



# المشكلة الأخلاقية والفلسفة

لأندريه كريسون

مترجمة

الإمام عبد الحليم محمود  
الأستاذ أبو بكر زكري

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م

مطابع دار الشريعة بالقاهرة

● الغلاف من تصميم :  
حسن احمد خليل

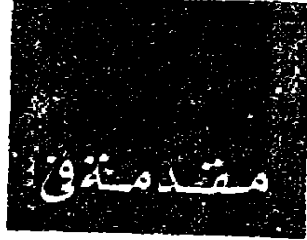
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين  
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديه الى يوم الدين .

**« وبنا آتنا من لئناك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشدا »**

**قرآن كريم**





## الفلسفة والحقيقة

للإمام الأكبر

عبد الحليم محمود

أصل كلمة فلسفة :

يقول ابن أبي أصيبعة عن مفهوم الفلسفة عند الفارابي :  
اسم : « الفلسفة » يوناني . وهو دخيل في العربية ، وهو  
على مذهب لسانهم : « فيلا سوفيا » ومعناه : إثار الحكمة ، وهو  
في لسانهم : مركب من « فيلا » و « سوفيا » .  
« فيلا » الإيثار ، و « سوفيا » الحكمة .

والفيلسوف مشتق من « الفلسفة » ، وهو على مذهب  
لسانهم : فيلوسوفوس ، فإن التغيير إنما هو تغيير كثير من  
الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : « المؤثر للحكمة » .  
والمؤثر للحكمة عندهم : هو الذي يجعل القصد عن حياته  
وغرضه من عمره : « الحكمة » .

تعريف الكندي للفلسفة :

وقد تحدث الكندي - فيلسوف العرب - عن معنى الفلسفة،  
وقد كان الكندي متواضعا ، انه لم يرد أن يذكر تعريفا شخصيا ،

وانما ذكر المعاني المتداولة التي أوردها القدماء ، ولا ينسب الكندي كل معنى من هذه المعاني الى قائله .

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاقتصار على واحد منها - أن يشير الى أن كلا منها لو أخذ منفردا كان قاصرا ، وأنه باجتماعها يتبين المعنى في دقة ، ومن أجل ذلك أضاف الى كل معنى من المعاني الجانب الذي يشير اليه المعنى : ذلك ان بعضها يشير الى الاشتقاق ، وبعضها يشير الى السلوك ، وبعضها يشير الى العلة ، وهكذا .

ومهما يكن من شيء فانها - باجتماعها - تعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملي .

وهي - على كل حال - بحث عقلي وسلوك ارتياضي . بيد اننا نعجل فتقول : ان الكندي لم يسلك السبيل الارتياضي وان كان يقره ، وانما سلك السبيل العقلي ، ومثله في ذلك - مثل ابن سينا . ولنذكر الآن المعاني التي ذكرها الكندي للفلسفة .

( ا ) اذا نظرنا الى الاشتقاق فمعناها : « حب الحكمة » .

( ب ) واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانساني فانها : « التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان - أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة » .

( ج ) ويمكن أن ينظر اليها من جهة السلوك الانساني أيضا فيقال : « انها العناية بالموت » .

ويقصدون : اماتة الشهوات ، فهذا هو الموت الذي قصدوا اليه ، لأن اماتة الشهوات - السبيل الى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر !

( د ) وحدوها - من جهة مكانتها - فقالوا : « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

(هـ) وحدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه فقالوا : « هي معرفة الإنسان نفسه » .

وارادوا بذلك : ان الانسان جسم وتفسر وعرض : فاذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمي الحكماء الانسان : « العالم الاصغر » .

(و) اما حدها التقليدي فهو انها : علم الاشياء الابدية الكلية : انبائها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الانسان .

وسواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف او ذاك - فانها على كل حال : « اعلى الصناعات الانسانية منزلة ، واشرفها مرتبة » .  
اما تمثيل ذلك فيذكره الكندي بقوله :

« لان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » .

واذا كانت هذه التعريفات تشير الى جوانب - كما ذكرنا سابقا - فان هذه الجوانب متفاوتة في الشرف والمنزلة . واشرف الفلسفة واعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - الفلسفة الاولى اعنى : علم الحق الاول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لان علم العلة اشرف من علم المدلول ، لاننا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن احطنا بعلم علته » .

اذا كان الامر كذلك : « فيحق ما سمي علم العلة الاولى : « الفلسفة الاولى » ، اذ جميع باقى الفلسفة منطوق في علمها ، واذا هي اول بالشرف ، واول بالجنس ، واول بالترتيب من جهة الايقن علمية ، واول بالزمان ، اذ هي علة الزمان » .



رأينا :

أما نحن فنقول : انه ليس كل دراسة عقلية تسمى فلسفة ،  
فان الرياضيات من المباحث العقلية اليقينية ولا تعد في العصر  
الحاضر من مباحث الفلسفة .

ونحن حينما نتحدث هنا عن الفلسفة فانما نعني : البحث  
العقلي البحث فيما وراء الطبيعة وفي الأخلاق .

ونعني بما وراء الطبيعة : الالهيات ، او ما يسمى في عرف  
المتكلمين : العقائد ، ونعني بالأخلاق معناها الشامل الذي يتضمن  
التشريع الذي يحرم المنكر ويردع الذين يقبلونه .

وقد يخالفنا هذا الباحث أو ذاك في هذا الذي نعنيه بالفلسفة،  
ولكننا أحببنا أن نتفق مع القارىء على اصطلاح محدد ، وفي اطار  
هذا الاصطلاح يسير بنا البحث . ونحن على كل حال نتفق في هذا  
التعريف مع كثير من القدماء ومع الأكثرية العظمى من المحدثين .

رأى الأستاذ كرسون :

يقول الأستاذ « اندريه كرسون » في كتابه « المشكلة الاخلاقية  
والفلاسفة » ما يلي :

« ان الفلسفة بمعناها الخاص قد دارت - ولاتزال تدور -  
حول طائفتين أساسيتين من المسائل :

١ - المسائل النظرية :

ما الكائن ؟

ما أصله ؟

ما المصير الذي ينتظره هو وما تفرع منه ؟

أفي طوق العقل الأنساني أن يضع حلولاً لهذه المسائل ، أم ان  
ذلك في حكم المستحيل ؟

كل هاتيك المسائل تعتبر مسائل ميتافيزيقية ( ما وراء الطبيعة ) .

## ٢ - المسائل العملية :

كيف يجب أن يكون مسلكنا في الحياة ؟  
كيف نربي الناشئين تربية حسنة ؟

ماذا يجب لقيادة الدولة حتى تسير على النهج المستقيم ؟  
كل هاتيك المسائل عليها تتوقف الأخلاق ، أو تستمد هي من الأخلاق .

وهذا الذي ذكره الأستاذ اندريه كريسون هو رأينا الذي نسير على ضوئه في موضوعنا هذا .

## الجو الفلسفي في الاسلام :

ان كل من يتصفح تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام يجد مجموعة من كبار المفكرين بحثوا في تعمق الموضوعات الفلسفية هذه، وانتجوا فيها انتاجا يتفاوت كما وكيفما بحسب شخصياتهم .  
وبدات هذه المجموعة - في الاسلام - بفيلسوف العرب « أبو يعقوب الكندي » .

وقد نال أبو يعقوب الكندي تقديرا كبيرا ، ونال شهرة ذائعة في الشرق والغرب ، وفيه يقول الفيلسوف « ان كوردان » وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ، توفي سنة ١٥٧٦ م :

« ان الكندي واحد من اثني عشر مفكرا هم انفذ المفكرين وأرجحهم عقلا وتفكيرا ، وانه واحد من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية في القرون الوسطى » .

وعنه يقول القفطي : فيلسوف العرب واحد أبناء ملوكها .

ونال جميع فلاسفة الاسلام مثل ما نال الكندي من شهرة ومن تقدير ، بيد أن شهرتهم وتقديرهم لم يمنعا أن يكون لهم

خصوم هم من الكائة بالمنزلة الرفيعة ، بل ان خصومهم اكثر من انصارهم .

وعلى رأس خصومهم - المحدثون ، وعلى رأس المحدثين الامام احمد بن حنبل . ومن خصومهم المتعمقين - الامام ابن تيمية !

على ان الخصم الذى كان لكتابته شهرة لا حد لها وتأثير عظيم هو : حجة الاسلام الامام الغزالي ، صاحب كتاب : « تهافت الفلاسفة » . وكلمة « تهافت » تعنى السقوط والانهيار !

واكننا نتساءل الآن : لماذا كان المحدثون وكثير غيرهم خصوما للفلاسفة ، وما حكمتهم فى ذلك ؟

ان موقفهم من الوضوح بمكان ، وذلك ان موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين .

ان الدين : الهيات واخلاق تستند الى الوحي ، والوحي معصوم . .

والفلسفة : الهيات واخلاق تستند الى العقل . والعقل يخطئ ويصيب ، وهو حينما يخطئ لا يعلم يقينا انه اخطأ ، وحينما يصيب لا يعلم يقينا انه اصاب !

ويقولون ، او لسان حالهم يقول :

لقد ضمن الله لنا العصمة فى الوحي ، ولم يضمن لنا العصمة فى الآراء العقلية .

وحينما اخذ المتفلسفون يترجمون كتب اليونان وغيرهم قال معارضو الفلسفة : اذا كان ما عند اليونان فى اعتقائهم حقا فعندنا ما هو احق منه وهو عقائد الاسلام ، لانها بالاسلوب الالهى الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونحن اذن فى غنى عن عقائدهم !

واذا كان ما عندهم باطلا فنحن فى غنى عن الباطل !

وكذلك كان موقفهم من الأخلاق بمعناها العام : ان كانت اخلاق انيونان فاضلة فعندنا ما هو افضل منها ، ولم تتم مكارم الاخلاق الا في العهد الاسلامي .

« انما بعثت لاتمم مكارم الأخلاق » .

وان كانت اخلاق اليونان فاسدة فنحن نعوذ بالله من كل فساد .

وعارضوا الترجمة في الجانب الالهي ، وعارضوها في الجانب الاخلاقي ، ولكنهم لم يعارضوها في جانب العلوم المادية وانما شجعوا عليها : مثل الطبيعة ، والكيمياء ، والفلك . . وعارضوا الفيلسوف بكل ما اوتوا من قوة .

واكن التيار الفلسفي استمر في المجتمع الاسلامي . واذا كان قد تهافت في المشرق بتأثير حجة الاسلام فانه قد ازدهر في المغرب على لسان ابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

### تبرير ابن طفيل للموقف الفلسفي :

اما تبرير الفلاسفة لموقفهم في مواجهة معارضة خصومهم فانه يلخصه ما كتبه ابن طفيل في رسالته « حي بن يقظان » . وما كتب ابن طفيل رسالته هذه او قصته الا ليبرر موقف الفلاسفة ، ويشد من ازدهم بالنسبة لما يعترض عليهم به من مخالفة الفلاسفة للدين . وتحري ابن طفيل فيما كتب اربعة اهداف :

- ١ - هل يصل الانسان بعقله الى اثبات وجود الله تعالى ، والى رسم طريق للسلوك يرضى عنه الله سبحانه ؛
- ٢ - هل يصل الانسان روحيا الى القرب من الله تعالى والى المعرفة عن طريق مباشر او بتعبير آخر : هل الطريق الصوفي طريق موصل ؟ وان كان ابن طفيل لم يستعمل كلمة تصوف .
- ٣ - هل يلتقى الطريق العقلي والطريق الروحي في انسجام لا اختلاف فيه ؟

٤ - هل يلتقى ذلك كله ومبادئ الوحي أو الطريق والدينى فى  
تناغم ووحدة وائتلاف ؟

ومن أجل الاجابة على هذه الاسئلة كتب ابن طفيل قصة  
خيالية عقلية لطيفة .

انها قصة طفل نشأ فى جزيرة طفولته الاولى ، واخذ ابن طفيل  
يتدرج معه فى تطوره الجسمى الى أن اكتمل جسميا ، واخذ  
يتدرج معه فى تطوره العقلى من فكرة الى فكرة ، ومن مبدأ الى  
مبدأ حتى وصل الفتى الى اثبات وجود الله بطريق العقل المحض .  
والحق أن ابن طفيل كان بارعا فى تسلسله بالأفكار والمبادئ  
الى أن انتهى الى غايته وهى أن الانسان يستطيع بعقله أن يثبت  
وجود الله .

وبدا فتانا يفكر ، فرأى أن كل موجود يمكن الاتصال به على  
وضع يلبق به ، فاخذ يفكر فى كيفية الاتصال .

ونحب أن ندع ابن طفيل نفسه يتكلم :

انه يرى أن هناك رتبة من المعرفة ينتهى اليها بطريق العلم  
النظري والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة تعتبر طورا من أطوار  
« حى بن يقظان » .

فانه بعد أن شب وترعرع ، وبلغ دور التمييز ، وانتهى الى  
مرحلة التعقل ، والاستدلال ، والبرهان - أدرك بطريق النظر ،  
حقيقة الجسم ، وأنه متناه ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده  
فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث  
والنظر .

فلما انتهى من هذه المرحلة ، بدأ فى المرحلة الثانية :

مرحلة الوصول الى الحكمة بطريق الرياضة .

وكان مما يقوم به من الرياض :

« انه كان يلزم التكررة في الوجود الواجب الوجود ، ثم يقطع  
علائق المحسوسات ، ويفمض عينييه ويسد أذنيه ، ويضرب جهده  
عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته الا يفكر في شيء سواه ،  
ولا يسرك به احدا .

ويستعين على ذلك : بالاستدارة على نفسه ، وبالاستحاثات  
فيها . فكان اذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات،  
وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج الى الآلات الجسمانية  
وقوى فعل ذاته التي هي بريئة من الجسم .

فكانت فكرته في بعض الأوقات تخلص عن الشوب ، ويشاهد  
بها الموجود الواجب الوجود .

ثم تكرر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده  
الى أسفل السافلين ، فيعود من ذى قبل . فان لحقه ضعف يقطع  
به عن غرضه تناول بعض الأغذية بحسب شرائط معينة ، ثم انتقل  
الى شأنه !

ثم رأى ان الحركة من اخص صفات الأجسام ، وكان يريد  
طرح أوصاف الجسمية عن ذاته ، فأخذ يقتصر على السكون في  
مقاوته مطرقا ، غاضا بصره ، معرضا عن جميع المحسوسات  
والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب  
الوجود وحده دون شركة .

فتمتئى سنع لخياله سانح سواه طرده عن خياله جهده ،  
ودافعه وراض نفسه على ذلك ، وذهب فيه مدة طويلة بحيث  
تمر عليه عدة ايام لا يتغدى فيها ولا يتحرك !

وفي خلال شدة مجاهدته هذه - ربما كانت تغيب عن ذكره  
وفكره جميع الأشياء الا ذاته ، فانها كانت لا تغيب عنه في وقت  
استغراقه بمشاهدة الموجود الاول الحق الواجب الوجود ، فكان

يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المنحضة ، وشركة في الملاحظة .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه ، والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتي له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثورا ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدا على ذاته :

« لمن الملك اليوم ، لله الواحد القهار (١) »

ففهم كلامه ، وسمع نداءه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم ، واستغرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .  
وكان كل ما وصل اليه ابن طفيل عن طريق الرياضة منسجما تماما - فيما يزعم - وما وصل اليه عن طريق العقل .

تبرير ابن سينا :

وابن طفيل في هذا يسير على نمط سار فيه ابن سينا من قبله ، وهذا التوافق بينهما بالغ الأهمية :- انهما من كبار المفكرين ، ويكاد فكرهما يكون متطابقا تماما في أن العقل الانساني يصل الى الله بالدليل والبرهان ، وفي أن القلب الانساني يصل الى الله بالرياضة الروحية ، العبادة : صلاة وصياما وذكرًا ..

لقد أثبت ابن سينا وجود الله بالعقل ، ودليله المرتكز على « الامكان والوجوب » معروف مشهور .

اما جانب الرياضة الروحية فيقول عنها في كتابه الذي كان

(١) سورة قافر ( الآية ١٦ ) .

يعتز به كثيرا ، والذي ألفه في أواخر حياته وهو كتاب الإشارات :  
« ثم اذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما - عنيت له - خاسبات  
من اطلاع نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه .  
ثم انه تكثر عليه هذه الفواشي اذا أمن في الارتياض : فكلما  
لمح شيئا عرج عنه الى جناب القدس ، فيذكر من أمر أمرا ، فيغشاه  
غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكونة ، فيصير  
المخطوف مألوقا ، والوميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفه  
مستقرة كأنها صحبة مستمرة . . . » .

الى دا وسفنه - على حد تعبير ابن طفيل - من تدرج المراتب  
وانتباؤها الى النيل : بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر  
الحق .

وحيث تدر عليه اللذات العلا ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من  
أثر الحق ، ويكون له في هذه المرتبة نظر الى الحق ، ونظر الى  
نفسه ، وهو بعد : متردد .

ثم انه ليفينب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، وان  
لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظته وهناك يحق الوصول :

### ونعود الى بن طفيل :

انه بعد ان وصل الى الله بطريق العقل وبطريق الرياضة  
الروحية - تأمل في ثمرة الطريقتين ، فوجد ان نتيجتها واحدة ،  
وانهما لا يختلفان الا في درجة الوضوح ، وإبان عن ذلك ، وبذلك  
يكون قد وصل الى الاجابة عن السؤال الثالث .

وأناحت المصادفة لحي بن يقظان ان يلتقى هو ورجل يدين يدين  
منزل صحيح وتفاهما في كل ما وصل اليه عقله ، وما وصل اليه  
قلبه ، فوجد التطابق التام .



ووصل ابن طفيل برسائله اللطيفة الحجم الى كل ما كان يرجو  
ان يصل فيه الى جواب صحيح يرضى العقل ويرضى الدين .  
وكانت آمال واماني فلاسفة الاسلام الوصول - عن طريق  
المحاولات العقلية المستمرة - الى التوفيق بين الدين والفلسفة .  
والفلسفة في الفكر الاسلامي اذن تحاول جاهدة ان تعلن في نوع  
من الدعاية المزخرفة انها تتفق مع الدين فيما أتى به الدين ، وانها  
لا تختلف هي والدين في مبادئها .

•••••

وعند كل فيلسوف في الاسلام وعند كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية  
فقرات وفصول بعنوان : « التوفيق بين الدين والفلسفة » سواء  
كان هذا العنوان ظاهرا أم مستورا .  
**انجحت الفلسفة في هذا أم اخفقت ؟**  
ومن أجل الاجابة عن هذا السؤال نصب أن نتحدث أولا عن  
الجو الذي نشأت فيه الفلسفة .  
**الجو الذي نشأت فيه الفلسفة :**

انها نشأت عند قدماء اليونان قبل الميلاد .  
وكانت اليونان فيما قبل الميلاد بقرون تدين بدين وثني : كانوا  
يؤمنون بمجموعة من الآلهة قابلة للزيادة عن طريق الزواج  
والتناسل ! وهي آلهة تحب وتبغض وتتنازع وتتشاحن ، ويحاول  
بعضها ان يعتنق على الاعراض وعلى السلطان ، وهي في نزاع  
مستمر ، ثم هي تحابي من البشر من يقدم لها القرابين والأضاحي !  
وتخلد من لم يفعل ذلك ! وكانت في مستواها الأخلاقي العام بعيدة  
عن الكمال والفضيلة ، وكان الالف والتكرار والتعود يجعل هذا  
الوضع للآلهة وضعا عاديا لا يثير نقدا ولا استنكارا !  
بيد أنه نشأ في القرون الخامس والرابع والثالث قبل الميلاد في  
بلاد اليونان مجموعة كثيرة من المفكرين النابهين بل من العباقرة ،

وفكروا وتاملوا ونقدوا واستنكروا وانفصلوا عن الدين . يعلنون ذلك في صخب أو في هدوء ، وفي كثير من الأحيان يسرون ذلك ويخفونه في نفوسهم . ولكنهم ، على أى وضع كانوا ، ألفوا مذاهب آمنوا بها واعتقدوها : مذاهب بشرية لم تؤسس على وحى ، ولم ينزلها الله على لسان أنبيائه ورسله !

ألفوا مذاهب تتصل بالله سبحانه وبالأخرة وبالسلوك الانساني الذي يجب أن يلتزمه الانسان .

انها مذاهب مؤسسة على العقل : عنه تصدر ، ومنه تنبع ، وعليه تقوم .

ان العقل ينشئها ويسير معها خطوة فخطوة حتى يصل بها - في تدرج - الى غايتها .

انها مذاهب عقلية ، انها مذاهب بشرية . انها في المستوى البشري .

واذا كانت اسطورية الدين اليونانى هي التي دفعت هؤلاء المفكرين الى ما اقدموا عليه فان الامر لم يكن كذلك فيما قبل .

كان الوضع فيما قبل : التفرقة بين مجالين من مجالات المعرفة :

● **مجال المعرفة الحسية :** وهو مجال آلات المعرفة فيه الحواس ، وموضوعه المادة ، والعقل يجول فيه مستنبطاً ومستنتجاً فيؤلف فيه ويركب ، ويعيد تأليفه وتركيبه ، ويستخرج قوائمه وقواعده ، فتكون الحضارة ، ويكون العلم بمفهومه الغربي الحديث او بمفهومه الكوني المادى : طبيعة وكيمياء وفلك .

● **مجال المعرفة الروحية والأخلاقية :** وهو مجال ليست الحواس مصدره ، وليس العقل ومنشئه او مبتدعه ، وانما مرده

الى الوحي ينزله الله على السنة من يصطفهم لحمل الرسالة من خلفه ، انه من اختصاص الله تعالى يبينه على السنة رسله .

وسار الامر على هذه الكيفية الى العهد اليونانى القديم : فخاض الانسان فى مجال الحس - وهو اختصاصه - وخاض فى مجال الروح بعقله ، وليس للعقل فى مجال الغيب الا محاولة الفهم ، اذ التقرير والبيان فى هذا المجال ليس للانسان ، وليس من اختصاصه !

وجاءت المسيحية فردت الامر الى حالته الطبيعية : عالم الحس للانسان ان يفكر فيه ويستنبط ، وعالم الروح ليفهمه الانسان عن طريق الوحي .

ولكن التيار الفلسفى اليونانى غزا - على استيحاء شديد فى اول الامر - الجو المسيحى واخذ مكانته شيئاً فشيئاً بين المفكرين القريبين فنشأ فيهم الفلاسفة ، ونشأت فى أجوائهم الفلسفة ، ولكن مكانة القساوسة كانت قوية مهيمنة ، وكانت الفلسفة منهجا مبتدعا وفكرا عقليا بجوار الوحي .

فاخذ فلاسفة العرب يحاولون التوفيق بين المسيحية والفلسفة ويعلنون انه لا خلاف بين الدين والفلسفة !

واذا قرأت « ديكارت » تجده كأنه كان يمشى على الشوك وهو يتفلسف محاولا ما استطاع الى ذلك سبيلا مداراة القساوسة وعلماء الدين . والجو العام الفلسفى ، اذن يعلن فى مجاملة بالغة - انه يؤيد الدين ولا ينحرف عنه ، وانه يقدم انتاجه ويعرضه على علماء الدين متقبلا ملاحظاتهم التى يوليها عنايته الفاتكة . وكان هذا موقف ديكارت وغيره .

وجاء الاسلام يهدى للتي هى اقوم ، وليخرج الناس من الظلمات الى النور ، وليقود الانسانية نحو مرضاة الله تعالى ووضع الامور

في نصابها مبينا بأسلوب لا لبس فيه - ان العقيدة والاحلاق ونظام المجتمع والتشريع من امر الله تعالى ، وهذا شأنه رحمة سبحاته ان يرسم للاساية طريقها الموصوم في كل ذلك ، فأرسل الرحمة المهداة خاتم النبيين ( محمدا ) صلى الله عليه وسلم .

يقول الله تعالى :

( الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا فيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا ماكثين فيه ابدا ، وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا ما لهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولوا الا كذبا ) .

ولكن الفلسفة اليونانية دخلت على استحياء - في عهد المنصور - وقوى جناحها في عهد المأمون ، واصبح في الأمة الاسلامية فلاسفة .

•••••

## سمات الفلسفة

والآن نتساءل : ما السمات العامة للفلسفة ؟

وانه لا يتأتى ان نحدد في صورة مفنعة الصلة بين الفلسفة والحقيقة نفيًا او اثباتًا قبل تحديد سماتها العامة . فما هذه السمات ؟

### ● السمة الأولى :

والسمة الأولى من هذه السمات وهي اهمها وتعتبر كالمبغ الذي منه تفيض السمات الاخرى هي ان الفلسفة لا مقياس لها للتفرقة بين الحق والضلال ، بين الصواب والخطا ، فاذا اختلف فيلسوفان في امر من امور الفلسفة فانهما لا يجدان مقياسا يرجعان اليه للحسم بينهما في موضوع الخلاف .

أما في العلم فان المقياس هو « التجربة » : فاذا اختلف عالمان في أمر كوني رجعا الى التجربة ، وهي تعلن في صراحة مشاهدة خطأ هذا وصواب ذلك .

ما هو - في عالم الفلسفة - الذي يجرى مجرى التجربة في مجال العلم ؟ لا شيء .

ما الذي يحسم الخلاف في عالم الفلسفة ؟ لا شيء !

ما هو المرجع من أجل الاتفاق في عالم الفلسفة ؟ لا مرجع ! ولقد شعر الفلاسفة بذلك : فقام اثنان من كبار عباقرة الفلسفة بمحاولة لايجاد هذا المقياس ، وهما أرسطو في الماضي وديكارت في العصور الحديثة ، ولقد أخفق كل منهما أخفاقا تاما كاملا !

ونبدا الحديث عن أرسطو - ولا ننسى اننا في عالم الالهيات ، مجال الفلسفة الرئيسي :

لقد فكر أرسطو وقدر ، ثم فكر وقدر ، وخرج على العالم بما يسمى « المنطق الأرسطي » أو « المنطق الصوري » ، وأخذ هذا المنطق في عالم الفكر الفلسفي مجالا من الشهرة والعناية لا حد له ، وأخذ في الجو الاسلامي شهرة ذائعة الصيت ، وتبناه جميع فلاسفة الاسلام ابتداء من الكندي في الشرق الى ابن رشد في المغرب !

ولكن كثيرا من المسلمين ذوى الأصالة في الفكر الاسلامي ابانوا في وضوح أن المنطق الأرسطي منهار ، وأنه متهافت ، وأن الخلل في جوهره واركانه ، وأنه خلل لا يصلح !

وكان من هؤلاء ابن تيمية الذي كتب كثيرا في نقد المنطق ونقضه: لقد كتب في ذلك كتبا ، وكتب في ذلك فقرات منشورة هنا وهناك في خلال كتبه الكثيرة وفتاواه المستفيضة !

وممن كتب في نقد المنطق ونقضه - ابن حزم .  
والمحدثون جميعا لا يجد المنطق عندهم ترحابا ولا قبولا !  
وقد كتبنا نحن ننبه على ان المنطق لا يحسم خلافا ، ولا يفصل  
حقا عن باطل ، ومما كتبناه في المنهج الحديث والمنهج الأرسطي  
ما يلي :

ان المقياس بالنسبة لمعرفة الحق هو :

( أ ) الاستقراء .

( ب ) القياس .

أما الاستقراء - وهو أساس المفهومات العامة والقضايا الكلية  
فانه :

١ - مبني كله على الحس : انه استقراء محسوسات ، انه تتبع  
جزئيات لا تخرج عن نطاق الواقع .

أما الالهيات فهو برىء من البحث فيها كل البراءة ، لانها  
لا تدخل في دائرة اختصاصه ، فهو عاجز عن أن يخترق الحجب  
ليصل الى ما وراء الطبيعة .

٢ - ثم ان الاستقراء : تام ، وناقص . والتام - كما يعترف  
المناطقة - لا غناء فيه ، ولا فائدة !

أما الناقص وهو المهم في نظرهم فانه - في رأيهم - ظني ،  
وهو - لذلك - عرضة للتغيير ، في كل آونة : « كل معدن يتمدد  
بالحرارة » هذه قضية من قضايا الاستقراء ، انها قضية عامة  
شاملة ، ولكن المعادن لم تكتشف - بعد - بأكملها !

ومن الجائز ان يكتشف في الغد معدن لا يتمدد بالحرارة ، انها  
اذن قضية مؤقتة ظنية تنبرأ من اليقين الفلسفي .

« والعلم – كما يقول احد المفكرين – لا يعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسائله ، وانما حقائقه كلها اضافية موقوتة ، لها قيمتها حتى يكشف البحث عما يزيل هذه القيمة أو يغيرها » .

وهكذا قضايا الاستقراء انها :

١ – خاصة بالطبيعة ، ولا شأن لها بما وراءها .

٢ – ظنية ، لا تعرف اليقين !

أما القياس :

١ – فانه مبني على الاستقراء ، اذ هو منطوق دائما على كلية : كلية استقرائية . وما دامت قضايا الاستقراء ظنية كما رأينا – وميدانها المحسوسات – فنتائج القياس ظنية كذلك ، وميدانها المحسوسات .

٢ – ان المناطق لا يشترطون في مقدمات القياس أن تكون مسلمة صادقة في نفسها ، وانما يشترطون أن يسلمها المتجادلون فحسب ، وقد تكون – كما يقول صاحب البصائر النصيرية – منكرة كاذبة في نفسها ، وفي هذه الحالة يكون القياس صحيحا ونتيجته باطلة !

واذا كان الأمر كذلك فما فائدة القياس ؟ ما قيمته اذا كان لا يعول فيه الا على ان تكون المقدمات مستوفية لشروط الانتاج بحيث تستلزم النتيجة وان لم تطابق النتيجة الواقع ؟

ما قيمته اذا كان لا يحفل بصدق النتيجة أو كذبها ؟

انك اذا قلت : الكثير من العلم يؤدي الى الاستقلال الفردي ، وكل ما يؤدي الى الاستقلال الفردي مضر بالمجتمع : فالكثير من العلم مضر بالمجتمع – كان هذا قياسا صحيحا في نظر المناطق .

واذا قلت : ان الكثير من العلم يؤدي الى التماسك الاجتماعي ، وكل ما يؤدي الى التماسك الاجتماعي مفيد للمجتمع ، فالكثير من

العلم مفيد للمجتمع - كان هذا ايضا فياسا صحيحا عند المناطقة  
ومع ذلك فالنتيجتان متعارضتان !

٣ - ومع كل هذا فالقياس استدلال دورى فاسد . ذلك ان  
العلم بالنتيجة في نحو قولنا : محمد انسان ، وكل انسان ناطق ،  
فمحمد ناطق - متوقف على العلم بالكبرى ، والعلم بالكبرى  
متوقف على العلم بالنتيجة ، لانك لا تستطيع ان تحكم بالناطقة  
على جميع افراد النوع الانسانى الا اذا تيقنت نوات الناطقة  
لمحمد ، ولو كنت في شك من ذلك لما استطعت تعميم الحكم على  
جميع افراد الانسانية ، واذن تكون الكبرى متوقفة على النتيجة  
وتكون النتيجة متوقفة على الكبرى ، وعلى ذلك يكون القياس  
استدلالا دوريا فاسدا ، فلا يعول عليه !

٤ - واخيرا فالمفروض ان نتيجة القياس جديدة كل الجدة ،  
فانها استنتاج مجهول - هو النتيجة - من معلوم ، هو المقدمات .  
ولكن النتيجة متضمنة في المقدمات ، انها ليست مجهولة ،  
والقياس اذن لا يؤدي الى معرفة جديدة ، او الى استنتاج مجهول  
من معلوم ، انه - اذا اردت الدقة - استنتاج معلوم من ...  
معلوم !

تلك هي موازين العقل - وهي موازين لا غناء فيها ولا جدوى  
منها فيما يتعلق بالالهيات ! العقل اذن قاصر فيما يتعلق بالاخلاق ،  
وهو قاصر على الخصوص فيما يتعلق بالالهيات !

ومن هنا كانت الحكمة في نزول الاديان .

ومن هنا كان السبب في اقتصارها على الاخلاق والالهيات .

واذا كانت قد تحدثت في التشريع فان التشريع داخل في  
نطاق الاخلاق .

اخفق اذن منطق ارسطو ، واستمر الاختلاف بين الفلاسفة كما  
كان من قبل ، واستمر الخلاف حتى بين المناطقة الأرسطيين - الكبار



منهم والمفمورين - بل حدث الاختلاف بين تلاميذ أرسطو نفسه ،  
وهم اتباع مدرسة واحدة هي المدرسة الأرسطية .

ومرت العصور ، وتوالت القرون ، وجاء ديكارت ، وبدأ  
ديكارت يتفلسف على استحياء وعلى حذر بالغ ، فما كان جو  
زعماء المسيحية في الغرب اذ ذاك يوحى بالاطمئنان والسكينة ،  
لقد كان جوا رهيبا يؤخذ على الظنسة ، وينكل على الشبهة ،  
لا يتحرى عدالة ولا يستشعر رحمة !

واخذ ديكارت يتحسس طريقه في حيلة بالغة : مداريا ، مجاملا  
مادحا ، متواضعا !

وذاذ يوم أعلن أنه عثر على المنهج المعصوم !

وانه على أساس من هذا المنهج سيقود الانسانية الى الحق !

وراي ان هذا المنهج صالح للكشف عن الحق في الكون وفيماوراء  
الكون : في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة ! وكان من سخرية الزمن ان  
التجربة أظهرت خطاه في اثناء حياته .

وان الخلاف استمر حول آرائه في الالهيات ، وآراء معاصريه ،  
وآراء من قبله ، كما كان الامر من قبل ان يولد منهجه . واخفق  
منهج ديكارت كما اخفق من قبل منهج أرسطو !

وبقيت الحقيقة التي لا شك فيها ، وهي ان الفلسفة  
لا مقياس لها !

هذه هي السمة الأولى .

**السمة الثانية :**

ما دامت الفلسفة لا مقياس لها فهي اذن ظنية ، انها ظنية وان  
عجنت بمنطق أرسطو الذي اخفق ، وهي ظنية وان خبزت بمنهج

ديكارت الذى لم ينفع في قليل ولا في كثير ، انها ظنية لانه لا يتاثر  
ان تفرق فيها - ولا مقياس - بين الحق والضلال ، ويستثمر  
هكذا الى الابد .

### السمة الثالثة :

ما دام لا سبيل الى اليقين في موضوعات الفلسفة فان من  
البدهى ان : « اختلاف الآراء فيها دائم » .

وهذا هو الواقع حينما يتصفح الانسان الفكر الفلسفى عبر  
القرون : ان الاختلاف والجدل دائم مستمر منذ ان نشأ الفكر  
الفلسفى ! انهم يختلفون حتى في المدرسة الواحدة !

وانظر مثلا الى مدرسة سقراط فستجد تلاميذه يقرون  
باستاذيته في احترام بالغ ، وفي تبجيل يشبه التقديس ! فاذا  
جئت الى آرائهم في الالهيات ، او في الاخلاق - فستجد الاختلاف  
والافتراق .

الاختلاف والافتراق بينهم وبين استاذهم ، والاختلاف والافتراق  
بين بعضهم وبعض !

بل ان الامر يصل بالشخص الواحد الى ان يختلف هو ونفسه  
بحسب تطور حياته ، او اختلاف بيئته ، او اختلاف ما يقرأ من  
مصادر ثقافية .

وكل هذا واضح عبر العصور .

ومن غرائب الامور ان الفلاسفة يعلمون ذلك علما يقينيا ،  
ويعلمون ان كل فيلسوف اتى من قبلهم هدم آراء سابقيه جميعا ؛  
انه لم يعترف بوصول احدهم للحق ، انه يخطئهم جميعا ، ولو لم  
يكن الامر كذلك لاخذ بآرائهم ، واكتفى بما خبروه ، او بما انشأه  
احدهم من قبل !

ولكنه مع علمه بان الفلسفة دائما الى نقد وتقص فانه لا يابه  
بهذه المعرفة ، ويفهم مذهبه على انقاض مذاهب سابقه ، فيأتي  
من بعده ويهدمه ، ويقيم مذهبا ماله السقوط ، وهكذا دواليك ؟  
السمة الرابعة :

وما دام الاختلاف مستمرا فان المسائل التي هي موضوع  
الفلسفة تستمر هي هي !

« ان مسائل الفلسفة لم تتغير على مر الدهور » .  
ما مسائل الفلسفة ؟ انها :

الله سبحانه وصفاته ، وصلته بالعالم خلقا وتصريفا ، وصلته  
بالانسان قربا وتوجيها ، والبعث وكيفيته وهل هو بالزوج فحسب  
او هو بالروح والجسد ؟

والخلق الكريم الذي يمثل الفضيلة والكمال .

والخلق السيء الذي يمثل الشر والفساد .

والنبوة والصلة بالله عن طريق الوحي : اثباتا وانكارا .

ثم : هل المعرفة ممكنة ؟

وفي كل هذه الموضوعات الكبرى وغيرها مما يتصل بها اختلف

الفلاسفة وما زالوا .

واستمرت هذه المسائل على مدى سبعة وعشرين قرنا تقريبا

مثار بحث وجدل الى الآن لم يصل الفلاسفة في واحدة منها الى

اليقين ، ولم توضع واحدة منها موضع الاتفاق !

السمة الخامسة :

ان الاختلاف في مسائل الفلسفة ليس اختلافا في الايجاب

فحسب ، وذلك انه قد يجوز ان يكون لمسألة ما عدة حلول كلها

ايجابية .

وليس اختلافا في السلب فحسب ، وذلك انه قد يجوز ان يكون لمسألة واحدة عدة حلول كلها سلبية ، كلا ! ان الخلف عام في الايجاب وفي السلب ، وانه ليصل الى الانكار المطلق والى الاثبات المطلق في كل مسألة ، وانه ليصل بك احيانا الى طرق مسدودة !  
اتحسب ان تعرف شيئا من ذلك ؟

ان الاستاذ البيريفيو يقول في كتابه الفلسفة اليونانية :

« أما عن العقل فان سلسلة الآراء الرواقية المتتالية نفسها اثبتت بسهولة انه ليس له قدرة مطلقة حازمة :

١ - فهل في امكاننا ان نعرف عن حبات من القمح متى تكف عن تكوين اكوام ؟

٢ - والى اى حد نثق في اعتراف الكذاب الذى يعترف بانه كذاب ؟

٣ - وعندما نقرر ان دليلا منطقيا هو من الصحة الى الحد المقنع الا يتعين علينا ان نقيم دليلا آخر على صحة حكمنا بانه صحيح ، ثم على الحكم الآخر ، وهكذا الى مالا نهاية ؟

٤ - وكيف يمكن التمييز بين الفكرة الجلية الواضحة وسواها ؟

٥ - على ان الصور التى تراها في الاحلام تفرض علينا بالقوة المقنعة التى لصور اليقظة نفسها ، فالوحش الذى يطاردنا في الاحلام ليس اقل ترويعا لنا من وحوش الغابة !

٦ - ثم اذا نظرنا الى المجانين افلا نجد لديهم ايضا ادراكا واعيا جليا ؟

٧ - وعندما نجد انفسنا - بالمصادفة - امام شيئين متشابهين تماما كورقتى شجرة ، او بيضتين ، او توأمين ، فإى وسيلة مصنعة تمكننا من تمييز أحدهما من الآخر ؟

٨ - وحتى في العلوم الرياضية : هل يمكن أن نجد بين قضاياها ما هو جلي بحيث يضطر الشعور الى التسليم بصحته ؟ ومع ذلك فانه اذا كان ذلك يحتمل في الحياة العقلية البحتة - فانه لا يحتمل في الحياة التي تتصل بالسلوك الملح الذي تحتاج الحياة العملية الى الفصل فيه سريعا . فما موقعنا من هذا النوع ؟ وما موقف الفلسفة منه ؟

انها تكفى في الحياة العملية بالترجيح ! يقول « كاريناد » :

« ومع ذلك فلا بد لكي نحيا حياة عملية من وجود معادل يساوي ما هو قاطع وجازم » ، ثم يقول « كاريناد » : اننا نستطيع ان نجد ذلك المعادل في « الرجحانية » . ان ادراكنا على وجه الترجيح يمكن ان يسمح لنا بالحكم على الأشياء في الامور العملية بطريقة وضعية » .

وتصل بك الفلسفة احيانا الى معقولات يكذبها الواقع ، او الى واقع يكذبه المنطق العقلي مع انه واقع مشاهد .

اتحب ان تتسلى بشيء من ذلك ؟

ان الاستاذ « البرريفو » يقول :

« ان التغير يحدث في المكان او في الزمان ، واذا تصورنا المكان قابلا للتجزئة الى مالا نهاية فان المتحرك لن يبلغ ابدا غاية سيره مادام يلزمه - للوصول اليها - ان يقطع اولا نصف المسافة ، ثم نصف النصف ، وهكذا دواليك الى مالا نهاية !

ولن يبلغ ابدا « اشيل » ذو القدمين السريعتين - السلحفاة اذا كانت تسبقه ولو بمسافة ضئيلة ، ذلك انه بينما يجتاز نصف هذه المسافة تسبقه هي ايضا بمسافة يجب عليه بدورها ان يقطع نصفها على حين تتقدم هي من جديد !

وهناك حجة اخرى تنكر امكان تكوين الكل من اجزاء : فان كومة  
من القمح تحدث عندما ترش على الأرض صوتا يسمع على بعد ،  
ومع ذلك ونحن لا نسمع الصوت الذي تحدثه حبة القمح الواحدة  
وهي تسقط .

واذا كان الاستاذ « البرريفو » موجزا مركزا لا يذكر المسائل  
في سهولة ويسر ، فان صاحب « قصة الفلسفة » بسطها في شيء  
من الوضوح ، فيقول متحدثا عن زينون الايلي :  
**الدليل على بطلان الكثرة :**

ان كانت الكثرة حقيقة واقعة - ونعنى بالكثرة ان الكون ليس  
شيئا واحدا ، بل وحدات كثيرة متراكمة - كان الكون لا متناهيا في  
الكبر ، ولا متناهيا في الصغر ، لانه مؤلف من وحدات كما فرضت  
اولا ، ولابد ان تبلغ تلك الوحدات من الصفر حد الانهائه بحيث  
لا يكون لها حجم ، لانه ان كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة  
الوحدة ، واصبحت قابلة للانقسام الى وحدات اصغر منها ، فاذا  
سلمنا بان كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم ان يكون الكون  
الذي يتكون منها لا حجم له كذلك ، لانه حاصل جمعها !

وكذلك يكون الكون لا متناهيا في الكبر ، لان له جرما لا شك  
فيه ، وكل جرم قابل للانقسام الى جزئيات لا نهاية لعددها ، ومهما  
بلغت تلك الجزئيات من الصغر فهي اذا ضربت في عدد لا نهائي كان  
النتيج كونا عظيما يمتد الى ما لا نهاية !

واذن ففرض الكثرة يؤدي الى نتيجتين متناقضتين لا يسلم  
بهما معا منطق مسليم ! فلم يعد امامك من سبيل الا ان تنكر انكارا  
بانما الكثرة ، وان تسلم بان الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة ،  
وان هذه الاجزاء التي تراها متفرقة - باطلة ليس لها وجود !

## الدليل على بطلان الحقيقة :

( أ ) اذا اردت ان نقطع مسافة ما فستقطع نصفها الأول ،  
ويبقى امامك نصفها التالى تم ستقطع نصف هذا النصف ، ويبقى  
نصفه الآخر ، وهكذا ستظل تقطع نصفاً ويبقى نصف الى ما لا  
نهاية . واذن فلن تصل الى غايتك المقصوده الى الابد !

( ب ) تسابق رجل وسلحفاة . فهب ان السلحفاة تقدمت عشرة  
امتار قبل ان يبدأ الرجل نظراً لبطء سيرها ، وكانت سرعة الرجل  
عشرة أمثال سرعة السلحفاة ، فلما بدأ الرجل ، وقطع عشرة الامتار  
التي تفصله عن السلحفاة - وجد انها قد تقدمت متراً ( اى عشر  
المسافة التي قطعها هو ) ، فلما قطع هذا المتر كانت السلحفاة  
تقدمت عشر المتر ، فاذا قطع هذا العشر تكون قد تقدمت جزءاً  
من مائة جزء من المتر ، وهكذا يظان الى ما لا نهاية ، فلو ظل  
المتسابقان الى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة .

( ج ) اذا انطلق سهم في الهواء فلا بد ان يكون في اية لحظة  
زمنية ثانياً في مكان معين ، لانه لا يجوز ان يكون في اللحظة الواحدة  
في مكانين مختلفين ، ولكن اذا كان السهم في كل جزء زمنى ساكناً في  
مكان بعينه لزم ان يكون في مجموع الفترة الزمنية ساكناً كذلك ، لان  
استمرار السكون ينتج سكوناً ولا يولد حركة !

من هذه الأمثلة الثلاثة يتضح ان الحركة مستحيلة وان خيل  
لنا انها حقيقة واقعة ، لانك - كما ترى - ان فرضت حدوث  
الحركة تورطت في سلسلة من المتناقضات لا تستقيم مع العقل  
والمنطق .

وان الفكر الفلسفى ليصل بك أحياناً الى انكار السماء والأرض ،  
وما بين السماء والأرض ، ويقول لك : ليس في الوجود - يقينا -  
غيرك أنت وحدك !

نخر السمات :

اما السمة الأخيرة : فهي سمة تؤدي اليها لا مناص ، السمات السابقة .

وإذا كانت السمات السابقة يسلم كل منها الى الآخر = فأنها جميعا تتعاون لتؤدي الى هذه السمة الأخيرة .

هذه السمة الأخيرة هي ان :

« الفلسفة لا رأى لها ! »

وقد تكون هذه السمة مفاجأة لبعض الناس ، كيف يتأني ان تكون هذه الفلسفة التي ملأت الدنيا صياحا ، منذ ان نشأت ، ولم تكف منذ ان نشأت للآن عن الصياح ، لا رأى لها !

والامر ايسر من ان يحتاج الى استفاضة :

اما ( اولا ) : فلان « الفلسفة لا رأى لها » نتيجة واضحة لكل ما قدمنا .

واما ( ثانيا ) : فخذ أى مسألة من مسائل الفلسفة فستجد الآراء التي تنكر ، والآراء التي تثبت ، انك ترى الرفض والقبول في كل امر ! والرفض فلسفة ! والقبول فلسفة !

وقد يكون الرأى توقفا عن الرفض والقبول : وهو فلسفة ! وقد يكون شكاً في الرفض وشكاً في القبول في آن واحد ، وهو أيضا فلسفة !

والشك اما ان يكون شكاً في قيمة الآراء التي تعرض : نفيًا او اثباتًا . .

واما ان يكون شكاً في قيمة وسيلة المعرفة نفسها ، وهي الحواس والعقل . . وكل ذلك فلسفة في كل مسألة !



واذا تساءت - وانت على علم بالجو الفلسفى ، جو المتاهات  
والوهم - ما الراى الفلسفى فى هذه المسألة او تلك فستجد كل  
ما قدمناه مائلا امامك يثبت لك بما لا مرية فيه انه : لا راي  
لللسفة .

وقبل ان نخلص الى الخاتمة نذكر امرا فى منهج الفكر الفلسفى  
فيه عظة وفيه عبرة :

### محاورة فيدون :

ان محاورة « فيدون » لافلاطون لها اهميتها لاكثر من وجه ،  
منها انها :

- ١ - محاورة يدور البحث فيها حول خلود النفس .
  - ٢ - وهى محاورة لا تتعارض فيها اهداف المناقشين ، وانما  
تتحد وتتفق ويحب المناقشون ان يصلوا فيها الى نتيجة  
محببة الى نفوسهم ، وهى ان « النفس خالدة » .
  - ٣ - ان الذين يدور بينهم الحوار فلاسفة من الذين لهم وزنهم  
واعتبارهم ، واحدهم يسمونه « ايا الفلسفة » ويسمونه  
« ايا الفلاسفة » .
  - ٤ - المتحاورون ليسوا من مدرسة واحدة ، وانما هم من مدرستين  
مختلفتين ، هما مدرسة سقراط ، ومدرسة فيثاغورس ،  
وهما - وان كانتا متقاربتين - ما من شك فى ان جو سقراط  
العقلى يختلف هو وجو فيثاغورس الروحى .
- ولهذا الاختلاف فان اتفاهما على غاية واحدة : « اثبات  
خلود الروح » ومحاولتهما الاستدلال عليها ، له اهميته  
الخاصة .

٥ - بيد ان الامر الاساسى الهام الذى من اجله نتحدث فى هذا الموضوع هو اتفاق المدرستين على أن « الوحى » فيما يتعلق بما بعد الطبيعة هو السفينة الامينة المتينة ، وان العقل ، الالهيات ، ان هو الا عبارة عن لوح من الخشب اذا قابلته او اذا وازنته بالوحى . ان الوحى سفينة والعقل لوح من خشب !

لقد كان الحوار يدور بين سقراط واثنين من الفيشاغوريين هما « سيمياس » ، و « قابس » ، وهما من كبار فلاسفة المدرسة الفيشاغورية .

واخذ الجميع يجهدون ذهنهم فى البرهنة على خلود النفس ، ويقيمون أدلة وتنقسم بعض أدلتهم الى فروع ثم :

« ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع ، وبعد هنيهة يقول سيماس :

ان العلم بحقيقة مثل هذه الامور ممتنع او عسير جدا فى هذه الحياة ، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل ، فيجب :

اما الاستيثاق من الحق ..

واما - ان امتنع ذلك - كشف الدليل الاقوى والتدرع به فى اجتياز الحياة ..

كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب مادام لا سبيل لنا الى مركب آمن وآمن ، أعنى الى وحى الهى » .  
وبعد ذلك يعودون الى البحث من جديد حتى :

يقتنع قابس ، ويعلم سيماس انه مقتنع ايضا ، الا ان شعوره  
المزدوج بعظم المسألة والضعف البشرى يضطره الى بعض التحفظ  
بازاء هذه الادلة على وجاهتها ..

فيسلم له سقراط بحقه في هذا التحفظ ، ويزيد قائلا :

بل ان المقدمات انفسها مفتقرة الى بحث اوكد !

ان هناك بحر الالهيات وهناك البحر المائى ..

وكما ان للبحر المائى آلة عبور هى السفينة - فان لبحر  
الالهيات آلة عبور هى ( الوحى ) فاذا استعمل الانسان العقل  
فى عبور بحر الالهيات - فانه يكون كانسسان يستعمل لوحا من  
خشب فى عبور البحر المائى !

ولكن المضطر - حيث لا وحى - يستمسك بلوح الخشب ،  
كما يقول سيماس : « ما دام لا سبيل الى مركب امتن وآمن ،  
أعنى الى وحى الهى » . ولوح الخشب هنا هو العقل ( ١ ) !

**راى الامام الغزالى فى الفلاسفة :**

« رايتهم اصنافا ، ورايت علومهم اقساما ، وهم على كثرة  
اصنافهم - تلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء  
منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل - تفاوت عظيم فى  
البعد عن الحق ، والقرب منه !

**اصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر لهم كافة :**

« اعلم انهم - على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم - ينقسمون  
ثلاثة اقسام :

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

• الدهريون .

• والطبيعيون .

• والالهيون .

الصف الأول الدهريون : وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر العام القادر ، وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون ابدا ، وهؤلاء هم الزنادقة .

والصف الثاني الطبيعيون : وهم قوم اكثروا بحتمهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات ، واكثروا الخوض في علم تشريح اعضاء الحيوانات .

فراوا فيها من عجائب صنع الله تعالى ، وبدائع حكمته - ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات من الامور ومقاصدها ، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الاعضاء مطالع الا يحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ولا سيما بنية الانسان .

غير ان هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم - لاعتدال المزاج - تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضا ، وانها تبطل ببطان مزاجه فينعدم ، ثم اذا انعدم فلا يعقل اعادة المعدوم كما زعموا ، فدهسوا الى ان النفس تموت ولا تعود ! فجددوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب ، فانحل عنهم اللجام ، وانهمكوا في الشهوات انهالك الانعام !

وهؤلاء أيضا زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو : الإيمان بالله  
واليوم الآخر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وأن آمنوا بالله  
وصفاته .

الصنف الثالث الالهيون : وهم المتأخرون منهم مثل  
« سقراط » وهو أستاذ « أفلاطون » و « أفلاطون » وهو أستاذ  
« أرسطاطاليس » .

و « أرسطاطاليس » هو الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم  
العلوم ، وحرر لهم ما لم يكن محرورا من قبل ، وانشج لهم ما كان  
تجا من علومهم .

وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية ،  
والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائهم ما اغنوا به غيرهم ،  
وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم !

ثم رد « أرسطاطاليس » على « أفلاطون » و « سقراط » ومن  
كان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم .  
إلا أنه استبقى أيضا من رسائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق  
للنزوع عنها . فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المنسفة  
الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما !

على أنه لم يتم بنقل علم « أرسطاطاليس » أحد من متفلسفة  
الإسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس بخلو من  
تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع ، حتى لا يفهم : وما  
لا يفهم : كيف يرد أو يقبل ؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة  
أرسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ، ينحصر فى ثلاثة  
أقسام :

١ - قسم يجب التكفير به .

٢ - وقسم يجب التبديع به .

٣ - وقسم لا يجب انكاره اصلا فلنفصله .

ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر .  
ولا بطل مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهافت » .

اما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين كافة ، وذلك في قولهم :

١ - ان الاجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة ، والثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية !

ولقد صدقوا في اثبات الروحانية ، فانها كائنة ايضا ، ولكن كذبوا في انكار الجسمانية ، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به !

٢ - ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكلبيات دون الجزئيات .

وهذا ايضا كفر صريح ، بل الحق انه : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ، ولا في الارض » .

٣ - ومن ذلك قولهم بقدم العالم وازليته ، فلم يذهب احد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

واما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات ، وقولهم انه عليهم بالذات لا يعلم زائدا على الذات ، وما يجرى مجراه - فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة » .



وقد يتساءل انسان : اذا كان الامر كذلك فلم اتشرت العاوم الفلسفية في العالم الاسلامي ؟

يعول في ذلك الحافظ عماد الدين بن كثير في تاريخه سنة ٦٨٧: بعد اخذ التنار بغداد - عمل الخواجه نصير الطوسي الرصد ، وعمل دار حكمه فيها فلاسفة لكل واحد في اليوم ثلاثة دراهم ، ودار طب فيها للحكيم درهمان ، وصرف لأهل دار الحديث لكل محدث نصف درهم في اليوم ، ومن ثم فشسا الاشتغال بالعلوم الفلسفية وظهر .

### الاصم الغزالي والفلسفة :

والفلسفة التي تعنيها هنا انما هي المحاولات المستمرة التي بدأت منذ العهد اليوناني القديم ولا تزال - لبناء « ما وراء الطبيعة » على العقل ، انها هي المحاولات العقلية لاختراع ما وراء الطبيعة وابتداعه ، بحيث يأخذ العقل حريته في الاثبات والنفي غير متأثر الا سعيه هو التي يفرضها . واذا كان العقل قد اشتغل بالطبيعة والرياضيات ، واذا كانت الطبيعيات والرياضيات قد ادخلت في الفلسفة كأجزاء لها - فان الهدف الأول للامام الغزالي انما هو بجانب ما وراء الطبيعة .

ومما لاشك فيه ان العقل قد انتج ثمارا يانعة في الطبيعيات والرياضيات : لقد اقام القواعد المحكمة ، ونظم المبادئ المتقنة ، وانتهى به الامر الى ان شيد الطبيعيات والرياضيات على اساس متينة . وكان الامر كذلك في هذين الميدانين ، لأن العقل يعمل في دائرة اختصاصه ، ودائرة اختصاصه انما هي الماديات والمحسوسات أو ما يتمثل فيهما حينما يوجد خارج الدهن كالرياضيات .

وغر هذا النجاح قوما فاعتقدوا ان في استطاعة العقل ان يجول في كل ميدان : في استطاعته ان يجول في الطبيعة وفي ما وراء الطبيعة ! في العالم وفي ما وراء العالم ! في المادة وفي المجردات ! في

عالم الشهادة وفي عالم الغيب ! وكانت النتيجة ان اقحموا العقل في عالم ما وراء الطبيعة ، فكأيت الفلسفة الالهية العقلية ، وكان الاخفاق التام للعقل في هذا الميدان !

وهذه الفلسفة العقلية التي تبحث في الغيب انما هي انحراف عن الطريق المستقيم ، وهذا الانحراف حديث العهد نسبيا ، فهو يقتدى كما قلنا بالعهد اليوناني ، وأشهر من تولى أمره في ذلك العهد انما هو « أرسطو » .

وأرسطو هذا الذي يعتبره بعض المؤرخين أكبر عقلية فلسفية ظهرت على وجه التاريخ - هو أيضا أشهر الذين انهار مذهبهم في عالم ما وراء الطبيعة ! وكان اخفاق عقله هذا الكبير فيما يختص بمعرفة الغيب من اوضح الأدلة على ان عالم الغيب أسمى من ان يتناوله العقل البشري الخطاء ! ولقد كانت الاعتراضات على مذهبه قوية عامة شاملة حتى ان تلاميذه دب اليأس في نفوسهم من اقامة عالم ما وراء الطبيعة على أساس العقل ، فلم يمكنهم أن يردوا على الاعتراضات ، ورأوا انه اذا كان أستاذهم قد أخفق هذا الاخفاق في عالم الغيب فانهم سيخفقون من باب أولى لو حاولوا اقامة مذهب في الالهيات جديد ! يقول الأستاذ سانتلانا بعد ان ذكر الاعتراضات على مذهب أرسطو :

ان ذلك حمل التلامذة بعد موته على الاياس ما الالهيات والتفرغ الى علم الطبيعة وعلم الأخلاق اختصوا بهما في القرن الثالث قبل الميلاد ، حتى لقبوا بالطبيين ولا سيما شبيعة « ثاوقرستيس » و « استواتون » اللذين خلفا أرسطو في رئاسة « دار العلم » التي كانت للمشائين يائينا .

انصرف اذن تلاميذ أرسطو - يائسين - عن عالم ما وراء الطبيعة الى عالم الطبيعة والأخلاق ، واذا كان مذهب زعيم العقلين



قد انهار فمن باب اولي ان ينهار مذهب غيره ممن هم اقل منه ،  
ولكن هذا الانهيار المتتابع للمذاهب العقلية في الالهيات لم يصرف  
الناس عن هذا النمط من المحاولات التي مالها دائما الاخفاق !  
وتتابعت هذه المحاولات في الشرق والغرب الى عهد الامام  
الغزالي .

وراي الامام الغزالي ببصيرته النقادة ، وبجدسه الملمهم - ان  
هذا الطريق الذي انحرفت اليه الفلسفة وسارت فيه انما هو  
طريق مسدود ، ولا بد اذن من محاربة هذا العبث الذي يسمونه  
« الفلسفة العقلية » . لا بد من محاربته لاسباب عدة : فهو اضاعة  
لوقت ، وهو تشكيك للبشرية ، وزعزعة للايمان ، وليس له من  
نتيجة الا التفرق والاختلاف ، وتوهين المقدسات !

على انه اذا كان يلتمس لليونان العذر في معالجة هذا الموضوع  
لعدم وجود الوحي المعصوم الذي يهديهم الطريق ، وينير لهم الجادة  
- فليس هناك من عذر للمسلمين وبين ايديهم رسالة السماء ممثلة  
في « القرآن » !

وهو : كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير .

( لا ياتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه تنزيل من حكيم  
حميد ) . وقد تكفل الله بحفظه ( انا نحن نزلنا ونذكر وانا له  
لحافظون ) .

ليس للمسلم اذن - فيما يرى الامام الغزالي - ان يحاول  
ابتداع عالم ما وراء الطبيعة ، او اختراعه عقليا ، ولكن المسلمين  
اخذوا فيما اخذ فيه اليونان ، واعتمدوا على العقل ، والقوا  
قيادهم اليه ، فتفرقوا لمذاهب شتى ، وطرائق قدا ، واصبح  
للفلسفة برغم هذا بريق في الابصار ، ولعمان كالسراب يجذب  
الكثيرين !

لا بد اذن من التشمير عن ساعد الجند ، وهدم هذا الزيف ،  
وابطال هذا السحر ، حتى يعود الناس الى الاعتصام بحبيل الله  
وعدم التفرق .

وحمل الامام الغزالي على الأساس الذى تقوم عليه الفلسفة  
وهو « العقل » حملة عنيفة ، وهجم عليه هجوما قويا ، ولم يفتقر  
قط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم « تهافت الفلاسفة »  
في محاولة موفقة كل التوفيق ، جريئة كل الجراءة ، طريقة كل  
الطرافة . وما كان المقصد الأول والهدف الأساسى لهجومه  
هدم الآراء فى نفسها ، فبعضها صحيح ، موافق للدين ، ومع ذلك  
فقد هدم الامام الغزالي المنهج العقلى الذى استندت اليه هذه  
الآراء : فخلود النفس مثلا رأى يقول به الغزالي ، ويقول به  
الفلاسفة ، ولكن الامام الغزالي حمل معوله على طريقة الفلاسفة فى  
اثبات خلود النفس وهدم أدلتهم ، وضرب بمعوله فيها فأنهارت  
وتهافتت ، ومع ذلك فقد كان هو مؤمنا بهذا الخلود ، انه لم  
يلتزم فى هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتعبير فى وجه أدلتهم بما  
يبين تهافتهم !

ومقصوده : تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة وظن أن  
مسالكهم تقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم .

ويقول : انا لا ادخل فى الاعتراض عليهم الا دخول مطالب  
منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه ، مقطوعا  
بالزمامات المختلفة :

- فألزمهم : تارة مذهب المعتزلة .
- وثانية : مذهب الكرامية .
- وطورا : مذهب الوقفية .
- ولا أنهض ذابا عن مذهب مخصوص .

ويقول الأستاذ « بلاسيوس » بحق : « ان الغزالي حينما سمي كتابه ، تهافت لفلاسفه كان يريد ان يمثل لنا ان لفعل الانسان يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول اليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار : فاذا ابصر شعاعا يشبه نور الحقيقة انخدع به ، فرمى نفسه عليه وتهافت فيه : ولكنه يحطىء مخدوعا بأقيسة منطقية خاطئة : فيهلك كما يهلك البعوض » .

فكان الغزالي يريد ان يقول - « ان الفلاسفة خدعوا بأشياء أمرعوا اليها بلا أعمال روية ، فتهافتوا ، وهلكوا الهلاك الابدى » .

وفي كتاب التهافت هدم الامام الغزالي عقليا ما بناه الفلاسفة معتمدين على عقولهم ، ونهافتت الآراء نحو فلمه ، ومن الحق ان نقول ان ادلة الامام الغزالي فيها من القوة ومن الرسوخ بحيث لا تقل من وجهة النظر العقلية - عن ادلة الفلاسفة العقليين .

وما من شك في ان حملة الامام الغزالي اما كانت توجهه اولا وبالذات الى العقل ، والقضية المتنازع عليها هي قضية استطاعة العقل الوصول الى المعرفة اليقينية في عالم « ما وراء الطبيعة » . الامام الغزالي ينكر ، ويثبت انكاره بالاحصاق المتتابع للفلاسفة ، ويثبت ايضا بهدم العقل لكل ما بناه العقل نفسه في هذا الميدان .

والتعارض اذن بين الامام الغزالي والفلاسفة اما هو تعارض كلي ، ولذلك فان المحاولات الكثيرة المتعددة لتصحيح آراء الفلاسفة او لتصحيح بعضها ، ونقد الامام الغزالي في حملته على هذا الرأي او ذلك ، والانتصار لوجهة النظر الفلسفية في هذه او تلك - ان ذلك كله غير مجد في القضية التي اثارها الامام الغزالي ، وهي محاولات جهل القائلون بها موضوع النزاع على حقيقته او تجاهلوه !

ومن هنا كانت محاولة ابن رشد - وهو أكبر المدافعين عن الفلاسفة - نصويب آراء الفلاسفة في كتابه « تهافت التهافت »

عملا غير مفيد في حسم النزاع ، اذ ان دائره النزاع الحقيقيه انما هي الاساس الذي بنيت عليه الآراء وليست الآراء نفسها ؛ والواقع ان فكرة الامام الغزالي لاتزال للآن تتسم بالسهوله والوضوح والقوة ؛ لقد اخفقتم ايها العقليون ، والدليل على اخفاقكم اختلافكم المستمر ، هذا الاختلاف الذي اصبح وكأنه القاعدة والمدى العام !

واذا اردنا في النهاية تقدير مدى الاثار التي كانت ولا تزال ثمره لفكرة الامام الغزالي هذه - فان خير ما نعمل فيما يتعلق بذلك ، وخير ما نختم به هذه الكلمه هو ان ننقل رأى الدكتور محمد اقبال ، وهو رأى يتسم بالرصانة والعمق . يقول محمد اقبال في كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » :

« على انه لا سبيل الى انكار ان الدعوة التي نهض لها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدا جديد ، مثلها فى ذلك مثل الدعوة التي قام بها « كانت » فى المانيا فى القرن الثالث عشر .

ففى المانيا ظهر المذهب العقلى لأول عهده حليفا للدين ، ولكن سرعان ما تبين ان جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيا ، فكان الطريق الوحيد اذن : ان تمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات !

وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة فى فلسفة الاخلاق ، ولذا مكن المذهب العقلى من سيادة الالحاد .

تلك كانت الحال فى المانيا عندما ظهر « كانت » وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الانسانى ، فهدم بذلك ما بناه اصحاب المذهب العقلى من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان اجل نعم الله على وطنه .

وان التشكك الفلسفى الذى اصطنعه الغزالي على تطرفه بعض الشئ قد انتهى الى النتيجة نفسها فى العالم الاسلامى ، اذ قضى

ذلك على المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من  
ضحالته ، وهو المذهب الذي سار في الاتجاه اليه نفسه المذهب  
العقلي في ألمانيا قبل ظهور « كانت » .

غير أن هنالك فارقا هاما بين « الفزالي » و « كانت » ، فإن  
« كانت » تمشى مع مبادئه تمشينا لم يستطع معه أن يثبت أن  
معرفة الله ممكنة .

أما الفزالي فعندما خاب رجأؤه في الفكر التحليلي ولى وجهه  
شطر الرياضة الصوفية ، والقى فيها مكانا للدين قائما بنفسه .  
وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن  
العلم ، وعن الفلسفة الميتافيزيقية » .

♦♦♦♦♦

### تجربتي مع الفلسفة :

ان هذه الخاتمة تجربة شخصية .

ولعل القارئ انكريم يسمح لي بأن اتحدث عن الجو الذي  
عشته في بواكير حياتي الفلسفية :

لقد كان ذلك لأول عهدي بجامعة باريس حينما ذهبت الى  
فرنسا للدراسة .

أحب ان أصف الجو الذي عشته ، وكيف تصرفت - بتوفيق  
الله - في أثنائه .

... ودخلت الجامعة ، وبدأت الدراسة في علم الاجتماع وعلم  
النفس ، ومادة الأخلاق ، وتاريخ الأديان .

وكانت هذه المواد يتزعم دراستها وتدريسها الأساتذة اليهود ،  
أو الذين تتلمذوا على الأساتذة اليهود .

وكانت هذه المواد كلها تسير في تيار محدد ، هو أنها « علوم مجتمع » ، أى أنها لا تنقيد بوحى السماء ، ولا تنقيد بالدين على آراءه ، وضع الهمى ، فهى تدرس موضوعاتها على أنها ظواهر اجتماعية ، وظواهر انسانية .

وبدانا فى الدراسة نسمع مختلف الآراء فى نشأة الدين ، ومختلف الآراء فى تفسير النبوة ، وينتهى الأمر برأى الأستاذ فى الموضوع .

وليس فى هذه الآراء - على اختلافها وتعددتها - ما يتجه الى ان الدين وحى من السماء ، أو أن النبى موصول الاسباب بالسماء! وإذا انتظرنا من الأستاذ أن يصحح الوضع ، فيدلى فى النهاية برأيه مثبتا الأوهيصة والنبوة هادما للآراء الأخرى واصفا لها بانوسا ضلال ! ..

إذا انتظرنا ذلك منه فاننا تكون واهمين ، فانه واحد من هؤلاء العشرات من الأساتذة فى هذه المواد وما شابهها المنغمسين فى تيار المادية ! لقد فسرت الجامعات الأوربية العلم على أنه القواعد التى تقوم على التجربة والملاحظة ، والتزمت بأن تفسر وان تشرح علم الاجتماع وعلم النفس وجميع الظواهر فى الآفاق وفى الأنفس ، على هذا الأساس ، والتزمت ذلك أيضا فى تاريخ الأديان .

هذه العلوم بالذات وفروعها تتعاون - فى جامعات الغرب - لنقود الانسان متمسكة الى الالحاد !

ان للدين - فيما يزعمون - نشأة انسانية اجتماعية . وان الخلق - فيما يرون - نشأة انسانية اجتماعية ، وقد تواضع الناس على سلوك معين سموه « فضيلة » وعلى سلوك آخر سموه : « رذيلة » ، ودراسة الدين والأخلاق اذن تتجه الى النشأة والمظاهر وعوامل التطور وظواهر التطور .. وليس للسماء فى الدراسة من نصيب اللهم إلا الوصف لظاهرة نشأت فى المجتمع .

وكل الظواهر والمظاهر في هذه الدراسات اعتبارية نسبية متغيرة  
متبدلة لا تثبت على حال ، ولا تستقر على وضع ، لأنها في كل يوم  
تتبدل حالاً بحال ...

وهذه الأفكار تتكرر في هذه المواد : تسممها في علم الاجتماع ،  
وتسممها في علم النفس وتسممها في دراسة الاعلام وتسممها  
في دراسة تاريخ الاديان ، وتسممها في دراسة العلوم المتفرعة من  
كل ذلك .

والشاب الذي انتقل من الأقسام الثانوية الى الجامعة يتأثر  
بأستاذه ، فاذا كان الأساتذة متعاونين على هدم القيم الثابتة  
والمثل العليا التي يقررها الدين وتقررها الأخلاق - اذا كان الامر  
كذلك - فان الطالب الذي يعيش في أجواء تتعاون كلها على هدم  
عقائده ومثله وقيمه ينتهي به الأمر - في الأغلب الأعم من الحالات -  
بأن تنهار هذه القيم في شعوره !

ومن هنا كانت الظاهرة التي تجدها في طلبة الجامعات في أوروبا  
من الاستحفاف بكثير من العقائد ، وبكثير من القيم ، وينتهي الطالب  
بالاحقاد ، أو على اقل تقدير بالإيمان الكامن الذي لا فاعلية له  
ولا تأثير في سلوك الانسان !

وكنت - من غير ما شك - أضييق بكل ما يجرى في هذه  
الدراسات ، ولكن الله سبحانه وتعالى الهمنى التفكير في قيمة آراء  
الأساتذة انفسهم في هذه المواد .

وبدأت افصل بين عالمين من المعسرفة : عالم الماديات كالتطب  
والطبيعة والكيمياء ، وهذه أمور تحكمها التجربة ولا تتعارض مع  
والدين ولا اختلاف فيها ، وعالم التفكير المجرد في الدين والأخلاق  
والمحتمم .

واخذت ادرس في اناة هذا الجانب الأخير من الزاوية التاريخية، فوجدت انه منذ بدأ التفكير العقلى فيها ، بدأ في اللحظة الاولى الاختلاف فيه ، وبدأ كل زعيم من رعمائه ينتقد الآخرين في عصره، وكل مفكرى عصر ينتقدون المفكرين في العصر السابق عليه ، وهكذا الأمر .

وما من شك في أن هؤلاء الأساتذة الذين يدرسون لنا ينتقد بعضهم بعضا في آرائهم ، ويخطئ بعضهم بعضا ، كما ينتقدون السابقين عليهم ويخطئونهم ! وسيصنع من بعدهم صنيعهم ، فيوجهون اليهم النقد ويخطئونهم ، وهكذا الى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

لقد أخذ « دوركايم » اليهودى ، يعمل بمعاول هدامة في كل القيم والمفاهيم الدينية والأخلاقية ، وأخذ تلميذه الاكبر اليهودى « ليفى بروهل » ينهج منهجه ويسير على طريقه في علم الاجتماع وفي علم الأخلاق . وكتاب « ليفى بروهل » : « الأخلاق وعلم العادات » - مثل واضح لهذا النوع من هدم القيم ومحاولة القضاء على كل المثل .

فكرت اذن في اختلاف الآراء ، أو في هدم بعضها بعضا في مواجهة كل ما يقوله الأساتذة ، وكنت اقول في نفسى - في مواجهة كل استاذ : سيهدمك المعاصرون لك، وسيهدمك الذين يأتون من بعدك !

ولكنى في مواجهة كل هذه الآراء الالحادية - كنت اتشبث بيقين لا شك فيه :

كنت اقول في نفسى : اذا كانت الأخلاق نسبية فهل يأتى الزمن الذى نعتقد فيه : ان الصدق رذيلة ! او ان الشهامة شر ! او ان الشحاعة سوء ! او ان العفة جريمة ، او ان كذا ، او كذا ؟ ثم اعود الى نفسى فاقول : كلا . . .



واتساعل من جديد فى مجال العقائد : هل سيأتى اليوم الذى  
لا نقول فيه بوحدانية الله ، أو لا نقول فيه بارادته وعلمه ؟  
واعود الى نفسى وأقول : كلا .

كنت أحاول دائما ان أردد ان هؤلاء القوم يسرون فى طرق  
لا تنتهى الى غاية .

ما هدفهم من ذلك ؟ ما غايتهم ؟

وما كنت أجد الاجابة عن هذا السؤال آنئذ ، لكنى عرفت  
فيما بعد أن هذا هو المنهج اليهودى الذى رسموه بعد تفكير طويل،  
والتزموا القيام به بكل الوسائل أو بكل الطرق ، وهو منهج التشكيك  
فى القيم والمثل والعقائد والأخلاق !

يستخدمون هذا المنهج فى المجالات المختلفة لافساد المجتمعات  
وتحللها اخلاقيا ودينيا ، ويضيفون اليه العمل على اثاره العمال على  
أصحاب رعوس الأموال ، وعلى ايجاد الضغائن والفتنة بين مختلف  
فئات الشعوب ، والثمرة التى يعملون دائبين على الوصول اليها :  
ان تكون المجتمعات شاكّة مملوءة بالفتن ، وذلك سبيلهم الى  
السيطرة .

ان اليهود يهدفون من وراء كل ذلك الى السيطرة على العالم .  
انهم يحطمون القيم والمثل حتى لا يكون فى المجتمعات قوة من عقائد،  
أو قوة من خلق . ومن أجل ذلك تعاونوا على أن تكون لهم الكلمة  
الأولى فى الجامعات فى علم الاجتماع وفى علم النفس ، وفى مادة  
الاخلاق ، وفى تاريخ الأديان . . وفى الفلسفة . ولم يكن من السهل  
على فى اثناء هذه الدراسة الاستمسالك الواثق بالقيم والمثل التى  
نشأت عليها . ولولا عون من الله سبحانه ، وتوفيق منه ، ولولا لطف  
الله - لصرت كواحد من هؤلاء الألوف الذين يدرسون فى الجامعات  
الأوربية ، ثم يخرجون منها وقد تحطمت فى نفوسهم المثل الدينية  
الكريمة !

وانتهيت من هذه الدراسة ، ثم كانت المرحلة التالية هي مرحلة « الدكتوراه » .

وبعد تجارب هنا وهناك في مجالات مختلفة من الموضوعات ، وبعد تردد بين هذا الموضوع أو ذلك ، هداني الله - وله الحمد والمنة - الى دراسة موضوع التصوف الاسلامي . ولم يكن ذلك مصادفة ، وانما هي بداية وتوفيق من الله سبحانه وتعالى ، وهي عناية اعجز عن شكر الله سبحانه وتعالى عليها . وانغمست في العنصر الاساسي في موضوع الرسالة ، وهو دراسة الحارث بن اسد المحاسبي .

انغمست في جو مجموعة من المخطوطات لهذا العالم الكبير المستنير ، ورايت أنه قد مرت به - هو الآخر - فترة من الضيق لاختلاف الآراء وتفرقها ، والحيرة في ايها الاحق وايها الاصبوب ؟ ثم هداه الله سبحانه الى الطريق الاقوم .

ووجدت في جو الحارث بن اسد المحاسبي الهدوء النفسي ، او الطمأنينة الروحية ، ولكنه هدوء اليقين ، وطمأنينة الثقة بما يعلم .

فقد القى بنفسه في معترك المشاكل التي يثيرها المتدعون والمتحرفون ، واخذ يصارع مناقشا ومجادلا وهاديا ومرشدا متخذاً الاساس الاصيل والمصدر الاول : القرآن والسنة ، متخذاً ذلك مقياساً وحاكماً متحكماً في كل ما يقال أو يفعل .

وانتهيت من دراسة « الدكتوراه » وانا اشعر شعوراً واضحاً بمنهج المسلم في الحياة ، وهو :

### منهج « الاتباع »

ان ابن مسعود رضى الله عنه يقول كلمة موجزة عن هذا المنهج كانت اعجازاً من الاعجاز ، انه يقول :

« اتبعوا ولا تبندعوا فقد كفيتم » .

وهي كلمة حق وصدق ثرية بالمعاني الطويلة العريضة ، يبرهن آخرها على أولها ، والنهي في وسطها يبرهن عليه أيضا آخرها : أي اتبعوا فقد كفيتم ، والكافي هو الله سبحانه وتعالى الذي أوحى المبادئ والأصول والقواعد ، وطبق رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذلك وبينه ، فكان تطبيقه مقياسا وبيانا ومرجعاً يرجع إليه المختلفون .

« ولا تبندعوا فقد كفيتم » : ان الذي يتدع هو من لا كفاية له ، ولكن الله سبحانه وتعالى بعد أن اكمل الدين واتم النعمة - ليس هناك من مجال ، ولا من حاجة الى الابتداع .

لقد كفانا الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كل ما يصلحنا من أمر الدين .

لقد كفينا ، وعلينا اذن الاتباع . ولا منهج لنا الا الاتباع .

وبعد أن وقر هذا المنهج في شعوري واستيقنته نفسي اخذت ادعو اليه : كاتباً ومحاضراً ومدرساً ، ثم اخرجت فيه كتاباً خاصاً هو كتاب : « التوحيد الخالص ، أو الاسلام والعقل » .

وما فرحت بظهور كتاب من كتبي مثل فرحي يوم ظهر هذا الكتاب ، لأنه هو خلاصة تجربتي في حياتي الفكرية .

وكل ما كتبه عن التصوف ، وعن الشخصيات الصوفية - فانما يسر في فلك هذا المنهج ، منهج الاتباع .

هذا وبالله التوفيق

عبد الحليم محمود



## المشكلة الأخلاقية والمشاعر التي تؤدي إليها

الإنانية :

عندما نجد في شيء ، أو في شخص ، أو في عمل ، سببا لسرورنا خاصة ، أو عندما نتذكر انه كان كذلك ، بل وعندما نتخيل انه من الممكن ان يكون سببا لذلك السرور ، فاننا نشعر نحوه برغبة تحملنا على البحث عنه او على القيام به .

