الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE POPULAIRE

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

---

Université d'Alger2
Faculté de Sciences Humaines
Département de Philosophie

جامعة الجزائر2
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

مطبوعة الدروس النظرية

مقياس

إشكاليات الفلسفة الأخلاقية

Problems of moral philosophy

مقدمة لطلبة ماستر 2

تخصص: فلسفة عامة

عدد الصفحات: 100

إعـــــداد:

الدكتور كيبيش عبد الرحمان

أستاذ محاضر أ

شريف رضا
رئيس اللجنة العلمية لقسم الفلسفة

رئيس قسم الفلسفة
أ.د. نوال بورحلة

السنة الجامعية: 2022-2023

People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of High Education and Scientific Research

Algiers 2 University

Faculty of Humanities Sciences

Department of Philosophy

Printed theory lessons

Scale

Problems of Moral Philosophy

presented to master students 2 general philosophy

Preparation by:

Dr : Kaibiche Abderrahmane

Associate Professor

Academic year

2022-2023

الملخـــــص

إشكاليات فلسفة الأخلاق

Problems of moral philosophy

تعتبر مشكلة الأخلاق من المشكلات القديمة للفلسفة، والإنسان في محاولة البحث عن أسباب السعادة، اتجه إلى البحث عن معايير السلوك الصحيح الذي يجلب له السعادة ويجنبه الشقاء، ولذلك فقد كان من الطبيعي أن ينشأ عن التفلسف في موضوعات الأخلاق فكرا أخلاقيا متعدد الاتجاهات والمدارس، فقد ظهر الفكر الأخلاقي العقلي نسبة إلى العقل باعتباره المصدر الأول لإدراك الحقائق، وفي المقابل ظهرت الأخلاق الحسية والتجريبية نسبة إلى الحس والتجربة باعتبارهما المصدر الأول لمعرفة حقيقة الأشياء التي تحيط بوجودنا، في حين ذهب فلاسفة العصر الحديث إلى أن الأخلاق شعورية ووجدانية في منشأها.

وعلى غرار الأخلاق العقلية والتجريبية والشعورية التي ينطلق أصحابها دائما من التساؤل حول مبدأ الأخلاق، ظهرت اتجاهات فلسفية تنطلق دائما في تساؤلها حول مشكلة الأخلاق من النتائج والغايات وقد ترتب عن ذلك ظهور مذاهب أخلاقية عديدة على غرار مذهب اللذة ومذهب السعادة وكذا مذهب أخلاق المنفعة.

الكلمات المفتاحية:

أخلاق، العقل، التجربة، العاطفة، الشر.

Abstract:

The problem of morals is one of the ancient problems of philosophy, man, in an attempt to search for the causes of happiness, tends to search for criteria for correct behavior that brings him happiness and avoids misery, and therefore it was natural for philosophizing to arise in matters of ethics, moral thought with multiple directions and schools.

Rational moral thought has appeared in relation to the mind as the first source for realizing facts. On the other hand, sensual and empirical ethics appeared in relation to sense and experience as the first source for knowing

the reality of the things that surround our existence. While philosophers of the modern age went to the fact that morals are emotional and sentimental in their origin.

Similar to mental, experimental, and emotional ethics, whose owners always start from questioning the principle of morals, philosophical trends have always emerged that question the problem of morals from results and ends, and this has resulted in the emergence of many ethical doctrines such as the doctrine of pleasure and the doctrine of happiness, as well as the doctrine of utility.
Keywords: Ethics, Mind, Experience, Passion, Evil.

تمهيـد عــام

تعتبر مشكلة الأخلاق من الموضوعات الأساسية التي رافقت الفلسفة منذ نشأتها، فقد اتجه البحث الفلسفي قديما إلى ثلاث موضوعات أساسية هي: الوجود والمعرفة والقيم، وهذه الأخيرة، تنقسم بدورها إلى البحث في القيم الإنسانية المرتبطة بوجود الإنسان على غرار القيم الجمالية والقيم الأخلاقية؛ فالأخلاق كانت تعد ولا زالت من المشكلات الجوهرية في الفلسفة، بل إن بعض المذاهب الفلسفية لم تكن أكثر من كونها بحثا في الأخلاق كما هو الحال عند سقراط.

لقد نشأ عن التفلسف في موضوعات الأخلاق فكرا أخلاقيا متعدد الاتجاهات والمدارس، فقد ظهر الفكر الأخلاقي العقلي نسبة إلى العقل باعتباره المصدر الأول لإدراك الحقائق، وفي المقابل ظهرت الأخلاق الحسية والتجريبية نسبة إلى الحس والتجربة باعتبارهما المصدر الأول لمعرفة حقيقة الأشياء التي تحيط بوجودنا. كما ذهب فلاسفة من العصر الحديث إلى أن الأخلاق شعورية ووجدانية في منشأها.

وعلى غرار الأخلاق العقلية والتجريبية والشعورية التي ينطلق أصحابها دائما من التساؤل حول مبدأ الأخلاق، ظهرت اتجاهات فلسفية تنطلق دائما في تساؤلها حول مشكلة الأخلاق من النتائج والغايات وقد ترتب عن ذلك ظهور مذاهب اللذة والسعادة وأخلاق المنفعة.

وبناء على ما سبق، سنحاول من خلال هذه "الدروس الموجهة لطلبة الماستر" الإجابة عن الإشكاليات الرئيسية وهي كالآتي:

1-ما هي الأخلاق؟

2-ما هو المذهب الأخلاقي العقلي؟ فيم تتمثل أهم مبادئه؟ وما هي أبرز الاتجاهات الفلسفية التي تمثل هذا المذهب؟

3-ما هو المذهب الأخلاقي التجريبي؟ فيم تتمثل أهم مبادئه؟ وما هي أبرز الاتجاهات الفلسفية التي تمثله؟

4-ما هو مذهب أخلاق العاطفة؟ فيم تمثل مبادئه؟ وما هي أبرز الاتجاهات الفلسفية التي تمثله؟

5-ما هي علاقة الأخلاق بالسياسة؟ وما هي علاقة الأخلاق بالدين؟

6-ما هو الشر؟ ما هي أنواعه؟ وكيف يمكن التغلب عليه؟

الأخلاق النظرية والأخلاق العملية

تمهيـــــــد:

نشأ التفلسف أول ما نشأ عندما شرع الإنسان يتساءل عن حقيقة الوجود الذي يعيش فيه، مم ولماذا وكيف كان هذا الوجود؟ ولم تكن الإجابة عن هذه الأسئلة تغنيه أو تثنيه عن التساؤل مجددا، لكن هذه المرة حول تساؤله إلى وجوده الخاص باعتباره إنسانا لا باعتباره حدثا من حوادث الطبيعة، فكان تساؤله الأول حول علة أفعاله ودوافعها وآثارها، ومن ثم كان التساؤل حول علاقة وجوده بوجود الغير وتحديدا دوافع أفعاله في ظل وجوده مع الغير، ولأن أغلب أفعاله كانت في جوهرها إما نتيجة أحكام يصدرها أو نتيجة ردود أفعال يقوم بها، فقد استلزم ذلك بالضرورة نشأة فلسفة تهتم بموضوع أفعال الإنسان ولأن الفعل الأخلاقي يستلزم العلاقة بين اثنين، فقد كانت تلك الفلسفة هي فلسفة الأخلاق، وعليه نتساءل:

ـ فما هي الأخلاق؟

ـ ما مفهوم فلسفة الأخلاق؟ وما الفرق بين فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق؟

مفهوم الأخلاق

الأخلاق لغة: مفردها خلق بضم اللام وسكونها، ومعناه لا يخرج عن معنى السجية والطبع والعادة والمروءة والدين.

الأخلاق اصطلاحا:

الخلق «حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية[1]».

والمغزى من هذا التعريف هو أن السلوك الإنساني لا يكون خلقا إلا إذا صار طبعا وجبلة (وهنا يتداخل المعنى اللغوي مع المعنى الاصطلاحي) وهذا هو المقصود بالرسوخ أي تجسيد الخلق في صورة فعل متعين، ولذلك جاء التفريق بين الخلق والفعل، إذ ليس كل خلق فعل (خلقي) ما لم يتحقق فيه شرط الرسوخ.

---

[1] صليبا (جميل): المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص539.

ومن أمثلة ذلك هو أنه:

ـ لا يكون سلوك الغضب الذي يصدر عن الحليم فعلا خلقيا لأنه صفة غير راسخة في النفس. فلا نقول عن هذا خلقه الغضب.

ـ كما لا نقول عن التقي الذي تصدر عنه المعصية بأن خلقه المعصية.

ـ كما الفعل الصادر عن تكلف لا يعد فعلا خلقيا وإنما تخلقا أي تظاهرا، 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 فعلا خلقيا، 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.

علم الأخلاق: اختلفت وجهات النظر في تحديد المعنى النهائي لهذا العلم وذلك كنتيجة طبيعية لاختلاف مشارب ومذاهب المعرفين له:

أ-فقد ذهب باسكال في تعريفه لعلم الأخلاق بأنه «علم الإنسان[1]». 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.

ب-**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،

---

[1] نصار(محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، ط1، الكويت1982، ص17.

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.

ولأن هذه التعريفات غير دقيقة، فإن التعريف الأقرب هو ما ورد في دائرة معارف **البستاني** في قوله بأنه «علم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى بها الإنسان، وبالرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها».

كما أن هذا التعريف قد كان وفيّا لما اختتم به أرسطو كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخ» إذ يقول: «في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم النظري بالقواعد، بل هو تطبيقها، ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يعلم الإنسان ما هي، بل يلزم زيادة على ذلك، رياضة النفس على حيازتها واستعمالها»[1].

ج–هو علم نظري معياري «يبحث في الأحكام القيمية التي تنصب على الأفعال الإنسانية من ناحية أنها خير أو شر»[2]. أي هو العلم المعياري للسلوك البشري، الذي يحكم على هذا السلوك بأنه خاطئ أو صحيح، حسن أو قبيح.

د –كما يعرَّف أيضا على أنه: «دراسة وصفية موضوعية للظواهر الخلقية»[3]. بمعنى أن علم الأخلاق يقدم لنا سلما أو جدولا للأفعال الحسنة أو القبيحة، لكنه لا يأخذ على عاتقه الدفاع العقلاني عن مكونات ذلك السلم أو ذلك الجدول.

فلسفة الأخلاق

تمهيـــــــد:

إذا كان علم الأخلاق هو العلم الذي يقدم لنا سلما أو جدولا لما ينبغي فعله ولما ينبغي عدم اقترافه، أي سلما أو جدولا يضم الأفعال الحسنة والأفعال السيئة، فإنه في ذلك لا يأخذ على عاتقه

---

[1] المرجع السابق، ص17–18.

[2] مذكور (إبراهيم): المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة1983، ص124.

[3] وهبة (مراد): المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة2007، ص8.

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 والرذيلة ومعنى الحسن والقبيح، والهدف من وراء ذلك هو الوصول إلى الإجابة الصحيحة عن السؤال التالي: «ما الذي 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.

الأخلاق النظرية والأخلاق العملية

إذا كان معنى الخلق يشير إلى ما هو حسن وخير أو إلى ما هو قبيح وسيء، فإننا نتساءل: لماذا ندرس علم الأخلاق؟ وهذا بدوره ينقلنا إلى طرح السؤال الجوهري التالي وهو: كيف يمكن اكتساب الخلق الحسن والابتعاد عن الخلق السيء؟

يعتبر شوبنهور من أكثر الفلاسفة الرافضين للقول "بفكرة الطابع العملي للأخلاق" لاعتقاده بأن الأخلاق لا تتعدى كونها دراسة نظرية وصفية للقيم السائدة مثلها مثل العادات وأنماط السلوك الشائعة بين الأمم والشعوب[2]. والواقع أن هذا الرأي وما ما يشبهه قد لقي رفضا قاطعا من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين وعلى رأسهم "**ج ا مور**".

---

[1] زكريا (إبراهيم): المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، القاهرة1966، ص54.

[2] رشوان (محمد مهران): تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة1988، ص25.

يعتبر العمل ثمرة للعلم، إذ لا قيمة للعلم ما لم يكن هناك عمل يجسده فعليا وفي الحياة اليومية للإنسان وذلك لأن «الطابع العملي يسبق ويتغلب على الطابع النظري للأخلاق» أي أن الغرض الأساسي للأخلاق هو «التأثير على سلوكنا الفعلي»[1].

فالدراسة العلمية للأخلاق ليس هدفها وحسب وضع القوانين والمعايير الأخلاقية، بل إن الهدف الأول من ذلك هو الوصول بالإنسان إلى درجة اليقين والإقتناع بمدى أهمية وقيمة المبادئ الخلقية، من أجل السعي والاجتهاد لأن يرتفع الإنسان بسلوكه وأفعاله إلى مستوى الأخلاق الحسنة، وهذا بدوره يؤكد على أهمية الممارسة والتمرن على الأفعال الحسنة كما يذهب إلى ذلك أرسطو، وهذا ما يتوافق مع الاتجاه الذي ذهب فيه علماء الإسلام عندما اعتبروا التكلف والمران من صميم الأخلاق وليس منافيا لها (ابن القيم)، فالتحلم والتشجع والتكرم مدعاة إلى اكتساب الحلم والشجاعة والكرم فتصبح سجية وطبعا فيه، وليس من باب التصنع والتظاهر العابر، مستفيدا من قول الرسول صلى الله عليه «ومن يتصبر يصبره الله».

كما تستهدف الأخلاق وبشكل مباشر "غاية فردية لا غاية جماعية كما هو الحال في السياسة"، وهي محاولة تحقيق الكمال الشخصي للإنسان، ولذلك تعمل على تنظيم الإنسان لسلوكه نحو نفسه ونحو غيره من الأشخاص، تنظيما يغرس في النفوس حب الخير وبغض الشر، فالأخلاق سعي إلى تنظيم شؤون الفرد على مستوى السلوك، في حين أن السياسة سعي إلى تنظيم شؤون الجماعة على مستوى السلوك والعلاقات الاجتماعية[2].

---

[1] زكريا (إبراهيم): المشكلة الخلقية، ص46.

[2] إمام (إمام عبد الفتاح): الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة2002، ص88.

المذهب العقلي في الأخلاق

تمهيـــــد:

يعتبر تاريخ فلسفة الأخلاق تاريخ شاهد على تعدد الأفكار والمفاهيم وكذا اختلافها وتعارضها، وهذا ما يعكس بحق طبيعة الفلسفة وجوهرها، فالتفلسف في موضوع الأخلاق لا يختلف عن التفلسف في أي من موضوعاتها الأخرى، فالشك والنقد المستمران باعتبارهما آلية ضرورية للتفلسف كان عاملا طبيعيا ساهم في ظهور مذاهب أخلاقية عديدة، ينطلق بعضها من التساؤل حول مبدأ الأخلاق ومصدرها (الأخلاق العقلية أو الحسية أو العاطفية والشعورية)، وينطلق بعضها الآخر من التساؤل حول النتائج والغايات (اللذة أو السعادة أو المنفعة الفردية الخاصة أو العامة).

أولا: 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 بروتاغوراس 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] كما أوردها لنا أفلاطون في محاوراته الأولى.

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

---

[1] مرحبا (محمد عبد الرحمان): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت1981، ص89.

– **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، فتهتز قناعتهم ويتلاشى يقينهم، وهكذا حتى يتمكن سقراط من حملهم على الإقرار بالجهل.

– **مرحلة ثانية:** يساعد فيها محدثيه على بلوغ الحقيقة التي أقروا أنفسهم بجهلها حتى يبدوا لهم وكأنهم استكشفوها بأنفسهم، وهذا ما يسمى بالتوليد أي استخراج الحق من النفس[1].

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

ففي المعرفة: لكل شيء ماهية تعبر عن حقيقته يكتشفها العقل وراء العوارض المحسوسة (داحضا 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[2].

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، وتبعا لهذا جاءت نظرتهم للفضيلة،

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط5، القاهرة1986، ص66.

[2] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص67.

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[1].

يريد الإنسان بطبيعته الخير دائما وينفر من الشر بالضرورة، فمن تبن ماهية الخير بما هو إنسان أراده حتما، 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 يقترف 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، وقياسا 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 طابعا عقلانيا، فعد الفضيلة علما والرذيلة جهلا. ويترتب عن ذلك أن الفضيلة قابلة للتعلم ما دامت هذه الفضيلة مجرد معرفة[3].

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص67.

[2] الطويل (توفيق): المشكلة الأخلاقية، تاريخها ونشأتها، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة1967، ص11.

[3] زكريا (إبراهيم): المشكلة الخلقية، ص48.

ثانيــــا

أفلاطون: العدالة أساس الفضائل

تمهيـــــــد:

يبدأ أفلاطون في معالجته للمشكلة الأخلاقية مما انتهى إليه سقراط، وهدفه من ذلك ليس تأكيد رؤية أستاذه بل تفنيد جزء منها، فهو لا يرى بأن فعل الخير يتوقف على المعرفة به وأن فعل الشر يتوقف بالجهل ما لم تكن هناك إرادة للقيام بذلك الفعل وترك الآخر، وذلك لاعتقاده بأن إرادة الخير عند الإنسان "تحصيل حاصل"، وتفسيره لذلك بأن الجاهل عندما يقترف الشر فذلك لاعتقاده بأنه يريد الخير. غير أن هذا الموقف لا ينفي اتفاقه مع سقراط على أهمية المعرفة بمسائل الأخلاق من أجل ممارسة حياة قائمة على الفضيلة، لكنه يتجاوزه عندما يضيف بأن المعرفة هنا تتعلق بمعرفة المثل وتحديدا مثال "الخير الأقصى"، وهذا المثال لا يمكن إدراكه إلا في حالة يكون فيها العقل منزها ومجردا من كل يربطه بعالم الحس، وفي هذا تأكيد آخر على الأخلاق معيارية بطبيعتها تبحث دائما «**ما ينبغي أن يكون**[1]».

مفهوم الفضيلة:

لا يختلف تصور أفلاطون للمشكلة الأخلاقية بوجه عام ولمفهوم الفضيلة بوجه خاص كثيرا عن سقراط، إلى درجة أن يمكن القول بأن فلسفته الأخلاقية تبدو كما لو أنها امتداد طبيعي لفلسفة أستاذه، وهذا ما يذهب إليه مؤرخ تاريخ فلسفة الأخلاق "سانتهلير"، غير أن ذلك لا ينفي إطلاقا وجود حضور مستقل به في بعض جزئيات هذه المشكلة[2].

لقد كان اهتمام أفلاطون الأول هو دحض أغلب آراء السوفسطائيين حول الأخلاق والفضيلة ولذلك فقد جاءت أغلب محاوراته مفعمة بالجدل والحوار الفكري بين أستاذه وبعض شخصيات

---

[1] زكريا (إبراهيم): المشكلة الخلقية، ص49.

[2] نصار (محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، ص321.

السوفسطائيين على غرار جورجياس، هيبياس، بروتاغوراس وغيرهم، ومن أمثلة تلك المحاورات تعد ثلاث محاورات من أبرزها وهي:

- محاورة "فيلابوس" ويدور موضوعها الأساسي حول مفهوم "اللذة والألم" ودورهما في سعادة أو شقاء الإنسان، ومن خلالهما يظهر أفلاطون موقفه العنيف من اللذة.
- محاورة "لاخوس" ويدور موضوعها الأساسي حول فضيلة الشجاعة.
- محاورة "جورجياس" ويدور موضوعها الأساسي حول علاقة الأخلاق بالسياسة.
- محاورة "مينون" وفيها يتجلى أثر سقراط في أفلاطون بشكل واضح، ويمكن الوقوف على ذلك الأثر من خلال تأكيده على أن العلم وحده مدعاة لسلوك الفعل الفاضل، موحدا في ذلك بين العلم والفضيلة.

في المقالة الرابعة من محاورة "جورجياس" يقرن أفلاطون بين نظرية الأخلاق ونظرية الأنفس، فيبدأ بالتأكيد على أن السعادة القصوى التي يسعى خلفها كل إنسان إنما تتحقق له من خلال ممارسته لأسمى فضيلة في النفس ألا وهي الحكمة، وهو في ذلك يسعى إلى دحض تصور السوفسطائيين للأخلاق، وهو التصور الذي يتأسس على الوجدان والانفعال الحسي، فيجعل من تحصيل اللذة هي الغاية في ذاتها وبذلك يطابقون بين اللذة والخير أو بين اللذة والسعادة[1]، في حين يذهب أفلاطون إلى أن السعادة لا تتوقف حصرا على تحصيل اللذات، مؤكدا في ذات السياق على أن العبرة الحقيقية من تحصيل اللذة هو ما لم يترتب عن ذلك أي ألم، أي أن اللذة تكون مقبولة ما لم تحدث ألما في النفس، ذلك لأن بعض اللذات تحدث ألما في النفس، وهذا يبطل دعوى السوفسطائيين التي تقول بأن اللذة هي "صوت الطبيعة" والحقيقة في نظر أفلاطون هي أن الطبيعة لا تدعو المرء لأن يقدم على فيه ألم للنفس. وهو بذلك يؤكد على قيمة العقل مصدر القانون الأخلاقي الأول باعتباره وسيلة يشترك فيها كل الناس وهو ما يتيح لهم التمييز بين

[1] عبد العال (عبد العال عبد الرحمان): دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر 2004، ص19.

الآثار القريبة والآثار البعيدة للفعل الخلقي على النفس، وبذلك يعترض على ما ذهب إليه السوفسطائيون عندما يقرنون بين الفعل الخلقي وبين آثاره الحسية، في حين أن الفعل الخلقي الصحيح هو ذلك الفعل الذي يحمل في ذاته مبررات إتيانه، وهذا لا يتحقق إلا باسترشاد العقل، وهذا الأخير لا يمكنه تحقيق ذلك من لم يتنزه على المحسوسات فيسمو بذلك عن الحس باعتباره طريقا للمعرفة الظنية لا المعرفة الصحيحة بالأشياء، «فالقانون الأخلاقي هو ذلك القانون الذي يقوم على أسمى جانب مشترك في طباع البشر ونعني به العقل[1]».

يعتقد أفلاطون بأن خفة الانفعال باللذة والألم هما الطريقان الموصلان إلى السعادة، وذلك لا يتحقق ما لم يكن للنفس القدرة على التجرد من انفعالاتها الحسية والارتقاء إلى مرتبة الفضيلة الأخلاقية، وفي هذا السياق يصنف أفلاطون الفضيلة إلى ثلاث مستويات يعكس كل مستوى طبيعة النفس وقواها الصادرة عنها، فالأنفس وقواها هي: القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، وتقابلها ثلاث فضائل وهي: فضيلة الحكمة وفضيلة الشجاعة وفضيلة العفة[2].

– أما فضيلة الحكمة فهي أسمى الفضائل الممكنة ولا تكون إلا للفلاسفة والحكماء.

– أما فضيلة الشجاعة فهي أوسط الفضائل وتختص بفئة محددة من فئات المجتمع وهي فئة الجنود.

– أما فضيلة العفة فهي في نظره أدنى الفضائل وتختص بأكبر فئة من فئات المجتمع من حيث العدد ويقصد بها عامة الناس ممن يمارسون أدنى المهن أو تلك التي يغلب عليها الجانب الحسي.

فالعقل فضيلته الحكمة، والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة، والنفس الشهوانية فضيلتها العفة، لكنه يضيف فضيلة رابعة لاعتقاده بأنها هي أساس كل هذه الفضائل بل هي ميزان الفعل الأخلاقي والمقصود هنا فضيلة "العدالة"[3].

---

[1] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص45.

[2] أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، مطبعة المقتطف، مصر 1929، ص93.

[3] أفلاطون: الجمهورية، ص107.

فضيلة العدالة:

الفضيلة في تصور أفلاطون ليست فضيلة خاصة أو فضيلة أخلاقية مستقلة، بل محصلة طبيعية لبقية الفضائل، أي أنها تلك الحال التي تنشأ عن اجتماع الفضائل وتحققها، ووظيفتها تبعا لذلك تتمثل في "حفظ النظام والتناسب بين الفضائل[1]".

تتحقق فضيلة العدالة عبر مرحلتين:

- تتمثل الأولى في حصول الفضائل في النفس، أي أنه متى كان الإنسان في حالة بين إماتة الشهوات وبين إطلاقها كان عفيفا، ومتى وصل الإنسان بالقوة الغضبية إلى حالة من الاعتدال بين الجبن والتهور كان شجاعا[2].

لكنه يستثني من مبدأ الاعتدال فضيلة الحكمة لاعتقاده بأن الحكمة لا حدود لها، وبالتالي فإنه لا حدود لفضيلة الحكمة أيضا، بل إن فضيلة العفة وفضيلة الشجاعة خادمتان لفضيلة الحكمة باعتبارها أسمى الفضائل بل أم الفضائل[3].

وتتمثل الثانية في خضوع الفضائل الأدنى منها للفضائل الأعلى، أي خضوع الشهوانية للغضبية وخضوعهما مع للنفس للعاقلة، وبهذه العلاقة يتحقق للنفس حالة النظام والتناسب وهو ما يعبر عنه بفضيلة العدالة باعتبارها حالة باطنية عقلية تتجاوب مع النظام في العالم المحسوس، فينعكس ذلك على جمال النفس وصحتها أو بتعبير أفلاطون سيطرة "الجزء الإلهي" فيها على شهوات ورغبات الجسد وهي الحالة الطبيعية للإنسان باعتباره كائنا عاقلا لا باعتباره كائنا وجدانيا.

وفضلا عن البعد الأخلاقي للعدالة، يضفي أفلاطون على فضيلة العدالة بعدا آخر هو البعد الاجتماعي والسياسي[4]، إلا أنه لا غنى لأحد البعدين عن الآخر، فالعدالة إذن عدالتان:

---

[1] نصار (محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، ص222.

[2] المرجع نفسه، ص322.

