

AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY
3 8534 00973 7945



FROM THE
LIBRARY OF
THE
AMERICAN UNIVERSITY
IN
CAIRO

من مكتبة
الجامعة الأمريكية بالقاهرة



03-B 1224 Post

TY

الجر

BJ
78
A7
G43
1933

محمد بن عبد الله

الاخلاقيات النظرية

مذكرات

تأليف

الدكتور محمد غلاب

خريج جامعة ليون بفرنسا وأستاذ الاخلاق بكلية

أصول الدين بالجامعة الازهرية

الأهداء

الى حامى حى الاسلام ، والذائد عن حصون الاخلاق ، ورافع
أعلام الفضيلة ، ومفيض أنوار الثقافة ، وساكب أشعة العرفان ، الى
الافق الأسمى الذى تشرق منه شمس رفهية هذه البلاد و-مادتها ، الى
ملاذنا فى نهضتنا ، والآخذ بأيدينا الى الليل الأعلى ، الى حضرة صاحب
الجلالة مليكنا المحبوب المقدى مولانا فؤاد الأول أرفع أول مجوداتى
فى الجامعة الازهرية التى هى احدى تمرات غرس يده السكرية ، آملا
أن تعيننى فضيلة الاعتراف بالجميل لمولاي على اقتحام ما يعترض طريقى
من العقبات فى حل مغلقات هذه المادة التى لا تزال محدثة فى مصر .
وكل ما أصبو إليه ، وأشغف به هو أن تنال هذه المذكرات من السدة
العالية نظرة رضى وقبول .

المغمور فى نعمة مولاه ، والمتفانى فى الولاء لجلالته

محمد غلاب

القاهرة فى أول مايو سنة ١٩٣٣



حضرة صاحب الجلالة مولانا المليك المحبوب
ذی الفضل الاكبر علی الجامعة الازهرية



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

مكتبة

الجامعة الأزهرية

كلية أصول الدين

مذكرات

في علم الاخلاق « القسم النظري »

او الاخلاق الفلسفية

ملخص المحاضرات التي ألقاها الدكتور محمد غلاب على طلبة

السنة الثالثة بكلية أصول الدين

المطبعة المصرية الأميرية الجديدة بالقاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رأى أن أفضل ما يعلى به قدر نبويه ويجمله طليعة
صفوف البشر كافة هو أن يخاطبه بقوله : « وإنك لعلى خلق عظيم »
والسلام على سيدنا محمد الذي سكب على علم الاخلاق من
نور جوامع كماله العالية ما جعله خليقا بأن يكون تاجا سماويا خالدا تزداد
به رؤوس العلوم والفنون ، إذ رفع الصوت جهرة مناديا : « بعثت ،
لأنتم مكارم الاخلاق » « وإن أقربكم مني مجلسا يوم القيمة أحاسنكم
أخلاقا » . ورضى الله عن أصدقائه الغر الميامين الذين رفعوا ألوية الخير
المطلق ، وذاذوا عن حياض الفضيلة إلى اللحظات الأخيرة من حياتهم
وبعد فإن كل ما أرجوه من هذا العمل هو أن أوفق إلى أن أرسم
للطلاب طريق الفضيلة واضحة معبدة سهلة السلوك ، وأن أضع أيديهم
على مافي الرذيلة من شرور وأضرار ، ليجتنبوها أو يجنبوها كل من يوكل
إليهم تربيته في المستقبل ، لأن هذه هي الغاية القصوى من علم
الاخلاق . والله أرجو أن يسدد في هذه السبيل خطانا ، وأن يكمل
بالفوز مسعانا إنه على كل شيء قدير



لما كانت الأخلاق هي روح الحياة ، وضوء عين الانسانية ،
وقبس النور في هذا الوجود المظلم ، وسر المبدع الأول الذي قذف به في
قلوب بني البشر منذ اللحظة الأولى لوجودهم ، فقد سار الانسان الأول
على ضوئها ، واهتدى بهداها ، وأخذ يبت تعاليمها ، وينقش فرائدها
في رؤوس أبنائه وأحفاده الذين خلقوا على أتم استعداد لقبول هذه
النصائح ، لأن البارئ جل وعلا قد منحهم من السر النوراني مثل
ما منح أبويهم الأولين ، غير أن هذا الأب الأول أمر بنصحهم
ليحفظهم مما عساه أن يحول تيار إرادتهم إلى ناحية الشر ، لا سيما وأنه
قد علم أن النفس البشرية متأثرة بعمامل مختلفة تخضع لأحداث تارة
والثاني تارة أخرى .

وما زالت الانسانية سائرة على هذا النحو يلي بعض أفرادها
صوت الضمير الأعلى فيسلك سبيل الهدى والرشاد ، ويذعن البعض
الآخر لقوة الشهوة أو القو حش فيهوي في حضيض التعاسة والشقاء ،
وما انفك الأبناء يرثون عن الآباء ويقلدون الاخوة والرفاق في خيرهم
وشرهم وينسجون على مناولهم المختلفة التي هي مزيج من حسن الحياة وقبحها

وخليط من بياض الفضيلة وسواد الرذيلة والتي لا يصلح نظام الوجود
إلا بتسييرها على هذا النسق المعتدل الحكيم .

هذا كله بالنسبة إلى الأخلاق أو التخلق ، أما علم الأخلاق فلم
يأخذ مكانه تحت الشمس — فيما ندلم إلى الآن — إلا في عهد الفلسفة
اليونانية التي انتهت بها الأمر بفضل « سقراط » إلى احتضان الأخلاق
واعتبارها غصنا من أهم أغصان دوحها . وما زال هذا الوليد يدرج
ويتزعم في حضن أمه الرؤوم « الفلسفة » ويلقي من « سقراط »
وتلاميذه وغيرهم منذ القرن الخامس قبل المسيح إلى اليوم رعاية تختلف كثرة
وقلة باختلاف العقليات والبيئات والعصور ، وهذه هي الدورة التي
سأطوف معكم بها في سرعة ، لتقفوا على تطورات هذا العلم منذ نشأته
إلى العصر الذي نعيش فيه الآن ، واسكني أريد أن أذكر لكم تعريف
لعلم الأخلاق وموضوعه وغايته قبل أن نعرض لهذه السلسلة التاريخية
لعلم الأخلاق ، ليكون سيرنا طبيعيا ، ولتسكنوا في تتبعكم هذه الدورة
الموجزة على بيئة من هذا العلم المتشعب المسالك والطرق

تعريف علم الأخلاق وموضوعه وغايته

قرأت تعريفات كثيرة لعلم الأخلاق بعضها لفلاسفة القرنين من
يونانيين وألمانين وفرنسيين وإنجليز ، والبعض الآخر لمن كتبوا
مؤلفات في علم الأخلاق من محدث المصريين والسوريين . ولكنني
رأيت أن كل هذه التعاريف غير دافعة للحاجة ولا وافية بالفرض المراد ،
لذا ألفيت بعضها ناقصا والبعض الآخر مظلما أو هادفا للنقد والاعتراض .
واليسكم نموذجا من هذه التعريفات الأوروبية :

عرف بعضهم علم الأخلاق بأنه : علم الخير ، لأنه يفرق بين
الخير والشر ، ويميز بينهما تمييزا يحمل الانسان على اعتناق الأول
والنفور من الثاني .

وعرفه آخر بأنه : علم الواجب ، لأنه يهدينا إلى ما يجب علينا
عمله ، ويشغل دائما بوضع زمام الحياة البشرية في يدي الواجب .
وحده ثالث بأنه علم فن الحياة السعيدة ، لأنه يقود إلى السعادة
الناشئة من استراحة الضمير .

وعذر هؤلاء الأخلاقيين في نقص تعريفاتهم وظلمتها واضح ،
لأن هذا العلم ليس من العلوم المادية التي يسهل حلها ، بل
هو علم نظري يحوى في داخل مسائله ميدانا فسيحا للجدل والنقاش ،
ويحتمل الأخذ والرد كبقية أغصان شجرة الفلسفة ، غير أنني اعتزمت
- بالرغم من هذه الصعوبة وبعد الاطلاع على أكثر ما كتبوه في هذا

الشان - أن أنقب جهد طاقتي عن تعريف يبرأ - بقدر المستطاع - مما دار بخلدى أو جاء في كتب النقاد من الاعتراضات والاشكالات . وأخيرا قرأتى على أن أضغ لعلم الأخلاق هذا التعريف ، وهو :
علم نظرى أو معيارى يبحث بوساطة قانون داخلى عما بين أعمال بني الانسان الارادية من خير أو شر ، وعن نواياهم العامة .

ونعني بقولنا إنه علم ، أنه ليس بفن ، وإن كان تطبيقه في الخارج يعد من الدخول في باب الفنون . والعلم هر مجموعة مسائل مرتبة منظمة تنفي عن المحيط بها جهلا نسبيا . ولما كانت قوانين الأخلاق كذلك فقد سميناها علما : راعينا بقولنا إنه نظرى أو معيارى أنه ليس وصفيا ولا تجريديا أو وضعيا ، وإن كان تطبيقه في الخارج يقربه نوعا من فصيلة العلوم التجريبية . ونقصد بقولنا : إنه يبحث بوساطة قانون داخلى أنه لا يستمد عناصر نظرياته من ظواهر الطبيعة المادية ولا يخضع لأوامر وضعية ، وإنما هو يتلقى مبادئه ومواده من ذلك الضمير الداخلى أو الصوت الروحى الأسمى .

ومعنى قولنا : إنه يبحث عن أعمال بني الانسان الارادية ونواياهم العامة أنه لا يهتم إلا بالأعمال المقصودة للفاعل أى التى سبقها نية حرة شاعرة بالأذعان للواجب بصرف النظر عن النتائج الناشئة من هذا العمل .

من هذا التعريف يتضح جليا موضوع علم الأخلاق وغايته

القصوى ، إذ نستطيع أن نقول : إن موضوع هذا العلم هو أعمال بني
الانسان الارادية ونواياهم العامة من حيث خيريتها وشريرتها الايديان
أو استبطان هذه الأعمال الارادية واكتناها وادخالها ومعرفة حفظ الاذهان
للواجب منها .

أما غاية هذا العلم فهي الخير الأسمى والوصول عن طريق الفضائل
إلى المثل الأعلى والكمال الانساني .

يظهر مما قدمنا لعلم الأخلاق من تعريف وموضوع وغاية ما بينه
وبين علم النفس والاجتماع من روابط واتفاقات ، ومن فوارق واختلافات
سنوضحها هنا ، ولكن بعد أن نفرق بين الأخلاق النظرية والأخلاق
العملية ونبين الدور الذي يمثل كل من التسمين على مسرح الحياة البشرية ،
وبعد أن نلقي نظرة عاجلة على تاريخ الأخلاق منذ نشأتها - كعلم منظم -
إلى اليوم .

الفرق بين الأخلاق النظرية والعملية

قسم الفلاسفة الأخلاق إلى قسمين : نظري وعملي . فأما الأول
فهو يشتغل مثلاً بالواجب في معناه العام أو بمظاهر الحياة الأخلاقية
العامة ويرسم أهم سلوك الجمعيات البشرية ويبحث عن بواعث أعمال بني
الانسان وغاياتهم من الحياة ويحدد موضوع الفضيلة في ذاتها ويبين هل
هي علم أولاً ؟ وهل هناك منهج خاص لدراستها كما تدرس العلوم أولاً ؟
ويناقش مسائل الالتزامات والمسئولية والعقاب والجزاء الادبية . ومن

وظائف هذا القسم النظري أيضا أنه يدرس النظريات المختلفة التي تتعاقب
بمشاكل التخلقات الانسانية منذ نشأتها.

وأما القسم العملي فهو يدرس الواجبات المتباينة في مراتبها الطبيعية^(١١)
كواجب الانسان نحو ربه ونحو نفسه وأسرته ووطنه والانسانية
جمعاء. ويشتمل أيضا بدراسة الفضائل العملية وبتعريف كل منها
على حدة.

نشأة علم الأخلاق وتاريخه

لا نريد أن نعرض في هذه المجالة لتاريخ الأخلاق في ذاتها أو
لتاريخ التخلق أو الفضيلة ونشأتها، لأن ذلك متأصل في النفوس
الانسانية منذ اللحظة الأولى لوجود النوع البشري الذي لم يستطع
ولن يستطيع الاستغناء عن الفضيلة في أية خطوة ينقل إليها قدميه على
على هذه الكرة الأرضية، فمن العبث والفضول إذاً، أن نحاول الصمود
إلى نشأة الفضيلة أو مبدأ الخير، وإنما الذي نريده هنا هو أن نطوف
مسرعين بتاريخ علم الأخلاق من يوم نشأته كعلم إلى هذا العصر
الحديث: لاشك أن جميع الأمم البشرية من أحاطها إلى أوفرها حظاً في
المدنية تعرف الفضائل والذائل الجوهرية وتميز الخير من الشر تمييزاً
صريحاً لا يعقوره غموض ولا إبهام، لأن كل هذه الأمم مؤلفة من أفراد
يشتمل كل واحد منها على هذا الصوت الالهي الذي ينادي عالياً بالتفرقة
بين الفضيلة والرياسة كما قدمنا وكما سنبرهن على ذلك فيما بعد، ولكن

أسبق الأمم إلى تنظيم هذا العلم وتصنيفه وجعله غصناً من شجرة
الفلسفة هي الأمة اليونانية فيما وصل إليه الاكتشاف إلى الآن، ولسنا
ندري إذا كانت هذه الأمة اليونانية - تظل مستمتعة بزعامة الأسبقية
في تصنيف هذا العلم أو تكشف البحوث الاثرية في المستقبل عن أن
إحدى الأمم الشرقية قد سبقت اليونان إلى تدوين علم الأخلاق
ولكن الذي لا شك فيه هو أن السكوب السماوية المقدسة قد سبقت
اليونان إلى تدوين الفضائل والردائل والأمر باتباع الأولى، والنهي
عن السقوط في هوة الثانية وسلكت في سبيل ذلك من مناهج الترهيب
والترغيب ما هو جدير بأن يعقلع جذور الردائل من أنفس معتققي
هذه الديانات، ولكن قبل أن نبدأ في سرد هذه الملخصات الوجيزة
لنلك المذاهب الأخلاقية يجب علينا أن نعهد لذلك بذكر شيء عن الحياة
الأخلاقية التي كانت في بلاد اليونان قبل أبي الاخلاق الأول وهو :
« سقراط » كما يسمونه .

يؤكد الفلاسفة الروحيون أنه كما أن أفراد الانسان لم يستغنوا عن
الفضيلة والخير منذ اللحظة الأولى لوجودهم ، كذلك الجمعيات البشرية
لم تستغن عن النظريات الأخلاقية منذ اليوم الأول لتكوينها
كجمعيات فازت من المدنية بحظ كبير أو صغير . ولقد ظهرت هذه
النظريات واضحة في قوانين المشرعين كارسمت في قصائد الشعراء الاولين
والذي خلق هذه النظريات الأخلاقية في أدمغة أولئك وهؤلاء

هو التأمل الأعلى الذي ألهم الأفراد والجماعات كل ما لديهم من معلومات قيمة وأفكار صالحة، وليس هو الصدفة العمياء كما يتصور بعض الفلاسفة الماديين. غير أن هذه النظريات لم تسكن في أول الأمر إلا نوعاً من المعلومات العملية التي يوحى وقوعها في الخارج إلى النفوس أدق المسائل الفلسفية وأثبتها وألصقها بالحقيقة. ومن الشعراء والكتاب الذين صوروا هذه الحقائق الأخلاقية في كتبهم «هومير»^(١) و«هزيود»^(٢) و«سولون»^(٣) وبقية الحكماء السبعة. فالأخلاق عند «هومير» تتحقق في شجاعة «أشيل»^(٤) ورحمته، ومقاومة «أوليس» وصبره ومناقبه للحوادث وفي عفة «بينيلوب» ووفائها لزوجها، وفي استمهال العدالة بعقاب «باريس» في الإلياذة، والتسكين بعشاق «بينيلوب» في الأودسا وهلم جرا.

ولما جاء القرن التاسع ق. م وهو عصر «هزيود» بدأت الأخلاق تتمزج بالتفكير المنظم، وإن كان ذلك التفكير قد نشأ ضميماً ومخاطباً بطرف الكتاب والمشرعين الشخصية. أما الحكماء السبعة، فلم يكونوا فلاسفة،

(١) هومير: شاعر يوناني معروف بدرته الخالدة المسماة بالإلياذة، وقد وجد على الأصح فيما بين القرنين الثاني عشر والعاشر قبل المسيح (٢) هزيود: كاتب يوناني مشهور بكتابه: العمل والأيام. عاش في القرن التاسع قبل المسيح (٣) سولون: أحد الحكماء السبعة اليونانيين عاش في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد (٤) «أشيل» و«أوليس» و«بينيلوب» و«باريس» كل هؤلاء أبطال قصيدتي «هومير» الشهيرتين: الإلياذة والأودسا.

ولمّا كانوا رجالاً عمليين اهتموا بأن يقدفوا الفضائل في نفوس الجماهير
مصورة في حيز أخاذة وأمثال ساحرة . وعلى الجملة فيظهر أنهم رموز
للحكمة أكثر منهم شخصيات محققة الوجود ، لأن تاريخ الحركة العقلية
في بلاد اليونان لم يستيقن بوجودهم - تيقاناً تاماً . بل إن المؤرخين
مختلفون في أسمائهم

١ و ٢ - « هيراكليت »^(٥) و « ديموكريت »^(٦)

ولمّا جاء « هيراكليت » و « ديموكريت » ، كانا أول أخلاقيين نشر
أفكارهما الأخلاقية على صورة نظريات فلسفية : فأما « هيراكليت »
فقد أعلن أن كل ما في هذه الحياة سائر سير امتواصلا وأنه لا بقاء لحوادث
هذا الكون ، وإذاً ، فيجب على الإنسان أن يحتمل نتائج النظام العام ، بل
ينبغي له أن يترك نفسه يذسحب مع تيار الحوادث بلا مقاومة ولا معارضة
وأما « ديموكريت » فقد اعتبر السعادة غاية الحياة القصوى ، غير
أنه حصرها في الصحة واعتدال المزاج وهدوء الروح واشترط لهذه
النعم شرطاً أساسياً لا تتحقق بدونه ، وهو العفة .

٣ - ذيثاغورث^(٧)

(٥) « هيراكليت » فيلسوف يوناني متشائم ولد في سنة ٥٧٦ ق ومات في
سنة ٤٨٠ ق (٦) « ديموكريت » فيلسوف متفائل كان معاصراً لهيراكليت ،
وكان يناقضه في نظرياته تمام المناقضة (٧) فيلسوف رياضي يوناني ولد في جزيرة
ساموس في القرن السادس ق

امتاز مذهب « فيثاغورث » بالتصوف المغالي إلى حد أنه كان يرى وجوب إنقاذ الروح من ظلمات الجسم ، ولولا أنه كان مؤمنا بالله ومقتنعا بأن إرادته السامية ترغب في أن يذعن الانسان لوجوده في هذا السجن إلى أن يأمره هو بالانصراف ، وأن الانتحار جريمة دينية ؛ ولولا ذلك الايمان ، لآبأح « فيثاغورث » الانتحار ولبشر له . ومن خصائص هذا المذهب أنه كان يدعو للشجاعة والقوة والصداقة وحب الانسانية والرحمة ، وليسكن لا إلى حد تعويد الناس على الضعف بسبب الشفقة المغالية وهو لذلك يقول : « يجب أن نساعد الناس على حمل أثقالهم ، وليسكن لا ينبغي أن نحميهم » وعلى الجملة ، فإن التخلي عن السعادة واللذة هو الشرط الاول للنضيلة عند « فيثاغورث » إذ كان يقول بوجوب تضحية الجسم في سبيل إعلاء الروح .

٤- السوفسطائيون (٨)

بينما كان المذهب الفيثاغورثي منتشر في بلاد اليونان ، كان هناك مذهب آخر ، مناقض له تمام المناقضة يأخذ مكانه تحت الشمس ، وهو مذهب « السوفسطائيين » المرح الذي يتفق مع الروح اليونانية أكثر من مذهب « فيثاغورث » الحشن المتصوف .

(٨) هي مدرسة يونانية اشتهرت في أول أمرها بالحكمة والفلسفة ولكنها عادت فاتبعت طريقة المنطق الباطل في حججها وبراهينها فساءت سمعتها في بلاد اليونان بسبب هذا التضييل

(١١) المراد السادة هنا السادة الجسم واللذة ليسوا

ولقد أسس السوفسطائيون مذهبهم على دعامة واحدة وهي التفريق بين القانونين : الطبيعي والاجتماعي ، غير أنهم اختلفوا فيما بينهم في تعريف كل من القانونين ، فبعضهم يرى مثلاً ان الرق والعبودية طبيعيتان ، والآخرون يرونهما اجتماعيتين . وعلى العموم ، قد ذهب رؤسائهم إلى أن ما يوافق الطبيعة من القوانين الاجتماعية هو عدل حسن ، وما يخالفها ظالم سيء ، مهما كانت نتائجه مثل : الرق وحرمان بعض الطبقات من الحقوق الدينية والاجتماعية والسياسية ، ولكن تلاميذ هؤلاء الرؤساء قد اندفعوا في هذه المغالاة إلى حد أن صاروا يؤيدون الرذيلة وينصرون الباطل بمنطقهم الفاسد الذي ضرب به المثل فيما بعد في الفساد والفضلال وهو : « السفسطة » . ومن هذه القضايا الباطلة ما حدثنا به « افلاطون » من أن « كاليكليس » السوفسطائي كان يقول : « من حيث إن اختلاف الطبقات أمر طبيعي ، وإن تحكم القوي في الضعيف أمر طبيعي كذلك ، فإن المنطق يقضي علينا بأن نعتقد أن الرجل القوي إذا خرج على القوانين وحقه أن ينظمه واستطاع أن يقاوم وينتصر لم يكن ظالماً مهما أنتجت أعماله هذه من الأضرار بالغير

ولقد كانوا يؤمنون بأن الأكثرية الساحقة من القوانين ليست إلا من وضع البشر ، وأن الإيمان بالله ليس إلا من اختراعات مشرعي القوانين ، ليكتشفوا بوساطته الجرائم المجهولة ، ولكن هذا المذهب لم يلبث أن استولى عليه الضعف والانحلال بسبب بطلان قضاياه

المنطقية أولاً ، وعزوه أكثر القوانين الطبيعية إلى الجمعيات البشرية
ثانياً ، وسمطيته وجرأته على تشويه الحقائق ثانياً

٥- سقراط (٩)

لقد كانت الفلسفة قبل « سقراط » لانبعاثاً إلا بالبحث عن المبدع
الأول وعن تفسير ظواهر الكون الطبيعية ، ولكن هذا الحكيم
قد حول تيارها إلى ناحية الأخلاق وجعل البحث عن الفضيلة جزءاً
منها ، بل أهم أجزائها ، ولذلك يقولون عنه : إنه هو الذي أنزل الفلسفة
من السماء إلى الأرض ، وحتى سماه « بوقرو » : بالمؤسس الأول لعلم
الأخلاق . ودعاه غيره : بأبي الفضيلة . وكان « سقراط » في أول أمره
يُبشر بالفضيلة والأخلاق العملية في شوارع « أثينا » ويهاجم
السوفسطائيين مهاجمة عنيفة حتى عرف بالعدو الأول للسفسطة ، ولكن
هذه الفضيلة العملية التي كان يدعو إليها قد صلت عقله ، وجلت روحه
فتدرج إلى إعلان أن الأخلاق يمكن أن تكون علماً يدرس ونظريات
فلسفية تعلم . وحين ذاك نشأ علم الأخلاق بالمعنى الكامل وأخذ تلاميذ
هذا الحكيم من بعده يصعدون بهذه النظريات الأخلاقية حتى وصلوا
بها إلى ذلك الأوج الذي يحدثننا عنه التاريخ في إعجاب ونفار .

(٩) كبير حكماء اليونان وشيخ فلاسفتهم . ولد في سنة ٤٦٨ وتوفي في
سنة ٤٠٠ ق على الأصح

نظرية الخير

ينقسم الخير عند «سقراط» الى قسمين : حقيقي وزائف . فأما الخير الحقيقي فهو الذي لا يختلف فيه اثنان ولا يحتاج الى غيره ليكمله وذلك مثل الحكمة والفضيلة . أما الخير الزائف فهو ما ليس بثابت ولا يتفق عليه ولا بقادر على الاستقلال ، وذلك كاللذة والثروة . وعنده أن العقل هو الميزان الدقيق الذي يفهم الفضيلة فهما صحيحا . ومتى فهم الشخص الفضيلة كذلك فلا يستطيع أن يحيد عنها ولا يمكن لأرادته أن تناقض عقله فإذا رأيت شخصا يعمل الرذيلة أو يميل الى الشر فاعلم أنه لم يفهم الفضيلة حق الفهم ، ولهذا يري «سقراط» أن الرجل الذي لا خلق له لا يمكن أن يسمى عالما ، لأن العلم الحق عنده هو ما يهذب النفس .

والخير المطلق عند «سقراط» يقود دائما الى السعادة ، ولكن هذه السعادة لا تتحقق الا بتطبيق الفضيلة وان كانت ليست هي الغاية المقصودة منها .

وأرفع الفضائل وأجلها وأكثرها استقلالا عند «سقراط» هي الحكمة ، وهي تتكون من السر الأعلى ومن الفضائل الشخصية كالعلمة والشجاعة والعدالة التي تعتبر فضائل صغيرة الى جانب الفضيلة الكبرى وهي الحكمة .

٦ - أفلاطون (١٠)

أما «أفلاطون» فقد سار على منوال نظريات أستاذه «سقراط»

(١٠) فيلسوف يوناني تنتمي على سقراط . ولد في سنة ٤٢٧ ق.م وتوفي في سنة ٣٤٧ ق.م

واستفاد من فلسفته الأخلاقية ولكنه أضاف إليها معلومات أخرى
ومزجها بنظريات ماوراء الطبيعة، فأتسم نطاقها أكثر من عهد «سقراط»
إذ قد قسم «أفلاطون» النفس إلى ثلاثة أجزاء جوهرية: الأول
الشهوة، وهي تتحول إلى عفة إذا أحكم الشخص قيادتها. الثاني الهوى
الذي يصير شجاعة إذا راض الشخص نفسه على الاعتدال. الثالث العقل
الذي يرتفع إلى حكمة إذا نمت فيه ملكة التأمل والتفكير.

وعند «أفلاطون» كما عند «سقراط» أن العفة والشجاعة توصلان
مع التأمل إلى الحكمة التي هي أم الفضائل وهو يرى أن الشخص لا يعد
فاضلاً بحق إلا إذا عمل الفضيلة باسم الحكمة أو بعبارة أوضح: للفضيلة
للفضيلة. أما الذي يتخلى عن سرور قصير، ليفوز بسرور طويل أو يجابه
خطراً صغيراً، لينجو من غيره أكبر منه فلا يعد عفيفاً شجاعاً، بل
يعتبر كالتاجر الذي يستبدل الشيء بأحسن منه، وعندنا أيضاً أن الفضائل
ليست متنافرة ولا متعادلة، بل بالعكس هي متماكة كالأخوة المتحابين
الذين يمسك بعضهم بأيدي بعض، وإن كان يوجد بينها نظام التفاضل.
والخير المطلق عند «أفلاطون» هو العامل الوحيد الذي يوصل إلى
السعادة، وهو يتألف — في رأيه — من: السرور ومن المعرفة، لأن
السرور وحده خير نسبي يتغير ويتحول ويزول، ويخضع حيناً للذكاء
وآخر للمعرفة وكذلك اللذة العقلية لا تكفي وحدها لتكوين الخير المطلق.
فاجتماع الصنفين إذاً، هو الشرط الأساسي للوصول إلى الخير الكامل

والوسيلة إلى هذا الخير الكامل هو التخلي عن الماديات وتقوية العقل
وتوسيع المدارك فإذا وصل الشخص إلى هذه المرتبة كان سعيداً ولولا قي
في حياته أشق أنواع العذاب وأقسى ألوان الهوان والاحتقار ، لأنه
يعيش في ظل العدالة التي هي سلام تام وهدوء شامل للنفس ، وإذاً فهناك
صلة وثيقة بين الفضيلة والسعادة . ولما كانت الفضيلة تستلزم الألم أحياناً
فقد أباح « أفلاطون » التآلم والعذاب الجثمانيين في سبيل الوصول إلى
درجة الحكمة ، وهو لذلك يعد مبدع هذه الفكرة في الفلسفة القديمة
٧ أرسطو طاليس (١١)

يخالف « أرسطو طاليس » أستاذه « أفلاطون » في مذهبه
الأخلاقي مخالفة واضحة ، لأن « أفلاطون » يرسم الإنسان الكامل
ويستند إلى الخيال الطائر في سماء المثل الأعلى . أما « أرسطو طاليس »
فقد اقتطع فلسفته من الحياة اليونانية الموجودة على ظهر الأرض ، ولذلك
كانت فلسفة « أفلاطون » تدعي فلسفة : ما يجب أن يكون ، وفلسفة
« أرسطو » تدعي : بفلسفة ما هو كائن فقد هزى . بمذهب المثل وصرح
بأنه لا يفهم ما يسميه « أفلاطون » بالشئ في ذاته . أما فلسفته الأخلاقية
فهي مؤسسة على السعادة والجمال والانسجام كما كانت تفهمها البيئة اليونانية .
والقاعدة التي يميز بها « أرسطو طاليس » الخير من الشر هي الرجل
الفاضل الذي عرف كل أساليب الخير والاستقامة وجعل للروح القيادة

(١١) هو فيلسوف يوناني تلميذ على أفلاطون ، ولد في سنة ٣٨٤ وتوفي في سنة ٣٢٢ ق

العلماء على الجسم ، فهذا الصنف هو وحده القادر على تمييز الفضيلة من الرذيلة ، لأن ضميره لم تشوش عليه أصوات الرذيلة ولم يختم وراء حجب الشهوات . ويقول : إن العقل العملي والتجارب قد علمتنا أن غاية الحياة المقصود وخير الانسان المطلق هي السعادة . فإذا سار الإنسان على قانونه الطبيعي وقام بما وجهه إليه الخالق سبحانه شعر في نفسه بسوء عميق ، ولكن هذا الشعور النفس لا يكفي وحده عند أطول لتحقيق السعادة ، بل يجب أن تصحبه المظاهر الخارجية كالثروة والصحة والشهرة والسلطان وغيرها ، ويجب أن تستمر هذه النعم طول حياة الشخص أو أكثرها على أقل تقدير ، وهو وإن اشترط الفضيلة لوجوه السعادة إلا أنه يؤكد أن المصائب الخارجية كفيلة بأن تحول بين امرئ الفاضل وبين السعادة ، ومهما احتقر الحكماء هذه المظاهر المادية فإنهم لا يستطيعون أن ينكروا أثرها في حياتهم .

والفضيلة عنده هي وسط بين رذيلتين كالشجاعة بين الجبن ، والتهور . وكالعفة بين الشراهة والحرمان ، وهلم جرا . والانسان لا يكون فاضلاً في نظر «أرطو طاليس» إلا إذا كان يعيش في هيئة اجتماعية يستطيع أن يحقق الفضيلة فيها . والحياة السياسية عنده متصلة بالحياة الأخلاقية تمام الاتصال ، لأن الفضيلة العامة التي يجب أن تشغل بها السياسة مؤلفة من فضائل الأفراد التي تشغل بها الأخلاق .

(٨- السيرينيون (١٢)

أشهر رجال هذه المدرسة : « أرستيب » وهو أحد تلامذة «سقراط» الممتازين بدأ مذهبه بإعلان أن غاية الانسان في الحياة هي السعادة ، وأن السعادة تنحصر في المسرات المحسوسة ، ومذهبه يعد في تاريخ الحركة الأخلاقية نواة لمذهب الإيبكوريين ، غير أنه قد عاد فمدل هذا المذهب الذي أخذ صورة مادية وضيفة فصرح بأنه يشترط للسعادة شرطا آخر ، وهو الحرية الداخلية وامتلاك زمام النفس والحيلولة بينها وبين السقوط النهائي في حضيض الماديات المطلقة ، غير أن هذا التعديل لم يمنع تلميذه : « تيودور » من أن يفسر الحرية الداخلية باستقلال التفكير في كل شيء .

ولما وصل إلى هذا الاستقلال رأى بوساطته أن الغاية تبرر الوسيلة . وإذا ، فالسرقة والكذب والدعارة . باحة كلها إذا كانت الغاية المقصودة منها مفيدة أو موصلة إلى السعادة ؛ وهنا وصلت هذه المدرسة إلى أعماق هوى الرذيلة والتحققت باللا أخلاقية البغيضة .

٩- إيبكور (١٣)

كانت الفكرة الأولى التي صدرت عنها المدرسة الإيبكورية هي

(١٢) سيرين « جزيرة يونانية نشأ فيها « أرستيب » وهو مؤسس المدرسة السيرينية وقد عاش في القرن الرابع ق .

(١٣) فيلسوف يوناني ولد بجزيرة « ساموس » اليونانية في سنة ٣٤١ ق وتوفي سنة ٢٧٠ ق

تحرير الانسان من نير أهوائه النفسية المتعبة وإخراجه من دائرة الدين
الوثني الضيقة التي كان الشعب اليوناني يئن من ضغطها على عنقه ،
ولكن هذه المدرسة رأت أنه مادام الشعب اليوناني يؤمن بوجود
الروح فلا يمكن أن يستهين بالدين أو يحاول التمرد على القوة العليا ،
فبدأت بالتبشير للماديات والقضاء على الروحيات ، وهذه الوسيلة هي حيلة
عملية متقنة للقضاء على الدين ، وهي تذكرنا بما نحاوله بعض أدياء الفلسفة
في مصر في هذه الأيام من بدعهم بمضيد مذهب « الذشوء والارتقاء »
بعد أن ظهر بطلانه في أوروبا ، وهم يخدعون الناشئين بقولهم : إن هذا
المذهب لا يختلف مع روح الاسلام في شيء ، مؤيدين هذه الدعوة
بأدلة سوفسطائية سخيفة ستعرض لهدمها في مجالها إن شاء الله .

وقد رأت هذه المدرسة أن نعلم أن اللذة هي الفضيلة ، وأن الألم
هو الرذيلة ، وأن الانسانية لا تستطيع ان تخلص من آلامها الا اذا نجحت
أولاً من المخاوف الثلاثة : الخوف من الآلهة ، والخوف من الموت ،
والخوف من الجحيم . وان اللذة لا تعتبر قيمة إلا إذا لم ينجم عنها ألم ،
وان الخير المطلق والسعادة العليا في السرور واللذة ، ومن حيث ان
اللذائذ العقلية أطول كثيراً من اللذائذ المادية وأبعد عن إنتاج الألم فلمدرسة
الايكورية تصرح بأنها تفضلها على اللذة الجثمانية ، ولكن هذا التعديل
قد نشأ — فيما أرى — من مهاجمة المعاصرين لهذه المدرسة ، لأن « ايكور »
يقول : « أنا لا أفهم ما هو الخير اذا أنا ألغيت لذائذ الأكل والشرب ،

والسمع والبصر ومنتعة العلاقات الجنسية .

وفوق ذلك فإن اللذة الروحية عند « إبيكور » تنحصر في ذكريات اللذائذ المادية الغابرة ؛ و تمنيات النفس بآمال في لذائذ مادية مقبلة ، بل هي قد غالت في ذلك فصرحت بأن الدور الوحيد الذي خلقت الروح لتمثله في الحياة هو التفكير في ماضي اللذائذ وحاضرها ومستقبلها وفي طرد ذكريات الآلام الماضية والمستقبلية ومحاولة تشتيت جيوش المتاعب والأشقاء الحاضرة دون تكليف الجسم أي مجهود . وأما اللذائذ الروحية البهجة المستقلة فلم تتذوق لها المدرسة الإبيقورية طعاما .

و « إبيكور » يقسم اللذة إلى قسمين : لذة مع الراحة التامة والسعادة الشاملة ، وهي اللذة التي تاتي بنفسها بين أحضان المرء دون أن تكلفه مجهودا ولا حركة . والثانية هي اللذة التي تحتاج إلى عناء . والاولى هي الطبيعية . والثانية هي وسيلة للوصول إلى الاولى لا أكثر ولا أقل ، لأن غاية الغايات عنده هي اللذة بلا عناء . والفضيلة في ذاتها ليست لها أية قيمة ، وإن العدالة والعفة والشجاعة لا تساوي شيئا ما لم توصل إلى الخير الأعلى وهو اللذة والحكمة عنده هي حب الراحة والخلوص نهائيا من الألم والبعد عن الرغبة في المظمة والظهور الذي يولد المتاعب .

١٠ السكليون

أظهر أساتذة هذه المدرسة هو : « انتستين » ١٤ وهو أحد تلاميذ

١٤ فيلسوف يوناني تعلم على سقراط وولد في سنة ٤٤٤ وتوفي سنة ٣٦٥ ق

«سقراط» الذين توسعوا في مذهبه ، ولسكنه وضع من قدره وحط من منزلته إلى أن جعله غير قمين بهذا الحكيم الجليل إذ قد فصل الأخلاق من العلم واعتبر الخير شيئاً عملياً لا صلة يدينه وبين ما رواء الطبيعة وصرح بأن الفضيلة لا تتعلق بالعقل ولا بالذكاء كما قال استاذهم ، وانما تتعلق بالإرادة وانما هي القوة الأخلاقية التي تتحكم في النفس وتسيطر على كل أعمال الإنسان وتنتصر في الممارك التي تصادف الشخص في سيره العملي ، ولقد وصلت بهم المغالاة إلى حد أن قرروا أن السرور شر والالم خير ، وأن الشخص لا يمكن أن يكون فاضلاً إلا إذا تخلى عن كل لذائذ الحياة ومسراتها وأصبح من المتسولين في الطرقات . وهذه المدرسة المغالية هي التي وضعت أساس الاستوئيسية التي جاءت فيما بعد ونشرت التصوف ولكن بطريقة أكثر اعتدالاً من هذه المدرسة

١١ بيرون ١٥

هو أشهر الفلاسفة اللا أدريين ، بل يمكن أن يعد واضع الحجر الأساسي لللا أدرية في بلاد اليونان ، وكان يحقر العلم والمنطق ويعتقد أنهما لا ينتجان أية فائدة للروح البشرية ، وليس لهما عليها أقل تأثير ولقد أراد أن يتخذ الشك أداة للوصول إلى السعادة والاعتدال والحكمة ولما كان مقتنماً بأنه لا يوجد في الحياة خير ولا شر فقد أصبح لا يعبأ بشيء في هذا الوجود وهو لا يفرق بين الخير الزائف الذي هو الثروة

١٥ فيلسوف يوناني «لا أدري» ولد في سنة ٣٨٤ ولا يعرف تاريخ موته بالضبط

والجاء وبين الخير الحقيقي الذي هو الفضيلة ، وقد تخلى عن كل مظاهر الحياة وأصبح لا يحترم أى شيء فيها وقد تأثر في هذه المفيدة باللاأدرية الهندية .

١٢ الاستويسيون ١٦

تصدر هذه المدرسة في مذهبها الأخلاقي عن حكمة فلسفية كان يرددها كل أنصارها وهي : « كل ما كان طبيعياً فهو حسن » .
فالطبيعة والعقل عندهم المدرسة هما أساسا الحياة الانسانية كلها ، لأن الحياة الطبيعية تصدر عن الفرائز وتبرز الى حيز الوجود دون تأمل ولا تفكير . أما الحياة العقلية فهي بالعكس يصحبها التروي والتأمل ولهذا يجب أن تتفاهم الحياتان معاً وأن تخضع كل منهما لصاحبتها أحياناً لأن الحياة الطبيعية أو المادية المتأثرة بالفرائز لا يمكن أن تكون حياة قيمة إلا إذا كانت مقودة بالعقل والحرية ، وإلا فهي عديمة النبعة الأخلاقية . فهم يحترمون الحياة الطبيعية ولكنهم يشترطون لها أن تستمتع بالحرية المطلقة والارادة النقية بدل خضوعها لقوة الغريزة العمياء والفضيلة العملية التي تنظم أهواءنا ليست في رأيهم هي العفة ولا الاعتدال ، وإنما هي أن يصبح الشخص غير شاعر بتأثير الهوى على نفسه وغير منقاد للميول الحيوانية السافلة ، لأن الهوى عندهم ليس

١٦ مدرسة فلسفية كبرى عرفت في بلاد اليونان بالتصوف والروحية ومؤسسها الفيلسوف « زينون » الذي عاش في أواخر القرن الرابع ق.م

رغبة طبيعية تارة معتدلة وأخرى مغالية وإنما هو حركة من حركات
 الروح المناقضة للعقل، وخاطرة زائفة من خواطره فيجب ألا نهملها كما هي
 والأستويسيون يبعضون المسرات والأحزان والشهوات،
 والخاوف، لأن هذه الأشياء كلها تحدث في النفس اضطرابا يزيل
 هدوءها المذشود، ولكنهم يفسحون قلوب الحكماء للسعادة، وهم
 يعرفون الحكمة بأنها معرفة الأسرار الأبدية والمهايا الانسانية. وأظهر
 ما يميز مذهب هذه المدرسة هو الأخلاق الدينية فهي تقول: إن
 جميع أفراد بني الإنسان من أسرة واحدة، وهم ينتمون إلى حام واحد
 وإذا فيجب أن ينال بعضهم من السرور والألم ما ينال الآخرون وإن
 فوارق الطبقات والجنسيات والأوطان يجب أن تزول من بينهم زوالا
 تاما. ومن هذه الأفكار السامية تولد حب الانسانية الذي نستطيع
 أن نصرح بأن العالم مدين به للأستويسيين. وإذا قلنا إن أخلاق
 هذه المدرسة مؤسسة على الدين فليس معنى هذا أنها كانت محل العقاب
 والثواب الأخرويين أو رضا الآلهة وغضبهم محل حب الفضيلة في
 ذاتها كلا، بل إن هذه المدرسة كانت مع تدينها تقدر الفضيلة للفضيلة
 وتجل الخير للخير وعلى الجملة فإن المدرسة الاستويسية كانت على
 طرفي تقيض مع المدرسة الايبيكورية

١٣ الايبيكورية والأستويسية في روما

لما انتقلت تعاليم هاتين المدرستين من بلاد الاغريق إلى روما

أخذت لونا رومانيا خاصا ونحوات عن أصلها اليوناني . فأما التعاليم
الايبيكورية فقد زادت في روما وضاعة وانحطاطا لما صادفته في هذه
المدينة من انحلال الأخلاق والاستعداد الطبيعي للمجون والفجور . وقد
اتخذ الناس تعاليم « ابيكور » ستارا يخفون تحته رذائلهم وآثامهم . وأما
المدرسة الاستوئية فلم تجد في روما من يؤيد كل تعاليمها من غير
استثناء كما وجدت في أثينا بل وجدت أنصارا يحبذ كل منهم من تعاليمها
ما يتفق مع ميوله وأغراضه . فمثلا : « سيسرون » (١٧) يحبذ في الاستوئية
حب النظام والهدوء ، لأنه كان من أنصار نظام الدولة . و« سنيك » (١٨)
كان يعجب بالاستوئية من أجل حب الإنسانية . وأما « ابيكتيت » (١٩)
فقد كان يحترم في الاستوئية الاحتمال والصبر على آلام الحياة ، لأنه
كان قنا . وكان يقول دائما : « احتمل ولا تقم بعمل إيجاني مطلقا » :
وآخر أنصار المدرسة الاستوئية هو الامبراطور «مارك أوريل» (٢٠)
الذي كان يرى في نفسه العجز المطلق أمام هذا الوجود العظيم ، والذي
كان يقول يجب احتمال مظالم الانسان لأن الضرورة تقضى بذلك :

١٧ هو خطيب روماني شهير بفصاحته وحكمته ولد في سنة ١٠٦ و قتل في
سنة ٤٣ ق — ١٨ هو فيلسوف روماني كان مربيا للامبراطور « نيرون » ولد
في سنة ٢ وتوفي في سنة ٦٦ م — ١٩ هو فيلسوف مملوك روماني عاش في
القرن الأول م — ٢٠ امبراطور وفيلسوف روماني حكم الامبراطورية من
سنة ١٦١ إلى ١٨٠ م

وكان ينصح للعقلاء بأن يتسلوا عن جرائم البشر بأن شرور الآثمين
لاستطيع أن تدنس الفضلاء.

١٥ - المدرسة الاسكندرية

لقدرس الاسكندريون الفلسفة الا فلاطونية والارسطوطاليسية
واهتدوا بهداها وساروا على ضوئها ، ولكنهم اضافوا اليها شيئا جديدا
لم يكن معروفا عند الاغريق ، وهو احتقار العمل الظاهري ، والاكتفاء
بالتأمل النفساني ، واللجوء الى التفكير السامي . وعلى الجملة ، فقد كانت
هذه المدرسة متصوفة تقترب من الله وتسير نحو الكمال الانساني بخطوات
واسعة ، لانهما كانت تمرن الفضيلة العملية ، والعفة والشجاعة والعدالة
بل قد وصلت الى حد أن كان بعض أساتذتها ينغمسون أحيانا في الغيبة
وهي أرقى درجات التصوف والروحانية .

الى هنا قد انتهى القسم القديم من تاريخ الأخلاق الفلسفية . وقد
رأيتم انه يمتاز بالبحث عن الخير المطلق . وتصرح الأثرية الساحقة
من مدارسه بأن كلا من الفضيلة والسعادة توجد حيث توجد الأخرى
وقد رأينا كذلك أن هذا النوع من الأخلاق بشري بحيث يعتمد في
تأسيسه على أعمال بني الانسان وسلوكهم ويستمد قواعده من داخل
نفوسهم ، ويهتدي بنور وجدانهم ، وأنه يستنير بنصائح شقيقه الأرشد
« ما وراء الطبيعة » :

والآن نريد أن نجوز بكم الى القسم الثاني ، وهو الاخلاق المسيحية
أو أخلاق القرون الوسطى

١٥ الاخلاق المسيحية (البر)

(لم تكند الديانة المسيحية تضع قدميها على أرض أور وباحثى قلبت الحياة العقلية رأسا على عقب ، وأعلنت ضد الفلسفة والاخلاق اليونانيتين حربا شعواء لم يكن للفلسفة بد بعد لإعلانها من أحد أمرين : إما أن تتناوم فتندثر وتصبح أثرا بعد عين ، وإما ان تدعن لهذا السلطان القوى الجديد وتنزل على إرادته فتعبدش ، ولكن في شئ من الذلة والمهانة . وأخيرا فضلت الحل الثانى ورضيت بالمنزلة التى منحتها المسيحية لإياها ، وهي أن تقصر عملها على تفسير مظاهر الكون الخارجية بما لا يختلف مع الوحي المسيحى فى شئ ، وأرغمتها على فراق ولديها المزيزين : الاخلاق وما وراء الطبيعة ، إذ أعلنت هذه الديانة الناشئة أنها هى وحدها الكافية بنشر التعاليم الصحيحة للاخلاق ، لأنها تتلقاها من الوحي بطريقة مباشرة لا تستطيع أن تستولى عليها أهواء الفلاسفة الذين لم يخرجوا عن كونهم من بنى البشر المحرومين من العصمة ، المعرضين للضلال . ومن هذا الحين لم تعد الاخلاق قسما من الفلسفة مؤسسا على النظريات العلمية ، ولم يعد الذكاء الانسانى هو النقطة الاساسية التى تبتدىء منها الاخلاق كما كانت الحال عند اليونان ، بل أصبح هو الوحي المسيحى ولم تضح نظرياتها مرتكزة على

تفكيرات منطقية مؤيدة بالحجة والبرهان ، وإنما أضحت مؤسسة علي
ال عاطفة والمحبة ، ولذلك فقد عرف هذا القسم من الاخلاق : بالاخلاق العاطفية
أما الخير المطلق في نظر الاخلاقيين المسيحيين فلا يمكن أن يتحقق
كله على هذه الارض ، وإنما يجوز ان ينال الانسان شيئاً منه في هذه
الحياة ، ولكنه شيء ضئيل الى جانب ما يوجد في الحياة الاخرى . وبدل
أن كانت الحكمة عند القدماء هي الخير الاعلى اصبح الاحسان وحب الله
هما أجل الفضائل وارقاها ، بل هما الوسيلة الوحيدة الموصلة الى نيل الخير
المطلق والسعادة الكاملة ، غير أن الاحسان وحب الانسانية المسيحيين
يختلفان عنها عند الاستوئسيين ، لأن الاستوئسيين كانوا يحبون
الانسانية للانسانية ، أما المسيحيون فهم يحتقرون الانسان ويرون أنه
مدنس لا يستحق المحبة ، ولكنهم يحبونه ، لأن الله يحبه ويعطف عليه
وليس حبهم إياه الا انعكاساً بسيطاً لذلك الحب الالهي .

