



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila



كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

مطبوعة الدعم البيداغوجي محاضرات في مقياس فلسفة الأخلاق

موجهة لطلبة السنة الثانية ليسانس
فلسفة عامة
السداسي الثالث

اعداد الدكتور: لصق الربيع

2026/2025

- اسم الوحدة: وحدات التعليم الاستكشافية
- اسم المقياس: فلسفة الأخلاق
- الرصيد 1
- المعامل 1
- الأستاذ: الدكتور/لصقع الربيع
- الرتبة: أستاذ محاضر "أ"
- البريد الإلكتروني: rabia.lasgaa@univ-msila.dz
- طريقة التقييم: متواصل + امتحان كتابي

محتويات مادة المقياس

1. في مفهوم فلسفة الأخلاق وإشكالياته
2. الفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية
3. الفكر الأخلاقي في الحضارة الهندية

4. فلسفة الأخلاق السفسطائية
5. الأخلاق الأفلاطونية
6. الفلسفة الأخلاقية الأرسطية
7. الأخلاق عند الرواقيين والأبيقوريين
8. الأخلاق في الفكر المسيحي
9. الفكر الأخلاقي الإسلامي
10. الأخلاق الكانطية
11. الأخلاق في فلسفة سبينوزا
12. الأخلاق في فلسفة نيتشه
13. الأخلاق التطورية: هربرت سبنسر
14. الأخلاق البراغماتية
15. الأخلاقيات التطبيقية.

أهداف التعليم:

تدخل هذه المحاضرات ضمن سلسلة المحاضرات المقدمة لطلبة السنة الثانية ليسانس في الفلسفة في مقياس فلسفة الأخلاق وهي ترمي إلى حمل الطالب على إدراك المعاني المختلفة لمفهوم الاخلاق لغة وشرعا واصطلاحا وجعله يميز بينها وبين علم الأخلاق وبينها وبين فلسفة الأخلاق.

وبالإضافة إلى ذلك تهدف هذه المحاضرات إلى جعل الطالب يقف عند أهم القضايا التي تبحث في مجال فلسفة الأخلاق من خلال التعرض إلى موضوعاتها، وفي نفس الاتجاه تريد هذه المحاضرات من جعله أيضا يدرك طبيعة العلاقة بين الأخلاق والأديان وعلاقة المبحث الأخلاقي بالمباحث الاخرى في الفلسفة والعلوم الاجتماعية.

كما ترمي هذه المحاضرات إلى تمكين الطالب من تتبع تطور الفكر الأخلاقي عبر التاريخ في مختلف الفلسفات الأخلاقية بدءاً بالحضارة الصينية ومروراً بالحضارة الهندية فال يونانية ثم النظرة المسيحية فالنظرة الإسلامية ثم الفلسفة الغربية الحديثة مع بعض من ممثليها أمثال "كانط" و"سينوزا" و "نيتشه" ورائد التطورية "هاربرت سبنسر" ثم الحديث النظرة البراغمية للأخلاق ثم نتوقف عند الأخلاقيات التطبيقية، بهدف إلقاء قدر من الضوء على الإرث الهائل الذي راكم لمفهوم الأخلاق المتفاوت بين تلك الأديان والشعوب والمذاهب الفكرية على مدّ التاريخ الإنساني بقصد تقديم ملخص شامل لمفهوم الأخلاق وتعريف المتلقي بأهمية نشوء علم خاص يبحث في الأخلاق ويستعرض محاولات وصفها، وترجمة معناها لغة واصطلاحاً وفلسفةً، وذلك عند مختلف الثقافات الحضارات القديمة وما تضمنتها من ديانات ومذاهب فلسفية.

فهرس محتويات مادة المقياس

أهداف التعليم:

1	مقدمة:
3	المحاضرة الأولى في اشكالية مفهوم الأخلاق (أولاً: مفهوم الأخلاق في الثقافة العربية)
10	المحاضرة الثانية: في اشكالية مفهوم الأخلاق (ثانياً: مفهوم الأخلاق في الثقافة الغربية)
16	المحاضرة الثالثة: من الأخلاق إلى علم الأخلاق
20	المحاضرة الرابعة: في مفهوم فلسفة الأخلاق وتاريخها
27	المحاضرة الخامسة: العلاقة بين علم الأخلاق وبين بعض العلوم الإنسانية الأخرى
32	المحاضرة السادسة: الفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية (الأخلاق عند كونفوشيوس)
40	المحاضرة السابعة: الفكر الأخلاقي في الحضارة الهندية
51	المحاضرة الثامنة: فلسفة الأخلاق السفسطائية
59	المحاضرة التاسعة: الأخلاق عند سقراط
65	المحاضرة العاشرة: الأخلاق الأفلاطونية
76	المحاضرة الحادية عشرة: الفلسفة الأخلاقية الأرسطية
88	المحاضرة الثانية عشرة: الأخلاق الرواقية
94	المحاضرة الثالثة عشرة: الأخلاق الأبيقورية
110	المحاضرة الرابعة عشرة: الأخلاق في الفكر المسيحي
117	المحاضرة الخامسة عشرة: الفكر الأخلاقي الإسلامي
122	المحاضرة السادسة عشرة: الأخلاق عند ايمانويل كانط
138	المحاضرة السابعة عشرة: الأخلاق عند باروخ سبينوزا
150	المحاضرة الثامنة عشرة: الأخلاق عند نيتشه
158	المحاضرة التاسعة عشرة: الأخلاق التطورية "هربرت سبنسر" (1820-1903)
168	المحاضرة العشرون: الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)
187	المحاضرة الحادية والعشرون: الأخلاق التطبيقية
196	قائمة المصادر والمراجع

مقدمة

إذا كان ديكارت رأى أن تقدم الأمم يقاس بمدى شيوع التفلسف فيها فإننا نرى أن بقاء الأمم واستمرارها مرهون بمدى انتشار الأخلاق فيها ذلك أنها تشكل النسيج الحيوي لوجود الإنسان والمجتمع في آن واحد، فالفرد لا يحقق جوهره الإنساني إلا في صورته الأخلاقية، والمجتمع لا يحافظ على كيانه ولا تستقيم فيه الحياة من غير القيم الأخلاقية، لأن غياب القيم الأخلاقية أو تدهورها يؤدي بالضرورة إلى انحلال المجتمع وفساده وانهياره، وإذا كانت الأمم تقوم على الأخلاق فلا شك أن الأفراد كذلك لا يُرفع لهم شأن ولا يُحفظ لهم ذكر إلا بحسن الخلق.

وقد صدق أمير الشعراء أحمد شوقي عندما قال:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت ... فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

لقد أدرك المفكرون، على اختلاف مذاهبهم ومجتمعاتهم، قيمة القيم الأخلاقية في المجتمع، وأنه من غير الأخلاق تذهب الحضارة الإنسانية وتندثر. ولم تعد الأخلاق دعوة الأديان السماوية فقط، بل صارت محط اهتمام الفلاسفة الذين نحى بعضهم بالأخلاق منحى عقلياً، فأدى بناء الأخلاق على الأسس العقلية إلى شنود بعض المذاهب الأخلاقية في الفلسفة الغربية، فكان من نتائج ذلك ربط الأخلاق بكل ما يحقق السعادة المادية للإنسان من لذات وشهوات ظرفية قد تغيب بمجرد إشباعها وتعود الرجوع مرة أخرى، بل إن درجة الأخلاق أصبحت تقاس حسب بعض هذه المذاهب بكل ما يحقق النفع والمصلحة للإنسان الذي يغير ثوب الفضيلة كلما تغيرت ظروفه وأحواله، ونحى بها البعض الآخر منحى مغاير للمنحى العقلي. وعلى خلاف ذلك نحى بعض المفكرين بالأخلاق مناحي أخرى هي الأخرى تعددت بتعدد مشارب هؤلاء المفكرين واختلاف عقائدهم ونزعاتهم الفكرية، وظهرت هذه الاتجاهات بجلاء في بعض المذاهب الأخلاقية في الفلسفة الغربية، التي تأثرت بالتقدم العلمي الذي وصلت إليه أوروبا بفضل العلوم التجريبية، ومن ثم عملت على صياغة نظريات أخلاقية، تتمشى مع المادية التي أنتجت لنا إنساناً مطبوعاً بطابع الأنانية والمنفعة والسعي وراء المادة، فبات الإنسان الغربي بناء على هذه المذاهب مضطرب الأخلاق والسلوك، وتأسيساً على هذا الوعي بأهمية الأخلاق وفضلها، صار البحث الأخلاقي نفسه مطلباً علمياً وحضارياً للأمم والشعوب، لما قد نستشفه منها من مكامن القصور والخلل في تلك الحضارات أحياناً، والازدهار والرفق في بعضها أحياناً أخرى، بل ستكون المرأة التي نكشف بها عن جوهر الإنسان باعتبار ما يؤمن به من عقائد، أو فلسفات تأثر فيه وفي سلوكه الأخلاقي باعتباره جزء من الإطار الذي تحكمه، كما صار منطلقاً للدراسات الأخلاقية التي تبلورت في علم الأخلاق.

وعلى الرغم من التطور الذي شهدته المسألة الأخلاقية عبر التاريخ، فإن الإشكاليات الأخلاقية بكل تفرعاتها الجزئية ما زالت تفرض نفسها بقوة كبيرة في مجال البحث في ميدان الأخلاق، وما انفكت المباحث الأخلاقية مصدراً للصراع الفلسفي والأيدولوجي بين المفكرين وفلاسفة الأخلاق و مختلف النظريات والتيارات الفكرية الأخلاقية، وقد أدت هذه التناقضات والصراعات الأيدولوجية إلى كبير ثرى في نسق المفاهيم والدلالات التي تتعلق بمفهوم الأخلاق ذاته، حيث صار مفهوم الأخلاق ذاته يعاني من الالتباس الناجم عن التنوع الكبير في النظرة إليه وتحمله محمولات عديدة من التصورات ذات المنابع الفكرية المتناقضة.

كما أن الواقع المعاصر وما فيه من صراعات وحروب وتفكك، يجعل من هذه الدراسة أمراً ملحا نستوعب من خلاله أصل الأزمة الأخلاقية الحاصلة، والانهيار القيمي في التعامل بين الأفراد والجماعات الإنسانية.

وكم يسعدني أن أضع بين يدي طلبتي الأعزاء هذه المحاضرات في مقياس فلسفة الأخلاق التي احتوتها هذه المطبوعة ، وقد عمدت فيها إلى التعرض ولو بإيجاز إلى سيرة كل فيلسوف شملته سلسلة هذه المحاضرات قبل الحديث عن فلسفته الأخلاقية لمعرفتي بأهمية ذلك وانعكاساته على طالب ليسانس السنة الثانية فلسفة كما سلكت طريق تبسيط الطرح تيسيرا للفهم.

المحاضرة الأولى
في اشكالية مفهوم الأخلاق (أولاً: مفهوم الأخلاق في
الثقافة العربية)

المحاضرة الأولى: في اشكالية مفهوم الأخلاق (أولاً: مفهوم الأخلاق في الثقافة العربية)

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطالب بالمعاني اللغوية والاصطلاحية للأخلاق في المجال التداولي العربي الاسلامي.

بداية وقبل الخوض في الحديث عن فلسفة الأخلاق فإنه يجب علينا من الناحية المنهجية تسليط الضوء على الأخلاق، بوصفها مصطلحاً شائكاً شغل العديد من الفلاسفة والمفكرين وعلماء اللغة منذ القديم وعلينا أن نفرق جيداً بين الأخلاق، بوصفها مفهوماً لغوياً واصطلاحياً، وعلماً قائماً بذاته، وبين ما يطلق عليه اسم فلسفة الأخلاق وهذا أمر ليس بالأمر السهل البسيط في ظلّ الكمّ الهائل من الآراء، والدراسات التي تناولت موضوع الأخلاق بكافة مناحيه المعرفية والعلمية والفلسفية.

ولما كان كل علم من العلوم لابد أن يخضع لمفهومين، أحدهما لغوي، والآخر اصطلاحى فاللغوي يعني بيان المعنى المراد من ظاهر اللفظ عند علماء اللغة فقط.

أما الثاني يعني ببيان ما تواضع عليه أرباب العلم موضع التعريف، من تحديد لهذا العلم، تحديداً يجمع كل مسائله، حتى لا يتخلف منها شيء، ويمنع من دخول مسائل العلوم الأخرى فيه، وهو ما يعبر عنه المنطقيون بالتعريف الجامع المانع.

فما المقصود بالأخلاق؟ ما مفهوم فلسفة الأخلاق؟ في ماذا تبحث؟ وما الفرق بين فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق؟ ما دلالات المفهوم الأخلاقي في الثقافتين العربية والغربية؟

أولاً: مفهوم الأخلاق في الثقافة العربية

الدلالة اللغوية للأخلاق:

الأخلاق لغة: مفرداً خلق بضم اللام وسكونها، ومعناه لا يخرج عن معنى السجية والطبع والعادة والمروءة والدين والأخلاق في اللغة العربية جمع "خُلُق" بضمّتين أو "خُلُق" بضمّة وسكون، وجرى تعريف الأخلاق في المعاجم اللغوية على إيقاع واحد قوامه الخلق والجملة والطبع والسجية؛ وجاء في لسان العرب أن "الخلق الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها المختصة بها، بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة أوصافها ومعانيها، ولها أوصاف حسنة وقيحة".

يقول ابن منظور (1232-1311م): "واشتقاق خَلِيق وما أخلقه من الخلاقة، وهي التمرين وكذلك تقول للذي ألف شيئاً صار ذلك له خلقاً، أي مرّن عليه ومن ذلك الخلق الحسن¹".

1- ابن منظور، 2003، ص200.

المحاضرة الأولى: في اشكالية مفهوم الأخلاق (أولاً: مفهوم الأخلاق في الثقافة العربية)

والخلق، الخلق: السجية، والخلق بضم اللام وسكونها هو الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة، وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقيحة..... الخلق الدين وأما قوله تعالى " لا تبدل لخلق الله" فقال قتادة: لدين الله¹.

ويميز التهناوي في كشف اصطلاحات العلوم والفنون بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة "خلق" فيقول: "الخلق، في اللغة، العادة والطبيعة والدين والمروءة، والجمع الأخلاق، وفي عرف العلماء: ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف"².

فالأخلاق: جمع خلق، ومن معانيه في اللغة: الطبع والسجية والعادة

أ- **الطبع:** وهو الصفة الراسخة التي جبل عليها الإنسان دون إرادة منه ودون قصد إليها أو سعي في طلبها.

ب- **العادة:** هي الصفة الراسخة التي يكتسبها الإنسان عن طريق المران والتدريب أي بإرادته وقصده.

ت- **أما السجية:** بضم اللام وسكونها ومحيطها أوسع يشمل المطبوع والمكتسب الذي صار عادة. ويقال عند الحديث عن السجية، وذلك أن خلق الإنسان أمر قد سكن إليه واستقر عليه، وقد تفسر كلمة خلق بمعنى الدين أيضاً.

ومن ذلك: تفسير ابن عباس - رضي الله عن عنه - لقوله تعالى: ﴿وَأَنْتَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ "أي (دين عظيم)"، ويظهر أن اللغة - أي لغة - إذا دلت بعض ألفاظها، على عدة معانٍ، لم تكن هذه الدلالة واحدة في كل المعاني.

ومن هنا يظهر أن القائلين بعدم الترادف في اللغة العربية كانوا على حق فهناك فرق في المعنى بين الطبع والسجية، والعادة والدين. فالأول (الطبع) ظاهر في الأمور الفطرية التي زود الإنسان والثانية والثالثة (السجية - العادة)، تظهران فيما هو بالطبع وما هو بالتعود بعد اكتسابه.

كما أن العلاقة بين الدين والأخلاق كعلامة الأصل بالثمرة واختلاف مواضع الألفاظ، يوحي كذلك بالفرقة في المعنى، فالخلق والتخلق، يشير:

أولهما: إلى ما هو بالطبع

1-المرجع نفسه، ص196.

3-محمد علي التهناوي، كشف اصطلاحات العلوم والفنون، مكتبة لبنان، بيروت، 1996، ص 50.

3-محمد عبد الستار نصار دراسات في فلسفة الأخلاق، جامعة الأزهر جامعة قطر، مكتبي لطباعة الأوفست، ص 15.

وثانيهما: إلى ما هو مكتسب.

ولا شك أن الأمور الكسبية تكون في نشأتها الأولى غير مستقرة استقرار الأمور الطبيعية حتى إذا أصبحت عادة، قاربت في هذه الحالة ما هو بالطبع.

وما يمكن أن نستخلصه من كل ما تقدم من التعريفات اللغوية الخالصة في اللغة العربية للخلق والأخلاق نجد بأن معنى الأخلاق يتحدد بمعياريين، يتمثل المعيار الأول في مبدأ الرسوم والثبات والدوام والطبع، في حين يتمثل الثاني في مبدأ التلقائية حيث يجري السلوك من غير تكلف وانفعال وافتعال. وهذا يعني أن الأخلاق تمثل منبع السلوك التلقائي بما يصدر عنه من أفعال الخير والشر.

بقي أن نشير أيضاً من باب التدقيق أن الأخلاق ليست مرادفة للأدب لأن الأدب أقل عمقا من الأخلاق وأكثر شمولاً منه فكلمة أدب كما يذكر محمد عابد الجابري في كتابه العقل الأخلاقي العربي لا تدل من قريب أو بعيد على سجية أو عادة أو غريزة بل تقال على ما يكون موضوع تعليم أو تدريب أو معاناة أو نتيجة له وهذه الكلمة من فعل أدب ومؤدب وتأديب والمؤدب في العصر الأموي كان معلماً.

لقد وردت كلمة أدب في التصور الصوفي كالقول: أدب فلان سلوك صوفي ويرى الجابري أن هذه الكلمة أقرب في مضمونها منه إلى الأخلاق ذلك أن السلوك قوامه الترويض فهو من جنس التعليم وليس من جنس العادة والخلق. وكذلك الشأن بالنسبة للموروث العربي حيث يتحدد المعنى في "أدب اللسان" وما يأتي كثمرة له وكله تعلم وتدريب... الخ والشيء نفسه يصدق على الموروث الإسلامي حين يتعلق الأمر بالأداب الشرعية فهي قائمة هي الأخرى على الإرادة والتعليم والتعلم¹.

المفهوم الاصطلاحي للأخلاق:

تباينت المفاهيم الاصطلاحية للأخلاق تباين الفلاسفة والمفكرين فيما بينهم من حيث النزعة الفلسفية ومن حيث نظرتهم إلى الغاية من علم الأخلاق وفلسفته عموماً ويعد التعريف الذي قدمه "جالينوس" من أقدم التعريفات لمعنى الخلق حيث عرفه بالقول: "الخلق حال داعية للإنسان أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار"².

وهناك تعريفات أخرى اصطلاحية وهي:

1- الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، المركز العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص53.
2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي المغربي، الرباط، ط2، 1993، ص381.

المحاضرة الأولى: في اشكالية مفهوم الأخلاق (أولاً: مفهوم الأخلاق في الثقافة العربية)

يعرف ابن مسكويه الأخلاق في كتابه تهذيب الأخلاق" بأنه: (حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية) ثم بين مسكويه أن الحال ينقسم إلى قسمين:

منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب، ويهيج من أقل سبب ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب وبالروية والفكر ثم يستمر عليه حتى يصير ملكة وخلقاً.1

فهو يتحدث عن الأخلاق المكتسبة التي تنمو وثبت بالسعادة والاستمرار، وعرفه الجرجاني بقوله: "الخلق عبارة عن هيئة في نفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر منها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً. وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً".2

ويقول الغزالي في الإحياء في معنى حسن الخلق: الخلق والخلق عبارتان مستعملتان معا يقال: فلان حسن الخلق والخلق أي حسن الظاهر والباطن. فيراد بالخلق الصورة الظاهرة ويراد بالخلق الصورة الباطنة، وذلك لأن الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة. ولكل واحد منهما هيئة وصورة إما قبيحة وإما جميلة، وبناء على ذلك فالخلق لا بد فيه من أربعة أمور عند الغزالي قوة العلم، قوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل.

فالخلق إذن عند الغزالي ليس هو فعل الحسن أو القبيح أو التمييز بينهما وإنما الهيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية... وإنما اشترطنا أن تصدر الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم".3

ويقدم لنا أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في كتابه "تهذيب الأخلاق" تعريفاً للأخلاق فيقول: "الخلق هو حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار، والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً، وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد، كالسخاء قد يوجد في

1- ابن مسكويه أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية ن القاهرة، 1911، ص25.

2- الجرجاني التعريفات، مكتبة دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، ص 1011.

3- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مجموعة 3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان طبعة واحد، 1982 ص53.

المحاضرة الأولى: في اشكالية مفهوم الأخلاق (أولاً: مفهوم الأخلاق في الثقافة العربية)

كثير من الناس من غير رياضة و لا تعمل، وكالشجاعة و الحلم و العفة و العدل و غير ذلك من الأخلاق المحمودة".1

ويعرفه جميل صليبا بالقول: "الخلق حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية".2

والمغزى من هذا التعريف هو أن السلوك الإنساني لا يكون خلقاً إلا إذا صار طبعاً وجبلة وهنا يتداخل المعنى اللغوي مع المعنى الاصطلاحي (وهذا هو المقصود بالرسوخ أي تجسيد الخلق في صورة فعل متعين، ولذلك جاء التقريب بين الخلق والفعل، إذ ليس كل خلق فعل خلقي ما لم يتحقق فيه شرط الرسوخ ومن أمثلة ذلك هو أنه: "لا يكون سلوك الغضب الذي يصدر عن الحليم فعلاً خلقياً لأنه صفة غير راسخة في النفس فلا نقول عن هذا خلقه الغضب، كما لا نقول عن التقي الذي تصدر عنه المعصية بأن خلقه المعصية".

كما الفعل الصادر عن تكلف لا يعد فعلاً خلقياً وإنما تخلقاً أي تظاهراً، كتظاهر الجبان بالشجاعة وتظاهر البخيل بالسخاء، وهذا ما يؤكد بأن للفعل الخلقي صورتان، صورة نفسية باطنية وصورة مادية خارجية، على أن الفعل الخلقي هو ذلك الذي يتطابق فيه الباطن مع الظاهر، من هنا نستنتج أن للفعل الخلقي خصائص أهمها:

- أن الخلق هيئة أو ملكة ثابتة وراسخة في النفس، كأنها طبيعة ثانية للفرد.
- أن الخلق صفة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، دون معاناة أو تكلف.
- أن الخلق يستند إلى الإرادة الحرة، فهذه الإرادة هي أهم سمات الفعل الخلقي، فما يصدر عن العبد أو المكره لا يعد فعلاً خلقياً، كما أن ما يصدر في غياب الإرادة والشعور لا يعد كذلك الفعل الخلقي يخضع للحكم والتقييم، بمعنى أن أثره في السلوك يحكم عليه بالحسن أو القبح، بالخير أو الشر.

ومن أجمع التعاريف التي جمعت بين عناصر الخلق كلها تعريف العلامة ابن القيم (رحمه الله تعالى) حيث قال: "هيئة مركبة من علوم صادقة، وإرادات زكية وأعمال ظاهرة وباطنة، موافقة للعدل والحكمة والمصلحة، وأقوال مطابقة للحق تصدر تلك الأقوال والأعمال عن تلك العلوم والإرادات فتكتسب النفس بها أخلاقاً هي أزكى الأخلاق وأشرفها وأفضله وقد قيل في الأخلاق بأنها "التحلي بالمليح والتخلي عن القبيح".

1-أب عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تهذيب الأخلاق، قرأه وعلق عليه أبو حذيفة ابراهيم بن محمد، ار الصحابة للتراث والنشر والتحقيق والتوزيع، مصر، ط1، 1989، ص12.

2-صليبا جميل المعجم الفلسفي ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1992، ص 538.

ونشير إلى أن هناك فرق بين كلمتي "خُلِقَ وخُلِقَ" فهما وإن تقاربتا في النطق إلا أن الأولى يراد بها الصورة الظاهرة المدركة بالحواس والثانية يراد الصورة الباطنة المدركة بالبصيرة.

وكذلك هناك ارتباط وثيق بين مفهوم الأخلاق ومفهوم الإيمان فأى تقصير في أحدهما لابد أن يكون له صدى في الجانب الآخر ولذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً".

كما يمكننا الإشارة إلى التعريف الذي يُقدّمه صاحب كتاب جامع السعادات حول الأخلاق من أكثر التعاريف دقة في هذا المجال؛ حيث يعرف الأخلاق بأنها: "ملكة للنفس مقتضية لصدور الأفعال بسهولة من دون احتياج إلى فكر وروية. والملكة كيفية نفسانية بطيئة الزوال".¹

1- النراقي، محمد مهدي: جامع السعادات، ط 1، قم، مؤسسة اسماعيليان، 1421 هـ، ج 1، ص 26.

المحاضرة الثانية

في اشكالية مفهوم الأخلاق (ثانيا: مفهوم الأخلاق في
الثقافة الغربية)

المحاضرة الثانية:.....في اشكالية مفهوم الأخلاق (ثانيا : مفهوم الأخلاق في الثقافة الغربية)

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطالب بالمعاني اللغوية والاصطلاحية للأخلاق في المجال التداولي الغربي

المفهوم اللغوي:

لم يتفق المفكرون الغربيون حول استعمال كلمة واحدة عند حديثهم عن الأخلاق، بل نجدهم يشيرون إليها بتوظيف أربع كلمات متداخلة هي: Axiologie ،Déontologie ،Ethique ،Morale، ويصعب التمييز والفصل بين دلالة هذه الكلمات لأنها تترادف وتتداخل وتتقاطع بصورة مستمرة للتعبير عن الأخلاق كنظام أو علم أو فلسفة.

وإذا أمعنا النظر في دلالة هذه الكلمات فإن الأمر يزداد أكثر تداخلا بين كلمتي بحكم أنهما كلمتان مترادفتان ومتداخلتان في آن واحد، فهما Ethique et Morale مترادفتان من الناحية الاشتقاقية أما إذا نظرنا لهما من ناحية الدلالة والمعنى فهما متداخلتان.

وبالألمانية Morals و بالإنجليزية Morale باللغة الفرنسية " لفظة الأخلاق ويقابلها وينظرها في Mos جمع Mores هي كلمات مأخوذة من الكلمة اللاتينية Moral وهي الصفة التي اشتق منها الاسم الأخير للأخلاق Ethos اليونانية.

في الانجليزية "Ethics في الفرنسية Ethique في اللاتينية¹ Ethika الكلمتان تحيلان إلى الأخلاق والآداب والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع بصورة عامة.

ويقابلها في، Ethikos فهي مشتقة من اللفظة الإغريقية Ethique أما لفظة "وتعني أيضا في استخداماتها العامة النظام الأخلاقي المعياري Ethica اللاتينية " لجماعة أو مجتمع محدد"² حيث يعمل هذا النظام الأخلاقي على توجيه سلوك الأفراد نحو الفضيلة والحق والخير والواجب والقيم الأخلاقية بصورة عامة.

" لأول مرة في اللغة الفرنسية في القرن الثالث عشر Ethique وقد استخدم مفهوم "، "فإنه استخدم أول مرة Morale بمعنى الأخلاق والآداب وفيما يتعلق بمفهوم في اللغة الفرنسية عام 1530م، حتى أنه يصعب Morale تداخلا كبيرا مع كلمة Ethique وتتداخل لفظة الفصل بينهما،

¹- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، دط، 1975، ص71.

² - Grawitz, Madelin: Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris,1983. p 144 et p256.

المحاضرة الثانية:.....في اشكالية مفهوم الأخلاق (ثانيا : مفهوم الأخلاق في الثقافة الغربية)

ويجري استخدام كل منهما مكان الآخر بالتتابع والتقاطع والترادف Morale مرادفا طبيعيا لكلمة Ethique بصورة متواترة ففي اللغة العادية تعد كلمة.

وتشير كل منهما إلى الطريقة التي يعيش فيها الناس وفقا للقيم والمبادئ الأخلاقية طلبا للخير وتجنباً للشر.

غير أن هناك بعض العلماء يميزون بين الكلمتين تمييزا واضح المعالم حيث يوظفون " للتعبير عن نسق القيم والمعايير والمبادئ الأخلاقية التي توجه سلوك Morale كلمة " الفرد والجماعة، أي أخلاق المجتمع والجماعة والفرد فتستعمل للدلالة على النظرية الأخلاقية أو الفلسفة الأخلاقية Ethique أما كلمة السائدة في المجتمع.

للتعبير عن نمط نقدي في التفكير الأخلاقي الذي Ethique وغالبا ما تستعمل كلمة يتجه نحو تقييم السلوك الأخلاقي وشروطه الحيوية في مجتمع ما.

" ترمز إلى نوع من التفكير النقدي في النظام الأخلاقي Ethique وهذا يعني أن كلمة" وفي تجلياته المختلفة.

"للدلالة على الأخلاق بوصفها نظاما من المبادئ والقيم Morale" بينما توظف كلمة. الأخلاقية السائدة في المجتمع.

" للدلالة على النظريات الأخلاقية أو المباحث الأخلاقية، Ethique" وتوظف كلمة.

وأحيانا علم الأخلاق أي إلى نمط من النشاطات الفكرية التي تمارس وظيفة التقصي الفكري والنقدي في ميدان الأخلاق بصورة عامة¹.

وغالبا ما يستخدم الفلاسفة الأمريكيون الكلمتين بمعنى واحد دون تمييز بينهما، وذلك على خلاف المفكرين الأوروبيين الذين يوظفون الكلمتين توظيفا متباينا. ووفقا لذلك فإن للتعبير عن المضامين الفكرية للأخلاق والقانون² Ethique ريكو يستخدم كلمة Ricoeur، للدلالة على نسق القيم والمعايير الأخلاقية Morale الأخلاقي في حين يستخدم كلمة "ترمز إلى نسق المعايير والمبادئ والقواعد الأخلاقية Morale وهذا يعني أن كلمة".

¹ - Ricoeur P., Avant la loi morale, l'éthique , Encyclopedia Universalis, Les enjeux, 1988, p. 42-45.

² - Ricoeur P., Avant la loi morale, l'éthique , Encyclopedia Universalis, Les enjeux, 1988, p. 42-45

المحاضرة الثانية:.....في اشكالية مفهوم الأخلاق (ثانيا : مفهوم الأخلاق في الثقافة الغربية)

التي تفرض نفسها على سلوك الأفراد في المجتمع والتي تتمحور حول مبدأي الخير تتضمن بعدا إضافيا تأمليا يتمثل في تمكين Ethique والشر وبالمقابل فإن كلمة، الفرد من تقييم الفعل الأخلاقي وتحديد مساراته واتجاهاته بطريقة نقدية.

"Morale إلى دلالة كلمة Ethique وهذا يعني أن الانتقال من دلالة كلمة"

يعني الانتقال من العام إلى الخاص ومن الكلي إلى الجزئي:

في هذا الصدد يميز موريو Meirieu بين الكلمتين فيرى أن كلمة و Morale

فتعني نظاما أما كلمة Ethique ترمز إلى دراسة السلوك الأخلاقي عند الأفراد.

من المعايير والقيم والمبادئ الأخلاقية التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع" ¹

أما كلمة علم الأخلاق المهنية فقد ظهرت على يد (جيريمي بنتام) في كتابه المعروف علم الأخلاق (Science of moralit) والذي نشر سنة 1834 وعنى بها الأخلاق.

La science des devoirs (Jeremy Bentham) وتعني علم الواجب وهي قريبة في

معناها من كلمة Ethique في اللغة الفرنسية ولكن استخدام هذه الكلمة. بدأ في القرن العشرين.

Déontologie Posthume

ويعد مفهوم "الأكسيولوجيا" (Axiologie science et théorie des valeurs) "أكثر

وضوحا من المفاهيم الثلاثة السابقة حيث بدأ استخدامه مع بدايات الفلسفة اليونانية خصوصا عند سقراط وأفلاطون وأرسطو²، ويعود هذا المصطلح إلى الأصل.

ويعني في الأصل علم القيم الأخلاقية وفي الفلسفة يعني، Axia ou Axios الاغريقي مبحث

نظرية القيم³ ، أول من استخدم هذا المفهوم في كتابه Eduard von Hartmann وكان هارتمان

Paul ومن ثم استخدمه بول لابي L'Axiologie et ses divisions Lapie⁴ المعروف⁵

Logique de la volonté في بداية القرن العشرين في كتابه منطق الإرادة .

¹-Philippe Meirieu, Éduquer: un métier impossible ? ou «Éthique et pédagogie», Conférence prononcée à Montréal le mercredi 27 mai 1992, dans le cadre du congrès Collèges célébrations 92. Pédagogie Collégiale Septembre, Vol. 6 n° 1, 1992.

²- المدخل إلى الفلسفة، علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص407.

³ Eduard von Hartmann, « L'Axiologie et ses divisions (Revue de la France et de l'étranger 1890, juillet – décembre, vol. XXX, pp. 466-479.)-

⁴ Eduard von Hartmann, « L'Axiologie et ses divisions , Même source

⁵ - Wikipedia: L'encyclopédie libre, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Axiologie> (Axiologie).

المحاضرة الثانية:في اشكالية مفهوم الأخلاق (ثانيا : مفهوم الأخلاق في الثقافة الغربية)

وأخيرا يمكن القول بأن المفاهيم تتمايز بعضها (Ethique، Déontologie، Ethique، Axiologie) عن بعض في سياق الاستخدام والتوظيف العام لها في مختلف النصوص والمباحث الأخلاقية وبالمقابل فإنه قد تتجانس حيث يوظف أحدها بمعنى الأخلاق أو علم أو نظرية الأخلاق أو الأخلاق المهنية... الخ.¹

الأخلاق اصطلاحا:

ويعرف لوسين الأخلاق بأنها (مجموع متفاوت النسق من التحديدات المثالية، والقواعد والغايات التي يجب على الأنا أن يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة) ويلاحظ في هذا التعريف أن الإغراق في الذات بحيث تصبح هي منتجة الخلق الذي تبتغيه، والأخلاق عند جوليفيه هي (العلم الباحث في الاستعمال الواجب لحرية الإنسان ابتغاء بلوغه غايته النهائية)) ويرى (جورج جوسدورف) بأن الأخلاق هي (طريقة معينة للنظر إلى مجهود التعبير عن الإنسان في العالم).²

ثالثا: حدود المفهوم بين الثقافتين

يدرك المتأمل من خلال المقاربة بين مفهوم الأخلاق في المجالين التداولين الغربي والعربي بكل يسر الفروق الواضحة بينهما، فالدلالات المفهومية للأخلاق في الثقافة العربية عبر المصادر الاشتقاقية العربية لمفهوم الأخلاق تركز على مبدأ السجية والطبع والعفوية، كما تؤكد على الطابع السيكلولوجي للأخلاق بوصفها طبعاً وسجية، وهذا ما لاحظناه في مختلف التعريفات التي سقناها حول مفهوم الأخلاق في مختلف المصادر القاموسية والمعجمية حيث لا يخرج فيها مفهوم الأخلاق عن تكاثف للفضيلة في طبع الإنسان وكأنه قد فطر عليها فالأخلاق طبع وغريزة توجد في الإنسان، وقد انعكست دلالات هذه التعريفات المعجمية على مختلف التجليات الفكرية الأخلاقية لدى المفكرين العرب القدامى، فالتهاوي والجرجاني وابن منظور والجاحظ والغزالي وابن مسكويه جميعهم يعطي للأخلاق صورة ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف.

1-Henri ISAAC, Samuel MERCIER, Ethique ou déontologie: Quelles différences pour quelles conséquences managériales ? L'analyse comparative de 30 codes d'éthique et de déontologie, -Ixième conférence internationale de management stratégique- " perspectives en management stratégique " aims 2000 – Montpellier – 24-25-26 Mai 2000.

2- عبد الرحمن بدوي: الاخلاق النظرية. ط 2. وكالة المطبوعات، الكويت، 1976، ص8-

المحاضرة الثانية:.....في اشكالية مفهوم الأخلاق (ثانيا : مفهوم الأخلاق في الثقافة الغربية)

وعلى الجانب الآخر وفي صورة مختلفة لهذا التصور نجد بأن الفكر الغربي يتجه إلى التركيز على الطابع القيمي والاجتماعي للأخلاق، فالأخلاق كما تجلت في مختلف المعاجم والتعريفات نظام من القيم الاجتماعية التي توجه مسار الحياة الأخلاقية والاجتماعية في المجتمع، وقد وجدنا نوعا من التنوع في استخدام مفاهيم متعددة تتراوح بين الأخلاق كنظام والأخلاق كعلم وفلسفة ونظرية وكما لا حطنا فهناك أربعة مفاهيم قد وظفت في الدلالة على Ethique، Axiologie، Ethique، Déontologie الفعل الأخلاقي هي:

"وإذا كان التجانس يشكل سمة لتعريف الأخلاق في العربية فإن الاختلاف يشكل الطابع العام في استخدام هذا المفهوم في الثقافة الغربية، وإذا كانت الثقافة العربية الكلاسيكية تأخذ المفهوم على أنه صيغة فردية سيكولوجية فإن الثقافة الغربية تتناوله في وظيفة اجتماعية بصوفه نسقا من القيم التي تمارس وظيفة اجتماعية قوامها المحافظة على تماسك المجتمع ووحدة".¹

1- علي أسعد وطفة، في مفهوم الأخلاق، قراءة فلسفية معاصرة، شؤون اجتماعية، العدد 119، أبريل 2013، ص24.

المحاضرة الثالثة

من الأخلاق إلى علم الأخلاق

المحاضرة الثالثة.....من الأخلاق إلى علم الأخلاق

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى جعل الطالب يتعرف على علم الأخلاق ليستطيع تمييزه عن الأخلاق وإدراك علاقته بها.

تمهيد:

إن الخوض في مسألة علم الأخلاق يحتاج في البداية إلى استحضار ذهني جيد لمفاهيم أساسية سبق الحديث عليهم ومن خلالها صورة العلم ورسمه، كمقدمة أساسية وضرورية؛ من أجل فهم أهدافه وأهميته ومنشأه وآثاره الفردية والاجتماعية وغيرها من الأمور المتعلقة بأبحاث فلسفة العلم، وهما مصطلح "الفلسفة" ومصطلح "الأخلاق".

ما هو علم الأخلاق؟

قبل التطرق إلى "علم فلسفة الأخلاق"، هناك ضرورة منهجية هامة تتعلق بمعرفة المقصود من علم الأخلاق.

علم الأخلاق هو علم الصفات الفاضلة والرديلة التي يمكن أن يكتسبها الإنسان، عن طريق الأفعال الاختيارية والإرادية، وهذه الصفات هي موضوع علم الأخلاق. والهدف من علم الأخلاق هو تحليل النفس الإنسانية بالصفات الفاضلة، وتخليتها من الصفات القبيحة

وإذا كان علم الأخلاق هو العلم الذي يقدم لنا سلماً أو جدولاً لما ينبغي فعله ولما ينبغي عدم اقترافه، أي سلماً أو جدولاً يضم الأفعال الحسنة والأفعال السيئة، فإنه في ذلك لا يأخذ على عاتقه الدفاع العقلاني لمكونات ذلك السلم، وهذا هو دور فلسفة الأخلاق، فهي بمثابة تحليل فلسفي عقلي للمبادئ التصورية والتصديقية التي يضعها علم الأخلاق للسلوك. وبناء على ذلك يذهب الفلاسفة إلى أن فلسفة الأخلاق هي في حقيقتها "بحث يتعلق بالجانب العملي من السلوك" أي هي تلك الحكمة العملية التي تفسر لنا معنى الخير والشر ومعنى الفضيلة والرديلة ومعنى الحسن والقبح "والهدف من وراء ذلك هو الوصول إلى الإجابة الصحيحة عن السؤال التالي: ما ينبغي لي أن أعمله؟"¹

وإذن فالعلاقة بينهما هي أن علم الأخلاق جزء من فلسفة الأخلاق، لأن هذه الأخيرة وإن كانت تهتم بالجانب العملي للسلوك إلا أن منطلقاتها هي المبادئ النظرية التي على إثرها يقع أو لا يقع السلوك.

1- زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، القاهرة 1966، ص 54.

المحاضرة الثالثة.....من الأخلاق إلى علم الأخلاق

ولقد تعددت مفاهيم علم الأخلاق تعدد المفكرين وتعدد منابعهم الفكري ويمكن أن نشير إلى مجموعة من هذه التعاريف مها:

- هو "علم العادات" عند الذين يتأثرون بالمعنى اللغوي وهو تعريف تعوزه الدقة، لأن علم الأخلاق لا يبحث في أعمال الإنسان الإرادية التي ترسخت في نفسه ونفس أقرانه حتى صارت عادات وتقاليد، وإنما يبحث في توجيهها في الطريق السوي طبقاً لقواعده وقوانينه وفي الحكم لها أو عليها حسب مقاييس الخير التي يضعها.
- كما جاء في تعريفه أنه "علم الخير والشر" ومنها أنه "علم الواجبات" فهذين التعريفين وإن كانا صحيحين من حيث مضمونهما إلا أنهما لا يعبران إلا عن الجانب النظري لهذا العلم، لأن الإنسان لا يمكن أن يصبح ذا أخلاق حسنة بمجرد تحصيل قواعد هذا العلم، إذ لا يكفي أن يعرف الإنسان معاني الخير والشر والواجب حتى يكون لتلك المعرفة أثر عملي على سلوكه.
- هو علم نظري معياري يبحث في الأحكام القيمية التي تنصب على الأفعال الإنسانية من ناحية أنها خير أو شر¹، أي هو العلم المعياري للسلوك البشري، الذي يحكم على هذا السلوك بأنه خاطئ أو صحيح، حسن أو قبيح.
- كما يعرف أيضا "على أنه دراسة وصفية موضوعية للظواهر الخلقية"²، بمعنى أن علم الأخلاق يقدم لنا سلماً أو جدولاً للأفعال الحسنة أو القبيحة، لكنه لا يأخذ على عاتقه الدفاع العقلاني عن مكونات ذلك السلم أو ذلك الجدول.
- فقد ذهب باسكال في تعريفه لعلم الأخلاق بأنه "علم الأخلاق هو علم الإنسان"³.

ربما لأن الإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد من بين الكائنات، غير أن هذا التعريف شامل يتناول العلوم الوصفية كما العلوم المعيارية، كعلم النفس والتاريخ، وكعلم المنطق والجمال، ولهذا السبب فهو تعريف غير مانع

1- مذكور إبراهيم: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1983، ص 124.
2- وهبة (مراد): المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2007، ص 8.
3- نصار محمد عبد الستار دارسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، ط 1، الكويت 1892، ص 17.

المحاضرة الثالثة.....من الأخلاق إلى علم الأخلاق

- علم الواجب والواجبات: ومقصدهم من ذلك أنه يهدي الإنسان إلى ما يجب عليه عمله وما يجب عليه تركه أي الأشياء التي ينبغي أن يفعلها والأمور التي ينبغي أن يبتعد عنها كي يسلم من عذاب ربه".¹

ويقدم لنا الأستاذ محمد يوسف موسى في كتابه مباحث في فلسفة الأخلاق تعريفا دقيقا لعلم الأخلاق نقول: "إنه علم القواعد التي تسيّر عليها إرادة الإنسان الكامل لتصل إلى المثل الأعلى أو علم القواعد التي تسيّر عليها إرادة المرء الكامل في أعماله ليصل للمثل الأعلى"²، أو هو "علم القواعد التي إذا أخذ بها الفرد كان رجلاً تام الخلق".

هذا وعلى ضوء هذه التعريفات يمكن استخلاص مفهوم عام لعلم الأخلاق، هو ما جاء في دائرة معارف البستاني، وهو: علم يبحث في الفضائل وكيفية اكتسابها ليتحلى الإنسان بها والبرذائل وكيفية اجتنابها والبعد عنها ويوضح المقياس الذي تقاس به أعمال الإنسان الإرادية من حيث هي خير أو شر مع تحديد مسئولية الفاعل وجزائه على هذه الأعمال والغاية التي يتوخاها علم الأخلاق من كل ذلك هو تحقيق السعادة النفسية والأمن النفسي في حياته الآجلة والعاجلة، وقد جاء التعريف بهذه الصيغة: " علم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى الإنسان بها و بالبرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها".³

1- د/ آمنة نصير، الأخلاق في التصور الإسلامي، ص41.
2- محمد يوسف موسى: مباحث في فلسفة الأخلاق، مؤسسة هنداوي، 2018، ص9-10.
3- الدكتور محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982، ص18.

المحاضرة الرابعة

في مفهوم فلسفة الأخلاق وتاريخها

الأهداف: ترمي هذه المحاضرة إلى ضبط مفهوم فلسفة الاخلاق واستعراض تاريخها.

إن الخوض في مسألة علم فلسفة الأخلاق يحتاج في البداية إلى استحضار ذهني لمصطلحين أساسيين سبق التطرق لهما، ثم إعادة تركيبهما في وحدة اندماجية ترسم من خلالها صورة العلم ورسمه، كمقدمة أساسية وضرورية؛ من أجل فهم أهدافه وأهميته ومنشأه وآثاره الفردية والاجتماعية وغيرها من الأمور المتعلقة بأبحاث فلسفة العلم، وهما مصطلح "الفلسفة" ومصطلح "الأخلاق".

تعرف فلسفة الأخلاق على أنها تحقيق " تُعرف فلسفة الأخلاق على أنها تحقيق فلسفي عقلي حول المبادئ التصورية لعلم الأخلاق"، أي يبحث عن المفاهيم الاخلاقية وارتباطها بالواقع، فضلاً عن البحث في الاصول المرتبطة بالقبول او عدم قبول البيانات الاخلاقية.

فلسفة الأخلاق هي علم يبحث عن المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الأخلاق؛ أي عن المفاهيم والتصورات المستعملة في علم الأخلاق، وكذلك عن المبادئ التصديقية التي تتوقف القضايا الأخلاقية على حلها. من هذه القضايا مثلاً التي يتوقف عليها علم الأخلاق: هل تحكي القضايا الأخلاقية عن أمور واقعية، أم إنها تابعة للاعتبار والتوافق؟ وما هو المعيار الأصلي للقيم الخلقية؟ وكيف يمكن تقييم الأفعال الأخلاقية؟ وهل الأخلاق مطلقة أم نسبية؟ وغيرها من الأسئلة التي تشكّل القاعدة والركيزة الأساسية التي يبتني عليها علم الأخلاق. ويبقى السؤال قائماً حول أسلوب التحقيق في فلسفة الأخلاق، بمعنى هل إنه يجب علينا أن نجيب عن الأسئلة المذكورة بالأسلوب العقلي فقط كما فعل أكثر فلاسفة الغرب، أو من خلال الدين فقط كما يقول البعض، أو إنه يُكننا صوغ منهج جمعي ندمج من خلاله الدين والعقل معاً وهو منهج الرؤية الإسلامية الأصيلة، أو ما يعرف بالمقاربة الإسلامية لفلسفية علم الأخلاق.

موضوع فلسفة الأخلاق:

من المعروف أن العلوم تتميز فيما بينها بتعريفاتها وموضوعاتها المتعددة، وقد سبق أن عرفنا كلا من علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق وبيننا دور كل واحد منهم، أما فيما يخص موضوع الأخلاق بشكل عام، فهو يعني بالأعمال الارادية الصادرة عن الإنسان بعد تفكير وروية، أو هو جملة القواعد والسلوك التي ترسم للفرد طريق السلوك الحسن وتحدد له براعته وأهدافه.¹

إن موضوع فلسفة الأخلاق أو المادة التي يتناولها البحث الفلسفي بالإمكان إجمالها بمهنتين أساسيتين هما:

الأولى: النظر في الغرائز بغية كبحها وتوجيهها إلى الوجهة الصحيحة مما يجعل الفرد يسلك سلوكاً حسناً فاضلاً مقبولاً لا يتنافى مع القيم الاجتماعية ولا العادات والعراف ولا الدين.

الثانية: اصدار الحكم الأخلاقي على أعمال أو أفعال الفرد إما بالخير أو الشر.

أقسام فلسفة الأخلاق:

البحث الأخلاقي له جانبان يرتبط أحدهما بالنظر والأسس والتصورات العامة عن الأخلاق، فيما يتعلق الجانب الآخر بالعمل وبيان أنماط السلوك الفردي والجمعي. وعلى وفق هذا التقسيم فإن الجانب الأول أي النظري يتكفل بوضع النظريات والمبادئ العامة التي يستند إليها السلوك البشري، وكذلك عرض ونقد مختلف وجهات النظر والمقولات التي يمكن أن تطرح في هذا الشأن. فيما يتكفل الجانب الثاني أي العملي البحث في التطبيقات العملية للسلوك الأخلاقي بوجوده المحدد الخارجي¹، يمكن القول باختصار عن أقسام فلسفة الأخلاق هي:

القسم النظري:

وتبحث في المبادئ الكلية التي تستنبط منها الواجبات الفرعية: كالبحث عن حقيقة الخير المطلق وفكرة الفضيلة من حيث هي، وعن مصدر الإيجاب ومنبعه، وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا ونحو ذلك²، كما يعنى بدراسة الضمير الإنساني وماهيته ومظاهره من عواطف مختلفة وما يصدر من أحكام أخلاقية على مختلف الأعمال الإرادية، مثل الحكم على العاقل بالخيرية أو الشرية وتتطرق للبحث حول كونها علم من العلوم، وهل هي وليدة العقل أم أنها نابعة من التقاليد، فضلاً عن مناقشتها لمواضيع الحرية والإرادة وعلاقتها بالمسؤولية الأخلاقية، وما هو الخير والشر والمقاييس التي تقاس بها الأعمال لبيان خيرها من شرها، وما هو الحق والواجب وما يتصل بهما، وتطرح بالنقد النظريات المختلفة التي طرحت بخصوص المسائل الأخلاقية النظرية وتحاول إيجاد حلول لها كما يدرس هذا القسم النظري الطرق التي تتبع في تعريف المثل الأعلى في الأخلاق، وأركان المسؤولية الخلقية، كالحرية والإرادة ومسائل الجبر والاختيار والثواب والعقاب، وأي البواعث يجب أن يكون باعثاً الوحيد في كل ما نأتي ونذر، وأي الغايات يجب أن تكون غايتنا العليا، وأي الأغراض يجب أن يكون الغرض الأعلى للإنسانية عامة.

ينفي الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط عن الأخلاق خضوعها للتجربة، على اعتبار أن الجانب الذي يتعلق بالتجربة لا يندرج تحت مفهوم الأخلاق، وإنما يندرج تحت نطاق الأنثربولوجيا العملية، والتي تعني عند كانط أساساً علم الطبيعة الإنسانية كما تقدمها لنا التجربة، والتي تبحث في الملكات الإنسانية؛ من حيث قدرتها على تحقيق سعادة الإنسان، وتنمية مهاراته العملية عن طريق التربية والتثديب، وهي بوجه عام تتعلق بموضوعات أفعال الإنسان.

1- عبد الرحمن بدوي: الاخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975 م، ص 25.
2- محمود حمدي زقزوق. مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط2، 1983، ص 18.

و ذهب شوبنهاور إلى أن الاخلاق مبحث فلسفي نظري بحت فهي لا تتسم عنده باي طابع عملي او تطبيقي فليس في وسع الاخلاق عنده أن تأمرنا بشيء او تفرض علينا أي شيء ان لم نقل بانه ليس في وسعها اصلا التعرض لدراسة أوامر السلوك فالأخلاق لا تمثل عاملا فعالا او قوة منشطة في صميم الحياة الواقعية بل هي مجرد نظر محض لا تعدو مهمته المشاهدة والتحليل والفهم ومعنى هذا انه ليس من شأن الاخلاق ان تحدد سلوكنا العملي او ان تلقى ضوء على الطريقة التي لا بد من اتخاذها في تحديد هذا السلوك والنتيجة التي تترتب على ذلك ألا يكون للأخلاق أي تأثير عملي سواء أكان حسنا ام سيئا على سلوكنا او اسلوبنا في الحياة.¹

القسم العملي:

يهتم بدراسة الحقوق والواجبات، الحقوق المختلفة كحق الفرد في الحياة، والملك، والتعليم الخ، أما الواجبات كواجب الإنسان نحو نفسه ونحو أسرته، ونحو وطنه، ونحو الإنسانية جمعاء. ثم واجبه نحو الكائنات الحية الأخرى، وواجبه أمام خالقه، أي يهتم بمراقبة الجانب النظري ومدى تطبيقه في الحياة الواقعية للفرد والجماعة بحيث يكون من شأنه الحكم بمطابقة الفعل أو عدم مطابقته لقانون الأخلاق، وبموافقته أو عدم موافقته لمعان الحق والواجب ومقاييس الأخلاق.²

كما تبحث في أنواع الملكات الفاضلة التي ينبغي على الإنسان أن يتحلى بها ويمارسها في الحياة العملية اليومية، وذلك مثل الصدق والإخلاص والأمانة والوفاء والعفة والشجاعة والعدل والرحمة ونحو ذلك وهذه كلها تمثل أنواعا من الأفعال لها مثال في الخارج، وقد عرفت كل الأمم والشعوب في القديم والحديث هذا النوع من الأخلاق العملية.³

ويقول الدكتور محمد بيبصار: "أما الجانب العملي من الأخلاق فيختص بالرقابة لممارسة الجانب النظري ومدى تطبيقه في الحياة الواقعية للفرد والجماعة، بحيث يكون من شأنه الحكم بمطابقة الفعل أو عدم مطابقته لقانون الأخلاق، وبموافقته أو عدمها لمعاني الحق والواجب أن لمقاييس الأخلاق، سواء تعلق ذلك بالفرد أو الجماعة. كالبحت في أقوم الطرق لتربية الخلق واستقامة الضمير، وتعويد الإنسان على الفعال الحميدة بتكرارها، والإدمان على ممارستها، وإبعاده عن نقائصها بهجرها واستباحها. ولهذا اعتمد المربون والمرشدون على علم الأخلاق في شؤون التربية والتهديب لعنايته بالجانب العملي التطبيقي من سلوك الأفراد والجماعات بجانب عنايته بالجانب النظري منهما".⁴

1- زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص44-45.

2- المرجع نفسه، ص 58.

3- محمود حمدي زقزوق. مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط2، 1983، ص 18.

4- محمد بيبصار: العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع، مكتبة الانجلو المصرية، 1973، ص

المحاضرة الرابعة: في مفهوم فلسفة الأخلاق وتاريخها

فالقسم العملي هو الذي ليس الغاية منه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات بل المقصود منه إنما هو حصول رأى في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه. فلا يكون المقصود منه هو حصول رأى فقط كالنظري، بل المقصود هو حصول رأى لأجل عمل، وغاية هذا القسم العملي هو الخير.

من أهم رواد هذا الاتجاه (أرسطو) الذي نبّه لأهمية اتخاذ الأخلاق النظرية لمجرد النظر والمعرفة إلى التطبيق حيث قال في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظرياً بالقواعد بل هو تطبيقها، ففي ما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يعلم ما هي، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها، وينظر إلى سقراط باعتباره رُند هذا الاتجاه فهو أول من قال الفضيلة علم والرذيلة جهل. فقد وحد بين الفضيلة والمعرفة موضحاً أن من عرف الخير بلا بد أن يفعل وأن الإنسان لا يرتكب الشر إلا لجهله أو لظنه أنه الخير وبذلك يكون الخطأ الخلقي بفعل الشر ناتج عن نقص في المعرفة أو جهل بطبيعة الخير.

فلو أنه عرف الخير على حقيقته لما اتجهت ارادته نحو فعل الشر فلا أحد يفعل الشر حبا في الشر لذاته ولكن المرء قد يخطئ التقدير فيفعل الشر طناً منه أنه خير وفي هذه الحالة يكون الخطأ الخلقي ناتجاً عن نقص في المعرفة ومن هنا يرى سقراط إمكانية تعلم الفضيلة ما دامت هي مجرد معرفة¹، تاريخ فلسفة الأخلاق العلوم لا يمكن أن تنشأ من خارج سياقها التاريخي والطبيعي، كما أنها لا يمكن أن تتولد فجأة وعلى سبيل الصدفة، بل هي مسار تاريخي متصاعد ومتكامل، يمرّ بمنعطفات ومزالق، يرتفع حيناً وينخفض أخرى؛ حتى يصل إلى أوج اكتماله على مستوى البيان والمضمون. الأمر بعينه ينطبق على علم الأخلاق الذي تمتدّ دراسته إلى بدايات تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، وإن كان البعض يصرّ على تحديد نقطة انطلاق التفكير الفلسفي الأخلاقي بالحضارة اليونانية؛ بسبب الطابع النظري الذي اتسمت به تلك الحضارة. ولكن عند التأمل في الحضارات السابقة على الحضارة اليونانية من جهة، واعتقادنا أن العلوم لا تبدأ بطفرة أو بصدمة معرفية، نلاحظ أن الفكر الأخلاقي الفلسفي كان حاضراً بقوة خصوصاً في الحضارات الشرقية القديمة، المتأثرة بشكلٍ قويّ، بل والمبنية على الفكر الديني على اختلاف مبادئه وأصوله وتعاليمه.

فإذا نظرنا إلى الحضارة المصرية القديمة وجدنا أن الطابع الذي ظهر في هذه الحضارة وعكس نظرتها الأخلاقية البارزة هو سيطرة الوازع الديني، فلم يكن هناك تباين بين الأخلاق والإيمان الديني عند المصريين القدماء، وإن لم تكن لديهم منظومة أخلاقية كاملة، بل مجرد سلوكيات؛ من أجل تسيير أمور حياتهم اليومية، وخصوصاً الأسرية².

1- مغنية محمد جواد: فلسفة الأخلاق في الإسلام، دار العلم، بيروت، 1977، ص151.

2- محمد عبد الرحمن، مرحبا: الموجز في تاريخ الأخلاق، ط 1، طرابلس لبنان، 1988 م، ص 156.

وإذا انتقلنا إلى الحضارة الفارسية القديمة، نلاحظ أيضاً أنّ الأخلاق فيها لا تنفصل عن الفلسفة والدين، حيث كانت الزردتشية تدعو إلى نظرية الخير العام الذي هو أصل عالم الوجود، وكانت على ارتباط عميق بالتعاليم الدينية وقواعده. « والعدالة عند زرادشت تكمن في التخلص من الخطأ عن طريق المعرفة الحقّة لكلّ ما هو صائب والنور الذي يكشف عن هذه المعرفة إن هو إلا التناسق الأبدي الإلهي. فإنّ تعرف الحقّ تعرف الله، وما العالم أجمع إلا نسيج حتى ينسج طريقه متّجهاً إلى إله الحق¹. »

والأمر بعينه ينطبق أيضاً على الأخلاق في الحضارة الهندية القديمة، حيث الديانة البراهمية التي أولت اهتماماً خاصاً بالأخلاق في معرض ردّها ومحاربتها للتعسف الطبقي السائد والدعوة إلى المساواة، كما هو الحال أيضاً في البوذية. وإن كان السائد على تلك الرؤى الأخلاقية هو النزعة السلبيّة تجاه الدنيا، والرغبة في الزهد²، بعكس الأخلاق في الحضارة الصينية القديمة التي تتميز عن غيرها من الحضارات الشرقية، حيث ابتعدت في أخلاق كونفوشيوس عن سيطرة الفكر الديني، واقتربت أكثر من نظرية الواجب؛ لتكون هي أساس السلوك الأخلاقي، والقيم السامية.

فالأخلاق في الفلسفة الكونفوشوسية هي الهدف والمطلب الأساس، والواجب هو مصدر هذه الأخلاق، وهو عبارة عن الخضوع لصوت الباطن الذي ينبع من أعماق وجود الإنسان والمسمّى عندهم بالضمير الخلق. وبالتالي الأخلاق عندهم مستمدة من قوّة داخلية تلزم الإنسان بالعمل وفق سننه التكوينية، وهذا الالتزام بالواجب هو على مستويين: الأول التزام نحو المجتمع ممثلاً بالأسرة، وآخر التزام نحو الذات الإنسانية، بحيث لا ترى المجتمع بعيداً عنها، بل تفتى هذه النفس في المجتمع من خلال الأعمال النافعة والبناءة³.

وهنا يُمكننا أن نلاحظ بشكل واضح أنّ فكرة الواجب الأخلاقي قد طرحت قبل مئات السنين من طرح إيمانويل كانط لها وجون جاك روسو، الذين اعتقدا بفكرة الواجب الأخلاقي ولكن كل منحيشة مختلفة عن الآخر. وهذا تأكيد على أنّ النظريات الأخلاقية لا تنشأ صدفة ومن دون مقدماتها التاريخية. فمعظم الدراسات الفلسفية الغربية وخصوصاً الأخلاقية منها، وإن كان ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحضارة اليونانية التي تشكل ركيزتها الأساسية، إلا أنّه في الحقيقة ممتدة إلى إسهامات الحضارات الشرقية القديمة التي كانت بمثابة البذرة التي نبتت وتفرّعت منها المسارات الفكرية على اختلاف مشاربها. وهذا ما أكده هيغل بنفسه عندما قال: "إنه في آسيا استرق ضوء الرّوح ثم بدأ التاريخ الكلي"⁴ ومن كما يؤكّد أيضاً ول ديوارنت في كتابه الشهير قصّة الحضارة على هذه أنّه بدأ بآسيا، ليس لأنّ آسيا «الفكرة بقوله إنّ الفكر والفلسفة والأخلاق لم يكن مهدها

1- مراد، سعيد، المدخل في تاريخ الأديان، ط 1، مصر، 2000 م، ص 156.

2- زيعور، علي: الفلسفات الهندية، لا ط، بيروت، دار الأندلس، 1982 م، ص 70

3- جعفر، عبد الوهاب: مذكرة في فلسفة الأخلاق، جامعة الاسكندرية، 1991 م، ص 93 .

4- المرجع نفسه، ص 94 .

المحاضرة الرابعة: في مفهوم فلسفة الأخلاق وتاريخها

يونانيًا بل كانت مسرحًا لأقدم مدينة معروفة وحسب، ولكن لأن تلك المدن كانت كوّنت البطانة وأساسات للحضارة اليونانية والرومانية التي ظنّ خطأ السير هنري مين أنها المصدر الوحيد الذي استقى منه العصر الحديث.

وسوف يدهشنا كم مخترعًا من ضروريات حياتنا وكم من نظامنا الاقتصادي والسياسي وكم مما لدينا من علوم وآداب ومن فلسفة ودين يرتد إلى مصر والشرق، ويذهب جورج جيمس صاحب كتاب " التراث المسروق" أبعد من ذلك، ليتحدّث بشكل صريح وواضح عن سرقةٍ ممنهجةٍ وبشكلٍ علنيٍّ للفكر والمعرفة، معتبرًا أنّ الفلسفة اليونانية ما هي إلا فلسفة منقولة.

المحاضرة الخامسة

العلاقة بين علم الأخلاق وبين بعض العلوم الإنسانية
الأخرى

المحاضرة الخامسة: العلاقة بين علم الأخلاق وبين بعض العلوم الإنسانية الأخرى

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى جعل الطلبة يدركون العلاقات الموجودة بين علم الأخلاق وبعض باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية.

أولاً: صلة علم الأخلاق بعلم النفس

يبحث علم النفس في الميول والرغبات والتفكير وفي الكثير من الشعور والعواطف، وهذه الجوانب النفسية لا بد من الباحث في مجال الأخلاق الاعتماد عليها في دراسته لكي يصل إلى الحكم الصحيح على الأعمال الإنسانية التي تتأثر بالقوى النفسية المختلفة.

يقول "سانتهلير" في مقدمته لكتاب الأخلاق لأرسطو بدون المشاهدة السيكلوجية – أي النفسية – لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علماً تحكيمياً.¹

إن علم النفس مقدمة ضرورية لا بد منها لدارس علم الأخلاق؛ حيث أن علم النفس يبحث في القوى الأساسية والرئيسية في السلوك الإنساني كالضمير والإرادة والذاكرة وغيرها من قوى النفس الإنسانية، وعلم الأخلاق يتخذ لنفسه موضوعاً هو أفعال الإنسان العاقل الحر المريد أي أن موضوعه سلوك إنساني ناشئ عن عوامل داخلية بالدرجة الأولى من غرائز وانفعالات وغيرها، كالميول والرغبات والإرادة واللذة والألم ولعل هذه الصلة القوية بين علم النفس وعلم الأخلاق هي التي حملت الكاتب الفرنسي "سانتهلير" على أن يقول: "لا يتحقق علم الأخلاق بدون المعرفة السيكلوجية وإلا عد علماً تحكيمياً، إن علم النفس بتحاليه المضبوطة يجب أن يكون دليلنا الوحيد ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا وهذه الصلة بين علم النفس وعلم الأخلاق لا تمنع أن هناك تبايناً بين العلمين من حيث الغاية، فبينما علم النفس يدرس الظواهر النفسية دون إبداء الحلول لمشاكلها، نجد علم الأخلاق يتجاوز ذلك إلى رسم الطريق السوي للسلوك"²، إذن علم النفس يلتقي بعلم الأخلاق من ناحية أن كلا منهما يبحث الإنسان من ناحيته الفلسفية، علم الأخلاق من ناحية ما يجب أن يكون عليه الإنسان وعلم النفس من ناحية ما هو عليه بالفعل.

ثانياً: علم الأخلاق وعلم الاجتماع:

يهتم علم الاجتماع بدراسة العادات والتقاليد والنظم والبيئات، أما الأخلاق كما ذكرنا سابقاً تهتم بدراسة تلك العادات والتقاليد والنظم والاثار العملي عليها، وإذا سارت النظم في خط الاعتدال يكون مجعاً لعلم الأخلاق وعلم الاجتماع. وعلم الاجتماع يدرس المجتمعات الإنسانية وتطورها وتقدمها وانحلالها، وبهذا يكشف لنا علم الاجتماع عن كثير من العوامل التي يتأثر بها المرء في تفكيره وعمله، كالأُسرة والأمة والدين والسياسة والنظم الاقتصادية التي نعيش وفقاً لها، ومن هنا

1- منصور علي رجب: تأملات في فلسفة الأخلاق.

2- د/ محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، مكتبة لطباعة الأوفست، جامعة الأزهر جامعة قطر، ص 27.

المحاضرة الخامسة: العلاقة بين علم الأخلاق وبين بعض العلوم الإنسانية الأخرى

تجد اقتراب علم الاجتماع من الأخلاق العملية لأن الأخيرة تهتم بواجب الإنسان نحو نفسه وأسرته وبيئته ووطنه¹، والذي يؤكد قوة العلاقة ما بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع هو أن الأخلاق كانت تعدّ موضوعاً لأبحاث علماء الاجتماع لا سيما مؤخراً، إذ حاول علماء الاجتماع بتعدد المدارس بعد الأخلاق علماً وصيفاً يعرض لدراسة العادات والتقاليد عند الجماعات البشرية التي تعيش في زمان ومكان معين.

ويؤكد هذه العلاقة الفيلسوف الفرنسي برغسون حين رأى " أن العادات الاجتماعية تشعرنا بفكرة الالتزام، وأن هذه القوة الالتزامية كبيرة لدرجة يتخيل الينا، أن هذا الالتزام مصدره طبيعة أخرى غير طبيعة الالتزام التي تفرضها عادة فردية، فإذا أصبح كل فرد يلبي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة هذه العادات الاجتماعية تصبح متماسكة وتكون وحدة واحدة لا تتجزأ، ولا يلبي الفرد حين يتردد أمام أحد الواجبات الفردية أن تتمثل أمامه الصيغة العامة بأنها الواجب وهو ما يحقق الانتصار وبلوغ الهدف والابتعاد عن التردد".²

هناك صلة أيضاً بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع؛ لأن الأخلاق يظهر أثرها في المجتمع سواء أكانت خيرة أم شريرة؛ لأن دراسة السلوك أي أعمال الإنسان الإرادية التي هي موضوع الأخلاق تجر حتماً إلى دراسة الحياة الاجتماعية، التي هي موضوع علم الاجتماع؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يعيش إلا مجتمعاً.

