افراط يجب تحاسيه وتفريط
يجب اتقاؤه ، والوسط هو الجدير بالثناء ، اذن فشرطا الفضيلة لا افراط ولا تفريط .

فمثلا فضيلة الشجاعة وسط بين التهور والجبن وفضيلة العز وسط بين الغرور
والخسة وفضيلة الحلم وسط بين الشراسة والضعف .

كما انه لا يرى في الزهد فضيلة ، لان الانسان ليس عاقلا فحسب ، بل
مركب من عقل وحس ، فالعمل على ابادتها اضرار بالطبيعة .

السعادة او الخير الاعلى :-

يقدر ارسطو ان السعادة بلا معارضة هي من اكبر الخيرات (الخير الاعلى)
والسعادة شئ نهائي كامل مكف بنفسه ما دام انه غاية جميع الاعمال الممكنة
للانسان .

ويرى ان الناس اتفقوا على ان السعادة هي الخير الاعلى ، ولكن اختلفت
تصوراتهم حولها فيرى البعض انها تكن في الحياة الحيوانية ، وهذا راي العبيد وهو
راء ضعيف ، وسيل فريق آخر الى ان السعادة تكون في المال ، ولكن المال لا يطلب
لذاته وانما ليحقق به المرء اغراضا اخرى ، ترى ما هو للخير الاعلى ؟

يقسم ارسطو والخيرات الى ثلاثة انواع : خيرات خارجية كالثروة والجاه ، وخيرات
البدن وجماعها اللذة ، وما لاشك فيه ان خيرات البدن والخارجية لا تطلب لذاتها
وكما هو معلوم فان الخير الاعلى هو ما يطلب لذاته لا لشيء آخر ولم يبق الا شراب
النفس ، وهي حياة التأمل والتفكير وتكون باشراف جزء فدا وهي العقل ، والتسلي
يقول عنها ارسطو : هي في نظر فائلك التي نسميها على الاخص وعلى الافضل خيرات
فيقرر ان هذه الخيرات هي التي تنبغي لنفسها لا لشيء آخر ومن ثم نعطينا هذه
الحياة السعادة الكاملة التي تتجاوز عادة طبيعة الانسان الخاصة والتي تجعلنا
قريبين من الالهة .

ولا يستبعد ارسطو الخيرات الخارجية والبدنية بل يؤكد اهميتها في اتساع

السعادة ، فمن غير السهل ان ياتى الانسان بالقضائل اذا كان مجردا من كل شئ ، فالاصدقاء ، والثروة والتفوق السياسى آلات لاغنى عنها كما ان هناك اشياء يكون الحرمان منها مقدرا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الاشياء : كضرب المولد ، والجسمال فاننا لا نستطيع ان نقول عن انسان انه سعيد متى كان من الخلقة على تشبه كريمه

السياسة والاخلاقيات:-

الانسان فى رأى المعلم الاول مدنى بالطبع لم يخلق لمعيش وحده .

والباحث وراء انشاء الدولة هو ان الانسان لا يستغنى بنفسه عن الآخرين وظايف الدولة هى اسعاد المواطنين ومن وظائف الدولة التعليم فيجب ان تميمه وتوجهه والتعليم يقتصر على اولاد المواطنين الاحرار ويحرم منه الارقتاء .

ويراعى حرية الفرد ، ويعترف باهمية الاسرة والملكية ويعتبرها امرين طبيعيين لا بد منها ، ويرى ان الطبيعة اوجدت شموا قليلى الذكاء ، اقويا البنية واولئك هم العبيد ويرفع الشعب اليونانى الى مقام السيد من سائر الشعوب .

تعقيب:-

يستطيع ان نقول اجمالا ان من المحتمل الا يكون هناك (اى عند اليونان) بحث متقن انتقائا للبحث الذى وضعه ارسطو عن علم الاخلاق ، وهو يتضمن تفكيكا سليما دقيقا ، ومع ذلك فانه يترك فى نفس القارى اثرا قويا جدا لعمل ناقص مشقت .

وما انتقدت به نظرية ارسطو فى الفضيلة انها وسط بين ذيلتين لاننا نجد صعوبة فى التحدث عن الوسط فى الاشياء التى هى شر بذاتها كاللجن والسرقة . . . الخ . ولا يمكن ان نتحدث فيها عن وسط بالنسبة اليها كذلك الحال بالنسبة الى الاشياء التى هى غير بذاتها كالصدق والافراط والتفريط وكلاهما عند ذيله لا يكون لها وسط تتشبه فيه الفضيلة الا عندما يكونان ضددين فان كانا نقيضين امتنع الوسط كما هو معروف فى المنطق وقد انكر كانط وقد انكر كانط نظرية الوسط عند ارسطو كما انه كان

يرى ان الفعل لا يكون اخلاقيا الا اذا اصطحب بقصر جميع الميول الطبيعية بعكس
ارسطو واهم نقطة خلاف بين ارسطو وكانو هي تصورهما للعلاقة بين النظرية
والتطبيق فارسطو يرى ان النظرية تترتب على التطبيق وحيثا يمكنها ان تختص امام
التطبيق ، اما كانط فيرى ان النظرية هي التي تنظم وتتحكم في التطبيق ، ويجب
بالانالي ان توضع بصرف النظر عن التطبيق ، صحيح ان الاخلاق وضعت للتطبيق على
الانسان ، ولكن يجب تأسيبها اولا قبل تطبيقها .

واري ان ارسطو لم يكن محقا حين جعل الفضيلة عامة ، وقياسا على نظريته
بقول من حمار قوي يستطيع حمل بضائع انه حمار ذو فضيلة ؟ ونقول عن الحية ذات
السم القاتل انها تشرف بالفضيلة ؟ الا ترى اننا لاننسب الفضيلة الى عمل انسان لانه
خارج عنه من غير ارادة كحركة النائم اذ الى انقاذ رجل من خطر محقق ، فهذا
العمل لم يتحقق فيه شرطا الفضيلة وهما المعرفة والارادة ، لذلك فان الفضيلة
تخص بالانسان العاقل دون غيره .

٥ - المذهب الاخلاقي عند ابيقور

(٣٤٢ - ٢٧٠ ق م)

ابيقور فيلسوف يوناني ، ولد في جزيرة ساموس احدى جزر الارخبيل الاغريقى من عائلة عريقة ، وبعد ان طاف في الهلاة واستقر في (اثينا) مشى الفلاسفة والفلاسفة حيث انتسب عام (٣٠٦ ق م) مدرسة في حديقة داره . واخذ يعلم فيها مذهباً فكان مؤسساً لابيقرية ، وقد ظل يدرس فيها الى ان مات .

واذا نظرنا الى حياة ابيقور وسيرته نجد انها لا تتفق مع الفكرة التى تكونت فيما بعد عن الابيقرية واتزانها بالابحائية ، فقد كان زاهداً في حياته يكفى غالباً بالما ، والزاد والقليل ، واذا اراد التوسع على نفسه طلب من احد تلاميذه ان يبعث له قطعة من الجبن وكان يقول دائماً القليل الضرورى يجب ان يكون لسعادة الحكيم بقليل من خبز الشعير والما يمكن ان يكون المرء سعيداً .

عاش محبوباً من تلاميذه بل لعل استاذاً قبله لم يظفر بمثل حب تلاميذه له مرضى بالخصوة مقاس منها آلاماً تذهب بصبر اشد الرجال احتمالاً ، لكنه احتلها بحبر نادر وشجاعة فائقة تالى ان حانت منيته .

المدة والفضيلة والسعادة :

غاية الفلسفة عند ابيقور هى طلب السعادة والنجاة من الالم ولذلك لم يشغل المنطق والطبيعة الا بالقدر الذى رتاه ضرورياً لاقامة مذهب في الاخلاق .

ويرى ان السبيل الذى يجب ان يسلكه المرء هو السبيل الملائم للطبيعة وهذه السبيل عند ابيقور هى ان كل حيوان يرغب في اللذة كخير اسمى وبقر من الالم كلما امكته ذلك لانه شر محض ، وهذا قانون عام للكائنات الحية الحساسة جميعاً ولكن اتضح له ان بعض اللذات تعقبها آلام ، وان بعض آلام ، شرطاً للحصول على لذات فاضلة فابيقور مبداً اخر يهوان الانسان قد وهب العقل فلا بد ان يستخدمه في طلب اللذة والمفاضلة بين اللذات ومن هنا بين ابيقور الاصول الاربعة لتعاليمه الاخلاقية

وهي :-

- ١ - ساطب اللذات التي لا يعقبها ألم .
- ٢ - فز من الألم الذي لا يجلب ايه لذه .
- ٣ - ارفض اللذات التي تحركك من لذه اكبر منها ، او تكون عاقبتها ألما اكبر منها .
- ٤ - اقبل الألم الذي ينجيك كمن ألم اكبر ، او الذي يجلب لك لذه اعظم .

ومن اجل كذا دعا الى الحياء المعيدة ، والاستبعاد رغبة شتوية او لذه فردية ، واجب عليه ان يسيطر على شهواته ، ويتحكم في اهوائه ، وامن يحتسب الألم من اجل لذه يتوقعها من وراء احتمالة .

ويفرق ابيقور بين نوعين من اللذات : لذه هادئة دائمة وهي لذه السكون والطمانينة ، ولذه حادة سريعة زائلة وهي لذه الحركة .

اما اللذات الاولى : فهي الخلو من كل ألم وقلق واضطراب يال ، ويعد ابيقور ان عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وانما هو تمتع ببلغ القيمة ، فهذه اللذات التي تجعلنا سعداء لاننا نتمتع بجسم خال من الألم ونفس هادئة ليس هناك ما يقلقها او يعكر صفوها . وهذه هي اللذات العقلية .

اما اللذات الثانية : فهي التي تستحقها قينا . نوازع الجسم الذي تتطلب دائما الارضا . مثل لذه الاكل والشرب والتنازل واللذات الروحية والعقلية التي بكثير من لذات السوء . الجسم لان لذات الجسم وقتية وأنه ينعم بها الانسان في ساعة ارضا . لرغبة الجسم اما اللذات الروحية والعقلية فينعم بها الانسان في الحاضر والمستقبل والحكيم يستطيع ان يكون سعيدا في حالة غناء جسمه لان راحة النفس وطمانينة العقل فسوق كل لذه يدنيهم .

اذن فغاية الحياء السعادة ، وهي الحصول على اللذات ومعتبر العمل فاضلا اذا وصلنا اليها ، وتبعاً لذلك تكون الفضيلة ملكة اختيار الاعمال التي تنتج اللذات اذن فالعقيلة لا تكسب لنفسها بل لما تحصل منها على السعادة .

نفضيلة العفة مثلا لاتسد قيمتها من تطهيرها للروح بل لانها تحقق لنا اعداء ادم من غيرها والعدالة لاتعتبر خيرا من ذاتها لان العدالة الطبيعية هي مجرد تماهد لاغناء الاذى المتبادل والصدقة من الفضائل لانها تعود علينا بمنافع متبادلة فجميع القوانين التي تجلب لنا منافع لها قد سيئها فاذا انتفت منها المنفعة المنفعة تصبح في الوقت نفسه غير محترمة.

السبيل لتحقيق السعادة :-

قلنا ان السعادة الحقيقية عند ابيقور تكون في «دخول من الالم وفي هدوء النفس وطأ نيتتها» والذي يصل الى هذه الدرجة هو الحكيم ، ولكن كيف نصل الى هذا المشل الاخلاقي ؟ يجيب ابيقور انه يجب ان نعرف ما نطلبه منا الطبيعة الانسانية فيرى ان هناك رغبات متنوعة ولكل منها حكم خاص:

(١) الرغبات الطبيعية الضرورية: فيجب تحقيقها ولا تعرض الانسان للموت والمرض ، ومثال هذه الرغبات الاكل والشرب والنوم وهذه الرغبات سهلة الارضاء قليلة العدد بسيرة المطلب ، ويكفى لارضائها قطعة خبز وكوب ماء وقطعة خشب منبسطة للنوم عليها .

(٢) الرغبات الطبيعية وغير الضرورية وهذه الرغبات ليست ضرورية لضمان الحياة الانسانية كالرغبة في الزواج والانجاب... الخ فان خطر هذه الرغبات عظيمة واذا تمرد بها الانسان يصبح خاضعا لها وكلما كثر هذه الرغبات ازداد ، خضوعه لها ، وخرج زمام الامر من يده ، ولذلك كان احكم الناس هو الذي يزهده في صفات الرغبات .

(٣) الرغبات التي ليست طبيعية وليست ضرورية: مثل الرغبة في الفناء والسلطة والجاه فهذه من السخف ارضاؤها ، لانها كثيرة لا تحصى ، ومتعطشه لا تروى وتطلب متاعب لاتكاد تنتهي ، والحكم يجب الا يابه لمثل هذه الرغبات ، بل واجبه ان يكفيها وان يفرض لذاتها .

والسعادة ليست المجون وحياة الدعارة ، بل في تنظيم الرغبات واتباع دأئهم

للاعتدال والابتعاد عن الالم حتى لا يكون له عليه سلطان .

والحكيم الابيقورى يسهل الروابط الانسانية عند تبصره فلا يهتم بحب ولا تصبح ربا لاسرة لان الزواج والابوة مصدران لهمم وشاغل كثيرة فمن القلقة ان يفر منها الحكيم كما انه ينسحب من الصراع السياسى ولا يشارك فيها الا فى ظروف استثنائية ومنصرف الى الحياة الهادئة البسيطة محاكاة لراحة الآلهة الايدية بعيدا عن دنيانا الحاضرة .

ولاحظ ابيقور ان هناك شيئين يعملان على شقاء الانسان : الايمان بان الاله تهتم بامو الانسان ، والفرع من الموت الذى يتهددنا فى كل آنه ، فحاول ابيقور ان يبدد دواعى الخوف عند الانسان ليدعم نظريته الاخلاقية الداعية الى طمأنينة النفس .

فلا يرى داعيا للخوف من الالهة لانها مشغولة بانفسها عن امور البشر فستعاديها تخشى الا تشغل نفسها بحكم العالم ، وان كانت تظهر لاشخاص من آن لآخر ، وليس هناك ما يدل على انها تهتم بعقاب الائم وثابة الصالح . ودليل ابيقور على اهمال الالهة للكون ان (جوبيتر) يرسل الصواعق على معبداته وكان الاولى ان يصعق ابيقور الذى لا يعترف بسلطته وقصر نظام الكون الطبيعى بطريقة آلية ميكانيكية خاصة دون تدخل الالهة .

اما الخوف من الموت فمبني تصورنا اننا بلاقوة ، ولكنه يرى ان الموت لا يعيننا مادنا موجودين ، لان الموت لم يحدث ، وحين يحدث لا تكون موجودين .

هذه هى الافكار الرئيسية فى المذهب الابيقورى ونلاحظ انه عندما انتقلت الفلسفة الى الدولة الرومانية نسبت الى الابيقورية تعاليم اخرى فلم تجد لها الا اتباعا تستروا اسمها ليخفوا زناثلهم وشهواتهم التى يزعمون الخير فى ارضائهم .

تعميق

ان نقاط الضعف فى المذهب الابيقورى كثيرة فيها ايمانهم بتعدد الالهة

وهذا ما يأباه العقل والفطرة السليمة وهو ظاهر الفساد إذ أن تخصص كل اله بناحية من نواحي الالهية يؤدى الى فساد الكون (لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا) وقال تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله انه لذهب كل اله بما خلق ولهم بعضهم على بعض سبحانه الله بما يصفون)

وحاول ابيقور ازالة الخوف من الموت بطريقة سفسطائية حيث يرى عدم ملاقات الموت وذلك لغناء الروح ، الا ان الادلة العقلية والفلسفية كلها تذهب الى بقاء الروح بهند فنا الجسم .

اما الخوف من الموت الذى يريد الابيقورى التخلص منه من اجل ان يبقى الحكيم بمنزل عن الاضطراب فهو ليس خوفا سلبيا ، بل هو خوف ايجابى حافز على العمل الاخلاقى الا ترى المؤمن يحاول جاهدا ان يتعدى همن الرزائل خوفا من ملاقات تلك اللحظة ؟

وجعل ابيقور اللذة مقياسا لاحكامنا الخلقية هذا البدا خاطئ ، لان الانسان كثيرا ما يعزف عن اللذة ، ويقبل على افعال تجلب له المآ كالتضحية ، ثم ان الله لا تطلب لذاتها وانما لغاية امس منها وانبل ، وقد انتقد كانط بشدة جعل اللذة مقياسا لاحكامنا الخلقية لانها تختلف من شخص الى اخر اى انها تفتقر الى جعلها قانونا كلها ثم ان اللذة حسية والاخلاق معنوية لذلك لا يمكن جعل اللذة مقياسا للاخلاق .

ومعالم ابيقور مليئة بالسقاقات والفتنات فهو يؤمن بوجود آلهة وشكسرها مع ما فى اعتقاده من ضلال وفساد - يؤمن بذهب اللذة ويدعو الى حياة التقشف ، ويؤمن بالفضيلة ولكنه لا يرى لها اية قيمة فى ذاتها ، والصداقة عنده لا يقسم الا على الصفة المتبادلة ومع ذلك فانه يقول لنا لن الحكيم قد يضحي بحياته فسمى ظروفها من اجل صد يقسه .

ويدعو المذهب الابيقورى الى التمثل بالحكيم والحكم انسان زاهد يهمل الروابط الانسانية يهتم بحب ولا تصبح ربا لاسرة بعيد عن الصراعات السياسية ولا يشارك الا فى دبروف استثنائية نعم بالهدوء والسكون بعيدا عن الالم والمنغصات : اليس من المستحيل ان تقام حضارة او تبنى مدينة على اساس فلسفة هذا مثلها الا على ؟

د- المذهب الاخلاقي عند الرواقيين

الرواقيين هم اتباع زينون ، الفيلسوف اليوناني الذي كان معاصرا لابيقيوس
ومعارضه في تعاليمه .

ولد زينون سنة ٣٤٢ ق.م في مدينة (سيتيون) من اعمال قبرص
وكانت تغلب على اهل هذه المدينة النزعة الدينية ونشأ وترعرع في اسرة تعمل بالتجارة
ومارس زينون التجارة في مطلع شبابه الا انه فقد كل ثروته لكارثة مالية حلت به فذهب
(الى اثينا وتلمذ على الكليين) - الكليين مدرسة انتستاني وسميت كذلك نسبة الى
المكان الذي كانت تعلم فيه (كلب) وتقوم تعاليمها على احتقار المرافعات الاجتماعية
والزهد في اللذات والقول بان الفضيلة هي الخير الوحيد وقد يطلق على كل متكبر
للمبادئ المقررة وكان الكلييون غلاطا في تقدمهم وسلوكهم - كما درس (الفيلسوف
المقارن) وفلسفة سقراط فتجمع لديه معارف شتى من المذاهب فاخذ فيها ما رآه
صعبا وطبيعا بطايعه الخاص فخرجت للناس فلسفة جديدة ونشأ مدرسته منسقة
٣٠٠ ق.م وعرفت هذه المدرسة بالرواقية لان مؤسسها كان يعطى دروسه في بعض
اروقة اثينا المزخرفة بالنقوش والرسوم .

وقيل الخبض في نظرية الرواقيين في الاخلاق ترى من الضروري ان نبدأ
لذلك بالحدوث عن فلسفتهم في الطبيعة لما رآها من اتصال - الى حد ما - بالاخلاق
وتتلخص فكرتهم في ان الله والعالم شيء واحد فالعالم هو المادة والطبيعة
والانسان جزء منه والله هو القوة التي تجعل فيه الحركة والنظام فليس هناك شيء
الحقيقة الا كائن واحد تصدر عنه الاشياء وتعود اليه ، وهذا العنصر الفاعل هو
(نار عاقلة تهيئ في اعمالها بحكمة) انها روح تبعث الحياء ، الا انها غير منفصلة
عن الاشياء التي تبعث فيها الحياء وهذه النظرية التي تقر وحدة الوجود وتتسق
كل الاتساق مع نظرية الرواقيين في الخير الانساني .

الفضيلة :-

تتلخص نظرية الرواقيين في ان الانسان مكون من - رايين الجسم والروح وبعد الموت

ينحول الجسم الى مادة والروح الى النار ذات العناية الفاعلة.

والقانون الاخلاقي الذى يجب ان يتبع هو (عن وفق الطبيعة) والطبيعية محكمة بقانون عام لا يخرج عن سلطانه شئ، والاستثناء فيه، والانسان جزء من الطبيعة فلا يشد، ولا بد ان يكون عمل الانسان تابعا لاهم جزء فى طبيعته وهو العقل — فالفضيلة ايفاظ العقل فينا واخضاع الجسم وشهواته وفرائره له واستتار الذات والنفع الجسمية.

تدعو الرواقية الى زهد غير محسود، وزهد عا يؤدى الى خلل فى التسوى وتنشئ بصاحبه الى نيل الحياه كليه كما فعل ذلك من سسها زيتون حيث مات سنة ٢٢٠ ق م متصرا.

والفضيلة فى جوهرها معرفة والرزيلة جهل ولكن الرواقيين يؤكدون ان الجهل اختيارى، بمعنى ان الناس يمكنهم اتقاء الخطأ — الذى يعتبر جوهر الرزيلة — لسو آثروا استكمال عقولهم، ولا تستمد الفضيلة قيمتها من الغايات التى يراد تحقيقها ولكنما هى الغاية تشتهى لذاتها.

السعادة او الخير المطلق :-

السعادة تأتى تبعا للفضيلة، وليست السعادة فى طلب لذه، ولا فى تحاشى الم، بل السعادة هى الخير المطلق، ولكن ما هو هذا الخير المطلق ؟

انه تخلص من الاضطراب والعيش فى هدوء وطمانينه — ويطلقون على هذه الحالة كلمة يونانية وهى (اتاركسيا) — ولكن ما اسباب هذا الاضطراب وكيف تتخلص منه ؟

هناك امران يمثان على الاضطراب :-

- اولهما : الشعور بنقص ما فينا نعتبر انه بالنسبة لنا من تالشرف والتبذل.
- ثانيهما : تشبع النفس برغبات فى امر لا يندر لها التحقيق.

وتحصل السعادة بإزالة هذين الباعثين .

أما الأول : فيمكنه التخلص منه إذا ما المانع ان يكون الانسان شريفاً ؟ والطريق ليس بصعب ، فالانسان يملك بصيره تهديده الى ما ينسجم مع شرفه ، وليس على الانسان الا ان يستعمل بعض الوسائل ليكون اكثر استبصارا وحذقاً .

فهذا اخوك غير عادل معك . ابحث عن علاقتك الطبيعية به . لا تفكر فيما يفعله بك وإنما خذ به على انك قد غذيتا من ثدي واحد ، وفكر فيما يجب عليك نحوه ، وبالطريقة نفسها تعرف ما ينبغي عليك نحوه جارك ومواطنيك . . الخ وذلك يزول السبب الاول .

أما السبب الثاني فليست الاشياء هي التي تسبب لنا الاضطراب ، ولكن تصورنا وآراءنا عنها هي التي تبعث الاضطراب ، فمثلاً الموت نراه مخيفاً لأننا نراه شراً أما اذا نظرنا اليه على انه يبحث السرور او ان الحياة والموت شيان ، فلن نصير للموت اهتماماً .

فإذا قدر الانسان الامور التي لا تخضع لارادته وزنها بميزان الخير والشر واصابة الاضطراب لانه يرغب في الخير ويخشى الشر ، أما اذا استوى عند وجود ما لا يخضع لارادته وعدمه ، فانه بلا ريب لن يشعر بضيق ولا اضطراب .

فمثلاً اذا حلت كارثة بشرتك ، فإذا اخبرت وجود الثروة خيراً وعدمها شراً فستجد من الضيق والاضطراب ، أما اذا استوى عندك وجودها وعدمها فقد صارت نكاي عن القاتل .

ولا يمكن تال الحصول عليه ، ولا يخضع لارادتنا ، يجب ان يستوى لدينا التملك وعدمه ، مثل الجمال والثروة والمجد . . . فصفة الخير والشر تتقيان في الامر التي لا تخضع لارادتنا ، وهاتان الصفتان لا تطلقان الا على ما يخضع لارادتنا ، كغباتنا وآراءنا وعواطفنا .

وتتأثر به الرأفة نزعتها الانسانية ، فالتناس جميعاً من اسرة واجده فلا فوارق

اجتماعية بين الطبقات وما العبيد الا اخوان لنا ، ما دما ننتمى الى اصل واحد ونخضع لقانون واحد ، ونسير جميعا لغاية واحدة ، فيجب ان يعامل انسان معاملة حسنة لا استثناء في ذلك ، وان كانوا عبيدا فالأقارب اهضمت ان يكونوا اقربل شأننا منا .

الحكيم : الرواقس :-

الفضل الأعلى للاخلاق عند الرواقسين هو الحكيم ، وهم يشيدون بحكيمهم لما يتشبع به من مزايا وصفات ، فالحكيم مدبر وحده المنفرد بالفن والجمال والعزيم والسعادة الكاملة ، وهو يتلك كل الفضائل لذلك فهو يماثل الآلهة .

وهو لا يرغب قط فيما هو طوع لا رادته ، والطامع الاخرى التي تشير آمال الناس وتهتز نفوسهم غبطة او حزنا ، لا اثر لها عند الحكيم ، لانه لا يستطيع ان يحكم عليها بانها خيرا او شر ، والحكيم عرضة للآلام كغبرة من الناس الا ان امنى الآلام لا يمكن صفو نفسه السائرة لمنطق العقل ، فالحكيم لا يعبأ بالآلام ولا بالاحداث العارضة ولا حتى بالموت ولو سقطت السماء على راسه فسجن تحت ركامها فإنه لا يضطرب ولا ينطم قلبه ضعفا او خيرا ، وسعد الحكيم وهو على آله التعذيب ، والمصائب والمرض والموت لا تحول دون تمتعه بالسعادة .

ومع هذا افلا يجوز ان نعتبر الحكيم كائنا مجردا من كل انفعال واساس بل الحكيم يشعر يستشعر الآلام ولكن لا يكتسرت بهما .

وقد يتنحصر الحكيم مع انه مناقص لفضيلة الشجاعة وتقدم الاكرات بالمصائب والآلام عندهم ويقولون في هذا : هناك دلالات طبيعية تشهد ان الموت افضل من الحياة ، ففي حالات الكوارث التي لا تطاق والبتر والامراض المستعصية له ان ينتجسر ليحتفظ بحريته ونعم بفضيلته .

تعقيب :-

بعد هذا السرد الموجز للمذهب الرواقي نقول : بالاضافة الى صفة الزهد غير

المحمود الذي يتصف به هذا المذهب فهو يستحيل تطبيقه ايظا ، فالحكيم الرواقى ليس الا نسيجا من خيال الفلاسفة الرواقيين لا وجود له على ارض الواقع وهو شبه ما يكون بـ (سوبرمان) الشخصية التى يتخيلها (نيتشة) عن الرجل القوى الذى سيظهر فى جبال الالبس.

" بيد ان متأخرى الرواقية على الاقل قد فطنوا الى ان مثل هذا الحكيم الذى لا يهيج ولا يتفعل يتمذر وجوده بين البشر ، وقد السحوا الى ان المعصوم القديمة ربما عرفت بطلا او بطلين من ابطال الاخلاق الذين حققوا المثل الاعلى " .

وقد جعل الرواقيون الاخلاق عسيرة المنال بسبب التزمت الزائد فحكيمهم بسعد وهو على آله التعذيب ، والمصائب والاهوال والموت والعار كل ذلك لا يحصل دون تمتعه بالسعادة ؟ .

وبذلك نرى استحالة تطبيق هذا المذهب على اية فئة من المجتمع لنفاته الفطرة الانسانية ، ومناقضته لميول الانسان المختلفة ، كما لا يمكن ان يقوم على هذا المذهب مدينة ولا حضارة .

وقد ارتدت الرواقية الى رلى سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، وقد بينا فيما سبق عند الحديث عن مذهب سقراط ضعف ذلك .

ثم ان هذا المذهب ملئ بالتناقض بين البادئ والنتائج ، فشلا قالوا ان الكون يخضع لقوا بين جبرية صارمة ، ومع ذلك ردوا اخترااف الشر الى اختيار الانسان ، كما ان تحمل الحكيم للآلام والمصائب تنافى قولهم بالانتحار ومن المأخذ ايضا انهم استخفوا بالمشاعر النبيلة التى تثير تقدير الناس مثل التعاطف والوجدانسى بل استخفوا بالحب كعاطفة .

وزن اكبر خطأ فى الفكر الرواقى قولهم بوحده الوجود ، وهذا القول يناقض ببادئ العقل والفطرة السلية ، فكيف يكون الشئ خالقا وخالقا فى آن واحد .

وهكذا لاحظنا ان الصفة البارزة التى تجمع بين نظرية سقراط وافلاطون

وأرسطو، وأبيقور والرواقيين، هي أنها عقلية، وهي تحدثنا عن الفضيلة والسعادة، إن تفصيلاتها وتحديد أعيانها يختلف من مدرسة إلى أخرى.

واتصف أكثر هذه المذاهب الأخلاقية بأنها أقيمت من أجل الدولة أكثر مما أقيمت لصالح البشر، وللأصدقاء، وليس للأعداء، فافلاطون مثلاً يحرم استرقاق اليونان نفس حين يسمح في الحرب تدمير الأعاجم، وأرسطو يبيع رقيق الأعاجم ويحرم استرقاق اليونان ويرفض المساواة بين الناس إلى آخر ما هنا لك من نزعات عنصرية وكذلك وجوه النقص فيها بارزة. وراينا أن المذهب الرواقى اتصف بصفة إنسانية ودعا إلى المساواة بين الناس، إلا أنه من المستحيل أن تطبق هذه الأخلاقية على أية فئة من الناس.

— (٤) — فكرة النظام والقانون في الحضارة الرومانية

سأهت العقليّة الرومانيّة بعد عقليّة اليونانيّة في بناء حضارة البرلّين
 المتوسّط فقد كاد الدور الذي لعبه اليونانيّون دوراً عظيماً أكثر من عقليّة
 بالتعليم ولبشرية التي تكمل مقتضيات الأمن والتّقيّد العمالة في هذا
 من ظهور شهر السابعة، ثم برز في رومان هذه الفلسفة والكل حول
 المسائل المتنازعة ولم يحاولوا معرفة كنهها بل اهتموا الوضع اليومي
 والقوانين العقلية لتنظيم الدولة والتّدير عمومه المواطن وداهية ولد ذلك
 على عدم تفتّحهم بالفلسفة من هذه الكثرة التاريخية فقد حدث بعد ذلك
 الرومان على أشبه وذلك في سنة ١٥٦ ق. م. أمم من على هذه المدينة
 الخرافة عالية كبرية لما قام فيها من أحوال السلب والنزاع فبدأت في التّشويه
 وفداً إلى روما لطلب التّفنّن لهذا الحكم وكما مكوّن من المدة من الغداحة
 لهم «كرونياديس» و«كرونياديس» و«ديوجينيس» صاحب المطبوع المشهور
 و«شهر» هؤلاء فرصة وجودهم في روما بظهور سلسلة من المظاهرات
 ببرودا برها لمقوله الشاب الذي كاد تنفّث لمثل هذا النوع من المعارضة
 وخاض «كرونياديس» على كنهه بلارغة التي كانت تلامس المزاج الروماني
 فطاحاً بالهراء ووصفه «بلواريك» في تاريخ الرومان هذه الكثرة بقوله
 «لقد تنازل الناس ضد يوناني حكيم فزى المعرفة من العقول وبررها
 وأدخل في نفوسهم الشك في العلم فتركوا جميع شواغلهم
 وتعلّقوا بامر الفلسفة ولكن سكتون» المشرح الروماني
 قد ساد أدب غفل تلك الروح الفلسفيّة في روما وخاف

على شباب روما أن هوكون جهودهم وحماسة لملك الشئون العقابية أن يشتهى من فضيل
المجد العلم وصناعة الكلام على المجد الحرس وصناعة السيف فذهب إلى الميناتور
(مجلس الشيوخ) ولا مر على ترك هؤلاء الفراء اليونانيين دون حسم لمسألتهم
وطلب البت فيما جاءوا من أجله على وجه الحرقة حتى يعودوا إلى بلادهم قبل أن
يفسدوا على الرومان عقليتهم العصبية ، والواقع أن روما لم تستطع أن تمنى عظمتها
وتخلد مجدها في التاريخ وانتشارها الحربية إلا بفضل صراحة الخلق وتقسيم
العزمة والنظر إلى الأمور نظرة واقعية بعيدة عن كل خيال وانخضاع حياتهم
وتصرفاتهم لنظام دقيق في ظل القانون وقد كان نينين يشل هذه العقائدية الرومانية
خير تحيل بها من واقعية وانجاء على ووطنية متفانية واذ وصف بأنه قسموى
الجسم لا يمل العمل قد اكتسبه المواقع صرامة وشراسة وظهرت على جسمه في مواقع
بشعة آثار الجراح التي أصابته في الحرب وكان يحتفظ حتى بعد أن تقسما
أعظم المناصب ببساطته في المعيشة وينتقل بين حقله حيث يزرع بنفسه وبين السيناتور
حيث يكرس بلانته لخدمة العدالة والدفاع عن الحقوق ، هذه الواقعية الرومانية
إذا قورنت بمثالية اليونان ظهر لنا فيها طابع سلبي وهو أنها لم تكن تسمح
بالتكبر والبطاوة النفس على ذاتها لاكتشاف مكنوناتها فلم يحاول الرومان أبدا
بدافع ذاتي أن يرجع إلى نفسه فيتخللها كما يفعل الإنسان الذي يقتنع بأن
العالم المادى عالم أوهام ولم يخطر بباله أن يكون هذا العالم عالم غرور وأخطاء
بل كل ما رآه أن الإنسان يعيش ويجب أن يعيش في هذا العالم فيجب أن
ينظر ويهتم بما حوله في الخارج أما العالم العقلى وعالم المثل ، الذى تخيله

أفلاطون بمبالغة للنسبة للرومانى الذى عاش فى ايام مجد الامبراطورية خيال بمحسر العقول ولكنه لا يؤدي الى شئ . وقد اصطلحت الفلسفة ذاتها بهذا الطابع اللاتينى الواقعى حين تأقلمت فى روما فترى (بوزيد ونيوس) يهتم بزيادة الأقاليم المفتوحة لملاحظة عاداتها وطبائعها غير المألوفة ويعجب باتساع نطاق المسد والجزر على سائل الأطلنطى وبالقردة التى تقفز بين صخور جبل طارق، وكان من أثر هذه النظرة الواقعية أنه حينما دخل الشك فى النفوس بعد أن أخسدت الامبراطورية تندهور وحينما من هذا الشك قيمة الظواهر الخارجية لم يحتطع الرومانى الا فى حالات نادرة أن يجد فى نفسه منبعاً يستمد منه القوة التى تسنده فى محنته واذا كان ماركس اوريليوس قد استطاع أن يتغلب على هذا الشك متأملاً به الفلسفية فانه بعد من الحالات النادرة كما أنه لم يثمر بلذة التأمل والحاجة الى اختبار النفس الا حين أطرح جانبها المثل الرومانية القائمة على تعجيد القسوة المادية . لقد اقتنع الرومان اذن أن العالم يجب ألا يعرف لمجرد المعرفة بل يجب أن يعرف لمستخدم وحين شرح لوكريوس فى احدى قصائده النظرية الكونية لابيقر لبدء مواطنوه محنونا بالرغم أنه قصد بها ازالة الخوف الذى ينفص حياة الناس من فكرة الموت هذه الواقعية وهذه النظرة العملية يلتقيان عند هدف أساسى واحد هو الواجب الوطنى فنشاط الانسان الايجابى وتنظيم الجهود الجمعية يجب أن يؤدي الى شئ واحد هو عظمة روما وسيادتها وقد أصبح الوطن أو الدنية نفسى هذه الحالة محورا لجميع القيم أوهدأ وغاية كل نشاط وفى حياة كل انسان يجب أن تتقدم الواجبات نحو الدولة على أى واجبات أخرى مهما كانت قيمتها فالانسان

يقترح اذا كان ذلك يخدم الدولة وينجب أطفالا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة كما أنه يعيش للدولة ويطلع في أن يموت من أجلها وخدمة الدولة هي ما يصفه الانسان نصب عينه حين يزرع الحقل أو حين ينكر أن يتكلم على أنه يجب أن نلاحظ أن فكرة الدولة لم تكن تمنى في نظر الرومان الهيئة الحاكمة بل كانت تعنى المواطنيين جميعا ولذلك فقد كان الرومان يتكلم ويستخدم كل قوته البلاغية في القوم للدفاع عن حقوق المواطنيين ومهاجمة كل من يعمل بل كل من تصدر منه أن نزعه للاضرار بالصالح العام حتى لقد قال بعض المؤلفين أن أفراد الشعب الروماني قد جند كل منهم لنفسه للسهر على مصلحة الجميع وتحقيق مجد المدينة .

