الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف –المسيلة–
كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

مبادئ الإلزام الخلقي عند جون جاك روسو

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
أحلام عروسي

إشراف الاستاذ:
خشعي عبد النور

السنة الجامعية: 2019/2018

شكر و عرفان

أولا أشكر الله سبحانه وتعالى على نعمته الّتي أنعما علي

ووفقني لأكمل هذا العمل المتواضع

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذي الفاضل خشعي عبد

النور على توجيهاته الكريمة وملاحظاته القيمة فجزاه الله عني خير

الجزاء، فوجه وأشار فصوب فله مني لسان ثناء لا يتكذب وذكر

خير له لا ينقطع.

ولا يفوتني أن أشكر كل من قدم يد العون وكل ذي صاحب

فضل علي من قريب أو من بعيد.

مقدمة

مقدمة:

إن موضوع الإلزام الخلقي من بين المواضيع المهمة التي لا يخلو منها أي مذهب خلقي فهو العنصر الأساسي أو المحور الذي تدور حوله المشكلة الأخلاقية، وزوال فكرة الإلزام يقضي على جوهر الحكمة العقلية العملية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها، فإذا انعدم الإلزام انعدمت المسؤولية، وإذا انعدمت المسؤولية ضاع كل أمل في وضع الحق في نصابه وإقامة أسس العدالة، فالإلزام في القانون الأخلاقي ينبع من ذاته أو بعبارة أخرى فإن الأساس في الإلزام صادر عن الإنسان نفسه بمحض إرادته، وما دمنا نعتبر الإنسان هو محور دراستنا، فإنه مما لا شك فيه أن النظر في سلوك الإنسان ينتقل بنا إلى مشاكل جديدة تدخل في نطاق دراستنا من حيث التزامه الخلقي ومسؤوليته على أفعاله، فلقد حرص الفلاسفة على الإلزام الخلقي لا كفكرة خالصة ونظريات مجردة، وإنما كقواعد للعمل، وتجسيدها كقيم في سلوكيات تطبيقية، ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد جون جاك روسو يمدنا بكيفيات قيام مبادئ إلزام خلقي تنظم حياتنا الأخلاقية الفردية منها والجمعية، بصرف النظر عن تغيير الظروف والأحوال وتبدل الزمان والمكان في عصر استهدفت فلسفته في إطارها العام سيادة فلسفة عقلية تجريبية مادية، ترفض الميتافيزيقا والدين وتهتم بالرياضيات والفلسفة وعلوم الطبيعة فيرى بأن الأخلاق أحاسيس طبيعية تجعلنا نميز بين الخير والشر ونتفادى ما يلحق الأذى بنا وبالآخرين.

وأجد أن موضوع مبادئ الإلزام الخلقي قد احتل مكانة هامة فقد أصبح محور اهتمام العديد من الفلاسفة وعلماء الأخلاق، وكل فيلسوف ينظر إليه بوجهة نظر خاصة، وقد كان اهتمامي بهذا الموضوع أساسا هو رغبة مني في جمع أفكار روسو المتعلقة بمبادئ الإلزام الخلقي، هذه المشكلة درسها الكثير من الفلاسفة، وكل فيلسوف ينظر إليها من ناحية، وبذلك يكون الإشكال العام يتمحور حول التساؤل التالي:

- هل الالزام الخلقي يتاسس من داخل الإنسان أم من خارجه ؟

وهذا ما دفعني لتقييم هذه الدراسة إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. بالنسبة للمقدمة كانت بمثابة تمهيد عام للموضوع، حتى يفتح لي المجال للدخول للمحتوى.

أما الفصل الأول فقد عالجت فيه أسس الإلزام الخلقي قبل روسو وفي عصره وتجسد في هذا الفصل خمس عناصر تطرقت من خلالها إلى الأسس والتي تمثلت في الأساس الديني للأخلاق توما الإكويني وأوغسطين أنموذجا والأساس العقلي عند ديكارت وكانط، وأساس اللذة والمنفعة عند توماس هوبز، وأساس العاطفة دفيد هيوم وأخيرا الأساس الاجتماعي عند أوجست كونت، أما الفصل الثاني فجاء بعنوان الإلزام الخلقي عند روسو والذي تناولت فيه أيضا أصل الإلزام الخلقي عند روسو، وفطرية الأخلاق وعلاقتها بالسعادة وثالثا مكانة العقل في الإلزام الخلقي عند روسو وفيما يتعلق بالفصل الثالث فقد عرضت فيه الأخلاق وعلاقتها بالتربية والسياسة والدين تناولت أولا الأخلاق والتربية وثانيا الأخلاق والسياسة وثالثا الأخلاق والدين، لأعرج في نهاية هذا الفصل إلى نقد وتقييم أهم الأفكار الواردة في البحث، واستنتاج النتائج الحاصلة في نهاية كل فصل.

ولقد أنهيت عملي بخاتمة ضمنتها أهم الاستنتاجات التي استخلصتها من كل فصل والتي تم التوصل إليها مما تم عرضه وتحليله في هذا البحث.

وقد اعتمدت في دراستنا وتحليلنا في هذا البحث تطبيق المنهج التحليلي من خلال تقديم تحليل مبسط للاقتباسات، كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع واتخاذه كوسيلة من أجل الفهم والإدراك.

من خلال هذا البحث كان لزاما علي الاعتماد على مجموعة من المصادر والمراجع المهمة، فمن المصادر نجد إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، أصل التفاوت بين

الناس، دين الفطرة، الاعترافات ج 1، العقد الاجتماعي، أما فيما يخص المراجع فقد ساعدوني كثيرا في بحثي هذا.

وقد واجهتني العديد من العراقيل من أهمها القراءات المتعددة لفكر روسو، وكثرة الترجمات واختلافها، وبالرغم من أنه موضوع صعب زيادة إلى افتقار مكتبتنا إلى كتب لها دراسات في الجانب الأخلاقي، غير أنني بذكر هذه الصعوبات لا ألتمس أعذارا لنفسي فقد حاولت قدر المستطاع في إنجاز هذا العمل المتواضع الذي نأمل أن يكون قد ساهم ولو بالقليل في تحليل بعض الجوانب من فكر روسو.

الفصل الأول:

أسس الإلزام الخلقي قبل روسو وفي عصره

1- الأساس الديني للأخلاق (توماس الإكويني، أوغسطين)
2- الأساس العقلي (ديكارت، كانط أنموذجا)
3- أساس اللذة والمنفعة (توماس هوبز أنموذجا)
4- أساس العاطفة (دفيد هيوم أنموذجا)
5- الأساس الاجتماعي (أوغست كونت أنموذجا)

إن فكرة الإلزام هي العنصر الأساسي أو المحور الذي تدور حوله المشكلة الأخلاقية، وزوال فكرة الإلزام يقضي على جوهر الحكمة العقلية والعملية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها فإذا انعدم الإلزام انعدمت المسؤولية وإذا انعدمت المسؤولية ضاع كل أمل في وضع الحق، وإقامة أسس العدالة. وحينئذ تعم الفوضى ويسود الاضطراب لا في عالم الواقع فحسب بل من الناحية القانونية ومن وجهة نظر المذهب الأخلاقي ذاته، وإذا كانت الأخلاق تؤول في النهاية إلى مجموعة من الأسس التي يقوم عليها صرح بناء الأخلاق، فسنبدأ بعرض مجمل لقضية الإلزام الخلقي في العصر الحديث.

- هل أساس الأخلاق واحد أم متعدد ؟
- وفيما تتمثل هذه الأسس والمصادر التي تنبع منها الأخلاق ؟

1- الأساس الديني في الأخلاق (توما الإكويني، أوغسطين):

ارتبط الفكر الأخلاقي بالدين ونقصد بذلك فلسفة الأخلاق المسيحية التي ترى أن قوام الحياة الأخلاقية يتمثل في طاعة القانون، وهو الوحي الإلهي وعلينا أن نطيعه ونطبقه، فهو تعبير عن الإرادة الإلهية الخيرة والقانون خيرا ، ووضحت الإنسان كيف يحقق سعادته خاصة الآخروية، عن طريق أقطابها وهم آباء الكنيسة (القديس أوغسطين Augustin Saint 354-440 وتوماس الإكويني Thommas d'aquin

* أوغسطين Augustin (354-440): ولد في طاجيسكا من أعمال نوميديا أمه مسيحية، وكان أبوه وثني، تلقى دراسة واقية في البيان، انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين، أشهر كتبه: مدينة الله، في الثالوث (أنظر: فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية الميسرة، دار القلم، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 88).

** توماس الإكويني Thommas d'aquin(1227-1274): فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، ولد بين نهاية عام 1226 وبداية 1227 في قصر روكازيكا على مقربة من آكوينو (إيطاليا الجنوبية)، لقب بالمعلم الجامع للكنيسة، وكذلك "بالمعلم الملائكي" والأحداث التي تتألف منها سيرة حياته لا تعد وأن تكون بعض تنقلات في مسار حياة دينية دومينيكانية شغلها بتمامها التدريس الجامعي اللاهوت نذره والده لاندولفو الإكويني وثيودورا، اللومباردية الأصل للخدمة في دير مونتي كاسينو (1230)، ثم درس في مدارس نابولي (1239) وعلى الرغم من معارضة ذويه الشديدة انتسب توماس في عام (1244) إلى رهبانية الأخوة الوعاظ التي كان أسسها حديثا القديس دومينيكو (1216)، في ربيع 1256 عين توماس أستاذا وصيا في اللاهوت في باريس وكان أحد أعماله أثناء شغله المنصب، ضد أولئك الذين يهاجمون عباقرة الرب والدين، مدافعا عن حقوق الرهبان في تدريس اللاهوت ضد غيوم دي سانت، كتب توما الإكويني عددا كبيرا من الأعمال من ضمنها أسئلة متنازع عليها عن الحقيقة مجموعة من تسعة وعشرون سؤالا متنازعا عليه حول الإيمان والحالات الإنسانية، كما كتب كتابا آخر أجاب فيه عن مجموعة من الأسئلة المطروحة عليه بواسطة الجمهور الأكاديمي (أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص 241-242).

هنالك ترابط وثيق جدا بين الدين والفلسفة إلى درجة يمكن معه القول بأن لا دين بلا فلسفة ولا فلسفة بلا دين، وإذا كانت الفلسفة في أحد أبرز معانيها، حب الحكمة، فمن العسير تمييزها تمييزا تاما عن الدين هذا أفسح مجالا لنظريات عدة، يلغي بعضها صفات الفلسفة المميزة ليجعل منها فلسفة، وينظر بعضها إلى الدين بوصفه مرحلة أولى من مراحل تطور الفكر البشري، فيوحده بالخرافة ويرى أن الفلسفة أعقبت الدين، ثم أعقب العلم الفلسفة، ليعطيها أجوبة أكثر موضوعية ويقينية من تلك التي أعطاها الدين حول كل المسائل المتعلقة بالكون والإنسان والحياة [1].

بمعنى أن العلاقة بين الدين والفلسفة علاقة ترابطية لا يمكن الفصل بينهما، فلا دين بدون فلسفة ولا فلسفة بدون دين.

"والمسيحية واحدة من الأديان التي كان لابد أن يكون لها موقف خاص بها، فيرى عبد الرحمن بدوي في كتابه (فلسفة العصور الوسطى) أن من التناقض في القول أن يقال هناك فلسفة مسيحية"[2].

"وذلك لأن كل من الفلسفة والدين له ميدان وهذان الميدانان هما في رأي الأغلبية، متعارضان متناقضان، والفلسفة تقوم على العقل وحده في حين الدين يقوم على الإيمان، فهو يتنافى تماما مع ما تقضي به الفلسفة فكان من الطبيعي أن تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية سواء في العصور الوسطى، وفي أي عصر كان"[3].

[1]– أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1995، ص 47.

[2]– جوليا ديديه: قاموس الفلسفة، تر: فرانسوا أيوب و آخرون، مكتبة أنطوان، بيروت، ط1، 1992، ص 386.

[3]– عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1179، ص 2.

بمعنى أن المعرفة الإنسانية تبدأ من المنظور وترتقي بالعقل على غير المتطور فلا يصبح اعتبار المعرفة الإيمانية شيئا أول، ولكنها فائقة الطبيعة، ومن ثم زائدة على الطبيعة، ومقصورة على زمان معين وأناس مخصوصين.

وفي حل وسط وجد نفر من المسيحيين اقتنعوا بالتغاير بين الفلسفة والدين، أننا قد نقبل بالعقل قضية ما ونعتنق نقيضها بالإيمان، ويوجد الآن أمثال هؤلاء، وسيوجد لهم أمثال بلا ريب، ولكن التاريخ يعرض علينا مسيحيين آخرين، كانت الفلسفة والمسيحية عندهم متصلتين متفاعلتين، فأضافوا وجهة جديدة في تاريخ الفكر، وهم يؤلفون الغالبية العظمى في العصر الوسيط، هؤلاء يتفقون على أن الوحي والعقل من عند الله فمحال أن يتعارضا، وإن العقل يجد في الوحي هاديا ومعينا، ولكنهم يفتقرون إلى طائفتين في تصور الصلة بين الطرفين، فهي عند طائفة أوثق منه عند طائفة أخرى[1].

أي أن العقل هو الذي يحدد الغاية من حياتنا وهو الباعث الذي يحفزنا على أفعالنا الإرادية، وهو هبة الإنسان دون غيره من الكائنات، فالعقل يتنافى في جملته مع الروح المسيحية التي أقامت الأخلاقية، وجاهرت بأن الله يحدد الفضيلة ويميز بين الخير والشر.

وفي مناسبة بحثنا وللحديث عن تلاحق المسيحية والفلسفة في موضوع الأخلاق، نلاحظ أن المسيحية أدخلت في الأخلاق مشكل الجبر والاختيار، لأن فكرة الثواب والعقاب التي بشرت بها تصبح غير ذات موضوع ما لم يكن الإنسان حرا في اختيار ما يأتي أو يتجنب من أفعال[2].

---

[1]– يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط: دار الكتاب المصري، القاهرة، (د.ط)، 1946، ص 8.

[2]– توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 1980، ص 154.

ومن خلال هذا نرى بأن المسيحية هي التي أدخلت فكرة جديدة حين قرنت عقيدة الثواب والعقاب في الآخرة بالحياة الخلقية التي يحياها الإنسان في دنياه، بمعنى أننا نجني في آخرنا ثمرة ما نزرع في حياتنا الخلقية.

ومن هؤلاء (بولس الرسول) الذي يمكن اعتباره أول فيلسوف مسيحي والذي تشكل كتاباته نحو ثلث العهد الجديد، ويخبرنا سفر أعمال الرسل عن لقاء بولس في أثينا قوما من الفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين حواراتهم معهم حول المسيح، ولئن حذر بولس المقبلين على الدين المسيحي من إغراء الفلسفة، قائلا أن المسيحية تبطل حكمة العالم، ففي هذا تأكيد أنه كان يعرف الفلسفات السائدة، التي قد تخدع الناس بكلام ملق، معرفة جيدة، وحين يقول: "أنظروا أن لا يكون أحد يسبيكم الفلسفة وبغرور باطل، حسب تقليد الناس، حسب أركان العالم وليس حسب المسيح فإن فيه يحل كل ملء اللاهوت جسديا"[1].

فمن خلال كلامه لا يعني رفضا غير مشروط الفلسفة بقدر ما يعني الوقوف منها موقف الحذر.

ويمكن أن نجمل موقفه في نقطتين: الأولى، تحذير الناس من الاكتفاء بالفلسفة، وهي شأن نظري، والانصراف عن الدين وهو شان عملي، والثانية، تحذيرهم من إتباع الفلسفات المنفصلة عن الوحي، وإن اعترفت بوجود الله وأمكن تصنيفها في باب(اللاهوت الطبيعي)، ومن اعتبارها دينا، وقد أكد المدافعون عن المسيحية وآباء الكنيسة الأوائل موقف بولس إذ وجدوا في المسيحية الفلسفة أو الحكمة الكاملة[2].

أي أن اتخاذ الفلسفة والانصراف عن الدين وتحذير الناس من إتباع الفلسفات المنفصلة عن الوحي، ووجه معظمها على الأحكام ليفهموا حقيقة العقائد المسيحية.

---

[1]– أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 47.

[2]– المرجع نفسه، ص 48.

يستخدم مبادئ معروفة للعقل البشري، مع التقاء طبيعي بالله بالطبع، لكن دون نور الإيمان الذي يعلو على الطبيعة وهو ينتهي إلى نتائج هي ثمار الاستدلال البشري، ورجل اللاهوت من جهة أخرى، رغم أنه بالقطع يستخدم العقل، يقبل مبادئ بناء على سلطة الإيمان، وهو يتلقاها عن طريق الوحي، وإدخال الجدل إلى اللاهوت وممارسة الجدل ابتداءا من مقدمة موحى بها أو عدة مقدمات من الوحي والوصول عقلا على نتيجة تؤدي إلى تطور اللاهوت لكنها لا تقوم بتحويل اللاهوت إلى فلسفة، ما دامت المبادئ والمعطيات تقبل على أساس أنها من الوحي وبهذا فإن منهما خصوصيته[1].

بمعنى أن توما الإكويني، أعلن استقلال الفلسفة، طريقة ومبدأ وهدف، وبقيت الفلسفة في خدمة اللاهوت، ولكن دون أن تعرض نظامها الخاص للخطر.

" لكن اللاهوتي قد يحاول بمساعدة مقولات وصور من الاستدلال مستعارة من الفلسفة لتفهم أفضل سر الثالوث المقدس، لكنه بذلك لا يتوقف على أن يعمل كاللاهوتي طالما أنه يقبل طوال الوقت معتقد ثالوث الأقانيم في طبيعة واحدة، بناءا على سلطة الوحي من الله فهي بالنسبة له معطى أو مبدأ مقدمة من الوحي مقبولة على أساس الإيمان وليست نتيجة لبرهان فلسفي"[2].

من هنا نرى بان اللاهوت يقوم بمساعدة مقولات وصور من الفلسفة بفهم سر الثالوث المقدس، وبالرغم من ذلك فانه لا يتوقف على أن يعمل كاللاهوتي، وأن سلطة الوحي من الله تقدم له مبدأ مقبول على أساس الإيمان وليس كمحصلة لبرهان فلسفي.

[1]– فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، تر: حبيب الشاروني وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، (د.ت)، ص 31.

[2]– المرجع نفسه، ص 32.

وفيما يتعلق بموضوع الأخلاق، رأينا كيف عنى أوغسطين بمشاكل الحقيقة والله، والعالم والنفس ورأينا كيف حاول حلها رابطا إياها بالله، وكانت هذه المشاكل هي شغله الشاغل، أما المشكلة الأخلاقية فقد عنى بها من قبل، لأن هذه المشكلة هي الأولى في المانوية التي آمن بها مدة من الزمان قبل أن يصبح مسيحيا، والمشكلة الأخلاقية تشابه في حلها تماما المشاكل الأخرى، من حيث اتصالها بالله اتصالا وثيقا، فكما أن الله مصدر الحقيقة كذلك هو مصدر الأخلاق[1].

أي أن المشكلة الأخلاقية من حيث اتصالها بالله وأن تحيا حياة سعيدة هي النعيم في الله ومن أجل الله، ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيدا فالسعادة و الحقيقة شيئان مترادفان، والذي يطلب الواحد يطلب الآخر، وذلك لأن مصدرهما واحد وهو الله، إذن المعرفة وحب الله هما الغاية الأخلاقية.

وإذا نظرنا إلى الأخلاق المسيحية، ونظرت المسيحية في الوجود وخصوصا لدى القديس بولس، فلدى أوغسطين نجد الأخلاق متصلة بتلك التي لدى بولس خصوصا فيما يتعلق بفكرة المحبة، وهذه المسائل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية على مشكلة الخير والشر، فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي أو الطبيعي، أما الشر فهو مخالفة هذا القانون[2].

من هنا نرى أن الحقيقة الوجودية للخير والشر، فالخير شيء بالفعل، أما الشر فلا يمكن أن يعد وجودا حقيقا بل هو سلب محض، أي أن الشر هو سلب للخير، فإن علة الخير علة فاعلية بينما علة الشر علة نقص، بمعنى أن الخير شيء إيجابي وجودي، أما الشر فهو نقصان أو عدم.

---

[1]– عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 37.

[2]– المرجع نفسه، ص 37.

ووصولا إلى المكانة المميزة في الفلسفة المسيحية نجد توما الإكويني عالج عدة مسائل مثل: وجود الله وطبيعته وخلق العالم والمعرفة والنفس البشرية والأخلاق والسياسة باستقلال عن معطيات الدين المسيحي ولكن بانسجام معها، ورأى أن اللاهوت الطبيعي، وهو ذلك الفرع من الميتافيزيقا الذي يبحث عن وجود الله وطبيعته وعلاقته بالمخلوقات ويشكل الجزء الأكبر من الفلسفة[1].

بمعنى أن الفلسفة كلها تتجه نحو معرفة الله الذي هو غاية الإنسان وسعادته، وفي فلسفته عما في شرحه للعقيدة المسيحية.

[1]– أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 64.

2- الأساس العقلي (ديكارت، كانط أنموذجا):

أ. ديكارت:

يرى فريق من الفلاسفة ومن بينهم الفيلسوف العقلي رونيه ديكارت* (1595-1650)، أن مصدر الإلزام الخلقي يرجع إلى العقل بمبادئه المطلقة، وما يحتوي عليه من قدرات عقلية وقوى فكرية، وهو ما يرتبط بالجانب العقلي في الإنسان.

"وفي مجال الأخلاق بين ديكارت الطرق التي تؤدي بالعقل إلى بلوغ الحقيقة في كل بحث أخلاقي يسعى للوصول إلى الحكمة التي هي غاية الفلسفة فقد رأى أن موضوع الأخلاق تدبير أفكارنا وهداية أعمالنا على الوجه الملائم، لكي ننال السعادة، وأمثل السبل وأوثقها - لكي نعمل أعمالا ملائمة للسعادة- هو أن نعمل وفقا للعقل"[1].

وآراء ديكارت في هذا الشأن متأثرة بمذهب الرواقيين، حيث فرق بين نوعين من الخير، الخير الذي في مقدورنا ونحن مسؤولون عنه مسؤولية أخلاقية والخير الذي ليس في مقدورنا ولسنا مسؤولين عنه، النوع الأول هو الخير الحق، لأنه راجع إلينا ولنا القدرة عليه، أما الثاني فليس خيرا على الحقيقة، وإنما يكون الخير الأسمى هو معرفة الحق، لأن الخير والحق أمر واحد.

* ديكارت: René Descartes (1595-1650): فيلسوف فرنسي يعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضيا ممتازا، ابتكر الهندسة التحليلية من بين مؤلفاته: مقال في المنهج (انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1، بيروت، 1984، ص 488)

[1]- ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص142.

يقول " لما كانت إرادتنا لا تميل إلى السعي وراء شيء أو الانصراف عنه إلا لأن ملكة الحكم عندنا تصور لنا ذلك الشيء حسنا أو قبيحا فيكفي، أن نحكم حكما حسنا لكي نفعل فعلا حسنا" [1].

معنى ذلك أن الإرادة هي التي توجه أفكارنا فيكون صنيعها سيئا إذا استرشدت بأفكار غامضة مبهمة والقاعدة المثلى لإرادتنا.

نجد ديكارت قد توصل إلى أن العقل يمثل الفكر وهذا ما نجده عند كل إنسان عاقل وقد انحصر هذا في حدود تشكل لدينا صورة النفس الإنسانية وهذا السبب توصل ديكارت إلى إثبات وجود الله من خلال العقل، وهذا ما يدل على أن العقل دائم التفكير والوعي مثل الضوء في ديمومة إضاءته، يقول ديكارت عن العقل: أنه "أحسن الأشياء توزعا بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتى منه الكفاية...وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة..."[2].