وحيثما نشعر ان في شيء ، او في شخص ، او في عمل ، سببا لآلامنا خاصة ، او حيثما نتذكر انه كان سببا لهذه الآلام ، بل وعندما نتخيل انه من الممكن ان يكون سببا لهذه الآلام ، فاننا نشعر نحوه بيبغض يحملنا على الفرار منه ، او على تحاشيه .

ولقد ابان « سبينوزا » ، من قبل ، عن هذه الفكرة وافاض عليها نورا ساطعا ، ولا يزال ما قاله بصدها محتفظا بكل ما له من نفاسة .

ومن هنا يلاحظ ان لذاتنا وآلامنا ليست جميعا من قبيل واحد .

ان بعضها مرتبط بارضاء ما يسمى « الميول الانانية » ، او بمعارضتها . كل فرد يسعى الى الاحتفاظ بحياته ، بل هو يعمل ، فوق ذلك ، على ان يمكن لنفسه في سلم الحياة مكانة خاصة ، فاذا اتيح له ما يرضى ميوله شعر بالسرور ، واذا ما حالت الحوائل دون ارضاء تلك الميول قلق وتالم . ومن هنا ينشأ عالم من النزعات . ذلك العالم الذى لو انفرد بنفسه لحملنا على ان نتخذ الانانية التامة شعارا لنا : « كل شيء لى ولو كان ذلك على حساب الآخرين » .

### الايثار او ( المشاركة الوجدانية ) :

ومع ذلك فليست الانانية هى المصدر الوحيد لالامنا وملداتنا .

ان كثيرا من الناس قد وهبوا رقة العاطفة « المشاركة الوجدانية » اى انهم يتالمون لالام الآخرين ، وانهم يسرون لسرورهم : ما اكثر اولئك الذين ليس في طوقهم ان يشاهدوا حادثة ، او يروا الدم يسيل ، او تقع عيونهم على منظر عملية جراحية ، او يسمعون نحيبا دون ان يعصر الالم قلوبهم عصرا اليما ، ودون ان تسيل عبراتهم مع الباكين ، بل ربما وقعوا في حالة اشماء . ثم اليس سرور الآخرين وضحكهم ومرحهم يشيع في نفوس سواهم نفس الحالة ؟ ولا اخالنا بحاجة الى اكثر من ذلك لتلطيف الميول الانانية . ان ذلك الذى يالم لالام الآخرين ليتحاشى ايلامهم ، انه ليبدل وسعه لتخفيف الالمهم . كما ان من يسعد بمسرات الآخرين يتحاشى ان يعكر عليهم صفوها ، بل انه ليفكر ، جادا ، فى انمائها . وهذا منبع ثان للذة والالم ، لو فرضناه وحده لحملنا على تحقيق المثل الاثى : « كل شيء للآخرين ولو كان ذلك على حسابى » .

## وحى الضمير :

وليس هذا كل ما نريد قوله . فالأكثرية من الناس ، بل ربما جميعهم ، يكون لهم ضمير متى أدركوا سن الرشيد . فحينها يشرعون في عمل فانهم يشعرون بأن هذا العمل اما أن يكون واجب التنفيذ ، واما أن يكون واجب الترك ، واما أن يكون من قبيل المباح . وحينما يقومون بالعمل ، سواء أراعوا الضمير ام لم يراعوه ، فانهم يشعرون ، اثر القيام به ، بمشاعر مختلفة . فاذا كانوا قد خنسوا لحكم الضمير ، فيما أوجبه ، فانهم يشعرون بتقدير لانفسهم تصحبه لذة ظاهرة : الرضا الاخلاقي . اما اذا كانوا لم يستجيبوا لصوت الضمير فانهم يشعرون باحتقار لانفسهم شديد الايلام : تبيكت الضمير .

ومن هنا كان ، عند الذين يشعرون شعورا قويا بهذه العواطف ، مصدر ثالث هو « وحى الضمير » وهؤلاء غايتهم استتسعار الرضا الاخلاقي ، والانسجام مع انفسهم والاعتزاز بها وفوق ذلك : أن يتحاشوا تأنيب الضمير ، وأن يكونوا من انفسهم غير ملومين .

ومن هنا نشأ منبع جديدة للذة والالم ، لو وجد وحده عند الفرد لكان منهجه في الحياة « ارضاء ضميره اولا ( وقبل كل شيء ) ، والطاعة في كل الاحوال لما يأمر به ، والخشية من تأنيبه ، وعمل كل ما يشعر النفس بكرامتها » .

## اساس المشكلة الاخلاقية :

وسواء اكانت اللذات انانية ، ام كانت ايثارية ، ام منبعثة عن الضمير ، فان قلب الانسان المتزن يستشعرها جميعا . والنتيجة لكل هذا هي أن يتجاذب الانسان مختلف الرغبات التي تنشأ عن دافع داخلي واحد ، وان تكن تلك الرغبات لا تكاد تنسجم فيما بينها . حقيقة انها تنشأ جميعها عن « اللذة والالم » ذلك المنبع

الذي نشعر به أو نكون قد شعرنا به ، أو نتخيل أنه من الممكن أن نشعر به . غير أن تلك اللذة وذلك الألم تعدد أسبابهما وتختلف وتتشابه ، حتى أن نفوسنا في كل لحظة لينالها من تجاذبها ما نال من التمزيق جسم « راقاياك » الشمس (١) .

ذلك هو أساس المسألة الأخلاقية : مطامح مختلفة تنبعث فينا فماذا يجب اتباعه منها ؟ أنلتزم وحي الأنانية ؟ أنستسلم لعاطفة الرحمة ورقة الشعور ؟ أم يجب أن نضع في المقام الأول من عنايتنا طمأنينة الضمير والاعتزاز المشروع بالكرامة ؟  
ان هذه المسألة قد ظهرت ، على مجرى التاريخ بمظهرين مختلفين : أحدهما خفيف الوقع نسبيا (٢) والآخر محزون ومفجع (٣) .

### ١ - المظهر الخفيف الوقع نسبيا :

ان جميع الفلاسفة الذين عنوا بالمسألة الأخلاقية قد أدركوا هذه الحقيقة : ان الأساس الأول للحياة الأخلاقية إنما هو « الإرادة الخيرة » .

لكن ما هذه الإرادة الخيرة ؟ لقد فسرها « كانت » بمعنى

(١) رجل فرنسي قتل هنري الرابع وحكم عليه بالقتل تمزيقا بربطه بين لوبعة من الخيل سيق كل منها في ناحية فتقطع جسمه قطعا .  
(٢) لان أكثر ما فيه هو ان فريقا من الفلاسفة لم يعتقدوا عصمة الضمير الذي هو الوسيلة الوحيدة للهداية ، في الطبيعة الانسانية ، وراحوا يبرهنون عجزه عن ضبط السلوك الانساني في كثير من الاحيان . ولكنهم مع ذلك لم ينكروه انكارا تاما ، ولم يجردوا الانسانية من القيم الأخلاقية كما فعل أصحاب المظهر المحزون المفجع .

(٣) أصحاب هذا المظهر ، كما سيأتي ، فريق من الفلاسفة الماديين انكروا الضمير والفضيلة وجميع القيم الأخلاقية وأبوا ان يعتقدوا ان الانسانية في عدالتها وتواصلها وتراحمها يمكن أن ترتفع عن مستوى النحل والنمل الذي سخرته الطبيعة تسخيرا . فهو يأتي بأروع مظاهر التضحية والتعاون ولا شيء في ذلك سوى البلاهة والنفلة .

معين (١) . بيد ان لها معنى آخر اكثر شمولاً : لكي يكون المرء ذا ارادة خيرة ، عليه ان يقوم بأمرين .

١ - يجب عليه ، قبل الشروع في العمل أن يتحقق ، باخلاص ، ما يجب عمله لكي يكون سلوكه أحسن ما يمكن في الأحوال التي تعرض له .

٢ - انه ، عندما يتكون له رأى صادق فيما ينبغي فعله ، يجب عليه ان ينفذ ، في اخلاص تام ، ما بدا له انه الأفضل .

ان الانسان الذي يسير هكذا يكون قد حاول ، حقاً ، كل ما يمكنه لكي يكون عمله خيراً . ويكون قد حقق الشروط التي اذا فقدت لم يكن العمل اخلاقياً . وله ، اذن ، أن يكون راضياً عن نفسه . وانه لغير ملوم فيما اختاره لنفسه من مبادئ خلقية . لكن ، من أجل ذلك ، أيمن أن يقال انه سلك سلوكاً حسناً ؟

لقد حاول بعض الفلاسفة اقناعنا بهذا . وذهبوا وفي مقدمتهم « جان چاك روسو » الى أننا نملك بصيرة تعرفنا الخير والشر . وقد رأوا أن ضميرنا هو خاصية فطرية يمكننا أن نشق بها في اطمئنان تام « هاد موثوق به ومعصوم من الخطأ » (٢) .

---

(١) هي عند ( كانت ) القوة المتفردة لما يوحى به الضمير . فاذا كانت خيرة اعرضت عن وحي الشهوات ونفقت وحي الضمير بكامل حريتها . واذا كانت شريرة سيئة التكوين اعرضت عن ذلك الوحي الخير دائماً من الضمير ، وجرت وراء الشهوات ( وهي مناط الخيرية والشرية . أما الضمير فخير دائماً .

(٢) هكذا يرى ( كانت ) في الضمير تماماً . ويرى أن الارادة الخيرة متى اطاعت الضمير وحاولت بكل قواها أن تنفذ وحيه فقد ادت ما عليها وكانت خيرة ولو لم تصل الى غرضها المقصود بأي سبب من الاسباب .



ولو ان أولئك الفلاسفة أصابوا الحقيقة لما احتجج الى عرض المسألة الأخلاقية على بساط البحث (١) . لكنهم لم يصيبوا في هذا الراى . فمئذ بدأ المفكرون رحلاتهم شاهدوا ان الناس ، في كل العصور ، وفي جميع الأقطار ، يستشيرون ضمائرهم ، ولكنها لا تسمعهم جميعا لحنا واحدا . اذ ان ما يظهر عدلا وخيرا لبعض النفوس الخلصة ، في عصر خاص ، لا يظهر عدلا ولا خيرا لنفوس أخرى هي أيضا مخلصه ولكنها عاشت في عصر آخر ، أو مكان آخر .

وهل يراد لذلك أمثلة ؟ ان الأمثلة لتجمل عن الحصر .

اننا انجد بعض تلك المثل عندما نوازن بين أحوال الضمير ، خلال مختلف العصور . ففي العصور القديمة اليونانية - اللاتينية كان نظام الرق مشروعا : ان أشرف القلوب ، اذ ذاك ، كانت تجد من الطبيعى ان يباع الرجال والنساء والأطفال ، وان يعاملوا معاملة السوائم . وكانت القوانين الرومانية القديمة تجعل من المرأة والأطفال ملكا للزوج ، كما لو كانوا أمتعة أو انعاما . ولهذا كان للأب ، من بين الحقوق الأخرى ، الحق في أن يعرض ابنته المولودة حديثا في السوق العام ، اذا كانت له بنت أخرى .

ولسنا بحاجة الى أن نذهب بعيدا . فهاهم أسلافنا (٢) كانوا يرون شرعية تطبيق العقوبة على مجرد ظن الجريمة . وكانوا،

---

(١) أى لكان حلها سهلا جدا بحيث لا يبقى محل للجدل حول خيرية الاشياء وشريعتها . لان الضمير المعصوم بطبيعته سيرشد جميع الناس الى طريق الهدى ويجنبهم طريق الضلال . وهذا الاعتراض هو بدء الهجوم من الفريق الذى يهوا من دعوى عصمة الضمير وعلى رأسهم ( مونتيني ) و ( لوك ) و ( بوجنغيل ) و ( ديدرو ) .

(٢) أسلافنا : أى الفريسيين القدماء أسلاف المؤلف .

بلا أدنى قلق ، يشاهدون الفرد مشنوقا ، من أجل اختلاس تافه .

وكذلك نشاهد هذا الفرق بمقارنة احوال الضمير في الأقطار المختلفة . فالشعوب التي يسود فيها نظام تعدد الزوجات لا تعتبر من يتزوج بعدد منهن بريسا فقط ، بل انها ، فوق ذلك ، لتمد هذا العمل ، منه ، ساميا ومشرقا الى حد كبير (١) . وان مشاعر الحياء القوية جدا عند الشعوب المتحضرة لا تهم قليلا ولا كثيرا ، عند شعوب مثل زنوج الكونغو ، وسكان جزائر « تايى » .

ومن ناحية أخرى ، فانه لا شيء أغرب من مشاهدة بعض الالتزامات التي تقتضيها حياة بعض البدائيين . وليس من الجهول ما يعد من المحرمات الدينية عندهم : مثل تحريم بعض أنواع اللحوم ، أو بعض أنواع الأشربة ، أو خروج النساء بدون حجاب .

وامر الطقوس السائدة في البلاد « الأوقيانوسية » معروف مشهور . فهن تعتبر من الآثام ما قد يظهر لنا طبيعيا ، بل فوق ذلك ، ما يظهر لنا ضروريا : انها تحرم تناول الطعام تحت سقف ، والمكث في المسكن اذا كان المرء مريضا ، واستعمال الأيدي في التغذية بعد فراغ المرء من حلق شعره ، أو بعد فراغه من صنع زورق .

بل يرى مثل ذلك ، من مظاهر اختلاف الضمير ، في الجماعة الواحدة المتحضرة . وهل الراسمالي الذي يدافع عن نظام الميراث

---

(١) اما ضمير الرجل الغربي فيؤله نظام تعدد الزوجات . والحكم هنا بأن ذلك العمل يعتبر مشرقا ، عند جميع الأمم التي تبيح تعدد الزوجات ، قروح منه سخرية لائمة . فضلا عن انه يدل على تسرع في الحكم . لان جميع المثقفين والخواص لا يؤثرون ذلك من غير ضرورة . والشريعة الاسلامية لم تبحه الا بقيود .

أقل إخلاصاً من الشيوعي الذي يهاجمه ؟ أم هل الديموقراطي الذي يقرر ضرورة الانتخاب العام أقل إخلاصاً من الأرسطوقراطي الذي يعلن عدم ملاءمة هذا النظام ؟ هل ( فيلانت ) ، عندما يبيع أنواعاً من الكلب ، أقل اقتناعاً برأيه من ( السست ) عندما يجرمها ؟ (١) . ان ( شارلوت كودي ) (٢) عندما قضت على حياة ( مارا ) كانت ترى ، ولا شك ، أنها إنما تقوم بعمل أخلاقي عظيم بلا مرء . فهل المواطنون الذين ساقوها الى المقصلة كانوا أقل إيماناً منها بالقيمة الأخلاقية لعملهم هذا ؟

حقاً ، أنه لا يكفي أن يكون الإنسان ذا ارادة طيبة لكي يكون عمله أخلاقياً . وأنه حتى مع وجود خير ارادة في الدنيا ، وأصدق مجهود لتحرى الصواب ، وأقوى عزيمة ، قد يكون من الممكن أن يحطئ الإنسان خطأ فاحشاً في نظره الى الخير والشر والعدل والظلم . وليس يكفي أن يريد الإنسان ، من أعماق نفسه ، عمل ما يجب عمله . بل انه لمن الضروري أن يعرف ذلك . وان تلك المعرفة لأصعب هذه الأمور ، غالباً .

وهذه الفروق التي لاحظها الفلاسفة من اقدم العصور حدث بهم الى تكوين أول صورة للمسألة الأخلاقية . وبعد فرض وجود الخير والشر ، والعدل والظلم ، فما هو ، اذن ، بعد البحث والمحيص ، ذلك الخير وذلك الشر ، وذلك العدل وذلك الظلم ؟

---

(١) فيلانت والست شخصيتان ورد ذكرهما في قصة ( ميوانتروب ) للشاعر الفرنسي ( مولير ) .

(٢) هي قفاة ، ولدت عام ١٧٦٨ وضربت ( مارا ) بالخنجر في الحمام لتنتقم منه لما عمله من شر في موطنها .

## ٢ - المنظر المحزن المفجع :

ان ما تقدم آنفا ليس الا الصورة الظاهرة للمسألة الاخلاقية .  
وهناك صورة اخرى لها :

ان مقارنة الضمائر الانسانية بعضها ببعض لا تظهر ، فقط ،  
الاختلافات التي تعطينا صورة من تفاوت هذه الضمائر . بل انها  
لتوضح كذلك التشابهات التي تدل على توافقها (١) . ومهما تكن  
تلك الضمائر من الاختلافات في العصور الماضية ، ومهما يكن من  
امر اختلافها في عصورنا هذه ، فانها لتتفق ، جميعا ، على هذه  
المسألة : انها تتفق ، جميعا ، في أن تقول للفرد : ( كن عادلا )  
( كن طيبا ) فأما الأمر باتباع العدالة فمعناه ، حسب اختلاف  
الزمان والمكان ، ( احترم أبناء قبيلتك ) أو ( احترم مواطنيك )  
أو ( احترم أبناء الانسانية مهما اختلفت اجناسهم ) . ومن ناحية  
اخرى نجد أن الأمر باتباع العدل ، وباستشعار الطيبة يعنى :  
( احترم وساعد الآخرين ، جهد طاقتك ، في حياتهم . وفي  
ملكيتهم ، وفي حريتهم ) ان في التفكير ، أو في الحديث ، أو في  
العمل ؛ وفيما يتعلق بكراماتهم . وفي كل هذا تريننا الملاحظة  
اختلاف الضمائر ، وعدم ثباتها على مبدأ واحد .

ومع ذلك ، فهنا حقيقة تبدو من ثنايا ذلك الاختلاف : ان  
ضمير المرء حينما يأمره بالتزام العدل فإن ما يأمره به ، دائما ،  
ليس الا الامر بعمل اخلاقي متحده النوع . انه في الواقع يأمره  
باحترام عدد من الناس يختلف في القلة والكثرة . بيد أن الجوهر  
هو دائما . وذلك أن الأمر باتباع العدل ، وباستشعار الطيبة

---

(١) سينضح لنا مما يأتي أن هذا التوافق ليس كالتوافق الذي ادعاه سابقا  
( جان جاك روسو ) ومتابعوه . انه هنا توافق في صورة مزرية بالانسانية . انه  
رضوخ الانسانية كلها لصوت الطبيعة الذي يسخر ، تسخيرا مزريا ، بعض  
افرادها لبعض كما سخرت النمل والنحل في العمل لبقاء النوع .

انما يعنى دائما ( كف عن ارضاء جميع نزعاتك وعن الخضوع لها  
خضوعا فوضويا . احمل نفسك على ان تحدد بعض رغباتك ، وان  
تتخلى عن بعضها من اجل مصلحة الآخرين . ضح بشيء من  
مطامحك ، ومن غواياتك ، من اجل اشسبهاك ، او من اجل  
بعضهم . كف نفسك . هذب نفسك ) .

وانه ليكفى ان يتأمل المرء حتى فى اسس الحياة الاجتماعية  
لكى يدرك ان اوامر كهذه هى ذات معنى خفى ( ا ) .

ما معنى جماعة ؟ هى مجموعة كائنات حية . ولكن عصابة من  
الافراد الذين يعيشون معا لا يكونون ، لهذا السبب ، هيئة  
اجتماعية حقيقية .

ان طائفة من الناس لا يمكن ان تصير هيئة اجتماعية بالمعنى  
الصحيح الا منذ اللحظة التى يتقرر فيها ، بين افرادها الذين  
يؤلفونها ، نوع من تقسيم الأعمال . وكلما كان هذا التقسيم فى  
تقدم فان الجماعة تأخذ صفاتها المميزة ، وحينئذ فالحياة  
الاجتماعية ، كما هو معلوم ، لا يمكن ان تتحقق الا اذا تحققت بعض  
الاسس لتكوينها .

لنفرض ان عددا من الافراد لم يكن بينهم اى استعداد لان  
يحترم بعضهم بعضا ، ويساعد بعضهم بعضا . ولنفرض انهم  
انما يقضون حياتهم فى التقاتل او تبادل السرقة ، والتشاتم .  
ايستطيعون ، على هذا ، ان يمضوا فى عمل للصالح العام ؟ ان  
ما يمكن ان يسود بينهم لن يكون الا ذلك الذى سماه « هوبز » :

( ا ) سيتضح هذا المعنى الخفى اذا فهمنا بتحديد واضح معنى كلمة (جماعة)  
وهذا المعنى الخفى هو ما تريده الطبيعة بهذه الاوامر . انها تريد منها تسخير  
القطيع الانسانى فى صمت وبلا شعور ليخدم بعضه بعضا ، ويضحى بعضه بنفسه  
لبعض لى يبقى النوع الانسانى ما يقى الزمن والمكان .

( حرب الكل ضد الكل ) صراع محتدم من أجل الحياة ، حق  
الاقوى والخراب .

ان جماعة من الجماعات لا يمكن ان تتحقق ما لم يتحقق بين  
اعضائها احترام متبادل . كما ان تلك الجماعة تكون غير ممكنة  
اذا ما انعدم التعاون بين افرادها . غير ان وجود تلك الجماعة  
لا يتوقف على ان يكون بين اعضائها كمال الاحترام ، وتمام  
التعاون ، ولا ان يكون ذلك الاحترام وذلك التعاون بدرجة واحدة  
عند جميع الاعضاء . وانها لحقيقة تعضدها التجربة : انه ، بدون  
حد ادنى من الاحترام والتعاون بين الافراد ، سواء اكان طواعية ،  
ام عن خوف السلطان ، لا يمكن لجماعة ما ان تتابع حياتها .

وعلى هذا ، عندما يهتف صوت الضمير « اضبط نفسك ،  
هذب نفسك ، احترم الآخرين ، ساعدهم » فان هاتيك الاوامر  
تكون ذات معنى خفى هو ( اعمل ما لا توجد اية جماعة بدونه ،  
كن اجتماعيا في حياتك ) . وهنا تبدو ، فجأة ، الصورة الثانية  
للمسألة الاخلاقية (١) . ان « مترلك » ليدعونا ، بعد «ماندقيل»  
الى ان نختبر خلية نحل . ان مشهدا من المشاهد الرائعة لن  
يكون ابلغ منها تعليما لباحث اخلاقى . ان خلية النحل يعمرها  
ثلاثة انواع من الحشرات :

الملكة او بتعبير ادق واضعة البيض ، الذكور او بعبارة  
اخرى ذوات الطنين الفارغ ، العاملات . وعلى هذا ، عندما نتابع  
حياة هذه الحشرات ، نجد انفسنا مأخوذين بعجائبها : ان هذه  
الحشرات لتتابع حياة تضحية مستمرة . فالملكة لا تخرج حرة

---

(١) الصورة التى تقدم انها مظهر محزن ومفجع ومعنى انها تبدو فجأة ان  
التضحية المفروضة من الطبيعة تظهر سافرة بلا نقاب لان اسلوب النحل فى  
تضحيته سيوضحها تماما ، والانسان كالنحل فى تضحيته ، وفى حظه السيء ، وفى  
بلامته التى تجعله يرفض بهذه التضحية .

من الكوارة الا مرة واحدة . والغرض من هذا الخروج هو اجراء عملية التلقيح . انها تطير وفي اثرها الذكور يتعقبونها . ويدركها احد الذكور فيمسك بها ، ويلقحها . ثم تعود الى الكوارة حاملة ذلك اللقاح . ومن ذلك الحين تظل تتردد من نخروب الى نخروب حيث تضع هنا بيضة غير ملقحة ينتج منها ذكر ، وتضع هناك اخرى ملقحة ينتج منها انثى ، وهكذا . وهي لا تنقطع عن هذا العمل الا بعد ان تكون الخلية ، بطريقة نجهلها ، قد اتمت اعقابها . ثم يقودها العمال المنهمكون ، وهي اشبه بمجنونة ، الى مكان جديد ، حيث تبدأ ، من تلك اللحظة الى ان تموت ، في وضع بيضها .

اما الذكور فانها لا تعمل عملا ، حتى ليظن انها هي السعيدة بين سكان الخلية . وان الذكر الوحيد الذي حظى من بينها جميعها بالاتصال بالملكة ، في عملية التلقيح ، اثناء طيرانها الزوجي ، لقصي عليه بدفع حياته ثمنا لذلك الشرف ؛ اذ انه ينقسم الى قطعتين اثناء عملية التلقيح . ومن جهة اخرى ، عندما تكون الخلية قد اقتضت بان اعقابها قد تم ، تصبح الذكور لا عمل لها . اذ انه لا يكون ثمة ملكات جديدات في حاجة الى اللقاح . ولذا تنقض طائفة العاملات على تلك الذكور العاطلة فتبيدها دون رحمة . اما عن العاملات فانها اناث قد غذتها الخلية ، بطريقة خاصة عندما كانت لا تزال ديدانا ؛ وهذا النوع محروم من خاصية الجنس « لا ذكورة ولا انوثة » . وهذه الطائفة ( العاملات ) تستمر من منذ وجودها الى ساعة موتها ( الواحدة منها لا تعيش الا قرابة اربعين يوما ) في شغل شاغل : عناية بالديدان ، وعمل على افراز انشع ، وبناء نخاريب جديدة ، وحراسة باب الخلية ، والقيام على نظافتها وتهويتها ، وقطف العسل ، ولقاح النبات حسب نظام معين ؛ وانه لعمل مرهق مستمر ، وشغل لا ينقطع دون لحظة من فراغ ، او فترة من راحة . كل شيء يقدم في سبيل الخلية . كل

شيء، يؤدي على حساب الفرد ولا شيء للفرد . ذلك هو قانون النحل . الملكة والعاملات والذكور جميعها تخضع له دون أي مظهر للشكابة . ياله من مشهد أمام نظرنا الانساني !

والام يؤدي كل هذا الجم من التعب ، ومن الجهد ، ومن التضحية ؟ ان كل ذلك يقود الى غاية لا لبس فيها . فاذا كان جميع افراد الخلية قد كتب عليهم هذا النظم الساحق ، فما ذاك الا لغاية وحيدة : هي ان يكون هناك نحل آخر ، كي يسحق بدوره في سبيل اعقاب نحل آخر يأتي من بعده . . . وهكذا حتى يرث الله الارض ومن عليها .

من النحلة ، عندما تقبل هذا الحظ الذي كتب لها من هذه الحياة ، بدل ان تثور عليه ، لا يدل عملها هذا على اكثر من حماقة تامة . والا فاي خير في جهد كهذا من اجل نتيجة كهذه ؟!

ولنمتحن ، اذن ، الآن حال الانسان ، على ضوء هذه التجارب . اذا كان لمجتمعاتنا الانسانية ان تعيش فما ذاك الا على تقدير ان كل فرد منها يهدب نفسه ، ويتحكم في شهواته ، حيث يكلف نفسه احترام الآخرين ، ومساعدتهم على حسابها ، وبالاختصار حيث يضحي . لكن ، ايضا ، ما الغاية من تضحية كهذه هنا ؟ اليست هي ، عندما نتعمق في البحث ، مطابقة للغاية المسيطرة على هذا المصير الذي كتب للنحل ؟ اليست هذه الغاية هي ان لا يفنى النوع الانساني ، وان يوجد اناسي آخرون يضحون بانفسهم كذلك ، في سبيل وجود آخرين . وهكذا من ناتي بعدهم ، حتى يمحق الفناء هذا العالم الارضي فيقطع دابر النوع الانساني كما يقطع دابر النحل ؟ واذا كان الامر كذلك ، فهل نحن ، في اليوم الذي نأخذ فيه انفسنا بمبادئ العدالة والطيبة ، نكون اقل حظا مما عرفناه عند النحل من ذلك الخضوع الاعمى ؟



انه عندما يأخذ الانسان برأى كهذا فلن يكون همه ان يسأل نفسه : ما الواجب ؟ وانما يسأل نفسه سؤالا هو من الخطورة  
بمكان : اليس الشعور بالواجب هو نفسه خدعة ؟

ان ما هو شر من هذا انما هو الجواب الذى لم يتردد بعض  
الفلاسفة فى ان يجيب به على هذه المسألة الاخلاقية (١) فى وضعها  
هذا . ولقد اطلق على اولئك الفلاسفة اسم « اللااخلاقيين » .  
وشرح افلاطون مذهبهم فى كتابه « جورجياس » على لسان  
« كليكليس » تلميذ السوفسطائيين . اما « ف . نيتشه » فقد  
وضعها فى قالب عصرى ، منذ نصف قرن ، واكسبها الطابع  
الامانى فى بلاغة لاذعة :

يوجد فى الدنيا نوعان من الناس : طائفة القطيع (٢) ، الدهماء  
المتشابهون ، والطبقة الراقية ، جسميا وعقليا وخلقيا :  
« الصفوة » .

والر ، فالطبيعة قد وضعت قانونا ، هو القانون الأعلى . لك  
ان القوة هى صاحبة كل شىء والمسيطرة على كل شىء . وان  
الضعف يستخذى للقوة ويطيعها . وهذا هو ما شعرت به طائفة  
القطيع ، فأرادوا ان يتفادوا عسف ذلك القانون بهم . ومن اجل  
ذلك اخترعوا التربية الاخلاقية . ان كل طفل يولد كان يستطيع

---

(١) أى الصورة الثانية للمسألة الاخلاقية . وحاصل هذه المسألة ان تضحية  
الفرد من اجل الجماعة ليس الا بلاهة كبلامة النحل . اما الذكاء فهو فلسفة  
القوة .

(٢) لقد عرف ( نيتشه ) كيف يستغل رأى اولئك الماديين المنكرين للقيم  
الاخلاقية : فما دامت الانسانية ، فى نظرهم ، قطيعة مسخرا ابله فلماذا لا يتحرر  
هو ايضا من القيم الاخلاقية ويدعو الاقوياء الى تسخيرها ؟

ان يكون من الصفوة (1) . ولكن المثلثة القطيع تزعج ناره ، وادائه منذ نعومة اظفاره تعاليم خداعة وضيعة . انهم يرددون ، على مسامحة دون انقطاع : ان شيئا واحدا هو الجميل ، وهو الطبيب . وهو الجدير بالتشريف ، ذلك ان يحترم افراد القطيع ، وان يعمل من اجلهم دون ان يكون له من عمله اية غاية مادية .

انهم يؤكدون له ان استعمال القوة للسيطرة والسيادة شيء جدير بالوقت . انهم يعلمونه ان العادل ليس هو العادل حسب قانون الطبيعة ، وانما العادل هو دائما المادل حسب القانون الذى وضعوه . انهم بذلك يرددون انياب الشبل ويقلمون اظفاره . انهم يصوغون من هذه الطفولة اولئك العبيد من طبقة الدهماء التى يسمونها جمهرة الناس .

ولهذا السبب بدعونا « كليكليس » واتباعه ، و « نيتشه » واتباعه الى حمل راية الثورة . ان الاخلاق ليست الا اخراعات الضعفاء ، لكى يقيدوا بها سسلطان الأقوياء « فلنكن حربا على الاخلاق » . يجب ان نحطم هذين القيدتين تحطيمًا : قيد العادل والظالم حسبما جاء فى القانون الموضوع . ولنتخط ، فى نظرنا الى الأشياء ، ذلك الخير وذلك الشر . يجب ان نترك الفنسان لطبيعتنا المطلق . يجب ان نكون كذلك فى بنيتنا الطبيعية ، وفى قوتنا العقلية ، وفى مزاياتنا الخلقية . يجب ان يكون لنا من الجسارة ما به نحيا حياة حرة سافرة ، وفى وضوح النهار .

واذا ما اقتضى ذلك ان نسير فوق طريق من الجماجم فعلينا ان نسحقها بأقدامنا ، دون ان يتحرك ضميرنا بلام . يجب ان

---

(1) سفسة ظاهرة من ( نيتشه ) يريد منها حفر ابناء شعبه الالانى الى ان يحاولوا ان يكونوا من الصفوة ، ويسودوا العالم بأخلاق القوة .

تكون لنا « قلوب، قاسية » . يجب أن نرسيل سرخة العروب، دون وجل أو ندم في وجه مصطلحات العالم ، ومصطلحات أخلاق القطيع . يجب أن نرسلها من البوق النشوان بخمرة النصر وحيا الكبرياء : بوق ( سيجفريد ) الذي ترنم به ( واجنر ) ، ذلك البطل الذي لم يعرف قلبه ، أما عاش ، معنى الخوف .

وعلى هذه المبادئ لن تكون القوانين الأخلاقية الا مبتدعات جديدة بالازدراء هي واصحابها الدين وضعوها . ولن تكون المعاهدات الدولية ، أكثر من « قصاصات أوراق » . ان الإرادة الوحيدة الصحيحة انما هي « ارادة القوة » . وان الحق الحقيقي انما هو الذي يعلو ولا يعلى عليه . ان القوة هي كل شيء ، وهي ، وحدها ، التي تقرر الحق .

### تعليق من المؤلف على ما تقدم :

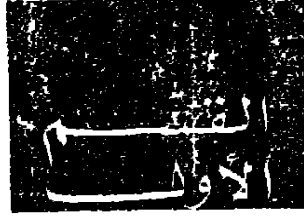
كيف ندهش امام اعتبارات كهذه ، اذا كانت المسألة الأخلاقية، في نظر الفلاسفة ، بكل زمان ومكان ، قد حازت كل هذا الاهتمام الذي ظفرت به ؟

انه لئلا نرغبنا أن نعرف ما اذا كان العالم محدودا ام غير محدود ، متناهيا ام غير ذي نهاية . ولكن التجربة تظهر أنه يمكن أن نعيش ، دون أن نصل الى رأى قاطع في ذلك . على العكس من هذا ، كيف يمكن أن نتجاهل المشكلة الأخلاقية ؟ يجب أن نحلها على وجهة النظر هذه ام تلك ؟ انه باتباع هذا او ذاك يتغير كل شيء في اتجاه السلوك الانساني : المثل الأعلى الذي بمقتضاه نحدد سلوكنا ، والتهذيب الذي يؤخذ به النشء ، ونظام الحكم ، والاتجاه السياسي . ومن هنا كانت الرغبة التي عولجت

بها المسألة الاختلافية على سر التسور ، وذات الجهود التي تقدمت  
لحائها ، وكانت السهولة التي اعتقد بها بعض المفكرين ، بحسن  
نية ، انهم قد وطدوا قواعد مذاهبهم ، وكان أيضا ذلك الفشل  
الهائل المؤلم .

والذي سنحاوله في الصحائف الآتية ، ليس هو أن نقدم  
للقراء جميع المحاولات التي بذلت لكشف حل مقنع لمعارضتنا له  
من مسائل ، وإنما هو أن نذكر أعظم هذه المحاولات أهمية ،  
وإجدرها بالتأمل . سنحاول أن نرتبها ، ونستخلص قواعدنا ،  
ونشير حججها ، ونبين الاعتراضات التي أثرت حولها .





## المذاهب الأخلاقية اليونانية - اللاتينية

يرجع الفضل الأول فيما كونه العالم الغربي من فلسفة أخلاقية إلى اليونانيين واللاتينيين . غير ان علمنا بكثير من هذه الفلسفة يكتنفه غموض وتقص بسبب ضياع كثير من المؤلفات . فنحن ، أحيانا ، لا نجد أمامنا الا شذرات من كتب ، وأحيانا أخرى لا نعرف عن أحد الفلاسفة الا ما نقله عنه خصومه ، أو ما نقله المعجبون به ، على تفاوت بين هؤلاء وأولئك في الفهم والتقدير . ومع ذلك فهناك حقيقة لا ريب فيها وهي أن كل الأخلاقيين في تلك العصور القديمة اتفقت بواعثهم واتفق منهجهم تجاه المشكلة الأخلاقية . انهم جميعا يبنون على أساس واحد سواء اذكر هذا الأساس صراحة أم فهم اثناء البحث . هذا الأساس هو أن الانسان لا عمل له في انحياء الا أن يعيش وفق الطبيعة . وكما ان كائنا من كان لا يدور بخالده أن يلوم شجرة البلوط على نموها حسب طبيعة نوعها فكذلك الانسان لا يلام على حياة تسير وفق طبيعته . اذا انتهى الاخلاقى من اقامة هذا الأساس فانه لا مناص - للوصول الى الغاية - من ان يجيب على سؤالين لا ثالث لهما .

أما أولهما فهو : ما الذى تصبو اليه الطبيعة الانسانية ؟  
وضرورة هذا السؤال ناشئة عن وجوب تحاشي الخطأ في توجيهه

الإنسان سلوكه وحياته . وهو لا يستطيع تحاشيه ما دام الهدف الذي يرمى اليه بغيريته والذي ينسجم مع طبيعته الانسانية غير محدد . هذه المشكلة هي في الواقع مشكلة تعريف الخير الأعظم ( المطلق ) . ولا بأس بأن نتعجل الاجابة . اذ الاتفاق عليها عام بين الجميع : الكل يرى ان الانسان يسمى بغيريته وراء السعادة . وكل ما يطمع اليه ليس الا سلما يرقى فيه ليصل الى السعادة . والخير المطلق والسعادة في نظره شيء واحد .

والى هنا ينتهى الاتفاق بين الأخلاقيين ويبدأ النزاع حول خصائص السعادة نفسها .

اما السؤال الثانى فهو : اذا كان الخير المطلق هو السعادة والسعادة هي الخير فما السبيل الى الحصول عليها ؟ ألا يعرف الانسان أحيانا المكان الذى يريدہ ولكنه يجهل السبيل الموصل اليه فبفضل ؟ انه لا يكفى اذن ارشاد الانسان الى ما تتطلع اليه طبيعته، بل يجب اناارة الطريق الموصل الى ذلك ، وحينئذ فقط يمكن أن يقال انه يعرف ما ينبغى عليه عمله ؛ انه بهذا يعرف برنامج الحكمة . هذه المشكلة الثانية هي مشكلة الواجب .

ليست المذاهب الاخلاقية القديمة ، يونانية كانت أم لاتينية ، الا محاولات مختلفة لحل هاتين القضيتين الأساسيتين (١) . ونحن هنا سنقتصر - مضطرين - على بعض النماذج القيمة من أبحاث الاخلاقيين .

---

(١) نى قضية تحديد الخير الأعظم ، وقضية تحديد الواجب اى السلوك .

## مذهب سقراط

يكاد يتفق جميع مؤرخى الفلسفة على ان سقراط كان مؤسس  
الفلسفة الاخلاقية فى العالم الغربى . على انه من الصعب جدا ان  
نعرف بالضبط والتحديد رايه الاخلاقى ؛ فهو لم يكتب شيئا ،  
ولم تخرج تعاليمه عن ان تكون محادثات وتأثيرات شخصية .  
وقد غمرته الاساطير .

واذا كان افلاطون قد جعل منه العضو الاساسى فى المناقشات  
التى دارت فى كتبه فان سقراط لم يكن الا اداة للتعبير عن الراى  
الذى يريد افلاطون اذاعته .

وقد ترك لنا ( اكرنوفون ) من ناحية اخرى « مذكرات عن  
سقراط » وهى مجموعة من المحادثات الرائعة ، غير اننا لا نعلم  
مقدار ما فى هذه المحادثات السقراطية من صحة او خطأ فى النقل .  
كيف السبيل الى اليقين اذن امام هذه المصادر ؟ ان الباحث  
فيها كالذى يريد تكوين صورة تامة من ركام تكلس من جريئات  
غير كاملة . فقد يمكنه ان يكون بعض اجزاء الصورة ، وبرى ان  
طريقة تكوينها صواب لان كل جزء معقول ومنسجم مع نفسه .  
غير انه ليس من السهل دائما ان تتفق وتنسجم تلك الاجزاء  
بعضها مع بعض .

على ان هناك صعوبة اخرى ناشئة من ان سقراط - فيما  
يروى - هو الواضع للقواعد التى قامت عليها مختلف المذاهب  
الاخلاقية القديمة . وقد انتسب اليه كل الاخلاقيين الذين اتوا  
بعده الى عصر ظهور المسيحية . وهذا الانتساب فيما يظهر لم  
ينتهي عن الصواب . غير ان ذلك نفسه لا يمكننا من رؤية  
مذهب اخلاقى سقراطى كامل الانسجام .



وسواء أنشأ سقراط مذهبا أخلاقيا كامل الانسجام أم لم ينشئ فإنا لا يمكننا ، والحالة على ما نرى ، الا تكوين أجزاء فقط لتلك الصورة التي كنا نريد تكوينها .

### موقف سقراط من فلاسفة عصره :

في العصر الذي ظهر فيه سقراط كان في اليونان نوعان من الفلاسفة :

١ - الميتافيزيقيون . وهؤلاء اتجهوا نحو العالم وحاولوا فهمه ككل . ولذلك كونوا مذاهب فلسفية . وقد حاول البعض منهم أن يشرح حركات الكواكب ، وتكوين الأرض ، وتطور الأشياء . واتجه البعض نحو الكائن وخلوده وعدم تغيره . وعلق آخرون آمالهم في فهم العالم على دراسة الأعداد ، ورأوا أن تلك الدراسة تنتهي بشرح كل شيء وفهمه . ومنهم من اعتمد على التجربة ، أو على مجرد الأدلة المنطقية . غير أن الكل كانوا من أرباب المذاهب .

٢ - السوفسطائيون : وقد وجههم اختلاف المذاهب وتعارضها الى التفكير والتساؤل عما اذا كان منشأ النقص والقصور . عند من سبقهم ، إنما مرجعه ضعف آلات التفكير عندهم ، فنظروا في السبل التي تأتينها بواسطتها المعلومات ، وفي طرق البرهنة ورأوا عدم كفايتها . وانتهوا الى آراء مثل الآراء التي تلخصها قضايا جورجياس الثلاث الشهيرة وهي « لا شيء موجود ، وإن كان هناك شيء فلا سبيل الى معرفته ، ولو عرفناه فليس في مقدورنا أن نعرف الآخرين به » (١) .

(١) أولما تمثل مذهب المناذية ، والثانية مذهب اللاذرية ، والثالثة مذهب المنذية .

بين مسؤولاء وأولئك وقف سقراط - حسب ما صوره لنسا  
اكرنوفون - واتخذ طريقاً سوياً . فرأى ان الميتافيزيقيين اخذوا في  
عمل مستحيل فضلاً عن انه رجس وعبث « ابتعد عن ان يبحث في  
العالم بأجمعه كما كان يفعل الكثيرون وابتعد عن ان يبحث فيما سماه  
السوفسطائيون أصل العالم والعلل الضرورية التي أوجدت  
الأجسام السماوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في  
ذلك ويسأل نفسه : أيبحثون ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة  
العلوم الانسانية ام أنهم يرون من الحكمة ان ينصرفوا عما هو في  
متناول الانسان ليتعمقوا في مسائر الآلهة ؟

اما السوفسطائيون فلا جاد لهم على المعرفة ولذلك عدلوا عن  
العلوم . ثم هم آثمون : ألم يزعموا ان كل المعارف الانسانية ترجع  
في النهاية الى اقتناع الآخرين بما نريده بواسطة البلاغة والفصاحة  
ليس الا ؟ ان في مقدورنا ، بلا ريب ، ان نأتى بما هو خير من هذا  
العبث .

حقيقة ان المعرفة الشاملة التامة ليست في متناولنا ، غير ان  
هناك نوعاً من المعرفة في مقدورنا الوقوف عليه : أعني معرفة  
المدركات الكلية التي اذا حددت وعرفت كانت نبراساً توجه حياتنا  
على ضوئه . وأخذ سقراط - فيما يروى اكرنوفون - يبحث فيما  
هو في متناول الانسان لا يحيد عن ذلك ولا يتغير . فبحث في  
الصالح والطالح ، في الشرف والوضاعة ، في العدل والظلم ، في  
الحكمة والجنون ، في سمو النفس وصغرها ، في الدولة ورجل  
الدولة ، في الحكومة وتوجيهها . وبالاختصار كان يبحث في كل  
ما يكون الرجل الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق  
الانسان الا اسم العبد الرقيق .

على أن القدرة على هذا البحث ليست خاصة بشخص دون  
غيره .

فكل انسان ، بدون شعور منه ، عنده فكرة طبيعية عن هذه  
المدرجات الكلية ويمكنه ان يستخلصها اذا عرف كيف ينتبه اليها ،  
واستعمل الطريقة المناسبة . اذ الأرواح جميعها تحمل الحقيقة  
الأخلاقية ، التي لا تعدو ان تكون من مستلزمات العقل السليم ،  
كما تحمل المرأة الجنين . وكل ما بلزم انما هو معرفة كيفية  
التوليد .

وقد كان هذا هدف سقراط في مناقشاته . هذه المناقشات  
التي كانت تسير على نسق لا يكاد يتخلف . وذلك ان سقراط يبحث  
عن محادث يعتقد انه يعرف شيئا ، كمعرفة العدل مثلا ، فيقوده  
- بالمناقشة في الامثلة - الى الاعتراف بجهله ، ثم يقوده - بتحليل  
الامثلة - الى ان يكشف بنفسه عن تعريف محدد لا يقبل الشك .  
هذه هي طريقة سقراط .

وعلى هذا الأساس ، وحسب هذه الطريقة ، سار سقراط ،  
فماذا اكتشف من حقائق أخلاقية ؟

#### قيمة معرفة النفس عند سقراط :

راى سقراط أولا ان الانسان لا يمكنه ان يعيش كما ينبغي  
الا اذا حقق عمليا القاعدة المكتوبة على معبد جزيرة دلفي :  
« اعرف نفسك بنفسك » . وفي الواقع « اليس من الواضح ان  
الانسان يجد في هذه المعرفة اعظم الفوائد ، وان أكبر المضار تنتج من  
جهل الانسان بنفسه ؟ كل من يعرف نفسه يعلم النافع له ويميز بين  
ما في امكانه ، وبين ما لا يحتمله » . فاذا لم يشرع الا فيما يعلم ،  
فانه يحصل على الضرورى ، ويعيش سعيدا . وحينما يمتنع عما  
لا يعلم ، فانه يتجنب الخطأ ، ويكون بمعزل عن الآلام . . . اما هذا  
الذى لا يعرف نفسه ، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه ، فانه  
لا يعرف ان يقدر الأشخاص ، بل ولا الأشياء . ولا يخرج من خطأ  
الا ليقع في خداع ، فلا يصل الى خير ، وينوء كاهاه بالشقاء .

معرفة النفس ، اذن ، الشرط الضروري لىستمد الانسان من الحياة ما يمكنها ان تعطيه ، بل ما يجب ان تعطيه .

### آراء سقراط فى السعادة :

واذا ما تنبه الانسان الى مطامحه الفزيرية فانه يلاحظ فى سهولة ان هذه الطبيعة الانسانية لا تهدف الا الى شىء واحد لا تريد عنه بديلا : « السعادة » . ولا ريب ان بعض الناس ينغمس فى السعادة مصادفة ، واولئك هم سعاداء الحظ . غير ان الحصول عليها باستخدام الدكاء والارادة هو عين الحكمة . « اذا وجدت ما يلزمك بدون ان تبحث عنه فذلك ما اسميه الحظ السعيد ، أما اذا كنت مدينا بالسعادة الى عنايتك وببحثك فهذا ، فيما ارى ، هو السلوك الحسن والسعداء بهذه الكيفية هم حقسا المحسنون » (1) .

هل الانسان يطلب السعادة ؟ نعم . ولكن ما هى السعادة ؟ انها ليست الجمال ، ولا القوة ، ولا الثراء ولا المجد ، ولا شيئا يماثل ذلك . « كم مر مرة كان الجمال فيها ضحية لغاومتهتك . وكم من مرة فرت القوة اشخاصا فتهوروا فى مشاريع لا طاقة لهم بها ، فناء كاهلهم بالشقاء ؟ وكم من اشخاص بعث فيهم الثراء نوعا من الرخاوة طغت مضارها على ما كانوا يأملونه من نعيم ؟ وكم من اشخاص كان اسمهم ملء السمع والبصر فكان مجدهم وثقة الناس فيهم ، عاملين فى ضياعهم ؟

ان السعادة لا تنجم عن شىء مادى ، وانما هى اثر لحالة نفسية اخلاقية : هى الانسجام بين رغبات الانسان وبين الظروف التى يوجد فيها . هذا هو رأى سقراط او هذا ، على الأقل ، هو ما

---

(1) دقة فى البحث قد تفوت ادق الفلاسفة المصريين فما اعجبها من فيلسوف يرجع تاريخه الى اكثر من الفين من السنين .

نعتقد انه نتيجة لحديث جرى بين سقراط و ( انتيفون ) ذكره  
( اكرينوفون ) في الفصل السادس من ذكرياته عن سقراط .

وماك الحديث :

هاجم ( انتيفون ) سقراط قائلا : كنت اعتقد ان هؤلاء الذين  
يعتقدون الفلسفة هم اسعد الناس . غير انه يظهر لي أنك تستمد  
من الحكمة ما يناقض السعادة . ولا ينتابني شك في ان العبد لو  
غدى كتغذيتك لهرب من عند سيده . أنك ترضى بغليظ الطعام ،  
واردا الشراب ، وتستخدم صيفا وشتاء معطفا واحدا لا يساوي  
شروي تقير . أنك لا تنتعل ، ولا تلبس قميصا . ثم اضافة  
انتيفون : اذا كان هؤلاء الذين تخالطهم يشبهونك فتأكد أنك تعلم  
فن الشقاء .

فأجاب سقراط أولا : بأنه لا يشعر بالحرمان مما لا يرغب  
فيه : « اتحقر طعامي ؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية  
او من الناحية الغذائية ؟ أصعب الحصول عليه ؟ أنادر هو ؟  
اهو أغلى ؟ أتجهل ان الشهية لا تحتاج الى التوايل ، وان من  
شرب ملدة لا يفكر فيما لا يستطيع الحصول عليه من انواع  
شراب ؟ ارايتنى قط معتصما بالبيت من البرد ، او منازعا  
حدا لظل عند اشتداد الحر ؟ او غير قادر على الذهاب حينما  
اشاء بسبب جرح في قدمي ؟ » . وأجاب ثانيا : بأنه اذا كان لا  
يبحث عما يشيد به انتيفون من ملاذ فذلك لانه يعرف ملاذ اخرى  
اعلى واحلى : « أترى لذة تضارع الأمل في ان يصير الانسان أكثر  
عزة وكرامة وان يصادق أفاضل الناس ؟ ذلك هو الأمل العذب  
الذي يرافقنى طيلة حياتى » .

وأجاب اخيرا : بأن انتيفون يخطيء في فهم طبيعة السعادة :  
« الرفاهية والأبهة تلك هى السعادة في نظرك . أما انا فانى أعتقد  
نه اذا كان من خصائص الاله انه لا يحتاج الى شيء ، فان مما

يقرب من الالهية أن لا يحتاج الإنسان إلا الى ويل . وبما أنه لا اكمل من الله فان القرب منه قرب من الكمال .

على أن هذه الفكرة توجد في معادثة اخرى مع ( ايدم ) :  
« من هم الفقراء ومن هم الأغنياء في رايبك ؟ الفقراء في رايبى هم من لا يوجد عندهم من المال ما يكفى لتفقاتهم الضرورية ، والأغنياء من يزيد دخلهم على ما يلزمهم . ألم تلاحظ أن بعض الناس ليس عندهم من المال إلا النزر اليسير ومع ذلك فهو بكفيهم ويدخرون منه ، وآخرون لا يجسدون ، مع ثروتهم العظيمة ، ما هم في ضرورة اليه ؟ هذا صحيح ، وانك لمصيب في توجيه انتباهى اليه » .

ليست الثروة اذن ، وليست السعادة إلا الانسجام بين رغبات الانسان وظروفه وكلما قلت الرغبات كثر امكان الوصول اليها . ليس موطن الثراء والفقير كما يقول « انيستين » في بيوتنا ، وانما في نفوسنا ، وليست السعادة في اكتناز الذهب والفضة (1) وانما هي في سلوكنا الحكيم تجاه حاجاتنا ورغباتنا .

حول ذلك ، بلا ريب ، تركزت الاخلاق السقراطية . ومهما يكن من شيء فان ما نقل ، معزوا الى سقراط ، يستنتج مما ذكرناه سابقا أو ينسجم معه .

بقى أن نتحدث عن جملتين من كلام سقراط بلوح عليهما الغرابة ولكنهما يظهران في غاية الوضوح اذا نظرنا اليهما على ضوء ما تقدم . قال سقراط :

---

(1) أى لجرد الاكتناز ولحب الاكتناز اما أن يكون الاكتناز لغرض شريف فقد يكون من الحكمة .

١ - لا يعمل الانسان الشر باختياؤه .

٢ - الفضيلة ثمرة العلم .

لقد رأينا ، فيما سبق ، أن السلوك الخير ، حسب رأى سقراط ، هو ( أن الانسان يسلك السبل المؤدية الى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة . أما الشر فهو الحيدة عن ذلك ) . وإذا شرحنا على ضوء هذا الجملة ( لا يعمل الانسان الشر باختياره ) فان معناها لا يتعدى أن يكون : ( لا ينصرف الانسان عن سعادته باختياره ) (١) . وبذلك تزول غرابتها ، بل تصبح بدديهية . كذلك يفهم الانسان في سهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم . فان من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية ويجهل السبل والطرق الموصلة اليها لا يمكنه الا أن يخطيء ما يبحث عنه . ولكنه اذا عرف السعادة ، وعلم السبل الموصلة اليها ، فكيف يتصور انصرافه عن الخير الذي يتطلع اليه بطبيعته والذي يعمل ، محققا ، على نيته ، اليس ذلك هو عين ما ينقله « اكرنوفون » من كلام سقراط ؟ « ان من يميز ، من بين كل الأعمال الممكنة ، العمل الذي يتلاءم مع مصلحته ، فانه لا يتردد في الاختيار . وحينما يعمل الانسان الشر فانه يكون جاهلا بمقدار ما هو آثم » (٢) .

لا غرابة اذن ، والأمر كما ذكرنا ، من وضع سقراط فضائل معينة في المرتبة الاولى :

(١) لان العاقل لا يختار طريق الجحيم على طريق السعادة الا جاهلا او منخدما .

(٢) حقا انه ليجور فيما وقع فيه بسبب جهله . ولم يفت عبقرية سقراط ان تؤاخذ ، مع ذلك ، على جرمه . لانه كان يستطيع ان يتعلم .

وأولى هذه المسائل في قراره من قناعاته التي  
أراد بها شيئا ووضعها من نفسه موضح التنفيذ . وهي تحمل من  
ضبط الانسان نفسه ضبطا يقل ويهدب ، الى أبعد حد ممكن ،  
المواطف والرغبات ، بل والحاجات . « لقد عود جسمه وانفسه  
على نظام لو اتبعه أى انسان لماش بمزول عن القلق والخطر ،  
رغمش في غير حاجة الى كثير من النقد للانفاق . لقد كانت  
قناعته بحيث لا يعجز الانسان قط أن يكتسب ما يلزم لسد  
مطالبه مهما ضؤل مصدر الكسب . واذا كان قد سلك هذا  
المسلك فلم يكن ذلك لانه اراد قهر الجسد بل « لان القناعة  
هى المصدر الحقيقى لأكبر لذة » . ويقول في ذلك : « لماذا يجد  
الانسان لذة في ازالة الظما ، وفي سسد حاجة الشهية ، وفي  
الاستسلام الى الراحة بعد التعب ، وفي النوم ، وفي الأتيان بما  
تطلبه النزعة الجنسية ؟ ما ذلك الا لأن شدة الحرمان مهدت له  
اللذة . ان القناعة وحدها هى التى تعلمنا الصبر عند ضعف  
المطالب . وهى وحدها التى يمكنها أن ترشدنا الى اللذات  
الخالصة » .

لم تقتصر اشادة سقراط ، فيما يتعلق بالفضائل ، على  
القناعة ولكنه اشاد أيضا بالعمل . فهو السبيل لاكتساب ما يلزم  
للانسان في حياته ، ولعرفة ما ينبغى معرفته : « أتري أن  
الرضا ، وعيشة البطالة ، يساعدان على تعلم ما يلزم معرفته ،  
وعلى الاحتفاظ بما تعلمه الانسان ، وعلى المحافظة على الصحة ،  
وعلى تقوية الجسم ، وعلى الوصول الى اليسار والمحافظة عليه ،  
وان العمل والجد لا دخل لهما في ذلك ؟ » . واشاد كذلك بالرياضة  
البدنية ، فما من شك في أن الصحة والقوة والاتزان والشجاعة  
ترتكز عليها . « اعلم أنك في أى صراع أو في أى مشروع أخذت



فيه ، سوف لا تندم على قيامك برياضة قواك (١) . وأن ثمرة هذه الرياضة لا تنكر حتى في الأعمال التي يظن أن دخل الجسم فيها محدود جدا مثل الأعمال الذهنية التي لا يجهل أحد أن الخطأ فيها يكثر عند عدم تطهير الجسم بالرياضة .

وكذلك أشاد بالعدل . وهو يرى أن القوانين نوعان :

( أ ) قوانين مكتوبة وضعها الناس ليسود ، في المدينة ، السلام وال عمران .

( ب ) قوانين غير مكتوبة وهي صادرة عن إرادة الآلهة .

فالأولى خاصة بزمن وإقليم معينين ، والثانية عامة في كل الأزمنة والإمكنة مثل القانون الذي يدعو إلى تقديس الآلهة والقانون الذي يوجب على الأبناء احترام الآباء ، والقانون الذي يحرم على الآباء والأمهات الزواج بأبنائهم وعلى الأبناء الزواج بمن كانوا السبب في حياتهم .

هذه القوانين الإلهية يخضع لها العاقل ، أما من حاد عنها فإنه يثال جزاء ما قدمت يداه . فجزاء الزواج بالأقارب المحرمين قرينة مريضة وجزاء الجحود للجميل فقدان الأصدقاء ، وهكذا . قضى العدل الإلهي أن كل قانون تتضمن نفس مخالفته العقاب .

على أن العاقل يخضع أيضا للقوانين الإنسانية . إذ الثورة عليها ليست إلا تقويضاً وهدماً للمدينة التي نشأتنا وليست إلا قطعاً لصداقة بني الإنسان ، مع أن صداقتهم شرط أساسي لطمانينة الحياة .

---

(١) ناول كثير من الأمم القديمة التاريخ الرياضة على أنها لهو وتسلية . أما الشعب الإغريقي فقد رفعها حتى وضعها بين مبادئ الأخلاق .

كل هذا ، في النهاية ، ينسجم انسجاما حسنا . ومما لا شك  
وبه انه لا يكون مذهبيا فلسفيا موطن الدعائم ، غير أنه على الأقل  
ينبسط عن اتجاه واحد لا لبس فيه .

ان ما قدمناه من محادثات وآراء تتمثل فيها جميعا الروعة  
رتمثل فيها السمو . لذلك يدهش الانسان ، عند قراءته  
أكزوفون ، من أن يرى بجانبها آراء أخرى لا تسمو عن  
التذكير العامي . واذا اعتمدنا ( اكزوفون ) في كل ما يذكر ، فاننا  
نلاحظ أن سقراط يستدل على قيمة بعض الفضائل بأدلة عامية .  
خذ مثلا فضيلة الصداقة :

« اذا قورن الصديق المخلص بأى شيء يمتلكه الانسان ألا  
يرجع الصديق ؟ اليس أكثر منفعة من الحصان أو من فرسين لا  
ان ما تتيحه أرجلنا وأيدينا وأعيننا وآذاننا من فوائد غاية في  
الاهمية لا يفضل قط معاونة الصديق الصدوق : لأنه اذا حالت  
الحوائل بينك وبين عمل ينفعك ، واذا لم تتمكن من ان ترى أو  
تسمع ما يهمك فان صديقك يعمل ويسمع ويرى من أجلك . انك  
تغرس الأشجار لتجنى ثمارها ، وتهمل في شيء من عدم الاكتراث  
الآثم ، الحديقة التي تؤتى أكلها شهيا في كل حين : أعنى  
الصداقة » .

اهذا الذى يتحدث ويفكر هذا التفكير الرخيص (1) هو  
نفسه الذى قدر في دقة طبيعة السعادة الحقبة ؟ ان مثل هذا

---

(1) لا توافق المؤلف على أن هذا تفكير رخيص . لماذا لا نعد هذا من  
سقراط تنولا منه مع سامعيه يشير فيه الى أن أمن الماديات لا تقرر بالصداقة .  
ولقد فات المؤلف أن تسعة اعشار الناس يبيعون الصداقة بحصان واحد وربما  
بتصف حصان ان لم يكن وبهم من الصداقة أرجح .

التفكير بصدد الصداقة يدهشنا ولا ينسجم مع سمو ما ذكرناه سابقا من آراء .

ومهما يكن من شيء فلا يتوتنا أن نذكر الحقيقة التالية وهي :

ان مذهب سقراط الاخلاقي لم يخل من العنصر الدينى ، فهو يدعو العاقل الى الاعتقاد في وجود الآلهة والى تقديسها .

نعم يجب الاعتقاد في وجودها : السنا نرى ان الاعين جعلت للرؤية ، والأيدي للاخذ والمطاء ، والأجنحة للطيران ، والماء لإزالة الظما ؟ هذه الغايات ترشد الى أن كائنا خلق ذلك . ويجب تقديسها بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة في اقليمنا . غير ان القربان ليست له قيمة ذاتية ، وانما قيمته تتبع اخلاص القلب . وكان سقراط يحدث عن تلك الأشياء « كما تتحدث الكاهنة بيتى نفسها حينما يأتيها من يريدون استشارةها في ضاحيهم ، وفيما يقدمونه لأرواح أسلافهم ، وفي كل الشعائر الدينية ، فكانت تجيبهم : التزموا نظم اقليمكم فبذلك وبذلك فقط تبرهنون على اخلاصكم للآلهة . هذا نفسه هو ما كان يعمل سقراط وينصح الآخرين بعمله » . أما صلواته فكانت بسيطة لا تعدو طلبه من الآلهة ان يمنحوه الخير ، فهم اعلم بالأصلح للانسان . ذلك ، وان كان فيه كثير من عدم التحديد الكامل ، هو مبلغ علمنا عن فكرة سقراط . ولا ريب في أن ما عندنا من وثائق لا يقدم لنا صورة كاملة عن مذهب فلسفى اخلاقي بكل معنى الكلمة ، غير أننا نجد فيها على الأقل المبادئ الأساسية التي ذكرناها :

- ١ - ليس للانسان من غاية في الحياة الا السعادة .
- ٢ - والفضائل ان هي الا طريق مباشر ، او غير مباشر ، لجعل الانسان سعيدا .
- ٣ - والايمان مكمل للحياة الاخلاقية ، غير ان الاخلاق لا تركز عليه ، اذ الحياة الاخلاقية هي الحياة التي تركز على الحكمة ، ولا يحيهاها الا من فهم حقيقة ما يريد بطبيعته وفهم السبل الموصلة اليه .



## مذهب أفلاطون

ان عرض المذهب الأخلاقي لأفلاطون ليس أسهل من تنخيص مذهب أستاذه سقراط .

وذلك ان مقداراً كبيراً من النصوص الأفلاطونية تتصل بالأخلاق . غير ان أفلاطون ألفها في أزمنة مختلفة . ويظهر من نوايا المحاورات التي دونها أن رأيه خضع لتغيرات لا تخلو من الأهمية .

ثم ان محاورات أفلاطون تعليمية عامة ، كتبت لجمهور يجذبه كل ما هو براق لامع . لذلك لم يأخذ أفلاطون نفسه دائماً بوضع الانسجام بينها .

وأخيراً كان هدف بعض المحاورات الأفلاطونية الإشادة بسقراط وبآرائه حتى اننا لنسأل أنفسنا أحياناً : أكانت الآراء ، خلال هذه المحاورات ، آراء سقراط حقيقة ، أم هي آراء أفلاطون نفسه ؟

على ان دراسة النصوص تدل ، رغم هذا ، على شيئين :

- ١ -- مخالفة أفلاطون لسقراط في عدة مسائل مهمة .
- ٢ -- تشابه قوى بين التلميذ وأستاذه في طريقة وضع المسائل الأخلاقية .

فمن المسائل التي خالف فيها أفلاطون أستاذه مسألة الصلة بين الفضيلة والعلم ، فقد أنكرها أفلاطون في كتابه ( مينون ) ورأى أن العلم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق البراهين والأدلة ،

وليس الفضيحة كذلك ، فان افاضل اثينا لم يمكنهم ، لجرد الدروس التعليمية ، ان يصيروا ابناءهم فضلاء مثاهم . ليس العلم اذن هو الذى يصير الرجل فاضلا ، وانما الفضيحة ترجع الى الهام وبصيرة يشوبهما قبس من التحمس الدينى .

ثم مما ينبى ملاحظته ان افلاطون ، فيما يظهر ، جعل للدين فى الاخلاق مكانة اكثر اهمية مما فعل سقراط ، فهو يخلص الأدلة السائدة فى عصره على خلود الروح ، ويكملها . غير ان محاورته لا تؤدى فى النهاية الا الى هذه العبارة المشهورة : انها لمخاطرة جميلة تجذب المرء اليها .

ثم انه يقص فى مختلف الاساطير التى ابداع فيها ، ما تصير اليه الارواح بعد الموت ، وما ستلاقيه من حساب ، وما سينالها من ثواب أو عقاب أليم ، ويؤكد اننا سنعود مرة اخرى لنحيث حياة جديدة ، فى اجساد لم يلبسها البلى ، بعد ان تقضى فى العالم الآخر الف عام منعمين أو معذبين جزاء ما قدمناه من خير أو شر .

ويوحى الينا بان حياتنا الحالية قد اخترناها بانفسنا قبل مولدنا من بين آلاف الحيوانات الممكنة . ولذلك « فله برىء » مما نعمل .

وهو يدعونا ، بعد ذلك الى التفلسف حتى لا نخسده اذا ما حان موعد الاختيار لحياة جديدة ، والا تمثلنا السعادة الحقيقية فى حياة الطفأة البراقة الخادعة ، وتكون النتيجة ان نمك بعد الموت الثانى ، الف عام اخرى فى عذاب وبؤس .

ماذا تحمل من جد هذه الاساطير الشعبية الساحرة ؟ وماذا يعتقد افلاطون حقيقة من كل هذا ؟ ان التهكم يكاد يتخلل كل سطر . ومن المستحيل معرفة راي افلاطون فى ذلك .

غير ان هذا التهكم لا يلبث ان يختفى في التحليلات التي  
لتيها افلاطون في مؤلفه « فيليب » ، وليس موجودا كذلك في بعض  
أجزاء « الجمهورية » حيث جابه افلاطون مسألة الحياة  
السعيدة . في كتاب « فيليب » وهو من أهم كتب افلاطون في  
الفلسفة الأخلاقية يحدد افلاطون معنى الخير . وهو  
لا يتردد كما لم يتردد سقراط في القول بأن الخير المطلق هو  
السعادة . وقد اتفق كل من تحدث على لسانهم افلاطون على  
ذلك : « واخذ كل منا نحن الاثني في شرح الحالة النفسية التي  
يكون الانسان فيها سعيدا والطريقة الموصلة اليها » . كيف  
ستكون إذن هذه الحياة السعيدة ؟ ان لها خاصية تامة الوضوح .  
ذلك ان الانسان الذي يحيها لا يريد بها بديلا « طبيعة الخير  
لها ، كما يقول سقراط ، ميزة عن كل ماسواها » .

وعندما سأله ( بروتارك ) عن تلك الميزة اجاب : هي ان  
الكائن الحي الذي ينعم بها تامة كاملة مستمرة طيلة حياته ،  
لا يحتاج الى شيء آخر سواها ، لأن فيها غنى عما عداها . هذا  
هو المبدأ .

هاك الآن النتائج : اعتقد بعض الناس ان الحياة السعيدة  
هي حياة الملاذ ، غير اننا اذا عرضنا على شخص متمتع بكل ملاذ  
الحياة ومحروم من العلم كله ان يضيف الى هذه الملاذ العلم الذي  
يجهله ، فانه بلا شك يفضل العلم والملاذ معا على الملاذ وحدها .  
واذن يكون الخير في العلم والملاذ معا أكثر مما في الملاذ وحدها .

وآخرون رأوا السعادة في العلم . غير اننا اذا عرضنا على  
شخص ملك ناصية كل ما يمكن تصوره من العلم ، اضافة اللذة  
الى ما يملك ، فانه يفضل العلم مع اللذة على العلم مجردا عنها .  
وبنتهى افلاطون بالنتيجة التالية :

« ليس الخير وليست السعادة في اللذة وحدها أو في العلم وحده » . وينبغي الا نبحث عن السعادة في عنصر واحد نعتقد أنه هو المكون لها . وانما يجب البحث عنها في ائتلاف عنصري العلم واللذة . غير ان العلم كثير متنوع واللذة مختلفة الأنواع والمراتب . هل نتخير بين العلوم ؟ لا شك ان بعضها أهم وأنقى من البعض الآخر . غير انه اذا كان العلم خيرا فهل يزعم انسان ان الزيادة فيه اسراف ؟

يقولسقراط لبروتارك : « اتريد ان اكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لضغط جمهور من الناس ، فأفتح الباب على مصراعيه لتدخل كل العلوم ، النقى منها وما ليس بنقى ؟ » فاجابه بروتارك : « انى لا ارى بأسا من تحصيل كل العلوم طالما عرف الانسان النقى الصافي منها » .

#### اكذلك الامر في اللذات ؟

هنا يقف أفلاطون موقفا لا لبس فيه ، فيميز تمييزا تاما بين اللذات . ويدعونا الى ان نميز الصالح منها من الخبيث . فبعض اللذات ليس لها من اللذة الا الاسم . وما هي الا فترات تفصل بين المين ، كلذة الأجر ب حينما يحك جسده ، أو الرجل الذى يأكل لأنه يحس ألم الجوع ويشرب لأنه يجد ألم الظما . هذه اللذات واضرابها لا تعدو ان تكون بهيمية كدرة مثقلة بالألم والاضطراب .

ان هناك لذات صافية نقية ليست افاقة بين المين ، لم تسبقها اية رغبة ، وذلك مثل اللذات التى تحدثها فينا الغنوين



الجميلة : في نعمة جميلة (١) نسمعها ، أو لون رائع يجتذب بصرنا ،  
أو رائحة ذكية تعطر ما نتنسمه من هواء . ليست الشهوة هنا  
مصدرا لما نجده من لذة ، ولا دخل للالم وازالته فيما نشعر به  
من متعة .

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : ان من أدرك ان العلم يجب  
ان يكون عنصرا أساسيا في سعادته يجب ان يتحاشى السر وراء  
هذه الشهوات البهيمية الوضيعة التي تثبت لا محاولة  
الاضطراب في انشراط العقلي ، وتعكر طمأنينته . وما من شك  
في ان العلم والحكمة يباين الانسجام مع الشهوات . يقول العلم  
والحكمة لسقراط في ذلك : « كيف يمكننا الانسجام مع الشهوات  
ما دامت تضع العقبات التي لا عدد لها في سبيلنا بما تبعته من  
ملاذ عنيفة تترك الأرواح التي تحل بها مضطربة مشوشة ؟ »

ليس هذا شأن اللذات الصافية فهي خالية من العنف بل ان  
بعضها ليصبح بطبيعته المعرفة : ألا تشعر بلذة سامية ترافق  
التعلم ؟ ومما لا ريب فيه ان البحث عن اللذات الصافية الأخرى  
لا يتعارض معها . والحكيم يمكنه ، بل يجب عليه أن يتذوقها من  
غير أن يخشى أي تنغيص .

ما هو اذن هذا الخير المطلق الذي هو السعادة المطلقة ؟ هو  
تأليف موفق بين العلم وبين طائفة من اللذات : « اعتبر اللذات  
الصافية الحقيقية التي تحدث عنها كأصدقاء لنا ، وأضف اليها  
ما يرافق الصحة والاعتدال اللذين يسيران في موكب الفضيلة  
ويتبعانها دائما ، كحاشية الهة ، يسيران في ركابها انى سارت » .

---

(١) يجب أن ننتبه هنا الى ان بعض النعمات الجميلة قد يكون من  
الشهوات الحادة وهذا يجب ان يلحق بالنوع السابق .

يقرر العلم ، اذن ، ويشاهد أن الخير المطلق ان هو الأ  
« تنسيق وانسجام بين العناصر التي يتكون منها » ، أما العلاقة  
بين تلك العناصر فهي علاقة تتصل بناحية الجمال (١) .

هذه المبادئ تتجاوز في الموضوع المبادئ السقراطية .  
ولكن الا يجد الناظر فيها نفس الاهتمام بالسعادة الموجود عند  
سقراط والطريقة والعناية ؟

على ان ما تقدم من آراء يجده الباحث كذلك في أهم كتب  
( افلاطون ) الأخلاقية ، أعني « الجمهورية » . ولنترك التفاصيل  
الكثيرة والتفريعات المتعددة التي اشتمل عليها هذا الكتاب  
الشهير ، ولناخذ في جملته ، فنرى انه يرتكز كله على موازنة دائمة  
بين الفرد والجماعة الانسانية .

فاذا كنا بصدد الفرد فاننا نلاحظ ان عنده ثلاث طوائف من  
الاستعدادات السيكولوجية :

- ١ - العقل الذي يقوم على التفكير ويقر في الرأس .
- ٢ - انعواطف الكريمة وهي تنبع من القلب .
- ٣ - الشهوة ومصدرها البطن .

واذا كنا بصدد الجماعة الانسانية فانها لا تنتظم الا بتضامن  
ثلاث من الطبقات الاجتماعية :

---

(١) يتجلى افلاطون هنا في اروع مواهبه الفنية ، فينسق عناصر الخير  
فنسيما فتيا لا يطاوله فيه أحد . ولقد مرج ارسطو ايضا عناصر الخير على  
نفس الطريقة وخالف في بعضها استاذه فلم يكن جد موفق .

١ - الطبقة الذهبية (١) وهي طبقة الحكام الذين يسرون  
أمور الدولة .

٢ - الطبقة الفضية وهي طبقة الجند المكلفين بالدفاع عن  
الوطن .

٣ - الطبقة النحاسية وهي طبقة الزراع والصناع والتجار .

وسواء كنا بصدد الفرد أو بصدد الدولة فان المسألة التي  
يتطلب حلها واحدة بالنسبة لهما وهي : ما السبيل الى الحياة  
السعيدة ؟ أما الجواب فواضح . يجب أن يتوفر في الفرد كجا  
يجب أن يتوفر في الدولة شروط للانسجام ، وهي في الوقت نفسه  
شروط للصحة العامة ، فاذا تحققت انتظم كل شيء وساد العدل  
ورافقته السعادة . أما اذا لم تتحقق فان الفوضى تسود ومعها  
تظلم الشقاء .

ما تلك الشروط ؟ هي عند الفرد : قيام كل طائفة من  
الاستعدادات السيكولوجية بدورها المخصص لها ، والذي

---

(١) الطبقة الذهبية الخ تقسيم تنبؤ منه الجامعة الوطنية بين أبناء الوطن  
المشركين في المزايا والمصالح . وهي نزعة اريستوقراطية لم يتحرر منها افلاطون  
بحكم نشأته الارستوقراطية . بيد ان افلاطون لما جعل أساس هذا الترتيب  
عنيا على الاعلية العلمية والكفاية العقلية فخص الفلاسفة بالاعلية للحكم وجعل  
الطبقة الحاكمة منهم ، برهن بذلك على أنه لم يضع الطبقة الدنيا في مكانها  
ولا لرضا أفرادها بالجهل وقناعتهم بالانتاج المادي . فكانت اريستوقراطية  
علمية أكثر منها مادية . وهذا يعطيه بعض المدرس . لانه بهذا الاساس ما كان  
يمنع في أن يتولى سقراط الفقير رئاسة الجمهورية .

على أنه يبدو جليا أن خضوع الطبقة الثانية للاولى والثالثة لهما معا  
دون تدمير ودون اعتراض امر يعد حلما من أحلام الفلاسفة . من الذي يضمن أن  
لا يطلب الجند أن يكونوا حكاما ، والزراع والصناع أن يكونوا جندا على الاقل ؟

خصص لها بسبب طبيعتها وأهميتها . وهي في الدولة : أن  
تؤلف كل طبقة من الأفراد الذين هم أهل بالطبيعة لها ، وان تقوم  
بالطبيعة بدورها في دقة ، كل على استعداد لما يتلاءم معه ، وكل رجل  
في المكان الذي يستحقه . ذلك هو البرنامج الذي يجب السير  
عليه . فاذا تحقق عند الفرد وعند الدولة فانهما يحصلان على  
التوازن النفسي والتوازن الأخلاقي والانسجام والصحة  
والسعادة .

ماذا يجب لتحقيق تلك الحالة عند الفرد أولاً ؟ « خذ كمثال  
عربة من طراز قديم بها سائق وحصان طيب وآخر خبيث (1) :  
هذه العربة لا ينتظم سيرها الا اذا سيطر السائق تماما على  
الحصانين فأطاعاه » .

فاذا نظرت الى النفس وجدت السائق هو العقل، والحصان  
الطيب هو العواطف ، والحصان الخبيث هو الشهوة . هذه  
النفس تنتظم اذا احتل العقل مركز القيادة فتمنع العاطفة من أن  
تثور ، والزم الشهوة الاعتدال والسير في الطريق السوي . فاذا  
سارت الأمور على هذا النسق حصل الفرد على الصحة الأخلاقية،  
وحاز كل الفضائل . أجل انه يستشعر التبصر بسبب هذا  
الجزء الصغير في نفسه الذي يعلم بطبيعته كل طائفة بمفردها  
من الاستعدادات الثلاثة وما ينبغي للكل كوحدة ، ويستشعر  
الشجاعة ، اذ أن جزء النفس الذي عنه يصدر الغضب يتبع

---

(1) الطيبة والخبيث في الحصانين لا ينتظم المراد بها تماما الا ان يكون المراد  
بالطيبة قوة العدو ، والمراد بالخبيث الاضطراب في السير لما به من سوء الطبع  
حتى يتلاءم ذلك مع قوله فيما يأتي ( فتمنع العاطفة من أن تثور ، والزم الشهوة  
الاعتدال الخ ) .

دائما ، ساءت الأمور أم سرت ، « أوامر العقل الهادية التي ما يخشى وما لا يخشى » ، ويستشعر الاتزان « بواسطة هذا الانسجام السائد بين الجزء الآخر وهو العقل ، وبين الجزأين الخاضعين وهما العواطف والشهوة ، ما دام قد أسلما له القيادة ولم ينازعه السلطة » . يمتلك الفرد كل هذا لأن شتونه تسير تبعا للعدل (١) « فكل جزء من أجزائه يقوم بما هو أهل له » . وأنه ما دام المرء مالكا كل هذا فإنه يتمتع بالخير الأسمى وبالصحة وبالسعادة . « فالصحة تنشأ عن وجود الانسجام الطبيعي بين العناصر المختلفة المؤلفة للبنية الانسانية . ذلك الانسجام الذي يخضع بعضها لبعض . أما المرض فإنه ينشأ من اغتصاب أى عنصر من عناصر السيطرة والسيادة بدون حق طبيعى له . نعم ، ينشأ العدل من الترتيب الذى وضعت الطبيعة بين تلك العناصر ، وينشأ الظلم من اعطاء عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة . فالعدل فى النفس ليس الا هذا الانسجام وهذا الاتزان اللذين يصيرانها سليمة . وليست السعادة الا اثرا طبيعيا ونتيجة منطقية له » .

