

الدكتور
عادل العسول



الفلسفة الأخلاقية

حقوق الطبع والنشر محفوظة لجامعة دمشق

١٤٢٠ - ١٤٢١ هـ
٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م

دمشق
مطبعة قسحة إخوان

الباب الاول
الفهم الاخلاقي





الفصل الاول

فلسفة الاخلاق

١ - الوقائع الاخلاقية :

من تعريفات الفلسفة الراهنة بوجه عام أنها وصف الشعور ، وهذا الوصف هو في الوقت ذاته وعي معرفة ، وفهم تقويم . فإذا اعتنقنا هذا التعريف ، ونظرنا إلى فلسفة الاخلاق أمكننا ادراك معرفة الاخلاق بالتساؤل عن وجود الوقائع الاخلاقية وحياتها ، وألبننا أن هذه المعرفة تقتضي فهم هذه الوقائع وتفسيرها . ومن هنا يصدر مسمى التقويم المذهبي الرامي الى الكشف عن خاصة الاخلاق بذاتها وما تنفرد به القيمة الاخلاقية عن سائر القيم الانسانية .

وغير خافٍ أن الاخلاق ، والتخلق ، وقف على البشر من دون سائر الاحياء . فإذا تساءل امرؤ عن تخلق الطبيعة عامة ، وهل هناك أخلاق طبيعية ، أو أخلاق في الطبيعة ، أجبت بأن في وسعنا بت الامر إذا كان المقصود بكلمة الطبيعة الطبيعية الكونية ، الخارجية ، وإذ ذلك يمكن الاقتصار على القول إن للطبيعة نظاماً ، وإن هذا النظام ثابت مستقر نسبياً ، وإن اختلف العلماء في تحديد منحى تطور قوانين هذا النظام ، وهل يتجه من المتجانس الى المتباين كما يرى (سبنسر) ومدرسته ، أم إن للتطور منحيين ، كما يرى (لالاند) ، أحدهما هو اللاتطور ، أو التطور في منحى مغاير ، وهنا يطرح مصطلح الانتروبية الحديث ، ولم تبق حتى الآن قوانين الطبيعة الكونية حاضرة في العلم المعاصر ، ولذا يصبح الكلام على أخلاق الطبيعة الكونية أو تخلقها مجازاً أو أمنية مفقودة ، تنم عن شغف الفكر الانساني باستجلاء قوانين الكون الثابتة التي تؤلف نظام الطبيعة . ويضفي هذا الفكر بعددلاً صفة معيارية على هذه القوانين ليرجح جانب النظام على اللاتنظام ويبدو وكأن

للطبيعة سلوكاً أخلاقياً ، في حين أن هذه الطبيعة الكونية حيادية أخلاقياً بالمعنى الدقيق ، وغاية ما يفيد الإنسان من القول بانتظام الطبيعة وتخلقها ، أي ثباتها على الخضوع لقوانينها ، أن يسخر قوى هذه الطبيعة لمآربه قدر المستطاع .

ويندرج تحت هذا التخلق الطبيعي التساؤل عن تخلق الأحياء من غير البشر . وقد عثي الباحثون بالتسهل أمام تخلق العجاياوات بأكثر من عنايتهم بأخلاق النبات . وقد وصفوا « فضائل » الحيوانات غير النافقة وخصالها الحميدة أو الذميمة ، وراى العرب مثلاً أن للأسد صبراً على الجوع والعطش وأن فيه شرف نفس ، وأن المثل يضرب بجرائه وقوته . والشعوب معروف بالكر والخديعة والحيل في طلب الرزق ، أما الديك ، وكنيته أبو حسان ، واسمه أيضاً الانيس أو الموانس ، فانه أبله الطيور . والعرب تقول كذلك : أحقد من جمل ، وأصول من جمل ، وتضرب المثل بخصين الإبل ، وصبر الحمار ، وحرص الخنزير ، وتلون البغل ، وتختل الذئب ، وروغان الشعلب ، وحذر الغراب ، وحراسة الكركي ، وصنان النيس ، وزهو الذباب ، وجهل الفراشة ، وزهو الطاووس . أما أست النمر فمثل يضرب للرجل المنيع . . وقد قيل : ان للمخيل على سائر البهائم فضلاً يتجلى في خصال محمودة ، وسيرة عجيبة ، منها انها تمشي كمشي السنور في التبختر ، وهرولة كذئب يتنقل ، وعظفات كعظفات جلود اذا حطه السيل من علم ، ومبادرة للعدو في الرهان . . حتى شاكلت أخلاق الخيل أخلاق الكرام من بني الإنسان ، واستأمنت الكلاب الى بني آدم وصارت أقرب إلى هؤلاء منها إلى العجاياوات ، بل صارت معينة للبشر على سائر السباع . . . وقد قيل إن الكلب يستجيب « للتأيس » حتى يشبه أن يكون إنساناً لا ينتقصه سوى الكلام . . ولكن مشكلة تخلق الحيوانات بالمعنى الدقيق تبقى مشكلة مفتوحة ، ولا نحسب انها ستلقى حلاً ايجابياً ما دام الإنسان وحده ينفرد بالوعي النظري والارادة المعيارية .

أما في عالم البشر فمن الثابت أن الإنسان كائن أخلاقي منذ أن وجد كائناً اجتماعياً . ذلك أن اكل مجتمع ثقافته ، والثقافة هي الفراز الانساني الذي يحيا البشر طبيعته . وفي نطقه . وهذا يعني أن الناس مذ وجدوا عاشوا حياة

اخلاقية ترجع جانب سلوك على سلوك . وهذه الاخلاق « العفوية » تتجلى في وقائع يرقى بها البشر بتجربتهم فوق تجربة الطبيعة وتجربة الاحياء من نباتات وعجماوات لانها تنم عن مسعى اختياري ارادي مالبث بنوره أن نمت ، وثماره أن أينعت ، وقد فطن الناس بالتدريج لهذه الوقائع الاخلاقية منذ أقدم العصور ، وتطسوا وجودها ورائعهم أمرها فحرصوا على مرر العصور على فهمها ودراستها والتقيب عنها لاكتشاف كنزها في كل عصر ومصر .

وقد انصرف علماء وباحثون الى دراسة تاريخ النشاط الاخلاقي وأملق بعضهم على دراسته « علم العادات الاخلاقية » واعتبروا انسان الحياة البدائية مثل ما قبل التاريخ وهي الفترة التي سبقت أية حضارة معروفة لا تطلها معرفة علم الآثار ولا علم اللغة ولا التاريخ ذاته . . ووجدوا أن الثقافة البدائية لا تميز جانب الاسطورة أو الدين عن جانب الاخلاق والقانون وإنما يضم ذلك كله سلطة الاعراف التي تستح قوتها من الاقتداء بالجدود واعتبار هذا الاقتداء هو القاعدة التي تحدد الخير والشر ، أو انه يلخص ، على الاقل ، تجربة نافعة أو ضارة خبرها القدامى ولا بد من التقيد بنتائجها . وهذه الاعراف ، أو الآداب العامة ، هي مصدر التطور الاخلاقي الملاحق الذي بذلت البشرية في مساره جهوداً جسيمة موصولة حتى استبان لها معنى القيمة الاخلاقية المتميزة عن سائر القيم ومختلف المجالات . من ذلك مثلاً أن مطلب الكرامة الانسانية الذي يتطلع اليه البشر حالياً في كل مكان لم يبلغ هذه المنزلة المشدودة إلا بعد كفاح أخلاقي طويل جد طويل . وقد وجب على البشر القضاء على العوائق التي وقفت في سبيل نشأة هذا المطلب على الصعيدين المادي والمعنوي . فعلى الصعيد المادي وجب تجاوز عقبات القتل قرباناً أو جريمة ، وعلى الصعيد المعنوي وجب تجاوز عوائق الرضوخ أو الخنوع والاستغلال . ذلك أن القتل والوآد وقتل الآباء أبناءهم ، والابناء آباءهم ، وقتل السادة العبيد ، وقتل العبيد مالكي رقابهم ، والاكرام ، والتعذيب ، والحرب ، والاستعباد ، والاستعمار ، كل أولاء يمثل عدواناً على كرامة الانسان بالقضاء على حقه في الحياة البيولوجية وفي الحياة المعنوية . ولا يخرج عن ذلك في النظرة المعاصرة القربان البشري والتضحية بالانسان

استرضاء لكائنات خارقة للطبيعة هي الالهة على اختلاف صورها في المجتمع البدائي وما تلاه . وقد كان هذا القربان البشري جد ذائع ولا سيما في المجتمعات الآرية . وقد مارسه الهنود القدامى في ظروف معينة . وما برحت بعض الفرق الهندية تسارسه حتى في القرن المنصرم . والظاهر أن الاغريق ظلوا يضحون بالبشر على مذبح (تروم ليكوس) حتى في القرن الميلادي الثاني . وقد حصل التاريخ إلينا أنباء (تيسوستوكل) الذي قدم ثلاثة أسرى من الفرس قربانا للالهة قبل خوضه معركة (سلامين) .

والى جانب عادة قتل الوالدين أبناءهم وبناتهم توجد عادة عرضهم قبل قتلهم كي يتبنى الطفل من شاء ممن يسلكون أسباب تربيته ورعايته . وقد جرت عادة الاغريق القدامى على « عرض » الاطفال المرضى أو المشوهين . وكان القانون الاسبرطي يقر ذلك العرف ويأمر به . وحكم (أفلاطون) نفسه بدفن الاطفال المشوهين ، والاطفال الذين ينجبهم مواطنون فاسدون ، ويرى (ارسطو) ان من واجب الدولة ان تحدد عدد الاطفال الذين يسمح بهم في كل زواج وان من الواجب اجهاض المرأة التي تحمل بعد أن تفي بنصيبها من الولادات سابقا . وكان في وسع الاب الروماني قتل ابنه الوليد عند مولده . وكان له حق الحياة والموت على أبنائه وبناته ...

ويتمثل العدوان على الحياة الانسان « المعنوية » أو « الروحية » في عوائق حرمان المرء من حريته في الاختيار ، وفي التقرير ، وفي التصرف بحسب القيم التي يراها ، والاهداف التي يشدها بقناعة ذاتية لا اكراه فيها ولا قسر ولا ارغام ولا ايجاء ولا تنكيل . ان رأي الشيخ لدى (الفيحيين) يشل القانون بالنسبة للشباب . وليس في مكنة هؤلاء مناقشة سلطته أبدا . ويتفق سكان أمريكا الشمالية القدامى على ان التقدم بالسن يمنح صاحبه السلطة والعجاء ، ويوجب الرضوخ . ومثل هذه القاعدة تنطبق داخل الاسرة ذاتها على علاقة الاخوة والاخوات . فالأخ الأكبر يحتل المنزلة الاولى بعد الأب ، وهو الذي يرأس الاسرة بعد وفاته لأنه « البكر » أو « ولي العهد » . واذا وجدت عدة نساء في خيمة

(اسكيمو) كانت الكلمة الاولى لكبرهن سنأ . . أما الزوجة فقد كانت ملك زوجها أو أمته . والمرأة في (كارايب) أمه لذكور أسرته ، وعبدة لأبيها أو أخيها أو زوجها . وللعرف والعادة تأثير كبير في تقسيم العمل بين الجنسين على نحو يستجيب للاعتقادات الذائفة والتقاليد المتبعة . ففي افريقية يسود الاعتقاد بأن الماشية التي تعنى بها النساء تمرض . وتمنع قبائل (بيتشوان) النساء من لمس الدواب ولذا نجد الرجال يحرثون من دون النساء . ويعتقد (دوركهائم) ان صل القوة السحرية التي تعزى الى عضوية المرأة انما يرجع الى الافكار البدائية المتصلة بالدم ، ودم الحيض بوجه خاص .

ولم تنضج بذور الحركة النسوية التي أسهم في اعدادها الفلاسفة وبعض الادبيات إلا في القرن الثامن عشر الميلادي وهذه الحركة تدعوا الى مساواة المرأة بالرجل ، وظهر سنة (١٧٩١) « اعلان حقوق المرأة والمواطنة » بقلم (اولمب دي كروج) وألحظ أنصار (سان سيمون) و (فوريه) على تحرر المرأة وأقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة (١٩٥٢) « ميثاق الحقوق السياسية للمرأة » . .

والاستغلال ، كالرضوخ ، عائق في وجه الكرامة الانسانية الفردية والجماعية . انه استغلال انسان انساناً ، أو فريقتى من الناس فريقتاً ، استغلال السيد عبده ، والنخاس بضاعته بالاتجار بالرقيق الابيض أو غير الابيض ، ثم استغلال شعب شعباً أو شعوباً ، وهذا الاستغلال الاخير يتدرج من التبعية العنصرية الى الحماية السياسية فالإتداب والوصاية والاستعمار والامبريالية ويأتي هنا حديث الحرب ، الحرب داخل القبيلة الواحدة ، والمجتمع الواحد ، وهي حرب أهلية أو فتنة . وحديث هذا كله من زاوية الكرامة الانسانية حديث حافل يشف عن مطلب التطور الانساني الاخلاقي عبر العنف والاكراه الفاضل . وللحروب في تطورها أنماط وأنواع وأهداف ، وتبقى الحرب الاخلاقية وفقاً على الحرب من أجل الدفاع عن حق الدولة أو الأمة أو الدفاع عن الكرامة وقد نقد الحروب المدوانية كثيرون ، وعلى فترات متعاقبة أو متصلة طلباً لحمل الانسان على التعاون والتفاهم بلغة الحوار والمنطق والحق ، بدل شرعة الغاب .

وفي الحرب العالمية الثانية انشأ مؤتمر (موسكو) سنة (١٩٤٣) لجنة التحقيق في جرائم الحرب ، ووقع ممثلو الدول الكبرى سنة (١٩٤٥) اتفاقاً يقضي بتأليف «محكمة عسكرية لمحاكمة مرتكبي الجرائم ضد السلام وهم الذين أعدوا الحروب العدوانية ، وجرائم إبادة العنصر أو الجنس ، وهي تذكر الإنسانية المعاصرة بسببها حرب الإبادة التي ترى التوراة أن رب اليهود قد أمرهم بشنها بدون رافة ولاشفقة . وقد اجتمعت لهذا الغرض محكمة (نورمبرغ) سنة (١٩٤٥ - ١٩٤٦) وحكمت بالإعدام والسجن على عدد من كبار قادة النازية . كما اجتمعت في (توكيو) بين (١٩٤٦ - ١٩٤٨) محكمة أخرى لمحاكمة مجرمي الحرب من اليابان وأطلقت أحكامها بالإعدام والسجن على فريق منهم . كل ذلك ابتغاء تحقيق مزيد من احترام كرامة الإنسان حتى في الحروب الرهيبة بالذات .

الوقائع الأخلاقية موجودة إذن في ثنايا السلوك الإنساني لدى الأفراد والجماعات ، وهذا السلوك يمثل معطيات التفكير الأخلاقي ونتائجها معاً . ونحن كأن من العسير ، إن لم نقل من المستع ، أن يستشف الباحث منحى وحيداً لتطور الحياة الأخلاقية بمثل حال هذا التنقيب عن منحى تطور الحياة الإنسانية عامة . فإن من الملاحظ الثابت أن الأعراف الأخلاقية تنجح إلى الاتجاه عبر تاريخها الضويل من القوة إلى الاقتاع ، ومن القسوة والوحشية والعنف إلى التهذيب والارهاف واللفظ . وهذا الاتجاه يتجلى في تضاعف السلوك الأخلاقي داخل الأسرة والمجتمع بوجه خاص ، ويود أن يعدو قانون تطور أخلاقي شامل ينضي بالبشر شطر حياة الحضارة والمدنية التي ينجز بها الإنسان إنسانيته المثلى .

٢ - فهم الأخلاق :

الوجود الأخلاقي معطى نفسي - اجتماعي - قيمي يشتمل الوقائع اللازمة في كل مجتمع إنساني مما يتصل بالسلوك ، وقد ظهرت هذه الوقائع نتيجة الحياة الاجتماعية ظهوراً عفويًا ، إلى أن وعى البشر وجودهم ، وميزوا في هذا الوعي النظر عن العمل ، وأخذوا يفهم واقعهم وأفعالهم فهماً نظرياً وعملياً ، أي فهم نظرية عملية تحاول تفسير ما هم عليه ، وما يعملون بإرادتهم واختيارهم تارة ، وبالتقليد والمحاكاة

والاتباع القطيعي ثارات • وقد قادهم هذا النشاط الفكري الى التسهل أمام ينبوع السلوك الاخلاقي فوجدوا أنه ينبع من النفس أو الشعور ، واطلقوا على هذا ينبوع اسم الوجدان أو الضمير أو الحس الاخلاقي قائلين انه صوت نبيل يدعو الى الخير ، ويأمر بالمعروف ، وينهى عن المنكر ، وانه حكيم عليهم يفصل بين الفضيلة والرذيلة ، ويميز الخير عن الشر ، وانه الرادع اليقظ ، والأمر المطاع ، والنور الحي الذي به تتمثل الاخلاق الطيبة ، ويهتدي العمل الصالح ويحقق المرء باطاعته حال البر والتقوى •

الوجدان الاخلاقي حياة قيمة خاصة ذات درجات شعورية وتحت الشعورية متفاوتة بتفاوت الاشكالات المطروحة عليها بحيث تشير في النفس حركة وصراعاً وجدلاً وتردداً ينتهي بعد المحاكمة والموازنة الى حكم واع يتوخى سبيله الى حيز التنفيذ • لنفرض أن ثمة قاضياً يرأوده امرؤ بهدية أو مال ليقتضي له بدل أن يقضي عليه • ترى ماذا يحدث في نفس القاضي لحظة وعيه هذه المحاولة • ان القاضي النزيه يرفض بشمم وإباء ، وبدون أدنى تردد ، ذلك المسمى ، ويعده اهانة تمس كرامته ، وتجرح شعوره ، وتدمي عواطفه • أما اذا فتته العرض ، واستماتته الغواية ، وجدنا أنه يتردد قبل الرفض على الرغم من شعوره بخسته • وهذا التردد لا يلبث أن يلتم بفكرة ربح سهل قريب فتضطرب نفسه ويتجسد النزاع ، ويشعر بأن شيئاً ما في داخله ينفر من هذا العمل ويتقزز منه ، وإن أماتته ، وشرفه ، وسمعته ، والفخجل الذي يحس به احساساً مسبقاً ، كل ذلك يتكاتف مع تقديره لواجب النزاهة وسوء الخروج عليه فيؤلف قوة مقاومة يعرب عنها بما يشبه أن يكون صوتاً باطنياً آمراً ملزماً يقول : لا تفعل ، إنه شر •

والواقع أن كل انسان ، في كل لحظة من لحظات حياته اليومية ، وطوال عمره ، يعيش مثل هذا الصراع الباطني الخفي ، ويجهد جهداً يسيراً أو عسيراً للتكيف مع ظروف وجوده الاخلاقي ، فيدرك أن أعماله ليست حوادث حيادية بوجه من الوجوه ، بل ان ثمة صبغة اخلاقية هي صبغة الاقتراب من الخير أو من الشر في كل حركة يقوم بها ، وفي كل فعل يحققه ، وعمل يؤديه • ويرجعوع المرء الى تجربته

الشخصية يلمس من باطن حرارة الوجدان الحي ويدرك حقيقة نشاطه ، وأثره ،
وسموه ، وارهافه ، ويأتي التفكير الأخلاقي « العلمي » محاولاً تحديد هذه الفاعلية
الأخلاقية ورسم خطوطها المميزة وتبيان صلتها بسائر الفاعليات الانسانية . وقد
وصف الباحثون الوجدان بأنه « خاصة تمكن الفكر البشري من اطلاق أحكام
معيارية عفوية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الاعمال الفردية المحددة . فإذا
انصرف الوجدان الى الحكم على الافعال المستقبلية ظهر في صورة « صوت » آمر
فام . وإذا تناول الاعمال الماضية تجلى بمواقف الفرح و « الارتياح » أو الألم
أو « وخز الضمير » .

ان الوجدان أو الشعور الأخلاقي يتميز عن الشعور النفسي الرامي الى معرفة
الحوادث النفسية من حيث هي وقد يكون الشعور النفسي شعوراً عفوياً أو تأملياً
وهو يمهّد للشعور الأخلاقي بهذا الاعتبار . ثم ان الوجدان يتميز كذلك عن الشعور
الجمالي والشعور الديني وتمييزه لا يمنع استجلاء بعض صفات مشتركة تربط
الشعور الأخلاقي بهذين الشعورين من حيث انهما مثله معياريان يتحدثان عما يجب
اعتناقه في ميدان الجمال والقبح من جهة ، وميدان القداسة وعكسها من جهة أخرى .
ولكن الشعور الأخلاقي يتميز عن هذين الشعورين ويختلف عنهما من حيث أنه
يفرض قبول القيم الأخلاقية بينما الشعور الجمالي يمتنع عن مثل هذا الالتزام في
مجال الجمال والقبح ، والشعور الأخلاقي يشبه الشعور الديني من حيث أن
الخروج على الاخلاق اشبه بالخروج على القداسة الدينية ، ولكن مصدر القيمة
الدينية خارجي عن الانسان ، في حين أن الشعور الأخلاقي يستقي من الوجدان
ذاته أحكامه الآمرة ، وهذه الأحكام تطرح على بساط البحث مصير الانسان وخلاصه
كما يطرحهما الشعور الديني . أضف الى ذلك أن الكيان الانساني بأسره معني في
حال السلوك الأخلاقي مثله في حال السلوك الديني ، وينفرد الوجدان بأنه ثابت
ومتحول من جهة ، وأن صاحبه يتمتع باستقلال ذاتي وتبعية من جهة أخرى . ذلك
ان الوجدان يبدو لصاحبه مطلقاً مقدساً ذا أحكام نافذة لا يطالها الشك ، في حين أن
هذه الأحكام ذاتها تتبدل بتبدل البيئات والوساط الاجتماعية والتاريخية فهي ثابتة
نسبياً لدى الافراد ، ومتحولة نسبياً في الجماعات . ومن شأن الوجدان أنه يمنح

أحكامه من سسيم صاحبه ولكن هذه الأحكام التي يتخذها الفاعل الاخلاقي باستقلال ذاتي لا تلبث ان تتجاوز المرء الذي يقدو تابعاً لها ، فلا يستطيع الا التقيد بأوامرها ، فيكون مبدعها باعتبار ، وتابعها باعتبار آخر ، وفي وقت واحد .

ان الوجدان يلزم بفعل الخير ، وهذا الالتزام يسمى واجباً . ولكن الالتزام الاخلاقي اطاعة غير قسرية لانها تدع مجالاً للحرية على نحو ان يكون في وسع المرء التخلص من الزام الوجدان من الناحية المادية ، ولكن من المحال ان يتخلص من وجدانه في أعماق نفسه ، ومرد ذلك ان التعاليم الاخلاقية إلزامية ومرغوب بها معاً ، أي مطلوبة . ويتحقق أوامر الوجدان ونواحيه يشعر المرء بأن جدارته قد سست ، وان انتصاره على مزالق الخطيئة وغوايتها يخلق في النفس شعوراً بفرح عميق ، فيشعر بقدر أعظم من الكون ، ويعتز بهذا التكامل ، ويرضى بالتضحية حتى درجة الاستشهاد .

الوجدان اذن نشاط معقد يشتمل عن تمييز شبه غريزي لقيمة عدل راهن ، ولكنه يتطلع دوماً الى بلوغ درجة الوعي والوضوح فينظر نظرة استدلالية الى تقديراته ويفحصها لاستشفاف حقيقتها ، وهذا ما يتحتم أدائه في الاحوال الشائكة على الأقل ، إن لم تقل إن من الخير دائماً أن نعمل ونعرف لماذا نعمل . ونحن ينصرف الوجدان انصرافاً منهجياً الى هذا العمل التحليلي يبدع النظريات الاخلاقية التقويمية ، ويبرز مآزق الضمير التي تستدعي النجوى الى أسلوب الفتوى . ويبقى الوجدان السليم هو الحاكم الذي بيده القول الفصل ، وهو آخر مرجع يلجأ الفرد اليه ، وكان ليس في التخلق سوى واجب واحد هو اطاعة الوجدان ، والخضوع لأوامره ، والتقيد بأحكامه . استفت قلبك ولو أفتاك الناس طراً وأفتوك . وليس في وسع أية سلطة اجتماعية أو غيبية أن تحمل الوجدان على الخضوع دون رضوخ الا اذا اعتنق الانسان بضميره ما ينبع من هذا الضمير ويتفق مع تعاليم تلك السلطة الى حد كبير أو صغير . ولا يخفى ان الوجدان يستنير ويستهدي ويستشير السلطات ذات الاختصاص ليدرك المسبيل القويم ، والصراط المستقيم . ولكن كلمة البت ترجع الى الوجدان ذاته ، وهو أيضاً الحكم الصادق الاخير في صلاحية هذه

السلطات أو عدم صلاحيتها . وعليه أن يرد هذه السلطات اذا وجد أن أحكامها أو تعاليمها تنقض أحكام الوجدان وتعاليم الضمير ، ولذا يقال عن الوجدان إنه بسان واحد وازن وموزون . ولكن من المحتوم أن يحذر الانسان نفسه التي بين جنبيه ، ويحتاط ضد الانحياز والاحكام المسبقة والتقليد الاعى . فأين يقع الخير والشر من الوجدان ، إن كان الوجدان حائراً أو ضالاً أو شاكاً أو موسوساً أو مبطلاً طالما ولم يكن سليماً صحيحاً أصيلاً نيراً واعياً مستقيماً بله معصوماً ؟

ولئن كان الوجدان هو شعورنا الغريزي بالخير والشر من قبل أية دراسة أخلاقية فمن النافع أن نلحظ إلى أن لهذا الشعور أسباباً كثيرة مختلفة ، بعضها أسباب عامة مثل طبيعة الجنس البشري وحده كما ذكرنا ، وأخرى أسباب أخص ولكنها مشتركة بين طائفة كبرى من الناس ، مثل حضارة من الحضارات ، أو التقليد الخاصة بأمة دون أخرى ، وقمة أخيراً أسباب خاصة بجماعة صغيرة من الأفراد ، أو خاصة بنا وحسب : مثل تربيتنا الأولى ، وعاداتنا ، ووسطنا ، ومزاجنا ، وأن الوجدان يعرب بصورة مبدئية أعراباً صادقة عن الخير والشر ، وأن من واجب المرء أن يرجع إليه حينما لا يجد متسعاً من الوقت ، أو لا يتمكن من النهوض بمحاكمة سليمة متعمقة يفحص بها قيمة العمل قبل الاقدام عليه فحسباً منهجياً . وجلي أن هذا الموقف ما يزال عرضة للموقع في الخداع والخطأ ، ولكنه أشبه بمجازفة لا بد من خوض غمارها قبل العمل ، شأننا في ذلك شأن الطبيب الذي يبذل جهده لشفاء مريض من غير أن يكون واثقاً ببرئه وثوقاً مطلقاً ، أي عندما لا تتوافر بعد النظريات الطبية الدقيقة ، والعلاج الحاسم ، وهذه المجازفة في مجال الاخلاق تنفرد بأن صاحبها . وإن خُذع بوجدانه ، فإن ارادة العمل بحسب الضمير هي بحد ذاتها شيء طيب .

٣ - تقويم الاخلاق :

اشتهر عن (بامكال) قوله : ان الاخلاق الحقيقية تسخر من الاخلاق . وذهب المفكرون إلى اعتبار أن الاخلاق الحقيقية هي أخلاق الوجدان السليم ، أو الشعور المرفه : بروح الدقة والجدس الذكي النطن ، وهي تسخر من النظريات أو المذاهب الاخلاقية التي أذاب في طلبها الفلاسفة ، وما يزالون ، الكثير الكثير من نشاطهم وجهدهم العقلي المنطقي المنفرد .

والحق أن أرجح الناس عقلاً ، وأعظمهم حكمة ، وأكثرهم أصالة ، أي الفلاسفة ، هم الذين لا يقتضرون على عيش وقائع الاخلاق اتباعاً أو محاكاة وتقليداً لما وجدوا حولهم من تعاليم جامدة مقننة وكأنها مقدسة لا تس ، وانما شأؤوا تعمق أسباب سلوكهم وسلوك الناس من حولهم في حاضرهم من جهة ، وباتجاه المستقبل المنشود خاصة ، ومن جهة أخرى ، فطرحوا على بساط البحث السؤال الآتي : لماذا نبأ من نوازع الشر ، وعوامل الحطة ، ومزالق الرذيلة ، وزخارف المنكر ، ودرغ في المثل الاخلاقي الأعلى ، نتطلع الى معرفته ، ونجهد للبرهان على صحته ، واثبات قيمته ، ثم الحض على التضحية في سبيل انقاذه وانجازه ؟ أليس من المريح أن يتمتع الانسان بحرية فعل ما يشاء ، فيتبع هواه ، ويحيا حياة غريزة جراح ، لا يقيده اعتبار ، ولا يعوقه رادع ، ولا يقهره واجب ، ولا يعكر صفو انطلاقه أمر وجدالي أو صوت ضمير ناه ؟

ان الاجابة عن هذه الاسئلة وأضرابها تطرح مشكلة القيمة الاخلاقية التي تعدد - فلسفياً - غرض الوجود ، وغاية الحياة ، وهدف النظر والعمل معاً ، وهي مشكلة لا تكتفي بشهادة الوقائع الاخلاقية ، ولا بعزوها الى ينبوع الشعور الاخلاقي أو الوجدان ، وانما تتساءل عن قيمة هذا العنت والعناء ، فتتخذ الفكر الاخلاقي ذاته موضع تفكير انتقادي تقويدي عقلي النهج والاسلوب . وهذا يعني أن المسألة الاخلاقية كانت في النظرة الدينية جزءاً لا يتجزأ من النظرة الشاملة الى الحياة والسلوك . ذلك ان المسوغ الاساسي والوحيد للخير والشر وما بينهما من ألوان المستحب أو المكروه أو المباح انما يرجع الى الالتزام بما تأمر به التعاليم السماوية وتنص عليه الكتب المقدسة . بيد أن المسألة الاخلاقية لم تبقى مطروحة على مستوى الدين الأمر الناهي ، والفكر اللاهوتي أو الكلامي ، وانما انتقلت باعتبار فلسفي إلى مستوى التأمل الواعي ، والفكر الانتقادي ، وأصبحت قواعد الاخلاق ومعطيات الوجدان موضوعاً رئيسياً من موضوعات الثقافة الانسانية ، تعالج الفلسفة أسبابه ونتائجه ، وتحدد قيمه وأهدافه ومعاييره ، وتميز في تضاعفه الثابت والمتحول ، فتدرك بالملاحظة المباشرة وجود الاخلاق بوصفها حافزاً قيمياً في النفوس ، وعادات وأوضاعاً وأعرافاً في المجتمع ، وتملن الى أن الآخرين من البشر يعترفون بهذا

الحافز اعترافاً به ، ويقروننا على العناية به ، والتساؤل بصدده . فتكون الفلسفة الاخلاقية من جراء ذلك ذات شمول كلي وموصول . وهذه الفلسفة تتميز : أول ما تتميز ، نوعين من الاخلاق : أولهما الاخلاق الاعتقادية ، وهي أخلاق العمل الملحق بالاتباعي السريع . والآخر دهن بالباحث الناقد ، والمفكر المدقق ، ان الذي يعتبر الاخلاق محل نظر فلسفي يتوخى تبيان حقيقة الاخلاق بعرفة ماضيها وطبيعتها ، وتحديد مصادرها وأهدافها ، مؤيداً معرفته بأدلة ساطعة تجريبية أو عقلية . وهذا النظر الفلسفي يصدر هو ذاته من قيمة اخلاقية ماثلة في أن كرامة الانسان تسبح عليه أن يست عقله ، ويجسد فكره ، ويضيق على منطقة عالم الرعب والسعة ، مؤمناً بأن الانسانية ما برحت دائمة التحفز والعمل في أجواء التقدم والابداع .

ان الفلسفة الاخلاقية تطرح دائماً سؤال : لماذا لا وتسعى الى الاجابة عن هذا السؤال فيسبي الفيلسوف باحثاً نظرياً في الاخلاق ، وهذا الاعتبار يميزه عن موقفه بوصفه فاعلاً أخلاقياً شأنه شأن الناس كافة . ان الفاعل الاخلاقي ينضوي في ذاته ، كما يست . على ينبوع وجداني يجعله حاكماً أخلاقياً على سلوكه . بشكل ما يجعله متغلباً لما يقرره . ولكن الفيلسوف الأخلاقي يضاعف تفكيره ويتخذ سلوكه ذاته موضع تقويم من درجة ثانية حين يرقى بأحكامه وجدانه الى مستوى التأمل الكلي . فيصبح أشبه بناقد العلم بالاضافة الى العالم . ذلك اننا اذا اعتبرنا تفكير العالم في العلم تفكيراً من الدرجة الاولى جاز اعتبار تفكير ناقد انعلم تفكيراً يتناول تفكير العالم . أي تفكيراً من الدرجة الثانية ، وهذا ما يعرف بالاصطلاح المعاصر نقد المعرفة العلمية أو الاستبولوجيا . لماذا اعتبرنا ان الفاعل الاخلاقي الواعي يحكم على فعله أو يحكم على فعل الآخرين : فان الباحث الاخلاقي يطلق حكماً يتناول حكم الفاعل الاخلاقي ذاته . ومن هنا أمكن القول إن فيلسوف الاخلاق يفكر في التفكير الاخلاقي ويقف منه موقف التفكير من الدرجة الثانية . ومن النافل أن نوضح أن فلسفة الاخلاق الانتقادية تساعد الانسان : كما تساعد فلسفة انتقاد المعرفة ، على ينبوع درجة تصق في فيه نفسه ومعرفته بسلوكه وسلوك الآخرين . ومن شأنه أن يبرز بعض ثوابت التجربة الاخلاقية وينير سبيل اختيار الفاعل الاخلاقي من حيث

هو فاعل ، فتقدم الفلسفة الاخلاقية اليه مواد وعي فكري يجعل حرته حرية نيرة ،
ويعين على أن يصنع كل انسان حكمته ويعتق في سلوكه الحل الذي يرضاه ، وهو
حل شخصي لا يستطيع أن يستعوض عنه بأي حل يقره فاعل آخر ، ولو كان هذا
الآخر فيلسوف الاخلاق .

ان الفلسفة الاخلاقية هي جماع آراء الفلاسفة الاخلاقيين ، ولا يفتنى أن
نظريات كل فيلسوف اخلاقي تؤلف عندما تنسق وتنسجم وحدة متميزة أو مذهباً
خاصاً . وقد كثرت لذلك المذاهب الاخلاقية حتى صار في وسعنا أن نتحدث عن
أنواع من الأخلاق النظرية يساوي عددها عدد أصحاب النظريات أو المذاهب ، وعدد
هؤلاء ما يروح بازدياد .

ولا يتسع المجال هنا الا لاختيار طائفة من هذه المذاهب الفلسفية الاخلاقية
اختيار تمثيل لا يحصر ، والاماع ، من ثم ، الى أشهر النزعات أو التيارات المعاصرة ،
وهي ما تزال تعمل التطور الاخلاقي العالمي الراهن بما تفرعه من اشكالات هي
اشكالات أزمة حقيقية . وسنقدم لذلك كله بايضاح وجيز لمناصر الفهم الاخلاقي
وسبل عمل العقل العملي والفاعل الاخلاقي وما يتضمنه بوجه خاص مفهوم الواجب
والحق .

★ ★ ★

الفصل الثاني

العقل العملي

١ - تمهيد :

من المفهومات الذائعة في الافكار وفي الاستعمال عبارة الطبيعة عامة ، والطبيعة الاخلاقية بوجه خاص . ذلك ان الفكر يرتاح الى ما ألف ويجد طبيعياً ما عرف من قبل معرفة تقويم ينتهي بها الى التوقف عن التسبع والمناقشة . ولكن فكرة الطبيعة لم تكن ، بل لم تبق ، الا علامة كسل النشاط الذهني ، أو تعب النهائي أو الموقوت . ونجد لا نجد معنى الطبيعة - بوصفه مصطلحاً فلسفياً - في المعاجم المتخصصة بدون ان نجد تحديداً لطبيعة هذه الطبيعة . وفي وسع المرء ان يصطنع لنفسه اذ ذلك معنى خاصاً بنعت به فكرة الطبيعة ويحدد تلك الفكرة ، فيجعل مفهوم الطبيعة الاخلاقية على سبيل المثال يقع موقع تمييز لازب بين اتجاهين رئيسين على الاقل وهما :

١ - مفهوم تقليدي يذهب الى أن ثمة كياناً خاصاً ، أو مبدأ أساسياً تقوم عليه الأحكام المعيارية كلها . وهذا الكيان أو المبدأ يجعل قوافي الطبيعة بمثابة قواعد مثالية كاملة يترتب على الاخلاق أو التشريع محاكاتها . وهذا يعني بوجه خاص أن ثمة صفة أخلاقية طبيعية تلازم الوجود البشري ، ولا تنفصل عنه . وهي توجب أن يكون السلوك الاخلاقي رجوعاً الى الطبيعة الانسانية لتحقيق أغراضها الفطرية .

٢ - مفهوم حديث يرى أن الاخلاق معرفة وسلوك ، معرفة عملية ينشدها الناس على نحو يضاد الطبيعة (بمعنى الغريزة خاصة) ، ومن شأن هذا السلوك أنه مصنوع يتصوره البشر ويطلبون تحقيقه على نحو أن تكون لحياتهم الانسانية طبيعة ذاتية يختارها الناس لأنفسهم فيضيفون الى الطبيعة الطبيعية طبيعة أخلاقية تشمل

القيم التي يختارونها ويرجعون جانبها على جانب التمسك بالمعطيات النظرية أو الطبيعية الساذجة والعفوية .

وبعبارة ثانية ، يرى أنصار المنهزم التقليدي أن الإنسان بطبعه حيوان خلوق . بل إنه هو الحيوان الخلوق : يحب الخير ، ويكره الشر ، ويحترم الفضيلة ، ويمج الرذيلة . وقد مضى الفلاسفة في أثر الحكماء والشعراء ، ومع الحكماء والشعراء ، بل مع المفكرين الجادين كافة ، في تتبع البحث عن حقيقة الإنسان الأخلاقية ، وقد فهمها كل واحد منهم بآراء جانب أو أكثر من جوانب النشاط الأخلاقي البالغ التعقيد . وسهل على الريبين ، نتيجة اختلاف الآراء وتناقضها وتناقض بعضها وبعضها الآخر ، أن يدحضوا كل مذهب أو رأي أو نظرية باعتبارها الجانبي (أو الجوانبي) الذي أمثلته صاحب نظرية وعني به سواء . وما لبث هؤلاء الريبون أن خلصوا إلى رفض التخلق ذاته وعد البحث فيه « جمعة مبادئ متناقضة »^(١) . أسى ، طرحها وأسى ، فهمها وأسى ، تقديرها معاً .

بيد أن الريبة ، وهي تعتمد الجدل الفكري ، تقصر عن الوفاء بمطالب الحياة والحياة فعل ، فعل ملح . وغير خاف أن مطالب الأخلاق أشد من مطلب العلم الحاف . وليس في وسع التخلق أن يقتصر على المناقشات النظرية أو المجردة بل أنه يجتهد بأن واحد الإنسان والحياة . ومن الجلي أن النظريات أو المذاهب الأخلاقية يقف بعضها حيال بعض عبر التاريخ بأسره وهي تهدف كلها إلى فهم السلوك الأخلاقي ، أو تقريب فهمه من التمثل العقلي . والمرء ذاته لا يسرح ينوس بينها إذ تدفعه نقائص بعضها إلى اللجوء إلى بعضها الآخر . أن العالم الوضعي يعتمد على الطبيب لشفاء ابنه المريض ، ولكنه يعتمد كذلك حب الأم التي تعني به . والمربي يستشر تشويق اللذة أو المنفعة تارة ، ولكنه يستخدم في تارات أخرى قوة المحاكمة العقلية ، أو إحياء العواطف ، أو الزام الواجب ، أو سلطة المعلم . وبهذا الاعتبار يصح قولنا إن كل مبدأ يستعين بسائر المبادئ التي تنممه .

(١) رينه لوسين : المطول في الأخلاق العامة - ط ٢ باريس ١٩٤٧ ص ٥١٦ .

يتضح إذن أن المنطلقات التي تستند عليها النظريات أو المذاهب الأخلاقية إنما يتسم بعضها بعضاً ، وأن الإنسانية قادرة على ابتكار منطلقات طريفة لم تعرفها من قبل . ولكن هذه المنطلقات الأخلاقية كلها لا تعني عن الممارسة الأخلاقية ، وذلك لأن الحرية بالمعنى الحقيقي المتضمن إمكان الاختراع ، لا تكون حرية أخلاقية إلا لأنها تتيح قيام التخلق عندما تمارس بالفعل . وتبقى المنطلقات الأخلاقية أشبه شيء بالخوافز التي تعمّر الفكر الواعي ، الفكر الأخلاقي الذي يزداد وعياً كلما زاد تعمقه لها وفهمها على وجهها الأصح . ولا ريب في أن كل منطلق أخلاقي يهب الفاعل طاقة جديدة . ولكن من النافع أن نقطن إلى أن الفكر الأخلاقي لا يستطيع الاكتفاء بواحد من هذه المنطلقات كما أنه لا يستطيع اعتناقها كلها معاً تشدداً كلوحدة . فالوحدة التي ينشدها ليست بوحدة تنهيج مفهومات يوفق الفكر بينها جهده المستطاع ، بل هي وحدة حية ، وحدة الفكر ذاته ، وقوامها فعل تناوب ينطوي على التجاوز وعلى الاتفاق . وهو يمضي في سبيله عن طريق التخلق . وعلى هذا يمكن القول بوجود فن أخلاقي يملو المنطلقات الراهنة جميعاً وهو يمثل في استخدامهما تبع شروط الفعل وفي منحى اختراع طرز طريفة من إمكانات السلوك . ولعل الفكر يسعى على هذا النحو إلى أن يمتنع عن كل منطلق أفضل ما يضر : يمتنع من أفكار الاخلاق النظرية الاستمرار والعلاء ووعي المرء بذاته ، ويمتنع من اللذة والانفعال سحر الحياة وحماستها ، ويمتنع من الواجب والارادة ضبط النفس اللازب لاستخدام القوة الداخلية أحسن استخدام ، وهكذا دواليك . ولكن مهما تكن أهمية منطلقات التخلق ، فإن التخلق لا يني يضيف إليها ما تدعو الحاجة إلى اضافته . والممارسة الأخلاقية بدون منطلقات واعية ، إنما هي مسيرة تمضي من المستوى الأدنى ولكن قد لا ترقى على الرغم من الجهود الكثيفة إلى أعلى الذرى .

ألا أن الحياة الأخلاقية طاقة تتجلى في نشاط يمكننا أن نهتم في إطارين أساسيين شاملين أحدهما يتجلى في أحكام قيمة معيارية وفي مبادئ وقواعد وغايات ونوايا تجتمع كلها متفاعلة فتؤلف ما يطلق عليه الباحثون اسم العقل العملي . أما الأماز الآخر فإنه يتصل بالفاعل الأخلاقي ويسكن أن نستشرف ضمنه مفاهيم الازام والمسؤولية والجدارة والفضيلة والرزيلة ثم الحق والواجب .

فما هو العقل العملي أولاً ؟

للعقل في الثقافة العربية معانٍ شتى . فهو الحجي لاصابة الحجة به . والاستظهار على جميع المعاني . وهو النهى لانتهاه الذكاء والمعرفة والنظر اليه . وهو الحجر لحجره عن ركوب المناهي . وهو اللب لانه مسقاة الرب وخلصته . « انه ما يعقل به حقائق الاشياء . وهو مأخوذ من عقل البعير يسنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل . وهو جوهر مجرد يدرك الغائيات بالوسائط . والمحسوسات بالمشاهدة . انه نظر وعمل . يقول (أبو البقاء) : « العقل هو العلم بصفات الاشياء حسنهابقبحها وكمالها ونقصانها . أو هو العلم بخير الخيرين . وشر الشرين . ويطلق لأمر : لقوة بها يكون التمييز بين القبيح والحسن ، وللعان مجتمعة في الذهن تكون بمقومات تستسبب بها الاغراض والمصالح ، ولهيئة محدودة للانسان في حر كاته وكلامه . والحق انه نور في بدن الادمي يضيء به طريق يتبدى به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدو به المطلوب للقلب ، فيدرك القلب بتوفيق الله . وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة ... » (١) .

ولكن الفكر العالمي يكاد أن يتفق اليوم على تمييز وفيلفتين أساسيتين متلازمتين للعقل تدعيان العقل النظري والعقل العملي . فالعقل عامة هو القدرة على المحاكمة الكلامية بتفاعل المفاهيم والقضايا . وهو ملكة « اجادة الحكم » ، أي تمييز الصواب عن الخطأ ، والخير عن الشر ، وحتى الجمال عن القبح ، وذلك باستخدام شعور داخلي غنوي ومباشر . وبهذا المعنى « يقابل العقل الجنون » . ولكن العقل ، بمعنى آخر ، هو قدرة معرفة الواقع والمطلق دفعة واحدة بمقابل ما هو ظاهري أو ملاري . ومن معاني العقل أنه مبدأ تفسير بالاعتبار النظري : أي ايضاح سبب الكائن أو الحادث . وله معنى معياري يمثل في أنه سبب مسوَّغ . وقد اشتهرت عناية (كانت) بمفهومي العقل النظري والعقل العملي . الاول يتصل بالمعرفة

(١) أبو البقاء : الكليات - تحقيق د. محمدان درويش ومحمد المصري - دمشق ١٩٧٦ مادة : العقل .

وهو أساس العلم . والآخر ينطوي على مبدأ قبلي للعمل ، أي على قاعدة التخلق ،
وهو أساس السلوك^(١) .

لننظر الآن في فحوى هذا العقل العملي من حيث تفاعل عناصرها وهي جمل
من الأحكام والمبادئ ، والقواعد والغايات والنوايا .

٢ - أحكام القيمة :

الحكم ، بوجه عام ، علاقة بين فكرتين . واسمه المنطقي قضية وهي تربط
بأمر في موضوع ومحصول تشدهما رابطة . وقد يدل الحكم على معنى انبساطي في
حالتي إيجاب أو سلب ويسمى حكم وجود . ولكنه قد يدل على قيمة أو تقدير
فيسمى حكم قيمة أو حكماً معيارياً وذلك عندما يحكم المرء بأن الشيء ، أو لكائن ،
قيمة ، أو بأن له قيمة أكبر من غيره . ان حكم الوجود حكم واقع . مثاله « هذه
القضية تنطوي على ثلاثة حدود » أو « هذه الزهرة مركبة » . وحكم الوجوب
يقول : « هذه القضية حقيقية » « هذه الزهرة أجمل من تلك » . وليس بحكم
قيمة الحكم الذي يبين أن حكم قيمة آخر هو حادث : « هذه الزهرة تساوي ثلاثين
قرشاً » أو « هذه السمكة مرغوب بها »^(٢) .

ولا يخفى أن حكم القيمة أو حكم الوجوب نتيجة فاعلية ذهنية تعرف بأنها
نشاط تقدير أو تقويم . فالتقدير الباطني أو التقويم الداخلي يتميز عن الاعراب عنه
متجلباً في الظاهر أو في النطق . ان التقدير الباطني تقويم داخلي أو فكري به يعترف
المرء بقيمة راحنة أو يشعر شعوراً مسبقاً بقيمة ممكنة من القيم فيتجه شطرها ليحرب
عنها أعراباً حقيقياً يتجلى في حكم قيمة . يقول (رينه لوسين) : « ان التقدير
الباطني أو الشعور بالقيمة يستوح بالمفكر ذاته من حيث أنه يتجه شطر قيمة معطاة أو
مرموقة اتجاهه شطر ما ترغب فيه حركته أو ترغب عنه . وما تجلّي هذا التقدير إلا

(١) اندره لالاند : معجم الفلسفة التقني والانتقادي - طه باريس ١٩٤٧ مادة
العقل ، باختصار .

(٢) ريمون روبه : فلسفة القيم - ترجمة د. عادل الصوا - دمشق ١٩٦٠
ص ٥١ .

حركة الفكر ذاته . وقد لا تكون هذه الحركة مصحوبة بالاعراب عن هذا الفكر . بل ان من ائثار أن يكون الاعراب عنها في صورة حكم محدد من طراز قولنا : « هذا صالح أو جميل » و « ذلك حق أو باطل » . ذلك أن حكم القيسة لا يطابق مضمون التقدير كله أبداً . ويرجع الامر الى أن هذا التقدير يحتاج الى أن يكون محدداً كيما يصاغ في حكم « (١) » . والحق ان حكم القيسة ، ككل حكم ، قد لا يعرب إلا عمن جانب سطحي من تقدير الذهن . وربما ضل في هذا المضمار . الحكم أمر مجرد اذا قيس بجذوره العسيقة الباطنية ولذا فانه يقل أقل من التقدير الضمني الذي يصدر عنه . ويضرب (لوسين) على ذلك مثلاً فيسأل قائلاً : « من ذا الذي يستطيع أن يسوغ بأحكام قيمة زواجاً أو اختيار مهنة أو فضيحة في سبيل قضية كل التسوية ؟ » .

وبقول آخر ، إن نشاط العقل العلي المتصل بمسعى تمييز الخير عن الشر ، المسعى الاخلاقي ، يتجلى في أحكام تقويم معيارية تختلف عن الاحكام المنطقية التي تنطلق من طرح علاقة محددة بين حدين أو أكثر ، وهو طرح قد يكون مستنداً إلى حقيقة ثابتة أو إلى حقيقة موقوتة ، وهمية أو افتراضية . والحكم يكون قيمياً عندما لا ينطلق من وجود فكرة أو شيء بل من وجوب هذه الفكرة أو الشيء ، أي قيمة الفكرة أو الشيء ، وهذه القيمة تقع في مجال السعي نحو غاية منشودة أو مبتغاة . وعلى هذا فان القيمة صفة أو كيفية تميز الاشياء المرادة أو المرغوب بها . وهي علاقة بين الاشياء والاشخاص ، أو علاقة موضوع بغاية . ويبدو أن أول من استخدم لفظ « القيسة » بالمعنى الفلسفي وعمل على ذبوعه هو (لوتز) واللاهوتي (ريتشل) وقد انتشر استعماله في المائة بادىء ذي بدء ثم عمم اللمة الفلسفية في كل مكان . وقد غدت الاحكام القيسية مثل نظر « علمي » فاز باسم شامل هو (الاكسيولوجيا) وتعددت مجالاته فأصبح يعرف باسم المعيارية التي « تتناول أحكام القيمة من حيث هي أحكام قيسة ، أي من حيث أن انتقاد هذه القيمة هو غرض العلم المعياري المعنى » (٢) . وما أحكام القيسة الاخلاقية الا جانب من جوانب الاحكام المعيارية

(١) رينه لوسين : المطول في الاخلاق العامة - ط ٢ باريس ١٩٢٧ ص ٥٥٣ .

(٢) لالاند : المصدر المذكور . مواد : معيار ، قيمة ، حكم .

الانسانية ، يتناولها البحث التقويمي ذاته ليوضح واقعها ونشأتها وعملها معاً .
وقد لبّته الباحثون إلى أهمية هذه الأحكام القيمية الاخلاقية ولكنهم لم يغلطوا
الإشارة إلى أنها تقتصر عن التعبير عن غنى التقدير أو التقويم التي تنبجس عنه ، وأن
مضمونها لا يعرب إلا عن جانب ، أو مبدأ ، أو عنصر من جوانب النشاط الاخلاقي
النداحي أو مبادئه وأ عناصره . ولذا فقد يخطئ من يحسب أن الحكم القيمي ،
حكمه القيمي ، حكم تام شامل .

ولم يغفل معجم (ابفور كون) السوفييتي الإشارة إلى الوجه القيمي أو
المعيار في الحكم الاخلاقي ، ولكنه يقتصر على وصفه بأنه « قول يعبر عن
موضوع أخلاقية في صورة أمر أو تقييم . وهو أحد أبسط عناصر اللغة الاخلاقية .
والأحكام الاخلاقية تعبر دوماً في هذه الصورة أو تلك عن مطلب أخلاقي . وهي
معيارية دوماً من حيث الجهة (الشكل) . أما الوجوب المصاغ في الحكم ، والقيسة ،
فلها طابع غير شخصي ، أي لاتعنيان ارادة ذات ما . وحتى إذا ما كان للحكم طابع
فردى فيمكن دوماً اسباغ قيمة كلية عليه . عندما يقال : « عليك أن تفعل كذا
وكذا » فإن المقصود بذلك : « على الجميع أن يفعلوا الشيء ذاته » في الحالات
المشابهة وأن للأمر والتقييم في الاخلاق أساساً معيئاً دوماً (معيار الاخلاق) » (١) .

ولا يخفى أن هذه النظرة إلى الأحكام المعيارية الاخلاقية إنما تلحف أكثر
ما تلحف على الطابع اللاشخصي والسمة الكلية ، أي أنها تتناول أحكام القيسة بعد
صياغتها واسباغ معيار التعميم لضمان مضمونها بأكثر من أن تبحث هذه الأحكام
من حيث تفاعلها الذهني والفردى والابداعي .

٢ - المبادئ الاخلاقية :

المبدأ ، بوجه عام ، هو أول كل أمر ، سواء أكان أولاً بصورة مطلقة ، أم
بصورة نسبية ، أو كان بحسب الترتيب الزمني ، أو المنطقي أو الاتولوجي . وثمة

(١) ابفور كون : معجم على الاخلاق - موسكو - ترجمة توفيق سلوم - ١٩٨١
ص ١٨٠ .

من يرى أن الأول في الزمان لم يبق هو المبدأ ، مبدأ الزمان ، بل أن من الأرجح ، التعبير عنه بلفظ البدء ، بدء الزمان . ثم أن المبدأ يقابل النتيجة في مجال المنطق ، وهو في المجال الاتولوجي عنصر بسيط بساطة مطلقة أو نسبية . وهو إما أن يكون عنصراً داخل مركب ، أو يكون أصلاً متعلق به كائنات أخرى لا توجد لولا وجوده — أو أنه يدل على القوة التي تعزى إليها نتائج معينة . ولذا فإن كلمة مبدأ كلمة عامة جداً ، وهي تنطوي على معانٍ متعددة منها معنى العنصر ، أو الشرط ، أو السبب .

ونحن إذا نظرنا إلى هذه الكلمة من زاوية الوجود وجدناها تدل على معنى ينبوع الفعل أو سببه من حيث أن السبب هو أصل النتيجة . فالمبدأ يوضح وجود الوجود ويفسره . والمبدأ من الزاوية المعيارية هو قاعدة الفعل أو معياره من حيث أنه تصور ذهني جلي تعبر عنه صيغة محددة ، ويكون المبدأ أخلاقياً بالمعنى الدقيق حين يتصل بالبحث الأخلاقي . مثال ذلك مبدأ الخير أو مبدأ الواجب . فثمة ، من ناحية أولى ، أخلاق ، أي منظومة أحكام أخلاقية ، تنطلق من تحديد الخير باعتباره غاية الإنسان المرموقة ثم تبين الوسائل المؤدية إلى تحقيق هذه الغاية وبلوغ الخير . ومن المعلوم أن هذا الخير يتفاوت بدلالته تبع المذاهب أو النظريات الأخلاقية فيكون تارة اللذة أو المتعة أو الحرية أو الكمال . . . وثمة ، من ناحية أخرى ، أخلاق الواجب ، وهي ترى أن الواجب مبدأ التخلق ، وأن جميع الأوامر الأخلاقية تصدر عنه ، وأنه هو الأمر القطعي ، وإذا ذلك لا يكون الخير هو مبدأ الأخلاق ، بل إن الخير ذاته يتبع مبدأ الواجب . الخير هو ما يأمر به بالضرورة الأمر القطعي . والشر ما لا يأمر به . وما التخلق ، أي السمة الأخلاقية التي تسم فعلاً أو فاعلاً ، إلا التقيد الذاتي بالقانون الأخلاقي ، وذلك كما يرى (كانت) مثلاً . وهذا يعني أن التخلق ارادة التقيد بقانون الأخلاق ، وهو يختلف عن موقف الشرعية التي هي تقيد موضوعي بهذا القانون ، وذلك حين يقوم المرء بفعل هو بوجه الدقة ما ينبغي عليه القيام به . وينجم عن ذلك أن التخلق يمثل في النية وحسب ، وعلى شرط ألا تكون النية مجرد مشروع أو ذريعة .

وإذا أمعنا النظر في طبيعة المبدأ الأخلاقي ألفينا أنه حكم يتسم عن ارتباط
 القيسة المعنية ، قيمة الخير أو قيمة الواجب ، بالغ بشروط مجردة تتصل أوسع
 ما تتصل بفعل التخلق . وإذا ذلك يصبح الحكم القيسي مبدأ أخلاقياً يتسم بصفة
 خاصة وهي أنه مقولة حقيقية أو معيارها : يقول (لوسين) : « المبدأ الأخلاقي
 لا يتناول ما ينبغي أن يتناوله الفكر من أمر الحقيقة ، بل ما ينبغي فعله من أمور
 سالحة طيبة . ولا يخفى أن الباحث النظري يتطلع إلى تطابق المبادئ الفكرية ومعاني
 الأوامر الأخلاقية ، وكأن الشعار الأمثل هو تطابق قولنا : (هذا الأمر هو) مع
 قولنا : (ليكن هذا الأمر) » (١) .

إن المبادئ الأخلاقية القيسة بالتقدير ليست مجرد أبنية فلية تسبق التجربة ،
 ولا هي مجرد أبنية لاحقة بها . إنها في الحق تعرب عن مواعمة قدرة الفكر مطلبه بناء
 غاياته وإيحائه باستعمال حديد مستخلص من وثائق تجارب عديدة . ذلك أن التجربة
 لا تعلمني حقيقة الصدق والكذب لو لم أكن أعرف من قبل معنى الأمانة نحو تحديد
 أو الانحراف عنه ، ولو لم أكن أشعر في داخلي أيضاً شعوراً ذهنياً بالشر الحامس
 من تناقض تحديدين ، وبدون ذلك لن أستطيع الاعتراف بأن انصدق يلزم هذا
 القول أو ذلك ، ولا أن أميز الصدق عن الكذب . ومن شأن هذه التجربة أن تدخلها
 يظهر لي أن الكذب يخلق مجتمعاً ممزقاً نتيجة سوء الفطن والغيابة ، بينما يستقيم
 الصدق في لقاء أفكار الناس وانفاقها . يقول (لوسين) : « إن تحت هذا الانسجام
 بين القبلي والاختباري يوجد شيء أعقد وهو يمثل في انسجام العقل مع الحوادث .
 وذاك هو مطلب القيمة الذي يؤلف القصدية الخاصة بالأخلاق » . . . بيد أن في
 وسع المرء أن يرجح جانب التناقض أو جانب الانسجام الذي يسميه الكاذبون . لأن في
 وسعه أن يؤيد القبلي المحض تارة أو الاختباري اللاهضي تارة أخرى . ولكن
 الأخلاق في الحالة الأولى تكون أخلاق الاتساق والنظام . وتكون في الحال الثانية
 أخلاق الانتهازية والجشع . ويبقى من الثابت أن ليس في مكنة هذين النوعين من

(١) لوسين : المصدر المذكور ص ٥٥٦ .

الاخلاق المضي الى الحد الاقصى . ولا مناس من المواءمة . فالانسان لا يعيش بدون اناسق ، ولكن الانسان انما ينسق ليعيش .

وجلي ان الانحدار من القبلي الى الاختباري يشكل مسيرة الاتجاه نحو المبادئ ، المتشخصة وي طرح مشكلة « نسبية الاعراف » . فهذه النسبية لا تنفي التخلق الا حينما تحل عرى الوجدان الاخلاقي عوضاً عن دعمه . وهنا يجب أن نقتن الى تجسد المبادئ ، الاخلاقية في الواقع ، وذلك بالنظر الى علاقة التخلق بالتاريخ . فقد تمضي الحوادث المراهنة المتلاحقة في منحى التفهق والاحتطاط . او تسير على العكس مسيرة التقدم الخلقي .

وقد أفق (وسر مارك) جهوداً كبيرة في جمع أمثلة دالة على تنوع نماذج الصدق عبر الحضارات والتاريخ . ونخلص من ذلك الى أن الوجدان الاخلاقي المراهن يتطلع الى مطابقة وجدان أخلاقي مطلق ، وان الاخلاق ما فست تأمر بيزيد من بذل الجهود كافة في سبيل الصدق ، وهو مبدأ أخلاقي خالد ، وعلى فرض أن من الممكن تحديد الوجدان المطلق ، ويبقى التخلق يسعى يرمي الى مزيد من مشاركة الاختباري بالقبلي ، مشاركة الوجدان المراهن بالوجدان المطلق المرموق .

٤ - القواعد الاخلاقية :

القاعدة عامة هي اسل ما ينس عليها ، وهي في الاخلاق صيغة تدل على ما ينبغي فعله في حالة محددة . ويذهب « معجم علم الاخلاق » الى توحيد معاني القواعد الاخلاقية بمعنى المعيار أو النموذج أو الوصية أو المثل ويرى أنها أحد أبسط اشكال المطلب الاخلاقي . وهي تلعب دوراً مزدوجاً : كمصدر من العلاقات الاخلاقية ، وكشكل من الوعي الاخلاقي . إنها ، من جهة ، قاعدة في السلوك ، عادة ، تتكرر دائماً في نمط واحد من تصرفات كثرة من الناس كقانون أخلاقي مفروض على كسل شخص على حدة . وفي كل مجتمع تنشأ حاجة موضوعية الى أن يتقدم الناس ، في حالات معينة ، غالبية التكرار ، بتصرفات من نمط واحد ، وتتحقق هذه العانجة عالياً من خلال القاعدة الاخلاقية . أما القوة الالزامية للقاعدة الاخلاقية بالنسبة لكل فرد فتقوم على تأثير المثال الجماعي والرأي العام وسلطة الاعتياد الجماعي .

وعلى أشكال أخرى من التجليات العملية لارادة المجتمع (الانضباط) المتجسدة في الاعراف السائدة . ولكن المطلب الاخلاقي ، المعبر عنه في صورة قاعدة ، ينعكس أيضاً ، في الوعي الاخلاقي ، في صورة قواعد ووصايا . وهذا جانب آخر ، ذاتي ، من القاعدة الاخلاقية . ان الوعي الاخلاقي يصوغ القاعدة الاخلاقية في شكل أمر . موجه الى كل الناس ، الذين عليهم تنفيذه تنفيذاً صارماً في شتى الحالات . وكشأن على ذلك يسكن ايراد بعض « الوصايا العشر » التي صاغتها التوراة : « أكرم أباك وأمك » ، « لا تقتل » ، « لا تزني » ، « لا تسرق » ، وغيرها . وثمة كثير من القواعد الاخلاقية التي « صاغتها البشرية على امتداد قرون طويلة من تاريخها » ، تحتفظ بأهميتها في المجتمع الاشتراكي أيضاً (الانساني والطبقي في الاخلاق) . ولكن القواعد الاخلاقية لا يسكن ان تشكل بعد ذاتها مرشداً وحيداً في النشاط الاخلاقي . من ذلك مثلاً أن قاعدة : « لا تقتل » لا يمكن أن تطبق في كل الحالات بدون استثناء (كما بالنسبة لمجرم خطير ، أو لعدو في أثناء المعارك الحربية) . وترى النظرية الاخلاقية الماركسية ان مسألة تطبيق هذه أو تلك من القواعد الاخلاقية يجب أن تحل حلاً ملموساً يأخذ بالاعتبار الظروف الميانية . وهذا يجب الانطلاق أيضاً من التصورات الاخلاقية الاعم : من المبادئ ، والمثل ، ومفاهيم العدالة والخير والشر وغيرها . وتقوم إحدى مهمات التربية الشيوعية في أن تمدد قواعد الأخلاقية الشيوعية حاجة داخلية ، وان تكتسب شكل ميول وعادات لدى الانسان ، وان تنفذ بدون اكراه خارجي أو داخلي (١) .

على هذا النحو تحدد الماركسية السموفياتية الاخلاقية نشأة القواعد الاخلاقية وسماتها الذاتية والموضوعية وعلاقتها بالاعراف والمبادئ والمثل ومفاهيم العدالة والخير والشر وغيرها . وهذه النظرة الشاملة تتعرض بسائق شدة شمولها ، الى كثير من اللبس في تحديد المعاني وتبيان التصورات الاعم أو الكلية .

والحق ان تحديد القواعد الاخلاقية قضية يطرحها لتساءل المبادئ ، الاخلاقية بأوضاع الحياة المتنوعة . فسيلاً احترام الشخص الانساني بتجسده في علاقات الناس

١١ انظر كون : المصدر المذكور - مادة القاعدة الاخلاقية .

بعضهم ببعض ويقود -- خارج نطاق النظم القانوني المؤيد بالأجزاء -- الى الاستعاضة
عن الغيب بالافتتاح . وقد أبرز الباحثون ما أسماه علم الواجبات . وهو يتناول
« القواعد والوسايل الاخلاقية » (١) . ومن الملاحظ أن بعض القواعد تخضع للتفويض
بشيء تظل قواعد أخرى متفرقة تنطوي على مبادئ مضمرة . أضف الى ذلك أن من
القواعد الاخلاقية قواعد نفسية ومهنية توائم أوضاعاً ذات بنيات محددة ، في حين أن
قواعد أخرى تتميز بأنها قواعد مشتركة تتصل بشروط الحياة اليومية المألوفة . يقول
(لوسين) : « إن لبعض القواعد صفة دينية لأنها تمثل أسس كل مجتمع . وهناك
قواعد اختيارية لأنها تدع مجالاً للظروف الطارئة في تحديدها » (٢) وقد اعتاد
الباحثون تبيان القواعد الأكثر شمولاً في كتبهم التعليلية وهي كتب الاخلاق العامة
أو التطبيقية . ومن الجائز تصنيف القواعد الاخلاقية في زمر عديدة : أولاهما :
القواعد الكلية أو الانسانية : لا تكذب : ساعد الآخرين . ويلاحظ هنا ان القواعد
النسبية أو الناهية كثيرة جداً . ويرجع ذلك الى انصاف النفسية الشعبية بالخشية
بأكثر من الامل وإني أن التحديد لا يندرج إيجابياً إلا حينما يتجلى في عمل . ثم تأتي
زمرة القواعد المحلية ، وهي تشتمل على جل القواعد القومية أو المهنية أو الخاصة
أو الطبيعية . وتليها زمرة القواعد الشخصية التي توائم شخصاً معيناً براعاة خصاله
ومواهبه . وأخيراً فإن زمرة القواعد الظرفية تضم القواعد الناجمة عن ضغط ظرف
معين أو وضع وهي تدوم بدوامه .

إن استخدام القواعد الاخلاقية يستلزم في الاحوال كافة تقريب المبدأ من
الواقع ، وترجمة القاعدة بتطبيق واختراع . وعلى هذا فإن القواعد نواة السلوك .
وهي من حيث تمايز بعضها عن بعض تحدد فوارق وتنوعات . ومن شأن النشاط
الاخلاقي أن يسري في القواعد سريان الحياة في توجيهها شطر الخير . وغير خاف
أن الوجدان الاخلاقي يسيل بالفاعلية الذهنية نحو الفعل الجيد الذي يستهدف
القاعدة الاخلاقية ، وهذه القاعدة تفيد في انجاز ذلك الفعل المرموق . ان الانسان

١٦ المصدر السابق مادة اندونولوجيا .

١٧ لوسين : المصدر المذكور ص ٥٥٩ وما بعد .

الذي يلقي نفسه متأثراً بضغط الانحاف والسرعة أو الطباح لا يلبث أن يعلن القاعدة التي تتبع له الافلات من المأزق وذلك باتخاذ قرار موافق . ولذا فإن ظهور القاعدة الاخلاقية في الوجدان ينقل التفاعل من الارتباك ، ويشكل حاداً رئيساً في الحياة الخلقية خاصة . وربما في حبة الفكر كله أيضاً . وهناك من شبه هذا الانبجاس بالنبجاس الاكتشاف العلمي . فهو نوع من الهام لا يقل خفاءً عن الاشراف العنسي . بيد أن المصادفات السعيدة لا تعرض في الحالين الا لمستحقها . وليس من خاصة التخلق أن ينهل الى القواعد ولا الى المبادئ الطائشة .

٥ - الغايات او المثل العليا :

« الغاية هي ما يؤدي اليه الشيء ، ويترتب هو عليه . وقد تسمى غرضاً من حيث انه يطلب بالفعل ، ومنفعة ان كان مما يتشوقه الكل طبعاً » (١١) . فالغاية بوجه عام هي ما لأجله يُطلب الشيء . وهي نتيجة تستهدفها أسبابها . مثال ذلك : البيت هو غاية جمع مواد البناء وترتيب عناصرها واقامة اجزائها وعمل المهندس والعمال . يقول (غوبنو) : « عندما يعي المرء غايته تكون الغاية فكرة ويكون التحقيق غرضها ونهايتها . وقد يمزج كثيرون الفكرة بالتحقيق ، أو المنطق بالنهاية فتكون فكرة البيت غاية ، وبناء البيت غاية ، والحاجة للسكن غاية عمل المهندس والعمال كما ان البيت بذاته غاية . وجلي أن ما يربط الفكرة أو الغرض المرموق بالتحقيق يسمى الوسيلة . ولذا فإن البيت هو بأن واحد سبب وغاية : البيت بوصفه مشروعاً هو سبب الوسائل ، والوسائل ترمي الى البيت الناجز . ولذا يحسن ازالة اللبس في معنى الغاية منطلقاً أو نهاية . ومن الجائز اذ ذلك اطلاق عبارة الغاية الاخيرة أو الغاية المطلقة على الغرض الذي ليس بوسيلة تؤدي الى غرض آخر لاحق . وقد تساءل باحثون هل الخير غاية لانه خير ، أم انه خير لانه غاية . ويبقى من الثابت أن ما ندعوه الخير الاسمي هو الغاية الاخلاقية القصوى » (١٢) .

ولئن كانت الغاية هي ما لأجله يصنع الشيء ، « فإن المثل الاعلى هو ما يتطلع

(١١) ابو البقاء : الكليات . مادة : الغاية .

(١٢) آدمون غوبنو : المفردات الفلسفية - باريس ١٩٢٧ مادة : الغاية .

اليه الفاعل أيضاً ، ولكن بوصفه نمواً كاملاً أو النموذجاً في مجال معين من مجالات الفكر أو العمل . وقد جرى الاستعمال في الاعتبار القيمي على اتسام المثل الأعلى بسمتين هما : التفوق الكيفي وامكان الانطباق على الشروط الراهنة لحالة معينة . فالقيسة النسبية لفكرة ، أو قيمتها المطلقة ، قد تكفان عن ان تكونا مثلاً أعلى اذا كانتا من دراز مثل أعلى مجال بوجه الاطلاق » (١) .

إن الأصل في لفظة (المثل الأعلى) ، من حيث الاشتقاق ، هو الدلالة على ما ليس سوى فكرة . والمثل الأعلى - بهذا الاعتبار - يقابل الواقعي . وهو يدل على كمال الغاية عندما تكون هذه الغاية على نحو يجعلها لا تتحقق البتة التحقيق كله ، وذلك إما لأنها لا تكون سوى تجريد ، أو لأن الميول تدنو منها ، وتنزح إليها ، على نحو لا محدد ، فلا تستطيع بلوغها أبداً . وإذا ذلك يكون المثل الأعلى حداً أقصى .

وقد عني « معجم علم الاخلاق » بمفهوم المثل الأعلى ، وميز نوعين أساسيين أطلق على احدهما اسم المثال الاخلاقي وعلى الآخر اسم المثال الاجتماعي .

« فالمثل الاخلاقي مفهوم من مفاهيم الوعي الاخلاقي ، فيه يعبر عن المطالب الاخلاقية في صورة نموذج للشخصية الكاملة أخلاقياً ، على شكل تصور عن انسان تتجسد فيه اسمى الخصال الاخلاقية (الفضائل) . ويفترق المثال الاخلاقي عن القواعد الاخلاقية التي تحدد سلوك الناس في الحالات الحياتية اليومية بأنه يدل على الغاية الاخيرة من التربية وتربية الذات ، وتقدم للانسان النموذج الأسس الذي يجب ان يصبو اليه . ان مفهوم « المثال الاخلاقي » أكثر تعقيداً بالمقارنة مع مفهوم « القاعدة الاخلاقية » و « الخصلة الاخلاقية » . ولم تكن أخلاق المجتمع المشاعي - ابتدائي والمجتمع العبودي الباكر تتضمن ، بعد ، تصوراً عن المثل الاخلاقي بالمعنى الكامل للكلمة . وللمرة الاولى صارت لهذا التصور أهمية كبيرة في الاخلاق المسيحية ، في عصر أزمة المجتمع الروماني ، عندما بدأ الانسان يعي التناقض العميق

(١) لالاند : المصدر المذكور . مادة : المثل الأعلى .

بين اللازم والواقع . وعندها راح النموذج الشخصية الكاملة ، (يسوع المسيح) ،
الإنسان - الإنسان ، يطرح في معارضة البشر « الفانيين » بذنوبهم ونقائصهم : وما له
دليلته هنا أن هذا المثال لا يتجه نحو المستقبل ، وإنما نحو الماضي ، وأن الشخصية
المثالية لا تصور في هيئة مناضل تهيئ من أجل إعادة تنظيم الحياة ، وإنما في هيئة
شهيد ، كافر ، بآلامه ، عن خطيئة البشرية . وفي المسيحية تصور المثال ، عادة ، شيئاً
يتعذر ادراكه على البشر (البروتستانتية الجديدة) ، إلا « القديسين » منهم . ومن
قبيل هذا التصور عن المثال الأخلاقي ينطلق أنصار المثالية في علم الأخلاق فقد
ذهب (كانت) إلى أن المثال النموذج متعذر البلوغ لا يسكن أن يغدو واقعاً أبداً .
وإد حاول (فوردباخ) أنزال المثال الأخلاقي من عليائه إلى الأرض حيث رآه في
« الإنسان المتكامل » ، والحققي ، والثقفي . ولكن هذا المثال كان مجرداً
ولاً تاريخياً . فبقي مجرد دعوة إلى الكمال الأخلاقي للإنسان عامة . وبرغم الطابع
المجرد لمثل الماضي الأخلاقية كانت هذه المثل تجسد ، على الدوام ، تطلعات تاريخية
معينة للبشر . وتعبر عن عدم رضاهم عن الرذائل الأخلاقية ، والظلم الاجتماعي .
ويسمى « معجم علم الأخلاق » في أثر هذا العرس الانتقادي إلى تبيان النظرة
الشيوعية إلى المثل الأعلى إذ نقراً : « وفي الخلفية الشيوعية لهذا المثال الأخلاقي
هدفاً علياً ملموساً لتشكل إنسان المستقبل . وتقوم خصوصية هذا المثال في أنه
لا يعبر عن فكرة مجردة من أفكار الوعظ الأخلاقي ، وإنما يمثل تصوراً ملموساً
حول تطوير الشخصية المتعددة الجوانب (تطور الشخصية المتكامل) ، وي طرح مهمة
تربية الإنسان الجديد الذي يجمع ، بانسجام ، بين الغنى الروحي والنفاء الأخلاقي
والكمال الجسدي . ويرتبط هذا المثال بصالح ومتطلبات ، جد واقعية : لتطور
الإنسان اللاحق . ولا ينظر إلى تحقيقه كنتيجة لإصلاح الذات ، للزهد والانصراف
عن الدنيا ، وإنما يعتبر حصيلة النشاط الجماعي لأناس ينون أكثر المجتمعات
إنسانية وعدالة - المجتمع الشيوعي . وليست تربية الإنسان الجديد إلا جزءاً من
مهمة أوسع . فهي تتم بالارتباط الوثيق مع عمليات صيرورة العلاقات الاجتماعية
الشيوعية . ولذا فإن الخلفية الشيوعية تركز إلى مثال ، أكثر تعقيداً ، وأغنى
مضموناً ، يضم المثال الخلقي كجزء منه ، هو المثال الاجتماعي . »

فإذا كان المثال الأخلاقي الأعلى يربط مصالح ومتطلبات جد واقعية لتطور
الإنسان اللاحق بغية بناء إنسان جديد في مجتمعات هي أكثر المجتمعات عدالة . وإن
المثال الخلقي يصحح إذ ذاك جزءاً من مثل أعلى أعم وأكثر تعقيداً وغنى . هو المثال
الاجتماعي الشيوعي فإن من المتوقع أن يفصح « معجم علم الاخلاق » السوفياتي عن
دور هذا المثال الاجتماعي بالاستناد خاصة ، وأخيراً ، الى النظرية الماركسية
الدينية . يقول : « المثال الاجتماعي انموذج المجتمع الكامل . فيه تنعكس مصالح
والتطلعات فئة اجتماعية معينة . وتصورها عن العدالة الاسمي والتنظيم الاجتماعي
الافضل . وكان المثال الاجتماعي يلعب ، على الدوام ، دوراً كبيراً في تاريخ الحركات
السياسية والفكرية . كما وتقوم صورة النظام الاجتماعي المثالي بوظائف معينة في
النسبي الاخلاقي أيضاً . والمثال الاجتماعي ، كنهوم اخلاقي . كما ينطوي عادة على
الغالب التالية : تحقيق رسالة الانسان ، والتوزيع العادل للخيرات المادية بين البشر ،
والدور بين الحقوق والواجبات ، بين قدرات الانسان ووضعها لاجتماعي ، بين
ما يستحقه وما يذله من جزاء . بين المصالح الشخصية والاجتماعية ، بين مطالب
الواجب والحاجات البشرية : بين نمط الحياة الفاضلة وتحصيل السعادة الشخصية .

... وليس قول الماركسية - اللينينية ببناء المجتمع الشيوعي مجرد مطلب
اخلاقي . أو رغبة . وإنما هو نظرية علمية تستند الى الدراسة الموضوعية للقوانين
التاريخية ، وتقدم التنبؤ الصحيح لمستقبل تطور المجتمع البشري . وبهذا الصدد
كتب (ماركس) و (انجلز) : « ليست الشيوعية بالنية لنا حالة يجب اقامتها ،
وليس مثلاً ينبغي أن يتوافق الواقع ... » . أننا نطلق الشيوعية على الحركة
الواقعية التي تقضي على الحالة الراهنة . أما ظروف هذه الحركة فقد وندتها المقدمة ،
التي وضعها الماركس (المجلد ٣ ص ٣٤) . وأشار (لينين) الى أن المثال يجب أن
يستخلص من التحليل العلمي للعلاقات الاجتماعية والتناقضات الطبقية . لا أن يبرر
بالتمسك به الى لون من الوعظ الاخلاقي . لقد طرحت نظرية الشيوعية العلمية
المثال الاجتماعي ، كأساس للخلق ، طرحةً جديداً تاماً . فالمثال الشيوعي ليس مجرد
صورة لمجتمع هو أكثر المجتمعات المالية وعدالة ، وينبغي أن يكون الهدف الاخير
لنشاط الناس الاخلاقي ، فالضرورة الموضوعية لتحقيقه تخلق المقدمات الواقعية

لهذا النشاط . وترسي أهداف الحقيقة ومطالبها على أرضية القوانين التاريخية .
 زببح عليها مغزى عملياً فعلاً . ولذا فإن الاخلاق الشيوعية قد اتاحت للناس .
 ولأول مرة في التاريخ ، الارتفاع الى مستوى الوعي الاميل وانحرية الحق في
 نشاطهم الاخلاقي . والمثال الشيوعي يبين للناس ما هو المغزى الاجتماعي الفعلي
 لتنفيذ مطالب الخلقية الشيوعية : وماذا يعطى للانسان تحقيقها التام . وفي الوقت
 ذاته يشكل هذا المثال المعيار الاسمي لتقييم مختلف افعال الانسان الملموسة ، ويشيح
 امكانية الحكم على بعدها الاخلاقي ، انطلاقاً من المنظور التاريخي لتطور المجتمع .
 وليست الشيوعية الهدف البعيد ، الاخير ، النشاط الاخلاقي . فاليوم تبنيه جماهير
 الشعب الواسعة في ظروف الاشتراكية المتطورة . ولذا يجب الاخذ بالحسبان . عند
 تقييم تصرفات الفرد من وجهة نظر الخلقية الشيوعية ، لاجدواها العملية (مدى
 تقريبها للمستقبل) فحسب ، بل ومدى تجسيدها ، اليوم ، لنسطة الحياة الشيوعية
 المقبل الذي اليه تنزع . فهي مجرى نشاط الجماهير الثوري والخلق لا تبني فقط
 المآلات المادية للمجتمع المقبل ، بل وتشكل الملامح الخلقية للانسان الذي سيعيش
 في ان الشيوعية . ومن هنا تتطلب الخلقية الشيوعية ان تتحقق الاهداف انسانية
 بوسائل رفيعة الخلقية « (١) » .

فالمركسية - اللينينية ، وهي اشتراكية علمية ، لا تنكر في نظريتها الشيوعية
 أهمية المثل الاخلاقي الاعلى ، ولا دوره ، ولا وظيفته ، بل ترى ، على العكس ، ان
 هذا المثل الاخلاقي مثل اجتماعي « جد واقعي » ، وانه ، بمضمونه ، ليس الهدف
 البعيد ، الاخير ، للنشاط الاخلاقي مادامت جماهير الشعب الواسعة هي التي تضطلع
 به اليوم ببناء الاشتراكية المتطورة ، الشيوعية . بيد ان المضمون الاجتماعي للمثل
 الاعلى الاخلاقي هو الذي يحدد ، في آخر المطاف ، النشاط الاخلاقي وبذلك يسترجع
 في هذه النظرة مفهوم المثل الاخلاقي بمعاني القيم الفردية والاجتماعية . إن لم نقل
 انه ينخفض الاولى الى الثانية ، وان الخلقية الشيوعية هي ما تبنيه الجماهير من
 خدمات توصل الى مجتمعات أكثر انسانية وعدالة .

(١) انفور كون : المصدر المذكور ، مادة : المثال .

فإذا تركنا الجانب التوجيهي السوفيائي في هذه النظرة الى المثل الاعلى وعيننا بالنشاط الاخلاقي الفردي أو الذاتي ما يتصل بمفهوم العقل العملي وجدنا ارتباطاً وثيقاً يضم القواعد الاخلاقية الى الغايات والمثل العليا من جهة ، ووجدنا هذا الارتباط ذاته يفسح المجال أمام تمايز هذه المفاهيم بعضها عن بعض . فالقواعد الاخلاقية . شأن كل قواعد : تحتاج الى فحوى . فإذا قلت مثلاً : « قل الحقيقة » انطوى القول على قاعدة . ولكن هذه القاعدة تستلزم تبيان معنى الحقيقة . وهنا يتدخل الذكاء الاخلاقي لتحديد غاية الاعمال . فهناك فارق ، ولكنه فارق درجة ، بين القاعدة والغاية . القاعدة غاية بالانضافة الى قاعدة اعم : والغاية بالانضافة الى غاية أخص . ومن الجائز أن نطلق اسم « الخيرات » على الغايات الاخلاقية بوصفها تتعلق بنا ، وتمد رغباتنا بما يعوزها واننا نطلبها من حيث منزلتها الخاصة بها : وهي تلمي شأن جهودنا التي ننفقها في سبيلها . ولكن هذه الخيرات أو الغايات التي نجد في سعينا لامتلاكها انما تتجلى ساعة طلبها في صورة تحديدات نافضة تبعث في نفوسنا شعوراً حياً الى حد كبير أو صغير بانها تعوزنا فتبدو لنا باديء ذي بدء على أنها مثل عليا . يقول (لوسين) : « في وسعنا القول إن الغايات في نظرنا خيرات عندما يغلب شعورنا بما نلقى فيها شعورنا بما ينقصنا فيها ، وهي مثل عليا في الحال المعاكسة » (١) .

ويقول ثانياً ، تشترك الخيرات ، أو الغايات ، أو المثل العليا بسمة أنها تحديدات ، وأنها تنطوي على جانب سلبي متفاوت الخطر وهو جانب التحديد أو الانحياز . ولئن اتصفت هذه الخيرات أو الغايات أو المثل العليا بصفة القيمة المرموقة فإن ذلك يعود الى أن القيمة أمر يضاف الى طبيعتها ، ويؤثر فيها . وعلى هذا النحو اذا اتفق أن رجح جانب السلبية على الايجابية أصبحت الغاية شراً ، وغدا الخير وهماً وأمسى المثل الاعلى هدف الانفعال . وإن أكثر هذه المفاهيم عرضة هو مفهوم المثل الاعلى . ذلك أن المثل الاعلى محدد : وهذا يعني أنه ينفي بتحديدته تحديدات أخرى . ولذا فإن تفاؤل المرء عن تنسيق هذا المثل الاعلى مع سائر المثل العليا قد يؤدي الى

(١) لوسين : المصدر المذكور ص ٥٦١ .

الهدم بأكثر منه إلى الإبداع . وتزداد سهولة استبعاد المثل الأعلى للفكر كلما حصل الفكر على الاستسلام للمثل الأعلى بسائق رجحان المثل الأعلى على الواقع . والحق ان الانسان قد يقصر عن التخلق أحياناً لانه لا يرقى الى مثل أعلى رفيع ، أو لانه يجري وراء مثل أعلى محال فيغدو مثله الأعلى المرموق واسطة نقي وهدم . وغير خاف ان الحياة الاخلاقية ، شأنها شأن كل ابداع ، تقع في ملتقى ما يصدر عن الادنى ، أي جميع شروط الطبيعة والبدن والفكر ، مع ما يصدر عن الأعلى ، وهو شروب الهام العدل واتساق مصائر الافراد مع مصير التاريخ .

ان الحيلولة دون انحراف المثل الأعلى وفساده من جراء التجريد والارتباك يوجب بقاء القيمة في موقع أعلى من المثل الأعلى . فما ينبغي لنا بحث عنه ليس هو المثل الأعلى بوصفه خاضعاً للقيمة ، وهو بالنسبة للقيمة لا يخرج عن أن يكون واسطة وسبيلاً . ولهذه الواسطة وظيفة مزدوجة هي وظيفة توجيه وتحريض : ان المثل الأعلى لا ينبغي له أن يتسق مع سائر المثل العليا وحسب ، بل ان عليه أن ينحل في لا تحديد اسمي هو نشاط الفكر ذاته عندما يبلغ الفكر مستوى أعلى من مستويات نمائه . ألسنا ننسى مثلاً أعلى عندما نبغى فيتلاشى في وجود يفيض عنه ويتجاوزها ؟

٦ - النوايا :

النية لغة هي « انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع ودفع ضرر حالاً ومآلاً » (١) . أو هي الغاية التي يرمي اليها الجهد أو الشاخذ الذي يحدد اتخاذ القرار . « ولكن النية في الاخلاق ليست مجرد مشروع ولا ذريعة لانها متبوعة على الدوام بعمل الا اذا كان العمل محالاً أو مؤجلاً . وفي الحالة الاخيرة قد تظهر نية مضادة تسحب النية الاولى . اما الذريعة فانها نية مصنوعة كاذبة تستعمل للتسوية أو الخداع ، وهي تخفي وراءها النية الحقيقية » (٢) .

وبتعبير آخر ، النية عزم الانسان على القيام بفعل والوصول الى نتيجة معينة . وهي أمر ارادي (الباعث) يأتي حصيلة النشاط الروحي السالف : ادراك المرء

(١) أبو البقاء : الكليات - مادة : النية .
١٢١ فوبلو : المصدر المذكور - مادة : النية .

لما ينتصب أمامه من مهمات ، تابعة من المصالح والمتطلبات (الشخصية ، العامة ، الخ) ، وطرحه هدفاً محدداً ، واختيار الوسائل المينة التي بواسطتها يعتزم بلوغه . وهذه الألوان من أفعال النشاط المعنوي يمكن أن تتم سواء في صورة ذهنية أو عاطفية . ويعرب « معجم علم الاخلاق » السوفياني ، إكمالاً لهذا التعريف ، عن موقف الخلقة الشيوعية قائلاً : « وترى الخلقة الشيوعية أن المهم في هذه الأفعال ليس شكلها ، وإنما مدى فهم المرء للقيمة الاجتماعية لما ينوي القيام به من تصرفات . أي مفسون ودرجة وعيه لنيته ، وكذلك مدى توافق أفعال الإنسان مع نواياه » . أضف إلى ذلك أن « الخلقة الشيوعية ترى أن الإنسان لا يتحمل مسؤولية أخلاقية سواء أعم عن أعماله المتعمدة وعواقبها الموضوعية فحسب ، بل ومسؤولية أخلاقية سواء أعم محكمة الرأي العام ، أو أمام محكمة ضميره الشخصي » (١) .

والحق أن النية ، بصرف النظر عن ملاساتها الايديولوجية ، هي استهداف غرض ، وهي تميز عن الجهود التي ستبذل في سبيل بلوغ ذلك الغرض كما تتميز عن النتائج الفعلية الناجمة عن العمل أو عن صفته المادية تميزها عن الخط العام الذي تكون النية المعنية إحدى نتائجه المختلفة (٢) .

وغير خاف أن النية وليدة لقاء معطيات الوضع بالنظر الاخلاقي بغية استجلاء واجب المرء في فعل ما سيفعل . وهذا النشاط الذهني المتفاعل يؤدي إلى تبلور يدعى النية ويكون بوجه خاص نية أخلاقية عندما يترتب على المرء أن يستشرف تحييده التحديد الواجب من أجل الفعل أو العمل . وهذه النية تعبر ، إذ ذلك بأنها إرادة أخلاقية ، الإرادة الطيبة .

فالنية إنما تختلف عن الغاية من حيث أنها هي التي تسبل الغاية تنتقل من حال التصور إلى حال التنفيذ . ويتم هذا الانتقال عندما تنطوي النية على القبول الفاعل قيمة بتصور غايتها ويقرها فتصبح هدفاً ، والنية تختلف كذلك عن القاعدة من حيث

١١١ : انظر كون : المصدر المذكور - مادة : النية ومادة : الغايات والأعمال .

١٢١ : انظر : المصدر المذكور - مادة : النية - بتصرف .

أن النية تدفع الى تحديد القاعدة في اتجاه منحى أعلى ، أي الى النقطة التي يبدو
المسرء فيها ان تطبيق هذه القاعدة يمكن ان يتحقق في دنيا الواقع والتجربة .

وليس من ريب في أن في مكنة الباحث تمييز النية عن الفعل . فالفعل قد يتأخر
أو تعوزه وسيلة التحقق « لأن الفعل لو خرج من العنوية خروجاً مباشراً مثلما
يشرب امرؤ كأس ماء في متناول يده أو كما ينام من أصاب منه النعاس لأصبح من
النافل أو المحال تعريف النية تعريفاً منفصلاً علنياً في مجال الوجدان . وتبلغ صحة
ذلك مبلغة؟ يجعل النية فعل في الغالب محل الفعل ذاته اذ تصبح وسيلة اللا فعل أو
وسيلة اقتصار الاعتذار بالنية للاجتماع عن الفعل » (١) .

يتضح اذن أن النية تحديد علاقة الفاعل بالموضوع باتجاهها من الفاعل الى
الموضوع . فالنية ذاتية من حيث أنها دوماً نية شخص ، ولكنها موضوعية من حيث
أنها توجه اشتداد الذهن جهة تحديد آخذ في التحقق . ومن شأن النية أنها تنبجس
من الانا انجاساً خفياً على اعتبار أنها تظهر للعيان قدرة ابداع أفكار ، ولكنها تضفي
صبغة فكرية ضابطة وتحدد هذه القدرة على فحو تصبح معه هذه القدرة قدرة فعل
واحد .

ان نية الزواج ، ثم نية الزواج من هذا الشخص ، ثم نية التقدم للخطبة ، الخ
تمثل درجات يزداد اتصافها بالشخص ، وهي درجات لية واحدة أخذت بالتخصص
عبر التجربة حتى بلغت التحديد الدقيق المتجسد في عقد القران بالفعل . فالنية هي
على الدوام فقيرة بالاضافة الى غنى الفعل . وهي أشبه بمحضر واقعة بالنسبة الى
غنى الواقعة ذاتها . وانما يبدو الفعل أو الحادثة في النية ، النية — الفكرة ، من زاوية
معينة ، وبالنظر الى نتيجة معينة . ولكن ثمة لا نهاية وجهات النظر الممكنة ، أي كثرة
لا تحصي من النتائج الأخرى التي يمكن رسدها وأخذها بعين الاعتبار . فمن يرقى
درجات سلم لا يبالى بامحاء الحجر الذي يصعد عليه ، ومن يتناع ساعة صناعية
لا يستهدف العاش منظومة اقتصادية . وهذا يجعل من باب السر كيف ترجع كل
نية رجوعاً مزدوجاً الى الصميم الغني ، ولكنه غامض ، صميم الانا من جهة ، والى

(١) لوسين : المصدر المذكور ص ٥٦٢ .

الواقع المستقل عنه من جهة أخرى • إن النية جبل مشدود بين لا تحديدين • ونحن لا نرى القوى التي تمسك بجانب هذين الطرفين • إلا أن النية أشبه بحيثيات حكم يصدره قاض : فهذه الحيثيات هي دوماً بأن واحد أسباب اتخاذ الحكم وذرائعه^(١) •

والثابت في الامر أن طرفي علاقة النية - الفعل هما علاقة الموضوع بالمحمول ، أو الفاعل بالفعل • ومن الجلي أن تحقيق أفضل الأفعال الممكنة بأفضل النوايا الممكنة هو المثل الأعلى • وعندما لا نستطيع بلوغ هذا المثل الأعلى يجب امتداح الفعل الجيد الذي يتم بنية سيئة واعتباره جيداً ، ولكن من الواجب دمه لأنه لم يكن جيداً إلا من باب المصادفة • وكذلك عندما نذم الفعل السيء يجب أن نمتدحه إذا ما تم تحقيقه بنية طيبة لأن هذه النية تعد بتحسين الأنا وتحقيقها أفعالا أفضل •

وقد برع (لوسين) في تسميته أهمية النية في الاخلاق بأهمية « نظرية المعرفة في الميتافيزياء » • فنحن في الحالين نجد ههما في ذات المرء ، في فكره • • وعندما نقدر النية إنما نضع المرء فوق ما يفعل ونقدر في الوقت ذاته مسؤوليته الصحيحة ، ونخضع حياته الباطنية الموضوعية الى حياة باطنية عقلية • فإذا لم تكن النية الطيبة هي الفضيلة بذاتها ، فانها على الأقل اضمفاء الفضيلة على العمل •



(١) المصدر السابق ص ٥٦٤ وما بعد .

الفصل الثالث

أشرنا الى أن العقل العملي يؤلف بجملته الاطار الاساسي للسائل الاول من
الطاري تجلي النشاط الاخلاقي داخل الذهن بوجه خاص . وثمة اطار ثان يتصل
بالفاعل الاخلاقي من حيث اخراجه لملائته الأخلاقية الى حيز الفعل . ذلك أن ثمة
الفعل عندما تعرض للمرء بوصفهما مما يجب تحقيقه تسمى الزاماً . والازام من حيث
أنه ليس شخصاً يجعل هذا الشخص مسؤولاً . ومن البين ان هذه المسؤولية تقتضي
توافر شجاعة ، أي اتفاق جهد يؤدي بذله السعي وصفه ، صاحبه بصفة الجبرارة
والجداية . ثم هي الامانة التي هي العقاب حين تتعطل جدارته ، أو :
الجاهلية . هي التي تستلزم اليأس . وانما يتجلى استعقالات العقاب أو الثواب من
خارج . فالجهد الذي هو مبدأ المسؤولية والرشيدة : وهما يتجليان عبر مفهومين
محددتين هما مفهوم الحق والواجب ، ولعلهما أكثر مفهومات الاخلاق ذيوياً وتداولاً .

١ - الالتزام :

الالزام هو شكل الضرورة الذي يميز التعاليم الاخلاقية . فاذا امعنا النظر في هذا الشكل وجدنا انه يدل على ضرب خاص من ضرور الالزام العامة . وبدهي ان من شأن كل كائن تستثير فاعليته بذلك ان يكون في وسعه ان يتصور افعالا ممكنة ستتحقق اذا اراد . ولكن بعض الافعال الامكنة يبدو ضروريا . وهنا يلتقي في الشيء الواحد الامكان والضرورة ، ولكن هذا اللقاء لا يكون على قدر واحد ، ونسبة واحدة . فالامر يكون مسكنا اذا كان في وسع المرء ان يحققه او لا يحققه . ولكنه يكون ضروريا حكما عندما يكون جزءا من نظام مثالي كامل يتصوره العقل . فهذا النوع من ارتباط الممكن بالضروري شكل الالزام او الواجب . ولئن كانت

هناك ضرورة في القوانين الطبيعية فانها في الحق ضرورة محايدة ما دامت نظاماً يتمتع
 التفاضلي عن مثوله في الحوادث ، وكأنه يتوحد مع طبيعتهما . غير أن الذي
 المجال الاخلاقي هي ضرورة انتقال المثل الاعلى الى الواقع . أي ضرورة انتقال المثل
 الطبيعية . ذلك أن ضرورة القوانين الاخلاقية ضرورة متعالية . أي ضرورة انتقال المثل
 الحوادث ، نظام غير متحقق حالياً ، غير راجح ، ولا ثابت . أي ضرورة انتقال المثل
 وهذا يعني أن الالتزام الاخلاقي أمر يتصل بالوقت . أي ضرورة انتقال المثل
 (كانت) ، بوجه خاص ، أمراً ثابتاً يفي في الوقت ذاته لأن الفرد الحرية اكراهاً
 أو لا مبالاة ، لأنها لا تتناول ذاتي ، واختيار حر .

رياض « معجم علم الاخلاق » السوفييتي الى ابراز الجانب الاجتماعي في
 معنى الالتزام متجسداً في الواجب باعتباره مقولة أساسية عن مقولات الاخلاق تعبر
 عن الضرورة الاجتماعية المصاغة في المطالب الاخلاقية في الصورة التي تظهر عليهما
 بالنسبة لفرد معين وفي حين يعبر المطلب الاخلاقي عن علاقة المجتمع بهذا أو ذاك من
 أفراد (إذ يصوغه المجتمع ويطلبهم به) ، يأتي الواجب ليعكس علاقة الفرد بالمجتمع .
 وهنا يكون الفرد حاملاً نشيطاً لواجبات اخلاقية معينة تجاه المجتمع ، يعني هذه
 الواجبات ويحققها في نشاطه » (١) .

وغير خاف أن هذه النظرة الى الالتزام متجسداً في مفهوم الواجب إنسا تبرز
 أكثر ما تبرز ، المضمون الاجتماعي لهذا الالتزام ، بأكثر من تحليل طبيعته من حيث
 صلته بالفاعل المختار . فالالزام هو اللحظة التي تصحب ظهور الواجب في الشعور
 الاخلاقي بغية توجيه فعل الفاعل وحضه على انقاذه . والالزام هو اللحظة المميزة
 في الفعل الاخلاقي ، فعل الوجدان . ومن النافذ الالتفات على أن ضرورة الالتزام ،
 وهي تبين الضرورة الطبيعية ، إنما تنتمي الى ما فوق الطبيعة الطبيعية . فإذا أرجعنا
 الالتزام الاخلاقي الى مجرد الضرورة طالما ليس تشبيه المستقبل بالماضي . فالماضي
 محدد بوصفه ماضياً ، وهو بهذه الصفة مجذوذ الصلة بالمستقبل . وهو بذاته لا يكون
 غير ما كان . ولكن الماضي ناقص من حيث صلته بالحاضر ، والحاضر صلة الماضي

(١) انشور كون : المصدر المذكور مادة : الواجب .

بالمستقبل • والمستقبل بجوهره غير محدد ، أي أنه شاغر فاغر • ومن خاصة الالتزام
أنه يجاوز تعارض الضرورة والجواز، تعارض الماضي والمستقبل، الوجود واللاوجود.
وهو يتحلى بقيمة الأخلاقية بإظهاره أفضل الاتجاهات التي ينبغى على المرء أن
يعتقها •

إن الالتزام ينبثق وسط تفكير ناشط يتناول أخص ما يتناول تقدير الضرور
التي تهدد الفاعل بخطرهما كما يتناول تقدير الخيارات انجازة أو المحتملة وإذ ذلك
تندفع جاذبية القيسة في نهاية التحليل • والحق أن أحداً لا يخشى أي شر إذا لم يكن
قد سبق من قبل إلى الاستجابة لخير يكون هذا الشر نفيه •

وبتعبير آخر ، يمكن تصور الالتزام على أنه علاقة طرفين هما الملتزم والملزوم :
وهما لا يخرجان عن وحدة الفاعل الذاتية • فالالزام يصدر عن المرء الذي به يلتزم •
وإن وحدة الأنا ليست في الحق وحدة جوهر ، بل وحدة علاقة ، وحدة وجهي الأنا
أو طرفيها : طرف من الأدنى وهو الأنا الاختيارية المائلة في بدن يحددها وهي تتجسد
فيه ، وهي الأنا المطبوعة بما تتحلى به من طبيعة ناجمة عن تاريخ • وطرف من الأعلى
هو طرف أنا القيمة التي تجدد قدرها في أن تنهض بالالزام وترقى إلى ما فوق مستوى
الأنا الاختيارية •

إن الالتزام أمر • وللأمر مضمون صوري إلى حد كبير أو صغير • والالزام
يرسم مسار الطاعة التي يحاول تحديدها • ولا بد من أن يصدر عن هذا الأمر بعض
قوة دافعة لأن الإلهام الأخلاقي ، شأنه شأن كل الهام ، ليس عطالة محضة • بل إنه
يحدث جذبا • وسيغدو هذا الجذب حتمية لو أن المرء اقتصر على اطاعته بدون
اتفاق أي جهد للتغلب على مقاومة خارجية أو صميمية • ولكن الالتزام الأخلاقي يطلق
طاقة اضافية تتصل بالفارق بين الأنا العليا ، المثالية ، أنا القيمة ، وبين الأنا الاختيارية ،
أي بين تصورات هذين الطرفين من أنا الفاعل • فإذا شاء المرء ألا يستجيب للالزام
عرف بأن عليه أن يتحاشاه ويرغب عنه حتى لا يرقى به وإن يستعص عن استبدال
الخير من رحم الالتزام بكبت الالتزام وذمه • أما الفاعل الذي يتخذ الالتزام موجهاً
يوجه عمله ويستمد منه الطاقة الضرورية لإنفاذه فإنه يتيسر ، على العكس ، بإسمى

الاستقلال الذاتي : فهو ، بوصفه أنا القيمة ، يأمر تبع ما تقتضي منه القيمة ويحدد بذلك قانون عمله .

٢ - المسؤولية :

المسؤولية ، في الخلقة الشيعوية ، مقولة من مقولات الاخلاق « تصف الشخصية من زاوية تنفيذها لما يطرحة المجتمع من مطالب أخلاقية وتعبر عن درجة اسهام الفرد والفئات الاجتماعية سواء في اصلاح النفس الاخلاقي ، أو في اصلاح العلاقات الاجتماعية . وإذا كان واجب الانسان يقوم في أن يدرك المطالب الاخلاقية ويطبقها في الحالة الملموسة التي يجد نفسه فيها ، وينفذها عملياً ، فإن مسألة مدى تنفيذ الانسان لهذه المهمة ، أو مدى ذنبه في عدم تنفيذها ، هي المقصودة بالمسؤولية الشخصية . وعليه فإن المسؤولية هي توافق نشاط الشخصية الاخلاقي مع واجبه المنظور اليه من زاوية قدرات الفرد وامكانياته . . . ان تجليات لا مسؤولية الناس الاخلاقية في المجتمع الطبقي الاستغلالي تعود ، في نهاية المطاف ، الى الطابع اللانساني للعلاقات الاجتماعية (الاغتراب) . وتتعاظم المسؤولية الشخصية أيضاً تعاظم في ظل الاشتراكية حيث صفت عنوية فعل القوانين الاقتصادية ، وصار بوسع الناس أن يسهوا اسهاماً واعياً في التحويل الجساعي لمجتمع . وفي مجرى تكون العلاقات الشيعوية تزداد درجة مسؤولية الفرد الشخصية تبعاً لتطور الفعالية الاجتماعية الجماهيرية ووعي الناس وما يقوم به الكادحون من خلق وابداع في كافة مجال الحياة والنشاط » (١) .

ولكن المسؤولية ، بوجه أعم ، انما تتصل أول ما تتصل بالالزام ، أي بعزو الالزام . فالمرء يكون مسؤولاً عندما يترتب عليه انفاذ الزام معين : فهو يعد نفسه مسؤولاً عن أمر اذا وجب عليه ، أو عندما يجب عليه ، أو سيجب عليه ، أن يعمل بحسب قاعدة محددة ، لتحقيق غاية معينة ، بغية قية معينة . فالمسؤولية حصيلة عزو توجهه أنا القيمة الى أنا الفاعل . وهذا العزو ينطوي على تحديدات تشكل

(١) اغيور كون : المصدر المذكور - مادة : المسؤولية .

الفعوى الموضوعية التي يمكن ان تطالها المعرفة . وما المسؤولية الا جدل الانسا
الداخلي الذي ينوس فيه الفاعل بين الاقدام والاحجام ، بين التخلق والزلل . وهي
ترجع الى حياة الانسان الصميمة بحيث يعيشها صاحبها على درجات متفاوتة من
الارهاق او التعقد وهي تمتد لتشمل جميع الاوضاع التي يعانيها . وبهذا تنس
المسؤولية ميدان الاخلاق بأكمله .