[3] المرجع نفسه، ص322.

[4] أفلاطون: الجمهورية، ص106.

– عدالة أخلاقية وتعكس التناسب الحاصل بين قوى النفس، ويتحقق ذلك التناسب إذا التزم كل فرد بما يخصه من فضيلة[1].

– عدالة اجتماعية وتعكس التناسب بين طبقات المجتمع أو علاقات الأفراد تبعا لمكانتهم داخل المجتمع الواحد، فما ينبغي أن يتحقق في الفرد ينبغي أن يتحقق في الدولة، أي ينبغي أن تكون العدالة في الفرد انعكاسا للعدالة في الفرد[2]

لقد أصبغ أفلاطون على العدالة معنى جديدا، فالعدالة بالنسبة للنفس كالصحة للجسد تماما، والنفس العادلة هي النفس المتناغمة في أجزائها العقلية والغضبية والشهوانية، وانطلاقا من خاصية التناغم استطاع أفلاطون أن يتجاوز مفهوم العدالة عند السوفسطائيين، وذلك عندما قرن بين "مبدأ الاعتدال" بخير المجموع[3]، وهذا هو المعنى الخارجي للعدالة وهو ما يمكن التعبير عنه بمفهوم العدالة بطابعها الاجتماعي والسياسي، إذ لا يكفي أن تتحقق العدالة على مستوى النفس في الأفراد وإنما على مستوى العلاقات الاجتماعية أيضا، وذلك لأن خير الفرد يتوقف على خير المجموع وسعادة الفرد تتوقف على سعادة الكل.

وبذلك يمكن القول في خلاصة قصيرة أن معيار الأخلاقية عند أفلاطون يتجاوز حدود الفرد إلى المجتمع، أي أن معيار الأخلاقية ليس الفرد بقدر ما هي أخلاقية المجموع، ومنه فمعيار الأخلاقية عنده هو صلاح الجماعة.

---

[1] أفلاطون: الجمهورية، ص107.

[2] المصدر نفسه، ص109.

[3] المصدر، ص107.

ثالثـــــا

أرسطو: الفضيلة الأخلاقية والوسط الذهبي

تمهيـــــد:

من بين ما يعرف به أرسطو العقل هو أنه: «عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة»[1]. فلا يمكن إذن لكائن جوهره العقل أن تأتي أفعاله بدوافع مخالفة للعقل كالحس والشعور مثلا، وهو في هذا التصور يتفق مع سقراط، لكنه مع ذلك لم يقع فيما وقع فيه سقراط عندما أهمل دور الإرادة في إتيان الفعل الخلقي، فالإرادة هي بدورها جوهر قائم في الإنسان، غير أن فعاليتها لا ترقى إلى فعالية العقل، ولذلك فقد كان من اللازم في رأيه أن يكون الفعل الفاضل هو ذلك الفعل الذي تكون فيه الإرادة نابعة من تقدير العقل وتوجيهه وبالتالي تابعة له لا متبوعة.

مفهوم الفضيلة

تمثل الفضيلة في اصطلاح أرسطو "الصورة أو العلة الصورية للحياة الأخلاقية"، وهو يعرفها بأنها «تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا، رجل خير، والفضل لها في أن يعرف أن يؤدي العمل الخاص به»[2]. أي تلك الكيفية التي تظهر في سلوكه وتكون نتيجتها أن يصير بفضلها رجلا صالحا أو خيرا، في مقابل الرذيلة التي هي كيفية لا أخلاقية تظهر في سلوكه وتكون نتيجتها أن يقال عنه أنه رجل طالح أو شرير.

---

[1] عبد الرحمان (طه): سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب 2000، ص62.

[2] أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخ، ترجمه من اليونانية إلى اللاتينية: بارتلمي سانتهلير، من اللاتينية إلى العربية: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة 1924، ص244.

أ-الفضيلة الأخلاقية:

يعرفها بأنها استعداد يمكن تنميته عن طريق المران فيصير طبيعة ثانية في الإنسان، فهي ليست طبعا ثابتا، إذ لو كانت كذلك لما استطعنا تنميتها أو تغييرها بالممارسة والمران، كما لا يمكن اكتسابها ضد إرادة الطبع. (مبدأ القوة والفعل/ خلق الشجاعة وخلق الجبن).

الفضيلة الأخلاقية والوسط الذهبي:

تقوم الفضيلة الأخلاقية على مبدأ الوسطية أي مبدأ الاعتدال وهو ما يسميه أرسطو بمبدأ الوسط الذهبي، «إن الإفراط بالأكثر خطيئة والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم، والوسط وحده هو الحقيق بالثناء»[1]. 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 بإرادة واختيار، والفضل في ذلك يعود لقدرة العقل على تحديد حقيقة الوسط والالتزام به[2].

ولتفادي الخطأ الذي وقع فيه أفلاطون ترك أرسطو مجالا واسعا لإتيان الفضيلة واكتسابها، ولذلك نجده يتكلم عن نوعين للفضيلة وليس نوعا واحدا، فبالإضافة إلى الفضيلة الأخلاقية التي تكتسب بالمران وتخضع لمبدأ الاعتدال هناك الفضيلة العقلية.

الفضيلة العقلية:

هي استعداد يمكن تنميته عن طريق التعلم كالحكمة والتأمل العقلي وهذا يتطلب فترة من الزمن وخبرة متراكمة[3]، والفضيلة الأخلاقية شرط لاكتساب الفضيلة العقلية، فهذه الأخيرة لا تكتسب قبل الفضيلة الأخلاقية بل إنها لا تبلغ درجة كمالها إلا بفضل الفضيلة الأخلاقية.

---

[1] أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص246.

[2] المصدر نفسه، ص248.

[3] الجبر (محمد): الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، دار دمشق للطباعة والنشر، ط1، دمشق 1994، ص90.

نقــد وتقييم:

إن أكثر اعتراض واجهته أخلاق أرسطو كان متوجها نحو مبدأ الوسط والذهبي:

ــ فالوسط الذهبي لا يصلح لكل الفضائل، بهذا المعنى هو معيار غير كافي للحكم على أخلاقية الأفعال.

ـ كما أن الوسط الذهبي لا ينطبق إلا على الأفعال المتضادة وليس بين الأفعال المتناقضة مثال ذلك أن الصدق والكذب متناقضان وبالتالي فلا وسط لهما، وهنا نجده يتكلف في تحديد وسط الصدق عندما يصفه بأنه وسط بين التبجح وبين التواضع الكاذب[1].

ـ مطالبة الأكثرية بالقناعة (الوسط الذهبي يخص الفضائل الأخلاقية وهذه تخص الأكثرية دون غيرها)

ـ أخلاق أفلاطون وأرسطو وضعت من أجل الدولة أكثر مما وضعت لصالح البشر (تأييد فكرة الاسترقاق لغير اليونانيين)، ومن أجل الأصدقاء أكثر من الأعداء (تركيز أرسطو على فضيلة الصداقة).

[1] إبراهيم جعفر (محمد كمال): في الفلسفة والأخلاق، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية1968، ص194.

رابعــا

الأخلاق الرواقية

تمهيـــــد:

يعد "زينون الإيلي" (270 ق م) من أبرز ممثلي الرواقية، تبنى 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 شان 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"[1].

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 طبيعي سوي «فليست السعادة سوى شعورنا بأننا نمارس وظائفنا في انسجام تام وأننا نتمتع بأقصى 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[2]». 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

---

[1] زكريا (إبراهيم): المشكلة الخلقية، ص48.

[2] المرجع نفسه، ص135.

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 للفهم[1]. فقد تصرف اللذة الحسية الإنسان في غالب الأحيان عن طبيعته السوية وبذلك فقد تكون في نظرهم سببا للفوضى ولاختلال 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 ومدبر 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. 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.

فكل خير أو شر مرهون بإرادة الإنسان والفضيلة تتوقف على مدى خضوع الإرادة للعقل، وتكون الإرادة فاضلة متى تمكنت من إخضاع الشهوات الحسية[2].

---

[1] زكريا (إبراهيم): المشكلة الخلقية، ص135.

[2] الطويل (توفيق): المشكلة الخلقية، ص89.

نقـد وتقييم:

قدم الرواقيون نظرة ميتافيزيقية للوجود نادرة ومميزة من حيث تعبيرها عن العلاقة الطبيعية بين الإنسان والوجود وخالقهما، وبناء عليها حاولوا تأسيس نظرية أخلاقية تحد من غلو سابقاتها عندما غلبت الجانب الحسي متمثلا في طلب اللذة على الجانب العقلي متمثلا في القناعة والاكتفاء الذاتي وضبط النفس.

لكنها بدورها وقعت في المحظور عندما اعتقدت أن الإنسان عقل صرف أو أنه قادر على التجرد التام من طبيعته الحسية. وبهذا المعنى تقع الرواقية في نفس خطأ أفلاطون وهو ازدراء واحتقار القيم الحيوية للإنسان والتي لا يمكن أن تتجلى إلا من خلال فعالية الجانب الحسي للإنسان. فالأخلاق الرواقية هي ضرب من أخلاق تنكر الحياة ولا تؤكدها.

الخير الأسمى في نظر الرواقية هو ذلك الذي يتحد فيه العقل البشري باللوغوس، وهذا يفترض تنصل الحكيم بصفة مطلقة من كل انفعالاته الحسية، وبما أن الحكيم لا يمكنه أن يحقق العيش في كنف العقل الكلي، فذلك يعني أن المفهوم الرواقي للفضيلة مفهوم مثالي غير قابل للتحقق.

كانـــــــط

أخلاق الواجـــــــــب

تمهيـــــــد:

تعتبر نظرية الواجب الأخلاقي ثمرة طبيعية لمشروعه النقد العام، والذي استهله بنقد العقل ذاته، أراد من خلاله أن يقف على الحدود الحقيقية لقدرة العقل على تقصي الحقيقة، ولذلك كان أول شيء وجه إليه سهام نقده هو الميتافيزيقا، على اعتبار أنها من أعصى الموضوعات استيعابا من طرف العقل، لا قدرة له على اختراق أعماقها من أجل بلوغ الحقيقة اليقينية على شاكلة ما نجده في علمي الرياضيات والطبيعة (تأثر كانط بنيوتن كان واضحا وصريحا).

أ-الغاية من نقد العقل النظري:

لقد كان أول ما استهل به كانط مشروعه النقدي هو نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية والتقليل من شأنها، وحجته في ذلك هو أنها تفتقر إلى شروط اليقين العلمي، وهو في ذلك مدفوع بطموحه الذي لم يخفه عن أحد ويتمثل في العمل إيجاد الشروط التي بإمكانها أن ترتقي بالميتافيزيقا إلى مستوى ما وصلت إليه القوانين العلمية في الرياضيات والفيزياء، وهذا ما يفسر بأن كتابه "نقد العقل النظري الخالص" جاء ليعبر عن طموحه المتمثل في إمكانية إحداث ثورة في الميتافيزيقا مثلما حصل في الرياضيات والطبيعة مع نيوتن[1].

ب-تجاوز التقابل المصطنع بين الذات والموضوع

لقد كان هدفه الأول من نقده للعقل النظري هو تجاوز التقابل المصطنع بين الذات والموضوع، وبذلك كان أول من ميز بين الظاهرة والشيء في ذاته[2]. فما يدركه الإنسان من أشياء أو كيفيات:

- إما أن يعبر عن "الشيء في ذاته" أي الجوهر من الأشياء.
- أو يعبر عن الظاهرة أي ما هو عرضي في الأشياء.

---

[1] أمين (عثمان): رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، مصر 1967، ص89.

[2] Schopenhauer (Arthur) : le monde comme volonté et comme représentation, traduit par : A. Burdeau, PUF, 13eme édition, Paris 1992, p522.

لكنه يؤكد على أن العقل البشري لا يمكنه أن يدرك من الأشياء إلا ما هو ظاهر منها للحواس أو ما يقدمه له الوعي في إطاري الزمان والمكان، ومعنى هذا أن "الشيء في ذاته" لا يمكن أن يدرك كما هو فعلا بل فقط كما يبدو للعقل، أي أن ما ينطبق على التجربة من

شروط ومقولات فهم لا ينطبق على الأشياء في ذاتها، أي أنه لا حدود تحد الشيء في ذاته حتى يمكن إدراكه فعلا في

إطارها وهذا ما أشار إليه في قوله: «ما قد تكون عليه الأشياء في ذاتها لا يمكن أن نعرفه أبدا[1]». وتبعا لهذه النتيجة يصنف كانط المعرفة إلى نوعين.

ج-درجات المعرفة:

يعتقد كانط بأن معرفتنا بالأشياء وبالعالم الخارجي لا تتم إلا عبر التجربة الحسية، فهي المصدر الأول للمعرفة، يضاف إليها قدرة العقل على تحويل تلك المعرفة الأولية إلى معرفة عقلية قائمة على الفهم، ولهذا يصنف درجات المعرفة إلى مستويين:

- **الإدراك الحسي**: ويمثل المعرفة الأولى (بالكيفيات الثانوية كاللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة واليبوسة والصلابة) وهذه تدرك إدراكا حسيا في إطار مبدأ المكان.
- **الفهم**: ويمثل المعرفة الثانية (بالكيفيات الأولية كالامتداد والشكل والحركة والسكون) أي إدراك الأشياء إدراكا عقليا في إطار مقولات الفهم (مقولات الكم والكيف والعلاقة والجهة) وهذا لأن الكيفيات الأولية تتسم بالكلية والموضوعية.

إلا أن المعرفتان الأولى والثانية، كلاهما لا تسمحان لنا بتجاوز الحدود الظاهرة من الأشياء، لأنهما لا يفسران لنا إلا ما يبدو لنا من الأشياء وليس كما هي موجودة بالفعل. فالإدراك الحسي في نظر كانط يمثل المادة الخام للإدراك العقلي، غير أن ما يسبق الإدراك الحسي يرتبط ارتباطا مباشرا "بالشيء في ذاته" بمعنى أن الشيء في ذاته هو أصل الظاهرة، أو بتعبير مختلف

---

[1] كانط (إيمانويل): نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت1987، ص70.

الظاهرة المدركة هي الشيء في ذاته (chose en soi) بعد أن فقد صفته الفعلية بخضوعه لقوانين الحساسية كالزمان والمكان.

فالظواهر بالنسبة لكانط ليست هي الأشياء في ذاتها، كما أن الحدس التجريبي لا يمكن أن يتم إلا بفضل الحدس المحض أي حدس المكان والزمان[1]. بمعنى أن الحدس المحض يسبق الحدس الحسي وهذا بدوره يعني في نظره بأن الزمان والمكان موجودان بشكل قبلي في طبيعة الحساسية ولا وجود لهما في طبيعة الأشياء المحدوسة (مفهومان قبليان)، أي أن العالم الخارجي مؤلف من موضوعات وأشياء قابلة للحدس في صورة مشتتة غير مركبة، وبذلك تمثل الحدوس الحسية النتيجة المباشرة للشيء في ذاته[2]. وهذا يستلزم. تدخل مقولات الفهم الاثني عشرة وهي: (الوحدة، الكثرة، الجمع، الإيجاب، السلب الجوهر، العلية، التبادلية، الإمكان والواقعية والضرورة) لنقل الحدوس الحسية إلى تصورات مجردة، وهذه الأخيرة تمثل بدورها النتيجة غير المباشرة "للشيء ي ذاته". وعليه فعالم الأشياء في ذاتها يظهر أولا كعالم موضوعي أصلي هو عالم الحدوس أو لنقل عالم الأشياء في ذاتها متحول[3].

وخلاصة ما أراد أن يصل إليه كانط من نقده للعقل النظري الخالص هو أن الإنسان كائن يعرف وهذا ما يتميز به عن غيره من الكائنات، غير أن معرفته تلك محدودة بإطاري الزمان والمكان، فهو لن يستطيع معرفة ما هو خارج حدود الزمان والمكان، كما لا يستطيع أن يكون تصورات ومفاهيم مجردة حول العالم دون مساعدة من المقولات، وهذا ما يعني بأن الشيء في ذاته والذي لا تنطبق عليه مقولات الفهم ولا يحده الزمان والمكان، شيء يتجاوز حدود تجربتنا الحسية[4].

---

[1] كانط (إيمانويل): نقد العقل الخالص، ص69.

[2] Péron (Gabriel): Schopenhauer, philosophie de la volonté, L'Harmattan, Paris 2000, p25.

[3] Peron (Gabriel). Ibid. p25.

[4] ميمون (الربيع): نظرية القيم في الفكر المعاصر، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980، ص85.

والنتيجة أن:

- الميتافيزيقا مستحيلة لأن موضوعها هو الشيء في ذاته وهذا لا يمكن إدراكه على أنه كذلك.

- ما يعجز عن إدراك جواهر الأشياء لا يمكنه أن يكون مصدرا للأخلاق والقيم (ما ينبغي أن يكون). وهذا في نظره سبب كافي للفصل بين مبحث الوجود* ومبحث القيم، فلم يعد هذا الأخير تابعا بالضرورة لمبحث الوجود أو ثمرة طبيعية له.

انتهى كانط إلى القول بوجود عقلين:

أ-عقل نظري مجاله العلم والمعرفة، لكننا لا نستطيع أن نعتمد عليه لمعرفة ما يجب أن يكون[11].

ب-وعقل عملي مجاله حياة الإنسان الأخلاقية وهذا هو مجال مبحث القيم في اعتقاده[22].

ثانيا: العقل العملي كأساس للأخلاق

إذا كان العقل النظري يستند في معرفته للعالم الخارجي إلى معطيات التجربة الحسية، فإن العقل العملي يقدم لصاحبه الإطار العام لما يترتب عليه فعله من غير اللجوء إلى معطيات التجربة، بمعنى أن محددات ذلك الإطار مستقلة عن التجربة وسابقة عليها. يتمثل ذلك الإطار في جوهر العقل العملي والذي ينص بالضرورة على أن القيمة الأخلاقية العليا تتمثل في إطاعة الواجب فقط لأنه واجب، بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى. وإذا كان عجز العقل النظري يثبت عدم وجود عالم معقول بذاته، فإن العقل العملي له القدرة على إرشاد الإنسان إلى القيمة الفعلية للأشياء بما يلزمه على تجسيدها في صورة فعل أخلاقي متعالي يتعذر علينا معرفته عن طريق العقل النظري[3].

إن العقل وحده هو مصدر الإلزام الأخلاقي في مقابل العاطفة (نقد أخلاق العاطفة) التي لا تمثل سوى جزء من نوع أخلاقي لا تحمل في ذاتها ما يجعل الإنسان يلتزم بمبادئها، لأنها

---

[1] المرجع نفسه، ص85.

[2] العوا (عادل): العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والنشر، ط1، دمشق1986، ص91.

[3] العوا (عادل): العمدة في فلسفة القيم، ص92.

في نظره انفعال مستمر ومتغير، وهذا ما أراد كانط أن يحرر منه الواجب الأخلاقي، فهو يرى بأن الإرادة الخيرة هي التي يتقرر فيها إتيان الفعل مستقلا ومنزها عن كل ميل من الميول لأنها ضرورة من الناحية العملية، أي أن العقل وحده هو من يحكم بخيرية الإرادة، وفي هذا يقول كانط: «ما يكون للإرادة بمثابة مبدأ موضوعي لتتخذ قرارها بذاتها لهو الغاية، فإذا كان العقل وحده هو الذي يضع هذه الغاية، فإنها يجب أن توضع أيضا لجميع الكائنات العاقلة على حد سواء[1]».

فإذا استطاعت الإرادة أن تصدر أوامرها مسترشدة بالعقل مكتفية بذاتها مستقلة عن كل ميل عاطفي، استطاعت بذلك أن

تكون مصدر تشريع كلي يزود أفعالنا بالأخلاقية الخالصة، وكل فعل تصدره الإرادة مستقلة إلا من توجيه العقل يكون فعلا مطابقا للواجب، وهذا ما يقصد به كانط ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون، وذلك لأن الواجب الأخلاقي: «لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان، كما أنه لا يقوم على التجربة خارجية كانت أو داخلية، بل هو يقوم أولا وبالذات على احترام القانون، وليس هذا الاحترام باعثا مضافا بل هو ينشأ فينا تلقائيا بفعل العقل نفسه[2]».

وهكذا يرفض كانط مقولة روسو "الإنسان طيب بالطبيعة"، لأن صفة "الطيبة" تلك تنبثق عن عاطفة تلقائية لا واعية كالحب والشفقة، مؤكدا بالمقابل على تصور مختلف، وهو أن الإنسان ليس طيبا خالصا ولا شريرا خالصا، وإنما يحمل في نفسه الاستعداد لفعل الخير كما يحمل الاستعداد لفعل الشر، وتبعا لذلك الاستعداد يكون العقل هو المخول لتقرير ما خير أو ما هو شر من الأفعال، كما أن خيرية الإنسان ليست صادرة عن صوت طبيعي خالد يسمى عند البعض الضمير، لأن الإقرار بذلك الوصف يترتب عليه سلب صفة الأخلاقية عن كل أفعالنا، ذلك أن

---

[1] كانط (إيمانويل): أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط2، بيروت1970، ص121.

[2] زكريا (إبراهيم): كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، ط2، القاهرة1972، ص192.

القانون الأخلاقي مطلقا حقا، غير أن تلك المطلقية صادرة عن العقل لا عن جهة متعالية تفرض نفسها على الإنسان.

يعتقد كانط بأن خيرية أفعال الإنسان تكمن فيما يقرره عقله وإرادته مستقلان عن كل ضغط خارجي، وهذا ما يقتضي بأن أخلاقية الفعل تكمن في انتصار الإرادة على الطبيعة الخارجة عن الإنسان، كما تكمن في الإلزام الذي تفرضه الذات العاقلة على نفسها[1]. أي أن الفعل الخير هو ذلك الذي يتوفر فيه شرطان أساسيان:

الأول: أن تكون الإرادة مستقلة عن القيود الخارجية التي تسلبها حريتها.

الثاني: أن يكون العقل قادرا على إخضاع القيود الداخلية متمثلة في الميول والانفعالات.

بتحقق هذين الشرطين أو انتفائهما يمكن القول بأن الإنسان يملك الاختيار في فعل الخير أو في فعل الشر، ومن ذلك الاختيار فقط تنشأ الفضيلة الأخلاقية، والتي هي في حقيقتها محصلة ونتيجة لجهد وإصرار يبذله الإنسان الواعي ضد كل ما يتعلق بنوازعه العاطفية أو الشريرة، وبهذا المعنى يذهب كانط إلى أن وجود النوازع الشريرة في النفس أمر ضروري للتمييز بين ما هو خير بطبعه من الأفعال وبين ما هو فضيلة أخلاقية، لأنه يعتقد أن الإنسان الذي لا يحمل نوازع الشر في نفسه تأتي أفعاله مفتقرة لخاصية الأخلاقية.

إن معيار الأخلاقية هو أن تنتصر الإرادة على النوازع الشريرة، وعلى خلاف مقولة أن "الشر طارئ يرتبط بالحالة الاجتماعية"، يرى كانط بأن الشر استعداد كامن في النفس البشرية بالقوة، وينبغي تحرير ذلك الاستعداد من الميول والانفعالات الطبيعية، لأن ذلك من شأنه أن يعلي في أفعال الإنسان من شأن الأخلاقية لا من شأن الخيرية، على اعتبار أن الأخلاقية لا الخيرية، هي التي تضعنا في مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة والغريزة، فإذا كانت هذه الأخيرة هي التي توجه أفعال الحيوان، فإن العقل هو الذي يوجه أفعال الإنسان وحتى ردود أفعاله.

---

[1] زكريا (إبراهيم): كانط أو الفلسفة النقدية، ص192.

يستنتج كانط بأنه إذا لم يأت دافع الفعل مطابقا لتوجيهات العقل، كان ذلك الدافع أقل شأنا من الغريزة حتى، لأن الغريزة في الحيوان أكثر ثباتا ودواما[1]. وتبعا لهذه المقابلة، أي المقابلة بين دوافع العقل ودوافع الغريزة، يصل إلى كانط إلى نتيجة مثيرة وهي أن العاطفة تكون أحيانا أقل مرتبة من الغريزة، وتبعا لذلك تغدو عاطفة الشفقة عنده مجرد انفعال غريزي غال تماما من الأخلاقية.

[1] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص389.

المذهب التجريبي في الأخلاق

تمهيـــــد:

تعتبر التجربة هي الإطار الذي من خلاله يمكن الحكم على خيرية أو شرية أفعال الإنسان، لذلك كانت نتائج الفعل أو الغاية من الفعل هي الباعث على إتيان الفعل أو الامتناع عنه، فنتائج الفعل أو غايته مبدآن بعديان يمكن التحقق منهما تجريبيا بعيدا عن أي افتراض مسبق لمبادئ قبلية قد تتصف بالصورية أو التجريد. ولأن السعادة هي غاية كل إنسان، فقد اختلف الفلاسفة منذ القدم إلى يومنا هذا حول مبدأ السعادة أو وسيلتها الممكنة:

- فمنهم من جعل مبدأها في اللذة، فظهر مذهب اللذة وشاع في العصر اليوناني أكثر من غيره.
- ومنهم من جعل مبدأها في المنفعة، فظهر بذلك مذهب المنفعة وقد شاعت هذه الأخلاق مع العصر اليوناني واستمرت حتى العصر الحديث.

الأخلاق القورينائية والأبيقورية

تتعدد الاتجاهات التي تتفق على أن اللذة تعتبر أسمى غايات الحياة الإنسانية[1]، غير أنها تختلف من حيث تحديدها لمفهوم اللذة (مقوماتها، مقاييسها وطبيعتها)، ولذلك كانت هناك عدة صور لهذا المذهب. يرى أصحاب هذا المذهب أن ما ينشده الإنسان بالفعل وما ينبغي أن يلتمسه من وراء أفعاله هو لذته الخاصة، طلبا للذة في ذاتها من جهة ودفعا لألم ممكن من جهة أخرى. وإلى هذا ذهبت "القورينائية" و"الأبيقورية" قديما، وهوبز وهيلفيسيوس حديثا حيث اقترن اسم اللذة باسم المنفعة الفردية. غير أن القورينائبية تزيد على طلب اللذة كونها حسية وعاجلة. في حين تذهب الأبيقورية إلى كونها تتصف بالدوام والاستمرارية على غرار اللذات الروحية والعقلية.