هذا نفسه هو المثال الذى يجب تحقيقه فى الجماعة . اذ بدونها لا تكون الجماعة سليمة ولا تكون سعيدة . يجب ، اذن ، لسعادة الجماعة وسلامتها أن تكون الطبقة الذهبية هى الطبقة التى يسود عندها العقل . وأن تكون الطبقة الفضية هى الطبقة التى تسود عندها العواطف . أما الطبقة النحاسية فتتكون من هؤلاء الذين غلبت عليهم شهواتهم (٢) . وأن يخضع المواطنون الذين يكونون الطبقة الفضية والطبقة النحاسية خضوعا تاما

(١) العدل هنا التعادل بين القوى النفسية والانسجام بينها .

(٢) ما أعسر تمييز كل طبقة من هؤلاء على حدة لأن العلم باستعدادات كل نفس فى المجتمع عقلية ، وعاطفية ، وشهوية ، يعز على الطاقة البشرية .

الحكام من الطبقة الذهبية المكلفين بالسهر في اخلاص وحكمة على رعاية الصالح العام .

على هذا الاساس قام افلاطون بوضع مشروع كامل للتربية وانشطهم في الدولة يقدم ، اذا طبق ، للجماعة الطبقات الثلاث التي هي بحاجة اليها . فالمحاربون الذين يعدون للطبقة الفضية يجب ان يسود بينهم الاتحاد التام . لهذا اراد افلاطون ان يزيل من طريقهم كل سبب يؤدي الى الشقاق ، فمنعهم من الملكية بتنا سواء في ذلك النقود والسلاح والملابس والزوجة والولد . نزل شيء بينهم مشاع . وليس لتربيتهم من هدف الا ان تغرس فيهم صفة كلاب الحراسة : اشداء غلظاء على الاجانب ، خاضعون لسادتهم وديعون معهم . اما تربية الحكام فانها - عدا هذا - تزيد نوعا خاصا من التربية ، نعم انهم يتعلمون كالجنود حمل السلاح . غير انه يجب عليهم ان يكونوا على علم بكل العلوم . وهذا شرط اساسي لجدارتهم ، لا غنى لهم عنه . ثم يجب ان يكونوا قد اعطوا البرهان على اخلاصهم وتضحيتهم للمصلحة العامة . وما من شك في ان مواقفهم ستكون ، في كل الظروف الحرجة ، اشد المراكز خطرا : لذلك يجب ان تمتحن شجاعتهم وروح النظام فيهم . ومهما يكن من شيء فانه لا يجوز ان يقبلوا في ادارة قطر الا بعد بلوغهم سن الخمسين . هذه المبادئ ، اذا طبقت ، اثمرت وجود مدينة تسير حسب العدالة ، فكل شخص يشغل فيها المكان الذي يتلاءم مع كفايته ، وينسجم مع وحى قلبه . فتكون المدينة متزنة ، سليمة ، سعيدة .

ذلك هو ما ذكره افلاطون في اهم نصين تحدث فيهما عن الاخلاق . وما من شك في ان النصين لا يتحدثان في معناه الى حد التطابق ، غير انهما لا يتعارضان . وليس بعيد ان يكون افلاطون قد نظر اليهما كوحدة منسجمة . الا ان كل محاولة

لاكتشاف ذلك ستبقى - مهما كان مبلغها من الدقة والاستقصاء -  
عرضة للشك . لنقنع ، اذن ، بما نجده في المحاورات نفسها ،  
ورغم اننا لا نجد فيها مذهباً متحداً كل الاتحاد فانها تظهر ان  
!فلاطون نحا منحى سقراط في أن الاعتبارات الدينية لا دخل لها  
في حسن السلوك وانما الشأن كل الشأن للحرص على السعادة .  
• تلك السعادة التي لا تتحقق الا بالعمل الحسن .

- 
- 
-

## مذهب أرسطو

حتى اذا ما وصلنا الى أرسطو طاليس فاننا نجد انه في العصور  
القديمة اول من مذهب الأخلاق حقيقة .

وكتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » ذو أهمية عظيمة فيما  
نحن بصدده .

الغاية من علم الأخلاق :

لفرض ان شخصا يريد ان يتعلم رمى السهام فماذا يجب  
عليه لتحقيق ما يريد ؟ اثباته مرمى يكون هدفا للسهم ، ويكون  
بحيث يراه الرامي . كل شخص ، فيما يتعلق بحياته كالرامي أمام  
الرمي . كلنا يرمى الى ما يراه خيرا له . غير أن هذا الخير لا يمكن  
إصابته اذا جهلناه وجهلنا الطرق التي تسمح لنا بالوصول اليه .  
ومن هنا تتحد غاية الأخلاق . فهي لا تعدو انارتنا فيما يتعلق  
بِهَاتَيْنِ المسألتين (١) .

الخير عند أرسطو :

ما الخير ، اذن ؟ كل الناس ، حسبما يرى أرسطو ظاليس .  
متفق على أن الخير هو السعادة .

وفي الواقع ، انه اذا كان لأعمالنا من غاية نريدها لنفسها ،  
ولا نرغب فيما عداها الا من أجلها هي فمن الواضح أن تلك الغاية  
لا يمكن أن تكون الا الخير الذاتي (٢) بل الخير المطلق .

(١) هما مسألة تحديد الخير ، ومسألة السلوك الموصل اليه

(٢) الذاتي : أي الثابت المطلوب لذاته ، فالذاتي والمطلق هنا متقاربان

لا متقابلان .



ولا شك ان ذلك هو السعادة . « فاننا نريدها دائما لذاتها  
لا لغاية اخرى وراءها . حقيقة اننا نرغب في احترام الآخرين .  
وفي الملاذ ، وفي الذكاء ، وفي كل ما نسميه فضيلة أو جدارة .  
نرغب في كل ذلك لذاته ، غير اننا نرغب فيه ، ونبحث عنه ، من  
أجل السعادة ، وذلك لما نتخيله فيه من طريق موصل اليها » .  
الاتفاق ، اذن ، تام على هذه المسألة الأساسية . بقى ان  
نتساءل : ما السعادة ؟ وهنا يبدأ الاختلاف وتظهر أصالة  
أرسطو طاليس .

بعض الناس يرى السعادة في الحياة الحيوانية . ذلك هو  
راى العبيد ولا يعيره أرسطو طاليس أية أهمية ، بل لا يذكره  
الا في « هؤلاء العامة من بنى البشر الذين عندما وصلوا الى القوة  
والتعظيم استعبدتهم الشهوات كما استعبدت الشهوات  
سردنبال » (١) . وبعض الناس يرى السعادة في الثراء غير انهم  
لخاطئون فليس للثراء « أى نفع مباشر عاجل بحيث تنشأ عنه  
السعادة في الحال » . ان الثراء لا يطلب لذاته وانما لما يحققه .  
وبعض الناس يرى السعادة في المجد . ولكن المجد ليس رهن  
ارادتنا ، مع ان السعادة يجب ان تكون الى حد ما ارادة  
الذي يبحث عنها (٢) . ومع ذلك فان هؤلاء الذين وصلوا في المجد  
الى قمته هم أحيانا بؤساء . كم من مشاهير يشعرون بالآلام ممضة  
ويصيبهم من اللمعات مالا طاقة لهم به . وبعض الناس يزعم ان  
السعادة هي اللذة . وانه ليكفى ان يقرأ الانسان كتاب أفلاطون  
( فيليب ) ، الذي تحدثنا عنه سابقا ، ليعرف ضلالهم . ان  
الانسان ليرغب في العلم مع اللذة أكثر مما يرغب في اللذة وحدها .  
ليست اللذة ، اذن ، هي الخير الوحيد . كل التعريفات الجارية

(١) شخصية تضرب مثلا للفجور وطفيان الشهوة .

(٢) كذلك الثراء ليس دائما رهن ارادة طالبه .

الخاصة بالسعادة هي ، اذن ، خطأ . ويجب البحث عن تعريف آخر .

لا شك ان السعادة تستلزم النشاط . اذ لا يمكن تصور الرجل الفارق في سبات عميق طيلة حياته سعيدا . لا سعادة اذن بدون نوع خاص من العمل . ما هذا النوع الخاص ؟

هنا تتجلى الفكرة الجوهرية للاخلاق الارسطوطاليسية ، فكرة المهنة او الوظيفة .

لكل من الموسيقى والنحات والحذاء والنجار مهنة خاصة به : فالنحات يصنع التماثيل ، والحذاء يقوم بصنع الاحذية ، والنجار يصنع السقف ، وكل واحد منهم اما ان يحسن في عمله او يسيء . فاذا احسن استحق ان يسمى النحات نحاتا طيبا والنجار نجارا موقفا والحذاء حذاء ماهرا . اذ كل منهم يؤدي ما تفرضه عليه طبيعة عمله ويؤديه في جدارة .

كذلك الامر في العين واليد والرجل . لكل منها وظيفة خاصة تحسن في القيام بها او تسيء ، وتوفق في أدائها او يخطئها التوفيق . فوظيفة العين الرؤية ، ووظيفة اليد الاخذ او الاعطاء ، ووظيفة الرجل حمل الجسم .

اذا كان الامر كذلك فهل للانسان بصفته انسانا وظيفة خاصة به ؟

١ - في امكانه باعتباره انسانا ان يؤديها ؟

٢ - وفي تأديته لها يكون قد قام بعمل من اخص شئونه هو كائن انسان ؟

اذا كان للانسان وظيفة خاصة به فانه تبعا لطريقة تأديتها يكون محسنا او مسيئا ، ويحقق او لا يحقق جوهره الذاتي،

فيعمل ما يتلاءم حقيقة مع طبيعته فيعيش سعيدا ، او عما يعارضها فيعيش بائسا .

لنختبر ، اذن ، على ضوء هذه الفكرة السلوك الانساني .  
ان الحياة عند كل انسان تتمثل في ثلاث صور :

- ١ - حياة نباتية .
- ٢ - حياة حيوانية .
- ٣ - حياة عقلية .

اما الحياة النباتية فتتمثل في التنفس والهضم والانتاج ، وبها تتعلق المحافظة على الفرد والمحافظة على النوع . وهذه الحياة ليست خاصة بالانسان . فالنبات والحيوان يشاركانه فيها . فاذا ما قام الانسان بهذه الحياة النباتية فان ذلك لا يعنى انه قام بوظيفته الخاصة به .

اما الحياة الحيوانية فهي حياة الاحساسات . ولا شك ان النبات بمعزل عنها غير انها ليست حياة انسانية خاصة : فالحصان والثور وجميع افراد الحيوان تشارك الانسان فيها . وقيام الانسان بها لا يعنى قيامه بشيء هو من مميزاته .

متى يقوم الانسان ، اذن ، بشيء هو من شئون الخاصة ؛ ذلك يكون حينما ينتهج الحياة العقلية حسبما يرى ارسطو . حياة يمكنه ان يسلكها ، وهو وحده الذى يمكنه ذلك . هي ، اذن ، خاصة به .

واذن ، ما هذه الحياة العقلية ؛ انها ، حسبما يرى ارسطو ، تتمثل في صورتين :

اما في صورتها الاسمى فانها تسمى حياة التأمل ، اعنى الحياة الذهنية ، الحياة للمعرفة وللعلم والفلسفة . وليس للانسان حياة

اسمى منها او أسعد . ليست هي الحياة التي بها نتسنى سعتنا  
تاما ميول الإنسان المميزة له ؟

ومع ذلك فلا بد من بعض الملاحظات :

ان حياة التأمل هي حياة الله نفسه . انها تفكير يدرك به  
ذاته ويفكر به في نفسه ، في احاطة وشمول ، هي ، اذن ، الى  
حد ما ، لا تتلاءم مع استعداداتنا . ومع ذلك فليست النتيجة  
لهذا انه يجب ان لا نطمع فيها . كلا : « يجب ان لا نتبع نصائح  
هؤلاء الذين يريدوننا على الا نستشعر الا ما هو انساني ما دمنا  
من بنى البشر ، وان لا نتطلع الا الى حياة كائن يموت ، لاننا كائنات  
تموت » .

انه من الواضح ان حياة الانسان المتعلم أرقى من حياة غيره .  
انه يقضى وقته « بطريقة أجمل مما يقضيه بها هؤلاء الذين  
يسعدون في الحياة جاهلين » .

وعنده ، أكثر من غيره ، « المقدرة على أن يكفى نفسه  
بنفسه » .

وعنده الفضائل الجوهرية تلك التي لا تتحول بالافراط فيها  
او الاسراف الى رذائل . اعنى الذكاء ، وهو عادة الادراك الدقيق  
للقواعد العلمية . هو الخبرة الجيدة باستنباط النتائج التي تترتب  
على قاعدة منها ، ومنها التبصر وهو عادة التقدير الصحيح لكل شيء ،  
وأخيرا الحكمة والمهارة وهما ، في العلوم ، أرقى درجات الكمال .

حقا ان الانسان لينجذب نحو الحياة الفكرية أكثر مما ينجذب  
نحو غيرها . ومع ذلك فان أرسطو « يقرر انه مهما كانت تلك  
الحياة مدعاة الى الميل نحوها ، فانها ليست في متناول الجميع .



٣ - الغرور .

٤ - الادعاء الكاذب .

٥ - الشراسة .

٦ - المخابذة

ورذائل التفريط مثل :

١ - الجبن .

٢ - البلادة

٣ - الخسة .

٤ - ضعة النفس .

٥ - الضعف .

٦ - الملق .

وفضائل أوساط مثل :

١ - الشجاعة .

٢ - الاعتدال

٣ - العزة .

٤ - السراوة

٥ - الحلم

٦ - المجاملة .

إذا نظم الانسان حياته تبعا لهاتيك القواعد عاش عبثة عقلية . وما من شك في أن من يعيش هكذا لا يسعد بنشوة الحياة التأملية . بيد أنه ، على الأقل ، يحصل على الاتزان السعيد الذي هو ثمرة حياة تسير حسب المنطق .

ويرى أرسطو أن هذه الحياة لا تمنع الانسان من اخذ حظه من اللذة (١) .

---

(١) يحاول هنا أرسطو أن يبدو مدققا أكثر من استاذة أفلاطون . ولو دقق النظر لعلم أن أفلاطون نبه أيضا على مثل هذه اللذات وسماها اللذات الصافية . وجعلها ؛ كما جعلها أرسطو ، تماما ، رفيقة العلم أو العمل الفاضل .

وقد رأى افلاطون في اللذة ظاهرة من ظواهر الحركة والتغير ،  
بيد انها شيء آخر . ( انها حالة بها يترجم الى الشعور بعض  
ما يحصل في داخل الانسان من تغير ) .

انها « زيادة » تضاف الى العمل « كما تضاف الزهرة ، في  
التزين ، الى نضره الشباب » . هذه الزيادة تنتهي اليها الحياة  
التأملية ، كما تنتهي اليها الحياة المتزنة التي سارت حسب العقل ،  
والعاقل ينعم بها تامة غير منقوصة . بل ان العاقل حفيقة هو ،  
فقط ، من ينعم بكونه عاقلا . وان « من لا يجد لذة في العمل الخير  
لا يوصف ، في الواقع ، بأنه رجل أخلاقي . كما لا يوصف الرجل  
الذي لا يحلو له العدل والحرية بأنه عادل حر وهكذا » .

وينتهي ارسطو الى القول بأن أنواع الخير ثلاثة :

• خير خاص بالنفوس .

• وخير خاص بالأجسام .

• وخير خارجي .

أما النوع الأول فانه أساسى جوهرى ، وما عداه تابع له .

ومع ذلك فانه يجب أن لا تقلل من أهمية الخير التابع .  
« فمن الواجب أن ينعم الجسم بالصحة » ، « ويجب أن يكون في  
قدرة الانسان الحصول على القوت وعلى جميع ما يلزمه » ، نعم  
انه لا يلزم لهذا ثراء عظيم ، غير انه من الخطأ أن يهمل الانسان  
البحث عن الضرورى أو يهمل الاحتفاظ به .

وبالاختصار ، السعادة عند ارسطو ، هي أن يكون الانسان  
رجلا بمعنى الكلمة ، حسن الصورة ، سليما ، متزنا ، مالكا لثروة  
تكفيه ، محفوظا بجماعة مسالمة ، وأن يكون فضلا عن ذلك ،  
مستنيرا ، معتادا التفكير والبحث ، عالما يقدر الامكان .

اما طريق الوصول الى ذلك فإن أساسه اولا واخيرا هو الاخلاقية .

انه لا شيء اكثر انطبعا بالروح اليونانية من هذه الطريقة التي تشيد بسعادة مكتسبة عن طريق الاتزان ، والامتياز في الناحية الذهنية . غير انه لا شيء اكثر منها عرضة للجدل في نظر من هو على ذكر بمذهب سقراط فيما يتعلق بالسعادة (١) .

وهذا هو ، على ما يظهر ، ما رآه الابيقوريون والروافيون الذين أخذوا ، بعد أرسطو ، في تحليل الخير المطلق والبحث عن الحكمة . واذا كان افلاطون وأرسطو قد ابتعدوا عن مذهب سقراط (٢) فإن الرواقيين والايقوريين قد اقتربوا منه على اختلاف بين المدعين في طريقة ذلك .

□

□

□

---

(١) لم يخضع سقراط السعادة للحفظ المادية ؛ بل جعلها أمرا نفسيا داخليا يدور مع الفضيلة وحدها وجودا ومهما . أما أرسطو فقد دعمها باللذات المشروعة والحفظ الدنيوية المادية . فبرهن أرسطو على أنه واقعي وان كان هذا يجعله عرضة للنقد في نظر الفلسفة المثالية التي تميل الى العد من ميول الانسان الشهوية ، بتمجيد القناعة والاستكفاء .

(٢) من المفيد أن ننبه هنا على أن ابتعاد أفلاطون عن سقراط لا يمسدو الطريقة ، على حين أنه معه في الحقيقة . أما أرسطو فقد تباعد في الناحيتين .



## مذهب أبيقور

ان مذهب أبيقور الأخلاقي من أشهر المذاهب القديمة اليونانية  
- اللاتينية . ولقد اثار حماسا واعجابا ، واثار تقدا حادا .

ان شسيئين ، حسبما يرى أبيقور ، يعملان في خطورة على  
شقاء (١) الانسان : الايمان بأن الآلهة يهتمون بأمر بنى البشر ، ثم  
الفرع من الموت الذى يتهددنا فى كل آونة ، ويقترب منا على مر  
الزمن . ان من يعتقد أن الآلهة تراقبه لا يلبث أن تتركز عناه فكرة  
واحدة : تمييز ما يريدون ، والعمل على ارضائهم ، والحضوع  
لهم . وهو فى قيامه بذلك ينسى أن ينظم حياته . ان من يخاف  
الموت يشعر ، فى كل لحظة ، بهم يستولى عليه شيئا فشيئا فيزداد  
به الفرع . لذلك يجب تحرير النفوس من هاتين الفكرتين  
المؤرقتين (٢) .

ان الآلهة لا يشغلون أنفسهم بأمور بنى البشر . نعم أنهم

---

(١) لعل أبيقور هو أول اخلاقي فكر فى أصل الشقاء قبل أن يبحث عن  
طريق السعادة فهو يبدأ عملية تفريغ قبل أن يفكر فى الملء . او بعبارة أخرى  
عملية تخلية قبل أن يفكر فى الشطية .

(٢) حقا ان خوف الموت ومعدة الفرع مما بعده عامل من أنظح عوامل الشقاء  
الانسانى كثيرا ما يؤدي بصاحبه الى الجنون والهوس والقنوط من رحمة الله .  
ولا يزال ملاحظة أبيقور فى هذه النقطة بالذات لها حظها من الامتياز .

موجودون لأنهم (١) يظهرون من آن لآخر للأشخاص . بيد ان مسائل العالم الأرضي لاتعنيهم . وما من علامة تدل على أنهم « يعنون بعقاب الآثم واثابة الصالح » . ايمكن اعتقاد تدخلهم هذا مع ما نراه في هذا العالم ؟ ان « جوبيتر » يرسل الآن بالصواعق عار معبد (٢) ، فهل سحق ابيقور الذي يجدف به ؟ قد يعترض من الطبيعي أن يكون الآلهة مهتمين بأمر العالم ، والا فكيف نفسر ، بدون ذلك ، وجوده ووجود ما حواه من عجائب . وهذا الاعتراض لا وزن له . فليس هناك من ضرورة لفهم العالم تقضى بافتراض تدخل الآلهة . فعلم الطبيعة يرى ان العالم تفسره مبادئ علمية بسيطة : ذرات لا عدد لها ، دقيقة لا ترى ، أزلية ، غير متجانسة . وفضاء لا يحده حد ، يسمح لها بالحركة . وثقل طبيعي يحملها على الهبوط . وهبوطها يكون على خط مستقيم الا أنها تنحرف قليلا قليلتقى بعضها البعض فيتكون منها مركبات.

---

(١) لانهم يظهرون من آن لآخر . هذا دليل من ابيقور كله سخريه لازمة فهو يريد أن يتفادى امام العقيدة الشعبية انكار الهم فآظهر تحمسه لاثباتها بالدليل وهذا الدليل المضحك لا يعدو ( ان بعض الناس يرونها أحيانا ) أما هو فلم يرها ، ولم يكلف عقله اثبات وجودها بدليل عقلى . ومع ذلك فقد تخلص من هذا الى فرضه المهم وهو ان هذه الآلهة لا شأن لها بهذا العالم الغائى لانها صاحبة عالم السماء .

(٢) هذا هو أخطر دليل عقلى بل أخطر قبلة يوجهها ابيقور الى العقيدة الشعبية . انها لمشاهدة لا يمكن انكارها « ان الصواعق تصيب معبد ( جوبيتر أحيانا ، ولا تسحق ( ابيقور ) الذى لا يعترف بسلطانه على الأرضى » .

ومن هذه المركبات يتكون العالم . لا حاجة اذن لعناية الالهية (١) توجه الاشياء وتصيرها الى ما هي عليه . ان الالهة يعيشون بعيدين عن العوالم . ولا يهتمون الا بشئونهم هم ، فلا تعنيهم أمورنا . انهم يعيشون حكماء سعداء ويعظوننا بهذا المثال الذي يجب ان نسير على متواله . فلنعظمهم كمثل عليا يقتدى بها . غير انه يجب علينا ان لا نشغل انفسنا بما يريدونه منا فانهم لا يريدون منا شيئا . هم لا يعيروننا الا . فلنفعل نحوهم كما يفعلون نحونا .

أما خوف الموت فانه ليس أقل من هذا اغراقا في الضلال . واذا كان الموت يلقي بالرعب في قلوب الناس فما ذلك الا لتخيلهم انهم سيذهبون ، ليدوقوا العذاب ألوانا ، نحو مصير مجهول مفعم بالوعيد . . حقا انه لا ادراك بمغرق في السداجة (٢) : فليست الروح

(١) الى هنا نجد ان أدلة ( ابيقور ) تحاول ان تقر نتيجة لها خطورتها على كل عقيدة سماوية . ونحن معه في ان الهمم الشعبية لا عناية لها بهذا العالم . بل نريد نحن انها لا وجود لها أصلا . اما ان نوافقه على ان لا حاجة بالعالم الى أية عناية الالهية على الاطلاق فهذا غير ممكن . اللهم الا ان نعتقد معه صحة مبادئ علم الطبيعة الذي يحتج به . . وهنا يجب ان نسأل ( ابيقور ) من الذي أوجد هذه اللرات الدقيقة التي لا ترى ؟ واذا كانت لا ترى فآية ضرورة عقلية تثبت وجودها ؟ وآية قوة اعطتها خاصية تكون الكائنات منها ؟ أمى قوتها من ذاتها ؟ انها ممكنات لا بد لها من مخصص غير ذواتها . كيف يمكن ، اذن ، ان تستغنى في وجودها أولا ، وفي خواصها ثانيا ، عن عناية الالهية ؟ هذا ما لا دليل عليه لدى ( ابيقور ) وكل الفلاسفة الماديين قديما وحديثا . هذان الله وهداهم الى سواء السبيل .

(٢) في نفس الحين كان ( ابيقور ) يستغل سداجة العقيدة الشعبية لمواطنيه . والا لما استطاع ان يبعث فيها هدما وتقويضا ، ولوجد من يطالبه بالادلة القطعية على دمواه انحلال الروح بعد الموت قياسا على البدن . ولن يجد دليلا . كما لم يجد دليلا من قبل على انكار العنسية الالهية . ولو انه اقتصر على نقد المبالغة في الفرع من الموت ، واستبقى شيئا من العظمة والخشية لهذا المصير ودعا بها الناس الى سبيل الفضيلة لكان أقوم للأخلاق وأهدى سبيلا .

الإ مجموعة من الذرات كالجسم تماما . وعند الموت ينحلل الجسم وينتقض . وكذلك الروح . كيف اذن ، والامر ما ذكرنا ، يخاف الموت أو برهب . « طالما كنا على قيد الحياة فالموت غير موجود ، فاذا وجد فانا نكون قد نصرنا الى اللاوجود » . اذا فهم الانسان هذا فانه يكون قد انقذ نفسه . ان الموت عند المحتضر ليس له شأن يذكر . وهو لا يبعث الاضطراب الا في نفوس الجهلة . اذا ما تبينا امره فانا ننظر اليه اشد ما نكون اطمئنانا .

اي سبيل ، اذن نسلك في الحياة ؟ ان كل الحكماء قد اتفقوا على ذلك السبيل الملائم للطبيعة ، لكن ما السبيل الملائم للطبيعة ؟ على هذا يجيب ابيقور بدون تردد : كل حيوان يرغب في الملاذ ويستمتع بها كخير اسمى . ويستبشع الآلام كشر محض ، ويتعد عنها كما يمكنه ذلك .

الخير المطلق اذن هو اللذة - والشر المحض هو الألم .

وبالنظر الى هاتين القضيتين يتحدد معنى السعادة : فهي لا تعدو ان تكون الحصول على اللذات ، والابتعاد عن الآلام . الا يشعر كل انسان بذلك في وضوح كما يشعر بان « النار حارة وان الثلج ابيض ؟ » .

من هنا يتحدد عمل الاخلاقى :

فهو تعليم بنى البشر فن الحصول على اللذة ، وتحاشى الألم .

واذا كان الوضوح في المذهب الى هنا تماما ، فان ابيقور بعد ان قرر ما سبق ادخل في مذهبه مبدا هو غاية في الاهمية . هذا المبدأ يذكره شيشرون ويؤكدده الخطاب المرسل الى ( مينيسيه )

ويمقتضاه يوازن ابيقور بين اللذات ويفرق بين نوعين منها :  
ما شأنه الحركة .

وما من شأنه السكون والطمأنينة .  
أما ما شأنه الحركة فهو كل ما تعودنا على تسميته لذة .  
للذة الأكل ، ولذة الشرب ، ولذة التناسل الخ .

أما ما من شأنه السكون والطمأنينة فهو من نوع آخر ( هو  
انعدام الألم ) . وانعدام الألم تمنع : أن الحياة ، لذاتها ، في الواقع  
لطيفة ، ولهذا فان من يعيش بمعزل عن الآلام يعيش في متعة  
عظيمة .

على أن ابيقور يذهب الى ابعد من ذلك ، فهو يذهب الى أن  
عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وإنما هو تمتع بلغ القمة .  
نعم أن اللذة التي من شأنها الحركة تتنوع معها المتع وتتغير  
بيد أن ذلك لا يستتبع زيادة في جانب العمق .

ما الذي يجب إذن ليكون الانسان سعيدا ؟ أن ذلك لا ينتج  
عن الاكثار من الملاذ العارضة وإنما ينتج عن أن الانسان يحيا حياة  
متزنة خالية من الألم . وهذا ما كتبه ابيقور الى ( منيسيه ) قال :  
« ليس من الحق أن الهدف لكل أعمالنا إنما هو الهرب من الألم  
والقلق ، حتى اذا ما وصلنا الى ذلك تخلص الانسان من كل بواعث  
الاضطراب تخلصا تاما ، وأعتقد ، لذلك ، أنه مغمور في محيط من  
النعم ؟ »

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : ( هدف الاخلاق الوحيد هو  
تعليمنا تحاشي الألم ) .

ما الذي يثير هذا الألم عند الانسان ؟ أن سقراط مصيب فيما  
يرى من أن السبب إنما هو الرغبات التي لم تجد سبيلها الى  
التحقق ، فإذا أردنا التخلص من الألم فعليتنا أن نتعلم تنظيم  
رغباتنا .

دعا ذلك أبيقور الى التفكير في هانيك الرغبات . فرأى انها  
ثلاثة أنواع :

١ - الرغبات الطبيعية الضرورية . وهى الرغبات التى يجب ان  
تحقق والا تعرض الانسان للمرض والموت ، وذلك مثل  
الرغبات الخاصة بالاكل والشرب والنوم .

٢ - الرغبات الطبيعية التى ليست بضرورية . وهى الرغبات  
التى ليس من الضرورى تحقيقها لضمان الحياة الإنسانية ،  
يد أنها تصدر عن غرائز قوية . وذلك مثل الرغبة الجنسية .

٣ - الرغبات التى ليست طبيعية وليست ضرورية : وهى الرغبات  
التى تنمو فى الانسان بسبب تأثير البيئة الاجتماعية التى  
يعيش فيها ، أو بسبب ارادته فى ان يدهش الآخرون منه ،  
أو بسبب حاجته الى الظهور والشهرة ، وذلك مثل الرغبات  
الخاصة بالبخل وبالطموح .

بعد هذا التقسيم ، ماذا علينا لنظفر بالسعادة ؟

لا شك ان الامتناع عن الرغبات الطبيعية الضرورية انما هو  
القاء بالتنفس بين احضان الالم والموت . والحكيم من لا يمتنع  
عن ارضاء هذه الرغبات . على ان ارضاءها ليس بعسير . فهى  
قليلة العدد بسيرة المطلب . وانه ليكفى ، لارضائها ، قطعة من  
خبز ، وكوب من ماء ، وقطعة من خشب منبسطة للنوم عليها .

اما فيما يتعلق بالرغبات التى ليست بطبيعية وليست بضرورية،  
فان من الجنون ارادة ارضائها . انها كثيرة لا تحصى ، غالية  
لا ترضى ، متعطشة لا تروى . انها تتطلب من المتاعب ما لا يكاد  
ينتهى . وما هى الا تقرير دائم وخداع مستمر . وليس على  
الحكيم الا أن يعدل عنها عدولا باتا .

أما فيما يتعلق بالرغبات الطبيعية التي ليست (١) بضرورية فإنه من العبث أن يتحاشاها الإنسان تحاشيا تاما . وله عند سنوح الفرصة ، أن يرضى بعضها ، فإن ذلك لا يخرجها عن أن يكون حكيمًا .

بيد أنه كلما ازداد تخليا عنها كان أحكم : ذلك أن خطر هذه الرغبات العظيم هو أن يتعودها الإنسان فيصبح خاضعا لها . وكما كثرت الرغبات التي يتعودها كثر خضوعه ، وخرج زمام الأمر من يده . لذلك كان أحكم الناس هو الذي يتواضع فيما يتطلع إليه .

ولقد أصاب سقراط في قوله لانتيفون معارضا له : « ان القناعة تسعد القانع » .

ان البحث عن السعادة في حياة الدعارة ، اذن ، جنون عجيب . فما السعادة من غراس ذلك الوادى .  
انها هي تنظيم للرغبات وحدها من شأنها ، واتباع دائم للاعتدال .

ولعله ، بعد هذا ، يتضح ان لا غرابة في الشبه القوي الموجود بين الفضائل الابيقورية والفضائل السقراطية .

ومرد جميع الفضائل الى التبصر . .

التبصر هو الذي يسعدنا لأنه هو الذي يصيرنا حكماء .

وبم ينصحنا التبصر ؟

انه ينصحنا أولا بالاعتدال . هذا الاعتدال الذي هو السر ، كما يرى سقراط ، لا في اضعاف الذات بل في تقويتها وزيادتها .

(١) آخرها المؤلف هنا وكان من حقها أن تذكر في الترتيب قبل سابقتها لان فيها تفصيلا يستمدى شيئا من العناية الخاصة .

ثم ينصحنا بالشجاعة ، هذه الشجاعة التى نحن فى أشد الحاجة إليها للقدرة على تنظيم رغباتنا حتى « نعبر بمهزل عن الهم والخوف » .

ثم ينصحنا بالعدل ، والنصفة ، والإخلاص .

ذلك هو الأساس الأول الذى تقوم عليه الجماعة الإنسانية . تلك الجماعة التى لا يجول بخلد الحكيم أن يعتزلها . إن الحاجة الاجتماعية « هى التى عنها نشأت ، فى مختلف الأقطار ، القواعد التى وضعت لفائدة المواطنين التى بحسبها يعيشون آمنين لا نرر ولا ضرار » .

ثم إن التبصر هو ، أيضا ، الذى يرشدنا إلى حسن الصداقة وقيمتها السامية التى ندين لها ، وسط أعاصير الحياة وخطاها ، بأصفي أوقات أمننا وطمأنينتنا .

على أن ذلك ليس كل شيء . فهناك آلام لا يمكن تحاشيها . بيد أن معرفتنا بالأشياء تقدم لنا الوسائل الناجمة لمقاومتها . وأنه لمن الممكن التغلب عليها إذا ما أخذ الإنسان فى تذكر قنرات السعادة التى مرت به ، فيعارض الألم الحاضر بذكريات الفرح والسرور السابقة ولا يبعد عن ذهنه أنه « إذا كان الألم عادة فإنه سريع الزوال (1) وإذا كان بطيء الزوال فإنه غير قاسر » .

أما آلام الروح فإنها أقسى وأشد : ذلك أنها لا تختص بالحاضر فحسب ، وإنما تمتد ظلالتها على الماضى والمستقبل . بيد أن اللذة الروحية هى أسهى اللذات للسبب نفسه . والحكيم هو الذى يبحث عنها ويستكين إلى السعادة فى ظلالتها .

---

(1) أى ولو بالوقت .



وإذا ما أصبحت الأم الحياصة بحيث لا تحتمل فإن عما  
بسيطا يكفى لازالتها كلية : إذ ليس من الضروري أن يستمر  
الإنسان على قيد الحياة . إزالة الألم ، إذن ، في مقدور الإنسان .  
له أن يحققها إذا ما حلا له ذلك .

تلك هي ، في أظهر مجالها ، صورة الحكيم : « ليس عنده  
الارغبات محدودة . انه يحتقر الموت . وآراؤه عن الآلهة الخالدين  
آراء حقيقية لا يشوبها خوف . فاذا ما رأى الخير في ترك الحياة  
فانه لا يتردد في الاقدام على تركها » .

كل هذه الصفات تجعله أكثر من مجرد انسان . الا يتمتع  
بنفس الزايا . « التي تسعد الآلهة » ؟  
حقا ان الفضيلة ليست حرمانا وإيلاما .

وإذا ما أراد الحكيم أن يكون متبصرا ، معتدلا ، شجاعا ،  
عادلا ، مخلصا لأصدقائه ، فما ذلك الا لأن هذا هو الطريق  
الموصل الى السعادة .

ليست الفضائل رهينة . ان هي الا « جوار تسعى في خدمة  
اللذة » .

فائدتها القيمة هي أن تجعلنا بمعزل عن عدم التبصر الذي  
يؤدي الى « اضعاف لذة الانسان او زيادة آله » .

ثم ان الفضائل تضمن لمن يقوم بها السعادة الحقيقية ،  
أو ، اذا شئت ، اللذة « الساكنة » التي تنساب الى النفس متى  
ما تحررت من الألم .

## منهـب الرواقـيين

اما المذهب الرواقى فانه ذو نفمة اخرى . وهو لم يتكون فى يوم وليلة . فقد اخذ اوائل الرواقيين يتلمسون سواء السبيل .  
وانه لمن الطريف ان نبحث فى تاريخ هذا التلمس ، غير ان حجم هذا الكتاب وطابعه يحولان بيننا وبين هذا . سيكون حديثنا ، ان ، مفصورا على المذهب مكملا .

وهذا المذهب قد عبر عنه ( ابيكتيت ) فى قوة لا تضارع .

ان المبدأ الاساسى للاخلاق الرواقية هو المبدأ الذى اعتاد قدماء الأخلاقيين ان يرددوه : « ليس للانسان من عمل الا ان يحيا حسب طبيعته » . غير ان الرواقيين ، بسبب آرائهم الميتافيزيقية ، يفهمون هذا المبدأ فهما خاصا بهم .

انهم ينظرون الى العالم كحيوان هائل يتكون من عنصرين :  
عنصر منفعل وهو المادة .

وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم على نموها .

وهذا العنصر الفاعل هو « نار عاقلة تسير فى اعمالها بحكمة »  
انها روح تبعث الحياة فى الاشياء . غير انها ليست منفصلة عن هذه الاشياء التى تبعث فيها الحياة انها عناية منبثة موجودة فى كل مكان ، تعمل فى العالم كما تعمل الخميرة فى العجين .

واذا نظرنا الآن الى الانسان فاننا نجده ، هو ايضا ، مكونا من جزئين : الجسم ، والروح .

فباعتبار روحه هو جزء من النار العاقلة التى تسير العالم .

حتى اذا فارق الحياة عاد جسمه الى المادة وفنى فيها ، وعادت  
وروحه الى هذه النار ذات العناية الفاعلة وامتزجت بها . ليس  
الفرد . اذن ، في هذا العالم الذي يتزعزع فيه ، الا شئنا يشبه  
برعما او زائدة في شجرة (١) من الأشجار .

« والحياة حسب الطبيعة » هذا يعنى ، اذن ، شيئين :

ان ما تتطلع اليه طبيعتى هو ما تتطلع اليه ذاتى الفردية .  
بيد ان ما تتطلع اليه طبيعتى ليس الا جزءا مما تتطلع اليه الطبيعة  
كلها ، الطبيعة المسيرة بالعناية .

وان من يعرف ما تتجه اليه طبيعته ، ويعمل حسبما تتطلب،  
لا يكون قد حقق فقط الحياة التى يريد ، وانما يكون قد سار  
في حياته منسجما مع ما تريده النار العاقلة ذات العناية ومصدر  
الحياة لكل كائن . انه يكون قد قام بما تتطلب العناية منه وسار  
على النهج الذى يريده الاله .

أما من يسلك خلاف ذلك فانه يكون كقرحة خبيثة او وباء  
يجل بالعالم . ومن هنا ، كان هذا الطابع الدينى الذى كثيرا  
ما يبدى في الحكم الرواقية .

ومع ذلك فيجب الا نترك انفسنا تخدع بهذا المظهر .  
فالاخلاق الرواقية لم تؤسس حسب اعتبارات دينية . وكل  
ما هنالك هو ان الحياة الاخلاقية في نظر الرواقيين لا تختلف عن  
الحياة الدينية .

---

(١) اى انه جزء من الكل متصل به تمام الاتصال .

وعندما اقام الرواقيون مبادئهم الأساسية اخذوا في المباحث  
التي عنى بها السابقون :

١ - يجب على الانسان ان يريد الحياة المنسجمة مع طبيعته .  
فالام تتجه الطبيعة الانسانية ؟

٢ - وماذا يجب عمله حتى يحصل الانسان على ما تتجه اليه  
طبيعته ؟

اجاب الابيقوريون على السؤال الاول بما ذكرناه سابقا من  
« ان الطبيعة تتجه نحو السعادة ، وان السعادة مكونة (١) من  
الذات » . انهم لم يتخطوا الصواب في القضية الاولى ، ولكن  
التوفيق اخطأهم في القضية الثانية .

ان اللذة والالم يفترضان وجود ميول ارنسيت او عورضت .  
واذا انعمنا النظر نجد ان الميول التي بدونها لا يكون الالم ولا اللذة  
ممكنين لا يمكن ان تكون ميولا نحو اللذة او ميولا لتعاشي (٢)  
الالم .

ليس الحصول على اللذة ، اذن ، ولا تحاشي الالم هو ما تتجه  
اليه ، في الاصل ، النفس الانسانية . ان تطلع النفس الانسانية  
انما هو الى الخير الثابت . ولا يمكن ان تكون اللذة هذا النوع من

---

(١) خطأ الابيقوريين هنا هو انهم جعلوا اللذات اصلا والسعادة ناشئة  
منها . بينما يرى الرواقيون ان اللذات والالام امور تبعية للميول الانسانية التي  
هي بطبيعتها متجهة نحو الخير والسعادة فاذا ارضيت هذه الميول نشأت  
السعادة واذا لم ترض نشأ الالم . اما انحراف الميول عن الخير والسعادة به  
فليس الا خروجا عن اصل الفطرة ومرضا وشذوذا عن الطبيعة .

(٢) أي أنها ميول كما قلنا لها وجهتها الاصلية في الطبيعة . والالام واللذة  
لا يمكن ان يوجدوا الاتبع لوجودهما . لكنها لا تتجه نحوهما ولا تعتبرهما غرضا  
اصليا لها . فهي الاصل وهما النتيجة الحتمية .

للخير فإنها في جوهرها متأرجحة وسريعة الزوال . ان السعادة هي حقيقة الخير المطلق . ولكن بقي أمر التحديد .  
اعتقد الرواقيون أنهم بحالة تمكنهم من هذا التحديد . وراوا  
ان السعادة هي « عدم وجود الاضطراب » .

واذا أردنا ان نصبر عنها بطريقة أدق فهي تعنى : السلام  
الداخلي ، الطمأنينة ، الاتزان الأخلاقي لنفس قد رضيت عن ذاتها  
ورضيت عن الأشياء . انها هدوء القلب . انها ما يسميه (ديكارت)  
الرضي ، ويسميه ( اسبينوزا ) الفبطة . ومهما يكن من شيء ،  
فانه اذا لم يكن هذا هو السعادة الكاملة ، فانه على الأقل يحوى  
أحد عناصرها الجوهرية .

كيف الحصول على هذه الحالة التي نتمناها جميعا ؟

ينبغي أن ننظر ، للإجابة على هذا السؤال ، لا في « مختصر »  
( ابيكتيت ) فقط بل في « أحاديثه » أيضا . ومن ذلك يتبين ان  
الرواقيين رأوا مبعث الاضطراب عند الانسان أمرين :

أما أولهما فهو الشعور بنقص ما فيما نعتبر انه (بالنسبة لنا)  
من الشرف والنبيل .

وأما الآخر فهو تشبع النفس برغبات في « أمور لا يقدر لها  
التحقيق »

ان فن السعادة كله يتركز في ازالة هذين الباعثين للاضطراب .

وما من شك في ان ازالة الباعث الأول تتعلق بنا . بل هي  
لا تتعلق الا بنا . وفي مقدورنا ازالة هذا الباعث حينما نشاء  
وكيف نشاء . وفي الواقع انه لا يتعلق الا بنا ان نبحث ، في كل  
الظروف التي تعرض ، عما ينسجم مع الشرف ، وأن نقوم به

بدون أدنى تردد . « اذا كنت تريد أن تحترم نفسك وأن تكون شريفاً فهن يمنعك من ذلك ؟ »

ولعلك تتساءل : من يهديني الى الصواب ؟ من يعرفني ان هذا ينسجم مع الشرف ؟

على ذلك يجيب ابيكتيت : « كيف يشعر الثور وحده ، عند اقتراب الاسد ، بالقوة التي بين جنبيه فيلقى بنفسه في هزيمة القطيع كله ؟ ان من الواضح انه وجد عنده لأول لحظة : شعورا بالقوة الطبيعية المسلح بها . أجل ، وهكذا الأمر فيما يتعلق بنا . فان كل موهوب يعرف ما عنده من هبة » ، ونحن عندما بمسيرة تهدينا الى ما ينسجم مع شرفنا ، وليس علينا بجانبها إلا أن نستعمل بعض الوسائل لتكون أكثر استبصاراً وهدفاً .

ولهذا ينصح ابيكتيت باتخاذ احتياطات بسيطة : « ابحث ، لمعرفة ما يجب عمله ، العلاقات الطبيعية التي بينك وبين الآخرين .

« هذا الشخص مثلاً والدك . يجب عليك اذن رعايته والخضوع له في كل أمر ، واحتمال ما ينالك منه من شتم ولطم . انه أب سبيء الخلق - ليس لك أن تهتم بمعرفة ما اذا كانت الطبيعة قد منحتك ابا طيباً (1) ، وانما يجب عليك فقط ان تعرف ان ما منحتك اياه انما هو أبوك .

« أخوك غير عادل نحوك . ابحث عن علاقتك الطبيعية به ، لا تفكر فيما يفعله بك . انما فكر فيما يجب عليك نحوه لتكون في علاقتك به منسجماً مع الطبيعة .

---

(1) أي لان هذا تدخل منك فيما لا يتعلق بك لانه حظك الذي قسم لك بيد القدر اما الذي يتعلق بك فهو ما ينسجم مع الشرف وهو ان تعرف نحوه واجب الابوة كيفما كان سلوكه هو معك .

« وعن هذا الطريق تعرف في وضوح ما ينبغي عليك اذا كان لك جار واذا كنت مواطناً ، واذا كنت قائداً حربياً »  
بذلك يزول السبب الأول في اضطراب النفس وفي جعلها بمنأى عن السعادة .

اما السبب الآخر (١) ففي مقدورنا ايضا ازالته .  
ولكى نفهم نظرية الرواقيين الخاصة بذلك فهما واضحا يجب ان يتنبه الانسان الى مبدئين من مبادئهم السيكلوجية .

١ - انهم يرون ان العواطف لا تخرج عن كونها احكاما . وهي اربعة اساسية : الحب - والكراهية - والامل - والخوف .  
وكلها تؤول الى آراء .

ليس حب شيء ما ، يعنى الحكم بانه حسن وبانه يجب ان يطلب ؟

اليس كره شيء ما ، معناه الحكم على هذا الشيء بانه سيئ وانه يجب ان يتحاشى ؟

اليس الامل في شيء معناه الحكم بان ما نعتبره قيما قد يكون له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئاً قد يكون من الممكن تحاشيه ؟

اليس الخوف من شيء يعنى الحكم بان ما نعتبره حسناً قد لا يكون له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئاً قد يحدث ؟  
ليست العواطف اذن ، الا احكاما .

٢ - انهم يرون ايضا ان الانسان حر في احكامه . فانها ، في الواقع ، موافقة النفس على امر ما . هذه الموافقة لنا دائما ان

(١) وهو تتبع النفس برغبات يتعدل اوضاعها غالباً .

نصلدها وأن نرفضها . ان الافئدة قد تؤخذ على غرة ، لأول وهلة ، ولكن بمجرد مرور اللحظات الأولى يمكن للانسان أن يرجع الى نفسه وأن يستعيد الاتزان (١) .

ما النتيجة لهذا ؟

أولاً : الحقيقة التالية : « ليست الأشياء هي التي تبعث فينا الاضطراب بل ان الباعث للاضطراب انما هو الآراء التي عندنا عن الأشياء » . لناخذ ، كمثال ، الموت ، انه ليس مخيفاً مرعباً ؛ والا لراه سقراط بهذه الكيفية . واذا كان الموت يلوح رهيباً فما ذلك الا لانك تتخيله كذلك (٢) .

وفي الواقع اني اذا كنت أرى أن الموت شر فان اقترابه يبعث في نفسي الضيق ، أما اذا كنت أرى انه خير فان اقترابه يبعث في نفسي السرور . واذا كنت أرى ان الحياة والموت يستويان فاني لأعير الموت أية أهمية .

ثم ماذا يجب ، اذن ، لتحاشي الاضطراب ؟:

تنظيم الرغبات وضبط العواطف ضبطاً حكيماً واستخدام المعارف في الصالح .

(١) ملاحظة تدل على العمية ودقة . بيد ان الذين يستعيدون انوائهم بعد الصدمة الأولى انما هم اولو الالباب . اما الدماء فتحملهم امواج العاطفة من المنبع الى المصب وهم لا يشعرون .

(٢) حقيقة أن الفزع من الموت لذات الموت ليس الا اغراقاً في الوهم والخوف . وهذه الصفة يندر أن تكون من صفات الحكماء والعلماء والعارفين بحقائق الأمور . اللهم الا أن يخافوا آلاماً أخرى قد تقارن الموت وكثيرون من العقلاء يخافونها . كأن يكون مصحوباً بالتعذيب والتنميل أو تشريد الابناء مثلاً . اما الذين لا يخافونه حتى على هذه القروض فهم اما فلاسفة ، أو أبطال مؤمنون بمبادئ عالية ، أو مشهورون لا يبالون بالحقائق .



وما دام أن العواطف ليست إلا أحكاما وآراء ، فإنه يكفي ،  
لكي تكون حكيمًا ، أن تعرف إجابة الحكم .

وكيف تصل إلى إجابة الحكم ؟

للإجابة عن هذا السؤال فرق الرواقيون تلك التفرقة المشهورة  
بين ( ما يتعلق تنفيذه بنا ) وبين ( ما لا يتعلق بنا تنفيذه ) .

إذا قدر الإنسان أن الأمور التي ( لا تخضع لإرادته ) بعضها  
خير ، وبعضها شر ، فهل يكون بمعزل عن الاضطراب ؟

إنه دون شك لن ينجو من الاضطراب لأنه سيرغب فيما يراه  
خيرًا ، ويضيق لعجزه عن الوصول إليه ، وسيخشى دائمًا أن  
يصبه ما يراه شرًا .

أجل ، لنفرض الآن شخصًا آخر يستوى عنده وجود كل  
( ما لا يخضع لإرادته ) وعدم وجوده . إنه لا ريب ، لا يشعر  
بضيق ولا باضطراب .

لنفرض أن ثروتى أنت عليها الحوادث ، أو أن صحتى قد  
اعتات ، أو أن مكانتى الاجتماعية قد زالت .

إنى إذا كنت اعتبر أن ثروتى وصحتى ومكانتى خير ، أقع ،  
ولا بد ، في الألم الممض .

أما إذا استوى عندى وجودها وعدمها والعلم فقد صرت بمنأى عن  
التأثر بتقلبات الدهر ولا يؤثر زوالها في نفسى إلا كما يؤثر غيم  
خفيف أبيض وسط سماء زرقاء ( ١ ) .

---

(١) شبيهه بالغ حسد الإبداع والدقة ، وهو اعتراف ضمنى من حكماء  
الرواقيين ، رغم انكارهم الآلام ، ورغم كبرياتهم ، بأنه لا بد من تأثر بالآلام وإن  
كان ناعيًا .

ماذا يجب ، اذن ، للحصول على الغبطة الكاملة ؟

« هو ان لا نعتبر خيرا او شرا الا ما هو خاضع لارادتنا . ذلك كرتبنا وآرائنا وعواطفنا ، او باختصار ، كل ما هو من عمالتنا نحن .

اما ما يكون الحصول عليه غير خاضع لارادتنا فيجب ان يستوى لدينا امتلاكه وعدمه . وذلك كالثروة والجمال والنجاة والحياة . او ، باختصار ، كل ما ليس من عملنا » (١) .

ان تعود النظر الى الأشياء بهذا المنظار هو ، في رأى الرواقيين ، عين الحكمة والمصدر الوحيد للفضيلة والسعادة . وتطبيقا على هذا المبدأ اخذ الرواقيون يفيضون في أمراء النصائح .

وايس كتاب ( المختصر ) لا يكتفى الا مثلا من هذا القبيل بين يدي المرید من الرواقيين . انه كتاب يحوى وصايا طيبية رائعة . وهو يدعونا الى ان نبدا بالأمور الصغيرة : « انهم يلتون بزيتك الى الأرض . انهم يسرقون نبيلك . قل لنفسك انه بهذا الثمن يشتري السلام الداخلى ، وتشتري النجاة من الاضطراب .

(١) وبهذا يظهر لنا أن الرواقيين يعزلون السلوك عن النتيجة ، فعلى المرء ان يعمل ما ينسجم مع الشرف والواجب دائما . ودائما لا ينتظر أية سببا : على من دعى الى وليمة أن يلبى دأى الواجب فيذهب . هذا ما يوجب الشرف . اما ان يكون في هذه الوليمة ما يرضى ذوقه أولا يرضيه فشيء لا يتعلق بزيادة ولا يسوغ له ان يفكر فيه . وهذا طبعيا في أمر الانسان مع نفسه . اما بالنسبة للاغيار فيجب عليه ان يقدّر لهم نتائج أعمالهم كما يقضى به آداب السلوك ولو كانوا هم لا يفكرون فيها . وايضا ليس معنى ما تقدم ان الرواقى يرفض الثيرات والناقع التي تجيء اليه نتيجة لسلوكه . انه يأخذها ويستمتع بها وان لم يكن قد انتظر حصولها . ولا عد حصولها خيرا ولا قلدها شرا .

انك تدعو عبدك فلا يجيبك . قدر انه لم يسمعك ، او انه سمعك ولم يجيبك الى ما تريد . وسواء اكان هذا او ذلك فعليك ان توطن نفسك على ان الذى ليس فى امكانه انما هو ان يبعث الاضطراب فى نفسك » .

ويوصينا ، عند استعمالنا لشيء ما ، ان نتصور ، مقدما ، طبيعته وما هو عرضة له من خطر يصيبه . « انك تحب آنية . قل لنفسك : ان ما احبه ليس الا آنية . فاذا كسرت فلا يعرفونك اضطراب . واذا كنت تحب ابنك او زوجتك ، فقل لنفسك : ان ما احبه ليس الا مخلوقات بشرية ، حتى اذا ما اصابهما الموت فلا يعرفونك اضطراب » .

ويريد ، اذا ما شرعنا فى عمل ، ان نكون قد قدرنا ما قد يحدث عنه من نتائج سيئة قد تفجؤنا : « انك ذاهب الى الحمام . تذكر ما قد يحدث فيه : هؤلاء الناس الذين يلقون الماء عليك ، وهؤلاء الذين يرتطمون بك ، وهؤلاء الذين يشتمونك ، وهؤلاء الذين يسرقونك . اذا توقعت هذا فانك تفعل ، مطمئنا ، ما انت ذاهب اليه » .

وهو ينصحنا بالتالى : وبعض الحكماء كان ينصح بان يدين الانسان لسانه فى فمه سبع مرات قبل ان ينطق .

و ( المختصر ) يلزمنا ، عند تسويل النفس ، ان نبحث عن اسم الفضيلة التى نحن بحاجة اليها . وذكرونا بان لكل شيء عرويين « من احدهما يمكن حمله ولا يمكن من الاخرى » ، وانه يجيب علينا لذلك ، ان نأخذ الاشياء من عروتها الطيبة :

« اخوك ظالم لك ، لا تأخذه من هذه الجهة وانما خذه على انه اخوك وعلى انكما قد غديتما من ثدى واحد » .

وهو يستفيض في اسداء النصائح التى يجب ان يجعهاوا الحكيم  
نصب عينه :

« لا تحاول ان تجعل الأمور تسير منسجمة مع رغبتك . وانما  
حاول ان ترضى بما يقع ، فانك اذا فعلت تنعم بالسلام الداخلى ،  
« اقنع . أزهد » .

حكمة رائعة . غير انها تبدو ذات تقشف مفرط ، ومع ذلك  
فانها ليست فى الواقع كما تبدو لأول وهلة . نعم انه يجب ألا ننظر  
الى الأشياء الخارجة عنا (١) على أنها شر أو خير . ولكن هذا  
لا يعنى أنه يجب علينا ألا نستمتع (٢) بها . ان هذه الأشياء  
التى يستوى عندنا وجودها وعدمها بعضها مفضل وجوده وبعضها  
مفضل تحاشيه . ان الحياة مفضلة على الموت ، والصحة مفصلة على  
المرض ، والثروة مفضلة على الفقر . واذا خير الرواقى بين حياتين  
لا تزيد احدهما على الأخرى الا امتلاك قدر تافه القيمة فانه  
لا يتردد فى اختيار الحياة التى تزيد قدرا .

ان الرواقى لا يشسبه ، فى شيء ، الراهب الذى يعتزل فى  
الصحراء . انه يحيا كما يحيا المجتمع ويعيش وسط المجتمع ،  
غير انه يتعهد بالعناية حديقته الداخلية ، أعنى نفسه .

(١) أى الخارجة عن ارادتنا ، التى هى من يد القدر وحده . ان التعبير  
عنها بالخيرية والشرية أحيانا انما هو تعبير لغوى كالغنى والصسحة والنجاح  
مثلا . اما الخير فى نظر الاخلاق فهو ما كان نتيجة للسلوك الطيب والقصد  
الحسن . واما الشر فهو ما يقابل هذا من السلوك . بالاختصار ليس خيرا ولا شرا  
فى لسان فلسفة الاخلاق الا العمل وحده دون نظر الى نتائجه كالطبيب يبذل  
كل ما فى وسعه لشفاء مريضه ثم تأتى النتيجة غير ما اراد فعمله خير رغم سوء  
النتيجة التى هى فى العرف العام شر ولكنها فى اصطلاح الاخلاق ليست كذلك .  
(٢) أى ما دامت قد حصلت لنا من عمل مشروع او سبقت الينا من يد  
القدر فضلا فلا مانع من التمتع بها . بل التمتع بها أولى من اهدارها والزهد  
فيها زهدا تام ، لأنها انما وجدت فى الكون لحكمة ارادها موجدنا جلت آثاره .

انه ينعم بما يتيح له الحظ من اشيا غير انه ينعم بها كما  
ينعم المسافر الذي يحل بفندق . انه يستمتع بما في الفندق ولكنه  
لا يتأثر به . وهو مستعد في كل لحظة للرحيل عنه بدون أن يأسف  
على تركه أو يرغب في البقاء فيه ، وبدون أن تسيل عبراته لفادته .

« واذا ما توعدنى طاغية ودعانى لتقابلته فانى اقول له :  
من تهدد ؟

سأكيلك بالحديد .

انك انما تهدد ، اذن ، يدي ورجلي .

ساقطع عنقك .

انك انما تتوعد عنقي .

سألقيك في غيايات السجن .

انك لا تتوعد الا هيكلى .

وكذلك الامر اذا ما توعدنى بالنقى .

اجل ! ان كل هذا التهديد لا يتوجه الى طالما كنت انظر الى

هذه الامور غير عابىء بها .

ولكننى اذا تركت الخوف من احدها ينساب الى نفسى فان

التهديد يتوجه الى « .

« يقولون لك : اترك حلتك الموشاة بالعصابة الأرجوانية

العريضة .

هاكم الحلة ولم يبق لى الا الحلة ذات العصابة القليلة العرض .

اترك هذه أيضا .

هاكها ولم يبق لى الا المتزر .

اترك المتزر .

هاكه وها انا ذا عريان .

انك لا تطاق ولا تحتمل .

خاف جسمي كله اذا شئت . وكيف اخاف من يمكنني ان القى  
اليه جسمي ؟ »

انها تعاليم اخلاقية رائعة ! بيد انها اذا انارت فينا شيئا فانما  
تنبئ ملكة الحساب لتحدد الربح والخسارة من هذه الصفقة (١) .  
من هو في النهاية ، الحكيم الرواقى ؟

هو الشخص المستعد لقبول كل ما يحدث كنتيجة لعمله .  
هو الشخص الذى راض نفسه على الزهد فى كل ما لا يندفع  
لإرادته .

هو الشخص الذى تاهب لجعل رغباته تتبع الظروف اذا  
تم يستطع أن يجعل الظروف تتبع رغباته .

بيد أن هذا الشخص لا يفعل ذلك الا لانه يرى ان فيه سلامة  
وسعادة (٢) .

والرواقيون يشيدون بحالة حكيمهم السامية . انه ، حسب  
ما يرون ، الكائن الوحيد الذى انفرد بالقدرة ، وانفرد بالفنى

---

(١) اذا راعينا ان الرواقين قد قرروا ان سلوكهم هكذا ليس الا قصد  
توافق الانسان والطبيعة العاقلة لم تأخذ فيهم برأى المؤلف ولن نعد هذا منهم  
تفمية تسير بمحرك الربح والخسارة . بل انما نعد هذا منهم جهدا مشكورا  
فى سبيل تحقيق الخير . وتبقى تعاليمهم ، كما اعترف المؤلف ، تعاليم اخلاقية  
رائعة .

(٢) لو كان هذا من أجل السلامة والسعادة فقط لكان منفعة تماما . لكن  
الحق ان الرواقى يرى ان يفعل ذلك أولا كواجب على من يريد ان يساير طبيعته  
العاقلة ويحقق وجوده كإنسان عاقل مكلف . ثم يأتى بعد ذلك ما يترب على  
العمل من سعادة .

الكامل ، وانفرد بالحرية الكاملة ، وانفرد بالسعادة الكاملة ، انه  
يمائل الالهة (١) . .

زعم غريب مشهور . بيد أنه منطقي اذا نظرنا الى تحديد  
الرواقيين للقوة والثروة والحرية والسعادة .

ان الثراء ، حسيما يرى الرواقيون ، هو أن يكون عندنا  
الانسان من المال ما يمكنه من الوصول الى رغباته . ولو فرضنا  
أن ( نيرون ) رغب في الخلود فان كل ما يملك من ذهب لا يمنع من  
أن رغبته تمكث مجرد رغبة . ليس ( نيرون ) اذن بشرى كامل  
الثراء .

اما الحكيم الرواقى فانه لا يرغب ، قط ، الا فيما هو طوع  
لارادته . ولو لم يكن عنده الا درهم فانه يجد فيه الفنى . من  
المستحيل اذن أن يوجد من هو اثرى منه . ذلك هو المبدأ . ومن  
السهل بسطه وتوضيحه .

والسعادة هي أن يكون الانسان قادرا على الحصول على كل  
ما يرغب فيه . والقوة هي القدرة على تحقيق كل مطمح . والحرية  
هي القدرة على أن يعمل الانسان ما يشاء . أما عدم القدرة على  
شئ مما سلف فذلك البؤس والعجز والعبودية . هذه التعريفات  
يتبعها استدلال يكررونه بنفس الأسلوب : ان الحكيم لا يرغب الا  
فيما يخضع لارادته . وهو يحصل عليه ، اذن ، بمجرد ارادة

---

(١) ما أكثر ما يعبر الفلاسفة الاغريقيون واللاتينيون بمثل هذه العبارة التي  
لا نجد لها تنسجماً مع ما عرف لهم من حكمة وسعة أفق في البحث والتفكير . عرف  
هذا لسقراط زعيم الحكماء كما عرف لغيره . وما نطن سقراط ولا غيره من أولئك  
الفلاسفة كانوا يمتقدون بهذه الالهة الاسطورية كما كان يمتقد العسامة من سواء  
الشعب . اذن لا يعدو الامر أن يكون هذا من الاساليب البلاغية التي فرضتها  
البيئة عليهم مجازاة للشعور العام .

الحصول عليه . وهو ، اذن ، يملك مباشرة السعادة الكاملة ،  
والحرية الكاملة ، والقوة الكاملة ، وكل ما حرمه هؤلاء الذين  
يتركون رغباتهم تضل في ثنايا الأمور التي لا تخضع لارادتهم .

وأخيرا يرى الرواقيون أن حكمهم ينبجى حتى من سيطرة  
الآلهة . بل يصير مثيلا لهم . وكيف يفجعونه وهم لا يمانون  
التصرف، إلا فيما هو غير خاضع لارادته : وذلك مثل ثروته ،  
ومجده ، وصحته ، وحياته ؟ مع أن كل هذا لا يعتبر الحكيم  
الرواقي خيرا . ولو سقطت السماء على رأسه فسحق تحت  
ركامها فإنه لا يضطرب ولا ينال قلبه ضعف أو خور .

حقا أن هذا المذهب يحوى عدة عناصر من الاخلاق الخالدة  
على الدهر . ولا عيب فيه إلا خطوه السيكولوجى فى العواطف،  
وغلوه فيما يمنحه للارادة من قدرة على الاعتقادات والعواطف .  
ومهما يكن من شيء فإن مبادئه الأساسية لا تزال حية .  
يجدها الانسان مع تغيير قليل أو كثير عند أعظم الكتاب الحديثين .  
نذكر منهم ، على سبيل المثال : ( ديكارت ) و ( فيني )  
و ( ماترلينك ) .



تلك هى بعض المذاهب التى كونها فلاسفة العصور القديمة  
اليونانية - اللاتينية . وهى المذاهب الأكثر لعانا والأكثر تمايزا .  
وقد وجد فى تلك العصور مذاهب أخرى غير أن تأثيرها كان  
ضعيفا . وما من فائدة فى دراستها . اللهم إلا فائدة تاريخية علمية  
فقط .

أق حاجتنا نحن الى القول بأن تلك المذاهب الفلسفية تحتفظ،  
رغم تعددها واختلافها ، بطابع الأسرة الواحدة ؟ أن الملاحظة  
البيسطة تثبت ذلك .

وأنه لمن الخطأ الصراح الزعم بأن فلاسفة اليونان واللاتين قد  
احتقروا الآراء الدينية . أنهم ، على العكس ، قد اجتمعوا كلهم



تقريباً على اشداده بالثقوى وبالشعائر الدينية ، بيد ان ذلك لا يعنى انهم بنوا الاخلاق على الدين فانهم لم يتجهوا قط الى ذلك . ولم يقل احد منهم للناس : ان الالهة لم تخلقكم الا لتقوموا بهذا الواجب او ذلك ، انهم يراقبونكم ويصبون عليكم العذاب ان لم تطيعوهم ، يجب ، اذن ، العمل على اكتساب رضائهم والتضحية بذل شىء فى سبيل ذلك . هذا النحو من التفكير قريب على اولئك الفلاسفة او هو ، على الاكثر ، لا يلعب فى مذاهبهم الا دورا اضافيا ثانويا .

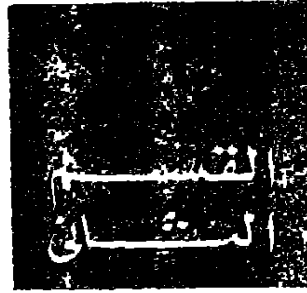
انهم يؤسسون الاخلاق على اساس آخر : انهم يرون ان الانسان مزود بطبيعة خاصة . سواء كانت تلك الطبيعة قد وهبتها له الالهة ، او وهبتها له قوة اخرى لا تشعر به ولا يعنىها من امره شىء . هذه الطبيعة تتميز ببعض المسموح . وقد وجه كل الاخلاقيين فى العصور القديمة همهم الى ائارة الانسان فيما يتعلق بمعرفة نفسه ، واشعاره بما يريد حقيقة ، او جعله يستخلص من ذلك قواعد للسلوك يطبقها فى حياته حتى يصل الى ما يريد .

ولقد لاحظوا جميعا ، ان الانسان انما يبحث عن السعادة لا عن شىء آخر . غير انهم اختلفوا فى تحديد تلك السعادة .

ومن هنا كان الاختلاف فى الصور التى رسموها للحكيم .

ومع هذا فلم يحدث اختلاف بينهم بصدد مبادئهم الاساسية القائل ان قيمة الفضيلة انما هى فى الثمار التى تتيح لنا الحصول عليها .

وليست الفضيلة ، اذن ، فى نظرهم هى سيطرة من الارادة على الطبيعة كما يرى ( كانت ) . انها ، على الضمد من ذلك ، السبيل الوحيد لتحقيق طبيعتنا الكاملة غير منقوصة ومنتهىها عن طريق مؤكدة ما تأمل وما تريد .



## الأخلاق اليهودية - المسيحية

لا شك في أنه يوجد فرق اساسى بين المذاهب الأخلاقية اليونانية والرومانية التى عرفت فى العهد الوثنى وبين مبادئ رجال الفلسفة اليهودية - المسيحية .

فلاسفة العهد الوثنى لروما - سواء منهم الزمان وغير المتدين - لا يتخذون عند تفكيرهم فى الدين مبدءاً يقيمون على أساسه صروحهم الأخلاقية . لقد تحاشوا ذلك ، ولم يستندوا فى كل ما ينونه من آراء ، الا على العقل والتجربة . لذلك كانت آراؤهم ناشئة عن العقل وعن العقل وحده ، ولا تتجه الا الى مخاطبة العقل .

أما رجال الفلسفة اليهودية - المسيحية ذوو الصبغة اليهودية المسيحية فهم يركزون على عنصر آخر :

أنهم يرون أن عالمنا هذا كان موطن وحى سماوى وقد تجلى فيه الإله بذاته (١) وجاء وسط بنى الإنسان فعرفهم ببعض الحقائق .

---

(١) هذه العقيدة لفريق من المسيحيين . وقد أبى كثيرون من قادة الفكر المسيحى أن يضحوا بعقولهم فى سبيل الإيمان بها فأعلنوا انشقاقهم على معتقديها . أما الاولون المؤمنون بها فيعدون المنشقين كفرًا ملاحدة لا يشارهم جانب العقل على ما جاء به الدين .

حصل هذا الوحي - حسبما يرى اليهود - في مرة واحدة على  
طور سيناء حينمالقى الله الى موسى بالألواح .  
أما المسيحيون فانهم يرون أن الوحي حدث مرتين :  
فكان ما أنزل على موسى شريعة مؤقتة .

حتى اذا ما حل الله في شخص عيسى كمل هذه الشريعة ونشرها  
على الملا كشرعية نهائية تامة .

وسواء نظرنا الى الشريعة الموسوية ، ام الى الشريعة المسيحية،  
فاننا نجد مبدأ لا نزاع فيه ، هو ان الانسان لا شأن له باكتشاف  
القواعد الأخلاقية ، وما عليه - اذا أراد معرفتها - الا أن يتجه  
نحو النصوص المقدسة يقرأها ويتدبرها .

واذا نظرنا الى تلك النصوص المقدسة فماذا نجد ؟ بماذا يأمر  
العهد القديم (١) ؟ وبماذا ينصح العهد الجديد ؟

أما الشريعة اليهودية فانها منثورة في ثلاثة أسفار أساسية من  
أسفار العهد القديم . تلك الأسفار هي :

(١) سفر الخروج .

(٢) سفر الأخبار .

(٣) سفر التثنية .

وهي تحتوى كثيرا من الأوامر والنواهي .

وبعض هذه الأوامر والنواهي يتحدث عن الطقوس الدينية ويبين  
كيفية أدائها :

كيف يجب بناء تابوت العهد ؟

وكيف يجب أن تصنع المسرحية ذات السبعة الفروع ؟

وكيف يجب أن يلبس الحبر ؟

وكيف تحرق القرابين ؟ .. الى كثير من هذا النوع .

---

(١) العهد القديم شريعة موسى عليه السلام ، والعهد الجديد شريعة عيسى  
عليه السلام

وبعضها يختص بالطهارة الخاصة والعامة ، كالأوامر الشرعية الخاصة بالطهارة والنجاسة ، وكيفية معاملة الأبرص ، والنهي عن أكل لحوم بعض الحيوانات .

ثم النواهي التي كان التحديد والخطأ فيها مثار دهشة كثير من المفسرين ومبعث فرح لكثير من (١) النقاد :

(من كل أنواع الحيوانات التي تسير على أربع لا تأكلوا إلا ما كان مجتراً وكان ظلفه مشقوقاً . أما ما كان مجتراً غير ذي ظلف مشقوق كالجمل وغيره فلا تأكلوه بل اعتبروه نجساً) . والأرنب يجتر ولكنه ذو ظلف غير مشقوق فهو نجس . وكذلك الأمر في الأرنب الجبلي . وأخيراً ، كثير منها خاص بالأخلاق ، يتقدمها في ذلك النص الشهر الذي يشتمل على الوصايا العشر فضلاً عن كثير من الأوامر الدينية . وهو نص لا ترجع أهميته فقط إلى قوة أسلوبه وروعة أدائه ، وإنما إلى ما فيه من المعاني :

« تحدث الرب بعد ذلك بما يأتي : أنا الرب الهكم الذي أخرجكم من أرض مصر ، موطن الدلة ، فلا تتخذوا ما دوني آلهة تعبدونها . حرمت عليكم الأصنام والتماثيل وتصوير ما في السماء أو في

(١) من ذلك أن النقاد كثيراً ما يمدون العثور على مواطن الضعف نصراً علمياً له قيمته . والنقاد الذين يحكمون العقل لا بد أن يفرحوا بظواهر التناقض العقلي في تشريع يبدو للعقل غير متسق . إن الجمل والأرنب عند العقل لا يخرجان عن غيرهما من أنواع الحيوان . أما علة التحريم وهي عدم شق الظلف في الجمل والأرنب مع أنهما مجتران فإنها علة تبدو لعقل الناقد غير مقنعة . ولا يمكن أن تصدر من تشريع صحيح النسبة إلى السماء . لأنها لا تعدو أمراً خلقياً في شكل الأعضاء وما أكثر اختلاف أشكالها . فلو أن العلة مثلاً كانت قداوة لحم الحيوان أو ضرراً ينتج منه ، أو قبلاً تنقزز منه النفس لكان التعليل عقلياً مستقيماً . أما نظير ذلك في الشريعة الإسلامية فعلى أم أنسجام ( قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس . . . )

الأرض أو في قاع البحر . لا تعبدوا شيئاً منها ولا تقيموا الشعائر لها  
لأنى الرب الهكم الاله القوى الفيور الذى يثأر من الآباء العصاة  
ويأخذ بجريرتهم (١) أبناءهم وأحفادهم الى الجيل الثالث والرابع  
حيث انهم أبفضوه بالمعصية . يمنح الغفران لمن أحبوه وحافظوا على  
فروضه وبسببهم يمنح هذا الغفران لأبنائهم وأحفادهم الى الف جيل  
من ذريتهم . لا تتخذوا اسم الرب الهكم هزوا بينكم لأن الرب لايعتبر  
من يتخذ اسمه هزوا من البرآء .

لاتنسوا أن تقدسوا يوم السبت . اشتغلوا طيلة ستة أيام  
واعملوا فيها ما تريدون عمله . أما اليوم السابع فانه يوم راحة  
تخصصونه للرب الهكم . لا تقوموا بعمل في هذا اليوم . وكذلك  
ابنائكم وخدمكم وخادماكم وحيوانكم العامل ، بل والغريب الذى  
يكون في بلدتكم . اذ أنى الرب الذى خلق السماء والأرض والبحر  
وما فيهن في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع . لذلك قد  
بارك الله يوم السبت وقده .

احترموا آباءكم وأمهاتكم لتعمروا طويلا على الأرض التى منحها  
لكم الله .

لا تقتلوا قط ، ولا تزنوا قط ، ولا تسرقوا قط ، ولا تشهدوا

---

(١) هنا سر أهمية هذا النص في نظر الناقد العقلى لان أخذ الولد بجريرة  
أبيه ضرب من التشريعات البدائية . أما أخذ الجيل الثالث والرابع بتلك الجريرة  
فهو عند النقاد لا يسوغه عقل . أما التشريع الاسلامى هنا فظاهراً الانسجام  
والاستقامة مع المنطق ( لا تزر وازرة وزر اخرى ) ، ( قال معاذ الله ان نأخذ الا من  
وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون ) ، ( يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته  
وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يفنيه ) .

كذلك منح الغفران لالف جيل من أبناء الصالح مراعاة لخاطره يبدو للنقاد  
العقليين أكثر من سابقة غرابة وأوفر تناقضا .

الزور قط على جاركم ، ولا ترغبوا في زوجته او خادمه او خادمته  
او ثوره او حماره ، او أى شىء يمتلكه » .

ثم النص الآتى الذى يحوى قانون القصاص الرهيب : « من  
قتل فعقابه القتل .

ومن قتل حيوانا فانه يلزم بحيوان مثله .

ومن اهان أحد مواطنيه يهان بمثله اهانتة . العين بالعين ،  
والسن بالسن ، والجروح قصاص » .

ثم النصوص التى يصل كثير منها الى حد من العظمة والانسانية  
له روعته . وهى الخاصة بالرقيق ، والاختلاس ، والمفوين ،  
والأرامل ، واليتامى ، واحترام الشيوخ ، وواجبات القضاة .  
اذا نظر الانسان الى هذه النصوص فان ما يدهشه انما هو  
طابع الأمر الصارم .

لم يخضع الانسان لكل هذه الفروض الدينية ، وهذه الفروض  
التى تتصل بالطهارة ، وتلك التى تتصل بالأخلاق ؟

لا تعطى الاسفار التى ذكرناها سابقا الاسباب واحدا لذلك : هو  
ايمانها من ( يهوه ) اله اليهود « الذى أخرجهم من الذلة  
والاستعباد » ، وهو يريد أن يطاع . فمن أطاعه كوفىء ومن عصاه  
عوقب .

« انا الرب الهكم » تلك هى الجملة التى تتردد عند كل امر او  
نهى فى العهد القديم . وهذا هو السبب الذى يبرر كل شىء :

« خاطب الرب موسى قائلا : خاطب بنى اسرائيل وقل لهم كونوا  
قديسين . لانى انا الرب الهكم ، قدوس . ليحترم كل منكم أباه  
وأمه وليخفهما . حافظوا على أيام سبتي . انا الرب الهكم . لا تولوا  
وجوهكم شطر الأصنام ، ولا تصنعوا آلهة تتخذونها من معادن  
تصهرونها . انا الرب الهكم . لا تتحدثوا عن الأصم بما يكره .

ولا تضعوا امام الأعمى ما يرتطم به . بل خافوا الرب الهكم لانى انا الرب .

والرب يريد ان يطاع . وليتحقق له ذلك يعد ويتوعد .  
فاما الوعد :

« انا الرب الهكم . اذا سرتم حسب أوامرى ، اذا حافظتم على ما اطلب منكم ، وعملتكم به ، فانى انزل عليكم المطر المناسب لكل فصل فتنبت الأرض الحب ، وتثمر الأشجار فى خصوبة يانعة ، وتكادون تدرّون ما حصدتم فى سنبله لان نضوج العنب يشغلّكم فى قطفه .

ولا تكادون تفرغون من العمل فيه حتى يكون زمن زرع الأرض من جديد قد حان .

وتأكلون وتمتعون بالشبع والرى .

وتقطنون آمنين فى أوطانكم ويسود السلام – رحمة منى بكم –  
قطركم .

بل اسير انا نفسى بينكم . وأكون الهكم وتكونون شعبى « .  
واما الوعيد :

« فاذا لم تطيعونى ولم تقوموا بكل ما أمركم به . . فهاكم موقفى منكم : اعاقبكم بالجذب وبالقيظ الذى تدبل منه أعينكم والذى ينهككم .

سيكون من العيب ان تلقوا البذر فى الأرض لأن أعداءكم ستلتهمه .

وسأوجه اليكم بنظرتى الغاضبة .

سنضرعون امام أعدائكم وستكونون رعية لمن يبغضكم .  
سألقي فى قلوبكم الرعب فتهربون حتى حين لا يتبعكم احد .

فاذا لم تطيعونى بعد كل هذا فانى اعاقبكم عقابا يزيد على سبعة  
امثال ما تقدم . وذلك بما عصيتم .

ساسحق كبرياءكم . وساجعل السماء من فوقكم كالنار ،  
والارض من تحتكم كالنحاس .