بمعنى أن العقل عند ديكارت هو الشيء الوحيد الذي له الاستطاعة على التسوية، والعدل بين الناس إذ من خلاله نميز بين الحق والباطل، ومدى إصابته في إصدار الأحكام الحقة اليقينية من المعارف على أن يحقق المساواة والعدل بين الأفراد بعيدا عن تلك الأخطاء التي كثيرا ما يقع فيها الإنسان بفضل الحواس ولا يحقق منها شيئا، بمعنى أنه لا يصل إلى هدفه إلا بفضل العقل.

[1]– ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، مرجع سابق، ص 204.

[2]– المرجع نفسه، ص161.

((العقل عند ديكارت يرتبط بالخير، لأنه هو وحده العارف له، الذي يأمر به، والقادر على أن يحققه، عن طريق لجم الانفعالات))[1]، أي أن العقل وحده هو الذي يقودنا إلى الخير وعن طريقه تبقى الانفعالات الإنسانية مقبولة وطبيعية في حالة الاعتدال.

وتتمثل الأخلاق عند ديكارت فيما يلي:

أولا: الخطأ والخطيئة:

بما أن الله هو من وهب لنا المعرفة، وهو مصدر الوجود، وهو مرتب الفكر كما هو مرتب العالم فمن أين إذن يأتي الخطأ في عمليات العقل إذ بما أن الله لا يخدع إذ من المؤكد انه لم يمنح الإنسان ملكة التمييز بين الخطأ والصواب بحيث إذ لم يستخدمها كما ينبغي ومع هذا تعلمنا التجربة أننا نقع في الأخطاء لا نهاية لها، لكن اعتبرها الإنسان نفسه مجرد مخلوق محدود متناه في ملكاته وشروط وجوده، مما أدرك بسهولة أن يقع فيه من خطأ إنما مرده إلى هذا وأنه لابه إلى ملكة خاصة يمنحه الله إياها كي يخطئ بمقتضاها بل يكفيه لكي يخطئ أن تكون خاصة التمييز بين الخطأ والصواب كما منحه الله إياها فعلا أي متناهية غير مطلقة أو غير كاملة كما هي في الله[2].

ونعني بهذا أنها غير كاملة في طريقة عملها ومبلغ توفيقها في الحصول على نتائج صحيحة غير كاملة من حيث طبيعتها، إذ هي لهذا الوجه كاملة تماما في رأي ديكارت فالمسألة هنا مسألة وضع نهج لعمل هذه الملكة الكاملة من حيث طبيعتها، وهنا تبدأ كلمة

[1]– مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دراسة تحليلية ونقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص 169.

[2]– نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، (د.ط)، 1972، ص153.

الأخلاق في الظهور بكل ما للمنهج العملي من ضرورة ومن قوة الأخلاق الكلمة حيثما بين النظر و العمل فجوة أو هوة.

فالخطأ والخطيئة هنا واحد لان الشر أو الغلط لم يعد مرده بالذات للجهل أو ضعف الإدراك الذي هو سلب أو نقص، بل مرده بالذات إلى عمل ايجابي هو عمل الإرادة فان مثل هذا هنا من يخطئ – هي صاحبة الحكم – كمثل القاضي الذي يفصل في الدموي قبل أن ينتهي من تحقيقها[1].

يتبين هنا كفصل الحق الذي لا يعدو العدل ولا تعثره الشبهة، بهذا يكون الغلط خطيئة خلقية ويكون التوحيد تاما بين المعرفة والأخلاق، بحيث يكون الحكم في أبسط المسائل العقلية عملا خلقيا في نفس الوقت وبنفس الوجه.

والمقصود أن ديكارت يبين لنا كيف أن الإنسان يرتكب الخطأ والخطيئة بعيدا عن رد هذه الأخطاء إلى الجهل والضعف والنقصان، لان ذلك لم يعد مبرر يطرح في القضايا الخلقية، وهذا ما جعل الله مبرر عن اللوم يحكم أنه منح الإنسان الحرية في اختيار القيم الأخلاقية الحميدة.

ثانيا: حرية الإرادة والمسؤولية:

يعتبر ديكارت الإرادة لا تحد بأنها محض القدرة على الاختيار بين حدى الشرطية المنفصلة، وإلا انصدمت بهذه الصلة بينها وبين الحق والخير المدركين بالنور الطبيعي ولفقد هذا الضمان وفي العمليات العقلية التي رأينا أنها بنفس الوجه عمليات خلقية بما هي قائمة على ملكة الحكم المختصة بها الإرادة، فالإرادة إذن يجب أن تكون جد مكترثة ومنتهية للإدراك فكيف هي مجرد حرية اختيار؟

[1]– نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، مرجع سابق، ص154.

لكن الحرية ليست شيئا سالبا ندعوه الاكتراث بل هي قدرة حقيقية وموجبة على التقرير وهذه القدرة لا تعرف بدليل مغاير لذاتها بل بمحض وعينا المباشر لها ونحن نستخدمها[1].

معنى هذا أن الحرية ليست عملية التقرير بل هي القدرة عليه في تلك العملية، فالإرادة قبل أن تقرر شيئا تكون دائما حرة أي لها القدرة على اختيار أحد الحدين. ولهذا ديكارت يعتبر الحرية من الكماليات الضرورية للقيم الأخلاقية في تحقيق الإرادة الإنسانية باعتبارها ترسم الطريق المناسب لاختيار السلوك الخير، وذلك لارتباط الحرية بفعل الإدراك في مسالة الاختيار كما ربط أيضا الإرادة بكل من الحق والخير.

ولكن إذا كانت حرية الإرادة إنما تكون لها بقدر تحررها من عدم الاكتراث الذي يبدو حرية كاملة سامية في الظاهر، أن الإرادة دون غيرها هي التي يدرك كمالها في الإنسان حتى أن هذا الكمال ليعدل كمال حرية الله نفسها سواء بسواء ذلك أن حرية الإرادة الإنسانية إنما تكمل حين يشرق النور الفطري فيتبين طريقها إلى الحق والحرية بحكم طبيعتها، لأن في طبيعتها أن تنحاز إلى الحق أو الخير متى بدا واضحا في الإدراك، ولا يكون ذلك في جميع الأحوال التي يطلب فيها إلى الإرادة أن تختار، فهل حرية إرادة الله من هذا القبيل بحيث تتقيد هكذا بحدود الإدراك ولا ينبغي أن تنفصل عنه ؟[2]

ومن هذا نرى أن فعل الإدراك وفعل الإرادة والخلق عنده أمر واحد، وليس من نظام أو قانون أو باعث من بواعث الخير أو الحق إلا هو معلول له وخاضع له، لأنه علة فعلية للخير والحق، بينما الإنسان يتلقى الحقائق مفروضة عليه خاضعا لها فطبيعة الحرية الإلهية ليست كطبيعة الحرية الإنسانية، أما عن الإنسان فإن طبيعة كل ما هو خير وحق تعتبر له

[1]– نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، مرجع سابق، ص 120.

[2]– المرجع نفسه، ص 160.

مفروضة من قبل الله فلا يستطيع بعد إذن أن يكون غير مكترث إلا حينما نجهل ما الخير وما الحق ولهذا كان عدم الاكتراث غير ملائم لماهية الحرية الإنسانية.

ثالثا: الخير والشر:

أما الخير والحق فبالإدراك يعرفان وبالحدس أو النور الفطري نصل إلى اليقين في شأنهما على الوجه الذي به ندرك الحقائق الأبدية المضمونة والتي تضم حقائق المنطق والرياضة والأخلاق وبالتالي كل حقيقة ممكنة متاحة موطنها للإنسان ولكن ما الخطأ وما الشر في مقابل الحق والخير ؟

بمعنى أن كل من الخطأ والخطيئة عبارة عن عدم أو خلاء يقابل الكمال الأسمى، والإنسان مكانه بين هذين بإرادته وإدراكه بما هو محدود غير كامل فهو لهذا مشارك في العدم من بعض الوجود، هو بالتالي عرضة للخطأ والخطيئة دون أن يكون لله مشاركة فيهما[1].

فمعنى هذا إذن أن الخطأ والخطيئة إنما هو تقرير على أنه الحق والخير إقرار لا موجود على أنه موجود فهو إحلال العدم محل الوجود وإحلال سلب محل الموجودات وهذا الإحلال نفسه هو العمل الخلقي، وهو عمل الإرادة الإيجابي.

وبهذا الوجه واعتبار أن الخير ليس إلا ما أراده الله، لذا قال ديكارت "أليست غايات الله غير مدركة فلا ينبغي أن نحكم على أعمال الله باعتبار جزء منها هو طبيعتنا الخاصة، بل باعتبار الكل فما نحن إلا ذرة ضئيلة من خليقته"[2] فالله إذن ليس مصدر الشر ولا هو يريده ولو أنه أراده لما كان شرا لأن حد الخير ما أراده الله، ولا سبيل لنا إلى ذلك في الإدراك وهكذا يكون الخير ليس ما تواضع الناس عليه من أمجاد وتشريفات ومغانم خارجية

[1]– نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، مرجع سابق، ص 168.

[2]– رنيه ديكارت: مقال عن المنهج، مصدر سابق، ص 120.

أو لذات حسية فلا الحس ولا العالم مصدر للخير بل هو الله يحمل الخير أصلا بإرادته الثابتة الكامل منذ الأزل وإرادته السامية خلال النور الفطري، الذي هو دليل على قدرة روحنا على تلقي معارف حدسية من الله.

وخلاصة القول أن ديكارت اعتبر الخير هو الأساس الذي تبنى عليه الأخلاق، لأنه المقياس الذي نحكم به على قيم أفعالنا على ما يوجد في الخير من نفع ولذة وسعادة على الإنسان، لأنه هو وجدان كل شيء ومصدره الله إلا أنه وضع له حد وعلى خلاف ذلك نجد الشر الذي يجهل مصدره باعتبار أن الله ليس مصدر الشر ولا يريد وجوده كما أن هناك العديد من الفلاسفة يطلقون على الخير بالوجود وعلى الشر بالعدم.

رابعا: بناء الأخلاق:

إن الفضيلة تقوم على الإرادة فهي صميم طبيعتها الداخلية وهي ملكة للجوهر وليست الجوهر، وأنها قادرة على أن تحزم أمرها في تحري الحق والخير، كما يبدو في الإدراك الواضح المتميز وهي فضيلة تقوم على علم الفكر لذات نفسه وعلى تعمقه في ذلك العلم إلى أبعد الحدود.

إن علما يقوم على الحدس أو النور الفطري دون غيره بحيث يضمن الله صدق الحدس، وصدق النور الفطري الذي عليه يقوم الحدس لهو علم يقوم على معرفة الله وعلى الإيمان به بحيث يبطل العلم وتبطل الفضيلة ومنه ينهار الإيمان بالله[1].

بمعنى أن الإنسان في معرفته لله بواسطة الحدس يتطلب عليه أن يكون مصحوب بوعي وتفكير إلا أن هذا يبطل الفضيلة ويزول الإيمان بالخالق ومنه يصبح لا جدوى من هذه المعرفة.

[1]– نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، مرجع سابق، ص 175.

إن معرفة الله وحدها هي الكفيلة إذ نظرنا لما يكتشف لنا من عظمة العالم ونظامه نظرة العارف لمكانه الضئيل من هذا الكون المترامي، بواسطة معرفة قدرة الله وإجلال له ومحبة لخليقته تبعا لمحبته حرصا على أنقاد مشيئته وسنته في هذه الخليقة، وهذا ما يروض أنفسنا على تحرير الخير والحق لأننا ندرك أننا مجرد جزء ضئيل من الكل[1].

وهكذا تردنا معرفة الله الحقة والإيمان به كجوهر كلي الكمال إلى الروح من المحبة والتسامح، وتزيد بالممارسة والتعود حتى تصبح ألفة له وحبا فلا نحب أنفسنا لأننا نشبه من جهة فقط ولا نحب الناس فقط لأنهم يخطئون مثلنا فنعذرهم بل نحبهم أيضا لأنهم مثلنا ذو صلة بالله.

كما يشير ديكارت إلى الأخلاق المؤقتة المتمثلة في فن الحياة السعيدة رغم الشك الذي يبقى يحيط بأحكامنا على الأشياء، ولكن بدون أن يبلغ بصورة من الصور إلى المساس بشروط سعادتنا المثالية الاجتماعية الثبات في الإرادة، والاعتدال في الرغبات ثم يتطرق ديكارت بعد إنجازه إلى نظريته في الميتافيزيقا وفي الفيزيقا إلى المسائل الخلقية على أساس تصور مبتصر و منهجي عن الإنسان[2]. ومنه يتضح لنا أن ديكارت في مسالة الأخلاق انطلق من فكرة الخطأ والصواب في ملكات العقل باعتبار أن الله قد منح الإنسان ملكة التمييز بين الخطأ والصواب بغية التجنب من الوقوع في الأخطاء، فمن خلال تلك التجارب التي قد وقعنا فيها من قبل كل من العقل والحواس على أن ذلك الغلط لم يكن مصدره النقص فقط، وبهذا توصل ديكارت إلى أن الله هو مصدر الخير وليس مصدر الشر، أما الخير الأسمى فهو المعرفة الحقة لأن الخير والحق عنده أمر واحد فلا فرق لديه بين الحق العلمي المتصل بالمعرفة الحقة، وبين الحق الأخلاقي المتمثل في الخير الأسمى، ويهدف

[1]– نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، مرجع سابق، ص 181.

[2]– إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ج1، بيروت، (د.ط)، 1993، ص 125.

ديكارت في مذهبه الأخلاقي إلى السعادة على أن أول درجات السعادة أن نسير دائما على الوجه الملائم في عالم خلقه الله ذو الكمال المطلق الذي برهنت الميتافيزيقا على وجوده وبما أن الله لا متناهي.

وخلاصة القول أن الإنسان إذا ما سار وفقا للعقل في حياته، ولم يتردد في الأخذ بالعقل وحده حقق لنفسه الطمأنينة والسعادة وهما الجزاء الأوفى لحياته في الدنيا.

((فديكارت يعترف بأنه لا سبيل إلى الوصول إلى الحقيقة إلا بممارسة أفعال العقل الطبيعية والعقل الطبيعي ليس مفتقرا إلى تعليم أو تلقين))[1].

معنى هذا أننا بواسطة العقل نتوصل إلى معرفة الأشياء معرفة يقينية فالحقيقة مردها إلى العقل وليس إلى سلطة ما.

"يهدف ديكارت من مذهبه الأخلاقي إلى السعادة ولن نكون سعداء إلا إذا عملنا وفقا للعقل، وأول درجات السعادة أن نسير دائما على الوجه الملائم في عالم خلقه الله ذو الكمال المطلق الذي برهنت الميتافيزيقا على وجوده، وبما أن الله لا متناه، فان قدرته واسعة وقضاءه نافذ، لكن بما أنه كامل، فهو كريم واسع الفضل"[2].

أي أن الإلزام الخلقي يرجعه ديكارت إلى العقل المتمثل في السير حسب إرادة الله فهو مصدر الخير والحق عن طريق إرادته الكاملة التي تتجلى لنا من خلال النور الفطري العقل، فالله هو مصدر الخير والكمال.

[1]– نجيب بلدى: ديكارت نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ط2،(د.ت)، ص65.

[2]– إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (د.ط)، 2000، ص 114.

((كان ديكارت يحرص على أن يستبعد الأخلاق من مجال شكه، وأن يضع لها قواعد مؤقتة توخى فيها أن يطالب الإنسان بطاعة قوانين بلاده، وعرفها وديانتها، وأن يجاهد أهواءه وشهواته ويحد من رغباته ومطالبه))[1].

أي أن ديكارت لا يستطيع أن يدخل الأخلاق في مجال الشك أو أن يعلق الحكم عليها، فهو لا يستطيع أن يحرم نفسه من أن يسعد حياة يقدر عليها.

كان يرى ديكارت بأن الأخلاق هي الثمرة النهائية للبحث العقلي وأنها لا تكتمل إلا باكتمال سائر العلوم لدرجة انه شبه الفلسفة كلها بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا وفروعها هي سائر العلوم التي مرجعها إلى الطب والميكانيكا والأخلاق فاتخذ قواعد للأخلاق المؤقتة لنفسه كسبيل لاستقامة الحياة العملية اليومية, فقد ذكر في كتابه "مقال عن المنهج" انه ليس الغرض منها إقامة نسق أخلاقي ثابت بل أراد فقط توجيه الانتباه إلى الحياة اليومية والتعامل معها، وقد لخص ديكارت أخلاقه في ثلاثة قواعد:

الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده وان يحترم عاداتها، مع الثبات على الديانة التي نشأ عليها، وأن يدبر شؤونه في سائر الأمور تبعا لأكثر الآراء اعتدالا، التي أجمع على الرضاء بها أعقل الذين يعيش معهم[2].

أي أنه ينبغي على الفرد أن يخضع إلى القوانين السائدة في مجتمعه وان يحترم عادات وتقاليد أهله وعليه أن يسلك وفق ما اجمع عليه عقلاء البلد الذي يعيش فيه، وينصح ديكارت في هذه القاعدة أن يعيش الإنسان وسط الجماعة.

الثانية: أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتا في أعماله، وأن يتجنب الشك والتردد في سياسته مثله في هذا مثل المسافرين الذين يضلون في غاية، إذا اتبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا

[1]– توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص175.

[2]– إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص115.

من الغاية ونجوا، أما إذا ضربوا فيها هاهنا مرة، وهاهنا مرة أخرى، أو وقفوا فيها ضعف أملهم في النجاة والسلامة[1].

معنى هذا أنه ينبغي على الفرد أن يكون ثابتا في سلوكه متجنبا للتردد لان التردد يؤخر سير الأخلاق الكاملة، ويفسح المجال أمام الانفعالات وعذاب الضمير.

الثالثة: أن يجتهد في مغالبة نفسه، وحد رغباته وشهواته لا في مغالبة الحظ أو مقاومة القدر، لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع أن نتحكم فيها كما نشاء، وبهذا نستطيع أن لا نأسف لحرماننا من الأشياء التي نقدر على نوالها، وعلى هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة والحرية وكل أنواع السعادة [2].

نرى بأنه يجب أن نتخذ من العقل هاديا لسلوكنا وحاكما لانفعالاتنا ورغباتنا، فأفكارنا وعواطفنا يجب أن تكون ملكا لإرادتنا تتحكم فيها كيف تشاء عن طريق العقل.

فالأخلاق الديكارتية في صميمها أخلاق عقلية تأثر فيها بالمذهب الرواقي الذي كان يقول أن " الحياة الفاضلة هي الحياة وفقا للعقل "[3].

أي أن العقل هو المرشد والدليل إلى الحق والخيرات وهو الذي يعرفنا على ما هو حقيقي وما هو زائف.

[1]– إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق ، ص 115.
[2]– المرجع نفسه، ص 115.
[3]– المرجع نفسه، ص115.

ب. كانط:

إن الحياة الأخلاقية لا تستقيم إلا إذا سارت وفقا للعقل فهو يعتبر مصدر لسلوكاتنا وفي هذا الصدد نستأنس بأحد أعلام فلسفة الأخلاق أو كما يلقب فيلسوف الواجب وهو الفيلسوف الألماني إمانويل كانط* Emmanuel Kant (1724-1804)، يرى أن الإلزام الخلقي مرتبط ارتباطا وثيقا بالعقل.

إن جميع التصورات الأخلاقية ومصدرها قائمان بطريقة قبلية خالصة في العقل كما أنه من المستحيل أن نستمدها من أي معرفة تجريبية، منه فإن ميتافيزيقا الأخلاق تستقي مبادئها من العقل الخالص، نقية من كل تجربة، ذلك لأنها تسعى إلى بناء قوانين أخلاقية صالحة لكل كائن عاقل[1].

أي أن كل شيء في هذا الكون يخضع لقوانين معينة فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع التحرك والتصرف وفقا لتصرفات القانون فهذا راجع إلى ملكة العقل لاستنباط الأفعال من القانون.

---

* إمانويل كانط Kant Emmanuel (1724-1802): فيلسوف ألماني، ولد ومات في كونيفسيرغ (بروسيا الشرقية) في القرن الثامن عشر، وقد أصبحت كيلنغراد، وتتبع دولة روسيا، كان الرابع من بين أحد عشر ولدا، والده يوهان جورج كانط (1682-1746)، كان يعمل في صناعة سروج الخيل في مدينة ميمل شرق مملكة بروسيا (تسمى هذه المدينة الآن كليبدا وتتبع جغرافيا دولة ليتوانيا، أمه ريجينا رويتر (1697-1737)، ولدت في نور ميرغ. كان كانط في شبابه طالبا قويا في دراسته، ضعيفا في بنيته، تربى في بيت أهله متدينون بشدة وتربى كانط تربية دينية، وعلى التفاني والإخلاص في خدمة الدين وعلى التواضع مع الناس، ثم أنه نشأ على التفسير الحرفي للكتاب المقدس، تلقى كانط تعليما صارما وقاسيا ومنضبطا كان يؤثر تعلم اللغة اللاتينية، وتعلم الدين على تعلم الرياضيات والعلوم، أشهر كتبه: ند العقل الخالص (1781)، ونقد العقل العملي (1788)، ونقد ملكة الحكم (1790)، وسلام دائم (1795)، وميتافيزيقا الأخلاق (1797). (أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 513، 514).

[1]- إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الفقار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، (د.ت) ص 43.

إن مقر جميع التصورات العقلية ومصدرها قائمان بطريقة قبلية خاصة في العقل سواء في ذلك العقل الإنساني المشترك والعقل التأملي المجرد الذي بلغ أقصى درجات التأمل والتجريد[1].

بمعنى أن الأفعال الأخلاق منبعها العقل، وأن جميع التصورات الأخلاقية محلها وأصولها قبلية تماما في العقل الإنساني المشترك وفي العقل الإنساني النظري إلى أقصى درجة.

الإنسان بمقدار ما يكون أخلاقيا يكون عاقلا، ويكون بذلك حرا، وبمقدار ما يكون لا أخلاقيا يكون لا عقلانيا، ويكون بذلك عبدا لرغباته الطبيعية [2].

أي أن الإنسان بالرغم من أنه كائن عاقل يكون أخلاقي ويحقق بذلك رغباته وطموحاته، وإن كان لا أخلاقي يكون غير عاقل، ولو كانت الطبيعة أرادت تحقيق غاياتها الخاصة بها في كائن له عقل لكانت أخطأت في وضع ثقتها في ما هنالك من عاقل فيه.

ومن هنا يضع كانط فكرة الإنسان بوجه عام محل فكرة ملاحظة الأفراد من الناس ويضع تصور الإنسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة الإنسانية[3].

معناه أن ميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية ولا من عادات الناس، بل من العقل ذاته مباشرة.

---

[1]– إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص 46.

[2]– محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1998، ص 106.

[3]– امانويل كانط: اسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط) 1970، ص 39.

وبهذا فقط يكون عقل الإنسان هو أساس الأخلاق، إن العقل وحده بطبيعته يرينا الخير والشر من غير عمليات حسابية.

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بملكة القدرة على التصرف وفقا لتصوره للقوانين وتعقله للقانون، ولا يفرض القانون نفسه على الإرادة بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط، ويتجلى في شكل نظام أخلاقي لا ضرورة طبيعية... والواجب الخلقي هو الذي يميز مملكة الإنسان باعتبارها مملكة الحرية عن مملكة الطبيعة بوصفها مملكة الضرورة[1].

فهم بذلك يرفضون القول بذاتية الخلقية، وأن الصفة المميزة الجوهرية لأي قانون هي أنه كلي أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء والقانون الأخلاقي هو القانون الذي يقول بان الفعل الأخلاقي يتصرف أخلاقيا إذا سيطر العقل على كل ميوله.

الإنسان ليس في حاجة إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل لكي يكون أمينا وخيرا [2].

أي أن الإنسان ليس بحاجة لغيره من أفراد المجتمع فباستطاعته أن يبين ما هو خير وشر بواسطة عقله ويفعل ما ينبغي عليه فعله.