[1] الطويل (توفيق): مذهب المنفعة العامة، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة1953، ص24.

الأخلاق القورينائية

تمهيـــد:

تعتبر القورينائية والأبيقورية أبرز ممثلين لمذهب اللذة، هذا الأخير يستند إلى الأنانية الفردية التي تقوم على ترجيح منطق ما تفرضه النزعة الحسية العملية على حساب النزعة العقلية النظرية خاصة ما جاء به أفلاطون وبصفة أقل أرسطو.

افتتنت القورينائية (على خلاف الكلبية) بحديث سقراط عن السعادة التي اعتبرها باعثا على ممارسة الفضيلة، غيرهم أنها أفرطت في فهم مدلول السعادة حتى تحولت مع مرور الوقت إلى إقبال شديد على اللذات الحسية العاجلة في مقابل ازدراء مبدأ الزهد والحرمان.

مذهب القورينائية:

يعد "أرستيب" القورينائي وأحد تلاميذ سقراط البارزين، من أبرز مؤسسي مذهب اللذة الحسية، فإذا كان سقراط قد جعل من السعادة ثمرة للفضيلة، فإن أرستيب قد اختزل السعادة في اللذة وبالتالي جعل الفضيلة أو الخير مشروطان بما يحققانه من لذات أو بما يدفعان من آلام[1].

تعتبر اللذة في نظر أرستيب هي "الخير الأقصى وغاية الحياة الإنسانية ومقياس الأحكام الخلقية" وفي هذه النظرة يظهر أثر السوفسطائسة واضحا وخاصة "بروتاغوراس" في نظريته الحسية للمعرفة والذي يذهب فيها إلى أن الإنسان ليس بإمكانه أن يعرف من الأشياء الخارجية أكثر مما تتركه من آثار في نفوسنا[2].

ولأن الإدراك نسبي "الإنسان مقياس كل شيء" (يقتضي نسبة بين عقل مدرك وموضوع مدرك) فقد اتبعه أرستيب جاعلا من الشعور والوجدان، فما يعكسه الشعور أو الوجدان – عند اتصاله بالأشياء– في أنفسنا من حركات ناعمة رقيقة يكون الإحساس ممتعا أو شعورا باللذة. وما

---

[1] نصار (محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، ص146.

[2] الطويل (توفيق): مذهب المنفعة العامة، ص54.

يعكسه من حركات خشنة فظة يكون فيها الإحساس مؤلما أو شعورا بالألم. ومن غير الطبيعي أن تكون الحركة الفظة غاية أخلاقية[1].

فالخير الوحيد يكمن في اللذة والشر الوحيد يكمن في الألم، وبناء على ذلك لا حاجة للإنسان في البحث عن الخير أو الفضيلة عن طريق التأمل النظري المجرد، لأن الحقيقة قريبة منا قائمة في الشعور والوجدان. واللذة صوت طبيعي في النفس ومن الضلال عدم الاستجابة له، أما ما يعيق إشباع تلك اللذات في أوانها فهو من صنع العرف والعادات لذلك وجب تحطيم كل تلك القيود مهما كان شأنها، وهنا أيضا يظهر تأثر أرستيب بنظرة السوفسطائية إلى الدين والقوانين، والتي تذهب إلى أن القوانين الأخلاقية من صنع الضعفاء لا من صنع الأقوياء.

الحياة في نظره مجموعة أنات ولكل آن منها لذته، رافضا القيمة الزمنية في المفاضلة بين اللذات مؤكدا على اللحظة الراهنة الحاضرة بعيدا عن الماضي أو تطلعات المستقبل[2].

وكأن شعارهم ما نطق به "عمر الخيام" في معنى استعجال اللذات قبل فوات الأوان:

واغتنم من الحاضر لذاتـــــه فليس في طبع الليالي أمـــــان

نقد وتقييم:

يمكن حصر نقائص مذهب اللذة في النقاط التالية:

- استبعاد دور العقل والحكمة في تأسيس الأخلاق، لكنه يتناقض عندما يعود إليهما في الموازنة بين اللذات واختيار أفضلها (الحسية طبعا) من حيث بعدها عن الألم، رافضا بذلك مبدأ الشدة أو زيادة اللذة[3].

- رفض مبدأ الزمن والامتداد في تحديد نوع وطبيعة اللذات.

---

[1] عبد العال (عبد العال عبد الرحمان): دراسات في الفكر الأخلاقي، ص13-14.

[2] المرجع نفسه، ص16.

[3] نصار (محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، ص149.

– الرجل الحكيم عنده ليس من يعرض عن اللذات بل من يتجنب الوقوع في الإفراط، وليس تجنب الإفراط في ذاته بل لعدم الوقوع في الألم.

– استبعاد اللذات العقلية لصالح اللذات الجسمية.

– يأتي أرسطو ليوازن بين مطالب الجسد المادية ومطالب النفس الروحية والعقلية (اللذة ليست شرا في ذاته). من التناقض أن نتصور كائنا يقبل على الألم ويعزف عن اللذة، فهذه الأخيرة لها من الجاذبية والوضوح والبداهة ما لا يعيق الإنسان عن إدراكه بسهولة. لكنه يأتي ليركز على خاصية الديمومة والاستمرارية في اللذة[1].

[1] إبراهيم (زكريا): المشكلة الخلقية، ص115.

الأخلاق الأبيقورية

تمهيـــد:

تنتسب الأخلاق الأبيقورية إلى " أبيقور" (341 ق م) مؤسس المذهب الحسي في الأخلاق، والسعادة هي غاية في ذاتها وكل ما دونها مجرد وسائل، فحتى الفلسفة ينبغي أن تمارس لا باعتبارها مهنة بل باعتبارها وسيلة لإيجاد الحلول لمشكلات الإنسان التي تعيق بلوغه السعادة، فالفلسفة قيمتها وأهميتها للإنسان مثل قيمة الدواء بالنسبة لأمراض البدن، فكما أنه لا جدوى من دواء لا يحمل الشفاء فكذلك لا جدوى من فلسفة لا تنفع الإنسان[1].

يتفق "أبيقور" مع الرواقية في أن السعادة الحقيقية هي السعادة السلبية التي تحقق للنفس الطمأنينة وهدوء البال، لكنه مع ذلك يعتقد بأن هدوء البال وسكينة النفس قد لا يتحققان إلا عن طريق التخلص من كل أسباب القلق والانفعال، فالقلق والانفعال قد ينشآن نتيجة العجز عن إشباع بعض اللذات، وبذلك قد يسببان الألم للإنسان، وفي هذا السياق يبدو أبيقور متفقا تماما مع "هيجياس" القورينائي وإن اختلف معه في كيفية التخلص من ذلك الألم[2]. قد يكون التمتع باللذات في نظر أبيقور هو ولذلك فإن التمتع باللذات قد يكون هو السبيل الأيسر لبلوغ سعادة النفس والمتمثلة في الهدوء والسكينة، وفي هذا نجده من جهة أخرى يلتقي مع الأبيقورية مع الرواقية حول السعادة باعتبارها الغاية القصوى من الحياة لكنها تختلف معها حول الوسيلة المؤدية إلى ذلك.

---

[1] بوياش (بيار): أبيقورس، تعريب: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1980، ص15.

[2] عبد العال (عبد العال عبد الرحمان): دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، ص71.

أساس الأخلاقية:

حاول أبيقور إحياء تراث أسلافه من القورينائيين، وذلك بإقامة الأخلاق على وجدان اللذة أي الشعور باللذة والإحساس بها، وهكذا يلتقي مع سلفه أرستيبوس الذي يعتقد بأن «اللذة هي الخير المطلق وما عداها فلا قيمة له بوصفه وسيلة إلى تحصيل السعادة[1]»

فالفضيلة ليس لها قيمة في ذاتها، ولكن قيمتها تستمد من اللذات التي تقترن بها، لكن هذا لا يعني أيضا بأن للذة قيمة في ذاتها، بل بالنظر إلى تأثير الألم على التوازن الداخلي للجسد وكذا هدوء النفس، فإذا كان أرستيب قد جعل السعادة ثمرة للتمتع باللذات وبالتالي لا قيمة للفضيلة ما لم تقترن باللذة الحسية، فإن أبيقور قد ذهب إلى أن السعادة ثمرة التمتع باللذات مع تحديد نوع اللذات 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 نهائيا[2].

مفهوم السعادة:

إذا سقراط قد قرن بين الفضيلة والسعادة وجعل السعادة ثمرة للفضيلة، فإن أبيقور قد جعل الخير كله في اللذة وبالتالي قد طابق بين الخير والسعادة، لكن مفهوم الخير هنا ليس كما يذهب أفلاطون باعتباره خيرا مجردا، بل باعتباره خيرا محسوسا ينشأ عن اللذة الحسية دون غيرها. وهكذا حصر أبيقور السعادة في اللذة الحسية، فهي شرطها، يطلبها الإنسان بطبيعته مثلما يطلبها الحيوان بغريزته، وإن كان الإنسان يسخر عقله لتهيئة الوسائل المساعدة على تحصيل اللذات، فكل لذة خير ما لم تقترن بألم، بل إنه يعتقد أن الألم إذا كان سيترتب عنه لذة وجب طلبه بالضرورة، وبهذا المعنى يتحول مذهب اللذة عنده إلى مذهب للمنفعة يرى المثل الأعلى في طلب أكبر قسط من اللذات والمنافع يبقى مدى الحياة[3]. فالسعادة في اعتقاده شعور حسي ينبغي أن

---

[1] عبد العال (عبد العال عبد الرحمان)): دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي (عند فلاسفة اليونان)، ص12.

[2] بوياشي (بيار): أبيقورس، ص58.

[3] الطويل (توفيق): مذهب المنفعة العامة، ص51.

يرافق الإنسان طوال حياته، لذلك وجب توخي الحذر في طلب اللذات، إذ لا ينبغي أن يسعى الإنسان إلا خلف اللذات الدائمة، ومعنى هذا أنه ليس على الإنسان حرج في أن يتحمل الألم إذا كان يتوقع لذة من ورائه، وألا يقدم على لذة إذا كان يتوقع منها ألما أكبر. إن السعي خلف السعادة كغاية قصوى لا يمنع الإنسان من تحصيل اللذات الفردية، لكن ذلك لا يعني البتة أن ينجر الإنسان وراء شهواته ورغباته حتى يصير عبدا لها، وهنا بالذات مفرق الطرق بين أبيقو وأرستيب القورينائي ويتمثل بالنسبة لأبيقور في تدخل العقل من أجل تحديد طبيعة اللذات وأنسبها للنفس والبدن معا[1].

تصنيف اللذات:

يصنف أبيقور اللذات تبعا لطبيعتها وطبيعتها تتحدد تبعا لمبدأ الكيف لا تبعا 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 ذهبت إليه الفلسفات الأخلاقية السابقة التي تميز بين لذة الجسم ولذة النفس، فاللذة الجسمية هي أصل كل اللذات التي لا يعدو أن يكون تنوعها مجرد تنوع لموضوعاتها[2]، وبناء 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 والفضيلة[3].

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:

---

[1] نصار (محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، ص150.

[2] أبيقور: الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، ص113.

[3] أبيقور: الرسائل والحكم، ص134.

الشجاعة والاعتدال والعدل والصداقة[1]. غير أن فضيلة الاعتدال تعد أسمى الفضائل، إذ بفضلها يستطيع الفرد أن يتمتع بالفضائل دون الإفراط فيها، كما أن حرصه على الاعتدال يدفعه إلى تقصي حقيقة الفضائل من أجل تمييز ما هو حقيقي مما هو مزيف منها من أجل تحقيق الاكتفاء منها وما يضمن اللذة والسعادة في الوقت نفسه، ومن ثم ينبغي على الفرد أن يلبي من الرغبات ما هو مناسب فقط لطبيعته وما يحقق غايته دون إفراط أو تفريط، وعليه يرتب الرغبات على النحو الآتي[2]:

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

ج ـ 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 نفسية.

طبيعة السعادة:

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 وحريته وأغلى ما يعبر عن حقيقته باعتباره كائنا 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 مهما كانت درجة إغرائها، وعليه فمن الخير للإنسان أن يعتزل من اللذات ما

---

[1] أبيقور: الرسائل والحكم، ص134.

[2] أبيقور: الرسائل والحكم، ص136.

يضره وينغص عليه هدوء البال 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].

وفي سياق تأكيده على أن حالة الحكيم هي الحالة الأقرب إلى تحقيق السعادة النفسية، فإنه بذلك يؤكد على أن اللذات الروحية والعقلية هي الكفيلة بتحقيق السعادة الحقيقية للإنسان، وهذا على خلاف اللذة الحسية والتي هي لذة الجسم لا لذة الروح ومن صفاتها أنها وهمية وزائلة يشعر بها الإنسان فقط ما بقيت في الزمن الحاضر، وهذا ما ذهب إليه أرستيب عندما جعل قيمة اللذة الحقيقية في اقترانها بالحاضر أي باللحظة الراهنة حالما يرغب فيها الإنسان، في حين أن اللذة العقلية عند أبيقور أولى من اللذة الحسية، فهذه الأخيرة تزول ولا يمكن تذكرها على خلاف اللذة العقلية، فالعقل بإمكانه توقع اللذة والألم في المستقبل، ولهذا وجب الحرص على لذات العقل والروح لأنهما أبقى وأدوم.

خصائص الألم:

لا ينظر أبيقور تماما مثل هيجياس تلميذ أرستيب إلى الألم نظرة سوداوية، فهذا الأخير الذي يذهب إلى أن التخلص من الألم هو الخير المطلق، في حين أن أبيقور يعتقد بأن الألم ليس شرا مطلقا ما دام أنه يسبق الحصول على لذة أو شعورا بالمتعة. يقول أبيقور:

«فالألم لا يبقى طويلا في الجسم، فالألم الشديد يدوم وقتا قصيرا، والألم الذي يتجاوز قليلا لذة الجسم لا يدوم طويلا[2]». ومن هذا نستنتج خصائص الألم كما يتصورها أبيقور وهي كالآتي:

– الآلام الشديدة قصيرة دائما على خلاف الآلام طويلة الأمد فهي أقل شدة وأحيانا تنعدم شدتها.

---

[1] المصدر السابق، ص140.

[2] عبد العال (عبد العال عبد الرحمان): دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي، ص75.

– الألم قضاء وقدر لا يمكن الهروب منه أو عدم الخضوع له، وفي هذا ردا على "هيجياس" الذي يتصور إمكانية الاحتياط من الألم.

– بعض الآلام اجتماعية بطبيعتها كالحسد والحقد والكراهية، وهذه يمكن بسهولة تحاشي التعرض لها.

– الآلام كالشرور لها صور خادعة، فقد تظهر لنا في صورة خير ولذة، فينخدع بها الإنسان ويقع فيها، وفي هذا تأكيد على أن الألم والشر لا إراديان، أي أنه لا أحد يختار الألم أو الشر بإرادته وهو في وعيه التام[1].

ـ أكثر الآلام زعزعة لسكينة النفس هي ألام الموت، غير أنه بالنسبة للحكيم لا شيء يذكر، لأنه عندما يكون الموت لا يكون الإنسان، فالموت لا صلة له بالأحياء ولا بالأموات، وحجته في ذلك أن النفس تفنى بعد فناء الجسد، أي أن الإنسان لا يملك أي إحساس سواء بالعذاب أو باللذة[2].

الخلاصة:

– يقوم مفهوم السعادة عند أبيقور 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 أرستيب 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] عبد العال (عبد العال عبد الرحمان)): دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي (عند فلاسفة اليونان)، ص75.

[2] المرجع نفسه، ص75.

أخلاق المنفعة العامة

تمهيـــــــد

عرف مذهب المنفعة مرحلتين في مسار تطوره: ففي المرحلة الأولى اقترن صفة المنفعة بالفرد، فكان المذهب يقوم على منفعة الفرد دون الجماعة وينسب هذا الاتجاه (سليل مذهب اللذة عند أبيقور)، إلى هوبز وهيلفيسيوس وبعض فلاسفة الأنوار كديدرو وهولباخ وغيرهم. وفي المرحلة الثانية وقد اقترن صفة المنفعة بالجماعة، فصار المذهب يقوم على المنفعة العامة المشترك بين جميع الكائنات الحساسة، ومع أن فروع هذا المذهب كثيرة إلا أن أبرز فروعها تلك التي تنسب إلى الفيلسوفان الانجليزيان "جيرمي بنتام وج س مل" والذي يسمى بمذهب المنفعة التجريبي[1].

أبرز فروع مذهب المنفعة:

يستعرض توفيق الطويل في كتابه "أخلاق المنفعة"" أبرز فروع مذهب المنفعة الأخلاقي[2]. يمكن حصرها على النحو التالي:

– مذهب المنفعة الاقتصادي: من أبرز زعمائه نجد "آدم سميث" و"ريكاردو" و"مالتوس" ويتفقون جميعا على أن غاية الحكومة تقتصر على أن تحقق لمواطنيها أقصى سعادة اقتصادية ممكنة.

– مذهب المنفعة السياسي: يمثله "بنتلي" ومبدأ يتمثل في القول بأن "أعظم مقدار من السعادة" هو المقياس الأول لتمييز القوانين الصالحة عن القوانين الفاسدة.

– مذهب المنفعة التطوري: يمثله "هربرت سبنسر" ومبدأ يتمثل في إرجاع النفعية الكاملة إلى أثر التطور أي جعل مبدأ التطور عاملا حاسما في تحديد ما هو نافع مما غير نافع.

– مذهب المنفعة الحدسي: يمثله "هـ. سيدجويك" وهذا الأخير قد أقام النفعية على أسس حدسية بعيدا عن عمليات الحساب العقلي.

---

[1] الطويل (توفيق): مذهب المنفعة العامة، ص25.

[2] المرجع نفسه، ص25.

– مذهب المنفعة العملي: هو مذهب البراغماتية الأمريكية ومبدأه الأول يتمثل في ارتباط مبدأ الاختيار بمبدأ القيمة الناتجة عن العمل، وهذا ما تمثله فلسفة وليم جيمس وجون وديوي.

أخلاق المنفعة

عند جيرمي بنتام

تمهيـــــــد:

يعتبر مذهب المنفعة في العصر الحديث امتدادا طبيعيا لمذهب اللذة لدى "أبيقور"، بل يمكن القول بأنه الصورة المتطورة لذلك المذهب، والجامع بينهما هو أن الغاية القصوى للإنسان هي السعادة، وهذه الأخيرة تتحقق عبر تحصيل أكبر قدر من اللذات أو تحصيل أكبر قدر من المنافع بالنسبة لمذهب المنفعة.

يعد الفيلسوفان الانجليزيان "جيرمي بنتام" و"جون ستيوارت مل" الممثلين الوحيدين لمذهب المنفعة في صورته التجريبية، والنقطة الأساسية التي تجمع بينهما هو إيمانهما بأن كل شخص لا يرغب إلا في سعادته الشخصية، وهذه السعادة لا تتحقق إلا بمقدار ما يجلب الإنسان لنفسه من لذات ويتجنب من آلام.

فما هو تصور "بنتام" للأخلاق المنفعة؟ وما الفرق بينه وبين تصور ج س مل؟

المنفعة كمعيار للأخلاقية:

تأثر بالفيلسوف الإنجليزي "هوبز" في القول بأن الأنانية هي محرك أساسي لأفعال الإنسان تدفعه إلى البحث عن اللذة واجتناب الألم[1]، كما تأثر بالنزعة الحسية للفيلسوف الإنجليزي "هيلفيسيوس" والذي يذهب إلى أن حب الذات والمتعة والمنفعة الفردية هي العوامل الأساسية التي تحرك سلوك الإنسان وتحدد دوافعه الأخلاقية[2].

قاعدتان أساسيتان يقيم عليهما مذهبه الأخلاقي ألا وهما:

---

[1] بدوي (عبد الرحمان): الأخلاق النظرية، ص247.

[2] الطويل (توفيق): مذهب المنفعة العامة، ص84.

- كل فرد لا يرغب إلا في سعادته الشخصية.
- السعادة هي تحصيل اللذات وتجنب الآلام[1].

وبناء على هاتين القاعدتين فإنه من غير الجدوى أن نحدث الناس عن الواجبات وعن إتيان أفعال البر والخير، فالناس لا يهتمون إلا بما يشعرون بأنهم مدفوعون إليه دفعا أو أنهم يميلون إليه بطبيعتهم، وهذه الحقيقة ليس من الصعوبة بمكان بحيث يدركها الإنسان ببساطة، والحقيقة التي لا يمكن إخفائها هو أن النفس تميل دائما إلى ما يدخل عليها السرور والابتهاج، ولهذا السبب كان كتابه الذي ظهر بعد موته "الديوأنتولوجيا" أي علم ما ينبغي عمله، ليس لأنه واجب بل لأنه إنسان، والإنسان بطبيعته مجبور على أن يرغب فيما هو مجبور بطبيعته في أن يرغب فيه[2].

يتحدد مبدأ السلوك عند الإنسان تبعا لطبيعته، وبما أن طبيعته تدفعه إلى تحصيل ما يدخل على نفسه السرور والبهجة في صورة اللذة أو صورة التخلص من الألم، فإن المنفعة تعد في نظر "بنتام" المبدأ الأول لسلوك الإنسان، أي "تحصيل أكبر قدر ممكن من المنفعة» وقد جاء في تعريف المنفعة بأنها: «خاصية الشيء التي تجعله ينتج فائدة، أو لذة أو خيرا أو سعادة، أو خاصية الشيء التي تجعله يحمي السعادة من الشقاء أو من الألم أو الشر أو البؤس بالنسبة إلى الشخص الذي تتعلق به المنفعة[3]».

لا يوجد شخص لا يرغب في السعادة، وبناء على ذلك فإنه يتحرى في كل أفعاله أن تكون جالبة للذة أو لمنفعة، وهكذا يتحدد الفعل الأخلاقي باعتباره كل فعل يجلب لصاحبه السعادة، أي كل فعل يترتب عنه تحصيل أكبر قدر من المنفعة لأكبر قدر من الناس، وفي هذا التحديد يتضح توجه "بنتام" المذهبي وهو اعتناقه لمذهب المنفعة العامة، وهذا لاقتناعه بأن منفعة الفرد مرتبطة

---

[1] كريسون (أندري): المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص221.

[2] المرجع نفسه، ص222.

[3] نقلا عن: بدوي (عبد الرحمان): الأخلاق النظرية، ص247.

بمنفعة المجموع وبالتالي فإن سعادة الفرد مرتبطة أيضا بسعادة المجموع. وهذا على خلاف مذهب المنفعة الفردية كما يعتنقه "ديدرو" و"هيلفيسيوس" وغيرهما، فهو على الرغم من إيمانه بأن الأنانية الفردية هي المحرك لسلوك الإنسان، إلا أنه يضيف عامل التقدير العقلي في تحديد ما ينفع وما يضر الإنسان، وبالنتيجة فإن الإنسان بقدرته العقلية على حساب وموازنة اللذات والآلام، أو الموازنة بين ما يسعده وما يشقيه، فإنه يدرك بأن ما يضمن سعادته بالفعل هو عدم تعارض منفعته الفردية مع منفعة المجموع[1].

تثبت التجربة المشتركة لدى الأفراد، أن كل واحد يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من اللذات وبالتالي أكبر قدر ممكن من المنافع، لكنه بالمقابل لا يعترض على تمتع الآخرين بالمنافع بما لم يكن ذلك عائقا أمام تمتعه بالمنافع واللذات، وهنا يدخل "بنتام" فكرة جديدة في تحديد طبيعة المنفعة العامة، وهي أن الظروف إذا كانت متساوية بالنسبة للجميع فلا شك في أنهم سيحصلون على قدر متساوي من المنافع، وهذا تتحقق المنفعة العامة دون أي تصادم، ومراعاة لهذه الحقيقة يؤكد "بنتام" على أن "علم الأخلاق" يقوم على مبدأ "حساب اللذات" وهو المبدأ الذي يتحقق فيه البعد الموضوعي إلى جانب البعد الذاتي، أي تحقيق المنفعة الفردية دون إهمال أو تأثير على منفعة الغير[2].

ويقوم أساس حساب اللذات على حقيقة مفادها أن لذة ما تفوق أخرى، أي أنه ليس هناك تكافؤ بين اللذات وفي هذا مدعاة إلى تفضيل بعضها على البعض الآخر، وهذه خصائص اللذات كما يتصورها "بنتام" وهي سبعة[3]:

-أشد وأدوم.

-أوكد وأقرب.

---

[1] إبراهيم جعفر (محمد كمال): في الفلسفة والأخلاق، ص221.

[2] بدوي (عبد الرحمان): الأخلاق النظرية، ص248.

[3] نصار (محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، ص162.

-أخصب وأصفى.

-والسابعة أن تكون أوسع نطاقا.

وتبعا لهذه الخصائص تتحدد قيمة اللذات بطريقة حسابية دقيقة وموضوعية أيضا، وعليه:

- فالخاصية الأولى والثانية ذاتيتان في اللذة أو في الألم كما في الطبيعة العادية للإنسان.

- والخاصية الثالثة والرابعة تتعلقان باحتمال الانطباع وعلاقته بالحاضر، أي تفضيل اللذة المؤكدة على اللذة غير المؤكدة، وتفضيل اللذة القريبة على اللذة البعيدة.