ومن الجلي ان مفهوم المسؤولية الذي يربطها بالالزام من ناحية لا يفصل
ارتباطها من ناحية أخرى بمفهوم العقابيل المتصلة بالفعل المسؤول ، ألا وهي عقابيل
المكافأة أو الثواب حين تتحقق اطاعة الالزام ، أو عقابيل العقوبة والقصاص في حالة
العصيان . وعلى هذا فان المسؤولية بوجه عام تقابل الجزاء بوجه عام . وينجم عن
تنوع ضروب الجزاء مكافأة وعقابة أن تنوع أنماط المسؤولية وتباينت شروطها .

فلكي يكون الكائن مسؤولاً ، أي أهلاً للمسؤولية والجزاء ، وتلكم هي
المسؤولية الجنائية ، لا بد من توافر شروط خمسة هي أولاً أن يكون انساناً ، لأن
الحيوانات والنباتات والجمادات غير مسؤولة عما تسبب في احداثه أو تتصل باحداثه .
وقد ذهب المشرعون المحدثون الى أن هذا الشرط بدهي فلم يروا حاجة للنص صراحة
عليه . والشرط الثاني أن يكون حياً لأن التبعة الجنائية تسقط بموت المتهم أو المجرم ،
والثالث أن يكون عاقلاً : فالمجنون غير مسؤول جنائياً عما ارتكبه من جرم . وفي
هذا المبدأ تتفق شرائع الأمم المتقدمة في العصر الحاضر ، وإن اختلفت في تحديد
الجنون الذي تسقط به التبعة . والرابع أن يكون قد بلغ سنًا معينة : فالشرائع جميعها
تعفي الكائن الانساني من المسؤولية الجنائية في المرحلة الأولى من حياته ، واكتنفا
تختلف فيما بينها اختلافًا غير يسير في تحديد هذه المرحلة : فبعضها يذهب الى أضيق
الحدود فيقف بها عند سن السابعة فحسب ، وبعضها يذهب الى أبعد الحدود فيسدها
الى سن البلوغ ، وبعضها يتوسط في الامر فيجدها بين اثنتي عشرة . . والشرط
الخامس أن يكون المسؤول فرداً شخصاً . ذلك ان المسؤولية الجنائية لا تقع في
قوانيننا الحديثة على الهيئة أو الشخص المعنوي (الأسرة ، الشركة ، النقابة ،
الجمعية ، الحزب . . الخ) لجرم ارتكبه أحد أعضاء هذه الهيئة أو ارتكبه عدد

منهم .. ولا تنتج اجراءاتها وما يترتب عليها من جزاء إلا نحو الافراد بوصفهم أفراداً ، وبحسب ما اقترفه كل منهم من جرم (١) .

صحيح ان جهود الباحثين قد انصبت ، بوجه عام ، على المسؤولية الحقوقية . بل المسؤولية الحقوقية الجنائية . وهذه المسؤولية القضائية أشبه بالوجه الخارجي من نشاط الشعور بالمسؤولية الاخلاقية .

وقد جرت عادة الباحثين بتسيير نوعين من المسؤولية يقابلان نوعين ذاتيين من الجزاء . فهناك صنوف الجزاء الشرعي وصنوف الجزاء الاخلاقي . وقد ذهب (دوركهايم) الى أن النوع الاول ، أي الجزاء الشرعي ، هو ما لا يطبق الا بواسطة جهاز محدد ، أي تنظيم ، في حين أن النوع الآخر ، وهو الجزاء الاخلاقي يطبق بصورة منتشرة وينهض به من شاء من الناس عامة . بل ان الفاعل الاخلاقي ذاته قد يوقع الجزاء الاخلاقي بنفسه على نفسه حين يحكم على فعله تبع مسؤوليته (الجزاء الداخلي أو الذاتي) .

ويسير فقهاء القانون ، من جهة أخرى ، العقوبة الجنائية عن العقوبة المدنية . وقد حرص علماء اجتماع من طراز (دوركهايم) (٢) على استخلاص مفهوم الجزاء التعويضي الذي يقتصر على ارجاع الامور الى ما كانت عليه ومفهوم الجزاء القسعي وقوامه ايلام الفاعل . ولكن الباحثين كافة يميزون المسؤولية القانونية أو القضائية عن المسؤولية الاخلاقية . الاولى تدخل في نطاق الجزاء المنظم والمحدد ، والاخرى تتناول أنواع الجزاء المنتشرة .

وبوجه آخر من أوجه الاعتبار يمكن تسيير مسؤولية خارجية عن مسؤولية داخلية . الاولى لا تتناول سوى الافعال الخارجية وهي من اختصاص المحاكم وتسمى المسؤولية القانونية وتسند لها مسؤولية الرأي العام — أو محكمته — وهذا الرأي

(١) د. علي عبد الواحد رافي : المسؤولية والجزاء — القاهرة ١٩٤٥ ص ١١ .

(٢) بول فوركونه : المسؤولية — دراسة سوسيولوجية — ط ٢ — باريس ١٩٢٨ ص ١٢ .

يوجه جل أعمالنا الخارجية ويطلق عليها أحكاماً تتراوح بين الإعجاب والتقدير والثناء من جهة ، وبين الاحتقار والامتهان واللامبالاة من جهة أخرى . ومن الجائز أن نسمي المسؤولية الخارجية تجاه الرأي العام بالمسؤولية الاجتماعية . أما المسؤولية القانونية بالمعنى الدقيق فهي التي توجب على الفاعل أن يمثل عند الاقتضاء أمام المحاكم التي تمثل السلطة القضائية في الدولة . ولهذه المسؤولية شكلان : مدني وجنائي . فالمسؤولية المدنية تستند الى ضرورة التعويض عن الضرر أو الخسارة التي يحدثها فاعل في شروط يحددها القانون . والمسؤولية الجنائية توجب التعويض عن مخالفة النظام في الأحوال وفي الشروط التي يحددها القانون سلفاً .

أما المسؤولية الداخلية أو الاخلاقية فانها تحيلنا على محكمة الوجدان وتتناول أفعالنا الارادية الباطنية والخارجية سواء بسواء . وقد يتفق نوافر مسؤولية أخلاقية بدون مسؤولية مدنية . فنحن غير مسؤولين مسؤولية مدنية إلا عن أفعالنا الخارجية ، في حين اننا مسؤولون أخلاقياً عن أفكارنا ونوايانا . أضف الى ذلك ان المسؤولية المدنية لا تتناول الا الافعال التي يحظرها القانون ، اما المسؤولية الاخلاقية فانها مسؤولية لا يحددها احد . غير أن من الممكن أن نكون مسؤولين مدنياً بدون أن نكون مسؤولين أخلاقياً . مثال ذلك : أن الوالدين مسؤولان مدنياً عن سلوك أبنائهما القاصرين ، وكذلك المالك مسؤول عن الاضرار الناجمة عن سيارته حتى ولو وقع الحادث بدون أي إهمال ينسب اليه أو أن شخصاً آخر كان يقود تلك السيارة .

ويبقى من الثابت أن المسؤولية القضائية أو الجنائية لا تنفصل في جميع الأحوال عن المسؤولية الاخلاقية لان العقوبة انما تستهدف العقاب على مخالفة القانون . وقد تقتصر المحكمة على فرض التعويض عن الخسارة بأن تحكم على من ليس بمسؤول أخلاقياً عن الضرر المعني ، ولكنها لا تعاقبه عليه .

وبما يكن في الامر فان المسؤولية ، كل مسؤولية ، تتبمع الارادة أو حرية الاختيار . ومن النافع ان نلمح الى ما يحدد اللامسؤولية عما يحددها .

فمن الناحية الاولى تختلف المسؤولية عن السببية على الرغم من اشتراكهما

في عامل متماثل هو أن تدخلها تحول الحادثة الى غير ما كانت عليه بدون هذا التدخل : هناك جسم صلب كان صلباً وسيظل صلباً لولا تدخل السببية والمسؤولية، وذلك عندما يعرض لحرارة تذيبه وتضمره . وأن شخصاً قد يظل حياً لولا أن اغتاله قاتل . وعلى هذا يمكن توحيد المسؤولية بالسببية من خارج . فالسببية جانب من جوانب الضرورة . وهي تنفي كل ما يعرب في حادثة من الحوادث عن تدخل الفاعل أو حضوره . وعلى العكس فإن المسؤولية تبدأ بهذا التدخل . أو الحضور الشخصي فلا تبقى الحادثة المعنية مما ينتهي الى قوانين الطبيعة . ويمكننا القول إن السببية قد تفقد في الحال القصوى الى افتراض كل ينفي الأنا . أما المسؤولية فتفقد الى افتراض أن الفكر الانساني يسيطر على العالم .

والحق أن المسؤولية ليست صفة ذاتية من صفات الفعل . إنها ليست صفة من صفاته الموضوعية . بل انها حصيلة مسمى ذاتي . أجل ، قد يتفق أن يجد امرؤ نفسه فجأة على أنه مسؤول حقوقياً عن فعل لم يبرده ، ومثلاً عن أضرار أحدثتها أرايه . ولكن ذلك يعني أن أشخاصاً آخرين عزوا اليه مسؤوليته ، ومثلاً جواره أو التقاضي . ومن الجلي أن الضرر المعني يدخل في مجال الاعتبار ، ولكن أخذه بالاعتبار انما يتصل بفعل عزوه الى مسؤول .

المسؤولية تسمّ اذن عن مسمى ذاتي ، وهي خاصة من خواص الجدل الذهني حول مفهوم الشرعية . وليست المسؤولية بصفة من صفات الفاعل ، كأن يكون الانسان ابيض اللون أو أسود البشرة أو أن يكون ذكراً أو أنثى ، بل ليس بصواب ان نقول عن انسان إنه مسؤول ، بل نقول إنه أصبح مسؤولاً ، أو أن الآخرين يعتبرونه مسؤولاً ، وهذا يعني ان المسؤولية عمل من أعمال النسبة الفكرية (١) .

المسؤولية الحقوقية تعني بتجلي الأفعال بالدرجة الاولى بأكثر من عنايتها بعبادة الفعل فنجدها تتجه شطر الماضي أكثر ما تتجه . والمرء مسؤول بلا ريب عما فعل بحسب مواعمة فعله الا لزام أو لا مواعمة . ولكن ثمة مسؤولية تجاه

(١) لويسين : المصدر المذكور ص ٥٧٨ وما بعد .

الأفعال القادمة . فالمسؤول في الغالب هو الذي يعترف بأنه فاعل فعل . ولكنه قد يكون كذلك من يطالب بالقدرة على القيام بأعمال لما تعرف طبيعتها بعد ، أو ان يلقى تلك القدرة أو يتخذها لنفسه بنفسه . ومن شأن المسؤولية الحقوقية خاصة انها لا تقع الا حينما تكون ضابطة ، جنحة أو جريمة . وانما تطلق العزلة الاجتماعية الى حماية الجماعة ، وهذه الحماية تفرس نظام المسؤولية والجزاء في كل مجتمع . وإن الهدف الاساسي الذي يرسى العقوبة اليه وتحاول أن تصيبه ، هو معالجة الجريمة ، ودفع الضرر الذي يهدد الحياة الاجتماعية أو ينال منها ، في حين أن غرض المسؤولية الاخلاقية تقدم الفضيلة والامتناع عن التهمة .

وعلى هذا فإن الاخلاق لا تنتشر على موقف الدفاع أو الوقاية بل تتطلع الى تشجيع الاندفاع الخير فتصبح المسؤولية في الشعور بالاثم بأقل منها مسؤولية الحرص على أن يكون المرء محسناً دجياً للخير ، سعيداً بعون الآخرين على أن يبلغوا مبلغه .

ويتضح هذا الوجه الايجابي للمسؤولية الاخلاقية في انها بالدرجة الاولى التعبدية التي تجعل الاثام الانسانية ذاتها بذاتها مرتبطة على الفعل . فالمفعل يعبد هذه الاثام بسبب اخراجها قرارها الى حيز الدفاع . ويتم ذلك بضبط الظروف أو بتبعية مبادئ شخصية . والحق أن أحداً لا يتجنب سبل المسؤولية ابتغاء حملها بل من أجل القيمة التي يستهانها . ان المسؤولية تنبع جبراً يصل الفاعل بالقيمة التي يظن فيها ويرجع جانبها على سائر القيم . فمن يتولى قيادة جيش متفكك ، يحمل المسؤولية لأنه يشعر بأن عليه وحده أن ينهض بذلك . ولذا فإن المسؤولية شعور استغناء قدير . وهو شعور يميل بالمسؤولية الى أن تتجلى علناً ويشتد عن خصلل انفراد افعال ، ليس حب الحقيقة بشأ من الحقائق التي لا تزال مجهولة ، وسد باب تحديد الدفاع في سبيل تحديدته ؟ ومن هنا فلا حظ ان المسؤولية تتجلى تحديد مطلب تحديد . وإن الفعل البعيد هو ما يتوسل سبيلاً الى ازالة القيسة . وهذا ما يجعل ألا الفاعل تبدو تعبيراً عن ازالة القيسة . ولذا فالجبر مستبعدان هنا : الجبر والحدس .

الجلاء قيمة المسؤولية من حيث اشتغالها على الموضوعية . ذلك ان الفعل يستلزم معرفة شروط ووسائل لاغنى عنها لتحقيقه ، أي أنه يحتاج الى معرفة جملة تحديدات . ولا بد من أن تكون هذه المعرفة واضحة جلية وان كان جلاؤها في تحديدات الفعل السيء أو الشر تحديدات متضائلة . والحق ان جلاء المسؤولية يحدد درجتها . واذا قام فاعل بعمل على نحو لا شعوري كان غير مسؤول عنه . ولكن من يقوم بعمل صالح وهو على بينة منا يفعل زادت قسمة فعله ، رفعة وسموا بقدر جلاء وعيه وارهاف شعوره .

أما الصدق فانه حضور الأنا في مسؤوليتها ، وهو سمة تتناسب وتميز الفعل الاخلاقي النبيل . صحيح ان الاناني أو المجرم قد يكون صادقا ، ولكن صدقه اعتراف بوقوع بما يريد . وهذا الصدق آيل الى التهاكت لانه لا يستطيع الاعتراف بأنه صدق خائن ، صدق أنا خائنة قبيها . فالصدق اذن ليس ما تجده الأنا أمامها ، أو ما تجدها أمامه وحسب . وانما الصدق كذلك جهد الأنا في أن تصبح ما تريد . وهذا يعني أن الصدق هو من جهة أولى صراحة : ذلك ان التحديدات التي تتجلى فيها الأنا تظهر هذه الأنا على ما هي عليه . انها تحديدات شافة . ولكن الصدق ، من جهة أخرى ، الاخلاص ، لأن الأنا تجد في ذاتها الحب الذي به تتوحد مع القيمة التي تتطلع الى تحقيقها . وبكلمة وجيزة : الصدق قيمة الأنا في حالها المحضنة . ولكننا لا نبلغ البتة تلك الحال بل نبلغ بعض درجات من الصدق ماثلة في نسبة ما نعرف الأنا عن ذاتها الى ما نعرف أنها تريد . وما الصدق الا معنى اعتراف المرء بنقصه الذاتي مع اتعاده بالقيمة المرموقة . فلو كان الصدق كاملا لا مترجعت الأنا المطلقة بالأنا الاختيارية ، وتطابقت الارادة مع التوثر الفاعل . وما دام الصدق حصيلة امتزاج الأنا بالقيمة فان أخطر الجرائم ضد الصدق هي افساده وادعاء اعتناق اسمى القيم لتسوين الافعال المنحطة ، مثلما يحدث عند ما يدعي امرؤ الولاء ليكمل نجاح تملقه ومكره ، أو يدعي الوطنية ليخدم الخيانة ، أو النظام ليحقق الاذلال والاستعباد .

وفي وسعنا القول ، بوجه عام ، إن حقن المسؤولية يقيس بدقة استطاعة الأنا .

فحيثما تكون الأنا عاجزة تنقطع مسؤوليتها . وعلى هذا فإن المسؤولية تقع بين
حدين : أحدهما حد القهر الذي لا يقاوم ، من الجانب الأدنى ، حيث تتوافر قوة
عظمى إما فيزيائية أو عقلية ويكون الشعور باللائم غائبا ، وحد القهر الذي لا يقاوم
من الجانب الأعلى : « أن أحداً غير مسؤول أمام المجال » . وفي الحالتين يطلق
الحكم القضائي ببراءة وسلي الناس . والحكم الأخلاقي ينطلق ببراءة الحد
الأقصى الممكن للشخص المعني فلا يكلف امرؤ الا ما في وسعه .

ويبقى مفهوم المسؤولية محاطاً بمشكلات فلسفية وميتافيزيائية تكتنفه . فثمة
أولاً مشكلة الحرية وهي تصاغ في السؤال الآتي : هل الأنا حرة ؟ ذلك ان
المسؤولية تتلشى وتنفذ كونها الأخلاقي اذا فقدت الأنا حريتها . والمشكلة الثانية
هي : هل الأنا بسيطة ؟ لأنها اذا كانت معقدة جاز ألا يكون أحد عناصرها مسؤولاً
عما يصدر عن سائر العناصر . والمشكلة الثالثة تتجلى في سؤالك : هل تظل الأنا
مطابقة ذاتها عبر الزمان ؟ اليس ذلك شرطاً ضرورياً حتى تستمر مسؤولية الأنا عن
فعل قامت به من قبل ؟

إن هذه المشكلات تمتح حلها من ملاحظة أن الأنا الانسانية هي علاقة بين
طبيعة محددة وبين فعل داخلي صميمي سرمد . فالأنا بسيطة بنتيجة هذا الفعل لأنه
يشمل كل كثرة وتعدد . وهي تطابق ذاتها من حيث أنها تربط مراحل الزمان المتفرقة
برباط ادراك أو فكرة ، ومثلاً جدد يلم شعث انعام لحن ، وتفكير يربط حادثة
ماضية بحادثة حاضرة أو متوقعة . وهذه الأنا الانسانية حرة لأن هذا الفعل الداخلي
الصميمي السرمد هو ينبوع الحرية الاختبارية انه فعل مسؤول ، واذن حر .

غير أن من النافع ان نطعن الى أن مدى الفعل الذي هو قوام الأنا انما هو
مدى محدود في الواقع . وبهذا الاعتبار فإن حريته محدودة . ان الحكم القضائي
يستند كما المعنا الى معيار المتوسط : فهو يحدد باعتقاد المتوسط الانساني مدى
الامر بحسب مقولات الاعمال المختلفة ويقر بانقطاع المسؤولية في حالات الثمالة ،
أو فقدان الذاكرة ، أو النوم ، أو ضغط الآخرين . . أما في المجال الأخلاقي فإن
مقياس المسؤولية يتفاوت من شخص الى آخر : ان الأنا التي تستطيع الأكثر من

جميع وجهات النظر تكون ذات مسؤولية أعظم . وكلما رقى الإنسان جنح إلى
الاضطلاع بالمسؤولية . ولكنه يضطلع بنوع المسؤولية بأكثر من اضطلاع بهداها .
ذلك ان طبيعة الاعمال التي يعتقها هي التي تشكل قيته . وليس تخلق المسؤولية
قاصراً على التحلي باصباغ الحياة الاخلاقية وحسب ، بل انه كذلك . وبالدرجة
الاولى ، ان يجعل المرء ذاته على هذا النحو أو ذلك . فما يجب على المرء ان يضطلع
بقدر مسرف من المسؤولية ولا ان يملص من امانة ما يستطيع فعله من الامور
الصالحة . وانما يجب عليه ان يختار ، وان يختار خاصة بحسب موهبته ، أو
رسالته ، الواجبات التي يقدر على النهوض بها .

ان المسؤولية هي حركة الأنا التي بها تنفذ الى الموضوعية الطبيعية والاجتماعية
لأجل تحسينها . وهي في ذلك تخضع لشروط طبيعة الاشياء وللتحديد المنبعث من
المثل الأعلى المرموق . ولكن هذه الشروط ليست شروط المسؤولية ، بل هي
علامات أو مسوى تخوم قوة المسؤولية ومقاومة الواقع الخارجي لمثينة الأنا .
فمسؤولية الأنا هي اندفاعها الامامي والارادي ، وان قيتها هي قيمة الأنا ، وقيمة
الأنا هي قيمة مسؤوليتها .

٣ - الجدارة :

يرى (غوبلو) ان الجدارة مفهوم غير واضح : فعندما يتنازل امرؤ عن مصلحته
الخاصة توجب له العدالة أن يلقي تعويضاً أو مكافأة . واذ ذلك تكون الجدارة حق
نوال المكافأة . ولكن اذا أضحي المرء ، على العكس ، بواجبه في سبيل مصلحته
اقتضت العدالة ألا ينعم بالربح الناجم عن عمله السيئ بل ان يلقي عقوبة أو قصاصاً .
واذ ذلك تكون اللاجدارة ، ان صح القول ، حقاً بالعقوبة . ولكن العدالة ، من
ناحية أخرى ، تستلزم التعويض عن الآلام كلها بوجه عام ، وذلك على نحو أن يكون
مجموع الخيرات والشروط متساوياً بالاضافة الى جميع الاشخاص . وهذا يعني أن
التعريفين السابقين واسعان باسراف وان الجدارة واللاجدارة لا تتصل الا بالخيرات
والشروط التي يسكن عزوها الى الفاعل . فالجدارة حق بتعويض ، حق لا يناله
المتحقق له بنتيجة ألم وعناء وحسب ، بل من جراء رضى بالآلم أو بالحرمان امتثالاً

لواجب . فالجدارة مزيد كرامة يسنها الفعل الطيب الى الفاعل . واللاجدارة نوع من حظ ناجم عن الفعل السيء^(١) .

يبد أن من الجائز ايضاح مفهوم الجدارة بتمييز معنيين لها احدهما واسع والآخر ضائع . فالجدارة بالمعنى الواسع هي قيمة الفرد أو الأثر : تقول عن كاتب إنه مؤلف جدير اذا كان بارعاً موهوباً . والجدارة بالمعنى الضائع كلمة تستعمل في المجال الاخلاقي أكثر ما تستعمل . وهي تدل على القيمة ، بل القيمة الاخلاقية الناجمة عن جهد ارادي ينصح صاحبه حقاً بثواب أو مكافأة . واذ ذلك تكون اللاجدارة نقصان قيمة حاصل عن ضالة الجهد الارادي مما يستلزم عقوبة أو قصاصاً . ومن الملاحظ ان للسجية أثراً في استحقاق المرء وجدارته . فجدارة أفعال هي هي تتفاوت بتفاوت مزاج الفاعل : ان الفاعل العسير المزاج يتحلى بجدارة سلوكه المصقول المهذب بارادته . اما غيره من الناس فان أحدهم يتصف بالتهذيب دونما جدارة .

صحيح ان الجدارة سمة اخلاقية تصحب جهداً للتغلب على صعاب ، ولا سيما على عوائق داخلية تعارض التخلق . وبهذا المعنى تتميز الجدارة عن الفضيلة التي هي كمال أخلاقي قد يكون طبيعياً وبدون جهد^(٢) . ولكن توافر الجدارة يقتضي وجود شرطين متلازمين هما : أن يكون الفعل جيداً ، وان يبذل الفاعل في سبيله جهداً ارادياً . ويلحق الرأي العام على ان الجدارة لا تقاس بقيمة الموضوع المنشود وإنما بصفة « الزائد عن اللزوم » التي تصف الفعل القيمي بالجدارة كما تصف الجهد المبذول في سبيله .

وبعبارة ثانية ، ان الرأي الذائع يعد الجدارة تناسباً عكسياً مع الالتزام . فحيثما يكون الالتزام دقيقاً لا توجد جدارة . بل ان المرء انما يفعل واجبه والجدارة لا توجد الا عندما لا يوجد التزام فيقوم المرء بفعله الجيد تفضلاً . غير ان مسن النافع أن نلاحظ ان مثل هذا الرأي يصح في دنيا الجدارة الحقوقية وحسب . ونحن

(١) غوبلو : المصدر المذكور - مادة : الجدارة .

(٢) لالاند : المصدر المذكور - مادة : الجدارة .

نشاهد أن المكافآت الرسمية مثل مختلف الألقاب أو الأوسمة وقف على أولئك الذين قاموا بأكثر مما يقتضي الحد الأدنى القانوني . ولكن هذه الجدارة لا تطابق الجدارة الأخلاقية . فالأخلاق تعني بتقدير الإنسان الوفي لواجبه وتحكم بجدارة رب الأسرة الذي يضحي بنفسه كل يوم في سبيل أبنائه ، وترى أن مثل هذا الفعل اليومي أكثر جدارة في الغالب من فعل مثالي يستحوذ على انتباه وهو صادر عن إنسان يعجز عن تنظيم حياته العادية . أضف إلى ذلك أن المجتمع يكافئ ، أي يعلن جدارة أفعال قانونية الزامية ، وهذا لا يقتصر على حالة التضحيات البطولية المطلوبة من الجندي وحسب ، بل يمتد ليشمل تقدير الوفاء للواجبات المتواضعة اليومية الجديرة بالاحترام . وما اتصاف مطلب المزيد من فعل الخير بصفة الجدارة إلا لأنه شاهد على أن الدافع إلى فعل الخير هو الخير ، وليس خشية العقاب الذي ينص عليه القانون . ولذا يصح قولنا إن الجدارة تتناسب طردياً مع التعلق بالخير .

ولعل من النافع أن نجلو صلة هذا التعلق بالخير بما قد نمده غاية استحقاق الجدارة ، ونعني به مفهوم التجرد . فالتجرد بوجه عام هو فضيلة العمل بغض النظر عن المصالح الشخصية . ولكن هذا التجرد لا يعني غياب الاهتمام بالمصلحة ، أية مصلحة . ذلك أن اللامبالاة بالآلام الآخرين أو بنكبات المجتمع والوطن ليس من التجرد في شيء ، وإنما التجرد صرف النظر عن المصالح الشخصية واللامبالاة بها ، بل اللامبالاة إلا بالقيمة الأخلاقية ، ولا سيما قيمة المرء وكرامته . وهذا يعني أن تخلي الفاعل عن مصالحه الشخصية للتخلي عنها وحسب مسعى محال سدى : وإنما يتم التخلي عنها أخلاقياً حين يتعلق المرء بجدارة اسمى هي جدارة طلب مزيد من فعل الخير وإثبات الجهد الإرادي في سبيله .

ونخلص من ذلك إلى أن الجدارة جدارتان متكاملتان : جدارة الفاعل الإنساني نفسه من حيث أنفعاله تنفع آخرين أو تشرفهم ، وجدارة الفعل الذي به يستحق امرؤ أن يعطى بثواب أو ينزل به عقاب . وفي الحالتين تبقى الجدارة تحولاً ينتقل من واجب الفعل الملقى على كاهل الفاعل إلى واجب كونه ، كونه الفاعل بأسره . « فعندما يتعلق المرء بفعل يبدو له اعراباً عن أناة كلها » يكون جديراً . والجدارة « لا تقتصر

على توسط الواجب نحو قيمة فعل واحد دون غيره ، بل انها تبدو اعراباً عن القيمة الاخلاقية لانا ذاتها » (١) .

وينجم عن ذلك ان الجدارة تجاوز حق المطالبة بجزاء ، بثواب أو مكافأة . وان تجردها ليمنع مثل تلك المطالبة بقيمة معادلة . فليس الاجلال سلعة ليكون محصل المطالبة . وان اجلال الجدارة منحة تقدم لمستحقها وليست حقاً يمنع تجرده من المطالبة به . ويكفي الجدارة ثواباً أن تكون مصدر اعتزاز يؤيد الشعور بالكرامة الانسانية ، ان لم تكن هذه الجدارة هي السمة الجلية لكرامة الانسان .

٤ - الفضيلة والرذيلة :

يتحلى الفاعل الاخلاقي ، وقد توافرت لديه مشاعر الازام بعقدية الفعل وحمل مسؤوليته الداخلية الاخلاقية قبل الاضطلاع ، ومع الاضطلاع بتقدير تبعته الخارجية وما يواكبها من جدارة مؤيدة بثواب أو عقاب معنوي وقضائي ، يتحلى باحدى سمتي الفضيلة أو الرذيلة ، على تفاوت درجة اتصافه بأية سمة منهما . فالفضيلة في نظر المعاصرين قيمة انسانية محمودة ، والرذيلة عكسها ، بل هي عكسها بوجه التقريب كما يقول (لالاند) في « معجمه » . وقد يطلق على الفضيلة اسم القيمة الايجابية ، وعلى الرذيلة اسم القيمة السلبية ، والقيمة بوجه عام تنزع في الحالين الى أن تتحقق بحسب قواعد معينة دقيقة ، لانها معيارية . ولا تعني القيمة السلبية غياب القيمة فلا تبقى ثمة صلة بين الرذيلة والفضيلة ، وانما الرذيلة عمل اخلاقي سلبي ، أو لا اخلاقي ، وهي والفضيلة تنتمي الى نطاق الاخلاق ، يشدهما رباط جدلي يكاد ان يكون مطلقاً دقيقاً ، بحيث نجد لقاء كل فضيلة رذيلة ، وبالعكس تقريباً ، وان جنح بعض الباحثين الى اعتبار حقل الرذائل أوسع مدى وأكثر تنوعاً من حقل الفضائل ، ولكن الفضائل اعنى مطلباً حتى أعلن (شيلر) ان الانسان لا يتمتع بحدس القيم بل بحدس الافضل .

(١) اوسين : المصدر المذكور ص ٥٨٦ .

جاء في « معجم علم الاخلاق » (١) ان الفضيلة مفهوم من مفاهيم الوعي الاخلاقي يعبر عن خصال الفرد (أو جماعة من الناس ، طبقة ، مجتمع) الاخلاقية الايجابية الراسخة ويدل على قيمتها الاخلاقية . وهذا المفهوم يؤكد في الوقت ذاته فعالية استيعاب الخير ، خلافاً لمجرد معرفة المبادئ التي لا تجعل الانسان فاضلاً . والفضيلة تقابل الرذيلة وهي تشدد على دور الفرد بوصفه حامل تنشيط الخلقية . وتبين الماركسية ان العامل الرئيسي في المحافظة على الاطراف والاخلاق وتوليدها وتغييرها انما هو النظام التاريخي المتسوس للعلاقات الاجتماعية الذي يظهر ويتطور وفقاً لقوانين موضوعية ، على الرغم من أن فعالية الفرد الارادية الواعية تلعب دوراً كبيراً . ولذا فان مفهوم الفضيلة في المجتمع الاشتراكي ينسحب على أشكال ، أكثر تعقيداً ، من الوعي الاخلاقي .

فاذا اقتصرنا هنا على جانب ما يرجع حصراً الى الفاعل الاخلاقي من حيث انه فاعل واع مسؤول وجدير القينا ان لمفهوم الفضيلة والرذيلة تاريخاً ثقافياً فائق التنوع يواكب تطور الوقائع الاخلاقية والافكار والنظريات المفسرة على الصعيد الاسطوري والديني والفلسفي نخلص منه كله الى أن الفضيلة - على مستوى الفاعل - هي استعداد خاص للقيام بواجب معين او عمل صالح معين ، وعكسها الرذيلة . بل هي ، بقول أدق ، الاستعداد الدائم لارادة الخير وعادة صنعه . ويرى (كانت) ان معنى الفضيلة يتصل بالمبدأ الداخلي لافعالنا ، ويحدد غاياتها الاخلاقية . وهذه الغايات هي أولاً " كمال المرء ذاته ، وثانياً سعادة الآخرين . وقد تبعه (ستاندال) قائلاً : « انني أشرف باسم الفضيلة عادة صنع الافعال الشاقة والنافعة للآخرين » . ويقول (روسو) عن جملة قواعد السلوك التي نعتز بانها قيمة فضيلة « يبلغ من ضرورة توافرها في قلوبنا اننا حين نجانب الفضيلة الحقيقية انما نصنع لانفسنا فضيلة على شاكلتنا وقد تمسك بها على نحو أعظم لانها من اختيارنا » . أما الرذيلة فانها ، بالمعنى العام ، هي النقص والعيب . وفي الاخلاق بوجه خاص هي الاستعداد المعتاد لنوع من السلوك الذي يعد متسماً بلا اخلاقية خطيرة . ومما

(١) المصدر المذكور سابقاً - مادة الفضيلة .

يتميز ممارسة الفضيلة على نحو دائم معتاد ان يصحبها ويعقبها رضى أخلاقي عميق ، وان تكون الرذيلة ، على العكس ، مشفوعة دوماً بتأنيب الوجدان وتمزق الضمير . ولكن السرور الاخلاقي قد لا يعجز امتداح المرء نفسه بمثل ما يوجب عليه امتداح فضائل الآخرين . ويرى (وستر مارك) ان من القبيح أن يقول امرؤ عن نفسه « انني انسان جيد صالح » بل ان في وسعه الاقتصار على القول : « قمت بواجبي ، قمت بما هو من المشروع أن أقوم به » .

ومن الثابت أن الثقافة العربية عنيت أكبر العناية وأدقها وأعصقها بالشؤون الاخلاقية ، وزخر تراثها الموصول بصفحات رائعة عن امتداح الفضيلة وذم الرذيلة ، ومن الامثلة التي تذهب الى ربط الكمال الانساني بالفضيلة بعض ما جاء عن الفضيلة في رسالة بعنوان : « كتاب تهذيب الاخلاق » لـ (يحيى بن عدي) حيث نقرأ ما يلي : « الانسان التام هو الذي لم تفته فضيلة ، ولم تشنه رذيلة . وهذا الحد قلما ينتهي اليه انسان . فاذا انتهى الانسان الى هذا الحد كان بالملائكة أشبه منه بالناس . فان الانسان مضروب بأنواع النقص ، مستولى عليه وعلى طبعه ضروب الشر ، فقلما يخلص من جميعها ، أو تسلم نفسه من كل عيب ومنقصة ، وتحيط بكل فضيلة ومنقبة . إلا أن التام ، وان كان عزيزاً بعيد التناول ، فإنه ممكن ، وهو غاية ما ينتهي اليه الانسان ، ونهاية ما هو متناه له . وإذا صدقت عزيمة الانسان واعطى الاجتهاد حقه كان قميناً بأن ينتهي الى غايته التي هو متهيء لها ، ويصل الى بغيته التي تسمو نفسه اليها . فاما تفصيل اوصاف الانسان التام فهو أن يكون متفقداً لجميع اخلاقه ، متيقظاً لجميع معاييه ، متحرزاً من دخول نقص عليه ، مستعملاً لكل فضيلة ، ومجتهداً في بلوغ الغاية ، عاشقاً لصورة الكمال ، مستلذاً لمحاسن الاخلاق ، متيقظاً في الاصل ، متبغضاً لمذموم العادات ، معنياً بتوحيب نفسه ، غير مستكثر لما يقتنيه من الفضائل ، مستعظماً ليسير من الرذائل ، مستصغراً للرتبة العليا ، مستحقرراً للغاية القصوى ، يرى التمام دون محله ، والكمال أقل أوصافه » (١) .

(١) رسائل البلاء - اختيار وتعليق محمد كرد علي - القاهرة ١٩٤٦ ص ٥١٢ .

فالفاعل الخلق اذن يستعظم اليسير من الرذائل ، ولا يستكثر ما يقتني من الفضائل ، يرى التمام دون محله ، والكمال أقل أوصافه ، وأقل ما يحقق على صعيد هذا الدرب الماجد ان ينهض بما يقتضيه مفهوم الحق والواجب •

هذا ومنفرد الفصل القادم للكلام على هذين المفهومين وصلة احدهما بالآخر في اطار نشاط هذا الفاعل الخلق •



الفصل الرابع

الواجب والعق

١ - الواجب :

يُبين أن الفاعل الأخلاقي ، وهو المعنى باخراج القيمة الأخلاقية من الامكان الى الوجود ، فاعل جدير لانه مسؤول ، وما هو بالمسؤول الا لانه ملزم . فاذا نظرنا الى الازام الأخلاقية من زاوية صلة الفاعل بالعالمين الداخلي والخارجي ، أي الفردي والاجتماعي ، أمكننا استشفاف علاقته الجدلية اللازمة في تفاعل مفهومين متبادلين ومتكاملين لا يكاد احدهما يختلف عن صاحبه الا بالمنحى منحنى الاتجاه من فاعل أول نحو فاعل آخر ، ومن الآخر باتجاه الأول . وهذان هما مفهوما الواجب والعق . يقول (غوبلو) : « الواجب والعق علاقة واحدة . انها واجب على فاعل ، وحق لفاعل آخر ، دائن ومدين » (١) .

فالواجب بالمعنى المجرد هو الازام الأخلاقية من حيث ذاته ، وبصرف النظر عن قاعدة الفعل الخاصة او الجزئية . وهو بالمعنى المشخص الزام خاص محدد كاحترام الوالدين ، وتسديد الديون . فاذا شئنا تحديد الواجب أو الازام من حيث صلته بالمفاهيم الدائنة التي تتفاعل في نشاطه أمكننا الاماع الى علاقته بالضرورة من جهة ، وعلاقته بالحرية من جهة أخرى .

ان الضرورة هي صفة ما لا يمكن الا ان يكون . وللضرورة انماط شتى : فقد تكون ميتافيزيائية ، أو فيزيائية أو أخلاقية . الضرورة الميتافيزيائية هي التي تجعل من المحال أو المتناقض أن تكون الامور على غير ما هي عليه . فهي الضرورة التي تشتمل على المبادئ الأولى ، مبادئ العقل مثلاً ، وضرورة انبثاق النتيجة الصحيحة

(١) غوبلو : المصدر المذكور - مادة : العق .

عن مقدمات قياس صحيح ، الضرورة المنطقية . والضرورة الفيزيائية هي ما يجعل من المتعذر عملياً تغيير حال الاشياء الراهنة . ان السجين المكبل بالاغلال لا يستطيع حراكاً ولا اغلاقاً ولكن تصوره حراً طليقاً لا يوقع في التناقض . أما الضرورة الاخلاقية فانها تنم عن وجود صعوبة كبيرة تكاد أن تعدل ضرورة فيزيائية ، ولكنها مخففة .

الضرورة الفيزيائية تحذف الحرية . والواجب او الالتزام يفترض توافرها . وعلى هذا يمكن القول ان الواجب ينفي الضرورة الفيزيائية ، ويخفف الضرورة الاخلاقية ، وهو لذلك يختلف عن الارغام . فالحيوان غير حر ، واذن فليس عليه واجب أو الزام . وكذلك حال الانسان اذا اعوزته الحرية بأية حال من الاحوال . مثال ذلك : ان الهيجان العنيف يحذف المسؤولية الاخلاقية لانه يحول دون أن يقوم المرء بما يترتب عليه . وفي وسع الضرورة الفيزيائية أن تتلاشى حين يعظم السجين مثلاً اغلاله ويستعيد حرية حركته . اما الالتزام او الواجب فانه يظل هو هو ولو فعل المرء عكسه ولم يراع حرمة . ومن الجائز تشبيه الضرورة الفيزيائية بعائق من خشب أو حديد . فهو يظل عائقاً ما دام موجوداً . ولكن من الجائز تجاوزه اذا ما كسر أو حطم . أما الواجب فانه عائق ، ولكنه عائق اثري يمكن تجاوزه مثلما تتجاوز شعاعاً من أشعة الشمس . وهذا الواجب العائق هو الخط المتألق الذي يحدد تخوم ما لا ينبغي تجاوزه . واذا خالفه فاعل أنبه وتركه يمر ويجاوزه ولكنه يستمر في تحديد ما بين الخير والشر . والحق ان الضرورة الاخلاقية تقرب من الضرورة الميتافيزيقية لانها لا يمكن ألا توجد . فالمرء الذي يقع عليه واجب يشعر بالضرورة بانه ملزم به . ولكن ثمة فرقاً بين الضرورة الميتافيزيقية والضرورة الاخلاقية : الاولى قد تقود الى ضرورة فيزيائية ، ومثلاً ليس في وسع أحد ألا يكون ذاته بصفتها المعطاة . اما ضرورة الواجب فانها تدع مجال العمل مفتوحاً امام الحرية الفيزيائية . فالواجب يحفظ حرية فعلنا ، ولكن الالتزام أو وجه الضرورة الاخلاقية انما يمثل في اننا لسنا بأحرار فيما يتصل بالاحكام التي نطلقها على هذا الفعل . انه شعورنا الداخلي الحتمي باننا مرتبطون ، أي مرغون ، على تحييد الفعل أو استهجانته .

فاذا تمهلنا امام علاقة الواجب او الالتزام بالحرية ذكرنا باديء ذي بدء أن الحرية المعنية هي قدرة الاختيار دونما اضطرار لقبول تحديد صادر عن قوى خارجية أو داخلية . واذ ذاك يجوز تمييز حرية فيزيائية عن حرية اخلاقية تبع نوع المقاومة التي تعترض سبيل حرية الاختيار .

ان الحرية الفيزيائية استقلال عن القوى الفيزيائية المانعة من طراز الاغلال أو جدران السجن . وتتصل بهذه الحرية في آخر المطاف صنوف الحرية المدنية والسياسية وحرية الفكر . أما الحرية الاخلاقية فانها تمثل في الاستقلال عن قوى داخلية ونفسية . ومثلاً فاعليات الادراك والتصور والعاطفة . فهذه القوى المانعة أو المقاومة قد تكون حسية ومثلاً : ألم شديد قد يأتي على الحرية الاخلاقية ، أي القدرة على الاختيار . وربما كانت هذه القوى من طراز عقلي : عندما يدين العقل أو الوجدان الاخلاقي نوعاً من السلوك فتتقطع اذ ذاك حرية المرء في اختياره ولكن انقطاعها يغير بمعناه الانقطاع السابق كل المغيرة : فنحن لا نفقد قدرة الاختيار ، بل نخسر حق الاختيار .

يتضح اذن ان الواجب يقتضي توافر الحرية الفيزيائية أولاً ، أي القدرة المادية على تنفيذ مضمون الامر : ان السجن غير ملزم بتنفيذ الحركة التي تطلب منه ، ولا يمكن الا ان يصاب بالبلل ان قيدت أطرافه وألقي في اليم . والواجب يقتضي ، ثانياً ، توافر الحرية الاخلاقية ، وهي القدرة على الاختيار . ولكنه يحذفها بمعنى انه يحذف حق الاختيار . فثمة اذن تناقض ظاهري بين الالتزام والحرية . الالتزام أو الواجب سمة ما يفرض ذاته على التحديد الانساني الحر . انه يفرض ذاته لان الفاعل الاخلاقي هو الذي يحكم في آخر المطاف بصدد واجبه . ولكنه غير حر في أن يحدد ما ينبغي وما لا ينبغي تحديداً اعتسافياً . فنحن في مجال الواجب احرار من الناحية النفسية في قرارنا . وفي وسعنا ان نستجيب لا لزام نحكم بأنه يفرض نفسه علينا أو ألا نستجيب له فلا نعيه اهتماماً .

والى جانب علاقة الواجب بالضرورة وبالحرية ، وبسائق هذه العلاقة ، يمكننا ايضاح صلة الالتزام الاخلاقي بالقانون الاخلاقي .

فالقانون ، بوجه عام ، هو التعبير عن ضرورة أو الزام . وغير خافٍ أن بعض القوانين تعرب عن ضرورة ميتافيزيائية ، ومثلاً الأوليات أو البديهيات . وبعضها يعرب عن ضرورة فيزيائية ومثلاً قانون الثقل . ولكن ثمة قوانين تعرب عن ضرورة أخلاقية مثل القوانين النفسية ، وهذه الأنواع من القوانين تتسم بسمة مشتركة هي أنها وصفية أو تعبيرية تحدد صياغة مواضعها . ولكن ثمة قوانين الزامية الدلالة بعضها يدل على الزام مادي كأن يحيي المرووس رئيسه في النظام العسكري ، وهذا النوع من القوانين هو ما تعرب عنه القوانين المدنية التي ترعى موقف الشرعية وتقتصر عليه . ومن القوانين الالزامية ما لا يكتفي بواجب تنفيذ الفعل الالزامي تنفيذاً مادياً ، بل يجب فوق ذلك أن يريد المرء ما يقتضيه القانون وأن يعتزم الخير الذي يدعوا اليه . وهذه هي حال القانون الاخلاقي الذي يعبر عن الزام آمر لا شرطي . وهنا نلاحظ اقتران القانون الاخلاقي عن القاعدة التقنية : فهو القاعدة شرطية أو افتراضية وهي تدل على الوسائل التي ينبغي استخدامها للحصول على نتيجة مبتغاة . ان القانون الاخلاقي هو ما يفرض نفسه على الانسان من جراء كونه كائناً ، فكراً حراً . ويصين هذا القانون الالزام الاخلاقي أو الواجب فيقدم قاعدة عامة أمرة تحدد فاعلية الانسان الحرة وتفرض عليه طلب الخير . ألستنا نقصور القانون الاخلاقي على انه قاعدة عامة مفروضة على الناس كافة ونعتقد أن فعلاً من أفعالنا لا يمكن أن يفلت من ربقته ؟ وهذا القانون أو صياغة الواجب لا يقتصر على الامر بأفعال مادية أو تقنية ، أي شرطية أو افتراضية ، وانما يتطلع الى النوايا وتوجيهها جهة الافضل ، جهة الخير والقيسة .

★ ★ ★

لقد اعتاد الناس توحيد الواجب بالخير ، وحسبوا أن التغلق كله يرتد الى أداء الواجب . وعني باحثون كثير بتحليل الواجب موضوعياً ، وتاريخياً ، عنابة الاخلاقيين بفهم الواجب داخلياً وصميمياً . ويذهب (وستر مارك) الى أن من الجائز تحليل معنى « الواجب » بالرغم من اعتقاد بعض الدارسين بأنه معنى أولي لا يقبل التحليل . ذلك ان فعل « يجب » يعرب ، أول ما يعرب ، عن النزوع . فعندما اشعر بأن علي أن أفعل أمراً فأنا أشعر بحافز يحفز في هذا المنحى ولو وجد حافز مضاد يصدد في

آخر المطاف مدى عسلي . وعندما أخاطب شخصاً بقولي : يجب عليك أن تفعل هذا الأمر أو ذاك فإنما أقصد أن أوثر على عمله ليجري باتجاه معين .

غير أن الواجب : بل كل حكم وجوب ، ينطوي على نهي ضمني . وإن أحداً من الناس لا يخطر بباله صياغة أية قاعدة أخلاقية أو لم تخطر في ذهنه فكرة مخالفة هذه القاعدة . ومن الممكن أن نقول : « لا وجود لقانون حيشما لا يوجد إمكان مخالفته » . وعندما سئل (صولون) لماذا لم ينص على عقوبة خاصة لمن يقتل أباه أجاب بأن قد بدا له أن أحداً لا يخطر بباله اجترار مثل هذه الجريمة . وعلى هذا فإن أصل مفهوم الواجب لا ينطلق من افعال تجيد واستحسان . وقد يتفق لنا أن نعجب ونهتف لمن ينهض بأمانة واجبه ، ولكن فكرة الواجب لا تستلزم التصفيق والتصدية . وليس ثمة من تناقض بين استهجان افعال فعل من الافعال وبين امتداح انجازها . ولكن « الواجب » إنما يعرب عن ميل لا يقاظ الاستهجان في حال افعال الفعل . والواجب « مشرع صارم » يتهدد من لا يفعل بالعقوبة : ولكنه لا يعد بالمكافأة (١) .

وفي هذا المنحى من البحث عن أصل الواجب نجد اتجاهين أساسيين أحدهما وهو الاتجاه الاختباري أو التجريبي وهو يرى أن الواجب أو الشعور بالالتزام صادر عن نوع من الاهتمام الحسي الذي غدا « تصعيد الخوف » . ذلك أن الالتزام خوفاً سلخت عنه الاثارة التي كانت تصحبه عندما بدأ الإنسان بتنظيم سلوكه ليتحاشى أنواع العقوبة أو الجزاء ، الجزاء الطبيعي ، أو الشرعي ، أو الاجتماعي مما يتصل بأنواع معينة من السلوك . ونجم عن قانون التداعي أن أخذ الإنسان الخلق يشعر بنوع من نفور غريزي من الافعال التي كانت مصحوبة بالعقوبة من قبل . بيد أن من الملاحظ أن الجزاء ، وهو يشعرنا شعوراً قوياً بواجباتنا : لا يكفي لشرح هذه الواجبات . فني وسع انسان أن يسلك سلوكاً مادياً كما يقتضي منه القانون . ولكن الوجدان يفرض علينا احترام القانون الاخلاقي لذاته . وعلى هذا فانه يفترض

(١) ادوار وسترمارك : أصل الافكار الاخلاقية وثموها - الترجمة الفرنسية بقلم (روبرت كوده) ج ١ ص ١٦٦ .

ادراكه مواءمة عقلية قد يقودنا الجزاء الى تأملها ولكنه يقصر وحده عن جعلنا ندرك
كنهها .

واما الاتجاه الآخر الباحث عن أصل الواجب فانه مذهب عقلي يرى ان شعور
الالزام حصيلة تصور نظام عقلي أو مثالي يبدو تحقيقه أمراً ضرورياً للحفاظ على
كيان الانسان . وينجم الشعور بضرورة هذا النظام عن ان المرء اذا تصور عكسه
وفعل ما يباينه تنكسر لذاته وافصح الى درك أسفل هو مرتبة الغريزة والبهيمة ،
وخسر طبيعته بوصفه كائناً مفكراً مدعواً الى اتباع ما يشير به العقل صبح مساء .
غير أن الممعن في هذا الرأي يلمس صعوبة قبول أن التفكير وحده قد رقى بالانسان
الى تصور مثل أعلى الزامي ونحن نشاهد ان المربين يبدأون بفرض قاعدة محددة
تفرض نوع السلوك من قبل ان يفهم الفاعل حكمتها .

والحق ان الحياة الاخلاقية تمتنع مفهوم الواجب او الالزام الاخلاقي من منبعي
التجربة والفكر ، او التجريبتين الخارجية والداخلية . فالواجب ، من الزاوية
الاختيارية ، اعراب عن شعور بالسخط على بعض فعال ، وبالرفض عن أفعال أخرى .
وما ان يدرك الفكر حكمة هذا التمييز حتى يصاغ الواجب في صورة قانون اخلاقي
يلزم الفاعل بامتاعته . ومن الجلي أن مصدر هذا الالزام سلطة هي في نظر المؤمنين
سلطة خارجية دينية كما انها في نظر الاجتماعيين سلطة خارجية هي سلطة المجتمع
ذاته . ولكن مصدر السلطة قد يكون داخلياً وهو الشعور الاخلاقي المنبثق عن
وعي الانسان بانسانيته ، وهذا ما يذهب اليه أنصار الاخلاق المستقلة وهم يرفضون
بناء الواجب على سلطة خارجية عن الفرد ولكنهم يختلفون في تحديد مصدر هذه
السلطة الداخلية بل يرتابون في وجودها ذاته . لقد كان اليونان القدامى يعتبرون ان
السعادة حال طبيعية وان الفضيلة ، لا الواجب ، هي الخير الاسمى ، وان أحداً
لا يحتاج الى شعور الالزام لينشد خيره . ولعل تأثير الفكر الديني ، على اختلاف
مراحله ومرزقه ، هو الذي ابرز مفهوم الواجب واذاعه في الناس . فالمسيحية ، مثلاً ،
ترى ان الانسان كائن ولد في الزلة ، وترعرع في أحضانها . ولذا فان الاخلاق
هي بالدرجة الاولى معرفة الواجب ، وعلم الواجب ، وعمل الواجب . وذهب (كانت)

الى اعتناق هذا المفهوم الأمر عن الواجب وعده أمراً قطعياً • وسمى غيره سمي (بنتام) الى عد كلمة الواجب ، على العكس ، « شيئاً كريهاً منفراً » • وحاول آخرون ، ولا سيما أنصار انتقائية القرن التاسع عشر مثل (بول جانه) وانقرن العشرين مثل (دومينيك بارودي) أن يربطوا معنى الواجب بمطالب الخير • ان انساناً لا يستطيع ان يتصور الخير إلا ويعترف وجدانه في الوقت ذاته بأنه الزامى يفرض نفسه بوصفه واجباً • يقول (بول جانه) : « إن الخير يؤدي الى الالزام • ولا بد للمرء من أن يكون ملزماً بالخير مثل الزام الخط المستقيم بأن يكون أقصر بعد بين نقطتين » (١) •

ويقول ثاني : يذهب الناس عامة الى ان الحياة الاخلاقية هي الحياة بحسب الواجب • وهذا يعني ألا تخلق إلا تخلق الواجب • وعلى الارادة الانسانية ان تخضع للقانون الاخلاقي خضوع رضى وحرية • ولكننا نجد بازاء اخلاق الواجب أخلاقاً تود ابراز معنى الخير من جهة ، أو نفي الالزام من جهة أخرى •

فإذا فال أتباع أخلاق الواجب ألا أخلاق بدون انجاز الواجب طالعمهم معترض يقول : لو صح ان الواجب هو كل الاخلاق لما أمكن أن يتصف بالصفة الاخلاقية أي فعل جيد يجاوز الواجب • فثمة كمال أعظم مماثل في أن يفعل المرء واجبه بسائق محبة الخير بأكثر من قيامه به بدافع من الشعور بالالزام • وما دام في وسعنا ان نسلك سلوكاً أخلاقياً بدون الرجوع الى الزام فلم لا نتصور أخلاقاً بدون الزام ؟

لقد انطلق (فيكتور بروشار) من الاخلاق الاغريقية قائلًا : « لم تنطو أخلاق اليونان على « أمر » بل على اختيار وحسب • وهذه الاخلاق كانت تقتصر على اسداء نصائح ، بدون أن تطلق أوامر • • • وعلى هذا النحو لم يكن لدى فلاسفة الاخلاق في اليونان ما نسميه الزاماً • ومن السهل فهم ذلك • لان غرض المدارس الفلسفية القديمة ، بما في ذلك الرواقية والابيقورية ، كان هو السعادة في الدنيا • وقد اشتهر (غويو) بكتابه المعروف وعنوانه : محاولة أخلاق بلا الزام ولا جزاء •

(١) بول جانه : الاخلاق (باريز ص ١٧٦) •

وجاراه في ذلك عدد من الفلاسفة المعاصرين إما صراحة مثل (كرسون) : أو ضمناً مثل (بلو) ، ورجعوا الى المفهوم الاغريقي . كتب (غويو) : « ان (كانت) لا يملك الحق في اعتبار الالتزام أمراً قطعياً بدون برهان وينظر اليه نظره الى شيء متمكن » وانما يجب تأسيس الاخلاق على الوقائع والحوادث ، لا على الاعتبارات الغيبية الميتافيزيقية . وهذه الاخلاق الحقيقية ، الاخلاق الصحيحة ، هي اخلاق الحياة ، لان في مفهوم الحياة عناصر يمكن ان تعتبر « معادلات » أو « معوضات » عن الواجب أو الالتزام ^(١) والصفة الحياتية هي التي أتاحت لـ (غويو) ما أسماه الخصوبة الاخلاقية ، وشعار الحياة الفردية فيها ان تنتشر على الغير ، وفي الغير ، واذ وجود بذاتها عند الاقتضاء . أما (بارودي) فانه يربط فكرة الالتزام بفكرة القيمة المطلقة ، أي الخير ، وعنده ان الخير الزامي لانه خير وحسب . يقول (بول جانه) : « ان الواجب يقاس بقدر طيبة الافعال . ولكن ذلك لا يعني ان الناس كافة مازمون بالتهوض بأعمال بطولية واحدة » .

والحق ان شيئاً لا يسع فصل فكرة الواجب عن فكرة الالتزام ، ولا يحول دون تصور خير غير الزامي . فالحكم الذي يربط الالتزام بالخير حكم تركيبي ، لا تحليلي . والالتزام يضاف الى الخير ، ولا يستتبع منه . ومن النافع ان نقتطع الى أن الواجب مرحلة في تطور الانسان على درب التخلق الكامل . ففي المنطلق لا يشعر المرء بأي جاذب يجذبه الى الخير ، ولا يعاني أي شعور بالزام . ثم تفعل التربية والبيئة والنضج العقلي فعلها فتظهر جاذبية الخير ولكننا نعمل في أغلب الاحيان بمسائق العادة فتلقى مقاومة عاداتنا الراهنة وهذا الوعي بهذه المقاومة يستثير الشعور بالالتزام وان سواد الناس ليقفون عند هذه المرحلة من التطور وتكون أخلاقهم أخلاق الواجب وهي شكل التخلق الاول . أو الادنى . بيد أن الشعور بالالتزام قد يضمحل في مرحلة اعلى وبوجه المرء فهو الخير اتجاهها تلقائياً . وهذا يعني ان الواجب مفهوم مركزي في الاخلاق الراهنة ، ولكنه مفهوم حكم عليه بأن يتجاوزوه الفاعل الى ما يسمو عليه . « اذ ذلك يتحقق الاستقلال الذاتي فيغدو عفوية ، والعدالة تسمي

(١) انظر كتابنا : المذاهب الاخلاقية - دمشق ١٩٥٨ ج ٢ ص ٢٦٧ وما بعد .

أشبه بغريزة لدى صنوفة البشر ، والحكيم يبدو وهو يطيع طبيعته الخاصة بمراعاة الحكمة ، والقديس يجد فرحه في ما يبدو للعامة على أنه حرمان وتضحية (١) . ولعل كلمة الفصل في مصدر الواجب تمثل في انتباهنا الى أن وجوده يستلزم توافر فكرة المرء عن الافعال المراد انجازها ، ثم الحكم عقلياً بأن هذه الافعال أفعال طيبة وليست طيبة بذاتها وحسب ، بل وبالإضافة الى من يتصورها أيضاً . وعلى هذا فإن العقل ليس مجرد تصور حصراً ، بل إن له شكلاً "فاعلاً" هو الإرادة . وهي تقرر أن الخير ينبغي أن يتحقق . ومن هنا نجد أن الخير بهذا المعنى الزامي لأن العقل يريد ، وهو يريد لا لأن العقل عقل صاحبه وحسب ، بل أنه هو العقل بوجه عام ، أي أنه يمثل في نفس الفاعل صدى قدرة ادراك القيمة الكلية من خلال الفعل ، وبالفعل .



لقد قيل : إن الشعور بالالزام الاخلاقي أو الواجب هو بأن واحد أصق ما في نفوسنا وأكثره انصافاً بصفة الكلية . فبأي معنى يصح هذا القول ؟

ثابت ان الواجب مفهوم اخلاقي فردي - اجتماعي ، نظري وعملي ، فهو إذن معقد نجد أحد عناصره ماثلاً في تصوره تصوراً فكرياً . ومن شأن هذا العنصر الذي به يدرك المرء أن عليه ألا يكذب ، ولا يغش ، وأن يصدق ويصدق ما عليه ، ويسرد الامانات الى أصحابها الخ هو عنصر التمييز الذي به يعي الفاعل أول ما يعي قيسته الشخصية واستقلاله الذاتي ونظراته الى ترفعه عن دنائيا السلوك الغريزي والاندفاعي والاستعاضة عنه بسلوك مستوحى من العقل والوجدان . وقد بلغت أهمية هذا النور العقلي مبلغاً جعلت فيلسوفاً مثل (سقراط) يقول : « لا أحد شرير بإرادته » ، وهذا يعني ان الانسان لا يستطيع مقاومة فكرة الخير ما دامت الفضيلة هي العلم وبذا يكون الشر جهلاً أو خطأ . ومضى (ديكارت) قائلاً : « يكفي أن نجد الحكم حتى نجيد العمل » . وربط (كانت) بالعقل الانساني قانون الواجب الكلي الذي يبدو من جراء ذلك ملزماً على نحو « طبيعي » لأن هذا القانون يفرض ذاته بقوة أمر قطعي فيرغم الإرادة . وحسب (سينوزا) من قبل ان الفكرة الحقيقية

(١) د. بارودي : الاسس النفسية للحياة الاخلاقية - باريس ١٩٢٧ ص ١١١ .

تنفس قوة في طبيعتها ذاتها . فمكرة العدالة مثلا تحصل في ذاتها قوة تجعل كل امرئ يشعر بها في وجدانه .

يبد أن معرفة الواجب لا تكفي لتبيان الالتزام الاخلاقي ، وان الرجوع الى قوة الافكار وحدها قاصر عملياً في البت باتخاذ القرار . وليس العلم أو معرفة الخير جماع الفضيلة بأسرها . وقد أبان (برعسون) أن لقوتنا الفكرية تأثير ناظم حقيقي ، ولكن القوة تعوزها حتى تستطيع الجاه الاثرة ومنع جماح الاهواء . فإذا حسب أحد أن بداهة الافكار تشكل الالتزام كان كسب يحسب ان مقود السيارة يقودها . وقد ضلّ (كانت) باقتضاره على العقل المحض فأغفل معطيات الواقع ، وملابسات الظروف والاموضاع .

والحق ان معرفة الواجب لا تتم في العادة الا في العمل ، وبالعمل . فقواعد الاخلاق ليست مغلفة ولا جامدة مثل قواعد الحساب مثلا . وهي لا تؤلف منظومة يمكن أن تكون برمتها محل معرفة نظرية . بل انها ليست كلها محددة تحديداً مسبقاً . وان الخطوط الكبرى هي التي تبدو . فانا أرى بوضوح أن علي أن أقول الحقيقة . ولكن بأية طريقة . والى أي مدى ، وهذا ما لا أعرفه الا بالتجربة . أفلا يجب على المرء أن يكذب اذا جاءه مجنون مسلح بسدس يسأل عن أحد أقاربه أو أصدقائه وإذ ذلك لا يكون من الواجب اطلاعه على مكان وجوده بحجة أن قول الصدق واجب . وهل يستطيع أسير باسم واجب الصدق أن يبوح بأسرار تلحق الضرر بجيشه وأمنه ؟ وانما تنسب الاخلاق الى ميدان السلوك الراهن في آخر الامر لانها تتناول مشكلة العمل الانساني الحقيقي من جهة ، ولأن هذا العمل من جهة أخرى هو الذي يوضح الواجب ايضاحاً تاماً اذ يضطر الفاعل الى تمييز طراز العمل وحدوده الصحيحة وذلك لا يتم الا بالتجربة أيضاً . قال (ارسطو) قديماً : « ان الانسان العادل هو أفضل من يعرف العدالة » . وقيل : « من لم يكن نقياً لم يعرف النقاء » . أجل : ان على الفكر أن ينظم العمل ، ولكن الفكر يمتاز في الاخلاق وضوحاً وجلالاً بقدر الانجاز شأنه شأن ما يتفق له في الابداع الفني .

الالزام الاخلاقي ، أو الواجب ، لا ينحل اذن الى الفكر وحده فتمتد عوامل
أخرى قوية الاثر وان كان تأثيرها خفياً الى حد كبير أو صغير . من ذلك العادات
الاجتماعية التي تعمل في توجيهنا بنجوع ونحن نطمئن اليها ونركن وكأنها غرائز .
وكذلك حال الايحاءات الصادرة عن النماذج التي تشكل قدوة نعدو حذوها فتدعونا
لمحاكاة البطولة في شتى صورها ومختلف ألوانها وكل دعوة منها أشبه ببناء يستحثنا
ولا يفتأ يطارحنا فتنة الاتباع .

أضف الى ذلك أن مما يتصل بتجربة الواجب ما يصدر عن مطلب العواطف
والرغبات والاندفاعات وهي تلقى معارضة تعاليم الأنا العليا فيحدث في النفس صراع
يستلزم حلاً . . وهذا الصراع لا يخرج عن إطار شعور ملحف يفرض على الفاعل
الانتباه الى أن الزمان لا ينتظر أبداً ، وأنه لا يغفر فوات فرص سانحة تتيح للمرء
أن يكون شجاعاً ، أو عادلاً ، أو محسناً ، فتكون اللحظة التي مرت لحظة ضائعة
حتماً . وما التقاعس عن اتفاق جهد في سبيل ألا يكون ، أو ألا يبقى ، أو ألا يصبح
الانسان ذئب الانسان سوى تواني وإهمال يصيب بالسوء والضراء الفاعل نفسه
والعالم بأسره أيضاً . فمن خاصة الفاعل اخلاقي ألا يهمل الانتباه الى نتائج فعله .
وكل فعل يدع أثراً قد لا يبال الآخرون مباشرة وحسب ، بل انه يضرب لهم أمثلة
ونماذج قد يقتدى بها فتجاوز بذلك الأفعال الفاعل ولحظة الفعل . وقد قيل : ان كل
عمل جيد عادل ينزل في العالم منزلة حجر صلب في جدار البيت : فهو يزيد رأسمال
النافع والخير . وكل فعل سيء يحدث انهياراً ويزيد رأسمال الفوضى والشر .

ان الشعور بالواجب شعور برسالة على المرء أن ينهض باعبائها بالاعتماد على
نفسه بالدرجة الاولى . ومن ذا الذي لا يؤمن بأن ما لا يفعله بذاته لا يفعله أحسد
سواه ، أو لا يفعله الآخر إلا على أسوأ نحو . ومن هنا يرتبط الواجب بالمسؤولية ،
مسؤولية المرء تجاه عالم القيم التي تتألف منها الانسانية هدفاً وغاية . وتظل هذه
القيم في دنيا الاحتمال ولا تتحقق الا بعمل . ولكنها تضغط على الفاعل لتظهر
بوسامته الى حيز الوجود . وبهذا العنصر الاساسي يتميز الشعور بالواجب أكثر
ما يتميز : شعور بمطلب قيم ملحا .

ولكن الالتزام الاخلاقي ليس بضغط كثيف كتلي لانه يدعنا في الوقت ذاته احراراً . بل يمكن القول إنه يولد الحرية في ذواتنا . فحين نعتنق تعاليم الواجب ، ولو كانت خارجية المصدر ، ونشعر بما يوافقها من عواطف ورغبات ، نشعر في الوقت ذاته بقدرتنا على الانجاز . وهذا يعني اثبات الارادة الطيبة من أعماق ذواتنا . وان تجربة الارادة لتكشف في الواقع توافر سببية حرة وأولية نجد ينبوعها في أعماق كياننا وربما في تعالي طبيعتنا . واذ ذاك ندرك ان شعور الواجب او الالتزام الاخلاقي يرتبط بمنظور الجهد الاخلاقي الذي قد لا يحدث إلا في تجربة الوجدان الصحيحة ، وفي شعور الأنا بأنها سبب حر .

ان مفهوم الواجب يعرب اذن ، بالرغم من تعقده ، عن شرط الوجود الانساني بما ينطوي عليه من عبق وكلية . ولو صح قول علنا ، الاجتماع بأن أشكال العقل تنغير من مجتمع الى آخر ، لظل من الثابت أن الشرط الانساني يبقى هو هو . فضرورة النهوض بعبء الحياة ، وتعذر أن يحل آخر محل الفاعل في ممارستها ، والاضطرار الى أن يساعد المرء نفسه وسيتقى في الزمان والمكان . وهذا هو الكلي حقاً .

٢ - الحق :

الحق ، بالاضافة الى الواقع الراهن ، أمر يجب أن يوجد . وهو أمر « يطابق قاعدة محددة ويكون من المشروع المطالبة به . وهذه المطالبة تنتج أولاً عن أن القوانين أو النظم تنص على ذلك ، أو أن هذه المطالبة تنجم عن عقود منظمة بحسب تلك القوانين . وفوق ذلك فان المطالبة المشروعة قد تنشأ عن مطابقتها لمطلب الرأي الاخلاقي العام . ومن ناحية أخرى ، يمكن اعتبار أن الحق هو المباح : المباح أولاً بنتيجة القوانين المكتوبة او القواعد المتصلة بأعمال محددة بموجب اعلان صريح أو بحسب المبدأ القائل ان غير المحظور مباح . أو انه المباح ، ثانياً ، من الناحية الاخلاقية باعتبار أن الفعل المعني جيد أو حيادي أخلاقياً » (١) .

(١) لالاند : المصدر المذكور - مادة : الحق .

ومن النفع ان تسهل أمام هذا المفهوم الاساسي في السلوك الاخلاقي .

فاذا رجعنا الى المصادر الحقوقية وجدنا أن الباحثين يميزون دالتين أساسيتين هما : الحق (بصيغة المفرد) والحقوق (بصيغة الجمع) . فالحق يدل على جملة القواعد التي تنظم علاقات الناس بعضهم ببعض في المجتمع الانساني بأسره (حق الاقوام) أو في مجتمع سياسي محدد (الحق القومي) ، ويسمى أحيانا (الحق) الموضوعي . أما الحقوق فهي الامتيازات التي يعترف بها (الحق) الموضوعي لفرد أو جماعة من الناس يستطيعون التمتع بها في علاقاتهم مع سائر أعضاء الجماعة ذاتها (حق التسلك ، حق الدين ، حق الاقتراع ، الخ) . ولما كان التمتع بالحق شخصياً أو ذاتاً فقد ذاعت عبارة الحقوق الذاتية للدلالة على هذه الحقوق .

ولكن الباحثين الاخلاقيين يقصدون بمعنى الحق الذاتي الدلالة على ملكة أو قدرة معنوية تتيح الفعل أو التصرف أو المطالبة بشيء من الأشياء . فالحق قدرة معنوية ، أي غير فيزيائية ، بها يتميز مفهومه عن مفهوم القوة . ان على الآخرين الزام يقضي بمراعاة حقوقي ولكن هذا الالتزام ليس بالقصر المادي . وان حق امرى ، يلزمه — كما سنبين — الزام أو واجب على الآخرين . وبالرغم من ذلك فان الحق ليس مجرد قوة معنوية وحسب ، بل ان في مكنة صاحب الحق أن يلجأ الى القوة لفرض احترام حقه على الآخرين ، واذ ذاك تحمي القوة الحق ، ولا تخلقه . ومن شأن هذه الدلالة الذاتية التي تصف الحق انها تعطي بقبول المفكرين كافة . مثال ذلك أن حق الحياة حكم يطلقه العقل ، وتقره الكائنات العاقلة كلها . وهو لا يعني وحسب أن الانسان لا يسيء الى أحد اذا أبقى على حياته وانسا يعني خاصة ان خطيئة سيقترفها الآخرون عند منعه من ان يعيش ، ويعني أن من أهم واجبه عدم قتله ، بل ان من واجبه ، بحسب الظروف ، مساعدته على أن يحيا ويعيش .

والى جانب الدلالة الذاتية يميز الباحثون الاخلاقيون دلالة الحق بالمعنى الموضوعي ويرون أن الحق الموضوعي هو جملة القواعد والقوانين التي توجه الانسان وترشده الى ما ينبغي فعله وما يستطيع فعله ، أي انها تدله على واجباته وحقوقه . وهذا المعنى هو المتداول عادة في لفظ (قالسون) حيثما يرادف هذا اللفظ كلمة

(الحق) فيكون الحق الموضوعي من جراء ذلك مائلاً في جملة من القوانين والتشريعات والانظمة الادارية والاحكام القضائية . . وكلها تدل على وقائع مستقلة عن تفكير الشخص المفكر أو عن التفكير الذاتي .

ثمة اذن صلات وشيجة بين النشاط الحقوقي والفاعلية الاخلاقية . والواقع أنهما معاً يتعلقان بتنظيم السلوك البشري وان اختلفت دائرة هذا السلوك بين موقف أخلاقي وآخر حقوقي . فدائرة الاخلاق ، كما لا يخفى ، هي أوسع من دائرة الحقوق . وهي لا تقتصر على واجبات المرء نحو الآخرين من الناس وإنما تمتد لتشمل واجباته نحو نفسه ونحو خالقه أيضاً في منظور الاخلاق الدينية . وتتميز الاخلاق ، من ناحية أخرى ، بأنها تهدف الى كمال مثالي قد لا يبلغه إلا ندرة البشر . أما الحق فإنه لا يتطلع الى أكثر من كفاية النظام الذي هو شرط أماسي للحياة الاجتماعية . ولا ريب في أن القواعد الحقوقية تمتنع من معين الاخلاق أسسها وما تصبو الى تحقيقه من غايات . ولكن الدراسات الحقوقية قد تنطوي على تعاليم تفصيلية تنمي النشاط الحقوقي لذاته ، وكأنه مجال معرفة تقنية مستقلة ومتميزة . ومن الدلالات المشتركة التي يكاد الباحثون يتفقون على تمييزها في هذا المجال فصل ما يعرف بالحق الطبيعي عن الحق الوضعي .

الحق الطبيعي هو الحق الناتج عن طبيعة الانسان . ولذا فإنه حق كلي واحد ثابت لا يتفاوت زماناً ومكاناً . وهذا الحق يعلو على سلطة المشرع الذي يستطيع الاعتراف به واعلانه ولكنه لا يستطيع ان يخالفه أو ينكره . جاء في ديباجة « اعلان حقوق الانسان والمواطن » الصادر في عام ١٧٩٣ : « ان نواب الشعب الفرنسي ، المجتمعين في جمعية وطنية ، لما رأوا ان ما ينزل بالمجتمع الانساني من المصائب والشقاء وفساد الحكومات يرجع الى سبب واحد هو جهل حقوق الانسان أو تجاهلها أو العبث بها ، قد قرروا أن يصدروا اعلاناً عاماً ببيان حقوق الانسان الطبيعية المقدسة التي لا يصح أن تمتد اليها يد العبث والمساومة . . . » (١) . وجاء في ديباجة

(١) البير بابيه : تاريخ اعلان حقوق الانسان - ترجمة د. محمد مندور القاهرة ١٩٥٠ .

« الاعلان العالمي لحقوق الانسان » الصادر عام ١٩٤٨ ما يلي : « حيث ان الاعتراف بالكرامة المستقرة في جميع اعضاء الاسرة الانسانية وبحقوقهم المتساوية التي لا تقبل التنازل هو الاساس الذي تقوم عليه الحرية والعدل والسلام في العالم ، وحيث أن تجاهل حقوق الانسان واحتقارها قد أدى الى ارتكاب أعمال وحشية تشير ضمير الانسانية ، وحيث انه قد اعلن أن أسس ما يتطلع اليه الانسان هو تحقيق عالم تتمتع فيه الكائنات البشرية بحرية الكلام والاعتقاد وتحرر من الخوف والبؤس ، ... وحيث ان وحدة النظر الى هذه الحقوق والحريات من الاهمية في المكان الاول ... فان الجمعية العامة (لهيئة الامم المتحدة) تعلن هذه الوثيقة العالمية لحقوق الانسان على أنها المثل الاعلى المشترك الذي تسعى الى بلوغه كافة الشعوب وكافة الامم ... »

وبقول آخر الحق الطبيعي هو جملة القواعد التي تبدو ناجمة عن الطبيعة والعقل . فهو الحق المثالي الذي يتطلع اليه التشريع الوضعي . وقد أنكره باحثون ، وأيده آخرون . واشتد النزاع واضطرب الخلاف ، ولكن من الملاحظ أن كل مشروع يزعم أنه يصدر قوانينه الوضعية باسم نوع من مثل أعلى منبثق عن تصور فلسفي واقتصادي معين ، وأنه يقدمه باعتباره صادراً عن طبيعة الأشياء ، ومستنداً الى العقل ، ويبقى هذا الحق الطبيعي مصدراً الهام لكل حق وضعي .

إن الحق الوضعي هو الحق الراهن الالزامي الموضوع في جماعة سياسية معينة ، وقد صيغ في قوانين وأظمة تؤيده ضروب الجزاء المستندة الى القوة الاجتماعية . وهذا الحق يتبع ارادة المشرع ، وتنوع أقسامه بحسب السلطة التشريعية التي تصدره أو تسنه . فإذا اتجهتا من الأكثر شمولاً وجدناً ما يسمى الحق أو القانون الدولي من جهة ، والحق أو القانون الوطني من جهة أخرى . الحقوق الدولية ، أو القانون الدولي ، مفهوم ينبثق عن وجود دول متمايزة ، وهي على نوعين : حقوق دولية عامة تنظم أعمال الدول في علاقات بعضها ببعض ، وحقوق دولية خاصة تنظم علاقات الدولة برعايا دولة أخرى ، أو علاقات الافراد المنتمين الى دول متعددة داخل الدولة المعنية . أما مجال الحق أو القانون الوطني فإنه لا يجاوز علاقات الدولة بأفرادها أو رعاياها ويشتمل هذا المجال على حقوق عامة وأخرى

خاصة . فالحقوق العامة تضم فروعاً شتى (دستورية ، إدارية ، جزائية ، مالية) وهي ترسم دستور البلاد وتحدد علاقات الدولة وأجهزتها بالأفراد أو الرعايا .
والحقوق الخاصة تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض وتنجلي في القانون المدني الذي يبين القواعد العامة في علاقات الأفراد من حيث أنهم أعضاء في المجتمع ، وتنشق عنها فروع مختلفة ولاسيما مما يتصل بمهن الأفراد كالقانون التجاري والقانون البحري والقانون الريفي والقانون الصناعي والقانون العمالي ... وثمة ما يعرف بأصول المحاكمات المدنية ، وهو ينظم طرق المطالبة بالحقوق في أحوال النزاع وربما الحق بالحقوق العامة .



ان نظرة اولى مدققة الى مفهوم الحق توضح لنا انه لم يبلغ ما آل اليه أمره اليوم الا بعد مراحل متعاقبة . ففي أولى هذه المراحل يغلب في العلم ان الحق لم يكن يتبصر عن الدين والعادات والتقاليد . وقد حسب اليونان أن الحق مستمد من الآلهة . يقول (هزيبود) : « ان ابن الآله (كرونوس) هو الذي أعطى الحق الى البشر » . ويذهب (ادوار وسترمارك) الى أن الاعراف عادات عامة ، عادات فئسة أو طبقة ، ولكنها في الوقت ذاته أكثر من مجرد تكرار مألوف لطراز من السلوك . ذلك انها عادات تضمر قواعد سلوك ، أي الزاماً بسلوك . وقد لاحظ (شيشرون) ان أعراف شعب هي بذاتها أوامر . واتضح من دراسة الاقوام الابتدائية ان الفضيلة والرذيلة هما ما يطابق تعاليم العرف أو يخالفها . فهذه الاقوام تعد العادات والتقاليد مقدسة ولم تحتج الى ضبطها وتدوينها في نصوص مكتوبة وانما انحدرت القواعد الحقوقية من جمل تلك الاعراف وانفصلت عنها فبرزت مجموعات القوانين الاولى التي كانت في بادئ الامر لا تزال تمتاز بالصيغة الدينية كما فطس ذلك في قانون (حمورابي) مثلاً اذ نرى على النصب الذي كتب عليه القانون صورة آله الشمس يقدم هذا القانون الى الملك . وفي مراحل لاحقة تجردت الحقوق او القوانين « الوضعية » عن صفتها الدينية واللاهوتية واصبحت أوضح اتصالاتاً بالمطالب الاخلاقية والاجتماعية والتاريخية ، حتى عرفت بأنها تنظيم الشؤون الانسانية حصراً . ان الحق اليوم يرتبط بالاخلاق ، وان حق انسان في فعل أمر من الامور

يعني : إما ان القانون الوضعي يسمح له بذلك باعتبار أن ما هو حق شرعي . وإما ان القانون الاخلاقي يسمح له باعتبار ان الفعل حق معنوي أو أخلاقي . وبعبارة أخرى أن الحق الشرعي والحق الاخلاقي يبيحان فعل أمر من الامور فلا يعد الفاعل مخطئاً اذا فعل ذلك الامر . ولكن حظر فعل من الافعال قانونياً أو أخلاقياً يجعل الفاعل موضع عقوبة قانونية أو أخلاقية . والعقوبة القانونية أو الحقوقية تطرح ، أول ما تطرح ، صلة الحق بالقوة ، كما ان العقوبة الاخلاقية تطرح ، أكثر ما تطرح ، عقوبة الذم واللوم والعيب والمقاطعة او الامتهان والخذلان .

ان بين مفهومى الحق والقوة تناقضاً ظاهرياً . فالقوة خاصة شيء يملك قدرة عمل كبرى . ولهذه القدرة دلالات كثيرة تجعل علاقات القوة بالحق علاقات غامضة . ومن هنا تنشأ الحاجة لتمييز ضروب من القوة أهمها القوى الفيزيائية والقوى النفسية والقوى الاخلاقية او المعنوية .

ان القوى الفيزيائية تمثل في القدرة على نقل جسم من حال السكون الى حال الحركة ، أو بالعكس . وهذه القوى من طراز ميكانيكي أو عضوي . والقوى النفسية تشتمل بالدرجة الاولى على قوة الذكاء وغنى المعارف المكتسبة وطاقته الارادة وحزمها . اما القوى الاخلاقية فانها تدل على الفاعلية النفسية التي توجه الانسان شطر الخير وتكفل انجازه واجباته . فالافكار الجلية والعوامل الرفيعة والتقدير الليمي قوى أخلاقية شديدة . وربما تحدث الباحثون عن قوة اخلاقية أو معنوية (بصيغة المفرد) للدلالة على طاقة ارادة قادرة على تجاوز الصعاب التي تمرقلم ممارسة الواجب . وهذه القوة المعنوية تتجلى من ناحية أخرى في شكل قوة فيزيائية في أغلب الاحيان . مثلاً ذلك ارادة قهر شعب اعداءه وهي ارادة تستلزم قوة معنوية اخلاقية عالية : التدريب العسكري ، العزم الموصول ، التطلع الى العظمة القومية ، قبول الحرمان والتشفي والتضحية استعداداً للنضال والكفاح ...

وعلى الرغم من تباين القوة والحق ، فان من الخطأ الذريع النظر الى أية قوة على أنها بذاتها سيئة . فالقوة خير على الصعيد الطبيعي لأنها تتاج تفتح الكائن نحو مزيد من الوجود ، ولدى اعتبار الوجود خيراً من العدم ، واعتبار زهو الطبيعة

بالفرد القوي بوصفه نجاحاً ، والضعيف اخفاً ؟ • أوليس من الخير أن يكون المرء قوياً لا ضعيفاً ، وأن يكون ذكياً لا أحمق ، سليماً لا مريضاً ؟ • بيد أن القوانين الاجتماعية ، والحقوق الوضعية ، إنما تهدف أكثر ما تهدف الى تلافي نقائص الطبيعة وأن تكفل للضعفاء أنفسهم حداً أدنى من القوى المؤيدة التي دونها لا يستطيعون أن ينهضوا الا بعيش انساني منقوص •

ونخلص من ذلك الى أن القوة على الصعيد الاخلاقي قد تكون خيراً ، أو حيادية ، أو شراً بحسب طبيعتها ، ولا سيما بحسب استعمالها • فثمة قوى صالحة بالدرجة الاولى مثل القوة المعنوية والاخلاقية التي تتجلى في شتى الفضائل والخصال كمحبة الخير والذكاء والارادة على الرغم من أن هاتين الميزتين قد توجهان شطر الاساءة والاذى والشر ولكن في مكنة الانسان أن يرقى بهما الى منزلة الاستعمال الخلق الكريم • ان أحداً لا يرتاب في تفوق الانسان الذكي الارب على الاحق البليد ، وتفوق صاحب العزيمة الماضية على المتردد الحائر البائر • أما القوى الفيزيائية وهي القوى الميكانيكية والعضوية فانها حيادية من الناحية الاخلاقية وإن قيمتها تتبع استعمالها • ومن الجائز ارضاخ أعظم القوى الآلية لعقل انسان يديرها ويوجهها ويوقفها بأيسر جهد أن شاء وكيف شاء فيربط نشاطها ومردودها بأغراض نبيلة سامية أو خسيسة دنيئة •

صحيح أن الفكر يذهب في العادة الى معنى القوة الفيزيائية ، أول ما يذهب ، حين يقرن القوة بالحق • فإذا خطر في الذهن معنى القوة العضوية العضلية أو قوة المحركات الميكانيكية ، أو قوة المتفجرات ، البخ ، مما يسمى بالقوى المصنوعة أو الموجهة ، فإن صلتها بالحق ليست صلة سبب بنتيجة لان الحق والقوة اذ ذاك أمران مختلفان متباينان بحيث لا تخلق القوة الحق كما لا يخلق الحق القوة على هذا الاعتبار ، وليس في وسع احدهما ان يكون أساس الآخر •

ويقودنا تبيان ذلك الى الالمام الى نظريات تحاول ايضاح أساس الحق أو « طبيعته » •

نظرية القوة :

ان الرأي العام الدائم ما فتى . يؤكد أن الحق للقوة ، وان القوة تتقدم الحق ، وان حجة الاقوى هي على الدوام الحجة الافضل . فالقوة بمعنى من المعاني اقوى من الحق لانها وحدها تضرر معنى القوة . مثال ذلك : ان القوة ترغب المغلوب في الحرب على التوقيع على وثيقة تفرض عليه بنودها احكاماً لا يريد ، ولا يستطيع ، قبولها لولا أنه كان مهزوماً . فالقوة ترغبه على الخنوع وقبول تلك الشروط التي يرفضها في قرارة نفسه ولكن من الثابت أن قبوله هو الذي يصنع حقاً ، وليست القوة بذاتها .

وقد وصف الباحثون هذه النظرية بأنها واقعية أو اختبارية ويقول أصحابها ان القوة تضلّ الحق وان ليس ثمة سوى حق واحد هو حق الاقوى . وقد دعا الى ذلك في العصر القديم (كاليكليس) القائل إن الافضل هو الاقوى وان القوانين الانسانية ليست سوى اختراع الاضعف لمقاومة حقوق الاقوياء . فالحقوق نتيجة تسلط القوي على الضعيف . فاذا نظرنا الى الوقائع ألفينا ان الكائنات الحيّة تنافس وتتنازع من أجل البقاء وان البشر خاضعون لهذا القانون الشامل وان تنافس الافراد والشعوب لا يؤدي الى غير غلبة الاقوى على الاضعف وهذا ما يجعل الحقوق نتيجة هذا التسلط . وقد اعتنق هذه النظرية كثيرون من أمثال (هوبز) و (سبينوزا) و (هيجل) و (ماكس شترنر) فضلاً عن التطوريين الشهيرين (داروين) و (سبنسر) ومن هذا جذا حدوهما .

يرى (هوبز) أن حالة البشر الطبيعية الابتدائية كانت تبيح للانسان ان يستخدم في سبيل حفظ بقائه جميع الوسائل التي يراها ناجعة وبذلك يملك حقاً مطلقاً على الاشياء والاشخاص وكان الانسان ذئب الانسان ، والقوة هي القول الفصل . ولكن التجارب المؤلمة والاضطراب المحزنة التي شعر بها البشر دفعتهم الى الانتقال الى حال مدنية يسود فيها السلم^(١) . وقد رضي البشر بالخضوع لارادة واحدة خوفاً من استمرار التنافس فكانت من ذلك دولة الحكم المطلق .

(١) د . كامل عبيد : علم الاخلاق - كتاب لما ينجز . بلا تاريخ . ص ٢٠١ .

أما (سبينوزا) فإنه يرى أن الحق يرادف في جوهره القوة ولكن القوة في نظره إنما تعني ما يحدث في الطبيعة بصورة ضرورية وهذا هو الحق الطبيعي أو الضروري وليس في وسع نظام حقوقي أن يثبت بدون الاستناد إلى القوة ، ولكن الدولة في نظر (سبينوزا) إنما تستند إلى قوة الوحدة المعنوية التي يجب أن تتبع ما يأمر به العقل السليم ، وأن تعمل ما ينفع الجميع ، وتلكم هي الدولة الديمقراطية .

ويذهب (هيجل) إلى أن كل موجود معقول ، وكل معقول موجود . ونحن نرى في الواقع تغلب القوة فلا يمكن للعقل إلا أن يعد ذلك حقاً . ولكن (نيتشه) يؤكد أن الطبيعة تتطلع إلى انجاز الإنسان الأعلى ولا مناص لظهوره من وسط الجمهور إلا بتعارض الشهوات وحذف الحقوق المزعومة التي ابتكرها الضعفاء لاستغلال الأقوياء وعرقلة مسيرة التطور .

مناقشة :

من المتوقع ألا يميز سواد الناس الحق عن القوة وأن يلجأوا في كثير من الأحيان إلى القوة ، بل العنف ، لحمل الآخرين على احترام الحق وعندئذ ليس من الغريب أن يحسبوا أن القوة هي المصدر الأخير للحق وأنها أساسه الأول وأن القوة تكفي أحياناً لخلق واقع راهن لا يختلف في ظاهرة عن الحق الحقيقي .

ولكن بين القوة بوسفها قدرة غاشمة وبين الحق تبايناً جذرياً . فالقوة الغاشمة تنفي كل اعتبار عقلي . والحق ، على العكس ، قوامه مطلب العقل الذي يحدد ما يوائم طبيعة الكائن المفكر . « وأن نظرية القوة تعود بالإنسانية إلى طور الحيوانية وتؤدي في نهاية الأمر إلى نفي الحق والعدل . وفي الحقيقة كيف نستطيع أن نتكلم عن الحق والعدل ما دام كل شيء يتوقف على القوة ؟ على أن من المفيد أن نشير إلى الأسباب التي تجعل الكثيرين يخدعون بهذه النظرية : لاشك في أن القوة تنهض بدور أساسي في نشأة بعض الحقوق الوضعية . وهناك أمثلة لا تحصى في التاريخ وفي الحياة الاجتماعية تدل على أن كثيراً من المصالح والوظائف والامتيازات

التي توصل اليها أصحابها ظلماً وعدواناً ، ثم المعاهدات التي فرضت قسراً ، والفتوحات التي تمت بالقوة قد اكتسبت بعد ذلك صفة مشروعة وأصبحت حقوقاً معترفاً بها . ولكن ألا تبرهن هذه الأمثلة نفسها على أن هناك فرقاً بين القوة والحق ، وأن القوة وحدها لا تكفي لتأسيس الحق ؟ ذلك أن هذه الحقوق الوضعية ، وإن كانت ترجع في أصلها إلى تسلط القوة ، إلا أنها لا يمكن أن تستند إلى هذه القوة كمبدأ أساسي لها : بل تحتاج إلى أن يعترف المجتمع بشروعيتها . وهو في الأغلب لا يتأخر عن ذلك لأنه يرى في الأقرار ببعض الأمور الواقعية وسيلة للحفاظ على السلام العام . وقد قال (روسو) أن القوي لا يمكن أبداً أن يملك من القوة ما يكفي ليحافظ دائماً على سيطرته إذا لم يستطع أن يقلب قوته إلى حق ويجعل الناس يعتبرون طاعته واجباً . ثم إن ما يدعيه أنصار هذه النظرية من أن المشاهدة تثبت لنا سيطرة القوة في الواقع بصورة مطلقة ليس صحيحاً . فإنا حتى في المجتمعات الابتدائية لا نلاحظ أن الحكم دائماً للقوة وحدها بل إن هناك كثيراً من مظاهر التعاون والتعاقد والانقياد لمبادئ مثالية . ولعل أقوى انتقاد يمكن أن نوجهه إلى نظرية القوة هو الذي جاء به (روسو) أيضاً في كتابه « العقد الاجتماعي » إذ بين أن القوي عندما يستند إلى القوة وحدها في دعم حقه لا يأمن أن يأتي من هو أقوى منه ويسلبه هذا الحق . وهكذا فإن تأسيس الحق على القوة لا بد أن يؤدي إلى تمي الحق وإنكاره ... » (١) .

غير أن تباين القوة والحق وتنافيها النظري لا يعني ضرورة افتراقهما ككل الافتراق من الناحية العملية بل يوجب ، على العكس ، أن يستند الحق إلى القوة . وأن تخدم القوة الحق وتحميه وتؤدود عن خياضه . يقول (باسكال) : إن العدالة بدون القوة عجز ، والقوة بدون العدالة مغيان . فالعدالة بدون القوة تتعرض للأذى لأن ثمة أشراً على الدوام . والقوة بدون العدالة تقف في موضع الريب والاتهام . ولذا ينبغي جمع الحق والقوة على صعيد السلوك الفاضل المخلوق والعمل على أن يكون المعادل قوياً ، والقوي عادلاً* . وكل مجتمع لا يعاقب مخالفة القانون آيل

(١) المصدر السابق ص ٢٠٤ .

الى الخراب . ولكن من المحتوم ألا تكون القوة عنصر مدمم القانون الذي تصحبه .
وغير خاف أن من الأفضل أن تتم اطاعة القانون بالاقناع والقناعة ، واعتماد محبة
النظام واجلال القيم العليا . ولكن مثل ذلك لا يتوافر حيث تسود ارادات غير
مستقيمة . ولا تكون القوة انسانية حقاً الا عندما تخضع للحق . وليس بصحيح
اطلاقاً أن يكون الانسان المهتاج هو الاقوى ، بل انه ذلك الذي يخضع لسيطرة
العقل ، ولا يستعمل القوة الا تتبع مطالب الحق . وعلى هذا يتضح قولنا ان الحقوق
وحدها لا تخلق القوة ، بل الشعور بالواجبات المقابلة لتلك الحقوق . وما يمتاز
البشر عن البهائم الا بأن عليهم واجبات يستطيعون بها فعل ما تقصر هي عنه . وان
الذي يستطيع بأكثر مما يقدر عليه اقرانه يلقي على كاهله واجبات أكثر وأثقل .
ولا مندوحة عن أن يمي المرء واجباته الناجمة عن القوى التي يملكها ، والفعال التي
يستطيعها . وبذلك لا نخشى تقدم القوة على الحق .

النظرية الاجتماعية :

يرى باحثون ومنظرون ان الحق يستند الى الحياة الاجتماعية وان ارادة المجتمع
تتجلى في التشريع الوضعي ولذا فلا يوجد حق طبيعي أعلى ولا حق أسبق من
تحديدات القوانين المشروعة .

وقد حاول مفكرون في القرن الثامن عشر من أمثال (هلفسيوس) و (بكاريا)
و (روسو) ثم في القرن التاسع عشر من أمثال (اوغست كونت) و (جون ستورتن
مل) و (كارل ماركس) وكذلك أمثال (ساويني) و (ليون دوكي) حاولوا بناء
القوانين على أساس اجتماعي بالرغم من اختلافهم في تفاصيل هذا البناء .

« كان (سبنسر) يستند في تأسيس الحق كما في جميع مظاهر الحياة الاخلاقية
الاخرى الى المصلحة العامة . ولكن هذه النظرية لم تكتسب شكلها الواضح الا
عند الحقوقي الالماني (اهرنغ) القائل ان الأثرة وحدها هي العاطفة الابتدائية لدى الانسان
وان الحق ليس سوى المظهر الكامل للأثرة . وهذا هو السبب في ان الشعب الروماني
الذي اشتهر باثرته القوية قد امتاز أيضاً بتمكيده الحقوقي » والى هذا الشعب يرجع
الفضل في وضع قواعد التشريع التي ما زالت أكثر الشعوب الحديثة تسير عليها .

ويظهر لنا من تدقيق القانون الروماني أنه نشأ تحت تأثير الضرورات العملية وبجهود بعض الأفراد المذنبين كانوا أكثر شعوراً بما تتطلبه المصلحة العامة . وفي وقتنا الحاضر نرى الانكليز . . في مقدمة المدافعين عن النظرية التي تريد تأسيس الحق على المنفعة القومية « (١) » .

الحق إذن ينحل الى الحق الوضعي ، ولدولة جميع الحقوق . وقد ذهب (هجل) الى أن الدولة هي شكل المجتمع الكامل ، وهي تجسد روح الكون المتطلعة الى أن تتحقق . وقد اطلق على هذه النظرة اسم الوضعية الحقوقية ، وأكد (ايرنغ) أن الحقوق ليست سوى مصالح تحميها القوانين . ولكن (كوت) ينفي أن يكون للفرد حقوق على خلاف (ليون دوكي) الذي يسرى أن ليس للفرد من حقوق بوصفه فرداً ولكنه يتمتع بحقوق صادرة عن الحياة الاجتماعية . يقول : « ان النظرية التقليدية ترجع الحق الى الاعتراف بأن لكل شخص انساني حقوقاً ناجمة عن صفته الانسانية » ، أي بسائق كرامة الشخص الانساني . أما أنا فأرفض بحزم هذه الحقوق لانها مفاهيم ميتافيزيائية قبلية لا تصالح أساساً لمنظومة سياسية وضعية » . ثم يردف في مكان آخر قائلاً : « ان المذهب الفردي كان ينطلق من أن الانسان الطبيعي انسان فردي منعزل وان الناس انما شكلوا مجتمعاً نتيجة فعل ارادي . ولكن مذهب التضامن الذي أدين به يناهض ، على العكس ، بأن الانسان اجتماعي بطبعه ، وأنه لا يحيا الا في مجتمع ، وأنه قد عاش مذ وجد في مجتمع . وهذا المذهب يؤكد ، بنتيجة ذلك ، أننا نستطيع الكلام على انسان طبيعي معزول له حقوق بوصفه انساناً ، وأنه هو الذي يجلب تلك الحقوق الى المجتمع . فانا لا نستطيع تصور انسان الا بوصفه عضواً في جماعة . وان مذهب التضامن ليخلص من أن الانسان جزء من المجتمع وأنه كائن اجتماعي الى تبيان ظهور طائفة من الالتزامات ولا سيما تلك التي تقضي بتنمية فاعليته الفيزيائية والفكرية والاخلاقية وتجنبه فعل ما قد يعرقل نمو فاعلية الآخرين » (٢) .

(١) المصدر السابق ص ٢٠٥ .

(٢) ليون دوكي : الحق الاجتماعي والحق الفردي (١٩١٦ و) (السيادة والحرية) ١٩٢٢ ص ١٤٢ .

ومن أنماط النظرية الاجتماعية في إطار الوضعية الحقوقية نجد النظرية التاريخية التي نادى بها بوجه خاص الحقوقي الألماني (فردريك شارل ساويني) وقد أخذ عنه (ليون دوكي) بعض أفكاره . « قامت هذه المدرسة الحقوقية - التاريخية في أول القرن التاسع عشر وأخذت تسمى إلى أن ثبت بأن الحقوق ليست نتيجة تفكير المشرعين ومحاكمائهم بل إنما هي محصول التطور التاريخي . فقد نشأت عن العلاقات الاجتماعية والحاجات الاقتصادية وفضال الطبقات في سبيل الدفاع عن مصالحها المتضاربة ولذلك فإن الحقوق لم تتطور بحسب إرادة الأفراد بل بحكم الضرورة وتبعاً للتقليد والعادات والمزاج في المجتمع الخاص الذي تنظم شؤونه »^(١) . وعلى هذا فليس من حق مثالي يسبق التشريعات الخاصة التي يزعم أنها تود الاقتراب منه . يقول (ساويني) : « ليس الحق قاعدة مطلقة مثل الأخلاق حتى يمكن تطبيقها في كل بلد من البلدان . إنه قوة من قوى الجسم الاجتماعي الذي يتغير بتغيره وينمو بحسب قوانين لا تخضع لتقلب النزوات . فالحق لا ينشأ إلا بعمل بطيء ونمو عضوي . وهو يولد عفواً بنتيجة العرف واجتهاد القضاة والأعمال الخاصة بالسلطة » . وبعبارة أخرى : الحق لا يوجد بل يصير . ولكن من اللازم أن نشبه إلى أن الحق لا ينشأ تعسفاً كما يشاء المشرع بصرف النظر عن الظروف والأفراد الذين يتصورونه . إن الحق هو ما ينبغي أن يكون . وما المشرع إلا ترجمان الوعي القومي التاريخي ، وعليه أن يستجيب لتطلع هذا الوعي ويلبي مطالبه . ويلخص (ليون دوكي) رأيه قائلاً : « كلما تقدم بي العمر ومضيت في دراسة مشكلة الحق وتعمقها ازدادت قناعة بأن الحق ليس من ابتكار الدولة وأنه يوجد خارج الدولة . فمفهومه مستقل كل الاستقلال عن مفهوم الدولة . وإن قاعدة الحق تفرض ذاتها على الدولة مثلما تفرض ذاتها على الأفراد . وعلى هذا فإن الأمر كله يرجع إلى فكرة أن الدولة ترضخ لقاعدة الحق التي تحدد عملها »^(٢) . فلسطة الدولة محددة ، ولكنها ليست

(١) المصدر السابق ص ١٩٩ .

(٢) ليون دوكي : المطول في الحق الدستوري - ط ٢ ١٩٢١ ج ١ ص ٢٣ .

محددة بنظام مثالي بل بإواقع مشخص هو الشروط الاجتماعية ولاسيما الافكار
السائدة ،

مناقشة :

يتفق أصحاب النظرية الاجتماعية بوجه عام على القول إن القانون الوضعي
يصدر عن السلطة الاجتماعية التشريعية . وهذا الرأي صحيح ولكنه لا يدل على أن
المجتمع هو الأساس الأخير الذي يبنى عليه الحق . وفي وسعنا أن نسأل ، باديء
ذي بدء ، لماذا يملك المجتمع السلطة التشريعية ؟ أثرى أن مرد ذلك إلى أنه يمتلك
القوة ، فيكون الحق تابعاً للقوة ، كما يحسب أنصار النظرية السابقة ، أو أن يكون
من طبيعة الأشياء أن يستمع رئيس الدولة بحق إصدار القوانين وإذا ذلك يفسدو من
التاقل ما نشاهد حين نحكم على القوانين ونرى أن بعضها عادل والآخر وغير عادل
فنتطالب بتعديلها أو إلغائها وهذا يضر اعترافنا بوجود حق أو قانون مثالي يتيسر
عن القانون الوضعي وينسب عليه .

يقول (مونتسكيو) : « كانت علاقات العدالة موجودة من قبل صنع القوانين .
وما قولنا عن شيء بأنه ليس عادلاً ولا ظالماً إلا كما تقرره القوانين الوضعية إلا مثل
قولنا أن أنصاف أقطار الدائرة غير متساوية قبل رسمها . ولذا ينبغي الاعتراف
بوجود علاقات قسطاس تسبق القانون الوضعي الذي يقرها » (١) .

ألا أن التصور الذي دعت إليه النظرية الاجتماعية في نمطها القومي نظرية
فلسفية في الواقع عن الحق الوضعي . وقد أبرزت أن لكل شعب الحق الذي
« يستحقه » ، وإذا عمل المشرع ليس سوى جهد موصول للتكيف مع المطالبات
الخاصة بالشروط المادية والمعنوية للحياة القومية . ولكن هذه الفلسفة لا تنضي إلى
نهايتها . وللمره أن يسأل عن المعايير التي توجه الوعي القومي . ألا تتبدل هذه
المعايير بحسب ملازمات وقائع كل أمة وتطور تاريخها ؟ إن العدالة الألمانية مثلاً
تميل إلى القول بوجود نوع من غريزة ، من دفعة حيوية ، وهذا القول يبدو

(١) مونتسكيو : روح القوانين - الكتاب الأول - الفصل الأول .

غامضاً وناقضاً . ذلك ان وعي الانسان بهجاءاته يحول هذه الحاجات تحويلاً أساسياً
فتمسح أسبابا بعد أن كانت حوافزاً . ولا بد من أجل تفسير الحق من الرجوع إلى
العقل الذي يتصور حقاً مثالياً يتطلع هو إلى تحقيقه .

ولئن صبح اقتصار الحقوق على دراسة الحق الوضعي بصرف النظر عن
الاهتمام بمفهوم حق مثالي لا تأبه به الدولة ، فإن الفيلسوف لا يقبل القول بأن
التشريع الوضعي يكني ذاته بذاته . يقول (كانت) : « ان العلم الاختباري المحض
في موضوع الحق أشبه برأس (فيدر) : انه رأس جميل لا يعيبه الا أمر واحد وهو
انه أجوف بلا دماغ » (١) .

اما المدرسة التاريخية الحقوقية فقد وقعت بدورها في المبالغة والتطرف لاهمالها
الدور المهم الذي تضطلع به ارادة البشر في وضع الحقوق . فانه اذا لم يكن هناك
شك في أن الحقوق قبل كل شيء محصول البيئة الاجتماعية وانها تتألف مع الشروط
الاقتصادية والاجتماعية والاخلاقية لكل مجتمع ، وتتطور تحت تأثير هذه الشروط
الا أنه لا يجوز الاستنتاج من ذلك بأن نشأة الحقوق ظاهرة ميكانيكية بحيث لا دخل
لارادة البشر وللبادرة المشرعين فيها ، ولا يمكن أن ننكر بأن المثل العليا التي
يتصورها بعض المشرعين كثيراً ما تؤثر تأثيراً عميقاً في تطور الحقوق وتحقيق كثير من
الاصلاحات القانونية . ثم يجب ألا ننسى علاقة الدولة بالحقوق . فانه لا يمكن
تصور الحقوق الوضعية دون تنظيم سياسي تستند اليه ، أي ان الحقوق تحتاج الى
وجود دولة تقوم على حراستها وتنفيذها . كما انه من جهة ثانية يستحيل بقاء الدولة
أو غيرها من المؤسسات السياسية دون وجود قواعد حقوقية تنظم سلوك الافراد
وعلاقتهم » (٢) .

النظرية المثالية :

يعتق أصحاب هذه النظرية موقفاً عقلياً يبين الموقف الاختباري التجريبي أو

(١) كانت : أسس ميتافيزياء الاخلاق - ترجمة نيسو ص ٢٢ .

(٢) د . كامل عباد : المصدر المذكور ص ١٩٩ .

الواقعي ويفصلون الحق عن التطور التاريخي ويرون أن الإنسان مزود بالعقل وقادر على تصور نظام مثالي يكون هو بالاضافة اليه حراً وقادراً على تحقيقه . وعندهم ان على الإنسان واجبات ، وله من ثم حقوق ، من قبل ان يوجد مجتمع منظم وبصورة مستقلة عن القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية . لان هناك قوانين طبيعية ، هي اسمى من القوانين الانسانية ، وهي قوانين غير مكتوبة الا انها منقوشة في الجبل الانسانية تمثل حقاً طبيعياً للإنسان بوصفه انساناً ، ومن هذا الحق الطبيعي الذي يقوم على طبيعة الإنسان العاقلة وحدها تستمد القوانين الموضوعية .