فمثلاً دراسة ظاهرة الانحراف الأطفال في حي من الأحياء، ظاهرة خلقية واجتماعية ترجع إلى أسباب متداخلة، لعل أبرزها العوامل النفسية والاجتماعية، وهذه الظاهرة محل دراسة بين الأخلاق وعلم النفس والاجتماع والقانون والاقتصاد، فنجد الظاهرة ينظر إليها من وجهة نظر كل واحد من هذه العلوم وكل بحسب موضوعه، فعلم الاجتماع يدرسها كظاهرة اجتماعية، بمعنى أنه يعني باكتشاف أسبابها، وقد يساعده في ذلك علم النفس والطب، ولكن علم الأخلاق يرسم الطريق الصحيح لتلافي هذه الظاهرة.

ثالثاً: علم الأخلاق والمنطق

هناك تشابكاً بين العلمين من حيث أن كلا منهما من العلوم المعيارية:

فعلم المنطق: مهمته أن "يدرس التفكير" بمعنى أنه يضع القواعد التي يجب أن يفكر الإنسان على مقتضاها ليعصم ذهنه من الخطأ في التفكير

1- السيد محمد بدوي: المقدمة، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000 م، ص 106.

2- هبة عادل: فلسفة الأخلاق، دار المنار للطباعة والنشر، ط ١، بغداد، 2017، ص 47.

المحاضرة الخامسة: العلاقة بين علم الأخلاق وبين بعض العلوم الإنسانية الأخرى

علم الأخلاق: يدرس "أعمال الإرادة" بمعنى أنه يضع القوانين التي ينبغي أن وكيف الإنسان سلوكه على مقتضاها. كما أن كلا منهما يضع المقاييس الصحيحة للغاية منه، فعلم المنطق يضع مقاييس "الحقيقة" وعلم الأخلاق يضع "مقاييس" لسلوك بمعنى آخر: أن كلا منهما - علم الأخلاق وعلم المنطق - يبحث في الإنسان من الناحية النفسية: كل من جهة: هذا من ناحية سلوكه، وهذا من ناحية تفكيره.

فالمنطق مهمته أن يعصم الذهن عن الخطأ في التفكير.. فالذي يخطئ في عملية حسابية أو نظرية هندسية أو قاعدة علمية... هؤلاء لم يفكروا تفكيراً سليماً ولم يثبتوا تثبيتاً حكيماً... كذلك الذي ينحرف عن السلوك الطيب ليس منطقياً مع نفسه وإن حفظ مسائل المنطق عن ظهر قلب... وقديماً قال سقراط: "الفضيلة المعرفة" فمن لم توصله المعرفة إلى الفضيلة بالفعل فليس من المعرفة في شيء، أو معرفته ناقصة، فالمعرفة الصحيحة تعطي الثمار¹.

رابعاً: علاقة الأخلاق بعلم القانون

مما لا شك فيه عن هناك صلة وثيقة بين الخلاق والقانون ولقد قيل أن القانون ولد من رحم الأخلاق قبل أن يصير مستقلاً قائماً بذاته، فلا يمكن أن يكون القانون غير أخلاقي أو معادياً للأخلاق²، إن كلاهما يعمل على تنظيم أعمال الناس لإسعادهم. فكلاً منهما يضع ضوابط للسلوك الاجتماعي وأن كان كلاهما يختلف من حيث مصدر الالتزام واحترام القواعد والمبادئ؛ لأن القانون الوضعي لا يعرف من الأعمال إلا ما ظهر منها، فيحكم عليها بناءً على ذلك. أما القانون الخلقي فهو يؤاخذ على الظواهر والبواطن وخطرات النفس وذلك بما وضع في الضمير من معاني حية تحت الإنسان على فعل الخير ونصحه وترك الشر ونبذ، ومن جانب آخر نجد أن القانون لا يفعل ذلك فهناك أعمال نافعة لا يأمر بها القانون، كالإحسان إلى الفقير، كما توجد أعمال ضارة لا ينهى عنها القانون، كالكذب والغيرة والحسد وغيرها من الصفات المذمومة³.

الأخلاق تهتم بالثواب ولا تكتفي بالحكم على الأعمال بظواهرها، وهذا لا يفعله القانون وليس ضمن حدود عمله، والقانون يعاقب على الفعل السيء، أما الأخلاق تقف كقوة مانعة قبل حدوثه. إن السبب في عدم تدخل القانون، هو أنه لا يأمر ولا ينهي إلا إذا أستطاع أن يعاقب من يخالف أمره أو نهيه وإلا لم يكن قانوناً. لأن القانون لا يستطيع أن ينهي عن الحسد أو الكذب، لأنه لا يستطيع أن يسأل من يرتكبهما، بينما الأخلاق تنهي عن الكذب والحسد وتنتهي عن أكثر من ذلك⁴.

1- د/ منصور على رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، ط3، القاهرة، 195 ص60.

2- احمد امين: الأخلاق، مؤسسة هنداوي، مصر 2012، ص 13.

3- هـ. سدجويك: المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي، ج1 دار نشر الثقافة الاسكندرية، 1949م، ص 74-75.

4- الكس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق اسعد، مكتبة المعارف، لبنان، 2013 م، ص 152.

خامساً: علاقة الأخلاق بالدين

طرحنا مسألة العلاقة بين الأخلاق والدين منذ القديم ففي الفلسفة اليونانية وما تلاها جرى التفكير بأن الأخلاق على صلة بالدين، إذ عدّ سقراط أن الإيمان مكمل للأخلاق، لكنها لا تركز عليه فمصدر الأخلاق عنده الحكمة التي تؤدي إلى الفضيلة ومن ثم إلى السعادة التي هي الغاية القصوى عند الإنسان¹، ومع أفلاطون تلميذ سقراط كانت الأخلاق مبنية على ”نظرية المثل“ هذه النظرية التي تهدف إلى الاقتراب من طبيعة المبدأ الاسمي أي مثال الخير الذي هو لله عند أفلاطون ومن ثمّ فإنّ الله هو أساس الأخلاق ومصدرها بوصفه علة الخير ومصدر سعادة البشرية.

2

تجنبنا للخوض في حيثيات تفاصيل مختلف المدارس التي ناقشت مسألة علاقة الدين بالأخلاق، يمكن القول أن هناك اتجاهين كبيرين: الأول ينبع من الدين ويقوم على أساس أن هناك إرادة فوق واقوى من إرادة الإنسان ألا وهي إرادة الله وهذه الإرادة هي أساس النظم الأخلاقية لذلك على الإنسان أن يخضع لها خضوعاً تاماً، أما الاتجاه الثاني فهو مادي يرى أن مصدر النظم الأخلاقية هو الإنسان نفسه، فالأخلاق هنا تنبع من الأرض لا من السماء.³

1- فتحي المسكيني: عمانوئيل كانط، الدين في العقل حدود، مطبعة الجداول، ط ١ الكويت، 2012 م، ص 48.

2- روجيه غارودي: ما هي الأخلاق الماركسية، ترجمة: ماهر لقطينة، دار الحقيقة بيروت، ص 5-7.

3- توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ط ٢، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968، ص 406.

المحاضرة السادسة

الفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية (الأخلاق عند
كونفوشيوس)

المحاضرة السادسة:الفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية (الأخلاق عند كونفوشيوس)

الأهداف: التعريف بالفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية القديمة من خلال الفكر الأخلاقي عند حكيها كونفوشيوس

تمهيد:

إن الحديث عن الأخلاق في الحضارة الصينية منتشر ولذلك سنقتصر في الحديث عن حكيها الأول كونفوشيوس.

أولاً: التعريف بكونفوشيوس

هو حكيم الصين الأشهر الذي بدأ التاريخ الحقيقي للحياة الفكرية والعقلية لبلاده، ولد كونفوشيوس سنة 551 ق.م في ولاية "لو" الصغيرة وكان موقعها هو موقع محافظة شانغونج الحالية) كان اسمه الأول "تشيو وكنيته العائلية "تشونغ-تي" وكان يلقب بالصينية ب كون الذي اشتق منه في اللاتينية لفظ King fu Tzu فو تزو، أي المعلم "كون" ومن اللفظ الصيني " Confucius "

هناك بعض المراجع ترى أن كلمة كونفوشيوس مركبة من "كنفو" و "شيوس" وتعني المعلم الأول تروي الروايات الصينية الكثير من الحكايات الاسطورية عن ميلاده، ومنها أن الأرواح عطرت لأمه الكهف الذي ولدته فيه. وتروي رواية أخرى أنه جاء من صلب غير بشري¹ (كانت أسرته عظيمة تمت في نسبها إلى فرع ملكي، وكان أبوه قائداً وحاكماً لإحدى المدن. عاش كونفوشيوس بداية حياته في ظل ظروف قاسية حيث توفي والده وهو في الثالثة من عمره، ولم يترك لو ما يعيش به فاعتنت به أمه وأنشأته تنشئة مستقيمة)²، تزوج وهو في التاسعة عشرة ولكن سرعان ما فارق زوجته ولم يتزوج بعدها³.

يقول عن نفسه: " انصرفت إلى طلب العلم وأنا في الخامسة عشرة من سني، وفي الثلاثين التزمت جادة الفضيلة، وفي الأربعين لم يكن في نفسي أي ريب في حقائق الأشياء، وعلمت القضاء والقدر وأنا في الخمسين، وأصغت أذني إلى كل الحق عارفا فاهما له وأنا في الستين، ولم أتجاوز حد ود السلوك القويم وأنا في السبعين"⁴.

ثانياً: الأخلاق عند كونفوشيوس

اختلفت دعوة كونفوشيوس الاخلاقية عن المفكر الصيني الطاوي لاوتسي (الذي كان يرى ان الاخلاق يأتي بالانعزال والتزهد عن الناس وان يكون وحيدا منفرد بذاته، ولكن كونفوشيوس يرى

1- عمر، ع. الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة. لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1999 ص155،

2- إبراهيم، م إ الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة. مصر: مطبعة الأمانة 1985، ص.209

3- عمر (ع) الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المرجع السابق، ص156

4- أبو زهرة، م. مقارنة الأديان والأديان القديمة. مصر: دار الفكر العربي، ص85- .

المحاضرة السادسة:الفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية (الأخلاق عند كونفوشيوس)

أن الاخلاق اساسيا يأتي من العمل والدعوة فكان هدف كونفوشيوس من الاختلاط بالناس وهو بث الإصلاح بينهم.¹

اتسم النسق الأخلاقي الكونفوشيوسي بجانبين مهمين هما:

الجانب النظري المتعلق بنظرة كونفوشيوس إلى الفرد باعتباره الأساس الأساسي للأسرة والمجتمع ومنه انطلق كونفوشيوس إلى التنظير لكي يعيد الفرد إلى جوهره الأساسي وإلى فطرته الحقة مما يمكنه من تهذيب ذاته.

الجانب العملي ويتعلق الأمر هنا بالقيم الأخلاقية والاجتماعية التي يجد الفرد نفسه ملزماً على ألا يحيد عنها " طبقاً لماهيته ولفطرته

لقد بنيت الفلسفة الأخلاقية عند كونفوشيوس على الطبيعة البشرية، الطبيعة الانسانية للإنسان والتي تفيد "أن الناس سواسية خيرين بطبيعتهم لكنهم كلما شبوا اختلفوا الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتسبون من عادات وأن الطبيعة البشرية مستقيمة وإذا ما فقد الإنسان هذه الاستقامة فقد السعادة".²

لقد رأى كونفوشيوس أن التفكير في الأخلاق والتنظير لها واجب ملزم يجب اتيانه ولذلك غدت مطلبه الأول خاصة وأنها تنشد إلى فضيلة أخلاقية سامية هي بناء الرجل الفاضل الذي بوجوده تستقر الأسر والمجتمع ويتحقق الرقي الإنساني يقول كونفوشيوس: "إن الحكيم يتعطش إلى الفضيلة والرجل العامي يتحرق إلى اللذائذ المادية وغن الحكيم يعنى بأن يلاحظ الواجب ويذعن له، والرجل العامي لا يهتم إلا بأن يتصيد بما فيه من فوائد ظ إن الحكيم لا يفهم في العموم إلا الواجب أما العامي فلا يفهم إلا منفعة".³

الفضائل الاخلاقية العملية عند كونفوشيوس

قسم كونفوشيوس الفضائل إلى أربع فضائل رئيسية أو أساسية تتشعب تحت كل فضيلة اساسية أو رئيسية مجموعة من الفضائل التي يجب على الفرد الوصول لها والالتزام بها والاربع فضائل هي:

– فضيلة الانسانية.

1- جون كولر – كتاب الفكر الشرقي القديم – ترجمة كامل يوسف حسين – مراجعة د/ امام عبد الفتاح امام سلسلة ثقافية الشهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب بالكويت، ص325.

2- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص40.

3- سعيد مراد، مدخل في تاريخ الأديان، مصر، ط1، 2000 ص184.

– فضيلة الاستقامة.

– فضيلة طاعة الابناء.

– فضيلة الطقوس والشعائر¹.

وتميز كونفوشيوس عن باقي الفلاسفة في مبدأ الفضيلة حيث جعل الفضيلة تطبق عمليا وترى ان الفضيلة تطبق حتى لو شعرت انه عمل أحمق وهذا من الصفات الرجل الفاضل وعرف كونفوشيوس الفضيلة بأنه طابع فطري لان الفطرة تميل الى الخير وتتعكس حين يسير الانسان الى شهواته فتتحول الفضيلة الى رذيلة، والفطرة الانسانية الخيرة لا تسير وراء منفعة او ضرر لاحداهم أو لذه لكن الفضيلة تسير الى كمال الانسان وسموه².

الفضيلة الأولى (Jen) :

ترجمت كلمة ال "جين" من الصينية الى اللغات الأخرى بطرق شتى، فجاءت تحمل معان مختلفة مثل الفضيلة، الانسانية، الاحسان، العدالة، الرمة، النقاء، الكرامة³.

" كترجمة حرفية يعني الحب والفضيلة الكاملة ولكن وجهة من نظر jen " ومعنى كلمة كونفوشيوس لا تعني بها الاخلاق الموجودة داخل الانسان ويرى كونفوشيوس ان الانسان الذي يحمل الجين هو انسان الجاد والمسؤول وصادق في التعامل مع القضايا والآخرين وعبر كونفوشيوس ايضا عن جين بأنها متعلقة بالشعور والتفكير معا وهي في غاية الاهمية حيث لا فائدة للحياة بدونها⁴.

ويوضح أيضا أن معناها أن يكون الانسان متعاوناً ونافعاً لمن حوله ويأتي تحت كلمة "جين" العدالة والحكمة والشجاعة وجميع الاخلاق السامية وايضا العطف والرحمة.

وهكذا نجد أن كونفوشيوس قد أعطى ال "جين" المعنى الحاي للعنصر القادر على جعل البشر إنسانين، وأعطاهما تبعات أخلاقية هامة إذ قال يرغب كل إنسان في الثروة والشرف ولكنهما إذا تم تحقيقها عن طريق مخالف لمبادئ الاخلاق، فإنه لا ينبغي الابقاء عليهما، ويكره كل انسان

1 -هالة ابو الفتوح – فلسفة الاخلاق والسياسة المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، الناشر دار قباء للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، 2002، ص 126.

2- صلاح بسيوني رسلان – كونفوشيوس رائد الفكر الانساني – مرجع سابق- ص 112.

3-الشهراني، ن ب ف، الكونفوشيوسية ماضيها وحاضرها وموقف الاسلام منها، مركز الدلك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية السعودية: 2011، ص129.

4-فؤاد الغزير-فلسفة الاخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام، تقديم د/سعد كفايتي الناشر بيت الحكمة للاستثمارات الثقافية مصر، ط1، 1438هـ، 2117 م، ص 126.

المحاضرة السادسة:الفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية (الأخلاق عند كونفوشيوس)

الفقر وتواضع المرتبة، ولكن إذا لم يكن بالإمكان تجنبهما إلا بمخالفة المبادئ الاخلاقية فإنه لا ينبغي تجنبهما.¹

الفضيلة الثانية فضيلة الاستقامة (yi) :

تعتبر الفضيلة الثانية هي المكمل للفضيلة الأولى (جين) وهي تعني البر والواجب والعدالة والاصلاح ولا تقل اهمية عن باقي الفضائل فهي بمثابة معيار لتطبيق القواعد الاخلاقية السامية في المجتمع وايضا تعمل على أنها نوع من أنواع الحدس الاخلاقي.

ويقول كونفوشيوس بشأنها: ينظر الرجل الاسمى الى الاستقامة " يي " باعتبارها جوهر كل شيء وهو يلتزم بها بحسب آداب المجتمع (لي)، فهي التي تدل على الطريق الصحيح بحيث تكون متوافقة مع الجين، أي أنها تعني الاستعداد الأخلاقي عند الانسان للقيام بسلوك معين، وادراك أو معرفة صحة هذا السلوك أو يمكن القول أنها تأخذ معنى الحدس الاخلاقي الذي يشعر به الانسان من داخله فهي الاستعداد الشخصي للاستقامة الأخلاقية التي تفرض على الانسان التقيد بها.

الفضيلة الثالثة فضيلة طاعة الوالدين (HSIAO):

تعتبر فضيلة (شياو) من أكثر الفضائل ارتباطا بفضيلة الجين وتعني طاعة الوالدين وتوقيرهم واحترامهم وأهم الواجبات هي الحب والإحسان إليهما وعندما يكون والديك على قيد الحياة يجب ألا تذهب بعيدا عنهما وإذا حدث ذلك فليكن مكان تواجدك معلوما لديهما، وما داما على قيد الحياة فاحدثهما بأدب وإذا توفيا فادفنها بأدب وقدم القرابين إليهما، ومن مستلزمات بر الوالدين حب الاخوة " من بر والديه أحب اخوته".²

ويرى الكونفوشيوس أن احترام الجسم والحفاظ عليه هو من ضمن احترام الوالدين لان هذا الجسم وجد من خلالهم والاحترام في العائلة ليس للأبوين فقط بل لكل أفراد العائلة سواء كبير أو صغير، ورعاية وطاعة الوالدين تتمثل أيضا في السراء العاطفي للعائلة لبعضهم البعض وليس فقط الاهتمام بالجسم إن لم تستطع أن تجعلهم سعداء يكفي أن لا تجلب لهم الحزن والعار والخزي، فتطالب الكونفوشيوسية الابناء بطاعة مطلقة لأبائهم ويجب التودد لهم والعطف والاحترام إليهما.³

وتعتبر هذه الفضيلة هي بداية وجود المجتمع المنظم، ذلك أنه حين تنتظم الاسر فإن المجتمع ينتظم من تلقاء نفسه، وأساس الاسرة والمجتمع هو الاحترام والطاعة، فإذا حسنت أخلاق أفراد الأسرة، حسنت أخلاق المجتمع.

1- كولد، ج، الفكر الشرقي القديم. الكويت، المرجع السابق، ص 340.

2- رسلان صلاح، كونفوشيوس رائد الفكر الانساني، دط، دت، ص 153.

3- د/ فؤاد الغزير - الفلسفة الاخلاقية بين كونفوشيوس والاسلام، المرجع السابق، ص 83، 84.

الفضيلة الرابعة فضيلة الطقوس وآداب اللياقة (LI):

ان المعنى الحرفي لكلمة (لي) هي قواعد السلوك وآداب اللياقة البدنية وقد استخدمها كونفوشيوس للتعبير عن القيم والعادات الأخلاقية.

كلمة (لي) من المعاني الغنية وجاءت بمعنى متطابق مع الجين ويعني بالمعنى الحرفي الطقوس والشعائر وقواعد السموك وآداب اللياقة الاجتماعية المثالية والتوقير والاحترام.

إن كلمة "لي" كانت تعني في التراث الصيني القديم تلك الطقوس الدينية التي يجب على الفرد الإتيان بها اتجاه آلهة السماء، وخاصة تلك الطقوس التي يؤديها الحاكم حتى ترضى عليه الآلهة ويكون التوفيق والنجاح ملاءه، وإلا فإنه سيعترض إلى غضب السماء مما يدمره و يدمر مملكته.

وأصبحت ال (لي) عند كونفوشيوس أسلوب للسلوك المهذب في كل فعل في الحياة اليومية وكيفية مراعاة الآداب الاخلاقية الحسنة ولكن كونفرشيوس لم يأت بجديد في آداب اللياقة وقواعد السلوك فهبي شيء مقدس عند الصينيين قبل مجيئ كونفوشيوس ولكن ألقى الضوء عمليا.

استخدم كونفوشيوس كلمة (لي) للتعبير عن مجموعة القيم والعادات الأخلاقية والأعراف الاجتماعية المتشابكة التي تحفظ للمجتمع تماسكه وتوازنه وتظهر شخصيته الحضارية، وتوفر للفرد الطمأنينة والسعادة.¹

وتعني كلمة "لي" عند كونفوشيوس العديد من الأشياء فهي تعني الدين، وتعني المبدأ العام للنظام الاجتماعي. كما تعني نظام الممارسات الاجتماعية والأخلاقية الذي علمه كونفوشيوس وأضفى عليه طابعا عقلانيا، وكذلك تعني الطقوس والاحتفالات، كما أنها تعني أيضا نظاما من العلاقات الاجتماعية المحددة بوضوح، عبر مواقف نهائية من جانب كل طرف تجاه الآخر، كالحب في حالة الآباء والولاء البنوي في حالة الأبناء والاحترام والصدقة في حالة الاخوة والاحترام للسلطة بين الرعايا، والنزوع إلى الخير في حالة الحكام، وهي تعني أيضا الانضباط الأخلاقي في السلوك الشخصي، وتعني الآداب العامة في كل شيء.²

فتنقسم الصين الى طبقتين طبقة النبلاء وطبقة العامة وكان يطبق مصطلح لي (عند الصينيون على طبقة النبلاء فقط، فجعل كونفوشيوس الفلاح في بيته كالملك وكل يقل شيء عن النبلاء وشخصية الملك نفسه.

1- الشهرستاني، ن ب ف، الكونفوشيوسية ماضيها وحاضرها وموقف الاسلام منها، المرجع السابق، ص121.

2- كولد، ج، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص353-354،

المحاضرة السادسة:الفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية (الأخلاق عند كونفوشيوس)

إن العادات والتقاليد التي يجب مراعاتها هي احترام الطقوس كأكل طعام معين في مناسبة أو ليس معين عند تأدية المراسم وأنواع الملابس التي يجب أن يلبسها الناس في الأيام المقدسة وطريقة التحية وكيف يحبون بعضهم البعض وكيفية السير في الشوارع فتسير المرأة في صفوف النساء والرجل في يمين الطريق أما النساء في الجانب الأيسر.¹

النبالة:

لقد كان لقب نبيل تعني رجلا طيب المنبت ينتمي أجداده إلى طبقة فوق بقية عامة الشعب ومثل هذا الشخص نبيل منذ ولادته أي أن صفة النبيل وراثية؛ لقد غير كونفوشيوس استعمال هذه الكلمة تمام التغيير، إذ أكد أن أي رجل يمكن أن يكون نبيلًا لو كان سلوكه نبيلًا بعيدًا عن الأنانية وعادلاً وشفيقًا فالنبالة والامتياز ليسا فطريين ويمكن الحصول عليهما بالتوبة، فيصبح الإنسان نبيلًا بالأدب وبعض المؤهلات الطبيعية وإن الطيبة والحكمة والشجاعة هي الفضائل المؤدية للنبالة، وأسمى الارتياح إنماء هي الفضائل الذاتية. يقول "كونفوشيوس إن من كان طيبًا حقًا لن يكون تعيسًا مطلقًا، مع ذلك فإن الدور الحقيقي لرجل نبيل هو أن يحكم فالحكم هو الوسيلة لضمان السلام والسعادة لأكثر عدد".²

لقد ركز كونفوشيوس في تصوره لإصلاح المجتمع على الإنسان الفرد، ورأى بأنه لا يمكن أن يقوم النظام الاجتماعي على أسس أخلاقية سليمة، ما لم يتم صلاح الإنسان، بحيث يكون متمتعًا بالمزايا الخلقية العالية التي يتحقق بها وجود الإنسان الأعلى.

أما عن أساس الإصلاح عنده فهو متمركز حول الإنسان الفرد المنظم المرتكز على المعارف المنزهة المصلحة لأحوال الأسر المحققة للنظام الاجتماعي الصالح

قواعد الأخلاق الكونفوشية: سنكتفي هنا بالإشارة إلى هذه القواعد دون شرح:

- القاعدة الأولى: إصلاح النفس أولى من البحث عن أصلها، خيرة كانت أم شريرة.
- القاعدة الثانية: الإرادة هي مفتاح التغيير.
- القاعدة الثالثة: التكامل الأخلاقي.
- القاعدة الرابعة: الضمير الأخلاقي.
- القاعدة الخامسة: النية الحسنة.

1- د/ صلاح بسيوني رسلان – كونفوشيوس رائد الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 31 -

2- الياد، م، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية. سوريا: دار 1987، دمشق، ص25.

المحاضرة السادسة:الفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية (الأخلاق عند كونفوشيوس)

- القاعدة السادسة: التوسط.
- القاعدة السابعة: افعل أقصى ما تستطيع.
- القاعدة الثامنة: ما تحبه لنفسك أحبه لغيرك.

المحاضرة السابعة

الفكر الأخلاقي في الحضارة الهندية

الأهداف: التعريف بالفكر الأخلاقي في الحضارة الهندية

تمهيد:

قبل ظهور البوذية كانت الهند تعيش في ظل الديانة البرهمية، مع ما جاءت به من تعاليم ظالمة للناس، فجاءت البوذية تخفيفاً لما جاءت به البرهمية من تعاليم، وإزالة ما أحدثته من تفريق بين الناس، فالناس في الديانة البرهمية ليسوا سواء؛ من حيث العبادة أو الزهد، بل إنهم مختلفون من حيث الطبقات والأعمال، فلقد قسمت البرهمية الناس إلى أربع طبقات:

- **الطبقة الأولى:** وهي الأعلى، وتسمى طبقة البراهمة، وهم رجال الدين الذين يتبنون أحكامه
- **الطبقة الثانية:** وهم طبقة الجند، ويزعمون أنهم خلقوا من مناكب "براهما" ويديه، وهم الحماة والغزاة، ومرتبته دون البراهمة.
- **الطبقة الثالثة:** طبقة الزراع والتجار، وهم مخلوقون من ركبتى الإله، والفارق بينهم وبين من سبقهم كبير جداً.
- **الطبقة الرابعة:** طبقة الخدم والأسارى، وقد خلقوا من قدم الإله براهما، وهي أقل الطبقات عندهم.

وبعد هؤلاء هناك طبقة المحرومين وأبناء الزنا، والذين يتناولون الأعمال القذرة في المدن، والأعمال الحقيرة؛ لذا فكان أول من دخل في البوذية هم أولئك الذين ظلمهم التقسيم الطبقي البرهمي، وبعد ذلك صاروا أتباعاً لبوذا؛ لذا فإن الحديث عن البوذية سيكون على أنها ديانة خرجت على البرهمية.

أصل البوذية:

في منتصف الألف الأولى قبل الميلاد بينما كان نظام العبودية متطوراً في الهند، وفي ظل الديانة البراهمية التي لم ترض مالكي العبيد نتيجة نظامها الطبقي والظلم الاجتماعي، ظهرت البوذية كدين جديد وكرد فعل على هذه الديانة البراهمية.¹

فالبوذية ترجع أصولها إلى تعاليم بوذا أو سيرته والذي يلقب بـ "غوتاما" وتقوم هذه الديانة على ما تركه بوذا من عمل وعقيدة وقد اتخذ لنفسه بعد إهتدائه إسم بوذا وتعتبر البوذية إحدى ديانات الكبرى حيث أنها جاءت كرد فعل على الهندوسية وكمحاوله للإصلاح الوضع الديني في الهند، فهي ثورة على الكثير من العقائد والتقاليد ودعوة تتسم بالطابع العملي الأخلاقي.

1-دياكوف، الحضارات القديمة، تر: سليم والحليم اليازجي، ج 1، ط 1، دار علاء الدين، دمشق، 2000، ص 214.

المحاضرة السابعة :الفكر الأخلاقي في الحضارة الهندية

فالبوذية في مجملها إنما هي مذهب فلسفي أخلاقي، وهي فرع من فروع المذاهب المتكاملة الأركان جاءت كرد فعل على الهندوسية وذلك لأن سيد هارتا (563 ق.م- 483 ق.م) قد ارتد على الديانة الهندوسية بسبب فوارقها القبلية المقدسة والطقوس المعقدة التي تمارسها في عبادة الالهة، اذن خلاصة الأبحاث الحديثة على الوضع التاريخي لها بعد الهندوسية.¹

البوذية بعدما كانت نظاما أخلاقيا واتجاها تربويا في عصر مؤسسها أخذت تتطور من قرن إلى قرن وأخذت تتغير في بعض المسائل التي تركها بوذا،"وقد إرتبط التغير الفلسفي البوذي بانتشار البوذية ودخولها أقطارا كثيرة، فإن أتباعها هنا وهناك أكثروا القياس والتأويل حسب عقولهم وثقافتهم."²

وبوذا ليس اسم علم على شخص بعينه، وإنما هو لقب ديني عظيم، معناه: الحكيم، أو المستنير، أو ذو البصيرة النفاذة، وهو اللقب الذي أطلق على سيدارتا غوتاما، ولقد أحيطت حياة بوذا بكثير من الأساطير والخرافات التي طمسها معالم حقيقته، اختلف الباحثون في تاريخ ميلاده، فمنهم من قال: إنه ولد سنة 568 ق.م، بينما ويقول الدكتور هنري توماس: إن بوذا ولد سنة 563 ق.م، في بلدة على حدود الهند، ويقول الشيخ محمد أبو زهرة - رحمه الله إن بوذا ولد عام 560 ق.م في بلدة على حدود الهند، وكان من أسرة نبيلة، وكان أبوه ملكا صغيرا في تلك البلاد، وقد تربى بوذا في الرفاهية، وشب عليها، فكان يعيش كما يعيش أبناء السادة والملوك في نعيم عظيم.

توفيت والدته بوذا في الأسبوع الأول من ولادته، وهذا الحدث من أهم العوامل التي جعلته ينظر إلى الحياة نظرة التشاؤم والحزن، توفي عام 483 ق.م.

المدارس البوذية وخصائصها:

يمكننا هنا ان نشير باختصار إلى أهم المدارس الفكرية للبوذية ومنها:

مدرسة تيرافادا: تعريف باسم "هينايانا" أي المركبة الصغرى وتمثل مذهب الراشدين، وهي أقدم مدرسة بوذية تقترب في مواضيعها وأفكارها إلى تعاليم بوذا الأصلية تعتنقها غالبية سكان سيلان، بورما وكمبوديا.³

مدرسة الماهيانا: أي المركبة الكبرى والهدف في الماهيانا هو أن يصبح المرء اهتمامه الوحيد هو الآخرين وأن يصبح بوذيستقا أي الايمان ببوذا والبوذسيثقات بدورهم يقدمون المساعدة على فهم المعاناة.¹

1- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار الكتاب والنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ص 171

2- أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، مكتبة دار النهضة المصرية، القاهرة، 1984، ص 17

3- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ط 1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2001،

البوذية زن: يعتنقها معظم بوذي اليابان وتفرق عن جميع فروع البوذية سواء بالنسبة لاتجاهات الدينية والفلسفية².

الكتب البوذية المقدسة:

لقد حفظ أتباع بوذا عنه أحاديثه ومبادئه وخطبه، ولكن بعد وفاته ظهر الخلاف بينهم، فعقد أتباعه مجلسا سنة 483 ق.م؛ ليزيلوا أسباب الخلاف، واستقر رأيهم على كتابة مبادئ بوذا وحفظها في كتب، وقسموها ثلاث مجموعات، وسموها بالسلات الثلاث.

وتحتوي السلة الأولى على العقائد، وسميت: سلة العقائد، والسلة الثانية تحتوي على الشريعة، وسميت: سلة الشريعة، أما الثالثة فتحتوي على الحكايات، وسموها: سلة الحكايات وهذه السلات الثلاث يقال لها القانون البالي؛ نسبة إلى اللغة البالية التي دونت بها.

الأخلاق عند بوذا

إن الجزء الخصب والإيجابي في البوذية، هو مذهبها في الأخلاق وإصلاح المجتمع، وتخفيف ما فيه من شقاء، وهذا الكلام بعيد عن الاختلاف بين آراء الباحثين: هل البوذية دين أو فلسفة؛ أي: مذهب أخلاقي، وبعدما خاض بوذا تجاربه، "كانت النتيجة التي توصل إليها أن الآلام والأحزان والمشكلات التي يعانيتها كل فرد في الحياة غني أو فقير، إنما سببها الآمال والرغبات والشهوات التي تراود الإنسان دائما".

فلقد لاحظ بوذا أن الحياة مليئة بالأكدار والآلام، بل هي عبارة عن آلام تتبناها أحزان، تجعل الإنسان يعيش في تعب ونغص دائم، كما لاحظ أن منشأ تلك الآلام هو اللذات والأمانى التي تتبناها الرغبات، فقال: "لولا انبعاث اللذات ما كانت الآلام، ولولا استهواء الأمانى التي تبعثها اللذات، ما كانت آلام الحرمان؛ لذلك كان لا بد لمحو الآلام من القضاء على أصلها، وذلك يكون بالقضاء على اللذات وآمالها وأمانيتها، ولا يتم هذا إلا إذا راض الشخص إرادته على هجر اللذات جملة ومجاهدتها؛ ليكون للإنسان القدرة التامة، فلا يناله الحرمان من لذة بسبب الألم، وقال أيضا: "لولا ثلاثة في الدنيا، لما ظهر بوذا ولا الشريعة، وما هذا الثلاث إلا المولد والهرم والموت"³.

وطبقا لهذه النتيجة التي توصل إليها، أقام فلسفته الأخلاقية على حقائق أربع هي:

1- هذا العالم مليء بالألم، وهي عنده حقيقة واقعة، فكل فرد عند بوذا يولد أولا، ثم ينمو، ثم يدركه المرض، ثم تلحقه الشيخوخة، ثم يموت، وهو في كل مرحلة من هذه المراحل يعاني من الآلام

1- المرجع نفسه، ص 232

2- المرجع نفسه، ص 231.

3- أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، المرجع السابق، ص 169.

المحاضرة السابعة :الفكر الأخلاقي في الحضارة الهندية

والأحزان، "فيأسف عند مفارقة الأحباب، ويغضب أشد الغضب إذا اعتدى عليه ظالم له، ويتألم إذا أصابه سوء، أو حل به مرض".¹

2- هذا العالم المؤلم، له مصدر وسبب يجب كشفه، وسبب الألم ومصدر الغم والحزن هو الشهوة؛ فالإنسان تتحرك في نفسه شهوات حسية ورغبات دنيوية، فتشتاق نفسه إلى الاستمتاع بالذات، وسبب هذا الحزن أنه في الغالب لا يستطيع تحقيق أمانيه، فيعتريه الحزن، ويحيط به الغم من كل جانب، فالشهوة منبع الحزن ومصدر الهم والغم.²

3- معرفة سبب الألم تقودنا إلى الوسيلة التي بها نقضي على الألم، فلكي يتخلص الإنسان من هذه الآلام والأحزان، يجب عليه أن يتغلب على الشهوات والملذات، "وأن يقطع كل صلة تربطه بالحياة المادية".³

4- للقضاء على الشهوات والملذات، يجب أن يتبع الإنسان أسلوبا صحيحا، وأن يسلك المسلك المكون من ثمانية عناصر؛ أي: يتبع في حياته ثمانية مبادئ تسبب له السعادة، وتكفل له الراحة والتحرر من أغلال الحياة ومتاعها

ويلخص بوذا المبادئ الثمانية في ثلاث كلمات، وهي: "الشفقة، التقوى، المحبة"، إلا أن الشفقة عند بوذا لها معنى خاص، ويقصد بها الشفقة على جميع الكائنات الحية؛ لأنه كان يعتقد خلال عملية التناسخ بمرور كل واحد منا بأشكال كثيرة من الكائنات؛ حيوانية وبشرية معا، "ونتيجة لذلك يربطنا جميعا رباط مشترك من العذاب".⁴

ولذلك فقد اعتبر بوذا القتل خطيئة؛ سواء في حق إنسان، أو في حق أي حيوان من الحيوانات، "فليس للبوذي أن يقتل حيوانا في لهو كالصيد، أو في جد كذبحه للأكل، بل عليه أن يرفق بالحيوان ويعد أخاه في الخلق، ولا يراه خلقا أدنى منه".⁵

أما عن المبادئ الثمانية، فهي:

1- العقائد الصحيحة، ويراد بها: الإيمان بالحقائق الثلاث الأولى من الأربعة المتعلقة بالهم والحزن.

2- الأغراض الشريفة؛ أي: الاتجاه إلى عمل الخير دائما، واجتناب الاتجاه إلى الشر والتفكير فيه.

1- د. حامد عبد القادر، بوذا الأكبر، المرجع السابق، ص 81.

2- المرجع نفسه، ص 261.

3- المرجع نفسه، ص 381.

4- د. هنري توماس، أعلام الفلاسفة: كيف نفهمهم؟ ص 42.

5- أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، المرجع السابق، ص 177.

المحاضرة السابعة :الفكر الأخلاقي في الحضارة الهندية

- 3- القول الطيب، ويراد به حفظ اللسان من الكذب والنميمة، والسب واستهزاء الناس
- 4- العمل الصالح، وهو عمل كل ما ينفع الناس، متضمنا الابتعاد عن الأعمال الشريرة، كالاغتداء على الأرواح - بشرية، أو حيوانية - والأموال والأعراض.
- 5- اتباع خطة قديمة في الحياة وكسب العيش، بمعنى الإحسان إلى الناس، وعدم كسب المال إلا من وجوهه المقبولة في المجتمع.
- 6- بذل الإحسان والجهد الصادق في الأعمال، وغرس الاتجاهات الطيبة المقبولة، والبعد عن النزعات الشريرة.
- 7- الاهتمام؛ أي: انغماس الإنسان في عمله، ومتابعة السير فيه، دون الشعور بئس في الحال
- 8- صدق التأمل الروحي، وهو التفرغ للتبتل والرياضة والانغماس فيها.¹

الوصايا العشر:

ترتب عند بوذا على هذه المبادئ الثمانية الإيجابية عشر وصايا سلبية، منها خمس وصايا إلى العامة وجميع الناس، وأخرى للربان وتلاميذ بوذا، أما عن الخمس العامة، فهي:

لا تقتل، لا تسرق، لا تزني، لا تكذب، لا تتناول مسكرا.

والخمس الأخرى الخاصة، هي:

- لا تتناول طعاما يابساً بعد الظهر.
 - لا تحضر حفلات الغناء والرقص والتمثيل.
 - لا تنم على فراش وثير.
 - لا تقبل من أحد ذهباً ولا فضة.
 - لا تتزين بأي نوع من أنواع الزينة، ولا تستخدم أي نوع من أنواع الطيب، لكن بوذا.
- يرى أن هناك قيوداً عشرة تحول دون بلوغ الإنسان درجة النجاة والسلام، وهي كالتالي²:

1. الوهم الخادع في وجود النفس .
2. الشك في بوذا وتعاليمه .
3. الاعتقاد في تأثير الطقوس والتقاليد الدينية.

1- د. حامد عبد القادر، بوذا الأكبر، المرجع السابق، ص 82-83.

2- عبد العزيز محمد الزكي، قصة بوذا، الدار المصرية للطباعة، ط 1، ص 59.

4. الشهوة .

5. الكراهية .

6. الغرور .

7. الرغبة في البقاء المادي .

8. الجهل .

9. الاعتداء الذاتي .

10. الكبرياء .

ومن الممكن تحطيم هذه القيود العشرة عن طريق الإيمان بالحقائق الأربعة، واتباع المبادئ الثمانية والتخلق بها، وبذلك يصل الإنسان إلى النرفانا أو النجاة "المزعومة"

كانت هذه الرذائل في أول مرة تذكر في تعاليم بوذا على النحو المتقدم بدون ترتيب، أما بعد ذلك فقد قسمت إلى فضائل بهذا التقسيم حيث أن الرذائل التي تهوي الإنسان عشر

وإن نواحيه التي تأتي هذه الرذائل ثلاث كما يذكرها محمد غلاب¹ تتمثل في:

1- رذائل الجسم: التعذيب، السرقة، الزنى.

2- رذائل النطق: الكذب، السب، الطيش.

3- رذائل التفكير: الطمع، الخبث، التزييف.

الفضيلة عند بوذا:

أن يكون الإنسان مطلعاً على فضيلة الخير، وليس مطلعاً عليها بمعرفتها فحسب، وإنما بالعمل بمقتضاها، ومعرفة فضيلة الخير لا تكون بادخار المعلومات الكافية عن الأخلاق والإلهيات، بل عليه أن يثبت حسن نيته في كل عمل يقوم به.

عرض بوذا الفضائل الأربع التي تقود إلى السعادة في العالم الآخر وهي:

أولاً: عليه أن يتحلى بالإيمان والثقة بالقيم الروحية والأخلاقية والفكرية.

ثانياً: أن يتمسك بالأمر الذي يدمر الحياة أو يؤذيها بالزنى والقتل والكذب.

1- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، الأنجلو مصرية، القاهرة، 193، ص 143.

ثالثاً: لابد من ممارسة الإحسان والكرم دون مبالغة.

رابعاً: أن ينمي الحكمة التي تؤدي إلى تدمير الألم التام وتوصل إلى النرفانا.

وتتمثل الأعمال الفاضلة التي أوصى بها بوذا وهي: 1

– إصنع الإحسان مع من يستحق، راع وصية السلوك الأخلاقي.

– إحترام والديك وكبار السن، وإعتن بهم.

– قاسم الآخرين مناقبك.

– إقبل المناقب التي يقضيها الآخرون لك.

– بشر بالتعاليم الصالحة.

المبادئ الأخلاقية عند بوذا:

كان بوذا يركز على حل مشكلات الناس وآلامهم والدعوة إلى الخير والبعد عن الشر والآثام. يقول محمد أبو زهرة "الجزء الخصب في البوذية في الأخلاق وإصلاح المجتمع وتخفيف ما فيه من شقاء"²، ومنه كانت دعوته لا تخلوا من مبادئ أخلاقية أراد أن ينشرها بين الناس وهي:

1- الشفقة: يولي بوذا مكانة ملحوظة للشفقة في عالم الأخلاق، إنها أساسية وضرورية إزاء جميع المخلوقات الحية الإنسان المعذب، والخادم، والمظلوم والعالم المتألم، وبالتالي فإن الشفقة في هذا المفهوم، تشوبها سمة من عدم الكمال لأنها لا تجدي في إزالة الألم الذي يؤخذ على أنه أساسي ولا يزول بالإنطفاء، وبعبارة أخرى لا جدوى من السعي لتخفيف آلام الغير اذن تكون الشفقة أو الرحمة كافية.

يقول بوذا "على الإنسان أن يتغلب على غضبه بالشفقة وأن يزيل الشر بالخير، إن النصر يولد المقت لأن المهزوم في شقاء، وإن الكراهية يستحيل عليها في هذه الدنيا أن تزول بكراهية مثلها"³.

1-أ. س. ميغلوفيسكي، أسرار الآلهة والديانات، تر: حسان مخائيل إسحاق، ط 4، دار علاء الدين، دمشق، 2009، ص 179.

2- أحمد علي عجيبة، موسوعة العقائد والأديان، دار الآفاق العربية، ط 1، 2004، ص 138.

3- علي زيعور، الفلسفة في الهند، دار الأندلس، ط 1، بيروت، ص، 287.

فقال بوذا عن الشفقة أيضا "هي أيها الحبر الجليل -صنعة اللطيف مع الضعيف والنبيل مع القوي- نحن نتوسل شفقة الآلهة ورحمتها بغير أن تمارس ذلك إزاء الحيوانات التي هي تحيا تجاهنا كحياتنا تجاه الله".¹

2- المحبة: إن هذا المبدأ من أبرز المبادئ عنده، وهو نوعان:

حب أصغر، مثل: حب الأم الذي يحملها على أن تحرص على حياة ولدها، ولو أدى ذلك إلى -1 أن تضحي بحياتها.

حب أكبر، وهو حب لا حد له لجميع الكائنات، وأن يشعر قلبه بالمحبة الخالصة من جميع -2 الشوائب المصلحية لكل ما في العالم، فهذه الحالة القلبية عنده هي أفضل ما في الوجود وهو حب النفس الكبرى، وهو حب شامل يقيم بين جنبيه الجميع.

إن حب الخير للكائنات كلها هو الدين الحقيقي، إملأوا قلوبكم بحب لامتناه لخير الوجود كله، وقال أيضا "ليكن منبوذا من جميعهم كل من يسبب الألم والأذى للمخلوقات الحية أو كل من لا رحمة في قلبه تجاهها"²، ولم يكتف بهذا بل دعا إلى كذلك بالرفق بالحيوان إلى درجة أنه نهى عن قتل حشرة، حيث قال في تعاليمه "كونوا ودعاء مع البهائم فالله الذي خلقها يجب أن نحسن إليه".³

3- واجب عدم الإساءة للآخرين: يقول بوذا بمبدأ اللطف، وبأن مقابلة الإساءة بالإساءة خطأ، فإصلاح الخاطئ يكون مع الغير، يذهب بوذا كذلك إلى أبعد في الدنيا التسامح مع الغير، والنظرة السموحة إزاء الآخر، كما يدعو إلى التحلي بالصبر والتسامح والصبر يجابه الشر والغضب، وبالسخاء واللاكره يحارب البخل والحقد.

4- التأمل: قال بوذا عن التأمل في كتابه الدامابادا "بالتأمل تكتسب الحكمة، بقلة التأمل تضيع الحكمة من عرف هذا السبيل المزدوج والرجعة فعليه أن يضع نفسه حيث تنمو الحكمة".⁴

يقع التأمل، بمعنى ما في صميم الحياة الصعبة البوذية، وإذا كان يشكل إلى جانب الدراسة، جزءا من يوميات الرهبان، يخصص النضير للتأمل في المعبد لحظة مع الذات، ما يتيح له تأمين الهدوء الداخلي والتفكير بعيدا عن القلق، كما أن العودة إلى الذات تمنح فرصة الإنفتاح أكثر على الآخر.⁵

1- المرجع نفسه، ص 225.

2- أ. س. ميغل وفيسكي، أسرار الآلهة والديانات، مرجع سابق، ص 193.

3- علي زيعور، الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص 249.

4- بوذا، الدامابادا، تر: سعدي يوسف، ط 1، دار التكوين 2010، ص 101

5- كلود لفسون، البوذية، تر: علي مقلد، ط 1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ص 95

هناك نوعان من التأمل الأول هو تطوير التركيز العقلي والتركيز العقلي الأحادي الذي يؤدي بطريقة متنوعة أعلى حالات الصوفية مثل "جو العدم" أو "جو عدم الإدراك" وكل هذه الحالات الصوفية بحسب البوذية خافق أو نتائج عقلية ولا شيء يرى منها حتى الواقع في الحقيقة في النرفانا وهذا النوع من التأمل يوجد قبل النرفانا.¹

5- الحث على العلم: قد يمر على الإنسان ملايين من الأعوام حانيا عنقه لدولاب التسامح مجبورا على العودة للجسد الترابي والمظهر المادي ومرتديا أثواب مخلوقات متباينة، لكن بوذا يرى وسيلة واحدة تدفع عن الإنسان خطر التناسخ وتمكنه من الولادة بجسم توازني لا تشوبه أشباح هذه الأرض القاتمة تلك الوسيلة هي العلم غير المحدود الذي يشمل معرفة القوانين الروحية والطبيعية، والجدير بالتدبر والنظر هنا هو أن المعرفة في البوذية ذا دور بناء لا في حياة الإنسان وتطور المجتمع فحسب بل هي ضرورية لجعل الروح ترتفع فوق الجسد وتتجه صوب الخلود بالمعنى البوذي أي صوب الخلاص من التناسخ.

نقد وتقييم للبوذية في شقها الأخلاقي:

إن المذهب البوذي في الأخلاق يبدو ظاهرا لامعا جذابا؛ لاحتوائه على توجيهات في محاربة أهواء النفس ورغباتها، لكن إذا دقق النظر فيه تهاوى وتساقط أمام الأعين، ويقدم النقد إليه في عدة أمور، هي:

فكرة الإحساس بالألم والشعور بالشر، قد سيطرت على عقول البوذيين أنفسهم، وشكلت الجوهر الأساس لمذهب بوذا، واعتبر الحياة؛ إما ألما واقعا يتقلب فيه الإنسان طيلة حياته، وإما سرورا ولذة مآلها أيضا إلى الألم.

وهذه النظرة التشاؤمية إلى الحياة ليست مبغضة؛ لأن رؤية الألم وحده، وجعل الحياة كلها ألما - لا تعبر عن الواقع الذي يمر به الإنسان، فإن الحياة بالرغم من آلامها تكتنفها الكثير من ألوان السرور والبهجة المتعددة؛ كالصحة والمال، والأهل والأولاد، والنعم الأخرى: من مأكّل، ومشرب، وملبس، وهناك مصادر أخرى للسرور والبهجة.

تخلو المبادئ الثمانية عند بوذا من تعريف معنى الصحيح، وما مقدار الصحة وحدها، فإن 2 - الناس يختلفون في معنى السلوك الصحيح، والبعض يرى الصدق فضيلة وسلوكا صحيحا، والبعض الآخر يراه سلوكا مرفوضا؛ لأنه يوقع في مشكلات تخلو البوذية من فكرة الثواب والعقاب، فما الثواب لمن يعمل بالوصايا العشر؟ وما 3 - العقاب لمن يخالف هذه الوصايا؟

1- والبولا رهولا، بوذا، تر: يوسف شلب الشام، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2011، ص ص 83-

المحاضرة السابعة :الفكر الأخلاقي في الحضارة الهندية

وهو ما يسمى في علم الأخلاق بعناصر الإلزام أو وسائل الردع، "وهي التي تلزم الناس بسلوك الطريق القويم، وتردع المنحرفين الخارجين عنها.

أي بناء أخلاقي لكي يكون متماسكا، فلا بد له من عقيدة تقويه، لكن البوذية خلت من عقيدة الإله، بل مال بوذا إلى إنكار الإله، وتبع ذلك إنكار العبادات؛ لأن العبادات لا تكون إلا بوجود فكرة الإله، ونتج عن ذلك أن "نقل البوذيون بوذا من معلم إلى رائد، ثم إلى إله" واخترعوا ألوانا من الصلوات والأدعية".

المحاضرة الثامنة

فلسفة الأخلاق السفسطائية

في مفهوم السفسطائية:

وكلمة السفسطائية تعني في لفظها علم الغلط Sophisme تسمى الحركة السفسطائية فلفظة سوفيا أو سوفيا تعني العلم أو الحكمة , ولذلك يسمون صوفيين أي (حكماء) ولفظ "أسطا" تعني الغلط , وهي مشتقة من كلمة سوفوس بمعنى حكيم حاذق , وفي مجملها تحمل معنى الحكمة المموهة يرى الفارابي في كتابه إحصاء العلوم أن لفظ سفسطائية يأتي من لفظين وهما سوفيا والتي تعني في اليونانية الحكمة واللفظ الثاني أسطا والذي تعني المموه ولفظ سفسطائي عرف في القرن الخامس بمعنى الخبير أو المدرس , ويرى برتراند رسل اليونان وول ديورانت و م.س. سيلك أن كلمة سفسطائي كانت تعني لدى الناس في بلاد ما نفهمه نحن من لفظ أستا ذ جامعي , و لم يكن اللفظ في أول أمره يحمل أي معنى محط للكرامة، حتى قام النزاع بين الدين والفلسفة , فأدى إلى هجوم المحافظين على فلاسفة السفسطائية ووصفهم بأنهم تجار العلم ومخربو العقول وأعداء الدين ويرجع الباحث م.س. سيلك سبب تغير النظرة إلى السفسطائيين إلى ثلاثة رموز مهمة سودت النظرة إلى السفسطائيين وقلبت عليهم ظهر المجن وهم أفلاطون وأرسطو و أرسطوفانيس

تاريخ ظهورها:

ظهرت السفسطائية في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد, على يد طائفة من المعلمين وكان ظهورها في مختلف المدن اليونانية متجهة إلى تعليم الشباب الأثينيين بالذات، ويرجع ذلك – في رأي السفسطائيين – لحاجة شباب تلك المدينة لهذا النوع من التعليم, وربما أيضا لمكانة أثينا بين المدن اليونانية، وربما أيضا لوجود جملة من الأثرياء ووجهاء الامبراطورية الذين كانوا يبذلون الأموال وقد كان السفسطائيون يتقاضون الأجر نظير تعليمهم ، بينما ينفي بعض المؤرخين ذلك عنهم بالكلية أو أثبتته لبعضهم ونفاه عن البعض الآخر , والذي يرجح أن ذلك ثابت لوروده في ذكر الكلام عن السفسطائية لدى أقدم المؤرخين.

امتاز السفسطائيون بقدرتهم على الحوار والجدل (التأثير الخطابي).¹

أهم أعلام المدرسة السفسطائية:

أحصى بعض المؤرخين عدد الفلاسفة السفسطائيين حتى أوصلهم إلى ثلاثين فردا منهم المعروف prdicos ومنهم المشهور ومنهم المجهول، مع الاحتفاظ بقلة من أسمائهم منهم برديكوس، Euthydeme واوتيديم Thrasymaque وتراسيماخ Critias وكريتياس Antiphan وأنطيفون على أن أشهرهم جميعا كان calicles وقليليس Lycophron وليكوفرون Dionysodors وديونيسودور Gorgias وجورجياس Protagoras بروتاغوراس.

1- التل وائل عبد الرحمان، أحمد محمد الشعراوي، أصول التربية التاريخية، دار حامد للنشر والتوزيع، عمان، د.ط، دس، ص65.

الأخلاق عند بروتاغوراس:

بروتوغوراس أو بروتوجوراس (Protagoras) (421-490 قم):

اشتهر بنظريته النسبية، والتي تعد الإنسان مقياس كل شيء , فهو القائل: " الإنسان مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة وكغيره من فلاسفة السفسطائية يقر بروتاغوراس بنسبية معرفة القيم الأخلاقية أي أن الفرد مقياس الخير والشر , فالقيم والمبادئ في مجال الأخلاق نسبية متغيرة بتغير الزمان والمكان , وتختلف باختلاف الظروف والأحوال , بل يرى بروتاجوراس أن القيم الأخلاقية لمجتمع معين لا تكون صالحة لمجتمع آخر، لأن تلك القيم تعاقدية بين أفراد فكل مجتمع يسن قوانينه الخاصة به دون مراعاة لقواعد ثابتة ومحددة.

ويذهب بروتوغوراس أيضا إلى القول بتعدد الفضائل والردائل، حيث يرى إن المبادئ الأخلاقية هي اجتماعية أصلا، فهو هنا يرى أن منشأها الحس العام، ويستبعد أي قوى خارجية مؤثرة في الاتجاه الأخلاقي للأفراد فهم يدعون إلى الفردية الكاملة) ومن هذا المنطلق دافع عن القوانين والتقاليد والأخلاق المرعية في مجتمعه.

ذهب بروتاغوراس إلى أن الفضيلة شيء يمكن أن تعلم فهي تظهر عند من تظهر عنده بالتحصيل والجهد، كذلك وضع بروتاغوراس معايير جديدة للسلوك الانساني فاعتبر "الانسان مقياس كل شيء" وهذه العبارة تنفي الموضوعية عن كل الأشياء فيصبح الانسان هو معيار الحكم على الأشياء".¹

الفضيلة عند السوفسطائيين تعني أداء الوظيفة بنجاح وكفاية، فضيلة الطبيب هي معالجة المرضى، وفضيلة المدرب هي تدريب الخيول. ويذهب السوفسطائيين إلى القول بأن ما يبدو لي أنه حق فهو حق بالنسبة لي، وما يبدو لي إنه صواب فهو صواب بالنسبة لي، وما يبدو لك على أنه صواب فهو صواب بالنسبة لك، وهذا يعني إن الصواب أو الخير بالنسبة إلى كل إنسان هو أن يفعل ما يلزمه أو ما يحلو له أي إن الفضيلة هي لذة الفرد.

يقول بروتاغوراس: الإنسان مقياس الأشياء جميعا، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد. أن الأشياء هي بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية، ولما كان الافراد يختلفون سنا وتكويننا وشعورا وكانت الأشياء تختلف وتتغير، فإن الإحساسات تتعدد بالضرورة وتتناقض: وأن الفرد مقياس النفع والضرر والخير والشر والعدل والظلم، غير أن هذا لا يعني ترك الأمور فوضى وإنكار الحكمة والحكيم، فإن من التصورات ما بعضه «خير» من

1-اليماني عبد الكريم، علي سعيد، فلسفة التربية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2004، ص64.

بعض، فالطبيب حكيم؛ إذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض، والأولى «خير» من الثانية، والسفسطائي أو تلميذه حكيم؛ إذ يحدث في السياسة مثل هذا الانقلاب، فما يسمى حقا في العمل هو النافع في وقت معني وظروف معينة.

جورجياس (480-485) Gorgias

تتمحور فلسفته حول ثلاث قضايا رئيسة سالبة، وقد بسطها في كتابه الطبيعة أو اللاوجود، وهي تدور جميعا على قدرة الإنسان على معرفة أي شيء في الوجود، وهي بمثابة تطبيق لمقولة السفسطائي بروتاغوراس " الإنسان مقياس كل شيء" وهذه القضايا الثلاثة هي:

أ – لا يوجد شيء.

ب – إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته أو إدراكه.

ج – إذا أمكن معرفته وإدراكه فلا يمكن نقله للغير.

وعلى العموم يمكن تلخيص القول السفسطائي في مجال الأخلاق بالإشارة إلى أنهم نادوا في مجال الأخلاق بما نادوا به في مجال الفلسفة وقالوا: إن الأخلاق اعتبارات شخصية، وإن الخير هو ما أريد والشر ما لا أريد أن أفعله، فالأخلاق بهذا تكون نسبية من وجهة نظر الأفراد كما أنها تتغير من جيل إلى آخر

والفضيلة عند السفسطائيين تعني أداء الوظيفة بنجاح وكفاية ففضيلة الطبيب هي معالجة المرضى، وفضيلة المدرب هي تدريب الخيول وقد ذهب بعض رجال السفسطائية المتطرفين إذا جاز التعبير إلى إن القوانين والقواعد الأخلاقية هي في البدء من وضع الضعفاء وإن لكل إنسان أن يعقل ما يقوى عليه وهي شر، والطبيعة هي الخير¹.

والسير على الطبيعة هو الأساس وذلك لأن النجاح في الحياة هو نفسه أكبر درجة من الظلم ويذهب السفسطائيين إلى القول بأن ما يبدو لي أنه حق فهو حق بالنسبة لي، وما يبدو لي أنه صواب فهو صواب بالنسبة لي، وما يبدو لك على أنه صواب فهو صواب بالنسبة لك، وهذا يعني أن الصواب أو الخير بالنسبة إلى كل إنسان هو أن يفعل ما يلذ له أو ما يحلو له ويروقه أي إن الفضيلة هي لذة الفرد وخير تعبير على ذلك المعنى هو قول (بروتاغوراس) بأن " الإنسان مقياس كل شيء" أي أنه هو الذي يقرر صحة الشيء من بطلانه بما يتراءى له من أنه صواب أو خطأ².

1- أفلاطون، محاوره بروتاغوراس، ت. محمد كمال الدين علي يوسف، مراجعة، محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص 21.

2- احمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط 7، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1970 م، ص 46.

نقد سقراط للسفسطائيين:

مهاجما السفسطائيين: **Antidosis** يقول سقراط في أطروحته للخطابة "حقا، من ذا الذي لا يكره أو لا يحتقر هؤلاء المدرسين الذين كرسوا أنفسهم، في المقام الأول للمجادلة، ذلك لأنهم تظاهروا بالبحث عن الحقيقة في حين أنهم في بداية حياتهم المهنية يحاولون مباشرة خداعنا بالأكاذيب؟ ذلك لأنني أعتقد أنه من الواضح للجميع أن المعرفة المسبقة بالأحداث المستقبلية لم تمنح لنا بطبيعتنا البشرية، بل إننا بعيديون تماما عن هذا العلم بالغيب".¹

ولا يتوانى سقراط أن يعيرهم بأخذهم المال ويقدح فيهم جراء ذلك فيقول لم يخلوا من المطالبة بسعر يبلغ ثلاثة أو أربعة عملات نقدية، لو كانوا يبيعون أي سلعة أخرى مقابل هذا الجزء التافه..، مع ذلك، بالرغم من أنهم حددوا سعرا زهيدا جدا لكل مخزون الفضيلة والسعادة، فقد ادعوا الحكمة وادعوا بأحقيتهم في توجيه بقية العالم، علاوة على ذلك، بالرغم من أنهم يقولون بأنهم لا يرغبون في المال، ويتحدثون بازدراء عن الثروة وكأنها "أرباح غير شرعية"، فهم مع ذلك يمدون أيديهم لتحقيق مكاسب تافهة و يعدون بتخليد تلاميذهم، ويقول أيضا عنهم: "ويلاحظ أن معلمي الحكمة وموزعي السعادة هم أنفسهم في عوز كبير، ولكنهم يحصلون فقط على رسوم رمزية من تلاميذهم، وهم مترقبون للتناقضات في الكلمات، بينما هم غافلون عن التناقضات في الأفعال، وعلاوة على ذلك، يزعمون أنهم على علم بالمستقبل، ولكنهم غير قادرين على قول أي شيء ذي صلة بالحاضر أو تقديم أي مشورة بشأنه، وعندما يلاحظ أن من يتبعون تقديراتهم هم أكثر اتساقا ونجاحا ممن يفتخرون بأن لديهم المعرفة الدقيقة، فيكون لديه - في ظني - سبب قوي لبغض هذه الدراسات واعتبارها حشوا ولغوا، وليست الدرب الحقيقي للروح".

نقد أفلاطون للأخلاق السفسطائية:

وقد رأى أفلاطون إن القول بأن الفضيلة هي اللذة يحمل أثرا مدمرا على ميدان الأخلاق فهو يهدم الأخلاق من أساسها ويمكن أن نوجز الحجج التي فند فيها دعاوى السفسطائيين بما يلي:

1- كما أن نظريه السفسطائيين عن الحقيقة قد هدمت الحقيقة وجعلها ذاتية نسبية، فذلك نظرتهم في إن الفضيلة هي لذة الفرد بدورها تهدم موضوعية الأخلاق وتجعلها ذاتية نسبية، فلا شر وخير في ذاته في هذه الحالة، بل ستكون الأشياء جميعا خير بالنسبة لي أولئك أو لأي شخص آخر والنتيجة الطبيعية هي ظهور النسبية المطلقة في ميدان الأخلاق وافتقار المعيار الموضوعي للخير اختفاء تاما.²

1-Geore Norlin, Isocrates with an English Translation (Harvard University Press,1980) pp.61

2- أحمد أمين وزكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 21.

2- الواقع إن نظرية السفسطائيين هذه تهدم التفرقة بين الخير والشر، إذ طالما إن الخير هو ما يلذ للفرد وطالما إن لذة فرد ما قد تكون أ لماً أو شراً لشخص آخر فإن الفعل الواحد قد يكون خيراً وشرّاً في نفس الوقت، وخيراً بالنسبة لشخص ما وشرّاً بالنسبة لشخص ما، والخير والشر هنا لا يتميز كل منها عن الآخر بل هما شيء واحد¹.

3- اللذة هي إشباع رغبتنا، ورغبتنا هي مجرد مشاعر ووجدانيات ومن ثم فإن نظرية السفسطائيين تقيم الأخلاق على المشاعر والوجدانيات غير إن الأخلاق الموضوعية لا يمكن أن تؤسس على أمور كالمشاعر التي تتصل بهذا الفرد وذلك لأنه إذا كنا نريد أن نصل إلى قانون للأخلاق وإذا كنا نريد للناس جميعاً أن تسير عليه فلا بد أن يتم هذا القانون على أساس ما هو عام مشترك بين الناس جميعاً، أعني لابد أن يقوم على العقل².

4- إن غاية السلوك الأخلاقي لابد أن تقع داخل نطاق العقل الأخلاقي نفسه لا خارجة أعني إن الأخلاق لابد أن يكون لها قيمة ذاتية أو قيمة في ذاتها لا قيمة خارجية حسب، وبمعنى آخر أننا يجب أن نفعل الخير لا من أجل شيء آخر، بل أن نفعل الخير لأنه خير وبالتالي تكون الفضيلة غاية في ذاتها لكن النظرية السفسطائية تضع غاية الأخلاق خارج نطاق الأخلاق فتري أننا نفعل الخير لا من أجل ذاته بل من أجل اللذة، وهكذا تصبح الأخلاق عندهم وسيلة لا غاية وسيلة تحقق بها غاية أخرى هي التمتع بالذات ومن هنا رفض أفلاطون الأخلاقية السفسطائية باعتبارها نسبية كما أنها لا تعطي استقلالية ذاتية للفعل الخلفي من خير أو شر و بالتالي رفض أن تكون الفضيلة هي اللذة³.

لقد اختلف الحكم على هذا الاتجاه السفسطائي بين مؤيد ومعارض، فبينما نرى فلاسفة اليونان المؤلهة كسقراط وأفلاطون وأرسطو يجمعون على ضرورة هدم هذا المنهج الهدام ويصفون أساطينه بأنهم أدعياء الحكمة وأهل الترهات والأباطيل، تبعمهم في ذلك فلاسفة المسيحية كأوغسطين وتوما الاكويني، ووافقهم على ذلك فلاسفة الإسلام كالكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد في اعتقاد بطلان هذا المنهج المغالط، ويصفونه بأنه ليس له غاية سوى وضع الأغاليط وعدم اليقين بشيء، وإرادة الشك لأجل الشك، فهي نزعة - في نظرهم - هدمت ولم تبني، بل عمدت لعوامل البناء، وحطمتها بالحجج، فهي عملية تقويض وتقويض لأي بناء، هذا هو رأي كثير من المؤرخين في هذه النزعة السفسطائية قديما وحديثا مهاجما السفسطائيين: Antidosis يقول سقراط في أطروحته للخطابة.

1-إمام عبد الفتاح، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990، ص 84.

2- شهيد حسين حمزة، الأخلاق في فكر أفلاطون الفلسفي، مجلة مركز دراسات الكوفة العراق، 2011، ص 262.

3-أمين وزكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 122.

"حقاً، من ذا الذي لا يكره أو لا يحتقر هؤلاء المدرسين الذين كرسوا أنفسهم، في المقام الأول للمجادلة، ذلك لأنهم تظاهروا بالبحث عن الحقيقة في حين أنهم في بداية حياتهم المهنية يحاولون مباشرة خداعنا بالأكاذيب؟ ذلك لأنني أعتقد أنه من الواضح للجميع أن المعرفة المسبقة بالأحداث المستقبلية لم تمنح لنا بطبيعتنا البشرية، بل إننا بعيدون تماماً عن هذا العلم بالغيب".

وقد اختلف فيهم حتى الباحثين المعاصرين، ففي موسوعة ديدرو الفرنسية في القرن الثامن عشر، يرى أن السفسطائي هو بمعنى "النصاب" أو "المضلل" أو "البليغ" أو "المنطقي" الذي جعل مهنته تخييب الآمال وتهتم بالفروق التافهة والمنطق الباطل والكلام الخبيث.

وفي المقابل، نجد أن هناك مؤيدين لها، حيث يصفون السفسطائية بأنها نزعة أدت إلى تحرر العقل من قيود الأساطير وأعتقت الفكر من ربق عبودية الخرافة، بل كان لها القدر المعلى في ثورة سقراط وأفلاطون وأرسطو على نظريات الفلاسفة السابقين عليهم في نظرهم للكون والانسان والعقل.

