

دراسات فى علم الأخلاق

إعداد

د. مختار البسيونى د. وفاء عبد الحليم

د. السيدة جابر

٢٠٢٢ / ٢٠٢١

توصيف مقرر دراسي

١- بيانات المقرر	
الرمز الكودي: APG32	اسم المقرر: دراسات في علم الأخلاق
التخصص/ الفرقة: الرابعة	عدد الوحدات الدراسية: نظري ٣ عملي <input type="checkbox"/>
الفصل الدراسي الأول	

٢- أهداف المقرر:	ينبغي أن يكون الطالب بعد دراسته قادرا علي : ١- الإمام بالفلسفة الأخلاقية واتجاهاتها المختلفة ومناقشتها ٢- المعرفة بالدور القيادي للفلسفة الأخلاقية وكيفية الاستفادة من الأخلاق التطبيقية وتوظيفها في خدمة المجتمع .
٣- المستهدف من تدريس المقرر:	بنهاية هذا المقرر يكون الطالب قادرا على أن:
١- المعلومات والمفاهيم:	أ. ١- يتعرف على قواعد الفلسفة الأخلاقية ولاستفادة منها في الحياة الاجتماعية . أ. ٢- يستفيد منها في حل المشاكل الاجتماعية . أ. ٣- يوضح الفرق بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية . أ. ٤- يدرك أهمية الأفكار الأخلاقية في صياغة الفكر العام .
ب- المهارات الذهنية:	ب. ١- يقارن بين الاتجاهات الحديثة و القديمة ب. ٢- ينقد الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة
ج- المهارات المهنية الخاصة بالمقرر:	ج. ١- يناقش معايير الخير والشر ج. ٢- يطبق الأخلاق ج. ٣- يقيس الضمير الأخلاقي واستخداماته في الواقع في المجتمع
د- المهارات العامة:	د. ١- العمل في فريق من أجل الوصول إلى هدف مشترك د. ٢- استخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة في التواصل والاطلاع والبحث د. ٣- التعبير عن ذاته في أفكار وعبارات موجزة
٤- محتوى المقرر:	* مدخل عام إلى المشكلة الأخلاقية:- - الأخلاق والفلسفة الأخلاقية - الأخلاق وصلتها بالعلوم الأخرى * الأخلاق الشرقية * الأخلاق عند اليونان:- - مدخل إلى الأخلاق السقراطية (السوفسطائيون) - الأخلاق السقراطية - الأخلاق الأرسطية - الأخلاق في العصر الحديث (ديكارت) * أخلاق المنفعة (العامة) أ- الأخلاق البننامية (جيرمي بنتام) ب- الأخلاق الميلية (جون ستيورات مل) *القتل الرحيم بين المفهوم والنمط

<p>استخدام الأساليب الحديثة في التدريس</p> <ul style="list-style-type: none"> - التعليم التعاوني - التعليم الإلكتروني - التعليم الذاتي - المحاضرات - الحوار و المناقشة - مناقشة الأبحاث العلمية 	<p>٥- أساليب التعليم والتعلم:</p>
<p>١- عقد جلسات خاصة لهؤلاء الطلاب مع ضرورة التحاور معهم ٢- تزويد الطلاب باسطوانات مدمجة للمقررات الدراسية</p>	<p>٦- أساليب التعليم والتعلم للطلاب ذوي القدرات المحدودة:</p>
<p>٧- تقويم الطلاب:</p>	
<p>١- امتحان نهاية العام الدراسي لقياس مدى تحقق أهداف المقرر</p>	<p>١- الأساليب المستخدمة:</p>
<p>٣ ساعات</p>	<p>ب- التوقيت لكل منها:</p>
<p>١٠٠ درجة</p>	<p>ج- توزيع الدرجات:</p>
<p>٨- قائمة الكتب الدراسية والمراجع:</p>	
<p>أ.د/ مختار البسيوني ، أ.د.م/ وفاء عبد الحليم ، دراسات في علم الأخلاق</p>	<p>١- مذكرات:</p>
<p>د محمد مجدي الجزيري : التنوير والحضارة عند هيردر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤ . د نور الدين حاطوم: تاريخ الحركات القومية في أوربا، بيروت، دار الفكر، ط٢، ج١، ١٩٧٩ .</p>	<p>ب- كتب ملزمة:</p>
<p>كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة د عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٦ . د مالك عبيد أبو شهيوه، وآخرون: الأيدلوجيا والسياسية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، الجماهيرية الليبية، ١٩٩٣ . كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبدالغفار مكاي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، القاهرة، ١٩٨٠ . جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة د جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥ .</p>	<p>ج- كتب مقترحة:</p>
<p>www. Stanford.com</p> <p>مجلة كلية الآداب</p>	<p>د- دوريات علمية او نشرات ... الخ</p>

رئيس مجلس القسم
أ.د. ياسر قنصوة

أستاذ المادة
أ.د. مختار البسيوني & د/ وفاء عبد الحليم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تقديم :

انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبين أن
يحملها وحملها الانسان .
"صدق الله العظيم"

لم القيم ، والقيم الاخلاقيه بصفة خاصة ؟ او بمعنى
ادق Why Study morals . ولماذا كانت الدراسات
الاخلاقية لحل اهتمام الفلاسفة والمفكرين او الانسان بصفة
عامة عبر العصور ؟

لقد كان الانسان دائما مشكلة امام نفسه ، فمنذ
بداياته الأولى - وحسبما تظهر لنا آثار القديمة - وحتى
الآن يحاول ان يفهم نفسه ، وان يعرف مغزى وجوده في هذا
الكون ، ومصيره ، وكيف يحقق لنفسه حياة سعيدة متوافقة
مع مظاهر هذا الكون ، ومع اخوانه من البشر وغيرهم من
الكائنات التي تعمر هذا الكون الفسيح ؟

وخلال السعي كل هذه المشكلات والرد على هذه التساؤلات
وضع المفكرون تعريفات عديدة للانسان ، فهو المخلوق
العاقل ، وهو المخلوق الصانع ، وهو المخلوق الرامسز
اي الذي له القدرة على خلق الرموز والتعامل معها وهو
المخلوق الاجتماعى .

ومع ذلك ، فقد يزعم البعض ان هناك فصائل من المخلوقات
- حيوانات او حشرات - يمكن ان تشارك الانسان في هذه
التعريفات السابقة بدرجة ما - ويسوق اصحاب هذا الزعم
من الشواهد والملاحظات والتجارب ما يحاولون به تأكيد أو
اثبات ما يقولون .

ولكن الا يمكن العشور على تعريف آخر للانسان
يدعوننا من مواطن الخلف ويعلو على كل جدل او شقاق ؟

ان القول ان " الانسان كائن اخلاقي، فيه جسم
للمسألة ولا مدخل فيه لشبهة اشتراك غيره من الكائنات،
فهو كائن اخلاقي بمعنى انه وحده ... الذي يملك قيما ومعايير
يحكم - وفقا لهما - على سلوكه وسلوك الاخرين ، او هو
مطالب بالالتزام بها لتحقيق ما يريد لنفسه من طيب الإقامة
وحسن المآب ، وهو بهذا الكائن المكلف - كما يقول الاستاذ
عباس محمود العقاد - وهذا اصوب في التعريف من القائلين
" الكائن الناطق " واشرف في التقدير ، بل يصح تعريفه
بالكائن العاقل ، ذا دلالة خاصة في ضوء تعريفنا السدي
اقترحناه لان العقل في مدلوله العام صفه او ملكه يناط
بها الوازع الاخلاقي او المنع عن المحظور والمنكسر، وهنا
فلا مجال لاشتراك غير من المخلوقات عندما نقول انه " المخلوق
العاقل دون ان نقصر معنى العقل على الفهم او التفكير
او حل المشكلات.

وعلى ذلك فدراسة القيم تصبح ضرورة ملحة ومستمرة باستمرار
حياه الانسان بصرف النظر عما كتب فيها عبر العصور فالمشاكل
متجددة والازمات لا تتوقف والانسان في حاجة دائمة الى أعادة
استبصار جوهره بالرجوع الى اسمى ما في طبيعته ، وأهم ما
يميزه عن ساكني الكسوف وهي القيم . وبدونها يتحول المجتمع
البشرى الى قطيع بهيمى تسوده الفرائز وتسيطر عليه
الرغبات والأهواء . * قال انسان منذ أن خلق على سطح هذا الكوكب
وخلال تاريخه الطويل كان عليه أن يسعى دائما لإشباع حاجتين
اساسيتين ترتبط وحوده بهما لدرجة تجعله لا يستطيع أن يحل
مشكله لو لم يستطع الوصول الى طريقة مناسبة للتعامل مع

هاتين الحاجتين الضروريتين ، ومن ثم يمكن النظر الى التاريخ
الانسانى وتفسيره فى ضوء هاتين الحاجتين :-

الحاجة الأولى :

هى تحقيق وجود آمن للانسان فى مواجهة قوى البيئية
والطبيعه ، تلك القوى التى ما زال الانسان يحاول السعى
للاقتراب من الكمال فى التعامل معها والسيطرة عليها والاستفادة
منها .

الحاجة الثانية :

والتي انبثقت خلال ما حققه الانسان من نجاح لاشباع الحاجة
الأولى ، وهى السعى لتحقيق وجود متحضر بالمعنى الصحيح ،
حاجة كل فرد وجماعة لتعلم من الحياه بنجاح مع الافراد
والجماعات الأخرى .

فالمصراعات التى مرت بها الجماعات البشرية وما زالت
تعانى منها حتى الآن ، تكمن ورائها دوافع الافراد والشعوب
للاستئثار بما يشبع الحاجة الأولى ، والانفراد بالجزء الاكبر
من ثرواتها ولو على حساب ما يعانى منه الآخرون من حرمان
وفاقه . وهنا تبرز أهمية الحاجة الثانية ، أى التعامل
الانسانى المتحضر والعادل مع الآخرين .

وتزداد الحاجة الى قيم - الحق - الخير - الجمال -
عندما يستشعر الانسان أنه بدأ يتحرف عن الجادة تحت ضغط
الكوارث والازمات أو بتأثير مغريات ومثيرات تلهب أحط ما فيه
من شهوات ورغبات ، ونظرة فاحشه الى حال البشرية الآن - ونحن
على مشارف قرن جديد - كفيله أن تؤكد مدى حاجتنا الى الرجوع
لطبيعتنا الحقة ، الى ما يحقق بشريتنا فى جوهرها الأميل ،

فقد سيطرت القيم المادية الحيوية على سلوكيات الافراد والجماعات والتكتلات الدولية وأحال الانسان نفسه الى مجرد " سلعة " واصبحت قيمته تكمن فى قابليته للبيع وكما يقول اريك فروم " لاتكمن فى قيمته الانسانية ، من حب وعقل ادنى قدراته الغنية الرفيعة " .

ورغم الانتاج المادى المتزايد فالانسان يفقد أكثر - فأكثر - احساسه بذاته الحقيقيه ويشعر أن الحياة أصبحت بلا معنى ، واذا كانت مشكلة الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر هى المادية الطاغية التى قضت على القيم الدينيه فان مشكلة هذه الحضارة فى قرتنا هو موت الانسان نفسه ، وانفصام شخصيته أو اغتراب عن ذاته ، وهذا شعر به ثلثر عندما أشار الى أن ازمة الانسان المعاصر هى لهائه وراة مطالب الجسم والمعدة .

فمن الضرورى - اذن - الالحاح على القيم بعامه ، والقيم الاخلاقية بخاصة ، حتى يستطيع الانسان التغلب على اغترابه الذى جعله كائنا عاجزا يعيد للتعقل - اضناما مادية من صنع يديه ، وحتى يستعيد مرة أخرى احساسه بذاته الحقيقى القادرة على الحب والمشاركة العظوفة فى مجتمع سواء على المستوى المحلى أو العالمى - يحقق الحاجات الحقيقية للانسان ، مجتمع تسوده روح الجماعة المتحابية المتآخبة فى تضامن عاطفى رشيد .

مكانة الاخلاق فى الفلسفة :

تندرج الاخلاق تحت مبحث القيم ، لحد مباحث الفلسفة - وهو من أقدم المباحث الفلسفيه التى فطن اليها الفلاسفة وحرصوا على الاهتمام به ودراسته ويعتبر لابل Laible أول من أطلق لفظ اكسيولوجيا *Axiology* على مبحث القيم ثم تلاه هارتفان Hartmann وكثير من الباحثين .

وتنقسم فلسفة القيم الى ثلاث مباحث :-
مبحث الحق ويدرس القيم الفكرية ومجاله المنطق
مبحث الجمال ويدرس القيم الحسائية ومجاله الاستطيقا .
مبحث الخير ويدرس الاخلاقية ومعايير السلوك الانسانى
ومجاله فلسفة الاخلاق .

وإذا استعرضنا تاريخ الفكر الاخلاقى نجد أن المشكلة
الاخلاقية - منذ ظهورها - مرت بمرحلتين :-

مرحلة للاهوتية ساذجة تتمثل فى الجزاءات والأوامر
والالتزامات والأمر ذات الطابع الدينى الالزامى ، وكان هذا
واضحا عند فيثاغورث Pythagoras واتباعه ، فقد تميز
الفيثاغوريين بانهم كانوا يؤمنون باله يرعى البشر ، وأن
الروح يمكن أن تتخلص من أسر الطبيعة وسجن الجسد لتفوز
بالسعادة ، كما حرموا الانتحار لانهم اعتبروه كفرا وخروجيا
على التقوى ، ونجد صدى هذه الفكرة فى الفلسفة الحديثة عند
اسيدنوزا ، وهكذا نرى أن الفكر الاخلاقى كان فى بدايته
مقترنا بالدين ، ومع بدايات التفكير المجرد والتفلسف الحق
انتقل الانسان من مرحله الايمان الساذج الى مرحلة الايمان
العقلى الاكثر رحابة واتساعا فتناول الاخلاق فى ضوء مبادئ
الفكر وبذلك انتقلت المسئلة الاخلاقية من مرحلة اللاهوتية
ساذجة الى مرحلة عقلية واعية واصبحت الموضوعات الاخلاقية
تسهم بالانسان واتحاول ان تسمير له الطريق الذى يودى به الى
الفضيلة علما وعملا ، كما هو الحال عند سقراط .

مدخل عام الى المشكلة الاخلاقية
* الاخلاق والفلسفة الاخلاقية
* الاخلاق وصلتها بالعلوم الاخرى

كلمة اخلاق - فى العربية - جمع خلق ، وتستعمل - اصطلاحا
- للدلالة على علم معين وينظرها فى اللغات الأوربية كلمة Morale
بالفرنسية Morals بالانجليزية Morale بالاطالية .

والكلمة فى اللغات الأوربية من أصل لاتينى ، Mores
Moralis بمعنى عادات أو سلوك ، ومن ثم فى ترتبط بالخلق
الشخصى للفرد أو الأفراد .

وهناك أيضا كلمة Ethics بمعنى فلسفة اخلاقية وهى مشتقة من
أصل يونانى Ethos بمعنى مخلوق أيضا . وكما يرى نويل سميث
Nowell - Smith فالكلمتان Ethics , Morals مشتقتان من أصليين -
لاتينى ويونانى - يشيران الى نفس المعنى تقريبا . الأمر الذى نراه
سببا فى الاستعمال المترادف بين الكلمتين ، وان كنا نلاحظ اضافة
صفة فلسفة عند استعمال كلمة Ethics ومشتقاتها وكذلك اثناء
عرضهم لأرائهم الاخلاقية . الأمر الذى يدعونا الى محاولة القاء
الضوء على هذه الاستعمالات ، والتساؤل عما اذا كانت هناك فروقا فى
الاستعمال الدقيق لهذين الاسمين .

فى اللغة العادية تستخدم كلمة Ethical, Ethics مرادف
لكلمات Moral , Morality ، وذلك للإشارة الى اخلاقيات فرد أو
جماعة أو للصفات الأخلاقية أو فضائل هذا الشخص أو تلك الجماعة ،
وقد لاحظنا أن هذا الترادف له أساس اشتقاقى .

وإذا تطرقنا الى الفكر اليونانى ، وبالتحديد الى الفكر الأخلاقى
عند أرسطو ، نجد أن هذين المصطلحين لم يستخدم كثيرا فى كتاباته اذ
أن الموضوع الرئيسى للبحث الأخلاقى عنده يتناول بصفة مطلقة ،

هو خير أو مرغوب فيه للإنسان وما هو غاية في ذاته وليس وسيلة
ر.د.

اما استخدام مصطلحي Moral , Ethics عند المتحدثين فأحيانا
يكون بمعنى أوسع ليشمل جزاءا من السياسة لتحديد خيرية أو شرية
نظمت السياسية ، ومن الشائع - كذلك الإشارة الى الأخلاق الخاصة
Private Ethic وهو اصطلاح يفضل أحيانا كدراسة لخير ورفاهية
نسان عن طريق النشاط العقلي للأفراد بما هم كذلك .

وكلمة أخلاق Ethics تعنى بالنسبة للرجل العادى مجموعة من
ستويات أو المعايير التى تقر بها جماعة او مجتمع معين لتنظيم
وكه والتفرقة بين ما هو مشروع او غير مشروع، وهى كمصطلح
فى لها ارتباط واضح بهذا الاستعمال ، فهناك معيار تنطبق على
أس ، ليس داخل نطاق معين من السلوك ونكناها تنطبق عليهم
تتبارهم بشر يعيشون وسط بشر اخرين .

فعددا نتحدث عن الاخلاقيات فى مجال الطب او الاخلاق فى
جال القانون فنحن هنا نتحدث عن الاخلاقيات بمعنى morals
متصلة بالجوانب العملية السلوكية اما الفلسفة الاخلاقية فى مصطلح
فى ككل الدراسات الفلسفية تبحث فى المبادئ والتصورات الاولية
وجوده او التى يجب ان توجد فى كل مجالات النشاط.

وبما انها فرع من الفلسفة فهى دراسة نظرية . وعلى ذلك فكلمة
ethic تشير بالتحديد - الى الاخلاق العملية التى تتناول المعيير فى
مومها ولا تقف عند الدراسة الاخلاقية او السلوك الاخلاقى فى جانب
مولى morality كما يفعل علماء الاجتماع ، بل هى تتعدى ذلك فتصدر

احكاما قيمية على السلوك الانسانى ودون الاكتفاء بمجرد الوصف فهى
- بذلك معيارية. كما نجد ان قاموس اوكسفورد oxford english
dictionary يفسر بكلمة ethics

بانها الدراسة التى تضع المبادئ العامة التى يستند اليها السلوك
الانسانى فى مجموعته. اى اننا يمكن ان نطلق عليها اسم الاخلاق
النظرية او الفلسفية الاخلاقية.

اما كلمة morals فهى تطلق على ما يتصل بالعادات والتقاليد
ووسائل العيش ، وبصفة خاصة عندما نتعرض لما هو خيرا او شر ،
وما هو صواب او خطأ. كما ان قاموس اوكسفورد يفسرها بأنها تعنى
سلوك ، ومنها كلمة morality التى تعنى الاخلاق العملية او التطبيقات
للسلوك الاخلاقى داخل مجتمع معين او زمان محدد، ويتفق مع هذا
جميل صليبا - فى المعجم الفلسفى - فيقرر ان الاخلاق morals تعنى
قواعد السلوك المقررة فى زمان معين ، اى الاخلاق العملية وقد
استخدم الوراقيون كلمة morality بمعنى الاخلاق العملية ، كما
خصصوا جزءا من الفلسفة الخلقية يستخدم كمرشد للضمير فى معالجة
امور الحياة.

ولكن لكى نوضح ذلك فلا بد من التفرقة بين ما هو متفق مع
العادة habituai وما هو اخلاقى moral، morality والتفرقة بينهما -
كما نلاحظ بداية - ليست شديدة كما يظن لاول وهلة فالافعال او انواع
السلوك التى ينظر اليها - عادة - على انها اخلاقية فى اى مجتمع
ليست افعالا شاذة او غير عادية بل على العكس هى افعال او اصبحت
عادة .

فمن العادات الشائعة - فى معظم المجتمعات - قول الحق
والإفلاخ عن الكذب والمحافظة على العهود والرحمة بالضعفاء واحترام
الوالدين.

والعادات - من ناحية اخرى - هى انماط سلوكية تؤدى من
خلالها كثير من الافعال كتناول الاطعمة بطريقة معينة او ارتداء
ملابس خاصة ومزاولة رياضيات من نوع معين.
ولكن ما الذى يفرق العمل الاخلاقى عن العمل العادى او التكرارى ؟
بداية، لم تكن الاجابة على هذا السؤال سهلة .
بل ان بعض فلاسفة الاخلاق عندما تناولوا هذا الامر زادوه تعقيدا
وصعوبة .

ومع ذلك يمكن النظر الى الامر من ناحية مدى اهمية الفعل فى
حياة الفرد او الجماعة، فهناك بعض العادات او انماط معينة من السلوك
ينظر اليها باعتبارها اكثر من غيرها ، لانيها تؤثر - اكثر من غيرها -
مباشرة فى حياة وسعادة عدد كبير من افراد الجماعة او انها - بطريقة
غير مباشرة - تتعلق بامن سلامة المجتمع وسعادته ، وعبادة ما تحاط
هذه الانماط السلوكية مجموعة من المحرمات toboos كما تفرض
الروادع والجزاءات sonctions لتجاهل او خرق هذه بمجموعة
المحرمات.

وفى الحالات التى تعتبر العادات التى اعتدى عليها فى غاية
الاهمية فان الروادع تأخذ شكل العقوبات الشديدة ، اما اذا كانت العادات
اقل دلالة من الناحية الاجتماعية تكون الروادع اقل حدة او تتلاشى
تماما.

فالأخلاق هي - إذن وبصرف النظر عن التعقيدات التي يصفها بعض الفلاسفة - هي ما يشير إلى المحافظة على العادات والسلوكيات التي تعتبر هامة اجتماعيا ، كما تبدو هامة وضرورية في العلاقات المتبادلة بين الإنسان واخيه الإنسان وبين الإنسان ومجتمعه.

والقواعد الأخلاقية - بهذا - تبدو كما لو كان لها وجود مستقل أو سلسلة قاهرة خاصة تدفعنا إلى البحث عن مصادرها وبسبب وجودها ، ومع ذلك فيمكننا - في حالات كثيرة - ارجاع محتوى هذه القواعد الأخلاقية إلى القيم الاجتماعية السائدة فالأخلاق ستظل - دائما - هامة من الناحية الاجتماعية إذا وضعنا في اعتبارنا السلوك والاتجاهات ، فنحن نجد ان نمطا معيناً من السلوك يعتبر أخلاقياً في مجتمع معين طالما ان أداءه تعتبر مهما من الناحية الاجتماعية، كما يعتبر تجاهله أو معارضته خطيراً من هذه الزاوية . ويمكن ان يكون هذا النمط السلوكي نفسه محايداً - أي بعيداً عن الحكم الأخلاقي - في مجتمع آخر ، طالما ان أداءه وتجاهله ليس لهما أهمية اجتماعية . ومن ثم كانت عادة زواج المحارم لا تعتبر عملاً أخلاقياً عند قدماء المصريين لأنهم لا ينظرون إلى أهمية تجنب ذلك السلوك من الناحية الاجتماعية . ومع ذلك - وكما سنرى خلال هذه الدراسة - فليس من السهل رد القيم الأخلاقية إلى المجتمع فهناك قيم عليا لها الصلاحية في كل المجتمعات ، بل انما يمكن ان تتخذ مقاييس على المجتمع نفسه، وسنجد ان هذا ما دفع لوك إلى تبرير الثورة على المجتمع في حالات معينة تتعارض مع القيم الأخلاقية العليا.

فرد وتفسير بعض الاخلاقيات بالرجوع الى قيم الجماعة وعاداتها ليس - وحده - كافيا فى الفلسفة الاخلاقية . وهو ما نفهم - ايضا - فى ضوءه تكامل الاخلاق المؤقتة و الاخلاق العلمية و الاخلاق العليا عند ديكارت.

بقيت الاشارة الى بعض الصفات المستخدمة فى الدراسات الاخلاقية تحديدا لمعناها ومنعا للبس بينها، فقد ذكرنا كلمة morals تعنى الاخلاق العملية او الجوانب السلوكية ومثلها كلمة morality ومن هذا فالصفة اخلاقى moral تعنى ما يتفق مع القيم او المعايير الاخلاقية.

اما الصفة immoral فهى تعنى لا أخلاقى اى يتعارض مع المبادئ والمعايير الاخلاقية ولكن كلمة او صفة non - moral فهى تشير الى كل ما لا يقع فى نطاق الحكم الاخلاقى اى الافعال التى لا يحكم عليها بالخيرية او الثرية، الصواب او الخطأ. ونقترح لها غير اخلاقى ، فنقول ان هذا الامر غير اخلاقى اى لا تنطبق عليه الاحكام الخلقية بخلاف ما هو لا اخلاقى اى يتعارض او يناقض القيم الاخلاقية واخيرا هناك الصفة amoral اى ليس لديه الحس الاخلاقى من ثم فهو - ايضا خارج نطاق الحكم الاخلاقى، كالوليد او المعتوه او بعض الافراد الذين اجريت لهم بعض العمليات الجراحية التى ا فقدتهم القدرة على تمييز الصواب من الخطأ، ومن ثم لا يجوز ان نحكم على سلوكهم بقيم ومعايير اخلاقية لا يخضع لها او يتعامل بها سوى البالغون المقلاء. اما ما هو خارج نطاق الاخلاق او غير اخلاقى non - moral فيشمل الكثير من الافعال العادية وافعال الحيوان والاشياء فى ذاتها، اذ

لا يمكن القول ان السكين او الدافع اخلاقي او لا اخلاقي في ذاته وانما يكون الحكم على كيفية استخدام هذه الاشياء بمعرفة انسان عاقل بالغ فالحكم الاخلاقي هنا ينصب على الفعل الانساني وليس على الاشياء في ذاتها.

وكذلك تطلق كلمة morality بمعنى اخلاقيات على ما هو للخير أو الشر بخلاف ما هو بمعزل عن الأخلاق non-moral الإيجابية تتعلق بالأفعال الحميدة والسلبية تتعلق بالأفعال المذمومة ، واذ أطلق لفظ " أخلاق " على مبادئ السلوك دل على القيم المطابقة للمثل الأعلى لأطلق على السلوك العملي دل على مطابقة هذا السلوك لمبادئ الأخلاق .

فهنا تفرقه واضح بين فلسفة أخلاقيه أو أخلاق نظريه Ethics وبين أخلاق عمليه أو سلوك أخلاقي moral

ونلاحظ ان فلاسفة البحث قد فطنوا الى هذه التفرقة فديكارت يستخدم كلمة moral للإشارة الى الأخلاق العملية ، فهو يستعمل هذا المفهوم عند الإشارة الى الأخلاق المؤقتة التي تشير إلى بعض القواعد العملية التي نصلح في مجتمع معين وزمان محدد ، كما استخدم مصطلح Ethics للإشارة الى الاخلاق النظرية أو القواعد المجردة التي وضعها في " المقال عن المنهد (1)

- واسبينوزا يستخدم المصطلحين ، فتارة يستخدم كلمة morality بمعنى أخلاقية وأحيانا يستخدم moral بمعنى اخلاقي ليدل بهاتين الكلمتين على الأخلاق العملية السائدة في مجتمع من المجتمعات ، كما استخدمها في عرض لفكره السياسي وصلة المجتمع بالأخلاق ، اما

مصطلح Ethics بمعنى فلسفة أخلاقية أو أخلاق نظرية فقد استخدمه عند الإشارة إلى بعض القواعد التي يجب إتباعها بالإضافة إلى أنه أطلق على مؤلفه الفيلسوف الأساسي اسم "الأخلاق Ethics" بـدلالة . على أنه يقصد الأخلاق النظرية .

أما جون لوك فقد استخدم كلمة Morals بمعنى الخلق العملي . وكلمة Ethics عندما أراد أن يربط الأخلاق بالرياضيات أي الأخلاق النظرية .

وهناك صفات تطلق على السلك أو الأفراد تتعلق بما هو أخلاقي أو لا أخلاقي أو لا يخضع للأحكام الخلقية أو ما ينقصه الحس الأخلاقي من ثم لا يخضع كذلك للحكم أو التقييم الخلقى .

وكذلك هناك تفرقة بين ما يمكن اعتباره سلوكا أخلاقيا وما يمكن النظر اليه باعتباره مجرد سلوكا عاديا ، الأمر الذى يتطلب بعض الإيضاح.

فالأخلاق تحتوى على عنصر معيارى لا مثيرب منه ، وتتضمن دائما تقيما فكريا أو توجهها يرتبط بالسلوك فى موقف معين ، وحتى عندما نتحدث عن الأخلاق التودية - أى التى تحكمها العادة فان المصطلح لايشير فقط الى العادات - بمعناها الضيق - يعنى أنها أفعال تكرارية ولكنه يشير الى وجهة نظر من يقوم بهذه الأفعال - ولو بصورة مصغرة - أى مايفعلونه بانتظام هو صواب بشكل ما.

ولاشك أن هناك صعوبة كبيرة فى محاولة تقرير ماهى العادات - عند أى جماعة أو شعب من الشعوب - التى يمكن اعتبارها جزءا من قانونها الاخلاقى وأيها لايقع فى نطاق الحكم الأخلاقى ومن السذاجة محاولة التسوية بين ما هو أخلاقى *Morals, Moral* لايعنى - على الأقل اليوم - نفس ما كانت تعنيه كلمة عادة أو متفق على العادة.

نتساءل بداية - مالذى يفرق الفلسفة الأخلاقية عن غيرها من العلوم الانسانية التى تقوم بدراسة الأخلاق وماهى تلك العلوم ؟ وما الفرق بين فيلسوف الأخلاق وغيره ممن يقومون بدراسة الاخلاق كالأدباء والشعراء وعلماء النفس وعلماء الاجتماع .

قبل الاجابة على هذه التساؤلات ، يحسن الإشارة الى ما يميز نظرة الانسان إلى الإشارة إلى ما يميز نظرة الانسان إلى الأشياء إذ نلاحظ ارتباط الواقع بالمثال خلال نظرتنا الى أى أمر من الأمور .
فنحن باستطاعتنا أن ننظر الى أى شئ من ناحيتين مختلفتين .

أولاً : نستطيع أن نتناول الشيء - ببساطة - كما هو موجود فى الواقع ،
ساعين الى كشف أو معرفة كيف وجد بالصورة التى هو عليها ،
وكيف يرتبط بالأشياء الأخرى وماهى وظيفته . كما يمكننا ثانياً: أن
نقارنه بنموذج أو مثال أى بما يجب أن يكون عليه هذا الشيء أو ذلك
وبذلك يمكننا أن نسمى الفأس فأساً ونسعى لمعرفة المادة التى صنعت
منها ومن الذى صنعها وكيف ترتبط بباقى أدوات الحديدية . ومن ناحية
أخرى يمكننا أن نلاحظها من حيث أن حجمها غير مناسب أو أنها لم
تصنع جيداً أو أنها فى مكان غير مناسب كل هذا وفق نموذج أو مثال
نخيلها لما يجب ان تكون عليه.

وطبقاً لهذين الجانبين - فى النظر الى الأشياء - الذى يمكن أن
نطلق عليهما الواقع والمثال نجد أن لدينا نوعين من العلوم.

النوع الأول: علوم تهتم بوصف تفسير الأشياء - كما هى فى الواقع
وتسمى علوماً موضوعية (كالتبيعية والكيمياء وغيرها).

النوع الثانى: علوم تهتم بالحكم على الأشياء وتقييمها وتسمى علوم
نقدية أو معيارية (كالأخلاق والمنطق وعلم الجمال).

فإذا نظرنا إلى الاتجاه الأول نجد أنه هو المستخدم فى معظم
الدراسات الاجتماعية طالما أنها تهتم بالسلوك والتصرفات الانسانية كما
هى فى الواقع نلاحظ أن اهتمام العلماء - فى هذه الحالة - اهتمام
امبريقي فهم يلاحظون ويجمعون البيانات عن التصرفات والسلوك
الانسانى القائم فعلاً بغرض الوصول الى نتائج معينة. وكذلك علماء
النفوس ، فبعد ملاحظاتهم لعدد كبير من البشر - وفى مواقف مختلفة -
كانهم استخلاص ما يرونه من نتائج . وهم يصفون السلوك وصفاً علمياً

كما لاحظوه - فقط - من تصرفات الناس ، والأمر لا يختلف كثيرا عند علماء الانثربولوجيا فى دراستهم للجماعات والمجتمعات المختلفة.

أما الاتجاه الثانى فى دراسة السلوك، أى الاتجاه المعيارى أو النقدى فهو الذى تقوم به الفلسفة الأخلاقية.

والفلسفة الأخلاقية وان كانت فى الأونة الأخيرة قد اتخذت اتجاهين واضحين هما ميدان الأخلاق المعيارية Normative وميدان الأخلاق التحليلية أو ماوراء الأخلاق metaethics أننا سنتناول الآن ميدان الأخلاق المعيارية قبل أن نتعرض للمقارنة بينها ومبين وماوراء الأخلاق وطبيعة العلاقة بينهما.

وينحصر ميدان الأخلاق المعيارية فى القول بمعايير أساسية لتفسير السلوك الخلقى والحكم عليه، وقد اختلفت هذه المعايير وتباينت عبر العصور ، وكانت بمثابة مرشد للسلوك.

فعند سقراط كان العقل هو المعيار الأساسى للسلوك من خلال عبارته الشهيرة " الفضيلة علم والرذيلة جهل" وسنجد صدى واضحا لهذا عند كل من ديكارت واسبينوز ولوك.

أما الرواقيون ومن تابعهم فقد رأوا أن اللذة هى المعيار الأساسى للسلوك ثم سادت الاتجاهات الدينية فى العصور الوسطى.

وفى العصور الحديثة تعددت المذاهب الأخلاقية التى تعتبر - بشكل ما - تجديدا أو متابعة لما قاله السابقون من اتجاهات عقلية ودينية ومادية نفعية.

وفى مجال الفلسفة الأخلاقية نستخدم مصطلحات مثل حسن أو طيب Good أو سيئ bad و صواب Right أو خطأ wrong للتعبير عن التقدير والاستحسان أو اللوم .

فمن الموضوعات الأساسية فى الأخلاق المعيارية تحديد الأفعال الصائبة أو الخاطئة من الناحية الأخلاقية ، ومعيار هذا التحديد الأمر الذى يؤدى الى البحث عن الفضائل والردائل الاخلاقية والصفات السيئة.

ولما كانت صفات البشر تظهر وتتطور من خلال الأفعال المرتبطة بها ، يصبح من الضرورى والمنطقى تناول الأفعال الانسانية أولا ، فالانسان الطيب أخلاقيا هو الذى يفعل ما هو طيب من الناحية الأخلاقية ، انطلاقا من استعداد ثابت لفعل هذه الأفعال لكونها طيبة أو خبرة من الناحية الأخلاقية .

وسقراط وان كان قد أكد على أن المعرفة جوهرية بالنسبة للفضيلة والفعل الطيب الا انه مع ذلك - يرى أن هناك شيئا أقل رتبة من المعرفة للفعل الطيب ، هذا الشيء هو للتيح الطيبة ، وهو بهذا أو من أكد على النية الطيبة ، ويرى أنها كافية لقيادة الفرد الى الفعل الفاضل. أما أفلاطون - ووفق نظريته فى المثل فيرى أن الفضيلة يمكن تعلمها بتوجيه الانسان وتدريبه على تذكر المثل - وفق برنامج معين - تلك المثل التى كان يعرفها من قبل وقد تركت نظرية المثل الأ فلاطونية اثرا ضخما فى الفكر الأوربى بعد ذلك بين مؤيديها ومعارضيه . وقد كان أرسطو أو المعارضين للمثل الأفلاطونية ، فقد رفض التجريدات المتسامية المتعالية واستبدالها بنظرة أخرى تضع هذه

المثل فى الأشياء الواقعية ، أى استبدال المثل بنظرية الصور الكامنة فى الأشياء . كما يرى أرسطو أن هدف الفلسفة الأخلاقية هو جعل الناس طبييين ، والفضيلة - فى نظره - ليست هبة الهية أو شيئاً كامناً فىنا وإنما هى استعداد قابل للتطور والنمو أو عادة تكتسب بالممارسة فهو يقول " نحن نحصل على الفضائل بممارستها أولاً ، ونصبح عادلين بأدائنا للأفعال العادلة" أى كيف نقوم بأدائها كما يؤكد صعوبة الوصول الى الوسط الذى يقع بين الإفراط والتفريط ، وهو يرى أننا لانستطيع أن ندرك هذا الوسط بالتفكير النظرى بل بالتفكير العملى القائم على الإدراك .