وقد حل الايمان المؤسس علي العاطفة القلبية محل العلم المدعم بالحجج
المنطقية ، وصارت مهنة الاخلاق هي تكوين قديسين بعد أن كانت
تكوين حكماء وفلاسفة . وعلى الجملة ، فإن أكبر الفضائل عندهم هي
الايمان بالله والاحسان وحب الانسانية والامل السكامل في الحياة
الاخرى ، وهذه الفضائل عندهم مجتمعة هي التي تنشئ القديسين المقربين
من الله ؛ ولكنها ليست من عمل بني الانسان ، وإنما هي من صنع الاله
الخالد ، وهذه النقطة تعد في تاريخ العقيدة الانسانية عقبة كبرى أمام

الحرية البشرية أو أمام منحة الكسب والاختيار التي خص الله بها الانسان ولما انتشرت فكرة « التأمل » (٢١) بين المتدينين كان من نتائجها أن أيقن العلماء المسيحيون عن طريق الادراك لاعن طريق العاطفة أن هناك روحا خفية تقود هذا الجسم المادي ، وهي من عنصر أعلى من عنصره وقد دفعتهم هذه الشعيرة أيضا الى التفكير في الوجدان والى تحليل بعض المسائل الاخلاقية ، فخرجوا من ذلك بقاعدة وضعوها للأخلاق وهي : أن النية هي أساس كل شئ ، وأنها وحدها كافية في تسجيل الخير والشر على صاحبها . أما العمل في ذاته ، وأما النتيجة فلا قيمة لها البتة . وعندما أن النفس تشتمل على حبة بيضاء لا تستطيع كل جرائم الانسانية أن تغير جوهرها ، ولكنها تنصب بينها وبين العقل حاجزا كثيفا يحول دون وصول نورها اليه . اما التصوف عندهم فنشؤه شعيرة التأمل اولا وتقديم العاطفة على العقل ثانيا .

١٦ الاخلاق الاسلامية ^١بمرا

حين نزل القرآن الكريم على النبي صلى الله عليه وسلم ، كانت الحياة الاخلاقية والاجتماعية عند العرب منحلة انحلالا لا يمكن معه لائمة من الامم أن تسير الى الامام ، فرأى الباريء جلّت إرادته انه من الحكمة أن يفسح في الشريعة الاسلامية مكانا عظيما للأخلاق وتمجيد

(٢١) التأمل هو شعيرة مسيحية تقضى على المتدينين بالتفكير في اسرار آيات الانجيل وأعمال المسيح وخفايا الكون وهلم جرا .

الفضائل ، والخط من شأن الرذائل بكل الوسائل الممكنة ، واستعمل
لذلك أحكم أساليب الترغيب والترهيب اللذين هما ضروريان للجماهير
وليست الاخلاق الاسلامية - كما يزعم بعض أخلاقي أوروبا - مؤسسة
على التجارة والنفعية الموجودتين في الجنة التي ألح عليها القرآن ووصفها
كثيرا واتخذها وسيلة لنشر الفضيلة ، والافاضا يقولون في تلك الحكمة
المحمدية العالية : « نعم العبد صهيبي ، لو لم يخف الله لم يعصه » . أوفي
تلك الجملة المنسوبة الى الامام أبي حنيفة رضي الله عنه : « اللهم اشهد اني
لا أعبدك رهبة من نارك ، ولا رغبة في جنتك ، وإنما حبا في رضاك
عني ، وطعما في تقربي إلى نورك الأعلى » ..

وإذا ، فالأخلاق الاسلامية مؤسسة على رضى الله والقرب منه ،
لأنها دينية قبل كل شيء ، ولكن الاسلام قد بدأ مهمته الاخلاقية
بالتبشير للفضيلة العملية كما قدمنا ، لأن البيئة التي نشأ فيها هذا الدين
لم تكن تحتمل أكثر من ذلك النموذج الذي رسمه القرآن الكريم ،
وسارت عليه السنة الفراء . ولما تقدمت الأمة العربية بسبب تعاليم
الاسلام من ناحية ، وبسبب استفادتها من منتجات العقليات الأجنبية
من ناحية أخرى وترجمت الفلسفة والأخلاق اليونانيتين الى اللغة
العربية ، هب فلاسفة العرب الفضلاء كالأئمة : الغزالي والفارابي وابن
مسكويه يؤلفون في علم الأخلاق مازجين تلك الفضائل السقراطية
والأفلاطونية والصالح من الرواقية بما أتى به الاسلام من فضائل

وأخلاق معتدلة مستقيمة تسلم قيادة الانسان الى روجه، ولكنها لا تحتقر جسمه ولا تأمر بتعذيبه . وبهذه الطريقة قد استطاع فلاسفة العرب أن يكونوا من هذا المزيج كتلة أخلاقية صالحة مفيدة .

ولما كان الاسلام في جوهره دين قوة واجتماع وعمل ومجادة في هذه الحياة ومعتزفا بالمادة كعنصر هام في تكوين الانسان ، فقد ركز أخلاقه على أساس صلاح الحياة الاجتماعية الأمة ، ولذلك كان فلاسفة الاسلام في كتاباتهم عن الأخلاق ارسطوطاليسيين أكثر منهم افلاطونيين ، لأن « ارسطو » يفتق في نظريته الى الحياة مع روح الاسلام أكثر من « افلاطون » . وإن أصدق مثل لذلك هو كتب الامام الغزالي التي أفعمت بالنظريات القيمة في الأخلاق والاجتماع والتربية العملية .

وليس صحيحاً ما يزعمه بعض المتحاملين على العقلية الاسلامية من أن فلاسفة العرب لم يكونوا إلا تراجمة للفلسفة اليونانية لأكثر ولا أقل لأن العرب قد صبغوا هذه الفلسفة بالروح الاسلامية البحتة حتى أعطوها صورة أخرى غير صورتها التي كانت عليها في بلاد الاغريق . أما الخير المطلق في نظر الأخلاق الاسلامية ، فهو — كما في الديانة المسيحية — يتحقق في رضى الله والقرب منه . وأما ذلك التصوف المغالي الذي ظهر في بعض العصور الاسلامية فلا يمكن أن يعتبر ترجيحاً لروح دين يقول كتابه : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده

(١) مثل يمانه أحمد بن محمد بن الحسن بن عيسى وكان قد أتى
هم في علي فلاسفة العرب فردد عليهم ليسوا إلا فقهائي وأفقيه وجعلهم

والطبيبات من الرزق ؟ » ويقول : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم »
ويقول حديثه القدسي : « يا عبدى حرك يدك أنزل عليك الرزق » .
أما الفضائل عند الاسلام ، فهي متماسكة متضافرة كما هي عند
« سقراط » و « أفلاطون » . وتعويد النفس على اعتناقها دائماً يرفع
الانسان عن صفوف الحيوانات ويقربه من الملائكة الأعلى .

١٧ - أخلاق ماوراء الطبيعة

لم يكد يحل القرن السابع عشر حتى ظهرت شرذمة من الفلاسفة
عرف أفرادها بفلاسفة « ماوراء الطبيعة » وكانت وجهة نظرهم الأولى هي
تحرير الفلسفة والأخلاق من استعباد الديانة المسيحية ورفع
نير المهانة الذي وضعته على عنقها كل هذه القرون الطويلة وتوسيع
دائرة اختصاص الفلسفة وجعلها اقينة بمحاولة استبطان كل ما في هذا الكون
من خفايا وأسرار ، وجذيرة بالتميز بين الفضيلة والرذيلة . وعلى الجملة فقد
كانت مهمتهم الأولى أن يعيدوا إلى الفلسفة سلطانها القديم ، وقد نجحوا
في هذه المحاولة نجاحاً عظيماً ففصلوا الأخلاق من المسيحية وجعلوها
لا ترتبط بشيء إلا ما « وراء الطبيعة » كما كانت في عهد « أفلاطون » وأطلقوا
عقال العقل البشري ومنجروه من الحرية ما يستطيع معه أن يبحث في منشأ
الانسان ومصيره وحكمة وجوده . ومن هؤلاء الفلاسفة « ديكارت » (٢٢)

(٢٢) فليسوف فرنسي شهير ولد في سنة ١٥٩٦ وتوفي في سنة ١٦٥٠ م

و « ما لبرانش » (٢٣) و « اسبنوزا » (٢٤) و « لينيتز » (٢٥)

١ - فاما « ديكارت » فلم يزد على أنه اقتفى أثر النظريات اليونانية وأضاف إليها تعديلات ضئيلة كإعلانه أن اجتماع حياتي الروح والجسم هو الذي يستطيع أن يحقق الأخلاق في هذا الوجود ، وأن طغيان إحداهما على الأخرى يعطل سير الأخلاق إلى غايتها القصوى ، وأن العلم وحده هو الذي يمكن أن يحقق لنا وجودا مستقلا وأن كل ما في هذا الوجود من مسائل ونظريات يجب أن يستظل في ظلال المنطق الحر .

ب - وأما « ما لبرانش » فقد توسع في مذهب « ديكارت » ما وأعلن أن الخير واضح إلى درجة أنه ليس في حاجة إلى البرهنة على وجوده وأنه يوجد في هذه الحياة نظام عالمي يجب أن يكتشفه الذكاء الانساني ، فإذا وصل إلى هذا الاكتشاف فقد أمن من السقوط في حضيض الأخطاء الأخلاقية والفلسفية وقد أصبحت الفضائل واحدة في كل زمان وفي كل مكان . اما إذا ظل على جهله بهذا النظام العالمي الأكبر فإنه يبقى معرضا للزال والاضلال ، ومتى وصل الانسان إلى فهم هذا النظام العام فإنه يحبه

(٢٣) فيلسوف فرنسي ولد في سنة ١٦٣٨ وتوفي سنة ١٧٣٥ م

(٢٤) فيلسوف هولندي ولد في سنة ١٦٣٢ وتوفي سنة ١٦٧٧ م

(٢٥) فيلسوف ألماني ولد سنة ١٦٤٦ وتوفي سنة ١٧١٦ م

ومتي أحبه فانه يقترب من الله ، ومتي اقترب من الله فقد سار في طريق
الكمال المطلق وهو غاية الاخلاق ولان العقل هو الصورة الالهية ممثلة في
داخل نفوسنا وإذا ، فيجب علينا أن نقضي على كل ما يختصم مع هذا العقل
الجليل كالهوى والخيال والحواس وإن الاخلاق الاجتماعية ليست إلا
صورة مكبرة للاخلاق الفردية لأنها مؤلفة من مجموعها .

والفضيلة العليا عند « مالبرانش » هي حب الله ، غير انها تتشكل
في أشكال مختلفة حسب قيامنا بالواجب

ج - اسبنوزا

وأما « اسبنوزا » فقد أسس مذهبه الاخلاقي على دعامين : الاول
إنكار وجود الارادة الحرة في داخل النفس البشرية ، واعلان ان كل اعمال
بني الانسان إجبارية بحته ، وان مثلنا بين يدي الله كمثل قطعة من طين
بين يدي صانع الآنية الفخارية يصور منها ما شاءت إرادته من مختلف
الأنوعية فيجعل بعضها مقننا متسقا ، لينتفع به الخاصة والممتازون والبعض
الآخر أقل جودة من الاول ، لأنه سيقدم الى العامة والجاهل التي
ليست في حاجة الى الاجادة والاتقان ، لكن رداءة صنع النوع الثاني لا
تطمئن على الصانع ولا تقدر في قدرته ، لانه فعل ما تقتضيه الحكمة التي
يتوقف عليها نظام الحياة ، وهكذا شأننا في عمل الخير والشر ؛ نسير
مرغمين في هذين الطريقين ليس لنا من التصرف في أنفسنا إلا بمقدار

ما لهذه الأوعية . وأما الدعامة الثانية التي يرتكز عليها مذهب «اسبنوزا» فهي تعريضه بأن تصورنا أن في الدنيا شرا يستوجب آلامنا وأحزاننا هو تصور فاسد ، لأن كل هذه الشرور الانسانية هي وسائل يسلكها الخالق ، لينظم بها الحياة فألمنا منها جهل وسطحية في دراسة حقائق الكون . وإذا ، فيجب علينا أن نكون أدق من ذلك وأعمق نظراً ، وأن نوقن بأن الله لا يريد إلا الإصلاح ، وهو لا يسأل عما يفعل فيما يختاره من الوسائل والانظمة . وإذا ، فسخطنا على الشريرين والمجرمين ضرب من الطفولة الساذجة ، ومع ذلك فلا نستطيع أن نجحد أن في الدنيا خيرات نافعة وشرور آضارة وان الاولى تقربنا من الكمال ، والثانية تبعثنا عنه ولكن الذي يؤمن به هو أننا أحرار مختارون فيما نأتيه من فضائل وورذائل وانما الواقع الذي لا ريب فيه هو أن ذلك الصانع الاعلى يقربنا من الكمال اذا شاء ، ويبعدنا عنه متى أراد ، وأن ما عدا ذلك لا يخرج عن كونه لوان من ألوان الشعر والخيال . وعنده تنقسم المسرات الى قسمين : مسرات تبيلة كالمسرات الروحية والعقلية الناجمة عن التأمل في اسرار الحياة ، واخري وضيعة ككذائد الجسم ، وكالاتصار في الحروب ، وكالفخر بامتلاك الامر والنهي .

أما الحرية عنده ، فليست إلا اتباع قانون العقل ، وان الرق الحقيقي هو الخضوع للشهوات . ومهما نكون مجبرين على كل أعمالنا في الحياة ، فان ذلك لا يمنعنا من أن نحاول السير نحو الكمال فان وفقنا ، فيها ونعمت

ولأن لم نوفق ، فيجب أن نذعن مسرورين لارادة الله ، ولا ينبغي أن
نلحق على الأقدار ، لأنها لم ترد لنا إلا الخير في كل حين . وهو يرى
كما كان يرى « أفلاطون » أن الروح خالدة ، إذ لو لم تكن كذلك ،
لما استطاعت أن تفكر في الله الخالد ، ولا في النصيلة الخالدة ، لأن
ادواك الخلود برهان الخلود . وعلى الجملة ، فمذهبه الأخلاقي كله يرتكز
على معرفة الله كما يجب ، وحبه بقدر المستطاع .

د - ليبنتز

أما الأخلاقي الأخير من هذه الشريعة فهو « ليبنتز » الذي
قد أسس مذهبه على أن غاية الأخلاق القصوى هي السكالم وهو
لا يتحقق إلا إذا ارتقى الذكاء الانساني إلى أقصى مراتبه
وإذا ، فنحن محتاجون إلى منطق يقود أفهامنا ، وإلى أخلاق
تهدي إرادتنا ، لكي نصل إلى ذلك السكالم المنشود ، وكلما ارتفعت
نفوسنا ، وارتقت أرواحنا ، أعمت قلوبنا بالحب العالي الذي لا تشوبه
شوائب المنافع الخاصة ، ولا تدنسه أدران المادة .

وأرقى أنواع هذا الحب البري ، هو حب الله ، لأنه يقود إلى
التناؤل وهدوء الروح ، إذ من الطبيعي أن من يحب الله يعتقد أن العالم
المقود بإرادته لا يمكن أن يكون إلا خيرا أو على الأقل لا يمكن أن
يصلح إلا على هذا النظام ، وأن الجمال والانسجام الموجودين في كل

أجزائه يسيرانه بخطوات واسعة نحو السكالم

١٨ - الأخلاق النفعية

لم يكد العالم يودع القرن السابع عشر وهو عصر الإيمان والهدوء
ويستقبل القرن الثامن عشر ، وهو عهد الاتحاد والهاياج العقلى حتى هبت
جاعة من فلاسفة الانجليز ونشرت مذهبا أخلاقيا أسسته على النفعية
المادية المغالية وزعمت أن المشاهد في هذا الوجود هو أن كل أفراد بني
الانسان لا يسرون في أعمالهم إلا مدفوعين بمصالحهم الخاصة ، وإن
كل من يتظاهر بعكس هذا لا يخرج عن كونه منافقا مضللا ، لأن
الفريزة القهارة المتسلطة على كل الكائنات الحية هي الأناية البحتة
التي لا تعرف للغيرية عينا ولا أثرا . وأشهر رجال هذه المدرسة هم :
« هو بس » (٢٦) الذى وإن كان قد عاش في القرن السابع عشر إلا أنه هو
الذى قد حضر العقول لهذه المدرسة وإنهالم تبن إلا على دعائم أفكارهم .
و « باتام » (٢٧) و « استوارت ميل » (٢٨) وقد انضم اليهم فيلسوف
فرنسى يدعى : « هافسيوس » (٢٩)

وقد اتفق أنصار هذه المدرسة على أن الغاية الوحيدة في هذه

(٢٦) فيلسوف انجليزى ولد في سنة ١٦٨٥ وتوفى في سنة ١٦٧٩م

(٢٧) » » » » ١٧٤٨ » » » ١٨٣٢م

(٢٨) » » » » ١٧٩٦ » » » ١٨٧٣م

(٢٩) » فرنسى » » » ١٧١٥ » » » ١٧٧١م

الحياة هي المنفعة الفردية ، ولكنها لا تتحقق إلا عن طريق المنفعة الاجتماعية ، فلكي يصل الانسان الى منفعته الخاصة يجب عليه أن يطلبها من طريق المنفعة العامة ولو كلفه ذلك تضحية شيء من هذه المنفعة ، لأن المجتمع الانساني يلفظ كل من لا ينزل له عن شيء من مصالحه .

وأما الخير المطلق عند هذه المدرسة فلا وجود له ، وإنما هناك خيرات نسبية تختلف عظاما وضآلة باختلاف السبل التي يسلكها الناس إلى منافعهم .

ويصرح « هوبس » مؤسس هذه المدرسة بأنه يجب أن نألم للبؤساء أوقعا لما عساه أن يصيبنا من بأسائهم في المستقبل أو يؤثر على الجمعيات البشرية التي نعيش فيها فيلحقنا جزء من هذه البأساء ، وأن المصلحة العامة في ذاتها لا تساوى شيئا إلا باعتبارها وسيلة للمصلحة الخاصة التي تسعد الفرد ، وأنه لا يجب عليك أن نحترم إلا شخصين : من ينفعك ، ومن توقع منه شرا .

ب - ويؤكد « باتام » أن الفرد لا يمكن أن يعيش سعيدا في وسط جماعة شقية ، وأنه لهذا يجب على كل فرد أن يعمل لسعادة الجماعة التي يعيش فيها ، لتتحقق سعادته الشخصية .

ج - أما « استوارت ميل » فهل وإن كانت نفعيا إلا أنه أكثر اعتدالا وأقل سطحية من صاحبيه ، لأنه يصرح بأن أجل أنواع

المسرات هو ما نشعر به عند مزاوله الاشغال العقلية أو ما ينجم عن
الجاذبية تصلنا ببعض أحبائنا

د - وأما « هلفسيوس » فلا يختلف عن أصحابه الا باعلانه أن
الشخص لا يمكن أن يكون طيبا ومحسنا الا لأن منظر البأساء يؤلمه
ويؤثر على أعصابه . وفي هذه الحالة تضطره مصلحته لازالة شيء من
هذه البأساء حتى يخف ضغط منظرها على نفسه فيستريح ولو أنه كان
أقوي أعصابا منه الآن لما فكر في الاحسان مطلقا .

١٩ - الاخلاق العاطفية

أشهر رجال هذه المدرسة هو « آدم سميث » (٣٠) الذي يؤكّد
أن في داخل نفوسنا حاسة دقيقة تسمى بالعاطفة ، وهي تميز الخير من
الشر وتجذبنا بقوة نحو حب بني الانسان الآخرين وهي صادقة في
تمييزها ، قوية في تأثيرها إلى حد أنها تستطيع أن تنقل شيئا من آلام
الغير إلى نفوسنا ، ولولا وجودها ، لاقطع التيار بيننا وبين بقية أفراد
الانسان ، ولأصبح كل منا أجنبيا عن الآخر لا يشعر بشعوره ولا يدرك
ما يعانيه من آلام وأحزان ، ولكن الحقيقة الواقعة تناقض ذلك ، إذ
لا يكاد الواحد منا يرى الشخص المتألم حتى تنقل الجاذبية أو العاطفة

(٣٠) اقتصادي وفيلسوف اكويني ولد في سنة ١٧٢٣ وتوفي في

سنة ١٨٩٠

(١١) بجوارار لندا من الجزائر العاصمة

شيئاً مما يقاسيه هذا التعس الى نفوسنا فنسارع الى تخفيفه عنه
مندفعين بطبيعتنا .

والعاطفة عند « آدم سميث » هي القائد الوحيد الذي يصرف
كل أعمال بني الانسان ، وهو ناصح أمين يحسن القيادة ويوصل الى
السعادة ، ويقضي على باعث الأنانية السيء الذي لا يليق بالانسان وإن
هذه الجاذبية يجب أن تكون نقية وعادة بحيث لا تسبب عناء ولا تختص
بفرد دون فرد .

وكان « آدم سميث » قد شعر بأن العواطف تختلف فقال : -
يجب أن ينزع الانسان من نفسه حكماً محايداً يضع بين يديه مصير
أعماله دون أن يكون متأثراً بالأنانية ، فإذا قضى هذا الحكم المحايد
بخيرية الأعمال كانت خيراً ، وإذا قضى بشريرتها كانت شراً .

٢٠ - مدرسة الواجب أو مدرسة النقد

مؤسس هذه المدرسة وواضع لبنتها الاولى هو « كانت » (٣١)
أشهر فلاسفة أوروبا وأخلاقياً في العصر الحديث بلا جدل ولا مرأى ،
لأنه قلب كل الأسس الاخلاقية التي عرفت من أول عصور التاريخ
الى عمده رأساً على عقب ، وشاد مذهباً جديداً جعل أهم قواعده الواجب
الذي لم يترك « كانت » من السلطة كثيراً ولا قليلاً الا منحه إياه .

٣١ فيلسوف ألماني ولد في سنة ١٧٢٤ وتوفي في سنة ١٨٠٤

بل لقد غالى في اجلاله وتقديسه حتى صرح بأن كل عمل يشترك فيه باعث آخر غير الواجب تسقط قيمته الاخلاقية مهما كانت نتائجه جليلة ومفيدة للانسانية . ولقد اندفع مع هذه المغالاة في تقديس الواجب الى حد أن أعلن أنه إلى الآن لم يتحقق في الانسانية جماء عمل أخلاقي واحد ، لأن بواعث العمل متمددة في نفس الانسان ، وأمددها بحول بينها وبين الفوز باسم العمل الاخلاقي . وإذا ف « كانت » يمنع الواجب في مذهبه الاخلاقي مكان « الدكتاتور » أى الطاغية .

ويمتاز مذهب « كانت » أولاً بأنه يحاول فصل الاخلاق من « ما وراء الطبيعة » لأنه يصرح بأن العقل لا يستطيع أن يفهم من حقائق الوجود الا ماله ظواهر علمية تدرس وتفهم ، ولكنه أضعف وأصغر شأننا من أن يرتفع الى ادراك تفسيراتها « ما وراء الطبيعة » وإذا ، فكل النظريات التي استنتجتها الفلاسفة الى الآن معرضة للتناقض والقياسين تبعاً لاختلاف عقليات أصحابها وبيئاتهم . ولقد ساق على ذلك في كتابه : « نقد العقل الخالص » كثيراً من الأدلة والبراهين . ويقول في لغة جذية حادة مامعناه : انه من الخطأ أن نستنتج الحكم على الاخلاق مما هو أجنبي عن الاخلاق ، وإن الطريق الوحيد الذي يجب أن نسلكه للوصول الى الحكم الصحيح على الاخلاق هو طريق نقد العقل وتحليل كلياته التي يضمها في سهولة وبهينة لا تفيد مادامت لم تبحث جزئياتها بمحاذيقها ، وإن أول ما ينتج التحليل العقلي هو هذه النتيجة المفيدة وهي

« ان الانسان الذي يشعر بمجدارته لا ينبغي أن يتناقض » ، لأن بعده عن التناقض ليس ضرورة علمية أو منطقية فحسب ، بل هو ضرورة أخلاقية وعملية في نفس الوقت وهو الجوهر الأساسي الذي تتكون منه فكرة الواجب ، غير أن فكرة الواجب هذه تظل عاطلة في نفس الانسان لا يستطيع أن ينقغم بها الا اذا تحققت لديه الحرية الأخلاقية وهي الشرط الرئيسي للأخلاق العملية الحقة

أما قيمة الأعمال الأخلاقية فلا تقدر تبعا لنتائجها في الخارج ، وإنما تبعا للباعث الذي صدرت عنه ، وان الباعث المحترم الوحيد في نفس الانسان هو الشعور بالواجب وإن كان هناك باعث آخر تصطدم معه في كثير من الأحوال كباعث الحواس الذي هو عبثة كاداء في سبيل سير الارادة تبعه الواجب الذي يأمر بعمل الخير لا لغاية أخرى غير اطاعة أوامره بلا قيد ولا شرط ، لأن الواجب عند « كانت » لا يقدم براهين على فوائده إطاعة أوامره ، وإنما هو يريد أن تنحني كل الرؤوس لإجلالاً حين ينطق بالامر وهو عنده عالمي لا يختص بواحد دون آخر ولذلك هو يقول : « يعمل كل ما يصلح لأن يجعل قانوناً عالمياً تناس به أعمال الناس جميعاً أو بعبارة أوضح : « يعمل ما لو عم على وجه الارض لكان صالحاً للبشر

والارادة عند « كانت » لاتحد بالتأون الأخلاقي فحسب ، وإنما هي تحد كذلك بالغاية ، والانسان وحده هو الذي يصلح لأن يكون في نفسه غاية ، لأنه هو الكائن العاقل المفكر من بين جميع الكائنات

الحياة. أما ما عداه فهو يستوي مع الأشياء، لأن التفكير النسبي في نظر هذه المدركات العالمية كالمعدم. ومن هذه القاعدة يخرج النموذج الثاني لـ « كانت » وهو: لا تأت من الأعمال ما يجعلك أنت وغيرك وسيلة لأية غاية في الحياة، بل اعمل ما يجعلك أنت، وكل أفراد بني الإنسان غايات محترمة في ذاتها، لأن هذه الطريقة هي الحديرة بالإنسان العاقل »

وعلى العموم، فإن مذهب « كانت » كان له أثر عظيم على القرنين التاسع عشر والعشرين، وقد فاز بمكان عال في كل البيئات العلمية في أوروبا لأنه هو الوحيد من نوعه، إذ كان عقليا وإن كان لا يزعم أن العقل يستطيع إدراك كل شيء، وشخصيا يطلب احترام الأشخاص بعضهم لبعض ويحمل ذلك قاعدة مقدسة، واجتماعيا يكون من كل الجمعيات البشرية المختلفة جمهورية ديمقراطية يتصل بعض أفرادها ببعض الآخر اتصالا روحيا أساسه المحبة والعطف

وأخيرا قد اعتنى « كانت » بـ « أمبراطوره » الأعلى وهو الواجب عناية فائقة ففصله عن كل السلطات السماوية والأرضية المعروفة في عصره وقطع الصلة بين هذا الواجب وبين الديانة المسيحية والقوانين المدنية والتقاليد المحلية وجعله السيد الأمر والملك المطاع

٢١- الأخلاق العلمية

لما اكتشف العلماء كثيرا من النظريات العلمية وعرفوا جزءا هاما

من القوانين الطبيعية حاولوا أن يطبقوا هذه المعلومات المادية الحديثة على القانون الاخلاقي كما فعل «هربرت سبنسر» (٣٢) الذي هب يطبق على الجانب الاخلاقي نظرية «داروين» القائلة بانتقال الانواع وتطورها لانه اقتنع بأنها يمكن ان تشمل العالم بأسره مادامت قانونا طبيعيا ، وما دامت الاخلاق لا تتحقق إلا في الجماعات البشرية التي هي مكونة من الافراد كما تكون السكان الحي من كائنات صغيرة ذات خلية واحدة ، وأنه مادام كل شيء في الحياة خاضعا لقانون ، التحول فلا معنى إذا ، لان تشدد الاخلاق عن هذا القانون

والاخلاق عند «سبنسر» سائرة تبعا لقانون الارتقاء ، غير انها في رأيه ^{لا}تصل الى غايتها العليا الا اذا انتقلت السلطات من الهيئات العسكرية الى الهيئات الصناعية

كلمة نقد ختامية

لقد رأيتم كيف مررنا بالمذاهب الاخلاقية منذ العصور الاثرية الى هذا العهد الحديث في إنجاز كاف ، لاعطائكم فكرة واضحة عن التحليلات المختلفة التي درس الفلاسفة المسائل الاخلاقية على ضوءها . والآن نريد أن نوجه كلمة نقد وجيزة الى أهم هذه المدارس الاخلاقية التي تركت في الانسانية من الأثر ما وقف الزمن أمام عظمتة موقف العجز والاستسلام .

(٣٢) فيلسوف ومرب انجليزي ولد في سنة ١٨٢٠ وتوفي في سنة ١٩٠٣

(١) تمتاز أكثرية الأخلاق اليونانية بالبحث المتواصل عن الخير المطلق الذي هو عندها غاية السكالات ، ونهاية المثل العليا ، وتتخذ الفضيلة وسيلة للوصول إليه . وعند هؤلاء الأخلاقيين أن الإنسان يستطيع بوساطة الفضيلة والتأمل أن يعرف نفسه بنفسه ، وتلك أولى مراتب الحكمة . وتختص الأخلاق اليونانية كذلك بأنها مؤسسة على العقل والذكاء الانسانيين ولا تستمد عناصرها من سلطة أخرى خفية أو ظاهرة .

والذي يمكن أن يؤخذ على هذا القسم السامي من الأخلاق هو أنه أهمل ناحية هامة من دوحه الأخلاق وهي ناحية الواجب التي منحها الفلاسفة المحدثون أهم الامكنة في دراساتهم الأخلاقية ، وأنه قد فات هؤلاء الحكماء الاقدمين أن التطبيقات الأخلاقية ليست هادئة ساكنة كما كانوا يتصورون ، وإنما هي محل نضال وكفاح شديدين في داخل النفس البشرية بين الفضيلة والرذيلة أو بين الارادة والقوة الحيوانية كما أثبتته المحدثون وبرهنوا عليه .

(ب) وعلى النقيض من هذا المذهب كانت الأخلاق المسيحية التي صرحت بأن الخير هو ماأراده الله ، وأن كل السلطات المتصرفة في حياة الإنسان الأخلاقية والمادية مستمدة من القوة العليا التي لايساوى العقل الى جانبها الا ذرة ضئيلة الى جانب طود شامخ . وإذا ، فالخيرات والشرور ، والفضائل والرذائل كلها توقيفية من الوحي ، وليس للذكاء

الانساني فيها أى تصرف . ومن خصائص هذه الاخلاق المسيحية
أنها لاتدعو الى القوة المطلوبة في الحياة ، وأنها لاتتمشى مع طبيعة
الانسان التى هي مزيج من المادة والروح معاً ، وأنها تتفق
مع عقليات المتصوفين والقديسين أكثر مما تتفق مع عقلية الحكماء
والفلاسفة لأنها مؤسسة على العاطفة ، لا على التحليل المنطقي الدقيق ،
وهذا هو أهم ما يتجه إليها من نقد ولوم .

وأما ما عدا هذه النقطة فلا بأس بها ، لأنها تأمر بالفضيلة لا خوفاً
من هذا الاله العظيم ، ولكن حباً في محاكاة مثله الأعلى .
وأما الاخلاق الاسلامية فقد قلنا عنها في مقامها ما يبرئها مما وجه
إليها من نقد المتحاملين أو الجهلاء .

ج - وأما المدرسة النفعية الانجليزية التى تؤسس أخلاقها على المنفعة
الفردية التى تتحقق بطريقة مباشرة فى الانانية وحب الذات ، وبطريقة
غير مباشرة فى خدمة الجمعية البشرية التى إذا سمدت تغمر ذلك الفرد
بسعادتھا ، فإنها فى رأيي واهية الأساس ، محققة الخطأ ، لائن أقيستها
أقرب إلى المنطق السوفسطائي منها إلى الحجج المستقيمة ، ولأنها توشك
أن تحيل الانسان إلى حيوان أعجم لا يندفع إلا وراء غريزة حب
الذات المتحكمة فيه ، ولو كان مذهب هذه المدرسة صحيحاً لما رأينا كل
هذه الغريبات والتضحيات التى تطغى بها كتب التاريخ ، وتضيق عنها
صفحة الحياة الانسانية فى ماضي العصور وحاضرها

وأصغر النتائج التي تنجم عن هذا المذهب هي تشويه الحقيقة الأخلاقية وجعلها ضرباً من ضروب التجارة النهم.

د- وذلك النقد عينه يمكن أن يوجه إلى مدرسة الأخلاق العلمية القائلة بتطور الفضائل في الهيئات الاجتماعية كما تتطور الأنواع في مذهب «داروين» وهذا هو قلب بناء الفضيلة الشامخ رأساً على عقب وتحويل جمالها إلى دمامة مرعبة. هذا وإنه ليدهشني من جانب «سبنسر» ذلك العالم الاجتماعي المعروف أن يخلط بين الأخلاق المعنوية البهية وبين التطورات الطبيعية المادية حتى إذا صح ما يقولونه عنها، وهيئات أن يكون صحيحاً، علي أن مذهب «سبنسر» مع ما فيه من خطأ يحتوي علي خطورة لا يستهان بها وهي نهاية هذه التطورات التي يزعم وجودها في الفضيلة، لأننا نخشى أن تقود الإنسانية إلى أخط أنواع الهمجية والوحشية.

هـ — وأما المدرسة «الماءراء الطبيعية» فلا يوجد اليها من النقد إلا ماوجه إلى الفلسفة اليونانية، لأنها تستمد أخلاقها من أسسها وتعاليمها وتسير على منوالها خطوة بعد خطوة

و — وأما الأخلاق «السيمسية» (١) أو العاطفية فيؤخذ عليها أنها مبنية على الغرض والتخمين، لا علي الحقائق العلمية ولا علي النظريات الفلسفية، لأنها تفرض أن طبيعة الإنسان خيرة، وأن في داخل النفس البشرية حاسة تسمى: بالمعاطفة، وهي التي تجذبه دائماً نحو الخير، ولكنها

(١) نسبة إلى آدم سميت الذي تقدم ذكره

تقيم على ذلك من الأدلة ما لا يرضى الشك ولا يقنع اليقين
 ز - واما مدرسة « كانت » فقد أسست على فكرة محدثة لم
 تسبق إليها ، وهي منح كل السلطة الأخلاقية للواجب ، وهي فكرة
 سامية خلقة بالنوع الانساني ، لأنها ترفعه عن كل ما عداه
 من الكائنات الحية ، والى الذي يمكن أن يؤخذ على
 « كانت » هو أنه اعتبر الواجب للواجب ، والفضيلة للفضيلة هما كل
 شيء في هذه الحياة ، وأهمل نتائج أعمال البشر إهمالا تاما ولم يفكر يوما
 واحدا فيما يترتب على تطبيق الفضيلة من نفع او ضرر ، أو مصلحة شخصية
 أو اجتماعية ، لأن مجرد نية فعل الخير قياما بالواجب كاف في رأيه لأن
 يسمى خيرا أخلاقيا ، وأن عمل أكبر الخيرات دون شعور بأداء الواجب
 أو باشتراك باء آخر مع الواجب كالمطقة أو كالليل الطبيعي لفعل
 الخير لا يعتبر خيرا أخلاقيا البته .

قد انضح لنا من كل ما تقدم أن علم الأخلاق عند القدماء والمحدثين
 يبحث على جوهرين اثنين : الخير المطلق والواجب ، وأن القدماء لم
 يشتغلوا إلا بالأول ، وأن المحدثين لم يعبأوا إلا بالثاني . أما الرأي
 الصواب عندي فهو العناية بهما معا واعتبارهما أساسين لكل الأعمال
 الأخلاقية وعدم مجازاة « كانت » في مغالاته التي تسقط قيمة كل خير
 يشترك فيه باء آخر غير الواجب ؛ لأن الحكم في رأينا على العمل بأنه
 خير اخلاقي يتحقق بمجرد وجود الاحساس بالواجب والاذعان له

بالفعل . وإذا عَضَضَ الواجب باءث آخر من بواث النفس البشرية ،
فلا يحط ذلك التعضيد من قدر هذا العمل مطلقا .

علة اختلاف الأخلاقيين

ينبغي لنا أن نلفت أنظاركم إلى فكرة جوهرية في الأخلاق أغفلها
كل الذين عالجوا علم الأخلاق في مصر من المحدثين مع أنها يتوقف عليها
فهم روح الأخلاق وإدراك السر في اختلاف وجهات نظر الأخلاقيين
فهما صحيحا مؤسسا على دعائم النظريات العلمية المحترمة ، لأننا بدون
اكتناه سر هذه النظرية نقف حائرين مضطربين في تفسير اختلاف
آراء الفلاسفة والمتشرعين في الأخلاق . وهذه النظرية تتلخص فيما يلي :
قلنا في المحاضرات السابقة : إن جميع الأمم والشعوب متفقون في
فهم الفضائل الجوهرية وإنهم لا يختلفون إلا في الثانويات وفي تعليل
تلك الفضائل وتأويل نتائجها ، وعللنا هذا الاتفاق العام بسبب وجيه لم
يأت به إلى الآن الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو : أن معلم هذه
الفضائل واحد عند كل الأمم والأفراد وهو الضمير الذي لا يختلف
تعاليمه كما لا يختلف عنصره ، غير أننا مع ذلك كله نشاهد اختلافات
كثيرة قد وقعت بين علماء الأخلاق في تعريف الفضائل والذائل ،
فإذا لم توضع قاعدة عامة نهتدي بها في درس هذه الاختلافات سقطنا
بين برائن الحيرة والارتباك كما يسقط العامة الذين لا يستطيعون تعليل

ما لديهم من المذاهب والنظريات . تلك القاعدة هي أن كل أخلاقي لا بد أن يكون فيلسوفاً حكيماً أو عالماً بالفلسفة والحكمة على أقل تقدير، وما دام كذلك، فإنه يتبع في فلسفته فكرة خاصة سواء أ كانت هذه الفكرة مبتدعة له أم تقليدية يسير فيها على نسق غيره ، فهذه الفكرة التي يؤمن بها الحكيم في الفلسفة هي التي تقوده وتسيره ، فالفيلسوف الخيالي في فلسفته . خيالي في تعريف الفضائل والرزائل ، والبواعث والمقاصد . والفيلسوف المادي الذي لا يؤمن بفكرة الروح لا يعتبر الفضيلة إلا في المنفعة المادية ، ولا يعترف بها إلا إذا وصلت لهذه المنفعة أو قربت منها . والفيلسوف المسلم مثلاً لا يعتبر الفضيلة إلا إذا كان فيها رضى الله وترتب عليها التقرب منه ، ولا يتيسر ذلك إلا بالانتماء بأوامره والالتزام بشواهيده . فأفلاطون الذي بنى فلسفته على فكرة عالم الصور ونظرية المثل العليا لا يؤمن من الفضائل إلى ما كان للفضيلة في ذاتها ، بصرف النظر عن النتائج التي تترتب عليها ، فحين في رأيه يجب أن نكون فضلاء لأجل الفضيلة في نفسها ، وأخياراً ، لأجل الخير من حيث هو . وأما « أرسطوطاليس » العملي الذي بدأ فلسفته بالتهكم بمذهب الصور والمثل العليا الذي ابتدعه أستاذه الجليل « أفلاطون » ، والذي نظر إلى الحياة نظرة عملية واقعية ، وإن كانت لا تختلف عن الفضيلة والخير في شيء ، فكان من الحق عليه لمبدئه الفلسفي أن يكون في نظرياته الأخلاقية واقعية ، وأن يعتقد بوجود الفرق بين أفراد بني الإنسان في الفضائل والرزائل ، وبأن الحياة الإنسانية مزيج من

المتضاربات والمتناقضات ، وبأن الاخلاق النظرية قليلة النماء ، ضئيلة الفائدة ، وبأن النتيجة المرجوة من علم الاخلاق لا تتحقق إلا بالتدريس العملي .

ولما كان « روشفوكلد » و « باتنام » وأمثالهما من الفلاسفة العمليين لا يؤمنون إلا بالمصلحة المادية ، فقد جعلوا الفضائل في نظرياتهم الأخلاقية مؤسسة على المنفعة الذاتية . وكذلك كل الذين لا يؤمنون بالروح من الفلاسفة لم يأبهوا من الفضائل إلا بما ترتبت عليه مصالح مادية

ولما كان فلاسفة الاسلام يؤمنون بوجود خالق قادر ، ونشئ قاهر لهذه العوالم كلها ، وأنه أودع في هذه الاجسام ارواحا من جوهر أشرف وأنبل من جوهر الجسم المادي الكثيف ، وأنه اتصل بقوم من البشر سبحانه الأنبياء اتصالا روحيا بجملة تارة بوساطة ملك ، وأخرى بطريق مباشر كالوحي بلا واسطة وكالالهام والرؤى .

ولما كانت هذه العقيدة لا تختلف مع الفلسفة القديمة الصحيحة التي قررت منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرنا الإيمان بالروح وبالمبدع الأول وبوجود عالم آخر كوّن من عنصر أرقى من عناصر الانسان ، وهو يصالح لأن يكون وساطة بين السكائن الأبدى وبين البشر عن طريق الروح التي هي الوسيلة لا مكان وجود الصلة بين الخلق والمخلوق .

أقول : لما كان فلاسفة الاسلام الطبيعيون منهم والمنطقيون
يؤمنون بهذه العقيدة التي اتفقت فيها الفلاسفة القديمة مع دينهم ، فقد
جعلوا أساس الفضيلة والخير عندهم هو رضى الله باتباع أوامره واجتناب
نواهيه فكل ما وافق ذلك فهو فضيلة ، وما خالفه فهو رذيلة . وعلى
ضوء تعاليم هذا الدين قد درسوا الخير والشر ، وعرفوا للجسم حقه ،
وقدروا للروح جلالها النسبي الصغير المستمد من جلال المنشئ ، جل
وعلا القدي لا يتناهى ، فلو أن الأستوئيسية نادى حتى يبع صوتها : أن
احرقوا الجسم واستهينوا به ، لكانت كل صرخاتها كرماد اشتدت به
الريح فى يوم عاصف أمام تلك الآية الجليلة وذلك الحديث الحكيم .
قال تعالى : قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من
الرزق . وقال صلى الله عليه وسلم : إن لبدنك عليك حقاً . ولو أن
« إيكور » ملأ الجو سفسطة وثرثرة معلنا أن اللذة يجب أن تكون
غاية لهذه الحياة ، لأن الانسان إذا اندثر فلن يعود لذهبت صيحاته
هباء منتقرا أمام قول الله سبحانه وتعالى : « وما الحياة الدنيا إلا متاع
الفرور » . وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « فآثروا ما يبقى على ما يفنى » .
وهلم جراً .

وعلى ذكر قولى آتفا : إن فلاسفة الاسلام الطبيعيين والمنطقيين
يرون كذا .

أقول : لدفع ما عسى أن يكون قد تطرق إلى أذهانكم من الشبه

حول الفلاسفة الطبيعيين من المسلمين : لا تتصوروا أن الفلاسفة الطبيعيين كانوا لا يؤمنون بالله أو يحسدون نبيه ودينه أو كانوا من الذين ينسبون الخلق إلى الطبيعة كما يفهم من ظاهر هذه الكلمة ، كلا ، ولكن الحقيقة أن فلاسفة الاسلام قد انقسموا في الاستدلال على وجود الله وإقامة البراهين على أنه هو المبدع الذي لا شريك له إلى قسمين :

القسم الأول الطبيعيون وهم الذين اتخذوا ظواهر الطبيعة ومرئيات الكون المادية وما فيها من جلائل الآثار دليلاً على وجود المؤثر الأول ثم أخذوا يتدرجون بعد إثبات وجوده إلى إثبات وحدانيته . وقد وصلوا في ذلك إلى أدلة قيمة لا تنقسم محاضرات الأخلاق لذكرها . وقد سمي هؤلاء بالفلاسفة الطبيعيين ، وأشهرهم السكندى .

أما القسم الآخر ، فلم ينظر أفرادُه إلى الظواهر الطبيعية المادية كما فعل إخوانهم ، ولكنهم أرادوا أن يستدلوا على وجود الله بالمنطق فنظروا إلى التصديقات فوجدوها مركبة من تصورات ونسب ثم درسوا هذه التصورات فوجدوا الأخيرة منها تحتاج إلى نظر فبحثوا عن أسسها الأصلية حتى اهتمدوا منها إلى التصورات البديهية التي لا تحتاج إلى تفكير ولا تأمل ، وقد وفقوا إلى اكتشاف هذه التصورات البديهية في علم الاستدلال على وجود الله ، وقد اقتطعوا هذه التصورات من حالة الانسان وحده ، وإن كانوا قد ساروا في هذا الطريق على ضوء

المنطق اليوناني إلا أنهم هم أول من استخدم هذه النظريات الدقيقة في البحث عن براهين وجود الله. فلما اهتموا إليها تلاقوا مع إخوانهم الطبيعيين عند نقطة واحدة وهي الغاية المرجوة والحقيقة المنشودة ، ذلك هو الاهتداء الى وجود الخالق جل وعلا . وأشهر هؤلاء الفلاسفة هو الفارابي

العلوم الأخلاقية والصلة بينها

ليست كلمة علم مقصورة - كما يتوهم بعض الناس - على دراسة المواد الكيميائية والمظاهر الطبيعية وخواص الأجسام ، وإنما هي تتناول تحليل النفس البشرية ، واستكناه دواخلها والوقوف على كل ما فيها من مشاعر وانفعالات ووجدانات ودراسة الصلات بين أفراد بني الانسان . وكما أن العلماء قد دعوا العلوم التي تشغل بالدراسات المادية علوما طبيعية أو تجريبية ، فقد أطلقوا كلمة : « العلوم الأخلاقية » على علوم : الاخلاق والنفس والتربية والاجتماع والسياسة . وقد اعترض على هذه التسمية فريق من العلماء فزعموا أن نعت هذه العلوم كلها بكلمة : « أخلاقية » ليس موقفا ولا عادلا ، لأنه يفقدها شيئا من استقلالها ويخضعها جميعها للأخلاق ، مع أن واجب العالم المخلص للعلم ألا يقضى على استقلال علم في سبيل رفعة آخر ، وأن واجبه الأول ينبغي أن يكون البحث عن الحقيقة في ذاتها دون تعصب لأي علم ولو للأخلاق ، وإذا ، فيجب أن تظل

هذه العلوم مستمتعة بتمام الاستقلال يدرس كل منها على حدة وحسب النموذج الذي يتفق مع طبيعته ، وألا تبقى بين هذه العلوم إلا تلك الصلات التي تدنى بعضها من بعض وهي دراسة الحياة البشرية الداخلية ودراسة العلاقات الموجودة بين بني الانسان . ولما كنا من معتققي الرأي الأول ، فقد جعلنا لكل هذه العلوم عنوانا واحدا ، ولكن هذا لا يعني أنها فقدت استقلالها فقدانا تاما أو جزئيا البتة . والبرهان على ذلك هو أننا نسنذكر لكم هنا بين هذه العلوم فروقا جوهرية كفيلة بأن تمحو فكرة الامتزاج المتعالي المزعوم .