على حد قول كانط ((ميتافيزيقا الأخلاق معزولة عزلة تامة، غير مختلطة بلا هوت أو فيزياء أو أي شيء خارق)). ويستطرد قائلا أن جميع التصورات الأخلاقية تحتل مكانها وتستمد أصلها بصفة أولية تماما في العقل. وتوجد القيمة الأخلاقية فقط عندما يفعل شخص عن إحساس بالواجب [3].

---

[1]– مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص 64.

[2]–امانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، ص 41.

[3]– برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1977، ص 323.

معنى هذا أن أفعال الإنسان لا تصدر إلا عن تقديره العقلي لمبدأ الواجب، إذ يجب أن يختاروا أن يكونوا بأنفسهم أخلاقيين إذا أرادوا أن يصبحوا كذلك، إن الأفعال التي تؤدي من دافع الواجب هي التي يكون لها قيمة أخلاقية.

ولقد تحدث كانط في مشروعه الأخلاقي عن فكرة الواجب الذي يقصد به ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون الأخلاقي "هو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقيا إذا سيطر العقل على كل ميوله"[1].

أي أن علاقة الإنسان بالقانون الأخلاقي أمرا مطلقا يطاع لذاته ولو نجم عن طاعته ضررا أو ألما، فصواب القانون ملزم إطلاقا دون شرط ولا قيد، قيمته باطنية ذاتية لا تتعلق بغاية يراد تحقيقها، فهي تطالب الإنسان بطاعة القانون ولا تقهره، تغريه وتترك له حرية الطاعة والعصيان، وهو يستنبط من طبيعة العقل.

فقد سعى كانط في إطار مشروعه النقدي إلى الثورة على كل الفلسفات الأخلاقية التقليدية مقتنعا بشيء و هو "أنه وإن كان لابد للعلم من أسس راسخة في المجال الطبيعي المادي، فلابد للأخلاق من أسس مماثلة في المجال الإنساني وإنه إذا كان على العقل أن يشرع للتجربة المادية ويضع أصولها ويشكل مجالها ويحدد غايتها، فإن على العقل أيضا مهمة لا تقل خطرا وهي أن يضع للتجربة الأخلاقية مثل هذه الأصول وأن يحدد لها أيضا الهدف الواضح"[2].

[1]– عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 282.

[2]– امانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتحي الشنيطي، مرجع سابق، ص 12،13.

من هنا نلاحظ انه إذا كان "كانط" مجددا في فلسفته النظرية العلمية فقد كان كذلك في فلسفته الأخلاقية العملية، ولم يكن مشروعه نقديا فقط بل وتأسيسيا أيضا، حدد فيه الشروط الضرورية اللازمة لكل معرفة صحيحة.

فقد قصد كانط في كتابه "نقد العقل العملي" إلى تأسيس القيم الأخلاقية و الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة راسخة"[1].

نرى بأن الحرية هنا لا تعني القدرة على أن يأتي صاحبها فعلا ما، وإنما تعنى أن الإنسان القادر على ضبط دوافعه وتنظيم رغباته والتحكم في سلوكه وفاقا لمبدأ الواجب.

يرى كانط أن الإلزام الخلقي مرتبط ارتباطا وثيقا بالشعور بالحرية فالإنسان يتمتع بحرية الاختيار سواء في الفعل الأخلاقي أو غير ذلك. "والأخلاق التي نادى بها "كانط" جوهرها الحرية، علاوة على أن الأخلاق عنده منبعها فردي واعي أي مستقلا عن المظهر الجماعي الذي يستمد الأخلاق من القيم والتقاليد، وهذا ما يبعد عنها طابع الحرية، ومن زاوية أخرى يقر أن قيمة الأخلاق تكمن في صورتها وليس مادتها التي تخضع لها تجريبيا، فالتجربة لا تؤسس الأخلاق، ويبين بوجهة النظر المثالية فأراد أن يحرر السلوك الأخلاقي الحر من قيود الميول والأهواء، ولهذا استبعد اللذة والسعادة غاية قصوى للأفعال الإنسانية الإرادية إذ جعل الباعث يقوم على الإرادة نفسها وبذلك ارتدت عنده الأخلاقية إلى مبدأ الواجب"[2].

بمعنى أن الفعل الأخلاقي يستمد من الإرادة والكيان الداخلي، والأخلاق تستقى من الإرادة الداخلية، والحرية من هذا الجانب هي إملاء لما يجول في الكيان الذاتي، إن الحرية

[1]– إمانويل كانط: مشروع السلام الدائم، تر: عثمان أمين، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص 11.

[2]– توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 420، 421.

الكانطية لا تعير الفعل الأخلاقي في نتائجه بل في ذاته، فالفعل الأخلاقي الحر معين من طرف الجزء الحر والعقلي من الإنسان، بمعنى هذا الفعل يعين عن طريق حكمه وينتزع من الروح.

إن كل التصورات الأخلاقية محلها وأصولها قبلية تمام في العقل، العقل الإنساني المشترك وفي العقل الإنساني النظري إلى أقصى درجة.

والواجب أمر مطلق، بمعنى أنه لا يرتبط بأية وسيلة، ولا بأية غاية، وإنما يربط بين الإرادة وبين القانون الكلي مباشرة، ولا بأفعال جزئية، وإنما بالقاعدة الصالحة لأن تكون مبدأ للعقل والصفة الجوهرية المحددة للأمر المطلق هي أنه كلي.

من هنا فان الإرادة الخيرة في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب كما يقول كانط: "إن الفعل الذي يتم بمقتضى الواجب إنما يستمد قيمته الخلقية لا من الهدف الذي يلزم تحقيقه، بل من القاعدة التي تقرر تبعا لها، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل بل على مبدأ الإرادة وحده"[1].

معنى هذا أنه في طبيعة الحال هو مبدأ داخلي، والقوانين الأخلاقية تظهر للإرادة في صورة أوامر، ويميز كانط بين نوعين من الأوامر هي:

أ- **الأوامر الشرطية:** les ordres conditionnelles وهي خاضعة للقاعدة: من أراد الغاية فقد أراد الوسائل الأخرى أيضا، فهي مشروطة بغاية خارجية، أوامر تنتظر من ورائها مصلحة أو منفعة مثل قولنا: إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فكن صادقا، أو قولنا: إذا أردت أن تعيش سعيدا فكن صالحا.

[1]- إبراهيم زكريا: المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 200، 211.

ب- **الأوامر القطعية:** les ordres segmentaires وهي أوامر غير مقيدة بشرط، وهي التي تدعو للقيام بالواجب دون اعتبار للنتائج، فهذه الأوامر تربط الإرادة بالواجب في استقلال تام عن أي ظرف خارجي، يقول كانط: "إن الفعل الذي يتسم بالخيرية الخلقية فعل نقي خالص وكأنما هو قد هبط من السماء ذاتها (فهو يحمل غاية في ذاته)، مثل قولنا: كن خيرا، أو قل الصدق دائما، وهنا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كائن ما كان، بل يكون مجرد تصور نزيه نلتزم فيه بأصول الخير بإزاء قانون أخلاقي عام لا يطاع لما يترتب عليه من منافع بل لأنه هو القانون"[1].

ومن خلال هذا نستنتج أن العقل هو الذي يمدنا بمعنى الواجب، ويقوم هذا الواجب على الإرادة الحرة، هي إحدى المسلمات التي لا بد منها للأفعال الأخلاقية.

ويحدد كانط ثلاث قواعد للأخلاق في صورة أوامر مطلقة هي:

القاعدة الأولى: افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع على قانون طبيعي عام[2].

القاعدة الثانية: افعل الفعل بأن تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة[3].

يتضح لنا أن في شخصية كل إنسان يوجد شيء من التعامل بالإنسانية فهو غاية في ذات الإنسان.

---

[1]- إبراهيم زكريا: المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص 200، 211.

[2]- امانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 73.

[3]- المرجع نفسه، ص 39.

القاعدة الثالثة: اعمل بحيث تكون إرادتك باعتبارك كائنا عاقلا هي بمثابة تشريع عام للواجب الأخلاقي[1].

أي ان القانون الأخلاقي ليس شيئا مفروضا على الإرادة من خارجها بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها، وهذا ما يبرر ضرورة إطاعته.

معناه هذه الإطاعة هي الحرية، وهذا المبدأ يسميه كانط مبدأ التشريع الذاتي للإرادة، والحرية بهذا المعنى يمكن أن تعرف بأنها الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأخرى.

مصادرات كانط:

يضع كانط ثلاث مصادرات للعقل العملي وهي:

- خلود النفس.
- وجود الله.
- الحرية الإنسانية.

3- أساس اللذة والمنفعة: (توماس هوبز أنموذجا):

[1]- امانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق ، ص 81.

من بين المذاهب التي صدرت للقيم الأخلاقية نجد المذهب اللذي والمذهب النفعي والفكرة الجوهرية التي تتأسس عليها هذه الأخلاق*، هي أن اللذائذ والمنافع هي مصدر القيم جميعا.

يرى توماس هوبز** Thomas Hobbes(1588-1678): أنه يجب على كل إنسان تحقيق سعادته ورغباته وميولاته الخاصة "الإنسان مخلوق وفي طبيعته حب لنفسه والعمل لإسعادها وأن أساس أعماله الأثرة وليس يعمل عملا إلا من اجل نفسه وليس حبه جاره أو صديقه إلا ضربا حقيقيا من ضروب حب النفس"[1]. بمعنى أن هوبز يوضح في نظريته الأخلاقية إبراز الباعث الأخلاقي والدافع هو الطبيعة الإنسانية القائمة على الأنانية و حب النفس والمحافظة عليها وذلك بتحقيق لذاتها وطلب ما يسعدها وتجنب ما يؤلمها، حيث نجد هوبز على انه ربط الأساس الأخلاقي في الإنسان بالمادة " وطبقا لهذا التصور أرجع هوبز السلوك الأخلاقي إلى اللذة والألم من ثم ربطه بأنانية الإنسان حيث عمل على إقامة نظام أخلاقي يقوم على أساس مادي وعلى تصور دوافع أنانية

* الأخلاق Morales: هو علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر (انظر: أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص 370.

** توماس هوبز Thomas Hobbes(1588-1679): فيلسوف انجليزي ومفكر سياسي كبير، ولد في ستيوريت في 1588، حصل على شهادة التخرج في 1608، وبعدها صار مربيا خاصا، كرس اهتمامه للدراسات الكلاسيكية، توفي عام 1679(انظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص 554).

[1]- توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، دار الكتاب المصرية،القاهرة،ط1، 1931، ص38.

محضة"[1]، ولهذا الأساس يصبح كل فعل فيه مصلحة بالخيرية ويصبح لكل واحد الحق في كل الأشياء وكل واحد يطلبها لذاته ولو على حساب الأخر والسعي وراء إشباع الحاجيات الشخصية.

((فكان يرى أن الإنسان مخلوق وفي طبيعته حبه نفسه، والعمل لإسعادها وأن أساس أعماله الأثرة (حب الذات) وليس يعمل عملا إلا من أجل نفسه وليس حبه جاره أو صديقه إلا ضربا خفيا من ضروب حب النفس)). [2]

أي أن الإنسان قد يعمل الخير لغيره، ولكن الباعث الحقيقي له على عمله هو حبه نفسه، وطلبه اللذة لها أو دفعه الألم عنها، وبهذا يبدو الإنسان في نظر هوبز أناني بفطرته، ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس، وفي تصرفاته ما يشهد بحقيقة رأيه في أقرانه، فهو يقول " إذ أهم برحلة صلح نفسه، وإذا اسلم للنوم عينيه أغلق أبوابه، وحتى إذا استقر في بيته اقفل دواليبه، وهو يفعل هذا كله مع علمه بان هناك قوانين وضعت لحمايته وحراسا مزودين بالسلاح يثاروا من كل من يريد إيذائه..."،[3] معنى هذا أن الإنسان هو ذئب لأخيه الإنسان، وأن الكل في حرب ضد الكل، وأن القوي في الاعتداء على الضعيف واغتصاب ما يملك، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، فيصبح الإنسان يتبع لذة وخيرية المصلحة دون مراعاة ما ينجر عليها من مساوئ اتجاه الآخرين، فيصير بعد كل هذا صراع لا مفر منه النصرة فيه للقوة، أي الإنسان القوي يقهر الإنسان الضعيف، كما أن الضعيف يلجأ إلى الخداع حيث أنه "يتطلب إشباع الرغبات البحث عن أسباب القوة واكتسابها وتكاثر القوة يعني اشتداد الصراع الذي لابد أن يتحول إلى حرب وبذلك تنشأ الحرب، لكنها ليست

[1]– محمود السيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1992، ص17.

[2]– أحمد أمين: الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1931، ص38.

[3]– توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطويرها، مرجع سابق، ص202.

حرب بين جماعتين أو أكثر بل هي حرب الكل ضد الكل" [1]، معنى هذا أنه في حالة الطبيعة يصبح الإنسان في حالة قانون يغيب فيه القوي على الضعيف ومكر وخداع الضعيف على القوي وهكذا، فكل إنسان يصارع ويقاتل كل إنسان آخر، وكل فرد يريد الحصول على مزيد من القوة وفرض السيطرة على كل فرد آخر. ويصرح هوبز بأن "مما يعوق الطبيعة عن تحقيق غايتها في المحافظة على الذات أن يقوم الفرد وحده دون غيره بطاعة مبادئ الأخلاق لصالح الآخرين، أو يرفض التزام هذه القواعد متى اطمئن كل الاطمئنان إلى أن الآخرين سيعملون بها"[2]. أي أن الطبيعة في تحقيقها وغايتها للمحافظة على الذات يقوم الفرد بطاعة الأخلاق لمصلحة الغير.

أي انعدام القواعد الأخلاقية التي يحتكم عليها الناس بسبب طغيان المصلحة هذا ما يتطلب الاحتكام إلى سلطة أو مجتمع منظم بغية توفير السلام والأمن وكذا هذا "رغبة الناس في طلب السلام داخل مجتمع منظم التمسك بالعقد الاجتماعي إذا كان المجتمع قائما بالفعل ويقتضي وجود هذا المجتمع، أن يتنازل كل فرد عن حقوقه وقوته لحاكم" [3] فبالرغم من هذا الانتقال يرى هوبز بأن المجتمع المنظم سياسيا إلا أن الإنسان يظل يحتكم إلى حقيقته الخاصة التي سيظل وفيا لحب المنافع الشخصية وبالرغم من تنازلاتهم على بعض ممتلكاتهم إلا أن المصلحة الخاصة تبقى مضللة وتبقى الدافع الوحيد.

فالقانون الأساسي للطبيعة هو الذي يطالب الناس ببذل الجهد لتحقيق السلام، أو إن شئت قلت هو الذي يلزم الناس بالمحافظة على النفس، معنى ذلك أن الإلزام عند هوبز ليس من وضع السلطة الحاكمة عندما تصدر أوامرها مدعومة بالتهديد بالعقاب، بل أن الإلزام

[1]– محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص141.

[2]– توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 204.

[3]– محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص145.

الخلقي* الذي يلزمنا بطاعة القانون الطبيعي سابق على وجود المشرع وعلى وجود المجتمع المدني نفسه، وهكذا تكون صياغة هذا المبدأ هنا: "يجب أن يسعى كل إنسان إلى السلام بقدر ما يأمل للحصول عليه"، أما إذا لم يتمكن من الحصول على السلام، أصبح لزاما عليه أن يمارس حق الطبيعة في اللجوء إلى القوة أو الحرب حفاظا على ذاته وتأمينا لبقائه". [1]

أي أن الإلزام الخلقي يتمثل في طاعة القانون الطبيعي، ولا يكفي المثول للقواعد الخلقية ظاهريا بل لذاتها والتشبع بها أمام الضمير أيضا، فالعقد الاجتماعي يعتبر وثيقة مرجعية لأخلاق المجتمع المدني.

توسع هوبز في نظريته ليعيد كل الانفعالات التي تنتج عن دوافع ذاتية عادة إلى عاطفة حب الذات، ولهذا ذهب في نظريته في السيكولوجيا الأخلاقية إلى أن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته، أو إلى هذا التمادي في حفظ الحياة تماديا يشعر به وكأنه لذة ولم يقنع برد سلوك الإنسان إلى اللذة والألم، بل أرجعها إلى التماس الآمن وحب البقاء، ومتى تحقق هذا كانت اللذة وإلا كان الألم, والتماس الآمن وحفظ الحياة يقترنان بالرغبة في القوة أداة لتحقيق هذا الغرض[2] ، وهذا ما يوضح ان هوبز من خلال هذا أن الإنسان برغباته وميولاته يضمن حفظ حياته.

ولكن هوبز لا يدعو إلى طاعة القواعد الأخلاقية لذاتها، بل لما يترتب على طاعتها من منافع ذاتية، بل إنه يرى أن إتباع الإنسان لقواعد الأخلاق مرهون بمراعاة كافة الناس

* الإلزام الأخلاقي: ما ينبغي عمله دون قسر، عن طبيعة الإنسان من حيث هو كائن قادر على الاختيار بين الخير والشر. (أنظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار باء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2007، ص84).

[1]– محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص137.

[2]– توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطويرها، مرجع سابق، ص201.

لها [1]. نرى بأن القواعد الأخلاقية تعمل لذاتها وأن إتباع الإنسان للأخلاق مربوط بمراعاة الناس.

بمعنى أن الإنسان نافر بفطرته من الاجتماع بغيره، متطلع إلى طلب الأمان يهدف بتصرفاته إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته، هذه هي حياته الواقعية.

والباعث الحقيقي للإنسان هو حبه لنفسه وطلبه اللذة ودفع الألم ومن أجل هذا قال "يجب أن نساير طبيعة الإنسان فلا نكلفه ما ليس من طبعه بل نأمره أن يأتي من الأعمال ما فيه أكبر لذة له ويتجنب ما فيه أكبر ألم له "[2] ، هكذا بدا الإنسان أناني بفطرته، ولكن أنانيته تحمله على أن يضحي بخير عاجل في سبيل خير آجل يكبره ولا سبيل إلى احترام هذا التعاقد إلا بغرض عقوبات يقوم على تنفيذه حاكم مستبد مطلق تجتمع في يده كل السلطات.

ووضع هوبز أسسا لنظرية أخلاقية تقوم على الأنانية الفردية وهي أن الطبيعة الإنسانية تقبل اللذة وترفض الألم، ولذلك سعى الإنسان جاهدا وبالضرورة إلى الحصول على اللذة وتجنب الألم.

على أية حال إن المسألة التي نود التأكيد عليها هي أن الإنسان في مذهب هوبز أناني بفطرته، ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره، يهدف بتصرفاته إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته ومنافعه[3].

[1]– توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 63.

[2]– أحمد أمين: الأخلاق، مرجع سابق، ص 39.

[3]– محمود السيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق، ص 18.

بمعنى أن النظرية الأخلاقية تتجلى في الأنانية الفردية وأن الطبيعة الإنسانية وحدها توافق اللذة وتنفر الألم، فالإنسان أناني بالفطرة، يرفض الاجتماع بغيره من البشر، وحده يحقق السعادة لنفسه.

((وحقيقة لقد كانت هناك محاولات كما أضرنا آنفا, لمهاجمة المبادئ الأسسية التي أقام عليها هوبز مذهبه الأخلاقي، ونجد هذه المحاولات عند أنصار مذهب الحاسة الخلقية*، إذ يذهب شفستبري** إلى القول بأن التفسير الذي يقدمه هوبز يكون صحيحا فقط إذا نظرنا إلى الإنسان على أنه فرد منعزل يعيش بمفرده، فهذا الموجود نسميه «خيرا» إذا انسجمت دوافعه وميوله وكانت ملائمة لتحقيق سعادته، ولكن الإنسان يجب النظر إليه في علاقته بالنسق الكبير الذي يكون جزءا منه، وبالتالي نسميه «خيرا» عندما تنظم دوافعه وميوله لتحقق خير هذا الكل الكبير))[1].

بمعنى أن الحاسة الخلقية تكمن في طبيعة الإنسان حيث أنها تدرك الخير والشر مباشرة دون أي جهد فكري واستدلال، كما أنها مستقلة عن أي مصلحة وأي رغبة وهي بمثابة شعور طبيعي للإنسان بالخير والشر، حيث أنه ((على الرغم من أن هذه الملكة

* الحاسة الخلقية: يعرفها لالاند بقوله: هي ملكة التعرف حدسيا ويقينيا إلى الخير والشر، لاسيما في الوقائع العينية جرى استعمال هذا المصطلح لدى الأخلاقيين الانجليز والاسكتلنديين في القرن الثامن عشر لاسيما من قبل شفشيري وهاتشيسون (أنظر: اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلد الثالث، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 1272.

** لورد شفستبري (1671-1714): فيلسوف وأديب انجليزي ولد في لندن تتلمذ على يد جون لوك وانتقد فكره بشدة نجد من أشهر مؤلفاته الأخلاقيون (1709) الاستيطيقا في مناجاة النفس (1710)، كان أول من استخرج تعبير الحس الخلقي. (أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 395).

[1]- محمود السيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق ، ص 18.

الوجدانية تهدف إلى تحقيق الخير وتجنب الشر، وهو الهدف نفسه الذي تسعى إلى تحقيق مختلف الأديان على العموم، إلا أنها لا تبني أحكامها على القيم والمبادئ الدينية))[1].

وهذا ما يؤكد عليه أنصار الحاسة الخلقية.

((مذهب هوبز يؤكد على نسبية الخير والشر بمعنيين، هما من ناحية غرض الرغبة والنفور عند الفرد على التعاقب، أي أنهما يتغيران بتغير الأفراد ويختلفان باختلاف ظروفهم))[2].

وعلى هذا فان هوبز يؤكد على نسبية الخير والشر بمعنى مزدوج فهما من ناحية غرض الرغبة والنفوذ على التعاقب ثم إن مرجعهما من الناحية الأخرى إلى الحاكم ومن ثم يتغيران بتغير الحكام ويختلفان باختلاف ظروف كل منهم.

من الواضح أن هوبز في نظريته الأخلاقية يبرر الباعث الأخلاقي عند الإنسان بإرجاعه إلى الطبيعة البشرية القائمة على حب النفس والمحافظة عليها وذلك بطلب ما يسعدها ويحقق لها لذة والابتعاد عما يضرها ويؤلمها، فكثيرا ما كان يقول " يجب أن نساير طبيعة الإنسان، فلا نكلفه ما ليس من طبعه بل نأمره أن يأتي من الأعمال ما فيه اكبر لذة له ويتجنب ما فيه أكبر ألم له"،[3] إذن فالخير حسب 'هوبز' هو ما يكون موضوعا للاشتهاء والشر ما يكون موضوعا للألم والمشقة، أو عموما هو كل ما يتحقق للنفس مصلحتها وحمايتها، وإذا كان من الضروري أحيانا التنازل عن جزء من حريتنا لتحقيق منفعة أو مصلحة أخرى فلا بأس بذلك، وكثيرا ما يدعو هوبز إلى إطاعة القوانين الأخلاقية، ولكن لما

[1]– فيزة أنور شكري: القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د،ط)، 2005، ص38.

[2]– توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق, مرجع سابق, ص65.

[3]– أحمد أمين: الأخلاق، مرجع سابق، ص 39.

يترتب على طاعتها من منافع ذاتية، وكأن المقياس الذي ينبغي أن نسترشد به في حياتنا الأخلاقية إنما هو مقياس اللذة والمنفعة الذاتية ولا وجود لمقياس آخر.

4- أساس العاطفة: (دفيد هيوم أنموذجا):

الأساس الجوهري لفلسفة دفيد هيوم* (1711-1776) الأخلاقية هو تأكيده على أن قدرة الناس على صنع أحكام أخلاقية لا تتوقف على ملكاتهم العقلية وحدها وإنما تتوقف على عواطفهم، لكن هيوم حاول جاهدا بيان أن السلوك الأخلاقي يرتكز على العاطفة، فالعاطفة هي مصدر الأخلاق والمعرفة، وهي منبع القيم الأخلاقية جميعا وأن عواطفنا الطبيعية هي التي تدفعنا عفويا إلى فعل الخير والاعراض عن الشر، فقيم المحبة والإحسان وغيرها كلها نابعة من القلب دونما إلزام، وكل ما هو خارج عن العاطفة يجافي الطبيعة البشرية، فالعاطفة هي التي تقرر ان هذا الشيء جميل أو حسن.

