

فصول مختارة من كتابين
علم الأخلاق

- شكريوة مصطفى. مقدمة في علم الأخلاق. الكوريت. دار الفتح ، ج1، 1983.
- رشوان محمد . تطور الفكر الأخلاقي في الظيفة الغربية . الناهر. دار ثقافة، 1998 .
متنق المقرر : ١- إبراهيم المصري



الفصل الأول
مقدمات عامة

- علم الأخلاق بين الدين والفلسفة .
- تعريف علم الأخلاق و موضوعه .
- فائدة علم الأخلاق .
- مهمة علم الأخلاق .
- مناهج علم الأخلاق .
- الخلق و حوافل تكوينه .
- المسؤولية .
- الحكم الخلقي .



١ - علم الأخلاق بين الدين والفلسفة

عندما قررنا أن نتحدث هنا عن علم الأخلاق من وجهة النظر الفلسفية ، نجد أنه يتعين علينا أولاً أن نقوم بتحديد العلاقة بين هذا العلم وعلم الأخلاق الديني .

إذا علمنا أن هدف الأخلاق هو وضع مثل أعلى أمام الإنسان ممثلاً في قيم ومبادئه خلقية ، ليسير على هديها ويهتدي بنورها ، فإننا نستطيع أن نقول : إنه لا خلاف بين هذين العلمين ، إذ أن الهدف واحد في كلا الحالتين . ولكن الخلاف بينهما إنما هو في المنهج الذي يتبعه كل منهما . فنقطة انطلاق الباحث في الأخلاق الفلسفية تختلف عن نقطته الانطلاق عند الباحث في الأخلاق الدينية ، أي أن الطريق الذي يسلكه كل منهما - للوصول إلى الهدف الواحد - مختلف .

فعلم الأخلاق الديني يعتمد على الوجه السماوي ، ونقطة انطلاقه هي الدين مسيحياً كان أم يهودياً أم إسلامياً . وعلى ذلك فالأخلاق الدينية لا ترى هناك حاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر والفضيلة والذلة ، إذ أن الدين قد وضع فعلاً المبادئ الخلقية التي يجب على المؤمن الالتزام بها حتى يكون فاضلاً . أما علم الأخلاق الفلسفي فإنه يعتمد أساساً على العقل . وتبعد الفلسفة الخلقية إلى تحليل ما يسمى بالواقع الخلقية وتأسيسها تأسيساً ملائكيًّا ، أي تبحثها بالطرق الفلسفية المختلفة .

وتشتمل المسائل الأساسية للفلسفة الخلقية في البحث عن ماهية الخير والشر وعن الأساس النظري للواجبات وعن العلاقة بين الخلقية والسعادة .
الخ^(١) ويستحضر المنهج الفلسفى أمام عينيه عمل الإنسان بأغراضه وشروطه ، ويراعى يوجه خاص نعرف التفرقة بين الخير والشر ، وأن لنا وعيًا وإدراكا

(١) انظر في ذلك :

بأنه ينبغي علينا أن نترك الشر وأن نعمل الخير ، وعلى أساس هذا البحث يحصل الإنسان على إدراك ثابت لتقدير عمله من الناحية الخلقة .

ويتبين أن يكون واضحاً أن علم الأخلاق الفلسفى لو فهم فهماً سليماً قاله - من ناحية المبدأ - لا يرفض اطلاقاً الأخلاق الدينية على أساس دينية ، أى أنه يرى أن الممكن أن تؤسس المطالب الأخلاقية على تعاليم دينية ، ولكنه فقط لا يجعل هذه المسألة موضوعاً لبحثه (١) ، فمن الخطأ الظن بأن علم الأخلاق الفلسفى يعارض مع علم الأخلاق الدينى أو لا يدع له مجالاً .

وإذا قلنا هنا إن علم الأخلاق الفلسفى لا يعارض مع علم الأخلاق الدينى فنحن بذلك ننسى جانباً من مسألة أساسية هي مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة أو بين العقل والروحى (٢) ولا نريد هنا أن نخوض في تفصيل هذه المسألة ، فليس هنا مجالها ، وإنما نريد بالخصوص أن نذهب إلى أن العقل - الذى هو أداة الفلسفة بجميع فروعها ومتها الأخلاق - هبة من الله للإنسان ليميز به ، ويسير مسترشداً بهاديه ، ومن ناحية أخرى فإن الروحى هبة من الله للإنسان أيضاً لهاديه وإرشاده في دنياه وأخراه .

وإذا كان المصدر واحداً فلا يمكن أن يكون هناك تناقض أو نزاع بين الروحى الذى هو من الله والعقل الذى هو من الله أيضاً ، وإنما يكمل كل منهما الآخر ، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر . فالعقل والنسل يسيران في القرآن معاً جنباً إلى جنب . وهذا هو ما يوحى من قول الله تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كَانَا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كَانَ فِي أَصْحَابِ السَّعْيِ ﴾ (٣) . وكلاهما في نهاية الأمر مردء إلى الله ، ولهذا فالآخرى أن لا تعتبرهما مصدرين مختلفين للإلزام الخلقي وإنما نراهما مسندين لمصدر واحد (٤) .

H. Reiner : Die Philos. Ethik. P. 20f.

(١) انظر في ذلك .

(٢) سورة الملك ١٠ .

(٣) دستور الأخلاق في القرآن للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٣٤ ترجمة د . عبد العزيز شاهين - مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣ .

ومن أجل ذلك أيضاً يرى الإمام الغزالى العلاقة بينهما على أنها علاقة تعادن وتعاضد لا علاقة تزاح وتضاد . وفي هذا المعنى يقول في كتابه معارج القدس : « أعلم أن العقل لن يهدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبع إلا بالعقل فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يعني أنس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء بما لم يكن أنس فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متلاصمان بل متلاصمان ولكونهما متلاصمان قال الله تعالى : ﴿نورٌ علی نور﴾ أي نور العقل ونور الشرع »^(٥) .

وتأسيساً على ذلك يرى الغزالى أيضاً أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العلوم الدينية والعلوم العقلية . فإذا اعتقد أحد أن الرابط بينهما غير ممكن فإن ذلك يرجع في رأيه إلى عمى في البصيرة وفي ذلك يقول : « وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ظن صادر عن عمى في عين البصيرة »^(٦) (ولهذا تجد الغزالى يقول في موضع آخر : « فالداعى إلى محض التقليد (في الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية بجهل ، والمسكتفى بسجود العقل عن أنوار القرآن والستة مفرور »^(٧) .

من ذلك يتبع أن العقل والدين يسيران معاً جنباً إلى جنب في سبيل خير الإنسان وسعادته في دنياه وأخراه . أما ما يثار من مسألة التزاح بين العقل والدين ، أو بين العلم والدين ، فهذه مسألة نشأت أساساً في أوروبا في ظروف أخرى لم يكن لها نظير في الإسلام ، وبالتالي فالجدل فيها بالطريقة التي أثيرت في أوروبا لا جدوى منه بالنسبة للمسلمين ، إذ هو يحمل حول مسألة لا وجود لها - فيحقيقة الأمر - في الإسلام .

وبعد أن سددنا العلاقة بين علم الأخلاق الفلسفى وعلم الأخلاق الدينى

(٥) معارج القدس ص ٣٠ ، ٥٩ .

(٦) إحياء علوم الدين ٣ / ١٧ .

(٧) المصدر السابق ٢ / ٦ . انظر أيضاً تفصيل ذلك في فصل العقل والذرة من كتابها (المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت) دار القلم بالكويت ١٩٨٣ .

على النحو الذي رأينا يقى هناك سؤال عن مدى حاجتنا إلى البحوث الأخلاقية الفلسفية مع وجود القراءتين السماوية ، ومتى يجب عن هذا السؤال عند تناولنا لموضوع المقاييس الأخلاقية ، وعلاقة الأخلاق الدينية بالأخلاق الفلسفية .

٤ - تعريف الأخلاق و موضوعه

عندما نريد أن نعرف علم الأخلاق ونحدد مفهومه فانتا نلاحظ أولاً أنها جمِيعاً في نظرتنا للعالم وللأشياء من حولنا لانقف إزاءها مجرد متفرجين ، ولكننا نرى ونفكِّر ونقيِّم ، فمحكم على الأفعال مثلاً بأنها حسنة أو شريرة ، نافعة أو ضارة .. إلخ (٨)

وهذا يعني أنتا لا تستطيع في أي لحظة من لحظات حياتك أن تستغني عن الاهتمام بالمسألة الأخلاقية لأنها في الواقع الأمر ضرورة الحياة العملية . وهذه الضرورة تلح علينا باستمرار أن نقرر لأنفسنا ماذا نفعل وماذا نترك . وفي خضم الحياة اليومية لا يتحمل الأمر التسويف في المسائل الأخلاقية . فلابد إذن من الجواب السريع قبل أن يفوت وقت العمل ، وهذا الجواب لابد أن يكون قائماً على أساس مبدأ يرضي المرء قاعدة لسلوكه ، ومعياراً لحكمه وتقديره (٩) . وهذا الحكم والتقدير من الأمور التي تمارسها جمِيعاً في حياتنا اليومية . وفضلاً عن ذلك فإن كل إنسان يسعى في حياته للوصول إلى أهداف معينة تختلف من شخص إلى آخر . وهذا كله يدفعنا إلى التساؤل عن معنى الخير والشر ، وعما إذا كان هناك أساس معين لحكمتنا على فعل من الأفعال بالخيرية أو الشرية ، أو بمعنى آخر : هل هناك مقياس تقسيس به أحکامنا الأخلاقية ، وكيف يعني أن يشكل الإنسان حياته ، وكيف يعني أن يكون تصرُّفه إزاء إنجوانه في الإنسانية ، وما هو الهدف الذي يعني أن تخدمه أفعاله الأخلاقية ، وما هي الدوافع التي يعني أن تصدر عنها تصرفاته الأخلاقية ؟ (١٠) .

على هذه التساؤلات وأمثالها يتعجب علم الأخلاق . فهو علم يوضح لنا الحياة الأخلاقية ، ويساعدنا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة ، ويبين لنا المقياس

(٨) انظر في ذلك : Bochenski : Wege Zum Philos . Denken : p 69

(٩) د . محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ص ١٠٠ دار القلم بالكويت ١٩٨٠ .

F . Austeda : Wörterbuch der Philos . p 72

(١٠)

الأخلاقي الذي تهتم به في الحكم على الأفعال . وبعبارة أخرى هو علم يفسر لنا معانى الخير والشر ، ويوضح لنا الصورة المثلثيّة التي يتبعها الناس في معاملتهم لآخرين ، وبين ما يعني أن يقصده الناس في أعمالهم من غايات ، وباختصار هو علم يشير الطريق لما يعني أن يكون (١١) .

وموضوع علم الأخلاق هو هذه المباحث جميعها التي أشرنا إليها .

ومن ناحية أخرى ينقسم البحث في علم الأخلاق إلى مجالين متميزين ، وهما مجال البحث في الأخلاق العملية ومجال البحث في الأخلاق النظرية ، وذلك على النحو التالي :

١ - علم الأخلاق العملي : ويعنى في أنواع الـملـكـات الفاضـلـةـ التي يتعـنىـ عـلـىـ الإـنـسـانـ أـنـ يـتـحـلىـ بـهـاـ وـيـمـارـسـهـاـ فـيـ حـيـاتـهـ الـعـمـلـيـةـ الـيـوـمـيـةـ ، وـذـلـكـ مـثـلـ الصـدـقـ وـالـإـلـاـصـ وـالـأـمـانـةـ وـالـوـفـاءـ وـالـعـفـةـ وـالـشـجـاعـةـ وـالـعـدـلـ وـالـرـحـمـةـ وـنـحـورـ ذـلـكـ . وـهـذـهـ كـلـهـاـ تـمـثـلـ أـنـوـاعـاـ مـنـ الـأـفـعـالـ لـهـاـ مـثـلـ فـيـ الـخـارـجـ . وـقـدـ حـرـفتـ كـلـ الـأـمـمـ وـالـشـعـوبـ فـيـ الـقـدـيمـ وـالـحـدـيـثـ هـذـاـ التـوـرـعـ مـنـ الـأـخـلـاقـ الـعـمـلـيـةـ .

٢ - علم الأخلاق النظري : ويعنى في المبادئ الكلية التي تستبطن منها الواجبات الفرعية ، كالبحث عن حقيقة الخبر المطلق وفكرة الفضيلة من حيث هي ، وعن مصدر الإيجاب ونفيه ، وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا ونحو ذلك » من الموضوعات التي سبقت الإشارة إليها .

ويطلق على هذا القسم أيضاً فلسفة الأخلاق . وعلاقة علم الأخلاق العملي كعلاقة علم أصول الفقه بعلم الفقه . فموضوعه ليس هو أنواع الأفعال التي لها مثال في الخارج كما هو الحال في علم الأخلاق العملي وإنما موضوعه هو « جنس العمل المطلق وفكرة المجردة التي لا يتحقق مسمها خارجا إلا في ضمن أنواع التي يبحث عنها العلم العملي » . تلك الأنواع التي تعتبر بستانية وسائل لتحقيق الغايات التي يبحث عنها العلم النظري . والتي تتمثل في الخبر المطلق أو الفضيلة الكلية (١٢) .

(١١) انظر مبادئ الفلسفة لرايبر برت من ٦٧ والأخلاق لأحمد أمين ص ٢ .

(١٢) د . دراز : دراسات .. ص ١٠١ ، ١٠٢ .

٣ - فائدة علم الأخلاق

إن الحاجة إلى البحوث الأخلاقية تفرض نفسها في الوقت الذي يبدأ الناشر فيه في التشكك في الأخلاق السائدة ، وعديداً يتسمون عن أنس المطالب الخلائقية ، تلك المطالب التي تكون حتى ذلك الحين قد قبلت على أساس ديني أو على أساس تقليد بحث . وقد نشأ علم الأخلاق لدى اليونان القدماء في ظل ظروف من هذا القبيل ، وفي وقت الحال فيه عري الأخلاق لدى طوائف الشعب ، وشاعت فيه الفوضى الأخلاقية .

وقد ظهرت في شتى العصور وفي مختلف الحضارات ولدى الأفراد أيضاً - ولا زالت تظهر - أخلاق مبنية ينافق بعضها بعضاً إلى حد كبير ، وكل منها تدعى لنفسها الصالحة المطلقة . وهذا بدوره يمكن أن يقود بسهولة إلى فكررة نسبية القيم - ولكن علم الأخلاق يأتي هذه التبيحة الانهزامية ، ويسعى من جانبه لتوسيع الأسس التي تقوم عليها المطلب الخلائقية ..

وفي عصرنا الحاضر تسود موجات حارمة من التشكك فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية ، وذلك نتيجة للثورة التقنية منذ ما يزيد على مائة عام ، ونتيجة للمجتمعات المعاصرة التي تسود فيها مجموعة كبيرة من الساحب والاتجاهات العقلية المختلفة التي ينافق بعضها بعضاً^(١٢) ، الأمر الذي كان له أثره في ظهور بعض النظريات الحديثة التي يدعون أصحابها إلى « أخلاقية بلا إلزام ولا جراء »^(١٣) .

ولهذا بعد الاشتغال اليوم بعلم الأخلاق ذا أهمية بالغة . وإذا كان الأمر

Reiner : op . cit p . 5

(١٢)

(١٤) بعد الإلزام قاعدة أساسية يرتكز عليها كل النظام الأخلاقي ، فإذا غاب الإلزام خابت المسؤولية وخابت معها العدالة . ولدى ذلك إلى انتشار الفوضى وفساد النظام ونهاية البمحمية (راجع دستور الأخلاق في القرآن ص ٢١) .

كذلك فإن المسؤل الثاني يفرض نفسه : ما هي الفائدة التي ترتجى من الاتساع في علم الأخلاق أو ماهي الغاية التي تسعى إليها من وراء دراستها لهذا العلم ؟ إن الغاية من علم الأخلاق تتحقق إذا كانت أخلاق الإنسان قابلة للتغيير وهذه مسألة اختلفت فيها آراء المفكرين بين مؤيد ومعارض .

وقد كان سocrates ، مؤسس هذا العلم ، على رأس الفائزين بقبول أخلاق الإنسان للتغيير وذهب إلى أن السبيل إلى تغييرها هو العلم ، فالعلم عنده هو الفضيلة والجهل هو الرذيلة ، أي أن العلم بالفضائل يستحب التحليل بها والجهل بها هو مصدر الرذيلة .

وكذلك يرى الإمام الغزالى (ت ٥٧٥) أن تغيير الخلق ممكناً . ولو لم يكن ممكناً لما قال النبي ﷺ : حسنتوا أخلاقكم ، كذلك دليل على إمكان تغيير الخلق وإلا لما أمر النبي به ، ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب ، وكيف يمكن العمر تهذيب الإنسان مع استسلام عقله وتغيير خلق البهائم ممكناً ؟ (١٥)

وقد كان ابن مسكويه (ت ٤٢١) أيضاً يذهب إلى الأخذ برأى مسائل رأى سocrates والغزالى وفي ذلك يقول : (ثم اختلف الناس أيضاً أخلاقياً تارياً) ، فقال بعضهم : من كان له يخلق طبيعى لم ينتقل عنه . وقال آخرون : ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان ولا يقول : إنه غير طبيعى ، وذلك أنها مطبوعون على قبول العقل ، بل تنتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعاً أو بطيئاً . وهذا الرأى الأخير هو الذى نختاره لأننا نشاهد عياناً ، ولأن الرأى الأول يزدري إلى إبطال فورة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً متهملين ، وإلى ترك الأحداث والصياغ على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر التساعنة جداً) (١٦)

(١٥) ميزان العمل ص ٢٤٧ .

(١٦) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ٣٢ / ٣١ مكتبة صيد

أما أصحاب الاتجاه المعارض لقبول أخلاقي الإنسان للتغيير فالمهم يذهبون إلى أن العلم ليس له أثر في إصلاح الفوس ، ومتهم هزيرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) الذي يذكر آية صلة بين العلم والأخلاق ، فالعلم في رأيه ليست له سلطة تهذيبية . يقول سبنسر : « كيف يرجي من العلم تهذيب الأخلاق وإصلاح الفوس بينما نرى من المتعلمين الذين استثارت عقولهم واقصت مداركهم أفراداً لا يخلق لهم ، ووعاظاً يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم (...) وبجانب هؤلاء تجد من الجهل والأميين من هم على جانب عظيم من الاستقامة والشرف »^(١٧) .

ولكن هذا الرأى ليس صحيحاً إذ أنه يهدى كل التعاليم الأخلاقية ، ويذكر آية قيمة للتصالح الأخلاقية والمواعظ . ويجعل المرء محكوماً على الإطلاق بما أورده به الوراثة من حفقات الآباء والأجداد إن خيراً فخير وإن شرًا فشر .

وهيكلنا يتضح لنا أن دراسة علم الأخلاق - دينياً كان أم فلسفياً - لهافائدة عظيمة في ترشيد السلوك الإنساني وتوجيهه نحو القيم الأخلاقية والمشاعر العالية على أساس من الفهم والوعي والإدراك .

ولو لم تكن لمثل هذه الدراسة قائمة لما وجدنا القرآن يقول : « وذكر فإن المذكر لنفع المؤمنين ^(١٨) وإذا كان من الممكن تغير طباع البهائم والحيوانات المستوحشة ، فإن تغيير طباع الإنسان يكون سهلاً من باب أولى » . فالدراسة الأخلاقية تتبوى إرادة الإنسان على الخير وسلوك الطريق

(١٧) انظر أيضاً تأولات في فلسفة الأخلاق لمنصور وجوب ص ٤٦ وما بعدها .
ويذهب ماكس شيلر إلى تفسير مثل هذا التناقض الذي يشير إليه سبنسر بقوله : إن إدراك القيم الأخلاقية لا يعتمد على العلم والموهبة فحسب ، وإنما يعتمد بصفة خاصة على الإرادة . ومن هنا يستطع الإنسان المستقيم أن يرى القيم الأخلاقية روؤية أكثر وضوحاً من إنسان آخر أقل منه استقامة ، وإن كان أكثر منه موهبة وعلماً . (راجع مدخل إلى الفكر الفلسفي لفونجوسكي : ومن ترجمتنا من ١٠٨ . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠) .

(١٨) النarrantات آية ٥٥ .

القويم و تستسطع العزيمة على المعنى في سهل الفضيلة ، والاهداء بها في أعمالها .

ويضاف إلى ذلك أن دراسة الأخلاق تكسب صاحبها القدرة على الدقة في تقدير الأعمال الأخلاقية ونقدتها من غير أن يخضع في حكمه للعرف أو العادة أو يتأثر بحكم الزمان والمكان^(١٩) .

ولكن ليس معنى ذلك كله أن دراسة الأخلاق تجعل جميع الناس فضلاء ، فهذا أمر يعتمد بدرجة كبيرة على الاستعداد الشخصي لكل فرد كما هو الحال مثلاً في التصوف ، فدراسة التصوف وحدها لا تجعل من صاحبها متصوفاً ، لذلك أمر يعتمد على مدى مالديه من استعداد وميل إلى التصوف . وكل ما يمكن للمبادئ أن تتحقق في هذا الصدد هو - كما يقول أرسطو - «أن تشذ عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير ، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقاً للفضيلة ، وفيها يجهدها»^(٢٠) .

(١٩) انظر مباحث في فلسفة الأخلاق للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٥ / ١٦ .

(٢٠) كتاب الأخلاق لأرسطو - ترجمة أحمد لطفي السيد ج ٢ ص ٢٦٦ (نقل عن : الأخلاق لأحمد أمين ص ١٦ - بيروت ١٩٦٩) .

٤ - مهمة علم الأخلاق

لكل علم من العلوم دور يلعبه ومهمة يؤديها في حياة الناس بطرق مباشر أو غير مباشر . وعلم الأخلاق - الذي هو فرع من فروع الفلسفة - لا يشذ عن هذه القاعدة . فهو بطبيعته ماتضيق بحياة الناس أشد التضيق ، لأنه يبحث في السلوك الإنساني ويحكم على أعمال الناس بالخير أو الشر . فإذا كان هناك اتفاق على أن لعلم الأخلاق دوراً يجب أن يؤديه فإنه من الناحية الأخرى لا يوجد هناك اتفاق حول توصيف هذا الدور . فقد ذهبت الآراء في ذلك مذاهب شتى ، وأهم الآراء في هذا العدد يتمثل في اتجاهين متباينين هما :

- ١ - اتجاه المذهب المثالي الذي يرى أن علم الأخلاق علم معياري .
- ٢ - اتجاه المذهب الوضعي الذي يرى أن علم الأخلاق علم وضعى

تجربى .