ثم جاء الكليبيون الذين رفضوا الأخلاق التقليدية وأكدوا على العيش وفق الطبيعة - الأمر الذى نجد مايقرب منه عن اسينوز - كما رأوا أن الحياة الفاضلة هى عدم الاهتمام باللذة والأكسن وذهبوا - متابعين فى ذلك الفلسفة الشرقية - الى أن الرغبة هى سبب كل معاناة وأن الفرد يستطيع أن يحقق سعادته بالقضاء على الرغبة .

أما الرواقيون هم صورة ناضجة للكليبيين - فيرون أن سعادة الانسان يجب ألا تتوقف على الظروف الخارجة عن ذاته - وهو أمر تأثر به ديكارت كذلك اسينوز - كما أوصوا بالابتعاد عن الجماعة بهدف تحرير أنفسهم من المتاعب المرتبطة بحياة المجتمع . وقد نالت لدى الجماهير التى اعتبرت هذه الأفكار أمراً بعيد المنال صعب التحقيق .

ثم جاءت المدرستان الابيقورية والسيرينة . وكلا المدرستين تتادى بأحد أشكال مذهب اللذة ، فالإبيقوريون يرون أن كل احساس سار خير وكل احساس غير سار شر ، وان كل اللذات يجب أن تطلب وان كل الآلام يجب أن تتجنب .

أما السيرينة فقد كانت أكثر تطرفا إذ ترى أن أفضل حياة هي التي تعطى أكبر قدر من اللذة كما أنها لاتميز بين مختلف اللذات ، وذلك عكس المدرسة السابقة التي فرقت بين أنواع اللذات .

وجاءت الأفلاطونية المحدثه فى فترة بدأ الناس يفقدون الثقة بالمذاهب القديمة ويتلمسون الراحة الوجدانية فى الخرافات والتصوف فوجدوا فى هذه الفلسفة ملاذا جديدا وتقوم فلسفة أفلاطين على فكرة الواحد ، الذى هو مثال الخير وعنه تصدر كل الموجودات بسلسلة من الفيوضات المتتالية ، ومثال الخير هذا لايمكن عقل الانسان وان كان البعد عنه هو مبدأ كل الشرور .

أما فى القرون الوسطى فقد اصطبغت الأخلاق بالصبغة الدينية ، سواء كانت يهودية أو مسيحية أو اسلامية ففى اليهودية والمسيحية نجد أن الانسان لاشأن له باكتشاف القواعد الأخلاقية ، اذ عليه - اذا اراد معرفتها - ان يلجا الى النصوص المقدسة، فالفضيلة هى فهم الشريه وتطبيقها كما ان الاخلاق الانجيلية تسودها فكرة الحب والاحسان والعفو وعدم مقابلة الشر بالشر كما ان السعادة ليست فى هذا العالم بل فى عالم آخر .

أم الأخلاق فى الإسلام . فقد قامت - أيضا - على أساس القرآن والسنة وجمعت بين القوة والتسامح مقتدية بأخلاق الرسول عليه السلام .

من هذا العرض نرى ان الاخلاق المعيارية تحاول ان الأخلاق المعيارية تحاولا أن تحدد لنا ماينبغى أن يكون عليه سلوكنا وليس ما هو قائم بالفعل وهذا يجعلنا نسعى للبحث عن المثل الأعلى وتحديد مايجب أن تكون عليه أخلاقنا . كما ترتبط الأخلاق المعيارية بالقيم والتعليمات ومن ثم يمكن القول أن أى فيلسوف يهتم بالأسلوب الالزامى فى الأخلاق هو فيلسوف معيارى يتناول مشكلات الأخلاق القيمية.

وأخيراً : فالأخلاق المعيارية تحاول تقييم الفعل الانسانى من خلال معايير وقواعد واحكام تتعلق بما هو صواب أو خطأ وماهو خيرا أو شر من الناحية الأخلاقية.

ما وراء الأخلاق أو الأخلاق التحليلية

نلاحظ أن الأخلاق التحليلية Metaethics تطلق على دراسة الأقوال والمصطلحات والتصورات الأخلاقية والعلاقات المنطقية بين هذه الأقوال والنظريات ، ويشار إلى هذه الدراسة كذلك باسم الأخلاق النقدية أو الأخلاق النظرية أو نظرية المعرفة الأخلاقية أو الميتا أخلاقية أو منطق الأخلاق.

ويدرس هذا الميدان بطريقة منظمة المصطلحات والأحكام المستخدمة في ميدان الأخلاق المياريّة ، وإن كان من الملاحظ أن كثيرا من المفكرين قبل انفصال هذا النوع من الدراسة وتميزه قد حاولوا تفسير معاني المصطلحات الأخلاقية المستخدمة في الأخلاق انمعياريّة - سواء عندهم أو عند غيرهم - وبيان اتساقها الداخلي وتماسكها المنطقي.

ويعد هذا الميدان ميدانا جديدا معاه. راجع من ميادين الدراسة الأخلاقية ، إذ أنه لم يكون ميدانا مستقلا ، منفصلا حتى بداية القرن العشرين.

الخطوة المهمة التي يتبعها التحليليون نحو تبرير أي نظرية أخلاقية أو نظام من المبادئ الأخلاقية هي توضيح مدى تماسكها الداخلي طالما أن عدم التماسك يعني أن النظرية - ككل لا يمكن قبولها. وبدءه المناسبة ، يمكن أن نتساءل ، هل فلاسفة البحث ، ديكارته واسينوز ولوك ، كانت اتساقهم الأخلاقية ونظرياتهم الاخلاقية تتميز بالتماسك المنطقي الداخلي وعدم التناقض أم لا هذا من ناحية ،

ومن ناحية أخرى هل قام هؤلاء بدراسات يمكن أن تندرج تحت ما يعرف الآن بالأخلاق التحليلية . وسنحاول أن نجيب على هذه التساؤلات خلال البحث عندما نتعرض لكثير منهم على حدة.

والأخلاق التحليلية تعنى بتحليل الأسس العقلية التى يقوم عليها أى نظام أو نظرية أخلاقية ، وكذلك دراسة منطق التصورات والأحكام داخل كل نظام أخلاقى ، وهى فى هذا لانتناول النظام الأخلاقى بشكل مباشر - أو تحاول ذلك على الأقل - بل تذهب الى ما وراء ذلك (وهذا معنى أساس لكلمة Meta اليونانية) فتركز على اللغة والابينة المنطقية أكثر من عنايتها بالمحتوى أو المضمون . فهى تهتم بالقواعد المنطقية لأى نظام أو حكم أخلاقى ، أيا كان ما يدافع عنه أو يدينه.

وبالرغم من أن الأخلاق التحليلية - أو بعض نواحي اهتمامها - كانت مجال دراسة بعض فلاسفة الأخلاق المعيارية - كما نرى ذلك بوضوح عند اسبينوز وكما وضح ذلك برود Broad فقد أصبحت الأخلاق التحليلية - الاهتمام الوحيد لعدد من فلاسفة الاخلاق فى القرن العشرين ، أمثال نويل سميث وآير وهير ومور ، فهم - فى الأغلب - لا يقدمون نظاما أخلاقيا ويبررونه عقليا كما يفعل الفلاسفة المعياريون ، وكذلك لا يقدمون أحكاما اخلاقية تتعلق بما يجب أن يكون ، بل هو معنيون بمناقشة معانوظائف العبارات الاخلاقية أو الأحكام ، كما أن الكثير منهم يعتبر التحليل واجبهم الأول.

والباحث عن طريق التحليل - يستطيع أن يدرك أن كثيرا من المشكلات الفلسفية يرجع الى طريقة استخدامنا لعبارات اللغة العادية وان كثيرا من السئلة التى اثارها الفلاسفة منذ أقدم العصور حتى الآن لم

يكن من الممكن الاجابة عليها. وقد يكون مرجع ذلك جريئنا الى الصعوبة المتزايدة فى صياغة قانون أخلاقى قابل للتطبيق على كل البشر أو حتى على معظمهم فعالمنا المعاصر وثقافتنا وطرائف حياتنا أصبحت اكثر تعقيدا أو تشعبا ، ومن ثم فالعثور على نظام أخلاقى يمكن أن يشمل ويجتوى البشر جميعا أصبح واجبا صعبا ، وان لم يكن مستحيلا. وعلى ذلك ففلاسفة الأخلاق التحليليون يشعرون - ولو ضمنا - أنهم غير قادرين على أن يفعلوا ما فعله غيرهم ، ومن ثم يركزون اهتمامهم على اللغة والمنطق اكثر من محاولتهم الوصول الى نظام اخلاقى لمساعدة البشر على العيش معا حياة اخلاقية ذات معنى.

ولكن ماهى العلاقة بين الأخلاق المعيارية والأخلاق التحليلية ؟
بداية نقول أن الأخلاق المعيارية - مما سبق - هى العبارات أو الاحكام الأخلاقية الفعلية كقولنا "

" أن اللذة وحدها هى الخير الحق والألم وحده هو الشر الحق" أو " أن معاملة الزوج فى مكان معين هى شر بين" أما عبارات الأخلاق التحليلية فهى تتعلق باستخدام معانى التصورات والاحكام المنعقدة فى الأخلاق المعيارية وكذلك الارتباط المنطقى بين هذه الاحكام وما يترتب عليها وفق الضرورة المنطقية . واذا فيلسوف الاخلاق المعيارية يحاول وضع نظام من العبارات الاخلاقية الحقه وبيان نثبت عقليا هذا النظام فان الفيلسوف التحليلى يحاول أن يحلل ويعرض الأفعال والأحكام الأخلاقية وهدفه ليس اخبارنا كيف نعيش أو تبرير العيش بصورة معينة - كما يفعل زميله الأول - ولكن لكى يوضح موضوع

الأخلاق وكذلك التساؤل عما إذا كانت هذه الأخلاق المعيارية ممكنة فعلا كدراسة عقلية من عدمه.

ورغم الارتباط الوثيق بين المجالين - كما يتضح فيما سبق - إلا أن الفلاسفة المعاصرين يختلفون حول الطبيعة الدقيقة لهذا الارتباط. وخصوصا فيما يتعلق بحياة الفلاسفة التحليلية ، وبمعنى : هل يمكن أن يكون فيلسوف الأخلاق التحليلي محايدا تماما لا ينطوى أو يدافع عن مذهب معين من مذاهب الأخلاق العيارية ، فنجد أن بلاشارد يصر على أنه من الخطأ الزعم أن الميثاأخلاقى يمكن أن تكون دون نتائج اخلاقية كما أنه من الخطأ الاعتقاد انها يمكن أن تقوم مناقشاتها فى فراغ منطقى بمعزل عن الاخكام الخلقية ، كما يرى جوزيف مارجلوس أن الميثاأخلاقى وان كانت - فى ذاتها - ليست نسقا أخلاقيا إلا ، تأملاتها فى الاتساق الخلقية تستهدف تأسيس تفسير متسق للنظريات الأخلاقية.

كما أن هناك فريقاً من الفلاسفة - يعارضون الفلسفة التحليلية ويعتقدون أن الأخلاق ، ومن ناحية أخرى فبعض المخلصين للفلسفة التحليلية يرون أن الأهتمام الصحيح للفلسفة هو تحليل اللغة أو تحليل التصورات وأن على الفلاسفة ألا يشغلوا أنفسهم بالأخلاق المعيارية ، فالفلاسفة - فى نظرهم - ليسوا أنبياء أو موحى اليهم ، ومن ثم ليس لهم الحق تماما فى وعظ اخوانهم من الناس أو ارشادهم كيف يعيشون.

ومع ذلك فنحن نرى أن الانغماس أو الاهتمام بالأخلاق المعيارية - بطريقة معتدلة لايتساوى مع الوعظ - كما يقال - الذى يرتبط بمواقف نوعية مباشرة ، وانما هو نقد المعتقدات الاخلاقية الغير

مقبولة والبحث عن مبادئ اولية اخلاقية عامة يمكن تبريرها عقليا ،
وهدفها فى النهاية هو الوصول الى اكتشاف نظام اخلاقى معيارى
واضح.

كما أن فيلسوف الأخلاق يجب أن يتناول المجالين - المجال
المعيارى والمجائل التحليلى والمهم هو عدم الخلط بينهما والوعى
بالعلاقات المتداخلة بينهما.

وبهذه المناسبة - كما سنرى فى هذا البحث - فإن فلاسفة
الدراسة - الثلاثة - وان كان اهتمام كل منهم موجها نحو الاخلاق
المعيارية الا أنهم تناولوا تأمل ودراسة المصطلحات والقضايا الاخلاقية
المستخدمة والعلاقات بينهما الأمر الذى أتاح لكل منهم أن يقيم فكرا
أخلاقيا فيه الكثير من التماسك والوضوح عما كانت عليه عند أفلاطون
الذى أقامها على مثال الخير فى عالم متعال ، كما نجدها كذلك قائمة
على فكرة العقل السليم عند الرواقيين وفكرة الواحد عند "أفلاطون" وهى
ترجع كذلك الى الذات الالهية عند القديس أوغسطين وفكرة الطبيعة
والقانون عند توما الاكوينى ، الأمر الذى نجد هؤلاء يشيرون
موضوعات ميتافيزيقية ارتبطت بنظرياتهم الأخلاقية ، بل قامت أساسا
بهذه النظريات.

أما فى القرن السابع عشر - القرن الذى عاش فيه فلاسفة
البحث - والذى يعتبر حلقة اتصال بين عصر النهضة وعصر التنوير
- فقد قامت الأخلاق على العقيدة تارة وعلى الميافيزيقا تارة أخرى
وهو ما سنلاحظه عند كل من ديكارت واسبينوزا ولوك.

الأخلاق الكريمة

الأخلاق الشرقية

تقديم

اعتاد مفكرى الأخلاق ان يستهلوا دراساتهم الأخلاقية باليونان دون الاهتمام بأسلافهم من حكماء الشرق، فقد حيزوا من اليونان الآباء الشرعيين للفلسفة بصفة عامة، والأخلاق بصفة خاصة .
ولا غروان الحضارات الشرقية القديمة لها باع كبير فى مجال الأخلاقيات فما شيد اليونان من صرح أخلاقى له جذوره العميقة فى بلاد ما بين النهرين، وضاف النيل، وغيرها من الحضارات، فقد استلهم اليونان هذه الأخلاقيات فحسوها وأضافوا إليها الكثير الذى جعلها تيسدو بعيد . عن جذورها الشرقية وسوف تتناول الأخلاق فى الهند والأخلاق فى الصين كمودح للحضارات الشرقية .
أولا - الأخلاق البوذية فى الهند

البوذية احدى الديانات الكبرى المنتشرة فى الهند ضلاد أيضا فقد ظهرت البوذية فى القرن السادس ق .م وقامت للرد على عنيف البراهمة واستتارهم بالخيرات والمغانم وحدهم دون حائر الطبقات الأخرى .
والبوذية اتجاء صوفى يدعو الى الزهد والتقشف واليعد عن الحس والشهوات حتى يصل الانسان الى مرتبة السادة، والمعادة هسى

البعد عن الألم ، وذلك فان المبدأ العام لديهم هو تحرير النفس من الشهوات والولوج بها الى سلام دائم .

حياته :

تتبع البوذية الى بوذا وتعنى " الفرد المتحرر " أو الماراف ، واسمه الحقيقي سيد هارتا غوتاما

وقد هجر بوذا زوجته وابنه (راهولا) وهام على وجه - بحثا عن الخلاص ما يقرب سبع سنوات يرافق الرهبان والمعلمين ، فاشرفت عليه الحقيقة ففسره بمباراته الشهيرة " لم يعد لي ما افعله في هذه الدنيا فأقدم على الانتحار والدخول الى التيرفانا ، الا انه ادرك ان الموت ليس هو الخلاص لانه لا يخلص سوى نفسه فقط ومماته " يا من خلصت نفسك اعمل على خلاص الآخرين " فحكته خلاص الآخرين " .

واثناء رحلة العودة وسرتحت شجرة ليتناول الطعام فسمع صوت يناديه بان الوجود حق وعليه ان يدعو الآخرين الى الخلاص من الآلام والغز بهذا الوجود .

- مفهوم المعنادة :

ادرك بوذا - بعد هدايته الى الخلاص ان المعنادة لظنه من وسط بين طرفين احدها افراط والآخر تفريط ، فالأول لهو وتفريط والثاني زهد وحرمان وكماله ، فاذا ما اتجه الانسان الطريق الوسط

بعد عند الطرف الأول لأنه مخالف العقل ، وبعد أيضا عن الطرف
لثاني لأنه لا طائل من ورائه سوى الطلابة فانه يستطيع ان يصل السى
انيرفانا

- الشر عند يودا

لم يشغل بال يودا المسائل الميتافيزيقية (الله) ايمانا مند بان الجراهمه
هم الذين يشغلون انفسهم بالكائن المقدس ، وبالتالى هم الذين ينظرون
العلاقات بين البشر والكائن المقدس ، وانا تشغل نفسه بالانسان
فقط لأن اراد ان ينفذ الانسانيه ويقودها الى بر الأمان . لذلك
رد يودا الشد الى مصدرين :

الأول : الشهوات والاهواء والرغبات الحميمه الجامحة ، ولهيات الانسان
دراستها وخضوعه لها ، ما جعله يبدأ لها ، الكراهية ، الرغبة فى البقاء
الماوى ، الشك فى تعاليم يودا .

الثانى : الجهل : هدره الاهتمام بالفشور الخارجيه للأنبياء دون التوكل
ليسر أغوارها الباطنية والتعرف عليها وهذا يجعل الانسان يعمى
على السطح .

فالانسان يستطيع تحطيم هذين المصدرين والقضاء عليهما اذا آمن
بوجود الحقائق الأربع .

١- الايمان بوجود الأسم :

نظريه سودا الى الوجود نظره تشايبه ، فوجد

انه مفعم بالآلام ، فالانسان منذ ولادته حتى شيخوخته يعاني من الآلام
(فالولادة والميض ، فراق الاحية ، لقاء الاعداء ، الالام الناجمة عن
الذات الحسية .)

٢- غلة الالم :- التعطش وهو متصل بالانسان وأنايته والتكالب على ملذات
الوجود من جاءه ، وسلطان دون اشباع رغباتنا .

٣- القضاء على الألم :- يتم بالقضاء وأمانة الشهوات ، فاذا استطاع الانسان
ان يخمد نيران الرغبة وسوسها ويربط جماحها .

٤- الطريق الثماني :- اذا ما أردنا ان نصل الى السعادة ، فعلينا
ان نسلك الطريق المقدس الثماني ، الايمان الصادق ، الرغبة الصادقة
اللسان : لعف ، العمل لمصالح التفاضل في العمل ، انكار الذات ،
الاتباء الى الحكمة وتأملها ، التكذب الشديد .

فاذا اتبع المرء هذا الطريق فانه يصل الى الحكمة (النيرفانا) وبالتالي
يقضى على الشر . فلا خلاص للانسان سوى الايمان بالحقائق صانقة الذكر
ومن يرفضها يظل في الشقاء يموت وحيا ، يهدم ويهلك ، ثم يولد من جديد
ولا خلاص له الا بجرمتها والاخذ بها .

مبادئ بودا الاخلاقية

يتلخص التفكير الاخلاقي عند البوذية في كلمة واحدة هي فلسفة
الآلام أو التبشيرية، (لأنها اخلاق سلبية) فالتنازع سيفوق رأس كل
هندى، وأهم ما نعمل له البوذية هو التخلص من تكرار المولد والمسؤول
الى النيرفانا.

فالجهاد في الاخلاقية تنحصر في الخلاص والتحرر من الشهوات وربط جماحها
وقد قسم مؤرخوا بودا المبادئ الاخلاقية الى ثلاثة أقسام :-
الاستقامة التأمل النيرفانا

١- الاستقامة :-

تتلخص الاستقامة عند بودا في عدة قواعد سلبية تشكلت في خمس محرمات
يجب الابتعاد عنها :-

القاعدة الاولى : لا تقتل : اي احترام الحياة، فهي تنتهي عند قتل
اي كائن حي سواء كان انسان أو حيوان، وهذه القاعدة أهم قواعد
الطسفة البوذية.

القاعدة الثانية : لا تسرق : تدعو هذه القاعدة الانسان الى التخلص
من نانيته والمحافظة على ادراك الغير والقناعة بالمعيش.

القاعدة الثالثة :- لا تزنى : وحى قاعدة تحدث على التعفف .
القاعدة الرابعة :- لا تكذب : نحثنا على قول الحق والبعد عن الوشاية
التي تفرق الأصدقاء .

القاعدة الخامسة :- لا تشرب الخمر .
فهذا المحرمات الخمس عند يونا فادت بها الأديان السماوية مع الفارق
في الهدف ، فالهدف عند يونا امانه الشهوات والتحرر منها للوصول
الى اليرفانا ، اما الأديان فان الهدف الاساس من دراستها رضا الله
تمالي والفوز بالآخرة .

(٢) التأمل : (اليوجا)

اذا استطاع الانسان اخماد نيران الشهوات والبعد عن اتيهال
الحرمات الخمس ، فانه ينخزل عن المسائل الدنيوية بالتأمل فحياته
التأمل تتقلب الانصراف عن الشهوات والتمهيد لها بتهديب النفس
عن طريق اليوجا ، واليوجا معناها قيد الذات الشهوانية ، وتهديب
اعضاء الجسد المختلفه ، والتحكم في الحواس ، والشمور والخيال
والارادة ، وترويض الجسد حتى نجني ثمار الارتقاء الروحي ونصل
الى النيرفانا .

(٣) النيرفانا :

اذا ذكرت البوذية ذكرت معها النيرفانا ، فهي الرمز المبرر عنها
فالنيرفانا هي الموضه او الاشرافه التي لاحت للمعلم تحت الشجرة القدسه

انحلت من خلالها عقدة الكون ، فالنجاه والانطلاق كلمات مترادفة
بما التخلص من الغارما والحصول على اللذة الصافية .

يقدم سادات فكرة النيرفانا لدى شعوب الشرق الأدنى فاختلقت معانيها
لأى الشعوب ، فالبراهمة اعتقدوا انها تحقق من خلال اتحاد النفس
مع المقدس ، والبعض اعتبرها تتحقق في توازن النفس بالجسد .

وعلى أية حال فان النيرفانا ليس لها معنى ثابت ، فقد تطور معناها
مع زور فكر بوذا ، ففي بادئ الامر اعتقد انها الاندماج في الله والفناء فيه
انه لم يثبت على رأى واحد بخصوص الايمان بالله ، مما جعل النيرفانا
تأخذ معنى جديد أو قل أحد مهتمين :

- وصول الفرد الى أعلى درجات الصفاء الروحي بأمانة الشهوات .
- انقاذ الانسان نفسه من رقبة النارما بالقضاء على الشر .

لمعنى الاول جعل الانسان يصل اليها وهو على قيد الحياة .
عنا - ثانياً بوذا ان الانسان نفس وجسد لا يحد بدون الجسد أما
لمعنى الثاني فنصل اليها بعد الموت .

وعنى ذلك فالنيرفانا هي المحطة الأخيرة التي نصل إليها بالتغلب
على الشهوات فتمى وصلنا إليها حققنا الهدوء والسلام والطأنينة ففيها
يدوب الفرد ويتلاشى من خلال الكارما
من جديد بعد مائة مليون سنة حياته.

تمهيدية

ما تقدم يتضح لنا ان المذهب البوذي ذو طابع ملهي يدعو
الدهوى ويركز على التأمل الذاتى ، فهذا المذهب يتضمن بين طياته
لا يتضمن اية أوامر وبالتالي فهي فلسفة ليست الزاهية . تعبير عن العاطفة
التي جعلت الانسان يعتقد ذاته كقيمة لانها تضحى بذاته على مزيج ذات
أخرى غير ذاته عن طريق التناسخ وهذا جعل النيرفانا أمر صعب المنال
لا يتحقق الا بعد الموت لان الانسان اذا استجاب لها وصل الى حالة
لا يبالاة تجعله لا يخلص نفسه ولا يخلص الاخرين معه . فقد فتحت البوذية
باب الزهد والتصرف على صريحه . الا انه لم يكن ، يحتاج في معراج الوصول
الى الكمال الانسانى ، لانها رافضة العالم ولحوار منه .

وقد أثرت تعاليم البوذية في الفلسفة اليونانية عند ارسطو في نظريته
الوسط العدل ، كما أثرت هذه التعاليم على بن جميعين في كتابه ليس
المعارف كما نجد تناهيه بين بودا وشوشهور في كتابه "العالم ارادة وفكر"

تحدث فيه عند له السلام الذي لا يفكر صفوه شيئاً وهذا شبيه بالنهر فانسأ .

المراجع

- انظر محمد يوسف موسى : تاريخ الاخلاق .
- د . أحمد شلبي : مقارنة الاديان .
- محمد عبد الرحمن : المرجع في تاريخ الاخلاق .

XX

الأخلاق الكونفوشيوسية

تنسب إلى كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٦) أحد رجال الدين لهم

أكبر الأثر على الفكر الصيني حتى الآن .

والكونفوشيوسية مذهب تربوي، من أكبر المذاهب في العالم
اذ عمل كونفوشيوس على إنشاء مذهب لتثقيف العقول (مثل ما فعل
سقراط - فيما بعد - تعاليمه - شفيبه لذلك نجد اكثر ما تعرفه
من اخبار وصل اليانا عن طريق اتباعه ومريديه) فقد نادى كونفوشيوس
بازوال لنظام الطبقي وجعل التعليم متاماً للجميع ولم يقصره على الخاصه
كما فعل افلاطون وارسطو .

وقد لقب كونفوشيوس بلقب المعلم الأول اذ تنسب اليه الحوليات
السته - رغم انه لم يلقبها - وهذه الحوليات تعد بمثابة جماع الحكمة
الصينية في كافة ميادين العلم والمعرفة والأخلاق والسياسة فريقيا ومعتبر
كونفوشيوس أول صيني يقوم بتدريس الأخلاق مثل سقراط فقد من الله
عليه بطلاق اللسان وقدره على اقناع الآخرين .

• كونفوشيوس فيلسوف واقفي .

لم يكن كونفوشيوس من دعاة افكار الذات (مثل استاذة لاو - تسي)
بل نجد ان افكار الذات دعوه حزيله لذلك كان يفرس في تفسيوس
قومه مثلا أعلى من العزة والكرامة، لم يؤمن بسياسة من حزيك على ذلك

الأين اد رله حدك الأيسر وهو هنا قريب الى الاسلام يعيد عن المسيحية
وفي هذا فألقوله تعالى " من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم واتقوا الله " .

فقد كان واقعياً حريصاً على كرامة أتباعه ومريد . لأن المذلة لم تكن
يوماً قيمة خلقية ، وبالتالي لم يقابل الشر بالخير كما فعل لاوس .

ومن أقواله الشهيرة ، في هذا الصد احبوا صدقاتكم ، ولكن اديبوا
اعداكم ، ولا تكرهوا هذلاً الاعدا ، فالكراهية لا تولد الاكراهية ، ولا تردوا
الكراهية بالمحبة ، لأن محبتكم هذه ستحمل محملاً سيئاً ، وستفريساتها
محاولة فيكم لترضعكم ، بل تشجع اعداءكم على ابداء المزيد من الكراهية
لكم ، وعلى ذلك فيخزون المحبة القليل الذي يحتل مكان داخل القلب
ليس له من الطاقة التي تمكنه من القضاء على لهيب أو جرثومه الكراهية
وبالتالي لا يدوان ننظر للأخرين كما هم كائنون بالفعل ، لا كما ينفسى
ان يكون .

مبادئ كونفوشيوس الأخلاقية

١ - دعوته الى الفضيلة وتواضعه

٢ - دعوته الى الحياء الاجتماعي واصلاح الامر

٣ - الانسان الأعلى

١ - دعوته الى الفضيلة:

نشأ كونفوشيوس في جوملى ، بالقنوة وسلطا ت يدين لها الجميسع
 اشر صر عقل حكامه عن الشحاتر القوية ، واغضبوا لانفسهم المنن والشعائر
 التي لا يستحقونها لذلك اشر كونفوشيوس صرف الانظار عن الميتافيزيقيا وحوارق
 الطبيعيات ، لذلك دعا الى الاهتمام بشكلات المجتمع البشرى وجسوهه
 فاتخذ من الضيعة الكاملة وسيله لتحقيق هذا والتغلب على مساوى العصر
 وشروءه والضيعة الكاملة - كما يراها - هي احترام السنين والشعائر ، اذ ان
 اتباع الشعائر هو منبع الاستتاره الروحيد ، ودليل على ملائمة النظام
 الاجتماعى ، اما انتهاك حرمتها فانها تؤدى الى العنة السروحسين
 بياده القضى .

ومن هنا كان كونفوشيوس رجلا عظيما متواصفا يصف نفسه بأنه جسد
 ناقل غير متشى ، خاليد الماضى دعاواته وتجارب الحكام الصالحين (الاشقيى)
 وغيرهما من حكام السنين ترمه صالحه للحكم القويم ، ومتودع الضمير
 الكاملة قد غرتوا في عصرهم الحكمة والضيعة في نفوس الناس فاجه حكمهم
 الصاع .

وكذلك سعى كونفوشيوس في تعالجه الى الابقاء على التقاليد والحضاطة
 عليها والى ضرورة التشبه بتقديس العهد القديم والوصول الى كمالهم
 وهذا في نظره هو الشرط الاساس لحفظ التوازن والنظام العائلى
 ومن هنا كان شديد المراعاة للمراسم والطقوس

ما تقدم يتضح لنا ان كونفوشيوس قد نجد الشعائر لدرجة الاسراف
والمغالاة، كما التمس الحكم والعظمة من الماضي لتكون اماسا للحاضر
وحافظا للتقويم والاصلاح من ناحية، وتغيير ما هو شئ * من ناحية اخرى *
- دعوة كونفوشيوس الى الحياة الاجتماعية واصلاح الاسره:

اعتنق كونفوشيوس مبدأين اساسيين يصدد الطبيعة البشرية:

الأول : (العيش داخل المجتمع بحكم الفطرة)

اي ان الانسان كائن اجتماعي لا يستطيع ان يحيا بدون مجتمع
والمجتمع قوامه اعمال يقوم بها الانواع، كل حسب ميوله واعتماداته
داسهاماته في هذا المجتمع *

الثاني : (عدم تمرد الفرد على المجتمع وتقاليده)

رفض كونفوشيوس اي فكره تدعو الى الانعزال بعيدا عن الجماعة أو التمرد
عليها، والانسحاب منها عند ما لا تتفق مع العقل، بل لا بد وان ينصب
نفسه هاديا للمجتمع يأخذ بيده الى الصواب وسير في الاتجاه السليم
لتحقيق السعادة *

وعلى ذلك فان كونفوشيوس يدعو الى اعداد الفرد الاعداد السليم
الذي يؤوله للاستعمال بعبارة الحقه في مواجهه الأزمات والمفريات
ومن هنا كانت دعوته لاصلاح الاسره *

اصلاح الاسره :

انطلق كونفوشيوس من دعوته للعيش داخل المجتمع الى دعوته لتنظيم

الاسره، فاذا صلحت الاسره صلح المجتمع كله، واذا فسدت فسدت المجتمع
والاسره لا يمكن تقويمها قبل تقويم النفس وتطهير القلب من الشهوات
الفاسده، فاذا ما نظرت قلوبهم صلحت نفوسهم واذا صلحت نفوسهم
صلحت الاسره، وهكذا سلسلة مترابطه من الحلقات يأخذ بعضها باعناق
بعض، وعلى ذلك فان دعوه كونفوشيوس اصابت :

أ - تكوين الملكات التى تجعل الانسان فضلا عن طريق التعليم والتهديب
لا عن طريق الوحى والنبىيات، وعندئذ فمقياس التفاضل بين الناس هو
الترام الناموس الاخلاقى فى السلوك لا العلم به وتلاوته .

ب - الاخلاص وهو البعد الأول الذى يقوم عليه الحكم وتقوم عليه الأخلاق
ج - ربط كونفوشيوس بين السياق والأخلاق، فالحكومه الصالحه توجد
حيث يشعر كل بواجبه، ويقوم به ويكون قدوه لغيره، ولما كانت اداة الحكم
الأولى عنده هى القدوة الصالحه، ومن ذلك ان الحاكم هو الخلق الأعلى
فى السلوك القاضل وعلى الناس ان يحذروا حذره فيدعم السلوك الطيب
جميع رعاياه .

الانسان الأعلى :

تحدث كونفوشيوس عن الانسان الأعلى قبل ان يأتى نيتشه بنظره
السورمان بما يقرب من خمسة وعشرين قرنا مع الفارق بينهما .
فانسان كونفوشيوس المثالى يرى ان فى استطاعه الآخرين ان يصبحوا
نظراءه، اما سورمان نيتشه انسان متعجرف يحتكر الآخرين وتطر

اليه من عليائه كانهم ما عبيد قائلون على خدمته .
ان الانسان الأعلى في نظر كونفوشيوس هو الذي تجتمع فيه القداسة
والطسفة فيتكون منها الحكم وهو يتجلى بثلاث فضائل كان كل من مقدرات
وتيسره والسيح ، يرى الكمال كل الكمال في كل واحد منها ، وهى
الفضائل هى العقل ، الشجاعة وجه الخير ، وقد تولى بالقاعدة الذهبية
قبل المسيح ومحمد عليه الصلاة والسلام الا تعامل الآخرين بما لا تحب
ان يما عليك به .

فالقاعدة الامامية التى تقوم عليها اخلاق الانسان الأعلى هى المظف
القياس على الناس جميعا ، فلا يفضيه ان يسو عليه غيره من الناس فإذا
رأى افضل الناس اراد ان يتخذهم أسوء له ، واذا رأى السفهاء عماد
الى نفسه يتقص حقيقة أمره .

١- ما تقدم يتضح لنا ان الاخلاق الكونفوشيوسية كانت المطلب
الأول لكونفوشيوس ، فهو يرد الفوضى فى عصره الى فوضى خلقه لمصلها
نشأت من ضعف الايمان القديم واتشار الشك الموضطائى فى ماهية
الصواب والخطأ ، وعلاج الفوضى عند يته من خلال البحث فى المقائيد
القديمة وتجديد اخلاقى قائم على اصلاح الاسرى .

٢- ان الاخلاق الكونفوشيوسية تنبت من الأرض لا من السماء ، فالفضيلة
والخلق والتميز يستطيع عقل الانسان ان يتادى بها روحيا عليها دون
ان يهب بالملأ الأعلى ، وهذا جعل كونفوشيوس لا يهتم بالعالم الأفرى

أوالآله .

ك حيق كونفوشيوس ارسطو فى القول بأن الانسان كائن اجتماعى يسمى
الى السعاده ، فالانسان العظيم هو الذى يتبع السمات والمقاييم ويجعل
منها نورا يهتدى به الآخرون ، كما ان المجتمع الفاضل هو المجتمع المنتظم
فى طبقات يعرف كل فرد مكانه ووظيفته ويراعى الحاكم الوزير والأخ اخوه .

الأخلاق عند اليونان

- أ) مدخل الى الاخلاق السقراطية (السوفسطائيون)
- ب) الأخلاق السقراطية
- ج) الأخلاق الارسطية

مرت الفلسفة الخلقية بالاطوار الزمنية التي مرت بها الفلسفة الام لكل طور سماته الخاصة .

أ (الطور القديم (اليونانى) من ٥٠٠ ق.م الى عام ٥٥٥ ميلادية .