- والخاصية الخامسة والسادسة فتتعلقان باستحالة النظر في أي انطباع للشعور مستقلا عن علاقته بسائر الانطباعات، وتفسير ذلك أنه من الأنسب النظر في اللذات مع مراعاة إمكانية أن تكون جالبة أو مولدة لغيرها من اللذات، كما أنه من الأنسب النظر في اللذات التي تكون خالية من أي ألم أو أذى.

- أما الخاصية السابعة فهي خاصية موضوعية، وتعني ضرورة اعتبار الغير في تقدير اللذة، وفي هذا إشارة إلى مبدأ الإيثار وتقدير المنفعة العامة[1].

والملاحظ من خصائص اللذة أن "بنتام" لا يقيم اعتبارا كبيرا لموضوع الإيثار، وذلك لأنه على يقين بأن الأثرة هي المبدأ الجوهري في الطبيعة البشرية وأن الإيثار لا يعدو أن يكون مبدأ عرضيا يظهر بين الفينة والفينة أو يظهر في مواقف ولا يظهر في أخرى، ولم يكتف بذلك، بل إنه يذهب إلى حد احتقار الأخلاقيات التي تقوم على مبدأ الإيثار أو تدعو له، ولذلك لاعتقاده بأنه لا يوجد ولا أحد من الناس قد يبذل من جهده أو مما يملك من أجل منفعتك الخاصة، لم يكن قد رأى في ذلك الفعل مصلحته الشخصية وارتسمت له بوضوح[2].

---

[1] بدوي (عبد الرحمان): الأخلاق النظرية، ص249.

[2] الطويل (توفيق): مذهب المنفعة العامة، ص100.

نقد وتقييم:

لا وجود إذن لفعل أخلاقي دون مقابل، ولا وجود إذن لفعل الخير من أجل الخير لذاته أو فعل الواجب من أجل الواجب لذاته، فكل تلك المصطلحات ذات معان مثالية لا مدلول لها يقابلها في الواقع ولذلك ينبغي إزالتها من كتب الأخلاق وقواميسها. ويظهر من خلال نقده لمذاهب الأخلاق سواء في أبعادها الفلسفية أو أبعادها الدينية متأثرا بشكل كبير بما تركته تجريبية نيوتن في العلوم الطبيعية، وقد كان هذا هو هدفه من دراسة علم الأخلاق أي ربط أفعال الإنسان باعتبارها ظواهر طبيعية لها دوافعها وأسبابها الطبيعية أيضا، وبذلك تناول الظواهر السلوكية لدى الإنسان تناولا علميا انعكس بصورة واضحة مبدأ التكميم الذي يحكم كل أفعالنا الأخلاقية، وفي ذلك تأكيد على واقعية الفعل الأخلاقي، وهي الواقعية التي يستند فيها "بنتام" إلى طبيعة الإنسان باعتباره أنانيا يقوم بعملية حساب شخصي لتقدير قيمة اللذات. غير أن "بنتام" أهمل الجانب النظري في الأخلاق، فلم يعتن بوضع أساس نظري للأخلاق، وهذا ما سوف يتكفل به (ج س م).

أخلاق العاطفة والوجدان

تمهيـــــد:

اتجاهان أساسيان يمثلان أخلاق العاطفة والشعور وهما: أخلاق التعاطف الوجداني ويشترك في هذا الاتجاه ثلاثة فلاسفة وهم: آدم سميث وشافتسبيري وهوتشيسون، وأخلاق العاطفة ويشترك فيها جان جاك روسو وآرثر شوبنهور، وكلاهما يقول بالمبدأ نفسه مع اختلاف التسمية، فالأول يقول بالرأفة والثاني يقول بالشفقة.

أولا: أخلاق التشارك الوجداني

في ظل وجود عواطف مشتركة بين الأفراد، ذهبت فئة من الفلاسفة إلى تأسيس نظرية أخلاقية يقوم مبدأها الأول على ما يسمى "بالتعاطف الوجداني"، وقد كان من أبرز أولئك الفلاسفة هم "شافتسبيري" و"هوتشسون" و"هيوم"، وبينما يختلفون حول تحديد كيفية عمل ذلك المبدأ يتفقون على الغاية من وجوده وهي "توحيد الإنسانية"، ذلك لأن مبدأ التعاطف في نظرهم ينسجم- باعتباره أساسا للأخلاق- مع النظام السيكولوجي للنفس الإنسانية، لكنه في الوقت نفسه يقوم على نقيض تام مع مبدأ الأنانية أو مبدأ المنفعة الفردية، وبهذا المعنى فإن العاطفة الأخلاقية التي يدعو إليها روسو لا تختلف كثيرا عن مبدأ "المشاركة الوجدانية" سوى في طبيعة عمل هذه أو تلك، فروسو وهاتشسون وشافتسبيري وهيوم، يقصدون شيئا واحدا في تفسيرهم لمعنى المشاركة الوجدانية وهو وجود إحساس غريزي موجه نحو الغير يهيمن على النفس فيجعلها لا تنجذب سوى نحو الفعل الفاضل والذي تكون نتيجته الأولى هي التجرد من الانفعالات الأنانية، وبهذا المعنى تكون وظيفة تلك العاطفة هي: «إدراك خيرية الأفعال وشريتها وإصدار أحكام تقييم هذه الأفعال[1]».

من الواضح إذن أن عاطفة المشاركة الوجدانية تمثل النقيض لمبدأ الأنانية، ومن الواضح أيضا أن مذهب التعاطف الوجداني يتعارض تماما مع مذهب المنفعة الفردية، وذلك لأن التعاطف يهدف إلى خير الإنسان في حين أن الأنانية تساهم في تدمير ذلك التعاطف في النفس، غير أن

---

[1] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص311.

أنصار مبدأ "التعاطف الوجداني" يختلفون فيما بينهم فيما يخص تفسير كيفية عمل هذا المبدأ، فشافتسبيري يعترف بمبدأ الأنانية باعتباره بنية نفسية ثابتة لكنه يعتقد في الوقت نفسه بوجود إمكانية تجعلنا نستنبط من صميم تلك الأنانية المبدأ الأخلاقي المناسب، والذي ينقلب فيه منبع الشر إلى منبع للخير والفضيلة، والشرط الوحيد في اعتقاده هو أن «تتسق تلك الأنانية مع المشاعر الاجتماعية التي تهدف إلى تحقيق خير المجموع»[1]، وحجته في ذلك هي أن المشاعر الاجتماعية تنبثق من مشاعر طبيعية في الأصل، فإذا ما تغلبت المشاعر الاجتماعية على مشاعر الأنانية، فإنها بذلك تكون قادرة على تحقيق السعادة للفرد والجماعة معا. وبانبثاق الغيرية من الأنانية والخير من الشر والمصلحة العامة من المصلحة الخاصة، يبدو شافتسبيري وكأنه يعول كثيرا على مبدأ "الاتساق والانسجام" وهو بذلك يضيف بعدا جماليا للفعل الأخلاقي، وذلك لأن القول بأن التعاطف الوجداني يعكس ذوقا حسيا طبيعيا يتصف به الإنسان فيجعل من فعل الخير أمرا مرتبطا بالجمالية أكثر من ارتباطه بالأخلاقية، فهذا الخير قد يكون حكرا على من هم أكثر الناس تهذيبا، وهكذا يصبح المبدأ الأخلاقي عند شافتسبيري مشروطا بالقدرة على امتلاك الذوق الجميل بما يتيح للإنسان الشعور بالخير والجمال في الوقت نفسه[2].

يتمثل جوهر الأخلاقية في الانسجام بين وجدانيات الفرد ومطالب المجتمع، ومنه فما على الإنسان سوى البحث عن مبدأ ذلك الانسجام في نفسه لأن فعل الخير والفضيلة يتوقف عليه وحده. غير أن شافتسبيري لم يستطع أن ينجو من الوقوع في التناقض حاله كحال الكثير من الفلاسفة الأخلاقيين، وتناقضه يظهر بجلاء في محاولته الجمع بين الإحساس الغريزي والإحساس الجمالي في الوقت نفسه، وهذا في الحقيقة يعد بمثابة المطابقة بين ما هو كلي وما هو جزئي لأن

---

[1] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص319.

[2] فرونسوا (غريغوار): المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة: قتيبة المعروفي، منشورا عويدات، ط3، بيروت1984، ص108.

الذوق الحسي وعلى خلاف الحس الغريزي، يقتصر على الأكثر تهذيبا من الناس، وبهذا يكون شافتسبيري قد ضيق من حدود المبدأ الأخلاقي.

ثانيا: أخلاق عاطفة الرأفة عند ج ج روسو

يثير الحديث عن عاطفة الرأفة الأخلاقية عند روسو(1712-1778) صعوبتين اثنتين، تتعلق الأولى بنوع الرأفة التي يقصدها روسو في التأسيس للأخلاق، هل هي الرأفة الغريزية أم تلك الرأفة التي يمارسها الإنسان وهو في خضم الحياة الاجتماعية؟ وتتعلق الثانية بكيفية تجاوز التناقض الظاهر بين العاطفتين؟

– فهو من جهة أولى يصف عاطفة الرأفة في "أصل التفاوت بين الناس" بأنها مبدأ فطري يسبق العقل وبالتالي فهي خاصية طبيعية من خصائص الإنسان المتوحش، ولأنه لم يكن يعرف شيئا عن المقارنة فقد كانت إحساسا مشتركا بينه وبين الحيوان، فهي قد كانت عبارة عن «عاطفة تملأ نفوسنا اشمئزازا طبيعيا لرؤية كائن ذي إحساس يهلك أو يتألم ولا سيما إذا كان بشرا[1]». بل يذهب روسو إلى أن نشاط عاطفة الرأفة يشتد في حال الطبيعة أكثر مما يكون عليه في حال التعقل. يقول روسو: «تكون الرأفة على نشاط أشد كلما زاد الحيوان المشاهد اتحادا ذاتيا بالحيوان المعذب، فمن الواضح الذي لا يحتاج إلى دليل أن هذا الاتحاد الذاتي، وهو في حال الطبيعة أشد منه في حال التعقل»[2].

– لكنه **من جهة أخرى** يذكر في كتاب "إميل أو في التربية" بأن "الرأفة" عاطفة ناشئة وهي محصلة لتطور ملكة الحكم عند الإنسان وبالتالي نتيجة «لمعارف مكتسبة»[3].

إن القول بفطرية عاطفة الرأفة من جهة، والقول بأنها مرتبطة بنشأة العقل ومكتسباته من جهة أخرى، يثير تناقضا يبدو من الوهلة الأولى استحالة تجاوزه، إلا أن روسو استطاع أن يتجاوز هذا

[1] روسو (جان جاك): أصل التفاوت بين الناس، ص27.

[2] المصدر نفسه، 72.

[3] روسو (جان جاك): إميل أو في التربية، ص181.

المشكل عندما ذهب إلى القول بأن الشفقة ليست عاطفة منبثقة أو متفرعة عن مبدأ "حب الذات" وبالتالي فهي ليست عاطفة مكتسبة بل هي في اعتقاده «عاطفة فائضة»[1]. وعلى هذا الأساس يعتقد روسو بأن عاطفة "الحب الخاص" أو باعتبارها أنانية قد كانت محصلة لانبساط غير طبيعي لمبدأ "حب الذات"، أي أن الحب الخاص ليس مبدأ منفصلا عن حب الذات بل هو حب الذات لكنه قد انحرف عن طبيعته وأصبح بالتالي ضارا بالإنسان، ولهذا السبب ينبغي أن تكون عاطفة الرأفة بمثابة حساسية فائضة بدورها عن حب الذات وليست منبثقة عنه لأنها بذلك تمثل تصحيحا لمسار العاطفة الطبيعية.

إذا كانت الرأفة عاطفة فائضة كما يصفها روسو، فذلك يعني بأن فعل الرأفة الذي يمارسه الإنسان، يمثل آلية نفسية لتنمية حب الذات وتوسيع آفاقه، وبالمقابل إذا كان الحب الخاص فيض من الحساسية تنعكس فيها صورة كراهية الذات والآخر في الوقت نفسه، فإن الرأفة هي الحساسية التي تتجه نحو محبة الآخر كشرط لتكريس محبة الذات، وبهذا المعنى يرى روسو أنه من الضروري لكي يكون الإنسان سعيدا أن يشفق على الآخرين[2].

ترتبط عاطفة الشفقة إذن بالألم والمعاناة أي أن موضوعها هو الشقاء أو ما يشعر به الكائن المشفق تجاه الكائن المتألم، وذلك الألم هو مصدر نشاطها الوحيد. يقول روسو: «بالألم – فقط – تتولد لدى الإنسان الشفقة والتي هي أول شعور يمس قلب الإنسان[3]». وعليه يجدر بالشفقة دون غيرها من العواطف أن تكون هي الدافع الأول إلى فعل الخير والإعراض عن فعل الشر، لأن رؤية الآخر وهو يتألم يمنع الإنسان من التفكير في مصلحته الخاصة، وبذلك فقط يمكن للشفقة أن تحدث قطيعة بين الأنانية وبين الأهواء، وهذا ما يفسر بنظرة إيجابية أن الألم من حيث طبيعته هو الأقوى وليس اللذة كما يعتقد أنصار مذهب اللذة، فإذا كان منبع الشفقة الأول في حال الطبيعة مصدرا للخيرية، فلا شك بأن "الحب الخاص" باعتباره انحرافا عن تلك الخيرية لن يستطيع تحويلها

---

[1] Audi (Paul) : Rousseau, une philosophie de l’âme, p115.
[2] Audi (Paul). Ibid. p116.
[3] روسو (جان جاك): إميل أو في التربية، ص181.

إلى مبدأ مطلق لفعل الشر، وذلك لأن نزوع النفس إلى فعل الشر منوط بما يتهيأ لها من ظروف، ومن ثم فإن أكثر ما يتهيأ للشفقة من ظروف مناسبة لنشاطها هو ما يعبر عنه روسو "بسكوت الأهواء"، وذلك لأن نشاط هذه الأخيرة يحجب عن الإنسان المصدر الحقيقي للسعادة، وتفسير ذلك عنده هو أن قوة العقل كانت كلها متجهة إلى خدمة الأهواء، ولكن بمجرد انعتاقه من أسر تلك الأهواء حتى يصبح العقل بفضل حركة انجذابه الوجداني نحو المتألم، قادرا على سماع الصوت الذي يحدثه بأنه لا سعادة خاصة إلا في حدود سعادة الغير.

وهكذا بدلا من أن يشعر الكائن بالضيق المتولد عن أنانيته، سيشعر بفضل ذلك الصوت بآفاق تنفتح له وهي الآفاق الذي يجد فيها عذوبة الشفقة، وفي هذا يقول روسو: «إن الشفقة عذبة لأنها تضعنا مكان الذي يتألم، إنها تشعرنا بالرغبة في عدم التألم مثله»[1]. كما أن العذوبة التي يقصدها روسو في هذا المعنى لا ترتبط بتغيير المكان أو بمجرد الرغبة في عدم التألم مثله، بل بتغيير الكيفية التي كانت عليها النفس ومماثلتها بالكيفية التي هي عليها ذات المتألم، وذلك لأن الشعور بالألم والمعاناة يطغى على أي شعور آخر، ومن ثم فإنه لا مجال لمشاعر التمني أو الطموح والرغبة بل قد تكون الرغبة الوحيدة التي تستولي على تفكير الكائن المتألم هي: كيف يمكن للمشفق المتألم أن يتخلص من الألم؟

إن أول آثار التخلص من الألم الذي يعاني منه المشفق هو تجميد فعالية الأنانية والقضاء على أسبابها ومظاهرها، وبالمقابل سيختبر المشفق إلى حد ما بعض ما يمر به المتألم من غياب لعواطف الأنانية والحسد والبغض، وهذا بالضبط ما يرمي إليه التعاطف الوجداني في النهاية، ولذلك فقد كان مقياس تأثير الشفقة في نفوسنا يتوقف على مدى قدرتنا على الخروج من حدود أنفسنا من أجل تقمص حالة الكائن الذي يعاني، لأن ذلك التقمص هو الذي سيسمح لعاطفة "حب الذات" أن تنتقل من المستوى الغريزي إلى المستوى الأخلاقي، ولأن التقمص ممتنع الحدوث دون ملكة للتخيل، فإن التخيل في اعتقاد روسو يمثل الشرط المعرفي الأول لعمل عاطفة الشفقة، فهذه

[1] روسو (جان جاك): إميل أو في التربية، ص181.

الأخيرة باعتبارها عاطفة شعورية يعانيها المتألم، فإن ذلك لا يعني بأن المشفق له القدرة على أن يحاكي معاناة المتألم محاكاة تامة وإلا لكان معنى ذلك حلوله الكلي محل المتألم. بل إن الشفقة وعلى الرغم من وجودها في أعماق قلب الإنسان، إلا أنها ستظل دون نشاط وإلى الأبد ما لم يتدخل التخيل الذي يضعها حيز العمل[1].

مسلمة الشفقة الأولى كما يقترحها علينا روسو: «لا يميل القلب البشري إلى أن يضع نفسه في موضع من هم أسعد منه حالا، بل في موضع من هم أولى بالإشفاق[2]».

يختلف شعور الإشفاق على الكائن المتألم عن شعور الحسد تجاه الكائن المتنعم السعيد، وذلك لأن الإشفاق يعطينا ولا يأخذ منا، يضيف لنا ولا ينقص منا، ذلك لأن شعور الحسد لا يزيد النفس إلا ضيقا وحسرة لأنه يسلب منها صفة السعة والرضا وهذه تعد أخطر آثار الأنانية على النفس، أما الشعور بالشفقة فإنه يوسع من آفاق النفس ويمنحها فضلا عن ذلك، شعورا بالحب والعطف وهذا ما لا يمنحه لنا الحسد. فالشفقة كانفعالية تعكس قدرة النفس الممتلئة بذاتها على بسط وجودها نحو الخارج، وذلك الخارج يمثله الكائن المتألم وليس الكائن المحسود كما بالنسبة للأناني، وبهذا المعنى تعد النفس المشفقة نفس متواصلة بل أكثر تواصلية من النفس الحاسدة[3]. وإذا كان التواصل يتأسس بناء على تماثل كيفي بين المتواصلين، فإن الحسد باعتباره عاطفة ينشأ في مبدأه عن حكم كمي يدرك فيه الأناني أنه لا يملك من الخيرات مقدار ما يملك الكائن السعيد، وبهذا المعنى تكون العلاقة الناشئة بين الحاسد والمحسود مبنية على وعي تام ومنطق حسابي لا يتوفر في العلاقة التي تكون الشفقة أساسها، وذلك لأن انفعالية الشفقة تفتقر – في نظر روسو – إلى عنصر الوعي إلا من ذلك الحدس الذي يربطنا مباشرة بالنفس المتألمة، أي أن يحل الحدس محل الوعي في حصول فعل الشفقة، وهذا ما يعني بأن العلاقة التواصلية بين المشفق والمتألم لا

---

[1] Dérathé (Robert) : Le rationalisme de Jean Jacques Rousseau, p108.

[2] روسو (جان جاك): إميل أو في التربية، ص182.

[3] Audi (Paul) : Rousseau, une philosophie de l’âme, p122.

تقوم على أي معنى من معاني التبادلية والسبب في ذلك هو غياب مبدأ النفعية تماما[1]. فإذا كان الحاسد يشعر بالنقص حيال الكائن السعيد، وأنه بذلك النقص يشعر بعدم حاجته إليه، فإن العكس هو الحاصل بالنسبة للمشفق، لأن الشفقة على المتألم تمنح المشفق شعورا بالمصير المشترك وهو ذاته المصير الذي يشعره بالكرامة التي تعني بأنه لا قيمة له في الوجود إلا بوجود من هم بحاجة إليه. وفي هذا المعنى يقول روسو: «إن منظر الرجل السعيد لا يلهم الناس الحب قدر ما يثير فيهم الحسد، فهم أقرب إلى اتهامه باغتصاب حق ليس له إذ يسعد سعادة يستأثر بها لنفسه، ونعاني من جرح الكرامة إذ نشعر أن هذا الرجل لا حاجة به إلينا إطلاقا[2]».

وهكذا فبقدر ما تمنحنا عملية تقمص حال المتألم شيئا من الكرامة والإحساس بقيمة الوجود، بقدر ما يعتقنا ذلك التقمص من شعور الحسد الذي يضيق وجودنا ولا يزيدنا على الحسرة سوى طعما بالمرارة. يقول روسو: «الرحمة شعور رقيق، لأننا إذ نضع أنفسنا في موضع من يتألم نشعر مع ذلك باللذة لأننا لا نتألم كما يتألم، أما الحسد فطعمه مر لأن منظر الرجل السعيد لا يتيح للحاسد أن يرى نفسه في مكانه بل يثير فيه الأسى لأنه ليس في مكانه فعلا[3]».

إن الشفقة مثل المرآة الناصعة شفافة تماما لأنها تبرز كل ما هو واقع خلفها، وبهذا المعنى فهي لا تترك أي مجال لقيام حواجز وهمية بين الأفراد، أما الحسد فهو أشبه ما يكون بحجاب سميك يغلف قلب الحاسد ويخلق بين الإنسان والإنسان هوة عميقة تنسي الإنسان طبيعته الإنسانية التي يشترك فيها مع كل الجنس البشري، وهذا ما أراد روسو أن يعبر عنه من خلال **المسلمة الثانية:** ويقول فيها «نحن لا نشفق على الآخرين إطلاقا إلا بسبب الآلام التي نعتقد أننا محصنون ضدها معصومون منها[4]». إن النقص صفة طبيعية في الإنسان ولذلك لا يمكن لأحد من الناس أن ينأى بنفسه عن منغصات الحياة، ولذلك فقد كانت ميزة عاطفة الشفقة حين ممارستها هي أنها

---

[1] Audi (Paul) : Rousseau, une philosophie de l’âme, p110-111.

[2] روسو (جان جاك): إميل أو في التربية، ص179.

[3] المصدر نفسه، ص180.

[4] روسو (جان جاك): إميل أو في التربية، ص182.

تمكننا من إدراك حقيقة نقصنا وطبيعة تلك المنغصات على عكس الحسد الذي يعمي قلب الإنسان قبل أن يعمي بصره عن إدراك الحقيقة، وهذا ما يعني بأن الحسد يفرق في حين أن الشفقة توحد، وفي هذا يقول روسو: «إن ارتباطنا بنظرائنا يكون أقل إذا شعرنا أنهم سعداء، فارتباطنا بهم من حيث آلامهم أشد من ارتباطنا بهم من حيث شقائهم لأننا نرى في آلامهم صورة طبيعتنا، ولئن كانت الحاجات المشتركة توحد بيننا برباط المنفعة فإن الشقاء المشترك يوحد بيننا برباط المودة[1]».

المسلمة الثالثة والتي تقول: «الرحمة والرأفة بآلام الغير لا تقاس بكمية الآلام في ذاتها بل بمقدار ما نفترضه في المتألم من إحساس نعيره إياه من ذواتنا[2]». وبهذا المعنى فإن الحب الذي ينشأ عن عاطفة الشفقة هو نوع من المشاركة الوجدانية وليس مشاركة على قائمة على المعرفة، لأن المشاركة الوجدانية تكشف عن خبرة الآخر الباطنية وكأن المشفق يشارك المتألم عواطفه وانفعالاته، شقائه وسعادته، وبهذا المعنى يتضح بأن الشفقة عاطفة وجدانية تقوم على الحدس الشعوري لا على الحدس الإدراكي[3].

إن ما تهدمه الأنانية في نفس الإنسان تعيد بناءه الشفقة؛ فإذا كانت الأنانية تخلق التفكك والاختلاف بين الناس، فإن الشفقة تخلق الاتحاد والاتفاق، وهذه بالذات أحد المقومات الأخلاقية التي يصبو إليها كل إنسان لأن الشعور بالشفقة يحمينا أكثر مما يحفظ بقاءنا، وذلك بأن يمنعنا عن فعل ما هو شر وبالتالي يمنعنا من الوقوع في كل ما يتعارض مع مصلحة الإنسانية، وهكذا تتحقق أكثر المبادئ أخلاقية ألا وهو مبدأ "العدالة".

---

[1] روسو (جان جاك): إميل أو في التربية، ص179.

[2] المصدر نفسه، ص182.

[3] عبده (مصطفى): فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة1999، ص81.

أخلاق الشفقة عند شوبنهور

المعاناة موضوعا للتأمل الأخلاقي:

يحدد شوبنهور(1788-1860) موقفه من مشكلة الأخلاق بصورة واضحة عندما يذهب إلى أنه من الصعب أن يكون للأخلاق أساس ثابت كما يعتقد أغلب الفلاسفة، كما أنه من الصعب علينا النجاح في التأسيس لها بشكل نهائي، وقد عبر عن موقفه هذا في كتابه "في الإرادة والطبيعة" بقوله: «من السهل التبشير بالأخلاق لكن من الصعب التأسيس لها[1]». فقد يكون من السهل الحكم على الأفعال بالحسن أو القبح أو بأنها خير أو شر، أو قد يكون من السهل دعوة الناس إلى فعل الخير وترك فعل الشر، غير أن كل ذلك لا يعني إطلاقا بأننا نستند إلى معايير أخلاقية ثابتة صالحة لكل زمان ومكان، وبناء على ذلك يحدد الوظيفة الحصرية للدراسة الأخلاقية في أنها لا تعدو أن تكون مجرد: «ترجمة وتفسير وإرجاع السلوكات البشرية إلى مبدأها النهائي[2]»، فإذا كان الفعل الأخلاقي هو ذلك الفعل الذي يفترض وجود طرفين أو علاقة بين اثنين أي بين فاعل ومنفعل، فإنه ينبغي على الفيلسوف المهتم بمشكلة الأخلاق أن يتخذ من السلوك الصادر عن الفاعل موضوعا وبداية لتأمله الأخلاقي، ويترتب عن هذا أنه سيكون من العبث استبعاد الواقع واتخاذ الفكر منطلقا للتأمل الأخلاقي، وذلك لأن شوبنهور وعلى خلاف الكثير من الفلاسفة يعتقد بأن اكتشاف الأساس الأخلاقي لا يمكن أبدا أن يتحقق عن طريق المشاحنات والمجادلات المسرحية للفكر، وإنما يتحقق بالانشغال الفعلي بحياة الأفراد ومعاناتهم حتى تكون الأخلاق بعد ذلك تجربة حية لا مجرد أفكار فلسفية مجردة[3].