النشاط الواقعي كبدأ أو المدينة كهدف لهذا النشاط والنظام والقانونون ، تحت سيطرة العقل كوسيلة ذلك هو المثال الأعلى الأخلاقي كما صورته العقليّة الرومانية في عصور ازدهارها فاذا كانت فكرة النظام تحتل مركز الصدارة في الصورة الخلقية عند الرومان فمن الواجب علينا تحليل هذه الفكرة إذ قد يميل الى الاحتقاد بأن فكرة النظام كما عرفت في العقليّة الرومانية تقترب مما عرفت في العقليّة اليونانية من فكرة الانسجام على حين أنها تعتمد عليها في الواقع كل البعد فالانسجام اليوناني يحمل في ذاته قيمته المعنوية ولا يحتاج النشاط الخارجي لظهار تلك القيمة إذ أن الحكيم يبحث عن الانسجام الروحي لارضاء ما ينزع اليه العقل من حب المعرفة الخالصة والرغبة في الوصول الى الحقيقة العليا التي تغرض قوانينها على الكون أما النظام الروماني فانه بعيد عن هذه المعايير الخاصة بوحدة الكون والكمال والخلود ومعياره الوحيد هو قيمته العملية ومقدار ما يحققه من نجاح في

محيط الحيلة فهو يمثل في حكمة القائد الضئير أو في التهور وموازنة اقتصاد سياسات الدولة لتحقيق الرضا في كل أسرة أو في اعداد دفاع أو اتهام قوى الحجة محبة ، الأطراف لخدمة الصالح العام أو في حكمة المشرع الذي يضع القوانين بما يطابق حاجات الناس. ويحقق العدالة في جميع صور^١ وتفاصيلها ومجبل القول أن فسكرة الانسجام اليوناني ذات جوهر جمالي .

(فترة الجمال في الأخلاق) نتحدث عن جمال الروح وصفاء الضمير وروعة الحقيقة على حين أن فكرة النظام الروماني تهدف الى غايات عملية مباشرة أو اذا شئت فقل ان الانسجام تأمل على حين أن النظام وسيلة لحسن استخدام الطاقة البشرية ونتيجة لهذه الفكرة اتجه رجال الفكر والفلسفة في روما الى الملاحظة ووصف أخلاق الرجال ودوافعهم المختلفة والى تحليل النفسانيات لا كما يجب أن تكون ولكن كما نرى في محيط الواقع ووسيلة تحقيق النظام على النحو الذي فهمه الرومان أي النظام الخارجي المعطى لا يكون الا باحترام القانون وفي ذلك ما يفسر لنا ازدهار التشريع الروماني وقوته بل أن أهم ما ندين به الى الحضارة الرومانية هو ما تركوه لنا من تشريع تعدد أساسا لكثير من التشريعات الحديثة ولم يفكر الرومان مطلقا في ارساء تشريعاتهم على دعامة فلسفية أو بيروقراطية بالرجوع الى مثال فلسفي عام ولم يتساءل مشروعيهم قط اذا كان هناك ما يبرر وضع هذا القانون أو ذاك . والواقع أن البحث في مشروعية القانون لا تكون في الغالب الا في عصور الأزمات والانقلابات السياسية وقد ظهر هذا الاتجاه فعلا حينما أخذت عظمة روما في التدهور اما في عصر القوة والازدهار فقد كان يكفي للقانون أن يؤدي مهمته التي شرع من أجلها بغض

النظر من أساسه الخلقى أو الفلسفى وليس نقي ذلك ما يحيب التشريع الرومانسى أو الواقع أنه فى عصر الازدهار والاستقرار لا تكون الاخلاق والقانون الا ميثا وأحيانا فلا يحتاج المرء لسلطة القانون لكن يحسن التصرف ولا يحتاج القانون لأن يكون سيفا مسلطا على رؤوس الأفراد لكن يقوم بواجبهم على الوجه الأكمل وكل ما فى الأمر أن يظل القانون قوة تراقب من بعد وتعيد الحق الى معابه ان اختلف ميزان الحق نتيجة لسوء التأويل لا لسوء النية وهنا تعقد مقارنة أخرى بين اليونان والرومان فقد كانت اليونان دائما مسرحا للأزمات السياسية ولذا تكونت فيها المذاهب الأخلاقية بحيدة عن نطاق القانون وظهرت هذه المذاهب على لسان فلاسفة كسقراط لم يجدوا فى القوانين القائمة ما يحقق العدالة تفصل القانون وعدم قدرته على إقامة ميزان العدل هو الذى دفع الانسان الى الرجوع الى نفسه ليطلب اليها أن تعد به تلك القيم الأخلاقية التى تحقق له الطمأنينة وسط هذا الاضطراب الشامل وعلى هذا النحو قام أفلاطون فكرة العدالة مبتدئا من أساس فلسفى بالرجوع الى تحليل النفس الإنسانية ثم عت هذه الفكرة بعد ذلك حتى شملت فكرته عن تحقيق المدينة أساسا الرومان فقد تمتعوا بفترة طويلة بحياة الاستقرار السياسى ولذلك فلم يكونوا بحاجة الى أسس فلسفية لتجبر حلوهم ويمكن تشبيه هذه الحالة بحالة بناء قوى الدعائم وحينئذ لا تكون هناك حاجة لمهندسين يراقبهم وينصح بتروميه من آن لأخر اما حين يتداعى البناء ويؤول الى السقوط فعينئذ يتعين علينا أن نضطر فى اصلاحه وإذا تمعذر الاصلاح وجب الهدم وإعادة بناء جديد ملك الرومان اذن فلسفى تشريعهم كما ملكوا فى فهمهم لفكرة النظام ملكه الواقعي والقوانين الرومانية كانت

تغطي الاطار العام وتترك التفاصيل تنظمها الجماعات المختلفة حسب عرفها
وتقاليدها وفي ذلك ما لنا احتفاظ القوانين الرومانية بقيتها بالرغم من اختلاف
الظروف الاجتماعية فاذا قيل لنا مثلاً أن العدالة هي اعطاء كل انسان ما يستحق
(هذا نص في القانون ، الروماني) وأن حق الملكية هو حق المرو في استعمال
أو البعالة في استعمال أو التمتع بما يملكه في حدود ما يسمح به القانون . اذا
قال القانون الروماني ذلك فهو لا يفعل أكثر من أن ينظم الحياة الاجتماعية بوجه
عام ويقرر الأمر الواقع بالنسبة للملكية واذا حاولنا بالرجوع الى مثل هذه التعاريف
ان كل مشاكل فلسفية . اتضح لنا أنها ليست الا صيغاً عامة .

فما هو نصاب الحق الذي يحقق العدالة ؟

وما هي أوجه الاستعمال التي تكون مطابقة لروح القانون ؟

ان الواقعية الرومانية لم تشغل نفسها بالاجابة على هذه الأسئلة وشركت
تقرير الأنصبة أو الحقوق بالنسبة للطفل أو العبد أو المواطن ولللهة نفسها تزداد
كل هذا للمعرف والتقاليد واكتفى القانون بأن يحقق مبدأ عام لقد استطاع
الرومان بتحليلهم لدوافع النفس الانسانية في مختلف وجوه نشاطها أن القيم سرعان
قويماً من القوانين الأساسية التي تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض من ناحية
وبالمدينة من ناحية أخرى واستطاعوا كذلك في تطبيقهم لهذه القوانين بمسرح
الواقعية وشقدهم للظروف والحوادث المختلفة أن ينشئوا حول هذه القوانين الثابتة
شبكة محكمة من الشروح التي تدل على المرونة في التطبيق بالإضافة الى الالمام بكل
التطورات التي تطرأ على الحوادث الانسانية .

ثانياً : في العلم الحديث :

(١) - العلم في مذهب "أوجست كونت" -

كان مذهب "أوجست كونت" من دراسات في علم الاجتماع إلى الوصول إلى التوحيد لسياسة والذخاوية الثابتة التي تقوم عليها الحياة الإنسانية. فقد كان يرى أن العلم لا يخلو من أن تكون العلوم فرعاً لها إنما هي علم السلوك الإنساني وأكبر خلاصة الدراسة هي ما يهتم به المجتمع والاحتياج الذي يخلو منه. يستهدف البحث في علم الاجتماع الظواهر الاجتماعية والظواهر الإنسانية. للظواهر الإنسانية ويكون من حيث هو علم الاجتماع. وقد لاحظ "أوجست كونت" بياضاً مشدداً في المذهب الذخاوية السابقة أدى بها إلى الحيرة عند حارة العلم. وتلخيصه لهذا المذهب أن العلم قد يكون علماً أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية [أي علم الاجتماع] علماً وضعياً. بل العلم قد يكون علماً يقوم على العلم الوضعية إنما تقوم صفاته السابقة. وأهم هذه الصفات هي أنها حقيقة... ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة للعلم كجانبه وتظهر في العلاقات الإنسانية كما هي كائنات العمل لذلك يتصور العلم أنه كونه... وهم تعتمد على التحليل التجريدي لما يحويه قلبه الإنسان من مشاعر خاصة بل على التجارب التي آتت بها الإنسانية من طريق التجارب التي سادت فيها والملائم التي دفعتها للاعتماد على النشاط المختلفة. وذلك خلال القصر التي نودنا لتأثيرها على معلوماتنا.

ومن صفات العلم الوضعية أيضاً أنها نسبية. ذلك أن نسبة المعرفة

والعلم عند الوضعيين تؤدي الى نتيجة مباشرة وضرورية وهي نسبية الأخلاق .

وكان القانون الأخلاقي عند "ممانويل كانط" كما سنرى في دروس قادمة - يحتفظ بقيمة عامة عند جميع بني البشر . ورأى "كونت" أن النوع الانساني يتطور خلال الزمن تبعاً لقوانين ضرورية تنظم هذا التطور . ولم يكن له في كل مرحلة من مراحل التطور نفس القدرة على فهم القانون الأخلاقي . فقد كانت هذه القدرة تتطور الى أحسن دائماً بمرور الزمن . ويضاف الى ذلك أن وجود النوع البشري يعتمد على مجموعة كبيرة من الشروط الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية . فلو قدر لهذه الشروط أن تكون غير ما هي وهو ما لا يستحيل تصوره غللاً لصارت أخلاقنا أيضاً غير ما هي . وعلى ذلك فالأخلاق نسبية .

وقد أزعجت فكرة النسبية هذه في الأخلاق كثيراً من العقول التي رأت فيها انحداً راء نحو نقي الأخلاق برمتها . فاما أن يكون الخير مطلقاً حسب ما تنص عليه هذه العقول واما أن ينعدم التمييز بين الخير والشرء وليس هناك حد ووسط . وقد نسي هؤلاء أن عقبات مماثلة قد سبق أن تعرضت لها المعرفة العلمية . فكيف قيل في العلم : اما ان تكون الحقيقة مطلقة أو لا يكون هناك حقيقة أبداً .

وقد كان وضع المسألة على هذا النحو خاطئاً . فقد أثبت العقل البشري أن بإمكانه أن يعيش على حقائق نسبية ، ولا بد أن يأتي الوقت الذي يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف بنسبية العلم . وكما أن التمييز

يبين الحق والباطل ظل مكتنا بالرغم من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة عليها
لاهوتية أو ميتافيزيقية بل أصبحنا نرى فيه تقدما نحو غاية نحاول الاقتراب منها
على الدوام دون أن نصل إليها أبداً. تتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة
وكلاهما يمر بأطوار متعاقبة ويفترض كل طور منها ما يحيط به من الأطوار فيحتفظ به
مع تعديله وفقاً للوضع الجديد .

هناك إذن أنواع من الخير وأنواع من الحقائق تهدو مؤقتة ولها زمان معين ،
وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تحلل وجود الآراء الأخلاقية التي
كانت أحياناً على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية ومع ذلك فقد عاشت عليها
الإنسانية قديماً . وعلى لا تحكم على أخلاق الماضي بمقارنتها بالمثل الأعلى
للحاضر بل تعطى الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحاسم المعادل باعتبار
أنها كانت وليدة ظروف معينة .

(٢) مذهب المدرسة الفرنسية الاجتماعية [دور كايم]

رأينا كيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية مبنية على الجوع والتكبير الأخلاقي نحو المبالغة والتعطش في تفسير النزعة الأخلاقية وكيف طرد المذهب الوضعي وتأسيس علم الاجتماع على يد كونت بهذا التفكير إلى حدود الطبيعة فوسم المنهج الذي تبهر عليه دراسة الأخلاق التي أصبح لها موضوعها للتطواهر الأخلاقية .

وقد أضاف المذهب البيولوجي "الاجناس" الذي وضع قواعده "دوركسيم" زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع أفكاراً من الآراء الشديدة التي صاغها "أوجست كونت" وسار على هديها في التمييز بعلم الاجتماع أولاً ثم تحقيق الدراسة العلمية للتطواهر الأخلاقية ثانياً .

وقرر المذهب البيولوجي أن كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لتفسيره الأخلاقي من الوسط الاجتماعي الذي يولد ويتشأ فيه ، وذلك بطرق القاطنة العامة أو التعقيد النظم وتأثير عادات المجتمع وثقافته ومحاكمه .

وقد رأينا في الواقع أن التفكير في مسائل الأخلاق أخذ يميل منذ القرن الثامن عشر إلى منذ نشأة المذهب التجريبي إلى هذا الاتجاه في تحديد المسائل التاريخية المتعلقة بأرجاعها إلى أصولها الاجتماعية ، ولأننا كيف ساعد التقدم في الدراسات التاريخية وظهور الحركة التي رفعت باسم فلسفة التاريخ على تصحيح الفكر الأخلاقي بوجهه تهيجت أفكار طبقات من العقلاء والحكماء من مختلف أصناف

قد رمة بعضها فوق بعض. وقد كان المذهب السبولوجي خاصة المطاف في هذه الحركة حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ولا يمكن فهم عقائده وأخلاقه ومثله العليا الا بالرجوع الى المجتمع. فالفرد من حيث هو فرد فكرة تجريدية ولا وجود لها في الواقع لأن الفرد الذي يقع عليه نظرنا يعكس في أحكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة. وقد كرم "دوركايم" جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه في شرح الظواهر الاجتماعية بتحديد خواصها وفي محاولة الافادة من منهج علم الاجتماع في دراسة الأخلاق.

ومن أهم المراجع التي يمكن الرجوع اليها لمعرفة تحليل "دوركايم" للظواهر الاجتماعية الخلقية، البحث الذي ألقاه في جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية في فبراير ١٩٠٦ بعنوان "تجديد الظاهرة الخلقية" ثم أعيد نشر هذا البحث ضمن موضوعات كتاب "علم الاجتماع والفلسفة". كذلك عرض "دوركايم" تحليلا شاملا لعناصر الظواهر الاجتماعية الأخلاقية في كتابه "التربية الأخلاقية" وأخيرا فإن "دوركايم" قد ترك قبل وفاته مخطوطا بعنوان "مقدمة عامة لدراسة الأخلاق". وقد اهتم زملاؤه وتلاميذه بنشر هذا المخطوط بعد وفاته. وإذا رجعنا الى بحث الأول الخاص بتحديد الظاهرة الخلقية نجد أن "دوركايم" يقول في هذا البحث: "أن الحقيقة الخلقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين يجب علينا أن نعتني بالتمييز بينهما: مظهر موضوعي ومظهر ذاتي".

فلكل شعب قواعد خلقية تسود في حقبة معينة من الزمن. وباسم هذه القواعد التي تسود فيه تصدر المحاكم أحكاما ويظهر الرأي العام مخطئه أو رضاه. وعلى ذلك يمكن القول بأن هناك أخلاقا عامة تشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى

مجمع معين وهذا هو المظهر العام للحقيقة الخلقية . ولكن اذا تركنا هذا المظهر الموضوعي العام جانبها فان هناك عددا من الممارسات الاخلاقية الخاصة لا خصص له . فكل فرد في الواقع وكل ضمير أخلاقي يعبر عن الأخلاق العلمية السائدة في مجتمعه بطريقة الخاصة . ولا يوجد ضمير ينطبق تمام الانطباق أو يحكم لنا صورة مطابقة للأخلاق السائدة في زمانه حتى لممكن القول بأن الضمير الأخلاقي قد يبدو لا خلقيا اذا نظرنا له من نواحي خاصة . فكل ضمير فردي ينظر الى القواعد الأخلاقية العامة من خلال منظار خاص وذلك بتأثير الوسط الذي ينشأ فيه والثقافة والتربية التي يتلقاها سواء أكانت تربية دينية أو مدنية كما أن الوراثة قد توجه ميوله توجيها خاصا . فهذا الشخص مثلا قد يكون شديد الحساسية ازاء القواعد الخلقية التي تتصل بواجباته الوطنية ، ومع ذلك لا يشعر الا شعورا ضئيلا بالقواعد الخلقية التي تترحم حياة الأسرة . وهذا الآخر قد يشعر شعورا عميقا باحترام العقود والواجبات وكل ما يتصل بتحقيق العدالة ومع ذلك يكون تطوره خائفا بامتثال الواجبات التي تتصل بالرحمة والاحساس . واذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهيننا من هذين المظهرين للأخلاق الا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تمتد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأنمال الفردية ونلاحظ أن اختلاف الضائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية اذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية . ثم يقرر "دوركيم" بعد ذلك أننا لكي نستطيع أن نحكم على الأخلاق او بوجه أصح ندرس الظواهر الأخلاقية ، يجب أولا أن نعلم بتحديد ماهية هذه

الظواهر • ونحن في ذلك لا نشذ عما ينتج بالنسبة للمعلوم الأخرى • فالحكم على الأشياء لا يثون إلا بعد دراستها ومعرفتها طبيعتها • ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية يجب أن نعرف أولاً أين نجد لها وأن نتعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى • فما هي الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية ؟

يقوم "دوركيم" : أن الأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من القواعد يتمسك بها الفرد أن يمين سلوكه بمقتضاها • ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقاً للعمل • فكل الفنون التي تؤدي إلى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا إلى طريقة الانتفاع بها • وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التي تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى • وللوصول إلى ذلك يعتمد "دوركيم" إلى تحليل النتائج التي تترتب على الخروج على كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التي تتعلق بالحياة العملية • فمن الواضح أن الخروج على إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل • وهذه النتائج السببية نستطيع أن نميز منها نوعين :

- ١ - فمن النتائج ما يكون نتيجة آلياً للفعل الذي كان فيه خروج على القاعدة فإذا خرجت على قواعد الصحة التي تأمرني بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية فإن نتائج هذا الخروج تحدث آلياً وهي انتقال المرض إليهم • فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التي تترتب عليه • والنتيجة إذن متضمنة في الفعل •
- ٢ - ولكن إذا خرجت على القاعدة التي تأمرني ألا أقتل فإن تحليل

الفعل في هذه الحالة لا يصل الى التأنيب أو العقوبة اذ لا يوجد ارتباط
 الى بين الفعل ونتيجته ولا نستطيع أن نستخلص من فكرة القتل أو الاختيال نفس
 ذاتها أي فكرة عن التأنيب أو العقوبة . فاذن الارتباط هنا بين الفعل ونتيجته
 ليس ارتباطا ضاميا ولكنه ارتباط تركيبى . ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على
 النتائج التى ترتبط بالخروج على القواعد الخلقية . واذا كانت الجزاءات لا تنتج
 من تحايل فكرة الفعل الذى ترتبط به فعنى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو
 التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذات فليس الفعل في ذاته أو بحسب
 طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء ، ولكن الجزاء يأتي من أن الفعل الذى أقدم
 عليه لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع .

وللدليل على ذلك نجد أن نفس الفعل الذى يتكون من نفس الحركات ونتج
 عنه نفس النتائج المادية يستوجب العقاب أحيانا وأحيانا أخرى لا يستدعى أى
 نوع من الجزاء . وما ذلك الا لوجود قاعدة أو قانون ينظم في الحالات الأولى على
 حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة في الحالة الثانية . فقتل الانسان بغير السراى
 العام في الأوقات العادية ولكنه لا يثير أى موجة من الاعتراض في حالة الحرب
 وما ذلك الا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك .

واذا رجعنا الى التاريخ نجد أن هناك كثيرا من الأفعال يلومها السراى
 العام اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم في المجتمع اليونانى القديم والسبب في
 ذلك أن المجتمع اليونانى لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحدها وتنظمها .

فالجزاء أو العقوبة هي نتيجة لفعل ما ولكنها لا تنتج عن طبيعة الفعل ذاته ولكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجمع . فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقررونها بمقتضاها الرأي العام في المجمع . ثم يأتي الفعل فيكون ثبوت أو خروجاً على هذه القاعدة ، وحينئذ ينتج فكرة العقوبة أو الجزاء . وهكذا نجد أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها تلك الصفة الخاصة : وهي أننا نسرى أنفسنا ملزمين بالأول تقدم على الأفعال التي تحرمها دون أن يكون هناك من سبب إلا أنها تحرمها ، وذلك ما نطلق عليه صفة الالتزام بالنسبة للقاعدة الخلقية .

وعلى هذا النحو استطاع " دوركايم " بطريقة تحليله أن يصل إلى فكرة الواجب أو الالتزام الخلقى وذلك تقريباً حسب ما كان يفهم "كانط " . ولكن نظرية "كانط " وإن كانت صحيحة إلا أنها ليست كاملة لأنها لا تطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الالتزام . على حين أننا من الوجهة النظرية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب إذ لا بد أن يكون لهذا الأمر صداً في نفوسنا ونحن لا ننسى وراء غايته تأثير في نفوسنا ورغبة ولا تؤثر في نفوسنا . وعلى ذلك يجب بجانب صفة الالتزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوباً فيها . وصفة انقابلية للرغبة أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا وشعورنا هي الصفة الثانية للظاهرة الخلقية في نظر " دوركايم " . وهذه الصفة هي أساس كل مهمل نحو فعل الخير كما أننا أساس التعلق بالمجمع .

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصفة الالتزام . وهي لا تثبت في شيء ما الرغبة المتعلقة بالأنبياء المادية وفائدتها وتعلقها بالفعل

الخلقى يصاحبه دائما شئ من الجهد والعناء • وحتى اذا قمنا بالفعل الخلقى
فى حرارة وحماير، فاننا نشعر بأننا نتحكم فى أنفسنا وأننا نعلو فوق طبيعتنا
المادية، ذلك علامة على القهر والالزام •

ففكرة السعادة حين نقوم بعمل خلقى وفكرة الالزام تتداخل كل منهما فى
الأخرى ونحن نجد لذة فى أداء عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية وبعد اللذة
هو الخضوع لذلك الأمر • ونشعر بضرورة من نوع خاص حين نؤدى واجبنا لا لشيء
الا لأنه الواجب •

فالواجب اذن أو الأمر الحتمى حسب تعبير كانط " ليس الا مظهرا أو جانبا
من الحقيقة الخلقية • والواقع أن الحقيقة الخلقية تتألف دائما وفى آن واحد من
هذين العنصرين : عنصر الالزام وعنصر الرغبة التى تجذب المرء الى الفعل الخلقى
فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت بل يجد بأن يظهر هذا العمل
أمام أعيننا وفى ضميرنا عملا طيبا • وبالعكس اذا قمنا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فليس
فان هذه الرغبة يصحبها دائما مجهود وطاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى المادى •

نستطيع اذن أن نقول ان الظاهرة الأخلاقية فى نظر " دوركايم " تنقسم
بملاحظتين أساسيتين : الأولى ، انها تلزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليها هى قوة
المجتمع والثانية ، انها تجذب الفرد لأنها تصور له المثل الأعلى الذى يتوق الى
تحقيقه •

فقواعد الأخلاق وتفرض على الأفراد داخل نطاق مجمع معين وهم يجبرون

على التزام هذه القواعد حتى ولو لم ترق لهم ، أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ولا يستطيع الفرد الانحسار عن القواعد التي رسمها له المجتمع إلا في الحالات الشاذة وهذا الانحراف من شأنه أن يخذل ضمير المجتمع ولذا فإن المجتمع يدرك ما قد يلحق به من الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التي تتدرج من التأنيب واستهجان الرأي العام إلى العقوبة إلى المقاطعة إلى النفي السياسي أو الحرمان الديني .

فكل هذه الاجراءات توضح أن من لا يرق لأوامر المجتمع ينبذ من المجتمع وتقطع الصلات التي تربطه بالأفراد الآخرين ومجموعة التصورات الجمعية وهي التي نتجت عن تطور العادات والتقاليد والمعتقدات . . . الخ ، هي التي تحدد ضمير المجتمع وهذا الضمير الجمعي هو الذي يتردد صدى أو ينمكر في ضمير الفرد .

فالمجتمع هو الذي يبنى علينا بطريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا وإذا كانت لنا مثل علما فانها ناتجة عن رغبتنا في ارضاء المجتمع اما وخز الضمير الذي نتمسك به له أحيانا فانه نتيجة ما نقدم عليه من الخروج على القواعد التي رسمها المجتمع .

وقد اعترف على مذهب " دوركايم " هذا بأنه اذا اتبعنا هذا المذهب تصبح المثالية الأخلاقية هي أن يجرد الانسان نفسه من كل نوازع الداهلية ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه . فهذا المثالية الأخلاقية اذن تكون في السلبية المطلقة ، ولكن " دوركايم " يرد على ذلك بأن المثالية هي

ميدان الأخلاق وفي ميدان النشاط الاجتماعي بوجه عام يترقب تحقيقها على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السلبية والظواهر الاجتماعية المعلننة، وهذا هو الشخص الوحيد لدورنا من الاعتراف الذي طالما أثير ضد مذهبه وهو إذا كان الفرد يحكم ضمير المجتمع فكيف يتسنى أو هم نغمر ظهور الصالحين والزعماء الدينيين والأنبياء والقديسين الذين يدفعون بسجعاتهم خطوات نحو الأسس ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة في المجتمع أن أمثال هؤلاء في تاريخ علماء الاجتماع أفراد استطاعوا أن يثبتوا الوجبة السلبية التي يجب أن يشجع اليها المجتمع وذلك نبل أن يثبتها عامة الناس إذ أن المجتمع بعينه حقيقته الزمنية من مجموعة من التقاليد والمبادئ والعرف ولكنه لا يظل على حالة واحدة من العصور بل ينتزع إلى التطور وبمجرد أن تظهر في المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيها أو معظمها على الأقل بالية وهي لا تستمر بعد ذلك إلا بحكم المادة وحكم رسوخها وتسلطها من نفوس العامة فهي إذن رواسي أو بواقي لحالة اجتماعية بائدة أو في طريقها إلى الزوال واتجاه المجتمع إلى الاتجاه السليم الذي يفرضه التطور الجديد يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها وذلك هو ما يفعله الزعماء والمصلحون فإذا استمر في نظام اجتماعي جديد وجود عادات ثابتة تؤدي وتليقها في نظام سابق فإن هذه العادات تصبح زواهر اجتماعية معتلة ويجب أن تختفي.

وليس الأضرابيات الاجتماعية واختلال المجتمع الا نتيجة لتلك التغيرات هذه الأوضاع البالية. هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى التي تشمل بجزئية الخامسة

الاجتماعية •

أما فيما يتعلق بالخاصية الثانية أى اجذاب الظاهرة الأخلاقية لنا ومعلقنا بها فان علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم بما فى ذلك القيم الأخلاقية صادرة عن المجتمع • وهذا المصدر أى المجتمع هو الذى تعتمد منه القوانين والأخلاقية طابع التقديس والاحترام •

وقد حرص " دوركايم " فى تحليله لهذه الخاصية على عدم سماع النفسوة العاطفة التى تكمن فى العمل الأخلاقى والتى تكسبه ذلك النشاط انشغالى وتيسر له الانتشار بين النفوس ثم انتقل من ذلك الى غرضه الأساسى وهو أن يجسـل من المجتمع دين الفرد والغاية القصوى التى يهدف اليها الفرد من نشاطه ولا يتسنى ذلك الا اذا ظهر المجتمع بظهور الكائن الذى يسمو على الفرد ويكون أهلاً لتعلقه به فى آن واحد •

واذا كان " دوركايم " فى كتابه " التهيئة الأخلاقية " قد اتجه الى الناحية العقلية الصرفة وأراد أن يحدد كل تأثير للعقائد الدينية فى بث عناصر الأخلاقى فى النفوس فانه حرص مع ذلك أن يكون للعاطفة والشعور مكان فى التهيئة الأخلاقية ولكنه بدلا من أن يربط هذه العاطفة بقوة مجردة وهى الالهة التى تحبس الأديان على عبادتها وتجعل منها الغاية الأسمى لكل عمل اخلاقى وربطها بفكرة الجماعة التى يجب أن يتعلق بها الفرد لأنها مصدر ما ينتفع به من الخير بل ما ينتفع به من صفة الانسانية •

نقد مذهب "دوركسيم"

ان تحديد هذه الغاية للنشاط الأخلاقي أى جعل المجمع الغاية القصوى لكل عمل أخلاقي هو ما حدى بسيفر النقاد الى وضع مذهب "دوركسيم" فى مصداق المذاهب الفلسفية أو مذاهب الأخلاق الميتافيزيقية على حد زمبر "لبنى برويسل" وقد عاب هؤلاء النقاد على "دوركسيم" أنه أراد كما فعل فلاسفة الأخلاق أن يصرّف ويفرضه على أن واحد .

وعذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يشجّروا الى المصيرية فقط دون النظر الى تحديد الغايات، ولذلك فان "جورفيتش" فى كتابه "الانجاسات المعاصرة فى علم الاجتماع" لم يتردد فى أن ينعت هذا المذهب بأنه مذهب ومسلّة بين المذهب الاجتماعى والمذهب الميتافيزيقى . وإذا كان "دوركسيم" قد جعل حلّ المشكلة الأخلاقية المركز الذى دارت حوله كل أبحاثه الاجتماعية، فانه قد وصل الى هذه الأبحاث الاجتماعية السرفة الى نتائج أهم بكثير مما وصل اليه فى دراسة المشكلة الاخلاقية نفسها وهى التى من أجلها قام بأبحاثه المتديدة الهنكرة فى علم الاجتماع ولهذا السبب فان "جورفيتش" يشبه "دوركسيم" بكريستوف كولومبوس الذى أراد أن يبحث عن طريق الهند فأدى ذلك الى كشف أمريكا .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد لا نستطيع أن ننكر ما قام به "دوركسيم" من مجهود طمس فى الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية . وقد عني بتوضيح فرضه هذا منذ أن بدأ فى كتابه مقدمة كتابه الأول وهو "تقسيم العمل الاجتماعى"

لقد أدرك " دوركايم " أن الالتزام الخلقى يجب أن يستند إلى شئ " يبرره
ولما كان قد ابعضد فكرة الاله لاقتناعه كأوجست كونت ، بأن الفلسفة اللاهوتية
قد انقضت زمنها فإنه قد استمطر عن هذه الفكرة بدهانة الجاعة أو المجمع أو
باتخاذ المجمع غاية علميا للنشاط الانساني .

فالمصدر المقدس لكل القيم في نظره هو المجمع وهو حقيقة تسمو على الأفراد
لأنها تستطيع ما لا يستطيع الأفراد ولكنها في الوقت نفسه حائلة أمام الأفراد أي أن
المجمع حقيقة انسانية .

« « «

حيث قال انه سيساهم بكتابه هذا في معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية ومقاسا
 للطريقة الصحيحة في العلوم الوضعية . وكتب في موضع آخر من الكتاب نفسه : لنبدأ
 في ملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها في الوقت
 الحاضر . ولم ينحرف " دوركيم " عن هذا الغرض حين ذكر في كتابه " التربيــــــــــــة
 الأخلاقية " ان دراسة الظواهر الأخلاقية تحتم وجود علم موضوعي يبحث عن
 الحقيقة الأخلاقية ليعرفها . واذا كان " دوركيم " قد ربط في النهاية فكرة المثال
 الأعلى الأخلاقي بفكرة المجمع فما ذلك الا لاعتناؤه بأن أبحاثه الاجتماعية يجب
 أن تؤدي في النهاية الى الغاية الطبيعية لها وهي النهوض بالمجمع على أسس
 علمية .

ويكفينا في التدليل على ذلك أن نقول عبارته المشهورة وهي أن أبحاثنا
 لا تستحق ساعة واحدة من العناية اذا كان الغرض منها هو الاقتصاد على الناحية
 الجدلية .

(٣) منهج البحث العلمي للظواهر الأخلاقية [لـمـنـى رـوـيـل]

أطلق القدماء على علم الأخلاق المسمى اسم اثولوجى . أما علم الظواهر الأخلاقية فنستطيع أن نطلق عليه اسم اثولوجى .

وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند القدماء فى تعريف الفضائل والردائل وفى البحث عن مبدأ عام تؤسّر عليه الأخلاق . وقال بعضهم أن هذا المبدأ هو العقل وقال آخرون أنه اللذة أو السعادة وقال غيرهم أنه العاطفة . . . الخ .