لو نرجع إلى معنى العاطفة لوجدناه انه بمثابة " استعداد نفسي ينزع بصاحبه إلى الشعور بانفعالات وجدانية خاصة، والقيام بسلوك معين حيال شيء، أو شخص أو جماعة، أو فكرة معينة، ففيها إذن انفعال وتصور وفعل كالعواطف الدينية أو الخلقية، أو الاجتماعية، فهي لا تخلو من تصور واضح أو غامض مصحوب بفعل محدد أو غير محدد "[1].

* دفيد هيوم Dvid Hume (1711-1776): فيلسوف ومؤرخ اسكتلندي، ولد في أدنيره وتوفي فيها، سافر إلى فرنسا وهو في 23 من عمره، اشتغل منصب سكرتير للسفارة البريطانية في باريس، من أهم مؤلفاته: في الطبيعة البشرية، دراسات استقصائية في مبادئ الأخلاق, التاريخ الطبيعي والتاريخ الطبيعي للدين...الخ (انظر: جميل كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2000، ص 655.

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، 1982، ص44.

بمعنى أن الشعور بالانفعالات الوجدانية يترتب عليه استعداد نفسي والقيام بأمر محدد عن طريق شخص أو جماعة أو فكرة معينة والعواطف الدينية والخلقية لا تخلو من تصورات واضحة.

يرى هيوم أن الأخلاق Morals لا تتبع من العقل بل تتبع من الشعور فالعقل وحده غير قادر على أن يكون سببا مباشرا ووحيدا لانفعالنا بل انه ذهب إلى ابعد من ذلك فقال "أن العقل وحده يجب أن يكون عبدا تابعا للعواطف ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف"[1]

معنى هذا أن الإنسان بعقله لا يستطيع أن يقوم بالتبرير لما يرغب في السعادة فان مرد الإلزام الخلقي يرجع إلى الشعور والعاطفة.

يقول هيوم "أن العقل لا صلة له باختيار الغايات لا من قريب ولا من بعيد إنما يكشف عن الوسائل للوصول إليها فحسب وعليه فلا يمكن أن تكون المبادئ الأخلاقية، صادقة أو كاذبة، ولا مجال للاختلاف فيها، لأنها ليست مما يرجع إلى العقل"[2]

نرى بأن أساس الفعل الخلقي يرتكز على العاطفة لا على العقل، فأفعالنا الخلقية لا يبررها العقل بل يبررها الشعور والعاطفة.

فالعقل على حد تعبير هيوم خامل تماما، ولا يمكن بالتالي أن ينتج أو يمنع فعلا من الأفعال، وما يقوم به هو أن يبين للعواطف الطريق إلى إتباع ذاتها[3].

[1]– إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 340.

[2]– المرجع نفسه، ص 343.

[3]– محمود السيد أحمد: الأخلاق عند دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 30.

وعلى الرغم من أن الأخلاق تتميز بصفة الإلزام، إلا أنه يوم لا يرى أنها تستمد من العقل، لان عمل العقل قاصر على إدراك الانطباعات ومفارقتها مما جعل الأخلاق ترتد إلى شيء آخر غير العقل، بل ردها إلى العاطفة أو الحاسة الأخلاقية Moral Sentiment، وهي التي تجعلنا نقول عن فعل ما بأنه خير أو شر.

أي أن مصدر الأحكام الخلقية تقوم على العاطفة لا على العقل[1].

تمكن العاطفة من أن تؤدي دورها الإنساني في الربط بين المشاعر التي لنا مفر لنا من إقرار حقيقتها، وبين الأهداف الاجتماعية التي تتطلب إيثار الغير على النفس ومن ذلك نرى التعاطف في مجال العمل يؤدي نفس الدور الذي يؤديه الاعتقاد في مجال النظر[2].

معنى هذا أن العاطفة هي حقيقة لا يمكننا المفر منها في الإلزام الأخلاقي وتتوقف على اللذة والألم فما يتسبب لنا يعتبر خيرا وما يسبب لنا ألما وضيقا يعتبر شرا، ويعتقد هيوم أن التعاطف مبدأ قوي مبتعد عن أنانية الذات "يستند إلى الغريزة الإنسانية ويقوم على أساس المشاركة والتعاطف بين بني البشر لتحقيق أكبر قدر من المنافع أو ما يهم مصلحتهم المشتركة"[3].

أي أن التعاطف بين جميع البشر يرجع إلى الغرائز الإنسانية.

هذه هي الفكرة الأصلية التي نفذ منها "هيوم" إلى مجال الأخلاق والتي تربط برباط وثيق بين جانبي النظر والعمل في فلسفته وتجعلهما ينبثقان من معنى واحد لا نصيب وهو معنى العواطف والمشاعر والأحاسيس[4].

---

[1]– إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 343.

[2]– أمل مبروك: الفلسفة الحديثة، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2011، ص 155.

[3]– إبراهيم إبراهيم مصطفى: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 340.

[4]– أمل مبروك: الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 156.

بمعنى أن مبدأ الأخلاق يرجع إلى التعاطف الذي يجعلنا أن نتشارك مع غيرنا في المشاعر سواء الأفراح أو الأحزان.

حيث يرى هيوم أن "الدافع الأساسي لسلوك الإنسان هو اللذة والألم وبهما نميز بين الخير والشر وليس العقل هو الذي يوجه أعمال الإنسان لأن العقل عملية نظرية محضة لا شأن لها بالجانب العملي... أن ما يدفع الإنسان إلى العمل هو المشاعر والعواطف"[1].

فالعواطف هي التي تجعل الإنسان يشارك مع غيره، ومشاعره مهما كان نوعها، وبها يقيم أفعاله الأخلاقية، يرى هيوم أن أساس الأخلاق يرتكز على العاطفة.

إن هيوم يريد التأكيد على أنه فيما يختص بالمسائل الأخلاقية يجب علينا معرفة جميع الوقائع الخاصة بفعل من الأفعال حتى تصنفه بأنه فعل أخلاقي، ويؤكد هيوم على أننا حينما نعرف جميع الوقائع الخاصة بفعل من الأفعال "لا يبقى سوى أن نشعر من جانبنا بعاطفة اللوم أو الاستحسان عندما نقول انه فعل إجرامي أو أنه فعل فاضل"[2].

فالعاطفة هي السلوك الأساسي في الإنسان الذي نستطيع أن نميز به بين الخير والشر في حياتنا الأخلاقية.

كما أن هناك دوافع تحفز الإنسان على العمل الخلقي، والعواطف لدى هيوم نوعان:

عواطف مباشرة(Direct Passions) تنشأ مباشرة من الخير أو الشر من اللذة أو الألم وتنحصر في الرغبة أو الاشمئزاز، الحزن والسرور، الأمل والرجاء، اليأس والطمأنينة.

[1]– زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1999، ص 246.

[2]– محمود السيد أحمد: الأخلاق عند دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 41.

عواطف غير مباشرة (Indirect Passions) تنشأ من نفس المبادئ ولكن بارتباط خصائص أخرى وتنحصر في الاعتزاز بالنفس والطموح، الغرور، الحب والكراهية والحقد، والشفقة والضغينة والكرم، وما يرتبط به من فضائل[1].

بمعنى أن دفيد هيوم يرى بأن العاطفة متوقفة عن لذة أو الم بدونها توجد أي عاطفة في ذات الإنسان سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، فهو يذهب إلى أن كل سلوك إنساني مبدأه الأساسي العاطفة والانفعال والرغبات والأهواء، فهيوم يثبت أن العاطفة هي التي تجعلنا تصدر أحكاما أخلاقية حول ما إذا كان فعل ما فضيلة أو رذيلة، صح أو خطأ، فإصدار حكم أخلاقي يعتمد على انطباع ما وهذا الانطباع يأخذ صورة إحساس أو انفعال، فالعاطفة هي التي تقرر أن هذا الشيء جميل أو حسن.

يرى هيوم أن سلوك الإنسان عمل آلي محض وليس ما يسمى بالإرادة الحرة، فان عرفت طبيعة الإنسان أمكنك أن تتنبأ بسلوكه في كل مواقفه المقبلة ويزعم أن الدافع الأساسي لسلوك الإنسان هو اللذة والألم، وبهما نميز بين الخير والشر، وما يدفع الإنسان إلى العمل هي المشاعر والعواطف، فالعاطفة هي مصدر أفعالنا، وإنما المرجع الذي يجب أن تحتكم إليه هو الغريزة الفطرية الإنسانية التي تتمثل في العواطف الأصلية وتنشأ من "دافع طبيعي أو غريزة لا يمكن تفسيرها كاملا ويندرج تحت هذه المجموعة الرغبة في عقاب أعدائنا والرغبة في سعادة أصدقائنا والجوع والشهوة وشهوات جسمية أخرى بالإضافة إلى حب الحياة، حب الوالدين الصغار، وواضح أن هذه العواطف تخالف القاعدة التي تقرر أن العواطف مباشرة أو غير مباشرة تقوم على اللذة والألم ... هذه العواطف عواطف أولية

[1]– إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 341–342.

(Primary)، ،و عواطف غريزية تنشأ من دافع طبيعي أو من الغريزة ويميزها عن نوع آخر من العواطف الثانوية (Secondery)، التي تقوم على انطباعات سابقة من اللذة والألم"[1].

معنى هذا أن العواطف تنقسم إلى صنفين صنف عصبي وصنف هادئ غير أن العواطف التي يطلبها الإنسان تطلب الخير وتتجنب الشر حيث أن العواطف تتجذر في صنفين عواطف أولية أو غريزية وعواطف ثانوية.

يوجد من بين انطباعات الفكر عندنا انطباعات عن اللذة والألم، يصاحبان بصورة مباشرة كل إدراكاتنا الأخرى، وتنشأ العواطف المباشرة بصورة مباشرة حسب هيوم مصدرها دوافع وغرائز فطرية تسمى بالعواطف الأصلية.

ولقد كرس هيوم فصولا عدة للحديث عن العواطف ويبدأ بالحديث عن:

أ- العواطف غير المباشرة:

يحصر دفيد هيوم العواطف غير المباشرة في: الاعتقاد بالنفس والضفة Prid and modesty :ويذكر في هاتين العاطفتين مثل جميع العواطف الأخرى يعرف عاطفة الاعتداء بالنفس على أنها ذلك الانطباع المستحسن الذي ينشأ في العقل عندما يجعلنا الرأي الخاص بفضيلتنا أو بمالنا أو قولنا مقتنعين بذواتنا، ويعرف الضفة بأنها "تكون في مقابل هذا الانطباع".

ويرى هيوم أن الأمر الأكثر أهمية هو وصف الظروف التي تلازم هاتين العاطفتين، حيث وضح هيوم أن الموضوعات والأشياء بمثابة صفات تحل فيها وهي التي

[1]- محمود سيد أحمد: الأخلاق عند دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 54-55.

تثير العاطفتين، ويرى أنه يجب أن يكون هذين العنصرين رئيسيين في السبب الذي يحدث للعاطفة[1].

بمعنى أن الموضوعات والأشياء عنصرين أساسيين في العاطفة كما أن هناك عناصر أخرى للعاطفة غير الاعتقاد بالنفس والضغة ومنها:

الرذيلة والفضيلة: Vice and Virtue:

يقرر هيوم أن الرذيلة والفضيلة هما: "العلتان الأكثر وضوحا لعاطفتي الاعتداد بالذات والضغة"[2].

يقول هيوم " أننا نميل إلى إطلاق اسم الفضيلة على أي صفة في الآخرين تعطينا اللذة لأنها تعين على نفعها، وإلى إطلاق اسم الرذيلة على أي صفة بشرية تعطينا الألم"[3].

الجمال والقبح: Beauty and de fomity:

بما أن الرذيلة والفضيلة يعطيان اللذة والألم، فيقرر هيوم أن الجمال يعطينا لذة وسرور كما أن القبيح يعطينا ألما وضيقا، ويؤكد على أن اللذة والألم ليس ملازمين ضروريين للجمال والقبح فحسب[4].

ويتضح لنا من خلال هذا أن الجمال والقبح لهما صلة مع النفس حيث نرى أنه هيوم يقول:" لو تأملنا جميع الفروض التي وضعت... لتفسير الفرق بين الجمال والقبح، لوجدناها

---

[1]– أحمد محمود السيد: الأخلاق عند دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 55–57.

[2]– المرجع نفسه ، ص 59، 60.

[3]– نقلا عن ديورنت ول وابل: قصة الحضارة، تر: فؤاد أندراوس، مراجعة علي ادهم، ج1 من المجلد التاسع، دار صيلا بيروت لبنان، (د ط.د ت)، ص208.

[4]– أحمد محمود السيد: الأخلاق عند دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 60.

كلها تنحل إلى هذا، وهو أن الجمال نظام وتركيب للأجزاء مهيأ لإعطاء اللذة والرضى للنفس... فاللذة والألم إذن ليسا مرافقين ضروريين فحسب للجمال والقبح، لكنهما يكونان جوهرهما ذاته... وما الجمال إلا شكل يحدث اللذة، كما أن القبح بناء للأجزاء يحدث الألم"[1].

ونؤكد على هذا بأن الجمال والقبح متعلقين بأجسامنا، فاللذة المرتبطة بالجمال تتحول إلى اعتداء بالذات، ويتحول الألم المرتبط بالقبح وبالنفس ارتباطا وثيقا، ويترتب عن هذا الارتباط أن يصبح الجمال موضوعا للاعتداء بالذات، ويصبح القبح موضوعا للضغة.

الشفقة:

تثير الشفقة على الحب، فهي بمثابة عاطفة لأنها اهتمام بالآخرين بدون أن يسبب هذا الاهتمام صداقة أو عداوة فنحن نشفق حتى على الغرباء، وإذا "نشأت الكراهية ضد شخص من الأشخاص من الأذى أو الضرر، فإنها لا تكون ضغينة ولكنها تكون انتقاما"[2]. بمعنى أن الشفقة تفسر على طريق التعاطف مع جميع التغيرات من حزن وفرح.

ب- العواطف المباشرة :

فهي التي تنشأ من الخير والشر بصور مباشرة أو من اللذة والألم، ويندرج تحتها "الرغبة والكراهية والحزن والسرور والأمل والخوف"[3].

وأن "الدافع الأساسي لسلوك الإنسان هو اللذة والألم، وبهما يميز بين الخير والشر"[4].

[1]- ديورنت ول وابل، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 208.

[2]- أحمد محمود السيد: الأخلاق عند دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 73.

[3]- المرجع نفسه، ص 77.

[4]- زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 180.

حيث أن الإنسان بدوافعه يتجه نحو اللذة, فالعواطف هي أساس الأخلاق وهي تنشأ من دافع طبيعي أو من غريزة يسببها الخير والشر أو اللذة والألم.

يقول هيوم: "أنه لا وجود لهذه العاطفة بدون وجود لهذه المشاعر، المتمثلة في اللذة والألم أو الرضا والقلق، وبذلك تكون الفضيلة مرتبطة بالرضا والارتياح في حين تكون الرذيلة مرتبطة بالسخط والقلق... إن هذا الشعور والانطباع المرتبط بالرضا والنمط شيء مباشر يصدر عن تلك الحاسة دون الرجوع إلى أسباب أو مقدمات"[1].

[1]– أبو بكر إبراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات الجامعة غازينوس بن غازي، (د.ط)، 1995، ص 180.

5- الأساس الاجتماعي (أوجست كونت أنموذجا):

الأخلاق هي الدعامة الأساسية التي تقوم عليها حياة الفرد والمجتمع، ولها أهمية عظيمة بالنسبة للإنسان، لأن التحلي بها يؤدي إلى سعادته النفسية، وطمأنينة روحه ويؤدي بالتالي إلى سعادة المجتمع الإنساني بأسره، وسلامته من التحلل الخلقي، وقد ظهر الاتجاه الاجتماعي في عصر اضطرب فيه التفكير الأخلاقي، وتملكت كونت* الرغبة في الإصلاح والتعمير بعد الدمار الذي حلق بفرنسا بعد ثورتها المدمرة، وفي فلسفته الاجتماعية التي كان يهدف من خلالها إقامة علم الاجتماع علما واقعيا قائما بقوانينه، وأصبحت الظاهرة الاجتماعية من صنع العقل الاجتماعي ولها صفة الإلزام، وهي تعرض نفسها على جميع الأفراد. لقد أطاحت الثورة الفرنسية بالنظام الاجتماعي، ووجهة إلى الديانة المسيحية ضربة قاصمة، ورأى كونت أنه من العبث البحث في الديانة المسيحية عن أسس الأخلاق لعجزها في رأيه عن متابعة خطى العلم، وأخذ يبحث عن أساس جديد وهو العلم الوضعي لكي يقيم عليه الأخلاق والدين[1].

يرى كونت بأن العلم الوضعي هو الأساس الذي ينبغي أن تتأسس عليه الأخلاق.

---

* أوجست كونت Auguste conte (1798-1857) فيلسوف فرنسي ولد في فرنسا عام 1798، وعاش حتى 1857، من عائلة كاثوليكية، تزعم حركة عصيان قام بها الطلاب الفصل بعدها من المدرسة وقد واصل دراسته على أن عين معيدا في كلية الهندسة، ثم عمل سكرتيرا للكاتب الاشتراكي سان سيمون والذي تركت أفكاره فيما يخص المنهج الوضعي وتطبيقه على دراسة الإنسان وقانون المراحل الثلاث واكتشاف القوانين الطبيعية للتقدم أثرا في فلسفة كونت لكن بسبب أفكار سيمون الاشتراكية المثالية وتأكيده على أهمية الطبقة الصناعية لم تكن مقبولة لدى كونت مما أدى إلى انتهاء العلاقة بينهما، ومن أهم أعماله: الفلسفة الوضعية، وخطاب في الفلسفة الوضعية، ونظام السياسة الوضعية (أنظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 311، 312).

[1]- مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، كلية العلوم، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص 72.

فهو يرى أيضا أنه ينبغي على التفكير الفلسفي النظري أن يتجه إلى المشاكل الدينية والاجتماعية، وكان يهتم اهتماما شديدا بالأمور الاجتماعية، ثم العلم[1]، أي أن التفكير الفلسفي يهتم بالأمور الاجتماعية.

أقام كونت فلسفته على قانون الأطوار الثلاثة، ولكنه تعرض لهجمات شديدة، إلا أن النزعة العلمية لفلسفته كان لها أثرها على نظريته في الأخلاق، وأصبح علم الأخلاق عنده فرعا من فروع علم الاجتماع الذي اعتبر مهمته ملاحظة الظواهر العقلية والخلقية وجعل مهمة علم الأخلاق تقوية العاطفة الاجتماعية، وجعله علما مستقلا يضيفه إلى اللوم الستة التي تتألف منها الفلسفة الوضعية الجديدة، وهي الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والحياة والاجتماع[2].

من خلال هذا نرى بان علم الأخلاق هو فرع من فروع علم الاجتماع، والذي تتجلى مهمته في الظواهر العقلية والخلقية، و يرى أن الأخلاق هي أنفع العلوم لأنها تنظم السلوك الإنساني، ويجب أن تكون جميع العلوم الأخرى مقدمة للوصول إلى وضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الإنسان بغيره وبالمجتمع.

وبعد أن استبعد كونت أساليب كل من التفكير الميتافيزيقي واللاهوتي، استبدل بهما مناهج التفكير العلمي أسوة بالعلماء الطبيعيين، والخصائص الرئيسية للأخلاق الوضعية كما نظر إليها كونت تتحد وفقا لما يلي:

أولا: أنها تقوم على أساس العلم الوضعي وتحقق صفاته، ولهذا فهي حقيقة، أي تقوم على الملاحظة لا على الخيال وتنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل لا على النحو الذي يتخيل انه يوجد عليه.

[1]– مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، مرجع سابق، ص 72.

[2]– توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ونشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 267.

ثانيا: أن الأخلاق نسبية، وتستمد نسبيتها من نسبية المعرفة وليس لها طابع مطلق كما كان يرى كانط.

ثالثا: تتحد المشكلة الأخلاقية في أن يبذل الإنسان قصارى جهده لكي يغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الآثرة، أي بعبارة أخرى أن تتغلب النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية[1].

أي أن الإنسان بكل قصارى جهده يحقق غريزة المودة بين الناس وأن المجتمع هو الذي يتغلب على الفرد.

رابعا: ومع تغلب العاطفة الاجتماعية بشكل مباشر في المذهب الأخلاقي لكونت، فإنه يؤكد وجود الميول "الغيرية" وجودا فطريا في النفس البشرية ويسمى هذه الميول (المودة)، وهو تعبير مستمد من المدرسة الاسكتلندية، ويقول كونت: " إنك إذا قررت هذه العواطف الغيرية ظهرت الأخلاق، وإذا انتزعتها اختفت الأخلاق"[2].

أي أن كونت تأثر بأتباع المدرسة الاسكتلندية في الاتجاه العاطفي، معنى ذلك أن الحاسة الخلقية تنشأ بسبب عواطف المودة بين الناس.

فالأخلاق عند كونت تقوم على العلم الوضعي وهي بذلك تحقق صفاته الأساسية، فهي أولا حقيقة، ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة والخيال، وتنظر إلى الإنسان كما هو بالفعل لا كما تتصور أن يكون، وهي تعتمد إذن، لا على التحليل التجريدي لما يحتويه قلب الإنسان من مشاعر خاصة، بل على التجارب التي أحرزتها الإنسانية عن

[1]– مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، مرجع سابق، ص 74.

[2]– المرجع نفسه، ص 74.

طريق الميول التي سارت فيها والدوافع التي دفعتها لأنواع النشاط العادي، وذلك خلال القرون التي زودنا التاريخ بمعلومات عنها[1].

بمعنى أن النظر في الأخلاق إلى الدعوة إلى الأخلاق الاجتماعية الجديدة التي تهدف إلى إقامة الحياة الاجتماعية على أساس من المحبة الإنسانية، وتغليب الغيرية على الأنانية، والاعتماد في دراستها على الملاحظة دون الخيال، وبذلك عالج الإنسان من حيث هو كائن موجود بالفعل، وليس كائنا نتخيله ونتمنى وجوده.

اعتبر أوجست أن البيئة وظروفها هي التي تشكل مصدر الإلزام الخلقي، فالعرف الاجتماعي والعادات والتقاليد، أوامر ملزمة للفرد، لكي يسلك سلوكا يتماشى مع ما تواضعت عليه الجماعة من "عادات وتقاليد" ومن يتمرد على هذه المواضعات الاجتماعية فإنه يلقى الجزاء والعقاب على ذلك، إذ يعرض نفسه لسخرية المجتمع ونقد الجماعة.

إن الالتزامات الأخلاقية " ليست مؤسسة، قط ولا عقود مبرمة بين الناس، ولا على إرادات وهمية لكائن فوق الطبيعة، بل على العلاقات الخالدة التي لا تتغير والتي توجد بين أبناء النوع الإنساني الذي يعيش في جماعة، والتي سيبقى ما بقي الفرد والجماعة"[2].

بمعنى أن يعمل المرء على اجتناب بعض الأعمال، مراعاة للخير الذي يبحث عنه في الحياة الاجتماعية، فالفرد تبعا للحقائق عليه أن يتقيد بالجماعة إذا أراد لنفسه الخيرية.

[1]– السيد محمد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 159.

[2]– أندريه كريستون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: الإمام عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، (د.ط)، 1979، ص 220.

إن أوجست كونت، يبين أن ممارسة بعض الفضائل ليعود على الفرد بمنافع لا شك فيها لكل فرد يلتزم بممارسة تلك الفضائل، فضيلة يمكن أن يقال بأن المجتمع لا يستفيد منها فائدة رئيسية[1].