وفسادى توضيح هذين الاتجاهين :

فأما الاتجاه الأول الذي يرى أن علم الأخلاق علم معياري فإنه يذهب إلى القول بأنه يجب على علم الأخلاق أن يضع قواعد أخلاقية للحياة الإنسانية ، وبذلك يجعل المثاليون مهمة الفلسفة الخلقية متمثلة في وضع مثل إنسانى أعلى للسلوك الأخلى يبعده الناس في كل زمان وفي كل مكان باعتبارهم مسؤولون عاقلة (٢١) .

وأما الاتجاه الثاني فإنه ينحى مذهباً معاكساً للاتجاه الأول .

فالوضعية (٢٢) ترى أنه ليس من واجب هذا العلم وضع قواعد أخلاقية للسلوك

(٢١) الفلسفة الخلقية للدكتور توفيق الطويل ص ٢ .

(٢٢) الوضعية (Positivism) من المذاهب التجريبية التي لا تعرف إلا بالواقع المحسوس ، فهي ترد المعرفة إلى التجربة ، وترفض المفاهيم الميتافيزيقية العامة . وترجع تسمية هذا المذهب بالوضعية إلى أرجوست كومت . وقد مهد لهذا الاتجاه في الفلسفة ديفيد هيوم .

الإنساني ذلك - في نظر الوضعية - أمرٌ غير ممكن ، بل غير جائز . ولهذا تتحقق مهمة هذا العلم في نظر الوضعيين في تحرير الواقع الأخلاقية ووصفها وتوضيحها . ومن هنا ترى الوضعية أن الاعتقاد بوجود قواعد أخلاقية ملزمة يرجع - تارياً - إلى الاعتقاد بوجود إله أو آلهة ، وما يتعلّق بذلك من ارتباط هذه العقيدة بوصايتها إلهية ، ونظرًا إلى أن الوضعية ترفض مثل هذه العقيدة ، فلا يوجد بالنسبة لها أيضًا قواعد أخلاقية ملزمة وبالتالي لا تعترف بأخلاقي معيارية (٢٣) .

القيم بين الثبات والتجدد :

وهذه الرأيain المتباعدة فيما يتعلق بمهمة علم الأخلاق والذان يمثلان الأخلاق العقيرية والأخلاق الوضعية يرجعان في النهاية إلى نظرية كل منهما للتقييم الخلقي . فالفلسفه الوضعيون : ويرجع خاص الفلسفه التجربيون الإنجليز ، يرون أن القيم تعبية ومتغيرة . ويفسر الوضعيون نسبة التقييم والاختلاف من عشر إلى عصر ومن مجتمع إلى مجتمع من خلال نسبة القيم نفسها وتغيرها . فالقيم عند أصحاب هذا المنصب ليست شيئاً آخر غير ما يترتب من التقييمات .

فالذين ينعدون على اتباع قيم معينة لأنها في الغالب نافعة ومفيدة ، فإذا حدث أن تغير الوضع وأصبح اتباع هذه القيم غير نافع وغير مفيدة فإن القيم معينة تغير .

وعن الطبيعي إذن أن يذهب الريضيون إلى الرجم بأن التيمّم أمور واقعية، أي مواقف معيشة للإنسان (٤٤). وقد كان البوسفيطيون قدّيما هم الزواد الأوائل الذين وضعوا الأساس للنسمة الأخلاقية التي تذكر وجود آية معابرية أخلاقية

Reiner; op. cit., p. 19

¹⁰ Bochenek, op.cit., p. 75.

^{١٥} وانتظر أوجها (مدخل إلى الفكر الفلسفى) من ترجمتنا ص ١٠٥.

مطلاة .

وفي مقابل هذا الرأى تمثيل الأخلاق المعيارية موقف الفلسفة المثالية . ونعرف المثالية بأن التقييم متغير ويمكن أن يكون مختلفاً ، فيما يعتبر هنا خيراً يمكن أن يعتبر في مكان آخر شراً . ولكن المثالية تؤكد أن التقييم شيء مختلف اخلافاً تماماً عن القيم نفسها ، فالتقييم متغير ونبي ، أما القيم نفسها فهي ثابتة وغير متغيرة ، وهذا أمر واضح بذلك لا يحتاج إلى برهان ، ولا يطعن في هذا المرفق وجود أناس يتذكرون مثل هذه القيم الثابتة غير المتغيرة ، فكما يوجد هناك أناس مصابيون بعمى الألوان ، يوجد هناك أيضاً أناس مصابيون بنبي القيم .

ونظرية القيم الثابتة غير المتغيرة ترجع في جوهرها إلى أفلامبرون . وقد تطورت هذه النظرية في القرن الحالي على يد الفيلسوف الألماني ماكس شيرر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) .

وما تقدم يتضح لنا أن رأى الوضعين يقوم على الخلط بين التقييم والقيم ، أو الخلط بين نظرتنا العقلية للقيم وافعالنا بها وبين القيمة ذاتها . والقيم والقيم - كما رأينا - شأن مختلف تماماً ، كما أنه ليس لدى الوضعين أية أدلة حقيقة ضد القول بإمكان بناء أخلاق معيارية^(٢٠) .

ومما يؤخذ أيضاً على هذه المزعة النسبية في مجال الأخلاق أنه يترتب عليهما يأتي :

- ١ - استحالة وجود معيار للحكم على قانون أخلاقي معين بأنه أفضل أو أسوأ من قانون أخلاقي آخر ، فلن تكون هناك عندئذ أساس ملائمة ل Bewertung (قيمة) لهذا الاختلاف مع العرف ، المحظى أو القومي - والعرف في حد ذاته لا يطلع أن يكون معياراً أخلاقياً حقيقياً ، كما سنوضح ذلك فيما بعد .
- ٢ - يستحيل وجود تعلم أخلاقي في ظل معيار نسي . فكيف تقول إن إلغاء الرق أو إبطال ولد البنات كان خيراً ، أو أن إنهاء الحرروب سيكون خيراً ؟

(٢٠) انظر في ذلك : op . cit . p . 78 . و أيضاً : Bochenski : op .

cit , 19

٣ - لن يكون هناك مبرر لقيام أي شخص بمحاولة أن يحيا حياة أخلاقية «أفضل». فالسؤال عن هذه الأخلاقية : «أفضل» من ماذ؟ لن يكون له معنى . ولن يكون هناك أيضاً أي معنى لمفاهيم الأفضل والأسوء والأعلى والأدنى والصواب والخطأ إذا لم يكن هناك معيار ثابت وشامل تقيس عليه كل هذه المفاهيم^(٢٦).

(٢٦) راجع أيضاً : هنري سيد : الفلسفة ، أثراتها ومشكلاتها -- ترجمة د . فؤاد زكريا ، ص ٢٧٢ وما بعدها ، القاهرة ١٩٧٥.

٥ - مناهج علم الأخلاق

يوجد هناك في مجال البحث في علم الأخلاق مناهج مختلفة وطرق متعددة يمكن ردها إلى أربع اتجاهات رئيسية تمثل مناهج علم الأخلاق وهي : المنهج التجريبي والمنهج العقلي والمنهج الانطولوجي الميتافيزيقي ومنهج الظواهر وستقتصر هنا على الحديث عن المنهجين الأولين فقط وذلك لشهرتهما وغليظهما :

١ - المنهج التجريبي :

إن التباين بين الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي قد يم جداً في الفلسفة يوجه عام مثلاً هو كذلك أيضاً في علم الأخلاق . ويستند المنهج التجريبي إلى وجهة النظر التي ترى أن هناك طريقاً واحداً فقط للمعرفة وهو التجربة أو الخبرة . ويقصد بالتجربة هنا التجربة الحسية فقط . ويستخدم المنهج التجريبي طريقة الاستقراء^(٢٧) ، أي أنه يصعد من الجزئيات إلى الكليات أو من الخاص للعام بتحليل الظواهر والأعمال الأخلاقية ومعرفة بوعائتها للوصول إلى قانون عام^(٢٨) .

ولكن المعرفة التي يؤدي إليها هذا المنهج التجريبي ليست بالمعرفات التي تتصف بالضرورة والشمول المطلقاً ، وإنما هي معارف تتصف بالاحتياط الغالب فقط . وكمنهجه مطبق في علم الأخلاق تستند هذه الطريقة التجريبية إلى الاقتناع بأن الخبرة وحدها هي التي تستطيع أن تطلعنا على وقائع وأسس الأخلاق . وينحدر الرضيعون في بحوثهم الأخلاقية دائمًا نحو المنهج التجريبي . ويعتبر جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) أول من حاول محاولة واعية لوضع علم الأخلاق على أساس تجريبي في نطاق كتابه : (مقالة في العقل البشري) الذي ظهر ما بين عام ١٦٨٠ وعام ١٦٩٠^(٢٩) .

Reiner p. 21

(٢٧) انظر في ذلك :

(٢٨) تاريخ الأخلاق للدكتور يوسف موسى ص ٢٦٨

Reiner ; op. cir p. 22

cit p. 22.

(٢٩)

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن أرسسطو كان يرى أن المنهج المناسب في عد الأخلاق هو المنهج الاستقرائي الذي يصعد إلى المبادئ ، لا المنهج التياسي الذي يصدر عنها ، مطلقاً ذلك بأن :

السماعي الخلقية مقدمة متغيرة ... وليس من السير كشف العدا فيها ، ففيجب أن تبدأ بما هو ألين بالإضافة إلينا ، لا بما هو ألين بالذات وأعمى بالإضافة إلينا . فنستقرئ الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيخ وعلى الأخص بخبرة الفضلاء » (٣٠)

ولكن أرسسطو كان يدرك أن هذا المنهج لا يعلو الاحتمال ، واحتياره له كان لغرض تعليمي . ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يفهم من احتياره لهذا المنهج أنه يريد استخراج القوانين الأخلاقية من المظواهر الأخلاقية القائمة ، كما هو الشأن لدى الوضعيين الذين يقولون بتفسير القيم ، فقد كان أرسسطو ، على انكساره من ذلك تماماً ، يرفض ما يذهب إليه السوفسيطائيون من القول بأن الأخلاق وضعية متغيرة .

وعند عرضنا لرأي أرسسطو في السعادة سينتظر القارئ على كيفية استخدام أرسسطو للمنهج الاستقرائي في الأخلاق .

٢ - المنهج العقلي :

يستخدم المنهج العقلي -- كما هو واضح من التسمية -- العقل للحصول على المعرفة . وأصحاب المذهب العقلي يرون أن العقل قسمة مشتركة بين الناس جمعاً ، وقوة فطرية فيهم ، وهو مصدر كل معرفة يقينية يقيناً مطلقاً . وأحكام العقل تميز بالضرورة ، وبالصدق المطلق ، لأن حدتها حدود زمانية أو مكانية ، أو ظروف خاصة لحضارة معينة ، أو دين معين . والدليل على ذلك أننا نجد في العقل مبادئ أولية فطرية مثل مبدأ عدم التناقض والبدوييات

(٣٠) تاريخ الفلسفة اليونانية لموريس كرم ص ١٨٥ .

الرياضية . وهي حقائق فطرية ثابتة واضحة بذاتها لا تستند إلى محيرات حسية (٣١) .

ويتمكّن المنهج العقلي طريقة الاستباط أو (المنهج القياسي الذي يكون الانقال فيه من الكلي للجزئيات أو من العام للخاص ، لأن الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادئ عامة ضرورية مستمدّة منها من الجميع ، ويسير كل في الحالات الجزئية الخاصة على ضوئها (٣٢)) .

والمعارف التي يتوصّل إليها في مجال الأخلاق عن طريق المنهج العقلي تعتبر معارف لها صفة الضرورة والشمول المطلق ، وهذا يعني أنها لا تترك استثناءات . وذلك على العكس من الطريقة التجريبية الاستقرائية التي تدعى الباب مفتوحاً لاحتمال الاستثناءات .

(٣١) الفلسفة المثلية من ١١٦ .

(٣٢) انظر تاريخ الأخلاق من ٢٩٨ .

٦ - الخلق وعوامل تكوينه

نحن نستخدم في حياتنا اليومية تعابيرات مختلفة نصف بها أخلاق الناس فنقول مثلاً : فلان ذو خلق طيب ، أو ذو أخلاق حميدة ، أو نقول : فلان ذو خلق خبيث أو شرير أو سيء الخلق ، كما نصف سلوك الإنسان أيضاً بهذه المصطلحات . فما معنى كل من العخلق والسلوك ؟ فيما يلي نحاول الإجابة على هذا السؤال :

الخلق

يمتاز الإنسان عن الحيوان بأن له غايات يسعى إلى تحقيقها ، مع وعيه بها ، وتصوره لها ، والناس يختلفون في الغايات التي يسعون إلى تحقيقها ، ولهم فميا لهم ورغباتهم أيضاً مختلفة . فإذا تغلب على الإنسان ميل من الميل باستمرار ، مثل الميل إلى البذل والعطاء كلما وجدت الظروف الداعية إلى ذلك ، فإنه يقال حينئذ : إن هذا الشخص خلقه الكرم . فالخلق على هذا هو : تغلب ميل من الميل على الإنسان باستمرار .

وعلى ذلك يكون الرجل الفاضل هو الذي تغلب عليه الميل الفاضل باستمرار ، وعكسه الرجل الحنيث أو الشرير . أما الشخص الذي يصدق مرة ، ويكتب مرة أخرى مثلاً ، أو يعود بالكثير من المال حيناً ، ويفعل بالقليل مع وجود الدواعي للبذل حيناً آخر ، فلا وصف بأن خلقه الصدق أو الكذب ، أو الكرم أو البخل ، لأنه لم يتغلب عليه ميل من الميل باستمرار حتى يصيغ له عادة وخلق . وهذا فيقال عن مثل هذا الشخص : إنه متقلب لا أخلاقي له .

وأقرب من هذه التعريف السابق للخلق قول بعض الأنجليزيين : إن

الخلق هو عادة الإرادة ، فإذا اعتمدت الإرادة البخل والمعطاء مثلاً سبب عادة الإرادة هذه خلق الكرم . وعكراً فإنه يشترط في الخلق الشهاب والرسوخ لعيل أو حالة نفسية معينة حتى يظهر أثر ذلك في الأفعال باستمرار . وعلى هذا قليس الخلق أمراً نسبياً : ومن ناحية أخرى لا بد أن تكون هناك أمارات تدل على أن هذه الأفعال صادرة عن صاحبها بطريقة البعائية وليس أمراً لأية أسباب خارجية كالخوف أو الرجاء أو الحياة أو الرياء أو ما شاكل ذلك (٣٣) .

ويعرف ابن سகوريه الخلق فيقول : (الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رؤية) . وهذه الحال تنقسم عنده إلى فسمين : أحدهما ما يكون طبيعياً من أصل المزاج ، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويفتح لأقل سبب ، وكالذى يتعجن من أيسر شيء كمن يفرغ من أدنى صوت يطرق سمعه إلخ . والثانى ما يكون مستقلاً بالعادة والتدريب ، وربما كان مبدئه بالرؤية والتفكير ثم يستمر عليه أولاً فتاول حتى يصير ملكة وخلقاً (٣٤) .

والخلق ليس صفة للنفس في جملتها ، ولكنه يتعلق بأحد جوانبها فقط ويبيان ذلك أن للنفس قوى مختلفة تتمثل في أمور ثلاثة هي :

- ١ - جانب العقل والمعرفة .
- ٢ - جانب الشعور والعاطفة .
- ٣ - جانب القصد والإرادة .

والخلق يتعلق بالجانب الأخير فقط من جوانب النفس وهو جانب القصد والإرادة . ولا تدخل أفعال الآخرين الآخرين في دائرة الأفعال الخلقية إلا إذا استعملوا بطريق القصد والعدم في الإصلاح أو الإفساد . فهذا الاستعمال نفسه

(٣٣) انظر مباحث في فلسفة الأخلاق ليوسف موسى ص ٥٩ ، ٦٥ . ودراسات إسلامية للدكتور دراز - ص ٨٩ .

(٣٤) انظر تهذيب الأخلاق ص ٣١ .

يدخل بحثه تحت سلطان القانون الأخلاقي بوصفه من عمل الإرادة ، وليس بأي وصف آخر^(٣٥) .

تكوين الخلق والمؤثرات فيه

يتكون الخلق من الناحية النفسية بأن يبدأ ميلاً ضعيفاً في النفس ، يستند فيصير رغبة أو نية أو أمراً مرجواً ، ثم يصير إرادة راسخة في النفس ، فخلقاً تصل إلى إعماله في يسر وسهولة من غير حاجة إلى إعمال الفكر -- على أن هناك بالإضافة إلى ذلك مجموعة من العوامل الفعالة في تكوين الخلق من الناحية العملية لها أثراً العظيم ، منها كان لهذا الأثر سلبياً أم إيجابياً . وتترجم هذه العوامل في مجموعها إلى عاملين أساسيين هما الوراثة والبيئة . فالجاء بخلق و فيه استعداد للخير والشر ، وأخلاقه لهذا تغير على حسب ما يؤثر فيها من عوامل الوراثة والبيئة .

الوراثة : هي انتقال بعض صفات الأصل للفرعه قل ذلك أو كثراً ، وبها تتقبل المفرد مجموعة من الصفات الجسمية عادية كانت أو شاذة ، كما أن للوراثة دخلاً كبيراً في تكوين المرء أديباً وعانياً ، ولكن ما يرثه المرء من آبائه وأجداده من صفات نفسية ليس غرائز نامية ، أو ملكات ناضجة ، وإنما يرث منهم استعدادات وقوى كانت ، وهذه إذا صادفت البيئة المناسبة نمت فيها وظهرت ، فالبيئة بجانب الوراثة عامل قوى يعمل معها ويصلحها أو يفسدها .

والبيئة : هي كل ما يحيط بالمرء و يؤثر فيه كثيراً أو قليلاً ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، من يوم أن يكون جيناً في بطن أمه إلى أن يموت . فالمنزل والمدرسة والأصدقاء والأسفار والرحلات والمقاليد والنظم والقوانين التي يخضع لها المرء والإقليم الذي يعيش فيه ، كل ذلك ونحوه من البيئة التي لها أثر كبير في تكوين أخلاق الإنسان .

(٣٥) د . دراز : دراسات ... ص ٨٨ .

وقد غلا (٣٦) بعض العلماء فذهب إلى أن الوراثة لها كل الأثر في تكوين وصياغة أخلاق الإنسان ، وأن البيئة أمامها ليس لها أثر يذكر ، وغلا آخرون وذهبوا إلى أن البيئة هي التي لها كل الأثر في ذلك ، وليس للوراثة أثر في تكوين المخلق (٣٧).

ويغير روبرت أون (١٧٧١ - ١٨٥٨) عن الاتجاه الأخير بقوله : إن الإنسان مجبر نجده ما حوله من المظروف فمن نشأ مثلاً بين المجرمين وسمع أحاديثهم وكان كل ما حوله يدفعه إلى الإجرام كان مجرماً لا محالة ، ولم يكن له اختيار لي أن يكون مجرماً أو لا ، ومن نشأ في بيئه طيبة وربى تربية صالحة وأحبط بكل ما يحمله على الخير كان لاشك حيراً (٣٨).

ولكن الصواب في هذا الموضوع هو أن للوراثة والبيئة معاً الأثر الأكبر في تكوين عادات الإنسان وأخلاقه ، فالوراثة تمد بالغرائز والمعيرة والامتدادات المختلفة ، والبيئة تسهل به إلى ناحية الخير أو الشر بما تتيح له من فرص ومتاسبات .

السلوك وعلاقته بالخلق

السلوك هو كل عمل إرادى كقول المصدق والكاذب ، والبخل والكرم ونحو ذلك . وقد اتفق لنا عند الحديث عن الخلق أنه صفة نفسية أي حالة راسخة في النفس وليس شيئاً خارجياً مظهرياً . فالأخلاق شيء يحصل بياضن الإنسان ، ولكنها من ناحية أخرى لا بد لنا من مظاهر يدلنا على هذه الصفة النفسية تعرف من خلاله عليها ، هذا المظاهر هو السلوك ، فالسلوك إذاً هو المظهر الخارجي للخلق ، فنصل نستدل من السلوك المستمر لشخص ما على

(٣٦) غلا في الأمر أي جاوز فيه المد.

(٣٧) النظر مباحث في فلسفة الأخلاق ٦٣ - ٩٢ .

(٣٨) الأخلاق لاحمد أمين ٥٧ .

خلقه ، فالسلوك دليل الخلق ورمو له وعنوان عليه^(٣٣)

فإذا كان السلوك حسناً دل على خلق حسن ، وإن كان سيئاً دل على خلق قبيح ، وكما أن الشجرة تعرف بالثمرة ، فكذلك الخلق الطيب يعرف بالأعمال الطيبة .

ولكن على الرغم من هذا الارتباط الوثيق بين الخلق والسلوك فإن هناك عوامل أخرى يتوقف عليها سلوك الإنسان ، وذلك مثل الظروف والملابسات التي تحاط بالإنسان من صحة أو مرض أو غنى أو فقر ونحو ذلك من الأحوال المختلفة .

فقد يكون لدى الإنسان خلق مثل خلق الكرم ولكنه لا يبذل العطاء لفقره الذي يحول بينه وبين ذلك ، كما قد يكون لدى المرأة أيضاً خلق مثل الشجاعة ولكن يتحول مرض ما بينه وبين الذهاب إلى ميدان القتال ، ففي الحالة الأولى لا يجوز أن يوصف بالبخل ولا يجوز أن يوصف في الحالة الثانية بالجبن ، إذ أن هذه الاعتبارات التي منعت من تحقيق الكرم والشجاعة اعتبارات خارجة عن إرادة الشخص .