علم النفس

تعريفه : علم النفس هو علم وصفي يبحث فيما هو كائن من سلوك الانسان من حيث هو مظهر لحياته النفسية ونتيجة لهذه الحياة . وموضوعه هو البحث في جميع ظواهر سلوك الانسان وخواطره وأحواله لافرق في ذلك بين أن يكون هذا الانسان طفلا أو شابا أو شيخا ، وأن يكون عاميا أو فيلسوفا ، وعاديا أو شاذا ، صحيحا أو مريضا وغاية : هي استبطان دواخل النفس الانسانية ، للتمكن من اصلاحها وتربيتها .

وإذا ، فهو يدرس الحياة البشرية في ثلاثة حدود :
أخذ الأول : الحياة الشمورية التي تتكون من السرور والألم والاحساس والانفعال والميل والهوى

الحّد الثاني : الحياة العقلية التي تتألف من الإدراك والذاكرة
والخيال والتعقل والحكم .

الحّد الثالث : الحياة الإيجابية أو العملية التي تتكون من نتائج
الفرائز والعادات والإرادة

بقى علينا الآن أن نعرف على أي ضوء يدرس علم النفس الحياة
البشرية ، وبأي الوسائل يصل إلى اكتشاف دواخلها وإلى تحقيق الفائدة
المرجوة منه .

قال علماء النفس : إن هناك وسيلتين لتعرف أعماق السلوك
ولاستخراج الأحكام من دواخله . فأما الوسيلة الأولى ، فهي الملاحظة . وأما
الوسيلة الثانية ، فهي التجريب . فالأولى دراسة الظواهر واستخراج
الأحكام منها من غير استطاعة التأثير فيها : وأما التجريب فهو دراسة هذه
الظواهر مع إمكان تغييرها . والأولى هي التي تهتم كثيراً في علم النفس
وتنقسم إلى قسمين : ملاحظة داخلية ، وتسمى أيضاً ذاتية ، لوجودها
في ذات الإنسان الدارس نفسه . وملاحظة خارجية ، وتسمى أيضاً
موضوعية ، لتعلقها بموضوع خارجي مستقل . وكيفية الاستفادة من
من الأولى هي أن ينظر الإنسان في نفسه ويقف منها موقف المراقب
المحايد فيدرس ما يحيط بها من انفعالات وتأثيرات وتأملات ثم يرتب
عليه نتائجه الملزمة له . وأما طريقة الاستفادة من الثانية ، فهي استنتاج
الأحكام مما يراه ظاهراً من سلوك الغير وأعماله .

وهاتان الوسيلتان وإن كانتا مفيدتين في هذا العلم إلا أن إمامها من العقبات ما يحول بيننا وبين الوثوق بنتائجها ، لأن الشخص كثيراً ما يخدع في تقديره لتأثيراته النفسية ، ويضل في عزوها إلى أسبابها الحقيقية . وإذا كان هذا شأنه مع نفسه ، فأحر به أن يكون مع غيره ، لأن كثيراً من الناس يضحكون مظهرين الفرح والسرور ، ونياط قلوبهم تنقطع أسي وحزنا ، وآخرين يهددون وينذرون ، وأفئدتهم تضرب هلعاً وجبناً . ولا ريب أن ذلك كثيراً ما يخدع الدارس لهذه الظواهر إلى حد يدفعنا إلى الشك في كل نتائج هذه الملاحظات ، ومع ذلك فإن لهذه الملاحظات قيمتها على كل حال ، وهي تساعد أحياناً في اكتشاف بعض النتائج الهامة . وكل ما وجه إليها من نقد هو أنها لا تصدق دائماً ، وإن الاعتماد عليها ضرب من السذاجة التي لا تليق بالعلماء .

روابط وفوارق بين علمي الأخلاق والنفس

يرتبط علم الأخلاق بعلم النفس ارتباطاً متيناً نلخص نقطه فيما يأتي :
(أ) إن الأخلاق النظرية تدرس الميول والشهوات والغرائز والعادات والعواطف الانسانية ، وهذه الموضوعات هي العناصر التي يتكون منها صرح دراسات علم النفس .
(ب) إن مهمة علم النفس أمام الأخلاق مهمة إضاءة المسالك .

وحل المشاكل المعقودة وتفسير رموز النفسيات البشرية الغامضة .
وإذاً ، فهو يقف منه موقف المرشد الهادي ، لأن الأخلاقي الذي
يريد ترويض النفوس على إتيان الخير وتجنب الشر لا يتيسر له أن يؤدي
مهمته أكل أداء إلا إذا كان خبيراً بدواخل نفوس من وكل إليه
ترويضهم .

(ج) قدمننا أن علم النفس يعتمد في كثير من أحكامه على الملاحظة
الذاتية أي التأمل الداخلي ، وهو أهم أسس الأخلاق النظرية ، بل
إنها لم تبرز إلى عالم النور كعلم مؤلف من نظريات إلا حين بدأ فيها التفكير .
(د) إن الخير وهو غاية علم الأخلاق السامية هو كمال للطبيعة
البشرية التي يدرسها علم النفس . وأما الفوارق التي بين هذين العلمين فيمكن
أن نوجزها فيما يلي :

(١) إن الأخلاق من العلوم النظرية أو المعيارية . أما علم النفس
فهو من العلوم الوصفية ، وهو لذلك قد انفصل من العلوم الأدبية
والفلسفية واندمج في سلك العلوم الطبيعية أو البيولوجية ، وهي علوم
دراسات الكائنات الحية .

(ب) إن علم النفس يشتغل بما هو كائن ، أما علم الأخلاق فيشتغل
بما يجب أن يكون .

(ج) إن علم الأخلاق يكلفك بأن تصدر حكم استحسن أو
استهجان لما تراه ، أما علم النفس فلا يطلب إليك إلا أن تستنتج مما

تراه أمامك ملاحظات تقدمها إلى الأخلاق والتربية، لتسكون عوناً
لهم على أداء مهمتهما.

التربية

أما التربية فهي عبارة عن القسم الموضوعي من علم النفس، وهو
قسم الملاحظة الخارجية لأن التربية تشتغل بدراسة أحوال ونفسيات
الأطفال والناشئين، فهي بذلك الممنى لا تخرج عن كونها جزءاً من علم
النفس يوجد بينها وبين الأخلاق من روابط وفوارق ما ذكرناه آنفاً
بين هذين العلمين، غير أننا حين نحكم هذا الحكم لا نتناول إلا التربية العلمية
أما التربية العملية فهي بعينها ما يسمونه في الأخلاق بالترويض أو التخليق
وهذا القسم العملي سواء أكان مرتدياً ثوب الأخلاق العملية أو ثوب
التربية، فإنه لا يتحقق منه الثمرة المطلوبة إلا بعد دراسة القسم العلمي من
التربية أو الجزء الموضوعي من علم النفس

علم الاجتماع

تعريفه: هو علم يشتغل بدراسة خصائص وظواهر جماعات الكائنات
الحية؛ ولا سيما الجماعات البشرية منها، ويبحث عن علاقة الفرد بالجماعة
وتأثيرها فيه. وغايته هي إسعاد الجماعات الإنسانية، وهو حديث عهد
بالوجود كعلم منظم يشتمل على قواعد وقوانين. وهو يدرس الحوادث
التاريخية دراسة خاصة ويحللها تحليلاً دقيقاً يرتكز على أسس مادية،

ليست نتج منها القوانين الاجتماعية العامة كما يدرس مثلاً جريمة قتل :
« يوليوس قيصر » ليستخلص منها العناصر اللازمة لتكوين قانون
الجرائم السياسية .

وإذا ، فعلم الاجتماع يعد في طليعة العلوم الهامة التي يجب أن يشتغل
بها كل المثقفين الذين يهمهم أن يتعرفوا نفسيات الجماعات ولاسيما رجال
السياسة الذين لا يمكنهم أن يكونوا أ كفاء تنفع بهم شعوبهم إلا إذا
عرفوا قوانين الجمعيات البشرية ويقرب هذا العلم من الأخلاق العملية
اقتربا ملموسا ، لأن الثاني يشتغل بواجب الانسان نحو أسرته وبيئته
وطنه ، وهي كلها جميات بشرية . ويفترق عن الأخلاق بأن العناصر
التي يتكون منها الأول توجد خارج النفس البشرية ، بل تفرض فرضا
على الأفراد بحيث لا يكون لهم فيها إرادة ولا اختيار ، لأن الشخص
حين يشب يجد نفسه في وسط هيئة اجتماعية يجب عليه الائتمار بأمرها
دون معارضة ولا جدال ، على حين أن الأخلاق العملية تدرس واجب
الشخص التابع من داخل نفسه نحو هذه الهيئات الاجتماعية .

هناك فرق آخر بين الاجتماع والأخلاق وهو أن من مهمات الأول
إفهام الفرد أنه مدين بكل ما يستمتع به من نعم للمؤسسات الاجتماعية
ماضيها وحاضرها .

وأما الثاني فهو يكلفه بأن يكافي ، هذه الجمعيات على نعمها بأداء ما يجب
عليه نحوها .

وإذا فعلم الاجتماع يؤدي إلى علم الأخلاق مهمة عظمى لأنه يبين له
سبل نفسيات الجماعات كما أنار له علم النفس من قبل نفسيات الأفراد.

السياسة

هي علم اجتماعي عملي ذو قواعد يشتغل بدراسة أنظمة الحكومات
والدول بأوسع مافي هذه الكلمة من معاني . وغايته هي الوصول الى
أكمل تكوين للحكومات ، وقد نبأنا علم الاجتماع أن الانسان في أول
نشأته كان يعيش في أسر صغيرة لم تلبث أن تحولت الى قبائل ثم الى
شعوب . وهنا نشأت السياسة ، لتنظم هذه الشعوب في زواحيها الادارية
والقضائية والسياسية .

غير أن الوحدة المطلوبة لا يمكن أن تتحقق في الدول المؤلفة من
جماعات مختلفة الا إذا أخضعت كل هذه الجماعات للسلطة العليا وتفردت
الهيئة المسيطرة بكل الاوامر والنواهي . وقد سلكت السياسة في أول
عهدا بالحكومات هذا الطريق عينه ، فلما أن صارت كل القوات
التشريعية والتنفيذية والقضائية في يد الهيئة الحاكمة لم تترك لها السياسة
الحبل على الغارب ، بل أمرتها أن توزع هذه السلطات على الجديرين بها
من أفراد الشعب وجماعاته . ويرى بعض الفلاسفة أن علم السياسة هو
نفس علم الأخلاق بعد أن تتسع دراسته وينتقل من الاشتغال بالفرد
الى الاشتغال بالحكومات والشعوب . ويرى البعض الآخر انهما علمان

متباينان؛ وأن علم السياسة هو صورة مكبرة من علم الاجتماع
لأن أكثر ولا أقل.

الدين وقوة تأثيره على النفوس

تمهيد

- (١) هل الإنسان متدين بفطرته؟
 - (٢) هل الشعوب التي لم يرسل الله إليها أنبياء فكرت من نفسها
في وجود الله؟
 - (٣) لماذا لم يذر الله الناس على دياناتهم الوضعية التي ابتدءوها؟
 - (٤) هل للدين أثر في إسعاد الإنسان وهنائه؟
 - (٥) وهل له تأثير على أخلاقه وسلوكه؟
- لفرض أنفسنا في قارة من القارات التي لم تسمع للدين بخبر، ولم
تقف له على أثر، أو سمعت عنه في زمن مضى ثم نسيتَه تماماً كأوروبا
أو كمصر قبل نزوح النبيين الجليلين يوسف وموسى عليهما السلام إلى
أرضها، ولنتحدث إليكم عن هذا الصنف من البشر.
- أما البلاد التي نبقت فيها النبوات، فسنبغض النظر وقتاً عن التكلم
في شأنها، لأن فرصة الحديث عنها لم تكن بعد.
- رأى الناس في سذاجة وبساطة أن فريقاً ممن حولهم يصيح،
وآخر يصرخ، وأن الثاني أقوى، ورأى بعضهم، وخامساً يفتنى، وسادساً

يفتقر ، وسابعا يولد دوائنا يموت ، فحاولوا أن يعللوا هذه الظواهر المختلفة أو يردوها الى اسباب معقولة ، وعلمل مقنعة ، ولكنهم وقفوا حائرين عاجزين عن تعليل أية ظاهرة من ظواهر هذا الكون الهائلة المريعة ، وسرعان ما اندفق إلى قلوبهم الظاهرة . ثم إلى عقولهم الساذجة إيمان وثيق بأن هناك بدا خفية تحرك هذا الكون حسب مشيئتها ووفق إرادتها ، وأن صاحب هذه اليد لا بد أن يكون مقبلا في هذه القبة الزرقاء عند بعض الشعوب ، والفتاة أو الرمادية عند البعض الآخر والتي يبرز من أفقها كوكب الشمس المضيء حينما ، والقمر المنير والنجوم اللامعة حينما آخر ، والتي تغضب أو يغضب ساكنها قليلا في مصر ، وكثيرا في أوروبا فتبرق وترعد ، وتنذر وتوعد ، وترسل من الصواعق نارا ، ومن وابل السيل مدرارا ، غير أنهم لا يمر ما قد تصوروا أن هذا الحرك الا كبر لا بد أن يكون له ممثلون في الأرض ، وأنهم إذا أرادوا أن يجلبوا رضى هذا الاله أو يدفعوا سخطه ، فلا بد لهم من أن يفتشوا عن هؤلاء الممثلين جهدا طاقتهم حتى إذا عثروا عليهم أقدموا إليهم الضحايا والقرايين ، وقاموا بين أيديهم بأكبر قسط ممكن من الاحترام والابلال ثم أخذ كل شعب يبحث عن هؤلاء الممثلين الذين يقرّبونه إلى الله زلفى ، ولكن هذا البحث لم يهدأ أصحابه إلى نتيجة واحدة ، وهذا أمر طبيعي مادام هؤلاء الشعوب يختلفون في طبائعهم وأجوائهم ، ومواقف بلادهم الجغرافية التي لها على الثقافة والتفكير أثر عظيم ، فافتنع المصريون مثلا

بأن ممثل المحرك الأول لهذه الكائنات هو كوكب الشمس ؛ لما رأوه فيه من فائدة ونعم للإنسان والحيوان والنبات ، وما تصوروه عليه من بطش بجيوش الظلام الشريرة السوداء التي لا تسيطر على العالم الا حين ينام هذا الممثل الجليل ، فاذا استيقظ من نومه وصرخ صرخة عالية تفرقت شذر مذر ، ومزقت كتائبها كل ممزق ومرت الى أعماق طبقات الجحيم حيث تنقضي هناك طيلة النهار ، أما هو ، فانه يختال في السماء معجبا في دل وتيه بما سكب على السكون من عناصر الحياة والنور والانعاش

ولما كانت الشمس هي أكبر الظواهر الطبيعية في مصر ، فقد أسندوا قيادتها الى « رع » كبير آلهة المصريين في أيام التعدد ، كما أن اليونان قد أسندوا الى « زوس » كبير آلهتهم قيادة الرعد والبرق والمطر ، لأن هذه الأشياء هي أكبر الظواهر الطبيعية في جو أوروبا الممتلئ بالسحب والغيوم .

ولقد رأى المجوس أن النار هي وحدها الجديرة بتمثيل الكائن الأول ، لما فيها من نعمة للانضاج وقوة الاحراق .

وآمن غير هؤلاء بأن الممثل الأعلى هو فيل أو بقرة أو غير ذلك ، فسجد كل شعب لما اعتقد أنه الممثل الأكبر لهذا الموجد العظيم .

وكما اختلفت هذه الشعوب في تصور ممثل المحرك الأول ، اختلفت أيضا في تصور الروح والخلود والمقاب والثواب في الحياة الاخرى .

ونشأ من هذا الاختلاف تباين عظيم في الطقوس الدينية ، وفيما ينبغي أن يصنع بالجسم بعد الموت ، لتخلد الروح في النعيم المقيم .
ولا ريب أن هذا الاختلاف وذلك التناقض هو أول الحكم التي من أجلها جاءت الديانات السماوية ، لتقضي على هذه الفوضى وذلك الاضطراب الناشئين من تناقض تلك الشعوب في العقائد والطقوس ، ذلك التناقض الخاص للبيئات والأجواء والمواقع الجغرافية ولأهواء الزعماء الدينيين الذين نشأوا في الشعوب القديمة فأسروا الناس بلبائقتهم وبلاغتهم وأخضعوهم ببيانهم لما زعموا أنه الحق المبين ، والنهج القويم ، فرأى مبدع السكون أن يضع حدا لهذه الهمجية ، فأعلن على ألسنة أنبيائه أن الشعوب لا تملك أن تضم قوانين هذه الديانات ، وأنه لا يمكن أن يكون لهذه العقائد إلا مصدر واحد وهو السماء .

وهنا حدثت الانقلابات الهائلة التي لا يتسع المقام الآن لذكرها والتي سنفصلها إن شاء الله في فرص أخرى حين نتناول تاريخ الديانات من أول عصور الانسانية الى العصر الحاضر ، ونعرض في شيء من الاسهاب الى زعماء الديانات الوضعية ، وأبطال الديانات السماوية ؛ ولقد بدأ مبدع السكون باليهودية ثم نفي بالمسيحية ثم اختتمها بالاسلام لحكمة واضحة لا يستعصى فهمها على من درس تاريخ الديانات وأحاط علما بعقليات وأخلاق وطباع البيئات التي نشأت فيها هذه الديانات الثلاث ودرس في تمعن وإتقان كيف تدرجت تشريعاتها ، وترقت نواحيها

حسب تدرج المصور ، وترقي العقلية الانسانية .
ومهما تكن الديانات الوثنية مشحونة بالأخطاء والفضلات ، مفعمة
بالأفكار كاذبة والأباطيل ، فإن النزاهة تحتم علينا أن نعلم في صراحة أن
هذه الديانات قد خففت من الجرائم ، وقللت من الشرور والآثام ،
وكسرت - ولو بعض الشيء - من حدة الشهوات الانسانية . ولو لم
يسأ الله لتلك الديانات الوثنية أن تأخذ مكانها تحت الشمس ، لسكانت
الجرائم والشرور أضفاف ما كانت عليه ، ولقاسى الأنبياء عليهم السلام
في إلهام البشر أساليب التدوين والاذعان أضفاف ما قاسوا بعد أن مهدت
لهم تلك الديانات سبل القيام بمهمتهم على الوجه الأكمل المراد .

هنالك فضل آخر يجب أن نعترف به للديانات الوثنية ، وهو إسماعاد
البشر وهناؤهم بسبب ذلك الأمل الذي أرسخته في نفوسهم - ولو عن
طريق الخيال - بأنهم سيستمتعون في عالم الخلود بنعيم لا ينتهي ولا يبيد
فلا هذا الأمل حياة الانسانية سرورا وغبطة ، وأحال العذاب والشقاء
في نظر المعذبين والأشقياء إلى سعادة نفسية لذينة مادام سريتها تنعم
دائم وسرور خالد .

وبعد هذا ، فليس للديانات الوثنية أثر يذكر إلا من الناحية
التاريخية حيث تضم بين أيدينا نماذج من عقليات القدماء وصورا من
تفكيراتهم وإدراكاتهم وتبين لنا ما بين الديانات السماوية وبين هذه
الديانات من فروق ودرجات .

الآن وبعد أن أبنا مقدار تأثير الديانات الوضعية على الأمم القديمة فقد وجب علينا أن نبين أثر الديانات السماوية في الأمم التي اعتنقتها . فإذا فرغنا من ذلك أتينا على آراء المحدثين من فلاسفة أوروبا الذين يزعمون استقلال الأخلاق عن الدين ويزعمون أن الأمم تستطيع الاستغناء عن قيادة الديانات . وإليك ما يقوله أنصار فكرة امتزاج الدين بالأخلاق : نحن نعلم جميعا أن أسس الأخلاق الدينية مرتكزة على الوحي الإلهي إلى الأنبياء عليهم السلام ونعلم أن الله أوحى إليهم أنه سبحانه أصل الخيرات والمعارف ، وأنبأهم بالعنصر الذي خلقهم منه وبطبيعتهم التي كانوا يحملونها ، وبمصيرهم العام وبواجبهم الذي لا ينبغي أن يجحدوا عنه قيد أنملة لو أنهم ساروا على النسق الذي يحبه لهم .

وأوحى إليهم كذلك أن عقل الإنسان ضعيف ومحدود وأنه في حاجة إلى المرشد الأعلى ليهديه إلى سواء السبيل ، وأن مصالحته الخاصة تقضى عليه بأن يطيع ربه مقتنعا بأنه تعالى لا يأمر إلا بالخير ، ولا يحض إلا على الفضيلة ، وأن هذه الحياة الدنيا ليست إلا قنطرة يعبر عليها الإنسان إلى الحياة الخالدة ، وأن حظه لا ينتهي عندهذا الأجل الدنيوي القصير ، بل سيتصل بما قدر له في العالم الآخر الذي سيلقي فيه جزاء عمله إن خيرا نخير ، وإن شرا فشر .

وتمتاز الأخلاق الدينية بأنها مؤسسة على حب الله وإطاعة كل أوامره ، ثم على حب المؤمنين إلى حشد تسويهم بالنفس :

« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه »
ولا ريب أنه إذا أحب الإنسان خالقه وأطاع أوامره وأحب
لأخيه ما يحب لنفسه ، فقد وصل إلى أرقى درجات الكمال .

هناك فضل آخر قد سكب به نور الأخلاق الدينية على بني الإنسان
وهو أنه ربط وجداناتهم وضمائرهم بالعروة الوثقى التي لا تنفصم ولا
تنحل ، وهي عروة الإيمان

أما من الناحية العلمية البحتة فإن الحقيقة الدينية هي وحدها الحقيقة
العليا أو المطلقة . وأما ما عداها ، فهي حقائق نسبية تتصل بتلك الحقيقة
الأبدية من قريب أو من بعيد .

وأما أولئك الذين يزعمون أن الدين والعلم متعاديان ، فهم واهمون
أو سطيحيون ، لأن العقل - وهو الموثل الأعلى للعلم - لم يخرج عن
كونه هبة من صاحب الدين .

— وإذا ، فينبغي أن يمتزج الدين بكل أفكار الإنسان وأعماله في هذه
الحياة ، لأن موضوع الأخلاق هو دراسة صلات بني الإنسان بمضهم
ببعض . ولا يمكن أن ينظم هذه الصلات تنظيما محكما غير الباريء
الأعلى في قانونه الخالد وهو الدين ، ولأن واجب الإنسان نحو أسرته
ومواطنيه ونحو أفراد الإنسانية جميعا منبجس من منبع واحد وهو
واجب الإنسان نحو ربه : « من اتقى الله اتقى الناس »

والواقع المحسوس الذي نشاهده كل آن في الحياة العملية هو أن

الإنسان ضعيف عاجز أمام أهوائه وشهواته وغرائزه الحيوانية ، وأنه في أشد الحاجة إلى معونة صوت الإيمان ليقوده في هذه الظلمة المخيفة التي تحوطه من كل جانب ، وهذا أمر طبيعي لا غرابة فيه ، إذ منذ الذي يستطيع أن يقود الوجدان البشري إلا تلك القوة العليا التي تحيط بكل شيء ، وتستطيع كل شيء ؟ ثم أي جزاء هو أكثر رهبة في نظر الروح الخالدة من جزاء الله الأبدى الذي سيلتقى بها في حياة طويلة لا يدرك مداها ، ولا يعرف منتهائها ؟ وأي عزاء يسلي عن أحزان الحياة وآلامها أعلى من التفكير في عدالة الله التي ستوفي الصابرين أجرهم بغير حساب

هذا كله بالنسبة إلى أثر الدين على الفرد ، وأما أثره على الجماعات ، فهو لا يقل أهمية عما تقدم ، إذ منذ الذي يستطيع أن يفهمنا احترام الأنظمة المقررة ومعنى الفضيلة العائلية والاذعان للسلطات الشرعية ويعودنا على الصبر واحتمال الآلام وتخفيف وقع منظر الفروق الهائلة بين شقائنا وسعادة غيرنا على نفوسنا أكثر من الدين ؟

وفي الحق أن حكومة تشمر بأن عليها واجبا تؤديه لأفراد الشعب لا تستطيع أن تؤسس تعاليمها الأخلاقية منفصلة عن الدين ، بل يجب عليها أن تشركه على الأقل في تأسيس هذه الأخلاق إن لم تعتمد عليه اعتمادا كلياً وأن تفسح له مكاناً عظيماً في مدارسها ومعاهدها ومنتدياتها ، ليستطيع أن يؤدي مهمته في تهذيب النفوس كما ينبغي ، لأننا جميعاً نعمل

على صيانة القوانين الوضعية ، ونسهر على احترامها وحفظها من عبث
العابثين بل إنها تصل من نفوسنا أحيانا إلى مرتبة الاجلال والتقديس ،
فاذا دوت في المسكان هذه الجملة : « باسم القانون اعمل كذا . » عند
ذلك تحفق القلوب ، وتهلع النفوس ، وتنحني الرؤوس ، وتسود المجلس
للرهبة ويخيم عليه السكون .

ولا ريب أننا لم نخلع على القانون هذه القداسة إلا لأنه يقر
الأمن ، ويصون الحقوق وينشر السلام والاطمئنان ، ولكن من
يدقق النظر في أحوال الأمم وظواهرها الاجتماعية ، وخصائصها
النفسية يتضح له تمام الاتضاح أن الممتنعين عن الجرائم منهم عشرة في
المائة متأثرون بالأخلاق في ذاتها ، وعشرون يخشون القانون ، وسبعون
يتجنبون الرذائل اتقاء لله وخوفا من عقابه الذي هم موقنون بأنه أشد
وأقسى وأطول مدى من عقوبات القوانين الوضعية ، فاذا كان الدين قد
نال من النفوس البشرية هذا المنال الذي لم يفز القانون بنصفه ولا بثامه ،
فيجب علينا كوطنيين مخلصين لبلادنا ، راغبين في صلاح أحوالها
الاجتماعية أن ننمي في نفوس الجماهير هذه العقيدة النبيلة ما دام لها على
أخلاقهم هذا الأثر الجليل .

ومن أهم وسائل تنمية الدين في النفوس دراسته في مدارس الدولة
على اختلاف أنواعها ، وفي جميع مراحل التعليم فيها ، ولكن بهيئة
تتلاءم مع تطور عقول الطلاب ، وتتوافق مع نشوء أفكارهم ورقيا

فيدرس مثلاً في المدارس الأولية في ثوب بسيط سهل بعيد كل البعد
عن التعقد والتركيب كأن يعلم الطفل أن هناك لها عظيماً جليلاً ، وهو
الذي خلق كل هذه الموالم ، وهو لا يشاهد ولا يقع تحت الحس ، وهو
خير وعادل ومحب للأخلاق السامية كالصدق والأمانة ، والحلم والحياء ،
ومبغض لاضداد هذه الصفات : من كذب وخيانة ، وغضب
ووقاحة ، وأن أول واجب علينا هو الاعتقاد بوجوده ثم العمل على
إرضائه .

وفي المدارس الابتدائية يعلم التلميذ أن هذا الإله القادر اتصل في
كثير من الأزمان المختلفة بقوم من البشر قد اختارهم من بين الناس
لميزات قد خلقتها فيهم فأوحى إليهم أن يقوموا على الأرض بتبليغ أوامره إلى
الناس ، وأن هذه الأوامر هي اتباع الخير الذي يوصلهم إلى السعادة ،
واجتناب الشر الذي يقودهم إلى الشقاء ، ثم يجب على المعلم في هذه
المرحلة أن يدرس في نفوس النشء أن هناك حياة أخرى وراء هذه الحياة ،
وهي التي تفرق بين الإنسان والحيوان ، والتي يلقي فيها كل شخص
جزاءه على عمله إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، فإذا انتقل الناشئ إلى
مرحلة التعليم الثانوي ثم العالي وجب على الأستاذ أن يتبسط معه في
نظريات الدين وأن يقوم أمامه بدور مناقشة البراهين ، ومناقضة الأدلة ،
وتحليل العلل والبواعث والأسباب

فإذا درس الناشئ الدين على هذا النحو المؤسس على التعقل والتفكير ،

وشب على احترامه وتقديسه كان له على أخلاقه العملية أثر لا يجحد
إلا من أوتى من الجرأة على تشويه الحقائق حفظاً يمكنه من إنكار
البدعيات.

غير أننا مع ذلك كله نشاهد أن بعض فلاسفة أوروبا المحدثين
يرفعون الصوت عالياً بوجوب فصل الأخلاق عن الدين ، ويتحلون
لذلك أعذاراً سنذكر هنا أهمها وأجدرها بالعناية ثم نرد عليها بما يدحضها
في نظر المنطق الصحيح :

١ - أن كثيراً من الدول تعتنق كل واحدة منها ديانات مختلفة ،
وإن نشر أخلاق دين من هذه الأديان وإهمال أخلاق الديانات الأخرى يعد
خفناً لحرية معتنقي هذه الأديان المهمة . ونحن من جانبنا نرى أن هذا
الاعتراض واه من أساسه ، لأن الديانات على اختلاف ألوانها ، وطقوسها
لا تعارض في الفضائل الجوهرية البتة .

فإذا نشرنا أخلاق الإسلام مثلاً في مصر ، فأننا لا نرتاب أقل
ارتباب في أن المسيحيين والاسرائيليين المحاصرين للفضيلة سيستريحون
لهذه الأخلاق الإسلامية كل الاستراحة ، وسيجدون فيها أرفع أنواع
السعادة الاجتماعية . على أن هؤلاء المعترضين يجزمون بأن الأخلاق
الحرية لا تنال الاحترام إلا إذا كانت تتسع لارضاء المؤمنين والملحدين
معاً ، وهي بالطبع لا يمكن أن ترضى المؤمنين جميعاً على اختلاف دياناتهم
إلا إذا كانت تلتقي مع هذه الديانات كلها عند نقطة خاصة ، وهذا هو عين

ماندعيه ، من أن جميع الديانات متفقة في الفضائل الأساسية . وإذا
فلا معنى للتخوف من أن نشر أخلاق دين بعينه يعدو على حرية
الذين لا يعتنقونه .

٢ - إن من المشاهد أن بعض الحكومات لادينية كجمهورية
فرنسا مثلاً ، وإنه يكون من التناقض أن تربط هذه الدول « اللادينية »
الأخلاق بالدين بمد أن فصلت عنه قوانينها وتشريعاتها وسياساتها .
ويمكن أن يجاب على هذا الاعتراض بأن القياس هنا مع الفارق
لأن القوانين المدنية والسياسية يمكن أن تتبع المصوّر المختلفة
والأمرجة المتباينة . أما القوانين الأخلاقية ، فيجب أن تكون ثابتة
لا تتأثر بزمان ولا بمكان ، ولا ينبغي لها أن تتبع أهواء الزعماء والمشرعين
اللا دينيين ، وإلا لكانت بشرية متناقضة تستحسن اليوم ما استهجنته
بالأمس . ولا ريب أن هذه الصفة تفقدها عالميتها التي هي ألزم لها من
الهواء للكائنات الحية . وإذا ، فهذه العالمية ؛ وذلك الثبات الضروريان
لللقوانين الأخلاقية لا يتحققان إلا إذا كان المنبع ثابتاً وخالداً . ومن
أكثر ثباتاً وخلوداً من منشيء الديانات ؟

فكل عاقل تهمة الحالة الاجتماعية العامة يرى وجوب نشر الأخلاق
الدينية حتى في البلاد اللادينية ، فكيف ببلد كمصر يستمد كثيراً من
قوانينه المدنية وكل تشريعات الأحوال انشخصية من الدين ؟
وفوق ذلك ، فإن العلم يعترف في صراحة بأن أكمل الأسس

الاجتماعية ، وأرقى الأنظمة العمرانية مدينة بحماها للدين وحده ،
لا لتلك الأخطاء المرعبة ، والسقطات المروعة التي امتلأت بها نظريات
العلماء والفلاسفة كما يعلن أن العقل لا يستطيع أن يصل إلا إلى الحقائق
النسبية فحسب . أما الدين فإنه يقرر حقائق مطلقة . وهذا الفرق كاف
لرفعته ولجدارته بأن يكون منبع الأخلاق .

والذي أدعي إلى الدهش والاستغراب هو أن « كانت » كبير
الفلاسفة المتألمين في المصور الحديثة يعلن أن فصل الدين عن الأخلاق
يعد ضرباً من الخطأ الخطر على الحياتين : الاخلاقية والاجتماعية معا .
فاذا كان هذا هو رأي « كانت » - الذي يعد في تاريخ الحركة العقلية
الأوروبية مدرسة بتمامها - ورأي الاكثرية المحترمة من الفلاسفة
الروحانيين والعقليين . فماذا نرى بعض المعاصرين الذين يعالجون هذه
الموضوعات في مصر يتنكبون السبيل السوية ويتجهون في مهامه التقليد
والانقياد وراء هذه الشرذمة المادية من فلاسفة أوروبا الذين حطمتهم
أدلة الروحانيين وصيرت مذاهبهم خرائب وأطلالا . وإليك شيئاً من
هذه الأفكار السطحية التي سار فيها بعض مؤلفينا على أنساق بعض
فلاسفة الغرب اللادينيين دون تأمل ولا روية :

يري أحد المربين المحدثين أن الواجب في دراسة الدين في المدارس
هو الاقتصار على ذكر ما في الدين من أخلاق وفضائل دون تعرض إلى
دراسة الدين نفسه ، ولا إلى تحليل نظرياته الفلسفية الجدلية التي لا

يعود منها على الطالب إلا إقبال كاهله ، وكدر رأسه ، وإنهاك عقله فيما لا يفيد ، بل يؤود قواه ويقتل ملكاته ثم يستمر في نقده فيقول : إذ ماذا يستفيد الطفل من معرفة أسماء الله الحسنى وصفاته العلية إلى آخر ما قل . وأنا أرى أن هذا الرأي بعيد عن التعمق والدقة كل البعد ، ولو علمنا به لأبنا من الأخلاق الدينية خالي الوفاض ؛ صفر الأيدي ، ولتقدمنا نحو الفشل في اتباع معالم السماء بخطوات واسعة ، لا أننا لا نرى أدعى إلى السخرية ، ولا أبغث على الاستهزاء من شخص يتبع أخلاق دين وينسج على منوال فضائله وهو يجهل أسسه وأصوله كل الجهل ، لأن هذا الدين يهدم من رأسه ويزول الاعتقاد به من ذهنه عند أول عاصفة شك أو لحاد تهب على هذا الذهن الذي لم يتحصن بمعرفة هذا الدين ، ولم يدعم إيمانه بالأدلة والبراهين . ومتى زال من قلبه الإيمان . انمحت من نفسه تلك القداسة العليا التي كانت تقوده إلى الأذعان لما جاء في هذا الدين من فضائل وأخلاق ، وليس لهذا كله سبب إلا الجهل بأسس الدين وبراهينه ، ذلك الجهل الذي يدعو إليه هذا المربي المعصرى وإذا كان هذا المؤلف يخشى أن يدرس الطلاب الدين فيجسدوا فيه ما يتنافى مع العقل فيهملوه ويتهاونوا به وبما جاء فيه من أخلاق . أقول : إذا كان يخشى هذا كما يلمح في كتابه ، فإنا نؤكد له أن دين الإسلام لن يرتفع من هذا التهديد ، ولن ينزوي وراء أستار الجهل خوفا من اصطدامه مع العلم الحديث أو مع العقل المثقف المستنير ، وإني لمستأنس

لكن هنا برأى أحد كبار العلماء الفرنسيين وهو مؤلف كتاب « في الدراسات الدينية » قال حين عرض الاسلام : « ومن جانب آخر ينبغي أن نذكر أن الدين الاسلامي مخالف كل المخالفة لهذه الأبراج المتشائمة التي تسقط من ضربة واحدة ، لأن فيه قوة كامنة وصلابة ومتانة تجعله قادرا على المقاومة مقدرة تامة » إلى أن يقول : ولاني أعتقد أن الشرق إذا تغلب على جموده وتخلص منه ، فإن الاسلام لن يضع أية عقبة جديدة في سبيل التفكير الحديث ، أما في أوروبا فإنه إذا أريد التجديد والنهوض ، فلا بد أن يترك لكل شعب من شعوبها معالجة تلك المهمة البالغة حدا عظيما من الدقة ، وهي مهمة التوفيق بين تقاليدنا الدينية ، وبين حاجاتها الجديدة ؛ وأن يحترم حق الشعوب كما يحترم حق الأفراد في أن تتولي بنفسها في حرية تامة ثورات وانقلابات العلم والمعرفة . »

قد اتضح لكم من كل ما تقدم أن دين الاسلام لا يهاب العلم قديمه وحديثه ومستقبله ، ولا يصطدم مع التفكير المنظم ، ولا يتناقض مع التحليل الدقيق . وإذا ، فهما تثقف الشبان واتسعت مداركهم ، فلن يلقوا بالدين جانبا إذا كانوا قد درسوه دراسة متينة وافية . وأما الخوف كل الخوف ، والويل كل الويل ؛ فمن أن يدرس الشبان الدين والعلم أو أحدهما دراسة سطحية ناقصة ، لانهم يسقطون حينذاك في هوة الشك والارتياب كما قال أحد الفلاسفة الاوروبيين : « ان الاخذ بنصيب بسيط من الفلسفة والعلم يسوق الى الاحاد ، ولكن التعمق فيهما يوطد دعائم الايمان » .

فرأي هذا المربي المعاصر واه من أساسه ، لأن العلة التي يبنيها عليها باطلة .

وإذا ، فالنتيجة التي حصلنا عليها بعد كل هذه المناقشة هي : أن الدين شديد الأثر في النفوس ، قوى السلطان على القلوب . وأن تأثيره يقوى ويضعف تبعاً لقوة الإيمان به وضعفه . وأن الإيمان المتين لا يتحقق إلا بعد الفهم الدقيق لأصول الدين وقواعده ففهما مدعما بالأدلة والبراهين .

مقاييس الخير والشر

قلنا في تعريف علم الأخلاق : إنه يبحث بوساطة قانون داخلي عما بين أعمال بني الإنسان الإرادية من خير وشر ، ولما كان لا يمكننا أن نحصل من هذا العلم على نتائج مرضية نافعة تهذب النفوس وتجلو ظلام القلوب إلا إذا عرفنا ماهو الخير ؟ وماهو الشر وبأى مقياس يجب علينا أن نقيسهما ، فقد حق علينا قبل التغلغل في مسائل هذا العلم أن نشير إلى المقاييس التي قاس بها الأخلاقيون الخير ناقدين ما نراه وأهيا وغير صالح مثمين على ما نجد ملاءماً للحق والمنطق والذوق المستقيم ، غير أنه ينبغي لنا قبل الشروع في ذكر هذه المقاييس أن نفرق بين الخير في ذاته ، والخير الأخلاقي والأدنى حتى لا يشتبه علينا الاصطناع ولا يلتبس أحدهما بالثاني عند الحكم والقياس .

عرف بمض الفلاسفة الخير من حيث هو بأنه ما كان في نفسه غاية ولم يكن وسيلة لشيء آخر، وحدّه آخرون بأنه هو النظام، ورسمه فريق ثالث بأنه هو السلسلة الواصلة بين الانسان وخالقه أو السلم الذي يقود الانسان إلى الملأ الأعلى . وقال هذا الفريق :

إننا إذا تأملنا في أنفسنا وفيما يحيط بنا من عوالم المحسوسات والمعقولات وجدنا أن لكل شيء في هذه الحياة غاية يسعى إليها وينتهي به السير عندها . وغاية الانسان هي اتصاله بالمبدع الأول لا بواسطة الامتزاج المادي المستحيل ، ولكنه اتصال معنوي نوراني ، وكما أن غاية حركة التفكير في الذهن هي الوصول إلى معرفة مجهول أو حل معضلة وأن غاية المشي هي الوصول إلى الغرض الذي نريد الذهاب إليه أو هي تمرين الأعضاء فكذلك غاية الانسان هي هذا الصمود الدائم نحو غاية الغايات ، ومنتهاى النهايات .

إذاً ، فكل هذه الخيرات الفردية التي ينعم بها بنو الانسان إليها بطبيعتهم ترجع في النهاية إلى الخير الأسمى أو الخير المطلق وهو منتهى هذه الأكوان . وحيث كان الأمر كذلك فينبغي أن تكون الخيرات المحسوسة خاضعة للخيرات الروحية أو بعبارة أوضح يجب أن تكون وسائل لتحقيقها كما أن هذه الخيرات الروحية الكثيرة يجب أن تكون كلها حلقات تتصل الأخيرة منها بالخير الأسمى .

الخير في ذاته والخير الاخلاقي

(١) الخير في ذاته هو ما عمل بميل فطري ناشئ من الغريزة او ارضاء لشهوة نفسية ، أو طمعا في منفعة أو حدث رمية من غير رام وترتبت عليه سمادة أو جلب منفعة أو دفع مضرة سواء أ كان ذلك للنفس أم للغير

(٢) أما الخير الأدبي أو الأخلاقي فهو ما عمله فاعله مدفوعا بالارادة الحرة متأثرا باحساس الاذعان للواجب دون التفات الى نتيجته . وهناك تعريف أخصر يجمع بين الخير في ذاته والخير الادبي وهو : ان الخير في ذاته هو السكامل الانساني ، وإن الخير الاخلاقي هو جهاد الارادة في الوصول الى هذا السكامل ، فانغلاق العين قبل وصول الاذى اليها ، وحركة المعدة المنظمة عند عملية الهضم واستمرار دقات القلب في حالته الطبيعية وقتل الالحس الذي كان يهدد المقاطعة بجرائمه في حالة الدفاع عن النفس المنعطف اليه الانسان بغريزة حفظ الذات ، كل هذه الاشياء تمد خبرات في ذاتها لما يترتب عليها من النتائج النافعة أو المساعدة ، وليكنها لا تمد خبرات أخلاقية ، لأنها ليست مدفوعة بالارادة الحرة ولا مسبوقة بشعور الاذعان للواجب .

وتنقسم الخبرات من حيث هي خبرات في ذاتها عند « ارسطو طاليس » الى شريفة وهي العقل والحكمة ، وممدوحة وهي الفضائل والتصرفات المتزنة . وتنقسم كذلك باعتبار قيمتها الى تامة وغير تامة . فالتامة هي مالم

تسكن وسيلة لغيرها وما لم تحتاج الي شيء آخر ، ليكون اجتماعه معها مكملًا لها . والغير القائمة هي ما كانت على عكس ذلك ، فالسعادة مثلا عنده خير تام ، لأنها ليست وسيلة لغيرها ولا تحتاج الي شيء خارج عنها . والصحة أو الثروة أو الرياسة خيرات ناقصة ، لأنها وسائل للسعادة ويحتاج بعضها الى بعض في تحقيق الغاية المنشودة منها .

أما وقد عرفنا الفرق بين الخير في ذاته والخير الأخلاقي ؛ فقد وجب علينا أن نلقي بالآثر جانبا ، لأنه لا يعيننا الا من حيث إفهامنا الخير الأدبي الذي هو غايتنا من علم الأخلاق والذي نريد أن نعرف بأى المقاييس يتأس فنقول :

(١) قل بعض الأخلاقيين إن مقياس الخير والشر هي السعادة ، وهنا اختلفوا إلى شعب متعددة : « أ » فذهبت شعبة إلى أن المقصود بالسعادة هنا هي السعادة بأوسع معانيها وأجلى مظاهرها ، ورأس هذا الفريق هو « أرسطو » الذي وإن كان لا يفهم السعادة كما يفهمها العامة الذين لا يدركون إلا السعادة المادية المترتبة على اللذائذ الجسدية إلا أنه اشترط بعض هذه المظاهر المادية لسكالم السعادة ، وصرح بأن الثروة والصحة والجاه والسلطان والتذكر الطيب ووجود الأصدقاء المخلصين ، كل هذه ضرورية لسكالم السعادة ، وكذلك أعلن أنه كما أن الخطاف الواحد لا يدل على حلول فصل الربيع ، فكذلك السعادة القصيرة لا تسمى سعادة بل يجب أن تستمر السعادة جل أيام الحياة ان لم تكن

هذا
مقياس
السعادة
التي
لا
تستمر

قال فريدريك هيجل في كتابه " فلسفة الحق " انه يتأس من الخير هو السعادة ثم اختلف ذلك لفرق
في تعريف السعادة فقال بعضهم المراد من السعادة بأوسع معانيها واجلى نواحيها
التي لا تستمر

والجاء في الرواية والذرا الحسني
ورأى هذا المذهب أرسطو ولكن بقصد السعادة الروحية وأنه كان
ألا بالذات المادية - ٨١ - تحت إغلا سفسط على مذهب أرسطو

كلها. وأحسب أن أرسطو قد هفا في هذا الموضع هفوتين: أولاها
أنه اعتبر السعادة غاية الحياة القصوى وجعلها المقياس المضبوط الذي
تقاس به الخيرات والشرور الانسانية فكل ما كان مسعدا هو في نظره
خير، وكل ما كان مؤلما شر. والهفوة الثانية هي أنه اشترط للسعادة
كل المظاهر المادية التي قدمناها حتى عد الحكيم الفاضل الخير الذي فاته
الغنى أو السلطان أو الجمال غير سعيد.

ولقد انحنى الفيلسوف «سانت هيلير» على «أرسطو» من أجل
هاتين الهفوتين باللائمة فقال

(١) فإن أرسطو لم يتردد في تقرير أن السعادة هي الناية القصوى
لجميع الأفعال الانسانية وقد اتخذ هذا القول مبدأ لا جدال فيه فلم
يعد الا أمر بصدد الفضيلة والواجب اللذين قرر «سقراط» و«افلاطون»
أنهما الغرض الأسمى للحياة الانسانية، بل مذهب «أرسطو» هو
السعادة لا غير.

وعلى هذا الاساس الزلق سيبحث فيما هي اركان السعادة على
ما يفهمها الناس عرفا ويسعون لتحصيلها في الدنيا. إلى أن يقول. على أن
هذا السعيد الذي يتمتع بهذه السكروز العديدة هو في النوع الانساني

(١) أنظر صفحتي ٧٣ و ٧٥ من مقدمة «سانت هيلير» ترجمة الاستاذ
لطفي السيد بك

بالذات الحسية ولا يمكن أن يكون هذا هو السعيد
ولا يرى أنه يتكفل السعادة بقضايا الدارين كما يرى

من القلة بحيث يكون محلا للمعجب إذا اتفق وجوده ، غير أنى أقول : لأن
من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هي السعادة فإن في هذا سوء
مشاهدة للأشياء وتضليلا للضمير معا . أقرر أن المشاهد هو أن
الانسان لا يبحث عن السعادة في كل أفعاله ، بل هناك أحوال عديدة
يفتدى المرء فيها الواجب الذي هو أغلب من المنفعة بكل ما يسمى سعادة
بمحض اختياره دون أن يكون بطلا . وما أرسطو يعمد عن هؤلاء
الابطال « مرابطون » وأمثال « شرموفيل » الذين قضوا في سبيل الوطن
ولم يكدهم يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون في شيء من سعادتهم وهم يقضون
نحبهم حيث هم .