وتجد ارهاصات الفلسفة الخلقية التي يعزى لليونانيين فقبل تأسيسها فى الحكمة الشرقية واوراقها فى الازمان الموعلة فى القدم ، التي انطوت على نزعات خلقية ساطعة المعالم عند عقائد الشرف القديم من ديانة مصرية

وديانة التوراه ، والكونفوشيوسية ، فى مصر والهند والصين تجد اللوانا من الفكر الاخلاقى لها اصالتها وتأثيرها . ومع ذلك فلم يقدر لها ان ترقى الى مستوى النظريات والمذاهب المؤسسة للفلسفة الخلقية ، يمكنك القول ان النظر فى الاخلاق قد شغل مكانة لائقة من تأملات الاغريق وهذا يتناسب مع كونهم المؤسسين لهذا المبحث الفلسفى - وان جاءت اخلاقهم فى جانب منها تصوير المجتمع اليونانى كما نجدها عند افلاطون وأرسطو الذى استهل بالحوار السوفسطائى واخلاق اللذة (الحسية) ثم تأسست الاخلاق بالمعنى الصحيح بالاخلاق السقراطية التي وضعت العقل او الروح نى المنزلة الاعلى وتنافرت مع الاخلاق السوفسطائية ، تلا ذلك الاخلاق الافلاطونية المثالية والتي تفصح عن تأثرها بحكمة الشرف ، والاخلاق الارسطية الواقعية المتفائلة ونظرتة فى الوسط العدل وتأسيسه لمذهب السعادة ،

والاخلاق الابقورية او اخلاق اللذة - حسية ام غير ذلك - والاخلاق الرواقية التى ابتغت السعادة والفضيلة لهيمنة المرء على اهوائه وميوله وانفعالاته ، وعلا صوتها بالنداء لمبادئ الاخاء والمساواة والحرية الى غير ذلك من الاتجاهات اليونانية والمعبرين عنها .

(ب) الطور الوسيط ويبدأ من عام ٥٠٠ بعد الميلاد الى ١٥٠٠ ميلادية .
جاءت فيه الاخلاق عاطلة من اى نظر او تأمل حر ، بل هى اخلاق يهودية او مسيحية ، مستقاه من الديانة اليهودية او المسيحية بما تتطوى عليه من افكار الحب والاحسان والعفو وعدم مقابلة الشر بالشر ، كما ان السعادة ليست فى هذا العالم بل فى عالم آخر .. وغير ذلك من التعاليم المسيحية . وبالمثل وجدت اخلاق اسلامية مستقاه من الدين الاسلامى ، وقامت على اسس من القرآن والسنة المحمدية ، هى اخلاق تتطوق بآيات جامعة من القوة والتسامح . يمكنك وصف الاخلاق فى هذا الطور الوسيط بأنها اخلاق عقائدية (دينية) لاتجد فيها مجالا لابداع فردى حقيقى مثلها فى ذلك مثل التأمل الفلسفى (على وجه الاجمال) والذى قبع فى رواق العقيدة لا يبرحها فى الغالب الا العم ، بمعنى ان الانسان هنا ليس هو المنظر للقواعد او المعايير الخلقية .

ج) الطور الحديث من عام ١٥٠٠ ميلادية حتى يومنا هذا .

وفيه تمرد النظر الاخلاقي على السلطة الكنيسية وعاد للتأمل الاخلاقي فديته الخاصة وتعددت المذاهب والنظريات المفارقة بين الصواب والخطأ فتجد البعض يزعم ان الفارق بينهما انما هو تقليدى انساني وهؤلاء دعاه المذهب الشكسى وهو فى هذا اتباع للمفوفسطائين والآخرين تنظر اليهم فتجدهم من انصار الحس الاخلاقي او البديهية المعتدلة او العقل المتميز ، فالصواب والخطأ والتفريق بينهما انما يكون بالبعيدة المباشرة ، وهؤلاء امثال شافتسبرى وهاتشيون . وهناك من ارتكز فى تفرقته على قانون مل او معيار واحد هو قانون للعقل امثال ديكارت وكنط وهيجل وتجد عند اخرين ان اللغة هى المعيار ، وهذه قوله انصار مذهب المنفعة العامة امثال جيرمى بنتام وجون ستيورات مل وسيد جويك ، مقتفين فى هذا اثر القدماء من الابيقوريين والرواقيين . وغير ذلك تجد انماطا اخرى من الاخلاق .

الأخلاق السقراطية

الأخلاق السقراطية

.. شوطه الى الاخلاق السقراطية :-

يكاد يجزم جميع مؤرخى الفلسفة على أن سقراط هسو الأب
الشرعى للفلسفة الاخلاقية فى العالم الغربى ، ورغم ذلك لسم
يترك لنا سقراط مؤلفات مكتوبه - مثله مثل كونفوشيوس - دائما
نستدل على رأيه من خلال محادثات ومحاوورات افلاطون . لدرجة
أن البعض يعتقدان شخصية سقراط شخصية خرافية نسجها الخيال
الافلاطونى .

.. اطلالة على عصر سقراط وموقفه حيال عصره :

عاصر سقراط نوعان من التيارات الفلسفية :-

التيار الأول :- الميتافيزيقيون :

١ - المدرسة الملطية

٢ - المدرسة الاولى

٢ - الفيثاغورية

اتجهوا نحو العالم الخارجى وحاولوا فهمه ككل ، فكان
محور التأملات الفلسفيه لديهم الكسبون $\kappa\omicron\varsigma\ \mu\omicron\varsigma$ والطبيعة
والبحث عن المادة الاولى التكامنة وراة الظواهر ، وشـزج
حركات الكواكب وتكوين الارض ، وتطور الأشياء ، واتجه فريق
منهم الى الكائن وخلوده وعدم تغيره ، وعلق فريق آخر
- الفيثاغورية امالهم فى فهم العالم ودراسة الاعداد والعكوف

على التأمل وحياة التقشف والمجاهدات الروحية .

التيار الثانى : السوفسطائيه :-

وصل التيار الأول الى ذروته فترث الفكر ليفحص تلك المعارف الطبيعه وتولد عن هذا ظهور النزعه النقدية لأول مرة على يد السوفسطائيه ، فتحول الفكر من النظر فى العالم الخارجى وتفسيره الى الانسان ومعرفته .

وقد مهدت ظروف العصر لظهور هذا النوع من الفكر النقدى

الشاك ، وتقاسمت ظهوره عدة مؤثرات :-

المؤثر الأول :- الديمقراطية الاثينيه :-

لعبت الديمقراطية الاثنيه دورا هاما لميلاد السوفسطائية فكان لابد للسياسى فى ظلها أن يتصف بالقدرة على الجندل ومناقشة الخصوم ، والدفاع عن الآراء صحيحها وباطلها وهىذا يتطلب معلم بارع ليلقن الشباب ويدرس على الجدل ، نظير اجر ، فشر السوفسطائى بانه اقدر الناس للقيام بهذه الضعه . فقام بتدريب الشباب نظير اجر .

المؤثر الثانى : المعرفة من أجل غاية :-

اذا كان التيار الأول قد اتجه الى المعرفه من أجل المعرفة ذاتها ، فان السوفسطائى لم يملك هذا الطريق ويرقد السبب فى ذلك الى أنهم جمعوا اكبر قدر من المعلومات فى شتى ميادين المعرفه وانتبهوا الى وضع نتائج معينه عن نسبيته

المعرفة ، فاتجهوا للبحث عن المعرفة من أجل المنفعة الشخصية ، فتحولت بذلك الموضوعية فى مجال المعرفة والاخلاق الى نسبية ، فتلاعبوا بالالفاظ وزيفوا الحقائق ، وخادعوا المنطق ، وعلموا طلابهم كيف يتعلبون على خصمهم بشتى منسئى الوسائل ، معا ادى الى فساد القيم وانحدارها .

المؤثر الثالث :- النقد والشك :-

جاءت أقوالهم خير معبر عن روح عصرهم ، حيث تقامست اليونان الى عدة مقاطعات مستقلة معا ادى الى اشتعال روح المنافسة بينهم ، وكثر الترحال ، فرجع الكثير يصف العادات والتقاليد المختلفة ، وادركوا أن هناك امم اخرى غيرهم لها حضارة وعلم ، فاتيحت لهم فرص الاطلاع والمقارنه بين عادات الشعوب الاخرى ، فتكونت لديهم ملكه النقد ، فهاجموا نظرية الدين المطلق واحلوا محلها نسبيه الاديان بالمقياس الى المجتمع ، واشتدت النزعة لديهم لهدم كل ما هو قديم ، وسرت امواج الشك فى الأذهان وانحلت الاخلاقيات لأنها رقيب على هواء النفس ، فاعتبرت اللذه غاية الافعال الانسانية اعتقادا منهم أن الطبيعة الانسانية هوى وشهوى ، فالفضائل - فى نظر السوفسطائيه - ما هى الا رذائل مقنعه وضعها الضعفاء لأخفاء ضعهم ، والعدل ما هو الا عجز على التفوق وهكذا الحال بالنسبة لجميع الفضائل .

وانتهت آراء السوفسطائية الى قضايا اصاغها جورجياس

فى ثلاث صيغ :-

" ليس هناك شيء له قيمة ، واذا وجد هذا الشيء فلا نستطيع معرفته ، واذا استطعنا معرفته فليس فى مقدورنا أن نعرف الاخرين به " . لأن المعرفة نسبية ، واللغة وسيله اتصال هذه المعرفة ليست مطلقه اذ أن اللفظ الواحد يحمل عدة معان ، معا يجعل من السهل التلاعب بالالفاظ .

وفى ضوء هذا نلمس ان الحقائق نسبيه متغيرة ،

كما نلمس عماد التفلسف السوفسطائى فى عبارة بروتاجوراس " الانسان مقياس كل شيء " فهو الذى يحكم على الموجودات بانها موجودة ، ومن الواقع هو ما يظهر لكل فرد على حده ، فما دام الفرد هو المقياس ، فاحساس المرء ومدر كافة هى منبع الحقيقة ومصدرها ، فتلاشت موضوعية الحقيقة ، وحلت محلها نسبيه الحواس ، ونسبية القوانين والعقائد والاخلاق ، واصبح المعيار هو المجتمع الذى تطبق فيه ، فتلاشى معيار الخير والشر ، الصواب والخطأ ، الجمال والقبح ، ومعنى ذلك أن النظم تعاقديه وصفها اذكيا للبشر للسيطرة على الجماعه اخلاقيا ، واحتماعيا ، واقتصاديا .

نخلص من ذلك الى أن السوفسطائية انكروا وجود أى معيار اخلاقى أو منطقى يجرى على كافة الناس ، فاكذوا بذلك على

نسبته ، واختلاف الحكم عليها ، فمد السوفسطائيه موقعهم المعرفى الى موقعهم الاخلاقى والسياسى واصبح لفرد هو مقياس الخير والشر ، واصبحت القيم نسبويه متغيره بتغير الزمان والمكان . ونبت الفضيله السوفسطائية من صراع اهوان النفس وميولها ، واصبحت اللذة هى المعيار الاسمى للسلوك الانسانى ، وهكذا اطلقت السوفسطائيه العنان لنظريتهم الايستولوجيسه لتشمل الاخلاق والسياسة الامر الذى ادى الى انتشار الفوضى .

وبالرغم من روح الهدم والشك التى سرت فى كل مكان الا أننا نلمس ان هناك فريقين فى الحكم عليهم فريق لتصفى وافر وحه اليهم سهام النقد اللاذعه .

الفريق الاول :- فريق المحدثين ويمثلهم هيغل حيث رأى

أن السوفسطائيه مثاليون ذاتيون Humanism اهتموا بالنزعه الانسانيه فالانسان أصل القيم وخير ممثلين لعصر التنوير فى الفكر القديم Enlightment ، واعتبرهم لعمق نظرا من معاصريهم واكثر اجتهادا فى ايقاظ العقول من سابقتها . وقال عنهم المؤرخ جورج جورت " ان السوفسطائية كانوا يعلمون الشباب اخلاق زمانهم ، لا أقل ولا أكثر .

الفريق الثانى :- أتهم السوفسطائيه بافساد عقول

الشباب ، وهذه التهم وجهها سقراط اليهم ، ووجهت السقراط ، كما يصف البعض دعوتهم بانها دعوه نسبويه شكيبه ضد

العلوم الطبيعية ، فكانت فى جميعها دعوة الى تفسير الظواهر
فون الاستعانه بمبادئ خارجيه ، فانها بذلك ضد المدرسـة
الايليه متماشيه مع دعوة ديمقريطس بان الاحساس مصدر المعرفة .

كما رفض افلاطون دعواهم لأن عالم الظواهر يتعارض مع
عالم المثل ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى كانت طريقهم الجدليه
لا تهدف سوى الانتصار على الخصم لا استخلاص الحقائق .

وهنا يمكن القول أن الحكم على السوفسطائيه حكم نسبى
بتأرجح بين كفتى ميزان أحدهما قديمه والاخرى حديثه تنسب
اليهم الفضل فى ايقاظ الذهن اليونانى من سباته . لقد شاءت
الأقدار أن يبدأ الشعب اليونانى فى القرن الخامس ق . م عهدا
جديدا من التفكير العقلى ، أثمر خطاه فى محرى الزمن فى شتى
مياادين المعرفة تمخضت عنها ثقافات عقلية وفنيه لها مدارسها
وزعمائها ، فبلغت الذروة عند ارسطو .

على الرغم من الانحلال والهدم والظلم الذى كان آفة العصر ، الا أنه كان عصر هدم وانحلال يتضمن فى احشائه ميلاد شكر جديد على يد سقراط .

فقد كان سقراط خصما عنيدا للسوفسطائيه ، رافضا للموقف السوفسطائى بمرته من ناحيه ،ومن ناحيه أخرى رأى أن الميتافيزيقيين بحثوا فى المستحيل . وقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون فى أصل العالم والاجرام السماوية بقوله " ابيحثون ذلك لاقتناعهم بانهم أنتهوا من معرفة العلوم الانسانية ؟ أم انهم يرون من الحكمه أن ينصرفوا عما هو فى متناول الانسان ليتعمقوا فى مسانير الآلهة " . (١)

أما السوفسطائيه فهم آثمون لأنهم زعموا أن كل المعارف الانسانية قائمة على اقناع الآخرين بما نريده بواسطة البلاغة والمفصاحة ، وكان على سقراط لكى يؤسس الاخلاق التى أنهارت على يدهم ، ان يهدم نظريتهم فى المعرفة أولا . ويأخذ بيد الشباب حتى يزيل عشاوة الجهل عنهم ، ويفوت عليهم تلاعبهم بالالفاظ ، حتى اذا اتضح موقفه المعرفى تيسر مد نطاقه الى مجال الاخلاق ففصل بين ما هو عقلى وما هو حسى .

(١) للمزيد أنظر: د. اندرية كريسون : المشكله الاخلاقية والفلسفة ترجمه د. عبد الحليم محمود والاستاذ أبو بكر ذكرى مطابع دار الشعب ١٩٧٩ .

الحكمة السقراطية وسيله الى السعادة :-

شغل سقراط نفسه بالانسان فالتمس من الحكمة وسيله
للوصول الى السعادة ، وأول شرط للحقيقه هذه السعادة هو
معرفة الانسان لتفسير فكتب على معبد دلفي " أعرف نفسه بنفسك".

بهذه العبارة انزل سقراط الفلسفة الى أرض الواقع ،
فمعرفة الانسان لنفسه اكبر فائدة ، لانها ترشد الانسان لمعرفة
ملكاته وامكانياته وقدراته وبالتالي يستطيع أن يعرف الأشياء
ويحقق السعادة ، أما جهل الانسان لنفسه يجعله يجهل امكانياته
ويقع في الأخطاء ، فلا يصل الى الخير وفي ذلك يقول سقراط على
لسان اكنز نوثون " أليس من الواضح أن الانسان يجد في هذه
المعرفة أعظم الفوائد ، وان اكبر المضار تتبع من جهل الانسان
بنفسه ؟ كل يعرف نفسه يعلم النافع له ويميز بين ما في امكانه
وبين ما لا يحتمله " اما هذه الذي لا يعرف نفسه ، ويسرف
في استعمال ملكاته وقواه ، فانه لا يعرف أن يقدر الأشخاص ، بل
ولا الأشياء ، ولا يخرج من خطأ الا ليقع في خداع ، فلا يصل الى
خير وينوء كاهله بالشقاء " (1)

اذن معرفة الانسان لنفسه هي الشرط الأول لتحقيق السعادة

ولكن ما هي السعادة ؟ وهل الانسان يطلبها ؟

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٧٤ .

وفى ضوء هذا يقرر سقراط أن السعادة ليست الحماه
ولا الثراء ولا المجد ، ان السعادة ليست فى المظاهر المادية
وانما هى ثمرة حالة أخلاقية تتحقق اذا استطاع المرء أن يعرف
نفسه والعالم الخارجى وان يوفق بين مطالبه ورغباته وبين
ظروف بيئته ، والحكيم السقراطى لا يشغل نفسه بالرغبات التافهة
وانما يشغل نفسه بالرغبات التى تعلق من شأنه فى نظره ونظر
الآخرين ، يقول سقراط رداً على تهكمات انتيفون " ان الفقير
والغنى ليس فى منازلنا ولكنه فى نفوسنا ، فنحن لا نسعد بتكديس
الذهب والفضة وانما نسعد اذا نظمنا سلوكنا الحكيم تجاه
رغباتنا وشهواتنا . " (٢)

" فانتيفون يخطئ فى فهم طبيعة السعادة ، الابهة
والرفاهية تلك هى السعادة فى نظرك ، أما أنا فانى اعتقد
أنه اذا كان من خصائص الاله انه لا يحتاج الى شئ ، فانا مما
يقرب من الألوهية أن لا يحتاج الانسان الا الى قليل ، وبما أنه
لا كمل من الله فان القرب منه قرب من الكمال " . (٣)

اذن ، السعادة الديمقراطية ليست سعادة دنيوية مادية ،
وانما هى سعادة اخرويه معنوية مفارقه ، تؤمن بخلود الروح

(١) محمد على ابوالسريون تاريخ الفكر الفلسفى ، ص ١٠١ .

(٢) اندريه كريسون : مرجع سابق .

(٣) اندريه كريسون : مرجع سابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .

انظر د . توفيق الطويل ، مرجع سابق .

بعد فناء الجسد ، فالخلود ما هو الا ثمرة تجنبها النفس
الفاضلة بعد رحيلها عن الجسد فتتعم بحياة الالهه فى العالم
العقلى .

سقراط مؤسس الفلسفة الأخلاقية :-

أسس سقراط الدعائم الأولى للفلسفة الاخلاقية بمعناها
الفلسفى ، فاخرج الاخلاق من جوانبها العلميه التى كانت
تعيش فيها ، فتسلط عليه رغبه أخلاقيه خاصه ، فعنى بمسائل
الاخلاق ، وبحث عن الحكمة والفضيله قبل المصالح الشخصية ،
ودعا الانسان الى أخذ الحكمة من أى وعاء ما دامت حكمه ،
لأن الفطرة السليمه مشغوله بالحكمة فى ذاتها والذى تفسد
هذه الحكمة هو الهوى الذى يلونها . فالطبيعة الانسانية
ثابته لا تتغير ، والقيم الاخلاقية كذلك ، ومن ثم شرع سقراط
مقياسا لأفعال الخير والشر له حصن مغالطات السوفسطائيين
رافضا المبدأ السوفسطائيه " الانسان مقياس كل شئ " فاهتدى
بالعقل الى الحقائق الثابته وبهذا يكون للاخلاق ثباتها
ومعياراتها التى لاتعرف التبديل يقول الاستاذ الدكتور
توفيق الطويل " أراد سقراط أن يبنى الاخلاق على العقل
فالفى بهذا رد الاخلاقيه . الى سلطة خارجيه تتمثل فى الالهة
والعرف حرص أن يجعل قواعد الاخلاق تتمثل فى الالهه أو العرف
أو غيرهما ، فما رد الاخكام الخلقية على الافعال الانسانية
الى مبادئ عامه لا تتغير بتغير زمانه ولامكانه . كسان

لسقراط فضل السبق الى البحث فيه " .

المنهج السقراطي وموقفه من المعرفة :-

رفض سقراط الموقف السوفسطائي برمته ، ولكي يدحض قول السوفسطائيه ويفوت عليهم تلاعبهم بالالفاظ كافح من أجل تثبيت دعائم العلم والمعرفة الحقه والمبادئ اليقينية في مواجهة السفسطائين وفي خضم كفاحه الطويل التزم منهجاً يتألف من : التهكم ، والتوليد ، فالتهمك بمثابة وسيلة يتوسل بها العقل بغريلة الحو الفكرى اليونانى وتنقيته من آراء السوفسطائيه ، وهنا ينظاهر سقراط بالسذاجه والجهل فرعان ما تتولد في نفس محاوله شعور بالزهو والخيلاء .

ثم تأتي الخطوة الثانيه التى يؤسس يحلها سقراط موقفه الاستمولوجى وهى مرحلة التوليد ، فكان يولد الأفكار من نفوس الحديثه اعتقاداً منه بأن الانسان يولد وهو مزود بكافة المعارف وما عليه الا أن يتذكرها وهذه الفكرة تلقفها افلاطون وأسس عليها نظريته في المعرفة ..

وإذا كانت معرفة كل شئ في الوجود - كما ترى السوفسطائيه - تمتنع عن العقل الانسانى لأنها نسيبه متغيره لاتدرك منها سوى ظواهر حسيه جزئيه ، الا أن هناك معرفة تستطيع بلوغها بالعقل - كما يرى سقراط - فالعقل تتجاوز عما هو عرضي وحسى لنصل الى الماهيات . عن طريق استقراء

الجزئيات أولاً ثم استبعاد ما هو عرضي ، ومن ثم أصبح سقراط مؤسس فلسفة الماهيات الذي أكدها فيما بعد تلميذه أفلاطون ثم تلاه أرسطو ، ولكي يفند آراء السوفسطائيه قام بتحليل الألفاظ وتحديد معاني الألفاظ الكلية التي تطلق على الألفاظ الجزئية مما جعله أول من أشار مشكله التعريف التام . مثلاً لفظة إنسان " تتطلب منا استبعاد الصفات العارضة الزائله كان نقول مدخن ، أبيض ، أسود ، ولكن تبقى صفه تنقسمها البشر جميعاً وهي النطق ، وفي ضوء ذلك فإن التعريف التام هو تعريف مطلق مستقل عن الانسان ومتغيراته .

المؤلف الاخلاقي :-

آمن سقراط في نظريته المعرفيه بأن العقل والعقل وحده هو المعيار الأسمى الذي نفرق به بين الصواب والخطأ ، فهذا الموقف المعرفي يمهده سقراط الى نطاق الاخلاق فيؤسس بذلك أخلاقه على العقل بالعقل وحده نفرق بين ما هو خير وما هو شر فالعقل هو المثل الأعلى لـ اخلاقيات مطلقه تتخطى الزمان والمكان ، يدركها كافة البشر ، فالطبيعة البشرية في نظر سقراط - جسم وعقل جانب حسى يتبع الشهوات والاهواء وعقل مسيطر يسريها كيفما شاء .

وإذا كانت الطبيعة الانسانية عند السوفسطائية لنسذة وهوى متبع ، متنافيه مع الاخلاق ، انتهت عند سقراط بالقول بأن الجانب الحسى فقط ضد الاخلاق أما الجانب العقلى هو

المسايسر للاخلاقيات .

وإذا كان سقراط قد بدأ بتحليل الالفاظ وتحديد معانيها في ميدان المعرفة ، بدأ ايضاً بتحليل الالفاظ وتحديد معانيها في ميدان الاخلاق ، وقد أخذت محاورات أفلاطون السقراطية - على عاتقها تعريف الفضائل امثال الصفة ، الاعتدال ، العدالة ، الشجاعة ، المداقسه .

ولسقراط - كما تصور لنا محاورات الشاب للافلاطون ، نظرية في الفضيله يرد بها على السوفسطايه ، فكانت الفضيله بمثابة ثمرة نحى من المعرفة فهوحد سقراط الفضيله بالمعرفة في عبارته الشهيره " الفضيله علم والرذيله جهل " فالفضيله تتحقق من خلال العلم والمعرفة ، فإذا عرف الانسان الطريق الى السعادة الحقه فلا بد أن يسلكه والا كان من الغافلين ، وإذا جهل الانسان طبيعة السعاده فانه لا يصل الى الخيسر فيقول " أن الانسان يسلك السبل المؤديه الى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة ، اما الشر فهو البعد عن ذلك " فكان العقل الذى آمن به سقراط تجسد في تعريفه للفضيله وربطها بالمعرفة ، وسوف نجد صدى هذا عند فلاسفة العصر الحديث فالانسان لا يعمل الشر باختياره وانما يعمله نتيجة جهله بالامور .

وقد حلل سقراط الفضائل تحليلا دقيقا فى محـناورة
الجمهورية : لأفلاطون فجعلها بمثابة هرم فى قمته القناعة
لأنها تتمثل فى تهذيب النفس وربط حماها فىقول " القناعة
تعلمنا الصبر عند الحاح الهواء وترشدنا الى اللذات الخالصة ".
شأنى هذه الفضائل " العمل " بالعمل تقضى على البطالة
والبطالة تؤدى الى الفساد والخمول العقلى .

أما ثالث هذه الفضائل فهى العدالة . فى محـناورة
الجمهورية لأفلاطون يرد سقراط على حد تهكمات السوفسطائية
" ترأسىما خزس " الذى يعرف العدالة بانها " مصلحة الأقسوى
فالعدالة توجد متى وحدت القوة وتختفى معها " الا أن سقراط
يدحض هذه الأراء ويؤكد أن العدالة مطلقه تتحقق بسيادة العقل .

وقد راعى سقراط أن القوانىن نوعان :-

١ - قوانىن وضعىة : أى قوانىن مكتوبة دونها البشر مسن
أجل استقامة الحياه الاجتماعىة وتحقيق الوئام . وهى
سببىة متغيره .

٢ - قوانىن الهىة : وهى قوانىن ثابتة تحقق راحة الانسان
وسعادة الضمير وعلى الحكيم الخضوع لها .

صفوة القول ان سقراط قد تمسك بمبادئه واحترامه
للقوانىن فوجد من العار التنكر لها ، فعشق سقراط الموت

لأنه مظهر للروح من رذائل الجسد ، واستطاع أن يجمع بين مبادئ النظرية وتطبيقاته العملية تتجرع السم حتى الشماله وبذلك يعد سقراط أول شهير للفلسفة .

لقد اتضح أن سقراط هو المقدمه التي لاغنى عنها فى دراسة الاخلاق أعلى سقراط من شأن العقل والروح وتصور الناس على شاكلته فى الاتيان بالافعال ، وتنافس تماما الجانب اللامعقل فى الانسان متوهما أن أفعال البشر عقليه بحته ، وهذا بطبيعة الحال فتح الباب أمام الآراء المتنوعه بصدد سقراط ، فالبعض يرفع سقراط الى أعلى مكانه والبعض يعرف اليد بمسهم النقد اللاذع ، الا أنها لا تنقل من شأن سقراط .

١ - إذا كانت العلاقة بين المعرفة والفضيلة خاصية الاخلاق عند سقراط ، فان هذا أوقعه فى خطأ أخذه عليه أرسطو حيث يرى أن الانسان ليس عقلا فحسب ، وانما هواة ورغبات تناسها سقراط وترتب عليهما عدم الاهتمام بالضعف الاخلاقي الكائن فى الانسان ، وأن ذلك ان الانسان يعلم الخير ولا يفعله ، وقد يعلم الشر ويقدم كلى فعلم انسياقا وراء الاهواء .

وردا على ذلك فان توحيد سقراط بين العلم والفضيلة لم تقصد منه نوع محدد من المعرفة وانما هذا التوحيد صادر عن اعتقاد شخص حقيقى .

٢ - تعلم الفضيلة واكتسابها :-

اختلف مسألة تعلم الفضيلة مكان الصدارة في الفكر اليوناني في القرنين الخامس والرابع ق م ، واتفق الجميع على امكان تعلم الفضيلة الا أن الطرف المؤيد اليها تفاوتت فالسوفسطائيه رأت امكان تعلمها عن طريق الممارسة والتدريب مقابل عائد مادي ، سقراط وحد امكان تعلمها كعلم مثلها مثل سائر العلوم ، وهذا أمر ليس سهلا لأن الفضيلة - كما يرى أرسطو - مرتبطة بالحيثية والوراثة معا .

٣ - اعتبر سقراط الفضيلة والرذيلة لا ارادتين أي أنهما يصدران عن المرء بدون اختيار ، وهذا خطأ - كما يرى أرسطو - لأنه لا بد من وجود أراده خيره حتى يتحقق الانسجام بين المعرفة والخير ، وقد لاقت نظرية أرسطو هذه ترحيبا من مفكري القرون الوسطى ، فقد رفضت المسيحية توحيد سقراط بين الفضيلة والعلم لأنها رأت أن القلب الطاهر يتساوى فيه العالم والجاهل كما لاقت تأيد من بعض المحدثين - امثال سانتهاير : السدي رأى أن الأثم لا ينشأ عن جهل بطباع الاشياء - كما قال سقراط وانما ينشأ عن ارادة الانسان التي تفضل الشر على الخير ، ورغم علمها بانه شر ، اما اذا جهل الانسان ما يفعل من شر فانه في هذه الحالة لا يكون مسئول امام الله ، وهنا تكمن فحوة بين الفضيلة والمعرفة ، واذا كانت الفضيلة هي المعرفة فعلى الانسان الاقتصار على المعرفة فقط لكي يكون ناضلا ،

وبذلك تتحول الحياة الاخلاقية الى مجرد علم فحسب .

ومهما كانت هذه الانتقادات ، الا أن من الانصاف أن نقول ان سقراط من القلة النادرة الذين استطاعوا ان يعايشوا القيم العليا ، فجاءت حياته بمثابة مرآة عاكسة لمبادئه ، فزهت الحياة وتمسك بالموت وتصدى للبحث عن الغاية من أفعالنا وانتهى الى أنها السعادة الكامنة في التأمل العقلي ، فعادت عبقريته بمثابة رد فعل لعصره ، كما لايمكن أن نفكر قدرته الفائقة في طرح العديد من المشكلات على مائدة التأمل الفلسفي شغلت المفكرين على مر العصور ، فاقترن اسمه بالتصوير المعيارى الاخلاقى ، به فانصفه اسينوزا فيما وحد بين المعرفة والاخلاق ، وتأثر به ديكارت في القول بأن المعارف فطرية وأن الانسان ينشد السعادة بالفطرة .

فالتوحيد السقراطى بين الشهادة والفضيلة أدى الى سوء فهم لدى بعض تلاميذه ، منظر كل منهم الى هذا التوحيد من كفه الخاص ، وأنشأ عليها مدرسته ، فتأسست من هذه الفكرة مدرستان انطلقتا من منبع واحد واختلفنا في فهمنا لهذا المنبع مرد ذلك ان اصحابها لم يتخلوا عن الروح السوفسطائية اما الآراء المنخفضة لسقراط ترى ان سقراط صاحب رسالة خلقه عليا ، تتميز بالخير وتبتعد عن الشر . يقول " بيلراس " كان سقراط يؤمن بأن اسمى ما فى الانسان هو الروح ، لذلك اهتم سقراط بالجانب الروحى .

المدرسة الكليبية :-

أسس هذه المدرسة انتستين ، ٤٤٥ - ٢٦٥ ق م ، فسى
أثينا ، وتلقى العلم على يد جور جياس السوفسطائى حتى النفى
بسقراط ، فاصبح من أوفى تلاميذه ، فكانت آراء سقراط بمثابة
مدى يردده انتستين فحرص على التمسك بالمبدأ السقراطى وهو
تعليم الشباب من أجل المعرفة والعلم لا من أجل أن يتقاضى
أجر .

عماد التفلسف الكليبي :-

نظر انتستين الى الفلسفة السقراطية من جانب واحد وهو
" الزهد فى الحياه وعشق الموت " من هذه المقوله هجر انتستين
الترف وعزف عن المحيابة وكان شعاره " الزهد الشام فى الحياه "
فتحلى عن ملاذ العيش ، وقمع الشهوات فتخلصوا أعناءها عسسين
عسلكانهم التحصية ، واحتقروا العرف الاحتماهى ، واكتفيسى
مؤسها بالقول " بأن الفضيلة خير والرذيلة شر " فحسأرب
اللذة لانها اذا سيطرت على انسان أفسدته ، وتمسك بفضيلة
العمل مثل استاذة سقراط - لأن العمل وبذل الجهد يحشان على
الفضيلة ، وقد اعترف بانه يفضل الجنون على الشعور باللذة ،
واذا كان سقراط قد صرح بان الفضيله علم ، فان انتستين يرى
بان الفضيلة لا تحتاج الى علم بل الى مران وممارسه ، فيها

نحصل على السعادة التي تحقق للنفس طمأنينتها .

وتماشيا مع اماته الشهوات نادت الكلييه " بالعودة الى الطبيعة " أو الحياه وفقا للطبيعة " نالحكيم الكلي لم يكثر بالحياه وملذاتها ، وانما يفضل عليها الموت أو الانتحار لم يكن له وطنا ، بل العالم كله وطنه ، لان الجميع قطيع واحد يعيش في سلام . وهكذا ، نادت الكلييه قبل الرواقيين والمسيحيه بفكره العالميه .

بالرغم من حياة الزهد والحرمان التي عاشتها الكلييه ، وايمانها بأن الانسان روحا فحسب ، وبعدها عن مقتضيات الحياه الضروريه واماته الجسد ، الا أنها سرعان ما تولد فهما الضد ، فانسكبت الكليه على ملذات الحياه تنهمل فهما بلا حياء أو استحياء ، وطبيعي حدوث هذا الانقلاب لأنها تفاعلت الجانسيب الحسن في الانسان ، مثلها مثل بقراط . وهذا ما أدركه أرسطو فيما بعد .

ومن الانصاف القول بأن المذهب الكلي كان له أكبر الاثر في الفكر الفلسفي اليوناني في مزاحله المتأخرة عند الرواقيه ، وكذلك في الفكر الغربي الحديث عند ديكارت . استيوزا .

المدرسة القورينائية :

إذا كانت النزعة الكلبيه قد تلقفت من فلسفة سقراط جانبها العملى فى الزهد وحب الموت ، فعلى النقيض نجد المدرسة القورينائية فقد اخذت من سقراط الطابع النظرى وهو " السعادة هى الغايه القصوى من أفعالنا " ، ففسرت هذه العبارة على أنها حسيه محضه ، ونظرت للإنسان على أنه جانب حسى وشهوة .

أسس أرسطوس القورينائى هذه النزعة ، وهو من تلاميذ بروتاغوارس السفسطائى ، وكان مثله مثل أنتستين يقيس المعرفة بمعيار المنفعة العمليه ، فأزدرى العلوم لأنها لا جدوى من وراءها ، واتفق مع استاذه بروتاغوارس بأن المعرفة حسيه ، نسبيه ، ومن ثم تحولت السعادة العقلية السقراطية القائمة على ضبط النفس والتأمل العقلى الى سعادة مادية قائمة على اللذة واشباع الشهوات . فالسعادة هى اللذة الحاضرة بصفة خاصة " فاللذة هى أقصى خير ، وعلى الإنسان الاستمتاع بها قدر المستطاع ، ومن ثم انكبدعاتها فى تحقيقه الملذات ، والمطالبه لها .

وإذا كانت الكلبيه قد عرفت عن حياة الزهد والحرمان فانكبت تنهل من اللذات ما تشاء ، فان القورينائية فى أواخر عهدها تدعزفت وسئمت من حياة اللذة ، تتجه تغافلها

الجانب الروحي في الانسان ، وهذا بدوره أدى الى تطويع المذهب القورينائي حتى انتهى الى أن هناك لذه عقليه دائمة اسمى من اللذة الحسيه ، وتردد هذا القول عند الإيقوريين التي أثرت بدورها في مذهب المنفعة العامة .

مما تقدم يتضح لنا سوء فهم لقورينائييه والكلية للفلسفة السقراطية برمتها ، ومن ثم وقعتا في التناقض فجاءت أخلاقهم سطحيه ساذجة . ولكن اذا كان من تلاميذ سقراط من اساء فهمه فان من تلاميذ استطاع استيعاب فلسفته فكانت كما يقول سيد جويك " أن نواة المذهب السقراطي اصبحت زهيرة في مذهب افلاطون ، وثمره في مذهب ارسطو ، فان الجانب الاخلاقي في نظرية المثل يتردد من غير شك الى تعاليم سقراط " .