كل ما تقومون به من عمل سيكون عديم الجدوى فلا تثبت  
الارض للحب ولا تثمر الأشجار . ثم يستمر النص ويتشابه  
الوعيد : الحيوانات الوحشية ، والطاعون ، والمجاعة ، والنفى ،  
ومختلف الكوارث ، وكل ما يرهب ويخيف .

اردنا أن نذكر نصوص العهد القديم ، بدون تغيير فيها  
ولا تبديل ، لنرى في وضوح ان الاله يأمر كقائد حربى وكمالك  
يجب أن يطاع لانه الاله .

والطريقة الوحيدة لاكتساب عطفه ولإجتنا ب غضبه ليست  
الا الخضوع له .

والعهد القديم يشمل الشريعة . وليست الفضيلة الا فهمها  
وتطبيقها في كل حالة تعرض ، والتزامها بانتظام وخضوع .

واذا ما نظرنا الآن الى الانجيل فاننا نجد فرقا كبيرا . حقا انه  
لا يمكن أن يفصل المسيحى الانجيل عن العهد القديم ، فخير الأدلة  
على الوهية المسيحى توجد في الظاهرتين الآتيتين :

١ - تنبؤات ذكرت في العهد القديم .

٢ - وتحققت بوجود المسيح .

فاذا لم نعترف للعهد القديم بأنه موحى به فان طبيعة المسيح  
الالهية تكون موطننا للشك .



ومع ذلك فان تعاليم المسيح تخالف تعاليم موسى .

يقول عيسى في انجيل القديس ( متا ) : « لا تعتقدوا انى اتيت  
لأمحو الشريعة والأنبياء » . من المحتمل انه لا يمحو . ولكن من  
المؤكد انه يغير . واذا ما نظر الانسان فى الأخلاق الانجيلية فانه يرى  
لأول وهلة فكرة تسودها هى ان المهم للانسان انما هو سعادته ،  
ولكن « السعادة ليست فى هذا العالم » ، فليست الأرض الا منفى .  
أما مملكة الله فليست فى عالمنا الأرضى بل هى فى عالم آخر .

الاهتمام بهذا العالم الآخر اذن هو الذى يجب ان يوجه سلوكنا  
واعمالنا :

« لا تجمعوا النفائس حيث السوس والصدأ يتلفان كل شىء ،  
وحيث اللصوص ينقبون ويسرقون » .

« لكن اجمعوا واكنزوا النفائس فى السماء حيث السوس  
والصدأ لا يتلفها ، وحيث اللصوص لا ينقبون ولا يسرقون » .

ماذا يجب اذن ؟

يجب عيسى : اغرسوا الفضائل التى تحتقرها كبرياء الانسان  
مثل بساطة القلب ، والتواضع ، والطهارة :

« سعداء هم السذج لان مملكة السماء لهم . سعداء هم المرضى  
لانهم سيواسون . سعداء هم الحكماء لانهم سيرثون الملك . سعداء  
من جاعوا وظمئوا الى العدل لانهم سيشبعون . سعداء هم الرحماء  
لانهم سيرحمون . سعداء هم اطهار القلوب لانهم سيرون الله .  
سعداء من عذبوا فى سبيل العدل لان مملكة السماء لهم » .

واذا كانت شريعة موسى تعزو الى الطقوس ، فى مظهرها  
الخارجى ، بعض القيم ، فان الانجيل يزي ان لا قيمة لها على  
الاطلاق الا اذا صدرت عن روح طاهرة :

« اذا حملت قربانك الى الهيكل ثم تذكرت ان في نفس اخيك منك شيئاً فاترك قربانك امام الهيكل وعد لتصلح ، يا بينك وبين اخيك اولاً ، وبعد ذلك عد الى الهيكل وقدم القربان » .

واذا كانت شريعة موسى تمدح « القصصا صر بالمثل » فانه في الانجيل غير مستساغ .

« سمعتم انه قيل : العين بالعين ، والسن بالسن . ولكنى اقول :

لا تقابلوا من يسيئونكم بالمثل ، بل اذا ضربك احد على خدك الايمن فادر له خسدك الايسر . واذا ادعى احد ملكية توبك فاتركه له » .

واذا كانت الشريعة الموسوية تحث على حب الأصدقاء وبغض الأعداء فان الانجيل يقول :

« ولكنى اقول لكم : احبوا أعداءكم وباركوا من يلعنكم ، واعملوا الخير لمن يبغضكم وصلوا لمن يسيئكم ويعذبكم » .

وهكذا نرى الأخلاق اليهودية يسود فيها ، فكرة « العدل الثارى » (١) .

اما اخلاق الانجيل فتسود فيها فكرة الحب والاحسان والعتفو : فحب الآخرين ، وعدم مقابلة الشر بمثله ، والتمسك بطهارة القلب ، تلك هي الروح السائدة في الانجيل . ان طهارة القلب هي العماد .

---

(١) اي ان يثار للمعتدى عليه من المعتدى فيوقع به ما أوقعه هو به دون زيادة ، على قدر الامكان ، صيانة للعدل . وهذا أيضا هو روح التشريع الاسلامى مع الدعوة الى حسن الاقتضاء وايشار العفو اختيارا وطواعية بلا اجبار ولا الحاج . ونصوص الكتاب ، والسنة في ذلك لا تخفى على من يلتمسها .

## انتقال التعاليم اليهودية - المسيحية الى الغرب

دخلت المذاهب الدينية والأخلاقية الناشئة عن أصل ( يهودى - مسيحي ) الى العالم ( اليونانى - اللاتينى ) عن طريق جد متواضع .

فقد حملها وأذاعها وعمل بها أولا طائفة من عوام الشرقيين الذين كانوا يقطنون ، منذ نشأة الامبراطورية الرومانية ، في اطراف المدن المهمة بها ، ولم يكن للخاصة نصيب في هذه الامور .

وقد كان بالامبراطورية اديان اخرى كدين ( ميثرا ) الذى لا يزال يدهشنا ما خلفه من آثار على شكل نصب .

لم سادت الاعتقادات اليهودية - المسيحية ، واندثرت الاعتقادات الأخرى ؟

لا يزال الجواب عن هذا السؤال - رغم كثرة البحث والاستنتاج - من الصعوبة بمكان ، ذلك ان أسباب تلك الظاهرة معقدة كل التعقيد (١) .

(١) يمكن أن يعلل لهذا بان التدين الشعبى الوثنى لليونان واللاتين كان على صورة تجاقى العقل مجافاة تامة ولا ينسجم الا مع عقليات بدائية . ولقد كانت عقائد تلك الديانات الشعبية في أكثرها أساطير محضة . واذا كانت قد حازت مكانها من عقليات أم سلفت وعصور أفلت شوسها خلال عدة قرون قبل الميلاد وبعض قرون بعده فانها بدون ما شك ما كانت تستطيع أن تسير التطور العقلى الطبيعى للانسانية . ولذا لا يكون ثمة موضع للدهشة اذا كانت تعاليم المسيحية قد قهرتها بعد توضحيات جمة من مبشرى المسيحية وبعد اصرار منهم على بث عقائدهم رغم ما كان ينزل بهم من عنث وعذاب . وكم كانت الانسانية المحرومة من عاطفة الاخاء الانسانى العام اذ ذاك بحاجة ماسة الى مثل الدموة المسيحية التى بهرتها بتلك النغمة الرطبة الحنون ، نغمة الاخاء والمحبة والتسامح . فلا عجب ، ان أن يسارع اليها أولئك الذين دخلوا فيها أفواجا ويستبدلونها بديانات لم يكن فيها للانسانية مقنع .

غير انه من المؤكد ان الاعتقادات اليهودية - المسيحية اخذت في الانتشار باستمرار وتسربت شيئاً فشيئاً الى اثرياء المواطنين الذين لم يعودوا يعتقدون في آلهة اسلافهم ، ولم يعودوا يؤمنون بقدرة القرابين .

وكان - من غير ما شك - فيما يلاقيه المسيحيون من تعذيب وموقف الشهداء المطمئن من ذلك ، بل وغضب رجال الشرطة ، نوع من الاعلان والدعاية للافكار الجديدة بدل ان يقضى عليها . واخيراً فرضت تلك الاعتقادات نفسها على الخاصة المثقفة .

### استمداد المسيحية من الفلسفة :

وحيث حدثت ظاهرة ليست في الواقع غريبة ، غير انها رائعة : كان المثقفون في الامبراطورية الرومانية على علم بأراء شيشرون ، وبما للفلاسفة من مذاهب . كانوا على علم بأفلاطون وارسطو وبيقور والرواقيين . فلما قدمت لهم الاخلاق الجديدة الموحاة من اله التوراة والانجيل كمجموعة من الاعتقادات لا تحمل اى دليل عقلى زاحوا يسائلون انفسهم : اليست هذه الاعتقادات - في جوهرها على الأقل - تتفق مع بعض ما لفلاسفة اليونان وروما من مذاهب مبرهنة مدعمة ؟

يعلن العهد القديم وجود اله واحد قوى خلق العالم ولايزال يحيطه بالالتفات .

الا يوجد عند افلاطون وعند الرواقيين براهين تنحو نحو اثبات اله موصوف بما تقدم من صفات ؟  
حقيقة ان اله افلاطون واله الرواقيين لا يماثلون تمام المائلة اله العقيدة اليهودية - المسيحية .

غير ان الأدلة والبراهين التى استخدمت لاثبات وجوده وحقيقته من الممكن ان تستخدم من جديد . ولعل لها معنى لم يقصده

المحتجون بها . فلم لا تؤخذ فتهدب وتعدل وتكمل وتستخدم لغاية  
دينية محضة ؟

يدعو الانجيل من اتبعوه الى التفكير في حياة أخرى وان يجمعوا  
الثروة التي لا تفنى والتي يستمتعون بها بعد أن يفارقوا هذا  
العالم ، فهو يؤكد بذلك خلود الروح والجسم .

الم يحاول أفلاطون ان يبرهن على هذا الخلود في كتابه فيدون ؟  
الم يستعمل شيشرون بلاغته في البرهنة عليه ؟

هذه المذاهب اختلطت - بدون شك - فيما نحن بصددده ،  
بالفيثاغورية . على اننا اذا أهملنا بعض ما فيها فقد يمكن - لتأكيد  
وتقوية الايمان الناشيء - استعارة بعض أدلة عباقرة الفلاسفة  
الوثنيين فيما يتعلق بالخلود ؟

يصور العهد القديم ، ويصور الانجيل الها يأمر الانسان بالسير  
على نمط خاص . اليس عند أفلاطون وتلامذته آراء تلقى بعض  
الضوء على ما تأمر به تلك الكتب المقدسة ؟ يشرح أفلاطون في كتابه  
( طيماوس ) كيفية تكون العالم فيذكر ان الله كلف بذلك العقل الفعال  
وكان هذا العقل يعمل على طريقة من يصنع التماثيل . وبما أن من  
يصنع التماثيل يكون عنده أصل يعمل على نسقه ومادة يصوغها فقد  
كان لدى العقل الفعال المثل الخالدة لكل الممكنات ، وتحت يده مادة  
يتصرف فيها فيجعل منها مشخصات تشبه الأنواع الخالدة التي  
يتأملها ، وقائده في كل ذلك هو المثل الأعلى أو مثال الخير .

تلك هي فلسفة أفلاطون فيما يتعلق بتكوين العالم . ما علينا  
لو غيرنا قليلا في الالفاظ ؟ الا يمكننا بتلك الطريقة أن نلقى ضوءا  
على فكرة العهدين القديم والجديد فيما يتعلق بهذا الخالق للأشياء  
الذي خلق الانسان أيضا ليعمل الخير ويتطهر ؟

نشأ هذا الاتجاه العام منذ القرن الأول الميلادي .

وظهر في قوة عند الآباء اليونانيين والآباء اللاتينيين . ورغم ما كان بينهما من فروق بسيطة فان الغاية التي كانت تقودهما واحدة . انه لا جدال ولا مشاحة في الايمان لأن الوحي معصوم . وليس في العهدين القديم والجديد كلمة واحدة ليست حقا . وكل فلسفة لا تلتقى مع احدهما فهي خطأ محض ، لانها تتعارض مع ما أنزله الله .

ولكن يستلزم هذا العدول عن كل فلسفة لا كلا . فالايمان في حاجة دائما إلى الفهم وفي حاجة إلى الأدلة العقلية التي تبرهن عليه وتجعله أكثر خصوبة . فلم الابتعاد اذن عن كل فلسفة لا ولم العدول عن براهين اذا هذبت وحورت أقنعت الوثنيين والملاحدة لا لا شك ان العقل واحد . وان الاعتقادات التي ذكرتها الكتب المقدسة هي نفس الآراء التي تفرضها علينا الأدلة والبراهين العقلية البينة . غير ان هذا العقل نفسه لاشك أنه محدود . ولاشك أن بعض الحقائق فوق العقل : مثل الحقائق التي تتضمنها « المساتير » ، الا أنه مما لا ريب فيه أن الايمان لا يناقض العقل . هناك اذن جانب لانفهمه ولكننا نعلم أنه حق لأنه منزل ونعلم أنه لا يدخل في دائرة اللامعقول ، واذا لم ندركه فما ذلك الا لقصور في عقولنا .

ذلك هو التيار الذي نشأ منذ ان بدأت الفلسفة المسيحية . واستمر خلال العصور المتطاولة ولا يزال الى اليوم عند المسيحيين الخالص .

اما ما اقامه العقل على أساس الأخلاق اليهودية - المسيحية من مذاهب وآراء حاكي فيها الفلسفة اللاتينية أو استعارها منها فقد كان خصبا مزهرا في عدة فترات .

وأولى هذه الفترات هي الخمسة القرون الأولى في تاريخ المسيحية ، حيث ظهر الانتاج اليوناني للقديس (كليمان) الاسكندري و (أوريجين) و (اتناز) والقديس (جريجوار دي نازينز) والقديس

( جريجوار دى نيس ) ، وحيث ظهر الانتاج اللاتينى لجوستين ،  
وترتولين ، وارنوبا ، ولكتانس ، والقديس امبرواز ، والقديس  
رجيروم ، والقديس اوغسطين ، وبويس ، وكيودور .

اما الفترة الثانية فقد كانت بعد الخمول الذى نشأ بسبب  
الغو البربرى . اى فيما بين القرن التاسع والقرن الثانى عشر ،  
حيث الجدال حول وجود الكليات او المثل الأفلاطونية فى الخارج ،  
وحيث تعارض من يقولون بذلك مثل جان اسكت اريجين ،  
والقديس انسلم ، وجيوم دى شمبو ، مع من يقولون ان هى الا  
أسماء سميتموها مثل روسلين ، ومع من يتوسطون فيقولون  
بوجودها فى الذهن فقط مثل ( ابيلارد ) الذى كان زعيمهم فى ذلك .

واما الفترة الثالثة فقد كانت فى القرن الثالث عشر حينما اخذ  
الغربيون فى الاطلاع على الشروح العربية لفلسفة أرسطو وعلى  
الخصوص شروح ابن رشد . وكانت تلك الفترة فترة عظيمة الشأن  
حيث تكونت فيها مدارس ( البير ) الكبير ، والقديس توماس  
اكوينى ، والقديس بون أفنتور ، ودين سكوت ، واخيرا مدرسة  
جيوم دوكام . كانت فترة صراع ، وتدقيق وغضب ، وانقسامات  
دينية ، وضغط مختلف الوانه . فلم يغير كل ذلك من الفكرة  
الأساسية التى استمر تيارها خلال العصور .

استمر العهد القديم والعهد الجديد ، اذن ، المقياس للحقيقة  
الاخلاقية . اما ماعداهما من فلسفة تؤيدهما فليس الا ابهة من  
السهل التخلى عنها غير أنها مفيدة فى اقناع الملحدون وضعاف الايمان .

هذه الفلسفة التى تؤيدهما ليست مجهولة المصدر . بل اخذت  
عناصرها الأولى من أفلاطون ، والرواقيين ، والأفلاطونية الحديثة .  
وكلمت فيما بعد بفلسفة أرسطو ، رغم انها تكاد تكون على طرفى  
نقيض مع المسيحية . ولذلك اقتضت عملا مجهدا منها مؤلما حتى  
ذلت فأمكن التوفيق الذى قام به القديس توماس اكوينى وأتباعه ،

فصهروا كل ذلك فكونوا منه مذهبا واحدا يرجع الفضل في توضيح  
اصالته الى المؤرخ المعاصر الاستاذ جيلسن .

ماذا انتج هذا المجهود الهائل فيما يتعلق بالاخلاق المسيحية  
لكي يستند اساسها الى العقل ؟ لقد بدا أولا في البرهنة على وجود  
الله ، واستعمل في ذلك البرهان الذي يلجأ اليه الكثيرون والذي قال  
به شيشرون في بعض مؤلفساته ، وقال به غيره من الفلاسفة  
حينما ارادوا اثبات اله كله عناية وكله قوة وكله رحمة . واعنى  
به البرهان بطريق العالم .

العالم موجود فله اذا علة اوجدته .

هذه العلة لا بد ان تكون قوة قادرة على صنعه ولا يمكن ان تكون  
كذلك الا اذا كانت الها .

ثم ان العالم مادة والمادة لا تتحرك بنفسها فلا بد اذن من وجود  
كائن يبعث في العالم الحركة .

وفي العالم نظام بديع يسود سير الكواكب والنجوم . فهل يفسر  
بشيء آخر غير كائن ذكي قادر على صنعه والاحتفاظ به ؟

وهذه الحيوانات الم تخلق اعينها للرؤية ، وآذانها للسمع ،  
وارجلها للسير ، وأجنحتها لتطير بها ؟ امن الممكن تعليل ذلك بدون  
ان نلجأ الى صانع حكيم خلق كل كائن لحياة خاصة وجهزه - من  
اجل ذلك - بأعضاء وغرائز ضرورية لحياته ولاستمرار نوعه ؟

اعتمدت المسيحية كل هذه الأدلة وابتدعت غيرها . وذلك  
كالاستدلال على وجود الله بالممكن أو الممكن جوهر ، انه فكرة عن  
نوع من الأشياء يجوز حدوثه . ولكن الفكرة لا توجد من نفسها  
ولا توجد قط الا في ذهن كائن يحملها ويفكر فيها . ولما كان عندنا  
ما تحقق وجوده فقد ثبت وجود الممكن . والبتة توجد جواهر مادام



هناك وجودات ، وكذلك يوجد الكائن الذي يفكر في الممكنات  
والجواهر . كل ممكن أبدي الوجود ، فيجب أن يتصف ذلك الكائن  
بوجود أبدي .

هكذا الدليل التجريدي الذي وضعه القديس أنسلم وأخذ  
به ديكرت بعد حين .

الله وحده الكمال المطلق . الكمال المطلق مجموع الكمالات  
الممكنة التصور . الوجود كمال . فكيف يمكن إذن ألا يتعلق بذات  
الله ؟ وأن ( الكلي الكمال ) لن يمكن أن يكون إلا ( الموجود الكلي  
الكمال ) .

ذاك قواعد أساسية المنطق حولها من ناحية ، وبلاغة الوعظ  
من ناحية أخرى ( ١ ) . وكم من أجيال ذات أفكار عالية قد اعتبرتها  
قواعد عقلية .

وانه ليس وجود الله فقط هو كل ما ادعى برهنته بهذه الطريقة  
بل كذلك ادعى في البرهان على خلود الروح .

وانه لن غير المستطاع ، في الحقيقة ، أن يعاد ذكر جميع الحجج  
التي صاغها أفلاطون في كتابه ( فيدون ) وان بعضها لذات طابع  
سوفسطائي صريح . لكن على الأقل يمكن أن يعاد ويستكمل  
بعضها ( ٢ ) .

---

( ١ ) يعني أن رجال المسيحية كانوا يحاولون بشتى الوسائل أن يصلوا الى  
غرضهم من تبرير دعاواهم الدينية تدفعهم الحماسة الى ابتكار شتى الوسائل  
ومختلف الاساليب من بلاغة في الوعظ وتفنن في الصياغات المنطقية ، ومع كل  
هاتيك الجهود فان الفلاسفة العقليين لم يبهزم ذلك الطلاء الملون بشتى الالوان ،  
ولا منهم من المضى في تقديم المدمر حتى أن تلك القوامد طالما حسبها الاجيال  
قوامد عقلية حقيقية .

( ٢ ) أي من الممكن في نظر رجال المسيحية استمداد بعض ادنة افلاطون في  
هذا الموضوع مع بعض تعديل في أسلوبها يكسبها قوة .

ولقد وضعها افلاطون هكذا : الجسم يمكن ان يفنى دون ان تفنى الروح . وان بينها وبينه ، في الحقيقة ، لتمايز بعيد المدى . هي متحدة به ، ولكنها ليست ناتجة عنه . وانها ليست بالنسبة اليه كانسجام اللحن بالنسبة الى المزهرة . لن يقال فقط . ان من الممكن ان توجد الروح بعد انحلال البدن ، بل انه لو اوجب ان تحقق الروح ذلك الوجود .

اذا كان البدن يفنى فذلك لانه يمكن ان ينحل ، واذا كان يمكن ان ينحل فذلك لانه مركب فيه اجزاء . اما الروح فهي اصلا من عالم البسائط . انها ليست ذات اجزاء . كيف يمكن ، اذن ، ان تتفرق ؟ ان روحا لا يمكن ان تخلق الا من العدم . انها لا يمكن ان تختفى الا اذا دخلت في العدم . وادخالها في العدم حينئذ محال . وان الله ، في رحمته ، ما كان ليريد ذلك . ولذا يشعر الانسان شعورا عميقا انه مخلوق للخلود . اليس ينال نصيبه من الخلود بمعارفه العقلية ؟ الا يشعر انه مكلف بان يسعى ابدا لتكميل نفسه (1) ؟

ومن المقرر ، علاوة على ذلك ، ان الانسان حر الارادة . انه يشعر في نفسه بتجربة مباشرة ، بالقدرة على ان يثبت او يفنى شيئا من الاشياء ، وان يعمله او لا يعمله .

وان هذه القدرة ، في رأي المسيحية ، لذات اهمية رئيسية : بدون تلك القدرة لن يحكم بأهلية ولا بعدمها .

كما انه لن يستطاع الكلام في بيان الخطيئة الاصلية ، ولا الكلام على ظهور الشر في العالم كعقوبة راصدة عليها .

---

(1) تلك هي براهين افلاطون التي ارضت وجمال الكنيسة . لم ير فيها الفلاسفة مقنعا للعقل لان اكثر دعاواها لم يقم عليها برهان عقلي حاسم . فهو ، مثلا ، لم يدال على ضرورة عدم فناء الروح كما يفنى الجسم ، ولا على كونها غير ناتجة عنه مع انها متحدة به وهكذا .

بدون تلك القدرة كيف يمكن أن يطمان الى العدل في عقاب  
الانسان على جرائمه وثوابه على حسناته ؟

وانه لمؤكد ان المطابقة بين قدرة العبد النافذة وسابق علمه تعالى  
الازلي يستلزم شيئا من التكلف . وكذا التوفيق بين جبروته ورحمته  
اللانهاية . بيد أن رجال الدين يقررون أن مصير ذلك كله الى  
التوفيق في كل دعوى تمسك جيدا بالعصى من الطرفين (١) .  
كلنا يحس من نفسه بحرية فاعلة . والعقيدة والعقل يؤكدان وجود  
الله . فاذا ما بقي شيء من الغموض حول الطريقة التي ينسجها  
بها ، فان هاتين الحقيقتين أرفع من أن ينالهما ارتياب (٢) .

وها هو ذا العمل المتوج لكل هذه الفلسفة . انه نفس الفكرة  
التي ندعى الى اعتقادها في الله : ان طيماوس ، كما قلنا سابقا ،  
يقدم لنا العقل الفعال مسويا العالم على ضوء المثل الخالدة من المادة  
التي لم تصور بعد . وان هذه الأسطورة لنايبة عن الذوق . انها

---

(١) أي تؤمن بالشيء وتقضيه ، فتؤمن بحريتنا أولا ، ثم تقر ان لا تنافي بين  
ذلك وبين وجود الله الذي يستتبع أن مرد كل عمل وكل شيء اليه . والحق الذي  
لا مرية فيه أن محاولة اقصاع الفلاسفة العقليين ، في هذا الموضوع ، على هذه  
الصورة لا يعد أمرا ممكنا . واذن فلا بد اذا ما حاولنا اقناعهم من طريق العقل  
ان نقول ب ( الإندار ) أي ابتداء الله تعالى العبد قدرة على الفعل وعلى التردد  
فتثبت له بذلك الحرية التي هي نشاط التكليف . ولن يكون في هذا ما ينساق  
قدرته تعالى وهي القدرة والواهبية القدر ، والتي تستطيع أن تسلب في كل حين  
كما تستطيع أن تهب . وعندئذ لا يبقى وجه لاعتراض القائل :

القاه في اليم مكتوفا وقال له .

اياك اياك ان تبذل بالسهاء

وكذلك مسألة تعلق علمه تعالى الازلي ، على الوجه الذي قرناه ، لا تنافي  
ان يكون للانسان ارادة مخلوقة له تعالى ، وان يكون علمه الازلي متعلقا بما يصدر  
منها من سعادة العبد أو شقاوته جراما وفاقا .

(٢) لقد كان برهان الكنييسة بهذه الطريقة مدعاة لتلك السخرية اللامة

مع ذلك تعطى عنه صورة أولية من الحقيقة . فلنجردها عما فيها من غلو مادي لكى ندرك ، مع طبيعته تعالم الحقيقية ، المفتاح الحقيقى لهذا الكون ومفتاح الاخلاق . انه تعالى يملك علما و ارادة ، وان علمه تعالى يكشف له ابدا :

### ١ - الممكنات ، ونعنى بهذا نوعين من الأشياء :

احدهما ، انواع الممكنات ، الجواهر التى كان افلاطون يسميها المثل الخالدة للأشياء (١) .

ثم تلك الجماعات من افراد الممكنات التى تؤلف كثيرا من العوالم المتحققة لعالم الحس ، والتى يمكن تحقيقها ، وان منها لما يجلب عن الحصر .

### ٢ - الحقائق الأبدية ، وهى أيضا تتجلى فى نوعين :

فمنها قواعد نظرية كما فى هذا المثل ( الكميتان اللتان تساوى كل منهما كمية ثالثة من نوعهما تكونان متساويتين ) (٢) . ومنها

---

(١) هنا تتورط الفلسفة المسيحية فى مازق خطر اذ تقلد افلاطون فى القول بهذه النظرية التى لم يقم عليها أى دليل عقلى مقنع ، بل التى قام الدليل على بطلانها من منبج أرسطو نفسه . فليست بهذا صالحة حتى لجرد القول بوجودها فضلا عن صلاحيتها لان تكون متعلق علم الله بأنها موجودة . أو بعبارة أخرى لان تكون وكنا من أركان علمه تعالى كما تدعى الفلسفة المسيحية وهى الممكنات الجواهر ، وافرادها ، والحقائق الأبدية بنوعها النظرى والعملى . وهكذا يقود حب الظهور الفلسفى الى حشر نظرية المثل الافلاطونية الخيالية لكى تكون قاعدة من قواعد المعتقدات الديتية بعد ما أصبحت فى عالم الفلسفة اسطورة من الاساطير . ولو أن الملقى كان قاصرا على الحقائق الكلية للممكنات والحقائق الجزئية لافرادها لكان أوفق .

(٢) ونحو ( زوايا المثلث المتساوى الاضلاع تكون متساوية ) وهكذا جميع النظريات الرياضية التى أصبحت من الضروريات العقلية .

قواعد عملية كما في هذا المثال « لا تعامل احدا بما لا تحب ان تعامل به (١) » كل ذلك ، يعلمه الله ابدا ، بعلم لدنى ليس علمنا النظرى بالنسبة اليه اكثر من صورة هزلية باهتة .

اما ارادته تعالى فوجهتها الخير المطلق . وليس هذا الخير شيئا آخر غير الله (٢) . وانه تعالى ليحب ذاته فوق كل كائن (٣) ، ومن أجل ذلك يكمل كل ما يعمل .

يجب ان نميز بين زمنين في فعله تعالى الارادى :  
في الأول تكون الارادة مهيئة . هي تتجه نحو الخير الأعلى .  
وفي الثانى تكون الارادة منفذة .

والله سبحانه لا يمكن ان يخاق الخير المطلق لأن ذلك سيكون معناه ان يبدأ من جديد خلق نفسه ، وحينئذ هو ، سبحانه ، يحقق

---

(١) تمثيل غير موفق ولا يصلح للتعميد فان من خواص القواعد ان لا تخرق ولا تختلف نتائجها عند التطبيق ، أما في هذا المثال فادنى تأمل يظهر ما فيه من عدم الاضطراد ان في منطوقه وان في مفهومه . الا يحدث احيانا أن تكون طبيعة المرء تكره بعض اطيب المأكول والمشروب ثم يكون من المتعين عليه ادبيا ان يقدمها احيانا لضيفه وخصوصا في الولائم العامة ؟ ان الاذواق تكاد تختلف بعدد اختلاف الأشخاص وبالتالي يكون ما يعجب هذا غير مستساع في نظر سواه وبالعكس . وهنا تحتاج المعاملة الى خبرة ودراية شخصية وبصر بالظروف والمناسبات . أما ان يقيس المرء جميع الناس بقياس شخصية فامر يدعو الى الخلل في ادب السلوك . واذن لا يصدق هذا المسال الا بوجه جزئى . وهو أن تكون الامواه والطبائع بين المتعاملين متفقة ، وان يكون الامر المحبوب لا تأباه الاخلاق ولا يحرمه الشرع .

(٢) هذا يعينه نظرية افلاطون فان مثال الخير عنده يساوى الله .

(٣) أى ولما كانت ذاته ليس شيئا آخر سوى هذا الخير فانه يحبها حبا فوق كل شيء ، ولما كان حبه لها حبا للخير كانت ارادته تقتضى دائما تكميل كل ما يعمل لان الكمال خير .

كل ما هو اكثر اتجاها الى الخير المطلق . نعلم بذلك تحقيقه الكون على احسن ما يمكن .

وانه ، بالذبط ، لما كان الله سبحانه يريد الخير كما يريد ، كان كل ما في العالم على وفق مراده . ولقد خلق سبحانه كل شيء مسيرا لغاية مقدورة له (١) . وهذا الحظ المقدر محتتم في كل خلقية : اعطى الطائر جناحان ، وما ذاك الا لان الله خلقه ليطي ، ومنحت العنكبوت قدرة نسج بيتها وما ذاك الا لان الله قدر لها ان تعيش على تصيد اللباب .

اما الانسان فقد منح عقلا نظريا . وما ذاك الا لان الله اراد اعداده لادراك الكون والايان بمبدعه .

وللانسان ايضا شعور اخلاقي . وما ذاك الا لان الله اراد منه ان يعرف كيف يجب ان يسير في حياته ، لكي يسير في الحقيقة كما يجب .

اي مذهب هذا ؟ انه ناشيء ، على التحقيق ، من الميتافيزيقا الافلاطونية . ولكنها افلاطونية معدلة ، منقاة من عناصر الوثنية ، موافقا بينها وبين الغاية المطلوبة التي يسرونها في انفسهم : وهي تجهيز الاخلاق اليهودية - المسيحية بما ينقصها من الحجج الضرورية لكي يمكن ، بمساعدة أدلة ذات ظاهر عقلي ، اقناع النفوس بضرورة الخضوع لقواعدها .

وفي الحقيقة ، اذا كان الله قد منحنا ضميرا اخلاقيا لنشعر به باطنيا بما هو الخير والشر والعدل والظلم ، كما منح الخطاف جناحيه ، واذا كان سبحانه بنعمة سابقة قد اراد فوق ذلك ان يجيء على هذه الأرض ليوحى بواسطة موسى وعيسى ، ما يجب علينا في

(١) اي وهذا دليل على ان العالم بجميع ما فيه خير لانه كان مرادا له الذي ارادته خير ولا تريد الا خيرا .

سيرتنا ، فأى شك بعد ذلك يبقى في طريق اتجاه كل انسان الى ان يطبع حياته بما يجب (١) ؟

والآن عندنا ما تقنع به ، بازاء هذه النقطة ، اكثر الما حكين جدلا . وستكون العناية الاولى للواعظ المسيحي ان يلجأ الى العقيدة ، وسوف يقول لمريديه : خذوا انفسكم بكذا من السلوك ، ان ذلك هو الاحسن ، لان الكتاب المقدس يؤكد والكتاب المقدس تنزيل من عند الله . ولن يكتفى بذلك . انه سيقصد الى عقول سامعيه . وسيبذل قصارى جهده في اقناع عقولهم . لو انه يملك مبادئ الفلسفة المسيحية فلا شيء سيكون اسهل عليه من ذلك .

ان الافهام والطبائع ليست بدرجة واحدة من العلو . ان منها الخارق ، ومنها المتوسط ، والضعيف .

ان المادىء الدينية تفضى ، لحسن الحظ ، الى اقناع هؤلاء وأولئك . ان العقل ليشعر ، في الحقيقة بأنه يجب ان يخضع لله ، عن تعظيم له ، وعن محبته ، وعن خوف من غضبه : ثلاثة اوتار معدة لان تحرك ، وسوف يكون لها صداها . بعضه يؤبر في بعض النفوس . البعض يصلح لنفوس اخرى .

انه لو اوجب ان يقدم التعظيم لله ، وان تطاع ارادته ذلك هو ما تستشعره النفوس الرزينة المعتدلة . الله ! اليس ابا الطبيعة وابانا على الخصوص ؟ اليس حكيما بلا نهاية ، وبصيرا بلا نهاية ، وعادلا في اوامره ؟ (٢) .

---

(١) تلك هي دعوى فلاسفة المسيحية تمنى في سبيلها على امل ان تجد طريقها الى العقول فلا يستعصى عليها غرض .

(٢) هكذا الفريق وما بعده من الفريقين الاتيين لا يكاد يخلو منهم دين من الاديان . اذ من الواضح ان الدوافع الدينية لا تتحد في نفوس جميع الناس على السواء . اذ منهم المدرك لجلال الله وكماله وما يجب له من الطاعة وجريا لا تشوبه به

يجب ان نحب الله وان نغنى في اوامره . ذاك هو مالا تخلو من  
الشعور به بالنفوس المرهفة الحس . اليس الحنان المنان ؟  
ليس اله الحب ؟ اليس اله الرحمة ؟ اليس الاله الذى اراد ان يدوق  
الالم كائنسان لكي يعطى القدوة ويخلص الانسانية ؟

يجب ان نخشى الله ، وان نرهب نعمته ، وان نسترضيه . هاك  
ما تحسه أيضا ادنى النفوس واصغرها . تلك النفوس التى لا يرهف  
حسها سوى تجاوب الاصداء الانانية فى اشد الطبايع حذرا . التمرد  
على الله ! ان ذلك معناه ان يتعرض الانسان لنعمته الخالدة .  
طاعته ! ان معنى ذلك ان يربح الانسان لنفسه سعادة لا تنتهى  
ابد الأبدين . .

تلك مباحث آية فى الاعجاب نجد فلاسفة المسيحية ووعاظها  
قد استخدموها طيلة عدد من القرون ، ولا يزالون على ذلك حتى  
اليوم .

وان اولئك المقرظين لا يختلف بعضهم عن بعض الا بانهم يخاطبون  
اما شعبا جد مفكر ، او جد حساس ، او جد دهمائى . ومن هنا  
يتخذ بعضهم لهجة تعظيم وتقديس مؤثرة ، وآخرون فى لهجتهم  
جذبة الحب ، وسواهم يعمد الى التنزل الى لهجة الحذر . ولكن

شائبة . ومنهم الرفاق الطبايع الميالون الى الانجذاب العاطفى والغناء فى الحبوب .  
كما ان منهم فريقا اقوى دوافعهم تنحصر فى طلب الثواب او الخوف من العذاب .  
تلك هى خلية الناس وجبلتهم فى كل زمان ومكان ولكن الفلاسفة العقليين  
يسخرون من هذه الظواهر ومن اساليب الوهظ المختلفة التى اعدما لهم فلاسفة  
المسيحية ، كل بما يناسبه . والحق ان رجل الدين فى كل زمان ومكان لا يجد  
مندوحة عن هذا المسلك بازاء تلك الطبايع . اذ لو سلك معها على ما يعجب اولئك  
الفلاسفة من مخاطبة العقل وحده لاستعصى الاصلاح وانتشر الفساد أضعافا  
بضاعفة .



نواحي حجته لا يعارض بعضها بعضا . انها، تشبىسجم ، ويكمل  
بعضها بعضا ، وتتمازج . وانه ليس فقط تلك البرهنة المتعارفة  
هى كل ما تؤدى اليه الاخلاق الدينية اليهودية - المسيحية . بل  
انها لتعطى فوق كل ذلك قاعدة اخرى ، للحصول - فى كل حالة -  
على المبادئ الضرورية للسير . بهذا التقديس ، وهذا الحب ، وهذا  
الحذر ، يجب ان تتوجه الارادة الى ارضاء الله . ولكن ما الذى  
نعمل لى نصل الى رضاه ؟ ان الله قد تجلى على الناس ظاهريا فى  
شخص المسيح عليه السلام .

وانه ليتجلى باطنيا على كل فرد فى ضميره الاخلاقى . وما نرى  
المقام بحاجة الى توضيح اكثر . لى نسير سيرة حسنة يجب  
فى كل حال ، ان نتخذ المسيح عليه السلام مثلا يحتدى . يجب  
ان نطبق ساوكننا على سيرته .

هاك المبدأ . ومن ورائه المفسرون يظهرون اكثر او اقل شدة ،  
اكثر او اقل تفلسفا . ( ان يتخذ المسيح قدوة ) هذا الامر يحتم  
خطة حاسمة فى نظر بعضهم . خطة تجعل من الانسان ناسكا  
وراهبا .

ولنقرا هذا السفر الطريف ( محاكاة المسيح ) .

انه سفر من اكبر اسفار التبتل المسيحى . ولنطلب بين  
صحائفه مظاهر الحياة المسيحية بمعناها الصحيح . وان ما نجده  
فيها لمعبر عن الحال بأبلغ عبارة :

احتقار اساسى لكل علم . وحتى يشمل ذلك علم الالهيات .

احتقار اصيل لكل مانسميه خيرات هذا العالم : الثراء ،

والشرف ، والمركز الاجتماعى ، حتى المركز الوسط .

وانه لحتم ان نستشعر دائما التواضع ، والندم .

وأن نمارس عمليا ، على الدوام ، التضحية وكل مظهر تمليها  
الرحمة .

وان نشغل اشتغالا دائما وقاهرا بالصلاة .

وان نجتمع حواسنا في صمت وذهول تام وتامل ديني ينسى المرء  
فيه كيانه .

يجب أن نقتل فينا كل ميل دنيوي . يجب أن يموت عالم الرغبة ،  
يجب أن نبدا ، من هذا العالم الزائل ، ماسوف يكون لنا الوجود  
الأبدى .

عظمة وعلاء ! ولكن قضاء قاس على الانسانية . وان التطبيق  
الكامل لمثل تلك المبادئ يمكن ان يملا الأرض بأديرة فيها الرجال  
من جهة ، والنساء ، من جهة أخرى ، ينتظرون في طهارة وتامل  
الزوال النهائي للنوع الانساني .

ولكن أسفار الأخلاق المسيحية العادية أقل تنسكا وأقل طلبا  
للتكاليف . يمكن أن يقتدى بالمسيح دون التوارى خلف أسوان  
الأديرة . والكتب المقدسة تحوى قواعد أخلاقية شرعها الله نفسه .  
وضائرها تشعرنا من ناحية أخرى ، بكل ما لها من جلاء . فلنتخذها  
كقواعد عملية من فوق كل شك وارتياب . ولنضرب مثلا بتلك  
العبارات المأثورة ( لا تعاملوا الناس بمالا تحبون أن يعاملوكم به .  
احب للناس ما تحب لنفسك . ليحب بعضكم بعضا ) ومثل هذه  
المبادئ التي تضعها الكنيسة الكاثوليكية تحت اسم ( وصايا الله ) .  
وان الانسان لسوف يكون مسيحيا ما دام حيا في هذا العالم ، لو أنه  
يعتمد في كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك . وسوف  
يكون - اذا ما عمل ذلك ليرضى ربه - مستعدا لقبول أحكامه ، ولقبولها  
بسرور . ان الرهبانية الكاملة ليس تكون الا لبعض الناس . اما  
الحياة الدينية فانها للجميع بلا استثناء .

## فلاسفة المسيحية الحقيقيون

وبجانب الوعاظ الأخلاقيين العاديين يوجد ، من جهة أخرى ،  
الفلاسفة الحقيقيون ، وهؤلاء لا يقولون بغير ما يقول أولئك الوعاظ  
انفسهم . ولكنهم ينقبون عن أعمق المعاني للوعظ المسيحي . ولنقرأ  
مثلا ( مبحث الأخلاق ) تأليف مالبرانش . انه يلخص ويحسد  
فيه خلاصة المذهب العقلي المسيحي : ان علم الله يدرك ، باولية -  
ابدية تامة ، أعداد الأشياء وأشكالها ومعانيها الكلية . انه يدرك  
علاقاتها . انه يعلمها في صورة حقائق نظرية خالدة لا تبديل لها ولا  
تحويل . ولكنه يعلم أيضا مافوق ذلك . انه يوجد بين الحقائق التي  
يعلمها ، نسب في الكمال ، بعضها نازل وبعضها سنيف . وان الله لا يمكن  
ان يرى او يخلق الكرة مكعبا ولا المثلث دائرة . انه لا يمكن ان يرى  
او يخلق نسبة تجعل الحجر أرقى من النبات ، ولا النبات أرقى  
من الحيوان ، ولا الحيوان أرقى من الانسان . وهناك حقائق خالدة  
نظرية ( ١ ) . كما توجد حقائق خالدة عملية . والأولى تسمى قواعد  
العقل النظرى . أما الأخرى فتسمى حقائق النظام الأدبى .

واذن فالله يريد النظام الأدبى بكل ما لدائه تعالى من قوة . لان  
النظام هو العدالة . والطريق الوحيد لارضائه تعالى هو ان نتابعه  
بان نريد النظام كما يريد هو نفسه . فيجب ان نعامل الحجر  
كحجر ، والبهيمة كبهيمة ، والانسان كإنسان . ان الذى يعنى  
بحصانه أكثر من خادمه لخارج عن النظام عامل على غضب الله .

---

(١) الحقائق النظرية كنظريات العلوم . أما الحقائق العملية فالمراد بها  
ما يختص بالسلوك الإنسانى ( الأخلاق ) .

وكذلك من يفضل عالما ، او بحاثة في التاريخ ، او كاتبا نابها ، على  
مبشر تقى رقيق الحال .

ان الذى يستطيع ارضاء الله هو ، وحده ، الذى يعرف كيف  
ينظم ، يفضل عنايته بالنظام واحترامه وحبه ومراعاته . لانه  
يعيش حسب روح التوراة والانجيل وكنيسة الاله الذى هو عقلا  
محض . انه يعيش حسب العقل .

وانه لجد مؤكد ان المتبتل الخالص ، والمؤمن الساذج ،  
والمسيحى العقلى الفيلسوف يختلف بعضهم عن بعض اختلافا  
ظاهرا .

ومع ذلك تبقى فكرتهم الاولى واحدة : الى الوحي اليهودى -  
المسيحى ، والى هذا الوحي الداخلى الذى يسمى الضمير يجب  
ان تطلب المبادئ التى يعتمد عليها فى السلوك .

انها تفهم بوساطة هذا الانسجام العجيب للتقليد المسيحى  
الذى جلته حياة المسيح فى مجالى مجده ، وهذا الالهام المباشر  
للحقيقة الاخلاقية ذات الشعور الواضح فى القلب . واذن فهذه  
النتائج الاولى ، اذا ما استخلصت تماما ، فلا شئ أخف على القلب  
من تطبيقها عمليا . انه ليكفى ان يعرف المرء كيف يفكر بطريق  
الاستنتاج المنطقى . ان ظروف الحياة العادية لاصعوبة فيها . وان  
مأثور الدين والضمير لمتفقان على هذه القاعدة الاولى ( لا تعامل  
الناس بما لا تحب ان يعاملوك به ) .

واليك الآن اسئلة تترتب على ذلك . ايمكننى ان اسرق ؟ ايمكننى  
ان اشتم ؟ ايمكننى ان اخدع ؟ ايمكننى ان اجرح غيرى ؟ الجواب  
حاضر . ائت لن تريد ان يسرقك احد ، ولا ان يشتمك ، ولا ان  
يخدعك ، ولا ان يجرحك . فلا تسرق اذن ولا تشتم ، ولا تخدع ،  
ولا تجرح غيرك .

الأخلاق تؤسس كما تؤسس العلوم الرياضية . الرياضى يرتب حدوده ، وقواعده ، ومسلماته ، ثم لا يكون عليه بعد ، الا ان يستخلص منها النتائج المنطقية الضرورية . وعلى الأخلاقى ان يستنتج مثله . ان الهامات ضميره ودراسة الكتب المقدسة يجب ان تمده بالقواعد الأولية . ولن يكون عليه بعد ، الا ان يستخلص منها النتائج باستنتاج قياسى صحيح . حقا ، انه احيانا ، فى الحياة ، قد توجد ظروف معقدة ، وان صعوبة الاهتداء الى ماهو عادل وطيب قد تصير اعظم واكبر . فماذا نصنع امام حالة كتلك ؟

الفلسفة الكاثوليكية تجيب : استشر العارفين .

والعارفون هم ساسة الضمير ، هم القساوسة والرهبان المتعرسون بأعمال الاستنتاج الأخلاقى .

وانه ليشاهد ، منذ الوثبات الاولى للمطبعة (1) ، كيف تتكاثر تلك الأسفار التى تبحث فى المسائل الأخلاقية .

انها معاجم مدهشة فى الأخلاق ليسير على هديها ( معلمو الاعتراف ) .

بين صفحاتها يطالع المرء جميع خوالج الضمير الانسانى التى يمكن للخيال ان يلم بها .

وفيهما يمكن ان يمتحن ، فى كل حالة ، ماهو موافق او منافى لشرعية الأخلاق ، وما هو من الخطايا من قبيل اللطم او من الموبقات . وفيها تدرك الخطايا الأندر وقوعا ، فالرذائل الاو فر دقة ، والمخازى الاكثر رية .

---

(1) أى منذ بدأت الطابع بعد اختراعها تنشط بدأت تلك الاسفار الدينية تتكاثر وتتكدس وقد كان لاختراع المطبعة آثار بعيدة المدى فى تقدم الفكر الاوروبى .  
وبعدما البعض عاملا من عوامل النهضة الحديثة .

ثم عديد من القروح الاخلاقية قد يكون منها فرصة للتدقيق ،  
ولابتكار ادوية ، ولاخترع طرق للعلاج .

تلك هي كتب الطب الاخلاقي ، وتلك هي مباحث الافتاء .

واذن ، في النهاية ، ما هذه الاخلاق اليهودية - المسيحية مع  
كل مشيداتها الفلسفية ؟

انها ولاشك بناء فخم الطراز . وهو حتى على حاله التي يبدو  
فيها ان قواعد ، على آخر تحليل ، قليلة الثبات (١) ، قد ادى  
الى الانسانية اجل الخدمات ، طيلة عدد من القرون .

وكل ما فيها يتقرر ، في النهاية ، على هذا التاكيد : ( يجب ان  
ينظر الى الحياة على انها ابتلاء ) . والعالم ليس شيئا آخر غير  
حجرة فسيحة الأرجاء لامتحان الاخلاق (٢) .

والله يتولى الامر . هو يريد من كل فرد ان يسير حسب  
قواعد ثابتة ، وهذه القواعد قد عرفها الله له بطريق الرسائل  
وبطريق العقل . وكل فرد له من القدرة (٣) ما يجعله حرا في ان  
يطيع الله او يعصيه . وفي كل ظرف من ظروف حياته اذن  
فرصة لكي يبدي ماله من اهلية (٤) او عدمها .

(١) قد يبدو هنا ان في هذه العبارة شيئا من التناقض . ولكن التامل يظهر  
ان لا شيء من ذلك . لان المراد من قلة الثبات قلته في نظر الفلاسفة العقلين .  
وهذا لا ينافي ان يكون البناء في نظر المؤمنين بها فخم الطراز ، وان يبدو لعيونهم  
آية في الجمال والعظمة ، وان ينتفع بها العالم المسيحي انتفاعا ظاهرا طيلة عدد  
من القرون .

(٢) اي ان العالم كله خاضع لامتحان دائم امام الله . وهو الذي يتولى  
امر هذا الامتحان يبثلى به عباده ليرى عملهم وليعلم المطيع من العاصي . فالعالم  
هنا مشبه بتلك الحجرة الهائلة .

(٣) بناء على الاصل المسيحي في حرية الارادة وقد سبق الكلام عليه .

(٤) اى اهليته لاستحقاق الثواب وعده من الاخيار .

أبتصرف كما يجب ؟ انه اذن يرضى الله ويحقق لنفسه  
رحمته .

أما في حالة العكس فانه يسخطه ويجهز لنفسه شقاء الخلود .  
وحيث على كل انسان أن يفكر في ذلك دائما . وعليه في كل  
حال ، أن يسائل نفسه عما يريد الله منه أن يعمل . ثم لينفذ  
جهد استطاعته ما يعتقد متفقا مع توكيدات الارادة الالهية .

ومهما يحدث له بعد ذلك فعليه أن يرضى بقضاء غير مردود .  
عليه أن يحتمله بسرور . لا يقول فقط : أن لى سيدا يجب أن  
أقبل أحكامه . بل عليه أن يقول : ان سيدى سيد طيب ، فاذا  
ما سرت سيرة طيبة ، فان كل شيء سيتحول الى خير من أجلى .  
لأنه تحت اله كامل العدل ( كل شيء سيكون خيرا لأجل الاخيار ) .  
تلك العبارات ، مضت قرون والفلاسفة والوعاظ المسيحيون  
يرددونها على مسامع الانسانية العلية .

ان هذا النمط من التعاليم المسيحية مذهب مختلف جيد  
الاختلاف عن تلك المذاهب التي أقامها اخلاقيو العصور (١).  
القديمة الوثينة . لأن هؤلاء كانوا يبحثون ليكشفوا عن مرامي  
الطبيعة الانسانية وعن الوسائل التي تقنعها على هذه الأرض .  
أنهم يدعوننا الى ( تفكير مستمر في حياتنا ) حيث لا يكون للدين  
فيها الا دور ثانوى .

أما ما يصير الرجل مسيحيا فانه شيء أخسر : انه ( التفكير  
المستمر في الموت ) ، في الله وفي الدين .

---

(١) أى سقراط وتلاميذه ومن قلدوهم من الاخلاقيين فى طريقه بحثهم عن  
اقوم سبل السلوك بطريق العقل قبل كل شيء .

## مفكروا القرنين الـ ١٧ والـ ١٨ م

وحتى بدء القرن ١٧ م كانت طريقة التفكير والبحث في المسألة الأخلاقية لاتزال هي بنفسها طريقة المفكرين بالروح الدينية ، انها لم تتوار طيلة ذلك العصر . ولقد ظلت الى ذلك الحين وهي تمد ببيانها المعهود المواعظ المشوبة ، كثيرا او قليلا ، بالفلسفة التي كان يطرد سيرها في العالم المسيحي .

ومع ذلك ، منذ بدء القرن ١٧ م قد استشعر بعض الفلاسفة الفلاسفة شكاً عميقاً نحو تلك الطريقة التي تفهم بها الأخلاق (١) .

اما في القرن ١٨ م فقد اخذت الحركة تزداد حدة واصبحت تهدد بتدمير كل شيء . عداوة عارمة نحوها ، بعد كل ما ادركت من مجد . واين اذن الاسباب الأساسية لذلك ؟ ان الاسباب كلها ليست من قبيل واحد .

### السبب الأول تناقض النصوص الدينية :

ان السبب الأول من بين أسبابها هو ظهور التصانيف الأولى لتفسير العهد القديم تفسيراً مستقلاً حراً (٢) .

---

(١) أي في تعاليم المسيحية .

(٢) أي غير خاضع للسلطة الدينية القائمة التي تفرض سلطانها على مثل تلك التعاليم ، وغير مقلد للطرق التي كانت متبعة في ذلك عند المفسرين الدينيين . واذن فلا بد من تمحيص تلك النصوص تمحيصاً تاريخياً كأية نصوص أخرى يمكن أن يلحقها الزيادة والنقص والتغيير والتبديل ، والتحريف والتشويه . ومعنى ذلك اعطاء العقل كامل الحرية والاستقلال في احكامه عليها .



وكان ، منذ قرون ، قد أسست بعض قضايا في صورة عقائد غير قابلة للجدل . فقد سلم بدون أية منازعة :

١ - بأن الكتب المقدسة على اختلافها صحيحة .

٢ - حماية خاصة مضروبة من الله على النصوص التي تحويها تلك الكتب وعلى جميع تفاصيلها .

تلك قضايا لها مشابهة بالحق . لكن أكان يمكن أن يسلم أن الله ، بعد أن أنزل على الناس وحيه بما يجب أن يعملوا ، قد ترك الزمن والديدان تتلف ما كان سجلا لإرادته ؟ (١) .

وفي القرن ١٧ م لأول مرة ، ثارت شكوك مبينة حول هذه المسألة . ان نصوص العهد القديم يجب أن تدرس على نفس النمط الذي تدرس به الأسانيد التاريخية . ولكنها لم تصمد لذلك الامتحان . وأن مؤلفات سبينوزا . لهى خير مثل لهذه الروح الجديدة .

يوجد في العهد القديم ، كما يقول لنا سبينوزا ، بعض ما هو الهى . ذلك هو بيان الشريعة الأخلاقية الواجبة الاتباع . والانبياء جميعا على ذلك مجمعون . وهم يرددون جميعا : يجب أن نطيع الله بقلب خالص . أى أن نحقق بأعمالنا العدالة والإيثار . يجب

---

(١) ليس لم شك ، في أن جميع السجلات مرضية لان يتلفها تطاول العهد وعبث الديدان ولهب النيران وكل ما هو من قبيل ذلك . تلك قوانين طبيعية خلقتها الله . وليست تتخلف آثارها إلا بمعجزة . لكنه لا يعد الزاما عقليا . انه كلما أحرقت النار مثلا كتابا من كتب الوحي السماوى كان ذلك دليلا على انه ليس من عند الله . لان العبرة في ذلك انما هى بقاء ذلك الوحي محفوظ ، ولى في كتب أخرى غير ما أحرقت ، أو في صدور الحفظة . وان هذا الاعتراض من الفلاسفة انما يكون له خطره لو أن سجلات ذلك الوحي قد زالت برمتها من الوجود ، وزالت معاله من صدور حفظته .

كذلك ( ان نحى الله من فوق كل شيء . وان نحى جيراننا كما  
نحى انفسنا ) .

ولننسى ذلك التعليم فى العهد القديم حيث يتمثل فيه .  
ولننظر اليه كما لو كان قدسيا ، لانه هو نفس تعليم العقل . بيد  
انه ، فى العهد القديم ، علينا الا ندأب وراء شيء آخر . انه  
لا يحرى شيئا مما يطلب غالبا ، لا علم الالهيات النظرى ، ولا علم  
الطبيعات .

ولقد توهم ان كل ما يحويه الكتاب المقدس (١) هو جميعه  
منزه عن الخطا . لا شيء ادخل من ذلك فى باب البطلان ، عند  
ميينوزا . فلا التوراة المعزوة الى موسى ، ولا السفر المعزوة الى  
يوشع ، ولا سفر القضاة ، ولا سفر روت ، ولا سموبل ،  
ولا سفر الملوك ، كتبت بايدى المؤلفين الذين نسبت اليهم . ولا فى  
الناريخ الذى تعينه النقول الدينية لهذه الكتب .

ان سفر ( التوراة ) كان ، حسبا ورد فيه هو نفسه ،  
مسطرا بيد موسى ، ولكن بينما يتكلم عنه سفر التثنية بضمير  
المتكلم فان سائر الاسفار تتكلم عنه بضمير الغائب وفى هذا تباين  
ظاهر .

وايضا يشاهد ان سفر التثنية يحوى قصة موسى ورفاهه ،  
وهذا التاكيد الموحى : ( لم يات نبى مثله من بعده ) .

وفوق ذلك نرى التوراة قد عينت اماكن بأسماء لم توضع  
لها الا بعد ازمان متطاولة .

وان القصص لتمتد فى هذا السفر ، بدون انقطاع ، حتى الى

---

(١) العهد القديم بجميع اسفاره .

ما بعد وفاة من ادعى أنه مخرجه (1) .  
وان هناك لأسبابا مشابهة تشير كذلك شككا حول صحة أغلب  
كتب العهد القديم . انها جميعا تشبه أن تكون قد أخرجت متأخرا  
جدا عن الوقائع التي ترويها ، وبأسلوب مؤلف واحد . وان  
سبينوزا ليوحى الينا باسمه : انه ، على ما يعتقد ، ( هيراس ) .  
ولقد ادعى أن جميع نصوص العهد القديم كانت بينة لا لبس  
فيها ، وانها فيما بينها على انسجام . وتلك دعوى باطلة :  
ان كثيرا منها لعل تناقض فيما بينها . وكثير تافه المهني .  
ومع كل ذلك ، فاللسان العبري لسان فيه كثير من اللبس ،  
وحروفه يختلف بعضها عن بعض ، وحروف العطف والظروف لها  
معان متعددة . اما الأفعال المضارعة فليس لها الأزمان المستعملة  
في اللغات الأخرى . كما انها خالية من الحركات ، خالية من  
الترقيم ، أما المعنى فغامض دائما ، ودائما عسير التحديد .  
ثم كيف - ونحن نجهل كل شيء عن كتبة التوراة - يمكن أن  
تعرف بأى روح كانوا يكتبون ؟ اننا عندما نقرا ( أرسطو ) او

---

(1) يرى أولئك النقاد في هذا كله أدلة تؤكد شكوكهم في أن تكون نسبة تلك  
الأسفار إلى موسى عليه السلام صحيحة . واذن ، فلا بد أن تكون تلك الأسفار  
قد كتبت بيد من جاءوا بعده ونسبت إليه . إذ كيف يتأتى على الخصوص أن  
تمتد القصص وترتبط حوادثها بأشخاص ووقائع لم توجد الا بعد موته ثم يكون  
هو مخرج ذلك السفر الذي يحوى تلك القصص ؟ هذا ما يراه أولئك النقاد من  
جانبهم . أما نحن فلا نرى رغم وجاهة اعتراضهم أن نوافق على ما قالوه دون  
تحفظ . ان التوراة بشهادة القرآن الكريم كتاب سماوى معترف به فلو قلنا  
مع النقاد بوضعه بعد موسى عليه السلام لوقعنا في اشكال خطير ولاهدونا اصلا  
من أصول الاديان . ولكن ورد أيضا ما يفيد بالنصوص القرآنية تحريف التوراة  
وتبديلها . فاذا صح ما أخذه النقاد على التوراة الموجودة الان فيجب أن ينصب  
على الصورة المحرفة المشوهة او بعبارة أخرى على ما أضيف إلى الاصل من  
تحريف وتشويه .

( أو فيد ) فاننا نجد انفسنا في التو واللحظة ، واقفين على مقاصدهما . نحن نعرف ان احدهما كان باهو يقصص عن تصوراته ، والآخر بأساطير طريفة لها احيانا مرام سياسة .

لكن اية فكرة نأخذ عن الأفاصيص التي نجدها في العباد القديم ؟ عن قصة شمشون ( الذي ، وحيدا وبدون جيش ، يهزل الوفا من الرجال ( ١ ) ؟ وعن قضية ( ابليا الذي رفع الى السماء على عربة من نار ) ( ٢ ) ؟ أيجب ان نرى في ذلك قصصا ذات دمارين تاريخية ؟ أيجب ان نرى فيها شيئا آخر لا أساطير ؟ كذبا للهطلة لا

( ١ ) ليس يخالف العقل شك في أن تلك القصة تحوى من المبالغة شيئا كثيرا . ومن يرجع بطرفه الى سير الرسول صلى الله عليه وسلم واسحابه يجد صحائفها لا تشوبها شائبة من مثل تلك المبالغات . لم يكن هنالك الا شجعان كما جرت العادة بان يكون الشجعان في نظر العقل . والقرآن الكريم لم يطلب اليهم في امر ما ان يكونوا أكثر من شجعان . واقصى ما كلفوا به من ذلك ان تثبت كل جماعة مقاتلة أمام مثلى مددها . عشرة أمام عشرين ومائة أمام مئتين . والطريف في قصة شمشون هذا أنه لم يكن من المؤيدين من قبل السماء حتى يقال ان الملائكة تناصره . انه لم يكن سوى جبار من الجبابرة الشعبيين خيكت حول حياته قصص من الغرام السوقي الممجوج الذي يتجلى في ثوب احط ما يسمع من الأساطير . ومن هنا يحق لنا ان نفخر الفخر المشروع بأن تعاليم الاسلام السامية لم تراحم على الارض دينا يستحق البقاء وانما جاءت في ابان مسيس الحاجة اليها . واذا كان عندنا ما نأسف له احيانا من تسرب كثير من تلك الاساطير المسماة عند المحققين بالاسرائيليات دست في شتى نواحي ثقافتنا الدينية فان من فضل الله علينا ان كتاب الله الذي انزل على نبينا صلى الله عليه وسلم سيبقى على الشارد حيا يناجى العقول السليمة بأبهى ما تزدان به النفس الانسانية من عقائد ومعارف يضاف اليه كتب السنة المنتقاة من الدس والوضع الخبيث بفضل رجال الاسلام المخلصين .

( ٢ ) من يرجع الى الاساطير الاغريقية أيام هوميروس وبعض قرون بعده يجد شبها واضحا بينها وبين هذه الاساطير الاسرائيلية التي كانت على التقريب معاصرة لها . وفي هذا ما قد يرجح أحد أمرين : فاما ان تكون تلك الاساطير قد تنوعت بين ذنك العالمين ، واما ان يكون أفق ذلك العصر في معارفه وتصوراته بحيث =

ذلك مرده الى معرفة الروح التي كانت مسيطرة على الكتاب  
والذين ألفوا تلك الصحائف . وتلك الروح ، من ذا الذي يعرفها ؟  
ومع ذلك فاية ثقة يستحقها كلام الأنبياء ؟ أنهم ليسوا علماء  
أنهم فقط قوم وهبوا خيالا جادا وملكة عجيبة يستشعرون بها ،  
أكثر من سواهم ، شريعة الأخلاق وما لها من تقدير . لنصدقهم  
عندما يقولون كيف يجب أن ينظم قانون الحياة . أما حينما  
يقولون لنا أن العالم قد خلق في ستة أيام أو أن يوشع قد أوقف  
الشمس فيجب أن نحفظ برأينا .

تتشابه تلك التشابهات من الأساطير التي تدل على طفولة العقل الانساني الـ  
ذاك ولم يتورع كتابة العهد القديم أن يضيّقوا منها الى جانب الروح .  
ولماذا الضربة ، والكذب للعظة مازالت تعانيه كثير من المؤلفات الدينية حتى اليوم اما  
بمن نية واما لحاجات في نفوس أصحابها لا يعلمها الا الله . ومن يقرأ كتاب بدائع  
البحر المسبوب الى السيوطي يجد العجب العجيب ، ولعل من يفتش يجد  
تعجب منه .

(١١) يفرق الفلاسفة بين الانبياء والعلماء بأن الانبياء مهمتهم مجرد الدعوة  
الى السلوك الاخير وتشريع قوانين لهذا السلوك من املاء فطرتهم . اما العلم وهو  
استنباط الحقائق الكونية ، بعد أن كانت مجهولة ، بطريق العقل والمنطق ، ووضع  
القوانين لها وبيان التطبيقات عليها ، فذلك شأن العلماء وحدهم . ليس هذا  
راى سبينوزا وحده ، ولا رايا خاصا له ولا شباعه من مفكرى عصر النهضة الذين  
فتتوا بنهضتهم العقلية المشبوبة بنار الحق على رجال المسيحية ، انه راى سبق  
القول به لبعض فلاسفة العصر الاسلامى وهم اخوان الصفا منذ عشرة قرون على  
التقريب . فقد كانوا يفرقون بين الانبياء والفلاسفة بأن تعاليم الانبياء تقليدية  
وتعاليم الفلاسفة نظرية ، وبفروق اخرى ليس هذا محلها . . . ونحن من جانبنا  
تؤكد ان هذا العلم الذى يخفر به الفلاسفة على الانبياء لم يكن يوما من رسالة  
النبوة ولا موضع مناقشتها . ان واجب الرسالات العليا لم يكن ماديا صرفا كما  
هى وجهة العلوم المادية كعلم الطبيعة والكيمياء والهيئة وما اليها . ان واجب  
الرسالات العليا كان اهم من ذلك بكثير واشمل . كان جهساذا في رسم القوانين  
السامية للسلوك الانساني الخير الذى لولاه لاعتقت العلوم وانطلمست القلوب وعم

أما عن الطقوس العبرية ، فيجب ان لا نعزو اليها قيمة خاصة . ان الشعب العبراني ليس ، البتة ، (شعب الله المختار) . انه ليس له مزية ، في ذكاء ، ولا في اخلاق . وانه يمكن ان يمارس المرء شعائره دون ان يصير ، بذلك ، اشرف او فضل . وانه يمكن ان يكون المرء شريفا طيبا دون ان يمارسها . ان تلك القواعد لتلك الطقوس لم يكن لها من غاية الا ان تأخذ العبرانيين بالنظام الذي كانوا بحاجة اليه .

أما عن المعجزات فان ( سبينوزا ) لينكرها بصراحة . ان كل ما يظهر في الطبيعة انما يظهر بضرورة لا تتخلف . عندما تنهيا اسباب معينة تظهر النتائج التي تترتب عادة على تلك الاسباب . وان بعض الناس اذا ما اعتقدوا انهم راوا خوارق ، فليس ذلك الا لانهم يجهلون الاسباب الحقيقية لتلك الظواهر التي يشاهدونها (١) .

ويضيف ( سبينوزا ) : ان الفكر الفلسفية التي تتخلص من العهد القديم متضاربة .

الخراب والدمار . وكفى برسالتهم انما تمسك بمبدأ كل شيء ونهايته ترسم لكل علم وكل فن كيف يجب ان يبسدا واين يجب ان ينتهى . وكل بداية لا تخضع لتوجيهها مروق وضلال وكل نهاية لا تقف عند حدودها لا تمسدو انزلافا في طريق الهالك . . . وبعد هذا الا يكون عجيبا ان تثق الانسانية بكلام العلماء ولا تثق بتلام الانبياء ؟ . . . واما شك سبينوزا ومن تابعوه في اخبار الرسالات من الامور الغريبة كخلق الارض في ستة ايام ونحوه فالحق انه لا ادلة مقلبة يمكن ان تقنع الفلاسفة بهذا . غير انه لما كان ذلك من عالم ما فوق الطبيعة كان الفيصل فيه من هم اسمى طبيعة من جميع الاناس وهم الانبياء . ذلك عالمهم وهم به اوسل وبه تعلم . ومتى قالوا فقد وجب الايمان بما قالوا .

(١) يريد سبينوزا رد المعجزات الى الطبيعة باعتبار ان لكل فيها بسببيا طبيعيا نشأت عنه والناس به جاهلون . . . وان ، لو احيا عيسى عليه السلام امامه مينا مائة مرة يموت في كل منها ويحيا لزعم ان سر ذلك امر طبيعي ايضا وغاية الامر ان لا احد يدركه . ومثل هذا الزعم ان صح عنده فلن يصلح في عقل بلهم .

والله لم يتخذ لنفسه صفة المشرع . انه لم يفرض على بنى  
الانسان تكاليف لتظهر ارادته . وانه لا يراقبهم لكي يعاقب هؤلاء  
أو يشيب اولئك . انه لا يفعل الا ما توجيهه ضرورة طبيعته (١) .  
وانه ليجد مؤكداً ان اى امرىء يدرك طبيعة الله فانه سيجد ،  
فى هذه المعرفة ، ما به ينظم حياته ويصيب السلام الروحى (٢)  
ولكن هذا مرده الى سبب آخر جسد مختلف عما توحى  
الكنيسة به (٣) .

(١) هذا ، على التقريب ، يكاد يكون اجماعاً من الفلاسفة المؤلهين . انهم  
لا ينكرون انه انكاراً تاماً كالفلاسفة الماديين . ولأن الضرورة العقلية تنزم عقولهم  
للاعتراق بالعلة الاولى التى نشأ عنها هذا العالم فانهم يجدون أنفسهم ملزمين  
بالتسليم بما تفرضه الضرورة العقلية . فاما الذين كانوا منهم يحيون فى عهد  
وثنية فانهم لم يصفوا هذه العلة بما هى أهل له من صفات الربوبية . ابها عندهم  
العلة الاولى وكفى . واما الذين عاشوا منهم فى بيئات دينية ذات أصل سماوى  
وتعاليم دينية منافية فقد ساءروا الوسط الذى يعيشون فيه وقالوا بالالوهية .  
غير أنهم مع ذلك فاربوا بين هذه الالوهية وبين العلة الاولى التى قال بها الفريق  
الاول . لان الاله عندهم له طبيعة عنها تصدر الاشياء بالضرورة دائماً وعلى وجه  
لا يتغير ولا يتخلف . لا نقض ولا ابرام ولا مفاضلة بين أمرين ولا اختيار احدهما  
على الآخر . اما نحن فندعوهم الى ضرورة عقلية أخرى مكمله للضرورة السابقة .  
ليس العالم مملوماً بما لا يحصى من الممكنات المشاهدة التغير والتردد بين الوجود  
والعدم ؟ أى دليل لهم ، اذن ، على أن هذا صادر عن محض الضرورة ؟ امع أن  
الاقرب الى العقل والتصور أن يكون من ارادة كاملة ومشئية حرة مصداقها قوله  
تعالى : ( وربك يخلق ما يشاء ويختار ۝۰۰ ) .

(٢) سر هذا فى مذهب ( سبينوزا ) أن الانسان متى آمن بهذا فانه لا يأسى  
على هالك ولا يجزع لمصاب لان كل صغيرة وكبيرة فى الكون ناشئة عن الطبيعة الالهية  
بقضاء لا مرد له .

(٣) يعنى أن السلام الروحى عننا عند سبينوزا ناشئ من عقيدة المرء فى  
القضاء والقدر الذى يصدر عن الاله كصدور العلول عن ملته دون أن يعتقد المرء  
أن وراءها لها مشرعا محاسبا مراقبا يتهدده بالمقاب ويغريه بالشواب ويريد هذا  
ولا يريد ذلك ويؤثر هذا على ذلك . وسبينوزا هنا ومعهم كثيرون من الفلاسفة يرون =

ان مثل تلك الملاحظات لتبدو جارحة للمبتدئين المسيحيين واليهود المسحورين بالمأثور . انهم يعدون ( سبينوزا ) زنديقا وولحدا . ولكن تلك الآراء لم تكن في شق طريقها الى النفوس بالنسبة لتفتر أو تقتصر .

انها لتظهر من جديد وتشتد حدثها عند اتباع بايل ، واتباع فولتير ، واتباع ديدرو ، واتباع دولباسخ ، والانسيكلوبيديين الزنادقة .

وانها خسارة كبيرة للفلسفة المدرسية ان تؤسس قواعد الاخلاق وان ينادى بها (١) .

ان المبدأ اليهودي - المسيحي لن يكون له معنى مالم يسلم بصحة بعض الكتب وبعض الأدلة . لكن هل هذه الكتب وهذه الأدلة لها ما يعزى اليها من قيمة ؟

لقد اصبحت هذه المسألة موضوع جدل مذاك (٢) فصاعدا . ولذا بدأ الشك يعمل عمله .

### السبب الثاني تناقض الفلسفة المشيدة على الدين :

انه لم يكن المبدأ اليهودي - المسيحي ، فحسب ، هو الذي تعرض ، في ذلك العهد لحملة قاسية . بل ان البناء الذي شيدته

---

= في نظريتهم سبيلا للسعادة اوتق ما جاء في التعاليم اليهودية - المسيحية المبلورة بالتشريع والتكاليف والتهديد بالوعيد للعصاة مما هو من عوامل الشفاء اكثر منه من عوامل السعادة . وقد تقدم هذا الرأي للفيلسوف الاغريقي ( ابيقور ) مصحوبا بالرد عليه .

(١) الفلسفة المدرسية هي فلسفة الكنيسة في العصور الوسطى وهي ترى ان من الخسارة تخطى النصوص الدينية الاخلاقية الموحى بها من عند الله ، وتأسيس قواعد للاخلاق من قبل العقل البشري .

(٢) مذ ذلك : اي مذ بدأ النقيض في القرن ١٧ م يهاجمون من طريق العقل نصوص العهد القديم والعهد الجديد لبيان ما فيهما من متناقضات يأبأها العقل .



الفلسفة ، في الوقت المناسب ، على قواعد الدين قد بدأ بنجاحه  
يتصدع .

ان قاعدة البناء هي الجزم باله خالق والايمن بعنايته . وهذا  
الاله ، كما يقال ، لانهاى الذكاء ، لانهاى الرحمة ، لانهاى القدوة .  
اله يفرض على الناس سلوكا خاصا . انه سيحكم عليهم بها  
لاهلبيتهم وعدم اهلبيتهم لثواب .

اهله قواعد يملها العقل ؟ اهله قواعد يمكن ان يدافع العقل  
عنها ؟ .

ان احد اتباع سينوزا يضع ذلك موضع الشك . وجميع  
الانسىكلوبيديين يضربون معه على هذا الوتر . اننا نجد انفسنا  
جد مرغمين على ان تؤكد ان الشر يقيم في هذا العالم .  
شر ميتا فيزيقى (١) كالنقص الخلقى في الخليفة .  
وشر فيزيقى (٢) يشمل الالام على جميع ضروبها .  
وشر أدبى (٣) هو الخطيئة والأجرام .

وهذا الشر الذى فى العالم ليس وجوده فيه على جهة الالام  
والشدوذ . انه موقور . انه منشور فى كل مكان حيث الضمير

---

(١) ميتافيزيقى : لانه صادر عن قوة ( ما فوق الطبيعة ) فمن ولد منقوص  
الخلق فى عقله او جسمه فان الشر الذى أصابه ليس بيد احد ولا بسبب طبيعى  
تحت حسنا . نسبة الى ( الميتافيزيقا ) اى ما فوق الطبيعة .

(٢) فيزيقى : اى طبيعى نسبة الى ( الفيزيقا ) اى عالم الطبيعة كالام القتل  
والمرض والضرب والجروح والامانات وسواها .

(٣) شر أدبى : اى سببه عدم مراعاة قوانين السلوك . وهو ( اشر الاخلاق )  
وتعاليم الاخلاق لا تسمى سواه شرا . لان النقص فى الخلقة ومختلف الالام قد  
تصيب خير الناس وتخطى اشرارهم .

لا يعدو برعما (١) قد طعم على دوحه الحياة .

اليسنت الأرض أشبه شيء بمقبرة فسيحة الأرجاء ؟

اليسنت الانواع النباتية من الحيوان تعيش على حساب  
النبات ؟

اكانت الانواع المفترسة تستطيع البقاء لولا عدوانها المستمر  
على الانواع النباتية من الحيوان ، وعلى ما تستضعفه من أفراد  
نوعها المفترس ؟

كيف يمكن أن يوفق بين أعمال كهسده وبين العناية الإلهية  
المفروضة (٢) .

ان الفلاسفة الالهية الديئية تتخلص من هذه الورطة باعتمادها  
على مسألة ( الخطيئة الأصلية ) . ان الانسان قد برىء طسا وؤ.

---

(١) ما اصغر البرعم بالنسبة الى الشجرة . وهكذا أمر الضمير الذي هو  
موحى الخير في محيط الانسانية ، والذي هو خيط النور الوحيد في محيطها الزاخر  
بالشرور . انه في نظر اولئك الفلاسفة لا يعدو مثبت غصن صغير في جنب دوحه  
هائلة . واذن ، ما قيمة مثل هذا الضمير الخير وسط عالم طاقح بالشرور ؟

(٢) يبدو من هذا ان الفلاسفة يريدون من العناية الالهية عناية يوافق  
اهواهم لا على ما اراد صاحبها سبحانه . واذا كانت العناية معناها ان لا يصحو  
قوى على ضعيف وان لا يمس الالم كائنسا حيا فاي نوع من العوالم يكون ذلك  
العالم ؟ أين الالم الذي لولاه لا عرف للذة طعم ؟ والظلم الذي لولاه لا كان للعدل  
قيمة ؟ والواقع ان الخير ما كان يكون خيرا لولا الشر الذي يقابله .

اتزان تام في عالم خال من الشرور ولكن الانسان قارف الخطيئة (١) .  
ولانه قارف الخطيئة صار معاقبا . ولانه صار معاقبا ملاء العالم  
بالشرور .

لكن هل يمكن للعقل ان يقتنع بمثل تلك التأكيدات ؟

ما الراى ، أولا ، في ألم الحيوان ؟ أنا مثلا أضرب كلبا ،  
انه يعوى من الألم . واذا كان يتألم فهل يجب ان يقال انه انحدر  
من صليب أبيه الأول الذي اكل هو أيضا من طعام محرم ؟ أم هل  
يجب ان يعد معاقبا من أجل غلطة آدم مع أنه لم يكن للكلاب في  
مبدأ شأن يذكر ، وهذا ظلم بالغ حد القسوة ؟ أيمن ان يسلم  
بأنه لا يتألم وانه ، على منهج ديكارت ، وخلافا للمعقول ، انما  
يقتار عن مجرد عمل ميكانيكى ؟

ومن ناحية أخرى ماذا يقال عن آلام الانسانية ؟

يقول بسكال : « لا شيء يزحم العقل الانساني بالآلم كعقيدة  
المنطوية الأصلية . وانه ليبعدو أبعد ما يكون عن العقل ان يعاقب  
انسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أربعة آلاف  
سنة (١) » . وكم يبدو غريبا ان يحكم على طفل بالآلم من أجل  
خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ، ولم يكن قد غمس فيها  
اصبعه بأية وسيلة ، بل لم يعرف عنها شيئا الا من التاريخ ، وبعد  
زمن من حياته .

(١) أى خطيئة آدم بتخطيه امر ربه واكله من الشجرة . والتعاليم اليهودية  
المسيحية تقيم لها ضجة وتجعل منها عقيدة أصلية تبني عليها فروع هامة . أما  
منداننا في الاسلام فلم تكن أكثر من زلة تذكر للمبرة والعظة . وعبارة المسيحية منها  
هنا متناقضة في نفسها . إذ كيف يكون قد برىء طيبا وفي اتزان تام وفي عالم خال  
من الشرور ثم هو في نفس الحين يقارف الخطيئة ؟ انها كما قلنا ليست أكثر من  
زلة مغفورة من رب رحيم .

(٢) هذا تمثيل معناه طول المدة .

وانه لحق ان تعليل النسر بالخطيئة الاصلية ، ان يتمسك  
بمنطقه ، انما هو من الفروض المتعدرة .