أي أنه يجب علينا أن نتعلم الفضائل بمنظر ما يعود على الفرد وعلى المجتمع الإنساني من منافع.

ومن خلال هذا أن الالتزامات الأخلاقية هي الضرورة الدافعة لأن يعمل المرء وفقها، ويتجنب بعض السلوكيات داخل المجتمع مراعاة للخير الذي يبحث عنه كل فرد في الحياة الاجتماعية، وبذلك فالإنسان الخير والعاقل، هو ذلك الإنسان النافع والذي يتمتع بالحياة.

[1]– بدوي السيد محمد: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، مرجع سابق، ص 253.

وما يمكن استخلاصه من هذا الفصل أن كل فيلسوف نظر إلى الالتزام الخلقي من زاوية، فنرى أن توما الإكويني وأوغسطين ربطاه بالدين أما ديكارت فيرى أن أصل الإلزام يتجذر في العقل فعن طريق العقل يؤدي الى بلوغ الحقيقة في كل بحث أخلاقي وأنه هو الشيء الوحيد الذي له الاستطاعة على العدل بين الناس والتمييز بين الحق والباطل، أما كانط فيرى أن الإلزام الخلقي مرتبط ارتباطا وثيقا بالعقل، وأن جميع التصورات الأخلاقية قائمة على العقل وحده، وتوماس هوبز يرى بأن اللذائذ والمنافع هي مصدر القيم جميعا، وأرجع السلوك الأخلاقي إلى اللذة والألم.

وبالنسبة لدفيد هيوم يرى أن العاطفة هي التي تتحكم في أفعالنا الأخلاقية فجميع عواطفنا الطبيعية هي التي تدفعنا عفويا إلى فعل الخير والإعراض عن الشر فقيم المحبة والإحسان وغيرها كلها نابعة من القلب دونما إلزام، فالعاطفة هي مصدر الأخلاق والمعرفة.

وأخيرا أوجست كونت الذي يرجعه إلى المجتمع فالأخلاق الاجتماعية تبدأ تتكون في المجتمع الطبيعي، وبالتالي فهو يعلن عن مرحلة الأخلاق الاجتماعية على أنها الحياة من أجل الآخرين، ومن أجل الإنسانية، وهي التي تعبر عن أسس مرحلة التفكير الوضعي.

الفصل الثاني:

الإلزام الخلقي عند روسو

1- *أصل الإلزام الخلقي عند روسو*
2- *فطرية الأخلاق وعلاقتها بالسعادة*
3- *مكانة الفعل في الإلزام الخلقي عند روسو*

إن قضية الإلزام الخلقي من بين القضايا الهامة والمعقدة التي حظيت باهتمام الكثير من الفلاسفة وعلماء الأخلاق ومن بين الفلاسفة الذين اهتموا بموضوع البحث في الإلزام الخلقي نجد روسو J-J-Rousseau (1712-1778)، فقد بنى نظريته الأخلاقية حول أصل الإلزام الخلقي الذي يتجذر في تلك العواطف والأحاسيس والمشاعر, ويقصد روسو بذلك الضمير الذي يستطيع الإنسان أن يميز بواسطته بين الخير والشر ويعتبره أساسا هاما للأخلاق.

- فما مصدر الإلزام الخلقي عند روسو ؟
- وفيما تتجلى فطرية الأخلاق وعلاقتها بالسعادة ؟
- وما مكانة العقل في الإلزام الخلقي ؟

* جون جاك روسو J-J-Rousseau (1712-1778): مفكر فرنسي ولد بجينيف تميزت حياته منذ ولادته بالشقاء والتشرد، فبعد ولادته بأسبوع توفيت والدته لتتركه يتلقى العناية من الآخرين وبعد مغامرات عديدة عمل خادما في تورنتو وفي عام 1741 استقر به المطاف في باريس حين حاول أن يروج لمحاولة في تدوين الموسيقى ثم غادر باريس إلى البندقية حيث عمل كاتبا لسفير في فرنسا وفي سنة 1750 نشر خطابا في العلوم والفنون، وفي سنة 1754 أصدر خطابا في التفاوت وفي سنة 1758 كتب رسالة إلى دامبير في المسرح، وفي عام 1761 كتب العقد الاجتماعي وأخيرا كتابه إيميل سنة 1762،(أنظر: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة ترجمة:جورج طرابيشي، ج5، ط2، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 191-192).

1-أصل الإلزام الخلقي عند روسو:

ينطلق جون جاك روسو في نظريته حول أصل الإلزام الخلقي من تلك الغريزة الملازمة للإنسان منذ ولادته التي تملك بحسب رأيه القدرة على إدراك الخير والشر حدسيا، فالإنسان خير بطبعه وتلك الخيرية نابعة عن مصدر ثابت وهو الله، وقد زود الإنسان بمبدأ فطري متأصل في طبيعته الإنسانية, وهذا ما يعرف بالضمير *.

وقد اتجهت الفلسفة الخلقية في القرن الثامن عشر إلى إقرار الضمير وتوكيده أساسا للأخلاقية وظهرت في الضمير ثلاث وجهات من النظر تمثل في أولاها حشد (من الغرائز وخليط من الانفعالات والعواطف أو بعبارة أخرى زمرة من الوجدانات، وهذا الضمير يقيم في قلب الإنسان وليس في رأسه وهذا الخليط من المشاعر هو الذي يشعرنا بالارتياح حين نأتي خيرا، وبالاستياء حين نقترف شرا[1].

بمعنى أن أصل الأخلاق ينبع من الضمير الذي يوجد في قلب كل إنسان وهو مزيج من المشاعر والأحاسيس فبواسطة الضمير نميز بين الخير والشر.

يقول روسو" إن في قرارة النفوس مبدأ فطريا للعدل والفضيلة نقيس إليه أفعالنا وأفعال سوانا من الناس، ونحكم عليها بالخير أو السوء وهذا المبدأ هو الذي أسميه الضمير"[2].

---

* الضمير Conscience: إن تضمن الضمير حكما على أفعال المستقبل كان صوتا داخليا أمرا أو ناهيا، قال روسو: "الضمير صوت النفس والهوى صوت الجسد ". (أنظر: د.جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص763).

[1]- توفيق الطويل:فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص181.

[2]- جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تر: نظمي لوقا، تقديم أحمد زكي محمد، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت)، ص 213.

بمعنى أن الضمير موجود في أعماق قلوبنا، وهو مبدأ فطري داخلي في الإنسان، عما أنه دليل أكيد ومعصوم يجب أن تستعين به في الحكم على أفعالنا، ذلك أنه يجب أن نصغي إلى صوت الضمير فينا، فبواسطته تستطيع التمييز بين الخير والشر، بين الفعل الحسن والفعل القبيح.

الضمير الأخلاقي ثابت، ومبادئ الأخلاق واحدة في كل مكان منه فالإنسان يتخذ من الوجدان موجها لسلوكياته وأفعاله، فالضمير مصدر للقيم والمبادئ الأخلاقية، فهو الذي يجعلنا نهب نحو فعل الخير وننفر من فعل الشر، بمعنى أنه المبدأ الذي بواسطته يكون الإنسان فاضلا وخيرًا.

ونجد روسو في مناجاته الشهيرة للضمير التي يخاطبه فيها قائلا: "الضمير! الضمير! غريزة ربانية وصوت علوي لا يخفت، هاد أمين لكائن جاهل محتاج, كما أنه نبيه حر، بالضمير يميز الإنسان الخير من الشر، ولا يخطئ كما لو كان في مقام الرب، لولا الضمير لما أحس بأي تفوق على الحيوان سوى موهبة بئيسة تدفعه من زلة إلى أخرى بواسطة نظر بلا ضوابط وعقل بلا مبادئ"[1].

معناه أن روسو في مناجاته للضمير يرى بأن الضمير مغروس في أنفسنا فهو يولد بالفطرة مع الإنسان فبواسطته يستطيع الإنسان التمييز بين ما هو خير وما هو شر، فلولا الضمير لما استطاع أن يتفوق على الحيوان.

ومن منطوق مناجاته تلك نجد روسو قد حدد مسبقا مهمة الضمير وحجم فعاليته وحدود تأثيرها على الشأن الأخلاقي.

[1]– جون جاك روسو: دين الفطرة أو عقيدة القس من جيل السافوا, تر: عبد الله العروي, الدار البيضاء, ط1, المغرب, 2012, ص78–79.

مبشرا في مذهبه هذا بالفردية التي تدعوا كل شخص إلى أن يصرح بأن الشيء عدل وخير إذا بدا له كذلك، وترى أن الإنسان وبامتلاكه تلك الغريزة يغدو قانون نفسه ومعيار تصرفاته[1].

وما يمكن أن نستنشقه أيضا من عبارات روسو هو أن الضمير غريزة إلهية مقدسة، موجودة في أعماق قلوبنا ومن هنا وجب على الإنسان أن يطيع ضميره الذي هو صوت الله وذلك تقديسا له، وقد أكد روسو أن تلك الغريزة ملازمة للإنسان منذ ولادته، وهي التي يتفرد الإنسان بامتلاكها عن الحيوان، ذلك أن "الضمير الأخلاقي في الإنسان يميزه من البهائم تمييزًا حاسما"[2]. فبواسطة الضمير يستطيع أن يميز بين الخير والشر حدسيا دون حاجة لأي معطيات حسية أو عقلية، وتتمثل وظيفة الضمير من الأساس في هداية الناس نحو السلوك السوي الذي يستحسن أن نتبعوه.

وبما أن الوجدان هو العنصر الأساسي في الحكم على أفعالنا سواء كانت أفعال حسنة أو سيئة فهو في الأغلب يوجهنا إلى كل ما يجب أن نقوم به، يقول روسو: "ما علي إلا أن استشير ذاتي فيما أريد أن أفعل فكل ما أشعر به أنه خير كان خيرًا وكل ما أشعر به أنه شر كان شرًا ان الوجدان خير حلال لمشاكل الوجدان"[3].

وبما أن الضمير الأخلاقي فطري فينا فهو مبدأ ثابت وواحد لدى جميع الناس ولكن يجب أن نفهمه، لا يوحي إلينا الضمير كليا وانتباه مستندين إلى هذه الحاسة الفطرية،الباطنية، البداهية، لأمنية التي نعرف بها، بصورة حدسية غريزية، أن نختار الاتجاه

[1]– أندريه كريسون: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث,تر: نهاد رضا, منشورات عويدات, ط1, بيروت, 1962, ص 225.

[2]– جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد, ص 209.

[3]– J.J, Rousseau: Emile ou l'éducation, preface par: mjlabde, librairie classique Eugène belinie, paris, 1883, p146.

الأوحد الصالح من بين الاتجاهات التي يعرضها علينا عقلنا، يقول روسو: "ليست معرفة الخير حتما، محبته، وليست معرفتنا إياه فطرية، بل حينما يبينه عقلنا لنا، يدفعنا ضميرنا إلى محبته، إن هذا الدافع هو الفطري فينا"[1].

أي أن هذا المبدأ الذي نحمله في ذواتنا هو السبب الرئيسي في قيام حياة أخلاقية، تجنب الإنسان الوقوع في الخطأ.

يقول روسو: "لا يستطيع أحد أن يتنكر وجود هذا الضمير في الإنسان، كم من أعمال لا يمكننا شرحها ولا فهمها، إن كنا لا نهتم إلا لمصالحنا المادية، كيف نفهم أن لم يكن لنا ضمير"[2].

بمعنى أنه لا يمكن للإنسان أن ينكر حقيقة هذا الضمير الفطري في كل إنسان، فهو مبدأ ثابت وواحد لدى جميع الناس.

فهو يهدف إلى توحيد القيم الأخلاقية وجعلها واحدة دون اعتبار للزمان والمكان، ذلك أن المبدأ الأخلاقي لدى روسو، يتصف بالإطلاقية، فهو مجرد من قيود الزمان والمكان، يقول روسو: "أنظروا إلى جميع أمم العالم، وراجعوا كل التواريخ، بين كل الثقافات، وبين كل الديانات الإنسانية العجيبة، بين هذه السلوكات والأنماط الخارقة التنوع ستجد في كل مكان نفس أفكار العدالة والشرف، نفس المبادئ الأخلاقية، نفس مفاهيم الخير و الشر"[3].

[1]– أندريه كريسون: روسو: حياته, فلسفته, منتخبات, تر: منشورات عويدات, ط4, بيروت,1988, ص72.

[2]– المرجع نفسه، ص 73.

[3]– J.J, Rousseau: Emile ou l'éducation, p149.

يؤكد روسو من خلال هذا أن الضمير الأخلاقي واحد ومشترك بين جميع الناس، فهذا يعني أنه لا يوجد اختلاف بين القيم الأخلاقية فهي واحدة لا تختلف من شخص لآخر، وان مبادئ الأخلاق واحدة في كل مكان، ومبادئ الخير والشر هي نفسها حيث ما ذهبنا.

وهذا يعني "أن الضمير قد أكد المبادئ نفسها عن العدل و الفضيلة للبشر جميعا في الأمكنة والأزمنة كلها".

يقول روسو "الضمير غريزة إلهية وصوت سماوي خالد" هذا يعني أن الضمير هو الوعي الأخلاقي والشعور المميز بين الخير والشر ومحاكمة الذات ومحاسبتها ومراقبتها"[1].

وتظهر في الأساس في قدرة الإنسان على التمييز بين مفهومي الخير والشر.

يرى روسو أن الضمير هو الحاكم ذو العقل الفصل، الذي لا يخطئ حكمه في الخير والشر، ولا يتغير قوله في الأمر هذا ولا يتأثر بتبدل المواقف والأوضاع، وهو لا يخضع لقهر الظروف والضرورات والأحوال ولا يستتبع لأي قوة أو سلطة أيا كان شكلها أو مصدرها أو حجمها اجتماعية، سياسية، دينية. لأنه باختصار "حكم صوت الطبيعة ولأن الطبيعة لا تكذب مطلقا، وكل ما يأتي من الطبيعة يكون صادقا"[2].

معناه أن الطبيعة صادقة لا تكذب أبدا، وكل ما يأتينا من الطبيعة خير.

[1]– معين زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول معهد الإنماء العربي، (د.ط)، 1986، ص 544.

[2]– جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، ص140.

فقد أكد روسو أن كل ما يأتي به صوت الطبيعة ذاك هو في الواقع مبعث طمأنينة وموضع ثقة ومن ثم حكم ضرورة الأخذ بها دون تردد أو تساؤل فقال: "كل ما أحسه خير فهو خيرا وكل ما أحسه شر فهو شرا، وخير الفقهاء إطلاقا هو الضمير"[1].

أي أن صوت الطبيعة هو الذي يبعث فينا الطمأنينة فكل ما نحسه خير فهو خيرا وكل ما نحسه شر فهو شرا.

نرى أن وظيفة الضمير أساسا تقوم على إرشاد الناس وهدايتهم نحو السلوك السوي الذي ينبغي أن يتبعوه. نجد روسو يؤكد على ذلك بقوله: "إن أفعال الضمير ليست أحكاما بل هي مشاعر، وفي حيز تأتينا جميع أفكارنا من الخارج، توجد المشاعر التي تقوم بها تلك الأفكار في داخلنا، وبواسطة هذه المشاعر وحدها نعرف التوافق أو التنافر الذي يوجد بيننا وبين الأشياء التي ينبغي أن نقبل عليها أو نفر منها"[2].

بمعنى أن جميع أفكارنا من الخارج ومشاعرنا هي التي تضيف إليها قيمة ما تنبع من أنفسنا، فالوجدان خير دليل لأفعالنا وسلوكاتنا.

يقول روسو: " ينبغي أن نميز بين أفكارنا المكتسبة ومشاعرنا الطبيعية، لأننا نحس بالضرورة قبل أن نعرف، ولا نتعلم إطلاقا أن نريد خيرنا ونفر من شرنا بل نحن نتلقى تلك الإرادة من الطبيعة، وكذلك نتلقى منها حب الخير وكراهية السوء، فذلك طبيعي فينا كحبنا لأنفسنا"[3].

---

[1]– جون جاك روسو: إقرار الإيمان، تر: نجيب المستكاوي، دار المعارف، القاهرة، ط1، (د.ت)، ص 101.

[2]– جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ص214.

[3]– المصدر نفسه, ص 214.

فمن خلال هذا نرى بأن الإنسان هو ذلك المخلوق الذي يستعمل مشاعره في معرفة الأشياء، إلا أنه يبقى كائن أخلاقي حر، يسعى دائما لفعل الخير اتجاه أقرانه من البشر.

يرى روسو "أن أفكارنا تأتينا كلها من الخارج، فان المشاعر التي تضيف إليها قيمة ما تنبع من أنفسنا، بل نميز بين الأشياء، نتقبل ما يوافقنا منها ونعرض عن غيرها"[1].

نفهم من هذا أن جميع أفكارنا من الخارج، وتوجد مشاعرنا التي تقوم بها تلك الأفكار في داخلنا، وبواسطة هذه المشاعر وحدها نعرف التوافق أو التنافر الذي يوجد بيننا وبين الأشياء التي ينبغي أن نقبل عليها أو نفر منها.

يقول روسو "الإنسان ليس هو ذلك المخلوق الذي يفكر تفكيرا عقليا منطقيا ليحكم على الأشياء من زاوية منفعتها له أو لأصحابه، بل هو ذلك المخلوق الذي يشعر ويتأثر"[2].

بمعنى أن الإنسان هو ذلك المخلوق الذي يستعمل مشاعره في معرفة الأشياء، إلا انه يبقى كائن أخلاقي حر، يسعى دائما لفعل الخير اتجاه أقرانه من البشر.

يقول روسو "لقد عرفت الشعور قبل أن أعرف التفكير، هذا نصيب البشر المشترك، ولكنه كان نصيبي أكثر من غيري ... حينما كنت قد تمرست بجميع العواطف والأحاسيس، لم أكن قد فكرت بشيء، ولكني كنت قد أحسست بكل شيء"[3].

يرى روسو بأن عواطفنا وأحاسيسنا ورغباتنا هي بطبيعتها أخلاقية في ذاتها تتطلب من الفرد الاستماع فقط إلى قلبه والخضوع بلا جهد لأوامره الراهنة.

---

[1]– جون جاك روسو: دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، ص 77.

[2]– محمد مهران رشوان: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1984، ص 26.

[3]– أندريه كريستون "روسو": حياته، فلسفته، منتخباته، مصدر سابق، ص 9–10.

وهكذا يجب أن يبقى الضمير حاضرا في حياتنا الأخلاقية فعن طريقه يقبل الإنسان على فعل الخير ويتجنب فعل الشر.

وقد ذكر روسو العديد من المواقف والحوادث أراد من خلالها أن يبرز حيوية فعل الضمير، ودوام حضوره في حياتنا الأخلاقية، فهو المبدأ الأخلاقي الذي من خلاله أن نحكم على أفعالنا وسلوكياتنا ومن بين هذه الحوادث والمواقف:

- حادثة سرقته للشال واتهامه للخادمة ماريوث التي كانت تخدم وإياه في المنزل ذاته، والتي طردت من عملها إثر ذلك، وهي بأمس الحاجة إلى مردوده. وموقفه الجبان عندما هرب وترك أعز أصدقائه وقد سقط سريعا مغميا عليه في ارض الشارع دون أن يسعفه أو يقف إلى جانبه ليتجاوز أزمته، الموقفان اللذان ظلا يؤرقانه ويثيران في نفسه الشعور بسلبية موقفه.
- حادثة المحلف البريطاني التي تكتشف عن يقظة للضمير عالية هنا، وقد أصر هذا المحلف على تبرئة المتهم الماثل أمام هيئة المحكمة من جرم نسب إليه، وعمل كل ما بوسعه من أجل تحصيل البراءة له، لأنه يعرف وحده دون غيره من أعضاء هيئة المحكمة أن المتهم بريء وأنه – أي القاضي – هو من ارتكب الجرم وليس الشخص الماثل أمام المحكمة[1].

يعني هذا أن وجود الضمير في حياتنا الأخلاقية أمر ضروري في التمييز بين الخير والشر، فمعطيات الضمير هي جوهر الفضائل الأخلاقية ومبادئها.

يرى روسو بأن أصل الإلزام الخلقي يتمثل في تلك العواطف والمشاعر التي تأتينا من تلك الغريزة الربانية التي تولد مع ولادة الإنسان، ويقصد بذلك الضمير الذي بواسطته يستطيع

[1]– جون جاك روسو: الاعترافات، ج1، تر: محمد بدر الدين خليل، دار طلاس للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1985، ص 96، ص 173، ص 207.

الإنسان إدراك مفهومي الخير والشر. فكل ما يشعر به الإنسان انه خير كان خيرًا، وكل ما يشعر به أنه شر فإنه شرا.

الضمير الأخلاقي جوهر لا يتبدل وغير خاضع للظروف والأهواء لذلك وجب أن تلمس قواعد السلوك الأخلاقي من أعماقه فهو الذي يدلنا على ما ينبغي فعله في كل الأحوال، فأفعال الضمير هي نابعة من الداخل لفعل الخير وتجنب الشر، كما أننا "لا نقصد الخير ونعرض عن الشر بالتعلم بل بعزيمة أو دعتها فينا الطبيعة، فإن الإقبال على الطيب والنفور من الخبيث شعوران طبيعيان فينا بقدر ما هو طبيعي حب الذات"[1].

معنى هذا أنه يجب على الضمير أن يكون موجودا في حياتنا الأخلاقية فمن خلاله يؤهل الإنسان على فعل الخير ويتجنب فعل الشر، ومن هنا فالضمير يبقى دليل معصوم من الوقوع في الخطأ وهو جوهر ثابت ومشترك بين جميع الناس.

[1]– جون جاك روسو: دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا, مرجع سابق, ص 76.

2- فطرية الأخلاق وعلاقتها بالسعادة :

إن الإنسان يعيش مع غيره في هذا العالم وهو يهدف إلى تحقيق الحياة الخيرة لبلوغ السعادة، وهذا في ظل القانون والعدالة ووجود قيم مثل الصداقة والاحترام والرعاية، حيث لما يصاحبه غيره فإنها تنشأ بينهما صداقة فيها الاحترام المتبادل، وكذلك الرعاية ومن هذا لما يقابل الآخر فإن الآخر سيستطيع الاعتماد عليه وبالتالي فهو قادر على تحمل المسؤولية والإنسان قبل وجوده في المجتمع المنظم كان يعيش في حالة فطرية يتساوى فيها جميع الأفراد، وكان للإنسان مجموعة من المشاعر والحوافز التي تحقق لهم السعادة.

ينطلق روسو في فلسفته الاجتماعية من مقولته الطبيعية التي هي سابقة على وجود القوانين، فهو يعتبر أن الإنسان قبل وجوده في المجتمع المنظم كان يعيش في حالة فطرية يتساوى فيها جميع الأفراد، وكان الإنسان مجموعة من المشاعر والحوافز التي تحقق لهم السعادة.

يفترض جون جاك روسو وجود " حالة طبيعية في البشر حيث يعيش الإنسان مع النظام الطبيعي مستلما لشعوره وإحساسه ".

ويؤكد في مؤلفه العقد الاجتماعي "ولد الإنسان حرا طليقا وهو في مكان مكبلا بالقيود، فواحد يعتقد نفسه سيد للآخرين ولكنه أشد عبودية منهم"[1].

معنى هذا أن الإنسان يولد حرا بطبعه، تحركه أحاسيسه ومشاعره لتحقيق السعادة في حياته، وعندما يكون بين البشر يكون مقيدا.

[1]- جون جاك روسو: العقد الاجتماعي ومبادئ القانون السياسي, اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع, بيروت, لبنان, (د.ط)، 1972, ص16.

يذكر روسو في قوله " أن الطبيعة قد خلقت الإنسان حرا وجعلته خيرا، ولكن الإنسان باختراعاته قد أفسدها ومادام تدخل الإنسان يفسد النظام الطبيعي فيترتب على ذلك أن أحسن طرق السلوك هي تلك التي تترك الأشياء تجري على أغنتها وتأخذ طريقها الطبيعي "[1].