(١) انظر د . توفيق الطويل . المرجع السابق .

مذهب أفلاطون الأخلاقي

ان الحديث عن أفلاطون لم يكن سهلا يسيرا ، نظرا لكثرة النصوص حول الفكرة الواحدة ، علاوة على أنه من الصعب معرفة الكلام الذي قاله افلاطون على لسان سقراط ومعرفة كلام أفلاطون نفسه ، كما أن المحاورات الافلاطونية هدتها الاشادة بأراء سقراط فقد حدد أفلاطون الاخلاق السقراطية ، فصعد بها من الارض الى السماء ، وربط بين الاخلاق السماوية والارضية من خلال نظريته في المثل .

والمتمامل للمذهب الاخلاقي الافلاطوني يدرك للوهلة الأولى انه مجرد ملخص للاخلاق السقراطية ، وأية ذلك اتفاق أفلاطون مع استاذة سقراط في رفض ما جاءت به السوفسطائيه وخاصة قولهم بالمعرفة الحسيه ، فاستند الى العقل في تحصيل المعارف .

وإذا كان أفلاطون قد مجد سقراط وتأثر به في اكثر من موضع فانه قد اختلف معه في عدة نقاط :-

1 - فقد افلاطون ما قاله سقراط من البيئه والمجتمع الاثيني بمدد توحيديه بين الفضيلة والمعرفة ، اذ أن العلم ينتقل عن طريق الجمع والبراهيم ، وقد استوحى افلاطون هذه الفكرة فافاضل أثنينا لم يمكنهم لمجرد الدروس التعليمه أن يصيروا ابناءهم ففلاء مثلهم ، فالفضيلة تنشئه تستوحى من الالهام وقيس من النور الالهى . وهنا أفصح أفلاطون مجالا

للعقائد الدينية اكثر مما أفسحه سقراط فجعل للدين مكانه
داخل البناء الأخلاقي ايماننا منه بأن حياتنا قد اخترناها
بانفسنا ولذلك فالله برىء من أفعالنا .

٢ - اذا كان سقراط قد رأى أن " الخير الاسمى هو
السعادة - أى الحياة وفقا للعقل - الذى يسوس ويقود الرغبات،
متغافلا تماما الحسد فان تلميذه وجد أن السعادة فى حاجة الى
اكتمال ، فوحد أفلاطون بين الملذات والمعرفة وتوجها بالفنون،
اذ أن الفنون تسبب لذة سامية صافية لا يشوبها أى شائبه، فهذه
اللذات لا تهدف الى اسكان الم أو اشباع شهوة وانما همزة وصل
بين المين . وعلى ذلك لاتناقض بين اللذات الصافية والمعرفة،
يقول أفلاطون " ليس الخير وليست السعادة فى اللذة وحدها أو
العلم وحده ، فالحمادة، تكمن فى اثتلاف عنصرى اللذة والمعرفة
معا " .

٣ - اذا كان سقراط قد بحث عن المعرفة الموضوعية
ليتمدى بها للسوفسطائيه، ليبطل نسبته المعرفة - فأقر بأن
الاشياء الظاهرة ما هى الا معرفة ظنية عارضة تكمن وراءها
ماهيات ثابتة تدرك بالعقل " ، فان افلاطون تلتفق هذا القول
وأشمره عندما تجاوز الموجودات المحسوسة الظاهرة صاعدا بها
الى ماهيات مفارقه اطلق عليها عالم المثل *Idea* ، فالمثل
مبادئ المعرفة ومعايير الاحكام ، والخير هو مصدر الوجود

والكمال " . فاعلق - مثل استاذة - الياب امام نسيبة
المعرفة والقيم .

وعلى ذلك قسم افلاطون العالم الى قسمين عالم الظواهر
وعالم المثل

فالعالم الأول : عالم الوهم والزيف فهو اشباع لعالم
المثل .

العالم الثانى : عالم الحقيقة والماهيات والمثل أو
العالم المعقول عالم القيم الحق - الخير - الجمال .

فالتعارض بين العالمين قد امتد الى مجال الأخلاق ومن
ثم اصح العالم الأول هو عالم الشر لأنه عالم المادة ، أما
والخير فهى فى العالم المثالى ولكى يدرك الانسان المثل عليه
ان يتخلص من الجسد وأهوائه فالنفس ماهى الا سحينه فى الجسد .
فقد شبه أفلاطون العالم الحس - فى محاوره الجمهوريية -
باسطورة الكهف .

فاذا كانت النفس عاجزة عن ادراك الحقيقة الا اذا
تخلصت من الجسد ، تطلبت بذلك حياة الفضيلة الانصراف عن
الاهواء والشهوات الى التأمل الفلسفى فالفلسفة تساعد على
ادراك العالم المثالى .

٤ - إذا كانت السوفسطائية قد اقامت الاخلاق على أساس
العواطف والوجدان وتصدى لها سقراط الذى اقام الاخلاق على
أساس العقل ، لى تكون عامه ، فقد سايره فى ذلك تلميذه
أفلاطون وزاد على ذلك رفض أن تهدف الافعال الاخلاقية غاية خارج
ذاتها ، لأن الفعل الاخلاقى متضمن جزاءه فى باطنه فالانسان
الفاضل يقدم على فعل الخير باعتباره غاية فى ذاته .

- السياسة والسعادة الافلاطونية :

إذا كانت الغايه القصوى من أفعالنا هى السعادة - كما
يرى سقراط - فان أفلاطون زاد على ذلك بأن ربط بين الاخلاق
والسياسة أو بمعنى أدق بين العدالة والسعادة .

يرد أفلاطون فى محاورة الجمهورية قول سقراط " : أن

العدالة هى التى تجعل من الرجل العادل انسانا سعيدا " .

فى محاورة الجمهورية يرى أفلاطون أنه لى تتحقق
العدالة بالنسبة للفرد والجماعة لابد من البحث فى خبايا
النفس الانسانية تلك النفس التى تتضمن بين طياتها ثلاث قوى
واستعدادات سيكولوجية تسوسها ثلاث فضائل :-

نفس عاقلة : اكرم النفوس ، تقوم على التفكير ، مقرها
الدماغ ، يقودها العقل . قضيتها الحكمة .

نفس عصبية : وهى العواطف الكريمة ، مركزها القلب
الشجاعة .

نفس شهوانيه : مصدرها البطن فضيلتها العفه ،

فاذا انسجت هذه النفوس الثلاث معا ، عن طريق سيطرة
الفضل على النفس الغضبية والنفس الشهوانيه ، فاذا نجح
العقل فى السيطرة عليها والزمها التوسط فان الشخصية
الانسانية تكون فى أتم انسجام واكمل فضيلة ، وهنا تتحقق
العدالة ، فكان العدالة ناتج الفعل المنسق لاجزاء النفس
الثلاثة .

هذا يحدد الفرد ، أما يحدد الجماعة الانسانية فانها
لا تنتظم الا يتزمان ثلاث طبقات اجتماعية :-

طبقة عليا :- وهى طبقة الحكام أو الفئة الذهبيـه ،
تقابلها النفس العاقله ، أى عقل الجماعة أو الفرد ، وهؤلاء
يتولون شئون الدولة ويصرفون أمورها الحياتيه .

طبقة متوسطة :- الطبقة الفضيلة ، وهى طبقة الجنـد
الذين يدافعون عن الدولة ، وتقابلها النفس الغضبية .

طبقة دنيا :- وهى طبقة العمال والفلاحين والسـزراع
والصناع وأصحاب المهن المختلفه ويطلق عليها الطبقة النحاسية
ومكانهم فى الجماعة مكان الشهوة فى الفرد لانهم يفتقدون الى
التعليم والشجاعة .

وتتحقق العدالة بخضوع الطبقة الدنيا الى الوسطى ،

وخضوع الطبقة الوسطى الى العليا . وبذلك تتحقق العدالة
الافلاطونية على مستويين مستوى الأفراد ومستوى الجماعة .

فالفرد عادل اذ سيطر على أهوائه بعقله - لاينكب عليها
مثل البيهائم - يتحكم فى قواه الغضبية فلا يتجهور .

أما على مستوى الدولة أو الجماعة ، فان العدالة
تتحقق عندما تخضع طبقتا الدولة للحكام .

وفى ضوء هذا فان هناك شروط لتحقيق السعادة على
المستوى الفردى والجماعى تكمن فى تحقيق التوازن أى العدالة
بين النفس وفضائلها ، وهذه العدالة حالة باطنية عقلية
اخلاقية تتحارب مع العالم الماوى ، فالمادة الحقيقية هى
ممارسة أسى فضيلة وهى الحكمة .

وعلى هذا الاساس قام أفلاطون بوضع البذور الأولى
لجمهورية المثاليه ، عن طريق اطلاق شراره العدالة سواء
على مستوى الافراد أو الجماعات ، فالعدالة تتحقق نتيجة
احتكاك النموذج الاجتماعى بالنموذج الفردى ، فاذا استطاعت
كل قوى من قوى النفس ، وكل طبقة من الطبقات ان تؤدى وظيفتها
على أكمل وجه كل حسب استعداداته وموقعه المخصص له تحقق
التوازن الاخلاقى وشملت السعادة الجميع .

- الخير الاسمى وموقف أفلاطون من اللذة :-

إذا كان سقراط قد رفض أن تكون اللذة غاية لفعالنا - كما أقرت السوفسطائية ، فان أفلاطون يحدثنا فى محاضرة جورجياس عن اللذة ويرى مثل استاذة أن دعوى السوفسطائية فى طلب اللذة المادية دعوى باطله ، لأنها تؤدى الى دمار الانسان وأما اللذة العقلية فهى اسمى اللذات وأكثرها دواقا ففيها يكمن خير الانسان وسعادته . فهى خاليه من العنف ممتزجة بالمعرفة .

ووفقا للشائبة الافلاطونية فان الخير الاسمى لا يتحقق الا فى عالم المثل ذلك العالم المقمع بالخير ، تشاقق اليه النفس فيحركها الحب تحاه فتندرج النفس الى الكمال ، فلا تشعر بما هوى مادي ، وتتجرد عن ذاتها وتصل الى نهاية المطاف الى الخير المطلق ، وهذا الخير ماهو الا انسجام وتنسيق مع الجمال . فهو علم ومعرفة بالمثل ذاتها ، وتذوق العلوم والاستماع بلذاتها .

مما تقدم يتضح أن فلسفة أفلاطون برمتها ماهي الا تطبيق وتحليل وتفسير وتلخيص لما قاله سقراط ، فهى فلسفة محكمة مرتبطة بالسياسة باعتبارها مهذبة لسلوك الفرد ولسلوك المجتمع ، من زاوية ، ومن زاوية أخرى تضع مشروع كاملا للتربيته والتنظيم للدولة ، وان كان هذا المشروع به نوعا

من الخيال الا أنه به نزع روحه تواجه الشر وتتصدى لفسده ،
فتمسو بالنفس فوق المادة . وفى هذا يقول ريكي وورتر " كان
أفلاطون فى مجال الفلسفة مبتدعا أصيلا ، ما حادت العصور التى
الحقته بواحد مثيل له " .

فقد كان مذهب أفلاطون اكثر شمولا من مذهب سقراط وعادة
ما يكون اللاحق قد استحوذ على تجارب سابقة وابعاشهم . .

وإذا كان سقراط استطاع ان يطبقه النظر على العمل فان
أفلاطون لم يسلك هذا المسلك ، فقد اباح الحرب ، ونظر للاحزاب
على أنهم عبيد ، وأباح الارىستوقراطية العلمية بحكم أرقام
اخلاقه بعيدا عن الواقع . وهى نزع لم يتحرر منها بحكم
نشأته ، تمتاز الطبقة العليا منها بالعلم والمعرفة .

وبذلك ترك دعوته الساميه الى التآخى والخير مئسوس
الاصدقاء وراى ظهره ، ولعلنا نلتمس له العذر لتأثره بالمجتمع
الاشينى .

ورغم ما فى نظريته من بعض الاخطاء الا أننا لاننكر
اسمها فانه فى مجال الاخلاق الموضوعيه المثاليه ، وتأيسده
للقيم المطلقة ، فهو أول من قال بقوى النفس الثلاث ، فقد
كانت لفلسفته أكبر الأثر على مدارس الفكر المختلفة على مر
العصور .

أرسطو

إذا كان أفلاطون قد أقام مذهبا أخلاقيا مثاليا خالصا ،
ليتصدى به للأخلاق السوفسطائية ، فإن المعلم الأول ليس الثوب
السقراطى ورفض الأخلاق السوفسطائية ، وأقام مذهبه الأخلاقى
مراعيا فيه وحده النفس وتكاملها ، وتلقفه أقول سقراط عن
السعادة وزاد يحلها مما جعله أول من أسس نظرية فى السعادة
فكانت هذه النظرية هى زهرة الفلسفة اليونانية .

يصنف أرسطو بين العقلانيين المتفائلين بالمذاهب الأخلاقية
فحات الأخلاق الارسطية متركزه فى كتابين من مؤلفاته هما :
الأخلاق الفيتوماخيه أو الاخلاق الى تيقوماحوس .

خص فيه أرسطو فصلا كاملا للمنهج
الاستقراى ، يستقرأ فيه رأى العام للغاية النهائية
المنشودة من الحياة الانسانية ، وهذا ما فعله سقراط من
قبل ، لذلك فان المنهج الارسطى ما هو الا نموذج للحسوار
السقراطى .

أما الكتاب الثانى : الأخلاق الاوديمية

أعظم كتب الاخلاق حتى الاعصر الحديثه ، ولخصها احد
المشائين تحت عنوان " علم الأخلاق العظيم " كان شبه بالمذهب
الافلاطونى ووصفه ارسطو فى فترة تأثره بأفلاطون ، فهذا
الكتاب لا يستند اليه فى الاخلاق الارسطية لانه من وضع اتباعه

وليس من وصفه هو .

وبالرغم من تأثر ارسطو بسقراط الا أنه قد رفض توحيده بين العلم والفضيلة ، فقد زاد على ذلك واكد على أهمية الممارسة والتدريب على فعل الخير والاتيان بالفضيلة ، فتدريب النفس على ضبط الأهواء وهيمنة العقل على الإتمالات تساعد الانسان على توجيه الأهواء وقيادتها الى الطريق القويم . وبذلك فان اخلاق قد اصطبغت بصفة واقعية من الممكن تحقيقها على ارض الواقع .

مكانة الاخلاق من الفلسفة الارسطية :-

قسم أرسطو الفلسفة الى قسمين :-

علوم نظرية :- وتهدف الحقيقة في ذاتها ، وتنقسم بدورها الى ثلاثة أقسام : علوم رياضية ، علوم طبيعية ، وبعيد الطبيعة .

علوم عملية :- تسعى الى تحقيق المنفعة ، واقسامها :-

الأخلاق ، والسياسة ، والتدبير المنزلي ، وقد اعتبر ارسطو الاخلاق فرع عن فروع السياسة .

الأخلاق الارسطية والغاية من ورائها :-

اذا كانت الاخلاق الافلاطونية تمتاز بطابعها الروحاني ، وصفتها الصوفية ، لا تتحقق الا في عالم المثل ومن ثم

غير ميسرة للجميع ، فان الاخلاق الارسطية اخلاق واقعية لاتخلق
فى سماء المثل ، فغايتها الاناره والتبصرة فى تحديد الخير ،
والسلوك المؤدى اليه ، " فكل شخص مثل الرامى امامه هدف
فان جهل الهدف فل الطريق فلا يستطيع اصابته " .

واذا كان سقراط قد اتبع المنهج الاستقراى فان أرسطو
يسير على نفس المنوال ويستقى أخلاقه من التجربة البشرية
فهى تعتمد على المثقفين وذوى الخبرة عن أهل عصره ، فتدون
المبادئ والقواعد التى ينبغى أن يسير عليها المواطن
السوى ، وهذا باعد بين أرسطو وأفلاطون إذ أن المثل الأعلى
سهل ميسر فى أرض الواقع اخلاق عملية معتمدة على ما هو كائن
تصعدا الى ما ينبغى أن يكون ، فهى أخلاق غائبة تعلو على
كل غاية جزئية ، تلك الغاية هى الخير الاقصى المرغوب
لذاته لا غاية أبعد منه ، وبدونها يمتنع الانسان عن القيام
بأى فعل " .

١ - الأخلاق والسياسة :-

إذا كانت الاخلاق الارسطية أخلاقه غائية تسعى للخير
الاقصى الذى يعمل على اسعاد الانسان ، فان هذه الأخلاق تكتمل
حينما يعرفها ارسطو فى كتابه " الأخلاق الفيتوماخية " بانها
فرع من علم السياسة " . " فكل علم وكل فن وكل فعل
واستقصاء انما يستهدف خيرا ، وان الخير غاية ما يهدف

اليه الجميع ، والغايات مختلفة " والغايات أما متضمنة داخل الافعال ، أو منفصلة عن الافعال أى تكمن فى نتائجها ، ولما كانت النتائج متعددة فان الافعال المرتبة عليها تكون متعددة ، ومن هنا وجد أرسطو أن الاخلاق تبحث فى الافعال الانسانية من حيث هو انسان ، أى لاتبحث عن وظيفته ، فالانسان "مدنى بالطبع " لاينعزل عن الجماعه ، اذ أنه يبلغ كماله فى المدنية التى تقدم له المعونه والمساعدة ، ولتدبير المدينة علم خاص هو علم السياسة ، فالسياسة علم معيارى يرشدنا الى الطريق القويم عن طريق التشريع ، والأخلاق أيضا علم معيارى .

وعلى ذلك فالاخلاق علم معيارى عملى قطاع من العلوم السياسى الذى يتربع على عرش العلوم جميعا ،لانه يتضمن سائر الفنون والعلوم ، كما ان غاية السياسة هى تحقيق الخير للفرد والدولة ، ويقدم أرسطو خير الدولة على خير الفرد ، لأن خير الدولة له السمو والاكتمال حتى لو كان خير الفرد يتماشى مع خير الدولة .

ومن هنا جاءت الاخلاق الارسطيه ملتحمة بالسياسة فجاءت أخلاق متميزة فى حاحه الى استخدام أفضل المناهج التى تصلح لدراسة السلوك الاخلاقى ، " يقول أرسطو " ان معرفة قواعيد السلوك الانسانى لم تكن كاملة وواضحة لأن الناس مختلفون فى

تحديهم للخيرات ، لذلك لا تستطيع أن نختار منها عشوائيا
لدراستها وبحثها ، فالمنهج المناسب هو المنهج الديمقراطي
الارستقراي فيبدأ من الواقع أو ما هو متاح من أفعال
وسلوك وتجارب فيحللها ويستخلص منها المبادئ والوقائع
دون تخطى الواقع .

فارسطو - اذن - اول من جعل الاخلاق عملية تبدأ من
الحزبيات الحسية ثم تتجاوزها الى مبادئ السلوك البشرى .

اللذة الارسطية :-

السعادة الارسطية وموقف أرسطو من اللذة :-

إذا كان أفلاطون قد تصدى للذة الصوفسطائية وقد سبقه
في ذلك سقراط - ونظرا اليها على أنها شر - فحث الانسسان
على قمع شهواته ووثدها ، فان المعلم الأول نظر الى الطبيعة
الانسانية نظرة متكافلة ، جسد وعقل ، فالموازنة والتكامل
بين عنصرين الطبيعة الانسانية لا يتحقق الا بتويج العقل ملكا
للسهوات وتسيوسها ، ومن هنا انصف أرسطو الحانبيين ، نافرا
من اللذات البهيمية دون استئصال الجانب الحسى كما فعلت
(الكلبيه) فاللذة ليست شرا ، والا كان الألم خيرا ،
فالشر يمكن في الاسراف الشهوانى الحسى ، ومن هنا يقرر
أرسطو ان شمة انواعا من اللذة تعتبر خيرا ، لذه مقترنة

بالفعل الفاضل ،لذة مرتبطة بالنفس العاقلة وقدرتها على
التأمل لذلك فان اللذة العقلية اكمل حالات الانسان ولا تنشذ
غاية سوى ذاتها .

فاللذة - اذن عند ارسطو نوعان لذة دنيا متعلقة
بالحسد والاسراف فيها يؤدي الى الشر ، علاوة على أنها زائلة
مؤقتة فصيره الأمد .

لذة عليا : وهي اللذة العقلية اكثر ديمومه ،تسير على
وتيرة واحدة فاللذة بصفة عامة متنوعة ،كما أنها ليست
خييرا بل هي عرض ملازم للخير ،علاوة على أنها ظاهرة مصاحب
للنشاط العضوى بصفة عامة ،واذا زاد لها الانسان بطريق
صائبة شعر بها ، واذا زاول نشاطه بطريقة غير صائبة اقتصر
نشاطه بالألم .

ورغم تفرقه أرسطو للذات الا أنه لم يرفض مبدأ اللذة
بل لقد ظلت القيم الحيويه - كما يرى د . زكريا ابراهيم
قيما أساسية يدرك من خلالها وحده النفس وتكاملها .

السعادة كفاية كل فعل انساني :-

تعد نظرية ارسطو في السعادة من أعظم النظريات التي
عرفها الفكر الاخلاقي . منذ عهد اليونان - فهو أول فيلسف
يقع مذهباً أخلاقياً في السعادة ، ومن خلال استقراء السر

العام في الشارع اليوناني توصل ارسطو الى أن الناس جميعا
ينشدون السعادة ، فالسعادة - كما يرى ارسطو - هي الخيـ
الاسمى ، وليست اللذة اذ أن اللذة غاية الدهماء والبهائم ،
اما للسعادة فهي غاية في ذاتها ، وليست وسيله لغاية أخرى
فهي تتضمن في ذاتها الوسيلة لامعاد حياتنا دون الحاجة لخير
أحد ، ولكن هذه السعادة متفاوتة بين فهم عامة الناس وفهم
الفيلسوف لها ، فالناس ينشدون الخيرات - كاللذة - والشرف
والكرامة ، السياسة ، الحكمة ، لاجل السعادة ، ومع ذلك

يختلفون على أى هذه الخيرات تؤدي الى السعادة ، بل أن
الشخص الواحد متغير بصدده مفهومه للسعادة ، ويقرر ارسطو
أن اسمى فعل يحققه الكائن البشرى هو الفعل الذى يختص به
ككائن حي ناطق ، ومن هنا وجد ارسطو أن السعادة هي النشاط
والحيوي ، فالانسان الذى يقضى حياته فى نشاط وعمل وحيوية
هو الانسان السعيد حقا ، أما الانسان الكسول فانه يفتقد الى

السعادة .

لاشك - ان السعادة تستلزم النشاط والعمل والوظيفة
باعتبار أن الاخلاق نشاط انساني يميز الانسان عن سائر
الكائنات بوضعه كائنا شخصيا يتمتع بنعمة العقل ، ومن ثم
ليست الحياة فى نظر ارسطو هي الفعل الخاص الذى يتميز به
الانسان لأن الحياة عامة تشترك فيها باقى الكائنات ، ووفقا
لذلك قسم ارسطو النشاط الانساني الى ثلاثة أنواع :-

١ - نشاط تلقائى أو غريزى (حياة النباتية)

وظيفته فى ذاته - مثل النمو والتكاثر والقدسى -
ويشترك فيه الكائنات الحيه .

٢ - نشاط حيوانى : حساسية وشعور ، يشترك فيه الحيوان
والانسان .

٣ - نشاط عقلى : وهو الفعل الأوحد الذى يتميز به الانسان
بومفه كائنا ناطقا ، فالفكر والتأمل يتميز به
الانسان ، وبالتالي فان الخير الاقصى للانسان ينحصر فى
تأدية وظيفته العاقلة ، وعلى ذلك فان السعادة تكمن
فى الحياة العاقلة ، حسب كما لها واداء وظيفتها على
احسن وجه .

ومن هنا فان الانسان ككائن مفكر له جانبين :-

الجانب الأول :- الحياة التأملية العقلية - كحياة
الفلاسفة - من فكر ومعرفة ، وفلسفة وعلم ، وهى تسوق
العامه علاوة على أن حياة التأمل هى حياة الاله ، وكل
ما نفعله هو العلو على أنفسنا بالفكر لنشارك الاله ، وشم
نستطيع ان نحقق لانفسنا سعادته الهيه متعالیه عما هو حسى
منطلق الى ما هو مفارق .

ويعتبر ارسطو حياة التأمل اسمى حياة لانها وثيقة
الصلة بالله ، غايتها متضمنه فى ذاتها تمنح الانسان الرضا

الغبيظة الدائمة ، فهي منبع السعادة ووسيلتنا الى الخلود ،
كان لهذه النظرة اكبر الاثر لدى فلاسفة الاسلام .

لحانب الثانى : الحياة العقلية :-

اذا كانت حياة التأمل الخالص صعبه المنال ليست فى
قدور كل انسان ، لذلك فان ارسطو قد اكتفى بالحانب الثانى
ن الحياة العقلية وهو ارشاد العقل وخضوع السلوك الانسانى
ه حتى تتمكن من تحقيق الفضائل ، وفضائل هذا الضرب هـى
لفضائل العملية والاخلاقية وهى فى مقدورة كل انسان ، فيها
أية حقيقة الوسط الذهبى المتمثل فى ضبط السلوك .

نواع السعادة :-

ربط ارسطو بين السعادة وبين أنواع الحياة التى عاشها
عالم اليونانى وحددها فى ثلاث مراتب :-

- سعادة اللذة :- ويقصد بها اللذات المادية المحسوسة ،
غايته السعادة الحالية ، علاوة على أنها مؤقتة
فهى سعادة الدهماء والعامه الذين ينغمسون فى
الشهوات .

- سعادة التشريف السياسى :- يتمتع بها الصفوة ، غايته
الحياة السياسية ، ذاهية لامتتع ولا تنزع لان طالبها
يسعى اليها بذاته لابتكريم الناس له .

٣ - سعادة التأمل :- هي السعادة الحق - كما أشرنا - لأنها حياة الالهه ، فيها يترفع الانسان الى أن يكون تحت عرش الله ، وبالتالي تجعلنا نتسامى عن كوارث وعبوارض الدنيا التي تقف حائل أمام السعادة .

ومن هنا يؤكد ارسطو ان الانسان الفاضل الحكيم يظل سعيدا رغم ما ينزل به من محن لانه يضحى بالخيرات السعادة من أجل الفوز بالرضا والسعادة الابدية .

ولكن هل للسعادة شروط :-

بمقرر أرسطو أن السعادة تتحقق باكتمال الحياة ففى الكائن العاقل فقط ، وهذا يستبعد بطبيعة الحال تحقيق السعادة لدى الأطفال أو المعتوهين ، لأنهم يفتقدون الحكمة ، وعاجزين عن القيام بافعال تامه .

وإذا كان التأمل هو خير الانسان وبه تتحقق السعادة ، لأنه من الخيرات المتعلقة بالنفس ، فان هناك خيرات ثانوية تسبب سعادة عرضية مثل الثروة ، الذرية الصالحه ، جمال الخلق ، المداقه ، اى سعادة المرء فى حياة العملية أو التوفيق ، اذا افتقدتها الانسان فقد معها السعادة وهذا ما جئنا عليه ديننا الحنيف .

وإذا استعرضنا مستويات تحقيق السعادة عقد أرسطو ،

نجدها تتحقق فى ثلاثة صور :-

الصورة الأولى : حياة النفس العاقلة أو التأمل - كمننا

أوضحنا

الصورة الثانية: متعلقة بالصحة التي تمكن الانسان من

العمل .

الصورة الثالثة: الثروة والجماد .

ومع ذلك فان أرسطو قد جمع بين فضيلة النفس الحيوانية

وفضيلة النفس الناطقة وجعلها منبع السعادة ، ومن ثم فان

الفضيلة تتحقق عندما يتم تحقيق الكمال الوظيفي بين الأهواء

والعقل .

ولما كان الانسان ليس حيا محضا ولا عقلا خالصيا ،

يترتب على ذلك أن الفضيلة حالة اعتيادية ومرحلة وسطى

بين طرفين كلاهما رذيلة ، فالفضيلة ليست غاية في ذاتها

وانما غايتها السعادة . واذا كان سقراط قد وجّه أن الفضيلة

علم ، وأفلاطون أقرب بأن الفضيلة منه الهية ، فان أرسطو

يخالفهما ويرى أن الفضيلة تقوم على العلم والارادة معا ،

فالعلم يحدد لنا السبل التي تساعدنا للوصول الى تحقيق

الغرض ، والارادة تحدد الاختيار ، فالفضيلة استعداد قابل

للنحو وهي عادة مكتسبة بالمران والممارسة ، يقول أرسطو

في كفاية الاخلاق الفيتوماخية " الفضيلة استعداد مكتسب

راسخ للعقل الارادى التأملى ، يتحدد وفقا للوط " عسدد

يحدده العقل " .

فنحن اذن نحصل على الفضائل بممارستها أولا ثم يصح

عادلين بادائنا للافعال العادلة .

وقد قسم أرسطو الفضائل الى نوعين :-

أ - فضائل خلقية . ب - فضائل عقلية .

خصص أرسطو ثلاثة احزاء من كفاية "الأخلاق الفيتوماخية" للكلام عن الفضائل الخلقية وانتهى الى أنها ليست منسوبة للهبة ولا طبع فينا ، وإنما هي وليدة لتربية والتعود تهجو بالممارسة والمران . والفضائل الاخلاقية لاتسمى فضائل الا اذا كانت عادات مستمرة تعود المواطنين على العادات الطيبة ، فلا تكون طيبة الا اذا شعر بها الانسان وصدرت عنه في يسر وسهولة حتى تتحقق لذه ضبط النفس . وقد تحدث أرسطو فسمى كتابه الاخلاق عن أنواع الفضائل وهي فضائل رئيسية مشتمل فضيلة العدالة ، مثل العفة ، الشجاعة ، فضائل مادية مشتمل الثروة والجاه ، اشباه فضائل مثل الحياء ، ولما كانت الفضائل الخلقية وسيلة لغاية وهي السعادة ، فانها تحتتم على المرء أن يكون متأنى في اختيار وسائله الخلقية التي تصدر عنها أفعالنا وتكون مسئولون عنها .

وجميع الفضائل الاخلاقية ماهي الا أوساط أمور ، لأن كل

حالة من أحوال الحياة جانبين أفرط وتفريط ، تتوسطهما

للمزيد : أنظر د . أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ .

الفضيلة ، فنحن نصل الى الفضيلة عن طريق الوسط الذهبي
 كما يقول أرسطو " الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة " .

وقد حدد أرسطو قائمة للفضائل والرذائل منها أفرات

وتفريط :-

أفرات	وسط	تفريط
تهور	الشجاعة	جبن
شهوانية	اعتدال	برود
الضعف	الحلم	شراسة
المحايهة	المجاملة	الملسق

فاذا نظم الانسان حياته وفقا لهياتيك القواعد آنفسه

الذكر ، شعر بنشوة الحياة التأملية .

الفضائل العقلية :-

حدثنا أرسطو في الجزء السادس من مؤلفه الإخلاق عن
 الفضائل العقلية ، نلمس أنها وليدة التعلم ، لاحتياج الى
 تحربة ، واذا كانت الفضائل الاخلاقية وسيلة لغاية ، فإن
 الفضائل العقلية ينظر اليها بوصفها غايات . وهنا وضع
 أرسطو الفضائل العقلية - مثل أفلاطون - في أعلى مرتبة
 من الفضائل .

وتنقسم الفضائل العقلية الى :-

• فضائل نظرية (رئيسة - فضائل عملية (صغرى) .

أن أرسطو قد تأثر بالحياة اليونانية فأباح التفرقة بين العبيد والسادة - وهذا ايده نتشه فيما بعد . كما أوسع التدبير في الحروب .

وبمعيار أرسطو في نظريته المعروفه بالوسط العدل لسم يضع ارسطو منها واضحا لتحديد ذلك الوسط ، ذلك لأن تحقيق يتطلب ممارسة الطرفين أولا ثم تتحكم في ذلك حتى تصل الى الوسط العدل ، وان كان ارسطو قد أعتبر هذا الوسط وسطا اعتباري لم يتبع فيه المنطق والحكم فيه ييرتد الى العقل المحسرب .

المنهج الأخلاقي عند ديكارت :

إذا أردنا أن نلم بطبيعة الأخلاق عند ديكارت ، علينا - الي جانب التعرض لأرائه الفلسفية بصفة عامة - أن نرجع الي رسائله الي الأميرة أليزابيث أميرة بوهيميا والي الملكة كريستينا ملكة السويد وكذلك كتابه " انفعالات النفس " ، حيث ينظر ديكارت الي الاخلاق باعتبارها ثمرة العلوم وتاجها. وهذه النظرة تذكرنا بفلاسفة اليونان القدماء الذين ربطوا المعرفة بالأخلاق ، وكذلك فلاسفة العصر الحديث ، الذين جاءوا من بعده أمثال اسبينوزا وجون لوك ، وغيرهما .

وإذا كان ديكارت قد استلهم أفكاره الفلسفية نزعته من عصره. فإنه قد استوحى فلسفته الأخلاقية من فلاسفة الاغريق محاولا التوفيق بين الرواقية والايبيقورية ، طابعا مذهبه الاخلاقي بطابع الرواقية - كما سنري - .

وقد تضاربت الأراء حول فلسفة ديكارت الأخلاقية ، وفتح باب التعليل علي مصراعيه ، دون اجابة تشبع فضولنا ، لماذا لم يكتب ديكارت أفكاره الأخلاقية واضحة ؟ وهل أخلاقه ظلت مؤقتة أم اتخذت طابعا نهائيا ؟ وهل السبب في ذلك يرجع الي عدم اكتمال العلوم والمعارف لأن الأخلاق تتطلب علوما كاملة ، لأنها متصلة بالطلب والطبيعات ؟ أم أن السبب يرجع الي الحذر لأن الأخلاق وثيقة الصلة بالدين ؟

ومع أن ديكارت لم يقم لنا نسقا أخلاقيا متكاملا - مثلما فعل اسبينوزا - مما دعا البعض الي القول بأن ديكارت لم يبدع في مجال الأخلاق كما أبدع في مجال الفلسفة والمنهج ، وقد تبني آراء الرواقية والسقراطية حيث وجد ان الخير الأسمى هو " سلامة النفس " . كما يري كوبلستون ، فرديديك ، ان ديكارت لم يؤسس علما أخلاقيا كاملا لأنه لم يكن في موقف يسمح له بهذا وأن أخلاقه كامنه في نظامه الفكري علاوة علي أن ما كتبه في مجال الأخلاق كان قليلا .

فبالرغم من هذا يمكن القول بأن رسائله - التي سبق الإشارة إليها - لكل من أليزابيث والملكة كريستينا ، بالإضافة الي كتابه عن الانفعالات ، وكذلك ما ورد في ثانيا كتبه الفلسفية الأخرى ، علاوة علي تعريفه للفلسفة بأنها مرادفه للحكمة والحكمة هي المعرفة الكاملة لجميع الأشياء التي يحتاجها الإنسان لتدبير حياته والمحافظة علي صحته (٢) . كل هذا يجعلنا نؤكد ان ديكارث قد تناول معظم المسائل الأخلاقية تناولا فلسفيا يسمح لنا بالنظر إليه كأحد فلاسفة الأخلاق في العصر الحديث . ويؤكد علي ذلك بارتملي سانتيلير في مقدمة كتابه " الاخلاق بقواه " : " أن ديكارث رياضي كبير ألا ان ايضاحاته الاخلاقية تفوق في التحقيق والجلء ايضاحاته الهندسية " . (٣)
وعلي أية حال فان ديكارث في رسالته الي شانو ١٥ يونيو ١٦٤٦ رقم ٦٥ يرجع عدم كتابته مؤلفا كاملا للأخلاق - الي سببين :

- ١- أن الأخلاق تسهل للأشرار ان يستيطوا منها دعائم النعمة .
 - ٢- ان ارشادات الأخلاق للغير لا يختص بها إلا الملوك .
- علاوة علي انه قد وجد أن الأخلاق في مازق لأنها الأخيرة في ترتيب العلوم فجاهد من اجلها ، فترك لنا اشارات مهمة يمكن اعتبارها خطوطا رئيسية لهذه الاخلاق وما يجب ان تكون عليه . كما اتخذ من النفعية طريقا يمكن ان يصل به الي تحقيق حياة أخلاقية فاضلة ، فنتيح عن هذا أخلاق المؤقتة ، التي وضعها في مقال عن المنهج ، والتي تعد بمثابة مرشد في حياته ، معهدا بذلك للأخلاق العملية - " وهي الانفعالات والسيطرة عليها " وقد أعترف - ديكارث - بذلك في رسالة الي شانو ١٦٤٦ . حيث رأي ان دراسة الانفعالات واستخدام البحوث النفسية اسهام في تشييد مذهب اخلاقي هدفه السيطرة علي الانفعالات .