يعتقد شوبنهور بأن الوضع البائس للبشرية هو الأجدر باهتمام الفلاسفة والأخلاقيين على وجه التحديد من أجل إيجاد المبادئ اللازمة التي بإمكانها أن تساهم في إنقاذ البشرية، ولا شك أيضا في أن ذلك الأمر لن يتحقق بمجرد النظر إلى الواقع بمنظار العقل المجرد ما لم يجعل

---

[1] Schopenhauer (Arthur) : De la volonté dans la nature, p196.

[2] Schopenhauer (Arthur) : les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p217-218.

[3] Félix (François) : Schopenhauer ou les passions du sujet, l'Age d'homme (être et devoir), Paris, 2000, p360.

الفيلسوف نفسه جزءا من تلك المعاناة، فهذه الأخيرة هي وحدها التي تزعج وجودنا فتدفعنا إلى ممارسة الفعل الأخلاقي، ولأن فيها أيضا يكمن الواقع المنظور القريب إلى قلوبنا أكثر من قربه إلى عقولنا، ولهذا السبب يحذر شوبنهور من أن تكون الأخلاق غريبة_عن الروح البسيط للعالم الذي نعيش فيه[1]. إذ لا يمكن الخلاص من ألم المعاناة بمجرد التأسيس النظري للأخلاق، كما أنه لا يمكن الخلاص بشكل حقيقي ما لم يتم فعلا التنصل الكلي من قيود الضرورة، تلك الضرورة التي تترجم إرادتنا في الحياة والرغبة في تحقيق الوجود بشتى الوسائل والوجود ومهما كانت المعاناة والآلام المترتبة عن ذلك؛ إنها تهيمن على وجودنا كله وبالتالي على كل أفعالنا وحركاتنا وسكناتنا، وقد عبر عن كل ذلك بقوله: ««كل التحديدات، كل المعاناة، كل الآلام التي تخفيها، ليست سوى ترجمة لما نريد ونرغب، فالعالم كله ليس إلا ما تريد الإرادة[2]». ولا شك في أن الكثير من الفلاسفة لم يجدوا عناء كبيرا في تشخيص أسباب بؤس الإنسان وشقاءه، ولكنهم مع ذلك لم ينجحوا في إيجاد الدواء المناسب لذلك، وقد وجد شوبنهور في ذلك فرصة متاحة لأن يقدم نفسه على أنه من أكثر الفلاسفة قدرة على وصف العلاج المناسب لشقاء الإنسان، وحجته في ذلك هي أنه يعتبر الفيلسوف الوحيد الذي عمل على صيانة الميتافيزيقا والحفاظ عليها على اعتبار أن مفتاح فهم الوجود وأسباب المعاناة كامن فيها دون غيرها؛ فالإرادة إذن هي ذلك المفتاح وفيها يكمن سر الخلاص[3].

لقد بين شوبنهور وبتفصيل دقيق بأن الألم الناشئ عن الرغبة المتجددة وكذا عن الأنانية وكل ما يترتب عنهما من شرور، ليس هو الأصل الظاهر من الشرور وإنما هي الضرورة والحتمية الشاملة التي نخضع لها، وهذا ما دفعه إلى الاعتقاد بأنه إذا كان مصدر الألم قائما في النفس، فينبغي بالضرورة أن يكون مصدر الخلاص قائم في النفس أيضا، على شرط أن يكون ذلك

[1] Philolenko (Alexis) : Schopenhauer critique de Kant, les belles lettres, Paris, 2005, p257.

[2] Schopenhauer (Arthur) : le monde comme volonté et comme représentation, p442-443.

[3] Schopenhauer (Arthur) : les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p336.

المصدر ذا قيمة أخلاقية مستقلة عن الضرورة وغير نابعة ولا منبثقة عن الأنانية[1]، وهنا يشير شوبنهور إلى "الشفقة" باعتبارها عاطفة فطرية غريزية تماثل صفاتها صفات الضرورة كالكلية والشمولية والقبلية، إلا أنها تختلف عنها في خاصية جوهرية ألا وهي "التلقائية"، فالتلقائية خاصية لازمة من خصائص الشفقة حتى تستأهل هذه الأخيرة وكل ما ينبثق عنها من صور التعاطف الوجداني كالرحمة والإحسان، أن تكون مصدرا للخلاص الشامل. وفي هذا يقول شوبنهور: «ينبغي أن تكون الشفقة هي الأصل الوحيد لهذه الأفعال والأفعال الصادرة عنها ذات قيمة أخلاقية وتتسم بالكلية لأنها فطرية ساكنة في كل النفوس بدون استثناء[2]».

يؤسس شوبنهور تصوره للأخلاق على تجاوز أخطاء الفلاسفة الأخلاقيين الذين يفترضون حرية الاختيار كمسلمة ثابتة، لكنهم مع ذلك يختلفون ولا يصلون إلى نتيجة واحدة، ولذلك جاءت مقولة "الشفقة" باعتبارها:

أولا: لا تتعارض مع مقولة نفي الحرية.

ولأنها ثانيا: ذات قيمة أخلاقية قائمة بذاتها.

ولأنها ثالثا لا توقعه في التناقض مع مقولة صعوبة التأسيس الأخلاقي، فهي تلقائية وكلية ومشتركة بين كل النفوس كما أنها عاطفة انفعالية تستجيب تلقائيا لكل صور الآلام والمعاناة.

الشفقة كأساس أخلاقي:

في سؤال طرحته المؤسسة الملكية كوبنهاغ Copenhague الدنمركية للمسابقة والذي يقول "هل ينبغي البحث عن أصل وأساس الأخلاق في فكرة الأخلاقية التي يزودنا بها الشعور مباشرة ومن تحليل مفاهيم أساسية أخرى مشتقة من هذه الفكرة، أم ينبغي البحث عنها في مبادئ المعرفة الأخرى؟" أجاب شوبنهور بوضوح بأنه: الشفقة كفكرة أخلاقية يزودنا بها الشعور.

---

[1] Schopenhauer (Arthur) : les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p363.
[2] Philolenko (Alexis) : Schopenhauer critique de Kant, p290.

لقد خصص شوبنهور لتفصيل إجابته عن سؤال المؤسسة الملكية كتابا أسماه "أساسا الأخلاق" تناول فيه بالأساس تحليلا معمقا للدوافع اللاأخلاقية وعلى رأسها الأنانية، فخلص إلى أنها كانت هي السبب الحقيقي في شقاء الإنسانية، وبناء على ذلك يعتقد بأنه من السهولة علينا إدراك مدى هشاشة ما يدعوه الفلاسفة بمقولة "الضمير الأخلاقي"، وهو في ذلك يستمد تبريره من تاريخ البشرية، فهذا الأخير هو في نظره يوازي تماما تاريخ شقائها وهو ذاته التاريخ الذي يعكس التغير المستمر للمبادئ الأخلاقية، ومن هنا يتساءل: ما جدوى الحديث عن ضمير أخلاقي ثابت ليس في مبادئه سوى أفعال الندم والحسرة، أو الذي لا نستدل على وجوده إلا من خلال الندم والحسرة والتي لا تجدي في شيء مع المعاناة الإنسانية؟

يبدأ شوبنهور في تحليله لمشكلة الأخلاقية بتشكيك عنيف حول وجود الضمير الأخلاقي لدرجة أنه يشكك حتى في وجود الأخلاق، غير أنه ككل فيلسوف يطمح إلى أن يكتشف أساسا أخلاقيا جديدا يصلح لأن يكون بلسما شافيا للبشرية من معاناتها، بحيث أنه ليس مهما بعد ذلك إن دعوناه باسم الضمير أو باسم شيء آخر، ولذلك فإنه لم يتحرج من أن يتساءل مرة أخرى: فيما إذا كان يوجد بالفعل أساس فطري وأصيل يكون معيارا لأخلاقية أفعالنا[1]؟

يذهب شوبنهور إلى أن الطريق الوحيد لاكتشاف ذلك الأساس هو التجربة الحية التي نعيشها لا التجربة التي نتصورها، وفي هذا تأكيد على أن المعاناة الإنسانية هي تجربة واقعية وفعلية لا تجربة وهمية أو خيالية، وأنه بفضل ذلك الأساس يمكننا اختبار ما إذا كانت أفعالنا التي ننسب إليها القيمة الأخلاقية صحيحة أم لا؟

تعتبر الشفقة تلك الظاهرة الأخلاقية الأولية المشتركة بين جميع الكائنات في نفس الجوهر رغم ما يوجد من تفاوت في درجة وضوح أو غموض ذلك الجوهر، وبدون أوليتها كعامل مشترك لن تتمكن هذه العاطفة من أن توقف اندفاع إرادة الحياة ولا دوافعها اللاأخلاقية، ولأن مصدر جميع الدوافع اللاأخلاقية داخلي وليس خارجي، فمن الحتمي أن تكون الدوافع الأخلاقية داخلية أيضا،

[1] Schopenhauer (Arthur) : les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p316-317

وهذا ما يعني بأن الأساس الأخلاقي الحقيقي يوجد في أعماق النفس وليس خارجها وما علينا سوى أن نقتفي أثره في الطبيعة البشرية دون الالتفات إلى ما تغرينا به المذاهب والأقانيم الدينية المتعالية فضلا عن النظريات الفلسفية المتهافتة، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن يستقل الأساس الأخلاقي كليا ويقتصر على التجربة الذاتية للفرد تجاه المعاناة الإنسانية، وإنما ينبغي أن تتدعم التجربة الذاتية بتجربة أخرى خارجية، فهذه الأخيرة تمثل بدورها المصدر الوحيد لانفعالاتنا ولتحريك مشاعرنا. وبهذا يعطي شوبنهور للأساس الأخلاقي بعدين مختلفين هما:

_ بعد نظري خالص ويعرف قبليا.

_ بعد عملي تجريبي ويعرف بعديا.

على أن البعد التجريبي يمثل الداعم للبعد النظري لا المؤسس له[1].

يشير البعد النظري إلى البعد الميتافيزيقي في حين يشير البعد الخارجي إلى البعد التجريبي، وهما البعدان اللذان لم يسبق وأن اجتمعا في أي فلسفة خلقية من قبل، فشوبنهور يعتقد بأن فشل كل ما سبق من المذاهب الأخلاقية مرده إلى تغليب أحد البعدين على الآخر، فإفراط كانط في العقلانية أوقعه في فخ التجريد وإهمال العواطف والانفعالات، كما أن إفراط الحسيين في التجربة والخبرة الحسية أوقعوا الإنسان في فخ الأنانية ومهاوي البهيمية، وبذلك لم يكن جل ما أرشدوا إليه من مبادئ أخلاقية سوى خليطا متناقضا من الدوافع الطبيعية والمبادئ الأخلاقية المصطنعة، وإذا كانت المبادئ الأخلاقية بأبعادها العقلية أو الحسية لا تضفي أي أخلاقية على أفعالنا وبالتالي خلاصنا من آلامنا ومعاناتنا، فإن أصالة شوبنهور تكمن في انطلاقه من النقطة ذاتها التي عجز الفلاسفة قبله عن إدراكها أي المعاناة الإنسانية، ولأجل ذلك بالضبط أعطى للفن بعدا ميتافيزيقيا وزوده بإمكانية الانعتاق من عبودية الإرادة مع كونه خلاص عابر مرهون بأوانه، ولأن الخلاص في المسيحية يشترط الإيمان بفكرة الآلام الأبدية وبالتالي انتظار الخلاص في الدار

---

[1] Schopenhauer (Arthur) : les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p230.

الآخرة مثلما أشار إليه العهد القديم فإن شوبنهور يرى بأن «خلاص العالم المقذوف في المأساة ينبغي أن يأتي من العالم ذاته[1]». ويقصد بذلك الخلاص الذي ذكره العهد الجديد.

ليست الشفقة مجرد وهم أو خيال يعكس الحالة المأساوية للفيلسوف، أو تعكس حاجته إلى العطف والشفقة كما أنها ليست مجرد وهم يضعنا في مكان من يعاني بحيث يخيل إلينا بأننا نحس آلامه في شخصنا وإنما هي حقيقة تدل عليها معاناة من نتقاسم معه الوجود، أي حقيقة وعينا بوجوده فعلا ثم بوضوح تام بأنه «هو الذي يعاني ولسنا نحن، وأنه في شخصه مباشرة نحن نحس المعاناة بشيء من الحزن[2]». ولذلك كانت معاناة الآخر معطاة لنا ببعدين ندركهما داخليا وخارجيا:

ـ مأساة فردية ندركها ذاتيا، لأن مصدرها فينا ندركه مباشرة في إرادتنا.

ـ ومأساة إنسانية، هي مأساة كل من ينطبق عليه معنى الآخر، والتي يتوقف إدراكها على توسط المعرفة أي أن مأساة الآخر ليست معطى شعوريا حدسيا مثل الأولى وإنما هي معرفة غير مباشرة[3].

وبهذا التأكيد يعلن شوبنهور بأن عاطفة "الشفقة" كمعطى أو كأساس أخلاقي لا تفتقر إلى الأدلة بل يمكن إثباتها تجريبيا و ميتافيزيقيا.

يستقي شوبنهور أدلته الواقعية من الحياة اليومية وهذا ليس غريبا عليه، فقد كان مبدأه الدائم الذي يمارسه في كل الظروف والأحوال هو ألا يتكلم عن شيء ما لم يعايشه في الحياة اليومية، غير أنه يستثني من هذا حديثه عن الحرب، فهو يفضل استبطان التجربة الذاتية للموت رغم عدم معايشته لها[4]. وحجته في ذلك أنه يكفي لمن يعاني الألم والبؤس أن يستحضر بخياله أقصى ما يمكن من صور العذاب والشقاء فذلك التخيل لا ينفي عن الشفقة طابعها اليومي المألوف، فهي حدث يومي يتراءى لنا في أعلى صوره مثلما يتراءى في أدناها، فمن صور الشفقة

[1] Schopenhauer (Arthur): le monde comme volonté et comme représentation, p411.

[2] Schopenhauer (Arthur): les deux problèmes fondamentaux de l’éthique، p341.

[3] Barbera (Sandro): une philosophie du conflit, p168.

[4] Philonenko (Alexis): Schopenhauer critique de Kant, p259

العليا أن ترى «شخصا يتخذ قراره فورا ودون أدنى تفكير لمساعدة شخص آخر ونجدته معرضا حياته للخطر[1]». وفي هذا المعنى يكمن تعريف الشفقة، فهي: المشاركة الفورية كليا، ودون حكم مسبق في آلام الآخر أولا وفي توقيف أو تعطيل أو إزالة تلك الآلام، فهذه المشاركة حدث يومي نصادفه في حياة البشر، كما أن هذه الصورة تتجاوز مرحلة العدالة التي تنتفي فيها إرادة الحياة وبالتالي تعطيل أي ظلم قد يوجه نحو الآخر لتصير محبة وإحسانا هدفه خير ومصلحة الآخر تماما كما لو أن الأمر يتعلق بمصلحتنا وخيرنا، وهنا فقط يكون الفعل ذو قيمة أخلاقية حقيقية، ومن أدنى صور الشفقة وهي كثيرة شعورنا بالأسف على من يحمل الأثقال على ظهره، فرغم إدراكنا التام بأنه يقبض أجرا نظير ذلك، إلا أننا نشفق عليه لإدراكنا مدى ما يبذله من جهد شاق. فالشفقة إذن خاصية إنسانية بامتياز تنبثق من طبيعة الإنسان لذلك يصعب إنكارها ولو أردنا ذلك، لأنها طبع ثابت يسكن في أعماق الوعي، فهي كما يقول شوبنهور: «أصلية ومباشرة، إنها ملازمة للطبيعة البشرية وصالحة في كل الظروف، في كل البلدان وفي كل العصور(...) ومن ينكرها يحق لنا أن ندعوه باللاإنساني لأنها ببساطة مرادفة للإنسانية[2]».

ولكون الشفقة عاطفة إنسانية، فإن ذلك ما يفسر دعوة الكثير من الفلاسفة واللاهوتيين لها فقد دعا إليها العهد الجديد أولا باسم "المحبة والإحسان" غير أنها بقيت في حدود التفسير النظري والشكلي، غير أن ذلك لم يمنع من أن تكون من أكبر الفضائل التي تتأسس عليها الأخلاق الدينية، حتى أنها لا تنطبق فقط على الأصدقاء بل والأعداء أيضا وفي هذا تكمن قيمتها الواضحة، إلا أن النقطة السالبة فيها هي أنها لا تتجاوز نطاق الشعوب الأوروبية. كما اقتصر مفهومها في آسيا على محبة الأقربين من الناس والإحسان إليهم، مما يعني أنها موضوعة في المذاهب والتعاليم أكثر مما هي موضوعة للتطبيق، وذلك ما يفسر بأن الفيدا بأنواعها والبوذية تحديدا لم تتوقفا عن التبشير بها[3].

[1] Schopenhauer (Arthur) : les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p366.
[2] Schopenhauer (Arthur). Ibid. p343-344.
[3] Schopenhauer (Arthur) : les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p361-362.

أما أدلتها الفلسفية، فقد كان آدم سميث أكثر من دعا إليها، فقد خصص لها بحثا مستقلا في كتابه "نظرية العواطف"، فعبر عنها بمصطلح "التعاطف أو المشاركة الوجدانية" وأرجع إليها كل العواطف الأخلاقية ومنه كانت الأخلاق عنده نتاج المشاركة والتعاطف الفطريين[1]. وهذه وتلك تنظمهما فينا الطبيعة فتجعلهما تشمل الفرد والجماعة، ولأنها تشمل الجماعة فهي لا تتبع إطلاقا من أي شعور بالمنفعة.

يتسم فعل التعاطف الوجداني بالشمولية والكلية لأنه يعبر عن الطبيعة البشرية التي لا تستثني أحدا، وهي بذلك لا تحتاج إلى دليل أو برهان لإدراكها، وفي هذا يقول آدم سميث «من المألوف أن يتألم المرء لألم الآخرين ولأن تكرار هذا الحدث يبطل الحاجة إلى البرهان على وجود هذا التعاطف لدى كل الناس[2]». فمن تكرار مشهد التألم لدى الآخرين، ينشأ فينا الشعور بالتعاطف فيتخيل الإنسان بأنه في نفس موقف المتألم وشعوره بالتوافق في الإحساس والمشاركة الوجدانية مع إنسان آخر هو دائما باعث على السرور حتى لو كان التعاطف أليما وهذا الشعور بالتوافق هو جوهر الاستحسان: «إن استحسان مشاعر الآخرين بوصفها ملائمة لموضوعاتها هو تماما التعاطف معها (...) والشخص الذي يوليني تعاطفا في محنتي يشاركني في الإقرار بمعقولية حزني[3]». غير أن التعاطف عند سميث لا يجعل من المتألم غاية في حد ذاته ما دامت السعادة والشعور بالسرور هما ما يبتغيه المتعاطف في نهاية الأمر، وهذا ما ينفي عن هذا الموقف أي قيمة أخلاقية في اعتقاد شوبنهور.

أما فيما يخص الدليل الميتافيزيقي، فيؤكد شوبنهور بأن لعاطفة الشفقة طبيعة حدسية لا استدلالية، وهذا بالضبط ما يعبر عن خاصية كل ميتافيزيقا، ومنه فطبيعة الشفقة تماثل بالضرورة طبيعة الجوهر الميتافيزيقي، الجوهر الذي يسكننا والذي يفرض وجوده علينا شعوريا لا

---

[1] أشفيتسر (ألبرت): فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، ط2، بيروت1980، ص199.

[2] شعبان (حسن): فكرة الإرادة عند شوبنهور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص128.

[3] المرجع نفسه، ص127.

عقليا فمثلما أننا نحدس الإرادة باعتبارها الجوهر الوحيد الذي يوحد الكائنات، فإنه يوجد طريق واحد فقط يمكننا أن نتلمس معالمه حدسيا ومن خلاله ندرك الحقيقة الأخلاقية المطلقة، ذلك الطريق هو التجربة الداخلية التي نعرفها عن أنفسنا بأنها إرادة حياة.

فالشفقة إذن تنبجس من شعورنا الباطني الفوري، وهو شعور يومي «يفرض نفسه حتى على أكثر الأفراد جفاء وأنانية بحيث لا يستطيع أن يبقى خارجا عن ذلك الإحساس[1]». ومنه فالشفقة ليست علما جبريا يقتصر مجال الممارسة فيه على من تعلم مبادئه فقط، فهذا النوع من المبادئ يرفضه شوبنهور لأن هدفه هو وضع أساس يكون واضحا وكافيا ومعقولا من طرف كل الأخلاق، ولذلك يستند في سبيل إثباته إلى التجربة الإنسانية لأنها واسعة من حيث إمكانية اختبارها، موجودة في أعماق القلب مفطورة فيه وبالتالي ساكنة في كل النفوس. وبهذا المعنى لا يمكن أبدا أن تقتصر الشفقة على الأقربين من الناس، ولا على من هم من بني جنسنا وعرقنا وحسب، بل هي لا تقتصر حتى على الإنسان، إنها تشمل كل ما من طبيعته الحياة والحركة، أي كل من تنبض فيه إرادة الحياة وكل من في طبيعته ضرورة الكفاح من أجل البقاء، فهذا النوع من الكائنات هو حقا الجدير بعاطفة الشفقة، يقول شوبنهور: «الشفقة لا محدودة بالنسبة لجميع الكائنات الحية، فهي الضمان الأكثر صلابة والأكثر أمانا بالنسبة لتوجيه أخلاقي حسن والذي ليس في حاجة إلى أي علم بقضايا أو بدراسة أحوال الضمير[2]». وكما أن الأنانية تعبر في الواقع عن حقيقة التفكك الشامل بين الأفراد بسبب تصادم الرغبات والشهوات، فإن الشفقة تعبير عن الوحدة والتآلف بشرط أن تحقق الخلاص، الخلاص النهائي والشامل، وليس الخلاص المؤقت أو المحدود، وكذلك بشرط أن نتمكن من توجيه انتباهنا نحو المعاناة الإنسانية في أشخاص الآخرين، لأن طبيعة تلك المعاناة لا تستلزم إلا عطفا شاملا[3].

[1] Schopenhauer (Arthur): les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p366.
[2] Schopenhauer (Arthur): les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p374.
[3] Barbara (Sandro) : une philosophie du conflit, p168.

ففي تلك الشمولية تتحقق وحدة الوجود بمعناها الميتافيزيقي مثلما تتحقق بمعناها الأخلاقي فكما أن الألم يعكس بشكل واضح وحدة الوجود، وهو التفسير الذي يخيم عليه ظل الروح الهندي الذي ينزع إلى الكل المتناغم الذي تذوب فيه الكثرة والأنانية، وهو ما تعبر عنه الحكمة البوذية القديمة والتي تتألف من أربع حقائق وهي: الوجود ألم، والألم شامل، سبب الألم هو الرغبة والألم يمكن توقيفه غدا إن نحن تمكنا من نفي الرغبة[1]. ومنه إذا كانت إرادة الحياة في صميها رغبة وألم لا ينتهيان، فإن الخلاص يحتم أن يكون نهائيا أيضا لكن عن طريق الشفقة، فكل تعاطف وجداني إنما يعبر عن حقيقة الوجود الذي هو في جوهره تجربة حياة يحدسها الإنسان فعليا وليس بمجرد التأمل العقلي المحض[2].

وعلى هذا الأساس، فإن الشفقة تسبق من حيث وجودها الطبيعي الشعور بالغيرية، هذه الأخيرة التي تنبثق عن الشعور بالفردانية، فإذا كانت الفردانية تنشأ نتيجة للانحراف الذي يقع فيه الشعور بالتعاطف باعتباره جوهر في ذاته، فيترتب عنه وقوع الإنسان في فخ الوهم، فإنفعالية عاطفة الشفقة لا يمكن أن تنصب على موضوعاتها مالم يرتفع حجاب المايا عن النفوس، بحيث يتوقف الإنسان عن جعل وجوده مقابلا لوجود الآخرين. وبدلا من أن تكون سعادته الخاصة هي غاية إرادته، تصبح سعادة الآخر هي الغاية النهائية لإرادته، وهذا يستلزم بالضرورة أن يتألم الإنسان لشقاء الإنسان، وأن يختبر شقاءه كما يعانيه فعلا بشكل اعتيادي وأن يريد سعادته فورا مثلما يريد هو سعادته بشكل اعتيادي أيضا[3].

إن المعاناة الإنسانية هي الحدث الذي ينبغي أن يطبع أفعالنا بالقيمة الأخلاقية، أي أن الشفقة وليس الأنانية هي ما ينبغي أن تكون أصلا تنشأ عنه الدوافع الأخلاقية للفعل، فإذا كانت المعاناة الإنسانية تنشأ بسبب الأنانية والفظاظة اللتان توجه أفعالنا نحو الآخر وتسبب له الشقاء، فإنه ينبغي أيضا أن تكون معاناته وشقاءه منبعان لتعاطفنا ومشاركتنا الوجدانية وليس لعدم

---

[1] Peron (Gabriel): Schopenhauer, la philosophie de la volonté, p236.
[2] Félix (François): Schopenhauer ou les passions du sujet, p378.
[3] Schopenhauer (Arthur): les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p337.

سعادته، فنحن ينبغي أن نشفق لأجل المعاناة فقط لأن ذلك ما يدفعنا إلى أن نتوقف عن أن نكون السبب المباشر في شقاءه، أي أنه ينبغي على «الشفقة أن تعيق مجرى توكيد الإرادة لميولها ودوافعها فينا، فترتد بذلك الذات عن ميول طبيعتها وإظهار الشك في وجودها[1]».