وقد أرجع (سوفوكليس) هذه القوانين غير المكتوبة الى الالهة ، ونعتها بنعوت دينية مقدسة . ولما (ارسطو) في معنى تمييز نوعين من الحق أحدهما غير المكتوب وهو الحق الطبيعي والآخر هو الحق المطابق للقوانين الموضوعية وقد أكد (شيشرون) تقدم القانون الطبيعي على القانون البشري . وعارض (جان بودان) في القرن السادس عشر نظرية (مكيافلي) وأوجب على السياسي أن يظل خاضعاً للقانون الطبيعي . « وظل علماء الحقوق زمناً طويلاً وخاصة في القرن السابع عشر والثامن عشر يعتقدون بأن الحقوق من اختراع المشرعين وتفكيرهم . فالنظام الحقوقي انما أوجده العقل البشري الذي توصل بجهوده وتأمله في مقدرات الإنسان وطبيعته وغايته الى معرفة الحق المثالي الابدئي الكامل الذي يجب أن تتخذه النموذجاً ونسعى الى التقرب منه في مؤسساتنا القائمة » (١) .

وفي القرن السابع حاول الفقيه الهولندي (هوغ دي كرووت) المعروف باسم (كروتيوس) ابراز الحق الطبيعي قائلاً : « ان الحق الطبيعي فكرة يوحى اليها العقل السليم وهو يعلمنا ان فعلاً من الافعال يؤهم بالانحراف الاخلاقي أو ينعت بأنه ضروري أو ينعت بأنه ضروري أخلاقياً ، وان الله من ثم ، وهو صانع الطبيعة ، يمنعه أو يأمر به ، وذلك بحسب موافقة ذلك الفعل الطبيعة العاقلة أولاً موافقته » (٢) .

(١) د. كامل عياد : المصدر المذكور ص ١٩٨ .

(٢) كروتيوس : حق الحرب والسلام - الكتاب الاول ، الفصل الاول .

ويرى (روسو) في « العقد الاجتماعي » ان الحق نتيجة خضوع الانسان للقوانين التي يضعها بعقله . ويقول (كانت) : « الحق هو مجموعة الشروط اللازمة لتحقيق اتفاق الافراد في حرية اختيارهم » . فاذا اعتبرنا ان لكل فرد حريته المطلقة لم نأمن عدوان الواحد على الآخر . ولذا اقتضى وجود الحق لتأمين حرية الجميع . فالانسان - في نل الحق - ليس مطلق الحرية يعمل ما يشاء . بل ان حرية كل فرد تنتهي حيث تبدأ حرية الآخرين وحقوقهم . فالحق بجوهره يرجع الى حرية الارادة . وهو حق مثالي بمعنى أنه عقلي سابق التجربة ولذا فانه لا يتبدل ولا يعرف الامكان بل انه ضروري وكلي لا يستنبط من الحوادث بل هو فوقها وقبلها وسابق لها وهو يفرض نفسه عليها بوصفه صورة لها ومبدأ يسيطر عليها .

وفي الفترة المعاصرة اعتنق كثيرون النظرية المثالية ومنهم (موريس هوريو) القائل : « هناك مثل أعلى للعدالة ، وهو كلي ثابت . وينجم عن هذا المثل الاعلى ان الحق لا يتوحد بالقوة ، ولكنه يستخدمها في العقوبات التي يفرضها . بل ان الحق يتدخل أحياناً لتحويل منظمات أو جديتها القوة ، ولكنه انما يحولها لانه يتميز عن القوة » (١) .

مناقشة :

تذهب هذه النظرية الى بناء الحق على فكرة الحق العقلي أو الطبيعي الملازم لمفهوم الانسان و « طبيعته » . وهي تدعي انه ليس نتيجة التطور الطبيعي ، ذلك ان الجماعات البشرية لا يمكن أن تتبع نظام النباتات وعالم الحيوانات لان الانسان وحده يتصف بالعقل والاربعية والطموح الى الكمال ويستطيع بذلك أن يتصور مثلاً أعلى يتعارض مع سيطرة القوة والعنف ويساعد البشرية على التحرر من قيود النظام الطبيعي وهذا المثل الاعلى هو الحق . والدولة ليست فوق الحق . وهي لا تضع القوانين لانها أقوى من الافراد ، بل لانها هي أيضاً تخضع لفكرة الحق والعدل وتقوم بالحراسة عليها .

(١) موريس هوريو : في منابع الحق - باريس ١٩٣٣ ص ١٣ .

ان الامعان في هذه النظرية يكشف النقاب عن استنادها الى فرضية تقرر وجود « مجتمع منظم تابع اقواعد اخلاقية . وهذا المجتمع يجب ان يقوم على مبدأ احترام الكرامة الانسانية » ويجب ان ينظر فيه كل فرد الى الآخر على انه غاية لا وسيلة ، ورغم اختلاف الافراد في قواهم الجسمية وملكاتهم الفكرية وتفاوتهم في الثروة وتسايزهم في المناصب فانهم جميعاً قيمة واحدة من حيث انهم أشخاص اخلاقيون . واذ ذلك تفصحل الفروق الطبيعية والاجتماعية ولا يبقى لها أية قيمة بالقياس الى هذه الكرامة الانسانية الاخلاقية . وما حال الامم الا مثل حال الافراد وان « اسعر شعب يستحق الاحترام والحرية مثل أعظم شعب » . وليست المدينة الانتيجة النجود التي نسهم فيها كل الامم وهي لا تتحقق بسيطرة القوي على الضعيف بل بالتعاون والاحترام المتبادل .

أضف الى ذلك ان الحق المثالي يرى ان تقوم كل جماعة بشرية على أساس التعاقد الحر فتكون الواجبات والحقوق متساوية للجميع ، وليس من فرق في ذلك بين الافراد والامم . ولا يقتصر هذا التعاقد على الجانب الفكري بل يمتد الى تعاون البشر في سبيل دعم القيم المشتركة التي يؤمنون بها . وكما نشاهد أناساً يشورون على كل اعتداء يوجه الى حرية أقاربهم وحقوقهم وأفراد عشيرتهم وأبناء أمتهم فاننا نشاهد هذا الشعور يزداد قوة كلما تكامل التفكير الانساني حتى يرى ان كسل اعتداء على حرية الآخرين وحقوقهم معناه تجاوز على حرية البسيع وعدوان على حريتهم . « واذا رأينا زنوج أميريكه في مبدأ حركة تحريرهم يوزأون بأبناء جنسهم الذين تخلصوا من العبودية ويأسفون على حالتهم فانما ذلك ، كما قال (سبنسر) ، لانهم كانوا عاجزين عن تصور نتائج حركة التحرير . وبخلاف ذلك نجد الانسان المتسدين الحديث فانه لا يتأخر عن الاحتجاج على أقل مخالفة للقانون حتى في قضيته لا علاقة له بها معرفته بأن في هذه المخالفة من قبل الحكام خطراً على حريته » (١) .

وصفوة القول ، تميز هذه النظرية الحقوقية المثالية بشدة عنايتها بالاعتبار

(١) د. كامل عبيد : المصدر المذكور ص ٢١٠ .

الاخلاقي - المثالي و ابرازها صلة السلوك الراهن بما يجب أن يكون . ولكن مما يؤخذ على أصحابها غلوهم في اغفال أهمية العوامل التاريخية - الاجتماعية التي ساعدت ، وتساعد ، على ظهور مفهوم الحق المثالي وتطوره . ولعل جدل الواقع بالمرموق يوجب الاستمرار في تعمق ارتباط تصور ما يتطلع اليه البشر الى تحقيقه بمعطيات وملابسات ما هم عليه في واقعهم الراهن ، فما المثل الاعلى في أحيان كثيرة الا صدى عكس ما يعيشه المرء أو تعيشه الجماعة ، حيث يعمل سوء المعطى على تصور تقيضه ، وقياس المشاهد بمعيار قيمة الغائب المنشود .

وبعبارة أوضح ، ان الحق المثالي يستزج بالاخلاق . وكلاهما يهدف في الواقع الى تحديد نوع الحياة التي تفرض ذاتها على كائن مفكر . واذا دلت كلمة حق بالدرجة الاولى على معنى القانون « المكتوب » فانها تعني أكثر ما تعني الحق الوضعي المتميز عن الاخلاق لانه يحتوي على تعاليم تختلف باختلاف الزمان والمكان . اما الحق المثالي أو « الطبيعي » أي العقلي فانه حق أخلاقي والاخلاق واحدة التطلع الكلي على الدوام . بيد أن هذا التمييز لا يمنع ارتباط التشريع القانوني بالعلم الأخلاقي . فالمشرع لا يقدر على اصدار قاعدة حقوقية أو نص قانوني بما يخالف الاخلاق . ولا يفعل الباحث الاخلاقي ، من جهة أخرى ، ان يكون في وسع المشرع اصدار قوانين تستهدف المصلحة العامة وتحمل بصفتها الالزامية المواطنين على رعايتها بخضوعهم الى تعاليم القوانين الوضعية الشرعية . وبذلك يبدو الحق الوضعي ، ولو كان مثالياً ، متمماً لنشاط الاخلاق .

ولعل مزيداً من الدقة يتجلى في الفقرة التالية التي توخى تبيان ما يقوم بسن الحق والواجب عامة من وشائج أو علاقات .

٢ - الواجب والحق :

لا ريب في ان اقتران مفهومي الواجب والحق في الاخلاق يكاد ان يكون أكثر صنوف الثنائيات شهرة وترداداً . فاذا كانت ثنائيات الخير والشر ، والصالح والطالح ، والفضيلة والرذيلة ، وما شابهها تعتمد صلة التضاد بين أحدهما فان لقاء

الواجب بالحق يطرح على الفكر الاخلاقي المدقق تساؤلات تناول طبيعة العلاقات التي تربط الواجب بالحق وهل يمكن الاستعاضة عن احدهما بالآخر بل هل يمكن رجحان احدهما على الآخر بحيث يتقدمه ويكون له أساساً ومنطقاً ؟

ان عامة الناس يسود لديهم القول بأن الواجب يستند الى الحق ، فنوام الحياة الاخلاقية اذن هو الامتناع عن الاضرار بالآخرين وهذا ما يحدث لدى احترام حقوقهم ومراعاة ما يترتب على المرء من جرائمها . بيد أن من الجلي أن مثل هذا الاعتبار يؤلف الحد الأدنى من السلوك الاخلاقي الاجتماعي ، وهو شطر مهم من الفعل المخلوق . ولكن المرء يعرف أن عليه واجبات أخرى الى جانب واجباته حيال الآخرين ، وتلك هي واجباته نحو نفسه ، وهي واجبات لا تقابلها حقوق للآخرين ، بل لا تقابلها حقوق قانونية حيالهم بوجه خاص .

وعلى نقيض ما يذهب اليه عامة الناس يرى (اوغست كونت) ان الحق يستند الى الواجب بل ان مفهوم الحق يتلاشى ويحل محله مفهوم الواجب . وغير خاف أن (كونت) يمتح فلسفة من نظرة لاهوتية ميتافيزيائية ويعتبرها فلسفة علمية ووضعية وانها تنظم الحياة الاجتماعية وتطمح الى اصلاح ما فسد من شؤونها . وقد شبه مفهوم الحق بمفهوم السبب ورأى ان لابد من القضاء على هذين المفهومين معا لان الفلسفة الوضعية لا تقر الا ما يخضع للملاحظة والتجربة ، وهي ترفض فكرة السبب وتستعيز عنها بملاحظة تعاقب الحوادث وتفسيرها بعلاقة الارتباط القانوني . وقد مضى في تحليل الاسواء الاجتماعية ووجد أن في مجالي الاخلاق والسياسة فوضى واضطرابا فاجمى عن مفهوم الحق : فالثورات في رأيه تندلع باسم حقوق مزعومة ، وكذلك باسم الحقوق تقترف جرائم شتى . وعلى هذا فان (كونت) يرفض فكرة الحق ويتعلق بمفهومه الخاص عن النظام ويقول : « في الحال الوضعية التي لم تعد تقبل ألقاباً مساوية تتلاشى فكرة الحق نهائياً . فعلى كل انسان واجبات ، واجبات تجاه الجميع . ولكن أحداً ليس له أي حق بالمعنى الصحيح . وما تنتج كفالة الفردية بصورة صحيحة الا عن تبادل الالزام تبادلاً كلياً ، وهو يحقق المعادل

الاخلاقي للحقوق السابقة بعد أن يسلب عنها أخطارها السياسية الكبيرة . وبعبارة أخرى ، لم يبق لاي انسان حق سوى حق أن يفعل واجبه دوماً » (١) .

غير أن (كونت) ، وقد أصاب في إبراز أهمية الواجبات وتقدمها على الحقوق ، لم يكتف بهذا الترجيح والالحاق وإنما حاول في مذهبه أن يقضي على مفهوم الحق زاعماً أنه مفهوم ميتافيزيائي . ولكن سؤالاً أساسياً يمكن أن يوجه بصدد مفهوم الواجب أيضاً : ألاست مسوغات رجحان الواجب على الحق هي عينها التي يمكن أن توضح بالمقابل رجحان الحق على الواجب الملزم له . وقد اضطر (كونت) نفسه الى الاعتراف بالحاجة الى « معادل » حدده في ما أسماه « الكفالة الفردية العادلة » ، وهي حصيلة تبادل الالتزامات .

وقد تعمق (لوسين) في الحقبة المعاصرة علاقة الواجب بالحق وبنى نظريته على رايه في ما يسميه البداهة الاخلاقية أو الحدس بالقيمة الاخلاقية التي ينتهي اليها الوجدان المتأهب للقيام بالفعل وعنده ان للتحديد الذي يؤلف فعوى الحدس الاخلاقي وجهين من حيث النظر الى هذا الحدس بوصفه شكلاً لاشخصاً أو بوصفه علاقة تشدّه الى الآخرين ان الواجب هو قاعدة يقف الفاعل الاختباري وحده حيالها وقوف العالم وحده حيال الطبيعة . ولكن قاعدة يربطها الفاعل بقدرته الخاصة ويقارنها بقدره الآخرين هي الحق . ولذا فان الواجب والحق تبايناً .

ومن شأن هذا التباين انه يتناول علاقتين ، أو علاقة مزدوجة : علاقة (الانا — ذاك) من حيث انها علاقة ينبغي احداثها ، وعلاقة (الانا — انت) من حيث ان الانا والانت كلتيهما اخلاقيتان . ويرى (لوسين) ان من الطبيعي ان نجد امكان الحل جديلاً بارجاع الحق الى الواجب . فلا حق في الواقع الا وهو ذو مضون شكلي يمكن تقديمه في صورة قاعدة . مثال ذلك : ان من يطالب بحق الاقتراع ، أو بزيادة الاجر ، قادر على الاستناد الى كرامته فيصبح الاقتراع أو الاجر

(١) اوضحت كونت : منظومة السياسة الوضعية — الخاتمة العامة للمثالات

التمهيدية لمجمل الوضعية . ج ١ ص ٣٦١ .

بالإضافة إلى هذه الكرامة مادة واجب يترتب على الجميع أن يسهموا في تحقيقه إلى جانب الشخص الذي يطالب به . وهكذا لا توجد إلا واجبات ، وأن فكرة الواجب هي التي تؤلف جوهر فكرة الحق وسيكون لكلمة حق إذ ذلك معنى لا شخصي : فهي لن تدل على حق إنسان ، بل على الحق بالذات .

بيد أن إرجاع الحق إلى الواجب ، شأنه شأن كل إرجاع ، ينطوي على حذف وتجزئة ، أن لم نقل على تمويه . ذلك أنه يستعيب عن نزاع واجب وحق بنزاع بين الواجبات . وهذا تبسيط تعسفي للواقع الأخلاقي ، لأن الحق إذا كان يعارض الواجب ، فهذا يعني أن له بالضرورة دلالة خاصة . وأن مطلب هذه الدلالة في مجال الأخلاق يشبه علاقة الحقيقة بالواقع في نطاق المعرفة النظرية . فالواجب ، وهو مشروع أخلاقي ، يقابل في الأخلاق موضوع المعرفة . أما الحق فانه ، على العكس ، يتصل بالفاعل ، وهو في نطاق المعرفة التطلع إلى المعرفة . وقد اعتبر (كانت) أن الفاعل « قدرة » . ولذا يجب أن نفهم لماذا يحتل أن يعارض الواجب الحق على نحو يفاير معارضته واجباً آخر . ويكفي في تبيان ذلك أن نتساءل عم يجعل الفاعل أفضل من الموضوع . ذلك بلا ريب أن الفاعل ينبوع مباديات تجاوز بمداها كسل واجب محدد . ونحن لا ننسى أن الواجب يتجلى في تحديده وشكليته ، وأنه واجب معين بعنصر هو عنصر الأخلاق . ولكن التغلق إن كان يجاوز الأخلاق فإن مرده إلى تعذر إرجاع العمل الإنساني إلى جملة تعاليم . فكمة من كل جانب ما يجاوز الواجب المحدد : أن للواجب نتائج المحتملة في دنيا الواقع ، وهو يفترض توافر قوة لانجازه ، ولا يمكن أن ينفصل كل الانفصال عن تأثيراته على الفاعل نفسه وعلى الآخرين إلا إذا كان واجباً أعمى .

وبكلمة واحدة ، أن الفاعل يعارض الواجب معارضة اللامحدد المحدد . ونحن نجد في الواجب بعضاً من اللانهاية ، ولكنها لا نهاية مترعة تنساب في نوع من الأنواع . وأما الفاعل فانه لا نهائسي في جميع الاتجاهات . أن الواجب ، كل الواجبات ، تنصف بصفة أنها أفعال اختيارية بالنسبة للواقع . ولكن هذه الصفة لا تعني أن في وسع المرء أن يطيعها أولاً بطيعها حين يمثل واجبه ، بل بمعنى أنها على

الدوام محددة تحديداً ناقصاً يدع لنا الانتقال الى تحديدها تحديداً دقيقاً لمواءمة الظروف والاضاع .

مثال ذلك : « قل الحقيقة » واجب يدع للفاعل أن يجد ما هي الحقيقة وما هي الالفاظ التي تعرب عنها . واذ ذلك تأتي مبادئته فتضاف الى شكلية الواجب . ومن هنا نعلم أن الواجبات لا تؤلف منظومة أخلاقية مغلقة جامدة الا ضمن مذهب من المذاهب . وللغرد حق الانسياب في مفاصلها انسياب تمير عن قدرة التخلق ، هذه القدرة الماثلة في أن يفيض عن تخوم الاخلاق . والواقع ان من يطالب بحق الاقتراع لا يطالب به من أجل فعل الاقتراع بل انه يطالب به وهو يتصور أن بعض الواجبات، ومثلاً الدفاع عن الوطن ، أو خير الطبقات الشعبية ، الخ ستصاب بالامتهان اذا لم ينح لاشخاص المشاركة في النص عليها والذود عنها وجعلها من الأمور المقررة، أي من الأمور القيمة ، وذلك كله من أجل ظروف مستقبلية قادمة ما تزال مجهولة الآن .

ان الامعان في حقيقة الحق لا يمكن أن يتناول تدخل الفاعل بكل ما تنطوي عليه تجربته بمضمونها الذهني الكامل الا اذا طرح في الوقت ذاته اعتبار الفاعلين الآخرين . ان اتصاف الواجب بصفة اللا شخصية أشبه بالأشياء . وانما الأشخاص وحدهم هم الذين يتصفون بالحس وبالتخلق . واذ يجد الفاعل نفسه في واقعه المشخص ، فانه يجد الآخر بسائق تضامن الأنا والأنت . أما الحق ، ولو كان موضوعياً ، فانه يقوم بين الأشخاص ولا يسكن إلا بيالي بالتخلق أي بحياة جميع الفاعلين الاخلاقيين . وقد ذهب (كانت) الى ربط غائية الشخص الانساني بغائية اتصاف القاعدة اللا شخصية بالصفة الكلية . ولا ينتج عن تعارض الواجبات سوى النزاع لان هذه الواجبات لا يطالها تنهيج كامل أبداً . أما انسانية الاخلاق فانها تستشأ عن فكرة حقوق كل انسان ، حقوق المرء وحقوق الآخرين سواء بسواء . فاذا حق لي انجاز تحديد واجبي كان لهم أن ينجزوا تحديد واجباتهم أيضاً .

ويحذر (لوسين) من أن ارجاع حق الفاعل والفاعلين الى واقع كل منهم قد يفسح المجال أمام نزوات الذاتية التسفية . فقد توجد عدالة تعاملت مثلنا تعجد

عدالة العقل • ويكون الحق حقاً شرعياً حيثما يستطيع الشخص أن يضطلع بوجهي حقوقه ، أي بالوجه الذي تلقي فيه هذه الحقوق مهمات على عاتقه من جهة ، وبالوجه الذي تعود عليه فيه بالمنافع من جهة أخرى • ولا ريب في أن فكرة الحق تمسّي لا أخلاقية عندما نتخذها وسيلة للمطالبة بمنافع على حساب الآخرين ونرفض التضحيات التي تنطوي عليها تلك الفكرة أو تقتضيها •

ويبقى من النافع أن نميز ما قد يجعل حقاً شرعياً يعارض واجباً شرعياً • فلننجم عن تفرد الأفعال تاريخياً أن ليس ثمة من معيار كلي حاسم يكشف التخلّق ، صار من اللازم أن نميز في كل حالة من الحالات ، بل أن نكتشف في الحالة المعنية ، كيف ينبغي أن يوفق الفعل اطاعة الواجبات مع احترام الشخص أو التعامل معه • إن على الفعل أن يستشف طريقه بين انحلال الواجب من جراء القوضى أو النزوات الشخصية وبين الاحتفاظ بالناس الذين بهم ، ولهم ، وجد الواجب • والصواب في الأمر هو أن الفكر يستهدف قيمتين لقيمة واحدة : الحرية والنظام • فليست الحرية للهدم ، ولا النظام للسحق • فإذا كانت الحرية حرية ابداع سايرت النظام • وإذا كان النظام إنسانياً حقق الانعاش وشجع الحرية بأن يكفل لها مزيداً من الغايات ومزيداً من الوسائل • أن الواجب يقف الى جانب النظام • والحق بوصفه حق إنسان يقف الى جانب الحرية • وما مسار التخلّق على الدوام الا مسار منتصف الزاوية • ولا من مندوحة من التوفيق دوماً بين علاقة (الأنا - بالاشياء) وعلاقة (الأنا - بالأنث) • ولكل واجب حقله ومداه • ولا يستطيع أي حق أن يسمح بمطالبة أي إنسان بفرديّة مطلقة • وإنما الفكر هو الحكم الأعلى في كل مجال • ومن الممتنع استلاب الوجدان الأخلاقي سواء أكان ذلك من خلال نص أم من جانب شخص • ولما كان الفكر ليس بفكر ، ولا يظل فكراً إلا حين يبقى دوماً فوق المضامين التي تتعارض داخله ، وهو يتقدم نحو القيمة كالتواقي الذي يحرك مجداً بالضغط عليهما تارة تارة • فعلى هذا النحو نجد الفكر ينهض بتناوب تأليف القيم وتمويض بعضها عن بعض •

وصفوة القول ، إن الواجب والحق يتشابهان في اشتراكهما بسمة واحدة ، وهي انهما معاً من طبيعة أخلاقية . وقد عرّف (كانت) الواجب بأنه ضرورة أخلاقية تقضي بانجاز عمل احتراماً للقانون . وعرّف الحق على أنه قدرة أخلاقية . وإن الواجب والحق كليهما لا يفعلان فعل القوى الفيزيائية ذات الضرورة الفاشمة وإنما يدعان المجال للحرية ، ويقران بها . فالواجب ينظم الحياة الأخلاقية بأسرها في حين أن الحق لا ينظم سوى علاقات البشر بعضهم ببعض . ومن هنا قيل إن الواجب وحده مطلق : ذلك أن أحداً لا يستطيع التملص من واجبه بينما يستطيع التنازل عن المطالبة بحقه . وتبقى حقيقة الواجب والحق ماثلة في أنهما وجهتا نظر مختلفة عن واقع واحد . هناك نظام أعلى يراد تحقيقه . وهو يتجلى ، بحسب الأحوال ، في شكل الزام أو في شكل حق . ولكن خلف الإلزام أو الواجب يستطيع التفكير دوماً أن يجد وجهة النظر المتسمة ، وهي وجهة نظر الحق ، كما أن من الممكن أن يعثر خلف الحق على وجهة نظر متسمة هي وجهة نظر الواجب .





الباب الثاني

التفسير الاخلاقي





تمهيد

لعل البحث الفلسفي في الحياة الاخلاقية ، والكشف عما تنطوي عليه من آيات الخير ، وأسس الواجب ، وضروب الفضيلة ، من أوثق الأبحاث الجدية اتصالاً بالفكر البشري .

فقد فطن الناس للوقائع الاخلاقية منذ أقدم العهود ، ولمسوا وجودها قبل آلاف السنين ، وراعهم أمرها فحرصوا على الاهتمام بها ودراستها والتنقيب عن طبيعتها وكنهها في كل عصر ومصر . ولما وعى عقلهم ذاته ، ميزوا الفكر عن موضوعه أولاً ، وميزوا معرفة الفكر عن معرفة العمل ثانياً ، ثم تناولوا بأحكامهم الحوادث والكائنات جميعاً ، ولم يستثنوا الحكم على أنفسهم وفعالهم وقيسة سلوكهم وتصرفهم . ولئن عسر عليهم الجرم في اتصاف - أو عدم اتصاف - العجاوات بالصفة الاخلاقية ، على الرغم مما يتجلى في سلوكها ، ويسفر من طباعها ، ويظهر في سجاياها ، وعلى الرغم مما يبدو في الواقع من أن بعضها أمين وفي ، وبعضها غادر نثيم ، فانهم قد جمعوا رأيهم ، وحزموا اعتقادهم في شأن الانسان ، وعدوا الانسان كائناً اخلاقياً بطبعه ما دام يحيا حياة اجتماعية . بل إن بعضهم يرى أن الانسان حيوان خلوق ، وأنه هو الحيوان الخلق ، يحب الخير ، ويكفر بالشر ، ويحترم الفضيلة ، ويسج الرذيلة ، وأن أرجح الناس عقلاً ، وأعظمهم حكمة ، وأكثرهم أصالة ، هم الذين يتحرون قيسة ايمانهم ويزنون مبدأ احترامهم ، وينوع تقديسهم واجلالهم ، ويتساءلون قائلين : لم نرغب في المثل الاخلاقي الاعلى ؟ ولماذا نبرأ من نوازع الشر ، وعوامل العتة ، ومزالق الرذيلة ، وزخارف المنكر ؟ اليس من الجليل الرائع المريح أن يتستح الانسان بحريته كاملة مطلقة ، ويتبع هواه حيث شاء ، فيحيا حياة فرديته البهيمية ، لا يقيدته اعتبار ، ولا يعوقه رادع ، ولا تفهمه فضيلة ، ولا يلجمه واجب من الواجبات ؟

الثابت ان المسألة الاخلاقية كانت جزءاً من الفكر الديني الذي يقدم الى عقول
 السائلين حلاً إلزامياً يقر بما تأمر به التعاليم السماوية وتنص عليه الكتب المقدسة .
 غير ان الانسان ما لبث أن فلسف عقله وقلبه ، وانقلب من حال الايمان الطيب الساذج
 المصح الى ايمان معقد عقلي عسير . واخذ العقل يشكك حقه في البحث بالمواقف
 الاخلاقية في ضوء مبادئ الفكر ، ونور التجربة ، وهدي التاريخ . فانتقلت المسألة
 الاخلاقية بذلك من مستوى الدين الامر ، والفكر اللاهوتي ، الى مستوى التأمل
 الواعي ، والفكر الانتقادي ، واصبحت قواعد الاخلاق موضوعاً من مواضيع الثقافة
 الانسانية تعالج الفلسفة أسبابه ونتائجه ، وتحدد قيمه وأهدافه ومعاييره ، وتميز في
 تضاعيفه الثابت والمتحول ، وترسم السبل التي توصل الى الفضيلة علماً وعسلاً ،
 والطرق التي تكشف عن ذخائر الاخلاق ، وثقائس الخير ، من ينابيعها المتدفقة في
 الانفس والآفاق ، وبتنا نتحدث جميعاً عن القيم الاخلاقية ، والاهداف السامية ،
 والعسل الصالح ، ونذكر بالملاحظة المباشرة وجود الاخلاق كحافز قيمي في النفوس ،
 وعادات وأوضاع وأعراف في المجتمع ، ونجد أن الآخرين من أبناء جنسنا يعترفون
 بهذا الحافز اعترافنا به ، ويقرروننا على العناية به ، والتساؤل في موضوعه ، ونراهم
 يشنون امامنا بالقول وبالفعل ، صحة شعورهم الاخلاقي ، وصدق حدسهم بالخير
 والفضيلة ، حتى عرفنا أخيراً أن الحياة الاخلاقية تنبثق من صميم الافراد قوة باطنية
 فعالة تؤثر في حياتنا الفكرية وفي سلوكنا العملي ، على السواء ، وتسعى الى تهذيب
 غرائزنا ، وضبط اهوائنا ، وتوجيه أعمالنا ، حتى تتسق كلها مع تعاليم الضمير ،
 وتألف وقواعد الوجدان .

أضف الى ذلك أن أمسى من المقرر أن يرعى المصلحون والمربون وقادة الرأي
 في كل أمة من الأمم الحقيقة الاخلاقية ، ويضعوا بها عناية دائمة موصولة
 تامة ، كيما يعرفوا المعرفة كلها ، ويمعوا الوعي كله ، أبان يتجهون ويوجهون . وما
 زال الانسان الحديث ، كالانسان الفاجر ، يلقي الطفل ، ويلقي الجبهور ، ضرورة
 الايمان بالمثل الاخلاقية ، وواجب الابتعاد عن الرذيلة والشر ، والتعلق باهداف
 الصلاح والخير ، حتى غدت الثقافة الاخلاقية أصل كل عمل عقلي يوجه سلوك
 الانسان المتدين في مجالات الحياة جميعها ، وما تتصف أمة اليوم بالرفي والتقدم

إذا جهل ابتناؤها حقيقة القيم الأخلاقية ، أو عجز إيمانهم بالفضيلة والبر عن أن يشاد فوق أسس ثابتة ، ودعائم متينة ، ومبادئ نيرة طاهرة .

« أننا نقف بين عالمين : أحدهما ميت ، والآخر لم يكسد يظهر الى الوجود . ومصيرنا فوضى لا يلبق بالجيل الجديد . فنحن أشبه (بسقراط) و (كونفوشيوس) في قولهما أن الاخلاق القائمة على القهر والخوف فقدت سلطانها على الناس . ونحن كذلك نحاول أن نلتبس قانوناً أخلاقياً طبيعياً يقوم على العقل لا على الخوف ، ويتمكن من اقناع الناس ، حتى المتعلمين منهم . ويواجه الآباء في الوقت الحاضر آلافاً من الاسئلة الأخلاقية والنفسية لم تعد الاجابات القديمة تصنع لها . فنحن مضطرون على الرغم منا الى أن نكون فلاسفة ، والى فحص أفكارنا المزعومة وعاداتنا ، حتى نبني لانفسنا مذهباً في الحياة والفكر متمسكاً مع نفسه ومع تجارب العصر ومطالبه » (١) .

وجلي أن المعرفة الأخلاقية قد تنهج أحد سبيلين : سبيل الاعتقاد العفوي ، والتقليد والمحاكاة ، وسبيل الفهم الانتقادي ، والافتناع الفكري . نعم أن أطفالنا يسمعون بوجود الاخلاق ، وإن تلاميذنا يصغون الى دروس في الاخلاق ، وإن شعبنا يؤمن بالوعظ الاخلاقي ، ولكنهم جميعاً يعتقدون في سلوكهم وثقافتهم نوعاً من الاخلاق يسكننا أن نطلق عليه اسم الاخلاق الاعتقادية ، أخلاق العمل الملحّ القريب . أما الباحث الناقد ، والمفكر المدقق ، فيعد الاخلاق موضوع نظر فلسفي ، ولذا يصح أن تدعى معرفة الاخلاق من وجهة نظره بالاخلاق الفلسفية ، ويدعى هو باحثاً نظرياً في الاخلاق ، وتعرف ثقافته الأخلاقية بأنها ثقافة انتقادية واعية .

أجل إن الباحث الاعتقادي ثبت مضمون المعرفة التي يقبلها من غير أن يبرهن على صحتها ويلزم بالحجج التي تدعم قيمتها . أما الباحث الانتقادي فإنه يذكر أسباب معرفته ويبين ماهيتها وطبيعتها ، ويحدد مصدرها وأهدافها ويشهد على

(١) ول ديورانت : مباهج الفلسفة : ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، الكتاب الاول (١٩٥٥) ص ١٣٦ .

موقفه منها بادلثة -اللمعة تجريبية أو عقلية ، وانه ليشق وثوق اليقين بان كرامة الانسان تمنع عليه ان يبيت عقله ، ويوجد فكره ، ويضيق على منطقته عالم الرحب والسعة ، مؤمناً بان الامم التي تندفع اليوم نحو التقارب المادي ، والتماثل الروحي ، لا تستطيع ان ترجع القهقري ، وتنكفي على ذواتها ، وتعتمص بالحرص والتعسف فتغدو كل واحدة منها سجينه محبسها ، لا ينفذ اليها شيء من آراء الآخرين ، ولا يصل اليها قبس من انوار التجربة الانسانية المنخفزة في أجواء التقدم والابداع .

ومن اليسير أن ندرك الآن سبب اتفاق الباحثين عادة في تمييز نوعين من الاخلاق : اخلاق عامة أو نظرية ، واخلاق خاصة أو عملية . ويكاد تعليم الاخلاق من الناحية الاعتقادية أن يقتصر على مجال الاخلاق العملية ، أي الاخلاق من حيث انقسام الاعمال الانسانية الى فئتين اثنتين لا ثالث لهما ، ولا وسط بينهما ، هما : فئة الأعمال الصالحة الطيبة ، وفئة الأعمال الشريرة الطالحة . وهذه الاخلاق الموسومة بأنها اخلاق «عملية» لا تخرج كلها عن دائرة الواجبات الجزئية ، مثل واجبات المرء نحو نفسه ، وواجباته نحو غيره من الناس ، ونحو المجتمع ، ونحو الوطن ، ونحو الله ... وانما تلبي هذه الواجبات حاجة الانسان القرية ، ولا تدفعه الى التساؤل عن مبدئها ، ولا تسوقه الى التنقيب عن قيمة هذا المبدأ ، اذا اكتشف وجوده . وجماع ما في الامر أن المؤمن الخلق يكتفي بقبول التعاليم الدائمة . وينتهي حيث يبدأ من الاقبال على أداء الواجب ، أو ما يظهر في حلة الواجب ، أداءً مباشراً خانعاً جامداً . إن الاخلاق الدينية مثلاً تبني الواجب على ارادة الله . والعامة المقلدون لا يشعرون بالاحتياج الى التعمق والكشف عن سبب آخر ينير قناعتهم الاخلاقية الى جانب السبب الاوحد الذي يكفيهم ، وهو اطاعة تعاليم الرب ، والخضوع على نحو ثابت خضوعاً كاملاً كلياً لأوامره ومشيبته .

أما الفيلسوف فانه لا يبطل عمل الفكر ، ولا يبيت امكان التعقل ، بل يتطلع الى التفسير الاخلاقي ويطلب معرفة الأسباب معرفة واعية انتقادية ، ويقف أمام ما يشرأى للعامة أمراً بديهياً فيتحري قيمته ، ويسعى الى اكتشاف ما يسوغه ويبرره ، ويحاول تحديد الخير وتمييزه عن الشر ، وينشد معرفة أساس الاخلاق ،

وتقدير ظروف الواجبات الجزئية وما يلابسها ، وهو لا يقتصر على تبيان الواجبات الخاصة المحددة ، وإنما يدرس الواجب ذاته محاولاً أن يعيب دائماً على سؤال : لماذا ؟

ليس بغريب إذن أن يعد الفيلسوف الاخلاق النظرية أهم جزء في الاخلاق . ومن النافع أن نميز موقف الفيلسوف كباحث نظري في الاخلاق ، عن موقفه كفاعل اخلاقي يستمد من وجداته حكماً أخلاقياً يتناول سلوكه وعمله . فبالاعتبار الأخير لا يختلف الفيلسوف عن أي فاعل اخلاقي يعترف بوجود قيم معينة يعسد الى تجسيدها في الواقع وينقلها بفعله من العالم المثالي الى دنيا الشخص . . ان التفاعل الاخلاقي ذاته ينطوي على حاكم وعلى منفذ ، وهما يتصفان في آن واحد بأنهما متصلان وينفصلان . انهما متصلان من حيث اننا إذا سلخنا عن الفعل حكمتنا على الفعل صار العمل حركة آلية وكما يتعذر قيام العلم الا بوعي تأملي ، فإن من المحال أن يتحقق فعل أخلاقي لا يصحبه شعور اخلاقي واع . . « إنني لا اقدر على التفكير بدون أن أفكر بأنني أفكر ، وأنا أعجز عن المعرفة إلا إذا عرفت أنني أعرف ، ولذا فإن من الممتنع أن اعلم حقاً من غير أن اعني فعلي ، أي من غير أن احكم عليه » . ثم إن من الجائز أن ينفصل حكم الحاكم الاخلاقي عن الفعل الاخلاقي باعتبار الفعل تنفيذاً ، وذلك مثلاً عندما يحكم المرء على فعل يستطيع أن يفعله ، ولكنه لا يفعله في الواقع ، أو عندما يحكم على أفعال الآخرين وأعمالهم من الناحية الاخلاقية .

قد يقال إن الانسان يعرف القيمة الاخلاقية سواء أعرب عن هذه القيمة باحكامه أم بأفعاله . غير أن هذه المعرفة تتميز في الواقع عن معرفة الفيلسوف الاخلاقي باعتباره باحثاً نظرياً في الاخلاق . ذلك ان وضع الباحث الاخلاقي بالنسبة الى الفاعل الاخلاقي ، سواء أكان هذا الفاعل حاكماً أخلاقياً أم منفذاً ، انما يشبه موقف ناقد العلم بالاضافة الى العالم (١) .

(١) روجيه دوغال : القيمة الاخلاقية (١٩٥١) ص ٣ .

فإذا اعتبرنا تفكير العالم في العلم تفكيراً من الدرجة الأولى جاز اعتبار تفكير ناقد العلم تفكيراً يتناول تفكير العالم ، أي تفكيراً من الدرجة الثانية . ومثل هذا الأمر يصبح في مجال الاخلاق . ذلك أننا إذا اعتبرنا أن الفاعل الاخلاقي يحكم على فعله أو يحكم على فعل الآخرين ، فإن الباحث الاخلاقي يطلق حكماً يتناول حكم الفاعل الاخلاقي ذاته . ومن هنا أمكن القول إن الباحث النظري في الاخلاق ، أو فيلسوف الاخلاق ، يفكر في التفكير الاخلاقي ، ويقف منه موقف التفكير من الدرجة الثانية . وعلى هذا النحو يتضح لنا أن سلوك الفيلسوف الاخلاقي كفاعل اخلاقي لا يختلف عن سائر الفاعلين ، كما يتضح لنا شأنه من حيث انه يدرس الاحكام الاخلاقية التي تتصل بالفعل وبالسلوك ، سواء أكان هذا الفعل فعله أم فعل غيره من الناس .

وبدهي أن زوال انتقاد المعرفة العلمية لا يؤثر تأثيراً كبيراً في حياة العلم ونموه ، وكذا فإن زوال الباحثين في الاخلاق انما يؤثر تأثيراً ضعيفاً في توافر الحياة الاخلاقية لدى الأفراد والجماعات . بيد ان الاخلاق النظرية لا تزال تحتفظ بقيمتها الحقيقية الاولى ، تلك القيمة الماثلة في أن فلسفة الاخلاق الانتقادية تساعد الانسان ، كما تساعده فلسفة انتقاد المعرفة ، على بلوغ درجة أعمق في فهمه نفسه ومعرفة سلوكه وبالعالم . ففي وسع البحث الاخلاقي الفلسفي ان يمكن الناس من أن يعوا شروط وجودهم ، ويدركوا بعض ثوابت التجربة الاخلاقية ، ويلموا بمعرفة بعض أساليب الحياة ، حتى يتضح لهم فهم الأوضاع الرئيسية التي تكتنف سلوك الانسان ، وتحدد التزاماته في الآفاق الاجتماعية المختلفة ، وهذا يعني ان اختيار الفاعل الاخلاقي — كفاعل — يظل اختياراً حراً يحمل هو ذاته مسؤوليته الكاملة ، وانما تقدم الفلسفة الاخلاقية الى هذا الفاعل مواد وعي فكري يجعل حريته حرية نيرة ، فيصنع كل انسان حكمته ، ويعتق في سلوكه الحل الذي يرضاه ، وهو حل شخصي لا يستطيع أن يستعاض عنه بأي حل يقره فاعل آخر ، ولو كان هذا الفاعل فيلسوف الاخلاق .

★ ★ ★

بيّن ان نظريات كل فيلسوف اخلاقي تؤلف عندما تتسق فيما بينها وتنسجم
وحدة متميزة ، أو مذهباً خاصاً . وقد كثرت لذلك المذاهب الاخلاقية حتى صار
في وسعنا ان نتحدث عن وجود أنواع من الاخلاق النظرية يساوي عددها عدد
أصحاب النظريات أو المذاهب .

وليس بخاف ان النظريات الاخلاقية لا تنفصل لدى كل فيلسوف عن مذهب
العام في الفلسفة . بل إنها في الواقع جزء متمم ، أو جزء أساسي ، في هذا المذهب .
وينتسب الاخلاق الفلسفية التي نشير اليها لائحة تضم عدداً كبيراً أو يصغر من
النصائح والأوامر والتعاليم . بل إنها في الواقع منظومة أو بناء منطقي ينطوي أولاً
على عقيدة نظرية تبحث في الانسان والعالم ، كما ينطوي من جهة ثانية على مبدأ
أساسي يستمد منه الحكم على مختلف أنماط السلوك في مختلف ظروف الحياة .
ويظل هذا الامر صحيحاً في مجال مذاهب الاخلاق الدينية ذاتها ، لان تعاليم كل
ديانة وقواعدها الاخلاقية لا يمكن أن تسليخ عن إطارها العقائدي ، ونظامها الفكري .
وجعلتها التصورية الأساسية .

ويرى بعض المفكرين أن النظريات والمذاهب الاخلاقية هي كالنظريات
والمذاهب الفلسفية العامة ، حوادث اجتماعية بذاتها ، وأنها لا تفهم فهماً صحيحاً
إلا اذا أضيفت الى ظروف نشأتها ، وأسباب ولادتها وظهورها ، وعوامل نجاحها
وانتشارها ، أو اخفاقها وذبولها . فالمذاهب الفكرية في هذا الرأي وليدة البيئة ،
ولييدة عبقرية أصحابها ، وهي تتبدل اذا تبدلت الأوضاع الاجتماعية والوقائع
الفكرية تبديلاً عيقاً ، وانتقل مركز المدنية من بقعة الى بقعة ، ومن أمة الى أخرى .

ومما غني (لaland) بإيضاحه ان مفهوم اخلاق معينة يتميز عن مفهوم الاخلاق
بوجه عام وعن مفهوم نظرية الاخلاق . فالاخلاق المعينة هي « جملة القواعد المتصلة
بالسلوك ، والمقبولة في عصر من العصور ، لدى جماعة معينة من الناس » . وبهذا
المعنى تتكلم على « أخلاق قاسية أو أخلاق فاسدة أو أخلاق منحلة » . ويرى
(دور كهايم) : « ان لكل شعب أخلاقه ، وهي الأخلاق التي تحددها شروط
حياته وظروفه ولا يمكن استبدال أخلاق بأخلاق أخرى غيرها مهما سمت هذه الاخلاق

البديلة إلا إذا قبلنا تفكك أوامر هذا الشعب» (١) أما الأخلاق بوجه عام فإنها تدل على جملة قواعد السلوك من حيث عددها قواعد قيّمة بصورة لا شرعية ، فإذا نظرنا إلى الأخلاق من حيث البرهان على تمييز الخير عن الشر حصلنا على نظرية أخلاقية Ethique . فهذه النظرية تسعى إلى تسوية الخير والشر وتدل دائماً بهذا الاعتبار على أنها تستهدف الوصول إلى نتائج معيارية . ولا يصح بسبب ذلك أن تتناول دراسة العادات الأخلاقية ، أو دراسة الأحكام الأخلاقية ذاتها دراسة عليية وضعية ووصفية (٢) .

وعلى هذا فإن بحثنا لن يتناول هنا الأخلاق المعينة كالأخلاق العربية أو الأخلاق الرومانية . كما أننا لن نبحث في تمايز الأخلاق وتطورها بالإضافة إلى الزمان والمكان أو الوسط الاجتماعي . فلن نتكلم مثلاً على أخلاق العامة أو السوق ولا على أخلاق الخاصة والعلماء . وإنما يتناول بحثنا النظريات الأخلاقية من حيث تكاملها في مذاهب فلسفية رئيسية ، مؤمنين بأن هذه النظريات وتلك المذاهب لا تنفصل عما يكتنفها من نظم ثقافية تتأثر كلها بالبيئة ولئن استطاع الباحثون في تنوع الأخلاق وتطور العادات الأخلاقية أن يوصلوا على تحديد بدء الفكر الفلسفي في هذا الميدان ، فإن من المتعذر تخيل نهاية محدودة لهذا البدء الزمني المفروض ، كما يتعذر الإقرار بأن الفكر الإنساني المبدع قد استنزف ، أو يمكن أن يستنزف ، نسغه في ميدان الأخلاق ، وإنما نؤمن بأن إبداع الإنسان في مضمار الأخلاق لن يقف عند حد ، كما لن يقف عند أي حد آخر في سائر ميادين الإبداع .

★ ★ ★

ومن الجلي أن تعبير المذاهب الأخلاقية يدل على جمل متسقة أو شبه متسقة من النظريات الأخلاقية التي تستمد أصولها وتعاليمها وروح انتظامها وبنائها في كل حال من مبدأ أكبر يكون بمثابة أساسها ورائدها . وقد وجدنا من الجائز أن نصنف المذاهب المختلفة التي يسنبحث فيها تبعاً لاعتبارات كثيرة . هنالك أولاً

(١) تقسيم العمل الاجتماعي . الطبعة السادسة ، (١٩٣٢) ص ٢١٦ .

(٢) لاند : المعجم الانتقادي للمفردات الفلسفية الفنية . الطبعة الخامسة (١٩٤٧) مادة : الأخلاق .

التصنيف الزمني ، أو التاريخي ، كأن نصنف المذاهب بحسب زمن ظهورها ونظام
معاييرها خلال حقبة التاريخ ، فننتحدث عن المذاهب الاخلاقية في العصر القديم ، وفي
العصر الوسيط ، وفي عصر النهضة والعصر الحديث .

وهناك ثانياً التصنيف المكاني ، أو الجغرافي ، كأن نميز المذاهب تبعاً لمكان
ظهورها ، ومحل ذبوعها وانتشارها ، فننتكلم مثلاً على المذاهب الاخلاقية في الشرق
أو في الهند أو في الغرب أو في العالم القديم أو الجديد .

ويمكننا أخيراً أن نصنف المذاهب تصنيفاً منطقياً بحسب مبادئها المختلفة ،
فننتكلم على اخلاق الطبيعة واخلاق الحياة واخلاق العاطفة واخلاق العقل والتجربة .

وغير خاف أن كل نوع من أنواع التصنيف المذكور مصطنع بالضرورة الى حد
كبير أو صغير . فالتصنيف الزمني لا يسع أن تظهر في وقت واحد ، ومكان واحد ،
مذاهب أو مفاهيم واتجاهات مختلفة متعارضة . والتصنيف المكاني لا يربى تداخل
المذاهب وانتهاكها في مختلف الأقطار والاصقاع ، ولا يحول دون ارتباط الأفكار
والآراء خلال العصور والحقبات ، فنجد أن تعاليم مذهب معين تنتقل من بلد
الى آخر ، ومن مدينة الى أخرى ، أو نجد الناس في القطر الواحد يحتفظون
برواسب مذهب عتيق ، ويتحسسون الرغبة الى رده ودفعه والقضاء عليه . ولم
تقم فترة تاريخية مكث الانسان في أثنائها في مكان واحد ، واستقر في اقليم معين ،
بل إن حياة البدولة والارتحال والتنقل والهجرة والاختلاط قديمة العهد في تاريخ
البشر ، وإن المسافة والبون في المكان يكاد أن يزول أثرهما اليوم نتيجة تطور
وسائل النقل والاتصال في العصر الحاضر وازدياد سرعتها ودقتها بما يبذل أحلام
الامس القريب والبعيد .

أما التصنيف المنطقي الذي نميل مبدئياً اليه ونرجح جانبه على جانب سواه
فإنه وليد إعسار الفكر في فعوى المذاهب الاخلاقية المختلفة ، مع محاولة ربطها
ربطاً وثيقاً بالمبادئ الأساسية الكبرى التي تركز اليها . وما يؤخذ على هذا
التصنيف ، فخطره تبسيطه المذاهب وارجاع كل واحد منها الى مبدأ واحد يستند

اليه ، ويستمد منه . فثمة في الواقع مذاهب عديدة تنجلي في حلل كثيرة وتبدو خلال أوجه متباينة ، وإن ربطها بسبداً وحيد لا يعرب عن الحقيقة كل الحقيقة دائماً .

وقد يتفق أن بعض أجزاء المذهب الاخلاقي يباين بعضاً ، أو أنه لا يتسق مع سائر الأجزاء اتساقاً مسيئياً ، ولذا فأننا سنعمد الى عرض كل مذهب وايضاحه بالاستناد الى معطيات وجيزة تحدد امثاله الفلسفي ، ونظامه الفكري الاعم ، ثم تتبع هذا العرض بنظرة فاحصة ، ودراسة انتقادية ، ونطرح الاسئلة التالية في صدد كل نظرية قائلين :

١ - أهى متسقة الأجزاء بحيث لا ينقض بعضها بعضاً ؟

٢ - أهى متسقة مع سائر آراء الفيلسوف ؟

« - هل تحل لنا المشكلات الاخلاقية حلاً نحس أنه متفق مع مشاعرنا الاخلاقية ؟ »

« فإذا كان الجواب بالنفي على السؤال الأول أو على السؤال الثاني ، فقد أخطأ الفيلسوف الذي نناقش مذهبه عقلياً . أما إذا كان الجواب بالنفي على السؤال الثالث ، فليس لنا الحق في أن نقول إنه قد أخطأ ، وكل ما يسعنا أن نقوله هو أننا لا نسير الى مذهبه » (١) .

إن دراستنا الانتقادية تهدف اذن الى اظهار قيمة المذهب اجمالاً ، وتبيان درجة اتساقه الذاتي ، والكشف عن حقيقة أغراضه القريبة والبعيدة ، وازضافة هذا المذهب بجملته الى مذهب آخر يعارضه ، أو مذاهب أخرى تباينه ، كل ذلك في نطاق نمو النشاط الفلسفي العام ، وتطور نماذجه الرئيسية خلال مراحل ازدهار العقل وتكامله .

وسنسعى جهودنا الى ربط المذاهب المتعاقبة برابط التسلسل الزمني كلما منحت

(١) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية : ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ، القاهرة (١٩٥٤) ص ٢٩٢ .

الفرصة وأمكن التوفيق بين التصنيف المنطقي والتصنيف التاريخي داخل كل فئة من فئات المذاهب التي سنؤلف بينها بضمها تحت عنوان واحد ، وجعلها في زمرة مشتركة .

وسنمثل فيما يلي بذكر بعض نماذج مختارة عن المذاهب الاخلاقية الرامية الى تفسير الوقائع الاخلاقية وقيمها .



الفصل الاول

نشأة الافكار الاخلاقية

من شأن الاخلاق أن تعرب مذاهبها ، في أغلب الاحيان ، عن عواطف الناس وعاداتهم وتقاليدهم الذائعة بلغة المثل الاعلى ، والغاية القصوى . وان فيلسوف الاخلاق هو في الواقع المشرع الذي يرسم لشعبه سنن الحياة المثالية ، بدءاً من العادات الذائعة ، والتقاليد السائدة . وقد ذكر (افلاطون) في « الجمهورية » ان مذاهب الاخلاق والقانون « لا تستند الى صخر وشجر ، بل الى عادات الناس وتقاليدهم استنادها الى أساسها الحقيقي الصحيح » (١) .

غير ان الصلة الوثيقة بين تعاليم فلاسفة الاخلاق وبين العادات الاخلاقية الذائعة لا تلزم المفكرين بالبقاء في مستوى الملاحظة الشخصية ، والمسلمات الرامنة . بل إن الحكمة ذاتها ، وهي صدى عمل الفكر في معطيات الواقع ، انما تنطق بما يترجى أن يكون . وقد تصور الفلاسفة القدامى انماطاً مختلفة من الحكمة ، وأجمعوا على امتداحها وتحبيذها ، واتفقت كلمتهم حول الايمان بأهيتها ونفعها . وعزا الفلاسفة الى الحكمة فضائل طيبة رفيعة يود كل انسان ، بطبعه في زعمهم ، ان يتحلى بها ، ويسعد بنوالها .

وقد واكب الفكر الاخلاقي نمو المجتمعات الانسانية الاولى ، وظهر بصورة عفوية بدافع الحاجة الى التفكير في أمور الحياة اليومية فكان فكراً عملياً خالصاً في أول الامر ، ثم خطا نصف خطوة عندما ظل مرتبطاً بالواقع من جهة ، وتطلعاً الى المثل الاعلى من جهة اخرى ، وهذا هو عهد الحكمة كما نشاهدنا لدى الفلاسفة اليونان قبل (سقراط) وفي زمنه . ثم تطور مفهوم الحكمة وصار أفضل

(١) الجمهورية : الكتاب الثامن ١٤٤ د

تلبية لحاجات الفكر المنطقي ، ومتطلبات العقل الفلسفي ، فنشأ الفكر الغربي بالدرجة الاولى من تطور الفكر اليوناني ونمائه واتصاله بحضارات كثيرة متنوعة شرقية وغربية في العهد الروماني وفي العصور الوسيطة والحديثة . وسرى فيما بعد ان النزعة العقلية اتهمت بالفوز على الحكمة فصبغت بصباغها الفكر الفلسفي عامة والتفكير الاخلاقي بوجه خاص .

ومن النافع ان نبين في هذا التمهيد الخطوط العامة لنشأة العقائد الاخلاقية التي ذاعت في العالم اليوناني القديم حتى ظهور المدرسة السقراطية .

★ ★ ★

الفيلسوف ، بالمعنى الاصلي لهذه الكلمة ، هو محب الحكمة وصديقها (١) . ولكن الشعراء في اليونان لم ينتظروا ظهور الفلاسفة بالمعنى الصحيح حتى يطلبوا الحكمة ويؤمنوا بها . ويذهب المؤرخون الى ان اقدم شواهد الفكر اليوناني التي وصلت الينا ملحمة الاليادة والاوذيسة اللتان تنسبان الى الشاعر (هوميرو) . وقد ارتاب بعض النقاد في حقيقة هذا الشاعر ، فقال بعضهم إنه لم يوجد وأنه شخص خرافي ، ورأى بعضهم أنه « وجد وأن اسمه الحقيقي هو (مليسيجينيس) Meléségenes ولقب بهوميروس لانه كان أعمى أو لانه وقع أسيراً في إحدى الحروب أو لانه اهتم بتنظيم وتنسيق أشعار من سبقوه (٢) . ومهما يكن الامر فان الاخلاق عند (هوميرو) ، أو عند من يرمز هذا الاسم اليه ، أو اليهم ، كانت غير منفصلة عن الوقائع التي تعالجها ، ولا مستقلة عن نتائجها .

(١) بروي ان فيشاغور هو الذي وضع كلمة فيلسوف بهذا المعنى ، اعتقاداً منه

ان الحكمة اسمى من ان يتحلى بها البشر . ولعل هذه الرواية اسطورة .

انظر : ليون روبان : الاخلاق القديمة (١٩٣٨) ص ١٧ .

(٢) الدكتور محمد صقر خفاجة : تاريخ الادب اليوناني . القاهرة (١٩٥٦)

ص ٤٠ .

يرى (هوميروس) ان الطبيعة حية مريدة . وان الآلهة تقيم في أعلى جبل الاولمب ، وتؤلف حكومة ملكية يرأسها (تروس) . ثم تأتي بعده سائر الآلهة والالهات ، وكلها تتجلى بصورة بشرية ، غير ان سائلا عجبيا يجري في عروقها ويكفل لها الخلود . وعلى الرغم من عناية مؤلف (أو مؤلفي) هاتين الملحمتين ببحث عدالة (تروس) فان الافكار الاخلاقية التي نستخلصها من قراءتهما ، وقراءة الاوديسية بوجه خاص ، تود حملنا على التسليم بالقدر ، وقبوله على علاقته من غير ان نستغرب سخريته بالفضيلة حيناً ، وعبه بالارادة القلبية أحياناً .

ودع البطل (هكتور) زوجته (اندروماك) واخذ ابنتها بين يديه وقبله ودعا (تروس) أن يحفظه ويساعده ليكون مثله « عظيماً بين ابناء (طرواده) وليقال عنه يوماً من الايام حينما يرى راجعاً من الحرب وهو يحمل دامي الاسلاب إنه خير من ابيه رجولة فتقر بذلك عين امه ويثلج صدرها . » ثم أعطى الولد لأمه فضسته اليها وبسنت بسمة دامعة أشجعت فؤاد زوجها الذي ربتها بيده وقال : « لا تجزعي ولا تجزني فليس من يقدر على قتلي رغم ارادة القضاء . اما القضاء فلا أظن ان هنالك رجلاً ، جباناً كان أو بأسلاً ، يقدر على الفرار منه . فاذهبى الآن وتأيري على اعمالك بين النول والمنسج ، واعطي خادما نك أعمالهن ودعي للرجال أمر القتال (١) » .

وفي (الاوديسية) نجد ان (اوليس) يلتقى في طريق عودته الى بلاده بعد حرب (طروادة) صعباً هائلة فيكافح في سبيل نجاة ونجاة صحبه حتى يحكم القدر على صحبه بالموت غرقاً ، فتهب عاصفة تأتي عليهم ولا ينجو غير (اوليس) لان « الاقدار حطمت صحبه ولم يستطع لها دفعا » . ان « وراء الآلهة الهة أعلى هو « القدر » يتربص بالناس الدوائر ، وهيئات أن يفلت احد من براثنه (٢) » .

(١) البياذة هوميروس [مختصرة] : ترجمة عنبرة سلام الخالدي . القاهرة (١٩٤٧) ص ٨٢ .

(٢) احمد أمين وزكي نجيب محمود : قصة الادب في العالم . الجزء الاول (١٩٤٣) ص ١٨٨ .

والجدير بالذكر أن اللاهوت الأسطوري في تفكير (هومير) يقترب في أحيان كثيرة من النزعة الدينية الاخلاقية فيظهر الاله الاكبر ، مثلاً : أب (آتي) Ati الالهة التي تبعد الآتين ، واب (الندم) الذي يكفر عن الخطيئة ، واب (الشكوى) التي تثار للمظلومين . وهذا الاله الاعلى يبدو اله العهد والاسرة وحامي السكان وهو الذي يرعى الأضياف والمعوزين بله والمتسولين .

وعلى هذا النحو يتحول الاله (تزوس) عن طبيعته الاستبدادية ويدنو من البشر : يفرح فرحهم ، ويحزن حزهم ، يحب ويكره ، يلهو ويألم . واما مثل الخير والعدل والحق « فقد احتال لاكتسابها بأن ابتلع (الحكمة) Metis التي استقرت برأسه يصدر عنها في قيادة العالم ، الى أن كان يوم ناء بحملها فدخلها اليه (هفيسستوس) اله الحدادين وأمره أن يشق رأسه بمعو له فخرجت منه الحكمة مشخصة في تلك الالهة الرائمة (آتينا) « بالاس آتينا » . خرجت من عقل الاله ويدها رمحها ، وبرأسها خوذةها ، رمزاً لقوة الحكمة . ثم تزوج من (تيمس) Themis أي الشريعة فولدت له « الساعات » ، وحدة الزمن ومقياسه ، وولدت « اينوميا » Eunomia « الحكم الصالح » تحمل الى العالم العدل والسلام ، ثم ال (بارك) Parques الالهة الأعمار الثلاثة تنزل احداهن خيط آجالنا ، وتطوي الثانية ما تنزل الأولى ، واما الثالثة فتقطع الخيط عندما يحين الحين (١) » .

يرجع زمن (الالياذة) الى القرن التاسع ق.م وزمن (الاوديسية) الى آخر القرن التاسع والنصف الاول من القرن الثامن . ومن أقدم شعراء القرن الثامن ق.م (هزيود) الذي نشأ كما يقال فلاحاً بعيداً عن نظم الحضارة . « وقد نشب بينه وبين أخيه نزاع بعد وفاة أبيهما على تقسيم الميراث ، إذ أحس الشاعر أن حكم القضاة كان ظالماً ، فيه تحيز لأخيه الذي اشترى ضمائرهم بالهدايا . فثارته ثأثرته ضد الظلم والفساد ، وقرض الشعر دفاعاً عن العدالة الصحيحة ، ومن قصائده الشهيرة قصيدة « الاعمال والايام » وقصيدة « نسب الالهة » . وقد تحدث في جلسة ما تحدث عنه

(١) م.س (المصدر السابق) ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

في القصيدة الأولى ، عن « الحسد البغيض والتنافس البري » والفرق بينهما . وهو يقص علينا خرافة العصور الخمسة (الذهبي . الفضي . النحاسي . عصر الأبطال . الحديدي) التي مرت بها الإنسانية ويصف لنا كيف سارت من سيء إلى أسوأ حتى هوت إلى عالم الظلمات والبؤس ويخرج من ذلك إلى القول بضرورة العمل المستمر لمقاومة هذا الشقاء . ثم يذكر لنا أسطورة الصقر والعنديل التي تبين أن القوي يأكل الضعيف ، وهذا مبدأ لا يقره الشاعر لأنه ينصح الناس باتباع الحق والابتعاد عن العنف . . . » (١)

ومن أقوال (هزيود) : « ليس ما يمنع أن تقترب الوحوش والبهائم والطيور الجارحة بعضها بعضاً ما دامت العدالة منقودة لديها . أما الناس فقد منحهم (تزوس) العدالة وهي أفضل الأشياء جميعاً » . ويرد في مكان آخر « أن للملوك آكلي الهدايا عدالة ملتوية » أما (تزوس) فإن أحكامه قديمة » . ثم يقول : « أن من يضر الغير يجلب الشر لنفسه » إن عين (تزوس) تبصر كل شيء . . . وإن ساعة العقاب آتية لا ريب فيها . وإن (تزوس) يهب القوة ويذل الأقوياء . أنه يضع من يطلب الظهور ، ويرفع من يقعد في الخفاء » . « لقد رجعت (العدالة) إلى (تزوس) أيها وجلست على مقربة منه وهي تنتحب شاكية إليه ظلم الناس » (٢)

وفتح لا نملك عن الفترة الواقعة بين القرن الثامن والقرن السادس ق . م . سوى تلف نادرة من القصائد . ومن الثابت أن الشعر بدأ يصطبغ بمضمون بصبغة الحكمة منذ القرن السابع ق . م . إذ وجد عدد من المصلحين والمشرعين كانوا أقرب إلى الحكمة منهم إلى الفلسفة . وسعوا جهدهم ، وهم شعراء حكماء ، إلى إصلاح النظم وتقويم الأخلاق . وقد أشار (أفلاطون) (٣) إلى بعض حكمهم قائلاً : « إنها عبر عملية استخراجها من تجاربهم الشخصية وصاغوها في عبارات موجزة ذهبت

(١) الدكتور محمد صقر خفاجة : م (= المصدر المذكور) ص ٦١ .

(٢) ليون رويان : الفكر اليوناني وأصل الروح العلمية . (سلسلة تطوّر

الإنسانية : ١٩٢٢) ص ٢٤ .

(٣) سقراط (هيرودوت) ، ص ٢٤ .

أمثالا» • وذكر أنهم اجتمعوا في (دلف) وأرادوا أن يقدموا إلى (أبولون) في هيكله بواكير حكمتهم فاختموه بالآيات التي يردها الناس الآن مثل : « اعرف نفسك » ، « لا تصرف » ، « الصلاح عسير » • وعلى الرغم من تفاؤل ثقة الناس في منتصف القرن السادس ق.م بأقوال التعريفات في معبد (دلف) فإن التعليم الأول الذي انتشر من هذا المعبد كان يذخر بنصائح ثمينة تدعو إلى اتحاد مختلف المدن اليونانية وتفاهيهما وضرورة أن يخضع الإنسان عمله لفكره وعقله • « ولا ريب في أن هذه المحاولة من أقدم المحاولات لاضفاء مضمون عقلي على الفكر الاسطوري كيما تتواءم الأسطورة مع الحياة • وقد أعقبت ذلك محاولات أخرى تتجه في اتجاهات متباينة يتعذر ارجاعها إلى الوحدة • وأن بعض الاسماء التي ينتسب أصحابها جميعاً إلى القرن السابع والقرن السادس ق.م ، مثل (أريستاس) Aristéas و (إيمينيذ) Epiménide و (فرميسيد) Phérécyde و (موزة) Musée و (اكوزيلوس) Akousilaos و (أورفه) Orphée و (فيثاغور) Pythagore تلخص في نظرنا الحركة العقلية الغريسة في ذلك العصر^(١) » ومهما اختلفت الآراء حول أشخاص الحكماء السبعة فإن اسطورتهم تدل على الحاجة إلى عزو العقائد المغفلة التي يذخر بها ضمير المجتمع ، عزوها إلى أشخاص أفراد ، ومن الراجح أن أمثال (ابزوب) ، ولعل صاحبها شخص اسطوري ، قد ذاعت في النصف الثاني من القرن السابع ق.م وهي أمثال تنطوي على نقد لاذع لاخلاق الناس •

تقدم الوجدان الاخلاقي اذن شيئاً بعد شيء • فبعد أن تحدث (هومير) عن شجاعة (آشيل) ومروءته ، وعن صبر (اوليس) وثباته ، وعن طهارة (بنلوب) Penélope وعقاب (باريس) Paris ، أخذ (هزiod) يعمل فكره في مواضيع الأخلاق • وسمى الشعراء الحكماء ، كما سعى الحكماء السبعة ، لنشر الافكار الاخلاقية وفيها لباب التجربة البشرية واشادة بضرورة الاعتدال والتواضع واجتناب القسوة والعنف •

(١) البير ديفو : تاريخ الفلسفة • الجزء الاول (١٩٤٨) ص ٢٦ •

وقد امتاز بعض الحكماء بالتمرد على الاعتقادات الدينية الشعبية فكان موقفهم بدء الفلسفة . يضرع (ارشيلوك) Archiloque الى الاله قائلاً : « تزوس أيها الاب الاعلى ! انك تحكم من عليا سمائك وتلقي بنظرك من هناك على ما يقتصر الناس من ظلم وجور . إنك تعنى بالعدل وبالظلم حتى فيما بين الحيوانات » . ولكن (تيوجنيس) Theogonis (٥٨٠ - ١) يسأل الالهة قائلاً : « لم ينتصر الظلم على العدل ، ويسود الشر على الخير ، اذا كانت الالهة قادرة كما يدعون ؟ » ويلجح في طلب الجواب وتغيير الحال بقوله : « من ذا الذي يرى ذلك ويحترم الخالدين ؟ » . فيا أيها الاب الاعلى ، (تزوس) ، تكسر بأن يتبدل هذا الوضع منذ الآن » (١) . ولا تدري لعله فقط من رحمة ربه حين قال : « ليس الأجدر بسكان الارض أن يولدوا ويضروا أشعة الشمس البازغة » . واذا ولد الانسان فالأفضل له أن يجتاز بأسرع ما يمكن أبواب الغيب ، وينام مضطجماً تحت الارض » .



سبقت الحكمة الاخلاقية فلسفة الاخلاق لدى اليونان الاقدمين . ولاريد ان المدرسة الفيثاغورية تمثل مرحلة مهمة من مراحل هذا التطور .

يعد بعض الباحثين ان (فيثاغور) Pythagore « من أهم من شهدت الدنيا من رجال من الوجهة العقلية ، وهو بهذه الاهمية كلها في كلتا حالتيه : حين أصاب وحين أخطأ على السواء » (٢) . والواقع ان (فيثاغور) لم يكن فيلسوفاً وحسب ، بل كان مصاحفاً سياسياً ودينياً . وقد أحاطت الاسطورة بسيرة حياته منذ زمن قديم حتى انه لم يمض على وفاته نصف قرن من غير أن يعده (امبدوغل) « انمناً خارقاً للطبيعة » (٣) . ويروى أن الرجال والنساء كانوا يشتركون في الفرقة الثقافية - الدينية التي ألفها في (كروتون) حوالي سنة ٥٧٠ ق أو ٤٩٦ ق وكان المنتمون اليها يتعارفون

(١) جانه وسبياني : تاريخ الفلسفة (طبعة ١٩٢٨) ص ٩١٥ .

(٢) برتراند رسل : هم . ص ٦٢ .

(٣) ليون روبان : الفكر اليوناني ص ٥٩ .

بإشارات خاصة ، وكانت التعاليم وفقاً على الأعضاء لا يجوز بثها في الناس ولا اذاعتها من غير تبصر وروية .

خلص الفيثاغوريون من فلسفتهم الرياضية الى عقيدة أخلاقية صوفية تنطوي على جانب سلبي وآخر ايجابي . فمن قواعدهم الدينية - الاخلاقية الشهيرة قولهم بضرورة الامتناع عن أكل الفول ، والتقاط ما قد سقط ، ومس الديك الأبيض ، وكسر الخبز ، والخلو من فوق الحاجز ، وتحريك النار بالحديد ، والاكل من رغيف كامل ، ونزع الزهر من إكليل ، والجلوس على مكيسال ، وأكل القلب ، والمشى في الطرق العامة ، والساح للمصافير بيناء أعشاشها في المنزل ، والنظر الى المرأة بجانب الضوء ، كما أن من المحرم أعمال أثر القدر على الرماد بعد رفعها عن النار ، أو عدم تسوية موضع الجسد من الفراش بعد النهوض منه .

ولعل نورا « عقلياً » يضيء جوانب بعض هذه « المحرمات » اذا عرفنا ان الفيثاغوريين يؤمنون بأن الله يرعى حياة البشر ، وان الروح التي تخلص من أسر الطبيعة ، وسجن الجسد ، تفوز بالسعادة والغبطة ، ولذا وجب ان تتقيد هذه الروح بتعاليم الرب ، وتظل على الارض لتكفر عن العظيطة . والانتحار اذن محرم لانه كفر وخروج على التقوى . وما العالم الا كائن حي كبير ، تعود فيه الاشياء هي نفسها في آجال طويلة ، وهذا ما يسمى « السنة الكبرى » ، وعمادها فكرة الدور . ومن الراجح ان الفيثاغوريين يؤمنون بالتناسخ ، ولذا منعوا ذبح الحيوانات الا في أحوال التضحية والقربان . ومن خصائص الآلهة في نظرهم انها تسهر على « تنظيم » التناسخ لتطهير النفوس وفقاً لقانون رياضي ثابت لا يجوز بتره ولا عرقلة سيره .

جنح الفيثاغوريون الى اعتبار الاقلاع عن السعادة شرطاً من شروط الفضيلة . وقالوا إن العفة تنتج عن محاربة النفس العاقلة الشهوات الدنيئة . وأعربوا عن العدالة بقبول قانون المثل الرهيب ، قانون أن يلقي الانسان من الناس ما قدم اليهم ، يعاملونه كما عاملهم . وليس من شك في ان المصادقة منزلة عظيمة في عقيدتهم ، وقد امتدح الفيثاغوريون الصداقة وعاشوها ولكن صداقتهم تتميز بانها خالية من الضعف

والتخاذل • انها صداقة رجولة • ومن قولهم فيها : « ينبغي ان تساعد الآخرين لرفع
احمالهم لا لحملها عنهم » •

مارس اتباع (فيثاغور) أساليب التقشف التي يقرها مذهبهم • وبدأ لهم ان
الناس في هذه الحياة « ثلاثة ضروب تقابل الضروب الثلاثة من الناس الذين يفسدون
الى الالعب الاولمبية : فأحط الطبقات جماعة جاءت تباع وتشتري ويتلوها ارتفاعاً
اولئك الذين جاؤوا يتنافسون في المضمار ، وخير الناس جميعاً هم اولئك الذين
جاؤوا ينظرون الى مايجري وحسبهم ذلك ، وعلى ذلك فأعلى درجات التطهير النفسي
هو العلم الذي لا يجعل الهوى أساسه ، وان من يستطيع تكريس نفسه لذلك فهو
الفيلسوف الحق ، الذي فك الأغلال التي تربطه بمجلة الميلاد » (١) •

ومما يذكر ان الفيثاغوريين كانوا يحققون شيوعية الاموال فيما بينهم ،
ويستمسكون بنظام الترهب ، ويمتنعون عن الزواج ، ويتقيدون بقواعد الصمت
وشعائر الصلاة والترتيل المشترك • ومن أشهر ما قاموا به محاسبة النفس وتفحص
الضمير • ونحن نقرأ في « الاشعار المذهبة » قولهم : « لا تدع الناس يستولي على
جفنيك قبل أن تفحص بعقلك جميع الأعمال التي قست بها النهار كله • اسأل نفسك :
ما الخير الذي صنعت ؟ ما الذي قصرت عن أدائه ؟ ماذا أهملت فعله مما أمرت به ؟
فاذا انتهيت من الحكم على العمل الاول من أعمالك فانظر في سائر الاعمال واحداً بعد
واحد : واذا وجدت أخيراً انك مذنب ، فعد على نفسك باللائمة والعذاب • وان
وجدت انك احسنت صنعا فاغتبط وافرح » •



تركت هذه الاخلاق الصارمة أثراً كبيراً في تاريخ الفكر البشري ، وكان هذا
الاثر بيناً في مذهب (أفلاطون) بوجه خاص • ويمكننا عدّها محاولة رئيسية من
محاولات تغليب الأخلاق على الطبيعة • وقد عرفت البشرية ، فيما بعد نماذج كثيرة
من مذاهب مماثلة تدعو كلها الى التقشف والامتناع • ولكن البشرية عرفت ، من

(١) برتراند رسل : مم • ص ٦٧ •

جهة أخرى ، تيارات مغايرة يدعو بعضها الى تغليب الطبيعة على الاخلاق ، كما يتضح ذلك مثلاً في فلسفة المغالطين . ومن النافع ، قبل الكلام على موقف هؤلاء الفلاسفة من الأخلاق ، أن نشير الى رأي الفيلسوف (هرقليط) الذي يصح اتخاذه ، من جهة أخرى ، مثلاً رئيسياً ، باعتبار ، على محاولة ربط العقائد الاخلاقية بالمذاهب الفلسفية ربطاً مباشراً .

اشتهر (هرقليط) Héraclite d'Ephèse حوالي سنة (٥٠٠ ق.م) وعرف بنظريته في التغير وقوله ان كل شيء في الوجود يجري ويتحول . كل شيء يصبح كل شيء . « فنحن لا نستحم في النهر الواحد مرتين . بل إن مياهاً جديدة تجري حولنا أبداً » . هذا هو جوهر الكون ، وقانون الكون . أما عنصر الكون فهو في رأيه النار لان « كل الاشياء تتحول الى نار ، والنار تتحول الى أي شيء » ، كما يتحول الذهب الى سلع والسلع الى ذهب » (١) .

انتقد (هرقليط) العقائد الدينية كما يشير بها « المشاة بالليل والسحرة وكهنة (باخوس) وكاهنات دنان الخمر » فهؤلاء جميعاً يتاجرون « بالاسرار » ، وما هذه الاسرار المزعومة الا اسرار « بغير قدسية » لان الله يتميز حقاً عن الالهة الاوثان التي يعبدونها الناس . ان سبيل الانسان لا حكمة فيها . اما سبيل الله ففيها الحكمة . . « ان الله يسمي الانسان رضيعاً ، حتى وان كان يافعاً في نظر الانسان . . ان أحكم الناس قرد بالنسبة لله ، كما ان أجمل القردة قبيح اذا قورن بالانسان » .

غير أن الناس يخطئون اذا حسبوا ان الله خلق العالم لان كان ناراً وسيظل ناراً الى الابد . « ان هذا العالم الذي يستوي عند الجميع ، لم يخلقه إله ولا انسان ، ولكنه كان ، وهو لا يزال ، وسيظل الى الابد » ناراً « ما تنطوى فيها الحياة ، فننتحل بمقدار ، وتخبو بمقدار » . فاذا أمعنا في « حياة » هذه « النار » وجدناها ماثلة في امتزاج الاضداد . يقول (هرقليط) : « ان الناس لا يعرفون كيف يفسد ما هو متباين التكوين الى الاتفاق مع نفسه ، والامر هنا عبارة عن انساق الانعام

(١) برنارد رسل : مم ص ٨٣ وما بعد .

الصادرة من أوتار متضادة ، كنغم القوس ونغم القيثارة » . أجل ان في العالم وحدة ، ولكنها وحدة تبحث عن تباين : أزواج الاشياء هي أشياء كاملة وأخرى غير كاملة ، هي ما ينجذب بعضه الى بعض وما ينفصل بعضه عن بعض ، هي المتناغم والناشر ، الواحد متألف من كل الاشياء ، وكل الاشياء صادرة عن الواحد » . ان « الله هو النهار والليل ، والشتاء والصيف ، والحرب والسلام ، والشبع والجوع ، لكنه يتخذ أشكالاً عدة ، كما يطلق على النار أسماء تختلف — اذا ما امتزجت بالتواصل — باختلاف الشئ الذي يفوح في كل حال » .

وصفة القول ، ان الوجود تغير ، والتغير حركة امتزاج الاضداد ، وهذا الامتزاج كفاح عدل ، لان الكفاح عدل ، ولان الحرب أب الاشياء كلها ، « وكل الاشياء بالنسبة لله عادلة وخيرة وصحيحة » . اما الناس فيرون بعض الاشياء خطأ ، وبعضها صواباً » . ما البخر الا ان نعترف أولاً بنظام الكون وعدالته — والله هو تجسيد عدالة الكون ، وان ندع أنفسنا ثانياً تتساقط في تيار الكون المتجدد ، وموجه التغير » . ان الشمس تتجدد كل يوم ، ولن تتجاوز الشمس مدارها ، وان تتجاوزته . كشفت أمرها خادמות العدالة » .



لننظر الآن بايجاز الى النزعة الطبيعية في الاخلاق . فقد تجلت هذه النزعة في اليونان منذ أقدم العصور ، وربما جاز اعتبارها من النزعات الرئيسية التي تعرب عن أصالة الفكر اليوناني بوجه عام . غير أن الفلاسفة المغالطين أخذوا بها وحوروها وجعلوها نوائم أهدافهم وأساليبهم وعملوا على ذبوعها وانتشارها في الناس . ومن المعلوم أن ما ندعو بمدرسة المغالطين إنما يشير في الاصل الى جماعة من المعلمين في أي فرع من فروع العلوم والصناعات ، وبخاصة معلمي البيان ، وكانوا يحسنون الجدل والمناظرة ، ويفخرون بقدرتهم على تأييد القضية وعكسها ، والقول وضده ، على السواء . وقد استهدفوا الاقتناع لا البرهان ، وكثر زعماءهم في النصف الاخير من القرن الخامس ق . م . و انتهى الامر بثورة (سقراط) عليهم ، ثم ثورة (أفلاطون)

و (ارسطو) رداً لمدوائهم ، ودفعاً لمحاولاتهم ، ونقضاً لحججهم ، ويذهب الاستاذ (روبان) الى أن الثورة الفكرية التي عرفها اليونان في ذلك الوقت انما تعاون في خلقها «المغالطون» و (سقراط) على الرغم من الخصومة التقليدية التي تقوم بين الجانبين . ذلك أن كلمة «المغالطين» كانت تشير آنئذ الى «رجال يعتبرون كما يعتبر (هومير) و (هزيود) و (صولون) ، والحكماء السبعة و (فيثاغور) بأنهم مستقر الحكمة» أو أنهم ، وهم علماء اختصاصيون في مختلف شروب العلم والفن ، قادرون على «تعليم صناعتهم للآخرين» (١) .

لم يكن للمغالطين مدرسة واحدة ينطلقون منها ، ولا مذهب معين واحد يأخذون به . وانما كانوا يصمدون عن الفلسفات اليونانية المختلفة وكلهم ، باعتبار ، ريبون لانهم يتفقون في انكار وجود الحقيقة المطلقة والخير المطلق . ولكنهم كانوا يتوصلون الى هذه النتيجة من طرق متفاوتة ، بيد ان موقفهم لا يتصف بالسلبية اتصاف موقف الريبين الحقيقيين ، بل كانوا يزعمون على العكس القدرة على البحث في جميع المواضيع والنجاح في ذلك كله لان غايتهم أن يخلقوا خطباء ورجالاً سياسيين قادرين على دعم أية قضية من القضايا للأفادة من مختلف الملابس والمواقف والظروف . ومن أشهر المغالطين الذين تميزوا بصيغة فلسفية بيّنة اثنان هما (بروتاغوراس) و (غورجياس) (٢) .

ولد (بروتاغوراس) Protagoras في مدينة (ابديرا) وعرف فيها (ديمقريط) (٣)

- (١) ليون روبان : الفكر اليوناني ص ١٦١ .
- (٢) ليون روبان : م س ، ص ١٧٤ .
- (٣) لم يشتهر (ديمقريط) ، وهو زعيم المدرسة الدرية ، بفلسفة اخلاقية أصيلة توازي أعماله في الفلسفة النظرية . ولعله يتميز - على الرغم من ذلك - باهتمام تفكيره على التجربة الحسية بوجه خاص . ودعوته الإنسان الى التقيد بالواقع ، والبحث عن مصلحته المفهومة نهما جيداً . وما غاية الحياة في نظره الا نوال السعادة ، ولذا وجب الحرص على الصحة الطيبة ، والمزاج المعتدل ، والاكتفاء بنقليل الشهوات ، والتذكر بأن لذات الجسد ان كانت انسانية ، فان لذات الروح الهية . وما السعادة الا موقف طيب من مواقف النفوس الهادئة الراضية الطمئنة . وهو لا يرحب بالاتصال الجنسي ، لان طغيان اللذة يعكر الادراك الشعوري ، وخير من الزواج الصداقة ، لان المرأة موضع سوء الظن ، ولأن تربية الأبناء تعطل الفلسفة .

ثم طاف أنحاء إيطاليا الجنوبية ومدن اليونان ودخل (أثينا) عام ٤٥٠ ق.م واشتهر فيها حوالي سنة ٤٤٠ ق.م ونشر كتاباً في موضوع الآلهة توعجه بالعبارة الشهيرة : « لا أستطيع أن أعلم فيما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة ، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم وأخصها بالذكر غموض المسألة وقصر الحياة » .

انطلق (بروتاغوراس) من مذهب (هرقليط) . ولكنه حذف الايمان بالعقل الكلي الذي يسهر على تحقيق الانسجام بين الازداد . واكتفى بالقول بوجود حوادث تتغير دائماً ، وبوجود هذه الحوادث وحسب . وعنده أن الاحساس هو الطريقة الوحيدة للمعرفة وأن أحكامنا ليست سوى « صياغة احساساتنا » . فهذه الاحكام حقيقية اذا كانت الاحساسات حقيقية ، بيد أن « كل شيء يتبدل ولا يبقى أمر على حال واحدة أبداً » . ولذا فلا وجود لحقيقة مطلقة وإن ما يدعوه الانسان « حقيقة » ليس سوى ما يظهر له انه الحق في الوقت الذي يتكلم فيه وحسب ، أو حينما يسمع غيره يتحدث عن هذا الموضوع فقط . « ومن هنا نعلم » أن الانسان مغياس كل شيء ، « وإن كل معرفة نسبية بالاضافة الى فكر صاحبها . إن الانسان لا يخرج عن نطاق نفسه . والحكيم أشبه بطبيب الروح ، انه يعجز عن أن يولّد فيها أفكاراً أكثر حقيقة ، ولكنه يستطيع أن يولّد فيها أفكاراً الذ وأنفع . ان الحكمة هي فن بلوغ السعادة » .

اما (غورجياس) Gorgias فقد ولد سنة ٤٢٧ ق.م في مدينة من مدن صقلية اسمها (لونيثوم) . وكان فصيحاً بليغاً ترأس وفد مدينته الى (أثينا) لبحث أهلها على نصره أهل مدينته (سيراكوزة) . فسحر الاثينيين ببلاغته وراعمهم ذكائهم . وقد انطلق من فلسفة (بارمنيد)^(١) في الثبوت المطلق ، ووصل بأساليب الجدل الخطائية واستعمالها استعمالاً « فنياً » موائماً الى النتائج التي وصل اليها (بروتاغوراس) ، على الرغم من انطلاق (بروتاغوراس) من فلسفة (هرقليط) القائل ، على نقيض (بارمنيد) ، بالتغير المطلق .

(١) عرف (بارمنيد) الابلي بفلسفة الثبوت المطلق وبمبدئه المشهور فيها وهو :
(الوجود وحده موجود ، واللاوجود ليس موجوداً) .

اتفق (غورجياس) مع (بروتاغوراس) في النتيجة ، وإن اختلفا في الطريق المؤدية إليها . فبينما كان (بروتاغوراس) يقول : كل حكم حقيقي : كان (غورجياس) يجيب : ولا حكم حقيقي . ولكن هاتين القضيتين المتناقضتين في الظاهر تتكافآن في الواقع ، لأنه إذا كان كل حكم حقيقاً ، فذلك لأنه يكتفي بالتعبير عن الظاهر . وإذا كان : « ولا حكم حقيقي » ، فذلك لأننا لا نستطيع أن ندرك سوى الظاهر .

ميز المغالطون ، بوجه عام ، الطبيعة عن العادة الاجتماعية ، أي عن القانون الوضعي ، واتخذوا هذا التمييز منطلق أبحاثهم الأخلاقية والسياسية . والظاهر أن (هيبياس)^(١) Hippias هو أول من أعرب عن هذا الرأي ببلاغته القوية ثم أخذ كل مغالط يفسح عن الرأي ذاته بطريقته الخاصة ويفسره تفسيراً لا يتفق مع سائر التفاسير . والسبب في ذلك هو أن كلمة « طبيعة » مبهمة الابهام كله . ولم يحرص المغالطون على تحديد معناها وتعريفه ، وإن كان أفضل ما تدل عليه لدى اليونان هو معنى « العقل » ، لأننا نجد (سقراط) ونجد الرواقيين فيما بعد يتحدثون عن الطبيعة بهذا المعنى ، بل إن (بروتاغوراس) نفسه يستعمل المعنى ذاته إذ يقول مثلاً : « إن الطبيعة منحت الناس كلهم القدرة على معرفة العادل وتمييزه عن الظالم ، ولذا يمكن بناء المساواة السياسية على المساواة الأخلاقية التي لا يختلف فيها الناس »^(٢) . أضف إلى ذلك أن المغالط (ألسيداماس) Alcidas أخذ كلمة (الطبيعة) بالمعنى المذكور ويبين أن التفريق الذي تقره القوانين بين الإنسان الحر والإنسان العبد هو تفريق يفاير الطبيعة ويضادها . ومثل ذلك فعل زميله (ليكوفرون) Lycophron عندما فضح مسألة التمييز الطبقي بين المواطنين وأظهر أنها لا تتفق مع الطبيعة بل تعارضها وتناقضها .

وعلى هذا فإن القانون الذي يبين الطبيعة هو قانون ظالم ، وما القانون الذي يصدر عن الطبيعة حقاً ولا يعاكسها إلا صوت يعرب عن العقل بالذات . غير أن المغالطين لا يؤمنون بالعقل فعلاً ولا يشقون بقيسته المزعومة . وقد حدثنا (افلاطون) ،

(١) محاوراة (بروتاغوراس) .

(٢) م س .

في محاوره (غورجياس) ، عن جرأة (كاليكليس) Calliclès الذي خطب غير مرة مبيناً ما ينتج منطقياً عن مبدأ المعارضة بين الطبيعة والقانون الوضعي . فالطبيعة تريد في زعمه أن يتغلب القوي على الضعيف وسيطر عليه . ولذا فإن الانسان الذي يتمتع بقدر من الذكاء كاف ، وبنصيب من جرأة القلب واف ، لابد وأن يزدرى عدالة البشر التي تواضع عليها الناس ، ويجهر بما يرى ، ويصدع بالفرح الوقح المثير الذي يدفعه الى أن يعيش كما يحب ويهوى . ان مثل هذا الانسان يثق بقوته ، فيخشاه الناس ويرهبون جانبه ، وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهواته ويطلق لها العنان فتندفع متزاحمة في البحث عن اروائها واشباعها ، وهو واجد دائماً ما يحقق هذا الارواء والاشباع . ويؤكد (كاليكليس) ان هذه الحياة ، الحياة بحسب الطبيعة ، تتجلى فعلاً لدى أشخاص يتمتعون بروح النخبة المصطفاة على الرغم من أن وجودهم في المجتمع نادر غير مألوف . فاذا نظرنا الى القوانين الطبيعية وبحسنا عن عملها في نطاق الدولة وجدنا أنها تشغل منزلة كبرى ، وأن أثرها أكثر اتساعاً ، وإن كان أدنى ظهوراً . ومرد ذلك السى أن القانون المدني انما ينحل ، في نظره (كاليكليس) ، إلى ارادة الاقوى . بيد ان المغالط (تراسيماك) الذي يتحدث عنه (أفلاطون) في (الجمهورية) يرجع ارادة الاقوى الى ارادة الحاكم . وما تلك العدالة الانسانية الخالصة التي تعارب القسوة والظلم الا مجرد اصطلاح وتقليد وحكم مبيت أذاعه الضعفاء لخدموا مصالحتهم ويحفظوا كيانهم .

ولا يتردد المتألمون في اعتبار ان لجميع المؤسسات الانسانية أصلاً موضوعاً . ويذهب (كريتياس) Critias الى ان الايمان بالالهة ذاتها انما هو نتيجة الحيلة التي اصطنعها المشرعون حتى يلجأوا العامة ويخمدوا بذور الجرائم التي لا ينالها القانون ، ولا يطالبها العقاب . ولا ريب في ان مثل هذا التفسير الحر كان أمراً جريئاً في ذلك العهد . كان القانون مطبوعاً بطابع القدسية فجاء المتألمون ونزعوا منه قدسيته وأرجعوه الى حادث طبيعي بسيط .

والواقع ان الاحداث التاريخية أسهمت في اطلاق حرية المغالطين . فكانت الحكومات التي قامت في اليونان قصيرة العمر ، ما تلبث احداها أن تولد حتى تغلبها

الآخرى وتحل محلها بالقوة • ولذا فقد الحكم هيئته ، وأخذ المغالطون يسرفون في أحكامهم السياسية • وحيداً لو اقتصرنا على تبيان أن القوانين من وضع البشر ، وأنها ناقصة أو غير كاملة • ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد ، بل عدوا القانون شيئاً مصطنعاً • وزعموا أنه يتقلب بتقلب الأهواء ، وأنه لا يختلف في تبدله وتغيره عن خبط القوة العمياء • والحق أن هذا الانتقاديتهد السبيل لطغيان العنف والبطش لأنه ينفي استناد القانون الى طبيعة الحياة الاجتماعية البشرية ويشجع القوة على العبث والنزوان •

وجماع القول إن أخلاق المغالطين تعكس في الواقع ، على الرغم من جراتها وطرافتها ، صدى الأفكار السائدة والعقائد الأخلاقية الذائعة في ذلك العصر من حياة اليونان ، وفي تلك الفترة ذاتها ظهر (سقراط) •



الفصل الثاني

مذهب (سقراط) - (افلاطون)

- ١ -

لم يكن تعليم الحكمة بين يدي المغالطين سوى مهنة مليية تدر الربح الوفير ،
والنفع العميم . وقد خالفهم (سقراط) في ذلك واتخذ تعليم الناس الحكمة أداء
واجب مقدس كان يشعر بندائه .

ولد (سقراط) في ضاحية من ضواحي (أثينة) سنة ٤٧٠ ق . م من أب نحاسات
وأم قابلة . وقد اشتغل في أول حياته نحاتاً كأبيه ، ثم انصرف الى الفلسفة والارشاد
الاخلاقي . ويندر أن نجد في التاريخ عبقرية معقدة كعبقريته . كان وطنياً مخلصاً ،
وشجاعاً صادقاً . ازدري الاسراف بالمدينة وراح ينادي بالرجوع الى عيش الفطرة
الأولى . كان قوي الجسم كثيفه ، وكان يسير عاري القدمين يقاوم الجوع والعطش
والقر . انضبط في العنصرية وتميز على الرغم من ذلك بأنه كان مجدداً لبناً بارعاً دقيقاً ،
سخر من أمهر المغالطين وتمكهم عليهم واستطاع أن يسحر ببيانه وانتقاد قريته شبان
(أثينة) للتأثير فيهم وتوجيههم .

وكان (سقراط) - فوق ذلك - رجلاً متصوفاً يعتقد ان الآلهة توحى اليه .
ويروي أن كاهنسة (دلف) ، الناطقة بوحى (أبولون) ، زفت اليه بشرى الحكمة ،
فطلق يبشر بها اعتقاداً منه بأن الله أقامه مؤدباً مجانياً يرتضي الفقر ليؤدي رسالته
راغباً عن متاع الحياة الدنيا وزخرفها . وقد صرفته عنايته بتثقيف الارواح و « توليد
العقول » عن طلب الشهرة والمجد وعن الاهتمام بشؤونه الخاصة وبأمواله .

تأثر (سقراط) بأسلوب سكان (أثينة) في معالجة المسائل الاخلاقية فتناول

بكلامه حياة الناس انخاصة وفنّد عمل منها أمام جمهرة المحتشدين في ساحات المدينة وأسواقها . وكان هذا الامر مألوفاً في ذلك الوقت . وقد انتهى (سقراط) الى ممارسة نوع من الرقابة يفرضها على أخلاق معاصريه وعاداتهم وأعمالهم . وكان يقول عن نفسه إنه « كالأب أو كالأخ الأكبر »^(١) بالنسبة الى جميع المواطنين . وكان ايمانه عميقاً بأن مهمته تمثل في دفعهم الى فعل الخير وممارسة الفضيلة . ونحن نعلم من سيرة حياته أنه كان يتدخل فعلاً في علاقات الناس بعضهم ببعض ، ويتوغل في صميم حياة الافراد الخاصة . فهو — مثلاً — يكشف للشباب عن ميولهم ، كما فعل مع (غلوكون) و (شارميد) Charmide ، ويوفق بين الاخوة المتنازعين ، وينصح بانساً مثل (ارستارك) Aristarque بأن يلجأ الى العمل حتى يفرج ضيقه ويقوم بأود أسرته كما أنه يقنع شخصاً مثل (اوتير) Euthère بقبول نير الزواج الشريف حفظاً لأيام شيخوخته^(٢) . كان (سقراط) اذن يتدخل في جميع الأمور ، ويخبر حياة الناس ، ويحرص على أن يكون دائماً متأهباً لخدمة الخير ، يحض من حوله على العمل الصالح ، ويمدهم بأرائه ونصائحه ، وكان لكلامه سلطان على سامعيه ، يشفع لأفكاره سلوكه الرفيق ، وحياته الصادقة ، وفضائله الممتازة ، وشجاعته النادرة ، وفضيلته التي عرف بها لدى صحبه ومريديه .

سخر (سقراط) من المفاطين وتلاميذهم ، واتهم الشراء بأنهم لا يفقهون ما يعملون ، ولام السياسيين واعتبرهم سبب الانحطاط في (أثينة) ، وقادته جرائمه السياسية الى الهلاك . وكان من اليسير ان يتهم بالثورة وبالعمل على قلب الاوضاع القائمة فضلاً عن تهمة الاتحاد وفساد أخلاق الناشئة والشباب . وفي سنة ٤٠٦ ق م رفض التصويت على الحكم بالموت على القادة الذين قاتلوا في (ارجينوز) غير حافل بالغضب الشعبي . ولم يكن يشتهر عن قول الحق شيء ، بل كان يجهش

(١) الدفاع عن سقراط . انظر ، محاورات افلاطون (اوطيفرون . الدفاع ، افريطون ، فيدون) تعريب زكي نجيب محمود . الطبعة الثانية . القاهرة (١٩٤٥) .

(٢) كرونوفون : مذكرات سقراط .

بأمنيته أن يحكم الناس أحكم الناس ، ويشور إذا رأى أن تعيين الحكام والشيوخ
خاضع للمصادفة والاتفاق ، أو للظروف والملاسات .

قاوم بجرأة وحزم بطش الطغاة الثلاثين . وتآلب عليه ثمر من أعدائه الذين
فازوا بالسلطان بعد طرد هؤلاء الطغاة ، فادعوا أنه يفسد عقول الأحداث ، وينشر
بدعاً ضالة . ولما ألقى القبض عليه وسجن وحكم أجاد الدفاع عن نفسه أمام
المحكمة ، حتى كاد أن يبرأ لولا إصرار خصومه من ذوي النفوذ ، وعندما حكم
عليه أراد له تلاميذه الفرار فأبى أن يفر من السجن فرار العبيد ، احتراماً لقوانين
بلاده ، وإن جار أهلها ، فخرج السم بعد سجن دام شهراً ، عند غياب الشمس في أحد
أيام سنة ٣٩٩ ق.م . وكان آخر حديثه يتناول خلود الروح ، ولم يكن ليحباً بالموت
لولا أن « الموت خير » . يقول :

« لتقلب النظر في الامر ، وسنرى ان ثمة بارقة قوية من الامل تبشر بأن الموت
خير . فأحدى اثنتين : إما أن يكون الموت عدماً وغيوبة تامة ، وإما أن يكون كما
يروى عنه الناس تغيراً وانتقالاً للنفس من هذا العالم الى عالم آخر . فلو فرضتم
انعدام الشعور ، وأنه كرقدة النائم الذي لا تزججه حتى أشباح الرؤوس ، ففي الموت
نعم لا نزاع فيه ، لانه لو اتاح للإنسان أن يقضي ليلة لا يزجج نعاسه فيها شيء ، حتى
ولا أحلامه ، ثم قارنها بما سلف في حياته من ليال وأيام ، وسئل بعد ذلك : كم يوماً
وليلة قضاهما بين أعوامه كانت أبهج من تلك الليلة وأسعد ؟ فلا أحسب أحداً - ولا
أختص بالقول أحداً - بل لن يجد حتى أعظم الملوك بين أيامه ولياليه كثيراً من
أشباعها . فإذا كان الموت كهذا فأنعم به ، وليس الخلود اذن الا ليلة واحدة !

« اما اذا كان الموت ارتحالا الى مكان آخر ، حيث يستقر الموتى جميعاً كما
يقال ، فأبي خير يمكن أن يكون أعظم من هذا أيها الاصدقاء والقضاة ! وإذا كان
حقاً انه اذا بلغ الراحل ذلك العالم الأدنى ، خلص من أساطين العدل في هذا العالم ،
والقى قضاة بمعنى الكلمة الصحيح ، اذ يقال ان القضاة هناك في ايدي (مينوس)
و (رادامنتوس) ، و (ايكوس) ، و (تربتوليموس) ، وسائر أبناء الله الذين

عمرها حياتهم بأقوم الاخلاق ، فما احب الى النفس ذلك الارتحال . وهل يضمن الرجل بشيء اذا اتبع له ان يتكلم مع (اورفيوس) و (موسيوس) و (هزيود) و (هوميروس) ؟ كلا ، لو كان هذا حقاً فذروني امت مرة ومرة ، فاصادف متاعاً رائماً في مكان استطيع فيه ان اتحدث الى (بالاميدس) و (اجاكس بن تلامون) وغيرهم من الابطال القدامى الذين تجرعوا المنون بسبب قضاء ظالم ، ولا اظنني حين اقارن الآن بالامهم الا مغتبطاً مسروراً .

« وفوق كل هذا فساتسكن من استئناف بحثي في المعرفة الحق ، والمعرفة الزائفة ، وكما فعلت هنا سأفعل في العالم الثاني ، وسأكشف عن الحكيم الصحيح وعن يدعي الحكمة باطلاً . بماذا يضمن الرجل ايها القضاة اذا اتبع له ان يستخف فائد الحملة الطروادية الكبرى أو (اوديس) ، أو (سفوس) غير هؤلاء ممن لا يقعون تحت الحصر رجالاً ونساء ؟ الا ما اعظمها غبطة لاحد تلك التي اجدها في نقاشهم ومعاورتهم ، لانهم في ذلك العالم لن يقضوا على احد بالموت من اجل هذا . كلا ولا ريب ، هذا فضلاً عما يصادفه الناس في ذلك العالم من سعادة عزت على هذه الدنيا ، فان صح ما يقال فهم ثمة خالدون .

فابتسوا اذن للموت ايها القضاة واعلموا علم اليقين انه يستحيل على الرجل الصالح ان يصاب بسوء ، لا في حياته ولا بعد موته ، فلن تهمله الالهة ولن تهمل ما يتصل به ، كلا ، وليست ساعتني الآزفة قد جاءت بها المصادفة العمياء ، فلست ارتاب في ان الموت مع الحرية خير لي (١) » .

ذائع ان (سقراط) لم يترك لنا آثاراً مكتوبة . ونحن لا نعلم شيئاً عن مذهبه الخاص الا عن طريق كتابات خصمه الشاعر (ارسطو فسان) وعن ملحق كتابات تلاميذه ولا سيما (افلاطون) . نعم ان (كزوفون) يتحدث عن (سقراط)

(١) المحاورات الافلاطونية : محاوراة الدناج عن (سقراط) مم من ١١٠ - ١١٢ .

في كتابه « مذكرات سقراط » . ولكن (كزوفون) كان قد حكم عليه بالنفي ثلاثين عاماً من (اثينه) قبل محاكمة (سقراط) بستين ، ولما رجع (كزوفون) الى (اثينه) كان (افلاطون) قد نشر طائفة من محاوراته التي تعرف الآن بالمحاورات السقراطية ، وهي المحاورات الافلاطونية الاولى . غير ان من العسير استخلاص صورة ثابتة عن شخصية (سقراط) لان (افلاطون) يعرض في محاوراته على لسان استاذ (سقراط) نظرياته الخاصة أيضاً ، حتى يتعذر ان نجزم هل تعود الافكار التي ينطلق بها (سقراط) في المحاورات الافلاطونية — هل تعود الى (افلاطون) ذاته ام الى (سقراط) ؟

اضف الى ذلك ان (كزوفون) مفكر ضعيف ، وان (افلاطون) فيلسوف بارع اصيل لزم معلمه طوال السنين العشر الاخيرة ، واجبه وأخلص له وعرف تلاميذه القدامى وشهد محاكمته وتأثر به . ولا ريب في ان المؤرخين افادوا من ذلك كله في ضوء المعلومات التي جاء بها (ارسطو) وهي معلومات ثمينه وإن تسك قليلة . ولا يسعنا هنا الا ان نأخذ بما يذهب اليه المؤرخون من محاولة فصل ما (لسقراط) عما (لافلاطون) فصلاً ان ينع ، على الرغم من ذلك ، الاتصال الوثيق الذي يربط المعلم بالتلميذ ويجعل اخلاق (سقراط) و (افلاطون) الوجه الاول من مذهب اخلاق الحكمة كما نادت به المدرسة السقراطية ، ويبقى الوجه الرئيسي الآخر من هذه الاخلاق ناصعاً لدى (ارسطو) الممثل الاخير لهذه المدرسة .

اكتشف (سقراط) ابان اختلاطه بحياة الناس الخاصة عدداً من الحقائق التي تعكس وقائع الاخلاق العملية الراهنة . ويرى بعض الباحثين ان النتائج التي انتهت اليها مناقشات (سقراط) كانت سلبية في اغلب حالاتها ، ذلك ما تشهد به المحاورات الافلاطونية الاولى التي يتمثل فيها (سقراط) اقرب ما يكون الى حقيقته . ومع هذا فاننا نلاحظ في وضوح — حتى في محاورات (افلاطون) — ان في تعاليم (سقراط) عنصراً ايجابياً بالغ الاهمية . . . بل ان هذه الاحاديث الايجابية في فلسفته قد يسرت فهم اختباراته المتواصلة التي اجراها مع الرأي العام بغير كلل . وذلك من اقتناعه العميق بان جهل الناس بغيرهم الحقيقي هو مصدر كل ما يرتكبون

من اخطاء ، وان « النتيجة التي انتهى اليها (سقراط) هي ان العدالة وسائر الفضائل الاخرى تتلخص في الحكمة او معرفة الخير » (١) .