وبالرغم من اختلاف هذه المبادئ فقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التى تتطلب منهج البحث هى تحديد القيم الأخلاقية وتبرير القواعد العملية . ولا ينكر أحد أن تلك المجهودات الفلسفية قد أنتجت للإنسانية أعمالاً خالدة ، ولكننا لا نستطيع أن نصفها بأنها مجهودات علمية بالمعنى الحديث لمعنى العلم لأن العلم يدرس الظواهر ليقرر حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها . أو وضع قواعد معينة للسلوك فإذا كنا إذن نريد أن تؤسّر علماً موضوعياً للظواهر الأخلاقية وجب علينا أن نخضع تفكيرنا للقاعدتين الأساسيتين الآتيتين :

- ١ - أن نعدل نهائياً عن الفكرة القائلة بأن مهمة علم الأخلاق هى تحديد قواعد السلوك ويجب أن نستعير عنها بفكرة أخرى هى أن القواعد الأخلاقية ليست الا ظواهر اجتماعية ومهمة عالم الاجتماع أن يدرسها كما يدرس الظواهر الاجتماعية الأخرى .

٢ - يجب أن نعدل عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية فسي مجموعها معروفة لدينا دون حاجة للبحث العلمي فقالها ما يقال : من قهنا لا يسرف أن الأخلاق تحرم القتل والسرقة والاختلاس ؟

فإذا كانت السرقة خطأ خلق فلماذا كانت كذلك ؟ وكيف نشأت هذه العاطفة باستهجان السارق ؟ وما الأمثال المختلفة التي يتخذها هذا الاستهجان فسي المجملات المختلفة ؟

يجب أن نذكر أن يستعبر عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهي أن الظواهر الخلقية شأنها في قولنا شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التي تخضع لها الا بعد مجهود شاق بحث طويل ، وجاء "أوجست كونت" مؤسس الفلسفة الوضعية ووضع القواعد المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية ولكن حين جاء الوقت لتطبيقها خرج "كونت" على العلم وتنص شخصية رسول الإنسانية وأراد أن يحقق حلم الإنسانية القديم بوضع قواعد خلقية نهائية وثابتة للإنسانية بجمعها ، وكان يخبره القدر قد أرادت أن يكون مؤسس علم الاجتماع هو الذي يضع المبادئ والمبادئ أمام قيام علم موضوعي للظواهر الخلقية .

وقد أراد "دورنيم" أن يصل ما قطعه "كونت" بأحلامه الإنسانية فقصده راسا الى ظواهر يبحثها وخرن من هذا البحث بكتابه القيم عن "قواعد المنهج في علم الاجتماع" وعطف مع انصاره من أمثال "فوكونه" و"بوجل" على دراسة الحقيقة

الخلقية ، ولكن للأسف لم يستطع "دوركهم" كما ذكرنا في مناسبة سابقة أن يفصل اتصالا تاما بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الشخصية .

فقد أراد في دراسته للأوامر الخلقية أن يفصل بين الظواهر السليمة والأوامر المعتلة ، ولكن هذا الفصل يشهد عن رأي ذاتي ورغبة في تمييز بعض الظواهر والحكم على أخرى .

ففي كتابه عن الانتحار نجد مثلا هذه العبارة " يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الإنسان لنفسه يجب أن يكون موضع الاستهجان والغور " . فمثل هذه العبارة التي تقرر مبدأ خلق دون الوصول إليه عن طريق الاستقراء العلمي تفسير بطبيعة الحال . المنهج الذي يجب أن يسود البحث العلمي .

ليفى برونيل

لأنه من بين علماء الاجتماع في العصر الحديث فهو "ليفى برونيل" السوفى استطاع أن يتحرر من الحوادث القديمة وأن يبرز بوضوح بين القواعد التي تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التي تفسر هذا السلوك .

وقد أوضح أن "الأخلاق" وهي مجموعة من القواعد والأوامر والنواهي والواجبات لها وجود خارجي كوجود اللغات والأديان والقوانين فهي إذن مصطلحات يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمي ينحصر في دراسة هذه المصطلحات كما تظهر لنا في المجموعات الانسانية المختلفة ، أي في دراستها بنفس المنهج

التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه * .

وهو يقول في نقد "المذاهب الفلسفية" : "ان هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها نظرية ومعمارية في آن واحد تنحرف بسبب هذا الزعم نفمة عن دراسة الحقيقة الأخلاقية دراسة موضوعية * .

وقد قاموا (المذاهب الأخلاقية الفلسفية) على فرضين أساسيين عن "الفلسي برنيل" ينقد هما :

الفرض الأول

... ان الطبيعة البشرية هي دائما لا تتغير الزمان والمكان * وقد سمع هذا الفرض بالدلائل من الانسان كلما عانا مجرد البشر له أي صيغة عامة ، ومن التفكير العلمي الحديث لا يقلل أن يكون الانسان الذي اتخذ موضوعا للتفكير الخلقى لدى فلافة الافريق هو الانسان الذي يمثل الانسانية كلها شيئا صحيحا فهو علمي المنس من ذلك انسان من جنس خاص ومن عصر معين * .

وجتى اذا افترضنا صحة هذا المبدأ الذي يفترض وحدة الطبيعة الانسانية فانه لا يجدد لنا الصفات التي توجد او لا توجد بالفعل في أفراد النـسـوم الانسانى باعتراضا به لا يغبينا اذن عن الاستمالة بنتائج علم الانسان المتسار ولم يبرسح هذا المبدأ "المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الانسانية" في غـبـول الفلاسفة وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية الا لجعلهم بالحضارات الأخرى

التي تختلف عن الحضارة التي عاشوا فيها وذلك باستثناء الحضارة الأفريقية القديمة .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التي لا تمت للحضارة الغربية الحالية بحالة موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان وساعدت معرفتنا بلغات وحنون وديانات ونظم الشعوب الأفريقية والآسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة وإحلال نظرية علمية دقيقة محلها .

وكشفت تلك النظرية العلمية عن طرق التفكير والتخيل وعن وسائل التنظيم الاجتماعي والديني لم تكن لدينا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة ، ولا يمكن بمسند تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الإنسانية كلها من الناحية النفسية والخلقية تشبه الجزء الذي نعرفه عنها بنزجرتنا البهايمة .

الفصل الثاني :

لما كانت الأخلاق الفلسفية أو الفلسفة تستنبط أحكامها من مبدأ واحد أو على الأقل من عدد قليل من المبادئ فهي تفترض أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة وأن الأوامر التي تفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية . ولكننا إذا اخترنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض ، فالحقيقة أن محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير وإذا كان هذا التغير يحدث ببطء إلا أنه يحدث على كل حال ، فنتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة ولذلك يجب هنا أيضا أن نترك الإنسان المجسرد

العام جانباً ننصرف إلى التحليل العلمي الدقيق للإنسان الذي يعيش في عصر معين وفي مجتمع معين .

فمجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان ينتمي إلى حضارة معينة في زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان عاشر في ظروف مغايرة . ويظهر لنا التحليل الاجتماعي وجود طبقات مختلفة في التفسير الخلقى لتراكم بعضها فوق بعض . وهذه الطبقات تنتظم أنواعاً من السلوك والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التي تكونت فيها .

هذا الحشد المتراكم من المعادلات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له من وحدة إلا من حيث وجوده في ضمير الفرد أما من حيث التركيب فما أنسد الاختلاف بين أجزائه وما لامت فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون موضع دراسة تاريخية طريقة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنا الحالي .

ونحن نستطيع الآن أن نتشع بتلك الدراسة الطريقة لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة علمية للأخلاق تصر قد سبقتها وأخذنا في البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التي تقوم عليها العراماتنا الخلقية .

البيروية :

أهذه هذا الرجل على عاتقه استكمال ما بدأه "لهي بريل" وكيف يمكن

استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها، أي أنه عمل على تحقيق القاعدة الخاصة ببحث الظواهر الاجتماعية بحثاً علمياً بقصد معرفتها واستنباط القوانين التي تخضع لها .

فبالرغم من الاعتراف شبه الاجتماعي الآن بوجود الفصل بين الدراسة العلمية والدراسة المعيارية، فإن الكثيرين لا يزالون في شك من أن الدراسة العلمية للظواهر الخلقية تتطلب أبحاثاً تبلغ في صيرورتها ودقتها ما بلغته الأبحاث الطبيعية أو البيولوجية، فإذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدى الناس وتظهر في علاقاتنا اليومية، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية ولتقريب ذلك إلى الأذهان نقول ان كل الناس يتكلمون ولكن كم منهم يستطيع المسائل والمسائل المبهمة التي تثيرها اللغة أمام المنفعة في علم اللغة ورجل المنطق وعالم الاجتماع ؟

المصادر التي تستخلص منها الظاهرة الخلقية

وعنى "البيرباير" * على وجه الخصوص بدراسة المصادر الاجتماعية الستة تستخلص منها الظاهرة الأخلاقية فهذا ما يحكى بقوله :

" ان هناك ظاهرة خلقية متى كان هناك تمييز - في أى شكل من الأشكال بين الخير والشر " .

يودع علم الظواهر الخلقية بدراسة الظواهر التي تكون في مجموعها الضمير

الخلقى لجماعة معينة . وهذه الظواهر يمكن استنباطها من العلاقات الاجتماعية ومظاهر الحضارة فى المجمع وأهمها : الصيغ الخلقية العامة التى تظهر نفس الحكم والأمثال : وأقوال الفلاسفة فى ذلك العصر - والألفاظ اللغوية - والقانون - والعادات - والمؤلفات الأدبية . وتعدد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة الخلقية لا توجد أمام أعيننا فى حالتها الصرفة بل يجب استخلاصها من حشد من الظواهر الاجتماعية وهى لا توجد بأكملها فى ظاهرة معينة . وعلى ذلك فكما تعددت مصادر البحث أى كلما شملت دراستنا عدد أوفر من الظواهر الاجتماعية لنا استطعنا الحصول على معلومات أدق وأوفى عن الظاهرة الخلقية .

فلنعرض أننا نريد أن نبحث الانجاء الخلقى فى مجمع معين بالنسبة للسرقة أننا نستطيع أن ندرس ذلك الانجاء بدراستنا للصيغ التى يحكم بها رأى العام على السارق ، ولكن معرفتنا لذلك سترداد بلا شك اذا رجعنا أيضا الى نصوص القانون الجنائى الخاص بالسرقة .

ومقارنتنا للنتائج التى نصل اليها من دراسة الصيغ بالنتائج التى نصل اليها من دراسة نصوص القانون نستطيع ان نصل الى تحديد أدق لطبيعة الظاهرة التى ندرسها .

وإذا زدنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة العادات والعرف العام وما يحويه الانتاج الأدبى عن السرقة ، فأننا نصل فى النهاية الى تكوين تمام للظاهرة التى ندرسها . ولقد انتقد "باييه" الفكرة التى كانت سائدة عند معظم

الفلاسفة والتي كانت تحصر دراسة الأخلاق في الواجبات والأفعال الملزمة .
فما دام الأمر يتملق في نظريهم بالتمييز بين الخير والشر ، وما دام التفسير
يفرض الشر يحرمه ، فنحن في كلتا الحالتين أمام أفعال ملزمة اما بالاجاب واما
بالسلب ، ولكن الحقيقة ان الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين
القطبين المتباعين .

فهناك أفعال الملزمة هناك أفعال مستحسنة ، أفعال تنصح بها
الأخلاق لوكن لا توجبها . وهناك أشكال تتفاوت في قوتها وتدرج بين المثالية
التي لا تتحقق الا في الحثاء والأنبياء وبين الأفعال العادية التي يؤديها
سائر الناس .

واللغة نفسها تدل على هذا التدرج : فهناك القديس ، والحكيم والأسبق
والنبل والشهم والفاضل والمواطن العادي . ولا يتوقع أحد أن تتجمع الفضائل
كلها في شخص واحد والذائل كلها في شخص واحد . ولهمت قائمة الفضائل
في مجمع الا هدفا أو فيه يحاول الأفراد أن يصلوا اليها ولكنهم لا يصلون
فعلا . فلماذا نحذف اذا دراسة هذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية
من دراسة الأخلاق ؟

نستطيع القول أن "البيرباييه" بانصرافه الى دراسة الظواهر الخلقية
واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية في تطور
المنهج الاجتماعي لدراسة الأخلاق . وقد كانت المراحل السابقة اما محاولات

لتبهر وجهة النظر الاجتماعية وأما محاولات لوضع الأسس النظرية لخطة الدراسة
 أما دراسات "باييه" فانها تبدأ من حيث انتميسي الآخرون وتتفحص
 باب الجسدل النظرى لتتصرف الى الاستقصاء والبحث العلمى وقد استطاع
 "باييه" أن يضع أمام أذهننا ثمرات مجهوده وذلك في كتابه "علم
 الظواهر الخلقية"

وقد جاءت نتيجة أبحاثه في طرافتها العلمية أبلغ دليل على ما تحققت
 الدراسة الاجتماعية للظواهر الأخلاقية.

* * *

(٤) التفكير الأخلاقي في عصر العقل

(القرن ١٧ و ١٨)

كان البحث في المسائل الأخلاقية في العصور الوسطى وفي عصر النهضة
يساير الطابع الديني ويتأثر به . ومع بداية القرن السابع عشر بدأت المفاهيم
الأخلاقية تستقل تدريجياً عن الدين حتى وصلت إلى حد القطيعة النهائية
في القرن الثامن عشر .

وقد كان من أسباب هذه القطيعة تناقض الفلسفة الأخلاقية التي تؤسس على
الدين . فقد كانت قاعدة البناء هي الاعتقاد بأنه خالق لا نهائي في رحته وفي
قدرته وفي عنايته بالعالم .

كيف يمكن للعقل أن يدافع عن هذه القاعدة ؟ نلاحظ أن الفيلسوف سبينوزا
وسعده فولتير وديدرو ودولهاخ والموسوعيين ، نلاحظ أن هؤلاء وأمثالهم انمسا
يشكون في هذه القاعدة الدينية وحججهم في ذلك هو وجود الشر في المسالم
(مثل النهر الخلقى وهو شر ميتافيزيقى أى فائق للطبيعة وعلته غير معروفة) ،
ومثل الشرور الفيزيقية والطبيعية وما تجلبه من آلام مثل المرض ، والألم والجوع ،
والموت ، ومثل الشر الأخلاقي كالخطيئة والجرائم وكل ما يجلبه المزوج على
توانين الجماعة .

كيف يمكن للفيلسوف أن يوفق بين وجود هذه الشرور في العالم وبين العناية
الالهية المفروضة ؟ نقول الكنيسة أن علة الشر وسببه في العالم هو الخطيئة

الآخرى بخواص ثابتة . اذا كان فعل الله يصدر من اجل غاية نهىنى ذلك انسه
يشتمى ما هو بحاجة اليه وهذا في نظر سبينوزا يتعارض مع وصفه بالكمال اللاتناهي
وسيد الفيلسوف المادى دولباخ يصفه تماما من العقيدة ويرى انها تنسج
من المتناقضات . ففكرة الله هي ضمن يسم . فيه العديد من افراد التسلسل
المشترى انه يهتف يهتف القول بان الله يحب النظام في حين انه لا يستطيع ان يمسك
بزمانه ؟ . وثبات يمكن القول بانه انه عادل في حين ان الكثير من الابرياء يعانون
من مظالم لا تنقطع ؟ ان الوجود الحقيقى هو للمادة التى تتفاعل وتتطور دون غاية
او مسور .

واذا كان سبينوزا يقر بانه لا مجال للاعتقاد في حرية انسان فان ذلك
يخضع نكته الفلسفى الذى يجعل السلوك البشرى نتيجة ضرورية للطبيعة الالهية
فالانسان عند سبينوزا يعانى من خدعة تتلخص في انه ينسب لنفسه حرية فاعلة .

واذا افترضنا ان حجرا مقدوسا في الفضاء يحترق بحركته رغم انه يجهل الهندس
التي تدفعه فان هذا الاحساس ربما دأبه الى اعتبار نفسه الفاعل والمحرك .
وهن في جميع افعالنا لسنا سوى هذا الحجر . فقد يخيل اليها اننا نحن
المسؤولون عن اعمالنا ، وهذا صحيح الى حد ما ولكن حل نحن الذين صنعنا
انفسنا على ما هي عليه من طبيعة ؟

ان الانسان في سلوكه انما يخضع لمؤثرات غريزية نأ يخضع لطروف البيئة

الاصليه . ويرى الفيلسوف ان هذا العقل لا دليل عليه ومن ثم نراه اقناع نفسه .
فالقول في الالام التي يمرض لها الحيوان ، هل يعاقب الحيوان من اجل خطيئة
ادم ؟ ولكن ما شان الحيوان بهذه الخطيئة ؟ البشري في هذا ظلم صارخ ؟ وهل
يمكن ان نعلم بان الحيوان لا يحس ولا يتالم لما زعم ديكارت حين اخبر ملسوك
الحيوان مجرد ردود اعمال ميكانيكية ؟

ومن ناحية اخرى ثاب الفيلسوف بسكال في القرن السابع عشر يرنان الاختلاف
في خطيئة اصلية يسبب اوجابا للعقل البشري ، وذلك انه ليدو " ان ابعد مسا
يكون عن العقل ان يعاقب انسان من اجل خطيئة اقترنها احد احبابه من
الاف السنين . ذلك انه من الغريب حقا ان نحكم على طفل بالالام من اجل خطيئة
لم يرتبها بل لم يعرف عنها شيئا الا من كتب التاريخ . وهكذا يبدو ان مسلسل
وجود الشر بالخطيئة الاصلية لا يمكن ان يخضع لضيق العقل لانه من الضرورة السمية
التي يتعارض مع حرية الانسان كشرط لكل عمل اخلاقي .

ويتضح من هذا المرض ان فلاسفة العصر الكلاسيكي قد ساهوا في هدم نص
الحجج الدينية التي استندت اليها الاخلاق الدينية . وقد وصل الامر عند
بعضهم الى حد اعلان بطلان تلك الحجج باسم العقل . ويمكننا بهذا الصدد
ان نتأمل موقف اسپينوزا من فكرة العناية الالهية .

ان الله اسپينوزا لا صلة له بآله العقيدة المسيحية الا من حيث اشتراكها في
الاسم فقط (اسم الجلال) . ذلك ان ما يحدد عن الطبيعة الالهية من خير انسا
يحدد بالضرورة باخباره الخاصة تنصل بطبيعته عما نالت طبيعة المثلث وتحفظ هي

الطبيعية والاجتماعية . يرى سبينوزا انه لا مجال للاعتقاد في غلود الروح ، ومع ذلك فانه يحلم بخلود الجانب الروحي في الانسانية ويتخذ الحلم والمثل وهو جانب غير شخصي او نردى .

اما دولهاخ فانه راي في الاعتقاد بخلود الروح ضررا يصيب الانسانية ، ذلك ان هذه الاخيرة قد اهلكت في اصلاح احوالها الدينية املا في الاعداد لحياة اخروية تخلو من نل عيب او تصور .

وفي القرن الثامن عشر كان فولتير يؤمن بوجود الله ولا يعتقد بخلود الروح ففي نص ساخر له نجد محاوره بين احد المجاننين واحد الاصحاء يمكن ان تشير تساؤلا نافذا عن طبيعة الروح وعلاقتها بالجسد . ويقول المن في حديث موجه الى المجنون :

" اعلم يا صديقي انه على الرغم من انك فقدت الحس المشترك فان روحك تبطل شفافه وبلاهة وغالدة مثل ارواحنا ، ولا تختلف عنها الا في حيز الاقامة . فالنوافذ عندت مخلقة ، والهوا لا يجدد ، وروحك مهددة بالاختناق . "

اما المجنون ، فانه يحلم ان الامر على عكس ذلك تماما بما لديه من رؤية ثابتة تنبتق من اعماقه فيقول :

" انتم يا اصدقائي تفكرون في الامر على طريقكم . اما انا ففلكي نوافذ مفتوحة مثل نوافذكم ، خصوصا وانى ارى نفس الاشياء التي ترونها واسمع نفس

الكليات . ومن الضروري ان تكون روحى قد اساءت استخدام الحواس او ان تنون من نوع ردى . واختصاره فاما ان تكون روحى مجنونة بذاتها واما ان لا يكون لها وجود على الاطلاق .

ونلاحظ ان جانب الخلود الذى تهتم له الاخلاق انما هو خلود الذكوى . واذا كانت الدائرة ترتبط بحياة البدن وتضعف عند الشيخوخة وتختفى فى بعض حالات المرض فهل يمكن الاعتقاد بانها تبقى بعد انحلال البدن ؟ وهل يمكن للفرد الذى يثاب او يحاقب فى الحياة الاخرة ان يتذكر اعماله الدنيوية الستى استجبت ثوابه او عقابه ؟

لقد رأت فلسفات عصر العقل ان هذه (الذكوى) غير مبتذاه لان الذكوى يتوقف على سلامة البنية الطبيعية ومن الممكن لى صدى ان تنصيب نفسى زوال الدائرة فما باله بالموت الذى يحجب انحلالا ثلما للانعفاء ؟

لاحت ان القائلين بذلك قد غفلوا عن ان الله قادر على كل شىء ويمتسه ان يجمع ما تفرق او اندثر من بنية الجسد الميت وانه يعيد اليه الذكوى .

واذا انتقلنا الى مسألة الضمير الاخلاقى ، فاننا نلاحظ انه يستند فى الفلسفة المسيحية الى هذا لاهوتى يقرر ان صوت الضمير الذى نسمعه فى داخلنا انما هو صوت الله .

وفى القرن الثامن عشر توهم للرحالة ان ما يعتبره الغربيون خيرا او شرا ،

ليس كذلك عند الباطنية الذمركية، وفي هذا السؤال "ديرو"
 أياكم الله يوهن إني لناس ما لهم غير ما هو شره من طريقه صورة
 الضمير. ولما نأ يوهن إني بعض الناس بأنه نوعاً من السلوك أسوأ من ...
 وإني آخرين بأنه من الذمور المباح. وإني سواهم بأنه بعضية منكم؟
 ولما نأ كما تعد الزوجات مباحة من بعض المعتقدات ومثلاً لك متعاقب في معتقدات
 أخرى ؟ ولما نأ لا تأجل المرأة الزنحية من غيرها ؟
 إنه هذه التساؤلات لا غائت عنها إضغاع المبادئ الكهنية العقل
 وتنتهي بها إلى مثل زريع. وقد أشار الفيلسوف كاهل إني هذا النشل
 وحاول أن ينجيه عندما قبل تلك المبادئ على أنها مبادئ للحياة
 الدفلاعية تحتها سيضني في دروسه قادمة .

بسم الله الرحمن الرحيم

كانط فياض الواجب الاخلاقي

حياة عا نوثير كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

ولد عا نوثير كانط يوم السبت الثاني والعشرين من شهر ابريل * منه اربع وعشرين وسبع مائة * في مدينة كونيجسبرج عاصمة دوقية بروسيا الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لمانيا * كان عا نوثير من جده انه اسكتلندي * هاجر من هاجر من اسكتلندا الى بلاد البلقان والسويد في اواخر القرن السابع عشر لكن ينسب المؤرخين لحياة كانط في صحة هذا القول * هو ولد من عا نوثير من اصل الساسي *

وقد نشأ كانط في جو مسيحي مشبع بروح النزعة (التقوية) - التي كانت سائدة في بروسيا وهي ديانة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية تتمسك بالمقيدة اللوثرية الاساسية * وترى ان محل الدين الارادة لا العقل * وتعلم من شأن القلب والحياة الباطنة * ومن ثم تفهم ان الايمان الحق هو الذي تؤيده الاعمال * ويتمتع المسيحية في جوهرها بقوة وحب لله * وتعتبر اللاهوت تفسيراً لمصطنعاً أقام عليها اقواما *

وقد كانت والدته عا نوثير التي قامت على تربيته منذ صباه متمسكة بهذه النزعة الدينية المحافظة *

ظهر نبوغه مبكراً فالحقته أسرته بالمدرسة الاولى التابعة لمستشفى (القديس جيسرج) حوالي سنة ١٧٣٠م فتعلم فيها يادى القراءة والكتابة والحساب وحسن اصول الديانة المسيحية * ونظروا لحرص والدته على تنزهه ابنتها بالثقافة الدينية عند الحقته في العام الثامن من عمره - " كلية الملك من ديريك " التي ادارها شولتز

وهو أحد رجال النهضة القوية وواعظ لكيسة المدينة القديمة بويجيبيسي . وقد تعلمد كانط على يده . وكان هدف هذا المعهد تنشئة ابطال المدينة على اساسيات " التقوية " ومكث فيه كانط تسع سنوات من سنة ١٧٣٢ الى ١٧٤٠ م .

وفي هذا المعهد درس اللغة اللاتينية وثقافتها ، فأتقن كتابتها وأعجب بكتابها وشعرائها . وظل حتى آخر أيامه يثنى بأقوالهم ويشدد اشعارهم وحسن تدمت به السن أدلى برأى سليم حول الفرائض التربوية التي كانت تستخدم في المعهد ولا سيما الاكراه الديني الذي مارسه عليه مربيوه . فقد كان كل يوم من أيام الدراسة يبدأ باجتماع مطول للعبادة المشتركة ، وكل حصة من حصة الدرس والتعلم كانت تستهل بصلاة وتختتم بصلاة ايضاً . فخلا عن ساعتين للعبادة اسبوعياً ، ودروس الدين ، وكانت ادارة المدرسة تستخدم التلاميذ الى المدرسة كرايا خاين أو كسات الدوام للفتيان في الامور الدينية والتعليمية .

وقبل ان يتم كانط دراسته توفيت والدته سنة ١٧٣٧ م وشو في الثالثة عشرة من سنه . وحزن عليها حزناً شديداً .

وفي خريف عام ١٧٤٠ م التحق بجامعة كونجسبيرج التي كانت معروفة باسم كلية (الملك ألبرت) . كما ان يبلغ السابعة عشرة من عمره . وسمى شولتز لتحقيق أمنية والدته . في ان يملك ابنها سبيل رجل الدين ، الا أنه من المشكوك بانه ان تكون النوايا الجديدة قد خالجت كانط الشاب بشأن دراسة اللاهوت وممارسة المهنة فيما بعد . لان التربية القوية التي خالطها الاكراه قد نضجت على ميوله نحو دراسة اللاهوت .

وأطلع كانت في هذه الجامعة للمرة الاولى على كافة بروع المعرفة وحتول العلم التي بنيت موسوعة الابواب امامه في المعهد ، ومنها الفلسفة والرياضيات والعلم الطبيعي .

وتعلق قلب الفتى كانت بدروس الأستاذ (مارتن كوتن) ، وأعجب بشخصيته
وكان كوتن يدرس الفلسفة وألهاهيات ، وقد لقن كانط فلسفة لينتز ووجهه اينسسا
الى دراسة (نيوتن) وسج له باستخدام مكتبته .

وبخلاف ذلك فقد استمع كانط بصورة منتظمة الى محاضرات اللاهوتية التي ألقاها
منجمه الاول شولتز ، دون ان يترك هذه المحاضرات اثرا جذريا في اختيار الانبياء
الذي سار به دراسته . وقد أظهر كانط خلال هذه الفترة براعة خاتمة نفس
الدراسات اللاتينية .

تقدم كانط عام ١٧٤٦ م وقد بلغ في ذلك الوقت الثانية والعشرين من عمره
ببحث جامعي صغير تحت عنوان (آراء حول التدبير الصحيح للفنون الحسنة)
ويظهر فيه تأثره بنظرية نيوتن في الجاذبية كما تتجلى رفته في التوفيق بين الديكارتيين
واللينتزيين .

وفي نفس العام ١٧٤٦ م توفي والد كانط ، فلم يلبث ان وجد نفسه مضطرا
الى التكسب عن طريق احترام مهنة التدريس ، وأمنى تسع سنوات من ١٧٤٧ م المس
١٧٥٥ م معلما خاصا لدى ثلاث عائلات أرستقراطية مختلفة في بروسيا الشرقية .

وعلى الرغم من انه لم يكن مدرسا بارعا ، الا انه استطاع
ان يهيئ تلاميذ نابهيين واستطاع ان يفرس في نفوسهم الشعور العميق بالحرية والتدبير
العظيم للقيم الانسانية ، وليس من قبيل المصادفة ان يكون تلامذته الاوائل من
ابناء الطبقة الارستقراطية عم اول من بادروا بالناء التي في مقاطعات بروسيا
الشرقية .

وفي سنة ١٧٥٥ تخلص عن عمله في التدريس الخاص ، وتقدم ١٢ يونيو من
العام نفسه لنيل درجة الدكتوراه ، فقالها على أطروحته (في النار) وكان البحث
في اللغة اللاتينية وهي رسالة في فلسفة الطبيعة وقدم أطروحته اللاتينية الثانية

بعنوان (البادئ الاساسية للمعرفة الميتافيزيقية) يقبل فيها دليل العلة الخائية على وجود الله بدون تحفظ ونوقشت علانية في ٢٧ أيلول ودافع عنها كانط ، وأصبح معيدا للفلسفة في جامعة كونيجسبرج . غير انه كان قد صدر مرسوم ملكي عام ١٧٩٩م بشرى على عدم جواز ترشيح طالب لمنصب معيد في التعليم الجامعي ، دون ان يكون هذا الطالب ناقض ثلاث أطروحات مطبوعة . وأستوفى كانط هذا الشرط بأن تقدم بأطروحة لاتينية ثالثة في ابريل عام ١٧٥٦م وعنوانها (في الموناد ولوجيا الفيزيائية) والموناد ولوجيا اسم اطلقه أردمان على الرسالة التي ألفها (لينتزر) لاجين موناد :

١ - لفظ يوناني الاصل وبدل على الوحدة وأطلقه افلاطون على (المثال) واستعمله بعض المفكرين المسيحيين للدلالة على الجواهر الروحية التي يتكون فيها الكون .

٢ - أطلقه لينتزر على كل واحد من الجواهر البسيطة التي يتكون منها العالم ، وهي جواهر روحية كلها ادراك ونزوع تتحرك بنفسها ، وكل تغيراتها بنفسها .

شغل كانط وظيفة محاضر خارجي بالجامعة ، وكانت الطريقة المتبعة آنذاك ان يدفع الطلبة أجر المعيد الذي يترددون على دروسه .

وكانت محاضراته تبدأ يوميا من الساعة السابعة الى التاسعة او العاشرة ، ومجموع الساعات التي كان يلقيها في الاسبوع غالبا تبلغ العشرين ساعة . وكانت محاضراته متنوعة : فمن محاضرات في المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات الى محاضرات في القانون الطبيعي ، وعلم الاخلاق ، واللاغوت الطبيعي الى غير هذا في علم الانسان والجغرافيا والطبيعة . وكانت قاعة محاضراته تغص دائما بجموع الطلاب ، فقد كان محاضرا من الطراز الاول يأسر قلوب طلبة وعقولهم بعلمه الغزير ، وهم بالعقابيل يبادلونه الحب الشديد والاحترام الدائمي ، واستقطب محاضرات كانط بجانب الطلاب كثيرا من المعلمين والمثقفين في كونيجسبرج ، وكانوا

ياخذون نصوصا منسخة من محاضراته • وكان من بين هؤلاء الوزير البروسي في ذلك
الحين (فون سدليرز) وكان يحضر نفسه واحدا من تلامذته • وكان يطلب دائما
نسخا من محاضراته •

ورغم نجاحه العظيم في التدريس • فقد بقي خمس عشرة سنة معيدا ورغم كسل
المحاولات ليكون أستاذا • ! فتقدم للحصول على منصب الاستاذ المساعد للرياضيات
والفلسفة الذي شغره بوظيفة كوتزن عام (١٧٥١ م) الا انه لم ينجح في محاولته
وفي سنة (١٧٥٨ م) شغل منصب الاستاذ المساعد للمنطق والميتافيزيقا وأراد
شولتز ان يتولى كاتط هذا المنصب فأستدعاه الى غرفته وجابهه بالسؤال التالي :
" هل تخاف الله حقا في قلبك " ؟ بغية التأكد من كون الشاب لم يقف بعيدا جدا
عن حقن اللاهوت • ووعده بمساعدته على الحصول على هذا الكرسي • الا ان (بوك)
ظفر بهذا المنصب • وكان قد شغل منصب المعيد قبل كاتط بزمان طويل •

وفي يوليو ١٧٦٤ م أصبح كرسي استاذية في الشعر والادب شاعرا وتوجب
ان يشغل • ومضى على كاتط هذا المنصب الا انه رفض هذا العرض رغم اقراء البعض
له من ذوي الشأن بايماله الى هذا المنصب • ومن الاسباب التي حالت على الرقضى
انه كان يطلب من صاحب هذا الكرسي مهمة القيام بتنظيم فعايد المناسبات • وقد
طلب من تولى هذا المنصب في النهاية ان يضع مقطوعة (كارسن) لجراح الاحتفال
بـ (عهد الميلاد) • وان يؤلف مقطوعتين • الاولى بمناسبة احتفال تتويج الملك
والثانية بمناسبة عيد ميلاد الملك •

وبعد مضي عام (١٧٦٥ م) عين كاتط بجانب عمله بالجامعة الامين المساعد
في مكتبة القصر الملكي • وكان يتولى بصفة خاصة الاشراف على مجموعات النسخ
الطبعية • مما دفعه الى دراسة علم المعادن • وهذه أول وظيفة رسمية ثابتة يشغلها
ويتقاضى منها دخلا سنويا ثابتا وان كان ضئيلا •

وعرضت عليه استاذية الفلسفة في جامعة (أرلاتسن) عام ١٢٦٩ م . وتسللا هذا العرض عرض اخر من جامعة يينا . وكان على وشك الذهاب الى أرلاتسن . ولكن في اللحظة الاخيرة طرأ في كوينجسبرج وضع يلائم رغباته ويوافق تطلعاته ففي سنة (١٢٧٠ م) خلا كرسى الرياضيات ، فعين فيه الدكتور (بوك) الذى حصل على استاذية المنطق واليهانيزيكا قبل كانط . وتولى كانط كرسى المنطق واليهانيزيكا بدلا منه ، وذلك في ٣١ مارس ١٢٧٠ م .

وتمشيا مع انظمة جامعة كوينجسبرج وقوانينها التزم كانط ان يدشن استاذية خاصة بالطروحة لاتيوية ، وحب مناقشتها والدفاع عنها بشكل علني وورس . وكان عنوان الطروحة (في صورة ومبادئ العالمين الحسى والمعقول) بين في هذه الاطروحة دعائم نظريته في المعرفة والتي تقوم على ان المعرفة الحسية والعقلية تختلفان ككل الاختلاف .

ولما تحقق لكانط طموحه الاكاديمى ، رأى ان العمل في مكتبة القصر يشكل عبئا ثقيلا على نشاطه . وهدرا لوقته ، فاستقال من عمله في المكتبة سنة ١٢٧٢ م . وفى سنة ١٢٨٠ م اصبح عضوا في مجلس الشيوخ الاكاديمى للجامعة .