ولأن الإنسان لا يمكنه أن يحقق سعادته على حساب سعادة غيره، فإن صيانة سعادتنا تستلزم أن تكون دوافع أفعالنا موجهة بالضرورة إلى أن يكونوا سعداء مثلنا لأنه إذا حصل العكس فإن ذلك لن يؤدي إلا إلى إثارة دوافعه الأنانية من أجل نفي سعادتنا أيضا، فكما يقول شوبنهور: «معاناته تحزننا من جهة وتنغص علينا سعادتنا وتلذذنا من جهة أخرى[2]». فالشفقة تستلزم إذن المطابقة بين الأنا والآخر في الشقاء، أي أن شرط المطابقة بين الأنا والآخر تكون في المعاناة لا في السعادة وذلك لأن «الرضا والهناء يقذفان بنا في اللاحركة واللامبالاة والنظرة البسيطة للآخر باعتباره سعيدا ومتمتعا يثير فينا بكل بساطة الحسد وهو أحد الدوافع اللاأخلاقية[3]». فالحسد والبغض والحقد دوافع لا تنشأ من المعاناة وإنما تنشأ عن السعادة التي نطمح إليها ويملكها بالمقابل غيرنا، ولذلك كانت المعاناة هي الدافع لكل فعل وحركة يصدران بتوجيه الشفقة.

ومثلما أن أحدنا لا يحسد نفسه على ما هو عليه من سعادة ومتاع وتلذذ، فكذلك ينبغي أن يحقق التعاطف الوجداني القائم على الشفقة نوعا من القرابة المطلقة بين الأنا والآخر بحيث تنتفي معها كل أسباب التباعد والتنافر، ولذلك يجب أن يكون «تعاطفنا بمقدار ما يكون المتألم بالنسبة لنا بمثابة طفلنا أو أبينا أو صديقنا أو والدينا أو خادمنا أو ذاتنا[4]»، فآلام هؤلاء دون تمييز هي التي تجعلنا نعاني الألم بصفة "مع"، وهذا ما يعبر عنه شوبنهور بعبارة "المعاناة مع" إذ ليس من السهل أن نتعاطف أو نشفق على كل هذه الأصناف من الناس لو لم نكن نحس بأن ألم الآخرين هو ألمنا، وكما أننا لا نحتمل أبدا أن يكون ألم الآخرين هو خاصتنا فإن "المعاناة مع" تفترض "المعاناة في" أيضا، فيتحول بذلك الإنسان من مجرد متفرج إلى مختبر ومجرب، أي أننا

---

[1] Félix (François) : Schopenhauer ou les passions du sujet, p384

[2] Schopenhauer (Arthur) : les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, p340.

[3] Ibid. p341.

[4] Schopenhauer (Arthur). Ibid. p340.

نعاني في شخصه، ومن ثم لا وجود للمطابقة بمعنى مباشر بحيث نحل محل المتألم حلولا تاما، ذلك لأن المطابقة يقتصر تحققها على مستوى الإرادة أي على مستوى الأنانية، وبهذا يؤكد شوبنهور على الطابع الإدراكي للشفقة، فهو شرط المطابقة في عاطفة الشفقة، أي أن المطابقة غير مباشرة[1].

إن الوصول إلى الدرجة النهائية للشفقة حيث تتحقق المطابقة أو الطابع الكوني يتم عبر مراحل أولها تلك التي يكون فيها الآخر هو غاية إرادتي أي زوال الهدف الذي يجعل سعادتي تتحقق على حساب سعادته، ولأن ذلك يفترض شقاءه والإضرار به فينبغي أن تعمل الشفقة كما يقول شوبنهور: «ككابح للآلام التي يمكن أن نحدثها للآخر بدافع قوى لا أخلاقية، بحيث تبدو وكأنها تصرخ فينا: توقف! [2]».

فهذه المرحلة تبدو نظرية بالنظر إلى الدور المنوط بالشفقة في المرحلة القادمة، فهي لكي تحقق جوهرها باعتبارها تريد السعادة للغير، ينبغي أن تقف أولا بين الأنا والآخر كترس يحميه من اعتداءاتنا التي قد تدفعنا إليها الأنانية في غياب ذلك الترس، وهذه هي المرحلة الأولى للتطابق حيث تأخذ الشفقة معنى العدالة الأخلاقية، أي أن الشفقة بهذا المعنى تعمل أولا على ردم تلك الهوة التي تحدثها الأنانية بين الأنا واللاأنا فيزول بذلك الحاجز بينهما، وهذا بدوره يستلزم أن يكون الأنا متماثلا في بعض الأحوال مع الآخرين وأن الحاجز بين الأنا واللاأنا يزول لبعض الوقت، وهو الزمن الذي تحقق فيه الشفقة معنى: «أعاني معه وفيه رغم أن جلده لا يكسو أعصابي[3]». ففي هذه المرحلة من الشفقة تتوسط المعرفة بين المشفق والمشفق عليه فتحل بذلك مشكلة عدم التطابق المباشر، فكما أنه لا أحد بإمكانه أن يدخل في جلد شخص آخر، فإن التصور الذي يحمله عنه في دماغه هو الذي يتيح له القدرة على مطابقة نفسه معه في حدود يعلن فيها الفعل عن إلغاء الفارق الذي بيننا[4]. غير أن ما يتيح للأنا المطابقة مع الآخر أي مع المتألم ليس مجرد

---

1 Barbera (Sandro): une philosophie du conflit, p168.

2 Schopenhauer (Arthur): les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p344.

3 Ibid. p366.

4Ibid. p337.

التصور وإنما هناك عامل آخر يرتبط أكثر بالتجربة وهو "الشدة" أي شدة المعاناة فهي وحدها بإمكانها أن تمنح لأفعالي القيمة الأخلاقية ولا اعتبار لشيء آخر، فالشفقة تكون خالصة مطلقة إذا كان الهدف هو تخفيف تلك الشدة بغض النظر عن النتيجة المنتظرة لأن انتظار النتائج من وراء الشفقة ينفي القيمة الأخلاقية للفعل ويكون حال المشفق «كحال من يتصدق ليحصل على الثواب أو كمن يقوم بعملية بيع وشراء أي كمن يبتز ماله الخاص[1]».

وبتخفيف شدة الألم عند الآخر تكون الشفقة قد ارتقت من مسلمة: "لا تؤذ أحدا" إلى مسلمة: "ساعد الآخرين قدر ما تستطيع". ففي هذه المسلمة يرى شوبنهور أن الشفقة قد ارتقت إلى مرحلة "التصميم" وهي درجة السخاء الذي ينشأ عن المحبة والتي يقرر فيها الإنسان بعد أن يمتنع عن أن يكون هو السبب في ألم الآخر، أن يمد له يد المساعدة وأن «يحتمل بعزم جزءا من المعاناة التي تنسب إلينا في أشخاص الآخر حتى لا يكون هناك ألم بالآخر[2]». ففي ذلك التصميم إشارة إلى أن الشفقة قد حققت فعلا مستوى من المطابقة غير المباشرة بين الأنا واللاأنا حيث يزول الحاجز بينهما، والذي يفترض بدوره ألا يريد الإنسان للإنسان الشقاء وحسب بل وحتى السعادة وهكذا تصل الشفقة إلى درجتها القصوى متمثلة في "التضحية" من أجل الآخر بسبب الشدة التي يعانيها، شعاره في ذلك: «أن أضحي بقواي البدنية والعقلية، بثرواتي، بصحتي بحريتي، وحتى بحياتي من أجل الآخر[3]».

---

[1] Schopenhauer (Arthur): les deux problèmes fondamentaux de l’éthique p365.
[2] Schopenhauer (Arthur): les deux problèmes fondamentaux de l’éthique, p345.
[3] Ibid. p362.

نيتشه

وأخلاق القوة

الأخلاق تجربة لتوكيد الحياة:

يعتبر نيتشه (1844-190) من أكثر الفلاسفة توكيدا للحياة، وفي هذا المعنى يعتبر فيلسوفا أوليا ككل فيلسوف يضع الحياة منطلقا أصليا لحياته[1]. مما يعني بأن الأخلاق تعتبر تجربة لإرادة الحياة، وهكذا لا نجد الفيلسوف يمعن في الخوض في التأملات المجردة والميتافيزيقية إلى حد يهمل الحياة ويضعها في المقام الثاني لاهتماماته. غير أن الفرق كبير بين من يتخذ الحياة مبدأ أصليا لمذهبه لكنه ينتهي إلى إنكار ذلك الأصل، وبين من ينتهي إلى توكيده، وعلى هذا الأساس يعتقد نيتشه بأن الأخلاق تجربة فردية أساسها توكيد الحياة لا نفيها، وهذا ما يفسر ثورته الشاملة على كل القيم التي تحمل في صميمها دعوة للانسحاب من الحياة أو للاستسلام، وهكذا جعل من نفسه خصما لأخلاق المسيحية باعتبارها حاملة لكل معاني الإحباط والتحريض ضد الحياة، وفي هذا المقام تأتي أخلاق العاطفة مع روسو وشوبنهور لتأكيد تلك الأخلاق وإمدادها بالمزيد من الحياة والقوة.

ينظر نيتشه إلى الحياة نظرة مختلفة، فهي عنده قيمة أسمى ولذلك ينبغي أن تكون منبعا للتحدي والصمود وليس مسرحا للتقهقر واللامبالاة، والسعادة الحقيقية لا تتأتى من قيم استسلامية تدعو إلى الخضوع، وإنما من قيم تحث على تجاوز العوائق والمصاعب، وهذا ما يعني أن مبدأ الانتصار والغلبة يكمن في القوة لا في الضعف، ولذلك فمبدأ العاطفة لا يصلح لازدهار الحياة بقدر ما يعيقها عن التقدم، لأن السعادة في حقيقتها رغبة وكل رغبة تعبير عن النقص والعجز، ومن ثم فكل رغبة تحرك الإرادة تجعلها إرادة عاجزة ضعيفة[2]. وهذا السبب هو الذي جعل

---

[1] اشفيتسر (ألبرت): فلسفة الحضارة، ص289.

[2] أنظر نيتشه (فريدريك): إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ترجمة وتقديم: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب2011، ص68.

شوبنهور يصل إلى "لا للحياة" على خلاف نيتشه الذي يصل برفضه لأخلاق الشفقة والزهد إلى "نعم للحياة"[1].

نقد أخلاق الشفقة:

ينطلق كل من روسو وشوبنهور من مبدأ واحد هو "حب الذات"، وإن كان ذا بعد إيجابي عند روسو، فهو عند شوبنهور سلبي لأنه يعبر عن الأنانية في جوهرها. وهو عند روسو توكيد للحياة، وبفضل ذلك المبدأ يتحقق نوع من الانسجام بين الذوات لأنها تشترك كلها في حب الحياة، وهذا ما يفسر قوله بأن حب الذات عاطفة لطيفة لا عنيفة، وبالمقابل يمثل عند شوبنهور حب الحياة تهديد للحياة نفسها. على اعتبار أن مبدأ حب الذات عند روسو هو إرادة الحياة عند شوبنهور وهي في جوهرها تنطوي على الشر. وهنا يكمن الفرق بين روسو وشوبنهور، فالأول وإن كان قد بدأ من فكرة توكيد الحياة إلا أنه ينتهي إلى إنكارها بصورة فيها الكثير من الوهمية بما أنه ينكرها على المستوى الفردي ويؤكدها على مستوى المجموع، أما شوبنهور فقد كان أكثر وضوحا إذ يبدأ من إنكار الحياة جاعلا من من فكرة إنكار الحياة ماهية محايثة لإرادة الحياة، لينتهي فعلا إلى إنكارها باسم الشفقة والزهد في الحياة. وهذا ما يعني بأن شوبنهور كان أكثر من روسو في جهله كيف يمجد إرادة الحياة، ولذلك لم يكن قويا إلى درجة تسمح له بأن يقول نعم جديدة للحياة. فخطأ شوبنهور يكمن في أنه جعل سر فهم الحقيقة في العالم الداخلي، ومن ثم أصبح الحدث عنده هو العلة وليس العكس، وبذلك صرنا نبحث عن السبب قبل أن يصير شعورا بالنسبة لنا «إنه لخطأ شديد أن نجعل من الظواهر النفسية والمادية وجهين لجوهر واحد، إننا بهذا لا نفسر شيئا وفكرة الجوهر غير صالحة بتاتا للاستخدام في التفسير[2]». كل شيء عند شوبنهور ينبثق عن الإرادة وفي نفس الوقت كل شيء ينبثق عنها يبقى مجرد وهم، ولهذا يحذر نيتشه من البحث عن السبب أو العلة في الشعور، لأن الشعور هو الحدث الذي ينبغي أن نبحث له عن سبب، فعالم الشعور بالنسبة لنيتشه مضاف ثانوي، ومن هنا كانت الحياة التي علتها الإرادة ليست سوى حالة خاصة

[1] Peron (Gabriel): Schopenhauer, philosophie de la volonté, p322.

[2] نيتشه (فريدريك): إرادة القوة، ص203.

لإرادة القوة، ما يعني بأن إرادة الحياة يتوقف وجودها على وجود إرادة القوة، فالأمر بالنسبة للإرادة «لا يتعلق بإرادة الحياة، لأن الحياة ليست سوى حالة خاصة من إرادة القوة[1]». وبهذا المعنى يرفض أي وحدة مزعومة داخل الشعور، وإن كانت موجودة فلن تتعدى كونها تعبير عن "أناي الواعي" باعتباره مجرد وسيلة في مقابل الجسم الذي هو أصل وحدة الأنا، أي الوحدة العضوية المغتصبة من طرف الذات[2]. وعلى خلاف شوبنهور يجعل نيتشه الجسم هو أصل الحقيقة لأنه هو الذي يعكس العالم الخارجي المقابل للعالم الداخلي، وهذا ما يعبر عن ظواهرية نيتشه، لأن الظاهر عنده يبقى ظاهرا وليس وهما، فما يرى فيه شوبنهور دليل على حقارة الحياة ووهميتها يرى فيه نيتشه دليل على قدسيتها وقيمتها، وهكذا يستبدل إرادة الحياة بإرادة القوة لأن إرادة الحياة بمفهوم شوبنهور تعبير عن الاستسلام ميتافيزيقي، في حين أن إرادة القوة كفاح تصاعدي قابل للظهور وهذا ما يجعله ينطلق من نقطة الصفر التي تتطور دون نهاية، وإشباع الرغبات يصير هنا على خلاف نظرة شوبنهور ليس علة بل غاية، هذه الغاية هي تنمية إرادة القوة[3]. فتنمية القوة هي النتيجة المباشرة لإرادة الحياة، في حين أن ما يتكلم عنه شوبنهور من غريزة الإشباع وحفظ البقاء ليست إلا نتيجة غير مباشرة لتلك الإرادة[4].

وهكذا فإن إرادة القوة تصبح عند نيتشه أقوى من إرادة الحياة، لذلك كانت العلاقة بينهما قائمة في فعل التجاوز، ذلك أن إرادة القوة تريد الحياة لكنها لا تتوقف عندها، وهذا ما يميز فكرة التجاوز التي يضفي عليها نيتشه قيمة راقية، فهو عندما يتكلم عن الإنسان الأعلى فإنه يقصد الإنسان الحالي وهو أدنى منزلة مما ينبغي لذلك فهو شئ يجب تجاوزه[5]. فرغم أن إرادة الحياة تريد السعادة، إلا أن إرادة القوة لا ترضى بالسعادة لأنها رغبة الدهماء من الناس، فليس إشباع الإرادة علة اللذة، بل الحقيقة أن الإرادة تريد الذهاب إلى الأمام وتجعل من نفسها سيدة على من يقف في

---

[1] نيتشه (فريدريك): إرادة القوة، ص244.

[2] Peron (Gabriel): Schopenhauer, philosophie de la volonté, p319.

[3] Ibid. p321.

[4] Brum (José Thomas): Schopenhauer et Nietzsche, l’Harmattan, Paris2005, p70.

[5] ميمون (الربيع): نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص90-91.

طريقها، فخيبات الأمل والمواقف العبثية واللامعقولة عند شوبنهور، هي نفسها ما يزود الحياة بالمعنى الحقيقي، فالحياة بما تحمله من آلام وانتكاسات ضرورية بالنسبة للوجود وللحياة في ذاتها وبهذا المعنى تناول نيتشه إرادة الحياة كمعطى قبلي غير قابل للإنكار، وبالتالي ينبغي التكيف معه بصفته مرافقا دائما لوجودنا، وهذا ما يفسر تعامل نيتشه مع التراجيديا الإغريقية بنظرة مختلفة عن نظرة شوبنهور لأنه يرى فيها «الكيفية التي تؤكد الحياة ولا تنفيها[1]».

وهنا يأتي نيتشه ليقول نعم مطلقة للحياة، متأثرا بالفكر اليوناني الذي يمجد الحياة ويتمسك بها رغم تراجيديتها التي لا تنتهي. فلا ينبغي أن يبقى الإنسان في حدود الحاضر، لأن الحاضر ملئ بالاضطراب والفوضى والمصاعب، وقد خلق الإنسان من أجل أن يتغلب عليها لا من أجل أن يستسلم لها، لأن الانحطاط الذي تتسم به الحياة ضرورية للإنسان[2]. فالإنسان في نظر نيتشه كائن يحب الصعود فقط، فهو بدون تلك العاطفة وقد تكون العاطفة الوحيدة عنده، قد لا يغادر مرتبة القطيع[3]. فالحياة عند نيتشه تستلزم القوة وهي في نظره مكافئة لمعنى الحياة.

وعليه فالحياة في جوهرها إرادة قوة لا مثلا متعاليا، ومن ثم فإن القيم الأخلاقية تابعة للحيوية الفردية فقط[4]. فهو عندما يثور ضد القيم الأخلاقية الدينية أو المتعالية، لا يعني بأنه يثور ضد الأخلاق في حد ذاتها، بل يثور ضد أخلاق الاحتقار، أخلاق الإرادة العمياء والتي تحتقر الحياة وتنكر إرادة الحياة[5]. وفي هذا المعنى يحدد نيتشه مهمته بوضوح، وهي أن يجعل الإنسانية في وضع أفضل، ولكن بمعنى مختلف، بمعنى مضاد لمعنى إنكار الحياة، أي أنه ضد الأخلاقيين الذين يساهمون في تعميق جهل الإنسانية بخطر إحتقار الحياة وباختصار فإنه يريد من الإنسانية أن تسترجع أنانيتها! فعلى خلاف روسو وشوبنهور ينظر نيتشه إلى الأنانية باعتبارها مبدأ للحياة

---

[1] Brum (José Thomas): Schopenhauer et Nietzsche, l'Harmattan, Paris2005, p119.

[2] أنظر نيتشه (فريدريك): إرادة القوة، ص 60.

[3] غريغوار (فرنسوا): المذاهب الأخلاقية الكبرى، ص105.

[4] غريغوار (فرنسوا): المذاهب الأخلاقية الكبرى، ص105.

[5] نيتشه (فريدريك): إرادة القوة، ص29.

بامتياز، فهي تحرض على توكيد الحياة لا على نفيها، وإذا كانت إرادة القوة تطابق إرادة الحياة، فإن الأنانية باعتبارها إرادة حياة عند شوبنهور تصبح عند نيتشه إرادة قوة، وهو بذلك يحتفظ بفكرة الأنانية لكنه يحولها إلى فلسفة إيجابية لا فلسفة سلبية[1]. فالأنانية في صميمها قوة لا ضعف لأنها تهدف إلى التجاوز والتفوق والامتلاك، وهذا كله تعبير عن أنانية الحياة، لأن الحياة تعني النمو والرغبة في الاقتناء بل والزيادة في الاقتناء، ولذلك فهي في حاجة أكثر إلى القوة، لأن الحياة باعتبارها إرادة قوة لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى فعلى الرغم مما ينجم عن ذلك من تدافع لإرادات القوة، فإنه ينبغي الاحتفاء بالأنانية وليس الخجل منها. وعليه فمن النبل أن يطلب الإنسان الحياة على الرغم مما يعتريها من آلام تنتجها تلك الأنانية أي إرادة القوة[2].

يصف نيتشه إلى الحياة بأنها حلبة صراع، صراع يتجاوز حدود البقاء، لأن ذاك الصراع ينتهي بالانتصار حتما، فالانتصار هدف كل إرادة، وعليه فكل إرادة تسعى إلى الانتصار تفترض بدورها القوة، ومن ثم فالصراع عند نيتشه يتحول من صراع لإرادة الحياة في الطبيعة إلى صراع لإرادة القوة بالنسبة للإنسان. فهو إذن يرفض فكرة الإرادة في كل الطبيعة، وبالتالي فهو يرفض فكرة الوحدة في الوجود. فصراع إرادات القوة يمثل صراعا وكفاحا ضد الضرورة والحتمية، وهذا ما يعني بأن الحرية ليست معطى قبلي عنده وإنما تتحدد تبعا لنتيجة ذلك الصراع، ولأن الخضوع استسلام في نظره، فهذا يعني بأن الحياة لا تتوقف عند مجرد تحديد هدف من أجل بلوغه، وإنما تعني بأن نحيا من أجل توكيد تلك القوة.

تعبر القوة عند نيتشه عن الصيرورة والحركة والتطور، فصراع إرادات القوى ينتهي بالضرورة إلى قوة آمرة وقوة خاضعة، وعلى منوال هذه الحقيقة تستمر الحياة في الدوران صعودا نحو الأعلى، وعليه فالقيم الأخلاقية تصنعها القوة المنتصرة لأن طبيعة الحياة القائمة على الصيرورة

---

[1] علي جعفر (صفاء عبد السلام): محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999، ص131.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والاستمرارية تقتضي ذلك. يقتبس نيتشه فكرة الصراع من نظرية الانتخاب الداروينية، لكنه يقوم بصياغتها صياغة أخلاقية ومن خلالها يتفق معه على فكرة أن الأشكال العليا تنشأ للهيمنة على الأشكال الدنيا[1]. لكنه على خلافه يعتقد بأن تلك النشأة ترتبط بسيرورة ميكانيكية لا تتفق والسيرورة الميتافيزيقية التي يؤمن بها، وهذا ما دفعه إلى القول بأن الطاقة الداخلية للإرادة هي المحرك الوحيد للتطور والغاية من ذلك تتجاوز حدود التكيف والبقاء إلى تكوين أفراد يمتازون بالسمو[2].

أخلاق القوة:

تستمد الأخلاق سموها من سمو الطبيعة التي تصنعها، ومنه فالأخلاق الصادرة عن إرادة القوة المنتصرة أي إرادة الآمرة لا الخاضعة هي الأصلح للبقاء، وبهذا المعنى ينقل فكرة التنازع على البقاء من مجال الطبيعة إلى مجال الأخلاق، أي أنه يؤسس الأخلاق على أساس بيولوجي يمكن لمبادئ القوة والكبرياء والأنانية على حساب مبادئ الطيبة وإنكار الذات[3].

يعتقد نيتشه بأن أخلاق إنكار الذات أخلاق عائقة، أخلاق تسمم التصور الصحيح للعالم، فهي في نظره توكيد للضعف أكثر من كونها إنكارا للحياة، فإذا كان روسو وشوبنهور ينكران الحياة باسم الشفقة والزهد، فإن الإرادة عند نيتشه تحمل معنى القوة والاندفاع والحركة، فشوبنهور مثلا وباسم إرادة الحياة يختزل الوجود إلى ميتافيزيقا للشهوة حيث تنعدم فيه القيم إلا من تلك التي تعبر عن الغريزة، وهكذا أصبحت الإرادة هي التعبير عن ماهية الوجود وعن الخطأ في الوقت نفسه، أي تعبير عن الجوهر والعرض معا «وكأنما ما في الإرادة ليس سوى الشهوة والغريزة والرغبة، وهذا ما يقلل من قيمة الإرادة إلى حد تشويهها[4]».

بنظرته السوداوية تجاه الإرادة يقع شوبنهور في تناقض كبير، فهو من جهة يلغي الإرادة ويضع مكانها الشهوة وبذلك تتحول الأخلاق نفسها إلى غريزة، والإرادة بهذا المعنى تخلق

---

[1] Péron (Gabriel): Schopenhauer, philosophie de la volonté, p166-167.

[2] ميمون (الربيع): نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص90.

[3] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص231.

[4] نيتشه (فريدريك): إرادة القوة، ص43.

الإحساسات وتحتقرها في الوقت نفسه، وفي هذا اختزال إلى حد الجهل لقيمة الإرادة[1]. وهو من جهة ثانية يؤسس لأخلاق تحقد ضد الشهوانية، وجوهر التناقض هنا هو أنه يجعل الرحمة فضيلة سامية ووحيدة وأصل لكل القيم، وفي هذا أيضا تناقض بين فكرة الخلاص وأطروحته التشاؤمية، ذلك أن الوجود شر بطبعه وهو خطيئة والسعادة وهم، فكيف يمكن الحديث إذن عن الخلاص[2].

لا تمثل أخلاق الرحمة خلاصا للإنسان بقدر ما تمثل خطرا محدقا بالحياة، فهي بمثابة العلاج الأسوأ من المرض، وعليه فالفضيلة في نظره تعد أكبر سوء تفاهم بيننا[3]. والسبب في رأيه هو ربط الألم بالسعادة، لأنه باسم الخلاص والسعادة يتم إنكار الإرادة، لكنه يقبل العالم كما هو لأنه يحمل توكيدا لإرادة القوة وبالمقابل يرفض فكرة السعادة والخلاص لأنهما يحملان إنكارا للإرادة. الألم نقص في نظر نيتشه لكنه زائل ولذلك ينبغي تقبله بفرح وهدوء وثمة تكمن عظمة الإنسان، وبفضل تقبله للألم يصير نبيلا وأرستقراطيا ومتحمسا وهو وحده يملك القدرة على النظر إلى «الحياة على أنها تراجيديا لكنها في نظره جميلة ولذلك يتقبلها كما هي بآلامها[4]». فالإنسان الأعلى هو وحده له القدرة على تقبل الحياة كما هي بآلامها، والسبب في ذلك أنه لا يطمح إلى السعادة كما لا يطمح إلى الخلاص، فهو من منظور نيتشه لا يجد ما يستحق الخلاص منه، فالسعادة والخلاص تعبير عن "غرائز القطيع" وفي هذا علامة على ضعف الإرادة، فهي مستسلمة من الوهلة الأولى ولا تريد أن تواجه العالم لاختبار قوتها، في حين يمثل الألم لحظة أساسية في الحياة بل لحظة نادرة تثبت فيها إرادة القوة ذاتها[5].