بمعنى هذا أن روسو يرى بأن الطبيعة وقوانينها خيرة ولكن مصدر السوء والشرور إنما يرجع إلى النظم والاختراعات وكل المواضعات التي بها الإنسان هي سبب الفساد، واعتبر أن الطريق السوي والمستقيم هو الطريق الطبيعي، الذي يعيش فيه حياة سعيدة حقيقية.

وهنا يقول روسو" أن كل شيء يكون حسنا طالما كان في يد الطبيعة وكل شيء يصيبه الفساد إذا مسته يد الإنسان "[2].

وعليه فان روسو يرى بأن الطبيعة خيرة في حد ذاتها ولها قوانينها تخضع لها في شكل ترتيبي وأن تدخل الإنسان فيها يؤدي إلى فقدانها لخيريتها.

يقول روسو: " الطبيعة الأصلية للإنسان طبيعة خيرة، لكن أفسدها المجتمع الصناعي وهذا يعني أنه في داخل كل إنسان حديث تكمن بقايا الذات المبكرة الأخيرة "[3].

يعني أن الإنسان بطبيعته خير والحياة هي التي تفسد طبيعته الخيرة فالإنسان خير بالفطرة.

---

[1]– أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس دار المعارف، القاهرة, ط5، 1995, ص78.

[2]– أحمد علي الحاج محمد: فسلفة التربية, دار المناهج للنشر والتوزيع, عمان, ط1، 2002, ص126.

[3]– ديف وينسون واوسكار زاريت: أقدم لك روسو, تر: إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة, ط1، 2005, ص 50.

ذهب روسو" إلى أن الإنسان الطبيعي كان حرا وخيرا وكانت حياته الأولى خالية من القيود المتكلفة المفروضة عليه الآن من خلال مؤسسات المجتمع، وكانت حياته تتميز بالسعادة والهناء "[1].

وكان قلبه مليء بعواطف الخير والحب، فكانت طبيعته خيرة، يقول روسو" بأن الإنسان خير بطبعه وأن المنظمات وحدها هي التي تجعله سيئا "[2].

روسو يعتزم أن يجعلنا نرى إنسان الطبيعة، وقد تحول إلى إنسان الإنسان، فإنه ينوي وصف الحياة الأخلاقية وفق الخصال المستمدة من الطبيعة.

أما روسو فكان يدعو إلى الرجوع للطبيعة أي للفطرة خالصة مما غشاها به المجتمع من عرف وتقليد، كذلك إستشق روسو الحقيقة البسيطة التي تضيء الطبيعة الإنسانية في أعماقها، وهي الخلقية الصافية المستصفاة من كل إضافة زائفة[3].

إن الإنسان الأول أي إنسان الطبيعة يعمل على الحفاظ على بقائه إذ هي الحالة التي يعيش فيها سعيدا في امن وسلام.

يقول روسو:" يبدو لأول وهلة أن الناس وهم في حالة الطبيعة لم يكونوا صلاحا ولا فاسدين، ولا كان لهم لا فضائل ولا رذائل إلا إذا استعملنا هاتين الكلمتين بمعنى

[1]– وليام ليلى: مقدمة في علم الأخلاق, تر: علي عبد المعطي محمد, منشأة الناشر للمعارف, الإسكندرية, (د.ط)، 2000, ص67.

[2]– برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية, تر: محمد فتحي الشنيطي, الكتاب3, 1977, ص 292.

[3]– يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة, مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص 211.

طبيعي، وفي هذه الحال يجب أن يدعي الأكثر فضيلة من كان اقله مقاوما لاندفاعات الطبيعة"[1].

بمعنى أن الحالة الطبيعية هي حالة يسودها الاستقرار والخير والسعادة والفضيلة.

يقول روسو" إن الطبيعة خيرة، وليس لنا أن نقاومها أو نعارضها في تقدمها الفطري"[2].

معناه الطبيعة عند روسو خيرة وخيرها يتدفق بالمطلق وعلينا أن نؤمن إيمانا قويا بأن الحركات الأولى للطبيعة دوما رشيقة فالطبيعة هي المبتدأ والخبر في معادلة البناء الإنساني الخير.

ويؤكد على هذا بقوله "إننا نعمل في توافق مع الطبيعة، وبينما الطبيعة تكون الشخص المادي، نحاول نحن أن نكون الشخص الأخلاقي"[3].

الإنسان حسب رأي روسو يتعرف على نفسه وتاريخه من خلال الطبيعة حيث يقول: " حكم صوت الطبيعة لأن الطبيعة لا تكذب مطلقا وكل ما يأتي من الطبيعة يكون صادقا "[4]. ويعني هذا أن الطبيعة خيرة وطيبة وهذا يقتضي بالضرورة طيبة الإنسان، فهو يتمتع بالفضيلة والسعادة.

كان هدف روسو هو تخليص الإنسانية من شقائها وتحريرها من الاستعباد الذي مس مجالات الحياة كلها، وأكد أن طبيعة الإنسان ذاته هو الفضيلة والحرية حيث قال: "الفضيلة

---

[1]– جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس, تر: عادل زعيتر, دار المعارف, القاهرة, ط1، 1954, ص70,71.

[2]– جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، ص12.

[3]– المرجع نفسه، ص 219.

[4]– يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة, مرجع سابق، ص202.

والحرية هما أعظم الأشياء في الوجود"[1] مما يعني أن سعادة الإنسان أو شقائه مرهونان بمدى تحرره من كل ما يمكن أن يعيق سعيه في أن يكون فاضلا، ولما كان الإنسان الطبيعي هو الذي لا ينفر من غيره فإن الأخوة الإنسانية هي صوت الله، وهي تعبير عن إرادته، وهنا يؤكد روسو أن الضمير الخلقي صوت صادر عن إله الجميع لا إله البعض دون البعض، فالخير منشأه الطبيعة وليس المجتمع، وعلى هذا بين روسو أن الحالة الطبيعية هي حالة براءة وطهارة، وعليه أن تكون الطبيعة مبدأ كل حقيقة مهما كان نوعها وطبيعتها لأن ما يحكم على الحقيقة واحد وثابت لا يتغير، يستمد ثباته من طبيعة الأشياء" لهذا روسو مغرم بالطبيعة لأنه عظم سر الطبيعة التي أصبحت ممجدة، ومنسجمة مع الإنسان وتمثل صديقته الحنونة، ورفيقته الصالحة...، إذ بفضل الطبيعة أنا سعيد كما لو أني مع امرأة"[2].

إن الإنسان حر وسعيد في الطبيعة وعندما تتغير طبيعته يلاقي الشر الاجتماعي والتاريخي وهذا بينه روسو إذ أن ما هو خير ومطابق للنظام، يكون كذلك بطبيعة الأشياء، وبالاستقلال عن الاتفاقات البشرية، فكل عدالة مصدرها الله وهو وحده منبعها، إذ عدالة الإنسان تكمن في خيرية أفعاله وخيريته تكمن بدورها في الإنصات لصوت ضميره الإلهي الخالد، وبهذا فمصدر أخلاقية الإنسان ترجع إلى ذاته لا إلى خارجها، ومن شعور هذا الإنسان بالغربة وحاجته إلى حب الناس له نشأ لديه المفهوم الجديد للإنسان وهو أن الإنسان طيب بطبعه.

[1]– جون جاك روسو: الاعترافات، مصدر سابق، ص 333.

[2]– جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوروربي، تر: أمل ديبو، هيأة أبو ظبي للثقافة والتراث، (د.ط)، 2011، ص 216.

حيث يعد روسو الإنسان خير بالفطرة وطبيعته النفسية تشده غلى فعل الخير، وطاعة وتنفيذ القيم، والمثل والأعراف والمبادئ التي تعود بالخير على المجتمع، وعليه يكون الإنسان خيرا دائما.

3-مكانة العقل في الإلزام الخلقي عند روسو:

طرح جون جاك روسو مسألة مكانة العقل في الإلزام الخلقي حيث اقر بأن مسألة الموازنة والمفاضلة بين العقل والعاطفة حيث أن إجابة جون جاك روسو أيهما أصلح لقيام الأسس الأخلاقية والحياة الإنسانية ما يترتب عن هذا من افتراض وجود حالته الطبيعية أو البدائية للفرد قبل انتقاله إلى المرحلة المدنية أو السياسية بحيث عقد مقاربة بين هذين المرحلتين لمعرفة أيهما الأفضل في حياة الإنسان إذ أن إجابة روسو تتضمن تأييد لحياة سعيدة حاشما الإنسان في المرحلة البدائية معتمدا فيها على العاطفة أكثر من اعتماده على العقل لأن هذا الأخير في رأيه يؤدي إلى الشقاء وما ترتب عن هذا من علوم وفنون وتمدن حضاري خلال المرحلة التي أعقبت الحالة البدائية، إذ أن يحملها مسؤولية انهيار القيم الأخلاقية والإنسانية، وهذا ما عبر عنه في قوله: " أيها الإنسان، من أي قطر كنت وأي كانت آراؤك ومذاهبك، اسع سمعا، هذا تاريخك كما توهمت أني أقر أن،لا في كتب أمثالك من الناس الذين هم كاذبون، بل في الطبيعة التي لا تكذب أبدا، وكل ما هو منها فهو صادق"[1].

ولهذا الأساس خاطب الإنسان، وهذا يدل أن موقفه ليس موقف عشوائي واعتباطي وتحاملا على العقل والحضارة لا مبرر له، وإنما استمده من الرجوع إلى الطبيعة الإنسانية، وما ترتب عنها من سلوك.

حيث يقول روسو في هذا الأساس الذي قامت عليه الحياة السعيدة هو العاطفة كما كان هذا الإنسان متوحش هائما على وجهه.

ولا صناعة له ولا كلام له، ولا مسكن له، ولا حرب ولا ارتباط ولا حاجة لأمثاله، ولا رغبة له في أضرارهم. بل ربما كان لا يعرف أحد منهم معرفة شخصية، وإذا كان في حاجة إلى

[1]- جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس, مصدر سابق, ص 34.

قليل من الشهوات، كافيا نفسه بنفسه، نستنتج أن ذلك الإنسان المتوحش لم تكن لديه العواطف والمعلومات اللازمة للحالة التي كان فيها.

أي الحالة الطبيعية التي عاشها الإنسان الأول في نظرة لا تختلف عن الحالة الطبيعية للحيوان, فكما يقول:" حتى أن بعض الفلاسفة ذهبوا إلى القول بأن يوجد من فرق بين إنسان وإنسان آخر أكثر مما يوجد بين إنسان وحيوان ما"[1]. وعليه فان الإنسان يتميز بصفات عقلانية تميزه عن الحيوان ويختلف في حالاته الطبيعية من حيث الأحاسيس والعواطف غير أن روسو هنا لا ينفي الحالة الطبيعية للإنسان المتمدن البدائي، بأنه يتحرك عن طريق شفقة طبيعية يصفها روسو بأنها الطبيعة المحض[2]، وهي واضحة عليه في الإنسان المتمدن إلا أنها ضعيفة وهنا يتحمل مسؤولية ضعف المشاركة العاطفية لدى الإنسان المتمدن للعقل حيث أن العقل كما يقول جون جاك روسو: " هو الذي يولد الأنانية والتفكير وهو الذي يغذيها"[3]، وعلى الرغم من أن روسو لا ينكر بل يقرر أن العقل والتأمل يلعبان دورا في تطوير الأخلاق، فإنه يشدد على الشعور [4] وكما يرى روسو أن رأي العقل العام الذي يتشكل عن طريق اتحاد الأفراد بواسطة العقد الاجتماعي يسمى صاحب السيادة عندما تنظر إليه على أنه ايجابي، وهنا يمكن القول بأن روسو في سياق نقده للعقل وأثره السلبي في الأخلاق، فهو ينكر أن يكون تقدم العلوم والفنون مفيدا وفعالا لتطور الأخلاق.

يرى روسو أن العقل هو الآخر كما العاطفة، حضوره الفاعل أيضا في العملية الشاملة لبناء حياتنا الأخلاقية.

---

[1]– جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سابق، ص 79.

[2]– فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة, تر: حبيب الشاروني, محمود سيد احمد (د.ب), ط1، 2010، ص117.

[3]– جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سابق، ص72.

[4]– فريدريك كوبلسون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 120.

يقول روسو: "إن العدل والصلاح ليسا لفظين مجردين عن الإدراك، بل هما عاطفتان حقيقيتان للنفس المنارة بالعقل، وأنهما تقدم منظم لعواطفنا البدائية"[1].

بمعنى أن مصطلحي العدل والصلاح، خاليين من الإدراك، وبصفتهما عاطفتين للنفس المنارة بالعقل.

غير أن روسو لا ينفي الطبيعة العاطفية للإنسان المتمدن، إلا أنها تختلف عما كانت عليه لدى الإنسان في الحالة الطبيعية، فهي "غامضة، حادة محتدمة في الرجل المتوحش"[2].

أي أنها واضحة جلية في الإنسان المتمدن، إلا أنها ضعيفة لديه وهنا يحمل مسؤولية ضعف المشاركة العاطفية لدى الإنسان المتمدن للعقل وبامتلاك الإنسان للمشاعرة الخيرة، والأحاسيس الطيبة، أو حتى معرفتها لا يعكس بالضرورة، واقع حياة أخلاقية فاضلة حقا، ولا يشكل دلالات حقيقية لانتظام الذوات البشرية بهدي ما توحي به، وصولا إلى اكتساب القيم الحميدة التي تنطوي عليها.

لأن الأمر في ذلك يتطلب بالضرورة حضورا فاعلا لأنوار العقل، تحكم في طبائع ذلك وفي المضامين، وتقتضي بضرورة الأخذ بما هو خير منها، والابتعاد عما هو بخلاف ذلك، وهو ما أفصح عنه روسو بالقول في موضوعات عدة تبين معها وكأن روسو يؤمن بمفهوم الثنائية على طريقة مواطنة ديكارت، وأن نظريته في أولوية الشعور "قد اتسمت بالازدواجية"[3].

فقد اشتمل إثبات تلك الأولوية على إقرار بحضور فعل العقل أيضا "لا تعني معرفة الخير حبه، إن هذه المعرفة ليست غريزية في الإنسان لكن الضمير يحمله على حبه ندما

[1]– جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، ص 416.
[2]– جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سابق، ص 32.
[3]– جماعة سوفيت: موجز تاريخ الفلسفة، تر: توفيق سلوم، دار الجماهير، دمشق، ط2، 1967.

يعرفه عقله إياه، وإن كان وميض الحكم الأول يبهرنا ويخلط بين الأمور في نظرنا في البدء، فلننتظر انفتاح عيوننا ثانية واشتدادها، وهناك لا تلبث أن ترى الأمور نفسها على نور العقل"[1].

من خلال هذا إن الإنسان بواسطة عقله يعرف الأمور بدقة ووضوح، وإفراط روسو في تفضيل الحالة الطبيعية التي عاشها الإنسان البدائي، على الحالة الاجتماعية أو السياسية، وتمجيد أخلاق العاطفة على حساب أخلاق العقل، ومقارنة الإنسان البدائي بالحيوان، عرضه إلى السخرية والنقد[2].

معناه أن روسو يدافع عن الحالة الطبيعية التي مر بها الإنسان البدائي كما يعتقد، ويهاجم الحالة المدنية التي عليها الإنسان المتحضر، فإنه يدافع عن العاطفة كأساس للقيم الأخلاقية ضد العقل، وما ترتب عنه من علوم وفنون وآداب وحضارة انعكست سلبا على القيم.

وعليه يمكن رفض دعوى روسو في إمكان قيام الأخلاق على أسس عاطفية محضة، حتى "لا يعود ثمة داع للبحث عن الأفكار في أي مكان آخر"[3].

أي أنه لا قيمة لهذه الأخلاق والفضائل في غياب العقل، والعكس صحيح، وأن الطبيعة البشرية واحدة، حقيقتها لا تخلو من العقل ولا من العواطف، وإنما المسألة مسألة درجة، فقد يتغلب العقل على العاطفة، وقد تطغى العاطفة على العقل في بعض المواقف، ولا ينبغي أحدهما وجود الآخر.

---

[1]– جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، ص 523.

[2]– آلان بلوم، جون جاك روسو: موسوعة ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، في تاريخ الفلسفة السياسية، تر: محمود السيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د.ط)، 2005، ص 137.

[3]– المرجع نفسه، ص 201.

وما يمكن أن نستخلصه من التحليل السابق يمكن القول أن أصل الإلزام الخلقي عند روسو منبعه الضمير، ويعتبره أساسا هاما للأخلاق، فهو ينطلق من تلك الغريزة الملازمة للإنسان منذ ولادته، وبنى نظريته حول الإنسان الطبيعي انطلاقا من مقولة أنه خير بطبعه، وتلك الخيرية نابعة أساسا عن مصدر ثابت وهو الله، ود زود الإنسان بمبدأ فطري داخلي موجود في أعماق قلوبنا وهو الضمير، بواسطته يستطيع الإنسان التمييز بين الخير والشر وهو مصدر لقيمنا ومبادئنا الأخلاقية، وذو أهمية في بناء الحياة الأخلاقية، ويرى روسو بأن الطبيعة خيرة في حد ذاتها وأن تدخل الإنسان فيها يؤدي إلى فقدانها لخيريتها وأخيرا مكانة العقل في الإلزام الخلقي حيث أقر بأن مسألة الموازنة والمفاصلة بين العقل والعاطفة وأن الطبيعة البشرية واحدة في حقيقتها لا تخلو من العقل ولا من العواطف.

الفصل الثالث:

الالزام الخلقي وعلاقته بالتربية والسياسة والدين

1- *الالزام الخلقي والتربية*
2- *الالزام الخلقي والسياسة*
3- *الالزام الخلقي والدين*
4- *نقد وتقييم*

يعتبر روسو من بين فلاسفة عصر الأنوار، ويعتقد بأن ما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية في المجتمع الأوروبي عموما والمجتمع الفرنسي على وجه التحديد دليل قاطع على فشل المشروع التنويري خاصة في جانبه الإنساني والأخلاقي، وتصحيحا لتلك الأوضاع خاصة في جانبها الاجتماعي الأخلاقي، حاول روسو أن يقدم مشروعا نقديا شاملا تناول فيه قضايا السياسة والأخلاق والتربية، وكان لآراء روسو في السياسة تأثير كبير، وعليه فقد كان من الطبيعي أن لا تقرأ أفكاره الفلسفية المختلفة، والأمر ذاته ينطبق على أفكاره التربوية، وبحيث أن إصلاح السياسة مرهون بإصلاح التربية.

- فما وجه الترابط بين الالزام الخلقي والتربية ؟
- وما علاقة الالزام الخلقي بالسياسة ؟
- وما العلاقة الموجودة بين الالزام الخلقي والدين ؟

1- الالزام الخلقي والتربية:

تعتبر الأخلاق من بين اللبنات الأولى لإصلاح المجتمع وبقائه واستمراره وتنشأ منه مجتمع متماسك ومتعاون فهي تبدأ بالفرد وتنتهي بالمجتمع فكذا التربية فهي عملية إجرائية تقوم بتدريب الأفراد عن طريق إبراز مؤهلاتهم، وتشجيعهم على حمل عادات مجتمعهم.

أ- التربية بصفة عامة:

التربية **Education** هي مجموعة من الوسائل والسبل التي ينتجا الفرد من أجل تنمية القدرات والمواقف والمسالك، التي يقبلها مجتمعه، أو إيجاد خبرات تعليمية مضبوطة في بيئة معينة، وهي أيضا جميع الوسائل المدروسة والمواجهة التي يستخدمها الناس في عملهم من أجل تحصيل الثقافة الخاصة بهم والإسهام العقلي فيها[1].

ب- مفهوم التربية عند روسو:

عندما نريد أن نتكلم عن التربية عند روسو، فنتجه بحواسنا إلى كتاب إميل ذلك الكتاب الذي اعتبر بكل فخر إنجيل القرن الثامن عشر، هذا الكتاب الذي وصفه مترجمه نظمي لوقا بأنه كتاب لا يكتبه إلا الذكي، وسنذهب إلى التربية عنده، نبدأ أولا بمصادر التربية عنده:

يرى بأن مصادر التربية هي الطبيعة، والإنسان، والأشياء، وأنه إذ لم تتلاءم التربية الصادرة عن هذه المصادر الثلاثة ساءت تربية الفرد[2].

---

[1]- فاروق عبده فلية وأحمد عبد الفتاح الزكي: معجم مصطلحات التربية لفظا واصطلاحا، دار الوفاء، مصر، ط1، 2004، ص 87.

[2]- وائل عبد الرحمن التل واحمد محمد الشعراوي: أصول التربية التاريخية، دار حامد للنشر، الأردن، ط2، 2007، ص 161.

ومن خلال هذا يقول: " التربية تأتينا إما من الطبيعة، أو من الإنسان، أو من الأشياء، فنمو وظائفنا وجوارحنا الداخلية ذلكم هو تربية الطبيعة، وما نتعلمه من الإفادة من ذلك النمو ذلكم هو تربية الناس، وما نكتسبه من خبرتنا عن الأشياء التي نتأثر بها، فذلكم تربية الأشياء"[1].

بمعنى أن الإنسان يستطيع التحكم في اثنين من القوى بينما ليس له القدرة على التحكم في قوة الطبيعة وأن الاندماج في التربية لا يأتينا إلا إذا تطرقت تربية الإنسان والأشياء للطبيعية.

يقول روسو: " كل امرئ منا إذا يتولى أمر تشكيله ثلاثة من الأساتذة والتلميذ الذي تتضارب فيه دروسهم المتباينة تسوء تربيتهم... ومن ضروب التربية الثلاثة نلقي تربية الطبيعة خارجة عن إرادتنا، وأما تربية الأشياء فلا تدخل تحت سلطاننا إلا بمقدار، وأما تربية الناس فتلك دون سواها مطوعة لنا بحق، بيد أننا لسنا مسيطرين عليها إلا افتراضا"[2].

ومن خلال هذا نرى بأن تربية روسو كما رأينا أنا ثلاثة: الطبيعة، الإنسان، والأشياء فاعتبر أن التربية لا تكون إلا بترك الطفل يمارس كل ما يمكن أن يساعده على التعلم بمفرده لا أن يلقن من طرف مربيه، وتربيته تبدأ معه أي منذ ولادته، من خلال معلمه الأول، لأن روسو رفض أن يكون لديه أكثر من مرشد.

واعتبر أن خير عادة أن لا يكون الطفل عادة، بل يتم تشكيله وفق قوانين الطبيعة، فالانفعالات الفطرية والغرائز الطبيعية هي أصدق أساس للعمل من التفكير والحذر

[1]– جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد على الرشد، مصدر سابق، ص 161.

[2]– المصدر نفسه، ص 26.

والخبرة الناشئة عن الارتباط بالآخرين، وأن المدن ما هي إلا مقابر للجنس البشري من الناحيتين الطبيعية والخلقية[1].

بمعنى أن التربية في تحقيق هدفها تسمح للطفل أن يعيش حياته وفقا لميله الطبيعي، حيث يرى أن التربية تقوم بتنمية الطفل وفقا لقوانين الطبيعة معناها أن الأحكام الغريزية والانفعالات الفطرة والغرائز الطبيعية، فهي كفيلة باتخاذ الخبرة والحذر الناشئ عن الارتباط بالآخرين.

يرى جون جاك روسو أن إصلاح حال الإنسان يكون بإيجاد نمط تربوي جديد وهذا ما احتوى عليه كتابه التربوي "إميل" وقد انطلق فيه من التسليم والتأكيد على مبدأين أساسيين هما:

- الإيمان ببراءة الطفل فروسو يعتقد بان الطبيعة البشرية خيرة فهو ينكر أن الإنسان ابن الخطيئة.
- الإعلاء من شأن الطبيعة فالإنسان يتخذ من الطبيعة معلما له فيتعلم منها ما يحتاج إليه وعليه فإن التربية هي السير وفق قوانينها.