وانها لنهاية لا يمكن تجاهليها ، كلما فكرنا اكثر في طبيعة هذه  
الخطيئة نفسها :

لشي يكون المرء مسئولا ، ومقابلا بالعدل ، يجب ان يكون المرء  
حرا في مقاصده . وبدون ذلك فليس ثم مكان للاهلية بالفديسة ،  
ولا لسقوط بالاثم .

واكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وبين العلم  
الابدي الابدى المحيط بما كان وما سيكون . ولنفرض ان آدم كان  
حرا في ان يخطيء او لا يخطيء . اكان يمكن ان يعلم الله انه سوف  
يخطيء اذا كان لا يمكن ان يعلم ذلك من قبل ؟ (1) .

اذا ان يمكن ان يعلم الله ، قبل ان يخلق هذا العالم ، ما سوف  
يكون عليه هذا العالم الذي كان يتبها لتحقيقه (2) ؟

ثم لنفرض ، على العكس ، ان الله كان بحال يعلم فيها بخطيئة

---

(1) اي بسبب كونه حر الارادة وكون العمل مرددا بين الوقوع وعدمه .  
بي فالعلم ذو وجه واحد بحالة واحدة ، واما الارادة التي توقع العلوم فانها ذات  
وجهين تستطيع الايقاع وتستطيع عدمه وفي هذا تناقض . ولستنا ندري لماذا يحتم  
اولئك الفلاسفة تناق العلم الازلي وحرية العبد ؟ ان تلك الحرية لا تعدو استعدادا  
وصلاحية للعمل وعدمه . فلماذا لا يتعلق علم الله بان العبد سيعمل عن عمل  
كلما الى سواء في حين انه كان في الاصل وبدون مراعاة هذا التعلق يمكنه ان يختار  
ما عمل عنه ويعمل عما اختاره ؟

(2) وردنا على هذا ان عدم التحقق بالفعل لا يناق العلم بانه سيتحقق  
على مقتضى العلم ، ان العلم قديم ، كما ان الارادة قديمة . ومنذ كانت الارادة  
السابقة بابراهه على حسب المشيئة كان العلم متعلقا بذلك . فلماذا لا يعلمه  
ويعلم ما سيكون عليه قبل ان يكون ؟

آدم في المستقبل ، انه حينئذ كان يعلم أنه معطيه الطبيعة التي فرضها (١) عليه ، فان آدم كان اذن مجبرا على الخطيئة .

واذن فلماذا أعطاه الطبيعة التي جعلت من المحتوم وقوع الخطيئة وجميع الشرور التي تتبعها .

وكيف يعذر اله كان يستطيع ان لا يخلق اى عالم ولكنه خلق واحدا ، في حين انه يعلم ان ذلك العالم سوف يكون مسرحا لكل الآثام والالام ، خيار الناس فيه نزر وشرارهم اكثرية ساحقة ؟

ويجب ان لا يقال ان الله كان غير قادر على الكف عن خلفه ، او على ايجاد عالم افضل منه ، لأن الله تام القدرة .

كما يجب ان لا يقال ان الامور كانت تكون اقل كمالا ، لو انه امتنع عن خلق العالم ؛ لانه هو بذاته الكمال المطلق ، وبوجوده كان الكمال المطلق محقق الوجود (٢) .

ولا ينال انه تعالى انما صنع ما صنع ليختبر خلائفة ، لانه تعالى ، وهو بكل شيء محيط ، كان يعلم من قبل ، ما سوف تعمل خليقته في كل لحظة من لحات حياتها ، فلا حاجة به الى

---

(١) هذا اذا سلمنا انه فرض عليه طبيعة خاصة لا اثر فيها لاختبار اصلا .  
اما اذا كانت الطبيعة التي حباه الله بها حرة في ان تعمل وان لا تعمل فان تعلق علم الله بها لن يؤدي الى هذا الجبر .

(٢) كل هذا كان يتضح لو اننا استعلمنا ان تكشف حقائق عالم الازادة وتمحص الشرور والخيرات ونعرف ايها خير للعالم وايها شر . او بعبارة اخرى لو ان علمنا وادراكنا كان من النفاذ بحيث يعلم على علم صانع العالم جل وعلا مقاما يقول المفوررون .

اختبار (1) .

وفي تلك المشكلات راح فلاسفة الانبيات في القرن 17 م  
يرغبون في لجج أهوائهم . وكلما راحوا يحاولون التخلص من تلك  
الشااكل نجأوا الى التعسفات ، وكلما لجأوا الى التعسفات ، كفر  
بعضهم بعضا .

ثم آل الأمر الى أن يسامعوا في عدم نفس الحجج الدينية  
التي يبدو أن الأخلاق الدينية تستند اليها .

ولقد آمنوا في هدمها امعانا جعل بعض العقول لم تقنح بأن  
تضع موضع الشك ، قواعد الأخلاق الدينية . لذلك أعلن  
بطلانها بأسم العقل نفسه الذي تنتسب اليه .

ولسائل ، في هذا المقام أولا ، الأحكام التي تصدرها سبينوزا  
على فكرة العناية الالهية .

ثم من بعد ذلك ، تلك التي تصدرها اتباع لامنري ، واتباع  
ديدرو ، وشيعة دولباخ .

(1) اما مسألة الاختبار هذه فقد وردت أيضا في النصوص الدينية  
الاسلامية وهي التي يعبر عنها كثيرا في القرآن الكريم بالابتلاء . والحق انها لو  
أخذت على ظاهرها لكان اعتراض الفلاسفة واردا عليها . واذن ، فليس المراد  
بالاختبار والابتلاء علم ما لم يكن معلوما لا لاستحالة الجهل عليه تعالى . وعلى  
هذا يتعين أن يكون المراد بالابتلاء والامتحان أخذ العبد بقدر من تدوق الخطوب  
ليتم له بذلك نوع من المراتة على تحملها فاذا ما عانها وهو معرض لها دائما  
في هذه الحياة عانها بجلد وصبر واتزان وثبات على الايمان بالله فتكون النتيجة  
النهائية أن يصبر فوزا ، وأن يجزع هزيمة وهلاكا . وفي هذا ما يشبه  
الامتحان تماما ( ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس  
والتمرات وبشر الصابرين ) . اما ما يعتمد اليه بعض المفسرين بأن المراد  
بالامتحان اظهار أمر المتحن امام الخلائق لتشهد عليه فيعرض عليه أيضا بأن  
الله يكون ، اذن ، محتاجا الي من يشهد له أو يبرر عدالته ، وهو غنى سبحانه  
من كل هذا .

لقد احتفظ ( سبينوزا ) باسم الجسالة ( الله ) كما هو معروف .

بيد ان اله ( سبينوزا ) ليس بينه وبين ( الله ) ، بلسان المسيحية الديني ، من صلة الا في مجرد الاسم : ان هذا الاله لا يتبع في الحقيقة ، في اعماله ، اية غاية اخلاقية او شعورية . انه لا يعمل شيئا من أجل غاية . انه يصدر في كل ما يصدر عنه بضرورة طبيعته كما يحوى المثلث ماله من خواص . انه الطبيعة بذاته وانكون بذاته اما ان يفرض عكس ذلك ، فان ذلك كما بقول ( سبينوزا ) يسلب الكمالات الالهية : لانه اذا كان الله يصدر من احل غاية ، فان معنى ذلك ان يشتهي ، ضرورة ، ما هو بحاجة اليه . انه لا يكون ، حينئذ ، لا نهائيا ولا كاملا ، وانها لعقيدة مضحكة ، بكل معنى الكلمة ( ١ ) .

وبعض الانسيكلوبيديين يذهبون في الانكار الى ابعد حد .  
انهم يدعوننا حتى الى حذف اسم ( الله ) نفسه ( ٢ ) . وفي هذا

---

( ١ ) سبق أرسطو بذلك سبينوزا وحاول أن ينفي عن الله كل ذكر في ذاته وفي صفاته وغير أرسطو من الفلاسفة المؤلهين كثيرون عرف لهم مثل هذا الصنيع . وكاد المعتزلة لحرصهم على وحدانية الله أن يكونوا من الداهيين هذا المذهب ووجهة جميع القائلين بهذا هي المبالغة في تنزيه الله عن أن يكون له مثل صفات الحوادث . وهذا ما يعده سبينوزا عقيدة مضحكة .

١٢١ ذلك ضرب من هوس فلاسفة عصر النهضة في الغرب اغرامهم به ضعف تعاليم الكنيسة وتجافيها في كثير من مواقفها عن المنطق واعراضها عن ضروريات العقل . ولعل دولباخ لو تأمل منوج الاسلام الحق لوجده يقدم اليه تأليها معقولا لا تشويه المتناقضات كما شابت كثيرا فكرة التأليه في الوسط المسيحي ، حيث يكون الاله مرة بشرا يمضى بين الناس ومرة من أقانيم ثلاثة ذات حقائق مستقلة عند العقل ومرة من عنصرين لاهوتى وناسوتى . وعكلا مما أطع أولئك المتهوسين في التمسادي على محاربة الدين أين كان وكيفما كان . =

يقول دولباخ : أن عقيدة الله الماثورة ، نسيج من المتناقضات .  
 ان فكرة الله هي الضلالة المشتركة للنوع الانساني . أي انه طيب  
 ذلك الذي يحتدم غضبا بلا انقطاع ؟ الاله التام القدره وهو ابد  
 الدهر ، لا يستطيع تنجيز ما يرسم من مقاصد ؟ الإله الذي يحسن  
 النظام وهو ابد الدهر ، لا يستطيع أن يمسك بزمامه ؟ الإله  
 العادل الذي يرضى لعباده الأبرياء أن يكابدوا مظالم لا يستطيع ؟  
 أي موجود شامل العلم ذلك الذي يجسد نفسه مضطرا إلى أن  
 يحتر خلائقه ؟ أي موجود كامل القدرة ذلك الذي لا يستطيع أن  
 يفيض على مصنوعاته الكمال الذي يريد أن تكون علمه ؟ أي  
 موجود متحل بكل صفة من خواص الألوهية ذلك الذي يسلك  
 دائما مسلك البشر ؟ أي موجود ذلك الذي يقدر على كل شيء  
 ولا ينجح في شيء ؟ والذي يعمل دائما بطريقة لا تليق بمكانه (1) ؟  
 وأنه يؤكد ان هناك أشياء تفوت قوانا . ومع ذلك فلا شيء سوى  
 المادة ؛ تلك المادة التي تنتج ما تنتج دون غاية ودون شعور ؛

= والآن نسأل ( دولباخ ) سؤالا ما نظر عليه جوابا : اذا كان حال الإنسانية اليوم  
 على ما يرى وأكثرهم لا يعبد الله الا خوفا أو طمعا فكيف يكون حالها اذا ما حذف  
 اسمه تعالى كما يدعو اليه ( دولباخ ) أيمن أن يبقى هذا العالم قرنا واحدا  
 دون أن يقضى عليه بالحرب الشامل ؟

(1) يريد ( دولباخ ) بهذا أن يظهر التناقض بين ما تدعيه تعاليم المسيحية  
 من كماله وبين ما يشاهد في الكون من مظاهر لا يمكن أن تتفق وتلك الدعوى  
 الدينية . ان الكون في نظر دولباخ مليء بالظالم والشرور ومظاهر البغي  
 والعدوان والفساد الخلقى . فاذا كان الله يفيض ذلك كله وهو قادر على منع  
 فلماذا لا يمنع ؟ أليق هذا مع ما أسندته اليه تعاليم المسيحية من مكانة نجل  
 من الإدراك ؟ وقد قدمنا في الرد على مثل هذا أن حكمتنا وعلمنا أخص من أن  
 يطاول علمه تعالى وحكمته وأن يصادراه في خلقه ونظامه . ومن هنا لا يمكن  
 موافقة ( دولباخ ) وأشياء على أن ذلك مناف لكانه تعالى من الحكمة والعظمة  
 اللانهائية .



## بل ينوع من الاختمار والتفاعل (١) .

ويجب أيضا ان نتأمل رأى أولئك الفلاسفة أنفسهم في مسألة القضاء والقدر . ان رأيهم هنا ليس باقل تأكيدا منه فيما سلف . ان الناس ليظنون أنفسهم أحرارا . وانهم ، كما يقول ( سبينوزا ) ليهبطون وعبودتهم مفتوحة . ان الانسان ليس ، البتة ، دولة في داخل الدولة . انه ليس مركزا للكون ، كما تصوره له سداجته . انه ليس خليفة ذات امتياز خاص . ان كل ما يحدث ليس الا نتيجة ضرورية للطبيعة الالهية . وكل ما يتحرك انما يتحرك بحسب ما هو كائن ، مستصحا سببه الاضطرارى الخاص به . كيف يمكن ان يتحقق اتجاه بحسب أمر لا يمكن ان يكون (٢) . ومن المؤكد اننا مجبولون على ان ننسب لانفسنا حرية فاعلة . وما ذاك الا لاننا ضحايا خدعة . ولنفرض حجرا مقدوقا في

(١) الاختمار والتفاعل ظاهرتان تجلى عملهما وفاضت آثارهما في الطبيعة والكهيباء مند هصور ، وبشكل منتظم واضح في عصر النهضة الحديثة . وكان في ذلك ما شجع علماء المادة والفلاسفة الماديين على اثاره كثير من الشكوك وعرض كثير من الدماوى العريضة التي اضخمها على الاطلاق ادعاؤهم رجوع الكون كله الى أصل مادي .

(٢) أى كيف يمكن ان يكون للانسان اتجاه حر مختار في سلوكه ؟ هذا لا يكون الا اذا فرض حرا ، وفرقته حرا أمر لا يمكن ان يكون . وكلام ( سبينوزا ) هنا في ( الجبرية ) واضح لا ليس فيه . انه لم يسر فيه على طريقة الاصول الدينية كما هو صنيع الجبريين القدماء الذين تفادوا القول بحرية العبد لاصطدامها بشمول قدرته تعالى وارادته ، دون ان يناقشوا موضوع الطبيعة الانسانية نفسها كما هو صنيع ( سبينوزا ) . واذا كان هو قد بنى الجبرية على أساس ميتافيزيقى أيضا ، فان ( دولباخ ) المادى العريق سياتى له كلام في الجبرية المادية . وبذا يتحصّل لنا ثلاثة اتجاهات في مذاهب الجبرية : الاتجاه الدينى - الاتجاه الفلسفى الميتافيزيقى - الاتجاه المادى .

القضاء بيد طفل . ولنفرض أن ذلك الحجر يحسن بخرائه . وأنه يجب أن يتحرك ، وأنه يجهل اليد التي دفعته . أنه سيختيل أنه الفاعل لحركاته . وما نحن في كل أعمالنا سوى هذا الحجر . أنه يخيل إلينا أننا نعمل أعمالنا من تلقاء أنفسنا . هذا صحيح من بعض الوجوه . أنه لصحيح ، حقا ، أننا نعتزم العمل . أن ذلك إنما هو لأننا نحن الذين نقوم بالعمل . ولكن هل نحن الذين صنعنا أنفسنا على ما هي عليه ؟

نحن نجد ، من قبل ، عند ( دولباخ ) النظريات التي اتمرت فيما بعد . كل منا يعمل ما يعمل بسبب :

١ - مؤثرات غريزية تفاعلها يطبع نفسه بما يفسر أعماله عندما يوجد في الحياة .

٢ - أحوال كثيرة تحفه حيث يوجد : كالبيئة الطبيعية . والبيئة الاجتماعية .

ان فلانا اذن فاضل لأنه أتيح له حظ طيب (١) في حياته . وسواه شرير لأنه ضحية حظ سيء . اذن لا أهلية ، ولا سقوط . يوجد ، فقط ، أناس أولو خلقية عالية كما توجد نساء ذوات جمال ، وأناس ذوو خلقية مسافلة كما يوجد نساء قبيحات الوجود . وليس ذنب فريق منهم بأكبر من ذنب الفريق الآخر .

(١) حظ طيب : أي من المؤثرات الغريزية ، ومؤثرات البيئة الطبيعية الخ . ومن أصاب من هذه حظا طيبا كان ذا خلقية عالية بالضرورة لا بالاختيار . كما أن من نصيب من ذلك حظا سيئا فيرث عن أبائه غرائز سيئة أو يولد في مناخ رديء أو بيئة اجتماعية منحطة فان أخلاقه ستكون بالضرورة أخلاقا سيئة . وفي هذه النظرية ما يعرف بنظرية ( الجمود ) أي عدم قابلية الاخلاق للتغير : وهي النظرية التي قال بها ( شوبنهاور ) صراحة في مقدمته الاخلاقي المشهور . وقد سبق الجميع في هذا المحقق الاخلاقي ان مسكوبه . بيد أن هذا الأخير إنما يقول بها في بعض الناس لا في جميعهم .

ثم ما الرأى فى مسألة خلود الروح ؟

ان ( سبينوزا ) لىتمسك بأن فىنا شىئا خالدا . ولكنه فقط الجانب الروحى منا : العقل والعلم . يعنى الجانب الغير الشخصى فىنا (١) . كل ما يكون شخصيتنا يفنى .

ان هذا النمط من الفلسفة قد تحددت معالمه خلال القرن ١٨ م . ومهما بدا ( قولتير ) مؤمنا بفكرة وجود الله فانه كان مع ذلك يأنف (٢) من أن يعتقد بخلود الروح .

اما ( دولباخ ) فىتخذ طريقة أخرى ابرز طابعها . انه يرى ان الاعتقاد فى خلود الروح كان شؤما . فقد حمل الانسانية على ان تهمل فى اصلاح هذا العالم بناء على انه سوف يكون هناك عالم آخر سيكون فيه كل شىء على ما يرام (٣) . انه ، اذن ، يلفت الانسان عما كان يجب أن يكون شغله الشاغل .

---

(١) الغير الشخصى : أى الذى هو عام مشترك لا ينفرد به شخص دون آخر ، وليس من مشخصات الفرد .

(٢) يأنف كلمة تبدو غريبة . لان الاعتقاد بخلود الروح اذا لم يكن مشرفا جدا فانه على الاقل لا يدمر للاشمئزاز والاستصغار . ولكن ما سر هذه الانفة من القول بخلود الروح ، منسد مفكر يعترف بالالوهية ؟ سر ذلك ، ولا شك ان اولئك الفلاسفة كانوا يجدون دليل وجود الصانع دليلا لا يمكن أن يجابه فلم يستطيعوا أن يفقلوه . اما خلود الروح فليس عندهم ضرورة عقلية . واتما عماده النصوص الدينية التى لم تقنعهم يوما ما ، فى جدالهم رجال المسيحية . وهم يعتقدون ان أكثر تعاليمها غلو فى الاعتقاد لا ضرورة له ، وان التقليد فيه لا يلىق بفيلسوف .

(٣) حقا ان ( دولباخ ) هنا يبدو فى جرأته فيلسوفا . لا يقيد بأى قيد . لكنه لا يبدو فيلسوفا حقا اذ يرمى بالقول متسرما دون تدبر . ولنسأله ، أولا ، ما الذى حمل الانسانية على أن تعتقد هذا الاعتقاد الذى يعده شؤما ؟ اكان الدافع اليد بطر الانسانية وأثرها وجها للبغى والفساد ؟ أم ان الدافع اليه =

على ان ما قد قيل في هذا الموضوع قد يفسر المسئلة التجريبية :  
ان شيئاً واحداً سيكون مثار اهتمامنا : ذلك ان نجد اذنا  
في عالم آخر تصاحبنا فيه ذكرى ما كنا قد عملنا في هذا العالم .  
وبدون ذلك لن يكون في حيز الامكان عقوبة ولا مشوبة .

لنفرض انسانا يتألم ، أيمن ان يعتقد نفسه معاقباً اذا كان  
لا يتذكر ما قد كان منه من جرم ؟ او ان انسانا يحس بسعادة ،  
أيمن ان يعتقد نفسه مشوباً اذا كان لا يتذكر ما قدم من  
الصالحات ؟

وايضاً في حياة اخرى ، هل سأتون انا هو انا نفسي اذا كنت  
لا اتذكر وقائع هذه الحياة الحاضرة ؟ كيف اعرف نفسي هناك  
اذا كنت لا اذكر شيئاً ؟ وكيف ، بغير ذاكرة ، استطيع ان اعرف  
اولئك الذين كنت عرفتهم ، او الذين كنت احببتهم ؟

ان المسئلة التي تهيم الأخلاق ليست هي الخلود أي خلود  
كان . انها على الخصوص خلود الذكرى . لكن ما رأى التجربة :

نزعة خيرة من التعقل والتدبير تحاول تقرير اساس خالد للعدالة التي كثيرا  
ما يعز الناس وجودها على الارض ؟ ثم اليس في ذلك الاعتقاد اعظم حافز على  
الفضائل وابلغ واعظ يدعو الى الاستقامة وحسن المعاملة بين الناس ؟ وماذا  
كان مدير العالم ينتهي اليه في هذه الحياة لو ان الانسانية كلها اخطأها التوفيق  
فلم تدن بهذا المبدأ لا عن طريق الفلسفة العقلية السليمة ، ولا عن طريق الاديان ؟  
يوم لا يؤمن امرؤ الا بان المبدأ والمصير هو في هذه الدار وفي شجرة هذا العالم  
المادى ؟ اكان يتسامح احد لاحد في حق وان كان كلمة يزيد عليه بها ؟ بل اكان  
يسمح احد لاحد بان ينال مناله من حق ؟ وايم الله لو ان اخيار العالم في أي  
زمان ومكان يشوا من الآخرة كما ينس الكفار من اصحاب القبور ، وبدا لهم  
ان ليس وراء هذه الدار من حياة لحاول كل منهم ان يفتى جميع من في الارض  
ليفوز عو بالبقاء وحده . وماذا ، اذن ، سيجعله يبقى على معام الخير في  
نفسه ويبقى لابسا رداء الفضيلة ما دام ان هذه الفضيلة لن تكون له الا غينا  
لا عوض له ، وخساسة لا ربح وراءها ؟

ان الذاكرة مرتبطة أوثق ارتباط بحياة البدن . انها لتضعف عند الشيخوخة . وانها لتختفى في بعض احوال المرض . ايجب ان يعتقد انها تبقى بعد انحلال البدن ؟ ايجب ان يعتقد ان الموت يردها على اولئك الذين كانوا قد فقدوها من قبل (1) ؟

ان هذه الشكوك نفسها لتندفق حول مسألة الضمير الاخلاقي . اهو ، حقا ، في داخلنا ، صوت الله ؟

---

(1) خلاصة كلام الفلاسفة في هذا الايراد الذي يعتبرونه مشكلة لا حل لها هي انهم يرون ان مسألة الخلود في نفسها غير ممكنة لعدة امور بديهية :

اولا - ان هذا الخلود لا قيمة له ما لم يستصحب ( الذكرى ) اى تذكر المرء حياته الاولى وملابساتها وشخصيته التى كان يمارس بها تلك الحياة الاولى . وان يكون على يقين من ان شخصه في الاخرى هو نفس شخصه في الحياة الاولى .

وثانيا - ان يشعر بان العذاب الذى يحل به في الاخرة هو من اجل ذنوبه التى اقترفها في الدنيا ، وان ثوابه الذى يتعم به فيها هو ايضا من اجل اعماله الخيرة في الدنيا . وبدون ذلك الشعور لن يكون لذلك العذاب ولا لذلك النعيم معنى .

ثالثا - يجزم العقل بالتجربة ان هذه ( الذكرى ) غير ممكنة . لان التذكر رهين بسلامة الذاكرة التى هي مرهونة بسلامة البنية الطبيعية فاذا ما اصبحت البنية الطبيعية ولو بصدمة شديدة فان الذاكرة تزول .

رابعا - اذا كانت هذه الذاكرة تزول حتى بسبب صدمة فكيف يمكن بقاؤها بعد الموت الذى هو انحلال تام للاعضاء ؟

هذا هو ايضا كلام الفلاسفة . وجوابه ان ذلك مسلم لو قرض ان ليس هناك الها قادرا على ان يجمع ما تفرق من شمل البدن الميت ، وان يعيد اليه ( الذكرى ) ، وهو ما يفعل عنه الفلاسفة دائما ، ولا يفعل عنه العارفون .

انه منذ نهاية القرن ال ١٧ م اخذ ( لوك ) متبعًا طريق  
( مونتيني ) يسجل ، بفضول ، ضروب الاختلاف بين الضمائر ،  
حسبما كان يكشف عن غوامضها قصص السائحين وتقارير البحوث  
التبشيرية .

وفي القرن ال ١٨ م أخذ الناس يقرأون بدهشة وسائل  
سياحات ( كوك ) و ( بوجنفيل ) : ان ما يعتبره المتحضرين  
الغربيون خيرا او شرا ، ليس هو كذلك عند البدائيين الأمريكيين  
وسكان الأوقيانوسية الذين يرون مخلصين غير ما يرى متحضر  
الغرب .

ولنقرأ من مؤلفات ( ديدرو ) سفره المعروف ( تكملة رحلة  
بوجنفيل ) : اذا كان الله يوحى الى الناس ما هو خير وما هو  
شر ، عن طريق صوت الضمير فلماذا يوحى الى بعض الناس بأن  
نوعا من السلوك أمر واجب ، والى آخرين بأنه من قبيل المباح  
والى سواهم بأنه اثم ؟

ان رجلا ممن يرون تعدد الزوجات لا يحمر خجلا من تحقيق  
ذلك التعدد .

ان الزنجية لا تخجل من عربيها .

ان رجلا من سكان جزر ( تايتى ) لا يستشعر من الخجل  
شيئا عندما يأتي العمل الجنسي امام الجماعة التي ترشده دينيا  
الى ما ينبغي أن يعمل .

حقا ، ان المبادئ الميتافيزيقية التي عليها تقوم الاخلاق  
الالهية الماثورة لم يكن شيء أبعد منها عن الطابع العقلي .

ان فلاسفة القرن ال ١٨ م لم يذهبوا ، مع ذلك ، الى حد  
اعلان بطلانها . فكثيرون من بينهم قد وقفوا موقفا أكثر اعتدالا .

على أن مذهبهم في ذلك ، رغم اعتدالهم ، ليس أقل تهديما بالنسبة  
للأخلاق الالهية اليهودية - المسيحية (1) :

ان فلسفة ميتافيزيقية الهية كهذه تدعى لنفسها أساسا من  
العقل ، كما ان الفلسفة الميتافيزيقية الالحادية لا تدعى غير ذلك .  
لكن هل الفلاسفة الدينيون واضدادهم الملاحدة قد ترووا  
جيذا ؟

انهم يعتقدون جميعا لأنفسهم ، لا فرق بين هؤلاء وأولئك ،  
انهم على مكانة تمكنهم من البرهنة على ان مبادئهم لها قيمتها التي  
لا جدال فيها . اليس ذلك ، من الطرفين ، سداجة ظاهرة : انه  
لا المذهب التآلهي ، ولا المذهب الالهادي يقابل للبرهنة .

(1) توضيح هذا ان بعض فلاسفة القرن 18 م لم يصرحوا ببطلان المبادئ  
اليهودية - المسيحية في الاخلاق ، بل أوصوا بالابقاء عليها لفائدتها في مجرى  
الحياة العامة . ولكنهم عندما ناقشوا أسسها من الناحية العقلية أصدروا عليها  
حكما قاسيا . ولعل خير مثال لذلك هو صنيح ( كانت ) أكبر فلاسفة ذلك  
القرن ، فانه دعا الى الابقاء على العقائد الدينية المسيحية الكبرى باعتبار أنها  
لا تنافي الضمير . ولكنه قرر من ناحية أخرى أنها ليس لها أي دليل يمكن أن  
يدعى انه عقلي . ولقد سوى ( كانت ) في هذا الحكم بينها وبين جميع القضايا  
الميتافيزيقية سواء أكانت دينية ام الحادية وثنية . فجميع ما شاد الفلاسفة  
من ميتافيزيقيات من عهد سقراط وأفلاطون حتى عهد هيد ( كانت ) انما كانت  
حججهم العقلية عليه محض محاولات لا صحة لشيء منها على النقد الصحيح ،  
لان عالم الميتافيزيقا غير قابل للبرهنة العقلية بحال . واذا كان هذا شأن حجج  
أساطين الفلاسفة في هذا الموضوع فمن باب أولى حجج رجال الدين . ان العقل  
النظري ، في نظر ( كانت ) ، يستطيع ان يخطر خطوة واحدة فيما وراء الطبيعة .  
لانه يستمد قضايا وبراهينه من عالم الطبيعة الذي لا صلة بينه وبين عالم  
ما بعد الطبيعة .

وان هذه الفكرة قد صارت في القرن الـ ١٩ م ركنا من الأركان الأساسية للفلسفة الوضعية (١) ، ومن قبل ذلك كانت قد عرفت عند بعض الأنسيكلوبيديين .

أما في مؤلف ( كانت ) المسمى ( نقد العقل الخالص ) فإنها تدوى كالصاعقة . ولقد تصرمت قرون عدة والفلسفة الإلهية الميتافيزيقية تجهد في أن تجد لها قواعد مسلمة .

ومنذ قرون أيضا نرى الفلسفة الإلحادية الميتافيزيقية تحاول أن تبرر تعاليمها بطريقة لا تخطيء .

ومن منذ قرون يحتدم النزاع دون التقدم خطوة واحدة . ليس هذا ، بكل بساطة ، لأننا عندما نضع لأنفسنا مسائل ميتافيزيقية فإننا نضع ، في الوقت نفسه ، معضلات لا أمل في قبولها للحل أمام عقلنا الإنساني المسلح بالوسائل التي لدبه للعلم والبرهنة !

إن ميزة ( كانت ) هو أنه أقدم على المسألة في صراحة . إنه ، أيضا ، قد انتهى فيها إلى رأي يجرح كبرياء الإنسانية .

إننا لا نملك على رأي ( كانت ) إلا ثلاث قوى للعقل : الإدراك الحسي ، والإدراك الكلي ، والعقل .

فبالحس نتلقى ( مادة المدركات ) . ونعنى بهذا ، الإحساسات والصور المفككة . واذن ، فحسنا أمامه صور . ولكنه لا يستطيع

---

(١) الفلسفة الوضعية هي التي لا تفهم المسائل الكونية إلا على أساس علمي تجريبي أما جميع الدعاوى التي لا يمكن أن تفسر على هذا الأساس فهي جديرة بأن تكون مسائل ميتافيزيقية احتمالية . فمثلا تقرير نهاية للعالم لأن خالقه هو مستحق الخلود وحده يعتبر من قضايا الفلسفة الميتافيزيقية . أما تقرير نهاية له لأن الشمس مادة لا بد أن يلوذها الضمود يوما ما فتنتهي الحياة فهو من قبيل الفلسفة الوضعية .



ان يدرك في الخارج (١) الا من خلال عدسات الزمان والمكان المشوهة للصور . انه لا يستطيع ان يدرك ، في الداخل ، الا من خلال قالب الزمان . واذن فمادة الادراك ، والمحسوسات المسماة ، ليست الا مجموعة ظواهر : انها اشباح وظلال اشبه باشباح كهف ( افلاطون ) (٢) .

اما ادراكنا فهو ملكة تركيب . انه يجمع مواد المدركات . ويبنى بمساعدتها الصور التي يكونها عن الأشياء وعن نفسه . ولكن له طبيعته الخاصة . انه لا يستطيع ان يكون المدركات الكلية التي ينجزها الا بالنظر الى مدركات حسية ، بنظرات منحرفة ، بمساعدة مناظر خاصة ، وعلى ضوء بعض المقولات : انه لا يستطيع ان يدرك الأشياء الا تحت صور الكمية ، والصفة ، والنسبة ، والكيفية . انه حينئذ لا يستطيع ان يدرك عالما الا مصبوغا بألوان خاصة ، مرتبا على نظام خاص ، خاضعا لقوانين

(١) اي خارج الذهن كادراك المرئيات وغيرها من المحسوسات التي لا تدرك الا و مكان خاص ، او زمان خاص ، يفران من صورها وبمسحان من مظاهرها . فكم من جميل في مكان او زمان هو بالعكس في مكان آخر او زمان آخر .

(٢) كهف افلاطون ورد ذكره في كتابه ( الجمهورية ) وقد اراد افلاطون ان يضرب به مثلا للفرق بين المعارف اليقينية وبين سواها من الضلالات والاهام . وقد مثل لتلك المعارف الموهومة بحال جماعة من الناس يعيشون مرغمين في كهف وانظارهم الى داخله المظلم وظهورهم الى بابه الوحيد المطل على العالم . ومن باب الكهف تلج اليهم ظلال ناس وكائنات اخرى يمرون بين نيران تشتعل قبالة بابه . ولان النيران تلقي اليهم بظلال تلك الاحياء على حوائط الكهف المظلمة ، ولما كانوا يروا في حيساتهم سوى تلك الظلال فانهم سيظنونها حقائق ، خصوصا اذا ولجت اليهم اصواتها مع ظلالها المتحركة ، فلن يستطيعوا ان يتصوروا ان وراءها حقائق اوثق منها . ولكنهم لو خلى عنهم فتركوا عدا الكهف الى العالم الخارجى لعلموا الحقائق الاصلية وادركوا انهم كانوا جد مخدوعين بحسبون الاهام حقائق وما هي الا اشباح خادمة .

خاصة . وهذه القوانين هو منطبع بعمومها وضرورتها . وانها ،  
في الحقيقة لتعبر عن الشروط اللازمة لامكان التفكير الشعوري .  
انها لا يمكن ان تقصر عن شرح القواعد التي يخضع وسيخضع لها  
دائما العالم المتصور ، عالم الظواهر ، لانه عالم مدرك .

اما عقلنا فانه القوة المطلقة . انه يطلب بكل قواه المبدأ  
الاولى (١) الذي يصير كل شيء جليا ، والذي لا شيء يشرحه .  
انه يستولى ، من اجل ذلك (٢) ، على ما يقدمه له الإدراك  
الكلّي من المبادئ العامة الضرورية .

انه يطمع (٣) بمساعدتها ، ان يدرك المطلق لكن ياله من جهد  
من البداية محكوم عليه بالفشل :  
ان المبادئ التي تعبر عن الشروط التي يدونها أبة ظاهرة لن

---

(١) أي المبادئ المسلمة منذ كافة العقلاء بالبداية . ان العقل يبذل كل  
جهده في محاولة رد الحقائق كلها الى اشياء جلية واضحة لا يمكن ان يشرحها  
شيء لان الشرح لن يكون الا تحصيل حاصل . وماذا يمكن ان يضاف من الشرح  
لابضاح هذا المبدأ الواضح : ( الكل أكبر من جزئه ) . ان الشرح والبرهان لن  
يكون ايضا بل قد يكون تعقيدا لبدايتها .

(٢) أي من اجل طموحه الى تحقيق مبدأ الجلاء والوضوح والبداية .

(٣) يطمع فيما لا قبل له به . ان هذا عند ( كانت ) يعتبر طموحا أكثر  
مما يجيب . ان طبيعة العقل هي ان يستمد من المدركات ، والمدركات مؤلفة من  
المحسّات المقيدة بقيود الزمان والمكان . فبأي مسوغ يحاول ذلك العقل ان  
يتخطى طبيعته لكي يدرك المطلق الذي هو طبيعة اخرى لا علاقة بينه وبين عالم  
المدركات ولا عالم المحسّات التي تؤلفه وتفديه ؟ ان عالم المطلق ليس الا غيبيات  
لا رابطة بينها وبين عالم الظواهر . كيف يمكن ، اذن ، لهذا العقل أن يجول  
فيها كما يريد له فلاسفة الكنيسة لكي يقدم لهم على مدعياتهم في عالم الالهيات  
براهين مقنعة ؟

تكون ممكنة لهن مبادئ صالحة ، بجلاء ، لكل الظواهر حاضرها ،  
وماضيها ، ومستقبلها .

لكن ما الذي تستطيع أن تحققه لنفسها من قيمة بازاء  
الغيبات التي هي بكل ضبط ليست مما يتصوره الشعور ؟  
ان جهد العقل هنا يجب أن يفشل . وانه لغاشل فعلا . انه  
ليتروى في نفسه ، وفي العالم ، وفي الله :

انه حينما يتروى في نفسه فانه يستخرج دائما قياسا كاذبا .  
ان الانية (١) تبدو للشعور وحدة بسيطة منسجمة . والعقل  
يؤكد حينئذ ، بأنها كذلك وحدة بسيطة منسجمة . لكن  
بأى حق يسوغ له الانتقال من الاحتمال الى الحقيقة الواقعة ؟

اما حين يتروى في العالم فانه يقع في المتناقضات . انه قد  
يبرهن في آن واحد على قضيتين متناقضتين ببراهين متكافئة

---

(١) الانية هي ما يعبر عن ذاتية كل انسان كما يشعر هو بها . وفيها  
خلاف بين الفلاسفة من حيث تحديدها وطبيعتها : يرى بعضهم أن شخصية المرء  
. انيته ، متغيرة دائما وقال بعضهم ببقائها من مبدأ حياته الى منتهاها . وعلى  
الخلاف تترتب أمور هامة كالسؤولية والجزاء والحرية وسواها . ويزعم بعض  
الحسينيين أنها مجموعة شعور . ويرى غيره منهم انها سلسلة حالات وجدانية .  
ومنهم من يقول : انها مظهر من مظاهر التركيب الجسماني . ويرى غير الحسينيين  
ان شعورنا يدل على وحدة ذاتيتنا وبقائها بدليل ذكرى الشخص ما مضى من  
حياته بما فيه من احساس ومشاعر وجدانية وعقلية . ثم كيف يتصور وجود  
حالات من الشعور أو سلسلة وجدانات بدون ذات تشعر وتوجد كما يدعى  
الحسيون ؟ ولعل أقدم من قال بتغير الذات : هيراقليطس الفيلسوف الاغريقي  
فيما قبل الميلاد بنحو ستة قرون وكان يمثل لتغير الكائنات بلهب الشمعة الذي  
لا يبقي على حال واحد لحظتين متعاقبتين . وكان النظام من زملاء المعتزلة يرمي  
بهذا القول اما نقولا عليه من خصومه واما زلا كان منه وايضا في مطاوع  
الفلسف .

القوة . انه يبرهن على ان العالم يجب ان يكون محدودا بحدود المكان والزمان . ويبرهن على انه لا يمكن ان يكون كذلك . ويبرهن على انه يجب ان يكون مؤلفا من اجزاء بسيطة ، وعلى انه لا يمكن ان يكون كذلك ، وعلى انه توجد علة فاعلة حرة وانه لا يمكن ان توجد ، وعلى انه يوجد موجود واجب الوجود وانه لا يستطيع ان يقطع بوجود اى من هذا القبيل .

ان العقل حينما يجهد في البرهنة على وجود الله فانه لا يتمخض الا عن سفسطات . ان برهان الطبيعيات ، وبرهان العلة النهائية يظهر انهما لا يبرهانان على وجود الله الا لانهما في لحظة يدحلان اختلاسا البرهان التجريدى (١) في التذليل . في حين ان البرهان التجريدى انما هو منطق مزيف . انه يعتمد على ان الوجود هو الكمال الذى يمد الجوهر بكماله ، مع ان الوجود ليس الا تصويرا خارجيا هو من حيث نفسه لا يستطيع تكميل اى شىء .

ذلك هو ( على راي كانت ) نقد قوى المعرفة . ان اية تجربة مباشرة ، سواء اكانت من خارجنا او من داخل انفسنا ، لا يمكن ان تقدم لنا سوى احتمالات . وان اى تفكير منطقي لن يستطيع ان يقدم لنا دليلا على وجود الله ، ولا على خلود الروح ، ولا على حرية الارادة التى تستمد منها الاخلاق الالهية الماثورة كل مقرارتها وادلتها .

وان ( كانت ) ليدعونا ، بدون شك من اجل اسباب ادبية ،

---

(١) هو الدليل الذى ألفه القديس اتسلم .

الى العقيدة في الله والى ذلك الخلود وتلك الحرية التى لا يمكن البرهنة عليها . ولكن ذلك ليس الا عكسا لنظام الفلسفة الدينية .  
لقد كان يظن انه يمكن ان تؤيد بعض الاعتقادات الاخلاقية بمساعدة بعض الأدلة الميتافيزيقية . ان العكس في ذلك كله هو ما يجب ان يكون .

انه التروى في شريعة الواجب (1) فقط ، وفي مرماها ، هو وحده الذى يمكن ان يبرر ما تدعوننا اليه التعاليم الدينية في الناحية الميتافيزيقية . انه ليس في عالم الميتافيزيقا ان نأخذ أنفسنا بالبحث عن أسس للاخلاق .

---

(1) يرى ( كانت ) ان التماس أدلة عقلية في عالم ( الميتافيزيقا ) ليس الا بحسب وراء أوامهم . فالبرهنة على وجود الله ، وخلود الروح ، والحياة الآخرة ، لا يمكن ان تتم من طريق هذا العقل النظرى . ومع ذلك فانه يمكن ان تؤيد تلك المعتقدات من طريق المبادئ المسلمة التى أساسها الاول هو قانون الواجب الذى تشبثت ( كانت ) بأنه فطرى في النفس الانسانية وبدهى الى حد انه لا حاجة به الى شرح او بيان : كل نفس انسانية يوجد فيها هذا القانون الذى يدفع الى السلوك الاخلاقى الفاضل وما يستلزمه من تفضيلات دون انتظار مكافأة او خوف عقوبة . ذلك مبدا مسلم به دون جدال ، ( تلك هى الخطوة الاولى ) .  
ثم لما كان هذا المبدأ لم يوجد عبثا ولم يوجد له جزاء في هذه الحياة كان لابد من حياة اخرى ليؤتى فيها هذا القانون ثماره ويلقى فيها من يتبع هذا القانون ما هو اهل له من ثواب ( وتلك هى الخطوة الثانية ) - ولما كان الوصول الى مثل تلك الحياة لا يتأتى الا بخلود الروح كان خلودها ايضا مبدا مسلما به ( وتلك هى الخطوة الثالثة ) . ولما كان هذا الخلود لا يحقق وحده ذلك الثواب كان لا بد من اله يفيض الخير على أولئك الذين استحقوه وسعوا اليه بذلك الخلود ( وتلك هى الخطوة الرابعة ) التى يتضح فيها وجود الله كمبدأ مسلم ايضا لا حاجة به الى دليل . بل لا يستطيع دليل أن يشرحه لانه لن يريده وضوحا .

وهذه خاتمة ذات مكانة من التكملة على ما ابا من نتائج هامة :

اذا كان (كانت) قد اصاب ، فلن يكون الملاحدة الانسيكلوبيديون على حق في اعلانهم بطلان الأخلاق (١) الالهية .

ولكن الأخلاق الدينية تكون معتوهة اذا هي نسيات ان موضوعاتها التي تعلن بها عن نفسها هي موضوعات قابلة للبرهنة (٢) العقلية .

واذن فان نتيجة حتمية تلزم الانسيكلوبيديين المهدين للفلاسفة الوضعية ، كما تلزم ( كانت ) نفسه (٣) : مستحيل أن يوضع موضع الثقة تلك الأدلة الكلاسيكية التي تدعى انها قد برهنت ، بما لا يقبل النقض ، على وجود الله ، وعلى خلود الروح ، وعلى حرية الإرادة ، وعلى الطابع الالهي في الضمير الأخلاقي . ومستحيل وبالتالي ، اذا أريد اعطاء الأخلاق قاعدة ثابتة ، أن يتمدد على القاعدة وعلى وجهة النظر الالهية اليهودية - المسيحية .

(١) أي اذا كان ( كانت ) مصيبا في مجموع آرائه ومنها تبرير هذه المعتقدات الدينية التي رأى الإبقاء عليها ولو أنها لا يمكن البرهنة عليها عقليا ، فان الفلاسفة الانسيكلوبيديين يكونون مخطئين في اعلانهم بطلان الأخلاق الدينية اعلانا لا تحفظ فيه ولا مجاملة .

(٢) يعنى أنه ليس معنى ابقاء ( كانت ) على المقررات الدينية أنه يكون في الامكان أن تدعى لنفسها أساسا من العقل . لان ( كانت ) اطل ذلك وقضى عليه قضاء لا مرد له .

(٣) أي مهما كانت مجاملة كانت في ابقائه على اساس الأخلاق الدينية فانه لا فرق بينه وبين الانسيكلوبيديين الذين رفضوها دون مجاملة . لان (كانت) يتفق معهم في استحالة بنائها على أساس عقلية . وعليه فان النتيجة التي تلزم كلا الطرفين واحدة : وهي انه لا ثقة بعد اليوم في تلك الادلة الفلسفية التي طابا جهد فلاسفة الكنيسة لكي يلبسوها الطابع العقلي فاذا هي بعد الامتحان العقلي لا سندا لها من العقل .

### السبب الثالث تقدم الأبحاث الاجتماعية :

ان نمطا ثالثا من الأسباب يبدو انه قد ساهم في تقوية هذه الحركة . انه منذ بدء القرن الـ ١٧ م ظهرت آراء جديدة عند بعض الاخلاقيين . ان تلك الآراء ، بالتأكيد ، قد ساهمت في توجيه العقول وجهة أخرى في الأخلاق . وليقرا في هذا المقام ، مؤلفات هوبز . لقد كان تأثيره عظيما في وسط الفلاسفة . وان اثره ليشاهد في الكتاب الرابع من ( أخلاق سبينوزا ) . وان هذا الأثر ليرى أيضا عند غالبية الأخلاقيين في القرن الـ ١٨ م . يرى هوبز ، ان هناك مبررا لاعتبار عصرين مختلفين في التاريخ الانساني :

عصر الحالة الطبيعية السابقة لتكوين الجماعات .

ثم عصر الحالة الاجتماعية حيث الأفراد يتجمعون ويتعاونون .  
اما في الحالة الطبيعية فان بنى الانسان كانوا متفرقين منعزلا بعضهم عن بعض . وكان لكل منهم ، بناء على ذلك ، حق طبيعي يشمل كل شيء : كان يحتاز الفرد ما يرى انه نافع له ، وان يصنع به ما يشاء ، وان يستخدم اية وسيلة ، مهما كان نوعها ، لنيله . وقد كانت المساواة اذ ذاك كاملة بين الافراد . ومهما عمل انسان ضد انسان آخر فليس ظلما . ( حرب الكل ضد الكل ) و ( سلطة الكل على كل شيء ) .

وفي حال كهذه ( يجب ان يستأثر الأقوى ) . وحياسة القوة كانت ، اذ ذاك ، هي الوظيفة التي تعلو فوق كل شيء . ونتيجة ذلك : انه في هذه الحالة الطبيعية لم يكن الانسان ( الا ذئبا على

أخيه الإنسان ( ١ ) . وأنه لدو حق في أن يخونه ، ما دامت تلك الحالة قائمة .

ومن هنا نشأت تلك النتيجة : في عصر الحالة الطبيعية يسود الرعب بين بنى الإنسان . وأن دماءهم لتجمد في عروقهم منه . انه يذهلهم . أنهم لذلك ، يريدون أن يضعوا حدا لتلك الحالة .

(١) يرى أولئك الفلاسفة الوضعيون ، وعلى الاخص اصحاب مذهب التطور، ان الإنسان لم يكن له في الاصل شيء من هذه الانسانية التي تساهده عليها اليوم . انه لم يكن الا وحش غاب كبقية الوحوش الاخرى . لم يكن له من العلم شيء ، ولا من الشرائع شيء أصلا . كان سبعا بكل ما للسبعية من معنى . وكان قبل السبعية خليفة أحط من السباع دركات . ثم بقانون الترقى والتطور تحت دوافع الحاجة وقسوة البيئة بدأ يكون فطيما . ثم بدأ القطيع يتطور بدافع الحاجة الى التعاون والتساند . ثم انتقل بعد ذلك الى مرحلة التشريع البدائي الذي يعطى صاحب القوة كل شيء . ثم انتقل الى مراحل من التشريع ارقى فأرقى حتى وصل الى ما نراد عليه اليوم . أما قصة أن آدم عليه السلام وجد انسانا سويا راقيا فليس يعبرها أولئك الفلاسفة أدنى التفات . انها عندهم قصة ( ميتافيزيقية ) تنظم في ملك الاساطير لان فلسفتهم التجريبية لا تبالي بما لم يقم عليه دليل من العلم والتجارب .

ولكننا نسألهم أى دليل لكم في هذه التجارب ؟ ان الامم ، حقيقة ، فيها الراقون ، وفيها المنحطون ، وفيها المتوسطون بين هؤلاء وأولئك . ومع ذلك عندما نرجع الى تواريخهم البعيدة في القدم نرى أن ارقى الامم اليوم كانت احطها فيما مضى . وان بعض الامم المتوسطة أو دون المتوسطة كانت ارقى الامم فيما مضى . فليست العبرة ، إذن ، بقانون التطور . بل ان وراء ذلك اسبابا اخرى ساعدت بعض بنى الإنسان على النهوض واسبابا قعدت بالبعض الاخر . ثم ان دعوى وحشية بنى الإنسان لان منهم اليوم من لا يزالون قساة كما كان منهم قديما أضرى على الشر وأقسى ليست تقوم بالتجربة برهاننا قاطعا . لان الانسانية قديما وحديثا منها الطيبون الاطهار البراه بل الذين يفضلون الملائكة كالانبياء والقديسين .



ومن هنا تنشأ الجهود في ايجاد خلطاء لكي لا يبقى الفرد منعزلا ،  
ضد الجميع ، بدون ظهر ولا معين .

وهاك ما رآه القدماء قبل ( هوبز ) ، في فهم اساس الجماعة :  
كان اوسطو يتخيل ان الانسان مدنى بالطبع . وهذا حق ، بالنسبة  
للنحل والنمل . وليس هذا حقا بالنسبة الى الانسان .

وآخرون اعتقدوا ان بنى الانسان قد ترابطوا فيما بينهم  
بسبب تعاطف طبيعي ، او بسبب اهتمامهم برغد العيش . حقا  
ان هذه الاشياء تلعب دورا هاما في التطور الاجتماعى . انها تقوى  
المجتمع الذى قد كان . انها ليست هى التى خلقت . اية تجربة  
تلك التى دعيت بنى الانسان قبل تجمعهم ، الى ان يكون لهم رغبات  
وفوائد يجنونها من تجمعهم ! انه ، فقط ، ( الرعب المتبادل بين  
بنى الانسان بعضهم من بعض ) دفعهم الى الخروج من العزلة ،  
والى تكوين الجماعات .

ومن المؤكد ان الحياة الاجتماعية لها اساسها الطبيعى . لان  
الطبيعة هى فى الحقيقة التى تحدونا الى اختيار اقل ما يمكن  
من الألم . انها ، فى الحقيقة ، هى التى تحملنا على ان نتمنى  
الحصول على زوجة وعلى ابناء . وهى التى تربطنا برغد العيش  
كثيرة للحياة الاجتماعية .

ان الكلمة الأخيرة ، فى ذلك ، ليست دائما متفرقة . اذا كان  
نحو الانسان قد كونوا جماعات فما ذاك الا بسبب حب الذات ،  
وليس ( بسبب تعاطف قوى بحملونه لامثالهم ) . ان الطوائف  
الاجتماعية انما نشأت عن حاجة كل فرد الى الشعور بطمأنينته .

ومهما يكن الامر فى هذه المسألة الجدلية فان حقيقتين تظهران:  
يبدو قبل كل شيء ان تجمع بنى الانسان لا يمكن الا بشروط  
مخصوصة . ولو ان فردا استطاع ان يحقق حريته الاولى كاملة

فانه ما كان يستطيع متابعة حياة الاجتماع بالآخرين . وانه لن يستطيع ذلك الا بتحديد مطامعه وحقوقه التي يعتقد انها تشمل كل شيء .

ولكى تتلو الحالة الاجتماعية الحالة الطبيعية فلا بد من توفر شرط : ان يوضع عقد اجتماعي بين الافراد ( يتنازل فيه كل منهم عن شيء من حقه الخاص ) و ( ويقدم للآخرين بعض المزايا ) .

كيف يمكن ، اذن ، ان ينظم مثل هذا العقد ؟ لنلجأ الى العقل فهو يهدينا . انه يملئ علينا ما يسميه هوبز ( القانون الطبيعي ) . ونعنى به : ما يجب عمله ، وما يجب الامتناع منه ، لكي يمكن الابقاء على حياة الجماعة وعلى أعضائها أطول مدة ممكنة . ويرى هوبز ان ينظم مواد ذلك القانون على هذه الصورة : التزام باحترام هذا العقد والمحافظة على حدوده . التزام بالأخلاص لشركائه الذين تعاقد معهم . التزام بأن يكون المرء سهلاً وعلى استعداد لخدمة مواطنيه . التزام باظهار الرحمة ، وان لا تكون عقوبة الا بقصد ضمان المستقبل ، وانه يكف عن الاساءة ومن كل صلف جارح للشعور ، وان يمنح الآخرين من المزايا مالا يضر به على نفسه ، وان يظهر الانصاف ، وان يختار محكمين في احوال المجادلة والمخاصمة . هذه الالتزامات كلها من يريدنا نسيرف مصدرها . انها جميعا مقتبسة من وصايا الانجيل . ( عامل الناس بما تحب ان يعاملوك به ) ، ( على المرء ان يضع نفسه موضع من يريد ان يعامله بأي نوع من انواع المعاملة ) ، ( لا يعمل احد في الآخرين ما يبدو ، له هو نفسه ، كربه المذاق ) . ان ( القانون الطبيعي ) مأخوذاً على هذه الصورة هو على رأى هوبز قانون الاخلاق .

وقد دعاه ذلك الى ابداء هذه الملاحظات : منذ اللحظة التي بعدل فيها بنو الانسان عن حقهم الطبيعي الاول المتبدد الى كل

شيء ، ويضعون عقدا اجتماعيا مبنيا على العقل ، ويشرعون في السير على مبادئه ، فانهم يحققون لحياتهم الخاصة صفات لا نهاية لسموها على حياتهم الطبيعية الاولى . قبل التجمع لم يكن الانسان لآخيه اكثر من حيوان مفترس .

والفضل لحياة التجمع ان اصبح كل للآخرين ملاكا حارسا . وان قبول الفرد ان يطيع هذا ( القانون الطبيعي ) الذي هو في نفس الوقت ( قانون الاخلاى ) لا فرق بين احدهما والآخر ، ما هو الا لان هذا القانون هو الاساس الذي يجعل الاجتماع امرا ممكنا . وليس هو من اجل كل فرد امرا ناقصا فقط . بل انه اكثر من ذلك ، ضرورى لكل حركاته وسكناته .

وهكذا ، تحت تأثير هذا النظام ، تتولد في العالم الفكرة التي

ستشقى طريقها :

هل الاخلاق ، بعد البحث ، هي ما ارادت النصوص الدينية ان تفهمه منها ؟ لقد فهمت على انها ذات اصل الهى . اليست هي ، بكل بساطة ، ذات اصل اجتماعى ؟

ولقد اعتقد ، ايضا ، انها مؤسسة على الخوف من الله . اليست قابلة للاعتبار والتقدير بما فيها من المنفعة التي تقدمها للجماعة التي بدونها ينقرض النوع الانسانى ؟

ومهما يكن من شيء فانه عندما يشرع بعض الفلاسفة في بث فكر من هذا القبيل ، فان الحلول القديمة تتأرجح والمسائل تتطور ولو لم يصلوا الى النتائج التي تتضمنها هذه الفكر كما ترى في صنيع هوبز هذا .

## السبب الرابع سلوك رجال الكنيسة :

عرفنا فيما مضى ثلاثة أسباب : قلة ثقة في ناحية التعاليم الدينية الماثورة . وقلة ثقة في الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ذات الطابع الدينى . وتقرير للطابع الاجتماعى للاخلاق . ذاك هو ما عرض للخطر ، فى نظر المفكرين فى القرنين ١٧ ، ١٨ م قواعد الاخلاق الدينية اليهودية - المسيحية .

بيد ان المفكرين كانوا ، اذ ذاك ، قليلين . كما انهم لا يزالون كذلك فى عصرنا هذا . ان تفكير الفلاسفة لا يتحرك الا فى دائرة ضيقة . انهم لا يؤثرون فى الجمهور الا بعد ان يصير من الاهلية بحيث يفهم فكرتهم ومكانتها . وان النقد العقلى الدقيق لا يعد الجمهور للتاثر بالفكر الا على ندره .

اما الذى يستهوى الجمهور ويهزه فهو الشناعات :

الشناعات ! ان الاخلاق الدينية كانت عرضة لها فى اغلب الأحيان ، خلال القرن ١٧ م . انها اضررت بها باكثر مما نالها من جميع افكار الفلاسفة .

وليس يغيب عن الذاكرة اهم صورة من صور ذلك النزاع : تلك المنازعة المؤثرة الدائمة بين ( الجزوبت ) وبين (الجنسينست) . ان الجدل هنا لم يبق مجرد برهنة علمية بين باحثين دينيين واخلاقيين متعمقين . انه نزل الى الصالونات أولا . ثم نزل ، مع كتيب بسكال ، وعمليات « البوليس » الخشن الى الشارع .

ان كتاب بسكال PROVINCIALES لكتاب مرعب . انه ليحوى آراء واضحة منطقية مملوءة باصفي عقلية فرنسية ساخرة مستهزئة .

وعلى أثره ساد في القصر وفي المدينة تلك الحالة : حول أصعب  
المسائل الإلهية الأخلاقية عم الاضطراب .

وانه لطريف أن أولئك الذين يظن بهم الاتحاد لم يتفوقوا إلا  
على الألفاظ التي يتكلمون بها . أما على الحقائق فأزأؤهم  
متناقضة .

فعند (الجنسينست ) أن ( آدم عادل ولكن أخطاه التوفيق )  
وفي هذا ما يتضمن العقيدة القائلة بالقضاء والقدر ( الجبر ) .

أما عند ( الجزويت ) فإن الإنسان له من التوفيق دائما ،  
قدر كاف ليعبد ويتضرع . والله لا يمنع ، قط ، توفيقه الناجع  
عمن يضرع إليه . وفي هذا ما يذهب إلى أن للعبد قدرة وحرية .

أما أتباع ( توماس اكوين ) فانهم يقولون ما يقوله (الجزويت )  
ولكنهم يفهمونه على وجهة نظر (الجنسينست ) . أغباء هذا  
إم نفاق ؟ تلك نتيجة جارحة للشعور تماما .

لكن ما الرأي في تفسيرات الجزويت للأخلاق المسيحية ؟  
يجب ان تدرس هذه الأخلاق عند آباء الكنيسة . انها مذهب صاوم  
من الاحترام والحب . جميع الواجبات فيها واجبات نحو الله .  
ولكن لاسبيل إلى ارضاء الله إلا بممارسة مكينة لأعمال التقوى  
والعدالة والتضحية . تلك أخلاق تبدو بعيدة عن الاحتيال والنفاق  
كل شيء فيها مضبوط ، وصارم ، وسام ، ومشروع .

والإم صار هذا المذهب عند فقهاء الأخلاق (جماعة المسيح) ؟  
لقد شرح بسكال للجمهور الداهل المبهوت .

وهذا هو شرحه لقاعدة ( الآراء الأصوب ) :

أنت تتردد ، مثلا ، أمام مشكلة أخلاقية فتلجأ إلى ضميرك  
تستنصحه بعناية . انه يجيبك بوضوح عما عرضته عليه . وانت  
أذن ، تعتقد أنك قد أصبحت عارفا بما يجب عليك .

لكن لنفرض أن ما قد عرفته يتكلف جهدا لتنفيذه ، انك لم تكن على استعداد لذلك . انك لن تكون ملزما ، حرفيا ، بعماله . هناك علماء الأخلاق الذين تمرسوا بالواجبات . ومن بينهم يتميز (علماء وقورون) فانظر ، اذن ، بماذا أفتوا في هذا الموضوع الذي يشغلك . فاذا ما أصدر احد هؤلاء ( العلماء الوقورين ) ، كائنا من كان ، رأيه في هذا الموضوع بما يخالف وحى ضميرك فالسبب معروف . ولك الحق في أن تتبع رأيه حتى ولو خالف كل ما افتاك به عقلك وقلبك .

تتبع تبت ( العلماء الوقورين ) . وهذا الثبت مخيف الى حد كبير : مثلا انا اقول : ايها الأب عندما جئتم توارى من الوجود ( سانت أوغسطين ) و ( سانت كريسوستوم ) و ( سانت امبروازا ) و ( سانت جيروم ) وسواهم ممن كانوا يرجون للتعريف بما هو من الاخلاق . ولكن على الأقل يجدر بي أن أعرف اولئك الذين جاءوا من بعدهم .

فمن ياترى اولئك الخبراء الجدد ؟

انهم قوم مهرة مشاهير . هكذا يجيبني :

خذ مثلا ( فيالوبس ) ، ( كونيكنك ) ، ( لاماس ) ، ( اشوكيه ) ، ( ديالكوزيه ) ، ( ديلاكريز ) ، ( فيراكريز ) ، ( ايجولان ) ، ( تامبورات ) ، ( فيرنانديز ) ، ( مارتينيز ) ، ( سواريز ) ، ( هرنيكيز ) ، ( فاسكيز ) ، ( لوپيز ) ، ( جومير ) ، ( سانشيز ) ، ( دي فيشيل ) ، ( دي جراسيس ) ، ( دي جراساليس ) ، ( دي بيتجيانس ) ، ( دي جرافايس ) ، ( سيكلانتى ) ، ( بيزوزيرى ) ، ( باركولادى ) ، ( يوباديللا ) ، ( سيمانشا ) ، ( بيرى دي لارا ) ، ( الدنيا ) ، ( لوركا ) ، ( دي سكاريسيا ) ، ( كارننا ) ، ( سكوفرا ) ، ( پيلديتزا ) ، ( كايريتزا ) ، ( بيسى ) ، ( دياس ) ، ( دي كلافاسيو ) ، ( فيلامى ) ،

﴿ آدام آماند ﴾ ، ﴿ ايربارن ﴾ ، ﴿ بينسفيلد ﴾ ، ﴿ فولفانجى افوربير ﴾  
( فوثرى ) ، ( ستريفورف ) .

آه ايها الاب ( هكذا اجيبه مرعوبا ) اكل هؤلاء الناس كانوا  
مسيحيين حقا ؟

وهكذا يشرح بسكال طريقة ( التقييد الذهنى ) .

يطلب منك ، مثلا : هل كذبت ؟

وانت فى الحقيقة قد وقع منك الكذب . ولا تريد ان تعترف  
بصدوره منك . هنا تكون على حق فى ان تجيب بأنه لم يصدر منك  
كذب . لانه يكفى ، لكى تكون فى وفاق مع ضميرك ، ان تتحفظ  
بعض التحفظ : مثلا قبل ان تجهر بقولك ( لم اكذب ) تقول فى سر  
كلمة ( اتمنى او انى ) او ( ليتنى ) . او بطريقة احسن : بعد ان  
تجهر بقولك ( لم اكذب ) تلحقها ، فى سر ، بكلمة ( اليوم ) .

ذلك هو التمرين المرذول الذى يجعل من التسناعات بكافة  
ضروبها امرا مشروعا .

وهنا بنعجز بسكال فيقول ( وسيقول لك الاب : ها انت ذا  
ترى انك انما قلت الحقيقة . وانا اقول له : اعترف بذلك ايها  
الاب . ولكن ، فقط ، يظهر لى ان ذلك معناه : حقيقة فى السر ،  
وكذب فى العلانية ) .

وهكذا يشرح بسكال مسألة ( توجيه المقاصد ) :

اذا كنت تقتل لتسرق فلن تجد لك عذرا يقبل . اما اذا كنت  
تقتل دفاعا عن نفسك فما عليك من ملامة ولا تائبم .

اتها اذن ، هى النية التى تصير غملك بريئا او غير برىء .  
ولا شئ يلزم لذلك اكثر من هذه النية . فاذا ما اردت عملا يجز

عليك اللوم فان في استطاعتك ان تعمله بلا جريرة تلحق بك .  
ابحث ، فقط ، عن خير طريق لتوجيه مقصدك في هذا الامر .  
اتخذ لنفسك القصد الذي به يجب به ان تصير خطبتك التي  
ترتكبها لما لا ضير فيه . وان في هذا ، غالبا ، لمنفعة جسيمة :

مثلا انت ترى الاخلاق تحرم المبارزة ، وتبيح الدفاع عن  
الذفس . اذن ، فخذ سيفك ، واذهب في موعد المبارزة الذي يحدده  
خصمك . ويمكن يدك من قبضته ، وانتظر اول بادرة من هجومه  
عليك فيكون لك الحق في قتله بنية الدفاع . وهكذا تقتل هذا  
العدو اللدود .

وبنفس الطريقة يستطيع مستحق في وقف ان يتمنى موت  
المنسلط عليه ، وكذلك ان يتمنى الابن موت ابيه ، لكي يظفر كل  
منهما بما يريد . و لكل منهما ان يسر بوقوع هذا الموت ، لانه انما  
كان يقصد يتمنى الموت فائدة ينتظرها ولم يكن لعداء شخصي .

ويشرح بسكال ايضا العمليات الصغيرة التي تقوم مقام الدين  
الصحيح :

انه ليكفي ان يحمل المتدين بعض افونات ، وان يرتل بعض  
ادعية ، وان يعد بمسبحته بعض عشرات ، وان يركع بعض ركعات  
وان يعمل طبقا لطائفة من الطقوس الدينية الصبانية الدليلة .  
وهكذا ينال رضا العذراء ، ورضا القديسين ، ورضا المسيح نفسه .

اما العدالة والايثار ، ومحبة الله فلا تاتي الا اخيرا .

وان بسكال ليجبه هذا المذهب ، مذهب الغفران الرخيص  
الذي يوافق أهواء الناس ، والذي يسمح ، لقاء بعض شعائر دينية  
بكل ضروب الخطيئة وغواياتها . ذلك الغفران الذي يلقي في روع  
الناس ان من يقوم بهذه العمليات ( دون ان يغير من سلوكه الشائن )  
سوف يرد ، الله الى الايمان الصحيح بعد موته ، او ان الله سيبعثه



خلقا آخر . ( وفي ذلك ما يبدو لي مورطا لأصحاب الخطايا في فوضى خطاياهم ، بسبب هذه الفكرة الباطلة التي تقوم على أسس تلك الثقة الجريئة ، أكثر مما يبدو لي أخذا بيدهم الى التوبة الحقّة التي تأتي كثمرة للتوفيق الالهي وحده ) .

كل ذلك قد تفجر ، كما تفجر القبلة ، وسط هذا الشعب المؤمن .

ان اولئك الذين هم اصحاب الحظوة في القصر ليسوا هم ( الجنسنيست ) الشرفاء الى حد الصرامة .

انهم ( الجزويت ) انفسهم الذي اينوا الاخلاق الدينية حتى احنوها امام جميع مقتضيات الحياة الانسانية .

فلاضطهاد نصيب اولئك ( الجنسنيست ) المتشددين .

اما ( الجزويت ) ذور الرخاوة فهم اصحاب المكانات السامية الكهنونية ، واصحاب الحق المنيف في ان يعدوا من بين رتبهم رتبة تلقى الاعتراف من الملك .

وما ثم شك في ان ( الجزويت ) قد عارضوا ( الريسسائل الصغيرة ) ليسكال بردود فوق ردود . وانهم لينحتجون ضد التاويلات التي اعطيت عن فكرهم وتعاليمهم . ولكن ذلك لم يجدهم جدوى .

وكانت النتيجة اخطر مما توقعه بسكال . فقد اراد الله ان يفرق بين الاخلاق المسيحية وشروحها عند الجزويت . فكان من سوء الحظ ان تستمر نار الجليل متجاوزة كل حد : ان عجلة الاخلاق الدينية الماثورة قد انزلت الى حماة . انها قد خرجت منها . ولكنها بقيت بعد ذلك جد ملطخة .

لو ان تلك الشنعة كانت الوحيدة ! اذ انه قبل ان يتوارى

شبهها بدا في الافق دوى اخرى . وان تكن هذه اخف ، بدون شك ، فانها ليست اقل نتائج .

ان الاخلاق المسيحية تدعو المؤمن ، كما يبدو لنا ، الى محبة الله .

وكيف يجب اذن ان نحب الله ؟

ان هذا يستدعي تأملات وتاويلات .

وايضا ماذا نرى بصدد ذلك ؟

نرى ، والحق يقال ، سيدة نصف مجنونة . اعني ( مدام جيون ) تتخذ تعاليم ، وتعطي مثلا فيها من جذبة الحب بمقدار ما فيها من بلبلة الخاطر . ان حب الله انثى تطريه وتمجده انها هو اتحاد الروح بالله ، ليس فقط بتجرد عن الغايات ، ولكنه فوق ذلك الى حد الوله . والمسيحي لا يكون مسيحيا حقا الا بان يفنى في الله ويدع الله يتحرك فيه . وان الطريقة الحققة ، لمناجاة الله ، تتلخص في ان يفرق المؤمن في تأملات في الله ، دون قول او عمل او طلب يرجى منه ، منتظرا تجلياته . وهذه الحال اذا تحققت تماما فانها تملأ الروح من الله . اما الأعمال حينئذ فلا قيمة لها . ان تقاء الحب يجعل كل شيء تقيا . وعلى هذا عندما تصل الروح الى ذلك المقام تصبح ( خاضعة لجميع مظاهر العناية الربانية ) . انها لن تحب سوى المحن ، والتهم ، والرضا بالخازي ، بل انها لتقبل ، فوق ذلك ، من اجل حب الله ، ان يحكم عليها بالهلاك الابدي من الله وباقصائها عن حضرته ابد الدهر .

ومع هذا فقد كانت ( مدام جيون ) تنقل الى من يتصل بهت هذه المعديات . لقد كانت تبشر . وكانت تنشر حولها بمجرد ظهورها ما كانت تفيض به من الخيرات . ولقد كان لها مريدون متحمسون

وكنيسة صغيرة . وكل ذلك استرعى انتباه ( بوسيه ) واستدعى تدخله في الأمر .

وما كان ثمت من خطر لو استقرت الأمور عند هذا الحد . ولكن انظر كيف خاض حبر من الأحبار مثل ( فينلون ) في هذا الموضوع ، انظر كيف كان يظهر التشبث بأراء ( بوسيه ) ويظهر الاتفاق معه ، ومع ذلك اخرج كتابه ( شرح حكم القديسين ) . وهو يميز في كتابه ، على الترتيب ، درجات كثيرة من الحب الالهي . اننا نحب الله على خمس صور مختلفة . ولكنها ليست جميعها صواسية :

بعض الناس لا يحبون الله الا لانه يرسل المطر لزروعهم ويبارك في حصادهم . ذلك ليس الا حبا رقيا ليس من الأخلاق ولا من الدين في شيء .

وآخرون يحبون الله خوفا من غضبه ، وطمعا في نعيم جناته ، وذلك ليس الا حبا لشهوة صغيرة ولاشيء فيه من الأخلاق بمعناها الحق . انه حب خاضع للحساب .

وسواهم يحبون الله لذاته ، ويضمون الى ذلك الطمع في ثوابه وخوف عقابه ان لم يحبوه . ولنسم هذا الحب حب الرجاء ، وفيه يستمر الحساب الأتاني متغلبا .

وبعض الناس يحبون الله بطريقة هي ، تقريبا ، مجردة عن الغاية . بيد أنهم لا يتجردون تماما من بعض دوران حول شخصيتهم ومن بعض التفات الى فائدة ذلك الحب . واولئك أيضا ليسوا كاملين في خاقبتهم ، ولا في تدينهم ، كل الكمال .

ان الطريقة واحدة من الحب هي التي تهب الأعمال ملاءها من الخلقية ، تلك هي محبة الله المجردة . والله حينئذ ، يكون محبوبا لذاته ، دون شريك ، اما اعتبار المنافع والمضار التي يمنحنا اياها او التي يقدر على ان يمنحنا اياها فلا تلعب هنا اي دور . انه

حينئذ ، وحينئذ فقط ، لا يوجد سوى سيطرة الحب المجرد الذي له وحده المجد الأعلى وهو وحدة الخلقية الكاملة ، والتدين الكامل . وماذا تقول بعد ؟

ان ( مدام جيون ) ليست هي وحدها التي تعرضت لغضب السلطة الكنسية ، ومضايقات السلطة المدنية .

ان ( فيلون ) أصيب ، أيضا ، بهذه الضربة ، وصودر كتابه ، وقضى حياته في نصف منفى مذهب هو أسقفية ( كامبريه ) .

ان تقریظة الحب المجرد لم يكن هو كل ما اقرتف . فقد اجترأ على ان اخرج كتابا لتربية ( دوق بورغونى ) ملك فرنسا المنتظر اسماء ( تليماك ) ظاهره ملطف وفي باطنه ما فيه . وكان مع ذلك ، عند من يحسن القراءة ، كتابا يبطن غير ما يظهر . انه لم يكن ، فقط ، محاكاة دقيقة لهوميروس ؛ بل لقد كان ، فوق ذلك تقدا انتقاميا لسيرة الملك لويس الرابع عشر وضع لتربية حفيده هذا . وفي هذا أيضا تتجمع حماة ذات أحوال ملطخة .

وها هي ذى الشناعة الأخيرة التى ، حولها ، لم يكف ( فولتير ) ومعاصروه حملاتهم . ذاك هو التناقض بين السيرة التى كان عليها كبار رجال الكنيسة وبين الأخلاق التى كانوا يعلمونها ويوصون بتعليمها فى الكنائس .

ان التناقض بين تلك القواعد التى تقعد بالشفاه وبين تطبيقاتها العملية لم تفلته تلك العقلية الشيطانية للشعب الفرنسى منذ زمن بعيد . وان المؤلفات الكوميديية ( الهزلية ) للقرون الوسطى وللقرون ال ١٦ م مليئة بذلك التناقض .

ولكن الأمور لم تكن قد بلغت من التناقض ما بلغته فى القرن ال ١٨ م . كانت الفضائل المسيحية كالفقر والتواضع ، والقناعة ، والصوم والورع ، والسداجة والرحمة ، وإرادة السلام بالعدل ومحبة الله الخالصة ، كل ذلك كان خيرا للمؤمنين ، وللقسيسين وللقديسين ، وللخطب والمواعظ .

اما اساقفة البلاط ، والشخصيات الكهنوتية الكبيرة فقد كان لهم شيء آخر : البذخ والأحاديث المتأنقة مع النساء ، والشهرة في مجالس الخاصة ، والعجلات ، والخدم ، والأرباح الجسيمة ، والموارد ، والمناصب . وانه ما كان ليصدر عن التبل ولا عن الصلاح والتقوى ان تتقلد رياسة الكنيسة ورتبتها العليا في سن الثلاثين . ولم يكن ثم وسيلة أنجح من التخويف بالله من ناحية ، وبالشيطان من ناحية أخرى لابقاء الشعب في خضوعه وسكونه ، وجره إلى أقدام السلطة في طاعة واحترام .

لكن ما الذي يستشعره من قدرة الله ومن خوف الشيطان أولئك الأحرار الموكلون بحكم الشعب ؟ انها لدعاية عجيبة (١) تلك القدوة التي يعطونها لنشر الأخلاق التي يطرونها في الكنائس ، ولنشر الحجج التي يقيمونها لترويج تلك الأخلاق .

وانه لاكيد ان كل مبالغة هنا ستكون من الخطورة (٢) بمكان : ان هاتيك الشناعات ليست هي التي نبهت أفكار الفلاسفة وصرفت طائفة منهم عن الأخلاق اليهودية - المسيحية (٣) ، لكن هل كان يتم لحججهم ما تم لها من تأثير لو لم تكن تلك العواطف التي كانت تحرك الجمهور تحت مشاعر تلك الشناعات ؟

(١) وجه العجب فيها انها كانت تقدم للناس ليعملوا بها دون ان يعمل بها أولئك الذين يشرعونها .

(٢) يعنى من الخطر ان يبالغ في الامر على غير حقيقته لان ذلك عدوان على الحقيقة التي اراد المؤلف بكتابه ان يخدمها .

(٣) أى من المبالغة ان يدعى ان تلك الشناعات هي التي صرفت الفلاسفة من احترامهم للتعاليم المسيحية وأقربهم بأن يعملوا عليها حملاتهم الشعواء . لانهم في الحقيقة حتى يصرف النظر عن تلك الشناعات كانوا بدافع من عقولهم لا يحترمون تلك التعاليم . وغاية ما في الامر ان تلك الشناعات ساعدت حملات الفلاسفة وزادتها قوة في نظر الجمهور المثقف وجعلت لها من التأثير ما لم يكن ليتم لولا وجود تلك الشناعات .

ان عاصفة لا تستطيع ان تهوى بدوحة مئوية السنين اذا ما كانت جذورها سائلة . اما اذا كانت جذورها قد بليت بفعل الحشرات والتعفن فانها تخر بكل ما عليها (١) .

ذلك هو تاريخ الصرح الفلسفى للاخلاق المسيحية . لكن كيف استطاعت تلك الاخلاق ان تتمالك امام عقل يتكالب عليها في ازدياد مستمر متواصل ؟ على حين كانت قد استهتت لا تستند الى قوة البراهين بقدر ما تستند الى سلطان المقررات الاخلاقية ذات التاريخ البعيد التى يخيل للعقل ، بسبب تطاول الزمان عليها ، ان لها من تلك البراهين ما يبررها ؛ ذلك السلطان الذى كان يتأرجح فى هواء العاصفة التى اثارها تفسير العهد القديم ، وشناعات الكازويستيك .

---

(٢) يشبه المؤلف التعاليم اليهودية - المسيحية بتلك الدوحة . ثم يمجس كيف استطاعت تلك الدوحة الصمود لتلك العواصف مع ان مستدها كان واحيا من ناحية العقل ؟ ان لبناها طبعاً يرجع الى ان لها مبررات طال عليها الزمان والناس يعتقدون ان لها حججا ومبررات وفى هذا ما اعانها على البقاء لان العقائد الماثورة لها سلطانها .





## الأخلاق والفلسفة الحديثة

منذ اللحظة التي رأى الفلاسفة فيها صرح الأخلاق الدينية الماثورة بتقلقل ، بدأوا بأنفسهم مترددين بين طريقين :

- ١ - أحدهما أن يكشف في الأخلاق عن أساس مفتح ، واضعين بناءه على أساس علمي بعيد عن كل فلسفة ميتافيزيقية .
- ٢ - أن تعتبر مسألة الأساس الأخلاقي مسألة قد رثت وأصبحت عتيقة غير صالحة وأن يتخذ بازاء الأخلاق وضع هو بكل ما فيه جديد .

ومن هنا نشأ نوعان من البحث مختلفان في الحقيقة اختلاف بيننا ، في نظريات الأخلاق وفي طبيعتها وفي قواعدها .

وستجرى هنا على اصطلاح لغوي كان الاستاذ ( ليغى برون ) أول من استعماله ، مجردين لفظه من كل معنى سييء ، فنسمى المذاهب الأولى « ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة » كما تسمى الأخرى « المذاهب المنشقة » .



## مابعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة

عندما ترى الانسانية نفسها في حاجة الى التجديد فانها تحاول دائما - على التقريب - ان تجدد ما كتب له الرواج من قبل . وتلك ظاهرة بارزة في تاريخ الفن ، كما انها ليست اقل بروزا في تاريخ الاخلاق .