على أن الضمير يحجب الحكيم إذا سأله جوابا أبين مما يحجب به
التاريخ . إنه يقول لنا بلهجة لا نستطيع إنكارها : إن السعادة ليست
شيئا . مذكورا حينما توازن بالواجب ، وإن من السقوط في الخلق أن
يرجعها الانسان عليه .

على العموم إن الله والضمير قلما يسألانا هذه القرايين المؤلمة .
وفي أغلب الأوقات لا تنافي بين الفضيلة وبين السعادة على المعنى الضيق
الذي يفهمها به أرسطو ، فقد شاء الله أن الانسان في مجرى الأمور
العادي يستطيع أن يسعى للسعادة دون أن يفرض في الفضيلة . ولكنه
شاء مع ذلك أيضا أنه في الظروف الصعبة حيث تتعارض السعادة
والفضيلة أن تكون السعادة هي القربان للواجب الذي لا ينبغي مطلقا

أن ينزل لها عن شيء ما ، تلك هي أول قاعدة للحكمة . بل هي وحدها المطابقة للواقع ، والتي هي جديرة بفلسفة بينة . ومن ضل هذه القاعدة : قاعدة الأخلاق ، فقد أوشك أن لا يفهم شيئاً من الحياة الانسانية .

قد رأيتم بعد هذا النقد اللاذع الذي وجهه الأستاذ المحقق «سانت هيلر» إلى الفيلسوف الكبير أرسطو ، أن فكرة اعتبار السعادة غاية الحياة القصوى ، ومقياس الخير والشر فيها فكرة خاطئة ، وسنبين لكم ذلك ببراهين أوضح مما تقدم ، ولكن لنأت قبل هذا على بقية الشعب التي تفرعت من فريق أنصار هذه الفكرة ففسرت كل شعبة منها السعادة حسب وجهة نظرها الخاصة ،

« ب » وقالت شعبة ثانية من السعاديين : إن المقصود لنا بالسعادة هو سعادة الروح وحدها ، فلو أن الشخص كان سعيداً بسعادة روحية وصحب عليه كل مافي هذه الحياة من جامات الشقاء الجسمي والمذاب المادي لما أقص ذلك من سعاداته وزن قطير ، وهذا النوع من السعادة هو وحده الذي يصلح لأن يكون مقياساً للخير والشر ، ولكنه لا يتدبر إلا للنفس التي توفرت فيها أركان السعادة الأربعة : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة . فبالحكمة يعرف الإنسان خالقه ونفسه . ويكتفه انشئ الكثير من أسرار الوجود وخفاياه ويرى ببصيرته أنه صاعد على درجات السلم الاثرف الذي سيلحق عن طريقه

بأصله وأصل الموجودات جميعا ، وأن هذا هو الفوز الأكبر الذي لا يعدله كل ما في الحياة من لذائذ ومسررات ، فتصغر الدنيا في عينه ولا يعيرها نظرة ولا لفتة . وبالشجاعة يحتمل أرزاء الحياة ونكباتها هادئا مغتبطا . وبالعفة يرتفع عما يكتظ به هذا الوجود من دنايا الشهوات التي هي أس كل ما فيه من رذائل وسقطات وبالعادلة يتشبه بالمنشيء الأول الذي لا يظلم ولا يجور فيحدث له من هذا التشبه قرب من خالقه تنتج عنه لذة لا تدرك العقول مداها لعظمها واختلافها عن اللذات المادية .

وأنتم ترون أن هذه الشعبة من أنصار السعادة تشترط وجود الفضائل الجوهرية في النفس التي ترغب أن تكون سعيدة . ونحن وإن كنا نخالفهم في أن السعادة تصلح مقياسا للخير والشر إلا أننا نتفق معهم على أن من توفرت فيه هذه الفضائل ، فقد برهن على أنه سلم قياده لنفسه الناطقة وحدها ، ولم يمد للقوتين الحيوانيتين عليها سلطان ومن كان هذا شأنه فإن ضميره الحر البعيد عن ضجيج الشهوات هو الذي يصلح لأن يكون مقياسا للخير والشر ، كما عليهما حكما مسبوعا مسلما به ، غير أن هذه السلطة لم تحيى إليه من السعادة ، وإنما أسندتها إليه الفضائل التي تحلى بها . أما السعادة الروحية فقد جاءته عرضا لأنها تتبع الفضيلة كما يتبع الماديات ظلها .

« ج » وزعمت شعبة ثالثة أن المقصود هو سعادة الجسم التي

لا تتحقق الا بايقاظ الشهوة والاستمتاع باللذائذ الجسمانية ، وهذه هي
فرقة « ابيكور » وأنصاره من المحدثين ، وهي فرقة مادية قد نشرت
الميل السافلة والرغبات الوضيعة التي تنحط بالانسان الى عالم العجماوات
ولان كانت قد عادت فمدلت آراءها بعد أن شن عليها معاصروها الفارة
فرغمت أن ناقدتها لم يفهموا مذهبها ، وأنها تنادي بلذة الروح لأنها أطول
وأعمق من اللذائذ الجسمية ولائها لا تنتج ألما بعد وقوعها ، وأعلنت
أن الفكرة الجوهرية عند « ابيكور » هي الفوز بأطول لذة وأكبرها
والبعد عن أقل ألم وأقصره ، وان هذا لا يتحقق غالبا الا في اللذة الروحية
ولسكنه اذا تحقق في اللذة الجسمية ، فانها تحتضنه على الرحب والسعة .
ولا شك أن هذا تلاعب واضح من جانب « الالبيكوريين »
أجلاتهم إليه التقيان من أهل عصرهم والفرار من احتقار المدارس الاخرى
التي كانت تنشر الفضيلة وترفع قواعد المذاهب الروحية ، وتقنن بتعاليم
« سقراط » و « أفلاطون » وتغمر تلاميذها الناشئين بما سكبها هذان
الحكيان على بلاد اليونان من أنوار علوية كانت طبيعة انقاذهم من
حنادس الجهل ودياجير الظلام . ومهما يكن من شأن هذه المدرسة
« الالبيكورية » فان فكرتها أقرب الى العامة والجاهلير منها الى الفلاسفة
والأخلاقين ، وأنها أبعد الاقيسة عن الصحة والصلاحية .
« د » ولم يقتصر أنصار هذه الفكرة على الاخوة لافات التي قدمناها
بل اختلفوا كذلك في كمية السعادة وكيفيةها وتعلقها بالافراد أو بالمجموع

فقال فرقة : إن السعادة القليلة التي يطول وقتها خير من السعادة العظيمة التي تنقطع على عجل . وقالت أخرى عكس هذا الرأي . وزعمت ثالثة أن السعادة لا تصالح لأن تكون مقياسا للخير والشر إلا إذا كانت تفرح بمجموع البيئته التي يصدر فيها الحسنة ، وصرحت رابعة بأن السعادة الحققة هي ما يشعر بها الفرد في داخل نفسه ولو تورب عليها شقاء الغير .

ولا شك أن كل هذه الأقوال مضطربة متناقضة ، وأن السعادة كيفما كانت لا يمكن أن تتخذ مقياسا للخير والشر ، لأن السعادة يكون في كثير من الأحيان لا يلاما لغيري ، كما أن السعادة الجسم يكون أحيانا مبغضا لشقاء الروح إذا كانت هذه السعادة الجسمية مما يشترك الضمير أو يجرح الفضيلة أو يغضب الواجب ، وأن السعادة القليلة التي يفضلها أنصارها بسبب طول مداها ناقصة إلى جانب السعادة العظيمة ، وأن سعادة المجموع تقوم غالبا على أنقاض سعادة الفرد وتتأسس على تضحياته وآلامه ، وأن السعادات الفردية تختلف وتعدد بتعدد هذه الملايين الكثيرة من الناس فينشأ عن ذلك وجود ملايين من أقدسة الخير والشر .

وإذا كانت السعادة من الاضطراب والارتباك بهذا المقدار فلا يمكن أن تصلح مقياسا للخير والشر . أضف إلى هذا أن للحيوان سعادة وللنبات سعادة ، وما دامت السعادة تشترك فيها الكائنات الأخرى التي لا يسمح لها قانون الأخلاق بالانضواء تحت لوائه ،

فلا يصح أن تكون هذه السعادة المشتركة بين سامي الكائنات
ووضيعها معياراً لغرض الأخلاق الأسمى وهو الخير . ولا أظن أن
« أرسطو طاليس » والامام « ابن مسكويه » قد نجحاني بإبعاد العجاوات
عن لواء السعادة وفي جماعها خاصة بالانسان وحده حين طلباني كتبهما
الأخلاقية إلى الناس ألا يسموا اللذة الحيوان سعادة، بل يسموها بختا
أو اتفاقاً .

ونحن نقول لهم : إن تبديل الألفاظ لا يغير شيئاً من الجواهر
الأساسية لمعانى الكلمات ، وإن اللذة التي يشعر بها الحيوان هي نفس
اللذة المادية البهيمية التي يحس بها الانسان . أما الذي تنفرد به الكائنات
العاقلة فهو السعادتان : الروحية البهيمية ، والروحية المخلطة . وعلى أي
الأحوال ، فالحيوان يشارك الانسان في بعض سعادته ، وهذا كاف
في عدم صلاحيتها للقياس

العرف وعدم صلاحيته للقياس

تعريفه

العرف هو مجموعة عادات وتقاليد وأخلاق ومعتقدات وسلوك
وإصطلاحات وأحكام اتفقت عليها أمة من الأمم وتواضعت عليها
أجيال عدة أو جيل واحد تواضعا ثبت دعائمها ومتن أركانها .
والعرف أثر شديد على الأفراد ينتقل إليهم بواسطة التربية

والنصائح والمعاشرة والقراءة والخوف من العقاب والطمع في الجزاء ، وهو قادر على تغيير أخلاق الأفراد تغييراً تاماً ، فالشخص لا يكاد يندمج في جماعة من الجماعات حتى يسحق تيارها الأوجاً كثيرة عاداته وتقاليده الأجنبية عن هذه الجماعة الجديدة ويخضع غرائزه لسلطانها إن كان لم يسبق له الامتزاج بجماعة أخرى تماثل هذه الجماعة في الميول والشهوات . وأوامر العرف وتعاليمه تكون في أول الأمر اختيارية مغللة بأسباب ومبررات ثم لا تلبث أن تتحول إلى سلطة جبرية قاهرة تستمتع بكل أساليب القسر والطغيان

ومنشأ العرف عند فريق من علماء الاجتماع هو الدين . ويرى فريق آخر منهم أن منشأه هو النفعية الإنسانية المدفوعة إليها الجماعات بمقتضى قوانين العمران المنظمة .

القياس به

قال فريق من الأخلاقيين : إن مقياس الخير والشر هو العرف الذي اصطلحت عليه الأمم والشعوب بعد تجارب طويلة ، لأن العرف هو قانون الهيئات الاجتماعية التي انفردت بالسلطين التشريعية والتنفيذية على الفرد الذي ليس له وظيفة إلا طاعة قوانين هذه الجمعيات ، وإلا العمل بكل ما أوتى من قوة على إسماعها ورفع شأنها . وإذا ، فيجب عليه أن يتلقى أوامرها على الرحب والسعة ، وأن

ينفذها بخذافيرها ، وأن يجعل أمرها ونهيها مقياسين للخير والشر
لا يخذعان .

ولا شك أن هذا المذهب جلي البطلان ، لأن العرف متأثر
بالاجواء المختلفة ، وخاصع لطبائع الاقاليم المتباينة ، فهو أكثر من المعيار
السابق اضطرابا وتباينا ، ولا يكاد يجتمع عنصران من عناصره على رأي
واحد في كل الظروف والأحوال . وكيف يصلح قانون هذا مقدار
حظه من التناقض لأن يكون معيارا للخير الأسمى ؟ ولو كان كذلك
لرأينا الناس مختلفين في الفضائل الجوهرية اختلافا لا تمكن إزالته أو
القضاء عليه ، ولكن الواقع غير ذلك ، إذ أننا نشاهد أن جميع الأمم
وكافة الشعوب متفقون على الفضائل الأساسية ولم يختلفوا إلا في
الثانويات أو في تعليل نتائج هذه الفضائل ، كل بما يناسب بيئته ،
وهذا برهان واضح على أن العرف لا يمكن أن يكون معيارا
للخير والشر .

الآن وبعد أن أبنا أن العرف لا يصلح مقياسا للخير والشر ،
فقد وجب علينا أن نذكر شيئا عن القوانين الأربعة الموجودة في
الحياة ، وأن نبين ما يصح به القياس منها وما لا يصح

القوانين

حد العلماء القانون في ذاته بأنه هو المسألة الثابتة بين العناصر المختلفة

والقوانين هي أهم المسائل التي شغلت العلماء من أول عهودهم بالعلم إلى اليوم، ولكن القدماء كانوا يشتغلون بالبحث عن علل الظواهر وأسبابها أما علماء العصور الحديثة، فقد اطرخوا الأسباب بجانبها واشتغلوا بالبحث عن الروابط التي توجد بين الأسباب ومسبباتها، لأنهم أيقنوا بأن السير في ذلك الطريق الأول لا يوصلهم إلى حقائق ثابتة، وبأن البحث عن نقطة الصلة بين الأسباب ومسبباتها أجدى عليهم وأهدى سبيلا في بحوثهم التي يقطعون من ورائها إلى نتائج عملية مفيدة. وفي الواقع أن هذه الوسيلة التي سلكها العلماء أخيراً هي وسيلة عملية قيمة لأن مجرد اكتشاف صلة علمية بين حادث ونتيجة يشعر بأن هذا الحادث هو علة وجود تلك النتيجة.

غير أن كلمة قانون قد اتسم اختصاصها، وتحول تيارها عن معناها الأول فأصبحت تحتوي على معنى آخر وهو مجموعة الأوامر والنواهي وإن كانت لم تفقد معناها الأول، ويوجد على هذا المعنى الجديد في الحياة أربعة قوانين: القانون الطبيعي، والقانون الأخلاقي، والقانون السماوي، والقانون الوضعي، ولما كان لزاماً علينا أن نقارن بين هذه القوانين وأن نبين من بينها الصالح للقياس وغير الصالح، فقد نحتم علينا أن نلم بتلك القوانين في إيجاز، لنتمكن من المقارنة ومن ذكر الفروق والملاحظات التي لا تيسر بدون الإلمام بتلك القوانين. وهما كم شيئاً عنها:

عرف العلماء القانونيين الصلة بين العناصر المختلفة وعرفوا
بعضها باسم مجموعة الأوامر والنواهي وهو علة انقيادها

القانون الطبيعي هو القانون الذي لا يتغير ولا
 يتأثر بغيره في درجته قاسم ويتجدد في درجته الصفر وهذا القانون
 والحي لا يرمم صفرا ولا يخشى كبر السن قرب منه الكبرياء
 بيده مراعاة لحالته وظروفه ولا يملح أنه قارنا هذا
 القوانين الطبيعية لا يصلح للقياس

لقد كان القدماء يحيطون القوانين الطبيعية بسياج هائل من
 الأراجيف والخرافات كما كانت تتصور الأمة اليونانية مثلا أن الرعد
 والبرق علامتان من علامت غضب « زوس » كبير آلهتها ، وأن هيدوء
 البحر إمارة من أمارات رضى « نبتون » إله البحر وهلم جرا . والذي
 هو أغرب من هذا أن « أرسطوطاليس » — وهو أدق هذه البيئ
 وأوسعها عقلا — قد صرح بأن القوانين الطبيعية ليست عامة شاملة ،
 بل هي محتوية على استثناءات كثيرة لا يمكن شرحها ولا تعليلها ،
 ولكن لما ارتقى العلم وتقدمت المدنية أصبح العلماء مقتنعين بأن
 القوانين الطبيعية المتعلقة بالعناصر المادية ثابتة وعامة لا تعرف للاستثناء
 عينا ولا أثرا ، لا فرق في ذلك بين أن تكون العناصر أجساما حية
 أو كتلا متحجرة ، فكما وجد الثلج مثلا في درجة الصفر أو ما فوقها ،
 انحل وتفتت أجزاءه ، وكما وجد الماء في درجة مائة فوق الصفر أخذ
 في الغليان دون أن يستطيع أي أحد استثناء أية جزئية من هذه السكليات
 العامة ، وهو قانون أصم وأعمى لا يعان ولا ينذر ولا ينفع إلا من يفهمه
 ويخضعه ، كما أنه لا يضر إلا من يجمله أو يعانده ، وهو قاس لا يعرف
 الرحمة ، ولا يقدر الظروف ، ولا يفرق بين الأشخاص ولا يقبل
 عذرا ولا شفاعاة ؛ ولا يغفر زلة ولا يتسامح في خطأ . فاذا مس

الكهرباء شخص آذته دون أن ترحم شيخوخته إن كان شيخا، أو
تبقى على شبابه إن كان شابا، أو تتسامح مع طفولته إن كان طفلا،
أو تحفظ به إن كان عظيما مفيدا، بل هي تؤثر فيه حسب طبيعتها دون
اكثرات بأى شيء آخر .

وهذا القانون الطبيعي سابق على مدنيتنا ، بل هو سابق على
وجودنا إذا كانت عناصره قد سبقتنا إلى هذه الحياة ، ولا بد أن تكون
كذلك ، لأن الكهرباء والأفلاك والعناصر سبقت الانسان إلى
الوجود . أما جهلنا به فلا يعد منقضا لشأنه ، وهو لا يتخلف عن وظيفته
مطلقا . وكلما تقدمت الانسانية وزادت ثروة مدنيتهما اكتشفت من
أسرار هذا القانون الطبيعي ما يقلل من آلامها ، ويزيد في رفهيتها
وسعادتها ، لأننا لا نستطيع أن نزعم أننا كنا نؤدي أعمالنا بالأمس قبل
اكتشاف البخار والكهرباء على وجه يعادل في كماله تأديتنا اليوم لهذه
الاعمال ، وإن كان ذلك يكلفنا ثمنا باهظا من تضحيات كثير من الارواح ،
إذ كم أبادت الكهرباء من لم ينعم يوما بنعمة الكهرباء ، وكم دقت قطر
السكة الحديدية من لم يستمتع لحظة بركوب السكة الحديدية ، وفوق
ذلك ، فإن المتشائمين الخائفين على المدنية والمنتصرين للفطرة الأولى
يهددون الانسان بشر مستطير من اكتشاف أسرار هذا القانون
الطبيعي فيزعمون أنه سيقضي على النوع البشرى ، لأنه يعطل حركة
الجسم التي هي قوام الحياة .

القانون الاخلاقي

تعريفه: هو الصلة التي يجب أن توجد بين الانسان ومثله الأعلى، أو كما يقول بعض المتأثرين بعلم الاجتماع من الاخلاقيين: إنه هو الصلة التي يجب أن تكون بين الانسان والانسانية، أو بين الفرد والعالم، ولكن التعريف الاول هو الصحيح في رأيي، لأنه ينبئنا بأن المثل الأعلى أو السكالم المطلق هو الذي يقود الانسان نحو الفضيلة، أو بعبارة أوضح: إن الانسان يعمل الفضيلة متأثراً بدافع داخلي قوى ميل بفطرته إلى السير المتواصل نحو المثل الأعلى. أما التعريف الثاني، فاننا نستخلص منه أن الجمعيات البشرية هي التي توجي الى الانسان ما يعمل من الفضائل والخيرات. ولا ريب في أن هذا الرأي واهٍ مصدع الاركان كما سنبين هذا في باب الضمير.

ولما كانت دراسات الكائنات الحية مرتكزة على أسس علمية ثابتة، فقد أصبح من الطبيعي أن يكون علم الاخلاق كذلك، لأنه يشتغل بدراسة سلوك أهم هذه الكائنات الحية وهو الانسان، ولهذا لم يكتب الفلاسفة المحدثون بأن يتركوا علم الاخلاق يعتمد على «مارراء الطبيعة» كما كان في عهد «أفلاطون» ولم يسمحوا له كذلك بأن يعلن خصوصيته وعداءه للمادة كما كانت الحال في المصور الوسطى التي انتشرت فيها الاخلاق «الكاتوليكية» بل أعلنوا أن علم الاخلاق كغيره من

العلوم المؤسسة على دعائم حقيقية ثابتة ، غير أن قانون الاخلاق يختلف
عن الطبيعة والمنطق ، لأن الأول يشتمل بدراسة ما يجب أن يكون .
وأما الآخران فانهما لا يعلمان إلا بما هو كائن ، وإذا صعدنا الى الحلقة
الأولى من سلسلة تاريخ العقلية البشرية المنظمة وجدنا القانون الاخلاقي
معترفا به في كل مكان ، فهو الذي يسميه « سقراط » « بالقانون الغير
المكتوب » تفريقا بينه وبين القانون الوضعي المكتوب .

ولنا لناقلون لكم هنا نبذة من تلك المحادثة العلمية الطريفة التي دارت
بين « سقراط » وبين أحد تلاميذه فأبانت لنا قيمة القانون الاخلاقي
ووضحت المنبع الذي نشأ منه . وهاكم طرفا منها :

سأل « سقراط » يوما تلميذه « هيباس » قائلا : هل تعرف ماهي
القوانين التي ليست مكتوبة ؟ فأجاب التلميذ : نعم انها هي القوانين
المتحدة في كل مكان وفي كل زمان ، والتي تعالج موضوعات متفقة
وترمي الى غاية واحدة .

سقراط : — وهل نستطيع أن تنبئني إذا كان الانسان هو واضع
هذه القوانين ؟

هيباس : — وكيف يمكن أن يكون ذلك وأفراد الانسان لم يجتمعوا
مرة في صعيد واحد حتى يتفقوا على وضعها ، ولا سيما وأنهم لا يتكلمون
بلغة واحدة ولا يستطيعون أن يفهموا ؟

سقراط : — فمن الذي وضع إذا أسس هذه القوانين الاخلاقية في رأيك ؟

هيباس : أما أنا فاعتقد أن الإله هو الذي ألهم الإنسان هذه القوانين .
وفوق ذلك ، فأننا نرى رفعة القانون الأخلاقي على القانون
الوضعي في الأدب اليوناني ، إذ نرى « سوفوكل » يصور لنا في إحدى
مآسيه الفتاة « أنتيجون » بنت « أوديب » تضرب بالقانون الوضعي
عرض الأفق في سبيل الإذعان للقانون الأخلاقي رغم ما كان
يتهددها من خطر داهم وشر مستطير .

وإذا تركنا بلاد الإغريق وعرجنا على « روما » في عصورها
الزاهرة وجدنا « سيسرون » يقول : « هناك قانون يتفق مع الطبيعة
تمام الاتفاق ، وهو عام يشمل كل أفراد الإنسان بلا استثناء ، وهو ثابت
لا يتغير ، وخالد لا يزول ، وهو يأمر دائماً بالفضيلة ويحظر كل أنواع
الذائل والشرور ، هذا القانون هو عينه في « روما » وفي « أثينا »
وسيكون غداً كما كان اليوم عالمياً صلباً لا ينحني ولا يلين أمام أي عامل
من عوامل الحياة ، وهو يحتضن كل أفراد بني الإنسان دون أية عنابة
بما في الظواهر والجنسيات من فروق » .

وإذا ألقينا الفلاسفة القدماء جانباً وعرجنا على فلاسفة العصر
الحديث ألقينا أحد مفكريهم العظماء وهو « كانت » يقول : إن الإرادة
يجب أن تعمل الفضيلة طاعة للقانون الأخلاقي فحسب ، لأنه بلغ من
العظمة إلى حد أن صار جديراً بأن يفرد بالأمم والنهي .
وأخيراً إننا نستطيع أن نوكد في ثقة واطمئنان أنه لم توجد على

ظهر الأرض أمة محرومة من العناصر الأخلاقية الجوهرية مهما كان
حظها من المدنية ضئيلا . وأما ما نشاهده من التناقض الأخلاقي بين
الشعوب ، فمآتاه تباين درجات الأمم في الاستنارة والجهل ، وإن الأمة
التي تنحرف عن أوامر القانون الأخلاقي تكون قد خضعت لصوت
شهوة قاهرة ، أو منفعة جذابة أو عرف خاطيء ، فإذا استنارت أصغت
إلى صوت الضمير الذي لا ينفك يبشر بمواد القانون الأخلاقي بلا
تباطؤ ولا انقطاع ، وإن أهم ما يجب على المستنير هو أن ينقذ أولئك
الضعفاء الذين خضعوا للعوامل الدنيا ، وأن يفهمهم القوانين الأخلاقية
كما يقتضي الذوق السليم .

القانون السماوي

يؤكد الفلاسفة الإلهيون أن كل الفضائل والخبرات مستمدة من
القوة العليا ، غير أن هذا الاستمداد يكون تارة بطريقة مباشرة وأخرى
بواسطة . وتعاليم الأولى تسمى : بالقانون الأخلاقي ، وأوامر الثانية
تدعى : بالقانون السماوي ، لأن الوحي نزل بها على الأنبياء من السماء .
ولايك ما يقوله أنصار القانون السماوي عن الأخلاق : من حيث إن الله هو
الخالق الوحيد لهذه العوالم كلها ، ولا يوجد أعلم بها ، ولا أدري
بصلاحها أو بسعادتها منه ، فمن الطبيعي المتفق مع المنطق أن يكون هو
مشرعها الأوحى ، لانه كما نظم السكون بالقوانين الطبيعية التي تضبطه

كذلك منح الانسان العقل الذى يستطيع قيادته ، وأملى عليه بوساطة
أنبيائه مارآه صالحا له من أنظمة وقوانين ؛ وأمره أن يذعن لهذه
الأنظمة الناشئة عن الحكمة الالهية ، والتي هي ضرورة حياته وتقدمه
وإذا ، فالقانون السماوي ثابت وخالد ، وهو عادل ورحيم كذلك ،
لأنه لا يكلف الانسان إلا ما يستطيعه ، ولا يحظر عليه إلا ما يضره أو
ما يضر غيره ، وهو غير خاضع ألبتة للبيئات والأهواء والعرف والتقاليد .
وهو يصلح لأن يكون مقياسا مضبوطا للخير ، لأنه لا يتخدع
ولا يضل .

القانون الوضعي

وهو مجموعة أوامر ونواهي تضعها الحكومات بطريقة مباشرة
أو غير مباشرة ، لتحمي بها أفراد الأمة وبمجموعتها من الجور والتعدى ،
ولتصون بها النظام ، وتحقيق السلام ، وهو يمثل الرغبة العامة عند
الشعب الذى وضع له . ولقد تنازل كل فرد من أفراد الأمة لهذا
القانون الوضعي عن شئ من حريته ، وخضع له وسلمه زمامه ،
ولكنه في مقابل ذلك قد وضع تحت حمايته روحه وثروته وشرفه ،
ليحفظها له من عبث العابثين ، واعتداء المعتدين ، وإن كان لم يستمد
قوته وسلطانه إلا من مجموعة هذه الأجزاء التي تنازل له عنها أفراد
الأمة من حريتهم ، لأنه قد استخلص مواده من تقاليد العرف

وحاجات الهيئات الاجتماعية التي ينشأ فيها فاذا وضع على هذا الأساس،
كان جديراً بالبقاء إلى أن تتغير حالة الأمة العمرانية وتصبح غير ملائمة
لهذا القانون . وحينذاك فقط يجب تغييره .

أما إذا خضع مشرعوه لأهواء خاصة أو لتأثيرات فردية كان
هذا القانون مزعزع الأركان ، قصير الأجل .

وإذاً ، فالقوانين الوضعية شخصية وخاصة ومعرضة للتغير والتبدل
في كل حين ، وهي قد تتناقض أحياناً مع القانون الخلقي في الحكم على
الخير والشر ، وهي لهذا غير صالحة للقياس .

الفروق بين هذه القوانين

كنا نحب أن نأتى على الفروق التي بين هذه القوانين الأربعة ،
ولسكنارأينا أن الذى يعنيننا هنا هو ذكر الفروق التي بين القانون
الأخلاقي والقانون الوضعي .

أما القانون الطبيعي ، فهو يعنى دارس العلوم الطبيعية على اختلاف
أنواعها أكثر مما يعنى دارس الأخلاق :

وإذاً ، فسنقتصر الآن على ذكر الفروق التي بين القانون
الأخلاقي والقانون الوضعي . وهما كم هذه الفروق :

(١) إن القانون الوضعي من عمل بني الإنسان الخاصين للبيئات
والأجواء والمؤثرات المختلفة بعكس القانون الأخلاقي الذى هو

من وضع الضمير .

(٢) إن القانون الوضعي غير ثابت ، بل هو مضطرب متغير ، لأن مشرعه قد يخطئ ، وقد يزيد علمه ، وتتسع مداركه ، وقد تتطور الأمة التي يشرع فيها وتصبح أرقى أو أحط من ذي قبل ، فيزول الانسجام الذي كان بينها وبين هذا القانون ، فيصبح غير صالح لها . أما القانون الأخلاقي فلا يتغير ، وإنما تتغير آراء الناس فيه وأحكامهم على نتائجه .

(٣) إن القانون الوضعي يعاقب المتمردين ولا يثيب الطائعين بعكس القانون الأخلاقي الذي كما يعاقب العاصي بالتأنيب أو الاحتقار ، يثيب المطيع بالرضى أو الاحترام .

(٤) إن نتائج القانون الوضعي مادية أو محسوسة بعكس نتائج القانون الأخلاقي التي هي انفعالات في داخل النفس ، وإن كانت أحيانا هذه الانفعالات تسبب أمراضا أو صحة يظهر أثرها في الخارج .

(٥) إن القانون الوضعي يحتاج في تنفيذه إلى قوة من البشر تحميه وتجعل لسلطانه مفعولا نافذا ، أما القانون الأخلاقي ، فقوته التنفيذية هي الإرادة .

(٦) إن القانون الوضعي لا يكلف الناس إلا بما هو ضروري للنظام والحياة ، أما القانون الأخلاقي فيكلفهم بهذا وبالكفايات التي

تسعد الانسان .

(٧) إن القانون الوضعي لا يطالبك بالتضحية لاسعاد الغير بعكس القانون الاخلاقي الذي يحتمها عليك .

(٨) إن القانون الوضعي لا يسألك إلا عن نتائج عملك أو عن النية التي كان يخشى منها أن تحدث نتيجة بعكس القانون الاخلاقي الذي يحاسبك على مقاصدك ونواياك وإن لم يكن لها أي أثر في الخارج .

قد رأينا بعد كل ما تقدم أن القوانين الوضعية لاتصلح مقياسا للخير والشر الاخلاقيين ، لأنها من وضع الجمعيات البشرية المتأثرة بالعرف الخاضع للأجواء والبيئات الطبيعية والاجتماعية . وإذا كنا قد أثبتنا أن العرف نفسه لا يصلح لأن يكون مقياسا ، فأحرزنا أن نصرح في جلاء أن مانشأ عنه وهو القانون الوضعي أقل صلاحية للقياس من منشئه نفسه وهو العرف .

وأما القانون السماوي ، فقد أثبتنا فيما تقدم أنه أكثر القوانين صلاحية للقياس ، لثباته وخلود المنبع الذي نشأ منه ، غير أن الله جلت حكمته قد شاء أن يقضي كثير من الشعوب زمنا طويلا دون أن تغفل الديانات السماوية الى قلوب أفرادها ، فرأى أنه لو قصر صحة القياس على القانون السماوي الظاهر ، لأصبحت الفضيلة في هذه الامم أثرا بعد عين ، ولترتب على ذلك أن يحرم بعض بني الانسان من انسانياتهم الحققة

التي لا يثبت وجودها الا بثبوت الضمير . ومتى وجد هذا الضمير ،
فقد صح أن يكون مقياسا للخير والشر تلجأ إليه الأمم المنقطعة عن
آمالهم الوحي السماوي حيناً ، وتهتدي بوساطته الأمم السكتامية الى
ما جاء به الانبياء من حقائق حيناً آخر ، لأن الايمان المكتسب بنور
البصيرة هو الايمان الصحيح الموصل الى النجاة كما يقول « بامسكال »
وإذا ، فالحاجة ماسة الى الضمير في كل الظروف ، ولدى جميع الأمم
من غير استثناء . ويقول فريق كبير من الفلاسفة الاخلاقيين : إن
معيار الخير والشر العالمى الذي لا ينخدع ولا يخضع لهوى ولا لبيئة
ولا لجو ، هو ذلك الصوت الالهى الأعلى الموجود فى داخل النفس
الانسانية ، والذي يسميه علماء الاخلاق بالضمير ، وهو الحكيم الخالد
المقتدر على تمييز الخير من الشر بهيئة لا ينال منها النقد ولا يرد عليها
الاعتراض ، لأنه صوت تلك القوة الخفية ، والسر الغامض الذى قذف
به البارئ ، جل وعلا فى النفس البشرية فميزها به عن سائر الحيوانات
التي تنفق معها فى الأكل والشرب والنوم واللذة والسعادة والموت .
هذه القوة التى حين ألقاها مبدع الكون فى النفس البشرية وضع الحجر
الاساسى فى بناء صرح المثل الأعلى للانسان وسامه الحلقة الاولى
من السلسلة الخالدة التى تربطه بالملأ الأعلى .

أما اختلاف مظاهر الخير والشر عند الناس مع وجود هذا الضمير
فى داخل أنفسهم جميعاً ، فأتاه تأثر الارادات بنورانية الروح تارة ،

وبكشافه الجسم تارة أخرى ، فإذا كانت القيادة للأولي كانت النتيجة الصمود إلى المثل الأعلى ، وإذا كانت الغلبة للثانية ، كان الهبوط إلى عالم العجماوات هو المنتهى والمآل .

ولماذا ، فواجبنا الآن هو أن نتيقن ماهو الضمير ؟ ومن أى عنصر وجد ؟ وأن نذكر أهم ماوصل إلينا من آراء الفلاسفة فيه ، منتهين بابداء رأينا الخاص في هذا الشأن الذي يعد من أخطر الموضوعات الأخلاقية وأجدرها بالعناية والالتفات .

الضمير

ينقسم الضمير الى قسمين : ضمير نفسي وضمير أدبي أو أخلاقي فأما الأول ، فهو إدراك مايجيش في نفوسنا من الانفعالات والاحساسات والأفكار والتأثرات . وأما الثاني ، فهو حال للنفس تحكم بواسطتها على الخير والشر من الاعمال والنوايا . فالأول لا يمثل في علم الأخلاق إلا دورا ثانويا ، وهو دور الشاهد أو المنبيء بأثر تلك الاحساسات ، وهو لهذا يوجد في الحيوانات . أما الضمير الأخلاقي ، فهو واسطة العقدة ويدت القصيد ، لأنه هو القاضى المسموع الحكيم كما قدمنا ، ولأنه يستطيع أن يتعدى نفوسنا الى نفوس غيرنا ، فكما أنه يأمرنا بالخير وينهاانا عن الشر قبل العمل ، ويستريح للفضيلة ويؤنب على الرذيلة بعد الوقوع كذلك يستطيع أن يحترم الغير لفضيلته ، ويحتقره لرذيلته دون أن

يشعر ذلك الغير بهذا الحكم الذي أصدره له أو عليه في الخفاء .

نستطيع إذًا ، أن نقسم مهمة الضمير الأخلاقي إلى قسمين : قسم إيجابي ، وهو قبل وقوع الفعل من الانسان ، والقسم الآخر عاطفي ولا يظهر أثره إلا بعد الوقوع . فأما القسم الأول ، فيشتمل على دورين (١) تمييز الخير من الشر وإيضاح الفرق بينهما :

(ب) استمرار المناداة بنهج سبيل الأول ، وبالبعد عن الثاني والحذر من الوقوع فيه . وأما القسم العاطفي الذي هو بعد وقوع العمل فهو إلى السلب أقرب منه إلى الإيجاب ، لأنه لا يحتوي إلا على انفعالات عاطفية مثل : الاستراحة والغبطة بعد عمل الخير ، وكالتأنيب والتوبيخ بعد عمل الشر ، وهذه الاعمال وإن كانت سلبية إلا أن لها في كثير من الأحيان آثارا بارزة ، فهي التي تحمل المذنب على الاعتراف بجريمته ولو لم تحم حوله شكوك الاتهام ، ولـكنه لا يستطيع أن يقاوم هذا العذاب الداخلي الذي هو أسرع إلى أكل ذبالة الفؤاد من نار السموم ، وهذا التأنيب هو الذي يدفع الآثمين إلى الندم والتوبة .

هناك فرق آخر بين الضميرين : النفسي والأخلاقي يجب الاعتناء به ، وهو أن الضمير النفسي مستمر العمل ؛ لأنه يتأثر بكل احساسات الحياة وهي لا تنقطع . وأما الضمير الأخلاقي ، فهو لا يتحرك للعمل إلا حين يوجد الحكم بالخيرية أو الشرية على عمل الانسان أو على قيمته المطلقة فهو لهذا يعمل حيناً ويقف حيناً آخر .

آراء العلماء في الضمير

لقد اختلف الفلاسفة وعلماء الأخلاق والتربية في الضمير اختلافات كثيرة ، وتشعبت فيه آراؤهم تشعبات شتى تبعت كل شعبة منها الأساس الجوهري لمذهب صاحبها في الفلسفة ، إذ ليس من المعقول أن يكون رأي التطوريين القائلين بتناسل الانسان من الحيوان متفقا في تعريف الضمير مع مذهب العقليين الذين يؤمنون بوجود السر الرباني في النفوس الانسانية ، ولذلك نرى من الواجب علينا أن نلم هنا ببعض هذه الآراء في شيء من الإيجاز ثم نعقب عليها بما نعتقد أنه الحق المبين ، غير ملتفتين إلى النظام التاريخي بين هؤلاء العلماء :

(١) يرى « كانت » الفيلسوف الألماني المعروف أن الضمير هو شعاع نوراني هبط من لدى القوة العليا المطلقة الغير المحدودة إلى القوة المقيدة المحدودة . فهو هاديها إلى الصراط القويم . وقائدها في الطريق المعتدل . ومبدد ظلمات الحياة التي تضل فيها لوحادت عن نصيحته وإرشاده قيد أنملة .

ولقد قسم « كانت » العقل الانساني إلى قسمين . فسمى القسم الأول بالعقل النظري . أو النظر الفكري . وهو القسم الخاص بإدراك عوالم الظواهر والحسوسات والحكم عليها ، وجوز « كانت » أن يتخذ هذا القسم من العقل ويضل . لأن رسالته وهي الحواس التي تبلغ إليه

كانت يقول في تعريف الضمير هو شعاع نوراني هبط من لدى القوة العليا المطلقة الغير المحدودة
و يتصور مع كانت في معنى هذا التعريف حاله حال روبرت هال هالفورد وهو في أن
بأن الفلاسفة من هذا العصر والمات والتفكير به الإنسان ولقد

الكائنات بخلاف العقل فلا يلقى العقول منه شيئا لا بالادراك الحسني
وكانت تقسم العقل الى قسمين عقل نظري وعقل عملي والاول يتخذه
هاضما للوأم والثاني فلا يتخذه وهو يدعو الى القيام بالو

- ١٠٥ -

هذه المدرجات كثيرا ما تضل وتخدع. ولا ريب أن الأحكام المؤسسة على ضلال تكون ضلالا. ولقد غالي « كانت » في هذه المسألة الفلسفية مغالاة أدخلت كتيبه في ظلام حالك. وغموض عميق حدوا تلميذه « شوبينهاوير » إلى الاعتراف بأنه لا يفهم كثيرا منها. ودفعنا كثيرا من علماء الفرنسيين إلى إثارة حملة ضد غموض « كانت » وإبهامه. ومما قاله « كانت » في هذا الصدد: « لو أخذت حواسنا صورة غير الصورة التي هي عليها الآن لتغير الزمان والمكان اللذان هما ظرفا كل شيء في هذه الحياة. وإذا: فهذا القسم من العقل لا يعتمد عليه في كل ما يقول. »

أما القسم الثاني . فقد سماه « كانت » : بالعقل العملي . أو النظر العملي . وقال عنه : إنه هو الذي يدعو إلى القيام بالتواجب . وهو في هذه المهمة معصوم من الخطأ بعيد عن الانخداع ، لأنه غير خاضع للحواس الضعيفة المعرضة للضلال . وهو مستمد من النور الأعلى .

ولا شك ان هذا المذهب يتفق في جوهره مع رأى أخلاقى المسلمين
تمام الاتفاق ، فلو رجعنا مثلاً إلى كتاب ابن «مسكويه» (١) ، لرأينا
يوزع المجموعة الانسانية على ثلاث قوى مختلفة : الأولى الناطقة أو
العاقلة . الثانية السبعية أو الغضبية : الثالثة الشهوانية أو البهيمية . ويحزم
بأن الأولى هي شمع نورانى قذف به الخالق جل وسما إلى النفس البشرية
وجعله فيها مناط الامر والتكليف ، وسبب العقاب والثواب ، ومصدر التفكير

(۱) فیلسوف مسلم و اخلاقی کبیر توفی سنۃ ۴۲۱ ھ

والتمييز؛ ومآتى الاستراحة للخير، والألم من الشر، وصرح بأن أصل هذه
القوة هو الانعطاف نحو كل خير وجمال، والنفور من كل شر وقبح. فاذا وقع
العكس من الانسان كان ذلك ناتجا من تغلب احدى القوتين الأخرين:
الشهوانية أو الهجومية على ارادته بدرجة جعلتها لاتنصاع الى أمر هذا الصوت
العلوي الجليل. فأنتم ترون أن ابن «مسكويه» قد سبق «كانت» الى هذا الرأي
القيم بنحو ثمانمائة سنة، وقد امتاز عنه بوضوح الفكرة وجلائها، وسهولة
العبارة وسلاسة الأسلوب، وإن كان «كانت» قد انفرد بتقسيم هذه
القوة الناطقة الى عقليين: عملي ونظري. وأسند الى كل منهما أعمالا
اختص بها دون الآخر. وأنا أميل الى هذا التقسيم بالرغم من أن كثيرا
من علماء أوروبا قد وجهوا إليه سهام النقد والتقريع؛ وسكبوا عليه
جامات السخرية والاستهزاء لسببين:

الاول هو الظلمة والتمقذ. الثاني هو أنهم لم يستطيعوا أن يستسيغوا
أن للانسان عقليين مختلفين. وأنا أوافق هؤلاء النقاد في النقطة الأولى
لأنني لم أر فيما رأيت من كتب الفلسفة والاخلاق أعقد من كتب
«كانت» أسلوبا ولا أبهم عبارة، ولا أغمض مرمى ولا أخفى فكرة.
أما فيما يتعلق بتقسيم العقل البشري الى قسمين. فأنا معه على وفاق تام
وإن كنت أسمى القسم الاول بالذهن المدعن للحواس. الخاضع لتأثيرات
الحياة المختلفة.

والثاني بالضمير أو الصوت الخفي الأعلى

(٢) ويرى «جان جاك روسو» (١) أن «الضمير هو قوة نورانية سكبها الخالق جل جلاله في وسط ظلمة هذا الجسم الكثيف الضال فأحالت ظلامه نورا، وبدأت ضلاله هدى، وهو عنده يفاير العقل ويمتاز عنه بالعصمة والثبات. والضمير هو في رأيه الفارق الأوحى بين الإنسان وبقية الكائنات الأخرى، أما العقل، فهو لا يكفي في نظره لتحقيق الفرق بين الإنسان والحيوان، لأنه يجوز عليه الضلال والانخداع، واليكم ترجمة شيء مما قلته في الضمير.

«أيها الضمير، أيتها القوة الفطرية، أيها المميز الأدبي الخالد، أيها الصوت السماوي، أيها الهادي الموثوق به دأيت، أيها القائد الأعلى لذلك الكائن الجاهل المحدود، أيها القاضي المعصوم والحكم الذي لا يضل ولا يتزعزع في تمييز الخير من الشر، والذي يحقق وجود الصلة بين الإله والإنسان، أيها الضمير إنك أنت الجوهر الأعلى الموجود في طبيعة الإنسان، وإنك عنصر الفضيلة في أعماله، ولولاك لما شمرت بما يرفعني عن صفوف الحيوانات إذا استثنيت تلك الميزة المحزنة التي تنقلني من خطأ إلى خطأ ومن ضلال إلى ضلال، وهي أداة الفهم المزعزعة أو العقل الذي لا ثبات له.

ولقد أثرت تعاليم «جان جاك روسو» في معاصريه ومن أتوا بعده تأثيراً ظهرت صورته فيما كتبه تلميذه «جاكوبيني» الألمانى عن الضمير فقال: ما هو الخير؟ إنه لا يوجد شيء أسهل من الجواب على هذا

السؤال ، لأن كل فرد من أفراد بني الانسان يحوي في داخل قلبه وحيا صادقا معصوما يلهمه الاجابة عليه في جلاء ووضوح وهو الضمير .

(٣) يرى زعماء المدرسة الاسكتلندية أن الضمير هو حاسة في الانسان يميز الخير من الشر كما يميز المرثيات والمسموعات والمهموسات سواء بسواء وقد نقد هذا الرأي كثير من العلماء واعترضوا عليه بأن اعتبار الضمير حاسة من الحواس يوقع أنصار هذا المذهب في الحيرة والارتباك . لأن الحواس كثيرا ما تخطيء وتضل . وإذا ، فالضمير على هذا الرأي يجب أن يخضع لقانون الحواس ما دام واحدا منها . وعلى ذلك تكون أحكامه صائبة تارة . مخطئة تارة أخرى . ويجب على الانسان أن يتردد في عمل ما يأمر به الضمير ولا يندفع وراءه في كل ما يريد ، والا لكان معرضا للسقوط بين برائن الشر والضلال في كثير من الأحيان ، وفوق ذلك . فانه يلزم على رأيهم هذا أن يكون للحيوانات ضمائر تستريح للخير وتؤنب على الشر . لانهم لا يستطيعون طبعاً أن يدعوا اختصاص الانسان بهذه الحاسة دون غيرها من الحواس . بل المنطق يقضي عليهم بأنه ما داموا قد جعلوا الضمير حاسة يجب عليهم أن يجوزوا عليه كل ما يجوز على الحواس وألا يميزوه عنها بشيء ، غير أننا نلاحظ أن المشاهد هو عكس ذلك كله . وإذا . فيمكننا أن نجزم بأن رأي المدرسة الاسكتلندية غير صحيح .

(٤) يرى « باسكال » (١) الفيلسوف الفرنسي أن العقل والحواس هما الطريقان الطبيعيان لإدراك الحقائق الخارجية، ولكنه يصرح بأنهما يتبادلان الخداع، فالحواس تخدع العقل، والعقل يخدع الحواس، وإذا فهمنا ليسا قادرين على تمييز الحقائق المطلقة، ولا على إيضاح الفروق بين الخير والشر، ولا على تفهم الدين، لأنهما أعجز من أن يتطاولا إلى سماء هذه الحقائق العالية، وقرر « باسكال » أن في داخل النفس البشرية قوة أخرى أقوى بكثير من قوة العقل، وهي لا تضل ولا تنخدع، وسماها: بالقلب أو الشعور، وقال: إن الخير المدرك بدونها ليس ثابت الخيرية، وإن الدين المعتقد بدونها لا يوصل إلى النجاة، فهو يتفق مع « كانت » في أن لدى الإنسان قوة تمييز أخرى هي أصدق من العقل المتأثر بالحواس، ولكنه يخالفه في اتصال القوتين، ويرى أن بينهما بعداً شديداً وخصاماً عنيفاً.