والحق ان (سقراط) مارس - باعتبار - عمل المرشد الاخلاقي في المجتمع واستخلص تعاليم عملية رفيعة لا نجد لها مبدءاً واضحاً في فلسفته . من ذلك مثلاً : اننا لا نجد في فلسفته النظرية مبدءاً واضحاً يمنع امتهان المرأة واستعبادها او يحرم الرق ويمنعه . ولكنه ينادي في الواقع بواجب احترام المرأة وواجب الرأفة بالعبيد . المرأة هي الام وهي الزوج . ومن واجب الأبناء أن يعترفوا بجميل والديهم . ولذا يجب على (لامبروكليس) Lamprociès وهو ابن (سقراط) ان يتحمل مزاج والدته (كزانتيب) xantippo السيء ويصفح عن غلظتها ويذكر انها عنيت به واخلصت له عندما كان طفلاً . وقد عد (سقراط) المرأة مساوية للرجل في دائرة الأسرة ، ولم يقبل أن يفترق الرجل عن المرأة الا بنوعية ما يترتب على كل منهما . الحياة الزوجية واقع مشترك . وعلى الرجل أن يضطلع بالأعمال الضرورية خارج المنزل . وعلى المرأة أن تضطلع بالأمور الداخلية وتسهر على المنزل وترعاه وتكفله . وعندما يصلح نظام البيت تحسن معاملة العبيد والأقارب . وقد دعا (سقراط) الى معاملتهم بالحسنى وطلب الى ربة المنزل المثالية ان تعنى شخصياً بالعبيد المرضى فان فعلت نالت محبة مستخدميها الارقاء وحظيت باخلاصهم . وقد حمل (سقراط) على الاحرار ليرفع من قيمة العبيد وقال إن الأحرار لا يعرفون سوى « الطعام والنوم » وأن عليهم أن يعتبروا بالارقاء ، ويقتدوا بهم لانهم يعملون وعملهم هو الذي يحقق الراحة والرفاه لمن يستخدمهم (٢) .

من الزائد ان نلح في اظهار جدة هذه الافكار التي جاء بها (سقراط) ونبين جراتها في بيئة كاليسته الاثينية القديمة ، بيد ان (سقراط) لو اقتصر على التبشير بالخير والحض على الفضيلة من الناحية العملية وحسب لما استحق ان يسمى

(١) سد جويك : المجلد في تاريخ علم الاخلاق ، ترجمة الدكتور توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي ، الجزء الاول ، القاهرة (١٩٤٩) ص ٩٨ - ٩٨ .

(٢) كزانون : مذكرات سقراط .

فيلسوفاً بالمعنى الصحيح . ولا يتردد بعض الباحثين في منح (سقراط) لقب مؤسس علم الاخلاق ، لأنهم رأوا ان تعاليمه النظرية ، وطريقته الخاصة في البحث والمناقشة ، طريقة التهكم والتوليد العقلي ، لا تنفصل عن تطبيقاتها الاخلاقية . ولا يخفى ان الخصومة التي قامت بين (سقراط) وبين المغالطين حملته على ان يقابل ربيبتهم بطريقة جديدة هي صناعة استخلاص الحقيقة الواحدة الثابتة على الرغم من اختلاف المظاهر الجزئية وتعددتها وتنوعها . ولكن (سقراط) كان في الواقع يحب جانبا من الحقيقة ويرجحها على سواه ، وهو جانب الخير . فاذا توخى الحقيقة فانما يتوخى الخير بالدرجة الاولى ، لان الحقيقة في رأيه شرط من شروط الخير ، والمنطق وثيق الاتصال بالاخلاق ، بل هو أداة الاخلاق .

أراد الفلاسفة الاولون معرفة كل شيء فمجزوا وأخفقوا . وأراد (سقراط) أن يكون متواضعا فصرف جهده عن العناية بالاشياء الى العناية بالانسان ، وطلب ان يعرف الانسان نفسه بنفسه ، واتخذ هذه المعرفة ، معرفة الذات ، المبدأ الاول لفلسفته ، وهي في رأينا فلسفته الايجابية كلها . ويروى انه اتخذ شعار رسالته كلمة قرأها في معبد (دلف) وهي « اعرف نفسك بنفسك » .

وقد عد المؤرخون هذا التحول من الفلسفة التي تبحث في الطبيعة الى الفلسفة النفسية ثورة دعوها « الثورة السقراطية » وذكروا ان (شيشرون) قال في صدها بان (سقراط) انزل الفلسفة من السماء الى الارض .

يقول (سقراط) : ان الحقيقة لا توجد خارج نفوسنا بل هي فيها ، أو على الاقل ، اننا نجد في ذواتنا الاساليب المنطقية التي تمكننا من اكتشاف الحقيقة . ولقد تهجج المغالطون بأنهم اوجدوا جوابا لكل سؤال بانكارهم امكان العلم . فجاء (سقراط) بقوله : « ان كل ما أعلم هو انني لا أعلم شيئا » . غير ان معرفة الانسان جهله هي احتيازه فكرة العلم وقدرته على تمييز الحق من الباطل ، والصحيح من الزائف . وينشأ عن معرفة الانسان نفسه طريقة مزدوجة ، طريقة ذات وجهين : وجه سلبي هو التهكم وغايته انقاذنا من الخطأ وتنقية ضمائرنا حتى نصبح متهيئين لتلقي الحقيقة . ووجه ايجابي وهو التوليد ، وغايته ايصالنا الى الحقيقة ، والحقيقة

لا تكتشف الا في نفوسنا . ولذا فان النجاة من الخطأ واكتشاف الحقيقة هما شكلان
خاصان من معرفة الانسان نفسه .

تساءل المغالطون ، وتساءل (سقراط) ، عن الخير والشر ، والعدالة والظلم ،
والشجاعة والجبن ، والحكمة والجنون ، والتقوى والالحاد ، الخ . وأفاد الأولون
من ابهام الكلام الشعبي فاتخذوا التعريفات الغامضة الناقصة مبادئ يقيمون
فوقها صرح جدلهم الزائف . رأوا ان الكلمة خلاصة تجارب أفرغت من مضمونها
فصارت رمزاً فقد معناه وصار الانسان يكرره تكراراً آلياً . أما (سقراط) فقد
أبى ان يتخذ الكلمة فكرة وطلب الحقيقة وراء اللفظ ، والماهية ضمن الكلمة ،
وكان يحمل خصمه على ان يعي ما يقول : فكان يقابل التعريف الغامض السريع
الذي يأتي به الخصم بذكر حوادث خاصة تظل خارج هذا التعريف ، وكان في
أحيان أخرى يتظاهر بالاستسلام الى خصمه فيقبل جميع مبادئه ولا يرفض شيئاً مما
يقوله الخصم ، ثم يسير ورياء من استنتاج الى استنتاج حتى يوقعه في التناقض
والعبث والسخف ، فيكتشف المرء جهله ، وذلك نوع أول من معرفة الذات لا يمكن
أن يقف الانسان عنده ، ولكن ليس للمعلم أن ينقل بعدئذ الحقيقة نقلاً الى نفوس
التلاميذ وانما يترتب عليه ان يساعده ليكتشف هذه الحقيقة بنفسه في نفسه .

العلم لا يفرض اذن فرضاً ، ولا يقدم تقدمة ، بل العلم حاضر في النفس
البشرية ، ولا تمتلكه النفس الا اذا عملت على انبجاسه من داخلها . بالعلم تتم
معرفة الانسان نفسه ، وان فن المعلم وصناعته ، من الناحية الانشائية ، هو التوليد ،
توليد الحقائق في العقول ، والحقائق لا تطلب سوى أن تبصر النور .



يروى (افلاطون) عن استاذة (سقراط) انه استمع الى رجل كان عنده كتاب
لـ (اناكساغور) وانه طالع فيه « ان العقل هو المصروف والملة لكل شيء » فقال
« ولشد ما اغتبطت لذكر هذا الذي كان باعثاً على الإعجاب . وقلت لنفسي :
اذا كان العقل هو المهيئر فانه سيسير بكل شيء الى الصورة المثلى ، ويضع كل

شيء أحسن موضع ، وزعت أن من يرغب من الناس في استكشاف علة تولد أي شيء ، أو زواله أو وجوده ، فعليه أن يرى كيف تكون الصورة المثلى لذلك الشيء من حيث وجوده وسميه وعمله ، لذلك كان لازماً على المرء ألا يضع نصب عينيه إلا الحالة المثلى بالنسبة إلى نفسه وإلى الناس ثم عليه بعد ذلك أن يعلم الأسوأ أيضاً ، فالأفضل والأسوأ يعوربهما علم واحد » (١) .

ربط (سقراط) العمل بالمعرفة ربطاً وثيقاً . وذهب إلى أن الخير هو الواقع الحقيقي ، وأن القانون هو العقل ، والعقل هو الطبيعة ذاتها ، وقال بجواز تعليم الفضيلة بمعنى توحيد الحقيقة في النفس لأن الفضيلة علم وإن من المحال أن يقترب الإنسان الشر مختاراً . أن الإنسان يجب ما فيه خيره دائماً . ومن يعلم الخير حقاً يفهم أن من مصلحته أن يحققه ولذا لا يمكن له إلا أن يريد ويفعله . وإن من يصنع الشر إنما يعود بالشر على نفسه ويسمي إليها ، ولا يرتكب إنسان الأثم والشر إلا عن خطأ وجهل . الشرير يخدع نفسه . وليس في وسع الإرادة الواعية أن تعارض العقل وتخافه وتخرج عليه . فإذا أثار العقل سبيلها فعلت الخير ، وإن أخطأت فخطئها صادرة عن خطأ العقل وضلاله ، صادرة عن الغفلة والجهل . يقول (سقراط) : « أن الأشياء العادلة وما يفعل الإنسان بدافع الفضيلة ، هي كلها أمور طيبة صالحة جميلة . ولا يستطيع الذين يعرفونها ترجيح شيء آخر عليها » (٢) . فنحن إذا علمنا الناس أنقذناهم من الشر والرذيلة .

ويتضح هذا الرأي إذا قبلنا المبدأ الآخر الذي أقره (سقراط) وهو ينص على أن مصلحة الفرد تتفق دائماً مع مصلحة المجموع ، وأن الخير الفردي لا ينفصل عن الخير العام . وسبب ذلك أن الخير في نظر (سقراط) ليس في اللذة الحسية ، وليس هو ما يروق الفرد أن يعتبره بحسب هواه خيراً كالثروة والمجد . بل الخير هو ما يتفق الناس على اعتباره خيراً جميلاً وهو ما يكون في الواقع كذلك دائماً مثل العفة والعدالة . وبهذا المعنى يكون الخير نافعاً إلى أقصى حدود النفع،

(١) المحاورات الأفلاطونية : فيدون . ص ٢٥٩ .

(٢) مذكرات سقراط .

مفيدا الى أبعد مدى . ولو أمعنا النظر في الثروة مثلا، ألفينا أن قيمتها تصدر عن سبل استعمالها وطرق انفاقها والافادة منها . ولذا فإن الثروة قد تعود بالضرر على من يتمتع بامتلاكها اذا أساء استعمالها والتصرف بها . اما العدالة فإن قيمتها ذاتية لا تأتيها من خارجها . ان للعدالة قيمة رفيعة بذاتها ، ولا يمكن أن يكون احتيازها إلا خيرا بالضرورة ، وفي كل زمان وكل مكان . الخير إذن يفرض ذاته على كل انسان عندما يعرف الانسان مصلحته ويتخذها هدفا يسعى الى بلوغه ونواله . أما مفكرو السوء الذين ضلوا بشريق الشريف عن النافع ، وفصل أحدهما عن الآخر فإن (سقراط) يلعنهم ويرسلهم الى صقر .

وصفوة القول ، إن الخير في نظر (سقراط) هو النافع المفيد ، وإن الاخلاق انما تستهدف ، تبعاً لذلك ، السعادة ، والسعادة تنهل الى الفضيلة ، وتتخفق بسارستها . أجل ان العقل هو الذي يدفع الانسان الى ازدراء الخيرات الخارجية والخيرات الظاهرية التي تنجم عن المصادفة وتقلبها . وبالعقل ايضا يعلم الانسان أن سعادته وقف على اقلاعه عن المرات الخسيسة وتطلعه الى غبطة شريفة مقدسة . ويتعذر أن تخدع السعادة ، بهذا المعنى الرفيع ، شخصاً من الاشخاص ، على أي وجه من الوجوه ، فلا يخيب فال من آمن بها وجعل نفسه أهلاً لها .

أما وسائل تحقيق السعادة ونوال الحياة الهائلة فتشتل في الفضائل . وما الفضائل الا أنواع من المعرفة والعلم . ان الفضيلة المثلى هي الحكمة ، وكل فضيلة منها نوع خاص من الحكمة ، قوامه معرفة نوع خاص من انواع الخير . مثال ذلك : هناك أولاً العفة . والعفة هي معرفة الامور الطيبة الحقيقية وتمييزها عن أنواع الخير الزائفة كاللذات عامة ، واللذات الجسمية الجسية بوجه خاص . ثم تأتي الشجاعة . والشجاعة فضيلة ماثلة في تقدير الآلام والشروع تقديرًا صحيحاً وتمييز أنواعها الظاهرة التي ينبغي ألا يخشاها الانسان كالمريض والموت ، تمييزها عن الآلام والشروع الحقيقية التي ينبغي الفرار منها واجتنابها مثل الظلم . والعدالة أخيراً ، هي فضيلة التمييز بين المباح والمنوع ، ومعرفة التفريق بينهما سواء اتصل الموضوع بالقوانين الالهية أم بالقوانين الانسانية .

ولئن اردنا التعمق بمعرفة سبب امتزاج السعادة بالفضيلة ، وعجز الانسان عن ان يكون خبيثاً شريفاً بحريته وارادته ، وجدنا ان للخير في نظر (سقراط) سلطاناً الالهة . اجل ان الخير يصدر عن العقل ، لا عن الامور الاصطلاحية المتواضع عليها كما زعم المغالطون . وأن ثمة نوعين من القوانين هما القوانين المكتوبة والقوانين اللامكتوبة .

« سال (سقراط) هيباس قائلاً :

— هل تعرف قوانين لم تكتب ؟ فأجاب :

— نعم ، انها القوانين التي لا تختلف في جميع الاقطار ، والتي تبحث في موضوع واحد .

— هل تستطيع القول إن الناس هم الذين وضعوها ؟

— كيف يصح ذلك ، مادام البشر لم يستطيعوا ان يجتمعوا كلهم ، وهم لا يتكلمون لغة واحدة !

— أما انا فاعتقد ان الآلهة هي التي أوجت بها الى البشر ، لان القانون الاول لدى الناس جميعاً هو قانون احترام الآلهة » (١) .

تمتاز القوانين غير المكتوبة اذن بانها كلية شاملة وأنها وضع الهي . فهذه القوانين هي القوانين الحقيقية التي نقشتها الآلهة في قلوب الناس وهي تحصل عقاب من يخالفها . يقول (سقراط) : « ان من يخرج على القوانين التي وضعتها الآلهة يلقي عقابه لا محالة . وما من انسان يستطيع اجتناب هذا العقاب والخلاص منه اذا استحقه . أما اولئك الذين يسيرون بأرجلهم فوق القوانين البشرية فقد يتفق لاحدهم ان ينجو من العقاب إما بالفرار والتستر ، وإما باستعمال القسوة والعنف » (٢) .

(١) مذكرات سقراط .

(٢) م . م .

ميز المغالطون القوانين الطبيعية عن القوانين الوضعية فجاء (سقراط) وأسبغ على هذا التمييز حلة قشبية مشبعة بصفتي التعقل والدقة . و اراد المغالطون القضاء على سلطان القوانين فجاء (سقراط) يحمي هذا السلطان ويعلي من شأنه ويجعل القوانين المكتوبة صادرة عن القوانين غير المكتوبة . وبذا استقت القوانين عظمة و قدسية من عظمة النموذجها الإلهي و قدساته . وما القوانين التي أدركها البشر سوى صور ناقصة عما في عالم الإله .

- ٢ -

مات (سقراط) ولكن المغالطة لم تمت . وأخذ تلاميذه يرتدون إليها ويحكمون بأن الحكم متعذر ، وأن المحاكمة غير ممكنة ، وأن الافكار العامة لا توجد أبداً ، وأنها اذا وجدت فمن المحال العثور على علاقات حقيقية بينها تعجز إطلاق احكام في صدددها . وفي هذا الجو الفلسفي المسموم عاش (افلاطون) تلميذ (سقراط) النجيب وأراد أن يحدد للعلم موضوعاً ثابتاً من جهة ، وأن يقيم من جهة أخرى بين الافكار علاقات تمكن من التفكير .

ولد (افلاطون) في (أثينا) سنة ٤٢٧ ق م من أسرة عريقة في المجد والحسب . وكان ينتسب الى (كوردوس) آخر الملوك عن طريق أبيه ، والى (صولون) عن طريق امه . وقد اتاحت له فرصة التشيف الرفيع فقرأ شعراء اليونان ، ونظم الشعر التمثيلي ، وأقبل على العلوم ، ونسج في الرياضيات ، وأصبح تلميذ (سقراط) منذ سنة ٤٠٨ ق م ورفض مجازاة الفاسدين من الحكام الارستقراطيين على الرغم من انتسابه بولادته الى طبقتهم . وكان أن انتصر الديموقراطيون على خصومهم ، فاستبشر (افلاطون) خيراً ، ولكنهم ارتجلوا الحكم على معلمه (سقراط) وحملوا اليه السم فجرعه ومات فحزن افلاطون وغادر (أثينا) والتجأ الى (ميغاري) وسكث قرابة ثلاث سنوات عند (اوقليد الميغاري) ثم سافر الى (قورينا) واستمع الى دروس (تيودور) في الرياضيات ، ورجل بعدئذ الى مصر والى آسية الصغرى .

ولما بلغ الأربعين من عمره سافر حوالي سنة ٣٩٠ ق م الى ايطاليا وتعرف فيها الى الفيثاغوريين . وانتقل منها الى (سيراكوزة) في (صقلية) ، اتصل بـ (ديون) ، حمو الملك (ديس الاول) ، فقربه هذا منه ، ولكن صراحة (افلاطون) أزعجت الملك (ديس) فباعه كمبد اشتراه صديق واطلق سراحه فعاد الى (أثينة) وافتتح فيها مدرسة فلسفية في حدائق (اكاديموس) هي مدرسة الاكاديمية . ولما توفي (ديس القديم) سنة ٣٩٧ ق م وخلفه (ديس الشاب) أو (ديس الثاني) عقد (افلاطون) الامل عليه فرجع الى (سيراكوزة) آملاً أن يجد المجال رجباً للعمل والاصلاح .

والواقع ان (افلاطون) كان يتشوق لصنع الخير ، وشق بارائه ، ويتخيل ان (سيراكوزة) ستصلح بتطبيق افكاره السياسية . اختفى به (ديس الشاب) في بادئ الامر ، ثم ضاق به ذرعاً ، وسئم ارشاده ونفر من خططه . وكان ان توفي (ديون) صديق (افلاطون) فاضطر الفيلسوف الى الفرار . وفي سنة ٣٦١ ق م رجع (افلاطون) الى (صقلية) وسعى الى اصلاح ذات البين واعادة المياه الى مجراها بنوال غفو (ديس الشاب) على صديقه (ديون) المنفي . غير أنه أخفق في مساعاه ، وشعر بالموت يتهدهده ، وكاد أن يقتل لولا أن أنقذه تدخل الفيلسوف الفيثاغوري (ارشيتاس التارتي) فسقطت عنده أوهامه ، وانقطع لتدريس الفلسفة حتى توفي في اكاديمته سنة ٣٤٨ ق م وقد ناهز الثمانين من العمر .

ترك (افلاطون) آثاراً كثيرة وصلنا منها عدد كبير من المحاورات بعضها منحول وبعضها لا يزال موضع شك وارتياب . وقد اختلف المتأد في ترتيبها وذهب المؤرخ (برهيه) الى تنزيدها بحسب تأريخها ضمن الزمر التالية :

١ - المحاورات السابقة او اللاحقة مباشرة بموت (سقراط) ، وأهمها : (بروتاغوراس) ، و (الدفاع عن سقراط) ، و (اقريطون) و (واليفرون) و (شارميد) ، و (ايون) و (الجمهورية : الكتاب الاول) و (هيباس : الكتاب الاول والثاني) .

٢ - المحاورات السابقة لتأسيس الاكاديمية : (غورجياس) *

٣ - المحاورات المنهجية اللاحقة بتأسيس الاكاديمية بمدة وجيزة ، وأهمها :
(مينون) و (اوتيدم) و (الجمهورية : الكتاب الثاني - حتى - العاشر) *

٤ - المحاورات المحتوية على تصوير (سقراط) مجدداً وهي : (فيدون) و
(المادبة) و (فيدر) *

٥ - المحاورات المحتوية على المذهب الجديد في العلم والجدل وأهمها :

(تيتاوس) ، و (بارمنيد) ، و (المغالط) و (السياسي) *

٦ - المحاورات الاخيرة ، وأهمها (تيمائوس) ، و (اقريطاس : لم تنته) ،
و (القوانين او النواميس ، ولم يفك افلاطون من وضعها وهي أشبه بمجموعة
رؤوس أقلام نشرت بعد وفاته) (١) .

ويتضح من هذا العرض الوجيز ان فلسفة (افلاطون) لم تودع في مؤلفات
« علمية » تتخذ أسلوباً منهجياً مباشراً وأن من العسير أحياناً التوفيق بين ما تنطوي
عليه المحاورات ، بأسلوبها الرمزي ثارة ، وبلغتها « الشعرية » ثارات ، من آراء
واقار ونظريات * ولا بد للباحث من ان يجهد في استخلاص صورة اجمالية تود
ان تكون امينة متسقة قدر المستطاع *

لم يستتج (افلاطون) من اختلاف الفلاسفة وتعارضهم دعوة الى الشك
والارتباب كما فعل المغالطون ، بل اعترف بأن في آرائهم المتباينة حقائق جزئية
ينبغي استخلاصها وتأليفها والتوفيق بينها * ومن النافع ان نشير الى رأيه في
الفلسفة وفي الفيلسوف بوجه عام *

الفلسفة في نظر (افلاطون) اكتشاف صورة جديدة للحياة الفكرية في المجتمع ،

(١) اميل برهيه : تاريخ الفلسفة ، الجزء الاول (١٩٣٨) ص ٩٨ - ٩٩ .

ومن العسير ، بل من المتعذر ، ان تفصل الفلسفة عن الحياة الاجتماعية . وقد رسم
(افلامون) الفيلسوف في صور كثيرة متنوعة لتخصها فيما يلي :

الفيلسوف رجل ظهر من أدران الجسد وأصبح لا يعيش الا بروحه ، فهو لا
يخاف الموت ولا يخشى الردى ، ما دامت روحه قد انفصلت عن جسده منذ حياته
في هذا العالم ^(١) .

ولكن الفيلسوف ، باعتبار آخر ، انسان بعيد عن المهارة العملية . وهو لا
يجاري الناس ولا يتملقهم ولا يداريهم ولذا فان تأثيره الاجتماعي يظل ضعيفاً
أو معدوماً ^(٢) .

اما في كتاب (الجمهورية) فان الفيلسوف يبدو ، على العكس ، سيد المجتمع
ورئيس الدولة . وهو يصبح في كتاب (القوانين) مفتشاً من نوع خاص . انه
يرغب في انقاذ نفوس المواطنين وسلامة ارواحهم فيحرص على ان يتسكوا بالايمان
بالأمة المجتمع أو يزجهم في السجن المؤبد .

ونذكر أخيراً أن الفيلسوف ، في مناوئتي (فيدر) و (المأدبة) ، رجل نشيط
حازم ملهم يأتيه الروح المبدع الجميل من لدن (ايروس) اله الحب فلا ينتج
الا في جو من الجمال .

ولعل من الجائز أن نوفق بين هذه الصور الكثيرة في اطار صورة جامعة
تتخذ هذه النواحي المتعددة عناصر يتم بعضها - جهد الامكان - بعضاً . وعلى
هذا تؤلف بين اتجاه الفيلسوف من حيث أنه عالم يعتزل الحياة الدنيا وينصرف
الى تطهير نفسه والى التأمل واكتشاف الحقائق القصوى التي يجهلها المغالط
والسياسي على السواء ، وبين اتجاه الفيلسوف من حيث انه حكيم عادل يجب
عليه أن يشيد مجتمعاً فاضلاً عادلاً وفق علمه حتى تكون العلاقات الاجتماعية
بيئة سليمة متسقة يستوي أمامها الناس جميعاً .

(١) فيدون .

(٢) لبتاوس .

الفيلسوف الحقيقي اذن هو السياسي الأمثل ، وهو في الوقت ذاته عالم ومتصوف ، بدرس الرياضيات والفلك وسائر العلوم كما يعنى بالحياة الاجتماعية وبرقي الناس وسلامة ارواحهم وعقولهم ، كما يقتضي المثل الاعلى ، والحقيقة الصادقة - بلا ريب - هي هدف الفيلسوف الحقيقي الصادق ، يبلغها وحده قبل غيره ، فيتميز عن عامة الناس ، وهم لا يرون من الحقائق الخالدة سوى الظلال والاشباح .

ذكر (افلاطون) في كتاب (الجمهورية) قوله : « تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل يدخله النور من باب في طوله ، وقد سجن فيه أولئك الاقوام منذ نعومة اظفارهم ، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم ، فاضطرتهم الى الجمود والنظر الى الامام فقط ، لحيلولة الاغلال دون التفاتهم . ثم تصور أن وراءهم ناراً ملتهبة ، في موضع اعلى من موقعهم ، وان بينهم وبينها جدران منخفضة كسياج المشعوذين الذي ينصبونه لمشاهديهم . وتصور أناساً يمشون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل بشرية وحيوانية ، مصنوعة من حجارة وأخشاب ضخمة ، مع كل أنواع الأدوات ، مرفوعة فوق الجدار ، وافرض ان بعض أولئك المارة يتكلم ، وبعضهم صامت . ان هؤلاء السجناء لا يرون شيئاً سوى الظلال التي أحدثها اللهب وراءهم ، لانهم مقيدون لا يلتفتون . ثم انهم يحسبون هذه الظلال حقائق ، ويظنون انها تتكلم . ولنفرض ان احدهم حلت اغلاله فتمكن من الالتفات الى وراء . ان عينيه تتألمن من النور ويتحير في امره ، ويحسب الاشباح التي كان يراها فيما مضى حقائق اكثر من الحقائق التي يراها الآن . ثم انه يالكف العالم الاعلى ، ويرى اليقينيات ، ويتمكن أخيراً من رؤية الشمس ذاتها » (١) .

هذه حكاية الناس الذين اعتادوا العيش في كهف الحياة . ان السجين في الكهف هو الانسان . ومعرفته بالظلال هي المعرفة الحسية التي لا تطلعه على الحقائق القصوى الخالدة الصحيحة . اما المعرفة اليقينية فهي فوق المعرفة الحسية

(١) الجمهورية . الكتاب السابع . ترجمة حنا خباز (١٩٢٩) ص ١٨٤ .

لأنها هي معرفة المثل . والشمس هنا هي صورة الخير لأنها مبدأ جميع المثل وأصلها . « وأن صلتها بعالم الحس كصلة الخير الاسمى بعالم العقولات » (١) . وما السجين المتحرر سوى الفيلسوف الذي يرقى بممارسة الجدل من الديجور الى ذروة النور ، ولكنه مضطر الى الرجوع على الرغم من ذلك الى دنيا العتمة والظلام لينهض باقرانه ويحملهم على الافلات من سجنهم البغيض . وربما جاز أن نلخص مذهب (افلاطون) في المعرفة وفي الاخلاق وفي السياسة في مجال هذه الدائرة التامة من انطلاق وتحرر الى معرفة ويقين ثم عودة كريمة تتوخى الاصلاح والانقاذ .

★ ★ ★

وجد (افلاطون) ان المعقول هو موضوع العلم وأنه هو ذات الموجود . فالمنطق والميتافيزياء لا يفترقان . والعلم هو العمل ، والمعرفة هي الفعل ، ومن عرف الخير عمل به ولذا فان جدل العمل لا ينفصل عن جدل النظر ، وعلى الانسان المتفكر ان ينتقل من معرفة ما يزول الى معرفة ما يبقى . وبعبارة اخرى ، أن ينتقل من معرفة الظاهر الى معرفة الكائن ، من الحادث الى الوجود . وهذا الانتقال هو الجدل الصاعد ، وينتهي بالتعريف ، والتعريف يساعد الانسان على ادراك ماهية كل شيء .

بيد أن من الحق أن نلاحظ ان الجدل الصاعد لا ينتهي ، ولا يمكن له ان ينتهي ، إلا عند مبدأ لا يفترض شيئاً آخر سواء ، وكل شيء سواء يفترضه . وهذا المبدأ الرفيع هو فكرة الخير ، وهي مبدأ المبادئ ، وان جميع الافكار ، كما سنبين ، تتطلع اليها ، وتشغف بها ، وتتجه نحوها . وما الجدل الا قانون الفكر الذي يشرب الى الكمال ، ولا بد للجدل من ان يقف حتماً عندما يبلغ الكمال الأعلى ، أي مثل الخير الرفيع الاسمى .

يقول (افلاطون) : « ينبغي علينا ان نتفلسف بكل نفوسنا . يجب علينا

(١) ليون روبان : الاخلاق في العصر القديم . ص ٣٩ .

أن تتحرى الحقيقة بكامل كيانتها » . فإن معرفة الخير تقتضي محبته ، والحب يهب النفس وثبة ترقى بها من تأمل ما يولد ويموت الى تأمل الوجود السرمدى . وعلى هذا فإن القلب يرقى - كالفكر - درجة درجة ، وتتقدم العاطفة - كما يتقدم العقل - نحو المطلق الى أن يبلغ العقل والقلب كلاهما مرتبة تأمل الجمال الأعلى : الجمال الرفيع الذي هو في الوقت ذاته الحقيقة المطلقة والخير الامثل .

وقد يسن (افلاطون) في نظرية المثل الشهيرة أن الحقائق الخالدة ، أي المثل موجودة من حيث هي في النفس ، ومتصوره بالعقل الصرف ، لا يدركها الا الفيلسوف المؤيد بصفاء الروح وتجاوز المحسوس المتبدل الى مثاله الخالد ، وصورته الثابتة ، وحقيقته الدائمة ، مؤثراً الحكمة على الظن ، واليقين على التخمين ، والعلم على الرأي . وهذه الصور السامية ، أو المعقولات ، أزلية أبدية لا تفسد ولا تتغير . ان الذي يفسد ويدثر ويتغير هو الكائن المحسوس . ولا وجود للأشياء المحسوسة الظاهرة الا بانعكاس الصور أو المثل على ماهيتها .

ثم ان المثل كثيرة نجد في طبيعتها مثال الحق ومثال الجمال ومثال الخير . وقد جعل (افلاطون) مثال الخير الأعلى في المنزلة الرفيعة الاولى ، وأظهر ان سائر المثل انما تستمد وجودها وماهيتها من الخير . يقول : « إن جميع الموجودات المعقولة تستمد وجودها وماهيتها من الخير ولا يمكن التطلع الى مثل الخير من غير مشقة وعناء ، ومن غير ان يدرك الفكر أن هذا المثل الاسمى هو سبب كل صالح وجميل » . ان الخير الأعلى هو المبدأ الذي يشمل المبادئ كلها ، فيه تلتقي أنواع الكمال جميعاً ، وهو موجود يكني ذاته بذاته ، ولا يفرض وجوده شيئاً آخر سواه ، ذلك انه هو الله . فإذا ادرك العقل - والقلب - هذا المثل الرفيع - (الخير الاسمى أو الله) - وجب عليه ان يثبت فيه أنظاره ويقيس بمقياسه أفعال الانسان واعماله . ان مثل الخير الأعلى هو الله ، وان الفلسفة ، وهي فضيلة الانسان ، تقوم بالتشبه بالله ، فما هو هذا التشبه ؟

انه اقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا . انه محاكاة يقلد الانسان بها في نفسه نظام الكون الذي يطلع عليه بواسطة الجدل .

فلا بد ، والمعالجة هذه ، من البدء بمعرفة النفس البشرية ، حتى نعرف ما يجب أن نكون عليه .

النفس في نظر (افلاطون) تحتوي على ثلاثة اجزاء هي : الشهوة أو الرغبة وتضم جميع الاهواء الدنيا والنزوات . ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل . ثم العقل ، أخيراً ، وهو يأتي في المنزلة العليا المرموقة . وقد حدد (افلاطون) لكل جزء من هذه الاجزاء أو النفوس الجزئية منطقة في الجسم أو مركزاً . وجعل مركز النفس الشهوانية في أسفل البطن . وجعل مركز النفس الغضبية الصدر أو القلب . وجعل مركز النفس العاقلة الرأس ، وشبهه ، في محاوره (فيدر) ، النفس بمجلة يجرها جوادان : أحدهما أسود جموح متأهب للتمرد والعصيان ، والآخر أبيض كريم يعدل طيش صاحبه اذا أحسنت قيادته ؛ وإذا لم تحسن قيادته جمح أيضاً كالجواد الاسود اللثيم . ولهذه المجلة حوزي يوفق بين الجوادين وهو العقل .

وقد اختص (افلاطون) كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة . فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس ولها فضيلة سلبية هي العفة أو الاعتدال وقوامها ضبط الشهوات ومحاربة الشلل والاسراف في الاهواء ، دأبها نزع تعاقب النفس بلذات الجسد تمهيداً لادراك الحقيقة والخير . اما فضيلة النفس الغضبية ، وهي النفس ذات الاهواء الكريمة ، فهي الشجاعة . والشجاعة هي استخدام الاهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة ، قوامها تحمل المكاره في سبيل ادراك الخير . ثم ان العفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التي تسمى عندما تظل أمينة لذاتها باسم الحكمة . وان وثيقة الحكمة التمييز بين انواع الخير لتحقيق أسسها . وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة . ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطلعت وتبعثت النفس الغضبية صاغرة وصار من المتاع توفير الخير لتهد العفة وانعدام الشجاعة وتعذرهما .

ولئن اعترف (افلاطون) بأن حفظ البدن وسلامته يقتضيان ارضاء حاجات الجسد واشباع لذاته فانه يقبل أن يتم ذلك في حدود غرضه الغاية وحدها ، غاية

سلامة الجسم وحفظه في البقاء . أما إذا تعدى هذه الغاية وصار عقبة في طريق الحياة الالهية وعاق تجري الحقيقة العليا وطلبها فإن لذات الجسم تغدو مردولة ، وإرضاء حاجاته يصبح ممنوعاً . فالمفظة إذن تشير في نظر (افلاطون) الى معنى فلسفي رفيع ، معنى الاقلاع عن اللذات ، والانصراف عن شهوات الجسد . وقد عرفها (افلاطون) بالفاظ صوفية واسماها « التدريب على الموت او استباق الموت » (١) . ولا يمكن ايثاف شطط الشهوة وغلو الأهواء العمياء الا بعمونة الاهواء الكريمة التي تحقق غايتها الطبيعية وتتجه الى الخير فتحقق الشجاعة . والشجاعة تتم فضيلة العفة وتقوم على كفاح الألم من جهة ، ومقاومة اغراء اللذات الرخيصة من جهة أخرى . وما العفة والشجاعة معاً سوى شرطين لتحقيق فضيلة الحكمة ؛ غرضهما تحرير النفس من قيود الشهوة التي تربطها بالجسم واطلاقها لذاتها فتسمى الى تأمل الكائن الأعلى ، والموجود الاسمي ، الخير ، والخير غاية الاخلاق المثلى .

وعلى هذا فإن الحكمة أعظم الفضائل قيمة ، واعلاها منزلة ، وهي الى جانب ذلك مبدأ سائر الفضائل كلها ، والفضائل كلها تستقي من ينبوع واحد ، وروح واحدة ، ينبوع الحكمة وروحها ، وهي جميعها تشترك في فكرة الخير . وكما ان لها اصلاً واحداً فانها تتفق أيضاً في ان لها غاية واحدة ، وهدفاً واحداً تسعى كلها الى تحقيقه وادراكه . وإذا اعتبرنا ان لكل فضيلة قيمة مطلقة ، وان لكل فضيلة غايتها الماثلة في ذاتها ، فإن الغايات الخاصة ، والاعراض المختلفة تنتظم ، على الرغم من اختلافها وتمايزها ، ضمن كل موحد له غاية عليا وهي العدالة . ان (العدالة) تنشأ من خضوع النفس الشهوانية للنفس العنصرية ، وخضوع هذه للنفس العاقلة . والعدالة عند (افلاطون) فضيلة داخلية . انها فضيلة الاتساق والانسجام والتناغم الباطني ، فضيلة اتفاق النفس مع ذاتها ، وليست العدالة فضيلة مستقلة بالمعنى الصحيح . بل هي انطباق حال البر والصلاح على الفضائل الثلاث المذكور . وقد بين (افلاطون) تضامن هذه الفضائل وتكاتفها ، وقال عنها إنها بذات الحكمة ،

(١) فيدون

وان كل واحدة منهن تملك بيد شقيقتها . والعدالة هي القوة الموحدة التي تستهدف اقامة الاتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضيه .

الح (افلاطون) على وحدة الحياة الاخلاقية وجعل قانون العلة شاملاً لنطاق الارادة ، وقرر وجود جدل بين الالهواء ، أي تسلسل بين الفضائل . وكان العفة والشجاعة فضيلتان نسبيتان باعتبار ، فهما تستهدفان تنقية النفس من الالهواء كما معنا ، وبذا تمهدان لمرتبة الحكمة ، والحكمة وحدها ذات قيمة مطلقة . إن حياة العمل وحياة النظر وجهان لأمر واحد ، واذا رقت الفضيلة بصاحبها درجة درجة فانها ترقى به بحركة واحدة ذات معنى معين . ان سيرها هو دائماً ، وفي جميع الاحوال ، جزء من وثبة واحدة تتطلع الى الخير الاسمي .



اما الانتقال من العدالة الفردية الى العدالة الاجتماعية فانما يتم في مذهب (افلاطون) تبعاً لطبيعة الاشياء وقانونها في نظره . وقد رسم هذا الفيلسوف لوحة نفسية و اخلاقية عن الدولة لا تختلف عن اللوحة النفسية والاخلاقية الخاصة بالمرء . وكان السياسة عنده أخلاق موسعة . فكما تحتوي نفس الانسان على ثلاث نفوس او اجزاء ، فان المجتمع يتألف كذلك ، من ثلاث شيع او طبقات . وان وحدة المدينة تركيبية كوحدة النفس .

الطبقة الاولى هي طبقة الصناع والعمال والمزارعين وتضم عامة الشعب ، ويوكل اليها أمر الانتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية في الدولة . ومن صفات افرادها النفسية والاخلاقية نمو الالهواء المنحطة . والعفة هي الفضيلة الاولى التي ينبغي ان يتحلى بها هؤلاء الافراد . اما الطبقة الثانية فهي طبقة المحاربين ، ويكلف افرادها بالدفاع عن الدولة من الناحية الخارجية ومن الناحية الداخلية ، ويستازون بأهوائهم الشريفة ، وينبغي لهم أن يتحلوا بالشجاعة بالدرجة الاولى . أما الطبقة الثالثة فهي ارفع الطبقات ، وهي طبقة الفلاسفة الذين يوكل اليهم امر الحكم وادارة دفة الدولة بالعقل والحكمة . الفيلسوف هو الحاكم الاكمل،

والملك الحق ، يتحلى بالحكمة بالدرجة الاولى ، ويرجع لحكمته في كل ظرف ، ويحكم بما توحى به . انه هو القانون الحي لان حكمه هو الحكم العادل . اليس القانون هو العقل ؟ اليس أحكم الناس من يمثل العقل الحي ؟ وكما ان العدالة هي اتساق الفضائل الاصلية التي اشرنا اليها ، وكذلك فإن السياسة في المستوى الاجتماعي تقابل العدالة في المستوى الفردي . السياسة تقيم الوحدة والاتساق بين طبقات المجتمع الثلاث ، وتسمى للسبب ذاته بالعدالة الاجتماعية ، وترتب على الحكومة المثلى ان تحققها وتثيدها صرحها على مبدأ خضوع كل طبقة دلياً الى الطبقة التي تليها مباشرة : العمال يخضعون للمحاربين ؛ والمحاربون يطعمون الفلاسفة الحكام . وعندما تتمسك طبقة بالمنزلة اللاتقة بها ينشأ من تعاون الطبقات الانسجام الجمعي ، وتتحقق الفضيلة العليا في الدولة ، فضيلة العدالة الاجتماعية .

عني (افلاطون) في « الجمهورية » وهي « أهم محاوراته » ، ببناء دولة مثلى ، وهذه الصورة من الدولة المثلى هي أول ما عرف العالم من « مدن فاضلة » . وان الغاية الشكلية التي ترمي اليها « الجمهورية » هي ان تحدد معنى كلمة « عدالة » . ولما كان يتعذر ان تكون العدالة احدى صفات افضل دولة يمكن للخيال ان يصورها ، لرى افلاطون يبدأ بتصوير تلك الدولة المثلى ، وبعدها يأخذ في تحليلها ليبين اي جوانب كمالها يمكن ان يسمى « عدلاً » (١) . ولكن العدالة الاجتماعية لا تتحقق الا اذا حذفت اسباب الشر ، وقطعت اوصاله . وهذه الاسباب مهما تنوعت ترجع الى أصلين كبيرين هما الاسرة والتملك . ولذا فان (افلاطون) يرى ان توزع اراضي الجمهورية على جميع المواطنين ، بل ان اراضي الدولة هي ملك مشترك مشاع بين المواطنين جميعاً . وان شيوعية المال اولاً ، وشيوعية النساء ثانياً ، هما علاجاً لاثرة ، فلا ملكية ولا زواج . وانما تشرف الدولة على تربية الاطفال وتنشئتهم من غير احتياج الى وجود أسر خاصة ، وعائلات متميزة . الجمهورية هي العائلة الكبرى ، والاسرة العامة ، ولكل مواطن ان يعتبر جميع الاطفال الذين هم في سن معينة اطفاله الخاصين به .

(١) رسل : م ص ١٨١

هذا ما ذهب إليه (افلاطون) في كتاب « الجمهورية » ، ولكنه اضطر حينما تقدمت به السن ، كما يرى الاستاذ (روبان)^(٢) ، الى ان يعين النظر في امكان التطبيق العملي في الواقع لهذه الافكار التي يترتب على « الطاغية - الفيلسوف » تحقيقها ، ولذا صار (افلاطون) يعنى بدراسة الشروط التجريبية التي تكتنف السلوك الانساني . وقد خفف من حدة هذه المبادئ في كتاب (القوانين) بل انه خفف من قسوة التقيد بها حال تطبيقها . فلم يتمسك بشيوعية المال وشيوعية النساء ، وانما اعترف بفائدة تقييدها في قوانين خطية . والدولة على كل حال هي التي تملك السلطان الاكبر ، وترتكز مهنتها على حمل الافراد على التمسك بأهداب الفضيلة ومراعاة القانون الخلقي ، حتى انه يسمح للدولة اتخاذ القوة والقمع اذا اخفقت محاولاتها بالاعتماد على وسائل الاقتناع وحدها ، وليس للفرد سوى حق واحد هو ان يقوم بواجبه وان يسهم بتمسكه بالفضيلة حتى يسود الانسجام في المدينة وتتصير العدالة في المجتمع .

ينتج مما تقدم ان الفضائل الاجتماعية تتبع موقف الافراد الاخلاقي ، وعلى كل فرد اذا اراد ان ينسق وجوده مع وجود ابناء جنسه ، وأن يعيش معهم بسلام وأمن ، عليه ان يقيم الاتساق والتناغم في نفسه ، وليس للفضيلة غاية شخصية بل ان موضوعها هو الخير بذاته . واذا كان الانسان خلوقاً فاضلاً فهو لا يحقق كماله الخاص وفق طبيعته المعينة ، بل انه يستهدف من وراء عمله الفاضل غاية كونية شاملة في الجوقة المتسقة المؤلفة من الارادات العاقلة الحكيمة .

ان الاخلاق (الافلاطونية) باسرها تركز الى مفهوم الخير المطلق . وينجم عن قيمة هذا الخير واجب ممارسة الفضيلة وعمل الخير مهما كثرت المعاولف التي تعترض سبيل المرء وعظمت واشتدت ، كعاطفة الاثرة وعاطفة الحق . هناك مثل قديم يقرر ان العدالة احسان الى الاصدقاء ، واساءة الى الاعداء . ولكن (افلاطون) يرد هذه النظرية ويرى ان من الضروري ان يحسن الانسان الى الناس جميعاً من غير استثناء يسأل (سقراط) :

(٢) الاخلاق في العصر القديم ص ٤٠ .

— ثم هل يجوز لنا ان نفعل الشر يا (أفريطون) ؟ فيجيب (أفريطون) :

— لا يجوز قطعاً يا (سقراط) .

— وما رأيك في رد الشر بالشر ؟ وهي أخلاق السدهماء ، اذ لك عدل أم ليس بالعدل ؟

— ليس بالعدل .

— فلأن تصيب احداً بشر كأن تصيبه بضر ؟

— صحيح جداً .

— إذن لا ينبغي لنا ان نأخذ بالثأر ، ولا ان نرد الشر بالشر لاحد ما ، كأننا ما كان الشر الذي ابتلانا به . واجب ان ننظر في الامر يا (أفريطون) : لترى هل كنت حقاً تعني ما تقول ، ذلك لانه لم يأخذ بهذا الرأي يوماً ، ولن يأخذ به الى آخر الدهر فريق من الناس كبير ، ولا سبيل الى اتفاق بين من يقرون هذا الرأي ومن لا يقرونه ، فلا بد من أن يزدرى بعضهم بعضاً كم بينهم من شقة الخلاف . حدثني اذن ، أنت متفق معي ومؤيدني في مبدي ذلك . . . لقد كان ذلك مذهبي منذ عهد بعيد ، وما يزال كذلك ! » (١) .

الظلم اذن افطلع الشرور والآثام . ومن الخير ان نصفح عن المسيء ، ونعفو عن المعتدي . وهذه التعاليم شبيهة ، قبل المسيحية ، بتعاليم المسيحية من حيث فحواها ، ولكن من الحق ان نلاحظ اختلاف روحها لدى (افلاطون) يستبطنها من الميتافيزياء ويعتبرها نفحة عليا من نفحات الحكمة والعقل ، بدل ان يتخذها نفحة صادرة عن القلب ، أو انتفاضة منبجسة من الوحي .

★ ★ ★

لننظر الآن في علاقة الخير بالسعادة . ان (افلاطون) لا يشذ عن المفكرين القدماء الذين يعتبرون ان غرض الاخلاق النظرية هو تحديد الخير الاسمي ، أي

(١) أفريطون : انظر المحاورات الافلاطونية مع . ص ١٤٣ - ١٣٥ .

الخير الذي يكفي ذاته بذاته • « سأل (سقراط) : هل الخير كاف بذاته ولذاته ؟
فاجاب (بروتارك) - اجل دون ريب ، وهذا ما يميز الخير عن سواء » (١) • ثم
يتألف اذن هذا الخير ؟ أي الامور التي يسميها الناس « خيرات » يطابق الخير
الاسمى ؟

ترى هل اللذة هي الخير الاسمى ؟ « - كلا ، لان اللذة لا تستقي قيمتها من
ذاتها ، بل من اتحادها بالعقل • وما شأن اللذة اذا تعذر ادراكها ساعة حدوثها •
وتعذرت الاحاطة بها بعد زوالها ، أو تعذر التنبؤ بها قبل وقوعها • ان اللذة خالية
من كل شأن إذا لم تصطبغ الشعور والذاكرة والتأمل ، أي العقل والذكاء ويجب
ألا ننسى أن اللذات تنقسم الى لذات حقيقية ولذات زائفة ، وأن العقل وحده هو
الذي يحكم في موضوعها • ولذا فان اللذة تتبع العقل ، تتبع الذكاء والعلم ، من
هه الناحية أيضاً ، ولا يمكن ان تعتبر خيراً مطلقاً ، بل هي خير نسبي فانوي
بالاضافة الى الخير الاسمى (٢) » •

ولكن هل الذكاء أو العقل خير بذاته ؟ « هب ان احدنا يتمتع بالحكمة
الناصعة وبالذكاء وبالعلم من غير ان يشعر بلذة ضعيفة أو قوية ، ولا يشعر بالسلم
خفيف أو شديد ، بل لا يشعر بأية عاطفة إطلاقاً ، ترى هل يود مثل هذا الشخص ان
يبقى في قيد الحياة ؟ » • وقد اجاب (افلاطون) على هذا السؤال جواباً بئساً : ان
الذكاء ليس هو الخير ، والحياة بحسب العلم وحده تختلف عن السعادة • بيد ان
اللذة والعلم هما نوعا الخير الوحيدان اللذان نعرفهما • فإذا لزم ان يكون الخير
الاسمى موجوداً على افراد كما رأينا ، وجب ان يشل الخير الاسمى في اجتماعهما
واتحادهما •

الخير الاسمى - اذن - مزيج ينهل من ينبوعين : « ينبوع الالة الذي يشبه
ينبوع عسل ، ثم ينبوع الحكمة ، وينبوع الحكمة متواضع لا يحوي خمراً بل

(١) محاوراة فيليب

(٢) م س •

يتدفق بماء صرف ولكنه ماء منعش فيه السلامة والهناء (١) . أجل ان العلوم تنساب في مزيج الخير الاسمي لان العلوم جيدة كلها . ولو تفاوتت درجاتها في الجودة ، انها صالحة لانها لا تنبو عن طبيعة الخير الرفيع . اما اللذات فانها تحتاج الى تنقية . هناك لذات زائفة واخرى صحيحة حقيقية . وهذه اللذات الحقيقية النقية تستطيع وحدها ان تسري وتنساب في مزيج الخير الاكمل .

لم يقبل (افلاطون) ان يكون مبدأ الخير هو اللذة بالمعنى العامي كما ذهب اليه (الميغاريون) ، ولم يكتف بان يجعل هذا المبدأ حياة التأمل وحدها كما نجد لدى (ارسطو) ، وانما عني بتفسير الخير تفسيراً دقيقاً يضم اللذة والعلم ويؤلف بينهما بنسب متفاوتة غير متساوية .

اضف الى ذلك ان (افلاطون) يعالج ما ينطوي عليه مفهوم الخير الاسمي من عناصر وعلاقات وأهمها صلة الفضيلة بالسعادة بوجه عام . وقد لخص الاستاذ (روبان) المسائل المختلفة التي « ورثها (افلاطون) عن المغالطين » في هذا المضمار وجمعها في الاسئلة الثلاثة الآتية : ما هو قوام « الفضيلة » ؟ وكيف نكتسبها ؟ وهل هي واحدة أم متعددة ؟ (٢) .

(١) وقد اوضح (افلاطون) في محاوره (فيدون) قوام الفضيلة الحق وميزها عن الفضيلة الزائفة أو ظل الفضيلة . يقول : « ليس من الفضيلة استبدال خوف أو لذة أو ألم بخوف آخر أو لذة أو ألم ، وهي متساوية كلها ، أكبرها باصغرهما ، تساوي النقد بالنقد ... أليس في النقد قطعة واحدة صحيحة هي التي ينبغي أن تستبدل بالاشياء جميعاً ؟ - وتلك هي الحكمة ، ولن يشرى شيء بحق أو يساع شجاعة كان أم عفة أم عدل » ، الا ان كان للحكمة ملازماً ، والا كانت هذه الحكمة له بديلاً ... ثم أليست الفضيلة الحق بأسرها رفيقة الحكمة بغض النظر عما قد يكتنفها من المخاوف واللذائذ أو ما اليها من الخيرات أو الشرور ؟ الا ان الفضيلة

(١) م.س .

(٢) انظر : الاخلاق في العصر القديم ص ٨١ وما بعد .

التي يكون قوامها هذه الخيرات التي تأخذ في استبدال بعضها ببعض بعد أن تكون قد انفصلت عن الحكمة ، ليست من الفضيلة إلا ظلها ، ولا يكون فيها من الحرية أو العافية أو الحقيقة شيء . (١) » .

وعلى هذا فإن قوام الفضيلة الحقيقية لا يمثل في الحساب النفعي الذي يستبدل لذات بلذات ، واحزان باحزان ، ومخاوف بمخاوف ، كما تستبدل بقطعة النقود قطعة نقود أخرى . إن الامتناع على لذة للحصول على لذة أعظم ليس له من العفة سوى الظاهر : انه اعتدال قائم على « عدم الاعتدال » ، وعفة ماثلة في انقطاع العفة . وما مجابهة خطر للخلاص من خطر سوى شجاعة لا تخفي وراءها سوى الخوف . وإن العملة الوحيدة التي ينبغي ان تستبدل بكل ما سواها هي الحكمة . ولولا الحكمة لكانت الفضيلة الناشئة من استبدال الأهواء بعضها ببعض فضيلة خيالية عابثة ، فضيلة مسترقة لا حقيقة لها .

هذه الفضيلة الحقيقية هي الفضيلة الفلسفية التي تستعيز عن تبادل اللذات والآلام ، من حيث انها قيم فردية غامضة غير مستقرة ، تستعيز عنها بقيمة كلية يقينية مستمرة مستتاة من العقل ، على اعتبار العقل متصلا بعالم المثل السرمدي . أجل ان للفضيلة غير الفلسفية ، أي للفضيلة الشعبية ، قيمتها في بعض الاحيان اذا نظرنا اليها من زاوية الشروط السياسية المتغيرة في المجتمع ، وهذه الشروط تحول بدل تعكس التعاليم الذائعة والعادات الاخلاقية الطارئة . غير ان الفضيلة الفلسفية هي فضيلة تحرير تعود بالنفس البشرية الى طبيعتها الاصلية الثابتة وراء اختلاف المظاهر المتغيرة .

ان قوام الفضيلة الحقيقية ، فضيلة الفيلسوف ، هي التشبه بالله ، لأن الله أو الواحد يقابل المادة التي هي مبدأ الكثرة والتعدد والشر . والتشبه بالواحد اذن ابتعاد عن عالم المادة والحس ، لأن عالم المادة والحس هو بالضرورة عالم الشر والتعدد . ويترتب على الانسان الفاضل ان يخلق في أجواء المثل الخالدة ، أو

(١) المحاورات الافلاطونية - ص ١٧٩ - ١٩٠ .

يستهدف ذلك (١) ، فيتطلع الى عالم الخلود ، وينصرف عن اللذات الحسية ، ويحرص على تنمية مواهب العقل فيشترك في الوحدة الإلهية ، وينعم نعيمها سرمدي

يبد أن (أفلاطون) يميز في «الجمهورية» ، وهو كتاب تنظيم وإدارة ، نوعين من السعادة يقابلان نوعي الفضيلة الفلسفية وغير الفلسفية . لم تبق السعادة سعادة نخبة مصطفاة تستطيع أن ترنو بأبصارها الى مصدر النور وينبوع الغبطة القصوى في الوجود ، بل غدا من الواجب على الفيلسوف الفاضل أن ينحدر الى المجتمع ويشعق بسعادة المواطنين ، فلا يلوذ بسعادة « الغلاص من الناس » كما تدعو اليه محاورة (تيتاوس) وإنما يعود الى « الكهف » لينسج الى غير الفلاسفة سعادة من نوع آخر غير سعادة الفيلسوف المعتزل ... وإن « القانون » ... يعمل على تحقيق ذلك باقامة الاتساق بين المواطنين ، عن طريق الإقناع والإكراه ، ليسهم كل فرد بالخدمات التي يرتقبها المجتمع منه ، فتسود بأشراف الفيلسوف العدالة الاجتماعية ، وإن (الفيلسوف - الحاكم) ليرمق (الخير الاسمي) إذ يحدد لكل فرد فضيلته بحسب رتبة وظيفته في التسلسل ، كما ينسج (المصانع) Demiurge في العالم الذي يصنعه العلاقات التي يراها في عالم الممثل العليا .

(٢) أما الاجابة عن السؤال الثاني حول اكتساب الفضيلة أو عدم اكتسابها فإن (أفلاطون) يرى مالا يرى المغالطون من أن المسألة مزدوجة بحسب ما تنظر الى الفضيلة الفلسفية ام الفضيلة غير الفلسفية . إن الفضيلة غير الفلسفية إنما توجد ، إذا وجدت ، بدون اكتساب ، بل على سبيل مصادفة أو نعمة . وإن السبيل الوحيد للتخلي بها هي محاكاة « الأشخاص المتميزين » الذين تمتاز بهم المدينة ، وهم أنفسهم يعجزون عن نقل خصالهم حتى الى أبنائهم ، وهذا دليل على أن فضيلتهم لا تعتمد إلا على الرأي ، وأن ما تنطوي عليه هذه الفضيلة من صفات الحقيقة إنما ينجم عن المصادفة والاتفاق ، كما يتفق لأمريء أن يسلك في طريق لا يعرف أيان يتوده وإذا به يبلغ ما كان يستهدف . أجل أن هذه الآراء المتميزة نافعة

(١) تيتاوس .

مجدية ولكن من المتعذر أن يثق الانسان بوجودها والعثور عليها حين الحاجة إلا إذا تم له ربطها بمعرفة عقلية صحيحة . وهذه الآراء الآتية تحتاج ، فوق ذلك ، إلى ما يقيدها كما يحتاج العبد الآبق إلى قيد الحديد .

اعترف (افلاطون) بفائدة المحاكاة والتقليد في كسب الفضيلة ، ولكنه فطن إلى أنها تخضع لتقلب الصدف والملابس ، ولذا جنح إلى تفحص ما يعزى عادة إلى تأثير التربية في كسب الفضيلة والتخلي بالأخلاق الكريمة ورأى أن من الجائز النظر إلى ذلك من زاويتين : إما أن تكون التربية ، إن صح القول ، انتقادية تهدف إلى « تنقية » الفكر من الاحكام الميئة ليتجه جهة ما يتطلع اليه بطبعه فيدركه ببصيرته النافذة ؛ وإما أن تعمل التربية من خارج فتحمل النفوس على أن تطابق ، بالممارسة وبالنظام ، النموذجاً يتجلى في الأعراف السائدة والاعتقادات الذائعة في المجتمع . ولا ريب أن ثمة خطراً هو خطر الاتكالية الاخلاقية . غير أن (افلاطون) يقر بأن الإصلاح الاجتماعي قد يتم على أيدي أناس حبتهم الآلهة برسالة حكم الناس والاشراف على تربيتهم وهم الفلاسفة .

وفي وسع هؤلاء الفلاسفة أن يلجأوا إلى إحدى وسيلتين تربويتين هما : الحب والجذل . « هذه هي يا (سقراط) أسرار الحب ويمكنك الدخول فيها . ولا أدري هل في إمكانك أن تتقدم إلى ما يعلوها من أسرار إذا ما اهتديت بروح صادق . وأياً كان الامر فلن تفشل لاني قصرت في ارشادك وتبصيرك ، وسأسير السبيل أمامك وعليك أن تسير فيه ما استطعت إلى ذلك سبيلاً » . إن الرجل الذي يرجو أن يتبع الطريق القويم إلى هدفه السامي عليه أن يأخذ نفسه من الصغر بتأمل الجمال ... حتى تظهر له حقارة الجمال المادي وضآلة شأنه إذا قورن بالجمال الروحي ... فلا تستبعده بعد عاطفة حقيرة لنموذج فردي للجمال سواء أكان موضوعه فتى أم رجلاً أم عملاً أم نظاماً من الانظمة ، وهو إذ يحدق في محيط الجمال الذي اتجه اليه بصره الآن يأتي بفضل حبه الفياض للحكمة بعواطف وأفكار نبيلة جليلة ... » (١) . « أتحسب ان الرجل الذي يتأمل الجمال المطلق ويتحد

(١) المادبة . تعريب : وليم المتري ، القاهرة (١٩٥٢) ص ٨٠ - ٨١ .

به ، أتحسب ان حياته تدعو الى الشفقة والرتاء ؟ الا ترى انه في ذلك المكان وحده الذي يرى فيه الجمال المطلق بالملكة التي يمكن رؤيته بها ، الا ترى انه يستطيع الإتيان ليس فقط بصور منعكسة للخير بل بالخير الحقيقي لانه لا يتصل بظلل الحقيقة ولكن بالحقيقة ذاتها ؟ واذا ما جاء بالخير ورباه يصبح اهلاً لحب الله ، ويتحقق له الخلود إن كان من الممكن ان يظهر آدمي بالخلود » (١) .

والجدل ، من الناحية التربوية ، وسيلة اخرى رئيسية تتصف بالصفة العقلية الخالصة . وقد مارسها (سقراط) على اكمل وجه سواء في ذلك الجدل السلبي الذي يتوخى تنقية العقول وتميئتها لقبول الحقائق بل الكشف عنها ، والجدل الإيجابي أو التوليد وغايته إنشاء الحقائق في النفوس عن طريق المحسن العقلي الذي تنتهي به عملية التذكر ، والمعرفة تذكر .

٣) والسؤال الثالث الذي عني به (افلاطون) « حتى آخر حياته » (٢) وعالجه بوجه خاص في الكتاب الثاني عشر الاخير من (القوانين) ، يتناول مسألة وحدة الفضيلة . فالفضيلة تبدو واحدة ، باعتبار . وتبدو ، باعتبار آخر ، أنها مؤلفة من فضائل أربع . فلا بد اذن من تحديد « مفهوم » كل فضيلة من هذه الفضائل كما يقره الفلاسفة ، وهم حراس القوانين ، والفلاسفة يتميزون بأن تربيتهم الرفيعة تمكنهم من إدراك ان وراء الكثرة الظاهرة يوجد « شكل واحد » أو مثل أعلى واحد ، وما إن يدرك الفيلسوف هذه الوحدة الحقيقية حتى يغدو في مكنته أن ينتظم الاشياء كلها ببصيرته على نحو تلسلي ، وينضدها من حيث صلتها بتلك الوحدة . ولولا ذلك لانقصت أو اضر التخلق وأصبحت الاخلاق متقلبة متبدلة لا ترتكز الى مبدئها المثالي الخالد الصحيح .

الفضيلة ، في جوهرها ، تطلع الى عالم الخلود ، واشترك في الوحدة الإلهية . فاذا اعترض قائل إن الانسان مؤلف من عنصرين : الجسد وله اجزاء كثيرة ،

(١) م.س. ص ٨٣ .

(٢) ليون رويان : الاخلاق في العصر افنديم ص ٨٩ .

والنفس ولها قوى مختلفة ، وملكات متعددة ، ولذا فإن الانسان بطبيعته كسرة لا وحدة ، اجاب (افلاطون) بقوله : ان الانسان يُخضع جسمه لنفسه ، ويُخضع ملكاته النفسية لعقله ، فيحقق عندئذٍ وحدته التي تنسجم مع طبيعته ، وهي وحدة مبنية على الكثرة والاتساق ، وكان (افلاطون) يردد هنا ما رآه (الفيشاغوريون) من قبل إذا اعتبروا ان الحكمة انسجام ، والحكيم موسيقار .

ثم ان الفضيلة ، وهي واحدة على الرغم من تنوعها في الظاهر وتعددتها ، هي الخير الطبيعي لنفس الانسان . وهي ، من حيث وحدتها التركيبية ، تجر وراءها السعادة ، لان الانسان الفاضل العادل سعيد دائماً . نعم انه ليس بآمن من تقلب الحظ واختلاف الصدف ، وهو عرضة لسوء معاملة الآخرين ، يناله حقدهم الاعشى ، وتسيء اليه الخيانة القبيحة . وقد يساق الى السجن ، ويترع بالعصا ، ويجلد بالسوط ، أو يموت صلباً ، وعندئذٍ تنتهي مصائبه ، وتقطع آلامه ، « يفقد كل شيء ماعدا العدالة » (١) ، ولكنه يحتفظ بسعادته ، السعادة الحقيقية ، وإن الفضيلة التي تصمد أمام أنواع العدوان كلها ، ويبرهن صاحبها على كرامته وجدارته لا تستحق التقدير والاعجاب وحسب ، بل انها وحدها خليقة بأن تنتصر وتفوز . وكما ان العادل سعيد ولو علق على الأعواد ، فان الظالم الطاغية بأئس حقير ولو تربع فوق عرش الهناء وسدة النعيم .



ولعل من الطريف أن ننبه الى نتيجة مبالغتة قد تستنبط من نظرية (افلاطون) حول علاقة الفضيلة بالسعادة ، وهذه النتيجة غريبة اجمالاً عن التفكير الاغريقي القديم ، وهي امتداح الالم وتقريظه و « استمارة » . يرى (افلاطون) ان الخبيثة الاخلاقية لا تزول من تلقاء ذاتها ولا تمنحى اعتباطاً وبلا ثمن . بل لا بد من شرائها ودفع ثمنها . وثمنها هو نوال العقاب عليها . ان العقاب ضروري ، والقصاص نافع ، لان الشر فساد ، والرذيلة فوضى . ولا بد من القضاء عليهما حتى ينتصر

(١) الجمهورية ، الكتاب الاول .

النظام ويتمتع بالانسجام . ان المريض لا يرفض احتمال الالم الذي يشفيه ، بل يطلب هذا الالم اذ يطلب العلاج بالكي . والظلم أظلم الشرور جسيماً . ولا يشفي من الظلم الا القصاص والعقاب . ومن هنا يترتب على الانسان ألا يخفي الجريمة ، ولا يطعن معالماً ، بل عليه ان يتقدم الى الحاكم كما يتقدم المريض الى الطبيب : « حتى اذا كانت الخطيئة المقترفة تستحق الجلد تقدم للجلد ، او تستحق الغرامة تقدم لدفعها ، او تستحق النفي حمل نفسه على النفي ، او تستحق الاعدام أقبل نحو الموت » (١) .

ان التكفير عن الخطيئة هو أعظم خير يأتي بعد البراءة . وينجم عن ضرورة التكفير هذه ان الالم مشروع ، وأنه ليس بالشر لأن الشر الذي ما بعده شر هو الفرار من العقاب المستحق على خطيئة مقترفة . ينبغي اذن ان يرغب المجرم بالقصاص ، ويسارع بالاستباق إليه . فاذا اقترف صديقاً إثماً دعائنا واجب الاحسان اليه ان نجره الى المحكمة عنوة وقسراً ، وألزمنا بالاخبار عنه ، والعمل على ادائه ، وتحقيق هذه الادانة حتى يتحلل من دينه ، ويدفع ما يستحق عليه ، ويرجع أخيراً الى حظيرة الخير فيدخلها تقياً نقياً . وبدهي أن الامر يظل صحيحاً عندما يكون الانسان هو نفسه الذي يستحق جزاء مائة اقترفتها يده . ويقلب في الظن ان (افلاطون) وصل الى هذه النظرية الطريفة بتفسير بعض الاساطير اليونانية القديمة في موضوع التوضيح والتكفير تفسيراً اخلاقياً ، مثل اسطورة (اوديب) و (اورست) و (نيمزيس) وغيرها . وكان (افلاطون) قد استخلص من اعتقاد شعبي محض عقيدة تماثل عقيدة المسيحيين في الشفاعة والفداء .

وهذه الصلة الوثيقة بين الفضيلة والسعادة لا تنتظر في رأي (افلاطون) ان تتحقق في الحياة الآخرة وحدها وحسب ، بل إنها تتحقق منذ هذه الحياة الدنيا ، ولا بد لها من ان تتحقق في كل لحظة لأن الحكيم لا يؤمن بالحياة الآخرة الا إيمانه بمعامرة جميلة يحلو التعريض لها . واذا كتب الموت على الحكيم مات كما مات

(١) غورجياس .

(سقراط) وهو مطمئن النفس ، هادئ البال ، قدير العين ، مؤمناً بالآلهة ،
مؤمناً بالعدل .

★ ★ ★

نقد :

نلق نظرة فاحصة على اخلاق الحكمة في مذهب (سقراط - افلاطون) .
من الثابت ان هذا المذهب كان التعبير الاول عن اخلاق الحكمة في المدرسة
السقراطية وان التعبير الرئيسي الآخر عن هذه الاخلاق يمثل في مذهب (ارسطو)
وان ثمة « حركة متصلة بدأت بموقف (سقراط) وانتهت بمذهب (ارسطو) » ،
هذا المذهب الذي فاق مذهب (سقراط - افلاطون) كمالاته ووضوحاً ، مع استثناء
وجود افكار في الزهد والتصوف في بعض نواحي تعاليم (افلاطون) لا نجد لها
مثيلاً عند (ارسطو) (١) .

عرف (سقراط) الفلسفة بأنها دراسة الخير ، وعاش هو نفسه عيش
الفيلسوف الاخلاقي المصلح ، ولبث كما صورته (افلاطون) انموذجاً لمن جاء بعده
من الفلاسفة مدى عصور طويلة . وقد تساءل (رسل) عن حقيقة (سقراط)
الافلاطوني من الناحية الاخلاقية فقال : « ان حسناته واضحة للعيان ، فهو لا يحفل
بالنجاح الدنيوي ، وهو بريء من الخوف براءة جعلته هادئاً ظريفاً فكها حتى آخر
لحظة من حياته ، يعنيه ما يعتقد انه الحق اكثر مما يعنيه اي شيء آخر كائناً ما
كان ، لكنه قد كان مع ذلك معيباً بعيوب فاحشة . فهو في المناقشة مغالط لا يلتزم
الامانة ، وهو يستخدم العقل في تفكيكه الخاص ليبرهن على صحة النتائج التي
ترضيها ، بدل ان يستخدم العقل في البحث عن المعرفة بحثاً لا يتحيز مع الهوى .
وان الانسان ليحبس ازاءه شيئاً من القورر والسجاجة قد تذكره بالنسب السيء من
رجال الكنيسة ، فشجاعته ازاء الموت كانت تكون اكثر روعة لو لم يؤمن بأنه ذاهب

(١) سيد جوبك : المجلد في تاريخ الاخلاق : ترجمة الدكتور توفيق الطويل ، ص ١١٣

للتنعم بنعيم أبدي في صحبة الالهة ؛ ولم يكن (سقراط) عالياً في تفكيره - على خلاف طائفة من أسلافه - لكنه كان مصمماً على إقامة البرهان على أن الكون متفق مع معايير الاخلاقية ؛ وهذه خيانة للحقيقة ؛ وأسوأ ما يقترفه الانسان من خطأ فلسفي ؛ فنحن إذا نظرنا اليه باعتباره واحداً من الناس فقد نعتقد بأنه جدير بالاحترام في زمر القديسين ؛ اما إذا نظرنا إليه باعتباره فيلسوفاً في حاجة الى اقامة ملوينة في مطهر علمي (١) » .

بيد ان من الحق ان نعرف بأن (سقراط) كان يلتمس ان يحيا الانسان بين أقرانه في المجتمع حياة أخلاقية فاضلة . وقد نقل (افلاطون) نهائياً الفلسفة من صلب الحياة في المدينة ، « نقلها من السوق العامة الى حجرة الدرس أو قاعة المحاضرات (٢) » ، وعند الى تعمق مفهوم الخير وربطه بفكرة واضحة عن تصور الطبيعة والكون . والحق ان (سقراط) رغم كراهيته لعلم الطبيعة ، وحرصه على ازال الفلسفة من السماء الى الارض ، اضطر « بتأثير لتفكير الورع الى تفسير العالم الطبيعي تفسيراً غائياً ، على اعتبار الحكمة الالهية قد وضعت كل اجزائه وفقاً لنظام يهدف الى تحقيق غاية آلهية ما . وقد كانت مهمة (افلاطون) ان يوضح بين هذه الغاية الالهية - متصورة باعتبارها عين الوجود الالهي نفسه - وبين الخير الذي كان ينشده (سقراط) ، والذي كانت معرفته تحل مشاكل الحياة كلها (٣) » .

وجلي ان فكرة (سقراط - افلاطون) القائلة إن الفضيلة علم ، بدت ، وما تزال تبدو ، مفارقة من المفارقات الغريبة . ولكن الواقع يدل على ان هذا الرأي ينطوي على قسطنط وافر من الصحة والحقيقة . فالانسان لا يريد الشر مباشرة ، ولا سيما الشر الذي يرجع اليه بالسوء ، ويعود عليه بالضرر . وإن الارادة ، بوجه عام ، لتنتج نحو ما تحكم بصلاحيته ، وتنفر من الشر اذ تحكم بسوءه وفساده .

(١) بوتراند رسل : مم ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) سد جوبك : مم ص ١١٧ .

(٣) م ص .

وما أكثر إقتراف الإنسان الخطأ الأخلاقي عن جهل ومن غير قصد : جهل بالتسائج المترتبة على الأعمال والأفعال التي يقوم بها : جهل بالعقاب أو بالخسارة أو بالضرر مما قد ينتج عنها ، جهل بالمثل الأعلى اللائق الرفيع . وقد يكون الجهل صادراً عن عدم تمييز الوسائل العملية الاجدى ، وقبول وسائل تقود الى الانحراف العارض عن الغاية المرموقة ، والهدف المنشود . وعلى هذا فان التعليم والثقافة عنصران ضروريان من عناصر التكوين الخلقي . ومن الضروري ان يحكم الإنسان حكماً أخلاقياً صحيحاً حتى تأتي أفعاله ذات صبغة أخلاقية مليئة وافية .

بيد أن (سقراط) وتلميذه (افلاطون) : ومن هذا جذوها ، يبالغون في هذا الرأي ، ويسرفون في نظرتهم المتفائلة ، ولا يعترفون بأن معرفة الخير لا تكفي بالضرورة الذاتية لاتساق العمل مع النظر ، والفعل مع القول . فقد يفعل الإنسان الشر عن قصد وتصميم ، وبعد علم ودراية ، ولكن الشرير على الرغم من ذلك لا يريد الشر للشر ، لا يريد الشر لذاته ، باستثناء الاحوال المرضية لمبدأ ، وانما يرضى الشرير بالشر كوسيلة يدرك بها خيراً يؤمله ، أو مصلحة يرجوها . الا يسخر الإنسان من صاحبه حياً في اظهار براعته ، لا جرياً وراء ايذاء صاحبه ، ولا طلباً لايلاؤه والاساءة اليه ، وانما لاعتقاده بأن الذكاء الساخر خير ، ورغبته في تبيان انه يتسرع بهذا الذكاء .

والحق ان الحكم الأخلاقي الطيب لا يصدر عن الذكاء وحده ، ولا بتكفي بحال من الاحوال أن تفكر جيداً حتى تعمل عملاً صالحاً . بل الحكم الأخلاقي الصحيح المستقيم ينبغي أن يصدر عن النفس كلها ، أي عن العاطفة والعقل ، ويعرب عن الوجدان الحي ، ويعكس دقائق الفسيّر ، ويعبر عن اصداء الميول والنزعات والمزاج والعادات والاهداف .

انتقد (ارسطو) اراء (سقراط - افلاطون) في الاخلاق قائلاً : « لو كانت الغلبة والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا اخياراً لاستحقت ، كما كان يقول (تيوغنيس) ، أن يطلبها كل الناس وان تشتري بأعلى الاثمان وما يكون على المرء الا اقتناؤها . . . ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عاجزة على الاطلاق عن ان

تدفعهم الى الخير . انهم لا يطيعون بالاحترام ، بل بالرهبة ، ولا يكفون عن الشر باحساس الخزي بل خوف العقوبات ... ان المخلوق السذي لا يعيش الا بالشهوة لا يمكن ان يصغي لصوت العقل السذي يلقته عما يرغب فيه ، بل هو لا يستطيع فهمه . كيف يمنع ويصرف انسان يكون في هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العسوم لا تطيع العقل ولا تخضع الا للقوة . حينئذ اول شرط هو ان يكون القلب ميالا بالفطرة للفضيلة ومجبا للجميل وكارها للقيح . ولكن من الصعب ان يسلك بالانسان كما ينبغي نحو الفضيلة منذ طفولته اذا لم يكن سعد حفظه بأن ربي تحت سلطان قوانين صالحة . ان عيشة معتدلة وخشنة ليست شيئا اقل من انها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشيعة . من اجل ذلك كان اللازم ان تنظم بالقانون تربية الاطفال واعمالهم لان هذه الاوامر ان تكون بعد شاقسة عليهم متى سارت عادات ... ان اكثر الناس يخضعون للضرورة اكثر من العقل ، وللعقوبات اكثر من الشرف . من اجل هذا قد احسن صنعا من افترع ان الشرع يجب عليهم ان يجذبوا الناس الى الفضيلة بالاقناع وان يحلوهم على ذلك باسم الخير واثقين بان قلب الاختيار ، وقد اعد لذلك بالعبادات الحسنة ، سيستمع لهذا الصوت ، ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك ان يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصابة وفاسدي الاخلاق بل أن يطهروا المملكة نهائيا من اولئك الذين لا براء لهم من فساد الاخلاق . ومن الحكمة أن يزداد على ذلك ان الانسان الخير والذي لا يعيش الا للخير يثوب الى الرشدا بلا عناء . اما الانسان فاسد الخلق فتجب معاقبته بالالام كما تضرب البهيمة تحت النير » (١) .

بيد أن من الحق ان نعرف ان (سقراط) يقرر حقيقة ثابتة وهي ان الانسان الذي الف الحياة الاخلاقية وأصبح سيد نفسه وغدا قادرا على توجيه سلوكه بحسب مسلمات العقل يستطيع بمعرفة الخير أن ينحى منحى الفضيلة . ولكن جمهرة الناس هي التي تحتاج الى جهد اضافي يلي معرفة الخير والعلم به ، ولذا

(١) علم الاخلاق الى نيقوماخوس . تعريب : احمد لطفي السيد . القاهرة (١٩٢٤)

الجزء الثاني ، ص ٣٦٦-٣٦٩

ينبغي ان تدعم التربية العلم بالفضيلة وتسير وايام جنباً الى جنب حتى يصبح هذا العلم حافزاً لصنع الخير ، أي فضيلة تامة ، وخيراً جازماً .

لا ريب في ان نظرية الفضيلة تشغل في فلسفة (افلاطون) الاخلاقية منزلة رئيسة . وفي وسع الناقد أن يلاحظ ان هذه النظرية تنطوي على اعتبار مزدوج يتحول الى القول بوجود فضيلتين ، لا فضيلة واحدة : الاولى فضيلة خارجية لا يصحبها حدس عقلي لانها لا تصدر عن العقل وليس لها من الفضيلة سوى الظاهر الخارجي ، وهي الفضيلة — الظل ، الفضيلة الشعبية الضرورية لتهديب قسوى الغريزة ولاسيما لدى أبناء الطبقات الدنيا في المجتمع . والفضيلة الاخرى هي الفضيلة الفلسفية التي لا ينالها الا الذين تمتعوا بعطف الهي ، ومنحة علوية . وان ينبوع هذه الفضيلة الحقيقية وقوتها ، أي قيمتها ، تمثل في تأمل الخير الاعلى ، ومخبة المثل الاسمى ، وهذا المثل رأس المثل وأفضلها .

ولكن من الجلي ان التمييز بين فضيلة شعبية وفضيلة فلسفية يكشف في اعماقه عن الاعتقاد بأن الفضيلة تنحل الى المعرفة ، الى المعرفة بنوعها : الاختباري والعقلي . ولعل الهدف الأمثل هو التأليف بين هذين النوعين من المعرفة أولاً ثم التأليف بين اتجاهي السلوك اللذين يقابلانها ثانياً ، فلا يستهدف السلوك عندئذ طراز التسامح وحده ، وهو موقف من يجب السلام ويرجح جانبه ، ولكنه يسهل لعودة التقهر والانحطاط ، ولا يستهدف كذلك طراز الحق والفضب وحسب ، وهو موقف من يقود المجتمع الى الحرب والقتال من غير تمييز ولا روية ولا انتفاع . وتظل الاخلاق الافلاطونية — على الرغم من ذلك — أخلاقاً ارسقراطية وكأنها تسهد للاخلاق المسيحية من حيث طابعها اللا شخصي وصبتها الذهنية . يقول (افلاطون) : « ليس الاله ظالماً بوجه من الوجوه ، ولا بنسبة من النسب ، بل هو لقيض ذلك عادل عدلاً مطلقاً ، ولا يشبهه كائن أكثر مما يشبهه الانسان عندما يتحلى بالعدل الى أقصى حد استطاع » (١) .

(١) رسل : مم . ص ١٨٣ .

ويتصل بمفهوم الفضيلة الفلسفية ، أخيراً ، لدى (أفلاطون) : امعان النظر في سلوك (الفلاسفة - الحكام) في المدينة الفاضلة ، والمجتمع الامثل . نعم ان أمنية أن يحكم الناس أحكم الناس أمنية عالية رفيعة قيمة حقاً . ولكن الفلاسفة في (الجمهورية) الأفلاطونية « سادة مهذبون بالمعنى المفهوم من كلمة (جنتلمان) في انكلترا الآن ، وهو معنى يرجع الى (أفلاطون) الى حد كبير . (فائيسة) في عهده كانت في وجه من وجوهها شبيهة بانكلترا في القرن التاسع عشر : ففي كل منهما طبقة أرستقراطية تتمتع بثروة ومنزلة اجتماعية ؛ ولكنها لا تحتكر السلطة السياسية ، وفي كل منهما كانت الطبقة الأرستقراطية تحاول جهدها ان تنظر بكل ما يسمها ان تنظر به من النفوذ عن طريق التأثير بسلوك افرادها ، ولكن الأرستقراطية في مدينة (أفلاطون) الفاضلة تحكم حكماً مطلقاً من كل قيد » (٢) .

وإذا تركنا جانباً مناقشة تفاصيل الآراء التي ينبغي ان يحققها المجتمع الفاضل في نظر (أفلاطون) ، كإياه مثلاً في شيوعية المال وشيوعية النساء ، مما سنرجع الى الكلام عليه في غضون بحثنا عن مذهب (أرسطو) : فان من النافع ان نلاحظ ان هذه المدينة المثلى « كانت تقوم بوظائف الكنيسة ووظائف المدينة في العصر الحديث : ولا يزال مدى ما اقترح ادخاله من اشراف قانوني دقيق لحياة الفرد مدعاة دعر للقاريء الحديث . فمواطنوه يحرمون بحكم القانون من مزاوله الأعمال اليدوية أو الاشتغال بالتجارة المجزأة - القطاعي - أو ممارسة المحاماة من أجل الكسب ويكرهون على تعلم الموسيقى لمدة ثلاث سنوات لا تزيد ، ويسكنون عن تعاطي الخمر كلية حتى يبلغوا الثامنة عشرة من عمرهم ويمتنعون عن الافراط المرح في حضور المآذب حتى يبلغوا الأربعين ، ولا يباح لهم السفر قبل بلوغ هذه السن ، وتعرض على العزاب منهم غرامات بعد الخامسة والثلاثين ، ويحرم عليهم ان ينكروا وجود الالهة أو يؤكدوا بان الالهة يمكن استرضائها بتقديم الضحايا والهدايا ، وتخضع اشعارهم واغانيهم للرقابة الصارمة ، كما تخضع مآدبهم لقوانين

(٢) رينه لوسين : كتاب الاخلاق العامة . مجموعة (لوغوس) (١٩٤٧) ص ١٣٦ - ١٣٨ .

شديدة في تنظيم الاتفاق ، وتقبل جموع المواطنين من غير مناقشة القوانين والقواعد
الملحقة بها ثقة منها في المشرعين وحياة القوانين ؛ ولا يعرف تفسير الشريع في
ضوء العقل الا القلائل من أصحاب العقول الفلسفية (١) .

★ ★ ★

(١) مدد جوبلك : ص ١٢٥ .

الفصل الثالث

مذهب (أرسطو)

بين التلاميذ الذين درسوا في (الأكاديمية) شاب نشيط كان (أفلاطون) يلقبه - فيما يظهر - بـ « العقل » تارة لوفرة ذكائه وملوول باعه في الحكمة ، ويلقبه بـ « القراء » تارة أخرى لسعة اطلاعه ، وعظم مطالعته ، كما كان يشعر نحوه في بعض الأحيان بشيء من النفور ويأخذ عليه فكره المدقق باسراف ، وكان (أفلاطون) كان يتنبأ بأن تلاميذه اليوم سيكون خصمه العقلي في الغد . هذا الشاب البسارع الموهوب هو (أرسطو) الذي بلغت به المدرسة السقراطية أوجها ، فعد فيما بعد أكبر فلاسفة الاغريق ، أو المعلم الأول ، منظم المنطق ، ومحدد « الميتافيزياء » .

ولد (أرسطو) سنة ٣٨٤ ق.م في مدينة (استاغيرا) الإيونية القديمة الواقعة في (تراقية) على بحر (ايجه) ، ولما استولى المكديون على هذه المدينة وخربوها انتقل (نيقوماخوس) ، والد (أرسطو) ، إلى مدينة (بلاط) وأصبح طبيب الملك المكدونى (اميتاس الثاني) والد (فيليب) أب (الاسكندر) .

غادر (أرسطو) وهو في الثامنة عشرة من عمره : (مكدونية) وجاء إلى (أثينة) ودخل أكاديمية (أفلاطون) ، ودرس عليه خلال عشرين عاماً . ولما توفي (أفلاطون) ذهب (أرسطو) إلى (آسوس) في آسية الصغرى ، وكان يصحبه (كزئوقراط) فالتقيا هناك بتلميذين من تلاميذ (أفلاطون) هما (أراستوس) و (كوريكوس) Coriscos وأصبح ابن أخت هذا الأخير المؤتمن على مخطوطات (أرسطو) فيما بعد .

أقام (أرسطو) في آسية الصغرى ردها من الزمن وتزوج بابنة أخت حاكمها الطاغية (هرميا) ، ثم رحل إلى (لسبوس) وذهب سنة ٣٤٣ ق.م إلى (بلاط)

اذ استقدمه حاكمها الملك (فيليب) وعهد اليه بتربية ابنه الاسكندر البالغ من
العمر ثلاث عشرة سنة . وقد احسن (ارسطو) تثقيفه تليذه العظيم . ولما تودي
(بالاسكندر) ملكا وهو شاب يناهز العشرين من عمره وسافر الى آسية فاتحاً
ظافراً أخذ يرسل الى استاذه وصديقه (ارسطو) ما وجد من أنواع النباتات
والحيوانات النادرة ليدرسها الفيلسوف العالم عن كثب .

فقل (ارسطو) راجعاً الى (أثينة) قبيل سفر (الاسكندر) الى آسية بمدة
وجيزة وأسس فيها سنة ٣٣٤ ق.م مدرسة خاصة في ملعب رياضي يحمل اسم
(لوقيون) فعرفت مدرسة (ارسطو) باسم هذا الملعب ، وأصبح لفظ (ليسي)
يدل عليها كما يدل اسم (الأكاديمية) على مدرسة (افلاطون) . وكان من عادة
(ارسطو) ان يدرس وهو يتنزه مشياً على الاقدام في سمرات الملعب فيوافيه
تلاميذه ويأخذون عنه وهو يسير ويسمرون حوله حتى لقب واتباعه فيما بعد باسم
« المشائين » . وظل (ارسطو) يعمل في مدرسته حتى وفاة (الاسكندر) سنة
٣٢٣ ق.م وعندئذ نشبت في (أثينة) ثورة ضد المكدونيين ، وكانت قد خضعت
لسلطانهم من قبل ، فشمع (ارسطو) انه مهدد ، وانهم بالالحاد ، فترك (أثينة)
وذهب الى مدينة (خلقيس) في جزيرة (اوبا) وتوفي هناك مبعوداً سنة ٣٢٢ ق.م
وعمره ثلاث وستون سنة . وقد توفيت زوجته الاولى قبل ذلك بعد ان اولدها
ابنه (نيقوماخوس) وكان قد تزوج مرة أخرى وأنجب بنتاً .

ونحن اذا قارنا حياة (ارسطو) بحياة (افلاطون) وجدنا بينهما فرقا كبيراً ؛
وبوفاً شاسعاً . كان (افلاطون) اثنياً أرستقراطياً ، رفيع الحسب والنسب . وكانت
السياسة تجري في عروقه ، وتبلغ قلبه وروحه . وكان لا يفرق بين الحكومة
والفلسفة . أما (ارسطو) فكان عالماً قبل ان يكون سياسياً . كان يعتزل معترك
الحياة الاجتماعية ليفرغ الى التأمل والنظر والبحث . وكان يتخذ السياسة ذاتها
موضوع دراسة وفكر . ويرى ان السياسة تاريخ اكثر منها فرصة عمل . ثم اننا
بينما نجد ان مؤلفات (افلاطون) الخاصة بالجمهور هي التي وصلتنا بالدرجة
الاولى دون تعليمه ودروسه ، فاننا نجد ، على العكس ، مؤلفات (ارسطو) التي

كان يختص بها الجمهور تكاد ان تكون مجهولة لدينا ، وقد وصلت اليها بالدرجة الاولى تعاليمه التي كتبها ، ن اجل نفسه او اجل تلاميذه ، واكثر هذه الكتابات رغوس اقلام خالية من العناية بالصيغة الادبية .

ومن المؤلفات التي كتبها (ارسطو) في سن الشباب كتاب الفلسفة أو الخير ويرجع تاريخه الى زمن تحرر (ارسطو) من تأثير (افلاطون) ، ويتضمن انتقاد نظرية المثل . اما المؤلفات العلمية التي كان يختص بها نفسه أو تلاميذه دون سائر الناس فقد صنفت فيما بعد ضمن مجموعات مختلفة اهمها (١) : آ - مجموعة الكتب المنطقية ب - مجموعة كتب الفلسفة الاولى . ج - مجموعة الكتب الطبيعية . د - مجموعة كتب علم الحياة . هـ - مجموعة الكتب الاخلاقية والسياسية ، وهي تضم (الاخلاق الاوديمية) Ethique à Eudème وهو أول الكتب واقربها من (افلاطون) وكتاب (الاخلاق النيقوماخية) (٢) . Ethique à Nicomaque وكتاب (السياسة) (٣) .



ينتقد (ارسطو) نظرية استاذة (افلاطون) في المثل ويعتبرها فرضية زائدة لا يمكن البرهان عليها ، ولا الافادة منها . فهي لا تفسر العالم الذي يكتشفنا ولا توضح معرفتنا به ، ولا تبين كيف يتفق لما هو مستقل عن عالمنا ، مفارق له ، منفصل عنه ، ان يجعل هذا العالم واقعياً او معقولاً في اذهاننا . ان المثل المتعالية لا يمكن ان تعتبر مبدأ الحركة في العالم الارضي ، ونحن لا نستطيع ان نكتشفها في عالم الحس الراهن ما دامت لا توجد فيه .

والواقع ان فلسفة (ارسطو) تتميز بان لها منطلقاً واقعياً تنعكس آثاره في

-
- (١) برهيه : تاريخ الفلسفة ، الجزء الاول ص ٢٦٥ .
 - (٢) نقله الى العربية احمد لطفى السيد بعنوان : علم الاخلاق الى نيقوماخوس جزءان القاهرة (١٩٣٤) .
 - (٣) ترجم احمد لطفى السيد . القاهرة (١٩٤٧) .

تفكيره وكتبه جميعا . (أرسطو) « معلم محترف ، لا نبي ملهم . وتأليفه نقدية فيها عناية وثبات وليس فيها أثر للحماسة الباخية ، فكانما بردت عند (أرسطو) تلك العناصر الأورفية التي تراها عند (أفلاطون) ومزجت بجرعة كبيرة قوية من ادراك الفطرة السليمة » (١) .

يذهب (أرسطو) الى ان الناس جميعا يميلون بطبعهم الى المعرفة ، ويدون الوصول الى العلم . غير أن العلوم كثيرة مختلفة ، بعضها يستند الى الحس وهي العلوم العملية ، وبعضها الآخر يستند الى العقل والمنطق بعد التجربة ، وهي العلوم النظرية . والعلوم النظرية هي « الحكمة » أو « الفلسفة الاولى » . وقد عرفها (أرسطو) بقوله : « هي علم الوجود بما هو موجود » أو هي « العلم بمبادئ الوجود وبأسبابه وبصفاته الذاتية » . أما موضوعها فيتناول البحث في الاله ، الموجود الاول ، والعلة الاولى . وتليها الفلسفة الثانية ، وتسمى بالعلم الطبيعي ، وهي تتناول دراسة الكون والطبيعة ثم النفس وما نسميه السياسة والاخلاق .

فاذا أردنا أن نتعمق في معرفة صلة هذه العلوم بعضها ببعض حسن بنا أن نميز « خمسة احوال نسمية في طريق بلوغ الحقيقة » (٢) تقابل ما يسميه (أرسطو) (٣) العلم والصناعة والحكمة العملية والعقل التحديسي والحكمة النظرية .

(١) العلم يتصف بأنه يتناول الضروري المخالف ، فليس موضوع العلم التجزيئي بل الكلي . أجل انه لا وجود - باعتبار أول - لغير الافراد . ولكن الفرد يتألف من مادة ومن صورة ، والصورة هي الذات التي يعرب عنها المفهوم ، وان الواقع الحقيقي في الفرد هو الذي يقابل المفهوم ، وهو الصورة التي تحدد المادة وتعين صفتها وكمالها . ان المفاهيم ، وهي كلية ، توجد في الافراد ، وهي تؤلف كل شيء راهن محقول موجود في عالمنا . وما العلم الا استنباط الثابت الكلي المستمر من الحوادث الزائلة المتغيرة ، والسعي للحصول على المحقول ، والمعقول هو المفهوم .

(١) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ص ٢٦١ .

(٢) د . د . روس : أرسطو . باريز (بابو ١٩٣٠) ص ٣٠١ وما بعد .

(٣) الاخلاق الى نيقوماخوس ك ٢ ب ١ وما بعد .

ثم ان العلم يتصف بإمكان نقله بالتعليم . والتعليم ينطلق دائماً من المعلوم مستخدماً الاستقراء والقياس . بيد ان الاستقراء ليس نهجاً علمياً وإنما يساعد على إقامة المبادئ الأولى التي يستند اليها القياس . والقياس هو العلم . ولذا فان العلم هو « عادة تسكننا من اسباب البرهان » .

(٢) اما اذا تناولت المعرفة مجال الممكن الجائز فانها تسمى عندئذ صناعة أو فناً . والصناعة هي « العادة التي تسكننا من صنع شيء برامعة قاعدة دقيقة » . وقد يعمل الانسان حين يكون فاعلاً بوجه من الوجوه ، وقد يصنع ، وذلك عندما يحدث شيئاً يتصف بتمييزه عن الفاعلية التي تنتجه . وعلى هذا فان الصناعة أو الفن تنطس الفنون النافعة والفنون الجميلة . وليس ثمة قرائن راجحة تدل على ان (ارسطو) يعتبر التأمل الجمالي في مضمار الفنون الجميلة غاية بذاته .

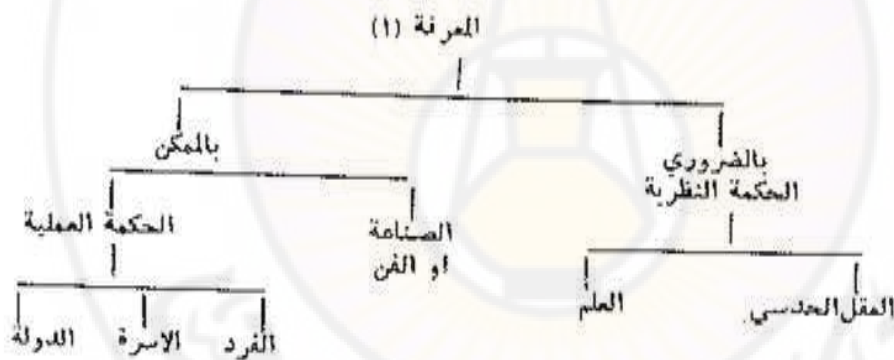
(٣) ان مجال الفن والصناعة هو مجال البحث في حدوث بعض الاحوال الخاصة أو الجزئية مثل توافر الصحة أو القوة ، أما الحكمة العملية أو التدبير فانها تتناول « الاشياء الجيدة بالاضافة اليها » ، أي الطريقة التي ينبغي ان تحقق شرط وجود عام يرضينا ويلائمنا . وان الانسان الذي يتسنع بالحكمة العملية لا بد وان ينطلق في معرفته من معرفة الاشياء الصالحة للانسان التي تتحقق بطبيعة الانسان وكساله على افضل وجه ، ويعني بها ، كما سنرى ، حياة الفكر والتأمل .

(٤) ثم ان العقل الحدسي هو الذي يظلمنا على مبادئ العلم الأولى عن طريق الاستقراء . غير ان كلمة الاستقراء لا تدل هنا على ما يعنيه المناطقة بقولهم الاستقراء التام أو الناقص ، وإنما تشير الى نهج الفكر الذي يدرك اثر قيامه بتجربة عدد من الاحوال الجزئية الراهنة ، يدرك حقيقة كلية ، وهذه الحقيقة تبدو ، منذ تلك اللحظة ، وكأنها يقينية بذاتها . ان الاستقراء بهذا المعنى فعل « العقل الحدسي » .

(٥) وعندما يتحد الحدس بالعلم تنشأ الحكمة النظرية ، وهي اسمى العلوم وأرفعها منزلة واعلاها درجة . انها اسمى من الحكمة العملية لان موضوعها

رفيع سام يتناول ماهو خالد ، ومثلا الاجسام السماوية ، بينما تتناول الحكمة العملية موضوع الانسان . وقد جعل (ارسطو) تأمل الحكمة النظرية ، اي الفلسفة بالمعنى الشامل ، هدف الحياة الانسانية المثلى .

فاذا نظرنا الى الحكمة العملية من حيث وظيفتها وجدنا أن لها غرضا مزدوجا يتلخص في تحقيق الخير بنوعيه : خير الفرد ، وخير الدولة . وقد اختص (ارسطو) كتاب (الاخلاق النيقوماخية) بدراسة الخير الاول ، وتناول في كتاب (السياسة) دراسة الخير الثاني ، خير الدولة ، كما انه بحث في كتاب ثالث هو كتاب (الاقتصاد) ما نسميه اليوم اخلاق الاسرة . ولكنه الح على ارتباط اجزاء الحكمة العملية بعضها ببعض لان السياسة لا تنفصل عن الاخلاق ولان من المحال ان يحيا الانسان الفرد حياة كاملة في مجتمع ناقص ، في دولة فاسدة .



★ ★ ★

لا ريب في ان كتاب (الاخلاق النيقوماخية) « أدق وأشمل تعبير عن تفكير

(١) . بتصرف عن : روس : مم ، ص ٣٠٤

(أرسطو) في الاخلاق ، وهو ينطوي بوجه الاجمال على ما جاء في كتبه الاخلاقية
الآخري « (١) » .

ويقسم هذا الكتاب الى كتب عشرة يضم كل واحد منها عدداً من الابواب
والفقرات . وقد بحث (أرسطو) في الكتاب الاول الخير ووجد أن الخير الاسي
للإنسان هو السعادة . ولكن السعادة لا تتحقق الا بالفضيلة . ونذا فقد تناول في
الكتاب الثاني نظرية الفضيلة ، وذكر في الكتاب الثالث فضيلة الشجاعة وفضيلة
العفة بوجه خاص ، وانتقل في الكتاب الرابع الى الكلام على عدد من الفضائل
الآخري ودرس نظرية العدالة في الكتاب الخامس كما بحث في الكتاب السادس
نظرية الفضائل العقلية وبين نظرية عدم الاعتدال في الكتاب السابع كما بحث فيه
نظرية اللذة (وتسها في الابواب الخمسة الاولى من الكتاب العاشر) . اما الكتابان
الثامن والتاسع فيبحثان في نظرية الصداقة ، ويرجع الكتاب العاشر الى موضوع
السعادة ، أي الى مضمونها الاصلي ، وهو التأمل والفهم .

ومن النافع قبل ان نتكلم بشيء من التفصيل على مذهب (أرسطو) في الاخلاق
أن نشير بايجاز الى نظريته في الحياة وفي النفس .

يعتقد (أرسطو) ان الجسم المتعضي يحتوي على الحياة بالقوة في ذاته .
ولا يصبح حياً بالفعل الا اذا تلقى النفس ، والنفس بالنسبة اليه صورة جوهرية ،
تحد بانها « كمال اول لجسم طبيعي يحوي الحياة بالقوة » أو بانها « فعل أول
لجسم متعض يملك الحياة بالقوة » والنفس لا تمارس وظائفها من غير الجسد ،
حتى ان الفكر ، وهو ارقى وظائف النفس ، لا يتحقق مبدئياً إلا إذا افاد من الصور
الناشئة عن طريق الاعضاء الحسية . ان النفس مبدأ الفاعلية الحيوية ، تحرك من
غير ان تحرك . وهي تمنح الجسد الحياة ، ولكنها لا تتألف من انسجامه واتساقه
لانها تكون عندئذ تابعة للجسد ، لاحقة به ، لا متقدمة عليه ، سابقة له . فالنفس
اذن فعل ، وهي فعل مستمر ، لانها تظل في الوجود ولو لم تتح لها فرصة التجلي
والظهور ، ومثلاً ابان النوم .

(١) لوسين : كتاب الاخلاق العامة ص ١٣٨

ثم أن الحياة تقتضي ، من جهة أخرى ، وجود جسيمة من الوظائف المتباينة على نحو ، والمتحدة على نحو آخر ، داخل النفس . وهذه الوظائف هي : أولاً : الوظيفة الناذية أو النباتية ثم وظائف الرغبة والاشتهاء والاحساس والحركة والتخيل والتعقل والارادة . الوظيفة الأولى ، الغذائية موجودة لدى الأحياء جميعاً ، موجودة لدى النبات أولاً ، ويضيف الحيوان إليها الرغبة والاشتهاء والحركة والاحساس وحتى التخيل . ويختص الإنسان وحده بإضافة وظيفتي التعقل والارادة وهما وظيفتا النفس الناطقة . وبهذا تنقسم النفس الانسانية عامة الى : نفس نباتية غذائية ، ثم نفس حيوانية حسية ، وأخيراً نفس انسانية عاقلة ، أو ناطقة . ولا ريب في أن النفس الناطقة تشغل منزلة الصدارة من حيث القيمة والاهمية ، وهي التي تفتح المجال أمام الإنسان حتى يحقق صورته الاكمل ، وطبيعته الاثمة .

والحق أن مذهب (أرسطو) في الاخلاق يعكس جميع خصال تفكيره الفلسفي في سائر مواضيع المعرفة ، ويتميز بوجه خاص بالرد على القدامى وعلى استأذه (افلاطون) .

كان (سقراط) و (افلاطون) يقولان إن العلم لا يقهر ، وإن معرفة الخير هي العمل به حتماً . ولذا فإن الفضيلة في نظرهما مسألة عامة لا شخصية شأنها شأن العلم تماماً . ولكن (أرسطو) يخالف هذا الرأي ويبين أن الخير لا يوجد وجوداً مفارقاً كوجود المثل المطلقة ، بل أن الموجود الراهن الحقيقي هو الفرد ، والفرد حر مختار ، وهو لذلك مسئول عن اعماله وافعاله ، ويمكن أن نستدل على وجود الحرية بالمناقشة التي يقوم بها الإنسان في داخله ، ونستدل عليها بوجود النصيحة والشورى ، ووجود القصد والمدح . فالإنسان إذن أب اعماله ، ولذا فانا لا نجازي المشوهين والمرضى والمجانين ولا نلومهم . وفي وسع الإنسان أن يعلم الخير ، ويفعل الشر ، فيكون شريراً طامحاً بأرادته واختياره ، وينتج عن ذلك منطقياً أن الحرية تتضمن الجواز ، أي جواز حدوث أعمال قادمة أو عدم حدوثها في المستقبل لأن الإنسان لا يكون حراً إذا كانت الاحداث المقبلة موجودة حتماً ، وبالضرورة ، في الوقائع الحاضرة .

ثم ان الحكمة العملية ، والعقل العملي ، يختلفان في نظر (ارسطو) عن العلم . ولا يمكن ان يكون البحث في الاخلاق بحثاً دقيقاً بالمعنى الرياضي المفهوم بدقة العلم . يقول (ارسطو) : « ليس عدلاً ان يُقتضى في كل الاشياء درجة واحدة من الضبط ، ولا ينبغي ان يُطلب في كل حالة الا ضبط مناسب للمادة التي تدرس فيها ، بل ينبغي ان يدعى المرء الى عدم تحصيله الا بالقدر المؤلف مع النمط والطرائق التي يطبقها » (١) .

ومن الميزات العظمى التي يتحلى بها تفكير (ارسطو) في الاخلاق انه « يطرح بحدود ثابتة لا تتغير مشكلة الانسان من حيث انخراطه في الطبيعة والمجتمع من جهة ، ومن حيث واجبه في ان يتجاوز من جهة اخرى الطبيعة والمجتمع ويسهم في الخلود » . وبعبارة اخرى ، ان الفضائل او الاخلاق التي تحدد سلوك الانسان العملي على اعتباره مركباً من روح وجسد تختلف عن الفضائل او الاخلاق التي لا تُنظر الى الانسان في مجالها الا على اعتباره سورة مستقلة عن المادة ، على اعتباره فكراً وروحاً ، على اعتباره « فيلسوفاً » . ومن الجائز ان نطلق على الفضائل او الاخلاق الاولى اسم الفضائل العملية ونطلق على الفضائل الاخرى اسم الفضائل الفلسفية او العقلية . ولا بد لنا بعد الكلام على هذين النوعين من الاخلاق من ان نتساءل عن صلة احدهما بالآخر قبل انتقالنا الى دراسة الاخلاق الاجتماعية او السياسة بالمعنى الارسطاطاليسي المذكور .

★ ★ ★

يتساءل (ارسطو) عن « الخير الذي يمكننا ان نتبعه في جميع اعمال حياتنا » ويرى ، كما رأى فلاسفة الاغريق جميعاً ، بل كما يرى عامة الناس ، ان الخير اسمى الخير هو السعادة . بيد ان « انقسام الآراء انما هو وارد على طبيعة السعادة واصلها » (٢) . وعلى هذه النقطة لا تتفق كلمة الحكماء .

(١) الاخلاق النيقوماخية ك ١ ب هـ ف ٢ . انظر الترجمة العربية ج ١ ص ١٩٦ .

(٢) لوسين : مم . ص ١٢٢ .

هناك ثلاثة صنوف من العيش ، وثلاثة وحسب ، يمكن على الخصوص تمييزها . أو لها عيشة « الطبائع العامة الغليظة » التي ترى السعادة في اللذة فلا تحب الا « العيش في ضروب الامتعتاع المادي » . ثم « العيشة السياسية أو العمومية » وأخيراً « العيشة التأملية والعقلية » .