كما يقول برتراند رسل عن السفسطائية: "إن الكراهية التي تعرض لها السفسطائيون لا من غمار الناس وحدهم، بل من أفلاطون وسائر الفلاسفة اللاحقين، كانت ترجع إلى حد ما إلى تفوقهم العقلي".¹

فأصحاب هذا الرأي يرون أنه لولا سفسطائية الشكاك لما تحرر فلاسفة العقل من التبعية لخرافات اليونان وأساطيرهم، ولما أعادت للإنسان مكانته ومركزيته، ولما جعلته هو الفيصل الحكم والقاضي العدل في الحكم على الأشياء، والميزان في معيار المسلمات، ولما اعتنوا بتعليم الناس، ولما خضع النسان للمسلمات من غير جد وتمحيص، ولما تعلم الخطابة والكلام.

فقد نشر السفسطائيون علم الخطابة ونشروا التعليم والثقافة في جميع أنحاء اليونان وأوجدوا دافعا كبيرا لدراسة الأفكار الأخلاقية التي جعلت من تعاليم سقراط أمرا ممكنا فهي – في نظرهم - "لم تكن حركة هدم بقصد الهدم المجرد وإنما كانت حركة هدم لبناء من جديد".²

ولذلك يصور بعض الباحثين الغربيين المعاصرين أن السفسطائيين برزوا كأبطال وليسوا كأوغاد، وأنهم "أقرب إلى الليبراليين المعروفين"، ويصفهم بعض الباحثين بأنهم كانوا أوائل المنظرين السياسيين، ويتجلى هذا الاتجاه بوضوح عند فلاسفة العصر الحديث الغربيين، فرى فلاسفة أوربا في العصور الحديثة رجعوا إلى تقرير هذا المذهب، بل رأى بعضهم كالفيلسوف هيجل في محاضراته حول تاريخ الفلسفة عام 1840 م، يرى ضرورة إعادة الاعتبار لهذا المذهب والأخذ به ، تبعه على ذلك جملة من الفلاسفة منهم من صرح بأقواله ومنهم من قرره بنظرياته،

1- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ص145.

2- محمد جديدي، الفلسفة اليونانية، ص236.

منهم جورج كيرفيرد صاحب كتاب " الحركة السفسطائية " عام 1981 م حيث بدأ كتابه بسؤال عريض: ماهو السبب وراء الاستخفاف بأهمية السفسطائيين حتى الآن؟ ثم علل ذلك بعدة أسباب.

ومن بين الفلاسفة الغربيين الذين دافعوا عن السفسطائية يمكن ذكر الفيلسوف نيتشه الذي بدا مدافعا متمرسا، حين يبرر آراء السفسطائية في نفي الحقيقة فيقول: " لقد قام هؤلاء بالتسليم بالحقيقة الأولى وهي أن الأخلاق في حد ذاتها والجيد في حد ذاته ليسا من الأمور الموجودة أساسا، وهو ما يجعل التحدث عن الحقيقة في إطار هذا السياق نوعا من الخداع"¹.

لاشك أن الفكر السوفسطائي ساهم مساهمة كبيرة في نشر روح الجدل كما ساهموا في نشر علم الخطابة و التعليم والثقافة في جميع أنحاء اليونان وأوجدوا دافعا كبيرا لدراسة الأفكار الأخلاقية، كما كان لهم الفضل في تحرير العقل من قيود الخرافة

المحاضرة التاسعة

الأخلاق عند سقراط

.....الأخلاق عند سقراط

على الرغم من أن الاخلاق عند سقراط ليست مدرجة ولكني أعتقد أن تناولها يغدو ضروريا إذا علمنا أن معظم تلاميذته أخذوا عنه وعلى رأسهم أفلاطون.

أولاً: التعريف بسقراط

سقراط (باللاتينية) (Socrates: باليونانية Σωκράτης: كان فيلسوفاً يونانياً من أثينا ولد نحو 470 وتوفي نحو 399 ق.م، يُعتبر مؤسس الفلسفة الغربية وأحد أوائل الفلاسفة الأخلاقيين في مذهب التفكير الأخلاقي. كان سقراط شخصية غامضة، حيث لم يكتب أي نصوص، وهو معروف أساساً من خلال روايات كتّاب العصور الكلاسيكية التي جاءت بعد وفاته عبر تلامذته أفلاطون وزينوفون خاصة. كُتبت هذه الروايات على شكل حوارات، حيث يناقش سقراط ومحدثوه موضوعاً ما بأسلوب السؤال والجواب؛ مما أدى إلى ظهور النوع الأدبي المعروف بالحوار السقراطي. إن التناقضات بين الروايات حول سقراط تجعل من الصعب جداً إعادة بناء فلسفته، وهو وضع يُعرف بمشكلة سقراط. كان سقراط شخصية مثيرة للجدل في المجتمع الأثيني اتهم في عام 399 قبل الميلاد بالإلحاد وإفساد الشباب.

وعندما طُلب منه في محاكمته أن يقترح أسلوب العقاب الذي يتلقاه، اقترح أنه لا يستحق العقاب بل يجب أن يُثاب ويرى بأن حقه أن يحصل على مكافأة، وهي أن يعيش بقية أيامه على نفقة الدولة كسبيل لمنحه ما يستحقه لقضائه الوقت سعياً وراء إفادة الأثينيين. ومع ذلك، أدين بتخريبه لعقول الشباب الأثينيين وتم الحكم عليه بالإعدام عن طريق تناول شراب معد من نبات الشوكران السام، وحكم عليه بالإعدام بعد محاكمة استمرت ليوم واحد. وقد قضى يومه الأخير في السجن، رافضاً عروضاً لمساعدته على الهرب.

ويتفق أفلاطون وزينوفون على أن «سقراط» كانت لديه الفرصة للهرب، حيث كان بإمكان تابعيه أن يقدموا رشوة لحراس السجن. لكنه اختار البقاء لعدة أسباب هي:

- لأنه كان يعتقد أن الهروب قد يشير إلى خوفه من الموت وهو الخوف الذي اعتقد بأنه لا وجود له لدى أي فيلسوف حقيقي.
- لأنه لو هرب من أثينا، لن تلقى تعاليمه أي نجاح في مدينة أخرى لأنه سيستمر في محاوره كل من يقابلهم وسيثير استياءهم بالطبع.
- ولأنه وافق- على نحو متعمد- على أن يعيش بالمدينة ويخضع لقوانينها، فهو قد أخضع نفسه ضمناً لاحتمالية أن يتهمه أهل المدينة بارتكاب الجرائم وأن يدان من قبل هيئة المحلفين. ولو قام بما ينافي ذلك، فهذا يعني أنه يخرق العقد الاجتماعي الذي وقّعه مع الدولة وبالتالي سيسبب ضرراً لها ومثل هذا التصرف ينافي المبادئ التي ينتهجها "سقراط".

ثانيا: الأخلاق عند سقراط

- الفضيلة والمعرفة:

يجمع الدارسون والمفكرون على أن سقراط لم يكن يهتم بالتأليف ولا بتدوين أفكاره الفلسفية، وإنما كان جل اهتمامه متمحورا حول دحض الآراء والأفكار التي يعتقد بأنها خاطئة ومجانبة للحقيقة، وقد كان من أبرز خصومه الذين سعى إلى دحض أفكارهم هم فئة من السوفسطائيين يأتي على رأسهم بروتاغورس وجورجياس وهيبياس، ولهذا السبب لا يمكن فهم تصور سقراط للأخلاق ولمفهوم الفضيلة دون التطرق إلى السوفسطائية باعتبارها تعبر عن فكر فلسفي مستقل وقائم بذاته، وعليه فجل أفكاره قد جاءت في سياق الرد على السوفسطائيين.¹

لقد تصدى سقراط لمغالطات السوفسطائيين التي تستهدف زعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية، مما دعا سقراط إلى الاهتمام في فلسفته بالإنسان وسلوكه، بعد أن كان هذا البحث يشغل مكانا ثانويا في البحث الفلسفي السابق عليه، إذ أنه لم يحفل بالنظريات العلمية أي بالطبيعيات والرياضيات في عصره حيث أثر النظر في الإنسان، فأنحصرت الفلسفة عنده في محيط الأخلاق، لأنها أهم ما يتصل بالإنسان ويهمه. وهذا معنى قول شيشرون: "إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض."²

اتخذ سقراط لنفسه منهجا لم يسبقه إليه أحد من قبل، تمكن من خلاله محاوره أعنى خصومه من السوفسطائيين والتغلب عليهم، وقد أطلق على منهجه اسم "التهكم والتوليد" وهو يقوم على مرحلتين:

مرحلة أولى: يشرع فيها بطرح الأسئلة وعرض الشكوك شأنه في ذلك كشأن من يطلب العلم-

ويريد الإفادة منه، متصنعا في ذلك الجهل والتظاهر بالتسليم لأقوال محاوريه، منتقلا من قول يصدر عنهم إلى قول لازم عنه لا يسلمون هم أنفسهم به، وهذا ما يوقعهم في التناقض، قناعتهم ويتلاشى يقينهم، وهكذا حتى يتمكن سقراط من حملهم على الإقرار بالجهل فتهتز.

مرحلة ثانية: يساعد فيها محدثيه على بلوغ الحقيقة التي أقرروا أنفسهم بجهلها حتى يبدوا لهم وكأنهم استكشفوها بأنفسهم، وهذا ما يسمى بالتوليد أي استخراج الحق من النفس.³

ثالثا: ما هي الفضيلة عند سقراط؟ لا تنفصل نظرية الأخلاق عنده عن نظرية المعرفة

1-مرحبا محمد عبد الرحمان: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت 1991، ص89.

2-مصطفى حلمي: الاخلاق بين الفلاسفة وعلماء المسلمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004 ص38-39.

3- كرم يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط5، القاهرة 1896، ص66.

.....الأخلاق عند سقراط

ففي المعرفة: لكل شيء ماهية تعبر عن حقيقته يكتشفها العقل وراء العوارض المحسوسة داخضا بذلك نظرية السوفسطائيين في المعرفة (فالمعرفة الحقيقية شرطها هو إدراك ماهيات الأشياء أي جواهرها لا عوارضها وماهيات الأشياء هي عبارة عن معان تامة لا يتطرق إليها الشك. ولبلوغ تلك الماهيات كان يتخذ الاستقراء وسيلة للانتقال من الجزئيات إلى الكليات أو ما يسمى بالماهيات المشتركة. وهذا على خلاف السوفسطائيين الذين كانوا لا يوظفون اشتراك الألفاظ وإبهام المعاني ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطات.¹

أما في الأخلاق، فإن ما ينطبق على معرفة الأشياء ينطبق على الفضائل، إذ من الصعب على المرء إدراك حقيقة الفضيلة، فليس من السهل إدراك حقيقة العدل، وليس من السهل إدراك حقيقة السعادة، وغيرها من الفضائل، فالعدل والخير والسعادة وما إلى ذلك هي حقائق وماهيات كلية، ينبغي على المرء إدراكها حتى يكون سلوكه مطابقا للمعنى الحقيقي للفضيلة. وهذا ما يعني بأن الأخلاق عنده تدور على ماهية الإنسان. فالإنسان عقل في جوهره ولذلك فإنه يدرك حقائق الأشياء بعقله الذي ينفذ إلى ما وراء ظواهر الحس. وهذا على خلاف نظرة السوفسطائيين، الذين يعتقدون بأن الحس هو المصدر الأول لإدراك حقائق الأشياء، وتبعاً لهذا جاءت نظرتهم للفضيلة، فهم يرون بأن طبيعة الإنسان عبارة عن كتلة من الشهوات والأهواء، وأن الهدف من وضع القوانين كان قهر الطبيعة، فالقوانين في نظرهم متغيرة بتغير العرف والظروف وبالتالي فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها.

يريد الإنسان بطبيعته الخير دائماً وينفر من الشر بالضرورة، فمن تبين ماهية الخير بما هو إنسان أرادته حتماً، أما الشهواني من الناس فيجهل نفسه وخيره ومن ثم لا يعقل أنه يفعل الشر حبا أو رغبة في الشر وإنما يفعله عن جهل وانعدام للمعرفة. وعلى ذلك كانت الفضيلة عنده علم والرذيلة جهل. فمذهب سقراط الأخلاقي إذن هو أنه: لا يوجد من يقترب الشر بإرادته، وإنما ينجم ذلك عن جهله بما هو خير وبما هو شر.

يعتقد سقراط بأن البحث في الخير أو الشر أو البحث في الفضيلة أو الرذيلة هو بمثابة البحث في الحقائق والماهيات، لذلك فإن ما ينطبق على الحقيقة ككل ينطبق على موضوعات الأخلاق، فالحقيقة مصدرها العقل وهي مطلقة وثابتة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، وقياساً على هذا فإن العقل هو مصدر الخير والفضيلة وكل القيم الأخلاقية.²

والنتيجة هي أنه انتهى إلى أن يقرن الفضيلة بالمعرفة، ونظرته في ذلك هي أن الإنسان يأتي الفضيلة أو الخير عن دراية عقلية ومعرفية، في حين يأتي الرذيلة أو الشر يأتيهما عن جهل أو إتباع لما تمليه عليه شهواته الحسية. وهكذا يكون سقراط قد خلع على الأخلاق طابعاً عقلانياً، فعد

1- المرجع نفسه، ص 67.

2- الطويل (توفيق): المشكلة الأخلاقية، تاريخها ونشأتها، دار النهضة العربية، ط 2، القاهرة 1967، ص 11.

.....الأخلاق عند سقراط

الفضيلة علما والرذيلة جهلا. ويترتب عن ذلك أن الفضيلة قابلة للتعلم ما دامت هذه الفضيلة مجرد معرفة.¹

تتمحور الأخلاق عند سقراط على ماهية الإنسان حيث كان السفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة، هوى وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة، وأنها متغيرة، يتغير العرف و الظروف فهي نسبية غير واجبة الاحت ا رم لذاتها ومن حق الرجل بالقوة الغضبية أو المال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل، إن يستخف بها أو يجرى مع هوى الطبيعة فقال سقراط: بل إنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويديره و القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة، وهي صورة من القوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل و النظام الإلهي و قد يختال البعض في مخالفتها، بحيث لا يناله أي في هذه الدنيا ولكنه مأخوذا بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة.

والإنسان في نظر سقراط يريد الخير دائما ويهرب من الشر بالضرورة. فالإنسان إذا عرف حقيقته وماهيته معرفة يقينية، فإنه لابد أن يكون فاعلا للخير، أما الشهواني فهو يجهل نفسه وخيره. ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً وعلى ذلك فالفضيلة علم، والرذيلة جهل. فواجب النفس عند سقراط أن تنهي للعالم لآخر بممارسة الفضيلة، وهي تمارسها حتماً وتؤثرها على كل لذة متى عرفت ذاتها أو أيقنت أن الفضيلة خيرها الحقيقي فإن كل موجود مطبوع علي طلب الخير والهرب من الشر ولذلك كانت عنده الفضيلة علم، والرذيلة جهل. وأن نعلم الانسان الفضيلة ونبصره بالخير حتى يتوجه اليها أما الشرير فرجل جهل نفسه وخيره ولا يمكن أن يقال إنه يرتكب الشر عمد.²

كما يرى سقراط أن الإنسان خير بطبعه وأن الشر طارئ عليه ويأتي الشر من الجهل بحقائق الأشياء الفاضلة ومن ثم يرى أن العلم أو المعرفة بالشيء هو الخير وأن منشأ الشر من الجهل به وكان غايته من هذا الموقف، التوحيد بين المعرفة والفضيلة. أنه متى حصل للإنسان معرفة بحقائق الأشياء وخاصة في مجال الأخلاق، فإن الك يحمل على اقتنائها فمعرفة العفة يحمل العارف على سلوكها ومعرفة العدالة يحمل العارف على تطبيقها وهكذا.³

وحسب سقراط أن الإنسان يبحث عن السعادة، فإذا عرف بمحض العقل أن الفضيلة هي الطريق الوحيد للسعادة، فإنه لا يخطئ طريقها. فالإنسان لا يقوم بعمل يؤدي به إلى شقاء وهو مدرك بذلك ومختار له. والأشرار جهلاء بالوسائل التي تقودهم إلى الغايات الطيبة، وعلاجهم من خلال تصحيح معلوماتهم، لا بتقويم نياتهم، لأنهم لا ينوون إلا خير أنفسهم ولكنهم يجهلون حقيقة

1- زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص 49.

2- إبراهيم بيومي مذكور ويوسف افندي كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1940 ص 48.

3- محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط 1، 1982، ص 313.

.....الأخلاق عند سقراط

هذا الخير، ولا يعرفون وسائله. وسقراط هنا يجعل وجود النية الحسنة مغروسة في الإنسان، ويسميتها "الطبيعة الخيرة" التي تنحرف عن مقصدها بسبب الجهل لا أكثر.¹

يعتقد سقراط بأن البحث في الخير أو الشر أو البحث في الفضيلة أو الرذيلة هو بمثابة البحث في الحقائق والماهيات، لذلك فإن ما ينطبق على الحقيقة ككل ينطبق على موضوعات الأخلاق، وانتهى فالحقيقة مصدرها العقل وهي مطلقة وثابتة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، وقياساً على هذا فإن العقل هو مصدر الخير والفضيلة وكل القيم الأخلاقية.²

يقرن سقراط الفضيلة بالمعرفة، ونظرته في ذلك هي أن الإنسان يأتي الفضيلة أو الخير عن دراية عقلية ومعرفية، في حين يأتي الرذيلة أو الشر يأتيهما عن جهل أو إتباع لما تمليه عليه شهواته الحسية. وهكذا يكون سقراط قد خلع على الأخلاق طابعاً عقلانياً، فعد الفضيلة علماً والرذيلة جهلاً. ويترتب عن ذلك أن الفضيلة قابلة للتعلم ما دامت هذه الفضيلة مجرد معرفة.³

يمكن القول في النهاية أن سقراط اتجه اتجاهًا روحياً خلقياً ودينياً إذ أعلن لقضاته ولشعب أثينا أنه يضع طاعة الإله فوق طاعتهم وفوق محبته لهم، وأنه لن يكف عن إرشادهم إلى الفضيلة -أي السعادة- وكان موقفه هذا رد فعل ضد الاتجاه المادي الغالب على معاصريه، ولهذا فإن اتجاهه الفلسفي الإنساني-كما يرى الدكتور محمود قاسم-يعطينا "رداً حاسماً على نظرية بعض المحدثين الذين يفسرون العبقرية بأنها من صنع المجتمع ومنهم دوركايم".⁴

1 عماد الدين الجبوري: دراسات فلسفية مختارة، شركة بريطانية، انجلترا، ط1، 2023، ص208-209.

2 عماد الدين الجبوري: دراسات فلسفية مختارة، شركة بريطانية، انجلترا، ط1، 2023، ص208-209.

3- زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ط1، 1969، ص48.

4- محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر، ط3، 1970، ص15.

المحاضرة العاشرة

الأخلاق الأفلاطونية

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى التعريف بالفكر الأخلاقي عند أفلاطون

تمهيد:

تحتل المشكلة الأخلاقية مكانة مركزية في فكر أفلاطون وفلسفته خاصة وأن اهتمامه بها بدأ مبكراً نتيجة تأثره بأستاذه سقراط الذي شكلت الأخلاق صلب تفكيره ومحور اهتمامه.

إن المتأمل في الفلسفة الأخلاقية عند أفلاطون يدرك بجلاء أنها لا تنفصل عن رؤيته للعالم وللوجود والإنسان، فهي ليست مجرد قواعد سلوكية وأوامر تنظم علاقة الأفراد بعضهم ببعض، وإنما هي انعكاس عميق لطبيعة النفس الإنسانية وسعيها الدؤوب لبلوغ الكمال الذي لا يكون إلا بأدراك عالم المثل.

أولاً: التعريف بأفلاطون

عاش (427 ق.م-347 ق.م) هو أرسطوكليس بن (Πλάτων) باليونانية (Plato) أفلاطون (باللاتينية أرسطون، عرف بأفلاطون، وتعني عريض المنكبين، ولوساعة جبهته وعظم البسطة والجسم،" قيل إنه لقب بذلك لعرض جبهته أو منكبیه ومنهم من قال لسعة علمه"¹. ينحدر أفلاطون من عائلة أرسقراطية عريقة كان لها دور في المجتمع اليوناني. والده هو أرسطون وينتمي لكوديرين ووالدته فريكتونا. وتولى تربيته زوج أمه فورلامس من سولون. عاش أفلاطون في أفضل فترات أثينا، حيث كانت الثقافة اليونانية في أوج ازدهارها في عهد بيركليس -عهد العلم السقراطي وفن فدياس.

أفلاطون تلقى منذ صغره التعليم على يد مدرس خاص وهو الذي أطلق عليه اسم "أفلاطون" وفي سن العشرين تعرف على سقراط وأعجب به، ولازمه لمدة ثماني سنوات، "ولم يفارقه إلا لضرورة قاهرة"² وكان لهذه السنوات تأثير حاسم على حياته، حيث صقلت معارفه، بالذات في علمي المنطق والأخلاق، عدا ذلك كان أفلاطون يتعرف على كل الاتجاهات السائدة في عصره مثل أفكار أرسطيب وأنطيسينس وإقليدس. ثم كان لإعدام سقراط وتجرحه السم من أهم الأسباب التي دفعت به إلى ميغاري حيث زار إقليدس ومكث إلى جواره ثلاث سنوات، ثم اتجه إلى مصر وشاهد عظمة آثارها واجتمع بكهنة عين شمس فأعجب بعلومهم وخاصة الفلك ثم اتجه من مصر إلى قورينا فالتقى بعالمها الرياضي المشهور تيودورس، واستمرت رحلات أفلاطون اثني عشر عاماً عاد بعدها إنساناً ناضجاً تماماً، ثم عاد إلى أثينا عندما نشبت الحرب بين أثينا واسبرطة، واستقر هناك حيث أسس مدرسة في أكاديموس وانقطع للكتابة والتعليم أنشأ أفلاطون الأكاديمية عام ٣٨٧ ق.م عقب عودته من الرحلة الأولى التي قضاها متنقلاً من بلد إلى بلد، وكان عمره في

1- نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، جمهورية أفلاطون، دار المعارف بمصر سنو 1963، ص7.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط/لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط6، 1976، ص62.

ذلك الوقت يناهز الأربعين عاما حيث قد امتلأ رغبة في افتتاح مدرسة فلسفيه أرقى في نظامها ومناهجها من تلك المدارس التي شهدتها مثل مدرسة إقليدس في ميجارا وغيرها من المدارس.

ثانيا: مؤلفاته

غلب على مؤلفات أفلاطون طابع «المحاوره» الذي ورثه عن أستاذه سقراط. ويسهل تعرف أسلوبه التربوي في محاوراته الزاخرة بجميع الآراء والمناقشات التي كانت تدور في أثناء الدروس. وقد زخرت هذه المؤلفات بصورة نابضة من جميع فروع المعرفة، واشتملت على الدروس الحية التي كان يحضرها تلاميذه من جميع الطبقات والأحواء إضافة إلى عرض شامل للتراث الفكري اليوناني من هوميروس إلى سقراط.

ويجمع مؤرخو الفلسفة على أن مؤلفات أفلاطون وصلت كاملة. وأسهمت بعض الكتب والرسائل المنحولة في تضخيم عددها. إلا أن النقاد والباحثين ميزوا الأصيل منها وصنفوها بحسب مراحل تأليفها. وسميت مصنفات الشباب بـ«المحاورات السقراطية»، لأنها تظهر آراء سقراط وتدافع عنها، وتطرح أسئلة حول مفاهيم أساسية وتتركها معلقة، ومن أشهرها «احتجاج سقراط» وهو دفاعه أمام المحكمة قبل موته، و«هيباس الأصغر» وهي حوار يدور حول العلاقة بين العلم والعمل، و«بروتاغوراس» أو السفسطائي وتدور حول الفضيلة. ومن أهم خصائص هذه المرحلة نقد آراء السفسطائيين خصوم سقراط ومعاصريه.

محاورات المرحلة المبكرة أو محاورات الشباب أو المحاورات (السقراطية) كما يسميها "أست" في كتابه "حياة أفلاطون وكتابات" سنة 1816 والميزة الأساسية لهذه المحاورات التي كتبها أفلاطون حتى بلغ من العمر 45 سنة هي أنها محاورات مفتوحة النتائج "لذا يمكن اعتبارها سلبية بمعنى أنها لا تصل إلى تحديد تام ومغلق للمشكلات المثارة إنها ببساطة محاورات دحضية فحسب".¹

أما «محاورات الكهولة» فتنسب إلى ما بعد عودته من جنوبي إيطاليا وإنشاء الأكاديمية. وتتصف ببروز الأفكار الفيثاغورية. ومن أشهرها «المأدبة» وموضوعها الحب الذي كان أفلاطون سباقاً إلى تناوله تناولاً فلسفياً. ومحاوره «فيدون» التي تعالج موضوع خلود النفس بعد الموت. وقد أتم أفلاطون تأليف كتابه في «السياسة» (الجمهورية) الذي كتب في أوقات متباعدة في هذه المرحلة، وفيه تظهر معالم المدينة الفاضلة. أما محاوره «بارمنيدس» فيعرض فيها نظرية المثل. وأما «محاورات الشيوخة» فيغلب عليها الطابع المستقل لأفكار أفلاطون، ويبرز تفوقه في الجدل، فهو يحاول تشخيص حالة السفسطائي ويميل إلى تصنيف المعاني في أنواع وأجناس، ويعرج على معنى الوجود. ومن أشهر محاورات هذه المرحلة «طيمائوس» وفيها يتناول موضوع الطبيعة ونشأة الكون والخالق.

1- مجموعة من المؤلفين اشراف سمير بلكيف، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الاجراء، منشورات الاختلاف، الرباط ط1، 2013، ص61.

.....الأخلاق الأفلاطونية

وفي محاورات المرحلة الوسطى (الإنشائية) والتي يمكن تسميتها بالمحاورات الأفلاطونية السقراطية فيها بداية ظهور الاستقلال الأفلاطوني في مواقفه وهي تمتد إلى غاية منتصف العقد السادس من عمر أفلاطون .

محاورات المرحلة المتأخرة (الديالكتيكية) أو ما عرف بمحاورات الشيخوخة فيها ألف مؤلفاته الأخيرة خاصة «النواميس» أو «القوانين» ويتألف من اثنتي عشرة مقالة يشرع فيها للمجتمع "القوانين" تمتاز مقارنة بما سبقها هي أنها محاورات قام فيها أفلاطون بمراجعة وتعديل بعض ماكتبه سابقا إذ فيها يقدم أفلاطون نقده الذاتي لبعض المواضيع مثل الأسرة، كانت مؤلفات أفلاطون في شكل محاورات، وهي عبارة عن مناقشات حرة في مختلف الموضوعات، ولم يكن أفلاطون كما يذكر د/ محمود حمدي زقزوق جامد الرأي يكرر نفسه في كل محاورة، بل كان فكره متطوراً وكان ذا عقلية خلاقية.

كما يضيف أنه لفهم فلسفة أفلاطون بعض الصعوبات، وذلك - على وجه الخصوص لما يأتي:

1- لم يصلنا ترتيب زمني دقيق لنشأة مؤلفاته، ولا يمكن التثبت من ذلك بدقة تامة رغم المحاولات العديدة التي بذلت في هذا الصدد.

2- مؤلفاته ذات طابع شعري.

ولعل ما لاقاه من صعاب وما تعرض له من أخطار بسبب رحلاته، لا شك أنه كان سبباً مؤثراً قد جعله يستفيد الكثير والكثير حيث تعرف على كثير من أنواع الحكم المختلفة والنظم المتعددة، وكذلك تعرف على كثير من أوصاف الحكام بأشكالهم المتنوعة وكيفية التعامل معهم، وهذا مما جعله يتعمق في السياسة والحديث عنها، ويتعرف على التقاليد والقوانين كي يتضح له منها الصواب والخطأ ولكي ينقد ما يستحق النقد، ويكمل ما يستحق التكميل حيث يستطيع بعد ذلك أن يضع نموذجاً لمدينة مثالية فاضلة.

ومن أهم مؤلفاته، نذكر منها الآتي:

1- محاورات مكسينوس عن الخطابة.

2- محاوراته مع السوفسطائيين والتربية محاورة بروتاجوراس

3- أفلاطون في الفضيلة محاورة مينون.

4- محاورة بارمنيدس لأفلاطون.

5- محاورة جورجياس لأفلاطون.

6- محاورته عن الجمال.¹

7- محاوره تيمائوس: هي مهمة جدا ولكن بدرجة أقل من الجمهورية ولكن في العصور الوسطى كانت ذات أهمية أكبر) لأنها كانت تشكل عامودا للعالم الطبيعي

8-ولكن أهم محاوره وأشهرها لأفلاطون هي محاوره الجمهورية*² بسبب ما تضمنته من موضوعات ونظريات مختلفة ارتبطت وشكلت نظرة عامة للإنسان لتكون فيما بعد من أكثر الكتب تأثيرا وانتشاراً في عالم الفلسفة

9- وقد قطع المؤرخون بأن آخر ما كتب أفلاطون هو كتابه (القوانين).

توفي أفلاطون عام 347 ق.م في نفس يوم ميلاده -في نفس اليوم الذي ظهر فيه أبولو في الأرض (بحسب معتقدات الإغريق)- وهكذا ربط الأسطوريون بين أفلاطون وإله الشمس، وسادت أفكار بأنه ابن أبولو. وقد أقيم له ضريح بعد موته، وأصبح تلاميذه يحتفلون سنوياً بعيد ميلاده ووفاته، حيث كانوا يعتبرون ذلك اليوم مقدساً، لأن الآلهة أنجبت فيه أفلاطون هدية منها للبشرية بحسب رأيهم.

ثالثاً: فلسفة الأخلاق عند أفلاطون

سار أفلاطون على منوال أستاذه سقراط في المعرفة والأخلاق، ففي المعرفة فصل بين المعرفة الظنية بالمحسوسات والماهيات المفارقة للمادة "المثل"، ومن هنا عد الخير أسمى المثل وهو عنده مصدر الوجود والكمال، مخالفاً بذلك سقراط إذ أنه تجاوز الماهيات المتحققة في الموجودات المحسوسة إلى ما سماه بالمثل³.

وزاد خطوة عن موقف أستاذه تجاه السوفسطائية، فرأى أن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه، وأن الإنسان الفاضل يؤدي الفعل الخير لذاته باعتباره غاية في نفسه، وأبطل بذلك المذهب السوفسطائي الذي وضع غايته الأخلاقية خارجها، ورهن الخيرية باللذة التي تنجم عنها.⁴

1- د محمد ببيصار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1973، ص 90.

2- *الجمهورية كتاب فلسفي ألفه أفلاطون في عام ٣٦٠ قبل الميلاد، والجمهورية هي المؤلف السياسي الرئيسي لأفلاطون، وسماها كاليبوس مقترنة بالعدل ما هي الدولة العادلة، ومن هم السياسي الرئيسي لأفلاطون، وسماها كاليبوس مقترنة بالعدل ما هي الدولة العادلة، ومن هم الأفراد العادلون. الدولة المثالية بناء على أفلاطون مكونة من ثلاث طبقات. انظر: جمهورية أفلاطون. أحمد المنيأوي. ص 27.

3- د/ توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، مؤسسة المعارف بالإسكندرية، ط1، سنة 1960، ص 45.

- د/ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية بالقاهرة ط/

ص 4.244 سنة 1992،

.....الأخلاق الأفلاطونية

منذ البداية يجب أن ننبه الى تد اخل المبحث الأخلاقي لأفلاطون مع أبحاثه في النفس الإنسانية، فالنفس هي جوهر روحاني بسيط من ع الم المثل وقائم بذاته ومستقل عن البدن وموجود قبله، وهذه النفس هي علة حركة الجسم والنفس تنقسم الى قسمين، الجزء الأعلى أو الأرقى وبه العقل وهو الذي يدرك وهو بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة وهو أبدي لا يفنى.

والقسم الثاني القسم اللاعقل وهو يتجزأ ويفنى وهذا القسم ينقسم الى جزأين: فالجزء الشريف تتعلق به الشجاعة حب الشرف وكل العواطف النبيلة، والجزء الوضيع تتعلق به الشهوات البهيمية.

والجزء الأول له اتصال بقسم العقل ولكنه يختلف عنه بأنه غريزي لا يصدر منه الشيء عن تفكير ومركز قسم العقل الرأس ومركز الجزء الشريف من القسم اللاعقل القلب ومركز الجزء الوضيع أسفل البدن.

النوع الأخير من القسم الثاني والذي يميز الانسان عما عداه هو قوة التفكير والانسان وحدة هو الذي له القسمان والحيوان له النوعان من القسم الثاني والنبات ليس له الأولى، ولكل نفس من هذه الأنفس الثلاثة فضيلة خاصة بها، كما ان العلاقة بين هذه الأنفس الثلاثة تشكل فضيلة رابعة وتحمل في جوهرها بقية الفضائل الأخرى وتوحد بينها وذلك على النحو الآتي:

أ- **النفس الشهوانية:** ويرى أفلاطون ان مقرها البطن تحت الحجاب الحاجز وفضيلتها العفة أو ضبط النفس.

ب - **النفس الغضبية:** ومقرها الصدر وهي النفس المنفذة مهمتها أن تطيع النفس العاقلة وأن تنفذ أوامرها وأن تكون مستعدة لذلك على تحمل المصاعب والمكاره التي بتطل بها تحقيق الخير ومن هنا فان فضيلة هذه النفس هي (الشجاعة)

ت - **النفس العاقلة:** ومقرها الرأس ومهمتها التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، أي أن مهمتها أذن ان تحكم وان تميز ولهذا كانت فضيلتها هي (الحكمة)

غير ان هذه القوى المختلفة لابد ان تحملها وحده واحدة تعلو عليها حتى يتحقق الانسجام التام بين ما تؤديه من أعمال، فلا بد أذن من فضيلة رابعة تكزن مهمتها تحقيق الانسجام التام بين جميع الفضائل فهي فضيلة موازنة بين مقتضياتها وواجبات كل قوة من هذه الأنفس، ومن أجل هذا سميت بفضيلة العدالة، ومعنى ذلك أنه إذا ما تحققت هذه الفضائل الثلاث للأنفس بحيث خضعت الشهوانية للغضبية، وخضعت الغضبية للعاقلة، تحقق في النفس النظام والانسجام، وهذه الحالة هي التي يسميها أفلاطون بـ ((العدالة)). ومن هنا عرفت الأخلاق عنده بأنها ((أخلاق العدالة))، حيث قال: ((إن الشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته ولا يقبل ان يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو

.....الأخلاق الأفلاطونية

شخص يسود ذاته نظام ويسيطر على نفسه بحيث يعيش في وفاق مع ذاته أو يبيت الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة، ومن هنا كانت العالة أعطاء كل ذي حق حقه، اعني ان العدالة ليست فضيلة لقوة خاصة وإنما هي علاقة معينة بين هذه القوة أو هي الحالة التي نشأت عن هذه العلاقة إذا ما قام كل جزء من أجزاء بما هو مخصص له وبذلك يكون عدد الفضائل عند أفلاطون أربعة وهي:

1/ العفة أو ضبط النفس العفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء.

2/ الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية

3/ الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق، وهي أولى الفضائل ومبدؤها

"وقد رمز أفلاطون بقوى النفس الثلاث - أي الغضبية والشهوانية والعقلية بالعربة ذات الجوادين فهما بمثابة القوتين الغضبية والشهوانية"¹.

4/ العدالة: وإذا ما تحققت الفضائل الثلاث للنفس، تحقق فيها التناسب والنظام، ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه العدالة، وهي الفضيلة الرابعة.

والعدل والحكمة - في رأي الدكتور سدجويك - هما الفضيلتان الرئيسيتان عند أفلاطون، وهما - متى بلغت أسمى صورهما - تضمنت إحداها الأخرى بالتبادل فالنفس الحكيمة هي بالضرورة تلك التي تعمل فيها كل القوى باتساق وانسجام، ولا يكون عملها هذا كاملاً ما لم تكن القوة الناطقة المهيمنة² حكيمة حقاً.

فالمعرفة والفضيلة عند أفلاطون توأم وترتبط إحداها بالأخرى، وبالتالي من واجبنا إذا أردنا القضاء على الرذيلة أن نحارب الجهل أولاً، فبإقتران الفضيلة بالمعرفة تتحقق في الإنسان الطبيعة الإنسانية والإلهية وأفضل العلوم ما تولد بالحدس والحوار الذهني لاكتشاف الأفكار.

هذا من جانب الفضائل وعلاقتها بالأنفس، ومن جانب آخر فإن أفلاطون يرى بأن الفضيلة ليست هي عمل الحق فقد يعمل الحق على أساس باطل فلا يكون فضيلة، فليس يشترط في الفضيلة في نظره معرفة ما هو الحق فقط، بل يشترط أيضاً معرفة لما كان هذا الحق حقاً لهذا كانت الفضيلة في نظره العمل الحق صادراً عن معرفة حقه بقيمة الحق، ومن هنا فإن أفلاطون يفرق بين الفضيلة بمعناها الفلسفي، والفضيلة بمعناها الشائع المؤلف بالفضيلة بمعناها الفلسفي هي التي تقوم على العقل و تفهم المبدأ الذي تعمل على أساسه، بمعنى إنها الفعل الذي تحكمه مبادئ عقلية.

1-د/ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية ج1، ط2 مكتبة الأنجلو المصرية. ص 279 .

2-د/ محمد علي أبو ريان.، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام المرجع السابق، ص245.

.....الأخلاق الأفلاطونية

أما الفضيلة الأخرى فهي الفعل الصواب الذي يقوم على أسس أخرى، كالعرف والتقاليد والعادات أو الدوافع الطيبة..... الخ من الدوافع الأخرى.

إن الناس في هذه الحالة الأخيرة يفعلون الفعل الصواب ويأتون السلوك الخير لمجرد أن غيرهم من الناس يفعل ذلك أو قل أن العرف الشائع جرى بذلك وبمعنى آخر أنهم يفعلون هذه الأفعال دون أن يفهمون مسوغاتها وتلك هي فضيلة المواطن العادي أو الرجل المحترم، وهي فضيلة النحل أو النمل الذي سلك سلوكا سليما من دون أن يفهم ما يعمل ومن دون أن يعقل مسوغات سلوكه.

ومن الطريف جدا أن أفلاطون يرى أن هؤلاء الناس يجوز جداً أن يجدوا أنفسهم في الحياة الثانية لأنه يؤمن بتناسخ الأرواح وقد ولدوا نحلاً أو نملاً.

ولم يجرد أفلاطون الفضيلة العادية من القيمة، بل قال إن الإنسان لا يستطيع أن يقفز دفعة واحدة إلى قمة الفضيلة الفلسفية بل الأبد من المسير درجات ومما يساعد على هذا المسير الاعتياد الحسن وغرس الفضائل العرفية والعادات الحسنة، متى جاء دور التفكير والتأمل كان الاستعداد لذلك حاصلاً استطاع الإنسان أن يصعد على هذا الأساس.

وينتهي أفلاطون من بحثه للفضيلة إلى موقف متردد بين القول بأن الفضيلة تتعلم والقول بأنها نعمة إلهية وليس للتربية من مهمة غير تطهير الطريق إمام الفضيلة من العوائق وإيقاظ تلقائية النفس.

الخير الأقصى أو الأعلى:

يعرف أفلاطون الخير بأنه أعلى (المثل) ويطلق عليه الخير الأعلى الخير أيضاً بأنه ((العدالة)) على أن يرد للمرء ما هو له ذلك هو السلوك الذي يجعلنا أن نقول: إن خير الأفعال هو ما يساعد النفس على الوصول إلى العالم الأسمى (عالم المثل) ثم يعلن أن لا خير في مضرة الآخرين وقد حدد أفلاطون للخير ثلاثة أنواع هي:

1/ الخير من يراد لذاته ولنتائجه، كالحكمة، والصحة، والصبر، فإننا كما يقول: أفلاطون نرغب في هذه الخيرات طلباً للغرضين.

2/ كذلك توجد خيرات للمعالجات الطبية في حال المرض، والرياضة البدنية، والطبابة، وكل الأعمال المنتجة، فهذه الأشياء مزعجة بنظره لكنها تقيدنا، كما أننا لا نطلبها لذاتها، وإنما نطلبها لأجل الفوائد والمكافآت الناجمة عنها.

3/ هناك خيرات أيضاً كعاطفة السرور وكذلك الذات البريئة، فمع أنه لا تنشأ عن هذه اللذات نفع فمجرد امتلاكها يسرنا. ففي هذه الأنواع الثلاثة تتدرج فضيلة (العدالة) أو تكون في أفضلها أي

.....الأخلاق الأفلاطونية

أنها من الخيرات التي يقدرها من ينشد الحقيقية لذاتها ولنتائجها واتفق أفلاطون مع أستاذه سقراط على أن علم الأخلاق لا يكتسب من دراسة أمثلة جزئية للسلوك الأخلاقي أو من استقراء للفضائل كما تمارس بالفعل، بل ينبغي إن تكون هناك غاية عليا تتجدد من خلالها قيمة السلوك الفاضل بحيث تكون نقطة البداية في أية دراسة علمية للأخلاق هي تحديد صحيح إن عامة الناس يكتفون في سلوكهم بالرأي الشائع عما هو خير هذه الغاية القصوى وشر، أي أنهم يقتصرون على رؤية الأمثلة الجزئية للفضيلة ولا يم تدون بأنظارهم إلى المبدأ الكامن ورائها بالفعل بل الفيلسوف لا يستطيع ان يفهم الخير من خلال ما يفعله الناس بالفعل بل هو يبحث في كل شيء عن علته وعن الأسباب التي تجعله على ما هو عليه وعندئذ يكون لازماً عليه أن ينتقل من كل خير جزئي إلى ((صورة الخير)) أو مثال الخير أو الخير بما هو كذلك أو ((الخير الأقصى)) والمعنى واحد، لكي تكون معرفته بالأخلاق مبنية على العلم)) بمعناه الصحيح أو على المعرفة الحقة لا على الظن أو التجربة أو الممارسة وحدها.

يرى أفلاطون أن الخير المطلق أو الخير الأقصى هو السعادة، لكنه لا يعني بالسعادة ما ذهب إليه السوفسطائيين وفيما بعد ما يسمون (بالنفعيين). أمثال "بنتام" وجون ستيوارت مل، فإنهم يفسرون السعادة باللذة - على اختلاف بينهم في شرحها - وذلك لان أفلاطون لم يكن نفعياً على الإطلاق وهذا واضح من خلال نقده للسفسطائية.

كما أنه لو قدر له أن يطلع على مذهب ((مل)) في المنفعة لأدانه وسخر منه ولوحد بينه وبين المبدأ السفسطائي الذي يقول أن غاية اللذة هي غاية الفضيلة، إن الخير الأقصى هو السعادة فإنه بذلك لا يقول شيئاً جديداً وإنما يستبدل اسماً باسم.

كما أن السعادة أو غاية الغايات تتكون عنده من أربعة أجزاء:

أولاً: وهو الأهم التأمل الفلسفي أو معرفة المثل.

ثانياً: تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الحس وكيف يتخلّى عالم المثل على عالم الحس.

ثالثاً: التنقّف بأنواع من العلوم والفنون.

رابعاً: التمتع بلذات هذا العالم النقية الطاهرة البريئة، والترفع عما هو منها خسيس ودني.

وهذه هي السعادة أو الفضيلة الفلسفية أو سمة ((الخير الأقصى)) عند أفلاطون، كما أننا نجد تدخلاً بين فكرة (مثال الخير) وفكرة الإلهية عند أفلاطون فالمنتبّع لأرائه ضمن وجود الله يجد أن أفلاطون تارة يميز بين الآله ومثال الخير بالذات أو الخير الأعلى، فإذا عدنا الى نص مقتبس من كتاب الجمهورية حيث قال: " إن صورة الخير الأعلى هي علة سائر المثل، فهي إذن ينبوع الحياة والحكمة ومبدأ النفس، فلا يجوز أن نقول أن الإله عقل وحكمة وحياة، بل.... يجب ان نقول انه ينبوع الحياة والعقل يبقى عنة ويتصل به وهو متوسط بينه وبين سائر المثل.

.....الأخلاق الأفلاطونية

وقال أيضا: في معرض حديثه عن الشر في العالم: "إنه من المستحيل أن يزول الشر من عالمنا المحسوس الأرضي، كما أنه يستحيل أن يجد الشر مكاناً له بين الآلهة في السماء، فما أعظم الجهود التي يجب أن نبذلها لكي نستطيع الهرب من الأرض إلى السماء ويكون هذا الهرب من خلاله التشبه بالآله، وسيقوم هذا التشبه بأن يصبح الإنسان عادلاً وصالحاً وقدسياً عن معرفة فالآلهة وفقاً للنص السابق هو أقرب مثال يجب على الإنسان أن يتشبه ليصبح به إنساناً حقيقياً. "وإرادة وفي معرض حديثه عن صفات الإله، يرى أفلاطون أن الإله ليس خيراً فحسب وإنما هو الخير ذاته.

كما أن منطق نظرية المثل والمشاركة يدل دلالة واضحة على أن إله أفلاطون هو مثال الخير بالذات. حيث يؤكد إننا لا يمكن أن نصل إلى عالم المثل إلا عن طريق مبدئية الأساس وهو "مثال الخير" حيث أن هذا الأخير هو أساس كل المثل وأن ما عداه مؤسس عليه ومشتق منه.

ولما كان ((مثال الخير)) هو المثل الأعلى كانت كل المثل تسير نحوه وهذا العالم أيضاً بسيره نحو المثل ينشد الخير، أي الكمال ومن خلال ما سبق نجد أن أفلاطون لا يفرق بين العلة الأولى أو الإله وبين مثال الخير الأعلى (الجمال الإلهي) فهذه المسميات إنما تعني عنده معنى واحد وهو الإله وعندما نتحدث عن مثال الخير الأعلى إنما نتحدث عن الإله أو العلة الأولى لهذا العالم يذهب أفلاطون إلى إن الرجل الفاضل لا بد أيضاً أن يكون مواطناً صالحاً و المواطن الصالح لا يمكن أن يوجد إلا في دولة صالحة ولهذا فإن من العبث أن نبحث في أخلاق الفرد أو في (الفرد الصالح) بمعزل عن دراسة ما هو صالح للجماعة أيضاً، ولهذا كان من الضروري أن تتداخل الأخلاق مع السياسة وأن تلتحم المسائل الأخلاقية بالموضوعات السياسية.

غاية الأخلاق عند أفلاطون

تتمحور غاية الأخلاق عند أفلاطون حول تحقيق الخير الأسمى، الذي يُعدّ فلسفياً الغاية النهائية للإنسان والمجتمع وتكمن هذه الغاية في الفضيلة، باعتبارها تناغماً بين قوى النفس الثلاث: العقل، والعاطفة، والرغبة. وعند بلوغ هذا التناغم، يتحقق العدل في النفس، وهو ما يُعدّ الفضيلة العليا عند أفلاطون تظهر غاية الخلاق في نظر أفلاطون ارتباطاً وثيقاً بين الفضيلة والمعرفة إذ لا يمكن بلوغ الخير الأسمى إلا من تنمية النفس وتعقل قواها.¹

لا ينظر أفلاطون إلى الأخلاق من منظور نفعي أو مصلحي، بل يراها مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالحقيقة والترتيب الكوني، فالخير عنده ليس مفهوماً نسبياً، بل مبدأ مطلق، هو "فوق الوجود" كما وصفه في محاوره الجمهورية، والسعي نحو هذا الخير يتم من خلال المعرفة، لذا فإن الأخلاق عنده مشروطة بالمعرفة العقلية، وليس بالرغبات أو العواطف غاية الأخلاق إذن، ليست

1-مناف حسين جعيول، حامد حمزة حمد، غاية الأخلاق عند أفلاطون، العدد4، المجلد 11، Lark Journal، في 2025/10/13، ص14.

.....الأخلاق الأفلاطونية

فقط في سلوك الأفراد، بل في بناء نفس متوازنة، ومجتمع عادل، يُحكمه الفلاسفة الذين يعرفون الخير الأسمى، ويمتلكون الحكمة التي تؤهلهم لتحقيقه في الواقع.

يرى أفلاطون أنه من واجب الإنسان، كي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد، وأن يرضى من هذه الحاجات البدنية بما يحقق استمرار قوام البدن، وأن يصب اهتمامه بالمقابل إلى النفس يزيها ويطهرها، ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة. هذا المنهج قد يجعل النفس تتحرر من سجنها الجسد في هذه الحياة فيتحقق لها الاتصال بعالم المثل، وتحيا حياة الفضيلة الشبيهة بتلك الحياة الأولى التي ستكون بعد الموت؛ أي الحياة المنزهة عن عالم المحسوسات والشهوات والغرائز وفق هذا المفهوم نرى أن أفلاطون قد رأى خير النفس وفضيلتها في خلاصها من سجنها البدن، ولذلك: (اقتضت حياة الفضيلة الانصراف من عالم الحس وشؤونه إلى هدوء التأمل الفلسفي، وإذا صح كانت الفلسفة - أي معرفة المثل هي المقدم الوحيد للخير الأقصى¹ - وباختصار، غاية الأخلاق عند أفلاطون هي: تحقيق العدل عبر تناغم النفس، وبلوغ الخير الأسمى من خلال المعرفة العقلية، في سبيل بناء إنسان فاضل ومجتمع مثالي.

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 96.

المحاضرة الحادية عشرة
الفلسفة الأخلاقية الأرسطية

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى حمل الطلبة على التعرف على الفكر الأخلاقي عند أرسطو

أولا: التعريف بأرسطو Aristotle (384-322 ق م)

ولد أرسطوطاليس في العام (384 ق.م) في مدينة صغيرة تُعرف ب(اسطاغيرا) تقع بالمنطقة المقدونية من شمال شرق اليونان (ومن هنا جاء تلقيبه ب"الاسطاغيري"، وقد أُرسِل إلى أثينا عندما كان في حوالي السابعة عشرة من العمر ليدرس في أكاديمية أفلاطون التي كانت تحتلّ صدارة م واقع التعليم في أنحاء العالم اليوناني. ولم يقطع أرسطو علاقته بهذه الأكاديمية حتّى وفاة أفلاطون في العام (347 ق.م)، وحينها غادر إلى (أسوس) في آسيا الصغرى، ساحل شمال غرب تركيا اليوم)، وهناك واصل نشاطه الفلسفي الذي بدأه في أكاديمية أفلاطون، لكنّ من المرجّح جدا أنّه بدأ أيضا بتوسيع أبحاثه لتشمل البيولوجيا البحرية. وبقي أرسطو في أسوس حوالي ثلاث سنوات، ثمّ انتقل إلى جزيرة ليسبوس المجاورة لساحل أسوس، ويبدو أنّ هذا الانتقال حدث بسبب وفاة مضيفه هرمياس حاكم أسوس، وهو صديقه وزميله في الأكاديمية سابقا. وواصل أرسطو أبحاثه الفلسفية والتجريبية في ليسبوس لسنتين أخريين، عمل خلالها مع ثيوفراستوس الليسبوسي، والذي ورد اسمه في النصوص القديمة ضمن أسماء أكاديمية أفلاطون. وفي هذه المدّة تزوّج أرسطو پوثياس ابنة أخ هرمياس، وأنجبت له ابنة حملت اسم أمّها نفسه، وفي العام (343 343 ق.م) غادر أرسطو ليسبوس إلى پيلا، عاصمة مقدونيا، بطلب من ملكها فيليبوس ليكون المعلّم الخاصّ لولده الاسكندر الذي كان يبلغ من العمر حينها ثلاث عشرة سنة، وهو الذي سيعرف في ما بعد ب(الإسكندر الكبير). وعلى الرغم من أنّ المؤرّخين لا يقاومون جاذبية التفكير بتأثير أرسطو في تطوّر شخصية الإسكندر، فإنّ الحقيقة تشير إلى أنّه ليس هنالك سوى القليل من المعلومات الأكيدة حول ما كان يدور بينهما. وبالاعتماد على المعلومات المتوافرة يبدو من المعقول أن نستنتج بأنّ أرسطو علّم تلميذه بعض الدروس، لكنّ مدّة التعليم لم تتجاوز سنتين أو ثلاثا، بلغ بعدها الاسكندر الخامسة عشرة من العمر وأصبح جاهزا، في ما يبدو، لينوب عن والده في قيادة جيشه، وهو ظرف من شأنه أن يهدم، وإن بشكل غير حاسم، حجج المؤرّخين الذين يخيّمون تجاوز مدّة التعليم لما ذكرته (منهم من يفترض أنّها دامت ثماني سنوات ومن الصعب أن نستبعد هذا الاحتمال بشكل قطعي، وذلك لأنّنا لا نعلم إلّا القليل حول حياة أرسطو في المدّة (341 341 - 335 335 ق.م)، ويبدو أنّه بقي خمس سنوات أخرى في اسطاغيرا أو مقدونيا قبل أن يعود إلى أثينا، للمرة الثانية والأخيرة، في العام (335 335 ق.م)، ليؤسس فيها مدرسة خاصّة به في منطقة عمومية للتمارين.

مكرّسة للرب أبولو اللوقياني، ومنه جاء الاسم الذي عُرفت به هذه المدرسة (اللوقيون)، أمّا من انخرطوا فيها فأطلق عليهم لاحقا (المشاؤون)، وربّما يعود سبب التسمية إلى وجود ممّرات مسقّفة للمشّي في المدرسة بالقرب من ميدان التمارين. وكان أعضاء اللوقيون يبحثون في طيف واسع من المجالات التي يهتمّ بها أرسطو نفسه، وهي: علم النبات، والبيولوجيا، والمنطق،

والموسيقا، والرياضيات، والفلك والطب، والكونيات، والفيزياء، وتاريخ الفلسفة، والميتافيزيقا، وعلم النفس، والأخلاق، واللاهوت، والبلاغة، والتاريخ السياسي، ونظرية الحكم والسياسة، والفنون. وكان اللوقيون يضمّ مخطوطات في هذه الحقول، ولذلك يمكن القول، بناء على بعض الرواية القديمة، بأنّه كان يشكّل أوّل مكتبة عظيمة في العالم القديم.

وفي هذه المرحلة من حياة أرسطو توفّيت زوجته بيتياس، فأقام علاقة جديدة مع هيريبليس، والتي يحتمل أنّ أصلها يعود إلى اسطاغيرا التي ينحدر منها، لكنّ الشكوك تحوم حول هذا الأصل، كما هو الحال بشأن تحديد طبيعة علاقتها به؛ فهناك من يفترض أنّها كانت أمة له وحسب، وهناك من يستنتج من شروط وصيّته أنّها كانت أمة محرّرة ويرجح أنّها كانت زوجته حين وفاته؛ ومهما يكن من أمر، فإنّها أنجبت له أطفالاً من بينهم نيقوماخوس (الذي أسماه باسم والده، ويفترض أنّ كتابه) الأخلاق النيقوماخية (قد سمّي لهذا السبب أيضاً وبعد أن أمضى في أثينا ثلاثة عشر عاماً، عثر على مبرّر ليرحل عنها ثانية في العام (323 ق.م)، وربما كان رحيله بسبب تجدد المشاعر المعادية للمقدونيين في المدينة، وهو أمر ما انفكّ عن التنامي منذ وجودهم فيها، ووصل إلى نقطة الغليان بهزيمة الاسكندر أمام المرض في بابل خلال السنة نفسها؛ وبما أنّ لأرسطو صلات بالمقدونيين، فلقد كان محقاً بأن يشعر بالخوف على أمنه، فغادرها وهو يقول، وفاقاً لرواية قديمة اعتادت الألسنة على تكرارها، بأنّه لم يجد سبباً جديراً يبرّر له أن يسمح للأثينيين بأن يذنبوا بحقّ الفلسفة مرتّين. وهكذا غادر أثينا مباشرة إلى خلكيس في (ق.م 332) أبويّ، وهي جزيرة على الساحل الأتيكي، ليموت ميتة طبيعية في العام التالي ويقال أنه غادر إلى مدينة شالكس بعد اتهامه بالإلحاد، وتوفي فيها.¹

عرف أرسطو بمؤسس الفلسفة المشائية، وأحد تلامذة أفلاطون، ومن أبرز خصومه اللاحقين فكرياً، لرفضه فكرة عالم المثل والأفكار². ويبدو أن سبب التسمية يعود إلى أن أرسطو كان يلقي المحاضرات النظرية في الفلسفة خاصة على تلامذته وهو يتمشّي بينهم في رواق بمدرسته، ولذلك سمّيت فلسفته بالمشائية. ولقد لُقّب كذلك بالمعلم الأول في تاريخ الفلسفة، وسبب إعطائه هذا اللقب يعود إلى أنه كان أول من أرسى أسس علم المنطق. ترك أرسطو تراثاً فلسفياً مهماً أبرزه المنطق في مؤلفه الأورغانون، وفي السياسة كتاب السياسات، وفي الفيزياء كتاب السماع الطبيعي... إلخ، ونشرت دروس أرسطو الأخلاقية في كتابين: أحدهما الأخلاق وهو شرح لتلميذه أوديموس، والكتاب الآخر الأخلاق (Eudemean Ethics) الأوديمية الذي ينسب إلى أبيه نيقوماخس؛ إذ ترجح الآراء حوله (Nichomachean Ethics) النيقوماخية أنه يعبر عن آراء أرسطو الأخلاقية، الذي يظهر أن مسيرة أرسطو الأخلاقية كانت في نفس اتجاه كل من سقراط وأفلاطون محارباً اعتبار اللذة الغاية القصوى للأفعال الإنسانية، معتقاً بدلاً منها السعادة.

1- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص 123.

2- وهيب سمعان: الثقافة والتربية في العصور القديمة، دار المعارف، مصر، 1961 م، ص 245.

ثانياً: مؤلفات أرسطو

نستطيع أن نقسمها إلى خمسة أقسام هي:

أولاً: الكتب المنطقية الملقبة بأورغانون منذ القرن السادس للميلاد أي (الألة الفكرية) المقولات، العبارة، التحليلات الأولى أو القياس، التحليلات الثانية أو البرهان، الجدل.

الأغاليط

ثانياً: الكتب الطبيعية هي: السماع الطبيعي، السماء، الكون والفساد، الآثار العلوية النفس، تاريخ الحيوان، أعضاء الحيوان، تخص التاريخ الطبيعي.

ثالثاً: الكتب الميتافيزيقية أي ما بعد الطبيعة سميت بذلك لأنها تأتي بعد الطبيعيات _ سماها أرسطو بالعلم الإلهي وبالفلسفة الأولى أي الكتب الميتافيزيقية.

رابعاً: الكتب الأخلاقية والسياسية: وهي الأخلاق النيقوماخية والأخلاق الكبرى أما كتب السياسة فهي كتاب السياسة وكتاب النظم السياسية.

خامساً: الكتب الفنية وهي الخطابة والشعر.

ثالثاً: الأخلاق عند أرسطو

الأخلاق عند أرسطو علم عملي يهدف إلى تحقيق الفضائل الأخلاقية في هذه الحياة وهي فضائل تؤدي بدورها إلى سعادة الفرد والمجتمع من هنا نجد أرسطو في كتابه الأخلاق النيقوماخية يتحدث عن علم الأخلاق العملي والفضائل الأخلاقية والسعادة والخير وغيرها من المبادئ والقيم الأخلاقية فالسعادة التي تحصل استناداً إلى السيرة الحسنة والعمل المنضبط، والأفعال الطيبة هي غاية الاجتماع البشري ويرى أرسطو أن الأخلاق هي علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، ويهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجد البشري ويتم تدبيرها على أحسن وجه، لذلك ترتبط الأخلاق بالسياسة ارتباطاً وثيقاً حيث أراد تشيد بنائه الأخلاقي بمنهج طبيعي يتطلع من الواقع إلى ما هو أعلى، بدأ أرسطو بحثه في الأخلاق بالبحث في الخير الأقصى وقد صرح أرسطو بأن الخير هو ما يقصد إليه الكل.¹

ويقول أرسطو: "كل الفنون وكل الأبحاث العقلية المرتبة وجميع أفعالنا وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهران غرضها شيء من الخير... أنه موضوع جميع الآمال".²

1- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، المرحع السابق، ص84.

2- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، دار صادر (مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة)، 1924، ص167-168.

تأسيساً على هذه القاعدة خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في موضوع الثنائية بين النفس والبدن، وفي دعوته إلى الزهد، وإماتة الشهوات سعياً إلى الاتصال بعالم المثل. وكذلك خالف سقراط في مقولته: إن الإنسان مفطور على الخير، وإن القيم والمعارف هي قبلية (a priori) موجودة في ذهنه ويتم توليدها منه بالمحاوراة. واتجه أرسطو إلى استقراء الواقع لتحديد القيم الأخلاقية، ولتحديد مفهوم السعادة، وقرّر أن كل معرفة يجب أن تتوجّه في مباحثها إلى المشكلات الطبيعية وإلى غير الطبيعية، وأن تسعى إلى وضع منهج يساعد على تحقيق ما فيه خير الإنسان. والقادة السياسيون وواضعو النظريات الإصلاحية، وكذلك المفكرون الاجتماعيون عليهم - جميعاً - أن يوجّهوا عنايتهم إلى الخير المحقّق للسعادة، وأن يكون ذلك في ذروة أهدافهم وغايتهم.¹

وهنا كان "أرسطو" يرى - على خلاف "أفلاطون" - أن المجال الواقعي الوحيد هو العالم الطبيعي المنظور، فالواقع والمثال الأعلى، والطبيعي والروحي، هما حقيقة واحدة لا تنقسم. مثل هذا الرفض للثنائية يعني أن الحياة الخيرة ينبغي أن تُوصف على أساس عالمنا هذا، دون أية إشارة إلى المجال العلوي أو المجال فوق الطبيعي. وقد عبر كاتب عن هذه الفكرة في الآونة الأخيرة بقوله إن الفكرة الأخلاقية، عند أرسطو توجد في تركيب الطبيعة البشرية ذاتها وعلى ذلك فلا بد لكشف طبيعة الحياة الخيرة أو صورة "الخير الأسمى" من دراسة طبيعة الإنسان.²

معنى ذلك أن الأخلاق إنما تهدف إلى البحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، وتهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجد البشري يقول: "كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه... إنه موضوع جميع آمالنا".³

في تحديده للخير يقول أرسطو: (إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوّق خيراً ما، فما الخير الذي نقول إن تدبير المدن يتشوّقه ويقصد قصده؟.. وهذا الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل فنقول: إنّه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم، وذلك أن الكثير من الناس والحدّاق منهم يسمونه السعادة، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة).⁴

1- احمد السحمراني: الاخلاق في الاسلام والفلسفة القديمة، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988، ص84.

2- هنتر ميد: الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، 2022، ص339.

102 أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، المرجع السابق، ص167-168.

4- أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، حقّقه وشرحه وقمّ له د. عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط1، 1979، ص57.

وعلى العكس من استاذة أفلاطون الذي يقول بالثنائية بين النفس والبدن، وإن البدن هو سجن النفس، فإن أرسطو يعتبر العلاقة بين النفس والبدن علاقة تلازم تشبه علاقة المادة بصورتها، وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك ثمة فعل نفسي إلا وله أثر جسدي والعكس صحيح.

لكن أرسطو الذي حدّد خير الإنسان والمجتمع بالسعادة المرتبطة بالنفس والبدن معاً، أعطى الأولوية للنفس في فعل الخير، وسلوك طريق الفضيلة. لماذا هذا الموقف؟ إن النفس عنده فيها مجموعة قوى مسؤولة عن حركة الإنسان ومنها جانب طبيعي مسؤول عن الغذاء والنمو والتوليد وهو مشترك بين كل المخلوقات الحيّة، وجانب مسؤول عن الإدراك الحسيّ وهو مشترك بين الإنسان والحيوان، وأخير هو أرقاها وهو مختصّ بالإدراك العقلي وهذا خاص بالإنسان.

إن الإدراك العقلي الخاص بالإنسان، وهو أرقى قوى النفس، يجب أن يكون المرشد والضابط لحركة الإنسان حتى يتحقّق الخير، ويتصف سلوكه بالفضيلة، أما تعطيل قيادة العقل للسلوك فإنه حكماً سيولّد الرذيلة في الأفعال.

والإدراك العقلي يجب أن تكون له القيادة المتواصلة الفعل حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن هذا الإنسان. نصل من ذلك إلى قول أرسطو: إن (الخير الذي يخصّ الإنسان هو فعل للنفس على ما توجب الفضيلة. فإن كانت الفضائل كثيرة، فهو فعل ما يوجبها أفضلها وأكملها. وإنما يكون هذا الفعل في السيرة الكاملة، لأن خطافاً واحداً لا ينذر بالربيع، ولا يوماً واحداً معتدل الهواء ينذر بذلك).¹

وإذا كانت الغائية ظاهرة في الطبيعة، فهي في الإنسان أظهر والأخلاق باعتباره علم عملي - والعمل يتجه بالضرورة إلى تحقيق غاية -ومن ثم أصبح من الطبيعي أن يبدأ بحثه في تحديد غاية الحياة، لأن الغايات متعددة ومرتبة فيما بينها، لكن لا بد من التوقف عند حد لتسلسلها وهي الغاية القصوى التي تحتفظ بقيمة ذاتية وهي غاية الأفعال جميعاً "هذه الغاية هي من غير شك الخير الأعظم وإن معرفتها لتهمنا إلى أكبر حد، لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة".²

ويحدد أرسطو تعريفه للسعادة كغاية قصوى بقوله: "على هذا فالسعادة هي إذن على التحقيق شيء نهائي كامل مكثف بنفسه، ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان".³

بحث "أرسطو" عن غاية الحياة، فرأى أن كل موجود بشري لا بد أن يهدف إلى تحقيق خير ما، ولكن لما كانت الغايات والخيرات كثيرة ومتنوعة، أصبح من الضروري البحث عن "الخير

1- المرجع نفسه، ص 68.

2- مصطفى حلمي: الاخلاق بين الفلاسفة وعلماء المسلمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص44.

3- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، المرجع السابق، ص 192.

الأسْمَى " الذي هو غاية في ذاته، دون أن يكون وسيلة لغاية أبعد؛ هذا "الخير" الذي تستهدفه جميع الأشياء هو "السعادة". يقول: "مادامت كل معرفة وكل تصميم يقصد به – بالضرورة – خيراً من نوع ما، فلنوضح ما هو الخير الذي يمكننا أن نتبعه في جميع أعمال حياتنا... إنه السعادة، فطيب العيش وحسن الفعل مرادف لكون الإنسان سعيداً".¹

والواقع أن تحليل "أرسطو" للسعادة يشكل جوهر نظريته في الأخلاق، حيث يربط بين السعادة والفضيلة، "فالإنسان السعيد هو ذاك الذي يسير دائماً على مقتضى الفضيلة الكاملة".²

ويسوقنا أرسطو في مطلع بحثه عن الأخلاق الى الفكرة الأساسية للخير الأقصى للإنسان والخير الأقصى يعد غاية في ذاته والخير الأقصى أو الخير الذي يعد غاية في ذاته في غاية الاهمية بالنسبة للحياة الانسانية لان المعرفة بالخير الأقصى سوف توجهنا وترشدنا في الحياة العملية على اساس انه هدف افعالنا الاخلاقية وان يكون الانسان هاهنا مثل الرماة الذين يضعون علامة متميزة تمكنهم من تمييز الهدف يقول ارسطو: أفلا يلزم البتة التفكير ايضاً لأجل نظام الحياة الانسانية في ان يكون لمعرفة هذه الغاية الاخيرة اهمية عليا؟ وان نكون بحيث نقوم اذن بواجبنا كالرماة الذين يقصدون هدفاً معيناً .