وفى الفصل الد راسى الصيفى سنة ١٢٨٦ م تولى كانط للمرة الاولى منصب مدير الجامعة . وأبسط به خلال مدة مديريته للجامعة مهمة اعلام مباحة الجامعة للملك والتكلم باسمها امام الملك المتوج حديثا (فريدريك فلهلم الثانى) ، وقلمه وزير الحكومة الذى رافق الملك وساما تقديريا خاصا وكانت مدة المدير عامين ، فتولى هذا هذا المنصب لفترة ثانية في سنة ١٢٨٨ م ولما جاء دوره ليكون مديرا للمرة الثالثة في سنة ١٢٩٦ م رفض توليها وكتب الى المدير يقول : " ان ضعفى بسبب شيخوختى يضطرني الى ان اعلن عجزى عن القيام بهذه المهمة " اما منصب عمادة كلية الاداب فقد نولاها كلها اتى الدور عليه . فكانت جملة توليه العمادة خمس مرات .

ولم يطرأ أى تغيير على نشاطه عندما كان استاذاً جامعياً ، والسبب يعود الى انه احتفظ بالمعادات الاكاديمية التى دج عليها ، وبتقسيم ساعات عمله فى اليوم دون ان يدخل عليها أى تبدل ، ولم يتغير هذا التنظيم الصارم على نظامه الجامعى ، بل ان حياته كلها قد جرت على امتناع يوسى دقيق .

كان يحتفظ فى الخامسة صباحاً - شتاءً - صيفاً - وكان على خادمه (لاسيى) ان يوقظه ، وألا يتركه حتى يقوم من فراشه ، ونور نهوضه من نومه يلبس بمطبخه ، وإلى رأسه طاقيّة النوم ، ويذهب الى مكتبه ، وهناك يشرب فنجانين من الشاي الخفيف ، وعلبونا واحداً من الطباقي ، وكان يتجنب شرب القهوة والبيرة لانفسه يراها مضرين .

ويستمر فى تحضير محاضراته حتى الساعة ، ويلقيها من الساعة الى الساعة او من الثامنة حتى العاشرة صباحاً ، ويقبل على محاضراته بصفوف واجتهاد ، حتى انه لم يترك ربع ساعة تذهب سدى .

وبعد انتهاء محاضراته يقصد مكتبه للكتابة والتأليف حتى الساعة الواحدة بعد الظهر ، ومن ثم يلبس ملابس الخروج ، ويذهب الى الجدة التى دعته او ينتظر من دعاهم من اصدقائه ، لتناول طعام الغداء معهم ويتجاذبوا مع مدعاه من اطراف الحديث ، وغالباً ما يدور الحديث حول الاحداث السياسية او الاقتصاديه او العلمية ، ويتجنب الحديث عن المشكلات الفلسفية الصعبة ، وايان الثورة الفرنسية كانت الانبيا السياسية هى التى تحتأثر على اهتمامه .

وكان يقوم بنزهة على الاقدام بعد الغذاء ، وتستغرق هذه النزهة عادة ساعة ، فاذا خرج بمحطته الرمادى ، أخذ يتجه ناحية الطريق الصغير الذى تكتنفه أشجار البتزون ، والتى لا تزال تسمى : (نزهة الرمادى) .

وجرى تناقل الاخبار عنه بأن العديد من مواطني كوينجسبيج كانوا مضطربون
بمعاينتهم وفقا لخروجه ، ويتبعه خادمه لامبي حاملا مظلته تحت ابطه اذا اكفهرت
السماء وتلبدت السحب بالغيوم ، اذا لم يكن يحوقه عن نزحته برد ولا مطر ، ولم
يخلف عنها الا مرة واحدة عللها بأنه اشتغل عنها بقراءة كتاب (اميل) (لجان
بلاك روسو) ، فلم يتركه حتى انتهى من قراءته ، وغير مسار نزحته مرة باتجاه العاصفة
سماع انباء الثورة الفرنسية .

اما فترة ما بعد النزهة ، فقد دبح كانط على تخصيصها للمطالعة ولا سيما
لمطالعة الكتب العادية حديثا ، ومن ثم يذهب الى قراعه في تمام الساعة العاشرة
بهذا مادعا الشاعر (هيني) وهو شاعر الماني الى القول : " لا أعلن ان ساعة
اند رائية كوينجسبيج الكبيرة كانت تؤدي عملها بصورة اكثر انتظاما ودقة من مواطنيها
الانط .

وكان الفيلسوف يبالغ في وقاية نفسه من المرض - لأنه كان معتل الصحة -
ومن بين مبادئ الوقائية ألا يتنفس الانسان الا من أنفه ، وبخاصة اذا كان غاسجا
بنزله ، ولذلك كان لا يسمح لاحد ان يكلبه وهو في نزحته لان الكلام سيدعوه الى
التنفس من الفم ، وكان يقول : " ان الصمت خير من المرض بالبرد " .

وكان يفكر في كل شيء تفكيراً طويلاً قبل الاقدام عليه ، حتى فوت عليه تفكيره
الطويل الزواج وعاش أعزباً حتى مات ، وقد فكر في الزواج مرتين ، في المرة الاولى
اطال التفكير الى ان تقدم للسيدة التي كان يريد الزواج بها خطيب اخر ، وفي
لمرة الثانية اطال التفكير حتى انتقلت من أراد خطبتها من كوينجسبيج مع أسرته
بل ان حصل الفيلسوف الى رأى في الزواج منها .

واعتزل كانط نفسه بالاكاديمية بصورة تدرجية من جراً تقدمه في السن
لانتصر في عام ١٧٩٥ م على القليل من المحاضرات العامة ، وبالبث ان تخلص

كلها عن التدريس عام ١٢٩٢ م ، وأقام الطلاب احتفالا بمناسبة اعتزاله التدريس فاجتمع منهم مركب كبير ، صحوبا بفرقة موسيقية ، وسار حتى منزله ، وعلى الرغم من اعتزاله هذا فقد ظل يمارس نشاطه الفكري في التأليف والتدريس .

ففي عام ١٨٠١ م قدم كاتط طالب اعتائه من مجلس الجاهزة ، وبعد ان خالفه واعتزاله ، أخذ يدرس بوطأة الشيخوخة ، وفي شتاء ١٨٠٣ م راجع يدرس بـ آلام في المعدة ، وقلت شهيتته للخطاب ، وزادت آلام معدته في الصيف وفي نهاية المطاف (سنة ١٨٠٣ م) ضعف نور عينه اليمنى بعد ان كان قد فقد اليسرى منذ عدة سنوات . ووقع فريسة لهواجس أدت به الى حالة من الهزال الشديد ، ولم تكس من الاشهر الاخيرة من حياته سوى موت بطيء أدت به الى ضعف في الذاكرة والسمع مما ومن ثم قادت الى الموت حيث فارق الحياة في الثامن عشر من فبراير ١٨٠٤ م .

مؤلفات كانط

مع ما عرف عن كانط بغزارة تأليفه ، الا ان كتابين من كتبه لاقا صدى وشهرة أكثر من اى كتاب آخر من مؤلفاته ، وهما نقد العقل النظرى ، ونقد العقل العملى وسنورد الان كتبه وبحوثه فى تسلسل زمنى حسب توقيت ظهورها :

- ١ - فى عام ١٧٤٧ م تقدم ببحث جامعى صغير تحت عنوان (آراء حول النقد يسر المسيح للقوى الحية) ويظهر فى هذا البحث تأثره بنظرية نيوتن فى قوى الجاذبية ، وحاول فيه ان يوفق بين المذهبين الكارثيين واللينينيين .
- ٢ - فى عام ١٧٥٤ م بحث فى السؤال الذى وضعته الاكاديمية الملكية فى برلين والسؤال هو : هل الارض تعرضت لبعض التغيرات فى دوراتها حول محورها ؟ هل تهزم الارض ؟
- ٣ - فى عام ١٧٥٥ م نشر بحثا بعنوان (التايخ الطبيعى للنساء ونظريتها) حاول فى هذا البحث تفسير النظام الفلكى على اساس القوانين الميكانيكية وحسب مبادئ نيوتن .
- ٤ - فى عام ١٧٥٥ م أطروحة (نقد النار) وهى رسالة فى فلسفة الطبيعة .
- ٥ - فى عام ١٧٥٥ م أطروحة بعنوان (المبادئ الاساسية للمعزفة المبنية على الميكانيكية) يقبل فيها دليل الفلك الغائية على وجود الله بدون تحفظ .
- ٦ - فى عام ١٧٥٦ م (تايخ ووصف لزلزال سنة ١٧٥٦ فى لشبونة) .

- ٧ - في عام ١٧٥٦ م (مواصلة التأملات في اهتزازات الأرض المدركة منذ بعثي
الوقت) • مقدمه الى الجمهور خلال صحائف الفكر • سنة ١٧٥٦ م
- ٨ - في عام ١٧٥٦ م (في المولساد ولبوجيا الفيزيائية) •
- ٩ - في عام ١٧٥٦ م (ملاحظات جديدة حول تفسير نظرية الريح) •
- ١٠ - في عام ١٧٥٧ م (برنامج محاضرات الجغرافيه الطبيعيه ويشمل دراسة
للموضوع التالي : هل السبب في كون الريح الغربية التي تهب على مناطق
رطبه • هو أنها تعبر بحرا كبيرا •
- ١١ - في عام ١٧٥٨ م (تصور جديد للحركة والسكون والنتائج المترتبة عليه
في الأسس الأولية لعلم الطبيعة) •
- ١٢ - في عام ١٧٥٨ م (تأملات في النزعة الى التفاؤل) فيه يعرض كاتدرائيه
في كتاب بعنوان : " ليس العالم أحسن ماني الامكان " •
- ١٣ - في عام ١٧٦٠ م (خواطر حول الموت المبكر للسيد يوهان فريد رسن فسون
فنونك) في رسالة الى أمه •
- ١٤ - في عام ١٧٦١ م (بيان ماضي أشكال القياس الأربعة من تحليسي زائف) •
- ١٥ - في عام ١٧٦٢ م (محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السالبيه في
الفلسفة) • يحاول الدهنه على أن رابطة المليه هي رابطة ذات طابع
خاسر يخرج عن نطاق المنطق ويبدأ الهوى •
- ١٦ - في عام ١٧٨٣ م (دراسة في بداية مبادئ اللاهوت الطبيعي والإخلاص)
عني فيه بالعارف الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا • ويحتوي في النتيجة
الى أن الميتافيزيقا لم تتقدم كعلم مثلما تقدمت العلوم الأخرى •

- ١٧ - في عام ١٧٦٣ م (البرهان الممكن الوحيد على وجود الله) بهاجم نفسه
الدليل الديكارتي لوجود الله ، وصورة لينيتز لنفس الدليل ، ودليل
الغاية الالهية ، يرى ان الدليل الوحيد هو وجود القوانين الكلية التي
تخضع لها العالم الطبيعي .
- ١٨ - في عام ١٧٦٤ م (مقال في اسرار الرأس) .
- ١٩ - في عام ١٧٦٤ م (ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال) يظهر
ان كانط في هذا الكتاب تأثر بالفكرين الانجليز روسو .
- ٢٠ - في عام ١٧٦٤ م (مقالة في البنية في المعلم الميتافيزيقية) .
- ٢١ - في عام ١٧٦٦ م (أحلام رجل الرؤية والكشف . منسقة في ضوء احلام
الميتافيزيقا) حاول فيه ان يبرز بأصابع تلك المذاهب الروحية الفاضحة
التي كانت تقوم على مفاهيم ناتجة وتصورات عرجاء . وساق على سبيل
النقد مذهب سويدنبرج .
- ٢٢ - في عام ١٧٦٨ م (الاساس الاول للاختلافات بين الاتجاهات في المكان)
يعمل فيه الى نظرية نيوتن في المكان المطلق .
- ٢٣ - في عام ١٧٧٠ م (في صورة وباء في العالم المحسوس والعالم العقول)
بين في هذه الرسالة دعام نظريته في المعرفة والتي تقوم على ان المعرفة
الحسية والعقلية تختلفان كل الاختلاف .
- ٢٤ - في عام ١٧٧٠ م (في التوافق بين السلاسل البشرية) .
- ٢٥ - في عام ١٧٨١ م (نقد العقل الخالص أو النظري) وهو أضخم كتب كانط
وهو صعب الفهم عميق البصيرة ، قضى كانط احدى عشر سنة في اعداده ، وفيه
أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى في عالم الفلسفة ، حاول فيه ان ينفذ المسح
عق اعماق الفكر البشري ، لكن يكشف طبيعة المعرفة وشروطها وحدودها .

- ٢٦ - في عام ١٧٨٣ م (مقدمة كل ميثافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما) وهذا الكتاب بمثابة اختصار للكتاب (نقد العقل النظري) ، كما انه غرض ففسى هذا الكتاب كثيرا من الاراء بلفه سهلة وفي اسلوب واضح .
- ٢٧ - في عام ١٧٨٤ م (فكرة التاريخ الشامل من وجهة نظر عالمة) .
- ٢٨ - في عام ١٧٨٤ م (اجابة حول سؤال ما معنى التنوير ؟)
- ٢٩ - في عام ١٧٨٥ م عرض وتلخيص للكتاب هرردر : (خطوات حول فلسفة تاريخ الانسانية) .
- ٣٠ - في عام ١٧٨٥ م (البراكن في القصر)
- ٣١ - في عام ١٧٨٥ م (تعريف مفهوم السلالة البشرية) .
- ٣٢ - في عام ١٧٨٥ م (تأسيس ميثافيزيقا الاخلاق) يعرض فيها نظريته في الاخلاق وهذا الكتاب بمثابة مقدمة لكتابه الثاني في الاخلاق نقد العقل العلمي .
- ٣٣ - في عام ١٧٨٦ م (المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة) .
- ٣٤ - في عام ١٧٨٦ م (افتراضات ظنية حول بداية تاريخ الانسانية) .
- ٣٥ - في عام ١٧٨٦ م (ماهو معنى التوجيه في نطاق التفكير) .
- ٣٦ - في عام ١٧٨٨ م (حول طب فلسفي للجسم) .
- ٣٧ - في عام ١٧٨٨ م (نقد العقل العملي) وهو كتاب في الاخلاق حاول فيه ان يؤسس اخلاق من حيث هي علم ينبثق من الفطرة الانسانية وهذا الكتاب يتم للكتاب (تأسيس ميثافيزيقا الاخلاق) .
- ٣٨ - في عام ١٧٩٠ م (نقد ملكة الحكم) حاول في هذا الكتاب ان يوفق بين العقلين النظري والعملى او بين عالم الطبيعة وعالم الحية او بين الحق وبين الخير من طريق الالتجاء الى قوة ثالثة حاكمة بالجمال والغائية ، الا

وهي ملكة الحكم .

٣٩ - في عام ١٧٩٠ م (حاول اكتشاف مغارة ان كل نقد جديد للمتمسك ينشئ بالضرورة ان يتم بواسطة نقد اقدم) رسالة كتبها ضد ابرهود الذي ظن ان ليهنتز قد شق نفسا لطريق الذي ادعى كانط انه اول من شقه .

٤٠ - في عام ١٧٩٠ م (حول التصوف وسائل تناوله) .

٤١ - في عام ١٧٩١ م (حول فشل كل محاولة فلسفية في مضار علم الربوبية) .

٤٢ - في عام ١٧٩٢ م (ماهي الخطوات الفعلية التي حققتها الميتافيزيقا في تقديمها منذ عهد ليهنتز وفولف ؟) .

٤٣ - في عام ١٧٩٢ م (في الشر الاصل) الفصل الاول من كتاب الدين في حدود العقل الخالص .

٤٤ - في عام ١٧٩٣ م (الدين في حدود العقل الخالص) في هذا الكتاب يؤكد ان الدين جيب الا يرتبط بالمواظف بل بالعقل ، ومن الغلط ان نعتقد ان الدين هو الضابط للاخلاق ، والاخلاق ليست بطاعة الى الدين من اجل قيامها ، بل لابد من اعتبارها مستقلة بذاتها وليس هناك الا دين حقيقي واحد . ولانراء في الممارسات الوانعية هواشكال متعددة مسن العقائد الدينية والادنى الى الصواب ان نقول : هذا الرجل ينتمى الى المفيضة الدينية اليهودية او الاسلامية او المسيحية ، بدلا من ان نقسول انه ينتمى الى هذا الدين او ذاك .

وكانط في هذا الكتاب يقول العقائد الدينية تأويلا رمزيا .

٤٥ - في عام ١٧٩٣ م (حول القول المشهور " هذا حسن نظريات ، ولكنه

لا يساوي شيئا علميا) .

- ٤٦ - في عام ١٧٩٤ م (حول الفلسفة بصفة عامة) .
- ٤٧ - في عام ١٧٩٤ م (عن تأشير القصر على الجسر) .
- ٤٨ - في عام ١٧٩٤ م (نهاية العالم) .
- ٤٩ - في عام ١٧٩٥ م (نحو السلام الدائم) تحدث في هذا الكتاب عن قهس
- ٥٠ - في عام ١٧٩٦ م (عن نعمة ارتفعت حديثا في الفلسفة) .
- ٥١ - في عام ١٧٩٦ م (تسوية نزاع رياضي قائم على جثثهم) .
- ٥٢ - في عام ١٧٩٦ م (اعلان عن قرب الانتهاء من رسالة في السلام الدائم
في الفلسفة) .
- ٥٣ - في عام ١٧٩٧ م (الامس الاولية الميتافيزيقية لنظرية الضيالة) .
- ٥٤ - في عام ١٧٩٧ م (في الحق المزعوم للكذب لدواع من حب الانسانية)
- ٥٥ - في عام ١٧٩٨ م (حول صناعة الكتاب) .
- ٥٦ - في عام ١٧٩٨ م (التنازع بين الكليات الجامعية) .
- ٥٧ - في عام ١٧٩٨ م (علم الانسان من الناحية العقلية) .
- ٥٨ - في عام ١٨٠٠ م (محاضرات كانت في المنطق) .
- ٥٩ - في عام ١٨٠٢ م (محاضرات كانت في الجغرافيا والطبيعة) .
- ٦٠ - في عام ١٨٠٣ م (محاضرات كانت في التربية) .

الحالة السياسية في عصر كائط

شهدت أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي ، حالة عدم استقرار من الناحية السياسية ، كانت نتيجة حروب طاحنة لا في أوروبا محضاً ، بل امتدت بـسيون الدويل الأوروبية الى مستعمراتها المنتشرة في العالم ، وجرت على أوروبا نتيجة لذلك الوبيلات والدمار .

واشتدت روسيا في أكثر الممالك التي دارت رحاها فوق الاراضي الأوروبية فقد دخلت الحرب مع فرنسا ضد الامبراطورية النمساوية ، ولما أدركت النمسا أنها أرشكت على الانهيار ، أمام وطأة الجيش الفرنسي والروس ، تنازلت عن سيليزبروسيا وذلك آمنت جانها .

وفي عام ١٧٤٣ م دارت الحرب بين " خلف ووزمز " وكان يضم النمسا ومملكة سردينيا وبريطانيا ، وبين " حلف فونتنبيلو " الذي كان يضم فرنسا وألمانيا ودخلت بروسيا المعركة بعد ازدياد قوة النمسا وانتمارها من عدة معارك ، وتراجع مع فرنسا ، فخشيت على نفسها ان هزمت فرنسا ، وبعد فترة قصيرة من اشتراك روسيا تمالححت الدول المتجارية ، وأدركت النمسا أن غدها الرهيب هو بروسيا .

وفي مايو ١٧٥٦ م عقدت النمسا اتفاقية بينها وبين فرنسا ، ومن ثم أنضمت اليها روسيا وفكك حلف دفاعي باسم " حلف فرساي " وقد ارادت بروسيا أن تحسب هذا الحلف قبل أن يشتد ساعده ، فهاجمت النمسا ، دخلت فرنسا بروسيا ، ومن ثم السهيد ، الحرب ضد روسيا ، واجتاحت جيوش الحلف الاراضي البروسية ، وكانت مدينة كونيغبرج (مسقط رأس كائط) من المدن التي اجتاحتها الجيش الروسي وبعد احتلاله (بطرس) الثالث ابن أنة بطرس الأول وشارل فريدريك ذوين هلسين بعد احتلاله المرس في روسيا عقد الملح مع فريدريك الأكبر وسحب جيوشه من بروسيا وما كان من الدول الاخرى الا أن احتذت خذوها .

وكان لاحداث الثورة الفرنسية ، التي بدأت بالهجوم على الباستيل يوم ١٤ يوليو ١٧٩٨ م صدى واسع في جميع أوروبا ، وخاصة في أوروبا المتعلمين ، كما كان لها
 بخلاف ذلك من الناحية امتيازات الامتياز ، ورجال الدين ، وتخريب الملاحية ، ونفسه ،
 بالحرية والمساواة بين الناس ، وطالبوا بتحد يد سلطة الملك عن طريق الدستور .

وخشي ملك بروسيا على ملكة كريمة ملوك أوروبا ، عقدت بروسيا مع النمسا
 في عام ١٧٩١ م اتفاقا بغض التعاون في حياة الاسرة المالكة الفرنسية ، وخلصت
 بروسيا الحرب ، وتمكنت جيوش بروسيا والنمسا من الحان الهزيمة بالفرنسيين ، ثم
 ما لبست أن انهزم جيش بروسيا عند فالسي ، كما أقتصرته قوات الثورة الفرنسية
 على الجيش النمساوي في بلجيكا ، وهكذا أحق تحالف بروسيا والنمسا
 واضطرت بروسيا عام ١٧٩٥ م الى عقد صلح مع فرنسا ، فلقد شغلت بروسيا بحسن
 فرنسا بما هو أهم بالنسبة لها ، فقد تفاسمت بولندا مع روسيا عام ١٧٩٣ م وتعتبر
 هذه الحروب بداية لازمة وحروب ، هزت كيان المجتمع الاوس .

هكذا ، من ناحية أخرى ، فقد ساد في القرن الثامن عشر (نزعة التنوير)
 لدى بروسيا وحدها بل في اكثر البلاد الاوربية ، وتتلخص قيادتها فيما يلي :-

- (١) الايمان بان العقل هو جوهر الانسان ، وأنه المقياس في تمييز الخطأ من الصواب .
- (٢) الايمان بالتقدم المستمر للانسانية ، بفضل انتشار المعلم .
- (٣) تاضلت نزعة التنوير ضد سيطرة السلطات الدينية ، وطالبت بتحرير النفوس من سيطرة رجال الدين ومن العقائد غير المقبولة عند العقل ، ودعت الى ما عسبره
 باسم (الدين الطبيعي) أي الموائف للطبيعة والعقل ، وكان كانط من أكبر
 انصارها ومن أعظم رجالها ومثلها .

ولم يكن كانط فيلسوفا انفراليا ، لا يتجارب من أحداث العالم الدائرة من حوله
 بل كان ملقا بمناقشة المسائل السياسية ، مهتما بمستقبل أوروبا السياسي ، ففي عهد
 فريدريك الأكبر كانت بروسيا تتمتع بالكثير من الحرية الفكرية ، فقد كان يجب العلماء

والفكرين وقربهم اليه . ويستند عليهم الى بلاطه . كما كان يرأسهم . ولم نلاحظ في هذه الفترة أي نشاط سياسي للكانط وكان معجبا بفريدريك الأكبر . وأهدى اليه كتابين هما (التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها) و (في صورة ومبادئ المال السياسي والسياسي والمصدق) ولم يذكر في كتبه من بين حكام عصره غير فريدريك الأكبر ولما توفي فريدريك الأكبر في ١٧٨٦/٨/١٧ م اعتلى العرش ابن أخيه فريدريك-فيلهلم الثاني . السدي وقع تحت تأثير فولتر .

وقد عرف فلهلم مستشارا خاصا له على . ورئيسا لخدمة البهائي . وفي الدوقيت نفسه مشرلا عن شؤون مجلس الوزراء . وأصبح من ثم وزيرا للمدني خلفا لقون زيبلستر وكان أول قرار أصدره تنظيم الأمر الديني في الدولة البروسية . وكما توقع الكتبة فقد قام بتدوين وأسمعه ضد التنوير . وقرر مرسوم رقابة جديدة للدولة البروسية في ١٦ ديسمبر ١٧٨٨ م . إلا أن تطبيق الرقابة ظل قليلا . فحين هرب هيلمس من أجل تعدد الرقابة وذلك لندخلت المجلات والمنشورات البوقية والمؤلفات وما شابه ذلك تحت رقابة الدولة . فكانت نتيجة ذلك أن توقفت الكتب والمجلات العلمية والفلسفية وهجرت هذه البلاد الى بلاد أخرى .

ومندما أراد كانط نشر مقالة عنوانها (صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشر للسيطرة على الانسان) رفضت لجنة الرقابة نشرها . ولم تعط أي مبرر عن سبب رفضها لهذا المقال . فرفع كانط الشاكا الى الملك . وبين له النتائج الفارة لهذه الرقابة المتشددة . ولكن الطلب قدم اليها الثورة الفرنسية . فما كان من الوزارة الا أن رفضت اقتراحه . وزادت في تشديدها على المؤلفات .

وأضاف كانط لهذا المقال ثلاثة فصول . ونشر الك في كتاب سماه (الدين في حدود العقل) بعد عرضه على كلية اللاهوت في جامعة كونيجسبرج . وأتمت الكلية على نكرة ولا في الكتاب نجاحا كبيرا ومن ثم أعيد طبعة .

وأرسل وزير المعارف خطاب لهم رضى الى كانط باسم الملك ، كما أصدر أوامره بالحد من حرية من الكتابه والتعليم ، لان كتابه الذى صدر يحط من بعض الحقائق الاساسية المتعلقة بالمسيحية ، والكتاب المقدس واذا لم يمتنع كانط عن ذلك فستخسف الحكومة اجراءات لارضية ، كما صدرت أوامر الى أساتذته بجامعة كونيجسبرج بحسبهم تدريس الفلسفة الكانطية .

ورد كانط على الخطاب الذى وجه اليه بأنه لن يناقش بوصفه معلما للشباب أبدا ما جاء من التواء والعهد الجديد ، وأنه يعتقد ان المسيحية تتفق مع العبادى الاخلاقية الخاصة التى عليها العفل وتعهد كانط بأمر لا يخرجه عن مسائل دينيه مستقبلا سواء من محاضراته أم من كتاباته ، وظل ملتزما جاسبا الصمت عن المسائل الدينية الى ان ادركت الملك فريدريك الثانى المنون فى ١٠ من نوفمبر سنة ١٢٨٦ م باعتلاء فريدريك الثالث العرش خلفا له فرأى كانط أنه فى حل من هذا العهد خاصة وأن فريدريك الثالث أراد أن يسم على نهج فريدريك الاكبر ، فعزل لجان العصور والرقابة بعد توليه زمام الامور بشهر .

وأبدى كانط اعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وشعاراتها التى نادى بـ
ولم يخف هذا الشعور بل كان يصرح به فى اكثر مجالسه حتى أنه كان يصرح بطلبه لاطلاق حرية البرهنة المحللة بالجرائد ليطلع على أخبار الثورة الفرنسية .

يبدو أن هذا الاعجاب والعاس للثورة الفرنسية خففه ، بسبب ما انتهت اليه الثورة من ارهاق ورافة وما وجرائم بشعة وتجاوزات لكل ما يقضيه العقل والعدل يهادى الانسانية ، حتى قبل فيها الثورة التى أكلت أبناءها ، حيث قضت على ابنائها ، ومع بقائه تسكه يهادى الثورة ، الا أنه توصل الى أن الإصلاح لا يسد أن يقوم به الحاكم ، لا الشعب فيقول : " ان التغيير فى النظام العائد للدولة هو تغيير يمكن أحيانا أن يكون ضروريا - لا يمكن أن يحدثه الا الحاكم نفسه عن طريق الإصلاح ، الا الشعب بواسطة ثورة ، واذا حدثت هذه الثورة ، فانها لا يمكن أن تتناول غير السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية .

وكان يهود أمريكا الشمالية للتخلص من الاستعباد الانجليزى ، وكان من هذا
الصدور : " ان استعباد انجلترا لأمريكا يمثل رجعة في التاريخ الحانى لانجلترا
فيما يتمنى بتذكيرها العالمى . انهم يهود من الامريكانيين ان يكونوا رعايا
لبرانيا وينقلوا النسيب الى اكناف غيرهم " .

بعد كسره كانسط الحرب أكثر من أى شىء آخر . وقد وضع كتابا في السلام
الدائم بين فيه أن لدى الناس نزعات ومغبات فردية هي التي أدت الى تطوير الجنس
البشرى ريفائه . وما تكونت المجتمعات التمييزية الا لانقاء الأذى المتبادل ، ولقد
خسان لك بل أن تفعل ما فعله الافراد من قبل ، ويخرجوا من الحانة الوحشية
ويتعاقدوا لحفظ السلام ، بانشاء النظام الذى يقوم على الديمقراطية ، والنساء الرى
والعبيدية والاستغلال ، وأن يتعهد هذا النظام الدولى بنشر السلام في العالم .
وأن الحكام لا يجدون ما ينفقونه على تعليم الشعب ، لان موارد البلاد تذهب كلها
استعدادا للحرب القادمة ، وهيئات أن يتدن العالم الا اذا أزيلت هذه الجيوش
القائمة .

ويرى أن النزعة الى الحروب التي سادت أوروبا انما ترجع في معظمها الى توسع
أوروبا في أمريكا وأفريقيا وآسيا ، فهي حروب على الغنائم وكل يمسى لاخذ حصصة
الأسد ، مثلهم في ذلك مثل اللصوص حينما يتقاسمون الغنائم ، وأنه ليراهك حقا
أن ترى هذه الدول التي تدعى التجديد ما تفعله حينما تكتشف أرضا جديدة في إحدى
غاراتها ، ان مجرد زهارة لثقت الشعوب تعتبر في نظرهم غزوا يدرب لهم
استعبادها ، فحينما اكتشفوا أمريكا عالمها كأنها خلوس السكان ، وأعتبروا سكانها
الاصليين من سقط السباع ، وقد وقع هذا من أمم في الوقت الذي كانت تدعم
فيه روعها ، وثقواها وتسكنها بالدين ، فهي تسمى الشعوب المهضومة من
كؤوس الظلم أتراما ، ثم تدعى أنها من صفوة عباد الله وخيرة خلقه .

ونرى ما تقدم أن كانط قد أدلى برأيه في مسائل السياسة نتيجة الظلم

السياسة العمية التي مرت بها أوروبا ، وذلك ظهرت له مواقف جديدة ، كما رأى أنها تمهد كانهيالا يخوض في المسائل الدينية بعد أن تلقى تهديدا من المصلين ورأى أنها اعجابه الشديد بالشجرة الفرنسية وشعاراتها ونلسهقة لساح أخبارها ، ولكن كانت له نظرة أخرى في أسلوب تغيير نظام المجتمعات ، حيث يكون ذلك من الحاكم لا عن طريق ثورة من الشعب ، وإن حدث الأخير فلا يتناول غير السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية كما ظهر رأيه واضحا في الاستعمار والاختلال .

تأثير كانط بالحركة الرومانتيكية على ترميها جان جاك روسو

سنرى كيف أن غطرسة العقل في أوروبا في القرن الثامن عشر قد أدت إلى
الاحاد فيها ، وظهر في هذه الآونة رد فعل أروى عرف باسم الاتجاه الرومانتيكى
نادى به جان جاك روسو ، ووقف وحده في فرنسا يحارب الاحاد .

وسنرى كيف أن كانط قد تحمس لهذا الاتجاه وأيده ، وتبين ذلك من
كتابات ، ولم يتروك في الاعتراف بذلك ، وكرس نفسه لتخديد مهمة العقل وإمكاناته .

تأثير كانط بالحركة الرومانتيكية :

بعد أن انهار ضح العلم القديم ، وتبين ضعف الفكر الكنى في القرون
السادس عشر ، كان ظهور الشك نتيجة حتمية لهذا الواقع فقد فقد الفكر الغربى
بذلك الارضية التى يقف عليها وينطلق منها ، وأصبح الفكر لا يعرف موقفة ، ولا يدرك
أين وجهته وخاصة في العصر الباروكى ، وباروكى كلمة من أصل برتغالى تشير إلى
ما هو غريب أو غير منتظم ، وهى تصف على وجه الخصوص حال التغيير الفنى في القرن
السابع عشر وهو الذى اتصف بدقة الزخرفة وغرابتها أحيانا .

والعصر الباروكى عصر ما بعد عصر النهضة ، وفهم آخر عصر ما بعد حركة
الاصلاح الدينى والذي يبدأ قرابه عام ١٥٧٠ م ويستد حتى عام ١٦٥٠ م ويشتمل
هذا العصر على ظاهرات فكرية وأدبية ونية بالغة التعقيد .

وكان مونتني من أوائل من أخذ بالشك في ميدان الفلسفة ، ونرى في فلسفته
نزعة موغلة في التشاؤم ، مع افتتانه بذكر كل ما هو سائد وغريب ووحش ، ولم ينته
الشك بانتهاء مونتني ، بل انتقل هذا الشك إلى فلاسفة ، وفكرى الغرب الذين

أثنا بعده . كما اختلف منهج الشك لدى كل فيلسوف من الآخر .

قد يكرت - الذى عرف شكك بالشك المنهجي - حاول أن يثبت أول ما يثبت وجوده ، وقالته في هذا مشهورة " أنا أفكر إذن أنا موجود " ومن هذا اليقين في وجوده ، انتقل الى اثبات وجود الله ، ثم الى اثبات وجود العالم .

ومن جهة أخرى . أخذ الدين ينحسر ظلّه من النفوس ، بعد انتصار العلم وتوطيد المذهب العقلاني ، وألقت أثريا العقل الثقة العمياء ، وأصبح العلم والمنطق رائداها في حل جميع ما يواجه الانسان من مصاعب للتدرج به نحو الكمال ، ونحصر عن هذه الثقة الزائدة ظهور الفكر العلماني والاحاد ، الذى أدى فيما بعد الى النزعة المادية في فرنسا وانجلترا على السواء ، حتى ان الاحاد انتشر في المانيا تحت كف ملك بروسيا نفسه . وقد غالى الفرنسيون في تعبد العقل في عصر التنوير (القرن الثامن عشر) الى حد أنهم اتخذوا امرأة حنّاء من نساء باريس وأطلقوا عليها اسم (الهة العقل) . وأخذت العقيدة النعراتية في فرنسا يتقوض بنيانها وتنهار رأسها الى حشد أوليهم الى الزم بأنهم أنزلوا الله من ملكوته - تعالى الله عن ذلك - في نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسره البوربون عن عرشها ، وطفى الاحاد في فرنسا حتى اصبح عادة سائدة في مالونات باريس وأنديتها ، الى درجة ضلّت رجال الكنيسة أنفسهم .