(١) « إن أكثر الناس على ما يظهر هم على الحقيقة عبيد يختارون بمحض ذوقهم عيشة البهائم . وإن ما يعطيهم في ذلك بعض الحق ، ويبرر لهم فعلهم فيما يظهر هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به الا في أن يسلموا أنفسهم الى الافراطات الجديرة بـ (ساردانابال) » .

(٢) أما الفئة الثانية من الناس ، فئة العقول الممتازة النشيطة حقاً ، فانها تضع « السعادة في المجد » . وذلك في الغالب هو « الغرض العادي للحياة السياسية » . بيد أن السعادة بهذا الاعتبار « شيء أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التي يزعم البحث عنها هنا » . السعادة في العيش السياسي ليست خيراً ، لأن المجد والاجلال يبدو أنهما « ملك لأولئك الذين يوزعونهما » أكثر من أن يكون ملك من يتقبلهما . أما الخير فانه « شيء شخصي محض ولا يمكن الا بغاية الصعوبة نزعه عن الرجل الذي هو حاصل عليه » . فالفضيلة إذن هي غاية الانسان الحقلة لا الحياة السياسية .

(٣) أما الصنف الثالث من العيشة ، وهو العيشة التأملية والعقلية ، فنسعود الى الكلام عليه بعد قليل (١) .

اراد (ارسطو) تعريف السعادة تعريفاً دقيقاً لتبيان صلتها بالخير وبالفضيلة . وجلي أن السعادة لا تعرف الا اذا عرفنا اللذة أولاً ، لأن اللذة شرط السعادة وعنصر من عناصرها . وقد أبان (ارسطو) أن حقيقة اللذة لا تمثل في ذات الفعل ولا تنفصل عنه بل هي كمال يضاف الى الفعل كما تضاف النظارة الى الصبا والشباب . اللذة تتمم الفعل بطبعها وتجعله أسهل وأيسر . فاذا اعترض سبيل الفاعلية عائق قاهر قسري حدث الألم . أما الفاعلية النظامية التي تحقق غرضها في أنم الوجوه وأنسبها فإن اللذة تصحبها ، والسرور يواكبها .

(١) كتاب ٢ ف ١٠-١٤ .

هناك أنواع من السرور واللذة يطابق عددها أنواع الفاعلية الانسانية ، ولذا فان قيمة كل لذة تتبع قيمة العمل الذي تشفع به ، وتضاف اليه . فاذا اردنا أن نحدد سعادة الانسان وجب علينا أن نستجلي الاعمال التي تمتاز بأنها أكثر موافقة لطبيعته ، والتي تطابق ذاته عينها ، فيكون بها إنساناً حقاً . وليست طبيعة الانسان كائنات ان يحيا ويميش ، لان الحياة مشتركة بين الانسان والنبات . وليست هي الحساسية ، لان الحساسية مشتركة بين الانسان والحيوان . ان خاصة الانسان الحقيقية هي العقل ، والمقل أو الفكر أو الفهم يضاف لدى الانسان الى وظائف التغذية والحس والحركة . وما فاعلية الانسان المثلى إلا أن يعيش بموجب العقل ويحيا حياة الفكر .

إن الانسان انسان حقاً عندما يحقق العمل الانساني الاسمي ، وهذا العمل هو الخير . وكما ان اللذة تضاف الى الفاعلية وتتوجها عندما نصنع ما يلائم طبيعتنا ، فان السعادة هي المكافأة التي نحصل عليها عندما نفعل ما يليق بطبيعتنا الانسانية حقاً . ما هي السعادة ؟

يخطيء من يحسب أن السعادة في اللذة ، كل لذة ، أو في المجد والاحلال ، وثمة أناس يخطئون حين الحظ بالسعادة ، كما « تلتبس السعادة بالفضيلة عند آخرين » . والواقع أن للسعادة « ملحقات نافعة » لابد من توافرها - بحسب الظاهر - حتى تتحقق السعادة . « هناك أشياء . . . يكون الحرمان منها مفسداً لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الاشياء ، شرف المولد ، وعائلة سعيدة ، والجمال . فانه لا يمكن أن يقال على انسان : إنه سعيد متى كان من الخلقة على تشويه كربه ، أو كان رديء المولد أو كان فريداً وغير ذي ولد ، وربما كان أقل من ذلك أيضاً أن يستطيع القول على انسان انه سعيد اذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدو الاخلاق ، واذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الاصدقاء والاولاد الفضلاء » (١) .

أما صلة السعادة بالفضيلة فانها لا تتضح إلا بايضاح معنى الخير . « الخير في

(١) كتاب ٦ ف ١٤ - ١٦ .

الطب مثلاً هو الصحة ، وفي فن الحركات العسكرية هو الظفر ، وهو البيت في فن العمارة ، وهو غرض آخر في فن آخر . ولكن في كل فعل ، وفي كل تصميم أدبي ، الخير هو الغاية نفسها التي تبتغى . ودائماً من أجل تلك الغاية يفعل الإنسان باستمرار كل الباقي . ونتيجة بينة إذا كان يوجد لكل ما يمكن الإنسان أن يفعله على العموم غاية عامة إليها تتبجعة كل أفعاله ، فهذه الغاية الوحيدة هي الخير كما يستطيع الإنسان أن يتعاطاه . وإذا كان يوجد عدة غايات من هذا القبيل فتكون إذن هي الخير « (١) » . فإذا تساءلنا عن الخير الأعلى الذي يسبو على الخيرات الجزئية أو الخاصة أو الناقصة أو الملحقمة ، طالعنا (أرسطو) بقوله ان « الخير الأعلى يجب أن يكون كاملاً ونهائياً » وإذا وجدت « عدة أشياء من هذا القبيل فان الأشد نهائية بينها هو الخير . وبالاختصار ، فان الكامل والنهائي والتام هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته ، وليس البتة من أجل شيء سواه » وما هذا الخير المطابق سوى السعادة لان خاصته هي على التحقيق « الخاصة التي هي للسعادة على ما يظهر فانه لأجلها ، ودائماً لأجلها وسعدها ، نحن نبحث عنها . وليس البتة نظراً الى شيء آخر » . ان السعادة « هي بلا معارضة أكبر الخيرات ، العفبر الأعلى » (٢) .

أجل ان الخيرات تقسم الى ثلاثة أنواع : خيرات خارجية ، وخيرات البدن ، وخيرات النفس . ولكن « خيرات النفس هي - في نظرنا - تلك التي نسميها على الاختص وعلى الافضل خيرات . وان ما يؤيد حدنا هو ان الانسان السعيد يلتبس عادة بالانسان الذي يسير سيرة حسنة ويفلسح ، وما يسمى اذن السعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح » . السعادة هي « أحسن ما يكون وأجمل ما يكون والذ ما يكون في آن واحد » . ولكن هذه المزايا لا توجد مجتمعة إلا في الأعمال الصالحة ، « في أحسن أعمال الانسان ، ومجموع هذه الافعال ، أو على الأقل

(١) ك ا ب ٢ ف ١ .

(٢) ك ا ب ٤ ف ٩ .

الفعل الوحيد الذي هو الأسس والأكمل بين جميع الآخر ، هذا هو ما نسميه
السعادة» (١) .

وصفة القول ، إن للسعادة ميزات خارجية لا يمكن أن نستغني عنها ومن
المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الإنسان الخير إذا كان مجرداً عن كل
شيء . « ففي طائفة من الأشياء الاصدقاء والثروة والنفوذ السياسي آلات لا غنى
عنها » ومثل ذلك الجمال والصحة وشرف المولد والعائلة السعيدة . غير أن السعادة
بذاتها تختلف عن مظاهر السعادة أو ميزات الخارجية . ان السعادة هي « فاعلية
ما للنفس مطابقة للفضيلة » . وأما الخيرات الأخرى فإنها إما أن توجد بالضرورة داخلية
في السعادة ، وإما أن تعين عليها كمساعدات وكآلات طبيعية نافعة . اننا لا نستطيع
أن نقول سعيداً على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر لأنه ولا واحد منها
جدير بهذه الفاعلية الشريفة التي تخص بها الإنسان » (٢) . فالإنسان وحده يمكن
أن يكون — دون سائر الكائنات — سعيداً ، لأنه وحده جدير بالخير الأعلى ، جدير
بالفضيلة : « الإنسان السعيد هو ذلك الذي يسير دائماً على مقتضى الفضيلة الكاملة ،
في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيرات الخارجية لا طول زمن ما ، ولكن
في كل حياته . . . انه يجب أن يعيش على الاستمرار في هذا الرغد ، وأن يموت في
وضع ليس أقل مواءمة ، مادام ان المستقبل غير معروف لنا ، وان السعادة كما
نفهمها هي غاية وشيء نهائي تماماً من جميع الموجه » (٣) .



لنتقل الآن الى الكلام على الفضيلة ، والفضيلة هي سبيل السعادة والخير .
يرى (ارسطو) أن للفضيلة نوعين : عقلياً وأخلاقياً . « فالفضيلة العقلية تكاد تنتج
دائماً من تعليم يسند أصلها ونوعها ، ومن هنا يجيء أن بها حاجة الى التجربة
والزمان . وأما الفضيلة الاخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشم . ومن

(١) ك ١ ب ٦ ف ١٢ .

(٢) ك ١ ب ٧ ف ٧ .

(٣) ك ١ ب ٨ ف ١٠ .

كلمة التيسير بتغيير خفيف اتخذ الادب اسمه المسمى به « (١) » . وظاهر انه « لا توجد واحدة من الفضائل الاخلاقية حاصلة فينا بالطبع » وان « كل فضيلة أيا كانت تتكون وتفسد بالوسائل عينها وبالاسباب عينها كما يتكون الانسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء على الاطلاق » . انه يلعب القيثارة يتكون الموسيقيون المحسنون في الصناعة والريثيون فيها . . . واذا أحسن المعمار البناء فهو معمار طيب ، ويكون رديئاً إذا أساء البناء . إن لم يكن الامر كذلك فما كان بالانسان من حاجة الى معلم يبين كيفية إحسان العمل ويكون الفنيون جميعاً على الدوام من أول دفعة إما مجيدين وإما مقصرين . والامر كذلك على الاطلاق في الفضائل . فانه بسلوكنا في المعاملات المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا ، بعضنا عدول والآخرون ظلمة . وبسلوكنا في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجعاناً وبعضنا جبناً . . . وعلى هذا فليس بشيء صغير الاهمية ان نتخذ منذ الطفولة وباكراً بقدر الممكن العادات الفلانية أو الفلانية . انها على ضد ذلك نقطة كبيرة الاهمية جداً ، او بعبارة أحسن هي كل شيء « (٢) » .

ازدري (افلاطون) الفضيلة التي إنما تتم بواسطة العادة ، وقال عنها إنها فضيلة آلية تكرر بعض الاعمال من غير أي مبدأ ، وهي قلقة حائرة كالرأي . ولكن (أرسطو) لا يؤمن بأن الخطاف الواحد يوجد الربيع ، ويرى على العكس أن العادة شرط من شروط الفضيلة ، لأنها تيسر الفعل وتظهره بمظهر الضروري . العادة تحول الفعل وتقلبه الى نزعة والى استعداد جدي ثابت للقيام بالعمل : وهي لا تصنع من الفضيلة تمخيراً موقوتاً بل أمراً متصلاً راسخاً دائماً . ولئن كانت الفضائل والذائل عادات فاتنا لا نأخذها عن الطبيعة بل نخلقها بأفعالنا في نفوسنا ، نخلقها بإرادتنا وحررتنا . وقد يقال إن العادة تجبر الانسان وتكرهه على فعل ما يفعل من غير اختيار . ولكن عادة الرذيلة لا تسوغ إقترافها لأن العادة قد اكتسبت من قبل بصورة ارادية . أجل ان من ألقى حجراً عجز عن امساكه بعد ذلك . ولكنه كان قادراً على ألا يلقيه من قبل . من هنا يتضح ان الشرط الآخر للفضيلة ، الى

(١) ك ٢ ب ١ ف ١ .

(٢) ك ٢ ب ١ ف ٧ .

أ جانب شرط الفعل ، هو الحرية . والفضيلة فعل حر لأن الانسان لا يكون مسؤولاً إلا اذا كان حراً . وثمة شرط ثالث أخير للفضيلة هو العلم والمعرفة . ذلك ان الفعل يقوم الفضيلة بأقل مما تقومها أهداف الفعل وأسبابه وعوامله التي توجهه الارادة وتحملها على التفرير . ان (اوديب) غير مسؤول عن الفاحشة التي ارتكبها عن جهل . ولقد قال (افلاطون) : اذا لم يكن المجرم الا جاهلاً فهو غير مجرم . غير ان هذا القول مجازفة هراء في نظر (ارسطو) اذ كم مرة علم المرء بما يجب عليه صنعه ثم لم يملك الشجاعة على فعله . ولذا ينبغي أن تتوافر في العمل الفاضل شروط الفضيلة جميعاً .

ان الفضيلة عادة يتجلى مبدؤها في الحرية والعقل . والعادة طبيعة ثانية ، وهي تساعد التربية على اكتساب الفضائل . ومن شأن الاخلاق أن تعلمنا كيف يجب علينا أن نحسن استعمال أهوائنا الطبيعية . وخلق بنا ان نلاحظ أن الرغبة تسوقنا الى صنع ما نفعنا ، وان الالم يدعونا الى اجتناب ما يضرنا . فينبغي اذن الانحياز أهواءنا بل ان نجسها ضمن حدود اللياقة ، فنخضعها للعقل ، و «تفلسف معها» ، لان السعي الى اخماد الاهواء وحذفها يعني قتل الحساسية ورفض الحياة .

الا ان السعادة في العقل ولكن الاسراف في الاهواء يخلق الفوضى ويعيث الاضطراب في النفس . وخير سبيل هو أن يعيش الانسان بسقضى العقل ، فيستخدم الاهواء ويوجهها عوضاً عن أن يتبعها ويكون عبداً وأسيرها . فكيف يتفق له ذلك ؟

« ان كثرة الاطعمة فوق اللازم ، أو قلتها الى أقل من اللازم تفسد الصحة ، اما على ضد ذلك اذا أخذت بالقدر اللازم فانها توجد الصحة وتنميها وتحفظها . والحال كذلك تماماً بالنسبة الى العفة والشجاعة وجميع الفضائل الاخرى . ان الانسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء ولا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان . وهذا الذي لا يخشى البتة شيئاً وبقتحم جميع الاخطار هو متهور . كذلك هذا الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو فاجر ، وهذا الذي يتقيها جميعاً بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنسوع ما كائن عديم

الحساسية • ذلك بأن العفة والشجاعة تعتمدان على السواء أما بالافراط وأما بالتفريط ولا تبقيان إلا بالتوسط» (١) •

الفضيلة إذن موقفة توسط متساوي البعد عن طرفين مردولين • إنها عادة اختيار الوسط الذي يحدده العقل • وهذا الحد الوسط هو ما تقرر الحكمة ، بعد تقدير جميع الظروف ، ضرورة صنعه « هنا الآن » •

عني (أرسطو) بدراسة تفاصيل الفضائل من زاوية نظرته الى الفضيلة كحد وسط بوجه عام • وسعى الى تحديد نطاق الفضائل اما بالاستناد الى طراز العاطفة جيداً أو بالاستناد الى طراز العمل جيداً آخر • ومن الجائز أن ننظم ثبثاً يلخص الفضائل الراهنة (٢) التي يبحث فيها فنجد أن ثمة :

(١) ثلاث فضائل تمثل الموقف الموائم ازاء عواطف أولية مثل الخوف واللذة والغضب •

(٢) أربع فضائل تتصل بما يسعى اليه الانسان في حياته الاجتماعية وهما
أمران : الثروة والشرف •

(٣) ثلاث فضائل تتعلق بالصلات الاجتماعية •

(٤) خصلتين لا تبلغان درجة الفضيلة لانهما لا تتعلقان بالارادة بل هما حالتان متوسطتان ممدوحتان تقابلان العاطفة ونعني بهما الحياء والتأثر للكرامة •

ومن الجائز أن نعد هذا الثبت الحيي الطريف (انظر الصفحة التالية) حاوياً اهم الخصال والفضائل التي كان يجلبها المثقفون في زمن (أرسطو) ، كما يحوي الرذائل والنقائص التي يستهونها ويكرهونها • وقد نحا (أرسطو) في ذلك منحى يماكس ما ذهب اليه معلمه (افلاطون) من قبل • ومرد الامر الى أن (افلاطون) اخذ الفضائل الرئيسية المعروفة في عصره وهي العفة والشجاعة والحكمة والعدالة

(١) ك ٢ ب ٢ ف ٦ - ٧ •

(٢) روس ، أرسطو • مم • ص ٢٨٢ - ٢٨٥ •

التفريط	الحد الوسط	الأفراط	العمل	العاطفة
لا أسم خاص	الشجاعة	الجبن		الخوف
الجبن	الشجاعة	التهور		الثقة بالذات
علم الحساسية	المغفة	الفجور		معنى لذات النفس (الألم الناجم عن استنهاض هذه اللذات)
البخل	الكرم	التبذير		تفائق المال
التبذير	استخار	التقتير		تلقى المال
انصغار	الأريحية	الأبهة من غير ذوق		الاتفاق في الأمور المنظمة
الضمة	الشهامة	القرود		تحري الشرف العظيم
القومود	لا أسم خاص	الطمع		تحري الشرف النافذ
البلادة	الحلم	الشراسة		الغضب
البخس	الصدق			في الأوامر الاجتماعية (قول الحق عن النفس الصلف (منع الآخرين اللذة
الوقاحة	الانس	السخرية		عن طريق تسلطهم
العبروس	التودد	التبوعسة		في الحياة بوجه عام
			الحالات المتوسطة للعاطفة	
المجاافة	الحياء	الخجل		الخفر
ناتر العادل للكرامة الوضيعة		الحسد		العناء من سرور الآخرين أو مصائبهم

وفسرهما تفسيراً واسعاً جداً حتى صارت كل واحدة منها تكاد ان تضم سائرهما ، وصارت اثنتان منها ، وهما الحكمة والعدالة ، بمثابة الاطار الشامل للفضيلة بجمليتها . أما (ارسطو) فانه يحدد دوائر معينة للفضائل المختلفة ، ويرى أن الفضيلة ، كل فضيلة باعتبارها حداً وسطاً ، قد تقرب من عاطفة أو من جملة من العواطف المتماثلة ، قرباً يميل بها الى احد جانبي الافراط أو التفريط ، وذلك تبعاً للظروف والاحوال الراهنة وللملاسات . ونحن سنقتصر هنا على دراسة رأيه في فضائل الشجاعة والعفة والشهامة أو المروءة ، على سبيل التمثيل لا الحصر .

الشجاعة وسط بين الخوف والتهور . « إنا نخاف الاشياء التي من شأنها ان نخاف . وهذه الاشياء ، بعبارة عامة تماماً ، من الشرور . من أجل ذلك يجد الخوف بانه تصور الشر . ونحن نخاف حينئذ الشرور من كل نوع : العار ، والفقر ، والمرض ، والقليل ، والموت . غير ان الرجل الشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضد جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضد ذلك من الشرور أكثر من واحد ينبغي ان يخاف بل يكون من الشرف ان يخاف ، ويكون من المفضل ان لا يخاف ابداً . مثال ذلك العار : فالرجل الذي يخاف العار هو رجل حقيق بالاحترام وانه ذو شعور بالشرف . أما الذي لا يخافه فهو على الضد وقبح شقي . ولئن دعي أحياناً شجاعاً فذلك ليس الا مجازاً ، لأن فيه نوعاً من الشبه بالرجل الشجاع مادام الشجاع هو أيضاً ذلك الذي لا يخاف » (١) .

ان الخوف من الآلام كلها أمر طبيعي ، ولكن خشية بعضها ، ومثلاً الرهبة من التسميم وسوء السمعة ، تبرر بأسباب تجعل القضاء عليها لا يمت الى الشجاعة بصلة . أجل انه يترتب على الانسان ان يخاف الفقر والمرض والجسد والقذف ولكن ازالة هذه المخاوف ومجارتها لا تحققان شجاعة صحيحة . ان الشجاعة الحقيقية هي التي تتصل بالموت ، والموت « اشد الشرور كلها إخافة ، لانه هو آخر كل الاشياء ، فلا خير ولا شر على ما يظهر بعد ان يموت الانسان » (٢) .

(١) لك ٣ ب ٧ ف ١ - ٣ .

(٢) لك ٣ ب ٧ ف ٦ .

ولكن الشجاعة لا تتصل بالموت بوجه الإطلاق ومن غير النظر إلى ملائسات وقوعه وظروفه ، كالموت غرقاً أو الموت من المرض . بل نقصد الإشارة إلى الموت في ظروف نبيلة ، وأوضاع شريفة ، ومثلاً الموت في ساحة الوغى . أن الشجاع الحقيقي هو الذي لا يرهب الموت الشريف ، ويمتوي عنده أن يموت غرقاً أو يموت من المرض ، ويبعد هذين النوعين من الوفاة تافهين لأنهما من نوع موت البعير أو موت الجبان . انهما بعيدان عن النبالة . أجل إن الإنسان الشجاع يشعر بالخوف ، ولكنه يسيطر على هذا الشعور ويضبطه . أن الجبان والمتهور والشجاع « هم ما هم بالاضافة إلى الموضوعات انفسها » غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هي المختلفة ، بعضهم يخطئ بالافراط ، والآخرون بالتعريط ، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطاً قيماً ويفعل كما يهدي إليه العقل . الناس المتهورون يندفعون بهمة إلى ما بين يدي الخطر ، ولكن متى جاء الخطر تفهقروا في الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضد ذلك يقدمون مصرين على فعلهم وتكون قلوبهم من قبل ملأى بالسكينة . « ويمضي (أرسطو) إلى تعريف الشجاعة الحققة قائلاً : « إن الموت فراراً من الاملاق أو تعاذيب الحب أو أية حادثة مؤلمة ، ذلك ليس من شأن رجل الشجاعة ، بل هو حري بالجبان . وما كان هذا الا فراراً من الالم أو البلاء ، وحينئذ لا يقتحم الموت لأن اقتحامه جميل ، إنما يطلب الموت فقط لأنه يراد اتقاء الالم بكل ثمن . فالشجاعة إذن هي تقريباً كما رسمنا » (١) .

وينتقل (أرسطو) ، من ثم ، « إلى تمييز خمسة أنواع من الشجاعة تقرب كلها من الشجاعة الصحيحة قرباً يكثر أو يقل ، ولكنها تختلف كلها فملاء عن الشجاعة الحقيقية . وهذه الأنواع ، بإيجاز ، هي :

١ - الشجاعة السياسية ، ويستهدف صاحبها التقيد بالقانون لنوال الاجلال والاحترام ، واجتناب المذلة والهوان . وهذه الشجاعة قريبة من الشجاعة الاخلاقية النبيلة لأن غرضها نبيل وهو الشرف ، وإن احط أشكالها ، وادنى درجاتها ، تحقيق القانون خشية العقاب .

(١) ١٦٣ب ١٩ - ١٦

٢ - شجاعة التجربة ، وهي شجاعة المحترفين • ومثلاً شجاعة الجندي المحترف التي اكتسبها بالخبرة والمراس ، فإذا انقطع عن تجربته وفقد الثقة بنفسه سار أميل إلى الجبن •

٣ - شجاعة الغضب ، وهي أقرب أنواع الشجاعة إلى ما يبدو لدى العجائز ، بل إنها أكثر أنواعها قرباً من حال الطبيعة • « وعلى هذا الحساب الحمير أنفسها متى جاءت كان عندها من الشجاعة ، لأنها حينئذ مهما ضربت لا تترك علفها • كذلك الفساق مدفوعين بشهوات الرزا يضلون في الغالب فعلاً من الجرأة بمكان • » أما إذا أضيفت إلى هذه الشجاعة اعتبارات العدالة والتدبر بلغت منزلة الشجاعة الصحيحة •

٤ - شجاعة الرجاء ، والثقة في النجاح ، وهذه الشجاعة تغدع أصحابها فتجعلهم « كالمسكاري الذين هم أيضاً مليئون بالرجاء • لكن متى لم ينجي الأمر على ما قدروا ركنوا إلى الفرار » • إنها شجاعة عارية عن الهدف العادل ، وأوامها الطمأنينة الزائفة ، فإذا فقد الأمل فقدت الشجاعة بفقدته •

٥ - شجاعة الجهل ، وهي سريعة الزوال كالشجاعة السابقة ، على الرغم من أن أصحابها « أقل استحقاقاً للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم ، في حين أن الآخرين يحترمون أنفسهم كثيراً » (١) •

أما العفة (أو الاعتدال) فإن (أرسطو) يحددها بإضافتها إلى اللذات والآلام ، ويستثنى أولاً اللذات الفكرية التي لا يمكن بالطبع أن نطلق اسم « الفاجرين » على من يعشقونها ويصبحون عبيداً لها ، عبيداً لحياة التأمل والحكمة • وكذلك يستثنى (أرسطو) لذات النظر والسمع والشم من نطاق العفة ، لأن العفة تتصل بموضوع الاحساسات الحيوانية الخالصة ، تلك التي تجد فيها الحيوانات الدنيا متعتها المباشرة ، أي لذات اللمس والذوق ، بل طائفة من لذات اللمس والذوق

وحسب ، وهي اللذات الحيوانية حقاً ، كلفة الأكل والشرب والتناسل « ليس
للأسد لذة في سماع خوار الثور ، بل لذته في افتراسه » (١) .

إن اللبس هو « أكثر جميع الحواس شيوعاً وهو المركز الحق لعدم الاعتدال ،
ذلك هو ما يجعله أحق باللوم . لأنه متى استرسل فيه الإنسان فما ذلك ، من حيث
أنه إنسان ، بل من حيث أنه حيوان » (٢) . وما الآلام الوحيدة التي تتصل بها
العفة إلا تلك التي تنشأ عن عدم ارضاء رغبة الحصول على هذه اللذات .

أما الشهامة أو المروءة ، وقد يمكن أن نسميها عظم النفس والاعتزاز بالذات
فإنها لا تنطبق إلا على الأشياء العظيمة . والشهم هو الذي تطابق خصاله الحقيقية
عظمه ما يطمح إليه . « إن الذي يبخس قدر ذاته هو نفس صغيرة سواء أكان قدره
في الواقع عظيماً أم متوسطاً ، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائماً في
المركز الأدنى من قيمته الحقيقية ، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس
هو شأن ذلك الذي يغمط نفسه حقها حينما تكون في الحقيقة مليئة بالكفاية
والاستحقاق وهل يفعل الإنسان غير هذا إذا كان في الواقع غير كفء لعظم
الأمور (٣) . الشهامة « تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى فهي تنميها
ولا يمكن أن توجد بدونهن » . الشهم لا تقتصر همته دون التطلع إلى أرفع مراتب
الشرف ، ولا سيما تلك المراتب التي يعترف له بها أكابر الناس وأخيارهم . إن
« الشرف بلا جدال هو أعظم جميع الخيرات الخارجية للإنسان » . وهو « جزاء
الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة » . والشهم لا يمر بلذة نوال ذلك لأنه إنما
يحصل على ما يستحق ، وهو إذ يرضى قبول هذا الاجلال والتقدير فما يفعل إلا
لاعتقاده أن مواطنه لا يستطيعون منحه فوق ذلك . أما احترام عامة الناس له
واعجاب جمهورهم به فإن ذلك لا يفوز باهتمامه كما أنه لا يبالي بازدياد الطعام له
وامتهانهم إياه . ولو اتفق أن كان يتمتع بحسب رفيع وسلطان واسع أو ثروة

(١) لذة ب ١١ ف ١٠ .

(٢) لذة ب ٣ ف ٤ .

(٣) لذة ب ٣ ف ٦ .

عريضة أعلى ذلك من شأنه وضاعف قيمته الخاصة في نظره ، ولكن الشهم « مع ذلك معتدل في كل ما يتعلق بالثروة والجاه ، وعلى جملة من القول في كل ما يتعلق بالسراء والضراء على أية صورة وقعت » . انه لا يفرط في الفرح بالفلاح ولا يلحقه الا فرط في الهبوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجامعة الى الشرف الذي هو مع ذلك في عينه أهم الاشياء ما دام الجاه بجميع وسائله التي لانهاية لها والثروة لا يشبه ان يكونا مرغوباً فيهما الا بالنسبة الى الشرف الذي يجلبانه ، وما دام الذين اوتوا هذه المزايا انما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير ان النفس العظيمة التي بالنسبة لها صنوف الشرف شتى قليل هي بالضرورة اقل اهتماماً بما دون الشرف . لذلك نجد كيف ان اهل المروءة يبين عليهم غالباً الالفة والنعطرس » (١) .

أجل ان الشهم الحق لا يعشق الخطر بطبعه ، بيد انه لا يتوانى عن تضحية حياته اذا حل خطب عظيم ، وقسام خطر مدامهم ، فيموت بطواعية لا اعتقاده ان ثمن موته باهظ جسيم . انه اهل في كل لحظة لتقديم مساعدته وعونه الى الآخرين ولكنه « يحذر خجلاً » ما يسدون اليه من الخير لان في الحالة الاولى علواً وفي الاخرى انحطاطاً « فهو يترفع عن ان يضع نفسه في منزلتهم ويحرص دائماً على ان يكون له الفضل عليهم ، ولا عكس » ، ويتلو هذا انه يرد أكثر مما قبل ، وبهذه المثابة يصير الذي قدم اليه خدمة مديناً له ببعض الشيء » (٢) .

انه يذكر من احسن اليهم ، وينسى الذين احسنوا اليه . يعتز بنفسه امام الاعزاء الاقوياء ، ويشب بوداعة امام البسطاء الضعفاء . انه لا يندفع في سبيل الشرف الذي يستبق عامة الناس اليه ، كما المعنا ، بل هو بطيء الخلق الا عندما تكون الغاية رفيعة مجيدة ، والغرض سامياً نبيلاً تقصر دونه اقوى العزائم . انه صريح ، صريح في ولائه وفي عدائه ، صريح في اقواله وافعاله . انه لا يسرف في اعجاب به بغيره ، ويتغاضى عن الاساءة بسهولة ويسر . بألف النسيمة والاعتباب

(١) لـ ١٤ ف ١٤ .

(٢) لـ ٢٠ ف ٢٠ .

يأثف الناسي في المسائل التافهة ويفضل طلب الأشياء الجميلة ، اجمل الأشياء
واعظمها شأنًا . « انه رجل الى الأشياء الجميلة لاثمرة منها اكثر سعيًا منه الى الأشياء
التافهة المفيدة ، لان هذه السجية شدة ما تلائم القلب المستقل الذي يكتفي
بذاته » .



لننظر الآن في العدالة وفي الصداقة .

يرى (ارسطو) ان اسم (العادل) يطلق بمعنيين أحدهما يشير الى التمسك
بالقانون والآخر الى المساواة . « ينبغي ان يسمى عادلا ذلك الذي يطبع القوانين
والذي يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذي
يطابق القانون والمساواة . والعمل الظالم هو اللاقانوني وغير المطابق للمساواة (١) » .
وهذان المعنيان يقابلان العدالة العامة او الشاملة ، والعدالة الخاصة او الجزئية .
كان (افلاطون) يعد العدالة بمثابة الانسجام النفسي الحاصل من امتلاك
الفضائل . ولكن (ارسطو) يخالف استاذة هنا ايضا ويرى ان العدالة ليست
« فضيلة مطلقة وشخصية محضة » بل انها تتعدى الفرد الى « الغير » . انها من
جهة العلو « فضيلة تامة غاية التمام ، لان صاحبها يمكنه ان يحقق فضيلته في حق
الاجبار لا لنفسه فقط (٢) » ان الانسان حيوان اجتماعي ، وانه لا يعيش وحده في
المجتمع ، والعدالة فضيلة اجتماعية قوامها احترام حقوق الآخرين . وقد ميز
(ارسطو) نوعي العدالة الخاصة او الجزئية هما : العدالة التعويضية والعدالة
التوزيعية .

العدالة التعويضية ترجع الى القضاء وتستهدف تعويض المظلوم من الظالم ،
سواء في المعاملات الارادية الناشئة عن ارادة الطرفين كالبيع والشراء والاقرض .

(١) كدهب ١ ف ٨ .

(٢) كدهب ١ ف ١٥ .

الخ . أم في المعاملات غير الارادية كالسرقة والاعتداء . ان عقد البيع مثلا يستند الى تبادل بضاعتين لهما قيمة واحدة . والعدالة التعويضية تستند الى مبدأ المساواة بالمال .

اما العدالة التوزيعية فترجع الى توزيع اموال الوطن وقسمه خيراته بين المواطنين . وهي لا تستند الى مبدأ المساواة المطلقة ، بل الى مبدأ التناسب ومراعاة الاستحقاق النسبي لكل شخص من الاشخاص . ان العدالة التعويضية تعني بوقوع الظلم ، وبالظلم الواقع عينه وحسب ، وبعد الطرفين متساويين فلتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به ضحيته . اما العدالة التوزيعية فتراعي فضل الافراد واستحقاق كل منهم .

هب اننا نود ان نقسم مالا بين مواطنين اثنين شريطة ان تكون حصة الاول بالنسبة الى استحقاقه وجدارته تساوي حصة الآخر بالنسبة الى استحقاقه الخاص وجدارته . ان (ارسطو) يريد الا نسلك مسلكتاً حسابياً مطلقاً ، لان الاسراف في تطبيق العدالة يؤدي الى الظلم . وما القانون الا صيغة عامة لا يمكن ان تحتاد الظروف الكثيرة المتنوعة . ولذا فان تطبيقها على الاحوال الجزئية الراهنة يتطلب مراعاة روح القانون ، لاحرفه . والانصاف نوع من العدالة اسمى من عدالة القانون . ان الانصاف يلطف قسوة القانون ، ويصحح روح تطبيقه حسبما يتوخى الشارع نفسه او كان هو الذي يقضي في الحال الراهنة المعينة . « ان السبب في أن كل شيء لا يمكن تنفيذه في الملكية بواسطة القانون وحده هو ان من المستحيل استحالة مطلقة من قانون لبعض أشياء معينة ، وانه على ذلك لا بد من الرجوع الى مرسوم عال خاص . وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب ان يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التي تستخدم في فن المعماري (لسيور) . فان هذه المسطرة كما هو معلوم ثنثي وتشكل بشكل الحجر الذي نقيسه ولا تبقى البتة جامدة . وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على القضية المختلفة التي تعرض » (١) .

اجل ان العدالة بوجه عام شرط الحياة الاجتماعية . بيد ان (ارسطو) يوحد الحس الاجتماعي والفضيلة في نظريته الثمينة حول الصداقة . الصداقة خير رباط يوثق عرى الاجتماع الانساني . وقد قيل : لو انصف الناس واستراح القاضي ، ولكن (ارسطو) يؤكد ان الحاجة الى القضاء تبطل عندما تتوثق عرى الصداقة بين الناس جميعاً . بل يذهب الى مدى ابعد فيقول ان العدالة في الواقع لا تغني عن الصداقة حتى ولو تمتع الناس جميعاً بالعدل . ان الانسان لا يرضى ان يعيش بلا اصدقاء ، وهو لا يستطيع ذلك ولو تواضعت له جميع الخيرات . « ثم كيف تقتنى الخيرات العظيمة وكيف تحفظ بدون اصدقاء ؟ » « كل الناس على وقاق في ان الاصدقاء الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في البؤس وفي الشدائد مختلفة الانواع . فحينما نكون شباباً نطلب من الصداقة ان تعصمنا من الزلات بنصائحها ، وحينما نصير شيوخاً نطلب اليها عنايتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيراً من انواع الخور ، واخيراً حينما نكون في كل قوتنا نتمتع عليها لنتم بها بهاء اعمالنا . » ريفقان مقدامان متى سار معا يكونان احصاف فكرة وأرنب عملاً » (١) . وان افضل الخلق هو حتماً الذي يحب اكثر مما يحب ، وهذا يعني ان (ارسطو) يحتفظ بتقدم من عظمت خصاله الاخلاقية على صاحبه ، يفسر ذلك ان الصداقة على ثلاثة انواع : صداقة الفضيلة ، وصداقة المنفعة ، وصداقة اللذة . وان الانسان في النوعين الثاني والثالث لا يحب شخص الصديق بل يحب ما يعود عليه هو من اسباب المنفعة أو اللذة . وانما الصداقات التي هي من هذا القبيل دنيئة واهية موقوتة تنقضي بانقضاء الحاجة ، والحاجة دائمة القلب والتغير ، سريعة الحدوث سريعة الزوال . اما صداقة الفضيلة فهي الصداقة الحقيقية الكاملة « والاخيار هم وحدهم الذين يصيرون اصدقاء لاجل اصدقائهم انفسهم ، لان الاشرار لا يتحابون بينهم الا أن يجدوا في ذلك ربحاً ما » . وهذه الصداقة « وحدها هي المعصومة من تطرق النسيمة لانه لا يمكن فيها ان يسهل تصديق مزاعم أي شخص ضد انسان قد اختبر زمناً

طويلاً . ان تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . انها لم يسر بخاطرهما ان يسيء بعضها الى بعض وان لها كل الخلال العميقة المدبوحة التي توجد في الصداقة العقة في حين انه لا شئ يسهل من ان تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الاصابات الوحشة (١) » .

ويمضي (ارسطو) في تحليل الصداقة ويرى ان الصداقة الحقيقية لا تنجها الا الى شخص واحد اذ الصداقة حب ، « وليس ممكناً حب اناس كثيرين في آن واحد » (٢) ، ثم ان الصداقة تقتضي التماثل لان المسافة التي تفصل الاشخاص بعضهم عن بعض ان كانت كبيرة جداً جعلت الصداقة بينهم ضرباً من المحال . ومن هنا يترتب على الباحث ان يتبين الصداقة التي تقوم بين اناس بعضهم يختلف بالرفعة عن بعض « مثال ذلك صداقة الوالد لولده ، وعلى العموم الاكبر سناً للصغير ، وصداقة الزوج لزوجته ، وصداقة الرئيس أياً كان لمؤسسه . كل هذه المحبات بينها فروق وليست هي عينها ، . . . ليست محبة متماثلة محبة الاب لابنه ومحبة الابن لايه ، ولا محبة الزوج لزوجته ومحبة المرأة لبعليها . كل من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته . . . وفي كل انواع المحبة التي يكون فيها لاحد الطرفين على آخر فضل ما يلزم ايضاً ان يكون احساس الحب متناسباً مع مركز من يحبه ، على هذا مثلاً فالرئيس يجب ان يكون محبوباً اشد مما هو محب . وكذلك بالنسبة للانسان الاكثر نفعا وبالنسبة لكل اولئك الذين لهم سلطة ما لانه اذا كانت المحبة متناسبة مع اهلية كل واحد من الأشخاص فانها تصير ضرباً من المساواة التي هي شرط اساسي للصداقة » (٣) .

الا ان البعد بين الالهة والانسان عظيم جداً فهل يمكن ان تقوم بينهما صداقة وهل يسمى الاصدقاء حقيقة لاصدقائهم اعظم الخيرات ومثلاً ان يصيروا آلهة ؟ — لقدعالج (ارسطو) ذلك واجاب بالنفي في الحالين لانقطاع شرط المساواة اولاً

(١) كتاب ٤ ف ٣ - ٤ .

(٢) كتاب ٦ ف ١ .

(٣) كتاب ٧ ف ١ - ٢ .

ولأنه « إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يزداد أن هذا الصديق يجب أن يبقى في الحالة التي هو فيها فأنما يتمنى له أعظم الخيرات باعتبار أنه إنسان » بل ربما سوف لا تتمنى له كلها بلا استثناء مادام أن كل واحد منا على العموم إنما يريد الخير لنفسه قبل كل شيء » (١)

بيد أن ذلك لا يمنع (أرسطو) من القول أن « الرجل الفاضل يعمل كثيراً من الأشياء لأصدقائه ولوطنه ولو كلفه ذلك فقدان الحياة » أنه يؤثر أن يعيش في المجد سنة واحدة على أن يعيش في الخمول سنين عديدة ... وأن الرجال الكرام ... ينزلون عن ثروتهم مع الارتياح إذا كان خرابهم يمكن أن يعني أصدقاءهم . فللصديق الثروة . وأما هو فله الشرف . وبذلك هو يختص نفسه بخير أعظم مائة مرة » (٢) . تلك هي شركة الأصدقاء ، والصداقة شركة وعشق ؛ « وكما أن العشاق يلذون كل اللذة برؤية المحبوب وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص ينحصر العشق ، كذلك يكون الأصدقاء أيضاً يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معاً ... فبعضهم يأكلون ويشربون معاً ، وآخرون يلعبون معاً ، وآخرون يصطادون معاً ، وآخرون ينكبون معاً على الرياضيات البدنية ، وآخرون يروضون أنفسهم معاً على درس الفلسفة » (٣) .

★ ★ ★

تكلّمنا فيما سبق على الفضائل الأخلاقية في نطاق الحياة العملية كما يراها (أرسطو) على اعتبار الإنسان كائناً مركباً من جسد وروح ، أو من مادة وصورة ، وهذه الفضائل كلها تمثل في حدود متوسطة بين أطراف متقابلة مثني مثني ، ولا يمكن تعريفها كما رأينا إلا بإضافتها إلى جمل هذه الأطراف الثنائية المتقابلة . أنها في الواقع كمالات غير كاملة ، لأن فوقها يوجد كمال مطلق يتجلى في فضائل

(١) لأب ٧ ف ٥ .

(٢) لأب ٨ ف ٩ .

(٣) لأب ١٢ ف ١ .

تؤلف قوام السعادة المثلى . وبعبارة أخرى ، ان الفضائل الاخلاقية والسياسية جميعاً تتضاءل في نظر (ارسطو) امام طائفة اخرى من الفضائل العقلية أو الفلسفية ، هي فضائل الفهم والحكمة والتأمل . وهذه الفضائل السامية تتصل بالإنسان باعتباره روحاً ، أي باعتباره صورة خالصة أو طبيعة عقلية تفوق طبيعته الحسية وتعلو عليها حتى تبلغ رتبة الالهية .

ان الفكر هو الفعل الانساني الممتاز . والتأمل هو الخير الاقصى الذي يتطلع اليه المرء لان الحكمة تكفي ذاتها بذاتها ، والحكيم لا يحتاج الى الخروج عن دائرة ذاته للبحث عن السعادة . بل هو يجدها في نفسه ، يجدها في التأمل والتعقل ، ولئن كانت الحياة السياسية تستهويه رغم ذلك فانه ينجذب اليها بقدر سعيه في مضمار العناية بالناس لاشراكهم في التأمل واطلاعهم على حقيقته وقيمه . غير ان الحكيم ليس ملزماً بممارسة الفضائل الاخلاقية العملية ، ويكتفي في الواقع ان ينصرف الى تأمل ذاته حتى يكشف صدى العقل الخالد في ثنايا روحه ويشعر بلذة ظاهرة عجيبة ، وبسعادة هي اعظم من كل سعادة . « ان اللذات التي تجلبها الفلسفة يظهر انها عجيبة بظهارتها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب في ان العلم سعادة اكثر الف مرة من طلب العلم . وهذا الاستقلال الذي طالما يتكلمون عليه يوجد على الخصوص في الحياة العقلية والتأملية » (١) .

ان التأمل يتناول المعقول ، والمعقول الاسمي هو العقل الصرف ، والفكر المحض الذي لا يفكر الا في ذاته . فالتأمل اذن هو تفكير في الفكر ، وتعقل العقل . والتأمل يتيح للإنسان ان يبلغ كماله الاتم ، وسعادته الكبرى ، وفيه تتجدد النفس البشرية بالعقل الالهي ، وتسهم في حياة الخلود ، لان الله سعيد بذاته ، سعيد بطبعه ، وهو في وقت واحد عقل صرف وفعل صرف . انه هو العقل الخالد الذي يجد في ذاته موضعاً ابدياً خالداً لتفكيره . اما الانسان فلا يميل بطبعه الى التأمل . وان طبيعته كإنسان تدفعه نحو الغيرات الظاهرة ، وتصرفه احواله عن السعادة الكاملة التي لا تمثل الا في الفكر . ولذا يترتب علينا ان نبدأ بتقويم طبيعتنا الحسية،

(١) ل. ب. ٧ ف ٣ - ٤ .

ويتم ذلك بالتخلي بالفضائل الاخلاقية . ولما كانت يقظة الانسان تنطوي على جرثومة العقل ، ومبدأ الشكر ، لذا نجده يتجه بطبعه الى ما يتفق مع العقل ، ويرتفع من مستوى البهية الى مستوى الآلهة ، ولا يتم انتقاله من دنا الواقع الى حياة التأمل دفعة واحدة مباغتة ، بل انه يرقى تدريجياً ، ويصعد بانتظام مستمر ، فينال عن طريق التأمل ، وهو فعل ثابت ، وعمل ساكن ، رتبة الآلهة ، وتنصهده نفسه بالعقل الالهي فتعيش معه ، وتعيش فيه ، وتعيش به ، وتسمو على المادة ، وتحيا حياة خالدة ابدية ساكنة لا تتأثر ولا تبالي .

يقول (ارسطو) : « لا ينبغي ان تصديق اولئك الذين ينصحون للانسان ان لا يفكر الا في اشياء انسانية وينصحون للكائن الثاني ان لا يفكر الا في اشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد . بل يلزم الانسان ان يخلد نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه ان يفعل كل ما يستطيع ليحيا حسب اشرف اصل من الاصول التي تركبها . . . وهو ، على رأي ، الذي يكون كل واحد منا ويجعل منه شئنا ما دام انه فيه الجزء الحاكم والاعلى . ويكون من السخف ان لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غير . ان المبدأ الذي كنا نضعه آنفاً يتفق تماماً مع ما نقوله هنا : ان ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه فهو فوق ذلك الاحسن والاكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو اشد خصوصية بالانسان انما هو حياة الفهم ، ما دام الفهم هو في الحق كل الانسان ، وبالنتيجة حياة الفهم هي أيضاً اسعد حياة يمكن المرء ان يحياها » (١) . هذه الحياة تجعل الانسان اقرب ما يكون منزلة عند الآلهة . وهي رهن بالحكيم الفيلسوف . « ان الانسان الذي يحيا ويعمل بعقله ، ويعنى بتثقيف عقله ، يظهر لي انه احسن الناس فلاناً واحبهم الى الآلهة . لانه اذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الانسانية ، كما اعتقد ، كان ممن الامور البسيطة ان يرضيهم ان يروا على الخصوص في الانسان ما هو احسن ما يكون وما هو اكثر قرباً من طبعهم الخاص : أعني العقل والفهم . وبسيط انهم في مقابلة ذلك يقدون النعم على اولئك الذين يغارون على التفوق في حب هذا المبدأ القدسي

وتكريسه باعتبار انهم اناس يُعنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم الشريف . ان يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك مالا يستطيع انكاره . فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالطبع أيضاً هو الذي يظهر لي أنه اسعد الناس . ومن هذا استنتج ان الحكيم هو وحده في هذا المعنى السعيد على اكمل ما يسكن المرء ان يكونه « (١) » .



هذا هو شرط الانسان الشريف الخلق ، ومصير الانسان العاقل الحكيم الفيلسوف ، يبيد ان « من المحقق ان الخير متماثل بالنسبة للفرد والنسبة للمملكة من انه يظهر ان تحصيل خير المملكة وخصائمه هو شيء أعظم واتم . ان الخير حقيق بأن يجب حتى ولو كان لكائن واحد . ولكنه مع ذلك اجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها . ومضى كان ينطبق على ممالك بتمامها « (٢) » . وما السياسة في نظر (ارسطو) الا الجانب الاجتماعي من الاخلاق ، فهي اخلاق موسعة بل انها تشمل العلوم العملية جميعاً من الاخلاق بالمعنى الدقيق الى الوطن والدولة والحكومة وما يتصل بذلك من امور التربية والتوجيه والاقتصاد وما رسالة الدولة سوى السهر على تنشئة الأحداث وتأمين سعادة المواطنين وكمالهم وخيرهم . وقد نبه (ارسطو) عينه الى هذه الصلة بين الاخلاق والسياسة في اكثر من موضع في كتبه ولاسيما في نهاية كتاب (الاخلاق النيقوماخية) ومطلع كتاب (السياسة) اذ نقرأ ما يلي : « كل دولة هي بالديهيّة اجتماع . وكل اجتماع لا يتألف الا لخير ما دام الناس اياً كانوا لا يعملون ابداً شيئاً الا وهم يقصدون الى ما يظهر لهم انه خير . فبيّن اذن ان كل الاجتماعات ترمي الى خير من نوع ما . وان أهم الخيرات

(١) ك. ١٠٦٩ ف ٦٥ .

(٢) ك. ١٢٦١ ف ١٢ .

كلها يجب ان يكون موضوع اهم الاجتماعات ذلك الذي يشمل الآخر كلها .
وهذا هو الذي يسمى بالقبض الدولة أو الاجتماع السياسي (١) .

يقسم (ارسطو) كتاب (السياسة) الى كتب ثمانية يضم كل واحد منها عدداً من الابواب والفقرات . فالكتاب الاول يعالج موضوع الاجتماع المدني ويبحث في الرق والتملك والسلطة العائلية ؛ ثم يتطرق المؤلف في الكتاب الثاني الى آراء (افلاطون) السياسية فينتقدها كما يدرس عدداً من الدساتير المعروفة في عصره في اسقاع مختلفة مثل (خلقيدية وملطة ولقد مونيا وكريت وقرطاجة) ، وينتقل في الكتاب الثالث الى الكلام على الدولة والمواطن ويعرض نظريته في الحكومات والسيادة ويتناول في الكتابين الرابع والخامس بحث الجمهورية الفاضلة في رأيه ويبين وظيفتها التربوية وخصائص الموضوعات التربوية ولاسيما الآداب والرياضة البدنية والفنون ثم الموسيقى بوجه خاص . أما الكتاب السادس فيبحث في الديمقراطية وفي الاوليغرشية وفي السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية ، ويختص الكتاب السابع بدراسة نظام السلطان في الديمقراطية وفي الاوليغرشية ، ويفصل الكتاب الثامن ، اخيراً ، القول في الثورات فيعرض اسبابها وتناجسها بحسب مختلف النظم السياسية ، للبرهان على رأيه في الثورة بوجه عام .

شاد (افلاطون) صرح جمهوريته المثالية بصورة قبلية وقدم على الحياة الراهنة ايمانه بالمثلى ، والمثل حقائق عامة لا تعنى بصفة الفردية لدى الافراد ، ولذا فان الدولة في نظره كائن اسمى من الافراد . اما (ارسطو) فانه ينطلق على العكس ، من الملاحظة والخبرة والتاريخ ، ويرى ان الانسان كائن اجتماعي بالطبع ، وان « هذا الذي يبقى متوحشاً بحكم النظام لا يحكم المصادفة هو على التحقيق انسان ساقط او انسان اسمى من النوع الانساني » لانه « انما هو بهيمة أو إله » (٢) .

الاجتماع الانساني حادث طبيعي ، وهو مفروض على الافراد من جهة ، ومطابق لميولهم وحاجاتهم من جهة أخرى . فاذا نظرنا الى بنية المجتمع الفينا

(١) ارسطو ، كتاب السياسة : ص ٩١ .

(٢) السياسة ، ص ١١٤٩ ، ك ١٦ ف ١١٤٩ .

(أرسطو) يؤكد أن « الاجتماع الطبيعي في كل الأزمان هو العائلة » . ومن اجتماع عدة أسر تنشأ القرية ، و « اجتماع عدة قرى يؤلف دولة تامة يمكن أن يقال عنها إنها بلغت حد كفاية نفسها على الإطلاق بعد أن تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها » (١) .

أما إذا نظرنا من زاوية القيمة إلى البنية الاجتماعية وجدنا أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة ، وفوق كل فرد لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء . مادام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء » (٢) . نعم أن أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك ، ولكن الدولة تهدف إلى غاية أسمى من تأمين العيش ، إن غايتها هي العيش الجيد ، والحياة الرفيعة ، والسهر على تحلي المواطنين بالفضيلة ، من أجل تمتعهم بالسعادة . « والعبدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي ، وتقرير العادل هو ذلك الذي يرتب الحق » (٣) .

لننظر إلى الأسرة ، إنها المجتمع الأول ، بله الخلية الأولى في بناء المجتمع . ولذا فإن « عناصر الاقتصاد المنزلي هي على الضبط عناصر العائلة نفسها التي لأجل أن تكون تامة يجب أن تشمل أرقاء وأفراداً وأحراراً » (٤) . والواقع أن الأسرة تضم في اعتقاد (أرسطو) الأهل والأقارب والأولاد والعبيد . ويمكن النظر إلى رب الأسرة من أربع نواح مختلفة بوصفه زوجاً أو أباً أو سيد عبيد أو مالكا . إن المرأة والعبد هما (عند المتوحشين كائنات من طبقة واحدة » (٥) . غير أن الرجل في الواقع « ما عدا استثناءات مضادة للطبع ، هو الذي يأمر دون المرأة ، كما أن الكائن الأكبر والاكمل هو الذي يتأمر على الأصغر والاقصص » . وإن « هذا الذي يقوله الشاعر في إحدى خصائص المرأة : (صمت متواضع ، هذا هو شرف

(١) كتاب ١ ف ٧ ، ٩ .

(٢) كتاب ١ ف ١١ .

(٣) كتاب ١ ف ١٣ .

(٤) كتاب ٢ ف ١ .

(٥) كتاب ١ ف ٥ .

المرأة) هو على السواء حق في جميع الخصائص الأخرى ، فإن مثل هذا التحفظ لا يليق بالرجل» (١) .

كان (افلاطون) ينادي بـسأواة المرأة والرجل حتى في الأمور السياسية والعسكرية . أما (ارسطو) فيعد الرجال قوامين على النساء ، ويرى ان الرجل هو الحاكم الذي يعامل زوجه معاملة القاضي للمواطنين في حكومة جمهورية . وتكون معاملته لاولاده معاملة القاضي للمواطنين في حكومة ملكية ، يطلب اليهم ان يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معاً . والسبب في تفاوت الناس يرجع الى ان بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للامرة ، ولو على درجات وفروق شديدة التخالف بالنسبة الى هؤلاء وهؤلاء» (٢) . نعم ان الطبيعة سخرت كلها للانسان ، ولذا حق للانسان استثمار الطبيعة زراعة وصيداً . « النباتات خلقت للحيوانات ، والحيوانات للانسان . فاذا كانت الطبيعة اذن لا تخلق شيئاً ناقصاً ، واذا كانت لا تخلق من شيء عبثاً لزم ضرورة انها قد خلقت كل ذلك للانسان . من اجل ذلك كانت الحرب هي ايضاً بوجه ما وسيلة طبيعية للكسب ، اذ انها تشمل هذا الصيد الذي يصطنعه الانسان للوحوش وللاناس الذين ، وقد خلقوا ليؤلفوا ، ويستمتعون عن الطاعة . فتلك حرب قضى الطبع نفسه بشروعيتها» (٣) .

الحرب و « الصيد » كالغزو والسبي والاحتلال وسائل مشروعة للتسلط، ولكنها ليست مشروعة الا لطائفة من البشر ، هم الاغريق . « لم يتخذ شعراء اذ يقولون : (اجل للاغريقي على المتوحشين حق الإمرة» (٤) . ذلك ان البشرية تنقسم الى يونان وهم الاسياد الذين يتمتعون وحدهم - على قلتهم - بحق السيطرة والقيادة والتوجيه ، والى برايرة أو عبيد ، ولا عقل لهم ، ولا يتمتعون

(١) ك ١ ب ٥ ف ١ - ٨

(٢) ك ١ ب ٢ ف ٨ .

(٣) ك ١ ب ٢ ف ٧ - ٨

(٤) ك ١ ب ١ ف ٥

الإنسان الحقيقي لا يسكن أن يكون عبداً ، فمهد بذلك لظهور النظرة الرواقية
التي تحرّم الرق وتمنع العبودية بدافع هذا التأكيد ، ولكن الرق في نظر (أرسطو)
أمر طبيعي وجائز ومشروع .

أوجدت « الطبيعة » في زعمه شعوباً من أناس أقوياء البنية قليلي الذكاء
وجعلتهم « آلات حية » يستخدمهم المواطنون اليونان في الأعمال المعاشية وكانهم
مادة يستهلكها المواطنون . أن العبيد ليس لهم من الإنسانية سوى الشكل
الخارجي ، وأن أحدهم عبارة عن ذراعين وقدمين ، فهو آلة وآلة حية وحسب . أن
صاحب السفينة « عنده الدفة أداة لا حياة بها . وملاح الجؤجؤ أداة حية
باعتبار أن العامل ، في الفنون ، أداة حقيقية . وعلى القاعدة عنها يسكن أن يقال
إن (التملك) ليس إلا أداة للمعيشة ، وأن الثروة متعددة الأدوات ، وأن العبد
ملك حية ، والعامل بما هو أداة هو أول الأدوات جميعاً . والواقع أنه لو كان
كل أداة يسكنها بأمر أمرت به أو أشعرته أن تشتغل من تلقاء ذاتها كتماثيل (ديدال)
أو مشاجب (فولكان) « التي كانت تجيء وحدها ، كما يقول الشاعر : إلى جمعيات
الالهة » ، ولو كانت الاموام (المكوكات) تنسج وحدها بذواتها ، ولو كانت
القوس تلعب وحدها على القيثارة لاستغنى أرباب الأعمال عن العمال ، والسادة
عن العبيد » (١) .

العبد آلة حية ، ولكن حياته لا فضيلة لها . وإذا اتفق أن اتصف أحد العبيد
بفضيلة من الفضائل كالشجاعة والعفة والاخلاص فكان مصدر ذلك انسياب شيء
من روح سيده إليه ، ويعود الاعتزاز بفضائل العبيد إلى سيادهم كما أن مهارة
الكلاب تدل على حذق أسيادها الذين دربوها وأجادوا تدريبها . « أن الفقير لا
عبد له إلا الثور » . أما المواطن الغني فإن له العبد والثور كما له الزوج والولد
« فهذان الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد ، وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا

العائلة » وقد أحسن (هزيود) اذ انتظم ترتيب ذلك فقال : انبت ثم المرأة
والثورة العارث (١) ...!

★ ★ ★

حسب (افلاطون) ان الاسرة ، مصدر الشر والخلاف ، تزول بزوال الاسرة
والتملك ، وقيام شيوعية النساء والاموال . ولكن (ارسطو) يبين كيف اهمل معلمه
العناية بمسألة الاطفال وقصر عن ايفائها حقها من الاهتمام وانغل حقيقته العواطف
الانسانية الراحنة . « فلانسان باعشان كبيران للرحمة والمحبة وهما (التملك)
والعواطف وانه لا محل لاحد هذين الاحساسين ولا للآخر في جمهورية
(افلاطون) (٢) » . ويتساءل (ارسطو) قائلاً : « افخير ان يقول كل مواطن على
الالفين والعشرة الآلاف من الاولاد حين يتحدث عن ايهم « هذا ابني » ام العرف
الجاري الآن هو الافضل ؟ الآن يدعو المرء ولداً ابنة وآخر اخاه او ابن عمه او
رفيقه في بطن ورفيقه في قبيلة على حسب الروابط العائلية بالدم او المصاهرة او
الصدقة المعقودة مباشرة بين الافراد او بين آباءهم الاولين » . فكان (افلاطون)
ينحدر بالاسرة الانسانية الى مستوى عائلات البقر والخيول . « فعند بعض قبائل
لوييا العليا حيث الاشتراك في النساء توزع الاولاد تبعاً للمشابهة بل حتى يسن
عائلات الحيوانات مثل الخيل والبقر ، بعضها ينتج صغاراً مشابة تمام الشبه
للذكر » (٣) .

اما في مضمار شيوعية المال فان (ارسطو) يعترف صراحة ان « بمذهب
(افلاطون) ظاهراً خلافاً من محبة الانسانية » فانه اول وهلة يسبحر اللب بالتكافؤ
العجيب للرعايا الذي يجب فيما يظهر ان يوجهي به الى اهل المدينة اجنبيين خصوصاً
حين يقصد الى انتقاد عيوب الدساتير الحالية واسنادها كلها الى ان (التملك)
ليس شائعاً (٤) » . بيد ان شيوعية الاموال وحذف التملك وان بدا انها ينفعان

(١) ١٤١ب ١ف ٦ .

(٢) ١٧٢ب ١ف ١٧ .

(٣) ١٢٢ب ١ف ١٢-١٣ .

(٤) ١٤٢ب ٢ف ٦ .

حقاً في ابتغاء المنازعات الداخلية . بيد ان هذه الوسيلة في الحق ليست بمنأى عن الخطأ . ان جل الرجال المبرزين يفضيهم ان ليس لهم الا النصيب العامي . وسوف يكون ذلك علة للاضطراب والثورة . زد على ذلك ان شره الناس غير قابل لان يشبع . فهم في بادئ الامر يقنعون بفلسين . فمتى كان لهم من ذلك رأس مال نمت حاجتهم بلا انقطاع حتى لا تعرف متاهم بمعد حدوداً . ومع ان ملبية الحرص هي بالضبط الا يكون لها من حدود ، فان اكثر الناس لا يحبون الا اشباعها » (١) .

على هذا النحو يتبين ان خطأ (افلاطون) الذي ينتهي الى اضرار ناس الشر وهو يزعم العمل على ازالته . وخير من تسوية الثروات ان نلجأ الى الفضيلة ابتغاء احسان استعمالها . « الخير هو ان نصل الى مبدأ هذا الصموق عن قصد . فعوضاً عن تسوية الثروات يجب احسان استعمالها بحيث يصبح الثراء غير مرغوب فيه من اهل الاعتدال ولا يستطيعه الاشرار . والوسيلة الحق ان يوضع هؤلاء موضعاً فيه لا يستطيعون لقلتهم أن يضروا دون أن يكتبوا (٢) » . ويرهن (ارسطو) على صحة رأيه بقوله : « اذا كنا على حق اذ قلنا في كتاب الاخلاق ان السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة وإن الفضيلة ليست الا وسطاً بين طرفين فينتج من ذلك بالضرورة ان تكون الحياة الارقي حكمة هي تلك التي تلتزم هذا الوسط بان تكتفي دائماً بهذا الوضع الوسط الذي في مكنة كل امرئ ان يبلغه . . . ان الاعتدال والوسط في جميع الاشياء هما أحسن ما يكون ، فينتج من ذلك جلياً انه في صدد الثروات (التملك) الوسط اوفق مما سواء . . ومزية اخرى ليست اقل جلاء هي ان هذا التملك الوسط « لا يشور ابداً (٣) » .

التملك شرط رئيسي من شروط الحياة الاجتماعية والسياسية . ولكن المواطن لا يكون مواطناً حقاً اذا كان يملك وحسب ، بل لابد من أن تتوافر لديه طائفة من الصفات المميزة أهمها أن يكون رجلاً حراً حبه الطبيعة بالذكاء والشجاعة

(١) ل ٢٤ ب ١١

(٢) ل ٢٤ ب ١٢

(٣) ل ٣٣ ب ١ - ٢

فسهم في بناء المدينة والدولة وتفرغ لسياستها وخصص حياته لخدمتها في السلم والحرب . « المواطن كالملاح عضو جماعة ... و أعضاء الدولة يشبهون الملاحين تماماً . فعلى رغم اختلاف وظائفهم سلامة الجماعة هي عملهم المشترك . والجماعة هنا هي الدولة . ففضيلة المواطن تتعلق إذن بالدولة دون سواها (١) » .

والحياة في الدولة تقتضي انتظام ضدين هما الإمرة والطاعة . ولا بد من أن يحسن المواطن الأمرين معاً حتى يحقق كماله لأن « بهذا الكمال المزدوج للإمرة والطاعة تتعلق عادة الفضيلة العليا للمواطن ... ويجب أن يجمع المواطن الملتكئين ليعرف الاستمتاع بالسلطان تارة والاستسلام للطاعة تارة أخرى (٢) » . والدولة لا تكون فاضلة إلا حين « يكون المواطنون جميعاً الذين هم ولاة الحكومة فضلاء (٣) » .

وللحكومة - وهي شكل الدولة الراهن - صور كثيرة عني (أرسطو) بدراستها دراسة دقيقة ووضع المبدأ الآتي لتسيير الحكومة الصالحة والدستور الحق عن الحكومة الفاسدة والدستور الطالح : « بدعي أن الدساتير كلها التي تقصد إلى المنفعة العامة هي صالحة لأنها تتوزع في إقامة العدل . وكل الدساتير التي تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين وهي فاسدة القواعد ليست إلا فساداً للدساتير الصالحة ، فانها تشبه عن قرب سلطة السيد على العبد في حين أن المدينة على ضد ذلك ليست إلا جماعة أناس أحرار » (٤) .

فالحكومة الصحيحة حقاً هي التي تحقق سيادة القانون لأننا عندما نطلب أن يسود القانون فانما نطلب شيئاً واحداً هو أن يسود العقل مع القوانين وبالقوانين . أن القانون هو العقل من غير عاطفة ولا هوى . ولهذه الحكومة الصالحة أشكال مختلفة لأنها جنس يضم عدة أنواع هي :

- (١) ك٣ب٢ف٧
- (٢) ك٤ب١٢ف٥
- (٣) ك٦ب٩ف٩ - ٩
- (٤) ك٣ب١ف٧

- ١ - الحكومة الملكية : وهي حكومة الفرد الفاضل العادل .
- ٢ - الحكومة الارستقراطية : وهي حكومة الاقلية الفاضلة العادلة .
- ٣ - الحكومة الديمقراطية : وهي حكومة الاغلبية الفقيرة ، وتمتاز بالحرية .
- اما الحكومة الفاسدة فهي ايضاً جنس ينطوي على أنواع :
- ١ - الحكومة الطاغية : وهي حكومة الفرد الظالم .
- ٢ - الحكومة الاوليفرشية : وهي حكومة الاغنياء والاعيان .
- ٣ - الحكومة الديماغوجية : وهي حكومة العامة المتبعين امواءهم .

وقد نظر (ارسطو) في كل نوع من هذه الأنواع الصالحة والطالحة وبحث في امتزاجها وتطورها . الحكومة الملكية المطلقة ليست في رأيه حكومة طيبة لانها خلو مما يضمن أن يعمل الملك بعقل وحكمة ويجانب الطيش والتزق والهوى . ومن أعظم الامور خطراً أن توضع مصالح الأفراد كلهم بين يدي فرد واحد يصبح هو المواطن الوحيد الحقيقي في الدولة . أضف الى ذلك ان الملكية تستلزم مبدأ الارث . ومن السخف حقاً ، بل ومن الجنون ايضاً ان يقبل الافرد سلفاً ارادة كائن لا يعرفون عنه شيئاً بعد ، ويمدون هذه الارادة قانوناً ، وهم يجهلون فيما اذا كان نصيبه أن يصبح مجرمًا أو مجنوناً . ولعل (ارسطو) يعني (الاسكندر) حين استثنى من حكمه السابق حال وجود أفراد عابرة ، وذهب الى أن عبقريتهم تخرج على القواعد المألوفة لانها منحة عليا ، وهبة الهية .

اراد (افلاطون) من قبل أن تكون الحكومة في يد أعقل الناس وأحكمهم فنأدى بحكم اقلية متميزة هم الفلاسفة . ولا ريب في ان الحكومة الارستقراطية هي حكومة الاقلية الفاضلة العادلة . غير ان (ارسطو) يرد هذه الحكومة ، ويرى ان الارستقراطيين يجرون وراء مصالحهم الخاصة كما يجري الملك وراء مصالحته الخاصة . فاذا تعارضت المصلحة الخاصة مع المصالح العامة ذهبت هذه في سبيل تلك . وعندما تصبح الحكومة الارستقراطية حكومة اوليفرشية كما ان الحكومة الملكية تصبح عندما تفسد ، حكومة طغيان وفساد « ان طمع الاغنياء قد خرب من

الدول أكثر مما خرب فلمع الفقراء^(١) . ما دام « رؤساء الحكومة ليسوا دائماً أكثر الناس وداعة^(٢) » .

والواقع أن (أرسطو) يستبدل (الفيلسوف - المواطن) بالفيلسوف - الحاكم الذي تصوره (أفلاطون) والفيلسوف - القديس كما دعا إليه (سقراط) . أن أفضل الدساتير ما يجعل جميع أعضاء الدولة مواطنين . والحكومة الديمقراطية هي خير حكومة لأن الأغلبية ، على الرغم من أن كل فرد من أفرادها غير نابغة وحده ، تتفوق بجهلها على الأشخاص النابغين . وسبب ذلك أن كل فرد من الأغلبية يسهم بقسط خاص به من الحكمة والفضيلة فتؤلف جيلة الأفراد ، أن صح القول ، أنسأً واحداً يكون قدماه وذراعا وحواصيه وذكاؤه محصلة أقدامهم وأذرعهم وحواصمهم وذكاؤهم وأن المائدة التي يسهم في تكاليفها جميع المدعوين أشهى وأبهى وأغنى من المائدة التي يقوم بأعبائها شخص واحد . فالمصالح الفردية تبيل إلى أن يعدل بعضها بعضاً لأنها متضاربة ، ولا يتبقى بعدها سوى المصلحة العامة : أن القانون كلي عام من غير عاطفة ولا هوى . وهذه الحكومة الديمقراطية المثلى هي الجمهورية المعتدلة الفاضلة التي تحقق مبدأ الأخلاق الأساسي وهو ، كما المعنا ، مبدأ الوسط في كل شيء : فتجد الاعتدال في المال وفي الجاه وفي الحرية ناشئاً عن تعاون هذه الأمور وتبادل الخدمات بينها . وأن سلامة الجمهورية المعتدلة تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة التي تحقق الاتزان بين ثروة الأعياء ، وبؤس الفقراء . فتحتاط لاختطار الحكومة (الأوليغرشية) حين يشتط الأغنياء وهم أقلية ، كما تحتاط لاختطار الحكومة (الديماغوجية) حين يشتط الفقراء المعدمون ، ويتبع العامة أهواءهم الضارة . « فحيث تكون الثروة المفرطة إلى جانب الفقر المفرط يجر هذان الإفراطان إلى الديماغوجية المطلقة وأما إلى الأوليغرشية المحضفة وأما إلى الطفيان . الطفيان يخرج من جوف طبقات متوسطة أو من طبقات مجاورات لها^(٣) » .

(١) كدب ١٠ ف ٥ .

(٢) كدب ١٠ ف ١١ .

(٣) كدب ٩ ف ٨ .

وعلى هذا فإن الجمهورية الفاضلة مزيج ضدين ، ووسط بين طرفين ، بين
 أرستقراطية المال ، بين الديمقراطية العادلة ، مع ميل الى هذه حتماً . وان المواطنين
 يعيشون من عملهم ، والعمل خير من ترقب الاحسان ، لأن اعطاء المساعدات
 للفقراء « انما هو ملء برميل لا قاع له » (١) . وتنحصر وظائف المواطنين ، من
 حيث توزعها بحسب اعمالهم في طوائف المدينة ، في ثمان وهي : الزراعة والصناع
 والتجار والجند والاثرياء والكهنة والحكام والموظفون . ولكل منهم استعداد
 خاص لعمله ، وكفاية خاصة ، فلا يقوم بعضهم مقام بعض . وهم جميعاً يملكون
 الفراغ الكافي لعقد جلسات غير ضرورية ، بل تراهم يفضلون اجراء الدستور
 وتطبيق احكامه ، على اضاعة الوقت في المناقشات الزائدة .

وقد عني (ارسطو) ، في كلامه على مساوىء الحكومات الفاسدة ، بأن
 يكشف القناع عن الحيل الاخلاقية التي يستعملها الحكام وأولو السلطة في الدولة
 للاحتفاظ بسلطانهم ، والحق بوجه خاص ، « بنسخة مكيفلية ساخرة » (٢) على
 حيل الطغاة ، هؤلاء المهرجين الشعبين : فمن وسائلهم « القضاء على كل تقوى
 يرفع رأسه والتخلص من الرجال ذوي الالباب ، ومنع الموائد العامة والاجتماعات ،
 وحظر التعليم وكل ما يمت بسبب الى التنوير ، اعني اتقاء كل ما يوتى عادة شجاعة
 وثقة بالنفس ، ومنع ضروب الفراغ وجميع الاجتماعات التي قد يجد المرء فيها
 تسليات مشتركة ، وعمل كل ما من شأنه أن يظل الرعايا يجهلون بعضهم بعضاً
 لأن العلاقات تجلب الثقة المتبادلة . وفوق ذلك معرفة تنقلات المواطنين مهما قلت
 قيمتها ، واکراههم بوجه ما على ألا يجوزوا ابداً ابواب المدينة حتى يكون الطاغية
 على علم بما يعملون ، وتمويدهم بواسطة هذا الاستعداد المستمر الضعة ووجل
 النفس . تلك هي الطرائق المستخدمة عند الفرس وعند المتوحشين . وهي وسائل
 طغيانية تؤدي كلها الى غرض واحد . وهاك اخرى : العلم بكل ما يقال وكل ما
 يفعل من جانب الرعايا ، أن تكون له جواسيس اشبه بتلك النسوة اللائي يسمين في

(١) ٤٧٣ ب ٤ .

(٢) رسل : م . س ٣٠٦ .

(سيرا فوزه) أولات السعاية ، وأن يبعث ، كما فعل (هيرون) ، أفا سا سماعين في الجصاصات وفي المجالس . . . وأن يبذر الشقاق والنميمة بين المواطنين ، وأن يوقع الاصدقاء بعضهم في بعض ويشير حقد الشعب على الطبقات العلى التي يجتهد في أن يفرق بينها . ومبدأ آخر للطغيان وهو افقار الرعايا حتى لا يكلفه حرسه شيئاً من جهة ، ومن جهة أخرى أن الرعايا وهم في شغل لتحصيل قوت يومهم لا يجدون من الوقت ما فيه يتآمرون . . . والطاغية يقرر الحرب ليشغل بها نشاط رعاياه ويلزمهم الحاجة المستمرة الى رئيس حربي . وإذا كانت (الملكية) تعتمد في بقائها على اخلاص الرعايا فإن الطغيان لا يحفظ ذاته الا بالارتياح الدائم من اصدقائه لأنه يعلم حق العلم انه اذا كان الرعايا جميعاً يودون اسقاط الطاغية فإن اصدقاءه على الخصوص هم الذين في مكنة من ذلك » .

ولا يمنع أن توجد عيوب الديمقراطية المتطرفة عينها في الطغيان : « اباحة النساء في داخل العائلات أن يرضن أزواجهن ، واباحة للعبدة أن ينموا على اسيادهم ، لأن الطاغية ليس له ما يخشاه من العبيد ومن النساء ، فإن العبيد ما داموا يتركون يعيشون على هواهم كانوا نعم الانصار للطغيان والديساغوجية . . . » ثم ان للطغيان وسيلتين متضادتين في الظاهر ولكنهما توصلان الى النتيجة ذاتها ، وهاتان الوسلتان هما تملق الشعب ، وارغامه على قبول الحكم المفروض عليه رغم الارادة العامة . « ان لدى الشعب يوجد الديساغوجي الذي هو بالقياس الى الشعب . تملق حق ، ولدى المستبد توجد حاشيته الوضعا الذين لا عمل لهم الا الملق المستمر . . . من أجل ذلك لا يحب الطغيان الا اشرار الناس لأنه على التحقيق يجب الملق ، والقلب الحر لا يسفل الى هذا الدرك . الرجل الخير يعرف ان يجب ولكنه لا يملق أبداً . . . خاصة الطاغية انه يقضي كل من يجعل نفسه عزيزة وحررة لأنه يظنه الوحيد الجدير بأن تكون له هذه الخلال السامية . . . ومن عادة الطاغية أيضاً ان يدعو لمائدته وان يقبل في بطافته الخاصة أجنبيا باعتبارهم اولى بذلك من الوطنيين ، فإن هؤلاء عنده اعداء له واولئك ليس لهم من سبب يحملهم على أن يعملوا ضد سلطانه . . . »

وجماع القول . هناك ثلاثة أصول رئيسية هي الغاية الدائمة للطغيان :
« الأول خفض المستوى الاخلاقي للرعايا لأن النفوس الوضيعة لا تفكر ابداً في
الائتمار . والثاني اعدام الثقة بين المواطنين والامر الثالث هو اضعاف الرعايا
وافقارهم ، لأن المرء لا يكاد يحاول أمراً محالاً ، وبالنتيجة لا يتصدى للقضاء على
الطغيان حين لا يكون له وسائل اسقاطه » (١) .

★ ★ ★

نقد :

يتميز مذهب (ارسطو) في الاخلاق ، أحسن ما يتميز ، باتصافه بصفة
الاعتدال والاعتزان . فكأنه مذهب يضم بين دفتيه جميع ما يحتمل ان ترسمه المدينة
للانسان من غايات سامية ، واهداف رفيعة ، تجعل الحياة البشرية سحرة عذبة .
ولم يهمل (ارسطو) ناحية من النواحي التي ترفع من شأن الحياة الا وتناولها
بالبحث فمنحها قيمة من القيم واختصها بمنزلة لا تقس في سلم الكمال . وقد جعل
(ارسطو) الكمال الاعلى ماثلاً في حياة التأمل والفكر ، وعذ السعادة والفضيلة
صنوين متلازمين ، ولم يتخذ السياسة والاخلاق بحثاً ثانوياً يكمل به ابعائه
المنطقية والفلسفية كما يحسب بعض المؤلفين ، وانما اتخذ بلوغ الكمال العقلي
غاية ما بعدها غاية ، فصار مذهب الاخلاقي ينم عن خصال تفكيره الفلسفي عامة ،
ان لم تقل ان فلسفته الاولى تعكس مزايا تفكيره الاخلاقي المتفائل المنسق . .

بيد ان هذا المذهب الذي يستحق قبول كل المفكرين يفترض اولاً ان يعيش
الانسان في مجتمع متزن هادئ وان تتوفر له وسائل العيش الرغيد في هذا
المجتمع ، حتى يجد متسعاً من الوقت كافياً لحياة التأمل والفلسفة والتمتع بهدوء
النفس وطمأنينة الروح . ولكن البشرية لم تعثر في الواقع الا على القليل النادر
من هذه المجتمعات . وهي ان عثرت عليها تعذر على جميع الناس آتئذ أن ينعموا

بهذا الفردوس الارضي ، بل إن مثل هذا النعيم لا يصيب الا فئة منهم قليلة مستثناة . وقد فطن (ارسطو) نفسه الى ذلك فأضاف الى التأمل شروطاً لابد من توافرها حتى تنقلب الفضيلة سعادة مثلى . ولكننا تساءل عما نصنع بسائر الناس الذين يمنهم القادر من الوصول الى تلك الدرجة العليا من الحظ والرفاه ؟ ترى هل نحرّمهم من نعمة التجلي بالأخلاق ؟ ثم تساءل هل يكتفي الذين أوتوا ذلك الحظ بحفظهم ام انهم يبتنون عليه مزيداً ؟ ان الانسانية تلجأ الى القناعة والسكينة عندما تعصف بها الرياح العاتية وتهزها الاضطرابات العنيفة . ولكن هذه الفترة الجامحة ما إن تهدأ حتى تعود البشرية سيرتها الاولى ، فتطلب من جديد العنف والقسر . وآية ذلك ان الانسان ينسى المصائب السابقة ، والكوارث الماضية ، ويرضى ان يتعرض لاضطرابات جديدة ، واقعالات عتيدة ، وهزات طريفة . وان الانسان المعاصر ، بوجه خاص ، سريع الملل ، قريب السأم . وهذا الامر يحمله على ان ينظر الى اخلاق (ارسطو) نظراته الى لوحة غزلية قد يقف امامها لحظة وجيزة ولكنه لا يلبث ان ينأى عنها ويبتعد . ان الانسان يأوي الى الحديقة زمناً قصيراً كيما يرتاح ويستجم . ولكنه عاجز عن العيش فيها ابداً . انه لا يستطيع مثل هذا العيش الفاتر ولا يصبر عليه بل انه لا يطيقه في الواقع ولا يتسناه . اللهم الا بقوله ولسانه ، لا بعقله وقلبه (١) .

وقد أخذ بعض الباحثين على (ارسطو) انه اجاد الوصف ولم يجد التقدير والتوجيه . « فقد سبز غور الحياة ورسم منها صوراً بالغة حد الضبط ولكنه لم يرتق كما ينبغي الى ما هو أعلى منها كأنما هو يرى ان يكتفي بوصفها دون أن يتصدى الى الحكم عليها ، ولا الى قيادتها على الاخص . ويغلب عليه انه ينسى - على رغم مزاعمه - ان الاخلاقي يجب ان يكون مرشداً لا مؤرخاً . » (بارتلمي سانهيلير) قائلاً : « لاشك في ان التجربة شيء نفيس جداً يحسن ان تنبؤاً مركزها من علم الاخلاق ، ولكنه لا يلزم البتة ان يمدلها فيه الا مركز تافوي ، فان المرء متى اعتزم امراً عظيماً فعله بما ينبغي ان يفعل هو ، اولسى من

ان يعلم ماذا يفعل غيره ، فان ضميره يلهمه دائماً ما هو احسن مما يستفيد من تجارب الغير . ذلك بان (ارسطو) يتمسك اكثر من اللازم قليلاً بالواقعيات ، ولا يتمسك البتة على القدر اللازم بالمعقولات . وان هذا النمط لغير مأمون في جميع فروع العلم على رغم ما يقن به عادة . اما في علم الاخلاق فهو نمط فاسد لان الافعال فيما هو داخل في حدود الحرية لا يعبأ بها الا على قدر اقل مما يعبأ بالمصادر والنيات التي تحدثها» (١) .

ونحن لا نود ان نناقش هذا الرأي من حيث موضوعاته حول أثر التجربة وأثر التفكير في الاخلاق ، فذلك ما ستكشف عنه دراساتنا القادمة ، وانما نكتفي بالاشارة الى ان (بارتلمي سانتهيلير) يحكم على اخلاق (ارسطو) من خلال اعجابه بالاخلاق الافلاطونية ولا يتردد في أن يقول : « ليس انتقاصاً (لارسطو) ان يقال عنه انه لو لم يكن في مدرسة (افلاطون) لما وضع مذهبه الاخلاقي فانه قد وجد في تلك المدرسة جميع أصول نظرياته الكبرى على الخير وعلى الفضيلة وعلى الاعتدال والوسط وعلى الشجاعة وعلى الصداقة الخ » (٢) .

ولكنه يصرح في مكان آخر قائلاً : « اني اضع « اخلاق » (ارسطو) مع ما بها من عظم في مقام ازل بكثير من « اخلاق » (افلاطون وسقراط) » (٣) .

بيد ان « المفاضلة » لا تعيننا هنا بقدر ما يعيننا القول ان الباحث يفاجأ بعنف في الواقع عندما يلاحظ « التباين الذين يبدو في أساليب الادراك والسلوك العلمي عند (افلاطون) و (ارسطو) الى حد سهل معه على الباحث ان يفهم كيف راج تصور مذهبهما متقابلين بحيث يضاد احدهما الآخر .

ويؤكد هذا الرأي تأكيداً قاطعاً ما ابداه (ارسطو) نحو (افلاطون) واتباعه من وجوه الجدل الصارم في ابحاثه الخلقية والميتافيزيائية » ، وعلى الرغم من هذا التباين والاختلاف ولاسيما في تفاصيل المذهبين حول الفضائل فان اتفاق (ارسطو)

(١) انظر المقدمة الى كتاب (علم الاخلاق الى نيقوماخوس) ص ٦٩-٧٠ .

(٢) م س . ص ٧٠ .

(٣) م س . ص ٩٨ .

مع استاذة « يكاد يكون تاماً فيما يتصل بالمجمل الرئيسي لنظريته في الخير
الإنساني . واعتراضات التلميذ تنصب بوجه خاص على الجزء الذي كان في الاستاذ
يقوم على الخيال أكثر مما يستند الى النظر العقلي » (١) .

والحق أن مذهب (أرسطو) في الاخلاق يقف الى جانب مذهبه الفلسفي
العام موقفاً واحداً ازاء موقف الفكر الفلسفي عامة لدى (افلاطون) . وإنما امتاز
(أرسطو) بحرصه على الاتصال بالواقع لينطلق منه نحو الهدف الاسمي ، بينما
جهد (افلاطون) على ألا ينظر الى الواقع الا من خلال مثاليته المجردة ، ناسياً
في احيان كثيرة ان السياسة والاخلاق تسمان الحياة العملية من وجود الناس بأكثر
مما تهدفان الى تحقيق « فكرة » التناغم المحض ، والانسجام المطلق ، محاكاة لعالم
المثل الخالدة ، ودنيا الذرى الخيالية المجردة ويمكننا القول بوجه عام إن
(أرسطو) ينظم في الاخلاق الآراء التي كانت ذائعة في عصره بين المتعلمين وذوي
الخبرة كما ينظم في المنطق الآراء عينها التي كانت معروفة في بيئته في حقل الحقيقة
والنظر . وليست اخلاقه « بالآراء المثقلة بالجانب الديني التصوفي كما كانت الحال
في آراء (افلاطون) ، ولا هي بالآراء التي تفسح المجال لنظريات انقلابية كالتي
تصادفها في (الجمهورية) فيما يتعلق بالملكية والأسرة ، فأولئك الذين لا يقومون في
منزلة ادنى ولا في مكانة اعلى من المتوسط السوي للمواطنين المتحسين بالتهذيب
وحسن السلوك ، سيجدون في كتاب (الاخلاق) سجلاً متسقاً للمبادئ التي ينبغي
أن يهتدي بها سلوكهم — فيما يعتقدون — . أما أولئك الذين يشهدون مستوى
اعلى من ذلك فسيخيب رجاؤهم » . ويؤيد (رسل) هذا الرأي بنظرة تاريخية
فيقول : « ان الكتاب يناشد اوساط العمر من الرجال ذوي المكانة المحترمة ، حتى
لقد اتخذته هذه الطبقة من الناس — وبخاصة منذ القرن السابع عشر — وسيلة
تطفئ بها حماسات الشباب وفورانهم . غير ان الأرجح ان يقع هذا الكتاب موقع
الاشسزاز من رجل له عمق الشعور نصيب مهما يكن نصيباً ضئيلاً » (٢) .

(١) - سد جويك : المجمل في تاريخ علم الاخلاق . ص ١٣٠ - ١٣١

(٢) - رسل . ص ٢٧٨ - ٢٧٩

وهذه الميزة « العملية » التي تتصف بها أخلاق (أرسطو) تنجلي في نظراً أكثر ما تنجلي في نظريته المشهورة حول الفضيلة كوسط أمثل بين طرفين كلاهما مردول . وأن هذه النظرية « هي من حيث هي مأخوذة في عمومها نظرية مضبوطة وحكيمة في العمل . وإنما كثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم حق الفهم . فلم يقل (أرسطو) البتة إن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافة متساوية من رذيلتين متضادتين . بل هو أول من عمل على الاستثناءات الكثيرة العدد ، الكثيرة الظهور . أنه لشد ما يعلم أن « كل فعل وكل أفعال ليس محلاً للوسط المذكور » وأنه يوجد « من الأفعال ما إذا سمي باسمه جر ذلك إلى فكرة الشر والرذيلة » دون أن يتسنى لأي تخفيف أن يرجعه تدريجياً إلى الحالة الوسطى حيث يكون فضيلة . ولشد ما يعلم أيضاً أن اللغة تعجز عن توفية جميع هذه الظروف الدقيقة وأن من طرائف الأخلاق ما تكون فيها الرذيلة بالافراط غير ذات اسم خاص ، ومنها ما تكون الرذيلة بالتفريط هي التي لا اسم لها ، ومنها ما يكون الوسط أي الفضيلة ذاتها التي لم تسم باسم خاص . فلم يغرب حينئذ عن نظر (أرسطو) ما تنطوي عليه نظريته من الخفايا ولكن ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هو وسط يعينه العقل ، مع اعترافه بأنها في روابط اتصالها بالكمال وبالخير لا تكون بعد حداً وسطاً تمكن مجاوزته بل هي على ضد ذلك مقام أعلى من كل شيء ، لا يلغى الإنسان إلا نادراً . . . » فهذه النظرية « على ما يقرها هو نفسه مقبولة من كل وجه . وليس فيها بامل من الجهة النظرية متى عينت حدودها . وأما من الوجهة العملية فإنها قاعدة نفيسة للسلوك متى كان للإنسان من القوة ما يكفي لتطبيقها » (١) .

ولا ريب في أن ثبت الفضائل والرذائل التي درسها (أرسطو) ينم عن ملاحظة « تحليلية دقيقة صادقة تضيء عليه أهمية تعلو دائماً فوق قيمته التاريخية » (٢) . غير أن هذا الثبوت لا يهدف إلى استيعاب السلوك الإنساني ، فيضيّق نارة مجال

(١) بارتلهي سانتهيلير : ص ٨٧-٨٨

(٢) سد جوبك : مم . ص ١٤٤

بعض الفضائل ، كما يقتصر مجال الشجاعة على اخطار الحرب ، ومجال العفة على بعض اللذات الحسية ، ويتأثر تارة اخرى بالجانب اللغوي من الموضوع حتى ينتهي الى « مجرد تحليل استعمال العوام للالفاظ الاخلاقية » ، ولا يتردد احياناً في اعتبار الفضيلة ابعد من حال الوسط وادنى الى احد الطرفين المزدولين ، كالشجاعة مثلاً فانها « ادنى بكثير الى التهور منها الى الجبن » (١) ، وربما أهمل هذا الثبوت بعض الفضائل الرئيسية ومثلاً الصديق بالمعنى الواسع . « نعم ان معظم الناس لا يزدون على مجرد أنهم وسائل غايتها انتاج طائفة قليلة من الحكام ومن الحكماء . واثت تكاد ألا تجد » كلمة واحدة عند (ارسطو) عما قد يسمى حب الآخر أو حب الانسانية . فليست آلام الانسانية بمثيرة له من الوجهة العاطفية بمقدار ما هو مدرك لوجودها . فهو يحكم عليها — من الوجهة العقلية — بأنها شر . لكن ليس هنا ابداً ما يدل على أن وجودها يسبب له شقاء الا حين يحدث أن يكون المعذبون من اصدقائه (٢) .

وجملة القول ، إننا اذا حكمنا على اخلاق (ارسطو) من زاوية ميولنا الحديثة لمسننا ضعف جانبها العاطفي . « ففي تأملات (ارسطو) عن الشؤون البشرية شيء من التأني والطأنينة لم يكن له مسوغ . وهو ينسى أن يذكر شيئاً عما يبيل بالناس الى الشعور القوي باهتمام بعضهم لصالح بعض . حتى كلامه عن الصداقة فيه شيء من الفتور . فهو لا يبدي أية علاقة تدل على انه قد عانى تجربة من هاتيك التجارب التي يتعذر على الانسان أن يحتفظ فيها باتزان عقله » (٣) .

★ ★ ★

- (١) م س . ص ١٢٩
(٢) م س ص ٢٩٣-٢٩٤
(٣) م س ص ٢٩٥

الفصل الرابع

مذهب (كانت)

يعتز (كانت) بأنه أحدث في الفلسفة ثورة تماثل ثورة (كوبرنيك) في علم الفلك . وكما جعل هذا العالم العالم يدور حول الشمس بعد أن حسب الناس أن الشمس تدور حوله ، انطلق صاحب الفلسفة الانتقادية من دراسة النظريات المدرسية الناشئة عن فلسفة (أرسطو) ، وقلب آيتها رأساً على عقب ، وبعد أن كان الفكر يتبع الأشياء ، ويسايرها ، صارت الطبيعة كلها هي التي تتبع الفكر من حيث معرفتنا بها على الأقل ، وتسايره . وغدا الفكر هو الذي يصنع العالم ، ويسلي قوانينه على الكون الحسي عينه .

« من العسير أن نقص سيرة حياة (كانت) Emmanuel Kant إذا لا حياة له ولا سيرة حياة » (١) ولد سنة ١٧٢٤ في مدينة (كونيجسبرغ) من أبوين فقيرين ورعين ينتميان إلى فرقة الطهرين البروتستانتية ، وكانت هذه الفرقة تعتبر اللاهوت تفسيراً مصطنعاً فرض على المسيحية الحقيقية فرضاً . كان أبوه من أصل إيكوسي . يعمل سراجاً . وقد عنيت أمه بتعليمه في سن مبكرة ، فوضعت في مدرسة (فردريك) حيث بقي ثمان سنوات تجلّى خلالها تفوقه باللغة اللاتينية كما بدا إعجابه المبكر بالرواية الرومانية وما تنطوي عليه من تعاليم النبل والشجاعة . وفي سنة ١٧٣٧ توفيت والدته التي امتدحها فيما بعد وأشاد بفضلها .

انتهق سنة ١٧٤٠ بكلية الفلسفة في جامعة (كونيجسبرغ) واعتنق في بادئ الأمر فلسفة (ولف) Wolff العقلية التي تنظم آراء (ليبنتز) في مجبوعة واحدة

(١) هنري هابن : المانية . انظر اندريه كرسون : كانت : حياته وآثاره الفلسفية المقدمة .

مستقة • وحاول سنة ١٧٤٦ ، في رسالة عنوانها « أفكار حول تقدير القوى الحية
تقديراً حقيقياً » ، أن يوفق بين (ديكارت) و (لينيز) في مسألة قياس قوة
الجسم المتحرك • وفي تلك السنة توفي والده قبل أن ينال أي لقب جامعي • فاضطر
الى كسب عيشه بالعمل • ونزع عن بلده لأول مرة • واشتغل بالتعليم في ثلاث أسر
غنية خلال تسع سنوات انتهت برجوعه سنة ١٧٥٥ الى (كونجسبرغ) ،
فاستقر فيها وحصل على درجتين جامعتين برسالتين تناول احدهما موضوع
« النار » ، والاخرى موضوع « المبادئ الاولى للمعرفة الميتافيزائية » •

عرف (كانت) آراء (نيوتن) ، وأخذ منذ سنة ١٧٦٠ يرغب عن النزعة
العقلية الى النزعة التجريبية ، وظل على هذه الحال حتى سنة ١٧٧٠ ، وهي السنة
التي وضع فيها اساس طريقته الانتقادية الاصلية ، وأرسى قواعد مذهبه المبني
وقد تجلّى ذلك في بحثه حول « شكل ومبادئ العالم الحسي والعقلي » وفي سنة
١٧٨١ ظهر كتابه الشهير : « نقد العقل المحض » ثم أعيد طبعه سنة ١٧٨٧ بعد
ادخال تعديلات هامة عليه • ويصرح (كانت) نفسه انه تأثر بفلسفة (هيوم)
تأثراً كبيراً ، ويذكر أن (هيوم) قد أيقظه من سباته الاعتقادي •

وفي سنة ١٧٨٣ وضع (كانت) كتاب « المدخل الى كل ميتافيزياء في المستقبل
تودان تلبس حلة العلم » • وظهر بعد سنتين كتاب « الاسس الميتافيزائية
للاخلاق » ، وتلاه سنة ١٧٨٨ كتاب « نقد العقل العملي » • وفي سنة ١٧٩٠
نشر الفيلسوف كتاب « نقد ملكة الحكم » ، ونشر بعد ثلاث سنوات كتاب
« الدين في حدود العقل وحده » وأتبعه سنة ١٧٩٥ ببحث عنوانه : « محاولة
فلسفية في بناء سلم دائم » •

ولا يسعنا أن نذكر هنا سائر كتبه ورسائله ومؤلفاته ومقالاته وقد سلخ
خسب من حياته في وضعها بين سنتي ١٧٤٩ و ١٧٩٩ • ظل يعمل استاذاً
في جامعة (كونجسبرغ) منذ سنة ١٧٧٠ حتى انقطع عن التدريس سنة ١٧٩٦
وقد ألهكه التعب ، وتوفي في مدينته سنة ١٨٠٤ مغرباً عن طمأنينته الباطنية بقوله :
هذا خير !

قضى (كانت) اذن حياته كلها في الدراسة والبحث والتأليف والتعليم .
ويذكر المؤرخون أن بنيته العضوية ذاتها كانت تؤهله للعمل الصامت وتعمله
على الاعتزال . كان قصير القامة ، ضيق الكتفين ، هزيل العضلات ، ضعيف
الصدر . وكانت صحته معتلة تنتابه الآلام والأمراض . ولكنه أخذ نفسه بنظام
قاهر شديد وتغلب على غلله بعزم وحزم ، واستطاع أن يعمل ويثابر على العمل حتى
تقدمت به السن .

ومما يروى عنه انه كان ينهض من نومه في الساعة الخامسة صباحاً ، وفي
مختلف الفصول . وكان يشتغل حتى تحين ساعة التدريس ، أي الساعة السابعة
صيفاً ، والثامنة في الشتاء ، ثم يرجع الى العمل في مكتبه من الساعة العاشرة حتى
الواحدة بعد الظهر ، اذا لم تستدعه أعماله للبقاء في الجامعة . وكان يمضي ساعتين
أو ثلاث ساعات إثر تناول الطعام ثم يأتي وقت النزهة التي كانت تستغرق ساعة
واحدة وكان يحرس عليها أشد الحرس . ثم يعود في الساعة الخامسة الى منزله
ويعمل بدون انقطاع حتى العاشرة مساء . وكان يرغب نفسه على الحركة من حين
الى آخر إبان جلسات عمله الطويلة فيضع منديله فوق كرسي بعيد عن طاولة عمله
ويهب ليسير نحوه بين فترة وفترة . وكان ، الى ذلك ، شديد العناية بطعامه كيفاً
وكماً ، وبشابه نوعاً وشكلاً . كان يدعو الى نوع من الطب المعنوي الحقيقي ،
 ويمارس ذلك بنفسه ، زاعماً أن تحويل الانتباه اسلوب يساعد على حذف آلام
النقرس والسعال ، ويجلب الرقاد والنوم .

ولعل من الجائز أن نقول إذ حياته كلها كانت وليدة ارادته . فل عمره عزياً
وكان نفر من خلص أصدقائه يسيطون به ، ويجتمعون اليه ، فيسحرونهم بمودته ،
ويجتذبهم بمرحه ، اضطربت نفسه حماساً للشورة الفرنسية ، وبما له أن انهيار
النظام الملكي في (فرنسا) حدث تاريخي عظيم ، بل أعظم . بهاء عرف في التاريخ
لبناء المجتمع على أسس عقلية . ومن أقواله المأثورة في الحياة ، قوله : « كنت أحلم
وأعتقد أن الحياة لذة ، ولكنني رأيت لما أفقت واستيقظت أن الحياة واجب » .

✱ ✱ ✱

ماذا يمكن أن نعلم ؟ ماذا ينبغي أن نفعل ؟ ماذا يجوز أن نأفعل ؟ تلك هي المسائل الفلسفية الرئيسية التي عني بها (كانت) ، وعرفنا بأنها هي المسألة الانتقادية أولاً ، أي السؤال عن أي مدى يمكن أن نحصل فيه على معلومات ثابتة يقينية بالإضافة إلى ما لدينا من وسائل الاطلاع والبرهان . والمسألة الثانية هي المسألة الاخلاقية . أما المسألة الثالثة فهي المسألة الدينية . وقد أظهر فيلسوفنا عمق هذه المسائل وشمولها في خاتمة « نقد العقل العملي » اذ قال : « شيئا يملأ القلب والروح إعجاباً واجلالاً يتجددان وينموان كلما أمعنا فيهما النظر والفكر : السماء ذات النجوم فوق رأسي ، والقانون الاخلاقي في أعماق نفسي ، وليس هما مما نحتاج أن نبحث عنه أو نفرض وجوده كما لو أن الظلمات تكنتهما وتضعهما وراء أفقي . بل انني أراهما أمامي وأربطهما مباشرة بوعي وجودي . الاول يبدأ بالمكان الذي أشغله في عالم الحس الخارجي ويشمل بالرباط الذي يشدني الحيز الواسع حيث تضاف العوالم إلى العوالم ، وتتصل المنظومات بالمنظومات ، كما يربطني بديمومة غير محدودة ، تنتظم حركتها الدورية وبتدورها وزمنها . والآخر يبدأ بالانا اللامرئية ، يبدأ بشخصيتي ، ويمثلني في عالم لا نهائي حقاً ، عالم لا يدركه الا العقل وحده ، فلا أجدني متصلاً اتصالاً جائزاً بهذا العالم كاتصالي بعالم الأشياء ، وانما اتصل اتصالاً ضرورياً و كلياً » (١) .

والواقع ان هذا البيان يرسم الحدود التي فرضها (كانت) على الفلسفة الانتقادية ليبلغ هدفه المزدوج في اتخاذ الكون الطبيعي موضوع علم قبلي واعتبار الفاعل الاخلاقي جندي الأمر القطعي . وفي وسعنا أن نستجلي روح مذهبه « الانتقادي » اذا نظرنا ، بوجه عام ، إلى موقف فيلسوفنا من سائر الفلاسفة الذين تقدموه . ولنضرب على ذلك مثلاً ايمان عدد كبير من الفلاسفة « الاعتقاديين » بأن في وسعهم الادلاء ببراهين على وجود الله وخلود الروح والحرية الانسانية . وهم يخلصون من ذلك إلى اننا اذا اطعنا الله جاز لنا ان نرجو سعادة ابدية ، واذا

(١) نقد العقل العملي . ترجمة (بيكافه) . ص ١٧٣ . انظر كذلك : (كانت) :

العقل العملي . مختارات كلود خودوس . (١٩٥٦) .

عصينا كان الجزاء والعقاب نصيبنا . ومن هنا يستنبطون النتيجة الآتية : لتتخذ ارادة الله رائد عملنا في الحياة ، ولنرض بكل ما يحدث ، ولنقل في نفوسنا « ليس الله سيدنا وحسب ، بل انه سيد طيب » . وهناك فلاسفة آخرون حسبوا على العكس ان من الجائز ان نبرهن على عدم وجود الله وان الروح فانية وان الانسان غير مسؤول عن وجوده ولا عن أفعاله . وهم يستخلصون من ذلك النتيجة الآتية : « ينبغي ألا نرجو شيئاً بعد حياتنا الدنيا ، وان الحكمة الوحيدة التي تليق بنا هي أن نحدد بوضوح سعادتنا ووسائل بلوغها على وجه يجعل عيشنا الراهن أقل أنواع العيش سوءاً » . اما الربيون فيعلنون عجزهم عن معرفة أصلنا ومصيرنا ويأبسون الاعتراف بقدرة الانسان على تحقيق آماله التي يرجو ، ولذا فانهم يدعوننا الى ان نعيش بحسب العرف وتقلب الصدف والظروف .

وجد بعض الفلاسفة اذن أن حل المسألة الاخلاقية يتبع حل المسألة الدينية . ووجد آخرون ان هذه المسألة لا حل لها على الاطلاق ، وارجأ الربيون البت في الامر وتركوا المسألة برمتها معلقة بين يمين . أما (كانت) فقد وقفت موقفاً يباين هذه المواقف جميعاً ، واتفق مع الاعتقاديين ومع الربيين في نقطة واحدة هي ضرورة البدء بالسؤال الآتي : « ماذا يمكن أن نعلم ؟ » ولكنه قام بـ « ثورة » فكرية قلبت الفلسفة التي سبقت فلسفته الانتقادية وجعلت معرفة القانون الاخلاقي معرفة صحيحة هي منطق الحل الذي ننشده في مجال الدين .

لنذكر الآن اسطورة الكهف الافلاطوني : ولنذكر تحرر الفيلسوف من قيود الجهل والخطأ وانطلاقه خلال الباب شبه الموصد وادراكه الشمس ووعبه بأن ما كان يحسبه حقاً ليس في الواقع سوى ظلال واشباح . فكان (كانت) يقتبس هذه الاسطورة ولكنه يعلق باب الكهف الذي يطل على المطلق : بل كان الانسان في نظره لا يقع في أعماق الكهف بل في برج حديدي هو عينه يقع في مركز برج آخر أوسع . وهذا البرج الاخير مفتوح نحو الخارج ، ولكن ثمة عدسات ملونة ومشوّهة تسد ثغوره ونوافذه . وعلى هذا تتسرب بين البرجين صور كثيرة متحولة تحمل طابعاً ينم عن مصدرها ، ولكن عقلنا الذي يقطن ، ان جاز التعبير ، في البرج الداخلي

المسدود يمتحن هذه الصور المبعثرة المتحركة ويركبها ويستخدم في ذلك عوينات
تجبره على ألا يدرك إلا بعض جوانب المواد التي يفحصها ، وبعض أنماط ربطها
بعضها ببعض . ولكنه يصنع لنفسه ، على هذا النحو ، تصوراً هو تصور طبيعة
أو تمثيل عالم ، وهذا العالم ليس اذن الا عالم حوادث وظواهر ، عالم ظلال وانساج
بالمعنى الأفلاطوني . ويجرح من فكرنا ، رغم ذلك ، على أن يفهم هذا العالم فيستعين
بما يدرك منه ويستعين بالمحاكاة . ويشيد من ذلك منظومة أشياء تؤلف تركيباً
واحداً متسقاً يود أن ينفذ الى المطلق . ولما كانت المبادئ التي يستند اليها فكرنا
ليست ذات قيمة الا بالنسبة الى عالم الظواهر والظلال ، فانها لا تصلح لشيء آخر ،
ويضل فكرنا ، من ثم ، في جدل عاجز عقيم .