ومن الضروري قبل ان نتناول آراءه الاخلاقية تفضيلا لابد وان نعرض لموقفه من الحرية والمسئولية والالزام الخلقي ، لما لهذه الأمور من ارتباط وثيق بأس مذهب أخلاقي - حيث انها تكون بمثابة الجوهر وحجر الأساس.

١ - حرية الإرادة والمسئولية

٢ - الالزام الخلقي

١- حرية الإرادة والمسئولية :

قبل ان نتناول المسئولية الأخلاقية عند ديكارت يحسن ان نتعرف علي مفهوم الحرية عنده لما بين الحرية والمسئولية من ارتباط .

ولنا ان نتساءل : هل يؤمن ديكارت بالحرية الإنسانية وان الفرد- في ضوء- مذهبه مسئول عن أفعاله وسلوكه ؟ ام أنه ينكر الحرية ومن ثم فلا مكان في مذهبه للمسئولية او الالزام .

يري ديكارت ان معرفة النفس لا يمكن ان تقوم الا علي أساس التسليم بالحرية الإنسانية ، فالحرية هي التي تمكنني من اصدار أحكامي (١) والكوجيتو الذي تقوم عليه كل فلسفة ديكارت هو احد هذه الأحكام وأولها . فامتلاك الإنسان للحرية سابقا منطقيا علي اثبات وجود الله ، ولكن بمجرد ان نصل الي اثبات وجود الله يصبح من الضروري اعادة النظر في الحرية الإنسانية ، أو بعبارة اخري فهمها في ضوء ما تعرفه عن الله وصفاته . " فاذا ما نظرنا الي أنفسنا لا يسعنا الي ان نعتقد ان جميع الأشياء راجعه الي الله ، مستندة علي قدرته ، وحريرتنا لا تخرج عن ذلك . كما ان علم الله ينبغي الا يحول بيننا وبين إيماننا بحرية ارادتنا لأننا نشعر بها في نفوسنا ويشهد بها

وجداننا ، ومن ناحية اخرى فمعرفتنا بحرية ارادتنا ليبقي الاتحملنا علي الشك في وجود الله " .

ولكن اذا كان الله يعلم كل أفعالنا لأنه خالقنا ، فكيف اذن نكون مسئولين عن هذه الأفعال ؟ وكيف نستطيع ان نوقف بين حريتنا - اذا كنا احرارا حقا وبين الفرض الالهي ؟ المسبق أي علم الله الثابت الذي لا يتغير " .

يري ديكارث ان الحرية هي حرية " استواء الطرفين" او الاختيار بين احد الطرفين نتيجة ترجيح أحدهما علي الآخر ، فالحرية خيرة ذاتية ندرکها في الشعور بالقدرة علي الاختيار بين البدائل ، وهذه الحرية هي قدرتنا علي الرفض او القبول وتتجلي هذه القدرة في أقوى صورها عند ديكارث في فعل الشك . إذ ان هذا الفعل نابع من حريتنا وقدرتنا علي هذا الشك ، وباستخدام هذه الحرية نكون سادة لأنفسنا ، كما نستحق اللوم أو الثناء لأنفسنا او للآخرين.

وسنري فيما بعد عكس ذلك عن الحرية عند اسبينوزا ، فديكارث يتحدث عن حرية الإرادة بمعنى قدرتها علي اختيار هذا الفعل او عدم اختياره- وهذا ما يرفضه لوك ايضا كما سنري- فوجود الحرية الإنسانية عند ديكارث امر بديهي اذ ان " فكرة حرية الإرادة هي اكثر الأفكار شيوعا وتعتبر فطرية بالنسبة لنا " . - أي اننا لدينا شعور داخلي بحريتنا - ويعرف ديكارث الإرادة بأنها " القدرة علي الموافقة او الامتناع عن تصديق قضية ما ، كما أنها تشير الي أي رغبة من رغباتنا او احتياجات لتدعيم او الاحجام عن بعض الأفكار - ويقصد بهذه الرغبات او الاحتياجات - تأثير الجسم او الروح .

اما فيما يتعلق بالتوفيق بين حرية الإرادة الإنسانية والفرض الالهي المسبق لأفعالنا او حتميتها ، فنلاحظ ان ديكارث يتجنب تناول هذه المشكلة الصعبة تفصيلا ، وهذا الموقف يتفق مع تصميمه علي البعد عن الخلاقات اللاهوتية ويقول " لن نعاني أية مشاكل علي الاطلاق اذا تذكرنا ان فكرنا

متاء وان القدرة الشاملة لله وحده والتي يعرف بها - منذ الأزل - ما هو موجود وما يمكن ان يوجد ، هي قدرة الهية غير متناهية .

ويذكر احدي رسائله للأميرة اليزابيث - اننا اذا فكرنا في أنفسنا نقرر اننا احرار أما اذا فكرنا في ارادة الله المتناهية وجب ان نعتقد ان جميع الأشياء متوقفة عليه وان اختيارنا نفسه لا يستقل عن هذا التوقف . ومع ذلك فلا يجب ان نزيل معرفتنا بالله يقينا بوجود اختيارنا الحر .

ويقدم لنا ديكارت مثال علي معرفة الله المسبقة وصلتها بالحرية فيفترض ان هناك رجلين بينهما عداوة يأمرهما الملك ان يكونا معا في مكان واحد وفي وقت محدد بالرغم من علم الملك ان هذا يؤدي الي معركة بينهما ، وهو يريد ذلك فعلا ورغم ارادته هذه فان ما يحدث في الواقع هو ما تحدده ارادة الرجلين .

وان كنا نري ان هذا المثال ليس حالا حاسما لهذه المشكلة فالفرق كبير بين علم الملك- وهو علم بشري ناقص - او مجرد توقع ، وعلم الله القديم الذي لا يتغير .

وبالرغم من ان ديكارت يؤمن بحرية الإرادة الإنسانية وقدرتها علي الاختيار الا انه يشير الي كثير من الظواهر والأفعال التي لا تستطيع الإرادة ان تتحكم فيها مثل كثير من أفعال الجسم كالتنفس والمشي مثلا - والأفعال المنعكسة وغيرها . وديكارت وان كلان يؤمن بحرية الإرادة الا ان هذه الحرية تحمل في طياتها نوعا من الحتمية ، اذ يسلم بان الله قد خلف أفعالنا وهو يعلمها بعلم قديم لا يتغير ، الا انه يؤكد اننا نعمل ونختار وفق ما نحس ان هذا هو ما تمليه عليه ارادتنا فنحن مسئولون عن أفعالنا ، كما ان هذه الأفعال قابلة للتقييم الخلقي . ولكي تقوم الإرادة بوظيفتها علي أكمل وجه فعليها ان تدرك ان الخير والحق انما يأتيان عن طريق النور الفطري الذي وهبنا الله اياه . فسعادتنا تكمن في توجيه هذه الإرادة " واذا شغلنا أنفسنا دائما

بالتفكير في الإرادة الحرة فاننا ندرك كم هي عظيمة تلك الفوائد التي تترتب علي استخدام الطيب لهذه الإرادة .

٣- الالتزام الخلقي :

اذا كان ديكرت قد أقر بوجود الإرادة الحرة وأكد كذلك علي المسؤولية الاخلاقية وان أفعال الإنسان خاضعة للتقييم الخلقي ، فقد كان من الضروري ان يتناول مصدر الالتزام الخلقي - او بعبارة اخري - معيار التقييم الاخلاقي، واذا استعرضنا آراء ديكرت بصدد هذه النقطة نجد انه يحدثنا عن ثلاثة أنواع من الالتزام هي :-

١-الالتزام الذي يرجع الي العقل .

٢-الالتزام الذي يرجع الي العرف .

٣-الالتزام الذي يرجع الي الله . ومن الضروري ان نتناول هذه الأنواع الثلاثة بشئ من التفصيل .

النوع الاول او الالتزام الذي يرجع الي العقل :

اقام ديكرت أخلاقه العلمية علي اساس الانفعالات وكيفية السيطرة عليها وكبحها عن طريق العقل ، وبهذا نجد ان للعقل مكانه كـبيري في فلسفته الاخلاقية ، اذ انه المرشد والدليل الي الحق والخيرات كلها ، كما انه المعيار الذي يبين لنا ما هو حقيقي وما هو زائف ، فاذا احسن توجيه العقل - كما يري ديكرت - وكذلك اسبينوزا من بعده ، فانه يكفي لهدايتنا للأخلاق الكاملة، فديكرت يري ان موضوع الأخلاق هو تدبير حياتنا وهداية أعمالنا حتي ننال السعادة ، والسبيل الي ذلك هو ان يعيش وفقا للعقل وهذا ما دعت اليه الرواقية من قبل ، كما اقر به كذلك كل من اسبينوزا ولوك . وقد ولد الانسان مزودا بهذا العقل وهو في - نظر ديكرت - أعدل الأشياء قسمة بين الناس . وعلي ذلك فالعقل عند ديكرت يرتبط بالخير لأنه هو وحده العارف له والذي يأمر به ، عن طريق كبح الانفعالات .

النوع الثاني : الإلزام الذي يرجع الي العرف :

هناك نزعات أخلاقية متباينة تتناول أفعال اللحظة الحاضرة ويختار الإنسان منها حسب الظروف التي تحيط به ، لذلك يري ديكارت ان معيار الخير في بعض الأحيان يمكن ان يرجع للعرف. ومن يلاحظ بعناية أحكام العرف يجدها - لأول وهلة - مناسبة لقدراتنا كما انها قد تكون علامة تميز القضية المتفقة مع العقل .

ونتساءل كيف ينمي الناس طبائعهم ؟

يري ديكارت ان الناس يمكنهم تنمية طبائعهم بالرجوع الي العقل وكذلك السلطات القائمة عن طريق الوعظ او القوانين التي تفرضها السلطات علي الأفراد والتي يدرك الفرد من خلالها انه مخلوق من نوع يستطيع أفراده ان يحترم كل منهم الآخر ، وعليه ان يبذل ما في وسعه لتسبقة قدرته علي التفكير باستخدام العلوم بطريقة تجعل كل شئ خاضعا لهدف أكبر وهو رعاية الآخرين . فديكارت في القاعدة الأولى من قواعد الأخلاق المؤقتة - عنده يري ضرورة طاعة قوانين البلاد . واعتماد العرف والتقاليد كمصدر الإلزام الخلقي ، وقد يرجع هذا الي كثرة ترحاله من ناحية ، ورغبته في عدم التورط في معارك جانبية ، من ناحية أخرى وسنلاحظ ان هذه الأسباب أدت به الي القول بالأخلاق المؤقتة .

النوع الثالث : الإلزام الذي يرجع الي الله :

ولكن اذا كانت العادات والتقاليد فاسدة ، فكيف تستقيم الحياة الأخلاقية ؟ هنا نجد ديكارت يحدثنا عن مصدر ثالث للإلزام الخلقي ، وهو الله ، لأن الخير ليس هو ما تواضع عليه الناس من أمجاد ولسذات حسية ، كما ان مصدر الخير الحق ليس هو العالم او الجسد وانما المصدر الحقيقي هو الله بإرادته الثابتة الكاملة التي تتجلي لنا من خلال النور الفطري (العقل) وقدره

أرواحنا علي تلقي معارف حدسية من الله والله هو الضامن للعقل سلامة تفكيره كما انه مصدر ما نحسه من كمال وعلي ذلك فانه هو مقياس الخير والكمال ، والخير هو ما يراه الله لأنه وحده المطلق ، بينما- وجهات نظرنا جزئية ونسبية ، وهو الذي يهدينا سواء السبيل ويتيح لنا طريق الفضيلة. فلا سبيل لنا للخير الحق الا بالله ، والمعيار الوحيد للحصول علي حب وتقدير الآخرين هو استعداد الفرد لاستخدام قدراته ايا كانت بأحسن ما يستطيع او بعبارة اخري معيار تقدير الفرد يكمن في استخدام الإرادة الطيبة.

مما سبق نلمس ان ديكارت قد أقام أخلاقه علي اسس دينية وهذا - في نظره - يؤدي بنا الحق ويجعلنا لا نخشي الموت فهو يكتل الي الاميرة اليزابيث - في ١٥ سبتمبر ١٦٤٥ " لما كان الله وحده هو الذي يعرف كل شئ فيجب ان نفتح بمعرفة تلك الأشياء الأكثر صلاحية لنا ، ومن بينها ان الأساس الأول وهو وجود الله الذي يعتمد عليه كل شئ ، وكذلك قدرته وكماله غير المحدودين لأن هذا يجعلنا نتقبل بروح طيبة كل ما يصيبنا باعتباره جزءا مما أرسله الله الينا " . وهذا يجعلنا نستقبل بالرضا كل ما يحدث لنا - ومن ناحية ثانية - يجب ان نعرف مدي اتساع الكون ولا نقبله علي انه عالم متناه ، وعلي كل فرد ان يعتبر نفسه جزءا من كل أعظم ، ولكي يحقق ديكارت ذلك أرجأ أخلاقه .

ورغم لجوء ديكارت الي الله لاقامة أخلاقه ، الا اننا نجد بعض الدراسين- أمثال كاترين هنري - التي تري ان ديكارت قد لجأ الي الله كمصدر الالتزام ، الا انه لم يعبأ به واستخدمه لتبرير آرائه الفلسفية ، ويسايرها في هذا الرأي جيمس كوليتز - الذي يري ان ديكارت قد استخدم نظريته عن الله من اجل اللغايات التي يسعى اليها لاقامة فزيقاء فلسفية كاملة فانه - في نظره - هو الذي يحافظ علي الحركة واستمرارها ومهما كانت الصعوبات الفلسفية والمنطقية فديكارت يعلن دائما ايمانه بالحرية الانسانية ،

ومن ثم مسؤولية الفرد عن أعماله واختياره ، ايا كانت طبيعية هذه المسؤولية ومعيارها .

- مراحل الفكر الاخلاقي عند ديكارت :

١- الاخلاق المؤقتة

٢- الاخلاق العملية

٣- الاخلاق النهائية

اذا كنا لا نجد عند ديكارت نسقا أخلاقيا - كما ذكرنا من قبل- مثل النسق الاخلاقي عند اسبينوزا ، وغيره من فلاسفة الأخلاق فهو - مع ذلك- قد تحدث باستفاضة عن الاخلاق في معظم كتاباته ويمكن ان نجدها على ثلاثة مستويات او انواع :

النوع الاول : وهو الاخلاق المؤقتة : وهي التي عرضها في القسم الثالث من كتابه المقال عن المنهج .

النوع الثاني : وهو الأخلاق العلمية وهي التي نلمسها خلال معالجته للانفعالات.

النوع الثالث : وهو الاخلاق النهائية ، والتي نجدها بوضوح كبير في رسالته التي سبق الإشارة إليها والتي بعث بها الأميرة اليزابيث والملكة كريستين .

١- الاخلاق المؤقتة :

رأينا ان ديكارت ينظر الي الاخلاق باعتبارها الثمرة النهائية للبحث العقلي ، وانها لا تكتمل الا باكتمال العلم ، " فالاخلاق أسمى العلوم وأكثرها كمالا لأنها تفترض معرفة بمختلفة العلوم الأخرى ، وهي تمثل الحكمة في أسمى صورها ، وكما اننا لا الثمار من جذور او سيقان الأشجار وانما

نجمها من أطرافها وفروعها ، فالأمر كذلك بالنسبة للأخلاق فهي تعتمد علي الأجزاء التي يمكن استئصالها في المراحل الأخيرة " وعلي ذلك فالأخلاق الديكارتية - في صورتها النهائية - لا يمكن ان تكتمل الا باكتمال العلوم ، ولكن قد يجعلنا هذا نعطل كل شيء ونتوقف عن التصرف حتي نجد ما نبحت عنه ، وكما ان الحياة العملية لا تحتمل الارجاء ، وكذلك المواقف المتجددة تتطلب احكاما أخلاقية مستمرة ، لهذا او لذلك اتخذ ديكارت لنفسه أخلاقا مؤقتة . " من اجل الحياة اليومية والعملية " . وقد ذكرها لنا في كتابه "مقال عن المنهج" ولم يهدف منها الي ارساء قواعد اخلاقية ثابتة وانما أراد فقط توجيه الانتباه للحياة اليومية والتعامل معها . وقد وضع ديكارت قواعد هذه الاخلاق المؤقتة في القسم الثالث من المقال علي النحو الآتي :-

القاعدة الأولى : ينبغي للفرد ان يخضع للقوانين السائدة في مجتمعه ، وان يحترم عادات أهله وتقاليدهم ، وعليه يسلك وفق ما أجمع عليه أعقل العقلاء ، في البلد الذي يعيش فيه ، وان يحافظ علي الايمان بالمعتقد والديانة التي نشأ عليها وان يعتنق اكثر الآراء اعتدالا .

وهنا نلاحظ ان ديكارت متأثر بتعاليم اليسوعيين المتمثلة في الطاعة ، كما انه يساير المجتمع الذي يعيش فيه حتي يتجنب الدخول في معارك جانبيية ، ولعله كان ما حدث لبرونو وجاليليو ، وسنري فيما بعد ان اسبينوزا قد حاول هذه المحاولة ، قدر استطاعته الا انه لم ينجح في هذا مثلما نجح ديكارت فسبب لنفسه الكثير من المتاعب والانتقادات .

كما ينصح ديكارت أيضا - في هذه القاعدة بضرورة الاجتماع لأن من المفيد ان يعيش الإنسان وسط جماعة يتألف وينسجم معها ، كما ينصح كذلك بالاعتدال لان الآراء تفوقها غيرها من ناحية تطبيقها العملي . وعلي الرغم من ذلك فقد اتهم ديكارت بالرجعية - بصدد تلك القاعدة- الا ان جيلسون

وتوماس لانجان يريان ان هذا الاتهام باطل فديكارت لم يكن رجعيًا او متطرفًا بل كان لا يقل الحقائق قبولًا مطلقًا دون اختبارها المعرفة مدي دقتها. وكان يهدف من وراء ذلك الي ان تكون احكامه اكثر كمالًا .

القاعدة الثانية : ان يكون المرء ثابتًا في سلوكه متجنبًا لتردد فيما يفعل حتي يتجنب الندم والتائب اذا ما تبين له خطأ ترده .

ونستطيع ان نلمس في هذه القاعدة ان ديكارت يؤكد علي " الثبات في السلوك " لأن التردد يؤخر سير الأخلاق الكاملة ويفسح المجال امام الانفعالات وعذاب الضمير ، كما نلاحظ ان لجوء ديكارت الي التصميم هو مظهر لايمانه بالاتجاه العلمي وتقديره له اذ ان تصميم الارادة يجب ان يكون حاضرًا عندما نقوم بأي عمل وبدون هذا التصميم يستحيل انجاز الفعل .

ومع ذلك ينبغي ان ندرك ان ديكارت لا يدعونا بهذا القول الي الاصرار علي الأفعال التي يحوطها الشك ، بل هو يدعونا الي أداء الأفعال التي يجب علينا ان نقوم بها وفق افضل ما ندينا من وضوح واستتارة عقلية .

القاعدة الثالثة : يجب ان نتخذ من العقل هاديا لسلوكنا وحاكما لانفعالاتنا ورغباتنا ، فأفكارنا وعواطفنا يجب ان تكون ملكا لارادتنا تتحكم فيها كيف نشاء عن طريق العقل . وبهذا نستطيع ان ندرك كيف استطاع القدماء ان يحققوا السعادة رغم ما ينتابهم من آلام او عوز لأنهم آمنوا بقدرتهم العقلية في السيطرة علي شهواتهم ، ولذا فعلينا ان نبذل كل جهدنا لتتقيف عقولنا .

وهنا نلاحظ ان ديكارت متأثر بالاخلاق الرواقية تأثرا واضحا وذلك عندما يؤكد علي دور الإرادة والسيطرة العقلية علي الانفعالات وتغير الرغبات فهو يقول " في رسالة الي الاميرة في ١٨ مايو ١٦٤٥ " ان الارواح العظيمة رغم مالها من انفعالات قوية وعظيمة الا ان عقولها تظل دائما هي السيطرة علي الانفعالات .

القاعدة الرابعة : يجب الابتعاد عن التفكير في كل ما لا تقدر عليه او يخرج عن نطاق قدرتنا و اردتنا وان نسير في هذه وفق ما اراده الله لأننا لا نستطيع ان نخرج بعيدا عن هذا القدر .

وهنا أيضا - نلمس تأثير ديكارت بالرواقية عندما يري ان أسباب السعادة تكمن في محاولة المرء الانتصار علي نفسه وتغيير رغباته بدلا من تغيير نظام العالم .

وعلي ذلك فتعاليم المذهب الديكارتي ترى ان مبادئ السلوك القويم هو السير علي أكمل وجه في عالم خلقه الله مطلق الكمال ، وان كل ما يحدث لنا هو لمصلحتنا ومن عند الله وان كان - في بعض الأحيان - مكروها في ظاهره .
ديكارت يؤكد هذا المعني بقوله " ان ذوي الأرواح العظيمة ينجزون ما عليهم من أعمال ، ويؤدون افعالا فاضلة جديرة بالثناء ولا تؤثر فيهم اطلاقا أشد احتمالات الحظ قسوة ولا تحطمهم أعظم البلياء " .

تلك هي مبادئ الأخلاق المؤقتة عند ديكارت التي رأي البعض - أمثال فريدريك كوبلستون ، انها عبارة عن برنامج شخصي بعيد عن علم الاخلاق .
كما يري آخرون ان ديكارت قال بهذه الاخلاق المؤقتة لتأثره بالتعاليم الدينية اليسوعية ولم يكن غرضه ارساء قواعد أخلاقية وانما توجيه حياته وعمله أثناء البحث .

ولكنني أري انه اذا كان هناك شئ مؤقت في هذه الأخلاق فليس هذا الشئ هو القواعد المذكورة أنفا ، لأننا نلمس ان ديكارت قد دعجم هذه القواعد المؤقتة في مذهبه الأخلاقي النهائي ، الذي سوف نلمسه من خلال رسائله الي الأميرة أليزابيث ، والملكة كريستينا وأيضا من خلال كتابه " انفعالات الروح" وهذا يجعلنا ننظر الي هذه الأنواع او المستويات الثلاثة من الاخلاق - لديه - علي انها متكاملة الي حد كبير ، ويجب علينا ان نتناولها

في اطار فكري واحد . وعلي ذلك نستطيع ان نعتبر تلك القواعد - غير مؤقتة - وانما ثابتة لا تتغير باكتمال العلوم لديه .

المرحلة الثانية

الأخلاق العملية

أ - الثنائية الديكارتية

ب- الانفعالات - تعريفها - اقسامها

ج- السيطرة علي الانفعالات

الاخلاق العملية :

لاحظنا من خلال عرضنا- السابق- للأخلاق المؤقتة ان ديكارت قد اتخذ من هذه الاخلاق حصنا له أثناء رحلة الشك حتي يتمكن من اقامة فلسفته الاخلاقية بعد استكمال سائر المعارف ، باعتبار ان الأخلاق المثمرة النهائية لشجرة المعرفة . واذا كانت الاخلاق المؤقتة يمكن ان توصف بالنسبية فديكارت يتحدث عن الأخلاق العملية التي تتصف بمزيد من الايجابية ، ويلخص ديكارت هذه الأخلاق العملية في أنها السعي لتحقيق السعادة ومحاولة تذليل العقبات التي تحول- في الواقع - بيننا وبين بلوغ السعادة وربما كان ذلك تبريرا لتسميتها بهذا الاسم .

وترتبط الاخلاق العملية عند ديكارت بدراسته للانفعالات الانسانية، وطبيعتها وطرق السيطرة عليها ، الأمر الذي يدعونا الي تناول هذه النواحي بالتفصيل . وقبل ان نتعرض لهذه الاخلاق يحسن ان نشير الي ثنائية النفس والجسم عند ديكارت لما لها من ارتباط وثيق بالانفعالات .

أ - الثنائية الديكارتية :

يستنتج ديكارت من الكوجيتو ان النفس شئ والجسم شئ آخر ، ويرى ان الانسان مكون من جوهرين مختلفين أحدهما روحي والآخر مادي، فالنفس جوهر ماهيته الفكر ، والجسم جوهر ماهيته الامتداد. وتحكم الجسم القوانين الطبيعية التي تحكم العالم المادي فاذا توصلنا الي معرفة اسرار العلوم الطبيعية امكننا معرفة كل ما هو غامض بالنسبة للانسان من حيث هو جسم. ونلاحظ ان ديكارت قد قال بهذه الثنائية رغبة في تأكيد القول بخلود الروح بعد موت الجسم .

وربما يكون ديكارت في هذا متأثرا بما قاله أفلاطون في هذا الخصوص رغم ما بينهما من فروق .

ورغم التمييز بين الجسم والروح ، الا ان ديكارت قد اكد علي التأثير المتبادل والصلة القائمة بينهما . ولعل الدوافع وراء هذا التأكيد نجدها واضحة في التأمل السادس الذي يتحدث فيه عن الفكر التخيلي ، وان هذا التخيل يقوم علي ما في الجسم من صور حسية تطابق الفكرة التي كونها بنفسه او التي تلقاها عن طريق الحواس فالتخيل ما هو الا التفات القوة العارفة (العقل) الي شئ حاضر وثيق الصلة بها وهو الجسم والي جانب ان كل منا قد خبر وادرك وحده الروح والجسم فباعتمادنا تماما علي انشطة واهتمامات الحياة العادية - بعيدا عن التأمل - الفيزيقي - نستطيع ان ندرك وحده الروح والجسم .

ويوحد ديكارت بين ادراكنا لمختلف الحالات الجسدية وشعورنا واحساساتنا ، حيث انها نماذج مشوشة للتفكير نابعة من الاتحاد بين الجسم والنفس ، فعندما أشعر بالألم فأنتي أدرك حالة معينة من احوال جسمي، أي كونه مصابا - ولكنني مع ذلك - لست مجرد مدرك لحالتي فحسب بل أتأثر بالألم تأثرا عميقا ، وكذلك بالنسبة للاحاساسات الجسمية الأخرى كالجوع او

العطش مثلا ، فهي من ناحية وعي وادراك لحالات جسمية معينة أي حاجة الجسم للطعام والشراب ، وهي في الوقت نفسه حالات تشغل العقل والإرادة.

وهذه الحالات والمدرجات العقلية جزء من نظام اقامة الله ليخبرني بحالات جسمي ، وكذلك بالمخاطر التي تتعرض لها من الأجسام الاخرى .

وعلي ذلك فهناك صلة وتأثير متبادل بين الجسم والنفس وهو ما أشار اليه ديكارت " في كتابه " المقال عن المنهج " عندما ذكر ان بعض الأمراض التي تصيب العقل يكون سببها الجسم ، كما ان الجسم يؤثر علي النفس او الروح بواسطة الاحساس والعاطفة ، كما ان الجسم يتأثر بالروح عن طريق الإرادة التي توجه حركاته ، وتغير من اتجاهاته .

وقد لجأ ديكارت الي القول بان الغدة الصنوبرية هي محل الصلة بين الجسم والروح حتي يستطيع ان يفسر مشكلة الاتحاد بينهما " فيما تمارس النفس وظيفتها ، وهي مركز الاتحاد لأنها مزدوجة ، أي نفسية جسمية. وقد سبب القول بهذه الثنائية الكثير من الاعتراضات ، كما اعترض عليها اسبينوزا في مقدمة كتابه " الاخلاق - " واعتبر القول " بان الغدة الصنوبرية هي موطن الصلة بين النفس والجسم " احد جوانب النقص الشديد في الفكر الديكارتي .

وقد حاول الكثير من الفلاسفة معالجة هذه الثنائية او التغلب عليها ، كما انهما تبلورت عند جورج باركلي الذي اقر بأن العادة لا وجود لها.

وبصرف النظر عن الحل الذي ارتضاه ديكارت لهذه الثنائية ، وما صادف هذا الحل من انتقادات فاعترافه بالتأثير المتبادل بين الروح والجسم دفعه الي الاهتمام بدراسة انفعالات الروح ، وانفعالات الجسم وما بينهما من تداخل ، هذا بالاضافة الي شكوي الأميرة اليزابيث له ما أصابها من تعب عقلي ، وما تسببه لها تلك الحالة الي جانب رغبة ديكارت في تطبيق

الطبيعيات علي الطب كي يساعد في علاج الأمراض النفسية الجسمية " السيكوماتيك " .

كل هذا دفع ديكارت الي العناية بالانفعالات ودراسة أثرها في السلوك الانساني وارتباط هذا كله بالنواحي الأخلاقية عنده . لهذا فمن الضروري ان نتناول الانفعالات وأسبابها وكيفية السيطرة عليها ، لما لهذا من ارتباط وثيق بالأخلاق .

ب- الانفعالات :

تعريف الانفعالات : تستعمل الان كلمة انفعالات للدلالة علي الحالة النفسية الحادة فقد كان القدماء يطلقون لفظ اتصال " الهوي " علي ميل النفس الي ما تستلذه الشهوات من غير داعية الشرع ، وكذلك كانوا يذمون "الهوي" الانفعال . اما المتأخرون فانهم فرقوا بين الهوي العالمي ، كحب العلم ، والهوي الخسيس ، كالبلخ والهوي المتوسط كالعشق ، ولكن جميع الأهواء تشترك عندهم في صفات واحدة وهي جمع عناصر النفس ، وتأليفها ، وتوحيدها وتوجها الي هدف واحد .

ويعرف الانفعال " الهوي " بأنه حالة وجدانية قوية مصحوبة بتغيرات فسيولوجية سريعة وبحركات تعبيرية كثيرا ما تكون جلية او عنيفة ، وينشأ الانفعال من اعاقاة فجائية لميول ورغبات قوية ، او عن ارضاء غير منتظر لهذه الميول او الرغبات .

ولكن ديكارت قد استعمل كلمة للدلالة علي جميع الحالات الوجدانية للنفس كالحب والكرهية والفرح والحزن وللخوف والرغبة . كما يري ديكارت انفعالات وكلمة مدركات تعنيان نفس الشيء ، فهما تشيران الي المدركات او المشاعر التي تحدث للروح وترتبط بها وتفرزها وتسببها حركة الأرواح الحيوانية .

فالانفعالات هي الحالات الوجدانية التي يسببها الجسم ، وهي أثر من أثار اتحاد النفس بالجسم ، وقد تكون سلبية او ايجابية ، فهي ايجابية في حالة الإرادة ، وسلبية في حالة الادراك .

ويؤكد ديكارت علي اننا كي نفهم الانفعالات يجب علينا ان نميز بين وظائف النفس ووظائف الجسم ، ولن نجد صعوبة في ذلك اذ ان المعيار هو ان ما يوجد في الأشياء الحسية او اشعر به في داخلي ينسب الي تجسم ، اما ما ينسب الي الاشياء غير الحسية فهو وظائف الروح او الفكر .

كما يميز ديكارت بين الانفعالات وبين الافعال فهو يري ان الانفعالات لا تعبر عن الافعال الارادية الخاصة بالانسان ، أي انها خارجة عن ارادة الانسان ولا يمكنه مقاومتها ولا تعبر عن جوهره ، كما يقرر ان الاشياء التي يجب ان نعتبرها افعالا انسانية هي التي ترتبط بالحرية . اما اذا كان السلوك غير نابع من الفكر فهو سلوك سلبي وفي هذا تكمن عبودية الإنسان لان العبودية تتساوي مع السلبية .

والجدير بالذكر ان التميز بين الفعل والانفعال يمكن ان يتضح بالرجوع الي اصول هذه الكلمات في اللغات الأوربية ، فكلمة من اصل لاتيني لكلمة ومشتق من كلمة pati بمعنى المعاناة او يعاني . اما كلمة action أي الفعل فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية agere بمعنى يفعل do . وعلي ذلك فالانسان في حالة الفعل يتصف بالاجيائية والمبادرة اما في حالة الانفعال فيتصف بالسلبية والتلقي او المعاناة او كما يري ديكارت فان الفعل action يدل علي الارادة الحرة التي تجعلنا قادرين علي الحكم او الامتناع عنه ، اما الانفعال فهو يدل علي ما يحدث لنا دون ان يصدر عن الفكر وانما نتيجة مصادر خارجية .

ثم ينتقد ديكارت القنماء فما ذهبوا اليه عن الانفعالات فما ذكروه حول هذا الموضوع سطحي الي حد كبير ، وجانبه الأكبر غير موثوق به ، ويرى انه

كي يصل الي الحقيقة فعليه ان يبتعد عن الطريق الذي ساروا فيه كما ان ديكارت سباق الي القول بان الانفعال يكون دائما مرتبطا بالفعل فهو فعل بالنسبة لمن أحدثه ، وهو انفعال بالنسبة لمن تلقاه .

والانفعالات تتواد من الاتحاد بين النفس والجسم ، فكل انفعال من انفعالات النفس سببه فعل في الجسم . وعندما يتلقي المخ تأثيرا من الاجسام الخارجية تنتقل اجزاء الدم الصغيرة في حركة سريعة من المخ الي الاعضاء ، واذ ما تصادف تيسر الاتصال بالقلب حدثت العاطفة فتقوي هذه الحركة وتزيد من آثارها ، وعلي ذلك فالعواطف من أشد العوامل اثرا في تشويه وطمس الأفكار العقلية .

وقد انتقد البعض ديكارت في هذه النقطة لانه بذلك في رأيهم ينزع عن الانفعال أى دلالة او معنى ويبدد الانفعال الي الدورة الدموية ، وبذا يخرجها من مجال الإرادة الانسانية ، وامكان السيطرة عليه ويصبح الانسان غير مسئول عن انفعالاته لانه غير مستطيع السيطرة علي دورة الدم في عروقه . ولكننا لا نتفق مع هذا النقد تماما . فديكارت - كما سنري - يحدثنا عن كيفية السيطرة علي الانفعالات ، بل علي بعض الحالات الجسمية ، ويذهب - ديكارت - الي القول بأننا وان كنا عاجزين عن توسيع حدقة العين اراديا الا اننا يمكننا ذلك فعلا بعد بصرنا الي الاجسام البعيدة وبذا تتسع حدقة العين .

آثار الانفعالات :

تثير الانفعالات الروح وتدفعنا الي الرغبة في بعض الأشياء التي تجهز الجسم لها .

فالخوف يدفع الروح الي الرغبة في الهرب ، والشجاعة تدفعها الي الرغبة في القتال .

ويلاحظ ان هذه التفسير يتفق مع ما نقول به النظريات الحديثة في تفسير السلوك البشري ، وحديثها عن الفعل المنعكس ، وكيف انه يتم بصورة آلية،

فالخائف يتجه الي الهرب بصورة لا إرادية ، وبذلك يصيح السلوك انفعالا اكثر منه فعلا . ولكن للانفعال ناحية ايجابية هي التي تدفعنا الي نمط معين ملائم للسلوك وهذا يجعل الإرادة حرة غير محددة بالانفعال ، بل نستطيع ان نتخذ القرار الذي نراه هي الناحية السلوكية أي الخوف والشعور بالخطر او التغلب علي الخوف والشعور بالاطمئنان .