وتنطلق فكرة الأخلاق عند أرسطو استناداً إلى فكرة السعادة، باعتبارها الغاية التي يجتمع عليها البشر، والتي تتحدد في سبيل الوصول إليها أهدافهم، وتترتب عليها أعمالهم، غير أن مفهوم السعادة يختلف من شخص إلى آخر، تبعاً لاختلاف السلوك الأخلاقي لكل منهما، وقد صنف أرسطو هذا السلوك إلى ثلاث مراتب:

الأولى: ترى السعادة في اللذة وهم أصحاب الطباع الغليظة اللذين اختاروا بمحض ذوقهم عيشة البهائم.

الثانية: أصحاب العقول الممتازة النشيطة، الذين يرون السعادة في تحقيق المجد أو الكرامة السياسية.

الثالثة: أصحاب الحكمة، أو العيشة التأملية والعقلية، وهي السعادة الحقيقية عند أرسطو.

وقد اتخذ أرسطو منذ البداية نفس موقف سقراط وأفلاطون في محاربة اللذة، واعتبر السعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان، وها نحن نلاحظ في تقسيمه للسلوك الأخلاقي أن الاقتصار على اللذة يجعل الإنسان في مرتبة البهائم، ذلك أن الإنسان يتميز عن سائر الكائنات بالعقل-وكمال وجوده مرهون بتأديته لهذه الوظيفة، لأنه يشارك النبات في النمو والحيوان في الحس، ولكنه ينفرد دونهما بالتأمل العقلي "ومن ثم كانت مزاولة التأمل أكمل حالات الوجود الإنساني فالسعادة الصحيحة فإنها

1- المرجع نفسه، ص 175.

2- المرجع نفسه، ص 213.

تقوم في مزاولة التأمل العقلي والسعادة تقوم في افضل فعل مطابق للفضيلة وهو فعل الجزء السامي في طبيعة الانسان ونعني به العقل اشرف قوى الانسان على الاطلاق وفعل التأمل لا يهدف الى غاية خارج ذاته وهو يكفي ذاته بذاته.¹

وترتبط الفضيلة بالسعادة في مذهب أرسطو، فالسعادة هي الغاية الاخيرة لجميع اعمال الانسان فهي مستقلة وكاملة والسعادة لا تفهم الا بمعرفة العمل الخاص للإنسان وهذا العمل هو فاعلية للنفس مسيرة بالفضيلة، والفضيلة تكون حيث تؤدي قوى الإنسان وظيفتها. ولما كان الإنسان يجمع بين الشهوة والعقل، فإن الفضائل صنفان، أحدهما يتمثل في التغذي والحق، والثاني يتمثل في حياة التأمل العقلي، ومن ثم تصبح فضيلة الصنف الأول في السيطرة على الشهوات والأهواء بواسطة العقل، وفضيلة الصنف الثاني في حياة التأمل وهي أسمى من الأول بكثير، والسعادة بصفة عامة تجمع بين هذين الصنفين ومن نظرته إلى هذه الثنائية في الإنسان، أي الشهوة والعقل، فإن الفضائل نوعان أحدهما عقلي والآخر أخلاقي فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم، وإليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان. وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم، ومن كلمة الشيم عينا بتغيير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به.²

فليست الفضيلة طبيعية إذن، ولكن الطبيعي فينا قوى واستعدادات "فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابليين لها، وأن العادة لتنميتها وتنميتها فينا"، ومن هذه العبارة ندرك أهمية التربية عند أرسطو، فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أي فن "بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن. وتفقد بإتيان أفعال مضادة. والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها.³

معنى ذلك بلغة أرسطو أننا لا نكتسب الفضائل إلا بعد ممارستنا لها، شأنها في ذلك شأن الفنون جميعها التي لا نتعلمها إلا بممارستها فالإنسان يصبح معمارياً بأن يبنى، وموسيقياً بممارسة الموسيقى، ويصبح عادلاً بإقامة العدل، وحكيماً بمزاولة الحكمة، وشجاعاً باستعمال الشجاعة.⁴

وإذا تساءلنا عن كيفية تحديد الفضائل الخلقية عند أرسطو؟ لعثرنا على إجابته عندما يتحدث عن أفعال الإنسان وضرورة الأخذ بفكرة الوسط، فكما أن كثرة الأطعمة تفسد الصحة فكذلك قلتها

1- أ توفيق الطويل: فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها، المرجع السابق، ص85-87.

2- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، المرجع السابق، ص225-226.

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص223.

4- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، المرجع السابق، ص227.

عن الحد اللازم، فالأمر كذلك بالنسبة للفضائل الإنسانية كالعفة والشجاعة وغيرهما "إن الإنسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء ولا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان، والذي لا يخشى البتة شيئاً ويفتح جميع الأخطار هو متهور. كذلك الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحد منها هو فاجر. وهذا الذي يتقيها جميعاً بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية، وذلك بأن العفة والشجاعة تنعدم على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط، ولا تبقىان إلا بالتوسط.¹

تقوم الفضيلة الأخلاقية على مبدأ الوسطية أي مبدأ الاعتدال وهو ما يسميه أرسطو بمبدأ إن الإفراط بالأكثر خطيئة والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم، والوسط وحده هو الوسط الذهبي الحقيقي بالتناء.²

والمقصود بالوسط هنا ليس الوسط الحسابي وإنما الوسط الاعتباري، وسط كيفي بين شيئين كلاهما رذيلة، ويؤكد أرسطو على فكرة الاعتدال كخاصية جوهرية للفضيلة الأخلاقية وتبعا لذلك فإن الفضيلة وسط بين رذيلتين ينزع إليها الإنسان بارادة واختيار، والفضل في ذلك يعود لقدرة العقل على تحديد حقيقة الوسط والالتزام به.³

الفضيلة إذن هي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، ولكن هذا الوسط الذي يعنيه أرسطو هو وسط اعتباري، يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تحيط بهم، والعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط. ولكن الفضيلة ليست غاية لسلوك الإنسان، وإنما هي وسيلة لغاية هي السعادة، ولذا فإن الفضائل إرادية فهو يقول "حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا، وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضاً وإذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضاً ترك الفعل المخجل".⁴

ويقتضي ذلك أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين بالإضافة إلى العلم هما: استقامة النية والمثابرة، ومن ثم يصبح الفعل صادراً عن ملكة ثابتة "ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثله مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله.

رغم أن فكرة الوسط الحسابي هي الطريق المؤدي الى الفضيلة الاخلاقية، الا ان أرسطو أقد نبه الى ان ثمة فضائل أخلاقية لا تقبل أو لا يمكن أن تكون أوساطاً لرذائل، مثل الصدق فهو دائماً ضد الكذب. كما نبه إلى أن هناك رذائل لا يصح أن تكون أطرافاً لفضائل مثل السرقة والزنى

1- المرجع نفسه، ص 231.

2- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، المرجع السابق، ص246.

3- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، المرجع السابق، ص248.

4- المرجع نفسه، ص 889.

والقتل فهي رذائل على طول الخط وهي بطبيعتها الشريرة المرذولة لا يمكن أن تصبح طرفا لأحدى الفضائل.¹

ويعد حديث أرسطو عن العدالة حديثا عن تلك الفضيلة التي تمس الجانب الاجتماعي من الحياة الأخلاقية وهو أيضا ذلك الجانب الذي يظهر في علاقة الناس ببعضهم. وتقوم العدالة القانونية عند أرسطو على أساس المساواة الحسابية ويسمى بها العدالة التعويضية. وهي العدالة التي تطبق وفقا للقوانين المدنية والجنائية وتتم بتعويض الأفراد عن الأضرار الناتجة من أي اعتداء يقع على التعاقدات أو المصالح الخاصة وهذه العدالة تقضي بأن الأفراد جميعا متساوون أمام القانون. أما عندما يتعلق الأمر بالقانون السياسي والاجتماعي فيقول أرسطو بنوع آخر من التي تقوم بتوزيع نصيب أفراد المجتمع من العدالة هي العدالة التوزيعية الثروة والامتيازات، وتعتمد هذه العدالة التوزيعية على النسبة الهندسية لا على المساواة الحسابية.²

يولي أرسطو عناية خاصة لفضيلة العدالة لما لها من أهمية في فلسفته الأخلاقية، فهو يرى أن كل سلوك المطابق للقوانين يكون سلوكا عادلا، لذلك فالإنسان الذي يخرق القانون يكون ظالما. إن هذه القوانين وضعت لمصلحة الجميع أو الأغلبية في الحكم. وفي مثل هذه الظروف يهدف السلوك العادل إلى تحقيق سعادة المجتمع السياسي، فالقانون يخبرنا على أن نكون شجعانا ومعتدلين وعادلين. إن أرسطو يرى أن العدالة تكون أعظم الفضائل الأخلاقية. فكل الفضائل تكمن في العدالة، فهي الفضيلة الكاملة لأنها الممارسة الفعلية للفضيلة الكاملة. فالعدالة فضيلة كاملة لأنها تتجاوز إطار الفرد لتشمل الآخرين من أفراد المجتمع. فهي من هذه الناحية تهدف إلى خير ومصلحة الآخرين. فالعدالة بهذا المضمون تكون كل الفضيلة بينما يكون الظلم كل الرذيلة.³

يقول أرسطو "ينبغي على الإنسان ألا يكتفي بالحياة وفقا لطبيعته الإنسانية فحسب بل على الإنسان الكامل أن يسعى إلى الخلود وأن يحقق بقدر طاقته تلك الحياة الإلهية فتلك هي وحدها الحياة الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة. يؤكد أرسطو من البداية على أهمية علم الأخلاق للإنسان أي الأخلاق العملية التي تتعلق بالسلوك العملي للكائن العاقل، وهذا ما يجعله بالطبع مختلفا في واقعيته عن مثالية أستاذه أفلاطون كما أنه جعل الأخلاق شرط ضروري لممارسة السياسة، وتحديد ما يهدف إليه من غايات فالرفاهية والازدهار أمر لا يتحقق إلا بوجود الفضائل الأخلاقية فالعدالة مثلا لا تتحقق إلا بتحقيق الفضائل الأخلاقية كالشجاعة وضبط النفس من هناك تتضح أهمية الأخلاق بالنسبة لعلم السياسة إذ يرى أرسطو أن الأخلاق باعتبارها تسعى إلى تحقيق الفضيلة في سلوك الأفراد فإنها بدون شك تخدم علم السياسة في تحقيق السعادة كهدف في حد ذاته.

1- مصطفى النشار: مدخل جديد الى الفلسفة، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998، ص74.

2- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص323.

3- ابو بكر ابراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، جامعة قان يونس، بنغازي. د. ط. 1995، ص73.

إذا السعادة التامة في حاجة إلى أصدقاء حتى يتمكن من تأمل أفعاله الفاضلة والخاصة عبر رؤيته لأفعال أصدقاءه، الذين هم في ذات الوقت أفاضل، وأفعالهم يقبلها أهل الخير. وتأكيد أرسطو على حاجة السعيد الشديدة إلى أصدقاء يعني أنه يرفض ما يزعّمه القدماء: أن السعيد ليس في حاجة إلى أصدقاء أي كما يظن بعض الناس أن أصحاب الفطنة لا يحتاجون إلى أصدقاء لأن الخير يكون لهم فيما هو أهم وأكثر، فهم يكفون أنفسهم بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء ليصلوا إلى السعادة. ويقرر أرسطو أن ذلك أمراً مستحيلاً، أقصد أنه غير ممكن أن يكسب السعيد سعادته دون أصدقاء إذا لا يمكن أن يكون للسعيد جميع الخيرات دون أن يكون له أصدقاء.¹

وإذا كان وجود الصديق أمراً مرغوباً فيه لشعوره بخيريته، فهذا شعور لذية، والسعيد يحتاج إلى شعور صديقه بوجوده، وبحواره ومشاركته أفكاره، وعندئذ يمكننا القول أننا نتحدث عن حياة الجماعة. وهكذا تكون الحياة التامة السعادة أمراً مرغوباً فيه لأنها طيبة ولذية، ووجود صديق يعتبر أمراً مرغوباً فيه بنفس القدر. ويعني ذلك أن الصديق من المرغوبين فيه في تلك الحياة، وما هو مرغوب فيه من الضروري أن يحصله المرء، لذلك السعيد يحتاج إلى أصدقاء أفاضل.²

فالإنسان في حالة الصداقة الصحيحة يكون مستعداً للدفاع عن أصدقائه، واسترسالاً عن مجتمعه كلّ، وشعاره يكون: كل شيء من أجل الجماعة وأنا فرد فيها والصداقة بهذا المعنى تؤدي إلى سيادة التعاون والفضيلة في المجتمع. والفرد المضحيّ تصح تسميته: الصديق الفاضل الذي (يفعل أشياء كثيرة من أجل الأصدقاء، ومن أجل الوطن، وأن يحتاج الأمر إلى أن يموت دونهم، فإنه يبذل الاموال والكرامات وبالجملة جميع الخيرات التي يتنازع فيها).³

الإنسان الذي يتصف بالفضيلة يكون بعيداً عن الأثرة متميّزاً بالإيثار، وغير آبه (بالأنا) ومهتماً (بنحن) ولذلك يساعد وجود العدد الوافي من هؤلاء الأفراد في المجتمع على صلاحه وسيادة أخلاق الخير فيه، لأن أفراد هذا المجتمع لا يتمسكون بملكية، ولا يبخلون بثمن تطلبه التضحية، فإنهم مستعدون لبذل كل شيء وفق الأصول، أي وفق فضيلة (الوسط) التي يدعو لها أرسطو، والبذل تكون غايته السعادة، والخير العام لكل المجتمع. هذه الميزة تكون في كل أفراد المجتمع الذي يريدون تدبير مجتمعاتهم بما يحقق الخير من أي فعل يقومون به.

تأسيساً على ما تقدم يمكن أن نقول: إنّ أرسطو يلتقي مع سقراط وأفلاطون في أهمية المعرفة والحكمة من أجل تحقيق الفضيلة، وكذلك يلتقي معهما بضرورة تسليط قوى النفس العاقلة على البدن. ولكنه يختلف معهما في مصدر القيم الخلقية عند الإنسان، وهي عنده تكون مجردة بعد

1- أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط1، 1979، ص324-325.

2- المرجع نفسه، ص225-226.

3- المرجع نفسه، ص347.

سلوك موافق للفضيلة بينما يقول سقراط: إنها في فطرة الإنسان. ويقول أفلاطون: إن النفس قد عرفت في حياتها السابقة في عالم المثل.

ومن المهم في فلسفة أرسطو الأخلاقية تركيزه على الجماعة، واعتباره الفضيلة تضحية وصداقة تؤدي إلى تدبير فاضل للمدن والمجتمعات، وهذا التدبير الفاضل يؤدي إلى السعادة التي لا تقوم إلا على التوسط في كل فعل يقوم به الإنسان.

المحاضرة الثانية عشرة

الأخلاق الرواقية

..... الأخلاق الرواقية

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بالفكر الأخلاقي الرواقي.

يرى عثمان أمين في كتابه الفلسفة الرواقية أن: "الفلسفة الرواقية هي فلسفة قامت لتسد حاجة عملية قبل ان تستجيب لرغبة في المعرفة النظرية".¹

الرواقية يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التي أنشأها "زينون" الكتيومي بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، ويعتبر "زينون 336-264 ق م" و"كليانتيوس 331-232 ق م" و"كروسيوس 282-209 ق م" من الشيوخ الأوائل المؤسسين للرواقية ثم جاء بعدهم طائفة من فلاسفة روما أمثال "سينيكا" و"أبيكتيتوس" و"مرقس أوريليوس".

ويطلق على أنصار تلك المدرسة اسم "الرواقيين" أو "أصحاب الرواق" أو "أهل المظال" نسبة إلى "الرواق المنقوش" الذي كانت أعمدته مزدانة بنقوش من ريشة الرسام "ستووا بويكيلي" وبذلك الرواق كانت تلقى المحاضرات الفلسفية في ذلك العهد.

المدرسة الرواقية ظهرت متزامنة مع ظهور المدرسة الرواقية فهي معاصرة لها وهي ليست مذهباً فلسفياً فحسب وإنما هي أيضاً أخلاق ودين.

عصور الرواقية:

قسم مؤرخي الفلسفة الرواقية بناء على التطور الذي عرفته إلى ثلاثة مراحل هي:

المرحلة القديمة: امتدت من 322 ق م إلى 204 ق م وهي مرحلة مشايخ المدرسة الرواقية المعروفين ("زينون" و"كليانتيوس" و"كروسيوس")

المرحلة الوسطى: امتدت من القرن الثاني قبل الميلاد حتى القرن الأول قبل الميلاد وأبرز ممثلي هذه المرحلة نجد ("بانيطوس"، و"بويتوس"، و"بوزيدونيوس").

ديوجان البابللي (240-150 ق.م) تولى رئاسة المدرسة بعد كريسيبوس عين سفيراً للأثنين بروما قد ساهم كثيراً في نشر الرواقية فيها.

أنتيباتر الطارسي تتلمذ على يد ديوجان البابللي، انتحر سنة 136 ق.م

فنايطيوس (185-112 ق.م) أدار المدرسة الرواقية بأثينا ابتداء من سنة 129 ق.م وكانت له علاقات حميمة مع عدد كبير من كبار رجالات روما.

1- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، 1945، من المقدمة صفحة (ب).

2- الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ص 253.

..... الأخلاق الرواقية

بوزيدينيوس (135-51 ق.م) ولد في بلاد الشام وتتلذذ على يد فنايطيوس درس بروما وكان صديقا لشيشرون وبومبي.¹

المرحلة الحديثة: وهي المرحلة التي عرفت بالرواقية الحديثة وامتدت من القرن الأول بعد الميلاد حت تاريخ إغلاق المدارس اليونانية سنة 529 بعد الميلاد وأبرز ممثلي هذه الفترة من تاريخ الرواقية نجد:

"سينيكا" (3ق.م-65 ميلادية، من أصول اسبانية إلا أنه درس الرواقية بروما وتمكن من فهمها وتثقف ثقافة واسعة، اشتغل معلما للامبراطور "نيرون" الذي أمره بالانتحار عام 65 م²

و " ابيكتيتوس" (50-130 ق.م) واصل دروس موزونيوس روفوس قبل أن يقع نفيه مع عديد الفلاسفة سنة 90م.

موزونيوس روفوس (25-80م) درس الرواقية بروما قبل أن يامر الامبراطور "نيرون" بنفيه.

ماركوس أورليوس (121-181م) هو امبراطور روماني استطاع أن يتفرغ برغم الاضطرابات إلى التأمل ويؤلف كتاب عنوانه "الخواطر".³

و " مرقس أورليوس" وهم جميعا يكتلون الرواقية الرومانية الحديثة، " رواقية صبغت صبغة دينية واضحة".⁴

الأخلاق الرواقية

يعد (زينون الإيلي 210 ق م) من أبرز ممثلي الرواقية، تبني فكرة أرسطو حول "الطبيعة الناطقة" أي الطبيعة العاقلة وحاول تطويرها وفق تصوراته الخاصة، فانتهى إلى ضرورة إخضاع الأهواء والشهوات واللذات وبالمقابل العمل على الإعلاء من شأن الزهد والحرمان تحقيقا للسكينة والطمأنينة. وهكذا لم تبتعد النظر الرواقية كثيرا عن النظرة العقلية للأخلاق. فهي تعتبر بأن ما يحمله الإنسان في نفسه من انفعالات حسية يعيق الإرادة عن سلوك مسالك الخير ولذلك كانت دعوتها تكمن في القضاء على الانفعالات الحسية باعتبارها مجرد "معرفة ناقصة" بالأشياء، وفي دعوة صريحة إلى ضرورة تحقيق سيادة "اللوغوس".⁵

1- سعيد جلال الدين، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، دط، 1999، ص5.

2- الأهواني أحمد فؤاد، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الاسكندرية، دط، 1965، ص78.

3- سعيد جلال الدين فلسفة الرواق، المرجع السابق، ص5.

4- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص13.

5- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص49.

..... الأخلاق الرواقية

إن طبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء هي العقل، ولهذا فإن السلوك هو ما يرشد إليه العقل خاضعا لقوانين العالم تكون حياته حياة أخلاقية¹، وعليه فإن الرواقية تقوم على مبدئين أساسيين مع التوفيق بينهما " الحتمية الكونية و " الحرية الإنسانية"².

الأخلاق والوجود تتأسس الأخلاق الرواقية على نظرة ميتافيزيقية خاصة بالوجود، فهي تقيم فهمها للخير الأقصى على تفسير عقلي للطبيعة البشرية بصفة خاصة ولطبيعة الكون بصفة عامة. فالقانون الأخلاقي هو قانون الوجود وأن الوجود هو الحياة، وأن الحياة تعني ممارسة الوظائف بشكل فليست السعادة سوى شعورنا بأننا نمارس وظائفنا في انسجام تام وأننا نتمتع بأقصى "طبيعي" ما تيسره لنا طبيعتنا من حياة خصبة فائضة مليئة، وما دام الأمر كذلك فالإنسان حين يريد حياته إنما يريد سعادته، فهو إنما يريد أن يجيء كل شيء مطابقا لقانون الطبيعة"³، فالخير في نظر الرواقية هو مطابقة النظام الكوني، بينما الشر هو التمرد على قانون الأشياء وعلى خلاف المدرسة الأبيقورية التي تعتبر اللذة هي الخير الأقصى الذي يرغب فيه الإنسان بطبيعته، وتلك الرغبة هي صوت الطبيعة الخالد، تذهب الرواقية إلى أن طلب الخير يعد مبدأ من مبادئ العقل وليس من مبادئ الإحساس، فالأخلاق ظاهرة طبيعية تعكس موقفهم من أن قوانين الأخلاق هي ذاتها قوانين الطبيعة وأنها تتسم بطابع عقلي تام وبالتالي قابلة للفهم⁴. فقد تصرف اللذة الحسية الإنسان في غالب الأحيان عن طبيعته السوية وبذلك فقد تكون في نظرهم سببا للفوضى واختلال النظام الطبيعي، ومنه فقد كان من الحكمة أن يجتنب الرجل الحكيم حياة الملذات لأن في ذلك تهديد للحياة العقلية القائمة على النظام والتوافق والانسجام.

الحرية والضرورة:

تقوم نظرة الرواقيين الميتافيزيقية للكون على مبدأ ثنائي، أساسه الأول: هو الطبيعة الذاتية للإنسان وتتمثل في جوهر الإنسان باعتباره كائنا عاقلا لا كائنا حاسا أو حساسا. وأساسه الثاني: هو الطبيعة الكونية وتتمثل في حكمة الخلق الظاهرة من خلال موجوداته الطبيعية وغير الطبيعية، وهي الحكمة التي تدل على أن هناك عقل حكيم ومدير يتسم بالحكمة والذكاء المطلقين، فالطبيعة الذاتية طبيعة ضيقة تعبر عن عقل الإنسان، والطبيعة الكونية طبيعة كلية تعبر عن عقل الإله الخالق للكون ومنه فمن المنطقي خضوع العقل الضيق للعقل الكلي، أي خضوع الإرادة الإنسانية لاتصافها بالعجز والنسبية للإرادة الإلهية باعتبارها إرادة مطلقة.

يميز الرواقيون بين نوعين من الأخلاق:

- 1- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص40.
- 2- الأهواني أحمد فؤاد، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص73.
- 3- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص135.
- 4- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص135.

..... الأخلاق الرواقية

أخلاق نظرية: على مستواها تتحقق الفضيلة التي تعني هنا أن يوفق الإنسان بين الضرورية الطبيعية وبين الرغبات الذاتية والميول النفسية.

الأخلاق الشعبية العملية: وفيها يجتهد الإنسان لكي يدنو من الفضيلة في صورة مثلها العليا

ومن هنا فقد فرق الرواقيون في الفضيلة بين:

أ- فضيلة الحكمة في الأخلاق النظرية.

ب- فضيلة الفطنة في الأخلاق العملية، والفطنة هي محاولة الإنسان كي يحقق الفضيلة ويميزوا بين الغاية وهي بذل كل جهد من تحقيق الفعل الذي تتوقف عليه الأخلاق النظرية و الغرض الذي هو تحصيل نتيجة من النتائج و هي التي تتوقف عليها الأخلاق العملية.¹

ومنه فإن مفهوم الفضيلة عند الرواقية لا يخرج عن إطار هذا التفسير، بمعنى أن الإنسان حر في إطار تلك الضرورة الكلية، وبالتالي فإن مظاهر فضيلته واستقامة سلوكه - هو عدم تمرده على ذلك النظام، فالخير ما كان موافقا للنظام والشر ما كان مهددا له بالفوضى والاختلال.

يرى الرواقيون أن الفضيلة يمكن تعلمها ويدللون على ذلك بتحول الأشرار إلى فضلاء²، فكل خير أو شر مرهون بإرادة الإنسان والفضيلة تتوقف على مدى خضوع الإرادة للعقل.

وتكون الإرادة فاضلة متى تمكنت من إخضاع الشهوات الحسية.³

الخير الحقيقي عند الرواقيين هو تحقيق قدر كاف من الفضائل منطقية - طبيعية - أخلاقية والعيش وفق العقل والطبيعة.

إن الفضيلة عند الرواقيين هي ذلك الشعور بالتوافق الدائم مع العقل يقول شيخ الرواقية زينون: "إن أسمى غاية للإنسان هي العيش وفق الطبيعة التي تعود إلى الفضيلة".⁴

لذلك، يمكن تصور رؤية الحياة الفاضلة في الفلسفة الرواقية في كونها لا تكون في انعزال الإنسان عن الطبيعة وأن مسألة التوافق أساسية لتحقيق وجود الحكيم الذي يعمل على فهم الطبيعة ودراسة التعاطف الكوني.

ويميز الرواقيون في الفضيلة بين:

1 - سعيد جلال الدين، فلسفة الرواق، المرجع السابق، ص126.

2 - بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 40.

3- زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص89.

4- سعيد جلال الدين، فلسفة الرواق، المرجع السابق، ص126.

..... الأخلاق الرواقية

الفضائل الأصلية: الشجاعة هي الحكمة في ما يجب احتماله و العفة هي الحكمة في اختيار الأشياء و العدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق.¹

الفضائل الفرعية: الشهامة وضبط النفس وحدة الذهن وحسن المشورة.

لا يمكن فصل القيام بالواجب والفضيلة عن السّعادة، فالبحث عن السّعادة إما أن تجعل الإنسان يقوم بواجباته الأخلاقية وإما أن القيام بالواجبات هي وحدها التي تحقق له السّعادة. لكن حسب الرواقيين فإنّ مصدر السّعادة لا ينال إلا بالقيام بالواجبات وعليه، فإنّ السّعادة حسب الرواقيين مجاهدة ومكافحة ليس ضد الطبيعة ولكن العيش وفق الطبيعة، وليس استسلاما وخضوعا للقدر المستبد، بل عملية تحرّر من قيود الأهواء والانفعالات غير العقلانية.

وطبقا لما تقول به الفلسفة الرواقية فإنّ الإنسان الذي يقوم بواجباته بإمكانه الوصول إلى السّعادة، فلا وجود للسّعادة إلا بوجود الفضيلة.

من كل ما تقدم يمكن القول أن الهدف من الأخلاق الرواقية هو أن يعيش الانسان ملتزما بالقاعدة الخلقية وهي أن يعيش على وفاق مع الطبيعة هذه الطبيعة هي العقل نفسه، و□ذا تصبح غاية الأخلاق أن يجعل الإنسان العقل مسيطرا على سلوكه، وبهذا فالحياة الخلقية حسب ما تريده الأخلاق الرواقية هي أن تفرض محاربة الشهوات واستئصالها، وهذه دعوة إلى التحكم في العواطف القائمة على أساس الانفعالات العمياء وذلك بالارتقاء إلى المستوى العقلي.

1-بريهيه اميل، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية ج2، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، ص79 .

المحاضرة الثالثة عشرة الأخلاق الأبيقورية

الأخلاق الأبيقورية

الأهداف: ترمي هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بالفلسفة الأخلاقية الأبيقورية

لقد جاءت الأبيقورية فلسفة إنسانية لبث إلى حد كبير تطلعات الإنسان الإغريقي إلى التحرر من المخاوف من الآلهة والموت والظواهر الجوية والخرافة، والثقة به وبقدرته على تحصيل المعرفة الصحيحة، واعتماده على العلم لكشف قوانين الطبيعة التي تبدد الظلمات التي انتشرت وحبست الحقيقة، لتكون الحقيقة الطريق الذي يقود إلى السعادة.

تهدف الأخلاق الأبيقورية -القائمة على مادية واضحة- إلى بيان أن مذهب المتعة هو أسهل الطرق إلى الحكمة؛ على طريق إعطاء الحكيم إمكانية إكفاء ذاته بذاته في وحدانية هادئة بعيداً عن الانفعاليين الحمقى، وهي تدور حول غايتين أساسيتين هما: اللذة، وحالة الطمأنينة والخلو من الهموم. ومع أن التوفيق بين هاتين الغايتين ليس سهلاً، فإن جوهر الأخلاق الأبيقورية يكمن في الصلة بينهما. بيد أن الغاية الوحيدة التي يسلم بها أبيقور على ما يبدو، هي اللذة. أما الطمأنينة فلا قيمة لها إلا بقدر ما تكون تابعة للذة ومنتجة لها. ولهذا صوّر خصوم الأبيقورية الأبيقوريين في صورة فسّاق وفَجَرَة لا يردعهم عن شهواتهم روادع. ولكن بعضهم أقر، ولاسيما سنيكا Seneque الرواقي وفورفوريوس الأفلاطوني، بالسمو الأخلاقي للتعاليم الأبيقورية مستشهدين ببعض مبادئها.

أولاً: التعريف بـ "أبيقور"

ذكر "ديوجين لارينس" الذي عاش في القرن الثالث الميلادي في كتابه (سير الفلاسفة وأرواؤهم) أن أبيقور بن نيقولاس و أمه خريسترات لد عام 341 قبل الميلاد1 في ساموس samos من أسرة أثينية، كان أبوه معلماً للنحو وكانت أمه تطوف على المنازل للتطبيب و التطهير وكان عادة ما يرافقها وهو ما جعله لاحقاً يكره السحر و الشعوذة و الخرافات، التي رآها مرأى العين، وهو مؤلف الفلسفة الأخلاقية التي تتألف من وعاش في الفترة بين عامي (341-270 ق.م) المتعة البسيطة، والصداقة، والتقاعد، كما أنه مؤسس لمجموعة من مدارس الفلسفة التي نجت منذ القرن الرابع قبل الميلاد حتى القرن الرابع الميلادي.

أمضى أبيقور شبابه في مستعمرة ساموس الأثينية، وعند بلوغه الثامنة عشر من عمره ذهب إلى أثينا، وخلال الاضطرابات الناتجة عن موت الإسكندر الأكبر تمّ طرد المستعمرين الأثينيين ومنهم والد أبيقور، لذلك التقى أبيقور بوالده في كولوفون، وفي عام 306 -307 قبل الميلاد عاد أبيقور إلى أثينا، وأمضى بعض الوقت مع الفلاسفة لنشر الفلسفة، وخلال هذه الفترة أسس مدرسته التي ما زالت تحمل اسمه.

1 -د محمود محمد علي، فلسفة أبيقور وأثرها في فلسفة التربية، مجلة جامعة دمشق للعلوم التربوية والنفسية- المجلد الأول العدد 38-2022، ص156.

..... الأخلاق الأبيقورية

Cynics وربما فلسفة الكليون وأرسطو كذلك Democritus تأثر بالفلسفة ديموقريطوس، وأسس مدرسته الخاصة به Platonism في عصره، وقد أدار ظهره للفلسفة الأفلاطونية " في "الحديقة" في أثينا عام 306 ق.م يرافقه فيها تلاميذه وأصدقاءه لسنين طويلة the Garden، كتب أبيقور على باب حديقته العبارة الآتية: أيها الغريب: هنا ستتوقف عن طيب خاطر هنا. "اللذة هي الخير الأسمى".

ذاع صيت حديقة أبيقور" والتي دامت نحو ثلاثة قرون الى جانب أكاديمية افلاطون ومدرسة ارسطو وفلسفة الرواقيين القائلة " أن كل شيء في الطبيعة يقع في العقل الكلي ويقبل مفاعيل القدر طوعاً". تميزت "الحديقة" عن سواها بكونها كانت أكثر من مركز اختبارات وتبادل للمعارف وكانت تجمعاً أخوياً حياتياً لا يفرض تكاليف التسجيل والتعليم على المنتسبين، بل يتكفل الأثرياء من أنصار الآداب والعلم بمساعدة المحتاجين وكان الرجل يختلط بالمرأة والصغار بالراشدين والعبيد بالأحرار .

عاش أبيقور حياة زهد وتقشف، وكان يعيش على الخبز والماء، وعاش حياة غير مستقرة وزاهدة، وتميز بحب والديه، وكرمه على إخوانه، ولطفه مع عبيده، واحترامه للآلهة، حيث كانت بالنسبة له مثلاً للتحرر من الألم الجسدي والهدوء العقلي وكان يعاني من المرض الذي تحمله بصبر كبير إلى أن مات بداء الحصى في المئاة عام (270 ق م).

بعد وفاة أبيقور تفرقت عقيدته في حوض المتوسط فنشأت مدارس عديدة خاصة في انطاكيا والاسكندرية وروما حيث ألهمت الأبيقورية أجمل الاعمال الادبية في اللغة اللاتينية ومنها (من الطبيعة للوكريس (98- 55 ق.م)، وإذا كان أبيقور محبوباً من قبل جميع تلاميذته والمحيطين به من عمال ونساء وعبيد فقد تعرض في حياته لتعليقات استهزاء وسخرية، حيث أنهم بالنهم وملاحقة النساء.

تحدث ماركس عن الدور التنويري بقوله: "إن أبيقور هو الوحيد من بين القدماء أراد تنوير العقول"¹.

ثانياً: مؤلفات أبيقور

وصف ديوجانس اللايرتي أبيقور بأنه الكاتب الأكثر إنتاجاً وحفاظاً على رسائله، حيث يوجد له تعاليم رئيسية تتألف من 40 تصريح أبيقوراتي قصير، وعلى الطبيعة الذي يتكون من 37 كتاباً، وعثر على العديد من بقايا مراسلاته مثل رسائله الثلاثة الآتية:

1-مطر أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، المرجع السابق، ص359.

..... الأخلاق الأبيقورية

رسالة إلى هيرودوت تناقش الفيزياء. رسالة إلى بيثوكليس حول علم الأرصاد الجوية. رسالة إلى مينوسيوس تناقش الأخلاق واللاهوت.

كما قلنا أنه كتب مئات المؤلفات ضاع أغلبها، ولكن ذكر مصنف السير اليوناني ديوجانس.

قائمة أهمها:

اللايرتي (180-240 م) Diogenes Laërtius

عن الطبيعة: 37 كتاب - On Nature

عن الخلاء - On Atoms and the Void

عن الحب - On Love

Abridgment of the Arguments employed against the Natural Philosophers

مختصر المدرسة الميجارية - Against the Megarians

المشاكل - Problems

مقترحات أساسية - Fundamental Propositions (Kyriai Doxai)

عن الاختيار والاجتناب - On Choice and Avoidance

عن الخير الأساسي - On the Chief Good

عن المعيار: القانون - On the Criterion (the Canon)

شاريديمو - Chaeridemus

عن الآلهة - On the Gods

عن التقوى - On Piety

هيجسياناكس - Hegesianax

أربعة مقالات عن الحيوانات - Four essays on Lives

مقالات في المعاملات العادلة - Essay on Just Dealing

نيوكليس - Neocles

مقالات موجهة لثيميستا - Essay addressed to Themista

الوليمة: ندوة - The Banquet (Symposium)

يوريلوكوس - Eurylochus

مقال موجه مетроودوروس - Essay addressed to Metrodorus

مقال عن الرؤية - Essay on Seeing

مقال عن الزاوية في الذرة - Essay on the Angle in an Atom

مقال عن حاسة اللمس - Essay on Touch

مقال عن المصير - Essay on Fate

آراء في العواطف - Opinions on the Passions

بحث موجه إلى تيموكراتيس - Treatise addressed to Timocrates

التكهنات - Prognostics

نصائح - Exhortations

عن الصور - On Images

عن المدركات - On Perceptions

أرسطوبولس - Aristobulus

مقال عن الموسيقى والشعر - Essay on Music (i.e., on music, poetry, and dance)
والرقص

عن العدالة وفضائل أخرى - On Justice and the other Virtues

عن الهدايا والعرفان - On Gifts and Gratitude

بوليميدز - Polymedes

تيموقراطس: ثلاثة كتب - Timocrates (three books)

متروودوروس: خمسة كتب - Metrodorus (five books)

أنتيديورس: كتابان - Antidorus (two books)

آراء حول الأمراض - Opinions about Diseases and Death, addressed to Mithras
والموت، موجهة إلى ميثراس

كالستولاس - Callistolas

مقال عن القوة الملكية - Essay on Kingly Power

أنكسيمانس - Anaximenes

رسائل - Letters

ثالثا: الأخلاق الأبيقورية

تحدد الأبيقورية مفهوم السعادة في بساطة: أن يكون الانسان سعيدا، أي أن يرى الواقع على نحو يلائم أعماق رغباته، لكن طالما أنه لا يستطيع تغيير العالم فالأسهل له أن يغير نظرتة إلى العالم وطبيعة رغباته. لا يقدم أبيقور في مذهبه هدفا علميا ولا يدعي الفضول الفكري لكنه يحاول ان ينزع من فكر الانسان الأوهام والقلق ليدخل باب السعادة، فالخوفان الاساسيان واللذان يقضان مضجع راحة الانسان يتصلان بالآلهة والموت. يرى أن الانسان ينظر من ناحية الى الآلهة كقوى حافظة للكون ومسؤولة عن الفوضى التي تلم به، ويعتبر الموت من ناحية ثانية قصاصا الهيا او عدما مطلقا. وفي الحالتين يعتبر أبيقور نظرة الانسان خاطئة، ففي يقينه ان لا نظام يسير الكون الذي ليس جيدا ولا سيئا بل ولد نتيجة الصدفة لا نتيجة الضرورة. يستعين أبيقور في هذه النظرية بمذهب الفيلسوف اليوناني ديمقراط (460-370 ق.م) الذي قال "إن الواقع مصنوع من ذرات وفراغ وأن الحس لا يكشف لنا إلا معرفة جزئية من هذا الواقع المادي". كما أن الموت ليس إلا حالة مرحلية بين مجسمين للذرات. "العالم مسرح، الحياة مسرحية وأنت تدخل، تشاهد، تخرج" في قول ديموقريط. فكرة خلق الكون من بداية ما تعتبر عبثية لدى أبيقور الذي قال: "لا يمكن من اللاشيء أن يولد شيء". وهنا تتعارض فلسفة أبيقور مع معظم المذاهب الفلسفية القديمة التي أسست عقيدتها على علم الكونيات أو الكوسولوجيا على غرار أفلاطون وأرسطو وبعض الفلاسفة الآخرين. (تحدد النظرة الافلاطونية رؤيتها الى العالم بأنه من صنع فنان إلهي طيب أراد تقاسم طبيئته مع الأجسام السماوية التي خلقها صافية ومنظمة ويحاول الانسان التشبه بها كي يحقق ذاته السامية.

يلتقي أبيقور في المقابل مع المادة العصرية والتفسير العلمي لبداية الكون: مطر من الذرات يهطل منذ ليل الأزمنة، حتى تختار ذرة واحدة الانحراف قليلا عن خط سيرها فتبدأ الصدمات وتتكون المجاميع التي قد يكون عالمنا انبثق منها. فكرة العالم ذات البدايات الهشة والذي قد ينقضي

..... الأخلاق الأبيقورية

فجأة في وسعها ان تبعث الذعر في نفس الانسان كما في وسعها ان تفرحه لو اعتبر نفسه محظوظا بكونه جزء من الحياة. أن يفرح الانسان من لذة وجوده فتلك الحقيقة الاولى للحكيم. أما المبدأ الأبيقوري الثاني فينفي تدخل الآلهة في حياة البشر وتنتفي بالتالي ضرورة الديانات التي شوهدت حقيقة الآلهة فصورتها مسيطرة ومتدخلة في قضايا البشر وتفصيلهم الدنيوية.

جعل أبيقور الآلهة مثالا أعلى للحياة البشرية وهم مكتفون بكيونتهم يعيشون في فضاءات خلوية ما بين العوالم، لا يعرفون البشر ولا يهتمون بهم، مشجعا الانسان على تقليد الآلهة ليضحي بدوره الها بين البشر مكتفيا بسكينة قريبة من اللامبالاة كالتى عاشها أبيقور في "الحديقة" حيث علم تلاميذه مركزا على شعور الصداقة الذي ينبغي ان يسود بين البشر كما هو سائد بين الآلهة , فهذا الشعور يولد الانسجام المريح على صورة الانسجام في الكون. والصداقة كون بشري أكثر تناغما من الحب الذي يغرق الحكيم في الوهم والاضطراب والعزلة. الهدف الأخير الذي تصب فيه حكمة الأبيقورية الثالثة يتمحور حول عدم الخوف من الموت. هذا الخوف الناتج من فكري الجحيم والعدم النابعتين من التأثير بالاساطير عامة وهوميروس خاصة. يقول أبيقور في بساطة: طالما انا حي فالموت ليس موجودا، وعندما يأتي الموت أصبح غير موجود. كما أن الموت في العمق لا يخيف انطلاقا من المد الأبدى للذرات غير حيث لا شيء يخلق ولا شيء يضيع وكل شيء يتحول لو استطاع الحكيم أن netsha,الفانية يكفر بذاته ويذوب في هذه الرؤية للخلود فيتساوى معها, لوصل حتما الى الغبطة الالهية محققا هدفه الأقصى.

وبعد أن يتخلص الإنسان من أوهامه ومخاوفه يدعو المذهب الأبيقوري إلى تحويل حياته بنزع السطحي عنها والولوج إلى العمق متخذا اللذة الذاتية حافزا للسعادة باحثا عن تحديد اللذة ومكان وجودها. ما هي اللذة الحقيقية إذن؟

والواقع أن مفهوم أبيقور عن اللذة مغاير لمفهوم القورينائيين لها، وذلك لأسباب ثلاثة، أولها، أن أبيقور قد قال بالمتعة الثابتة والمقومة، خلافاً للقورينائيين الذين قالوا، بتأثير فكرة هيرقليطس Heraclite في التحول والتغير، باللذة المتحركة، وثانيها: أن أبيقور لم يسلّم إلا بلذة واحدة حسية هي لذة الجسد والبطن، خلافاً للقورينائيين الذين سلموا بالذات الفكرية. وثالثها: أن اللذة، في نظر أبيقور، ليست، كما تخيلها القورينائيون، حركة وجيشاناً، وإنما هي لذة تقوم على غياب الألم الجسدي والاضطراب النفسي.¹

وهنا تبدأ مشكلة التوفيق بين مبدئين أبيقوريين: الأول يقول إن الخير يتم اختياره دوماً بالإرادة؛ والآخر يؤكد أن كل لذة خير وكل ألم شر، لكن لا يتم اختيار كل لذة، ولا تحاشي كل شر بالإرادة دائماً. وهنا يميّز أبيقور، كالقورينائيين، موضوع الإرادة المتبصرة من الغاية موضوع

1- هيئة الموسوعة العربية: الموسوعة العربية، مج1، هيئة الموسوعة العربية، الجمهورية العربية السورية، 1998، ص153.

..... الأخلاق الأبيقورية

الميل المباشر. فإذا كان الميل يحدو إلى اللذة، فإن على التبصر بالمقابل أن يزن عواقب كل لذة. وهكذا تُهمل اللذات التي تجرّ فائضاً من الآلام، وتُتحمل الآلام التي تأتي بلذات أكبر، ولهذا جعل أبيقور اللذات على ثلاث مراتب: اللذات الطبيعية والضرورية التي لا مندوحة من إشباعها، كالرغبة في الأكل؛ واللذات الطبيعية وغير الضرورية التي تطلب التنوع في إشباع الحاجة، مثل الرغبة في تناول نوع معين من الطعام من دون غيره؛ وأخيراً اللذات اللا طبيعية واللا ضرورية. كالرغبة في تاج، وهي رغبات فارغة باطلة. وهكذا فالحكيم هو من يعلم أن أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات، أو بالأحرى، بالاكْتفاء بالقليل والتلذذ بما تضعه الطبيعة المتبصرة بتصرفه. وهذا المبدأ يبين أن ضابط الرغبة لا يقوم في الإرادة المقابلة لها، وإنما في اللذة ذاتها.

لو شاء الإنسان تطبيق رغباته تلك فعليه أن يتبع أساليب عملية تساعد على تنظيمها في فرح من دون أن يشعر بقسوتها عليه، فيشرع أولاً في حفظ تعاليم أبيقور الرباعية لنيل راحة النفس وتكرارها: "لا خوف من الآلهة، لا خوف من الموت، السعادة موجودة ومن السهل الحصول عليها، كما أن الألم سهل على التحمل". ثم يتابع الإنسان هدفه نحو السعادة بالشفاء من السعي العبثي إلى الزائد السطحي فيكتفي بالغذاء والملبس البسيطين ويرفض الامجاد الباطلة. لا يعتبر الأبيقوري نفسه متمرداً إذ يحترم قوانين بلده ولا يعارضها، فهي تشكل عنصراً من عناصر سكينته. وهكذا يبلغ السيطرة على ذاته واستقلاليتها ضمن إطار الصداقة التي يتناغم بها مع الآخرين. "تأمل في هذه التعاليم ليل نهار مع رفيق يشبهك، ولن تشعر بالاضطراب لا في اليقظة ولا في المنام بل تحيا لها بين البشر لأن الذي يحيا في الخيرات الخالدة لا يشبه الإنسان الفاني في شيء".

يبدو أن الأبيقورية وقعت كسائر الفلسفات القديمة في فخ التوق إلى الخلود رغم كونها فلسفة واقعية وعملية تحاول التخفيف من قلق الإنسان الوجودي والميتافيزيقي. رغم أنها مهدت للنظرة المادية للوجود وتلتقي الفكر العلمي المعاصر فهي تقترب من البوذية التي تسعى إلى التخفيف من تأجيج الرغبات لدى الإنسان وحجب الألم عنه في عالم لا أمل منه في التغير، محاولة مصالحته مع ذاته والكون، مستوحية الكمال من القوة الأعظم منه، تلك القوة التي نستمد منها الخلود. أسئلة تلح في القلوب الشغوفة بالحياة: ماذا يفرق بيننا كبشر لو عم الاعتدال النفوس وخمدت نيرانها؟ هل الكمال ميزة الإنسان؟ هل يبقى أثر للفنون والشعر والأدب في ظلال الحكمة وعقلنة السعادة؟ قد يجد البعض أجوبة شافية عن أسئلة وجودية عميقة في غمار المذاهب الفلسفية القديمة ومنها الأبيقورية التي تدهش بشمول فكرها وحدائته وحسه العملي الذي يلائم الإنسان العصري في يومياته اللاهثة.

جذور الفلسفة الأبيقورية:

..... الأخلاق الأبيقورية

المذهب النفعي يمتد جذوره إلى الفلسفة اليونانية، حيث كان يؤمن الفلاسفة القورينائيون اليونان نسبة إلى معلمهم الفيلسوف أرسطيبوس القورينائي أن: «الغاية الوحيدة للفضيلة هي المنفعة». يرى اصحاب هذا الموقف بأن الطبيعة البشرية هي الأساس الذي تبنى عليها الأخلاق وأن من طبيعة الإنسان أنه يطلب اللذة وينفر من الألم. ومن هذا المنطلق فإن تأسيس الأخلاق يكون على مبدأ اللذة الذي يحقق السعادة أما الخير يكمن في تعدد المنافع وقد استنبط أرسطيبوس فكرة «السعادة» من تعاليم أستاذه سقراط، وبأن السعادة هي هدف الحياة البشرية فقد بدأ مُحِباً للحكمة كأستاذه، لكنه مال بها، وانحرف بها عن منهج أستاذه سقراط. ويقول السعادة هي اللذة واللذة جيدة بذاتها هي الخير الأقصى، واقام ارسطيبوس الاخلاق على وجدان اللذة وجاهر بان اللذة هي الخير الاقصى وهي غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الاحكام الخلقية ويعرف اللذة بقوله: اللذة حركة ناعمة خفيفة تلامس اللحم دون أن تتعب الجسم فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء في حين ان الالم حركة عنيفة وشبيهة بهبوب العاصفة وبهيجان الماء.¹

ووضع أرسطيبوس مبادئ أساسية لمذهب المنفعة، وهي أن السعادة قرينة المنفعة، والسعادة مساوية للمنفعة، واللذة غاية، واللذة خير. ويرى ارسطيبوس أن اللذة هي الخير الاقصى وهي غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الاحكام الخلقية وينبغي على المرء ان يختار اللذة ويسعى اليها وينبغي ان يجتنب الالم ويفر من العناء الذي لا يجلب اللذة ويقول ارسطيب القورنائي أن اللذة هي الخير الأعظم وهي مقياس للقيم جميعا. يقول: « أن اللذة صوت الطبيعة، فلا موجب للحياء والخجل مادامت كل القيود والحدود إنا هي من وضع العرف » كما أن ارسطيبس لا يقتصر على القول أن اللذة هي الخير الاوحد بل يقرر أيضا أن اللذة القصوى هي المقصد الاوحد للحياة سوى أكثر اللذات حدة أو شدة.²

إذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها، وحب احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية المألوفة،” وهكذا أنكرت القورينائية العقل والروح، واقتصرت على القول: بأن اللذة الحسية العاجلة خير أقصى، وما عاق إرواءها شر“.³

صحيح أن التعلق بالذات قد يكون أحيانا مصدر قلق وألم ولكن فيلسوف اللذة لا يريد أن يفكر في المستقبل لا التفكير في المستقبل هو مبعث الشقاء ومصدر الهموم بل هو يريد أن يقتنص اللذة الحاضرة عالما انه ليس للإنسان سوى الساعة التي هو فيها ومادامت الغرائز هي المحرك الأول

1- عادل العوا: المذاهب الاخلاقية عرض وتقديم، ج 1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1958، ص136.

2- ابراهيم زكريا: المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص115-116.

3- توفيق الطويل: فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها. المرجع السابق، ص69.

..... الأخلاق الأبيقورية

لأفعال الإنسان -مثله في ذلك كمثل الحيوان والطفل- فإن معيار اللذة والألم هو المعيار الأوحده لمقياس خيرية الأفعال وشريرتها.¹

واللذة لدى أرسطيبوس: هي تجربة إيجابية حية، وليست مردها لغياب للألم، وبما أنها هي الغاية الطبيعية التي تنشدها الموجودات قاطبة، فلا بد أن نماهي بينها وبين الخير، ومن منظور اللذة كغاية فإن الحاضر هو وحده الذي يعتد به، وليس الماضي الذي ما عاد بحوزتنا ولا هو المستقبل الذي لم يصر بعد لنا، ومن ثم فإن مصدر اللذة ليس التذكر ولا ترجى الأحداث السعيدة وإنما هي فقط اللحظة الحاضرة بكل زخمها.

فاللذة الحقيقة عند أرسطيبوس هل كل لذة انية وكل متعة لا تتعدى اللحظة الحاضرة لان الحاضر وحده هو الحقيقة الواقعية ولان المستقبل هو الغيب الذي هو غير معروف ولا سلطان عليه فلنتمتع بالحاضر دونما التفكير في المستقبل اذ الخير الاسمى هو اللذات الجزئية والمتعددة وكل لذة غاية في حد ذاتها بغض النظر عن اللذات الاخرى ويرى أرسطيبوس أن آلام البدن أسوأ من آلام النفس وقد دل على ذلك بأننا نعاقب المجرمين عقابا بدنيا.²

لقد كان أرسطيبوس يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة؛ مخافة أن يفوتنا المستقبل وأن ينقلب حساب العواقب قيذاً وعبودية، ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر؟ إن السعي لغاية بعينها طول الحياة يعود بحرية أوسع من حرية مجارة الأهواء على ما يتفق، وإن ما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة.

لم يكتف أرسطيبوس بالاعتراف باللذة على انها خير يمكن بلوغه بلوغ وسيلة الهدف اسمى وانما اراد ان تهدف الحياة ذاتها الى اللذة وكل انسان في نظره معزول عن العالم الخارجي وكأنه مدينة ضرب عليها الحصار و انه ينبغي ألا نعتبر خيرا سوى الانطباعات التي نشعر بها مباشرة في نفوسنا فالسعادة تكمن في اللذة واللذة حركة ولكن الحركة العنيفة تبديد اللذة.

وفقدان الحركة يمنع حدوثها وعلى هذا فان اللذة تلازم الحركة المعتدلة واللذة الحقيقية هي اللذة المعتدلة ويتقوم جوهرها وجودا حاضرا حاليا فاللذة في نظر أرسطيبوس اما ان توجد في الوقت الحاضر او لا توجد ابدا ومن البعث ان نستعويض عن اللذة بالاشياء الخارجية التي نحسب انها سبب اللذة ان الثروة لا تزيد اذا امتلك صاحبها حذاءين كبيرين بصورة مفرطة حتى يصبح من المحال ان يفيد منهما ان علينا ألا نبحت عن اللذة بل ان نجدها ونحصل عليها ونشعر بها في الوقت الحاضر الراهن وليست الغاية ان يخضع فكرنا للذة بل الغاية هي ان نملك نفوسنا اللذة ذاتها واللذة الحقيقية محدودة بلحظة وجودها فحسب اي بالحركة المعتدلة التي ترضي الميل اما ذكرى اللذة

1- ابراهيم زكريا: المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص115.

2- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص263.

..... الأخلاق الأبيقورية

الماضية او تصور لذة قادمة فانهما يختلفان عن اللذة الحقيقية ومن الواجب أن يحتفظ الانسان برباطة جأشه وامتلاك زمام نفسه في تيارات اللذات الملحة ولذا يقول عن نفسه إنني أملك اللذة ولا تملكني.¹

وقد أعلن بعضهم يأسه من وجود المتع الايجابية والتمسوا اللذة في مجرد تفادي الالم ولما كان هذا الأمر لا يتم إلا بكبح الشهوة التي ينتج عنها فقدان الحياة لبهجتها، أجاز المذهب القورينائي الخلاص من الحياة بالانتحار خاصة هجسياس الذي سمى بالناصح بالموت، الأمر الذي أدى بالفعل إلى انتشار هذه الظاهرة الانتحار في قورينا، مما دفع بالملك بطليموس نفي هجسياس وخلفاء أرستيبيوس وإغلاق مدرستهم. الأمر الذي أدى بأتباع المدرسة برفع شعار "السعادة هي اللذة التي لا يعقبها ألم" والقول: إن الحكيم هو من يضحي بنفسه من أجل أصدقائه وأفراد أسرته فتجاوزا بهذا لذات الحس الى لذات العقل.²

بهذا الطرح الفكري يكون الفيلسوف النفعي أرستيبيوس قد خرج على قيم ومبادئ الفلسفة الإغريقية التي جاء بها رائدها الأول سقراط والذي عرّف الفضيلة بالخيرية. وعارض شروحات سقراط في السعادة، ولم يتقبل مسألة التجريد السقراطي، كما شك في مثالية سقراط حين آمن أرستيبيوس بالمادية والحسية، كأركان في فكره، وهذا من تأثير الفلسفة السوفسطائية الحسية عليه، فمصادر علمية تذكر أنه أيضاً كان من تلامذتها، أي أن أرستيبيوس كان سوفسطائياً يؤمن بالحسية والمادية.

جاء أبيقور بعده واتفق معه من حيث نشدان الناس للذة -مثل الحيوانات- بدافع الغريزة. لا أثر للتكفير او التعليم ولكنه رأى أنه مع أن اللذة هي الخير الأعظم، إلا أن لها أحياناً عواقب قد لا تكون خيراً، فالإفراط في اللذات يؤدي إلى عواقب جسيمة، فنادى بضرورة اجتناب اللذات التي تجر الآلام، لأنها عائقة لتحقيق السعادة. وعارض أرستيبيوس الذي اعتبر اللذة مطلقة، إذ فطن إلى نسبة اللذة لأنها تقاس دائماً بالألم المقابل لها، كما أعلى ابيقور من ممكن اللذات الروحية، وأصبحت الأخلاق عنده بمثابة تهذيب اللذات النبيلة: كالصدقة والحكمة وما إلى ذلك، "ولم يقف أبيقور عند هذا الحد، بل لقد دعا أيضاً إلى التحكم في الدوافع الدنيا، واعتبر الفضيلة مظهرًا من مظاهر "ضبط النفس" وتغلب "القيم العليا" على "القيم الدنيا".³

1-معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، القسم الثاني ص-ى، معهد الانماء العربي، ط1، 1988، ص1223-1224.

2-توفيق الطويل: فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها. المرجع السابق، ص70.

3- ابراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص116.

..... الأخلاق الأبيقورية

فالأصل إذاً في كلّ فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم، ومن الخطأ أن يُظنّ الأمر على العكس، وأبيقور يسخر سخريّة شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة هي أوهام اتباع الخير للخير أو الفضيلة للفضيلة، بصرف النظر عن كلّ لذة أو تجنب الألم.¹

والواقع أن مفهوم إبيقور عن اللذة مغاير لمفهوم القورينائيين لها، وذلك لأسباب ثلاثة، أولها، أن إبيقور قد قال بالمتعة الثابتة والمقومة، خلافاً للقورينائيين الذين قالوا، بتأثير فكرة هيرقليطس في التحوّل والتغيّر، باللذة المتحركة، وثانيها: أن إبيقور لم يسلم إلاّ بلذة واحدة حسية هي لذة الجسد والبطن، خلافاً للقورينائيين الذين سلموا بالذات الفكرية. وثالثها: أن اللذة، في نظر إبيقور، ليست، كما تخيلها القورينائيون، حركة وجيشاناً، وإنما هي لذة تقوم على غياب الألم الجسدي والاضطراب النفسي.²

فالفضيلة ليس لها قيمة في ذاتها، ولكن قيمتها تستمد من الذات التي تقترن بها، لكن هذا لا يعني أيضاً بأنّ اللذة قيمة في ذاتها، بل بالنظر إلى تأثير الألم على التوازن الداخلي للجسد وكذا هدوء النفس، فإذا كان أرستيب القورنائي قد جعل السعادة ثمرة للتمتع بالذات وبالتالي لا قيمة للفضيلة ما لم تقترن باللذة الحسية، فإن أبيقور قد ذهب إلى أن السعادة ثمرة التمتع بالذات مع تحديد نوع الذات والغاية من التمتع بها، بل هي في نظره الخير الوحيد والمطلق التي تطلبه جميع الكائنات الحية، في حين أن الألم هو الشر الذي ينبغي العمل على التخلص منه نهائياً.³

إن اللذة يجب أن تحصل من حيث نتائجها وبوصفها حلقة في سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض، وبالتالي خاضعة للتوزيع والترتيب التصاعدي وهنا ينتهي الأبيقوريون إلى القول بتصاعد بين الذات، فهناك حسية صرفه، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة. الأولى لذات إيجابية تتصف بأنها على حال من اللذة الإيجابية والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر. إلا أنها خلو من كل انفعال وتأثر تسمى الذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيقي وتسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا.⁴

ترجع السعادة إلى اللذة، فاللذة هي خيرنا الأعظم، وهي ليست اللذة القصيرة القوية بل اللذة الدائمة طوال العمر ومن ثمّ فيجب استبعاد الذات الحسية الموقوتة التي قد تنقض دون أن تحقق

1- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1984، ص 187.

2- هيئة الموسوعة العربية: الموسوعة العربية، مج 1، هيئة الموسوعة العربية، الجمهورية العربية السورية، 1998، ص 2153.

3- بيار بويانسي: أبيقورس تعريب: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 1980، ص 59.

4- عبد الرحمن بدوي خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط 4، 1970، ص 63.

..... الأخلاق الأبيقورية

سعادتنا، كذلك ينبغي تجنب المبالغة في طلب اللذة حتى لا تتقلب إلى ألم بما تحدثه من اجتهد واعتلال للصحة¹.

يقول أبيقور: إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم وهذا الشيء لا حاجة لنا البرهنة عليه. فالتبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه. وإذا كان كنا في حاجة إلى البرهنة، فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت فإننا سنجد قطعاً أن الإنسان يرمي دائماً إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم، فالأصل إذا كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم².

كذلك لم يقصر أبيقور نظره على اللذة الجسمية، بل قال إن اللذة العقلية أكبر قيمة من اللذة الجسمية؛ لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكر لذة ماضية، وبأمل في لذة مستقبله، وقال: إن خير لذة يتطلبها الإنسان هدوء البال وطمأنينة النفس، ووافق الرواقيين في قولهم إن السعادة تعتمد على نفس الإنسان أكثر مما تعتمد على الظروف الخارجية، وذهب إلى أن من أهم اللذائذ العقلية لذة الصداقة؛ لأن مدرستهم لم تكن مجرد تلاميذ في مدرسة بل كانوا - فوق ذلك - أصدقاء³.

ولما كانت السعادة في تحقيق اللذة والسعادة، فإن ما يحقق للفرد لذته وبالتالي سعادته يعد هو الفضيلة، ومن ثم وجب البحث عن الفضائل القادرة على تحقيق السعادة دون غيرها، وفي هذا الشأن يذهب أبيقور إلى أن أهم الفضائل وأكثرها قدرة على تحقيق سعادة الإنسان هي أربع: الشجاعة والاعتدال والعدل والصداقة⁴.

مقياس الرغبات عند أبيقور هو ما يحقق سلامة الجسم وراحة النفس فكل سلوك تتبع قيمته بمقدار ما يضيف من لذائذ ويدفع من آلام. ودعوة أبيقور إلى اللذة كما صرح بذلك في رسائله لا يريد بها لذة الفساق أو لذة المتع الجسدية والسكر والشهوة، بل هي في العقل اليقظ⁵.

غير أن فضيلة الاعتدال تعد أسمى الفضائل، إذ بفضلها يستطيع الفرد أن يتمتع بالفضائل دون الإفراط فيها، كما أن حرصه على الاعتدال يدفعه إلى تفصي حقيقة الفضائل من أجل تمييز ما هو حقيقي مما هو مزيف منها من أجل تحقيق الاكتفاء منها وما يضمن اللذة والسعادة في الوقت

1- محمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، دار النهضة العربية 1976، بيروت، ط 2، ص 269.

2- عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط 4، 1970، ص 61.

3- زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، 2018، ص 185.

4- أبيقور: الرسائل والحكم: دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991، ص 134.

5- المرجع نفسه، ص 134.

..... الأخلاق الأبيقورية

نفسه، ومن ثم ينبغي على الفرد أن يلبي من الرغبات ما هو مناسب فقط لطبيعته وما يحقق غايته دون إفراط أو تفريط، فالغاية عند أبيقور هي اللذة. لقد وضع أبيقور قيوداً أو تنظيماتاً للذة وييسرها عقلياً، وقال بأنه من الطبيعي أن يتوجه الكائن لطلب اللذة وتجنب الألم لكن السعادة لا تتم للإنسان إلا بالحكمة والتعقل والتمسك بالفضيلة¹.

من الواضح هنا أن الحكمة والفضيلة تعتبران تهذيباً للذة، ولما كانت الفضيلة هي الشرط الجوهرى لتحقيق الطمأنينة التي تربط ارتباطاً وثيقاً بالسعادة لذلك كان على الحكيم، أن يكون حاصلًا على هذه الفضيلة التي يتمكن بواسطتها تجنب كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم، أي السعادة أي أكبر قدر من اللذات الممكنة طوال الحياة، ويتعين عليه أيضاً أن يرتب اللذات حسب أنواعها ولا يقبل منها إلا ما يفضي به إلى تحقيق غرضه أي السعادة، يقودنا هذا الجذر الحسابي إلى التمييز بين الحاجات الطبيعية الضرورية وغير الضرورية.

يصنف أبيقور اللذات تبعاً لطبيعتها وطبيعتها تتحدد تبعاً لمبدأ الكيف لا تبعاً لمبدأ الكم، لأن العبرة في اللذات هي الإشباع الذي يحقق التوازن الجسدي والذي بدوره ينعكس على التوازن النفسي وذلك على اعتبار أن مبدأ كل لذة هو الجسم أو البدن، وذلك على خلاف ما ذهب إليه الفلاسفة الأخلاقية السابقة التي تميز بين لذة الجسم ولذة النفس، فاللذة الجسمية هي أصل كل اللذات التي لا يعدو أن يكون تنوعها مجرد تنوع لموضوعاتها².

وبناءً على ذلك فالسعادة هي اللذة، وهذا ما يجعل الفضيلة في ذاتها مجرد وسيلة لغاية قصوى هي اللذة، بل حتى الفضيلة لا قيمة لها في ذاتها ما لم تقترن بمنفعة أو لذة، وهكذا يطابق أبيقور بين اللذة والفضيلة وبين السعادة والفضيلة³.

وهنا تبدأ مشكلة التوفيق بين مبدئين أبيقوريين: الأول يقول إنّ الخير يتم اختياره دوماً بالإرادة؛ والآخر يؤكد أنّ كلّ لذة خير وكلّ ألم شرّ، لكن لا يتم اختيار كلّ لذة، ولا تحاشي كلّ شرّ بالإرادة دائماً وهنا يميّز أبيقور، كالفوريانيين، موضوع الإرادة المتبصرة من الغاية موضوع الميل المباشر. فإذا كان الميل يحدو إلى اللذة، فإن على التبصر بالمقابل أن يزن عواقب كل لذة. وهكذا تُهمل اللذات التي تجر فائضاً من الآلام، وتتحمل الآلام التي تأتي بلذات أكبر وانتهى أبيقور إلى ضرورة التمييز بين أنواع اللذات والآلام والأخذ بما من اللذات يحدث أقل ضرر وتجنب ما من الآلام يجلب أكبر ضرر ويمكن تلخيص ما انتهت إليه الأخلاق عند أبيقور في قواعد أربع:

1. خذ اللذة التي لا يعقبها أي ألم.

1 عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر، ط1، 2009، ص196.

- أبيقور: الرسائل والحكم: دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991، ص 113.

2

3- المرجع نفسه، ص134.

..... الأخلاق الأبيقورية

2. تجنب الألم الذي لا يؤدي إلى أية لذة.

3. تجنب المتعة التي قدر تحرم من متعة أكبر أو قد تسبب من ألم أكبر مما تجلب من لذة.

4. قبول الألم الذي يخلص من ألم أشد أو يعقبه لذة أكبر.

والرغبات ثلاثة أنواع حسب أبيقور وهي:

أ- رغبات طبيعية ضرورية: بواسطتها يمكن تحقيق نوع من التوازن الجسدي، لا يمكن الاستغناء عنها لأنها شرط بقاء واستمرار وجود الإنسان على قيد الحياة كالطعام والشراب.

ب- رغبات طبيعية غير ضرورية: كاللذات الجنسية، وهذه يمكن تلبيتها أو الاستغناء عنها ويتم إشباعها عبر الزواج بالنسبة للإنسان.

ت - لذات غير طبيعية وغير ضرورية: كالشهرة والمجد والثروة. بالإمكان الاستغناء عنها لأن عدم تحصيلها يجلب الألم النفسي مثلما أن تحصيلها يجلب لصاحبها الحسد والكراهية. ففي كلتا الحالتين يعيش الإنسان بدون هدوء أو طمأنينة نفسية¹.