حرية الإرادة

سبق أن أشرنا إلى أن هناك عاملين هامين يؤثران تأثيراً عظيماً على تكوين أخلاق الإنسان وهما الوراثة والبيئة ، ولكن ليس معنى ذلك أنهما يسلبان اختيار الإنسان وحريه ، فنحن نشعر في نفوسنا بما لها من سخرية الاختيار ، ولو لا أن إرادة الإنسان سرقة في اختيار الخير والشر لكانت التكاليف الأخلاقية والأمر والنهي ضرباً من العبث ، ولما كان هناك معنى للغواص والعقاب والمذبح والدم .

فالحرية شرط أساسي لكل الأفعال الأخلاقية ، وما يتعلق بها من مقاصد

(٣٩) مباحث في فلسفة الأخلاق ص ١٠٠

ونوايا وموافق إرادية حقيقة ، فلا يمكن أن تتحدث عن أخلاقيات إلا إذا كان الإنسان يعمق بالحرية التي تمكنه من عمل الخير وترك الشر ، ولو لم تكن أحرازاً في الاختيار بين الخير والشر فلا يمكن أن نحاسب على تصرفاتنا كما لا يمكن أن نمدح أو نلام عليها .

وقد كانت مسألة حرية الإرادة وما زالت موضوع نقاش بين الفلاسفة بعضهم مع بعض من جهة وبينهم وبين رجال الدين من جهة أخرى ، ومن قديم الزمان يوجد في هذا الصدد رأيان أساسيان ، فهناك فريق من الفلاسفة يميل إلى القول بأن الإرادة حرة في الاختيار ، وهناك فريق آخر يرى أن الإرادة محكرة ولنست حررة في الاختيار .

وفي تاريخ الفكر الإسلامي نجد أنه يبرز من بين ما ظهر من اتجاهات منذ الربع الأخير من القرن الأول للهجرة مذهبان يمثلان الاتجاهين المشار إليهما . مذهب فرقـة القدرـة إلى أن للإنسـان إرادة حـرة في كـل ما يـصـنع وقـدرـة عـلـي إيجـادـ الفـعلـ مستـقلـة عـن اللهـ ؛ وذهبـتـ المـجـهـرـةـ إلىـ تـفـيـ الاـختـيـارـ والمـحرـرـةـ ، ورأـتـ أنـ الإـنـسـانـ مـجـبـورـ كـالـرـيشـةـ فـيـ مـهـبـ الـرـيحـ تـمـيلـهاـ حـيثـ تمـيلـ .

وقد اتفق المحتزلة على أن التكليف والمسؤولية يستلزمان قدرة الإنسان وحريره فيما يريد ويفعل ، وإلا بطل التواب والعقاب والوعيد . وأما أهل السنة أو الأشعرية فلم يقولوا بحرية الإرادة حرية مطلقة ، ولا بعجزها العجز المطلق . يقول الإمام الغزالى معتبراً عن ذلك الاتجاه بقوله :

وَبِإِلَهِ تَعَالَى خَلَقَ الْقَدْرَةَ وَالْمُقْدُورَ جَمِيعاً . وَخَلَقَ الْاِخْتِيَارَ وَالْمُخْتَارَ جَمِيعاً ، فَمَا الْقَدْرَةُ فَوْصِفُ لِلْعَبْدِ وَخَلَقَ لِلْرَّبِّ ، وَأَمَّا الْحَرْكَةُ فَخَلَقَ لِلْرَّبِّ تَعَالَى وَوَصَّفَ لِلْعَبْدِ وَكَسَبَ لَهُ ... وَكَيْفَ تَكُونُ جَبْرًا مُحْضًا وَهُرَّ بِالضُّرُورَةِ يَدْرِكُ الْفَرْقَةَ بَيْنَ الْحَرْكَةِ الْمُقْدُورَةِ وَالْمُرْعَدَةِ الْمُضْرُورَةِ ؟ أَوْ كَيْفَ يَكُونُ خَلَقاً لِلْعَبْدِ وَهُرَّ لَا يَحْيِطُ . عَلِمَأَ بِتَفَاصِيلِ أَجْزَاءِ الْحَرْكَاتِ الْمُكْتَسَبَةِ وَأَعْدَادَهَا ؟ وَإِذَا بَطَّلَ الظَّرْفَانَ لَمْ يَقُلْ إِلَّا الْاِقْتِصَادُ فِي الْاعْقَادِ ، وَهُوَ أَنَّهَا مُقْدُورَةٌ بِقَدْرَةِ إِلَهِ تَعَالَى

اختراعاً ، وبقدرة العهد على وجده آخر من التعاقب يعبر عنه بالاكتساب »^(٤١) .

وقد ذهب غالبية الفلاسفة إلى القول بحرية الإرادة وإثبات الاختيار .

وعلى كل حال فإن الحرية ~ والحرية الوعائية ~ هي الأساس الذي ترتكز عليه الأخلاق ، ولو لم تكن هناك حرية لما أمكن أبداً تحديد المسئولية ، ولما كان هناك فعل يمكن أن نقول عنه إنه فعل مخلق ، وسنعود بعد قليل للحديث مرة أخرى عن المسئولية وعلاقتها بالحرية .

ولا يريد هنا أن ندخل في تفاصيل الخلاف المريض الذي ثار بين أصحاب العبر وأصحاب الاختيار ، ولكننا نود أن نلقي النظر فقط إلى أن الله سبحانه وتعالى قد خلق نوعين من المخلوقات أحدهما مستقر لا إرادة له ولا حرية ولا اختيار ، وليس أمة إلا الطاعة والامتثال ، ويتمثل هذا النوع في كي مخلوقات الله عدا الإنسان .

أما النوع الثاني وهو الإنسان فإنه مخلوق مكلف ، والتكليف مسئولية .

يقول الله تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأُمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجَهَنَّمَ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلُوهَا وَأَشْفَقُنَا مِنْهَا وَحَمَلَهَا إِنْسَانٌ﴾^(٤٢) والأمانة هي أمانة التكليف والمسئولية . والمسئولية لا تقوم إلا على دعامة من الحرية في الفعل أو الترك : ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِيَؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفِرْ﴾^(٤٣) ويترتب على ذلك قضية الثواب والعقاب ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَنْفَسِهِ وَمَنْ أَسَءَ فَعَلَيْهِ﴾^(٤٤) .

صحيح أن الله يعلم كل ما سيقوم به كل فرد هنا من شجر أو شر ، من إيمان أو كفر ، ولكن علم الله هنا ليس علم إكراه على الفعل أو الترك ، وإنما هو علم أرى بما سيقع من هذا الشخص أو ذلك . أما وقوع الفعل نفسه ،

(٤٠) الأخيرة / ١١٦ .

(٤١) سورة الأحزاب : آية ٧٢ .

(٤٢) سورة الكهف : آية ٢٩ .

(٤٣) سورة فصلت : آية ٤٦ .

أو عدم وقوعه ، فهو في أساسه من صميم حرية الشخص نفسه . وليس في هذا ما يطعن في القضاء والقدر من قريب أو بعيد ، فكل شيء قد قدره الله في الأزل ، وهذا أمر لا جدال فيه . ولكن خلق الإنسان بإرادة حرة ، هو أيضاً من بين ما قدره الله في الأزل .

ثم إننا جميعاً في حياتنا العملية نعرف بأثر الفريضة والتقييف والتهديب في تغيير سلوك الإنسان ، كأننا نضع قوانين ونعاقب المسئء ونكفيه المسجن ، فإذا كان الأمر هو أن الإنسان مجرر لا حرية له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ، فليس هناك إذن أى داع للتقييف والتهديب أو الوعظ والإرشاد ، أو وضع القوانين أو الثواب والعقاب ، لأن ذلك كله يفترض أن هناك ذاتاً لها إرادة حرة ، وأنها قادرة على الاستجابة أو عدم الاستجابة .

والقول بالجبر فيه سد مجده منافذ الأمل في حياة الإنسان ، وب بدون الأمل لا يستطيع الإنسان أن يتعلم في حياته أو يتطور في معارفه (٤٤) ، بل إنه سيجمد ويتوقف ، وبذلك تقف الحياة وتجمد البشرية . وقد أعطانا الدين الأمل وغرس في نفوسنا الثقة في القدرة على التغيير إلى الأفضل ، مبيناً لنا أن هذا التغيير لن يسقط علينا من السماء ، وإنما يتحقق أولاً بإرادتنا ذاتها التي عملت هذا التغيير . وهل هناك في هذا الصدد أصدق من هذا القاتل الإلهي الثابت (إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (٤٥) .

فقد أنسد الله سبحانه وتعالى التغيير للإنسان ، كما أنسد إليه تركيبة النفس أو إفسادها في قوله تعالى: (قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها) (٤٦) .

(٤٤) روى الخطيب البغدادي في التاريخ عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إنما الأمل رحمة من الله لأمني ، لولا الأمل ما أرضعت أم ولداً ، ولا غرس غارس شجراً» (انظر فيض المغير ٢ / ٥٥٩) وهذا الحديث وإن كان ضعيف السنن إلا أن معناه لا يعارض مع كثير من الآيات القرآنية في هذا الصدد ، من مثل قوله تعالى ﴿لَا تنتظروا من رحمة الله﴾ الزمر ٣٢ ، قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْمِنُوا مِن دُونَ اللَّهِ﴾ سورة يوسف ٨٧ ، انظر أيضاً الحجر ٥٦ .

(٤٥) سورة الرعد: آية ١١ ، (٤٦) سورة الشسرون: آية ٩ .

٧ - المسؤولية

المسؤولية من الظواهر المعروفة لنا جميعاً ، ومع ذلك فإن إدراكها ليس أمراً سهلاً . فنحن نقول عن بعض الناس : إنهم قد فقدوا الشعور بالمسؤولية ، ونقول عن آخرين : إن لديهم شعوراً جاداً بالمسؤولية .

فإذا تأملنا هذه الظاهرة تأملاً أدق فسيتبين لنا أنه ليس صحيحاً تماماً القول بأن هذا الإنسان أو ذلك قد فقد الشعور بالمسؤولية . فالصواب أن نقول : إنه يحاول التهرب من المسؤولية أو أنه لا يريد أن يتحمل المسؤولية . فافتراض الشعور بالمسؤولية قائم ، إذ أنها لن تستطع أن تحمل منه تماماً في أيام لحظة من لحظات حواننا الواقعة . هذا لا يعني أن تكون حيوة هذا الشعور مختلفة من فرد إلى فرد ، فهناك من يضم ذيئه عن سماع صوت هذا الشعور محاولاً الغافر عنه - وهذا وحده هو ما يعنيه حين تتحدث عن فقد الشعور بالمسؤولية .

أما الشعور بالمسؤولية بالمعنى الدقيق والصحيح فإنه لا يفقد أبداً . وكما أن هناك من يضم ذيئه عن سماع صوت هذا الشعور فإن هناك على العكس من ذلك من هو مصفع تماماً لهذا الصوت المنبعث من داخل نفسه . وهذا ما يمكن أن يعبر عنه بحسب المسؤولية ، أو - كما يقول نيتشة - إرادية المسؤولية . فالمسؤولية صفة يستمدها الإنسان من قدرته الإنسانية قبل أن يقلقاها من الخارج .

وقد أطلقت أسماء مختلفة على ظاهرة المسؤولية . وكان سقراط يعني هذه الظاهرة حين تحدث عن « الروح الإلهي » ، ونحن اليوم حينما نتحدث عن الضمير فإننا نعني أيضاً ذلك الشعور الكامن في بقوينا . وإذا قلنا عن إنسان ما إنه سذج الضمير ، فإن هذا لا يمكن أن يعني أنه قد فقد الضمير تماماً ، وتخلص من كل مسؤولية ، وأصبح مثل حجر أحشم ، أو شجرة أو حيوان متواحسن ، وإنما يعني فقط أنه لا يريد أن يسمع صوت ضميره ، ويحاول تجنب

قراراته ، كما أنها من ناحية أخرى إذا وصفنا إنساناً ما بأن لديه ضميراً فان هذا يعني استبعاده لاتباع صوت ضميره الداخلي (٤٧) .

وقد تبين لنا - عند حديثنا عن حرية الإرادة - أن الحرية الواقعة هي أساس المسؤولية الأخلاقية . وهذا يعني أن كل فعل يصدر لا حرية واقعية لا ترتب عليه أية مسؤولية خلائقية . والمسؤولية صفة تلازم صاحبها من قبيل أن يبدأ الفعل إلى ما بعد التهالك في مراحل متدرجة على النحو التالي (٤٨) :

١ - **المرحلة الأولى** : مرحلة ما قبل الفعل ، وهي مرحلة نداء الواجب للشخص ومطالبه له بالعمل . والمسؤولية هنا تنظر إلى المستقبل فهي مسؤولية تكليف و مطالبة .

٢ - **المرحلة الثانية** : مرحلة الإجابة لهذا النداء بالإيجاب أو بالسلب .

٣ - **المرحلة الثالثة** : مرحلة المحاسبة والتقدير لقيمة هذه الإجابة . وتأتي هذه المرحلة بعد الفعل . والمسؤولية هنا تلتفت إلى الماضي ، فهي مسؤولية استجواب ومحاسبة .

والإرلام الأدبي الذي يبطئي عليه نداء الواجب للشخص ومطالبه له بالعمل يعني أن ذلك الشخص الذي يوجه إليه النداء له شخصيته المستقلة ، وله حرية في القبول أو الرفض ، وله قدرته على تفريد ما استقررت عليه إرادته . والمسؤولية بهذا المعنى صفة تشريف لأنها مرادفة لمعانى الحرية والاستقلال والكرامة والقوة .

وهنالك دوائر مختلفة للمسؤولية وردت في حديث شريف عن النبي ﷺ حيث يقول : « كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته ، فالإمام راع و مسؤول

(٤٧) انظر في ذلك :

B. Bauch : Grundzüge der Ethik

. p. 21 - 24, (Stuttgart 1935).

(٤٨) راجع دراسات إسلامية للدكتور دراز ص ٥٢ وما بعدها من الأدلة
النظريّة .

٢٢٥

عن رعيته ، والرجل في أهل راع ومسئول عن رعيته ، والمرأة في بيت زوجها راعية ومسئولة عن رعيتها ، والخدم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته ، وكلكم راع ومسئول عن رعيته ^(٤٩) .

وبالإضافة إلى هذه المسؤوليات الخارجية التي تحددها ظروف كل فرد في الحياة ومركزه في المجتمع الذي يعيش فيه توجد هناك مسئولية خاصة شخصية تعنى بثابة المركز لكل دائرة من دوائر المسؤوليات الأخرى .

وهكذا تفهم المسئولية على معنوين :

١ - مسئولية الإنسان عن نفسه ، فهو مسئول عن عقله وقلبه وعلمه وجسمه وماله وأوقاته ، وعن حياته بصفة عامة .

٢ - مسئولية الإنسان نحو الآخرين .

والإنسان بطبيعته كائن اجتماعي ، وهو في حاجة إلى المجتمع الإنساني لتطور شخصيته . ومن ناحية أخرى فإن عليه التزامات أدية تجاه هذا المجتمع الإنساني . وهذه الالتزامات التي يمكن أن يعبر عنها بالمسؤولية ليست التزامات آنية للإنسان من الخارج فقط ، ولكنها مرتبطه أشد الارتباط بوجوده الإنساني .

وكل إنسان سليم العقل يشعر بأنه لو لم يتحمل مسؤوليته تجاه الآخرين فإنه لا يجوز له أن يتضرر من الآخرين أن يتحملوا بالنسبة له أية مسؤولية . فلو لم أعدل في حق الآخرين فإنه لا يجوز لي أن أنظر منهم أن يعدلوا في حقى . والإنسان الذي يتذكر لالتزاماته الأخلاقية تجاه الآخرين هو إنسان يعزل نفسه عن المشاركة الإنسانية . ونطراً إلى أن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي يحتاج إلى المجتمع الإنساني فإن هذه الحالة بالنسبة له محبة . ولهذا يبدو أمراً غريباً ، ومتى ما تناقضنا عدداً يتذكر العبرة لهذه المسؤولية ويحاول التهرب منها .

(٤٩) رواه البخاري ومسلم في الصحيحين ، كما رواه الترمذى وأبي داود وأحمد .

المسؤولية والحرية :

ويرجع السبب في إمكان انكار الالتزامات الإنسانية من جانب كثير من الناس - أو على الأقل اعتبارها - التزامات خارجية بحجة مفروضة من الخارج - إلى أن المسؤولية ، مثل كل شيء آخر يتعلق بالأخلاق ، متصلة أوثق الصلة بالحرية الإنسانية .

وهناك من ينكر هذه الحرية ، وبذلك يرفض تحمل مسؤولية تصرّفاته ، ويقتل ذلك اتجاه الحرية كما سبق أن ذكرنا . ويصور كارل ياسيرز هذا الموقف المتناقض من خلال المثال التالي :

« عندما وقف المتهم يدافع عن براءته أمام المحكمة قائلاً : إنه ولد باستعدادات أرده إلى الشر ، وأنه ما دام لم يستطع أن يفعل خلاف ما فعل فلا يعني أن يعتبر مسؤولاً ، أجابه القاضي متهمهما : إن عين السبب يبرر سلوك القاضي ، فإنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً آخر غير إدانة المتهم من حيث كونه سجراً في هذا بالليل طبقاً للقوانين الموضوعة »^(٥٠) .

ونحن وإن كنا لا نستطيع أن نبرهن على الحرية بطريقة منطقية بحجة ^(٥١) ، أو بوسائل العلوم التجريبية ، إلا أنها من ناحية أخرى تجد أن كل إنسان عاقل لا يستطيع أن ينكر شيئاً اسمه الحرية ، لأن مثل هذا الإنسان

(٥٠) كارل ياسيرز في كتابه : *Einführung in die Philosophie* p. 63

(٥١) يرى كارل ياسيرز أن الحرية لا يمكن أن تعرف أو أن توصف . وكل المحاولات المقلالية للبرهنة على وجودها واحدة إلى ما درج عليه العقل البشري من تصور كل شيء على غرار « الموضوع ». فالحرية في نظر ياسيرز متضمنة بالقوة في صييم المسائل الذي تثيره بشأنها . فالحرية وحدتها هي التي تستطيع أن تتساءل عن « الحرية » ، يعني أن من يسأل عنها وتجده نفسه في البحث عنها لا بد أن يكون قبل ذلك حرراً . فالحرية ليست واقعة موضوعية ، وإنما هي حقيقة وجودية لا تكاد تخصل عن وجود الشخص ^٤ .

(انظر : الفلسفة الوجودية للدكتور زكي يا ابراهيم ص ٦٤ وما بعدها -- سلسلة أقرأ رقم ١٦١) .

العقل الذي هو على وعي بضرورة المجتمع الإنساني يعرف في الوقت نفسه أن هناك مطالب خلقية موجهة إليه من المجتمع الذي يعيش فيه ، وأنه بفضل حرية يستطيع أن يقرر قبول هذه المطالب أو رفضها ، فبحسن نتشعر بالحرية شعوراً مباشراً إذا ما وقفتا موقف الاختيار بين سلوكين^(٥١) ، فالإنسان يكون على وعي بحرية عبادتها يمارسها ، وعمارسته لهذه الحرية في علاقاته مع الآخرين تمثل في صور مختلفة يمكن ارجاعها إلى ثلاثة صور أساسية هي :

١ - الصورة الأولى : هي محاولة اشباع هذه الحرية بلا حدود ولو على حساب الآخرين ، وذلك يتمثل في أن يكون الدافع الرئيسي للسلوك البشري كله هو الأنانية ، وطبقاً لذلك فإن الإنسان يسعى لأن ينفع الآخر ويستخدمه ويستربده في سبيل مصلحته الشخصية ، وبذلك ترجع كل القيم والمبادئ والخلقية إلى هذا المبدأ الذي يجعل الإنسان إلى مجرد كائن طبيعي ، مثله في ذلك مثل الحيوان ينفع لنفس القوانين الطبيعية التي تخضع لها باقى الكائنات .

ويدعى أصحاب هذا الاتجاه أن واجب الفرد يقتضي عليه دائماً بالبحث عن خبرته الخاصة شخصياً وأن الطبيعة البشرية نفسها قد أرادت له ذلك حينما جعلت من « المحافظة على الذات » و « تأكيد الذات » دافعين أساسيين لكل سلوكنا البشري . فالأخلاقى إذن هن تقييد لما تقتضى به الغريرة^(٥٢) .

٢ - الصورة الثانية : وهي على التقييض من الصورة الأولى ، وتتمثل في أن يكون الدافع الرئيسي للسلوك الإنساني هو الغير ، ويسعى هذا الاتجاه لذلك بالغيرية ، وإذا كانت الأنانية تستند إلى دافع المحافظة على الذات كما ذكرنا ، فإن الغيرية تستند إلى دافع التعاطف مع الآخرين ، والرغبة في التضامنية بالذات . فالحياة الطبيعية للإنسان حياة اجتماعية ، وبالتالي فإن

(٥١) قصة الفلسفة لول دبورانت ص ٣٥١ - ١٩٧٩ .

(٥٢) راجع المنشككة المعنوية للدكتور زكريا إبراهيم ص ٩١ وما بعدها .

الرجل الذي لا يشد سوي مصلحته الخاصة دود أن يهتم في قليل أو كثير بمعونة الآخرين ، أو بتلقى العون من الآخرين لمن يكون إنساناً بمعنى الكلمة .

وهذه الصورة الثانية ، التي يتناول فيها الإنسان عن حرية لكي يمر الآخرون ، تبدو خطوة إلى الأمام إزاء الصورة الأولى . ولكنها مع ذلك لا تستطيع أن تتحقق الهدف الأخلاقي المرجو تحقيقاً تماماً .

فالغيرة المطلقة شأنها شأن الأنانية المطلقة لا تستطيع أن تتحقق الخير الأخلاقي ، بل إن الغيرة في بعض الحالات قد تقلب إلى عمل بحاف للأأخلاق . فلو فرضنا أن شخصاً ما ، في غمرة انشغاله بغير الآخرين ، أهمل صحته البدنية إيماناً أو قصراً في تعمية مهاراته الخاصة في فن من الفنون ، فإنه حينذاك ، فضلاً عن خطئه في حق نفسه ، يكون قد أخطأ أيضاً في حق الآخرين ، لأن هذا الإهمال والتقصير من جانبه قد يحول بينه وبين تقديم خدمات أكبر للآخرين ، كما أنها لم تطلبنا من الفرد أن يضحي بذلك على كافة المستويات لكان في هذه التضحية قضاء مبرم على شخصيته كلها (٥٤) .