ولما نال الفلاسفة من سأم في مذاهب العصور الوسطى ، رأى الكثيرون منهم ان يرجعوا الى وجهة المذاهب القديمة ، ولذا بدأوا يفكرون في ( الخير الاعظم ) ، ويحاولون تجديد فكرته بتحليل الامال الانسانية وأن يستخلصوا من ذلك نتائج منطقية لما يجب أن تكون عليه الحكمة والفضيلة .

وقد بدأت فعلا هذه الحركة ترسم في الافق منذ القرن ١٧ م عند بعض اولئك الفلاسفة الذين ، وان لم يكونوا قد زهدوا في الميتافيزيقا ، فانهم شادوا اعظم المذاهب . .

## مذهب ديكارت

وخير مثال لهذا يتجلى في صنيع ( ديكارت ) . لقد كان يعتبر الاخلاق اطيب ثمرة لدوحة الفلسفة التي تكون الميتافيزيقيا جذورها ، وتكون الفيزيقيا جذعها . ولكنه كان ، ايضا ، يعتقد ان تلك الثمرة لا يمكن ان ينال جناها الا اخيرا . ولعل ذلك الاعتقاد ، وحده ، كان السبب في انه لم يضع في الاخلاق اى مؤلف كامل . وعلى كل حال ، فقد كتب الى ( كانيث ) ان افكاره في هذه المسألة جد مرتبة . واذن ، فنحن نعرف افكاره تلك ، في بعض نواحيها ، من كتابه ا ( مقال عن المنهج ) ، ومن مقدمة كتابه : ( المبادئ ) ، ومن مراسلاته الى الملكة ( كريستين ) والاميرة ( اليزابث ) . ان تلك الافكار مشوبة بعناصر قديمة : الخير الاعظم هو ( السلام الروحي ) . ومع ان ديكارت يعتقد انه قد استمد بعض اشياء من ( ارسطو ) و ( ابيقور ) فان هذا السلام الروحي لا يختلف ، في نظره ، عن اللاحساسية الرواقية . ولقد كان ديكارت يعلم الاميرة ( اليزابث ) فن استشعار هذا السلام الروحي . وان مقارنة النصوص المختلفة لتدل على ان مذهبه الاخلاقي مستمد ، في بعض نواحيه من تعاليم ( ابيكتيت ) .

انها العواطف هي التي تعكر صفونا . انها هي التي يجب ان نعرف كيف نسوسها . واذن ، فنحن نملك ، بازائها ، وسيلتين للعمل :

ان تأخذ البدن ببعض المطهرات او الادوية المناسبة، وان نطبق،  
فيما بقى ، القواعد الرواقية : فمن اجل ذلك نحتفظ ( بارادة قوية  
لعمل الخير ) ، وما فاحية اخرى نعرف كيف ( نضع رغباتنا في  
وفاق مع الاشياء حينما لا نجد قدرة على وضع الاشياء وفق  
رغباتنا . ان السلام الروحي هو رهين بذلك الثمن . وانه لمن المؤكد  
ان (ديكارت ) كان جد عصرى حين كتب : « لو أنه ممكن ان نعثر  
على بعض وسائل تصير الناس ، على العموم ، احكم وامهر مما  
كانوا الى اليوم ، فاني اعتقد ان افضل طريق لذلك انما هو طلبها  
بالبحث في الطب » .

ولكنه يبدو قديم النزعة جدا عندما يدعوننا لان نعتبر (كل  
الخيرات الخارجية كأشياء بعيدة عن سلطتنا ) . وان ننظم رغباتنا  
بطريقة ان لا نرغب في شيء لن نحصل عليه ، وفي النهاية ان  
« نتخلص هكذا من مملكة الخير الدنيوى » .

وعلى كل حال ، نرى ( ديكارت ) في طبيته ، وفي رواقيته ،  
نائيا عن وجهة النظر المسيحية الماثورة .

## منهيب سبينوزا

انه لمن المؤكد ان ليس من اجل الزهد في كل ميتافيزيقيا اساس (سبينوزا) اخلاقه على تلك الصورة التي اختارها . ولكنه ، حقا ، اصدر على الميتافيزيقيا المسيحية حكما صارما .

انه قد اتخذ السبل التي سلكها من قبله الاخلافيون القدماء : ان الشيء الوحيد الحري بالطلب هو ، في رأي سبينوزا السلام الروحي ، السلام الداخلى المتزن المشوب بالغبطة . ان ما يمكن ان ينال به ليس هو الطب ، وليس هو تنظيم العواطف بالارادة الحرة . انه ايماء الذكاء نفسه ، ان الادراك والارادة ليسا شيئين مختلفين . انهما شيء واحد يعبر عنه باسمين مختلفين . ان السير من النوع الاول من المعرفة الى النوع الثانى ، ثم من النوع الثانى الى النوع الثالث ، ذاك هو الارتفاع من وهدة الضلال الى الحقيقة الجزئية ، ومن الحقيقة الجزئية الى الحقيقة الكاملة . انه بنفس هذه الدفعة تتحقق السيطرة على القلب رويدا رويدا . في اول درجات المعرفة يكون المرء متأرجحا بأمواج العاطفة . وفي الدرجة الثانية يعود حذرا ، وموطأ الاكناف ذا نزعة اجتماعية .

اما في الدرجة الثالثة فانه يصل الى الغاية من الغبطة وراحة الضمير وما ذاك الا لأن معرفة الدرجة الثالثة تمنح المرء الادراك الصحيح الذى يجب ان يطل منه على الكون . انها تبرهن له على انه لا يوجد الا جوهر واحد : الجوهر الالهى المتعلى بما لا يتناهى من الخصائص التى هى فى ذاتها لا تتناهى ، والتي لا ندرك منها سوى صورتين : الامتداد والفكرة . انها تبرهن له على ان الله ، وهو جوهر كل شيء وعقله ، لا يعمل شيئا لغاية ؛ وان ما يوجد لا يوجد الا فيه ، وكل ما يوجد انما يوجد بالفاعلية

الضرورة لذاته . كل ما يوجد اذن فما يمكن أن لا يوجد . انها تعد المرء هكذا لأن يربط ، بكشف نفساني باطنى ، كل ظاهرة كونية بهدد العلة الأولى التى يتعلق بها كل شىء بالضرورة .

انها تطرد من ذهنه كل فكرة للصدفة ، أو الامكان ، أو حرية الارادة . انها ترى الانسان كل شىء ( متجليا في مظهر الخلود ) . وليس يلزم أكثر من هذا الامداد الحكيم بتلك الطوبى التى ينشدها .

ولقد فهم ذلك جيدا ( ديكارت ) والرواقيون :

أن الذى يعكر صفو الانسان انما هو عواطفه من حب . وبغض ، ورجاء ، وخوف ، ومع ذلك فالعواطف لها علاج . فاذا ما وجدت اية عاطفة عند المرء ، فعليه أن يشتغل بالتفكير فى طبيعتها ، وأن يجد فى تحديدها ، وأن يستخلص السبب فيها ، وأن يصرف فكره عن الموضوع الذى يثيرها ، مطبقا انتباهه على بعض الموضوعات الأخرى . وليدرك أن الأمر الذى نابه لم يكن الا نتيجة حتمية لأسباب أخرى ما كان يمكن اجتناب وقوعها . وليعرض على ذاكرته سلسلة الأسباب التى لم يكن ما يثيره الا نتيجة لها : وليصرف هكذا عاطفته بدل أن يركزها فى هذا المثير . وليتذكر الموجود الأبدى الذى صدرت عنه تلك الحالة القائمة ، وليقهر بسرور التأمل فى ذلك الموجود الخالد كل انفعالاته الأليمة . وليستحضر الحكم الأخلاقية ذات الفائدة المحققة التى ترد على انفعالاته . ذاك هو ما يهدىء ثورات نفسه . ذاك هو ما سيحقق التوازن الروحى .

وعاك ، بالضبط ، السبب فى ان الدرجة الثالثة من المعرفة تحرر المرء من عواطفه وتمنحه السلام الروحى .

لنفرض ، رغم التحريف التاريخى ، أن ( دون ديينج ) كان من أتباع ( سبينوزا ) اكان ، تحت التأثير بالاهانة يسئل سيفه ؟ اكان

يسائل ذراعه هل هي ضعيفة ؟ اكان يسأل ( رودريج ) هل له قلب ؟ ( ١ ) كلا . ان الاهانة التي وقعت له كانت بعمل المعرفة الملهمة ، ستسند الى الله ، الجوهر اللانهائي والعلّة الضرورية لكل شيء ، والذي عند تصدر المتلاحقات الدائمة من الصور المحدودة للخليقة .

انه كان سيفكر في تحديد هذا الغضب ، وفي تحديد الشرف ، وفي هذا اول ماء بارد ينصب فوق نار غضبه .

انه كان سيتخيل عيني ( شميين ) الجميلتين ، وقوة ( رودريك ) الرقيقة ، انه كان سيبتسم لصورة اطفاله الصفار ، وتلك تسلية مفيدة لقلبه .

انه كان سيسند الصفة التي اصابته الى النظام الذي لا دافع له : انها حلقة صغيرة من سلسلة لا نهائية للعلل والنتائج التي يجب ان تظهر على مسرح الكون ، دون ان يكون في المستطاع تغيير الصورة التي ظهرت بها .

انه كان سيقبلها كما يقبل العقل ان الطفل لن يكون له سوى خصائص طفل قبل ان تكون له خصائص رجل . ان غضبه كان سيتوزع على كثير من الاسباب حتى لا يلبث ان يتبخر .

انه كان سيتذكر اخيرا تلك الحكمة القائلة : ( لن تقهر الفيظ بالفيظ بل تقهر الفيظ بالحب ) ، فيقدم للصفة خده الآخر ، ومن هنا يكون الفضل كل الفضل لهذه المعرفة ، حيث يجيء على اثرها الهدوء والفصح .

لكن ليس هذا كل شيء : انه بالصعود في سلسلة العلل فان الله هو ما سينتهى اليه كل تفكير .

---

( ١ ) دون ديبج و رودريج من شخصيات مسرحية كورنيى ( السيد ) .

واذن كل من يتفكر في الله فانما يتفكر فيه بسرور .  
اليس الله هو المفتاح الذى يسهل ادراك كل شيء ؟ وادراك كل  
شيء ، اليس هو اعظم اللذات العقلية الباهرة ؟ وكيف ، اذن ،  
بتفكرنا في الله هكذا ، لا نحبه بكل روحنا ؟ السننا نحب كل موضوع  
تحمل الفكرة الينا منه سرورا ؟ واذن ، اليست اللذة التى تقارن  
في نفوسنا فكرة الله هى اعظم اللذات قاطبة ؟

وها هو ذا السر في أن ( دون ديج ) الذى من أجل صفعته  
حقد ، وغضب ، وبارز ، وقتل ، وأوجد البؤس والشقاء ، لو كان  
سبينوزيا لما بدا عليه سوى الصفاء والسلام الروحى .

اذن لا حاجة بنا أن نفكر لماذا يكون الناس جد تعساء ؟ انه  
لان السواد الأغلب فيهم لم يصل الى الدرجة الثالثة من المعرفة ،  
ان هذا الفريق يعيش دائما بفكرة تقليدية ، وبجهالات يحسبها  
علما . ذاك لانهم لا يعرفون ان ينظروا الى الاشياء فى وضعتها  
الحقيقى ، ذاك لانهم لم يحسدقوا فن الصمود لكى يحيطوا بتلك  
الصفائر الانسانية التعسة . ذلك لانهم لم يتمرسوا بتلك العادة  
المحررة : عادة التأمل فى كل شيء ، وان كان صفة .

مذهب كهذا مذهب جليل الشئان ، ولكنه موضع الشكوك ،  
فى نظر الفلاسفة العصريين ، شأنه كشأن الالهيات التى تحرر منها  
( سبينوزا ) . اليس اليقين الذى يفكر فى استمداده من الضرورة  
المطلقة الملازمة للاشياء هو الذى يمد الحكيم السبينوزى بأصفى  
ما يبدو من تسامحه واتزانه ؟

لكن هذه الضرورة كيف يمكن البرهنة عليها بدون برهان من  
الميتافيزيقا التحكيمية ؟ واية ميتافيزيقا تحكيمية تستطيع يوما أن  
تبرر قضاياها بطريقة لا تتقبل النقض ؟

## إخلاق المنفعة :

لقد تأثر مفكرو القرن الثامن عشر خطى الفلاسفة القدماء ، ولا غرابة في ذلك اذا لاحظنا الحقائق التي شرحناها آنفا . فهم لم يحجموا عن بعض افكار لا تثبت على النقد لتلك التي رأيناها هنا لسبينوزا . انهم لم يريدوا أن يجشموا انفسهم عناء التأملات التي لا تؤمن غوائلها ، كما فعل سبينوزا ، بل كانوا ياملون - في انجلترا كما كانوا ياملون في فرنسا - الوصول الى الفساية بأيسر كلفة . انهم كانوا يدعوننا الى نسيان الميتافيزيقيا وهو اجسها ، لكي نتجه الى شيء بسيط : الى المنفعة على شرط أن تفهم جيدا .

وقد ورد في كتاب « ديدرو » الذي رد به على كتاب « هلفسيوس » المسمى « الانسان » ا

« اننى مقتنع انه حتى في وسط مجتمع سييء النظام كهذا الذى أعيش فيه ، حيث الرذيلة الناجحة تلقى الإعجاب غالبا . والفضيلة المخففة تقريبا على الدوام تثير الضحك ، اننى مقتنع كما قالت بأنه ليس ثمة وسيلة للظفر بالسعادة أفضل من أن يكون الانسان خيرا ، ذاك في نظرى هو أهم ما يجب أن يكتب من المؤلفات وأحسنها قيمة » .

ويضيف ( ديدرو ) الى هذا انه كان يملك الوسائل اللازمة لعمل كتاب في هذا الموضوع . ومع ذلك لم يجسر على أن يخرج مثل هذا الكتاب الذى كان يحلم به الى هذا الحد . ذلك لأنه ، كما يقول ، كان يخشى ان يظهره ناقصا وأن يفسد بذلك اعظم الحقائق وأقدسها .

وهذا الكتاب الذى لم يستطع ( ديدرو ) اخراجه قد حاول اخراجه فلاسفة من الانجليز في القرن ١٨ م وطائفة من الأخلاقيين الانسيكلوبيديين .



## دولباخ وبعض المنفيين

ونجد كتاب ( دولباخ ) المسمى ( الاخلاق العمامة ) يلخص ويكمل احسن ما جاءوا به من حجج .

وهل ندهش لكتاب كهذا ، اذا ما تذكرنا المحاورات المألوفة حيث كان « ديدرو » و « دولباخ » يخوضان معا ويتناقشان في مواضع يبديان فيها الانسجام وروح التعاون الحقيقية ؟

كل انسان لا يرغب ، قط ، الا في سعادته الخاصة . وتلك الحقيقة قد أعلنها جميع الفلاسفة القدماء ؛ وفلاسفة الالهيات في العصور الوسطى لم ينتقصوها : اليس رجاء السعادة في دار اخرى هو ما زينوه لعيون المؤمنين ؟ اليس هو دعامتهم التي استندوا اليها لحمل اولئك المؤمنين على الفضيلة .

ان هذا لابعاد في البحث وراء شيء هو في قبضة اليد . ان التروى في السعادة الدنيوية وأسسها لكاف عن سواها .

لكن ما هي هذه السعادة ؟

ان الابيقوريين كادوا يكونون قد فهموها :

ان الفرد ليملكها منذ اللحظة التي يتم له فيها اعظم قدر من اللذات ، وأقل قدر من الآلام ، وان تحصيل الأولى وتجنب الأخرى ليهبنا الفن الذي نعيش به سعداء .

ان بعض الناس يعتقدون ان السعادة هي ان نندفع بشراة على كل لذة عارضة وانهم ليخدعون أنفسهم شر خدعة .

قد توجد لذات عاجلة تنطوي على آلام آجلة ، والآلام عاجلة تنطوي على لذات آجلة . . يجب أن نتحاشى النوع لأول ونخاطب النوع الثاني ، يجب العمل من أجل المنفعة . لكن بعد أن ( نعرف جيدا ) هذه المنفعة .

من أجل ذلك ، نضع قاعدة : وهي أن نعنى بالنظام في حساب اللذات والآلام .

والنظام عند ( دولباخ ) ليس هو النظام عند ( مالبرانش ) . انه لا شيء فيه من النفوذ العلوى ولا من الميئافيزييا ، انه بكل بساطة هو ( الطريقة التى بها يساهم كل جزء من كل ، فى تحصيل الغاية التى ترسمها له طبيعته ) فمثلا نرى النظام بسود فى الجسم الحى حينما تودى جميع الأعضاء فيه وظيفتها باعتمدال وانتظام . ويسود كذلك فى جسم اجتماعى حينما تودى جميع اجزائه المختلفة الأعمال الضرورية المتبادلة لخير المجموع ، وعندما تلك الاسس يظهر الخلل عند الفرد ، والخلل فى الجمعية . والخلل هنا معناه المرض . وتلك اعتبارات رئيسية فى نظر ( دولباخ ) .

وهاك السبب فى تخير اللذات والآلام : ان اللذة ليست لذة حقيقة الا اذا اتفقت مع النظام . اما اذا كان طلبها مفسدا لهلك النظام فانها تكون شرا . وبالتبادل يمكن ان ينقلب الالم خيرا . انه يكون خيرا عندما يتعين تحمله اما لحفظ النظام او لاقامته من جديد .

واذن فقد كان سقراط على صواب ، كما يردد ذلك ( دولباخ ) : ان السعادة ليست تكثير اللذات ( بضرب من الإفراط الجنونى ) . انها تكون فى الاعتدال . انها لا تستلغى غير شيء واحد : نسبة عادلة بين الرغبات وبين الحالة التى يكون فيها ( الراقب ) . وقد كتب ( دولباخ ) : « وكلما كان للناس رغبات تعذر عليهم أن يصيروا

سعداء . ان الهناءة توجد في التناسب بين الرغباته والقدرة على اشباعها » . والأساس الحقيقي للسعادة انما هو هذا : ( لا رغبة الا في حدود القدرة ) .

ماذا نستخلص من ذلك ؟

( قبل كل شيء ) لا سعادة بدون هذا الاعتدال الذي مجده ( سقراط ) مر قبل ثم الأبيقوريون والرواقيون من بعده ، والذي اعتبره ( موتيني ) فوق كل شيء والذي فيه تغنى ( لابروير ) بنغنية فريدة . الحكماء اذن ، هم الذين ينظمون رغبتهم .

وبعد ، فان ( دولباخ ) سيحددها بسهولة : لا سعادة ممكنة ما لم يساهم المرء في سعادة الأغيار : ان انجهد وعدم التبصر ، هما السببان الوحيدان اللذان يمتعان المرء من ادراك الرابطة بين سعاداته وسعادة من يحيطون به . أن طرد هذا الجهل ، واكمال ما يجب ان يعمل او يترك لحفظ الفرد كيانه وعيشه سعيدا في الجماعة لهو الجهد الواجب على الأخلاقى . ولأجل براءة ذمته ، دعا ( دولباخ ) قراءه الى أن يتأملوا في ثلاثة أنواع من الأدلة :

ان كلامنا يملك ضميرا أخلاقيا . وهذا الضمير ليس حاسة فطرية ولا طبيعة الهية ، ولا حسا أخلاقيا ممتنع التغير . انه ليس الا ثمرة تخلقها التربية ، ولكنه سريع النمو جدا عند كل فرد بسبب التأثيرات التي يطبعه المجتمع بها . واذن فهذا حق : ان الضمير يدفعنا الى احترام الآخرين ومعاونتهم . وهذا جد متحقق أيضا : اننا عندما نعصى هذه المقررات ، فاننا نحس منه بتأيب جد أليم ، أما عندما نطيعها فاننا نشعر أن لنا عند أنفسنا موفور الغبطة .

ان الضمير الطيب هو مكافأة الفضيلة : انه يقوم على الثقة في ان أعمالنا يجب أن تمنحنا الإعجاب والاحترام ، والمحبة من الناس

الذين نعاشرهم . كيف ندهش ، اذن ، لهذا ؟ ان الضمير الطيب هو أحد العناصر الأساسية للسعادة. هل يعتبر غير مقنع أن يعيش المرء بريئا من انلوم ، وأن يستطيع ، في كل لحظة ، أن يستعيد ذكرى الخير الذي أسداه الى اشباهه ، وأن لا يجد في سيرته الا جميع الطيبات التي له بها الحق في أن يعجب بنفسه ؟ اما الضمير الخبيث فانه ، على الضد ، يفسد حتى اللحظات السعيدة . ( ان الشقى لا يستطيع أبدا ، أن يتمتع بسعادة صافية في الدنيا ) . ومن هنا تبدو النتيجة التي عبر عنها ( دالمبرت ) في عبارة بليظة ( ان المبدأ الأصفى للفضيلة هو اذا لم أكن مخدوعا ، الرغبة في أن يكون المرء راضيا عن نفسه : وهل تلك الرغبة الا نتيجة للأناية بمعناها الصحيح ؟ )

لو لم يكن شيء بعد هذا من الحجج لكان في هذا الكفاية . ان ( جان جاك روسو ) مع كونه انخدع في الأصل الحقيقي للضمير قد كان على حق في قوله : ( ان السعادة تفادى المرء بمجرد أن يرتكب الاثم ) .

ولكن هذه الحجة ليست الوحيدة . فان المرء لا يمكن أن يعيش الا في الجماعة وبها .

واولئك الذين تخيلوا حالة للطبيعة يوجد فيها الفرد مستقلا انما تصوروا حلما . ( انه ليس الا بطريق تجريدى أن يتصور أن الفرد يمكن أن يوجد في حالة عزلة تامة مجردا من كل علاقة تربطه بينى نوعه . وهذا الذى يسمونه الحالة اللاطبيعية لن يكون الا ضد الحالة الطبيعية ) . انه بالانعزال عند كل هيئة اجتماعية يكون مصير الفرد الانسانى أن يتلاشى في تعاسة . ويمكن أن يبقى قليلا ؟ ربما ، ولكنه لن ينسل . وبهذا ينتهى نوعه الى الانقراض .

انه ليس الا من الجماعة أن تستمد الانسانية حياتها .

وإن الجماعة لن تكون ممكنة إلا ببعض الشروط . وقد فهم  
( هوبز ) ذلك جيداً .

### نظرية العقد الاجتماعي

إذا كان لجماعة أن توجد ، فما ذلك إلا بفضل عقد اجتماعي  
يتقرر بين أعضائها . فإذا كان مصير ذلك العقد الاطراح والاهمال  
فإن الجماعة تتمزق ويصير أفرادها ثم أعقابهم إلى الزوال . وما  
العقد الاجتماعي هذا ؟

إنه عند ( دولباخ ) : ( مجموعة الشروط المنطوقة أو الملحوظة  
التي يبراعتها يتعهد كل فرد من أية جماعة للآخرين منها بأن يعمل  
على خيرها ، وأن يحترم ، من أجلهم ، واجبات العدالة ) . ذلك  
هو مجموع ( الواجبات الذي تفرضه الحياة الاجتماعية على من  
يعيشون معا لفائدتهم العامة ) ومن هنا ينشأ أصل الخير والشر ،  
والعدل والظلم وما يحددهما .

إن الالتزامات الأخلاقية ( ليست مؤسسة ، قط ، على عقود  
مبرمة بين الناس ، ولا على ارادات وهمية لكائن فوق الطبيعة .  
بل على العلاقات الخالدة التي لا تتغير والتي توجد بين أبناء  
النوع الانساني الذي يعيش في جماعة ، والتي سيبقى ما بقي  
الفرد والجماعة ) . إنها ( الضرورة الدافعة لأن يعمل المرء أو  
يجتنب بعض الأعمال ، مراعاة للخير الذي يبحث عنه في الحياة  
الاجتماعية ) . إن أي فرد يكون قد فهم هذه الحقائق ووزنها  
سيفهم هذا بجلاء إذا كان يهتم تماماً بمنفعته الشخصية فعليه أن  
يظهر بمظهر العدالة والخيرية . أما أن يضر بالآخرين ، فليس ذلك  
إلا مخاطرة وطيشاً وجنوناً . لأن عمل الفرد ضد الجماعة ، ليس ،  
في نظر المنطق الصحيح ، إلا عملاً ضد نفسه .

وهنا يتم ( دولباخ ) هذه الاعتبارات بحجة منحطة وسوقية  
وأجدر بمطابقته لاعتبارات ( هلفيثوس ) : أن هناك خيرات نتمسك

بها على الخصوص . كحب الآخرين ايانا ، واحترامهم وعطفهم ،  
والشهرة التي تنالنا منهم ، من كل ذلك نحن نجنى اشهر اللذات .  
واذن ، ما الذي يحصل لنا هذه اللذات ؟ وما الذي يسلبنا اياها ؟  
ان التجربة تجيب ان الفضيلة هي التي تحققها ، وان الرذيلة  
هي التي تقضى عليها .

ومن هنا نصل الى نتائج جديرة بالذكر : ( يجب ان لا نعتقد  
ان الفضيلة تضحية شاقة على حساب منافعنا ، فانه لا احد  
يعرف جيدا كيف يحب نفسه الا ذلك الذي مارسها ) . ( انه ليس  
سوى رجل الخير ، ورجل العقل ، والرجل النافع للاغنيار ،  
يستطيع ان يقول انى احيا ) .

ان كتاب دولباخ ( الاخلاق العامة ) هو تقريبا افضل المرافعات  
التي ابرزتها الفلسفة لصالح مذهب المنفعة الشخصية ، وماذا  
اضاف اليه ، في الحقيقة ، اولئك الفلاسفة الانجليز الذين  
لا ينسى مجهودهم كلما وضع نظام هذا المذهب موضع البحث ،  
( جرمى بنتام ) ، و ( جون استيورات مل ) ؟

**مذهب بنتام ومذهب مل :**

ان كتاب ( الديونتولوجيا ) لم يظهر الا بعد موت بنتام سنة  
١٨٣٤ م . وان بنتام ليبدو ، فيه ، متفقا تماما مع النفعيين الذين  
تقدموه على هاتين الحقيقتين :

- ١ - كل فرد لا يرغب الا في سعادته الشخصية .
  - ٢ - السعادة هي تحصيل اللذات ، وتجنب الآلام .
- اما خطته الأخلاقية فهي ، بالتالى محددة بوضوح .

وانه لغير ذى جدوى ان نكلم بنى الانسان عن واجباتهم ، ان  
ذلك مستهجن ، تلك الواجبات التي لا يهتمون بها ، بل يتعدون

عنها في اصرار . ان الواجب هو السير على غير هذا السبيل : يجب ان نرشدهم الى الطريقة التي ينالون بها تلك السعادة التي تحوى من السرور ما يميلهم نحوها ، وما لا يملكون معه الا ان يميلوا بكل ما في طبيعتهم من قوة . ومن هنا كان اسم الكتاب ( الديولتولوجيا ) : علم ما ينبغي عمله ليس لانه يجب ، بل لان الانسان انما هو انسان . ولانه من طبيعة الانسان ، بسبب انه انسان ، ان يطمح الى ما هو مجبور بطبيعته على ان يطمح اليه .

وان المسألة التي يعرضها ( بنتام ) لهى بعينها المسألة التي عرضها ( دولباخ ) . ما السبيل الى توفير أكبر نصيب ممكن من تجنب الآلام بقدر الامكان ؟ يتفق ( بنتام ) هنا مع ( دولباخ ) على مبدأ الحل . انه لخطأ ان يهجم المرء على اللذات ، بدون تبصر ، وبدون تخير ، بل لكى يسلك الانسان سلوكا حسنا ، يجب عليه ان يعد حسابا للذات والآلام ولقيمتها النسبية . يجب ان يكون قائد المرء في حياته ( حساب اللذات ) . ولنتبصر ، بهذا الاهتمام ، اللذات ، والآلام : انها تختلف بعضها عن بعض في عدة نواح . يوجد أولا من اللذات لذات أقوى اثرا من سواها . وطبيعى لما كانت هى الأفضل فانها لاجدر بان تطلب ، كما ان الآلام الأشد جديرة بان يبتعد عنها بعناية أكثر من سواها .

ويوجد أيضا ، لذات وآلام اطول أجلا ، واقرب حدوثا ، وآكد وقوعا من سواها . ومن الطبيعى ان تكون اللذات الأفضل هى الأطول والأقرب ، والآكد . اما الآلام فتكون أقل رهبة اذا كان ذلك كله فيها على أقل درجة .

ولنتأمل ، الآن ، الأعمال التي تنتج لذات ، والآلام ، في أبعاد نتائجها . ان هناك بعض لذات غير صافية : تلك التي تثير ردحا من الزمن آلاما أكثر او أقل حدة . وهناك بعض آلام غنية بالفوائد : تلك التي تكون نتائجها البعيدة طيبة الثمرات . مثلا : السكر لذة غير صافية . العمل الم غنى بالفوائد .

واللاحة تشعنا بالعنصر الأخرى فى التقدير : الامتداد  
فى اللذات والآلام . ان رقة الشعور تربطنا بآمتالنا كما راء ذلك  
( آ . سمىث ) . اننا نألم لرؤية من نألم . ونسر برؤية من يسر .  
واذن ، فان بعض أعمالنا تثمر لنا وحننا اللذة ، او الألم ، وبعضها  
قد يكون سببا فى ايجاد تلك الحالات لنا ، او لجماعات سوانا  
كبيرة كانت أم صغيرة . فكيف نهمل مثل تلك الظاهرة فى حسابنا ؟  
ان رقة الشعور تزيد فى لذاتنا وفى آامنا .

ان حساب اللذات يجب ان يدخل فىه كل هذه المسلمات .  
فاذا هو فعل ، فانه سىستخلص حقيقة أخلاقية بعترها ( بنتمام )  
قطعية : ( ان التبصر يؤدى الى الرعاىة ) ، وبعبارات أخرى ،  
نقول ان الحساب الدقيق لمنفعة المرء الخاصة ، يبرر فى كل  
حال ، مسلك كل من يلتفت فى عمله مبدئيا الى مراعاة السعادة  
العامة . لكى يعيش المرء سعيدا فليس له الا وسيلة واحدة : ان  
يكمل المرء كل عمل منقوص ، وان يؤيد كل عمل خالص او عام  
بحىث تكون نىيجه وعاىته تحقيق ( اعظم قدر من اللذات لأكبر  
عدد من الناس ) .



## عنذهب مل :

ولذا لم يصف ( جون ستيوارت مل ) الى هذا ، في الحقيقة ،  
ألا شيئاً واحداً . أن (بنتام) قد أهمل ، في حساب اللذات عنصراً  
أساسياً . ذلك أنه نسي أن اللذات لا تختلف فقط في الكمية ،  
وإنما تختلف أيضاً في الكيفية . هذا معلوم ( فلأن يكون المرء سقراط  
أو ساخط خير له من أن يكون خنزيراً راضياً ) . وذلك لأنه كما  
توجد لذات رقيقة وسامية ، كذلك توجد لذات غليظة وسوقية .  
وقد يفضل بعض الناس لذة واحدة سامية على عدة لذات غليظة .  
ولنكمل ما قاله ( بنتام ) في هذا المقام .

لكن يقال : كيف يمكن تقدير هذا السمو النسبي في اللذات  
والآلام ؟ ويجيب ( ستيوارت مل ) أنه يوجد في العالم (ناس خبراء)،  
أولئك الذين أتيح لهم أن يفهموا بتجاربهم الشخصية ، وأن يقارنوا  
لذات مختلفة . مثلاً : نجد ناساً عاشوا في الضعف الخلقى لهذا  
العالم ، ثم انغمسوا أخيراً في طهر الفضيلة وصاروا قديسين .  
فولئك من الخبراء ، لأنهم بالقياس عرفوا الفرق بين اللذات الفاضلة  
واللذات المنحلة . ومنهم ( القديس أوغسطن ) و ( بسكال ) . واذن  
فعلينا أن نستشير هؤلاء الخبراء . أنهم جميعاً متفقو الرأي على  
أنه يوجد بين لذاتنا لذة لا يتناهى سموها . تلك هي الرضا الأخلاقي  
كما يستشعره ضمير مطمئن . ومن بين آلامنا يوجد ألم على  
الخصوص شديد القسوة ، أنه ألم تأنيب الضمير .

ان النتيجة لن تتأخر طويلاً : كل انسان يريد أن يكون سعيداً .  
كل انسان عليه أن يستعد لكي يكون دائماً بمنجاة من تأنيب ضميره  
وأن يحتفظ بضمير مطمئن ، فاذا ما تحقق هذا الاحتياط فليس ثم

من سبب لحرمان المرء نفسه من اية لذة توجد ، ولا سبب بحول  
دون تحاشي أى ألم ممكن الاجتناب .

والسير على هذا النمط معناه حساب الحياة . ولقد كان انفدءاء  
على صواب : ان اول الفضائل هو الحذر المستنير بالذكاء . انه يقود  
المرء الى ارادة ان يكون عادلا وخيرا ، اعنى فاضلا بالمعنى المألوف  
للکلمة .

وانه لمؤكد ، ان هذه المؤلفات لها مذاقتها الخاص وبرودها  
الاخلاقى الانجليزى المطمئن ، الأمر الذى ينقض كتاب ( دوايخ )  
( الأخلاق العالمية ) . لكن امن أجل هذا هى تختلف عنه بطريقة  
محبوسة .

كل هاتيك المذاهب التى تختلط فيها العقلية القديمة بالمسول  
الانسانية العصرية تبدو ، على التحقيق ، ذات روعة . ولكنها ، مع  
ذلك قد اثارت عاصفة من الغضب . وفى الحقيقة اذا كانت هذه  
المذاهب غير قابلة للنقض كلية ، فان الأخلاق ستؤسس على أساس  
مستقل عن الدين . وفى هذا صدمة قاسية لأولئك الذين يدافعون  
عن هذه الناحية (١) ، لافتين الأنظار الى ان الأخلاق بدون الدين  
ستكون ميتة .

ومن هنا نشبت حرب عوان ، فى الأخلاق الدينية الماثورة ، وفى  
مذاهب التوفيق الروحية ، ضد مذهب المنفعة . ومن هنا أيضا  
ثار رد منظم فى سموط من النقد ، بينها من ناحية قيمتها اختلاف  
ملحوظ .

وقبل كل شىء علينا ان نعرف كيف نفهم هذا : انه ميمما يكن  
خصوم مذهب المنفعة الشخصية من قوة المعارضة ضد مبادئه ،  
فانه يحوى عناصر للحقيقة لاجدال فيها .

---

(١) تأسيس الأخلاق على الدين .

ولنتأمل ، في الحقيقة حال الأفراد المعتدلين المثقفين في العالم المنمدين . اولئك بطريق الوراثة ، وبطريق التربية ، قد تم لهم ضمير اخلاقي حساس . فاذا كنا لا نفكر الا فيهم وحدهم فلا شيء يكون اتم ضبطا من قواعد اولئك المنفعيين . وفي الحقيقة ، نجد الافراد الذين تكون ضميرهم بالتربية الطيبة يحسون ، تماما ، بتأنيبات ملهبة عندما يعصونه . كما أنهم يشعرون ، جيدا ، بسرور سام وعميق ، عندما يحسون بتجردهم من الأدناس الادبسية والمادية . واذن بالنسبة لفرد كهذا ، كيف لا تكون الفضيلة حسابا طيبا ، والرذيلة والاثم حسابا مشئوما ؟ انه اذا كان لا ينفذ الضروري لكي يقره ضميره ، فانه سيكون اولى الضحايا لسلكه واوفرها لها .

وان هذا ليس حقا فقط بالنسبة لأولئك الذين تحكمهم ضمائرهم . انه كذلك ، عند اولئك الذين اوجدت المدنية والثقافة عندهم بعض استعدادات ظاهرة من رقة الشعور . ان هؤلاء يتألمون كثيرا اذا ما راوا او تذكروا آلام الاغيار الى حد انهم يتجنبون المساهمة فيها ، بل انهم يعلمون ما يمكنهم للتخفيف عنهم ، كما انهم يكونون جد سعداء لسعادة الآخرين ، حتى ليحترمونها حين توجد ، ويجتهدون اذا لم توجد في ان يوجدوها .

ان العناية بابرار مثل هاتين الحقيقتين لعمل جليل القيمة . وان خصوم مذهب المنفعة كثيرا ما ينسون هذا : ان مؤلفي هذه المذاهب ليس شعروننا بانهم كانوا ذوي روح طيبة . ان خطاهم الاساسي ليس في أنهم اعتبروا انهم سيكونون تعساء اذا لم يكونوا فضلاء ؛ انه انما كان في أنهم اعتقدوا ان جميع العالم سيكونون تعساء مثلهم اذا لم يكونوا فضلاء مثلهم وعلى نفس طريقته .

اننا نلمس هنا نقطة الضعف .

ولنسلم مبدئيا ، ان الناس جميعا ذوو ضمائر مهذبة الى حد

انهم جميعا يضعون في المكان الاول من اهتمامهم البعد عن ذاتيات الضمير ، وأن يتمتعوا بالرضا الأخلاقي . فهل يمكن القول بأنهم جميعا سيتفقدون في نمط سلوكهم ؟ لنتذكر هنا الفصل الأول من مؤلفنا هذا . اذا كانت الضمائر الانسانية هي على التقريب متحدة على هذه القواعد الأساسية : ( الزم العدالة ) ، ( الزم الخيرية ) فهي لا تفسر هاتين العبارتين بتفسير واحد . وهل الرجل الذي يبيع تعدد الزوجات يمكن ان يحس بتأنيب الضمير لارتكابه هذا النعقد ؟ أم هل امرأة من قبائل الهوتنتوت تحس خجلا مؤلما من اجل تجولها عارية كما ولدتها أمها ؟ أم هل يستشعر متعصب لله ضيقا اذا مارسق او قتل نصرانيا ؟ فضلا عن ذلك ، فاي اضطراب يستشعره ضمير امرأة عربية تفاجأ متجردة من الحجاب الذي يجب عليها ان تتقي به جميع الأعين ! وأي باس يستولى على نفس رجل بدائي حين يمس قدسية بعض المقدسات عنده فتتولاه بالتعذيب آلهة الجحيم !

لكي يحقق المرء سعادته الخاصة ، يجب عليه ان يسلك بحيث يجب آلام تأنيب الضمير ، وان يحصل على سرور الرضا الأخلاقي . تلك قاعدة سامية . ولكنها لا تحقق التوافق بين الناس الا اذا كانت ضمائرهم في انسجام . وانا لنعلم ان ذلك غير متحقق . وبلا حظ ادهى من ذلك : كثير من الناس ، على التحقيق ، لهم ضمائر . ولكن هل للجميع مثل ذلك الضمير ؟ ان من يتأمل سلوك كثير من الأشخاص سيجد نفسه مضطرا الى التساؤل في ذلك . هل دقة الحس بالرضا الأخلاقي وتوقع لوم الضمير امر شائع الى حد ادعاءات المختصرات الاخلاقية ؟ ان بعض العيارين والسفاحين قد يحققون لانفسهم نصرا بأن يطعنوا بعض الناس لكي يجربوا نصلا جديدا وقع في أيديهم ، او بأن يلقوا الى الماء ، لكي يربحوا رهانهم ، أول امرأة يصادفونها فوق قنطرة .

وبصرف النظر عن التفكير في هذه الأحوال الشاذة ، ليس خوف

رجال الشرطة ، وخوف الراى العام ، وخوف العقوبة الالهية ، هو الذى ، عند كثيرين من الناس ، يقوم مقام الفضيلة ؟

ثم الامتناع عن عمل أو تكليف النفس به لنوال الرضا الأخلاقى أو الفرار من وخذ الضمير أهو ، بالنسبة للرجل السوقى ، قاعدة ام شدوذ ؟

وما هو حق عن الضمير هو ، أكثر من ذلك ، حق عن العاطفة الرقيقة ( المشاركة الوجدانية ) . ان بعض الناس يسرون بسرور الناس ويتألمون لآلامهم . لكن هل ذلك ظاهرة كثيرة الشيوخ ؟ كم فى الناس من يسر فى أعماق نفسه بالآلام الآخرين ، وكم منهم لن يجدوا فى تلك الآلام الا فرصة لاشباع فضولهم ! وكم فيهم من يكون موقفهم فى ذلك على ادق تحليل ، موقف من يستوى عنده الأمران تماما ! (١)

يجب أن لا نسير وراء الأوهام ! ان من يعمل حساب سعادته على الطريقة المنفعية ، فانه لن يجدها تتحقق فى الفضيلة الا اذا تم له ضمير ادبى كامل واستعدادات قوية من رقة العاطفة ( المشاركة الوجدانية ) وبالاختصار : روح اجتماعية قوية صقلت بعوامل الوراثة والتربية .

ولسنا نرى شيئا جديدا فى تلك التحديدات ، التى حاول ادخالها فى حساب المنفعة ( بنتام ) و ( ستيوارت مل ) اللذان عملا على اصلاح أمره .

ان ( ستيوارت مل ) ينصحنا بأن نرجع الى مشورة الخبراء والى القدوة بهم . يا اسفا ! وهل أولئك الخبراء متفقون ، اذن ، فيما بينهم على القيمة النوعية للذات والآلام ؟ لنفرض أن رجلا ذا تربية عالية حل بباريس ، ولنقله الى متحف ( اللوفر ) ثم الى ملهى شعبي لكى يحتسى كأسا ( من رحيق مفلقل ) . انه لن يتردد ، بعد

(١) أى لا فرق عندهم بين الام الناس وسرورهم .

في ان يعتبر الجمال الفنى الذى رآه فى المتحف لذة أسمى وارجح  
وان اللذة التى اجتنأها فى الملهى ليست الا لذة سوقية الى حد  
كبير . ولنفرض ، الآن ، ان زنجيا قد احضر من الكونغو ، ولنعهده  
بدوره ، أولا ، الى متحف ( اللوفر ) ثم الى الملهى ، فهل نظن ان  
تقديره لقيمة اللذات التى شعر بها سيكون هو بعينه تقدير  
الأول ؟ وانه ، مع ذلك ، قد صار من الخبراء . ألم يوضع بين امرين  
مرفوعين لكى يستشعر درجتين مختلفتين من اللذائد له القدرة على  
المفاضلة بينهما ؟ وانا لنخشى ان يكون ( ستيوارت مل ) قد اظير  
نفسه ، بسذاجة ، فى مظهر المتفائل . كل امرىء ، حسبما يقول  
المثل ، يأخذ لذاته حيث يجدها . وكل امرىء ، فضلا عن ذلك ،  
انما يقيس قيمتها بمقياس التهذيب الذى أتيح له . كيف يمكن  
لتجربة فرد أن تحصل لنا حسابا يقاس به سلوك سواه ؟ أم كيف  
نجعل جلفا من الأجلاف يستشعر من نشوة الفن ما يستشعره أحد  
هواة الفن أمام ( الجيوكنده ) ؟ وكيف يمكن اشعار امرىء ذى ضمير  
بدائى ما يستشعره المتمدين من لذات اخلاقية يجدها فى الفخر  
بتضحيته ، وبعبوديته من أجل وطنه ومواطنيه ؟

أما عن قواعد حساب اللذات التى وصفها ( بنتام ) فهل نراها  
محقة تماما ، وفى كل الظروف ، للمطلب الرئيسى من المذهب  
البنتامى ؟ ( التبصر يقود الى الرعاية (١) . هالك هو ما يجب أن يبرهن  
عليه . ومن المعلوم أن الذين هم فى حاجة الى الاقتناع ليسوا هم  
الذين يملكون ضميرا مهلبا ورقة عاطفة ( مشاركة وجدانية ) . ان  
أولئك مقتنعون من قبل . أما الذين هم فى حاجة الى ذلك فانما هم  
اصحاب الضمائر المنحطة ، والذين ليسوا منها على شىء اصلا .  
واذن فهل الموضوع يبدو دائما سهلا ؟

لنتذكر ، فى هذه الفرصة مثلا اخلاقيا قديما هو وان كان باليا  
ومرددا فانه مع ذلك لا يزال محتفظا برونقه :

(١) أى مراعاة العدالة فى السلوك .

لنفرض أن في الصين جابيا واسع الغنى . ولنفرض أنه شرس  
ومبغوض من جميع الناس . وأيضا فلنصفه بجميع النقائص مطاوعة  
للمشهور عنه ، وبجميع ما هو في طبعه من أبغض صفات القسوة .  
ولنفرض في أوروبا صعلوكا (١) ، وحيدا في حجرته ، ولنفرض أنه  
مشرف على الموت جوعا ، وأنه مريض مثقل بالديون ، ذو زوج وأطفال  
يصطرخون من قسوة البؤس . ثم لنفرض أن تحت يد هذا البائس  
زرا كهربائيا ، وأنه يعرف أنه بالضغط على هذا الزر الكهربائي  
سيصعق هذا الجابي البغيض الى كل العالم ، ويعرف أيضا أنه  
لن يعلم بعمله لا الشرطة ولا أى كائنا من يكون وأنه سيرث عنه فورا  
بلا منازعة ولا خصومة قضائية ، ثروة هائلة . ماذا يجب عليه أن  
يعمل ؟ أيضا على الزر الكهربائي ؟ أم سيكون له من الشجاعة  
ما يجعله يمسك عن عمله ؟

لنستشر ، هنا ، الاخلاق الماثورة . انها ستجيب بلا تردد .

ستحكم بأن قتل هذا الجابي يكون حوبا كبيرا . ان الشراح  
وحدهم هم الذين يختلفون تبعا لما يختارون من المذاهب . ان المثل  
للاخلاق الدينية يذكر هنا ارادة الله وخشيته . ان الله يأمر باحترام  
حياة كل بنى الانسان . انه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور .  
انه يجازى على الجناية دون وحة . كما ان المثل لخلقية الواجب  
المجرد ليس هو بأقل ايمانا . ان العقل يملى علينا أن نحترم اشخاص  
الآخرين . انه يتطلب منا الامتناع عن كل قتل ، وخصوصا القتل  
المقترون بالاسباب الأوفر جشعا والاظهر سفالة . ان ( دولباخ )  
و ( ستيوارت مل ) لهما هنا رأيهما : ( انك اذا استسلمت لقصدك  
الحاضر فانك ستحكم على نفسك ابد الحياة بأشد تأنيبات ضميرك  
احراقا ، انك ستحمل الى كل مكان وشم عارك . حتى ولو كان  
الغير يجهل ما كان ، فانك أنت تعرفه . اما اذا كنت قد ثبت في وجه

(١) الصعلوك الفقير .

تصدق فانك على الضد ، ستشعر بسرور اخلاقي لا يفدر . انك ستحفظ في نفسك بانفعالات تشع بالأضواء لانك حققت عملا جميلا .

لكن لنفرض أن صلوكنا هذا كان من اولئك الذين كانت تربيتهم الاخلاقية فوضوية . فهو لا ضمير له ، او ضميره كئيف صفيق وبدائي . هو من الطراز الخشن المتعود على الفظاظة . لنفرضه الآن كان مساحا بقائمة حساب اللذات التي ارتأها ( بنتام ) . ولنفرض انه ، قبل أن يضغط الزر الكهربائي ، او قبل أن يرجع عن قصد ، كان قد رتب ميزان ارباحه وخسائره . فهل كان سيجد في عملية كهذه ما يثبت ميله الى العدالة والمراعاة لكي لا يحجم عن قصده لأنه يقتل الجابي . وهكذا يتحصل مورد من اللذات القريبة ، المؤكدة الطويلة ، العميقة الأثر . ولن يكون العمل الذي ارتكب ممنوعا من اللذات التالية للعمل فقط ، بل انه لخصب من اللذات المستقبلية الدائمة بدوام الحياة . ان هذه اللذات لن تكون متعة له وحده ، بل لزوجته ، واطفاله ، والبائسين الذين ربما يساعدهم . بل حتى اولئك التعساء الذين يكونون قد تخلصوا من الجابي الذي يظلمهم سيكون لهم نصيبهم من هذه اللذات . ان الحاصل الحسابي هنا يجد جسيم ! ثم ماذا يخشى في هذه الناحية ؟

اهو تائب الضمير ! لكن اي تائب يكون مع انه لم يقتل الارجلا شريرا ؟ ولنفرض ان شخصيتنا هذه تمتنع عن قتل الجابي . انه ربما يستخلص من الامتناع لذة وقتية من الرضا الاخلاقي او من كبريائه . ولكن كم من حسرات ، بعد ذلك ، على اللذات التي ضاعت بسبب غلظته ، ولنظر بؤسه وبؤس عياله ! واي انفعال ممض يساورد اسفا منه على انه كان قد أصبح في يده حظه وحظ ذويه فلم يكن له من الحماسة ما يفيد به من تلك الفرصة الفريدة في بابها .

حقا انه ، بالنسبة لبنتامي ، يمكن ان يوجد سبب للتردد في ارتكاب هذا الجرم . فاذا فرضنا أن صلوكنا الذي مثلنا به كان



بنتاميا فأين كان يجد السبب الذى يدعو الى التردد فى قصده ؟  
أكان سىرى ، بوضوح ، أنه فقط فى الظهور بمظهر العدالة والمراعاة  
نحو الجابى يكون قد فهم المنفعة بالطريقة العقلية الوحيدة ؟  
لكن ربما قيل أن الأمور لا تجرى فقط بهذا المجرى . إذ ان  
المجرم لن يكون واثقا بسرية جريمته ، ولا بفراره من العقوبة . لا ريب  
فى ذلك .

ولكن هل نعجز أن نأتى بأمثلة من نوع آخر هى على الخصوص  
أشد زعزعة للضمير ، لأنها من وقائع الأمس وربما من وقائع الغد ؟  
تلك حرب أو تلك ثورة مثلا ؟ الى أى ناحية يلتجئ المرء ؟ أيتهم  
واجبه كجندى ، بأن لا يتردد فى تضحية حياته لخير الجماعة ؟ أؤدى  
واجبه ، كمواطن ، بأن لا يتردد فى أن يختار الكفاح فى سبيل ما هو  
عدل ، مخاطرا بأن يفقد كل شيء : ماله وحرته ، وحياته ؟ أم يجب  
على الضد من ذلك ، فى زمن الحرب ، أن يفكر فقط فى الاختفاء ؟  
أيجب فى زمن الثورة ، أن يتوارى وراء سياج حقير من النفاق حتى  
تنتهى العاصفة ؟ ما الذى تحكم به ، على هذا ، أخلاق المنفعة  
الذاتية ؟

من المؤكد انه اذا ما نظرنا الى اولئك الذين لهم ( قلوب شريفة )  
فان لهذه الأخلاق ما تقوله . انها ستجعلهم يفهمون : أن الاختفاء  
والنفاق ربما كان فيهما ظفرهم بالحياة ، ولكنهم سيفقدون فى نظر  
أنفسهم ( تلك الكرامة ) التى من أجلها ضحى ( سيرانو دى برجرالك )  
بنفسه . انهم سيحكمون على أنفسهم بأشمتزاز اليم من أنفسهم .  
انهم لن يستطيعوا قط ، ان يحيوا . انه بالنسبة لأشخاص من هذا  
القبيل ، أشخاص منحتهم الوراثة والتربية الضمائر الحية ، ( لاسعادة  
مع الإثم ) على الرغم ما أداء ( باربى دوريقلى ) . ان مثلهم هو  
تماما المثل الذى أورده ( رينان ) : ( الموت ولا العار ) .

لكن هل لكل الناس قلوب شريفة ؟ أم هل بلغت درجة العساسة  
عند الناس جميعا حد التألم عند عمل الشر ؟ هل كل الذين تغفروا  
زمن الحرب أحسوا بتأنيب الضمير ؟ أكل الجبناء خزايا لأنهم جبناء ،  
ان التجربة لا تدر ، في تمام وضوح ، الا على العكس . انهم ليسوا  
قليلا اولئك الذين تمتعوا بحياة اطول بعد الحرب او بعد الثورة ،  
لانهم عرفوا كيف ينوافقون مع مقتضيات الاحوال بأن يعيشوا  
مطمورين صامتين . ومن بين الذين اختاروا تلك الخطة كم هم اولئك  
الذين يلومون أنفسهم لوما عنيفا ؟ ومن منا لم يعرف من بينهم اولئك  
الذين يفخرون بعملهم هذا كما لو كان مفخرة ملحوظة ؟ وانه لحق  
الى حد كبير انه ، في مسائل الاخلاق والشرف ، يوجد العمى كما  
يوجد اولو الابصار . فهل يستوى الاعمى والبصير ام هل تستوى  
الظلمات والنور ؟

انه لوكد ، ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهبا زائفا بكل  
ما فيه ، وان خصومه قد أفرطوا في رميه بتلك التهمة . انه يقود ،  
راسا ، الى الفضيلة كل من يملك ضميرا مهذبا حريا بأن يؤنب وان  
يشيب بالرضا الأخلاقي ، وكل من يملك استعدادات من العاطفة  
الرقية ، وميولا من الرحمة . انه يقود اليها ، بأسهل من ذلك ،  
من يكون قد فهم الطبيعة الحقبة للسعادة ، والتناسب العادل بين  
اللذات وظروفها ، والقناعة والاعتدال .

لكن هل مثل حجج ( دولباخ ) و ( بنتام ) و ( ستيوارت مل )  
يمكن ان تقنع داعرا مفعم الحلق بالخمير ، مفسودا بالبطالة ، سافلا  
منذ الطفولة ، بأن منفعتة الحقبة هي في ان يسير على عكس ما كان  
قد تعود ، وأنه يجب عليه ، من اجل لذات الفضيلة التي يجهلها ،  
ان يزهد في تلك اللذات الفظة السهلة التي يعرفها ؟ ان متعدينا في  
حالاته الطبيعية يجد نفسه جد تعيس اذا ما اغتال احدا ، أو سرق  
أو ارتكب بعض الاخطاء . لكن هل يكون كذلك تعيسا اذا ما اخان

زوجته ، أو تغفل المكاسين في تهريب بعض السلع ، أو كذب للمجاملة؟ وكيف ندهش ، حينئذ ، اذا كان بعض افراد ، هم أنزل من الحالة الطبيعية ، لا يلومون انفسهم كلية على تلك الفظاظة التي نرى من في حالته الطبيعية يلوم نفسه عليها ؟ انهم لا يلومون انفسهم عليها، كما أن الرجل المحتفظ بتوازنه الطبيعي اذا ما كان في سن الستين هو لا يلوم كذلك نفسه على هفوات الشبيبة .

وبالاختصار نقول ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهبا عديم القيمة . انه فقط جد متفائل ، وليس في تفاصيله قواعد للسلوك موثوق بها الى حد الكفاية . ان اطمئنان الضمير ، بالنسبة الى النفوس المهذبة تهديبا عاليا ، هو المطلب الأول . لكن هل كل النفوس عالية التهذيب ؟

## مذاهب الواجب الخالص

ان الاسباب التي اوردناها آنفا ليست هي الاسباب الوحيدة التي اثارته عند خصوم مذاهب المنفعة ارتيابا عميفا حول مبادئه .  
ان هنا سببا آخر على جانب عظيم من الاعتبار . انه في الحقيقة قد احدث رد فعل يتم عن اشمزاز ، عند بعض العقليان ، ليس فقط ضد مذاهب المنفعة المائلة ، بل ضد جميع مذاهب الحكمة الأرضية ، وجميع المذاهب التي تستمد من الالهيات .

نحن نرى مثلا ، منقذا يلقي بنفسه في الماء . اننا نمتدح نضحيته . ولكن هانحن اولاء تكشف امرا كنا عن مثله غافلين ، هانحن اولاء نجد ان كل منقذ له دافع يبغيه . اذا كان منقذنا هذا قد القى بنفسه في الماء ، فان ذلك لانه يأمل في نوال المكافأة الموعودة ، وليس للواجب ولا للرحمة بالضحية . ولن ننقطع حقا من اجل هذا ، عن ان نقدر القيمة العادلة لعملية التخليص في ذاتها . ولكن شعورا يفرض نفسه علينا : ان هذا المنقذ لا يصل من القدر الى ما يظهر لنا انه يساويه . انه لم يخاطر بحياته الا من اجل ( منفعة مادية ) .

انه لم يصنع غير ( صنيع التاجر ) الذي مرن على التسليم والتسليم . انه لا اثر في عمله ، لا للخلفية ولا للفضيلة .

ان هذه الملاحظة لبينة . وكان ينبغي ان يكون فيها الكفاية ، في نظر بعض الاخلاقيين ، لصرف انظار فلاسفة الاخلاق الماثورة عن عرض الاخلاق على بساط البحث .

ان جميع اولئك الذين ابتدوا مذاهب من تعاليم الحكمة الارضية ، وفي الرميل الاول من بينهم اصحاب الاخلاق المنفعية ، قد ارتكبوا

جميعا نفس الخطأ . انهم طالما دعوا الناس الى السلوك على اساس:  
( انتهج هذا السبيل لكي تحصل على السعادة ، واذا أنت لم تنتهج  
ذلك السبيل الذي رسمناه لك فلن تصل الى شيء منها ) . اليس  
هذا دعوة الى الاخلاقية في نظير اجرة تقدم ؟

وحتى اولئك الذين أسسوا الاخلاق على اعتبارات دينية لم  
يفضوا الآخرين بأن يعملوا لتجنب هذا الخطأ . انهم هم كذلك  
ينتهون ، دائما ، الى ان يقولوا لكل انسان : ( كن فاضلا ، لأنك اذا  
كنته فسوف تنال مكافأتك من يد الله . وان لم تكنه فسوف تنزل  
بك عقوبته الصارمة) . اليس ذلك تحريضا له ، أيضا ، على ان يكون  
مثل منقذنا هذا : يسلك السلوك الفاضل في نظير ثمن يقبض .

بالها من طريقة عجيبة ، حقا ، ان يدعى الى الاخلاق بدفع  
الناس الى اتيان أعمال عادلة وطيبة بناء على اسباب ودوافع نتيجتها  
الصريحة هي ، بالضبط ، تصغير قيمتنا الاخلاقية ، او اسقاطها !  
وكيف ندهش ، بعد هذا المشهد العجيب ، اذا ما رأينا ارواحا  
ثائرة ؟ وكيف ندهش اذا ما رأيناها تنقب عن مذاهب أخرى ذات  
طابع جديد ؟

ان هذا الاهتمام قد بدأ واضحا كل الوضوح ، عند (كانت)  
واتباعه .

لكن والحق يقال ، يجب التنبيه على ان ( جان جاك روسو )  
من قبل ( كانت ) ، قد أبرز في الاخلاق آراء تعتبر هامة ، وغريبة  
على العصر الذي كان يعيش فيه .

وانه في العصر الذي كان يبدو فيه ان فلسفة ( لوك ) قد ربحت  
القضية ، حيث كان اكثر الفلاسفة يرفضون ان يسندوا الى الفرد  
أى استعداد فطري ، قد نادى ( جان جاك روسو ) بأن الفرد يملك

ضمير اخلافيا يحمله منذ ولادته . وان افراد الحيوان تملك غريزة  
نظرية توجهها وتقودها . وانه لا احد قد كان علم كلب ( روسو )  
ان يطارد الخلد وبقته بينما هو لا يأكله . ان الناس ، من الناحية  
الخلقية ، مزودون بتلك الغريزة الفطرية ، كما هو النسان في الحيوان .  
ان لهم حاسة تدرك الخير والشر تظهر عند اول فرصة : ذلك هو  
الضمير الأخلاقي ، ( الغريزة الالهية ، والدليل الثقة الذي لا يخطئ .  
ولكى يسلك المرء سلوكا خيرا يكفيه ان يستنصحه . انه يوحى اليها  
الواجب دون تشريع آخر . وفي الأخلاق كانت القاعدة المأثورة هي  
الأمثل . اما اذا اريد جعل الأخلاق علما فما ثم سوى شيئين : أن  
نشرح وصايا الغريزة الأخلاقية التي تتحرك فينا بعبارات تتكون  
منها قواعد ، ثم نستخلص منها بمنطق استنتاجي نتائج لجميع  
الاحوال . وانه لا حاجة الى العلم والفلسفة لكي يكون المرء حكيما  
وقاضلا . ان الالهام والادراك الطيب لكفاية ، ان الاول يقدم المبادئ  
والآخر يستخلص النتائج .

فقط نجد ( روسو ) لم يتحرر تماما من الاعتبارات المتعاقبة  
بالمنفعة . لكي تكون سعيدا ، فانه لا يكفي ان تطيع وحى الضمير في  
جميع الاحوال . ان هذا موضوع قد اخطأ فيه المنفعيون او وقعوا  
في المبالغة . لكن على الأقل هم أدركوا الحقيقة في نقطة رئيسية :  
كل امرئ يهمل نصائح ضميره يحكم على نفسه بالتعاسة ولن يتيسر  
له لا الصفاء ، ولا الراحة ، ولا الرضا الأخلاقي . ان جميع المسرات  
ستموت في قلبه ، كما تصير اطيب الاطعمة ممجوجة ( في نظر من  
يجد المرارة في فمه ) .

واذن ، فالانسان الفاضل لن يسلك دائما بحسب منفعة المادية  
بل ان مايعمله يكون دائما في وفاق مع منفعة الأخلاقية . ان السلوك  
السيء معناه ان يحكم المرء على نفسه باليأس الصادر من احتقاره  
لنفسه . اما السلوك الخير فمعناه ان يحقق المرء لنفسه ، حتى حال

بؤسه ، سرورا لا يوصف مصدره اعتزازه بنفسه . واذن ، فالرذيلة  
بأدق تحليل ، ليست الا حسابا رديئا ، والفضيلة ليست الا حسابا  
طييا . واذن ، لس كل مبادئ مذهب المنفعة يعد باطلا .

انه في هذه المسألة يخالف ( كانت ) ( جان جاك روسو ) . ان  
( روسو ) قد ادرك أحد عناصر الحقيقة الأخلاقية . ولكن هناك  
عنصرا آخر لم يقطن له . ان ( كانت ) هو الذى يسد ذلك الفراغ  
او هو يعتقد أنه سيسده بنزعته البروتستانتية البروسية التقية .

## منهـب ( كانت )

قبل كل شىء نرى ان موقف ( كانت ) من المسألة الأخلاقية موقف صريح جدا .

ان كتابه ( نقد العقل النظرى الخالص ) يؤدى ، كما رأينا ، الى نتيجة رئيسية : ان اية ميتافيزيقا لا يمكن ان توضع فى وضع علمى قط . ان اية منها لن تستطيع ، ابدا ، ان تظهر قضاياها الجدلية كبادئ مسلمة ، ولا ان تبررها ( كقاعدة تجريبية ) . وان الفلاسفة الذين يدعون بناء تعاليمهم الأخلاقية على الميتافيزيقا ، الهية كانت ام الحادية ، قد حكموا على انفسهم بالفشل .

ومن ناحية اخرى ، نجد ( كانت ) بسبب طبيعته الخاصة ، وبسبب التربية التى نشأ عليها ، قد رفض ان يؤسس الأخلاق على اعتبارات منفعية . السنا ؛ اذ ندعو المرء الى الفضيلة عن طريق حساب المنافع ، كما أوضحنا ، انما نعرضه على ان يمارسها بناء على بواعث ليس لها من نتيجة مباشرة الا ما يحق الفضيلة ؛ ولهذا يبدو ان الغرض الذى يريده المنفعيون انما هو مستحيل .

ان الأخلاق يجب ان تكون علما . والعلم لا يكون علما الا بقوانين عامة . بينما اللذة والالم يتعلقان بالاحساس . والاحساس هو على العموم شخصى . فمن ذا الذى يستطيع ، اذن ، ان يقول : ان العمل الفلانى يقود حتما الى السعادة كل من سيلزم نفسه بالقيام به ؟ ومع ذلك فهذا هو صنيع المنفعيين . كانوا يجسرون عليه لو كانوا قد فكروا جيدا ؟

ان المسألة التى يتعين على ( كانت ) ان يبحثها ، هى ، اذن ، وجد محددة . واليك بيانها : ان الغرض هو ان يضع للأخلاق أساسا



هو في نفس الحين عقلي ومجرد من كل اعتبار منفعي . ولقد اعتقد (كانت) ان الأمر في حيز الامكان ، وانه ، من أجل ذلك ، قد أدخل على الفلسفة تصورا يعتقدوه انه اخترعه ، ذلك هو (العقل العملي) . انه سيكون في غير حدود المنطق ان يعصى المرء ذلك العقل ، كما قال ذلك أحد شراح ( كانت ) ، واذا ما أمكن أن نقرر هذين المبدأين فلن يكون أمامنا ، بعد ، صعوبة :

١ - ان هذا العقل ، بطبيعته ، وبسبب انه هو هو ، له أوامر عملية .

٢ - ان أوامره هذه تتلخص في بعض قواعد واضحة .

وفي هذا المنحى يتركز مجهود ( كانت ) .

انه يبدأ بتقرير ظاهرة من الظواهر النفسية . ان كل العالم يتفق على هذه الحقيقة الأساسية : ان الشيء الوحيد الذي يجب ان يكون خيرا تماما انما هو ( الارادة الخيرة ) . وما تلك الارادة الخيرة التي تجذب نحوها جميع مظاهر التقدير ؟ ان الدليل على ان ارادة ما هي ارادة خيرة ، ليس هو النجاح في عمل من الاعمال . ان خير ارادة في هذا العالم ربما كان نصيب صاحبها ان لا يوفق فيما اراده ، فلا ينجو غريق اراد ان ينجيه ، ولا يتصالح قوم اراد ان يصلح ذات بينهم . ان الذي يحدد معنى الارادة الخيرة انما هو شيء آخر . انها العزم على ان يحيط علما في جميع الأحوال بما يجب عليه ان يعمل . انها ارادة تنفيذه ( باستخدام جميع الوسائل التي يملكها ) . تلك اولى الخطوات في التحليل الاساسي . انها ستقودنا الى هذه النتيجة : ان مبدأ الارادة الخيرة لا معنى له الا بالقياس الى ما ( يجب علينا فعله ) ان ذلك المبدأ ، حينئذ ، ملازم لمبدأ الواجب ومتساند معه .

لكن حينئذ ما تلك العناصر التي يحويها مبدأ الواجب هذا ؟ لنحلل ذلك المبدأ . ونحن وإجدون فيه عنصرين .

ان الواجب هو مبدئيا ( امر صريح ) . والامر احسد صبغ الفعل الزمانية . وتلك الصيغة يستعملها من يأمرنا بان نعمل شيئا . فقط ، هذه الصيغة لا تستعمل دائما بطريقة واحدة :

في اكثر الاحيان يكون الامر شرطيا او احتماليا ( غير جازم ) . انه لا يأمرنا بعمل شيء الا اذا كنا نريد من ورائه غاية . مثلا : ( اذا كنت تريد ان تعرف القواعد الرياضية فادرس الجبر ) .

اما في احوال اخرى ، فانه يأمر بدون شرط . انه يدل اذن على امر مطلق ( لا تقتل ، لا تسرق ، لا تكذب ) .

ان خاصية الواجب ، بالضبط ، هي ان يتجلى في صورة اوامر من النوع الثاني . انه الزام ، انه طلب ، انه : ( يجب عليك ) .

لكن ذلك ليس كل شيء ؛ انه في الحين الذي نستشعر فيه واجبا نجد انفسنا مأخوذة بشعور آخر واضح كل الوضوح ، ان الواجب الذي نشعر به ليس فرضا علينا وحدنا ؛ انه فرض على كل كائن عاقل يوجد في ظروف كالتى نوجد فيها . انه سيفرض ؛ من بعد على كل انسان سيكون له حال مطابقة لحالنا . وما معنى ذلك؟ معناه ان أى واجب لا يتمثل في نفوسنا الا اذا كانت له قيمته العالمية ، قيمته في نظر كل كائن يعقل ، سواء اكان ذاك في الحاضر ، ام في الماضي ، ام في المستقبل .

والآن ما الملكة التى تختص بها هو عالمى ؟ اليسست هى نفس ما نسميه العقل ؟ وما دمنا نحس فى داخلنا اوامر تتمثل لنا فى شكل التزامات عالمية فلننظر ، اذن ، اليها كنتيجة تصدر عن العقل ، او انها مظهر له . ولذا يستنتج ( كانت ) ان العقل له خاصية ( العجل من تلقاء نفسه ) . وعنه ينشأ ذلك الالزام الذى ينطوى فى معناه السامى ذلك المبدأ : اعمل دائما بحيث يمكن ان يكون وحى ارادتك قانونا عاما . يعنى : اعمل بحيث يمكن ان يسير جميع الناس

حسب ذلك الوحي الذي هو من تشريعها الخاص دون أن ينشأ عن ذلك أية استحالة منطقيّة . ذلك هو القانون الأساسى الذى يوحىه العقل ( العملى الخالص ) . انه ( مقرر داخل نفوسنا من تلقاء نفسه ) . انه ( من قبيل المسلمات الرياضية ، غير قابل للبرهنة . ولكنه مع ذلك واضح ومقنع ) . انه يخاطبنا بمثل (صلصلة الجرس) . ولو أننا طلبنا الى هذا العقل لماذا كان هكذا ( يعمل من تلقاء نفسه) ، فانه سيجيبنا بلا تردد : ( تلك هى ارادتى ) ( وذاك هو أمرى ) .

هكذا المبدأ ، وتلك هى النتائج :

النتيجة الأولى تتعلق بالتمييز بين ماسماه ( كانت ) المشروعية من جهة والاخلاقية من جهة أخرى . لنفرض أن انسانا اراد أن يسرق . انه ، اذا ما استسلم لشهوته ، يكون عمله بعيدا عن المشروعية وعن الاخلاقية معا . ولنفرض الآن انه امتنع عن السرقة . انه ، بذلك ، يكون قد حقق المشروعية ، لأنه سلك مسلكا مطابقا للقانون . لكن هل هو ، لهذا السبب ، يعتبر متصفا بالاخلاقية ؟ علينا هنا أن نمحص الأسباب التى من أجلها يمكن أن يمتنع انسان عن السرقة انها بالطبع ليست من نوع واحد . انه قد يمتنع عن السرقة خوف سطوة الجرس الارضى ، أو خوفا من الله الحارس السماوى ، أو خشية أن يفقد اعتباره عند اولئك الذين يعيش معهم فى بيئة واحدة ، اولآنه استحضر قبل العمل ، فى خياله ، ماسينكون من ألم ينزل بضحيته التى يستشعر نحوها شيئا من الرحمة ، أو لأنه يخشى تأنيب الضمير ، وأخيرا ، قد يكون المانع أن يقول لنفسه : « ان واجبى هو الا اسرق » يجب أن احترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ولأن العقل العملى هو الذى أمرنى بطاعته ) . . . . هنا يقول ( كانت ) ان من يمتنع عن السرقة لواحد من الأسباب الخمسة الأولى هو ، فى الحقيقة ، داخل القاعدة من حيث انه مطيع للقانون . ولكن عمله ، مع ذلك ، يبقى عاريا عن صفته الاخلاقية ان لم يكن له من دافع ، فى سلوكه هذا ،

سوى الحساب الشخصى ، ومراعاة المنفعة ، وارضاء الانانية .  
اما الذى يعد مسلكه على سنا الاخلاق فهو الذى امتنع عن السرقة .  
احتراما للواجب ، اعنى خضوعا للعقل . انه لمقرر ان لا قسابة يثير  
مجاهدة النفس ، ومن غير ان ( تتغلب الارادة على الطبيعة ) كما انه  
لاسمو بدون هذا التأدب النفسى الذى به يباح للمرء ان يتبت على  
امر بينما رغبته تدفعه الى سواه . انه بهذا الاعتبار يبدو ذا اهلية  
وجديرا بالمدح ، وذا سمو اخلاقى . ومن هنا تأتى هذه العبارة  
المشهوره : « انه لا يكفى ان يعمل المرء واجبه ، بل عليه : ايضا :  
ان يعمل بدافع انه الواجب » .

ومن هنا ايضا تأتى هذه التكملة : ان امرا لن يكون ذا خلقية  
في عمله مالم يكن يحمل بين جوانحه من القوى الضرورية ما يبرفض  
في شمم ، كل مسايرة لنزعات طبيعته . وانه لكى يكون المرء ذا  
خلقية فانه يجب ان يكون قادرا على ان يسيطر على ميوله بفكرة  
عقلية مجردة ، دون اى دافع حسى ، واذن فان موقفا كهذا يستدعى  
كشرط اولى : حرية الارادة . وكيف يتصور ، بدونها : ان نختار  
بانفسنا قانون السلوك الذى نسير عليه ؟

وكيف يمكن ان تظهر فينا كقوة مستقلة ؟ ان الاصرار على طاعة  
شريعة الواجب ، وعلى الخضوع لها باحترام خالص ، دون اى سبب  
آخر ، وعلى ان يضحي في سبيلها بكل الرغباته وبجميع الشهوات  
النفسية ، لهو ما يضى على الانسان قيمته الاخلاقية ويلبسه تاج  
عظمته . وان جميع ذلك ليستدعى تأهل المرء لضبط نفسه  
بعزيمة حرة .

وايضا عندما يتصف سلوك المرء بأنه صادر عن حرية واحترام  
لما بعده مطابقا لشريعة الواجب قلن يكون ذلك خلقية صحيحة الا اذا  
كان عالما تماما بما تفرضه تلك الشريعة .

وفي هذا المقام ايضا يعتقد ( كانت ) انه وجد الدواء المطلوب .  
إن ( جان جاك روسو ) كان من قبل قد قال بقدرسية الضمير . غير  
أن مبالغاته في ذلك التقديسي وهنت موقفه أمام خصومه في الرأي  
من اتباع ( موتيني ) الذين اظهروا ، على صورة من الخبث والدهاء،  
اختلاف الاخلاق تبعا لاختلاف الازمنة والأمكنة والاشخاص . أما  
( كانت ) فقد اعتقد انه تخلص من مثل هذا النوع في النقد ، لأنه  
وأي أن في جميع الضمائر عنصرا لا يتغير : هو نفس الالتزامات  
الإخلاقية . أن تلك الالتزامات قد تبدو أحيانا في صور مشوهة ،  
بيد أن النداء الخير للضمير هو فيها ثابت لا يتحول أبد الدهر .

ان كلمة ( واجب ) ليس لها من معنى في كل زمان ومكان الا أنها  
التزام عام . ومن هنا يبدأ ( كانت ) طريقه . انه يستخلص من هذه  
الملاحظة الأولية ثلاث قواعد للسلوك . وعلى هذه القواعد يقيم الدعائم  
الأساسية لفلسفة الاخلاق الخالدة .

انها قواعد تبدو لعينيه متكافئة . وهي مظاهر اخلاقية مختلفة  
تعبّر عن حقيقة واحدة لا تتغير .

ان أولى تلك القواعد هي ما ذكرناه آنفا : أعمل بحيث يمكن  
أن يكون عملك الصادر عن وحي إرادتك قانونا عاما .

أما الثانية فهذا نصها : انظر الى الانسانية دائما ، ان في شخصك  
وإن في غيرك ، كما لو كانت غاية . ولا تنظر اليها كما لو كانت  
وسيلة .

وأما القاعدة الثالثة فتتلخص في هذه الكلمات القلائل : اجعل  
إرادتك حرة دائما ومصدر للتشريع العام .

ان استعمال هذه القواعد يبدو ، في نظر ( كانت ) واضحا  
وضوح القواعد الرياضية . وان عرض بعض المثل ليكفي لأن بصيرها  
واضحة جلية .

مثلا : هل أستطيع ان انتل نفسى لا لا . ولينجرب وضع العبارة  
الاتية في قاعدة تتخذ مبدا للنشريع العام : ( يجب على جميع الناس  
ان يقتلوا انفسهم ) ، ولنفرض ان الجميع قد نفذوا هذا المبدأ ، فلن  
يكون هناك جماعة ، واذن فتشريع كهذا يصبح مستحيلا في المنطق  
بقدر ماهو عقيم - هل لى ان اصبح ذا عبيد لا لا . ان شراء العبيد  
واستخدامهم في صورة بهائم يكون معناه اننا ننظر الى اشخاصهم  
كما او كانوا وسائل ولم ننظر اليهم كما لو كانوا غايات تحترم لذاتها .  
هل لى ان اكذب لا لا . لانى حين اكذب اكون قد اتخذت من صفة  
الانسانية في شخصى وسيلة لنيل اوطار ، او للفرار من اخطار ، وفي  
هذا اكون قد جعلت شخصى وسيلة لا غاية . ولنفرض ، ايضا ، ان  
مجتمعنا يطبق فيه كتشريع عام هذه المادة : ( يجب على الجميع ان  
يكذبوا ) . ان هذا التشريع ، حينئذ ، يواجه الاستحالة المنطقية . لانه  
لا احد يكذب الا لى يخدع ، فهل يمكن لانسان ان يرضى لنفسه  
بعد هذا ان يكون ضحية فينخدع لاية كلمة ؟ تلك طريقة استنتاجية  
بمساعدهتها اسس ( كانت ) مذهبها كاملا للتشريع وللفضيلة .  
ولنصف الى ماتقدم ان ( كانت ) قد مزج هذه المبادئ ببناء له  
قيمه اطرى به العقائد الدينية : اننا نلمس في داخلنا شريعة الواجب  
واذن فمن المحتم ان نكون احرارا . والا فاننا لن نستطيع ان تكون  
في وفاق معها .

كما انه من المحتم ايضا ان تكون الروح خالدة ؛ اذ بدون ذلك  
لن يتيسر لنا الزمان الكافي لتحصيل الكمالات التى تقتضيها شريعة  
الواجب هذه .

وكذلك نجد من المحتم الجزم بوجود الله ، وبدون وجوده لن  
يتحقق الخير الاعلى الذى يستدعى التلازم بين السعادة والفضيلة  
والذى نحس اننا بحاجة الى ان نتصل به . وما ثم شك ان عالمنا  
المادى هذا بما فيه من ظواهر حسية لن يتاح فيه لضميرنا ، وهو  
لا يرى فيه الا من خلال المكان والزمان ، ان يكون من الاشراف بحيث

يبدو له ان الحرية ، وخلود الروح ، والتلازم بين السعادة والفضيلة أمور مؤكدة . ان هذه الأمور يمكن أن توجد وتثمر في ذلك العالم المينافيزيقي الذي هو اسمى مما تصل اليه مداركنا . نعتقد ، اذن ، انها توجد في ذلك العالم وتؤتى فيه ثمارها ، حقا ، لاننا نشعر في داخلنا بشريعة الواجب ، وهذا الواجب يستلزم ان يكون في وسعنا نلبية ندائه وطاعة أوامره .

واخيرا ، يقرر ( كانت ) اننا نكون مخطئين اذا لم نعتقد في مسلمات الدين التقليدي . هذا الى ان وجود القانون الاخلاقي في انفسنا يوحى هو نفسه بهذه العقائد ويبررها . ولكن هذا القانون لا يستمد سلطته منها . لان سلطانه مستمد من ذاته هو لا من هذه المعتقدات .

ان هذا المذهب له شهرته المستفيضة ؛ كما انه كان له اثره في نفوس الكثيرين على اختلاف مشاربهم من أمثال: فخته ، وبرودون ، وسكريتان ، ورينوفايه . ومع ذلك فقد آثار حوله نقدا حادا .