وهكذا فالحكيم هو من يعلم أنّ أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات، أو بالأحرى، بالاكْتفاء بالقليل والتلذذ بما تضعه الطبيعة المتبصرة بتصرفه. وهذا المبدأ يبيّن أن ضابط الرغبة لا يقوم في الإرادة المقابلة لها، وإنما في اللذة ذاتها. فالأخلاق الإبيقورية طائفة من التوجيهات التي تلجم الفكر عن الشرود وتردعه عن تجاوز الحدود التي عينتها الطبيعة، والتقيّد بهذا المفهوم يوضح العلاقة بين الفكرتين المحوريتين، اللذة والطمأنينة. فطلب اللذة يستتبع وجوباً كل تلك التمارين العقلية: من تأمل في الحد الطبيعي للرغبات، ومن حساب اللذات، ومن تصور اللذات الماضية أو المستقبلية التي يكون جانبها السلبي طمأنينة النفس. وهكذا يتوصل الحكيم بالعلم القانوني والطبيعيات والأخلاق، إلى أمور أربعة هي التالية: عدم الخوف من المغيّبات، وعدم الخوف من الموت، والحصول على الخير بسهولة، واحتمال الألم بسهولة. فالحكيم إذن موجود حرّ، تحرّر من فكرة الضرورة ومن الآخرين، أي إته من دون سيّد، ويكفي ذاته بذاته.

على الرغم من أنه يقيم أساس الأخلاقية على مبدأ تحصيل اللذة وإبعاد الألم، إلا أنه يحرص على أن لا يقع الإنسان تحت نير اللذات تستعبده، فتسلبه وحرّيته وأعلى ما يعبر عن حقيقة باعتباره كائناً يملك العقل والقدرة على التمييز بين الأشياء دون الخضوع لها، ولا سبيل إلى التحرر من سلطة اللذات سوى الزهد، فالزهد وسيلة بدوره للحياة السعيدة، كما أن الإنسان لا يمكنه أن يزهد في اللذات التي تستعبده إلا لأنه كائن عاقل حر له من القدرة العقلية ومن الإرادة ما يتيح له التغلب على شهواته مما كانت درجة إغرائها، وعليه فمن الخير للإنسان أن يعتزل من اللذات ما يضره وينغص عليه هدوء البال

1- أبيقور: الرسائل والحكم، المرجع السابق، ص13.

..... الأخلاق الأبيقورية

وطمأنينة النفس على غرار الرغبة في ممارسة السياسة والطموح إلى المناصب، وتلك الحال لا تتاح إلا لمن كان عزيمته مثل عزيمة الحكماء من الناس الذين يكتفون بالعزلة والانكفاء على الذات، وهذا على خلاف الحكيم الرواقي الذي لا يجد مانعا في الاختلاط بالمجتمع وممارسة السياسة.¹

لكي يكون الحكيم جديرًا بهذا الاسم يشترط عليه أبيقور أن يسيطر سيطرة تامة على رغباته؛ حتى لا تدفع به في طريق الضلال، وكثيرًا ما كان يصف نفس الحكيم بهدوء البحر، أو بالسماة الصافية المشمسة، وهو لا يجيز للإنسان تحت أي ظرف من الظروف أن يرضى لنفسه الذل والهوان من كائن من كان، بل لا يرضاهما من الحياة نفسها، فإن كان لا بُدَّ من الذل مع الحياة جاز للإنسان أن يطلق الحياة مختارًا. أما علاقة الفرد بالدولة فيرى أن القوانين جميعًا إنما شرعت لحماية المجتمع من خرق الحمقى وظلمهم؛ إذ لا يستطيع أن يسلك في حياته طريقًا قديمة عادلة غير الحكماء، أما أوساط الناس فلا مندوحة من ردعهم بقوة القانون لعجز نفوسهم عن تقويم نفسها بنفسها، ويرى الأبيقوريون أن الدولة بقوانينها قد نشأت بادئ الأمر بالتعاقد بين أفراد المجتمع؛ ولذا فيجب علينا أن نحترم القانون، وأن نطيعه ما وسعتنا الطاعة والاحترام.²

مما تقدم كله يمكن القول أن مفهوم السعادة عند أبيقور يقوم على التخلص والتحرر من الآلام أكثر مما يقوم على جلب اللذات، بل إن دفع ألم يعد عنده أعلى درجات اللذة. فهو يقرن السعادة باللذة لكنه يعدل من نظرة أرسطيبة المفرطة تجاه اللذة والمتشائمة تجاه الألم. لا تقوم طبيعة السعادة إذن على جلب اللذات في ذاتها، فهذا ما كان يتصوره مذهب اللذة عندما -طابق بين اللذة الحسية والسعادة، وبالمقابل استقر أبيقور بعد طول تأمل وتمحيص لأفكاره وأفكار سابقيه إلى أن السعادة الحقيقية تكمن في جلب اللذات العقلية والروحية على حساب اللذات الحسية، أي أن السعادة الروحية أرقى وأدوم.

1- أبيقور، الرسائل والحكم، نفس المرجع السابق، ص140.

2- زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، 2018، ص186.

المحاضرة الرابعة عشر الأخلاق في الفكر المسيحي

المحاضرة الرابعة عشر: الأخلاق في الفكر المسيحي

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بالفكر الأخلاقي في الفكر المسيحي.

تمهيد:

تستمد الأخلاق المسيحية قيمها من الدين المسيحي وتتمحور حول تعاليمه التي تحتل المؤمن على جملة من الفضائل كالعدل والرحمة والمحبة والتسامح والأمانة والتواضع وكلها قيم ترشد الإنسان في حياته اليومية وتزرع فيه الرضا والطمأنينة النفسية والسعادة.

إن الأحداث والتطورات التي مرت بها المجتمعات المسيحية خلال القرون الوسطى وخلال العصر الحديث أدى إلى الابتعاد عن تعاليم المسيحية ومن ثم الابتعاد عن قيمها الأخلاقية والانسانية وظهرت عدة نظريات فلسفية حاولت تفسير ما عانته هذه المجتمعات.

أن خيبة الأمل التي وقع بها المجتمع المسيحي خلال العصور الوسطى والمعاصرة من خلال التفكك والابتعاد عن روح القيم الانسانية والاجتماعية والأخلاقية تحول إلى الرعب والفراغ في القرن العشرين، والتناقض الحاد، حتى تركنا نتساءل إذا كان هناك أي صلة بين تلك التطورات أم لا توجد؟ هل هناك صلة بين بشير نجاح التقدم الانساني في الكون وواقع الفشل الانساني المتواصل، وبين رؤية عالم جديد شجاع، والاعتراف بالنفقات الروحية المذهلة¹.

لن نفصل هنا تاريخ الصراع العقدي بين الكاثوليك والبروتستانت ولكننا نكتفي هنا بالحديث عن الفكر الأخلاقي المسيحي بالتعريج أولا عن الأخلاق المسيحية كما جاءت بها التعاليم المسيحية.

أولاً: الأخلاق المسيحية دينياً

يؤكد هذا التيار على دور الدين في الأخلاق المسيحية: اذ يؤكد هذا التيار على أن الأخلاق المسيحية هي ناتجة عن العزاء الذي عمله الله في المسيح، والمصالحة معه والحياة الجديدة في الروح القدس². ويفهم من هذا أن الأخلاق المسيحية نابعة من الحياة المسيحية المجددة بنعمة الله، وليس مصدرها الحياة العقلية أو البصيرة الفطرية. وبالتالي فإن هذا التيار يؤكد على أن الفلسفة الأخلاقية تقدم نظريات بينما نرى في المسيحية "تجسداً" للمبادئ الأخلاقية في حياة السيد المسيح، كما أن هناك وجهاً آخر من الاختلاف بين الفلسفة الأخلاقية والأخلاق المسيحية فالفلسفة الأخلاقية تقدم مثلاً للناس مثلاً علياً لكنها لا تعطي للناس مثلاً حياً، إما قوة المسيحية فتظهر في تعاليم السيد المسيح، ثم أن الأخلاق المسيحية مؤسسة على الوحي الذي هو إيمان الله لذاته وطبيعته في الكتاب المقدس. ويحدد هذا التيار، مجال الأخلاق المسيحية ووظيفتها فيرى أن المسيحية ليست ديانة تقدم

1- دافيد وولش، عصر ما بعد الأيديولوجية، تر سامية الشامي وطلعت غريب، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1995، ص 29.

2- فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية، ج1، دار الثقافة، ط1، القاهرة (د.ت)، ص21.

المحاضرة الرابعة عشر: الأخلاق في الفكر المسيحي

لنا مجموعة كاملة من القواعد والتشريعات لمواجهة كل حالة من حالات السلوك الإنساني ولكنها تتحدث عنه نعمة الله ليتجاوب معها ويكون إيماننا عاملا بالمحبة، ويقول أميل برونر: (لا يوجد شيء اسمه الأخلاق المسيحية الفردية أن الله ينظر إلينا بالنسبة لعلاقتنا بالقرب وليس بالنسبة لعلاقتنا بأنفسنا).¹

ثانيا الأخلاق المسيحية في الفكر الفلسفي

ينظر الفكر الفلسفي المسيحي والغربي على العموم للأخلاق نظرة مغايرة لما تطرحه النظرة المسيحية ذلك انه يركز في هذه النظرة على سلطان العقل وسنكتفي هنا بالحديث عن علم أثرا كثيرا في الساحة الفكرية وأعني هنا كل القديس أوغسطين.

أولا: القديس أوغسطين 354-430م

1- التعريف بـ "القديس أوغسطين"

ولد القديس أوغسطين (أوريليوس أ و غسطينوس يوم 13 نوفمبر 354م في تاغشطا) سوق أهراس في الجزائر كانت أمه مونيكا أمازيغية ومسيحية مؤمنة. أما والده، فكان وثنياً اعتنق المسيحية على فراش الموت. تلقى أ و غسطين مبادئ المسيحية في وقت مبكر من حياته ورغم نشأته المسيحية، فإنه ترك الكنيسة ليتبع الديانة المانوية خاذلاً أمه، وهو دين ثنائي أصوله فارسية وتطور في شمال إفريقيا إلى أشكال متنوعة من المسيحية. استمر اعتناقه للمانوية تسع (9) سنوات وقد عارضته أمه بشدة. على الرغم من نشاطه كمدافع ومبشر مانوي. إلا أنه لم يصبح أبداً واحداً من صفوة الطائفة الذين التزموا بالزهد. في ميلانو بدأت حياة أوغسطين بالتحول. من خلال بحثه عن معنى الحياة بدأ يبتعد عن المانوية منذ أن كان في قرطاج خاصة بعد لقاء مخيب مع أحد أقطابها. استمرت هذه التوجهات في ميلانو إذ ذهبت أمه إليه لإقناعه باعتناق المسيحية كما كان للقاءه بأمبروسيوس أسقف ميلانو أثرا كبيرا على هذا التحول. أعجب أوغسطين بشخصية أمبروسيوس وبلاغته وتأثر من موعظاته فقرر ترك المانوية إلا أنه لم يعتنق المسيحية فوراً بل جرب عدة مذاهب وأصبح متحمساً للأفلاطونية المحدثة. في صيف 386 بعد قراءته سيرة القديس أنطونيوس الكبير وتأثره بها قرر اعتناق المسيحية ترك علم البيان ومنصبه في جامعة ميلانو والدخول في سلك الكهنوت. لاحقاً سيفصل مسيرته الروحية في كتابه الاعترافات. قام أمبروسيوس بتعميده وتعميد ابنه في عام 387 في ميلانو. عام 388 عاد إلى أفريقيا وقد توفيت أمه وإبنه في طريق العودة تاركين إياه دون عائلة.

بعيد عودته إلى تاغست قام بتأسيس دير وفي عام 391 تمت تسميته كاهنا في إقليم هيبو (اليوم عنابة في الجزائر). أصبح واعظاً شهيراً (وقد حُقِّطت أكثر من 350 موعظة تنسب إليه يعتقد أنها أصلية) وقد عُرفت عنه محاربته المانوية التي كان قد اعتنقها في الماضي.

1- فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية، المرجع السابق، ص 33.

المحاضرة الرابعة عشر: الأخلاق في الفكر المسيحي

في عام 396 عُيِّن أسقفًا مساعدًا في هيبو وبقي أسقف هيبو حتى وفاته عام 430. رغم تركه الدير إلا أنه تابع حياته الزاهدة في بيت الأسقفية. الأنظمة الرهبانية التي حددها في دير أهله أن يكون شفيع الكهنة، توفي أوغسطين في 28 أغسطس 430 عن عمر يناهز 75 عاما.

مؤلفاته:

ألف القديس أوغسطين عدد كبير من الكتب حيث وصل عددها حوالي، 240 كتابا باللاتينية بالإضافة إلى الرسائل والأطروحات، نذكر منها:

كتاب الاعترافات، كتاب ضد الفلاسفة الأكاديميين، كتاب أخلاق الكنيسة وأخلاق المانويين، كتاب سفر التكوين للرد على المانويين، كتاب مدينة الله، محاوره المعلم، توفي أوغسطين عام 340م.

الأخلاق عند أوغسطين

تأسست الفلسفة الأخلاقية عند أوغسطين على التصور المسيحي للأخلاق القائم على ذلك الوصال الروحي بين الرب والعبد، ومن ثم يعرض أوغسطين الأخلاق المسيحية ويدافع عنها في كل كتاباته الفلسفية واللاهوتية قاصدا البحث عن السعادة التي لا تتحقق إلا باتباع الله و الانجيل، يعتبر أوغسطين أعظم من ترك أثرا في الفكر اللاهوتي المسيحي في الفترة ما بين بولس الرسول والقديس توما الاكويني.¹

ولقد وصل أوغسطين إلى ما وصل إليه معنى الحياة المسيحية بعد رحلة طويلة من المعاناة والصراع الفكري والنفسي والروحي، وقد سجل خواطره الرائعة عن هذه المعاناة في كتابه " الاعترافات " ²

يرى أن الناموس في حد ذاته صالح وفيما عدا الشريعة الطقسية التي أعطيت لليهود، فإن الناموس يحتوي على تعاليم البر التي يجب أن نضيفها ولقد أشار أوغسطين في أكثر من مناسبة إلى أن المسيحي مطالب بحفظ الشريعة الأدبية. ونقطة الضعف ليست في الناموس فالناموس يعبر عن مشيئة الله، لكن إرادة الإنسان الشريرة ترفض أن تطيع الناموس، أو تحاول طاعة الناموس لدوافع أخرى غير المحبة، وطاعة الناموس لدوافع ذاتية أنانية لا يمكن تكون خيرا. والمشكلة في عجز الإنسان عن التصرف بحسب ما يعرف لذلك فالإنسان لا يمكنه أن يصل إلى البر ما لم يوقظ

1- فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية ج2، المرجع السابق ، ص 28.

2- أوغسطين الاعترافات، ج2 نقله الى العربية الخورأسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، ط8، بيروت، 2007، ص31.

المحاضرة الرابعة عشر: الأخلاق في الفكر المسيحي

الله فيه الإيمان والمحبة. ويقول أوغسطين: (لقد أعطى الناموس حتى نطلب النعمة، ولقد أعطيت النعمة حتى نكمل الناموس).¹

- الحياة المسيحية الصالحة لا تبنى على الإدراك العقلي، ولا على السلوك الظاهري، إنما على الإرادة الباطنة، ذلك، لأنه عندما تقيم الإنسان لنسأله عما يؤمن به أو ما يرجوه إنما نسأله عما يحبه. بالضرورة الأولى للصالح الأخلاقي هي اتجاه الإرادة نحو الله ومحبه، فهي المنبع الذي تصدر عنه كل قراراته الأخلاقية، لذلك يقول أوغسطين: (أحبب الله وما تريده افعله).²

- وفي كتابه: (مدينة الله) (24) إذ يقول أوغسطين: (فان الله بشهادة الكتاب المقدس، خلق الإنسان مستقيماً، ذا إرادة صالحة؛ قبلها الإنسان منه تعالى مع الحياة. أما الإرادة الأولى الشريرة التي سبقت في الإنسان كل أعمال العاطلة فلست عملاً بل هي انكفاء عن أعمال الله إلى أعمال الإنسان) (25)

يوضح أوغسطين أن هناك نوعين من المجتمعات يسيران جنباً إلى جنب، واحد منها هو "جماعة المؤمنين"، تربطهم معاً محبة الله، وهذا المجتمع يبدأ من آدم حتى الكنيسة المسيحية والمجتمع الثاني هو "مجتمع الأرض" المؤسس على حب السلطان وهذا الحب هو الصورة السياسية للكبرياء ومحبة الذات، هما ثلث المدينتان تسيران جنباً إلى جنب حتى نهاية الزمان؛ ولكن خطة الله هي أن تنتصر مدينة الله في الديونة يقول أوغسطين: (لان الشريعة الخليفة العاقلة هي أنه، لا شيء أكثر نفعاً لها من أن تكون متعلقة بآخر؛ ولا شيء أشد ضرراً بها من أن تعمل على هواها، ضاربة عرض الحائط بإرادة خالقها).³

الفضيلة عند أوغسطين (La Vertu):

توجه أوغسطين إلى تحليل مفهوم الفضيلة باعتبارها صراع ضد الرذائل الشخصية والخاصة بذات الإنسان وليس رذائل الآخرين، كما أنها الوسيلة التي تظهر الإنسان من الشرور والرذائل فالفضيلة التي يعتقد أنها أوغسطين هي تلك التي يكتسبها الإنسان من خلال تجاربه في الحياة والتربية السليمة وتكون بمثابة سلاح داخلي في نفس الذي يحارب به كل ما يوقعه في الرذيلة من شهوات وملذات وميولات فالفضيلة عنده ليست فطرية في الإنسان وإنما يصنعها الإنسان بنفسه لتكون بمثابة الدرع الذي يحميه من الوقوع في الرذيلة. وعلى هذا الأساس نتوصل إلى أن الفضيلة لا تولد مع الإنسان وإنما يكتسبها بنفسه ليحصن ذاته من الرذيلة والشر، وليست الفضيلة مرتبطة بالسعادة الناجمة عن شهوات الجسد والملذات وقد تكلم عن الفضيلة في موضع آخر وقال:

1- فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية ج2، المرجع السابق، ص31.

2- المرجع نفسه، ص 32.

3- أوغسطين، مدينة الله، نقله إلى العربية، الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، ط2، بيروت 2007، ص185.

المحاضرة الرابعة عشر: الأخلاق في الفكر المسيحي

"في البداية الأمر فليكن راسخا في العقول ان الفضيلة المبدأ الأساسي لحياة صالحة هي التي تأمر من أعلى النفس مقرها اعضاء الجسد فيتقدس الجسد بإرادة مقدسة.¹

إن الفضيلة كما يتصورها أوغسطين هي عين السعادة ولا كمال في الفضيلة إلا بمحبة الله.

أنواع الفضيلة: قسم أوغسطين الفضيلة إلى عدة أنواع نذكرها كالتالي:

تتمثل هذه الفضيلة في كونها La Tempérance :

1- فضيلة الاعتدال: (تتصدى لكل ما يريده الجسد ويشتهيهِ وما يطمع اليه من خلال كبح الشهوات ومحاربتها. يقول أوغسطين: "الفضيلة التي تكبح جماح الرغبات الجسدية خوفاً من أن تنتزع من العقل الضعيف تنازلات مؤسفة".²

ومن أشكال فضيلة الاعتدال نجد العفة (La Continence)، الحلم (La Clémence)، التواضع (La Modestie)

2- فضيلة القوة (La force): يعرفها أوغسطين بأنها "القوة هي الحب الذي يحتمل كل شيء في سبيل محبوبه " فهبي "الحب الذي يحتمل كل شيء وبسهولة في سبيل الله".³

Hardisse، الاقدام (Magnanimité) ومن أشكال فضيلة القوة يمكن ذكر: الشهامة، (La Persévérance)، المثابرة (La Patience) الصبر

3- فضيلة البر: ويعرفها أوغسطين بقوله "البر هو الحب الذي لا يخدم سوى محبوبه فيسيطر بصدق".⁴

4- الفطنة (La Prudence): تعرف هذه الفضيلة من منظور أوغسطين على أنها "هي الحب الذي يميز بين ما يساعد على البلوغ إلى الله وبين ما يمنع عنه".⁵

مشكلة الشر عند أوغسطين:

اعتمد أوغسطين في تفسير إشكالية الشر طريقة جديدة ومغايرة لكل ما طرح سابقا من قبل الفلاسفة، فقد اعتبر ان الشر هو مجرد فعل أو سلوك يقوم به الإنسان لنقص دافع الخير في قلبه وابتعاده

1- أوغسطين، مدينة الله مج 1، المصدر السابق، ص 193 .

2- أوغسطين، مدينة الله مج 3، مصدر السابق، ص 115 .

3- أوغسطين، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، تر: الخوري يوحنا الحمو، ط 7؛ بيروت : دار المشرق، 2004، ص 366 .

4- أوغسطين، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية المصدر السابق، ص 366.

5- المصدر نفسه، ص 366 .

المحاضرة الرابعة عشر: الأخلاق في الفكر المسيحي

عن الرب، وكلما زاد ابتعاده عن الرب نقص دافعه نحو الخير فتصبح تلك الأفعال و السلوكات الناتجة عن هذا النقص هي ما يسمى بالشر.

أ- في مفهوم الشر وأصله: الشر في نظر أوغسطين هو فساد واحد من الكمالات الثلاثة التي عينها وهي التناسب والصورة والنظام وهو إما أن يكون طبيعياً ويتجسد في الموجودات الطبيعية الغير العاقلة كالجمادات والحيوانات والنباتات والذي يظهر لنا بصورة أعاصير وزلازل وبراكين وكل ما ينحصر في الكوارث الطبيعية وحتى تصارع الحيوانات فيما بينها وقتل بعضها البعض وهذا النوع من الشر هو في الأصل خير لأنه وجد قصد أحداث التغيير في الكون لأنه يهدم مظاهر قديمة ويرسي مظاهر جديدة في الكون. أو أخلاقياً وهو يعود في أصله إلى إرادة الإنسان والتي تعد في ذاتها أمر حسن فهي هبة أنعمها الله على الإنسان لكن الله لم يقيد هذه الإرادة وإنما أعطى للإنسان الحرية في توجيهها كما أراد سواء بإخضاعها لدوافع خيرة أم شريرة.

يقول أوغسطين: "أما الشر الأخلاقي فأمره صعب، أنه يرجع إلى حرية الإرادة الإنسانية. فالإنسان حر أمر حسن في اتخاذ الطريق الذي يريده: إما الشر وإما الخير... أن حرية الإرادة إذا نظر إليها في ذاتها إنما سوء استعمال هذه الحرية هو الذي يحلمها إلى شر¹"، أما أصل الشر كما يتصور أوغسطين فإنه يعود بالدرجة الأولى إلى خطيئة آدم عليه السلام، وبما أن الخطيئة هي مصدر الشر فإن الشر كما يرى أوغسطين لا وجود له واقعياً في هذه الحياة إنما هو مجرد غياب للخير أو نقص في الكمال.

"فالشر اذن ليس لا وجود إلا في نسبته إلى الخير الموجود. فالشر المطلق أو الخالص شيء ليس له وجود عند أوغسطين، أما الخير الذي لا يوجد معه الشر فهو خير أسمى، وهذا هو وجود الخالق".²

إن الشر ليس من صنع الله بل هو من صنع الإنسان فالله لا يخلق إلا الخير وعليه فإن الشر ليس فطرة موجودة في الإنسان بل هو مكتسب بفعل دوافع معينة تتمثل في الإرادة الحرة التي تخالف قوانين الله وأوامره.

1- عبد الرحمن بدوي، معجم الفلسفة، مرجع سابق، ص 252.

2- أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، مرجع سابق، ص 111.

المحاضرة الخامسة عشر الفكر الأخلاقي الإسلامي

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بالفكر الأخلاقي الاسلامي

تمهيد:

لاشك ان البحث في الفكر الاخلاقي الاسلامي يقودنا إلى ان نضع في حسابنا أمرين اثنين يتعلق الأول بتأثير الفلسفة اليونانية علة فلاسفة الاسلام واما العامل الثاني فيرتبط بالدين الاسمي باعتباره رسالة ربانية خالدة تضمنت جانب أخلاقي عظيم وكبير

وتحت سلطة التأثير اليونانية طرق فلاسفة الاسلام نفس الموضوعات الوجودية التي تناولها فلاسفة اليونان كطرح مشكلة الفضيلة والسعادة والخير والشر والعدالة وغيرها، لكن هذا لا يعني غياب الجانب الديني الاسلامي اذ ظل رفقة السنة النبوية الشريفة المرجعان الأساسيان الذين استند عليهما الفكر الأخلاقي عند مفكري الاسلام خاصة ونحن نعلم أن الاسلام جاء ليؤسس لصرح أخلاقي فاضل، وما يؤكد ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"

إن الدارس للفكر الأخلاقي الاسلامي سيتوقف عند جانبين اثنين، أولهما نظري يشكل الأسس والقواعد النظرية التي ينهل منها التفكير الفلسفي الأخلاقي، اما الجانب الثاني فيتعلق بالناحية العملية التي تعكس التطبيق الفعلي لتلك القواعد في سلوك الأفراد مما ينعكس ايجابا على المجتمع ككل.

لقد حدد الإسلام جملة من المبادئ التي أسست للأخلاق الاسلامية نذكر منها:

مبدأ التوحيد وهو عماد الدين والذي ينبغي ان يؤطر التفكير النظري في الخلاق ويحكم الجانب العملي فيها من خلال صدور السلوك الفردي وفق ذلك مبدا الحرية في الاختيار "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" سورة الكهف، وهذه الحرية مرتبطة بالمسؤولية التي هي من المبادئ الضرورية في الأخلاق.

مبدأ التعاون وهو مبدا يحقق التآزر والتعاون الاجتماعي "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان" وجاء في الحديث النبوي الشريف قوله صلى الله عليه وسلم " مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى".

كما نهى الدين عن جملة من السلوكات والأفعال الدنيئة التي يجب اعلى المسلم الابتعاد عنها غما لأنها محرمة أو منهي عنها من مثل القتل والزنا والسرقه والكذب وغيرها.

إنها كانت بواقعها رسالات أخلاقية في إصلاح النفوس والضمائر بما تحويه من تعاليم تؤكد بها على السلوك السوي وتدفع نحو ممارسته؛ فضلاً عن إسهامها في الفهم الدقيق لمعنى الحياة وغرضها بشكل يجعلها أكثر فاعلية.

ولقد اهتم المسلمون بتطبيق هذه التعاليم في سلوكياتهم لاقتناعهم بأهميتها في بناء النفوس وتزكية الأرواح وإصلاح القلوب وهذا ما أشار إليه الكثير من الفلاسفة والفقهاء "عند الحديث عن روح العبادات وما تتركه في النفس من طهارة القلب وصفاء النفس لأن كل ذلك يقتضي الفضيلة العملية".¹

وإلى جانب ما تركه الفقهاء من كتابات في مجال الخلاق، خاض أيضاً المتكلمون فعالجوا مشكلة الخير والشر والقبح والحسن ومشكلة المعيار الذي نحكم به على حسن الأفعال أو قبحها من حيث كونها خيراً أو شراً، ومسألة المسؤولية الأخلاقية وما تتطلبه من حرية الإرادة، وكذلك الفضيلة وصلتها بالمعرفة".²

أما من الفلاسفة الذين ألفوا في الأخلاق نجد الكندي الذي ألف "رسالة في الأخلاق" ورسالة في التنبيه على الفضائل، ورسالة في النفس وأفعالها، كما نذكر الفارابي وكتابه "رسالة في تحصيل السعادة" وقد رأى فيها ما رآه أفلاطون حيث يوضح فيه أن السعادة لا يمكنها أن تحصل إلا متى تخلت النفس على المادة وتحررت من قيودها وصارت عقلاً بالفعل، و "أراء أهل المدينة الفاضلة"، وهناك إخوان الصفا الذين راوا أن الشريعة دنست بالجهل واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى تطهيرها إلا بالفلسفة، وإلى جانب هؤلاء جميعاً يمكن أن نذكر الغزالي و "ابن مسكويه" صاحب كتاب "الفوز الأصغر" و "السعادة" و "طهارة النفس" وكتابه العمدة في الأخلاق "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" هذا الكتاب يتكون من ستة أقسام: الأول، في مبادئ الأخلاق وماهية النفس وقواها ماهية الخير والفضائل والرذائل. والثاني، في الخلق وتهذيبه. والثالث، في الخير والسعادة. والرابع، في العدالة وأقسامها. والخامس، في المحبة والصدقة. أما السادس، في صحة النفس وطريقة حفظها.

ومن بين النماذج الفلسفية التي يمكن أن نتحدث عن فلسفة الخلاق عنده يمكننا التوقف عند ابن مسكويه أو مسكويه كما يسمى أيضاً.

أولا التعريف بـ "مسكويه"

هو أبي علي أحمد بن محمد مسكويه ولد في الري حوالي سنة 320هـ ثم انتقل إلى بغداد واتصل بالبويعيين وأصبح لاحقاً خازن السلطان البويهى عضد الدولة ن توفي عن عمر طويل سنة 421هـ تركا

1- ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة، مطبعة الخانجي، 1910، ص7.

2- أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، مصر، دار المعارف، 1969، ص123.

وراءه مجموعة من المؤلفات منها: "الفوز الأصغر" و "السعادة" و "طهارة النفس" وكتابه العمدة في الأخلاق " تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق".

الأخلاق عند مسكويه:

الأخلاق في نظر مسكويه متينة الصلة بالدين ولذلك نجدة يربط وجود النفس بالغاية الجليلة التي أرادها الله سبحانه وتعالى وهي متأصلة في أفعال الإنسان وتصرفاته، وفي طبيعة البدن وأعضائه المختلفة وفي طبيعة النفس وملكاتهما، وفي الآلات أيضا.

أخلاق السعادة عند مسكويه:

يرى مسكويه " أن سعادة الإنسان هي في صدور أفعاله عنه بحسب تمييزه ورويته"، أي بحسب أحكام العقل. فالباعث الأكبر للإنسان العاقل عند ابن مسكويه هو السعادة القصوى، فهي الغاية التي لا غاية بعدها وهي الغاية النهائية، أي الخير الأسمى. فكل فعل يقرب منها فهو خير، وكل فعل يبعد عنها فهو من الشر، يفرق فيها بين الخير والسعادة، حيث يقول: "نبدأ بمعونة الله تعالى في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة، بعد أن نذكر ألفاظ أرسطو طاليس اقتداء به وتوفيه لحقه".¹

ينقل عن أرسطو أنواع الخير، "فمن الخير ما يكون شريفاً أو ممدوحاً أو نافعا"، الأول ما يكون شرفه من ذاته وبه يشرف صاحبه كالحكمة، والثاني كالفضائل وما يكون عنها من أفعال جميلة ممدوحة إلا أنها لا تبلغ في النبالة الضرب الأول، والثالث، كالغنى والجاه وحسن السمعة لدى الناس وغير ذلك من الخيرات التي تطلب لا لذاتها بل لتكون سبيلاً لأخرى غير منها، والخير ينقسم على نحو آخر إلى ما هو غاية تامة كالسعادة، أو غير تامة كالصحة واليسار، إذن السعادة لا يوصل إليه إلا بسعادات « هي الخير التام في نفسه، بحيث لا يحتاج من بلغه إلى شيء آخر وراءه، ولكن أخرى، وهي التي في البدن، والتي خارج البدن.

السعادة واللذة:

مسكويه يرفض أن تكون السعادة القصوى التي هي الخير الأسمى هي اللذة الخالصة، وذلك لأن عنصر اللذة الخالص تشوبه المادة، والخير روحاني صرف فلا يتفق معه في طبيعته، ولهذا فمن الخطأ البالغ أن يتخذ الإنسان اللذة غايته النهائية، لأنها تتناقض مع أشرف عناصره التي يجب أن يخضع لها في حياته، ألا وهو العقل، وهنا يظهر تأثير مسكويه بموقف أرسطو الذي صرح بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى، ومتأثر أيضاً بجالينوس الذي نقد القائلين باللذة وفي تحديده لعلاقة السعادة بالخيرات الخارجية الجزئية. فهو يحاول الجمع بين رأي من يقول إن السعادة العظمى هي

1-مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2001، ص83.

في الآخرة فقط، وبين رأي أرسطو الذي يجعلها في الدنيا أيضا ويعبر عن هذا الجمع بالقول: "إن الإنسان ذو فضيلة روحانية، يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة. وذو فضيلة جسمانية، يناسب بها الأنعام، لأنه مركب منهما. فهو بالخير الجسماني الذي يناسبه الأنعام، مقيم في هذا العالم السفلي، مدة قصيرة ليعمره، وينظمه ويرتبه. حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي، وأقام فيه دائماً سرمداً، في صحبة الملائكة، والأرواح الطيبة".¹

أقسام السعادة عند مسكويه:

يقدم مسكويه تقسيم أرسطو للسعادة على تقسيمه الخاص، فيقول: "وأما أقسام السعادة على مذهب هذا الحكيم فهي خمسة أقسام أحدهما: في صحة البدن، ولطف الحواس، ويكون ذلك من اعتدال المزاج، أعني أن يكون جيد السمع، والبصر، والشم، والذوق واللمس والثاني: في الثروة والأعوان وأشباههما، حتى يتسع لأن يضع المال في موضعه والثالث: أن تحسن أحوالته في الناس، وينشر ذكره بين أهل الفضل والرابع: أن يكون منجحاً في الأمور، وذلك إذا استتم كل ما روى فيه، وعزم عليه حتى يصير إلى ما يأمله منه والخامس: أن يكون جيد الرأي، صحيح الفكر، سليم الاعتقادات في دينه وغير دينه جيد المشورة في الآراء فمن اجتمعت له هذه الأقسام فهو السعيد الكامل، على مذهب هذا الرجل الفاضل". بعد هذا بعد هذا يعطي تقسيمه الخاص وهو على النحو التالي:

1. سعادة الأبدان: وهي تتحقق بالأشياء الحسية المتعلقة بأحوالها السفلى التي يسعد بها، إلا أنه في نفس الوقت يطالع الأمور الشريفة، باحثاً عنها، مشتاقاً إليها متحرراً نحوها، مغتبطاً بها.
2. سعادة الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان: وهي لا تحتاج إلى شيء من السعادات البدنية سعادة النفس فقط، أعني المعقولات الأبدية التي هي الحكمة.
3. سعادة الأبدان والأرواح: ما دام الإنسان إنساناً فلا يتم له السعادة إلا بتحصيل الحاليين معاً

الشروط السعادة القصوى عند مسكويه:

1. صحة البدن.
2. الاجتماع بالناس وقوام هذا الاجتماع فضيلة المحبة.

1-مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص89.

المحاضرة: السادسة عشر

الأخلاق عند ايمانويل كانط

المحاضرة: السادسة عشر :الأخلاق عند ايمانويل كانط (1804-1724)

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بفلسفة الأخلاق عند ايمانويل كانط

قال كانط: "شيئان يملآن نفسي إعجابا واحتراما، السماء المرصعة بالنجوم فوقيو القانون الأخلاقي في أعماقي".

أولا: التعريف ب "ايمانويل كانط"(1804-1724)

يعتبر (كانط) من أهم فلاسفة القرن الثامن عشر نظرا لما جاء به من افكار فلسفية اثرت على عقول فلاسفة القرون المتتالية، حيث صاغ فلسفة عقلية صارمة تميز بها عن باقي الفلاسفة وتفرّد فيها، وهذه الفلسفة انعكست على طبيعة حياته الشخصية.

إذ إن حياته اليومية كانت ذا طابع عقلي، فقد كانت حياته منظمة تنظيما دقيقا تسير كالألة في العمل والراحة والنوم ولا يتخللها حوادث سوى الحوادث العلمية.

ولد كانط ب (كونسبرج) في ألمانيا عام 1724 من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة فهي تعتبر المسيحية في جوهرها تقوى ومحبة لله، نشأ كانت على هذا المذهب وتشبع به في المنزل والمدرسة والجامعة فكان لذلك أثره في توجيه فكره حتى كون فلسفة تميز بتميز واضح بين صورة خالصة ومادة حتى قال في وصف هذه الفلسفة: ((أردت أن أهدم العلوم ما بعد الطبيعة لأقيم الايمان)).

دخل المدرسة وهو في سن الثامنة وبعدها اتجه إلى كلية الفلسفة بجامعة مدينته حيث درس اللاهوت لكي يصير قسيسا لكنه عدل عن هذا القصد فيما بعد اطلع على فلسفة (نيوتن) و(ليبنتز) و(هيوم) و(روسو) فكانت افكارهم من اهم العناصر التي ساعدت على نمو تفكيره توفي والده فرأى ان يكسب رزقه بالتعليم لأحدى الاسر الغنية وزاول هذا العمل في ثلاث اسر على التوالي قضى في ذلك تسع سنين لم ينقطع اثناءها عن التحصيل والتفكير فحصل على درجتين جامعين أولهما بعنوان (في النار) والثانية (في المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية) ثم عين أستاذا خاصا بالجامعة.

وفي عام (1755) بدأ (كانط) عمله كمحاضر خاص في جامعة كونسبرج، وبقي في هذا المنصب خمسة عشر عاما. وعين بعد ذلك أستاذا للمنطق والميتافيزيقا في عام (1770).

لقد صب كانط حياته في قالب يسوده النظام والدقة، فكان يستيقظ في الصباح ويبدأ يومه بشرب القهوة فالكتابة فالمحاضرة فالغداء والخروج من منزله يتمشي وبيتنزه، وعندما يظهر كانت بمعطفه الرمادي وعصاه في يده على باب منزله، ويبدأ بالسير نحو الشارع الصغير الذي تكتنفه أشجار الزيزفون، يعرف الجيران أن الساعة قد بلغت منتصف الرابعة تماما.

المحاضرة: السادسة عشر :الأخلاق عند ايمانويل كانط (1804-1724)

لقد كان (كانط) ضعيف البنية مما اضطره إلى التحفظ كثيرا لوقاية نفسه. وكان يعتقد ان الوقاية خير من العلاج واستشارة الطبيب، ولهذا عاش ثمانين عاما. وكتب وهو في سن السبعين من عمره مقالا عن مقدرة العقل على السيطرة على الشعور بالمرض بقوة العزيمة". ومن بين عاداته المفضلة لوقاية نفسه من البرد ألا يتنفس إلا من أنفه وخصوصا إذا كان خارج منزله، وكان لا يسمح لاحد أن يكلمه في نزهته اليومية في فصول الشتاء والخريف والربيع، اذ سيضطره الكلام إلى التنفس من فمه وكان يقول: "الصمت خير من المرض بالبرد". وهكذا ظل متوصلا في عطاءه الفلسفي حتى توفي عام (1804م).

ثانيا: أهم مؤلفات كانط هي:

1. نقد العقل النظري.
2. نقد العقل العملي.
3. نقد ملكه الحكم.
4. مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة.
5. تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق.
6. رسالة في السلام الدائم.
7. الدين في حدود العقل الخالص.

ثالثا: فلسفته الأخلاقية

إذا كانت المرحلة اليونانية من التفكير الأخلاقي قد أولت اهتمامها بالفضلية كقيمة عليا، وكموقف رامز للكمال الإنساني الذي يبحث عن المعرفة والحكمة، ويتصف بفضائل عقلية وخلقية بغية السمو بالروح، وتحقيق السعادة التي هي ليست إلا نوعا من الانسجام بين الإنسان وفي مثله، أكثر منها ميلا إلى الانغمار في بحران من اللذات المائعة الزائلة، وإذا كانت هذه المرحلة قد اعتمدت على الضمير بصيغته الناهية كأساس للأخلاق ومشرع لها، فإن الأمر سيعتريه تغير، يغني ميدان الأخلاق بنظرة جديدة متماسكة، وإن كانت تتصف بنوع من الصرامة والعسف، وذلك على يد الفيلسوف الألماني «كانط» الذي رأى لا جدوى من محاولات الفلاسفة و هم يخوضون في مواضيع بسلامح إما أن يكون غير مشحود، وإما أنهم لم يتمكنوا من استعماله على الوجه الذي تأتي منه فائدة.. وإما أنهم – مرة ثالثة – يستعملونه في ميادين لم يخلق لها اطلاعا. وما ذلك السلاح الذي تولى كانط شحذه والعناية به كواجب أول قبل استعماله إلا العقل...العقل الذي هو فضيلة الكائن البشري الأولي، الذي يعطو به على مستوى الحيوانات العجم. ونتيجة هذا الاهتمام الكانطي-بالعقل، نجده يقسم ميدانه إلى جزأين متقابلين: عقل نظري وشأنه العلم، وعقل عملي يهتم

بالإرادة الإنسانية وما يصدر عنها... وقد خصص كانط لهذا النوع من الدراسة جزءا غير يسير من تفكيره، وكتب آثارا مختلفة أهمها: «العقل العملي» و«أسس ميتافيزيقا الأخلاق» بين فيهما ما سمي بالأخلاق الكانطية، فكان لهذه الأخلاق سمات جوهرية أصيلة جاوزت مرحلة الفضيلة اليونانية، ووطدت لمرحلة جديدة أثرت في التفكير الأخلاقي المعاصر.

يفتح كانط كتابه أسس ميتافيزيقا الأخلاق بفكرة مهمة مفادها أن "من بين الأمور التي يمكن تصوّرها في هذا العالم، أو خارجه هي أنه لا يوجد ما يمكن عدّه خيرا على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم شيء واحد هو: "الإرادة الخيرة"¹ والإرادة الخيرة عنده هي الدعامة الأساسية لكل أخلاقية، وهي خيرا على الإطلاق.

بمعنى أن الإرادة الخيرة هي المبدأ الأخلاقي الوحيد الذي يعدّ الدّعامة الأساسية لكلّ فعل أخلاقي، باعتبارها الأمر الوحيد الذي يمكن أن نعتبره خيرا على الإطلاق دون قيد أو شرط، لذلك فإنّ مواهب العقل كالذكاء وخصائص المزاج كالشجاعة وقوّة الإرادة، وعطايا الحظّ كالمال والجاه والشرف والسلطة وما إلى ذلك، تعدّ بمنزلة خيرات متعدّدة نرغب في الحصول عليها ونتمتع بها، لكنّ هذه المواهب والعطايا لا يمكن أن تكون بمثابة خيرات في ذاتها: لأنّها قد تستخدم لفعل الخير أو لفعل الشرّ، فهي جميعا لا تصبح خيرة إلّا بالنسبة إلى ذلك المقصد الذي ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها.

يضرب كانط مثلا لذلك بفضيلة السيّطرة على النّفس أو رباطة الجأش فيقول إنّ هذه الفضيلة ليست خيرا في ذاتها؛ لأنّه لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرما خطيرا ولأظهرته في عيوننا بصورة المخلوق الكريه ننفر منه ونقسو في الحكم عليه. أمّا الإرادة الخيرة فهي الشّيء الوحيد الذي يمكن أن يعدّ "خيرا في ذاته" لأنّها لا تستمدّ خيراتها من المقاصد التي تحقّقها، أو الغايات التي تعمل من أجلها، إلّا من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضّروري الكامن لكلّ أخلاقية.²

في حين إذا انعدمت الإرادة الخيرة من أي عمل خلقي فإنّه يصبح عندئذ عديم الصبغة الأخلاقية، بحيث نجد أنّ ما يكون جوهر "الإرادة الخيرة" ليس هو بما تحقّقه وما تحرزه من نجاح وآثار لأنّها تستمدّ خيراتها من صميم نيتها. كون النّيّة هي العنصر الجوهرية في الأعمال الأخلاقية بأسرها مادامت الإرادة الطيبة خيرة بذاتها لا بعواقبها لتظلّ خيرة حتّى ولو عجزت عن تحقيق مقاصدها.

فالإرادة الخيرة هي الشرط الوحيد الذي لا غني عنه حتى يكون الانسان خليقا بالسعادة كونها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحقّقها أو الغايات التي تعمل من أجلها بل من باطن ذاتها

1- إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومي للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص 17.

2- مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص62.

باعتبارها الشرط الضروري الكافي لكل أخلاقية و اذا انعدمت الارادة الخيرة في أي عمل خلقي فانه يصبح بلا صفة اخلاقية فالإرادة الخيرة كما يرى كانط لا تحتوى في ذاتها على أية قيمة مطلقة بل تفرض اولا وجود ارادة طيبة كما أن الارادة الخيرة لا تكون خيرة بمدى إنتاجها أو نجاحها أو سهولة بلوغها الهدف المنشود وإنما عن طريق فعل الارادة وحده أي أنها خيرة في ذاتها فالنية الطيبة هي العنصر الجوهرى للأخلاقية و قيمتها تكمن في ذاتها فهي تبقى دائما خيرة فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى قيمتها شيئا ولا العقم ينقص من قيمتها شيئا.¹

الإرادة الخيرة اذن هي خيرا في ذاته لأنها تستمد خيراتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها واذا لم تحقق الارادة الخيرة ما تريد تحقيقه تظل تستطيع كجوهره ثمينة لها قمتها في ذاتها ومعنى هذا ان جوهر الارادة الخيرة هو ليس انتاجها او نجاحها انما هو "النية" الطيبة والارادة الخيرة لاتستمد خيرتها مما تصنفه أو مما تحققه بل تستمد خيرتها من صميم "نيتها" وما دامت هذه الارادة خير بذاتها لا بعواقبها فانه لابد من اعتبار "النية" بمثابة العنصر الجوهرى للأخلاقية، والارادة تظل خيرة حتى ولو عجزت ماديا عن تحقيق مقاصدها لأنها استخدمت كل ما بوسعها من طاقة ويعارض كانت المذهب الطبيعي العقلي الذي يعتبر الفعل وسيلة لإنتاج السعادة ولو كانت السعادة هي غاية الانسان لكان العقل مجرد عقبة في سبيل تحقيقها لان الغريزة والميول الفطرية اقدر على تحقيق السعادة من العقل. اذن الارادة التي تضع نفسها في خدمة امثال هذه الغايات تكون ذات قيمة مطلقة بل ستكون قيمتها نسبية كالوسيلة سواء بسواء.

أي أن جوهر الإرادة الخيرة ليس هو إنتاجها أو نجاحها أو سهولة بلوغها للغرض المنشود وإنما هو النية الطيبة التي لا بعد لها أي خير من الخيرات في هذا العالم فالإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها مما تصنعه او مما تحققه بل هي عالية على جميع اثارها كما انها تستمد خيريتها من صميم نيتها فالإرادة تبقى خيرة بذاتها حتى ولو عجزت ماديا عن تحقيق مقاصدها شريطة أن تستخدم جميع الوسائل الموجودة بين يديها فالإرادة الخيرة غاية في ذاتها لا مجرد وسيلة يراد من ورائها بلوغ غاية أخرى أعلى منها أي انها مستقلة ومنزه عن نتائج الافعال فالإرادة ليست مجعولة لتكون نافعة بل هي مجعولة لكي تكون جديرة بالتقدير وكل محاولة للربط بين الضمير والطبيعة إنما هي خروج عن صميم المبدأ الاخلاقي الذي يعلو بنا على مستوى الوجود الطبيعي.²

الإرادة الخير اذن هي غاية في ذاتها لا مجرد غاية واسطة يراد من وراءها بلوغ غاية أخرى أعلى منها وهذا هو معنى قول كانت إن الارادة الخيرة "غاية في ذاتها" لا يمكن قيام أخلاق على أسس عاطفية او نفعية لأنها لو كانت كذلك لما كان هناك قانون اخلاقي ولأصبحت الأخلاق حبيسة الميول والرغبات والاهواء وهذا يفقدها خصائصها الروحية ويتناقض مع الروح الأخلاقية

1- ايمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، المرجع السابق، ص 18-19.

2- زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، (د.ت)، ص 165-166.

السامية ويتعارض مع كل تنظيم أخلاقي يطمح الى تحقيق الكمال الإنساني كما يحط من قيمتها ويجعلها متغيرة تبعا لغرائز وأنانية الأفراد وهذا ما يؤدي إلى التناقض والتصارع داخل المجتمع ومثل هذا القول ينفي المبدأ الكلي بدعوى اختلاف نظرة الناس إلى الفعل. الواحد لا يكون في المبدأ وإنما في التطبيق مع حالات خاصة وجزئية.

فالواقع أن الاخلاق لا يمكن أن تقوم على أية دعامة حسية سواء أكانت هذه الدعامة هي الاحساس أو الوجدان والسبب في ذلك أن الوجدان بطبيعته ذاتي في حين أن الاخلاق لا بد أن تكون موضوعية وبالتالي لا يمكن أن تقوم على اعتبارات وجدانية أو عملية ولو لم تكن الأخلاق مستقلة تماما عن كل ميل أو اتجاه وجداني لما كان هناك أي اتفاق بين الناس حول مبادئ الأخلاق الأساسية وبالتالي لكان سلوك الأفراد وليد ميولهم الذاتية الخاصة دون أن يكون ثمة موضع للحديث عن أي قانون أخلاقي.¹

ومهمة العقل تكمن في بعث الارادة الخيرة فينا لا لتكون وسيلة لإشباع الميول والرغبات بل لتكون ارادة خيرة في ذاتها من أجل هذا كان وجود العقل أمر تقتضيه الضرورة المطلقة وقد لا تكون الارادة هي الخير الأوحد أو الخير كله ولكن ينبغي أن تكون بالضرورة الخير الأسمى والشرط الذي يتوقف عليه كل خير آخر بما في ذلك النزوع نحو السعادة والعقل يلعب دورا ضروريا في تحقيق السعادة لكن هدفه العملي الاسمي هو الإرادة الخيرة ويحس بالرضا عند بلوغ هدفه الذي يتوافق مع طبيعته وهو الرضا النابع من الغرض الذي حدده العقل نفسه حتى وإن ارتبط بضرر يلحق أغراض النوازع النفسية.²

بناء على ما سبق فإن الإرادة الحرّة هي وحدها التي يمكن أن تعدّ خيرا في طبيعتها بحيث لا تستمدّ خيراتها ممّا تصنعه أو تحقّقه بل هي مترفّعة وعاليّة على جميع أثارها لأنها تستمدّ خيرتها من صميم نيّتها، على اعتبار أنّ النّيّة هي العنصر الجوهرى في كلّ عمل أخلاقى ما دامت الإرادة خيرة بذاتها لا بعواقبها، فالإرادة الخيرة غاية في حدّ ذاتها لا مجرد وسيلة أو واسطة لذلك فهي جديرة بالتقدير يقول كانط: “من أجل أن نتناول تصوّر الإرادة الخيرة الجديرة في حدّ ذاتها بأسمى درجة من التقدير، والخيرة بغضّ النّظر عن أي هدف أو غاية تناولا وافيا، على نحو ما نجده كامنا في الفهم الطّبيعيّ السّليم، لا يحتاج إلى أن يعلم بل إلى أن يبصر به تبصيرا هينا، هذا التّصور الذي يحتلّ في تقديرنا للقيمة الكاملة لأفعالنا أرفع مكان دائما، والذي يكون الشّروط الذي لا غنى عنه لكلّ ما عداه، أقول أنّنا قبل أن نتناوله سنفحص تصوّر الواجب الذي ينطوي على تصور إرادة خيرة.³

1- المرجع نفسه، ص167.

2- ايمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكايي المرجع السابق، ص 21-22.

3- المرجع نفسه، ص23.

إن الحديث عن الإرادة الخيرة يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن فكرة الواجب لأن ما يخلع عن الإرادة الخيرة صفة الخير ليس هو النتائج الخيرة التي تترتب عليها بل هو الطابع الالزامي الذي يتسم بها فعلها حين يجئ مطابقاً للقانون الأخلاقي وعلى الشروط التي ينبغي توفرها في الإرادة لكي تكون خيرة أو صالحة يؤكد كانط على مفهوم الواجب فالإرادة الخيرة في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون سوى قانون الواجب.¹

ويتحدد الواجب وفقاً للمبدأ الأولي الصوري للإرادة دون أدنى اعتبار للرغبات أو الأهواء أو الميول أو الغايات المادية، لأن مثل هذه الغايات أو الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبية ناشئة عن قوى الرغبة في الإنسان يعرف كانت الواجب: (إنه ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون)، ومعنى هذا أن الواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان كما أنه لا يقوم على التجربة خارجية كانت أم داخلية (باطنية) بل هو يقوم أولاً على احترام القانون وهذا الاحترام ينشأ فينا تلقائياً بفعل العقل نفسه لذلك كان احترام القانون هو الباعث الأخلاقي الوحيد، وما يحدد الإرادة ليس هو أي مضمون تجريبي بل هو الصورة الخالصة للقانون.

وحين يصدر الفعل عن الواجب فإن قيمته الخلقية لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو الغايات التي يسعى إليها وإنما تتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التي يستوحىها الفاعل في أدائه لهذا الواجب أي أن القيمة الخلقية لأي فعل من الأفعال تكمن أولاً وقبل كل شيء في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل ويقرر كانط

أن صدور الفعل الأخلاقي عن الشعور بالتعاطف أو الرحمة أو المحبة لا يجعل للفعل أدنى قيمة خلقية إلا إذا كان الفاعل عن وعي تام بمبدأ الإرادة الذي ينبغي له أن يصدر عنه في فعله.²

فالقضية الأخلاقية الأولى هي أن الفعل كي تكون له قيمة أخلاقية يجب ليس فقط أن يكون متفقاً مع الواجب بل وأيضاً أن يتم عن شعور أنه واجب.³

والقضية الأخلاقية الثانية تقول أن الفعل الذي يتم عن إحساس بالواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من الهدف الذي يرجى بلوغه من ورائه بل من المسلمة التي تقرر القيام به وفقاً لها فهي إذن لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة الذي حدث الفعل بمقتضاه بصرف النظر عن كل موضوعات الاشتناء.⁴

1- زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص167.

2- زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص168-169.

3- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص52.

4- إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، المرجع السابق، ص 27.

أما القضية الأخلاقية الثالثة هي بمثابة النتيجة المترتبة على القضيتين السالفتين وهي على النحو التالي: الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون.¹

فالقانون المجرد في ذاته هو وحده الذي يمكن أن يكون موضوعا للاحترام وبالتالي أمرا أخلاقيا هكذا فإن القيمة الاخلاقية للفعل لا تكمن في الأثر الذي ينتظر من ورائه ولا في أي مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من هذا الأثر المنتظر ذلك لأن جميع هذه الآثار المترتبة على الفعل (مثل رضا الإنسان على حاله، بل والعمل على إسعاد الغير) يمكن أيضا أن تنتج عن أسباب أخرى؛ بحيث لا يكون هناك حاجة إلى إرادة كائن حي عاقل، فيها وحدها انجد الخير الأسمى والخير المطلق. من أجل ذلك كان تمثل القانون في ذاته، وهو ما يتم بالطبع عند الكائن العاقل وحده، وجعل هذا التمثيل، لا الأثر المتوقع، هو المبدأ المحدد للإرادة؛ أقول من أجل ذلك كان هذا التمثيل وحده هو الذي يؤلف ذلك الخير السامي الذي نصفه بأنه أخلاقي، والذي نجده بالفعل حاضرا لدى الشخص الذي يعمل وفقا له ولا يصح لنا أن ننتظره أول ما ننتظر من الأثر الناتج عن فعله.²

ويعرف كانط الواجب بأنه ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون العقلي في ذاته. ويحدد كانط الواجب عن طريق تنفيذ كل ما هو غير أخلاقي، وكل ما هو متعارض مع الواجب، حتى يصل إلى ما هو أخلاقي فقط، ويسلك طبقا للواجب فيبدأ بالقول " ادع هنا جانب كل أفعال السلوك التي عرف انها منافية للواجب وان جاز اعتبارها من وجهة النظر هذه أو تلك أفعالا نافعة؛ ذلك لأننا لا نملك على الإطلاق أن نسأل إن كانت قد صدرت عن شعور بالواجب، ما دامت تُخالفه مخالفة صريحة".³

وهو هنا يضع كل الأفعال المتعارضة مع الواجب والمنافية للأخلاق جانبا. مثل الكذب والسرقة والخيانة، فالإنسان يكذب لأنه يود أن يخدع غيره من الناس طمعا في منفعة ما، ويزور شيئا حين يريد الحصول على ما لا حق له فيه قانونا. مثل هذه الأفعال من وجهة نظر كانط – يجب أن تتحى جانبا منذ البداية لأنها تتعارض مع الأخلاق تعارضا.

واضحا. ولكن الأمر يزداد صعوبة حين يُنحي كانط جانبا الأفعال التي تتسق بالفعل مع الواجب فيقول: "كذلك أدع جانبا الأفعال التي تطابق الواجب مطابقة حقة ولكن لا يشعر الناس نحوها «بأي ميل» مباشر وان كانوا يقبلون مع ذلك على ممارستها مدفوعين بميل آخر.⁴

1- المرجع نفسه، ص 27.

2- إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، المرجع السابق ، ص21.

3- المرجع نفسه ، ص21.

4- المرجع نفسه، ص 21 .

المحاضرة: السادسة عشر :الأخلاق عند ايمانويل كانط (1804-1724)

ومثل هذه الأفعال التي تأتي مطابقة مبدأ الواجب وليست طبقاً له يجردها كانط من كل قيمة أخلاقية. فيسميها بأنها أفعال تتفق مع الواجب ولكنها لم تؤد عن واجب وإنما أداها مؤديها عن مصلحة أو منفعة، فالتاجر الذي يعامل كل زبائنه بأمانة، ليس بالضرورة فاعلاً ذلك عن واجب، بل ربما كان ذلك لأنه وجد مصلحته في ذلك، لأن تجارته تروج أكثر إذا عامل الزبائن كلهم بأمانة. فلم يكن الدافع إذاً الفضيلة والواجب الأخلاقي. وإنما يكون سلوكه هذا جديرًا بنعت الأخلاق والفضيلة والسلوك عن واجب لو كان صادرًا عن حب الأمانة لذاتها أو عن شعور بالواجب لأن يفعل ذلك، ولكن مادام سلوكه لم يصدر عن إحساس بالواجب، بل كان الباعث عليه المصلحة الذاتية، فهو غير جدير بنعت الأخلاق عنده.

لهذا فالقيمة الأخلاقية للواجب لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو الغايات، إنما تتوقف هذه القيمة على القاعدة التي يستوجبها الفاعل في أدائه لهذا الواجب. فالقيمة الخلقية لأي فعل تكمن أولاً وقبل كل شيء في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل. فإن كانط يرى أن الواجب يتحدد وفقاً للمبدأ الأولي الصوري للإرادة دون أدنى اعتبار للرغبات أو الأهواء أو الميول أو الغايات فالذي يحدد الإرادة ليس هو أي مضمون تجريبي بل هو الصورة الخالصة للقانون.

ويتخذ القانون الأخلاقي طابع الالتزام لا الضغط ويتجلى على شكل نظام أخلاقي لا ضرورة طبيعية وهذا هو السبب في أن "الأخلاقية" تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة أو الزاماً ما تمارسه الذات على نفسها وتضحية بمظاهر الاشباع الدفئ للغرائز في سبيل الخضوع لأوامر العقل لمجرد أنه العقل.

ويتسم الواجب بثلاثة مميزات أساسية حددها الدكتور ابراهيم زكريا في كتابه المشكلة الخلقية وهي:

أولاً: إن الواجب صوري ومحض بمعنى أنه تشريع كلي أو قاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة، ولما كان الواجب هو والعقل النظري شيء واحد، فإن الواجب لا يقوم على أي اعتبار عملي أو تجريبي، بل هو مبدأ صوري خالص. إن قيمة الواجب كامنّة في صميم الواجب نفسه بغض النظر عن أية فائدة أو منفعة أو كسب مادي والانسان هو الكائن الوحيد الذي يعمل الواجب عالماً في الوقت نفسه أن قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير، دون أن تعود علينا بأي كسب.

إنّه يحاول أن يبين لنا في أحد المواضيع، كيف أن في استطاعة طفل صغير لم يتجاوز العاشرة من عمره، حينما يكون إزاء إشكال أخلاقي، أن يميّز الحلّ الأخلاقي الصحيح لهذا الإشكال، بحيث يتسامى بنفسه فوق سائر اعتبارات اللذة والمنفعة والمصالح الفردية، لكي يتطابق سلوكه مع المثل الأعلى للنزاهة الخالصة أو الأمانة المطلقة، وبهذا المعنى يمكن القول بأن قيمة

الواجب كامنة في صميم الواجب نفسه، بغض النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادي، فالإنسان هو الوحيد الذي يعمل الواجب عالما في الوقت نفسه أن قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير، دون أن تعود علينا بأي كسب.

يتسم الواجب ثانيا: بأنه منزّه عن غرض؛ بمعنى أنه لا يُطلب من أجل تحقيق منفعة، أو بلوغ السعادة، بل هو يُطلب لذاته. فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء، بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة. ومعنى هذا أن علينا أولا أن نوّدي واجبنا، فإذا ما اضطلعنا بأدائه كان علينا بعد ذلك، أن نبحث فيما إذا كان الفعل الذي هو جدير به. ولئن يكن الواجب في نظر كانط يفترض الحرية ويكتمل بالسعادة، إلا أنه لا بدّ لنا أولا وقبل كلّ شيء من إطاعة الواجب بصفه واجبا وليس غير.

وأما السمة الثالثة والأخيرة التي يتّصف بها الواجب، فهي، أنه قاعدة لا مشروطة للفعل: بمعنى أنه لا سبيل إلى تأسيس الواجب على شيء آخر أو إرجاعه إلى شيء آخر، ما دام الواجب هو الدّعاة التي يستند إليها كلّ تقدير عملي وكلّ حكم أخلاقي.¹

وبعبارة أخرى يقرّر كانط أن الواجب قانون سابق على تصوّر تجريبي أو هو على الأصحّ حكم أولي تألّفي يمثّل الواقعة الوحيدة للعقل العملي المحض. وقصارى القول إنّ الواجب عند كانط يجمع بين الطّبع الأولي من جهة، والطّابع الصّوري من جهة أخرى، وإلا لما كان كليّا، ضروريا، غير مشروط. لو كان الإنسان حسب كانط كائنا عاقلا محضا لاتجه بطبيعته نحو الخير، لكنّ الإنسان كائن عاقل وله إرادته لهذا فهو مزيج من الحسّ والعقل، فرغم أنه يتصوّر الخير، إلا أنه يُقدّم على ارتكاب الشرّ، ومعنى ذلك أن الإرادة البشريّة خاضعة لدوافع حسيّة مع العقل، لهذا يمتنعنا من أن نستمد القانون الأخلاقي من التجربة لأنّه يستحيل علينا أن نعثر في الواقع العمليّ التّجريبي على فعل أخلاقي صادق، فالأفعال التي يقوم بها الإنسان لا يمكن لنا أبدا أن نكشف عن دوافعها، إنّ كلّ ما نعرفه عنها هو مظاهرها الخارجيّة، والأفعال التي نقوم نحن بها من الصّعب علينا أيضا أن نعي دوافعها المستترة وننفذ إلى أعماقها، لهذا لا يمكن أن نتخذ من التّجربة شواهد على مبادئ الأخلاق.

بناء عليه فإنّ التّصورات الأخلاقيّة لا تستمدّ إذنا من التّجربة، وإلا لتشوّهت خصائصها الأصليّة الجوهريّة، ولا تتوقّف في أصولها ولا في معناها، على الطّروف الزّمنيّة والمكانيّة ولهذا فإنّ ميتافيزيقا الأخلاق تضع قوانين الكائنات العاقلة، لا قوانين الطّبيعة الإنسانيّة.²

1- زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص170-171.

2- عبد الرحمان بدوي: الأخلاق عند كنت، المرجع السابق، ص63.

ما دام الأمر كذلك، فعلينا أن نتساءل عما إذا لم يكن في وسع العقل أن يضع قوانين للأخلاق غير مستمدة من التجربة أو من أمثلة النماذج الماضية، بل تستمد من العقل نفسه وفقا لمنهج تحليلي يتصاعد شيئا فشيئا حتى المبادئ الأولى للسلوك وحتى فكرة الواجب بعامة حتى لو لم تقدم لنا التجربة في الماضي والحاضر أمثلة الالتزام بالواجب بما هو واجب، وبالجملية الوصول إلى المبادئ الأولية القبلية التي تحدد الإرادة.

إذا كانت كل الكائنات تعمل وفقا للقانون، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بملكة القدرة على التصرف وفقا لتصوره للقوانين وتعقله لها، لا يفرض القانون الأخلاقي نفسه على الإرادة بل هو يتخذ طابع الالتزام - لا الضغط - ويتجلى في شكل نظام أخلاقي لا ضرورة أخلاقية؛ يقول كانط في ذلك "كل شيء في الطبيعة يخضع لقوانين، الكائن العاقل وحده هو الذي يملك المقدرة على السلوك بحسب تصور القوانين، أي بحسب مبادئ، أو بعبارة أخرى هو كائن الذي يملك الإرادة لذلك".¹

ذلك لأن الإرادة هي ملكة العقل وفقا لقواعد، وهذه القواعد هي إما ذاتية حين يرى الفاعل أنها لا تصدق إلا بالنسبة إلى نفسه، وإما موضوعية حينما تكون قوانين حقيقية يرى الفاعل أنها صادقة بالنسبة لإرادة كل كائن عاقل بوجه عام. والقوانين الأخلاقية تظهر للإرادة في صورة أوامر ويسمونها كانط قوانين العقل العملي، وهي نوعان: الأوامر الشرطية المقيدة والأوامر القطعية المطلقة.

إذا كانت الأوامر المشروطة تفترض قاعدة أن من يريد الغايات يرد الوسائل، بهذا تكون الغاية مشروطة بالوسيلة والوسائل بدورها تتوقف على الغايات "فالتعليمات التي ينبغي على الطبيب أن يتبعها لكي يشفي مريضه شفاء تاماً، والتعليمات التي يجب أن يلتزم بها مازج السموم لكي يميته ميتة مؤكدة كلتاها من هذه الناحية متساويتان في القيمة، طالما كانت تعاليم كل منهما تؤدي إلى تحقيق هدفه على الوجه التام".²

فإن الأمر المطلق فعل يختلف عن النوع السابق لأنه لا يرتبط بأية وسيلة، ولا بأية غاية، وإنما يربط بين الإرادة وبين القانون الكلي مباشرة، لا بأفعال جزئية تؤديها الإرادة، وإنما بالقاعدة الصالحة لأن تكون مبدأ للفعل، لهذا فإن الجوهرية المحددة للأمر المطلق هي أنه كلي، تلك الكلية يجب على القاعدة أن تتطابق معها، وهذا التطابق وحده هو الذي يصور لنا الأمر أنه الضروري حقاً.

1- إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاي، المرجع السابق، ص 49.

2- المرجع نفسه، ص 52-53.

أولاً: "افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام".¹

وهذه القاعدة الأساسية التي اعتبرها كانط مبدأ لسائر القواعد الأخرى، تعني أن المحكّ الأوحد للسلوك الأخلاقيّ هو إمكانية تعميمه من غير تناقض، فإذا كان في وسعي أن أجعل من القاعدة التي استندت إليها في فعلي قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع الخارجيّ كان فعلي مطابقاً للواجب. وأمّا إذا أدّى تعميمي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض، كان الفعل نفسه متعارضاً مع القانون الأخلاقي، ويضرب لنا كانط أمثلة عديدة لبيان صحة هذه القاعدة، إذ يشير إلى فعل الخيانة، وفعل الانصراف إلى حياة اللذة، وفعل الامتناع عن مساعدة الغير، فكانط يذهب كذلك إلى أن يذكرنا بأننا حينما نخالف واجبا من الواجبات فإنّ كثيراً ما نرفض في قرارة نفوسنا فكرة اعتبار مبدأ سلوكنا قاعدة أخلاقية عامة لأننا نشعر بأننا هنا بإزاء حالة خاصة تجعل من سلوكنا مجرد استثناء للقانون الأخلاقي العام.