٣ - الصورة الثالثة :

وهي مزيج من الصورتين السابقتين تجمعهما في وحدة واحدة وتعتلى بهما ، فالإنسان يمكن أن يتحقق وجوده الإنساني في حالة ما إذا اعتبر الآخر وعامله على أنه إنسان أي كائن حي ، وعلى ذلك تكون العلاقة الإنسانية هي علاقة مجتمع يتكون من موجودات حرة يتناول كل منهم عن قدر من حريته في سبيل قيام مجتمع إنساني يتحقق الخير الأخلاقي .

وهكذا يتضح أنه لا قيام للأخلاق بدون هذا التوافق والتناسق بين خير الإنسان وخير الغير ، أي أنه لا بد لكل فرد من أن يقيم نوعاً من التوازن بين مطلبي تحقيق الذات والتضحية بالذات ، ويبقى ألا تتعدي حريته هذا الإطار .

(٥٤) المرجع السابق ص ٩٣ ، ٩٦ وما بعدها .

٨ - الحكم الخلقي

نبين أنّ أشرنا في حديثنا عن تعريف علم الأخلاق إلى أنّنا جمِيعاً في نظرتنا للعالم وللأشياء من حولنا لا نقف إزاءها مجرد مُتفرجين ، ولكننا نرى ونفكّر ونقيم ، فتحتم على الأفعال مثلاً بأنها خيرة أو شريرة ، نافعة أو ضارة ... الخ . ومثل هذه الأحكام نمارسها جمِيعاً في حياتنا اليومية . ولابد لنا عند الحكم الخلقي من مقياس أو معيار لزنون به الأفعال ، ويعرف هذا المقياس بالمعايير الخلقي ، وستتناوله في موضوع آخر .

ومن الملاحظ أنه ليست كلّ أفعال الإنسان صالحة لأن تكون موضوعاً لحكم الخلقي ، وإنما يتعلّق الحكم الخلقي بالأعمال الإنسانية الإرادية فقط ، وهي تلك الأفعال التي تصدر عن صاحبها بعد تدبر و اختيار .

وقد ذهب غالبية الأخلاقيين قديماً وحديثاً إلى أن الحكم الخلقي يصدر على العمل والعامل باعتبار نية العامل وقصده ، فالأعمال مرتبطة بمقاصدها ، وهي في الحديث الشريف : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى »^(٥٥) ، فال فعل يحكم عليه بأنه خير أو شر بالنظر إلى غرض العامل ، ولهذا فكل عمل كان القصد به الخير يكون خيراً ، بصرف النظر عما يتترتب على ذلك من نتائج ؛ وإذا كان المقضود به الشر فإنه يكون شراً وإن نتجت عنه نتائج حسنة . وهكذا تحدد لذاتية مخلوقية الأفعال .

ظلو أن طيباً مثلاً أراد أن ينقذ حياة مريض في حالة خطرة فادى ذلك إلى التعجيل بموته المريض ، فإن الحكم الخلقي يصدر على عدل الطيب باعتبار قصده ونيته فقط دون النظر إلى تلك النتيجة المحزنة ، فإذا ثبت أن قصده كان سوءاً فإننا نحكم بشرية عمله .

^(٥٥) زواد البخاري في كتاب بدء الوجه .

و مع صدق هذه القاعدة في الحكم الخلقي على الأفعال إلا أنه من الصعب التعرف تماماً على نوايا الآخرين ومقاصدهم ، ولذلك فإن الحكم الخلقي على فعل الغير يكون نسبياً وليس مطلقاً ، وعليها أن تتأمل العمل طورياً - مستعينة بتراث الأخوال - لترى هل فعل صاحبه كل ما في وسعه لإصابة طريق الخير ، وهل بذل الجهد في التحرى والبعد عن منجاري الرزلا ؟ فإذا اقتنعنا بذلك فلنا اجتهد فأخطأه فله عذر .

ويختلف الأمر عندما يحكم الشخص على فعله هو إذ أنه يعرف نوايا نفسه ، فالمسؤولية هنا تتحسن إذا ما كان الضمير متيقظاً .

وهنالك على النقيض من هذا الرأي اتجاه آخر ذهب إليه بعض الأخلاقيين الذين يرون أن مناط الحكم الخلقي هو نفس العمل ، فما دام العمل حسناً ونتائجـه حسنةـ كانـ خيراً ، وإـذاـ كانـ سـيـئـاـ وـنتـائـجـهـ سـيـئـةـ كانـ شـرـاً ، فالنيـاتـ والمـقـاصـدـ أمرـ لاـ تستـطـعـ أـنـ تـطـلـعـ عـلـيـهـ ، ولـهـذاـ فـلـاـ يـحـرـزـ أـنـ نـجـلـهـاـ منـاطـ الحـكـمـ الـخـلـقـيـ .

وقد كان سكال (١٦٤٣ - ١٦٦٢) - وهو من ذهب هذا المذهب - يقول عنهما : من النيات والمقاصد أخذ بلاط جهنم . ويقرر أصحاب هذا الاتجاه أن العمل يكون شرًّا إذا كان متزاماً خطرياً . مهما حسنت نية العامل ، ويكون خيراً إذا كان متذوباً إليه ، بقطع النظر عن النية التي صدر عنها (٥٦) .

ورغم أن هذا الاتجاه يحصر على استقامة السلوك إلا أنه يصعب من اعتباره أهم عنصر في الفعل الخلقي ، وهو النية التي تحدد خلقيـةـ الأـفـعـالـ - كما سبق أن ذكرنا . وقد رأينا أن الحديث الشريف الذي أوردناه يؤيد أيضاً الاتجاه الأول .

(٥٦) راجع : مباحث ونظريات في علم الأخلاق لأبي بكر ذكري ص ١٥٨ وما يليها .

ولذا كان يصح الحكم على الأفعال - بناء على نتائجها ، لابقاء على الغرض منها - بأنها نافعة أو ضارة ، فإن هذا لا يمكن أن يكون حكماً أخلاقياً . فكون الشيء نافعاً أو ضاراً غير كونه خيراً أو شراً ، لأن الحكم بالخير أو الشر يبني على الغرض من العمل ، وليس على نتيجة العمل . وهذا يعني أن هناك بعض الأفعال قد تكون خيراً بحسب نية العامل وفي الوقت نفسه تكون ضارة بحسب النتائج أو العكس^(٥٧)

(٥٧) الأخلاق، لأحمد أمين ص ١١٦ وما بعدها.

الفصل الثاني
نشأة علم الأخلاق وتطوره

- الأخلاق في العصر اليوناني
- الأخلاق في العصر الجاهلي
- الأخلاق في العصر الإسلامي
- الأخلاق في العصر الحديث



١ - الأخلاق في العصر اليوناني :

يعتبر اليونان القدماء أول من أقام علم الأخلاق على أساس فلسفى . ويعد سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق . م) بوجه خاص أول من أسس هذا العلم ، فقد كان - كما يقول إميل بوترو - هو « الأول الذى أدرك هذه الفكرة ، وهى أن لعلم الأخلاق أساساً يتميز عن التقاليد الدينية ، وأنه مع هذا لا يرتكز على العادات أو الغرائز . لقد رأى أن الممكن أن تجده في الملاحظة المقظمة للطبيعة الإنسانية العناصر اللازمة لمذهب أخلاقي لا تعوزه الدقة ولا السمو ولا السلطان ، كل المسألة كانت إذن معرفة طبيعة الإنسان الحقة ، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاقي الحر العقلية » (١) .

وهكذا اتجه سقراط - في محاولة جادة - إلى بناء معاملات الناس على أساس علمي ، وكان يذهب إلى أن الأخلاق والمعاملات لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مبنية على العلم ، وللهذا فإنه كان يرى أن التفضيلة هي العلم ، وأن الرذيلة هي الجهل .

وإذا قلنا هنا إن اليونان هم أول من أسس علم الأخلاق فليس معنى ذلك أن أمم العالم الأخرى قبل اليونان لم تكن لها فلسفة وأخلاق . فالعقل والأخلاقيات من لوازم الإنسان في كل العصور . وقد عرفت تلك الشعوب هذا اللون من التفكير . ولكن اهتمامهم كان على وجه المخصوص « بالأخلاق العملية التي مرّت بها في مجتمعاتهم واقتضتها نظام حياتهم » .

وهم وإن كانوا قد عرّفوا الفضائل كلها وأشادوا بها إلا أنهم لم يدونوا مذاهب نظرية أو يضعوا قواعد فلسفية ، وذلك لأنهم كانوا في شغل عن ذلك بالكفاح في سبيل العيش والصراع مع الطبيعة القاسية ، فصبّغوا آراءهم في قصص وأساطير وحكم وأمثال ، ولم تكن لهم مناهج علمية .

(١) نقلًا عن : تاريخ الأخلاق ٧٣ / ٧٤ .

ولهذا فلم يكن لديهم علم للأخلاقي يبحث في الأفعال الإنسانية ، ويزاولن معاونة علمية بين اللذة والفضيلة ، وبين الفضائل وأنواعها ومشروطتها . فكان اليونان هم أول من بدأ البحث في هذه الأمور وأمثالها عن طريق التحليل والتعريف والبرهنة ^(٢) .

وقد وضع سقراط المبنية الأولى لعلم الأخلاق ، وحارب اتجاهات السوفسطائيين الذين كانوا يذهبون إلى أنه ليست هناك حقيقة ثابتة ، وأن الإنسان هو متواис كل شيء ، فالحق هو ما يراه الشخص حقاً والباطل ما يراه باطلا دون نظر إلى رأي سواه .

وهذه الآراء السوفسطائية تعنى في مجال الأخلاق أن القيم والمبادئ الخلقية نسبة تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال ، والطبيعة البشرية في نظرهم ليست إلا مجموعة من الأهواء والشهوات وعلى ذلك فعالية الإنسان من اللذة .

وقد قام سقراط بالرد عليهم ، ورد للأخلاق اعتبارها ونادى بالسعادة غاية للأفعال الإنسانية . وتحقق السعادة عنده بسيطرة العقل على دوافع الشهوة وثوابع الهوى ، ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال ^(٣) كمسا سنين ذلك فيما بعد .

ثم جاء أفلاطون تلميذ سقراط فأخذ عنه فكرته في السعادة ، وجعل الفضيلة العليا هي فضيلة العدالة التي تتمثل في التوافق والانسجام بين قوى النفس عن طريق العقل فلا تبغى إحداها على الأخرى ، وذهب أفرسطو تلميذ أفلاطون - إلى أن الفضيلة وسط بين رذائلين ، فالكرم الذي هو فضيلة وسط بين الإسراف والتقتير وكلهما رذيلة ، والشجاعة وسط بين الجبن والجهور وكلاهما رذيلة وهكذا .

وبعد انتهاء عصر الفلسفة الأthenية قامت مدرستان فلسفيتان هما الرواقية

(٢) دروس في تاريخ الفلسفة للدكتور ناصر ابراهيم مذكر ص ٥ .

(٣) راجع الفلسفة الخلقية ص ٣١ - ٣٤ .

والأيقونية فاهتمتا بالأخلاق ، وتنافستا على دعوة الناس إلى السعادة . ولكنها كانتا على طرقى نقىض ، فقد بنت المدرسة الأولى آراءها على آراء المدرسة الكلية التي كانت تذهب إلى أن السعادة في الفرار من اللذة وقبلها ، بينما بنت الأيقونية آراءها على آراء المدرسة القورينية التي كانت تذهب إلى أن السعادة في الحصول على اللذة والأكتاف منها .

وفى نهاية القرن الثالث الميلادى انتشرت المسيحية فى البلاد الأوروبية ، ودعت إلى أن الله هو مصلح الأخلاق ، وأن الباعت على عمل الخير والفضيلة إنما هو حب الله والإيمان به . وكانت للرواية تأثير كبير على أتباعها ، فغلب عليهم الميل إلى الرهد والرهبة^(٤) . وفي القرون الوسطى فى أوروبا كان الاتجاه السائد هو أن الوحي السماوى قد جاء بالتعاليم الأخلاقية كاملة ، ولهذا فلم يكن للبحث العقلى فى الأخلاق مجال فى تلك القرون .

ب - الأخلاق فى العصر الجاهلي :

لم تتهيأ للعرب فى الجاهلية الفرصة لابتكار فلسفة أو نقلها عن غيرهم ، ولكنهم تركوا لنا كثيراً من الآثار الشعرية والثرية التي تشتمل على مجموعة من الحكم والوصايا التي تتضمن نصائح خلقية تنسى بالتفكير الفطري ، فمجاوزت تلك الآراء ممثلة لفلسفة عملية استمدتها حكماء العرب من بيئتهم وتقاليدهم الخلقية والدينية . وكانت الفضيلة العليا لديهم تتمثل فى « المروعة » التي تقوم على الشجاعة والكرم ... ومن المروعة الحطم والصبر والعفو عند المقدرة ، وقرى الضيف وإغاثة الملهوف ونصرة العاجز وحماية الضعيف ... وقد ورد أن المروعة لا تفعل سراً أمراً وأنت تستحق أن تفعله جهراً^(٥) أو يرى بعض الباحثين أن العرب فى الجاهلية قد عرّفوا الصلة الوثيقة بين المعلم والفضيلة

(٤) انظر الأخلاق لأحمد أمين ص ١٣٣ وما بعدها .

(٥) انظر فلسفة الأخلاق فى الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٩ (نقل عن تاريخ العرب قبل الإسلام للدكتور جواد على) .

— وهي تلك الفكرة التي توصل إليها سقراط — أو على الأقل خاتما حرب هذه الفكرة . ويرجع ذلك من قول زهير بن أبي سلمي :

ومن يُوف لا يدمع ومن يُقض قلبه إلى بطممن البر لم يستجمجم
فهذا يدل على أن المرء إذا عرف يقيناً أن هذا العمل خير واطمأنت نفسه
إلى ذلك لم يتردد في الإتيان به . ولكن مثل هذه الآراء لم يكن يعقبها درس
أو تعمق في التفكير بل كانت — كما يقول الشهير سعائى — من فلتات الطبيع
وخطرات الفكر^(٤) .

جـ - الأخلاق في العصر الإسلامي :

جاء الإسلام ممثلاً في الرسالة التي جاء بها محمد ﷺ الذي ركز
على الأخلاق وتنميها ولخص رسالته كلها عبارة جامدة حيث يقول : « إنما
بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

وتمثلت تعاليم الإسلام في القرآن الكريم والسنّة النبوية ، وأنحد المغارب
يتدبرون هذه التعاليم وما اشتملت عليه من آداب وتشريع فاتسعت مداركهم
وتفتحت عقولهم على آفاق جديدة من العلم والمعرفة^(٥) .

ودعا الإسلام إلى التضليل ونهي عن الرذائل بجعلها سعادة الدنيا والآخرة
جزاء من التزم بالفضائل ، والشقاء والعذاب في النارين عقاب من لم يلتزم بها .
يقول الله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَا
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْمُنْبَغِي »^(٦) ، ويقول : « مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكْرِ
أَوْ أَنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْسِنَنَّ لِحَيَّةِ طَيْبَةٍ وَلَنُجْزِيَنَّهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا

(٤) الدكتور محمد يوسف موسى في فلسفة الأخلاق في الإسلام ص ٧ ، ١٧ .

(٥) انظر كتاباً : تمهيد للفلسفة . ص ٥٠ / ٥١ — مكتبة الأنجلو-المصرية ١٩٧٩ .

(٦) سورة الدخيل آية ٩٠ .

يعملون ^{بها} (٩)

وقد نقل الإسلام بتعاليمه اهتمام الناس من مجرد تأكيد الجانب العادى في الإنسان ، الذي يقوم على الأنانية البغيضة ، إلى تأكيد الجوانب الروحية والإنسانية ، التي تمثل في الحب والإيثار والإحسان والعطاف والرحمة .. إلخ . يقول الرسول ﷺ : « المؤمن للمؤمن كالبيتان يشد بعضه ببعض » (١٠) . ويقول : « مثل المؤمنين في توادهم وتراجحهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكي منه عضو تداعي له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » (١١) ، ويقول أيضاً : « المسلم من سلم الناس من لسانه وبده ، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم » (١٢) ويهدف الإسلام من وراء هذه التعاليم وأمثالها إلى إقامة مجتمع تسود فيه القيم الخلقية من صدق وعدل وأمانة وحب وإيثار .. إلخ . ولكن الإسلام لم يرد بهذه التعاليم إقامة مذهب في الأخلاق على غرار مذهب الأخلاق اليونانية أو ما شابهها ، فهذه المذاهب من صنع الإنسان الذي يخطيء ويصيب ، أما تلك التعاليم فهي من عند الله الذي لا يخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء .

بروفـ، كانت تعاليم الإسلام ولا زالت وستظل إلى الأبد دعوة من عند الله إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تأخذ يد الإنسان إلى طريق خيره وعره ، وتصل به إلى المسارى الفاضل في الإنسانية ، فإذا التزم المسلمون بهذه التعاليم كانوا بحق خير أمة أخرجت للناس . يقول الرسول ﷺ : « تركت فيكم شيئاً لن تضلوا بعدهما : كتاب الله وستي » (١٣) .

ونظراً لأن القرآن والسنّة قد تكفلتا ببيان الطريق المستقيم الذي ينبغي أن

(٩) سورة الحج آية ٩٧ .

(١٠) رواه مسلم في كتاب البر والصلة والأدب .

(١١) رواه مسلم في كتاب البر والصلة والأدب .

(١٢) أخرجه النسائي في كتاب الإيمان .

(١٣) رواه الحاكم في المستدرك عن أبي هريرة .

يسلكة الإنسان ليكون فاضلاً ، فإن المسلمين في الصدر الأول لم يكونوا في حاجة إلى البحث العقلي في أساس الخير والشر وأفضليه والرذيلة إلخ .. . وبعد أن تطور الفكر الإسلامي ونشأت مدارس علم الكلام دار نقاش بين المعتزلة وأهل السنة حول مسألة تعتبر من المسائل الأخلاقية الهامة وهي مسألة مدى قدرة العقل في تعرف الخير والشر والحسن والقبح ، وهذه المسألة وإن كانت من مسائل الأخلاق الهامة إلا أن أهل السنة والمعتزلة حين بحثا فيها لم يكن قصدهما من وراء ذلك هو البحث مباشرة في الأخلاق . وعلى آية حال فإن إجابة المعتزلة عن هذه المسألة كانت تمثل في أن الخير والشر والحسن والقبح أمور ذاتية يجب معرفتها بالعقل ، بينما كان أهل السنة يذهبون إلى أن المرجع في معرفة ذلك هو الشرع ، مما جعله الشرع حسناً فهو حسن وما جعله قبيحاً فهو كذلك ، وليس للعقل شأن في بيان الخير والشر - كما هو مفصل في علم الكلام .

ومنذ أوائل القرن الثاني الهجري بدأ المسلمون يختلطون ويمتزجون بغيرهم من الشعوب والثقافات الأجنبيّة المختلفة ، ثم ترجموا علوم اليونان وفلسفتهم إلى اللغة العربية . ونشأت فلسفة إسلامية وأصبح للمسلمين فلاسفة في الأخلاق وفي غير الأخلاق .

وهكذا بدأت الثقافات الأجنبية تجد طريقها لغزو المجتمعات الإسلامية ، فنقل ابن المقفع في كتبه خلاصة ما حصل عليه من ثقافات الفرس والهند واليونان ورأينا غير ابن المقفع من الأدباء يتعلّمون ذلك أيضاً .

وبعد أن نفذت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين في العصر الذهبي للدولة العباسية كان لها تأثير كبير في دفع جماعة من مفكري المسلمين إلى البحث في الأخلاق بحثاً فلسفياً ، ومنذ ذلك الوقت نشأت الاتجاهات الفلسفية في الأخلاق الإسلامية ويمكننا أن نلخص بوجه عام اتجاهات الأخلاقيين الإسلاميين فيما يأتي :

١ - اتجاه يعني بالأخلاق العملية المستقاة من القرآن والسنّة والحكمة العربية ، ويمثل هذا الاتجاه أبو الحسن البصري الماوردي (المتوفى عام ٤٥٠ھ) صاحب كتاب أدب الدنيا والدين . ويوضح الماوردي من اتجاهه في مقدمة كتابه هذا إذ يقول : وقد توحّيت بهذه الكتاب الاشارة إلى آدابهما - الدنيا والدين - وتفصيل ما أجمل من أحوالهما .. مستشهدًا من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه ، ومن من رسول الله عليه السلام بما يضاهيه ، ثم متبعاً بأمثال الحكماء وأداب البلاغاء وأقوال الشعراء .

٢ - اتجاه غلب عليه الترجمة الدينية والتصوفية وانحاط بكثير من النظر الفلسفى ويمثل هذا الاتجاه الإمام الغزالى فى كتابه : إحياء علوم الدين وميزان العمل .

٣ - اتجاه بنى نظرياته على أساس فلسفية متاثراً تأثراً عظيماً بالفلسفة اليونانية ويمثل هذا الاتجاه الكيندى والفارابى وابن سينا وإنحوان الصفا وابن سككوى وابن باجه وابن طفيل وغيرهم ^(١٤) .

ـ ـ الأخلاق في العصر الحديث :

سبق أن عرفنا أن طابع الأخلاق في العصور الوسطى كان دينياً صرفاً . وظل الحال على ذلك في أوروبا حتى جاء عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والستادس عشر ، فانفصلت الفلسفة عن سلطان الكنيسة ورجالها ، وانفصل علم الأخلاق عن الدين ، واتجه الفلاسفة مرة ثانية إلى العقل يبحثون عن طريقه عن غاية الإنسان من أعماله ; ويستوحون منه مبادئ السلوك .

ولماجاه القرن السابع عشر ظهرت طوائف أخرى من الفلاسفة اتجهوا بعاليتهم إلى استرداد سلطان العقل وتحوير الفلسفة والأخلاق من سلطان الدين ، وكان من نتيجة ذلك أن وجدنا منهم من راح يؤسس الأخلاق على

(١٤) النظر تاريخ الأخلاق للدكتور يوسف موسى ٦٦ وما بعدها .