والانفعالات في نظر ديكارت امور طبيعية في حد ذاتها ، فهي يمكن ان تجلب الخير او المنفعة لصاحبها اذا كانت معتدلة جسما ونفسا ، ويقودها العقل ويسيطر عليها . وهو يقول " ليست فلسفتي فلسفة شديدة قاسية حتي ارفض الاعتراف بالانفعالات ، فلسفتي تعتبر الانفعالات ينبوع شعورنا بالغبطة وعلي الباحث الأخلاقي ان يبدأ بمعرفة طبيعة الانفعالات ويحدد فائدة كل منها حتي يدرك سلطان الارادة عليها . " كما يقول " والآن وقد تعرفنا علي الانفعالات فليس لدينا سبب كاف للخوف منها- كما قلنا من قبل نأثنا رأينا ان الانفعالات كلها طيبة في جوهرها او طبيعتها ، وليس علينا الا ان نتجنب الاستخدام السئ لها او الافراط فيها " كما يكتب الي الأميرة اليزابيث في ١٨ مايو ١٦٤٥ " ان الأرواح او النفوس العادية البسيطة تترك نفسها فريسة لانفعالاتها وتكون سعيدة او وثيقة نتيجة لارتباطها بما يحدث لها ، اما الأرواح او النفوس العظيمة فهي بالرغم من ان لها كذلك انفعالاتها ، وعادة ما تكون هذه الانفعالات اكثر قوة وعنفا من انفعالات الافراد العاديين الا ان عقول هذه النفوس العظيمة تظل دائما هي السيطرة " .

اما تعرف هذه الميول والانفعالات فيجعلها تتحكم في الفرد ، وبذا يحدث خلل في طبيعتها له اثره علي النفس والجسم معا . فالانفعالات تكون مقبولة في حالة الاعتدال اما في حالة الثورة والافراط فيها فانها تتقلب الي ظواهر مرضية ينبغي محاربتها والسيطرة عليها .

وكما لاحظ عثمان أمين فان ديكارت في نظرتة الي الانفعالات يختلف
عن الرواقيين الذين رأوا ان الانفعالات مرض يجب محاربتة . اما ديكارت
فيرى انها أشياء طيبة فيها مصلحة النفس والبدن ، وعلينا - فقط - تجنب
انحرافها .

اذ كنا نرى ان ديكارت يقترب كثيرا من الرواقيين في نظرتة الي
الانفعالات عند ثورتها والافراد فيها ، ففي هذه الحالة تعتبر ضارة بالانسان
جسما وروحا ويجب محاربتها او علي الاقل كبحها والسيطرة عليها . ولاشك
ان الانفعالات التي اعتبرها الرواقيون شرا - يجب محاربتة هي الانفعالات
الجامحة التي تعوق حركة الفكر والروح .

الخصوص اعلم جيدا أنني اختلف تماما مع كل من كتب في هذا الموضوع من قبل. وذلك له ما يبرره فالسابقون يشنون حصرهم للانفعالات من تفرقتهم في الجزء الحسي من الروح بين اتجاهين يطلقون عليها اسم الشهوة وسرعة الغضب . ولكنني فيما يتعلق بالروح لأجد تفرقة بين أجزائها. ورغم ما قاله ديكارت عن حصره للانفعالات لمعرفة أسبابها الأولى ، فاسينوزا يري في مقدمة كتابه الثالث من الأخلاق - ان ديكارت رغم شهرته ومحاولته تفسير الانفعالات باسبابها الأولى ، الا انه لم يعرض سوي عبقريته الفردية ، ويضيف قائلا : " سوف اقصر حديثي عن أولئك الذين احتقروا الانفعالات ودموها بدلا من محاولة علاجها ، لذلك سوف أعالج رذائل الجنس البشري بطريقة هندسية وأبرهن علي أشياء يعتبرونها مجرد عبث ومنفرة للعقل . "

ولكننا لا نتفق مع اسينوزا في هذا النقد الذي وجهه لديكارت ، لأن ديكارت ابدي اهتماما كبيرا بالانفعالات ونظرا اليها علي انها طيبة ، وحاول تنظيم الشرير منها حتي يستطيع ان يؤسس الاخلاق . ويقول ان الانفعالات فائدة فهي تساعد جسمنا علي التكيف حسب حاجات الساعة ومستلزماتها.

السيطرة علي الانفعالات :

تعتبر الانفعالات شيئا أساسيا في صميم الطبيعة البشرية ، وكما رأينا فان ديكارت يري انها خيرة في ذاتها طالما كانت في حالة البساطة والاعتدال - كما انها قد تكون سببا للشرور عندما تجمع وتخرج عن سيطرة العقل، ومن ثم فالسيطرة علي الانفعالات امر أساسي في الدراسة الأخلاقية، وهي مرتبطة بالخير والشر ، كما تدفعنا الي البحث عن النافع وتجنب الضار، وكذلك في اصدار أحكامنا الخلقية التي تظل صحيحة اذا كانت الانفعالات في حدودها الطبيعية ، اما اذا انحرفت الانفعالات عن هذه الحدود فان الحكمنا تكون خاطئة .

وعلي ذلك فالانفعالات الانسانية مقبولة وطبيعية في حالة اعتدالها. اما في حالة عنفها وتجربها فانها تكون غير مقبولة وتحول الي شر يجب محاربتة والسيطرة عليها وعلي ذلك يعتقد ديكارت - كما اعتقدت الرواقية من قبل - اننا نستطيع السيطرة علي انفعالنا والتحكم في سلوكنا عن طريق الإرادة والعقل . ولما كانت النفس والجسم هما سببا الانفعالات ، ولا يوجد انفعال في النفس إلا وله أثاره في الجسم والعكس صحيح فالتحكم في الأفعال الجسيمة يساعدنا علي التحرر من الانفعالات السلبية المعكرة لصفو حياتنا، وبذا نحقق ما نصب اليه من سعادة " ان من يسلم بالمصاحبة العقلية يستنتج ان أمل الإنسان الحقيقي هو مقاومة الانفعالات الضارة ويلوغ الرضا العقلي الذي لا يعتمد علي الإرادة فحسب بل يعتمد علي ردود احداث فيسيولوجية سعيدة* .

ويري ديكارت ان علاج الانفعالات يكمن في معرفة الأنفعال ذاته ومعرفة قوانين الجسم وكذلك معرفة العلاقات بين أحوال النفس والجسم المستمدة من الواقع والتجربة . مما يفسر لنا السبب الذي دعا ديكارت الي تخصيص مكانة خاصة في فلسفته للطب والطبيعات ، بل ويجعلها مدخلين أساسين للسعادة: فالطب مفتاح الجسد وبه نكتف عن أسرار أمزجتنا ، " فإذا كان من الممكن ايجاد وسيلة تجعل الناس أكثر حكمة ومهارة فاني اعتقد انه يجب ان نبحث عن هذه الوسيلة في الطب " .

وإذا فشل الإنسان في الاهتداء بعقله الي الرضا فعليه ان يخلي نفسه من الانفعالات الضارة وهو يستطيع تحقيق ذلك بصحة البدن وادخال المسرات علي نفسه . او ما يشعر به المرء من فرح جواني وبالتالي يري ان الحظ يأتيه وهو في حالة السرور أكثر مما يأتيه وهو في حالة السرور أكثر مما يأتيه وهو في حالة الحزن ، فهاتف سقراط ما هو الا وحي جواني اذا اتبعه المرء " مع ايمانه بأنه ناجح - فإنه يحقق ما يريد " .

وإذا كان ديكارت لم يحقق هدفه في السيطرة علي الانفعالات عن طريق الطب فقد وجد أننا نستطيع السيطرة عليها بالإرادة ، ومن ثم تصبح أفعالنا معتمدة علي الإرادة الحرة . تلك الإرادة التي تجعلنا سادة علي أنفسنا ومن ثم ترفعنا الي الله وتقربنا منه .

ولما كان الانفعال نفسيا وجسميا فان السيطرة عليه تكون بالإرادة والجسم معا ، فمثلا اذا كان هناك خطر ما يلاحقنا نتيجة معرفتنا ان هذا خطر ، - كأن يكون هناك نمر جائع - فأنا نتوتر ونشعر بالبرودة ويظهر رد الفعل علي الجسم في صورة هرب وقيل ان تجد الإرادة فرصة للتدخل يكون المخ قد بدأ حركة الجسم ، وهذا يؤثر في الروح ، وعلي الرغم من ذلك فان الإرادة لا تتقيد بهذه الإثارة الجسمية بل وتظل محتفظة بقدرتها . ليس بمنع النتائج وانما بكبحها .

وبالإرادة تتمكن النفس من التوقف عن العمل الجسمي الذي يدفع اليه الانفعال، كما تستطيع النفس ان تنتقل من أفعال الي آخر بالممارسة والمران، بل وتستطيع أيضا ان تغير الانفعالات وتجعل الإرادة تسيطر عليها.

وحتى لو لم نستطيع ان نزيل الانفعالات السيئة بالإرادة وحدها فاننا نستطيع إزالتها بالانفعالات المضادة ، فإذا أراد الإنسان ان يستثير الشجاعة في نفسه وجب عليه ان يوجه إرادته الي معرفة أسباب الخطر وكيفية التغلب عليه . وفي هذا يقول ديكارت " أننا نستطيع السيطرة علي الانفعالات بطريقة غير مباشرة باستحضار الأشياء التي ترتبط عادة بالانفعالات التي نرغب في احداثها والتي تتعارض مع الانفعالات التي نريد التخلص منها ، فلكي نثير الشجاعة في نفوسنا علينا ان نستبعد الخوف . ولا يكفي هنا الإرادة وحدها ولكن علينا ان نأخذ أنفسنا بالتفكير في الأسباب التي تقنعنا بأن الخطر ليس عظيما " .

وعلي ذلك فيبدو ان علاقة الشخص بجسمه متشابهة مع علاقة الفارس بالحصان الجامح وما يجب علي الفارس هو احكام اللجام. وهذه نزعة بيور تانية ترد الأخلاق فيها الي الصراع بين الجسم والنفس . وتحمي النفس من الاندفاع وراء العمل الجسمي .

ولذا فالإرادة تستطيع ان تسيطر علي الانفعالات وهذا ما عجز فيه الطب. كما ان ممارسة الفضيلة تعد علاجاً دينياً ضد الانفعالات لأن أي إنسان يعيش بالطريقة الفاضلة في ظل ضمير يؤنبه علي عدم تحقيق ما هو أفضل بالنسبة له ، فهذا الشخص يحصل علي الاشباع والرضا عن النفس مما يجعله سعيداً ، كما يجعل اقوي الانفعالات غير قادرة علي احداث أي اضطراب في التوازن الذي تشعر به رومه " .

ورغم ذلك فان النفس في بعض الأحيان تكون غير قادرة علي كبح الانفعالات - ذلك لأن الأرواح الحيوانية تعزز الانفعالات وتقويها بالاضافة الي انها تكون مصحوبة ببعض الاضطرابات في القلب والدم - كما ان الإرادة لا تستطيع ان تمنع نفسها من بعض الأصوات كصوت الرعد مثلاً- وكل ما تستطيع الإرادة ان تفعله - عندما يكون الانفعال في عنفوانه هو عدم الخضوع لتأثيراته وكبح عدد من الحركات التي يدفع الجسم اليها. كما في حالة الغضب - فقد نرفع الأيدي للضرب الا ان الإرادة تمنعنا عن ذلك بأن نضعها في الجيب .

ويقرر ديكارت في نهاية كتاب الانفعالات ، انه ليس هناك لدينا سبب كاف للخوف من الانفعالات لانها - في نظره - طيبة في جوهرها وعلينا ان نتجنب الاستخدام السيئ لها والافراط فيها. وقد يشعر الناس بالمرارة الشديدة عندما يعجزون عن استخدام هذه الانفعالات بصورة طيبة ، والطريقة المثلي للسيطرة عليها هي ان نعلم أنفسنا كيف نكون سادة عليها ونوجهها حتي تكون الشرور الناتجة عنها محتملة بشكل ما .

وعلي ذلك يستطيع العقل السيطرة على الانفعالات وترويضها وإذا تمكن من ذلك أنقلبت الانفعالات الي وسيلة حسنة خيرة تساعدنا لبلوغ الخير، فالخير الذي يدركه العقل يقوي أثره في نفوسنا . عندما تصوره الانفعالات شيئاً جميلاً . وهذه نزعة رواقية واضحة في فلسفته تجعله يقف علي طرف النقيض من مكيا فيلي القائل " بان الغاية تبرر الوسيلة " أي ان الشر لا يولد الا الشر ، وهذا جعل البعض يري ان فلسفة ديكارت الأخلاقية فلسفة حياة تخضع للتطور الفكري الأخلاقي متخذة تحليلات فريدة من نوعها . كما يوي البعض الآخر - وان كان متفقاً مع الرأي السابق - ان اخلاق ديكارت أخلاق دينامية قائمة علي الفعل وليست اخلاق استسلام .

المرحلة الثالثة

الأخلاق النهائية

- أ - قواعد الاخلاق النهائية
- ب- السعادة والغبطة
- ج- الفضيلة ومشكلة الخطأ
- د- الرجل الفاضل
- هـ- مشكلة الشر
- و- آراء ديكارت عن المجتمع الإنساني

أ - الأخلاق النهائية :

انتهينا من عرضنا السابق للأخلاق المؤقتة والأخلاق العملية التي ان الأخلاق المؤقتة نسبية استند اليها الفيلسوف اثناء رحلة الشك حتي يتمكن من تحقيق الخير الأسمى الذي أراد من خلاله سيطرته علي الانفعالات. وقد ألتمس ديكارت هذا العلاج في الطب الا ان الطب عجز عن تحقيق ذلك فلجأ ديكارت الي الإرادة التي هي وحدها قادرة علي تحقيق هذه الغاية. وبعد ان اطمأن ديكارت من تحقيق غايته في السيطرة علي الانفعالات شرع في وضع قواعد الأخلاق النهائية وكان ذلك في مرحلة متأخرة من حياته. وتتلخص هذه القواعد فيما يلي :-

- أ - ان نحاول دائما أن نحقق أفضل استخدام ممكن للعقل حتي نستطيع ان نعرف ما يجب ان نفعله وما يجب ان نتجنبه .
- ب- ان يكون لدينا التصميم القوي والمستمر علي انجاز ما ينصح به العقل، ولا نسمح لانفعالتنا أو ميولنا ان تضللتنا : وتكون الفضيلة في استمرارنا علي هذا التصميم . وهنا يقول ديكارت " بالرغم من أنني أعلم أن أحدا. لم يطلق علي التصميم أسم فضيلة الا اني أسميه كذلك " .
- ج- ان ننظر - قدر استطاعتنا - ونحن نسير وفقا للعقل الي الخيرات التي لا نملكها وليست في متناول ايدينا علي أنها خارجة عن قدرتنا وعلينا الا نفرد بها ، وبهذه الوسيلة نعود أنفسنا علي الا نرغب فيما يسبب لنا الحزن وأنه لا يوجد شيء يحول بيننا وبين الرضا والقناعة أكثر من الرغبة والندم. أما إذا فعلنا ما يمليه علينا العقل فلن نكون خاضعين لأي ندم وهذا يجعلنا لا نرغب في أكثر مما هو في قدرتنا ، وبذلك نكون قادرين علي تحرير أنفسنا ولا نتغاضي عن شيء في مقدورنا .

هذه هي الأخلاق النهائية عند ديكارت ، التصميم واتباع العقل والبعد عن الخيرات الظاهرة . وهذه الأخلاق تمتاز عن الأخلاق المؤقتة في انها دائمة تسير وفق ارشاد العقل اذ تقوم علي معرفة عقلية مستتيرة تتقنا من مجال الجهل الي نور المعرفة .

وبالمعرفة نستطيع ان ندرك الأخلاق الصحيحة والغبطة والسعادة الدائمة والخير الأسمي ومع ذلك فان ديكارت يري ان القواعد التي وضعها في الأخلاق المؤقتة صالحة ومقبولة ، كما أنه يدعونا الي تغيير رغباتنا بدلا من تغيير العالم ، حتي نستطيع ان نحقق الفضيلة .

وهذا يدفعنا الي تأكيد ما سبقت الإشارة اليه من أن هذه المراحل الأخلاقية او الأنواع الاخلاقية عند ديكارت ليست منفصلة او انها مراحل متتابعة تؤدي الواحدة الي الأخرى بل هي أنماط متداخلة متكاملة تخللها جميعا تركيزة الدائم علي دور العقل والإرادة الطيبة .

ويرجع الفضل في اهتمام ديكارت - بصورة أكثر وضوحا بالموضوعات الأخلاقية الي الأميرة اليزابيث ، فهي في رسائلها اية كانت تحث علي شرح وتوضيح كيفية السيطرة علي الانفعالات - مما دفع ديكارت الي تناول المشكلة الأخلاقية وموضوع الانفعالات بالتفصيل ، كما وحد بين الفضيلة والتفكير السليم الذي يحدد للفرد الأهداف المنشودة . كما ن الأميرة أليزابيث دفعته للسير في الاتجاه التقليدي لفيلسوف الأخلاق حتي يوضع نظريته عن القيمة والفضيلة التي سبق وان تناولنها في المقال .

وبفحص مراسلات ديكارت نجده يعبر عن الموضوعات الأخلاقية بمصطلحات مألوقة عند القدماء مثل الفضيلة والخير الأسمي والبهجة الا ان هذه الموضوعات قد اكتسبت دلالة جديدة عند ديكارت ، الأمر الذي يدفعنا الي تناول هذه الموضوعات باعتبارها النتائج النهائية للبناء الأخلاقي عنده .

ب- السعادة والغبطة :

بناء على رغبة الأميرة اليزابيث وتساؤلها عن السعادة يتناول ديكارت هذا الموضوع في رسالته إليها . فقد كانت الأميرة تسأل ديكارت عن السعادة في ضوء كل كتاب سينكا " الحياة السعيدة " فهل نجح سينكافي معالجة هذا الموضوع - أي موضوع السعادة - ؟ يري ديكارت - بداية - أن سينكا جدير بان يعالج هذا الموضوع لأنه فيلسوف مستدير ، فالي جانب عقيدته فهو يتخذ من العقل دليلا ومرشدا ، ثم يسير ديكارت على نفس منوال سينكا اذ يري ان الناس يتخبطون في سعيهم للسعادة ، اذ ان السعادة نتيجة للخير الأعلم ونحن جميعا ننشدها لأنها غاية أعمالنا ، الا أن هذه الأعمال لا تمنحنا السعادة ما لم تحدث فينا اللذة ، فالسعادة تقوم على الثروة والجاه والصحة، وهذه أمور متعلقة بالبدن وتقوم على الحظ .

أما الغبطة فهي تكمن في الرضا والقناعة الكاملة كما انها تكمن في الاشباع الداخلي الذي يفتقده أولئك المحظوظون بالمتعة المادية. هذه الغبطة هي طمأنينة تملأ النفس من جميع أرجائها ومن ثم تتطلب بذل الجهد من أجل الحصول عليها .

ولكي نحقق ذلك يري ديكارت وجوب ملاحظة أن الأشياء نوعان ، فهناك أشياء تعتمد علينا كالفضيلة والحكمة ، وأشياء أخرى لا تعتمد علينا كالسعة والثروة والصحة .

فيديكارت يري ان أشد الناس فقرا واقلهم حظا يمكن ان يكونوا قانعين راضين - رغم انهم لا يستمتعون بهذا النوع الثاني من الخيرات - وهذا الرضا وتلك القناعة هي محض اهتمامنا ويستطيع كل فرد ان يحقق ذلك دون اعتماد على شئ آخر إذا أتبع القواعد الأخلاقية الدائمة . ويؤكد ديكارت في رسالة أخرى ان الغبطة في تناول كل فرد والناس جميعا متساوون في تملكها فهي تعتمد على قرارنا الحر .

وبالرغم من أن هناك بعض العيوب الجسمية التي قد تمنعنا - أحياناً - من تحقيق الغبطة كما تمنع حرية الإرادة مثلما يحدث في النوم - مثلاً - إذ أن أكثر الناس تفلساً لا يستطيع أن يمنع نفسه من الأحلام المزعجة - فالفضيلة والحكمة هما وسائلنا لتحقيق الرضا وادراك الغبطة فما هي تلك الفضيلة ؟

يري ديكارث ان الفضيلة هي التفكير الصحيح الوحيد الذي يقود سلوكنا الي الحق كما أنها العزم والتصميم علي فعل ما نراه خيراً ومن ثم فالفضيلة تقوم علي عنصرين :

الاول : هو الإدراك الواضح المتميز وهنا يربط ديكارث بين الفضيلة والمعرفة مثلما فعل سقراط .

الثاني : هي الإرادة الطيبة التي نحكم بينها علي الأشياء بأنها حسنة او سيئة فالفضيلة قائمة علي التأخر بين الإرادة والإدراك ، وتحسن الإدارة إذا اتجهت الي الأفكار الواضحة المتميزة وتضل اذا اتجهت الي أفكار مبهمه غامضة .

فبالإدراك أعرف الأشياء وبالإرادة أحكم علي هذه الأشياء صحيحة او خاطئة حسنة او قبيحة فالإدارة هي التي تمدنا بالقدرة علي اصدار الحكم .

ولما كانت الإرادة والإدراك يرتبطان بمشكلة الصواب والخطأ ، اذا يجب التعرض لهذه - المشكلة عند ديكارث حتي يمكن فهم الفضيلة .

يري ديكارث ان الخطأ ينجم من الإرادة عندما تميل الي تجاوز حدود الإدراك الواضح المتميز ، فالعقل يعينني علي التميز بين الحق والباطل ، وطبقاً لما لي من حرية فأنا مسئول عن خطئي لأنني أندفع للحكم او الفعل دون استتاره عقلية " . ومن ثم فالخطأ ينجم من تأثير الإرادة وليس من فكره فان الفكرة في حد ذاتها محايدة ولن تكون خاطئة الا بعد اصدار الحكم عليها .

اذا قامت احكامنا علي اساس واضح فأننا لن نقع في الخطأ اما اذا اتبعنا الانفعالات - والأفكار السابقة فأننا بذلك نقع في الخطأ .

ويؤكد ذلك ديكارت بقوله " ان الإرادة - وحدها لديها القدرة علي
الرفض أو القبول اذا كانت هي السائدة في الإنسان " وعندما تتخطى الإرادة
حدود الإدراك الواضح المتميز فأنها تقع في الشرور والاثام اذ تندفع وراء
أهوائها.

فالخطأ في الحكم خطيئة لأنه مصدر الشر ، ولما كان الله هو الخير الأسمى
المطلق فنحن بالتالي مصدر الخطأ والخطيئة ففي نظر ديكارت الخطيئة فعل
بشري ناجم عن جهلنا ومعرفةنا المحدودة . فديكارت يوحد بين الخطأ
والخطيئة فهما يرتدان الي عمل الإرادة . ويرفض ديكارت ان يكون الله علة
الخطأ لأن علة الخطأ هو الجهل والله يمنحاه عن اللوم - في هذا
الخصوص - لأنه منحنا الحرية ونحن قد نسي استعمالها فنقع في الخطأ.

ورغم ان ديكارت يسلم بالضعف الإنساني وبالعقبات التي تعترض سبيله
إلا أنه يؤمن بفائدة المعرفة. فالفضيلة الحقة في نظره والتي لا تززع قائمة
علي هذه المعرفة ، فهو - مثل أفلاطون- ينصحنا بالبعد عن المعرفة
الجزئية . فالفضيلة الحقة هي التي تقع علي معرفة مناسبة وهي التعقل
السليم. فنحن لكي نصل الي حالة الرضا يجب ان نفحص الأشياء التي تؤدي
الي هذا الرضا ، وكل أفعال الروح المحققة لكماننا هي أفعال فاضلة. وتكمن
فناعتنا ورضانا في أحاسنا الداخلي بأن لدينا بعض الكمال ، ومع ذلك
فالفضيلة وحدها ليست كافية لتحقيق رضانا ، كما ان النية علي العمل لا
يدفعنا الي الاشباع وانما لابد من شعورنا باللذة لان هذا الشعور امر لازم
وبدونه نقف عند حدود الإدراك فحسب " .

ويميز ديكارت بين نوعين من اللذات هما : اللذات العقلية واللذات المرتبطة
بالإنسان بصفة عامة أي التي ترتبط بالروح بنفس القدر الذي ترتبط به
بالجسم. وهكذا اللذات الأخيرة تبدو بشكل غامض ألم المخيلة، كما تبدو أكثر
جمعا مما هي عليه وخصوصا قبل ان يحصل عليها الفرد ، وهذا هو مصدر

الشروع والأخطاء . فالعقل يوصي ان كل لذة يجب ان تقاس بقدر الكمال الذي تجليه . بالإضافة الي ان الانفعالات تجعلنا نعتقد ان اشياء معينة مرغوبة ، وعندما نجشم أنفسنا المتاعب للحصول عليها نكتشف عيوبها ويترتب علي ذلك الأسس والاحتقار والندم .

فالفرق بين لذات العقل ولذات الجسم ان الأولى راحة نفسية وانشراح للصدر ، أما الأخيرة فهي متغيرة ونادرا ما تدوم . لأنها قائمة علي الحصول علي شئ مفيد للجسم تزول بزوال فائدته علي عكس لذة الروح التي تتسم بالخلود . وعلي ذلك فالسلوك الفاضل هو الاستخدام الصحيح لعقلنا، وبذلك بفحص ودراسة - دون انفعال - جميع الكمالات سواء كانت كمالات ظاهرية مرتبطة بالجسم أو باطنية مرتبطة بالعقل ، ومن الممكن ان نحرم أنفسنا لذات معينة في سبيل الحصول علي لذات أخرى ، فكمالات الجسم أقل من كمالات العقل ، وليس معني هذا ان ديكارت يحتقر الكمالات الجسمية ، وإنما يدعونا الي كبح جماحها - بالعقل - حتي تصبح اكثر فائدة . وهنا يقترب ديكارت من ارسطو في قوله بالوسط العدل .

من هذا العرض للفضيلة نري أنها في متناول البشر جميعا ، فهم متساوون في العقل اذ - هو - أعدل الأشياء قسمة بين الناس . وكل إنسان في إمكانه معرفة الحقيقة . فالفضيلة هي كمال العقل والرذيلة هي الابتعاد عنه، وهذا ما قاله الرواقيون - من قبل - كما تظهر فيه آثار الابيقوريين الذين أكدوا ضرورة اللجوء الي الإدراك الواضح .

كما يتضح مما سبق الاتجاه العقلاني عند ديكارت ، وكما يقول الأب ميلاند - " اذ رأينا أن شيئا ما شر فمن المستحيل ان نرتكب الخطأ في الوقت الذي نري فيه الشئ كذلك ، وهذا هو السبب في أن الرذيلة جهل ."

فديكارت يتفق مع سقراط والمدرسين بأنه لا يوجد من يختار الشر وإنما يختاره عندما يتخيل انه خير .

كما يميز ديكرت بين أنواع الفضائل فيتحدث عن الفضائل الحقيقية والفضائل الظاهرية " فهناك فرق بين الفضائل الصادرة عن معرفة صحيحة وبين الفضائل المصحوبة بالجهل والخطأ . والفضائل التي أسميها ظاهرية ليست في حقيقتها الا رذائل .

فالفضيلة الحقة التي تساعدنا على التفكير بصورة سامية عن أنفسنا ، ولا يوجد ما يهمننا أكثر من السيطرة الحرة للإرادة وكذلك شعورنا الداخلي بالتصميم ، الشديد علي حسن استخدام هذه الإرادة التي تؤدي بنا الي الفضيلة.

ولكن هل نقبل علي الفضيلة من أجل تحقيق منفعة ما ؟

يناقش ديكرت هذا الموضوع مع الأميرة اليزابيث ، ويرى أننا يجب ان نعمل الفضيلة من أجل الفضيلة ذاتها وهو في هذا يتفق مع سينكا- وهذا أيضا ما ذهب إليه اسبينوزا فيما بعد- فعلي الإنسان ان يقبل علي اختيار الفضيلة دون شرط إذ ان هذا سيحقق لنا أعظم اشباع وأعلي فرج. كما يتفق مع سينكا في أن هناك ضرورة لتعليم النفس وحثها علي اختيار الفضيلة في كل واجباتها ، وان تفعل أحسن ما لديها لأنها بذلك تضع متاعب الحياة من التدخل في شئونها بصورة كبيرة ، فالخيرات - كما يرى ديكرت متفقا مع الفلاسفة القدماء - تظل خيرات بالنسبة لنا إذا ما اتفقت مع الفضيلة.

وكما فعل سينكا من قبل يقسم ديكرت الخيرات الي زائله ودائمة ، فالخيرات الجسمية أو المتعلقة بالجسم هي خيرات زائلة لأنها لا تتوقف علينا، أما الخيرات النفسية فهي متعلقة وقائمة علي المعرفة وتسبب لنا الرضا والقناعة الدائمين .

د- الإنسان الفاضل :

يرى ديكرت أن الإنسان الفاضل هو الذي يميل للعفو والتغاضي عن الهفوات ولا يهتم بمصلحته الشخصية فيحسن الي الآخرين منزها عن الحقد

والخوف والغضب وهو في هذا يقترب كثيراً من الرواقين ، وسنري فيما بعد ان الحكيم الاسينتوزي يكرر هذه الصفات- فالإنسان الفاضل هو الذي يعمل ما يميله عليه العقل ، وهو جدير بالاحترام والتقدير .

وقد شاعت فكرة الإنسان الفاضل في عصر ديكارت وخاصة في مسرحيات كورني إلا ان ديكارت لم يتصور هذا الإنسان الفاضل علي أنه أحد زهاد القرون الوسطي ، وانما هو من يستطيع السيطرة علي أفعاله وسلوكه. وهو من أصحاب النفوس العظيمة المسيطرة علي شهواتها ، ولديها القدرة علي اخضاع نفسها للتفكير . كما لا يتصور ديكارت ان الإنسان الفاضل يعيش منعزلاً عن المجتمع ، فيؤكد للأميرة ايزابيث أننا لا نستطيع ان نتصور رجلاً خالياً من الالتزامات نحو عائلته ومجتمعه فالصالح العامة أعظم قدراً من المصالح الخاصة " والفاضل من يستطيع أن يؤري عن رضا ما تطلبه منه الهيئة الإجتماعية . ويجد متعة في فعل الخير لكل فرد ويمكن ان يوقف حياته كلها لخدمة الآخرين .

هـ- مشكلة الشر :

تعد مشكلة الشر من المشاكل القديمة والبارزة - وخاصة عند فلاسفة القرون الوسطي - وتتلخص في هذا السؤال : هل نحن مصدر الشر أم ان الشر مجرد سلب ؟ وقد نشأت مشكلة الشر عند ديكارت عندما ربط بين الرغبات والمعرفة ، فالرغبة الجيدة هي الرغبة التي تنشأ من معرفة حقيقة والرغبة الشريرة هي التي تنشأ من الخطأ ولكننا نتساءل هل تناول ديكارت تلك المشكلة بطريقة عميقة كباقي مذهبه ؟

نلاحظ أن ديكارت يتناول هذه المشكلة بطريقة سطحية متبعاً فيها الحل القديم ، فهو يزعم ان عملية الحكم تقوم علي الإدراك والإرادة ومن خلالها ينشأ الخطأ أو الشر ، ويقول في التأمل الرابع " أدرك أن لدي قدرة معينة علي الحكم ، ومن المؤكد ان هذه القدرة بالإشتراك مع الأشياء الأخرى التي

أملكها قد تلقيتها من الله ، ولما كان الله لا يريد خداعي فمن المؤكد انه لم يمنحني هذه القدرة التي عندما استخدمها استخدام اما صحيحا يمكن ان أرتكب خطأ . ومن ثم يري ديكرات ان الله ليس مصدر الشر وانما نحن مصدره .

ومن ناحية أخرى فالخطأ - كما رأينا - حكم ايجابي صادر عن الإرادة ولكن في غير موضع أي ان الخطأ تقرير وجود شيء بينما هو غير موجود في الحقيقة . أي احلال العدم محل الوجود فالشر بمعنى من المعاني - هو عدم (سلب) . والله غير مسئول عن شرورنا وغير ملوم لأن غايته الخير فقد زودنا الله وبارادة حرة وادراك واضح وما علينا الا ان نحصر الحكم في الانتباه حتي نصل الي الخير .

وإذا أردنا الابتعاد عن الشر (الخطأ) فعلينا ان نلم بإطراف الفكرة التي تكونت عن أنفسنا وان نتأكد ان أفكارنا مطابقة للواقع ، وإذا أردنا التثبيت من الأحكام فعلينا حذف ما أضافته الحواس الي الأشياء والابقاء علي صفاتها الجوهرية ، كما يجب ان نحلل الأفكار لنعرف ما هو حقيقي وما هو زائف كما يجب ان نفرق ، ونميز وبوضوح - حتي لا تقع في الخطأ- الأشياء التي تعتمد علينا وفي (مقدرونا) من تلك التي لا تعتمد علينا (غير خاضعة لسيطرتنا) وأن نعرف بوضوح خيرية ما نرغبه . وإذا تحققنا مما يقع فسي مقدرونا فيجب ان تميز بين الخير والشر ، وأن نتابع تلك الأفعال التي تحكم بها علي الخير والشر .

ويتابع ديكرات سقراط في قوله - بأن - الفضيلة علم والرذيلة جهل- فهو يري أننا إذا تبينا بوضوح وجود الشر فاننا لا نرتكبه ، وقد يختار الفرد ما هو شر لأنه يتمثل له في صورة الخير . - وهذا ما قاله المدرسون من قبل- ولكن إذا رأي الفرد الشر في الفعل وأدرك أنه خاطئ فان هذا لا يمنعه من أن ويواظب علي مظاهر الفعل التي تظهر له أنه خير ومرغوب فيه وفي

بعض الأحيان قد تصرفنا سيطرة الشهوات عن الخير الحقيقي فيظهر أمامنا خيرا معروفا لنا يحمل الدليل علي رغباتنا الحرة من حيث عمله والأخذ به. (لذلك يجب علينا ان نميز بين الخير الحقيقي والخير الظاهري وعندما نري الخير بوضوح علينا اختياره ، ولكن تأثير الانفعالات - احيانا - قد يحرف اتجاهنا ومع ذلك فنحن نملك القدرة علي السيطرة عليها . وعلي هذا فان تقديرنا للشر والخير نابع من العقل بعيدا عن آراء الفلاسفة السابقين.

الخير الأسمى :

يري ديكارث أن الخير الأسمى هو الإرادة الحرة المستدة السلي العقل لمعرفة القبيح والحسن كما يري ديكارث ان الخير الأعظم في ذاته هو الله، أما خير كل شخص فهو إرادة ثابتة تريد فعل الخير ، وهو الفناعة والرضا الناتجة عن هذه الإرادة ، وهذا الخير البشري يستطيع كل إنسان ان يناله". وديكارث في هذا يتفق مع ابيكتوس الذي يجعل الخير الأسمى في الرضا والفناعة . ويربط ديكارث بين الخير الأسمى والفضيلة - فهو يري - ان الخير الاسمي يكمن في ممارسة الفضيلة ، أي في امتلاك كل الكمالات التي يعتمد اكتسابها علي إرادتنا الحرة فالخير الاسمي يعطينا او يؤدي بنا الي السعادة والغبطة . وعندما يتعرض ديكارث لأراء سنيكا الأسمى يري ان هذا الأخير يذهب الي القول ان الخير هو ما يتفق مع طبيعة الاشياء والحياة السعيدة هي المتفقة مع هذه الطبيعة ، ويبدو ان هذا الكلام غامض - في نظر ديكارث - فيقول " ان سنيكا لا يعني بالطبيعة ميولنا الطبيعية لان هذه الميول تؤدي بنا الي - اتباع اللذة وهذا يتعارض مع ما نريد اثباته ، فما يقصده سنيكا بطبيعة الاشياء هو النظام الذي وضعه الله لكل الموجودات في العالم، كما يقر سنيكا ان الحكمة هي ان نكون علي وفاق مع طبيعة الأشياء وان ننصاع وفق قانونها وان نعمل ما نعتقد اننا خلقنا من أجله . وسوف نجد تطرفا لهذا عند اسبينوزا ادي به الي القول بوحدة الوجود .

ويري ديكرت ان الحكمة هي ان نخضع انفسنا لارادة الله وان نسير وفق هذه الإرادة في كل أفعالنا ، وان حياة الغبطة هي التي تتفق مع طبيعة الفرد وتخضع للنظام القائم في العالم وتتحقق هذه الغبطة اذا كان العقل صحيحا ، ومن ثم فالعيش وفقا للطبيعة هو العيش وفقا للعقل .