ثانياً: "افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كلّ إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة".²

هذه القاعدة الثّانية تدلّنا على أنّ الأخلاق الكانطية ليست مجرد أخلاق صوريّة بحتة لا تنطوي على مضمون، ولا تشتمل على أية مادّة، بل هي قد أرادت أن تجعل للواجب مضموناً أو مادّة، فجعلت من "الشّخص الإنسانيّ" غاية في ذاته، وذهبت إلى أنّه الموضوع الأوحد للواجب. ولكن لما كان من المستحيل في نظر كانط أن تكون للواجب مادّة تجريبية أو مضمون تجريبي، فقد حصر فيلسوفنا موضوع الواجب في الجانب العقليّ من الشّخص الإنسانيّ، وذهب إلى أنّ الطّبيعة العاقلة وحدها هي التي تعدّ "غاية في ذاتها"، إذا كان في استطاعتنا أن نتخذ من الأشياء "وسائل، نستخدمها لتحقيق أغراضنا، فإننا ملزمون بأن ننظر إلى الكائنات العاقلة على أنّها "غايات" موضوعية" بالتّالي فإنّه ليس من حقنا أن نعامل الأشخاص باعتبارهم مجرد وسائل لتحقيق أغراضنا.

ثالثاً: "اعمل بحيث تكون إرادتك – باعتبارك كائناً ناطقاً – إرادة مستقلة"

وهذه القاعدة هي بمثابة مؤلف أو مركب يجمع بين القاعدتين السابقتين، لأنها تنص على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره هو المشرع الوحيد له، ومادامت إرادة الكائن الناطق هي بطبيعتها خاضعة للقانون، فإنه لابد لهذه الإرادة – من حيث هي غاية في ذاتها – أن تكون هي مصدر هذا القانون، بحيث يكون خضوعها له بمثابة خضوعها لنفسها، وعندما يقول «كانت» إن

1- المرجع نفسه ص62.

2- إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، المرجع السابق، ص73.

الإرادة هي المشرعة العامة للقانون، فهو يعني بذلك أن لديها من الاستقلال الذاتي ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كل أفعالها إلا عن طبيعتها العاقلة.¹

ومن هنا يقرّ كانط أن مصدر الالتزام الخلقي هو سلطة باطنية تجعل من الإرادة مصدر التشريع الخلقي كلّ، وليس في وسع الإرادة أن تكون مصدرا للإلزام، اللهم إذا كان في مقدورها أن تتحرّر من القانون الطبيعيّ الذي يفترض أنّ لكلّ ظاهرة علة خارجة عنها. فلا بدّ إذن من أن ننسب إلى الإرادة ضربا من الحرية أو الاستقلال الذاتي، حتّى تكون هي المشرع الوحيد لأفعالها، وهي المسؤولة الوحيدة عن تصرّفاتنا، وكانط يرى أنّ استقلال الإرادة هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكلّ طبيعة عاقلة، لأنّه لولا هذا المبدأ لما كانت الإرادة هي مصدر التشريع الخلقي، وحيث إنّ القانون الأخلاقي الصادر عن العقل واحد لدى جميع الكائنات الناطقة فإنّ كانط يرى أنّ ثمة "مملكة الغايات" تتألف من اجتماع سائر الموجودات العاقلة التي تجمع بينها تلك القوانين المشتركة. وليس في هذه المملكة رئيس ومرؤوس، بل كلّ أفرادها أعضاء في ذلك العالم المعقول الذي يسوّده تشريع عقلي واحد.

ينهي كانط حديثه عن الأوامر المطلقة بالرجوع إلى فكرة الإرادة لخيرة التي اتّخذ منها نقطة انطلاقه، فيقول إنّ الإرادة تكون خيرة خيرا مطلقا حينما يكون في الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام، دون أن يكون في ذلك أي تناقض ذاتي ومعنى هذا أنّ الخيرية الأخلاقية تنحصر في إخضاع إرادتنا للقواعد، بحيث يتحقّق ضرب من الانسجام بين شتّى أفعالنا الإرادية وتبعاً لذلك فإنّ الإرادة الخيرة لا يمكن أن تتعارض مع نفسها فضلا على أنّه لا يمكن أن تكون بأيّ حال من الأحوال سيئة. لهذا نجد كانط يرد الجانب الأكبر من الأخطاء التي وقع فيها أصحاب المدارس الأخلاقية المختلفة إلى قولهم بوجود سلطة خارجية هي مصدر الالتزام الخلقي

إذا كانت المبادئ الأخلاقية ضرورية، بحسب العقل في استعماله العملي، فلا بد أيضا بحسب العقل أن نقر بان كل شخص له حق في أن يأمل في السعادة بالقدر الذي به كان جديرا بها بحسب سلوكه وهكذا نجد أن نظام الأخلاق لا ينفصل عن نظام السعادة.²

لذا قادنا القانون الأخلاقي... إلى المهمة العملية التي يفرضها العقل المحض فحسب من دون تدخل أي من الدوافع الحسية، وبما أن هذه لا يمكن أن تنجز بالكامل إلا في البداية فإنها قادتنا إلى مصادرة خلود النفس وعلى هذا القانون نفسه أيضا أن يقودنا إلى امكانية العنصر الثاني من الخير

1- زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص177.

2- عبد الرحمن بدوي، ايمانويل كانط، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977، ص366.

المحاضرة: السادسة عشر :الأخلاق عند ايمانويل كانط (1804-1724)

الاسمى أي أن السعادة المتناسبة مع تلك الاخلاقية... يجب أن يطالب بوجود الله بصفته مرتبطا ارتباطا ضروريا بإمكانية الخير الأسمى.¹

إذ تتبع جميع هذه المصادرات من المبدأ الاساسي للأخلاقية وهو ليس مصادرة بل قانون يعين به العقل الإرادة بطريقة غير مباشرة، وتقتضي هذه الإرادة كونها معينة على هذا الشكل بالذات بوصفها ارادة محضا وجود شروط لاتباع أوامره. إن هذه المصادرات ليست عقائد نظرية بل هي افتراضات لها لا محالة مرجعية عملية، لذلك هي على الرغم من أنها توسع المعرفة التأملية إلا أنها تعطي أفكار العقل التأملية بوجه عام بواسطة علاقتها بالعملية وتبرز تمسكها بمفاهيم ما كانت لتجرؤ لولا ذلك على افتراض امكانياتها.²

هذه المصادرات هي: "مصادرة الخلود ومصادرة الحرية منظورا إليها إيجابيا كعلية كائن من حيث انتسابه إلى العالم المعقول ومصادرة وجود الله".³

وهذا ما أكده جميل صليبا من قوله: "من اصطلاحات كانط اطلاقه مصادرات العقل العملي على القول بالحرية والقول بخلود النفس والقول بوجود الله، فإن هذه المبادئ الثلاثة ضرورية للأخلاق وإن كان العقل النظري عاجزا عن البرهان عليها، والمصادرات مرادفة للأوضاع والمسلمات ويمكن أن تسمى ايضا بالموضوعات أي بالأصول الموضوعية".⁴

ويقول كانط: "تنساب الأولى من الشرط الضروري عمليا شرط المدة الزمنية المناسبة للإيفاء الكامل بالقانون الأخلاقي، وثاني الثانية عن الافتراض الضروري للاستقلال عن العالم الحسي وعن القدرة على تعيين إرادة امرئ وفقا لقانون عالم معقول أي قانون الحرية، وتصدر الثالثة عن ضرورة الشرط لعالم معقول كهذا أن يوجد الخير الأسمى بواسطة افتراض الخير الأسمى القائم بذاته أي وجود الله".⁵

وكما هو واضح عند كانط بأنه يذكر مصادرات العقل العملي أي موضوعاته وهي الحرية وخلود النفس ووجود الله فالهدف النهائي من سعي العقل يتعلق في النهاية بالموضوعات الثلاثة الثابتة، وأن الاهتمام النظري لهذه الموضوعات ضعيف جدا، ولهذا لا يحرص على بذل مجهود مضم ومحاط بالمصاعب مثل المجهود المتعالي، وانما فائدتها بالنسبة الى العقل العملي بالغة الاهمية ذلك لأننا نود أن نعرف ماذا يجب علينا أن نفعله، إذا كانت الارادة حرة وكانت النفس خالدة وكان الله

1- ايمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم حنا، مركز دارسات الوحدة العربية للتوزيع، المنظمة العربية للترجمة ط1 بيروت، 2008، ص217.

2- المرجع نفسه، ص228.

3- المرجع نفسه، ص228.

4- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص 381.

5- ايمانويل كانط: نقد العقل العملي المرجع السابق، ص 228-229.

موجودا، ويعتقد كانط على صعيد الحرية أن الاختيار والواجب يلزم كل منهما الآخر، لأن الانسان يجب أن يكون حرا أولا ليتمكن من العمل بالواجب. فذلك الذي ليست لديه الحرية ولا يتمتع بالاختيار، ليس هناك أي معنى لمطالبته بالواجب، إذا فالاختيار شرط متقدم على التجربة ولا بد أن يكون قائما في وجودنا.

وأن هذه المصادرات غير قابلة للأثبات بواسطة العقل النظري، إلا أن العقل المحض يرى لزومها وضرورتها على صعيد العمل. وكان الحكماء الذين سبقوا كانط قد استنبطوا مكلفية الانسان من اثبات وجود الله وخلود النفس في حين يعتقد كانط أن الانسان مكلف بالواجب الاخلاقي أولا.¹

فالعقل العملي بما هو ملكة من ملكات العقل بعامة تهتم بالمشكلات الاخلاقية يهدف بنظر كانط إلى اثبات وجود الله، وخلود النفس، وحرية الارادة، منطلقا من المرتكز الاول: الخير الاعلى الذي هو معطي للإرادة التي تعينها الاخلاق بصورة مبدئية وهذا يفضي إلى الاقرار بالمبادئ المذكورة والتي لم تتحقق بالمعرفة النظرية، وإنما عن طريق الايمان.²

والعقل العملي هو الذي يقوم بحل او هام العقل النظري من خلال برهنته على الحقيقة الواقعية للمعنى العام للحرية، ولذلك فهو حجر العقل الكامل لمنهج العقل النظري.

فالعقل النظري ينال معرفة ما هو موجود أما العقل العملي فهو يخلق متعلقة. أي أن هناك عقلا واحدا إلا أن اطلاقاته متميزة. فالإرادة التي هي في الحقيقة الجانب الخلاق والمبدع من العقل، تمثل العقل العملي. فالعقل العملي مصدر القانون الاخلاقي ومقدم على التجربة وهو نفس العقل ولكن في معناه الكلي، حيث يثير عمل الارادة لأداء عمل الخير ويوجهها.

إذا فالعقل النظري أو المحض محدد ومقيد بالتجربة الحسية في حين لا توجد مثل هذه المحدودية او التقيد لدى العقل العملي. فبإمكان العقل العملي أن يكون مصدرا للإيمان والاعتقاد بدعم من الارادة والاختيار والحرية.

فيقول كانط: "يقودنا القانون الأخلاقي عبر مفهوم الخير الأسمى بوضعه موضوع العقل المحض العملي وغايته النهائية إلى الدين، أي إلى معرفة كل الواجبات على أنها أوامر إلهية لأعلى أنها عقوبات، أي أنه قد تم اختيارها بوصفها أحكاما متوافقة بحد ذاتها على إرادة غريبة بل بوضعها قوانين جوهرية لكل إرادة حرة من أجل ذاتها".³

1- طيبة ماهر وزادة: فلسفة كانط التربوية، ص 195 – 196.

2- عبد الله محمد الفلاح: نقد العقل بين الغزالي وكانط، دراسة تحليلية – مقارنة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط 1، بيروت، 2003، ص 270.

3- إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، المرجع السابق، ص 224.

حاول كانط أن يكتشف مبدأ قبليا ينبغي أن يحكم الإرادة أو العقل العملي وأن يقيم الاخلاق على أساس يقيني بصورة مطلقة. وكان تركيز كانط على ثلاث مصادرات وهي مصادرة الخلود والحرية ووجود الله وتنبعث هذه من المبدأ الاساس للأخلاقية وهي ليس مصادرة بل قانون يعين به العقل بطريقة غير مباشرة. فقد ثبت أن للأخلاق قانونا موضوعيا وأن لها صفة مميزة هي قابلية مسلماتها للتعميم وأن أصلها الذاتي يقع في استقلالية الإرادة، وأن اشكالية الخير الأسمى لن تحل إلا عن طريق الاجابة عن هذه المصادرات الثلاثة السابق ذكرها وهذا هو موضوع الأخلاق عند كانط لكن الأخلاق بعد أن لعبت دورها في إثبات وجود الله ستعود فتكشف عن مصدرها الإلهي، فشعورنا الأصلي بالإلزام الأخلاقي هو جزء من طبيعتنا التي خلقها الله. هذا الشعور بالنسبة لكانط هو جوهر الدين الذي يكاد يستغرق معناه، فأهم ما في الدين ليس الطقوس ولا تفاصيل اللاهوت، بل فعل الواجب استجابة لصوت الضمير الذي هو صوت الله.

والنتيجة التي لا مرد لها كما يقول كانط " أن الأخلاق تقود للدين"1 جوهر الدين عند كانط هو التوافق مع "فكرة مشرع أخلاقي لجميع البشر هو بلا ريب متطابق مع الواجب اذن فالدين هو الغائية النهائية للقانون الأخلاقي، وعلى الرغم من هذه النتيجة التي كانت متضمنة في إذن تحقق الأخلاق مرتبط بالتجربة الدينية، وسيعمل كانط على تأسيس الدين على الأخلاق، وسيقول بوجود دين كوني، قائم على أفكار العقل الخالص.

1- كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص60.

المحاضرة السابعة عشر الأخلاق عند باروخ سبينوزا

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بالفكر الأخلاقي عند الفيلسوف باروخ سبينوزا

أولاً: التعريف بـ "باروخ سبينوزا" (1632-1677)

وُلد اسبينوزا في أمستردام، في 24 نوفمبر 1632 م. وقد سُمِّيَ عند ولادته وكانت أسرة اسبينوزا من الأسر، (Benedictus) وترجمتها اللاتينية Baruch « (باروخ) " وهم يهود إسبانيا Marranos " الإسبانية اليهودية المهاجرة، من فئة تُسمَّى المارانو الذين اضطروا، تحت ضغط الحكام، إلى إخفاء دينهم الحقيقي واعتناق الكاثوليكية مؤقتاً، ثم عادوا إلى كشف حقيقتهم عندما سنحت لهم فرصة الهجرة. وكان تاجراً ميسور الحال، لديه شركة تجارية، لا بأس بها، كما كانت «ميخائيل» أبو اسبينوزا له مكانة مرموقة في الجالية اليهودية المشهورة بأمستردام¹.

كان والده تاجراً ناجحاً في أمستردام، ولكنه ملتزم للدين اليهودي وبالإضافة إلى تجارته تولى كثيراً من المناصب الدينية في المجتمع اليهودي هناك، بل وعدداً من المهام التدريسية المنسوبة على تعاليم التلمود، كانت تربية باروخ أرثودوكسية، ولكن طبيعته الناقدة والمتعطشة للمعرفة وضعته في صراع مع المجتمع اليهودي. درس العبرية والتلمود في يشيفا (مدرسة يهودية) من 1639 حتى 1650 م. في آخر دراسته كتب تعليقاً على التلمود. وفي صيف 1656 نبذ سبينوزا من أهله ومن الجالية اليهودية في أمستردام بسبب ادّعائه أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرف بطبيعة الله بعد ذلك بوقت قصير حاول أحد المتعصبين للدين طعنه.

كان سبينوزا تلميذاً نجيباً وموهوباً، وتلقى تعليمًا دينياً في مدرسة الجالية اليهودية بأمستردام، وعلى الرغم من تعمقه في دراسة التوراة والتلمود، إلا أنه لم يتم إعداده ليصبح كاهناً يهودياً كما اعتقد الكثير من كتّاب سيرته. بعد وفاة أبيه تولى أخوه الأكبر شئون تجارته، وعندما مات هذا الأخ، وقع على عاتق سبينوزا إدارة الشركة التجارية التي تركها الأب، لكن لم تكن لسبينوزا مواهب تجارية ولم تكن شئون المال والأعمال من اهتماماته، ولذلك أهمل التجارة حتى تراكت الديون وتوقفت الشركة عن نشاطها. وعلى الرغم من ذلك فقد حصل سبينوزا على قليل من مال أبيه مكّنه من إكمال دراسته، وعندما لم يكف الميراث لمتطلبات حياته، انشغل في عمل ذي طابع نادر في تلك الأونة وهو صنع العدسات.

الطبية، وعمل فيها من 1656 حتى 1660 ويبدو أن هذه المهنة كانت هي الوحيدة التي شددت انتباه سبينوزا وكانت متفقة مع ميوله، إذ كانت مهنة ذات طابع علمي تعتمد على جانب نظري متعلق بعلم البصريات وجانب عملي يعتمد على العلم التجريبي والخبرة العملية. وفي عام 1660 حتى عام 1663 أسس حلقة فكر مع أصدقاء "له تضم نخبة من رجال عصره النابهين المتحررين

1- فؤاد زكريا، سبينوزا، مؤسسة هنداوي، 2018، ص19.

(ومن الجدير بالذكر أنها لم تكن تضم صديقاً يهودياً واحداً!) ومن هؤلاء وكان طبيباً مولعاً بالأدب، وبيتر بالنج Lodewijk Meyer الأصدقاء: لودفيج (أو لويس) ماير، وكان ينتمي إلى الطائفة المينونية، ويتميز بأرائه المتحررة، Pieter Balling سيمون» وقد ترجم بعض مؤلفات اسبينوزا إلى الهولندية، و Jarig Jelles «وچارج جليس «الذي كان من أخلص أصدقائه والمعجبين به. وكانت حلقة Simon de Vries» دي فريس من تلاميذ اسبينوزا تجتمع لمناقشة المسائل الهامة في أمستردام، وعلى رأسها سيمون دي فريسها، ثم يتصلون به في مقره ليُجَلِّيَ لهم بعضالغوامضالتي استعصت عليهم. وقد شرح سيمون هذا نظام هذه الحلقة بالتفصيل في إحدى رسائله إلى اسبينوزا (الرسالة رقمعام 1663م¹.

كتب نصوصه الأولى. ومن عام 1663 حتى 1670 أقام في بوسبرج وبعد نشر كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة سنة 1670 ذهب ليستقر في لاهاي حيث اشتغل كمستشار سرّي لجون دو ويت. في سنة 1676 تلقى زيارة من الفيلسوف الألماني "لايبنتز". ويعتبر كتابه الأخلاق 1677 الذي ألفه سنة، من أهم الكتب المؤثرة في الفلسفة الغربية والذي عارض فيه ثنائية العقل-الجسد للفيلسوف رينيه ديكارت. توفي سبينوزا في يوم الأحد 21 فبراير شباط 1677 وهو بعمر 44 نتيجة أصابته بمرض رئوي ربما السل أو السحار السيليسي بسبب غبار تنعيم العدسات.

ثانياً: مؤلفات اسبينوزا

نشر اسبينوزا أثناء حياته كتابين فقط، ولم يصدر باسمه سوى واحد منهما فقط، هو وملحقه، Renati Descartes Principia Philosophiae مبادئ الفلسفة الديكارتية وقد نشر هذا الكتاب في. Cogitata Metaphysica أفكار ميتافيزيقية الصادر بعنوان "أمستردام عام 1663 م"، وقدم له صديق اسبينوزا، الطبيب لودفيك ماير وهذا الكتاب يُمثل عرضاً لفلسفة ديكارت بالمنهج الهندسي المفضل لدى اسبينوزا، أما الكتاب الثاني فهو "البحث اللاهوتي السياسي" Politicus Tractatus Theologico" و رغم أن هذا الكتاب قد نشر في أمستردام عام 1680م، فإن اسبينوزا بالغ، في الاحتياط إذ نشره غفلاً من اسمه، وكتب على الغلاف أنه طُبع في هامبورج، والكتاب يتضمن بحثاً مفصلاً لموضوع حرية الفكر، ولا سيما في الموضوعات الدينية، ويهدف إلى تأكيد ضرورة فصل الدين عن الدولة، ويحمل بشدة على كل حكم سياسي يدعي أنه يستمد سلطته من مصدر إلهي، وبعد وفاة اسبينوزا، نشر تلاميذه وأصدقائه سنة 1677 م مجموعة من مؤلفاته.

وذكر اسم المؤلف بحروفه الأولى فقط "المؤلفات المخلفة" بعنوان Opera posthuma وكان ذلك المجلد يحوي المؤلفات الآتية. B. D. S. :

1-فؤاد زكريا، سبينوزا، المرجع السابق، ص26.

1- الأخلاق، مبرهنًا عليها بالطريقة الهندسية Ethica ordine geometrico demonstrata: وهذا الكتاب يمكن أن يُقال إنه عاصر اسبينوزا خلال الجزء الأكبر من حياته الناضجة؛ فمنذ وقت مبكر، قد يكون عام 1663 م أو 1665 م، أخذ اسبينوزا يرسل نظريات أو قضايا منه إلى أصدقائه طالبًا إليهم التعليق عليها، وكان اسبينوزا يعد الكتاب للنشر عام ١٦٧٥ م، كما يفهم من رسالته رقم 68، غير أن السخط الذي في الأوساط الدينية داخل بلاده وخارجها جعله يحجم « البحث اللاهوتي السياسي » أحدثه عن نشر الكتاب، واستمر خلال العامين الأخيرين يصقل المخطوط ويهذب حتى وفاته والكتاب مؤلف من خمسة أجزاء؛ في الله، وفي طبيعة العقل وأصله، وفي طبيعة الانفعالات وأصلها، وفي عبودية الإنسان أو قوة الانفعالات، وفي حرية الإنسان أو قوة العقل. وهو يتخذ شكل نظريات أو قضايا هندسية يُعرض نصها في البداية، ثم يقدم البرهان عليها وقد تسبقها تعريفات وبديهيات أو تليها نتائج ولكن في الكتاب، بالإضافة إلى ذلك، بضع أجزاء كتبت بأسلوب مسترسل غير هندسي. وهذه الأجزاء تعد من أروع صفحات الكتاب من حيث الجرأة والتحرر الفكري "وهو كتاب لم يُتم اسبينوزا إلا جزءًا ضئيلاً منه.

2- البحث السياسي Tractatus Politicus: ومن المؤكد أن أبعاده الأصلية كانت كبيرة، كما يتضح من الخطة التي عرضها اسبينوزا لتأليفه ذلك الكتاب في الرسالة رقم ٨٤، بل إن اسبينوزا لم يكن قد راجع الأجزاء التي ألّفها بدقة، بل ترك الكثير منها غامضًا، ولكن المؤكد أن اسبينوزا كان في هذا الكتاب أكثر تحفظًا مما كان في بحثه اللاهوتي السياسي السابق؛ إذ إن استرداد أسرة أورانج الجمهوري، للحكم، وقضاءها على عهد "دي فيت" قد جعل الجو في البلاد أقل ملاءمة لأرائه المتحررة مما كان من قبل بكثير، وهو بحث حالت وفاة سبينوزا دون اكماله، «De intellectus emendatione».

3- إصلاح العقل يؤكد أن كل ما كان يمكن أن يحويه هذا الكتاب من أفكار قد Darbon وإن يكن داربون « ذكر كله، وبدقة كاملة، في كتاب الأخلاق، ويحذر من الاعتقاد بأن كتاب "إصلاح العقل" لو كان قد أكمل لألقى ضوءًا جديدًا على فلسفة اسبينوزا، أو كشف عن نواحٍ مجهولة فيها.¹

بحث وكثيرًا ما شبه هذا الكتاب «بالمقال في المنهج» عند ديكارت إذ إن إصلاح العقل بدوره في المنهج، ولكن ينبغي أن يذكر المرء أن المنهج الذي سعى اسبينوزا إلى عرضه في هذا الكتاب كان يستهدف غاية أخلاقية. أما عند ديكارت فالاهتمام الأكبر ينصب على المعرفة النظرية - وإن يكن كتاب اسبينوزا قد تضمن أيضًا أبحاثًا في أبحاثًا في الأخلاق مثلما تضمن المقال في المنهج المعرفة.

4- الرسائل: وقد نشرت في هذه الطبعة الأصلية 74 رسالة متبادلة بين اسبينوزا، Epistolae ومراسليه، ثم أضيفت إليها رسائل أخرى كشفت فيما بعد، فأصبح مجموعها 86 ورغم ما لوحظ

1 - Darboon: Etudes spinozistes. Paris (P.U.F.) 1946, p56.

على اسبينوزا، من أنه كان مفكرًا ضئيلاً يتحفظ مع مرسله ويحذرهم، ولا يكشف لهم عن كل ما في سريره، بل يجد لذة في حفظ المسافة بينه وبينهم¹

رغم هذا كله فللرسائل فائدتها الكبرى من حيث إنها تكشف، ولو بطريقة غير مباشرة، عن بعض الجوانب الشخصية في حياة اسبينوزا، وهي الجوانب التي كان يحرص على إخفائها قدر استطاعته، فضلاً عن أنه كان يعرض فيها آراءه، في بعض الأحيان، بطريقة أكثر استرسالاً وتبسطاً مما يعرضها به في مؤلفاته الأخرى. وقد تبودلت هذه الرسائل بين اسبينوزا وبين فئات مختلفة من الكتاب، منهم أصدقاؤه الذين كانوا أكثر فهماً له، ومنهم المرسلون الذين لا تربطه بهم صلة فكرية أو شخصية متينة، وهؤلاء كان يلتزم الحذر معهم على الدوام، ويحاول الكتابة إليهم على قدر أفهامهم.

5- رسالة في النحو العبري، وهي بطبيعة الحال ليست لها أهمية فلسفية وهناك مخطوطات أخرى نسبت إلى سبينوزا لكنها لم تكن محل اتفاق بين دارسيه.

ثالثاً: الأخلاق عند سبينوزا

إن البحث في مسألة الأخلاق عند سبينوزا لا بد أن ننطلق فيه من تحديد الهدف الذي قصده سبينوزا من دراسة الأخلاق، فهو يرى كما وضح ذلك في مقدمة الباب الثالث من كتابه "الأخلاق" أن الهدف من علم الأخلاق ليس الوعظ والإرشاد، وإنما هو الدراسة والبحث والفهم، فنقل بذلك الأخلاق من مجال « ما هو كائن » إلى مجال « ما ينبغي أن يكون ».

وأكد أن مهمته بوصفه باحثاً أخلاقياً ليست أن يحتقر أو ينتقد، وإنما أن يفهم الطبيعة البشرية على ما هي عليه، تظهر ملامح فلسفة سبينوزا الأخلاقية بالبحث عن السعادة كغاية قصوى، غير أن هذه السعادة عادة ما ترتبط بمفهوم الفرح فهي لا تدرك إلا من خلال فهم عميق للآليات تحقيق الفرح كحالة وجودية يسعى الفرد إليها باستمرار. فالإشكال الأخلاقي في منظوره لا ينفصل عن مسألة كيفية تحقيق لحظات الفرح بنسب أكبر؛ وذلك عبر خطط عقلانية تجنب الفرج من احتمالية الوقوع تحت تأثير الحزن لعدة أو أخرى إذ الحزن يعد عارضا لنقص الفهم أو مخالفة النظام الطبيعي للعقل.

يبدأ سبينوزا بحثه بأن يجعل السعادة هدفاً للأخلاق ويعرف السعادة ببساطة بكونها وجود اللذة وانتفاء الألم واللذة والألم أمران نسبيان وليس مطلقين وليس معيّنين بل انتقاليتين.

"إن اللذة هي انتقال الانسان من حالة كمال أقل إلى حالة أعظم كمالاً" و "الألم هو انتقال الانسان من حالة كمال أعظم إلى حالة أخرى أقل كمالاً".¹

1- Robert Misrahi، OEuves complètes (Gallimard). p. 1112

ولا يكتفي سبينوزا بهذين الانفعاليين الرئيسيين بل يضيف إليهما انفعالا ثالثا هو الرغبة الذي هو التعبير المباشر عن ميل الإنسان إلى حفظ وجوده وعن كونه واعيا بهذا الميل، "و يعرف الرغبة بأنها ماهية الإنسان ذاته بقدر ما تتصور على أنها مسيرة، عن طريق تأثر أو تعديل لها، إلى فعل شيء ما وهي تشمل كل مساعي الإنسان واندفاعته وشهواته".² وهو ومطالبه التي يسعى بها إلى تحقيق شيء ما؛ ومن هنا كان ارتباطها الوثيق بالماهية الأساسية للإنسان يستنبط اسبينوزا جميع تعريفاته للانفعالات عن طريق ردها إلى الانفعالات الثلاثة الرئيسية: اللذة والألم والرغبة. وهذه الانفعالات الرئيسية تُرد، كما بينا من للكائن إلى حفظ ذاته.. (Conatus) قبل، إلى النزوع الأساسي والحد الفاصل الذي يضعه بين الانفعالات التي ينبغي السعي إليها وتلك التي ينبغي تجنبها هو موافقة الأولى للعقل ومخالفة الثانية له.

إن الأخلاق في فلسفة سبينوزا هي ليست عنصر من فلسفته، بل فلسفته كلها أخلاقية في مبادئها وأسسها وفي أبعادها ومساعيها لأن طموح سبينوزا هو إرشاد الإنسان سبل الخلاص "السبينوزية" بأنها أخلاق السعادة وفلسفته فلسفة الفرح، باعتبار أن الطرح الأخلاقي لقضية الفرح والسعادة لا يخرج عن نطاق التساؤل الآتي: "كيف أضمن لنفسي أكبر عدد من انفعالات الفرح وأقل عدد من انفعالات الحزن".³

إن الإنسان ككائن انفعالي يوجد حسب سبينوزا في تأرجح بين قوى الفرح والحزن، غير أن قدرته على التأثير في العالم الخارجي تظل محدودة إزاء تأثيراته المتعددة عليه، فالانفعالات وإن بدت متصلة بحرية الإرادة، فإنها في حقيقتها خاضعة لشبكة معقدة من العلل الضرورية التي تندمج في بنية الكون الكلية، هذه العلل تشكل معا نسيجاً لانهايا يتجلى في النظام الطبيعي، الذي لا ينفصل عند سبينوزا عن جوهر الطبيعة الإلهية، حيث الإرادة الإنسانية ليست إلا تجلّياً محدوداً لهذا الكيان الأعظم.

ينظر سبينوزا إلى الانفعالات بوصفها المحرك الأساسي لمسيرة الإنسان نحو السعادة أو الشقاء، فهي ليست مجرد تفاعلات عرضية، بل انعكاسات لحركة النفس بين الازدهار والانحدار، فالفرح كما يراه هو حالة ارتقاء النفس نحو كمال أعظم، بينما الحزن يعبر عن انحدارها إلى مستوى أدنى من الاكتمال، بينما يتكامل الفرح مع الجسد والنفس في آن واحد، يظهر في صورة الدهشة أو البهجة بينما يتجلى الحزن في حالته المماثلة كآلم أو كآبة تدل على حيوية النفس.

1- الشيخ كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1993، ص111.

2- فؤاد زكريا، سبينوزا، المرجع السابق، ص216.

3- سبينوزا: رسالة في إصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، تونس: دار الجنوب، 1966، ص 19.

ترتكز الأخلاق في فكر سبينوزا على التوازن بين الحاجات الأساسية للإنسان ومتطلبات بقاء النوع البشري، حيث تلعب العوامل المرتبطة بالغذاء والمأوى دوراً في هذا التوازن، إلا أن العقل هو المرشد الأعلى الذي يضمن استمرار هذا البقاء، فالفضيلة عند سبينوزا ليست مجرد سلوك خير، بل تتجسد في السعي للحفاظ على الذات بوصفها المهمة الأسمى للوجود. فالأنانية التي يدعو إليها ليست تلك المذمومة إنما هي أنانية معتدلة وعقلانية، هدفها الحفاظ على الحياة واستمرارها، حيث لا تتطلب الفضيلة التضحية بالذات من أجل الآخرين، بل حماية الوجود الخاص كأولوية

1- الخير والشر عن سبينوزا

أ- **الخير:** الخير والشر لا وجود لهما إلا في ذهننا، لا في الطبيعة، وليست لهما أية دلالة ميتافيزيقية، وإنما هما يتعلقان بوجهة لا يدلان على صفة إيجابية في الأشياء» نظر البشر فحسب. وبعبارة أخرى: فالخير والشر منظوراً إليها في ذاتها، وإنما هما أحوال للفكر أو موضوعات فكرية نكوّنهن من مقارنة الأشياء بعضها ببعض. وهكذا يمكن أن يكون الشيء الواحد في نفس الآن خيراً وشرّاً، مثال ذلك، أن هبوط سعر سلعة ما يمكن أن يُعد خيراً من وجهة نظر الشاري، وشرّاً من وجهة نظر البائع، أما من وجهة نظر الشخص الذي لن يشتري هذه السلعة ولن يبيعها ولا صلة له بها، فليس لهذا الحادث معنى أو قيمة في ذاته، وعلى هذا النحو يستغل اسبينوزا فكرته هذه في حل المشكلة القديمة العهد: مشكلة وجود الشر في العالم، والتوفيق بين وجود الشر وبين الفاعلية الإلهية. ونستطيع أن نقول إن طريقة اسبينوزا الخاصة في حل هذه المشكلة هي مثلٌ من أوضح أمثلة منهجه الخاص؛ الذي عالج فيه مشاكل تقليدية بعبارات تبدو في ظاهرها تقليدية، «المعادلات» أعني منهج بدورها، ولكن دلالتها الحقيقية جديدة كل الجدة، وتمثل خروجاً أساسياً على التراث فهناك وجهان للحل الذي أتى به اسبينوزا لمشكلة الشر من حيث علاقتها بالفاعلية الإلهية.¹

يتناول سبينوزا مفهوم الحرية كمرآة تعكس القوانين الإلهية، حيث يعتبر الخير في جوهره تجسيدا للحقائق الإلهية التي توجه الإنسان نحو غايات سامية، في هذا الإطار يفصل سبينوزا بين القوانين الإلهية والقوانين البشرية، مشيراً إلى أن الأولى تهدف إلى تحقيق الخير العام، أو ما يمكن تسميته بـ "الخير الأسمى". ويتمثل هذا الخير في حب الله ومعرفته؛ إذ إن هذا الحب يعتبر أعلى غاية يسعى إليها الإنسان في بحثه عن السعادة الأبدية وهنا يتوافق هذا مع قول القديس بولس: "من يفعل الشر لا عذر له، ليعكس الفكرة القائلة إن الإنسان يجني نتائج أفعاله، فالشر إن لم يقم، يولد شرّاً آخر، بينما الخير الذي يرافقه ثبات النفس ينمو ويزدهر، وفي نفس السياق، يرى سبينوزا أن الإنسان غالباً ما يخطئ في تقدير ما يراه خيراً عظيماً، حيث تحصر هذه التصورات في ثلاثة عناصر رئيسية: الثراء، المجد واللذة الحسية، حيث تتداخل هذه العناصر في حياة الناس بشكل يجعلهم ينشغلون عن التفكير فيما هو أعمق وأسمى؛ إذ إن النفس لارتباطها باللذة تعتقد أنها وجدت

1- فؤاد زكريا، سبينوزا، المرجع السابق، ص217.

الخير الذي تبحث عنه، لكن سرعان ما يظهر أن هذه المتعة تقود إلى مشاعر من الحزن والقلق، مما يضعف الفكر ويؤثر سلباً على قدراته. أما السعي وراء المجد، فهو يتطلب مجهوداً فكرياً مضاعفاً، حيث يشتغل العقل في هذه المطالب أكثر مما ينشغل في اللذات الحسية. ويتحول الثراء حين يطلب إلى ذاته إلى صورة مزيفة من الخير بينما ينظر إلى المجد كقيمة ذاتية تصرف الفكر عن قضايا أخرى، مما يعكس الفهم السطحي للوجود.

لهذا، ينبه سبينوزا إلى ضرورة التفكير في طبيعة الخير والشر، ويدعو إلى تجاوز المظاهر الزائفة والتركيز على القيم الحقيقية التي تؤدي إلى المعرفة الإلهية، وإلى عيش حياة تتسم بالعمق والالتزان وعليه، فالثراء والمجد لا ينطويان على مشاعر الندم كما تفعل اللذة الحسية. فكلما حقق الإنسان مكاسب في هذين المجالين، يزداد شعوره بالفرح ويشد دأبه في السعي في مضاعفتهما. ولكن، إن جرت الأقدار بخلاف ما يتوقعه، فإن الإخفاق في تحقيق هذه المكاسب يؤدي إلى شعور بالحزن. وهنا يأتي المجد كحاجز أساس؛ إذ يتطلب الحصول عليه أن يتبع الفرد رغبات الآخرين ويدور في فلك ما يسعون إليه.

وعلى الرغم من ذلك، يؤكد سبينوزا أن سعادة الفرد ونعيمه لا يتحققان باستعراض فخره بامتلاكه للخير، بل من خلال تمتع جميع الناس بذلك الخير. فالشخص الذي يعتقد أنه يحقق سعادة أكبر بسبب ما يملكه من صفات طيبة، ويستبعد الآخرين، فإنه يجهل المعنى الحقيقي للسعادة

ب. الشر: يعبر الشر عن غياب الخير أو نقصه، ويفهم عند سبينوزا كحالة من الفوضى أو عدم النظام التي تنجم عن انحراف الإنسان عن الوعي بالخيرات الحقيقية، والشر ليس كياناً قائماً بذاته، إنه فقط نتيجة للجهل وعدم الفهم الصحيح لطبيعة الخير. ومن هذه الزاوية، يتم اعتبار الشر نتاجاً للجهل والانحراف عن المعرفة، مما يؤدي إلى انغماس الإنسان في شهواته ورغباته السطحية.

ويعدّ الجهل أحد المصادر الرئيسة للشر، حيث يفضي إلى تصرفات فردية تضر بالمجتمع؛ فالأفعال التي تنبع من الرغبات الأنانية تنتج تأثيرات سلبية تضعف العلاقات الإنسانية وتعزز من حالة الفوضى الاجتماعية، وعندما يتنافس الأفراد سعياً وراء رغباتهم تنشأ النزاعات وتفقد الثقة بين الناس مما يزيد من حالات الانقسام.

وفي ضوء هذا الفهم، يبرز سبينوزا أهمية المعرفة كوسيلة للتحرر من قيود الشر؛ فالمعرفة الصحيحة تساعد الأفراد على التعرف على القوانين الإلهية والقيم الخيرية، مما يمكنهم من التصرف وفق مصالحهم الحقيقية ومصالح المجتمع. إن السعي نحو المعرفة يعتبر سبيلاً للتخلص من الجهل والشهوات، مما يؤدي إلى حالة من الوعي تدفع بالفرد نحو بلوغ السعادة.

هكذا إذن، يظهر سبينوزا كيف تتداخل مفاهيم الخير والشر في حياة الأفراد، فالخير يعبر عن القيم التي تعزز من الرفاهية الفردية والجماعية، بينما يعتبر الشر نتيجة للجهل والانحراف عن هذه

القيم. إن تحقيق الخير يتطلب من الفرد أن يسعى نحو المعرفة والحكمة، وأن يفتح على الآخرين، معززا بذلك الروابط الإنسانية والقيم التي تساهم في خلق مجتمع متماسك. وبهذا الشكل، يمكن للإنسان أن يتجاوز الأنانية ويسعى نحو سعادة جماعية تحقق السلام والانسجام في الوجود.

2 - السعادة:

تعد السعادة في فلسفة سبينوزا حالة من الازدهار والرفاهية النفسية، وهي نتاج طبيعي للفهم الصحيح للعالم والوجود؛ ذلك أن سبينوزا يشدد على أن السعادة ليست مجرد شعور عابر، بل هي حالة عقلية مستمرة تتبع من تفاعل الفرد مع العالم بطرائق تعكس قيم الوجود

وعلى هذا النحو، ترتبط السعادة ارتباطا وثيقا بالمعرفة، حيث يظهر سبينوزا أهمية العقل كوسيلة لتحقيق السعادة. فكلما كان الفرد أكثر قربا من معرفة الله كان أكثر قدرة على إدراك مكانه في الكون، مما يؤدي إلى حالة من الرضا الداخلي. ويعتبر حب الله ومعرفة عناصره أساسيين في تحقيق السعادة؛ إذ تعبر هذه المعرفة عن فهم عميق لروابط الوجود وعلاقاته. هذا الفهم السامي للسعادة يتجاوز الشهوات أو اللذات الحسية التي يسعى إليها الكثيرون، ليعكس توجهها نحو القيم الروحية والعقلانية التي تعزز من الرفاهية.

علاوة على ذلك، يرتبط مفهوم السعادة في فلسفة سبينوزا بالعلاقات الاجتماعية، حيث يعتبر التفاعل الإيجابي مع الآخرين جزءا أساسيا من تحقيقها؛ إذ لا يعيش الفرد في عزلة، بل ضمن مجتمع يطلب منه التعاون والمشاركة. فقدرة الفرد على التواصل الإيجابي مع المجتمع تعكس مدى تحقيقه للسعادة، حيث تعزز الروابط الاجتماعية شعوره بالانتماء والقبول.

كما يدعو سبينوزا إلى مفهوم السعادة الجماعية، حيث يتحقق الرخاء الفردي من خلال الرخاء العام، هذه الفكرة تشير إلى أنه لا ينبغي لسعادة الفرد أن تكون على حساب الآخرين، إنما يجب أن تتناغم مع مصلحة المجتمع ككل. وهذا يتطلب من الأفراد العمل نحو تحقيق قيم الخير والتعاون، مما يساهم في بناء مجتمع متناغم ومزدهر.

وختاماً، تعد السعادة عند سبينوزا بمثابة فهم القوانين الإلهية والعلاقات الإنسانية، ويتطلب تحقيق السعادة الاستنارة العقلية، والتفاعل الإيجابي مع الآخرين، والقدرة على تجاوز الشهوات، وبدلاً من ذلك يتم التركيز على القيم الروحية؛ ذلك أن السعي نحو المعرفة والحب الإلهي يحقق للفرد حياة مليئة بالمعنى والرفاهية، مما يساهم في تحقق سعادته وسعادة مجتمعه ككل.

إن تفكير سبينوزا من ذلك النوع الذي يُعري بأشدّ التفسيرات تضاداً. فكتاباتهِ – لاسيما كتابه الأكبر «الأخلاق» -، تُعري كل عصر بأنّ يفسّرُها تبعاً لمقتضياته الخاصة، وكل كاتب بأن يجد فيها انعكاساً لاتجاهاته الفكرية المفضلة، وهذه ظاهرة من أعجب الظواهر في تاريخ الفلسفة. وبهذه الفكرة افتتح فؤاد زكريا حديثه عن نظرية الأخلاق عن باروخ سبينوزا

الطابع الأساسي للنظرية الأخلاقية:

أهم طابع يمثل النظرية الأخلاقية عند سبينوزا هو القول بأن الإنسان لا يقف بمعزل عن الطبيعة وقوانينها؛ إذ انتقد سبينوزا بشدة أولئك الذين تصوّروا الإنسان على أنه «يقف من الطبيعة كأنه دولة داخل دولة، ويظنون.. أن له سلطاناً مطلقاً على أفعاله، وأن شيئاً لا يتحكم فيه سوى ذاته». نقطة البداية الأساسية في هذه النظرية هي الإدراك العلمي للارتباط بين الإنسان وبين الطبيعة بوجه عام، ومن ثم تأكيد سيادة فكرة الضرورة في مجال الإنسان بدوره؛ فمن المحال ألا يكون الإنسان جزءاً من الطبيعة، أو أن يكون قادراً على أن لا يتأثر إلا بالتغيرات التي يمكن فهمها من خلال طبيعته بوصفها العلة الكافية لها

وأهم ما استحدثه سبينوزا، نتيجة لهذه النظرة إلى الإنسان، هو أنه نزع عن عالم الإنسان الباطن قناع الصوفية والغموض الذين كان السابقون عليه يخفون الإنسان به، وأدرجه ضمن الظواهر العلمية الخاضعة للبحث والتحليل، وبحثه، كما قال في مقدمة الباب الثالث من الأخلاق: «كما تُبحث الخطوط والمسطحات والأجسام». وهكذا أكد أن الهدف من علم الأخلاق ليس الوعظ والإرشاد، إنما الدراسة، والبحث، والفهم، فنقل بذلك الأخلاق من مجال ما ينبغي أن يكون إلى مجال ما هو كائن، وأكد أن مهمته بوصفه باحثاً أخلاقياً ليست أن يحتقر أو أن ينتقد، إنما أن يفهم الطبيعة البشرية على ما هي عليه. وهكذا تجاوز سبينوزا الحواجز بين الواقع والمثل العليا، وبين ما هو فعلي وما هو معياري مثالي، وأنكر الخير المطلق، ومن ثمّ عالم الغايات الذي تركزت فيه الأخلاق المثالية بأسرها.

هذه الصفة الأساسية تفسّر الطابع الفريد الذي تتميز به الأخلاق عند سبينوزا: فالأخلاق من وجهة نظر معينة مستحيلة في مذهبه، فيما هي من وجهة نظر أخرى أساس ذلك المذهب والعنصر الجوهري فيه. ومن المستحيل تفسير هذا الازدواج الغريب إلا من خلال الارتباط الوثيق بين موضوع الأخلاق، وهو الإنسان، وبين ضرورة الطبيعة في مجموعها.

الطبيعة والقيم الأخلاقية:

يقول فؤاد زكريا نستطيع أن نقول إن المظهر الرئيسي للاختلاف بين وجهة نظر سبينوزا ووجهة النظر التقليدية إلى الأخلاق هو أن القيم الأخلاقية عنده ليس لها مكان في المجرى الفعلي للطبيعة، بينما كانت القيم الأخلاقية في نظر الفلاسفة التقليديين هي الغاية النهائية لسلوك الطبيعة بأسرها وهذا الفارق الرئيسي هو الذي يحدد الاختلاف بين وجهة النظر العلمية الصارمة عند سبينوزا – وبين وجهة النظر الغائيّة السائدة من قبله.

الطبيعة عند سبينوزا خالية تماماً من القيم البشرية: «إنني لا أعزو إلى الطبيعة جمالاً ولا نظاماً ولا اضطراباً؛ فليس في وسع المرء أن يقول عن الأشياء إنها جميلة أو قبيحة، منظمة أو

مضطربة، إلا من وجهة نظر الخيال». والخير والشر لا وجود لهما إلا في ذهننا، لا في الطبيعة، وليست لهما أية دلالة ميتافيزيقية، إنما هما يتعلقان بوجهة نظر البشر فحسب وبعبارة أخرى، فالخير والشر «لا يدلان على صفة إيجابية في الأشياء منظورًا إليها في ذاتها، إنما هما أحوال للفكر أو موضوعات فكرية نكوّنها من مقارنة الأشياء بعضها ببعض. وهكذا يمكن أن يكون الشيء الواحد في نفس الآن خيرًا وشرًا، وسويًا إزاء هذا وذاك». مثال ذلك أن هبوط سعر سلعة ما يمكن أن يُعد خيرًا من وجهة نظر الشاري، وشرًا من وجهة نظر البائع، أما من وجهة نظر الشخص الذي لن يشتري هذا السلعة ولن يبيعها ولا صلة له بها، فليس لهذا الحادث معنى أو قيمة في ذاته. فإذا تساءلنا بعد ذلك عن دلالة الحادث – أعني هبوط سعر هذه السلعة – كما هو في ذاته، لكان الجواب هو أن الحادث في ذاته لا ينطوي على قيمة أو دلالة أخلاقية، بل إنه يتخذ هذه الدلالة من وجهة نظرنا نحن، ونتيجة لمقارنتنا إياه بحوادث أخرى في سياق حياتنا.

نقد فكرة حرية الإرادة:

يظهر اتساق الاتجاه الحتمي في نظرية سبينوزا الأخلاقية بوضوح في نقده لفكرة حرية الإرادة. فعلى خلاف معظم المذاهب الفلسفية التي لم تتصوّر إمكان قيام الأخلاق دون إرادة حرة، يؤكد سبينوزا أنّ الاعتقاد بحرية الإرادة وهمٌ باطل. وأثره من آثار الجهل بالأسباب الحقيقية، وأننا لن نستطيع فهم الإنسان على حقيقته، ومن ثمّ فهم طبيعة سلوكه، طالما أننا نفترض مقدّمًا مثل هذه الفكرة الباطلة.

يوضح سبينوزا، في رسالته رقم 58، طريقته الخاصة في فهم الحرية فيقول: «يكون الشيء في رأيي حرًا عندما يوجد ويفعل حسب ضرورة طبيعته وحدها، ويكون مرغما عندما يتحكم شيء آخر في وجوده وفعله تبعًا لقاعدة محددة». ويشرح سبينوزا اعتقاد الإنسان بحرية إرادته عن طريق التشبيه التالي: إنّ الحجر لا يتحرك إلا إذا دفعته علّة خارجية. لننتصّر أن هذا الحجر يعتقد، أثناء حركته، أن جهده هو الذي يجعله يتحرك؛ إذ ليس لديه وعي إلا بجهده هو، على حين أنه يجهل الأسباب الخارجية التي تحكمت في حركته، وهكذا يتصوّر نفسه حرًا. تلك هي حال الحرية البشرية.

ويلحظ في تعريف سبينوزا للحرية، أنها لا تتعارض مع الضرورة، إنما مع التحكم أو الإرغام الخارجي. فالحرية هي الضرورة الباطنة، أي أنّ الكائن يكون حرًا إذا لم يكن يرغمه شيء خارج عنه، إنما يكون سلوكه متفقًا مع الضرورة الباطنة لطبيعته فحسب. ومن الواضح أنّ الحرية بمعناها الحقيقي لا تتوافر في هذه الحالة إلا للكون بمعناه الشامل، الذي لا يتحكم في شيء ولا يوجد شيء خارجه حتى يقال إنه يرغمه. وهذا هو معنى العبارة المصوغة بلغة لاهوتية، القائلة إنّ الله وحده هو الحرّ.

النتيجة الثانية لهذا الفهم الخاص للحرية، وربطها بالضرورة الباطنة، هي الربط بين الاعتقاد الباطل بحرية الإرادة البشرية، وبين الجهل بالأسباب؛ «فالناس يخطئون حين يظنون أنفسهم أحراراً، ومردّ اعتقادهم هذا إلى شعورهم بأفعالهم الخاصة، وجهلهم بالأسباب المتحكمة فيها. إذن ففكرتهم عن الحرية ليست إلاّ جهلهم بمسببات أفعالهم. أما قولهم إن الأفعال البشرية تتوقف على الإرادة، ما هي إلاّ عبارة لا تطابقها أية فكرة. فلا أحد منهم يعلم ما هي الإرادة، وكيف تحرك الجسم.

يؤكد سبينوزا هنا على أنّ الضرورة لا تقضي على القوانين الإلهية، ولا على القوانين البشرية. وسيظلّ للأخلاق دائماً نفعها سواءً اتخذت الأوامر فيها صورة القوانين أو الشريعة الإلهية، أم اتخذت أية صورة أخرى. وسواءً نظرنا إلى القواعد الأخلاقية على أنها تصدر عن الله، أو تأملناها من حيث هي صورة صادرة عن ضرورة الطبيعة، فستظلّ في كل الأحوال نافعة لنا.

المحاضرة الثامنة عشر

الأخلاق عند نيتشه

المحاضرة الثامنة عشر:

الأخلاق عند نيتشه.....

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بالفكر الأخلاقي عند الفيلسوف "فؤسديريك نيتشه"

قال فريديريك نيتشه "إنني أبحث عن أخلاق جديدة هدفها الرئيسي الإنسان بما هو كائن أسمى وقائد خالد"¹

أولاً: التعريف بنيتشه(1844-1900)

"في 19 أكتوبر من العام 1844 Friedrich Nietzsche ولد الفيلسوف فريديريش نيتشه في قرية روكن قرب لوتزن في سكسونيا من أسرة بولندية الأصل هاجر أسلافها إلى ألمانيا. كان والده وجده قسيسان پروتستانتين. توفي والده في العام 1225، فأصبح يتيمًا وهو بعد في الخامسة عشر، فأخذته والدته إلى نورمبرغ حيث أنهى الابتدائية والثانوية في مدرسة بفورتا. تخرج من جامعة بون حيث درس اللغات اللاتينية واليونانية والعبرية والفرنسية وتعمق في دراسة الأدب الإغريقي.²

عُيِّنَ أستاذًا في فقه اللغة القديمة في جامعة بال بسويسرا قبل أن ينتهي من إعداد رسالته للدكتوراه. انقطع نيتشه عن التدريس لتبدأ فترة أخرى في حياته هي فترة التأليف والكتابة والتنقل، على الرغم من تروى أحواله الصحية أصيب نيتشه بانهيار عقلي وبدني سنة 1225، وتوفي في أوت 1900.

ثانياً: مؤلفاته:

ميلاد المأساة، روح الموسيقى (1872) ثم تأملات في غير الألوان (في ثلاثة أجزاء) تلاها كتابه الثالث إنساني، إنساني جداً (1878-1888) ثم كتابه الفجر، الذي أعقبه بالعلم المرح (1882)، ثم هكذا تكلم زرادشت (1883-1885) دُرّة مؤلفاته. وبعد سنة، أتبعه بتأملاته ما وراء الخير والشر، وتابع التأليف، فأصدر أصل الأخلاق- وفصلها، ثم إرادة القوة في جزأين (1884-1888) الذي كان الكتاب الوحيد الذي لم تُنَح له فرصة إتمامه وتنسيقه. ومن مؤلفاته أيضاً أفول الأصنام وغيره، وقد تُرجمت أعمال نيتشه إلى مختلف اللغات، ومنها العربية، واكتسب منذ العام 1988 شهرة عالمية واسعة.

ثالثاً: الأخلاق عند نيتشه

مثل نيتشه حلقة مهمة في تاريخ الفلسفة، وفيلسوفاً صامداً لأغلب مريديه إذ أبطل معظم super man القناعات السابقة، وبنى عالماً جديداً يقوم على فكرة القوة والإنسان الأسمى، فلسفة

1- F. Nietzsche ; Vérité et mensonge ; éditions Flam ; Paris, 2019, p71.

2- عبد الرحمان بدوي، نيتشه والقيم، دار المعارف، القاهرة، ط 7، 2018، ص 14.

المحاضرة الثامنة عشر:

الأخلاق عند نيتشه.....

نيتشه هي الدعوة للعقل الحر المنعتق من كل القيود والمحاذير، هي فلسفة قلب كل القيم أو تحريرها من كل قيود المعايير الأخلاقية والدينية والمعرفية المتداولة. وإختار نيتشه لنفسه هدفا هو تحطيم كل أصنام البشرية السابقة عبر مطرقة "الفلسفة"، لكي ينهال دون هوادة على "أكذوبة عالم المثل" التي، حسب تعبيره، جردت الواقع من قيمته ومن معناه ومن حقيقته. وبناءً عليه ف ضل نيتشه "أن يكون ثوريا محاربا على أن يكون قديسا".¹

وهدم نيتشه كل الأفكار الفلسفية الثابتة والجامدة التي كانت قبله، فما كان يسمى قبل نيتشه "فلسفيا" مقدسا وحقا وخيرا ومطلقا ويقينيا، حطمه نيتشه على محرابه المقدس "إرادة القوة".²

الكون كما يراه نيتشه له مبدأ واحد هو الحياة، والحياة هي "إرادة القوة" ويكتسب الإنسان قيمته من خلال مقدار القوة التي يستطيع تحصيلها والاستيلاء عليها ومن ثم تسقط كل الضلال والأوهام مهما كانت طبيعتها أو مصدرها ففي كتابه "أفول الأصنام" حطم قيم المسيحية والأخلاق الكاذبة القديمة، فهو يرى إن إفناء الأساس الديني للأخلاق لن يتأتى بدءاً.

إلا بالقضاء على اليقين المعرفي، وعلى فكرة الأخلاق في ذاتها، وصولاً إلى فكرة الوجود الثابت، أي على المركز المنبثقة منه إن كان مركزاً مؤلهاً "إلهياً" أو "إنسانياً".³

لم يعقد نيتشه النية على قتل الإله، فقد وجده ميتاً في نفوس أهل زمانه، وأدرك قبل غيره أهمية الحادثة⁴، إن هذه الجرأة الكبيرة التي أظهرها نيتشه والتي حملته للتحرر الكلي من كل مظاهر الدين جعلته يؤسس فلسفته العدمية على عبارته الشهيرة "لقد مات الإله" وهي كما يقول: "فكرة مرعبة لكنها مبهجة، هي مرعبة لأننا نشعر أن خالقنا السابق هجرنا، ومع ذلك فهي مبهجة لأننا نشعر فجأة أن عالمنا انفتح أمامنا إلى ما لا نهاية. فأى شيء الآن يمكن أن نتخيله؟!".⁵

ومن مظاهر تحرر نيتشه فإنه لم يكتفِ نيتشه بإعلان مقتل الإله، بل دعا أيضاً إلى التحرر من المسيحية لأنها مصدر التضحية بقدرات الإنسان وقوته. يقول: "إنّ ديناً كالمسيحية لا يلامس الواقع ولا من أية نقطة؛ والذي حالاً يسقط في اللحظة التي يمتلك فيها الواقع حقه، ولو في نقطة واحدة، يجب أن يكون بطبيعته عدواً حتى الموت لـ "حكمة هذا العالم"، أعني العلم".⁶

1 -Patrick Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, Paris, PUF, 2015, p 63.

2- عبد الرحمان بدوي، نيتشه والقيم، المرجع السابق، ص 59.

3- Heidegger, Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? Paris, Gallimard, 2016, p69

4 -Jean Granier, Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, Le Seuil, 2017p35

5- عبد الرحمان بدوي، نيتشه والقيم، المرجع السابق، ص 59.

6- غسان كنعان، نيتشه وفكرة الإنسان الكامل، دار صادر، بيروت، ط 9، 2014، ص 37.

المحاضرة الثامنة عشر:

الأخلاق عند نيتشه.....

والثابت أن نيتشه كان يرفض قيم الدين المسيحي كما وردت في الأنجيل وكان يدين فكرة اللاهوت المسيحي الذي يراه ضرباً من الجنون والهذيان ورفض للحياة، وكانت الكنيسة تعتبر نيتشه عدوها الأول.

ورفض نيتشه بشدة تعاليم المسيحية الكنسية التي تمثل عنده عنواناً للانهايار الأخلاقي والقيمي، ويجادل مفاهيمها التي يذكرها في كتبه مثل: الأب، الشيطان، المسيح المصلوب، الخطيئة الأولى، الخلاص والنجاة في الآخرة، فهي لا تعنيه إلا بقدر ما هي مُدْعَمَةٌ لتلك الفكرة وجالبة النصر للنموذج القادم من الإنسان الأعلى.¹

فالمسيحية بالنسبة إليه مسؤولة عن "الجريمة الكبرى ضد الحياة" ينتقد نيتشه بشدة القيم التي تتادي بها المسيحية لأنها كانت في اعتقاده سبباً في غياب قيم البطولة والسيادة، لم تقم المسيحية بإعدام قيم الوجود فحسب، بل ساهمت في ترسيخ قيم الرداءة والانحطاط والضعف، فهي علمت الإنسان الغربي الخطأ والتزييف، وعوضت غرائز الحياة بقيم المرض والعجز. وعليه يتهم نيتشه المسيحية بأبشع التهم، ويجعل منها مجرد حركة عدمية للجسد، إنها في نظره ملجأ يجتمع فيه الرعاع والعجزة والمجانين، حيث يعبر عن ذلك قائلاً " ألا تعتبر الكنيسة المسيحية في حد ذاتها ملجأ للمجانين؟ ألا تعبر عن أرض مليئة بالمختلين عقلياً؟ إن الإنسان المتدين بها كما تتصوره الكنيسة كائن منحط...".²

أخلاق السادة وأخلاق العبيد:

اعتراض نيتشه على المسيحية كامن في أنها السبب الرئيس في قبول ما أسماه "أخلاق العبيد" وقيمها وفي الترويج لها، أخلاق هذه الطبقة التي تشكل جزءاً أساسياً من نظريته المشهورة في التفرقة بين نوعين من الأخلاق: نوع مصدره الممتازون في الإنسانية، وهو أخلاق السادة، وآخر مصدره رعاع الإنسانية وطبقاتها المنحطة، وهو أخلاق العبيد. وقد جاءت فكرته هذه بعد دراسته للنظم الأخلاقية. تفيض أخلاق السادة بالقوة والثراء والعطاء، في حين تنبع أخلاق العبيد من الحقد والكراهية وحب الانتقام. وتاريخ الأخلاق، كما وجده نيتشه، هو تاريخ الصراع بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد ومحاولة الواحدة منهما السيطرة على الأخرى. ورمز هذا النضال مكتوب بحروف بارزة باقية فوق تاريخ الإنسانية كله:

روما ضد الهرطقة والهرطقة ضد روما".

1- سامي الشريف، الحرية بين نيتشه وهايديغر، دار الحياة، بيروت، 2018، ص115.

2 - Nietzsche (1994), L'antechrist, traduit par Eric Blondel, Paris : Flammarion , P110.

المحاضرة الثامنة عشر:

الأخلاق عند نيتشه.....

وبناء على هذا قسم الأخلاق إلى قسمين هما أخلاق السادة وأخلاق العبيد وأخلاق السادة هي أخلاق الأقوياء، وتعني الرجولة والشجاعة والإقدام والجرأة وإرادة القوة والاستقلال والاعتماد على النفس، ومواجهة الألم والمخاطر فبهذا يصبح الإنسان قويا وهذا ما تريده الحياة لنصنع كائنا أرقى وإنسانا كاملا.

يذهب نيتشه إلى أن أخلاق الرحمة والإحسان والصبر هي حيلة ابتكرها الضعفاء لكي يضحكوا بها على الأقوياء، ولكي يأخذوا من منهم مكاسب ومنافع، كانت هذه هي نظرية الفيلسوف نيتشه، حيث يرى أن الأخلاق هي من صنع الفقراء، وقليل الحيلة و من لا قوة لهم، فهم عندما يفقدون كل وسائل الصراع والمقاومة، يلجؤون إلى حيلة الأخلاق لكي يحصلوا بها على المنافع من الأقوياء، ويرى نيتشه أن أخلاق العبيد نشأت كرد فعل على اضطهاد الأقوياء، هذا الاضطهاد الذي جعل الضعفاء يقبلون القيم الرفيعة، قيم السادة، فحولوا الضعف، ضعفهم، إلى فضيلة، وعدم القدرة على الانتقام احساناً، والجبن تواضعاً.

ونلاحظ أن هذه القيم التي أنشأها العبيد هي القيم التي تنادي بها الأديان، وخصوصاً الدين المسيحي الذي نادى بالمحبة وبعدم رد العنف. ففي إنجيل متى، الاصحاح الخامس نجد ما يلي: "سمعتم أنه قيل: عين بعين وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا"¹.

ولأن المسيحية حملت لواء النضال ضد أخلاق السادة وكرّست أخلاق العبيد، بما فيها من ضعف وعجز، وقف نيتشه موقفه الرافض لها ولما تكرّسه من أفكار، فدعا إلى تجاوزها وبناء أخلاق جديدة تقوم على إرادة القوة.

ولنعرج الآن بشيء من الشرح لهذين النوعين:

أولاً: أخلاق النبلاء (السادة)

إن النمط الأول هو نمط السادة أو النبلاء الذين هم الأسبق من الناحية الزمنية مما يعني أسبقيتهم أيضا في وضع القيم وتحديد سلم التفاضل ومعايير القيم ذلك لأنه الطبقة النبيلة كانت دائما في الأصل أو البدء طبقة من البرابرة وعلوها لا يأتي تفوقها الفيزيولوجي فقط بل في قوتها النفسية لقد كانوا في تركيبهم الإنساني أكثر كمالا² يحدد نيتشه مجموعة من الصفات التي تنسم بها أخلاق السادة النبلاء

أنها الأخلاق الأصلية لكونها مرتبطة بعمق الإثبات الحيوي المبدع تفيض أخلاق السادة بالقوة والثراء والعطاء، أخلاق تفيض بالشجاعة والاقدام أنها تمد الفردانية وتطمح إلى الغزو لا

1-الحسن علاج، نيتشه وصناعة القيم، مجلة الهداية، الكويت، 201، ص61-70.

2- عبد الرزاق بلعقوز، نيتشه ومهمة الفلسفة، الدار العربية للعلوم ناشرون 2010، ص 184.

المحاضرة الثامنة عشر:

.....الأخلاق عند نيتشه

تقبل بالقيم الثابتة ولا الواجبات فالإنسان القوي ينكر قيمة إنه يحدد واجباته، يقرر مصيره بنفسه يخلق الجديد ويهدم القديم الفاسد أنها مرتبطة بإرادة قوة، مسيطرة، ومجسدة لكل ما يعتبر مستحيلا ولا تعترف به".

إن الأخلاق السادة تفيض بشعور الاستيلاء والقوة وسعة التوتر السامي والإحساس بالثراء القادر على العطاء والبذل، فالرجل النبيل يساعد التعساء أيضا ليس بدافع الشفقة بل بدافع القوة الفائزة والرجل النبيل يمد ذاته باعتباره رجلا قويا وباعتباره أيضا يمارس قوته على ذاته فيعرف كيف يحترم ويتكلم.

ثانيا: أخلاق العبيد

- هي أخلاق ضعف وعجز.
- هي أخلاق استكانة وشفقة ورحمة.
- هي أخلاق جبن.
- أخلاق العبيد في أساسها أخلاق منفعة.
- أخلاق العبيد لا تنتج قيما من ذاتها وبصورة أولية.

الخير والشر عند نيتشه:

يعد نيتشه من بين أبرز الفلاسفة الغربيين الذين انتقدوا القيم الأخلاقية القائمة على ثنائية الخير والشر، وارجع تخلف الذي يعرفه الغرب إلى تلك القيم، ودعا إلى مساءلة تلك القيم وفضحها.

كيف ينظر نيتشه إلى قيمتي الخير و الشر، وكيف يعرفهما؟

أ- مفهوم الخير عند نيتشه:

عندما نتصفح كتابه "عدو المسيح" نجد نيتشه يتساءل عن معنى الخير قائلا ما هو الخير؟

فيجيب بأنه كل ما يربي الشعور بالقوة وإرادة القوة والقدرة ذاتها داخل الانسان، وهنا تظهر بوضوح أثر النزعة الفلسفية النيتشوية التي تمجد القوة وتكره الضعف في استقاء مفهوم الخير.

وفي حديثه عن الخير يعرج بنا نيتشه إلى مفهوم السعادة وفي هذه الاحالة دلالة على ربط السعادة بالخير وربط الخير بالقوة يقول متحدثا عن السعادة " إنها شعور بأن القوة تتنامى، وان المقاومة تتجاوز ليس لأنها الرضا بل قوة أزود، ليس السلام ولا أي طريقة لكننا الحرب، لا الفضيلة بل الكفاءة"¹.

1- نيتشه، عدو المسيح، ترجمة مخائيل جورج، دار الحوار للنشر والتوزيع، دط، 2012، ص25.

ب- مفهوم الشر عند نيتشه:

عندما حاول نيتشه ضبط مفهوم الشر فإنه انطلق من التأكيد على نسبية الشر وتقلبه عبر الزمان، الشر عند نيتشه متقلب غير ثابت فكل خير كان عبارة عن شر في الماضي وتم قلبه، وكل شر في الماضي هو خير الآن وتم قلبه، ومنه نستنتج أن أكبر شر سيكون لديه صلة بأكبر خير.¹

الشر هو عبارة عن كل تصرف أو فعل يأتي من الضعفاء الذين يفتقرون للقوة ولقوة الإرادة

ويوضح الفكرة في كتابه عدو المسيح قائلاً: "ما هو الشر؟ إنه كل ما يأتي نت الضعف الضعفاء والفاشلون يجب أن يهلكوا تلك هي القاعدة الأساسية في حبنا للإنسان، وفوق ذلك تقدم لهم المساعدة لكي يهلكوا ثم يتساءل عن أكثر أذى أُرذل الرذائل فيجيب بأنه خلق الشفقة تجاه الفاشلين والضعفاء".²

إن الضعفاء هم المعدمون الذين يعظمون حياة الزهد والتقشف وينكرون الحياة ويستسلمون للعدمية وقساوة الحياة بدل مجابقتها والسعي إلى التغلب على المصاعب والعقبات المختلفة التي تواجههم.