(٥) أما « ديكارت » فيرى أن القوة المميزة بين الخير والشر هي قوة ألقى عليها العقل أشعة من نوره الغير المتأثر بالحواس، وهو النور المطلق فصارت هذه القوة قادرة على التمييز، وهي تسمى بالبصيرة ولا تضل في الأحكام التي تنولها. وعندى أن رأي « ديكارت » في هذه النقطة مضطرب ضعيف، وعلة اضطرابه وضعفه هو أنه جعل هذه القوة المميزة مفتقرة إلى أشعة العقل الذي لا يستطيع « ديكارت » أن ينكر أنه

معرض للانخداع . ولا شك أن المفتقر إلى المعرض لشيء يكون معرضا
لذلك الشيء من باب أولى ، ولكن الذي حدا «ديكارت» إلى زعمه أن
هذه القوة لا تميز إلا بعد أن يسكب العقل عليها أشعته هو مغالاته في
انتصاره للعقل وجعله كل شيء . ويرى الفيلسوف الانجليزي
المادي

(٦) «هوبس» إن الاحساس الانساني ما هو إلا حركة من حركات
المخ تشبه الاحتكاك الكهربائي فيتولد منها الشعور ، وإذا صادفت هذه
الحركة مسالكها الحيوية الطبيعية نشأت منها اللذة التي هي مصدر
الرغبات البشرية ، وليست الارادة إلا وليدة لتلك الرغبات . وعند
هذا الفيلسوف الواهم أن السبب في استراحة النفس بعد إتيان عمل ،
وتألمها بعد إتيان عمل آخر هو أن الحركات التي كونت الاثول جرت
في مسالكها الطبيعية ، وأن التي كونت الثاني انحرفت عن دورتها
الخاصة بها ، فاختلف الشعور بعد وقوع هذين العمليين لا أكثر ولا
أقل . ولا شك أن هذا الفيلسوف هو أحد الذين ينزلون بالانسان
إلى درجة الآلة البخارية التي تسير بقوة الحيوية المسكونة من الحرارة
الموجودة في داخل الجسم ، ومن الاحتكاكات «الاولوماتيكية»
الناشئة من تلك الحرارة ، غير أنه من حسن الحظ أن مذهب الماديين
هذا قد تحطم أمام أدلة الروحانيين الناصعة التي كانت في مقدمتها القنويم
المغناطيسي والوسيط اللذان أوضعا الصبح لدى عينين .

(٧) أما « كارليل » (١) الفيلسوف المؤمن الانجليزى ، فهو يرى أن الضمير غريزة انسانية فطرية تدرك الواجب وتشعر به شعورا حقيقية وقد وجدت عند الانسان منذ اللحظة الأولى لوجوده ، وهي لا تحتاج في إدراكها الواجب إلى شرائع ولا إلى قوانين ، وهي أبدية لا تضل ولا تتخدع .

(٨) يرى « استوارت ميل » الفيلسوف الانجليزى أن الانسان حين كان يعيش منفردا لم يكن له ضمير ولا شعور بالواجب ، ولم يكن يعرف الفضيلة ، فلما تكونت الهيئات العمرانية سنت قوانين تلهم مع حياتها الاجتماعية واصطلحت فيما بينها على أن هذا خير ، وذلك شر ، وقررت في تلك القوانين إثابة فاعل الصنف الأول ، ومعاقبة مرتكب النوع الثانى . فأخذ الناس يقسابقون إلى الخير رغبة في اللذة الناشئة من مكافأة فاعل الخير ، ويتباعدون عن الشر دفعا للآلم الذى سيصيبهم من جراء فعله ، ولم يصدروا فى كل ذلك إلا عن أنانيتهم ومحبتهم لأنفسهم ، وجريا وراء سعادتهم التى لا تتحقق إلا بحلب أكبر قسط من اللذة ودفع مثله من الآلم .

فلما طال الزمن بهذه الأفعال تناسى الناس الأسباب الحقيقية التى دفعتهم إليها حتى أخفوا معالمها نهائيا ثم زعموا أنهم يأتون الخيرات ويتجنبون الشرور حبا فى الأولى وبغضا فى الثانية لذاتهما ، ثم أخذ

هذا الزعم يقوى ويتثبت شيئاً فشيئاً حتى صار عقيدة راسخة في كثير من النفوس البشرية .

ومن هذه العقيدة نشأ ذلك الشيء الذي يسمونه بالضمير وتولدت العاطفة الأدبية ووجد الشعوب بالواجب وتكونت القوانين الأخلاقية . ولا شك أن هذا المذهب واه من أساسه ، مزعزع الدعائم والأركان . أولاً ، لأننا نستطيع أن نسأل صاحبه عن هدى أول مقنني الجمعية البشرية إلى الخير والشر ، ثم لماذا نرى بعد هذه الأجيال الطويلة الخيرات والشرور الأساسية كما كان يراها الجيل الأول دون تبدل ولا تغير ؟ ثم لماذا نرى اختلاف البيئة الاجتماعية عند الشعوب المتباينة ظاهر الأثر في تغير جوهريات القوانين الوضعية ؟ ولسكننا نرى الأسس الجوهرية لقانون الأخلاق واحدة في كل العصور ولدى كل الشعوب لم يعد عليها مرور الأزمان ولا تباين الأمكنة والأصقاع .

(٩) أما « سبنسر » فيرى أن الضمير يحدث في الإنسان مثل « استوارت ميل » ولكنه يختلف معه في سبب ما أتاه ، فيعتقد أن غريزتي حفظ الذات والنوع دعما للإنسان إلى تكوين الهيئات الاجتماعية التي تمكنه من الاحتفاظ بذاته ونوعه . ولقد كان الإنسان بطبعه أنانياً مفرداً في الأناية غير أن القانون الطبيعي لا يسمح ببقاء الفرد المندمج في المجتمع إلا إذا تلائم مع البيئة التي يعيش فيها تلاءماً يسمح له بالبقاء بينها . ولا شك أن هذا التلاؤم يكلفه بمعاونتها في

الإنجابيات والدفاع عنها في السلبيات. وهذه المعاونة وذلك الدفاع يتطلبان منه أن يحس بأحساسها ويفكر في سعادتها ولو تفكيرا ضئيلا إلى جانب تفكيره في منفعة الشخصية التي تدفعه إليها الأناية الطبيعية ثم يزداد هذا التفكير في مصلحة الجماعة شيئا فشيئا حتى يخفف من وطأة الأثرة ويحولها إلى إشار يتقوى مع الزمن إلى أن يدفع بصاحبه إلى التضحية ، وهكذا نشأت الغيرية وحب الجماعة من الأناية وحب الذات ثم تكونت لدى الإنسان بعد ذلك ، وتبعاً لهذا القانون الطبيعي مجموعة من العواطف الأخلاقية أطلق الناس عليها فيما بعد : اسم قانون الأخلاق وذهبوا إلى شيء سموه بالضمير ، وما زالت هذه العواطف تقوى وتزداد عند الناس بالوراثة حتى تثبتت دعائمها وأصبح الكثيرون يتصورون أنها فطرية ، وأنها تعمل لذاتها .

ونحن لا نريد أن نوجه إلى « سبنسر » من سهام النقد إلا ما وجهناه إلى « استيوارت ميل » بالذات ، لأن المذهبين يتماثلان في الاضطراب والبعد عن المنطق المستقيم

(١٠) أما « داروين » فمسير طبعاً في الضمير على منهاج نظريته القائلة . بالتطور أو بتناسل الإنسان من الحيوان فيقول : إن الضمير يرجع إلى أبعد مما يظن أولئك الأخلاقيون . وإذا أردنا أن نعرف أصله ، فلنبعث عنه عند الحيوان الذي هو سلف الإنسان . وحين ذاك يتبين لنا أن الغريزة الاجتماعية التي أرغمت كل

الضمير
لن نمر
فقط بل
سعد
الحيوان
باحتراق
والكائنات
الاجتماعية

أما داروين في الضمير
والارتقاء وطور الضمير
في تطور الإنسان
والاجتماعات
في الحيوان

فصيلة من فصائل الحيوانات على الانضواء تحت لواء واحد هي التي
أوجدت لدي الحيوان المسيء إلى هذه الفصيلة أول درجة من درجات
وخر الضمير ثم ما زال هذا المقدار من الضمير يقوي ويترقى برقي هذه
الفصائل حتى وصل إلى الحالة التي كانت عند الانسان الأول القريب
الشبه من الحيوان ثم سارت في طريق التطور حتى بلغت من الرقي هذا
الحد الذي نشاهده . وكما ان الضمير ليس واحدا عند الانسان والحيوان
هو كذلك مختلف عند الأمم المتباينة في الرقي ؛ بل هو مختلف عند
الأمّة الواحدة في الازمان المتغايرة . ثم يضرب لذلك الأمثال
فيقول :

إن بعض الأمم كان يدفن شبانها مسنّينها من رجال ونساء تخلصه
من نفقاتهم ومتاعبهم في الحياة ، والبعض الآخر كان يبيع قتل كل أجنبي ،
مع أننا نستعظم هذا في الوقت الحاضر تمام الاستفظاع ، والبعض الثالث
كان يبيع الاتجار ، مع أننا نعده الآن جريمة . وهكذا كلما تقدمنا ارتقت
ضمايرنا وسمت أخلاقنا تبعا لهذا الارتقاء .

وإذا ، فليس الضمير غريزيا فطريا ، ولا هو قوة أجنبية جاءتنا
من غيرنا ، وإنما هو ضرورة من ضروريات حياتنا تختلف باختلاف
أزماننا وأمكنتنا وبيئاتنا الاجتماعية ، وأحوالنا العمرانية ، وحظوظنا من
الثقافة والمدنية .

ولا ريب أن الرد على « داروين » في هذه النقطة هو رد على نظرية

النشوء والتطور من أساسها ، وليس في محاضرات الأَخلاق مجال يتسع
لمناقشة هذه النظرية الباطلة التي دلت الروحيون والانسانيون من
الفلاسفة على فسادها بأنصع الأدلة وأروع البراهين حتى أُلجأوا تلاميذ
« داروين » إلى محاولة تبرئة أستاذهم منها وإلى تأويل الفاظه وتحويل
قيارات جملة إلى نواحي تقرب من الروحية ببعض الشيء .

ومن الغريب المدهش ، بل من البغيض المخجل أن شرذمة من
الطبقة المستنيرة عندنا قد أخذت تقتصر لهذه النظرية القديمة ، وتروج
لها في مصر بعد أن أبلاها التفكير الحديث وهلمتها سهام النقد التي سددها
إليها كبار الفلاسفة الروحيين وأعلام المفكرين الانسانيين في أوروبا .
وهكذا شامت لهم كرامتهم أن يتباهوا عجبا وتبها بالثياب الخلقية الرثة
المهلهلة التي نبذها أصحابها خجلا منها وترفما عن نسبتها إليهم ، ومن هذا
ما يقوله أحد مؤلفي كتب الأَخلاق الحديثة في مصر من أن اضطراب
الكلب عند سرقة شيئا هو جرثومة الضمير عند الانسان ، فإذا رقى
الكلب أصبح ضميره هو ما نشاهده في الانسان (١) .

وبما أن هذا الكاتب وأمثاله هم من المقلدين لمذهب « التطور »
فلا تحسن معهم المناقشة ، ولا يجمل معهم الجدل ، وإنما يجب أن نجعل

(١) أنظر صفحتي ٥٣ و ٥٤ من كتاب الأَخلاق للأستاذ

مناقشتنا مع أصحاب المذهب الأساسيين أنفسهم فنقول لهم: إن الكلب لا يشعر بالاضطراب إجابة لصوت الضمير أيها السادة الفلاسفة ، وإنما نشأ شعوره هذا من ذكريات حوادث قديمة كانت نتيجتها أن فاز هذا الكلب من السوط والعصا بنصيب بقيت آثاره عنده إلى هذه اللحظة التي ظهر عليه فيها الاضطراب من مثيلتها .

ويقول هؤلاء المقلدون لمذهب التطور : إن العقل هو الهادي الوحيد للضمير ، ولذلك نرى ضماير الأمم تستحسن اليوم ما سبقته أمس ، وتستريح - بعد أن ترفت عقولها - لما كانت تشعر من عمله بالوخز الشديد أثناء التأخر والجهل . ولما كنت قد أوضحت لكم آراء « كانت » و « باسكال » في العقل الخاضع للحواس وما يشمله من ضعف وقصور وانخداع ، فلا أراى الآن في حاجة إلى التعليق على رأي هؤلاء المقلدين للماديين ، وإن كنت أرى أن العقل يقوم في مساعدة الضمير بنصيب وافر ضد القوة الشهوانية التي تحارب الضمير وقد تغلب عليه إن كان هو القائم بالنضال وحده ؛ ولكن إذا انضم إليه العقل المثقف استقطاعا معا أن يهزم هذه القوة الغاشمة وأن يفوزا بالغلبة التي يترتب عليها انتصار الفضيلة ، لأن العدو الغشوم إذا حاربه خصمان يكون انهزامه أكثر تحققا مما لو حاربه خصم واحد ، وهذا هو كل ما يستطيع العقل أن يؤديه للضمير من خدمات .

على أنني لا أستطيع أن أفهم كيف يعد عصيان الضمير أو التردد في أوامره ضرباً من ضرور الرذيلة عند هؤلاء القوم مع أنهم يعترفون بأنه كثيراً ما يخطئ ، وكثيراً ما يضل ، والمنطق كان يوجب عليهم أن يبيحوا عصيان من يحتمل الخطأ ويجوز عليه الضلال أو يبيحوا التردد في أوامره على أقل تقدير ، ولكنهم مع ذلك يحاولون أن يتحكموا بالروحانيين فيقولون : إن فاعل الشر بذية الخير يعتبر خيراً ، لأن المنظور إليه هو النوايا الدافعة إلى الأعمال لا نتائجها .

ولا ريب في أن هذا تناقض منهم واضطراب ، لأن العقلية المادية يجب ألا تعبأ إلا بالنتائج المحسوسة في الخارج ، وإلا ، فهي متردة على نفسها ، خارجة على قانونها الطبيعي . وإذا ؛ فنستطيع أن نسقّل بهذا التناقض في آراء الماديين ومقلديهم على أنهم غير متثبتين من مذهبهم . أما ما يسوقونه إلينا كبراهين على اختلاف الوجدان تبعاً لتغيرات الأزمنة والأمكنة فلسنا نرى شيئاً أسهل من الرد عليه بقولنا : إن الرغبات المختلفة والأهواء المتباينة هي التي تقوى وتنمو عند الأفراد والجماعات حتى تغلب على صوت الضمير الذي لا يكف عن الهتاف بالفضيلة والخط من قدر الرذيلة حتى ينتهي الأمر بأن يختفي هذا الصوت العلوي إلى جانب صلصلة أجراس الشهوات العنيفة وتصبح الرذائل من الأمور السهلة العادية ولا يعود الإنسان يسمع من أعماق نفسه هذا الصوت الذي كان يسمعه في الماضي . وهنا ينخيل إلى أولئك الماديين أن الضمائر

نفسها هي التي تختلف وتتغير ، وما هم في ذلك إلا واهمون .
 فعلى ذلك ، وبعد كل هذه الآراء التي قدمناها نستطيع أن نجزم
 بأن الضمير هو ذلك الشعاع النوراني والسر الرباني الذي ألقاه مبدع
 السكون في داخل النفوس البشرية ، وأنه من عالم الخلود لا يضل
 ولا يتخذه ، ولا يخضع للمؤثرات الخارجية ولا يستعين في ادراك حقائق
 الخير والشر بالعقل أو بالعرف ، وإن كان يتخذ الأول عوناً له على محاربة
 الشهوة أحياناً ، وأنه واحد لدي كل الأمم والأفراد ، وإن كان تغلب
 الأهواء على ظهور صوته يختلف باختلاف العقليات والبيئات
 والثقافات .

سلطان الضمير

إن سلطة الضمير التي يفرضها على بني الإنسان واحدة وثابتة
 لا تنجز ولا تتغير ولا تخضع للظروف ، ولا تنحني أمام ضرورات
 الحياة ، فاللغة التي ينطق بها الضمير حين يأمر بالخير وينهى عن الشر هي
 واحدة في كل زمان ومكان ولدى جميع الأشخاص لا فرق في ذلك بين
 السيد والعبد ، والغني والفقير ، والشاب والشيخ والعالم والجاهل ، ولها
 لغة واضحة صريحة لا لبس فيها ولا لبهام ، ولها لغة أمر قوية قاسية
 لا تعرف الرجاء ولا تألف المهادنة واللين ، ومنشأ هذه الوحدة في السلطة
 واللغة والقوة هو أن الضمير ينطق بصوت الله ويتكلم بلسانه ويعبر عن

أوامره ونواهيه ، ولو أنه يتكلم بصوت أحد المحدثين الفانين ، لاستطاع
الإنسان أن يسكنه كلما أثقل عليه الأوامر وضيق على شهواته الخناق .
نعم ، اننا نستطيع أن نعصيه ؛ ولسكننا لا نستطيع أن نسكت صوته ولا أن
نقطع هتافاته المتواصلة .

الأدوار التي يمثلها معنا الضمير

إن أول دور يمثل الضمير معنا هو دور المكتشف المميز بين
الطريقين : المستقيم والمتنوي كما قدمنا فإذا أبرز نتيجة اكتشافه ، انتقل
إلى الدور الثاني وهو دور الناصح الأمين ، فإذا أتم مهمته ووقع العمل
من الإنسان بالفعل انتقل إلى مرتبة القاضي العادل ثم إلى مرتبة الساطة
التنفيذية التي تنولى توزيع درجات المكافأة والعقاب فتعنى بقسط وافر
من الغبطة والسعادة على القائمين بالواجب والمتمسكين بالفضيلة ويحيل
الدنيا في نظرم إلى جنة وارفة الظلال ، دانية النمار لا يرى الإنسان فيها
إلا نورا وجمالا وغبطة وسعادة ويملا قلوبهم بالأمل والتفاؤل والميل إلى
إلى الاستزادة من الخير ، وهكذا كل فضيلة تتولد مما قبلها حتى تصبح
أعمال الشخص سلسلة فضائل لا تفصل حلقاتها رذيلة واحدة ، ولكن
الإنسان إذا اقترف رذيلة فإن فكرة قاسية حادة تشتعل في داخل نفسه
كأنها شمعة من نار لا تزال تأكل في فؤاده حتى تقضي عليه قضاءها
الأخير أو هي كما يقول أحد الأخلاقيين الفرنسيين . « إنها تجلس

بالليل إلى جانب وسادته ، لتجعل نعاسه سلسلة اضطرابات ومفزعات ،
فإذا استيقظ تولت تعذيبه بقسوة ومن غير انقطاع وتبعت خطواته حتى
في ساعات العمل الشاغل وفي لحظات التسلية والسرور ، وان مثلها كمثله
العثة تمزق أجزاء الفؤاد بلا شفقة ولا رحمة .

جوامع كالم:

لما كان الفلاسفة الاثوريون قد وصفوا الضمير في جمل صغيرة قيمة
يصح أن تسمى بجوامع الكلم ، فقد أردت أن أترجم لكم شيئاً منها :
(١) سئل «سقراط» يوماً : من الرجل الذي يمكن أن يحيا سعيداً ؟
فأجاب : « إنه هو الذي لا يعمل ما يستوجب تأنيب الضمير . (٢) إن
الضمير هو أصدق وأجل كتاب نملكه ، فيجب أن نسترشد بصفحاته
ونستمع بجملته وكلماته كلما حزبتنا مهمة من مهمات الحياة «باسكال» (٣)
أذهب الى حيث شئت فانك ستجد ضميرك أمامك . (٤) ان كل القضاة
معرضون للخطأ ما عدا قاضي القلب فانه معصوم . (٥) ليس حكم الغير
هو الذي نخشى ، وانما هو حكم الوجدان .

« فيسيو »

(٦) لا توجد سلطة أخرى تصدر اوامرها بحرية غير سلطة الضمير

« جولي سيمون »

قال بعض الفلاسفة انه ليس قد يطبق علم بين الفلاسفة الاثنا عشرية في جميع ولاه
 له وينقلب الانسان من الفطرة الى وحده على الى عالم يستقيم فيله المدة
 - ١٢١ -

مذهب بعض الاخلاقين القائلين بجواز ضم الفلاسفة القائلين
 تغيير الضمير ووجوب تربيته

صرحنا أكثر من مرة بأننا نرى أن الضمير لا يربى ولا يهذب ،
 لأنه لا يفسد ولا ينحط ؛ وإنما الإرادة والخلق هما اللذان يتغيران رفعة
 وانحطاطا ، ولسكننا رأينا بعض الاخلاقين يقول بجواز تأثر الضمير
 بفاسد الشهوات الحيوانية تأثرا يفقده هداه ، ويحول بينه وبين الاستقامة
 والرشاد . وعندهم أن الحيلولة بين الضمير وبين هذا الفساد لا تتم الا
 بالتربية والرقابة . وإني لموجز لكم هنا رأي أحد هؤلاء الفلاسفة القائلين
 بإمكان انحطاط الضمير وبوجوب تربيته ورقابته ، فإذا أتينا على هذا الرأي
 وذكرنا لكم وسائل تربية الضمير عند هذا الفيلسوف ، سددنا إليه
 بعد ذلك مالدنا من سهام النقد في هذا الموضوع . وإليكم ترجمة هذا
 الرأي في شيء من التاخييص :

« ان حواسنا قد ربطتنا مع العالم الخارجي برباط بالغ من الدقة
 والاحكام الى حد أن اقتطعنا هذا العالم الظاهر اسما من كلمة : « الحواس »
 فسميناه بالعالم المحسوس ، ولسكن الخير والشر والفضيلة والرذيلة والطيبة
 والخبيث والحب والبغض والاحترام والاحتقار ، كل هذه الصفات
 تكون لها عالما آخر غير العالم الاول يسمى : بالعالم المعنوي أو المعقول
 والسكني نستطيع أن ندركه ونقدر قيمته ونحسب عليه ثم نستفيد منه كما
 فالمراد من التعليم الصالح وتنوير الرشد والرقى الأولى
 فيستاد به العلم مع الضمير في كبر جماع الرشد والرقى الأولى

دنته البراءة المحمودة التي أودعها في قلبه عماده
من بين الأنسنة فهو موجود دائما في كل شيء بالخير والشر والكم
قد يتقلب على جميع الشهوات - ١٢٢ - فيقول بين الناس ربه

استفدنا من العالم الخارجي قد منحنا الخالق قوة داخلية جديدة بادراكه ،
وهي ما نسميه بالحاسة الخلقية أو الضمير أو الوجدان . فليس الضمير
إذا شيئاً جديداً يكتسب بالخبرة أو المران ، وإنما هو في داخل نفوسنا
منذ اللحظة الأولى لوجودنا ، لأنه لا يخرج عن كونه إحدى حركات
النفس الناطقة التي هي المميز الوحيد للنوع الانساني عما عداه من الأنواع
والضمير هو القاضي الذي أجلسه البارئ على منصة القلوب الانسانية
ليتولى اصدار الحكم على سلوك الحياة وأفعالها . غير أن الانسان لا يكون
معصوماً من الوقوع في ضلال الاحكام الاخلاقية أو من السقوط في هوة
الخطيئتين الرذيلة والنفسيلة الا إذا كان وجدانه على الفطرة التي خلقه الله عليها
بحيث لم تستطع القوات الاخرى أن تلوي عنانه الى ناحية الشر ، وهنا تصبح
أحكامه خاطئة وسيره معوجاً وتسلب منه الدقة فيمسي ولا أسهل عنده
من الانخداع بالظواهر وتفضيل الأدنى على الأعلى ، وتندثر منه معالم
الهدى والرشاد فيصبح ولا شيء يهمه سوى المنافع المادية التي تعظم في
نظره شيئاً فشيئاً حتى يصير مقياس الخير والشر المضبوط الذي لا يقام
لغيره وزن .

أما الوجدان الفطري الذي يقمده صاحبه بدفع شرور النفس عنه
ويتمود على طاعته والعمل بأوامره ولا يهمل فيه جانبي الدقة والقسوة
المتأصلين في طبيعته ويسير على ما يشرع له من قواعد ومناهج فيتلقى
بسرور وسعادة ما يصدره إليه من أمر بالخير ، وينظر ببغض وارتجاع الى

بما في صورة
شادات
الضمير
التي تارة لم
تقطع الخلق
من الفطرة
من الواحدة
بأنه
لنفسه
على الأسس
بأنه
أفعال الإنسان
بأنه

ما يرسمه أمام عينيه من صور الشر السكرية فهو الوجدان
الصالح المستقيم .

تربية الوجدان عندهذا الفيلسوف:

قررنا فيما سلف أن الوجدان في أصله خير ومستقيم ، ولكن طوارئ
الحياة المادية تستطيع أن تغيره ، فلنبحث فيما عساه أن يؤثر فيه ، ثم لننظر
بعد ذلك في وسائل الهدى . فأما المؤثرات السيئة على الوجدان فهي
تتلخص كلها في عامل واحد ، وهو أن يدع الانسان غرائزه الحيوانية
تسير في حرية لا حد لها ، ويطلق العنان لشهواته المادية فيطغي تيارها
الجارف على كل عوامل الخير وأقباس النور الجائمة في نفس الانسان
فيبددها ويحيلها الى ظلام دامس ويسلم القيادة العليا لتلك القوة الحيوانية
فتسوء الحال ويصبح الوجدان ضالاً غير قادر على تمييز أي شيء . وهنا
يعسي الانسان معرى من كل خير ، مجرداً من كل فضيلة لا يكثرث إلا
بالمناغم والشهوات ، ولا يحترم إلا المصالح المادية المنتجة الموصلة الى هذه
الشهوات الحيوانية .

وسائل التربية والاصلاح في رأيه

هناك وسيلتان لاثانة لهما لتربية الضمير واصلاح ما فسد منه بسبب
خلفيان تيار الشهوات عليه ، وهما : (١) الدين . (٢) المدنية الصالحة . فأما

الدين - وهو القانون السماوي الظاهر المعصوم الذي لا تستطيع الشهوات أن تطغى عليه - فهو يعين مقدار ما للشهوات الجسمانية من سلطان يقفها عنده ولا يسمح لها بأن تتخطاه ثم يعيد إلى الضمير سلطته الأولى وقوته البائدة . وأما المدنية الصالحة ، فنحن لا نقصد بها إلا الثقافة والعلم واستنارة الذهن وتمرين العقل على معاونة الضمير في مغالبة الشهوة وكبح جماحها . وعندى أن الكائنات تنقسم بالنسبة إلى الضمير إلى الدرجات الآتية : (١) الجماد ، وهو مفقود الحيوية والاحساس . (٢) النبات ، وهو متمتع بحياة فقط . (٣) الحيوان ، وهو متمتع بحياة واحساس ، ولكنه احساس مادي محدود لا يشعر صاحبه بأنه موجود ، ولا بأن عليه دورا في الحياة يجب تمثيله . (٤) الانسان الناقص ، وهو مستمتع بحياة واحساس وشعور بوجوده وتمثيل دوره في الحياة فحسب (٥) الانسان الكامل ، وهو ما يشتمل على كل مميزات الانسان الناقص ويزيد عليه بالضمير الأخلاقي الربى الذي لا يجدر بهذا الاسم إلا إذا توفرت له تلك التربية التي تمكنه من إصدار الحكم الحق على الأشياء ، وإلا ، فهو ضمير نفسي ، وهو يوجد عند الانسان الناقص .

ومن الغريب أن هذا الأخلاقي الذي يميز انخداع الضمير وضلاله ويوافق على تربيته وإصلاح ما فسد منه يعود فيقول عنه ما ترجمته : « لأنه لصوت داخلي يلهمني ما يجب أن نعمل وينذرنا بما ينبغي أن نتقي وتجنب لأنه ليس شيئا آخر غير جزء من العدالة الالهية . لأنه لنور خالد يسطر

فوق أعمالنا في كشفها لنا بوضوح وجلاء ، وإنه ليس إلا شعاعا من
النور الأعلى .

ولست أدري كيف يتصور هذا الأستاذ ومن هم على شاكلته من
الروحانيين أن جزء العدالة الالهية أو شعاع النور الخالد يفسد وينحط إلى
حد أن يجوز عليه الضلال والانخداع ؟ أنا لا ألوم الماديين ولا «القرديين»
أصحاب نظرية التطور على ما يقولونه من جواز فساد الضمير وضلاله ، لأنه
في رأيهم لا يزيد عن كونه خرافة خلقتها الضلالات الاجتماعية ، أو عادة
دعت إليها المنافع العمرانية ، ومصالح الهيئة الاجتماعية . وإذا فللوم عليهم إذا
آمنوا بجواز فسادهم وانخداعه ماداموا قد أرجعوا أصله إلى هذا العنصر
الوضيع ، وأيقنوا بأن خالقه وما نحه كل هذه القوة الوهمية إنعاهو الانسان
ولكن الذي لا أستطيع أن أستسيغه ولا أن أفهمه هو تناقض هذا
البعض من الفلاسفة الانسانيين والأخلاقيين الروحانيين الذين كانوا
يستطيعون أن يحفظوا مذاهبهم من الخلط والاضطراب ، وأن يجعلوها
مستقيمة مقزنة لو أنهم قرروا أن الضمير لا يفسد ولا يضل ، وإنما يقاب عليه
ضجيج الشهوات فيحول بين الانسان وبين سماع صوته ، فإذا خفت هذا
الضجيج الشهواني وهدأت ثورة الرغبات المادية ظهر هذا الصوت العلوي
واضحا وإن لم يكن قد سكنت لحظة واحدة وإنما كان السلطان لغيره في
أثناء هذه الثورة كما قررنا ذلك مرارا ، ولكن قديقول لنا قائل : إذا كان
الضمير من عالم الخلود فكيف استطاعت الشهوة أن تغلبه على أمره ؟ ونحن

نحيبه بما أسلفناه غير مرة وهو : أن مبدع الكون قد حدد اختصاص الضمير وقصر سلطته على الحكيم والأمر والنهي والافذار واظهار الغبطة للظالمين ، وصب جامات السخط والتقريع على العاصين ، ولم يمنحه سلطة القضاء على كل شهوة ومحو كل رذيلة ، ولو أنه جات حكمته فعل ذلك لتضي على نظام الكون الذي لا يمكن أن يكون على صورة أخرى غير التي هو عليها الآن .

السريرة

يرى بعض الاخلاقيين تعدد السريرة واختلاف أوصافها وتباين أفعالها فيقسمها إلى سريرة صادقة وهي ما توافق أعمالها القانون الاخلاقي وسريرة ضالة وهي ما ترى الخير شرا ، والشر خيرا . وسريرة موسوسة وهي ما تحظر المباح ؛ وسريرة مترددة ، وهي ما تتحير في اصدار الحكم على الخير والشر .

ولست أدري ما هي الفروق التي صحت عندهم البعض من الاخلاقيين فيزوا بها السريرة من الضمير ، وجعلوا الاولى متعددة ، والثاني واحدا لا يختلف ولا يتغير ، ثم لا أدري كذلك ما هو المرجع الأخير الذي يلجأون إليه في الحكم بين هذه السرائر المختلفة حتى يتبينوا الصادق والكاذب منها . أهو العقل ؟ وقد علمنا مقدار ما يكتنفه من ضعف والتخداع بسبب خضوعه للحواس ؟ أم هي احدي السرائر تتولي الحكم على بقية أخواتها

وقد عرفنا أن تفضيل أحد المتساويين على الآخر وجعله حكما عليه
بلا مبرر تحكم وخروج على ناموس العدالة ؟ أم هو القانون الاخلاقي
وقد أصبحت ثقتنا فيه ضئيلة قافية ، لأننا بدأنا نرتاب في مشرعه وهو
السريرة مادمنافون بأننا متعددة متغيرة خاضعة لظروف الحياة وطوارثها ؟
وليس أدعى الى الارتباب ولا أبث على فقدان الثقة من هذه الحال
المضطربة . وإذا ، فرأيهم هذا مردود ولا يستسيغ التسليم به عقل
يسير على نظام المنطق المستقيم ، ولكن الرأي عندي هو أن
الضمير والسريرة شيء واحد لا يتعدد ولا يتغير ولا يكذب
ولا يوسوس ولا يتردد ولا يشك ، لأنه من عالم الأبدية كما قررنا
ذلك مرارا . وأما ما نشعر به أحيانا من تردد وارتباك فمصدره هو
نشوب حرب داخلية بين هذا الضمير الصادق والناصح المتثبت من
رأيه وبين إحدى القوتين الحيوانيتين الموجودتين في النفس البشرية .
وأما ما نشاهده من ضلال في أفعالنا وسقوط في هوى الشر والرذيلة ،
فما هو إلا تغلب إحدى هاتين القوتين على ذلك الصوت الأعلى .
وليس معنى هذا أن الانسان أثناء النضال الداخلي بين ضميره وشهوته
يكون مرتديا ثوب السريرة المترددة ؛ فإذا انتصر الضمير تزع هذا
الثوب واستبدله بثوب السريرة الصادقة ، وإذا كانت الغلبة للقوة
الشهوانية ، ارتدى ثوب السريرة الضالة ، فإذا تلم أو تهذبت أخلاقه
عاد فألقى بالسريرة الأولى جانبا وتدنر بغيرها . ولو كان الأمر كذلك ،

لكانت السرائر شيئاً تافها لا يكلف المرء تغييرها إلا عناء استبدال
القفاز كما يقولون ، وليسكن الواقع أن التردد والشك والهدى والضلال
ليست إلا حالات للنفس البشرية تعرض لها من تنازع القوى
الثلاث التي تسيطر عليها ، وأياً كانت لها الغلبة ، فهي صاحبة الحكم
والسلطان .

أما إذا كان هذا البعض من الأخلاقيين يقصد بالسريرة الخلق ،
فأنا نوافقه على تغييره وتحسنه بواسطة الرياضة والثقافة والدين وتتبع
سير العظماء والمصلحين ، ولا نخالفه في أن هدى الخلق وضلاله مقررون
بالبنيات التي تحوط الإنسان والعناصر التي تتكون منها ثقافته ، وبالعوامل
التي تساهم في تربيته ، ولكننا لا نسلم مطلقاً بأن الصوت الأساسي الخفي
يعتوره تغير أو نقص أو ضلال ، لأنه هو البرهان الأول على رفعة
الإنسان وجدارته بالاتصال بخالقه وعلى إمكان وصوله إلى المثل الأعلى ،
فإذا جاز أن تعرض هذه القوة العليا للتغير والنقص ، فقد سقطت قيمتها
المعنوية ، واندثرت نتائجها المترتبة عليها ، وانقلب كل ما في الكون من
حقائق وعقائد وفلسفات ، لأن وجود هذه القوة في الإنسان وثبات
عصمتها من الخطأ والضلال ، والاستيقان بأنها هي الصلة بين المطلق
والمحدود لا كبر دليل وأصدق برهان على وجود الله وصدق الأنبياء
وخلود الروح والمودة إلى حياة أخرى تجري فيها العدالة مجراها ، وإن
كنا لا ندعي استقلال هذا البرهان باثبات كل هذه العقائد ، وإنما نحن

مسلمون بأنه يستعين ببراهين أخرى ، ولكنه هو بينها قطب الرحي
وبيت القصيد .

المواطن الأخلاقية

أشرنا عند تحديد أفعال الضمير الأدبي إلى أن الأفعال السلبية
للضمير — وهي ما تعقب الفعل — تسمى بالمواطن الأخلاقية ، وقلنا إن
هذه المواطن تنقسم إلى قسمين : قسم يعقب الفضائل والخيرات ، وهو
السرور والغبطة والاستراحة ؛ والآخري وقوع الرذائل والشرور ،
وهو وخز الضمير والألم والندم ، وهذه المواطن بقسميها درجات ، فكما
أن فاعل الخير يشعر على أثر هذا الفعل بالرضى عن عمله ثم بالغبطة ثم
بالسكينة التامة والسعادة الشاملة ، كذلك فاعل الشر يشعر على أثر جريمته
بتقريع من الضمير دونه وخز الابر ، ثم يحس بالألم ثم بالندم الذي يقود
إلى التوبة والانتابة .

ولما كان بعض الفلاسفة الفرنسيين يرى أن المواطن الأخلاقية
سلسلة متصلة الحلقات ، فقد قال : أول مراتب الفوز برضى الله تأنيب
السريرة . ولكن « كانت » لا يوافق على أن المواطن الأخلاقية تتقدم
بعد الفعل ، بل هو يؤكدها تبدأ على أثر الحكم بخيرية الشيء أو
بشرية فيقول : « إن الشعور بالالتزام يصحبه حتما إحساس بالاحترام
والذي حدا « كانت » إلى هذا اليقين بتأنيبية المواطن الأخلاقية إنما

هو إيمانه بكمال الحرية في داخل النفس البشرية .
ولا ريب أن هذا رأي حكيم يسير مع المنطق الذي تخاف عنه
« أفلاطون » حين زعم أن الإنسان خير بفطرته ، وليس للشر في نفسه
نصيب ، فأفقده بهذا حرية وإرادته وجدارته بالاحترام ، لأن الشخص
لا يعترف له بالانتصار إلا إذا خاض مععان الحرب بالفعل وخرج منها
فائزاً على أعدائه الأشرار ، وإلا ، لجد الشخص على ما لم يفعل ، وعقد
منتصراً على غير عدو ، وإذا ، فأول شرائط المسؤولية الأدبية هي الحرية
المطلقة ، والكسب الاختياري المستقل كما سنبين ذلك في حينه .

المثل الأعلى

يمتاز الإنسان عن بقية أصناف الكائنات الحية بعيله الدائم إلى الصعود
والرقي ، وبشغفه الذي لا يفتقر ولا يكل إلى الرفع والعلو ، ومحاولة اللحق
بالمثل الأعلى ، وهذا دليل آخر يسوقه « كانت » على وجود الروح فيقول :
إن أفراد الإنسان بهذا الشغف يدل على أن في داخل نفسه عنصراً
سامياً حكم عليه مبدع الكون بالسجن وقتاً ما في دائرة الجسم الضيقة ،
ولكنه أباح له حرية التغلب على هذا الكائن الحيواني فجعله يعيل دائماً إلى
الرفعة التي لو انتهى إلى آخر حلقة من حلقاتها ، لالتحق بأصله ، وهو العالم
الأعلى . فبيل الإنسان لذا ، إلى المثل الأعلى فطري في نفسه الناطقة
لا يزال يعصبو إليه حتى يلتحق به في حياته أو ينقضي عمره وهو في طريق

السير إليه . غير أن هذا المثل الأعلى يختلف باختلاف الظروف والأحوال .
فمثلك الأعلى بينك وبين نفسك هو أن تكون خيراً ، وبينك وبين الناس
أن تكون غيرياً مضعياً باحثاً عن سعادة البيئة التي تعيش فيها ما استطعت
إلى ذلك سبيلاً . وبينك وبين ربك أن تعرف له حقه وتقدر عليك فضله
وتدع عن لأوامره ونواهيه ، لا رغبة في جنة ولا رهبة من نار ، ولكن
لأن خالقك يحب أن تكون كذلك .

تعريف الخلق

اختلف علماء الأخلاق في تعريف الخلق وتبيين القوة التي تحركه
اختلافات لو أننا حاولنا استقصاءها والاحاطة بكل مناحيها ، لطلال بنا
المدى ، وتعددت أمامنا المسالك ، غير أننا سنمر هنا بأهمها وأجدرها بالعناية
والاعتبار ، موردن ما يمكن أن يتجه إليها من صفوف النقد ، وضروب
الماخذ والاعتراضات ، وقد آثرنا أن نبدأ بإيراد آراء فلاسفة الشرق في
تعريف الخلق ثم نتجه بعد ذلك إلى ذكر آراء المدارس الأوروبية ومن
تأثروا بها من أعلام الغرب وفلاسفته فنقول :

(١) يرى الامام الغزالي أن : « الخلق عبارة عن هيئة في النفس

راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية
فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً ،
سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة

الذي أتدبره من الله في تعاريفهم للنفس يربطه إلى نفسه واحدة وهو
الحال النفس بعد مدخل الأفعال بسبب من غموضه ولا تفكر
إلا في النفس ليس ناشئة من مادة ١٣٢ - تفكير ولا تدفع إلى أصله

سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا . « إحياء ص ٥٦ ج ٣ . ويعرفه
ابن مسكويه بأنه « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية
وهذه الحال تنقسم إلى قسمين : منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج ،
ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب . » ص ٣٧ من كتاب تهذيب
الأخلاق . ويحده يحيى بن عدي ، أو يحيى الدين بن العربي على نحو
ما اختلف الناس في نسبة هذا السكتيب الصغير : (تهذيب الأخلاق)
إلى مؤلفه . وسواء أكان هذا أم ذاك ، فإنه يحد الخلق بأنه : « حال للنفس
به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختبار . والخلق قد يكون في بعض
الناس غريزة وطبعاً ، وفي بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد .
وقد يوجد في كثير من الناس بغير رياضة ولا تعلم . » ص ١٣ من كتاب
تهذيب الأخلاق لمؤلفه يحيى بن عدي .

فأنتم ترون أن هذه التعاريف كلها لا يكاد يختلف منها واحد عن
فائدة هذا الاتفاق واضحة جلية ، وهي أن المصدر الذي استقى
منه العرب آراءهم العلمية هو الفلسفة اليونانية التي لم تشاهد في هذه النقطة
إلا أن اخلافاً يذكر ، وإن كانت قد اختلفت في أركان الأخلاق وبواعثها ، وفي
نوعها على عنصر الإنسان وطبيعته وحريته وإرادته .

فلاسفة العرب إذاً ، مجمعون على أن الخلق لا يصدر عن روية ولا
تفكير ، ولا تبث عليه مصلحة ، ولا تدفع فاعله إلى عمله منفعة . ونحن
نكتفي الآن بهذه الإشارة إلى آرائهم في تعريف الخلق إلى أن نحين

من المراسلة رأيتك ليقول الخلق هو يتيم بحسب الأحوال الحرة
الارادية واعتبره بأن يلزم على هذا التعريف أنه المررة الارادية

كما أنه يحمل الله قاصدا على الإرادة قرصيه دائرة الخلق

الأخلاق سكوتية الخلق هو وليد شئ عنه تفكر واما مل وديته
أذا كان صاحبه ذليلا وعالم ١٣٣ - وشيئا اذا كان صاحبه وعلميا

فرصة المقارنة بين هذه الآراء وبين آراء علماء الأوربيين ويجبي وقت
ذكر هذه الآراء في إمكان تغير الخلق أو استحالة ، ولنعرج على المدارس
الأوروبية الحديثة فنذكر ما لها في الخلق من تعاريف ، محاولين إيضاح
ما غمض من هذه المذاهب فنقول :

تنقسم المدارس الأوروبية التي عاجلت بحوث الأخلاق إلى ثلاثة
أقسام : (١) المدرسة اللاتينية ، ومن أشهر أعلامها « فوييه » و « بان »
و « ريبو » وهي ترى أن الخلق نتيجة انفعال العاطفة والشعور وإن لم يكن
هو الشعور والعاطفة نفسيهما ، وقد اعترض بعض العلماء على تعريف هذه
المدرسة بقوله : إن العاطفة نتيجة لحالة خاصة في الغدد الإفرازية ، وهي
مشتركة بين كل الكائنات الحية ، فلا يصح مطلقا أن نسند إليها سلطة
تكوين الخلق ، وإلا لازم أن يكون للحيوان خلق ، وهذا شيء لا يمكن
أن نقبله ، لا سيما وأننا نصرح بأن عمل الإنسان الذي لم يوجد في جمعية
بشرية لا يسمى خلقا ، فكيف ننزل إلى حد أن نعترف للحيوان بخلق ؟
(٢) المدرسة الجرمانية وعلمها الأ واحد وفيلسوفها الأول هو « كانت »
وهي تعرف الخلق بأنه نتيجة مجموعة أعمال الإرادة الحرة ، لأن الإرادة
الصالحة هي الشيء الوحيد الصالح في هذه الحياة من غير قيد ولا شرط ،
وقد اعترض أيضا على هذه المدرسة بأن هذا التعريف وإن كان مرضيا للإرادة
مشرفا لها ، فإنه مهين للفرائز الإنسانية مزر بها ، وهو مهين كذلك للذكاء
الإنساني الذي هو غير الإرادة بالطبع ، وفوق ذلك ، فإنه يضيق دائرة

في أنه هذا هو محب المصروف ارجع الأصل لكثرة الإرادة
والتفكير كثيرا ما سئل ما هذا الخلق ؟

الخلق إلى حد الاحراج والاستبعاد. (٣) أما المدرسة الانجلوسكسونية فتري أن الخلق هو وليد ناشئ، عن تأمل وتفكير، وأن مقدار حظه من الحسن والقبح هو مقدار نصيب صاحبه من الذكاء والعلم أو الغباوة والجهل ولقد تبعت هذه المدرسة في تعريفها هذا رأي «سقراط» الذي يصرح بأن ليس للفضائل أساس إلا العلم والذكاء، وليس للردائل منشأ إلا الجهل والغباء. وقد نقض بعض العلماء هذا الرأي بقوله: «يلزم على هذا أن نحكم على الفضلاء من الجهلة والسذج الذين نشاهدهم كل يوم في الطرقات بأنهم لا أخلاق لهم بالرغم من الفضيلة التي نشاهدها مجسمة في أعمالهم. ويلزم على ذلك أيضا أن تكون أخلاق هذا الجيل الذي كثرت معلوماته واتسعت مداركه أرقى من أخلاق الأجيال السابقة، وأقل من أخلاق الأجيال المقبلة التي ستكتشف من المعلومات مالا نعرف. وفي هذا من البطلان مالا يخفى على مفكر، وفوق ذلك، فإن هذا الرأي يحط أيضا بالفرائض الانسانية ويقضي عليها.