يرى نيتشه في أخلاق الإيثار (ضد الأثرة) أكبر عقبة تنتصب في وجه البشرية، فالشفقة تمثل الغواية والتضليل الأعظم الذي يقود البشرية إلى العدم. الشفقة تعبير عن بوذية وعدمية جديدتين

---

[1] Péron (Gabriel): Schopenhauer, philosophie de la volonté, p320.

[2] بدوي (عبد الرحمان): شوبنهور، ص282.

[3] نيتشه (فريدريك): إرادة القوة، ص69.

[4] Brum (José Thomas): Schopenhauer et Nietzsche, p136.

[5] Peron (Gabriel): Schopenhauer, philosophie de la volonté, p315.

يمثلان الإنهاك الذي ينظر إلى الخلف لا إلى الأمام، فالإرادة عبر عوارض العطف والكآبة هي التي تنقلب على الحياة يقول في ذلك: «أخلاق الشفقة(...) عارض من أشد عوارض ثقافتنا الأوروبية المزعجة[1]».

يعتقد نيتشه بأن تاريخ الأخلاق هو تاريخ يعكس علاقة الضعفاء بالأقوياء، والسادة بالعبيد، وقد انتهي إلى أن هناك نوعين من الأخلاق: أخلاق الضعفاء وهي تعبير عن طبيعة الاستكانة والحلم التواضع وهذا ما دعت إليه المسيحية أيضا وأخلاق السادة التي تمكن للإنسان القوي وتوطد نفوذه كما تعكس الاغترار بالقوة واحتقار الضعف واحترام القوة والاستخفاف بالرحمة[2]. ولأن العبيد يمثلون الأغلبية والدهماء، فإنهم يتمردون على أخلاق السادة وينشئون أخلاقا جديدة تتماشى وطبيعتهم وتأتي كاستجابة لموقفهم من السادة، وهنا يفترض نيتشه بأنه ليس بالإمكان العثور على عبيد يكنون لسيدهم الحب والمودة، لذلك فإن أخلاق العبيد هي في جوهرها أخلاق الحقد وتجد تجسيدها العملي في الانتقام، إنها في نظره «حقد خلاق إلى حد توليد القيم (...) والتي لا تجد التعويض عن تعذر انتقامها إلا في عملية انتقام خيالية[3]»، وبهذا الانتقام ترفض كل ما ليس جزءا من ذاتها، ومنه لا يوجد من يعبر عن هذا الرفض الانتقامي الخيالي أفضل من أخلاق الشفقة.

تتجه أخلاق السادة إلى توكيد الحياة والتوق إلى الازدهار والانتشار دائما، ولو بالتسلط والطغيان، وذلك لأنها إرادة القوة والمعنى الحقيقي لإرادة الحياة، ولأن كل إرادة قوة تذهب إلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها وهكذا تنقلب القيم رأسا على عقب، ويلزم من ذلك القلب أن تكون إرادة القوة فردية بحد ذاتها، تقسو على الغير وقد تقسو على ذاتها إذا دعت الضرورة إلى ذلك[4]. على الإرادة القوية أن تحب السلم لا لذاته بل لأجل حرب جديدة، وتحب

---

[1] نيتشه (فريدريك): أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت1983، ص13-14.

[2] الطويل (توفيق): المشكلة الأخلاقية، ص232.

[3] نيتشه (فريدريك): أصل الأخلاق وفصلها، ص32.

[4] المصدر نفسه، ص32.

السلم القصير أفضل من الطويل، لأن السلم لا يلائم طبيعتها والحرب أنسب لها لأنها صنعت من عظائم الأمور أكثر مما صنعته المحبة. فالبطل الحقيقي هو من يقدم على الخطر بإرادة قوية وبدون تردد، يقهر نفسه ويقهر الآخرين لا من أجل سعادته الشخصية بل من أجل إيجاد الإنسان الأعلى، فهو البطل الحقيقي عند نيتشه. وعلى ذكر الحرب والسلم، القوة والضعف يضع نيتشه أخلاق المسيحية مرادفة لأخلاق الشفقة، لأن شعار المسيحية هو ذاته شعار الشفقة، أي شعار المنحطين والمستضعفين، ليصل إلى أن أصل المسيحية هو شعب من العبيد. إنها ثقافة تؤيد حياة آجلة تنسي البشر حياتهم الحقيقية. تؤكد خلود النفس ومحاسبتها وفي ذلك تسويغ وتبرير لعملية الانتقام الخيالية. كما تؤكد عقيدة الخطيئة الصادرة عن إرادة حرة، غير أنه يعتبر الحرية وهم زائل، تأمر بالتكفير عن طريق الصبر والتسليم والطاعة، وكل هذه مظاهر ضعف وانحطاط يبديها المشرفون على الدين كفضائل ليحفظوا سيادتهم على جمهور المساكين[1].

تعتبر أخلاق المسيحية أوضح مثال على أخلاق العبيد، إنها تتجه إلى التشاؤم عندما تعلل النفوس بالأمل في حياة أخروية أفضل، وهي بذلك كما لو أنها تعدهم بنور يجدوه في نهاية النفق المظلم، ولذلك في تبدي تقديرا للفضائل الهابطة كالمحبة والعطف، لكنها في الحقيقة تخدم رجال الدين ومصالحهم، فالشفقة سواء كانت أخلاقا فلسفية أو أخلاقا مسيحية كلاهما يدعوان إلى الخمول والراحة والدعة والاستسلام، والعبيد لا يجدون سعادتهم إلا عندما يعكسون السادة الذين يوظفون الحيوية من أجل السعادة. أما الحقد فهو يزداد تسميما للنفس كلما أوغل صاحبه في الراحة والخمول عكس السيد الذي يحقد ويستنفذ حقده عبر رد الفعل الآني ولذلك فهو حقد لا يسمم[2].

لا تعبر أخلاق الشفقة الفلسفية والمسيحية عن الأخلاق الحقيقية، فمن حيلهما أنهما يصفان الجرأة بالتهور والشجاعة والقوة بالعنف، لذلك نجدهما يطالبان القوة بألا تتحلى بما هي قوة أي بألا

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص410.

[2] المرجع نفسه، ص409.

تكون إرادة اكتساح وإخضاع وتعطشا لملاقاة الأعداء والمقاومة والانتصار، وهذا أشبه ما يكون بأن نطلب من الضعف أن يتجلى قوة، أو بما يعبر عنه نيتشه بمحاكمة الطيور الجارحة واعتبارها طيورا شريرة لأنها تتسبب في ترويع الحملان وكأن ذلك من طبيعتها ومن صميم إرادتها. وبفضل تلك الحيل يعمد العاجزون إلى القول: «فلنكن بمثابة النقيض للأشرار، أي طيبين، والطيب هو من لا يمارس العنف بحق أحد تاركا الانتقام لله[1]». وبما أن أخلاق العبيد تفترض وجود أخلاق السادة، وبما أن أخلاق المسيحية تستند إلى عوامل ميتافيزيقية متعالية، فهذا في نظره يؤكد على أن أخلاق الشفقة والتسليم والزهد تنشأ عن حوافز خارجية عكس أخلاق السادة التي تنشأ عن حافز داخلي يعكس القوة والثقة في النفس «فأخلاق العبيد تحتاج دائما وقبل كل شيء إلى عالم مواجه لها وخارج عنها، لكي تولد: إنها بحاجة، على حد التعبير الفيزيولوجي، إلى حافز خارجي لكي تفعل فعلها[2]». في حين تعكس أخلاق السادة والتي تنشأ من حافز داخلي يعكس القوة والثقة في النفس، فالقوي لا يتوقف عن البحث عن نقيضه باعتباره فرصة لتوكيد ذاته والافتخار بها وهذا لسان حال كل الأقوياء «نحن الأرستقراطيون، نحن الأخيار الجميلون السعداء[3]». وهكذا يتم توكيد الحياة في نظر نيتشه، ليس عن طريق الزهد في الحياة وإنما بالرغبة القوية فيها، فقيمة الحياة التي ينبغي أن يحياها الإنسان تنشأ عن الصراع المحتدم بين قوى الإرادة الفردية.

---

[1] نيتشه (فريدريك): أصل الأخلاق وفصلها، ص34

[2] نيتشه (فريدريك): أصل الأخلاق وفصلها، ص33.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مشكلة الشر

تمهـــــــيد:

اقترن الشر بأفعال الإنسان منذ اللحظة التي وجد فيها على هذه الأرض، فهو يأتيه عن وعي منه وإرادة يؤكدان قدرته على التمييز بين ما هو خير وما هو شر، وبفضل تلك القدرة لا يغيب عنه بأنه قد يكون أول ضحاياه عند اقترافه، ومن اللحظة التي بات فيها الإنسان يدرك أثر الشر على حياته، فقد أصبح بالنسبة إليه مشكلة أخلاقية قائمة بذاتها ترتبط بوجوده ومصيره أكثر من كونها مجرد إشكال فلسفي تأملي[1]. وبما أن الخير لا وجود له كقيمة أخلاقية إلا بوجود الشر، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنه قدر محتوم ما على الإنسان سوى الاستسلام له، بل إن العمل على فهم طبيعته وأصله تمهيدا لتجنب الوقوع فيه، هو في حد ذاته تفعيل مستمر لإرادة الإنسان ولوعيه بالأشياء. ولما كان الإنسان يتميز بقدرته على فصل واقعه والتعالي عليه بفضل ملكاته العقلية، والتأمل فيما يمكن أن تخلفه غرائزه وشهواته واستشرافا لأنسب الوسائل التي تتيح له أن يتجنبه من أجل الارتقاء بالنفس وتكميل فضائلها، فقد استحق الشر أن يستأثر بتأمل الفلاسفة والمصلحين قديما وحديثا وذلك قصد تحديد أصله وطبيعته والوسائل الكفيلة بالتغلب عليه من حيث كونه خبرة ممكنة الحدوث.

مفهوم الشر:

الشر لغة ضد الخير: وهو بمعنى السوء وكل ما كان موضوعا للاستهجان أو الذم، ترفضه الإرادة الحرة وتحاول التخلص منه[2]

أما اصطلاحا فيذكر ابن سينا في كتابه "النجاة" نقلا عن جميل صليبا في معجمه الفلسفي بأن الشر بمعنى النقص عموما وهو على أوجه منها «أن يقال الشر للأفعال المذمومة ويقال شر لمبادئها من الأخلاق (...) ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون

---

[1] رشوان (محمد مهران): تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص13.

[2] مذكور (إبراهيم): المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة1983، ص102.

له[1]». كما يذكر جميل صليبا في معجمه الفلسفي أن الشر ضد الخير وأن الخير يطلق على الوجود أو على حصول كل شيء عن كماله، في حين أن الشر يطلق على العدم أو على نقصان كل شيء عن كماله وله ثلاثة أنواع:

أ-شر طبيعي ويطلق على كل نقص كالضعف والتشويه في الخلقة.

ب-شر ميتافيزيقي ويطلق على نقصان كل شيء عن كماله وهو إما أن يكون بالذات أو بالعرض والشر المطلق هو العدم المطلق.

ج-شر أخلاقي ويطلق على الأفعال المذمومة وعلى مبادئها من الأخلاق، فالشر الأخلاقي هو الرذيلة أو الخطيئة[2].

وعليه فإن نبذتنا حول مفهوم الشر ستتركز على الشر الأخلاقي دون غيره أولا لارتباطه بمضمون الكتاب وثانيا لأن ارتباط الشر بإرادة الإنسان واختياره هو الذي دفع الفلاسفة التأمل فيه رغبة منهم في تحديد أسبابه ودوافعه لدى الإنسان من وهذا الأخير هو ما ينبغي التركيز عليه لارتباطه بموضوع البحث دون غيره، إن ارتباط الشر الأخلاقي بإرادة الإنسان هو الذي دفع الفكر الفلسفي إلى البحث في أسبابه ودوافعه رغبة في تجنيب الإنسان فعله بما يتيح له بلوغ الكمال والفضيلة.

طبيعة الشر وأصله في تصور الفلاسفة

سقراط والسوفسطائيين:

لم ترتقي مشكلة الشر إلى مستوى التأمل الفلسفي إلا مع سقراط الذي حول الفلسفة من البحث في أصل الوجود إلى البحث في الحقائق المرتبطة بمصير الإنسان أي أنه جعل من الإنسان محورا لكل حواراته الفلسفية سواء ما تعلق منها بمشكلة الحقيقة أو ما تعلق منها بحقيقة القيم والفضائل، فما هو الشر في نظره؟ وما هو مصدره؟

---

[1] صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، ص 695.

[2] المرجع نفسه، ص 695.

لا يمكن الحديث عن سقراط دون التعريج عن السفسطائيين والسبب يتعلق بسقراط أكثر من تعلقه بالسفسطائيين، وهو أن أغلب حواراته الفلسفية قد تضمنت الرد على السفسطائيين[1]، فهؤلاء وعلى اختلافهم ينكرون وجود معايير ثابتة يمكن الرجوع إليها في تحديد ما هو خير وما هو شر، بل إن الإنسان في نظرهم هو وحده مقياس الخير والشر بل ومقياس كل شيء كما ذكر على لسان بروتاغوراس[2]. فالإنسان بناء على إحساسه لا بناء على عقله بإمكانه أن يحكم على الأشياء بأنها خير أو شر، وهذا ما يتماشى مع نظريتهم في المعرفة حيث يردون المعرفة إلى الإحساس وبذلك تتعدد الحقيقة فتخرج عن كونها واحدة أو ثابتة أو مطلقة، ومنه فإن الخير والشر بدورهما نسبيان لا يعرفان الثبات، فهما يتأثران بتغير الزمان والمكان، ولما كانت الطبيعة البشرية في نظرهم عبارة عن حشد من الأهواء والشهوات، ولما كان من العسير إشباعها كلها فقد لجأ الضعفاء باعتبارهم يمثلون الأغلبية من الناس إلى حيلة فسنوا القوانين من أجل كبح جماحها، وهكذا أضفى الضعفاء على الشهوات ونوازع النفس اسم الشرور، غير أن السفسطائيين يرون خلاف ذلك تماما وهو أن الحكم على نوازع النفس بأنها شر هو من باب تزييف الحقائق أدى في الأخير إلى تصنيف الأفعال إلى ما هو خير وما هو شر، قد كانت الغاية منها هي حماية المصالح الشخصية للأغلبية من الناس[3]. وبناء على هذا التصور فقد عد نيتشه في الأخلاق الحديثة نصيرا للمبادئ السفسطائية، فهو بدوره يذهب إلى أن الأخلاق من صنع الضعفاء، في حين أن الحقيقة عكس ذلك وهي أن الأقوياء هم الأجدر بسن الفضيلة بفضل ما يتميزون به من خصال على غرار الحماسة والشجاعة ومنه: «فالشر هو كل ما يصدر عن الضعف (...) والخير هو كل ما يعلو في الإنسان، بشعور القوة وإرادة القوة والقوة نفسها[4]».

---

[1] مرحبا (محمد عبد الرحمان): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 89.

[2] المرجع نفسه، ص 90.

[3] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص 32.

[4] بدوي (عبد الرحمان): الأخلاق النظرية، ص 281.

والنتيجة هي أن الشر في تصور السفسطائيين ليس مصدره الشهوة أو الرغبة بل إن الشر هو ما يعترض إشباعها بالذات، ولذلك كان الشر في القوانين والقواعد الأخلاقية التي تتناقض مع الطبيعة البشرية القائمة على إشباع اللذات والمتع الحسية. لقد ثار السفسطائيين على القوانين والنظم والمثل الأخلاقية وبذلك استخفوا بالعقل وكل ما يشير إلى النظام، وفي هذا السياق جاء سقراط ليتلمس ذلك الصوت الباطن الذي أوشك السوفسطائيون على طمسه فبدأ أولا بنقض نظريتهم في المعرفة[1]، فبين أن ما يدركه الحس من الأشياء ليس إلا أعراضها وأن وراء تلك الأعراض تقبع الحقيقة، فالسوفسطائيون في تحديدهم لحقيقة الطبيعة البشرية قد اكتفوا بأعراضها وغفلوا عن جوهرها المتمثل في العقل، لذلك كان الخير في نظر سقراط ليس في إشباع الشهوات وإنما في إدراك حقائق الأشياء بما فيها الحقيقة الأخلاقية .

لا يمكن للحواس أن تدرك حقيقة الخير والشر، وبالتالي فإن السعادة الحقيقية ليست في إشباع الشهوات كما أن الشقاء ليس في العجز عن إشباعها، ومنه فإن سقراط يعتقد أن السعادة يدركها العقل فقط ومن أراد الحصول عليها ينبغي عليه أولا أن يتأمل نفسه لمعرفة طبيعتها عملا بحكمة معبد دلف: «اعرف نفسك بنفسك[2]»، وبهذا يقرن سقراط الفضيلة بالمعرفة ولتأكيد على دور المعرفة في تعلم الفضيلة والقدرة على إتيانها يقترح علينا لذة جديدة تغني الإنسان عن اللذة الحسية ألا وهي اللذة العقلية، فهذه الأخيرة تختلف من حيث طبيعتها عن اللذة الحسية لأنها أبقى وأدوم من حيث الزمن، وحتى إن زالت فإن للعقل ملكة لا تملكها الحواس تتيح له تذكرها والتمتع بها ولو على المستوى التجريدي للفعل.

والنتيجة هي أن الخير يتمثل في القدرة على التمييز بين اللذات المشروعة وغير المشروعة، وهذا يترتب عنه أن الشر معنوي من حيث طبيعته فهو ينشأ عن الجهل بحقيقة الأشياء بسبب العجز عن النفاذ إلى معانيها الجوهرية. غير أن سقراط يغفل عن جانب مهم في تكوين

---

[1] أشفيتسر (ألبرت): فلسفة الحضارة، ص 144.

[2] مرحبا (محمد عبد الرحمان): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 106.

الإنسان، وبالتالي يتغاضى عن جانب من أفعال الإنسان لا تحركه إلا الشهوة والرغبة بل إن الواقع يثبت أن الكثير من الناس لا يجهلون الشر لكنهم مع ذلك لا يفعلون الخير، إضافة إلى أنه جعل فعل الخير والشر لاإراديين، أي أن من عرف الخير فعله بالضرورة ومن عرف الشر تركه بالضرورة أيضا، وكأن الأمر موقوف على الوعي دون الإرادة.

أفلاطـــــــــون:

يتناول أفلاطون مشكلة الشر تناولا ميتافيزيقيا لا إبستومولوجيا كما فعل أستاذه من قبل، فإذا كان سقراط قد رأى بأن الشر ينشأ عن الجهل بحقيقة النفس وماهيتها ومتطلباتها، وهو بذلك قد جعل الشر نفيا للخير بطريقة إبستمولوجية، فإن أفلاطون يذهب إلى أن الشر ينفي الخير بطريقة ميتافيزيقية مثالية. يقول في محاورة " فيليب" أن «الخير المطلق هو السعادة[1]»، وهذا يفترض وجود خير نسبي وخير مطلق والشيء نفسه ينطبق على السعادة؛ خير نسبي هو ما اعتقد السفسطائيون أن الحس كفيل بتحصيله وهو ظلام عالم المثل[2]. وخير مطلق يرتبط بعالم معقول، عالم حقيقي يمثل صورة الخير الأقصى. فالخير النسبي قائم على معرفة حسية ظنية وخير مطلق قائم على التعقل الذي يتجاوز أعراض الأشياء ومحسوساتها ليصل إلى جواهر الأشياء المفارقة للمادة وهو ما يعبر عنه بصورة المثل باعتبارها معايير للحقيقة المطلقة وقياسا للحكم الأخلاقي الذي لا يتغير بتغير الزمان والمكان، فالحق والعدل والجمال مثل عليا والخير أسماها لأنه مصدر الوجود والكمال[3]. ولما كان عالم المثل هو عالم الخير والكمال المطلق، فإن الشر نقص في الكمال يستقر في عالم الحس عالم المادة والجسد، وهكذا تكون المادة في نظر أفلاطون هي مصدر الشر أما التعقل فمصدر الخير.

---

[1] كريسون (أندري): المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 106.

[2] قابيل (عبد الحي محمد): المذاهب الأخلاقية في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984 ص 137.

[3] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص 55.

يؤكده أفلاطون تصوره لمعنى الشر بمشهد أصحاف الكهف، إذ فيه يشبه عالم الحس بعالم الظلام حيث يعجز الإنسان عن رؤية عالم النور لأنه مقيد بأغلال الشهوات الحسية، ومنه فالشر جزء من ذلك الظلام لأنه نفي للخير باعتباره جزءا من عالم النور أو كما يصفه في محاورة الجمهورية «عالم الحقيقة الكاملة والمعرفة الناصعة والخير الأقصى[1]».

لا يمكن للإنسان تحقيق الخير الأقصى في عالم الحس، وهكذا يربط أفلاطون الفضيلة بعالم المثل، حيث الخير المطلق والحق المطلق والجمال المطلق، وتبعا لذلك فإن الفضيلة انعكاس عن «صحة النفس وجمالها وقوتها، أما الرذيلة فهي المرض والقبح والضعف[2]». إن المرض والضعف والقبح أعراض نقص ملازمة للجزء العرضي في الإنسان أفسدت نقاء النفس وشوهتها بالشهوات والمتع الحسية وهذا ما يعجزها عن إدراك الحقيقة الناصعة للأشياء فيختلط عليها حقيقة الخير من حقيقة الشر، وقد عبر عن هذا في محاورة "فيدون" بقوله «من ليس طاهرا فلن يفهم ما هو طاهر[3]».

إن الشر في نظر أفلاطون طارئ في الوجود ومصدره الجانب الحسي في الإنسان أما الله فبرئ منه ، لكن هذا لا يعني أن الإنسان محكوم عليه بفعل الشر حكما أزليا ، بل بإمكانه أن يتخلص منه كما بإمكان أصحاب الكهف أن يتخلصوا من قيودهم وهو يملك الاستعدادات لذلك ، والإنسان يتحرر من الشر ويقترب من الخير بقدر تحرره من شهوات ونوازع الجسد ، ولا يكون له ذلك إلا بتدرجه في سلم الفضائل العقلية يقول أفلاطون: «ففي أشد ما في الإنسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تجانب الشر وتجري وراء الخير الأعلى وتلزمه متى وصلت إليه[4]».

---

[1] أفلاطون: الجمهورية، ترجمة علي الكنز، سلسلة الأنيس، موفم للنشر، د ط، الجزائر 1990، ص295.

[2] المرجع نفسه، ص 195.

[3] بدوي (عبد الرحمان): الأخلاق النظرية، ص 59.

[4] رجب (منصور علي): تأملات في فلسفة الأخلاق، ص96.

لقد حاول أفلاطون بدوره أن يرد على نظرة السوفسطائيين الأخلاقية، وذلك بإثباته أن الشر يستقر في العالم المادي معطيا بذلك بعدا سياسيا لنظرته الأخلاقية فيرفض نظرية الحكم الذي يستند على مبدأ الأغلبية لاعتقاده بأن الأغلبية نظام سياسي لا يرجى منه الخير لأنها تجسيدا لشهوات الحس، وهذا يرمز له بتقسيم طبقات المجتمع القائم على النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس العاقلة وهي أعلاها ، لكنه بطرحه لمشكلة الشر، خلق بتصوره المثالي للخير مشكلة جديدة، تتمثل في استحالة تمثل ذلك الخير على مستوى الواقع وهذا ما يجعله خاليا من المضمون قائما على إنكار العالم الحسي، إنها إذن نظرة تشاؤمية تنكر الحياة والطبيعة[1].

أرسطـــــو:

ليس هدف الأخلاق تعليم الإنسان ما هو الخير وما هو الشر، بل هدفها إرشاده إلى كيفية ممارسة الخير واتقاء الشر، بهذا يشير أرسطو إلى رفضه لنظرية أفلاطون الأخلاقية فهي نظرية مغرقة في الخيال بعيدة عن الواقع. فالإنسان في نظره يكون خيرا إذا كان فاضلا والفضيلة وسيلة لغاية أبعد منها هي السعادة، فقد جاء في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخ" أن «الأخلاق سعي إلى السعادة[2]»، ولأن السعادة هي اللذة التي تنشأ عن الفعل المقوم لطبيعة الإنسان[3]، ولأن طبيعة الإنسان تتألف من جسم وعقل والعقل هو جوهرها، فإن خير أعمال الإنسان هو النظر العقلي وأن الخير الأقصى مرهون بممارسة الإنسان لوظائفه الخاصة، ومنه كانت الفضيلة نوعن تبعا لتركيبة الإنسان:

ـ فضائل أخلاقية لا معقولة تعبر عن الجانب الحسي فيه.

ـ وفضائل عقلية ناشئة عن أفعال معقولة كالعلم والفهم والتدبر والحكمة.

---

[1] أشفيتسر (ألبرت): فلسفة الحضارة، ص154.

[2] مرحبا (محمد عبد الرحمان): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص205.

[3] قابيل (محمد عبد الحي): المذاهب الأخلاقية في الإسلام، ص96.