ويقدم لنا نيتشه في موضع آخر مفهومه للشر بقوله "إنه كل شيء يأتي ويصدر من الضعف والحسد والانتقام وأن الظلم لا يوجد في الحقوق المتفاوتة بل بالمطالبة بتساوي الحقوق، فالفضل بين أفراد المجتمع في الحقوق ضروري لحفظ المجتمع لإنتاج أفراد راقين ولوجود الرقي".³

ويحبذ نيتشه إرادة القوة ويدعو إليها لأنها تمكننا من مجابهة صعوبات الحياة والتغلب عليها وبالتالي فهي ترمي إلى الرفع من قيم الحياة والتمسك بها وهو ما سيمن الإنسانية من التقدم والتطور والرقي نحو الإنسان الراقى المتفوق.

الإنسان المتفوق:

تأخذ فكرة الإنسان المتفوق مكانها في القسم الرابع من كتابه هكذا تكلم زرادشت: إذ يتجلى في شخصيات مختلفة يتكون منها هذا القسم أو حتى الكتاب بشكل عام.

أما الإنسان الأرقى (الأعلى) فهو الهدف الذي يسعى إليه. إنه الإنسان المتمرد على ما هو سائد، الذي يمتلك إرادة القوة الفاعلة وقد لا تشير فكرة الإنسان الأرقى إلى شخصية اجتماعية، بل

1- نيتشه، ما وراء الخير والشر تبشير لفلسفة المستقبل، ترجمة حجار جيزيلا، لبنان دار الفارابي، 2003، ص173.

2- نيتشه، عدو المسيح، المصدر السابق، ص25-26.

3- المصدر نفسه، ص 169-171.

المحاضرة الثامنة عشر:

الأخلاق عند نيتشه.....

إلى الشخصية الداخلية للإنسان، لأنه ماثل فينا على شكل استعداد لا يتحقق إلا بالتسامي والانتصار على الذات. ولعل أهم سمات هذا الإنسان إرادته المثبتة وقواه الفاعلة

يقول نيتشه: "لقد أتيتكم بنبأ الإنسان الأعلى: إنه من الأرض كالمعنى من المبنى. فلتنتج إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض وروحاً لها. أتوسل إليكم، أيها الإخوة، أن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم، فلا تصدّقوا مَنْ يمنونكم بآمال تتعالى فوقها".¹

نيتشه والمساواة: لقد جعل نيتشه عدوه الأكبر كل من يتفوه بكلمة مساواة، أو يحاول تحقيقها في الواقع إن كانت مؤسسة أو شخصاً أو ديناً.²

بعد أن وصف روسو بأشنع النعوت، وشتمه بكلام بذيء، بدّع عليه، فقط، لأنه دعا إلى الخلق. وتكفي هذه الدعوة لكي تجعل بمفردها من روسو في عين ا بين (Gleichheit) المساواة، فالمساواة، بالنسبة إليه هي، (Missgeburt) و"جهيضا"، (canaille) نيتشه، إنساناً دنيئاً من بين الموبقات الفكرية التي لا تُغتفر أبداً، ولا ينبغي للمفكر أن يثيرها أو حتى يتفوه بها، لأنه لا يوجد سُم أشد منها، على الإطلاق.³

ولا يتوقف إزدراء نيتشه من القول بالمساواة بل يذهب أبعد من ذلك كثيراً حينما يزدي من حالة الوهن و الضعف التي يعاني منها المريض وينعته بالطفيلي فيقول "المريض هو طفيلي المجتمع"⁴، وعلى المجتمع أن يسخر منه ويزدريه أما الأطباء فواجبهم الوحيد، ليس معالجة، المرضي أو إعطائهم وصفة دواء بل، إيصالهم ذلك الاحتقار الاجتماعي كل يوم يمر يجب أن يُعطوهم إضافية جرعة من القرف الطبيب الذي يعالج المرضى، انتهت مهمته ولا مبرر لوجوده بعد اليوم، لقد حل محله الطبيب الجديد، ذو المسؤوليات العالية، أعني ذاك الذي له الحق في تقرير مَنْ يُلد وَمَنْ يولد وَمَنْ يَحْيى".⁵

إن مفهوم الإله الرحيم، الذي يعطف على المرضى ويرفق بالإنسان الضعيف "هو واحد من المفاهيم الأكثر فساداً على وجه الأرض".

1- غسان كنعان، نيتشه وفكرة الإنسان الكامل، المرجع السابق، ص37.

2- Patrick Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, Paris, PUF, 2015, p62

3- محمد سبيلا، نيتشه والأديان، مجلة الرأي، الرباط 0225، ص18.

4- الحسن علاج، نيتشه وصناعة القيم، المرجع السابق، ص61-70.

5- محمد سبيلا، نيتشه والأديان، المرجع السابق، ص15-32.

المحاضرة التاسعة عشر

الأخلاق التطورية "هربرت سبنسر" (1820-
(1903

المحاضرة التاسعة عشر: الأخلاق التطورية "هربرت سبنسر" (1903-1820)

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بالأخلاق التطورية عند الفيلسوف هربرت سبنسر

الأخلاق التطورية: (هربرت سبنسر Herbert Spencer) (1903-1820)

يعود تأسيس المذهب التطوري (Evolutionism) في النصف الأخير من القرن التاسع عشر لاسمين عظيمين، هما اسم الفرد رسل ولاس واسم شارل داروين، لكنه ارتبط أكثر باسم داروين، حتى كاد أن يُنسب إليه ويُعرف به، فيقال مذهب داروين كما يقال مذهب التطور أو مذهب النشوء والارتقاء، وهو يرى أن جميع الكائنات الحية نشأت وتطورت عبر الزمن من أسلاف مشتركة بسيطة إلى أشكال أكثر تعقيداً، مدفوعة بآليات الانتقاء الطبيعي والتكيف مع البيئة.

أما الأخلاق التطورية فهي المجال الذي يهتم بدراسة نشأة السلوك الأخلاقي البشري وتطوره كآلية بقاء بيولوجية واجتماعية، جرى تطويرها عبر الانتقال الطبيعي لتعزيز التعاون، الإيثار، والتماسك الجماعي. يرى أنصارها أن المبادئ الأخلاقية (كالعدالة والتعاطف) هي تكيفات تطورية، وليست مجرد معايير ثقافية أو دينية، مما يفسر جذورها في سلوكيات الحيوانات الاجتماعية.

تُنسب أول محاولة ملحوظة لاستكشاف الارتباط بين التطور والأخلاق لتشارلز داروين في كتابه أصل الإنسان (1871). في الفصلين الرابع والخامس من ذلك الكتاب شرع داروين في شرح أصل الأخلاق الإنسانية ليبين أن لا وجود لفجوة قاطعة بين الإنسان والحيوانات. أراد داروين أن يظهر كيف يمكن أن يتطور الحس الأخلاقي السامي، أو الضمير، من عملية تطورية طبيعية بدأت بغرائز اجتماعية متجذرة في طبيعتنا باعتبارنا حيوانات اجتماعية، بعد فترة ليست بالطويلة من نشر كتاب داروين «أصل الإنسان»، اتخذت الأخلاقيات التطورية منعطفاً مختلفاً للغاية - وأكثر إشكالية - في هيئة داروينية اجتماعية. سعى كبار الداروينيين الاجتماعيين مثل هربرت سبنسر وويليام غراهام سمنر إلى تطبيق خلاصة التطور البيولوجي على الحياة الاجتماعية والسياسية.

ويعتبر سبنسر أحد أكبر المفكرين الإنجليز تأثيراً في نهاية القرن التاسع وهو الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد أوجست كونت الفرنسي، اشتهر بنظريته عن التطور، وقد استند على هذه النظرية في وضع الأسس لنسق ومنظومة اجتماعية (سوسيولوجية) تؤكد التطور تجاه تعقيد اجتماعي متزايد وارتفاع درجة الفردية فالمجتمع في نظره مثل الكائن الحي المعقد، يتصف بحالة من التوازن الدقيق ولا ينبغي ألا يسمح إلا - لعملية التطور الطبيعية بالتأثير في نموه. ولقد أدى هذا التأكيد على الفردية والتكيف الطبيعي إلى معارضة الإصلاح من خلال تدخل الدولة سبنسر، طوال حياته كان عدواً للحرب والإمبريالية وهذا هو سبب معارضته الحرب الأمريكية الإسبانية لعام 1898، فكيف نظر هربرت سبنسر إلى الأخلاق وفقاً للمذهب التطوري الذي تبناه ودافع عنه؟

أولاً: التعريف بـ "هربرت سبنسر"

ولد سبنسر في ديربي (Derby) ، 27 ابريل 1820، لأبوين من الطبقة المتوسطة، وكان والده وليام جورج سبنسر (William George spencer) يعمل مربياً ومعلماً في حقل التربية والتعليم، وكان سبنسر الابن الأكبر بين تسعة أطفال توفي ثمانيتهم قبل بلوغهم سن الرشد، شجعه والداه على اعتناق الاتجاه الميثودي (Methodist) وهي حركة إصلاح دينية، كما شجعه على تبني مذهب الكويكرز (Quakers) وكان للمذهبين تأثيرهما الكبير في تشكيل الروح النقدية لديه، وتغذية نزعاته الشكوكية في مجال السياسة والتشريعات القانونية الذي تجلّى في رفضه تدخل الدولة في الشؤون العامة، كما شجعه عمه على الانتساب إلى جمعية ديربي الفلسفية (Derby Philosophical Society)، كما اتاحت له فرصة التواصل مع المفكر البريطاني الشهير جوزيف بريستلي (Joseph Priestley) الذي كان له عظيم الأثر في تكوينه الفلسفي، وفي بلورة كثير من آرائه وعقائده، وفي عام 1851 انضم إلى جماعة جون تشابمان، التي كانت ترعى الفكر الحر والإصلاح، وتروج خاصة لفكرة التطور والارتقاء.

"ومن المفارقات الكبرى في شخصية سبنسر أنه لم يتلق تعليمًا أكاديميًا قط، ولم يقف يوماً على عتبات الجامعات أو المدارس المعروفة في زمنه، وجلّ ما حصل عليه، هو تعليم ذاتي يعتمد على الاهتمام والملاحظة والاستبصار"¹. والغريب في هذا الأمر أنه لم يكن على وفاق مع القراءة، وقلماً نظر في كتب غيره، وقد أكد هو بنفسه أنه لم يكن يقرأ إلا الكتب التي تؤيد ما يذهب إليه، وتعزز رؤيته في ميادين العلم والمعرفة.

يصف رودلف متس وضعيّة التعلم الذاتي عند سبنسر وصفاً بديعاً، ويحلّل آثارها بطريقة إيجابية فذة، فيقول: "كان سبنسر رجلاً علّم نفسه بنفسه بأدقّ معاني هذه الكلمة، ولما لم يكن له أستاذ، فإنّه لم يكن في حاجة إلى أن يقدّس تعاليم أيّ أستاذ، ولما لم يكن هناك، من بين المفكرين البارزين، من كان أقلّ منه احتفالاً بأفكار الفلاسفة السابقين عليه والمعاصرين، فبلغ به الاستغراق في أفكاره الخاصة حدّاً جعله منعزلاً، في ترفع عن البيئة الفلسفية التي كان يعيش فيها، ومما ساعد على هذا الانعزال ذلك التقطّع الذي كان يتسم به تعليمه، وعلى الأخص ضالة معرفته باللغات الأجنبية، وهو نقص لم يحاول تلافيه قط"².

وقد حظي سبنسر بعلاقة عاطفية وثقافية مميزة مع ماريان إيفانز [جورج إليوت]، ولكن هذه العلاقة لم تنته بالزواج، وبقي عازباً لم يتزوج طيلة حياته. وقد عُرف عن سبنسر بأنّه شخصية

1-أ.د. علي أسعد وطفة، السوسيولوجيا الاصطفاية: قراءة نقدية معاصرة في نظرية هربرت سبنسر، أنفاس نت، 19 آذار/مارس 2023، ص3.

2- رودلف متس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة زكي نجيب محمود، لندن: مؤسسة هنداوي، 2022 ص 86.

المحاضرة التاسعة عشر: الأخلاق التطورية "هربرت سبنسر" (1903-1820)

فردية انعزالية، وقد رفض كل أشكال المديح والتكريم والعروض المغرية التي قدمت له وظيفيًا وعلميًا. وعُرف عنه تأييده المطلق للنزعة الليبرالية، ورفضه لتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية.¹

وقبل موته بقليل تم ترشيحه لنيل جائزة نوبل في الأدب عام 1902، لكنه لم يحصل عليها. تميزت السنوات الأخيرة لسبنسر بانهيار تفاؤله الأولي، وحلول التشاؤم محله فيما يتعلق بمستقبل البشرية، أمضى سبنسر سنواته الأخيرة في متابعة عمله وتجنب التكريم والمناصب التي كانت تُمنح له من عدد كبير من الكليات والجامعات. وظل يعاني من مشاكل عقلية، وجسدية في النصف الأخير من حياته، بالإضافة إلى إصابته بالأرق المزمن إلى أن توفي في برايتون في 8 ديسمبر 1903، عن 83 عاماً، ودفن بين جورج إليوت وكارل ماركس في مقبرة هايغيت في لندن.

من أهم مؤلفاته

أسس علم الحياة (من 1864- 1867)

أسس علم النفس (1870- 1872)

أسس علم الاجتماع (1876- 1896)

أسس الأخلاق (1879- 1893)

الاستاتيكا الاجتماعية (1850)

الأخلاق التطورية عند سبنسر:

لقد سبق وأن أشرنا إلى دور "داروين" باعتباره صاحب أول محاولة ملحوظة لاستكشاف الارتباط بين التطور والأخلاق في الفصلين الرابع والخامس من كتابه أصل الإنسان (1871)، وبحكم تأثيره على "سبنسر" ارتأيت أن أستعرض أولاً مشكلة الأخلاق عند "داروين" ليكون تمهيداً وظيفياً للبحث لاحقاً لمشكلة الأخلاق عند "سبنسر".

1- داروين: بدأ إدخال الأخلاق إلى علم الأحياء عام 1871، عندما نشر تشارلز داروين (1809-1882) كتابه نشأة the Origin of Species استعمل في هذا الكتاب الذي تبع أصل الأنواع The Descent of Man الإنسان داروين أفكاره عن عملية التطور وصولاً إلى الإنسان. جادل داروين بأن الإنسان يجب أن يكون قد ترقى من الأشكال الأقل تعضياً، من "رباعيات الأرجل

- أ.د. علي أسعد وطفة، السوسيولوجيا الاصطفائية: قراءة نقدية معاصرة في نظرية هربرت سبنسر، المرجع السابق،
ص5¹

المحاضرة التاسعة عشر: الأخلاق التطورية "هربرت سبنسر" (1903-1820)

المُشعرة ذوات الذبول... التي عاشت في العالم القديم". رأى داروين أن المشكلة الأساسية في هذه الفكرة هي الطبيعة الأخلاقية العالية التي تبدو جلية في سلوك الإنسان. ولحل هذا اللغز، خصص داروين جزءاً كاملاً في كتابه لشرح الحس الأخلاقي تطورياً، وجادل بأنه تطوّر في مرحلتين رئيسيتين:

الأولى: تكمن جذور الأخلاق عند الإنسان في غرائزه الاجتماعية ففي كتابه "أصل الإنسان"، جادل داروين بأن الأخلاق (الضمير) تنبع من غرائز اجتماعية متجذرة، حيث تميل الكائنات الاجتماعية إلى حماية بعضها البعض. ويفسر علماء الأحياء المعاصرون الأخلاق كالتالي: يمكن تعقّب صفة الاجتماعية إلى الوراء عندما ابتكرت الطيور الحضانة والفقس ورعاية الذرية الصغيرة؛ ولإنجاب كائنات قادرة على تحمل المسؤوليات الوالدية، لم تكن الآليات الاجتماعية ضرورية في مراحل التطور المبكرة. فمثلاً، لا الأمييا (التي تتكاثر بالانشطار)، ولا الضفدع (الذي يترك ذريته لتعتمد على نفسها) يحتاجان إلى الغرائز الاجتماعية التي تملكها الطيور؛ لكن في الوقت نفسه، ولتسهيل تنشئة الذرية، تعادل الغرائز الاجتماعية العدائية الفطرية؛ فقد صار ممكناً أن نميز بين "نحن" و "هم" وإظهار العداء للأفراد الذين لا ينتمون إلى جماعتنا. من الواضح أن هذا السلوك تكيّف لضمان بقاء عائلة الفرد.

الثانية: مع نمو القدرات الفكرية، صار البشر قادرين على التفكير في أعمالهم السابقة ودوافعهم، ومن ثم صاروا قادرين على تأييد أو رفض الآخرين، وكذلك تأييد أو رفض أنفسهم. أدّى هذا إلى نمو الضمير الذي صار "المحكمة العليا والمرشد" لجميع الأفعال تأثر داروين بالنعفعية واعتقد بأن مبدأ السعادة القصوى سيكون بلا شك هو المعيار للتمييز بين الصواب والخطأ عند الكائنات الاجتماعية التي تملك ضميراً.

يرى داروين أن الأخلاق ليست مبادئ مطلقة، بل هي نتاج تطوري غريزي نشأ عن الغرائز الاجتماعية لدى الكائنات الحية لتعزيز بقاء المجموع فالضمير والحس الأخلاقي تطوراً من نزعات التعاطف والتعاون، مما يسمح للبشر -كحيوانات اجتماعية- بالتفوق في الصراع من أجل البقاء، معتبراً الإيثار ضرورياً للتطور طويل الأمد

اعتقد داروين أن التطور الأخلاقي هو توسيع نطاق التعاطف ليشمل جميع أعضاء المجتمع، مما يؤدي إلى "البقاء للأصلح" اجتماعياً، وليس فقط جسدياً، ورأى أنها اتباع للبواعث والغرائز الأقوى (التعاطف، التعاون) التي يشعر الإنسان بأنها الأفضل، أكثر من كونها مبادئ عقلانية مجردة.

باختصار، تعتبر الأخلاق عند داروين تطوراً غرائزياً لخدمة بقاء الجماعة، بدأت كنزعات أولية وتطورت إلى حس أخلاقي معقد.

المحاضرة التاسعة عشر: الأخلاق التطورية "هربرت سبنسر" (1903-1820)

2- **هربرت سبنسر:** الإسهام الأكثر أهمية بعد داروين في الأخلاقيات التطورية كان لهربرت سبنسر (1903-1820)، المدافع الأشد حماساً عن نظرية التطور ومنشئ الداروينية الاجتماعية (Social Darwinism).

كانت مؤلفاته مرآة صادقة للفكرة التي تشبعت بها نفسه وتبلورت في تفكيره وهي (النشوء والارتقاء) فحاول تطبيقها على الكائنات الحية في ميدان علم الأحياء، وعلى الإنسان في ميدان علم النفس والأخلاق وعلى المجتمع في ميدان علم الاجتماع والسياسة. ثانياً: المبادئ التطورية عند (سبنسر) يعد (المبدأ التطوري) الأساس الحقيقي لمذهب (سبنسر) فقد صاغ في كتابته ((المبادئ الأولى)) ثلاثة قوانين أساسية أولها قانون (استمرار القوة) الذي يشير إلى وجود واستمرار نوع من العلة النهائية تفارق المعرفة. وثاني هذه القوانين (قانون عدم قابلية المادة للفناء) والثالث هو (قانون استمرار الحركة) ويعنى أن الطاقة تتحول من شكل إلى آخر لكنها تستمر في هذه العملية. ويرى أن هذه القوانين وما أضافه إليها فيما بعد يمكن أن تتمثل في قانون (التطور) الذي كان عنده بمثابة القانون السامي لكل موجود. ويشرح (سبنسر) أراءه مستشهداً بالحياة الاجتماعية بأنها تشبه الحياة البيولوجية فالتطور الاجتماعي يقوم على فكرتين هما:

التباين: ويقصد به الانتقال من المتجانس إلى اللامتجانس ، وقد قرر في هذا الصدد أن في الحياة ميلاً إلى التفرد والتخصص

التكامل: وهذه الظاهرة تسير جنباً إلى جنب مع ظاهرة التباين بمعنى أن التفرد أو التخصص لا يؤدي إلى الاستقلال والاكتفاء الذاتي. ولكنه يؤدي إلى التضامن والتماسك واعتماد الأجزاء والوظائف بعضها على البعض الآخر

فالمجتمع في نظر (سبنسر) جزء من النظام الطبيعي للكون، وعلم الاجتماع هو محاولة لمعرفة نشأة المجتمع وتركيبه وعناصره وهيئاته ومراحل نموه وتطوره وما إلى ذلك من المظاهر التي تخلفها العوامل الطبيعية والنفسية والحيوية. فالتطور الاجتماعي في نظره ليس إلا عملية تطورية عضوية يسميها (التطور فوق العضوي) فالاجتماع الإنساني إذن هو أرقى صورة للتطور فوق العضوي

وضع سبنسر الأخلاق على أسس علمية فقال بعلم الأخلاق بدل الأخلاق لأنه يقوم على مبدأ السببية كما نقد جميع النظريات الأخلاقية المختلفة لأنها تتسم إما بالغياب التام لفكرة السببية أو بالتقديم غير الملائم لها، كما لاحظ ذلك في النظريات سواء اللاهوتية أم السياسية أم النفعية أم الحدسية كونها لا تأخذ بفكرة السببية وتعاملوا مع الأسباب والنتائج على إنها ثانوية، فالمدرسة النفعية مثلاً لم تعمل على تشكيل أسلوب يبين العلاقة الضرورية بين الأسباب والنتائج. وإستنتاج قوانين منها. إذ إن جميع العلوم تبدأ بتراكم المعلومات الناتجة عن عمليات الرصد، ومن ثم استخدام هذه المعلومات لوضع استنتاجات تستخدم على المستوى التجريبي، إلا أن العلم لا يصبح

علماً متطوراً إلا بعد أن يصل الى مرحلة يتم فيها تضمين الاستنتاجات التجريبية عبارات عامة منطقية.¹

وعليه فمن المنطقي أن يمر علم الاخلاق بهذه المراحل على الرغم من إنه غير متطور، إلا أن من الممكن أن يصبح علماً متطوراً في المستقبل، وهذا لن يحدث من وجهة نظر سبنسر إلا في حال نظرنا الى علم الأخلاق من جميع جوانبه، فعلم الأخلاق له ستة جوانب؛ بدني (جسمي) وعقلي، وبيولوجي، ونفسي، وسياسي، واجتماعي

فعلم الأخلاق من خلال المنظور او الجانب المادي والجانب البيولوجي عند سبنسر هو علم السلوك الذي يسلكه مجموعة من الاشخاص الذين يعيشون مع بعضهم في مجتمع واحد، بحيث يقوم كل واحد منهم بأداء أنشطة يومية لازمة لبقائه على قيد الحياة وكذلك أداء أنشطة يتوجب القيام بها من أجل إعالة ذريته أي القيام بالعمل وجلب الرزق الى جانب أنشطة يقوم بها الشخص من أجل تحقيق سعادة للآخرين وتأتي بطريقة عفوية. وهذه النشاطات الاخلاقية لا تتحقق إلا بالتربية فيجب على أي شخص في مجتمع صغير أو كبير أن يدرك أهمية الحفاظ على صحة جسده وسلامته ويعده سلوكاً تربوياً وأخلاقياً، فسبنسر شدد على الأخلاق الجسدية في التربية البدنية وعلى هذا الأساس رأى سبنسر أن من الضروري أن نفسر السلوك الأخلاقي ونحلله ضمن الجانب الجسمي أو البدني أي المادي، لأن هناك تطوراً بين التطور الأخلاقي والتطور البدني والعقلي، فالسلوك عند سبنسر يتألف من مجموعة حركات مدمجة مع بعضها ، ومن خلال ملاحظة سبنسر للكائنات الحية التي تنتمي الى درجات مختلفة من التطور ، وجد أن حركاتها المدمجة او المعقدة تمتاز بمقدار متزايد من الانسجام والتناغم، وبمقدار متزايد من التغير، وعندما انتقل من الاجناس البشرية الأدنى وهذا الأمر ينطبق على ما انتقل سبنسر في ملاحظته من الأدنى الى الأعلى إلى الاجناس البشرية الأعلى من حيث المستوى الأخلاقي، وجد أن السمات التي ذكرناها(من الانسجام والتناغم والتغير) متزايدة في الاجناس البشرية الاعلى، فضلاً عن ذلك رأى وجود مقدار متزايد من التناغم والدقة والتباين في السلوك والحركات المعقدة هو أمر أساس وضروري للمحافظة على التوازن الحركي. إذ وجد التوازن في السلوك ضعيفاً في الكائنات ذات المستوى المنخفض من التطور البدني والعقلي، فضلاً عن أنه لا يستمر طويلاً، أما في الكائنات ذات التطور المتقدم التي تتمتع بمقدار أكبر من القدرة البدنية والذكاء فيكون توازنها السلوكي والحركي أكثر ثباتاً وأكثر قدرة على الاستمرار والصمود في وجه الأحداث المختلفة، إذاً وبصورة عامة إستنتج سبنسر أن التوازن الحركي أكثر انتظاماً وديمومة في الجنس البشري عن بقية الأجناس والكائنات الحية. وأن هذه الديمومة والانتظام يكونان في الاجناس البشرية الأكثر تقدماً أكبر مما هو عليه في الأجناس البشرية الأدنى تعامل سبنسر مع الظاهرة الأخلاقية من حيث كونها ظاهرة من ظواهر التطور، إذ

1 Herbert Spencer, The principle of ethics, VOL 1. New York. D. Appleleon and company. 1896. P64.

المحاضرة التاسعة عشر: الأخلاق التطورية "هربرت سبنسر" (1903-1820)

عَدَّ الاخلاق جزءاً من نظام كوني خاضع للتطور، وكلما تطور الكل كان ذلك دليلاً على تطور الاجزاء والاخلاق تقع ضمن إطار الانسانية والانسانية جزء من هذا الكون بمجموعته الشمسية وبما ظهر على سطح الارض بكل مكوناته. لذلك كان الاخرى ان تتطور الاخلاق بتطور الموجودات التي يشتملها هذا الكون.

والسلوك الاخلاقي عند سبنسر هو الذي يدعم حياة الفرد وحياة الآخرين ويطورها أما السلوك غير الاخلاقي فهو السلوك الذي يمنع تطور حياة الفرد وحياة الآخرين، حيث إن نسبة إمكان التطور الأخلاقي يصل الى أعلى نسبة من نسب "تحسين حياة الافراد، والى نسلهم، ومجتمعاتهم أيضاً.

فالأخلاق عند سبنسر هي "الخير كله في أن يساوق الفرد قانون تطور الجماعة نحو الكمال، وأن يكون سلوكه في وفاق مع ما حوله".¹

إذاً السلوك المتطور بصورة كبيرة هو: السلوك الذي يحقق لذةً للأفراد ونسلهم ومجتمعهم ويصفه سبنسر بأنه "سلوك خير"، أما السلوك الأقل تطوراً فهو "سلوك سيء، حيث يقول" إن رفع مستوى القدرة في المحافظة على حياة الفرد الذي ينجم عن التطور، فإنَّ هذا الارتفاع يتزامن مع ارتفاع مستوى القدرة على ديمومة الاجناس من خلال رعاية الذرية (النسل)، وسيصل التطور الى ذروته عندما يكون العدد المطلوب من الافراد الشابة التي تتمكن من بلوغ مرحلة النضوج عدداً يتلاءم مع حياة تنسم بالكمال والديمومة.²

ومعنى ذلك أن كمال الحياة عند سبنسر هو تلاؤم الفرد وتكيفه مع مجتمعه او بيئته وكمال الحياة مرهون بهذا التلاؤم وفعالنا الإرادية لابد من ان تهدف الى حفظ الذات وحياة الجنس وترقية حياة الجماعة، بحيث يعيش الفرد في انسجام مع غيره، إذاً فعليه السلوك الانساني لتحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته.

وضع سبنسر المحافظة على الصحة أول سلوك اخلاقي، كما عَدَّ المحافظة على الصحة مقياساً للتطور الاخلاقي، وحين نطلع على آراء سبنسر السيكولوجية أو الجانب النفسي للأخلاق، نجد أن الذكاء يتطور عند الانسان كلما كانت تصرفاته وسلوكياته يهدفان لغايات بعيدة المدى أي أهداف مستقبلية وليست آنية أي أن الإنسان المتطور يبحث عن لذة مستقبلية.

وعلى هذا الأساس جعل سبنسر السلوكيات الأخلاقية الجيدة ثلاثاً وهي:

أولاً: سلوكيات تطورت وتكيفت على نحوٍ مناسب أدت الى التمكن من المحافظة على الذات.

1- أبو بكر ذكرى، تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، دار الفكر العربي، ط1، 1965، ص43

2- أ. م. د. نسرين خليل حسين، التربية والأخلاق عند هربرت سبنسر، مجلة المستنصرة للعلوم الانسانية، عدد خاص 29/28 شباط 2024، ص148.

المحاضرة التاسعة عشر: الأخلاق التطورية "هربرت سبنسر" (1903-1820)

ثانياً: سلوكيات تكيفت على نحو ملائم أدت الى التمكن من المحافظة على الذرية وجعلهم قادرين على العيش.

ثالثاً: سلوكيات تساعد على تطوير حياة الآخرين وتكاملها، وتتسم هذه السلوكيات بسمّة الجودة.

يمكن أن تُلخّص فرضية سبنسر في ثلاث نقاط. فكما فعل داروين، آمن سبنسر بالنفعية التلذذية التي قدّمها الفيلسوفان البريطانيان جيرمي بنتام (1748-1832) وجون ستيورات مل (1806-1873). أولاً: رأى سبنسر أن الحصول على اللذة وتجنب الألم يقودان كل أفعال الإنسان، ومن هنا فالخير الأخلاقي يمكن أن يساوي تيسير حصول الإنسان على اللذة.

ثانياً: يمكن الحصول على اللذة بطريقتين، الأولى بإشباع الدوافع الذاتية، والثانية بإشباع دوافع الآخرين. هذا يعني أن كلا من أكل الطعام وإعطائه الآخرين يجلبان السعادة للإنسان. ثالثاً، التعاون المتبادل بين البشر مطلوبٌ لتنظيم الدوافع الذاتية ودوافع الآخرين. وهذا هو تفسير تطوير البشر لمبدأ الإنصاف للموازنة بين الصفات الأنانية والصفات الغيرية.

الضوابط الأخلاقية من منظورها التربوي عند سبنسر:

لاحظ سبنسر أن الناس قد اكتسبوا هذا الضبط الاخلاقي من خلال ثلاث طرق تربوية، أولها عن طريق الرادع والخوف الديني، وثانيها تأتي عن طريق الرادع والخوف السياسي، أما ثالثها هي الرادع أو الخوف الاجتماعي، "وهذه الطرائق الثلاث أو الروادع الثلاثة ستدفع الإنسان بشكل صارم الى إخضاع رغباته الآنية في سبيل المسرات المستقبلية. فإن إمتناع أي شخص عن القيام بشيء تدعوه رغبته الآنية أو العابرة الى القيام به خوفاً من أن يتعرض بعد ذلك الى عقوبة سياسية أو إنتقام إلهي أو نبذ اجتماعي. على الرغم من هذه الروادع الثلاثة قد تطورت شيئاً فشيئاً مع تطور المجتمع، إلا أن سبنسر يعد هذه الروادع مصطنعة وليست طبيعية".¹

لقد ظهرت هذه الصور الثلاث على أساس أنها وسائل ضرورية مع تطور المجتمع أي أوجبتها الظروف للمحافظة على المجتمع وعلى ديمومته.

إنّقد سبنسر أتباع إحدى فئات الفلسفة الأخلاقية الذين يشتقّون القوانين الأخلاقية من قوانين السلطة السياسية العليا، كما انتقد فئة أخرى من أتباع هذه الفلسفة الذين لا يعترفون بأي أصل للقوانين الأخلاقية باستثناء الرغبة الإلهية، وأولئك الذين يتخذون من القوانين الاجتماعية دليلاً لهم ولم يقوموا بصياغة أي عقيدة فكرية خاصة بهم، ويعتقدون بأن السلوك الذي يقبله المجتمع هو الذي لا يستحق التوبيخ ويكون سلوكاً مقبولاً أخلاقياً.

1- أ. م. د. نسرین خلیل حسین، التربية والأخلاق عند هربرت سبنسر، المرجع السابق، ص 149.

وقد جعل طريقته في التربية وتقويم السلوك الأخلاقي باستخدام الرادع الذاتي أو المانع الذاتي حيث رأى أن الموانع الذاتية المترابطة التي تتكون داخل الفرد الواحد عبارة عن تجسيد للنتائج المستقبلية، وأن هذه النتائج تنتج بشكل طبيعي وليس ناتجة عن طبيعة العقوبات القانونية والعقاب السماوي واحتقار المجتمع، إنما ظهرت هذه الصور الثلاث على أساس أنها وسائل ضرورية مع تطور المجتمع أي أوجبتها الظروف للمحافظة على المجتمع وعلى ديمومته. إذاً فالمانع الحقيقي الذي يمنع الإنسان من ارتكاب جريمة القتل لا يكون من خلال التصور للنتيجة القانونية وهي عقوبة الإعدام، ولا من خلال تصور النوع الآخر من النتائج وهو العذاب الأليم في الآخرة، ولا من خلال تصور الكره الذي سيكنه له أقرانه في المجتمع، بل يتمثل في تصور النتائج الطبيعية بالضحية، وإنهاء جميع امكانيات حصوله على السعادة، والحاق المعاناة بأفراد أسرته وضياع ممتلكاته، وعلى النحو نفسه فإن المانع الأخلاقي الذي يمنع الفرد من السرقة لا يتمثل بالخوف من السجن أو الغضب الإلهي أو الإحتقار أو العار الاجتماعي، بل يتمثل في التفكير الذي يلحق بالشخص الذي سُرقت ممتلكاته، مصحوباً بإدراك الأضرار العامة الناجمة عن عدم احترام حقوق الملكية.¹

وهذا المانع الأخلاقي الذاتي والحقيقي لا يأتي إلا بالتربية الذاتية والعقوبة الطبيعية وتنمية المشاعر والاحاسيس بالالتزام الأخلاقي لديه من دون خوف من أي شيء آخر، وإنما خوفه من ارتكاب الأخطاء الأخلاقية وتأنيب ضميره أولاً. فضلاً عن ذلك سيتعلم أن أي خطأ سيعمله سيلحق الضرر بالآخرين وبسبب نتائج مستقبلية ضارة. فيجب علينا أن نقوم بزرع قيود أخلاقية ذاتية داخل نفوس الأولاد الصغار لأنها أقوى بكثير من القيود الاصطناعية.²

1 - Herbert Spencer, The Data of ethics. p.119-121.

2 - Ibid. p.113.

المحاضرة العشرون
الأخلاق البرغماتية
(Pragmatism)

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بالفكر الأخلاقي عند الفلاسفة البراغماتيين.

تُعَدُّ البرغماتية إحدى أبرز الفلسفات التي برزت في الولايات المتحدة أواخر القرن التاسع عشر، لتُحدث تأثيراً واسعاً في ساحة الفكر الغربي، فقد جاءت البرغماتية لتضع النتائج العملية في محور الاهتمام، مُعتبرةً أنَّ الأفكار لا تكون ذات قيمة حقيقية إلا إذا أثبتت جدارتها ونجاحها في واقع ملموس.

ومن هذا المنطلق، أصبحت البرغماتية منظوراً فكرياً يجيب عن العديد من التساؤلات المتعلقة بالعمل، والغاية، والحقيقة، ويُمثِّل تياراً يعكس روح الحداث الأمريكية.

أولاً: في مفهوم البراغماتية

أ- **لغة:** كلمة براغماتية في أصلها اللغوي مشتقة من كلمة يونانية وتعني العمل (الذي يدل على الفعل والعمل)¹ (النافع اللفظ اليوناني Pragma بوجه عام وصف Pragmaticale والإنجليزية Pragmatique والبراغماتية في اللغة الفرنسية، لكل ما هدف إلى النجاح أو إلى منفعة خاصة²، ويعبر عنها في العربية بـ: «الذريعية» أو «الذرائعية»، أو «العملية»، أو «العملائية»، أو الأدوات.

ب- **الدلالة الاصطلاحية:** تطلق كلمة البرغماتية على أحد المذاهب الفلسفية التي ظهرت في أمريكا على يد تشارلس بيرس، وتطور على يد وليم جيمس وجون ديوي، ويرى أنصار هذا المذهب أن العقل لا يبلغ غايته إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح والفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة أي الفكرة التي تحققها التجربة ولا يقاس الصدق إلا بنتائجها العملية³.

استعمل بيرس مصطلح البراغماتية (أن معيار الحقيقة هو العمل المنتج لا مجرد التأمل النظري، وهي كذلك مذهب يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنما هو في قيمة عواقبها عملاً، وأن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو كونها مفيدة له صور في الفلسفة والدين والأخلاق والاجتماع)⁴.

ومعنى ذلك كَلِّه أنه لا يوجد في العقل معرفة أولية تستنبط منها نتائج صحيحة بصرف النظر عن جانبها التطبيقي، بل الأمر كُلُّه رهْنُ بنتائج التجربة العملية. فهي مذهب يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنما هو في قيمة عواقبها عملاً، وأن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو كونها مفيدة.

1- فؤاد كامل، الفكر الفلسفي، دار الجبل، بيروت، 1993 م، ص 9.

2- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1989، ص 32.

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، لبنان 1982، ص 203-204.

4- إبراهيم - مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983 م، ص 32.

وهو قول جون ديوي: "النظرية أداة Instrumentalisme فروع البراغماتية مذهب الأداة ومن أو آلة للتأثير في التجربة وتبديلها، والمعرفة النظرية وسيلة للسيطرة على المواقف الشاذة أو وسيلة لزيادة قيمة التجارب السابقة من حيث دلالاتها المباشرة".¹

سنحاول الخوض تباعا في أفكار أنصار هذا المذهب على النحو التالي:

Charles Sanders Peirce (1839- 1914)

أولا: تشارلز بيرس

التعريف بـ "بيرس": هو فيلسوف أمريكي ولد في مدينة " كمبرج " بولاية " ماساشوست " في 10 أيلول 1839 م وتوفي في (ملفورد) بنسلفانيا " في 14 نيسان 1914 م وهو الابن الثاني ل " بنجامين بيرس، الذي كان عالم فلكي ورياضي فوفر له نشأة علمية من الطراز الأول، نال شهادة البكالوريوس في الفنون من جامعة هارفارد عام 1859 م ثم شهادة أستاذ في الفنون 1862 م وأخيرا شهادة البكالوريوس في العلوم سنة 1863 م وبين 1869 و 1875 م عمل مساعدا في مرصد هارفارد وبدء ا من 1872 م باشر بسلسلة من التجارب حول النواس لتحديد كثافة الأرض وشكلها وإلى تاريخ عينة تعود الدراسات التي أجراها حول طول الموجات الضوئية بالتعاون مع ل، م، رذر فورد انتخب في عام 1876 م عضو في أكاديمية الوطنية للعلوم وكرس نفسه لسلسلة من الدراسات تتصل بمسائل رياضية وفيزيائية، فلكية بصرية كيميائية، لكن " بيرس " فرض نفسه كفيلسوف على الوجه الأخص، فلقد درس الفلسفة في جامعة هارفرد خلال - عامي 1864- 1865 ثم خلال عامي 1869-1870، وبين سنة 1879 و 1884 درس المنطق في جامعة جون هوبكنز " .

أثر تخرجه حيث اشتغل في إدارة مسرح الأراضي المسرح الساحلي الأمريكية، وفيها، تقلب في عدد من المناصب بين سنتي 1861 م و 1891 م وضمنت له هذه الوظيفة الإعفاء من التجنيد في الجيش الإتحاد خلال الحرب الأهلية 1861 م و 1865 م وهذا فضلا عن كونه وجد متسعا من الوقت لمتابعة أبحاثه التي اتخذت وجهة فلسفية تحت تأثير اطلاعه على كتابات وفرض نفسه من هذه الناحية وهو ما أهله ليدرس الفلسفة (kant وكانط shiller شيلر في جامعة هارفرد والمنطق من جون هوبكنز والمشاركة في تحرير عدد من المجلات المختصة.²

عاش بيرس حياته فقيرا ومعوزا وهذا ما جعلها مأساوية، كما أنه في آخر أيامه أصيب بمرض أنهكه مما أدى به إلى الاعتماد على صدقات أصحابه ومن بينهم وليام جيمس، غير أنه

1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 204.

2- روزنتال، م. و. يودين، ب، الموسوعة الفلسفية، سمير كرم مترجم، ط 4، بيروت لبنان، دار الطباعة والنشر، ص 31 .

عاش حياته معتزاً بنفسه لدرجة الغرور، كما رغب في جعل الفلسفة علماً يحاكي العلوم من خلال مقدماتها المنطقية ويعتبر هو المؤسس ورائد للبراغماتية إلا أنه أقل واحد فيهم شهرة حتى مؤلفاته لم تنتشر إلا بعد وفاته لأعوام طويلة.

مؤلفاته:

نشر بيرس طيلة حياته عدد من المقالات، تم تجميعها بعد وفاته ونشرت في ثماني مجلدات تحت عنوان (مجموعة أبحاث تشارس بيرس) ومن هذه المقالات نذكر:

محاولة الفلسفية مهمة له أرسى من خلالها الدعائم الذرائعية أو البراغماتية وهي: (كيف نجعل أفكارنا واضحة) سنة 1978 م دراسات في المنطق و(الهندسات المعمارية للنظريات) سنة 1890 م- ما الذرائعية؟ سنة 1905 م- . نشأة الذرائعية سنة 1905 م .

وكما أنه كتب عدداً من المقالات في مواضيع شتى تتعلق بالعلم والسيكولوجيا وعلم الفهارس والخرائط وعلم الأصوات وكان بيرس عديم الخبرة بالوقائع العلمية.

«تشارلز بيرس»، وهو مؤسس الذرائعية، وأول من استخدم لفظ البراغماتية عام 1878، بدأت البراغماتية من خلال طرح هذا التساؤل: «كيف نوضح أفكارنا؟»، وهو مقال كتبه وضح كلمة الذرائعية بقوله: "انظروا إلى النتائج العملية التي نحسب أن في وسعنا الحصول عليها من موضوع تصورنا، إن فكرتنا عن هذه النتائج هي قوام تصورنا الموضوع، كل الموضوع فإذا أردنا جعل أفكارنا واضحة وجب علينا إضفاؤها على الظواهر كالتساؤل عن التنبؤات وعن قواعد العمل التي تتيح".¹

ويضيف قائلاً: "إن تصورنا لموضوع ما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر وهذا يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقلي".²

ودلالة هذا الكلام تعني أننا لكي نبلغ الوضوح التام في أفكارنا وفي موضوع ما، فإننا لا نحتاج إلا اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورهما ذات طابع عملي.

وقد كانت غاية بيرس من ذلك هو وضع تصورات واضحة تتلاءم وما يريده هو فقد وضع بيرس المرحلة الأولى لمصطلح البراغماتية، وبيّن فيها أننا لن نتمكن من التحقق من صحة المعلومات التي تأتينا عن طريق الحواس، لأنها كثيراً ما تكون خادعة، إذ تخط الحقائق بالأوهام والخيالات والأمال، وستكون النتيجة أننا لن نكون على الطريق الصحيح، وبذلك سنسأل أنفسنا إذا ما طرحنا علينا المعلومات والمعارف عن طريق الإعلام أو أي مصدر آخر، وبشكل مُعَلَّب

1- عادل العوا: العمدية في فلسفة القيم، دار طلاس للدارسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986، ص 169.

2- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة للنشر والتوزيع، ط5، القاهرة، 2007، ص137-138.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

ظاهره الدليل على الوعي وباطنه التجهيل والتضليل، وفق خطوط مرسومة لنتيجة محددة مسبقة، وبهذا الشكل، ماذا علينا أن نصدق؟ لأن ما نحس به قد ضلّ بالشكل الذي يوحى إلينا أن كل شيء حقيقة، لكنه في واقع الأمر كذب وخداع، وهنا يأتي دور البراغماتية في حل هذا الإشكال، إشكال حقيقة المعارف والمعلومات والأفكار والأخبار الكاذبة، ونبحث من خلال التجربة والتحليل عن صواب وصدق المعارف والمعلومات، فالبراغماتية حسب طرح بيرس هي طريقة شأنها شأن المدارس التي تتبناها الدول الأخرى كالماركسية والواقعية والرأسمالية، وفلسفتها أنها تركز على النتائج الإيجابية والمنفعة والثمار المتحصلة التي تؤثر على سلوكنا بشكل إيجابي من الأفكار والقيم والمعايير الأخرى، فكل شيء وجود حقيقي، فالفكرة التي يشعر بها الفرد تعد مشروعاً، والنشاط هو إنتاج عقل إنساني، فتوضيح الفكرة يكون بالقياس إلى آثارها العملية في حياة الإنسان.

الأخلاق عند " تشارلز بيرس ":

تحدث "بيرس" عن الأخلاق لكن بصورة عرضية لا بصورة ذاتية. ولم يكن مقصده الأساسي أن يجعل المنهج في خدمة مصالح جزئية للناس ولكنه أراد أن يبني فلسفياً كامل البناء، ولهذا السبب لا نجد لكلامه في مجال الاخلاق قوة ولا أصالة

وأهم نظرية قال بها "بيرس" في الأخلاق في ما سماها بالمجتمع الذي لا تحده حدود فقال: "إن رغبات الناس ومصالحهم لا تحدّها حدود فيجب ألا تنتهي بانتهاء حياتنا بل يجب أن تعم المجتمع كله. وليس الخير هو الخير الوقتي الذي يقتصر على تحقيق مطلب شخصي، وإنما الخير هو الذي يدوم ويتصل في الاجيال المقبلة.¹

ومن هذا نجد أن "بيرس" يرى ألا تفعل الخير الجزئي الذي يرضيه، ولكن يجب أن تفعل الخير الذي تتصور أن نتائجه تسعد كل الناس. ولكن لا نفهم هذا التصور من "بيرس" إلا بفهم معنى التضحية يقول "بيرس": "إن الذي لا يضحي بروحه يبدوا لي أنه غير منطقي في كل استدلالاته".²

ويبرر "بيرس" اختاره لمذهب "الغيرية" ويقرر أنه المذهب الصحيح. بالقول: "إنه لا يوجد برهان عقلي على ذلك. ولكنني أرى أن العالم سيكون أسعد حالاً لو أنكر المصالح الوقتية وأقام السلوك الذي يتصور أن تكون نتائجه محققة لسعادة الكل".³

وإذا كان "بيرس" يرى أن رغبات الناس ومصالحهم يجب أن تعم المجتمع كله، وأن الخير هو الذي تكون نتائجه محققة لسعادة الكل. فإن هذا المفهوم الاخلاقي مرتبط بمفهوم الحقيقة عنده،

1- محمود زيدان: البراجماتيزم عند وليم جيمس، رسالة ماجستير، كلية الآداب -جامعة القاهرة، 1956، ص81.

2- محمود زيدان: البراجماتيزم عند وليم جيمس، المرجع السابق، ص81.

3- المرجع نفسه، ص81

المحاضرة العشرون:الأخلاق البراغمية (Pragmatism)

وذلك لان الحقيقة عنده هي ما يتفق عليه كل الباحثين، فهي شيء عام، وليس صبغة فردية، ولكنها عامة تصدق على جميع الافراد.

ثانياً: وليام جيمس (1842-1910)

يعتبر وليام جيمس من أبرز مؤسسي المذهب البراغماتي في العصر الحديث، حيث أكد أن كل فكرة صادقة ذات مدلول حقيقي هي التي تؤدي للنجاح، والمعتقد الصحيح هو الذي ينتهي إلى تحقيق أغراض ناجحة في عالمنا، وبهذا نجد أن أفكار جيمس هي عبارة عن امتداد منظم لما طرحه «بيرس»، حيث أن براغماتية جيمس تضع الأفكار في إطار عملي تجريبي، مع ضرورة تجنب الخطأ الذي لا يؤدي إلى الوصول لنتائج صالحة للفكرة ويرجع وليام جيمس قيمة الحقيقة إلى الفائدة، ويجعل المبدأ المؤثر في اختيارنا في نشاط الشعور هو الفائدة، فما هو مفيد أو ناجح أو نافع هو «الحق». ويتوسع جيمس في فهم ما هو مفيد أو ناجح أو نافع:

أ- ففي ميدان التجربة الفيزيائية: المفيد هو ما يُمكن من التنبؤ ومن العمل ومن التأثير والإنتاج.

ب- وفي ميدان التجربة النفسانية أو العقلية: المفيد ما هو مفيد للفكر، وما يزودنا بالشعور بالمعقولة، وهو شعور بالراحة والسلام.

ج- وفي ميدان التجربة الدينية: يكون الاعتقاد حقاً إذا نجح روحياً، أي: إذا حقق للنفس الطمأنينة، وأعاننا على تحمل تجارب الحياة، وسما بنا فوق أنفسنا.

إن فلسفة جيمس تتلخص في دعوى أن الأفكار تكون صادقة بقدر ما تكون مفيدة لحياتنا، وبالتالي فإن صحة العقيدة تتمثل في منفعتها، كما يقول: "إذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة، فهي أفكار صحيحة بالنسبة للبراغماتي، بمعنى أنها نافعة إلى هذا الحد، أما إلى أي حد أكثر من ذلك هي صحيحة، فذلك أمر يتوقف كلياً على علاقتها بالحقائق الأخرى التي ينبغي الاعتراف بها أيضاً".¹

الأخلاق عند وليام جيمس:

وتعتمد الأخلاق عند وليام جيمس على الشعور والأحاسيس، حيث يلحق الإنسان شعوره عند قيامه في تصرف ما، فلو شعر أن هذا التصرف هو المناسب لمصالحه واحتياجاته، يتصرف به، ولو شعر العكس فلا يفعل.

رفض وليام جيمس الأخلاق المثالية التي تقدس العمل الصالح، واعتبر أن الأعراف والعادات تفرض أخلاقاً مزيفة، قد تخنق حرية الشخص وتجعله يتصرف بما يجب أن يتصرف حس القيم،

1- وليام جيمس: البراهماتية، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة: 2008م، ص 96.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

وليس كما يحب هو أن يتصرف، ولذلك لا بد من التخلي عن هذه الأعراف حفاظاً على حرية الفرد ونفى وليم جيمس وجود ما يسمى بالقيم الإنسانية، وأن العلاقات بين البشرية مبنية على المصالح، فجميع العلاقات تنتهي بمجرد انتهاء المصلحة والحصول عليها، وقال أن القيم الوحيدة التي يجب أن يلتزم بها الفرد هي تلك التي تنشأ لمصلحة الفرد، والتي تُطبَّق بشكل يؤثر إيجابياً على الحياة والمجتمع، والشئ الذي يدعونا إلى الالتزام بها هي مطالب الحياة ومقتضياتها

عندما طبق جيمس مبدأ البراغماتية على الأخلاق، كانت نتيجة هذا التطبيق بأنه يجب القيام على القيم التي تعمل على استقرار المجتمعات والنهوض بها والتي ترفع من شأن الفرد وتقدره. والفرد هو الذي يقرر إذا كانت هذه القيم ستفيده أم لا، وعليه يقوم بالالتزام بما يريد منها، فويليم جيمس يرفض المبادئ الثابتة، التي تُقنِّدُ الفرد وتجبره على تطبيقها حتى لو تعارض ذلك مع مصالحه ولو كانت قد تضره. إن حديث جيمس عن الأخلاق ليس مستقلاً عن نظريته في المعرفة والدين، فمقياس النجاح في النتائج العملية والذي جعله مقياساً للحق هو نفسه معيار الأخلاق بالنسبة له، فإذا استعرضنا مختلف المواقف التي يقول عنها الناس أنها من الفضيلة أو من الرذيلة، وجدنا أن وجود الإنسان هو الذي يعي بشعوره ما في الموقف المعين من قيمة خلقية إن خيراً أو شراً، هذا يعني أن منبع الأخلاق عند جيمس هو الإنسان، فالأخلاق علم إنساني والعالم بلا إنسان لا معنى للأخلاق فيه. وتقدير الإنسان للفعل عنصر جوهري في اعتبار قيمته الخلقية ويكون على أساس إشباع الفعل لرغبات الإنسان وهو معيار ينطبق ليس على الفرد فقط بل وعلى البشر أجمعين، ولو افترضنا أن فعلاً معيناً قد أشبع رغبة فرد دون غيره من الأفراد فالحكم عليه كما يرى جيمس أنه لا تفضيل لرغبة على رغبة فالرغبات من حيث هي رغبات سواء، وهذا يعني أن الأساس للمفاضلة بين الأفعال إنما هو مقدار ما تحققه من رغبات فأكثر، فهو يعتبر أن أكثر الأفعال تحقيقاً للرغبات هي أكبرها قسطاً من الفضيلة. وهكذا يكون الإنسان هو مصدر القيمة الأخلاقية عند جيمس وأقوى الفضائل عنده هي التي تكمن في الفعل الذي يشبع الرغبة الأقوى.¹

وبهذا بل ومن الطبيعي أن يكون جيمس نسبياً في نظريته للأخلاق وفقاً لما يراه، فأن يكون الإنسان معياراً للقيم الأخلاقية فذلك يعني أن ما يراه فرد صادق قد لا يراه آخر صادقاً، ذلك أن مصدر القيم الأخلاقية للإنسان هي أغراضه وحاجاته. ولكن ماهي الأشياء التي يرغب فيها الناس وما هي أغراضهم؟ إن هذه الأشياء تختلف من فرد لآخر بواقع التعدد والتمايز الهائل لرغبات وأغراض البشر في هذا العالم، إذا كان هذا هو المعيار الذي نجعله للقيم الأخلاقية الإنسانية.

إن وليام جيمس لم يقم بتحديد المثل العليا التي ينبغي للإنسان أن يناضل من أجل تحقيقها وذلك بفهم أن القول بها لا معنى له، فالحياة متجددة والحقيقة ليست بثابتة فهي على الدوام متغيرة ومتعددة، لذلك ترك جيمس الباب مفتوحاً للأفراد كل فرد له الحق أن يبني قيمه التي تتناسب مع

1- زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، مؤسسة هنداوي، 2020، ص 106-107.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

حاجته وأغراضه محققة له النفع والفائدة فالذي يلزم الانسان خلقيا هو الإنسان نفسه. إن أفكار جيمس حول قضية الأخلاق يمكن أن نجعلها في العناصر التالية: الإلزام الخلقي-مبدأ التفاؤل الخلقي-ومبدأ حرية الإرادة الإنسانية.

العنصر الأول: مبدأ الإلزام الخلقي

يرى وليام جيمس أن علم الاخلاق علم إنساني لأن الاخلاق تقوم في عالم به كائنات-لها مطالب ورغبات وإحساسات ومشاعر-هذه الكائنات هي بنو الانسان.¹

يرى جيمس أنه لا معنى لقيام علم الأخلاق في عالم ليست به حياة إنسانية، إن عالما به عناصر مادية ومركبات كيميائية لا نجد منه مدلولاً للخير والشر والفضيلة والرذيلة والحسن والقبح والإلزام. فالأخلاق تقوم في عالم به كائنات، لها مطالب ورغبات وإحساسات ومشاعر، هذه الكائنات هي بنو الإنسان، فعلم الأخلاق قائم إذن في عالم إنساني. وينكر جيمس علم الأخلاق العقلي المطلق الذي نجده متضمنا مواعظ وإرشادات عن النضال وترك الرذائل أو تلقي الإنسان لقواعد خالدة وقوانين ثابتة، يقول جيمس: "إن مثل هذا العلم لا دلالة له ولا معنى، إن مصدر العلم الأخلاقي انساني بحت".²

وذلك لأن الانسان هو الكائن الخلقي الوحيد في هذا العالم. ولذا فالمعقول أن يكون الانسان مصدر الخير والشر والفضيلة والرذيلة. إن الخير خير بالنسبة له والشر شر بالقياس إليه.

ويرى وليام جيمس ان الانسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم وليس للأشياء من قيمة خلقية الا باعتباره هو ومن هنا جعل جيمس مادة بحث الفيلسوف الخلقي هي المثل المتحققة في هذا العالم والتجارب الفعلية التي يعانيتها الافراد ويقومون بأدائها وينتهي من ذلك الى ان الحسن ما رأى معظم الناس انه كذلك والقبيح ما ينكره غالب الناس.

ينكر جيمس علم الأخلاق العقلي المطلق الذي نجده متضمنا مواعظ وإرشادات عن النضال وترك الرذائل أو تلقي الإنسان لقواعد خالدة وقوانين ثابتة، يقول جيمس: "إن مثل هذا العلم لا دلالة له ولا معنى، إن مصدر العلم الأخلاقي انساني بحت". وذلك لأن الانسان هو الكائن الخلقي الوحيد في هذا العالم. ولذا فالمعقول أن يكون الانسان مصدر الخير والشر والفضيلة والرذيلة. إن الخير خير بالنسبة له والشر شر بالقياس إليه.³

1- محمود زيدان: وليام جيمس، سلسلة نوابع الفكر العالمي (1)، دار المعارف، مصر، 1958، ص182.

2- كامل محمد محمد عويضة: وليام جيمس "رائد المذهب البراغماتي"، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1993، ص168.

3- المرجع نفسه، ص168.

ثم يتوجه وليم جيمس إلى التحدث عن طريق الذي يؤدي إلى ظهور القواعد الأخلاقية حيث يقول "أن علم الأخلاق فيما يتعلق بالناحية المعيارية مثل العلوم الطبيعية، في أنه لا يمكن استنباطه كله مرة واحدة من مبادئ ذهنية بل لابد أن يخضع لزمن، وأن يكون مستعد لأن يغير من نتائجه من أن لآخر"¹.

أي أن كل من علم الأخلاق والعلوم الطبيعية في تجدد مستمر فقد تختلف الآراء القديمة بآراء جديدة والقيم القديمة بقيم جديدة لأن الزمن في تجدد، فالأخلاق حسب جيمس هي نتيجة لتصرف الفرد منذ القدم، فهي نتيجة لما عرف الفرد بالاختبار أنه صالح ونافع فقد أتى على الفرد حين من الزمن، وجد فيه بالاختبار والتجربة أن بعض أنواع السلوك أفضل من البعض الآخر.²

فالأحكام الأخلاقية حسب جيمس تجريبية ومتطورة عبر الزمن وبهذا يكون علم الأخلاق وعلم الطبيعة متساويان لأن كلاهما يخضع للتجربة الإنسانية.

العنصر الثاني: مبدأ التفاؤل الخلقى

يرى وليام جيمس أن العالم لا هو خير ولا هو شر في ذاته، وأن الشر موجود وهو ليس بنظرية تحل بل هو مشكلة عملية لا سبيل إلى حلها إلا بالرجوع إلى التجربة نفسها من أجل التحقق من أن في استطاعتنا بالفعل أن نجعل من العالم شيئاً خيراً ويعلن جيمس ذلك صراحة فـ "التفاؤل والتشاؤم شيئان إنسانيان أي أن الإنسان إذا اعتقد بأن العالم خير وسلك في الحياة وفق اعتقاده هذا فإن العالم يصبح خيراً حقاً، وإذا اعتقد بالتشاؤم أي أن العالم يصبح شراً وسلك وفق ذلك فإن العالم يصبح شراً" حقيقياً.³

أي أن صفة التفاؤل والتشاؤم جزء من حياة الإنسان الخلقية فكل ما يؤمن به خيراً حتماً سيكون خيراً وكل ما يؤمن به أنه شر فهو حتماً سيكون لديه فكرة شريرة ولكنه يمكن التغلب عليه وعلى هذا فالخير يقوم على إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته بالنجاح في تجربة من تجاربه في الحياة. ومن ذلك فالفعل الذي يأتيه فرد خيراً يتحول إلى سلوك ناجح في حياته وخيريته تتوقف على تقدير صاحبه له. بمعنى أن وليام جيمس يرى أن السلوكات الخيرية هي التي تحقق نجاحاً للفرد حسب قدرة الفرد من خلال تقييمه لها. كما أن قاعدة الخير عند الفرد هي نفسها معيار الخير عند الجماعة وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الخير هو الحل الذي يعطي النتائج المثمرة الموفقة وهو الذي يساعد الإنسان في التخلص من مشاكله.

1- وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، ترجمة محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، 1946، ص 101.
2- يعقوب فام: البراجماتزم أو مذهب الذرائع، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، ص 61.
3- محمود زيدان: وليم جيمس، سلسلة نوابع الفكر العالمي، المرجع السابق، ص 184.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

ومنه فالخير يكون من خلال ما يتركه من آثار ايجابية على حياة الفرد والجماعة ذلك أنه ليسهل على الانسان التعامل مع المعضلات وإيجاد الحلول لها.

كما أن جيمس يرى أن العالم حقيقة مرنة قابلة للتحسن؛ وهو هنا يقف موقفا وسطا بين أنصار التفاؤل الذين يرون أن العالم خيرا محضا وبين أنصار التشاؤم الذين يرون أن العالم شرا محضا. فهو "يعتقد أن الخير ليس ضروريا ولا مستحيلا، ولكنه ممكن. وأن الشر كذلك ليس أساسا وعنصرا من عناصر الكون ولكنه شيء يمكن التغلب عليه، ويعلن جيمس أن التفاؤل والتشاؤم شيئان إنسانيان أي أن الإنسان إذا اعتقد بأن العالم خير وسلك في الحياة وفق اعتقاده هذا، فإن العالم يصبح خيرا حقا، وإذا اعتقد بالتشاؤم أي أن العالم شر وسلك وفق ذلك فإن العالم يصبح شرا حقيقيا".¹

ووفقا لهذا يكون معنى الخيرية عند جيمس ملائمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة من خلال محاولة التغلب على الشر. ومن هنا فإن التفاؤل الذي يدعو إليه جيمس ليس إلا مجرد تعبير عن نزعة أخلاقية تؤمن بإمكان التحسن، فجيمس يقول "وما دامت الإرادة هي التي تخلق إلى حد كبير ذلك العالم الذي نعيش فيه فإنه علينا أن نقول أن العالم خير لأنه ليس إلا ما نجعل منه وإنا لجاعلون منه شيئا خيرا".²

فالمذهب التحسني كما يرى جيمس من شأنه أن يصبح محتملا أكثر فأكثر كلما زادت الشروط المطلوبة لتحقيقه وما دامت هنالك إرادات فردية لا تكف عن العمل على إنقاذ العالم بل ما دام في استطاعة كل فرد على حدا أن يقوم بدوره الخاص في عملية الخلاص فليس ما يبرر اليأس من مصير هذا العالم.

العنصر الثالث: مبدأ حرية الإرادة الإنسانية

إن فكرة الحرية عند جيمس ارتبطت بنظرته التعددية للعالم، وبنظرته النفسية في الجهد الارادي، أما من الناحية الأولى أي نظره للعالم- فهو يتصور عالما مفتوحا مرنا، لا يكف عن التغير والتجدد والتشكل بحيث تبدو الحرية نفسها بمثابة صورة من صور الجدة أو الأصالة التي تميز ذلك العالم المتكرر، أما من الناحية الثانية وهي ارتباط الحرية بنظريته النفسية في الجهد الارادي، فهو يرى أن ماهية الارادة تنحصر في استعداد الفكر لتركيز انتباهه في فكرة واحدة مع استبعاد غيرها من الافكار لقد عارض جيمس النزعة الواحدية للعالم ونادى بنزعة تعددية واضحة، فالعالم الواحدى يكون فيه نظام الكون محدود ومنضبط بحيث ترتبط أجزائه لتشكل الكل، وكل شيء في هذا الكون له عمله المقيد بضوابط واضحة، أما العالم التعددي فهو يسميه جيمس بعالم الحرية وليس عالم الحتمية، وأيضا هو عالم

1- كامل محمد محمد عويضة: وليام جيمس "رائد المذهب البراغماتي"، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1993 ص170.

2- زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، 1968، ص 43.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

مفتوح وليس مسدودا أو مغلقا، "كما أنه عالم الحرية لا عالم الحتمية والضرورة والعلاقات فيه خارجية، وليست علاقات باطنة تلزم من تصورهما لكل مطلق كما تفعل الفلسفات المثالية"¹. فجيمس يرى أن الإنسان لا تخضع في تصرفاته لأي ضرورة موضوعية فهو حر في اعتماد أي سلوك يريده وفي تبني هذه المثل الأخلاقية أو في اعتناق هذه المعتقدات أو غيرها وأن الوصية الأخلاقية الوحيدة التي تتبع من الآراء البرغماتية هي "اعمل ما يثاب عليه" أي ما يعطي نقودا.²

أي أن الإنسان خير في أفعاله، فهو يمتلك الحرية المطلقة في اختيار ما يريد دون أية ضغوطات وله حرية الاختيار في تبني أي مثل أخلاقية يريد، وفي اعتناق أية ديانة.

يرى جيمس أن الإنسان مخير في أفعاله وليس مجبرا إذ يقول: "إن الإنسان سيجد نفسه حينئذ حر الإرادة وأنه يستطيع خلق أفعال جديدة". ومنه فالإنسان يمتلك الحرية في اختيار ما يريد وهو ليس ملزم أو مجبر على القيام بأي شيء. لقد آمن وليام جيمس بحرية الإنسان وحقه في أن يختار، انطلاقا من أن المستقبل ليس شيئا واحدا ضروريا قد حدده الماضي، بل هو غامض مبهم ولا يمكن استنتاجه من الماضي، وانطلاقا من أن حرية الإرادة كما فهمها جيمس إن هي إلا قدرة الذهن على التحكم في جهده الانتباهي، أي أن جيمس قد جعل من تركيز الانتباه المظهر الأول بل الفعل الأساسي للإرادة، وبعبارة أخرى فإن الظاهرة الرئيسية للنشاط الإرادي إنما تنحصر في جهد الانتباه وما يسميه جيمس أحيانا بقدرتنا الخالقة إن هو إلا مجرد تعبير عما تتصف به إرادتنا من مقدرة على الانتباه إلى موضوع عسير، مع التمسك به يجعله حاضرا أمام الذهن ومثل هذا الانتباه الإرادي هو الذي يولد الحركة اللازمة بطريقة مباشرة فتدفع إلى تحقيق الفعل المراد تحقيقه.³

وما توصل إليه وليام جيمس في معالجته للحرية، هو أنه بعد تعذر إثباتها بالعقل والدليل ميتافيزيقيا لم يبق له سوى الأخذ بها-أي حرية الإرادة-على سبيل المصادرة، لما للقول بها من آثار عملية في حياة الإنسان والكون، أي لأسباب تتعلق بالأخلاق وإثبات فاعلية الإنسان في عالم متعدد وغير مكتمل يقول جيمس: "أنا أرى أن الامكان شيء يصادر على وجوده الرجل الذي يريد التصور المقبول لدى العقل، والتصور الملبي لحاجاته الطبيعية، لأنه على أساس تلك المصادرة سيصبح الكون مقبولا وملبيا لحاجات الإنسان"⁴.

فالحرية عنده مجرد مصادرة، وافترض أن العالم فيه إمكانات مستقبلية للإنسان فيه دور، هو الآخر مجرد مصادرة أو فرض.

-
- 1- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجبل، بيروت، ط1، 1993، ص 112-113.
 - 2- جماعة من الأساتذة السوفييات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989، ص 628.
 - 3- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص 46.
 - 4- محمود زيدان: وليام جيمس، المرجع السابق، ص 193.