ويحاول ديكرت في هذا الخصوص - ان يوفق بين ثلاث قضايا متناقضة متعلقة بالخير الاسمي وهي :

- 1- نظرية ابيقور الذي يري الخير الاسمي هي اللذة .
- 2- نظرية زينون الذي يري ان الغاية من فعلنا هي الفضيلة والشرف .
- 3- نظرية ارسطو الذي يري ان الغاية من أفعالنا هي الكمال وان الخير الاسمي هو الغبطة والقناعة العقلية والرضا ، ولكي نحصل علي ذلك لا بد من اتباع الفضيلة أي ان تكون لدينا ارادة قوية تنجز كل الأفعال التي نراها افضل مستخدمين في ذلك قدرتنا علي الفهم . وكما راي عثمان امين ان ديكرت قد وقف بين راي زينون - بان الخير الاسمي هو الفضيلة وبين ابيقور - الذي وجد الخير الاسمي هو الرضا واطلق عليه اللذة .

كما يري كويلستون ان ديكرت قد قبل النظريات التقليدية القائلة بان غاية الإنسان القدامة - أي الرضا الروحي - وقد سادت هذه النظرية في العصور الوسطي خاصة عندما توما الاكويني - وهي تعني عند ديكرت الرضا الذي يجب ان نبذل الجهد من اجله ، ويستطرد كويلستون بان ديكرت قد اعترف بان مصير الإنسان يتحقق بإرادة الله وعنايته ولن القداسة بمعناها الكامل توجد في الأهرة ، وان ديكرت يري ان السعادة أي الرضا الكامل - تتحقق في الآخرة . وهذا اساس اعترفنا للصالح الدنيوية ونتيجة لمعرفة ان النفس مفارقة للجسم ، مما يجعلنا لا نخشي الموت . فبدلا من ان نحاول اكتشاف سبل لا أكثر سهولة للمحافظة علي الحياة يجب علينا الا نخشي

الموت . ذلك لان العلاج الكامن وراء عدم الخوف من الموت هو ان انفسنا تبقى بعد الموت اما الجسد فانه فاني .

ويقول في رسالة الي صديقه اوجيبين " اعلم ان ذلك ذهنا وانك تعرف جميع ضروب العلاج التي تخفف حزنك . . فالعلاج هو النظر الي طبيعة أنفسنا تلك الانفس التي لا اعتقد انها خالدة بعد الموت وانها ولدت من اجل التمتع بالفرح والغبطة ، ولا استطيع التفكير في اولئك الذين ماتوا الا علي اساس انهم ينتقلون الي حياة اكثر سلاما وعذوبة من حياتنا ، واننا سننضم اليهم يوما حاملين ذكريات الماضي ، اذ ان لنا ذاكرة عقلية مستقلة عن القسم.

فديكارت بذلك يؤمن بالخلود ووجود حياة اخري بعد الموت نستطيع ان ننعم فيها بالرضا والسعادة الحقّة .

وعلي ذلك فان ديكارت يعتبر اولا ان الخير الاعظم هو الله ، ولكنه لا يعتقد ان الانسان يبلغه وانما الانسان قد يصل الي ادراكه بالعقل في الدنيا او الآخرة . ويعتبر ثانيا ان الخير الاسمي هو السعادة مع معرفة الحقيقة . كما ان ادراك الله بالعقل وحب الله بالعقل شئ واحد يقصد من وراء ذلك ان السعادة خير نسبي خاصة بالعقل ، كما يعتبر ثالثا ان الخير الاسمي هو السعادة بمعنى " الرضا " وهي ايضا الفضيلة بمعنى العزم الثابت في الإنسان علي فعل الأشياء التي يحكم عليها بانها احسن الأشياء .

وفي ضوء ذلك نستطيع ان نتقد ديكارت ذلك لأنه قد قادنا الي التضليل، من خلال إطلاقه لفظ الخير الاسمي علي الله ثم بعد ذلك علي أشياء أقل خيرا من الله ، فهذه الأشياء (السعادة ، والرضا) خيرها خيرا ثانوي مادام الإنسان لا يطلبها من اجل لذة :

و- آراء ديكرات عن المجتمع الإنساني :

يחסنا ديكرات - كما حث أرسطو من قبل- علي العيش داخل المجتمع، اذ يري ان حياة الناس في المجتمع ضرورية وقائمة علي أفعال متبادلة وعلاقات اجتماعية وفي ذلك دعوة صريحة للبعد عن الأنانية فالشخص لا يستطيع ان يحيا بعيد عن المجتمع لان الفرد في حاجة الي تعاون الآخرين معه وذلك يرتبط الناس معا بصادقة وأخوة ، وتقوم الجماعة عند ديكرات علي صداقة وشعور أكثر وأكمل مما نجده في اخلاقيات أرسطو عن المجتمع، وبجانب الصداقة هناك كرم النفس والإرادة الطيبة . ولا يوجد تعارض بين المجتمع والانسان لان المجتمع الانساني شئ طبيعي ومن ثم التفكير في خير الإنسان يتطلب منا ألا نغفل عن طبيعة المجتمع وان نرعي أطفالنا وندريبهم علي كيفية الإدراك والفهم . وان يأخذ المجتمع بنفس الجدية التي يأخذون به انفسهم واذا فعل المرء ذلك فان المجتمع يستطيع ان يلاحظ الشرور ويأخذها بحذر شديد ، وقائدنا في ذلك العقل لانه هو الذي يقود العرف ويأمرنا بالتوجه لصالح الكل بطرق لا تتغاضي عن حق الفرد في تحقيق مصالحه المشروعة .

ويقول في احدي رسائله للأميرة " يجب ان يعتبر الإنسان نفسه جزءا من العالم ومن الأرض ومن الدولة ومن المجتمع وان يفضل دائما مصالح الكل علي مصالحه الشخصية فيجب ان يتم التفضيل بالقساس والرزانية . أي انه من الخطأ ان يلقي الإنسان بنفسه للتهلكة لتحصل بلده علي خير قليل، كما انه يجب ان يكون لدينا العور واضحة بدفعنا للتضحية وارتفاع ما يكون لدينا من اسباب هو حب الله والاعتماد عليه فمن اسلم وجهه لله تهون عليه مصالحه الشخصية كما لاصعب عليه تقديم مصالح الآخرين عليها.

وعندما يتحد الإنسان ويعمل لصالح مجموعة انه يشاركها خيرها بالتسلي
يدعو ديكرت الي الايثار وفقا لما تمليه علينا الفضيلة وعلي الانسان ان يفعل
ما يستطيع للمساعدة الآخرين ويتصرف وفقا للمبادئ الإنسانية.
وباختصار - مهما عظمت تدارت الإنسان - وان أسئ استعمال اكثرها -
فالانسان يمكن ان يعتبرها قيمة افضل من قيم الآخرين بالدرجة التي يعرف
بها انه قادر أكثر من الآخرين علي عدم اساءة استخدام هذه القدرات وتجنب
ايداء الآخرين .

والحياة الاجتماعية لا تضر بالافراد ولا تعوقهم ، فكما ان الطفل يتطلب
الالتزام من والديه فان الدولة عليها التزامات نحو الفرد منذ بداية تحقيق
وجوده حتي يستطيع تنمية قدراته .

ولما كان العقل صيغة اساسية عامة لا فرق بين طبقة وأخري ، (أي
العقل اعدل الأشياء قسمة بين الناس) فمن الطبيعي ان تكون اصول الاخلاق
الاجتماعية اصولا ديمقراطية باعتبار ان الغرض الاساسي هو التكافؤ في
الأحوال الاجتماعية الذي يساعد ذوي العقول والموهبة علي بلوغ ما هو اهل
له. كما ان تنظيمه يميل الي الارستقراطية الفكرية الذي فيهت يكمل الفرد
وجوده بالعقل .

هذا المجتمع الذي ناشده ديكرت يرامه فيلسوف حكيم ، وهذا شبيه بما
قاله افلاطون عن جمهوريته ، كما ان الشعوب التي تحترم القوانين هي اكثر
الشعوب تمدنا .

اذن امن ديكرت بمشروع واحد ويقوالين اساسية اكثر مما امن بالناس
والتجربة الاجتماعية - كما ان للسياسة في نظره تعني احترام المبادئ التي
يضعها المشرع والمثل الاعلي لديه " العمل علي توحيد المجتمع وجمع كلمته
بالعقل " . وسوف يقول هذا الكلام اسبينوزا فيما بعد .

وعلي ذلك يضع ديكارت خير المجموع في المحل الأول متأثراً بحكمة
سقراط " ان الحكمة تتطلب أداء العمل الطيب " .

التعقيب علي ديكارت

خاتمة

تعقيب ومناقشة

هكذا نري ان ديكارت كان - بحق وكما يظنه رسل- رائد الفلسفة
الحديثة، فالسمة البارزة في فلسفته هي اعلاؤه من شأن العقل واعتماده عليه
، فالكوجيتو ومسبقة من شك منهجي هو ثمرة ونتيجة اللجوء الي العقل
وحده. كما كان الكوجيتو هو حجر الاساس الذي قامت عليه ميتافيزيقا
ديكارت كلها ، فمن اثبات الذات المنكرة الي اثبات الله ثم اثبات وجود العالم
الخارجي ، ومن ثم بناء منسقي فلسفي يستند الي الفكر ويقوم عليه. ولاشك
ان ديكارت كان - في هذا - متأثراً بالمناهج العلمية وما تم من كشوف في
مجالاتها المختلفة .

وقد انعكس هذا كله في تناوله للمسائل الاخلاقية ، اذ ان ما يميز الفلسفة
الاخلاقية عنده - وخصوصا في مراحلها المتقدمة - هو تقديرها الشديد لدور
العقل في تحقيق الحياة الفاضلة . فبارشاد العقل وتوجيهه يمكن للانسان ان
يميز الخير الحقي ويتبع السبل الصحيحة في سلوكه الشخصي والاجتماعي.
وهذا جعل الأخلاق لديه مختلطة بالعقل حين تتحكم الإرادة العاقلة في سلوك
الإنسان وفقاً لمبدأ الوضوح والتميز وسيادة العقل في السيطرة علي
الانفعالات ، ويظهر اثر ذلك في اخلاقه العلمية .

والانسان في نظر ديكارت هو الانسان الحكيم الذي تصدر كل تصرفاته
عن فكر واضح متميز ، ومن خلال هذا يبعه الي السعادة الحقه، تلك السعادة

التي يراها في سلامة الروح والاتفاق مع العقل . وفي ضوء ذلك فان الاخلاق - لديه - تصدن النفس وتحفظ توازنها وتحقق لها السعادة. تلك السعادة التي يمكن تحققها في عالم آخر مما جعله يدعوننا الي عدم الخوف من الموت ، والنظر الي الدنيا بازدراء ، وهنا ايضا نلتمس اثار نزعة رواقية.

وعندما يتناول ديكارت - بالتفصيل - موضوع الانفعالات وبيان ارتباطها الشديد بالسلوك الاخلاقي - فهو بداية - يقرر أن هذه الانفعالات - في ذاتها خيرة - وفي صالح الإنسان لانها من صنع الله . امتما يجعلها عنيفة ومضطربة ومن ثم تؤدي الي الانحراف عن السبيل القويم فهو عدم خضوعها للعقل والتفكير السليم فالحكيم هو الذي يحكم استخدام عقله وبهذا يوفق في توجيه انفعالاته ومشاعره محققا في ذلك السعادة الحقه .

وإذا كانت القيم عند أفلاطون بوصفه فيلسوفا مثاليا متعالية مقانها عند ديكارت ومن بعده لبيونزا ولوك ذاتية تابعة من الذات ، ومما جعل الإنسان في الفلسفة الحديثة صانع القيم وواضع قوانين الخير والشر ، فهو الذي يضيف القيم علي الأشياء - وهذا واضح عند اسبينوزا - وعلي هذا فالخير والشر نسبيين .

وعلي الرغم من ان جميعا من المراجع قد تجاهلت الأخلاق الديكارتية - وأخص بالذكر دائرة المعارف الفلسفية وكذلك جون هوسبرس في كتابه "السلوك الإنساني" الأمر الذي أخذه د. علي عبد المعطي في مقدمته للترجمة العربية لهذا الكتاب . الا اننا نلمس ان فلسفة ديكارت الأخلاقية جاءت متسقة مع فلسفته العامة وذلك حين شبه الفلاسفة بشجرة وفروعها أو ثمارها الأخلاق لا تقطف الا بعد اكتمال العلوم فجاءت فلسفته الأخلاقية علي مراحل ثلاث ومرتبطة بعضها ببعض ، حيث ان اخلاقه النهائية - التي حصلنا عليها من خلال رسائله - جاءت مؤقتة مما لا يجعلنا ندرج اخلاقه المؤقتة ضمن أخلاقه النهائية .

وقد وضعنا مما سبق - مدي تأثر ديكارت بالأراء الفلسفية السابقة وخصوصا سقراط وأفلاطون وارسطو والرواقيين ، وكذلك الفكر المسيحي .
ومما تجدر الإشارة اليه في هذا التعقيب هو قول ديكارت " بان الناس متساوون فيما وهبهم الله من قدرة علي التفكير " ، فالعقل في نظره " هو اعدل الأشياء قسمة بين الناس " . اما ما رد الخلاف بين شخص وآخر فتمثل في القدرة والرغبة في استخدام هذه القدرة ولزعمه الاستفادة منها ، وهذا ما تقوله وتؤكدده معظم الدراسات النفسية الحديثة ، وكذلك الدراسات التي حول العبقريّة والتي بداها هلفيسوس في القرن الثامن عشر وتأثر به الكثيرون حتي الآن .

كما ان الكثير من المبدعين والباحثين في الابداع يسندون دورا كبيرا في هذه العملية للإرادة وليس لامتيياز خاص لبعض الأفراد .
تلك الإرادة التي اعلم ديكارت من نشانها واعطاها دورا عظيما في قيادة الإنسان الي حياة فاضلة ولا يفوتنا في هذا المقام - الإشارة الي ان ديكارت يؤمن بجدية الإرادة الإنسانية وخلود النفس البشرية ومسؤوليه الفرد عن أفعاله، وهو في هذا متأثر بتربيته المسيحية من ناحية ، ومنتق منطقيا مع الاطار العام لفلسفته العامة وفلسفته الاخلاقية - فلا حرية ولا مسئولية الا اذا سلمنا - اولاً - باهمية العقل ودوره في توجيه السلوك والسيطرة علي الانفعالات .

وبهذا فقد بين عرضنا السابق ان الفلسفة الأخلاقية تحتل مكانة كبيرة في فكرة ديكارت ، بل وتتخلل معظم أجزاء فلسفته فقد كان يعتبرها الثمرة النهائية للمعرفة .
كما يجدر التنويه بأن هذا الاتجاه العقلي الذي يده ويشر به ديكارت كان له تأثيره علي الفلاسفة والمفكرين الذين أتوا بعده ، وسنجد هذا واضحا عند لوك واسبينوزا ، كما هو الشأن عند غيرهما . الأمر الذي جعل من الطبيعي ان يطلق علي كثير ممن كجأوا بعده اسم صغار الديكارتيين .

وبذلك من الممكن اعتبار لوك ضمن الذين يؤكدون الحرية بالمعنى الذى لا يستبعد التحديد او الحتمية حيث انه اقر بأنه الله هو وحده القادر على معرفة المستقبل معرفة يقينية^(١) علاوة على انه ربط الحتمية بالحرية حيث انه اقتنع بان الاختيار تحدده وتحمته الرغبة ولكن مع ذلك فهذه الضرورة او الحتمية فى نطاق الوعي وعلى ذلك فالحتمية بواسطة الرغبة "اى يكون اختيارية وفقا للرغبة" لها ارتباط بالمشكلات العلمية لان اختيارنا يتم وفق بديلين :

- أما ان نختار وفقا للمستقبل أى الفعل الافضل والمفيد لنا مستقبلا.

- وأما ان نسعى ببعض الاتزامات التى نشعر أنها ملحة^(٢)

وعلى أية حال فإن اختيارنا سيكون اشباع رغبة ما او التخلص من قلق ما اما شروط الفعل الحر - فيرى لوك انها قدرة العقل على تفضيل او عدم تفضيل أى فعل تحت ظل ظروف معينه ويمكن ايضا الاختيار فى التروى والفحص وليس التروى ضروريا للفعل الحر بل هو واجب وكمال للطبيعة العقلية للانسان فالفاعل الحر هو المتأنى يقول لوك " ان الفاعل

^١ Souadrito , kathleen : M.S. john locke , P. 87

^٢ Cruties , william : Ethical theory from Hobbes to kant . P. 39

^٣ willey . Basif : the english morality , P. 211.

انحر هو الفاعل الذى يفحص الاشياء ويستشير مرشدا ما ويتوجه بارادته وفقا لتوجيهات هذا المرشد " (1) .

وعلى ذلك نلمس ان لوك تحدث عن نظريتين للحرية :

الاولى : الحرية الكاملة فى وجودنا حيث نمتلك القدرة على الفعل او عدم الفعل وفقا لما نختارده ، فحرية الفرد ليست بارادته ، وهى نظره يبدو فيها لوك متأثرا بكادورت حيث ان الحرية متوقفة على ما نفعله وليس على وجود اى فعل وهذا عكس ما اقتبسه من هوبز .

الثانية : نلمسها فى الطبعة الثانية من المقال حيث يقرر ان الحرية لا

يمكن فصلها عن الاخلاق ولا يمكن ان يوجد الزام بدونها ،

والفاعلين الاحرار هم القادرون على فهم قانون الطبيعة ولكى نفهم

قانون الطبيعة لابد وأن نكون قادرين على الاستفادة من العقل -

وفى هذا فإن لوك يساير اسبنوزا حيث ان الحرية لديه هى فهم

الطبيعة كما ان لوك يرى ان الحرية لا تسرى على الاطفال لانهم

لا يمتلكون القدرة على استخدام العقل واكتشاف قانون الطبيعة⁽²⁾

لان القوانين تصبح بدون فائدة اذا وجهت الى الكائنات غير العاقلة.

فالحرية هى القدرة على القيام او الامتناع عن فعل اى عمل من

الاعمال وفقا للعقل لانها القدرة على الاخير فى ضوء العقل ، فلا معنى

للاعتقاد بالقدرة بدون العقل وعلى ذلك فإن الحرية عند لوك تكتسب معناها

⁽¹⁾ Tulley, Jame : locke and his adversaries P. 107 - 106

⁽²⁾ Ibid : P. 108

عندما ترتبط بالتعقل " وهذا جعل نظرية لوك عن الحرية موزعة بين قطبين : أحدهما كلاسيكى ، والآخر حديث (١) .

القطب الاول : تتوحد الحرية بالنظام الضرورى الذى وضعه الله ، فالله هو الكائن الحر فهو قادر على اختيار ما هو أفضل وهذه الحرية لا تتعارض مع كونه بالضرورة محتوماً بما هو أفضل " تشابه مع اسبينوزا " أما حرية الكائنات البشرية فهم تحثهم الى السعى نحو السعادة والاستمتاع بخير اعظم وفقدان الحرية يلازمنا الالم " فالحرية الالهية هى انجاز ما يتفق مع طبيعة الله (٢) اما الحرية الانسانية فهى علامة على عجز الانسان وهذا قد جعل لوك يتوسط الرواقيين وكنط .

الثانى " الحديث "

ان ارادتنا يحددها ويحتمها عجزنا المستمر عن الاشباع او حالة القلق التى تعتبر رغبة غير مشيعة تمنعنا فى الوقت نفسه من التقدير الكامل لما هو مباشر وحاضر ويثير فينا دائما التطلع المستمر للخيرات التى تمنعنا من تقدير هذا التقدير المناسب فقيم الحاضر وقيم المستقبل لا توزن بنفس الموازين كما ان تدخل عامل الوقت يجعلنا نخطىء فى تقديرها فكلما زاد

(١) Yolton , john . locke . problems and perspectives . P.3

(٢) Willey . Basif : the english morality . p.p 213 -212

بعد اللحظة كلما زاد احتمال الخطأ ، كما ان أخطاء الحكم ترتد الى سوء استخدام الناس لحریتهم مما يؤدي بهم الى البؤس^(١) .

وبدون الحرية فإن الإدراك والفهم يصبح بلا هدف وبدون الإدراك فإن الحرية لا تمثل شيئاً لأنها ليس لها معنى خارج الفهم ، كذلك فإن الحرية تجد معناها في وجود الإنسان في هذا العالم .

٢- المسؤولية الأخلاقية :

استعرضنا فيما سبق الحرية عند لوك ، ولمسنا انها نوع من القدرة على استخدام العقل في التأمل والتفكير والتروى لاختيار الفعل . وعلى ذلك فإن افعال الفرد ملكاً له لأنه خالقها ومسئول عنها مسئولية كاملة امام الله وامام القانون . ذلك لان الله منحه القدرة التي تؤهله للتأمل في عواقب ونتائج اى فعل ويتم هذه المفاضله بين الافعال وفقاً للريضة الفطرية في اللذة والنفور من الألم ، وبالرغم من ان الناس يمارسون حریتهم في تأمل افعالهم ويتكبرونها قبل الاقدام على اى امر من الامور لمعرفة ما سيستحقونه وما سينالهم من سعادة وخير أعظم في المستقبل فإن رغباتهم وراء المتع الحاضرة هي التي تدفعهم الى هذا التصرف او ذلك دون النظر الى عواقب تصرفاتهم كمل في حالة أتمبزرين ومدمنى الخمر^(٢)

^(١) Yellton . john : locke . problems and perspectives . p.p 3-4

^(٢) على حنفى عمود : بين الحرية والاختامية عند الفيلسفة المحدثين . رسالة ماجستير غير منشورة ١٩٧٩ . ص ٢١٧-

فقد امن لوك فعلا بالحرية الفردية بمعنى امبريقي تجريبي مفترضا مسبقا في المسؤولية الاخلاقية - وبالرغم من انكار حرية الارادة من الناحية الشكلية (١) .

فكما ان الانسان حر في قراءه كتاب ما في حالة وجود اى معوقات فإن كذلك حر في اختيار فعله وتصرفاته الاخلاقية . وينبغي ان نشير الى ان لوك لم يؤكد الحرية بالمعنى الذى ينكر القدرة الالهية الشاملة والسببية العامة بل نضيف عملية الاختيار - ويؤكد تحديد سلوكيا على ان الاختيار متفق مع اقوى الرغبات الشعورية (٢) .

وبالتالى فان لوك قد افسح المجال لى يكون الانسان مسئول مسؤولية اخلاقية على افعاله بل وتستحق اللوم (٣) وهذا ما جعله على طرف النقيض مع اسبينوزا الذى رأى الانسان غير مسئول عن افعاله - ولا يستحق اللوم الا بالقدر الذى يصلح معه المجتمع ."

ذلك لان الانسان ليس لها ولكنه فاعل أخلاقى مسئول .. وليس محتوما الا بافعاله الخاصة . ويختار ما هو افضل واذا خضع الانسان للنفوذ المعتاد للواجب او للدين لدرجة انه أصبح محصورا فى اختيار ما هو فعلا الخير الاعظم فلا يجب ان نفهم من هذا انه مفقّد الحرية لان لوك يعتقد ان حريتنا

(١) Cruties, William : Ethical theory from Hobbes to kant . P. 35

(٢) Soudorito . kathleen , john locke . P. 8

(٣) Dunn john . locke . P. 80

تكون في أقصى كمالها عندما نكون محتومين ومحدودين بالخير الى أقصى درجة (١) .

وعلى ذلك فإن إزاء لوك في الأخلاق تتكرر حرية الإرادة بالمعنى العام فالإنسان ليس حرا يرغب او لا يرغب بالمعنى المعروف فكل ما لديه من حرية يقتصر على سلوك العلمي بمقتضى فكره الخاص . لأنه يستطيع فقط ان يقارن بين رغباته ويختار ما يريد لأنه يسير وفقا للذة والالم ولما كانت اللذة والالم مرتبطين لديه بالخير والشر كان الخير والشر هي المحركان الأساسيان للسلوك وتصرفاته كما ان معيار السلوك الانساني من حيث النقص او الكمال يكمن في مطابقته للقانون الأخلاقي الذي يفرض نفسه على عقولنا فرضا لأنها صادرة عن الإرادة الالهية (٢) .

اذن نحن مسئولون مسئولية كاملة عن أفعالنا - لاننا نمتلك القدرة العقلية التي تؤهلنا وتساعدنا على التروى والتدبير في اختيار ما نقوم به وهذا يجعل لوك على طرف النقيض مع اسينوزا الذي يرى أننا محتومين بالضرورة " واننا غير مسئولين عن أفعالنا .

٣. الالتزام الخلقى :

تحدثنا فيما سبق عن الحرية عند لوك ثم اتبعناها بالحديث عن المسئولية ووجدنا انه قد أقر بأن الإنسان مسئول عن أفعاله . ونسأل الآن

(١) Willey . Basif : the English morality . P . 211

(٢) على حفي محمود : بين الحرية والحتمية عند الفلاسفة . محمد بن ص ٢٢٣

ما هو المحك الذي من خلاله نستطيع ان نستمد افعالنا ونكون مسئولين عنها ، وبمعنى أدق من أين نحصل على الالزام الخلقى ؟

يرى لوك ان هناك ثلاثة قوانين تشير الى افعال الناس عامة ومن خلالها يستطيع الناس ان يصدروا احكامهم على الافعال اما بالاستقامة او الانحراف وهذه القوانين هي :

ان يصدروا احكامهم على الافعال اما بالاستقامة او الانحراف وهذه القوانين هي :

(١) القانون الالهي divin, law وقد ربطه لوك بالقانون الطبيعي

(٢) قانون الرأي العام او العرف the law opinion or reputation

(٣) القانون الوصفي او المدني Civil law^(١)

١- القانون الالهي :

يستمد قوته من الله ومصحوبا بالجزاءات والاثباتات وقد ربط لوك بينه وبين قانون الطبيعة ورأى ان هذا القانون " قانون الطبيعة " تعبير عن ارادة بقدرة المشرع " الله " ^(٢) وقد استمد لوك فكرة قانون الطبيعة من هوكر وافلاطينو كمبردج وحبروتيس وبانفندروف - فقد اعتقد هؤلاء ان قانون الطبيعة قانون اخلاقي ^(٣) وقد عبر لوك عن اهتمامه بقانون الطبيعة

^(١) lamprect: sterling : john locke . selesion . P . 203

^(٢) محمد فتحى الشيبى . جون لوك ص ١٣٩

^(٣) Copleston fredrick : A History of philospoly. Vol (5) P. 129

فى مجموعة محاضرات انقأها فى كنيسة المسيح صدرت فيما بعد باسم " مقالات عن قانون الطبيعة "

(1) essays on the law of nature

وقد رأى لوك ان هذا القانون هو الومضة الالهية فى الانسان كما انه الوحي الطبيعى الذى نستطيع به ان نوجه افعالنا وفقا لارادة الله .

اما عن اهمية هذا القانون السياسية والاخلاقية نجدها تكمن فى حالة الطبيعة الاولى حيث يقول لوك " ان حالة الطبيعة الاولى لها قانون يحكمها وهذا القانون يلزم كل فرد بضاعته واحترامه كما انه يعلم البشر التعاون ويجعلهم متساوين لان الناس جميعا من خلق اله حكيم القدرة .

ويؤكد لوك على ان المغزى الاخلاقى الكامن فى هذا القانون هو الزام الجماعة . وهذا القانون يختلف تماما عما قصده هوبز واسبينوزا فقد رأى هوبز ان هذا القانون خال من أى مغزى لخالق وما هو الا قانون الحيرة والفكر . اما اسبينوزا فقد رأى انه ما تفرضه الطبيعة سواء كان متفقا مع القانون الالهى او الوصفى .

وقد ناقش لوك فى كتابه " مقالات عن قانون الطبيعة " (2) الحقوق الطبيعية هى حق الحياة - الحرية - الملكية " تحت عنوان هل المصلحة الخاصة لكل انسان هى اساس قانون الطبيعة باعتباره قانونا اخلاقيا . هذا

(1) Dunn john : john locke . P. 61

(2) Tully . jame : locke and his adversaries P 101

مقابل النظرة الثقلية ان الاخلاق تقوم على الذاتية اى المحافظة على الذات عند سينيوزا .

ويرى لوك ان المحافظة على الذات - ليست اساس القانون الطبيعي وانما التجمع البشرى هو اساس هذا القانون . فالمجتمع يعتمد على تنفيذ الوفاء بالالتزامات وهى بدورها معتمدة على قانون الطبيعة وهذا دليل على انه ان لم يكن ملزما فلن يكون هناك تعاون بين البشر او ثقة (1) .
اما عن كيفية معرفة هذا القانون فإن لوك قد رأى ان هناك اربعة طرق لمعرفة هذا القانون :

١- الكتابة ٢- التقاليد ٣- الخبرة الحسية ٤- الوحي الالهى (2)

وقد استبعد لوك الكتابة لانها غير موثوق فيها - علاوة على أن قاتون الطبيعة لو كان مكتوبا فى قلوب الناس - لكان لديهم فهم واضح لمبادئه واتفقوا عليها - فهو مكتسب .

٢- التقاليد : رفضها لوك لأن المعتقدات الأخلاقية نسبية من مجتمع تختلف الى اخر صورة كبيرة .

٣- الوحي الالهى : رفضه لوك ليس من اجل الشك فيه بل لان كثيرا من الناس لا يستطيعون معرفته (3) .

(1) Lock . john An essay on the law of nature, P. 54-53

(2) Dunn . John : john locke, P. 62

(3) Ibid : P P 63 -62

ولكن من أين تأتي معرفتنا بالصواب والخطأ المتضمنة في القانون الطبيعي إذا لم يكن هناك مبادئ نظرية عن العدالة - والمساواة ، وكيف حصل الناس على اتفاق عام ؟

يحدثنا لوك في كتابه "المقالة " بأن الاحساس والعقل هما الوسيلة التي تمكننا من معرفة هذا القانون - أي أن لوك يعلن صراحة أن الخبرة الحسية هي أساس معرفة هذا القانون الذي يقوم على العمل الواضح للعقل الانساني هو القانون الذي يكون له سلطة معقولة على الكائنات البشرية كمخلوقات طبيعية - كما أن البشر يحصلون على معتقداتهم من خلال حديثهم مع الآخرين وهذا الحديث يوضح الرذيلة والفضيلة (1) .

وعلى ذلك نستطيع ان نصل ابتداء من المعرفة الحسية الى معرفة هذا القانون لان العقل والحواس لديهم القدرة على مساعدتنا لادراك هذا القانون - فبجهود الانسان وتأمله يستطيع ان يكشف شيئا عن مضمون هذا القانون وأن يدرك مدى فاعليته (2) .

٢- قانون العرف او الرأي العام the two opinion or reputation

يستمد هذا القانون قوته من القانون الالهي - وهو معيار متغير يحدد للناس ما هو مستحسن وما يوجب اللوم - مصحوبا بالجزاءات - من ثواب وعقاب (3) .

(1) Adler Mortimer : Ethics : study of moral values P. 63

(2) محمد تقي شبلي : جودات ص ١٥٩

(3) sidgwick. Henry . outline of history of Ethics. P. 176

وإذا تأملنا مراحل التاريخ المختلفة سوف نجد ان المجتمعات الإنسانية على مر العصور قد اخترعت العديد من التصورات الاخلاقية وتبنت مجموعة من القيم عززتها من خلال القبول او الرفض (١) علاوة على ان هذا القاد نسي حسب المجتمعات والمعايير الاخلاقية السائدة فيها وعلى ذلك فإن الفضيلة والرذيلة في ضوء هذا القانون تكون نسبية (٢) .

وبالرغم من نسبية هذا القانون فإنه لا يسرى الا على البلد اتمشعة له ولا يسرى على الاجانب الذين يعيشون في هذا البلد (٣) .

وعلى ذلك فإن لوك يرى أن العرف السائد في مجتمع من المجتمعات يكون بمثابة قاعدة اخلاقية تحدد معيار الخير والشر . وهذا يجعل الاخلاق لديه نسبية . اذا نظرنا من زاوية هذا القانون - مما جعل لوك ينظر الى الاخلاق في كتابه " الاخلاق بصفة عامة " على انها من عمل الفلسفة اكثر من عمل الدين والقانون - " وهو بهذا يتشابه مع الابيقورية " . لانها مختلفة من بلد الى آخر حسب ميول الناس وطبائعهم (٤) .

وعلى ذلك فإذا اخذنا الاخلاق من هذه الزاوية فلا تعلمنا سوى الحديث عن الاخلاق السائدة في المجتمع الذي نعيش فيه . وهذه المعرفة لا يرضى عنها لوك ولا يقتنع بها - لاننا في هه الحالة نظل نفتقد الالتزام العام.

(١)Dunn john : john locke. P. 66

(٢) Locke john : An essay concering Human understaining. Vol II . 28 PP 477 - 476

(٣)Lamp. recht : locke . selection , P. 204

(٤)Yollton. john . john locke. problemas and perspection. P. 120 . 119

٣٠ القانون الوصفي Civil Law

هو القاعدة التي تضعها الدولة للحكم على افعال مواطنيها بالتحريم من عدمه ولا يستطيع أحد أن يتعاضل عن هذا القانون لان الجزاء والعقاب معدان فعلا لتطبيق بقوة الدولة التي تهدف الى حماية الارواح والحريات ، كما انها تمتلك القدرة شعلى سلب ممتلكات من يعصون هذا القانون (١) .
ومصدر الالتزام فى هذا القانون هو أعضاء المجتمع الكومنولث Common - wealth (*) وتكمن قوة الكومنولث فى حماية حريات وممتلكات من يعيشون فى ظل هذا القانون ومن ينتهكه يتعرض للسجن .
ان لدينا ثلاثة مستويات للالزام :

- ١- ما نحكم عليه بأنه خير او شر يتون من خلال القانون الالهى .
 - ٢- ما نحكم عليه بأنه رذيلة او فضيلة يكون من خلال الرأى العام .
 - ٣- ما نحكم عليه بأنه مجرم او مشروع بمقارنته بالقانون الوضعى .
- فهذه القوانين الثلاثة يرجع اليها الناس للحكم على افعالهم ، وذلك بتطابق افعالهم او عدم تطابقها مع القوانين ، فتكون الاستقامة او عدم الاستقامة .

ولكن الا يمكن ان يكون هناك قانون يحتل مركز الصدارة ؟

(١) locke john : An essay concering human understanding. II 28 . P - 476

(٢) الكومنولث : اربعة شعوب الانجليزية فى ظل الملك كرومويل وانه عام ١٦٤٩ - ١٦٦٠

يرى لوك ان القانون الالهى هو القانون الذى يحتل مركز الص
وهو مصدر الالتزام لانه عام مطلق من الناحية الاخلاقية اما ان
الاخران فهما نسيبان (١) .

وعلى ذلك يقول فى كتابه " مقالة عن قانون الطبيعة " ان
لادعائنا ليست افكاراً من وضعنا الخاص ، ولم نعط نحن اسمائها
تعتمد على شىء خارجنا وهى من صنع ارادة كائن آخر هو الله
يمتلك القدرة على معاقبتنا (٢)

فالله اذن هو مصدر الالتزام الخلقى ، بجانب أن المجتمع له
هذا الالتزام وبصورة أكثر دقة فإن لوك وقف موقفاً وسطاً بين
أحدهما رأى أن العقل هو مصدر الالتزام ، وهذا ساد فى القرون الثو
والاخر يرى الالتزامات البشرية تعتمد على الله . وفى وسط هذا
شعر لوك بقوة النظريتين ، ولكن عندما وازن بينهما اختار ارادة الله
يتق فيها (٣) ويؤكد ذلك بقوله " اننا من صنع اله حكيم له القدرة على
افعالنا نحو ما افضل ، كما انه يمتلك القدرة على تعزيزها بالتواب
فى حياة أخرى (٤) .

1. copleston : Ahistory of philosophy from Hobbes to Hume. P. 125

2. john : locke , problemes and perspective. P. 4.

3. john : the political thought of locke. P.P 190 - 191

4. ton Fredrick : Ahistory of philosophy from hobbes to Hum . P 125

نخلص من هذا الى أن لوك قد نجأ الى الله في اقامة الاخلاق حيث
عنه هو المشرع الاول وهو مصدر الالتزام ، وهذا يتنافى مع ما قاله
بينوزا .