ان مبادئه هي وحدها التي تعيننا هنا . ولنترك جانبا خضم المناقشات الثانوية . انها ليست قليلة . ولننبه على ان هذه المبادئ قد ورطت ( كانت ) باستلزامها نتائج لا ترضى ضمائرنا اليوم : انه يلزم على هذا ، مثلا ، الا يكون هناك داع لعقوبة مجرم لا يقصد اصلاحه ، ولا يقصد ارهابه ، لان في هذا ما يجعل من شخصه وسيلة لا غاية . وأيضا لن يمكن التسامح في اى نوع من أنواع الكذب ، لا الكذب للمجاملة ، ولا الكذب للعظة ، ولا الكذب التهذيبي ، ولا الكذب في سبيل الوطن ، ولا الكذب الذي يعد بطولة بوسموا . وانه ليلزم من هذا ان يكون الكذب محظورا على حتى بصدد برىء لجا الى حماى ثم جاء جلادوه يطالبوننى به . لانى اذا كذبت منكرا وجوده عندى اكون قد اتخذت من شخصى وسيلة ولم انظر اليه كغاية .

ان مثل هذه الصرامات الاخلاقية لجديرة ان تملأ نفوسنا  
ضيفا وحرجا ، انها لتثيرنا اكثر من حيث ان ( كانت ) لما رغب  
في ان يستخلص من مبادئه هذه نتائج لا تحتملها ، جعل هذه  
المبادئ تنطق بما يريد ويشتهي ، مستعملا في ذلك ذلاقة لسان  
مدهشة . ومن ذلك مثلا ان ( كانت ) لما اراد ان يبرر اغانة المنكوبين  
رجع ، ظاهرا ، الى قاعدته الاولى . لنفرض ان جماعة من الجماعات  
قد اتخذت كمبدأ للتشريع هذه المادة : ( يجب ان لا يفيث أحد  
أحدا بأية حال ) . ان ( كانت ) كان من الواجب عليه ان يقرر ان مثل  
هذا المبدأ التشريعي يستلزم الاستحالة المنطقية . بيد انه يخترع  
شيئا آخر من ابتكاره ، يقول : ( لنفرض اننا كنا نعيش في مثل  
هذه الجماعة واننا كنا فيها من المنكوبين ؛ اننا سنكون ، في هذه  
الحالة ، من اول الضحايا ، لأنه يخف الى غوثنا أحد ) . اهذه  
هي الاستحالة المنطقية المدعاة ؟ مثل آخر : انه ، بحيلة تكاد تكون  
من نوع الكوميدي ، قد اظهر ان الزوجين في حالة الزواج الشرعي  
يكونان قد نظر كل منهما الى الآخر كفاية لا كوسيلة . اما في المعاشرة  
الحرية فان الخليلين يكونان قد اتخذ كل منهما صاحبه وسيلة  
لا غاية ؛ ان ( كانت ) بمثل هذه الطرق ، يعطينا مثالا عجيبا لما  
يستطيع المنطق ان يفعل ، ان لم يكن بدافع الشهوات ، فعلى  
الأقل بدافع مسايرة الأوهام الباطلة ، وذلك فن لا شعورى بدون  
شك ولكنه وايم الحق ، مدهش ، فن استعمال منطق سوفسطائى  
ومضحك لكى يستخرج من القواعد الموضوعية ما كان قد اريد بناء  
على رغبة نفسية سابقة ان يستخرج منها .

لكن ليس هذا هو اهم ما يعنينا . ان الذى يعنينا هو الموضوعات  
الأصلية للمذهب ( كانت ) . تلك الموضوعات التى يبدو لنا انها  
بالامتحان والتمحيص ، ستكون موضع الشك .

ولنتأمل ، اولاً ، تفرقة بين المشروعية والاخلاقية . ان هذا  
التفريق ، في بعض نواحيه ، حق لا ريب فيه . ولكنه ، مع هذا ،



ليس من بنات افكار ( كانت ) . ان هذا الذى لايمارس أعمال  
العدالة والرحمة الا خوف عقوبة او طمعا في مكافأة خارجية ،  
كخوف المشنقة او الطمع في وسام ، وخوف الجحيم او الطمع في  
الفردوس او خوف احتقار الناس او الطمع في احترامهم ، ليس  
هو من يصلح لأن يكون رجل اخلاق . ولقد ادرك ( سبينوزا ) هذا  
المعنى من قبل وتكلم فيه . وليس ( كانت ) الا مرددا له وحاكيا .  
بيد ان ( كانت ) لم يقتصر على هذا بل أبعد السير وأمعن في  
الطريق . انه ليرى ايضا أن أولئك الذين يؤثرون العدالة والرحمة  
بدافع العاطفة الطيبة أو بدافع الغيرية أو خوف تأنيب الضمير ،  
أو الرغبة في ان يكونوا مسرورين بحظهم الخلقى هم ، أيضا ، لاخلق  
لهم ، ياله من تفسير عجيب !

ان أرسطو قد ذهب الى عكس هذا . ان المرء ، عنده ، لا يكون  
عادلا حقا الا بقدر ما يكون مسرورا بأنه عادل وانه ليكون أكثر عدالة  
كلما كان أوفر احساسا بالتعاسة اذا ما أخطأه يوما هذا الوصف .  
وقد أعلن ذلك ( جان جاك روسو ) اذ يقول : ان هذا الذى  
يراعى في سلوكه ان يجتنب وخذات ضميره وان يحتفظ بصفائه  
الداخلى يكون خاضعا لفائدته الأدبية ولكن ذلك لن ينال من فضيلته  
لا في قليل ولا في كثير .

كما أن الشاعر ( شلر ) قد أعلن هذه السخرية : ( انى لأشعر  
انى أجد سرورا كلما أسديت لجارى معروفا ؛ ولذا أشعر بقلق عظيم  
لخوفى على خلقتى ) .

من ، إذن ، المحق هنا ومن المبطل ؟ ايتحتم ان نقول انه(كانت)؟  
أوجب ان نحكم بأن العواطف الطيبة تذهب بخيرية العمل ؟ انا  
لنخشى ان يكون مذهب كهذا قد بنى على خلط خطير العاقبة بين  
الكفاية والفضيلة . ولنقرض اننا بازاء رباعين يتعين على كل منهما  
ان يحمل بذراعه المبسوطة مازنته مائة كيلو ، ان احدهما يتناول

الحمل ويرفعه كما لو كان ذلك غير شيء ، اما الآخر فلا يرفعه .  
الابعد معاناة وعرق من دم وماء ، ولكنه في النهاية ، يفوز ببغيته .  
ايهما يكون اقوى ؟ الاول هو الاقوى بلاشك . لكن ايهما صاحب  
الجدارة ؟ انه الثانى ، ولا ريب ، لانه صارع طبيعته وتغلب علوم  
ضعفه في النهاية .

وايضا ، لنفرض ان حلية كانت ملقاة على نضد ، وان احده  
الناس قد مر بها ، وانه كان متين الاخلاق فلم ياق اليها بالا .  
انه لم يفكر في احتيازاها . بل كل ما استرعى فكره هو ان ترك  
حلية مثلها ، هكذا ، يعد اهمالا . اما الآخر فحين مر بها التقطت  
ووضعها في جيبه . انه كان يخرجها ثم ينظر اليها ، ثم يعيدها  
الى جيبه . وبعد صراع نفسى تغلب على ميله الذى استولى عليه .  
بعض الوقت فتركها . اى هذين الآن ، افضل ؟ اننا لن ننكر  
منهما كان سلطان ( كانت ) ان الاول هو الافضل ، انه هو ذلك  
الذى كان سيصير تعيسا لو اقدم على فعل الشر ، ومن اجل ذلك  
لم يفكر حتى في ان يهم به . لكن ايهما صاحب الجدارة ؟ اليس  
هو الثانى ؟ ألم يكن ذا شجاعة وذا عزيمة في صراعه ضد نفسه .  
والآن لنفرض ان امامنا حدثا بحاجة الى التربية . على اى  
الخطتين يجب ان ننشئه ؟ انؤثر ان يكون من صحة الخلق والبعد  
عن الشر . بحيث لا تفاجئه عادة الميل الى الاثم قط ؟ ام تؤمل ان  
تراه دائما مبتلى بالجرائر كى تحصل له ، بالمرانة المستمرة  
على مغالبة ميوله ، جداراته الاخلاقية ؟ ايه ايتها الخلقية . . .  
كم فيك من طلاسم ومعميات !

ولكن هذا ايضا يعد هينا . ان الحيرة كل الحيرة لهى في تصورنا  
العقل العملى . ان امرنا قد يبدو لنا مجنونا او معتوها في حالتين .  
١ - حينما يتخذ وسائل مضحكة لكى يدرك غاية من الفيات .  
وذلك كان يقطع انفه او اذنيه مثلا ، لكى يكون جميلا .

٢ - حينما نراه يقوم بأعمال دون وجود الحامل عليها . كأن يثب فجأة فيجلس فوق منضدة ، أو أن يعوى ، أو يأتي بحركات مضحكة .

ولنبدا من هذه النقطة فنسأل العقل العملى لماذا يوجب علينا هذا الذى يوجبه على رأى (كانت) . ان (كانت) يجيب هنا : لأن العقل اذا وجه اليه هذا السؤال فان جوابه يكون دائما هكذا : هكذا أريد . ، هكذا افعل ) . ولكن حينئذ لا بد من أحد أمرين : اما أن هذا العقل الذى نحن بصدد الكلام عنه لديه أسباب للالتزامنا بما يلزمنا به ، ولكنه يرفض أن يطلعنا عليها ، شأنه شأن حاكم مستبد ، واذن يكون وضعه لا منطقيا . ثم اليس هو حين يدعونا الى طاعة ما لم نفهمه ، انما يدعونا الى اتخاذه مبدءا جديا يخالف للمنطق ؟ - واما أن هذا العقل ليس لديه من سبب الالتزامنا بما يلزمنا به ، وحينئذ هل يمكن أن يقال أنه يصدر ما يصدر عن منطق ؟ وتعسفه هذا هل يكون عقلا ؟ أم هل يكون جنونا ؟ إن هذه لورطة لا مخرج منها يبقى محبوسا فيها كل مقررره ( كانت ) فى مبدءا العقل العملى . ان الأستاذ ( ا . قويه ) قد أبان هو أيضا عن ذلك اد يقول : ان ( كانت ) قد هدم مذهبه هذا دون شعور بجملة ساخرة : « اننى اسمع فى كل مكان قائلا يقول : لا تستشر عقلك . الضابط يقول لا تستشر عقلك بل اطع الأمر والجانى يقول لا تستشر عقلك بل ادفع ما عليك ، والقسيس يقول لا تستشر عقلك بل آمن واعتقد » . ولكن هنا نسأل (كانت) : وما الذى يقوله العقل العملى اذا لم يكن ما يقوله هو نفس ما قد رآه ( كانت ) من قبل ، مشرا للضحك والسخرية ؟ . ( انا أمر فأطيعوا ) . لكن لماذا تأمرنا بما تأمرنا ؟ هنا تتجمع المشكلة ، و ( كانت ) لم يوفق تحلها .

واذن فيجب أن لا يعد قليلا ما كان من تناقض ( كانت ) كما نبه على ذلك استاذ « پريشار » . انه بنقده العقل النظرى ، قد

قضى على كل أمل لاقامة قواعد ميتافيزيقية للاخلاق الدينية الماثورة .  
انه سيكون من المحتم اذن ، ان يؤدي ذلك الى هذه النتيجة :  
يجب ان تزهد الاخلاق في قاعدة الالهام والاستنتاج التي البسها  
التعليم الدينى ثوب المنطق والعقل . لكن « كانت » ما كان يريد  
ذلك . انه ليدعى انه صان للاخلاق اسمها ، ونتائجها ، وحفظ  
عليها لهجتها الآمرة . ومن اجل هذا يجب ان تكون لمبادئها الأولية  
قدسية تجعلها بمعنى من المساس بها . ان صنيع (كانت) هذا  
اندى يبدو انه عمل لاشعورى لهو أشبه بما روى في كتاب ( يوميات  
شارل التاسع ) الذى الفه ( مريميه ) ، عن ذلك الذى اراد ان يأكل  
يوم الجمعة المقدسة دجاجة فقام بتعميدها سمكة قبل ان يأكلها .  
اجل لقد صنع « كانت » نفس هذا الصنيع . ان « كانت » رأى  
ان كلمة « العقل » كلمة لها قدسيته الماثورة ، وعظمتها التي  
تستدعى الاحترام . بيد انه نسي ان ( العقل ) لم يستمد هذه  
الصفة الا من الفلسفة التي تعتبر العقل طائفة من الحقائق الخائذة  
التي كان العلم بها يعد ، عند بنى الانسان ، منحة قدسية من الله .  
انه نسي ان نقده للعقل النظرى قد افسد الى حد كبير مثل تلك  
العقيدة . وهكذا نرى انه قد تأتى للعقل ان يظفر ، بعد جهسود  
( كانت ) بصفة عملية أساسية . وهكذا نرى المبادئ التي اراد  
ان يشيد عليها القواعد الأساسية للأخلاق قد استحالت الى  
نتائج بدل ان تكون اساسا . وهكذا نرى ان ذلك البناء الذى تعودت  
الانسانية ان تضعه موضع التقديس لأسباب متضافرة لم يبق له  
من قيمة أكثر من ان يستخدم في أمور تافهة ، لانه قد فقد ما كان  
له من معنى . ايه ايها العقل العملى ، ايها السلطان الذى لا يتجلى  
في أكثر من كلام ! ..

## مذهب أوجست كونت

ان هذا الذي قد حاوله ( كانت ) واتباعه من تجريد الأخلاق عن كل اعتبار منفعي قد حاوله أيضا ( أ. كونت ) وان يكن قد سلك اليه سبيلا آخر . ان هذا المذهب يجب أن يكون أساسا لما يسميه ( أ. كونت ) : ( ديانة الانسانية ) ، تلك الديانة التي يجب أن تصير ديانة الجمعية الانسانية الجديرة بأن تسمى ( الجمعية الوضعية ) .

ان مبدأ الأخلاق التي يبشر بها ( أ. كونت ) يتلخص كله في هذه العبارة : « عش من أجل غيرك » . ان هذا المعنى سيبدو مرسوما على رايات المذهب الوضعي . ان تعاليمه تتجلى في منهج من النظام الاجتماعي : « الحب هو المبدأ والنظام هو القاعدة والتقدم هو الغاية » .

ان مذهبا كهذا ليختلف اختلافا بينا عن مذهب « كانت » . ان مذهب « كانت » يرى أن العواطف مفسدة للخليفة . وان الشيء الوحيد فيه الذي يبدو انه قد تجافى عن الأذى انما هو احترام القانون لأنه القانون . أما عند ( أ. كونت ) فالحق هو عكس ما رآه « كانت » . ان ( أ. كونت ) يقرر ان رقة العاطفة هي منشأ الحب ومصدره . وانها هي التي يجب أن ينتظر منها الجميع الوان التراحم والتعاون والتضحيات . وهي التي يجب أن تنمى في قلب الطفل منذ أيامه الأولى . انها هي التي ستحقق الروح الاجتماعية الحقيقية التي هي أم العصر الاجتماعي الحقيقي .  
واذا كانت المرأة هي أفضل صورة للانسانية ، فذاك لأنها هي ارق النوعين الانسانيين عاطفة وأوفرهما حنوا .

ان ( ا . كونت ) مقتنع كل الاقتناع بأن مذهبه يعد مناقضا  
لمذاهب المنفعة والأخلاق المسيحية .

ولقد كان « ا . كونت » ، كلما سنحت فرصة ، يوجه اللعن  
والسباب الى ( هلفتيوس ) ، كان يقول مخاطبا ( هلفتيوس ) : ( ان  
تعليم الأفراد ان الأخلاق هي على قاعدة « اعملوا من أجل غيركم »  
انما هي خير وسيلة تستطيعها لكي تعمل من أجل شخصك ) ، ان  
هذا المذهب مشئوم . ان الغاية التي تريدها الأخلاق هي وجوب  
تنمية الغيرية في نفوس الأفراد الى اقصى حد فيالها من وسيلة  
عجيبة أن يقال لهم : ( تعلموا الاصفاء الى انانيتكم ، فان هذا  
سيجعلكم غيريين ) . ان هذا ليسبه تحريضهم على أن يكونوا فضلا  
بأن يسلكوا دائما متباعدين عن طريق الفضيلة .

وعلى الرغم من الاعجاب الذي كان ( ا . كونت ) يديه نحو  
النظم الكاثوليكية الدينية فانه كان ينحى باللائمة على الأخلاق  
الدينية . كأن يقول : أليست دعوة الأفراد الى ان يفكروا دائما  
في نجاتهم ، وان لا يفكروا الا فيها وحدها ، هي في هذه الناحية عين  
ما صنعه هافتيوس في تعاليمه الأخلاقية اللاسماوية ؟ اذا كان اى  
أمرىء لن يكون صالحا الا لخوفه غضب الله أو لظمعه في انعامانه  
عليه ، فانه في الحقيقة لن يكون صالحا ولا محبا للخير . انه لن  
يعمل ذلك من أجل حبه لغيره ، في الحقيقة ، بل من أجل حبه  
لنفسه . ولن تكون اعماله وحركاته الا ثمرة لحساب يراعى أدق  
المنافع .

و ( ا . كونت ) يذهب بنتائج هذه الأفكار الى ابعد حد . ان ممارسة  
بعض الفضائل ليعود على الفرد بمنافع لاشك فيها لكل فرد يلتزم  
بممارسة تلك الفضائل . ومن ناحية أخرى ليس من هذه الفضائل  
فضيلة يمكن أن يقال ان المجتمع لا يستفيد منها فائدة رئيسية .  
واذن يمكن ان تعلم تلك الفضائل منظورا فيها الى ما يعود منها على  
الفرد وعلى المجتمع الانسانى من منافع . ان ( ا . كونت ) يعلم

ذلك . ولكنه متشدد في مذهبه يحرم على المربي ان يطرى فضيلة ،  
كأئنة ما كانت ، بسبب ما يمكن أن يجنى الفرد منها من فائدة .  
مثلا ربما يقال للطفل : ( كن نظيفا من أجل احتفاظك بصحتك .  
اجتهد لكي تكون من الكبراء وذوى الرفعة ) ولكن ( ا . كونت )  
لا يبيح هذا المسلك . انه يحتم أن لا تمجد آية فضيلة للطفل الا لما  
يعود منها على المجتمع . وعلى ذلك يجب ان يقال له : ( كن نظيفا  
كيلا يتأذى بك الغير ، اجتهد كي يكون منك للانسانية عضو نافع )  
وكل مسلك غير هذا يكون خدعة في طيها رجناية .

تلك قواعد جد واضحة . وليس ثمة ما هو أفضل منها لتحقيق  
ما ذكرناه قبل : الاهتمام بتخليص الاخلاق من كل اعتبار للمنفعة  
الشخصية .

بيد انه يلاحظ ، فقط ، أن ( ا . كونت ) قد اصطدم بمشكلة  
مقلقة لا مفر له منها : هل يكفي أن يقال للأفراد : ( عيشوا من  
أجل غيركم ) فيجيبوا النداء مقتنعين ؟ وكيف يمكن أن يبرهن لهم  
على ان هذه القاعدة الاساسية هي ، في الحقيقة ، ما يجب عليهم  
أن يعملوا بها ؟ كيف يقرر أنها هي القاعدة التي تحوى ، المعنى  
الحقيقى للخلفية ؟

بيد أن ( ا . كونت ) امام سؤال على هذا الوضع يلتزم ، عادة  
جانب الصمت . انه بعدها مسألة ميتافيزيقية لا طائل وراء البحث  
فيها . هو يعتقد أن هناك بدهيات سريعة الوقور في النفس . وأن  
مبدأ الاخلاق هو واحد منها . هل يمكن ان يكون ثم نزاع حول  
المبادئ الاولية للعلوم الرياضية ؟ انها يتخذ منها مبدأ السير لكي  
يشاد البناء كله . وهكذا ليس ثم مكان للجدال قط ، في مثل هذه  
العبارة : ( عش من أجل غيرك ) . انه لمعنى يقر في كل روح مخصصة .  
ومع هذا ، حتى اذا كانت تلك الحالة تمثل استعداد ( ا . كونت )  
في هذه الناحية ، فانه لم يتمسك بها بطريقة قطعية . انه في الحقيقة

قد صاغ نوعين من البرهنة مختلفين هما ، على التساوي . جديران  
باقناع العقلية المعاندة . وقد راح اتباعه يلتمسونها من تعاليمها .  
ولقد عملوا على أكمال تلك الحجج ونظموها . ولكن موضع العجب  
هو أنه كلما دقق البحث فيما ظنه ( أ . كونت ) وأنبأه مؤبداً  
لأخلاقهم الإبنارية كانت نتيجة الامتحان اقتناعاً من جميع الباحثين  
بأنهم لم يفعلوا شيئاً أكثر من العودة ، بعد لف ودوران ، إلى طريق  
المنفعيين التي طالما قسا ( أ . كونت ) في نقدها .

وبعض الصفحات من مؤلفات ( أ . كونت ) تحوى : في هذا  
الموضوع ، بعض فكر واضحة الدلالة . ان ( كلوتلدي تو ) التي  
كان ( أ . كونت ) يحبها إلى حد التقديس قد لفتت يوماً نظره إلى  
هذه العبارة : ( لأن يحب المرء الآخرين أفضل بكثير من أن يكون  
محبوباً منهم ) . وقد وجد ( أ . كونت ) في هذه العبارة التسوية  
عنصراً مهماً لتدعيم مذهبه .

ولقد تنبأ ( أ . كونت ) بأن بعض أصحاب المقاصد السيئة  
سيوجهون اللوم إلى القواعد التي وضعها للتربية . أنهم سيلومونه  
على أنه يجعل ممن يربون بمبادئه اغرارا . اليس يكون القاء بهم  
إلى اقصى انواع الخديعة أن تنمى فيهم روح الفرية المفرطة ، وأن  
تملاً قلوبهم بعبادة أشخاص الآخرين ، وحب التضحيات لهم ؟ اليس  
يكون هذا القاء بهم في حال جنونية تشبه حال ( دون كيشوت ) .

ان ( كلوتلدي تو ) تتولى الجواب عن هذه المسألة . والفضل  
لها في ان يدرك ذلك ( أ . كونت ) ويتحرك وجدانه : ان خير المسرات  
يجيء من التضحيات . ان الذي يقدم من نفسه قرباناً للآخرين بدافع  
الجب يشعر ، لذلك ، بلذة لا توصف . انه لن يفعل بذلك شيئاً ضد  
منفعته . انه ليسلك ، في الحقيقة ، حسب اصح ميوله الطبيعية  
وأصلها .



ولكن اليس هذا تكرر لما عرفناه من تعاليم الأخلاقيين المنفصين  
أن يكن بعبارات أخرى وبأسلوب صوفي لم نعرفه لهم ؟

وانه لمن الغريب أن يكون ذلك هو بعينه ما ذهب إليه أكبر  
متصوفة القرن التاسع عشر من الأخلاقيين وهو ( ليون تولستوى ) .  
ولننظر كتابه الوحيد الذى يعد فلسفيا حقا من بين مؤلفاته ، وقد  
ترجمته ( سافين ) بعنوان : ( من الحياة ) .

ان ( تولستوى ) يقول لنا : كلما كان المرء محروما من عاطفة  
( الحب ، وكلما كان على جهل بالتضحية المتبادلة بين بنى الانسانية )  
وكلما عدم قلبه مسيس الرحمة ، وكلما عز عليه أن يقوم هو  
بالتضحية ، فانه حرى أن يجهل السرور الوحيد الذى هو فى الحقيقة  
وعلى الخصوص ، انساني ، ولن يدرك قط لماذا هو موجود . انه  
يشبه طائرا قد وقف على حافة عشه ولما يطر . ومن أجل ذلك يعرفه  
الاضطراب ، ويتوقع انه اذا مالقى بنفسه فى الهواء كان الهلاك  
مصيره ، لكنه لا يكاد يلقى بنفسه فى الهواء ويستعمل جناحيه  
الا وقد شعر بطبيعته الحقيقية ، وتذوق الفرح بأداء الدور الذى  
خلق له . أو يكون أشبه بناهد يعرفها الاضطراب عندما يتفجر فيها  
ينبوع الانوثة فجأة ، ولكنها تجد بعد ذلك انواعا من المسرات ،  
سواء كان ذلك بقيامها بدورها كزوجة ، أو كان بقيامها بدورها  
كأم . هكذا يصدف المرء عن التضحية فى المبدأ ، لاعتقاده انه لم  
يخلق لها ، ويعتريه الوجل .

عليه ، اذن ، أن يطرح جانبا انانيته التعسة ! وسيكون حينئذ  
أشبه بالفراشة التى تم تكوينها وكمل استعدادها وبدأت تطير . ان  
حياتها تبدأ ، وتبدأ هى الاستمتاع بتلك الحياة .

واذن ، فماذا صنع اولئك الذين حبسوا انفسهم طيلة اعمارهم  
سجناء انانيتهم ؟ انهم ، حسبما يقول ( تولستوى ) : قد جهلوا  
الاستعداد الذى كان فى داخلهم . انهم جعلوا وجودهم ابتر . اما  
الذين انفردوا بالحياة الحقيقية فهم اولئك الذين عاشوا للتضحية  
والايثار . انهم هم وحدهم الذين تمتعوا بنعيم لا بوصف . انهم  
هم وحدهم الذين نذوقوا اجمل ما يمكن للحياة ان تهبه .

تلك عبارات صوفية . ولكنها جذيرة بالاعجاب . انها عبارات  
تشرح بعض الأحاسيس التى يشعر بها ، على التحقيق ، بعض  
الناس . لكن ليست هذه العبارات هى نفس ما يراه « دولباخ »  
من قبل ؟ « كونوا عادلين كونوا طيبين كونوا هكذا لانكم اذا ما كنتم  
كذلك فانكم ستذوقون ، بفضل الحب ، لذات لا توصف ،  
والا تكونوا كذلك فان حياتكم ستكون حياة بائسة » . اليس هذا ،  
بعد التأمل الدقيق ، هو ما تعطيه عبارات ( كلوتلدى فو ) و ( ا .  
كونت ) و ( تولستوى ) ؟ واذا ما كان هذا هو معناها فهل هى اكثر  
من تعبير جديد لخلقىة المنفعة ؟

بيد انه لا يمكن القول بان تلك الاعتبارات الصوفية للسعادة  
بطريق المحبة هى كل ما دعم به ( ا . كونت ) قواعد مذهبه الايثارى .  
ان هناك عبارات اخرى قد استرعت انتباه فريق من اتباعه : « اننا  
نولد ، كما يقول ، مفطورين على التزامات شتى نحو الجماعة » .  
وفى هذا ملخص فكرة « الدين الاجتماعى » الذى يجثم على كاهل  
كل فرد منسا . اليس هذا ، بنفس الطريقة ، ايعاء بنسوع من  
الاعتبارات التى يتسنى لخلقىة الايثار ان تستفيد منها ؟ ذلك هو  
مراه مؤسسو هذا المذهب التضامنى الذى كان الأستاذ ( ليون  
بورچوا ) احد المشاهير من مثليه ، فى فرنسا .

يجب ان يدرس كل فرد تكسه جسميا ، وعلقيا ، وخلقيا !  
وليستوضح كل ما هو من دواعى سروره . وليحاول ان يحدد

ما يجب عليه من هذا كله ، للجماعة ! انه سيدرك من هذا : ان عظم التزاماته نحو الانسانية ، ونحو الهيئة الاجتماعية امر يجعل عن التقدير : انا ، مثل ، اكتب بريشة من الصلب . والى من يمكن ان اتجه في امدادى بمثل هذا ؟ انها من الصلب . انى ، اذن ، مدين لكل اولئك الذين ساهموا في استخراج الحديد من معدنه ، والذين قاموا بتنقيته ، والذين قاموا بسقيه ، لعمال مناجم الحديد ومناجم الفحم ، للصناع وللمهندسين وللكيميائيين القدماء منهم والمعاصرين ، اولئك الذين لولا جهودهم لما كانت مادة هذه الريشة قد اصبحت على ما هى عليه الآن . انها صنعت بآلة ميكانيكية ، واذن فانا مدين لكل الذين ساهموا في اختراعها وجعلها في متناول الايدى التى تستخدمها . مدين لكل الذين اخترعوا وكمّلوا نظرية تعاشق التروس ، والذين ابتدعوا استخدام البخار ، ومساقط المياه ، والكهرباء ، والذين اعدوا دواليب الصناعة ، وكل ما فى الميكانيكا العصرية . ومن درجة الى درجة فى استعمال هذه الريشة ما الذى لا يجعلنى مدينسا نحو ( بروميتيه ) خاطف النار من السماء ؟

وايضا لمن انا مدين بالمعارف التى يخبئونها عقلى ، وبالقواعد التى يرجع اليها ، وبآلات التفكير التى تسمى المدركات الكلية ، تلك التى صقلتها تجارب القرون المتطاولة ، وبالمنطق اللسانى الذى يهيب على ، دون ريب ، ان افهم الآخرين ، بل وان اتروى فى نفسى لادراك اخفى دواخلها ؟

لمن انا مدين باشياء اخرى احسها ، بالنظر السطحى ، من مزاياى الشخصية ، كمشاعر الجمال ، والاحساسات الاخلاقية ، والدينية ؟ اكانت هذه كلها يمكن ان تكون كما هى عليه عندى الآن لولا التربية التى نلتها والتى نقلت الى ، فى هذه النواحي كلها ، ما تعده الجماعة التى اعيش بينها من اعظم المقررات التى تعلمتها ؟

انه كلما تروى المرء باخلاص في هذه الامور وقدر ما فيه من  
عناصر شخصية ، وما فيه من عناصر اجتماعية ، فسوف يشاهد  
دبته ، انه سوف يرى كم هو عظيم وهائل .

ويضيف الأستاذ ( ليون بورچوا ) انه عندما يكون هناك دين فان  
التزاما ينشأ عنه : الالتزام بادائه . وهو يصف لنا ما يجب أن  
يعمل للخلاص من هذا الدين . ان الجماعة ليس اساسها قائما على  
تعاقد صريح . ولم يجتمع الناس ، يوما ما ، ليكونوا جماعة اساسها  
مواثيق مرواة ( ١ ) .

ان اية جماعة انسانية انما تعتمد في تجمعها على ( أعمال  
متعارفة ) ، وعلى نوع من التعهدات المضمرة التي لا يقرر شروطها  
الا العرف والعادة . ولنضرب لذلك مثلا : في كل أسرة نجد الأب  
والأم والأبناء متفقين فيما بينهم على أعمال خاصة بكل منهم يقوم  
بها من تلقاء نفسه ، وهذا كل ما هنالك . ومن المؤكد ان هذا لم  
يكن أساسه عقدا صريحا بينهم ، بل انما هو نمط من مألوف الحياة  
الاجتماعية بين أفراد تجمعوا بحسب سنة خاصة .

وما هو مقرر عند كل أسرة هو ايضا كذلك بالنسبة لكل جماعة  
( وذلك العرف ) الذي تعتمد عليه حياة الجماعة في كل زمان وليس  
هو الا الأخلاق السائدة في ذلك الزمان . ومن أجل هذا كان هناك  
اخلاق للاسبارطيين في القرن الرابع قبل الميلاد ، واخلاق أخرى  
كانت سائدة في فرنسا أيام الحملة الصليبية الثالثة ، وهكذا  
يسود في كل دور من أدوار التاريخ الانساني نمط من الأخلاق في  
كل امة ، وفي كل قبيلة .

( ١ ) أي ذات خطة مرسومة

ومن هذا يستخلص الأستاذ ( ليون بورچوا ) مظهرين ضروريين:  
أولا - ان تتبع القواعد التي يجرى بمقتضاها ( العمل المتعارف )  
الذي يرجع اليه الفضل في تكوين الجماعة . واذا ما كان لورقة  
تزدهر فوق ساق شجرة ان تريد يوما قطع ذلك الساق الذي يحملها  
فان ذلك سيعد منها جناية و حماقة . كما ان الفرد الذي يعيش في  
الجماعة وبالجماعة لن يكون اقل حماقة واجراما اذا ما سعى في  
تدمير القواعد التي يقوم عليها اساس جماعته . واذن فمن المحتتم  
على كل فرد ، خشية الحكم عليه بالحماقة والجحود ، ان يحترم  
نظم الجماعة التي هو احد اعضائها .

وثانيا - لنفرض ان اسلافنا لم يفعلوا شيئا لاصلاح حالتهم  
الاجتماعية . لو كان الامر كذلك لكنا ، اليوم ، لا نزال في بربرية وفي  
نمنية (١) . ان من واجبنا نحوهم اذن ان نحافظ على تراثهم ،  
وان نبني كما كانت اوائلنا تبني ونفعل مثل ما فعلوا .

( نظام ، وتقدم ) اليس هذا من اعظم المبادئ التي يجب ان  
تطالعنا بها الفلسفة الوضعية ؟

لقد كان لهذه الآراء نجاحها الملحوظ ومكانتها المحترمة التي  
نالتها بجدارة . انها تحوى عناصر مهمة من الحق . بيد انه يجب  
ان لا ننسى ان تؤكد انها ليست من الجدة بقدر ما يعتقدده البعض من  
جدتها . ان ( دولباخ ) ومعاصريه قد عرضوا لها من قبل وفكروا  
فيها . ولذا لن يكون الاخذ بها هنا ، من اجل الخير الاعظم للمذهب  
الايثار ، اكثر من سير في نفس الطريق الذي سلكه رواد مذهب  
المنفعة من قبل .

---

(١) النمنية : عادة اكل لحوم البشر .

وهنا ، بالضبط ، مصدر التشويش . لأنه إذا ما كان مذهب الإيثار التضامنى يعطى نفس النتائج التى يعطيها مذهب المنفعة فإنه يكون مثله ، أيضا ، فيما له من مميزات وأضرار .

أن روح الدليل السابق يتلخص فى هذه العبارة : ( أن كل ذى دين يجب أن تكون له ارادة الوفاء بدينه ) لكن كيف يمكن اذن تبرير ذلك ؟ أن من يعتقد أنه مأخوذ بواجب لن يكون بحاجة الى مثل ذلك التبرير لاقتناعه بواجبه . انه مسلم ولا بد ، بأمر مسلم لا جدال فيه ، لكن ماذا يمكن أن يقال لذلك الذى لا يعتقد انه مكلف بأى واجب ؟ يجب ، بالنسبة اليه ، أن يصاب النجاح فيما حاوله ( دولباخ ) : أن نقتنع كل فرد بأن ذلك ( الذى يعمل الشر فى غيره انما يعمل فى نفسه ) وأن نبرهن له على أن من يضرب غيره انما يضرب نفسه . لقد ردد التضامنيون المحدثون هذا المعنى وتسابقوا فى تصويره . فهل يا ترى كانت حججهم من الدقة والصحة بما لم يتيسر لسابقيهم ؟

اننا اذا ما أردنا معالجة الموضوع بفحص فلسفى ذى درجة عالية فيستضح لنا : ان هذا القول له ما يبرره . ان بعض المفكرين قد اعتقدوا ان الطبيعة كان فيها من القسوة على النوع الانسانى ما تطمع به فى قطع دابره . انهم قد بالغوا فى ذلك . ان الطبيعة فى الواقع لم يكن موقفها من الانسان أكثر من ( اللافارقية ) امام ما قدر له ، كما قال ( ا . دى فينى ) . انها تحمل ، بجهل لا يتأثر ، البحار والغابات ، كما تحمل قرى النمل والمدن . انها تتطور بدون علة ولغير مقصد . ان هذا الذى يصلح وحده أن يحتفظ ببقائه فيها هو ما يكون صالحا لاستمرار حياته ولأن يكون ينبوعا للحياة . واذا كان النوع الانسانى قد نجح فى أن يتشبه بالوجود فيها ، وأن يمكن لنفسه فيها مكانة كما هو مشاهد من أمره ، فما الفضل فى ذلك كله الا لفرصة صغيرة كانت موالية بالنجاح : تلك هى تكون الجماعات وتوزيع الأعمال التى كانت تعرض لها ، والتربية التى

كانت تحفظ على الجاعات اصلاحاتها ومجهوداتها من أن تضيع سدى . بفضل هذا استطاعت الانسانية أن تحتفظ ببقائها ، وأن تتجدد أعقابها ، وأن تتقدم ، وأن تطهر الأرض رويدا رويدا من النباتات الضارة ، والحيوانات المؤذية ، وأن تحمي وتنمي في كل مكان كل ما تجده نافعا كالأشجار المثمرة ، والنباتات المفيدة ، والحيوانات الأليفة . وفي هذا المعنى يبدو نوعنا الانساني كله تضامنيا . وانما كنا كذلك لأننا نعيش في أحضان طبيعة قد تتجه الى ان تصير خطرا علينا . كنا كذلك لأن تضافر جهودنا يتجه منا نحو السيادة على جميع العوالم الارضية . وذاك هو ما أدركه من قبل الانسيكلوبيديون في القرن الثامن عشر . ذاك هو الجانب القوي اللاجدالي في النظرية التضامنية .

لكن يمكن فقط ان يقال : هل مثل هذه الآراء العامة تعتبر كافية في اقناع كل امرئ ايا كان بأنه عندما يرتكب شرا ، على أي حال كان ، فانما يرتكبه ضد نفسه ؟ أم هل تعتبر كافية لاقتناعه بقبول ما قد تجره من الخسائر تضحية حاضرة مفعمة بالآلام لكي يتحاشى الما مستقبلا بعيدا جدا ، ولا يكاد الحس يستشعره ؟ اننا في الحقيقة نستشعر بكل مالنا من شعور وقع الآلام التي تحل بجيراننا وأصدقائنا ومواطنينا . لكن هل نحس بنفس الكيفية أضرار طوفان يكتسح بلادا بعيدة ولا نعلم حتى بمجرد وقوعه بينما يكون هو قد أغرق الوفا من الجنس الأصفر او الجنس الأسود ؟ هل نحن نألم للشر يحل بقطر مجاور انا لكنه لم يكن لنا صديقا بل كان عدوا أو منافسا ؟ وبدون أن نبعد في اللف والدوران ، هل سعادة الغنى ينشأ عنها سعادة الفقير ، وألم الفقير ينشأ عنه ألم

الفنى ؟ ان هذه التصاديات (١) ربما تحدث ، لكن هل تكون عميقة وواضحة ، ومباشرة الى حد تحمل روحا من الدرجة المتوسطة على الزهادة ؛ من اجلها ، فى لذات هى فى الحين نفسه تشبث بها وتأخذ بخطامها ؟

ان مذهب الايثار مذهب جميل ، وعظيم ونبيل ، انه يخاطب القلب ويستهويه . لماذا كان من المحتم ان تكون مبادئ الأخلاق بحاجة الى مخاطبة العقل ، وان تقام عليها البراهين ؟ ولماذا كان الاخلاقى مضطرا ، كلما حاول البرهنة على قيمة مبادئه ، الى ان يفكر فى الطبقة المتوسطة ؟ لماذا كانت الحاجة الى الاقناع تلجىء دائما الى معاودة التمسك بالحجج نفسها ؟ ان الفرد من افراد المرتبة الثانية (٢) موفور الانانية الى درجة انه لن يعمل قط سوى العمل الذى يتفق ومنفعته . واذن فلنحاول ان نبرهن لفرد من الدرجة المتوسطة على ان المنفعة الشخصية لكل من يجيد الحساب لا بد ان تحمله على المساهمة فى اسعاد الآخرين ، اليس هذا ، مهما كانت المحاراة ، وقوعا فى اخطاء مذهب المنفعة بكل ما فيه من الصعوبات التى يحتملها والتى تكلمنا عنها من قبل ؟

وتلك ايضا نفس النتيجة التى تلزم عندما ندرس تلك المحاولات التى بذلها اولئك الذين حاولوا ، لكى يحرروا مذهبهم من كل اعتبار منفعى ، ان يشيدوا مذهبهم على اساس من الاعتبارات الجمالية ، وآراؤهم هذه لا تبدو موحدة المنحى .

ان بعضها يبدو فى صورة هوايات بسيطة . ( عش فى عالم من الجمال ) ذلك هو مثلهم المحتدى . انه مثل جدير بأن يكون من قبيل

---

(١) الاحساسات المتبادلة

(٢) مرتبة العامة



المسليات ، ولكنه ليس من الأخلاق في شيء . انه يمكن ان يؤول على صور لا نهاية لها . اذا ن الظروف التي تتيح لنا الحكم على شيء بالجمال ليست واحدة دائما . ولن يكون من أجل باعث واحد ان أقول مثلا : هذا الصوت جميل ، او ان أقول : هذه الصورة جميلة او هذه البلوطة جميلة . لكن على الأقل توجد حالة نستشعر فيها ، امام عمل انساني ، شعورا خاصا من مشاعر الجمال . وهذا الشعور انما يكون عندما تطالعنا منه فكرة النجاح . ان هذا الشعور يستولى علينا عندما ندرك الانسجام الحقيقي بين الوسائل المتخذة وبين الغاية المطلوبة . ولنضرب لهذا مثلا برجل اراد ان يقفز من فوق سور فتتعر قدماه ويقع . ان عمله لم يصب توفيقا ، لانه يقفز ببطء ، ولا يمسك نفسه الا بطريقة خرقاء عوجاء . ان حركته لن يكون فيها شيء من الجمال . ولكنه على الضد من هذا ، يبدو لنا مثيرا للاعجاب اذا ما استطاع ان يقفز بسهولة وأن يمسك نفسه برشاقة وخفة ، وان لا يظهر مجهودا تعسفا . ولنتأمل الآن ، صورة . انها تبدو لنا جميلة . فهل سبب جمالها هو جمال قسمت المصور ؟ كلا . وكم من ناس ذوى دمامة ظهرت لهم صور رائعة . أم سبب جمالها هو في دقة المشابهة بين الصورة وأصلها ؟ كلا . فكم من صور كاريكاتورية كانت دقيقة المشابهة ، ان قصدا وان عفوا ، ومع ذلك لا جمال فيها ، وكم من أخرى نراها جميلة جدا على حين اننا نجهل من هي لهم ، وبالتالي نجهل التشابه بين هذه الصور واصولها . ان الشيء الذي يجعل صورة من الصور تروقنا انما هو امر آخر غير ما تقدم . انه هو الطريقة التي أبرز بها الفنان تقاطيع وجه انساني ، وعبر بها عن شعوره الباطني العميق . انه الانسجام الحقيقي بين الوسائل التي استخدمها وبين سيما ذلك الوجه التي اراد الفنان ابرازها بالتصوير او التخطيط .

ومن هنا تتحصل هذه النتيجة : انه منذ اللحظة التي يقدر

فيها للحياة ان تصير ذات انسجام تكون تلك الحياة قد صارت ذات جمال .

ومن هنا تتقرر هذه النتيجة ؛ انه منذ اللحظة التي يتم فيها لحياة ان تكون منسجمة فانها بالتالي تكون حياة ذات جمال . يمكن مثلا ان يصير الانسان رواقيا جميلا . ويمكن لمن يتاثر في نظام سلوكه خطي ( ابيكتيت ) ان يكون ذلك الرواقى الجميل لانه سينون رواقيا ناجحا . ولكن ايضا يمكن ، اذن ، ان يكون المرء رئيسا سياسيا جميلا ، او متائنا جميلا ، او لصا جميلا .

ولكى يعيش المرء في جمال فانه يكفى لذلك امران :

ان يختط المرء لنفسه منهجا من السلوك ، اى منهج يختاره على الاطلاق .

وان يطابق ما بين سلوكه وبين هذا المنهج تمام المطابقة .

فهل يكون معنى ذلك ان تكون حياة كهذه حياة اخلاقية ؛ حقا انها لحياة جميلة حياة القديس ( فرنسوا داسيز ) او القديس ( فانسان دى پول ) . وكذلك ايضا مثل حياة ( ابيقور ) و ( مارك اوريل ) . فهل تعد كذلك جميلة حياة كحياة ( يوليوس قيصر ) و ( نابليون ) و ( دون جوان ) ؛ حقيقة ان كل حياة اخلاقية لها نصيبها من الجمال ، لأنها دائما تسير حسب مبدأ بينها وبينه تمام الانسجام . لكن هل يكفى ان تكون الحياة منسجمة وجميلة لكى يقال : انها حياة اخلاقية ؛ واذن فمن الممكن ان يقال ( جميلة هي ، تلك الجناية الجميلة ) . كما أنه قد يوصف بالجمال ضفدعة سامة ، او دمل خبيث .

ان الصعوبة هنا واضحة . حتى لقد حاول زعماء مذاهب الجمال الاخلاقية ان يتفادوها فلم يكتبوا بهذه العبارة ( عش فى

- عالم من الجمال ) ، بل نجد انهم ادخلوا في مذهبهم فكرة من الجمال  
الانساني الحقيقي :

تلك هي العبارة القديمة التي تعتبر من عبارات الفروسية :  
( نبل يترفع عن الدنيا ) .

ولماذا لا ينتفع بها هنا ؟ ان كلامنا له نصيبه من ( الكرامة  
الانسانية ) . انها نوع من النبل المرتبط بطبيعتنا نفسها ، وبالقوى  
التي بين جوانحنا . ان هذه الكرامة تحملنا على التباعد عن بعض  
الاعمال لانها بهيمة وقبيحة . كما انها تحذونا الى ان نحذو حذو  
بعض الاعمال الاخرى لانها ذوات سمو ولاننا ذوو نشاط حيوي .  
وهل يعد خيانة ( جيو ) ان تستعار ، في معنى كهذا ، عبارته  
المجدابة ؟ ان ( كانت ) يدعو كل انسان الى التروى في هذه القضية :  
( انا يجب على ، انا ملزم ، اذن انا اقدر ) ، اما ( جيو فيعكسها .  
لانه يريدنا على ان نقول ( انا اقدر ، اذن انا يجب على ) . تلك  
لواء قد اختلطت ، اخيرا ، بفلسفة الشرف . ان للانسان لشرفا ،  
وبهذا ، وحده ، كان انسانا . ومن اجل هذا كان عليه لنفسه ،  
واجب هو ان يعيش للشرف . ولنتذكر فيما تقدم انفا شرف  
( سيرانو ) . كل امرىء له شرفه الذي يضىء عليه جماله . ومن  
اجل هذا الشرف وذلك الجمال ، يجب ان يضحى بكل شيء : ( كل  
شيء في سبيل الشرف ) . اليس هذا هو الاخلاق كلها ؟

من ذا الذي يجرؤ ان يقول ان هذه العبارة باطلة برمتها ؟ بل  
كيف يمكن ان نفهمها وان نبررها ؟

وهناك اخرون قد فهموها بطريقة جد خاطئة . ان الدافع  
المحرض على اتخاذ مثل هذا الرأي كقاعدة للسيرة عليها ، انما هو ،  
في رأيهم ، الظفر باحترام الاغيار . انهم ، لذلك يدعون الفرد الى  
تكييف سلوكه وفق ما يعد مشرقا في نظر الجماعة التي هو عضو

فيها . وهذا رأى مضاعف الخطر . ان ما يعد مشرفا ليس مجعما عليه من كل البيئات والأوساط : ان هناك شرفا حريبا لا يسوغ مسه عند رجال الحرب ؛ كما ان هناك شرفا تجاريا للتجار ، وهناك ايضا شرف سافل لعصابة من اللصوص سافلة .

ومن ناحية أخرى ، تلك قاعدة اخلاقية غريبة حيث تدعو المرء الى ان لا يبالي بغير شيء واحد : ( ما الذى يقول الناس فيك ؟ ) ان حياة كهذه لا تعد حياة من اجل الشرف الحقيقي . ولكن ، فقط من اجل الشهرة وحدها . واذن ، فان ما هو مشرف حقا ، وما يرى مشرفا في هذه البيئة او سواها لن يكون شيئا واحدا .

اما الذين يفهمون ، فهما حقيقيا ، معنى الشرف فانهم ينظرون الى مبادئهم الشرفية نظرة اخرى بعيدة كل البعد : انه ان الممكن ان ينسال المرء احترام الأغيار بينما هو مطوى على ما يلوم نفسه عليه . ومن المقرر انه لا يمكن ان يكون المرء مستحقا للتشريف تماما اذا كان مطويا على بعض موجبات اللوم من نفسه .

وعبارة ( عش من اجل الشرف ) سيكون معناها اذن ، عش بحيث يمكنك ان تكون ( فخورا بنفسك ) . المرء سيكون كذلك منذ اللحظة التى يتكون فيها شعوره ببذل ما فى وسعه لتحسين سلوكه . ولقد عاب الاخلاقيون ، والحق معهم ، الفخر المقوت . انهم لم يبالغوا فى بيان هذه الحقيقة ( ان الكبر الذى يثمر الشر هو بعينه الذى يثمر خيرا لا نهاية له اذا ما احسن استعماله ) ، وهذا الأخير هو الكبر وشاحه .

والخلاصة ان الكبر عند ما يساء استعماله يصير رذيلة . واما عندما يوجه وجهة خيرة فانه يغدو من اسمى مبادئ الفضيلة .

واخيرا ، هل يمكن القول باننا توصلنا الى رأى مقنع ؟

ان الفيلسوف يستطيع ان يرمى هناك الى هدفين :

ان يحلل تحليلا سيكولوجيا الحالات النفسية للرجل الفاضل .

وان يوجد مبدا مبررا لنوع خاص من انواع السلوك .

ولنؤكد انه من الثابت المقرر : ان الذى يحدد سلوك اكثرية الناس الفضلاء بحق فيجعلهم يعملون ما يعملونه ، دون سواه ، انما هو ، فى الواقع ، اهتمامهم بالشرف ان الذى يقود خطاهم . هو ، على الخصوص ، ارادتهم ان لا يكونوا ( محتقرين عند انفسهم ) . هو ارادة ان يكونوا ( فخورين بانفسهم ) . فانا مثلا اذا فعلت هذا الامر سأكون غير راض عن نفسى . سأشعر باننى آتيت امرا اذا لم اسر على الطريقة المثلى . يجب ان اسير هكذا والا فاننى سأشعر باحتقارى لنفسى .

تلك هى التعبيرات التى تصف ، بغاية الضبط ، الاستعداد السيكولوجى للمرء الشريف حقا .

لكن هل الدقة فى تحليل سيكولوجى كهذا تكفى لان تقدم للأخلاق الأساس الذى نبحث عنه ؟ لكى نفهم هذا فعلينا ان نتذكر ما قلناه من قبل : ان اخلاق الشرف لم تصنع شيئا اكثر من ان تصوغ أخلاق الضمير فى عبارات جمالية (١) . ومن هنا ، تقوم فى طريقها تلك الصعوبات المستوعرة نفسها ، كما عرف فى اخلاق الضمير .

وفى الحقيقة ، نجد الناس ، مهما كانوا عليه من الاخلاص ، ليسوا جميعا على نمط واحد فى استماعهم لصوت الشرف الداخلى . ان ما هو مطابق للشرف ، فى نظرهم ، انما هو ما يحترمونه . اما . يضاد الشرف فهو ما يحتقرونه . واذن فعلى

---

(١) أى عبارات مذهب الجمال هذا .

أى أساس يحترمون بعض الأعمال ويحتقرون سواها ؟ إن هذا الأمر معلوم لنا : إن ضميرهم هو نفسه الذى يشعرهم بتلك المعانى النفسية التى يجدونها فى هذه الناحية . ولكن الضمائر قد عرف أنها ليست متفقة . وبالتالي تكون الأحاسيس ، بازاء ما هو مشرف ، وما هو مخز ، غير متماثلة فى كل مكان . إن الشرف المعروف فى زمان ما ، أو قطر ما ، أو طبقة ما من الطبقات الاجتماعية ليس هو فى زمان آخر ، أو قطر آخر ، أو طبقة أخرى .

ولنتذكر ما قدمناه عن هذا فى المقدمة .

( عش من أجل الشرف ) هذا مبدأ قد أحسن التكلم به . لكن هل من المستطاع أن يعتبر المرء نفسه معصوما من الخطأ بسبب ذلك الشعور الذى يجسده نحو الشرف ، على حين يشعر سواه من الناس بما يخالف شعوره ؟ أم هل له الحق أن يدعى أنه الملم الذى يتحصل بالهام على الحقيقة ؟

وحتى عندما أطيل التروى لأنير مشاعرى ، ولاقوم بصيرتى ، هل أكون بعد ، عنى يقين بأننى غير مخدوع ؟

وكيف ، والحال كما نرى ، يمكن اقناع الجاحدين بمبادئ مذهب كهذا ؟ إن بعض الناس يبدو لنا مجردين تماما من أحاسيس الشرف وليس لهم من التفكير فى كرامتهم الشخصية إلا بمقدار ما يمكن أن يكون عليه وجاحة أو أرنت . أولئك يسخرون من الحياة على مقتضيات الشرف . إن جمال سيرتهم لهو آخر ما يفكرون فيه . كيف يمكن أن يقنعوا بأنهم على خطأ فى السلوك الذى يتخيرونه على غير سنن الأخلاق ؟ حقا أن من يتنسم ريح

كبريائه يؤثر النار على العار . لكن هذا الذى لم يرح (١) من ذلك ربحا ، قط ، هل يمكن أن يستشعر مثل ذلك الفرق ؟

ليس ثمة مخلص من هذا الا بأمر واحد . ذاك اشعاره بكرامته الشخصية ، واقناعه بأنه سيكون احمق اذا لم يحسب لها حسابا وانه لعمل شاق عندما يكون الامر بازاء اجلاف من النوع ( اللاتهدىبي (٢) يبهظ طبائعهم حمل ثقيل من عوامل الوراثة . ذلك عمل لن يكون فى الامكان اكماله الا بأن نترك ميدان ( اخلاق الجمال ) هذه وأن نستأنف مرة أخرى التفكير فى الاقناع عن طريق المنفعة .

وهنا يجب ان ندرك هذا : ان الشعور الجمالى بالفخر الداخلى هو ، حقا ، صاحب السيطرة على سيرة أغلب الافراد المهذبين . لكن كيف يمكن حث جبلة لا تلين كى ندكى فيها حسا وذوقا للكرامة الشخصية ؟

حقا أن الكبر والزهو امران طبيعيان فى الانسان . بيد انه ليس من الطبيعى ان يضع الانسان دائما كبريائه وفق ما يقتضيه العدل، وانكار الذات ، والتضحية ، وتهذيب النفس . تلك هى أهم الآراء التى تجلت فيها فلسفة ( ما بعد الأخلاق ) بمعناها الخاص ، بين فلسفات العصر الحديث .

انها جميعا تتسم بطابعين بارزين :

اولا أنها كلها قد جعلت مهمتها ، ان تبرر ، مهما كلفها ذلك ، وأن بسفوسة بها بعض الغلو ، الفكر المأثورة التى اصبحت كالغرائز تركزا فى نفوس المفكرين المحدثين ؛ تلك النفوس التى تأثرت بمؤثرات الأجيال المتطاولة المسيحية .

(١) أى لم يشم .

(٢) أى النوع الذى يتعلم اصلاح اخلاقه .

ومن ناحية اخرى هى تهدف ,جميعا الى تبرير تلك الفكر دون الرجوع الى ماكان يقنع اسلافنا : الا وهو الاعتماد على الوحي الالهى ، والتزام الادلة الميتافيزيقية المشرفة على السقوط .

ذاك ، وايم ، الحق ، عمل عظيم اظهر اصحابه انهم ذوو ارواح طيبة مدفوعة باطهر النوايا . لكن هل يمكن ان يقال : ان الثمرة المتحصلة متناسبة مع عظمة هذا المشروع الذى اختطوه ؟



## المذاهب المنشقة

ان المذاهب التي تكلمنا عنها منذ البداية حتى الآن ، مهما كان اختلافها ، تتفق جميعها في ناحية هامة : أنها ، جميعا ، تسودها الفكرة العملية :

بيان الطريقة التي يجب على بنى الانسان أن ينظموا سلوكهم على وفقها .

والبحث عن الحجج التي من شأنها أن تقنعهم بذلك .  
والظفر بهدايتهم الى احتذاء المبادئ الموضوعية بتطبيقها على اعمالهم .

وبالجملة أن يسلكوا سبيل الهدى والاصلاح .  
وتلك هي الغاية المنشودة للاخلاقين من أصحاب المذاهب الاخلاقية الماثورة ، سواء اكانت تلك الغاية مظهرة أم مضمرة .

اما القرن التاسع عشر فقد كان من خصوصياته أن تولد فيه تلك الفكر التي نسميها هنا ( المذاهب المنشقة ) . اننا نسمى بهذا الاسم تلك الآراء التي تدعوننا ، عن شعور منها أو عن غير شعور وهي مرغمة ، التي أن ننظر الى الأشياء من وجهة نظر أخرى .

وفلاسفة هذه التعاليم يرون من العبث محاولة تعديل السلوك الانساني . فكل جماعة ، في كل دور تاريخي ، لها مقرراتها الاخلاقية التي ما كان يمكن أن تتخلف عن الظهور في الدور الخاص بها من التاريخ . كما ان كل فرد في كل لحظة من حياته ، له اخلاقه التي ماكان يمكن أن يتخطى ظهورها تلك اللحظة . ان محاولة بعض

، الأخلاقيين تغيير الأخلاق الانسانية ماهو ، اذن ، إلا دليل على ما هم عليه من السذاجة المفرطة نوعا ما .

من الممكن ، فقط ، بل من الواجب ان تكون العادات الانسانية موضوع دراسة جدية . ويرى ( شوبنهاور ) انه ولا ريب ، لا يمكن تغيير تلك العادات ؛ ولكن من الممكن ان يحكم عليها بالقيمة انى تستحقها .

والنشوئيون الجبريون المنطقيون يقررون انه من الممكن دراسة تلك العادات في نشأتها ، وفي تطورها ، وفي تلاشيها .

وفي رأى الأستاذ ( ليفى برول ) وأصحابه من انصار المدرسة السوسيوبيولوجية انه يمكن ان يكون من دراسة العادات علم خاص ولن يبقى هذا العلم ، على الدوام عقيما . فانه عندما تتولد قواعده سيصير ينبوعا لفن اجتماعى سياسى منطقى له اهميته الانسانية الملحوظة .

ان موقف ( شوبنهاور ) هذا يدل على الاقتناع التام بفكرته ويعتبر غاية من الوضوح .

انه يبدأ السير بنا على فكرة اساسية : لكل فرد طابعه الاخلاقى الذى لا يتغير .

وكل محاولة لدفع الفرد الى ان يعدل سلوكه ، وكل تعليم اخلاقى يؤخذ به ، وكل امل فى صيرورته صالحا ، انما هو انكسار لحقيقة لا جدال فيها . ( ليس من الممكن تعليم المرء كيف يريد ) .

ان الاتجاه الاخلاقى لكل امرىء هو ما قد كان منذ اول عهده بالحياة . لاشىء يستطيع ان يغير من ذلك أبدا .

وهل يكون معنى ذلك ، أن تصير دراسة الأخلاق حرة بالتروء؟  
هنا يرفض ( شوبنهاور ) هذه النتيجة . انه يرى أن علم الاخلاق  
سيبقى علما اساسيا . بيد ان قيمته لن تكون أكثر من قيمة نظرية .  
ان دراسة العادات الانسانية تكشف لنا عن هذه الحقيقة :

ان الناس يعيشون على طرائق من السلوك مختلف بعضها عن  
بعض . وجميع هذه الطرائق لن تكون قيمها ، قط ، متساوية .  
واذا نظرنا ، في الجملة ، الى النسب التي رتبها ( شوبنهاور )  
في كتابه ( اساس الاخلاق ) ، والى النسب التي جاءت في كتابه  
( العالم كارادة ) فانا نرى أن ( شوبنهاور ) يميز ما بين خمسة أنواع  
مختلفة من السلوك الانساني :

١ - الفظاظة . يعتبر فظا ذلك الداعر الذي يتلذذ بايلام  
الآخرين ، وينشر من الشر حوله كل ما في طوقه .

٢ - الانانية . ويعتبر انانيا ذلك الفرد الذي هو ، وان لم يبادىء  
الآخرين بالاذى ، فانه لايعنى بغير نفعه الشخصي ، ولا يتردد في أن  
يسحق بقدميه كل شيء وكل انسان يقف في طريق منفعتة .

٣ - العدالة . ويعتبر عادلا ذلك الشخص الذي يتخذ للعمل  
تلك الحكمة اللاتينية ( لا تعمل عملا يؤذى غيرك ) ، ومن هذا شأنه  
يتجنب ، ما أمكنه ، ان ينشر الشر حوله ، ولكنه يقف عند ذلك  
الحد دون زيادة .

٤ - الطيبة . ويعد طيبا ذلك الذي لا يكتفى بمجانبة الاضرار  
بغيره بل هو يعمد في جميع الظروف الى مساعدة الاغيار بكل ما في  
وسعه .

٥ - وأخيرا التنسك . ويعد ناسكا ذلك الذي يزهد من ناحيته  
في حطام الفانية ، فهو يحتقر الفنى بكل ضرورة ، ويمارس الصوم

والحرمان . وهو يزهد في النسل ، ويتنبح حياة ولهارة تامة . وهذا هو شأن الفقير الهندي الذي يجعل من حياته بداءة ( الالفارقية (1) ) وحمود الموت .

وليس هذا كل شيء . ان الملاحظة تظهر لنا حقيقتين اخريين :

هناك اجمماع عام على ان نوعين من انواع السلوك التي حددناها آنفا ، يعدان بشعين ، أو بعيدين عن الأخلاق . فالامفاظة في نظر كل انسان ، مشثومة وغير جديرة بأن يلتمس لها عذر . والآنانية هي ، على اصح الآراء ، أعظم ينبوع للرديلة ، وهذا الذي قررناه بشأنها حق لأجدال فيه .

وأيضاً قد يكون من الممكن ان يتظاهر المرء بالعدل وبالطيبة ، وبالتنسك من أجل أسباب مختلفة . ولقد نبه على ذلك (مالبراناش) اطنب فيه ( كانت ) أنه ربما اتخذ سمات العدالة والطيبة والتنسك اما قراراً من الموت، واما خوفاً من عذاب جهنم ، واما لكسب حسن السمعة ، واما لخداع الناس ، وهذا الضرب من السلوك إنما هو سلوك باعثة الأنانية وحساب المنفعة . وما ثمة شك أن عملاً يتم على هذا الوجه هو حقاً موافق للقانون . ولكنه لن يدل على أن القائم به متصف بأية خلقية حقيقة .

هناك طريقة أخرى ، وما ثم سواها ، لممارسة العدالة ، والطيبة والتنسك . تلك هي أن تمارس بدافع الرحمة . بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين ينالهم الألم اذا لم يتأذب المرء ويكف عن بعض الأعمال التي تؤذيهم ، بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين كرتهم الآلام فهم بحاجة الى من يخف لمساعدتهم ، بدافع الرحمة من أجل

---

(1) كلمة معناها الحال التي تستوى فيها عند المرء جميع الاشياء : الصحة كالمرض والنقر كالغنى والحياة كالموت لا فرق بين ضد وضده .

اللام الذي يحل بالانسانية عامة وبه يتعذب كل حي . حينئذ ،  
وحينئذ فقط ، يأخذ العمل الذي يتم على هذا الوجه صفته  
الاخلاقية في نظر ( شوبنهاور ) .

ما معنى هذا ؟ معناه ان ( كانت ) كان على صواب في تفريقه  
بين مشروعية العمل وبين اخلاقيته بمعناها الحق .

لكن ، ايضا ، يعد ( كانت ) على خطأ فيما قرره من ان العمل  
الاخلاقي الحق انما هو الذي يؤدي بدافع من الطاعة العمياء نحو  
الالزام المتجلى في طبيعة القانون الاخلاقي .

ان الذي يهب العمل قيمته الحققة انما هو امر آخر غير هذا  
الذي براد ( كانت ) ، انه الشعور العميق على اساس ( المشاركة  
الوجدانية ) ، ذلك الشعور الذي يهيج القلب الى التفكير في ألم كل  
من يتألم ، انه الرحمة التي تبلبل القلب وتخزه بمثل الخناجر .

تلك هي القاعدة . ولكن أين الحججة التي تبررها ؟

يعتقد ( شوبنهاور ) انه واجد الدليل على ذلك في آرائه  
الميتافيزيقية .

ان الميتافيزيقا تدل ، حقيقة ، في نظر ( شوبنهاور ) على امر  
جوهرى :

لا توجد كائنات متعددة في هذا الوجود ، بل يوجد واحد  
لا تعدد فيه .

وكذلك يوجد طريق واحد الى الحقيقة المطلقة : هو التجربة  
الداخلية التي ندركها عن انفسنا . وهذه التجربة تجابها بما هو  
الحقيقي فينا .

ان هذا الحقيقي انما هو هذه الارادة ، ( ارادة الحياة ) الدائبة  
النشاط والتصميم ، الارادة التي هي في ذاتي ، والتي هي ذاتي

نفسها . فقط ينبغي ان ننبه على ان هذه الارادة ليست : فقط ،  
خاصة بي . كل كائن من هذا الكون انسانا كان أم حوريا ، أم  
نباتا ، أم قوى مادية ، هو أيضا ارادة كما أنا ارادة .

وتلك الارادة التي هي هذه الكائنات نفسها ليست نسبتنا آخرو  
بغاير الارادة التي هي أنا .

الارادة وحدة لا تتجزأ . هي في كل مكان ؛ بل هي هي نفسها  
في كل مكان ؛ هي كل شيء .

والأفراد لا يختلف بعضهم عن بعض الا كما تختلف براهم  
الشجرة الواحدة .

والفارق الذي يميز كلا منهم عن الآخرين إنما هو العقل  
وحده .

ونظرة كل فرد إلى هذه الارادة إنما تكون تبعا لشمسيرة  
ولاستعداده الخاص ومشاعره الخاصة .

عندما ينظر إلى شيء واحد من خلال زجاجة ذات لوانح (١)  
متعددة فإن الناظر يجد أمامه أشياء متعددة بمقدار ما في الزجاجة  
من لوانح .

ان اوضاع المكان والزمان ، بالنسبة إلى المدارك الانسانية التي  
تفهم الارادة على أنها مختلفة الصور ، هي ما مثلنا له باللوانح  
المتعددة في الزجاجة . ان هذه الأوضاع تربيها وهم الكثرة والحركة  
بينما لا يوجد الا الوجود المستقرة . واذن فتحويلات الأشخاص

---

(١) اللوانح هنا جمع لامحة ، وهي الكلمة التي اخترناها لندرس من  
السطوح المتعددة للزجاجة ، والتي اذا ما استقبلت شخصا التقطت له صورة  
متعددة تبعا لتعددتها ، وسواء أكانت تلك السطوح أفلاما أم مسطحات ناشئة  
من الكسر مثلا فإن بعضها قد يلمح صور الأشياء وبعضها لا يلمح ولنا عبرتنا  
بكلمة اللوانح لأنها هي المرادة .

وتمايزهم ليس الا تخييلا باطلا بلغ حد الاعجاز . وانه ان الممكن ان نقول لشخص ، في حين نشير الى الآخرين : ( انت هؤلاء الأشخاص ) واذا هو لم يصدق ذلك على الفور فما ذلك الا لانه يبصر الاشياء من خلال دخان من الوهم ، من خلال قناع .

وليس يلزم أكثر من هذا لكي نفهم هذه الحقيقة : ان من يصدق عليه القول بأنه هو وحده السالك في اخلاقه حسب الحقيقة لهو ذلك الذي يضع ثقته في الرحمة وينظم سلوكه وفق وحيها .

وفي الحقيقة من يكون ذلك الانسان الفظ وذلك الانسان الاناني الا انه لا أحد أشد منهم سقوطا في مهوى الضلال . انهم يعاملوا الناس معاملة الشر والقساوة . انهم يعاملونهم كما لو كانوا منفصلا تماما عنهم . اليس هذا برهانا على أنهم كانوا في ذلك لعبة لآخر العمايات حيث اعتبروا أنفسهم منفصلين عن سواهم بينما جاء الكائنات ليست الا كائنا واحدا ؟

وعلى الضد من هذا ، من أولئك الذين يتأون عن ايلام الآخر ، وينهون عنه ويبدلون لهم العون ما استطاعوا سبيلا الى بذل ، ويعفون عن مكاسبهم وعن حقهم الخاص في أن يعيشوا ، ولأن لهم الى ذلك سوى الرحمة الخالصة القوية ؟ ان أولئك هم الا يعاملون الناس كما يعاملون أنفسهم . انهم لا يقيمون فارقا بين وبين أولئك الآخرين . هم يعملون ، اذن ، كما لو كانوا ، بوحي تعجب ، قد وضعوا في اعماق قلوبهم هذا المعنى الميتافيزيقي لاهته الحقيقة : ( ان جميع الكائنات ليست الا كائنا واحدا ) .

ان الآخرين هم أنا . الام الآخرين هي الامى . وبلواهم هي بلاوى . وسرورهم هو سرورى . هذا ما يجب ان يعتقد . ومن يكون قد وصل من هذه الحقائق الى هذا الحد تنقش سحابة الوهم عن ناظره . ويسقط عن عينيه القناع .

واذن ، كيف يمكن ان تتجاهل هذه الحقائق : ان الطبيب الذي هو طبيب بدافع من ميول الرحمة لهو اقل تعريفا بين شخصه وأشخاص الآخرين من ذلك الذي لا يمارس الا اعمال العدالة فقط .

وايضا المتنسك الذي يكون نسكه بدافع من الرحمة هو اعلى ويلقاها في لحمه ودمه . فلنتأمل ، اذن ، في هذا الناسك الذي يزهده في الحياة رحمة ورتاء للألم العام . انه اعجب واسمى صورة من السلوك الانساني . ولنضع بعده على الترتيب محب الانسانية والانسان العادل .

ليس في هذا ، بالطبع ، اكثر من امور نظرية . ان ( شوبنهاور ) لن يدفع بهذا احدا الى ان ينمى في نفسه ميل الرحمة ، ولا الى ان يمارس تحت تأثيرها اعمال العدالة ، والطيبة ، والتنسك .

انه يعرف جيدا ان الاخلاق لا تتغير . وسيبقى هنا امر هو من الحقيقة بمكان . ان اكثرية الناس ليسوا اكثر من ضحايا للوهم والضلال . والاقولون منهم هم الذين يدركون الحقيقة كالشمس المجلوة في ضحاها ، ويسرون على هدى ضوئها .

انه لصرح جميل ورائع ذلك الذي شاده هنا ( شوبنهاور ) ، بيد ان أجمل الصروح ليس هو دائما أمتنها .

هل الخلق له من الثبات والرسوخ ما يعزوه اليه (شوبنهاور) ، ويبني عليه ارسخ موضوعاته اسا وابعدا عن الاخلاق المألوفة ؟ ولتوافق على ان عناصر الخلق الباطنية لكل فرد هي على حد ما من الثبات ، وانه لمثل يشاهد تحققه كثيرا ذلك المثل الذي يقول : ( اطرد الطبع يرجع اليك باسرع من لمح البصر ) .

لكن هل معنى ذلك ان الخلق لا يمكن تعديله ابدا ؟ الا يغير مرض شديد في المعدة ، او في الكبد ، او في الطحال حالة المريض



من الانسراح الى الحزن السوداءى ؟ الا يمكن ان يجعل المرء المتوقد نشاطا انسانا آخر متهاككا ؟ او ان يحول رجلا هادئا الى آخر غضوبا ؟ بل انه لا حاجة بنا الى ادخال المرض في هذا الموضوع . هل الناس لا تكفى لهذا التغير ؟ اليس الحزن المتتابع يغير الى حد كبير طرائق حسنا وطرائق رجعنا ما نحسه (١) الا يمكن ان يقول ان المرء الذي يتخذ لنفسه مثلا من المثل العليا ، وينظم حياته في سبيل الوصول اليه ويسير دائما على رسم من السيرة معين هو ايضا لن ينجح في تعديل خلقه ؟

حقا انه ليس ثمة شك في ان خلق المرء الذي يتخذ لنفسه مثلا هو نفس خلقه لم يزد عليه شيء أكثر من أنه تجلى ، بطريقة من الطرق ، في هذا المثال الذي اختاره .

لكن بماذا تحكم على عملية الاختيار نفسها ، وتنظيم حركاته كلها لكي تكون في وفاق مع هذا المثال المختار ؟ ايكون ذلك كله عديم التأثير في تطور العادات العقلية والأدبية التي تخلق من المرء تلك الشخصية التي سيكونها ؟

ان التربية التي تأتينا على ايدي الآخرين لها آثارها نينا بأكثر مما يخيل الينا أن ( شوبنهاور ) يسلم به .

واذن ، هل التهذيب الذي يأخذ به كل امرئ نفسه يعد أكثر من نوع من التربية الذاتية التي ترقيه قليلا قليلا ؟

انا لنخشى أن يكون ( شوبنهاور ) ، في هذه المسألة الأولى التي هي أساس انشقاقه ، قد بالغ مبالغة جاوزت الحد .

ومن المؤكد ان الترتيب الذي وضعه ( شوبنهاور ) لأنواع السلوك وتلك الأهمية التي علقها على العاطفة وعلى الرحمة هما أمران حريان بالاعتبار .

(١) وجع الاحساس هو ما يعبر عنه ( رد الفعل ) .

لكن هل كل ما يعمل بدافع الرحمة يكون دائما على سبيل الاحلاف؟  
كم من مرة كانت فيها هذه المساطفة الجميلة جيدة ترجمتها  
للضعافات والعمايات (١) !

وليست هذه النقطة ، مع ذلك ، هي اضعف المنهز في هذا  
المذهب . بل هناك المبررات الميتافيزيقية للمذاهب تريد ان تعرف  
ما قيمتها ؟ انها امور احتمالية كما هو الشأن في جميع الآراء . وجميع  
الهواجس الميتافيزيقية . بل انها لاعرق من كثير منسأ في هذا  
الوصف .

ولنسلم جدلا اننا بهذه الارادة التي هي سر طبيعتنا ، انما  
نكون كائنا واحدا ، فهل من الممكن ان استنتج من ذلك ان اثم  
ضميرى هو ، لهذا السبب ، ألم ضمير غيرى ؟ وان سرور ضمير  
غيرى هو ، لهذا السبب ، سرور ضميرى ؟ ان تعبيرات ترددت حريه  
بان تمد البلاغة والشعر الروائى . لكن هل البلاغة والشعر القوي  
يكونان الحقيقة ؟ ان طبيعة ( شوبنهور ) تحمله دائما بان يسمي  
لنفسه الحق بسهولة اكثر مما ينبغى .

يجب ان نعرف ، مع ذلك ان ( شوبنهور ) قد كان في هذا  
الصنيع صاحب عذر . انه في تكوينه هذا المذهب الذى يجده ويفكر به  
كان يسير ، في الحقيقة ، على حدى رأى من تلك الآراء الفسحة  
المأثورة للانسانية . وكان ، والحق يقال ، مطبوعا بالثورة ضد  
عادات العالم القربى . بيد انه لم يقم بتلك المداورة كذا حسبه  
الا لانه يجد من نفسه موافقة لحكمة الشرق الأقصى .

كانت تلك الحكمة منتشرة في التعاليم القديمة لبوذية الهندية  
والصينية . وتلك التعاليم تستحق ان يفرد لها بحث خاص  
مستقل .

---

(١) اى كثيرا ما تدل الرحمة على انها صادرة عن ضعف ومن خلل في افراى  
وكم من رحمة نصرت باطلا واضاعت حقا .

كانت العناصر المتناقضة تختلط فيها : فيها ترى ديانة شعبية ،  
وعبادة للأرواح التي تستدعى وتسترضى ، وعبادة للموتى شبيهة  
بتلك العبادة التي ظهرت عصرًا طويلًا في الجاهلية الاغريقية اللاتينية .  
ولكن يرى فيها أيضا تعاليم ميتافيزيقية وحكمة جديرة بالاعتبار .  
ان الديانة الشعبية التي سميت بالبوذية لا يصاب فيها من البوذية  
الحقة الا اقل كثيرا مما يوجد منها في طائفة من الآراء الفلسفية التي  
استعملت اليها عددا من الأتباع ، والتي اشرب ( شوبنهور ) حبها .  
والمبدأ الاساسي للحكمة البوذية يمكن تلخيصه في بعض قضايا  
بسيطة .

- ١ - ان الشر هو الألم في جميع اشكاله ، وفي جميع مظاهره .
- ٢ - الألم يصدر عن الشهوة . وهذا الذي يشتهي شيئا فقط  
لا يمكن ان يعد محروما من شيء . واذن لا شيء يمكنه ان يجد سبيلا  
الى تحديده . ومن أى شيء اذن يمكن ان يتألم ؟
- ٣ - ان البلمس الشافي من الألم هو ، بالتالى ، ان يقضى على  
الشهوة .

ومن اين تأتي الشهوة ؟

ان الميتافيزيقا البوذية ترجع ذلك الى الغرور الأعمى .

ليست الشهوة الا جهدا يبذله فرد للوثوب على آخر في سبيل  
منفعته الفردية . بيد ان هذا الفرد ليس الا خيالا ، كما ان الأفراد  
الذين يبحث عنهم كل فرد ليسوا الا خيالات ، كما ان الفرد الباحث  
هو أيضا خيال !

علينا ان نلقى نظرة على المخطط . إنه بطبيعته واسع ثابت .  
وعلى سطحه ترى أمواج مندفعة . ان هاتيك الأمواج بالنسبة اليه  
ليست اكثر من تجاعيد زائلة .

اما هو في نفسه ، وبالرغم من تلك الامواج ، فانه محتفظ بكل ماله من ثبات . وهذه النسبة بين المحيط والامواج هي بعينها النسبة بين الوجود وبين الشخصيات التي يحويها .

ان الوجود هو جوهر الحياة . انه الخالد الدائم الذي لا يتغير وليس الفرد أكثر من موجة على سفحه . انه موجة ترتفع ثم لا يلبث أن تنلشى بعد لحظة من وجودها . هو مظهر حائل ورهم زائل ، وكل من يفهم هذا فانه سيقدر ، على ضوء هذا الواقع قيمة الغرور المضحك لهذه الشهوة . انه سيمسك ، اذن ، عن تشبهى اى شىء ولن يخاف كذلك شيئا بعد . ولن تكون الحركة والكثرة ، في نظره ، أكثر من تخيلات وهمية يشيعها ، لدقة ادراكه لسر الوجود ، بالتسامة ساخرة . وهناك تكون الافارقة المطلقة ، والحرية المطلقة ، والراحة المطلقة .

وما تم شك في ان هناك فروقا بين الطرائق التي تفسر بها التعاليم البوذية الأخلاقية .

ففرق منهم بمجد أعمال الرحمة ، والتضحية الكاملة ، والتجرد من كل غرض دنيوى ، ليس لخير بنى الانسان فقط ، بل لخير كل كائن حي .

وأخرون يضعون في المرتبة العليا السلام الروحي ، والسلامة الفردية للضمير المتحرر من الشهوات والرغبات الجامحة .

وليس هناك ، ان في نظر هؤلاء وان في نظر أولئك ، الا صورة واحدة للحكيم . انه هو ذلك الذى يزهد في كل شىء لأنه لا يرى في الكثرة المنحركة الا ضلالا وكذبا ، والملا .