أساس ميتافيزيقي ومتهم من جعل الواجب مبدأً الخلقة ، ومنهم طوائف أخرى حاولت أن تقيم الأخلاق على أساس من علم النفس أو علم الحياة أو علم الاجتماع ، وفيما يلى إشارة موجزة إلى هذه الاتجاهات المختلفة في علم الأخلاق في العصر الحديث .

١ - أخلاق ما بعد الطبيعة :

ومن مثل هذا الأتجاه ديكارت ومالرانش وسبينوزا ، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العقل مبدأً الخلقة ، وذلك لأن العقل هو الذي يدين لنا الطريق إلى الفضائل ، ويعرفنا إياها ، ويوضح لنا الغاية التي يجب أن نعمل من أجلها ، وبه يمكننا أن نعرف الخير والشر . وهكذا فإن أخلاق ما بعد الطبيعة تقوم على التفكير الفلسفى الذى يكشف للإنسان طبيعته ، ونفسه ، وعلاقاته المختلفة بالعالم الذى هو جزء منه ، والغاية التى يجب أن يتوجه لتحقيقها .

فهذا المذهب يحاول أن يربط الإنسان بالكون ، ويربط الدراسات الأخلاقية بدراسة الكون وخالقه ، على اعتبار أنه ينبغي أن يكون في الإنسانية من التماقى والنظام ما في الكون الذى يسير إلى غاية معلومة وعلى منهاج مرسوم .

والمثل الأعلى في هذا المذهب ليس شيئاً تعارف الناس عليه ، ولكنه شيء يضعه الفيلسوف ويستمد من تفكيره ، ويرتبط تماماً بالله الذى هو الخير المطلق وأصل كل حقيقة وكمال (١٥) .

٢ - أخلاق الواجب :

مؤسس هذا الاتجاه هو الفيلسوف الألماني العظيم (إما نوبل كالت) الذى أقام الأخلاق على فكرة الواجب وحده ، وعلى الإرادة التى تخضع له دون غيره ، بعد أن كانت الأخلاق حتى عصره تقوم على أن الغرض الأساسى منها هو

(١٥) راجع تاريخ الأخلاق ص ٢٣٠ وما بعدها .

الوصول للخير الأعلى ، الذي يشمل السعادة والفضيلة ، على اختلاف في جعل إسدها مأسياً للأخرى (١٦) .

ولكن (كانت) جعل الخضوع للأمر المطلق مقاييس الأخلاق ورفع مقام الإنسان فوق اللذة والألم والمخصوص للغايات ، ورأى أن الإنسانية وحدها هي الغاية العليا ولا غاية وراءها ، ورفع من شأن الضمير الإنساني ، فجعله مشرع الأخلاق وموحي السلوك ، وكل عمل يعمل بغیر وحی الضمير ، وقوية الإرادة الحرة ، وصوت الأمر المطلق المجرد عن الغايات ، هو عمل ليس من الخير في شيء .

٣ - الأخلاق النفسية :

هذا الاتجاه يريد أن يؤسس الأخلاق على أساس من علم النفس ، ما دامت النفس هي التي يتطلب لها الأخلاق ، وهذا الإنسان الذي يقول به أصحاب هذا الاتجاه هو الغريزة أو الميل أو العاطفة ، وقد اختلف أنصار هذا الاتجاه فيما بينهم نظراً لتنوع هذا الأساس النفسي والاختلاف ، فرأينا هوبز وهلبيوس وبنتام وكل من عرفوا بمذهب المتفقة (١٧) ، ورأينا غيرهم من عرفوا بمذهب العاطفة ، أو الحاسة الأخلاقية ، من أمثال شافتسبيري وهاشسون وآدم سميث .

يقول هاشسون (١٩٦٤ - ١٧٤٧) في تعريف الحسن الأخلاق :

هؤلئك الأخلاق بالجمال في الأفعال والانفعالات الذي تدرك به الفضيلة أو الرذيلة في أنفسنا أو لدى الآخرين) وهو حسن مفروض بالفطرة في الإنسان يحكم حكماً مباشراً على أفعاله وانفعالاته . ومن المخبر لنا - في نظر فلاسفة الحاسة الأخلاقية - أن نركن إليها في تعرف الخير والشر ، كعانا نركن

(١٦) المرجع السابق ص ٢٦٩ . النظر نظرية الواجب في الفصل الرابع من هذا الكتاب .

(١٧) أنظر الحديث عن مذهب المتفقة في الفصل الرابع من هذا الكتاب .

في كل عصر على أساس أنهم حرصوا على رد القسم
إلى الإنسان وجعلها متغيرة ومتطوره.

والواقع أن الهدف الذي رمى إليه السوفسطائيون هو
التبشير عن ضيقهم من القيم الأخلاقية التي سادت عصرهم،
فنزعوا إلى هدمها ليمهدوا الطريق إلى بناء قيم أخرى أصلح
وأسلم، وكأنوا بمحقهم هذا إنما يمثلون النزعة الإنسانية من
ناحية، كما كانوا من ناحية أخرى يمثلون عصر التوزير في
حياة الفكر اليوناني.

٤- سocrates : مؤسس علم الأخلاق :

١- سocrates والسوفسطائيون :

في مجتمع توجد فيه طائفة السوفسطائيين بما تروجه من
آراء حول إنسانية القيم ونسبتها وذاتها وطابعها الاتفافي
الاجتماعي، وهي آراء ضربت بمعولها القوي في قلب البناء
الاجتماعي لليونان بروح فتية جريئة فهدمت فيما بالية التمدد
الأرض لبناء قيم أفضل وأنفع، أقول في مجتمع كهذا ما كان
يمكن أن يترك الأمر لஹلاء السوفسطائيين دون رد فعل عنيف

يتناسب مع قوة فعلهم وخطورته. وقد تمثل أول ردود الأفعال في شخصية سocrates الفيلسوف اليوناني الكبير جاء ليعيد إلى الإنسان اليوناني اتزانه الأخلاقي بعد أن ترتعت تحت وطأة ضربات السوفسقسطانيين الهدامة، ولينشيء ولأول مرة ما نسميه اليوم علم الأخلاق.

كان سocrates ابن خصيماً للسوفسقسطانيين، لاحقهم في الأسواق والأماكن العامة، وفي كل مكان يمكن أن يجدهم فيه يحاورهم ويجادلهم منتقداً أفكارهم مفتداً آراءهم، ومظهراً جهالهم بطبيعة المهارات التي يدعون إجادتها. إلا أن موقفه الفكرى جاء - مع ذلك - معارضًا لكثير من الأفكار التقليدية الشائعة، ولهذا السبب شهير به الكتاب المحافظون من أمثال "أرستوفان" (في مسرحية العجب) مظهراً إيهام على أنه واحد من السوفسقسطانيين.

إلا أن موقف سocrates لم يكن كما يصفه "أرستوفان" Aristophanes (توفي 388ق.م) فقد كان يعتقد، على عكس السوفسقسطانيين، أن الإنسان يمكنه باستخدام العقل أن يصل إلى مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تمكنه من التوفيق بين

المنفعة الشخصية والخير العام، ويمكن لمثل هذه المبادئ أن تكون عامة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان.

وإذا كانت المسائل الرئيسية في الفلسفة الأخلاقية قد أثيرت لأول مرة على يد سocrates والسووفسطائيين فإن سocrates كان وجده على بيته من صعوبة إيجاد إجابات ملائمة لهذه المسائل، وهي صعوبة تقترب من الاستحالة. ومن هذه الزاوية نفسها يمكن النظر إليه على أنه فيلسوف بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وإذا كان السوفسطائيون قد قدموا صياغات بلغية مثل "العدالة شريعة الأقوى" (ثراسيماخوس Thrasymachus) و "الإنسان مقياس الأشياء جمعياً" (بروتاجوراس Protagoras)، فإن سocrates راح يبحث عن الأخلاق الأرسطقراطية والأخلاق السائد في الأسواق، فلم يجد القاعدة الكلية الواضحة بذاتها، وهي ضائقة التي كان ينشدها ويبحث عنها، فكان إنجازه الكبير في هذا الشأن، هو أن يكشف للجنس البشري ضرورة وجود هذه القواعد الكلية التي بدونها لسن نستطيع تقديم مسوغات للأفعال الإنسانية.

٢ - سقراط وأفلاطون :

إن معرفتنا بسقراط تأتي بصورة أساسية من محاورات أفلاطون، وهي محاورات يمثل فيها سقراط الشخصية الرئيسية التي تناول وتجادل، ولا ندري إن كان أفلاطون قد استعار اسم سقراط ليكون بطلًا لمحاوراته التي تعبّر عن آرائه هو، أم أن هذه الآراء إنما تعبّر بالفعل عن وجهة نظر أستاذه سقراط، بطل المحاورات. لهذا السبب فإنه يصعب أن نرسم خطأً دقيقاً يفصل بين آراء كل من الرجلين، إلا أن الدراسات المعمقة للمحاورات قد أظهرت أن المحاورات المتقدمة تختلف اختلافاً واضحاً في أسلوبها ومحتوها عن تلك التي كتبها أفلاطون في مرحلة أخيرة من حياته. لذلك قبل إلينا نستطيع أن نأخذ المحاورات المتقدمة على أنها تعبّر عن آراء سقراط، بينما تكون المحاورات المتأخرة أكثر تعبيراً عن فكر أفلاطون.

ومن أهم الاختلافات بين المحاورات المتقدمة (السقراطية) عن المحاورات المتأخرة (الأفلاطونية) هي :

- (١) تقتصر المحاورات السقراطية على نقد المعتقدات الشائعة، وعلى توضيح الحاجة إلى مزيد من البحث حولها، وبينما تصل المحاورات المتأخرة إلى نتائج إيجابية.

(ب) تبحث المحاورات المتقدمة عن تعريف المفاهيم الأخلاقية،
بлемا تعني المحاورات المتقدمة بتقديم تبرير لطريقة تأملية
في الحياة تتحقق فيها الأدلة للحواس لصالح أدلة العقل.

(ج) تبحث المحاورات المتقدمة على صورة تماشٍ وتحقيق
بлемا كانت المحاورات المتقدمة لأكثر ديناليتها وتجربتها.
ومع ذلك، فإن بعض الباحثين لا يقرّون ببيان موقفيه

سقراط الأخلاقي في موقفه تجاه أفلاطون، فذهب "سانكتهالير" إلى
أن الكلام عن أفلاطون هو الكلام عن سقراط في أن واحد، فقد
يجوز أن يكون التعميد قد تحول عن مدعيه أستاذه في مسائل
الميتافيزيقا والمفهوم والسياسة، أما في الأخلاق فإن ساقر لها
وأفلاطون ليسا إلا واحدان، وقد يصعب على النظر الشكيب أن
يميز أراء أحدهما عن الآخر، وبذلك يكون أفلاطون قد كتب ما
كتبه من سقراط شكراً وتقريراً وفعلاً.

وسنرى عذراً ذهبياً عن أفلاطون أن عذباً البرأي
لا يمكن الاستسلام به بكل التضليل، وسنرى مطوري موقف
أفلاطون لذرى مدعى صحة تعمير عدائيين.

٤- أحكام القيمة وأحكام الواقع :

أشعار سقراط في المحاورات المتقدمة العديدة من الأسئلة حول معنى المفاهيم الأخلاقية مثل : "ما العدالة؟" (الجمهورية)، "ما النقوى؟" (أو طيرون)، "ما الشجاعة؟" (الأخوة و خارميس)، "ما الفضيلة؟" (بروتاجورس) .. وكانت الإجابة التي يقدمها الآخرون تخضع لامتحان قاهر من جانب سقراط (الجدل السقراطي) كاشفاً ما تتطوّر عليه من خموض وعدم انساق.

والسؤال الذي يمكن أن يثار هنا هو : هل يمكن تعريف المفاهيم الأخلاقية عن طريق أمور الواقع الفعلية؟. أو بصيغة أخرى : هل هناك علاقة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع؟.

الحقيقة أن سقراط بالرغم من أنه لم يفصل بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، إلا أن النتائج السلبية التي كان ينتهي إليها بعد تساوئاته قد توحّي بتمييز بينهما، وهو تمييز لم يوضع بصورة محددة إلا في العصور الحديثة على يد "هيومن" و "مور".

لقد كان سقراط في كل ما أداره من مناقشات للمفاهيم الأخلاقية مثل الشجاعة أو العدالة يرفض جميع الجهد الذي

تحاول تعریف مثل هذه المفاهیم في حدود الواقع المحایدة أخلاقياً، ففي محاورات "بروتاجوراس" و "لاخوص" و "خارمیدس" يجد سقراط أمامه تعریفاً للشجاعة بأنها "مواجهة الخطر بثبات"، فيلاحظ أن الإنسان الذي يواجه الأخطار بينما يكون من الحكمة أن يتجنّبها هو ألمق أكثـر منه بطلاً. والتعتمد الذي رسم سقراط طریقه، وإن لم يصل إليه، هو أن المفاهیم الأخلاقیة لا يمكن تعریفها تعریفاً مسلاناً على أساس مجرد الواقع التي يمكن ملاحظتها.

و الواقع أن جميع النظريات الأخلاقية منذ سقراط هي في حقيقة أمرها محاولات لإيجاد تفسير العلاقة بين الواقع والقيم، تأسى النظريات الطبيعية على أساس التوحيد بينهما، بينما تركز النظريات الالطبوعية على اوجه الاختلاف بينهما. وقد نجح سقراط وهو يسعى لإيجاد الأساس العقلية للأحكام الأخلاقية أن يوجه الانتباه إلى مشكلة البحث عن العلاقات القائمة بين القيم والواقع، ومن هذه الناحية يعتبر واضع الفلسفة الأخلاقية.

٤- تعریف المفاهیم الأخلاقیة :

أشـرنا من قليل إلى أن سقراط في محاورات أفلاطون المتقدمة قد أثار بعض المفاهیم الأخلاقیة بغرض تحديد معانیها مثل الشجاعة والعدالة والتقوى وغيرها، وكان أرسـطـو هو أول

من فهم مهمة سقراط على هذا النحو، حيث ذكر أرسطو أن سقراط كان يبحث في الفضائل الخلقية ويسعى من وراء ذلك إلى التوصل إلى المعانى الكلية. كما ينسب إلى سقراط في هذا الصدد أمرين هما الاستدلال الاستقرائي والتعریف الكلی. وهكذا تكون مهمة الأخلاق عند سقراط هي تحديد منهجي بطريق الاستقراء لمفاهيم كلية.

ويرفض بعض الباحثين هذا التأويل الأرسطي لموقف سقراط، فieri "أمير بريير" أنه تأويل غير صحيح، لأن سقراط كان يهتف أولاً وقبل كل شيء إلى شخص البشر لا المفاهيم وأمتحانهم وحملهم على إدراك مساهيتهم، فخارميون الذي يظنه الناس نموذجاً للمواافق العنيف لم يستطع أمام أسئلة سقراط أن يعرف معنى العفة، واكتشف أنه جاهم بذاته نفسه، وكذلك يجهل كل من "الأخيس" و "تيقيادس" معنى الشجاعة وهم الرجال المقدامان، ويجهل "أوطيفرون" معنى التقوى، وهو الذي الورع، وهكذا يكون قوام طريقة سقراط أن يحمل الناس على معرفة أنفسهم بأنفسهم، وهي مهمة ليست باليسيرة،

ويتحقق بذلك شعار المعرفة الذي يعكس كل فلسفته:
"اعرف نفسك بنفسك".

إن هذا الشعار السقراطي يكشف عن مضمون أخلاقي يتمثل فيما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه معين لحياة الإنسان وملوكيه، فمعرفه النفس عند سقراط هي معرفة الخير وتحقيق الفضيلة، ذلك أن من يعرف نفسه يعرف ما يناسبها، أي يعرف الخير الخاص بها. ولما كانت السعادة هي الخير الأقصى الذي يجب أن يتوجه إليه الإنسان، كان على الحكيم أن يسعى إلى بلوغها بالفعل وتنظيم حياته، والسعادة التي يقصدها سقراط هنا هي قناعة النفس وطهارتها.

وهكذا لم يكن غرض سقراط في إثارة المفاهيم الأخلاقية أن يقدم تعريفاً نظرياً للأخلاق كما فهم أرسطو، بل كان هدفه عملي بالأصل لأن هذه المعرفة السقراطية سوف تتجدد في النهاية بالفضيلة كما سنعرف بعد قليل.

٥ - التوحيد بين الفضيلة والعلم :

الواقع أن نزعة سقراط العقلية هي التي أملت عليه القول بأن فهم طبيعة الخير شرط ضروري لممارسة حياة الفضيلة،

وهذا ما يتجسد في قوله المشهور : "الفضيلة علم والرذيلة جهل" ، وكانت حجة سقراط في ذلك أن أحدا لا يفعل الشر حبا في الشر ذاته؛ إذ أن "الخير" الذي يسعى المرء جاهدا في سبيل الحصول عليه لا بد أن يظل يلاحمه ويحوم حوله باستمرار . لكن المرء قد يخطئ التقدير فيقبل على الشر ظنا منه بأنه "الخير" ، وعندئذ يكون خطأه الخلقي ناجما عن مجرد نقص في المعرفة أو جهل بطبيعة الخير ، ولو أنه عرف الخير على حقيقته لما اتجه إلا إلى فعل الشر ، ذلك لأن الخير مرتبط بالسعادة ، ويرتبط الشر بالشقاء ، ويستحيل على المرء أن يرتكب الشر وهو يعلم أنه شر ، إذ ليس من المعقول أن يتخلى الإنسان عن سعادته بارانته ويسعي إلى الشر مختارا .

وهكذا يوحد سقراط بين الفضيلة والعلم ، وبين الرذيلة والجهل ، فمن يعلم الخير يفعله ، ومن يعلم الشر يتجنبه . فأساس الشرور إذن هو الجهل وأساس الفضائل هو العلم .

حقيقة أنه لأمر مقيت أن يعرف المرء أن ما يفعله هو شر ولا تمنعه هذه المعرفة من اتيانه ، غير أن هذا أمر كثير الوقع للأسف ، فالشرير لا يجهل ما يفعله من سوء ، بل على العكس

فإنه قد يعجب بنفسه فيما هو عليه من الرذائل، فهو يشعر تماماً بالخساران، ولكنه يسعى إلى هذا الخساران وهو أسف، إنها هزيمة عقله نفسها هي التي قادته إلى الخطيئة، لأنه إذا كان يجهل ما يفعل فلن يكون مجرماً ولا يكون مسؤولاً أمام الله وأمام الناس، وهكذا يفشل التوحيد بين الفضيلة والعلم، فقد يعلم المرء ولا يعمل، وقد يعمل ضد ما يعلم، والتجربة الواقعية تثبت لنا كل يوم تهافت هذا المبدأ السقراطى.

ويبدو أن سocrates كان يعكس ما يقوم هو بعمله، لأن فلسوف ربط العلم بالعمل وطبق مبادئه فلسفته على سلوكه الشخصي، فقد كان ابن النحات والقابلة يهيم في الطرقات حافي القدمين متداخلاً بمحيط خشن، يمتنع عن شرب الخمر وعن ارتداء فاخر الثياب، ويأكل ويشرب على قدر حاجته، عادياً في مظهره، لا يكاد يشبه المسؤوليين الذين كانوا يرتدون أثواب الثياب ولا الحكماء السارقين الذين كانوا من ذوي الشأن في مدنهم. ولكنه كان بلا شك أبل الناس خلقاً، وأبغضتهم حياة وأنقاهم سريره، لا يتقاضى أجراً على تعليمه للشباب رغم فقره، وكان يعلو بنفسه على الخيرات الدينوية ويستخف بال الحاجات

والرغبات التي تستعبد غيره من الناس. لقد كان سocrates يتصرف بمقتضى مبادئه، وينذر على من يورخ له أن يجد في سيرته فجوة تفصل بين تفكيره النظري وسلوكه العملي.

٤- أفلاطون و موقفه الأخلاقي :

١- نظرية المثل والأخلاق :

أثار سocrates - كما عرفنا من قبل - العديد من الأسئلة المتعلقة بالمفاهيم الأخلاقية، ولكنه لم يصل مع محاوريه إلى إجابات محددة بشأنها، فجاء أفلاطون ليبدأ من حيث انتهى استاذه على وجه نستطيع معه أن ننظر إلى فكر أفلاطون على أنه محاولة للإجابة عن الأسئلة التي طرحتها سocrates.

وحاول أفلاطون منذ "محاورة الجمهورية" حتى محاوراته المتأخرة أن يشكل وجهة نظر منتظمة عن الطبيعة والله والإنسان واشتق منها مبادئه الأخلاقية، وكانت هذه الوجهة من الميتافيزيقية تقوم على أساس نظريته في الصور أو المثل.

ونجد أفضل صياغة مختصرة عن هذه النظرية في مناقشة أفلاطون للخط المنقسم في أواخر الكتاب الرابع ٧١ من "الجمهورية". فقد قسم أفلاطون موضوعات المعرفة إلى نوعين

أساسين وتقسم كل منهما بدوره إلى نوعين فرعيين يرمز لهما بقسمين غير متساوين على الخط، ويكون التقسيم الرئيسي بين منطقة الموضوعات الحسية المتغيرة ومنطقة الصور المجردة الثابتة.

والمعرفة بالموضوعات الحسية التي تكتسب عن طريق الإدراك الحسي معرفة غير دقيقة وغير يقينية لأنها موضوعات للحس، فهي مثل نهر هيراقليطس في سيلان دائم وتغير مستمر، وعلى عكس ذلك تكون المعرفة بالصور الأزلية معرفة محددة ويمكن البرهنة عليها بطريقة منتظمة.

وتنقسم منطقة الموضوعات الحسية إلى قسمين : قسم أدنى، وتضم الأشباح والظلال المعدكسة عن العالم المحسوس والمعرفة التي تحصل عليها هنا يسميها أفلاطتون "وهم" ، وقسم أعلى ويضم الموضوعات الحسية وتسمى المعرفة بها "الظن".

أما منطقة الصور فتقسم إلى : الصور الرياضية وتسمى معرفتها بالفکر الاستدلالي والصور الأخلاقية وتسمى معرفتها تعقل.