لم يدم طغيان العقل ، وأخذ الشك في اهلية القاضي الذى حكم على الايمان بالزوال ، فقد انتهى جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م) الى انكار الأراء القطعية ، وأكد أن العقل عند الطفل الوليد ليس سوى صفحة بيضاء خالية من أى شيء ، وبواسطة الاحساسات تتكون المعرفة ، وادامت المعرفة تتكون عن طريق الحواس ، فهي معتمدة من المادة دون غيرها . وتلادى رجال عصر التنوير بان العقل ينتهي الى تأييد المذهب المادي .

وجاء بعد جون لوك جيمس باركلي (١٦٨٤ - ١٧٥٢ م) - باركلي فيلسوف

ايرلندى • رجل دين • على محاضرات فى اللاهوت والعبرية واليونانية بجامعة
دبلين • بنى فلسفته على فلسفه لوك • ثم جاوز • فانكر البسادة • أشهر مؤلفاته
(رسالة فى مبادئ المعرفة البشرية) و (محاضرات) • وانكر باركلى وجود المادة
لم يكن يدعى باركلى • وهو القسيس • أن هذا السهم الذى سدده الى مصدر
الالحاد سيرتد الى نحره فيقضى عليه • فلم يقدمات لوك التى تقول :

أن معلوماتنا جميعا مشتقة عما يحى • عن طريق الحواس • ونحن لاندرى عن الاشياء
الخارجية الا ما يصل الينا عن طريق الحواس • فتوصل الى أنه لا وجود للمادة ككسرة
فى العقل فمعرفة عن الشئ تكون مجرد احساسنا بذلك الشئ • والآراء مستمدة من
هذه الحواس • فالبريق يصل الينا لونها عن طريق البصر • ورائحتها عن طريق
الشم • ولمسها عن طريق اللمس • وطعمها عن طريق الذوق • علوتنا ولها انسان
حرم من جميع هذه الحواس فانه لن يحس بها مهما أثبت له بالادلة والبراهين • فالمادة
هى حالة عقلية • ولم يتروى باركلى فى انكار المادة انكارا تاما • ولم يعترف الا بحقيقته
واحدة • نعرها مباشرة هى العقل •

ولكن باركلى لم يعمل حساب دافيد هوم (١٧١١ - ١٧٧٢ م) دافيد هوم
فيلسوف ومؤرخ اسكتلندى • مذهبه نتيجة منطقية لفلسفه لوك وباركلى • يرى أن كل
شئ بما فى ذلك الانسان سلسلة حالات متتابعة • وليس لشيء ذاتيه قائمه • كما
أنكر السببية • فيرى أن اقتران السبب بالسبب ليس محتوم الحدوث منطقيا • وعرف
مذهبه بالشك • مؤلفه الرئيسى (رسالة فى الطبيعة البشرية) - قد هز المألسم
النصرانى وسارع الى العقل بحمله نالقاء فى هو المدم • يقول هوم : اننا نعرف
المادة عن طريق الاحساسات فقط • وعندما نبحث عن انفسنا باعتبارها ذاتا مستقلة •
فلن نجد سوى سلسلة من الذكريات والافكار التى تتلو بعضها بعضا هى العقل • وليس
هناك نفس منظرة وراء عملية الفكر • وليس ثم عقل ولكنها عمليات فكرية وسر ذهنية
لم يكن هوم بهذه النتيجة بل تعداها حتى وصل به الأمر الى انكار قانون السببية

وزعم * أن علاقة العلة بالمعلول هي علاقة وهمية لا أساس لها إلا اتسا نسري
حدوث ظاهرة ، يحقبه حدوث ظاهرة أخرى ، فنظن الثانية مسببة عن الأولى ، مع
أنه ليس بين الظاهرتين رابطة عقلية (ضرورية) تجب أن تكون الظاهرة الأولى علته
للتانية ، ولكن (فيما يزعم هيوم) نحن نعودنا أن نرى الحادثتين متتابعتين باطراد
فحسبنا أن بين الحادثتين علاقة سببية ، فزعمنا أن الأولى علة للتانية " .

وهكذا ، دمر هيوم قانون السببية وهو أساس المعرفة العقلية ، وأنكر الدين
عن طريق تدوير النفس وتبدد بها ، فوجدت الفلسفة نفسها وسط انقراض قروضتها
بغورها .

فقرأنا كتابات هيوم فروعه هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم ، كما
هاله أن يستلما للشك ، وأن يعلنا افلاسها .

وفي هذه الآونة المصيبة من تاريخ أوروبا الحديث ظهرت حركة ضد الانجسار
العقلاني وعرفت بالحركة الرومانتيكية ، التي كانت تنادي بالاعتماد على الحس الباطني
الشعر - بدل العقل في قضايا الايمان وكانت تنادي بالعودة الى حياة الغابسة
ولقد تزعم هذه الحركة - جان جاك روسو الذي وقف وحده في فرنسا يحارباً للحاد
الذي جاء به عصر التنوير .

من هو جاك روسو ؟ وما هي أفكاره ؟

كاتب فرنسي مشهور ولد سنة ١٧١٢ م بجنيف من أسرة فرنسية بروتستانتية
الذهب ، وكان أبوه صانع ساعات ، ورس تربية خاملة ، فكان ضعيف البنية ، أفسر
الحياة الهادية ، فكان ذلك مرعاه اعتنت به (مدام دي فارين) وعندما عاد السس
جنيف ارتد الى البروتستانتية لسترد حقوق المواطن .

درس الموسيقى في لوزان وله رسالة فيها ، وفي عام ١٧٤٩ م أعدت أكاديمية
في جنيف جائزة لمن يكتب أحسن مقال حول موضوع " هل أدى تقدم الملحم

والفنون إلى افساد الاخلاق أم إلى اصلاحها * فكتب رسالة بليغة نالت الجائزته الأولى ، لأن اساتذته أكاديمية ريجيون وجدوا في اجابه رسوما يرضيهم ، ان كان بحثه يحاكيه المبادئ النصرانية القديمة ، وبين في رسالته هذه أن الانسان خسير بطبعه ، وأن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير ، وبهذا تنشأ الفلسفة تفسد الأخلاق ، باستعباد يزيوا ، ول مثل الصين وأثينا وبيزيط ومصر ، لأنها تناسحت غسي الرذيلة حاكسا سادات فيها العلوم والفنون ، بينما الشعوب الأخرى التي ابتعدت عن هذه المسار الباطلة كانت فاضلة ، وسعدت بفضائلها مثل الفرس الاقدمين والاسبرطيين والجرمان ، ودعا إلى التخلي عن العقل والعمل على راحة القلب والسمعة ، فالتعليم لا يجعل من الانسان فاضلا ، ولكنه يجعل منه حادقا وأرعسا في النفس .

هرب روسو إلى انجلترا بسبب غضب الحكومة عليه وأصبح تحت حماية هيوم ، ثم قصد ما بينهما فعاد إلى فرنسا ومات سنة ١٧٧٢ م .

وقد نشر في عام ١٧٥٤ م بحثا عن (عدم المساواة بين الناس) يتسم بالسرارة يتصور فيه انسانا يعيش كما تفتقر حالة الطبيعة ، وهو سعيد بمعنى لا يعرف الشقاء ولا التوتر ، حاجاته قليلة ، يدافع عن مصلحته الشخصية ، يتماطف مع الآخرين ويتشبع بحسن اجتماعي ، ويرجع سبب خروج الانسان في هذه الحالة إلى ظروف اضطررت به للتعاون من غيره كالبرد والجهد والحس ، وكان هذا التعاون موقتا لتوفير القسوت ولكن الفيضانات والزلازل أجبرتهم على الاجتماع بصفة مستديمة ، فاخترعت اللغسة وتغير الملوك ، وبرز الحسد ، ولكن لم تلغ هذه الحالة مرحلة المذنية بسبب خلوها من القوانين ، وبعد اكتشاف الحديد واستعماله والعمل في الزراعة ظهرت المدنية وتم تقسيم العمل والتعاون ومع مرور الزمن ازداد التعاون وتفاهم الحضام ، واتفق الأغنياء فسنوا القوانين لحماية أملاكهم وتوطيد السلام ، وضع لهذه القوانين الفقيه ليدفعوا الشر عن أنفسهم وذلك ولت الحرية الطبيعية بلارجمة ، ومن ثم تطرد التفاوت

الطبيعى • وأصبح الانسان الطبيب بالطبع شريفا بالاجتماع •

أما كتابه المقد الاجتماعى الصادر عام ١٧٦٢ م • فقد أعطى لروسو هذا المذهب الزائغ فى مختلف أرجاء العالم • وإن كانت فكرة هذا الكتاب قد سبقته إليها آخرون • وما أحدثه من صدى كان بسبب ضرورة فى الوقت الذى كانت فيه التيارات السياسية تدفع الشعب الفرنسى للمطالبة بحقوقه • فهو يرسم فى هذا الكتاب حكومة تستند الى عقد اجتماعى مشروع • يدل هذا المقد الاجتماعى الحالى الذى أنشأته حقته من الأثرياء • لحماية مصالحهم الذاتية • واستبعاد الفقراء • ويرى من الصعب العودة الى حالة الطبيعة والاجتماع أصبح امرا ضروريا فهو يدعو الى اتحاد يحس بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه • كما يدعو الى ديمقراطية يركز التمسك المساواة • بقية تأمين الجريات العامة • والسلطات تكون بيد الجماعة • والارادة الشعبية هى ارادة عامة • فلا تفسر القوانين الا برضى الجماعة كلها • وطى المواطنين الخضوع للارادة المشتركة التى تعبر عن المصالح المشتركة • كما أنه لا يحتفظ للأفراد بساى حقوق طبيعية • ولابد للدولة من دين لأنه ما من دولة قامت الا وكان أساسها الدين • يجب أن يخفى أو يعدم كل من لا يؤمن به • وذهب البعض نتيجة لهذه الافكار الى القيل بأن روسو كان وراء أصل الاشتراكية الحديثة والغاشية المعاصرة •

أما كتابه (أميل) فقد قرأه كانط وانصرف اليه بكل اهتمامه • حتى أنسبه لغيره رحلته المعتادة تحت اشجار النيزيون • ليخرج من الكتاب • يرى الناس أن كتاب "أميل" هو البحث الاساسى فى التربية الحديثة وفى هذا الكتاب يهتم بالتفصيل بحدود مراحل نموه • ويرى أن التربية الحالية تستند الى مبادئ مطلوبة • ولكنه أن صحة التربية تقوم بترتاليل على طبيعته • وأن تعطيلها مخرات الحضارة الفاسدة • فالتربية تنبع من داخل النفس ولا تأتى من قراء الكتب • وهدف التربية الاسى هو أن يتعلم كيف يعيش •

• وهكذا حصل روسو حيلته على العقل • وفجد الشعور (الوجدان) ورفح

من ثانه حتى تبدلت (البدع) " المودة " في صالونات باريس ، وأصبحت سجدات
باريس يها من برق شعورهن رقة احساسهم بعد أن كان الفخر كل العز بالعقل والتفكير
وتج من ذلك أن تحولت وجهة الادب الى العاطفة بعد أن كان يمارها الفكر
كما استيقظ الشعور الدينى في النفوس واشتد الحماس له .

ونهاية القول أن جان جاك روسو كان فيلسوفا تأمليا ، وفلسفته السياسية
تستند الى التصورات والآمال أكثر من أن تكون قائمة على اساس البحث والتحليل
والمقارنة ومن هنا فان جانب الخيال في العقد الاجتماعي واضح ، كما أنه عائد
الى الايمان بالله بواسطة الوجدان مادام العقل يتجه الى الالحاد .

ولقد كانت لمسات فلسفة روسو واضحة في كتابات كانط فعلى سبيل المثال
" بين لنا كتاب " (ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل) الذي ظهر سنة ١٧٦٤
أن كانط متأثر بالانجليز روسو ، ويحاول أن يجاوزهم فقد ميز بين الفضائل التبنائية
المحدودة بشعور بسيط ، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهي التي يحددها مبدأ
سا . وهذا المبدأ يعبره بالشعور الكلى بما للطبيعة الانسانية من جلال وكرامة .

ولم يتردد كانط في الاعتراف بأنه تحرر عن طريق روسو من غطرسة العقل فقال
" أنا نفس باحث بحسب الميل . أشعر بعطش كلى الى المعرفة وأتحرق شوقا الى
احراز التقدم في حضارها . أو الى تحقيق الرضا والارتياح من وراء كل تقدم يتم احرازه
لقد حسبت في وقت من الاوقات بأن هذا كله من شأنه الانفا الى كرامة الانسانية وكنت
أحتقر الرطاع الذين لا يعرفون شيئا من روسو هو الذى أعادنى الى جادة الصواب . ان هذه
العزة البهيمية آخذة في الزوال . "

لقد كان لما قرأه كانط من كتابات روسو أثر هام في حياته يضاف الى ما قرأه من آراء
باركلى وهيم ، فعلى على حد تعبيرة انتقاد الدين من تطاول العقل . وانتقاد الملوك
من الشك وهذه هي المهمة التي كرس كانط نفسه لها .

قصره كانط على الداهية العقلية وظهور الاتجاه النقدي عند

ظل كانط يدور في فلك المفكرين الآخرين ، الى أن استطاع أن يتخلص من
التبعية لفلسفه معينه فأنشأ مدرسة جديدة في علم الفلسفة ، وكانت لتلك المدرسة
تأثيرها الكبير على الفكر المسمى .

ولمعرفة مسار وتطور فكر كانط لابد من الاطلاع على ما تركه من كتب وحسبوت
ونستطيع تبعا لذلك أن نقسم حياة كانط الفكرية الى مرحلتين هامتين :-

- أولهما : مرحلة ما قبل النقد .
- ثانيهما : مرحلة الفلسفة النقدية .

أولا : كتابته في مرحلة ما قبل النقد :

كانت النزعة العقلية التي تعلى بها كانط نتيجة طبيعية للاجواء التي عاشها
في الجامعة ، فقد كانت فلسفة مولف وليبنتز هي الفلسفة السائدة حينئذ
وقد تلمذ على يد سارتن كوتزين ، وهو أحد أتباع فولف .

وظهر كتابه الاول عام ١٧٤٦ م - عندما غادر الجامعة ومدينة كونيغسبرج -
حامل العنوان التالي : (آراء حول التقدير الصحيح للقرى الحية) وهو
أقدم مؤلفاته حاول فيه أن يوفق بين طبعين من أعلام الفكر الغربي الحد يث
وهما ديكارت وليبنتز ولكن كانط لم يوفق في بحثه هذا (وظهر بمظهر أكتاب
الشهر الذي تجرأ على الخوض في مسالك كبار المفكرين ، ومع ذلك تقدم التزام
بجانب الاستقلالية .

ومعد تسع سنوات نشر كتابه التالي (التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها)
والاتجاه العام للكتاب هو النزعة العقلية سواء في المنهج أو في الغاية حاول

أن يفسر النظام الكونى أو المجبوتة الشمسية • وخلق العالم عن طريق القوانين
الآلية • وعلى أسس عقلية •

فافتراض سابقا وجود الفراغ أو (السديم) الكونى اللانهائى • هذا الفراغ
الذى وصفه كانط بـ (هابوية الأزل) وأعتبر مليئا بالمادة المكونة من ذرات نسي
كثافة متباينة • لكنه يخلو من النظام • ولكن فى هذه المادة هى هذا الفراغ
توجد قوتان غاطستان • قوة الجذب وقوة التناثر • قوة الجذب تجعل الذرات
الأقل كثافة تقترب وتتحد مع الذرات الأكثر كثافة وتتكون نواة أكثر صلابة • ومن
ثم يزداد حجم هذه الذرات تتباعد بفسدة من دائرة نفوذ النواة فتتساقط
عن ذلك حركة دائرية حول النواة • وازداد انضمام ذرات اليها • تكبير
الى أن تشكل كتلة هائلة الحجم • وفعل الاحتكاك الحرارى تتحول النسي
كرو نارية ينحل فيها الفراغ السديمى •

وهذه المادة لا تعرف الهدوء • فهى تجذب اليها فريدا من الذرات • وعند
الطرف الخارجى لعمل قوة التناثر على تفكيك أقسام منها ويقذف بها خارجا
وتبعد هذه الكتلة عن الشمس بحركة دورانية •

وعند الفرنسي (لابلاس) وهو ملكى رياضى فرنسى • أستاذ الرياضيات
بالهندسة البحرية فى باريس • بحث فى تفسير حركات القمر وخاصة فى تأشير
الاختلاف المركزى لمسار الأرض والاختلافات فى حركات المشتري وزحل • وحركة
أقمار المشتري ونظرية السديم • • • • له نظرية السديم ومعاملات لابلاس فسي
تحليل المسائل الطبيعية • كما قسم بتحسين نظرية الاحتمالات • هذه النسي
ادخال تمديدات على هذه النظرية فى بعض النقط • ومن ثم دخلت هذه النظرية
فى نسأ الكون فى تاريخ العلم الطبيعية على صورة نظرية " كانط - لابلاس " على
تفسير نشأة الكون • بل حاول أن يثبت وجود كائن مطلق • على طريق وجود
الترايط بين عناصر الكون • وجود النظام •

وفي عام ١٧٥٥ م قدم كانط لكرسيه بعنوان (المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية) يظهر في هذا الكتاب اتجاؤه إلى مدرسة لينتزر وفولف والاتجاه العام لهذا الكتاب هو النزعة العقلية سواء من المنهج أو من الناحية ويقسم العلم إلى نوعين : علم المعرفة ، وعلم الوجود العملي ، ويعتبر كانط كما فعل قبله لينتزر وفولف ، أن الأحكام كلها تحليلية ، أي أن المحتوى فيها متضمن في الموضوع .

ووفقا لبداية العملية يصل كانط إلى وجود الله لأن الموجود الممكن لا بد من سببان يحدده ، كما أن التصاعد في سلسلة العلل إلى العلة الأولى ، لا مجال بمسده لأي تصاعد آخر .

هذا ، وقد طرأت على كانط فترة جمود فكري بلغت سبع سنوات ، فلم يصدر من عام ١٧٥٥ إلى ١٧٦٢ م أي تأليف ذي أهمية ، باستثناء المقال الذي كتبه في عام ١٧٥٩ م بعنوان (تأملات في النزعة إلى التفاؤل -) وهو ما ان طبع حتى عهد إلى سجنه من مكتبات البمع .

وفي هذه السنوات قبل حيا كانط لتهمة لينتزر ويلتزم تبعية مطلقة ، وحسب أن يقرأ همسا قراءة تحليلية نادرة ، خاصة وأنه أحس أن معرفته بلينتزر السدي درس فكره في الجامعة ناقص .

وأخرج كانط بين عامي ١٧٦٢ م و ١٧٦٣ م أربع مقالات ظهر فيها الميل إلى النزعة التجريبية ، إلا أن كتبه لا تزال في هذه المرحلة جائلة بعد ناصر عقلية النزعة ، والسبب يعود إلى أن كانط اطلع على كتاب جون لوك (مقالته في العقل البشري) وتأثر به في شيئين أساسيين " الأولى : تصور لوك للنقد ، أي أن - الوظيفة الرئيسية للفلسفة بحضي آراء السابقين ، وتطهير الأرض المزوش قبيل محاولة إقامة بناء جديد ، ٠٠٠٠ الثاني : ضرورة البداية بالخبرة الحسية

لائحة أى بناء معرفى أوميتافيزيقى •

ودخل كائنا بهذه المقالات حلبة الميتافيزيقا • ولكنه لم يدخلها على غرار الكثير من أن ينشأ صرحا بل دخله كما يقول لكن يتفحص الارضية ويقوم بتطهيرها •

فى المقال الاوى : (بيان مافى اشكال القياس الاربعة من تحدى زائىف بهاجم فيه المنطق الذى يبيح لنفسه حق استخلاص المعرفة من المفاهيم والاحكام والاستنتاجات وحدها • كما أنه يغضب بسبب ولع العلماء المعرط بالتقافى فى حق الميتافيزيقا • ونزوى سبب انتكاسة الميتافيزيقا وانحدارها الى ابتعاد الفكر عن الواقع محملا على أجنحة المنطق المجرد • وأرتفع بها الى مساهم التأمل • وأن المعرفة يجب أن تكون مطابقة للواقع الحقيقى •

أما الكتاب الثانى (محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السالبة فى الفلسفة) فيحاول فيه أن يبين أن بالمنطق وحده لا تحصل المعرفة • فضلا الجسم امثلاً ثابت أو متحرك • والمنطق لا يعرف حالة ثالثة • الا أن الواقع يعرف هذه الحالة فقد تكون هذه النقطة ثابتة بالنسبة لنقطة أخرى ومتحركة بالنسبة لنقطة ثالثة فالصفة السالبة فى عالم المنطق يجب طردها لأنها قد تتحول فى عالم الواقع الى شئ موجب •

وقد اتبع كائنا هذا البحث بحيث أخسر أكثر أهمية بعنوان (دراسة فى بداهة مبادئ اللاهوت الطبعمى والاخلاى) شئ فيها ببيان العاروى الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا • وبين أن منهج الرياضيات تركيبي • أما الميتافيزيقا فمنهجها تحليلى • ومهمة الميتافيزيقا هى حل تشابك المعرفة • صحيح أن التصور هنا معطى لكنه متشابك وغير محدد تحديدا كاميا • ولابد من الفصل بين أجزائه ومقارنتها • ومن كائنا فى النهاية الى استحالة قيام ميتافيزيقيا أولية لا تستند الى تجربه •

والعقالة الأخيرة التي ظهرت عام ١٧٦٢ م هي أيضا مكرسة للموضوع الأهم
في الفلسفة التأملية موضوع ماهية الله وتحصيل العنوان التالي : " البرهان الوحيد
الممكن للتدليل على وجود الله " هاجم كانط الدليل الديكارتي على وجود
الله ، وصورة لينتزل نفس الدليل ودليل العناية الإلهية ، فهي يهدم كسل
الأول التي تثبت وجود الله ، ولا يبقى الا دليلا واحدا وهو ما يوجد في الكسبون
من نظام دقيق محكم .

وبعد هذه الفترة بدأ كانط يحيل الى التجربة أكثر ، وأخذت النزعة التجريبية
تظهر في مؤلفاته بشكل واضح ، وهذه المرحلة تمتد من بعد ١٧٦٣ م إلى
ما قبل ١٧٧٠ م .

فأصبح يرى كانط أن (مبدأ العلية) تركيبي وبالتالي تجريبي ويقرر أن معرفة
العلاقة المنطقية هي وحدها العقلية ، أما العلاقات الواقعية فيجب أن تكون معطاة
تجريبيًا ، كما يؤكد أن التصورات البسيطة ، والمثلاث الأولية ، وسائد
التفكير وما يرتبط بها من علل ، وسائط الإدراك الحسي كلها يجب أن تدركها
بواسطة التجربة فالاحكام التحليلية هي الاحكام العقلية في حين أن الاحكام
التركيبية هي التجريبية .

والكتاب الرئيسي في هذه المرحلة هو (أحلام رجل اليووية والكشف معصرة فسي
فصول أحلام الميتافيزيقا) في هذا الكتاب رد واستهزاء بيورن بنسروج - عما
نوشيل سوره بنسروج (١٦٨٨ - ١٧٧٢ م) بدأ كماله بعض شمس
ما ليث أن أحاط نفسه بحالة من التكلف غير الطبيعي وادعى أنه يملك قسرة
صعبة كسفية - وقد استند سوره بنسروج الى مفهوم الجوهر الروحي من أجل
البرهنة على استقلال النفس عن البدن والخلود ، وبين كانط أن هذه
التفسيرات تظل سهلة ما دنا نعتد على مفاهيم عقوبة ناقصة ، وتصورات مبهمه
غير محدده ، وسخر من الذين يشتغلون بالميتافيزيقا ويحصرن جهودهم

لمعرفة العالم الآخر .

يصل الى أن التجربة هي التي تغيد من الواقع ، لا البراهين العقلية القبلية
والاحكام العادة تكون تجريبية ، أى تركيبة ، ولا يستثنى فيها الا الاحكام
الرياضية ، لانه كان يعتقد أنها احكام تحليلية .

كما أنه عبر لاول مرة في هذا الكتاب عن دور الاخلاق ، وضرورة الاهتمام بها
وأصبحت مهمة الفلسفة تعدية واجبات الانسان الاخلاقية ، بجانب تزويد الانسان
بجانب من المعلومات النظرية .

ثانيا : كتاباته في المرحلة النقدية :

لم تأت هذه المرحلة فجاءه ، فقد تأثر كانط في اهل مراحل حياته الفكرية
بالانجاء العقلي وخاصة بـ لينتزونيرس .

وكان من بين اسباب ابتعاده عن هذا الاتجاه ، زلزال لشبونة عام ١٧٥٥
فقد كان هذا الزلزال ضربه قوية للاتجاه التفاعل عند العقلانيين ، حيث راح ضحية
الآلاف ، وقتل العقل البشري أمام هذه الكارثة عاجزا لا يستطيع أن يتقبلها
ولا أن يمتصها ، وكانت هذه هي بداية أفول الاتجاه العقلي في نظر كانط .

وكانت بداية ظهور الاتجاه النقدي عند كانط عندما اطلع على كتاب لوك (مقال
في العقل البشري) واطلع أيضا على كتاب لينتزونيرس الذي ينقد فيه كتاب
لوك وعنوانه (مقالات جديدة في العقل البشري) الذي صدر في عام ١٧٦٥ م ،
ولا يمكننا أن نخفل تأثير خمسة المفضل هيم - زعيم الفلسفة التجريبية
الانجليزية ، اذا أردنا أن نفهم الفلسفة النقدية في اجمالها ، حتى ان كانط
نفسه اعترف بهذا التأثير حيث قال " اعترف بصراحة أن تنبيه ديميد هيمم أيقظني
أولا من سباتي والدرويش طبقى : اتجاه يذهب الى اثبات قيمة العقل
وقدرته على معرفة أماكن الوصول الى اليقين ، وإذا كان مذعب الشك برحسى

بالامتناع من اثبات الحقائق أو نفيها • ما ان الذي طبعه ترى أن العلم الانساني لا ينفذ عند حد • وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل الى اليقين وقصد سارت هذه النزعة في فلسفة العقلين بان القرنين السابع والثامن عشر • وما نعرها التجريبيون الذين أكدوا امكان المعرفة من طريق التجربة • ثم ضعفت على اثر النقد العنيف الذي وجهه كانط اليها واستعمل اللفظ بحدوده الدلالة على التسليم • ون تمحيص وتقابل الذي وجهى بطريقة مذهب الشك والمذهب النقدي • بل كانط أن تبني دفيد هيم ايقظني أولا من سبالي السد وجهى طبعى • من عدة سنوات وجهه نحوى في الفلسفة النظرية وجهة جديدة • تماما • ولقد كتبت أبعد ما اكون عن التسليم بنتائجها التي نجمت من أنه يكن بساطة لم يتشكك السائل بكل جوانبها وسعيتها وأكتفى بتناولها من جانب واحد فقط • وهى بالطبع لن تضر لنا شيئا الا اذا تناولنا نفس جملتها • وعندما تبدأ بفكرة ميتافيزيقية على أساس سليم قد نقلناها عن شخص آخر لم يتوسع في بحثها • فانا نستطيع أن نأجل بأننا سنسير بفضل التأمل المستقر شوطا أبعد من هذا الرجل النابى الذى تدعى له بأولى شمع من النور •

وفي الفترة التي ألفت ١٧٦٥ م استكمل معرفته للخلافات القائمة بين لينينستر وبين نيوتن وبينهما وبين لوك وهيم من جهة أخرى • غير أن كانط استفاد استفادة عظيمة من النقد بين الاتجاهين العقلي والتجريبي في بيان نقاط الضعف في كل من الفلسفتين • كما أنه أرسى الاصول العامة لموقفه الفلسفي • فكان أن قدم شجرة عملة في بحث كتب باللاتينية • عام ١٧٧٠ م ليفتح حياته الجامعية كأستاذ للمنطق والميتافيزيقا وعنوانه (في صورة العالمين المحسوس والمعقول • • • • •) وكان هذا حدا واعلا بين طهرين / طور الاعداد • وطهر الانتاج وبين رأيه في هذه الرسالة عن طبيعة المكان والزمان بوصفهما صورتين قبليتين • فالمكان صورة الحواس الظاهرة والزمان صورة الحس الباطن • والمكان هو قانون التسالي بين المحسوسات • بينما الزمان قانون التسالي بينهما

كما أنه جعل للعالم المحسوس قوانين خاصة تختلف عن قوانين العالم المعقول ومن ثم فلا ينبغي لنا أن نطبق قوانين عالم المحسوس على العالم المعقول وقد بينَ كانط رأيه وموقفه من لينتزر ونيوتن ولوك هيرم في هذا الكتاب وبعد أن نشر كتابه أحس أن خطوط فلسفته بازالته في طهر التكوين ، وفيهها فجوات كثيرة يلزم ملؤها .

وظل يعمل إحدى عشرة سنة حتى استطاع أن يخرج كتابه (نقد العقل النظري) وهو كتاب صعب الفهم عسير الهضم والسبب يعود لافتقاده السلاسة والرشاقة فسي الاسلوب هذا باعتراض كانط ، كما أن الموضوعات التي ناقشها كانت تستلزم دقة وصراحة والسبب الثالث يعود الى انه كان يستعمل مصطلحات تتضمن عدة معانيس ومن أن يشير الى أنه استعملها لهذا المعنى أو ذاك ، وفاء كانط إحدى عشر سنة في إعداد ، كان سببا من أسباب ظهور الكتاب بهذه الصعوبة .

وبذلك نجد أن فكر كانط مر بمراحل مهمة ، يد ، بالفلسفة العقلية ، ثم تأثره بالفلسفة التجريبية وانتهى بالفلسفة النقدية .

لقد كان عصر كانط مزجا من المذاهب والاتجاهات الفكرية المتباينة وأن ما أريد للكانط من أن يكون رجلا من رجال الكنيسة لم يكتب له النجاح فقد شى طريقة نحو الاتجاه العقلاني وتأثر بفلسفة فيلف ونيوتن ، وكانت له مواقف وكتابات نقدية عديدة للظروف السياسية السائدة في وقته ، وظهر ذلك بوضوح في كتابه نحو السلام الدائم .

ونتيجة لضعف الفكر الكنسي فقد ظهرت اتجاهات فلسفية مغايرة من شك وفلانيست وأخذت شديد بالعقل ، ونتيجة لهذا الاضطراب الفكري ، ظهر اتجاه فكري قسوى ترأسه جان جاك روسو ، هو الاتجاه الرومانتيكي الذي يعتمد على الحس الباطني وقد رأينا كيف أن كانط تأثر به واتجه الى انقاذ العقل من الشك والدين من العقل .

« فلسفة الواجب عند كانط »

كانط هو أبرز فلاسفة الأخلاق في القرن الثامن عشر. وقد كانت نقطة الضعف في فلسفات الأخلاق السابقة السابحة على هيأة أنها كانت متناقضة كقول أرسطو، « لا يستند في الإنسان وقدواته أكثر مما يستند عليه الإنسان. أنا كائن حي، كذا يعرف قدرة الإنسان وعجزه كالكلمة. لكن ما يصير لقدرة هذا الجرم من جهة الإرادة وعجزه ما يجتهد يعرف ضعفه وعجزه ويعرف أن هذا هو الغاية التي يتطلع إليها الإنسان.

ولقد

كانت الثقافة العلمية والفلسفية التي اتسم بها كانط هي التي جعلته يتحرر من
افتكاره من الاحتمال المفروض عليها . وكانت الفلسفة "السائدة" في عصر كانط
(القرن الثامن عشر) فلسفة ملحد : الا انه لم يصبح ملحد . كما ان كانط قد
درس في الجامعة على يد توماس : المذهب العقلي (اي فلسفة القرن السابع عشر)
وهذا المذهب لم يكن ملحد بل كان قد سفته بقرروا وجود الله وخلود النفس .
استنادا لما للعقل من سلطة كبيرة . ومع ذلك فان كانط لم يسايرهم ولم يقبل حكم
العقل النظري فيما يختص بالمعتقدات الدينية . وراى ان استخدام العقل في
التفكير في المسائل الميتافيزيقية بوجه عام ومسالمة وجود الله بوجه خاص سيؤدي في
نهاية الامر الى القول بان العقل لا يستطيع بقدرته الخاصة تقرير وجود الله .
ففي رسالة كتبها سنة ١٧٦١ بعنوان "الاساس الوحيد الممكن لاقامة برهنة على
وجود الله" يبين ان هذا الاساس لا يمكن قبوله طالما انه يستند الى العقل . اما
المجال الوحيد الممكن لمعرفة الله فهو ميدان الواجب الاخلاقي . وهذا نسري
تمارسا في حياة كانط الفكرة بين عوامل سلبية انتارية صدرها العلم والعقل
وعوامل ايجابية تقريرية صدرها العلم والعقل وعوامل ايجابية تقريرية صدرها
الدين والاخلاق . وهكذا ايضا نرى ان الايمان الديني يتحول الى ايمان بالواجب
والفلسفة اخلاقية .

وقد كانت الفلسفة الاخلاقية منذ القدم تميز احد موقفين : اولهما يميز في
رأس الفلسفة الاخلاقية الارسطية او الرواقية او الابهقروية وثانيهما يتبع نصوص

الحقائق الدينية ولا يرى ضرورة لاقامة جد في الميدان الاخلاقي • وكذا الموقفين
دليل على عدم وجود فلسفة اخلاقية منذ العصور القديمة وحتى اواخر القرن الثامن
عشر •

وربما كان سبب هذا التخلف في ميدان فلسفة الاخلاق راجع الى خوف الفلاسفة
من الاضرار التي قد تنترتب على تورط العقل ومنها الشك الهدام الذي قد يترتب
اثارا وخيمة على الانسانية اذا كان منصبا على قيمها • وكان هذا الخوف من التورط
في مسائل الاخلاق موجودا عند ديكارت • فهو يقوم عن هذه المسائل : " ان هذه
الاجسام الهائلة لمسير رفعها اذا هوت او المحافظة عليها اذا تزعزت وسقوطها
لا يكون الا مروعا • •

كان هذا الخوف اذن هو الباعث الحقيقي على عدم شعور الفلاسفة للتجديد
في الاخلاق وهو ما دعاهم الى اتباع فلسفات اخلاقية بوجود من قبل وموثوق بها •
او اتباع الدين بين قواعد مع محاولة اثناء العقل بموقف الدين من المسائل
الاخلاقية •

ومن هذا نرى انه اذا كان ناطق مجددا في الاخلاق فان هذا التجديد كان
يمتبر ثورة فكرية لها خطرها • ولا تقل اهمية عما قام به من انجاز في الميدان الفلسفي
النظري •

ويمكننا الان ان نتساءل عن الاسباب التي ادت بالفيلسوف كائنا الى رفض المواقف
الاخلاقية القديمة التي ظهرت في الفلسفة اليونانية •

لذلك : الفلاسفة القديما لم يصوروا في الالحادى موقف الانسان العادى ، بل
 صورو فقط موقف هذا الانسان الذى يريد ان يكون حكيما ، ومن المعروف ان
 الانسانية المعتادة لا تتطلع الى هذا المثل الاعلى بل هي تسير في الجسامة
 بما لديها من نور ضعيف هو نور الضمير او الشعور ، وهي تتقدم اذا استطاعت
 التقدم او تنهض على حالها دون ان تتقدم .