يعتقد روسو أن الطبيعة هي مبدأ الخير وأن الشر والفساد من صنع الشر، وعليه فهو يرى أن المجتمع هو المسؤول عن الفساد الأخلاقي وانحراف التربية، ويقوم مذهب روسو على "كون الإنسان صالحا بطبيعته محبا للعدل والنظام، فأفسده المجتمع وجعله بائسا"[2].

[1]– نعيم حبيب جعنيني: الفلسفة وتطبيقاتها التربوية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2004، ص 167.

[2]– جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، تر: عادل زعيتر، مصدر سابق، ص 80.

بمعنى أن أي فساد يظهر على الناس هو من طرف المجتمع وتدرجه في مبادئ الطبيعة الخيرة، فالتربية التقليدية والتي كانت تشمل عصر روسو لم تعمل على حماية الإنسان من الوقوع في الأخطاء.

ومنه فإن التربية الطبيعية هي تربية خيرة بذاتها ولا يتدخل في وجودها أي مظهر من مظاهر التنشئة الناتجة على أي علاقة فهي تنطلق من فكرة العودة إلى الطبيعة فهي تحمل صفات النقاء والسلامة، ولا يمكن أن تقع في الخطأ في نظر روسو والأخطاء التي قد يقع فيها الإنسان تكون نتيجة التربية الخاطئة يقول روسو: "إن الطبيعة لا تقترف الأخطاء وجميع الرذائل التي تنسب إلى سوء الفطرة ليست إلا نتيجة لبعض مساوئ التربية"[1].

بمعنى أن روسو يرى بان الطبيعة الإنسانية الخيرة، الحرة والمتفردة تحترم ذات الفرد وتعطيه حقه في إنماء قدراته من الطبيعة الخيرة وتلبية رغباته، وإعطائه الحرية فيما يختاره ويتفق مع ميوله ورغباته، وهذا ما يؤكده بعض التربويون أمثال "فروبل" و "بستالوزي"، و "هاربرت"، من أنه من الخير واللازم ترك الأطفال يتعلمون من الطبيعة، بعيدا عن المجتمع، لأن له قدرات فطرية تمكنه من أن يجرب ويختبر نفسه[2].

وعلى هذا أن التربية الطبيعية هي عبارة عن اتجاه يذهب إلى الإيمان بأن للطفل قدرات فطرية تولد معه، وبإمكانه أن يمارسها بعيدا عن المجتمع، وبإمكانه أن ينمو نموا طبيعيا بدون تدخل المجتمع وعلى المجتمع أن يحترمها ولا يتدخل إلا بما سيساندها.

وعلى أن التربية عملية طبيعية في جوهرها، فما ينطبق على الحياة السياسية والاجتماعية ينطبق على الأخلاق والتربية أيضا، وعليه يؤكد روسو على ضرورة أن تكون تشريعاتنا

[1]– رومان رولان: آراء روسو الحية، تر: محمود يوسف زايد، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1961، ص 149.

[2]– أحمد علي الحاج محمد: فلسفة التربية، مرجع سابق، ص 126.

استجابة لما توحي به الطبيعة وليس العكس، لأنه بقدر ما تكون التشريعات قريبة من القوانين الطبيعية بقدر ما يكون ذلك ضامنا للمصلحة العامة على نحو أفضل[1]. ولهذا السبب يعتقد روسو بان التربية التقليدية كانت مجانية في كثير من مبادئها لروح الطبيعة وبناءا على هذا فإن روسو يهيب بالتربية الأخلاقية بأن تتكفل بزرع مقومات أخلاقية جديدة تكون بمثابة بذور للاندماج الاجتماعي في نفس الطفل.

يعتقد روسو بان خطأ التربية التقليدية يكمن في أنها تعتمد على مبادئ لا تتلاءم مع الطبيعة البشرية للإنسان، وهذا ما يجعلها المسؤول المباشر عن تسرب الرذيلة إلى قلب الطفل، ففي نظره أن الطبيعة في ذاتها لا تقترف الأخطاء، وإنما تأتي جميع الرذائل التي تنسب إلى سوء الفطرة من بعض مساوئ التربية[2].

وعليه فقد كان من الطبيعي أن يقترح أسلوبا بديلا للتربية يحفظ على الإنسان مقوماته الطبيعية الأصلية ويحميها من الانحراف النهائي، وهذا ما تجلى في دعوته الصريحة إلى تربية أخلاقية تتلاءم مع الطبيعة الإنسانية للطفل وتتفق تحديدا مع عاطفته البشرية، أي أن ذلك يرفض بشكل مطلق أي نوع من التربية يقوم على مبدأ ترسيخ حقائق أخلاقية مجردة للطفل حتى وإن كانت تلك الحقائق مما تمكن في متناول عقله وفكره[3].

لأن ما سيكتسبه من خصال أخلاقية عن طريق الأمر أو النهي أم عن طريق الخطاب والوعظ، هو في نظره من باب تقليد المأمور للآمر، وهذا في نظره من باب تقليد سلبي لا

[1]– ف. فولفين: فلسفة الأنوار، تر: هنريبت عبودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2006، ص 222.

[2]– جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، مصدر سابق، ص 47.

[3]– رومان رولان: آراء روسو الحية، مرجع سابق، ص 149.

يعبر عن الفضيلة الحقيقية كما يصفها روسو في قوله: "ما من عمل يعتبر طيبا من وجهة نظر أخلاقية إلا إذا قام الإنسان به لذاته، وعن وعي بها لأن الآخرين يقومون به"[1].

بمعنى أن هذا النوع من الفضيلة لا يصدر عن طبيعته الجوهرية وعن عاطفته، فكل عمل خير من وجهة نظر أخلاقية من قبل الإنسان لذاته.

أما عن أهمية التربية فهي تكمن باختصار في البناء والإصلاح والصنع والسعي لخلق حاجة من التوازن بين الحاجات وترويض الغرائز والرغبات وهي كذلك تتألف ببناء الجوانب الثلاث في الإنسان الجسم، العقل، الروح، على أساس القيم والمعايير المدروسة وعلى استقلال الشخصية والعدالة الاجتماعية، ومعرفة الجميل واختيار الأفضل وعلى الأسس الأخلاقية والإنسانية[2].

معناه أن أهمية التربية كبيرة في ذات الفرد وكذلك في المجتمع الذي يعيش فيه فهي ترتقي الفرد ولها دور كبير في تقدمه كما أنها ضرورة لبناء دولة عصرية، وهي أيضا عملية يحتاج غلها الفرد والمجتمع، لأنها أساس البناء والتكوين الخلقي، الذي هو أساس تكوين المجتمعات وبنائها على أسس سليمة.

[1]– جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل، مصدر سابق، ص 111.

[2]– علي القائمي: تربية الطفل دينيا وأخلاقيا، مكتبة فخراوي، الأردن، ط1، 1995، ص 128.

2- الالزام الخلقي والسياسة:

المتابع لكتابات روسو السياسية عامة وكتابه العقد الاجتماعي خاصة يلاحظ أن الرجل كثير الاهتمام بموضوع الأنظمة السياسية التي عرفتها البشرية.

لقد بلغ الأفراد في حالة الطبيعة مرحلة أصبحت فيها العقبات التي تضر بحياتهم أقوى بكثير من القوة التي يمكن لكل فرد استعمالها من أجل المحافظة على بقائه غير أن هذه الحالة البدائية لا يمكن أن تدوم، فراح يبحث عن وسائل جديدة للعيش تخلصه من الهلاك[1].

أي أن التناقض الذي يعيشه الفرد وسط هذه القوى المتباينة، ونتبع من رنينها طريقا مختلطا لا يؤدي بنا إلى هذه الغاية أو تلك، وهكذا نتأرجح مغلوبين على أمرنا طيلة حياتنا، إلى أن نخدم تلك الحياة عاجزين عن الوصول إلى وفاق مع ذواتنا وعن إسداء الخير لأنفسنا وللناس على السواء.

وقد لجأ الأغنياء وهم أول المتضررين من حالة الحرب الباردة للإيقاع بالفقراء ولكي يضمنوا تطاولهم اقترحوا إبرام عقد اجتماعي، وقد ابتكروا كما يقول روسو أذكى خطة عندما قالوا للفقراء والضعفاء "لنتحد لكي نحمي الضعفاء من الاضطهاد، ونحاصر الطامحين، ونضمن لكل شخص حيازة ماله: لننشئ نظما للعدل والسلام يكون جميع البشر ملزمين بالامتثال لها"[2]، بمعنى أن الأغنياء قد كانوا أكثر تأثرا بالأذى في جميع أموالهم وممتلكاتهم، لذلك شرعوا في اتخاذ التدابير اللازمة لاتقاء ذلك الضرر.

ولذلك فإن المشكلة السياسية توضع في تمثيل التاريخ لميلاده إذا يحتاج الإنسان الحر بطبيعته إلى حكومة لكي ينظم الحياة المشتركة التي أصبح ملتزما بها ولكنه رغم تطور

[1]- جون جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، مصدر سابق، ص 43.

[2]- جون جاك روسو: خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين الشر، تر: بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011.

عواطفه المزعجة إلا أنه بحاجة إلى الحكومة أمرا ضروريا، فإن الحكومة العادلة تعتبر صعبة بالفعل، لأن الناس الذين يكنون القوانين يتأثرون بتلك العواطف، ويستمر المواطنون في امتلاك هذه العواطف وتكون لديهم كل مصلحة في تغيير الحكومة من أجل رضاهم ولا تستطيع سوى التربية الأخلاقية الشديدة للغاية أن تحل هذه الصعوبة[1].

من خلال هذا إن دراسة العلاقة بين هذه الإرادات الثلاثة يحصل أنه كلما تركز الحكم في عدد ضيق من الأشخاص كلما أصبح أكثر قوة، وأن الحكومة القوية تناسب بشكل أفضل الدولة الكبيرة ولكنها تبقى هي الأكثر خطورة بالنسبة للحرية، وإن الفن السياسي يتمثل في نظر روسو في تعيين تركيب معين للحكم يكون الأكثر جدوى بالنسبة للدولة.

غير أن روسو قد انتقد هذا العقد المستمد من آثار التاريخ الشرطي (الحرية والأمن مقابل لتنازل والخضوع)، فهذا العقد الذي أبرمه الأغنياء يخلو من الشرعية اللازمة، وهو متميز بنشأة الملكية والصراعات الاجتماعية الناجمة عنها، لأن هذا العقد أجل الحرب لكن لم يقض على أسبابها، إذن فهو عقد سيء لم يكن حلا حقيقيا، لأنه يقيم سلما أجوف ويبرز تاريخا غير شرعي[2].

وما دام أن الأغنياء قد كانوا أول المتضررين من حالة الحرب ولأنهم عجزوا عن حماية أموالهم وجميع ممتلكاتهم، فذهبوا لكي يجبروا الناس على الانخراط في العقد، غير أن ذلك العقد يفتقر للشرعية إذ كان انخراط الفقراء فيه بدافع الضرورة لا بدافع الإرادة، ذلك أن:

[1]– ليوشتراوس: الفلسفة السياسية، تر: محمود السيد أحمد، المجلد الأعلى للثقافة، ج1، ط1، 2005، ص 147.

[2]– سليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط)، 2007، ص 76، 60.

"الإذعان للقوة هو عمل ضرورة، لا عمل إرادة وهو إثر حذر غالبا، وما المعنى الذي يحمل به هذا على الواجب"[1].

معناه أن العقد الذي وضعه الأغنياء يتكئ على القوة وهذه القوة –حسب روسو– لا تخلق حقا مشروعا كما أنها لا تضمن استمراره فالعقد يزول بزوال تلك القوة التي قام بها.

ويرى روسو بأن السلطة التي توجهها الإرادة العامة تسمى بالضبط سيادة وهذه السيادة مقدسة وذات حرمة لا يمكن انتهاكها، حيث يقول: "نتبين من ذلك أن السلطة السياسية مهما كانت مطلقة مقدسة لا يمكن المساس بها أبدا، لا تتجاوز ولا يمكن أن تتجاوز حدود الاتفاقات العامة وأن كل إنسان يستطيع التصرف تمام التصرف بما تتركه له هذه الاتفاقات من أمواله ومن حريته بحيث لا يحق لصاحب السيادة أبدا تكليف أحد الرعايا من الآخر إذ تصبح عندئذ خاصة، لا تعود من اختصاص السلطة"[2]، معنى هذا أنها مطلقة لأنها لا توجد فوق سيادة الأمة سلطة بشرية أعلى منها، وأن حقوق الأمة وامتيازاتها لا تتحدد في الدستور وتنتصر عليه كما أنها لا تتقيد به وما تقوم به السلطة، صاحبة السيادة من أفعال.

يبدأ روسو الفصل الرابع من الكتاب الثاني من العقد الاجتماعي وعنوانه في حدود السلطة السياسية بالتركيز على الطابع المطلق لهذه السلطة ثم ينتهي بفرض الحدود التي لا يمكن تجاوزها حيث يقول: "إذا كانت الدولة أو المدنية السياسية ليست سوى شخص معنوي تقوم على اتحاد أعضائه وإذا كانت أهم غاياتها هي صيانة بقائها الخاص فلابد لها من قوة إكراه شاملة من أجل تحريك وتهيئة كل جزء على النحو الملائم للكل، وكما تمنح الطبيعة

[1]– جون جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر، مصدر سابق، ص 33.

[2]– المصدر نفسه، ص 73.

كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه فإن الميثاق الاجتماعي يمنح الهيئة السياسية سلطة تحمل، إذ توجهها الإرادة العامة اسم السيادة كما قلت من قبل"[1].

ولنفس السبب الذي لا يمكن في السيادة أن تكون غير قابلة للتصرف فيها فإنها لا يمكن أن تكون ممثلة إن الإرادة لا يمكن أن تمثل قط إنها تكون إرادة أخرى، وليس هناك قط حد وسط وبما أن السيد كما ألح روسو ليس إلا كائنا اجتماعيا فإنه لا يمكن يمثل نفسه بنفسه[2]، وهذا ما يؤكده روسو بقوله: "لا يعني هذا قط أن أوامر الرؤساء لا يمكن اعتبارها إرادات عامة طالما يكون صاحب السيادة حرا في معارضتها ففي مثل هذه الحالة يجب أن تخمن من السكوت العام بأن الشعب راض"[3].

ومن هنا نرى بأنه لا يمكن للسلطة أن تتنازل عن نفسها لهيئة أخرى، فلا تستطيع السيادة القيام بذلك، فيفقد كل المواطنون كيانهم كشعب في اللحظة التي يتنازلون فيها عنها.

من جهة أخرى يقول روسو "نصل إلى نتيجة هي أن الإرادة العامة دائما على صواب، وأنها تهدف دائما إلى الخير العام، ولكن لا ينتج من ذلك أن قرارات الشعب الصواب نفسه دائما، إن كلا من الناس يريد الخير لنفسه وما دام يحتاج الإنسان الحر بطبيعته إلى الحكومة لكي ينظم الحياة المشتركة التي أصبح ملتزما بها"[4].

معنى هذا أن وجود الدولة ضرورة أخلاقية تحققها مرهون بنوعية كل نظام سياسي، ذلك أن الدولة وسيلة لتحرير الإنسان وتنمية الخير فيه، كما أنها تعيد الحقوق للناس في صورة

---

[1]– جون جاك روسو: العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 70.

[2]– جون جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي من المدنية إلى الدولة القومية، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، (د.ط)، 1985.

[3]– جون جاك روسو: العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 64.

[4]– ليوشتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لك إلى هيدغر، تر: محمد السيد احمد، مراجعة إمام عبد الفتاح، ج2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 147.

حقوق مدنية بعد أن كانت حقوقا طبيعية، وهي الضامن لتحقيق فضيلة العدالة وتحقيق الأمن والاستقرار.

نجد أن الحكومات المستبدة قد جعلت من الإنسان إنسان خاضع للأهواء والشهوات أي أنه أصبح شريرا، لهذا نجد الدولة بنظر روسو قد أصبح لها غاية أخلاقية تتكفل بإصلاح انحراف المجتمع ومن ثم محاولة العودة إلى حالة مماثلة لتلك الحالة التي كان يعيش عليها إنسان الطبيعة، غير أن ذلك في اعتقاد روسو أمنية غير قابلة للتحقق ذلك أن "العصر الذهبي للمساواة والعدالة هو حلم جميل، ولكنه لا يمثل أمنية قابلة للتحقيق ومع ذلك يمكن أن نعتبر حالة الطبيعة كمعيار ثابت تصحح عن أساسه حالة المجتمع المتحضر، وننطلق منه نحو بناء اجتماعي أقرب ما يكون إلى السلامة"[1].

معناه أن العدالة والمساواة أمنية غير قابلة للتحقيق وبالرغم من ذلك اعتبار حال الطبيعة معيار ثابت تقوم عليه حالة المجتمع المتقدم.

إن السياسة موجودة من أجل حماية الفرد والمحافظة على كرامته، ومنه فهي مسخرة لخدمته، فالفرد بسبب وجودها، وقد وجدت الدولة والسياسة أساسها من أجل تحقيق الأمن والاستقرار والعدالة وضمان الحرية للأفراد، ولهذا فإن وجود الدولة في نظر روسو يرتبط بالغاية الأخلاقية[2].

أي أن السياسة تقوم بخدمة الفرد فهو سبب وجودها، وأن كل من الدولة والسياسة يحققان الأمن والاستقرار يضمنان حرية الفرد، فوجود الدولة متصل بالهدف الأخلاقي.

---

[1]– محمد علي عبد المعطي ومحمد علي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، بيروت، (د،ط)، 1985، ص 165.

[2]– جاك ماريتان: الفرد والدولة، تر: عبد الله أمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 31.

السيادة عند روسو تعبير عن الإرادة الكلية العامة للشعب وقد كان يسعى إلى أن تكون "السيادة للشعب وتأسيس نوع من الديمقراطية المباشرة باسم الإرادة العامة"[1].

معنى هذا أن روسو قد رفض كل سيادة لا تعبر عن سيادة الشعب، ذلك أن كل سيادة غير سيادة الشعب فهي تمثل انحراف سياسي، وعليه أن تبقى سلطة السيادة من حق الشعب وحده.

ومنه فالإصلاح ينبغي أن يكون أخلاقيا مثلما ينبغي أن يكون سياسيا، إذ لا يمكن أن نطمح إلى تكوين مجتمع فاضل ما لم نهيئ الأفراد لذلك، ومنه فإن السياسة والتربية يسعيان لتحقيق هدف واحد وهو إصلاح المجتمع وإعادة بنائه من جديد.

[1]– علي عبود الحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشمولية إلى السرديات الصغرى، مراجعة شوقي الزين وإسماعيل مهنا، دار الروافد الثقافية، (د.ب)، ط1، 2012، ص 34.

3- الالزام الخلقي والدين:

فكما الخير والشر موضوعان مهمان في فلسفة الدين فكذلك الدين والأخلاق. الدين ليس الإيمان فحسب، بل تدور حوله مجموعة من المفاهيم مثل الخير وحرية الإرادة، المسؤولية القيم والمثل العليا وفي حين الواجبات الخلقية تنبع من العقل والشعور.

يرى جميل صليبا على أن الدين في العادة والسيرة والسياسة والرأي والحكم والطاعة والجزاء ومنه مالك يوم الدين، كما تدين تدان، فيطلق لفظ الدين على فلاسفتنا القدماء على وضع إلهي يسوق ذوي العقول على الخير والفرق بين الدين والملة والمذهب أن الشريعة من حيث إنها مطاعة تسمى دنيا ومن حيث أنها جامعة تسمى ملة ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا، وللفظ الدين عدة معان في الفلسفة الحديثة وهي:

1- الدين جملة من الادراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة في النفس من جراء حبها لله وعبادتها إياه وطاعتها لأوامره.
2- الدين أيضا هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانية.
3- الدين الطبيعي مصطلح أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله وخيريته وبروحانية النفس وخلودها بإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل[1].

فيرى روسو ان تربية الطفل الطبيعية والعقلية والخلقية، فيجب أن يصغي إلى صوت هذه الديانة وهي ديانة طبيعية لا تستند إلى الوحي في نظره، وقد وجد أن الوضع الطبيعي أن ينشأ الطفل على دين أبيه وأجداده، فهم يثبتون له دائما أنه الدين الوحيد والحق وأن كل الأديان الأخرى تفاهات وخرافات. يقول روسو: " عد على وطنك وإلى ديانة أجدادك، التزم

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 572، 573.

بها في قرارة قلبك ولا تفارقها أبدا، أراها في غاية البساطة وفي غاية القداسة، بين كل شرائع الأرض إنها الأرقى أخلاقا والأقرب إلى العقل"[1].

من خلال هذا يرى روسو أن أفضل طريق ليهتدي الطفل أن يمشي وفق الدين الذي اكتسبه من آبائه فهو في وجهة نظره سهل ومقدس وهو دين الفضيلة.

يلقي روسو على تلميذه مبادئ الدين الطبيعي على لسان الراهب السافوي*، الذي يرى بأنه يحسن خدمة شعبه بكتمان شكوكه، وممارسة العطف على الجميع، وأداء طقوس الكنيسة الرومانية كلها بأمانة، فالفضيلة ضرورة للسعادة والإيمان بالله وبحرية الإرادة، وبالجنة والنار، ضروري للفضيلة، فالأديان جعلت الناس أكثر فضيلة[2].

معنى هذا أنه يؤكد اعتقاده في ثلاثة: الله، العناية الإلهية، خلود الروح، فهو بهذا يضع مبادئ للدين الطبيعي.

فبهذا يدرك الكاهن بالاستدلال العقلي الخالص، فأنا لا أدرك الله بحسي، ولكن استدل عقلا على أنه كما أن في أفعالي الإرادية عقلا هو السبب المدرك للحركة وهو السبب في تحركات الكون، فالله لا يمكن معرفته ولكني أشعر أنه موجود وفي كل مكان، فعجائب الكون تؤكد على أن هناك إله ذكي يقف وراءها ومن ثم فهو لا يسمح بهزيمة الحق فهو إله خير

* الراهب السافوي، وهو شخصية ليست خيالية، لأن روسو عرف راهبين من سافوي هما الأب جيم والأب جاتيه، فخرج شخصيتهما، وأخرج منها شخصية الراهب الصافوي (أنظر: نجيب المشكاوي: جون جاك روسو حياته، مؤلفاته، غرامياته، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1989، ص 339).

[1]- جون جاك روسو: دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، مصدر سابق، ص 127.

[2]- ول ديورانت: قصة الحضارة، روسو والثورة، تر: فؤاد أندرلوس، مراجعة علي أدهم، ج1، دار الجبل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

يؤكد انتصار الخير لذا يجب أن نؤمن بحياة آخرة وبجنة تجزى فيها الفضيلة ذلك أنه لو انعدم الإيمان بالله وبالآخرة لتعرضت الفضيلة للخطر وتجردت الحياة من معناها[1].

ومن خلال هذا نرى بأن العقل هو السبب الوحيد في أفعالنا وتحركات الكون، فبواسطته ندرك أن هناك لا يمكن معرفته ولكن نشعر به فهو موجود في كل مكان، فالإرادة تحرك الكون والموجودات جميعا تتحرك بدافع خارجي، فالعقل هو الذي يدرك الأشياء، يقول روسو: " إن إحساساتي تحدث في داخلي، بما أنها تجعلني أحس بوجودي، ولكن علة هذه الإحساسات غريبة عني، ما دامت هذه الإحساسات تجري مستقلة عن إرادتي وأهوائي"[2].

أي أن هناك إرادة قوية وهي إرادة الله التي تحرك الكون، فهذا دافع خارجي يجعلنا نحس بوجودنا لكن علة هذا الإحساس غريب عنا.

يقول روسو: " إن الثابت عندي على كل حال أن الكون في مجموعه شيء واحد بدليل تناسق عناصره في الفعل والحركة، وهذا يدل على أن عقلا واحدا يدبر الكون كله، وهذا الكائن الذي يريد ويقدر ويفعل بذاته محرك الكون ومدبر النظام هو الذي أدعوه الله وأضيف إلى اسمه معاني التدبير والقدرة والإرادة التي تجمعت عندي من ملاحظة الكون، ومعنى الخير الذي هو لاحق ضروري لتلك المعاني"[3].