وعلى قمة هذا الخط تكون صورة الخير التي يجب تعريف جميع موضوعات المعرفة بالنظر إليها وبعلاقتها بها إذا كان لابد من فهم هذه الموضوعات على وجه ملائم. وهكذا تقوم الأخلاق على أدق أنواع المعرفة وأكثرها صرامة، بل إنها تفوق في ذلك الرياضيات، إلا أنها أيضاً أكثر فروع المعرفة صعوبة في تحصيلها. حقيقة أن الرياضيات تبتعد بنا عن الصور المرئية والإدراكات الحسية، إلا أن الفلسفة الخلقية تتطلب جهداً أكثر للتجريد، لأن موضوعات المعرفة الخلقية أقل قابلية للرواية من الصور الهندسية والإعداد فهي مفاهيم ومبادئ تتعدد بشكل مطلق تحت مفهوم الخير الذي يضمها جميعاً.

وكان الفلاطون معجبًا بالرياضيات وطريقة التفكير الرياضي، وربما كان ذلك بتأثير الفيلاسوريين، وهو الإعجاب الذي دفعه - فيما يقال - إلى أن يكتب على باب أكاديميته: لا يدخل علينا من لم يكن رياضياً، لذلك نراه في كتاب الجمهورية وغيره من الكتب يقول : بأن الحقائق الرياضية يمكن استنباطها بشكل صارم من بدويهيات واضحة بذاتها، ويقدم بذلك نموذجاً رياضياً للمعرفة التي كانت مصدر إلهام من الفلاسفة في ذلك الوقت.

إلا أن أفلاطون لم يلجأ إلى الإجراءات الاستباقية في مناقشاته للمشكلات الأخلاقية. لأنه ربما لم يشعر بأنه لديه تصوراً مناسباً للخير يمده بالبديهيات التي يستطيع منها أن يستنبط قواعد السلوك، ولكنه يتبع في إجراءاته هنا ما أسماه "بالجدل الصاعد"، وهو عملية تعميم تنشأ خلال الحوار، ويحصد فيها من الحالات الجزئية المتماثلة إلى أعلى رؤية عقلية لبيئة الواقع والتي منها يمكن استنباط أحكام جزئية للقيمة، وذلك عن طريق "جدل هابط" واستنباط من المبادئ العامة. وكان أفلاطون يهدف في فلسفته الأخلاقية إلى أن يعود إلى الطريق المؤدى إلى رؤية الخير.

٢- الخير واللذة وحياة الفضيلة :

لأشك في أن المحاورات الأفلاطونية المبكرة قد غابت عنها - كما أشرنا - الروح السocraticية التي كانت تمثل إلى تقديس الواجبات المترتبة بوصفها مطلقة. فنجد أفلاطون في محاورة "بروتاجوراس" يذكر أن يكون القانون مجرد تعاقد واتفاق كما كان يرى السوفسطائيون، وذهب إلى الفرد يرتبط بقوانين الدولة برابطة عضوية مثل رابطة أى عضو من

أعضاء الجسم ببقية الجسم، كما نجده في محاورة "جور جياس" يقابل بين حياة التفلسف وحياة اللذة مؤكدًا أن غاية الحياة هي الفضيلة أو الخير، أما حياة اللذة فهي تسعى إلى إشباع كافة اللذات الدنيوية، ولما كانت السعادة في إرضاع هذه اللذات، بل في التمسك بالفضيلة، فمن أتبع أهواءه وانساق إلى إشباع لذاته فيه شقي، لأنه لن يشبعها بل يطلب المزيد على الدوام شئلاً في ذلك شأن من يحاول أن يملأ فربة متقوبة أو شأن من أصحاب التجرب فلا يتفاك في ذلك جلده دون جدو.

ولكن تطور فلسفة أفلاطون ينتهي إلى تطور نظريته في اللذة وذلك بربطها بتحليله لقوى النفس المختلفة، فيقدم أنواع ثلاثة لذات يرتبط كل نوع بجزء من أجزاء النفس الثلاثة: هناك لذات الحسية، وهي التي تتعلق بالنفس الشهوانية، وهناك أهواء تناسب النفس الفضيلية، أما اللذات العقلية فهي فقط اللذات الحقيقية الخالصة من كل ألم وهي تناسب النفس العاقلة.

وهكذا نلاحظ أن أفلاطون يؤكد على أن الإنسان مؤلف من جزء حيواني وحشي والآخر على العكس الإنساني روحياني، ولابد للأول أن يخضع للثاني الذي يروضه ويهديه، فالعقل في

الإنسان هو القائد الذي ينبغي أن يسيطر على دفة الأمور حتى يسير كل شيء في طريق الفضيلة والخير، وهو القانون العام للدولة والأشخاص على حد سواء، فينبغي أن يكون الحكم للعقل ما دام هو محل الحكمة وهو المكلف بأن يسهر على النفس بتمامها، ولا ينبغي أن يصغي المرء إلا لصوت العقل، لأن العقل السليم هو صوت الله يخاطب به أنفسنا. والنفس لا تسمو بالمعارف في الذائب على تنمية الفضيلة وحملتها من الكبيراء والذات، وحملتها من الترف الذي يجعلها تجنب عن احتمال المشقات الضرورية، يجعلها تجزع لقاء الموت. فلا ينبغي أن يؤثر شيئاً على الخير، بل يلزم بأن يقال بأن كل ما على سطح الأرض وما في باطنها من ذهب لا يستحق أن يوزن بالفضيلة، وإن المرء إذا لم يتشبث بالخير وحده بكل قواه يورد نفسه موارد العار والاحتقار.

وهكذا يصل أفلاطون إلى استنتاج أن البحث عن القيمة يجب أن يتعد عن الحواس ولذات البدن، ويقتضي ذلك طريقة عقلية وتشفيّة في الحياة، وهي تلك الطريقة التي عرضها في "الجمهورية" في وصف تدريب الحواس.

حقيقة أن أفلاطون قد هاجم اللذات وجعل القيادة للعقل على البدن، إلا أنه في "بروتاغوراس" و "المأدبة" لم يعارض اللذة من حيث هي كذلك، بل جعلها جميعاً تحت إشراف العقل وسيطرته، ولكنها يأتي في فيدون وهي التي سبقت يوم إعدام سocrates ليعالج بشكل مباشر بعوم النفس على البدن، وهو أمر طبيعي بالنسبة لقىيسوف على وشك الموت. وهنا نجد سocrates - بطل المحاوره - ينكر البدن ولذاته مؤكدًا أن الحكيم يتطلع ليحرر نفسه من سجنها البدني.

و الواقع أن هذه الأمور المتعلقة بالأمور الأخروية ضد سocrates هي ما ركز عليه أفلاطون في المحاورات المتأخرة بروزية أسطورية للعالم الأعلى الأزلي، فيجعل اللذة في محواره "طيماؤس" أكبر باعث على الشر، وبهاجم اللذات البدنية هجوماً عنيفاً لا هوادة فيه، وربما يعود ذلك إلى فصله الحاد بين النفس والبدن أو بين السرمدي والوقتي، فضلاً عن فلسفة الكونية الصنوافية، فهذا الأمران قد أفضيا به إلى نزعة تفشيّة منطرفة أكثر مما قال به سocrates أو مارسه.

٣- فضيلة العدالة في الأخلاق والسياسة :

إذا ما ابتعد المترء عن النذات الحسية وحاول أن يسمو إلى معرفة الخير بمعروفة بعالم المثل، حظي بالفضيلة العليا التي يسميها أفلاطون بفضيلة العدالة.

وتتحقق العدالة عند الفرد بتحقيق الفضائل الثلاث التي تناسب قوى النفس الثلاث، وهذه الفضائل الثلاث هي : العفة التي هي فضيلة القوة الشهوانية، والشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية، والحكمة وهي فضيلة القوة العاقلة، ولكن يجب لتحقيق العدالة أن تنتظم هذه الفضائل فيما بينها على صورة تكون فيها القوة الشهوانية خاضعة للقوة الغضبية، وتكون هذه الأخيرة خاضعة للقوة العاقلة، أو بعبارة أخرى يجب أن تكون القوتان الشهوانية والغضبية خاضعتين معاً للعقل الذي يجب أن يقود النفس إلى طريق الخير والفضيلة، فتتحقق بذلك فضيلة العدالة.

وما يقال عن العدالة بالنسبة للفرد يقال بالنسبة للدولة، فإذا كانت العدالة تتحقق في الفرد بسيطرة القوة العاقلة على سائر القوى الأخرى، فإنها في الدولة أيضاً

تحقق بتوسيع العقلاء أمور الدولة. والعقلاء في نظر أفلاطون هم الفلاسفة، أو أن يتحول الحكم إلى فلسفه أي إلى عقلاء يتمسكون بالحكمة والفضيلة.

و الواقع أن تصور العدالة عند أفلاطون تصور هندي ينتهي إلى الاحتفاظ بالتناسب والنظام. ولذلك يمكن تفسير العدالة عند أفلاطون بأنها "نسبة" مدينة ينبغي دائمًا المحافظة على ثباتها وإلا اختل النظام، وهي نسبة تحدد لكل طبقة مكانها وتحفظ التوازن بحيث لا يمكن لطبقة أن تتطلع إلى أن تتبسا مراكز طبقة أخرى، فلا يجب مثلاً للطبقة المنتجة من الشعب أن تتطلع إلى مراكز القيادة السياسية في الدولة. ومن هنا يمكن أن نتبين مدى عداء أفلاطون لنظام الحكم الديمقراطي الذي كان سائداً في آثينا، وبذلك لا تبدو العدالة مجرد تقييد من قبل الفرد بقوانين بلاده كما كان الأمر في المحاورات السocraticية، بل أصبحت على يد أفلاطون إصلاحاً سياسياً شاملأ.

وفي نهاية وفتنا القصيرة هذه عند فلسفة أفلاطون الأخلاقية نختم بما بدأنا به حديثاً وهو أن فلسفة أفلاطون

كانت في الواقع أمرها محاولة للإجابة على الأسئلة التي طرحتها أستاذة سقرارط.

٥- نظرية أرسسطو الأخلاقية :

١- أرسسطو وأفلاطون :

أرسسطو تلميذ أفلاطون، درس في أكاديميته سنوات عديدة كان من المتوقع أن تؤثر هذه السنوات في فكر التلميذ فيتاتبع ماقاله أستاذه في مجالات الطبيعة والسلوك الإنساني، إلا أن الأمر قد جاء مخالفاً لهذا التوقع. حقيقة أن أرسسطو يستخدم بعض الاصطلاحات الشبيهة بما يستخدمه أفلاطون، كما أنهما يشتركان في بعض المبادئ التي تعبر عن عقلانية الثقافة الهلينية. إلا أن جوانب الاختلاف بينهما كانت في الأمور الأساسية والأكثر جوهرياً من تلك التي كانت موضوع لاتفاق بينهما، على وجه نسبطيع معه القول بان موقف أرسسطو من المسائل الأخلاقية يمثل في الواقع مذهبًا جديداً يختلف اختلافاً كبيراً عن مذهب أفلاطون.

وإذا شئنا أن نضع أيدينا على موطن من أهم مواطن الاختلاف بين الرجلين وأثر ذلك على تطور الفكر الأخلاقي

الغربي، فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام إن أفلاطون يعد المصدر الأصلي للتأليد الديني والمثالي في هذا المجال، وطوال تاريخ الحضارة الغربية بعد ذلك فإن الآراء الأخلاقية التي وضعت نصب عينيها المصدر الفائق للطبيعة مثل الله والعقل الخالص كأساس للتقييم إنما تعود إلى أفلاطون، بينما كان الفلاسفة الطبيعيون الذين وجدوا مقاييس في حاجات الإنسان الأساسية وميوله وقدراته رesterشدون بأرسطو.

ومما يفسر لنا أسباب اختلاف أرسسطو عن أستاده أفلاطون أن أرسسطو كان قد درس في بداية تعليمه البيولوجية والفيزيولوجيا ومناهج الملاحظة والتصنيف، وهذا ما جعل موقفه من الإدراك الحسي في اكتساب المعرفة مختلفاً عن موقف أفلاطون، لأن أفلاطون كان ينظر إلى الرياضيات يومئذ نموذجاً للمعرفة العملية، بينما صاغ أرسسطو نسقه على أساس البيولوجيا مركزاً على أهمية ملاحظة النماذج في الطبيعة الفعلية. وعلى ذلك فإن هدف أفلاطون بالنسبة للأخلاق كان يتمثل في جعل الطبيعة البشرية متقة مع صورة مثالية، بينما أرسسطو يبني مبادئه الأخلاقية وفق متطلبات الطبيعة البشرية.

وهكذا ندرك أن أرسطو كان واقعاً يرى تحقيق الخير الذي يتلوى بحثه ميسور في دنيانا الفعلية، وإذا كان أفلاطون قد استخف بعالم الشهادة وحاول أن يعلو على دنيا الحسن، فإن أرسطو كان على العكس يميل إلى الواقع ويتمسك بدنيا التجربة الإنسانية.

٤ - السعادة والخير الأقصى :

كتب أرسطو العديد من الكتب في فلسفة الأخلاق، إلا أن كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" يعد من أهم هذه الكتب. و"نيقوماخوس" هذا هو ابن أرسطو الذي يقال إنه نسخ الكتاب ونشره، لذلك سمي بهذا الاسم، ويقال إن الكتاب سمي كذلك لأن أرسطو أهداه إلى ابنه نيقوماخوس.

ولتبين في هذا الكتاب أن الأخلاق عند أرسطو علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، وبهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشري ويتم تدبيرها على أحسن وجه، لذلك ترتبط الأخلاق بالسياسة عند أرسطو ارتباطاً وثيقاً، ويتافق في ذلك مع أستاده أفلاطون في أن الدولة قوة تربوية عليا تهيء للفرد ظروف حياته الاجتماعية

والروحية، وتتوفر له القدرة على الحياة، فضلاً عن أن السياسة إذا كانت تبحث عن المجتمع الصالح، فإن الأخلاق تبحث في تكوين الفرد ونعتده ليكون مواطناً صالحًا قادراً على تحمل مسؤولياته السياسية.

ومعنى ذلك أن الأخلاق إنما تهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف، ومن هنا راح لرسطو يبحث عن غاية الحياة، فرأى أن كل موجود بشري لا بد أن يهدف إلى تحقيق "خير" ما، فليس هناك عمل أو حلم إلا وكانت الغاية منه تحقيق خير معين، ولكن لما كانت الغايات والخيرات كثيرة ومتنوعة أصبح من الضروري أن يبحث عن "الخير الأقصى" الذي هو غاية في ذاته وليس أداء لغاية أبعد منه، وقد وصل أرسطو إلى أن السعادة هي ذلك الخير الأقصى متفقاً في ذلك مع سقراط وأفلاطون، وهذا يعني أن الناس يطلبون الخيرات الأخرى مثل اللذة والقرة والثروة والحكمة من أجل السعادة، ولكنهم لا يطلبون السعادة من أجل شيء أبعد منها، لذلك كانت السعادة هي الخير الأقصى.

وإذا كانت السعادة هي الغاية التي يهدف إليها إنسان، فإنها سعادة إنسانية أي تتحقق في أعمالنا، ولا تأتينا على صورة هبة أو مكافأة على أعمالنا الفاضلة، وهذا هو ما يجمع عليه الناس، إذ أنهم يرون في السعادة شيئاً هو أثمن الأشياء وأقيمها.

وإذا كان أرسطو يتحدث هنا عن السعادة الفردية ولا يرى أن من واحب الفرد أن يضحي بمصالحه من أجل مصالح المجموع إلا في حالات غير عادلة مثل حالة الحرب، فإن ذلك لا يعني أن هناك ضرباً من التعارض بين السعادة الفردية وسعادة الجماعة، أو أنه يريد أن يقيم سعادة الفرد على أساس اثنين، فarsesto لم يهمل الجماعة التي ينتمي إليها الفرد وهو يتحقق سعادته، فهناك اتساق بين سعادة الفرد وسعادة الجماعة، لأن حاجات الفرد واحتياجات الجماعة متقدمة بصورة عادلة ومتغير متعارضة.

٣- موقف أرسطو من اللذة :

يتافق أرسطو مع سقراط وأفلاطون على عدم اعتبار اللذة خيراً أقصى، ولكنه لم يقف منها موقف المعارضنة والرفض

الذى رأيناه عند أستاذة أفلاتطون، فالناس جميعاً في زاوية يطلبون اللذة ويتجهون إلى الالم، فاللذة ليست شراء لأنها لو كانت كذلك لكأن الالم خيراً ومن العيب أن نقول عن إنسان إنه سعيد وهو يتالم.

إن اللذة فيما يرى أرسسطو طبيعية وتصاحب العمل البشري، لأن المرء يشعر عادةً لذة عند إنجازه لعمل من الأعمال. ومعنى ذلك أن قيمة اللذة مرتبطة بالعمل الذي تصاحبه. ولما كانت الأعمال مترابطة في الخير والشر، وجب أن يكون للذة أنواع مختلفة؛ فمن اللذات ما هو حقيقي وطبيعي ومنها ما هو فاسد ومزيف بحسب نوع العمل الذي تقرن به. ولما كانت أسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الإنسان هو النظر العقلي، فإن أسمى أنواع اللذة هي اللذة المصاحبة للنشاط العقلي.

إن أرسسطو لم يجعل من اللذة غالية في ذاتها أو خيراً أفضليًّا لأن من طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة لتشفيء آخر يجيء بعدها كلذة الراحسة التي يراد بها التأهُّب لمواصلة العمل، ولذة مشاركة الأصدقاء في المأدب

على عدم استعداده لها. فاللذة ترشد إلى الفضيلة وتنقذن بها، وهكذا يجد العقifer في ضبط نفسه لذة، ويجد الشجاع في إقدامه لذة، ومثل هذا يقال عن جميع الفضلاء على اختلاف أنواعهم.

ونصل الآن إلى سؤال مهم يتعلق بالطريقة التي نستطيع بها تحديد الفضائل الخلقية، وهنا نجد أرسطو - متميزاً بمنهجه عن غيره من الفلاسفة السابقين عليه - يستعين لشرح وجهة نظره بكثير من التشبيهات من ناحية وبالآراء الشائعة بين الناس من ناحية أخرى، فهو يشبه العقل الفاضل بما يحدث في الصنائع والفنون، فمن الشائع أن الصانع يتقادى الشيطط سواء في الزيادة أو النقصان وهو يقوم بعمل مصنوعاته، ويحدد الأطباء الصحة بأنها نسبة ثابتة للقوى المتضادة - الحرارة والبرودة التي تؤثر على الجسم، كما أن النحات والمهندسين المعماريين يشتركون في النسب الصحيحة في أعمالهما دون مبالغة أو تقصير.

وهكذا أيضاً يكون مضمون الفضيلة عند أرسطو، فهي تتضمن الأخذ بالوسط الذهبي، ف تكون الفضيلة وسطاً بين طرفين كلاهما رذيلة - الإفراط والتطرف. فالشجاعة وسط بين التهور

والجبن، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير، والاعتداد بالنفس وسط بين الغرور والمسكنة، والتواضع وسط بين الخجل والعدم الحياء، والدعابة وسط بين المجون والفظاظة... وهكذا.

ولا يعني الأخذ بالوسط أن تكون وسطاً حسلياً على مسافة واحدة من الطرفين المرذولين، بل هي وسط اعتباري يتغير بتغير المضمنون والأشخاص والظروف، ويكون العقل وحده هو الذي يعيّن هذا الوسط عندما يراعي تلك الملابسات. فما يعد كرما عند التقيير لا يبعد كذلك عن الغنى، ويكون الكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى التقتير، بل إن هناك بعض الأفعال والانفعال مما ليس له وسط مثل فضيلة الصدق.

وهكذا أراد أرسطو في تفسيره لفضيلة أن يقف موقفاً بين هؤلاء الذين يعارضون الدوافع الطبيعية وبين اثنين اللذة الذين يزورون الفضيلة فهي إشباع اللذة. فضلاً عن الدور الذي يلعبه العقل عند أرسطو، للتعرف على الفضائل الأخلاقية بتحديد الوسط العدل لها.

وثمة نقطة مهمة تتعلق بموقف أرسطو من الفضيلة والأخلاق بوجه عام. وهي أن أرسطو يرى أن الأخلاق ليست

ممكناً لكل الناس، بل لللاعبين فقط، فتعلم الفضيلة والأخلاق تعلم أرستقراطي، لأنه ليس هو وعظ أو إرشاد للمasses، بل هو دعوة لأهل المواهب إلى التفكير والتأمل. بل إن أرسطو يرى أكثر من ذلك أن الفضيلة لا يمكن لها تمام التحقيق إلا لدى الطبقات الميسورة، ومعنى ذلك أن الفضيلة عند أرسسطو امتياز لتلك الطبقة الممتازة التي يخاطبها في مجتمعه، والأخلاق التي يقدمها إنما هي أخلاق المواطن الأثيني الحر الذي توفرت له كل الإمكانيات للحياة الراقية. فمن المتعذر فيما يرى أرسسطو أن يأتي الفقير كريم الأفعال لأن كثيراً منها إنما يعتمد على الأصدقاء والمال والنفوذ السياسي، ولا يملك الفقير أن يكون كريماً، فليس في وسعه أن ينفق عن سعة، ولو حاول ذلك لكان غبياً أحمق.

إن هذا الموقف قد يثير العديد من الآراء المتناقضة، ولكننا هنا سنكتفي بآن نسأل: هل كان فيلسوف الواقعية القديمة واقعياً هنا؟ هل يمكن أن ننظر إلى الأخلاق مثل هذه النظرة الأرستقراطية؟

القيم

مفهوم :

مفهوم القيم من المفاهيم الشائعة في حياتنا اليومية ، فكثيراً ما نتحدث عن القيم ونشكوا في أحيان كثيرة من انحراف القيم ، ونغير عن الحاجة الملحة للإنسان المعاصر إلى الإحساس بالقيم ، بعد أن انتشرت السطحية التي تأخذ بها الأمور ، والتي أدت بها إلى عدم إدراك القيم الحقيقة للأشياء والأشخاص . ويرتبط بضائقة الإحساس بالقيم ظواهر كثيرة مثل التخلف والانحلال والآثأر والتشاؤم ، وفي المقابل يرتبط بازدياد الإحساس بالقيم مفاهيم التقدير والتغافل والنظام والترابط .