ثانيا - يرى فانط ان القدماء لم يكشفوا عن المعانى الاخلاقية كما تظهر
 بفضل تحايل صادق يسير انسان المعتاد . فقد كانت الفسيلة عند هم بتسلا
 هي وظيفة طبيعية تؤدي على احسن وجه :

عند سقراط ، الفسيلة هي في الفكر الصائب ، والفكر الصائب هنا هو
 اداة تستخدم على احسن وجه تماما بما تؤدي السمين ، وليفتها في القطيع
 حين تقطع الانبياء جيدا .

ولان افراطون يقول ان فسيلة البشر في الاحدال وفسيلة الازالة هيئتي
 الشجاعة وفسيلة الذكاء هي الحكمة . ومن هذه التعريفات عند افراطون نرى ان
 الامر يتصل بوظائف عادية للطبيعة الانسانية تصل الى درجة الكمال في الاداء .

ويرى عند ارسطو عبارة تقول : " ان الفسيلة بالنسبة للمعين هي ان تسير

بموضوع ، والنسبة للخصان ان يجرى جيدا او ان يتحمل رايه ، اما ففسيلة

الانسان الامين فهي تلخيص في اداء الوظيفة التي يختص بها " .

من هذا كله يتضح ان الانسان الفاضل عند الاقدمين هو الذى يصل الى
الكمال فيما يتخصص فيه من نشاط. اما اضطراب الواجبات الطبيعية او قصور
الاداء بها فان نوعه فانه هو الرذيلة بعينها.

وهكذا يتضح ان المجال للفصل بين الميدان الصناعى الثقفى والميدان
الاخلاقى النظرى عند الاقدمين. فالفضيلة فى الصناعة او الاخلاق تبدأ بالتدريب
وتحتاج الى التدريب والممارسة وتنشئ بالوصول الى الكمال. وبما شعر الاقدمون
بضعف موقفهم واخلاقهم فى الخلط بين الميدانين فانتقلوا الى ميدان جديد
بعد ثوبنا فيه من سعادة الحكيم بالمشاهدة والتأمل باعتبارها مثلاً اعلى.

ثالثاً ان المثل الاعلى الذى بحث عنه القدماء فى الميدان الاخلاقى هو
مثل افلى بالمعنى النظرى او الميتافيزيقى وليس مثلاً اعلى بالمعنى الواقعى. ولا حظ
ناشط من مواقف الرواقيين انهم لم تكن اقوالهم اخلاقية بمعنى الكلمة لانهم تأسروا
بمجردهم عن عوالم النجاح والسيطرة فى الميدان الاخلاقى. فقد كان الفيلسوف
الرواقى يتطلع الى الذروة العليا فى الاخلاق وذلك بإرادته وقوته وسيطرته على
حياته العقلية والانفعالية. كما ان الرواقى يتطلع الى معرفة كل شئ. ويحتطرس
تجنب كل غرسواه اثنان هما او مرضاً او نقصاً او اذى او خطيئة. فالانسان الفاضل
هو الانسان الناجح الذى يكاد يشبه الاله بما لديه من قوة وسطوة. وتظهر هنا
ارادة القوة لا ارادة الفضيلة، ولا يعتمد ارسطو كثيراً عن هذا المفهوم.

وهكذا يتضح ما تقدم ان الفلسفة القديمة قد عرفت الحكمة والقوة والقسوة

والاقتناع ونشأها لم تعرف الطيبة في حين ان الفيلسوف نانا بهذا فلسفسيه الاخلاقية بهذه العبارة:

" ليس هناك قيمة اكبر من قيمة الرجل الطيب صاحب الارادة الطيبة "

دور العقل في ميدان الاخلاق :

هل للعقل سلطة في ميدان الاخلاق ؟ وما هي تلك السلطة بالضبط ؟
 يميز نانط بين نوعين من العقل او بين معنيين للعقل : عقل نظري (او خالص) ،
 وعقل عملي . اما الاول فهو العقل المنطقي الخاضع لهذا عدم التناقض والذي
 يتقدم في مجالات الرياضة والعلوم ، هذا العقل لا يمكنه ان يبين الانسان على
 الجنب الاخر في القائم على الاختيار بين بدائل . واما الثاني وهو العقل
 العملي فقد اكتشفه نانط بعد مطالعته لكتابات الفلاسفة الانجليز مثل شامبوري
 وعتشون وسميث . والعقل العملي في النهاية ليس سوى موقف شعوري حدسي
 يفرض سلطته في الميدان الاخر في . فالعمل الخير ليس موضع تذكير عقلي مجرد وليس
 نتيجة استدلال عقلي خالص بل هو موضع شعور مباشر اي احساس روحي باطنى .
 وهذا الاحساس الباطنى يميز العمل الاخلاقى هو ايضا الذى يميز العمل الفنى
 ويكشف ما به من جمال .

ولم يكن الفضل للفلاسفة الانجليز وحدهم في توجيه نانط نحو اكتشاف
 العنصر العملي ، ذلك ان نانط كان معجبا ايضا بافتار الفيلسوف الفرنسى جان

بجاء روسو . ففي مقال من الآداب والصناعات بين روسوان اكتشاف الصناعات قد أدى بالإنسان الى نسيان حياته الروحية . ولذا فهو يحث على العودة الى الحالة الطبيعية التي كان فيها الإنسان طليفا فاضلا قادرا بحليته على عمل الخير والفضيلة . ومن هذا المقال تنبه نانط الى وجود قوة في الإنسان تؤدي الى التمسك بالخير بطبيعتها . وفي كتاب اميل تحدث روسو ايضا عن سلطة الشعور وقسائل عنه انه غريزة الهبة . والشعور ليس شيئا اخر سوى الصبر الذي يقود الإنسان الى الفهم الناضل .

وسنذا ظهرت فلسفة اخلاقية جديدة : عند نانط يقودها العقل العملي وتعتمد على تأثره المباشر بالفلسفة العقلية لما تعتمد على تأثره ايضا بالاخلاق الشرعية وتقوم اولا وقبل كل شيء على ايمانه بقداصة الواجب .

منهج الدراسة الاخلاقية عند نانط

تأتي الكتب الاساسية التي تناولت فلسفة الاخلاق عند نانط هي حسب ترتيب

ظهورها :

- ١ - الامس الميتافيزيقية للاخلاق سنة ١٧٨٤ م .
- ٢ - نقد العقل العملي سنة ١٧٨٨ م .
- ٣ - الدين في حدود العقل الخالص سنة ١٧٩٢ م .

وبان المنهج الذي اتبعه نانط في تناول مشكلات الاخلاق يمر بثلاث مراحل :

١ - المرحلة الوصلية : وفيها لا ندرس المعاني الاخلاقية لذاتها وندرس ذاتها وانما ندرس حسبما تظهر في الواقع عند الناس بوجه خاص عند من يهتمون بمسائل الاخلاق .

والدراسة هنا تقتصر على استخلاص المعاني الاخلاقية التي يمكن للفيلسوف ان يدل على صحتها لما تعمل على وصف المثل الاعلى الاخلاقى وتكشف عن اراء من يعتبرهم الناس حنفاء .

٢ - المرحلة الاستدلالية : وفيها نبدأ بالمعاني الاخلاقية التي انتقدناها في التجربة عند الناس ثم نستدل على صحتها نظريا ومنطقيا بعد ان احصينا وجودها تجريبيًا وواقعيا . ونلاحظ اننا في مرحلة الوصف انتقلنا من التجربة الى الواقع الى المعنى الذي تحمله التجربة اما في مرحلة الاستدلال فاننا نتفصل من المعنى الى اساس صحته المنطقية . والاستدلال لا يتناقض مع الوصف بل يعتمد عليه ويبدأ بنتائج ويرتبها ترتيبا تاما ثم يقدمها خالصة للمثل الناظر . ونسب المرحلة الاستدلالية تنتقل اينما من مبادئ الاخلاق السامية الى المعاني الاخلاقية العملية التي نجدها في التجربة ، فنستدل على الاخيرة بالاولى اى نستدل على النتائج بالمبادئ . ومن هذا يتضح لنا ان الاستدلال في الاخلاق يختلف عن الاستدلال في علم الطبيعة . فحين لانبحث صحة مبادئ الاخلاق بتدقيقها في التجربة بل نلتزم صحة التجربة باكتشاف المبادئ الاخلاقية التي تنبثق عنها تلك التجربة والتي لا تقوم بدونها تجربة اخلاقية . وربما امكننا على الاحرى ان - تغرب بين منهج الاخلاق والمنهج الرياضي فاذنهما استدلال وكلاهما يستغنى عن التجربة .

٢ - المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية

هذه المرحلة تتبادر تتوّن فلسفية بحثية . فإذا كنا في المرحلة الاستدلالية نبحث عن علم المعاني الأخلاقية ، فإننا نتساءل في هذه المرحلة : لم كان هناك أخلاق ؟ ولم اتخذت الأخلاق طابعاً معيناً ؟ وفي الإجابة عن هذه الأسئلة تظهر عذرة الأخلاق بالموضوعات الإنسانية الأخرى كما تظهر عذرة الإنسان بالعالم .

* * *

المرحلة الوصفية

الرجل الطيب هو المثل الاعلى الاخلاقى فى نظر الناس فما معنى الطيبة؟

يجيب ثانت عن هذا السؤال فى كتاب " الاسم الميتافيزيقية للاخلاق " ويقول " يمكن ان نتصور فى هذا العالم بل حتى خارج هذا العالم شيئا لا يد من اعتباره طيبا بصفة مطلقة الا الارادة الطيبة ذاتها " . ذلك ان جميع الصفات المادية والمقلية التى قد يتحلى بها انسان معين ، منها ادات البه تلك الصفات من نتائج طيبة احيانا ، فانها يمكن ان تشمل وسائل لعيايات شريرة . بل ان الصفات الخلقية ذاتها مثل الاعتدال وضبط النفس يمكن ان تتخذ وسيلة للقيام باعمال شريرة ايضا . ان ارادة الذميمة فانها هى وحدها الخير " . انها هى الخير بصفة مطلقة " .

وارادة طيبة لا بنجاحها فى ميدان العمل ولا باتمامها لمشروع غلى ولا بظهور نتائجها فى المجتمع ولا بتقدير الناس لها بل هى طيبة فى ذاتها لانها تسطيع بنورها وسهايتها " كما يقول ثانت .

والعقل هو الذى يقود الارادة الطيبة . وهو اذا حاول قيادة الارادة نفس سبيل منفعة مادية ، فانه لا ينجح فى ذلك نجاح الغريزة التى وجدت فى الانسان لتحقيق مطالب الحياة . فالعقل وجد فى الانسان لغاية وغايته هى تحقيق الارادة الطيبة فى ذاتها مستقلة عن الميول والرغبات . وهذا على العكس تماما

ما صنجه عند الفيلسوف هنرى بروجسون الذى يعتبر العقل قدرة لتحسين
مطالب العمل .

وإذا كانت الاتجاهات الدينية هي الأصول البعيدة التي استندت اليها
الاخلاق عند ناطقنا فاننا نلاحظ ان الاتجاه البروتستانتى لا يعتبر الارادة خيرة
ما يصدر عنها من نتائج ان وما صدر عن الارادة الطيبة عملا قاصرا او ناقصا
على الرغم من توفر حسن النية . وعلى العكس من ذلك كانت جماعة اليسوعيين
تعتقد ان الانسان الطيب يعرف بعمله وبالنتائج الايجابية التي يحققها في حياته
اما الاتجاه النوسني فهو الذى يعتقد ان ارادة الطيبة تنتج ان عاجلا او اجلا
نتائج طيبة . وهذا الموقف الاخير هو الذى يتناهى ناطقنا فاراد : ناطق الطيبة
تغرب كثيرا من النية الحسنة ويشهد تماما عن الارادة التي لا تقيم الا باصولها
على الرغم من الثقة التامة في ظهور النتائج الطيبة في نهاية المطاف .

ونلاحظ مما تقدم ان الارادة الطيبة ليست شيئا آخر سوى العقل ذاته في
اتخاذ قرارات عقلية . فلو تصورنا كائنا لا يخضع لرغبات حسية فان هذا
الكائن العقلي الصرف هو صاحب ارادة طيبة . واذا كانت الارادة الطيبة
لا تخضع لاي رغبة حسية او ضلعة فهي في النهاية ليست سوى ضرورة الفصل
حسب ما يطلبه العقل انها ارادة الواجب .

يقول ناطق في القسم الاول من كتاب "الاحاس الميتافيزيقية للاخلاقي" :

" ان الذكاء وسرعة البديهة والقدرة على اصدار احكام وسائر المواهب

الموجودة في النفس، وحتى الشجاعة والمزمنة والمثابرة باظهارها من الصلوات الخاصة بالطباع هذه كلها اشياء طيبة ومرغوب فيها لانها مواهب طبيعية غير انها تصبح سيئة وشريرة اذا كانت الارادة التي تستخدمها شريرة او سيئة - وهما يختص بمواهب الحظ ايضا نجد ان الجاه والغنى والثروة والتقدير والصحة هي في مجموعها تولد الثقة في النفس وقد تتحول هذه الثقة الى فطرية وكبرياء اذا انعدمت الارادة الطيبة التي توجهها الى غاية كلية وعامة.

ويقول في نفس الموضع :

ان ما يجمل الارادة الطيبة طيبة ليس ما تحقته من اعمال او انجاز او نجاح وليس الاستعداد لبلوغ هذا الهدف او ذاك ، بل ان ما يجمل الارادة الطيبة طيبة ، وهو الارادة ذاتها ، فهي في ذاتها طيبة ، وهي في ذاتها اسي من كل ما يمكن ان تحقته بواسطتها ، حتى وان كانت مخرومة من القدرة على تحقيق اغراضها سواء كان ذلك بسبب سوء الحظ او بسبب طبيعة سيئة ناقصة .

ويتضح من هذين النصين ان الارادة الطيبة هي الارادة التي تطيع الواجب فالفعل الطيب هو الفعل الواجب والواجب هو شرط الارادة الطيبة . واذا تورن فعل الارادة الطيبة بالانمال التي تنزع اليها الطبيعة ، فان الاول يبدو واجب الاداء .

ما طبيعة الواجب ؟ وما الدافع اليه ؟

الواجب هو ضرورة الفعل دون دافع حس أو شعورى ودون أن يكون صادرا
 عن تمود بفقد صاحبه النقطة ويحلب الواجب ضرورته • والشعور بالأوجد الذى
 يمكن ان يثيره فينا فعل الواجب هو الشعور بالاحترام • فاحترام القانون الذى
 الذى يفرض علينا طاعته • والصيغة الصورية للقانون هى " لا بد " أى لا بد من
 القيام بالفعل الاخلاقى سواء اكان صدقا او امانة او احسانا • " الخ • وصيوت
 الضمير الاخلاقى يردد :

" افعل بحيث تصدر فمك عن احترام التسانون "

" افعل بحيث تصبح قاعدة فمك قانونا "

" افعل بحيث تصبح قاعدة فمك قانونا لجميع الناس "

ولا يقصد بالقانون هنا امكان تسميم الفعل الخلقى حقيقة بل يقصد به

امكان جعل العمل موضع احترام •

المرحلة الاستدلالية

بعد الكشف عن المثل الأعلى الذي نجده عند من عرفوا باسم الأخلاق
بعد أن توصلنا إلى فكرة واضحة عن معايير الفعل الأخلاقي الخالص ومن شروط
الحياة الأخلاقية يرى لنا أننا بهذا لم نتجاوز مرحلة الوصف ، ولذا ينبغي أن
نتنقل للمرحلة التالية وهي مرحلة الاستدلال وذلك للأسباب الآتية :

أولاً - كان لا بد أن نبين أن المعاني الأخلاقية التي اكتشفناها مثل معنى
الطيبة ومعنى الإرادة الطيبة ومعنى الواجب على الرغم من العثر عليها فمضى
التجربة الانسانية إلا أنها ليست مستمدة منها ، نتيجة تلك المعاني في أنها
مفروضة على التجربة ذاتها ، والعقل في سلطته العملية الحاكمة هو الذي
يعطي أساسها ويوطد سلطانها في النفس .

ثانياً - أن الاستدلال ضروري لتبوير الحياة الأخلاقية ذاتها ، وذلك لأننا
إن لم نستدل على صحة المبادئ والمعاني التي تكشف لنا في التجربة فسان
المبطل مقترح لحياة سهلة تسودها سلطة الشهوات والمنافع والأغراض ، أما إذا
أوضحنا المبادئ والمعايير الأخلاقية ثم وضحنا وإذا أظهرنا ما في صحتها
الخالصة الصافية المجردة ، وإذا بيننا صدور تلك المبادئ والمعايير الأخلاقية
من سلطة العقل الحاكم أو من القدرة العملية للعقل فإننا عندئذ نكون في مأمن
من أي خروج عن جدوة الصواب كما يستتبع صدورنا لأوامر القانون الأخلاقي .

ثالثا - اذا اقتصرنا على مرحلة المصف ، فانه قد يخيّل اليها ان التجربة هي المحنة او المصير لكل عدل اخلاقي . بينما الاستدلال يبين لنا ان الناسون الاخلاقي ذاته هو المصير سواء تحقق في التجربة ام لم يتحقق . والتجربة عسيرة كأي قاصرة ، ان من الممكن ان نعيش في التجربة على افعال كثيرة ، شاقة مع الواجب . ولكننا قد نعجز عن الكشف عن فعل واحد قام به صاحب مقتضى الواجب .

معنى القانون الاخلاقي :

ان القانون الاخلاقي هو وصية او امر او وصية في صيغة امر . وهو اسمى ما يطن تصويره في اى طبيعة ناقلة . والامرا ان يكون مشروطا واما الا يكون مقيدا بشرط . ومثاله في الحالة الاولى " اذا فعلت كذا نلت كذا " وهذه الصيغة لا يمكن ان تكون هي المطلوبة في الاخلاق لان الفعل الاخلاقي لا يمكن ان يكون وسيلة للحصول على غرض معين . اما في الحالة الثانية فهو امر مطلق ومثاله : " لا تكذب " ، " لا تسرق " ، لا تشهد الزور " . الخ . ونلاحظ في صيغ الاسر هذه انها صيغ سلبية اي انها " نهى " ونهده الصيغ السلبية - اهمية لمبين :

١ - لان النهي اثر توليد في جميع اللغات في الامر الصريح .

٢ - ان النهي المطلق امر قاطع اما الصيغ الالزامية فهي عزمة للتأويلات

والانحراف في التفسير .

وماء على ما تقدم يتضح لنا ان الفعل الاخلاقي هو فعل انسان يطيع امرا مطلقا (لا شرط له) ، صيغته سلبية اثر من كونها ايجابية . وهذا الامر المطلق

هو بوجه عام : " اطع القانون ولا تعصاه " وهذا بمعنى ايضا :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا " . ويعطينا كائن بمعنى

الامثلة التي توضح القانون منها :

١ - انسان يائسه انتابته الكوارث ، يرغب عن الحياة ويفكر في الانتحار .
وهنا يمكنه ان يتساءل : هل افعل ولا افعل ؟ واذا فعلت هل يمكن ان يكون
فعلى هذا فعلا خلقيا فاضلا ؟ وهذا التساؤل يرد بالاحرى الى تساؤل اخر
هو هل يمكن لقاعدة فعلى ان تصبح قانونا ؟ اى هل يمكن ان يخضع لها كل انسان
يتمرض لظروف تماثل ظروفى ؟ ولكن ما قاعدة فعلى هذا ؟ هذه القاعدة هى : حما
لنفسى ولراحتى اترك الحياة . ولكن هذه القاعدة لا يمكن ان تصبح قانونا ، فهى
لا تحمل ضرورة ما لانها متناقضة مع ذاتها ، وثان صاحبها يقول يجب على قتل
نفسى حما للنفس .

٢ - انسان يستدين وهو يعلم مسبقا انه عاجز عن الدفع ، هل يمكن ان يكون
هذا العمل فاضلا ؟ نبحث هنا عن قاعدة العمل ونحاول تحويلها الى قانون
القاعدة هنا هى : عد بشرط الا تفى بوعدك . هذه القاعدة تتناقض مع مفسسة
القانون الاخلاقى لانها امر شرطى وليس مطلقا ، كما ان هذه الصيغة تجعل القانون
بدون اى معنى لانها تبعد الوعد من معناه .

٣ - شخص لديه مواهب عقلية ومع ذلك فهو يرجع معيشة اللهو واللذة
فيحسب . هل يمكن ان يجعل من قاعدة فعله قانونا ؟ بالتأكيد لا . لان الانسان

كائن عاقل ودانه يقول : يجب على انا الكائن العاقل الا اكثرت بعقلي . وان اسير وراء الذات .

١ - انسان رأى ان يعيش لنفسه وان يهمل الاخرين دون ان يتعرض ليهتم لا بخير ولا بسوء . قاعدة الفعل هنا هي : يجب على الغير الا يهملنا وعليهم ان يهملوا مصالحنا . ولكن مثل هذا المجمع لا يمكن ان يكون مجتمعا بمعنى الكلمة لان المجمع يقوم على التعاضد المتبادل .

والقانون الاخلاقي يتصف بأنه ثلثي وضروري . ويظهر ذلك من صيغة الثلاث وهي :

١ - الصيغة الصورية البهجة .

ب - صيغة الظاية .

ج - صيغة الحرية .

١ - الصيغة الصورية البهجة :

وقد جاء نص هذه الصيغة في كتاب - الاسس الميتافيزيقية للاخلاق - كما يلي :

° افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا ثانيا . °

كما وردت في نفس الموضع ايضا هكذا :

° افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا ثانيا للطبيعة . °

وثمة الطهيب هنا لا معنى ان ثابط يخلط بين قوانين الاخلاق وبين قوانين الطبيعة التي تتصف بالحمية بل انه يقصد فقط الطبيعة الانسانية اى جميع الناس الذين يخضعون لتشريع واحد . ولكن القانون الاخلاقى يتصف مع ذلك بالكلية والضرورة وهذه هى الصفات الهامة للقانون الكس ووجودها فى القانون الاخلاقى ربما يفقده جانب الروح " اذ ان "روح القانون الاخلاقى " هى التى تضمن "العربة للفعل .

يضاف الى ما تقدم ان الامثلة التى جاء بها كانت لشرح هذه الصيغة ومعالجتها لهذه الامثلة بالطريقة المنطقية الصرفة التى تمتد على عدم التناقض ربما افقد الصفة الاخلاقية فى المثال الاول كانت القاعدة الاخلاقية تقرب :

"حماى نفسى وفى حياتى اقرانها حياتى حيث انى اطلت فى امد ها توقعت ضايقة اثر ما اتال من رضى " ويظهر هنا من هذه الصياغة ان القاعدة متناقضة مع ذاتها . ويحجب ثابط على ذلك بان الانسان باعتباره كائنا اخلاقيا لا يهينى ان يكون متناقضا . غير ان هذا المعيار المنطقى الصرف ليس كافيا لتلقى مبادئ العمل الاخلاقى .

ونجد ايضا ان القاعدة فى هذا المثال تقوم على اساس حسى متفهم صرى لانها يمكن ان ترد فى النهاية الى هذا التساؤل البسيط : اأ تتحررانا احب الحياة ؟ وحب الحياة هنا يتضمن مظاهر الحياة البادية المختلفة وهو ما لا يهينى ان يكون اساسا للاخلاق .

فهر إن دحض هذه الاعتراضات انما يمكن في ان القانون الاخلاقي يضمننا
 امام "ضرورة" اذا خرجنا عليها خرجنا على الانسانية بجمعها وليس الامر هنسباً
 متصلاً بالخضوع للمنطق . وايضا لا يتصل الامر هنا بالخضوع لمنفعة الحماسة .
 فالقاعدة التي نقول اعلم بحيث نحيا " انما تشير الى ما للحياة من قيمة في ذاتها
 وهي قيمة مطلقة لا يمكن ان تكون موضع سؤال ولا يمكن ان تكون منفعة حماسة
 وحسب .

وفيما يختص بالنال الثاني وقاعدته " عد بحيث لا تنفي بالوعد " نقول انه هو
 الاخر بتعدى معياراً لمنفعة ومعيار التناقض . فالوعد قيمة مطلقة وربما كان مسن
 الافضل اننا ان نترك الحياة على الا تنفي بالوعد . ولم يكن هذا كما نسط من هذه
 الامثلة ان يبرهن ويثبت بل كان هدفه ان يضمن امام امر مطلق نالحياة امر مطلق
 والوعد امر مطلق والهدف اولا واخيراً هو الا تنهون .

ب - صيغة الغاية :

كانت الصيغة الصورية البحتة هي الصيغة الاساسية التي توضح ماهية
 الواجب . واذا كان الفعل الاخلاقي تحضه الضرورة من حيث هو صادر عن العقل
 البشري فانه ايضا يفرض احترام الانسان للقانون . واحترام الانسان للقانون نابع من
 تصوره له على عكس اقانون الطبيعي الذي يفرض على الاشياء دون ان تتصوره . ولذا
 فانه اذا كانت العلاقة التي يقرها القانون الطبيعي علاقة عالية او مهيبة . ففان
 العلاقة التي تفترض في القانون الاخلاقي هي الغائية . ففدور الفعل الاخلاقي

يعنى أننا نحترم القانون كما يعنى ان القانون هو غاية الفعل .

" أفعل بحيث يصبح احترام القانون غاية فعلك " .

ولكن إذا كان الامر كذلك ، أفلا يظهر الفعل الاخلاقى وكأنه مشروطا ؟ هذا افتراض لا أساس له . فالقانون الاخلاقى ليس غرضا يخدم اى منفعة شخصية كما ان الصيغة التى تحتم احترام القانون تؤدى الى اعتبار غاية الفعل والغاية هنا لا تفترض شرطا ما .

الفعل الاخلاقى هو القانون . والقانون فى صورته الخالصة يظهر قسوة العقل على اصدار الاوامر . وإذا لم يكن الانسان هو القانون شيئا واحدا فانه يحصل على الاقل هذا القانون فى نفسه ، وهو قادر على تصوره ، وهو قادر بمقلده ايضا على احترام هذا القانون . وإذا كان القانون جديرا بالاحترام فالانسان غاية تحترم لذاتها . اذ كانت الصيغة الثانية للقانون هى : " أفعل بحيث تماثل الانسان فى نفسك وفى غيرة كغاية دائما لا كوسيلة ابدا " .

وهذه الصيغة تمنى ان فى طبيعة العقل الانسانى الا يفعل الا اذا تصور قاعدة فعله واحترمها وهى تمنى ايضا ان الانسان غاية الفعل من حيث انه عقل وارادة معا .

وهكذا يتبين لنا ان صيغة الغاية مستمدة من الصيغة الصورية . فالانسان لا يخضع للقوانين كما تخضع ظواهر الطبيعة فحسب ، بل انه يحترم القوانين ايضا ويحترم كل من يحمل هذه القوانين . وقد رأينا فى مثال الانسان الذى يتكرس للانتحار انه يستخدم نفسه كوسيلة للحصول على لذات حسية ومنافع مادية ولا ينظر

اليها كفاية أى كشيء له قيمة مطلقة . وفى مثال الانسان الذى يستدين ولا يقضى
بوعده فى الرد نجد معاملة الغير كوسيلة ايضاً لا كفاية .

ج - صيغة الحرية

هذه الصيغة نسمى صيغة مصدر الواجب ، وقد رأينا ان الانسان عقل وارادة .
والارادة ليست الا عقلاً علياً او ان اله قل فى صيغته الامرة ارادة والانسان نفسى
احترامه لاوامر العقل ارادة . وهذان يصدر القانون ويخضع له فى نفس الوقت ،
ومن هنا جاءت الصيغة الجديدة :

"افضل على ان تراعى فى فعلك انك خاضع للقانون ومصدره فى الوقت ذاته"

وحيث ان هذه الصيغة تنطبق على جميع الناس ، وحيث ان الواجب يقتضى
ان نعتبر الناس غايات دائماً لا وسائل ابداً ، فانه ينتج عن هذا ارتباط بين الناس
فى الصفة الاخلاقية واتحاد بينهم ، فكلهم خاضعون لقوانين هم مصدرها وعملها
هذا يمكننا ان نتصور مجعماً الكائنات الماقلة او نتصور كما يقول كانط ملكسمة
للغايات . ولا يمكن ان نقارن هذا المجمع او تلك المملكة بالمجمعات الانسانية
المعروفة حتى ولو بافضلها او ارقاها ، بل ان تلك المجمعات هى التى تحاول
ان تقترب من ملكة الغايات هذه وان تقلدها او تحاكيها دون ان تصل ابداً الى
مستواها . ومن الممكن ان نعبر عن الصيغة الثالثة هذه بطريقة اخرى فنقول :

"افعل بحيث تعتبر الغير مثلك كاعضاء فى ملكة روحية هى ملكة الغايات"

ونلاحظ انه لا تناقض بين الطرفين في التعبير عن الصيغة الثالثة للقانون
الاخلاقي ، بل انهما متكاملتان وذلك لان مملكة الغايات يكون فيها الانسان عضوا
في مجتمعه هو رئيسه ، وهو عضو من حيث انه خاضع للقانون ، ورئيس من حيث انه
مصدر القانون .

والصيغة الثالثة للقانون الاخلاقي يسميها كانط ايضا صيغة الاستقلال ،
ومعنى بها ان الانسان قانون نفسه ، هو يتناهى بصيغته الاخلاقية هذه على
اجتهاد انهما تضع فلسفته في مركز متناهي بين الفلسفات الاخلاقية الاخرى . فهذه
الصيغة تعتبر الانسان مصدر القانون ومصدره وهي تجعل فلسفة الواجب الوحيدة
بين فلسفات الاخلاق التي تضمن للانسان استقلالا تاملا . ذلك ان فلسفات
الاخلاق السابقة على كانط كانت تربط العمل الاخلاقي بمنفعة يؤدي اليها الفعل
او لذة او سعادة يرجوها صاحبه وعند ذلك كانت تنعدم قيمة الفعلا لانه ينفذ امرا
فرضيا مشروطا لا امرا مطلعا . كما كانت بعض فلسفات الاخلاق تتصور القمع
الاخلاقي خاضعا لقانون مفروض على الانسان من الخارج كان يكون صدره المجتمع
او الله تعالى او أى سلطة اخرى اعلى من الانسان . وهلا ايضا كانت تنعدم قيمة
الفعل الاخلاقي لانه مشروط بامر خارجي ، ولان القيام به هو بمثابة طاعة
فمحسوب بامر خارجة عن الانسان ، ولا ينبغي ان نفهم من هذا ان كانط يرفض
ارتباط الافعال الاخلاقية بالمعتقد او بالله تعالى ، بل انه يهدف اولا الى وضع
الفعل الاخلاقي على اساس ثابت كما يهدف الى تأكيد استقلال الانسان وحيثه
غير ان استقلال الانسان وحيثه غير ان استقلال الانسان وحيثه يثيران بعض

المشكلات النظرية، وقد اشار اليها كانط في نهاية للفصل الثاني وبداية الفصل الثالث من كتاب "اسس ميتافيزيقا الاخلاق" . وتلخص هذه المشكلات في السؤال الآتي :

كيف يكون الانسان حرا وهو جزء من الطبيعة ؟

نحن نعلم ان كانط منذ بداية حياته كان يثق في العلم الطبيعي الفانوني الذي يخضع جميع ظواهر العالم للضرورة والجبرية كما كان يؤمن بقدرية الواجب وان يحترم العقيدة . فكيف يمكن للانسان ان يمارس الواجب بحرية وهو خاضع للجبرية ؟ وسبارة اخرى اذا كان السلوك الانساني يصدر عن جسم الانسان واعضائه والجسم خاضع لقوانين الطبيعة ، وحركات الجسم هي ردود افعال لحركات الاجسام الاخرى في العالم الطبيعي فكيف يمكن القول بوجود افعال ارادية تتم بحرية ؟ يعترف كانط بهذه الصعوبات . وهو لا ينكر الجبرية الطبيعية كما انه لا يتنكر للحرية الانسانية . فالانسان من حيث هو كائن محسوس للطبيعة ومن حيث هو كائن اخلاقي حرة . وهو من الناحية الاولى ظاهرة او مجموعة من ظواهر الطبيعة ومن الناحية الثانية جوهر قائم بذاته لهذا يمكن القول بان الانسان مجموعة ظواهر خاضعة فيما بينها لجبرية الطبيعة وهذه الجبرية ليست سوى مظهر سطحي للحقيقة الانسانية في اعق نواحيها اي لهذا الكائن القائم بذاته والذي هو حر ومستقل عن افعاله ويستحق الثواب او العقاب .

• المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية •

يبدو من العرض السابق ان كانط يقرر وجود انضصال بين العقل العلى من ناحية والتجربة الانسانية من ناحية اخرى • ولكن ، اذا صح هذا ، فما هي القيسة العملية لتلك الاخلاق خصوصا وان الهدف الاساسى لهادى ' الاخلاق هو ان تكون عملية ؟

فى الحقيقة ان فهم فلسفة كانط على انها فصل تام بين العقل العلى والتجربة الاخلاقية انها هو فهم خاطى • • ذلك ان عجز الانسان عن تحقيق ملكة الغايبات لا يدل اطلاقا على ان القانون الاخلاقى لا قيمة له ، بل انه يعنى على الاخرى اننا مدعوون للمثابرة والاجتهاد • صحيح ان السيفىة الاخلاقية تدل على نسوة القانون الاخلاقى غير انها تدل فى نفس الوقت على ارادة الانسان ورغبته فى عبور الواقع • ومن هنا فان محاولة كانط فى التشدد فى مجال الاخلاق لم تكن سوى دليل على عدم الرضى بالواقع ودليل ايضا على ارادة حاسنة تستهدف التأثير فيه •

هناك افتراض اخر يتصل بالتمازج بين الطبيعة والاخلاق ، بين الانسان من حيث انه جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها وبين الانسان من حيث انه كائن اخلاقى حر •

ويتغلب كانط على هذه الصعوبة بان يلجا الى ما اسماءه بسلطات الاخلاق ، واول هذه السلطات سلطة الحرية • فالحرية هى اساس الاخلاق لانه لا معنى للقانون الاخلاقى الا اذا كان الانسان حرا ، والحرية هى السلطة الاولى التى تقوم عليها

• الاخلاق •

وهكذا نجد ان كانط في معالجه لمشكلة الحرية يلجأ الى العمليات بمسند ان صايف نجاحا محدودا في عرضه لحل يقوم على التمييز بين الشيء في ذاته وبين الظواهر.