معنى هذا أن روسو يصدق بأن وجود عقل يحرك الكون، وأن هذا الكون يديره الله وهو القادر على تنظيم هذا الكون والمحافظة على الخير.

[1]– ول ديورانت: قصة الحضارة، روسو والثورة، مرجع سابق، ص 302.
[2]– جون جاك روسو: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، مصدر سابق، ص 201.
[3]– المصدر نفسه، ص 207.

يرى روسو بأن العقائد الدينية تقدم لنا دينا وأخلاق نتصور بها ماهية الله، أي أن " الدين لا يعفي في أي حال من واجبات الأخلاق، أن هذه هي أهم ما في الأمر كله أن العبادة بالقلب هي أول تلك الواجبات، وأن لا فضيلة حقة أبدا دون إيمان"[1].

من خلال هذا نرى بأن الإيمان هو الركن الصحيح القائم بين الناس الذي ينير طريق الفضيلة.

يرى "روسو" أن القانون الإلهي الذي يتضمنه الدين الطبيعي قانون أخلاقي صريح وأنه مبثوث بثا في القلب، ويرى أن ضمير الإنسان هو الذي يرشده إلى هذا القانون، متمتعا بعصمة لا يتمتع بها العقل، فقد يخطئ العقل، لكن الضمير لا يخطئ، وهذا يعني أن روسو يقرن الدين الطبيعي بأخلاق الباطن، فأشبه، من هذه الجهة الصورة الفطرية للدين المنزل، لاسيما وأنه يجعل الإيمان أساس الفضائل، إلا أنه يظل إيمانا منقوصا[2].

فهو يرى أن الضمير هو المرشد الحق للإنسان فهو دليل لا يخطئ أبدا وبواسطته نستطيع التمييز بين الخير والشر، ومنه فإن مشاعرنا الطبيعية تقودنا إلى خدمة المصلحة المشتركة، وعن طريق الضمير نطيع الطبيعة ونحيا حياة فاضلة.

يقول روسو: " لنطع الطبيعة وسنعرف كم حكمها لين متسامح لنصائحها وسنرى كم حلو الرضا على النفس والإقرار أنها على صواب"[3].

معنى هذا أنه يجب علينا أن نطيع الطبيعة ونتقيد بها ونتبع أحكامها وقوانينها، والإقرار دائما بأنها على صواب.

---

[1]– جون جاك روسو: دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، مصدر سابق، ص 128.

[2]– طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص 49.

[3]-جون جاك روسو: دين الفطرة أو عقيدة القس ممن جبل السافوا، مصدر سابق، ص 72.

4- نقد وتقييم:

ذهب روسو في آرائه للتأكيد بأن مصدر الإلزام الخلقي يكمن في تلك المشاعر المنبثقة من الضمير، من تلك الغريزة الملازمة للإنسان منذ ولادته التي تملك –بحسب رأيه– القدرة على إدراك الخير والشر حدسيا.

بخلاف مع من نظر من الفلاسفة أو من غيرهم إلى الضمير بوضعه " مجموعة من الأحكام التقويمية والوجدانات الروحية التي تستند في جوهرها، وفيما تذهب إليه إلى شرعة من القيم ترتبط بالوضع الإنساني ذاته وبأحواله "[1].

وبخلاف أيضا مع من رأى منهم فيه الملكة عقلية مستقلة عن غيرها من ملكات الإنسان[2].

رأى روسو بأن تلك الغريزة الربانية المنشأ التي يتفرد الإنسان بامتلاكها عن غيره من سائر الكائنات الحية الأخرى.

متجاهلا في ذلك أن حقيقة أن العقل لا المشاعر والغرائز، هو الملكة العليا التي توجد لدى سائر الحيوانات الأخرى، وأنه هو الوحيد الذي يفضل الإنسان عنها.

فقد أعطى روسو أهمية كبيرة للضمير في حياتنا الأخلاقية، إذ رأى فيه ذلك العنصر الإلهي الذي نحمله في ذواتنا وصوت الطبيعة التي أودعته في نفوس جميع البشر، دون التمييز بين أحد منهم، ورأى في العلة الأخلاقية الفاعلة التي تحفظ الإنسان من وقوعه في الزلل والخطأ، وتصونه من التوجه إلى الفساد.

---

[1]– آل شبير الخاقاني: علم الأخلاق بين النظرية والتطبيق، دار الهلال، بيروت، ط1، 1987، ص 97، 98.

[2]– توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها، مرجع سابق، ص160.

وفيما تقدم في مناجاته الشهيرة قائلا " أيها الضمير، أيها الضمير، أيتها الغريزة الربانية والصوت الخالد السماوي"[1].

فمن خلال مقولته الشهيرة فإنه يعلي من حجم فعالية الضمير في الشأن الأخلاقي، فقد كان حريصا على غيره من فلاسفة أخلاق العاطفة على إرساء دعائم الحياة الأخلاقية على الشعور وعلى إيقاض الإحساس بالقيم.

مبشرا في مذهبه هذا بالفردية التي تدعو كل إنسان إلى أن يصرح بأن الشيء عدل وخير إذا بدا له كذلك، وترى أن الإنسان وبامتلاكه تلك الغريزة يغدو قانون نفسه ومعيار تصرفاته[2]. أكد روسو أن كل ما يأتي من أصوات من قبل الطبيعة فذلك هو في الواقع المبعث الحقيقي للطمأنينة ومنبع الثقة.

قال روسو: " كل ما أحسه خيرا فهو خير وكل ما أحسه شرا فهو شر، وخير الفقهاء إطلاقا هو الضمير "[3].

متصديا بذلك حقيقة أن امتلاك الأحاسيس والمشاعر، أو حتى امتلاك القدرة للنظر في مضامينها شيء، والحرية في التعبير الفعلي عن تلك المشاعر شيء آخر.

استعبد روسو أي اعتبار لوجود فعل العاطفة، وحرمان الإنسان من اللذة التي تجلبها لنفسه ممارسة الفضيلة، والقيام بالأعمال الخيرة متجاهلا في استبعاده ذلك كثيرا مما انطوت عليه آراؤه من تحذير، وضرورة تنبيه لما قد تتركه العواطف العدوانية والمشاعر المتمردة الجامحة من آثار سلبية، فهي بذلك تشوه المشاعر الخيرة في نفوسنا.

---

[1]– جون جاك روسو: دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، مصدر سابق، ص 78.

[2]– أندريه كريستون: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 225.

[3]– جون جاك روسو: إقرار الإيمان، مصدر سابق، ص 101.

استبعد أيضا أن يكون للمجتمع أو لأي متلقي آخر أي دور في قيام تلك المتطلبات، وفي ذلك يصرح قائلا: " إن الضمير وليد المبتسرات، والمجتمع، والأعراف والعادات ومع ذلك فإني أعلم عن تجربة وعلم أن الشعور يتبع نظام الطبيعة وعلى الرغم من جميع القوانين"[1].

متعارضا في هذا أن الفكرة الرئيسية التي تتمحور حولها الرؤية في طريقة انتقال الإنسان الطبيعي إلى الحالة الاجتماعية التي تحتل قسما مهما في كتابه "العقد الاجتماعي" و "أصل التفاوت بين الناس"، التي مفادها أن المجتمع هو الشرط اللازم لكي يصبح الإنسان كائن عاقل اجتماعي وأخلاقي حقا، وأنه مع الحياة الاجتماعية يبدأ سلوكه بارتداء الطابع الأخلاقي، فيحل العدل محل الغريزة ويعلو صوت الواجب.

ولا تنحصر الأخلاق في الإلزامات المجردة بل إن الإلزامات الأخلاقية تزدوج بالخيرات أو الطيبات، وبهذا الصدد يقول "دور كايم": " إن الواجب لا يستنفذ مفهوم الخلق، إذ يستحيل أن تأتي عملا لمجرد أنه مأمور به، بغض النظر عن مضمونه، وحتى يمكننا أن نأتيه، ينبغي أن يهم بقدر ما، إحساسنا، وأن يتجلى لنا بوجه ما كشيء مرغوب فيه فالإلزام أو الواجب لا يعبر إلا على وجه واحد من وجوه الخلق، وهو وجه مجرد، فالمرغوبية هي صفة أخرى، لا تقل أصالة عن الصفة الأولى"[2].

من بين الانتقادات التي وجهت إليه نرى بأن الحالة الطبيعية لا نجد لها أثر تاريخي فهي مجرد افتراض افترضه لكي يتمكن من التوصل إلى الحكم، على حال المجتمع المدني، كما أن فكرة العقد الاجتماعي عبارة عن فكرة افتراضية لذلك لتبرير قيام المجتمع والدفاع عن حقوق الإنسان فيه، وأن قبول الإنسان بالعقد وإنشاء المجتمع يفترض أن الإنسان

[1]– جون جاك روسو: إقرار الإيمان، مصدر سابق، ص 14.

[2]– د. طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مرجع سابق، ص 53.

اجتماعي، وهذا ما يعيدنا إلى مقولة أرسطو Aristo (384-322 ق.م) الشهيرة " الإنسان مدني بطبعه"، كما أن العقد الاجتماعي يفترض مواطنين واعين بالوسائل والغايات، وهذه الأمور من الصعب توفرها لدى الأفراد في مرحلة المرور من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية لأنهم إن كانوا يعرفون الأولى فإنهم يجهلون الثانية[1].

يفتح جون جاك روسو حديثه عن الأنظمة السياسية التي عرفها الفكر السياسي بتشخيص النظام الديمقراطي مبرزا الأسباب التي دفعت إلى اللجوء إلى هذا النظام فيقول "فليس من الخير أن يكون هو منفذها ولا يتحول انتباه هيئة الشعب عن المسائل العامة إلى الأهداف الخاصة"[2]، يظهر لنا أن روسو يريد أن يبين لنا أن النظام الديمقراطي تكون نتيجة لأسباب أخلاقية كشف عنها عدم القدرة على الجمع بين سلطتين مختلفتين تشريعية وتنفيذية.

وما يؤخذ على التربية الطبيعية أنها قد اهتمت بإعلاء شأن الطفل أكثر من اهتمامها بإعلاء شأن المربي، فالمربي له دور في عملية تربية وتوجيه الطفل، كما أنها بالغت في مسألة ترك الطفل يتدبر أمر نفسه بنفسه واعتمادها على التجربة كوسيلة لقلم الطفل.

وهذا فإن فكر روسو التربوي جاء بصورة مباشرة كرد فعل للتقاليد التربوية السابقة غير أن ما طرحه من أفكار تربوية إذا كان لها صبغتها الاجتماعية الإصلاحية، فإنها تخلو من تأصل فلسفي ولم تستند على عمل تجريبي، ومع ذلك فقد كانت لآرائه تأثير كبير على التربية، بل ونمو حركة الفلسفة الطبيعية[3].

---

[1]- مختار عريب: الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوتيقا، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، (د،ب)، (د،ط)، (د،ت)، ص 176.

[2]- جون جاك روسو: العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 118.

[3]- أحمد علي الحاج محمد: فلسفة التربية، مرجع سابق، ص 125.

وفي هذا الفصل نستخلص أن التربية الصحيحة عند روسو تقوم على أساس الخبرة والممارسة وهي إعلاء من شان الطبيعة والإيمان بخيريتها والتربية القويمة هي السير وفق قوانينها، وقد كانت آراء روسو منفتحة بأوضاع المجتمع وأزماته كما أنها فتحت أفقا جديدا للتفكير السياسي للمجتمعات المعاصرة التي يحققها العقد الاجتماعي، وكما أن الدين أيضا هو الدين الطبيعي في نظر روسو وهو دين لا يستند إلى الوحي.

خاتمة

خاتمة:

من خلال ما سبق ذكره توصلنا إلى مجموعة من النتائج والتي هي:

أن لكل بحث نتيجة مستخلصة وهكذا هو حال موضوع بحثنا هذا، فبعد التحليل والبحث في المسألة المطروحة والمتضمنة أساسا في تصور الإلزام الخلقي عند بعض الفلاسفة فنرى في الفلسفة المسيحية ربطه بالدين والتي ترى أن قوام الحياة الأخلاقية تتمثل في إطاعة القانون وهو الوحي الإلهي.

قدم ديكارت أن مصدر الإلزام الخلقي يرجع على العقل بمبادئه المطلقة وما يحتويه من قدرات عقلية بمعنى أن العقل عند ديكارت هو الشيء الوحيد الذي له الاستطاعة على التسوية والعدل بين الناس.

نادى كانط أيضا بإتباع العقل فهو المصدر الوحيد لسلوكاتنا وأن مصدر الإلزام الخلقي قائم بطريقة قبيلة خالصة في العقل.

كما نجد أن توماس هوبز بأن اللذائذ والمنافع هي مصدر القيم جميعا، فكل إنسان يجب أن يسعى إلى تحقيق سعادته ورغباته الخاصة، لأن ذلك خيرة في ذلك، فالإنسان مخلوق وفي طبيعته حب لنفسه والعمل لإسعادها.

كما أن هيوم أدخل مبدأ التعاطف للمنظومة الأخلاقية والذي بدوره (التعاطف) يجعل من السلوك مترفع عن النظرة الأنانية المحصورة في الذات وبالتالي يصبح الإنسان يتفاعل مع غيره ويحب له ما يحب لنفسه.

كما نلاحظ أن أوجست كونت أن الأخلاق والاجتماعية تقوم على العاطفة الغيرية، إذ يؤكد كونت هذا الأساس، فالأخلاق الاجتماعية تبدأ تتكون في المجتمع الطبيعي.

أن روسو حاول في مذهبه الأخلاقي، أن يعلي من شأن الإنسان إلى أعلى المستويات، وأن يضعه تحت عرش الإله، وذلك بتصوره للضمير المتجذر في أعماق كل ذات إنسانية، غريزة إلهية وهبتها الطبيعة لجميع البشر كافة دونما تمايز، وبإقراره أن في تلك الغريزة المرشد، وإليها يعود أيضا الأمر والحكم في الشأن الأخلاقي.

يرى روسو بأن السعادة القصوى تتضمن في الذات الإنسانية الناجمة عن تصرفاتها، وجعل من ذلك مبدأ أخلاقي آخر من مبادئ إلزام خلقي تجعل من الإنسان يتحكم في ذاته.

حاول روسو في مذهبه الأخلاقي بين أضداد ومتناقضات عدة، وباعترافه يدور العقل، وإخراج مشاعر الطيبة الطبيعية فينا إلى واقع أخلاقي معيش فعلا.

بنى روسو نظريته حول الإنسان الطبيعي، وقد زود الإنسان بمبدأ فطري داخلي موجود في أعماق قلوبنا وهو الضمير.

يرى روسو أن الطبيعة خيرة في ذاتها وأن تدخل الإنسان فيها يفقدها خيريتها.

أقر روسو بوجود العاطفة ولحضورها في الشأن الأخلاقي حيث أكد عن طريق الموازنة بين العقل والعاطفة، وأن الطبيعة البشرية واحدة لا تخلو من العقل ولا من العاطفة.

يعلي روسو شأن التربية فهي أساس الخبرة والممارسة، وبذلك يترك الطفل للطبيعة فيربي نفسه بنفسه، فينشأ حر، وهذا يعني أن التربية الصحيحة عند روسو تبنى على أساس الخبرة والممارسة، وهي إعلاء من شأن الطبيعة والإيمان بخيريتها.

وعليه نقول أن فلسفة العقد الاجتماعي عند روسو قد لعبت الدور الأساسي في بناء نمط التفكير السياسي على الصعيد النظري وذلك من خلال محاولة أصيلة وحادة.

كما أن للدين مكانة في الفطرة الإنسانية، فإنه من العناد والمكابرة، إنكار هذه العاطفة الراسخة في النفس البشرية ودور الدين في تربية الأفراد لا تقل شأنا عنه في تربية الجماعات والأمم، بل وإقامة الحضارات.

كذلك لا ينبغي أن نغفل بيان الصلة الوثيقة بين الأخلاق والدين كمصدر رئيسي لقدسية القوانين الأخلاقية ودافع قوي للإنسان إلى الأعمال الخيرة.

وعليه نقول ان روسو يحدد في مذهبه الاخلاقي مبدا الالزام الخلقي القاضي بالضرورة في استشارة ضميرنا في مختلف الظروف والاحوال, ومهما كانت الاسباب والتغيرات.

قائمة المصادر والمراجع

1- قائمة المصادر:

أ- باللغة العربية:

1. جون جاك روسو: الاعترافات، ترجمة وتعليق وتقديم خليل رامس، الجنة اللبنانية للترجمة الروائع، بيروت، 1982.

2. ----------: الاعترافات، تر: محمد بدر الدين خليل، دار طلاس للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1985.

3. ----------: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، موقع للنشر، الجزائر، (د.ط)، 1991.

4. ----------: أصل التفاوت بين الناس، تر: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1954.

5. ----------: إقرار الإيمان، تر: نجيب المشكاوي، دار المعارف، القاهرة، ط1، (د.ت).

6. ----------: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، 1995.

7. ----------: العقد الاجتماعي ومبادئ القانون السياسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، (د.ط)، بيروت، لبنان، 1972.

8. ----------: إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترك نظمي لوقا، تقديم أحمد زكي أحمد، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت).

9. ----------: خطاب في أصل التفاوت، وفي أسسه بين النشر، تر: بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011.

10. ------: دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، تر: عبد الله العروي، الدار البيضاء، ط1، المغرب، 2012.

ب- باللغة الأجنبية:

1. J.J, Rousseau : Emile ou l'éducation, préface par : Mj labde l'ibrairie classique Eugéne beline, Paris 1883.

2- قائمة المراجع:

1. آل شبير الخاقاني: علم الأخلاق بين النظرية والتطبيق، دار الهلال، بيروت، ط1، 1987.

2. آلان بلوم، جون جاك روسو: موسوعة ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، في تاريخ الفلسفة السياسية، تر: محمود السيد احمد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د.ط)، 2005.

3. إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت على هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (د.ط)، 2000.

4. إبراهيم زكريا: المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، (د.ط)، (د.ت).

5. أبو بكر إبراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، منشورات الجامعة غازينوس بن غازي، (د.ط)، 1995.

6. أحمد أمين: الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط3، 1931.

7. أحمد علي الحاج محمد: فلسفة التربية، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2002.

8. أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1995.

9. السيد محمد بدوي: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ط)، (د.ت).

10. أمل مبروك: الفلسفة الحديثة، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2011.

11. أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1995.

12. أندريه كريستون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: الإمام عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، (د.ط)، 1979.

13. أندريه كريسون: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، تر: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1962.

14. ---------: روسو: حياته، فلسفته، منتخباته، تر: نبيد مقد، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.

15. إمانويل كانط: مشروع السلام الدائم، تر: عثمان أمين، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1952.

16. إيميل برهيه: تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي، ج5، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1993.

17. برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الكتاب 3، 1977.

18. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 1980.

19. --------: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط1، 1931.

20. جاك ماريتان: الفرد والدولة، تر: عبد الله أمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

21. جاكلين روز: مغامرة الفكر الأوروبي، تر: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، (د.ط)، 2011.

22. جماعة سوفيت: موجز تاريخ الفلسفة، تر: توفيق سلوم، دار الجماهير، دمشق، ط2، 1967.

23. جون جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة إلى الدولة القومية، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، (د.ط)، 1985.

24. ديف روبنسون وأوسكار زاربت: أقدم لك روسو، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005.

25. رونيه ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968.

26. عن ديورنث ول وابل: قصة الحضارة، تر: فؤاد أندراوس، مراجعة علي ادهم، ج1 من المجلد التاسع، دار صيلا بيروت لبنان، (د ط)، (د ت).

27. رومان رولان: آراء روسو الحية، تر: محمود يوسف زايد، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1961.

28. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1999.

29. سليمان عبد القادر: الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط)، 2007.

30. طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013.

31. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1179.

32. علي القائمي: تربية الطفل دينيا وأخلاقيا، مكتبة فخراوي، الأردن، ط1، 1995.

33. علي عبود الحمداوي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مراجعة شوقي الزين وإسماعيل مهنا، دار الروافد الثقافية، (د.ب)، ط1، 2012.

34. فاروق عبده فلية وأحمد عبد الفتاح الزكي: معجم مصطلحات التربية لفظا واصطلاحا، دار الوفاء، مصر، ط1، 2004.

35. فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، تر: حبيب الشاروني، محمود سيد أحمد، ط1، 2010.

36. ----------: تاريخ الفلسفة، تر: حبيب الشاروني وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، (د.ت).

37. ف.فولفين: فلسفة الأنوار، تر: هنريبت عبودي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2006.

38. فيزة أنور شكري: القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفية الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 2005.

39. امانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، 1970.

40. امانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الفقار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، (د.ت).

41. ليو شتراوس: الفلسفة السياسية، تر: محمود السيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ج1، ط1، 2005.

42. ليو شتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدغر، تر: محمد السيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح، ج2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

43. محمد علي عبد المعطي ومحمد علي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، 1985.

44. محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1998.

45. محمد مهران رشوان: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1984.

46. محمود السيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1992.

47. مختار عريب: الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوتيقا، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، (د،ب)، (د،ط)، (د،ت).

48. مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، كلية دار العلوم، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

49. مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999.

50. مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دراسة تحليلية ونقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1996.

51. نجيب بلدى: ديكارت نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ط2، (د.ت).

52. نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، (د.ط)، 1972.

53. نعيم حبيب جعنيني: الفلسفة وتطبيقاتها التربوية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2004.

54. وائل عبد الرحمن التل واحمد محمد الشعراوي: أصول التربية التاريخية، دار حامد للنشر، الأردن، ط2، 2007.

55. ول ديورانت: قصة الحضارة، روسو والثورة، تر: فؤاد أندرلوس، مراجعة علي أدهم، ج1، دار الجبل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

56. وليام ليلى: مقدمة في علم الأخلاق، تر: علي عبد المعطي محمد، منشأة الناشر للمعارف، الإسكندرية، (د.ط)، 2000.

57. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، القاهرة، (د.ط)، 1946.

58. -------: تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د.ت).

3- قائمة الموسوعات والمعاجم:

1. أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، تر: أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

2. -------: الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج3، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

3. د.جميل صليبيا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1982.

4. جوليا ديديه: قاموس الفلسفة، تر: فرانسوا أيوب وآخرون، مكتبة أنطوان، بيروت، ط1، 1992.

5. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكعمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006.

6. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

7. ----------: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

8. فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية الميسرة، دار القلم، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

9. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، القاهرة، (د.ط)، 2007.

10. معين زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول معهد الإنماء العربي، (د.ط)، 1986.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شكر وعرفان

إهداء

مقدمة.....أ

الفصل الأول: أسس الإلزام الخلقي في عصر روسو وقبله

1-الأساس الديني في الأخلاق (توماس الإكويني، أوغسطين).....06

2-الأساس العقلي (ديكارت، كانط أنموذجا).....13

3-أساس اللذة والمنفعة (توماس هوبز أنموذجا).....32

4-أساس العاطفة (دفيد هيوم أنموذجا).....40

5-الأساس الاجتماعي (أوجست كونت أنموذجا).....49

الفصل الثاني: الإلزام الخلقي عن روسو

1-أصل الإلزام الخلقي عند روسو.....57

2-فطرية الأخلاق وعلاقتها بالسعادة.....66

3-مكانة العقل في الإلزام الخلقي عند روسو.....72

الفصل الثالث: الالزام الخلقي وعلاقته بالتربية والسياسة والدين

1- الالزام الخلقي والتربية..... 79

2- الالزام الخلقي والسياسة..... 85

3- الالزام الخلقي والدين..... 91

4-نقد وتقييم.....95

خاتمة.....100

قائمة المصادر والمراجع.....104

فهرس المحتويات.....113