الأخلاق والدين:

هناك ارتباط بين الأخلاق والدين إن الدين هو أساس الأخلاق وجوهرها، وهو المصدر الذي تنبع منه الأخلاق الحميدة، ولا شك بأن الأخلاق الحميدة هي التي تفي بمصلحة الفرد، والإيمان الذي يجعل الفرد يلجأ إلى السلوكيات التي تصنف تحت بند الصواب والتي تقودنا للخير دائماً، وليس للأخلاق وجود مستقل عن الدين. فالدين يتحول عند الفرد المؤمن إلى سلوك حسن وحياة ناجحة، ووعي كامل وناضج لكل ما هو حوله من سلوكيات سلبية أو إيجابية، فله القدرة الكاملة على التمييز بين الخير والشر، ويقرر ما هو الطريق الذي يجب اتباعه، وما الاتجاهات التي عليه الانتساب لها، فالإنسان مخيرٌ وهو الذي يختار طريقه الذي يناسب معتقداته ويختار ما لا يؤثر على مصالحه.

وفي محاضراته عن «البراغماتية والدين» -وهي الأخيرة في كتابه: «البراغماتية»- يبرز حصاد نظريته، فيقول: «في المبادئ البراغماتية لا نستطيع أن نرفض أيَّ فرضية إذا انبثقت عنها نتائج مفيدة للحياة. والمفاهيم ذات الصلة بالكون، ومن حيث هي أشياء ينبغي التفكير بها، وأخذها بنظر الاعتبار، قد تكون حقيقية عند البراغماتية مثلما الأحاسيس المعينة الجزئية سواء بسواء. وهي حقاً ليس لها مغزى ولا حقيقة إن لم تكن لها فائدة. أما إذا كان لها أي نفع أو فائدة، فلها ذلك القدر عينه من المعنى أو المغزى. وسيكون المعنى صحيحاً إذا كانت هذه المنفعة متوائمة ومتفقة مع منافع الحياة الأخرى. وعلى هذا فقد ثبتت فائدة المطلق عبر المسار العام كُله للتاريخ الديني للناس قاطبة...» يقول: «طبقاً للمبادئ البراغماتية: إذا كان افتراض «الله» يعمل إكفاءً ورضاً في أوسع معاني الكلمة؛ فهو فرض صحيح. ومهما تكن المصاعب الناتجة عنه؛ فإن الخبرة تبين أنه يعمل إكفاءً ورضاً، ما في ذلك أدنى ريب، والمشكلة هي في بنائه وصوغه وتقريره وتصميمه بحيث يلتحم التحاماً يتَّسَّم بطابع الكفاية والإرضاء مع جميع الحقائق الأخرى... ويمكننا بالمثل أن نعتقد تأسيساً على الأدلة التي تزودنا بها الخبرة الدينية أن هناك قوى غلbia موجودة، وأنها تعمل لإنقاذ العالم على المخططات المثالية التي تماثل مخططاتنا.¹

إن جيمس يرى الحكم على الدين لا بشيء إلا بنتائجه²، وهو يريد أن يكون الناس سعداء، فإذا كان اعتقادهم في الله يجعلهم سعداء فهذا الاعتقاد صادق. وقد ردَّ رسل على جيمس وأظهر تهافت هذا التفسير النفعي للدين والحقائق، وختم بحثه بهذه النكتة النفيسة: «ليس في هذا مقنَعٌ للإنسان الذي يرغب في موضوع يعبد، فهو لا يعنيه أن يقول: إذا آمنت بالله فسأكون سعيداً. وإنما يعنيه أن يقول: إنني أؤمن بالله ومن ثمَّ فأنا سعيد! وحين يؤمن بالله فهو يؤمن به كما يؤمن بوجود روزفلت أو تشرشل أو هتلر، فالله عنده كائن واقعي، وليس مجرد فكرة إنسانية لها آثار خيرة، هذا

1- وليام جيمس: البراجماتية، المرجع السابق، ص 317-362.

2- إم. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق، ص 160.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

الاعتقاد الحق هو الذي له آثار خيرة، وليس البديل العاجز الذي يعطينا جيمس، فواضح أنني لو قلت: هتلر موجود. فلست أقصد: آثار الاعتقاد بأن هتلر موجود خيرة. وعند المؤمن الحق يصدق هذا بالمثل على الله¹.

ثالثا: جون ديوي (1859-1952)

لقد أكد جون ديوي أن المعرفة هي خطة ووسيلة، وبالتالي أصبح العقل أداة نفعية، وأصبح العلم وسيلة للنفع، وصرح «ديوي» بذلك بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة، وبذلك سميت براغماتية جون ديوي بالنزعة الأدواتية، وهي طريقة منهجية في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم، ترى أن المفاهيم والنظريات مجرد أدوات مفيدة، وقيمتها لا تقاس بكون المفاهيم والنظريات صحيحة أو خاطئة. أو ما إذا كانت تصور الواقع بشكل صحيح، ولكن من خلال مدى فعاليتها في شرح الظواهر والتنبؤ بها.

كتب جون ديوي عن الأخلاق كثيرا وبتوسع، طوال حياته المهنية. كانت بعض الكتابات حول الأخلاق بشكل مباشر، أما التحليلات الأخلاقية فنجدتها في أعمال ذات محاور أخرى. كما هو الحال في أي مكان آخر، فإن ديوي يبدأ بالنقد، ثم يشرع في إعادة بناء الآراء التقليدية، وزعم أن هذا هو المعتاد بالنسبة للأنظمة التقليدية (كالأنظمة الغائية، الأخلاقية، أو القائمة على الفضيلة)، من أجل الوصول إلى آراء شاملة وأحادية السبب كالأهداف، الواجبات، أو القيم المطلقة، مثل هذه النظرية المثالية تكون ملزمة بشرح المتطلبات الأخلاقية لأفعال الأفراد جميعهم، أو الشخصية².

ولشرح نظريته في الأخلاق قدم لنا ثلاثة معطيات أولها القول بأن الأخلاق انسانية وثانيهما القول بأن الأخلاق ظاهرة اجتماعية، وإن المنفعة العملية هي بما يترتب عليها من آثار في مقياس الحق من الباطل بما يترتب من آثار في السلوك تسهم في حل المشاكل القائمة أو في النمو، وهذا هو معيار الحقائق ومقياس القيم جميعا وأن التجربة أو الخبرة الواعية للإنسان هي المقياس الوحيد للوجود المادي أو التقويم" ويرى انه إذا كانت موازين الأخلاق منحطة فذلك ناشئ من نقص التربية التي يتلقاها الفرد في تفاعله مع بيئته الاجتماعية، فالأخلاق ليست اجتماعية فقط في نظره بل تمثل عنده مسؤولية وانجازا فرديا وقيم الأخلاقية إنما تنشأ نتيجة المواقف التي يقفها الفرد إزاء المشاكل التي تعترضه وفي نشاطه هذا "فهو يستهدف المستقبل فيهتم بنتائج موافقة التي تغير أوضاع الأشياء وتساعد على حل المشكلات التي تعترضه.³

1 - برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977م، ص 474-475.

2- ديفيد هيلدبراند: جون ديوي، ترجمة: ناصر الحلواني مراجعة سيرين الحاج حسين، موسوعة ستانفورد للفلسفة، 2020/06/16، مجلة الحكمة من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي، <https://hekma.org/> ديوي-جون/

3-توفيق الطويل: فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها، المرجع السابق، ص301.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

وبهذا يصبح الخير خطة يراد تخليص الإنسان من ورطة أو إنقاذه من موقف مغلق، حيث ترتبط قواعد الأخلاق ومثلها بالمواقف التي تعالجها، "فالإنسان في بدايته نجد أنه يتأثر بأخلاق مجتمعه لكن سرعان ما نجد ه يشق طريقا خاصا به ويصبح سيد أخلاقه أي أن للفرد الحرية الواسعة في اختيار ردود أفعاله بما أنه متميز عن غيره، وهو يدرك ما له وما عليه في ظل تواجده في مجتمع له قيمه وعليه أن ينسجم معها.

إن الأخلاق الاجتماعية تكسب الفرد ثقة بنفسه وهي مظهرا من مظاهر تفاعل الفرد بمحيطه اجتماعي. والعقل أداة لترقية الحياة وليس وسيلة للمعرفة، وجوهر العمل قائم بحرية الافراد وتحملهم المسؤولية الأخلاقية. وأن التفكير أداة للسيطرة على البيئة، وهذه السيطرة تتم عن طريق أفعال، فالتربية ليست إلا استجابة لما يحدث في المجتمع.

والتغير التربوي الذي يؤمن به "ديوي" يقوم على إشراك الفرد في الوعي الاجتماعي مشاركة فعالة في الحياة، ولنا أن نتأمل قوله في المادة الأولى من عقيدته التربوية إذ يقول: "إنني أعتقد أن كل تربية تقوم على مشاركة الفرد في الوعي الاجتماعي في الجنس البشري وتبدأ لا شعوريا وتشبه أن تكون منذ الولادة، ثم لا تزال تشكل باستمرار قوى الفرد، بتغذية شعوره، وتكوين عاداته، وتهذيب أفكاره، وتنبيه مشاعره وانفعالاته، وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يصل الفرد شيئا فشيئا إلى المشاركة في التراث"¹.

وفي مستوى أهمية المجتمع في تنشئة الأفراد يبرز دور المدرسة باعتبارها وسيلة تربوية وجزء من الحياة الاجتماعية، فهي أساس التربية التي يسميها "جون ديوي" بالتربية المقصودة والتي يكون فيها العمل المدرسي خال من الأفكار التقليدية بتركيزها على قدرات المتعلم وميولاته والعمل على توفير المواد المناسبة لقدراتهم، فالتربية المقصودة هي اليوم أكثر ضرورة لتجديد الحياة بعد التغيرات الهائلة التي شهدتها الإنسانية في الحاضر.

إن ارتباط التربية المقصودة بالحياة الاجتماعية مرهون بتجديد الحياة بوسائلها وأساليبها التطبيقية، لأنه على قدر ما تقوم به المدرسة بروحها الخاصة من تمثيل للحياة الاجتماعية الحقة بقدر ما تكون مناهجها وخططها المستعملة ببناء تمكن الطفل من التربية الصحيحة، حيث تربيته وتعلمه على الأعمال التي يحتاجها الوسط الاجتماعي. وبهذا فالطفل لا بد أن يعرف الحياة. الحقيقية للمجتمع لكي يستطيع التأقلم معها وهذا هو عمل المدرسة في التربية التقدمية"².

1- أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، المرجع السابق، ص151.

2-John Dewey: L'Ecole et L'Enfant, Pelachaux et nistels, A. Neuchtel, Paris, 4ème. Édition, 1974, P139.

والتربية المدرسية هي امتداد للتربية الاجتماعية، إن "جون ديوي" قد جعل التربية تبدأ من المجتمع وتعود إليه، إذ يمكن اعتبارها فن من الفنون الاجتماعية تنتقل من المجتمع وتعود أخيراً إلى المجتمع نفسه، وغايتها تكمن في ضمان حياة أفضل للطفل والجماعة¹.

وليس غريباً أن يقيم "ديوي" البناء التربوي على هذا الربط الوثيق بين التربية والأخلاق، فهو الذي دعا إلى المبادئ الأخلاقية في التربية بصورة عملية لا بشكل نظري كما هو في التربية التقليدية. وبهذه الدعوة يكون قد أحدث ثورة جديدة غزا بها الميدان التربوي – على حد تعبير "فندلاي"-الذي رأى أن المبادئ الأخلاقية في التربية تمثل ما كان ينتظره المدرسون في إنجلترا، ويرى أن "ديوي" قدم نظريتين للأخلاق نظرة نفسية وأخرى اجتماعية، فأما الأولى ركزت على السلوك في إطار ضيق، مما جعله يعجل بالنظرة الثانية أي الأخلاق الاجتماعية، حيث يظهر الإلمام بالسلوك في ترابط الجانبين².

فالتربية التقدمية ترفض الفصل بين الجانبين النفسي والأخلاقي لأن ذلك يعيق تنشئة الفرد، كما أن الفصل بينهما يمثل انعكاساً للثنائية الكلاسيكية والتي أفضت إلى نتائج سيئة في المجال التربوي كما يؤدي هذا التفريق إلى عدم تدبر المربي لدوافع النشاط ونتائجه³.

يربط "ديوي" التربية الأخلاقية بالشروط الاجتماعية وبالسلوك ونتائجه ربطاً وثيقاً، حيث يظهر اتجاهه الذرائعي بربطه الغاية، (بالوسيلة في الأخلاق، ورأى أنه لا شيء يجعل الوسيلة خيرة أو سيئة إلا نتيجة استخدامها فالسلوك والنتائج والوسائل والغايات تنشأ كلها من موقف أخلاقي، ولما كانت القيم الأخلاقية متغيرة فإنه لا يمكن بناءها على الثوابت المطلقة، إذ تبدو الأخلاق في نظره ليست مستقلة بمبادئها بل مرتبطة بكل ما هو مادي وبيولوجي وتاريخي وضعت في محتوى إنساني بحيث. تثير فاعليات الإنسان وتهديها سواء السبيل⁴.

لقد جعل "ديوي" من الأخلاق هدف الخبرة نحو القيم الأفضل وبصورة مستمرة، والتربية هي تحصيل الفرد للخبرة في المواقف التي تمتد جذورها في المستقبل؛ مما يعني أن هدف الأخلاق التوفيق بين مطالب الذات ومقتضيات الواقع وهي في نفس الوقت وسيلة تربوية، لأنه ينبغي على المربي أن يراعي الميولات الداخلية للفرد والظروف التي يعيشها حتى ينتج عن تفاعلها ما يسميه

1- أوليفيه ربول: فلسفة التربية، ترجمة، جهاد نعمان، منشورات عويدات، باريس، ط2، 1982م، ص128.

2- جون ديوي: المبادئ الأخلاقية في التربية، ترجمة: عبد الفتاح السيد هلال، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م، ص20.

3- جون ديوي: الديمقراطية والتربية، المرجع السابق، ص353.

4- جون ديوي: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة: محمد لبيب النجيحي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1963، ص. 320.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

"ديوي" بالمواقف الأخلاقية، فالمبادئ والقيم الأخلاقية في التربية التقدمية تأخذ مميزات الحياة الاجتماعية، وأبرز هذه المميزات هي:

أ- تتماشى القيم الأخلاقية وطبيعة الإنسان وتتبع من شعوره وتتوافق مع واقعه وتبتعد عما هو غيبي أو ميتافيزيقي، فهي نتاج تفاعل بين الفرد بميولاته الداخلية والبيئة بظروفها المتنوعة.

ب- تخضع القيم الأخلاقية للملاحظة والتقسيم والتعديل مثلها مثل أي ظاهرة واقعية وتتميز بالتغير تماشياً مع طبيعة الحياة المتغيرة والتي لا تقف على الثبات، وهذه هي سمة البرغماتية عموماً، ولعل هذا الذي جعل "جون ديوي" يربط بين الوسائل والغايات في الأخلاق.

ج- ومادامت متغيرة فهي نسبية لا مطلقة لأنها من صنع الإنسان، تعبر عن حريته وهي نتاج حالات راهنة لا تصورات مستقبلية.

د- تمثل وسائل وذرائع لتربية الفرد وتنميته، وهذا ما يتماشى وفلسفة "جون ديوي" الوسيالية

استبعد ديوي القول بثنائية "بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون" فالأخلاق عند ديوي أخلاق طبيعية لأنها ترى ما ينبغي أن يكون يرتد دائماً إلى ما هو كائن، فالقيم تنكشف من التجربة، إن الديناميكية الباطنية فينا هي دافعا للعمل، ولا توجد الغايات الأخلاقية إلا حينما يكون هناك عمل، وطالما أن هناك حاجة للعمل فهناك شرور، وبالتالي فإن الخير الذي يتطلبه الموقف لا بد أن يتخذ صورة نسق أخلاقي يكون علينا الاهتداء إليه في ضوء العيوب الحالية، ذلك أن الأخلاق بحث عن نظام واتساق، وتوازن تحل محل الفوضى وعدم التوازن.

إن مصدر القيم الأخلاقية هو الخبرة والتجربة فالفرد في تفاعله مع البيئة المحيطة به يكتسب قيم الأخلاقية من خلال التربية التي يتلقاها في الأسرة والمجتمع والمدرسة وهكذا لم يربط جون ديوي الأخلاق بالطبيعة البشرية فقط بل ربطها أيضاً بالبيئة الاجتماعية ككل التي هي جزء من البيئة الطبيعية وهكذا فإن مصدر الأخلاق عند جون ديوي هو البيئة الانسانية يقول: كما أن الحياة المادية لا يمكن أن توجد بدون عون وسند بيئة مادية فكذلك الحياة الاخلاقية لا يمكن أن تستمر بدون عون وسند بيئة أخلاقية¹.

فلا بد أن تتطافر الذات مع البيئة الطبيعية والاجتماعية لإنشاء القيم الأخلاقية وهكذا يشيئ الإنسان قيمة كما تنشأ الامور كافة من تفكير واختيار ومواقف وقيم تنشأ عن الانسان وبسببه

1- جون ديوي: قاموس جون ديوي للتربية (مختارات من مؤلفاته)، جمعها رالفن وين، ترجمة: وتقديم محمد علي العريان، تصدير عبد العزيز سلامة. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1964، ص29.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

ولأجله من مواقفه الفردية الفعلية نتيجة لاتصاله بمحيطة اتصالا يظهر فيه كفاحه واختياره وأسلوبه في معالجة المواقف التي تعترضه أثناء الحياة الجارية¹.

والأخلاق عند جون ديوي هي في الأساس أخلاق إنسانية واجتماعية وليست أخلاقا متسامية تفرض على الإنسان فرضا، ويرى أن موضوع الأخلاق هو سلوك الناس فما أن يقوم الفرد بنشاط ما حتى تنتج عنه استجابات مختلفة من الآخرين في البيئة المحيطة به فالآخرون يدخلون في اعتبارهم ما نفعل ويستجيبون لأفعالنا طبقا لذلك فهم يوافقون ويعترضون ويحتجون ويشجعون ويشاركون ويقاومون واستجاباتهم تؤثر في معنى ما نفعل فمتى إذا تركوا هذا الفرد وشأنه فإن هذا يعتبر نوعا من الاستجابة لا شك في ذلك..

وإذا كانت الاخلاق التي أراها إنسانية واجتماعية أن المبرر لها لا بد أن يقوم على كونها أداة تعمل على ترقية ونمو السلوك الإنساني بما يحقق المائدة الاجتماعية، إذ يرى أن الأخلاق القديمة اتسمت بالثبات مما جعل الحياة الإنسانية سلبية لا أمل فيها لتجديد أو تطوير. ويؤكد جون ديوي على أن تلك الاخلاقيات المتجاهلة للواقع الثري المضطرب المتغير لا تخرج عن كونها ضربا من الخيال ولا يهتم بها سوى إنسان يعيش في مجتمع لم يحقق تقدما أو تطورا².

ولن يتسنى للأخلاق أن تقوم بدورها المنوط بها إلا إذا تخلت عن القواعد والغايات الثابتة وتنهج بنفس المنهج الذي تنتهجه العلوم الطبيعية، حيث رفض أن يطبق المنهج التجريبي على جانب من الواقع دون جوانب أخرى كالأخلاق، ذلك أن هذا قد يؤدي إلى خلل واضطراب داخل المجتمع، بحيث أنه لم يعد هناك مجال ذو قدسية خاصة، وآخر مادي دنيء ولم يعد هناك سوى قوة واحدة بيدها التقدم أو التطور، وتجاوز الشر الموجود، "فتلك القوة بالطبع هي القوة الإنسانية لذا فهو ينادي بضرورة أن تبدأ الأخلاق من الواقع³.

وفي هذا يقول جون ديوي "إنه ينبغي العودة بالأخلاق إلى ميدان الواقع، فالأمانة والعفة والخبث والتبرم والشجاعة والتفاهة والاجتهاد وعدم المسؤولية ليست من الممتلكات الذاتية للشخص، ولكنها نوع من التكيف بين قدرات الشخص، وبين القوى بين البيئية المحيطة بها وجميع الفضائل والرذائل، ماهي إلا عادات تدخل في تكوينها القوى البيئية، وما هي أيضا إلا أنواع. من

1- زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، مؤسسة هنداوي، 2020، ص118.

2- إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء الدنيا والطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، ص87.

3- محمد عبد الحفيظ: الفلسفة والنزعة الإنسانية (الفكر البرجماتي نموذجاً)، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر- الإسكندرية ط1، 2006، ص 235.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية (Pragmatism)

التفاعل بين عناصر يساهم العالم الخارجي من ناحية ثابتة ويمكن دراستها موضوعيا كما تدرس الوظائف الفسيولوجية، ويمكن أيضا أن تغير منها العناصر الذاتية أو العناصر الاجتماعية.¹

إن الأخلاق لا تثبتها الأفعال وليست قائمة بالقواعد التي لا بد من تطبيقها مثلما نطبق الوصفات الطبية أو طرق الطهي، فحاجتنا إلى الأخلاق إنما هي حاجة إلى مناهج نوعية للبحث والاستنباط تلك المناهج التي تؤدي إلى تحديد مواطن الصعاب التي نواجهها والمساوئ والشروط التي تعترضنا"، وهي طرق تيسر لنا وضع الخطط التي نستخدمها بادئ الأمر كنظريات أو فروض للعمل على معالجة هذه الصعاب وتلك المساوئ والشروط.²

"فعندما يزول عن علم الأخلاق تشدده المسرف، وطابع الوعظي، ويتخلص من هزاله وغموضه ويكتسب فعالية، بل إن هذا الكسب لا يقتصر على علم الأخلاق فحسب بل يتعداه إلى العلم الطبيعي الذي سوف يكف بدوره عن انفصاله عن الإنسانية ليصبح علما إنسانيا يزودنا بالطرق والمناهج الفنية التي تقتضيها الهندسة الاجتماعية الأخلاقية فمتى تشبع الوعي العلمي بالوعي بالقيمة الإنسانية انهارت أكبر ثنائية ترهق الإنسانية وهي الانشقاق القائم بين المادية الألية العلمية والمثالية الأخلاقية"³.

لهذا يؤكد جون ديوي على أن الاستفادة من المنهج العلمي لا يجب أن تكون على جانب من الواقع دون جوانب أخرى تمتع، كما اعتبر أن الأخلاق إنسانية أي قريبة من الطبيعة البشرية، إلا أنه كالأخلاق، فهذا سيؤدي إلى خلل واضطراب في المجتمع رفض أن تكون أخلاق فردية بل هي اجتماعية، لأن الحكم الخلقى والمسؤولية الخلقية هي حصاد البيئة داخل نفوسها والمجتمع بمثابة محكمة داخلية.

ولا يمكن أن نغفل التأثيرات الدينية، فهي تؤدي دورا مهماً في مجال أخلاقيات العمل في تحقيق الرخاء والتضامن بين الافراد والتضحية بالمصالح الخاصة بهم في سبيل المصلحة العامة، فالعمل وفق المبدأ هو القانون الاعلى الذي يجب أن يخضع له كل قانون، وتبرير المصلحة العامة والدفاع عنها تعد قيمة اخلاقية لدى الأفراد في توجيه سلوكياتهم وفعالهم.

وعلى هذا فإن الحياة الاخلاقية في نظر ديوي إنما هي صورة من صور البحث بما أن كل بحث يهدف إلى إحداث النظام، والتوازن، والانسجام بدلا من الفوضى، والاضطراب باعتبار أن البحث ذو طابع أخلاقي، وهو أساس لكل تقدم إنساني وعلى هذا فالقيم ليست سابقا على الوجود

1 - جون ديوي: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة: محمد لبيب النجيحي، مؤسسة الحانجي، القاهرة (د.ط) 1963، ص41

2- صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر، المرجع السابق، ص142.

3- المرجع نفسه، ص147.

المحاضرة العشرون:الأخلاق البرغماتية
(Pragmatism)

الإنساني (المجتمع) بل تنشأ نتيجة لازمة لكفاح الإنسان واتصاله ببيئته ومحيطه اتصالاً يظهر فيه الكفاح واختيار الإنسان لأسلوب معالجة للمواقف الجزئية التي تعترضه في حياته.

المحاضرة الحادية والعشرون

الأخلاق التطبيقية

.....الأخلاق التطبيقية

الأهداف: تهدف هذه المحاضرة إلى تعريف الطلبة بالأخلاق التطبيقية وبمختلف مجالاتها.

تمهيد:

نحن لا نملك المعلومة الدقيقة عن من الذي استعمل أولاً تعبير الأخلاق التطبيقية، لكن ينظر إلى بيتر سنجر كأحد الفلاسفة الأوائل الذين استعملوا مصطلح الأخلاق التطبيقية للتعبير عن الأخلاق العملية.

عرف القرن العشرون، ولا سيما النصف الثاني منه، اهتماماً متزايداً بمجال الأخلاق التطبيقية (Applied Ethics)، الذي يُعدّ تطوراً طبيعياً للاهتمام الفلسفي بالأخلاقيات النظرية. فبينما كانت الأخلاق التقليدية تركز على القضايا الكبرى مثل طبيعة الخير والواجب والنية، جاءت الأخلاق التطبيقية واتسع مؤخرًا مجالها ليشمل العديد من المشكلات التي لم يكن يبحثها أحد من قبل لتجسد التحول من "التفكير في الأخلاق" إلى "العمل وفق الأخلاق"، عبر تطبيق المبادئ الأخلاقية على حالات محددة في الحياة الواقعية. وقد أصبح هذا المجال اليوم لا غنى عنه في النقاشات العامة حول الطب، البيئة، التكنولوجيا، السياسة، والأعمال.

فالحديث الدائر اليوم عن عودة الفلسفة في الغرب الذي بدأ في العشرين عاماً الأخيرة يربط دائماً هذه العودة بمجال "فلسفة الأخلاق" خاصة الأخلاق التطبيقية التي تزايدت بشكل كبير في أمريكا الشمالية¹.

أولاً: مفهوم الأخلاق التطبيقية

تعريف الأخلاق التطبيقية

تعرف الأخلاق التطبيقية بعد تعريفات يمكن أن نذكر منها:

بأنها "فرع من الفلسفة الأخلاقية يُعنى بتطبيق النظريات والمبادئ الأخلاقية على القضايا العملية والسلوكيات المحددة في مجالات الحياة المختلفة.

بأنها مجموعة من القواعد الأخلاقية العملية المجالية التي تسعى إلى تنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا وما يرتبط بها من أنشطة اجتماعية واقتصادية ومهنية كما تحاول أن تحل المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين لا انطلاقاً من معايير أخلاقية جاهزة بل تأسيساً على ما يتم عليه التداول في الواقع المعيش وعلى المعالجة الأخلاقية للحالات المعقدة.

إنها ليست معايير عامة للسلوك، بل هي معايير لمهنة معينة أو لوظيفة محددة أو لمؤسسة أو مجموعة داخل مجتمع "والواقع أن لفظ الأخلاقيات بالمفهوم النظري عندما يستخدم بهذه الطريقة

1- مجدى عبد الحافظ، الأخلاق بين القيم والممارسة التطبيقية ملاحظة أولية، الفلسفة التطبيقية، إشراف، مصطفى النشار، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2004، ص 371.

.....الأخلاق التطبيقية

فإنه عادة ما يكون لفظا مضافا يضاف إليه مثلا أخلاقيات الأعمال الحرة، أخلاقيات الطب، أخلاقيات الرياضة، أخلاقيات عسكرية... وهكذا¹.

وقدم لنا المفكر المغربي طه عبد الرحمن في كتابه "سؤال الأخلاق، مساهمة في التقدير الأخلاقي للحدثا الغربية" تعريف للأخلاق التطبيقية فكتب مايلي: "لقد أطلق اسم الأخلاقيات التطبيقية على بعض الدوائر الجديدة للاستشكال الأخلاقي التي انفتحت في الحياة الاجتماعية وأشهر هذه الدوائر ثلاث: الحياة، و المهنة، و البيئة، فقبل أخلاقيات الحياة وهي تبحث في المشاكل الأخلاقية التي يطرحها استخدام الوسائل التقنية المتطورة في مجال الطب الحيوي، وأيضا أخلاقيات المهنة وهي تنظر إلى القيم المهنية، و الواجبات و المسؤوليات التي تتاط بالمهنيين بموجب الوظائف المتخصصة التي يمارسونها، وأخيرا أخلاقيات(البيئة) وتنظر في السلوكات التي ينبغي اتخاذها ازاء مختلف المناطق الحيوية من الطبيعة، انسانية كانت أو حيوانية، أو نباتية، أو مائية أو مناخية، أو قضائية²".

كما تعرف بأنها استجابة مباشرة للإحساس بانفصال الأخلاق النظرية عن واقع المشكلات الإنسانية المعقدة. وتعرف بأنها وعلى عكس الأخلاق النظرية التي تسأل: "ما هو الخير؟" أو "ما هو الواجب؟"، فإن الأخلاق التطبيقية تسأل: "هل يجوز إيقاف دعم الحياة عن مريض في غيبوبة دائمة؟" أو "هل يحق للدولة فرض التطعيم الإجباري؟". وهكذا، فإنها تمثل عملية ترجمة للمبادئ العامة إلى أحكام عملية.

أصول تطور الأخلاق التطبيقية

رغم أن التفكير الأخلاقي العملي موجود منذ أفلاطون وأرسطو، فإن ظهور الأخلاق التطبيقية كمجال مستقل يعود إلى السبعينيات من القرن العشرين. وكان لتطور الطب الحديث دور محوري في ذلك، خاصة مع ظهور تقنيات مثل التنفس الصناعي وزراعة الأعضاء، مما أثار أسئلة أخلاقية لم تكن مطروحة من قبل.

ويُعد كتاب مبادئ في الأخلاق الطبية (Principles of Biomedical Ethics) -لـ توم بينشامب وتوم ل. تشايلدرس (Beauchamp and Childress) من أهم الأعمال التي شكّلت الإطار المنهجي لهذا الحقل. وقدم المؤلفان ما عُرف بـ "نظرية المبادئ (Four-Principle Approach)، التي تشمل: الاحترام للاستقلالية، عدم الإضرار، فعل الخير، والعدالة.

ثانيا: علاقة الأخلاق التطبيقية بالحقول المعرفية الأخرى

- 1- دافيد رزنيك، أخلاقيات العلم، ترجمة عبد النور عبد المنعم مراجعة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 316 يونيو 2005، ص33.
- 2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثا الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص22-33.

.....الأخلاق التطبيقية

ترتبط الأخلاق التطبيقية بعلاقات وطيدة مع مختلف الحقول المعرفية الأخرى مثل السياسة والدين والاقتصاد والإعلام والاتصال والاستتبقا وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها.

إذا تحدثنا مثلا عن أهم فروع الأخلاقيات التطبيقية والمتمثل في "البيواتيقا" أو "أخلاقيات الطب والحياة" نجد أن الفلاسفة من أمثال الفيلسوف الألماني المعاصر يورغان هابرماس كتابه "مستقبل الطبيعة الإنسانية" و الفيلسوف الأمريكي فرانسيس فوكو في J.Habermas في كتابه "مستقبلنا بعد البشري" وغيرهما قد ركزوا في دراستهم Francis Fukuyama "ياما لمختلف قضايا البيوتكنولوجيا مثل الاستنساخ ومنع الحمل والانقطاع الإرادي عن الإنجاب، والإنجاب بمساعدة طبية، والتحكم في الخصائص الوراثية من خلال التشخيص قبل الولادة، والهندسة الوراثية التي تسمح بتعديل التراث الجيني لكائن حي ما، والموت الرحيم وغيرها، (Dignité de la vie humaine وكرامة الحياة الإنسانية Dignité humaine على مسألة الكرامة باعتبارها قيمة أخلاقية عملية، بينما انصب اهتمام السياسيين و المشرعين القانونيين على وضع قوانين وتشريعات تحد من التجارب الخطرة على الحياة الإنسانية وخاصة تجارب الاستنساخ وفي هذا السياق يمكن الحديث عن سجال كبير بين مؤسسات المجتمع العلمي ومؤسسات المجتمع الديني حول مختلف قضايا البيوتكنولوجيا.

يقول فوكو ياما معبرا عن هذا الاستقطاب: " هناك العديد من المناظرات الحالية حول التقنية الحيوية في قضايا مثل الاستنساخ وأبحاث الخلايا الجذعية وهندسة الخط الجرثومي تتعرض للاستقطاب ما بين المجتمع العلمي والمجتمع الديني، وأعتقد أن هذا الاستقطاب أمر مؤسف لأنه يدفع الكثيرين إلى الاعتقاد بأن السبب الوحيد الذي يدفع المرء للاعتراض على تطورات بعينها في مجال التقنية الحيوية إنما ينبع من عقيدة دينية، وفي الولايات المتحدة على وجه الخصوص تم استدراج التقنية الحيوية إلى الجدال الدائر حول الإجهاض، ويعتقد الكثير من الباحثين أن تطورا قيما يجري إيقافه بناء على رغبة عدد قليل من مناهضي الإجهاض المتعصبين "1.

أما إذا تحدثنا عن أخلاقيات البيئة فإن التقاطع والتكامل بين الأخلاقيات التطبيقية والسياسة يبدو أكثر وضوحا، فإذا كان الفلاسفة من أمثال هانس يونس وكارل أوتو آبل وميشال سير ولوك فيري وغيرهم قد اهتموا بدراسة المشكلات المتعلقة بالأخطار التي أصبحت تهدد الكائنات الحية من إنسان وحيوان ونبات نتيجة التقدم العلمي والتكنولوجي والصناعي الذي تسبب في تلوث البيئة التي نعيش فيها، محملين الإنسان مسؤولية ما آلت إليه الأوضاع البيئية والعمل على إثارة قيم أخلاقية إيكولوجية عالمية.

ثالثا: محاور الأخلاق التطبيقية

1- فوكو ياما فرنسيس، مستقبلنا بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، مركز الإمارات - للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط1، أبوظبي، 2002، ص 22.

تنقسم الأخلاق التطبيقية إلى عدد من المحاور الفرعية، كل منها يتناول قضايا أخلاقية في مجال معين. وفيما يلي أبرز هذه المحاور:

1- الأخلاق الطبية (Bioethics) : يعد هذا المحور الأكثر تطورًا وانتشارًا في مجال الأخلاق التطبيقية.

و البيو تيكا (La bioethique) هي أحد الفروع الأساسية للأخلاق التطبيقية، وقد استخدم هذا اللفظ لأول مرة عام 1771 من طرف العالم الأمريكي "فان بوتر" المتخصص في طب السرطان حين كتب مقالا بعنوان "البيو تيكا علم البقاء"¹

تتألف لفظة "البيو تيكا" من كلمتين يونانيتين هما: Bios بمعنى الحياة، و Ethique بمعنى الإتيقا أو (الأخلاقيات)، فالبيوإتيقا هي "دمج بين المعارف البيولوجية والقيم الإنسانية.

تهتم فلسفة أخلاقيات الطب والبيولوجيا بدراسة المشكلات الأخلاقية التي أفرزها التقدم العلمي الحاصل في مجالي الطب وعلم الحياة، والتطبيقات المترتبة عن الثورة العلمية والبيوتكنولوجية في هذين المجالين، ويدور هذا الجدل الأخلاقي حول حدود التدخل الإنساني في قضايا حساسة جدا مثل: الإنجاب الإصطناعي، محاولات التحكم بالإنجاب، زرع الأعضاء وموت الدماغ، التجارب الطبية والوراثية، والإستنساخ، والمشكلات الأخلاقية المرتبطة بهذه القضايا.

و تُعد قضية "الموت الرحيم" من أكثر القضايا جدلاً. فقد أجازت دول مثل هولندا وبلجيكا الموت الرحيم تحت شروط صارمة، بينما ترفضه دول أخرى لأسباب دينية أو قانونية. ويجادل بعض الفلاسفة، مثل بيتر سينغر، بأن الحق في إنهاء الحياة جزء من احترام الاستقلالية الفردية، بينما يعارضه آخرون خوفاً من الانزلاق نحو "منحدر زلق" قد يؤدي إلى إساءة استخدام هذه الممارسة.

ومن أبرز فلاسفة البيوإتيقا – على سبيل المثال لا الحصر- نجد الفيلسوف الكاثوليكي الأمريكي دانيال كالاها (Daniel Callahan) كان عضواً بالأكاديمية الأمريكية للطب وعضواً بالأكاديمية الأمريكية للعلوم، وكان من أشد المثقفين والعلماء الأمريكيين معارضة للتجارب العلمية الخطرة في مجال البيولوجيا والطب، وفي هذا السياق قام بتأسيس "مركز هاستينغر" الذي اهتم بالفكر البيوإتيقي، وأسس مجلة علمية –فلسفية متخصصة في البيوإتيقا، كما شارك في تأليف موسوعة بيوإتيقية.

1- بوفنتاس عمر، البيوإتيقا "الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص 11.

الذي تناول (Jurgen) Habermas ونجد كذلك الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس مشكلة "أخلاقيات البيولوجيا" (البيوانثيقا) باعتبارها فرعاً من فروع إنثيقا النقاش في أحد أعماله الأساسية "مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية"، وهنا طرح هابرماس عدة تساؤلات حول مخاطر تطور العلوم البيولوجية والطب، ودعا إلى ضرورة فتح نقاش وحوار أخلاقي حول هذه المشكلات، وسجل هابرماس في هذا العمل تحفظات كثيرة حول بعض الفتوحات العلمية في مجال علم الأحياء والطب في عصر ما بعد الميتافيزيقا والدين متسائلاً في ذلك بقوله: «هل يحق للفلسفة أن تدافع عن التحفظ تجاه المسائل المطروحة في أخلاقيات النوع الإنساني؟»⁷ كما تحدث هابرماس في هذا العمل عن مسألة الكرامة الإنسانية (Dignité de la vie humaine) وكرامة الحياة الإنسانية (Dignité humaine) وذهب هابرماس إلى حد بعيد في نقده للتطور العلمي في هذا المجال حيث قال: "إن الحياة في الفراغ الأخلاقي، وسط شكل حياة لا تعرف حتى معنى الإستخفاف الأخلاقي، إن حياة كهذه لا تستحق أن تعاش"¹.

ومن الفلاسفة الباحثين في هذا المجال نجد أيضاً الفيلسوف الأمريكي المعاصر فرانسيس فوكو ياما الذي اهتم بقضية "البيوتكنولوجيا"، وألف في ذلك كتاباً هاماً بعنوان "مستقبلنا بعد البشري وعواقب ثورة التقنية الحيوية" رفض فيه رفضاً مطلقاً تجارب الهندسة الوراثية، بل وذهب أبعد من ذلك إلى المطالبة بالحظر الشامل والكامل لها، منطلقاً في ذلك من موقعه كعضو في المجلس الرئاسي الأمريكي للأخلاقيات البيولوجية، وقال في هذا الشأن: "أن الأوان كي نتحرك من التفكير إلى العمل ومن التوجيه إلى التشريع، إننا نحتاج إلى سلطة التنفيذ الفعلي"⁹، وقد تناول فوكو ياما في هذا العمل عدة قضايا تتعلق بالبيوتكنولوجيا وفي مقدمتها ضرورة تأسيس منظومة قانونية ومؤسسات فعالة لضبط وتأطير هذه التقنية «ما الذي يجب علينا فعله إزاء التقنية الحيوية التي ستخلط في المستقبل بين الفوائد العظيمة المحتملة وبين تهديدات قد تكون مادية وواضحة، أو روحية وخفية؟ الإجابة واضحة، علينا أن نستخدم سلطة الدولة لتنظيمها، وإذا ثبت أن ذلك يفوق القدرة التنظيمية لأي دولة وطنية منفردة، فلا بد من تنظيمها على مستوى دولي، علينا من الآن أن نبدأ التفكير واقعياً حول كيفية بناء المؤسسات التي يمكنها التفريق بين الاستخدامات الجيدة والسيئة للتقنية الحيوية، وتطبيق هذه القوانين بفعالية سواء على المستوى الوطني أو الدولي»².

2- أخلاقيات البيئة (Environmental Ethics):

1- هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006، ص 90.

2- فوكو ياما فرنسيس، مستقبلنا بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، المرجع السابق، ص 21.

.....الأخلاق التطبيقية

ظهر هذا المحور رداً على التدهور البيئي المتسارع، وطرح تساؤلات حول علاقة الإنسان بالطبيعة. وهل تمتلك الكائنات غير البشرية (مثل الحيوانات، النباتات، الأنهار) حقوقاً أخلاقية؟

في العام 1973، ومع نشر ثلاث مقالات رائدة، أعلنت الأخلاق البيئية عن ظهورها الأول على مسرح الفلسفة، ففي ربيع ذلك العام نشر الفيلسوف الأسترالي الشاب بيتر سينغر The new York of Review Books مجلة مقالة (تحرير الحيوان) في Peter Singer.

وفي صيف ذلك العام ظهرت مقالة (الضحل والعميق، حركة الإيكولوجيا بعيدة المدى: خلاصة) للفيلسوف النرويجي المميز متسلق الجبال آرني نايس Naess Arne في المجلة الفلسفية الدولية Inquiry، وفي الخريف خاطب فيلسوف أسترالي شاب آخر هو ريتشارد سيلفان Selvan Recharad زملاءه في المؤتمر العالمي 15 للفلسفة في فارنا ببلغاريا متسائلاً: هل ثمة حاجة إلى أخلاق جديدة، بيئية؟.

شكلت هذه المقالات الثلاث المرجعية الفكرية الأساسية لنشأة ثلاثة تيارات فكرية كانت في البداية مندمجة مع بعضها البعض ولكن سرعان ما انفصلت عن بعضها وأصبح كل منها برنامجاً ومشروعاً مستقلاً وقائماً بذاته، وتتمثل هذه التيارات في ما يلي:

وريتشارد (1) Lepold Aldo - 94 (1887-7) الأخلاق البيئية: ومن أبرز روادها الأوائل الدو ليوبولد سيلفان، حيث يعد ليوبولد الأب الروحي والمؤسس للحركة البيئية، نحت مصطلحاً هاماً في فلسفة البيئة "الضمير الإيكولوجي"، من أشهر أقواله في هذا المجال: "إن أخلاق الأرض، وبكل بساطة، توسع حدود المجتمع كي يتضمن التربة والمياه والنباتات والحيوانات، وإجمالاً الأرض" ويضيف موضحاً لذلك بقوله: "إن أخلاق الأرض تغير دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع الأرض إلى عضو عادي ومواطن فيه، إنها تقتضي منه احترام الأعضاء الزملاء له، وأيضا احترام المجتمع بحد ذاته".

أما ريتشارد سيلفان (1935-1996) صاحب المقال الشهير (هل هناك حاجة إلى أخلاق بيئية جديدة؟) الذي ألقاه أمام المؤتمر الفلسفي العالمي ببلغاريا سنة 1973، والذي وجه من خلاله دعوة إلى مجتمع الفلاسفة العالمي كي يركز ما لدى الفلسفة من قدرات تحليلية مفهومية هائلة وإبداعية فكرية على الإشكالية البيئية، وحث من خلاله الفلاسفة المعاصرين كي يلبسوا معطف ليوبولد ويجعلوا شغلهم الشاغل تقديم أخلاق بيئية راقية وغير متمركزة بشريا.

كما هو الشأن في التقاليد الفلسفية الغربية الحالية أو التقاليد الفلسفية الكلاسيكية- والمشكلة النظرية الرئيسية التي يبسطها سيلفان أمام الفلاسفة الذين يرغبون بالاستجابة للتحدي الذي طرحه يتمثل في كيفية توسيع الفئة القاعدية للأخلاق بحيث تشمل الكائنات غير البشرية إلى جانب البشر.

ويمكن تقسيم أخلاقيات البيئة في الفكر الفلسفي الأمريكي في الفترة الأخيرة إلى تيارين أساسيين، الأول هو تيار الأخلاق المتمركزة حيويًا بقيادة بول دبلو تايلور (1923-2015)، صاحب المقال الشهير "احترام الطبيعة: نظرية في أخلاق البيئة"، والذي حاول من خلاله الانتقال في الفلسفة من مركزية الإنسان إلى مركزية الحياة، فإذا كان الإنسان في الفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية هو مركز الكون

وسيد العالم، أصبح في فلسفة أخلاقيات البيئة المعاصرة مجرد جزء من الكون فقط، ونوع من أنواع الحياة فقط وليس الحياة ككل، والعلاقة بين الكائنات الحية هي علاقة تعاون وتكامل وانسجام في منظومة أو شبكة حيوية معقدة، من (Callicott J.Baird والثاني هو تيار أخلاق الأرض بقيادة الفيلسوف الأمريكي كاليكوت مواليد (1941 صاحب النص الشهير "دفاعا عن أخلاق الأرض"، الذي اعتبر فيه الأرض هي سر الحياة والتربة هي مصدر الطاقة لكل الكائنات، فالأرض ليست مجرد تربة جامدة، بل هي مركز الحيوية) النبات، الحيوان، الإنسان)، فالنبات والحيوان يبقى دائرة الطاقة مستمرة ومفتوحة، والإنسان إما أن يساهم في بقاء دائرة الطاقة مستمرة ومفتوحة أو يكسرها، والسؤال الذي يبقى مطروحا - حسب كاليكوت - هو: إلى أي مدى تستطيع الأرض الصمود أمام التدخل التكنولوجي العنيف للإنسان فيها؟

ومجمل القول أن الأخلاق البيئية تؤكد أنه يمكن أن يحصل تقدم في إنهاء الأزمة البيئية عندما نتحدى المعايير الأخلاقية للمركزية البشرية ونوسع الاعتبارات الخلقية لتشمل الكائنات غير البشرية، حيث يتصور كثير من الأخلاقيين البيئيين الإمكانية التالية: كما أن الإنسان اليوم ملزم خلقيا وقانونيا بالإحجام عن إيذاء وقتل البشر، ربما يكون غدا ملزما خلقيا وقانونيا بالإحجام عن إيذاء أو قتل الكثير من أنواع الكائنات الحية - إلا، بالطبع لأسباب غير مبتذلة.

ومن أشهر فلاسفة البيئة يمكن أن نذكر - على سبيل المثال لا الحصر - بعض الأسماء مثل 1903-1993 Jonas Hansم الفيلسوف والتولوجي هانس يونس فيلسوف أمريكي من أصول ألمانية، صاحب مذهب "أخلاق المسؤولية"، اهتم بقضايا البيئة وانتقد بشدة نظرية المركزية البشرية التي تعود جذورها في نظره إلى الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت وأراد أن يؤسس محلها نظرية المركزية الحيوية، اشتهر بكتابه "مبدأ المسؤولية: نحو إتيقا للحضارة التكنولوجية " Le principe la de responsabilité الذي أصدره سنة 1979، وكذلك بعمل آخر هو "نحو إتيقا للمستقبل"، ركز فيها على مسؤولية الإنسان الأخلاقية اتجاه نفسه واتجاه الأجيال المستقبلية واتجاه الكائنات الحية الأخرى واتجاه الأرض، وذلك خلافا للاتجاه الفلسفي الأخلاقي الكلاسيكي الذي كان يهتم فقط بتنظيم علاقة الإنسان بغيره من الناس فقط.

2- أخلاقيات الحيوان (Animal Ethics): يتداخل هذا المحور مع الأخلاقيات البيئية، لكنه يركز تحديداً على معاملة الحيوانات من قبل البشر، وقد أثار كتاب بيتر سينجر (Singer) 1975 تحرير الحيوان (Animal Liberation) ضجة كبيرة عندما دعا إلى اعتبار المعاناة الحيوانية مسألة أخلاقية جوهرية.

الأنثروبوسينترية (Anthropocentric): ترى أن القيمة الأخلاقية تنبع من فائدة الشيء للإنسان. **البيوسينترية (Biocentric)** أو الإيكو سينترية (Ecocentric) تمنح الطبيعة قيمة في حد ذاتها، بغض النظر عن فائدتها للإنسان.

ويلفت جيمس راتشلز إلى أن الأخلاقيات البيئية تتحدى الرؤية الغربية التقليدية التي تضع الإنسان في مركز الكون. ويدعو الفلاسفة مثل أرلد لانديلوارد إلى إعادة تصور العلاقة بين الإنسان والطبيعة ضمن إطار "الأرض كمواطن.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع:

أولاً: باللغة العربية

- 1- محمد عبد الحفيظ، الفلسفة والنزعة الإنسانية (الفكر البرجماتي نموذجاً)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية ط1، 2006
- 2- جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة: محمد لبيب النجيجي، مؤسسة الحنانجي، القاهرة د.ط 1963
- 3- زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، مؤسسة هنداوي، 2020، 18
- 4- إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء الدنيا والطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1
- 5- جون ديوي: المبادئ الأخلاقية في التربية، ترجمة: عبد الفتاح السيد هلال، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م.
- 6- جون ديوي: الديمقراطية والتربية،
- 7- جون ديوي: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة: محمد لبيب النجيجي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1963،
- أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي،
- 8- أوليفيه ربول: فلسفة التربية، ترجمة، جهاد نعمان، منشورات عويدات، باريس، ط2، 1982م
- 9- ديفيد هيل براند: جون ديوي، ترجمة: ناصر الحلواني مراجعة سيرين الحاج حسين، موسوعة ستانفورد للفلسفة، 2020/06/16، مجلة الحكمة من أجل اجتهد ثقافي وفلسفي، <https://hekmah.org/>ديوي-جون /
- ، توفيق الطويل: فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها
- إم. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا،
- 10- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977م
- 11- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجبل، بيروت، ط1، 1993.
- 12- فؤاد كامل، الفكر الفلسفي، دار الجبل، بيروت، 1993 م.

- 13- جماعة من الأساتذة السوفييات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989.
- زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة،
- 14- زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، (د.ت)
- 15- كامل محمد محمد عويضة: وليام جيمس "رائد المذهب البراغماتي"، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1993.
- 16- وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، ترجمة محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، 1946.
- 17- يعقوب فام، البراجماتزم أو مذهب الذرائع، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936
- 18- محمود زيدان، وليم جيمس، سلسلة نوابع الفكر العالمي (1)، دار المعارف، مصر، 1958.
- 19- وليام جيمس، البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2008م.
- 20- عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدارسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986.
- 21- عادل العوا: المذاهب الاخلاقية عرض وتقديم، ج1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1958
- 22- روزنتال، م.و يودين، ب، الموسوعة الفلسفية، سمير كرم مترجم، ط4، بيروت، لبنان، دار الطباعة والنشر.
- 23- أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة الامام عبد الحليم محمود وابو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979،
- 24- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، تونس: دار الجنوب، 1966.
- 25- الشيخ كامل محمد محمد عويضة، باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1993.
- 26- ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012.
- 27- عبد الله محمد الفلاح: نقد العقل بين الغزالي وكانط، دراسة تحليلية – مقارنة، مجد المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2003.
- طيبة ماهر وزادة، فلسفة كانط التربوية

- 28- عبد الرحمن بدوي، امانويل كانط، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977.
- 29- إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم حنا، مركز دارسات الوحدة العربية للتوزيع، المنظمة العربية للترجمة ط1 بيروت، 2008
- 30- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومي للطباعة والنشر، القاهرة، 1965
- 31- عبد الرحمن بدوي، الاخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- 32- مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999.
- 33 . زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، 2018
- 34- عبد الجليل كاظم الوالي: الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر، ط1، 2009.
- 35 . أبيقور: الرسائل والحكم: دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991
- 36- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط4، 1970.
- 37- بيار بويانسي، أبيقورس، تعريب بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، ط1، بيروت، 1980.
- 38- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، دار النهضة العربية 1976
- 39- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط/لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1976، 6 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية
- 40- سعيد جلال الدين، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، دط، 1999.
- 41- الأهواني أحمد فؤاد، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الاسكندرية، دط، 1965
- 42- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، 1945
- الشهرستاني، الملل و النحل
- 43- أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط1، 1979

- 44- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- 45- ابو بكر ابراهيم التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، جامعة قان يونس، بنغازي. د. ط. 1995.
- 46- مصطفى النشار، مدخل جديد الى الفلسفة، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998.
- 47- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1 دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.
- 48- مصطفى حلمي، الاخلاق بين الفلاسفة وعلماء المسلمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.
- 49- أحمد السحمراني، الاخلاق في الاسلام والفلسفة القديمة، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988.
- 50- هنتر ميد، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، 2022.
- 51- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، دار صادر (مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة)، 1924.
- 52- وهيب سمعان، الثقافة والتربية في العصور القديمة، دار المعارف، مصر، 1961.
- 53- د/ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية ج1، ط2 مكتبة الأنجلو المصرية.
- 54- د/ توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، مؤسسة المعارف بالإسكندرية، ط1، سنة 1960.
- 55- الطويل (توفيق): المشكلة الأخلاقية، تاريخها ونشأتها، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة، 1967.
- 56- د/ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية بالقاهرة ط/ سنة، 1992.
- 57- د محمد بيسار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1973.
- 58- مجموعة من المؤلفين اشراف سمير بلكفيف، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الاجراء، منشورات الاختلاف، الرباط ط2013، 1.
- 59- نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، جمهورية أفلاطون، دار المعارف بمصر سنو 1963.
- 60- محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الاسلامية، دار المعارف بمصر، ط3، 1970.

- 61- إبراهيم بيومي مذكور ويوسف افندي كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1940.
- 62- محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط 1، 1982
- 63E-Kutub Ltd- عماد الدين الجبوري: دراسات فلسفية مختارة، شركة بريطانية، إنجلترا، ط1، 2023
- 64- مرحبا محمد عبد الرحمان: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت 1991.
- 65- اليماني عبد الكريم، علي سعيد، فلسفة التربية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2004.
- 66- النل وائل عبد الرحمان، أحمد محمد الشعراوي، أصول التربية التاريخية، دار حامد للنشر والتوزيع، عمان، د.ط، دس.
- 67- والبولا ارهولا، بوذا، تر: يوسف شلب الشام، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2011
- 68- علي زيعور، الفلسفة في الهند، دار الأندلس، ط 1، بيروت.
- 69- بوذا، الدامابادا، تر: سعدي يوسف، ط 1، دار التكوين 2010.
- 70- كلود لفنسون، البوذية، تر: علي مقلد، ط 1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008
- 71- أ. س. ميغلوفيسكي، أسرار الآلهة والديانات، تر: حسان مخائيل إسحاق، ط 4، دار علاء الدين، دمشق، 2009.
- 72- أحمد علي عجيبة، موسوعة العقائد والأديان، دار الآفاق العربية، ط1، 2004.
- 73- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، الأنجلو مصرية، القاهرة، د.حامد عبدالقادر، بوذا الأكبر،
- 74- عبد العزيز محمد الزكي، قصة بوذا، الدار المصرية للطباعة، د. ط د. هنري توماس، أعلام الفلاسفة: كيف نفهمهم؟
- 75- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ط 1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2001
- 76- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار الكتاب والنشر والتوزيع، القاهرة 2001،

- 77- أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، مكتبة دار النهضة المصرية، القاهرة، 1984
- 78- دياكوف، الحضارات القديمة، تر: سليم و الحليم اليازجي، ج 1، ط 1، دار علاء الدين، دمشق، 2000، 1987. 79- الياد، م، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية. سوريا: دار، دمشق
- 80- جون كولر - كتاب الفكر الشرقي القديم - ترجمة كامل يوسف حسين - مراجعة د/ امام عبد الفتاح امام سلسلة ثقافية الشهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب بالكويت.
- 81- رسلان صلاح، كونفوشيوس رائد الفكر الانساني، د.ط، د.ت.
- 82- د/ فؤاد الغزير - فلسفة الاخلاق بين الكونفوشيوسية والاسلام- تقديم د/سعد كفايتي الناشر بيت الحكمة للاستثمارات الثقافية مصر طبعة أولي - 1438 هـ، 2117 م
- 83- د / هالة ابو الفتوح - فلسفة الاخلاق و السياسة المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، الناشر دار قباء للنشر و الطباعة و التوزيع، القاهرة، 2002.
- 84- الشهرستاني، ن ب ف، الكونفوشيوسية ماضيها وحاضرها وموقف الاسلام منها، مركز الدلك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية السعودية: 2011
- 85- سعيد مراد، مدخل في تاريخ الأديان، مصر، ط1، 2000
- 86- عمر، ع. الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة. لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1999.
- 87- إبراهيم، م، إ، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة. مصر: مطبعة الأمانة 1985.
- 89- أبو زهرة، م، مقارنة الأديان والأديان القديمة. مصر، دار الفكر العربي.
- 90- ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، ط مطبعة هندية بالموسكى بمصر، ط1، 1980.
- 91- على عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب، مكتبة الحرية الحديثة، 1990
- 92- الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين. بيروت، دار المناهل. ط1، 1985.
- 93- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1.
- 94- جون دن، جون لوك مقدمة قصيرة جدا، ترجمة فايقه جرجس حنا ومراجعة هبة عبد المولى، مؤسسة هنداوي، 2015

- 95- فاروق عبد المعطي، جون لوك من فلاسفة الانجليز في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993،
- 96- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: دار المعارف، 1983، ط2.
- 97- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، س 1979م
- 98- ابن مسكويه، أحمد بن محمد: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية، القاهرة، 1911
- 99- زكي نجيب محمد وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، 2018.
- 100- محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، دار الكتاب العربي بمصر، ط3، 1953.
- 101- أ. س رابويرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، مؤسسة هنداوي، 2014
- 102- اندريه كريسون، الاخلاق في الفلسفة الحديثة، ترجمة عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1948.
- 103- محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982
- 104- محمد عبد الله دراز، كلمات في مبادئ علم الاخلاق، مؤسسة هنداوي، 2021.
- 105- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج3، دار المعرفة، بيروت، 1982
- 106- اندريه كريسون، شوبنهاور، ترجمة أحمد كوى، دار بيروت للطباعة والنشر، 1958
- 107- ليفي بريل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة محمود قاسم، وراجع السيد محمد بدوى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1953
- 108- مقدار يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، دراسة مقارنة، مكتبة الخانجي، مصر، 1973
- 109- محمد عبد الله دراز، دراسات إسلامية، دار القلم، الكويت،
- 110- امانويل كانط، الدين في العقل حدود، ترجمة فتحي المسكيني، مطبعة الجداول، ط ١ الكويت، 2012
- 111- روجيه غارودي، ما هي الاخلاق الماركسية، ترجمة: ماهر لقطينة، دار الحقيقة بيروت.
- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968.
- 112- د/ منصور على رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، ط3، القاهرة، 195.

- 113- احمد امين: الأخلاق، مؤسسة هنداوي، مصر 2012.
- 114- ه.سجويك: المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي، ج 1 دار نشر الثقافة الاسكندرية، 1949 م.
- 115- الكس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق اسعد، مكتبة المعارف، لبنان، 2013
- 116- السيد محمد بدوي: المقدمة، الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000 م.
- 117- هبة عادل: فلسفة الأخلاق، دار المنار للطباعة والنشر، ط 1، بغداد، 2017.
- 118- د/ محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، مكتبة لطباعة الأوفست، جامعة الأزهر جامعة قطر.
- منصور علي رجب: تأملات في فلسفة الأخلاق
- 119- زيعور، علي: الفلسفات الهندية، د.ط، بيروت، دار الأندلس، 1982 م.
- 120- جعفر، عبد الوهاب: مذكرة في فلسفة الأخلاق، جامعة الاسكندرية، 1991
- 121- محمد عبد الرحمن، مرحبا: الموجز في تاريخ الأخلاق، ط 1، طرابلس لبنان، 1988 م.
- 122- مراد، سعيد، المدخل في تاريخ الأديان، ط 1، مصر، 2000 م
- 123- محمد بيسار، العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع، مكتبة الانجلو المصرية، 1973
- 124- مغنية محمد جواد، فلسفة الأخلاق في الاسلام، دار العلم، بيروت، 1977
- 125- محمود حمدي زقزوق. مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط 2، 1983
- 126- عبدالرحمن بدوي: الاخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975 م.
- 127- الدكتور محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط 1، 1982
- د/ آمنة نصير، الأخلاق في التصور الإسلامي
- 128- محمد يوسف موسى: مباحث في فلسفة الأخلاق، مؤسسة هنداوي، 2018
- 129- زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، القاهرة 1966.

- 130- عبد الرحمن بدوي: الاخلاق النظرية. ط 2. وكالة المطبوعات، الكويت، 1976
- 140- المدخل إلى الفلسفة، علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، 1999
- 141- النراقي، محمد مهدي: جامع السعادات، ط 1، قم، مؤسّسة اسماعيليان، 1421 هـ، ج 1
- 142- أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، مجموعة 3، دار المعرفة للطباعة و النشر، بيروت لبنان طبعة 1، 1982.
- 143- أب عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تهذيب الأخلاق، قرأه وعلق عليه أبو حذيفة ابراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث والنشر والتحقيق والتوزيع، مصر، ط 1، 1989
- 144- الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، المركز العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2001.
- 145- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي المغربي، الرباط، ط 2، 1993.
- 146 فؤاد زكريا، سبينوزا، مؤسسة هنداوي، 2018.
- 147- عبد الرحمان بدوي، نيتشه والقيم، دار المعارف، القاهرة، ط 2018، 7.
- 148- غسان كنعان، نيتشه وفكرة الإنسان الكامل، دار صادر، بيروت، ط 9، 2014.
- 149- سامي الشريف، الحرية بين نيتشه وهايديغير، دار الحياة، بيروت، 2018.
- 150- عبد الرزاق بلعقزوز، نيتشه ومهمة الفلسفة، الدار العربية للعلوم ناشرون 2010.
- 151- نيتشه، عدو المسيح، ترجمة مخايل جورج، دار الحوار للنشر و التوزيع، دط، 2012.
- 152- نيتشه، ما وراء الخير والشر تباشير لفلسفة المستقبل، ترجمة حجار جيزيلا، لبنان دار الفارابي، 2003
- 153- أفلاطون، محاوره بروتاغوراس، ت. محمد كمال الدين علي يوسف، مراجعة، محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968
- 154- احمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط ٧، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1970
- 155- مجدى عبد الحافظ، الأخلاق بين القيم والممارسة التطبيقية ملاحظة أولية، الفلسفة مصطفى النشار، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2004 التطبيقية، إشراف

- 156- دافيد رزنيك، أخلاقيات العلم، ترجمة عبد النور عبد المنعم مراجعة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم. المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، العدد 316 يونيو 2005.
- 157- طه عبد الرحمن، سؤال الخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- 158 فوكو ياما فرنسيس، مستقبلنا بعد البشري: عواقب ثورة التقنية الحيوية، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، مركز الإمارات - للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط1، أبوظبي، 2002.
- 159 - بوفنتاس عمر، البيوإتيقا" الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.
- 160- هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006.
- 161- علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوروبا، دار الوفاء، القاهرة، ط 1، 2000.
- 162- محمد مهران رشوان: تطور الفكر الاخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، مصر، 1998.
- 163- عمر فروخ، ابن حزم الكبير الامام الكبير، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980.
- 164- الامام ابي الحسن الاشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له حموده غرابه، مطبعة مصر، 1955.
- 165- أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، سوريا، ط 3، 1990.
- 166- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 1965
- 167- توفيق الطويل: جون ستيورت مل، دار المعارف، مصر، [د.ت].
- 168- دافيد وولش، عصر ما بعد الأيديولوجية، تر سامية الشامي و طلعت غريب، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1995.
- 169- فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية، ج1، دار الثقافة، ط1، القاهرة (د.ت).
- 170- أوغسطين الاعترافات، ج2 نقله الى العربية الخورأسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، ط8، بيروت، 2007

171- أوغسطين، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، تر: الخوري يوحنا الحمو، ط 7؛ بيروت: دار المشرق، 2004.

ثانياً: باللغة الأجنبية

1- Eduard von Hartmann, « L’Axiologie et ses divisions (Revue de la France et de l’étranger 1890, juillet – décembre, vol. XXX, pp. 466-479.)-

2 - Wikipedia: L’encyclopédie libre, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Axiologie> (Axiologie).

3- Ricoeur P., Avant la loi morale, l’éthique , Encyclopedia Universalis, Les enjeux, 1988

4- Grawitz, Madelin: Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983

5- Henri ISAAC , Samuel MERCIER , Ethique ou déontologie: Quelles différences pour quelles conséquences managériales ? L’analyse comparative de 30 codes d’éthique et de déontologie , -Ixième conférence internationale de management stratégique- ” perspectives en management stratégique ” aims 2000 – Montpellier – 24-25-26 Mai 2000.

6 - Philippe Meirieu, Éduquer: un métier impossible ? ou « Éthique et pédagogie », Conférence prononcée à Montréal le mercredi 27 mai 1992, dans le cadre du congrès Collèges célébrations 92. Pédagogie Collégiale Septembre, Vol. 6 n° 1, 1992.

7- John Dewey: L’Ecole et L’Enfant, Pelachaux et nistels, A. Neuchtel, Paris, 4ème. Édition, 1974, P139

8- Darboon: Etudes spinozistes. Paris (P.U.F.) 1946.

9- Robert Misrahi•OEuvres complètes (Gallimard).

10- Patrick Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, Paris, PUF, 2015.

11- Heidegger, Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?.Paris, Gallimard, 2016

- 12- Jean Granier, Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, Le Seuil, 2017.
- 13- Patrick Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, Paris, PUF, 2015
- 14- Nietzsche (L'antechrist, traduit par Eric Blondel, Paris: Flammarion 1994
- 15-- Geore Norlin, Isocrates with an English Translation (Harvard University Press, 1980
- 16- A Companion to Ancient Philosophy , Edited by: Mary Louise Gill and pierre pellegrin.

ثالثاً: القواميس و الموسوعات

- 1- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة للنشر والتوزيع، ط5، القاهرة، 2007
- 2- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1989.
- 3- إبراهيم - مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983
- 4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982.
- 5- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، لبنان 1982.
- 6- صليبا جميل/ المعجم الفلسفي ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1992
- 7- عبد المنعم حفني، الموسوعة لفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1992
- 8- الهيئة الموسوعة العربية، الموسوعة العربية، مج1، هيئة الموسوعة العربية، الجمهورية العربية السورية، 1998.
- 9- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1984
- 10- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، القسم الثاني ص-ي، معهد الانماء العربي، ط1، 1988
- 11- أحمد علي عجبية، موسوعة العقائد والأديان، دار الآفاق العربية، ط1، 2004.

- 12- جون ديوي، قاموس جون ديوي للتربية (مختارات من مؤلفاته)، جمعها رالفن وين، ترجمة: وتقديم محمد علي العريان، تصدير عبد العزيز سلامة. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1964
- 13- الجرجاني التعريفات، مكتبة دار الكتب العلمية، لبنان، ط1
- 14- ابن منظور، 2003
- 15- محمد علي التهنائي، كشف اصطلاحات العلوم والفنون، مكتبة لبنان، بيروت، 1996
- 16- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006
- رابعاً: الرسائل الجامعية
- 1- محمود زيدان، البراجماتيزم عند وليم جيمس، رسالة ماجستير، كلية الآداب -جامعة القاهرة، 1956
- 2- سعدي نادية: الأسس الفلسفية لنظرية الفن عند جون بول سارتر، رسالة لنيل الماجستير في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، 2002
- خامساً: المنشورات العلمية(المقالات)
- 1- علي أسعد وطفة، في مفهوم الأخلاق، قراءة فلسفية معاصرة، شؤون اجتماعية، العدد119، 24أفريل 2013.
- 2- د محمود محمد علي، فلسفة أبيقور وأثرها في فلسفة التربية، مجلة جامعة دمشق للعلوم التربوية والنفسية- المجلد الأول العدد 38- 2022.
- 3- مناف حسين جعيول، حامد حمزة حمد، غاية الأخلاق عند أفلاطون Lark Journal، المجلد، العدد4 في 10/ 2025.
- 4- محمد سبيلا، نيتشه والأديان، مجلة الرأي، الرباط 2009.
- 5- الحسن علاج، نيتشه وصناعة القيم، مجلة الهداية الكويت، 2011.
- 6- شهيد حسين حمزة، الأخلاق في فكر أفلاطون الفلسفي، مجلة مركز دراسات الكوفة العراق، 2011