على هذا النحو يرد (كانت) على الرعيين فيظهر امكان اليقين في المعرفة
العلمية بالحوادث الظاهرة ، ما لم تخرج هذه المعرفة عن دائرتها الصحيحة ، ونطاقها
المرسوم . ولا يمنع ، من جهة أخرى ، الا أملاً واحداً ، هو الامل بإقامة
« ميتافيزياء » تستند الى براهين علمية كما حلّم بذلك الاعتقاديون .

أما فلسفته الخاصة ، ومذهبه « العقلي الاتقادي » : فان الأدلة عليه كثيرة
متوافرة ، بعضها مألوف ، وبعضها طريف . وقد ميز (كانت) ثلاث ملكات هي
الحساسة والفهم والعقل . ووجد انه اكتشف مفهوماً طريفاً هاماً يساعد على تحليلها
وفهمها ومعرفة وظيفتها وعملها وهو مفهوم الاحكام التركيبية القبلية .

ومن المعلوم ان الحكم يكون تحليلياً اذا أمكن استخراج محموله من موضوعه
كقولنا : الجسم ممتد . أو الكل أعظم من الجزء . وهذا الحكم أولي أو أهلي
a priori لانه لا يحتاج الى معونة التجربة ، ويتبين بأنه كلي ضروري يساعد على
الفهم والتفسير ، كمبدأ الهوية القائل إن ما هو هو ، ولكن العلم به لا يزيد المرء
معرفة بمحمول لا يوجد من قبل في مفهوم الموضوع . اما الحكم التركيبي فان
محموله يضاف على موضوعه شيئاً جديداً ، فتتسع المعرفة بالموضوع ، ويمكن أن
نقسه الى نوعين : أولها حكم تركيبى ذاتي أو حكم احساس كقولي : العسل
حلو (أي في مذاقي) ، والحكم الذاتي يقيم نسبة بين احساسين واقعيين . أما

النوع الآخر فيسمى الحكم الموضوعي أو الحكم التجريبي ، وهو يعبر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول ، وهذه العلاقة قائمة باسناد احدهما الى الآخر ، بصرف النظر عن الشخص الذي يحسهما ، ومثاله قولي : الجسم ثقيل . وانما يدل لفظ « موضوعي » عند (كانت) على ما له قيمة كلية مستقلة عن الشخص بما هو شخص .

اما الحكم التركيبي القبلي فمثاله قولنا : « الخط المستقيم أقصر بعد بين نقطتين ! فهذا الحكم يدهشنا لأن المحمول — وهو هنا « أقصر بعد » — ليس متضمناً في الموضوع — وهو هنا « الخط المستقيم » . ورغم ذلك فإن هذا الحكم : ١ — ضروري اطلاقاً ، لأن الخط المستقيم لا يمكن أن يتصف الا بما وصفناه . ٢ — أنه رغم ذلك تركيبي لأن تحليل معنى الخط المستقيم يبين أن المستقيم خط ، وأن الخط المستقيم مستقيم ، ولكن « الخط المستقيم » لا يعلمنا ، من حيث ذاته ، بأنه « بعد » ولا يعلمنا بأنه « أقصر بعد » بين نقطتين فعلى اعتبار أن هذا الحكم ضروري فانه لا يمكن الا ان يكون قبلياً . وعلى اعتبار انه تركيبي فانه يفترض تجربة ولا يمكن ان يكون الا لاحقاً بالتجربة . ولذا فانا لا نستطيع ان نقره الا اذا كان في وسعنا ان نقوم فعلاً بتجارب قبلية ، على الرغم من ظاهر التناقض في هذا القول .

وقد ظهر (كانت) بأن هذه الاحكام التركيبية القبلية جائزة فذكر في مقدمة « نقد العقل المحض » قوله : « لا نستطيع ان نعلم بصورة قبلية الا الاشياء التي ادخلناها نحن فيها من قبل » . والواقع اننا نحن الذين ندخل بعض عناصر ما نسميه « الاشياء » في تصوراتنا لها . ولذا يترتب علينا ان نقدر على معرفتها بنوع من الحدس التجريبي ، هو حدس تجريبي قبلي ، حدس بعناصر الاشياء قبل تصور تلك الاشياء !

وبعبارة أخرى ، ان المعرفة تتألف من عنصرين : مادة وصورة . المادة لا توجد من غير صورة ، والصورة بذاتها لا معنى لها لان غليفتها الاتحاد بالمادة . المادة موضوع الحدس الحسي ، ولاحدس سواه . والصورة علاقة في الفكر تسمح

بتركيب حكم كلي ضروري لأنها هي أولية أو قبلية . وهي لذلك متعالية أي أنها
تتقدم على التجربة مقدماً منطقياً لا زمنياً .

ويمضي (كانت) في شرح فلسفته النظرية فيبين ان ثمة أحكاماً تركيبية قبلية
في الرياضيات المحضة ، وفي الفيزياء المحضة ، وان المكان والزمان شكلان أو اطاران
يكتنفان الحساسية البشرية . ان النخلة لا ترى الاشياء الا بعين النخلة . والانسان
لا يدرك العالم الخارجي بالتجربة الا اذا انتظمت عناصر هذه التجربة في اطار الزمان
والمكان . اما التجربة الباطنية فانها تحتاج الى الانتظام في سلك الزمان وحده .
وبهذا الاعتبار يكون الزمان والمكان أشبه بسدستين ملوحتين تشوهان ما يتجلى
داخل البرج الحديدي ، ولا تستطيع الحساسية البشرية بوجه من الوجوه الخلاص
من أسرهما ، فلا تدرك الا من خلالهما .

يطلق (كانت) اسم « مادة الحدس » على العناصر المتفرقة التي تلمها
الحساسية وتجمعها وتعين اشكالها . اما الفهم او الذهن فانه يبني ، بمون هذه
العناصر ، وبمناسبتها ، جملة منتظمة من الحوادث تعرف باسم « الطبيعة » .
وعملية البناء هذه عملية تركيب تتم بالحكم ، والحكم هو الفعل الخاص الذي
به يتميز فهمنا حين يدرك الوحدة وراء التنوع والكثرة .

وبينما نجد المنطق التقليدي ، في عصر (كانت) ، يقسم الاحكام :

- ١ - بحسب الكم الى كلية (كل انسان فان) والى جزئية (بعض الناس
قانون) ، والى مفردة او شخصية (سقراط فان) ٢ - بحسب الكيف الى موجبة
(كل انسان فان) ، والى سالبة (ولا انسان فان) ، والى معدولة او غير معدولة
(النفس لا مادية) ، ٣ - بحسب الاضافة الى حملية او قطعية (الله عادل) ، والى
شرطية متصلة (اذا كان الله عادلاً فانه يعاقب الاشرار) والى شرطية منفصلة
(اما هذا واما ذلك) . ٤ - بحسب الجهة الى احتمالية (السيارات قد
تكون مأمولة) والى خبرية (هذا هو) أو يقينية (من الضروري أن يكون
الذهن أو الفهم « مقولات » جعلها (كانت) اثنتي عشرة هي : ١ - بحسب الكم

(الوحدة ، الكثرة ، الجملة) . ٣ - كيف (الوجود ، السلب ، الحد) : ٣ - بحسب
الاضافة (الجوهر ، العلية ، التفاعل) . ٤ - بحسب الجهة (الامكان - التعذر ،
الوجود - اللاوجود ، الضرورة - الحدوث) .

فالذهن أشبه بسراقب مسجون في أعين البرجين اللذين أشرنا اليهما . وفي
وسعه أن ينصرف بحسب أربع عينات لكل واحدة منها ثلاثة عينات أخرى ملونة
تلويناً خاصاً ، وهو ينظر من خلال ذلك الى الصور المختلطة التي تقدمها الحساسية
فيركب « مادة الحدس » ويبني بها ويعونها صورة العالم كما يتشله شعورنا
على نحو عفوي .

وينجم عن ذلك ان العلم بالحوادث ، بالظواهر ، علم يقيني . غير اننا اذا
حاولنا تخطي جدار الكهف ، كهفتنا ، وأردنا بناء علم بالمطلق ، بالنومن Noumène
باءت محاولتنا بالاخفاق وكانت عبثاً لا جدوى لها وكأننا نطلب الى أداة أن تؤدي
ما لا طاقة لها به .

بيد أننا نملك الى جانب الحساسية والفهم ، نملك العقل . والعقل يتأثر
بالغرائز التي تدفعه كلها الى أن يحاول توحيد المعرفة وادراك اللاشعري وكشف
الحجب التي تخفي المطلق . ولذا يستولي العقل على مبادئ الفهم المحض ، ويتأملها
وينطلق منها ، ويتخذها موضوع محاكات وكما لو أن قيستها تجاوز عالم الظواهر
وتطال ما وراءه . ولكن ذلك يعني كارثة لان العقل حين ينشئ مثل هذه المحاكات
في موضوع الانا والعالم والله لا ينبغي سوى جسد عقيم واهم ينتهي حتما الى
التناقض و « التناقض » . فنحن نجهل المطلق ، ولا نستطيع علمياً أن نعرفه . وغاية
ما في امكاننا ان نتصور في موضوعه ، بل في بعض جوانب هذا الموضوع ، بعض
الاعتقادات أو الظنون ، كأن نتصور جواز الحرية في عالم النومن ، ولكننا لانستطيع
أن نعرف هل يخضع هذا العالم لقانون أو لطائفة من القوانين أم لا يخضع . اما
علمنا بالحوادث والظواهر ، فعلم يقيني ، في حدود مجاله السليم ، ولذا نستطيع
التأكيد بأن عالم الظواهر تفيد . وربما كان عالم المطلق حرية .

وبتعبير آخر ، نقلت الثورة الكانثية مركز الثقل في التفكير الفلسفي من عالم مستقل عن فكرنا الى فكرنا من حيث قدرته على أن يعرف ويحس ويريد . وانما يتجلى التزامنا بأكمل سورة في الارادة بوجه خاص . ولذا ينبغي ألا تكون هذه الارادة لفظاً فارغاً أو وهماً ، بل أن تكون حقيقة إذ تفسر الحرية . والواقع أن فلسفة (العقل العملي) تدور كلها حول مفهوم الحرية ، ولئن تعذر ، كما ألمعنا ، أن تتخطى معرفتنا الثابتة حدود التجربة الحسية ، وبقي المطلق اللاشروطي ، النوم ، نقطة استفهام لا جواب لها ، فإن ثمة جواباً واحداً ينطلق من المجال العملي . أجل ، من المحال أن نبرهن على وجود الحرية في عالم المطلق برهاناً استدلالياً أو تجريبياً ، لأن المعرفة الحسية لا بد وأن تعارض ، كالمعرفة العقلية ، مضمار التجربة دائماً . ولكن فكرة اللاشروطي توجب توافر الحرية ، وليس لنا إلا أن نفترض الحرية افتراضاً وأن تعذر استنباطها أو تعذرت رؤيتها . وعلى ذلك يقوم صرح الاخلاق كله ، فما هو قوام هذا الصرح ؟



يتألف كتاب « الاسس الميتافيزيائية للاخلاق » ، وهو أول كتاب عرض فيه الفيلسوف مذهبه الاخلاقي عرضاً منهجياً خاصاً ، يتألف من مقدمة وثلاثة فصول أو أقسام . وقد أظهر (كانت) ، في المقدمة ، منزلة الاخلاق من الفلسفة ، وبين أن « الميتافيزياء » هي معرفة الاشياء معرفة عقلية بواسطة مفاهيم محضة . وأن لفظي « ميتافيزياء الاخلاق » تعدل قولنا الاخلاق النظرية أو العقلية ، وهذا البحث الضروري لا بد منه لسببين هما : إرضاء حاجة الفكر النظرية التي تنطلع الى الكشف عن منابع المبادئ العملية وأسبابها أولاً ، ثم من أجل صيانة النطق من الفساد باظهار أن هذه المبادئ ضرورية وبصورة مطلقة ، وأنها مستقلة عن جميع الحوافز الراهنة وجميع الظروف التجريبية من غير استثناء .

أما أقسام الكتاب فيتناول أولها « الانتقال من معرفة الاخلاق معرفة عقلية عامة الى معرفتها معرفة فلسفية » ، ويتناول القسم الثاني موضوع « الانتقال من

الفلسفة الاخلاقية الشعبية الى ميتافيزياء الاخلاق ، ويظهر القسم الثالث أخيراً
« الانتقال من ميتافيزياء الاخلاق الى نقد العقل العلي المحض » .

والواقع ان (كانت) يبحث في القسم الاول من « الاسس » جوهر الاخلاق
فينطلق من استقراء الوجدان المشترك استقراء فكرياً متعالياً ، لا استقراء
اختبارياً يتناول معطيات التجربة الراهنة كما قد يتبادر الى الذهن . ثم يخلص في
القسم الثاني الى استجلاء مبدأ مستقل عن التجربة فيعتبره دعامة ميتافيزيائية
يرتكز اليها صرح الاخلاق ، ويتبني في القسم الثالث الاخير الى عرض نظريته
الاخلاقية عرضاً تركيبياً هو أشبه بمقدمة تبشر بكتاب « نقد العقل العلي » . ومن
انافع ان ننبه الى أن (كانت) يتخذ البحث في الوجدان المشترك فرصة يهتبلها لتعمق
دراسة الاخلاق من الناحية الفلسفية العقلية ، لان غايته القصوى تبيان رأيه
بضرورة ربط الحرية والقانون الاخلاقي ربطاً محكماً من غير الاستناد الى التجربة
الراهنة من جهة ، وضرورة تحديد العقل العلي المحض من جهة أخرى .

وازن (كانت) الطبيعة بالاخلاق وتساءل عن الشيء الطيب اخلاقياً وبين أنه
يختلف عن الشيء الطيب من الناحية الواقعية . وفسر ذلك بأن في وسع الانسان
الافادة من ذكائه ونبوغه وشجاعته وشرفه وثروته وسائر استعداداته وشروطه
وحظوظه فيوجهها إما الى الخير أو الى الشر . فهذه الأمور كلها لا تكون خيراً من
الناحية الاخلاقية الا اذا أضفناها الى شيء آخر لا يمكن أن يكون هو موضوعاً .
ومن هنا نعلم ان هذه الأمور واضرابها لا تكون صالحة لمليّة الا باضافتها الى
الارادة هي التي تحرص على ان تفيد منها على وجه أخلاقي صحيح اذا كانت ارادة
أية . اما اذا فقدت الارادة الطيبة فان جميع الاعمال والافعال تفقد قيمتها
الاخلاقية أصلاً . وقد يتفق ان يمتلك انسان مهارة تنفعه في ارضاء نزاعته من غير
ان يملك ارادة مليّة ، ولكن هذه المهارة شيء ، والقيمة الاخلاقية الصحيحة شيء
آخر . ولو فرضنا الآن ان ثمة ارادة مليّة ، وان هناك في الوقت ذاته ما يحول دون
بلوغها غايتها ، وجدنا (كانت) يقول : « ان ما يجعل الارادة الطيبة طيبة لا يشمل
في عملها ولا في نجاحها ولا في امكان بلوغها هذا الهدف أو ذلك ، بل انه الارادة

وحسب ، أي انها طيبة بذاتها . فاذا نظرنا اليها بذاتها وجب أن نعتبرها أسمى من كل ما يمكن أن يتحقق بها وانها لتظل زاهية براقة كالجوهر الثينة التي تحتفظ ببريقها ولمعانها احتفاظ شيء حائز في ذاته على قيمته كلها . ولا تستطيع المنفعة أو غير المنفعة أن تزيد هذه القيمة أو تنقصها . وما المنفعة الا شبه حامل الجوهر الذي يساعد على تداولها بيسر أعظم في مألوف جرياتها ، أو الذي قد يلتفت اليها نظر الذين لا يعرفون قيمتها حق المعرفة . ولكن المنفعة تعجز عن انجاب توصية تجيبها الى العارفين الراسخين في العلم عجزها عن تحديد ثمنها وقيمتها » (١) .

لم يكتف (كانت) باقرار ان الارادة الطيبة وحدها قيمة أخلاقية مطلقة ، ولم يقنع باتخاذها مبدأ كل قيمة أخلاقية على الاطلاق ، بل رد على أصحاب المذهب الطبيعي العقلي الذين يعدون الاعمال الراهنة وسيلة توصل الانسان في النهاية الى السعادة والرغامية ، أي انهم يتخذون السعادة والرفاه أهدافاً تحدد قيمة الاعمال والافعال تحديداً خارجياً . وقد رفض (كانت) نظريتهم وقال : « لو ان الطبيعة استهدفت ذلك لكلفت نفسها عبء الاختيار وحددت للانسان ، منذ الأصل ، غاية من جهة ، ووسائله من جهة أخرى . ولو صح رأي اتباع هذا المذهب لوجب أن تستبدل الطبيعة الغريزة بالعقل ، كما تفعل في صدد الامور الراهنة التي تتصل بحياة الافراد العضوية » ، والحق ان كمال الطبيعة لا يمكن ، بوجه من الوجوه ، أن يعتبر الغاية القصوى التي يشرع العقل الى بلوغها . بل ان نمو المدنية العقلية يعد الناس في الواقع عن السعادة ، بدل ان يدينهم منها . ولذا فان غاية العقل الحقيقية في نظر (كانت) هي انتاج ارادة طيبة بذاتها ، وليست غاية الحقيقية ان ينتج ارادة طيبة تبع أعمالها ، وبموجب فعالها . ان الارادة الطيبة لم توجد حتى تكون نافعة ، بل انها وجدت لكي تكون موضع التقدير والاحلال .



(١) الاسس الميتافيزيقية للاخلاق . ترجمة فكتور دلبوس . الطبعة الثامنة (١٩٢٨) ص ٨٩ - ٩٠ .

لننظر الآن في هذه الارادة الطيبة التي ينتجها العقل كيما تكون بذاتها طيبة .
ولنبداً بايضاح وظيفة العقل في رأي (كانت) ايضاحاً وجيزاً .

يرى هذا الفيلسوف ان للعقل ، وهو واحد ، وظيفة مزدوجة ، أو وظيفتين متلازمتين : وظيفة نظرية تبني المعرفة . ووظيفة عملية تبني الفعل . وقد درس (كانت) الوظيفة الاولى في كتاب « نقد العقل المحض » ، ووجدان العقل في شكله النظري ، يقسم الى قسمين هما : العقل النظري أولاً ، والعقل النظري المحض ثانياً . فالعقل النظري يتناول معطيات التجربة ، أي مسلمات الحدس الحسي والحدس النفسي ، ويتخذها مادة المعرفة ، فيقيم بينها علاقات مختلفة وينتهي الى وضع القوانين واستنباطها . ولذا فان العقل النظري يسمى ، بالدرجة الاولى ، الى تنظيم التجربة لجعلها مفهومة في الذهن ، وهو يكتشف الملل والاسباب ويصنع المعرفة والعلم . بيد ان هذا العقل النظري الذي يستند الى معطيات التجربة ويستمد منها مادة المعرفة ، يتسع ، من جهة أخرى ، وبصورة مستقلة عن التجربة ، أي بصورة قبلية سابقة لأية تجربة فعلية راهنة ، يتمتع بعدوس خالصة محضة هي عبارة عن أشكال أو أطر ينبغي أن تنساب داخلها معطيات التجربة الراهنة ، أي مادة المعرفة . وانما تصبح هذه المعطيات مفهومة معروفة بواسطة هذه الحدوس النقية المصرفة القبلية . وينشأ من جملة هذه الحدوس ما يسميه (كانت) العقل النظري المحض أو الصرف . ان كلمة « محض » ، في لغة (كانت) ، تدل دائماً على المعطيات العقلية التي لا تدن للتجربة ومعطياتها بشيء من الاشياء .

أما وظيفة العقل العملية فقد درسها (كانت) في كتاب « نقد العقل العملي » . ووجدانها تقوم على توجيه العقل لاعمالنا وأفعالنا ، ويتم هذا التوجيه على نحوين أو متوالين هما وجها العقل العملي ويسميان : العقل الدللي بالمعنى الصحيح أولاً . والعقل العملي المحض ثانياً ، فاما أن يفيد العقل من مطيات التجربة فيدرك علاقات الحوادث بعضها ببعض بنية استثمار ارتباطها وتماقبها وتحقيق هدف ما عند توافر شروطه وأسبابه . مثال ذلك : ان يلاحظ التاجر تأثير الدعاوة أو الجوائز المجانية في جلب الزبائن ويتخذ ادراك هذا التأثير وسيلة عملية تنفعه في الاكثار من زبائنه

وترويح بضاعته . فهذه الطريقة تستعمل العقل النظري لغاية عملية وتسمى بالعقل العملي بالمعنى الصحيح . أما العقل العملي المحض فسيبطله أن يقدم العقل لصاحبه الاطار أو الشكل العام لما يترتب عليه فعله ، من غير أن يستند في ذلك الى معطيات التجربة ، بل يقدم هذا الاطار بصورة قبلية سابقة لكل تجربة فعلية . انه ينص على ضرورة « اطاعة الواجب اية كانت مادته ، وسواء اكانت هذه المادة سارة أم مؤلمة » . ان العقل العملي المحض هو ، في نظر (كانت) : الوجدان الاخلاقي الصحيح .

ينتج عن ذلك أن العقل العملي يطلق . بوجه عام . أوامر ترسم سبل السلوك البشري . يقول (كانت) : « ان تمثل مبدأ موضوعي من حيث انه مبدأ يرغم الارادة ويوجهها يسمى الزام العقل Commandement . وان صيغة الالتزام تسمى أمراً Imperatif » . وكلمة « أمر » تدل على أن الاخلاق تحدد وضع الانسان في منزلة بين منزلتين : احدهما دنيا وهي مستوى الطبيعة والاخرى عليا وهي مستوى القداسة . ان اللذيد : أي ما يحدد الارادة بالتصور العقلي ، انسا يقع قبل العتبة الدنيا للاخلاق . فلا يتجاوز مستوى الطبيعة . لان اللذيد يحدد مادة الرغبة ، وهذه المادة تسبب اللذة لأنها توأم ميول الانسان ورغباته ، في مستوى حياته الطبيعية الحيوانية . ونحن لا نطلع على اللذة الا بالتجربة الاختبارية . وكأننا لا نزال في مستوى الطبيعة : لا نزال دون مستوى الانسان - العقل .

وبعبارة أخرى . ان مبدأ اللذة . أي مبدأ السعادة الشخصية ، مهما كانت صلتها بالفهم والعقل ، لا يرقى اليقظة فوق الميول والرغبات . ومن المتعذر اتخاذ قانوناً عملياً كلياً ، لان هذه السعادة التي يفرض أن كل انسان يهدف اليها . ليست في الواقع الا سعادته الخاصة ، وهذه السعادة لا تتحقق الا اذا تمكنت من معارضة سعادة الآخرين .

ولكن هل ينبغي ان نرقى ، اذا اردنا الخلاص من سيطرة الميول ، فوق كل قسر والزام ونستجيب لعفوية سامية نبيلة . هي التطلع الى القداسة ؟ يرى (كانت) ان القداسة رهن بالله وحده ، وان مفهومها ، وان كان مفهوماً ثميناً نزيهاً ونجلته ،

فانه يقدم لنا مثلاً أعلى ، وانموذجاً رفيعاً ، نود أن نقرب منه ونحاكيه جهد طاقتنا ، ولكنه ليس بالمفهوم الذي يستند الى أساس كياننا وحقيقة وجودنا .

ذلك ان الانسان كائن عاقل محدود ، وان ارادته تحتاج الى أوامر لتحملها على تقرير السلوك وتحديدته ، ولذا فان الاخلاق ، أو الارادة الطيبة ، تنحصر بين هاتين المنطقتين ، منطقة الطبيعة ، ومنطقة القداسة ، وتطلق نوعين من الاوامر هما : الاوامر الشرطية ، والاوامر القطعية . الاولى يطلقها العقل العملي بالمعنى الصحيح ، أي العقل العملي الذي يستند الى مسلمات التجربة . والاخرى تصدر عن العقل العملي المحض .

الاوامر الشرطية ترسم الوسائل المؤدية الى بلوغ غاية من الغايات ، وتطبق المبدأ الآتي : « من اراد الغاية أراد لها وسائنها » . مثال ذلك قولنا : « اذا أردت أن تزاد ثروتك ، وتزوج بضاعتك ، فاستخدم الدعاوة » ، أو قولنا « اذا أردت أن تحيا سعيداً فاعتدل في رغباتك » . ولذا فان القاعدة العامة التي يقرها العقل العملي بالمعنى الصحيح هي : « ينبغي النظر الى الغاية من كل شيء » . وهذه الاوامر الشرطية تحليلية لان « نمشي شيئاً من الاشياء كنتيجة استطيع أن أحصل عليها بطريقة من الطرق : هذا التسلسل لا يختلف البتة عن تسلي نفسي ، بالنسبة الى هذه النتيجة ، كفاعل يسمى على هذا النحو » (١) .

ومن اليسير ان نميز أنواعاً مختلفة من الاوامر الشرطية . بعض هذه الاوامر يؤلف « قواعد محذوق ومهارة » ، وهي لا تخلص من القيسة لانها تيسر دخول طرف من الحكمة في سلوكنا ، ولكن أصلها اختياري : « لذا ينبغي اخضاعها ، كما ينبغي اخضاع كل « تقنية » ، للقانون الاخلاقي » .

وبعض الاوامر الشرطية بمثابة « نصائح الحنكة والخبرة » . وهي تدعيني towards السبيل الى السعادة ، ولكنها لا تتميز عن الاوامر الشرطية السابقة الا بان السعادة مفهوم غامض مختلط ، كقصور التجربة والاشياء ، من المتغير

(١) الامس . مم . من ١٢١ .

تجديده بحسب مبادئ جلية ثابتة . يقول (كانت) : « يتعذر على الانسان ، وهو الكائن المحدود ، مهما نفذت بصيرته وعظم سلطانه ، ان يتسل في نفسه مفهوماً محدداً لما يريد هنا حقاً . هل يطلب الثروة ؟ وكم جلبت الثروة على رأسه من هموم ومتاعب وحسد ومؤامرات ! هل يريد الحصول على أوفى قسط من المعرفة والثور ؟ ولكن ألا ينجم عن ذلك أن يحصل على نظرة عميقة نافذة قد تطلعه ، بشكل أشد هولاً ، على الشرور التي كانت تخطر من قبل خلسة أمام ناظريه ، وهي شرور لا يمكن اجتنابها ، وربما نشأ عن اتساع معرفته زيادة حاجاته وإضافة رغبات جديدة الى رغباته الاولى التي لم يكن ليطلق ارضاءها ! هل يتمنى حياة طويلة ؟ ولكن من الذي يكفل ألا تكون الحياة الطويلة عناء طويلاً ؟ ترى هل يتغني الصحة على الأقل ؟ ولكن الافراط في العناية بالجسم كم أوقع بالصحة التامة وإساءة اليها . الخ . وبكلمة واحدة ، ان الانسان يعجز عن تحديد سعادته الحقيقية تحديداً يقينياً بموجب مبادئ معينة نيرة . انه يحتاج ، اذا ابتغى ذلك ، الى علم مطلق ، علم بكل شيء . وغاية ما يمكن ان نجنيه حتى نكون سعداء بحسب النصائح الاختبارية يرجع مثلاً الى ضرورة مراعاة نظام غذائي ومراعاة اساليب في الاقتصاد والحنسة والادب الخ . » ولكن هذه النصائح كلها لا يمكن ان تؤلف إلزاماً أخلاقياً بالمعنى الصحيح . ومن الجائز أن نميز ، أخيراً ، نوعاً من الاوامر الشرطية الصادرة عن العاطفة ، وذلك عندما نمزو موضوع الرغبة الى الرغبة ذاتها . مثال ذلك قولنا : « ان كنت كريماً فكن سعيداً » . ولكننا اذا صرفنا النظر عن العاطفة التي تجعلنا نتذوق الكرم ، تعذر علينا اتخاذ السخاء قانوناً ، وتعذر ، من ثم ، اعتباره واجباً .

أما الاوامر القطعية ، أو المطلقة ، أو اللاشرطية ، فتصدر عن العقل العملي المحض وتتناول ما ينبغي بالضرورة تحقيقه ويتعذر الخروج عليه أو عصيانه . مثال ذلك قولنا : « يجب أن تخضع للقانون وان كان خضوعك بعيداً عن مصلحتك ، بل وعلى الرغم من المحاذير والمساوئ التي قد تصيبك » . ولذا فان القاعدة العامة في كل أمر قطعي هي « افعل ما يجب عليك ، وليحدث ما يحدث » .

الامر القطعي « حكم عملي تركيبي قبلي » . انه « قضية تتضمن إلزاماً

لا شرطياً ، أي الزاماً لا يتوقف تنفيذه على توافر أي شرط صريح ، بل ولا على أي شرط ضمني » . وهذا الامر القطعي لا يتعلق بالتجربة بوجه من الوجوه لأنه يشترك عندئذ في اتصافه مثلها بصفة الجواز . والحق ان العقل العملي المحض يصدر أوامر أخلاقية لأنه يحدد ما يجب أن يكون . بينما يطلق العقل النظري أحكاماً وجودية تصف ما هو . ومن شأن العقل العملي المحض ألا يقتصر على تبيان اختيار بين أمور مختلفة بترجيح النفع أو ترجيح الشعور بالجمال أو بالانظام كما يفعل العقل العملي بالمعنى الصحيح . فهو لا يقول : إذا أردت كذا فاصنع كذا . وإنما ينطق بأوامر مطلقة فيقول : افعل هذا : دع ذلك ، أضع القانون ، يجب عليك . ينبغي لك . . . وهذه الاوامر المطلقة قطعية لا تعني بالنتيجة المرموقة كما المعنا : ولا تبالي بالغايات المألوفة كاللذة أو الكمال أو الخير الفردي أو الخير العام أو النظام . وهي أقرب إلى الفضيلة الرواقية لأنها تطلب بذاتها ولذاتها ، ولا تطلب لاية غاية أخرى تخرج عنها أضف إلى ذلك ان هذه الاوامر لا تتسع لأن يبرهن عليها . بل ان من المحال ان يبرهن على السبب الذي ينبغي الخضوع من أجله للقانون واتباعه . ولو فرضنا ان مثل هذا السبب جائز أو موجود ، ان كان الامر الاخلاقي شرطياً ، لا قطعياً ، وغدا وسيلة لتحقيق ذلك السبب المزعوم .

والامر القطعي ، أخيراً : يتصف بالصفة الكلية : كلية القانون بوجه عام ، لاستقلاله استقلالاً تاماً عن التجربة ، ولولا ذلك لكان محدوداً بحدودها ، مشروطاً بشرطها . انه هو الواجب . ولما كان ما نسميه « طبيعة » هو ، على وجه الدقة ، القانون الكلي الذي تحصل بحسبه نتائج هي نتائجه ، فالواجب اذن يتضمن نية الفاعل بأن يجعل قانون سلوكه قانوناً كلياً ضرورياً من قوانين الطبيعة (١) .

وإذا تعمقنا في مذهب (كانت) الفيناء موصوفاً بصفة الشكلية أو الصورية . على ان هذا النعت لا يدل على اسراف الاخلاق الكاتنية في التعلق بالناحية الشكلية ، أي بالاصطلاحات المتواضع عليها بين الناس ، بل المقصود خلاف ذلك

(١) الاسس ، ص : ١٢٧ .

ثاماً . ان هذه الشكلية تعني ان القيمة الاخلاقية الحقيقية لا تتبع مادة الفعل الاخلاقي بل تتبع صورته أو شكله وحسب . ويشير (كانت) بكلمة « مادة » الفعل الاخلاقي الى ما يفعله الانسان أو الى ما يعتقد بان من واجبه فعله . فالمرء يحقق مادة القانون الاخلاقي عندما يطبق فعلاً مادة ما يأمر به الواجب ، ويطيع القانون اطاعة فعلية ، كالمدين يدفع دينه ، والمروءس يظهر تجاه رئيسه واجب الاحترام المفروض عليه . ان هذين الشخصين يحققان الواجب الاخلاقي بمسورة مادة مهما تكن نيتهما عند القيام به .

أما « شكل » العمل الاخلاقي ، أو « صورته » ، فانه يتجلى في نية الفعل ومقصده . ويرى (كانت) ان الانسان يحقق شكل القانون ، أو يحقق القانون تحقيقاً شكلياً ، اذا كانت الافعال التي يقوم بها لا تتبغى سوى التقيد بالقانون ، والخضوع للواجب ، بسائق أنه قانون أو واجب ، أي لمجرد اتصافه بالصفة الامرية وهذه الصفة الامرية هي شكل الواجب وصورته ، وبها تتمثل القيمة الاخلاقية الصحيحة . اذا دفع المدين ما عليه اجتناباً للملاحقة ، أو احترام المروءس رئيسه حباً في الترفيع يرمقه . فان كلاً منها يخضع مادياً للاخلاق ، ويحقق مادة الواجب ، ولكنهما لا يخضعان شكلياً للاخلاق ، ولا يحققان صورة الاخلاق .

يتضح اذن أن في وسع الانسان ان يقرر عملاً من الاعمال ابتغاء النتائج المرتتبة من صنعه ، أو يقرر فعله لان واجبه يأمر بهذا الفعل . ففي الحالة الاولى يخضع العمل للمبدأ المادي ، وفي الحالة الاخرى يخضع للمبدأ الصوري أو الشكلي . والصورة أو الشكل هي التي تؤلف جوهر القيمة الاخلاقية ، ولذا فليس ما فعل هو المهم ، بل المهم هو النية التي تصحب الفعل .

وباعتبار آخر ، يميز (كانت) موقفين اساسيين هما : الموقف الشرعي ، والموقف الاخلاقي . فاذا انطبقت اعمال الانسان على مقتضيات القانون كان موقفه شرعياً لانه يتفق مع احكام العدالة الانسانية ، بيد ان هذا الموقف الشرعي لا يرقى الى منزلة الموقف الاخلاقي . واذا قام الانسان بعمل من الاعمال بغية التقيد باحكام القانون ، أي احتراماً له ، كان موقفه اخلاقياً حقاً ، واستحق لذلك

تقدير الارواح الطاهرة • ان المدين الذي يتحرر من دينه اجتناب الملاحقة القانونية ، أو حنفاً على سمعته ، قد ينم موقفه حقاً عن الحذر أو المهارة ، ولكنه لا يدل على الحرص الاخلاقي الطيب ، ولا على احترام القانون لانه قانون • وسواء أخضعت الاعمال التي تقوم بها لعاطفة طبيعية كالميل أو النزعات ، أم خضعت لعاطفة نبيلة مثل العاطفة الجمالية أو عاطفة الرأفة والرحمة ، فإن هذه الاعمال التي لا تستهدف الواجب لانه واجب لا تتمتع بالقيمة الاخلاقية الرفيعة • يقول (كانت) : « لا يندر ان توجد نفوس متعاطفة تجد لذة صحيحة في نشر السرور حولها لتسعد بالسعادة التي تحدثها لدى الآخرين ، ومن غير ان تبغي اعتزازاً ولا أجراً ولا شكوراً • أجل ، انني أؤكد ان الاحساس في مثل هذه الحال ، على الرغم من انه محبب الى الناس ، لا يتمتع بأية قيمة اخلاقية حقيقية • وانما اعتبره في عداد النزعات الاخرى ، ومثلاً ، حب المجد • وقد يستهدف حب المجد ، لحسن الحظ ، موضوعاً يطابق المنفعة العامة ، ويتسق مع الواجب ، فيكون مشرفاً جديراً بامتداحنا وتشجيعنا • ولكنه لا يستحق تقديرنا واحترامنا • ومرد ذلك ان هذا العمل خلو من الصفة الاخلاقية التي لا تنال الا اذا عمل الانسان الواجب بدافع الواجب ، لا بدافع نزعة أو ميل » (١) .

★ ★ ★

نتبين مما تقدم ان للواجب في نظر (كانت) صفات مميزة أهمها :

١ - الواجب أمر شكلي محض :

ريادنا أن كل مبدأ عملي يستند من حيث مادته الى معطيات التجربة ، والتجربة متحولة متبدلة ، ولا تخرج معطياتها عن واقع اطلعنا على الارتباط الكائن بين تمثلنا العمل الذي سنقوم به وبين شعورنا باللذة أو بالآلم الناجمين عنه (٢) • ولذا لا بد لنا من أن نسلخ عن القانون العملي اعتبار مادته ونقتصر على شكله وصورته •

(١) الاسس ، ص ٤٠ .

(٢) نقد العقل العملي ، ص ٤٣ .

وعندئذ يتحد الواجب من حيث هو صورة أو شكل بالعمل المحض ، وإن نقاؤه من إدراك المادة التجريبية هي التي تحملنا على قبوله واتباعه لأنه واجب .

سئل (كانت) عما يجعل مذاهب الفضيلة ضئيلة النجوع وإن تكن في ذاتها البقية ما تكون باقناع العقل ؟ فأجاب : « يعود سبب ذلك إلى أن الذين يعلمون هذه المذاهب لم يعودوا بنظرياتهم إلى حال النقاوة ، وأنهم يفسدون العلاج لشدة حرصهم على أن يسوقوا ، مما كلف الأمر ، جميع الحوافز التي تدفع إلى صنع الخير الأخلاقي . وإن أبسط ملاحظة تبين أنه إذا ذكرنا فعل صدق منزّه عن أية منفعة كانت ، في هذا العالم أو ذاك ، وبيننا أن النفس التي قامت به نفس حازمة لا تأبه لجاذبية اعنف الفتن الناشئة عن الحاجة أو عن سحر بعض المصالح والفوائد ، وجدنا هذا الفعل يتقدم من حيث الاعتبار ، التقدم كله ، ويتفوق كل التوق على أي عمل مماثل لا يختلف عنه إلا بأن فاعله تأثر ولو بقدر جيد طفيف من الحوافز الغريبة ، وذلك الفعل النقي يرقى بالنفس ويستثير همه معاكاته ، حتى الأطفال الذين هم من عمر متوسط فانهم يشعرون بهذا الانطباع ، ولذا ينبغي ألا تقدم لهم واجباتهم على أي منوال آخر » (١) .

لنفرض أننا طلبنا من شخص أن يشي بشخص آخر بري . وبتهمه افتراء ؛ ولنفرض أننا تهددناه إذا رفض ، وأنتا حاولنا التأثير عليه بأمر الناس عنده ، فهل يستجيب لنا ؟ أنه لن يفعل . وإذا امتنع عن الرضوخ لائتماننا آثار في النفوس الاستحسان فالاعجاب فارادة الاحتذاء به ومحاكاته في موقفه المشرف نزولاً عند الواجب لأنه واجب . أن القيمة الأخلاقية الحقيقية تعلق على المقارنة بين المحاسن والمساوي ، وتمثل في مطابقة المثل الأعلى للنبل الأخلاقي المحض . يقول (كانت) : « أن الفضيلة لا تتمتع بقيمة كبرى إلا لأنها تكلف كثيراً ولا تعود بشيء من الربح » (٢) .

٣ - الواجب مجرد عن العرض :

(١) الأسس ، ص ١١٩ ، الهامش .

(٢) نقد العقل العملي ، ص ٨٢٠ .

اخطأ كثير من المفكرين في الاخلاق اذ عدوا القيام بالواجب سبيلاً توصل الى السعادة أو المنفعة . وقد جاء (كانت) فقلب طرفي الوسيلة والغاية رأساً على عقب . وقال : ان اخضاع العمل للخير هو خيانة اخلاقية . فالخير اما ان يكون حسياً أو أن يكون غير حسسي ، أي مطلقاً . الخير الحسي ، أو السعادة في الدنيا ، يستند الى اللذة ، والى التجربة ، والتجربة كما قلنا حول قلب لا يمكن أن تكون كلية حتى تفي بحاجة الفعل الاخلاقي الصحيح . واذا استند كل انسان الى تجربته لتحديد هذا الخير بحسب شعوره باللذة ابعدة ذلك عن المثل الاعلى الرفيع . اما الخير المطلق ، او السعادة التي تملو على الحس ، فماذا نستطيع ان نعلم عنها ؟ ولو فرضنا اننا نعمل ابتغاء هذا الخير المطلق فنحن نخطئ الهدف الاخلاقي الاعلى لان عملنا يكون عندئذ مغرضاً ، لا مجرداً عن الغرض . يقول (كانت) : « ليست الاخلاق بالمذهب الذي يعلمنا كيف ندرك السعادة بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون لها أهلاً » (١) .

ليحقق الانسان اذن واجبه الاخلاقي اولاً ، ثم ينظر اذا لم ينطو عمله على الايمان باحتمال تحقيق الاسى لمن يستحقه . الا ان الواجب يفترض الحرية نقطة بدء ، ويفترض السعادة تنويجاً . ولكن الخضوع للواجب ينبغي ان يكون قبل كل شيء ، باسم الواجب وحسب .

٣ - الواجب لا يمكن ان ينحل الى سواه :

يرى (كانت) ان من الزائد ان نبحث عن اساس يرتكز اليه الواجب لان الواجب عينه هو اساس الاعتبارات الاخلاقية جميعاً . وقد ذكرنا ان القيمة الاخلاقية الحقيقية مستقلة عن أي شرط تجريبي ، لانها تمثل في شكلية الواجب من حيث صدوره عن العقل العملي المحض . للواجب موضوعيته ، وهي موضوعية ذاتية لا تخرج عن ذاته وليست كموضوعية قانون نظري تابعة لمعطيات طبيعية . ان موضوعية الواجب قطعية مطلقة . انها تمثل جوهر القانون الاخلاقي بالمعنى

الصحيح . يقول (كانت) : « من الجائز ان ندعو الوعي بهذا القانون أمراً Factum عقلياً يفرض بذاته على صاحبه ويبدو في ثوب قضية تركيية قبلية لا تحتاج الى أن يسوغها أي حدس محض أو تجريبي »^(١) . وهذا الامر هو « الأمر الوحيد للعقل المحض »^(٢) ، تقوم ذاته بذاته ، ولا يمكن أن معطى نستمدده من أي شيء آخر .

الواجب اذن عماد الاخلاق الكاتية . وهو شكل مجرد عن الغرض لا ينحل الا الى نفسه ولا يحتاج الى حوافز انفعالية أو عاطفية . ولا يستثني (كانت) الا عاطفة واحدة هي عاطفة الاحترام ، احترام القانون الاخلاقي . لانه يعد هذه العاطفة وليدة العقل ، لا الحساسية . ويرى انها عاطفة نافعة لانها تتضمن الشعور بالتبعية والشعور بالكرامة في آن واحد . والحق أن جميع العواطف ، باستثناء عاطفة الاحترام ، تنحل اما الى رغبة أو رهبة . أما عاطفة الاحترام فلا تقوم على رغبة ولا على رهبة ، ولكنها رغم ذلك تشبه الرغبة وتشبه الرهبة معاً . انها تشبه الرهبة لان الاحترام هو شعور الانسان بتبعيته للقانون المفروض على حساسيته . وهي تشبه الرغبة لان الاحترام شعور بصدور القانون عن الارادة . فهذه العاطفة ، بعبارة اخرى ، تشعروا بالخضوع للسلطة القانونية المطلقة ، فتحدد نزوات اثرتنا واطماعنا . انها تذلتنا باعتبار . ولكنها تشعروا في الوقت عينه باشتراكنا بقيمة القانون اللانهاية ، فترفع تقديرنا لذواتنا ، وتعظمنا في نظر ذواتنا ، وتجعلنا نعتزف بكرامتنا ، ونحرص عليها .

ليس احترام القانون حافظاً اضافياً يود تأييد اطاعتنا الامر الاخلاقي اطاعة مطلقة لانه امر ، بل الاحترام يصدر عن العقل ذاته ، وينتج به موضوعه الى الاشخاص دون الاشياء ، لان الاشياء لا تثير احترام بذاتها ، وانما الاحترام عاطفة يشعر المرء بها ازاء شخصية اشخاص ، شخصيته أو شخصية غيره ، على اعتبار الشخصية شرط الانسان من حيث انه يخضع في سلوكه للقانون الاخلاقي ، ولا

(١) م . س . ص ٥٢

(٢) م . س . ص ٥١

يخضع الا لهذا القانون . يقول (كانت) : « اجل انني قد اشعر نحو شئ من الاشياء ، على اعتباره نتيجة فعلي المرتقة ، قد اشعر بميل ، ولكنني لا اشعر البتة بعاطفة الاحترام ، لان ذلك الشئ مجرد نتيجة ، وليس بفاعلية ارادة . وكذلك لا يستطيع ان اشعر بالاحترام نحو الميل بوجه عام ، سواء كان ميلي أو ميل غيري ، وغاية ما اشعر به هو انني اوافق عليه في الصال الاولى ، وقد اذهب لدرجة أن أحبه في الحال الثانية ، أي ان اعتبره نافعا من زاوية مصلحتي . ولا يمكن ان يكون موضع احترام ، أو أن يكون ، من ثم ، الزاماً ، الا ما ارتبط بإرادتي ارتباطاً مبدأ وحسب ، لا ارتباط نتيجة أبدأ ، أي إلا ما يسيطر على ميلي ، بدل ان يتبعه ، أو أنه ما يمنع على الاقل ان يؤخذ الميل بعين الاعتبار حال التقرير ، واعني به القانون في ذاته . . ليس الاحترام عاطفة تنشأ عن تأثير ، بل انه عاطفة عفوية ينتجها تصور العقل ، ولذا فالها تتميز تميزاً نوعياً عن سائر العواطف التي تتصل بالرغبة أو بالرغبة . ان ما اعترف به مباشرة بأنه قانون لي فالما اعترف به بعاطفة الاحترام التي تعرب عن شعوري بخضوع ارادتي لقانون ، ومن غير ان تتدخل حساسيتي أي تدخل . وعلى هذا فليس الاحترام سبب القانون . بل هو نتيجة فعل القانون في الشخص » (١) .

أطلق الباحثون اسم « الصرامة » الكاتنية على النظرية السابقة . والحق ان اخلاق الفيلسوف الالماني تخطر في ثوب النضال والكفاح ، وقد انكر (كانت) كل نزعة تجريبية حتى يحتفظ بنقاوة الواجب ويصونه من ادران التحول والتبدل . ولذا بدا مذهبه وكأنه يعارض الطبيعة ويضادها ، ولحظ الباحثون في مؤلفاته الاخيرة تشاؤماً من اضطرار الانسان ان يبدأ بالخضوع لنزعاته الطبيعية . والواقع ان الحياة الاخلاقية تظهر كلها في صورة حرب على الميول والنزعات . ولكننا اذا رفعنا الحواجز ، وقلنا بضرورة اخضاع النزعات للعقل ، ولم نقل بحذفها ، وجدنا هذه « الصرامة » الكاتنية تزول من تلقاء ذاتها ، لان المرء اذا يتبع عقله يشعر في الواقع بأنه يتبع إلهامه الحقيقي ، ويحقق شخصيته على أتم وجه . يقول

(١) الاسس ، ص ١٠٠-١٠٢

(كانت) : « ايها الواجب ! انك اسم عظيم جليل ، انت الذي لا تفسر أية اشارة الى اللذة ولو بالتلميح والتعريض ، انك لا تطلب الا ان تطاع . أي اصل بك يليق ؟ وأين يمكن ان نجد لجذعك النبيل جذراً ؟ . ان ذلك لن يكون - ربما - بأقل مما يسو بالانسان فوق ذاته (كجزء من العالم الحسي) ، ليس بأقل مما يربط الانسان بنظام الاشياء التي لا يتصورها الا الفكر ، ليس بأقل مما يهين في وقت واحد على العالم الحسي كله وعلى الوجود . وربما جاز تحديده من الناحية التجريبية ، ناحية الانسان في الزمان ، بجيلة النيات كلها . ولكنه ليس سوى الشخصية ، أي الحرية والاستقلال عن آلية الطبيعة بأسرها . فلا مجال اذن للدهشة من ان الانسان ، وهو ينتمي الى عالمين ، لا يعتبر كيانه الخاص ، من حيث تحديده الثاني الاسمي ، الا باجلال ، ولا ينظر الى القوانين التي يخضع لها في هذه الحال الا باعظم الاحترام » (١) .

وصنوة القول ، إن القيمة الاخلاقية لا تتركز في الموضوع ، بل في الفاعل الاخلاقي ذاته ، أي في الانسان . وهي لا تتألف من بصيرة نافذة ، ولا من عاطفة رقيقة سامية ، بل انها موقف ارادي طيب هو موقف الارادة الطيبة التي تحدد سلوك الانسان بما يفرضه احترام القانون لانه قانون . ان الارادة الطيبة ليست طيبة بسبب ما تفعل او تنتج ، وهي ليست طيبة بدافع تسهيل ادراكنا لهدف منشود . بل انها طيبة بذاتها ، لانها ارادة وحسب . ولئن نظرنا اليها في ذاتها ألفينا أنها تستحق تقديراً أعظم الى ما نهاية له من تقدير كل ما نحقق بها « ولئن اعتبر (كانت) السعادة مكافأة تتوج الارادة الطيبة فانه يرفض في الواقع اتخاذها هدفاً أعلى بل يكتفي بالاعتراف بانها هدف من الاهداف التي ينزع اليها الانسان في الواقع من جهة ، والتي تطابق مرمى طبيعته العاقلة المحدودة من جهة اخرى . ولكنه يجعل واجب تحري السعادة واجباً شرطياً ، لا قطعياً . انه شرطي لانه يفترض توافر شرط أساسي هو شرط التقيد بالقانون الاخلاقي . فعلى الانسان اذن ألا يطلب السعادة للسعادة ، بل يطلبها على اعتبارها شرطاً لتوفر الامانة نحو الواجب . » ان تأمين السعادة واجب (غير مباشر على الاقل) . فالانسان البائس

(١) نقد العقل العملي ، ص ١٥٥-١٥٦

الحائق الذي تخترمه الهوم وتثقل كاهله الاحزان وتضيق عليه حاجاته التي يعجز
عن ارضائها ، انما ينزلق سريعاً في مهاوي الخروج على الواجب » .



مادة الواجب :

عدل ان نعترف بان مذهب (كانت) الاخلاقي لا يقوم كله على ما هو سابق
للتجربة ، بل ان الصفة القبلية تصنف شكل الالتزام ، أو صورة الواجب وحسب .
فاذا اراد الانسان معرفة الواجبات الراهنة المفروضة عليه لزم ان يعرف حقيقته
الواقعية ، وذلك لا يكون إلا عن طريق التجربة . ان المرء لا يستطيع ان يعرف
مثلاً وجود أهله وأقاربه وأبنائه ولا يعرف المصالح المادية والمنافع المشتركة بين
الناس الا بصورة لاحقة بالتجربة . ومن هنا نعلم ان مادة الواجب ، أي فحوى
الافعال الجزئية الخاصة التي يترتب على الانسان ان يحققها ، انما تستمد من صورة
الواجب ذاته ، وتستقي منه . الخير تفيد بالقانون الخلقي . ولكن (كانت) يعلم
حق العلم ان الادران التجريبية لا بد وان تشوب نقاوة الواجب ساعة تطبيقه في
المجال العملي . ولذا نجده يستنبط من شكلية الواجب ثلاث قواعد عملية من شأنها
ان تساعد في رأيه على تحديد الافعال المادية مع الاحتفاظ بسيطرة الشكل
على المادة ، ومراعاة التقيد بالقانون الاخلاقي ، بالواجب او بالمثل الاعلى . وتستاز
هذه القواعد العملية الثلاث بان تقاربها والتقاءها وتعاونها في مضمار تحديد
الواجب ائمن بلا ريب من ان يعبد المرء الى تطبيقها والانتفاع بها وهي متفرقة
أو متناوبة . ومن النافع ان نشير الى ان كلمة « قاعدة عملية » Maxime
تدل في لغة (كانت) على المبدأ الشخصي للعمل Subjectii . اما كلمة « قانون » فتدل
على المبدأ الموضوعي للعمل ، أي المبدأ الذي يصح ان يقره كل انسان عاقل ، بل
لا بد له من ان يقره ، وهو الامر الاخلاقي .

أما هذه القواعد العملية الاساسية فهي :

القاعدة الاولى او قاعدة ((التعميم)) :

« اصل كما لو كنت تريد ان يصبح مبدأ عملك قانوناً كلياً للطبيعة » .

يرى (كانت) ان تصور قانون كلي يصاحبه تصور طبيعة ، من حيث ان معنى كلمة « طبيعة » يدل على الخضوع للقانون ، وان الامر الاخلاقي لا يكون واجباً الا اذا كان قانوناً ، أي الا اذا استطاعت ارادتنا ان تتخذ قاعدة كلية من غير ان تقع في التناقض . نعم ان القانون الاخلاقي قاعدة مفروضة على كل انسان ، فاذا اردنا ان نعلم انطباق ، أو عدم انطباق ، مبدأ من مبادئ العمل على القانون الاخلاقي ، يكفي ان نفكر فيما يحدث لو اتخذنا هذا المبدأ قاعدة عامة لسلوك ، كل سلوك .

وقد ضرب (كانت) نفسه اربعة امثلة اختارها من ميادين مختلفة . مثال أول : ان المحافظة على الحياة واجب من واجبات الانسان نحو نفسه ، فهل يجوز لليأس ان يعد الانتحار عملاً اخلاقياً ؟ والجواب أن من السهل أن ندرك أن الطبيعة التي خلقت في الانسان ميلاً للمحافظة على بقاءه وحياته لا بد ونها تناقض ذاتها لو شاعت جعل الانتحار قانوناً كلياً . فالانتحار اذن عمل لا اخلاقي .

مثال آخر : هل يجوز اقتراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده ؟ الجواب أن لا ، لأن مفهوم الوعد يفرض ضرورة القيام به ، أي ضرورة الصدق . ومن التناقض ان يصير الوعد الكاذب قانوناً كلياً ، فيسمح للناس بأن يقطعوا على أنفسهم العهود ثم ينكثوا بها .

مثال ثالث : يترتب على الانسان ، من حيث هو انسان ، أي كائن عاقل ، أن يسعى الى تثقيف عقله وتنمية مواهبه . فهل يجوز لامرئ ان يؤثر التمتع بلذات الحياة ويهمل عقله وشخصيته ؟ ان تعميم هذا الافتراض لا يوقع في التناقض من الناحية النظرية لانه لا يلاشي الطبيعة ، ولكنه رغم ذلك غير جائز اخلاقياً ، ومن المحال ان يدعوا — من حيث القيمة — قانوناً كلياً لأن الانسان بصفته موجوداً عاقلاً يريد بالضرورة ان تبلغ قواه أوج نمائها ، على اعتبار انها وهبت له كيما تسعفه في تحقيق غاية وجوده واكمال كيانه .

مثال رابع : ان الشفقة واجب تفرضه علينا الاخلاق تجاه غيرنا ، فاذا تساءلنا : هل يجب علينا ان نساعد الآخرين ؟ وجدنا ان في وسعنا فعلاً ان نتصور امكان عدم مساعدة انسان انساناً من غير ان يقوم هناك تناقض عقلي ولكننا لا نستطيع ان نريد ذلك عندما نكون نحن انفسنا البائسين على الاقل . ففي هذه الحال تحتاج الى المساعدة والعون ، ولذا فان الشفقة بهذا الاعتبار ، ولدى تعميمها ، واجب اخلاقي .
ففي المثالين ، الاول والثاني ، يعتمد التناقض على اساس منطقي ، اذ يبدو الحكم فيهما مناقضاً لذاته ، ويتعذر تصوره على نحو كلي . اما في المثالين الآخرين فان الارادة هي التي تناقض نفسها من حيث ماهيتها ، فيتعذر ان تؤلف بذاتها طبيعة خاضعة لقوانين .

هذا ، وقد استنتج (كانت) من هذه القاعدة العملية الاولى التي يراها بمثابة « القانون الرئيسي للعقل العملي » ، استنتج امرين جزئيين : اولهما يؤلف المبدأ الاساسي في مذهب الحقوق ، والآخر هو المبدأ الاصلي في مذهب الفضيلة . وينص المبدأ الجزئي الاول على ما يلي : « اعمل من الناحية الخارجية على نحو ان تكون حرية استعمال ارادتك فيها تقبل الانسجام مع الحرية الخارجية لكل فرد » . وينص المبدأ الجزئي الثاني على ما يلي : « اتبع في سلوكك قاعدة عملية يمكن ان يقر كل فرد غاياتها لنفسه كقانون عام » .

القاعدة الثانية او قاعدة « الغاية » :

« اعمل دائماً على نحو تعتبر به الشخص الانساني في نفسك وفي الآخرين غاية لا واسطة » .

والواقع ان (كانت) يرى ان الشيء الصالح الوحيد هو ، كما ذكرنا ، الارادة الطيبة ، فليس بباح ان نجعل الارادة البشرية مطية مآرب مادية خالصة . « والامر القطعي يتضمن اخضاع القيم كلها لقيمة مطلقة واحدة هي قيمة الشخص الانساني »^(١) . ولذا يجدر بنا ان نلاحظ ان (كانت) يضيف الى هذه القاعدة

(١) دلبوس : فلسفة (كانت) العملية . ص ٩ .

مفهومين رئيسيين هما : مفهوم الشخص الانساني ومفهوم القيمة .
فمن الناحية الاولى نشاهد انه يميز الكائنات التي ليست لها في ذاتها غاية
والتي ننظر اليها نظرتنا الى وسيلة كالألة نستعملها أو الحيوان نسخره لارضاء
حاجة واشباع رغبة . وهذه الوسائل كلها « اشياء » . أما الكائنات العاقلة فانها ،
على العكس ، تحمل غايتها في ذاتها . وهذه الغاية هي ان تعمل بما يطابق العقل
ولذا لا يجوز استخدامها كوسائل وقلبها الى اشياء .

أما من الناحية الاخرى ، ناحية مفهوم القيمة ، فان (كانت) يرى ان الاشياء
« سعراً » يختلف بحسب الحاجة اليها والرغبة فيها . ولكن الكائن العاقل الذي
يدل سلوكه على العقل فلا سعر له بل انما له قيمة في نفسه ، وهذه القيمة مستقلة
عن جميع الرغبات التي قد يثيرها ، ومستقلة عن جميع الخدمات التي يستطيع ان
يؤديها . ولهذا فان من الممكن ان ندفع له اجرة عن خدماته ، ولكن لا نستطيع
ان نشترى بالمال ارادته الصالحة ، لان لهذه الارادة قيمة يتعذر قياسها . وبعبارة
اخرى ، ان للكائن العاقل كرامة . وهذه الكرامة واحدة متساوية لدى الجميع
لانها تتجلى في المواهب الطبيعية التي يمكن استخدامها والتي تختلف باختلاف
الافراد ، بل انها تمثل في اتسام الانسان بسمه العقل وحدها ، وهذه السمة
عينها واحدة لدى البشر كافة .

ان المرء الذي ينتحر يعد نفسه وسيلة لا غاية ، ومن تعهد لشخص آخر بوعده
ونوى عدم الوفاء به فانه يتخذ الشخص الآخر وسيلة لا غاية ومثل ذلك الانسان
الذي يمتنع عن مساعدة البائس فانه لا يعامله - دون ريب - كوسيلة ، ولكنه
في الواقع لا يعده ، من الناحية الايجابية ، بذاته . وهذا يعني ان الشفقة واجب
اخلاقي ، وان كان يختلف عن واجبات العدل .

القاعدة الثالثة أو قاعدة « الحرية » :

« اعمل دائماً على نحو يمكن به ان تعتبر نفسك بالوقت ذاته مشرعاً ومنفذاً
في جمهورية الاشخاص الاحرار المتقلاء » .

يرى (كانت) في الواقع ان المجتمع ينبغي ان يكون جمهورية اشخاص
 احرار يحصل تلاقيهم من ان كل واحد منهم يصنع لساير الآخرين قواعد ذات قيمة
 كلية ، على نحو ان أي شخص يفعل الفعل ذاته لو كان في وضعه ، أي في الشروط
 التجريبية الراهنة التي تكتنفه . ويكون رائده العقل بدون أي اعتبار للترجيح
 الفردي التعسفي . المرغوس يطيع مادياً الرئيس لانه يعلم انه لو كان هو رئيساً
 لامر بما يأمر به الرئيس ، لانه يأمر بما يتفق والتشريع الاخلاقي ، يأمر بحسب
 شكلية الواجب وجوهره ، وما جوهر الواجب الا اتصافه بالصفة الكلية . والحق
 ان الرئيس يكون ظالماً اذا لم يأمر بحسب قاعدة ان تكون كل ارادة عاقلة مستقلة
 مشرعة كما هي حال ارادته . « الاستقلال الذاتي Autonomie هو مبدأ كرامة
 الطبيعة الانسانية وكل طبيعة عاقلة » (١) . وهذا يعني ان الاخلاق الصحيحة لا
 تقوم بتنفيذ القانون وحسب بل تقوم ايضاً بارادته وطلبه والرغبة فيه فيكون المرء
 هو المشرع المستقل بذاته ، ولا يكون منفذاً لقانون وضعه غيره والزمه به
 Hétéronomie فاذا تساءلنا : كيف يجوز ان يكون الانسان في الوقت نفسه
 مشرعاً ومنفذاً ؟ وجدنا الجواب التالي : الانسان كائن مزدوج . فالأنا التي اشعر
 بها بالحدس النفسي هي الأنا الحسية او الظاهرة ، أي الأنا المتغيرة في عالم
 التجربة بيد أن وجود الامر القطعي يدفعني ويدفع كل انسان الى تصور نوع
 آخر من الأنا ، هو الأنا المطلقة ، أو المعقولة . وهذه الأنا هي التي تسن القوانين
 وتشرع الاوامر الاخلاقية القطعية .

اراد (كانت) ان يبين الشروط الاخلاقية التي يجب ان يقوم عليها المجتمع
 المثالي . ولكنه لم ينكر ان الناس في المجتمعات الراهنة يعامل بعضهم بعضاً
 كوسائل لا كغايات : الاقوياء يستثمرون الضعفاء لقضاء حاجاتهم وارضاء شهواتهم
 غير ان الامر كان ينبغي ان يسير على العكس في المجتمع الاخلاقي الصحيح . ففي
 هذا المجتمع ينبغي ان يعد الاشخاص جميعاً غايات حرة مستقلة استقلالاً ذاتياً مع
 خضوعهم جميعاً الى مبادئ عامة . وبهذا المعنى يعدون مشرعين لان اعمالهم يمكن

(١) الاسس . مم . ص ١٦٢-١٦٣

عندئذ ان تكون قانوناً ، كما انهم يصبحون في الوقت ذاته متفذين تابعين ينقادون
لهذا القانون ويطيعونه .

أما من الناحية العملية فان (كانت) يرى ان المجتمع الاخلاقي ينبغي ان
يؤسس على عقد اجتماعي يتفق الافراد عليه باختيارهم ورضاهم وينص على مساواة
الجميع في الحقوق والواجبات ، ويتعهد كل واحد مثلاً باحترام حياة الآخرين ،
ويصبح هذا الوعد الذي يقطعه على نفسه واجباً عليه . غير ان كل واحد يحصل
في الوقت ذاته على الوعد ذاته من الآخرين ، فيصبح ذلك حقاً له . ولهذا فان
الواجب والحق انما هما وجهان للعقد نفسه الذي وافق عليه الجميع باختيارهم
ورضاهم .



موضوعات العقل العملي :

يشن (كانت) في كتاب « نقد العقل المحض » ان الانسان يعجز عن تجاوز
معطيات الحس التجريبي ويقصر عن ادراك طبيعة الكائنات الصميمة واسباب
وجودها القصوى . ولذا فان ما وراء الطبيعة محال وينبغي على العقل الا يعيب
عن المسائل التي تتجاوز حدود التجربة . وقد مهدت هذه الدراسة السبيل امام
كتاب « نقد العقل العملي » حيث يصرح المؤلف قائلاً : ان الاخلاق التي لم تكن
بها حاجة الى الاستناد الى ما وراء الطبيعة ، صارت قادرة على وضع اسس ايمانية
لها . ويعترف هو نفسه ، في المقدمة ، باقلاعه عن العلم الى الايمان . وقناعته بان
مسارسة الاخلاق والتقيد بالوامر القطعية لا يتحققان الا اذا سلمنا بثلاث حقائق
كانت الفلسفة المدرسية تزعم القدرة على البرهان عليها . وهذه الحقائق الثلاث
اصبحت بمثابة « موضوعات » لا بد من التسليم بها في الاخلاق بصورة وجدانية :
انها موضوعات العقل العملي .

الموضوعة الاولى : حرية الارادة :

تنص هذه الموضوعة على ان « الانسان حر » . فاذا كان يجب علي فما ذلك الا لانني استطيع . وبعبارة اخرى ، ان الامر الاخلاقي موجود ، وما دام موجوداً فان للفاعل الاخلاقي استقلالاً ذاتياً ، واستقلال ارادته الذاتي يتضمن انه سيد نفسه ، وانه ، من ثم ، حر .

والحق ان العقل العملي ، او الوجدان ، يفرض على الارادة ان تخضع للقانون بسائق احترام هذا القانون . وقد اوضح (كانت) كيف يتحقق هذا الخضوع . وميز نوعين من السببية : سببية طبيعية ، وسببية ارادية . السببية الطبيعية تظهر ارتباط كل حادث بالحوادث التي تسبقه ، واليها يستند العقل النظري اذ يربط بين الحوادث المتعاقبة في الزمان ، او الحوادث المترافقة في المكان ، وهي التي ندعوها عادة بالسببية العلمية . أما الامر الاخلاقي المطلق فانه يفترض ان يسبق لمجرد انه قانون . ولذا ينبغي ألا يكون العمل الناجم عنه متعلقاً بما يسبقه من عوامل ودوافع ، بل ان يقوم به الانسان احتراماً للقانون ، وكنيجة لمفهوم القانون . ومن هنا تنشأ السببية الارادية التي تضمر موضوعة الحرية .

أوضح (كانت) في « نقد العقل المحض » ان المكان والزمان ليس لهما حقيقة واقعية ، وانما عبارة عن مفهومين او صورتين من الصور القبلية المحضنة ، أي قالبين من القوالب التي ندرك المحسوسات في اطارهما . ويبين ان الحوادث التي يسعى العلم لمعرفة العلاقات الماثلة بينها ، أي لجمع قوانينها ، لا تؤلف العالم الحقيقي ، بل هي ظواهر الكون وحسب . وان نقد المعرفة العلمية ، كما المعنا ، يحملنا على القول بإمكان وجود عالم حقيقي وراء عالم الظواهر ، ولكن العقل النظري عاجز عن ادراك كنه هذا العالم الخفي ، عالم (النوم) .

أما العقل العملي فانه يبين لنا ان الارادة الطبيعية ، والسببية الارادية الحرة ، لا يمكن ان تتعلق بعالم الظواهر ، وانما يجب ان يكون لهما ارتباط بعالم عقلي حقيقي . والواقع ان العقل النظري لا ينفي امكان مثل هذا العالم . بل يسهل

اليه حين ينفي امكان معرفته عن طريق العقل النظري . ولذا فنحن مضطرون الى القول بوجود هذا العالم البعيد الذي تسود فيه الحرية لاسباب اخلاقية وليس قولنا أكثر من موضوعه لأن ما نملك من وسائل المعرفة لا يبيح لنا ادراك ذلك العالم كما هو ، وفي ثوبه الحقيقي ، وبما يتضمن من حرية ماثلة . ولو حاولنا ذلك لاضطررنا بحكم القوالب الخاصة بمعرفتنا الى تصويره كما نتصور سائر المظاهر الكونية ، أي الى ربط كل عمل ارادي بالدوافع والعوامل التي تتبعه . بيد ان ذلك يجرده من ميزته ، وميزته هي الحرية .

وزبدة القول : ان العقل العملي يكشف عن امكان الحرية . والحرية موضوعه او شرط من الشروط الضرورية في الاخلاق . ولكننا نعجز في الواقع عن ان نعرف كيف تعمل هذه الحرية لان ذلك يتعدى أقصى الحدود التي يمكن ان نتوصل اليها فلسفة الاخلاق .

الموضوعة الثانية : خلود الروح

تنص هذه الموضوعة على ان « الروح خالدة » ، لان الكمال الذي يسعى اليه العقل العملي ، لا يمكن ان يتحقق في هذه الحياة الدنيا ما دامت ميول الانسان الحسية تعرقل سيطرة الواجب عرقلة موصولة . إن الانسان مركب من طبيعتين متباينتين . وقد ذكرنا انه يقع في منزلة بين المنزلتين ، وان معنى القداسة بالنسبة اليه هو قهر الحساسة قهراً تاماً على اعتبارها اثره خالصة تعارض التخلق . ولكن الانسان ان عجز عن ان يصير قديساً باطلاق ، فإن في وسعه ان يرقى رقى لا نهائياً في اقترابه من القداسة ، بتغليب الواجب على الميل والشهوة والمنفعة والعاطفة . وهذا الاقتراب اللانهائي لا يمكن الا ان امكن دوام شخصيتنا ، أي اذا كانت الروح خالدة .

ان الانسجام بين الفضيلة والسعادة لا يتحقق في عالمنا الحسي ، عالم الظواهر . ولا بد من وجود حياة ثانية ، غير هذه الحياة الحسية ، يحقق المرء فيها كماله : وينال الثواب والعقاب اللذين يستحقهما بحسب اعماله وفعاله . ولذا يترتب علينا

ان نسلم بخفود الروح وان كنا لا نستطيع ان نعرف شيئاً عن هذه الروح ولا عن حياتها الاخرى .

الموضوعة الثالثة : وجود الله

تنص هذه الموضوعة على ان « ثمة الها » . والواقع ان الاخلاق تقوم على تحقيق الواجب احتراماً للواجب : وعلى نحو بريء من اعتبار المكافأ والمعاداة . ولكن العقل العملي لا يكتفي بذلك بل يتطلب ان يكون العادل سعيداً . ونحن نرى ان السعادة لا تتوافر للانسان الطيب في هذه الدنيا ، وانه لابد من التسليم بتوافرها في حياة ثانية . ولكن تحققها هناك يفترض وجود كائن : خارج الطبيعة : يشرف على اعادة سيادة النظام الذي تبدو الطبيعة وكأنها حيادية نحوه فلا تبالي بتحقيقه وقيامه .

والحق ان (كانت) يميز نوعين من الخير : خير ضمني . وخير اخلاقي . الخير الطبيعي هو السعادة على اعتبارها جملة مسرات حسية . اما الخير الاخلاقي فهو الفضيلة : وقوامها الجهود التي تبذلها الارادة للتحرر من أسر الحواس كيما تستطيع القيام بأعمالها احتراماً للقانون وحده . ولما كان العقل يميل بطبعه الى الوحدة : فهو يود ان يوحد هذه النوعين من الخير ويرجعها الى مبدأ واحد هو الخير المطلق . فاذا أردنا ان نوفق بين السعادة والفضيلة . وجب التسليم بوجود حارس اخلاقي أعلى : عالم بكل شيء : يستطيع ان يعرف معرفة دقيقة ما يمتحقة كل انسان منا ، أي نسلم بوجود الله تسليمًا . وان وجود الله : اذن : موضوعة من الموضوعات التي يفرضها علينا العقل العملي : ولا مندوحة لنا عن قبولها وان تعذر الوصول الى فكرة واضحة عن الله . لان الله منزّه عن عالم الظواهر : في حين أن معرفتنا محدودة قاصرة لا يمكن ان تتجاوز هذا العالم الظاهر .

والخلاصة : ان الحرية والخلود والله فرضيات يؤدي اليها العقل العملي وان اعجز البرهان عليها عقلنا النظري . وهذه الفرضيات عقائد : لا عقائد فردية شخصية ، بل عقائد موضوعية كلية لان العقل نفسه هو الذي يفرضها . ولذا فانها

« موضوعات مشروعة » يقتضيها قبولنا الامر القطعي . ونحن اذ نعترف بقيسة العقل العملي انما تقبل في الوقت عينه هذه الموضوعات التي لا يتم بدونها اتساق هذا العقل . « وان التسليم بها اقرار بتقدم العقل العملي على العقل النظري . غير ان هذا التقدم لا يعني العلم بوساطة العقل العملي بما لا يستطيع العقل النظري العلم به ، فنؤمن به ايماناً خلاقاً أو عملياً قائماً على « حاجة للعقل العملي » هي من ثمة حاجة كلية . ولا بأس في ذلك بل على العكس ان هذا الايمان موافق لنا كل الموافقة : فلو كان لنا بالله وبالخطود علم نظري كامل ، لكان يكون من المستحيل استحالة ادبية ألا يضغط هذا العلم على ارادتنا ويجبرها ، ولكانت خلقيتنا آلية فكنا أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة ، في حين ان الايمان يدع مجالاً لحرية الارادة ، وللفضل في الفضيلة . ونتيجة هذه النظرية انه يحق لنا ان نتصور ان واجباتنا اوامر صادرة ليس فقط عن العقل ، بل أيضاً عن الله ، فننتهي الى الدين ، لا الدين الموضوع قبل الاخلاق والمعين لها ، بل على العكس الدين القائم على الاخلاق القائمة على العقل » (١) . وقد شبه (كانت) في كتابه المسمى « الدين في حدود العقل » هذه الموضوعات الاخلاقية الثلاث بأسرار الدين ومعجزاته التي يقتضي الايمان بها تسليماً دون طمّاح ادراكها . وعلى هذا فان اخلاق (كانت) لا تشاد على اساس الميتافيزياء ، بل هي على العكس اساس الحقائق الميتافيزيقية : تلك الحقائق التي صرح (كانت) من قبل انها تنبو — عقلياً — عن البرهان ، وتمتنع عليه .

نقد :

لا ريب في ان فلسفة (كانت) أثرت تأثيراً عميقاً جداً في تطور الفكر الحديث ، ويتجلى هذا التأثير ، بوجه خاص ، في ميادين الفلسفة والتشريع والاخلاق . ففي مجال الفلسفة نجد ان معظم المذاهب التي ظهرت منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى اليوم تأثرت ، في وجه أو أكثر من وجوهها ، بعنصر أو أكثر من عناصر

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

الفلسفة الكانتية . هناك ، على الاجمال ، تيار اول ينطلق من (كانت) الى (هيجل) و (فخته) و (لاشليه) و (هاملان) وهو تيار الفلسفة المثالية الذي يعنى بمفهوم « النوم » ويسعى الى ارجاعه الى تمثل الشعور . وهناك تيار ثان يذهب من (كانت) الى الذرائعية المعاصرة ، ذرائعية (شيلر) و (وليم جيمس) شاملاً مؤلفات (سكرتان) و (رنوفيه) . ولئن كان (كانت) بذاته فيلسوفاً لا يست الى الذرائعية بصلة ، فانه برغم ذلك هو الذي شق امامها الطريق ومهد لها السبيل ، حين انكر قيام علم ميتافيزيائي ودعا الى بناء العقائد الدينية على اسس الاعتبار الاخلاقي ، وقد جاء « الدراعيون » بعده وقرروا ان في وسع الانسان ان يؤمن في موضوع المطلق ، « النوم » ، بما يشاء ويريد . وهناك أخيراً - تيار ثالث يمتد من (كانت) الى (شوبنهاور) و (برغسون) . وقد وجد (شوبنهاور) ان (كانت) مصيب في قوله ان العلم الآلي الذي يشاد على تصورات الزمان والمكان لا يتتبع بأية قيمة ميتافيزيائية . ولكنه اخطأ في اهماله مسلمات التجربة الباطنية ، وهذه التجربة تعلمنا بان في أعماق ذاتنا توجد (الارادة) ، لا ارادتنا الفردية ، بل الارادة المطلقة ، الارادة الكلية ، وهي ماعية كل وجود . أما (برغسون) فيتناول « المطلق » على طريقته ، ويرى ان قيمة العلم لا تتجاوز غرض معرفة الحوادث للتنبؤ بها والسيطرة عليها . أما الحدس ، وهو تجربة شاملة مباشرة ، فانه يبلغ بنا المطلق . الصيرورة ، الديمومة المحضة ، يبلغ بنا تلك الوثبة الحيوية الخلاقة التي تؤلف ذات الكون .

وفي مجال التشريع والحقوق نجد ان الفكر البشري خطا خطوات تقدمية جبارة عندما اثبت (كانت) اهمية الكرامة الانسانية ، وجلا قيمة الشخص كغاية بذاته ، وأبان ان هذه القيمة لا تقاس بأي شيء آخر ، حتى ان فكرة الجدارة البشرية باتت دعامة الحق وأساس التشريع ، وما زال المشرعون يجهدون في الاقتراب من هدفهم الاعلى المائل في بناء الحق على الجدارة ، والاستعاضة بمبدأ احترام الشخص - كغاية - عن مبدأ القوة او مبدأ المنفعة - كأساس - في سن القوانين . ونجم عن دعم (كانت) مبدأي : استقلال الارادة ، والسيطرة على النفس ، ان صار هذان المبدأان من أهم عناصر الضمير بمفهومه الحديث ، وصارت الاتجاهات

الإصلاحية تنحى في منحى تساوي الأفراد ، وتساوي الجماعات والشعوب والدول والاقوام ، بالحقوق والواجبات ، سواء ذلك في ميدان الانظمة المدنية والسياسية والاقتصادية او داخل حياة الاسرة وفي نطاق نظامها وتنظيمها . وهذه الإصلاحات كلها ترمي الى تحقيق اكثر ما يستطيع تحقيقه من حرية ومساواة .

يروى ان الرئيس الامريكى (ويلسون) ، وهو الداعي الى انشاء عصبة الامم ، كان يحتفظ بنسخة من كتاب (كانت) المسمى : « محاولة فلسفية في بناء سلم دائم »^(١) . وقد تجلت في هذا الكتاب فلسفة (كانت) الاخلاقية والعملية بعد ان هاله ام الحرب وما تجر اليه من ويلات افظعها دون ريب الاستعمار الذي يدخل بلاداً اجنبية بدعوى تعميرها وتمدينها ولكنه لا يلبث ان يعنصر مواردها ، ويستنزف ثرواتها ، ويضطهد ابناءها ويقتلهم او يشردهم . اجل ان هناك هزات واعية مشرقة اعجب بها فيلسوفنا ايما اعجاب كالثورة الفرنسية ، وهي تسهم كلها في تحرير الانسان من العبودية والظلم . بيد ان الحرب نبراس الوحشية ، وهي لا تتفق مع الاخلاق بوجه من الوجوه . ولذا دعا (كانت) الى حرب الحرب والقضاء عليها ، ورأى ان من الضروري الغاء الجيوش الغاء تاماً ، ومنع التدخل الاجنبي منعاً تاماً ، وقال ان الحروب « التأديبية » تهدد بقاء العالم ، وان « لا بحق لاية دولة تكون في حالة حرب مع اخرى ان تستطيع لنفسها القيام باعمال عدائية معينة ضد تلك الدولة - كالاغتيال ، والسب ، وخرق شروط التسليم ، والحض على الخيانة - فهذه الاعمال تنزع الثقة بين الدولتين عند رجوع السلم » .

« مما لا يضير أي شعب عند انتهاء الحرب وتوقيع معاهدة السلم ان يفرض على نفسه يوم ندم لاستغفار السماء ، باسم (الدولة) ، عن الجريمة التي بشاها الجنس البشري على اقترافها ، كما يعني هذا الشعب باتخاذ يوم خاص للاهتمام والشكر ... ان الصلاة الى الله ابان الحرب والتضرع اليه للفوز والنصر ... انما هي اعراب عن الفرح بقتل عدد اكبر من الناس ومحق سعادتهم »^(٢) .

(١) ترجمة الى اللغة العربية الدكتور عثمان امين .

(٢) محاولة فلسفية في بناء سلم دائم . ص ٣٠٤ .

لم يشأ (كانت) ان يرضى ، كما رضى (افلاطون) ، بان يصبح الملوك فلاسفة ،
او الفلاسفة ملوكاً . فذلك امر « بعيد الوقوع » بل ما ينبغي ان يكون مأمولا .
لان امتلاك السلطة يفسد بالضرورة حكم العقل الحر . غير ان (كانت) يوجب
الامتناع ، رغم ذلك ، لآراء الفلاسفة فيما يتعلق بشروط السلام الدائم ، ولا بد
للدولة المجهزة للحرب من ذلك اذ فيه حكمتها وسلامتها . ولا بد للملوك او
الشموب المالكة — أي التي تحكم نفسها بحسب قوانين المساواة — من الحفاظ
على طبقة الفلاسفة والحرص على ان تدع لها حرية الجهر بآرائها ، لان في ذلك
هداية للحكام وارشاداً . ولذا نجد (كانت) يصعد بكشف مغالطات السياسيين
البارعة ، وشعاراتهم الضارة كقولهم : افعل ثم بر ، او قولهم : اذا فعلت فانكر ،
او قولهم : فرق تسد . ويرى ان ابتداع الصجج لتبرير الخداع والمكر انما هو
اعتراف ضمني بالحق ، ومن هنا كانت العلانية الضمان الوحيد ضد الظلم ، وكانت
الاحكام العلنية توافق الاخلاق والسياسة معاً .

ان معاهدات السلام ليس لها من السلام الدائم الا الاسم الفارغ ، المهادنة
الموقوتة . اما حقيقة هذا السلام فلا تتوافر بالكف عن الحرب وحسب : بل لا بد
من « اقرار » حالة السلم ، وذلك بحل الدول على الاتساء الى هيئة قانونية
ذات دستور وميثاق تقره الدول وترعى احكامه . وان خير ما يتطلع اليه البشر ، في
هذا المضمار ، ان يكون دستور كل دولة دستوراً جمهورياً ، وان تشاد علاقات
الدول بعضها ببعض على اساس الاتحاد (الفدرالي) بين دول حرة .

واذا نظرنا الى مذهب (كانت) في الاخلاق وجدناه يتبصر بتحليل الحياة
الاخلاقية تحليلاً رائعاً ، وقد ابان الفيلسوف « الانتقادي » ضرورة قيام فلسفة
اخلاقية « محضة » أي ميتافيزياء الاخلاق ، وظهر بوضوح الخصال التي ينفرد بها
القانون الاخلاقي عن سائر القوانين . واصاب في الرد على الفلاسفة التجريبيين
ووضع النية موضع الصدارة من الفعل الاخلاقي الصحيح . ولا يمكننا ان نأخذ
عليه الحاحه في بيان ان قيمة العمل الصالح لا تتل في غرضه ، بل في مبدئه ، وان جميع
المبادئ العملية المادية ترجع الى البحث عن السعادة ، ولذا فان جميع انواع السعادة

تكافأ على اعتبارها مبادئ، عمل ، فلكل امرئ سعادته التي يهوى ، ولكن القانون الاخلاقي لا يحدد مبادئه ، بل بشكله او صورته . واذا اردنا ان نرقى بالسعادة الى درجة قانون وقمنا في التناقض . فما القانون الاخلاقي الا صورة الواجب . انه احترام الواجب للواجب ، وهو في ذاته حرية ، ولا حرية الا به . فهو الذي يطلعنا على حريتنا الحقيقية لا مفهومه لا يدل الا على استقلال الارادة استقلالاً ذاتياً .

وعلى هذا فان الواجب ، في نظر (كانت) ، مفهوم جلي ، والسعادة فكرة غامضة . الواجب غاية الاخلاق ولا يحتاج الى اساس لانه واجب . اما السعادة فانها غاية فرعية ثانوية بالاضافة الى التقيد بالواجب لانه واجب . ومن هنا نعلم خطأ جميع الفلاسفة والمفكرين الذين ارادوا بناء الاخلاق بالاستناد الى مبادئ « خارجية » بالنسبة الى الواجب ، سواء آكانت هذه « المبادئ المزعومة » شخصية ذاتية كآثر التربية في نظر (مونتيني) ، او آثر التشريع المدني لدى (مانتفيل Mandeville) ، او آثر اللذة عند (ابيقور) ، او الحسن الاخلاقي بحسب رأي (هاتشيسون) ، أم كانت هذه المبادئ الزائفة موضوعية مثل فكرة الكمال لدى الرواقيين ولدى (وولف) ، او مبدأ ارادة الله لدى رجال الدين واللاهوتيين .

القانون الاخلاقي حادث بدهي معطى لا يحتاج الى برهان ولا الى التباس ، وهو يتصف بالصفة الكلية لاتصافه بخاصة الشمول والتعميم . وينجم عن ذلك ان الانسان الذي يطيع الواجب يشعر في الوقت ذاته بأنه يترتب على كل انسان ان يفعل مثله لو كان في مكانه . وهذا العنصر الكلي الثابت في الوجدان الاخلاقي يجعل البشر جميعاً يتفقون حوله ، يتفقون في صورة الواجب في كل زمان ومكان ، وان اختلفت مادة الواجب وفجواه . وبذا تنضح صفة الالتزام التي تميز القانون الاخلاقي عن سائر القوانين : انه الزام يقتضي ان نطيعه بارادتنا . وليس كالضرورة الطبيعية التي تقهر الكائنات على الخضوع لها بدون ارادتها . ولئن قيل ان في وسع المرء ان يخالف القوانين الخلقية عمداً وعن قصد اجاب (كانت) ان الالتزام الاخلاقي يختلف عن الضغط ، وعن القسر اختلافه عن التقيد بالمعرف

الاجتماعي والتقاليد الاجتماعية . ذلك أن الاوامر الاجتماعية - على اختلاف أنواعها - تفرض ذاتها مؤيدة بعقوبات خارجية مادية أو معنوية . أما القانون الاخلاقي فمن طبيعة عقلية . ولئن جاز ان يخرج الانسان عليه فيعصيه ويخالفه ، فإنه يحتفظ رغم ذلك بسلطته وقيسته . وان اطاعته لا تعارض الحرية بل تحققها . فيشعر الانسان بخضوعه للواجب انه مستقل من جهة ، وانه يسيطر على نفسه من جهة اخرى .

ولا بد من التنويه بان (كانت) يحذق بناء فلسفته الاخلاقية فوق معطيات فلسفته النظرية . وعنده ان الانسان كائن عاقل ، ومن المحال عزله عن اطار وجوده العقلي حتى ينقاد الى دوافع الطبيعة ، ويتحرر من الزام الواجب ، ويخلص من رقابة الضمير . والحق ان الواجب الزامي وارادي معاً ، والعقل يمثل جوهر الانسان ، وان شخصية كل انسان عاقل لا تقوم بمزيج غريب تختلط فيه المواهب الحسية بعضها ببعض بل ان قوامها العقل والتعقل . ولذا يصح القول ان الجدارة الانسانية ترجع بالدرجة القصوى الى التفكير والمحاكاة والتأمل ، أي الى العقل الذي يقرر بارادة وحزم ما ينبغي على المرء ان يقوم به في حق الاخلاق .

غير ان هذه الخصال الطيبة ، والمناقب الرفيعة ، التي تتمتع بها فلسفة (كانت) الاخلاقية لا تحجب عنها اعتراضات كثيرة ، وانتقادات صارمة يمكن ان تثار حولها فتكشف ما استتر من نقائصها ، وتفضح ما استغلخ من عيوبها والمآزها .

يقول (كانت) ، وهو الفيلسوف العقلي : « ليس ثمة من حاجة الى علم او فلسفة حتى يعرف الانسان ما ينبغي عليه ان يفعل ليكون شريفاً صالحاً بل وحكماً فاضلاً . وان القدرة على الحكم في المسائل العملية تتفوق من جميع الوجوه قدرة الحكم في الامور النظرية » (١) . وهذا القول يذكرنا بابتهاال الفيلسوف ، « الابداعي » (روسو) حين قال : « ايها الفضيلة ! انت علم رفيع تخفل به النفوس الساذجة : هل ثمة حاجة الى هذا العناء الشديد وهذا العنت كله حتى نعرفك ؟ اليسست

(١) الاسس ، ص ١٠٧

مبادئ مطبوعة في القلوب ، كل القلوب ؟ ألا يكفي في تعلم قوانينك ان يخلو المرء الى نفسه ويصغي لصوت الضمير في صمت الاهواء ؟ »

نعم ان في الاعمال البشرية دائماً عنصراً اخلاقياً صرفاً ولكن « الكاتنية تضيق باسراف كبير وغليلة الوجدان الحي ، وقوامها التوفيق بين معطيات الطبيعة والحياة الاجتماعية ، وهي معطيات تجريبية ، من جهة ، وبين قوانين الارادة المستقلة استقلالاً ذاتياً ، وهي قوانين شكلية ، من جهة اخرى ^(١) » . لماذا لم يشرح (كانت) عاطفة الواجب بموامل راحنة مألوفة مثل أثر الوراثة والتربية والمجتمع ؟ لماذا بحث عن اصل « صوري » اراده ان يكون اصلاً عقلياً ؟ اتنا لا نعرف كيف يجوز ان نعد الامر الاخلاقي صادراً عن العقل فعلاً والفيلسوف يقدمه لنا على اعتباره امراً قطعياً مطلقاً ، أي امراً لا يحظى بتبرير ولا شرح ؟ كيف نفهم الحرية خارج الزمان والمكان ، وهي حرية « النوم » ؟ اليس الواجب واجبتنا ، ونحن انما نوجد في الزمان وفي المكان ، نوجد في عالم الظواهر ، لا في عالم المطلق ؟ ثم كيف يتاح لنا ان نحقق واجبتنا — ونحن ظاهرة من الظواهر — ان كان من المحال ان ننظر الى كياننا هذا على اعتباره ظاهرة في دنيا الظواهر ؟ لقد اوضح (شوبنهاور) ان قانون العمل الحقيقي لا يفسر بالالزام ، بل بالاسباب الدافعة المسيرة كالحوافز والبواعث والعوامل ، واثان عبث الصورية الكاتنية وقال : ان للقبلي في ميدان المعرفة معنى صحيحاً ، ولكنه خلو من كل معنى في مجال الفلسفة العملية ^(٢) .

ولعلنا لا نبالغ اذا قلنا ان اخلاق (كانت) وهي الاخلاق العقلية ، تعجز في الواقع عن بيان سبب عقلي يؤيد مبادئها . والواقع ان فيلسوف المذهب الانتقادي يعد العقل النظري قاصراً عن تجاوز نطاق التجربة ، ولذا فانه عاجز عن حل المسألة الاخلاقية الآتية : انني اشعر بانني ملزم اخلاقياً بالتقيد بالواجب ولكن هل انسا ملزم بذلك فعلاً ؟ ولم ؟ ان (كانت) يرسم قيسة العقل العملي المحض بصورة ايمانية ، ولا يفسرها بأسباب عقلية صادقة . ولذا فان اخلاقه العقلية المزعومة هي

(١) دلبوس : فلسفة (كانت) العملية ، ص ٧٥٦

(٢) انظر كتاب « اساس الاخلاق » .

اخلاق لا عقلية حقاً . وإن « الفيلسوف الذي انتقد كل شيء لم ينتقد فكرة الواجب »^(١) .

وبعبارة أخرى ، ان المذهب الاخلاقي لا يمكن ان يكون صورياً حقاً ويبقى في الوقت عينه عقلياً محضاً ، ذلك ان المادة لا تنفصل عن الصورة ، والصورة لا تتحقق من غير مادة . وانما يعين الشكل (او الصورة) ، في نطاق الاخلاق ، بالمادة وبالمادة الراهنة فعلاً . فما صلاح اعمالنا وافعالنا من الناحية الاخلاقية ناجماً عن اتصافها بصفة الالتزام والواجب ، وانما يكون الشيء واجباً لانه ملب صالح ، ولولا ذلك لكان الالتزام عقلياً .

اسرف (كانت) في منزعها العقلي حتى وقع في اخطاء المذهب الارادي الذي يزعم ان من العجائز حذف العاطفة حتى يكون « الانسان جندي الواجب » يطيع القانون لانه قانون . ولكن هذا المذهب يخالف المسلمات النفسية في الواقع ، والانسان يتصف بالعاطفة اتصافه بالعقل سواء بسواء . ومن الحق ان نعرف بان العاطفة ليست بالضرورة صدى الحساسية العضوية الخالصة . فهناك عواطف فكرية وعواطف جمالية وعواطف اخلاقية ، وهي جميعها لا تتأثر الا باصداء بعيدة من الوقائع الفيزيولوجية . ولذا فان المثل الاعلى في هذا الموضوع لا يقوم باخضاع الطبيعة لئير الواجب قيامه بتطلع الطبيعة نحو الخير تطلعاً عفويّاً . اننا لانستطيع ان نطرد من حضرة الفضيلة و لانمنع عن التخلق انساناً يحقق العدالة والصلاح وهو يشعر بتعاطفه او محبة او على الاقل يشعر بانه نجا من عذاب الضير ان لم يكن حفي براحته ورضاه ا يقول (شيلر) Schiller : « ينبغي ان تكون الطبيعة الحزب الحليف لا الحزب المضطهد » . فالاقرب الى طبيعة الانسان ان يجمع اذن العاطفة والعقل ، ويؤلف بينهما ، وليس في هذا الجمع والتأليف ما يسيء حقاً الى الاخلاق ، بل لعل فيه ما يعود على الاخلاق بالفائدة الكبرى ، والنفع العميم . ولو فرضنا جدلاً ان في وسع الانسان ان يخضع للواجب في اول الامر لانه واجب من غير ان يشعر بعاطفة حب وتقدير ، ترتب عليه ان يلاحظ آخر الامر ان القيام

(١) فكتور بروشار : الاخلاق الانثاقية . (المجلة الفلسفية ١٩٠٢ ، ١٣١ ، ١) .

بالواجب يسبب انسجاماً في حياة الفرد كما يسبب انسجاماً في علاقته بغيره من الناس ، وفي علاقات الناس بعضهم ببعض . وهذه الملاحظة تقوده الى محبة الواجب والرغبة فيه لا لانه واجب أمر وحسب ، بل بالنظر الى ما يلهم من آثاره الحميدة الطيبة .

لقد اصطفى (كانت) الارادة اصطفاً تعسفياً واختصها بامتياز لا تتمتع به مراكز فاعليات الذهن . والحق اننا اذا قبلنا اتصاف القليبي العسلي بالصفة اللاشرطية وجب ان نصف بالصحة عينها كل تطلع لا نهائي يتجلى في آية فاعلية من فاعليات ذهننا بدون استثناء . ولئن صح اننا نعرب عن الحقيقة العامة بحقائق شرطية ونعرب عن الجمال بآثار جميلة وعن الحب باشباعه وفيضه ، فان من الصحيح كذلك أن يتضمن البحث عن الحقيقة وعن الحب وعن الجمال طمأناً لا نهائياً مطلقاً شأنه شأنما شأن الارادة التي تتطلب الى ما وراء الافعال والاعمال .

نعم ان في وسع (كانت) ان يجزئ الفكر بغية دراسته . ولكن من الواجب عليه ان يؤلف الاجزاء بعد دراستها ويجمع شملها . فليس الواقع هو الكلي المجرد ، بل انه الكلي المفرد . ويترتب على الانسان اذا اراد لا تتقال من صيغة لواجب الكلية الى تحديد العمل المعين تحديداً مشخصاً ، يترتب عليه في الواقع أن يرقى الى بلوغ مضمون غني معقد يناله باختراع صحيح ، وفي هذا الاختراع يظل الواجب حافزاً ناشطاً حتماً ، ولكن سائر عناصر الفكر ومختلف وجوه نشاطه تسهم في الوقت ذاته بهذا العمل المبدع فتوحي لنا بأفضل عمل جائز نتيجة تقارب القوى الذهنية كلها ، واشتراك المواطنين في ذلك بوجه خاص ، ولا بد من ان تضاف طاقة هذه المواطن الى طاقة العاطفة الاستثنائية ، عاطفة الاحترام .

ونذكر ختاماً ان الموضوعات التي يتخذها (كانت) اساس العقل العملي ليست في الواقع مما يقتضيه مذهب تام الصنع ، بل هي أشبه بأمور مقبحة في أصل الاخلاق إقحاماً قد يكون واعياً الى حد كبير أو صغير . يدعي (هنري هايسن) Heino « ان (كانت) كتب « نقد العقل المحض » لنفسه ثم عمد الى كتابة « نقد العقل العملي » ليحظى بأعجاب خادمه العجوز » . ونحن وان كنا لا نقر هذا الاتهام ،

لا نستطيع الا الاعتراف بأن (كانت) يدعو الى ايمان يختلف عن الايمان الديني الذي تقوم عليه النظريات الاخلاقية في الاديان المعروفة ان ايمانه يتضمن عقيدة التسليم بموضوعات ميتافيزيائية ضرورية لوجود النظام الاخلاقي . وهذا يعني ان فيلسوفا يشو^١ الوجدان الديني بارجاعه الى الوجدان العملي « (١) من جهة ، وبخطئ^٢ من جهة أخرى برجوعه الى أحضان علم من المحال قيامه من الناحية العلمية . فاذا كان الانسان يشعر بأنه ملزم بما ذلك إلا لأنه يعي حريته . وإذا كان يؤمن بالامر الاخلاقي فمرد ذلك الى معرفته بوجود من يأمر . وإذا اقتنع بأن الكمال ينبغي أن يتحقق فسبب ذلك هو وثوقه بأن شروط تحقيق الكمال متوافرة فعلاً . ولا حاجة للانسان في ذلك كله الى غيبية الموضوعات الغيبية .

وقد كشف (شوبنهاور) النقاب عن هذه العملية الماهرة التي يقوم بها (كانت) حين يدخل في أخلاقه العقلية اعتبارات دينية مقررة من قبل . وقال إن مؤلف « نقد العقل العملي » لا يجد من العسير أن يكسو العقائد الدينية ثوباً زائفاً ويقدمها في إطار الاخلاق العقلية باسم مستعار هو اسم الموضوعات . « لست أبتغي أن آتي بتشبيه بريء من الاحترام لاسخر من (كانت) حين أقول انه كالمشعوذ الذي يعد لنا مفاجأة ويجعلنا نكشف شيئاً من الاشياء كان قد خبأه في مكان معين بصورة حاذقة . تغير إن ثمة شبهة قوية في الحقيقة بين الحالين . واذا أردنا أن نستعمل لغة التجريد قلنا إن أسلوب (كانت) يقوم على جعل ما يصح ان يُعد مبدأ أو مقدمة (أي اللاهوت) بمثابة نتيجة ، وجعل النتيجة التي كان ينبغي استنتاجها (أي الامر) بمثابة مقدمة . لقد قلب (كانت) هذه الاوضاع رأساً على عقب ، وخلطها خلطاً غريباً ، حتى صار كل انسان ، بما فيهم (كانت) نفسه ، لا يستطيع الا أن يعترف بالحقيقة الآتية وهي : ان اخلاقه هي الاخلاق الدينية بالمعنى القديم المألوف » (٢) .

وصفوة القول ، إن فلسفة (كانت) النظرية فلسفة عسيفة كان لها في تاريخ

(١) لوسين ، مم ، ص ٢٥٥ .

(٢) شوبنهاور : اساس الاخلاق (فلاماريون) ص ٥٤ .

الفكر البشري أثر عظيم حتى جاز عدها نقطة تحول رئيسي في تطور هذا الفكر .
بيد أن أصالة هذا الفيلسوف - كما يبدو - تتضاءل في حقل الفلسفة العملية عما
تظهر به لأول وهلة . ولئن كانت أخلاقه ، في أحسن افتراض ، مشروعة بذاتها ، فإنها
« لا تكفي للحياة العملية ، بل لا تكفي للحياة بوجه عام » (٢) . ولعل الخطيئة
الكبرى التي اقترفها هذا الفيلسوف هي خطيئة الانسياق في طلب المجرد لأنه مجرد .
وقد قاده ذلك إلى خلط المجرد بما جرد منه ، وأهل البيضة في سبيل قشرتها ، بل
لعل خطيئته العظمى أن نسي حقيقة الإنسان فأراد عقله ، وهو إلى جانب العقل
عاطفة ومرح . حرص الحرص كله على اجتناب الفرح الزائف ، فأضاعه وأضاع
الفرح الحقيقي معاً . « خسر ماء الحمام والوليد » ، على حد تعبير (شيلر) .
ولكن (كانت) - برغم ذلك كله - يظل هو ذلك الفيلسوف الممتاز الذي آمن
بالواجب وسعى جهده لخلق هذا المفهوم خلقاً عقلياً خالصاً .





الباب الثالث

الحقيقة الأخلاقية





توطئة

البحث بوجه عام في مفهوم الحقيقة بحث شامل بوصفه مطلب العقل الانساني، وتناح هذا العقل . ومن هنا جاء تطابق الخطوط الرئيسة لهذا المطلب وهذا التناح في ثقافات كثيرة ومنها الثقافتان العربية والعربية .

ففي الثقافة العربية يعالج (أبو البقاء) مثلاً ، في « كلياته » إشكالية الحقيقة بادئاً بدلالات اللفظ ومسيراً ما يسميه الحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية والحقيقة الكاملة والحقيقة البلاغية : وذلك تبع مجالات استعمال لفظ الحقيقة . فالحقيقة الشرعية هي كل لفظ وضع لمعنى في اللغة ثم استعمل في الشرع لمعنى آخر مع هجران الاسم اللغوي عن المسمى بحيث لا يسبق الى افهام السامعين الوضع الاول فهو حقيقة شرعية لا يقبل النفي أصلاً كالصلاة فانها وضعت للدعاء ثم صارت في الشرع عبارة عن الأركان المأمومة . والحقيقة العرفية هي اللفظ الذي نقل عن موضوعه الاصلي الى غيره لغلبة الاستعمال وصار الوضع الاصلي مهجوراً لحاسم العدل فانه في صنع اللغة مصدر كالعبدانة ثم في عرف الاستعمال صار عبارة عن العاذل . فصار حقيقة عرفية حتى لا يستقيم نفيه في الشاهد والغائب جسيماً . والحقيقة الكاملة هي كل لفظ اذا استعمل فيما هو موضوع له فهو حقيقة كاملة ، وفيما هو جزء من موضوعه فهو حقيقة قاصرة ، وفيما هو خارج عن موضوعه فهو مجاز . اما الحقيقة البلاغية فانها عبارة عن كل كلمة أريد بها ما وضعت له فهي حقيقة : كالأسد للحيوان المقترس : واليد لفجاجة وضوء ذلك . وأن أريد بها ما وضعت له لمناسبة بينهما فهي مجاز كالأسد للرجل الشجاع ، واليد للنعمة والقوة . فان النعمة تعطى باليد والقوة تظهر بكسائها في اليد : هذا أحدهما في المفرد . واما أحدهما في الجملة فهو : ان كل جملة كان الحكم الذي دلت عليه كسا هو في العقل فهي حقيقة : كقولنا « خلق الله الخلق » . والمجاز هو كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه

في العقل لضرب من التأويل فهي مجاز • ويرى (أبو البقاء) أن للحقيقة علامة أولى
هي أن لا يجوز نفيها عن المسمى بحال وذلك بخلاف المجاز • ولها علامة ثانية هي أن
الحقيقة ما يفهم السامع معناها من غير قرينة •

وللحقيقة فيما يجاوز اللفظ دلالات شتى • ففي اصطلاح الميزانيين : حقيقة
الشيء المحمولة بـ (هو) ذات الشيء كالحيوان الناطق للإنسان • وأما ذاتيته وهي
الحيوانية ، والناطقية فتسمى ماهية ، فاعتبر مثل هذا في الوجود ، فانه نفس الماهية ،
ووجود الإنسان هو نفس كونه حيواناً ناطقاً في الخارج •

ويعضوي (أبو البقاء) قائلاً : « وقد تطلق الحقيقة ويراد بها ما يقال في جواب
السؤال بما هو • وهو حقيقة نوعية إن كان السؤال عن جزئيات النوع بالاشتراك
فقط ، وحقيقة شخصية إن كان السؤال بالخصوصية كالحيوان الناطق مع الشخص
في الثاني ، وبدونه في الأول • فلا يصح أن تقع الحقيقة النوعية جواباً عن السؤال
بـ (ما هو) إذا أفرد بعض الجزئيات بالذكر ، لعدم المطابقة بينهما •

وقد تطلق الحقيقة ويراد بها ما يكون معرفتها غنية عن الاكتساب ، وهي التي
يكون معرفتها حاصلة عند الإنسان من غير كسب ومطلب منه ، فلا يمكن تعريفها ،
لانه لو أمكن لكان بأمور هي أظهر وأعرف منها ، ولا يوجد شيء أعرف وأظهر من
المحسوسات » •

فإذا بلغنا ميدان الفلسفة الاخص فالعنا (أبو البقاء) بقوله : « والحقيقة التي
يبحث عنها أهل الحكمة هي الاحوال الثابتة للأشياء في نفسها ، مع قطع النظر عن
جعل جاعل واعتبار معتبر • وهذه الحقيقة لا يتوصل اليها الا بالعلم واليقين ،
بخلاف الاعتبارية التي هي المباحث المتوهمة بالجعل والاعتبار ، كالمباحث الشرعية
والعرفية ، فان الفطن يمتنع فيها عدم الوصول الى اليقين » •

وفي الثقافة العربية يميز (لالاند) في « معجمه » دلالات متنوعة لمعنى الحقيقة •
فهو صفة ما هو حقيقي على نحو قول (ديكرت) في « مقالة الطريقة » : « كنت
شديد الرغبة في أن أعلم كيف أميز الحق من الباطل ، لأكون على بصيرة من أعمالي »

وأسير على أمن في حياتي » (القسم الاول) • وقد عرّف (بوسويه) الحقيقي بأنه الموجود بخلاف الزائف وهو ما لا يوجد • ويرى (لالاند) ان القضية تكون حقيقة عندما تكون ضرورية • وقد ذهب (لينز) الى امكان تحليلها الى أفكار وحقائق أبسط حتى تبلغ الحقائق الأولية ، وهي كما لا يخفى المبادئ ، المعتدة حتماً في أية محاكمة • وقد تكون الحقيقة هي ما بالفعل قد حدث شعور بها أو سمعها أو شاهدها ومشاهد يتحدث عنها • ومن هنا تأتي عبارات : « شهادة مطابقة للحقيقة » ، و « موافقة الحقيقة » و « الحقيقة التاريخية » • وبوجه عام ، الحقيقة هي الواقع ، أي واقع • فهناك حقيقة (واقع) الشيء ، وحقيقة وجوده ، وحقيقة كونه وحقيقة الذكاء ، وحقيقة المعرفة • ومن الجائز أن نميز وجود الحقيقة في مجالات ثلاثة هي : مجال الأشياء من حيث أنها أساسها ، وفي مجال الذكاء من حيث أنها تتوافر في الداخل ، ومجال المنطوق أو القضية من حيث الإشارة الدالة على المعنى • ويضيف (لالاند) قوله : « من الممكن أن نلاحظ أن الحقيقة والخطأ هما بالمعنى الأصح مائتان في الذكاء بأكثر منهما في الأشياء أو الأقوال • ولذا تعرف الحقيقة بالمعنى الصحيح على أنها مطابقة الذكاء العارف الشيء المعروف » •

غير أن باحثاً فذاً هو (غوبلو)^(١١) يلاحظ أن الحقيقة تُعرّف في الغالب بأنها مطابقة الفكر للواقع • ولكنه يذهب الى أن هذا التعريف يجعل من المتعذر البرهان عليها لانه لا نستطيع فصل معرفة فكرنا من ناحية عن معرفة الواقع من ناحية أخرى لنقارن احدهما بالآخرى • وانما تكون نتائج العمليات العقلية صحيحة عندما لا تضطرنا الى بلوغ تناقضات تُرغم على اعادةها • فالعمليات الفكرية تكون صحيحة عندما تكون حاسمة • والقضية الخاطئة هي ما نرغبنا محاكمات جديدة أو تجربة جديدة على رفض ما أثبتنا من قبل ، أو اثبات ما رفضنا •

ونخلص من ذلك الى أن الحقيقة سمة المعرفة الموصوف ضدها بالخطأ • وهذه السمة تتجلى في حكم (يثبت أمراً أو ينفيه) ، وقوامها تأكيد الوجود ونفي

(١١) آدمون غوبلو : مفردات الفلسفة — مادة حقيقة •

ما لا يوجد . . شأنها شأن الخطأ إذ يطلق حكماً يثبت ما لا يوجد أو ينفي ما يوجد .
وعلى هذا فإن الحقيقة هي اتفاق أحكامنا مع الواقع . وقد تباينت نظرة المذاهب
الفلسفية إلى الحقيقة . فقد كان المثل الأعلى التقائدي للمعرفة الحقيقية هي اندماج
الفكر بموضوعه (الكائن بالذات) . ولكن كلمة حقيقة أخذت تنو في مجالات
المعرفة بأكثر من الدلالة على الوجود بالذات حتى لم تبقى عبارة « المعرفة الحقيقية »
ترادف معنى « معرفة الكائن بالذات » . وهنا افرقت مذاهب فلسفية متنوعة .
فالمثالية ترى أن الحقيقة جاثية في اتفاق الفكر مع ذاته ما دام الفكر هو ذات الوجود
وإن لا وجود لمستقل عن الفكر . وقد ارتأى المذهب الانتقادي في حقيقة أحكامنا
ومرح مشكلة الواقع الذي تزعم معرفته وأخضع العالم أو الكون للفكر ورأى أن
ما يتفق مع قوانين الإنسان العاقل المفكر حقيقي ، وما لا يتفق خطأ . وبدأت
الذرائعية شكاً من الريبة من حيث أنها ترجع الحقيقة إلى المنفعة ؛ ولذا باتت
الحقيقة مائلة في ما ينفعنا ويرضينا . ويذهب الفكر العلمي الحديث إلى أن نظرية
من النظريات تعد حقيقة إذا أمكن تبسيطها على نحو تجريبي ، ويكون النجاح إدارة
الحقيقة .