وعندما تقوم دعوة للإصلاح والهداية نراها تطالب بالأأخذ بقيم جديدة تحمل مدل قيم بالية عقلي عليها الزمن ، ولا يخلو حديثنا عن القيم في غالب الأحيان من خلط بين المفاهيم ، و الخلط بين القيم الحقيقة والقيم الرائفة ، أو بين القيم الثابتة والقيم المتغيرة .

وهكذا نجد أن موضوع القيم من الموضوعات ذات الأهمية الكبيرة بالنسبة للحياة الإنسانية . وقد كانت محاولة توضيح هذا الجانب من حياتنا على الدوام - جزءاً أساسياً من كل فلسفة . ويرجع البحث في القيم أساساً إلى نظرية المثل الأفلاطونية وإلى آراء أرسطو . وقد تعمق البحث واتساع نطاقه في هذا الموضوع في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . وكان ظهور مصطلح نظرية القيم Axiology في البحوث الفلسفية في العصر الحديث تعبيراً عن الاهتمام المتزايد بهذا الموضوع ، ويقصد بهذا المصطلح في هذا الصدد البحث في طبيعة القيم وأصنافها وسمعيتها . وقد أصبح بحث القيم باباً هاماً من أبواب

الفلسفة العامة ، ويرتبط خاصة بعلوم المنطق والأخلاق والجمال والآدبيات^(١) .

مفهوم القيمة :

وبادئ ذي بدء نلاحظ أن مفهوم القيمة يستخدم في العادة في ميدان الاقتصاد ، ويقصد به قيمة التبادل ، بمعنى السعر المقدر للسلعة ، ولكن استعمال هذا المفهوم لا يقتصر على المجال الاقتصادي الذي تعد القيمة فيه شيئاً مادياً ، بل يستخدم كثيراً في الحالات غير المادية للتعبير عن قيم أخرى معنوية .

وقد حاول العديد من الفلاسفة تحديد مفهوم القيمة ، فذهب Ribot إلى القول بأن قيمة الشيء هي « قدره على إثارة الرغبة ، وأن القيمة تناسب مع قوة الرغبة » ، جاعلاً هذا التعريف شاملاً لكل من القيم الاقتصادية والقيم المعنوية . وينذهب بعض المفكرين إلى القول بتعريفات أخرى للقيمة مثل « القيمة صفة الشيء المعتبر أنه قابل للرغبة فيه » أو « ما هو جدير بأن يطلب »^(٢) .

ويمكن بصفة عامة تعريف القيمة بالمعنى الفلسفى من جهتين :

١ - من وجهة النظر الثانية : وتعنى القيمة تلك الصفة التي يتصنف بها موجود ما - سواء كان شخصاً أو شيئاً - إذا ما كان هذا الموجود بالفعل مرجداً أو مرغوباً أو مقدراً من إنسان أو جماعة معينة من الناس ، أي إذا ما كان معروفاً به بوصفه لهذا الرغبة المرء الخاصة أو لرغبة أجنبيه ، فالقيمة هنا تعنى درجة التقدير أو الرغبة لموجود ما .

(١) المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ص ٢٠٣ ، ومدخل إلى الفكر الفلسفى ص ٩٨ .

(٢) الأخلاق النظرية ص ٩٠ .

٢ - من وجهة النظر الموضوعية : القيمة هي ما في الموجود نفسه سواء كان شخصاً أو شيئاً - من سبب تقديره تقدير لا له ما يبرره . فالقيمة هي إذن هذا الذي يجعل من الممكن أن يصبح الموجود هدفاً لازادة صحيحة وليس فقط لرغبة فعلية^(٣) .

ولكن ماكس شيلر Max Scheler يرفض تعريف القيمة مطلقاً ذلك بأن القيمة موضوع لمعرفة مباشرة يدركها المرء كما هي ، فضلاً عن أن القيمة هي التي تفيد في تعريف ظواهر أخرى للضمير . وهكذا لا تحتاج القيمة في إدراكها إلى شيء وسيط ، فإذا رأكها يتم في تجربة قلبية مباشرة . فالماء لا يحتاج مثلاً إلى شيء وسيط ليدرك الجمال في لوحة فنية ، أو النيل في موقف من المواقف . صحيح أن القيمة لا بد أن توجد في حامل يحملها مثل الجمال في اللوحة والنيل في النفس ، ولكن تجربة القيمة - في نظر شيلر - ليست هي تلك التجربة الحسية لحامل القيمة . فتجربة القيمة ليست تجربة حسية ، فالشجاعة قيمة استخلصها من رؤيتها لأحوال حسية ظاهرة مثل حالة الجندي الذي يندفع إلى ميدان الجهاد بكل جرأة ; ولكن هذا المعنى غير الحسي وهو قيمة الشجاعة يتجرد عن كل الملابسات المكانية والزمانية^(٤) .

أصناف القيم :

وي يكن الحديث بصفة عامة عن صفين من القيم تندرج تحتهما كل أنواع القيم مادية كانت أم معنوية وهما :

١ - قيم مطلقة لا تحددها حدود زمانية أو مكانية ، وهذا الصنف من القيم يطلب للذاته بوصفه غاية لا وسيلة ، ويطلق عليه اسم القيم الكامنة ، أو القيم الباطنية الذاتية ، فهي مغير في ذاتها وبذاتها ولذاتها . فيجمال الزهرة مثلاً يقوم لذاته ، فهو غاية في ذاته . ولعل أوضح مثال في هذا الصدد هو

Kleines Philosophisches Wörterbuch

(٣) .

(٤) الأخلاق النظرية ٩١ .

«السعادة» فنحن لا نشيد السعادة من أجل شيء آخر غير السعادة، فهي ليست وسيلة لأى شيء خارج عنها.

٢ - قيم نسبية يطلقها الناس بوصفها وسائل لتحقيق غايات أخرى. وهذه القيم يطلق عليها اسم القيم الوسائلية أو القيم الخارجية. فقيمة المسيرة مثلاً مرهونة بما تؤديه من خدمات، والمآل لا تكون له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لكتير من الأمور المرغوب فيها في الحياة.

والتشier بين هذين الصنفين من القيم يعد أمراً بالغ الأهمية في مجال الأخلاق، إذ أن الحياة الحية هي تلك التي تؤدي إلى أقصى حد ممكن من الخير الكامن، وفي الوقت نفسه تنظم القيم الوسائلية على أساس أنها تخدم القيم الكامنة^(٥).

ويمكن تقسيم القيم المعنوية إلى أربعة أنواع على النحو التالي :-

(أ) قيم عقلية وهي القيم التي تتعلق بالحق، مثل قيمة البرهان أو قيمة نظرية علمية.

(ب) قيم جمالية تتعلق بالجمال مثل قيمة لوحة فنية أو قطعة موسيقية.

(ج) قيم خلقية تتعلق بالخير مثل قيمة الصدق أو الأمانة وهي قيم تتضمن مطلبها يعبر عنه بصيغة «ينبغي أن يكون».

(د) قيم دينية تتعلق بالدين، وتكون مصحوبة في العادة بإحساس الرهبة والخشوع^(٦).

ويطلق لويس لافيل Louis Lavelle (١٨٨٢ - ١٩٥١) على النوعين الأول والثاني اسم قيم الإنسان تجاه العالم، على اعتبار أن القيم العقلية تتعلق

(٥) الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها ص ٤٧٤ ، وأسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٣٧٩.

(٦) مدخل إلى الفكر الفلسفى ١٠٢ ، ١٠٣ ، ٩٠ / ٨٩ ، والأخلاق النظرية

بمعرفة الأشياء ، وتفسير الظواهر ومعناها بالنسبة إلينا ، وأن القيم الجمالية تقوم في اللذة التزية التي يزودنا بها المنظر الحمض للأشياء ، كما يطلق على النوعين الثالث والرابع اسم قيم الإنسان فرق العالم ، على اعتبار أن القيم الخلقية تتضمن الفعل في الواقع الموضوعي وتحويل العالم المادي ، وأن القيم الدينية تهدف إلى التقدم المعاصر للشعور في علاقته بالله (٢) .

طبيعة القيم :

اختلفت آراء الباحثين في القيم حول طبيعة القيم :

هل القيم لها وجود مستقل عن العقل الذي يدركها أم أنها من صنع العقل ذاته ؟

هل هي مطلقة أم نسبية ... ثابتة أم متغيرة ؟

وقد ذهب المئاليون العقليون بصفة عامة إلى أن القيم صفات عينية كاملة في طبيعة الأقوال ، وذلك في مجال المعرفة ، أو في طبيعة الأفعال ، وذلك في مجال الأخلاق ، أو في طبيعة الأشياء وذلك في مجال الفنون . وما دامت هذه الصفات كامنة في طبيعة الأقوال أو الأفعال أو الأشياء فهي ثابتة لا يطرأ عليها أي تغير بغير الظروف والملابسات أو الزمان والمكان .

وفي مقابل هذا الرأى ذهب الطبيعيون من الجسين والوضعين والبرجمانيين والوضعيين المتطابقين إلى القول بأن القيم أمور نسبية خالصة مردها إلى الفرد ، فهى صفات يخلوها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء ، ولذلك تختلف باختلاف الزمان والمكان ، والظروف والأحوال (٨) .

وقد ذهب نيشه أيضاً إلى القول بأن القيم من ابتداع البشر تشتت على

(٧) الأخلاق النظرية ٣١ .

(٨) أمس الفلسفة ٣٧٩ ، والممعجم الفلسفي لجمع اللغة العربية ١٥١ .

أساس اعتبارات أخلاقية خاصة^(٩) . وهذا يذكرنا برأى السوفسقاليين قديماً .

وقد تصدى ماكس شيلر للقول بنسبية القيم مبيناً أن القيم مطلقة ، وغير قابلة للتغيير ، وأن ما يغير نسبياً هو مدى معرفتنا بهذه القيم في حد ذاته ، فالقيم يمكن أن تدرك بدرجة تقل أو تكمل ، ويمكن أن تتمثل أو تصباغ في شكل أو آخر ، ولكنها تظل في حد ذاتها مطلقة وثابتة^(١٠) . ومستقلة في وجودها عن حوايلها ، ولا تغير صفاتها بغير الأشياء . وفي ذلك يقول :

« فكما أن الأزرق لا يصير أحمر إذا دهنا كرة زرقاء باللون الأحمر ، كذلك القيم ونظمها الترتيبية لا يؤثر تغيير حوايلها من قيمتها فالفلذاء يظل خذاء والسم بها ، على الرغم من أن بعض الأجسام يمكن في آن واحد أن تكون سامة بالنسبة إلى هذا التركيب العضوي ، ومغذية بالنسبة إلى ذلك التركيب العضوي الآخر . وقيمة الصدقة لا تهدى بسبب كون صديق معلوم قد تبين أنه صديق زائف وأنه خائن »^(١١) .

والحق أن القيم لها وجودها الخاص مستقلة تماماً عن تقديراتها بدليل أنها تفرض نفسها على كل وجودان بشري بطريقة أولية حدسية . فالإنسان يدرك القيم - كما يقول هارمان - ب نوع من الرؤية الباطنة ، وهي رؤية وجودانية لا رؤية عقلية . فإذا رأى القيم يتم ب نوع من الوجودان أو العاطفة التي تستشعر فيها القيم وهذا يفسر كون القيم يدركها الطفل كما يدركها الرجل الناضج ، ويدركها الجهل كما يدركها المتفرون من الخاصة^(١٢) .

(٩) المشكلة الأخلاقية ٧٦ .

(١٠) تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ليو بوجيسكي - ص ٢٢٧ - طرابلس ليبا ١٣٨٩ هـ .

(١١) نقلًا عن : الأخلاق النظرية ٩٢ .

(١٢) المشكلة الأخلاقية ٧٦ ، والأخلاق النظرية ٩٣ .

خصائص القيم الأخلاقية :

على ضوء ما تقدم يمكننا أن نتبين في القيم الأخلاقية - التي هي ما يهمنا هنا - الخصائص التالية :-

١ - أن لها وجوداً مستقلاً عنها قائمها بذاته ، مثل أي شيء في العالم ، غير أنه وجود مثال لا واقعي ، وأنها لا تخضع لأية حدود زمانية أو مكانية ، شأنها في ذلك شأن القضايا الرياضية .

٢ - تشتمل على نداء موجه إلى ضمائرنا معبراً عنه بصيغة (يتعين أن يكون) ومن هنا فإنها لا يمكن أن تنبع من الواقع المغير عبه بما هو كائن .

٣ - أنها مطلقة وغير مشروطة بأى شرط ، ولا تخضع لأية ظروف أو ملابسات أيا كانت .

٤ - كلما كان إدراك القيم أوضح كلما كان رد الفعل لدينا أشد ، وكلما كانت الإرادة ، أى الاستياء (في حالة القيم السلبية) أو التحمس (في حالة القيم الإيجابية) أثicker قوة (١٣) .

سلم القيم والخير الأقصى :

هناك تقسيمات عديدة أخرى للقيم غير تقسيمها إلى كامنة ووسائل مثل تصنيفها إلى عضوية (أى جسمية واقتصادية وترويجية) ، وفوق العضوية (أى الشخصية والعقلية والجمالية والدينية) ، أو تقسيمها إلى استيعادية واشتائية ، أو دائمة وعابرة ، أو علينا ودوننا .

وهذا يشير إلى ترتيب القيم في سلم متدرج ، ولا بد لهذا السلم من أن تكون هناك في قمته قيمة عليا . وقد اشتهرت هذه القيمة العليا بأنها الخير الأسمى أو الأقصى *Summum Bonum* ومن هنا يتوقف تحقيق الحياة الحية إلى حد معين على تنظيم كل القيم الأخرى في صلتها بهذا الخير الأخلاق الأقصى .

(١٣) مدخل إلى الفكر الفلسفي : ١٠١ - ١٠٠

خصائص الخير الأقصى :

وهذا الخير الأقصى له شروط أو بخصائص تبين لنا ما ينبغي أن يكون عليه هذا الخير الأقصى بوصفه أقصى خير ، وأرفع هدف للحياة . وهذه الخصائص تمثل فيما يلي :-

- ١ - يتبعه أن يكون خيراً كاملاً لا شك فيه ، أي خيراً في ذاته وليس وسيلة لغيره .
- ٢ - يتبعه أن يكون شاملًا بحيث تدرج تحته كل أوجه نشاطنا بوصفها وسائل لتحقيقه .
- ٣ - يتبعه أن يكون ممكناً للتحقيق ، ولو بصورة جزئية ، حتى يكون وثيق الصلة بالحياة البشرية ، ويكتفى أن يشعر الناس بإمكان تحقيقه بما يكتفى لتمرير تكريس الحياة من أجل بلوغ هذا الهدف . ومن ناحية أخرى يتبعه أن يكون من الممكن بناء خطة للحياة حول هذا الهدف الذي يجعله الخير الأقصى (١٤) .

(١٤) الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها - ٢٧٥ - ٢٧٩ .

الفضيلة

معنى الفضيلة :

الفضيلة من حيث مدلولها اللغوي تعني الفضل والزيادة ، أما فياصطلاح قمعناها الاستعداد الدائم لفعل الخير . ويعرفها ابن رشد بقوله : « الفضيلة ملحة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير ، أو يظن به أنه خير » .

أما معجم لارندي لمعرفة الفضيلة بأنها « الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية » أو « الاستعداد الراسخ لإرادة الخير ، عادة فعل الخير » (١٥) .

ويعرفها البعض بأنها المخلق الطيب ، فإذا اعتقدت الإرادة شيئاً طيباً سببت عادتها حينئذ فضيلة . وعلى هذا فإذا وصفنا إنساناً بأنه فاضل فمعنى ذلك أنه ذو خلق طيب اعتقدت إرادته العمل حسب ما توصي به الأخلاق (١٦) .

وقد احتل بحث الفضيلة مكاناً بارزاً في الفلسفة منذ سocrates حتى الآن . وفيما يلي كلمة موجزة حول الموضوع .

الفضيلة لدى سocrates وأفلاطون :

لقد دارت مناقشات طويلة حول الفضائل في محاورات أفلاطون . ففي محاورة (ميتون) بحث عن الفضيلة بوجه عام ، وفي محاورة (جورجياس) بحث عن فضيلة العدالة ، وفي محاورة (أرسطوفرون) بحث عن فضيلة التقوى ، وفي محاورة (لوسيس) بحث عن فضيلة الصدقة ، وفي محاورة

(١٥) المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ١٣٦ . والأخلاق النظرية ٤٣ .

(١٦) الأخلاق لأحمد أمين ١٩١ .

(خوبليس) يبحث عن فضيلة الحكمة، وهكذا في بقى المخاورات، مما بين مدى الاهتمام البالغ بهذا الموضوع، الذي كان حينها يهدى موضوع الساعة، بفضل سقراط وجهوده في حملة السوفسطالية التي كانت سبباً في البلاهة الفكريّة والأخلاقيّة في ذلك العصر.

ولكن اللاحظ على هذه المخاورات الأفلاطونية أنها كانت تدور من الأسئلة والمشكلات أكثر مما كانت تدور على الأسئلة والاستفسارات . وقد كان هنا هو موقف سقراط في هذه المخاورات التي كان يلعب فيها الدور الرئيسي ، ولم يكن موقف أفالاطون يبعد كثيراً عن موقف أستاذة سقراط (١٧) . ولكن هنا لا يبع من استخلاص آرائه كل منها حول هذا الموضوع .

فمن المعروف - كما سبق أن أشرقاً إلى ذلك أيضاً - أن سقراط كان يسوى بين العلم والفضيلة ، فالعلم هو الفضيلة والجهل هو الرذيلة . ويرتبط على ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على ما لم يعلم شيئاً ، وكل عمل يصدر عن المرء دون علم بالغير فإنه لا يعد خيراً ولا فضيلة . وكان سقراط يرى أن الإنسان إذا علم شيئاً تماماً فإن شيئاً ما غير قيام ذلك يحمله حتماً على عمل ذلك الذي ، كما أن معرفته يتضمن شيء يحمله أيضاً بالضرورة على تمركه . أما ما يتصدر عن الإنسان من خطأ قياماً بوجهه إلى الجهل بالعمل . وقد تورط على النظريّة السقراطية في الأخلاق جعل الفضيلة واحدة وهي المعرفة أو العلم ، أما ماعداها من فضائل أخرى مثل الشجاعة والصفة والعدل فليست إلا مظاهرها من مظاهرها .

وقد سبق أن تعرضاً على شيء من النقد الذي وجه إلى رأى سقراط في التوحيد بين الفضيلة والعلم ، فلا داعي لذكره القول في ذلك . وقد حلنا أفالاطون في كتابه الأولى حول سقراط في جعل الفضيلة واحدة

(١٧) مراحل الفكر الأخلاقي ، ص ١٥ وما يطهها ، والأخلاق النظرية ، ص ١٥٨ .

وهي العلم ، أو المعرفة ، ولكنه عدل فيما بعد عن ذلك ، وجعل لكل من قوى النفس الإنسانية فضيلة خاصة ^(١٨) . فالحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق ، وبالعفة فضيلة القوة الشهوية تعمل على تلطيف الأهواء ، فترك النفس هادئة والعقل حرا . أما الشجاعة فإنها فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على القوة الشهوية ، فتقاوم إغراء اللذة والخوف من الألم . والحكمة أولى هذه الفضائل وصيدها . وفي هذا الصدد يقول أثلاطون :

« ليست الفضيلة هذه الحسية النفسية التي تستبدل للذات بذات ، وأحزانا بأحزان ، ومخلف بمخلف ، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى ، فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة ، بها نشري كل شيء ونحصل على كل الفضائل . أما الفضيلة المئالية من الحكمة ، والناشرة عن التوفيق بين الشهوات فهي فضيلة عبدة » .

ولذا حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس : العفة والشجاعة والحكمة تتحقق في النفس النظام والتناسب ، ويسمى أثلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة ^(١٩) .

الفضيلة لدى أرسطو :

أما أرسطو فإن الفضيلة عنه يوجه عام تطلق على جميع الأفعال الخائنة للكمال . فالفعل الإنساني أيا كان ، عندما يتم على نحو كامل هو فعل فاضل . وكل أي فعل ، أو قدرة الإنسان على القيام به على نحو وجه ، هو الفضيلة بعينها ^(٢٠) .

(١٨) نصبة الفلسفة اليونانية للدكتورين أحمد أمين وزكي لمجتب محمود من ٨٧ وما بعدها . انظر أيضاً من ١٢٣ .

(١٩) تاريخ الفلسفة اليونانية ٩٥ .

(٢٠) مراحل الفكر الأخلاقي ٢٠ .

وبجانب هذا المعنى العام للفضيلة تجد لدى أرسطو معنى آخر للفضيلة أكثر تحديداً، إذ يرى أن الفضيلة «حالة اعيةادية»، تكتسب بفضل تكرار نفس الأفعال. وتختصر هذه الحالة الاعيةادية للعقل والروية، وبالتالي لضبط النفس الشهوية. ومن أجل ذلك فإن الرجل الفاضل لا تصدر عنه إلا أفعال فاضلة. والأفعال الفاضلة لا ينطبق عليها وصف الفضيلة إلا إذا كان فعلها لذاتها، ولما فيها من جمال أخلاق.

وقوم الفضيلة لدى أرسطو على العلم والإرادة، فعل الإرادة يتوقف الاختيار وتحديد الغرض، أما العلم فهو الذي يحدد الوسائل المؤدية إلى تحقيق هذا الغرض. وفي هذا رد ضيق على سقراط الذي كان يوجد بين العلم والفضيلة.

وهذه الحالة الاعيةادية عند أرسطو هي وسط بين رذيلين وفي ذلك يقول: «الفضيلة استعداد مكتسب وراسخ لل فعل الإرادي التأملي، وفقاً لوسط عادل يسدد بالنسبة إلينا، وكما يسدد العقل».

ويوضح أرسطو ما يقصده بالوسط العادل فيقول:

«الوسط العادل هو أن يفعل المرء ما يحب عليه، وفي الوقت الذي يحب عليه فيه أن يفعل، وفي الأحوال التي يحب فيها، تجاه الأشخاص المعنيين بهم يحب ذلك، ومن أجل النهاية التي من أجلها يحب ذلك، وكما يحب ذلك»^(٢١).