هذا هو مجمل آراء المدارس الثلاث ذوات الشأن في الحركة الفكرية الأوروبية الحديثة، وهناك تعاريف أخرى يمت بعضها بصلة إلى هذه المدرسة والبعض الآخر إلى تلك، كأن يعرف بعضهم الخلق بأنه هو «قهر الفرائض الانسانية، والبعض الآخر يحده بأنه تنظيم تلك الفرائض، والبعض الثالث يعينه بأنه جعل القوي النفسية في حالة اتزان واعتدال، والبعض الرابع يقول عنه: انه نشاط الفرد في المجتمع وميوله

تحو أنظمتهم ، وهذا هو تعريف بعض المحدثين المصريين ، ولا ريب أنه غاية في التلويح والاضطراب ، لأننا يمكننا أن نسمي قياسا على هذا التعريف عمل النحلة التي تذيب في مجتمعاتها وميلها بغريزتها إلى أنظمتها هذا المجتمع خلقا . أما أنا فأرى أن الخلق كما يقول فلاسفة العرب : « حالة للنفس تنشأ عنها الأفعال من غير روية ، ولكنني لا أتمشى معهم إلى آخر الخط ، بل أعلن أن هذا التعريف هو بحسب الأصل أو بحسب المفروض وأن الإرادة والتفكير كثيرا ما ينظمان هذا الميل أو يخلان به ، وكثيرا ما يستعينا بالغريزة فيما يرغبان تنفيذه . ولا يفوتني قبل مغادرة هذه النقطة أن أشير إلى الشبه الذي أراه بين آراء فلاسفة العرب ورأي المدرسة اللاتينية وأن أعلن العناد الذي يوجد بين آراء هؤلاء الفلاسفة العرب وبين المدرسة الانجلوسكونية

تكوين الخلق

لا ريب أن كل فلاسفة الشرق والغرب الذين لا رأسهم وأفكارهم من القيمة والأهمية ما يجعلها قيمة بالدرس والتحصيل يرون بالاجماع أن الخلق يمكن إنشاؤه وتكوينه وتربيته وتغييره ، ففلاسفة العرب يصرحون بهذا جميعا ويتكلمون ممن يحاول إنكار هذه الفكرة أو المعارضة فيها ، فيقول الامام الغزالي : « بل كيف ينكر تهذيب الانسان مع استيلاء عقله ، وتغيير خلق البهائم ممكن ، إذ ينتقل الصيد من الوحش

إلى الناس ، والفرس من الجراح إلى السلاسة . » ويقول فوق ذلك :
لأنه لو لم يكن تغيير الخلق ممكناً ؛ لما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « حسنوا
أخلاقكم . » ولما كان الوعظ والارشاد والخطب شيئاً من العبث . ولا
يخرج بقية الفلاسفة الشرقيين مسلمين كانوا أو مسيحيين عن هذا الرأي .
أما فلاسفة أوروبا فشيخ القدماء منهم وهو « سقراط » يرى أن الخلق
يحسن ويسوء تبعاً للعلم والجهل كما بينت لكم ذلك ، وهذا برهان اعتقاده
بجواز تغيير الخلق وتربيته . وأما « أرسطو طاليس » فيقول : إذا شعر
أحدكم بخروج خلقه عن حده ، فليقاومه بالتدرب على صده « وهذا إقرار
صریح كذلك بإمكان تغير الخلق وتربيته . وأما المحدثون على اختلاف
مذاهبهم ومدارسهم فهم لا يشذون عن آراء أسلافهم : اليونان والعرب .
فأصحاب المدرسة اللاتينية لا يرون مانعاً من إمكان تحويل الميول
والمواظف والفرائض التي يسندون إليها سلطة الخلق إلى الناحية الحسية ،
وكذلك المدرسة الجرمانية لا ترى بأساً في أن تعترف بأن الإرادة التي
التي هي منشأ الخلق يمكن تقويتها بالرياضة والبعد عن الشهوات . وأما
المدرسة الانجلوسكسونية القائلة بأن الذكاء والتفكير هما أساسا الخلق ،
فأراها في تغيير الخلق واضح جلي ، لأن الإنسان في نظرها إذا اتسعت
مداركه وكثرت معلوماته ، تغير خلقه وزاد حسناتها لهذه المعلومات .
إذاً ، فدين الاسلام وفلاسفة العرب وفلاسفة اليونان وأخلاق القرون
الوسطى ومدارس أوروبا الحديثة كل أولئك مجمعون على أن الخلق يمكن

تغييره وتربيته . فلنبحث الآن عن الوسائل التي يمكن أن تتبعها في
تغيير الخلق حتى يمكننا السير إلى آخر نقطة في العلاج ، ولكن قبل
تعميد هذه الطرق التي ينبغي أن تسلك في العلاج يجب علينا أن نسرح
الفكر مليا في الطبائع البشرية حتى ننسب الطريق أمام الطبيب المعالج :
يرى فلاسفة الاسلام بالاجماع أن الخلق قسمان ، طبيعى ناشئ من
المزاج ، ومستفاد اكتسب من التربية أو من الرياضة . فأما القسم الاول ،
فهو الخاضع للفرائض الانسانية كغريزتي حفظ الذات والنوع ، وكالاتعمال
التي تصدر من بعض الناس من غير تأمل ولا تفكير ، بل يكونون فيها خاضعين
لقوة خفية ، ولكن هذه القوة شيء آخر غير الغريزة العامة ، لأنها
تختلف عن قوى بعض الاشخاص الآخرين الذين كان يجب أن يكونوا
خاضعين لها لو أنها كانت من الفرائض الانسانية العامة ، وسواء أكان هذا
أم ذاك ، فإن اكتشاف هذه القوى يحتاج فيه إلى البحث عن قوانين
الوراثة وعن دراسة طبيعة الاجسام التي لاشك في أن لها على الأخلق
تأثيرا كبيرا . وكذلك ينبغي إسناد بعض هذه الأخلق المختلفة إلى
البيئات الطبيعية التي تقود بعض أخلق الانسان وتخضعها لنواميسها
المختلفة . وأما القسم الثاني ، وهو المكتسب ، فيجب قبل معالجته البحث
عن البيئة الاجتماعية التي تحوط الشخص المراد معالجته والبحث عن
تكوين معارفه وعن الاشخاص الذين ربوه ، أو الكتب التي أثرت في نفسه
أو العقائد التي كان لها على عواطفه سلطان . فإنا سنجد بين هذه المؤثرات

منشأ أخلاقه ومآلي أعماله من غير شك ولا ارتياب
هذا هو رأي فلاسفة الشرق في الأخلاق ، وهو لا يكاد يختلف
كذلك في هذه النقطة عن رأي فلاسفة أوروبا إذا كنا من آراء مدارسها
كتلة واحدة وقارناه برأي الغزالي أو ابن مسكويه أو يحيى بن عدى . أما
آراء تلك المدارس المختلفة كل واحدة على حدة ، فلا تتفق مع آراء فلاسفة
الشرق في هذه النقطة ، وبعبارة أصح ~~نن~~ أننا نقول : إن رأي الغزالي
وأخوانه يصح أن يكون بجمرة لا آراء تلك المدارس قبل وجودها بعدة قرون ،
لأن الخلق عنده وعند أصحابه هو إمام وليد الفطرة ، وإمام وليد الاكتساب ، ولا
تخرج آراء المدارس الثلاث عن ذلك ، لأن الميل العاطفي الذي تقول به المدرسة
اللائنية والارادة والذكاء . اللذين تقول بهما المدرستان : الجرمانية
والأنجلوسكسونية ، كل ذلك لا يتعدى الفطرة والاكتساب .

أما الآراء القائلة بأن الإنسان كله فطر على الخير ، وأن الشر عارض له كراي
أفلاطون وبعض المدارس القديمة فهو رأي خاطئ ، وكذلك الرأي الذي يعكس
فيزعم أن الإنسان شرير بطبعه وأن الخير عارض لا يقل عن سابقه خطأ وانحرافا
عن جادة الصواب ، لأن الإنسان لو كان فطر على الشر ، لاحترنا كل الحيرة في
البحث عن الخير الأول الذي لقنه الخير . ولو كان فطر على الخير ، لمجزنا كذلك
عن وجود الشرير الأول الذي لقنه الشر ، ولكن القول الفصل الذي نؤمن به
هو أن خالق هذا الإنسان قد وضع في داخل نفسه قوى ثلاثا متعارضة فيما
بينها : القوة الناطقة ، والقوة الشهوانية والقوة الهجومية . وقد جعل هذه

القوى كلها ضرورية لحياته، لازمة لصلاحيته للوجود . فبالأولى يفكر
ويعقل ويعرف خالفه ويفهم واجبه وحقه ويمتاز عن بقية دواب الارض .
وبالثانية يأكل ويشرب ويأخذ حظه من كل ما هو ضروري للسكانذات الحية
من لذائذ وشهوات . وبالثالثة يدافع عن نفسه وشرفه وعرضه . فإذا تغلبت فيه
الثانية أو الثالثة إلى حد أن تسلمت القيادة واستولت على الزمام كان أشبه شيء
بالحيوان المستأنس في الشهوة أو بالحيوان المفترس في الهجوم . وفي كلتا الحالتين
يسوء مما له ويفقد جزء الخير الذي كان مودعاً في نفسه . وليس معنى هذا أنه ينزع
منه الخير نهائياً ، ولكن الشر يقوى ويتغلب عليه حتى يجعله أشبه شيء بالعدم . وإذا
كانت الغلبة للافرة الأولى ، فتسلمت القيادة ، كانت العاقبة حسنة ، والمآل محموداً
والنجاة محققة .

أحسبكم بعد هذا الايضاح قد أدركتم خطأ القائلين بأن الانسان
خير كله ، وضلال الزاعمين بأن الانسان شر كله ، وأيقنتم بأن النفس البشرية
مكونة من عناصر الخير والشر ، وأن الانسان يسمى خيراً أو شراً تبعاً لتغلب
أحد هذه العناصر في نفسه .

مراتب الاشخاص الذين يروضون على الخير

يرى الامام الغزالي أن الأشخاص الذين يعملون الشر ويسقطون
في الرذائل على أربع مراتب :
النوع الاول الانسان الغفل الذي يأتي المحظور وهو لا يعرفه ويسمى

جاهلا وصلاحه سهل .

النوع الثاني الذي عرف الحسن من القبيح، ولكن قد تعود القبيح
ويسمى في نظر الغزالي جاهلا وضالا، أما أنا فلا أرى معنى لتسميته جاهلا
إلا إذا وافقنا على رأي سقراط ورأي المدرسة الانجلوسكسونية، ولكنني
أميل إلى تسميته ضالا فقط .

الثالث الذي يرى الشر خيرا، والحسن قبيحا، ويسمى جاهلا وضالا
وفاسقا، ولا يرجى صلاحه في نظر الغزالي إلا على النادرة .
الرابع من يفعل الشر ويتباهى به ويفخر، وهو أصعب الأشخاص
في الرياضة ويسمى جاهلا وضالا وفاسقا وشريرا .

وسائل تغلب عنصر الخير

(١) تنقية البيئة التي يعيش فيها الشخص من أدران الرذائل
والشرور، لأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « من حام حول الحمى
أوشك أن يقع فيه . » والحكيم العربي يقول : إن المجالس مدارس
والطبع سراق، والجمل الشرود يصير ذلولا بمقارنة الذلول . »

(٢) العمل على توسيع المدارك والاستنارة وقشع سحب الجهل
التي كثيراً ما تسقط الإنسان في المخذور .

(٣) رياضة النفس على كبح جماح الشهوات، وعلى تنظيم الغرائز
الشرعية ووقفها عند حد الاعتدال .

(٤) متابعة قراءة سير الشخصيات الجليلة التي قامت بأفاضل الأعمال والاصلاحات ، واستهانت بشهوات الحياة ولذا نذها استهانة غير مغالية .

(٥) إعطاء الجسم حقه من العناية وتسييره وفق الأنظمة الصحية حتى يعادل المزاج الذي لو انعكس بمرض من الأمراض ، لنشأ عن انعكاسه من الأخلاق السيئة ما لا يمكن إصلاحه بكل تلك الوسائل المتقدمة

السلوك

السلوك هو تلبية الكائن الحي لما يحيط به من عوامل ومؤثرات ، وهو ينقسم إلى قسمين : فطري واكتسابي . فأما السلوك الفطري ، فهو مجموعة الأعمال والحركات التي تصدر من الكائن الحي بدون تدريب ولا تعلم ، وتوصل إلى غاية معينة . وأما السلوك الاكتسابي ، فهو مجموعة ما يتعلمه الإنسان أو يتعوده من بيئته . وينقسم السلوك الفطري من حيث أسسه والمؤثرات فيه إلى قسمين : الأول ، الآلي أو «الما كينيكي» وهو مجموعة الحركات والأعمال اللا إرادية واللا شعورية كحركات القلب والمعدة والرئتين ، وعمليات الهضم وتنقية الدم والافراز ، وتسمى هذه المجموعة «باللا إرادية» لأنها ليست خاضعة لإرادة هذا الكائن ، وباللا شعورية ، لأنها ليست مسبوقة بشعور ولا متأثرة به .

وأما القسم الثاني فهو مجموعة الأعمال والحركات الإرادية والشعورية ؛

وسميت كذلك ، لأنها لا بد أن تكون خاضعة لإرادة من نوع ما ،
ومسبوقة بشعور من نوع ما كذلك . ولا بد أن تكون هذه الإرادة وذلك الشعور
ناشئين من إدراك أو متأثرين به على أقل تقدير . فلما الأساس المؤثر
في المجموعة الأولى وهي الأعمال والحركات الآلية ، فهو لا يعيننا هنا إلا
من حيث التقسيم والإيضاح الأنواع بقدر الامكان ، لأنه من خصائص
علم الطب والتشريح . وأما المجموعة التي تعيننا ، فهي الإرادية ،
وأساسها المؤثر فيها هو الغرائز . هذا كله في السلوك الفطري وأما السلوك
الاكتسابي فهو مجموعة الأعمال والحركات التي يستفيد بها الإنسان من البيئة
التي تحوطه كما أسلفنا سواء أكانت هذه البيئة في المدرسة أم في المنزل ،
أم في المصنع ، أم في الحقل ، وسواء أكانت بيئة ناطقة أم صامتة . وأما
العامل المؤثر في هذا الصنف من السلوك ، فهو العادة المكتسبة من البيئة
بطريقة التدرج والتكرار حيناً ، وهو التأمل والتفكير حيناً آخر .
قد رأينا إذًا ، أن المؤثر في كل سلوك الإنسان أو في مجموعة أعماله
وحركاته الإرادية ينحصر فيما يأتي : (١) الغرائز (٢) العادات (٣)
التأمل والتفكير . فلنبحث كل مؤثر من هذه المؤثرات على حدة بعد أن
نعرفه تعريفًا يلائم المقدار الذي وصل إليه العلماء الباحثون من الإيضاح
في هذه الأمور ، ولنبدأ بالغرائز فنقول :

تعريف الغرائز وتفصيلها

اتفق كل العلماء على ان تعريف الغرائز وتحديد موضوعها بالضبط شيء في غاية الصعوبة والعسر ، وفي مقدمة هؤلاء العلماء المتضايقين المتذمرين علماء النفس الذين هم أولى الباحثين بتحديد الغرائز والوقوف على أسرارها وكرامتها ، ولكننا مع ذلك سنورد لكم بعض هذه التعاريف التي يعلن أصحابها في صراحة ووضوح أنها غير ثابتة ولا شاملة . ومن هذه التعاريف ما يأتي :

الغريزة هي اساس سلوك فطري ، وهي تشمل تلك الافعال المعقدة التي تحدث لأول مرة من غير خبرة سابقة بها ، والتي ترمى الى مصلحة الفرد والاحتفاظ بذاته أو نوعه ، والتي هي ناشئة من تفاعل مؤثرات خارجية وباطنية ، والتي هي مشتركة بين أفراد الجنس جميعهم ، وقابلة للتغيير والتعديل بإرشاد الخبرة والتجارب .

من هذا التعريف نستخلص معنى الغريزة محددًا ولو بتحديد انسيبها ، ولكنه يكفي في بحثنا الحاضر للوصول الى غايتنا وهي : اكتشاف الغرائز التي هي أساس هام من أسس السلوك ، والتي لا يصلح السلوك الا بتربيتها وصلاحها . والآت وقد عرفناها وأبنا أنها شديدة الاثر في أعمال الانسان الخارجية ، فقد وجب علينا أن نمددها ونبين ما يوجد بينها من فروق ، لتكون معالجتها بعد الاستنارة أمرا ميسورا ، ولكن ينبغي لنا قبل

تقسيم الغرائز أن نلم بأراء بعض الفلاسفة منذ عصر الفلاسفة اليونانية الى الآن ، لنرى كيف كان القدماء يتصورون الغريزة ، وكيف يفهمها المحدثون .
واليكم شيئا من هذه الآراء :

إن « سقراط » يعتبر المميز الأول الذي فرق بين الغريزة والذكاء ، والذي أعلن أن الغريزة قوة فطرية يصدر عنها كثير من حركات الانسان والحيوان المدفوعة بميل مؤسس على شعور طبيعي خال من التفكير . والغريزة عنده هي وسيلة لابرار أفعال الاله واضحة صريحة لا تصنع فيها ولا غموض .

وأما « أفلاطون » فانه كان يرى أن الغريزة تظهر النفس البشرية على مسرح الحياة في صورة مدنية مخجلة .

وأما « أرسطو » فقد حلل مجموعة قوى التفكير البشري ، وفصل كل واحدة منها عن القوى الأخر ، فبرز الغريزة عن كل ماعداها ، وفصلها من العادات المكتسبة التي يتعارض بعضها مع بعض ، والتي لا تشمل أفراد النوع كلهم .

وأما « ديكارت » فقد صرح بأن الغريزة شيء خاص بالانسان ، لأن الحيوان عنده « ما كينة » آلية لا تشعر ولا تريد ولا تفكر ، ولا تحس ألما ولا خوفا ولا رغبة إلى آخر ما قاله في الحيوان مما أحق عليه كثير من معاصريه ودفهم إلى التشنيع عليه من أجل هذه النظرية .

ولما جاء «كونديلاك» (١) قرر أنه لا يوجد شيء يسمى بالفرائض الفطرية، وأن هذه الفرائض ليست إلا أمارات لتجارب طويلة، وخبرات عديدة، وأنها كانت في أول الأمر أفعالا تفكيرية ثم صارت عادة، ولما تأصلت في النفوس سماها السطحيون غريزة وجرؤا على الحكم بأنها فطرية قديمة وأما «هيجل» (٢) و«شوينهاوير» (٣) فيريان أن الغريزة هي عبارة عن النشاط الفطري الذي خلقته الطبيعة في الكائنات الحية قبل أن تمنحها التفكير الذي هو في رأيهما متأخر عن مبدأ وجود هذه الكائنات وعن خضوعها لهذا النشاط الذي يسميه غيرهما بالغريزة.

تداخل الفرائض أرجع بعض علماء النفس كل الفرائض الموجودة في الكائنات الحية إلى الغريزتين الجوهريتين المتأصلتين لدى كل كائن مستمتع بالحياة، وهما غريزتا حفظ الذات وحفظ النوع. وقد زعم صاحب هذا الرأي أن الأوني تدفع الكائن الحي إلى ما يحفظ حياته وينمي جسمه، فهو مدفوع بعوامل خفية إلى السعي المتواصل في سبيل الحصول على قوته، وهو لا يعمل من جلب كل العناصر التي تلزم لبقائه وتحفظ ذاته، ومن دفع كل العوامل التي من شأنها أن تؤذيه أو تؤلمه ولو نجم عن هذا إهلاك غيره وإبادته. وما كان جلب النبات للعناصر اللازمة لغذائه من الهواء، ولا إبادة النبتة القوية للضعيفة، ولا إهلاك الإنسان لما حوله من الكائنات الحية كقتل الحيوان، وحصد النبات إلا اجابة لداعى الغريزة

(١) فيلسوف فرنسي ولد سنة ١٧١٦ وتوفي سنة ١٧٨٠ (٢) فيلسوف ألماني ولد سنة

١٧٧٠ وتوفي سنة ١٨٣٠ (٣) فيلسوف ألماني ولد سنة ١٧٨٨ وتوفي سنة ١٨٦٠

القوية المسيطرة على هذه الكائنات ، والتي لاتزال تلح حتى يقدم اليها صاحبها ما تشتهي . ومن ظواهر هذه الغريزة ما يقوم به الكائن الحي نفسه ضد بيئته ، ليرضي حاجة الغريزة كالأمثال التي قدمناها ، ومنها ما تقوم به نواميس الكون العادلة المنتظمة ، أو بعبارة أدق : ما تهيمه النواميس الكائن الحي للقيام به حتى يتمكن من أداء وظيفته التي خلق من أجلها . ويقول صاحب هذا الرأي : ان غريزة الخوف عائدة إلى غريزة حفظ الذات ، لأن الخوف هروب من الفناء أو من أسباب الألم الذي هو جزء من أجزاء الفناء . وكذلك غريزة حب الملك ، لأنها تعمل على الوقاية من الجوع أمداً طويلاً ، وغرضها الأول هو انماء الجسم وازالة ما عساه أن يعترضه في طرق الحياة من الآلام والمتاعب بسبب عدم الامتلاك . وكذلك غريزة حب الاستطلاع ومثيلاتها من الفرائز التي تتعلق بالذات الحية . وأما الباقي من الفرائز ، فقد أرجعها صاحب هذا المذهب إلى غريزة حفظ النوع وجعلها كلها ناشئة عنها ، مقسأة بها ، ولكني أرى أن هذا الرأي غير صحيح . لأن تلك الفرائز التي نسبها إلى غريزة حفظ النوع وزعم أنها متفرعة عنها لا ترجع في رأيي - إلى هذه الغريزة ، وإنما هي غرائز قائمة بذاتها نشأت من انفعالات مستقلة لاعلاقة بينها وبين غريزة حفظ النوع . على أنه اذا كان لابد من ارجاع هذه الفرائز إلى غريزة عظمى تتفرع عنها ، فيجب أن تكون هي غريزة حفظ الذات لا غريزة حفظ النوع .

(أهمية غريزة حفظ النوع)

أما غريزة حفظ النوع فهي كغريزة حفظ الذات متأصلة تأصلاً وثيقاً بكل أفراد الكائنات الحية من الإنسان إلى «الأممية» ذات الخلية الواحدة، وهذه الغريزة هي التي ملأت كوكب الأرض وما يتصل به من فراغ بهذه الملايين التي لا تندرج تحت حصر من الكائنات الحية، وأهم مظاهرها — فيما يرى هذا البعض من العلماء — هو الاتصال الجنسي بين ذكور الكائنات وأنثائها لانتاج أفراد الجنس والاحتفاظ ببقائه ضد الفناء الذي سوف لا يتمكن من القضاء عليه إذا هو أبادا الكثير من أفرادهم. وقد أرجع هذا الفريق من العلماء رغبة الصلة الجنسية إلى هذه الغريزة كما أرجع إليها الغريزة الوالدية فقرر أن محبة الوالدين أبناءهم ليست إلا أحد آثار غريزة حفظ النوع ثم استنتج بعد هذا التقرير أن غريزة حفظ النوع أقوى تأثيراً وأبعد مدًى من غريزة حفظ الذات، لأن الوالدين يؤثران أبناءهم وبناتهم على راحتهم وصحتهم بل وعلى حياتهم نفسها. وعند ذلك تولى غريزة حفظ الذات مهزومة أمام غريزة حفظ النوع القوية الجبارة وقال هذا الفريق أيضاً: إن غريزة حفظ النوع هي أكثر الفرائز تأثيراً على الأخلاق، لأن محبة الغير والعطف عليه، وإيثاره أحياناً والتضحية في سبيله، كل هذه الأخلاق مستمدة من عطف الوالدين على أبنائهم، إذ كان الإنسان في بدواته الأولى لا يحب ولا يؤثر إلا ابنه، ثم ترقى هذه العاطفة عنده حتى تمتد الأبناء إلى أفراد القبيلة ثم إلى

أبناء الجلدة ثم إلى الجمعية البشرية عامة. وقال إنها هي التي شذبت أنانية غريزة حفظ الذات التي جعلت كل كائن لا يهتم إلا بنفسه ، وكسرت من حدة أنانية الكائنات الحية حتى جعلتها صالحة للوجود . ولولاها لما تحول الفتي والفتاة الممرحان الطروبان ، بل الترقان الطائشان إلى والدين ساكنين يحملان الهموم ويفكران في مستقبل الأسرة التي غرسا نبتتها ، متأثرين بدافع غريزة حب النوع القوي الشديد البطش .

ولقد غالى بعض أفراد هذا الفريق فأرجع غريزة حب التفوق إلى غريزة حفظ النوع فزعم أنه ما رغب أحد في النجاح ولا طمع في المجد ، ولا أغرم بالعظمة إلا لكي يحقق مطالب هذه الغريزة ، وقد أرجعوا إليها كذلك غريزة حب الملك والاستحواذ ، لأنهم توهموا أن الإنسان لا يرغب في الامتلاك ارضاء لشهوة في نفسه ، ولا اطفاء لرغبة في فطرته وإنما أغرم بالثروة ليطمئن على أبنائه وليضمن مستقبلهم . أما أنا ، فأرى أن كل هذه الغرائز مستقلة قائمة بذاتها ، وأن كل مظهر من هذه المظاهر ماهو إلا تلبية لمناد داخلي فطرت عليه الطبيعة الإنسانية بشكل مستقل هيأها له مبدع الخلائق تمهينات لا يربط واحدة منها بالآخرى أى رباط والا ، فمن ذا الذي يستطيع أن يذبنا بالفرق بين شهوتي الطعام والوقاع ويدعي أن الأولى غريزة مستقلة ، وأن الثانية مظهر من مظاهر غريزة الأخرى إلا إذا كان متحكما ، على أن هذا المتحكم قد يقول لنا : إن كليهما مظهر لغريزة جوهرية ، فأما شهوة الطعام فهي أحد مظاهر غريزة حفظ

الذات ، لأن القوت لازم للحياة . وأما شهوة الواقع فهي أحد مظاهر حفظ النوع ، وعند ذلك توجه إليه هذا السؤال : لماذا لا تعتبر هذا الميل الأخير مظهراً من مظاهر غريزة حفظ الذات كذلك مادامت توافقنا على أنه لازم من لوازم حفظ الجسم كامل الصحة ، مستمعاً بالعافية ؟ هذا هو ما يخص رأي الفريق الأول من علماء النفس في الغريزة أما الفريق الثاني فيعتبر كل واحدة منها جوهرية قائمة بذاتها ، ناشئة من انفعال داخلي قد هيا له الخالق جل وعلا مكانه في الجسم الانساني ونظم له طريقه الخاص به بين مسالك الأعصاب وتعاريج الغدد . وهنا نستطيع أن نقف وقفة دهشة واستغراب عند رأى الذين يقولون ان الغرائز نتيجة مران طويل قام به كل نوع من أنواع الكائنات الحية فنقول لهم : لو كانت الغرائز نتيجة مران للنوع لما اتفقت عدة أنواع في غريزة واحدة ، لأن مران كل نوع يختلف عن مران الأنواع الأخرى . ولو كان الأمر كذلك ، للزم أن يأخذ الجسم بعد المران شكلاً جديداً في الأعصاب والغدد والمضلات ، لوجود فيه استعداد للغريزة الجديدة وفوق ذلك ، فكان أصحاب هذا الرأى يزعمون أن غريزة حفظ الذات مثلاً لم توجد في الانسان الا بعد أن رأى الخطر محققاً به ، وأنه يجب عليه أن يحفظ ذاته ، وأن يشغف بكل ما ينميها ويقويها . وهنا تولدت عنده غريزة حفظ الذات وهلم جرا : ولا ريب أن هذا قول اقرب الى اللغظ والهراء منه الى المنطق المستقيم والبحث المنظم والتفكير الدقيق .

أما الفريق الثاني الذي يقول باستقلال الانفعالات . فقد أوصل
 الفرائز المستقلة الى أربع عشرة غريزة ، وعددوا لاكثرها انفعالات
 داخلية نشأت عنها . واليكم مثلاً موجزاً من هذه الفرائز : (١) غريزة
 النوع ، والعامل المؤثر فيها : الشهوة الجنسية (٢) غريزة البحث عن القوت
 وعاملها شهوة الطعام والشعور بالجوع (٣) الغريزة الوالدية ، وعاملها المحبة
 الابوية والاموية . (٤) الهرب ، وانفعاله الخوف (٥) الاقتناء والادخار
 وعامله شهوة حب الملك . (٦) القتال والتنازع ، وعاملها الغضب (٧) النبذ
 وعامله التقزز . (٨) الاجتماع ، وعامله الحنين . (٩) غريزة السيطرة
 وعاملها الوجدان الایجابی . (١٠) غريزة الخضوع ، وعاملها الوجدان
 السلبي (١١) غريزة حب الاستطلاع ، وانفعاله النفساني هو التعجب
 وهلم جرا .

تقسيم الفرائز

قسم بعض علماء النفس الفرائز الى فصائل مختلفة تجتمع أفراد كل
 فصيلة منها تحت راية واحدة ، فسمي الفصيلة الأولى بالفرائز الشخصية ،
 وقد جمع تحت رايها كل ما يتعلق بحفظ الذات كالبحث عن القوت
 والهروب من الفناء والسيطرة على الغير والخضوع له . ودعا الثانية بالفصيلة
 الوالدية ، وقد ضمنها غريزة محبة الوالدين للابناء ودفاعهم عنهم وكل ما يتعلق
 بذلك . وعنون الثالثة بفصيلة الفرائز الاجتماعية وهي شاملة لكل

ما يجذب الانسان نحو مجتمعه الذي يعيش فيه . وسمى الرابعة بفصيلة المطابقة البيئية ، وهي جامعة لكل ما يربط الشخص ببيئته من الغرائز كمشاركة هذه البيئة في الاستهواء وحب الاستطلاع وكغريزة التقليد البيئي .

وسائل تعديل الغرائز

أجمع علماء النفس على أن الغرائز يمكن تعديلها وتربيتها ، وقد ذكروا لهذا التعديل وسائل كثيرة ، من أهمها : (١) تغيير البيئة الصالحة لنمو هذه الغريزة واستبدالها ببيئة تصطدم معها ، لكي تتمتع وتضعف شيئا فشيئا حتي تخبو بجذوتها . (٢) استعمال غريزة ضد أخرى لكبح جماح الأولى ك مقاومة غريزة السيطرة على الغير بغريزة الخضوع والاستسلام ، ومقاومة غريزة الهجوم بغريزة الخوف . (٣) الثواب والعقاب فانهما وسيلتان من وسائل تعديل الغرائز وتربيتها . (٤) إعلاء الغرائز وتوجيهها الى سبل أسمى من سبلها الأولى كاستعمال غريزة الخوف من المظاهر المادية ، في الخوف من جرح العاطفة والتعدى على الكرامة ، وكتوجيه غريزة الهجوم لافتراس الضعفاء الى الهجوم ضد الظالمين ولنصرة الضعفاء (٥) التثقيف وتنوير الذهن فانهما من خير أنواع العلاج الذي يستعمل في كبح جماح الغرائز وتسييرها بطريقة معتدلة واستخدامها للوصول الى غايات الخير والسعادة .

العادات

عرف بعض علماء النفس العادة بأنها انعطاف مكتسب بالخبرة والتعلم يدفع الانسان إلى تكرير عمل معين أو انفعال خاص على نظام معين ، وقد اتفق العلماء على أن للعادات آثاراً قوية على سلوك الانسان الذي تتكون منه أخلاقه ، وهذا هو الذي يحدونا إلى دراستها كما درسنا الفرائز آنفاً .

آراء الفلاسفة فيها :

كما أن «سقراط» هو السكشاف الأول لأهمية الفريزة ، وهو الذي أوضحها وأشار إلى أثرها على السلوك ، كذلك «أفلاطون» هو أول من اهتم بدراسة العادة ومنهجها مكاناً فسيحاً بين صفحات كتبه ، وإن كانت لم تنل من لدنه إلا ذمًا وقدحاً ، لأنه يرى أنها سيئة كلها ، ولا تنتج خيراً ألبتة ، وهو لهذا يقول : بنست الفضائل الرجعية المؤسسة على عادات قديمة .

وأما «أرسطوطاليس» فهو أول من حلل العادة تحليلًا نفسيًا دقيقًا لا يزال العلماء المحدثون يعجبون به إلى اليوم ، ويرون أنه محدد متقن ، لأنه يقول : العادة تتكون شيئاً فشيئاً من حركات غير طبيعية إلا أنها مكررة ، فأصل العادة إذاً ومنشؤها الأول هو التكرار الذي ينتهي بحملها أشبه شيء بالطبيعة وباعطائها قوة تشبه قوتها . وأثر العادة

على الانسان عنده قوى جدا ، لأن المرء لا يسمى عادلا إلا بتكرار مواقف العدالة ، ولا يعد شجاعا إلا بتمرين أعمال الشجاعة ، ولا يصل إلى مرتبة الحكيم إلا بدوام مزاوله الحكمة. وليس الفضل في كل هذا إلا للعادة التي إذا ثبتت وقويت أصبحت طبيعة ثانية .

وأما « إبيكور » فهو — مع أنه ليس له في العادة نظرية فلسفية خاصة — يرى أنها إحدى الوسائل التي تستطع الفضيلة العملية بواسطتها في سماء هذا الوجود.

وأما « ديكارت » فهو يطبق على العادة نظريته المعروفة في اجتماع الجسم والروح وهي التي ترى أن اجتماع الجسم والروح اللذين هما من جوهرين مختلفين يولد حركات خاصة ليست العادة إلا بعضها .

وأما « كونديلاك » فقد رأينا أنه يرجع أصل الغرائز إلى العادات ويحكم بسابقتها حتى على غريزتي حفظ الذات والنوع اللتين كانا لدى الانسان منذ الدقيقة الأولى التي نبض فيها قلبه بالحياة . ولقد غالى بعض الفلاسفة الآخرين في قيمة العادات مغالاة شديدة فعزا إليها كل القوانين الروحية التي تعرفها البشرية . ونسب إليها بعض آخر تسعة وتسعين وتسمائة في الألف من أعمال الانسان .

فلما سئل هذا البعض عن مصير الغرائز الفطرية ، أجاب بأن مظاهر الغرائز هي العادات ، وبأن العادة كثيرا ما تكون أداة صالحة لارضاء الغريزة ، ولكن مهما يكن من أمر مغالاة هذا البعض ، فإن

الذي لاشك فيه هو أن للعادات سلطانا كبيرا وأثرا بارزا على سلوك
الإنسان، وهذا السبب هو الذي روع «جان جاك روسو» وأرعب
«كانت» من العادات وأخافهما على مصير السلوك الإنساني من نتائجها
التي قد تكون سيئة في بعض الأوقات فقال «روسو» في كتابه «إميل»
«خير عادة ألا يكون للمرء عادة» وقال «كانت» في كتابه «معالجة
التربية»: «انه كلما زادت عادات الإنسان ضاقت حريته وقل استقلاله،
فيجب أن يمنح الأطفال من أن يعتادوا عادة ما»

على ان جان جاك «روسو» لم يحتفظ بهذا النفور من العادة ولم يستطع
أن يحول تيار آرائه بعيدا عنها حتى إن كتاب «إميل» نفسه لم يتبرأ من
العادة كما كان يبدو للوهلة الأولى إذ نرى «روسو» يصرح في نفس هذا
الكتاب بأن التربية ليست إلا تعويدا على عادة مخصوصة ولكن القارىء
الذي ألف قراءة آراء «روسو» لا يدهش من مشاهدة التناقض في كتبه
وليس لهذا من سبب — فيما أرى — سوى اضطراب حياة الرجل العقلية،
أما «كانت» فيخيل إلى أنه تأثر في هذا الرأي بعاملين: الأول هو مغالاته
في مناصرة الحرية الإنسانية التي قد يعدو عليها سلطان العادة فيقيدها،
أما العامل الثاني، فقد يكون هو: «روسو» نفسه لأن مؤرخي الفلسفة
الأوروبية الحديثة يثبتوننا بأن كتاب «إميل» قد نال من نفس «كانت»
منالاً لم يحزه أي كتاب آخر من كتب المعاصرين:

وإذا كان الفزع من نتيجة العادات هو الذي أوحى إلي «روسو»

و « كانت » المناداة بالبعد عن العادات ، فإن التأكد من حسن نتيجة العادات الطيبة هو الذى حمل « ريبو » و « جوستاف ليبون » على الداء إلى وجوب تحويل كل الصفات الحسنة إلى عادات لاشعورية في الانسان . ولا ريب أن جميع هؤلاء العلماء الاربعة لا يقصدون إلا الوصول بالانسان إلى الكمال المطلق ، ولكنهم اختلفوا في الطرق والوسائل الموصلة إلى هذا الكمال لا أكثر ولا أقل .

تأصل العادة في النفس

إن الاعمال إذا تكررت التكرار الكافي لصيرورتها عادة ، وإذا استكملت الشروط الأساسية التي يجب ان تتوفر في العادة ، وهي القابلية النفسية وإبراز العمل إلى حيز الوجود بناء على هذه القابلية وبطريقة منظمة ، أقول إذا توفر لها كل ذلك سميت عادة ، وخلق لها تيار خاص يسير في الأجهزة العصبية سيرا مستقلا حافظا شخصية ذلك التيار حفظا تاما ، ولهذا السبب كان من الصعب جدا تغيير العادات ، لأنه يترتب عليه تغيير المجرى العصبي الذي يسير فيه تيار المادة القديمة ، وهذه الصعوبة هي التي حدثت لبعض العلماء إلى أن يقول : إن العادة طبيعة ثانية .

على أن صعوبة تغيير المادة لا تحول بيننا وبين الاعتقاد بأن مرونة الأعصاب ولو إلى حد تبعدنا عن اليأس من إمكان تغيير العادات تغييرا تاما ، وتقذف في نفوسنا الأمل القوي في التغلب على العادات السيئة وإخماد

جذوتها ، وان كان ذلك يتحقق في الأطفال والشبان أكثر من تحققه في الكهول والشيب .

نتائج العادة

للعادة نتائج حسنة ، وأخرى سيئة نذكر من أهمها ما يأتي :- ١- من نتائجها الحسنة توفير التعب في الأعمال اليومية التي أصبحت بالعادة آلية ، ولولاها لاحتاجت من الانسان إلى تفكير طويل ولكلفته عناء شديدا في تنظيمها وفي إجادة القيام بها ، لان الانسان تعود على غسل الوجه واللبس والافطار والخروج إلى عمله والجلوس إلى مكتبه وأمثال هذه الاعمال التي يقوم بها في كل يوم بطريقة آلية ، فهي لا تسكفه من عناء التفكير عشر ما يجب لعمل شيء لم يكن قد تعود من قبل . — ٢ — العمل على تقدم الانسانية لأن المجهود الذي كان ينبغي أن يصرف في هذه الاعمال في كل يوم قد تحول إلى نواحي أخرى ينجم عنها رقي الفرد والهيئة الاجتماعية بأسرها . — ٣ — تنظيم أعمال الانسان وجعل كل فصيلة منها تنضوي تحت راية خاصة . — ٤ — تسهيل القيام بأغراض الغرائز وتيسير ارضاء رغباتها .

أما نتائجها السيئة ، فقد ذكر منها العلماء : — ١ — الركون والجود ، لأن الشخص إذا تعود عمل شيء بعينه لم يفكر في الاقلاع عنه ، بل يصبح هذا الاقلاع شاقا على نفسه مبغضا إليها . — ٢ — سيطرة العادة على الارادة الانسانية وضغطها على حرية الفرد والجماعة .

وسائل تغيير العادات

إذا كان العلماء، قد أجمعوا على إمكان تعديل الغرائز وهي فطرية خلقت مع ذات صاحبها في لحظة واحدة، فليس من المعقول أن يختلفوا في إمكان تغيير العادة، وهي المحدثنة المكتسبة من المران والتعلم، وقد حددوا لذلك التغيير وسائل، من أشهرها ما يأتي : — ١ — عدم السماح للذهن بالتفكير في العادة المراد تركها مطلقا . — ٢ — شغل العقل بعادة أخرى جديدة سواء أ كانت ضد الأولى أم من فصيلة أخرى . — ٣ — تغيير البيئة التي تنكر فيها هذه العادة . — ٤ — حمل صاحب العادة السيئة على التصريح برداءة هذه العادة أمام أشخاص يهمه احترامهم واحتقارهم اياد، لكي لا يستطيع العودة اليها بعد هذا الاحراج

الوراثة والبيئة

الوراثة هي عبارة عن انتقال من السلف الى الخلف، وقد يكون هذا الانتقال معنويا وقد يكون ماديا. ولما كان للماديات على المعنويات في كثير من الاحوال آثار بضرورة المجاورة لا تنكر، فقد رأينا لانهم مل التكامل هنا على الموروثات المادية مع أننا بصدد وراثة الأخلاق، لأن هذه الأخيرة متأثرة بقوى أخرى كامنة في النفس، وهذه القوى منها ما يخضع للعالم المعنوي ومنها ما ينقاد للشهوات المادية. وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب علينا أن نغير

الموروث من الماديات شيئاً من الاهتمام ، ولكن قبل أن ندخل في تفاصيل
 الوراثة يجب علينا أن نعترف صراحة بأن قوانين الوراثة لا تزال لدى
 جميع العلماء المشتغلين بهذه البحوث غامضة مضطربة ، يحوطها الظن ،
 ويشملها الوهم والتكهن اللذان لا يغنيان من الحق شيئاً فإذا كان العلماء قد
 اجمعوا على أن هناك شيئاً اسمه الوراثة ، وآمنوا بأن بعض ما عندنا كان
 عند آبائنا ، وأن كثيراً مما كان في أسلافنا قد انتقل إلينا ، إلا أنهم قد
 اختلفوا وتضاربت آراؤهم ، بل وقفوا موقف الحيرة والارتباك في تحديد
 ما يورث وما لا يورث ، وتبيين ما ينتقل بقلّة ، وما ينتقل بكثرة ، وتعليل
 اختلاف الفرعين الصنوين اللذين نبتا من أصل واحد ولماذا يرث
 أحدهما التوأمين عن جده الأعلى ، والثاني عن الآخر ؟ ثم
 لماذا يرث البنت عن أبيها أو جدّها لا ييها ، ويرث الولد عن أمه
 أو جدته لا أمه ؟ وما السبب في أن يرث أحد الأشقاء في أسرة من
 الأسر الشجاعة عن أبيه ويختص بها وحده دون إخوته الجبناء ،
 ويرث الثاني الكرم دون بقية أشقائه البخلاء ؟ وفي أسرة أخرى
 نشاهد أن كل واحد من الأبناء يأخذ بنصيب — ولو ضئيلاً — من كل صفات
 أبيه ، ثم ما هو السر في أن بعض الصفات يظهر في الابن المباشر ، والبعض
 الآخر لا يظهر إلا بعد أجيال ؟

وفوق ذلك ، فقد اختلفوا فيما إذا كانت الوراثة تغلب البيئة أو البيئة
 تغلب الوراثة . وأصحاب الرأي الأخير قد تباينوا أيضاً فيما بينهم ، فذهب

فريق منهم الى أن البيئة مهما قويت لا تستطيع أن تمحو مظاهر الوراثة وآثارها . وقال آخر : انها تستطيع أن تخفت صوتها على ممر الأجيال اخفاتها نهائيا . وقال فريق ثالث : ان البيئة الملائمة هي الوسيلة الوحيدة لابراز آثار الوراثة كما أن البيئة المخالفة تحول بين الوراثة وبين الظهور على مسرح الحياة العملية .

أقول : ان العلماء قد اختلفوا في كل هذا وتباينت مذاهبهم تباينا يحول بيننا وبين إبداء الرأي اليقيني في الوراثة وتأثيرها ، وان كنا لانشك لحظة في انها موجودة ومحقة . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « تخيروا لنطفكم فان العرق دساس » . وقال أيضا : « الولد سراية » . وقالت الحكمة : « كادت المرأة أن تلد أخاها » . واني لمعجب كل الاعجاب بعبارة : « دساس » في الحديث الشريف ، لأنها تبين بدقة مقدار ما في الوراثة من خفاء وإبهام قد يكونان من أسرار الطبيعة التي استأثر الله بعلمها .

الموروثات

تنقسم الموروثات المنتقلة من الآباء الى الأبناء الى قسمين : مادي ، ومعنوي . فأما المادي فهو جراثيم الأمراض ، وكرات الصحة التي يتركب منها الدم ، ومئات الاعصاب وضعفها ، وعضامة الجسم وضآلته ، والقصر والطول واللون وتقاطيع الوجه وتناسب الأعضاء وتنافرهما . وأما المعنويات ، فهي : كالذكاء ودقة التفكير وسرعة الملاحظة وأضدادها ، وكقوة الادارة

وضمها : وقد قسم بعض الأخلاقيين الموروثات الى خصائص حيوانية وخصائص انسانية وخصائص محلية وخصائص عائلية . فأما الخصائص الحيوانية فهي كغريزتي حفظ الذات والنوع . وأما الخصائص الانسانية فهي كالارادة والتفكير ونحو ذلك . وأما الخصائص المحلية فهي التقاليد الخاصة بكل شعب لا تعداه الى غيره . وأما الخصائص العائلية فهي صفات الابوين أو الاجداد من السلسلتين . ولقد أجمع علماء الأخلاق على أن هذه الموروثات لها أثر قل أو كثر على الأخلاق . وقال فريق من أولئك العلماء : ان الأخلاق نفسها تورث وقال فريق آخر : ان العوامل المؤثرة في الأخلاق هي التي تورث ، وأما الأخلاق ذاتها ، فهي تتكون مستقلة عند كل فرد ، وأنها تتأثر بالبيئة تأثرا فرديا ، فبقدر ما يكون العامل الموروث قويا ، وبقدر ما تكون البيئة صاحبة لنمو هذا العامل يكون الخلق ظاهر التأثير بهذا الموروث .

ولقد قال جمع آخر من الأخلاقيين : إن الصفات والأخلاق والخصائص لا تورث ، وإنما الذي يورث هو استعدادات لهذه الصفات وتلك الخصائص ، وهذا هو ما يسمى بالصلاحيية ، وإذا آمننا بهذا المبدأ استطعنا بسهولة ويسر أن نبين سر تغلب البيئة ، لأن تغلبها على الصلاحيية أقرب إلى الذهن من تغلبها على الشيء الموجود بالفعل . وهنا نستطيع أن نفهم معنى الحديث الشريف القائل : « وإنما أبواه هما اللذان يهودانه أو يعجمانه » . ونستطيع كذلك أن نعلن سطحيية بعض

الأخلاقين المحدثين من المصريين القائلين : (١) ان القدماء كانوا يعتقدون ان الطفل يولد صحيفة بيضاء ينقش فيها أبواه ما يشاء ان من صفات واخلاق وإن العلم الحديث قد أثبت عكس هذه النظرية. (١)
ولاريب أن مؤلف هذا الكتاب يقصد من قوله القدماء : الحديث النبوي ومن تأثروا به من مربي المسلمين كالامام الغزالي واضرابه ، ونحن نستطيع أن نمان في صراحة — مع غض النظر عن العاطفة الدينية — أن في هذا الرأي من السطحية والتقليد بلا تثبت مالا يخفى على الباحث الدقيق ، لان هذا الرأي الذي سقناه لكم آنفاً ، وهو رأي الاقتصار على وراثه الاستعدادات دون وراثه الاخلاق نفسها هو من الآراء المحترمة في أوروبا فكيف تزعم يا هذا أن العلم الحديث هدم نظرية الحديث النبوي ؟! « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تنبؤون إلا بظن وإن أنتم إلا نخرصون »

البيئة

تنقسم البيئة الى قسمين : طبيعية ، وهي شاملة لجميع الكائنات الحية ، إذ هي عبارة عن المؤثرات الطبيعية التي يحيا فيها الكائن الحي كالأرض وما عليها من نبات أو ما فيها من جذب وإقفار ؛ و كالمناخ

(١) انظر كقاب الاخلاق للاستاذ احمد أمين ص ٨

وما يكتنفه من حرارة وبرودة ورطوبة وأمثال ذلك، والبيئة الاجتماعية وهي : خاصة بالانسان ، لأنها هيئة مدققة مؤلفة من بنى البشر تأليف اضطراريا ، وقد تكون في البيت وفي المدرسة وفي المصنع والمتجر وفي الطرقات والمتنزهات والبيئة بقسميها مؤثرة على الوراثة إذا اتبعنا الرأي الاول ، ومبرزة نتيجة الاستعداد إلى حين الوجود إذا قلنا بالرأى الثاني وعلى أى الأحوال اننا نلاحظ أن تأثير النبات والحيوان بالموروث أكثر من تأثير الانسان به . وعلة ذلك واضحة ، وهي . ان النبات والحيوان تتمتع فيها الوراثة بحرية أكثر من الموجودة في الانسان ، لأن الوراثة في الحيوان والنبات لا تضايقها البيئة واحدة ، وهي الطبيعية . اما في الانسان ، فتضايقها بيئتان : الطبيعية والاجتماعية ، ولهذا فتأثير الوراثة في الانسان أضعف منه في باقي الكائنات الحية .