وسواء أكانت الحقيقة نتاج العلم واليقين . كما يرى (أبو البقاء) أم كان
النجاح أمارتها في الثقافة الغربية المعاصرة كما ترى الذرائعية أو الفكر العدلي
الحديث . فالحق أن « الحقيقة قيمة » تدل في المنطق على مختلف القواعد التي قد
تتفق مع منطوق . وإذا يرى المنطق المدرسي ألا ثالث بين طرفي الحقيقة وضدها ؛
فإن المانعة المعاصرين يسمون إلى إدخال قيم أخرى من قيم الحقيقة بين هذين
الطرفين مثل قيمة المحسن ، والممكن ، والظني ، الخ . وهذا يقود إلى توسيع
مجال التقويم المنطقي وما يتبعه من توسع في قيم الحقيقة بالذات .

وبقول آخر ، غدا مفهوم الحقيقة مفهوماً متحركاً ، وبات مطلب اليقين مزدوج
السبيل بين ما يسن أحكام الوجود وأحكام الوجوب . واليقين فيها هو على
اندوام تلاشي الشك ، أو تعذره ، وهذه الحال الأخيرة تعرف بحال البدهة أو
الضرورة الأولى . لتكن مثلاً القضية الآتية : الأرض مستديرة ، وهي تتحرك

حركة دائرية . فهل أستطيع أن أتحدث عن يقين ، أي أن أنفي الاحتمال المعاكس ؟
انه يكفي لمعرفة ذلك ان أحاول القيام بتجربة يمكننا أن ندعوها تجربة المقاومة .
وهذا يعني أن يكون في وسمي ألا أرضخ . وعندئذٍ ألاحظ أن الاستمرار في
معارضة القضية المطروحة يعدل انتحاراً حقيقياً يقضي به الفكر على ذاته ، وهذا
يقود الى اعتزال طائفة البشر الاسوياء والوقوع في الحلق أو في الجنون المسوه الى
حد كبير أو صغير . وجلي انني لا أمليق ذلك . ولذا أجدي حيال ضرورة ، هي
ضرورة التأكيد . ولها اسم هو : البداهة . ولكن ثمة ضرورة وضرورة . ففي المثل
المذكور انني لا أستطيع أن أؤكد أن الارض غير مستديرة ، لان حرية الفكر كليهما
قد حدثت . وهذه هي الضرورة المتلقاة . أما الضرورة الاخرى فتتسمى الضرورة
العلية .

لكن الآن القضية الآتية : الانسان حر . لنجدد تجربة المقاومة . هلا نشعر
بنفور كما شعرنا في الحال السابقة ؟ كلا . لان من الجائز أن تتصور عالماً قد يكون
خاضعاً للضرورة وحدها . وقد زعم بعض المفكرين أن مثل هذا العالم هو وحده
العالم الموجود . انهم أنصار المذهب الميكانيكي . ولكننا حين نسعن النظر في ذلك
نجد السؤال الآتي : أيسكن عندئذٍ في مثل هذا العالم وجود أخلاق هي بأن واحد
أخلاق معيارية وأمرة ، وتعبير آخر ، الاخلاق الحقيقية التي تقترح على الانسان
مثلاً أعلى يستطيع أن يتبعه أولاً يتبعه ؟ بالتأكيد كلا . وانما الاخلاق تتضمن
الاعتراف بأن الانسان حر . وهذا نوع ثانٍ من الضرورة المقبولة التي تنجب نوعاً
ثانياً من اليقين هو اليقين الاخلاقي^(١) .

وعلى هذا النحو يتضح شمول مطلب الحقيقة في مجالي المعرفة والعمل بجامع
نوعي الاحكام الوجودية والوجوبية التي تعرب عنها ، وعلى الرغم من ثنائية اليقين ،
اليقين العلمي واليقين الاخلاقي . وما يدعو الى ذلك من حالات الضرورة الماثلة في
التأكيد وفي نتائج تجربة المقاومة الملصع اليها أو مسعى تصور العكس أو الخلف .

١١٠ عادل المولى وفسان قنيانيس : المدخل الى الفلسفة - دمشق ١٩٨٢ ص
١٢١ .

والفارق بين ما يسمى العلوم التجريبية والعلوم المعيارية هو أن أحكام القيم التي
تحدد الحقيقة في العلوم الأولى صادرة عن موضوع خارجي بينما تصدر الأحكام
القيمية في العلوم المعيارية عن أصل داخلي مائل في صلب موضوعها ولذا يسمى
المعيار نسبة مميزة بل هو موضوعها الخاص . وقد بات البحث في النشاط القيمي
بحثاً فلسفياً يتناول وقائع متكافئة ومعقدة ، وباتت فلسفة القيم « انتولوجيا
جديدة »^(١) توسع مفهوم الحقيقة بالمعنى الذائع والقديم ، ولعل الآية قد عكست
وأصبحت هذه الفلسفة هي التي تكشف النقاب عن الماهية ، حتى غدت الميافيزياء
أو مطلب الحقيقة مطلباً قيمياً وكان الحقيقة ذاتها قيمة ضمن سائر القيم .

★ ★ ★

وفي هذا الاطار من النماء الثقافي يمضي عدد من الباحثين الى « تقويم »
الحقيقة الاخلاقية بجلاء الحلول المقترحة للاشكالية الاخلاقية في العصر الحاضر ،
وقد عني (آ . اتشغيري) خاصة بدراسة هذه الحلول ، أهمها ، وخص كتابه
بعنوان « اتهام الاخلاق » ببيان جوانب أزمة الاخلاق المعاصرة ، منطلقاً من
الاحتجاجات التي نهب من كل صوب مطالبة باعادة النظر في الاخلاق ذاتها . ونحن
سندع له الكلام فيما أوجزنا من آرائه في الفصول القادمة .

★ ★ ★

(١) عادل العوا : العمدة في فلسفة القيم - دمشق ١٩٨٦ ص ٣٠٧ .

الفصل الاول

أزمة الفكر الاخلاقي

لعل من أبرز المظاهر التي يتصف بها عصرنا في أواخر القرن العشرين اصطحاب الاحتجاج من كل صوب على صعيد الاسرة والمجتمع والسياسة والاقتصاد . وهذا يعني لايقين الاخلاق ذاتها ومطلب اعادة النظر في القيم كلها . ونحن نشاهد أن النقد العنيف يتناول الاخلاق اسماً ومفهوماً، أساساً وتطبيقاً، كما يشمل المذاهب الاخلاقية على اختلاف منازعها وتلمس في الوقت ذاته تبديلاً عميقاً إن لم تقل تفهقراً يصيب العادات الاخلاقية والاعراف ، ويفجر أزمة الوجدان .

صحيح ان أزمة أخلاقية مألوفة تطالنا في كل وقت حين تجعل المرء يحيا على هامش القانون الاخلاقي فيختلف سلوكه عن صميم اعتقاده . ولم تزل في اناس غواية ملحاح تدعو الى التملص من المقتضيات العملية المترتبة على المبادئ النظرية التي لا يجادل أحد في قيمتها . وهذا التملص أشبه شيء بعجز ارادة معترف به ، وجبن أخلاقي لا ينكره صاحبه ، ان لم نقل إنه يأسف له ، وهو يستجيب لجذب الحياة السهلة . وقد مضى (لاروشفو كولد) الى القول : « إن النفاق امتداد حتمي تقدمه الرذيلة للفضيلة » . ورسم الباحثون الاخلاقيون في جميع العصور لوحة مجتبع تختلط فيه العظمة بالحطة ، والبطولة بالجريمة .

ولكن الوضع على ما يبدو هو أشد خطراً في أيامنا . ذلك ان ضروب الابتعاد عن العجادة السوية في السلوك تنم عن تغير العقلية . ونحن نرى من يرفض الاخلاق التقليدية ويعلم أنها بالية لا توائم العالم الحديث ، كما نرى من يرفض وجود قيم تفرض نفسها على الانسان . والامر عندئذ يتناول تعالي النظر الاخلاقي ويجعل الاضطراب ماثلاً في مستوى الفكر بأكثر منه في صعيد العمل .

ولعل هذا اللابيقين يؤلف إحدى ظواهر الازمة العامة التي تعاني منها الحضارة المعاصرة . فنحن نشاهد تحولات جذرية تجري في المجالات العلمية والتقنية والاقتصادية . وإن طرز المعيشة والبنيات الاجتماعية والعقلية المشتركة لتتطور بحسب إيقاع يعرب عن تسارع التاريخ ، حتى قيل إننا نغير القرن كل عشرين عاماً . وإنما تبذل المرحلة الحالية من تطور الانسانية هدوء العصور السالفة الظاهر بها تتصف به من مسيرة متفجرة^(١) .

وقد خلص بعض الباحثين إلى أن هذه الثورة حركة قاهرة تجرف المؤسسات والأفكار والقيم بدون أن نقدر على تحديد نقطة وصول تنتهي إليها . ولذا فلا محل لأخلاق مطلقة في عالم كل شيء نسبي فيه .

ويضيف القائل منهم أن الالتزامات المفروضة على المرء من خارج تظل غريبة عنه . فهي أشبه بثياب نمطية جاهزة للاستعمال . وأما الحياة الداخلية التي تميز الشخص الانساني فإلها تصاب بالخلل . ولن يكون تقدمها من صنع صاحبها الخاص . غير أننا نشاهد أن تقدم العلم والتقنية يتيح للانسان الحديث اكتشاف قوانين الكون والحياة وتوجيهها . وقد اتسعت أمامه آفاق الزمان والمكان، ولكنه يسيطر عليها . ولا شيء يفلت من سيطرته . وهو يتمتع باستقلال ذاتي مطلق . انه وحده سيد مصيره . وليس في مكنة أي قانون من طراز أعلى أن يفرض مشيئته عليه ، وتسمي الحرية إذن الينبوع الوحيد للقيم الاخلاقية .

اذ ذلك لن نحتاج الاخلاق النظرية الى جاء يسوع وعلى البشر . ولا بد من تحرير الاخلاق من أية كفالة دينية مثلما ينزع الناس الى « سلخ صفة القداسة » عن سائر البنيات الانسانية . لقد أزفت الساعة التي يسك فيها الانسان مستقبله بيده ويرفض كل سلطة غريبة ويخرج من عهد الطفولة ويبلغ سن الرشد . وإن الاخلاق القديمة مدعوة للزوال لأنها تصل آليات الحياة النباتية والحسية ، وتضغط على النزعات الاولى ، على الاندفاعات الغريزية : انها تخترع محرمات خيالية .

(١) لوروا : محاولة فلسفة أولى - ٢ دار النشر الجامعي الفرنسي ١٩٥٨ ص ٥٧٩ .

و « المذهب » هو في الواقع مريض ينبغي علاجه بأكثر منه أيماً ينبغي إدايته . ومن الأفضل أن ندله على عقاقير ناجعة بدل أن تقدم له نصائح سدى . ولذا يترتب على الاخلاق النظرية أن تفسح المجال أمام قانون حفظ صحة علمي . وعلى هذا النحو ، يمكن أن تنحل عجلة الوجدان الى آليات خاضعة لشروط اللاشعور والبيئة والتربية . وتفقد المفهومات الاخلاقية كل دلالة أصيلة ، وكل قيمة خاصة وتذوب في علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، بل وفي علم الامراض .

ثم ان مردود الحياة الانسانية لا يمكن الا أن يفيد من ذلك . فثمة من يأخذ على الاخلاق التقليدية لانجوعها العملي ويعد أن الوجدان الطيب ضرب من الاغتراب الروحي : لجوء الى فضائل سلبية ، استسلام لمواضع اجتماعية ، رياء المظاهر المخادعة . ومثل هذه الاخلاق تنزع الى تسويف النظام القائم والابقاء على سلطة الاب والرئيس ورب العمل وهي تقود الى حياة الطمأنينة والرفاه ، وتبعد عن الخطر والمجازفة .

ولا تبقى سوى خطوة واحدة حتى ينتهي هؤلاء النقاد الى اعتبار هذه الاخلاق أخلاقاً فردية المنزع ، بل أخلاق الاثرة إذ يعني كسل امرئ ، كما يقال ، بمصيره الشخصي ، وبقيئته الفردية ، وجدارته الخاصة . ويفقد الحس الاجتماعي ضمن سيادة الطبقة . ويستعاض عن الشعور بالمسؤولية حيال صنوف الظلم الاجتماعي بشاعر الصبر واللامبالاة . ولا يكاد وجه الاخلاق الذي يبدو على هذا المنوال يتعلل بأية جاذبية ، وقد فقدت الفضائل التي تقترحها مثل هذه الاخلاق تألقها في نظر جيل مولع بالحركة والمغامرة ولاسيما وأن تعاليمها تبدو وكأنها عائق يعرقل الوثبة الحيوية وتفتح إمكانات الانسان .

وعلى الرغم من تنوع هذه الانتقادات واضرابها يلاحظ أن الاهتمام بالمسائل الاخلاقية أُنْثِيَ عن أن يكون قد ضعف أو زال . بل ان انقلاب الافكار والمؤسسات وما ينجم عن الحضارة الحديثة من عسر وقلق انما يسهم في إيقاظ الاهتمام الحالي بأزمة الاخلاق التي تشير سلفاً أفانين المقاومة والمراجعة . وثمن كان الازدهار العلمي والتقني يتيح باطراد ارتفاع مستوى المعيشة ويزيد من الرفاه المادي ويجيز للانسان

اعتزازاً مشروعاً، فإنه على الرغم من ذلك لا يجلب معه الجواب عن السؤال الأساسي المتصل بمعنى الحياة . ان مشكلات ملحة تطرح اليوم بالمقياس الكوني وهي ترمي إلى أن يتحلى العالم بمزيد من مشاعر الانسانية والاخاء . وان تبادل الاتصالات يكشف النقاب عن تطلع انساني مشترك إلى سعادة مشتركة ، والعين إلى سلم دائم مع الحاجة إلى مجتمع عقلي يستلجح فيه الناس كافة أن يحققوا ذواتهم بحرية . يقول (لافيل) : « كل امرئ منا يبحث عن قاعدة لحياته : وهو يشعر بخوف غامض حين يستسلم للحوادث ويفقد القدرة على تحقيق مصيره ، وربما سعادته الحقيقية أيضاً » (١) .

السنا نجد قرينة هذه المشاعر ماثلة في احتجاجات طلاب العالم بأسره تقريباً والتي انتهت في فرنسا إلى تمرد أيار ١٩٦٨ ؟ أن مسووح مؤرخ معاصر (٢) تدل على تدخل أسباب كثيرة ومتباعدة . ولكن شباب جسيح الافطار اتفقوا على إدانة « مجتمع الإنتاج والاستهلاك » ومطلب الوفرة منها غلا الثمن ، وسيطرة الدعاية التي تخلق حاجات مصنوعة ومتكلفة ، ومصادرة القوى الاقتصادية للسلطة ، وبكلمة واحدة حب المال والرفاه حسراً . وقد كتبت إحدى المجلات الكبرى في الولايات المتحدة بصدد « الهبيين » : لماذا فر هؤلاء المجتثو الجذور ؟ ان البيت الأمريكي في الحق بيت باس ، والحياة المشتركة فيه سارة حنون ، ولئن كانوا قد تركوا البيت فلا مناص من انهم متشردون في الواقع . وان هؤلاء الابناء ، أبناء « طريقة العيش الأمريكية » ، أبناء الرفاه والإنتاج الوافر ، يشيرون على حضارة كسب المال ، والتلفزة ، والطرق الكبرى . انهم ، كما يقولون ، يرفضون المادية التي تحيط

(١) الاخلاق والدين (اوبيه ١٩٦٠ ص ٦٩) . ب. انطوان « وضع الاخلاق الحالي » - في « ملحق الحياة الروحية » - (شباط ١٩٧٠ ص ٨ - ٩) وقد استند (هـ . باروك) إلى تجربة طويلة في مشفى (شارنتون) وقال : « ان دراسة التجرد الاخلاقي عادت من جديد إلى احتلال مكانة الاهتمام الحالي في علم النفس المرضي وعلم النفس الحديث » (الاخلاق في علم النفس - المجلة الفلسفية ١٩٦٣ ص ١٤) .

(٢) دانست : أيار ١٩٦٨ بلون ١٩٧١ .

بهم وتهتد بهم . « يرفضون الالتزام بمنظومة قيم الراشدين ويريدون النضال ضد فقدان الروحانية في أمريكا »^(١) .

وعلى هذا النحو ، فانهم يشلون صدى الاحتجاج القوي الذي جأ به الفيلسوف (مركيوز) ضد مجتمع الربح والاقتصاد والمنافسة في كتب كثيرة ولا سيما في كتابه : « انسان البعد الواحد »^(٢) . فهذا المجتمع يبد كل حرية ويقلب البشر « عجالات سلبية ولا شعورية » . وما المجتمع الصناعي في البلدان الرأسمالية وغير الرأسمالية على قدر سواء سوى مجتمع مجموعي طاغ . ومن شأن النظام في أي بلد صناعي متقدم ان يستخدم التكنولوجيا لاحتواء مجالات الحياة الخاصة والعامه ، السياسية والحياة اليومية ، العلاقات الاجتماعية بل وحتى الثقافة والفن . يقول (مركيوز) : « ان الفرد مستغرق كله في الانتاج والتوزيع الكلي وقد فاض علم النفس الصناعي عن المصنع منذ زمن بعيد » . « اننا نحيا ونموت برعاية العقلانية والانتاج »^(٣) . فما هو العلاج الذي يجدر بنا أن نقابل به هذا الوضع ؟ « لقد سمعت لتبيان ان التغيير يفترض مسبقاً الرفض التام ، أو ، اذا استعملت لغة الطلاب ، يفترض احتجاجاً موصولاً على هذا المجتمع . وليس الامر بامر تغيير المؤسسات وحسب ، بل هو بالحري ، وعلى وجه أكثر أهمية ، تغيير تام يطال البشر في مواقعهم وغرائزهم وأهدافهم وقيمتهم ، الخ »^(٤) .

ومهما يكن من أمر هذا التشخيص المتشائم والعلاج المقترح ، فان هذه الشكاوى تنم ، على ما يبدو ، عن اهتمام حقيقي بالكرامة الانسانية وعن نوع من الحنين الى القيم الاخلاقية . ونحن نستشف مثل هذا القلق في المناقشات المطروقة في التلفزة والاذاعة والصحف والمجلات بصدد الحرب أو ابادة النوع والتعذيب والمخدرات وحرية الشعوب . وان الباحثين لينضحون لانسانية الحضارة

(١) مقالة مترجمة للفرنسية في « الفيغارو الادبي » ٢١ آذار ١٩٦٩ ص ٤٥ .

(٢) الترجمة الفرنسية بقلم (ويتيك) Wilkie (نشر ميوني ١٩٦٨) .

(٣) انسان البعد الواحد ص ٣٥ ، ١٦٨ .

(٤) مركيوز مقابلة اجرتها مجلة (اكسبرس) مع مركيوز في ٢٣ ايلول ١٩٦٨ .

التكنوقراطية اذ ينادون باللجوء الى التخلي ، والرمز ، وروح الابتكار ، والنسب
أوقات الفراغ . أو ليس ذلك علامة العصر ؟

ان ضروب الاختيار الاساسية في كل نشاط انساني انما تتعلق بالاخلاق :
سلم القيم الذي يعتنقه هذا النشاط : الحقوق والواجبات المستلزمة منه ، النبوع
الذي يمتنع منه النور والقوة ، ولا يقتصر الامر على أن يكون أمر فضول فكري
وحسب . بل إنه أمر التزام حيوي . وهذا الاختيار الحاسم يوحي بالمثل الاعلى
الذي يجتذبه . وبالنظام يضبطه ، وبالدور الذي ينهض به في العالم . ومن خاصة
الجواب المعطى للسئلة الاخلاقية انه يتحلى بقدر من الهدى يشمل ما ينخرط به
مسيرنا ، سواء شئنا أم أينا . يقولون (لوروا) : « ان البديل الوحيد الذي يطالعنا
هو أن نجابه المشكلة بعزم ، بجهد حر معقول ، أو أن ندعها تحل نفسها بنفسها في
ليل اللاشعور الانتقادي ، وتبع الرياح الخارجية المنتشرة من حولنا » (١) . ويبقى
من الثابت ان أحدا لا يستطيع الافلات من ذلك ، مهما يكن تفكيره أو قوله . وان
الامبالاة الارادية تعدل هنا الرفض . وهذا هو مصدر الاهمية العقلية لدراسة
طبيعة الاخلاق واسسها .

لماذا يجب فعل الخير واجتناب الشر ؟ وان لسؤال : « ماذا يجب أن أعمل ؟ »
اهمية كبرى في أيامنا حيث تطرح السيطرة التي فاز بها الانسان على الكون وعلى
ذاته : تطرح مشكلات لم تبق النماذج الموروثة عن الماضي قادرة على أن تجيب عنها
اجابة كافية : مثال ذلك : اسباغ صبغة الحياة في المدينة على سائر ألوان الحياة :
اسباغ الصبغة الصناعية في كل مصر ومكان : اتساع إعلام الجباهير . تخلف شعوب

(١) ان كلمة اساس تستلعي معنى مسود رمزية ، يقول (باشالار) : « ان
العمق يدل على الاسل الحقيقي الذي يمتنع منه الواقع : وبحث تجليه
الظاهر . وهو الاساس الحركي الذي تمتد اليه جذور كل حياة ، والعمق
باتجاهه الساعولي يتميز عن البعد الانفي الخاص بالتجربة الحسية .
فالاخلاق تقدم فيما لا تدرك الحواس معانيها » . انظر : ١ . فركوت :
الشاعرية والافنية في اللغة الرمزية عن مفهوم الله - لومن فينه ١٩٧٠
ص ٢٨ .

عن سواها ، اختراع القبلة الذرية . الخ^(١) . وهذه المشكلات وأمثالها تنتهي في آخر المطاف الى التساؤل عن الواجب حيالها . ان لكلمة الواجب دلالة مزدوجة : انها تدل على (اسم) هو : الواجب والواجبات . وتدل أيضاً على (فعل) : « يجب فعل الشيء : يجب عليك » . ولذا يمكن تسيير وجهتي نظر : من جهة أولى «المفسونون الذرائعي لما يترتب صنعه (ما يجب فعله) . ومن جهة أخرى : الالتزام ذاته . . ومثاله هل يمكن أن نبرهن لأمري ، أن عليه النهوض بواجبه »^(٢) . وهذه المشكلة الأخيرة هي التي تهتم بالدرجة الأولى لانها أساسية . فتنوع الآراء حول تطبيقات القانون الاخلاقي لا يحول دون وجود اتفاق ضمني على وجود الاخلاق النظرية ذاتها بوجه عام . وقد دعا (برغسون) عبارة « يجب عليك » باسم « الالتزام كله » ، وميزه عن انتشاره في الواجبات الخاصة للحياة اليومية^(٣) .

وجدير بنا ، الاجابة عن هذا السؤال ، ان نلاحظ أولاً ، باتناء بعض المعطيات النفسية والاجتماعية التي تؤلف نسيج الوجود الانساني . فعلى الاخلاق ، باكثر من أي بحث آخر . أن تستند الى التجربة . ولكن هذا البحث الظواهري عن الحوادث الاخلاقية يقود بصورة طبيعية الى التقيب عن شروطها . وما أن تفكر في معطيات الوجدان حتى نمضي الى تعقبها لاستخلاص كوامنها التي تجعلها مفهومة حق الفهم . واذ ذاك ينهض التفكير بالدور الذي ينهض به الاستدلال في مجالات أخرى .

ثم ان تجربة النشاط الانساني تكتشف في النفس كذلك نزعة طبيعية لتجاوز المرء ذاته وتطلعه الى السعادة الكاملة . يسأل اكتشافها أيضاً عجز الخيرات الخاصة المجسد وللفكر عن ارضاء هذا التطلع الملحاح ارضاء تاماً . وعندئذ يقود التفكير الى اكتشاف اتجاه شطر المطلق يجائهم في تتبع هذه الخيرات النسبية . وما تتحلى

(١) ب . الطوان : المصدر المذكور من ١٢ .

(٢) ج . هنريو : الوجود والالتزام (دار النشر الجينامي الفرنسي ١٩٦٢ من ٣٥٧ .

(٣) مبعث الاخلاق والدين - (الكان ١٩٢٣ من ١١٧ .

هذه الخيرات النسبية بقيمة في نظرنا إلا بالاضافة الى هذا المطلب الاقصى وبثأثير
دفعه .

★ ★ ★

وصفوة القول . فلاحظ في الاوساط المختلفة جد الاختلاف نزعة ترمي الى
محاكاة الاخلاق ورفض الواجبات الناجمة عنها رفضاً شاملاً . وان جولة في أفق
المذاهب التي تستق هذا الشعور تبين أن بعضها يختلف عن بعض من حيث انطلاق
وحياها والاسباب التي تتذرع بها والنتائج التي تنتهي اليها . وعلى الرغم من ذلك
فإنها تتفق على حذف كل رجوع الى مطلق من شأنه ان يؤلف أساس الاخلاق بسئل
انقاذها على أن تبقى على سعيد الانسان . وقد كتب (كامو) في الرسالة الثالثة الى
صديق الماني : « لقد طار اعتقادنا معاً بأن ليس لهذا العالم سبب اعلى . . . انك لم
تؤمن البتة بمعنى هذا العالم وقد خلعت من ذلك الى فكرة أن كل شيء كان يعادل
كل شيء ، وأن الخير والشر يعرفان كما نحب ونشاء » (١) . ثم أردف مبيناً أنه
من جهته يحتفظ دوماً بهذا الرأي وانه يرى أن ليس للعالم معنى . وقد أضاف
قائلاً : « ولكنني أعرف أن لشيء ما في هذا العالم معنى ، وهو الانسان » .
فالانسان وحده يسنج قيمة التسوية ويكفل له بعض حظ من النجاح ، لانه وحده
هو الذي يتصوره . ومن جهة أخرى ، يذهب (كارل ماركس) الى أن الانسان
هو (الكائن) الاسى للانسان .

وهذه التصريحات تستجيب في الازمنة الحديثة استجابة صدى للحوار الذي
حكاه (افلاطون) في « غور جياس » بين (سقراط) و (كاليكلس) . فقد كان
(كاليكلس) يرى اذ الحق ينحل الى الواقع ذاته وانه لا توجد قيمة أخلاقية تفرض
ذاتها على الانسان . ان الخير والقوة مترادفان : « . . . ان علامة العادل هي سيطرة
القوي على الضعيف وقبول تفوقه » (٢) . وهو يخلص الى القول بصراحة : « لكي

(١) رسالة نالته الى صديق الماني - (باريز ، كاليمار ١٩٤٥) .

(٢) غورجياس : ترجمة كروانزه (لوبل ليشر ١٩٦٢ ص ١٦٢) .

يحيا المرء حياة جيدة ، عليه ان يضرم في ذاته أقوى الالهواء بدل إلجامها • ان عليه
أن يتأهب لادواء غلبة هذه الالهواء بشجاعته وذكائه وذلك بأن يلبي كل
ما تتطلبه « (١) » .

ويتميز مذهبنا بإيضاح سبب الازمة الراهنة في الاخلاق النظرية وفي رسم
انجائها : الوجودية الموحدة واخلق الوضع الراهن اللذان يمثلان شكلين من أشكال
النسبة الاخلاقية التي تحدث اليوم تأثيراً كبيراً •



الفصل الثاني

الاخلاق والوجودية

ليس نفي الاخلاق بالنتيجة الطارئة في المذهب الوجودي ، وانما هو بالحري نهاية منطقية لموقف اساسي . فهذا المذهب يقوم ذاته على أنه دليل سلوك عملي قبل أن يكون صيغة تأملية . فعلى الانسان ، بالدرجة الاولى ، أن يفهم وضعه ويحدد التزامه بالحياة ، واذ ذلك يدرك أن ليس للعالم معنى ، ولا مسوغ وجود ، ولا هدف إنه عالم غير مفهوم : انه « لا عقلي ضخم » ، كما يقول (كامو) في « اسطورة سيزيف »^(١) . وبعبارة وجيزة : العالم سدى . وان صمت الكون صمتاً غير معقول يقابل نداء قلق وجداننا ، ونحن نجهل أصل الكون ومصيره ، وان وجودنا يفتقر للوحدة والانساق . وان صدوعه وتسزقاته تحول بين الانسان وبين الاتفاق مع ذاته ومع الاشياء : يقول (سارتر)^(٢) : « كل موجود يولد بدون مسوغ ، ويستمر نتيجة الضعف ، ويسقط بالمصادفة » . ونحن نفهم أن ينبثق في هذه الشروط قرف بيعث الغثيان .

ان الوجودية تقدم هذه الصورة عن الكون على أنها بداهة أولى ينبغي اتخاذها أساساً في كل تفكير ، ولا سيما في الاخلاق . يقول (كامو) في « تصدير » « اسطورة سيزيف » : « إن السدى في هذه المحاولة يعتبر هو المنطلق » .

الحرية امتياز وقف على الانسان حصراً ، وهي صفته الاساسية و « الينبوع الذي تصدر عنه كل الدلالات وكل القيم »^(٣) . فالانسان هو كما نفسه : انه

-
- (١) كامو : اسطورة (سيزيف) - (كاليمار ١٩٤٢ ط ٧ ص ٤٤) .
(٢) الغثيان (كاليمار ١٩٣٨ ص ١٧٦ انظر ج . كوسدورف « كتاب الوجود الاخلاقي » (كولان ١٩٤٩ ص ٢٢) .
(٣) سيمون دي بوفوار « من اجل اخلاق الابهام » (كاليمار ١٩٤٧ ص ١٣٤) .

انه مشروع مستقبل لا يمكن التنبؤ به دوماً ، مشروع يجذبه من مغامرته الخاصة الى امام : انه اختيار ينهض به كل امرئ لنفسه ولمثله العليا ، منذ خطواته الاولى . « ان طبيعتنا مبهمه ، متعددة القيم ، وبعبارة أدق ، لا توجد طبيعة انسانية ، بل يوجد مجرد حرية مبدعة ، امكان اتجاه غير محدود . وان مشروعى الاساسي يؤلف كوني - في - العالم بجملته » (١) . انه نمط الانسان الذي أتطلع الى تحقيقه والذي يضفي على العالم معنى وشكلاً . وعوضاً عن الخضوع لقاعدة أو التقيد بانموذج ، يرسم كل امرئ وجه الفرد الوحيد مثلما يخلق الفنان لوحة اصيلة .

وهذا الاختيار الاول ليس ثمرة تفكير واع ولا قرار معقول . وانما نتجبه بالتزاماتنا ، ونحن نلصحه اذ نعيشه (٢) . وان الاعمال الخاصة التي تؤلف نسيج وجودنا (المهنة ، الزواج ، الخ) هي تجليه . والانسان انما يعرف ذاته بنشاطه تدريجياً : وهو في الوقت ذاته تعريف غير تام ، تعريه مفتوح حتى وفاته التي تحقق وحدها « الغاية » .

وبانتظار ذلك ، يقطع كل انسان نسيج حياته كما يشاء ، لان الحرية عفوية محضة . وليس لاسباب العمل قيمة بذاتها . وانما اختياري هو الذي يضفي عليها كل قدرتها : « الدوافع السابقة ، الحوافز الماضية ، الدوافع والحوافز الحالية ، الغايات القادمة ، كل ذلك ينتظم في وحدة لا تنحل عراها بسائق انبثاق حرية هي فيما وراء الحوافز والدوافع والغايات » (٣) .

ليس المهم ، من وجهة النظر الاخلاقية ، ما تفعل ، بل اشتداد الارادة وحده : تقول (سيمون دي بوفوار) : « اتنا لا نريد من اجل الآخرين ولا من اجل انفسنا ،

(١) ج.ب. سارتر : الوجود والعدم (كاليمار ١٩٤٣ ص ٥٥٩) الوجودية هي انسانية (نيجل ١٩٦٤ ص ٥٧٢٣)

(٢) ج.ب. سارتر : الوجود والعدم (ص ٥٤٠) .

(٣) المصدر السابق (ص ٥٢٧ ، ٥٣٠) .

إننا نريد من أجل لاشيء . وتلكم هي الحرية» (١) . وتخلص في مكان آخر الى القول : « ان مسألة الاختيار الاصلي هي انه يجري لحظة لحظة طوال الحياة كلها ، وانه يجري بدون مسوغ ، وقبل كل مسوغ » (٢) . وهذه المباحة المطلقة قد تتأكد أو تنتفي : ولكن التوقف امام اختيار نهائي يعدل الاقتلاع عن تجاوز الذات ، ومن ثم ، افساد الذات واغترابها . وهذا هو قوام اختراع الانسان الانسان اختراعاً جذرياً » (٣) . ان الحرية تدخل حتى في بنية الشعور ، على نحو ان الامتناع عن الاختيار اختيار أيضاً . وهذا قدر محتوم . وهانحن اولاء « قد حكم علينا بأن نكون احراراً » (٤) . اننا احرار في كل شيء ، الا في ألا نكون احراراً .

ان استقلال الانسان استقلالاً ذاتياً يسمي الاخلاق الوجودية . والحرية لا تخضع لأي قانون ، اللهم الا القانون الذي تحدده بذاتها لذاتها (٥) . ان الاخلاق العقلية تعتبر القيم اسي من الانسان وانها تفرض ذاتها حتى يقبلها بعقلها ويختارها بآرادته . ولكن (سارتر) ينتقد هذه النظرة ساخراً ويقول : ان القيم لا يسكن ان تكون وقائع موضوعية سلكاً على دربنا لكي تلفت انتباهنا . موضوع يأمل بدن ان تكون ثمرة عمليات : أوامر صامتة تقتضي اطاعة سلبية عبياء .

فلا بد من قلب مثل هذا المنظور رأساً على عقب لانه يستند الى « اوتان كبرى منقوشة في سماء غير مفهومة : العدالة ، الحق ، الحقيقة » (٦) . ان الانسان رب القيسة . وان حريتنا العنقوية « تجعلها توجد وجود قيسة بمسائق اعترافه

(١) : بيروس وسينيئاس (١٩٤٤ ص ٨٢)

(٢) : من اجل اخلاق الابهام (باريز : كاليماز ١٩٤٧ ص ٥٩) سارتر : الوجودية هي انسانية (ص ٢٢-٢٤) . انظر ج. مارتان : الفلسفة الاخلاقية ج ١ (كاليماز ١٩٦٠ ص ٤٨٠)

(٣) : ف . جانسون المشكلة الاخلاقية وتفكير سارتر (طبعة مبرت ١٩٤٧ ص ١٢٥٦)

(٤) : سارتر : الوجود والعدم ص ٥٦٥

(٥) : المصدر السابق (ص ٦١١-٦٦٥)

(٦) : سيمون دي بوفوار : الوجودية وحكمة الامم (نيجل ١٩٤٨ ص ٦١)

بأنها كذلك»^(١١) . وإن سلطتها تصدر عن اختيارنا الحر . وهي تعبير عما يرجح المرء وهو الذي يحكم عليها ويقدرها : « أن الرغبة هي التي تخلق المرغوب به . والمشروع هو الذي يطرح الغاية »^(١٢) . وكل تقدير آخر خيال وموضعة . ومن الممكن دوماً أن نعيد النظر في هذا الاختيار . وأنا اظل المييد المطلق للفاعليتي وغاياتي المرموقة والاسباب المدافعة .

ليس في وسع أي مبدأ أن يتيح تقدير سلاح فعل أو ملاحه . وإن «الفاعليات الانسانية كلها متكافئة بذاتها» . ولذا يستوي أن يتسل امرؤ في عزلته أو أن يفرد الشعوب : ولكن تفوقت إحدى الفاعليات على سواها فلا يرجع ذلك الى هدفها الحقيقي بل الى درجة وعيها بهدفها المثالي ، وفي هذه الحالة سيتفق أن تفوق مسألة المدمن المعتزل سدى اضطراب قائد الشعوب»^(١٣) . أن الانسان يستشير القيم بسجود انه ملوحها : « وينجم عن ذلك ان حريته اساس القيم الوحيد . وإن شيئاً ، شيئاً بوجه الاملاق ، لا يسوغ لي اعتناق هذه القيمة أو تلك : هذا السلم القيسي أو ذلك»^(١٤) .

ان (كانت) و (هجل) و (برنشتيك) والمثاليين يعززون الى سلطة العقل اتسام الاخلاق بالنسبة المعيارية والكلية . وهذا الرأي في نظر الوجودية وهم يتجاهل قدرتنا القادرة . فكل امرئ يختار اهدافه الخاصة ويتطلع اليها بالانطلاق من اوضاع خاصة لا يتحل بعضها الى بعض : كالذاتية التي تميز كل فرد . وقد كتب (سارتر) عن احد شخصين رواياته : « لقد كان حراً في كل شيء » . لم يكن بالنسبة له (خير) ولا (شر) الا اذا اخترعهما . . لقد كان وحيداً في قلب صمت رهيب : حراً ووحيداً ، بدون عون وبدون عذر ، وقد حكم عليه بان يكون حراً»^(١٥) . ويقول في مكان آخر : « وهذا ما ندعوه بالانسانية الوجودية .

(١١) سارتر : الوجود والعدم ١ ص ٧٦ .

(١٢) سيمون دي بوفوار : من اجل اخلاق الانهام ١ ص ١٢٢ .

(١٣) سارتر : الوجود والعدم ١ ص ٧٢١-٧٢٢ .

(١٤) المصدر السابق ١ ص ٧٦ .

(١٥) دروب الحرية (ج ١) كاليمار ١٩٢٥ ص ١٢٤٩ .

لأننا نذكر الإنسان بأن لا وجود لأي مشروع آخر سواء ، وبأنه بالتجاوز سيقرر بشأن ذاته (١) » .

ففي هذه الشروط لا تحدّ مسؤوليتنا حدود . وترى الوجودية أن كل حادث هو من صنعي لأن ما يحدث للإنسان بسائق خطيئته أو بتأثير غيره لا يمكن أن يكون إلا امرأ إنسانياً . وكذلك فإن كل وضع هو وضعي ، ما دام ناتجاً عن اختياري الأساسي . . . وليس ثمة من « طارئ » بالمعنى الصحيح في الحياة : « إذا جئنت في حرب ، فهذه الحرب حربي ، أنا على صورتي ، وأنا استحققتها . أنني استحققتها أولاً لأنه كان في وسعي دوماً الإفلات منها بالانتحار أو الفرار . . . وما دمت لم أفلت منها فقد اخترتها ، وقد يكون ذلك بسائق خور أو جبن أمام الرأي العام ، أو لأنني أفضل بعض القيم على قيمة رفض المشاركة بالحرب ذاتها (تقدير اقاربي ، شرف اسرتي ، الخ) . . . وفي جميع الاحوال المسألة مسألة اختيار . . . ولذا يجب اقرار كلمة (ج . رومان) : « ليس في الحرب ضحايا ابرياء » (٢) . يقال إن آخرين اعلنوها وأنا لست سوى شريكهم ! تلك ذريعة تافهة : ان ما يتعلق بي ألا تكون هذه الحرب قد وجدت بالنسبة لي . ولذا لا عذر لي أيضاً . ان لنا الحرب التي نستحقها . وصفوة القول ، « ان مسؤوليتي عن الحرب عميقة كما لو أنني أنا الذي اعلنها » . وقد شاء (سارتر) أن يبين أن ليس في الامر غلو فخلص الى القول : « أنني أحصل وحدي وزر العالم ، بدون عون شيء ولا شخص » (٣) .

ومن الطبيعي أن يثير مثل هذا الوضع قلقاً عميقاً وشعوراً بالاهمال . ويزداد ذلك بقدر ما يبعث اختياري الشخصي اصداء عامة لأنني اطرحني كما لو كنت قدوة يحتذىها الآخرون . وكل فعل من افعالي ، اذ يخلق الإنسان الذي اريد ان اكونه ، يرسم في الوقت ذاته صورة الإنسان كما ينبغي ان يكون في نظري : « . . . أنني

(١) سارتر : الوجود هي إنسانية (ص ٦٣ - ٩٤)

(٢) سارتر : الوجود والعدم (ص ٦٤)

(٣) المصدر السابق (ص ٦٤)

اختار الانسان اذ اختار نفسه (١) . وعلى هذا النحو تمتد مسؤوليتي الى ابعاد الكون . ولا شيء يظل غريباً عن شعوري . وقد جعلت (سيمون دي بوفوار) الشخص الرئيسي في « دم الآخرين » (٢) يقول : « كل شيء يجري بالنسبة لي كما لو أن كل ما يحدث (في العالم) فانما أنا الذي أحدثه » . « كل انسان مسؤول عن كل شيء امام كل الناس » .

وعلى هذا النحو تظل الاخلاق الوجودية متسقة مع خط المذهب العام . فهي تستند الى فرضية الاختيار الاساسي الذي يتخذه الانسان عن نفسه . وهو يتمتع باستقلال ذاتي مطلق . وما من قيمة اخلاقية ذات اساس موضوعي تقدر على فرض ذاتها على ذكائه ولا على ارادته . انه يحدد الخير والشر كما يشاء : يقول (سارتر) : « لو انني حذف الاله - الأب لوجب أن ينهض أحد ما باختراع القيم » (٣) .

★ ★ ★

وليس غرضنا هنا مناقشة شتى النظريات التي يتألف منها نسيج الوجودية . وعلى الرغم من ذلك ثمة ملاحظة لا بد منها . يقول (لوسين) : « اذا لم توجد فوق الانسان قيم أعلى فان مشيئته هي التي تفرض الحق وتضبط العدل . والذي يشعر بأن سجيته تحمله على الطيبة سيكون رؤوفاً محسناً ، والذي تهبط طبيعته للحقد والاثرة سيستخدم أهواءه : وسيقول كلاهما ويفعل كلاهما ما يشاء ، بدون أن نعثر في ذلك على أي سبب آخر سوى ما يفضل .. ولا يمكن ان ينتج عن تعميم هذا النزوان سوى الشح أو الجشع لدى كل واحد من البشر ، وسوى تنافس الجميع » (٤) .

ان لقاء القيم الاخلاقية على كاهل تعسف كل شخص انما يعدل هدمها .

(١) سارتر : الوجودية هي انسانية (ص ٢٧، ٧٤، ٧٥) سيمون دي بوفوار من اجل اخلاق الابهام (ص ٢٣-٢٥)

(٢) باريز ، كاليماز ١٩٤٥ ص ١١٤-١١٥ سارتر : الوجود والمعدم (ص ٦٣٩)

(٣) الوجودية هي انسانية (ص ٨٩)

(٤) عائق وقيمة (اوبيه ١٩٣٤ ص ٢٢٩-٢٣٠)

فإذا لم تعرب إلا عن ترجيحاتها الشخصية انحطت ، أو بالحري تبذرت . وهي تفقد سلطتها . وإن وعينا بأصلها الذاتي ينزع عنها التقدير والاحترام اللذين يميزانها . إن القيمة والنزوة يتوحدان . وينتهي بنا المطاف الى ذاتية جذرية . الى عدمية أخلاقية . يقول (كامو) : « إذا لم يكن لشيء معنى ، وإذا لم نستطع تأكيد أية قيمة ، فكل شيء جائز ، وليس لشيء أهمية . لا مع الأمر ولا ضده ، والقاتل ليس مخطئاً ولا مصيباً . ومن الممكن على قدر سواء حرق أبرياء أو الانصراف باخلاص الى رعاية المجذومين . والخبث كالرذيلة مصادفة أو نزوة » (١) .

إن نفي كل قيمة أخلاقية يتجاهل وضع الإنسان في العالم مثلما يبدو في ضوء التجربة والعقل . وإن التأكيد بأن الحرية الإنسانية مطلقة وإنها لا تخضع لأي قانون ، إنما هو جهل بطبيعتها وشروط ممارستها ، أن من ينكر وجود مبدع الكون ، ويحذف عالم القيم المعلوم ، والذي يرفض كل قانون يعمل في الطبيعة (التطور ، الفكر ، الجدل) مدعو الى الاضطلاع بمسيره الشخصي ومصير العالم . وكل واحد منا يصبح الها سيذا يوجه الأشياء كلها . يقول (سارتر) : « إن علي أن أحقق معنى العالم ومعنى ذاتي : وأنا أفضل في ذلك وحدي ، وأنا نفسي أبوعن التسويغ وعن المَعذرة (٢) » . وأنا تعزو وحدة الوجود هذه وظيفه الخلق الملصق اليها الى الإنسانية بوجه عام . والمثالية تعزوها الى (الفكر) الكوئي . والوجودية الملحدة ، وهي أكثر جرأة ، تلقي بثقل هذا العبء الثقيل على كاهل الشعور الفردي . أنه رهان : كتب (هاملان) : « كل كائن يسي سدا سائر الكائنات جميعاً . وهو يجعل الطبيعة تحيا ، والكواكب تدور ، والعوالم تتطور . . فإذا نظرنا (الى هذه الفرضية) بمعناها الحرفي الدقيق وبدون أي تلطيف ألفينا ان فيها من الفلو ما يُخجل أعنى الميتافيزيائيين (٣) » .

(١) الإنسان المتورد (كاليماز ١٩٥١ ص ١١٥ ، موبه مدخل الى المذاهب الوجودية

(٢) دنوبل ١٩٤٧ ص ١١٧ .

(٣) الوجود والعدم (ص ٧٧)

(٣) محاولة في عناصر التمثيل الرئيسية (الطبعة الثانية - السكان ١٩٢٥ ص ٤٨٩) .

ان الحرية الانسانية ليست سلطة مطلقة نابعة عن أي ارتباط . انها تتكافل والجسد ، وهي متوضعة في العالم ، ومرتبطة بالآخرين ، تدعوها القيم . وهي تمارس ضمن هذه الاحداثيات التي تدعوها قارة ، وقارة نموقها . وان حصنة الوراثة الخاصة بكل فرد ، وارتباطات قرابته ، تطبعه سلفاً بطابعها . وان نسوة يجري في وسط محدود طبيعي وحيوي وثقافي . وان الكون يؤثر فيه ويتأثر في الوقت ذاته بارتكاساته . وهو ينخرط ايضاً مع الاشخاص الآخرين بحوار موصول يعكس في طراز تفكيره وعمله : ان الشعور الانساني انتاح على العالم . وهو ليس بفارغ ابدأ» (١) . وان الوسط الاجتماعي ليس ببداية مطلقة ، بل هو مكان تنتظمه بنيات شتى « هي أشبه ما تكون بالنقاط الجغرافية الاصلية التي توجه مساعيه . وعندما تضطرب المؤسسات وتنهار أشعر بقلق الانسان الضائع ، التائه » (٢) .

وعذا يدل على انني لست السيد المطلق للواقع ، وهو مفروض علي بنحو مسن الانحاء . وان لشروط الوجود والظروف تأثيراً حقيقياً على قاعيتنا وسعادتنا ونجاح حياتنا . وانما تقوم أول مراحل الحرية على « قبول دفتر أعباء الوجود ابتغاء استخلاص افضل الممكن بعد ذلك » .

ويضيف (ج. كوسدورف) ان على الانسان ان يعترف بأن مصيره محدود واهم : « ان الوهن ليس طارئاً ، وهو يطرح التساؤل عن ذات الحياة الشخصية في اللحظات الحاسمة التي هي لحظات الالم والمرض والموت ، وبوجه اعم التاريخ

(١) اخلاق القانون ام اخلاق الحرية (٩) ، ملاحظة من المجلس الدائم للفساوسنة الفرنسيين في « التوثيق الكاثوليكي » (١٩٦٩) من ٢٦ : ٣١ . ان الحرية تنهض بدور شبيه بدور البوسلة التي تشير الى الاتجاه الذي ينبغي السير فيه . ولكن هذه الاداة لا تنفع الا اذا كنا نملك مصورا ، أي تلك المعنى موضوعيا . يجعل الارشاداتها معنى . وان معرفة موقع الشمال لا ينفع اذا كنت اجهل ايان اوجدو المكان الذي اقصده .

(٢) إ. إ. أربونان : المسسة والذكرى (١) (في مجلة العلوم الدينية ١٩٧٠ من ٢٩) .

ونقائصه... والمحنة ليست بالامر العارض البسيط : انها تقدم لغز الشخص^(١)

وثمة تحديد آخر يحد من عفويتنا وهو ينجم عن القيم الاخلاقية التي ينبغي اعتناقها حتى يعيش احدا عيش انسان . ان الواجب نداء ملح " تستطيع الارادة وحدها ان تستجيب له . انه مطلب توحيد الاستقلال الذاتي الحرية تختار اتجاهها مع تبعية وجدان يشعر بأنه خاضع للواجب .

ومن مفارقات الوجودية مفارقة خاصة بسوقها الاخلاقي . فهي تعلن من جهة اولي ان ليس ثمة خير ولا شر ، ولا قواعد آمرة ما دام اختياري الشخصي هو الذي يبيع القيم . ومن جهة اخرى فانها تؤكد ان للقيم قواماً حقيقياً في نظري وفي نظر الآخرين . وان للحوار التالي الذي توردته (سيمون دي بوفوار) في « دم الآخرين^(٢) » دلالة بهذا الصدد :

— « اعتقد أن خطأك يرجع الى تخيلك ان الاسباب التي تسوغ عيشك تهبط عليك وهي جاهزة من السماء : انما علينا نحن ان نبدها !

— ولكن اذا عرفنا اننا نحن الذين نبدها امتنع علينا تصديقها . وهذا ليس سوى سبيل من سبل خداع الانسان نفسه .

— لماذا ؟ ان المرء لا يبدع هكذا في الهواء ، انه يبدع بقوة حب ، رغبة . وعندئذ ينهض ما يبدع أمامنا وهو قوي جداً ، وواقعي جداً » .

وعلى هذا النحو ليس للواجب ولا للمثل الاعلى ولا « لاسباب الحياة » أي اساس لا من الله ولا من نظام موضوعي معقول . انها أهداف يختارها كل امرئ لكيانه ، وهو يبدعها « بدافع رغبة » وتفضيل شخصي . فهل يحق لنا اذ

(١) كوسدورف : المطول في الميتافيزياء (كولان ١٩٥٦ ص ٢٩) (ان المرء الذي يختار هذه القيمة او تلك ، وفي وضع مشخص ، ليس البتة ذاك المسافر الخالي من المتاع ، والذي يعيد دوما الانطلاق من درجة الصفر ليخلق من جديد قواما سالما وذاته) (المصدر السابق ص ٤٤٥٤٥١) .

(٢) كالبمار ١٩٤٥ ص ٦٧-٦٨

ذاك ان نخلص الى ان اسباب الحياة « تنهض امامنا » وان تكون « قوية جداً »
واقعية جداً ؟ وكيف تستطيع ان تفرض واجبات صارمة على من اخترعها ؟ واذا
كان هو صانعها الوحيد استطاع ان يراجعها أو ان يتحلل منها كما يشاء .

ثم ان الوجودية ترى أن ليس من خير بذاته ولا من شر بذاته ، وأن افعالنا
كلها متكافئة . فهل يكون من المنطقي عندئذ ان نضيف بأن مسؤوليتنا لا يحددها
حد ، وانها تشمل سلوكي بأسره وسلوك الآخرين وجملة التاريخ : « انني اخترت
حرب ١٩٣٩ وانا مسؤول بعنق عنها كما لو انني كنت انا الذي اعلنها » ؟ اليس
هذا لعبة بالانفاذ ، وحرمان كلمة « مسؤول » من اية دلالة .

وحاصل القول ، إن الوجودية تقود الى طرق مسدودة لانها تنسى وضع
الانسان الراهن وهي تعزوه له قدرة مطلقة واستقلال تاماً . انها حلم بالخروج من
طبيعتنا ومن حدودها ، ومطالبة بحرية لا نهائية تبدع ذاتها والعالم . يقول (ج .
مارتان) : « ان اولئك الذين يستسلمون لغواية رفض شرط الوجود الانساني . .
مهزومون سلفاً وان هزيمتهم لتزيد من خطر خنوعهم » (١) .

★ ★ ★

(١) الفلسفة الاخلاقية ص ٥٦٤ -

يقول (جورج كوسدورف) « ان على الفيلسوف ان يهمل الامل بحرية مطلقة
من النوع الالهي حتى يأتي ويحيا فوق أرض البشر ويشاطر أقرانه في سرات
الممكن المشترك » (القول في الميتافيزياء ، ص ٤٤٥) .

الفصل الثالث

اخلاق الوضع الراهن

يرى باحثون كثير : رأي الوجوديين عامة : ان على السلوك الانساني ان يتكيف مع شروط الوجود الخامسة ، وان يرجح الفاعل الاخلاقي جانب هذا التكيف ، على جانب تقبده بسيادة عامة ، وقواعد كلية . ذلك ان على الوجدان ان يتخذ قراراته في اوضاع شخصية : أمسية . ولذا ينبغي ان تحل اخلاق الوضع الراهن : اخلاق الشخص ، محل اخلاق المبادئ .

يتضح ذلك بجلاء اذا فطنا الى اننا نعرب عن القوانين الاخلاقية بحدود عامة ، من جهة ، وان الانسان الذي يطبقها هو فرد خاص . ولذا فان معيار الخير والشر يجهش في نظام من القيم الكلية . ولكن المبادئ والقيم تطرح ذاتها بالفعل في محيط دائرة الذكاء ، وان الوجدان الفردي هو الحكم الاعلى الذي يطلق حكماً اصيلاً بكل صدق واخلاص . وهو يحمل مسؤولية افعاله بدون ان يحاسبه سواه . بل انه قد يمضي الى ما يضاد القانون المشترك في بعض ظروف استثنائية . ولكل فرد ان يعرب عن ذاته ، وان ينجز ذاته بحرية ، وذلك بحسب وضعه الراهن الذي يهب الحياة دلالتها الانسانية . ومن هنا نعلم ان اخلاق الوضع هي في الوقت ذاته اخلاق وجودية .

ان الانسان هو « في وضع » . بحسب صيغة عزيزة على الوجودية . ولذا يعود اليه تقدير شروط نشاطه واختباره حفظ سلوكه . والوضع ، بصورة عامة : يدل على المكانة التي يشغلها كل واحد في المكان والزمان . وبعبارة أدق : ان أمره هو أمر اللحظة الراهنة : امر الظروف الخاصة التي يجب علي ان اعمل فيها حتى انجز رسالة محددة . ان نداء العالم يقلل جواب الانسان . انه مشكلة

عملية تطالب بكل شخص . وإن الوضع يبدو مبهماً على نحو اعظم كلما بسدت الحوادث أعقد : « اننا لسنا غرباء في الارض لا تتأثر بالظروف ، بل اننا مرصعون فيها شأننا شأن المسافر الواقع دوماً بين الخطوط المتحركة لأفق يستطيع نقله دوماً ، ولكنه لا يستطيع حذفه ابداً » (١) .

إن فاعليتي الراهنة تقع في ملتقى ماضي ومستقبلي ، ولكن أيضاً في دائرة أوسع هي دائرة تاريخ اجتماعي خاضع للتطور : « أن كياننا كله متكافل مع الكائنات والاشياء التي نكتنفها ، وهو راسخ في الاعمق . وإن التزاماتنا بالعالم ، ومشاركاتنا ، وانتماءاتنا تؤلف ترصعنا في أرض الاحياء » (٢) .

ومن الجلي أن تأثير الكون المحيط بنا ليس بالتأثير الخارجي المحض . انه يطبعنا بطابعه في وجودنا الداخلي . وهو لا يفرض علينا طرز المعيشة واللباس والغذاء والفنون والتقنيات وحسب ، بل أيضاً طرز التفكير والشعور ، يفرض مشكلات واضطرابات . ولهذا الافق الخارجي والداخلي عوامل كثيرة يتألف منها . هناك عناصر فيزيائية : منطقة ، اقليم ، فصول . وعناصر حيوية : سن ، جنس ، بنية ، مزاج . وعناصر نفسية وثقافية : سجية ، ثروات ذهنية وفنية . وهناك عناصر اجتماعية ، امرة ، طبقة ، أمة . وعناصر اقتصادية ومسافات تاريخية . وعناصر معنوية : حساسية بقيمة الحقيقة والعدل ، لزعة عقلية أو انفعالية . يضاف الى هذه العوامل كلها بالنسبة للمؤمن شروط من طبيعة خارقة تتصل بتاريخ الخلاص ووجود (كنيسة) ، ومجتمع ايمان .

واليكم السمات المميزة للوضع في نظر الوجودية . اولاً : ان كل انسان : حتى قبل الاضطلاع باختياره ، يندمج في كون « موجود قبله » . فالانا تطرح ذاتها لقاء (لا انا) تحدّد بنوع ما المكانة التي هي تحتلها . وإن الوضع هو على الدوام

(١) ج . كوسدورف : كتاب الوجود الاخلاقي (كولان ١٩٤٩ ص ٩)

(٢) ج . كوسدورف : المصدر السابق .

وضع وحيد ، بمعنى انه يمس شخصاً واحداً ، في لحظة معطاة من وجوده • وينجم عن ذلك ان الوضع متنوع دوماً • ان الانسان كائن متغير بطبعه وان القيم التي يختارها هي دائبة التطور • ويذهب (سارتر) الى القول : « انني اخضع لوضع معطى ولكنني أستطيع أن أواجهه كما اشاء » إنه يؤكد بصورة مفارقة ان الفاعلية هي بأن واحد محددة وحررة • يقول : « اننا نتصور بدون عناء قدرة انسان ، بالرغم من ان وضعه يحدد شرط وجوده كل التحديد ، تتصوره على ان يكون مركز لا تحديد جذري ••• ان الانسان ليس سوى وضع ••••• (شريطة) ان يعيش الوضع ويتجاوزه نحو هدف خاص » (١) •

وعلى هذا المنوال لا يدل الوضع على الظروف التي تعنى من المسؤولية اذ تشددتها وحسب ، وهي ظروف تخفف او تشدد المسؤولية بحسب الاخلاق التقليدية ، بل ان الوضع يؤلف بذاته اساس تنظيم موضوعي • انه يستوجب قواعد حياة خاصة بكل فرد • فالانسان المنغمس في الوضع هو الذي يخترع القيم الاخلاقية • يقول (سارتر) : « كل وضع هو بهذا الاعتبار كمين ، الأسوار في كل مكان : انسي أسى التعبير : لا توجد مخارج يمكن اختيارها • المخرج ، هذا شيء يخترع وكل انسان وهو يخترع مخرجه يخترع ذاته بذاته • ان علينا اختراع الانسان كل يوم » (٢) • وهو يستخدم من اجل ذلك تجربته الشخصية ، تجربة يتعذر نقلها الى الآخرين ، وهي الدليل الاعلى لفعله حتى يبدد عنه الظلمات • وان الرضوخ لامر خارجي يعدل تضحية الروح على مذبح النص الحرفي • ان الاخلاق دعوة داخلية وليست قانوناً خارجياً • وهي تنخرط في الفعل ، لا في الانفعال •

وعلى الرغم من ذلك ، فان اخلاق الوضع لا تستهدف اقتراح حلول سهلة ولا تستجيب للتراضي بل انها تزعم على العكس انها اخلاق حازمة شأنها شأن اخلاق الباحثين الاقدمين • يقول (جورج كوسدورف) : « ان من الشاق ان يضطلع الانسان ، من ناحية اخرى ، بحريته الخاصة التي تتجاوزها جميع انواع

(١) اوضاع ٢ (كالمبار ١٩٤٨ ص ٢٦-٢٧) وقد فصل هذه النظرية في : « الوجود

(٢) اوضاع ٢ (ص ٣١٣)

المجازفات . وان العواية لتتجلى في اشكال عديدة وهي تود الاقلاع عن هذه الحرية الشاقة والانسانية ، والاعترا ب اغتراباً حاسماً بقبول معيار مذهب ميتافيزيائي ، عقيدة ديانة ، نظام حزب . وبذا لا تبقى ثمة حاجة الى ان يخترع ذاته بذاته . بل سيكفيه عندئذ ان يطيع « (١) » .

ان أنصار اخلاق الوضع يستندون طوعاً الى كرامة الشخص الانساني ، وحرية ، وحقوقه ، وكذلك الى ملاقاته الابداعية . وعندهم ان على الاخلاق في ايماننا حيث تتغير شروط الحياة بسرعة ان تسهم في هذه الثورة الموصولة ، فقد فقدت قوانين الماضي نجوعها .

كان القدامى يعيشون في اطر ثابتة ، وبحسب قواعد اقتصادية واجتماعية واخلاقية محددة خاضعة لتحول بطيء جداً ولا يكاد يشعر به . وقد قلبت ضروب التقدم الاجتماعي والتقني ، والحروب العالمية ، وتمازج الشعوب والحضارات هذه الصورة رأساً على عقب . وبات من المحال ان يفلت الانسان الحديث « من عدوى رفض درس الوقائع ، كما قال (كوسدورف) » . ان واقع اختلاط الكون المتوتر ، المضطرب ، الشبيه بخلط عجيب ، يبلغ ذواتنا برعاية فكر غير مستقر وعاجز عن الانتظام والوحدة . فقد أصبح الكون لدينا وهو في حال تصفية عامة . وانها لدانة فيزيائية في عالم متصاغر : لدانه وسيولة اخلاقيتان ... وان القيم الروحية كلها تنوس نوسان قيم البورصة (٢) » .

ان تعقد الحياة الاقتصادية والاجتماعية على مستوى الكرة الارضية ذاتها يسهل رؤيتها رؤية واضحة . ونحن نرضخ لتأثير رأي عام مسبق الصنع رضوخنا لضغط الدعاوة والاعلاات المنبئة في كل مكان . وان الروابط المتينة والمستقرة التي كانت تشد الفرد في الماضي الى الاسرة والمهنة والامة والعرق قد فصمتها الحركية والترحالية التي جاء بهما التطور العالمي . وان قدرة جميع الاراء والمذهب

(١) كتاب الوجود الاخلاقي (ص ٤١-٤٢)

(٢) المصدر السابق (ص ١٧-١٨)

المتناقضة على النفاذ الى جميع الاوساط بالاذاعة والتلفزة والجريدة والكتاب تثير
الاضطراب في الجو وتزيد الارتباك .

لقد كان الواجب يبدو بجلال في الماضي وهو منقوش في العادات الاخلاقية
وانتقاليد التي كانت تمارسه وتقدمه النموذجاً خلال عدة قرون . وقد كان الفرد
معنى الى حد كبير من البحث الشخصي والمبادهة الشخصية . أما اليوم فقد بلغ
انقلاب شروط الحياة مبلغاً جعل من العسير معرفة الواجب وممارسته على قدر
سواء . وقد وجب ان يحل النشاط الانساني المبدع محل القيم اللازمية .
ويخلص (كوندورف) الى القول : « يترتب على كل جيل ان يصنع حكمته
الخاصة بذاته ، وهي حكمة توائم تعدد الظروف ... » ولن تقدر الاخلاق الخالدة
على رفض الانسان بعون كبير . والانسان هو على الدوام انسان حالي » (١) .

★ ★ ★

ان هذا الوصف للعالم الحديث ولانقلاباته يوضح بعض الوقائع التي يتعدى
انكارها . ولكن النتائج المستنبطة منها تجاوز المقدمات وتبقى بهمة . اجل لقد
تغيرت الاوضاع تماماً ، وتستمر في التطور مستقبلاً . وان تعقدها يزداد يوماً
بعد يوم . وان المجتمع الصناعي والحضري يقدم لاختيارنا مائفة اكبر جداً مما
كان في العالم الصغير الحركي والريفي ، في مجال المهنة والثقافة وأوقات الفراغ .
وان الاهتمامات المعنية تفيض عن تخوم الاسرة أو المدينة وتطرح مشكلات جمعة
على السلم القومي ، بل والدولي . واما الحلول التي ينبغي اعتناقها فهي حلول
دقيقة لا تبجس بصورة آلية من المبادئ العامة وانما تستلزم تفكيراً يقطر .

ايتج عن ذلك في الوقت ذاته ان من الواجب رفض هذه المبادئ ، وان القيم
الاخلاقية آخذة بالانحطاط على كثر الايام ؟ ألا يجب على العكس ترصيعها في
الاضلاع الجديدة بغية اتقاذ كرامة الشخص الانساني ؟ اننا نتحدث كثيراً عن

الحضارة وضروب التقدم التي انجزتها عبر التاريخ البشري . بيد أن هذا اللفظ لا معنى له إذا لم يدل على ظهور قيم من نوع أعلى . أن اخلاق الوضع تنتهي منطقياً إلى الريبة التي ترفض أن يقدر العقل على الوصول إلى أية معرفة موضوعية .

ومن البديهي أن على تطبيق الوجدان أن يأخذ بعين الاعتبار جميع العناصر المتفاعلة . أن عليه أن يتصور الوضع من حيث تعقده الواقعي وباعتبار أنه يدل على التقاء الشخص الفريد بشبكة الظروف الراهنة كلها . فالفعل يجري دوماً في شروط خاصة . كأن التقدمي يقولون : أما يتناول التخلق الكائن الفريد . ففي قرينة شخصية تترصع مطالب العدل الموضوعية . ولكن من العسير في الغالب إقامة الانسجام بينها . ذلك أن تطبيق مبدأ عام يتضح بجلاء في بعض الحالات الخاصة . ولكن ثمة أيضاً أوضاعاً معقدة تتدخل فيها قوانين كثيرة بأن واحد ، فتشتر مآزق وجدان يصعب الخروج منه . وإذا ذلك يترتب على فقاذ البصيرة الفردية أن نسير مراتبها التسلسلية .

ويطلق الباحثون الاخلاقيون الاقدمون اسم فضيلة الحذر على هذا الحص الذوقي الرهيف . وليس الامر أمر اجتناب المجازفات والمسؤوليات كما يدل عليه الاستعسان الذائع لهذه الكلفة . بل على العكس : الحذر هو قدرة التمييز العجلي التي تدرك بأن واحد القاعدة العامة وتطبيقها على وضع خاص . وهو ينزع إلى تنسيق الفعل الاخلاقي مع الظروف المشخصة . . وهو بهذا الاعتبار لا يقف حائلاً دون جرأة الحلول .

وقد كانت لكلمة حذر في لغة (شيشرون) دلالة فكرية . فهي تعني تأمين نجوع الفعل بجلاء بصيرة وحصافة . كيف لا والحذر يقود العقل على الصعيد العجلي إلى تقدير القيمة الاخلاقية ويؤلف قوام الحكمة . يقول (شيشرون) : « الحذر هو العلم بالاشياء التي ينبغي طلبها أو اجتنابها » . وهو يحيط اللثام عن الجذ الوسط السليم الذي كان يميز الفضيلة في نظر (ارسطو) . ويؤكد (القديس

توما) « ان الانسان العذر هو الذي يجيد تقدير ما ينبغي فعله » . ذلك « ان الغاية الخاصة لكل فضيلة اخلاقية هي التقيد بالعقل المستقيم .. والعقل يأمر كل انسان بان يسلك سلوكاً معقولاً . وما وظيفة العذر سوى تحقيق هذا التمييز » (١) . فممارسة العذر تستند الى المعيار العام للعمل بدل التعاضى عنه .

واليكم مثلاً يبين ان لقانون واحد تطبيقات شتى بحسب تغيرات الوضع . ان الامر القائل : « لن تأخذ مال غيرك » يظل سارياً دوماً ، لانه ينزع الى انقاذ العدالة من غواية امتلاك المرء ما يملكه غيره . ولكن من الواجب تفسير هذا القانون في ضوء المعطيات التاريخية التي تدخل في مفهوم (مالك) و (مالي) . وفي ايامنا الحاضرة يبلغ بؤس العالم الثالث ما يجعل من الواجب ان يتفق هذا الامر مع مبدأ آخر يقول : « ان هدف ثروات الارض ضمان راحة البشر كافة » . وفي هذه الشروط ترتدي القاعدة العامة « لن تأخذ مال غيرك » دلالة جديدة عندما يتناول الامر اليوم تنظيم السوق العالمية للسواد الاولى وللمنتوجات المصنوعة . فقد يقتضي الوضع هذه الطريقة أو تلك من مراعاة القانون ، والقانون نفسه لا يشير صراحة اليها . وعلى هذا النحو فان قاعدة (مالك) و (مالي) تفرض واجبات اشد خطراً واعظم ارهاقاً على مدير مشروع كبير اليوم وعلى اللص الصغير بالامس ..

يقول (بارودي) : « وعلى هذا فان الاخلاق ، كالعلم ، تجديده مستمر : تكيف القواعد القديمة مع الظروف الطريفة ، تفسير جديد ، توسيع أو تضيق ، صهر مبادئ مختلفة ، تقدير مبادئ لاهميتها الخاصة (٢) » . فلكي يكون خط السلوك معقولاً ، لا بد بأن واحد من اتخاذ المبادئ دليلاً ، والوضع مرحلة يجب اختيارها . وهذا نوع من افارة مزدوجة تضيء جدل الكلبي والفريد .

(١) المجموع اللاهوتي ص ١١-١٤-٢٩-٣٦-٤٠-٤٧-٣٧

(٢) القواعد النفسية للحياة الاخلاقية (الكان ١٩٢٨ ص ١١٠) السلوك الانساني القيم الاخلاقية (الكان ١٩٣٩ ص ١٩٢)

وبعد ان ارتأى مذهب اخلاق الوضع بوجود قيم مطلقة بسبب حركية العالم الحديث وتعقده ، رأى ان الاخلاق المتعالية اخلاق مجردة ولذا فانها تعجز عن توجيه الفاعلية الشخصية . وهذا المذهب يأخذ على الاخلاق التقليدية انها تخضع الشخص الانساني لنظام لاشخصي ، في حين ان الوضع الفردي هو الذي يحدد معنى فاعليته . يقول (كوسدورف) : « لقد ظل الباحث الاخلاقي الى اليوم سواء اتصل الامر بالاخلاق الميتافيزيقية أو الكاتنية أو السوسيولوجية ، ظل يحل هذا المأزق أو ذلك من مأزق الوجدان حلاً مجرداً مسلخاً عن قريته وبعد تحويله الى مشكلة يفترض ان الفكر العقلي قادر على ان يصيغها في معادلة لكي يرجعها الى وحدة القواعد العامة . ان ذلك ضرب من ضروب تحديد مواضع عامة ثابتة للاوضاع التي تميز الاخلاق التطبيقية وهو ينزع السمة الشخصية عن الظروف كما يكفل شمول الاخلاق المحضة وانتصارها » (١) . وعلى هذا المنوال تنتزع البشرية المجردة من الانسان الراهن وجوده المناضل لصالح تصور العقل على انه سيد ذاته وسيد الكون . ان الفرد يحرم من كل مبادهة حيال نظام مفهوم مؤهل لحل صغاب الوجود . ويكفي أن يخضع خضوعاً منفعلاً لقانون متباثل ولعقوبات محددة (٢) » .

وعلى هذا النحو تقع في احضان « النزعة الاخلاقية الشمولية » و « النزعة الحقوقية الشاملة » ، أي في برائن التقيد بالنظام الاجتماعي الذي تحدد القوانين الوضعية دقائقه . ان المبادئ المجردة تحل محل الحياة المشخصة ، والحرية تخضع لسلطة طاغية . والطاعة العمياء تفسد صدق الارادة . وامبريالية القانون تحل محل مبادهة الشخص .

ان هذه الانتقادات القاسية قد توصل الى « نزعة قانونية شاملة » لا تبالي بالحوادث ، نزعة ترضخ لمراعاة قواعد تعسفية مراعاة خارجية . ولكن ذلك ليس بوجه الاخلاق التقليدية الصحيح . ومن الخطأ اقامة تعارض جذري ونفي

(١) كتاب الوجود الاخلاقي (ص ٤٠-٤١)

(٢) المصدر السابق (ص ٣٩ وما بعد) .

متبادل بين المعايير الموصوفة بأنها مجردة وبين شروط العمل المشخصة . ذلك ان الحكم الاخلاقي يستوحي منهما معاً . وعلى هذا النحو يدين القانون الاخلاقي الكذب حتى لا تفسد الامانة والصدق في العلاقات الاجتماعية . ولكن ثمة على الرغم من ذلك حالات حيث الاحتشام ، وضرورة الحفاظ على السر المهني واساءة الاستعمال المحتملة للمعلومات المبذولة ، كل ذلك يضيق حدود هذا المنع . الا يقول احد الامثال : « ما كل ما يعلم يقال » ؟

فاذا كان المطلب الذي يقتضيه الوضع الحالي صحيحاً فانه ينطوي في ذاته على ضرورة معقولة ، ذات معنى . ومن الجلي ان كل معنى هو بالتأكيد مشخص من حيث انه يعاين واقعاً راهناً . ولكن كل معنى ، ايضاً ، ينضج بصراحة في حدود كلية . ان التصورات المجردة والفاعلية المشخصة يمكن أن ينسجم بعضهما مع بعض . ولذا فمن الخطأ قولهم احياناً : « لا يوجد مرض ، بل مرضى » . ولا ريب في ان لكل امرئ طريقته الخاصة في تلقي المرض . ولكن حالته الخاصة انما يتصورها الطبيب في اطار عام ، في ضوء المؤلفات العملية التي تصف السلّ عامة ، السرطان عامة ، التهاب القصبات بوجه عام . والاخلاق ، شأنها شأن كل علم ، تنطلق بتقريبات تجري بين المشخص والمجرد ، وهي تستير وتتكامل ويصحح بعضها بعضاً بصورة متبادلة . وان الوجدان اذ يستجيب لنداء القيم وينخرط بحرية في طريق الخير ، يحقق رسالتنا الانسانية .

ليس النظام الاخلاقي في الواقع صيغة منقوشة في سماء العقول ، ولا نوعاً من رداء ذي مقاييس مسبقة التحديد ، ولا قانون او امر تعسفية . انه ، على العكس ، يحث الطبيعة البشرية على انجاز امكانياتها وتطلعاتها العميقة . انه يقترح عليها مثلاً أعلى لتحقيقه . وان تعاليمه تصدر عن العنق النبلي الذي يرسم امام الشخص الحي درب مصيره . ولئن قام بين المعيار المجرد والوضع المشخص بعض البون ، فهذا الفاصل هو علامة معرفتنا وحساسيتنا الاخلاقية الانسانية . وان الوجدان ليجتاز هذا الفاصل وهو يراعي الظروف وعلاقاتها بالقانون . انه يصنع اخلاقاً مبدئية ، اخلاقاً الشخص في وقت واحد . اخلاق الخير بالذات ، واخلاق ما تستقبل الاثام .

وعلى هذا النحو يتسق المعيار الموضوعي والمبادأة الذاتية . فما هو فردي وفريد في كيان الانسان لا ينزع عنه ما هو مشترك بين الناس ، وفي البشر عامسة . وليست الاخلاق « نزعة حقوقية شاملة ومجردة » . بل انها تقيم علاقات شخص بشخص أو بأشخاص . وهي تيسر النفاذ الى صميم الدلالة بأكثر من الاكتفاء بظاهر المعنى ، أو بحرفيته . فلا اخلاق حقيقية فردية الا في اطار اخلاق مشتركة معيارية .

★ ★ ★

ونخلص مما تقدم الى ان الوجدان يشغل مركز القانون الاخلاقي . وهو الذي يكشف هذا القانون ويؤلف صداه . والى الوجدان ترجع الفضيلة والجدارة والمسؤولية رجوع الرذيلة ووخز الضمير من ناحية اخرى . وهذا يعني ان الوجدان هو الحكم الاعلى ، والقيمة الالئية ولصدق الالتزام . غير أن الوجدان لا يطلق احكامه اطلاقاً آلياً ومعضوماً . وان صوته عرضة للاختلاط ببداءات الاثرة والهوى أو النزوان .

ان الصدق الحقيقي يفترض فيه انجاز الخير ، ومن ثم ، البحث عن مكان وجوده . وذلك شرط اساسي . ولا يمكن ان يكون الخطأ مغفوراً الا اذا كان لا اراديا باطلاق . ولا تكفل النية قيمة الفعل الاخلاقية الا اذا استهدفت معرفة الحقيقة واستلهاها . وبقول وجيز ، ليس المرء بمسؤول امام وجدانه وحسب ، بل ايضا عن وجدانه : « لئن كانت النية ، اي الوفاء بالواجب كما يفهمه الوجدان ، تسم الفرد من الناحية الاخلاقية ، فلا بد من ان تكون هذه النية ذاتها جيدة وإلا لم تكن شيئاً : وهي لا تكون جيّدة الا اذا تقيدت بخير موضوعي . والحق ان الواجب الاول ليس هو : « اتبع وجدانك ! » بقدر ما هو : « كن وجدانا ! »^(١) ان الصدق لا يرادف معنى الجلاء . وهذا الموقف ، الاخير يضيف عنصراً جديداً : رؤية العالم والحوادث رؤية صحيحة ، سلبخ النزعة الاسطورية والزيف ، تتجاوز

(١) مادنييه : الوجدان الاخلاقي (دار النشر الجامعي الفرنسي ١٩٥٤ ص ٢٧) . ١٢٩

الصور والرموز • ان العجلاء يشرئب الى اللحاق بالواقع ذاته ، سواء أكان هذا الواقع مخيلاً للامل أم منافياً لذوقي أو تفضيلي أو مصالحي •

بدهي أن كل انسان صادق مقتنع جدير بالاحترام • ولكن متانة اعتساق مذهب لا يبرهن على حقيقته برهاناً معصوماً • وقد دافع متزمتون حسنو النية احياناً عن قضايا سيئة • ومن الممكن تقدير شخص وردد الافكار التي يعتنقها • وان التحليل النفسي يستجيب لواقع التجربة ويعلمنا بأننا قد فضل يسر في موضوع انفسنا ذاتها • فقد يقع امرؤ في وهم عندما يجعل رغباته تحل محل الحقيقة وتترأى في إهابها • ولا بد من تمييز نوعين من الصدق : صدق سطحي من طراز الصدق الحسي ، وصدق عميق من طراز الصدق العقلي او الروحي • وقد يلفظ مهتاج كلمات ليس لها سوى ظاهر الصدق • وعندما يرجع الى رشده يتعذر قائلاً انه لم يكن يعني حقاً ما قال • وما اكثر الوعود العاطفية وقطع العهد بوفاء سرمد وامانة ابدية في مثل هذا الموقف النفسي •

فالوجدان هو المعيار الحاسم في شؤون التخلق ، ولكنه ليس بملكة سرية تعسفية • ومن شأنه في الحق انه يستند الى نظام قيمي يحكم في ضوء مبادئه على الوضع الراهن • ولئن اصابته اخلاق الوضع في تقديرها بعض الغلو المسرف الضيق في الاخلاق الوضعية فان انتقاداتها لا تخلو هي ذاتها من ابهام •

★ ★ ★

الفصل الرابع

اخلاق التجربة

التجربة الداخلية أو الخارجية ، في الاخلاق شأنها في سائر المجالات ، هي التي تقدم حقل الملاحظة : « لا شيء في العقل لم يكن من قبل في الحس » . وقد طبق الناس الى حد كبير أو صغير قوانين الاخلاق من قبل ان يجدد الباحثون الاخلاقيون شروط الاخلاق وقبل ان يحلل الفلاسفة أسسها . فالمنهجية هي على الدوام علم من الدرجة الثانية ، علم ينهض به العلماء بدءاً من معارف عفوية . ان استعمال لغة من اللغات يسبق اكتشافات علماء اللغة .

الا ان الانسان وهو كائن اجتماعي يتعرض لاختيارات اخلاقية بصورة طبيعية . وليس في وسع أحد الافلات منها لاننا « أبحرنا » ، كما قال (باسكال) ، والحياة تفرض علينا ان نختار . ان الحياة فعل ، أي اعتناق هدف مرموق بين اهداف شتى واستخدام الوسائل الموصلة لذلك . وان العمل يقتضي انتباهاً اصطفائياً ، مقارنة حوافز ، قراراً متخذاً . وكل ذلك مساعٍ تفترض تقديرات ضمنية على الاقل . وان الفعل هو اختيار نوع من انواع الحياة ، وتأكيد تصور الاشياء ، تأكيداً أقوى من التأييد بالقول ، تأكيداً يجري بالتزام الكائن بأسره . يقول (كامو) : « ان الحياة هي بذاتها حكم قيمة ... وليس من الممكن تخيل حياة خاصة باختيار تام ^(١) » . « ان الانسان حيوان يقدر تقديرأ قيمياً ^(٢) » .

وقد منح (بلوندل) منطلق نظريته عن « العمل » من هذه الملاحظة النفسية .

(١) الانسان المتمرد (كاليمار ١٩٥١ ص ١٩)

(٢) ش بودوان من الحرية الى الفكر (دسله دي روفر ١٩٥٠ ص ٣٠٥)

يقول : العمل ضرورة حيوية يتعذر على الانسان ان يتخلص منها . وهي لا تحتل
تاجيلاً ولا استثناءً الا بالموت ! والاتعاز ذاته بشكل احد تجلياتها . بيد أن العمل
الانساني ينطوي على اختيار لازب ولو كان مؤلماً ومصحوباً بالاحجام : « انسا
لا نسير ، ولا تتعلم ، ولا تثرى إلا حين نعلق اماننا جميع الدروب باستثناء درب
واحد ، ونقبل انسلخنا عن كل ما كان من الممكن ان نعرف ونربح على
نحو آخر » (١) .

وهذه الضروب من الاختيار لا تجري عفواً ، ومادام الانسان مزوداً بالذكاء
وبالارادة الحرة فانه لا يقتصر على ان يحيا باتباع غرائز عبياء ، كالحيوان . وهو
بازاء وضع مبهم يفكر ، ويقارن ، ويحكم ، ويختار حلاً من عدة حلول اخرى
ممكنة . وهو يشعر حتى في ارفع نشاطاته بجاذبية الخير وبفتنة الشر معاً . وهو
موضع هذا النزاع والحكم فيه . وان الوجود الذي لا يخرج عن ان يكون
العقل العنلي حين نمارسه في مجال الحياة يتكشف على انه شعور بالخير السذي
ينبغي انجازها ، وبالشئ الذي يجب اجتنابه . ولئن كان مضموته متغيراً الى حد
كبير أو صغير ، فان صورته تظل مع ذلك ثابتة . ان العادات الاخلاقية والقوانين
الخاصة هي تجلياته المتبلورة ان صرح القول . وهي تتغير بعض التغير في
الزمان والمكان ، ولكن حادث التقدير القيمي الاخلاقي يظل هو حادثاً مستمراً .

ولا يخفى ان تحليل هذه المعطيات المباشرة تحليلًا موضوعياً انما يتكشف
النقاب عن سسها الاصلية ودلالاتها العميقة . فاذا اعتد الباحث الانطلاق من
التجربة لتحديد أسس الاخلاق وجد ان التجربة المباشرة لا تستتفز معين البحث
لان التفكير لا يقتصر على تجليات الفعل الاخلاقي الظاهر . وقد ميز (بوترو)
المبدأ عن الاساس (٢) . فالمبدأ هو القضية العامة المجردة التي يسكن ان نستخلص
منها بطريق القياس تعدد القضايا الجزئية التي تقدمها التجربة . والاساس هو
الدافع المشخص ، الذي يوجد الظاهرة . فقد تبدو الافعال اماننا صالحة او طالحة .

(١) بلوندل : العمل (الكان ١٨٨٩ ص ١٨)

(٢) بوترو : الاخلاق والدين - (فلاماريون ١٩٢٥ ص ٥٠)

ويبدو الأشخاص ، (أو المؤسسات) ، متحلين بالعدل أو الظلم . ولا بد من قياس هذه الانطباعات والمشاعر وتسويتها تسوية عقلية . والواقع ان بين الفعل والفكر علاقات صميمية وتكافلاً وثيقاً . فالإنسان لا يهمل الفكر عندما ينتقل الى العمل . ونحن لا نستطيع فحسب التفكير عن الحياة الا حين نحرم التفكير من دوافعه أو من أهيته ونسلخ عن الحياة نور الذكاء . ويرى (هيديجر) أن الاسلوب الخاص بالوجود البشري يتميز بحدوث ان الإنسان ، قبل تحليل فاعليته تحليلاً تفكيرياً ، يشعر شعوراً غامضاً وضيقاً بمر طبعته . وان التفكير هو ، بوجه الدقة ، جهد يرمي الى معرفته معرفة أفضل يجعله يطفو الى نور الشعور الصريح . وهذا هو الهدف المرموق .

وتد قابل بعض الوضعيين هذه الاعتبارات بالرفض . وذهبوا الى ان لامجال للبحث عن أسس للاخلاق . ذلك ان وجودها هو معطى بالتجربة ، وانه تكفي المشاهدة بدون طلب تسوية عقلي . ومن جهة اخرى ، لن يكون مصير مثل هذا المطلب الاخلاق وحسب ، بل انه ضار بصحة الفكر ، لان كل مذاهب الاخلاق التي تلتقي لحسن الحظ في تطبيقاتها العملية تختلف أشد الاختلاف في مجال المبادئ . فالاخلاق موجودة في الواقع . وهي جملة الاعتقادات والمؤسسات والقواعد الدائمة في كل مجتمع ، والتي تنقيد بها الجماعة . وهي لا تحتاج البتة الى تسوية شرعيتها بتفكير ميتافيزيائي . بل يكفي تحليل الشروط الراهنة التي تنمو فيها حياة كل شعب . وان الوقائع الاخلاقية تكشف بوجودها وحده . ومن شأن عالم الاجتماع ان يحدد قوانين اصلها ونموها ، مثلما يدرس الفيزيائي والكيميائي ظواهر الطبيعة .

اجل ، ان الاخلاق هي « علم العادات الاخلاقية » (١) ، بحسب عنوان كتاب (لينفي - بول) الذي اثار في الماضي مناقشات حادة . ومن الممكن مقارنة الاخلاق بعلم الحياة الذي لم يصبح علماً حقيقياً الا عندما رفض التفكير النظري في مبدئه الحيوي ، واكتفى بملاحظة تقيد الحياة وجعل التقنية الفنية اكثر اتصافاً بالصفة

الوضعية وبالخنوع : يقول (ليفي - برول) : « لقد اخطأ الفلاسفة عندما تخيلوا ان من الواجب صنع الاخلاق . ومهما اختلف الزمان والمجتمع اللذان يولدون فيهما فانهم يلفون انفسهم فيهما حيال اخلاق راهنة موضوعياً وهي تفرض ذاتها عليهم وعلى الآخرين معاً » (١) .

وقد وسّع (بايه) في كتاب بعنوان « الاخلاق العلمانية وخصومها » (٢) هذه النصيحة ذاتها متهمكاً . واعترف بأن الجهود المبذولة لبناء اخلاق على الواجب أو الوجدان ، أو الايثار ، أو المنفعة ، الخ قد اخفقت : « لقد قلت ، وكسرت ، ان جميع هذه المفاهيم لا تكفي لتأسيس الاخلاق من الراوية الميتافيزيائية . ولكنني أكرر ايضا : لا ضير ما دامت الاخلاق في الواقع لها اساسها تماماً ؟ » (٣) ان للاخلاق في نظر العالم اساساً تاماً ، ما دامت واقعاً . وبأي انحراف بارع نطلب من العالم أو من سواه تسوية الحوادث ؟ الحوادث ؟ انه حلم طفولي لمنطقي ثرثار ! ان ذلك كما نطلب خصائص مولد الحموضة من كيميائي من قبل ان يدرس ذلك في مخبره ، فهو سيرهن على الورق بأن لمولد الحموضة منطقياً الحق بالوجود . الوجود ، تلكم هي الكلمة التي تكفي لتبديد ضباب الميتافيزياء (٤) . ان ضروب الاخلاق موجودة بصورة مستقلة عن أي تفكير نظري ، وهي موجودة وجود اللغات أو الحقوق . وان بعض طرق العمل تبدو وللضمان المتوسطة في بلد من البلدان على انها واجبة ، واخرى محظورة . انها حوادث يترتب علينا أن نشاهدها وحسب .

اننا لا نزال نجد اصداء مثل هذه التصريحات الى اليوم . وبعد أن أعلن (مورفان لوبيك) في « اسبوع المفكرين الكاثوليك » إلحاده أضاف النتيجة التالية : « يحتاج البشر الى اتفاق جهد عظيم ليتعلموا من جديد ان الاخلاق توجد بذاتها

(١) الاخلاق وعلم العادات الاخلاقية (ص ٢٧٠-٢٧١)

(٢) ريدر ١٩٢٥

(٣) الاخلاق العلمانية وخصوصها (ص ١٠٨)

(٤) المصدر السابق (ص ١٠٤)

وانها لا نحتاج الى عقيدة دينية او اجتماعية وان المذاهب تتلاشى وان (القانون)
سرمدى « (١) » .

ويذهب آخرون الى ان الاخلاق تنفي بصورة وضعية كل تفكير يرمي الى
تسويتها . فهي تنطوي على قبول غير تأملي ، صامت ، أعمى ، للواجب المترتب على
المرء ، الا اذا شاءت الاخلاق أن تنكر لذاتها : « ان الاخلاق التي تتساءل عن
ذاتها تكف عن ان تظل اخلاقاً » (٢) ! فاذا تساءلت عن الاسباب التي توجب علي
ان احب والدي أو أن أقول الحق فإن حبي وصدقني يتهافتان . اننا نرعى تعاليم
الاخلاق بقدر عدم تساؤلنا عن الحوافز المستمدة منها . ولا بد اذا شاءت الاخلاق
الحفاظ على قيمتها ولجوءها من أن تقبلها على انها « شيء بدوي بذاته » .

ان من المحال « تحديد اساس لمضمون الاوامر الاخلاقية ولصورتها الماثلة
كلها في ما يجب ان يكون . وغاية ما يستطيع العقل بلوغه هو الاعتراف بما
كان يجب ان يكون بالاستناد الى بعض الافتراضات المسبقة وبعض الاهداف
المقررة . ان الاخلاق تعجز عجزاً مطلقاً عن ان تأمر بما يجب ان يكون . وليس في
وسعها ان تقدم سبب الافتراض الاخلاقي المتميز المسبق ولا اساسه ، اعني ان
علينا ان نكون كما كان من الممكن ان نكون (٣) » . واذن ليس للقوانين الاخلاقية
اية سمة مطلقة .

لقد اثار هذا المسمى الرامي الى ارجاع الاخلاق الى علم عادات اخلاقية شبيه
بعلوم الطبيعة ، اثار انتقادات شديدة . ان العلم يصف الحوادث ويفسرهما بربطها
باسبابها وبتأثيرها ولا يزعم تسويتها ولا اذاتها . « ان الامر هو » وليس

(١) بحوث ومناقشات (١٩٦٦ - ص ٢٦)
(٢) ف . بانيكار اعمال ملنقى رومه (١٩٦٥) حول نزع الصفة الاسطورية والاخلاق
(ص ٢٧٣) .

(٣) بانيكار : المصدر السابق (٣٦٧-٣٦٨)

« يجب » . أما الاخلاق فانها على العكس تحكم على قيمة . انها تطالب بنا ينبغي ان يكون : فبما يجاوز ما هو موجود . وهي تحل ما يجب وجوده . محل الحوادث الموجودة . وهذا هو قوام اسالتها . ولا ريب في ان تاريخ العادات الاخلاقية يتحلى بأهمية خاصة ويرفدنا بأنوار ثينة . ولكنه لا يتصف بالصفة الازامية التي تنطوي عليها الاخلاق . انه يدل على وسائل العمل : ولكنه لا ينبىء عن الاستعداد الذي ينبغي اجراؤه . وهذا التاريخ لا يثبت قاعدة سلوك ولا خطة حياة (١) . وان ارجاع الاخلاق الى تاريخ «لبيعي للعادات الاخلاقية يزيلها . فالاحصاء ليس اخلاقا .

وبعد أن ذكر (بوانكاره) بأن العلم يلاحظ ما هو موجود ، بينما الاخلاق تأمر بما يجب ان يكون ، أضاف قائلا : « لا يمكن ان توجد اخلاق علمية ... » . وسبب ذلك بسيط : انه سبب : ماذا أقول ؟ نحوي محض . فإذا كانت مقدمات قياس كلتاها وصفيتان فإن النتيجة ستكون كذلك وصفية ... ومن الجلي ان مبادئ العلم : وموضوعات الهندسة ، هي ، ولا يمكن ان تكون الا وصفية : ونذا فإن أرفق الجدليين قد يتلاعب بالمبادئ ، كما يشاء فيزج بعضها ببعض ويركب بعضها فوق بعض : فكل ما سيستخلصه منها سيكون وصفيا . وهو لن يستطيع البتة الوصول الى قضية تقول : اصنع هذا : ولا تصنع ذلك . أي قضية تؤسد الاخلاق أو تناقضها (٢) .

(١) يقول بونورد : « ان الانسان الذي لا يعترف في مجال الشؤون الاخلاقية الا بالموضوعات المستخدمة في الامور الفيزيائية ان يكتشف في دراسته العالم الاخلاقي الوقائع الاخلاقية . بل ظواهر نمائل الثقالة والتوازن ... فلننظر من وجهة النظر الدقيقة هذه الى الجليات الاخلاقية للطبيعة البشرية : اننا نحصل على علم بالمعادات الاخلاقية لا يقوم بينه وبين الاخلاق أي قاسم مشترك ما دام هذا العلم ان يكون سوى مشاهدة ظواهر معطاة ونهجيها . بينما الاخلاق بالمعنى الصحيح هي أمر . هي نص على ما يجب ان يكون » (الاخلاق والدين : فلاماريون ١٩٢٥ ص ٥٢ .

(٢) الخواطر الاخيرة : ١ فلاماريون - ١٩١٢ ص ٢٢٥ ، بودو : المدخل الى الطريقة السوسولوجية (باود وكاي ١٩٢٣ ص ٢٦٠ - ٢٦١)

ان علم العادات الاخلاقية الذي يصف طراز معيشة شعب يتبحر ، اكثر ما يتبحر ،
اقامة تقنية أو فن عملي في ضوء قوانين سوسيولوجية .

وبهذا المعنى يتحدث (بوترو) عن « تقنية اخلاقية لا تكون سوى تطبيق
صناعي لعلم وضعي بالعادات الاخلاقية » (١) . ولكن ثمة فارقاً اساسياً بين التقنية
او الفن العملي من جهة ، وبين الاخلاق من اجهة اخرى . فمن ناحية اولى ، نحدد
وسائل الوصول الى غاية ننشدها من طرف آخر ، ومن ناحية ثانية نحدد الغاية
التي يجب نشدها ليعمل الانسان بوصفه انساناً . مثال ذلك الصيدلي الذي
نسأله عن أنجع السوسوم ، يتصرف تصرف تقني حين يعطي المعلومات المطلوبة .
ولكنه اذا ادرك ان الزبون الذي يستشيريه يستهدف استخدام هذه المعرفة ليسم
عدواً ، واذا حاول ان يشبه عن عزمه تصرف تصرف رجل اخلاق لان الاخلاق وحدها
هي التي تحكم على قيمة الغايات (٢) .

ان عجز العلم عن ان يكون اساس الواجب يبدو على نحو أفضل بقدر تصريح
الفلاسفة الذين يهولون هذه القدرة بأن الالتزام يستمر في فرض ذاته حتى عندما
يتكشف على انه مما يتعذر تسويغه تسويغاً عقلياً وناً نعرف روابطه مع الشروط
التاريخية البالية . مثال ذلك منع السفاح في نظر (دوركهيم) . ولكن
اكتشاف ان امراً من الاوامر الاخلاقية هو سدى ، أفلا يحرمه من أية سلطة ويؤدي
به الى الزوال ؟ ان احداً لا يشيد حياته على وهم يعترف بأنه وهم (٣) . يقول
(بارودي) : « على هذا النحو يبدو ارتباط الممارسة ارتباطاً وثيقاً بالتقاليد ،
بالعريضة ، بالضغوط الاجتماعية ، بدون ان يستطيع الانسان ان يحاول بصورة عقلية
تسويغ نفسه بنفسه . . . ونحن نعود بالتفاف مبالغت بعض المبالغة الى نوع من

(١) الاخلاق والدين (١٩٢٥ ص ٧٤)

(٢) (ب. فولكيه) : المنطق والاخلاق (نشر دار المدرسة ١٩١٦ ص ٣٥٢ - ٣٥٣)

(٣) هل يمكن العمل ، اعني بوعي تام وتفكير . . . بدون ايمان المرء بشريعة عمله ؟

« (بارودي) : المشكلة الاخلاقية والفكر المعاصر - الكان ١٩١٠ - ص ٧٠ .

الايماية حيال كل ما يتصل بالعمل» (١) . ان قبول المرء بصورة منفصلة وبدون فحص ولا رقابة طرز الفكر والعيش السائد في وسطه وعصره انما هو احجام عن ممارسة الذكاء والارادة ، أي السلوك بوصفه انمائياً . انه احلال التقيد الاعمى محل الاخلاق العقلية ، وتراجع الواجب على صعيد ما ينبغي ان يكون امام قوة لا عقلية .

★ ★ ★

ان تحليل معطيات الوجدان يستلزم ، على العكس ، تأييداً عقلياً . ولا بد من ان تفسر هذه المعطيات بعد ان شاهدها . ان التجربة حقل تفكير . وان العمل الانساني يقود في شروطه الوجودية الى تحقيق دلالاته الاساسية . فنحن نميل ميلاً طبيعياً الى البحث عن مصدر قيمة الواجب وسلطته المميزة . ومثل هذا المسعى يؤيد المعرفة التجريبية بابرار الحوافز العقلية التي يستمد منها . ليس من وظائف العقل الاساسية الكشف عن الاسباب ؟ ان رسالة الفيلسوف تحمله على ان يتجاوز الظواهر ويمضي من شرط الى شرط حتى يبلغ اسس الفكر والعمل . وذلك هو قوام الطريقة التفكيرية : محاولة تفسير معطيات التجربة تفسيراً عقلياً واستخلاص ما يندرج تحتها وما تقتضيه . انها طريقة خلفية ترجع من الحوادث الى الشروط الضرورية لوجودها . واذ ذلك يبدو القيم الاخلاقية وكأنها قطب يجتذب النشاط الانساني . وعلى هذا النحو يتم الانتقال من علم النفس الى الميتافيزياء . ان علم النفس يهتم بمضسوس الوجدان وباسبابه القريبة ، والميتافيزياء تعنى ببنيته العميقة : القوانين المقنونة للشخصية ، ولا سيما اسس الحياة الاخلاقية : يقول (ملو - بونتي) : « ان ممارسة الميتافيزياء لا تعني ولوجاً الى عالم معرفة مفارقة ... » انه السعي لتقصي التفكير في الظواهر نفسها التي يتناولها العلم ، وذلك بأن يعيد اليها تعاليمها وغرايتها الاصيلتين وحسب (٢) . ان لكل مرحلة من هذه المراحل دوراً رئيسياً ينبغي ان تنهض به . وان بعضها يكمل بعضاً : « ان الميتافيزياء بدون اخلاق صريحة أو ضمنية تفقد كل اهميتها وتكف عن ان تكون جديدة وتنحل الى

(١) المصدر السابق (ص ٤٧)

(٢) معنى ولا معنى (نيجل ١٩٤٨ ص ١٩٥)

لمب سسدى . ومن جهة اخرى ، الاخلاق بدون ميتافيزياء تفقد القوة والدلالة .
ولا تسمى سوى تنهيج قانوني تعسفي لعاداتنا أو اسقاطاً مسرفاً لنزواتها (١) .

ان العلوم الانسانية ، علم النفس وعلم الاجتماع والانولوجيا ، تستطيع
بسائق العلاقات التي تربط بعضها ببعض ان تثرى معرفة الاخلاق . وهذه العلوم
تحقق خاصة في ايماننا مزيداً من التعقيد يفوق ما مضى في دراسة الشواهد الخفية
لافعالنا ولشروط جريانها . وهي تدرك ادراكاً أفضل تأثير الوراثية والتربية
والوسط وبعض العوامل المرضية ، ولكن معطيات الوجدان تستلزم اكثر ما
تستلزم أن يتناولها التحليل التفكيرى .

ومن شأن الاهمية التي حظيت بها هذه الطريقة في ايماننا ايضاح الاهتمام الذي
تستثيره . يقول (لافيل) : « الفلسفة تبدأ بفعل التفكير ، وتتمتع بمداه ذاته ،
وتتقطع بانقطاعه ايضاً . ومن العبث ان نحسب ان من الممكن تخطي التفكير لان
التفكير قدرة على اعادة النظر في كل شيء ، ولا يوجد شيء يمكن تسويغه ولا
احتيازه إلا به (٢) » .

وعلى الفيلسوف ، بوجه خاص ، اذا شاء ان يكون أميناً على رسالته ، ان
يفكر في عواطفه الاخلاقية حتى يتوصل الى تصور الوجود تصوراً عقلياً . وعلى
هذا النحو يستطيع تحديد الشروط العامة لتحقيق الذات تحقيقاً أصيلاً . وهو
يتطلع الى تبيان معنى الحياة الانسانية من قبل ان يصنع جدولاً بالواجبات الخاصة
المفروضة عليه . ان الاخلاق العامة لا تنزع الى وصف نمط مشخص من الكمال
الذي ينبغي التمسك على منواله بصورة متسائلة ، ولا السلوك الذي ينبغي ان يتخذه
فرد معين في ظروف محددة ومن خاصة الحذر الفطن ان يدل كل انسان على
الطريقة الخاصة لتحقيق المثل الاعلى . وان عليه ان يكتشفها بنفسه ويتركها

(١) برجه : من التناقض الى الالهام (في دراسات فلسفية ١٩٥٥ ص ٤٢١)

(٢) الفعل التفكيرى والفعل المبدع (في نشرة الجمعية الفلسفية الفرنسية ١٩٣٦
ص ١٤٥)

بصله تبع سجيته وموهبته الخاصة في الامطار الزماني والمكاني : التاريخي والجغرافي ، لوجوده . ولكن هذا الكمال الشخصي لا بد من ان يحققه كل انسان بحسب التوجيهات العامة المستندة الى مليعة الانسان الانسانية . وهذه التوجيهات وحدها تستطيع ضمان أصالة هذه الاخلاقي ونجاحه وتكفل ازدهاره التام .