وفي كتابي "الاسس الميتافيزيقية للاخلاق" و"نقد العقل العملي" يخصص كانط دراسة خاصة لمسألة الحرية وايضا لمسئلة الخلود ووجود الله تعالى .

وفيما يتصل بالحرية لاحظ كانط انها مسألة ضرورية جعلته يفسح بنظرية الجبر . وفي هذا يقول : " اضطرت لالغاء العلم كي احتفظ بمكان للمقيدة " . اما مسألة الخلود فهي الاخرى ضرورية في الاخلاق ولا يمكن الاستغناء عنها خصوصا وان الحياة الانسانية الراهنة لا تتسع لامكانية توطيد دعائم الفضيلة او السعادة وكلتاها مترادفتان في كانط وهما الهدف النهائي لاجهاد الانسان . وهذا ثابت ايضا .

ولو نظرنا لمسألة وجود الله تعالى ، فاننا نلاحظ انها مسألة ضرورية وترتبط بفكرة اجهاد الانسان في مجال الاخلاق . اذ ان هذا الاجهاد يدفعنا الى التفكير في دائن كامل طيب تكتمل فيه الفضائل ويمكنه ان يحقق للانسان المجاهد تلك السعادة التي امرنا اليها . فالله هو الذي يضمن لنا السعادة وهو غاية العمل الاخلاقي اولا واخيرا .

(٦) "منها الدين والاخلاق" عند برجسون

بعد أن أخرج "برجسون" كتاب "التطور الخالق" ظن البعض أن فيلسوف التطورية الطبيعية عجز عن تطبيق مبادئ فلسفته على الحياة الروحية أي نفس ميدان الاخلاق والدين، ولكنه بعد فترة زمنية طويلة أخرج كتابه "منها الدين والاخلاق" وفيه كشف الفيلسوف عن عمق رغبته الفذة في تطبيقه لمبادئ فلسفته نفس ميدان الاخلاق والدين.

الاخلاق المتعلقة والاخلاق المفتوحة:

يذكر "برجسون" في هذا الكتاب أن ثمة نوعين من الاخلاق : اخلاق مغلقة واخلاق مفتوحة تتجاوز حدود الجماعة وهي ملزمة بالخلق والابداع وعليها يتوقف بقاء الانسان، وهذان النوعان من الاخلاق يقابلان اتجاهين متمايزين للوشية الحيوية وهما : اتجاه الغريزة وقد ادى الى ظهور مجتمعات مغلقة شبه ابيه كما هو مشاهد لدى النمل والنحل، ثم اتجاه العقل او الذكاء وقد ادى الى ظهور الانسان بما له من مقدرة على استخدام آلات غير عضوية.

تقوم الاخلاق المغلقة في المجتمعات البدائية مقام الغريزة في الحيوان، وبمثل هذه المجتمعات تقوم على الالتزام، وهو يرجع الى غريزة اجتماعية وظليفتها المحافظة على التعاضد بين افراد المجتمع. وليس من الممكن لهذه المجتمعات ان ترقى الى مستوى حب الانسانية ولا يمكن القول بان حب الانسانية ينشأ عن حسب

الوطن وان الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة، وذلك ان انتقال من الاسرة الى الوطن ومن الوطن الى الانسانية ليس انتقالا تدريجيا بل هو انتقال بين مراتبها مختلفة .

ويذهب "برجسون" الى ان تصورنا لنوعين من الاخلاق يرجع الى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع، فالاخلاق المغلقة يشرع الفرد في طلبها للجماعة ويمثل لنفسه المجتمع، اما في ظل الاخلاق المفتوحة فان الفرد يتجاوز حدود الجماعة ويستجيب ندا الانسانية .

١- الاخلاق المغلقة

ولما كان من الضروري للمجتمع ان يحافظ على بقاءه وان يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه، فالفرد يجد نفسه ازاء ضغط اجتماعي، اذ تلزمه الجماعة باحترام قواعد خاصة . وتبين في ذلك مجموعة من الجزاءات المادية والاخلاقية التي تضمن بها تحقيق الالتزام، فتمتة تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمتطلبات الحياة الجماعية، فيتكون من ذلك غل جمعي .

والاخلاق على هذا النحو، هي نظام من المعاديات تكون مهمتها صياغة كسبان المجتمع، فهي اخلاق جماعية تمتد رجعة الى حياة الضريبة، وتحدد ادنى من مستوى العقل، وتكون مهمة الضير قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من افراد الجماعة، والضب. ثمة من ثمرات الحياة الجماعية، ووظيفته تنظيم التساير الاجتماعي وتحقيق النظام الداخلي المطلوب في كل جماعة . ويقوم هذا التنظيم على

اساس ضغط "الانا الاجتماعية" على "الانا الفردية" خضوعا لغريزة الحياة، وصيانة
للتقاليد النافعة للمجتمع، والواجبات هنا لا شخصية اذ ان طاعة الواجب لذاته،
والالزام الاجتماعي في المجتمعات المغلقة والذي يتخذ صورة امر مطلق، هو
الصورة الاجتماعية للرابطة الموجودة في عالم النمل او النحل او الخلية العضوية،
ويرى "برجسون" ان الحرب هي اعلى صورة للتنازع الاجتماعي فانها
الصوت الاول لاختيار مدى ولاء الفرد واخلاصه في خدمة جماعته وفي الدفاع عن
مصلحتها ومسالحتها.

وحينا يحقق الفرد سائر الواجبات والالتزامات التي تفرضها الاخلاق المغلقة
فانه يشعر بضرب من الرفاهية الفردية والاجتماعية. والاخلاق المغلقة اخلاق
اجتماعية تقوم على غريزة الحياة، ومن ثم فهي ذات طبيعة بيولوجية.

ب - الاخلاق المفتوحة

اما الاخلاق المفتوحة فهي ليست وليدة ضغط اجتماعي، اذ انها تصدر عن
تنوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم وتعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة
بتدعونا هذه الاخلاق الى المحبة والتضحية وبذل الذات، والفارق بين الاخلاق
المغلقة والاخلاق المفتوحة فارق في الطبيعة لا في الدرجة. والاخلاق المفتوحة
تنزع لخدمة الانسانية جمعاء، ومثلها الاعلى المحبة والكمال الاخلاقي، وهي تستميت
على تحقيق رسالتها بنشر من الشخصيات المضارة، فالعهاقرة يكونون لانواع جديدة
تخلقها، الوتة الحيوية لتحقيق رسالتها، وهم اكثر البشر احتكاكا بمصدر العنصرية

وينبوع الجدة والجهد الخالق، كعلماء اليونان وانبياء اسرافيل ورسل اليهودية
والقديسين المسيحيين والمصلحين .

والاخلاق المفتوحة تقوم على اكتاف هؤلاء العباقرة وهى اخلاق ديناميكية تعاضو
قوتهم مستوى العقل وتنتشر عن طريق الدفع والجاذبية من الامام ، بينما الاخلاق
المغلقة تنتشر عن طريق الدفع من الخلف . وكذلك فان الاخلاق المفتوحة انما تقوم
على الاستجابة لنداء البطل وهو النموذج الذى يعجب به الناس ويحملونه قدوة
لهم يحاكونه ، والبطل من هذه الصفوة الممتازة التى تحقق للحياة حركتها الصاعدة
وهذه الصفوة تتميز بقدرة خاصة على الاحساس بانفعالات جديدة ، لا عهد للناس
بها من قبل ، وسواء فى مجال الفن او فى مجال العلم او فى اى مجال اخر من
مجالات الحضارة البشرية . وهذا الانفعال عبارة عن ثورة نفسية عميقة وقد يكسبون
صحبوا بحركة فكرية خصبة او الهام عقلى ممتاز ، كما يحدث لكبار المتصوفة والقديسين
الابطال ، فهو حدس صوفى والهام روحى او توتر وجدانى ويتحول هذا الانفعال
الى تصور عقلى لا يلبث ان يمتدح الى مذهب ، والانفعال هو العنصر الحى الذى
يكن وراء الاخلاق الجديدة ، فالاخلاق المسيحية تعمل على توجيه ارادة الناس نحو
المحبة او الاعسان وهذا الانفعال هو الذى مهد الجو لانتشار الاخلاق المسيحية
والمصلون والصوفية يهدرون فى اعمالهم عن هذا الانفعال الحى ، لان لديهم
شعورا بالاتحاد او التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه ، فتفتح نفوسهم
فلا يعمدون يشمرون بضغط المجمع او بتقل المادة واسر الطبيعة ، وهذا الشعور
الذى يحتولى عليهم هو مصدر القوة التى تمكنهم من حب الانسانية جمعاء .

ويوجه المولد الذي يطالع اليه سائقه طريقه القربة السعيدة حيث
 لا يكون قد جرح خلد ليرها ليرد الى الله باسم. يتولى على ذواتهم، وليس
 التصرف بشوق أو إقبالاً من نفسه بل هو مجرد رغبة في ربه ثم
 لا يولد المولد المتنازع الى نفسه المولد الذي يولد في ربه ثم
 اليه سائقه، والولد المولد المتوجه لا يتشرب من طريق المولد الموهوبة
 ولا تقوم على قوانين صالحة ملزمة، بل تقوم على الاستمالة القوية وتشتد
 بين طريق المولد حج الحى الذي يتناول مناداته مع التزينة الصورية الكلية
 في التماثل.

وتتوقف الخلد المتوجه على مدى انصراف المادّة النظرية الخلدية في
 نوع شئ واحد هو البطل أو القديس، وهو رمز للوثة الكونية والفرق
 النكس بينه وبين المادّة المتغيرة أو أفاندا واسعة تتجاوز الخلد
 المخلقة بأوامرها والتأثير بها. وهو ربه الذي هي المخلقة
 ولكن تمهّد صلة بين الخلد المتوجه والخلد المخلقة وهو المخلد
 منزه يروح الى شيوخ الحياة الصالحة، نال خلد ذات صليحة يولده.

"نصوص فلسفة الاخلاق"

قد يقول بعضهم : لنسلم معكم باطراد هذه الظاهرة ، وهي ان الفلاسفة سواء اجهلوا الامور تجاهلوه ام اعترفوا به فانهم ليسوا هم الذين يقررون قواعد السلوك ، بل يحددون صيغها على انثر تقديره ، ويذهبون لها اساسا عقلية ، وهذه القواعد ، جزء من الحقيقة الاجتماعية التي يمكن النظر اليها على انها حقيقة موضوعية . وقد تطورت حتى الان في كل المجتمعات الانسانية تبعاً لقوانينها الخاصة بها . واذن فمن الممكن ان ندع "الانذاهب الاخلاقية النظرية" مكانها للبحث الاجتماعية ، وهو الاساس النزيه الوحيد لادراكنا في الاخلاق عقلية ، فالخوف من انهيار الاخلاق (ونريد بها هنا محتويات الضمير الخلقى من واجبات وعواطف الجدارة او عدم الجدارة) خوفه منى تماما . فمن المنطق ان محتويات الضمير ستظل على حالها ، وستعتمد حياتنا دائما على هذه الاخلاق نفسها .

ربما كان ذلك صحيحا . ولكن ها هو ذا اعتراض جديد : هل من المنطق الاخلاق بسلطانها ؟ فالانسان قليل الميل الى قهر نفسه بنفسه . ولا يمكنه ان استطاع الى ان يتمتع اسهل السبل دائما . اى انه يميل الى اتباع رغباته واهوائه . وقد يتفق ان تتحد بواعثه الحسية مع ما يمل به عليه ضميره ، ولكن العنصر اكثر جدوتا في الواقع يكاد يجب السوء دائما ما يغريه بالخروج على القاعدة الاخلاقية . واذ لم يقع الانسان في الخطأ ، في اكثر الاحيان ، فذلك راجع الى وجود مجموعة تامة من اساليب القمع الخلقية والاجتماعية التي توقفه عند حده . واكثر هذه الاساليب

تأثيرا هو ما يتصف به الواجب من سمو وقداسة لا يمكن انتهاك حرمتها . فاذا اقتنع المرء بان ما يقدم عليه من عمل هو شرفي جوهره هو "شرفي ذاته" ، بصرف النظر من نتائجه وشر بالمعنى الطبيعي والديني كان اكثر قدرة على اجتنابه مما لسوء كانت تنقصه هذه المقيدة . فاذا علم ان الاخلاق لا يقوم على اساس عقلي ، وان النفور او حكم الادانة الذي تثيره بعض الافعال يمكن تفسيره بالرجوع الى اسباب تاريخية او "سيكولوجية" (نفسية) - ونقول باختصار : انه اذا علم ان الاخلاق نسبية اقلنس في هذا تجريد للاخلاق من نفوذها ومن سلطتها في الوقت نفسه ؟ فاذا كانت الاخلاق نسبية لم تعد معصومة من الخطا . فهي شبيهة بقاقر يمكن ان تستأنف احكامه وان تنقض . واذا استمر امره في الخضوع لهذه الاخلال ، على الرغم من ذلك ، شمر بانه غر على حد تعبير "رينان" . واذا عالج البحث النظري الاخلاق باعتبار انها احدى ماضى "الطبيعة" وانها تتطور طبقا لقوانين اثجه اولا الى اضعافها ثم الى تقويضها . واذا قلنا بان الاخلاق نسبية كان معنى ذلك تامسا اننا نذكر بوجودها على اعتبار ما . فاما ان يكون الامر الذي يمليه الواجب مطلقا . واما لا وجود لامر اخلاقي ، وهذا يبرهن هذا البحث النظري بنفسه على انه بحث فاسد ، اد هل يستطيع المرء ان يتصور مجعما انسانيا لا اخلاق له ؟

(ونجيب فنقول) اولا : ان هذه الحجة لا تعدم ان تكون عديدة الوقع في النفس ، لانها تقوم على اساس الاهتمام بسلامة المجمع ، وهذا الاهتمام قسوى جدا ، ولذا فسيرى معظم الناس ان هذا النوع من الاستدلال حاسم الدلالة . ومع ذلك فليست هذه الحجة حاسمة . وهذا الى اننا اذا توخينا الدقة فسي

التمهيد قلنا انها ليست بحجة ، اذ يقتصر صاحبها ، في نقده ، لاحدى طرق البحث
 في المسائل الاخلاقية ، على بيان النتائج السيئة التى قد تترتب على استخدام هذه
 الطريقة من وجهة النظر العملية — ولكن ليس لهذا النحو المتبع في نقد طسرق
 البحث النظرى تاثير دائم ، وهو لا يساوى برهانا مباشرا على فساد هذه الطريقة ،
 ذلك لانه يبقى على الناقد بعد ذلك ان يبين ان الطريقة التى يهيجها ، على
 هذا النحو ، لا تصلح في الدراسات التى نحن بصددها ، وانها لا تستطيع ،
 تبعا لذلك ، ان تفضى بنا الى الكشف عن الحقيقة وان النتائج التى ادت اليها
 حتى الان نتائج خاطئة . ولو وجب ان ، يصيب العلماء حسابا لمثل هذا النوع من
 الاعتراضات لظل عدد كبير من العلوم في خطواته الاولى حتى يحصرنا هذا ، وليس
 ثمة طريقة عامة الا عدها النادرة ، لفترت معينة من الزمن ، طريقة خطيرة على السراى
 العام ، او عدها منافية للدين وما رقت عليه وهذا هو ادعى الامرين . فان اول ،
 رجل فطن الى القول بان القمر حجر ضخم ، وارتأى ان يدرسه كجسم معدنى ، ككاد
 يدفع حياته ثمنا لهذه الجراءة . ومن الجراءة ايضا ان يوجه الانسان اشارة الى
 الطبيعة بان يجرى عليها تجاربه . واكثر من ذلك جراءة ان يقوم بتفريغ الجشت
 الانسانية . ومن الجراءة التى لا تغتفر ان يطبق النقد اللغوى والتاريخى على
 النصوص المقدسة في التوراه والانجيل . فهل لنا ان نعجب اذا احتج الناصر على
 نحو اشد غنفا عندما يحاول المنهج العلمى ان ينفذ الى الامور الخلقية ، وان
 يعالجها بمنهج المنهج الموضوعى الصارم الذى تعالج به بقية الظواهر الطبيعية .
 ثانيا — ينحصر هذا الاعتراض في المناداة بان الواجب الاخلاقى لا يمكن

التمعرض له بالنقد ، وأنه يتصف بالقداية ، فلما كان نوعا من الوجدان الطبيعي (ويقول كائنات انه وجد عقل) تطلب احتراماً مطلقاً ، وهذا يصبح بسبب طبيعته نفسها فوق كل تمحيص تاريخي او انساني (ونقول) لا شك في ان الواجب يسدو لضيق الفرد على هذا النحو ، وقد وصفه "كانط" وصفاً دقيقاً تاماً ، ولكننا نستطيع ان نقبل وصفه دون ان نرتضى تأويله ، وليس من المستحيل ان نفسر الصفات التي ينطوي عليها الواجب الاخلاقي في نظر ضمير الفرد ، دون ان نسلم بكل ما تحتوي عليه "ميثاقنا الاخلاقي" و"نقد العقل العملي" من الكلام على : الواجب النهائي والقانون الذي يفرض نفسه باجبار صورته فقطه لا باجبار مادته ، واستقلال الارادة ، والسببية المنية على الحرية ، والطابع العقلي ، ومملكة الغايات ، ومبادئ العقل العملي وهلم جرا . ونزعم المذاهب الاخلاقية التجريبية والنفعية انها تستطيع القيام بهذا العمل . وهذا على العموم هو شأن جميع المذاهب الاخلاقية التي لا تعتمد على الحدس ، والتي تعمل شيئاً فشيئاً الى اتخاذ صورة علمية ، في حين ان المذاهب التي تعتمد على الحدس كمذهب كانط نفسه ، تتجدد من باب اولى نحو الصور الدينية

ثلاثاً : يتضمن هذا الاعتراف بمبدأ غير بدوي ، ولم يقم عليه برهان . فهو يسلم بان اوامر الضمير تهدو للانسان في صورة الواجبات لانه يتصور انها مطلقة . وما كان له ان يطبع هذه الاوامر لو لم ترجع ، بحسب اصلها ، الى مصدر نفسي علوي ، فالواجب يفهمه ، او يشعره في الاقل ، انه يساهم في حقيقة متميزة عن الطبيعة التي يسعى فيها وراء مصلحته وسعادته ، من حيث هو كائن جسي ، ومن هنا استحالة عليه ان يتخلص من الواجب الذي ليس شئ وجه شبه بينه وبين البواعث الاخرى التي

تدفعه الى السلوك ، مهما كان مشان هذه المواقف . فالواجب يفرز نفسه ، لانه من نوع اخره لكن ربما كان الامر على خلاف ذلك . بمعنى اننا لا نتصور الواجب على انه امر مطلق الا لانه يبدو لنا واجبا قاهرا . وذلك هي الطريقة الطبيعية (التي كان ينبغي اتباعها) حتى نغمر بها لانفسنا صفات الواجب . ونفسا ان المعاني الكلية العامة للاجناس والانواع لما تجسدت في الفاظ اللغة اصبحت "مثلا" ونشأ منها العالم العقلي في الفلسفة النظرية القديمة ومن ثم ياد انها تفسر الاشياء والكائنات التي تقع تحت الشجرة ، فذلك الامر في البحث النظري في الاخلاق لدى المحدثين ، لان الاوامر الاخلاقية لما كانت توجد في ضمائر الافراد على هيئة واجبات مطلقة عامة ، ادى ذلك بالضرورة تنزيها الى الايمان بان الواجب يرجع بحسب اصله الى عالم اسس من عالم الحس ، حتى لا نقول انه يرجع الى اصل الهى ، وقد استخدم هذا اصل بدوره في تفسير وجود هذه الواجات في ضمير الفرد . وهكذا فان الصيغة المجردة التي صيغت فيها المشكلة بدت انها تفسر لها ، كما يحدث ذلك كثيرا في بحوث ما وراء الطبيعة .

واذا فحصنا الافعال التي يعتقد الناس ، في الواقع ، ان من جهم القيام بها او عدم القيام بها ، واستخدمنا اساليب طريقة المقارنة التي يجب استخدامها عندما يكون الاوبعد الطواهر الاجتماعية (نقول اذا فعلنا ذلك) ، بدلا من البحث النظري الجدلي في معاني الواجب والقانون الاخلاقي والخير الطبيعي والخير الخلفي واستقلال الارادة . وجدنا ان النتيجة الاثمة تميل الى فرض نفسها علينا وهي : ان الاوامر والنواحي التي نطليها الاخلاق اليوم باسم الواجب كانت

تلقى في عصور سابقة باسم شيء آخر؛ فاحيانا كانت هذه الاوامر والنواحي نتيجة لعقائد اندثرت، في حين ان الاعمال الاخلاقية الناجمة عن هذه العقائد احتفظت بوجودها . و احيانا كانت مصلحة الجماعة تقتضيها . وهذا التفسير الاخير الذي كان يفكرو القرن الثامن عشر يعتقدون انه صادق في جميع الحالات ليس صادقا الا في بعض الحالات فقط . فكل شيء محرم لانه يغضى الى نوع من الدنس "تابو" ويمكن ان يظل شرا من الوجهة الاخلاقية بعد ان كان محرما من الوجهة الدينية، ولو كنا نشعر لدى قتل الحيوان بنفس الهلع الذي نشعر به لدى قتل الانسان لاحسنا، على غرار الرجل الهندي، بفقر صنف الندم لو اكلنا او لسنا فقط طعاما حيوانيا، ولكن احساسنا، في هذا الحال، مثيلا تماما باحساسنا في حالة الاشتراك في جريمة قتل . نندى جميع السموم، وفي جميع مراتب الحضارة نجد دائما عددا من الاوامر والنواحي التي لا يستطيع الفرد انشهاك حرمتها دون ان يصبح فريسة لاقصى انواع الندم، بل قد يكون هذا الندم قادلا في بعض الاحيان . ولكن الاعتراف يسقط حينئذ . فاذا كان الامر الاخلاقي لا يدين بنفوده لاقتناع نظري، او لذهب فكري، فمن الممكن ان يعتمد على قوته الخاصة، وان يستمر مدة طويلة في الاقل، مهما يكن من امر الظاهر التي يستخدمها العلم في دراسة الاخلاق . والشان في ذلك شان علم الادمان الذي يؤد حتى الان - فيما يبدو - الى تغيير ملموس في العقائد الدينية . ولما لم يكن الطابع الالتزامي للاخلاق الشريعة في الوقت الحاضر وليد التفكير فان الوهن لا تطوق اليه بسبب هذا التفكير نفسه . ونقول باختصار بان الفلاسفة ان كانوا

لا يُمنعون "الاخلاق فان العلماء لا يهدون فيها كذا" . فهم يوجودون ههنا
 حبال ظواهر موضوعية حقيقية ، على الرغم من انها لاتحتل جزءا من المكان ،
 لذا هي الحال في الظواهر الطبيعية . فوظيفة العلماء هامة جدا ومتواضعة نفس
 الوقت نفسه . وهي تنحصر باسرها في دراسة الاخلاق ليعرفتها ، وفي معرفتها
 لتعدي عليها ، فيما بعد ، على اسس عقلية بالقدر المستطاع .

واذن فالخطر الذي ثارت له النفس ليس الا خطورا وهيبا ، ولا تتوقف جميع
 الاعياء التي يجب القيام بها او عدم القيام بها على النظرية الاخلاقية التي قصد
 يفتي بنا اليها التفكير . كذلك لا تتوقف عليها علاقتنا باقاربنا ومواطنيها
 والاجانب ، وواجباتنا وحقوقنا في مسائل الملكية والاخلاق الجنسية وعلم جسيما
 فواجباتنا محددة سلفا ، والضغط الاجتماعي يفرضها على كل امرئ منا . وقصد
 يستطيع الانسان ، في بعض الحالات ، ان يقاوم هذا الضغط ، وان يملك مسلكا
 مخالفا لما يتطلبه منه . لكنه لا يستطيع تجاهله ، ولا يستطيع بحال ما ان يتخلص
 منه . واذا لم نتحدث عن العقوبات الايجابية التي توقع في الجرائم وانما هي
 حادها قانون العقوبات ، فان الضغط الاجتماعي يدل على وجوده . فبمسألة
 العقوبات "الشائعة" وقد كان "دوركهايم" محقا عندما اطلق عليها هذا الاسم .
 كذلك يدل هذا الضغط على نفسه يلوم الانسان لنفسه . وليس لدينا وسيلة اخرى
 للخلاص من هذا الدوم الا بالتهدد الاخلاقي الذي يهدو في نظرننا اسوا انواع
 الانحلال . وليس هناك ما هو اشد تمننا من الضمير الخلقى العادى السخلى
 يتمسك بالعرف . فكل فعل لا يبيحه الضمير الخلقى ، اما صراحة واما ضمنا (لانه

كثيرا ما. يتسامح بحسب الواقع في امور يبدو انه يحظرها من جهة الصدا (يصبح موصفا لحكم صارم . وتؤدي هذه الصرامة بوجه عام الى فرض الطاعة ، وتكفل احترام القاعدة ، ولو بحسب الظاهر في الاقل . وتنتقل هذه القاعدة من جيل الى اخره ويحتفظ الناس بها بروح التقليد ، وغريزة المحافظة على سلامة المجتمع .

وفي الواقع يبدو ان احد الشروط الرئيسية في وجود مجتمع من المجتمعات هو ان يوجد تشابه اخلاقي كاف بين اعضاء هذا المجتمع . ومن الضروري ان يشعر هؤلاء بنفس النفور تجاه افعال خاصة ، بنفس الاحترام تجاه افعال وافكار خاصة اخرى ، وان يشعروا بنفس الواجب الذي يدعوه الى اتخاذ مسلك معين في ظروف معينة . وهذه هنا احدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الاخلاقية التي تقول : ارفع في هذا الشيء ، ولا ترغب في هذا الشيء . والضيق الخلقى العام وهو المعين الذي تستقى منه ضائر الافراد . فهو يمدد بوجودها ، وهي تمدد بوجوده في الوقت نفسه . واذن فجميع الضائر تقوم برد فعل ضد ما ينذر باضعاف هذا الضمير العام ، ويجعل وجود المجتمع مهددا بالخطر على هذا النحو . وقد كان رد الفعل عنيفا جدا في الوقت الذي لم تكن فيه قواعد السلوك منفصلة عن العقائد الدينية وحينما كان اى عسيان او اى تعديل لضروب السلوك الاجبارية يصب على الجماعة غضب القوى الخفية وانتقامها . وكان من الممكن ان يقضى خطأ احد افرادها الى هلاك الجميع ، ولو كان خطأ من فهو قصد . واليوم لا يشعر الناس في حضارتنا الراهنة بهذا التضامن الاجتماعى ، ولا يفهمونه على هذا النحو . ففي اكثر الاحيان لا تلزم افعال الفرد احد سواء ، ولا تنتقل مسئولية الجسدة او الجريمة التي يقرنها

شخص الى غيره من الاشخاص . وقد اصبحت فكرتنا عن المسؤولية مختلفة كـ
الاختلاف عما كان في الماضي . لكن متى احس الضمير الخلقى العام انه قد ثمر نفس
قواعده الجوهرية فان رد الفعل الاجتماعى عنيفا جدا . فالذى يحاول تعديل
فكرته عن الوطنية والتوفيق بينها وبين التفكير الفلسفى والاجتماعى فى الوقت
الحاضر يوشك ان يعد خائنا ومواطنا غير صالح . والذى يفكر فى تعديل قانون
الملكية (ولا سندوحة عن تعديله) يعد من انصار العنف ، ويجلب على نفسه احتقار
"الشرفاء" من الناس وكذلك الامر فيما يتعلق بالاخلاق بين الجنسين وعدد كبير
من المسائل الاخرى التى يمكن تعدادها . وهكذا فالتقاليد الخلقية ما زالت
ظاهرة عامة حتى يومنا هذا . ولنا فخر . حاجة الى الالتجاء الى مثال بمصر
المجتمعات كالصين التى حددت فيها قواعد السلوك تحديدا نهائيا فى النصوص
القديمة ، الى درجة ان فكرة التعديل نفسها محظورة . لئلا باعتبار انها منافية
للاخلاق . (الفصينيون يرون) انه ليس من الممكن الا ان ينحصر كل اصلاح نفسى
المودة الى السابح الاولى ، اى الى توفقيسيوس ومنش سيروس . وليس هما الا مفسرا
ايضا للقديما . وليس الضمير الخلقى العام فى المجتمعات الاوربية مثل محافظته
من ذلك . ولكن التغيرات التى تطرا على مجبوعات الظواهر الاخرى ، وبخاصة
فى الظروف الاقتصادية وفى العلوم ، تؤدى بالضرورة الى رد فعل يظهر اثره فى
القانون والعقائد ، واخيرا فى السلوك الاخلاقى . ومع ذلك نرى فى هذه
المجتمعات نفسها ان التغيرات التى تطرا على الافكار والمعتقدات الخلقية
فى اثناء حياة جيل واحد قليلة الاهمية بالضرورة .

ولما كانت الاخلاق ترتبط في نظر كل هيبو فردى بشعور د اخلى قوى بالحرية
 اعتقد الانسان طوعا ان الحرية الفردية في التصرف كثيرا ما تظهر في الامور
 الاخلاقية الا يتوقف على ، في كل لحظة وفي الف حالة وحالة ، ان اطيع القاعدة
 الخلقية او اعصاها من الاكيد ان لنا حق الاختيار ، ولكن ليست لنا حرية التصرف ،
 فاننا نستطيع اختيار احد امرين ، كان نريد الامانة او نحفظ بها ، وكان نقول
 الحقيقة او نكذب ، وكان نشجع احدى الديانات او نرفض اتباعها ، لكن ليس نفسى
 طاقتنا ان نخرج عن هدين الامرين معا ، اى انلنا لانستطيع ان نسلك مسلكا
 ثالثا مذالفا لهما ، كذلك لا نستطيع ان نتصور او نحقق نبوا ايجابيا من السلوك
 مخالفا للذى تقره القواعد الخلقية ، ولا يحدث ذلك في الواقع ابدا ، ففسا
 احترام الانسان قاعدة خلقية ام خرج عليها فان ضيمه يظل في نفس الانجاء اذا
 شعر بنفس العواطف واحتفظ بنفس الافكار التى يشعر ويحتفظ بها ، فولا ، الذين
 يراعون هذه القاعدة ، فالفعل يظل على حاله دائما ، ولكنه يصحب في احسن
 الحالتين بعلامة ايجابية ، وفي الحالة الثانية بعلامة سلبية ، وفي البلة ليس من
 الممكن ان يتصور المرء فكرة وجود انجاء ثالث .

وحينما تظهر من عصر الى اخر حركة اخلاقية حرة : (كسقراط والمسيح
 والاشتراكيين فلا مر من ان تصبح موضعا للاستهجان ، وان تقاوم بفتها انهما
 حركة ثورية ، ولا بد من ان يكون الامر على هذا النحو ، لانها تعد خطرا يهدد
 الضيم العام المحاصر لها بالاضطراب ، ومن ثم فهي خطرة على مجموعة النظم
 الاجتماعية السائدة ، اما مجرد الانحراف فكيف ، على نحو ما ، بالقاعدة التى انتهكت

حريتها ، لانها تتوقع مثل هذا الانحراف ، ومعاقب من يقوم به . اما ما يخالف القاعدة فانه نذير بالقضاء عليها ويشير نوعا من القمع اشد صرامة . وفيما عدا هذا فلا توجد مثل هذه الحالة الا نادرا جدا . وفي اكثر الاحيان يجب ان يكون انحلال الحقوى والواجبات التى كان يعترف بها قد قطع شوطا بعيدا حتى تظهر حركة تجديد اخلاقية حقيقية . ولكن هذا الانحلال لا يحدث دائما على حدة ، بل يتضمن سلسلة كبيرة من التغيرات ، بل يتضمن احيانا الثورات السياسية والاقتصادية والدنية والعقلية . وفي وسط هذه المجموعة الكبيرة من الافعال وردود الافعال المتشابكة يعبر علينا القول متى حدث تنفير خاص فى لحظة معينة ، واذا ما كان هذا التنفير سببا او نتيجة .

فليس من المنحيل اذن ان نتصور الضرر الخلقى بطريقة تخالف الطريقة القديمة التى كانت تنصوبه وعلى انه اشترك خفى فى فكرة مثالية مطلقة تخرج عن نطاق عالم الحصر . ويمكننا فى لحظة معينة ان نفهم مضمون هذا المثال الاعلى على انه مجموعة من الظواهر الاجتماعية التى تخضع للظواهر الاجتماعية الاخرى ، وتؤثر فيها بدورها فى الوقت نفسه . فاذا علمنا تاريخ شعب معين ، ودياناته وعلمه وفنونه وعلاقاته بالشعوب المجاورة له ، وحالته الاقتصادية العامة ، وجدنا ان مجموعة هذه الظواهر تحدد اخلاقه ، وان هذه الاخيرة تترب عليها . فكل حالة اجتماعية محددة تمام التحديد مجموعة (متحدة ان قليلة او كثيرا) من القواعد الاخلاقية المحددة تماما . وهى مجموعة واحدة فقط . وهذا المعنى يختلف الاخلاق الاغريقية عن الاخلاق الحديثة والاخلاق الصينية عن مختلف الاخلاق الاربعة .