بواعث أعمال الانسان

من المشاهد أن الآلات « الماكينكية » تدور بمحركات مختلفة تقودها أو تدفعها ، وأن الحيوانات تسير في الحياة متأثرة بعوامل خفية تقودها وتدفعها كذلك مثل الغرائز الحيوانية ، وهذان النوعان : الجماد والحيوان ، لا يشعران بهذا المحرك شعور تأمل أو تفكير ، لانهما يستويان في عدم تقدير دورهما في الحياة وإن كان الحيوان يمتاز عن الجماد بالحيوية والاحساس والحركة « اللاآلية » عند أكثر الفلاسفة المحترمين

إذا استثنينا «ديكارت» القائل بأن الحيوان يسير في الحياة متأثراً
 بحركات آلية بحتة، ومهما يكن من الأمر فإن الجماد والحيوان يسيران
 في الحياة متأثرين بدوافع ومحركات فحسب. أما الإنسان فله هذه الدوافع
 والمحركات ويمتاز عن الجنسين السابقين بأدراك لهذه البواعث ثم بغايات
 يرمي إليها من وراء ما يأتيه من أعمال وما يرسمه من خطط، وما ينتهجه
 من أنساق، غير أن هذه المحركات بالنسبة إلى الإنسان تسمى بالبواعث
 وقد حصرها أكثر الفلاسفة في أربعة بواعث وهي الميل الناجم عن
 الغريزة والعاطفة النابعة من القلب والمنفعة الناشئة من الأهلية، والواجب
 المؤسس على الشعور بالالتزام. وقد قصرها بعض الأخلاقيين على
 ثلاثة فأسقط منها باعث العاطفة القلبية. والرأي الأول عندي هو
 الصحيح، لأن أصحاب الرأي الثاني متأثرون بأجوائهم الأفليمية
 وبيئاتهم الجسافة التي لا تؤمن بما يسمى بالمواطن القلبية. وإذا فهذه
 البواعث الأربعة هي محركات الإنسان ودوافعه إلى كل ما يأتيه من
 أعمال، غير أنها قد تؤثر فيه مجتمعة بعضها مع بعض حيناً، ويقوده
 واحد منها منفرداً حيناً آخر. فقد يتعارض اثنان منها فيتنازعا في
 نفس الإنسان تنازعا شديداً ينتهي بغلبة أحدهما وانهمزام الثاني، فينتج
 عن ذلك فعل الخير والفضيلة تارة والسقوط في هوة الشر والرذيلة
 تارة أخرى. ولا شك أن ذلك يحتم علينا أن نحسب في الأمر، وأن
 نعمل على حفظ التوازن بين هذه البواعث، لنستطيع أن نستفيد منها

في تربية أخلاقنا ، وهذا يتطلب منا دراسة كافية لهذه البواعث تقلاء مع احتياجنا الشديد إلى معرفته . وأول ما يجب علينا أن نعرفه عنها هو تفرقنا بين البواعث التي يضرنا الانقياد اليها دائما ، وبين البواعث الأخرى التي لا بأس بالخضوع لها في كل الظروف والأحوال ، لأنها مأمونة الجانب ، محققة الخيرية . فالقسم الأول الذي لا ينبغي الخضوع له ولا يصح إفراده بتسلم زمام أعمال الانسان كلها هو الميل الغريزي والعاطفة القلبية والمنفعة بقسميها

وأما القسم الثاني الذي لا يخشى منه خطر ، ولا ينتظر من إطاعته ضرر ، فهو الواجب ، لا ثنا لو أطينناه في كل سلوكنا وتصرفاتنا لخطونا خطوات واسعة نحو الكمال وإن قاسينا في سبيل ذلك ألوان المتاع وأصناف المشقات .

أما البواعث الأخرى فاذا منحناها أكثر مما يستلزم الاعتدال ولم نصادم بعضها بالبعض الآخر ، وبعضها بالواجب المقدس ، كان الخطر والسقوط من الأمور المحققة . (١) فالسرور أو الشهوة هو ميل حسي يهيج الانسان إلى البحث عن ترضية مباشرة لغريزة من الغرائز الحيوانية ويجذبه إلى حالة لذينة متعارضة مع الألم . فمن المحقق أن الاصل في الشهوة ليس رذيلة من الرذائل ، لأن الواقع الذي لا ريب فيه هو أن اللذة خير من الألم ، لأنها ترتبط ببعض الغرائز الأساسية في الحياة ، إذ أننا نشاهد أننا حين نأكل ونشرب وتناسل ، إنما نلبي داعي الشهوة

الضرورة في الحياة ، غير أن الافراط في هذه اللذائذ كثيراً ما يوقع
الانسان في الرذيلة ، لأن الشخص الذي يندفع وراء هذا سرعان ما يسقط
أسيراً في قبضة الخواص التي تقوده حتماً إلى القسوة والظلم والشراسة وغير
ذلك من أنواع الرذائل والشرور ، لأن إرضاء اللذائذ الحسية يصطدم
غالباً مع العدالة والعفة ، وفوق ذلك ، فإن الانسان الشهواني لا يحترم
القوانين الزمنية التي تقرر أن الزمن الحاضر هو مزيج من ذكريات الماضي
وتحضيرات المستقبل لا يفكر في أن السرور الحاضر قد يجر إلى آلام
مقبلة ثقيلة الوطأة .

ومن الذي لا ريب فيه أن السرور هو أكثر البواعث تعرضاً إلى
الخطأ وسيراً بالانسان نحو الضلال . ومع ذلك فقد رأينا أن بعض المدارس
الفلسفية اليونانية كالكلبية والايبيكورية قد بنيت فلسفتها على اللذة الحسية ،
وإن كانت قد عادت فعدلت مبادئها ببعض الشيء ، إذ نصحت الانسان
ألا يلقي بنفسه فريسة في أيدي الشهوات وأن يحتفظ بشيء من حريقه
الدخلية ، ولكن هذا التعديل كان عبثاً ، لأن تحققه يكاد يكون مستحيلاً
بعد الذي كان من رؤساء هذه المدرسة . ولما رأى «الأستويسيون» ذلك
العبث لم يسمهم إلا أن يعلنوا في صراحة ووضوح أن اللذة شر ، وأن
ال«ال» لم خير من الوجهة الأخلاقية . وحين جاءت الديانة المسيحية قررت
إدانة اللذائذ الحسية ، لأنها كانت متضاربة من مادية الاسرائيليين من
فاحية وتأثرت بالاستوئسيين من فاحية أخرى . غير أن هذه الفكرة

لا يمكن أن تصادف نجاحاً ، لأنها تخلق بين الإنسان وطبيعته سوء تفاهم كما يقول : « أنا تول فرنس » إذ ليس من المنطق في شيء أن نحتقر جزءاً من وجودنا وهو الجسم فنحول بينه وبين لذائذه البريئة المعتدلة ونحكم بإدانة كل السررات الحسية التي تحفظ حياتنا من التلف وتساعد قواها العقلية على إبراز المنتجات النافعة إلى حمير الوجود ، فهو إذاً ، ضروري في الحياة ولا يمكن الاستغناء عنه البتة

٣ - المنفعة

تنفق المنفعة مع السرور في أنهما لذتان حسيّتان ، وليكنهما مختلفان في أن المنفعة تقدر الوقت ، لأنها تبحث عن أكبر لذة بأقل زمن وفي أطول مدة ممكنة ، وهي تنقسم إلى قسمين : المنفعة الشخصية والمنفعة العامة . فأما المنفعة الشخصية ، فوجهة نظرها الفرد الفاعل فقط ، وهي في ذاتها حسنة لأنها كثيراً ما تنتج نتائج قيمة ، مثل عناية المرء بصحته وتثقيف عقله ، وسميه لتحسين حالته المادية بطريقة مشروعة شريفة ، وليكنها من الناحية الأخلاقية كثيراً ما تصطدم مع الرحمة ومع العدالة أو القناعة أو غيرها من الفضائل الأخرى . ولهذا ، فإن « لايبكور » المؤسس الأول للأخلاق النفعية قد نصح للناس أن يستعملوا الحكمة في أنانيتهم ومنفعتهم ، ليصلوا إلى الكمال المطلق ، ولكنه لم ينجح في نصائحه ، لأن النفعية لا يمكن أن تكون مثلاً أعلى ترمي إليه الأخلاق بل ولا يمكن أن تقود إلى السعادة المنشودة ، لأن البحث عن السرور

الحسي في ذاته لا يوصل إلى السعادة . وقد تنبه النفعيون إلى هذا حين اندمجوا في الهيئات الاجتماعية ، وآمنوا بأن المنفعة العامة تحقق السعادة الطويلة أكثر من المنفعة الخاصة فعملوا لها متأثرين بأنانيتهم ، لأنهم - كما قلنا - يقدرون الوقت والسكينة . وعلى هذا الأساس قد بنيت المدرسة الانجليزية النفعية مذهبها ، ولكن المشاهد هو أن المنفعة العامة كثيرا ما تتعارض مع المنفعة الخاصة ، وإن كانت الأولى أرقى في نظر الأخلاق من الثانية

٣ — الباعث الثالث هو العاطفة ، وهو ميل قلبي أو أفعال شعوري يدفع الإنسان إلى الرغبة في بعض الأفعال أو عنها ، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام : عاطفة الانانية ، وهي ميل غريزي يسوق الإنسان إلى منفعته الخاصة دون التفات إلى وجود غيره مطلقا . والثانية عاطفة حب الذات ، وهي ميل إلى تفضيل نفسه عن الغير مع الالتفات إلى وجود هذا الغير الثالثة العاطفة الخارجية ، وهي ميل القلب إلى الغير ونفوره منه ، وهي المقصودة بالذات في الأخلاق : ويمكن أن يكون هذا النوع من المواطف رحمة أو صداقة ، وحبا أو بغضا . والعاطفة باعث لا بأس به ، غير أنه لا يمكن أن يكون مثلاً أعلى للأخلاق في نظر كثير من الفلاسفة ، بل إن بعضهم يحمل على باعث العاطفة ويسمي بها الظن ولا يستريح لها كباعث أخلاقي ويحذر الناس من أن يمنحوها سلطة قوية ، لأنهم لو فعلوا لكانت النتيجة طغيان العاطفة على ماعداها من البواعث وقد عمادوا في هذا التحذير إلى حد أن حكم المتطرفون منهم بأن ماتبث العاطفة على فعله

لا يمد عملا أخلاقيا ألبته . ومن هؤلاء الفلاسفة الرواقيون الذين يعدون
اتباع العواطف واعتبارها باعثا من بواعث أعمال الانسان نوعا من
الضعف وخور المزينة وانحطاط النفسية والانمياغ في شخصية ذلك الغير
الذي يتحكم في عاطفتنا . وهم يصرحون بأن الشخص الذي يدعن لعاطفته
ويحترمها كباعث من بواعث أعماله ليس الاعداء أسيرا لا أكثر ولا أقل
واليكم ترجمة شيء من آراء هذه المدرسة الرواقية : سئل « إبيكتيت » :
كيف يجب أن نحب أصدقاءنا ؟ فأجاب : كما نحب الأرواح العالية
والنفوس السعيدة ، لأن العقل لا يمكن أن يطلب إلينا يوما أن ننحط
ونتسفل إلى حد أن نتلاشى في غيرنا أو أن نضع أنفسنا الحرة الطليقة في
أغلال الآخرين ، وهو لا يأمرنا كذلك بالبكاء والنحيب عند فراق الغير
في حالتي الحياة والموت ، فأحب أصدقاءك على شرط أن تحفظ نفسك
من هذه الأوضاع المتقدمة ، إذ من ذا الذي يمنعك من أن تحب أصدقاءك
على أنك شخص حر مستقل ، وعلى أنهم أشخاص مستقلون معروضون
لفراق والموت ، فإذا وضعت نصب عينيك هذه التروض المتحققة ، فإن
الحوادث لا تستطيع أن تخفض نفسيقتك إلى حد أن تلتقي بك في حضيض
البؤس والبكاء عند موت ابن أو فراق صديق .

فلما سمع منه محاوره هذه الاجابة وجه إليه سؤال آخر فقال : ألم
يكن سقراط يحب أبناءه ؟ فأجابه : بلى ، ولكن كان يحبهم محبة الرجل
الحُر الذي لا يتسفل إلى حد أن يفقد استقلاله تحت عنوان هذه المبررات

الحقيرة . فالיום ينحط خضوعا للعاطفة البنوية ، وغدا يتسفل رضوخا
للعاطفة الابوية وبعد غد يفقد شخصيته إذعانا لعاطفة الصداقة
وهلم جرا .

لا شك في أن الطبيعة قد خلقت بعضنا لأجل البعض الآخر ،
ولكنها قد قضت بأن نعيش مجتمعين طورا ومتفرقين طورا ثانيا ، فيجب
علينا حيال هذا النظام أن يسعد بعضنا البعض الآخر إذا اجتمعنا ، وألا
نأسف على بعادنا إذا افترقنا ، لأن هذا الفراق نظام من أنظمة الطبيعة
المقدسة التي يعد الألم عند حدوثها خروجاً على هذه الأنظمة . ولقد
أراد أحد الشبان أن يسافر إلى إحدى الجهات لحضور موقعة حربية فيها .
فلما وقف لوداع والده قل له هذا الوالد : اذهب يا بني لنن نجوت لا وقدن
هنا نارا تدل على أن في هذا المنزل قلبا يحبك ، وإن كانت فائدة نجاتك
من الخطر مقصورة عليك وحدك الي أن يقول : وإذا تغلبت عليك العاطفة
حتى جعلتك لا تود أن يموت لك أحد ، فاحكم بأنك مجنون ، وأنتك مفتئت
على حقوق غيرك . وإذا حولتك العاطفة عن عقاب خادمك كثرت
غلطاته ، وتضاعفت أخطاؤه إلى آخر ما قل .

ويرى فريق آخر من الفلاسفة أن العاطفة إذا كانت أقوى البواعث
فإنها تحقق أرقى غايات الانسان ، لأن المتصوفين مثلاً يطلبون إلينا
أن نعمل الخير تحت تأثير عاطفة حب الله . وأنصار الانسجام والاتساق
يأمرون بالبعد عن الشر ، لانه قلب للنظام وتشويه لرونقه ، وهم في هذا

مدفوعون بماطفة حب الجمال .

وعشاق الحقيقة يتفانون في البحث وراءها لإرضاء لماطفة تنحيم
في نفوسهم وتدفعهم إلى هذا المنهج الذي يسلكونه . ولقد أدمج بعض
الأخلاقين باعث المنفعة في باعث العاطفة فزعم أن الاندفاع وراء
المنفعة ليس إلا خضوعا لماططة داخلية تأسر النفس وتقودها نحو
الانجذاب إلى المنافع المادية . ولقد قال فلاسفة القرن الثامن عشر
النفعية : إن باعث المنفعة هو وحده الباعث الانساني الحق ، لأنه
مؤسس على عاطفة صادقة ، وهي عاطفة الفائدة الفردية ، ويقول
« هتشسون » : إن العاطفة هي التي تبعث على فعل كل خير ، فإذا
أحسست بانمطاف نحو أي عمل ، وشعرت بأن باعثه هو عاطفة الاحسان
فلا تتردد في عمله ، وأيقن بأنه خير ، لأن اتباع العاطفة هو أصدق
قانون يتبع وأهدى سبيل تسلك .

ويقول « آدم سميث » : إن في داخل نفوسنا عاطفة تشعر بجاذبية
نحو الخير ، وبنفور من الشر ، فيجب أن نتخذ هذه العاطفة قائدا
لنا في جميع أعمالنا ، وأن تكون هي الباعث الأوحيد لكل الأفعال
الانسانية ، وينبغي أن نمد كل ما يرضيها خيرا ، وما يقرزها شرا .

أهمية العاطفة : إن العاطفة مع كل ماوجه إليها من نقد وقسح
باعث هام جدا ولا يمكن إنكاره . أولا ؛ لأنه طبيعي ، وكل ما كان
طبيعيا ، فليس من السهل شله أو تعطيل عمله أو القضاء على أثره . ثانيا ؛

انه من غير الممكن جعود مالمعاطفة من قيادة لكثير من الأعمال
الأخلاقية . ثالثا : إنها كثيرا ما تكون هي الصلة بين القوة التي تدرك
الخير ، وهي الضمير ، والقوة التي تحققة في الخارج وهي الإرادة . وعلى
الجملة ، إن حب الجمال والنظام يدفعنا إلى عمل الخير ، وحر الحقيقة
يبعثنا إلى البحث المتواصل عنها حتى نبلغ درجة الحكمة . وحب الاحسان
يهدب النفس ويبلغها درجة الكمال ، وما هذه الانواع الكثيرة من الحب
إلا ضروب مختلفة من الميول العاطفية التي نحن بصدددها ، والتي تدفع
الإنسان نحو الكمال ، غير أنه مع ذلك كله يجب أن نعترف بأن العاطفة
كثيرا ما تتأثر بموامل خارجية . وإذا كان هذا شأنها ، فهي أقل قيمة
من أن تكون الباعث الوحيد للأعمال الأخلاقية وإلا لكانت هذه
الأعمال مضطربة وغير ثابتة الدعائم .

أما وقد تشعب بنا الحديث عن البواعث وترامت أطرافه إلى
ناحية كل باعث منها على حدته ، فانا نرى من الحق علينا أن نحصر الموضوع
في أذهانكم بمض الشئ بأن نوجز لكم رأي أحد الفلاسفة الأوروبيين
في هذه البواعث الثلاثة وهو رأي ممتع يدل قيم يرحب بهذه البواعث
كلها ، ولكنه لا يستطيع أن يميز طغيان أحدهما على الآخرين ، ولا يقبل
إفراط بعضها في اضطهاد البعض الآخر . وهاكم ترجمة هذا الرأي :
« إن هذه البواعث الثلاثة التي ذكرناها آنفا متصلة بعضها ببعض تمام
الاتصال بحيث لا يمكن فصلها أو إعطاء واحد منها الزمام الأعلى

مع حفظ توازن الحياة الانسانية وانسجامها ، ولكن الخير كل الخير هو في تنسيقها ، والأخذ من كل واحد منها بالطرف الضروري الذي لا يمكن الاستغناء عنه ، فإذا شعر الانسان بأن واحدا من الثلاثة الأول حاول الطغيان على صاحبيه ، وجب عليه أن يستمعين على هذا الطاغى إما بأحد عدويه الآخرين ، وإما بالواجب حتى يردّه الى مرتبة الاعتدال ، لأن الشخص الذي لا يخضع في كل أعماله الا لباعث الميل الغريزي يقترب من الحيوان شيئا فشيئا حتى يفقد انسانيته ، وإن كان هذا الباعث من الضروريات التي لا يمكن لأى انسان الاستغناء عنها الا مع اضطهاد صحته والقضاء عليها . وكذلك الشخص الذي لا يخضع دائما الا لباعث العاطفة القلبية يخشى عليه أن يضل في هذه الحياة ، وألا ينجح في معمران عراكها الدائم ، ولا ينتصر في حربها الطاحنة الناجمة عن غريزة تنازع البقاء أو نظرية بقاء الأقوى والأصلح ، ومع ذلك فإن هذا الباعث ضروري في الحياة ، لأنه منبع الاخلاص العالي والتضحيات السامية ، ولأنه هو الزمام القاسى الذى يضيق الخناق على الغرائز الحيوانية التي لا تعرف الا الأنانية المغالية . والشخص الذى لا يستمع دائما الا لصوت المنفعة ينحدر الى هوى البخل والشره والأنانية المروعة التي تحول في نظر الناس جميعا الى صورة بغيضة مسترذلة ، ومع ذلك فإن هذا الباعث ضروري أيضا ، لأن كل انسان يجب عليه أن يعرف كيف يجذب الى نفسه المنافع المادية ، ليستطيع أن يسير الى جانب أنظاره .

وأنداده ، أو يجب عليه على أقل تقدير أن يعرف كيف يكسب قوته لكي لا يكون عالة على غيره في الحياة .

وهنا أقف عند الباعث الرابع فلا أستطيع أن أقول عنه شيئا ، لأنه لا يمكن أن يمد انفراد به بتسلم زمام كل أعمال الانسان طغيانا على البواعث الأخرى ، وإن كان ذلك غير ممكن ، لأن الانسان ككائن حي يجب أن يذعن للغرائز في بعض أعماله وبصفته إنسانا ذا شعور وقلب حساس ينبغي أن يخضع لصوت قلبه في بعض أعماله الأخرى وهلم جرا .

على أن كثير آمن الأعمال قديعها الانسان متأثرا فيها بباعثين مختلفين في وقت واحد كما لو أراد الشخص أن يتغذى بغيره ، ليحفظ صحته من المرض ، ولكن حفظ الصحة ليس مقصودا لذاته ، بل إن غايته العليا هي أن يحيا ليقدم خدمات جليلة إلى وطنه أو ليعول أسرة تتركز عليه في هذه الحياة . فهذا الشخص قد أَرْضَى غريزته بالغذاء الجيد وأذعن لعاطفته القلبية نحو أسرته أو نحو بني وطنه وقام بالواجب في هذا العمل الثاني . وكذلك إذا منح فقيرا شيئا من المال يكون مدعنا لباعثي العاطفة والواجب وهكذا دواليك .

باعث الواجب :

لقد أبنا فيما تقدم أن البواعث الثلاثة السابقة لا تصلح لأن تكون مثلا أعلى للأخلاق ، لأنها لا يمكن أن تكون عالية ولا ثابتة من ناحية ، ولأنها لو أصبحت مثلا أعلى ترمي إليه الأخلاق ، لترتب على ذلك إما انتصار الغريزة البهيمية وسقوط الانسانية في حضيض الحيوانية بسبب الخضوع لباعثي اللذة

أو المنفعة ، وإما الضعف والتعرض للأخطاء الكثيرة بسبب الأذعان
للعاطفة . وإذا ، فليس أمامنا كقانون عالمي عام وكباعث نبيل يقود إلى
الغاية القصوى سوى الواجب ، وما ذلك إلا لأن البواعث الثلاثة الأولى
عادية أو جمهورية يتحقق بعضها لدى الحيوانات والبعض الآخر لدى
الإنسان الناقص . أما الباعث الرابع وهو الواجب فلا يتحقق إلا عند
الإنسان الكامل أو الأخذ في أسباب الكمال .

تعريف الواجب

الواجب هو أمر الزامي ينصب على الإرادة الإنسانية ، ليقررها
على الرضوخ للقانون الأخلاقي العام الذي أملاه صوت الضمير الأصيل على
البشرية جمعاء .

ولما كانت الإنسانية في حاجة ماسة إلى الانضواء تحت علم قانون واحد
ثابت خالد ولم تستطع البواعث الثلاثة الآنفة الذكر أن تحقق للجمعية
البشرية هذه الوحدة المنشودة ، وثبت أن الواجب هو وحده القادر على
تحقيقها ، فقد صرح كثير من الأخلاقيين الروحيين المحدثين بأنه هو أهم
البواعث وأرقاها ، بل هو الوسيلة الوحيدة التي يصل الإنسان عن طريقها
إلى المثل الأعلى فهو إذاً ، باعث طبيعي دعت إليه الضرورة الملحة ، والفرق
بينه وبين غيره من البواعث هو أنه شاق مضمّن قد حفت سبيله
بالأشواك ، وامتلات بالمصاعب والعقبات . وأن غيره سار لذيذ . لأنه
لا يكلف تعباً ولا عناء : وما أحسن وصف « كانت » للواجب إذ يقول : « إيه

أيها الواجب . لست أدري في أي أرض نبتت شجرتك المقدسة التي تظل
بظلمها الخالد كل الذين يدعون للقانون الأخلاقي الأبدى المأمم من الضمير ،
أيتها الكلمة العالية والمعنى السامي أنت لا تقدم الى المرء لذة حسية ولا
سرورا ماديا ، بل بالعكس أنت تتبعه ونشقيه ، ولكن في مقابل ذلك
تمنحه ثمنا جليلا ، وعوضا نبيلًا ، وهو أنك تعلمه الاستمتاع بحريته ،
والمحافظة على كرامته .

غير أن بعض الأخلاقيين قد ذهب الى أن الواجب ينبغي أن يعد
مبررا أو مقصدا أكثر منه باعثا ، لأن الباعث هو ما يدفع الانسان الى
عمل من الأعمال في سهولة وبدون تفكير ولا مقاومة . والواجب عندهم
ليس كذلك ، وإذا ، فهو ليس باعثا ، ولكن رأي هذا البعض عندي
غير صحيح ، لأنني لا أوافقهم على هذه الشروط الذي أوجبوا وجودها
في الباعث ، وإنما أنا أقرر صحة ما رآه أكثر الفلاسفة الروحيين ، وهو
أن الواجب باعث ، وإن كان يمتاز عن بقية البواعث الأخرى بما ذكرناه
له آنفا من رفعة وامتياز ، لأن أقصى غايات الحياة الانسانية يجب أن
تكون إخضاع الارادة لكل مواد القانون الأخلاقي الخالد ولا مهنة
للاوجب غير هذا الإخضاع الذي هو الطريق الوحيد للوصول الى
الكمال المطلق الجدير بالكرامة الانسانية والذي لولا الواجب لما وصلنا
اليه ، لأن الحياة أماننا مفعمة بمختلف المقاصد ومتباين الغايات التي من
شأنها أن تتنازع الارادة البشرية تنازعا يوقعها فريسة بين برائن الضعف

والتناقض والخطأ والارتباك .

ومن أوضح الفروق بين ما يدعو اليه الواجب وما تدعو اليه البواعث الأخرى هو أن الأول يكتسب قيمته وجلاله من نفسه ، لا من غيره . وأما غايات البواعث الثلاثة السابقة ، فلا قيمة لها إلا باعتبار الصلات التي تربطها بالعوالم الخارجية المحسوسة ، ولهذا لا يمكن أن يكون الواجب عاطفة ، لأن غاية العاطفة أقل قيمة من المثل الأعلى من ناحية . ولأن ما لغاية العاطفة من قيمة مكتسب من صلواته بالعالم المحسوس من ناحية ثانية ، ولأنه قد ثبت الضلال لبعض العواطف وما ثبت للبعض يجوز على السكل من ناحية ثالثة . والواجب لا يمكن كذلك أن يكون نوعاً من المنفعة والانانية ، لأنه يناقضها تمام المناقضة ، ولا يحتمل أن يكون لذة حسية ، لأنه متعب شاق كما قدمنا ، ولو أنه كان أحد هذه البواعث الثلاثة أو ماثلها ، لما كان له على الإرادة هذه السلطة المطلقة . على أن عنصر الواجب يختلف كل الاختلاف عن عناصر هذه البواعث جميعها . لأنه هو منحة من الضمير وأما هي . فتابعة من أصول مختلفة لا تتسامى إلى عنصر الضمير كغريزتي حفظ الذات وحفظ النوع مثلاً .

الآن وبعد أن انتهينا من البواعث وأبنا ما يمكن من بينها أن يكون مثلاً أعلى للأخلاق وما لا يمكن سنجوز بكم إلى شيء هو أكثر من البواعث السابقة اختصاصاً بالإنسان . ولا يمكن أن يستمتع به غيره من بقية الكائنات الحية وهو الغاية .

الغايات

لقد رأينا أن البواعث تقود أعمالنا نحو غايات متعددة ، وأن هذه الغايات تختلف فيما بينها رتبة وضعها تبعاً لاختلاف البواعث ، وسيرا وراء نظام التفاضل الذي قررنا وجوده بينها . ولما كان الإنسان بفطرته ميالاً إلى التطلم الدائم نحو أنبل الغايات وأشرفها ، فقد رأى أن الضرورة تحتم عليه التفكير في كل هذه الغايات المتباينة التي ترمي إليها البواعث الطبيعية تفكيراً متواصلاً ينهت به إلى العثور على صلاته المنشودة ، وهي قصوى الغايات ، ومنتهى النهايات . ولو أنه أهمل تفكيره ولم يلب صوت ضميره وترك نفسه ينسحب مع تيارات هذه البواعث المتعارضة ، لذهب طعمة الخيرة وفريسة الارتباك ، لأن هذه البواعث متعادلة فيما بينها عداً يجعل التوفيق بينهما مع إرضائهما جميعاً ومساواة بعضها ببعض الآخر متعذراً إن لم يكن مستحيلاً . وإذا ، فيجب على الإنسان لكي يوفق بينها أن يقر فيها نظام الارستقراطية ، فيحكم الفاضل منها في المفضول ، ويسود الشريف على المشروف . وإذا أردنا أن نتبين المميزات التي توجد في بعض البواعث فتحدونا إلى الحكم بأفضليته على البعض الآخر ، فما علينا إلا أن نترسم منهج «ديكارت» و «كانت» في هذه النقطة ، وهما يحصران هذه الامتيازات الداعية إلى تفضيل باعث على آخر في الكمال الانساني ، والسعادتين : الشخصية والاجتماعية . فالباعث الذي يحقق هذه الغايات الثلاث هو الذي يستحق

السيادة المطلقة.

غير أن كل واحدة من هذه الميزات الثلاث أو بعبارة أدق :
الغايات الثلاث لها وسيلة ناجمة يتوصل بها الي تحقيقها ، وأن العلماء
والباحثين قد اختلفوا في هذه الوسائل اختلافات شتى أتينا لكم فيما
سبق على كثير منها . وذلك كغاية السعادة الشخصية مثلاً فانها لا تحقق
عند « الايبيكوريين » ومن نحاً نحوهم إلا بالمسرات الجسمية ولا يحصل
عليها المرء في نظر الروحانيين إلا بالقضائل والخيرات والاستهانة بالماديات
وكذلك الوسيلة التي تحقق غاية السعادة الاجتماعية هي في نظر بعض
المدارس طموح الشخص الى سعادته الذاتية التي لا تتحقق إلا بالسعاد
الجماعة التي هو فيها . وعند البعض الآخر هي شعوره بوجود ردة عن
ما تقدمه إليه هذه الجماعة من صيانة روح ومال ، واستتباب أمن واستقرار
سلام . وهي عند البعض الثالث إحساس المرء بأن عليه واجباً نحو
الجماعة ينبغي أن يؤديه لها دون نظر الى نتيجة ولا طمع في مكافأة .
وأما الغاية الثالثة وهي الكمال الانساني ، فلا شك ان وسيلةها
التي لا مرء فيها لدى كل الفلاسفة المعقولين هي القيام بالواجب وعدم
مخالفة الضمير المقدس في كل ما ينادى به . وكما ان الاخلاقيين
اختلفوا في الوسائل المؤدية الى بلوغ السعادتين : الفردية والاجتماعية قد
اختلفوا كذلك في درجتيهما . فأكثريه علماء الاجتماع ترى أن السعادة
العمرانية مقدمة على السعادة الفردية ، لأن نتائج الأولى أكبر قيمة

وأعظم أثراً من نتائج الثانية ، ولأن الفرد ليس الاجزاء من هذه المجموعة
الكلية ، أو عضواً في جسم الاجتماع العام ، بل ان بعضهم غالى فزعم
ان السعادة الفردية منفصلة عن سعادة الاجتماع لا توجد إلا في الخيال .
وقد رأى قسم آخر من الاجتماعيين المحدثين أن السعادة الشخصية
هي الأساس الجوهرى المقصود بالذات ، وأن الجماعات التعاونية ليست
الا وسائل لتحقيق السعادات الفردية ، وإذا ، فمن العبث أن نحاول
الوصول الى غايتنا عن طرق طويلة متعبة مع إمكان سيرنا في طرق
أخرى قصيرة معبدة . وفوق ذلك ، فإن العناية بالسعادة الاجتماعية
في رأي هؤلاء الفلاسفة الذاتيين تولد ما يسمى بالدكتاتورية العامة أو
بالاضطهاد الاجتماعى .

تقسيم الغاية

تنقسم الغاية الى قسمين : غاية طبيعية وغاية أخلاقية ، فأما الغاية
الطبيعية ، فهي ما قصد مبدع الخلق تسيير الكائنات الحية اليه بطريقة
فطرية غير مقصودة للكائن نفسه ، بل هو منسحب اليها رغم إرادته
وأما الغاية الأخلاقية ، فهي ما يقدر الانسان إرادته على السير نحوه ،
والتطلع إلى إدراكه وجعله هدفاً تنجه اليه آماله في الحياة ويستخدم في
الوصول اليه كل ما يأتى من حركات وأعمال .

وهذا النوع الأخير هو الذي يمتدنا في هذا الفصل ، لأننا أثّرنا
إلى القسم الأول في محاضرات البواعث من ناحية ، ولأن هذا القسم

الأخير هو وحده الذى تتحقق فيه المسئولية الخلقية من ناحية أخرى.

الفروق بين الغايات الأخلاقية والبواعث :

(١) ان بعض البواعث يوجد عند الحيوانات كالليل الغريزي
أما الغاية فلا توجد الا عند الانسان . (٢) إن الباعث كثيرا مايكون
بدون تفكير ، أما الغاية فيجب أن يسبقها التفكير . (٣) ان الباعث تصدر
عنه الاعمال بعكس الغاية فلها تنتهى إليها . (٤) إن الباعث لا يحتاج في
وجوده إلى مدنية البيئة التى يوجد فيها ، بعكس الغاية فلها مفتقرة
إلى مدنية ما .

آراء الفلاسفة في الغاية

يرى بعض الفلاسفة أن الغاية من جميع أعمال الانسان فى الحياة
هى الحكمة ، لأنها هى الوسيلة الوحيدة التى تشرف الانسان وتجعله
جديراً بأن يفهم نفسه وحالته ودوره فى الحياة . ويرى البعض الآخر
أن الغاية التى ينبغى أن يسعى إليها كل إنسان فى الحياة إنما هى الفضيلة
وهي فى نظرهم الغاية العملية التى يمكن تحقيقها لدى كثير من الناس ،
لأن الحكمة لا يمكن تحقيقها إلا عند نفر يسير من الخاصة ، ويرى فريق
ثالث أن غاية كل حي فى هذا الوجود هى السعادة ، وأنها يجب أن تكون
هى الهدف المقصود . والغرض المنشود لكل الكائنات الحية ، وأنها
لاستطيع أن نتصور حياة من غير تطلع إلى السعادة . ويرى قسم رابع

من الفلاسفة أن غاية الانسان التي يجب العمل لها دائماً ووضعها نصب عينيه هي اللذة ، لأن كل ماعداها خروج على الطبيعة وتمرد على نواميل السكون ، وأن معا كسة اللذات الفطرية تحول تيارات الاعصاب عن سيرها المنظم ، وأن كل الآلام الموجودة في الحياة لا تنتج إلا من محاربة هذه اللذات . وحيث كان الأمر كذلك ، فمن الطبيعي أن تصبح اللذات هي الغاية القصوى للحياة ، لأنها هي الوسيلة الوحيدة للاحتفاظ بتوازن الجسم وقوته .

هذا هو ملخص آراء الفلاسفة في الغاية ، وأنا أرى أن السعادة المختلطة بين الروح والجسم لا تسكاد تتحقق الا بندورة (١) . وأما اللذة الجسمية فهي غاية حيوانية لا تليق بشرف الانسان ولا بكرامته . وأما السعادة الروحية البحتة ، فهما كان شأنها يجب ألا تكون غاية للحياة وإن كانت تتحقق دائماً كلما وجدت الفضيلة . وأما الحكمة ، فهي حقاً غاية الخاصة ومقصد النفوس التي ترفعت عن البيئة الانسانية العادية . أما الفضيلة فهي التي يجب أن تكون غاية كل انسان في هذا الوجود ، لأنها أسهل لإتيانها وأكثر وقوعاً من الحكمة ، لأنها أرفع من السعادة واللذة . وإذا ، فهي أشرف المقاصد ومنتهى النيات بعد الحكمة .

(١) راجع صفحة ٨١ من هذه المذكرات تر مذهب « أرسطو »

في السعادة ورد « سائيلير »

الارادة

بين الأمور المتفق عليها ، والحقائق التي لا ريب فيها أن مجرد
الشعور بالأحكام الأخلاقية الصائبة والسلم بالفروق التي بين الفضيلة
والرذيلة والاحساس بالمعاطف الأخلاقية النبيلة ، كل ذلك لا يساوي
في نظر الأخلاقيين العمليين شروى فقير ، وإنما أجل ما يعول عليه عندهم
هو الفضيلة السائدة في عالم النور ، والخير البارز الى حيز الوجود الفعلي ،
لأنهم لا يأنهون لما يسمى : بالضمير الساي ، وإنما هم يجلون الضمير
العاقل ، ولا يمكن أن يتحقق للضمير عمل أخلاقي محترم إلا بوساطة
الارادة ، فالادراك والحكم والمعاطف الأخلاقية ، كل أولئك مقدمات
أولية لسير الارادة طبقا لقانون الأخلاق . ولولا قيادة الارادة لأعمال
الانسان ، لما عرف أحد أين تنجه ميول هذا الانسان بالضبط ، لأن
هذه الميول كانت ستظل مخبئة في داخل السريرة البشرية . ولا ريب أن
هذا غموض يدعو الى الارتباب .

تعريف الارادة

عرف بعض العلماء الارادة بأنها : حركة من تلقاء السريرة قد
يسبقها النزوى ، ولكنها دائما كما أمر مشير ، أو كاجابة لا تردد فيها .
ومن علاماتها أن تفرض على نفسها الفروض ، وأن تكون مستقلة حرة
الى حد محدود ، وتنشأ عن السريرة من غير تردد ، وهي إذا كانت

صحيحة سليمة تكون غير الرغبة بأنواعها، وغير طلب النعمة أو البقاء أو العاطفة أو الهوى أو الأميال الحيوانية (١)

أما نحن فنستطيع أن نعرفها بأنها قوة مستقلة في داخل النفس معارضة للقوة الشهوانية يظهر على يديها التنفيذ العملي للأفعال البشرية. ونستطيع أن نعرفها بإيجاز أكثر من هذا فنقول: هي المثلث الأثمين للبرز للتخلق الانساني على مسرح الحياة العملية. وقد أجمع أكثر الفلاسفة المحترمين على أنه لا بد أن يسبق العمل الارادي أولا شعور. وثانيا ترو في نفس الفعل. وأجمعوا كذلك على أنها متغيرة متحولة، وأن هذا التغير قد يكون فطريا وقد يكون مكتسبا، وأن لها أنواعا أربعة يتمضيها التقسيم الطبيعي: وهي الارادة القوية الصالحة، والقوية الضالة، والضعيفة الصالحة، والضعيفة الضالة. وهذه الاختلافات هي السبب الجوهرى في اختلاف أفعال بني الانسان، بل في اختلاف أفعال الانسان الواحد وتعارض ما يأتيه اليرم على ما يأتيه غدا، ولولا تغير الارادة وظهورها مرة بمظهر القوة وأخرى بمظهر الضعف وجواز الانخداع والضلال عليها وتحكم الظروف فيها وانقيادها حيناً لصوت الضمير، وآخر لنداء الشهوة لما استطعنا أن نعمل هذه المجموعة الضخمة من المتناقضات الواقعة في أعمال الانسان في كل يوم من أيام حياته.

(١) علم الاخلاق للكونت دي جالارزا صفحة (٦) مع قليل من

التصرف

تربية الارادة وعلاجها

اتفق الاخلاقيون على أن الارادة تربي أو تعالج حسب المرتبة التي تكون فيها ، والظروف التي تكتنف صاحبها ، فالارادة القوية الضالة مثلا تعالج بالثقيف وإنارة الذهن و كثرة القراءة في الكتب الخيرة التي تشيد بذكر الفضيلة ، وتصور الرذيلة في صورة بشعة ينفر منها الذوق المستقيم .

وأما الارادة الصائبة الضعيفة ، فتربي ببساطة الرياضة على المقاومة ومغالبة الشهوات وقراءة سير الانبياء ، وتوارىخ العظماء والمصلحين الذين اقتحموا الصعاب ، وقاسوا الأهوال ، وذاقوا الآلام في سبيل فصر فكرة سامية أو إذاعة مبدأ فاضل أو إبادة رذيلة كانت تستمتع بقوة وسلطان ، لتمكنها من نفوس أفراد البيئة التي نشأ فيها هذا العظيم ، فاستطاع بقوة إرادته أن يتغلب على هذه الجماهير الضالة وأن يقتلع من نفوسهم هذه الرذيلة بعد أن كانت منبثة الأركان .

وأما الارادة الضعيفة الشريرة ، فهي متعبة في تربيتها ، ويمكن إصلاحها ليس مستحيلا ، غير أنه يجب على المربي أن يبدأ بتحويل تيارها من الشر إلى الخير قبل أن يشرع في تقويتها ، لأنه لو فعل العكس للاقى من العناء في إصلاحها بعد التقوية أضعاف ما يلاقيه في إصلاحها وهي ضعيفة .

الاحكام الاخلاقية

الحكم في ذاته هو اصدار كلمة يقينية على المحكوم عليه أو له ، سواء أكان ما صدر الحكم بشأنه إنسانا أم شيئا عقليا أم ماديا ، ولا بد لاصدار هذا الرأي اليقيني من تصور وفهم لهذا المحكوم له أو عليه . وتنقسم الاحكام الى قسمين : احكام قياسية أو قواعدية ، وهي ما تصدر بشأن ما هو كائن من العوالم الخارجية التي تقع تحت الحس ، وما هو خاضع لقوانين كونية أو قياسية صارمة لا نقض فيها ولا استثناء كالحكم على النظريات الهندسية والمسائل الكيميائية والطبيعية .

وأما القسم الثاني ، فيسمى : بالاحكام القيمية ، وهو ما يصدر بشأن ما وقع من الأعمال والتصرفات الانسانية ، وبما يجب أن يكون أو ألا يكون من هذه الأعمال والتصرفات ، وتسمى جزئيات هذا القسم الاخير : بالاحكام الاخلاقية ، وهي التي تعيننا في هذا البحث . وكما أن تنابع صحة الاحكام على الذوات المحسوسة بهيئة مطردة ينجم عنه اكتشاف القوانين الطبيعية والرياضية وفهمها والايان بها ، فكذا اكتشاف صحة الاحكام الاخلاقية ينشأ منه اكتشاف القانون الخلقي الذي لا تتخلف نظرياته ، ولا تعارض جزئياته .

تعريف الحكم الخلقي :

الحكم الخلقي هو تقرير محايد منسكب من الضمير على المقاصد

والمبررات ، والبواعث والغايات التي قادت أو دفعت إنسانا بميئته إلى عمل من الأعمال ، وعلى قيمة هذا العمل نفسه ، وقد يكون هذا التقدير لصالح ما صدر بشأنه الحكم أو ضده ، وهو في كلتا الحالتين مشتمل على مراتب عدة تختلف درجاتها رفعة وانحطاطا باختلاف قيم الأعمال والنوايا التي صدر بازائها الحكم ، وباختلاف الظروف التي أحاطت بالشخص الفاعل . فقرابة الاعجاب التي يمكن أن ينالها كل شخص يأتي عملا فوق الأعمال العادية لا تتسامى إلى مرتبة الاحترام التي لا يفوز بها إلا من تصدر عنه أعمال أخلاقية جليلة . وكذلك منزلة من يأتي عملا يستوجب توبيخ الضمير وتقريعه هي في نظر الحكم الخلفي أحط من منزلة من يعمل ما يستحق الثأيب الذي هو أخف ضغطا من التقريع والتوبيخ . وهلم جرا .

وقد قدمنا أن أول شروط الحكم الخلفي هي المحايدة القامة . ولولا هذا الشرط لحكم كل شخص على عمله بالاصابة ، ولأوجب لشخصه الاحترام على كل ما يأتيه من أفعال ولو فيما بينه وبين نفسه على أقل تقدير ، ولما وجدنا ثأيب الضمير في نفسه عينا ولا أثرا ولا احترام الأشخاص الذين يستغلهم في التزوير والتدليس ، ولا استهان بالذين يصرون ضده أحكام الازدراء والاحتقار ، ولما سكن الواقع المشاهد هو عكس ذلك كله فالإنسان يشعر فيما بينه وبين نفسه باحترام العاديين ولو كانت أحكامهم صادرة ضده ، ومتجهة إليه كما يحس باحتقار الوضعا والظالمين ولو كان

ظلمهم وجرائمهم قد أفادته هو شخصيا. وأما ما شاهدته أحيانا من خضوع
متكلف ، واحترام مصطفى لبعض الظالمين والشريرين ، فلا يدل على أن
الضمير هو الذي يمنحهم هذه الاحترامات ، وإنما هي قوة أخرى من
قوى شهوات الحياة ومطامعها قادت الإرادة إلى ناحية الضلال . وما
أحسن قول « فونتزيل » الأديب الفرنسي في هذا الصدد : « إنني قد
أنحني إجلالا أمام رجل معظم في الهيئة الاجتماعية ، ولكن روعي تأني
أن تنحني أمامه » .

أهمية الحكم الخلقى

لا شك أن ما مررنا به حين تحدثنا عن العواطف الأخلاقية من
هدوء ، وغبطة وسعادة بعد عمل الخير ، وألم وتأنيب وشقاء وندم واعتراف
وتوبة وإفلاح بعد وقوع فعل الشر . كل هذا لا يبرز إلى عالم الوجود
إلا بعد صدور الحكم الخلقى من الضمير ، وبعبارة أدق : إن كل العواطف
الأخلاقية نتيجة محتومة لهذا الحكم الذي هو أهم وظائف الضمير ، بل
هو الجوهر الأساسى والنادة الاثوية لـ كل أعماله ومهامه في الحياة ،
ولولا الحكم الخلقى لما ثبتت للضمير قوة التمييز الأعلى وصفة الإدراك
الأكمل ، ولولاه أيضا لما أطلق عليه « كانت » بحق اسم « العقل العملى »
ولما سماه « بالكمال » بالمدرك الأوحداً على ما فى هذا الوجود من
معاني واعتبارات .

المسئولية الخلقية

لقد أبتنا في كل ما تقدم أن الانسان يشتمل على جانب روحي عظيم ، وهو الذي يفرق بينه وبين كل الكائنات الحية ويضع أمامه غايات نبيلة ، ويدفعه بقوة الى الشغف بادراكها ، ويجعله قيناً بالأعمال العالية ، والصفات الأدبية ويشعره بوجوب خضوعه لبعض القوانين ، ويحقق له الحرية الانسانية التي تؤهله الى أن يعزو كل أعماله الى شخصيته ، وتحفز به الى الفخر عند إتيان الأفعال النبيلة والى التواضع عند ارتكاب الجرائم والآثام . وعلى الجملة ، هو الذي يفرض عليه المسؤولية الخلقية التي ينشأ عنها الثواب والعقاب الأديان .

ولما كان الضمير لا يصدر حكمه بالجزاء الخلقى للفاعل أو عليه الا بعد التثبت من أن هذا الفاعل مسئول عن أعماله مسؤولية خلقية ، فقد حق علينا أن نعرف هذه المسؤولية الأدبية ، وأن نبين حدودها وشروطها ، ليكون العقاب والثواب منصبيين على جدير بهما في عدالة وإنصاف ، ولكن قبل أن نعرف المسؤولية الخلقية ينبغي أن نلم بالمسؤولية العامة في ذاتها لإامة عاجلة وهاكم شيئاً عنها :

تعريف المسؤولية العامة

المسؤولية هي حالة تجمل الانسان يشعر بوجوب الاعتراف بأعماله ، وتلزمه احتمال تبعاتها وتنبئه بأن العدالة تحتم عليه قبول نتائجها ، وتنقسم الى عدة أنواع : كالمسؤولية الاجتماعية ، والمسؤولية الشرعية ، والمسؤولية

الخلقية ، وهي التي تعنينا في هذا المقام ، والتي عرفها الاخلاقون بما يأتي : المسؤولية الخلقية هي حالة تجعل الشخص قادرا أمام نفسه قبل كل شيء على أن يكون أهلا لتحمل تبعات أعماله . والفرق بين المسؤولية الخلقية وبين غيرها من المسؤوليات هو أن الاولى مصدرها الضمير ، وأما غيرها فمصادرها خارجية متعددة ، على أن الشخص قد يكون مسئولا في موقف واحد أمام القانون الأخلاقي والقانون الاجتماعي أو المدني ، فتتلاقى المسؤوليتان عند نقطة واحدة ، ولكن ينبغي أن نلاحظ أن مثل المسؤولية الخلقية كمثل الشخصية العظيمة التي لا تسمى خطوة إلى التقرب من أحد ، وإنما يسمي الجميع إلى التقرب منها ، فإذا رأيتم يوما أن هوة الخلاف التي بينها وبين إحدى المسؤوليات الأخرى قد بدأت تضيق ، فأيقنوا بأن مصدر تلك المسؤولية قد طمح إلى الارتفاع فلم ير وسيلة توصله إلى أمنيته أهدى من دنوه من المسؤولية الخلقية ومنشئها الأعلى . وهناك فروق أخرى قد أوضحنا شيئا منها حين عرضنا للفروق بين القانونين : الأخلاقي والوضعي ، ويجب أن نعرف أيضا أنه من الممكن أن تقع على الشخص مسؤولية مدنية ، وهو بريء في نظر الأخلاق أو العكس ، فأما الحالة الاولى ، فهي تتحقق في مسؤولية صاحب المصنع عما أحدثه أحد عماله من أضرار بالغير ، تلك المسؤولية التي لا يقر القانون الخلقى وقوعها على شخص لم يرد ولم يفكر ولم يوقع عملا ألبته . وأما الحالة الثانية ، فهي تتحقق لدى شخص حسد غيره أو حقد عليه أو يدت

له شرا ولم يطلع عليه أحدا .