وليسمخ لنا بأن نعرض هنا للذكر ( لى تزو ) تلميذ (لاوشانج) الذى هو أيضا من المتشيعين لآراء ( لاو تزو ) . ان احد النصوص

الصينية التي ترجمها ( ر. ب ليون ويجر ) تقص علينا مراقى  
النجاح التي صعد فيها ( لى تزو ) سابقا عندما كان تلميذا .

انفق ثلاثة اعوام فى نسيان طريقة الحكم على الأشياء ووصفها  
بطريق الكلام وعندئذ شرفه معلمه ( لاوشانج ) بالتفاته .

وفى نهاية خمسة اعوام لم يعد يحكم على الأشياء أو يصفها  
بطريق الوجدان الباطنى ؛ وعندئذ ابتسم له أستاذه ( لاوشانج )  
لأول مرة .

أما فى نهاية سبعة اعوام ، حيث نسى الفرق بين نعم وبين لا ،  
وبين النجاح والاختفاق ، فان أستاذه ادناه ، لأول مرة فأجلسه  
على حصيره .

وفى نهاية تسعة اعوام ، كان قد نسى كل تصور للصواب  
والخطأ ، وللخير والشر ، وللإنانية وللغيرية ، حيث كان قد أصبح  
لا فارقيا (١) أمام كل شيء . وعندئذ تجلت له العلة بين عالم الفلواهر  
وبين حقيقته المحجبة ، ومد ذلك استغنى عن جميع آلات الحس .  
ونمت روحه بقدر ما كان ينحل من جسمه . أما عظمه ولحمه فقد  
صارا من السوائل بل تأثيرا (٢) . انه فقد الحس بنمفعد الذى  
كان جالسا فوقه ، وبالارض التى كانت قدماه ترسوان عليها .  
وقد كل علم بالفكر المصوغ فى عبارات وكل علم بالكلمات التى تصاغ  
منها العبارات . انه وصل الى ذلك المقام حيث العقل الساكن  
لايستطيع شىء ان يحركه .

ذاك هو الرجل الحكيم ، والرجل المقدس بين جميع الكائنات .  
وتلك هى حكمته التى يطربها لنا ( شو بنهور ) .

(١) لانارقيا : أى منسوباً الى ( اللانارقية ) وهى الحال التى يبلرقها استوى  
عند المرء جميع الأشياء والاحوال .

(٢) أى صار اثرا لاكتافه لهما .

إن الشرقيين ، في نظره ، قد تحرروا بأحسن منا ، من القناع .  
لقد أدركوا جيدا أن الكل ليس إلا واحدا ساكنا ، وغير  
متغير . وتخلصوا ، بأحسن منا ، من قيد الزمان ، والمكان ،  
والصيرورة وأوهام التشخيص ( الفردية ) . الحكيم الحقيقي هو  
الفسير . وصل بقلبه ، دفعة واحدة ، إلى مقام من العلم يطلب  
العقل منا للوصول إلى مثله أن نتروى في كل شيء . إنه إذن  
أكثر من إنسان : إنه شيء خالد ، لا فارقي أمام كل شيء . إنه  
كذلك بذراعيه البييستين ونبات الأعلقي الذي يأخذ في التساق  
حول ساقيه .

ولنتذكر هنا العبارات التي يختم بها ( شوبنهاور ) كتابه  
( العالم كارادة ) : لو كان لك ملك العالم ثم فقدته فلا يحزنك  
ذلك : إن هذا ليس شيئا .

وإذا ما غدا لك ملك العالم فلا يفرحك ذلك : إن هذا ليس  
شيئا .

الضراء والسراء إلى ذهاب . فاذهب أنت أيضا أمام هذا  
العالم ، إن هذا ليس شيئا .

تلك كلمات مسامية . لكن هل هذا هو كل ما تريد أن تقوله  
الحكمة الانسانية ؟ هل الدواء الوحيد للألم هو الموت الكامل  
للشهوة ، وأن نقضى ، ليس فقط على ميول الفردية ، بل أيضا  
على تلك الإرادة الكونية نفسها بينما طبيعتها بالضبط هي ضد  
الموت ؟

إن حكماء الجاهلية الاغريقية - اللاتينية كانوا أظهر اعتدالا  
ومنطقا في تقاريراتهم . أنهم كذلك قد فهموا أخطار الشهوات ،  
ونصحتونا بأن نعدلها ، وأن نضبطها . بيد أنهم كانوا يعتقدون أن  
تعاليمهم صالحة إلى حد ما ، وأن حكمتهم أكثر اعتدالا من أن

تمدح لنا الناسك الشائه المنظر ، ذلك الحى المتمثل فى هيكـل  
عظمى .

وهناك صورة أخرى من المذاهب المنشقة تختلف اختلافًا  
بيننا عن مذهب ( شوينهور ) ، انتهى إليها جماعة من النشويين  
الجبريين عشوا بالمسألة الأخلاقية ، وكان لهم من العام ومن  
الاستقلال مكانة ملحوظة تؤهلهم لأن يتابعوا طريقهم حتى النهاية .  
ولقد كان يتعين منطقيًا أن يدرس أولئك الفلاسفة أخلاق كل  
شعب ، فى كل دور تاريخى له ، وخلقية كل فرد فى كل ساعة من  
ساعات حياته ، كما لو كانت تلك الأخلاق نتائج لا يمكن أن تتخلف  
عن مواعيد ظهورها ، وعلى اعتبار أنها نتائج قابلة للشرح ، ولكن  
دون أن يكون فى الامكان استخلاص أية قاعدة للارشاد ، أو للعمل ،  
من بين ثناياها .

واقـد كتب ( تين ) من قبل : ان الفضيلة والرذيلة ليستا  
مجهولتى المصدر . انهما تشبهان السكر والسلفات .  
وهذه العبارة نفسها هى ما يجب أن يكون أساسا للأخلاق  
النشوية الجبرية .

بيد أنه يجب فقط ، أن لا نخدع أنفسنا : أن زعماء هذا  
المذهب جميعا لم يبلغوا نهاية ما ترمى اليه فكرهم . وهذا  
ينطبق ، بالخصوص ، على ( هربرت سبنسر ) . انه أوضح فكرته  
فى كتابه ( قواعد الأخلاق النشوية ) . والكتاب ، فى ذاته ، من  
امتع الكتب . لكن هل يحويه هذا الكتاب ، وما يوحى به يعد  
النتيجة الطبيعية للمبادئ الأساسية المعترف بها فى المذاهب .

ليس ثمة شك ، أن ( سبنسر ) على الرغم من جبريته ،  
ونشويته لم يتصد للمسألة الأخلاقية بنفس الروح التى عرفت

عند فلاسفة الأخلاق الكلاسيكية والأخلاق الماثورة . وهذا هو ما يتحصل من مقدمة الكتاب نفسها . انه أشار فيها الى انه يعتبر ( كضرورة ملحة ) أن توضع ( على أساس علمي ، قواعد السلوك المستقيم ) .

وهو يشكو من سابقه من الأخلاقيين الذين قدموا ( القاعدة الأخلاقية ) في ( صورة منفرة ) حيث شادوا أساسها ( على الخرافة وعلى الزهد ) . وهو يتشدد بازاء أولئك الذين قدموا للإنسانية ( مثلاً أعلى ) يعد مشيطة لأنه في الواقع بعيد المنال . ولقد تعهد ( سبنسر ) بعلاج ذلك كله . وهو في هذا الكلام يشبه المؤلفين في الأخلاق النظرية الكلاسيكية .

يبد أن ( سبنسر ) يفترق عنهم من بدء شروعه في تنفيذ خطته، يوجد ، بناء على رأى ( سبنسر ) تطور في كل شيء : تطور في عالم الجماد ، وتطور في عالم الحياة العضوية، وتطور عقلي، وتطور في نظام الجماعة . واذن يكون هناك تطور في السلوك .

واذن ما هو قانون التطور العام للعالم ؟ انه يتحدد بهذه الكيفية : « ان التطور كمال للمادة ، يكون مقرونا بتلاش مصحوب بحركة » ، وفي أثناء ذلك يمر هذا الكائن المتطور ( من البساطة الى التركيب ، ومن اللامتنوع الى المتنوع ، ومن اللامحدد الى المحدد، ومن اللامتناسق الى المتناسق ) بينما تخضع ( الحركة المذكورة هي أيضا لتطور مماثل لتطور المادة ) .

وهذا القانون يجده ( سبنسر ) في كل مكان .

انه ، كما وضحه بالضبط الأستاذ ( لالاند ) ينتهي بأن يصير من نوع سرير ( بروكيست ) . أهذا من ( سبنسر ) عمل ارادى ؟ أهو نوع من الأوهام يبدو في شكل انكار ؟ ان ( سبنسر ) لم يرقط في كل أمر سوى الأعمال التي تبدو كأنها تمده



بالصواب . أنه ينسى سريعا ، وينسى غالبا ، أولئك الذين ينهون  
على أخطائه أحيانا .

أما العوامل التي تعمل على سير التطور في كل شيء فإنها في  
نظر ( سينسر ) بسيطة .

أما أول هذه العوامل فهو أثر البيئة على الفرد عن طريق  
الوراثة التي تتكون فيها ، والوراثة التي تستبقي تلك العادات .

وفي المرتبة الثانية من هذه العوامل هذا القانون المسمى « بقاء  
الأصلح » الذي نبه عليه ( داروين ) حينما وضع قانون الانتخاب  
الطبيعي .

واذن ، بهذا يتم التطور . انه ليس وليد ارادة تخلقه وتنظم  
سيره . هو نتيجة طبيعية وحتمية للقوى الميكانيكية التي تسلط  
العناصر الكونية بعضها على بعض ، بتفاعل ذاتي .

واذن فنلاحظ ( السلوك ) متذكرين هذه الحقائق ، ولنلاحظه  
في الانسانية بل في كل مكان . لتأمله عند ( الاميبيا ) وهي الخلية  
الأولية العضوية للحياة ، بقدر ما نتأمله في أشد الجماعات  
الانسانية تركبا .

لتأمله عند الشعوب البربرية الحربية ، وعند الجماعة  
التمدنية ذات النظام الصناعي .

ان مقارنة هذه الملاحظات تعطينا ، على رأي ( سينسر ) ،  
ما سيكون عليه كل شيء في المستقبل . فكلما تبعدنا درجات  
الحياة ، أعلاها فأعلاها ، رأينا السلوك يبدو متناسقا أكثر فأكثر ،  
ومحددا أكثر فأكثر ، ومتنوعا أكثر فأكثر ، ومركبا أكثر فأكثر .

لكن ليس هذا أهم ما يسترعى النظر . ان دراسة السلوك  
تظهر ، قبل كل شيء ، هذه الحقيقة :

كل نوع من الأنواع لن يستطيع متابعة وجوده ما لم يكن هناك صلاحية في الأفراد الذين يكونونه ، لكي يحافظ على بقائه وتقدمه هو نفسه ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، لكي يلد أعقابا ويعمل على أن تتابع هي أيضا حياة مستمرة

وما لم يكن الفرد على درجة خاصة من الأنانية فإنه لن يدافع عن كيانه ، وتكون نهايته الفناء .

وكذلك ما لم يكن هذا الفرد على درجة خاصة من ( الغيرية ) فإنه لن يعمل شيئا من أجل نوعه فتكون نهاية نوعه الانقراض .

ويلاحظ أن التطور يتجه وجهة تستلقت النظر : فالأنواع المنحلة تسود فيها الأنانية . وما يعمل الفرد فيها من أجل نوعه إنما يكون عملا لا شعوريا . أما القاعدة العامة فهي أنه يضحي ، من أجل أنانيته الغريزية ، بكل ما يعوقها ويضايقها .

ولكن الأمر يكون على العكس ، كلما سعدنا في سلم الحياة لتلك الأحياء ؛ حيث نجد تحولات ظاهرة : هناك تظهر ميول ( الغيرية ) وتنتضح بعد أن كانت ، من قبل ، ابتدائيات تافهة . إنها تعظم وتفرض سلطانها على نفوس عدد من الأفراد تعظم أهميتهم تباعا . وفي هذه الحالة ، من جهة أخرى ، يتحول ضمير الفرد إلى درجات من التنبيه إلى الغيرية أعلى فأعلى . ففي الحب الجنسي ، والحب الوطني وفي حب الأمومة ، تبدو هذه الظاهرة سافرة أوضح فأوضح .

أما في الأنواع الجماعية فإن هذه الظاهرة تدرك أسمى أوجها . وهي في الجماعات الانسانية أظهر منها في الجماعات الحيوانية .

كما أنها في الأمم الصناعية أظهر منها في الأمم ذات النزعة الحربية .

ومتى أصبحت ( الفيرية ) ذات تفوق قانها تبعاً لذلك تترجم  
من نفسها ، فينا ، في صورة هذه الميول التي بحسبها من ( المشاركة  
الوجدانية ) وحب العدل والتضحية ، تلك الميول التي تستولى  
على ضمائرنا مع مالها من سلطان وإبلام .

وليس هذا كل ما هنالك . انه كلما توطدت ( الفيرية ) في  
نفوس الأفراد ، تراءت في احساسهم ظواهر هامة . انهم يبدأون  
يحسون بلذات انانية وشخصية عندما يحفنون بالعمل بعض  
المبادئ ( الفيرية ) . كما انهم يشعرون بالآلم والسأم حين يخالفونها  
الى العمل بما يناقضها . وتأخذ هذه الظاهرة طابعها البارز عندما  
نرى اناساً جد تعساء لانهم لم يرضوا عاطفتهم الفيرية . ولو عني  
حسابهم الخاص . اليس هذا هو حال اولئك ( الانسايين )  
الممتازين الذين تدعوهم ( مشاركتهم الوجدانية ) الى الرثاء لجميع  
الآلام الانسانية رثاء يجعلهم لا يستطيعون ان يعيشوا الا للعمل على  
تحفيقها ؟ اليس هذا هو حال اولئك المجرمين الذين تملكهم  
ندامات الضمير حتى يبدو لهم ان من المسنجيل عليهم عنساعة  
الحياه فيعمدون الى الانحار تخلصاً من ذلك الآلم الذي يطاردهم  
ليس هو ، ايضاً ، حال كثير من الوجدانات التي رقت الى حد  
انها تشعر ، قبل كل شيء ، بالحاجة الى ان تكون راضية عن  
نفسها ، والى الظفر بذلك الاطمئنان الادبي الذي يدونه بن سعى  
لها لذة ؟

وما اوفر الدلائل الشاهدة بان التطور يتخذ هذه الوجهة  
التي اوضحناها الى ان يحقق لنفسه في العالم ( فيرية انانية ( ا ) .

وعلى هذا الاساس لا يتردد ( سبنسر ) في ان يشيد من  
الصروح ما شاء : ان التطور الذي تم الى هذا الحد سيتتابع سيره .

( ١ ) براد بالفيرة الانانة هنا اعتماد المرء للتضحية في سبيل اسعاد غيره

لكي يسعد هو شخصياً عن طريق سعادة غيره .

وسوف تكون الانسانية في المستقبل أوفر ( غيرية ) بما لم يتيسر للانسانية في عصرنا هذا . وسوف يتذوق أفرادها أيضا من لذة تلك ( الغيرية ) بما لم يعرفه الأفراد في عصرنا هذا . وسوف يتألمون اذا نقصتهم تلك ( الغيرية ) بأشد مما يتألم لذلك اهل عصرنا الحاضر .

ويتنبأ ( سينسر ) بوجود عالم اخلاقي يفاير تماما عالمنا هذا . فمثلا ، نحن في عالمنا الحالي نشعر بثقل التضحية في اطراح انانيتنا لتحقيق اعمال العدالة والرحمة ، اما في الانسانية الآتية فسوف تكون الحال غير الحال . سوف يكون كل فرد هكذا مزودا بعاطفة ( العيرية ) البليغة الانانية ، الى حد انه يخاطر بأن يثور لكي يساهم ابلغ مساهمة في سعادة الآخرين .

وفي ذلك الحين لن تكون ممارسة الاعمال ( الغيرية ) هي ما يحسه الفرد عبئا على كاهله ، بل ستكون هذه الاعمال نفسها ، في الحقيقة ، موضع منافسة .

وسوف يكون البقاء داخل حدود هذه الانانية الوضعية هو ذلك الامر الذي يتباعد عنه كل فرد ويأنف منه . اليس هذا هو المشاهدى الجماعات المهذبة ؟ واذا لم تكن هناك الاحبة من التمار لعدة من الضيفان فلن يكون شأن ايهم ان يطلبها لنفسه . واحيرا ستكون هذه الصورة نفسها هي هي بعينها امام جميع حيرات الدنيا . سيكون سمة الانسانية المستقبلية ، كما تصفه لنا هذه العبارة المعروفة من اخلاق الفروسية : ( ابدا أنت ، من فضلك . لن اقوم بعمل ما لم تبدأ ( ١ ) ) .

وها هو ذا ( سينسر ) يفجأنا بادخال نتائج تتناسب وخططه التي اشتملت عليها مقدمته ؛ تلك الخطط التي يخيل انها قد

(١) اي لن ابدك بالهجوم ولا اضربك الا اذا بدأت انت .

صارت نسبيا : أن المرء الذي يحس بتعاسته من أجل أنه لم يعر أعمال العدالة والطيبة حقها من التفاته لهو الرجل (الأتمل نظورا) . وهو أضبط مقياس جدير بالاعتبار في انسانيتنا الحاضرة . وانه أيضا لهو انسان المستقبل . واناس كهؤلاء هم الجديرون بالثناء وأن يكونوا موضع القدوة .

وهنا فقط تنشأ مشكلة . هل مثل هذه الإيحاءات يعتبر خيرا بالنسبة للذهب كهذا نشوئي وجبرى في الوقت نفسه ؟ أهى فى الحثبقة ، ما كان يجب أن يستخلصه ( سبنسر ) من المبادئ التى طالما اعتمد عليها ورجع اليها ؟

أن الابتسار (1) ليس بذى ضرر فى العلوم الرياضىة . فتحديدات قوس الدائرة مثلا تعتبر من البساطة بحيث أن نتائجها لا تحتل الشك . أما فى جميع العلوم الأخرى فانها بليغة الأضرار . وهى فى أية ناحية ليست بأبلغ ضررا منها فى أبحاث التطور الاجتماعى .

ولنسلم ، وهذا غير مؤكد ، أن السلوك قد تطور الى هذا الحد فى اتجاه خاص ، ولنسلم بأن هذا الاتجاه هو نفسه عين ما رآه ( سبنسر ) . أن هذا لن يدل قط على أن التطور الذى ابتدا على هذه الصورة سيتابع سيره فى هذا الاتجاه نفسه . أن ما يسمح قانون التطور بالبقاء عليه إنما هو ( الكائنات الأصلح ) . لكن من الذى يستطيع أن يتنبأ بما سوف تكون عليه البيئات الطبيعية ، والبيئات البيولوجية ، والبيئات الاجتماعية ، والبيئات ( المنحلة الروابط ) فى عالم الغد ؟ من الذى يستطيع أن يرجم بالتالى بما سيكون عليه ، غدا ، أفضل الاستعدادات ؟ ومن الذى يستطيع الحدس بما يجب أن يكون عليه غدا قواعد السلوك لكى تظل واقيا من السقوط ؟ ولنفرض مثلا أن الشمس

(1) الحكم قبل الاستقرار الكافى

قد ضعفت طاقتها بدرجة مهمة وبصورة دائمة ، وان الهواء قد تغير في صورة قوامه ، أو في نسب عناصره الكيميائية ، وان الجماعات الانسانية قد تحولت الى النظام الصناعي كلها منتجة أو غزيرة الإنتاج . فهل يكون اذن من المؤكد أن الأسباب الخاصة التي حققت للأفراد وللانواع بقاءها الى اليوم ستبقى دائما صالحة لهذه المنح ؟ وهل من المؤكد أن ما يجعل الأفراد ( أصلح للبقاء ) اليوم ، لن يصيرها غدا ( أقل صلاحية ) ؟ أم هل من المؤكد أنه لن يحدث في سلسلة التطور ما يقطع إحدى حلقاتها ؟ هكذا نجد ( سينسر ) بتخمينه هذا لا يحقق عملا من أعمال العلم ، وانما هو يمضي في عمل من أعمال العقيدة .

وهل هو يحقق غير ذلك عندما يقرر ان ناس الغد سوف يكونون أفضل من ناس هذا الزمان ؟ أن التطور في رأى ( سينسر ) هو عامل اصلاح . بيد أنه ليس هناك من القضايا ما هو أجدر بالمعارضة من هذه القضية التي يدعيها .

ان هذا الذي يقضى عليه قانون الانتخاب الطبيعي بالانقراض انما هو طبقة الافراد والانواع والجماعات التي هي من رداءة الاستعداد بحيث لا تصلح للبقاء في البيئة التي تكتب لها ، ولا تصلح لأن يكون منها أصل من أصول الاحياء . فهذا القانون يحقق ، اذن ، البقاء والتفوق لهذا الذي يستطيع ان يعيش وينسل على خير ما يمكن ، في ظروف خاصة . ولا شيء يحققه غير هذا . ان نجاحا نسبيا ينشأ عن ذلك ولا شك ؛ لأن الذي يكتب له البقاء هو وحده الذي يعرف كيف يعدل نفسه على وفاق البيئة التي يتطور فيها . لكن هل يتحصل من ذلك نجاح مطلق ؟ من ذا الذي يجسر على ادعاء هذا ؟ في بعض الأحوال تكون القوة المهيمنة للبقاء هي الضعف ، والبلاهة ، واللاخلقية . ونحن نرى انه في زمن الحرب ، مثلا ، انما يكون جديرا بالبقاء من تعفيه صبحته الضعيفة

من تجنيده ، ومن يتاح له فرصة بقاءه ، بحكم مهنته ، حببسا بين جدران مصنع بينما مواطنوه الآخرون يقاتلون ، ومن يعرف ، في كثير من الأحيان ، كيف يتخفى بجبن ، وكيف يتوارى حتى يتخلص من الخطر .

واذن ، هل الاصلح للبقاء هو الافضل ؟ احيانا يكون هو الافضل ولا ريب ، ولكن على وجه التأكيد ، ليس دائما هو الافضل .

وحتى على فرض انه من المستطاع الحدس بأن الانسانية المقبلة ستكون على هذه الحال او تلك ، فبأى حق يدعى او يوحى بأنها، لهذا السبب ، سوف تكون افضل من الانسانية الحاضرة ؟ في هذه المسألة : أيضا ، يدخل ( سينسر ) عملا من اعمال العقيدة .

وحيثذ يمكن أن نرى في احياءات سينسر التربوية هذه ( لا منطقية ) اخرى .

واذا كان ( سينسر ) قد أبان عما سوف يكون عليه انسان الغد فالام يدعوننا ؟ ايدعو انسانية اليوم ، منذ اليوم ، الى أن تكون انسان الغد ؟ يا لها من نتيجة عجيبة ؟

أن الحرى في رايه بالاعتبار انما هو وحده العمل الذى يمكن أن يكون سببا للذة . والحرى ، في رايه ، بالاطراح انما هو العمل الذى يكون سببا للالم . ولنسلم بهاتين القضيتين . انهما تستتبعان نتائج : اذا كان الناس في المستقبل سيجدون اللذة في الفيرية فانهم سيكونون حمقى اذا لم يطيعوا دواعيها . واذا كان يوجد بين الناس اليوم بعض افراد قد اتيح لهم ان يكونوا من التهذيب على ما سيكون عليه انسان الغد فالحق انهم سيرتكبون خطأ فادحا اذا لم يطلبوا ، في اعمال العدالة والطيبة والرحمة ، ينابيع السرور التى تشيعها في نفوسهم تلك الاعمال .

ولكن ما الراى فى اولئك الذين لم يصيبوا شيئاً من هذه المزية؟  
الا يكون من التفرير بهم أن نقول لهم : اعملوا عما لو كنتم متصفين  
بها ؛ بينما قلوبهم خواء منها ؟

ان كل ما يسمح به المنطق ل ( سينسر ) فى هذه النقطة لا يعدو  
حث الناس على أن يتطوروا بطريقة يستشعرون بها تلك المزية .  
لكن يبقى فقط أن يقال : وهل هذا التطور الذى يحدث فينا  
موكول الى اردتنا ؟ واذا كنا نشعر بأننا سعداء بما نحن عليه فى  
الحال المائلة لنا ، فما الذى يدعونا الى البحث عن احوال اخرى  
لكى نكون على غير ما نحن عليه ؟

كيف يتفاضى عن فهم تلك الشبه الخفية التى عوجت منطق  
( سينسر ) فى هذا الموضوع ؟ وكيف ندهش لهذا ؟ ان الحقيقة هى  
ان مذهب التطور الجبرى لا يستتبع تلك النتائج الاخلاقية التى  
نرى ( سينسر ) يكاد نفسه فى استخراجها منه . ان له نتائج اخرى  
جد مخالفة لهذا . وها هى ذى المبادئ ، المهمة للمذهب : ان كل  
ما هو خطر فى اية بيئة من البيئات ، على الافراد او الانواع ، او  
الجماعات ، يكون عاملاً من عوامل فنائها وتلاشيها . كما ان كل  
ما هو نافع فى اية بيئة ، للافراد او الانواع او الجماعات ، فى  
حفظ حياتها ، واعقابها ، يكون على العكس ، محققاً لنجاحها ،  
وتكاثرها ، وسيادتها . ومن ناحية اخرى ، ليس يوجد فى هذا  
الكون شىء دون أن يكون هناك سبب لوجوده . وكلما وجدت  
اسباب للوجود مهياة نتج عنها ، باطراد ، تلك النتائج نفسها من  
وجود الاشياء .

ولنسلم بهذا . لكن ما الذى يمكن ان يكون فى مذهب كهذا من  
الاخلاق الحية ؟

ان الاخلاق تتألف من طائفة من المعتقدات الاجتماعية التى  
تمتلك ضمائر جماعة من الجماعات ، فى دور من ادوار تطورها .



وهذه المعتقدات تحمل على مراعاة ما هو واجب الفعل ، وتجنب ما هو واجب الترك . انها تكون مجموعة من الالتزامات : التزامات تتعلق بالطريقة التي يؤدي بها كل انسان واجبه نحو نفسه ونحو أسرته ونحو وطنه ونحو اشباهه ونحو دينه ونحو حكومته ونحو مهنته وسائر واجباته الأخرى .

وهذه الالتزامات قد نشأت رويدا رويدا ، وكثير منها قضي زمنا من الحياة ثم قضي . والبعض الآخر يتدفق تياره ، في فترات معينة من التاريخ ؛ ولكنه لا يدوم سرمدا . ولهذا ترى التزامات للحرب والتزامات للسلام ، وأخرى لعهود الرخاء ، وسواها لأيام المجاعات . ومن هنا يبدو جليا ان نشأة هذه الالتزامات وبقائها وسيادتها انما تصدر عن سبب واحد : هو ما فيها من منفعة للمجتمع مباشرة أو غير مباشرة . ولن تعيش جماعة ما لم تكن على توافق مع بيئتها الطبيعية ، وبيئتها البيولوجية ، وبيئتها الانسانية حيث تتابع تطورها .

وهذا هو السبب في ان بعض المعتقدات الأدبية تسود بينها وتنتشر . فما كان منها مقويا للجماعة دام وثبت وما كان من عوامل ضعفها وفنائها تماحى واختفى . وهذا هو بالضرورة السبب الحقيقي الذي يعلل به مذهب التطور الجبري وجود المشاعر الأخلاقية ، والرواج الذي يكتب لبعضها ، في بعض الأدوار التاريخية وفي بعض البيئات :

أما الفرد فانه يشابه الجماعة في هذا أيضا . انه يبدأ حياته وليس له سوى تكوين جسماني وعقلي وأخلاقي ما يزال في بدء نشأته . وهذا التكوين انما يفسر بتلاقى طائفة من عوامل الوراثة فيه . وبمنازج هذه العوامل فيما بينها يتكون منه ، منذ ولادته،

ذلك المخلوق الوراثي . ومع ذلك هو يحل ، بالضرورة ، في بيئة طبيعية ، وأدبية ، ويتأثر بمؤثراتها . وامام هذه المؤثرات نراه يرد عليها بما فيه من هذه الاستعدادات الاولى . ومن هنا ينشأ التطور الذي تكون عليه حياة كل فرد : انه يظهر ، في بعض الأفراد ، رذيلة واجراما ؛ ويظهر ، في البعض الآخر ، سموا وفضيلة . وفي جميع الأفراد من هؤلاء وأولئك ليس هذا سوى نتيجة للوراثة التي تهيأت للفرد ، وتطورت تطورا آليا في بيئة كتبت له . هذا هو ما يتعين أن يسلم به مذهب ( تطور جبري ) كهذا المذهب .

ان مهمته هي أن يبين كيفية تكون المشاعر الأخلاقية التي تسود ، في كل بيئة ، في كل دور من ادوار التاريخ ، وأن يبحث في سلوك كل فرد ، في كل لحظة من لحظات حياته . أما الحكم على هذه المشاعر ، أو على أنواع السلوك بناء على مبدأ مطلق فليس هذا من شأنه . وكل ما يمكن هو ، على الأكثر ، أن يقال : ( انه على فرض أن الحياة شيء مرغوب فيه ، يكون أولئك الذين يتوافقون مع بيئتهم ، بطريقة تحقق لهم السيادة ، محقين فيما يصنعون ) . ان هذه لعبارة جد قاسية ! اليست حكما قاسيا على أولئك الذين لأنهم رفضوا التوافق مع بيئتهم ، كما فعل سقراط ، راحوا شهداء في سبيل ما أقنعهم ضميرهم بسموه وعلائه ؟ اليس حكمها مشرفا لجميع الضعفاء والمداهنين الذين يحسنون الانحناء امام الظروف القاسية أو المفعمة بالنكبات لكي يفوزوا بالنجاة ؟

## المذاهب الأخلاقية

في القرنين ١٩ - ٢٠ م

ليس بين جميع المذاهب التي عرفت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ما هو أجدر بالاعتبار من هذا المذهب الذي وضع أسسه الأستاذ ( ليفي برون ) في كتابه المسمى : ( الأخلاق وعلم العادات ) . وهذا الكتاب بالنظر الى موضوعاته الأساسية يتألف من ثلاثة أقسام :

في القسم الأول منه حاول المؤلف ان يبرهن على ان الأخلاقيين من أصحاب المذاهب الماثورة قد دأبوا وراء غاية لا سبيل الى تحقيقها . ان غايتهم المعروفة هي ان يضعوا قواعد السلوك الأخلاقي على أساس علمي . وهذه الغاية هي تأسيس ما يسمى ( العلم التقديري ) ، واضعين لهذه الغاية قواعد للسلوك ، مقررين ( مثلا أعلى ) يتبع . ولكن فكرتهم عن ( العلم التقديري ) ، كما يفهمونه هي موضع تناقض . ولنمتحن العلوم المختلفة التي جاوزت طور التكوين وتوطدت دعائمها كالعلوم الرياضية وعلم الطبيعة . ان ما تكشف عنه هذه العلوم هو دائما من نوع واحد : هو الحقيقة الناتجة من ظواهر مؤكدة . فالذي يشغل الرياضي انما هو ، مثلا ، تعيين الخواص الحقيقية للمثلث : والذي يشغل الطبائعي مثلا انما هو ضبط قوانين انتشار الأشعة . وليس ثم من شك ، انه عندما تعتم الحقائق النظرية لعلم من العلوم فانه يصبح من الممكن ان تستفاد منها تطبيقات عملية .

بيد انه يتعين ان لا نخلط بين العمل العلمي بمعناه الصحيح وبين التطبيقات التي يمكن عملها تبعا لحقائق اكتشفت .

وحيث كانت المحاولات الانسانية تقديرية ، فليس يمكن عدها علمية .

انه ، بالضبط ، لما كان المؤلفون لمذاهب الأخلاق المأثورة قد فهموا نقطة البدء فهما معكوسا فقد اوقعوا انفسهم في ورطة . ولكي يتوصلوا الى حل لمشكلتهم ، كما فرضوها ، فانهم لم يجدوا ، قط . ، سوى مسلكين : ان يؤلفوا فلسفة ميتافيزيقية رجاء ان يتخذوا منها مبررا لقضايا الأخلاق التي أسسوها ؛ أو ان يضعوا المبادئ التي يريدون أن يمنحوها سلطة مطلقة في صورة قواعد معصومة من الخطأ .

لكن ما الذي كان يمكنهم أن يحققوه بمثل هذه للجهود ؟ من ذا الذي يستطيع اليوم ان يتصور أن مذهباً ميتافيزيقياً يمكن ان يتجلى في صورة علمية ؟ والواقع انه من عهد ( كانت ) و ( أ. كونت ) لم يعد هناك رجاء في ذلك .

وماذا عسى أن يكون جواب اولئك الذين يحيكون بعض مبادئ ثم يعطونها اسم القواعد ، لو انهم سئلوا : لماذا هم يعتبرون هذه المبادئ غير موضع للشك ؟

ومع هذا فاننا نرى جميع الأخلاقيين من اصحاب مذاهب الأخلاق المأثورة قد ادخلوا في مذاهبهم نفس هذه المسلمات التي تعد اختلاسية وجدلية : انهم جميعاً قد فرضوا وجوداً لطبيعة انسانية ثابتة على حال واحدة يمكن ان يشرع لها شريعة من عالم المجردات والمعاني ، دون ان يحسبوا حساباً للظروف ، والازمنة ، والامكنة ، والجنسيات ، والشخصيات . انهم جميعاً فرضوا ان الضمير الاخلاقي وحدة مترابطة الاجزاء ليست أوامره الا تطبيقات مختلفة صادرة عن التزام داخلي أساسي متحد .

واذن ، فلا شيء اولى بالبطلان من هذين المسلكين . والحققة

هي انه ليس هناك انسان هو مستقل بنفسه ، كما فرضوه ، يمكن ان توضع من اجله حقائق اخلاقية مسلم بها دون جدال .

اما الضمائر فانها نشأت من التزامات امتزج بعضها ببعض ، كما انها ترجع الى اصول متنوعة ، بل وبينها في الغالب مناقضة تامة .

واذن ، فما هي الاخلاق النظرية بمعناها المأثور المتعارف ؟ يقول الأستاذ ( ليثي برول ) انها عمل عجيب . ان العلوم يبدأ فيها عادة بتقرير حقائق نظرية . ثم يتلو ذلك تجارب لاستخلاص نتائج عملية من هذه الحقائق . اما في الاخلاق المأثورة فيبدأ بتقرير نتائج عملية قد اعتزم ، من قبل ، اعتبارها صحيحة . ثم يخترع لها بعد ذلك بناء مزوق من التصورات لكي يبدو للانظار انها قد صار لها ما يبررها . وكيف يعقل بغير هذا ذلك الاتجاه الموحد للمذاهب الاخلاقية ؟ انها ذات مبادئ مختلفة ، ونتائج متحدة . اكان من الممكن ان يقع هذا لولا ان واضع هذه المذاهب قد وضعوا من قبل على اساس مسلم به ، تصريحاً او تلويحاً ، نفس هذه النتائج التي يريدون تبريرها ؟

اما القسم الثاني من هذا الكتاب السالف الذكر فله وجهة اخرى : ان المحاولات التي بدلها بناء الاخلاق النظرية ليست اكثر من محاولات عقيمة . لكن ليس معنى هذا ان الاخلاقيات يجب ان تستبعد من دائرة العلم . اذ من الممكن ، بدلا من هذه الاخلاق النظرية ، ان يوضع علم مستمد من العادات . لنبحث ، مثلا ، طائفة كاملة من النظم ومن العقائد الاخلاقية التي تبنى عليها تلك النظم : النظم المتعلقة بالزواج والنظم المتعلقة بالارث ، وتلك التي تتعلق بالرق ، او بتنظيم العمل ، او بالدفاع عن الوطن ، او بمنع الجرائم ، او بغير هذا من الامور . ان البحث ليدلنا على ان لكل نظام منها تاريخا . وانها جميعا ، تتغير حسب اختلاف

الأزمان . وانها تختلف باختلاف الجنسيات ، وباختلاف اموطن .  
واذن من الممكن أن تشاهد وأن تقارن وأن تصنف اصنافا مرتبة ،  
وأن تدرس مقتضيات الأحوال التي اوجدتها ، أو التي قضت  
بزوال ما زال منها . واذا كان هذا المشروع يبدو هائلا فان تنفيذه  
علميا يعد في حيز الأمكان لأن ذلك ليس الا دراسة لظواهر  
تضبط وتقارن . ومن الممكن أن يستخلص منها ، بدراسة كهذه ،  
نتائج لا تقل انضباطا عن تلك التي تستخلص من دراسة علم  
الفلك ، أو علم النبات ، أو علم الحيوان .

وعلينا أن لا نستخف بنتائج علم كهذا عظيم الشأن !

اما القسم الثالث من هذا الكتاب فان الأستاذ ( ليفي برون )  
يعطى فيه ، في الحقيقة ، فكرة سبق أن اشار اليها ( ١ . كونت )  
باختصار .

عندما كان علم ( البيولوجيا ) لا يزال متأخرا ، كان المرضى  
لا يكونون امر العناية بهم الا الى السحرة والمتطبين الذين لم يكن  
لمجهودهم فائدة الا لمن يواتيه الحظ . بيد أنه منذ اللحظة التي وجد  
فيها على التشريح ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم تشخيص الأمراض ،  
كعلوم مرتبة الى حد الكفاية ، فقد قام على اثر ذلك فن طبي وفن  
جراحي استفادا من اكتشافات تلك العلوم نتائج هامة .

وهكذا الشأن في الاجتماعيات . وما بقي علم العادات منقوصا  
كيف يمكن أن تعرف معرفة علمية تلك المقاييس الجديرة بأن  
تستخدم لاصلاح حال المجتمع الانساني ؟ ان السياسة والتربية  
الأخلاقية لم يقوما على كفاية من البحث والتروى . ان الذين  
حملوا عبء تأسيسهما لم يكونوا أكثر من اولئك السحرة ،  
واولئك المتطبين . ولو ان قد حان مجيء اليوم الذي ستعرف  
فيه الاحوال التي تكون نتيجتها وجود بعض العادات في مجتمع ،  
أو زوال بعضها لكان في ذلك فرصة مواتية للعمل من طريق آخر

أحسن وأجدى . واذن كان يمكن ، في الحقيقة ، أن يطبق ( فن اجتماعي ) و ( فن سياسي ) بنى كل منهما على قواعد علمية . ولن تكون نتائجها أقل شهرة ولا أقل انضباطا من تلك النتائج التي يمتاز بها ، اليوم ، فن الطب وفن الجراحة .

هالك ما يمكن أن يكون عملا علميا بحق فيما يتعلق بالأخلاق والعادات . أما ما عدا ذلك من ضروب البحث الأخلاقي فلا يعدو بعض آراء مضطربة ، وبعض تعبيرات بيانية تختلف درجة بلاغتها قوة وضعفا ولباقة وبراعة .

وبعض الفلاسفة يحكم على هذه الآراء بأنها مدعاة لخيبة الأمل ، فتجادلوا حولها بعنف .

إنها لقضايا محيبة للأمل . وها هو ذا موقفها أمام مشاكل الحياة العملية : ولنعرض ان أحدا من خاصتي قد ارتكب بعض الحماقات . فأى موقف يتحتم على ان اتخذه نازاء ذلك ؟ اننعين على ان أخذه بالشدة لكي يتأدب ؟ أم اتركه ضحية للعفويات الطبيعية ؟ وإذا كان لي ابن فبأى خطة من التهذيب أخذه ؟ أيجب أن أعوده مصارعة الخطوب ؟ أم يجب أن أربيه على العبدالة والرحمة ؟ وإذا قدر لي يوما أن أكون مضطلعا بعبء من سياسة بلادى ، فما الذي يجب على نحوها لكي تتجه السلطات وجهة موفقة ؟ أيجب على ان امنح صوتي لأولئك الذين يعملون على صون الأمن العام ؟ أم لأولئك الذين يوسعون دائرة المشروعات الاستعمارية ؟ أم للذين يحددون على هذا الاعتبار أو ذاك ، نظام الضرائب ؟ أيجب على ان اميل الى القضاء على شرب الكحول ، وان قضى بذلك على بعض الحريات ؟ أيجب ان اميل الى نظام استقلال الكنائس أم الى ديانة تسيطر عليها الحكومة وتعتبر فساوتسته موظفين ؟ هذه المشاكل وكثير سواها تتعرض لها كل امرئ ، في حياته على الدوام ، وكل امرئ ملزم بان يتخذ حيالها موقفا معينا . وعند كل انسان شعور بأنه يمكنه اتخاذ ذلك

الموقف . واذن ، فلا بد له من مبادئ معتبرة يمكنه ان يرجع اليها عند الحاجة . وهذه الضرورة هي التي حفزت الاخلاقيين من اصحاب المذاهب الماثورة الى وضع مبادئهم الاخلاقية دفعا لما عساه ان يعرض من هذه الاحتياجات . وماذا عسى الاستاذ ( ليثى برول ) ان يكون جوابه اذا ما سألته سائل ، في مثل هذه الاحوال المختلفة ، عما يكون من الصواب ان يعمل ؟ ان الاستاذ ( بيلو ) وقد دقق المناقشة في هذه المسألة بما يدل على شدة تأثره . وسيضطر المنطق الانستاز ( ليثى برول ) ان يتكلم هكذا : « ان الاجيال المقبلة سوف تعيش في عصر بلغ فيه علم العادات مبلغ الكفاية من التقدم . وانهم سيكونون في حوالى كافية لكي يميزوا بجلاء ما كان يجب ان يتبع في هذه الظروف الحاضرة . اما انتم يا ابناء هذا الزمان فما انتم سوى بواكير زمن لا يزال هو ايضا في دور طفولته . انكم لن تقدرُوا على ان تعرفوا معرفة علمية ما هو الخير لكم فيما يجد لكم من احوالكم . اعملوا ، اذن ، ما يبدو لكم انه الاحسن ، حسب ما توحى اليكم طباعكم ، واثور تعاليمكم الاخلاقية ، خطأ كان ذلك ام صوابا ، على قدر ما يتيح الحظ » . وتلك ، بدون شك ، نتيجة مؤلمة ! انها على الاخص مؤلمة كما يرى الاستاذ ( بيلو ) ، لان نمو الابحاث التاريخية وعلم العادات الاجتماعى لا يقويان مشاعرنا الاخلاقية التى نستشعرها من طبيعتنا واثور عاداتنا ، بل يبدو لنا ان تلك الابحاث هي بطبيعتها عامل يعمل في هدم هاتيك المشاعر واتلافها . انها تعرفنى مثلا ان اصل مشاعري الاخلاقية ، كتلك التى تثور ضد الزنا بالمحارم ، انما يرجع اصلها الى معتقدات البدائين البعيدة عن المنطق بل البالغة احبانا غاية السخافة . فهل تكون هذه المعرفة مما ساعدنى على تعوية كراهاتى النبيلة ضد الزنا ، ومما ساعدنى على السير سيرة حميدة متزنة ؟



ولنفرض اننا تابعنا ، على خير ما يطلب مننا ، قواعد علم  
العادات ، فهل ستكون قواعد هذا العلم حلا نهائيا للمشكلة  
الأخلاقية يمنع ظهورها في المستقبل بشكل مؤلم ؟

وفوق ذلك يقال ، وكم ردد هذا القول ، ان آمال الأستاذ  
( ليثى برول ) هذه انما كان منشؤها منطقية فاسدة .

ان الذى يجعل تكوين قواعد فن الطب سهلة ، نسبيا ، انما  
هو لاننا نجد فى البيولوجيا علما واضحا هو علم الصحة الجسمية .  
وعلى الطبيب ان يعرف ما هو الجسم الحى العادى المتزن ، وان  
يعرف عن الشخص الذى يعالجه ما فيه من كل ما هو مخالف لحالة  
الحى العادى ، وان يعرف الدواء الذى يعيد الى حالة الاتزان كل  
كائن غير عادى . ان المهمة صعبة . ولكنها ليست مستحيلة . ان  
الكائن العادى هنا ، فى الحقيقة ، ممكن التحديد . وعمل الأعضاء  
وتوازنها أمر يدركه العقل وليس موضوع جدال .

لكن هل هذا الوضوح متحقق فى النظم الاجتماعية ؟ انه لكى  
يعنى بجماعة ما عناية علمية ، يتعين الوقوف على هذه الأمور :

١ - الحال التى يجب ان تكون عليها جماعة من الجماعات لكى  
يقال انها جماعة صحيحة .

٢ - فيم تفرق هذه الجماعة عن الجماعة الصحيحة ؟

٣ - باى علاج يمكن ان تعالج جماعة غير صحيحة . حتى ترد  
الى حالة الصحة ؟ وبدون ان تحل هذه المشاكل كيف يمكن  
تطبيق الفن السياسى الذى يريده الأستاذ ( ليثى برول ) ؟

ولهذا لا مناص ، هنا ، من مجابهة صعوبة خطيرة . كيف  
يمكن ، فى الحقيقة ، ان نحكم بصحة جماعة من الجماعات من غير  
ان يكون لدينا من قبل مبدا اخلاقى محدد ؟ ها نحن اولاء نجد

فيلسوفاً يقرر أن الغاية من الحياة الإنسانية يجب أن تكون هي السعادة وأن كان في ذلك جور على العقل وإهمال له ، وآخر يرى أن غايتها يجب أن تتجه نحو تقوية الضمير ، وتكميل المعارف ، وأن كان في ذلك تجاهل للسعادة . وآخر يرى أن هذه الحياة يجب أن تضع نصب عينيها التزام الأفراد حياة الطهر والقداسة ولو كان ذلك إهمالاً لسعادتهم ولعارفهم . فهل يمكن أن يحكم ثلاثتهم حكماً متوقفاً ، إذا أصدروا حكماً ، على مدى الصحة في جماعة ما ؟ كيف يمكن التغلب على هذا الخلاف ؟ أنه سيكون محتماً للتغلب عليه أن يبرهن على أن الحياة الإنسانية يجب أن تكون لها هذه الوجهة مثلاً وأن ليس لها أن تتجه الوجهة الأخرى . ولكن أين السبيل هذا إذا كانت مشكلة الأخلاق الماثورة لا تزال باقية دون حل ، تلك المشكلة التي قرر الأستاذ ( ليفي برول ) لأنها لا حل لها .

ومن أجل هذا ، كم دافع الأستاذ ( ليفي برول ) : أن هذا الاعتراض لم يكن له ما يبرره إلا أن علم العادات ما زال متأخراً . أما عندما يتقدم إلى درجة كافية فسيصبح العلم بالصحة الجماعية من الضبط إلى حد أن تجتمع الآراء على حقائقه . ولنسجل هنا هذا التنبؤ . ولنؤكد أنه يعتمد على عمل من أعمال العقيدة لا من أعمال العلم . عمل من أعمال العقيدة يمكن أن يكون وأن لا يكون . وسوف يكون في يد المستقبل وحده أن يحكم بما يمكن أن يكون له من قيمة .

\*\*\*

مهما يكن شأن هذا الخلاف وهذا الجدل فإن هنا حقيقة غير منكورة تبدو واضحة . إذا كان مفكر جليل كالاستاذ ( بارودي ) مازال يوالى جهوده وإثباته بمشكلة

الأخلاق الماثورة محاولا أن يبرز فيها مذهباً من المؤكد أن أصوله  
( كاثية ( ٨ ) ، فان أكثر أولئك الذين عنوا بالدراسة الأخلاقية  
بعد الأستاذ ( ليفي برول ) قد انتحوا بتفكيرهم منحى جديداً .

ومن ذلك المنحى الجديد ما ذهب إليه ( روه ) في كتابه  
( التجربة الأخلاقية ) حيث يرى أن مشكلة الأخلاق الماثورة برمتها  
غير قابلة للحل ما دامت على وضعها الماثور . بيد أنه يعنى بتحديد  
سيكولوجية من يبدو عمله أخلاقياً في نظر نفسه وفي أنظار الآخرين .  
أنه يعطينا وصفه في ذلك العمل الثلاثي الذي يقع منه في كل حال  
تعرض : أنه يبحث في نفسه ، ويستخلص مشاعره العارضة ،  
ثم يطبقها عملياً لدرسها وإصلاحها ، كما هو صنيع التجريبي حين  
يختبر فروضه العلمية بمقارنة الظواهر .

وعلى هذا النمط يعتقد ( دوركيم ) أنه يوجد ، في كل جماعة ،  
وفي كل دور من أدوار التاريخ ما يسمى ( الضمير الاجتماعي )  
الذي يرجع تكوينه إلى أصول شتى ، بعضها من لوازم الحياة  
الاجتماعية دائماً ، وبعضها إلى حد ما يعتبر نافعا للجماعة في بعض  
الأوقات من أدوار ترقبها ، والبعض الآخر عارض وقتي وليس له  
أدنى استقرار . وعلى هدى هذا الضمير تخضع الجماعة أفرادها  
لنمط من التربية الأخلاقية تختاره لهم ، أحياناً بطريقة لا شعورية ،  
وأحياناً بعد البحث والتروي . ومن هنا تنشأ ، في نفس كل فرد ،  
طائفة من الالتزامات الحتمية التي لا يمكنه أن يتملص من ربقها  
إلا بنوع من انتهاك الحرمات ، والتي هي ، في الحقيقة ، حرية بأن  
تكون موضع طاعتهم واحترامهم ، بسبب ما للمبدأ الاجتماعي من  
سلطان على الفرد لا جدال فيه .

( ١ ) نسبة إلى الفيلسوف ( كانت ) .

وفي هذا المعنى أيضا وضع الاستاذ ( برجسون ) نظرية تعد  
جديدة ودقيقة . أنه يضع فروقا بين أخلاق ( الجماعات المغلقة )  
وأخلاق ( الجماعات المفتوحة ) . أن كل جماعة خاصة انما تعمل  
على تقوية نفسها من أجل نفسها ، وضد الجماعات الأخرى . ومن  
هنا تنشأ طائفة من النظم تهدف الى غرض ظاهر : تحقيق المحافظة  
على حياة الجماعة ) . وهذه النظم تنشأ في كل جماعة ، وتنمو  
فيها كما يقول علماء الاجتماع . انها تكون ، في كل جماعة ، نوعا من  
الضمان القانوني الخاص بها ذي الطابع القدسي . بيد أن  
هناك نوعا من الأخلاق الانسانية المطلقة يسندعى ممارسة العدالة  
والرحمة من أجل الانسانية كلها ، دون فرق بين الأجناس ، أو  
اللغات . أو بين نوعي الرجال والنساء ، أو بين الأوطان . وهذا  
النوع من أخلاق ليس منشؤه سلطان الجماعة على الأفراد . انه  
ثمرة لنوع من الإدراك الذاتي الذي يحدثه في نفوس بعض الصغرة  
استعداد حيوي خالق . وأعني الصغرة الذين يقودون وراء خطاهم ،  
تحت تأثير نوع من الاستشراف العلوي ، أولئك الذين هم أهل  
للإقتباس من نوره ، والسير على أثره .

ان مباحث كهذه لتعد جد مثيرة للاعجاب . ولكنها جميعا على  
خطأ في بعض النقط . أما ان هذا النوع من العمل الذي وصفه  
( روه ) سابقا هو عمل البرء الذي يعتقد نفسه شريفا ويعتقده  
الناس كذلك ، فهذا ليس موضع الشك . لكن هل معنى هذا ان  
مثل تجربته الأخلاقية هذه ستكون عصمة من الخطأ ان يهتدى  
بهداياها الى حد أنه لن يخدع قط ، وانه ، في جميع الأحوال سيكون  
سلوكه وفق ما يجب ؟

وأيضا ليس ثم جدال في ان التربية التي يؤخذ بها افراد  
الجماعة هي ، بالنسبة للكثيرين منهم ، تتمثل في المشاعر الأخلاقية

التي يستشعرها الأفراد ، وفي الالتزامات التي يحسون بها بين جوانحهم . لكن اذا صح الادعاء بأن هذه المشاعر الفائضة بهذه الالتزامات لا اصل لها سوى التربية التي يتألمها المرء بعد ميلاده ، فكيف وبماذا نفسر عدم القدرة على جعل حيوانات سهلة التهذيب كالقرود والفيل ذات ضمير اخلاقي كالذي ينمو سريعا عند صفار الأطفال ؟ وأيضا من ذا الذي يوضح لنا السبب في أن هناك كثيرين من الأفراد يثورون على أخلاق بيئتهم داعين الى أخلاق أخرى تغيروها كل المغايرة ؟

وكذلك لا جدال في أن أخلاق ( الجماعات المغلقة ) تغيروا أخلاق ( الجماعة المفتوحة ) . لكن هل هناك جماعة الا وهي تتجمع على شيء ما ؟ أن أخلاق جماعة صغيرة هي بالطبع ضمان شرعي ضد الجماعات الصغيرة المجاورة لها . بل أن أخلاق الانسانية اذا ما أصبحت جماعة واحدة لن تكون الا أخلاقا ضد الطبيعة ، تلك العدو الأبدية التي يجب علينا أن نقهرها اذا كنا لا نريد أن نصبح حطاما تحت أقدامها . وماذا نقول في ذلك الوقر الثقيل من الأحمال التي تهبط بها الأفراد طبيعة جماعتهم المغلقة بأحكام ؟ اليس في هذا ما يفسر ، بطريقة بعيدة عن التصوف ، ذلك الحلم الذي يساورهم من أجل جماعة أخف وطأة على أفرادها ؛ لأنها ليس لها من تعدد أعداء ، ولأنها ستكون ضمن الجماعة الانسانية ، في وحدة تامة بين أفرادها تسعى بها للتغلب على ما في العالم من قوى وحشية ؟

وليسمح لنا القارئ بان نعرج على ما كنا قد حاولنا البرهنة عليه منذ عام ١٩٣١ م في مؤلفنا المسمى : ( النوع وخادمه ) . ان ما يقوله علماء الاجتماع في أصل الأخلاق ومنشئها هو حق لا ريب فيه . بيد أن هناك أمرا آخر لم يعنوا به العناية الكافية . ان ضمانات الأفراد تدين بالنصيب الأوفر فيما هي عليه لوجود هذه الالتزامات التي تطبع الجماعة بها روح الطفل ، باستمرار ، وبعد

أن يولد فيها . ان الأسرة ، والدين ، والمدرسة ، والبيئة ، والأصدقاء ، وقوانين البلد ، وقوانين الدولة ، وقوانين المهنة ، لهما أمور تشترك كلها في اقناع الناشئ بسلطانها ، وفي اشعاره بأن هناك ما يعد خيرا ، وما يعد شرا ، وأن هناك ما هو محتم ، وما هو محرم . بيد أن هذه الالتزامات ليست هي كل شيء . ان هذا الضمير الأدبي الذي يتكون للناشئ سريعا ، كما قلنا ، ولا يمكن أن يتكون في العجاوات الصالحة للتهذيب ، ما كان من المستطاع تكونه لولا هذه الاستعدادات الفطرية التي ليس لعوامل التربية فيها سوى العمل على انمائها . ومثل هذه الاستعدادات مستغلل في طي الخفاء اذا لم يتح لها أن تنتظم في وسط يحوي طائفة من الثواهر التي تماثلها وتتلاءم معها الى حد بعيد .

ان الأنواع الحية مؤلفة من أفراد . وشأن كل فرد من أفرادها ان يولد ، وان ينمو ، ثم يموت . وهذه الأنواع ان يستمر بقاءها ما لم تقم أفرادها ببعض عمليات خاصة . وفي تكوين كل فرد ما يشعر بأن الطبيعة قد حصنته ضد هذا الخطر ؛ ولكن مع نوع من التحايل والسخرية وفي كثير من الأحياء يكون بقاء النوع مرتبطا ببعض عمليات طبيعية بسيطة : كاتقسام الخلية الحية ، أو التبرعم ، أو البيض غير الملحق ، أو الإخصاب الاتفاقي بتلاقى لقاح الأنثى ولقاح الذكر ، أو الانتشار الآلي لحبوب اللقاح ، أو صفار الحشرات . ولكن بقاء النوع ، عند أنواع أخرى من الحيوان ، يتخذ صورا أخرى . ان نوعها يكون عرضة للانقراض اذا لم تخضع أفرادها لبعض موجبات من غرائزها القوية ، تلك الغرائز التي تحملها على الجهد في تحقيق نمط اجتماعي خاص ، ان في تزواجها ، وان في تعشيشها ، وان في بيضها ، ان في تمويئها عشها ، وان في حضانتها بيضها ، وان في ارضاعها ، وان في تضحياتها من أجل حماية الصغار ، أو من أجل تربيتها . ان هذه الغرائز جميعها متشابهة .

وهي تستدعى من الفرد كدحا يقوم به على حسابه الخاص من أجل تحقيق الخير الأعظم لصالح النوع . ولا شك ان الطبيعة في هذا ( ان مخادعة ، وان مخلصه ) تطلى للفرد حبة الدواء بطلاء من الذهب اذ تقرن الأعمال التي يتحقق بها وجود النوع ببعض ضروب من اللذة ، والأعمال الضارة به ببعض ضروب من الألم . والنتيجة النهائية ، في كل هذه الأحوال هي دائما واحدة : ان الفرد يجهد من أجل نوعه دون ان يفهم بالضبط معنى هذا الكدح ؛ وكثيرا ما يكون في هذا الكفاح مخدوعا بأنه انما يعمل من أجل نفسه .

ولنمتحن ، على ضوء هذه الأسس الفطرية لاستعداداتنا الأخلاقية ، تلك الاستقرارات التي تدفعنا ، بوساطة ( المشاركة الوجدانية ) ، أو الرضا الأخلاقي ، أو تبيكيت الضمير ، الى التبعاض عن الأضرار بسوانا ، وإلى معاونتهم . أبعد هذا شيئا آخر أكثر من أنه عبارة عن مبادئ جد عريقة في الانسانية ماعد على تأصلها، أثناء أحيال طويلة ، تربية اجتماعية تقوم من الماديات الوراثية مقام الأم ، والتي هي أصل الغريزة التي تعمل على أن تتخذ من الأفراد خداما للنوع من أجل الخير الأعظم للحياة ؟

أنا كنا نعد أنفسنا ملومين لو لم نعرض لذكر المشاكل التي ظهرت ، عنى هذه الصورة ، في الفلسفة الحديثة المعاصرة . ولكننا ، أيضا كنا بعد أنفسنا ملومين لو توسعنا فيها ، بأكثر مما فعلنا . أن دراستها ، في الحقيقة لا تكون جزءا أصيلا من موضوع بحثنا . انها لا تكون منه الا بحثا ثانويا . ولو أنه كان من الممكن معرفة منبع المشاعر الأخلاقية تماما لكان هذا موضوعا مهما ، دون شك . لكن هل هذه المعرفة بهذا المنبع ستكون كافية ، يوما ما ، لإمدادنا بما نحن بحاجة إليه من القواعد الأخلاقية ؟ ان أصحاب المذاهب المنشقة ، على اختلاف مشابريهم ، يمكنهم ان يقولوا ما شاءوا، وان يبرهنوا كيفما أرادوا، وان يشرحوا آراءهم حسبما

يتراءى لهم . بيد أنهم لن يقضوا بهذا على المشكلة الاخلاقية ،  
وهل ستكون نظرياتهم مانعة من حاجة الفرد يوما الى ان يسأل  
في تلطف : ( ما الذي يجب علي ان اعمله لآكون على سنن الاخلاق )  
واى موقف آقفه من الماضى ؟ واى قرار حاسم آسسره عليه فى  
الحال ؟ ولعله من الحق أننا عندما نعرض مشكلة كهذه المشكلة  
الاخلاقية بقية حلها قائما نكدع بالأمانى المعسولة قدرتنا وحرزتنا .  
ومع هذا فان هذه المشكلة تلاحقنا كرفيق ابدى فى كل لحظة من  
لحظات حياتنا . ان علم الهيئة يبرهن لنا على ان الأرض متحركة  
ونحن لا نشعر الا بأنها ثابتة من تحتنا . وعلم النفس ، وعلم  
الاجتماع الجبريان يقرران ، ربما بنفس الطريقة ، ان مشكلة  
الاخلاق المآثورة غير ذات موضوع ، وغير قابلة للحل . اننا من بعد  
هذه العلوم ومن قبلها لعل شعور باننا نترنح أمام الضرورة الملحة  
للعمل ، وصعوبة الاقدام عليه .



( ان البلاغة الحققة تسخر من علم البلاغة كما ان الاخلاق  
الصحيحة تسخر من علم الاخلاق ) . هذه الفكرة المنساثورة من  
( بسكال ) حرية بمالها من الشهرة . فليس النحاة هم الذين  
وضعوا اللغات ، لانها كانت تتكون رويدا رويدا من الفسريزة  
الاجتماعية وتبعها للحاجة التي تستلزمها الحياة في المجتمع . وبعد  
ذلك جاء النحاة ، فصاغوا طرق استعمالها في قوانين وعملوا على  
نشرها . وليس العروضيون هم الذين خلقوا الشعر . ان الشعر  
كتعبير عن عواطف انسانية . وليس وضاع قواعد الخطابة هم الذين خلقوا  
الفصاحة . ان الفصاحة انما تنشأ عن الرغبة القوية التي تدفع  
ذا حاجة من الحاجات الى ان يترجم عنها ، وان يقنع الغير بما  
يقول . ثم من بعد ذلك ياتى علماء الخطابة ، انهم يلاحظون الطرق  
التي تكون قوائدها جزيلة في فن الخطابة ، ثم يضعونها في قواعد  
علمية .

وليس الشأن في الاخلاق الا ما قلناه في هذه العلوم . اذ ليس  
الفلاسفة هم الذين اخترعوا اخلاق الناس . ان اخلاق الناس انما  
نشأت في الكون كثمره طبيعية للضرورة الناشئة عن الحياة في  
عمومها ، وعلى الخصوص الحياة الاجتماعية ، ولما كان هناك شروط  
بدونها لا يمكن ان تتحقق حياة اجتماعية كانت الاخلاق في كل  
زمان ومكان تتشابه في بعض نواحيها . ولكن ايضا كيف نستغرب  
وجود اختلافات في هذه الاخلاق من نواحي اخرى مادام هناك  
اصول ، وبيئات طبيعية ، وحاجات ، وظروف تاريخية ، دائمة  
او مؤقتة ، وكلها يعتبر غاية في التباين والاختلاف . وهذا هو  
السبب الذي يدعو كل جماعة الى ان تعيش على نمط من الاخلاق  
خاص بها . كما ان هذا هو السبب في انه يمكن عمل (جغرافيا)  
و ( تاريخ ) للاخلاق التي هي اليوم ، والتي كانت فيما مضى سائدة

في تلك الجماعات . فقط ، هناك أيضا ، كان يوجد مجلّ لفرصة تأسيسها على قواعد العقل . ولم تكن تلك الفرصة سوى أولئك الفلاسفة الذين أخذوا انفسهم بذلك ، وعن هذا نشأت تلك المذاهب التي صنفتنا أهمها ، وأبنا عن تنوعها وعمما فيها من نواحي القوة ونواحي الضعف .

ومن العسير البحث عن قواعد لتنظيم السلوك الاخلاقي . ان الشهوات السياسية والدينية لها مكانها في هذه الناحية . ومن ثم نشأت تلك الاختلافات المهمة التي تسود اليوم بين البساحين الذين تخصصوا بدراسة هذا النوع من الفلسفة . ولكن من حسن الحظ . كذلك ان ( الاخلاق الحقة تسخر من علم الأخلاق ) .

ولكن هل يمكن القول بأن تلك الجهود الهائلة التي بذلها الفلاسفة في الناحية الاخلاقية تعتبر عقيمة تماما ؟ ان قولا كهذا ليعد نهاية في الظلم . ان عمل الفلاسفة وان لم يؤد الى تكوين مذهب كامل تام الانسجام فقد توصلوا في الحقيقة الى استخلاص حقائق ينسجم بعضها مع بعض . انها حقائق تلخص التجارب الاخلاقية للانسانية على مر القرون .

وهذه الحقائق يمكن ان توضع تحت نوعين مختلفين :  
أحدهما الاخلاق الذاتية ، والآخر الاخلاق الموضوعية .

أما حقائق الاخلاق الذاتية فقد كانت معروفة ومشهورة منذ أقدم العصور . وكانت تروى ، على مر القرون ، عن كبار الاخلاقيين ما بين شرقيين وغربيين . كانت تلك الحقائق اشبه بالصرخة التي تنبعث في صوت الحكماء :

١ - لا يوجد خلق طيب بدون ارادة طيبة .

والارادة الطيبة تعتمد على امرين : مجهود صادق في كل امر من الامور لاستبانة ما هو الاجدر بأن يعمل . ثم ارادة منضبطة لكي ينفذ بالفعل ما اظهرت الروية انه الاجدر بأن يعمل . هذا

هو الشرط الضروري في كل عمل أخلاقي . بيد ان هذا الشرط لا يكفي دائما . انه حتى مع خير ارادة في الدنيا قد يكون المرء عرضة للضلال اذا لم يكن عالما تماما بخيرية ما يريد .

٢ - ليست السعادة ممكنة بدون السلام الروحي .

والحصول على هذا السلام ، هو بدوره مشروط بشرطين : انه لغير ممكن ان يسعد المرء به دون ان يكون مطمئن النفس الى انه قد تحرى ، جهد طاقته ، لكي يستنير في قصده دائما ، وانه ينفذ ما بدا له انه الخير . وايضا لا بد هنا من امر آخر يراعى وهو ان تكون رغبات المرء دائما معدلة وفق الطرف الذي يكتنفه . ان من يتشعر انه في عمله منقوص الحظ من الارادة الطيبة لا يمكن ان يشعر نحو نفسه بغير المقت والاحتقار . اما ذلك الذي يشعر بانه اراد الخير بجهد طاقته فان شعوره نحو نفسه سيكون شعور دواعجاب ، شعور العظمة المستساغة المشروعة . وهذا الذي تتسلط عليه رغبات ليست على وفاق مع الطرف الذي يحف به تكون حياته كابية قاتمة . اما ذلك الذي لا يرفق في شيء الا في حدود طاقته فانه يحيا حياة مطمئنة . وعلى هذا المعنى تكمل امرىء يستطيع ان يكون الصانع الذي يصوغ بيده معادته الخاصة ، انه يكونه بما يبيده من حرص على حسن سيرته وسلوكه . انه يكونه بما له من مهارة يستطيع بها ان يهذب مطامحه ويعد لها .

٣ - لا حكمة بدون قناعة :

من المؤكد ان القناعة ليست فضيلة دائما . واذن فليس من الحكمة ان يرضى المرء بامر يكون في طوقه ان يتفاداه . انه لو اجب كما قال ( مترلنك ) ان يعرف المرء ( القرع على كل باب يؤدي الى المثل الأعلى ) ، ان اى بحث وراء الصحة ، والفنى ، والجمال ، والمجد ليس بمحرم على الحكيم . فقط ، عندما يحدث ما لا مفر من حدوثه ، فانه يجب ان تعدل جميع الرغبات على وفاق ما حدث . ان الامر ، اذن ، يكون كما قال ( فيني ) : ( ان الصراخ والاسترحام

والبكاء ليس الا ضعفا ) . وان ذلك الذى يصرخ أو يبكى أو يتضرع  
لن يعمل شيئا أكثر من أنه يزيد في آلام نفسه .

تلك القضايا الثلاث يعرفها جميع الحكماء ، بيد أن هذا لا يكفي  
فمن الممكن أن يكون للمرء ارادة طيبة ثم لا يمنع ذلك من أن يخطيء  
في سلوكه كلما شرع في عمل من الأعمال . فهل استطاع تفكير  
الفلاسفة أن يعمل شيئا لجل هذا المظهر المتناقض ؟ وهل نجح  
تفكيرهم في تحليل الخلفية الذاتية الا لى ينهزم هزيمة مؤلمة أمام  
محاولته تحديد قواعد للأخلاق الموضوعية قابلة للتطبيق ؟

ويمكن القول أيضا ان تفكير أولئك الفلاسفة قد نجح في ذلك  
إني حد ما . حقا أن النتائج التى انتهى إليها أقل متانة من تلك  
النتائج التى تكلمنا عنها آنفا ومسح ذلك فانه لظلم مبين أن تعتبر  
تلك النتائج كلا شيء .



انه لمحبب الى النفس أن يوجد في مذهب أخلاقى دليل على  
صحة المبادئ الأخلاقية لا ينازع فيه منازع ، وبه يسدو تلك  
المبادئ كحقائق منضبطة وقابلة للتطبيق في كل زمان ومكان .  
وكم يكون مريحا أن ترى قواعد من هذا النوع ميسرة لنا ! انها  
تسمح لكل ذى ارادة طيبة بأن يحل جميع العقيدات وجميع المنازعات  
التي تعرض له حول الواجب ، ولكم صيغت عقود المديح  
لكثير من هذه الآراء ! وكم ظهر عند الاستعمال انها فارغة ! ولنتأمل  
المثل الآتية : ( لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به ) .  
إذا علمت مثلا أن حاسبا سرق مبلغا ما من رئيسه الفنى الذى  
يجهل ما حدث ، فهل يكون واجبي أن أسدل بسكوتي سترا على  
تلك الجريمة ؟ وهل ، بالقياس على هذا التزم السكوت عندما  
أعلم بخيانة امرأة زوجها ، أو بخيانة رجل زوجته لأننى أنا نفسى  
أكره أن يشتهر مثل ذلك عنى ؟

(اعمل بحيث يمكن أن يكون عمك قانونا عاما) . وهنا نقول :  
وما الذى يقنع المرء بأن هذا التشريع أو ذلك يستتبع نتائجه  
مستحيلة الحصول ؟ هل هذا فكر منطقي خالص ؟ اليس هذا ؟  
بالأحرى ، مجموعة من التصورات التى يمكن بسهولة أن تعزى  
الى تأثير البيئة التى نشأت فيها ؟ أنا ، مثلا ( لا أبيع تعدد  
الزوجات ) . اننى ، اذن ، سأعد كل جماعة تسير على هذا  
التشريع : ( لكل رجل أن يتزوج أكثر من واحدة ) جماعة وضيعة  
الأخلاق . لكن هل يعد من المنطق مثل هذا الحكم ؟ اليس هناك  
جماعات عاشت ، ولا تزال تعيش ، تحت نظام تعدد الزوجات ، دون  
هائق أو مانع يؤثر فى نظام حياتها ؟ واية استحالة نراها فى نظام  
حياة تلك الجماعات التى من شرائعها الأساسية ، مثلا أن تطبق  
عقوبة الإعدام من أجل بعض أنواع من السرقات مهما كان شأنها ؟  
أو أن تباد المواليد الذين يولدون مشوهي الخلقة ؟ وأن أية جماعة  
مؤسسة على تشريعات كهذه لن تكون مستحيلة . أن عادتنا علينا  
تشريعا من المستحيل أن يصلح لجعله قانونا عاما .

— ( أعطى كل أمرىء على قدر حاجته ) ولكن من له حاجات  
أكبر لا يعمل شيئا .

— ( أكل بحسب ماله من اعتبار ) فهناك من له اعتبار ولكن قليل  
المهارة .

— ( أعطى كل بحسب عمله ) ولكن هناك اختلافات فى القدرة  
العقلية والجسمية والخلقية .

هكذا الحال : كلما نادى أخلاق بأنها قد توصلت الى عبارة  
من هذا القبيل مضبوطة ضبطا تاما فان هذه المشكلة تعترضها .  
ان الأخلاق ، اذن ليست علما رياضيا . انها تتحقق ، بعيدا عن  
التجارب ، فى عالم المجردات الخالصة .

بيد ان ذلك ليس معناه ان البحث فى المشكلة الاخلاقية  
الموضوعة كان باطلا وعقيما . اننا هو اعتياد المهارة الفنية

مستنيرة بالتجربة ، وتلمس سبيل النجاة . ان الامر هو على هذا ،  
تماما ، في الأخلاق الموضوعية . انها تلقى الضوء على بعض الحقائق  
المثألقة . وتلك الحقائق كافية في أن يعرف المرء الذي له حظه من  
الإرادة الطيبة أى طريق رئيسى يجب عليه أن يوجه فيه سفينة  
حياته . بيد أنها لا تكفى دائما في جميع الظروف والأحوال لتعريفه  
ما يجب عليه أن يعمل لى ينجو من الفرق .

حقا ، انه لىوجد في الأخلاق الموضوعية ، كما يوجد في  
الأخلاق الذاتية ، بعض قضايا تفرض سلطانها على العقل بقوة  
لا تقاوم ( بدون الجماعة لا يوجد ناس ) . تلك العبارة المعروفة  
( لبختر ) تلخص ما رأى طبقات من الفلاسفة أنفسهم مسوقين الى  
تأييده . لفصل فردا بعيدا عن كل جماعة . انه سيجد نفسه مكتنفا  
من الصعوبات بما يتعذر معه الحياة ، اللهم الا في ظروف شاذة .  
كذلك ( بدون أخلاق لن تكون جماعة ) . وكيف يتأتى لبنى  
الإنسان أن تربطهم رابطة الحياة المشتركة ؟ وكيف يتاح لهم  
المساهمة فيها بتقسيم الأعمال ؟ وكيف يستطيعون أن يشيدوا  
بالنسبة الى الأمور الضرورية التي تتطلبها حياة الجماعة . بيد  
انه يعد من غير الممكن أن توجد حياة إجتماعية بدون أن يكون فيها  
قدر ما من العدالة ، أو من الرحمة ، أو من الأعمال التي تبدو كما  
هي كانت صادرة عن هاتين العاطفتين . ان من يرضى لنفسه بأن  
يكون ظالما وشريرا يستبيح لنفسه . اذن ، أن يجر الى نفسه  
المغانم على حساب الجماعة ، عاملا بذلك بما هو مجلبة لتدميرها .  
انه اذن بسلوكه هذا يعتبر جاحدا وأحمق .

أما بالنسبة الى ذلك الذي أتيح له ان يفهم ان السعادة  
الحقيقية انما توجد في السلام الروحي الذي ينشأ من سروه  
بنفسه ، من ناحية ، ومن اعتدال رغباته ، من ناحية أخرى ،  
يقول انه بالنسبة اليه لن يكون هناك شك في هذه الحقيقة الأخيرة :  
( أن الجماعة التي تتوق اليها نفس الحكيم انما هي الجماعة التي

يقوم أساسها على اتحاد تام بين أفرادها يسعون إليه ما استطاعوا  
إلى ذلك سبيلا ) . ان جماعة كهذه لن توجد ما لم يشعر أفرادها  
بان كلا منهم غير معاملة من الآخرين معاملة شاذة قاسية . انها  
لن توجد ، اذن ، ما لم يطبق كل فرد من أفرادها ، من ناحيته هو ،  
ذيناك المبدأين اللذين ايان عنهما ( شوبنهاور ) :

١ - ( لا توقع ضررا بأحد ) .

٢ - ( على الضد من ذلك ، ساعد الآخرين بأقصى ما تستطيع من  
قوة ) .

ذاك هو ما لا يسمح لنا الذكاء المستنير بتجارب القرون  
والاجيال أن نجعله ذلك هو ، أيضا ، السبب الذي من أجله يواجهه ،  
وجهة خاصة ، سكان سفينة الحياة . ذاك هو ما أمكن أن تستخلصه  
الأخلاق الموضوعية من حقائق مؤكدة . انها تترلم لنا خط السير  
ثم تكلنا بعد ذلك الى ما لنا من تجربة واحتياط .

\* \* \*

ويجب ، في الحقيقة ، أن نسلم بهذه الحقيقة : ان الشأن في  
الأخلاق كما هو الشأن في علوم الطبيعة ، انها لا يمكن أن تكون  
يوما ، موضوعة على صورة كاملة تماما .

ففي كل دور تاريخي معين ، وفي كل لحظة من لحظات الحياة ، يجد  
أفراد كل جماعة انفسهم تجاه طائفة من المشاكل الحيوية . وهاتيك  
المشاكل مرتبطة بالحالة التي توجد عليها الجماعة ، حالتها الباطنة  
وحالتها الظاهرة ، وفي هذه الناحية ما يشمل حالتها الاقتصادية  
وحالتها السياسية ، وحالتها الدينية ، وحالتها العمرانية ،  
وحالتها الدولية ، وحالتها الوطنية ، وحالتها الأسرية ، ونظام  
المهن فيها ، الى غير ذلك من الحالات . وفي كل زمن نجد اصحاب  
الارادة الطبية يبحثون عما يجب أن يعملوا للابقاء على الجماعة ،

ولتحقيق التقدم الاجتماعى ، والسلام الانسانى ، اعنى الشروط  
المادية الأوفر فائدة فى تكوين حياة هادئة صافية . انهم يبتدعون  
بعض العبارات ، ويشرحونها ، ويعطونها فى أكثر الأحيان صورة  
قواعد . أنهم يضعون منها تعاليم اخلاقية مطلقة، وحسبما يعرضونها  
للعمل ، نراهم ينفذون ، ولو مرغمين ، تلك التجارب الأخلاقية  
التي- لغت ( روه ) اليها انظارنا .

\*\*\*

## • الخلاصة


ان التفكير الفلسفى كاف فى ان يعطى وجهة عامة للسلوك .  
وبعد ذلك يجب ان يترك الى بديهته كل امرئ الحل الخاص الذى  
يختاره لكل حالة تعرض له .



الصفحة	الموضوع
	□ مقدمة في الفلسفة والحقيقة
٥	● للامام عبيد الخليم محمود ...
	□ مقدمة المؤلف عن المشكلة
٥١	● الأخلاقية والمشاعر التي تؤدي اليها ...
	□ القسم الأول : المذاهب
٦٠	● الأخلاقية اليونانية - اللاتينية ...
٧٠	● مذهب سقراط ...
٨٤	● مذهب افلاطون ...
٩٥	● مذهب أرسطو ...
١٠٠	● مذهب أبيقور ...
١١٢	● مذهب الرواقين ...
	□ القسم الثاني : الأخلاق
١٢٩	● اليهودية - المسيحية ...
١٣٨	● انتقال التعاليم اليهودية المسيحية الى الغرب
١٥٠	● فلاسفة المسيحية الحقيقيون ...
١٥٩	● مفكرو القرنين ال ١٧ وال ١٨ م ...
٢٠٧	□ القسم الثالث : الأخلاق في الفلسفة الحديثة
٢٠٨	● ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة ...
٢٧٢	● المذاهب المنشقة ...
٢٩٨	● المذاهب الأخلاقية في القرنين ١٩ - ٢٠ م ...
٣١٢	□ ملاحظات عامة ...



# الشمس والرشاش

 <p>عضو الاتحاد العربي</p>	<p>أخصائيون في المطبوعات المسجلة</p>	<h2>صدرت عن الشعب</h2> <p>مؤسسة صحفية عربية</p>	<h2>مطبوعات الشعب</h2>
<p>الإدارة: ٩٢١ شارع قصر العين بالقاهرة - ت. ٣١٨١٠ • مكتبة دار الشعب - ت. ٤٩٩٩١</p>			
<p>رئيس مجلس الإدارة دكتور طه رشيد</p>	<p>الطابع: الطباعة والتوزيع: مطبعة</p>	<p>التوزيع: مكتبة دار الشعب</p>	

١٤٠٠ هـ - ١٩٧٩ م

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)