ولما لم تكن هناك حضارة ثابتة تمام الثبات امكنا ان نعد اخلاق مجمع معين في وقت معين ظاهرة قدر لها ان تتطور بسبب تطور مجموعات الظواهر الاجتماعية الاخرى ، وانها تتطور ولو قليلا في كل عصر . لكن الانسان لا يصر بها على هذا النحو ، بل تفرغ نفسها بصفة مطلقة فلا تفتقر عينا او عدم اكتراث . اضف الى هذا انها لا تبيح النقد . واذن فسلطانها يظل دائما ثابت الاساس ، ما دامت حقيقية . لكن قد يتفق ان يتطرق الوهن الى سلطان احد الاوامر الاخلاقية . ففي المجتمعات سريعة التطور مثل مجتمعاتنا الأوروبية يتردد صدى التفسيرات الاقتصادية الكبرى في الاخلاق ويحدد ها سلفا . مثال ذلك ان الضير المعاصر يميل شيئا فشيئا الى الاعتراف بان النظام الراهن للحقوق الخاصة بالملكية نظام مؤقت . وبالرغم من احتجاجات المحافظين من رجال الاقتصاد ، تلك الاحتجاجات المنيعة التي غالبا ما تكون صادقة ، فان هناك فكرة تزداد وضوحا على السدوام ، وهي ان الملكية نظام اجتماعي ، وان قوانيننا الخاصة بالميزات التي استنبطت من القانون الروماني قد اصبحت ضعيفة . فهل يدل ذلك على شيء آخر سوى ان التحول الاقتصادي في مجتمعنا يتجه في هذه الناحية الى انشاء قانون جديد واخلاق جديدة ؟ ويستغيت حاة القانون القديم فيقولون : ان المجمع في ضباع . وهم في سخطهم على وفاق مع جميع السوابق التاريخية . وهم يعلنون ان المذاهب الاجتماعية والاخلاقية التي تنحرف عن الفلسفة الروحية وعن النظرية التقليدية القائمة (بالحق الطبيعي) هي المسئولة عن الكارثة التي لا مفر منها . ولكنهم يخطئون هدفهم ، لان هذه المذاهب تقرر ان جميع القوانين نسبية ، ولانها تضع جميع القواعد الاخلاقية موضع النقد الاجتماعي . فكيف يتفق ان يوجد من بين هذه القوانين وهذه

القواعد عدد قليل مزعزع الاركان وعلى غشا الانهيار؟ ولما ذا كان بعضها مهددا
بالخطر وليس بعضها الاخر؟ ليس السبب في ذلك ان الضعف قد تطرق مسن
جانب اخر الى هذا العدد القليل من القوانين والقواعد ؟

وربما قال بعضهم : لنسلم ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" توجد
وجودا موضوعيا كالطبيعة المادية " ، لا تهدم في الواقع سلطان القواعد الاخلاقية
وانه اذا تزعزع هذا السلطان في موضع ما فذلك نتيجة "حشية لمجموعة الظروف
الاجتماعية لكن يبقى اعتراضان يجهلان من العسير قبول هذه الفكرة . واحد
هذين الاعتراضين على والاخر نظري "

فاولا يزعم بعضهم انه ليس من الصمم ان يكون علم الطبيعة الاجتماعية "او علوم
الطبيعة الاجتماعية بعبارة بعبارة ادق " في مرحلة نشاته ، وان الفن العقلي
الذي يجب ان يقوم على اساس هذه العلوم اقل تقدما منها . فقواعد السلوك
ليست تلك التي تموزنا الى هذا الحد . ويرشدنا الضمير بقوة قاهرة الى
واجبنا ، ويشعرنا الضغط الاجتماعي بضرورة المطابقة بين سلوكنا وبين هذه
القواعد . وهذا السلوك العملي يوجد بقوة الخاصة ، وهو يفرض علينا نفعه بنفسه
في انتظار ادخال تعديلات عقلية على السلوك العملي ، وهي تلك التعديلات
التي لا تحدث دون ريب الا في المستقبل البعيد - ان هذه الملاحظة ليست
صادقة الا على وجه العموم . وينبغي لنا ان نشير الامر . لا ريب في ان هناك
عددا كبيرا من الافعال التي يامر بها الضمير او ينهى عنها دون تردد . فاذا

اعتبرنا هذه الافعال وحدها فلربما بدا الكلام السابق مقنعا . لكن توجد افعال اخرى يقف الضمير امامها حائرا ، وهناك حالات نشعر فيها بان المجمع يضغط علينا ، ومع هذا فاننا نشعر في الوقت نفسه بان لدينا ميلا ، وان هناك اسبابا تدفعنا الى مقاومة هذا الضغط . وتوجد ميول واسباب اخرى توحى اليها بالطاعة . وهل هناك من يجهد هذه المسائل التي يحار امامها الضمير ، والتي يجسازي فيها السر بحياته كلها بطريقة غير مباشرة ، والتي يتوقف فيها كل نشاطنا فسي المستقبل على الحل الذي نرتضيه ؟ ان هذه الازمات الاخلاقية التي لا يستطيع تجنبها اى ضمير خلقى مرهفالى حد ما توجد في كل زمان ، ولكن ربما كانت اكثر حدونا واشد خطرا في زماننا منها في اى زمن اخر . بسبب تقدم روح النقد الذى يطبق على المسائل الاخلاقية والاجتماعية ، فاذا اردت الخروج من هذه الازمات فاقى عون اجده في علمك الذى ما زال يحو ، وفي فتك العقل الفقيير التى لم تتحدد معالنه بعد ، وما جدوى الامل في ان السلوك العلمى الراهن سوف يعدل يوما ما طبقا للنتائج العلمية ؟ فمن الواجب ان افهم اليوم اذا كان لى ان احاول تعديله حسبما استطيع ام لا ؟

ربما كان التفكير النظرى الاخلاقى القديم ينطوى على بعض نقاط الضعف . ومع هذا فانه كان يجد جوابا عاما لهذا النوع من المسائل . وكان يحدد للنشاط الارادى مثلا اعلى للعدل او للمصلحة العامة يتلخص في تحقيق اكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس . وكان السر يحاول توجيه سلوكه وفقا لهذا المثال الاعلى . ومن العسر ان نتكر ان هذا الجواب لم يكن واضحا على الدوام وضوحا كافيا .

وان الخطأ كان يتسرب في اكثر الاحيان الى تطبيقات هذا البعد ، وانه كان من الممكن تفسير هذا المثال اللغوي تفسيرات مختلفة تمام الاختلاف في الناحية العملية ، وان كلا من المحافظين والثوريين كانوا يحتاجون به . لكن ليس بوجود اتجاه ما ، ولو لم يكن ذافيا افضل من عدم وجود اى اتجاه اصلا ؟ انا نريد ان نكون عند ولا وان نعلم الجانب الذى يوجب علينا العدل اختياره في المشاكل الاجتماعية الكبرى في عصرنا .

فاذا عرضت علينا فترة عن العدل فكيف لا نشبث بها ، ولو كانت غير كافية ؟ ونسى كل حال لن نترك هذه الفكرة الا نقول فكرة اخرى اكثر دقة ومدا فيها ، اى اكثر جمالا ، ولنا لن نطرحها جانباً لندع مكانها حنوا ، حتى يتيح لنا العلم الامل نفس فكرة جديدة .

(ونقول) : ان الظاهرة التى يشير اليها هذا الاعتراض ظاهرة حقيقية ، فانسانا لا نجد السبيل مبهدا دائما امام سلوكنا . وفي مجتمعاتنا يلقي ضمير كل انسان ، ان عاجلا وان اجلا ، مشاكل شديدة الخطر ، فيتردد في اتخاذ قرار حاسم فيها . وصا ابعدنا عن تجاهل هذه الظاهرة التى سبق ان استشهدنا بها ، ووصفناها بحسن انفسنا . لكننا درسناها طبقا لما تهدو عليه من الوجهة الموضوعية ، بدلا من ان نفحصها فحصا ذاتيا ، اى طبقا للصورة التى تتشكل بها في ضمير الفرد ، وقد لونت بالعواطف التى تثيرها هذه الصورة في ذلك الضمير . ولقد بينا ان الاخلاق تتطور بالضرورة ، وان تطورها ناجم عن السلة الوثيقة بينها وبين النظم الاجتماعية الاخرى ، وان هذا

التطور لا يمكن أن يتم دون ضروب من الاحتكاك والاصطدام، تلك الضروب التي
 تدبر عن نفسها في مجال الصالح بأنواع من النضال، (كما تدبر عن نفسها)
 داخل الضمير بالتضارب بين الواجبات . وفي بعض الأحيان يبدو أنه لا مخرج من
 هذا التضارب، ولو بحسب الظاهر في الأقل . وحينئذ لا يستطیع الانسان أن يناقش
 الفكرة العلمية عن الطبيعة " الاجتماعية " بظاهرة تدبر فيها هذه الفكرة اعترافا
 صريحا . وتفسرها بالقوانين العامة لهذه الطبيعة .

والمشكلة أكثر تعقيدا من ذلك فيما يمر الصعوبة التي نشعر بها عندما نريد
 حل هذه الازمات الاخلاقية، وفيما يتملق بالعموم الضئيل الذي نجده في تطبيقات
 العلم الاجتماعي . ويبدو ان الحيرة التي تقع فيها نتيجة حتمية لتقدم روح النقد
 التي نتج عنها القواعد الاخلاقية . هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تنجم هذه
 الحيرة، ضرورة عن زيادة سرعة التطور الاجتماعي التي تمتد من اند الطواغر بروزاني
 حضارتنا . ومن الضروري ان يؤدي هذا التطور الى تطور اخلاقي . ويفض تطو
 الاخلاق بدوره الى انهيار بعض القواعد الخاصة والى ظهور بعض الواجبات الجديدة
 وفي الجملة يميل هذا التطور الى زعزعة اركان هذا الاستقرار التام الذي يبدو أنه
 الطابع الجوهرى فى الاوامر الاخلاقية لدى المجتمعات ذات التطور البطىء جدا .
 ففي المجتمع الاقطاعى او المجتمع الصينى يحدد السلوك، بصفة عامة حتى فى ادق
 تفاصيله، ويكون تحديده عن طريق الاوامر الاخلاقية التي لا يفكر قط احد فى
 مناقشتها . ويبدو هذا الامر على نحو شديد البوضوح لدى الصينيين بصفة خاصة
 بحيث لا يمكن وضع حد فاصل واضح بين الاخلاق وبين اداب اللياقة، كما هي الحال

الاوربيين • ولكن الامر على خلاف ذلك بالنسبة اليها • فقد افكار التطوير
الاجماعى ، بل افكار الثورة • وكنا شهودا فى خلال القرون العاشية على تفسيرات
اجماعية واقتصادية غاية فى الاعمية • وانا لنرى اليوم ان العلم يضع النظم
الاساسية فى كل مجيع موضع المناقشة عندما يبحث فى طريقه تكوينها • وعندما يدور
مختلف نماذجها بطريقة المقارنة • فكيف لنا الا نعد فكرة النسبية العامة السس
الاخلاق ؟ وكيف لا يفضى بنا هذا الصلك الجديد الى الحيرة اكثر ما كانت
تفضى اليه فيما مضى مطابقة جميع • ضائر الافراد للتفسير الاخلاقى العام • على نحو
لا يقبل المناقشة •

وكما زادت معرفتنا بجهلنا للحقيقة الاجتماعية وجدنا اننا اكثر ترددا • بل
وجدنا انفسنا احيانا اشد عجزا حيال بعض المشاكل الخاصة • ان هذا ما يؤسف
له • ولكن هل يتوقف علينا الا يكون الامر كذلك ؟ فمن ذا الذى يكفل لنا اننا لانلمح
قط مشكلة خلقية عملية الا وجدنا حلها فى متناول ايدينا ؟ اننا نرضى انفسنا
قادرين على حلها • ولا نشعر بالضيق عندما يكذب الواقع هذا الفرض • ومع هذا •
فليس هنا ما يبيح لنا سلفا القول بان هذا الفرض حقيقة ائيدة • ونحن نشبه المريض
المادى من النار الذى يعتقد انه من الواجب ان يوجد لكل مريض ما يقابله مسنن
العلاج • وان على الطبيب ان يحدد المريض • وان يقرر العلاج فيختفى السد •
وشبها • وحقيقة لا تجرى الامور بسثل هذا اليسر فكم من علل يحار فيها الطبيب •
وتتحدى فن العلاج فى الوقت الحاضر كذلك الامر فى الاخلاق • فكما زادت معرفتنا

بالحقيقة الاجتماعية فقد سلوكنا طابعه الاكيد البدائي ، وزاد عدد المشاكل التي
تتمترض ضميرنا ، تلك المشاكل التي لن نجد لها حلا . وعلينا ان نتوقع ذلك الامر ،
طويلا او كرها .

فهل معنى هذا انه يجب علينا ان نعترف بالعجز بدهشة والا نهتمّ بالمشاكل
لعدم وجود حل عقلي في الوقت الحاضر ، وان نشظر حتى تحين تلك الساعة
البعيدة التي نستطيع فيها معالجة هذه المشاكل ؟ ليس الامر هكذا البته ، اذ لا
يدور بخلفنا ان نسلك مسلك التمسكين ، وان نتبع العادة فنقول : " ولم لا ؟ " ان كلا
الامرين سواء . ان هؤلاء الذين يؤمنون بإمكان التقدم في الامور الاجتماعية ، وان
هذا التقدم يتوقف على العلم ابعد الناس عن اتخاذ هذا الموقف من بين جميع
المواقف الاخرى التي يمكن تخيلها . وليس من الممكن التوفيق بين الثقة في العقل
وبين الرضا بسلوك تقليدي محض . وليس من الممكن ، بصفة خاصة ان ننصح هذه
الثقة بالانقفاء بهذا السلوك دائما . وحينئذ فما الذي تملبه هذه الثقة في الحالات
المشكلة ؟ وانها ننصح بتخاذ الموقف الذي يدور انه اكثر مطابقة للعقل من غيره
في الحالة الراهنة لمعلوماتنا . والفن الاخلاقي مضطرا الى ان يحدو حدو فن
العلاج ، فلم يجد الطبيب نفسه امام صعوبات يجهل كيف يجد لها حلا . اما النموذ
الاعراض ، واما لتضاد المعلومات التي يقف بعضها عقبة في سبيل بعض ، فهل يكتفى
الطبيب بان يمتنع امتناعا تاما عن البت في امر العلاج ؟ انه كثيرا ما يتدخل ، لكنه
يتدخل بحذر ويعتمد على كل ما يعلم وعلى كل ما يحدس به ، فاذا لم يهتد السبيل
العلاج العلمي الذي سيحدده العلم ، يوما ما ، حاول في الاقل ، العلاج الذي

يبدو له اليوم اثر مطابق للمقل • وسنميل الى مثل هذا النوع من الحلول فيما يمس عدد كبيراً من المشاكل التي تمتد في الضيق في الوقت الحاضر — هنا انها حلول تقريبية، قريبة او بعيدة من الحقيقة ويختلف حظها من اليقين • ومع ذلك فهيسل بحق لنا فيها عدا العلوم المضبوطة وتطبيقاتها — ان نهمل هذه الحلول • ان روح العلم الوضعي ابعد ما يكون عن هذا المطلب الذي تدبر عنه الصيغة الاتية: "كل شيء او شيء البتة" • لكن هذه الروح قد الفت التقدم البطيء والحلول التي يبتدى اليها المرء على مراحل متتالية، كما الفت النتائج الجزئية التي تكمل شيئاً فشيئاً • وهي لا تنفر من الحقائق النسبية او المؤقتة • لانها تعلم انها ليسن تصل الى شيء آخر •

ويبقى اعتراض غير • هنا ان الاعتراضات السابقة تتضمنه مائتة الى حد كبير او قليل : ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" شبيهة "بالطبيعة المادية" متعارفة بيقين • سلطان القواعد الاخلاقية من الوجهة الواقعية • ولكن ما اهمية هذا الاعتراف اذا اخفقت مشروعية هذا السلطان من الوجهة المثالية؟ انا غريبان ضميرنا الفردي يستمر على وفاق مع الضيق الخلقى العام في عصرنا • وان الضغط الاجتماعى يودى الى نفع النتائج التي كان يودى اليها من قبل • ولكننا سنعلم اننا نخضع له ان طوعا وان كرها • كما نخضع للقانون الطبيعى الخاص بالثقل • فما وجه الشبه بين الخضوع لضرورة طبيعية لا يمكن تلافيها وبين اخلاص المرء السدى يسيطر على نشاطه لثال اعلى في العدل والخير؟ ان الاخلاق ستفقد كل شيء حتى اسمها • لو لم تكن لها حقيقتها الخاصة • وكانت جزءاً لا يختلف عن اجزاء الطبيعة الاخرى •

ان هذا الاعتراض يعود الى الظهور دائما . ولقد لقيناه في صور الله ما تكون اختلافات فيما بينها . اما ان الواجب يعود في نظر الضمير بطابع مقدس، وأنه يوجب عليه لاجتراما دينيا فهذا امر لا يكثره احد . ولكن اذا استنبط المرء من ذلك انه لا يمكن حقيقة الا ان يكون الواجب من اصل اسعى من عالم الحس، وان الاخلاق تنفذ بنا الى عالم علم علوى فمعنى هذا انه لا يفعل سوى ان يفسر الشئ بنفسه .

(حقا) قد تكون صفات الواجب، وصفات الضمير الخلقى على وجه العموم، نتيجة لمجموعة من الشروط التى تتحقق، على وجه التقريب، فى كل المجتمعات الانسانية المتحضرة الى حد ما . وذلك هو الفرض الذى يقضى العلم الاجتماعى بأنه اكثر الفروض مطابقة للذواهر وموجب ان نعتقد ان هذا الفرض لا ينطوى بصفة خاصة على شئ يحدد الشعور، لان بعض الفلسفات التجريبية والنفسية قد عضدت منذ العصر القديم، ويزن طويل قبل ان تكون هناك فكرة عن انشاء علم الاجتماع .

اما فيما يخص القابلة بين الحقيقة الواقعية وبين حالة اجتماعية اخرى نتصورها او نتخيلها بحيث يكون المعدل وحده سيطرا فيها، وهى الحالة التى نسميها "مثالا اعلى" . لتلك فى الواقع هى الطريقة التى نعتقد انها افضل الطرق للشعور بان الاخلاق تسوينا عن الواقعية المحضرة . ومع هذا فليس ذلك لمثال الاعلى، فى حقيقة الامور، الا صورة خيالية الى حد ما نجريها من الحقيقة المفسسة الاجتماعية التى نتخيلها فى الماضى البعيد، او المستقبل الذى ليس اقل بعدا .

وقد كان هذا المثال الاعلى فى نظر القدماء المصرى الذهبى . اما فى نظرس المحدثين فهو "مدينة الله" او ملكة المعدل . ولكل عصر معين من كل حضارة

مثاله الأعلى الذى يميزه عن غيره ، وشأنه فى ذلك تماما شأن فنه ولغته وقانونه
ونظمه ومثاله الدينى الأعلى ، وبالاختصار يعد هذا المثال الأعلى ، على وجهه
الدقة ، جزءا من تلك الحقيقة الاجتماعية ، التى يقابل الناس بينها وبينه . لكن
العناصر الخيالية التى تدخل الى حد كبير فى تركيبه تسمح بتمييزه والتفرقة به ،
وبين الوضع الراهن حتى يتخيله الناس ، إما فى الماضى وإما فى المستقبل .

وفى هذه الحالة الأخيرة يكون المثال الأعلى تلك الصورة التى تتشكل بها
فكرة التقدم الاجتماعى فى نظر هؤلاء الذين لم يكونوا يعد لانفسهم فكرة "وضعية"
وعلمية عن هذا التقدم . ولما كان هؤلاء يصيرون صبرا باحتمال الشرور والمخاطر
فى وضعهم الراهن كونوا لانفسهم عن الحياة فى المستقبل صورة غامضة ولكنهم
تبحث على السلوى ، أى (تخيلوا) عالما ينون فيه الناس تدولا خيرا ، وتخضع فيه
ضروب الأثرة ، دون عسر ، للخير العام ، وتخضع فيه النظم الى هذا الخير دون
قهر أو إهلام لأى انسان ، ولكن اذا سعدنا الى ماضى الانسانية البعيد وجدنا
هذا النوع من صنوف الخيال فيما يمس العالم المادى . فقد طاب للانسان فى كل
مكان ان يقابل بين الطبيعة الحقيقية التى تعد مصدرا لكثير من الامة واصابته
ومخاوفه ، وبين طبيعة خيالية رحمة عذبة لا يخشى فيها الجوع او العطش او
المرض او شدة الحرارة او البرد .

" سوف يجعل الدنيا لباسا والعشب مهادا " .

وما زالت بعض آثار هذا الحلم باقية فى أوصاف العصر الذهبى وفى أوصاف

الفراديس أيضا • وهى لا تصور لنا جسا انسانيا اكثر سذاجة فحسب • بل جسا
أشد تحررا من الألم والخطيئة •

والهوم قد اقلع الناس عن تخيل طبيعة مادية مختلفة عن تلك التى توجد فى
الواقع وأخذ الباحثون على أنفسهم مهمة أكثر تواضعا وأشد جرأة وفى الوقت نفسه
وهى السيطرة على الطبيعة الحقيقية عن طريق العلم والتطبيقات التى يمتد بها •
وكذلك الأمر فيما يتعلق بالطبيعة الأخلاقية ، فإذا أصبح المرء أكثر الفاعل لفكرة
"الطبيعة الأخلاقية" ، ولم يتخيل ظواهرها الا تصور ، فى الوقت نفسه ، قوانين
الاستقرار والتطور التى تخضع لها فانه سيقنع عن المقابلة بين هذه الطبيعة
وبين مثال أعلى يعتمد أهد عناصره تحديدا من هذه الطبيعة ، ويستجى مجهود
العقل الانسانى نحو معرفة القوانين التى تعد شرطا ضروريا - ان لم تكن دائما
شرطا ذاتيا - فى تدخلنا العقل فى مجموعة الظواهر الطبيعية ، وسيعمل الكشف
المنهجي عن الحقيقة محل الفكرة الخيالية عن أحد الشل العليا •

وهكذا ننتهى الى فكرة فنن عقلى يعتمد على أساس العلم بالحقيقة الاجمالية ،
وان التسليم بان لهذه الحقيقة قوانينها الشبيهة بقوانين الطبيعة المادية ليس
مغنا ، بحال ما ، انها تخضع لنوع من الصير المحتوم ، او انه يجب علينا الياس من
الافتعال اى اصلاح عليها • فعلى عكس ذلك يعتبر وجود هذه القوانين نفسه شرطا
فى اثنان العلم • ومن ثم فوجودها يجعل التقدم الاجماعى القائم على التفكير
أمرنا أيضا • وفى هذه النقطة ايضا تبدو المقارنة بين "الطبيعة الاجمالية"
و "الطبيعة المادية" عظيمة الدلالة • ويدولى ان كلتا الطبيعتين لم توجد ولم

تجها اسبابها من اجل سمادة الانسان بسبب قوة مطلقة تريد به الخير . وقد
استطاع الانسان تصغير احدى هاتين الطبيعتين شيئا فشيئا ، واذا كان تقدم
العلوم في المستقبل شيئا يتقدم بها في القرون الثلاثة الاخيرة جاز لنا ان نعتقد
اما لا واسعة على هذا التقدم وبالمثل عند ما تحقق العلوم الاجتماعية تقدما يمكن
مقارنته بتقدم العلوم الطبيعية ، فمن الممكن التفكير في ان تطبيقاتها ستكون شبيهة
جدا هي الاخرى . لكن للأسف مازال هذا المستقبل بعيدا جدا ، لان العلوم
الاجتماعية نفسها مازالت في خطواتها الاولى ، ولاننا لا نكون لانفسنا فكرة واضحة
ما هي ان تكون طوع تطبيقاتها . وسيكون احد ضروب السلوك او النظم او القوانين
ورضة للخطر اذا كان هذا السلوك او النظام او القانون مناهيا لنتائج الظواهر
التي حددت على خير وجه . وانا لنرى اليوم بعض الامثلة التي تدل على هذا التقدم
قد اقلع الناس عن اساليب كانت تعد جيدة فيما مضى ، بل كانت تعد ضرورية مسع
انها مضادة ، في الواقع ، لنفس الغاية التي كانت تهدف اليها . وقد بين لنا عام
الاقتصاد السياسي هذه الامثلة (حظر تصدير القمح والمعادن الثمينة ، ودد ساعات
العمل في المصانع الى ست عشرة او ثمانى عشر ساعة ، وسرية التحقيق الجنائي وهلم
جرا) . ولما تقدم العلم زاد عدد الفرض التي يمكن الاستعانة فيها عن الاساليب
التقليدية بالاساليب العلمية اكثر اتفاقا مع العقل ، وقلع الناس في الاقل لاعتقاد
التدخل في مجرى الظواهر ، سيما لاراء فاسدة تودى الى اسوا النتائج ، وكم دخل
الطب والجراحة ، قبل مرحلتها العلمية التي لم تكن تبدا الا بالاسر ، وزر اغطاس
لا سبيل الى اصلاحها . وبالمثل كم من جهود ضائعة ، وكم من نشاط يهدل في غير

وجهه ، وكم من ضروب الالم واليامس توجد اليوم بسبب فنوننا الاجتماعية التي مازالت في هذه المرحلة ، وسبب سياستنا واقتصادنا السياسي وتربيتنا واخلاقنا ، وكم نلاحظ هذا الامر وهو ان اخلاقنا تنحصر الى فقدان طابعها المطلق الغيبي لكي تبدو لنا في مظهر الشئ النسبي الذي يخضع للنقد . ومن الواجب ان يكون هذا الامر الذي يمد حادثة سعيدة كبرى ، سببا في فرحنا بدلا من ان يكون تذكيرا بالخطر . وتلك هي الخطوة الاولى في طريق العلم : وهي طريق طويلة وشاقة ، لكنها الطريق الوحيد الى الخلاص .

لكن ربما قال بعضهم : على فرض ان هذه التنبؤات ستتحقق يوما ما ، فهل تنقذ في ارض الضيق الخلقى ؟ وهل سيشتغل تقدم الفن العلمى العقلى محل للخير الذى نصبو اليه ؟ فعلى الرغم من هذا كله يبدو ان فكرة الطبيعة الاجتماعية " التشبيهية " بالطبيعة المادية " تشبه النفس الانسانية تشويها قاسيا . فهي تجسرد الانسان مما يجعله ثالثا متازا في العالم الذى نعرفه ، وما يذلل عليه جلاله وعظمته وكرامته السامية ، الى من الارتفاع عن مستوى حياته الدنيوية ، ومن القدرة على الموت من اجل فكرة ، ومن نسيان نفسه في نضال الاحسان او في بطولية التضحية . وانت تترينا ان العلم سيرشدنا الى استخلاص افضل جانب من الظروف الاجتماعية التى تحيط به ، لما يستطيع فى وقتنا الحاضر ان يفعل كذلك فيما يتعلق بالظروف الطبيعية ، وستكون حياته افضل وسيكون اكثر سعادة . وهذه نتيجة لا يحق للمرء ان يزدريها ، وخاصة اذا لم تجد مناسبات للالم ببعضه اخفاء مناسبات اخرى اقدم منها عهدا . ولكن امن المدين ان يقنع قلب الانسان

بهذه النتيجة وهو الذى لم يخلق ، على حد تعبير "باسكال " الا لما لا نهاية له (من النتائج) ؟ وهل من الممكن ان يحل هذا المذهب الواقع الرخيص مكان المذهب المثالى الذى ظل ، حتى الان ، غذاء للحياة الروحية الانسانية ، اما نفس صورته الدينية واما فى صورته المثالية ؟ والذى اوحى اليها بكل ما انتجت من عذائم الامور ومنها نفس هذا العلم ، الذى يزعم بعضهم الاحتماء باسمه للتحرر من ذلك المذهب المثالى ؟

ان لهذه الاعتبارات العاطفية تأثيرا قويا فى النفس . اصف الى هذا انه لا يمكن دحضها نظرا لانها اعتبارات عاطفية . وان افضل الحجج التى ينصت اليها الانسان عن طيب خاطر لا تزعم اركانها الا للحظة عابرة ومن العسير فى هذه المسائل ان يتغلب المرء باسباب منطقية على عقيدة شديدة الغور فى النفس . وعززة عليها . لكنها تتقهقر شيئا فشيئا تحت تأثير الظواهر . ان هذا السؤال وهو هل يمكن ان نوفق بين نيل الحياة الانسانية وبين الفكرة العلمية عن الطبيعة الاجتماعية او الاخلاقية ، يشبه سؤالاً اوتشيبها قوماً وهو : "امن الممكن ان يكسبون الملحد رجلاً شريفاً ؟ لقد ذهب بعض الفلاسفة الى الرد بالاجاب . ولكن لم يكسب جواب الغالبية الكبرى من مما صرحهم الاجواب سليماً ، لان الصلة بين العقيدة الدينية والاخلاق كانت وثيقة جداً فى نظرهم . وخاصة لوجود عاطفة واحدة كانت تنزع بين هذين الامرين مزجاً عديداً . اصف الى هذا ان تلك الغالبية كانت تنظر بعين السخط الى كل من يخالفها فى الاجابة . وكانت تشعر باستعدادها لرميه بالفسق ، ولو لم يكن ملحداً . واليوم لا يثير انسان ما هذه المشكلة . وليس

هناك من يفكر اليوم في أن العلاقة بين الايمان بالمعتقد الدينية وبين القيمة الخلقية لانسان ما اقل قوة مما كان يتخيلها الناس فيما مضى . اما المؤمنون فيكتفون بالقول بأنه ما كان اجدر غير المؤمنين من الشرفاء بان يكونوا مؤمنين ايضا . فما السبب في هذا الانقلاب الكبير ؟ لقد كان من الواجب ان يحلم المرء بعد اهدسة الدواهر وان يتاح من تأكيد رأى تكذيبه الامثلة الواضحة التي يراها كل يوم .

وبالمثل ليس هناك أمل كبير في حل المشكلة التي يثيرها " تطور العلوم الاخلاقية " بتبادل الحجج بين هؤلاء الذين يؤكدون ان نيل الحياة الانسانية سيأتي بعد هذا التطور ، وهؤلاء الذين ينكرون بقاءه . فالزمن وحده هو الذي سيرينا اذا ما كانت المعتقدات او المواقف المنتشرة في أنحاء العالم لاتعمرها علينا بسفر العناصر الصفرية ، بحسب الحقيقة ، كما لو كانت مرتبطة فيما بينها على نحو لا يمكن معه فصل بعضها عن بعض .

وفيما عدا هذا فهل من الاكيد ان نظيرتنا هذه تتناهي مع كل مذهب ثالثي ، وانها تتخلى الاملة بينها وبين كل ما احتوى عليه ماضي الانسانية عن عظام الاسور وجليلها ، وانها تطالب على هذا النحو ، بتفحيط لن ترتضيها الانسانية مطلقا ، ان الثالثة " مصطلح يستخدمه الفلاسفة في عدة معاني " . ويدعي جدا ان المرء لا يريد استخدام هذا هنا لكن يدل به فحسب على العملية العقلية الانسانية التي ترى ان المعاني اقرب الى الحقيقة من الاحساسات ، وان القوانين اقرب الى الحقيقة من الظواهر ، بل يريد به على وجه الخصوص احتقار النفعة الخاصة بالمباشرة الحسية عند مقارنتها بخايات اخرى اسس مرتبة واكثر نقاء ، واتم ما يكون تجردا عن الهوى .

وإذا ن يجب ألا تكون الالفاظ سببا في خداعنا ، وان نأخذ حذرنا فلربما لنسم
 يكن المدافعون عن المثالية مثالين حقيقيين دائما ، كما انه ليس من الضروري
 دائما ان يكون ذوق الورع متدينين حقيقة ، وان يكون " الوطنيون " هم همسلا .
 الذين يفهمون الواجب نحو الوطن خيرا من غيرهم . وقد يتفق في الواقع الا يكون
 حياة " المثال الاعلى " الا دعائم للمجتمع على حد التعبير " ابنس " ، فالمثال الخلقى
 الاعلى الذى يحتل مكانا رسميا - اذا صح هذا التعبير - في النطاق العام
 للاراء الفلسفية في عصر معين قطعة من مذهب العقل والاجماعى . ومن صالح
 هذا المذهب بأسره ان يحتفظ بهذا المثال الاعلى . وهكذا ، فمن سخرية الزمن
 انه يتفق ، في الواقع ، ان تدافع الصالح المادية الحقيقية عن انقى المذاهب
 المثالية واسماها بحسب الظاهر ، لانها تجد في حماية هذا المذهب نفعا لها ،
 ليس المثاليون الحقيقيون ، في نفس هذه اللحظة ، هم هؤلاء الذين يرفضون
 استخدام الالفاظ من طرف اللسان للتعبير عن عقيدة لا يؤمنون بها ، ولا تهدف
 الا الى الاحتفاظ بالامور الاجتماعية على ما هي عليه ؟ او ليس اول الذ ربطها
 ضرورة في موقف المثالى ان يكون مخلصا تماما ، وان يحترم الحقيقة تماما ، مطلقا
 لا يتميز في الواقع عن احترام الانسان لنفسه ، او عن احترامه للعقل للانسان ؟
 واذا ارتضى الانسان ضمنا هذا الحل الوسط ، بان انتهى الى تأكيد انه ما زال
 يعتقد رابا لا يعتقد بحسب الحقيقة ، فكيف له ان يرفض مثل هذا النسوع من
 الساهل عندما تخفزه الى ذلك مصالح ليست اقل الحاجا او اقل اهمية ؟ وهكذا
 ينحط المرء ، شيئا فشيئا ، حتى يدافع باسباب مغرضة ، بشعربها شعورا قويا
 او ضعيفا ، عن مجموعة من الاراء التقليدية التى لا يستطيع التاكيد من انها حقيقية

وليس هناك ما هو اشد ضادة - للمثالية (من هذا السلك) .

وعلى خلاف ذلك ليس هناك ما هو اشد مطابقة للمثالية من البحث العلمى - الجدير بهذا الاسم - عن الحقيقة ، ولو كان ذلك فى المسائل الاخلاقية والاجتماعية ، ودون فكره مثبتة عن النتائج التى قد تفضى اليها الحقائق التى يكشف عنها . واذا لم نتحدث عن الاخلاص للانسانية - ذلك الاخلاص الذى يهب الحياة لمجهود ربما لن يشهد العالم نفسه تطبيقاته العملية - فلربما كان البحث العلمى الذى يوجه باسره للسعى وراء الحقيقة ، ويصرف النظر عن كل شئ سواها ، اكمل صورة من صور المجهود غير المفروض . ان الدفاع عن نظرية مثالية لانها مثالية ولانه يحسن الدفاع عن النظريات المثالية لتحقيق مصلحة اخلاقية واجتماعية سامية - عزيمة تعتمد على اساس عاطفة طيبة . ولكننا نرى ان هذه العزيمة تعتمد ايضا على اعتبارات نفعية . وربما قامت هذه الاعتبارات على اساس فاسد ، ان من يدري ان هذه الاعتبارات ستكون مجدية دائما من الوجهة الاجتماعية ؟ ومسئ الاكيد ان هذه الاعتبارات ليست مثالية . ان خليفة كبار المثاليين القدماء ليس ذلك الذى يصر على تمسك اراءه ميتافيزيقية او اخلاقية غير علمية لا يمكن الدفاع عنها . بل هو العالم الذى يدرس الحقيقة الطبيعية او الاخلاقية ، وقد زود بحساس هؤلاء المثاليين فى ايمانهم بالعقل وتمسكهم الى الحقيقة .

الفهرس

- الباب الاول : علم الاخلاق الفلسفى ١١
- الباب الثانى : نماذج من التفكير الفلسفى فى الاخلاق ٦٣
- اولا - (١) الاخلاق الهيونىة ٦٣
- (٢) الفلسفة الاخلاقىة عند الصينىين كونفوشىوس ٢٥
- (٣) الاخلاق عند الفلاسفة اليونانىين ١١٢
- ثانىا - فى العصر الحديث
- (١) الاخلاق فى مذهب اوجست كونت ١٦٨
- (٢) مذهب المدرسة الفرنسىة الاجتماعىة ١٧١
- دوركايسم ١٧١
- (٣) منهج البحث العلمى للظواهر الاخلاقىة ١٨٤
- (لبنى برويل) ١٨٤
- (٤) التفكير الاخلاقى فى عصر العقل ١٩٤
- (٥) كانط فىلسوف الواجب الاخلاقى ٢٠٠
- (٦) مذهب الدين والاخلاق عند برجسون ٢٦١

To: www.al-mostafa.com