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول بأن الفضيلة تنشأ في ثلاثة مراحل:

١ - مرحلة تكرار نفس الأفعال، فالمرء لن يصير شجاعاً بفطنته وحدها بل لا بد بالإضافة إلى ذلك من التعود على الصعب من الأمور والاستعداد للمفاجآت.

٢ - مرحلة توجيه الأفعال والانفعالات نحو الوسيط، وهو وسط

(٢١) الأخلاقي النظري ٤٤٣ - ٤٤٨.

اعتباري لا هندي .

٣ - مرحلة اتخاذ القاعدة التي تعين الوسط مختلف الناس في كل الأحوال ، والرجوع في ذلك إلى العقل وحده ، وفي الأحوال المعقولة يجب الرجوع إلى خبرة الرجل الحكيم لتعيين الأوساط العادلة في الأمور العملية (٢٢) .

وقد تعرضت نظرية الأوساط الأسطورية للنقد على أساس أنه ليس هناك مقياس دقيق يعين لها المتصف بياناً تاماً ، كما أن الفضيلة ليست دائماً في نقطة المتصف على بعدين متساوين ، ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيراً من الفضائل لا يمكن أن تطبق عليها نظرية الأوساط (٢٣) .

ولكن كثريين من تقاد نظرية الأوساط صدروا في بعض وجوه تقادهم عن توهّم أن الوسط شبيه بالتوسيط في الحساب والهندسة ، بحيث تكون نسبة إلى كل من الطرفين واحدة ، أو توهّم أن الفضيلة عند أوسطها شيئاً بين ، وموقاها هناينا ، في حين أن أوسطها يرى أن الفضيلة في كل حالة حد أقصى ليس بعده الفاعل حد . والدليل على أن الوسط الفاضل ليس وسطاً حسانياً وإنما هو وسط اعتباري - بصرف النظر عن الشخص وظروفه - هو أنه أقرب للأحد الطرفين منه للأخر مثل الكرم فهو أقرب للتباين منه للبخل ، والشجاعة أقرب للتهور منها للعجز (٢٤) .

(٢٢) مراحل الفكر الأخلاقي ٢١ .

(٢٣) حاول أصحاب نظرية الأوساط إيجاد وسط لمثل هذه الفضائل . وهكذا يذهب ابن مسكويه - على سبيل المثال - إلى أن العدالة = وسط بين الظلم والانظام - أما الظلم فهو الوصول إلى كثرة المقتنيات ، من حيث لا ينتهي وكما لا ينتهي ، وأما الانظام فهو الاستخدام (يعنى العطاء) والاستحابة (يعنى الاستخراج) والمراد هو التعبير عن مدى تحمل الظلم) في المقتنيات لمن لا ينتهي وكما لا ينتهي . ولذلك يكون للجائز أمران كثيرة لأنّه يتوصّل إليها من حيث لا يجب ... وأما المنظم فمقتياته وأمواله ميسرة جداً لأنه يتركها من حيث يجب . انظر تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ٢٨ (قارن أيضاً ص ٤٨ من طبعة دار مكتبة الحياة في بيروت) .

(٢٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٠ ، ١٩١ ، والأخلاق لأحمد أمين ١٩٧ .

الفضيلة لدى مفكري المسلمين :

لقد كان لنظرية أفلاطون في الفضائل الأساسية : الحكمة والعدة والشجاعة والعدالة ، ولنظرية الأوساط الأرسطية في الفضيلة أثر كبير لدى الكثيرين من مفكري المسلمين وبخاصة المشغلين بالأخلاق .

فقد جرى ابن مسکویہ والغزالی - على سبيل المثال - على رأی أفلاطون في أصول الفضائل الأربع المشار إليها . وفي ذلك يقول ابن مسکویہ :

«أجمع الحكماء على أن أحجام الفضائل أربع وهي : الحكمة والعدة والشجاعة والعدالة . وهذا لا يقتصر أحد ولا ينافي إلا بهذه الفضائل فقط ، فاما من افتخر بآباه وأسلافه فلأنهم كانوا على بعض هذه الفضائل أو عليها كلها » (٢٠) .

ويؤكد ابن مسکویہ على العدالة ، لا يوصفها جزءاً من الفضيلة العامة ، بل يعتبرها الفضيلة كلها (٢١) .

ولا يبعد الغزالی عن ذلك أيضاً بتقريره في الإحياء وفي ميزان العدل لأمهات الفضائل الأربع التي هي جماع كل خير : وهي الحكمة والشجاعة والعدة والعدالة ، بل إنه ليرى رأی أفلاطون في العدالة - كما فعل ابن مسکویہ أيضاً - عندما يقول إنها جماع كل فضيلة ، كما أن الجور جماع كل رذيلة ، وعلى هذا لا تكون العدالة واحدة من الفضائل الأربع ، بل تكون جملتها معاً (٢٢) .

كما شاعت نظرية الأوساط في الفكر الإسلامي ، وقد دعم هذا الاتجاه

(٢٠) تهذيب الأخلاق ص ١٧ .

(٢١) تهذيب الأخلاق ص ١١٩ .

(٢٢) فلسفة الأخلاق في الإسلام ١٥٣ .

ما ورد في القرآن والسنّة من الحث على الاعتدال والبعد عن الإفراط والتفرط في الأمور من مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تجعَلْ يدك مغلولة إِلَى عَنْكَ وَلَا تُبْسِطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ﴾ (٢٨) .

ويغير ابن مسكويه عن تبيه لنظرية الأوساط فيقول في (تهليل الأخلاق) - بعد حديثه عن أمهات الفضائل - ملخصاً :-

« ولما كانت هذه النضائل أوساطاً بين أطراف ، وتلك الأطراف هي الرذائل ونحو أن تفهم منها ... وينبغي أن تفهم من قوله إن كل فضيلة فهى وسط بين رذائل ما أنا وأصفه ي ينبغي أن يفهم معنى الوسط من الفضيلة إذا كانت بين رذائل بعدها منها أقصى البعد ، ولهذا إذا اخترت الفضيلة من موضعها الخاص بها أدنى المغافر قررت من رذيلة أخرى . ولم تسلم من العيب بحسب قررها من تلك الرذيلة التي تقبل إليها . ولهذا صعب جداً وجود هذا الوسط ، ثم اتسلك به بعد وجوده أصعب » (٢٩) .

ويقرر الغزالى أيضاً أن الفضيلة وسط بين طرفين واعتدال ، لأن كلاً طرفي قصد الأمور ذميم . ولكن إذا كان أرسطو قد أحوال تحديد الوسط العادل إلى العقل ، وإلى خبرة الرجل الحكيم ، فإن الغزالى يرى أن تحديد الوسط واحد الاعتدال من اختصاص العقل والشرع معاً (٣٠) .

ولعل شيرع نظرية الأوساط في الفكر الإسلامي يوحى بأنها مأنودة أو متأثرة بنظرية الأوساط الأرسطية . فهل حدث بالفعل نقل أو تأثر في هذا الصدد ؟

(٢٨) سورة الأسراء ٢٩ . وقد ذهب أحد الباحثين إلى أن معيار الفضيلة الإسلامية ليس الوسط ، وإنما معيارها الوحيد هو التناقض المطلق ، وهي وجهة نظر جديدة بالاعتبار (راجع تفصيل ذلك في : الفضائل الخلقية في الإسلام للدكتور أحمد عبد الرحمن إبراهيم - الرياض - ١٩٨٢) .

(٢٩) تهليل الأخلاق ٢٤ ، ٢٥ .

(٣٠) فلسفة الأخلاق في الإسلام ١٥٦ .

يحيى المرحوم الدكتور دراز على ذلك بالتفصي القاطع ويقول :-

« لعل من المفيد أن نسجل تقارباً بين النظريتين ، ولكننا نرى على وجه التحديد أن مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولاً يوجد بينهما بنية تاريخية - غير مطروحة . فالدنيا كلها تعرف أن القرآن (الذى استمد منه المسلمين أصول نظرتهم) لاحق لنظرية أرسطو ، ولكن الدنيا كلها تعرف من ناحية أخرى ، أن من الخطأ بين تاريخياً القول بفرض حدوث استهارة ، فإن الصلة بين الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية لم تبدأ في الواقع إلا بعد قرنين من ظهور الإسلام » (٣١) .

أقسام الفضيلة :

يقسم أفلاطون الفضيلة إلى قسمين :

١ - فضيلة طيبة وتمثل في عمل الخير الذي يكون مؤسساً على التفكير وفهم الأساس الذي ينسى عليه العمل ، إذ أنه ليس يشترط في الفضيلة معرفة ما هو الحق فقط ، بل يتشرط أيضاً معرفة لم كان هذا الحق حقاً .

٢ - فضيلة عادلة تقليدية : وهي العمل الخير الناشيء عن عرف أو تقليد أو خبرة أو عطف . فعمل المثير لأن الآخرين يعملونه من غير فهم لماذا كان هذا حقاً هو فضيلة الناس الطيبين من عامة الناس . ولكن أفلاطون لم يجد الفضيلة العادلة من القيمة . بل جعل لها دوراً في التهيئة والاستعداد للفضيلة الفلسفية فالإنسان لا يستطيع أن يقفز إلى قمة الفضيلة الفلسفية دفعة واحدة ، وهذا فإنه لابد له من التدريب والتدرج في السير للوصول إليها ، ويساعد على ذلك الابتعاد على الأفعال الفاضلة ، وغرس الفضائل العرفية والعادات الحسنة ، حتى إذا جاء دور التفكير والتأمل كان الاستعداد لذلك حاصلاً ، واستطاع الإنسان أن يصل إلى الفضيلة الفلسفية على هذا الأساس (٣٢) .

(٣١) دستور الأخلاق في القرآن . ٦٧ .

(٣٢) قصة الفلسفة اليونانية ١٢٢ / ١٢٣ .

وهنالك تقسيمات أخرى عديدة للفضائل مبنية على اعتبارات مختلفة .
ويكفي هنا أن نشير إلى بعض هذه التقسيمات . فاللاهوتيون يقسمون الفضائل إلى فضائل لا هوية وموضوعها الله وهي الإيمان والرجاء والمحبة ، وفضائل عقلية وموضوعها أمور تتعلق بالملائكة العقلية للإنسان وتشتمل في : التفيز والحكمة ، وفضائل أخلاقية وعلى رأسها الفضائل الأصلية .

ولبعض المحدثين تقسيم آخر تبعاً للموضوع إلى : فضائل شخصية مثل العفة والشجاعة والحكمة ، فكلها فضائل تعمل على ضبط النفس وتحذيبها ، وفضائل اجتماعية تشمل العدل والاحسان ، وفضائل دينية تشمل الفضائل التي يبيغى على المرأة أن يتصرف بها في صارئه بخلافه (٣٣) .

وهنالك تقسيمات أخرى إلى فضائل إيجابية كالأمل مثلاً لأنها يحمل صاحبها على العمل في سبيل الحياة . وفضائل سلبية كالرهد لأنها يجعل صاحبها راضياً بما قد يكون عليه من سوء الحال . وفضائل فردية كالقتامة لأنها تخنق صاحبها بالذات ، وفضائل اجتماعية كالأمانة لأن الإنسان يحتاج إليها حين يعامل الناس (٣٤) . وهذه تقسيمات يمكن أن تدرج تحت التقسيم السابق .

ومن بين التقسيمات المعاصرة محمد دوبريل Dupreel يقسم الفضائل إلى قسمين :

١ - فضائل مباشرة وهي التي تتوج قيمتها مباشرة من نتائج ممارستها ويرجع هذا النوع من الفضائل إلى فضائلتين التبر وحسن الاعمال (أو الحبوبة) والعدالة .

٢ - فضائل غير مباشرة لا تقاوم قيمتها بقيمة نتائجها المباشرة ، بل تقدر قيمتها بوصفها كلاماً لصاحبها مثل الشجاعة والعفة والتواضع والخشمة والصدق والإخلاص والأمانة .

(٣٣) الأخلاقى ، لأحمد أمين ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٥٤ ، والأخلاق النظرية .

(٣٤) الأخلاقى عند الفراوى لرسى مبارك ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

ولكن دويتشل يعترف مع ذلك بأن هذا التقسيم غير دقيق ، هنا فضلاً عن أنه يفقد الأساس الذي يقوم عليه^(٣٠) .
و فيما يلي نذكر كلمة موجزة عن بعض الفضائل الرئيسية ...

^(٣٠) الأخلاق النظرية ١٥٥ / ١٥٦

الحكمة

الحكمة بصفة عامة تعنى الإصابة في العلم والعمل ، وعلى ذلك يكون الرجل الحكيم هو الرجل البصير بوضع الأمور في تصديقها ، وتعنى الحكمة لدى أربسطو المعرفة النظرية والعملية ، فهى فضيلة عقلية تمكّن صاحبها من حسن القيام بعمله^(٣٦) .

وقد عرف ابن مسكويه الحكمة بأنها « فضيلة النفس الناطقة المميزة » وتمثل هذه الفضيلة في العلم بالأمور الإلهية والأمور الإنسانية . ويشرر هذا العلم معرفة المعقولات « أيها يجب أن يفعل ، وأيها يجب أن يغفل » .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن الحكمة تجدها أقسام هي التكاء ، والذكر ، والتعقل ، وسرعة الفهم وقوته ، وصفاته الذهن ، وسهولة التعلم ، وبهاده الأشياء يكون حسن الاستعداد للحكمة ، كما يذهب أيضاً إلى أن الحكمة « وسط بين السفه والبله ». أما السفة فهو استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي ، وكما لا ينبغي ، وأما البله فهو تعطيل القوة الفكرية بالإرادة^(٣٧) .

ويذهب الغزالى أيضاً في الإحياء ويزان العمل إلى أن الحكمة فضيلة القوة العقلية . وتنقسم الحكمة عنده إلى حكمة نظرية وحكمة مخلوقية . فالحكمة النظرية خاصة بالعلوم الكلية الضرورية والنظرية التي تتلقاها النفس من الملا الأعلى كالعلم بالله تعالى وصفاته ولملائكته وكتبه ورسالته وأصناف خلقه في العالم . والحكمة المخلوقية حالة وفضيلة للنفس العاقلة بها تسوس القوة الغضبية والشهوية ، وتقدّر حركاتها بالقدر الواجب في كل الأحوال ، وهي العلم بஸوب الأفعال^(٣٨) .

(٣٦) الأخلاق النظرية ١٦٢ .

(٣٧) تهذيب الأخلاق ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ .

(٣٨) انظر أيضاً فلسفة الأخلاق في الإسلام ١٥٩ ، ١٦٠ .

الشجاعة

الشجاعة هي مواجهة الألم أو الخطر عند اللزوم في ثبات ، وهي إحدى الفضائل الأربع الرئيسية في الفلسفة اليونانية . وقد عرفها ابن مسكويه بأنها : « فضيلة النفس الخضراء »، وتظهر في الإنسان بحسب انتقادها للنفس الناطقة المنيزة ، واستعمال ما يوجهه الرأي في الأمور المطائلة » .

ويندرج تحت الشجاعة فضائل أخرى هي : كبر النفس ، والتجدة ، وعظم الظلمة ، والثبات ، والصبر ، واللحام ، وعدم الطيش ، والشهامة ، واحتمال الكرب (٣٩) .

وهناك ثلاث ردائل تضاد الشجاعة وهي : الإفراط في الخوف ، والانفاء الخوف ، والتهور . ويمكننا نجد أن الشجاعة ليست مساوية لعدم الخوف كما يتزعم بعض الناس . فهناك أخطاء يجب على العاقل أن يخافها ، ولذلك فإن من تمام الشجاعة أن تخاف الشجاع ما ينبغي أن يخاف ، وفي الوقت نفسه يضبط نفسه ويتحمل أخطائه بدافع الشعور بالواجب .

فالشجاعة الحقيقية إذن – لا قوم – في عدم الخوف من شيء ، بل تقع في الخوف مع الحكمة ، والتجربة دون تهور .

وليس الشجاعة قاصرة على الشجاعة في ميدان القتال ، فإن هناك كثيراً من مجالات الحياة اليومية تتطلب إلى شجاعة لا تقل عن شجاعة الجندي في ميدان المعركة . فالشجاعة توجد في مواجهة الأمراض والألم ، وفي مخاطر البحر والجبل ، وفي الأزمات الاقتصادية ، وفي كل مصائب الحياة . ومن الشجاعة نوع يطلق عليه الشجاعة الأدبية ، وتمثل في أن يبدي الإنسان رأيه وما يعتقد أنه الحق بصرف النظر عما يتربّط على ذلك من نتائج (٤٠) .

(٣٩) تهذيب الأخلاق ١٨ ، ٢١ ، ٢١ .

(٤٠) الأخلاق لأحمد أمين ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ، والأخلاق النظرية ١٧٨ - ١٨٠ .

العفة

العفة هي اعتدال الميل إلى اللذة وغضبه لحكم العقل . وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون - كما يقول ابن مسكويه - بأن يصرف شهواته بحسب الرأي ، ويعنى بذلك أن يوازن التيز الصحيح ، حتى لا ينقاد لها ، وبصائر حرا غير متبع لشيء من شهواته . ويندرج تحت العفة عنده فضائل أخرى وهي : الحساء ، والدعة ، والصبر^(٤١) ، والسماء ، والحرارة والقناعة ، والدمامنة ، والانتظام ، وحسن الهدى ، والمسالمة ، والوقار ، والورع .

كما يذهب ابن مسكويه أيضا إلى القول بأن العفة وسط بين رذيلتين وهما : الشوء و محمود الشهوة ، وأما الشوء فهو الانهماك في اللذات والخروج فيها عما يتبقى ، وأما خسود الشهوة فهو السكون عن الحركة التي تسلك نحو اللذة الجميلة التي يحتاج إليها البدن في ضروراته ، وهي ما رخص فيه صاحب الشريعة والعقل^(٤٢) .

(٤١) يفرق ابن مسكويه بين الصبر الذي يندرج تحت فضيلة العفة والصبر الذي يندرج تحت فضيلة الشجاعة بأن هذا يكون في الأمور الهائلة ، وذلك يكون في الشهوات المأاجة . (تهذيب الأخلاق ٢١) .

(٤٢) تهذيب الأخلاق ١٨ ، ٢٠ ، ٢٧ .

وهناك فرق بين العفة والزهد أو التقشف . فالعفة تعنى الاعتدال ، والمعتدل أو العفيف هو – كما يقول أرسطو – الذي « يشتهر ما يجب عليه أن يشتهره ، وهذا أيضا هو ما يقتضي العقل باشتئاته » ، أما الزهد فإنه يعني الحرمان ، ويقال في تعريفه إنه « الامتناع الإرادى ليس فقط من الرغائب ، بل وأيضا من الضروريات وفرض الآلام والجهادات على النفس ابتعاد الحصول على مزيد من السيطرة على الذات » . ولكن الزهد الأخلاقى ينبعى ألا يتتجاوز الحد المقبول ، وإلا انقلب إلى تحطيم للذات^(٤١) .

وأفضل الطريق في الحياة أن يعمم الإنسان بالملذات الطيبة في حدود الأخلاق غير متخلص بذلك الحدود المشروعة ، يقول القرآن :

﴿ قل من حرم الله زينة التي أخرج لعباده والطبيات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا بحالصة يوم القيمة ﴾^(٤٢) .

فالعفة ليست القضاء على الشهوات والرغبات وإنما الاعتداء بها وتهذيبها وفرض رقابة العقل عليها^(٤٣) .

(٤٣) الأخلاق النظرية ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٤٤) سورة الاعراف آية ٣٢ .

(٤٥) الأخلاق لأحمد أمين ٢١٥ ، ٢١٦ .

العدل

العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه ، وهو فضيلة فردية واجتماعية . أما أنه فضيلة فردية فذلك لأنه يدل على مزاج ذاتي خاص عند الإنسان العادل ، وأما أنه فضيلة اجتماعية فمن حيث مراعاة هذه الفضيلة لحقوق الغير . ومن هنا ذهب أرسطو إلى أن العدالة لما كانت هي المجتمع المدني فإنها فضيلة بالنسبة إلى الغير وليس فضيلة مطلقة^(٤٦) .

وقد كان أفلاطون يرى أن العدالة ليست فضيلة خاصة ولكنها حال التنااسب والصلاح الناشئ عن اجتماع الحكم والشجاعة والعدة . أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد ، فإن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته والعكس بالعكس^(٤٧) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن العدالة (يحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبداً الإنفاق من نفسه على نفسه أولاً ، ثم الإنفاق والإنفاق من غيره قوله) .

ويدرج تحت العدالة فضائل كثيرة ذكرها ابن مسكويه منها : الصدقة والألفة وصلة الرحم ، والمكافأة ، وحسن الشركة ، وحسن القضاء ، والتعدد ، والعبادة ، وترك الحقد ، ومكافأة الشر بالخير ، واستعمال اللطف ، وركوب المروءة في جميع الأحوال ، وترك المعاداة ... اطلع^(٤٨) .

والعدل من أقدم ما عرف في المجتمع الإنساني من الفضائل . وقد كان قدسات الرومان يمثلون إله العدل بأمرأة معصورة العينين ، ممسكة ميزاناً ذا كفتين

(٤٦) الأخلاق النظرية ١٤٥ .

(٤٧) تاريخ الفلسفة اليونانية ٩٦ .

(٤٨) تهذيب الأخلاق ١٨ - ٢٣ .

يأخذى يديها ، وسيفا باليد الأخرى ، ويزمرون بعصب عينها ، إلى أن العادل يتبعى أن يعنى عن الاعتبارات التى تجعله يتخير من غير حق كفاح وجه أو ما شاكل ذلك من أسباب ، ويزمرون بالميزان إلى أنه يجب على العادل أن يزن لكل إنسان حقه بالقسط ، وبالسيف إلى أنه يلجأ إلى القوة فى تحقيق العدل عند الحاجة إليها^(٤٩) .

وقد أشار القرآن الكريم إلى أن قيام الناس بالقسط كان من الأهداف الرئيسية لرسال الرسل ، وذلك في قوله تعالى : «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رَسُولًاٍ
بِالْحَقِّ يَأْمُرُ بِالْمُعْصَمْ وَنَهَىٰ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِئَلَّا
يَأْتِيَنَا مَعْهُمُ الْكَتَابُ وَلِيَقُومُ النَّاسُ بِالْقُسْطِ»^(٥) .

^{٤٩}) الأخلاق لأحمد أمين ٢٢١ .