وبهذا التقسيم ينفي أرسطو عن الفضيلة أن تكون استعدادا فطريا وبالتالي ينفي عن الخير ذلك أيضا فقد ذكر أن: «الفاضل لا يفعل أبدا أفعالا خسيسة من تلقاء نفسه[1]»، أي أن أفعال الإنسان كلها تقوم على الإرادة والروية، وهذا ما يجعل أفعال الإنسان فضائل اعتيادية راسخة بالتكرار وخاضعة للعقل والروية اللذان يجردانها من دوافعها الشهوانية، إنها حالة اعتيادية قائمة على الاعتدال في الأفعال ذلك أن: «الوسط العدل هو أن يفعل المر ما يجب عليه، وفي الوقت الذي يجب عليه فيه أن يفعل، وفي الأحوال التي يجب فيها، تجاه الأشخاص الذين نحوهم يجب ذلك، ومن أجل الغاية التي من أجلها يجب ذلك وكما يجب ذلك[2]»، فالشجاعة فضيلة وهي وسط عدل بين رذيلتين هما الجبن والتهور، والكرم وسط عدل بين البخل والإسراف، وهكذا تبدو أفعال الخير نتيجة عن مغالبة دائمة بين إرادة الإنسان في فعل الفضيلة وبين الشهوات التي تجنح بالنفس إلى الأطراف القصوى. إن الخير ينشأ عن قدرة الإرادة في إخضاع الشهوات وبالتالي فإن أصل الشر يكمن في: «عجز الإرادة عن مقاومة دوافع الرغبة[3]»، ولأن الإرادة لا تتمكن من روسو مقاومة الشهوات إلا بتنظيم نفسها، فإن الشر ينشأ أيضا عن الجهل وأن الجهل يؤدي كل الرذائل ذلك أن: «الرجل الشرير رجل جاهل لا يعرف ما الذي ينبغي عليه أن يعمله ومثل هذا اللون من الأخطاء هو الذي يجعل الإنسان ظالما وغير عادل، أو هو الذي يجعله سيئا شريرا[4]».

ما نستنتجه أنه بالإرادة والتعقل يستطيع الإنسان أن يحقق الوسط الذهبي في أفعاله وبذلك يتمكن من تحقيق الخير الأقصى وهو السعادة، وبما غاية الإنسان هي السعادة فإن: «الأفعال الخيرة تكون كذلك بقدر اقترابها من ذلك الهدف، وتكون شريرة كلما ابتعدت عن غايتها[5]».

---

[1] بدوي (عبد الرحمان): الأخلاق النظرية، ص145.

[2] المرجع نفسه، ص148.

[3] جيلسون (إتيان): روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، الكويت، ص384.

[4] المرجع نفس، ص383.

[5] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص87.

طبيعة الشر وأصله عند الرواقيين:

«عش على وفاق الطبيعة[1]»، بهذا الشعار شيد الرواقيون فلسفتهم الأخلاقية، وهم ينطلقون من نظرة كونية ترى أن الوجود يحكمه مبدآن:

- خضوع العالم لقانون مطلق لا استثناء فيه.

- وللإنسان طبيعة خاصة تميزه عن بقية الكائنات.

والعلاقة بين هذين المبدأين تظهر اعتبارا من طبيعة الإنسان ضيقة ليس بإمكانها أن تشذ عن قانون الطبيعة العام، فمن جهة يعجز الإنسان وقد فطر على العواطف والانفعالات أن يتنكر لمطالب النفس في التلذذ، بل إن أحكم الحكماء في نظرهم لا يمكن أن تخلو نفسه من انفعالات ورغبات. ومن جهة أخرى فإن الإقرار بمطالب ورغبات النفس لا يعني الخضوع التام لقوانينها، بل هناك قوانين تعبر عن الطبيعة بمعناها الضيق العقل وكلا الطبيعتين تحققان التناغم والانسجام في نظر الرواقية[2]. ومنه فبخضوع الإنسان لقوانين الطبيعة الضيقة وخضوع هذه الأخيرة لقوانين الطبيعة العامة، يشرف الإنسان على أن يكون خيرا. ولما كان الانسجام بين الطبيعتين، العامة والضيقة مع مراعاة مطالب النفس هو التعبير عن خيرية الإنسان، فإن الشر ينشأ في نظر الرواقية من اختلال تلك العلاقة، حيث يعجز الإنسان على أن يعيش على وفاق الطبيعة وفي هذا السياق يضع الرواقيون أهم الأسس الأخلاقية والتي تجعل الإنسان خيرا فاضلا:

- الاعتراف بأهواء وشهوات النفس باعتبارها جزءا من قوانين الوجود.

- العمل على احتقار تلك الأهواء وتلك الشهوات باعتبارها مخالفة في جوهرها لمنطق الطبيعة الضيقة أي العقل.

وبهذه الأسس يتصور الرواقيون الحياة صراعا بين الخير والشر أي بين قوانين العقل وشهوات النفس، فأما الخير فمصدره قدرة العقل على إخضاع الشهوات لقوانينه، حيث يتحقق الانسجام بين

---

[1] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص87.

[2] المرجع نفسه، ص88.

طبيعة ضيقة وطبيعة عامة، أما إذا عجز العقل عن ضبط شهوات النفس فهو بالتالي خاضعا لقوانين النفس وبخضوعه لقوانين النفس لا يمكنه أن يحقق الانسجام مع قانون الطبيعة العام حيث لم يعد يحافظ جوهره الذي يعرف. ولعل ما يدل على قدرة العقل في إخضاعه لشهوات النفس، ليس هو الإعراض عنها أو الزهد فيها إراديا وإنما يجب على الإنسان أن يظهر نوعا من "اللامبالاة وعدم الاكتراث" بوجود الخيرات، يقول الرواقيون: «ألا نعتبر خيرا أو شرا إلا ما هو خاضع لإرادتنا وذلك كرغباتنا وأهوائنا وعواطفنا، وباختصار، كل ما هو من عملنا نحن، أما ما يكون الحصول عليه غير خاضع لإرادتنا فيجب أن يستوي لدينا امتلاكه وعدمه، كالثروة والمجد والحياة، وباختصار كل ما ليس من عملنا[1]». إلا أن الرواقيين يستثنون من الشرور المرض والألم والفقر والموت ومن الخيرات الثروة والجمال والصحة والحياة لأن ما يخضع لإرادتنا هو بالضرورة خاضع لعقولنا، ولأن كل خير أو شر في حياة الإنسان مرهون بإرادته والفضيلة متوقفة على مدى خضوع الإرادة للعقل وتكون الإرادة فاضلة متى تمكنت من إخضاع الشهوات الحسية[2].

6 . طبيعة الشر وأصله عند توما الإكويني:

إن فعل الخير وفعل الشر يصدران عن الإنسان باعتباره كائنا ذو إرادة لذلك كان الفعل الصادر عن إرادة الإنسان هو موضوع الأخلاق الأساسي، أما غيرها من الأفعال التي تفتقر إلى النظر العقلي وإلى الإرادة هي أفعال غير إنسانية، ذلك أنها لا تتجه إلى نحو غاية محددة. ومنه فإن "الإكويني" يصف الأفعال بأنها أخلاقية إذا ما تحددت غاياتها القصوى دون غيرها إن: «حقيقة الفعل الأقصى أنه متجه نحو غاية مدركة وبإرادة[3]». ولما كانت حياة الإنسان بعمومها تشتمل على غايات متنوعة ومتفاوتة، فهي إما أن تكون غايات دنيا ناشئة عن الجانب الحسي للإنسان وهو جانب يشترك فيه الإنسان والحيوان، وإما غايات قصوى لا تميز إلا الإنسان وذلك ما

---

[1] نقلا عن: كريسون (أندري): المشكلة الأخلاقية، ص 146.

[2] الطويل (توفيق): الفلسفة الخلقية، ص 89.

[3] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة المسيحية، ص 194.

يتعلق بالإرادة والعقل. لكن هل الفعل الأخلاقي الذي يحقق السعادة للإنسان هو الصادر عن الإرادة أم هو الصادر عن العقل؟

يجيب الإكويني بأن الأفعال الصادرة عن إرادة الإنسان وحدها هي ما تحقق للإنسان شهوة ولذة تحصل للنفس فتهدأ وتسكن، لكن هذه الشهوة ليست هي ما يطلبه الفعل الأقصى، وعليه ينبغي أن يكون الفعل الأقصى المحقق للسعادة القصوى هو ذلك الصدر عن العقل. يقول الإكويني: «الفعل الأقصى الذي يحقق السعادة هو الفعل المتعلق بالجزء العقلي الخاص بالإنسان[1]». إن الفعل الأقصى الذي يحقق السعادة هو الفعل الذي يتجه نحو غاية نهائية توجهه إرادة الإنسان وعقله، ولأن الخير الكلي يرتبط بالإرادة والحق الكلي يرتبط بالعقل ولأنه لا خير كلي ولا حق كلي إلا في الله فإن الله هو الغاية القصوى من أفعال الإنسان. وبما أن السعادة التي يطلبها الإنسان تكون في النظر العقلي الذي يدرك ماهيات الأشياء ويعجز عن إدراك عللها التي تنتهي إلى علة نهائية باعتبارها علة مطلقة تجسد الله ذاته، فإن شوق النفس إلى معرفة تلك العلة لا يتوقف إلا في الحياة الآجلة، لذلك كان الشر مرتبطا بالدنيا لتأثر الإنسان بالجانب الحسي فيه، مما يعني أن الفضيلة هي الفعل الذي يتحرر فيه الإنسان من شهواته الحسية المرتبطة بالدنيا ولا يكون ذلك إلا بالعقل، أما الرذيلة فهي الناشئة عن الجهل بالفضيلة وهو ما يمثل النقص في أفعال الإنسان، فهو في نظره: «نقص كمال لما تتطلبه الطبيعة البشرية[2]». ولما كان ما تتطلبه الطبيعة البشرية هو ما يطابق صورته العاقلة، فإن النقص في أفعال الإنسان مبدأه عدم خضوع إرادته لحكام عقله فتصدر أفعاله عن إرادته بدلا من عقله وهذا هو منشأ الشر، أما الخير فهو في نظر الإكويني خاضع للعقل وحده «فالخير عند الإنسان هو إتباع العقل والشر عند الإنسان هو الابتعاد عن العقل[3]».

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة المسيحية، ص 195.

[2] جلسون (إتيان): روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 379.

[3] جلسون (إتيان): روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 383.

ينشأ الشر إذن عن مخالفة الفعل لأحكام العقل ولما تقتضيه ماهية الإنسان العاقلة فيكون بذلك فعلا مفتقرا إلى غايته الأخلاقية[1]، كأن يقتل الإنسان ظلما فهو يسعى لغاية طبيعية، أما أن يقتل للقصاص فهو يسعى لغاية أخلاقية ولهذا كان الفعل الخير يتوقف على مدى نسبته إلى علة الخير ، ذلك أنه ليس كل فعل يرجى منه الخير، فقد يتصدق الإنسان لينال المجد أو قد يسرق الإنسان ليتصدق على الفقير، وكلاهما فعل لا يرتبط بالأخلاقية ولا تتوفر فيه أوجه الخير، لذلك كان: «كل نقص شر[2]»، ولأن الأمر كذلك فإن الإكويني يقرن الخير والعقل حتى يجرد الفعل من كل أعراض النقص إلا أن العقل الذي يقصده هنا هو ذلك الذي يملك طبيعة إلهية، وتبعا لذلك يقاس الخير بمدى مطابقته للإرادة الإلهية الصانعة لتلك الطبيعة[3] .

يعتبر الإكويني واحدا من الفلاسفة الذين تأثروا بأرسطو في آراءه حول الفضيلة، فهو من جهة لا يشذ عن نظرة المسيحيين عموما والتي ترتبط أصل الشر بالخطيئة الأولى، لكنه من جهة أخرى يصبغ موقفه بصبغة عقلانية عندما يجعل الشر الصادر رعن الإنسان بمثابة عصيان للقانون الإلهي ومنه يمكن القول أن الخير فعل نابع عن إرادة الإنسان الخاضعة للعقل، أما الشر فهو كل فعل تنقلب فيها الصورة، بحيث يصبح العقل تابعا للإرادة.

طبيعة الشر وأصله عند هوبز:

ترتبط مشكلة الشر عند هوبز(Hobbes) بنظرته العامة حول طبيعة الوجود، حيث يختزل الوجود كله إلى معنى الجسم، ويغدو كل ما هو موجود جسم، إلا أن الموجودات أي الأجسام تختلف، فمنها ما هو طبيعي يمثل عالم الجمادات من الأشياء ومنها ما هو سياسي ويتعلق بحياة الإنسان وأفعاله. ففي حين تتناول العلوم الطبيعية البحث في الأجسام الجامدة تتناول الفلسفة السياسية البحث في سلوك الإنسان، وبهذا يضع هوبز أول مصادراته الفلسفية في تناول مشكلة

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة المسيحية، ص196.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] جلسون (إتيان): روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 383.

الشر وهي إقصاء عالم الروح والنفس لأنهما من اختصاص الدين وبذلك يعطي لمشكلة الشر بعدا سياسيا.

إن خاصية كل الأجسام وعلتها هي الحركة[1]، ومنه فإن الحركة تثير في الإنسان كيفيات معينة تظهر في سلوك معين، لذلك يقتصر دور العلم في نظره على معرفة الحركة باعتبارها العلة الأولى للأشياء والأفعال يقول هوبز: «إن أصل الحركة هو الحس، وخارج الإحساس ليس هناك أي فكرة، والعلل الحسية خارجة عن الإنسان ولكن تبعث في الإنسان عن طريق اللمس والشم والرؤية والسمع وكذلك عن طريق الأعصاب، فالواقع هو الذي يفرض الإحساس والحركة[2]». وبهذا التفسير لحركة الأجسام يكون الوجود كله عبارة عن آلية والإنسان جزء منها يخضع لحركة نفسية متجهة نحو كل ما يرضيها ويحقق لذاتها، فالحركة بالإضافة إلى الأجسام هي كالرغبة وكالغريزة بالنسبة للإنسان، فهي علة كل أفعاله وتصرفاته. يقرر هوبز أول حقيقة تتعلق بحياة الإنسان وهي أن حياته تحكمها غريزة حب البقاء وكل ما يترتب عنها من أفعال يتوجه نحو تحقيق نفس الهدف، ومنه يصبح حفظ البقاء في نظره هو الخير الأسمى الذي يسعى إليه كل الإنسان. ولما كانت غريزة حب البقاء حظا مشتركا بين أفراد الإنسان وعلة وجودهم، فلها آثارها على نفس الإنسان وأهمها:

ـ نفوره من الآخرين ودخوله في صدام معهم، وهذا عكس ما يذهب إليه أرسطو من أن الإنسان مدني بطبعه.

ـ الإنسان أناني بطبعه وهي مجرد محرك لأفعال تفتقر إلى كل أخلاقية ممكنة.

---

[1] كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 52.

[2] هوبز (توماس): اللفيتان أو الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم الدكتور رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ط1، أبوظبي2011، ص23-24.

ولأن الحرص على البقاء ليس أنانية بالمعنى الأخلاقي بل هو حق وميل طبيعي يحتم على الإنسان أن يحافظ على ذاته[1]. فإن كل ما يتسق مع هذا الحق من لذائذ ترغب فيه النفس وكل ما يتعارض معه فهو من الآلام تنفر منه النفس ولما كان من الطبيعي أن تتعارض رغبات الإنسان لاشتراكها في الغاية، فإن الشر طبيعي في الإنسان وصورته الأنانية وحب الذات. لقد منحت الطبيعة للإنسان حقا ثابتا تمثله الحرية، والتي تمكنه من استخدام كل قدراته الطبيعية طبقا للعقل السليم، أي أن للإنسان الحق في فعل أي شيء يعتقد أنه أنسب الوسائل لتحقيق غايته. وبهذا ترتبط الوسائل بالغايات وتتفاعل من أجل نفس الغاية: «فما دام لكل إنسان الحق في البقاء، فلا بد من أن تمنح له أيضا استخدام الوسائل لأن يفعل أي شيء بدونه يفقد وجوده أو لا يمكنه البقاء[2]».

إن المحافظة على الذات حق طبيعي ومصادرة من مصادرات العقل الطبيعي تحفز الإنسان على تحقيق كل ما هو لاذ باعتباره مظهرا من مظاهر الاستمرار والبقاء، وأن حرص الإنسان على البقاء يولد لدى الإنسان الرغبة في طلب اللذة وتخزين أكبر قدر منها للمستقبل، ولما كان تخزينها يصادف عقبات نابعة من رغبات مماثلة عند بقية الأفراد، فإن ذلك يقتضي الحصول على المزيد من القوة وهي الرغبة التي لا تهدأ إلا بالموت. بهذا تكون بذور الشر مستقرة في طبيعة الإنسان، فينشأ من الصراع الشديد بين رغبات الأفراد المتماثلة والتي لا يمكن الاستغناء عنها. وبهذا أيضا يصبح الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان، كما تؤدي تلك الحال إلى دخول الكل ضد الكل في حرب لا تنتهي رهان ذلك الصراع كله قائم على القوة والخبث والدهاء والتدابير العالية من الحيطة والحذر لأنه كما يقول هوبز: «فهو حين يقوم برحلة فإنه يتسلح ويبحث عن الصحبة الجيدة، وحين يخلد

---

[1] إمام (إمام عبد الفتاح): هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص 300.

[2] المرجع نفسه، ص 301.

إلى النوم فإنه يقفل أبوابه، وحتى عندما يكون في بيته فإنه يغلق خزانته مع علمه بوجود قانون وموظفين ينتقمون لأي أذى قد يلحق به [1]».

والنتيجة أن الأنانية عند الإنسان هي مصدر الشر عند هوبز ومن صور ذلك الشر هو الخوف الدائم والريبة في كل شيء والمنافسة الدائمة في اشتهاء اللذات وتحصيل المجد وهذه كلها تدخل الإنسان في كفاح لا ينتهي من أجل البقاء، وطالما يستمر هذا الكفاح يستمر قيام الشر حيث تغيب عن الحياة كل معاني التعاطف والتعاون. يقول هوبز: «وهكذا فإننا نجد في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب أساسية للصدام: الأول هو المنافسة، والثاني عدم الثقة، والثالث المجد[2]». ولأن الإنسان يدرك أنه مصدر الشر وأنه ليس باستطاعته الاستمرار على حالة الصراح والتناحر، يجد أنه لا مناص له من البحث عن بديل لحياته الطبيعية يهون كل شيء أمامه إلا الموت، ومن يزعم غير ذلك فهو يناقض نفسه[3]. ومنه فإن هدف الإنسان هو البحث عن حل يلتزم به الجميع بما يخفف من نوازعهم العدوانية، ولو كان ذلك الحل شرا فهو أهون من الشر الأول، يعمل ذلك على تحويل القوانين الطبيعية كذلك الذي يقول: «اعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحق من الأضرار بغيرك[4]» إلى قوانين مدنية تدعمها سلطة سياسية مطلقة يتفق حولها ويخضع لها الجميع تكسر من حدة أنانيتهم الطبيعية العدوانية لقاء سلام وأمن دائمين.

ما يمكن استنتاجه إذن، هو أن هوبز يعتبر الإنسان شرير بطبعه في حالته الطبيعية الأولى وأسباب ذلك كامنة في طبيعته، فهو حتى وإن تمكن من الخروج مت تلك الحالة فإنه لا يفعل أكثر من أن يستبدل شرا أعظم بشر أهون منه. إن المتأمل في تحليل هوبز لطبيعة الشر يدرك أنه لم يفعل أكثر من استبدال استبداد غريزي نفسي باستبداد خارجي تمثله السلطة المطلقة ويسلب بذلك

---

[1] هوبز (توماس): اللفياثان، ص135.

[2] المصدر نفسه، ص 134.

[3] إمام (إمام عبد الفتاح): هوبز فيلسوف العقلانية، ص 199.

[4] روسو(جان جاك): أصل التفاوت بين الناس، ص 73.

الإنسان حقه الطبيعي المرتبط بوجوده وكينونته وحرية مطلقة بحق مدني وهمي وحرية مقيدة، ورغم ما يبدو من فعالية الحل الذي يهتدي إليه الإنسان، فإن الأمر يبدو كمن يعالج داء بداء، ومنه فليس غريبا أن يكون الشر ناشئا عن الإفراط أو التفريط.

فهرس المصادر والمراجع

باللغة العربية:

1- إبراهيم جعفر (محمد كمال): في الفلسفة والأخلاق، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية1968.

2- أبيقور: الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب.

3- أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخ، ترجمه من اليونانية إلى اللاتينية: بارتلمي سانتهلير، من اللاتينية إلى العربية: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة 1924.

4-الطويل (توفيق): مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة1953.

5-الطويل (توفيق): المشكلة الأخلاقية، تاريخها ونشأتها، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة1967.

6-الجبر (محمد): الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، دار دمشق للطباعة والنشر، ط1، دمشق 1994 .

7-العوا (عادل): العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والنشر، ط1، دمشق1986 .

8- إمام (إمام عبد الفتاح): الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة2002 .

9- إمام (إمام عبد الفتاح) : هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1985.

10- أمين (عثمان): رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، مصر1967 .

11- أشفيتسر (ألبرت): فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، ط2، بيروت1980 .

12- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، مطبعة المقتطف، مصر1929 .

13- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: علي الكنز، سلسلة الأنيس، موفم للنشر، د ط، الجزائر 1990 .

14- بدوي (عبد الرحمان): شوبنهور، دار القلم، دون طبعة، بيروت 1942.

15- بوياش (بيار): أبيقورس، تعريب: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1980.

16-جيلسون (إتيان): روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، الكويت1995.

17-رجب (منصور علي): تأملات في فلسفة الأخلاق، مطبعة مخيمر، ط 1، القاهرة1953.

18- رشوان (محمد مهران): تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة1988 .

19- روسو (جان جاك): أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بولس غانم، موفم للنشر، الجزائر 1991.

20- روسو (جان جاك): إميل أو في التربية، ترجمة: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة1958.

21- زروخي (إسماعيل): دراسات في الفلسفة السياسية ، دار الفجر للنشر والتوزيع ، ط 1، القاهرة 2001 .

22- زكريا (إبراهيم): المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، القاهرة1966.

23- زكريا (إبراهيم): كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، ط2، القاهرة1972 .

24- كانط (إيمانويل): نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت1987 .

25- كانط (إيمانويل): أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط2، بيروت1970.

26- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط5، القاهرة1986 .

27- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت.

28- كريسون (أندري): المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة 1984.

29- مذكور (إبراهيم): المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة1983.

30- مرحبا (محمد عبد الرحمان): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت1981.

31- ميمون (الربيع): نظرية القيم في الفكر المعاصر، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980.

32- مهران رشوان محمد: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة1998.

33- نصار (محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، ط1، الكويت1982.

34-نيتشه (فريدريك): إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ترجمة وتقديم: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب2011.

35- نيتشه (فريدريك): أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت1983.

36- شعبان (حسن): فكرة الإرادة عند شوبنهور، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت1993.

37- عبد الرحمان (طه): سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب 2000 .

38- عبد العال (عبد العال عبد الرحمان): دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر 2004 .

39- عبده (مصطفى): فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة1999.

40- علي جعفر (صفاء عبد السلام): محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر 1999.

41- فرونسوا (غريغوار): المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة: قتيبة المعروفي، منشورا عويدات، ط3، بيروت1984 .

42- قابيل (عبد الحي محمد): المذاهب الأخلاقية في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984 .

43- هوبز (توماس): اللفيتان أو الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم الدكتور رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ط1، أبو ظبي2011.

باللغة الفرنسية:

44- Audi (Paul) : Rousseau, une philosophie de l'âme, Edition Verdier, France 2008.

45- Barbara (Sandro) : une philosophie du conflit, presse universitaire de France, Paris2004.

46- Brum (José Thomas): Schopenhauer et Nietzsche, l'Harmattan, Paris2005

47 -Dérathé (Robert) : Le rationalisme de Jean Jacques Rousseau, Slatkine Reprints, Genève2011.

48- Félix (François) : Schopenhauer ou les passions du sujet, l'Age d'homme, Paris2000.

49 - Péron (Gabrielle): Schopenhauer, LA philosophie de la volonté, L'Harmattan, Paris 2000.

50- Philolenko (Alexis) : Schopenhauer critique de Kant, les belles lettres, Paris2005.

51- Schopenhauer (Arthur) : les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, traduit par : Christian Sommer، Gallimard، France2009.

52- Schopenhauer (Arthur) : le monde comme volonté et comme représentation, traduction : A. Burdeau, PUF, 13eme édition, Paris 1992.

المعاجـــــــم:

53- صليبا (جميل): المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982.

54- وهبة (مراد): المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة2007.

55- مذكور(إبراهيم): المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة1983.

فهرس الموضوعات

	الموضوع	الصفحة
	الملخــص	2
	تمهيد عام	5
المحور 1	الأخلاق النظرية والأخلاق العملية	7
	- مفهوم الأخلاق	7
	- فلسفة الأخلاق	9
	- الأخلاق النظرية والأخلاق العملية	10
المحور 2	المذهب العقلي في الأخلاق	12
	- سقراط: الفضيلة والمعرفة	12
	- أفلاطون: العدالة أساس الفضائل	15
	- أرسطو : الفضيلة والوسط الذهبي	20
	- الأخلاق الرواقية	23
	- أخلاق الواجب	26
المحور 3	المذهب التجريبي في الأخلاق	33
	- الأخلاق القورينائية	34
	- الأخلاق الأبيقورية	37
	- أخلاق المنفعة العامة	43
المحور 4	أخلاق العاطفة والوجدان	49
	- أخلاق التشارك الوجداني	49
	- أخلاق عاطفة الرأفة (جان جاك روسو)	51
	- أخلاق الشفقة (آرثر شوبنهور)	56
المحور 5	أخلاق القوة (فريدريك نيتشه)	69

المحور 6	مشكلة الشر	80
فهرس المصادر والمراجع		95
فهرس الموضوعات		100