شروط المسؤولية الخلقية

ان المسؤولية الخلقية لا تتحقق الا اذا توفرت لدى الشخص الفاعل
الشروط الآتية : -

- (١) أن يعلم الانسان بشخصيته ، وأن يشعر بالدور الذي يمثل في الحياة
- (٢) أن يعزو كل أعماله أو نواياه الى نفسه .
- (٣) أن يكون مستمتعا بأكل أنواع الاختيار ، حائزا ما يسميه
الفلاسفة : بالحرية الأخلاقية . ومعنى هذا هو ألا يكون من الذين
يدينون بالجبرية السلبية التي تجرد الانسان من كل كسب ، وتحول بينه وبين
ما يجدر به من قوة الاختيار ، وذلك كتعاليم القديس « بولس » والقديس
« أوجيستان » في الديانة المسيحية ، وكالمذاهب الجبرية من فرق المسلمين .
ولاريب أن جعل الحرية الانسانية شرطا أساسيا للمسؤولية الخلقية
أمر طبيعي ، لأن العدالة لا تسأل المجبر الذي لا كسب له ولا اختيار .
واليكم ما يقوله « كانت » في هذا الصدد : « لو لم تكن النفس الانسانية
مستمتعة بالنصيب الكافي من الحرية ، لكان من الظلم الفادح أن نلقى
عليها ما نسميه : بالمسؤولية الأدبية ، ولكان من خطئ الرأي أن نحمد
لها ما نعمله من خير هي مجذوبة اليه رغم ارادتها » .

على أن العلماء المحدثين الذين يشتغلون بدراسات علوم الكائنات
الحية وخواص الأجسام وعلم النفس يعلنون في صراحة :

« ان الحرية الانسانية التي جعلها الفلاسفة شرطاً جوهرياً لتحقيق
المسئولية الخلقية لا توجد ألبتة ، لأن الانسان - ككائن حي - خاضع
لنواميس طبيعية ، ومؤثرات مادية تصعد وتهبط بأخلاقه وسلوكه كما
يفعل القمر بالبحر مداً وجزراً . وقرق ذلك ، يجب ألا ننسى انه عبد
خاضع لقوانين الوراثة القاسية التي كثيراً ما تضعه تحت نير ثقيل من
الامراض الجسمية والعقلية والنفسية التي تفقده حرية التصرف في
نفسه فقدانا تاماً ، كما أنه يجب علينا أن نلتفت بدقة واهتمام الى تأثيرات
البيئتين : الطبيعية والاجتماعية على هذا الانسان المسكين الذي ينشأ فيلقي
نفسه مفرقاً في وسط بحر خضم من العادات البيئية التي أصبحت بطول
الزمن آلية يندفع الى عملها دون ارادة ولا اختيار . . . وقد يكون كثير
منها مناقضاً للفضيلة تمام المناقضة ، ولكنه لا يقوى على صديارها الجارف
فكيف يمكن بعد هذا كله الايمان بأن الانسان مستمتع بهذه الميزة
الرائقة المسماة : بالحرية الخلقية ، انه لا يؤمن بهذا الا ناظم حلم ، أو شاعر
قاده خياله الى الضلال المبين » !!

ولا ريب أن هذه الآراء التشريفية البعيدة عن التعمق
الروحاني كل البعد ، لأنها ناشئة من دراسة صنعت كلها على منوء المادة
وحدها ، ونحن . وقنن بأن وراء هذا الهيكل الانساني المكون من
لحم وعظم ودم جوهراً آخر أسمى وأرقى من عناصر هذه الكتلة المادية
وهذا الجوهر هو الذي يرفع الانسان عن الكائنات الأخرى التي ليس

لها من المميزات ما يحررها من نير النواميس «الما كينيكية» كما قررنا ذلك مرارا. وليس معنى هذا أننا ننكر ما لهذه القوانين من أثر في الحياة الانسانية أو نجحد ما للوراثة والبيئة عليها من سلطان ، وإنما نحن نقر ذلك كله ونؤمن به ، ولكن إلى حد يحفظ للنفس البشرية استقلالها وحريتها .

القيمة الاخلاقية للأفعال

لا شك أن قيمة الأفعال في نظر الأخلاق تختلف عظمة وضآلة تبعاً لشرطين أساسيين فيها : الأول ، المشقة . والثاني ، أهمية العمل الاخلاقية للفعل ، لأن الانسان الفاضل الخيّر الذي يعيش في بيئة شريرة أو تدعو إلى الشر تكون قيمة أعماله الخيرية أعظم في نظر الأخلاق من أعمال الفاضل الذي تحوطه بيئة خييرية ، وكذلك الشخص الذي يقتحم صحراء قاحلة يعرض نفسه فيها للأخطار ، ليصل بعد اجتيازها إلى قوم مرضى فيعالجهم يكون عمله هذا أكثر احتراماً في نظر الأخلاق من عمل شخص آخر يقتحم هذه الصحراء نفسها مدفوعاً بفرصة حب الاطلاع ولا يترتب على عمله تقديم خير إلى الانسانية .

الجزاء الخلقى

الجزاء هو مجموعة المكافآت في حالة الطاعة والعقوبات في حالة المنصية ، وهو لدى القوانين الوضعية مادي ذو نتائج محسوسة ترى آثارها في الخارج ، ولكنه لدى القانون الاخلاقي معنوي وإن كان أحياناً

يسبب نتائج مادية أيضا كما أشرنا إلى ذلك في فصل القوانين . وأوضح
الفروق بين نتائج الجزاء الخلقى وبين غيره من الجزاءات الاجتماعية
والمدينة هو أن هذه الأخيرة تنجم عنها في كثير من الأحيان سعادة
ورفنية وأمن على الحقوق وصيانة للأرواح ، وكل ذلك قليل إلى جانب
تلك النتيجة العليا التي تنجم عن الجزاء الخلقى ، وهي إقرار الفضيلة
والقضاء على الرذيلة وإعلاء البشرية إلى المثل الأعلى ، ذلك الإعلاء
الذي لو تحقق كله ، لفاقت أعمالنا من نفسها أضعاف ما تتطلبه البشرية.

أنواع الجزاءات

تنحصر الجزاءات المدنية والاجتماعية في المناصب والأموال والشهرة
ثوابا ، وفي النفي والتشريد والجلد والسجن والتعذيب والتفريم عقابا ،
ولا تخرج عما شاكل هذا على قرب أو على بعد . أما الجزاء الأخلاقي ،
فقد أبناه بوضوح حين عرضنا للضمير والعواطف الأخلاقية ، غير أن
جزاءات الشرور الأخلاقية قد لا تنحصر في عقوبات الضمير بل تتناولها
القوانين الاجتماعية والمدنية بعقوباتها المادية ، لأن هذه القوانين تحاول
دائما أن تدنو من قانون الأخلاق ما استطاعت إلى ذلك سبيلا
كما أسلفنا .

الحياة الآخرة

لا شك أن الفضائل تولد في النفوس أقصى أنواع السعادات ،
وأن الرذائل تخلق أقصى ألوان الشقاء كما قدمنا ، وإن هذا هو الجزاء

الوفاق للأخيار والأشرار إلا أنه مما لا ريب فيه أيضا أن هذا الجزاء بنوعيه لا يتكافأ مع الفضيلة والريضة ، بل إن أحد الأخلاقيين يقول : « لو أن ما في الدنيا من مسرات وسعادات قدم إلى إنسان مكافأة له على شعوره بالواجب وأدائه إياه مرة واحدة رغم قسوة الشهوات الملحة ، لكان هذا الإنسان مغموط الحق مهضوم التقدير » .

فإذا عرفنا هذا وأضفنا إليه أن الخيرات والشرور كثيراً ما تعمل تحت ستار الخفاء دون أن تكتشفها هذه القوانين المدنية والاجتماعية القاصرة ، وأن صوت الشهوة لا يزال يعلو في نفس الشرير حتى يحول بينه وبين سماع نداء الضمير فلا يعود يتمذب بوخزاته ، بل لا يحس بها قطعياً ، أقول إذا عرفنا كل هذا ، فقد وجب علينا أن نؤمن بأن عدالة الخالق لا يمكن أن تفلت الأشرار من العقاب ولا تهضم الأخيار ما لهم من مجهودات يستحقون عليها الرضى والثواب ، ومن حيث أن رغبة هذه العدالة الالهية لم تتحقق في هذه الحياة كما نشاهد من ناحية ، واننا نؤمن بمخلود الروح وامكان اتصال الباري الأعلى بالبشر ، ذلك الاتصال المعنوي الذي يصطفيهم فيه بوحية ، وان هذا البعض من البشر قد أنبأونا بأن هناك حياة أخرى من ناحية ثانية ، وإن أدق الفلسفات وأكثرها احتراماً لا ترى مانعاً من هذه العقيدة من ناحية ثالثة ، فاننا نقرر أن وراء هذه الحياة حياة أخرى مجازى فيها المحسن والمسيء على أعمالهما خيراً وشرّاً . ويتمكم بعض آخر من الفلاسفة الروحيين بأولئك

الماديين المنكرين خلود الروح والحياة الأخرى : « أيها الفلاسفة
الجسمانيون صوروا أنفسكم محصورين في هذه الحياة المادية التي تنقضي
كلها بين أكل وشرب ونوم وآلام ثم تنتهي بالموت المؤدى الى العدم
المطلق ، فهل تسطيعون أن تدعوا وجود أقل الفروق بينكم وبين أخط
الحيوانات قيمة وأصغرها شأنًا ، وأغلظها طبعًا ؟ ! أستغفر الله ، بل
ان هذه الحيوانات تمتاز عنكم بالسعادة الدائمة التي هي منعمسة فيها طول
حياتها ، لأنها لا تشمر بمثل ما أنتم فيه من شقاء وتنغيص . وهل يتصور
عقل ان الحيوان يفضل الانسان باللذة التي لا يمازجها شقاء ، وأن
مصيرها بعد هذه الحياة يكون واحدا ، وأن النتيجة تكون على هذه
الصورة السيئة التي ربح فيها الحيوان سعادته وخسر فيها الانسان كل
شيء ؟ ! » وأما « إبيكتيت » فيرى أن الحياة الأخرى لازمة لتخليص
الروح من سجن الجسم وتطهيرها من أدران المادة وإيصالها الى درجة
النقاء المطلق والحقا بعنصرها الأعلى في عالم الخلود ، ذلك اللاحق الذي
لم تمر عليها لحظة في الحياة الأولى دون أن تفكر فيه وتصبر إليه وتحن
الى نيله ، وتمزى بالأمل في الفوز به عما تقاسيه من أهوال آلام الجسم
وتعذيباته القاسية . يرى « إبيكتيت » أن الحياة الأخرى ضرورية
لهذه النقطة أكثر مما هي ضرورية للعقاب والثواب . ويؤكد أنها
أمر طبيعي لا يتصور العقل عدمه ، ولا يقبل تخلفه . وعلى كلا المذهبين
فالنتيجة واحدة وهي الايمان بحياة خالدة تحقق للنفس الطامحة آمالها ،

وتضمن لها خلودها، وتعلن ما لها من عظمة وامتياز على كل الكائنات الاخرى

الواجب

تمهيد

لما كانت دراسة بعض مذاهب الواجب من متمات مقرر الأخلاق النظرية في هذا العام ، ولما لم يعين المنهج هذا البعض ، بل وكل أمر اختياره الى أستاذ المادة ، فقد آثرنا أن يقع اختيارنا على « كانت » ذلك الفيلسوف الخطير ، والأخلاقي الروحي الدقيق القواعد ، الصارم القوانين ، والبواعث التي حملتنا على هذا الاختيار كثيرة . منها : أن هذا الفيلسوف هو في رأي أعمق الفلاسفة العقليين ، وأبعدهم نظرا ، وأقربهم الى المثل الأعلى ، وأبغضهم للأثانية والمنافع الشخصية ، وأكثرهم استهانة بالشهوات الحيوانية وأحرصهم على تقديس الواجب والدعوة الى الازعان له . ومنها : أن كثيرا من تعاليمه تتفق مع روح الاسلام في سموها ومحاولتها السير بالانسانية الى الكمال المطلق الذي لا يتحقق الا بانذار الرذيلة وسيادة الفضيلة . ومنها أيضا أن مذهبه لم يدرس بعد في مصر دراسة واضحة دافعة للحاجة بالرغم من أن كل جامعات الدول الراقية قد وصلت الى إيضاح هذه الفلسفة « الكانتية » ولو لإيضاحا نسبيا كافيا من بعض الوجوه . أما في مصر ، فإن أخلاق هذا الفيلسوف لا تزال غامضة مظلمة وإن كل الكتابات والمحاضرات التي حاول أصحابها فيها شرح هذا المذهب

قد نهضت براهين ساطعة على أن هؤلاء جميعا لم يوفقوا إلى تفهم أخلاق « كانت » ولم يهتدوا إلى حل مغلقاتها المويصة . لهذا كله قد فضلت أن أقصر بحثي في هذه المذكرات على مذهب « كانت » حتى إذا حانت فرصة تحويلها إلى كتاب أكثر بسطاء عينا أن شاء الله بما يتم هذا البحث الذي هو أهم رؤوس مسائل الأخلاق النظرية كافة ، والله نرجو أن يوفقنا إلى ما فيه خير النشء ، وصلاحه أنه على كل شيء قدير .

لمحة وجيزة من حياة « كانت »

ولد « امانويل كانت » في « كنهسبرج » بألمانيا سنة ١٧٢٤ ثم نشأ نشأة دينية بحثة كان لها في ثقافته أثر ضخم ، وفي العام الثاني والعشرين من عمره توفي والده ولم يكن قد أتم دراسته بعد ، فاشتغل بتعليم بعض الأسر الغنية في دروس خاصة كانت بلا شك تفقده كثيرا من أوقاته التي كان في أشد الحاجة إليها ليتقدم إلى الامتحان النهائي في الجامعة ، ولكن إلحاح الحياة عليه هو الذي جعله يضحي بهذه الاوقات العزيزة في سبيل العيش . وبعد تسعة أعوام من تاريخ وفاة والده نال الشهادة النهائية ولا يمكن أن يعزى هذا التأخر في رأيي إلا إلى أسباب العيش الشاق المضني ولما نال هذه الشهادة أخذ يلقي محاضرات تضرعية في الفلسفة والمنطق زمنا طويلا حتى انتهى الأمر أخيرا بتقدير عبقريته وجهوده وتعيينه أستاذا للمنطق في كلية « كنهسبرج » وما زال يحاضر ويؤلف ويفيض على أهل عصره من أنوار علومه ومعارفه ما كان له في ثقافتهم

أثر جليل حتى انطفأ سراج حياته سنة ١٨٠٤ م عن ثمانين عاماً وقد ترك مؤلفات كثيرة في الأخلاق والفلسفة ترجم أغلبها إلى أكثر اللغات المحترمة . والذي يميننا هنا الآن من نظريات « كانت » هو نظرية الواجب التي سندرسها فيما يلي .

مذهب « كانت » في الواجب :

إن أول ما اعتنى به « كانت » في كتابه : « نقد العقل الخالص » هو إثبات أن تأسيس الأخلاق على ما وراء الطبيعة وجعل هذا الغصن من شجرة الفلسفة وسيلة لفهم الأخلاق أمر مستحيل ، وذلك لعدة أسباب ، منها : أن الحقائق المطلقة التي هي الهدف الأسمى لعلم ما وراء الطبيعة لا يمكن أن تتاح لنا الا حاطة بها بوساطة « العقل الخالص النظري » الذي يعتمد في كثير من أحكامه على مدركات الموامل الخارجية وهي الحواس ، ولا بوساطة الانعطاف الفطري الذي تربو أخطاؤه وضلالاته على « بالعقل الخالص » من أخطاء وضلالات ، بل إن إدراكنا للخير والشر لا يقدر إلا عن طريق ذلك الشعور الإنساني المنبعث من الضمير ، فإذا طبقنا مناهج الدراسات العلمية وبرامج البحوث التحليلية الأدبية ، فإنه يصبح من المستحيل الوصول إلى الحقائق الأخلاقية الثابتة بل تنعدم العناصر الأولية التي تتكون منها هذه الحقائق الأدبية ، وإذا ، فليس للوسائل العلمية مجال في تفهم الخير والشر ، وإنما الموقل الوحيد الذي يهرع إليه في هذا الشأن هو تلك القوة العالية

التي خلقها المبدع الأول في داخل النفس البشرية وأسند إليها سلطة الإدراك والتمييز وهي الضمير الحر الذي لم يكتسب استنارته من العلوم والمعارف، وإنما هي فطرية موجودة في أصل تكوينه. وبناء على ذلك يتضح جلياً أن ما وراء الطبيعة لا يصلح لأن يكون أداة لفهم الحقائق الأخلاقية ولا للحكم عليها، لأن مثله الأعلى الذي يعتمد عليه في بحوثه وتحليلاته إنما هو العقل الذي عرفنا مقدار ما يكتنفه من خدع وأخطاء. على أننا لا ننفي عن العقل كل صواب ولا نجرده من كل خير، لأنه هو الذي يحكم بأن الذكاء والعبقرية والشجاعة والصبر والمغالبة والغنى والصحة والجاه والسلطان. كل هذه خيرات في ذاتها، ولكنه لا يستطيع كشف الخيرات الأبدية التي لا تؤسس إلا على إدراك الضمير وشعور بالواجب، وقسر للإرادة، ولا ريب أن «العقل الخالص النظري» أعجز من أن يفهم كل ذلك، لاسيما وأن مآلاته الإرادة من أعمال يمكن أن يكون في نظر العقل خيراً كما يمكن أن يكون شراً، لأن خيرية الشيء وشريته في نظر العقل لا تقدر إلا بالقياس إلى ما يرتبط بها في الخارج. أما أعمال الإرادة المذعنة للواجب، فلا تنال قيمتها من شيء خارج عنها، وإنما هي جليلة ومحترمة بالنظر إلى ذاتها فحسب، لأن أفضل ما في هذه الحياة بلا قيد ولا شرط هو الإرادة العالية كما يقول «كانت» وهي لا تكون كذلك إلا بمقدار إذعانها للواجب الذي لا يتقيد بالنقائج الخارجية الباهرة في نظر «العقل الخالص النظري»

ولما انتهى « كانت » من إبعاد العقل الخالص عن حظيرة الأحكام الأخلاقية وحال بينه هو وما وراء الطبيعة وبين تفهم الخيرات الأبدية شرع في تقسيم هذه الخيرات إلى قسمين : قسم اشترك فيه مع الواجب باعث أو مبرر آخر . والقسم الثاني هو ما انفرد الواجب بالبعث عليه أو الأمر به ، وهذا الأخير هو وحده القمين بأن يطلق عليه اسم العمل الأخلاقي النقي ، وهو الذي ينفرد عند « كانت » بالاحترام والاجلال وفي الواقع أنه يوجد من بين أفعال الخير التي يقوم بها الانسان في حياته كثير يندفع إليه الشخص منساقاً بميل فطري إلى إحدى اللذائذ المادية أو المسرات الروحية أو العواطف القلبية ، وهذا الانسياق الجبري هو الذي يسقط قيمة العمل عند « كانت » ويخرجه من فصيلة الأدلة التي تبرهن علي سمو الارادة ، لأنه خلا من تلك الحرب الشعواء التي يندلع أوارها قبل كل عمل بين القوى الثلاث المتصرفة في إرادة الانسان ، وإذا ، فنحن نشاهد في وضوح أن « كانت » يذب كل البواعث للانسان ماعدا المبرر الأعلى الملهم من العقل العملي وهو الواجب .

تعريف الواجب عند « كانت » :

الواجب هو ضرورة قاهرة تحمل الانسان على اتيان عمل من الأعمال بقصد احترام القانون الأخلاقي والرضوخ له . وهنا يتضح جلياً أن النتائج الخارجية للأعمال لا قيمة لها البتة في نظر « كانت » لأن الارادة السامية عنده هي ما استقلت عن نتائج أعمالها استقلالاً

تأما ، وأن يكون المقصود منها هو الاطاعة الخالصة للقانون ، لانه اذا كان كل كائن حي تختم عليه فطرته أن يخضع خضوعا ما لبعض القوانين فان الخضوع البحت من الانسان للقانون الاخلاقي أمر طبيعي من باب أولى ، لأن الانسان كائن عاقل يشعر بتمثيل دوره الهام على مسرح هذه الحياة ، ولأنه أقدر من كل الكائنات الحية على تفهم القوانين وتمثلها في ذهنه . وفوق ذلك ، فإن له ارادة يستطيع أن يقاوم بها الغرائز الحيوانية فتتجاز أعماله نحو الواجب المقدس ويمتاز كذلك باستعداده للاستفادة من عقاب الضمير ومكافأته ، ولا ريب أن كل هذه المميزات الجليلة تجعله أجدر من كل الكائنات بالاذعان للقانون الأخلاقي ، لأن مجرد تمثيل القانون الأخلاقي في ذهن الانسان كاف لأن يكون باعنا أو على الأقل مبررا للعمل الخير في نظر الارادة ، وهذا التمثيل هو الذي سكب على الارادة ذلك الشعور العالى الذي يتولد من نفسه ثم يغمرها بالاحترام ، لأن الحكم الخلقى عند « كانت » ينشأ قبل كل شيء من العقل العملي ثم ينبعث إلى جوارب النفس البشرية فيفيض عليها ، وهنا يحدث التمثيل الذي يتولد بمده الشعور باحترام فاعل الفضيلة ، وهذا الشعور هو الذى يوقظ القوة التنفيذية وهي الارادة ثم يأمرها أن تبرز الأفعال إلى عالم النور ، وبدون هذه السلسلة لا يتحقق عمل أخلاقي واحد ، لأن الانسان مشتمل على غرائز حيوانية تتعارض تماما مع القانون الأخلاقي من ناحية ، ولأن « العقل الخالص النظرى »

لا يقدر الا النتائج العملية من ناحية أخرى . وهاتان العقبتان هما اللتان تولدان الحرب الطاحنة في داخل النفس البشرية قبيل كل عمل من أعمال الانسان ولا تنتهى الا بأحد أمرين : اما بانتصار القوة الحيوانية واما باطاعة أمر القانون الأخلاقي الذي أقنع خلوده ووحدته وعالميته « كانت » بأن منشئه هو العقل العملي الذي هو وحده المستمتع في نظر « كانت » بالوحدة والعالمية والخلود .

« أنواع الالتزام عند « كانت » »

ينقسم الأمر الالتزامى عند « كانت » إلى قسمين : الاول هو ما يدعو إلى إتيان عمل ذي نتائج خارجية يترتب عليها جالب نفع ، أو دفع ضرر عن النفس أو عن الغير كالدعوة مثلاً إلى التبصر واستعمال الحكمة في تصريف شؤون الحياة ، وكل ما يتعلق بتنظيم الجماعات البشرية تنظيماً تظهر آثاره في حيز الوجود .

وأما القسم الثانى ، فهو ما يأمر بعمل الخير ، لانه خير وكفى ، أي بصرف النظر عن كل ما يترتب عليه من نتائج . وإذا أردتم تعريفاً أكثر وضوحاً وثباتاً قلنا لكم : لانه ما يتفق مع انعطاف الارادة القوية الخيرة . وهذا القسم الأخير هو الذى يعيننا الآن ، لانه هو موضوع أمر القانون الاخلاقى الذى تنحصر فيه سلطة الواجب عند « كانت » ولا يمتد إلا به ، ولا يحترم إلا إياه ، وقد اشترط له ثلاثة شروط جوهرية جزم بأنه لا قوام له بدونها وهى : (١) العالمية : (٢) أن يسبق

العمل شعور الارادة بسير حر نحو غاية نبيلة عامة خالدة لا تنقص ولا تتغير ولا تزول : (٣) أن يكون العمل المأمور به مما يقود الانسانية إلى المثل الأعلى والكمال المطلق .

فأما الشرط الاول ، وهو العالمية ، فإن « كانت » يصوره لنا في هذه القاعدة المضبوطة التي يضعها في حكمته الشهيرة : « اعمل دائما مذكنا للقاعدة التي لو أصبحت قانونا عالميا يحصر الناس جميعا في دائرة اختصاصه ، لساد الخير وحكم النظام وعم السلام ، وتجنب ما لو عم لحدث العكس . فمثال الاول : الصدق والامانة والعفة والعدالة . ومثال الثاني : الكذب والخيانة والشراسة والظلم » .

وأما شعور الارادة بغاية عامة ، فيجب أن ينعصر في أن الانسان الكامل وحده هو الغاية العليا الجديرة بالاحترام ، لانه هو الوحيد من بين الكائنات الحية صاحب الشخصية العاقلة التي هي وحدها في إحدى كفتي الميزان ، وكل ما عداها من الموجودات في كفة أخرى ، لان ما خلا الانسان من الكائنات الحية الاخرى يستوى في نظر « كانت » مع الاشياء التي نستعملها في مرافقتنا . ومن هذا الاعتبار نشأت الحكمة « الكانتيية » التي يرسم فيها « كانت » قاعدة الشرط الثاني وهو شعور الارادة بوجود غاية عليا فيقول : « اعمل دائما ما ينبغي أن تقدمه إلى الانسانية في شخصك أو في شخص غيرك من الاجلال الذي لا يتحقق إلا إذا اعتبرت نفسك وغيرك من أفراد بني الانسان غايات عليا لم يوجد

شيء من كل ما على هذه الكرة الارضية إلا ليكون وسيلة من وسائلها المتعددة ، فإذا أهان الانسان نفسه ، وامتن كرامته مثلاً من أجل عرض من أعراض الحياة أيا كانت قيمته أو انتحر لعجزه عن الوصول إلى غرض معين من أغراض هذا الوجود ، فقد عكس الآية ، وقلب نظام طبيعة الحقائق الكونية وفضل أعراض الحياة ومطامعها على الكرامة الانسانية أو على الحياة التي يعتبر فقدها حيلولة بين أحد أفراد الانسان وبين السير إلى الكمال المنشود وكذلك اذا خدع الشخص غيره للوصول إلى أحد تلك المقاصد الوضعية التي جعلها مبدع هذه الأنظمة وسائل رفعها الانسان إلى منزلة الغايات ولم يكتمف بهذا ، بل فضلهما على نفسه وعلى بني جنسه ، فاستخدم الجحيم في شيء من المهانة للوصول إليها . ومن تلك القاعدة العالية نشأ ما نسميه : بالواجب نحو أنفسنا ونحو بني الانسان . أما الشرط الثالث وهو قيادة الانسانية نحو الكمال فانه يتحقق حين يحس الانسان أن الأمر بعمل الخير منبثق إليه من داخل نفسه لا من قوة أخرى أجنبية عنه ، لأن الاوامر الخارجية تقسر الانسان على ترك الشر ، ولكنها لا تمحو الشر محواً ، فإذا ظل الشخص ممنوعاً عن الجرائم بواسطة الترهيب الخارجي ، فإن عنصر هذه الجرائم ان يمتحى من الانسانية أبد الدهر ، وما دام الامر كذلك ، فإن الكمال المطلق يكون بعيداً عليها بمقدار بقاء هذه الشرور بين أفرادها . أما اذا شعر الانسان بأن الامر والنهي يأتيانه من داخل نفسه وأحس بأنه يحوي في داخل

هذا الهيكل الجسماني قوتين احدهما تشريعية والاخرى تنفيذية وأنه لا يسير في طريق الكمال الا اذا استرشد بالاولى وأذعن للثانية ، فانه سيرى حتما ذلك اليوم الذي يلقح فيه بالمثل الأعلى التحاقا تاما . ومن هذا نشأت الحكمة « الكانتية » الاخرى التي شملت الشرط الثالث وهي : « اعمل كل ما تستطيع ضميرك أن يعد نفسه صاحب التشريع فيه ، وتستطيع ارادتك أن تعتبر نفسها ممثلة لدور تنفيذه وبراذه الى حيز العمل ، وتجنب نقيض ذلك ، فهذا وحده تسود الغاية العليا ، وتحقق الانسانية الكاملة ، ويوجد ما أسميه بالجمعية الروحية الخائكة . وعلى الجملة تحصل الجمعية البشرية على ما تصبو اليه من الكمال المنشود ، لان الانسان لا يستطيع أن يرتبط بقانون يكون في نظره محترما مشمولا بالنفاذ الا اذا كان ذلك القانون مرآة صادقة تنعكس عليها صورة ارادته الشخصية الحرة الصالحة للائتلاف مع القانون العالمي ، ففي هذه الحالة وحدها ينتقل الكائن العاقل من مرتبة التابع الخاضع الى مرتبة السيد المشرع . وفي الواقع أنه اذا كان الانسان خاضعا لقانون أجنبي عنه ، لم يكن مدفوعا الى تنفيذه بالدافع الجدير بالكرامة الانسانية وهي الوصول الى الكمال المطلق وانما كان مدفوعا الى ذلك بعوامل خارجية هي أقل قيمة من تلك الغاية العليا ؛ وذلك كالخوف أو الأمل في عرض من أعراض الحياة ، وهي كلها دوافع وضيعة صغيرة القيمة فضلا عن أنها تحول أمر الواجب الى الزام خارجي جاف ينقص الكرامة الانسانية ويحط من

قدرها . ولا ريب أن هذه الاحتياطات ، وتلك الشروط التي أوجب « كانت » وجودها لصحة العمل الأخلاقي تلفت أنظارنا الى التفكير في الحرية الانسانية وتحمم علينا الايمان بوجودها ، وتدفعنا الى سؤال « كانت » عنها ، فيحييننا بأنه يشترط وجودها في كل انسان تصدر عنه أفعال أخلاقية ، ولكن الحرية النظرية البحتة تكفي عند « كانت » ، اذ حسب الانسان في نظره أن يشعر بأن الحرية حق من حقوقه ، وان لم تتحقق في حياته العملية ، لانها عنده مجرد فكرة ، والفكرة يكفيتها وجودها في عالم الفروض والمعقولات ، غاية ما في الامر أنه ينبغي للانسان أن يضع نصب عينيه دائما أنه هو الوحيد الجدير بالحرية والاحترام من بين كل الموجودات ، وأن وصوله الى الكمال المطلق هو الغاية العليا لهذه الحياة ، وأن ما عدا ذلك وسائل ، وأن الوسائل يجب ألا تفضل الغايات ، وأنه لا يوجد باعث يستطيع أن يسيطر عليه أقوى من باعث الواجب ، ولا مبرر يقتاده الى أعماله أعظم من إيمانه بأن هذه الأعمال فاضلة في ذاتها ، وأنه لم يصدر فيها إلا عن نداء الضمير المعصوم .

نقد مذهب « كانت » في الواجب

تحتوي مدرسة « كانت » في الواجب على محاسن كثيرة كما تشتمل على مساوئ . يمكن أن تؤخذ على هذا الفيلسوف المغالاة فيها . وسنشير هنا في إيجاز الى شيء من محاسن هذه المدرسة ومساوئها . فالمحاسن هي :
١ — إن « كانت » حاول بكل ما أوتي من قوة أن يرفع من شأن

الكرامة الانسانية فأثبت للانسان الحرية الكاملة ، وأعلن أنه لا ينبغي أن يذعن إلا للصوت المنبعث من داخل نفسه ، وهو صوت الضمير .

ب — إنه أثبت وجود الله وخلود الروح من طريق الأخلاق ببراهين قيمة قوية .

ج — إنه أبان لنا أن العقل العمل الخالص وهو الضمير معصوم ، وهذا هو ما نريد تقريره .

د — إنه جزم بأن الأخلاق لا يمكن أن تدرس على ضوء ماوراء الطبيعة ، لأن موثل « ماوراء الطبيعة » هو العقل النظري الجائز عليه الانخداع .

هـ — إنه يرجع المواطن الأخلاقية وهي الشعور بالاحترام والاحتقار إلى زمن ما قبل الفعل وذلك أبلغ في احترام الأعمال الأخلاقية من المذاهب الأخرى التي ترى أن المواطن الأخلاقية لا تبتي إلا بعد وقوع العمل في الخارج .

و — إن « كانت » قد وضع ميزانا مضبوطا يعرف بوساطته الخير من الشر ، وهو الميزان المبين في حكمته الأولى التي ذكرناها آنفا .

ز — إن « كانت » هو أول من أبان من الأخلاقيين أهمية الواجب ورفع درجته . وأما ما يؤخذ على المدرسة « الكانتية » فياخص فيما يلي :

ا — إنه يغالى في عد الواجب دكتاتورا أعلى ينفرد بكل السلطة

الباعثية في نظر الأخلاق ، فيقضي بذلك على كل البواعث الأخرى التي قد يكون من بينها ما هو جدير بالعناية والاحترام كالمواطف السامية وكحب السعادة والشهوات الروحية أو الجسمية المعتدلة التي يقصد منها الاحتفاظ بالحياة ، كالنفعية المقرنة التي يراد بها الاستغناء عن الغير . كل ذلك مقضى عليه في نظر « كانت » بالزراية والاحتقار . وإذا اشترك واحد من هذه البواعث مع الواجب في عمل من الأعمال سقطت قيمته الأخلاقية البتة . ولا ريب أن هذه مغالاة شديدة من جانب « كانت » تجعل العمل الأخلاقي الخالص المحترم أندر من بيضة الديك .

ب — إن (كانت) يركز كل التخلق العملي في الإرادة ، وبعبارة أوضح : أنه يبني الأخلاق العملية على أساس واحد لا ثاني له ، وهو الإرادة الحرة السليمة ، وهذا يتعارض تمام المعارضة مع المشاهد الملموس في الحياة الواقعية ، لأن للذكاء والثقافة والعقيدة أثراً بارزاً في تخلقات الأفراد ، فنحن إذاً ، نخالفه في هذه النقطة ، لأننا نؤمن بأن الأخلاق متحدة ، ولـكننا موقنون بأن التخلقات مختلفة ، لأن مشرع الأولى والناطق بها معصوم ، وهو الضمير لا يتأثر بطوارئ الحياة . أما مصرف الثانية ، وهو الإرادة ، فإنه يتبدل ويتغير قوة وضعفاً ، وصلاًحاً وفساداً تبعاً لتغيرات البيئات ، وتقلبات الظروف والأحوال ، فزعم « كانت » أن التخلقات الانسانية مركزة في الإرادة السليمة وحدها دون نظر إلى العوامل الخارجية الأخرى زعم غير صحيح فيما اعتقد .

ج - ان (كانت) يغالى كذلك مغالاة شديدة في فصله (العقل العملي) عن الطبيعة البشرية هذا الفصل الذي يشعر بالخصومة ، بل بالعداء ومن الغريب أنه ينظر الى هذا الحكم كأنه شيء قد بلغ من الصحة والوضوح الى حد البدهة التي لا يحتاج معها الى دليل كأنه لا يرتاب في أن الناس جميعاً مؤمنون بنظريته .

د - ان (كانت) فيما أعتقد مخطيء في احتقاره جميع النتائج الخارجية للأفعال ، لأن الطبيعة وكل أعوانها من عوامل الحياة تهيم بالحصول على نتائج محسومة هي لازمة في هذا الوجود ، فكان يجب على (كانت) أن يكون أكثر قرباً الى الحياة العملية منه الآن ، وان كنا لانطلب اليه أن يجعل النتائج الخارجية مبررات له في أعماله ، وهذا الاحتقار الذي صبه (كانت) على النتائج الخارجية للأفعال هو الذي يحول بين آرائه وبين تكوين مذهب أخلاقي عملي منتج في نظر كثير من الفلاسفة المصريين وأنا أوافقهم في هذا وأعتقد أن المباديء (الكانتية) يجب أن تضيق هوة الخلاف الموجودة بينها وبين الحياة الواقعية ، لكي تصل الى بناء مذهب أخلاقي حي تظهر نتائجه في الأفراد والبيئات الانسانية . هذا ، وأحمد الله أولاً وآخراً على ما وفقتني إليه من توضيح بعض غوامض هذه المسألة وأدعوه تعالى دعاء حاراً أن يتم توفيقه إليّ إلى إدراك ما أبتغيه من تحويل هذه المذكرات إلي كتاب شامل مفصل في العاجل القريب لأنه على كل شيء قدير .

فهرست

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	الاهداء		في روما
٢	الاستهلال	٢٦	« المدرسة الاسكندرية »
٣	المقدمة	٢٧	الأخلاق المسيحية
٥	تعريف علم الاخلاق	٢٩	الأخلاق الاسلامية
	وموضوعه وغايته	٣٢	أخلاق ماوراء الطبيعة
٧	الفرق بين الاخلاق النظرية	٣٣	« ديكارت »
	والعملية	٣٣	« مالبرانش »
٨	نشأة علم الاخلاق وتاريخه	٣٤	« اسبينوزا »
١١	« هيراكليت » و« ديموكريت »	٣٦	« ليبنييز »
١١	« فيثاغورث »	٣٧	الأخلاق النفعية
١٢	« السوفسطائيون »	٣٨	« هويس »
١٤	« سقراط »	٣٨	« بانتام »
١٥	« افلاطون »	٣٨	« استوارت ميل »
١٧	« ارسطوطاليس »	٣٩	« هلفسيوس »
١٩	« السيرينيون »	٣٩	الأخلاق العاطفية — « آدم
١٩	« إبيكتور »		سميث »
٢١	« الكلبيون »	٤٠	مدرسة الواجب أو مدرسة
٢٢	« بيرون »		النقد — « كانت »
٢٣	« الاستويسيون »	٤٣	الأخلاق العالمية
٢٤	« الايديكورية والاستوئيسية »	٤٤	« هربرت سبنسر »

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤٤	« داروين »	٧٧	مقاييس الخير والشر
٤٤	كلمة نقد ختامية	٧٩	الخير في ذاته والخير الأخلاقي
٤٩	علة اختلاف الأخلاقيين	٨٠	المقاييس الأخلاقية - السعادة
٥٤	العلوم الأخلاقية والصلة بينها	٨٠	(أ) السعادة بأوسع معانيها
٥٥	علم النفس	٨٣	(ب) السعادة الروحية
٥٧	روابط وفوارق بين علمي	٨٤	(ج) السعادة الجسمية
	الأخلاق والنفس	٨٦	عدم صلاحية السعادة للقياس
٥٩	التربية	٨٧	الدرف وعدم صلاحيته للقياس
٥٩	علم الاجتماع	٨٩	القوانين
٦١	السياسة	٩١	القوانين الطبيعية
٦٢	الدين وقوة تأثيره على النفوس -	٩٣	القانون الأخلاقي
	الديانات الوضعية	٩٥	صلاحيته للقياس
٦٧	الديانات السماوية	٩٦	القانون السماوي
٦٧	آراء أنصار فكرة امتزاج	٩٧	صلاحيته للقياس
	الأخلاق بالدين	٩٧	القانون الوضعي
٦٨	رد المؤلف على أنصار فكرة	٩٨	عدم صلاحيته للقياس
	عداء الدين والعلم	٩٨	الفروق بين هذه القوانين
٦٩	أثر الدين في الجماعات	١٠٠	وجه الحاجة إلى القانون
٧٠	وجوب دراسة الدين في		الأخلاق مع وجود القانون
	مدارس الدولة ورأي المؤلف		السماوي
	في طريقه دراسته	١٠٢	الضمير وتقسيمه إلى نفسي
٧٢	آراء القائلين بوجوب فصل		وإلى خلقي
	الأخلاق عن الدين ورد	١٠٤	آراء العلماء في الضمير وردود
	المؤلف عليهم		المؤلف عليها

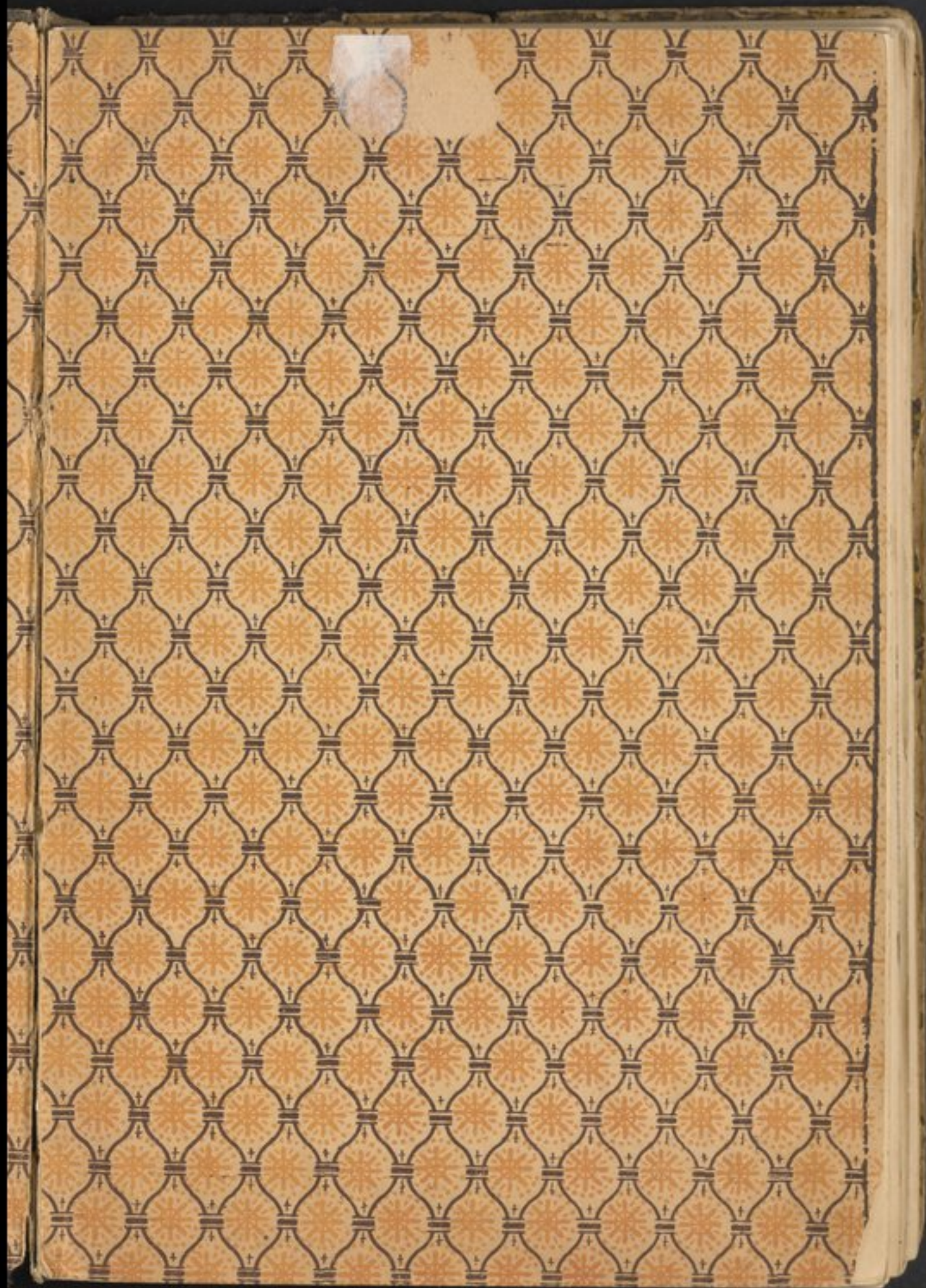
الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١١٥	رأى المؤلف فى نظرية	١٣٨	تقد المؤلف لنظرية الفطريين
	« داروين » وفى مقلديها من	١٣٩	مراتب الأشخاص الذين
	المصريين		يروضون على الخير
١١٨	سلطان الضمير	١٤٠	وسائل تغلب عنصر الخير
١١٩	الأدوار التى يمثلها معنا الضمير	١٤١	السلوك
١٢٠	جوامع كلم	١٤٣	تعريف الغرائز وتفصيلها
١٢١	مذهب بعض الأخلاقيين	١٤٥	تداخل الغرائز
	القائلين بجواز تغير الضمير	١٤٧	أهمية غريزة حفظ النوع
	ووجوب تربيته	١٥٠	تقسيم الغرائز
١٢٣	تربية الوجدان عند هذا	١٥١	وسائل تعديل الغرائز
	الفيلسوف	١٥٢	العادات
١٢٣	وسائل التربية والاصلاح	١٥٢	آراء الفلاسفة فيها
	فى رأيه	١٥٥	تأصل العادة فى النفس
١٢٤	رد المؤلف على أصحاب هذه	١٥٦	نتائج العادة
	النظرية وتخطيؤه بإمام	١٥٧	وسائل تغيير العادات
١٢٦	السريرة	١٥٧	الوراثة والبيئة
١٢٦	رد المؤلف على القائلين بتعدد	١٥٩	الموروثات
	السريرة	١٦٠	رد المؤلف على من اعترض على
١٢٩	العواطف الاخلاقية		نظرية الحديث النبوي من
١٣٠	المثل الأعلى		المصريين
١٣١	تعريف الخلق — آراء فلاسفة	١٦١	البيئة
	الشرق — آراء المدارس	١٦٢	بواحث أعمال الانسان
	الأوروبية الحديثة	١٦٤	باعت السرور الحسي
١٣٥	تكوين الخلق	١٦٦	باعت المنفعة

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٦٧	باعت العاطفة	١٨٥	تعريف الحكم الخلقى
١٧٠	أهمية العاطفة	١٨٧	أهمية الحكم الخلقى
١٧٣	باعت الواجب	١٨٨	المسئولية الخلقية
١٧٤	تعريف الواجب	١٨٨	تعريف المسئولية العامة
١٧٧	الغايات	١٨٩	تعريف المسئولية الخلقية
١٧٩	تقسيم الغاية	١٩٠	شروط المسئولية الخلقية
١٨٠	الفروق بين الغايات الأخلاقية	١٩٢	القيمة الأخلاقية للأفعال
	والبواعث	١٩٢	الجزاء الخلقى
١٨٠	آراء الفلاسفة في الغاية	١٩٣	أنواع الجزاءات
١٨١	رأى المؤلف في الغاية	١٩٣	الحياة الآخرة
١٨٢	الارادة	١٩٦	الواجب
١٨٢	تعريف بعض العلماء	١٩٧	لمحة وجيزة من حياة « كانت »
	للارادة	١٩٨	مذهب « كانت » في الواجب
١٨٣	تعريف المؤلف لها	٢٠٠	تعريف الواجب عند « كانت »
١٨٤	تربية الارادة وعلاجها	٢٠٢	انواع الالزام عند « كانت »
١٨٥	الأحكام الأخلاقية	٢٠٦	نقد مذهب « كانت » في الواجب

تذييل

نالت نظر حضرات القراء إلى انه قد وقعت في هذا السفر غلطات مطبعية لا تخفى على فطنة حضراتهم ، ولكن الغلطة التي نريد ان ننبه عليها هنا هي : أن اسم « سوفوكل » قد وقع في السطر اثلاث من صفحة ٩٥ . موضح « أوربيد » فنالت إلى ذلك الأ نظار .

I 14573118
B 12940744



BJ
78
A7
G43x
1933

NEW BOOKS DISPLAY