ونبلوغ ذلك يجدر بنا أن ننظر الى الشعور المشترك بين الناس كافة : شعور بالخير والشر ، بالالزام والمسؤولية . والعقل يكتشف بعدئذ جميع ابعاد هذه التجربة ومقتضياتها . وليس الامر امر اتخاذ اعتبارات « قبلية » لا شخصية ، ولا امر استدالات مجردة . ان التحليل التثكيري يتيح تحقيق هذا التقدم والحق أن بين معطيات الشعور والقيم الاخلاقية ارتباطاً وثيقاً واتصالاً وطيداً .

★ ★ ★

الفصل الخامس

الاخلاق المعاشة

تم التجربة ، ويتم التاريخ ، عن شعور اخلاقي غامض على الاقل ، بل وخفي أحياناً وراء ظواهر مضادة . ويقبل الناس عامة أن جميع انواع السلوك ليست متكافئة ولا تستحق اللامبالاة . وأن لدى الناس كافة نوعاً من الاحساس بالعدل وبالتفهم ، وعلى الأقل عندما يتناول الامر مصالحهم . وهم يختلفون في تحديد الواجبات التي ينبغي اداؤها ، ولكن هذا التنوع لا يحذف الانطباع المشترك بالتمييز بين الخير والشر . بل انه ، على العكس ، يفترض وجوده . ومن الجائز أن تفكر جميعنا بأن ثمة شيئاً ينبغي صنعه ، وأن اختلافنا في ماذا يجب أن نصنع ، ولا ريب في أن الشعور الاخلاقي ينطوي على حالات من الجهل والتسلس والانحراف ، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من هذا النقص انكار هذا الشعور ؛ ان حادث وجود الخطأ لا يسخ وجود معارف صحيحة ، وأن حس الخير والشر راسخ في اعماق الشعور الانساني على الرغم من ابهام بعض تجلياته أحياناً .

وقد نقل (ج . هنريو) الى مجال الاخلاق التمييز الذي جاء به (لالاند) بين « العقل النافذ » و « العقل المنظوم » . وقد اطلق اسم « الاخلاق المنظومة » على جملة الواجبات التي تعترف بها جماعة انسانية في وقت معين ؛ « أن اتباه علماء الاجتماع المثاليين او الماديين - ينصب على فعوى التخلق وحده ، أي على حادث ان في مجتمع أو في طبقة اجتماعية معطاة ، وفي وقت معطى من التاريخ ، توجد هذه الاخلاق ، لا تلك الاخلاق والآخرى . ولا يرتاب أحد من هؤلاء العلماء أو أولئك في انه توجد اخلاق ما في جميع احوال في هذا المجتمع او هذه الطبقة ، أي توجد اخلاق ما في جميع احوال في هذا المجتمع او هذه الطبقة ، أي يوجد شيء ما

يطرح على الإنسان من حيث أن عليه أن ينهض به ، سواء أكان هذا الإنسان أفريقياً أم بربرياً مؤمناً أم وثنياً ، كادحاً أم برجوازيّاً » (١) .

وعلى الصعيد العملي ، ينزع اتفاق ضمني نحو الوجود . فعلى الرغم من تنوع التصورات النظرية فإن شعوراً مشتركاً يضم معظم البشر ويمضي به نحو التقدم ببعض أنواع السلوك . أخلاق « معاشة » أكثر منها أخلاقاً مجرد تصورية .

إن الخصومات الناجمة عن تسويف القيم الأخلاقية تسويفاً عقلياً خصوصاً كثيرة . وإن الصورة التي نحددها عن الإنسان والطبيعة صور متعارضة . فضلاً عن حضارات وثقافات متنافرة . وقد أشار (مارتان) في خطاب الافتتاح في هيئة اليونسكو في السادس من تشرين الثاني عام (١٩٤٧) إلى هذا الحادث ، وعلى الرغم من ذلك ، ما لبث أن أضاف أمام الوفود من جميع العروق وجميع الأمم وجميع الثقافات بأن اتفاقاً ضمناً يجمع شمل البشر حول بعض الأفكار التي توجه العمل . ولا يتناول ذلك مذاهب ناضجة ولا أسباباً نظرية ، بل بالحري « إيديولوجية عملية أساسية ومبادئ عمل أساسية يعترف بها ضمناً اليوم وجدان الشعوب انحره وهي في حال معاشة إن لم نقل في حال معلنة (٢) » . إنها نوع من قانون غير مكتوب ، تقارب أفكار تقليدية مختلفة تقارباً عملياً . ومن الواجب في الواقع تمييز تسويف الفلسفة أو الدين مبادئ العمل تسويفاً عقلياً من جهة ، عن تطبيقاتها الراهنة من جهة أخرى . فمن الممكن إدراك قيمة أخلاقية بحسب عفوي بدون أن تكون الحجج الواردة لتسويتها حججاً قيمة دوماً . وعلى هذا النحو فإن مفكري العصر الوسيط كانوا يعترفون ، مثلما يعترف الفلاسفة المعاصرون ، بقيمة العمل الإنساني ، ولكنهم كانوا أقل تقديرًا للعمل اليدوي بنتيجة التراث المأثور عن العصر القديم الذي كان يربط العمل بالرق .

(١) الوجود والالتزام (دار النشر الجامعي الفرنسي ١٩٦٧ ص ٢٦-٢٧)

(٢) شروط السلام في العالم - (الخطاب المذكور في « التوثيق الكاثوليكي » ١٩٤٨ ث ١٤٥) وللمؤلف ذاته : الإنسان والدولة (دار النشر الجامعي الفرنسي ، ١٩٥٣ ص ٢٩٨)

اما التصور الحديث للعمل فانه يقترح اسباباً كثيرة تدل على اهميته في سلم الكرامة ، من ذلك تنمية الابداع الشخصي ، تأييس الكون ، التكافل بين البشر ، الخ .

ان التجربة ذاتها توضح ان الانطلاق من آفاق فكرية مختلفة قد يوصل الى توجيهات عملية متشابهة ، وقد ذهب (كانت) الى أن العقل المشترك ، حتى لدى طفل في العاشرة من عمره يوحى بجواب عن المسألة الاخلاقية « وهو بلا ريب غير مصوغ في صيغة عامة مجردة ، بل بالرغم من ذلك بحسب الاستعمال المألوف ، وهذه المسألة محلولة منذ زمن طويل مثل تمييز اليد اليمنى عن اليد اليسرى » (١) . وان الشعور المعاش بالظلم منتقش سلفاً في أعماق روح الطفل . ويحكى (روسو) ان اتهاماً باطلاً وجهت اليه وهو في الثامنة من عمره ظل يثير غضبه لكرامته خمسين سنة فيما بعد (٢) .

فأثبت أن جميع الافعال التي نشاهد حدوثها حولنا لاتدعنا لا مباليين . فنحن نشعر بأنه لا يحق لنا أن نفعل ما نشاء اعتباطاً في كل الظروف ، وان هناك واجبات مفروضة علينا ، وان ليس علينا أن نحيا حياة انطواء على النفس حصراً . فمثل ذلك يعدل تسليم الحياة الانسانية للنوضى وطغيان الاقوى ، والاحجام عن الحياة الانسانية ، والانحدار الى درك الحيوان . ويقول (نيومان) : « كما ان بعض المواضيع التي تقدم للفكر تسبب ألمه ... أو فرجه أو حسده ، كذلك توجد مواضيع أخرى تثير المدح أو الذم ، واننا ، من ثم ، نصفها بصفة الخير أو الشر . وهذه الاشياء التي نشعر بها ونحسها توقف لدينا احساساً خاصاً باللذة أو العناء ، ونحن نطلق عليها اسم الوجدان الصالح أو الطالح » (٣) .

(١) نقد العقل العملي (ترجمة بيكانه - Picavet - كان ١٨٨٨ ص ٢٧٩) .

(٢) اعترافات (القسم الاول - الفصل الاول) .

(٣) نحو القبول Grammaire de L'Assentiment (ترجمة ج . باريز ١٩٠٧ ص ٨٨) .

ان اللغة الشعبية والحس المشترك يعزوان الى بعض الافعال قيمة خاصة
توجب اجلالاً لا تستطيع التطلع اليه الامور المادية . ان المدح والنقد يتخذان لهجة
مختلفة عندما يتصل الامر من جهة أولى بخصال أو عيوب مادية أو فكرية (جمال ،
قبح ، قوة عضلية ، حيوية أو بلادة) ومن جهة أخرى بأفعال يجب القيام بها أو
اجتنابها تبع معايير أخلاقية . وفي الحالة الثانية فقط تتدخل مفهومات الجدارة أو
اللوم بالمعنى الصحيح . ان الرأي العام لا يدين عاجزاً أو مختلاً ، بل يعلن على
الملأ : « هذا التدبير ظالم » هذا الامر ينبغي ألا يكون » . أو يعلن : « هذا الانسان
لا يستحق مثل هذه الادانة » وهذا الآخر على العكس قد استحق تماماً ما جرى له » .
ان الفن الشعبي والاساطير يعلنان من شأن الابطال من أجل قيمتهم الاخلاقية فيما
يجاوز نجوعهم المادي . وتفترض القوانين المدنية والمحاكم وجود وجدان جمعي .

الاستحسان ينشأ تلقائياً عندما يسدد المدين ديونه . وفي هذا الارتكاس
الطبيعي ينخرط الذكاء انخراطاً مشخفاً على الرغم من أنه ما يزال لا يعرب عن
نفسه بحدود مجردة : « من الخير اعطاء صاحب الحق حقه » . ومثل هذا الموقف
ينطوي على الرغم من أنه ليس من النمط العلمي ، على عنصر مزدوج : أولاً شعور
غير معرب عنه بسلوك المدين سلوكاً معقولاً ، وهو يعامل الآخرين معاملة أشخاص
جديرين بالاحترام ، ثم حذر باتفاق هذا السلوك والتطلعات الروحية العميقة . ومن
الممكن ايضاح الفارق بين شعور غامض ومعرفة مريحة باللجوء الى مقارنة . يقول
في بعض الاحيان أفانس سمداء حين يملكون بمحنة قول أسي : « لم تكن نعرف
سعادتنا قبل الآن » . وعلى هذا النحو يلمحون الى وعيهم وعياً جلياً ، مباشراً . فقد
كانت لديهم تجربة عفوية ، غير تأملية ، بسعادتهم .

ثم ان اللص الذي يظهر على أنه لا يكتسب بالاعتقادات الاخلاقية يحتاج
هو نفسه احتجاجاً قوياً ويعلن عن نفسه انه « ضحية ظلم » اذا حكم عليه باثم لم
يجترحه . وان المجرم المعتز بفجوره وبجرائمه غير مستعد لتحبيذ جميع المواقف
دونما تمييز . ان للمصوص قانون شرفهم وتكافلهم وتعاونهم ، بله وللعادل في اقتسام
المسروقات . . وهم يلومون من يروح باطلاع الشرطة على اسم شركائه . انهم

يعلنون بغضب للكرامة : « هذا امر لا يصنع » . وقد كتب (ا. هـ . شوثرلاند) الذي خص اللصوص المحترفين بدراسة : « من المقرر أنه لا يجب أن يوجد واش بين اللصوص . وان حالات الوشاية تبلغ من الندرة ما يكاد لا يجعل حاجة تدعو للإشارة إليها »^(١) . ويضيف المؤلف في الحاشية : « عندما قرأ لص محترف سرقة المصارف هذه المخطوطة علق عليها بقوله : « انني أوافق المؤلف كل الموافقة . فأنا لم أعرف البتة لصاً محترفاً واحداً قام بأية وشاية » . ويقول (ا. هـ . ناز) في كتاب « مجلد في الأخلاق بلا خطيئة »^(٢) متحدثاً عن المجرم : « انه غير محروم البتة من بعض مطلب دلالة أخلاقية . ولكن الامر أمر أخلاق غير ذات صورة ، أخلاق منحلة ، أخلاق تحتية قوامها الآثرة والحياد والاجتماعي ومعاداة المجتمع »^(٣) . وهو يطالب للفرد او للعصابة بحق خاص يختلف عن الحق الذي يعترف به المجتمع للجميع . وعلى الرغم من ذلك فانه يعتقد بعض الاوامر الصحيحة ، أو بعض المحظورات التي لا تنس .

يقول (هـ . باروك) وهو يستند الى تجربة طويلة في مجال الامراض النفسية ان الشعور الأخلاقي ينهض بدور نفسي يمكن استخدامه وتنميته : « لقد أظهرنا بهذا الصدد أن هذه الوظيفة الناعمة ... لا تمثل بالضرورة ، كما يحسب بعضهم ، أرفع درجة في البنية النفسية . وهي قد تستمر ... لدى « ضعاف العقول » ، والمتخلفين ، والمرضى العقليين .. وكذلك فانها لا تتصف بصفات غريزة لانها تخلق من اندفاع الغريزة . انها حكم أو شعور بالقيمة ، وهو حكم أو شعور متواضع ، زائل ، بدون قوة خارجية ، بل ان من الممكن كبتة في اللاشعور ، ولكنه بالرغم من ظواهره المتواضعة والخفية لا يمكن حذفه ولا التغلب عليه ، وهو يحدد تحديداً بمفعول متأخر عندما يكون مكبوتاً أو مقهوراً أو متتهكاً ، يحدد ارتكاسات رهيبة »^(٤) .

(١) اللص المحترف - ترجمة (ج . سيرف) (سيبس ١٩٦٣ ص ١٦) .

(٢) Morale Sans Pêché

(٣) اخلاق بلا خطيئة (دار النشر الجامعي الفرنسي ١٩٣٤ ص ١٦ - ١٧) .

(٤) الاخلاق في علم النفس (في المجلة الفلسفية ١٩٦٣ ص ١٥) .

وبوجه عام : ان اولئك الذين يعتقدون تفسيراً طبعياً للنزعة للحسن الاخلاقي لا يختلفون في الاعتراف بكليته . وتلكم هي حالة (وستر مارك) في كتابه : « أصل الافكار الاخلاقية ونموها » . فهو يكثر من ذكر الامثلة والاستشهادات التي تبرهن على ان الشعوب المسماة « ابتدائية » تميز الافعال الصالحة عن الطالحة وتأسف على مخالفة بعض القواعد الاخلاقية وتعيب المخالفين وتعلن أنهم سيعاقبون . يقول (وستر مارك) : « ان افتراض أن المتوحشين معرومون تماماً من الوجدان إنما يناقض الاستنباط الذي يمكن القيام به من الاحترام الكبير الذي يجلبون به اعرافهم : وهو يناقض كذلك المشاهدات المباشرة للرحالة الذين انصرفوا لدراسة هذه المسألة » (١) .

ومن هنا تصدر نتيجة عامة : « لا يوجد بلا ريب في أي مكان روح جيد جنسية ، كما كان (روسو) يقول ، حتى تكون لا مبالية تماماً بالخير والشر ، وحتى تسكن عالماً لا تميز فيه الخيرات عن الشرور » (٢) . فإذا لم نستطع معجزة (روسو) بالقول إن الوجدان معصوم لا ينال منه الفساد فإن من الواجب الاعتراف بأن الجهود الداخلية والضغط الخارجية التي تسعى لضقه لا تصيب إلا نجاحاً جزئياً .



كيف نستطيع تفسير كلية نوع من شعور اخلاقي الا بممارسة العقل ممارسة عفوية ؟ ان حركيته الولادية تحضه على تقويم كل ما يسهم في ازدهار طبيعتنا . وقد استخلص بعض الباحثين من هذا الاستعداد الاولي ان القانون الاخلاقي فطري في نفوسنا . ولكن من الأرجح ان نقول إن العقل قدرة أصلية ، استعداد لفهم المعطيات التجريبية وطبعها بطابعه . ان في الطبيعة البشرية ميولاً أساسية توجه حكم العقل من قبل أي تسيير » (٣) . وهذه هي الميول التي تحلل كل انسان نحو خيره ،

(١) أصل الافكار الاخلاقية ونموها (ترجمة كودد ج ١ بايو ١٩٢٨ من ١٣١) .

(٢) م . دوغرون : من أجل الانسان - سوي ١٩٦٨ من ١٩٣) .

(٣) ج . دي فينانس : الاخلاق العامة (من ٢٦١) .

ومثالها الميول المتجهة الى الحق والخير والجمال ، وهي أكثر الميول اتصافاً بالصفة الانسانية الخالصة . ومن شأن هذه الاستعدادات انها تتأثر بالعقل المنظم وتلهم أحكام القيم في المجالين النظري والعملي . وفي هذه المرحلة الاولى التي تسبق التفكير بالمعنى الصحيح والاحكام العملية يكون هذا التنظيم كامناً ولا شعورياً . ذلك ان العقل يوجه النشاط الانساني على سبيلين : سبيل صورية ، صغية بفهم كلية واحكام ، وسبيل يمكن ان ندعوها « طبيعية » ، « حيوية » ، حيث يتصرف العقل وكأنه « صورة توجه طاقات المرء وميوله توجيهاً محايلاً » (١) .

وتأخذ قدراته بالاتساع عبر العصور بفضل ضروب تقدم التفكير والثقافة . ونحن نشاهد ذلك على الصعيد الاخلاقي خاصة . فعلى الرغم من الحروب بين الامم ، وثورات الشعوب ، والاضاع المساوية والخصومات الاجتماعية ، ينزع نوع من تراث مشترك للقيم الاخلاقية الى التشكل . وعلى هذا النحو نجد (الهيئة العامة للامم المتحدة) قد استطاعت صياغة « اعلان عالمي لحقوق الانسان » وقد أصبح ميثاق الامم الحرة . ولا يجرؤ أحد على رده علناً خشية أن يوضع على هامش الحضارة ويترد من الانسانية . والحق ان الامر يتناول حقوق الانسان الاساسية الراسخة في طبيعته والتي ليست منقوشة في النسب والعرق ولا الثروة ولا التعليم ولا الطبقة : احترام الحياة ، وملكية وسائل العيش ، وبلوغ الثقافة ، وممارسة الحرية والمساواة للجميع ، الخ . وهو لا يقتصر على مطالبته بأمور مادية واقتصادية ، على الصعيد المدني والسياسي . بل انه ينزع الى مزيد من تأكيد حقوق الشخص الانساني بوصفه شخصاً انسانياً . وان مقالات الصحف والاذاعات والعرائض الجمعية ومظاهرات الشوارع تحتج كلها على العدوان على كرامة الانسان : التعذيب ، وابادة النوع ، ومعسكرات الموت ، والتمييز العنصري ، والظلم الاجتماعي ، وبؤس الشعوب ، الخ . وعلى هذا النحو تتجلى بمزيد من الوضوح تطلعاتنا الطبيعية الى القيم الاخلاقية . وان الامور التي تستجيب للعقل تثير بصورة طبيعية صدى استحسان كل كائن عاقل .

(١) المصدر السابق (ص ٢٦٢) .

« ان الانسان بوصفه كائناً أخلاقياً ، أي انسانياً بالمعنى الدقيق ، يجد نفسه دوماً وهو مزود بقواعد ، وهو عاجز عن تخيل أنه يعيش في حالة خالية من القواعد: وفيما يجاوز القواعد ، انه لن يجد سوى البهيمية »^(١) . ويضيف عالم من علماء النفس المرضي : « ان جميع التصورات القائمة على حذف الوجدان الاخلاقي ، لكي تتخلص من وقائمه ، لا تستطيع ان تقود الا الى درب مسدود أمام العقل البسيط . . وهو شطر عميق في طبيعته ولا يستطيع حذفه كما انه لا يستطيع تغيير قوانين مسيرة دماغه أو كبده أو أخلاظه »^(٢) .

وقد استخدم (سقراط) « فن التوليد » لاقتناع مخاطبيه الذين يصادفهم . فهو يدعوهم بسلسلة من الاسئلة البارعة الى الرجوع الى أنفسهم للتفكير . وعوضاً عن أن يقترح عليهم برهاناً صريحاً أو أسباباً خارجية ، يعود بهم الى اكتشاف القيم الاخلاقية في نفوسهم بوسائلهم الخاصة . ويعتقد (سقراط) ان ليس على الكلام الحي ان ينقل مذهباً جاهزاً : « بل ان ينير حوله مراكز التفكير »^(٣) ، ويشير وعياً صميمياً ، شخصياً ، يفوق طرائق الاستقراء أو الاستنتاج .

مثال ذلك ، سأل (سقراط) ذات يوم شخصاً أثينياً صادفه اتفاقاً وقال له ماهي الاسباب التي تدعو الى ألا يقتل أحد أباه؟ فأجاب الرجل وهو يعدد أسباباً مختلفة: ان قتل الاب ممنوع بقوانين المدينة ، ان الرأي العام يدين ذلك ، ان جميع الاثينيين يحترمون حياة ابائهم . ولكن (سقراط) انتقد هذه الاسباب واحداً تلو الآخر ومضى بمخاطبه نحو الاعتراف بنقصها والاعتراف بعدل وجود « قاعدة تسمى على العرف وعلى القانون وانسه ينبغي مراعاتها ولو خالفها الناس طراً » . وعندما اكتشف الاثيني مثل هذه البدهاة خلص منها بسذاجة الى القول : « انني أظن مستغرباً : انك تستخلص هذه الحقيقة من فكري وأنا لم أكن أراها فيه » .

- (١) اريك ويل : الفلسفة الاخلاقية (فران ١٩٦١ ص ٢١) .
 (٢) هـ. باروك : علم النفس المرضي الاخلاقي التجريبي الفردي الاجتماعي (دار النشر الجامعي الفرنسي ١٩٤٥ ص ٤٢ - ٤٣) .
 (٣) ج. مورد : كانت والاخلاق (في : محفوظات الفلسفة ١٩٦٢ ص ١٦٤) .

ومن الجائز أن يؤيد هذه الملاحظة أولئك الذين يؤكدون وجود قيم أخلاقية تأكيداً ضمنياً وعملياً في سلوكهم المعتاد وهم يرفضونها علناً . انهم ، مثل سائر البشر ، ينطقون بلسانهم كلام مدح أو قدح ، بصدد سلوكهم . وهم يطالبون بحقوقهم الخاصة ويعترفون ببعض الواجبات المترتبة عليهم . وإن شأن الأفكار الأخلاقية شأن البدايات العقلية الأساسية . فالمغالط الذي كان يؤكد تعذر وجود الحركة نظرياً ، يستمر على الرغم من ذلك في السير . وإن رب الأسرة أو المربي الذي يشك في وجود حرية الاختيار يلجأ إليها على الرغم من ذلك عندما يعطي أوامر ونصائح لابنه أو تلميذه . يقول (لوسين) : « إن الريبي الذي ينكر القيمة بذود عن قيمة الريبية » (١) . وإن اليقين يؤلف وتأكيد الشك الكلي أمراً واحداً .

ويلاحظ (جان لاكروا) أننا لا نرفض أخلاقاً إلا للاستعاضة بها أخلاقاً أخرى : « أننا لا ندعو إلى الاحترام إلا باسم احترام أعمق ، ولا نتمرد إلا لأننا نوافق على شيء آخر ، وأن رفض القيم ليس سوى تحول ، وبكلمة واحدة ، إن أخلاقاً أصبح هي التي تستطيع أن تسخر دوماً من الأخلاق » (٢) . وقد استبدل (نيتشه) نفسه بالقيم العقلية « لألحة قيم » جديدة . وهذا الأفكار يتسم في الغالب لدى من يرفضون بشدة الأخلاق التقليدية ، يتسم بسمة شبه أخلاقية . انهم ينكرون فيما يبدو الالتزام لاهتمامهم بالحقيقة ، وبالأصالة ، وحتى يحرروا الإنسان من أحكامه المبينة ويتيحوا له أن يعيش حياة أكثر إنسانية . فهم يكافحون القيم الأخلاقية القديمة وكأنهم يحملون رسالة المطالبة بقيم أخلاقية اسمى .

وعلى هذا النحو ، يقول (لينني - برول) وهو نصير « الأخلاق العلمية » : « إذا كان الفلاسفة لا يصنعون الأخلاق فإن العلماء لا يقضون عليها أيضاً » (٣) .

(١) عائق وقيمة (أوبه ١٩٣٤ ص ٢٥٤) . وقد وسع ١ . تشفري هذه الحجة في كتاب « الإنسان في العالم . المعرفة الإنسانية وقيمتها » .

(٢) بحوث ومناقشات (١٩٦٦ ص ١٠٣) ج . دي فينانس : الأخلاق العامة (ص ٧٦) .

(٣) الأخلاق أو علم العادات الأخلاقية (المكان ١٩٠٣ ص ١٤٠) .

وفي الصفحة الأخيرة من كتاب « الوجود والعدم » يؤكد (سارتر) رغبته في ترويج مذهب بنظرية أخلاقية • وتطلع (كامو) الى مشروع اقامة زهد يجاوز العبث • يقول : « هناك أنواع سلوك تفضل سواها : انها تلك التي تلتقي بالجرية والعدالة • وانا أبحث عن الاستدلال الذي يتيح لي تسويةها »^(١) • والماركسية تحتاج على اتهامها بالايقورية وتدين اللامبالاة في السلوك : وهي تذود عن « أخلاق الطبقة » •

ويرفض (ا. هنار) في كتابه « أخلاق بلا خطيئة » كل مذهب أخلاقي ، عقلي أو ديني ، وكل تصور لمطلق • وعلى الرغم من ذلك فإنه يؤكد وجود « أخلاق مشخصة » ، أخلاق « فعلية » ، « أخلاق بلا خطيئة » • وهذه الاخلاق تظل مستقلة عن كل فكر يفارق العبل ، عن كل تطلع عقلي ، عن كل صورة ذهنية ، « تحتقر انصاف الشر بأنه باطني »^(٢) • وهي تنخرط بالرغم من ذلك في محبة كل الناس وتشير نشاط التعاطف والتعاون والتسامح المتبادل • وهذه الاخلاق « لا تهبط من السماء الميتافيزائية » ، من (الحق) ، من (المثل الاعلى) ، من (الوجدان) ، واليها ترجع المذاهب الاخلاقية • وبالرغم من ذلك ، يعلن (ا. هنار) كلية « مطلب أخلاقي فطري واختباري وهو مشترك لدى الشعوب كافة وبدون ريب لدى الناس أجمعين »^(٣) • ولكي يبرز مدى هذا الحكم يختم مقدمة هذا الكتاب الذي ييسر عنوانه وكأنه يحذف الاخلاق ، بقول يستشهد به عن (مترلينك) : « من شأن الانسان انه خلوق بصورة جد أساسية ، وجد ضرورية ، حتى اذا ما أنكر كل أخلاق كان انكاره سلفاً نواة أخلاق جديدة »^(٤) •



(١) مقابلة منحها لـ (ج. بيكون) في (الاديب - ١٠ آب ١٩٤٦) •

(٢) أخلاق بلا خطيئة (ص ١٣٦ - ١٣٧) •

(٣) المصدر السابق (ص ١٠) •

(٤) المصدر السابق (ص ٦) •

الفصل السادس

الاخلاق والخطيئة

لا يرتاب بعض المؤلفين صراحة في معطيات التجربة الاخلاقية ، ولكنهم يقترحون ، على الرغم من ذلك ، تفسيرها على نحو يؤدي الى حذفها . فالشعور بالواجب والمسؤولية يبدو لهم على أنه ليس سوى راسب من راسب عقلية الطفولة والانسان الابتدائي . يقول (١٠ هـنار) في كتاب كان عنوانه صدمة وهو : « أخلاق بلا خطيئة » (١١) ان الشعور بالذنب ليس سوى شكل قلق من أشكال السلوك الانساني . فهو من جهة أولى ينطوي على مخالفة خيالية لمحظور صارم ، ومن جهة أخرى تحديد مراث بمعاقة - ذاتية . ومن شأن هذا المجرم الزائف أن يقدر أن اضطرابات الداخلية تقوده الى سلخ قيمته الذاتية عن نفسه . وبما أنه يشعر بكماله الخاص الذي يخامره فإنه يفرض على ذاته واجبات تسبب له رضى ذاتياً ، ولكنها تختنق حسه بالاخلاص للآخرين .

ويرى هلاء المؤلفون المنكسرون ان الخطيئة وهم مشؤوم تمنعهم الاخلاق الدينية والمذاهب الفلسفية الاخلاقية . فهي كلها تشيد أخلاقاً اسطورية على أساس الخطيئة . وان عالم الخير والشر عندها لا يزيد على أن يكون صورة أساطير صيبانية ونمط سلوك سحري . يقول (١٠ هـنار) : « ان البروق الروحانية للعقائد الدينية ، وارهاف النظر الفلسفي الجلي لم تعمل الا على تغطية الحقائق المقدسة أو تهدئة المنازع العقلانية التقريبية . ولكنها لم تستطع البتة القضاء عليها . لم تستطع القضاء على النزعة الاحيائية وعلى الوسواس اللذين يعمرانها سابقاً بأشكال خارقة للطبيعة » (١٢) .

(١١) دار النشر الجامعي الفرنسي (١٩٣٤) .

(١٢) ١ . هـنار : المصدر المذكور (ص ٢٠) .

لقد أسهم التوحيد اليهودي والرهبة المسيحية أكبر اسهام في خلق قلق الخطيئة . وان الاله يبدو في صورة طاغية قادر قاس يرهب الاثيم بالوعيد وبالاضطهاد المستمرين . وقد أضفيت على هذه الاخلاق صبغة علمانية وعقلانية في المذاهب الفلسفية ، ولاسيما في مذاهب (كانت) و (اوغست كوفت) و (دوركهايم) و (لينين - بول) . ونحن ننتهي دوماً بصورة أو بأخرى الى « أخلاق قاهرة » .

ان الأمر القلبي يستند لدى (كانت) على « ماهية ما تزال ذات صبغة شيطانية غامضة ، العقل العملي » (١) . وكذلك فان (روسو) يعرف الوجدان بأنه « غريزة الهية ، ودليل واثق معصوم ، نوع من وحي صميمي » (٢) . وكذلك يفسح (ا. هنار) « اسطورة مطلب السعادة » . الذي جعله الفكر الوضعي مطلباً مبتذلاً ، أو تلك الاسطورة الاخرى الماثلة في المنفعة المفهومة جيداً (٣) . كما مجدها (بنتام) و (ستورتل مل) الخ . وقد أخطأت أخلاق (سبنسر) التطورية أيضاً مثلما أخطأت المذاهب التي « تاهت في الحرية الميتافيزائية أو في ما فوق الطبيعة الارستقراطية » . وتلك هي حالة أخلاق (نيتشه) (٤) . ان (دوركهايم) يعد المجتمع أساس الاخلاق ، وهذا تجريد آخر . وقد ظل تصوره الحياة الاخلاقية يحتفظ بصفة القمر المحتوم الباعث على القلق وهي صفة عزيزة على الاخلاق الدينية (٥) . والعيب ذاته يصم انصار التكافل واتباع « الاخلاق وعلم العادات الاخلاقية » (٦) .

يتضح من ذلك الدليل على أن المفهوم الزائف عن الخطيئة ليس من توهم بعض المتخلفين عقلياً . انه أساس الاخلاق في جميع الصور الدينية والعلمانية والعقلانية والوضعية التي توتديها اليوم . ومهما كانت اتجاهاتها فانها دوماً أخلاق

(١) المصدر السابق (ص ٢٦) .

(٢) المصدر السابق (ص ٣٦) .

(٣) المصدر السابق (ص ٢٦) .

(٤) المصدر السابق (ص ٢٧ هامش ١) .

(٥) المصدر السابق (ص ٢٨) .

(٦) المصدر السابق (ص ٢٩) .

الوجدان الخبيث • ان تصور حاكم داخلي قاهر يثير وسواس الخطيئة التي ارتكبها المرء أو التي يمكن أن يرتكبها ، يثير الشعور بالذنب شعوراً اسطورياً ، مخافة عقاب وخصي محايثين • انها « روحانية الضحية » •

ومن شأن المجرم الفاقد الرشيد على هذا النحو أن يشهد تهدة موفوتة بتعريضه نفسه للسلامة وللعقوبة الاجتماعية ، وخاصة بتحويل خطيئته الى اتهام الآخرين •• انها عدوانية مرتدة ضد المرء ذاته وضد وسطه • ونحن نجد يسمي الى تبرئة نفسه ودفع الضغط عنها بأن ييني عالماً خيالياً يسقط عليه شعوره بالذنب : تعويض فوقى لدى المريض بالعنلة الدسمي ؛ لدى الهادي الجسود ، والمتعرج المزهو • انه يثبت الشعور بالذنب بالفرار من العالم الراهن واللجوء الى « عالم الخطيئة المرضي » (١) • فهو يتخيل قدراً أعمى ، مصير المذنب ، أو سوء حظ شخصي يرين على كنفه ويثير أحياناً غواية الانتحار •

وهذه الوسواس تضيق أفق المجرم الزائف • انه يحجم عن أي عمل بناء مع الناس ، وللناس • انه يظل لا مبالياً بأنواع الظلم الاجتماعي ، ولكنه يحبذ التمرد والعنف : « انه مشغول كل الانشغال بشعوره الداخلي بالذنب ، وهو شعور يرهبه ويطلبه بصورة سرية معاً ، وهو مولع بنقاء داخلي كله ، ويصبح عاجزاً عن هذه الروحانية المشخصة التي تكتسب بممارسة الفعل العادل والمحسن الى الاقران » (٢) •

انه موقف سلبي يبعده عن الهدف الذي كان من الواجب ان يتطلع اليه : حب الانسانية المعاش ، التعاون والاخلاص الكلي • لا توجد إلا اخلاق صحيحة واحدة : الاخلاق الاجتماعية • فقد أبادت اساطير الخطيئة اخلاق الافعال الراهنة • وان جميع المذاهب الاخلاقية المطروحة حتى اليوم ، سواء أكانت دينية أم علمانية ، مثالية أم وضعية ، هي أخلاق مشؤومة • انها تنعش شعوراً مَرَضِيّاً بالذنب :

(١) عنوان كتاب لـ (ا. هنار) (دار النشر الجامعي الفرنسي ١٩٤٩) •

(٢) لـ بيرونارت : « الاخلاق بلا خطيئة للدكتور هنار ، (في : دراسات - كانون الثاني ١٩٥٥ ص ٣٨ - ٣٩) • وهذا المقال عرض موضوعي وتدقيق سليم لهذا المذهب) •

فهي تخفق الغرائز الجنسية والعدوانية • وتستعيض عن عنوية الاندفاع باطاعات
مقتنة وشعائر سحرية • ويخلص (اهنار) الى القول : « بنية اسطورية • راسب
باطني عن المحرمات الابتدائية ، انحراف المطلب الاخلاقي بين الناس في قلب فنون
الارهاب المتوارث ، تلكم هي اخلاق الخطيئة الداخلية ، الاخلاق الاسطورية للخطيئة » •
« انها المأساة الانسانية ، الغابرة ، الموهبة في أعسق اعماق النفس المتحضرة (١) » •
لذا يجب « سلب زيف الاخلاق وتجريدها من مكرها المبدد لانسانية الانسان » •

★ ★ ★

ان (اهنار) يبدي اهتماماً شديداً بايقاظ حب معاش للانسانية واخلاص
كلبي في النفوس • ولكن هل تتسق هذه الايحاءات النبيلة مع مذهب يدعو الى نفي
القيم الاخلاقية نفياً مطلقاً ؟ لقدمحا (اهنار) بخطط قلم افكار الخير والشر ، الواجب
والمسؤولية ، وانتهى الى عدمية شأنه شأن وجودية (سارتر) • ومن هنا تنشأ اخطاء
وابهامات تقسد آفاق المنظور •

يقال لنا : إن الخير والشر أو هام سدى ، محرمات غابرة ، ألتهها الديانات
أو أسبغ عليها الفلاسفة صبغة العقلانية : « لقد تحولت الكائنات الشيطانية الى
ماهيات مغفلة ، وأصاب الميوعة التجسيدات الانسانية فأمت قيمياً مجردة » (٢) •
« انها ماهيات تقليدية كبرى : (الحقيقة) ، (الحرية) ، (الشخص الانساني) ،
الخ » (٣) • فلا بد من ردها جيعاً •

لا ريب في ان (اهنار) يقرر أن السلوك الانساني خاضع لبعض القواعد •
« لالزام بنوي » • ولكن ليس لهذا الشعور في نظره اية دلالة اخلاقية • انه
يختلط بنزعة المادة الحية الى التمايز البيولوجي الذي ندعوه « اقامة بنيسة » •
الطفل اولاً ، والمراهق ثانياً ، يتحملان بنفاد صبر المنوعات والتهديدات التي

(١) اخلاق بالخطيئة (ص ٦٠ ، ١٢٩) •

(٢) اهنار : المصدر المذكور (ص ٢٠) •

(٣) عالم الخطيئة المرسي (ص ٢١٤)

يعارض بها الوالدان والوسط غرائزهما • وينشأ عن ذلك شعور قلق وذنب وإذا استمر هذا الشعور لدى الراشد أفسد توازنه العقلي • ان الوجدان وظيفته (الانا - العليا) التي تجسد القانون في نظر الطفل وتحدث رقابة صارمة • وتقدم مظاهر الانموذج • والخطيئة كما عرفها (ا • هنار) لا تمت اذن بأية صلة بالخير والشر • انها موضوع وهم عصابي • وان من يعاني من هذا الوهم ليس بسذنب اخلاقيا ، بل انه مضطرب عقليا •

★ ★ ★

ان تصور الخطيئة على هذا المنوال يضاد معطيات التجربة والعقل • ولا ريب في ان ثمة اناسا يصيبهم الى حد كبير أو صغير شعور زائف بالذنب بحادث الكف أو التجميد • وقد أشار (ا • شنيدر) الى ذلك بعبارة فوضوية العواطف « (١) وهي تنشأ عن فاعلية لا شعورية وعن ذكريات أو رغبات مكبوتة ، بله عن احكام ضالة ينبغي طردها وكأنها احلام مختلطة أو معالجتها على انها امراض • انهم هؤلاء اللا اسوياء الذين يستقبلهم طبيب الامراض النفسية خاصة في عيادته وقد وصفهم (ا • هنار) في كتبه • ولكن توسيع نتائج الملاحظات التي تجري على العصبيين حتى تشمل الناس جميعا انما يقود الى تجاوز تعسفي لحدود الاستقرار ، تجاوز لا مسوغ له • وقد لفت (ج • ديلاي) الانتباه الى أن المريض ليس مسخ السوي • وان من الواجب عند المرض عرضاً يطرأ على الصحة الجيدة ، ولا عكس ، اللهم الا اذا تقرر مع الدكتور (كنوك) ان يكون الانسان الطيب على الرغم من ذلك مريضاً يجهل نفسه •

ان (ا • هنار) يشبه العواطف الاخلاقية بظواهر مرضية لا تخلو من بعض شبه بها ، ولكنها تختلف عنها اختلافاً عميقاً • وكذلك يوحى (فرويد) هوية الالزام بالمحرم ، واليقظة الاخلاقية بوسواس المراقبة ، وارهاف الروح

(١) وهو يصفها وصفاً دقيقاً في « فوضى العواطف » (ستريون ١٩٦٨ ولاسيما ص ٦١ - ٨٦)

بعضاب وسواسي ؛ ووخر الوجدان بالكتابة ، ومجاهدة النفس بالماشوشية . وهو يعرف الانسان بحدود المرض ^(١١) . وكذلك حاول باحثون في مستهل هذا القرن ارجاع الحالات الصوفية الى امراض عصابية ومقارنة القديسة (تيريزا دا فيلا) بمرضة بالهستيريا في مصحح (سالبتره) . وقد ارتكس (برغسون) على هذا الخلط بقوة وأبان أنه ان كان من العسير تعريف صحة الفكر الوسطية مثل صحة الجسد ، فعلى الرغم من ذلك يوجد توازن عقلي استثنائي تمكن مشاهدته لدى المتصوفة الحقيقيين . « انه يتجلى بتذوق العمل ، والقدرة على التكيف واعادة التكيف مع الظروف ، والحزم الى جانب المرونة ، والتميز التنبؤي بالممكن والمحال ؛ وفكر بسيطة ينتصر على التعقيدات واخيراً حسن سليم اعلى » ^(١٢) .

ان الانتقادات التي يوجهها (ا . هنار) ضد كل اخلاق انما تهمل السمات النوعية التي تميز الخطيئة . وهي تنال من بعض الظواهر النفسية التي لا يقوم بينها وبين وعي الخطيئة أية صلة مشتركة . ذلك ان الشعور السوي بالذنب ليس قلقاً غريزياً أعشى وثكنه صدى انفعالي يوقظه حكم جلي صادر عن العقل العملي . وهو موقف سليم لا غنى عنه في الحياة الانسانية حيث يشغل الاضطراب الاخلاقي مكانة على الدوام . وانما المهم هو أن يكون الارتكاس الحسي متسقاً مع العقل وأنه يحمل حكماً موضوعياً ويتقيد بالوضع الراهن » ^(١٣) .

ان الملاحظة النفسية تكشف النقاب عن فارق كبير بين الشعور العصابي بالذنب وبين الشعور السوي بالخطيئة المقترفة ^(١٤) . واليكم دلالة الخطيئة في الوجدان المريض كما يراها (ا . هنار) : انها « حادث سلبي - ادانة الحياة من

-
- (١١) وهذا ما يأخذه عليه (ب . ديكور) و (ج . بران) في « اعمال ملتقى رومه حول صيغة الاسطورية والاخلاق » (اوبيه ١٩٦٣ ص ٥٢ - ٧٨)
 (١٢) منها الاخلاق والدين (ص ٢٤٤)
 (١٣) ج . دي فينانس : الاخلاق العامة (ص ٧٩)
 (١٤) برسم الدكتور نوديه لوحة مقارنة لهذين الموقفين النفسيين في « المنعان الشعوري واللاشعوري للحياة الاخلاقية » (نيوشاتل لا باكونير ١٩٤٧ ص ٢١١ - ٢٣٩) .

حيث افراحها الغريزية - عدوان على الشخص الذي يستطيع اسقاطها في صورة اتهام الآخرين - وذو صيغة داخلية - لا واقعية داخلية للقلق ، واقع ذاتي وتركز الكون الشخصي حول الذات (١) . لرسم حيال هذه اللوحة وصف الشعور بالخطيئة كما يتكشف لدى من يشاهد دور العقل والحرية في الفعل الانساني . وادنا توجد الخطيئة بالمعنى الصحيح في نوع من الرفض الواعي ، وفي وسع من اقترفها ان يفصل عنها على الرغم من ذلك وهو يعترف بخطيئته . فالندم يشير تحرراً ووثبة روحية جديدة .

ان مقومات شعور صحيح بالذنب هي : اولاً ، تمييز عقلي للخير والشر ، ورغبة في تقدير قيمة المرء الشخصية وهي تنبثق من ارادة العيش . ثم تجربة عجز يقبل به المرء قبولاً حراً ومسؤولاً . واخيراً أسف يستثير الامل بالمغفرة وبتغيير الموقف . وان الشعور المضاف الى ذلك في شكل ترميم ليس بمعاقبة - ذاتية ولا باحجام منهجي عن الفرح . ولكنه بالحرية تعويض عن الماضي ووسيلة صون للمستقبل . ومن شأن هذه الاستعدادات الاسهام في ازدهار الشخص الانساني باستثارة وثبة واثقة نحو حياة جديدة . ان الخطيئة في المنظور الديني هي « الوجه السلبي للعبادة ، أي للشكل البارز من اشكال الحب » (٢) . ولما كان الله هو القيسة اللانهائية ، فان ارادته تبدو للمؤمن قدسية باطلاق ، وتبدو الخطيئة على أنها احتقار عملي لتلك القدسية . وتلكم هي مشاعر الخطاة التائبين .

وغير خاف ان الشعور السوي بالذنب يصحب السلوك السوي : وهو النتيجة المنطقية لهذا السلوك في نظر العقل . وعلى العكس ان الشعور العصابي بالمرض يسبق سلوك المرء : وهو يتجلى قبل الفعل الذي يفرض انه متصل به . انه اضطراب عاطفي ، قلق لا معقول ، يفسر على انه من صنع قدر أعنى . انه تعبير مختلط صادر عن منطق معيب ، وهو يوبي الى الوجدان المختل بوجه عجز خيالي :

(١) اخلاق بلا خطيئة ص (٣)

(٢) ج. دانيلو : العالم الحديث ومعنى الخطيئة (ص ١٨٣)

« لكن شعرت بانتي مذنب فذلك لانني اقمرفت عملاً سيئاً » . ويصر العصامي على البحث عن ذلك العمل ، او بالحري على اختراعه . ولاجل ذلك يستخدم افكار وسطه الاخلاقية ، حتى انه يريف المقولات الثقافية كلها (١) .

وبلاحظ (ب . ريكور) ان الشعور بالذنب في نظر (فرويد) راسب غائر عن عقدة (اوديب) ، وانه وسيلة وقاية توقع عنفوية مسبقة . وعلى العكس تظهر التجربة ان من يشعر بهذا الشعور يحكم على نفسه بنفسه اذ يستمتع على الانسودج الذي يقدمه التاريخ الامثل للوجدان في أدب العقوبات . انه ليس اندفاع (اما) عليها عياء : بل اجابة جلية على ما يسميه (برغسون) نداء البطل . « ان الانسان يصاب بالشعور بالذنب الراشد ، السوي ، الاخلاقي ، عندما ينهم ذاته بذاته بحسب نماذج هذا التاريخ الامثل (٢) » .

ان (فرويد) يعزو المكانة الاولى للاندفاعات الغريزية . فنبدا اللذة اساس الفاعلية الانسانية وهو يمثل دور الوجدان في معارضة ذلك بموانع ليست سوى محركات . يقول : « اننا اذ نؤكد وحدة طبيعة المنع التحريمي (تابو) والامر الاخلاقي نشاهد ان ليس بين الجانبين فارق نفسي » (٣) . بيد ان الطوائف الذي يرتبط به المنع التحريمي هو كائن مقدس الملق اسمه على العشيرة وهو يستخدم علماً لها . وكل ما يتصل به من قريب او بعيد يرتدي حلة مالا يس . وكذلك هي حال الالزام الاخلاقي : « في وسعنا ان نتحدث بدون ارهاق المفاهيم عن وخز ضمير (تابو) ، عن ودان (تابو) ، ناهج عن مخالفة (تابو) » (٤) .

ان الاختصار على اعتبار الوظائف النبائية لدى الانسان وعلى عوارضها الحسية انما هو اغفال الدور الاساسي الذي ينهض به العقل والارادة الحرة . وهذه الملكات تدخل بوجه الدقة في التفاعل المعروف باسم الوجدان الاخلاقي . ان الانسان يشعر فيما يتجاوز حاجاته العاطفية بميل الى الحق والجمال والخير وهي

(١) . شنيدر : فوضى العواطف ص (٨٢)

(٢) . ب . ريكور : في التفسير . محاولة عن (فرويد) (سوي ١٩٦٥ ص ٥٢٤)

(٣) طوائف وتابو (تابو ١٩٢٤ ص ١٠١)

(٤) فرويد : المصدر السابق (ص ٩٧)

توجهه شطر ازدهاره الكامل . وإن الاهتمام الرئيسي الذي يعلقه التحليل النفسي على الآليات والظروف القائمة يؤدي الى حجب سمات الشخص الانساني المميزة عنه . ولا ريب في ان هذه العوامل تحتل منزلة مهمة يجدر بنا مراعاتها . وعلى الرغم من ذلك ، فإن الانسان ليس بألة حبيسة في شبكة تحديدات طبيعية . انه حيوان ، ولكنه مزود بالعقل وبالارادة الحرة . وهو يتساءل حيال مصيره الذي يبحث عن نفسه ويبنى ذاته بذاته ، يتساءل عن معنى الحياة ودلالة السلوك . وإن الحاجة الى التجاوز ، ومعنى القيم ، امران منقوشان في حياته النفسية بوصفه كائناً عاقلاً . ويتلاشى هذا البعد الاخلاقي تماماً في تصور (أ . هنار) الشعور بالذنب .

يقول (م . اوريزون) : « ان العصاب والخطيئة ليسا البتة ظاهرتين من نوع واحد ، بالرغم من وجود تشابه بينهما . فالخطيئة تؤلف انقساماً ، انفلاقاً على الذات ، رفضاً لمقتضيات العلاقات بين الاشخاص . انها تقهر أو ضمور بعد وجودي لدى الذي يقترفها . ولكن الامر هو أمر تقهر يقع على مستوى الكائن نفسه وليس بارتكاساته العاطفية والمرء يضطلع بذلك بنوع من الوعي بذاته وبالقيم الموضوعية . ومثل هذا الفعل يتجاوز ابعاد الاتفالي الصرف (١) انه ينبثق من الحرية الشخصية التي يكتشفها التفكير الفلسفي داخل الانسان نفسه : « اما العصاب فانه تقهر يصيب التطور العاطفي والنفسي . وهو يتصل بما يمكن أن ندعوه ما تحت الانسان أو « ما قبل الانساني » في الكائن . والعصاب يحرم المرء من بعض الابعاد أو بضمورها ، ولكن ذلك فقط على المستوى الاتفالي (٢) » . ان الاضطرابات العصابية قد تحدث في الحياة الواعية اصداً مؤلمة ، ولكن المرء ذاته في آخر المطاف هو الذي ينبغي ان يطرح الفعل الذي يلتزم به الشخص من حيث فريدته .

ومما يؤخذ على (فرويد) وعلى اتباعه في الغالب اهمالهم العلامات التي

(١) علم النفس ومعنى الخطيئة (دسله دي بروفر ١٩٦٨ ص ٢٢ - ٣٣) .

(٢) م - اوريزون : المصدر السابق

تكشف النقاب عن التطور النفسي للسوء . وعندهم ان مراحل تقدم الشعور ترتبط ارتباطاً تكوينياً بصور الطفولة الاولى وتخضع لسيطرتها . بيد أن التجربة تبين على العكس ان تغيراً حقيقياً يميز الانتقال من عقلية الطفل المنفعلة الى الاستقلال الذاتي الناشط لدى الراشد . وحين يبلغ الانسان السوي سن الرشد يتخطى عتبة ، ان صح القول ، فتمارس حياته النفسية وظائف جديدة ويبلغ معارف من طراز أعلى ، معارف عقلية واخلاقية لا تنحل الى عقد عاطفية ورغبات لاشعورية وتصورات خيالية .

وقد وصفت دراسات (بياجه) وتحرياته عن « تطور الافكار لدى الطفل » هذا التقدم الاساسي . ذلك ان التقديرات والمعايير تفرض عليه من خارج خلال سني حياته الاولى . ويسارس الوالدان والمربون رقابة خارجية لحمله على نجم غرائزه . ولكنه كلما تقدم في السن تفتح عقله واكتسبت افكاره صبغة داخلية واحتاج الى قبول العقل والارادة قبولاً شخصياً .

وقد تصور (برغسون) هذا التطور على انه انتقال من الاخلاق المغلقة الى الاخلاق المفتوحة . فلماذا نطبع في هذه السن ؟ ان المسألة لا تكاد تطرح علينا من قبل . وبالرغم من ذلك فقد كنا نشعر شعوراً غامضاً بأن الديننا ومعلمينا كان لهم دور يجب ان ينهضوا به وان سلطتهم ، من ثم ، لا تصدر عن ذواتهم بقدر اثباتها عن وضعهم بالنسبة اليها . يقول (برغسون) : « لم تكن نعتي ذلك ابداً ، ولكننا كنا نستشف ان خلف الديننا ومعلمينا شيئاً ما ضخماً أو بالحرى غير محدد يرين علينا بكتلته كلها بوساطتهم »^(١) . وعندما يكبر الطفل يحدث تغير منظور : انه يبلغ اخلاقاً مفتوحة . فالاخلاق المغلقة تجري في مجتمعات ضيقة وعلى العكس تضعنا الاخلاق المفتوحة امام الانسانية بأسرها بفضل هذه الملكية الكلية التي هي العقل ، وانما « من خلال (العقل) ، وفي (العقل) الذي به تتصل جميعاً بعضنا ببعض ، يجعلنا الفلاسفة ننظر الى الانسانية ليظهروا لنا كرامة

الشخص الانساني الرائعة»^(١) . وهذا التطور ينجز تغير السجل تغيراً حقيقياً .
ان النمو النفسي الذي ينتهي الى وعي الشخص باعتباره شخصاً يبين ان
احكام الطفل القيمية تنبثق من الامكانيات التي سؤلف حياتته النفسية بوصفها
راشداً : « ولولا هذه المرحلة من التكون الداخلي في النمو لانتهدت جميع هذه
الحقائق الى الزوال من شخصية الراشد ، كما هي حال كثير من المضامين النفسية
الخاصة حصراً بالطفولة الاولى^(٢) » . ان الراشد يكف عن الاعتقاد بوجود
الذنب - الساحر مثلاً .

ويخلص (ب . ريكور) من دراسته الدقيقة للاخلاق بلا خطيئة الى ان (ا .
هنار) يتخذ قراراً يقيض عن حدود علم النفس المرضي في مجال العيادة الاخلاقية
ويوحي ايئناً بأن ليس من سبب للشعور بالذنب إلا ١ - المنع الخارجي الجاري في
فترة الطفولة الاولى^(٣) توحيد الهوية الداخلية مع منع الوالدين^(٤) تدمير
السلوك انطلاقاً من فكرة الاتهام اللواقعي^(٥) .

ولكن الشعور السوي بالذنب غير ذلك تماماً . انه « يتميز اولا بصفة اتهام
لا ينحل الى التابو المتوارث ولا الى المنع في الطفولة الاولى : ثم يتميز بوضع
اتهام ولا ينحل الى ثنائية (حاكم - متهم) كما حسب (هنار) انها ادنى من
ثنائية (السيد - العبد) في ذاكرة الانسان الاخلاقية ، ويتميز اخيراً بمقصد اتهام
لا ينحل الى كره الذات ولا الى انتهاك العيلة^(٦) . وقد وسع (ب . ريكور)
هذه الملاحظة الثانية وأبان أن انتهاك الرباط الذي يشد الناس بعضهم الى بعض ،
والاساءة الى شخص الآخر عند معاملته بوصفه وسيلة لا غاية ، انما لهما أهمية

١١) رغون : المصدر السابق (ص ٢٨)

٢) ج . نوتان : التحليل النفسي والتصور الروحاني للانسان (لوفان
المنشورات الجامعية ١٩٥٠ ص ٢٥٠ - ٢٥١) وهذه الملاحظة موسعة
في فصل كامل .

٣) الفكر (آب ١٩٥٤ ص ٣٠٣)

٤) ب . ريكور (المصدر السابق ص ٣٠٤)

تفوق الخوف من تهديد جسدي . « وعلى هذا فإن وعي الظلم يدل على خلق معنى بالنسبة لمخافه الثأر والخوف من العقاب (١) » .

وبعبارة أخرى : « ان علي الانسان المتحرر من الخطيئة ألا يعيش في وسواسها ، في قلق الشعور بالذنب ، بل ان عليه بالحري ان يرغب في الكف عن الاساءة ... وانما تشرب الاخلاق العقلية الى النسيج : عندما تقترح فعلا من الافعال على كائن مزود بالعقل وبالارادة الحرة ، وان تعاليمها تنزع الى ارادة الحياة الاساسية في نفوسنا والى غزو السعادة الصحيحة (٢) » . ولذا فان الاخلاق تستند الى الحب باكثر منها الى الخوف .



(١) ب . ريكور : في التفسير - محاولة عن فرويد (ص ٥٢)
(٢) نابرت : عناصر من اجل اخلاق (اوبه ١٩٦٢ ص ١١)

الفصل السابع

الاخلاق والسعادة

كتب (باسكال) : « يطمح الناس كافة الى السعادة . وذلك بدون استثناء . ومهما اختلفت الوسائل المستعملة فانهم جميعاً يتطلعون الى هذا الهدف . وان ما يجعل بعضهم يمتضي الى الحرب ، وبعضهم الآخر لا يذهب ، هو هذه الرغبة ذاتها ، وهي في الحالتين معاً مصحوبة بنظرات شتى . وان الارادة لا تنهض البتة بأي مسعى إلا نحو هذا الغرض . انه شاحذ كل أفعال الناس جميعاً حتى أولئك الذين سيشنقون انفسهم ^(١) » . وهذه الملاحظة الاخيرة تبدو مفارقة ، ولكنها صحيحة . فما الذي يتسناه في آخر المطاف من ينتحر إن لم يكن الافلات من ألم يبدو له أنه لا يطلق ؟ وهذا الفرار من الألم ، هذا الارتكاس عليه ، هما دليل على رغبة بالسعادة الحقيقية على الرغم من ضياعها . يقول (شوبنهاور) : « ان من يخرج من الحياة وهو يفلق الباب بشدة خلفه يشهد على حب الوجود الذي يشير استمرازه من القدر البائس الذي أصابه » .

يتضح من ملاحظة (باسكال) ان بعض الناس يختلف عن بعض في تحديد السعادة . فهم يضعونها إما الى الاعلى وإما الى الادنى ، ويعتبرون انها الفضيلة أو المعرفة أو النفوذ أو الجمال أو اللذة ، ولكنهم يتفقون جميعاً على نشدانها . وفي هذا الواقع أوضح هدف تتطلع اليه الارادة الانسانية . وبما انه هدف مرغوب به بصورة ضمنية دوماً ، فاننا لا نشعر بالحاجة الى استهدافه مباشرة . ولئن كان من الصحيح أن الناس كافة لا يصيغون تطلعاتهم الى السعادة بصورة صريحة ، فانهم جميعاً يطلبونها باصرار عنيد بالرغم من صنوف الاخفاق وانقشاع الاوهام .

(١) خواطر (برنشفيلك من ٥١٨)

اننا نحجم عن هذا الشكل الخاص أو ذاك من اشكال السعادة ، ولكننا لا نحجم عن السعادة ذاتها البتة . » اننا لا نستطيع الا تفكر فيها ، ولكننا اذا سئلنا لم نستطع ابدا ان نجيب بصدق بقولنا : لا أريد أن اكون سعيداً ، أو انسي لا اكثرث بسعادتي « (١) .

ان شهادات القدماء تمثل صدى التجربة المشتركة . يطرح (سقراط) في محاوره « اوتيميد » لافلاطون السؤال الآتي على (كلينياس) : « هل من الصحيح اننا نحن البشر نرغب جميعنا في ان نكون سعداء ؟ ولكن أليس ذلك من جملة الاسئلة السخيفة التي كنت اخشاها قبل هنيئة ؟ ... من ذا الذي لا يرغب في الواقع في أن يكون سعيداً ؟ » ويجيب (كلينياس) بدون تردد : « ان الناس كافة يرغبون بذلك (٢) » . ويخص (سينيكا) رسالته وعنوانها « في الحياة السعيدة » بالبحث عن شروط السعادة . ولكنه يشاهد منذ السطور الاولى حاداً تجريبياً : « ان الرغبة في الحياة السعيدة ، يا اخي (كاليون) امر يشده الناس قاطبة . ولكن اكتشاف ما يجعل الحياة سعيدة أمر لا يراه اي انسان بوضوح » . ويشير القديس (اوغسطين) ايضاً الى هذه المفارقة قائلاً : « إن الناس جميعاً يريدون امتلاك السعادة ، ولكن ثمة تنوعاً كبيراً في المطالب عندما يتناول الامر اختيارها » . كيف يتفق أن يحب الناس كلهم شيئاً يجهله الناس جميعاً (٣) .

ومن شأن هذا التطلع انه لا يبدو مشيئة عارضة بل وثبة موصولة : حاجة فطرية تنبجس من اعماقنا . وهي تحدد الارادة التي تمثل قبل اية ممارسة في رغبة عفوية بخير كلي . انها تسبق الاختيار الحر وتستبق كل مذاكرة . ذلك انها تعرب عن ارادة — حرة تؤلف كياننا ، ولذا فانها لا تكون غائبة ابداً ، بالرغم من الانطباعات

(١) ج. دي فينانس : الاخلاق العامة (ص ٢٩١)

(٢) افلاطون : اوتيميد (٢٢٧٩) الاداب الجميلة (ميريديه) (١٩٣١ ص ١٥٤)
انظر الجمهورية (ج ٤ ، ٢٠) الاداب الجميلة — ترجمة (شاميري) (١٩٣٣ ص ٤ — ٦)

(٣) في الثالث ٨٠١ ث ٤ ب . ل . مين (ج ٨ ث ١٨٠)

المضادة . يقول (ف . الكيه) « اذا شعر الانسان يؤسه أو باغترابه ، أفلا
ينجم ذلك عن ان شعوره تطلع الى السعادة ؟ » (١) .

ان السعادة لا تدل على رفاه معين ، بل على رضى كامل يتوج توقعنا . وهي
تفترض بادیء ذي بدء التحرر من كل ألم . ان من يشعر بألم جسدي أو باضطراب
معنوي أو روحي لا يستطيع ان يحظى باستراحة تامة ؛ بل يستمر لديه بعض
اللا رضى . وهذا العنصر السلبي يستلزم تنمة ايجابية : امتلاك جميع الخيرات
التي في متناولنا . ان الذكاء يتطلع الى كل الانوار التي تستطيع انارته ، ولا رادة
تتطلع الى جميع العواطف التي تستطيع تتويج قدرته على الحب ، والحساسية
تتطلع الى فرح حالص .

وهذه الوفرة من الثروات تقتضي طمأنينة ديمومة طويلة . ان من يدرك
نهاية ، يشعر بقلق ضمني يمنعه من أن يكون راضياً رضى تاماً . ولا بد للسعادة
من أن تكون مستقرة ، بل وحاسمة ، حتى تكون تامة . وهي ترفد من يتساءل عن
اعمق رغباته بجواب أخير ، لانها تستند الى طبيعة الانسان ذاته . وهذا هو معنى
المحاورة التي جرت بين (سقراط) و (ديوتيميه) الغريسة والتي حكاهما (افلاطون)
في « المأدبة » (٢) :

— لنرى يا (سقراط) ، ان من يحب الاشياء الطيبة . . ماذا يحب ؟

— (اجبت) — ان يتوحي باستيلائه عليها .

— وماذا سيكون حال الانسان بعد امتلاكه الاشياء الطيبة ؟

— انه سعيد .

— (قالت) — : الحق ان السعداء هم سعداء بامتلاك الاشياء الطيبة . ولن

(٢) عزلة العقل . الارض الفامضة (١٩٦٦ ص ٦) . انظر (ج . لوروشل)

مشكلات فلسفية (ليكي ١٩٣٣ ص ٢٦٨ وما بعد)

١١ افلاطون : المأدبة (٢٠٥-٢٠٤) — الاداب الجميلة ترجمة (روبان)

(١٩٢٩ ص ٥٢)

يبقى للمرء ما يصنع من طلبات أخرى مما يتعنى أن يكون سعيداً من يتعنى : على العكس ، يبدو تماماً أن الإجابة قد تمت » .

ألا يعني قبول أن تكون السعادة خيراً إلا أن السليخ الدور الرئيسي عنها ، وهو الدور الذي يخصها باعتبار أنها غاية الإنسان القصوى ؟ إن الأخلاق تصبح تقنية السعادة ، مجرد وسيلة لتكون سعداء . وإن المنفعة تحل محل معنى القصة كما هي الحال في مذهب اللذة أو مذهب المنفعة . ولا تبقى الأخلاق نظاماً عقلياً : إنها تفقد سلطتها ويكف الالتزام عن أن يكون لا شرطياً . ما من أمر قطعي ، بل لا يوجد سوى توجيه شرطي : إذا أردت أن تكون سعيداً فافعل الخير واجتنب الشر . وبذا ينتهي اتسام الأخلاق بسمة المطلق .

ومن الجدير بالذكر لحل هذه المعضلة أن نعرف بعناية مفهوم السعادة . إنها لا تدل على جملة اللذات التي يمجدها الخيال . وهي ليست حليماً بـ « سرور حياة يصعب الوجود بدون انقطاع » كما قال (كانت) الذي يحتج ضد هذا المسخ . إن السعادة ليست منظر رفاه ، حتى ولو كان جسيماً . وإن ذات السعادة لا تمثل بالدرجة الأولى في الشعور بجمال نتيجة متوافرة ، وبصعاب خطيرة متخطاة . يقول (ب . ريكور) ، حتى لو أن الخيال قد حدد نقطة السكون هذه تحديداً غير محدود ، فهو إنما يكرر هذه النقطة ويديمها وهو يحسب أنه يخلدها ، ويظل الخيال في منظور نهائي زمنياً غير محدد ، منظور التلذذ بالذات (١) .

إن السعادة تبدو غير ذلك تماماً . إنها الدليل الواثق لنزعاتنا ، والقطب المطلق لتطلعاتنا ، والافق اللا محدود لنظراتنا . وهي باتساعها وكثافتها تفيض عن عالم الأشياء . وقد عارض (أرسطو) الإلحاح الشخصي لرغباتنا الكثيرة بالسعادة الحقيقية التي أسماها « المفضل الأقصى » ، « الوحيد المرغوب به بذاته » ، تاج الحياة الكاملة . ويحتاج تعريفها إلى القدرة على سؤال « المشروع الوجودي للإنسان باعتباره كائناً لا يقبل التجزئة ، وإن التنقيب عن الفعل الإنساني وعن أوسع

(١) النهائية والشعور بالذنب (ج ١ - أوبه ١٩٦٣ ص ٨٢ - ٨٣)

اهدافه واقصاها يسيطر اللثام عن ان السعادة هي نهاية مصير وليست نهاية رغبات فريدة ، وبهذا المعنى السعادة كل وليست مجموعاً . وانما تنفصل في افق السعادة الاماني الجزئية ، والرغبات المنتشرة في حياتنا « (١) » . ويترتب على العقل الذي يملك حسن الكل ان يميز السعادة الصحيحة المعتبرة خيراً اسمى عن السعادة المتخيلة على انها جمع رغبات راضية . وهو يكشف في هذه التمنيات الجزئية التطلع العام شطر الخير الاسمى .

وعلى هذا النحو يتضح البون الذي يفصل اللذة عن السعادة . الاولى هي حال انفعالية تستجيب لميول الحساسية خاصة ، انطباع سطحي عابر . والاخرى توقف استجابة اعظم ، وهي حال رضى تام يملأ الشعور . وهذا هو التعريف المذكور في معجم (لالاند) مصحوباً بايضاح مستمد من (كانت) : « السعادة هي رضى جميع ميولنا سواء باتجاه الشمول ، أي الكثرة ، أو باتجاه الشدة ، أي بالدرجة ، أو المستقبل المنظور ، أي بالمدة » (٢) . وهي تسئل في الشعور بانسجام كامل وبملء الحياة . وهي تفترض استقراراً مطلقاً ، بوصفه غاية تامة للذات بالذات « (٣) » .

يقال أحياناً ان الاخلاق هي « علم الحياة السعيدة » . وهذه العبارة تحتاج الى تدقيق . ذلك ان الاخلاق ليست سبيلاً لنيل اكبر جملة من اللذات . انها علم ما يناسب كائننا مزوداً بالعقل . وان الحياة الجيدة لا تعني اذن الاستمتاع بالرفاه ، بل بالحري ان يصبح احدنا انساناً بالمعنى الاثم وان نفوز بما نرغب به بصورة عميقة بحسب مطلب العقل . ان السعادة ترتبط بتحقيق طبيعتنا تحقيقاً تاماً لانها وعي سعيد بانجازنا ذاتنا انجازاً تاماً .

ان لفهوم الخير الاسمى وجهين متكاملين : مثلاً اعلى للكمال ، قيمة متعالية ، من جهة ، ارضاء كبيراً من جهة اخرى . فان يتطلع الانسان الى الخير بالذات

(١) ب. ريكور : المصدر السابق ص (٨٢)

(٢) لالاند : معجم الفلسفة التقني والانتقادي - مادة (سعادة) .

(٣) ج. لاكروا : معنى الحوار (نيو شاتل لابلانكوير ١٩٤٤ ص ١١٩)

يجد خيره ما دام غير مزود بالفرائز والحساسية وحسب ، بل ايضاً بالعقل وبالحرية ، ولا مناص من ان يرجح الفاعل الاخلاقي جانب ارضاء ذاتي للمثل الاعلى الذي يشعر بالاتساق معه . وان الموضوع العميق لارادتنا هو القيمة باكثر منه السعادة . وان جاء الخير يبدؤ الشعور السار الذي يصحبه . وبكلمة وجيزة ، « السعادة ، والكمال ، والفضيلة ، والجمال الاخلاقي ، والمتعة الجديرة بالانسان ، امور مترابطة ولكن بعضها لا يختلط ببعض . ان الكمال في الطليعة ، والجمال الاخلاقي انعكاسه . والفضيلة وسيلته ، والمتعة حصيلته ، والسعادة تصفه باعتبارها مرغوباً به في نظر العقل » (١) .

لقد أشار (كانت) الى هذا الترتيب المنطقي . ان فعلاً لا يكون اخلاقياً الا اذا كان شاحذ موضوعه متصفاً بالصفة الاخلاقية . فلو انه كان مطروحاً ابتغاء اللذة وحدها لم يكن له سوى ظاهري الخير ويكون الفعل عملاً مغرضاً . وبالرغم من ذلك فان (كانت) ، حين حذف بصرامة كل اعتبار غريب عن الواجب ، انتهت الى اخلاق لا انسانية . ذلك ان الامل بمكافأة ، اذا لم يكن الوحيد حصراً ، لا يهدم تخلق فعل من الافعال . وان الخير بذاته والسعادة الانسانية مفهومان متكاملان . وان تحقيق احدهما يؤدي بصورة طبيعية الى الفوز بصاحبه . وبالرغم من ذلك فمن المناسب تمييز احدهما عن الآخر : ان القيمة الاخلاقية بالنظر الى انها تقتض سلفاً للرضى الناجم عنها ، فان هذا الرضى لا يمكن ان يدخل في تعريفها .

ينتج مما تقدم ان الاخلاق العقلية هي اذن اخلاق السعادة ، ولكنها ليست مذهب اللذة الفاضلة المفروض . انها وثبة حب وليست بحثاً انايياً عن اللذة . « ان السعادة هي بالدرجة الاولى موضوعية ، انها حال مبنية ، موضوع حكم بحبذها العقل السليم بانتظار اطسنان الحساسية اليها . وان تعريفنا لها ممتد من اعتبار

(١) سرتيلانج : اسس الاخلاق والمناقشات الحديثة (في مجلة الفلسفة

كانون الاول ١٩٠٢ ص ١٤٩) . انظر دي فينانس : محاولة في الفعل

الانساني (ص ٣٥٢ - ٣٥٣)

ما نحن ، وليس ما يمكن ان نشعر به . وهذه السعادة هي ، بذاتها ، كمال ، جمال
الكائن المزدهر بحسب القانون ، وتبعاً لطبيعته . (١)

✱ ✱ ✱

في وسعنا ان نتساءل هل يستطيع الانسان ان يجد السعادة القصوى في مختلف
الخيرات التي تعرض له : اللذة ، الرفاه ، العلم ، الفضيلة ؟

ان انصار مذهب اللذة ومذهب المنفعة يمتقدون ان السعادة هي في اللذة
الحسية ، وان دعا (ابيقور) في الحق الى اللذة الفاضلة ، والحب (ستورت مل)
على جانب الكيف في مطلب اللذة ورجحه على جانب اللذة الحسية . وهم جميعاً
يتفقون على اعتبار أن الانسان انما يتخذ غايته القدر الاكبر من المتع . وقد كانت
تلك ايضاً نظرية (كاليكلس) التي عارض بها (سقراط) . وعلى الرغم من ثغرات
كثيرة نفسية وتاريخية ينطوي عليها هذا الرأي فان من الثابت ان السعادة ترتبط
بالخير الاسمي الذي يتوج رغباتنا ويراد لذاته . . . غير أن اللذة لا تقسم بهذه السمة
المطلقة . فلو تحقق لها ذلك لكانت القاعدة القصوى التي تقاس بها سائر
الخيرات ، فاذا كان كل امرىء حكماً في لذته ، فان معيار التخلق قد يفدو ذاتياً
خالصاً ، فردياً خالصاً . وسيكون العالم غابة وحوش مفترسة . ويبقى مذهب
اللذة الانانية السمجة هو الامين على منطق مذهبه . ولكن تاريخ الفكر يبين ان
مذهباً جذرياً من هذا النوع لم ينجح البتة في فرض ذاته زمناً طويلاً . فهو لا يفوز
ببعض النجاح إلا شريطة تحوله بأن يقيم بين اللذات سلم قيم باسم العقل .

ولا بد من الاعتراف في هذه النقطة بان (ستورت مل) يصحح تقييماً

(١) سرتيلانج : المصدر المذكور (ص ٢١) . وينتهي (ديكرات) الى النتيجة
ذاتها في الرسالة التي بعث بها بتاريخ ١٨ آب ١٦٤٩ الى الاميرة (بالنتين) :
« هناك فارق بين الغبطة ، والخير الاسمي والغاية القصوى او الهدف
الذي ينبغي ان ترمى اليه افعالنا : ذلك ان الغبطة ليست الخير الاسمي
ولكنها تفترض وجوده سلفاً وهي رضى الفكر أو سروره الناجم عما يملك
ولكن غاية افعالنا يمكن ان تدل على هذا أو ذاك ، لان الخير الاسمي هو
بلا ريب الشيء الذي يجب ان نتطلع اليه ونتخذة هدفاً لكل افعالنا ،
وان رضى الفكر الناجم عنه ما دام هو العاذب الذي يجعلنا نطلبه ، فهو
ايضاً يسمى بحق خيرنا » (طبعة آدم وتانري ج ١ ص ٢٧٥) .

(بنّام) الضيقة . فهذا الأخير يرى أن جميع اللذات تنكافأ ، ولكن لا مناص من التفكير للحصول على أكبر قدر ممكن ، تبع « حساب اللذات » الذي يقتصر على تقديرها الكمي . وقد اتبع (ستورت مل) الطريقة الاختيارية ذاتها ، وأدخل في الوقت ذاته ، في « حساب اللذات » اعتبار كقيمتها . أن بين اللذات ، في الواقع ، تسلسلاً قيمياً يستند إلى الطبيعة . فأحدى اللذات هي بذاتها أنتم من سواها ، ومن ثم ، فإنها مطلوبة على نحو أعظم .

يقول (ستورت مل) : « لئن وضع الذين يتحلون بكفاءة الحكم على هاتين اللذتين أحدهما في منزلة أرفع جداً من الأخرى وفضلوها عليها مع علمهم بأنها مصحوبة بعدم ارضاء أكبر . . فإنا نقدر على منح المتعة المفضلة على هذا النحو سمواً كفيئاً يفوق كثيراً الكم ، وإن الكم يغدو حياً ضئيل الشأو » (١) . أن الإنسان البشري الذي خبر اللذات العامة واللذات النبيلة يرجح بحزم ترجيحاً جلياً جداً هذه اللذات الأخيرة : لآنا نملك « شعوراً بالكرامة » يحملنا على إرادة الخيرات الأعلى حتى ولو كانت مرتبطة بقدر من اللارضاء . أن السعادة الحقيقية تشل في اللذات الرفيعة . ويؤكد (ستورت مل) فوق ذلك تقدم المصلحة العامة لأن السعادة الجمعية تفوز على اللذة الفردية . ولذا ينبغي التطلع إلى ارضائها .

وهذا التغير في المنظور يدخل تصحيحاً مهماً على نفعية (بنّام) أو أنه بالحرى ينتهي إلى نفسها . « أن المطالبة بتقديم الخير المشترك على الارضاءات الفردية ، ومعارضة « اللذات النبيلة » بـ « اللذات العامة » ألا يعني انكار القيمة المطلقة للذة بذاتها حتى يستعاض عنها بمعيار مستند من العقل ؟ أن ذلك يمثل رجوعاً إلى فلسفة قيمة الخير الأخلاقي .

ومن ناحية أخرى فإن شهادة الوجدان البشري تدل على افلاس مذهب اللذة الحسية . وقد فصح أخلاقيو جميع العصور عوز اللذة ووهنتها من حيث هي لذة

(١) ستورت مل : النفعية - ترجمة (تانس) (بريفات ١٩٦٤ ص ١٠٠ -

واوضحوا الاستقرار الذي يصيبها ، وخيبة الامل التي تصحبها . وقد اعترف (جيد) نفسه بذلك قائلاً : « لقد أغنتني كل رغبة بأكثر من امتلاك موضوع لذتي ذاته ، وهو امتلاك زائف دوماً » (١) . ان تحقيق الرغبة يسلخ عنها في الواقع جاذبيتها الاولى ، وهي تولد من الانتظار والامل . وتكشف اللذة على انها موهومة جزئياً بقدر ما انها تجلب نفعاً جزئياً بدل السعادة المطلقة : « والحق اننا نريد ما يجاوز كل احساس ، ولا نستطيع الاكتفاء بما تقدمه . فنحن في الاحساس ، ومن خلاله ، نستهدف شيئاً آخر . اننا اولاً نطمح اليه طموحنا الى غاية . ثم ما ان يقترب حتى يصبح شيئاً ، وان شفافيته تجعلنا نشعر سلفاً بواقع وراءه يبدو اننا اذ ذاك على انه وحده المرغوب ، وما ان الاحساس بذاته يفقد لونه ، وقوامه ، ويغدو فارغاً ، حليماً خامداً بارداً ، ونحن نستعجل تجاوزه » (٢) .

ويزداد ذلك صحة عندما يأتي ذات يوم الاخفاق والالام خاصة فيسددان الاوهام . « ليس بجائز ، بل ايضاً ليس بضروري استنزاف معين العالم حتى نشعر باننا لا ننقع غلتنا فيه . ان مرارة أقوى ، وانذاراً أقسى ، وهو مباشر على نحو اعظم ، ينبئنا عن التناقضات الوقحة التي تتعرض لها : وهذا الدرس هو العناء الموصول الناجم عن جوهرنا الانساني الفقير والذي ارغم مثل هذا القدر الجسم من الانتظار بان ترتفع ، ومثل هذا القدر الكبير من الاذرع بان تمتد طلباً للتحرر » (٣) .

اجل ، ان الفوائد الناجمة عن زيادة الرفاه الحالية ، وزيادة الراحة والكماليات فوائد لا تنكر ، ولكنها لا تسحر ظمأنا للسعادة . وقد قيل بهذا الصدد ان من

- (١) الاغذية الارضية (طبعة ٥٥ - كاليمار ١٩٢١ ص ١٩)
- (٢) لوروا : مشكلة الله (ص ١٦٧) . وقد كتب (بلوندل) بسدد الميل الى اللذة : « ان الكون لا ينجزها . وان الاقتراب من الهدوء هو ابتعاد عن الرغبة ، وان الإرادة التي تحتاز بها يشبه الوثبة كل الارضاءات الظاهرة التي تصادفها ، انما تجد نفسها بعدئذ حيل فواغ امنع على السير » (العمل - وكان ١٨٩٣ ص ٣٢٨)
- (٣) بلوندل : المصدر السابق (ص ٣٢٨)

العبث ان يتقن الانسان طعامه فانه لن يزيد من عدد وجباته ولا من كمية ما يستطيع
تمتله . وان اختراع وسائل انتقال جديدة لا يحذف التعب . وان اللذة الحسية
ترضي حاجة أو تزيل حرماناً بأكثر من ان تجلب تحسناً حقيقياً . انها تمنحو العناء ،
والجهد ، والرغبة ، ولكنها لا تغني الشخصية ذاتها ولا تسبب ازدهارها . بل انها
نضعفها في الغالب . وعلى هذا النحو نفهم ضجر وشكاوى اولئك الذين اتضعتهم
الثروة ولم يكن لديهم ملجأ فكري ولا ثروات معنوية .

ان اللذة والرفاه لا يكفيان اذن لتتويج تطلعاتنا التي هي اعلى جدا . فالانسان
على نقىض الحيوان الذي يجد رضاه في غرائز نوعه ، يمتاز بتحديد غاياته
الخاصة بفضل ذكائه و ارادته : « ان الرغبة الطبيعية بالسعادة اشبه بامطار فارغ :
وان ملء هذا الاطار بلوحة أو برسم زيتي محدد انما يتعلق باختياري الحر »^(١)
وان الشخص يسمى كلما تقدم لذات ارفع يطلبها من الفكر او الادب او الفن .
وان الحضارات تدعوه الى ارضاءات أنبل ، اعتد . وتثير حاجات اعلى للجمال ،
والنور ، والعدالة . وهي تبذر خميرة قلق لا تستطيع اللذة ارضاءه . وقد لاحظ
(الآن) ان للسعادة درجات ، او بالحري ان هناك سمادات من انواع مختلفة . ففي
أدنى درجة توجد سعادة المصادفة ، كأن يكون المرء غنياً ، قوياً ، مطلوباً ، جيد
الصحة . وان يشعر . . . وهذا النوع من السعادة يعجب به الجميع ويرغبون به ،
ولكن اولئك الذين يملكونه يبدو أنهم لا يتذوقونه . . . وان جميع هذه الخيرات
أشبه شيء بالصحة . فنحن نرغب بها منذ فقدها ، ولكن ما ان نحوزها حتى تكف
عن التفكير فيها ونتجه على الفور الى اية مغامرة أو غزو ، حيث نقامر بالصحة ،
والثروة ، واللذات العاطفية .

فاذا كان ذلك كذلك . أترى الانسان يكثر على سعادته في العلم والثقافة ؟
تابت ان التقدم العلمي والتقني يحدث رضى عظيماً بتوسيع آفاق الفكر وتحقيق

(١) ج. مارتان : تسعة دروس في المفاهيم الاولى للفلسفة الاخلاقية (بيكي
١٩٥١ ص ٨٣) .

سيطرتا على الطبيعة . ولكن معلوماتنا أنأى عن بلوغ الكمال . وقد وضع (باسكال) من قبل الانسان بين لانهيتين ، لانهاية الكبر ولا نهاية الصغر ، وأبان انه لا يكاد يسبر غورهما . ومنذ ذلك الحين اخذت صورة الكون في نظرنا ابعاداً تتسع باطراد ، ولكن رغبتنا في المعرفة ظلت غلماًى . ذلك أن نمو العالم يفتح بدون انقطاع حقولاً جديدة ويضاعف اتصالاتنا بالسر . ولكن ما اعظم الجهود التي ينبغي ان ننفقها ، والعقبات التي ينبغي تخطيها لكسب المعرفة ١ » ان علمنا ليس سوى ذبالة متارجحة وسط ليل غامر » (١) .

ولو فرضنا ان العلم قادر على ارضاء حاجتنا الفكرية فانه لا يستطيع انجاز امنياتنا كلها . يقول (بلوندل) : « اننا عبثاً نطلب الى العلم ان يمدنا بأسباب فعلنا ، بقاعدة تركيز افعالنا ، بتفسير تام للحركة الانسانية ، بقانون لذة ، ومنفعة ، وسعادة (٢) » . فالعلم غير محدد من الناحية الاخلاقية بل انه حيادي ، وهو لا يفرض توجيهات على الوجدان . انه غريب عن الخير والشر . وان استعمالنا له يتسع حريتنا .

ان المعرفة ، وان كانت كاملة ، تجلب خير الذكاء ، ولكنها لا تجلب خير الانسان كله . وان للحساسية والقلب والارادة مطالب عميقة خارج نطاق العلم . فاذا لم نرضها امتنع وجود سعادة حقيقية . ان العلم وحده غير كاف . ولا بد من اكماله على الاقل بالحكمة والفضيلة .

ولكن هذه الخصال لا تنجح كذلك في بلوغ هذا الهدف ، على نقيض رأي الرواقين . يقول (شيشرون) : « السعادة هي الغاية التي يخضع لها الرجل الخلق كل شيء : واذن فالسعادة جديرة بالمدح ، ولكن شيئاً لا يليق به المدح بدون الفضيلة . واذن فان السعادة تتبع الفضيلة وحسب » (٣) . وهو يلخص في مكان

(١) محاولة الان : البحث عن السعادة (دار النشر الجامعي الفرنسي ١٩٦٨ ص ٣٥) .

(٢) لوروا : مشكلة الله (ص ١٤٧) . انظر (ارشامبر) دفاع عن القلق (سبس ١٩٣١ ص ١٩ وما بعد) . دي فينانس : الوجود والحريية (فيتل ١٩٥٥ ص ١٩ وما بعد) .

(٣) المقالات النوسكولامية (٥) ٤٨ ترجمة (همبرت) الاداب الجميلة ١٩٣١ ص ١٢٠ .

آخر رأي الرواقين : « ان الفضيلة لا تحتاج الى اللذة ، بل تكفي ذاتها بذاتها لتحقيق حياة سعيدة » (١) .

وقد كافح القديس (اوغسطين) هذا الوهم سلفاً بإبرازه عجز فضيلتنا ووعدها . ونحن نشاهد دوماً خصومة متصلة بين الجسد والروح ، بين الاثرة والكرم ، العجب والتواضع . ومن جهة اخرى ، من ذا الذي يستطيع التبحر بانه يبلغ الفضيلة الكاملة ؟ فلو فعل ذلك أحد لبرهن على ان خصلة واحدة على الأقل تعوزه : التواضع . « اتنا مع الاسف امراطورية منقسمة على ذاتها .. وعندما ننحدر بصدق واجلال الى ينايع وجداننا يستيقظ شعور ويتأكد دوماً باطراد كلما تعلمنا معرفة انفسنا الشعور بان ارادتنا ذاتها تفر منا حين نبقي ذاتنا . ألا ان التفاوت في كل مكان : وهو تفاوت مضحك رهيب بين الحلم والفعل ... ونحن نبقي سزقين بين امان متضادة : اتنا اكبر باسراف من ان تقتصر على مجرد حياة حيوانية ، ونعجز في الوقت ذاته عن الاقامة بدون رجعة في الحياة الروحية » (٢) .

لنفرح والنجاح اذن دور في الحياة الانسانية : ولرفاه العلم والفن والحب والفضيلة مكائنها فيها . وان لها قيمة صحيحة ، ولكن محدودة ، فهي لا تؤلف الخير الاقصى ولا تجلب لنا السعادة الكاملة .

كثير هم الفلاسفة الذين يبرزون اليوم مفارقة وضع الانسان في العالم مثل (برغسون) و (بلونسل) و (لسودوا) و (لافيسل) و (لوسين) و (سرتيلانج) و (غابريل مارسيل) و (دي فيناس) . ذلك ان الانسان يتمنى من كل قلبه السعادة الكاملة ، ولكن الخيرات الجزئية التي يلقاها لا تستجيب لهذه الامة . انه ينزع بدون انقطاع الى معرفة الحقيقة معرفة اعرق ، والى الاتصال بالخير اتصالاً اوثق . وعلى هذا النحو تظهر عظمتة ونهايته ، ثروته ، وعوزه .

أفلا يشهد عجز النسبي عن الاحاطة بامانيه لصالح المطلق ؟

(١) شيشرون : غابات الخيرات . ترجمة (مارتا) (الاداب الجميلة ١٩٢٨ ص ٤١) .

(٢) لوروا : مشكلة الله (ص ١٥١ - ١٥٢) .

لقد وصف (أفلاطون) في أسطورة الكهف وصفا رائعا السجناء الذين ينتقلون من الظل الى نور الشمس . وتلك هي صورة الروح التي ترقى من الخيبرات الناقصة الى الخير الاسسى . يقول : « ان في الحدود القصوى للعالم المعقول توجد فكرة الخير . . الذي لا نستطيع رؤيته بدون أن ننتهي الى معرفة انه السبب الكلي لكل ما يوجد من خير ومن جمال ، وانه هو الذي خلق في العالم المرئي النور ووهب النور ، وان من الواجب رؤيته حتى تسلك بحكمة في حياتنا الخاصة او في الحياة العامة » (١) .

ان الخيرات الجزئية ، بالرغم من سرورها بها ، هي انعكاس خير أعمق وأدوم . ومن خلال هذه الرموز تمارس فتنة المثل الاعلى الذي يجتذبنا . وان جاذبيته تدعم تحفزنا شطر هدف هو دوماً أنأى ، ونحن نشعر به شعورا مسبقا ونحبه . ان نظرنا ورغبنا يتطلعان مباشرة الى اغراض محدودة ، دقيقة ، ولكن زاوية النظر المتجه اليها تتجاوزها وتتسع بالمراد ، وتمضي لتضي على الافق الداخلي صورة مكبرة . اننا نريد خيرا « نهائيا » . وان حركة قيسية تمضي الى أبعد على السدوم تحملنا . ونحن نعتقد ان هذه اللذة ، وهذا النفع ، وهذه السعادة ستحقق امانينا ، ذلك اننا قد اصفينا عليها من قبل اصباغ ألوان أغنى ، ووهبناها من اللانهاية نعوتها : الملك والخلود ، على نحو ان يكون هذا المثل الاعلى هو الغرض الواقعي لبحشنا ، بالرغم من اننا ندركه ادراكا غامضا .

« المصفور حبيس قفص الزجاج يبدو مسحورا بالبلور الذي يصطدم به . ولكن ذلك مجرد ظاهر ما دام البلور ، وهو يريد اجتيازه . ان ما يجتذبه هو النور الذي يمر من خلال البلور ، والمشهد المرسوم خلفه . وكذلك ، أليس النهائي بوصفه نهائيا هو الموضوع الحقيقي للرغبة الانسانية ، ما دامت هذه الرغبة ،

(١) الجمهورية (٧) ٥١٧ ترجمة شامبيري (الاداب الجميلة ١٩٦١ ص ١٤٩ - ١٥٠) .

بعد اتجاهها اليه : تتابع دريها • ان الارادة تكسر السجون الزجاجية كلها : ولذا
قالها مصنوعة من اجل اللانهاية « (١١) »

فعلى تقيض الحيوان : ينزع الانسان نحو المثل الاعلى لانه قادر على ان يفكر
بذاته ليعرف شروط فاعليته • وان هذه القدرة على التفكير ، وهي تتضاعف تضاعفاً
غير محدود ، انما تمنع الرغبة الانسانية من الاكتفاء انسي • فالفكر يرقى من
دائرة الى دائرة حتى يبلغ التطلع الى دائرة المطلق حيث لا يستند (المثل الاعلى)
خامته الحافزة الا من ذاته •

آمن (ذاتي) بأن روحنا تفيض عن حدود المكان والزمان وتسمح وجودنا
بمضون خلود • وكان كبار مفكري الاغريق القدامى يعرفون أن افضل نجاح
يضيئه العقل انما يصدر عن ما يعلو على الانسان • فقد كان (سقراط) يؤمن
بـ « شيطانه » ويتبع وحيه • وكان (ارسطو) يضع الخير الاسمي وينبوع خلودنا
نينا يجاوز العلم والنفسية الشعبية • وجعل (افلاطون) (ديوتيه دي ماته)
تسبح (الجبال الاسمي) في « افاديه » بقولها : عندما يتأمل انسان الاشياء
الجبالية ، شيئاً تلو شيء ، بحسب ترتيبها الدقيق ... فانه سيترك فجأة جبالاً ما
من نوع رائع • جبالاً تعود له اولاً الحياة السرميدية التي تجهل التكون
والتمدد : النسو والذبول ، ثم انه ليس جبلاً في نقطة ، وتبيحاً في نقطة اخرى •
جبلاً في نظر هؤلاء الناس وقبيحاً في نظر سواهم ، وليس هذا ايضاً كل شيء :
انه لن يتبل هذا الجبال في صورة ربة مثلاً أو يدين ... وكذلك لا يتسلسله
موجوداً في شيء ما يتسلسل : ومثلاً في كائن حي ، سواء على الارض أو في السماء
ولكنه سيتسلسل بالحري في ذاته وبذاته ، وانما مرتبط ارتباطاً سرمدياً بذاته بوحدة
الصورة ، في حين أن سائر الاشياء الجبيلة تسهم في الجبال المنبع اليه • وتخلص
(ديوتيه) الى القول بأن هذا الجبال يحقق « الجبل بذاته وحده » •

(١١) نائسان : افطرات على افلاطون وديكارت وباسكال (اوبيه ١٩٥٥ •
المدخل ص ١٢٣)

وقد انقأ (لافيل) موازاة موحية بين الفكر والمثل الأعلى . ان الباحثين يجعلون أحدهما ضد الآخر أحياناً . كما لو ان الفكرة هي امتلاك الذكاء حالياً للمواقع ، والمثل الأعلى تطلع القلب الى مستقبل مرموق . وهذا خطأ : « قد يسمى المثل الأعلى بتعبير أدق فكرة العمل ، اذا صح ان خاصة العمل هي وضع الفكرة موضع التنفيذ . ذلك ان الفكرة لا تفصلنا عن الواقع الا من اجل ان تتيح لنا احداثه»^(١) وعلى هذا النحو يتضح اتصال العمل بالنظر . والفكر بالواقع . وانجاس الثناعية النفسية من مسيم كيان الانسان ، ومن خلالها يمكن : ويجب : البحث عن مطلب السعادة .

(١) لافيل : المثل في القيم - (ج ١ ص ٣٦٥)

ثبت الاعلام

— A —

Akousilaos	اكوز بلاوس
Alain	الان
Alcidamas	السيدهامس
Alquiè(F)	الكيه (ف)
Antipater	انتيباتير
Antoine (p)	انطوان (ب)
Archambault	ارشامبو
Archiloque	ارشيلوك
Aristarque	ارستارك
Aristèas	اريسثاس
Aristippe de cyrène	ارستيب القورينائي
Aristote	ارسطو
Arrien	اريان

— B —

Bachelard (G)	باشلار (غاستون)
Barbotin (L.)	باربونان (ل.)
Baruk (H.)	باروك (ه.)
Baudovin (C.)	بودوان (شارل)
Bayet (A.)	بايه (البير)
Belot (G)	بلو (غوستاف)
Bentham (J)	بنثام (جيريمي)

Berger (G)	برجه (ج)
Bergson (H.)	برغسون (هنري)
Biernart (L.)	بيرنارت (ل.)
Blondel	بلوندل
Boëthius	بويتوس
Bodin (J)	بودان (جان)
Boutroux (E.)	بوترود (اميل)
Bureau	بورود
Brochard (V.)	بروشار (فيكتور)
Brun (J)	بران (ج)
Brunschwig (L.)	برنشفيك (ليون)

— C —

Calliclès	کالیکس
Camus (A.)	کامو (البير)
Cicéron	شيشرون
Chambry	شامبري
Charmide	شارميد
Chrysippe	کريزيب
Cléantes d'Assos	کليانت الاسوسي
Cléinias	کلينياس
Comte (A.)	کونت (اوگست)
Coriscos	کوريسکوس
Cratès	افراطيس
Cresson (A.)	کرسون (اندره)
Critias	کريتياس
Croiset	کروازه

— D —

Danilov (G)	دانيلو (ج)
Dansette (A.)	دانست (ا.)
Dante	دانتی
Darwin (CH)	دارون (تشارلز)
De Beauvoir (S)	دوبو فوار (سیمون)
Delay (J)	دیلای (ج)
Descartes (R.)	دیکارت (رنه)
Dioné Laërce	دیوجین لایرس
Dion Chrystome	دیون کریستوم
Diotimè	دیوتیمه
Dufrenne (M.)	دیوفرن
Duguil (L.)	دوکی (لیون)
Durant (w.)	دورانت (ول)
Durkheim (E.)	دورکهایم (امیل)
Duval (R.)	دوفال (روجه)

— E —

Engels (F.)	انجلز (فردریک)
Epictete	اپیکتیت
Epiménide	اپمینید
Enthère	اوتیر

— F —

Faulque (P)	فولکیه (بول)
Fourier (C.)	فوریه (شارل)
Freud (s.)	فروید (سیگموند)

— G —

Gallien	گالېون
Gide	جيسد
Glaucon	غلوكون
Goblot (F.)	غوبلو (ادمون)
Godet	گوده
Gorgias	غورجياس
Grutius (H.de groot)	گروتيوس (هوغ دي گرووت)
Gusdorf (G)	گوسدورف (جورج)
Guyau (J.M)	غيو (جان ماري)

— H —

Hamelin	هاملان
Hauriou (M.)	هوريو (موريس)
Hegel (F.)	هگل (فردريک)
Hégésias	هيجسياس
Heidegger(M.)	هيديجر (مارتان)
Heine (H.)	هاين (هنري)
Henriot (J)	هنريو (ج)
Héraclite D'éphèse	هرقليط الانيسي
Hérillus	هريلوس
Hermargue	هرمارك
Hésiode	هزيود
Hesnard (A.)	هنار (ا.)
Hippias	هيباس
Hubbes (T.)	هوبز (توماس)
Humbert	همبرت

— J —

Janet (p.)	جانہ (بول)
Jeanson (F.)	جانسون (ف)

— K —

Kant (E.)	كانت (امانويل)
Knock	كنوك

— L —

Lacroix (J)	لاكروا (جان)
Lalande (A.)	لالاند (اندره)
Lamproclès	لامپروكلس
Lampsaque	لاميساك
La Rochefoucauld	لاروشفوكولد
La Rochelle (J)	لاروشل (ج)
Lavelle (L.)	لافيل (لوي)
Lebesque (M.)	لوبيك (مورفان)
Lenine (W.I.O)	لينين (فلاديمير ايليشي البنوف)
Leroy (E.)	لوروا (ادوار)
Le Senne (R)	لوسين (رينه)
Lévy - Bruhl (L.)	ليفى - برول (لوسيان)
Lotze (R.H)	لوتز (رودلف هرمان)
Lucretius	لوكريس
Lycophron	ليكو فرون

— M —

Machiavel (N.)	ماكيافلي (نيقولا)
Madinier	مادينيه
Maeterlinck	مترلينك

Mandeville	مان فيل
Manilus Torquatus	مانيلوس توركاتوس
Marcel (G.)	مارسيل (غابريل)
Marcuse (H.)	مركيوز (هيربوت)
Martha	مارثا
Maritain (J.)	ماريتان (جاله)
Marx (K.)	ماركس (كارل)
Mélesegènes	مليسيجنيس
Ménécée	مينيسيه
Meridier	مريديه
Merleau - Ponty (M.)	مرلو - بونتي (موريس)
Migne (P.L.)	مين
Montesquieu (comte de)	مونتيكيو (الكونت دي)
Moreau (J.)	مورو (ج)
Mounier (E.)	مونييه (امانويل)
Mucius scavola	موسيوس سكاڤولا
Musonius	موزونيوس
Musée	موزه

— N —

Nausiphane	نوزيفان
Newman	نيومان
Nietzsche (F.)	نيتشيه (فردريك)
Nodier	نوديه
Nossent (G.)	نوسنت (ج)
Nutin (J.)	نوتان (ج)

— ٣٤٥ —

— O —

Oelius Stilon	ايلوس سٹيلون
Oraison (M.)	اوریزون (م)
Orphée	اورفہ

— P —

Pamphile	پامفیل
Panikkur (F.)	پانیکار (ف)
Paris (G.)	پاریز (ج)
Parodi (D.)	پارودی (دومینیک)
Pascal (BL.)	پاسکال (بلیز)
Persée	پرسہ
Phérécyde	فرسید
Piaget (J.)	پیاجہ (جان)
Picon (g.)	پیگون (ج)
Platon	افلاطون
Poincaré (H.)	پوانکارہ (هنري)
Posidonius	پوزیدونیس
Prodicus	پروڈیکاس
Protagoras	پروتاگوراس
Pythagore	پیتھاگور
Pythoclès	پیتوکلس

— Q —

Quintus Toberon	کینٹوس تویرون
-----------------	---------------

— R —

Romain (J.)	رومان (جول)
---------------	-------------

Ricoeur (P.)	ريكوور (بول)
Rousseau (J.J)	روسو (جان بجاله)
Russell (B.)	رسل (برتراند)
Rutilus Rufus	روتيلوس روفوس
Ruyer (R.)	روييه (ريمون)

— S —

Saint - Simon (Le comte)	سان سيمون (الكونت دي)
Sartre (J.P)	سارتر (جان بول)
Savigny (F. C.)	ساويني (فردريك — شارل)
Sènèque	سينيكا
Sertilanges	سرتيلانج
Serve (C.)	سرف (ج)
Schopenhauer	شوبنهاور
Shiller	شير
Shneiders (A.)	شنيدر (ا)
Socrate	سقراط
Solon	صولون
Sophocle	سوفوكل
Spencer (H.)	سپنسر (هربرت)
Spinoza	سبينوزا
Stuart - Mill (J.)	ستورت — مل (جون)
Sutherland (E.H.)	سوثرلاند (ا. هـ)

— T —

Tanesso	تانس
Téos	تيوس
Théogonis	تيوجنيس
Thérèse D'avila	تيريزا دافلا

— v —

Valensin

فالنسان

Vergotte (A.)

فرگوت

— w —

Weil (E.)

ويل (اريك)

Westermarck (E.)

وسترمارك (ادوار)

Wolff

ولف

Wöttke

وتكه

— x —

Xantippe

كرانتيب

— z —

Zénon

زينون

Zeus

زئوس

★ ★ ★

— ٣٤٨ —

مسرد بعض المراجع

- أبو البقاء : الكليات - تحقيق د . مدنان درويش ومحمد المصري - دمشق ١٩٧٦
 البيربايه : تاريخ اعلان حقوق الانسان : ترجمة د . محمد مندور القاهرة ١٩٥٠
 اينوركون : معجم علم الاخلاق - ترجمة توفيق سلوم - موسكو ١٩٨٤
 ريمون روبه : فلسفة القيم - ترجمة د . عادل العوا دمشق ١٩٦٠
 عادل العوا : المذاهب الاخلاقية - جزءان دمشق ١٩٥٨
 علي عبد الواحد وافي : المسؤولية والجزاء القاهرة ١٩٢٥
 كامل مياد : علم الاخلاق - كتاب غير ناجز - بلا تاريخ طباعة دمشق
- Comte (A.) : Système de Politique Positive . Conclusion générale du
 Discours Preliminaire sur L'ensemble du Postivisme
- Duguit (L.) : Le Droit social Et Le Droit Individuel Paris 1916
 - : Traité De Droit Constitutionnel, Paris 1921
 : Souveraineté et liberté , Paris 1922
- Fouconnet (P.) : La Responsabilité. Etude De Sociologie, Paris 1928
- Foulquié (P.):Traité Elémentaire de Philosophie T. 11. Paris 1946
- Goblot (E.) : Vocabulaire Philosophique, Paris 1927
- Grotius (H.de) : Le Droit De La guerre Et DE La Paix Paris 1867.
 Trad. FR.
- Hauriou (M.) : Aux Sources Du Droit 1933
- Janet (P.) : La Morale Paris 1874
- Lalande (A.) : Voc. Tech. Et. crit. De La Philosophie 5- èd Paris 1947
- Le Senne: Traité: De Morale Générale 2 e,d Paris 1947
- Montesquieu: L'Esprit Des Lois
- Parodi (D.) :Les Bses Psychologiques De La Morale Paris 1937
- Westermarek (ED.) L'origine Et Le Développement Des Idées Morales- Trad
 Fr. Paris 1928

الباب الاول

الفهم الاخلاقي

الفصل الاول

فلسفة الاخلاق

٥

١٠

١٤

١ - الوقائع الاخلاقية

٢ - فهم الاخلاق

٣ - تفويم الاخلاق

الفصل الثاني

العقل العملي

١٨

٢٢

٢٤

٢٧

٣٠

٣٦

١ - تمهيد

٢ - احكام القيمة

٣ - المبادئ الاخلاقية

٤ - القواعد الاخلاقية

٥ - الفايات او المثل العليا

٦ - النوايا

الفصل الثالث

الفاعل الاخلاقي

٤٠

٤٣

٥١

٥٤

١ - الالتزام

٢ - المسؤولية

٣ - الجدارة

٤ - الفضيلة والرديلة

الفصل الرابع الواجب والحق

٥٨	١ - الواجب
٦٩	٢ - الحق
٧٦	أ - نظرية القوة
٧٩	ب - النظرية الاجتماعية
٨٢	ج - النظرية المثالية
٨٧	٣ - الواجب والحق

الباب الثاني التفسير الاخلاقي

٩٧	تمهيد
----	-------

الفصل الاول نشأة الافكار الاخلاقية

١٠٨	نمو الفكر الاخلاقي
١٠٩	ملحمتا الإلياذة والأوديسية - الشعراء الحكماء
١١٤	المدرسة الفيثاغورية
١١٦	هرقليط
١١٨	المفالطون

الفصل الثاني مذهب (سقراط) - (افلاطون)

١٢٤	حياة سقراط
١٢٧	طريقته
١٣١	مذهبه الاخلاقي
١٣٥	افلاطون : حياته وآثاره
١٣٧	فلسفته . الفضائل . الحكمة
١٤٤	المدنية الفاضلة
١٤٧	الخير والسعادة
١٥٤	نظرية التكفير
١٥٦	نفس

الفصل الثالث مذهب (أرسطو)

١٦٢	حياته وآثاره
١٦٥	الحكمة النظرية والحكمة العملية
١٦٨	الأخلاق النيقوماخية
١٧١	السعادة
١٧٥	الفصيلة
١٨٥	العدالة والصداقة
١٨٩	فضيلة التأمل
١٩٢	السياسة
١٩٧	الدولة والحكومة
٢٠٤	نقد

الفصل الرابع مذهب (كانت)

٢١٠	حياته وآثاره
٢١٢	فلسفته العامة : المسألة الانتقادية
٢١٩	الاسس المينافيزيائية للأخلاق
٢٢٢	العقل النظري والعقل العملي
٢٢٨	الأمر القطعي - الواجب
٢٣٤	مادة الواجب
٢٣٩	موضوعات العقل العملي
٢٤٢	نقد

الباب الثالث الحقيقة الأخلاقية

٢٥٧	توطئة
٢٦٢	الفصل الأول : أزمة الفكر الأخلاقي
٢٧٢	الفصل الثاني : الأخلاق والوجودية
٢٨٢	الفصل الثالث : أخلاق الوضع الراهن
٢٩٢	الفصل الرابع : أخلاق التجربة
٣٠٢	الفصل الخامس : الأخلاق المعاشة
٣١٢	الفصل السادس : الأخلاق والخطيئة
٣٢٥	الفصل السابع : الأخلاق والسعادة