اخلاق المنفعة (العامة)

- أ - الاخلاق البنغامية (جيرمي بنتام)
ب - الاخلاق الميلية (جون ستيورات مل)

أ. الاخلاق البننامية

(مذهب المنفعة العامة)

عند جيرموك بنتام

بدايات المذهب :

مذهب المنفعة العامة هو المذهب الناطق بلسان التجريبية الانجليزية فى الاعصر الحديثة . له جذوره اليونانية البعيدة ، ونجدها عند السوفسطائيين الذين ربطوا قبل مئات السنين من ظهور الفكر النفعى بين اللذة والسعادة ، وكان المقياس عندهم هو لذة الفرد ثم فى المدرسة القورينائية ، وما نادت به من لذة فردية حسية ، وفى المدرسة الابيقورية صاحبة الصياغة الاكمل لمذهب اللذة الفردى ، وتعمق رويتنا اذا علمنا ان التوحد بين لفظه ' المنفعة ' و ' اللذة ' و ' السعادة ' كان تقليدا يونانيا استمر فى مذهب المنفعة فى صورته الموسعة والتي نتجن فى ساق تناولها الان .

ومن جهة اخرى ، نجد الجذور القرية لهذا المذهب فى الفكر الفلسفى الحديث ، عند رواد النزعة النفعية العامة من المحدثين ، الذين بشروا بالعمل لصالح المجموع فطالبوا بتحقيق اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من المذهب عام ١٧٢٦ " غاية السلوك تحقيق اوفى قدر من السعادة

اذن علينا ان نستحسن الافعال ل نستهنجها وفقا لما تتسم به من اتجاه الى زيادة او نقص ما يعود على الاطراف المعنية فى هذه الافعال من سعادة او نفع او لذة وخير ، فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الافعال ، كان علينا اذن ان نضع فى اعتبارنا سعادة الجميع . وبهذا توقفت الاخلاق - طبقا لهذا المبدأ الخلقى - على نتائج الافعال وآثارها ، صارت المنفعة هى المعيار لخيرية الفعل او شره ومعيار للتقييم Evaluation وبهذا ايضا طرح بنتام ما ينبغى ان يكون ' بالمفهوم المثالى وقيل ما ينبغى ان يكون ' بمفهوم الواقع ، فقال بان كل انسان مشغول الفكر بمطالبه واحتياجاته الخاصة وكيف بها الى مرحلة الاكتناء .

وهنا كأننا نستمع لصوت بنتام وهو يقول لنا اسعوا الى خيركم الخاص ، فهذا ما ينبغى عليكم ان تقطوه ، باسلوب يتيح للاخريين على اختلاف مشاربهم ، اقصى قدر من السعادة كما ترونها ' ذلك لكون المنفعة عند بنتام تعنى بالفرد فى الدرجة الاولى ، ومن خلاله تعنى بالمجموع ، فالاصل فى المنفعة فردى ، وعليه قامت منفعة المجموع ، اى ان معنى الانانية قد اتسع حتى ذاب فى اللغرية وان تعارضت سعادة الفرد مع سعادة الجماعة ومنفعتها ، لا تجد عند بنتام لقرار بتضحية هذا الفرد بسعادته ، الا اذا كان وراء هذه التضحية منفعة تملو عليها وتوقفها .

اذن التوفيق بين انا الشخص الذى لا اسعى الى الفعل الا لما اتوقعه
من منفعة لذاتى - وفقا للتعاليم البننامية - وبين الاخرين وما يتحقق لهم من
اوفى قدر من السعادة من جراء هذا الفعل ، انما هو توفيق له اسبابه
ودواعيه ، منه الجزاء القانونى وجزاء الرأى العام ، فهما يعترضان سببى
اذا ما هممت بفعل يضر النفع العام ، وذلك بثوابيهما وعقابيهما المادى
والمعنوى . واذا كان القانون يحدث توافقا " مصطنعا " بين منفعة الفرد
ومنفعة الاخرين ، الا أن النشأة ومقتضيات التربيع تعرض بالمثل هذا
التوافق بين هذين النمطين من المنافع الفردى والجماعى ، وان احديثه على
نحو يختلف عما يحدثه القانون . ومن جهة اخرى يذهب بنتام الى ان الرؤية
النفعية الذاتية ، والتي لها بعد نظر وفراسة وترشيدى الى اننى حين اقوم
بعمل النافع والمفيد الجبوع ، فان منفعتى الخاصة فان منفعتى الخاصة
تكمُن بشكل او بآخر فى هذا العمل ثم يقدم لنا مبادئ علم الاقتصاد
السياسى ، انموذجا ببراهينها العلمية على اثر التبعون البالغ فى حياة البشر .

ولكن ماذا عن طبيعة هذه المنفعة او اللذة التى اولى فيها بنتام لدلوه
فى مضمار ما سُمى " بحساب الذات او المنافع Hedonistic calculus
سعيًا منه فى الاسهام فى علم الانسان اللذة عند بنتام كيفية واحده ، ويكون
الاختلاف .

(١) الجانب المتعلق بتكميم الذات ، فهو امر ليس بالسهل وقد تتكرر له ثلاثة اخلاق مثل توما هل جرين وهنرى سد جويك وبرادلى وغيرهم .

(٢) التضاد بين شدة اللذة (اى قوتها) وسمولها (اى امتدادها لآخرين) فهذه القوة تتضاعل متى انتفعها اكثر من شخص .

(٣) محاولة التوفيق بين منفعة الفرد ومنفعة الجماعة ، قد انتهت الى شرذمة مرة اخرى اى الانانية والاكتفاء بالمنفعة الفردية ، والرؤية الاقرب الى الصواب تتطلب ان تفقد توفيقا بين الجانبين - الفردى وجماعى - كما يوجب علينا الواقع ذلك .

ومن جهة اخرى يمكن التنوية الى بعض الملاحظات التى توجه بنتام انؤسس ، كما توجه الى غيره ممن ساروا فى موكب النفعية .

(٤) التمسك بالتقليد السائد فى بعض المدارس اليونانية ، فى النظر الى اللذة والسعادة والمنفعة بوصفها متردفات لها مغزى واحد . وهذا امر لا تقبله التجربة فمن اللذائذ ما يضر ومن الآلام ما ينفع . بل هو امر يقره مذهب السعادة التقليدى .

مع هنا على سبيل المثال لمذهب السعادة الارسطى .

- فالفرجه بينه وبين المذاهب العقلانية اضيق منها بينه وبين مذاهب الحسين ، فاللذة في اطار هذا المذهب ليست عامة للحياه او منشدها ، كما ان القانون الخلقى في نظر المنادين بمذهب السعادة ، انما هو قانون عام مطلق لا نسبية فيه او تضير - كما تجد عند النفعيين .

(ب) عدم كفاءة معيار المنفعة لبناء مذهب خلقى بوجه السلوك الاتسانى .

اذن فالمناداه بان المنفعة هى الغاية الوحده لسلوكيات البشر وفى المعيار الاوحد لصواب الافعال او خطئها انما يعبر عن رؤية ضيقة من شأنها هدم البناء الاخلاقى لا الاسهام فى ارتفاعه .

(ب) ~~الإخلاق~~ الميلية

(مذهب المنفعة العامة)

عند جون ستيوارت مل

مدخل الى نفعية مل :

فضل بنتام هو الفضل الى ينسب الى المؤسسين والرواد عادة ، اما تلميذه الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806-1873) فقد استمد منه فضل التعديل والتحويل ، بما يتلاءم مع مقتضيات الرؤية الميلية الخاصة .

ومل من رواد التجريبية الانجليزية الحديثة Modern في القرن التاسع عشر ، وهو رجل منطوق ومن المؤسسين لقواعد الاستقراء العلمى الحديث ، وهو صاحب مساعى الى تطبيقه على مباحث العلوم الانسانية وفي مقدمتها علم الاخلاق ، كما انه داعية للاخلاق ومصالحا اجتماعياً . ما يهمننا هنا انه هو المنادى بالفكر النفعى فى صورته المعدلة المتطور . ذلك الفكر الذى تشربه من والده جيمس مل James Mill (1773-1836) وهو من التابعين المخلصين لبنتام ، وهو من حفظ التراث النفعى حتى سلمه الى ابنه مل ، ومن جهود هذا الاب فى هذا المجال اهتمامه بايجاد الاسس السيكولوجى للمذهب النفعى والذى وضعه فى مؤلفه تحليل ظواهر الذهن البشرى Analysis of the phenomena of Human Mind .

كان تأثير بنتام على مل اشبه بتأثير الشيخ على المرید خاصة فى المراحل الأولى من حياه مل ، ومن ثم ترانا نجد ان التلميذ حيث خلف استاذة فى ميدان الفلسفة النفعية ، قد شابهه واتبعه فأخذ عنه ان الاخلاق علما وضعيا لا معياريا ، يتبدى ذلك فى رفضه التام للمناهج الحدسة فى التفكير الاخلاقى ، وادخال المناهج العلمية فى مناقشة القضايا الاخلاقية ، وهو موقف لم يقع عنه مل حتى فى مرحلة الفلسفة المتأخرة . كما شارك مل استاذة بقرار المنفعة غاية للافعال الانسانية ومقياسا للاحكام الخلقية ، يقول مل " اننى اعتبر المنفعة utility للحكم الفيصل فى القضايا الاخلاقية ، لكن لابد ان تكون منفعة بأوسع المعانى ، مندرجة قائمة على المصالح الدائمة للانسان ككائن متطور " وما مقصده مل هنا بالمنفعة " انما هو تحقيق اكبر قدر ممكن من اللذة او السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس ، وهى مقياس لصحة الافعال وخطئها ، فصواب الفعل يتناسب مع ما يحدث عليه من سعادة او لذة وخطئه بقدر ما ينجم عنه من ألم وفقدان اللذة . وان كان مل قد وحد بين المنفعة واللذة والسمة فقد شايح فى هذا اصحاب الفكر المنفعى عموما . وبالمثل مثل مل بنتام فى تعليق الاخلاق على نتائج الافعال دون بواعثها وفى توكيده على ان الجزائات تغرى بفعل الخير وتجنب الشر وان اصف اليها جزاء الضمير الباطنى كما سنرى بعد قليل .

ولكن مل ، وعقب ازمنة الروحية ، وما خلفته من تأثير بافكر الالمانى والنزعات المثالية والرومانتيكية ، ادخل تعديلات على المذهب لم

يصبح بها بنتاميا خالصا كما كان قبل ازمته ، وتلون مذهبه النفعى بصورة عقلية مقتنعة . فحافظ على منطوق المذهب كما أقره استاذه فى البداية .

(أ) ولكن لم تعد المنفعة عنده منفعة فرد ومن خلالها تحقق منفعة المجموع ، وانما اصبحت منفعة المجموع فى المقام الاول ، أى أن المنفعة عنده تنازلت عن اتانييتها المسرفة وانعكست القضية واقتضى التعديل ان كل فرد ينبغى ان ينصف غيره ويخلص فى طلب منافعه انصافه لنفسه ، واخلاصه فى التماس مصالحه ولذاته الخاصة ، ولذلك تحولت الاتانية الى غيرية .

(ب) وبينما رفض بنتام للتضحية بمصالح الفرد فى سبيل الجماعة الا اذا نجمت عنها منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، وجد أن مل قد اعد للتضحية مكانتها فى الحياة الاخلاقية ، واوضح ان على الانسان ان يضحى بسعادته فى سبيل شىء يسمى على سعادته الشخصية ، وبذلك قرر مل تضحية للفرد بسعادته فى سبيل المجموع ، حين تتضارب مصالحته مع منفعتهم ، وبذلك تحولت العواطف الفردية الى تعاطف وتضحية من اجل الاخرين . وهنا نرى ان مل وان اعتقد حقا ان توقع اللذة وتجنب الالم هو الدافع الجوهرى وراء السلوك وهو اعتقاد لم يتخل عنه مطلقا ، لكنه فى مرحلة متأخرة لم يعد قانعا بان اللذة والاتم هما الدافع الوحيد لهذا السلوك بمعنى ان مل الذى قبل نظرية الدافعية

(مذهب اللذة السيكولوجي) والتي نوهنا باختلاطها مع مذهب اللذة الاخلاقي في موضع سابق ، قد رفض ان تكون هذه النظرية هي التفسير الوحيد لسلوكنا حتى يتيح مكانا لما اقره من سبق الغيرية Altruism على الانتية Egoism في مذهب النفعية وما اقره من اللذة يندبها الفرد من اجل الجماعة .

استمد " مل " فيما ذهب اليه من رأى هنا على علم النفس الذي تلقاه شاهداً من " هارتلي " وما قال به من العوائف العليا تفسر بواسطة مبدأ الترابط . " مل " لنا ويلسن تريجي من خلال تأثير " مبدأ الترابط " كترغب في الوسيلة دون النتيجة ، بمعنى أن الفعل ذاته يمدح مرغوباً ترغبه وتنجزه بصرف النظر عن أى دافع وراء ذاته . ذلك لان نقطة البداية هي العادات Habits وتكوينها . لقد ألفنا ان نرى فعلاً خاصاً أو اسلوباً معيناً في التصرف وفي النهاية نواصل هذه الارادة دون نظر لكون هذا التصرف تصرفاً ساراً ، مما يترتب عليه ان تكون عادة الرغبة أو الارادة دون الرجوع للذة ونفائهم أو التفكير فيها والتي يطلق عليها عموماً غرضاً أو هدفاً Purpose ضمن العزل المفترضة لاختيارنا وفعالنا . وطبقاً لما يراه " مل " ينبغي ان يكون الازدياد في الازدياد في الازدياد ما يثيره الطفل من لذة أو ما يندبها منها من ألم ، ولكن من شأن ما يتجمع حول هذه العسل التفكيرية من الازدياد المعاني حتى نحسب ألم طفلها لذاته لا

لما يترت على وجوده من لذة او منفعة . والبخيل يطلب المال اول امره وسيلة لغاية يبغى تحقيقها ثم سرعان ما تصبح الوسيلة بمرور الزمن فينشده البخيل لذاته . وبذلك نجد ان العواطف المجردة عن الهوى ترتد فى نشأتها الى عواطف ذاتيه والرغبات الفردية التى تقوم على الاثرة تتحول الى رغبات غيرية تقوم على التضحية .

(ج) ومن ناحية اخرى ، بينما كانت اللذات عند بنتام لها طبيعة واحدة تختلف ديمومة وشدة وشمولا وما الى ذلك مما يمكن تكميمه ، نجد ان مل قد ميز بين اللذات كما وكيفا ، تميزا يقوم على احكام أهل الخبرة ، وراى فى القول بان الحياة غايتها تحقيق اللذات الحسية قولاً لا يصدر الا عن خنازير : ذلك لان الانسان يملك قوى عليا - هى القوى العقلية - تنزع الى ما يشبعها من لذات ، وتسمو بمتع العقل والوجدان والخيال حتى ترفعها فوق اللذات الحسية ، بفضل ما يتوافر لها من ثبات ودوام وخلوها من عناصر العناء الذى يحتمل ان يصيب صاحبها . وفى اعتقاد " مل " ان الانسان خير االه ان يكون كريما ينقصه الرضا من ان يكون خنزيرا هائنا ، وان يكون " سقراط " مهذبا من ان يكون احمق سعيدا .

(د) ساير مل استاذة فى الراى القائل بأن للجزاءات ، وامثالها للجزاءات الدينية والبدنية والسياسية والاجتماعية ، قوة دافعة تحثنا على اتيان

الخير من الافعال ودفع الشر منها ، وان ادخل مل جزاء باطنيا ، جاء تحت اسم "الضمير" ، ويتبلور فيما نحسه من الم في حالة تقصيرنا عن اداء واجبنا ، يقف وراء هذا الالم اسباب منها مدى تقديرنا لذواتنا وذوات الاخرين ، والمشاعر الوجدانية الطيبة التى نشارك بها مع بعضنا البعض ، وغيرها من مشاعر الخوف ونحو ذلك .

خرج مل بهذه التعديلات عن دائرة اصحاب المذهب النفعى فى صورته الحسية والفردية والواقعية وان قام بعمل استقرارات تمكنه من التمييز بين اللذات ، ولم نقم هذه التفرقة عنده على اساس ميثافيزيقى كما هو الحال عند اصحاب النزعات العقلية .

وعن بعض الملاحظات حول هذه النفعية الميلية المتطورة ، والتى كان وضعها الناقدون ممن فحصوا هذا المذهب ، يمكن ان نورد الاتى :

(1) اتخاذ مل من النظرية الدافعية (مذهب اللذة السيكولوجى) أساسا لمذهبه فى اللذة الاخلاقى . وهذا من سوء الفهم والخلط غير المرغوب ، فهناك فارق بين أن يكون مسوقا على وجه الحصر بدافعين هما اللذة والالم ، وبين اننى " ينبغى " ان اسعى لهذه اللذة ، لان فيها خيرى وسعادتى الوحيدة .

(٢) التعديلات الميلية فيها خروج عن المقاييس الحسية الفردية لهذا المذهب ، وعلى رأسها الذائد المتباينة الانماط (حسية - عقلية) التى تطلعتنا على مدى تأثر مل فى نفعيته التجريبية الواقعية . بنزعات عقلية ، نرجع الى تأثره بانفلاسفة الالمان امثال كنط وهيجل عن طريق شراهم فكتور كوزان وكوليدج والسير ولينم هاملتون ؛ ذلك لان التمييز بين الذائد يوجب وجود معيار آخر غير اللذة ليقوم بهذا التمييز ، والمذهب فى الاصل يقوم على مصادرة تقول بأن اللذة هى الخير الوحيد .

(٣) التمسك بمنطوق المذهب القائل " بأوفى قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس " ، والذى ينظر للسعادة وكأنها وحدة مادية يمكن جمعها ، ونسى مل ان لكل فرد سعادته (لذته) التى تتلون بلون تجربته الخاصة (وهو قول العقلين) . سعادة لها طبيعية كيفية متميزة ، وتختلف عن سعادة غيره ، ولذلك الجمع هنا لا يجوز ، وكان مل اجدر يدفع هذا النقد عنه خاصة ، وهو الذى ميز بين انماط اللذات فكان عليه ان يعدل من هذا المنطوق بشكل أو بآخر .

تحقيب :

بعد مرحلة التأسيس والتعديل التي فرغنا من عرضها ، نجد للنفعية امتدادات وتطبيقات متاخنة مع اتجاهات اخرى ، فنرى هذه النفعية وقد ارتدت اثوابا لاهوتيه عند ولیم باليه .

وذلك بالنظر الى الله بوصفه الداعية الى النفعية في اعمق صورها ، فهو الساعي الى تحقيق السعادة دون انتظار الجزاء ، واقتصادية عند آدم سميث ومالتوس وريكارد وحين ذهبوا الى أن الغاية من قيام الحكومات ، انما هي تحقيق اقصى سعادة اقتصادية ممكنة للمواطنين ، وحديسين وتجدها عند هنرى سيدجويك . وهو من اقام النفعية على مقومات عقلية - وعملية عند دعاة البرجماتيزم حتى انه ينظر لهذه النفعية بوصفها الجذور القريبة التي اينعت منها شجرة البرجماتية . يقول الاستاذ الدكتور توفيق الطويل ، في النصف الاول من قرننا العشرين تفرعت النفعية وجرت في قنوات شتى ولكن فرعا من هية النفعية المعاصرة ، قد انتصر له طائفة من الفلاسفة الامريكيين بوجه خاص ، عرفوا كيف ينفثون فيه القوة والحياة " وغي ذلك من الاثواب السياسية و التشريعية والتطورية ونحو ذلك .

السلام العالمى

بين

الأخلاق والتعصب

عند هير

إعداد

د/ مختار البسيونى

السلام العالمى بين الأخلاق والتعصب

عند هير (*)

د / مختار البسيونى (*)

مقدمة :

ليس من شأننا أن نتساءل عما قصد إليه صاحب فندق هولمندى ، حين رسم على ناصية فندقه مقبرة كتب فوقها عبارة " إلى السلام الدائم " : تُرى هل أراد بذلك الشاعر الساخر أن يوجه اللوم إلى البشر عامة ، أم خص به رؤساء الدول المتعطشين إلى الحروب ، أم قصره على الفلاسفة الذين يراودهم هذا الحلم اللذيذ ؟ (١)

لكننا نود أن نضع الشرط التالى : ما دام أصحاب السياسة العملية

(*) هو ريتشارد ميرفى هير R. M. Hare ولد فى ٢١ مارس ١٩١٩ وتوفى فى ٢٩ يونيه ٢٠٠٢ ، ولد فى باكويل " Backwell " بإنجلترا درس بكلية باليول Balliol بأكسفورد ، ورغم أنه كان من دعاة السلام ومتطوعا للخدمة إلى أنه أخذ كسجين حرب فى اليابان عندما سقطت سنغافورة عام ١٩٤٢ حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، وهذه التجربة كان لها عظيم الأثر على رؤاه الفلسفية ، وخاصة رؤيته بأن الفلسفة الخلقية عليها إلزام بمساعدة الناس ليعيشوا حياتهم ككائنات أخلاقية.

ولقد عاد إلى أكسفورد بعد الحرب ، وتزوج عام ١٩٤٧ من " كاترين فيرنى Calherine Verney " ذلك الزواج الذى اثمر ابنا وثلاث بنات وكان ابنه " جون هير John. E. Hare " فيلسوفا أيضا ، وقد اختير هير لتدريس الفلسفة بكلية " باليول " من عام ١٩٤٧ لى عام ١٩٩٦ وكان أستاذا للفلسفة الأخلاقية من عام ١٩٦٦ إلى عام ١٩٨٢ وترك أكسفورد منذ عام ١٩٨٢ ليعمل أستاذا للفلسفة فى جامعة " فلوريدا " حتى عام ١٩٩٤ وتوفى فى " أوليم Ewelme " فى ٢٩ يونيو ٢٠٠٢.

- <http://em.wikipedia.org/w/index.php?liyle=R.M.Hare&Pirntable=yes>

(*) مدرس الفلسفة المعاصرة - كلية الآداب - جامعة طنطا.

ينظرون إلى أصحاب السياسة النظرية بأنفة واستكبار ، ويعدونهم حكماء لا خطر منهم على الدولة التي يجب أن تستمد مبادئها من التجربة ، وما داموا ينظرون إليهم نظرهم إلى لاعبين غير مدربين يُستطاع التغلب عليهم بشئ من المهارة ، فينبغى على السياسى الخبير أن يكون منطقياً متع نفسه حين تصدم آراؤه آراء الفيلسوف فلا يستنكرها ولا يجد فيها على الدولة خطراً .^(٢)

وهكذا إذا كان " كانط " رأى أن السلام العالمى هو حلم الفلاسفة ويجب ألا يحدث تعارض بين أصحاب السياسة العملية والفلاسفة ، فإن فيلسوفنا " هير " يرى أن الفيلسوف قد لا يكون لديه معرفة متخصصة بمجالات يُعتقد أنها متعلقة بالمشكلات اليومية مثل توازن القوى العسكرية ، فإذا أراد إنسان أن يعرف أين يقع ميزان القوى العسكرية اليوم وكيف سيتبدل تحت بعض الظروف فمن الحكمة أن يسأل خبيراً استراتيجياً وليس فيلسوفاً ، ويتساءل " هير " بأن ذلك قد يبدو مدهشاً أننى وأنا فيلسوف قد اخترت أن أتكلم عن هذا الموضوع وقد يسأل البعض ماذا عندى كفيلسوف محترف لأقدمه ؟^(٣)

ويجيب " هير " بأن إضافة الفيلسوف الهامة ستتضح إذا تأملنا القوتان الرئيسيتان فى العالم واللتان تهددان السلام ، وهما نابعتان من الأفكار وهاتان القوتان هما القومية والتعصب ، فما لم يكن الناس قد استولت عليهم هذه الأفكار فإنهم لن يشعلوا الحروب ، ومهما كان الموقف العسكرى الفعلى أو الدبلوماسى فإذا كانت الأفكار التى تتحكم فى أفعال الناس مختلفة فإن الموقف العسكرى أو الدبلوماسى سيكون مختلفاً و ، يعلن " هير " أننا لن نستطيع أن نستحوذ على هاتين القوتين ما لم نفهمهما أولاً ، وهذا النوع من الفهم للأفكار

هو ما يبحث عنه الفيلسوف ، فهو لا يستطيع أن يجعل الناس يفكرون فى شئ أو آخر ولكنه يستطيع أن يجعل الناس يفهمون على نحو أفضل ما يفكرون فيه ، وعندما يفهمون ذلك فمن الممكن أن يفكروا فى شئ مختلف .^(٤)

ومن المعروف أن " هير " هو صاحب النظرية الإرشادية فى الأخلاق وهذا ما يجعلنا نتساءل عن الصلة بين الأخلاق والسياسة عند " هير " وإذا كانت الأخلاق تقوم فى أساسها على فكرة الواجب " والصواب " و " الخطأ " والتي اهتم بها " هير " فى أخلاقه الإرشادية فما صلة هذه الأفكار الأخلاقية بتصوره للسلام العالمى ؟ وهل فكره القومية تتيح لأصحابها إبادة الآخرين ؟ وإذا كان المتعصبون أصحاب الرؤية الواحدية والذين يتعصبون لرأى أو دين معين يبيحون لأنفسهم التتكيل بالآخرين فهل الاختلاف بين البشر من حيث اللون والجنس يبيح لهؤلاء أيضا استغلال المخالفين لهم فى التكوين البشرى مثل استعباد السود ؟ أو فكرة الجنس الأرى والجنس السامى ؟ وما قدمه هتلر وتعصبه الفكرة النازية ، وما هو الفرق بين القومية والتعصب ؟ وإذا كان اتحاد القومية والتعصب فى آن واحد يؤدى إلى قيام الحروب النووية ، فكيف يمكن على الأمل القضاء على التعصب ؟ وإذا كان المتعصبون هم أقليات كما يرى " هير " فهل يمكننا التضحية بمصالح الأقليات من أجل السلام العالمى ومصحة الأغلبية من الناس ؟ وإذا استطعنا أن نتجنب الحروب العدوانية ، فماذا عن الحروب الدفاعية فى نظر " هير " ؟

كل هذه الإشكاليات وغيرها يحاول هذا البحث الإجابة عنها من وجهة

نظر فيلسوفنا " هير " ولا يمكننا فهم رؤية " هير " للسلام العالمي دون فهم نظريته الأخلاقية التي سماها الإرشادية الكلية .

الأخلاق الإرشادية الكلية :

لقد قدم " هير " تفصيلاً كاملاً لهذه النظرية الأخلاقية في كتابه الأول " لغة الأخلاق The language of morals " عام ١٩٥٢ ثم تلاه توضيحاً في كتابه " حرية الفكر Freedom and reason " عام ١٩٦٣ ، ويصعب هنا أن نقدم تفصيلاً كاملاً لهذه النظرية الإرشادية ، ولكننا سنحاول مع هير أن نستوضح مفهوم الإرشادية والكلية في الأحكام الخلقية بشكل وظيفي لترى علاقة هذه المفاهيم برؤيته لإشكالية السلام العالمي حيث أنه ينطلق في دراسته للسلام العالمي من منطلق أخلاقي أكثر منه منطلق سياسى .

ومما لا شك فيه أن " ريتشارد ميرفى هير " هو مبدع النظرية الأخلاقية التي تسمى " الإرشادية Prescriptivism " التي ترى أن العبارات الأخلاقية تختلف عن العبارات الواقعية المحضّة فى إرشادها للسلوك ، وهى تختلف عن الأوامر البسيطة فى إقامة المبادئ الكلية التى تنطبق على كل الحالات المشابهة ، وللنظرية ثلاثة وجوه هى الإرشادية الكلية وتلك صفات صورية للعبارات الخلقية محتكمة ثالثاً إلى القاعدة الذهبية (بأنه يجب أن تعمل للآخرين ما تحب أن يعملوه لنا) .^(٥)

ويحاول " هير " تفصيل هذه الوجوه الثلاث لنظريته سائلاً القارئ بأن يتخيل نفسه فى مواجهة مشكلة أخلاقية خطيرة تتطلب منه أن يمعن فكره وخياله ووجدانه ، ويقول " ابنى لا أطلب منه أن يقدم مشكلة محددة ، بل يقدم المشكلة التى تختلج فى نفسك ، وأريد أن أوجه انتباه القارئ إلى أن كل

مشكلة أخلاقية خطيرة تتضمن صفتين أساسيتين والجمع بين هاتين الصفتين يجعلنا نحن كفلاسفة في مواجهة حالة من المفارقة ، بل حالة من التناقض . وأول هذه الصفات هي أن الشخص الذى يتعرض لهذه المشكلة يعلم جيداً أنها مشكلته شخصياً ، ولا يستطيع أحد أن يعطيه الحل المنشود لها ، فقد يلتمس النصيحة من غيره ، وقد يصل إلى وقائع حول التصرف وظروفه المقترحة ، وقد يكتشف وقائع أخرى ، ولكنه مع جمعه لهذه الوقائع يشعر فى وقت ما أن هذه الوقائع لا تسعفه ، وحينما يعلم ذلك ومهما قال له أناس آخرون حول حل مشكلته فإنه يجد لزاماً عليه أن يصل إلى حل لمشكلته الأخلاقية ، وإذا اقترح شخص ما عليه بأن حل هذه المشكلة يكون بهذا الشكل أو بغيره ، لأن كل الناس يقولون ذلك ، وأن الحلول الأخرى تعنى أننا نستخدم الألفاظ فى غير ما تستخدم له ، فسوف يشعر صاحب المشكلة بأن قبوله لهذه الحلول يعنى التحدى على حريته الشخصية لأن أحد الأسس الهامة فى حريتنا الشخصية ككائنات أخلاقية هي حريتنا فى تشكيل وجهات نظرنا الأخلاقية بصرف النظر عن اللغة التى نتحدث بها .^(١)

إن تلك هي الخاصية الأولى لأى مشكلة أخلاقية وهي الإحساس بالحرية الشخصية فى اتخاذ القرار الأخلاقى ، ولكن السؤال الآن هل الحرية الشخصية لا تعتمد على العقل الذى يعتمد على الوقائع أكثر منه على الأهواء ؟ هنا يكون التناقض وتكون الخاصية الثانية للمشكلة الخلقية ، ويوضحها " هير " بقوله " أنه فى المقابل لهذا الاعتقاد بالحرية الشخصية لدى كل فرد بالغ فى اتخاذ قراره الأخلاقى فإننا نجد خاصية أخرى تبدو متناقضة معها وهي أن الإجابة على المشكلات الأخلاقية يجب أن تكون نشاطاً عقلياً ،

فهي ليست مجرد عملية تخضع لرغباتنا وكأننا نختار أحد طوابع البريد من لوحة الطوابع دون الآخر ، ونحن نشعر بأن الإجابة على المشكلة الخلفية هي أمر ذو أهمية كبرى والإجابة التي نرجوها تستلزم منا قرح الذهن لأقصى درجة ممكنه . ومن ثم فإن الحرية التي ننشدها في مجال الأخلاق تختلف عن الحرية التي ننشدها في الموضوعات التي لا يكون فيها أهمية لما نعمله أو نقوله في الموضوعات الأخرى . وهذا هو السبب في أن الناس عندما يكبرون إلى الحد الذي يستطيعون عنده فهم المشكلات الخلفية ويشعرون بأنهم أحرار في اتخاذ قراراتهم الخلقية ، فإنهم لا يشعرون بأن هذه الحرية ليست انفكاكاً بقدر ما هي عبء يحملونه " . (٧)

" وهذا التناقص بين هاتين الصفتين هو مصدر رئيسي للمنازعات والحوارات في مجال الفلسفة الخلفية ، ومعظم فلاسفة الأخلاق يتبنون أحد هذين الاتجاهين المتناقضين ، وأدى ذلك إلى تغاضي كل طرف منهم عن الحقائق التي يؤكددها الطرف الآخر ، ففريق منهم رأى ضرورة التأكيد على حريتنا فيما يتعلق بالمسائل الخلفية مما جعلهم ينكرون العامل الذهني في مجال الأخلاق لأنهم يعتقدون خطأ أن التفكير المنطقي يشكل قيسدا للحرية الخلفية ، ومعظم هؤلاء الفلاسفة يطلق عليهم " الذاتيين Subjectivists " ذلك الاسم غير الدقيق ، وينضم إلى هؤلاء الفلاسفة من يطلق عليهم " الانفعاليين Empotivists ومن ناحية أخرى فهناك فلاسفة آخرون يؤكدون على أن الفكر الأخلاقي لا يعد وكونه نشاطاً عقلياً لأن الحرية عندهم لا تتفق مع التفكير العقلاني منكرين حريتنا في صياغة قراراتنا الأخلاقية ، وينتمى إلى هؤلاء فلاسفة الأخلاق الذين أطلق عليهم " الوصفيين Descriptivists "

" وعلى رأسهم تلك المجموعة الذين يطلق عليهم اسم " الطبيعيين " Naturalists .^(٨)

ويرى " هير " أن حل هذه المشكلة يكمن فى القيام بدراسة المفاهيم التى كانت سبباً فى الوقوع فى هذا التناقص بسبب القصور فى فهمها ، والذى جعل الفلاسفة يصلون إلى اليأس فى أن تكون الأخلاق نشاطاً عقلياً ، ويؤكد " هير " أنه ينطلق فى هذه المهمة التوفيقية بين الاتجاهين من مقدمتين أساسيتين وهى أن الأحكام الأخلاقية إرشادية وأنها قابلة للتعميم أو الكلية " universalizable " ولذا نجده يقول " أننا سنرى أن المقدمتين الأوليين أى أن الإرشادية والكلية ترتبطان أشد الارتباط بطرفى التناقص الذى أشرنا إليه من قبل ، فالقول بأن الأحكام الخلقية قابلة للتعميم فهذا يجعلنا نقول ن الفكر الخلقى هو فكر منطقى عقلى ، وذلك لأن مبدأ التعميم أو الكلية يتطلب منا تقديم السبب ، وأما القول بأن الأحكام الخلقية إرشادية فهذا يرتبط كلية بحريتنا الشخصية فى تشكيل آرائنا الخلقية (فالذين يتمتعون بالحريّة فى التفكير والتصرف هم بحاجة إلى لغة إرشادية) وعلى الرغم من أن تلك الأحكام إرشادية إلا أنها تتضمن عنصراً وصفياً فى معناها :^(٩)

ويحاول " هير " إثبات أن الأحكام الخلقية بها عنصراً وصفياً ويبدأ أولاً بتعريف القضايا الوصفية خارج الأحكام الخلقية ويثبت قابليتها للتعميم وقياس عليها بعد ذلك الأحكام الخلقية فى قابليتها للتعميم .

ولذا نجده يقول " إذا قال شخص ما أن هذا الشئ " أحمر " فهو يقول عندئذ أن أى شئ أحمر يشبه هذا الشئ فى الجوانب الأساسية يكون أيضاً " أحمر " والجوانب الأساسية هى التى تجعل الشخص يطلق على الشئ الأول

أنه " أحمر " ومما لاشك فيه أن هذه الجوانب لا تخرج عن كونها هي اللون الأحمر الذى يوجد بهذا الشئ ، والحكم الذى يأتى عن الحقيقة التى تقول أن هذا الشئ " أحمر " هو حكم وصفى. وقولنا أن هذا الشئ أحمر يستلزم القول بأن كل شئ يشبه هذا فى الجوانب الأساسية يكون " أحمر " وذلك لأن قولنا بأن هذه الأشياء حمراء وفى نفس الوقت قولنا بأن الأشياء الأخرى التى تشبهها فى الجوانب الأساسية ليست حمراء فذلك يعد إساءة استخدام لكلمة " أحمر " لأن كلمة " أحمر " هى لفظ وصفى ، والقول بأن بعض الأشياء " حمراء " يعنى أنها تقع تحت فئة معينة ومن ثم فإن أى شئ يقع تحت هذه الفئة بنفس هذه الصفات يكون ذا لون أحمر " (١٠)

والقضية التى تقول أن " كل شئ بهذا الشكل المعين من حيث جوانبه الرئيسية لونه أحمر " لا يمكن من الناحية الصورية وبالمعنى الضيق أن تكون قضية كلية " universal " ذلك لأنها تحتوى على اللفظ " هذا " الذى يدل على المفرد ، ولكنها تتحول إلى قضية كلية إذا سبقتنا لفظ " هذا " الدال على المفرد بلفظ " مثل " فقلنا " مثل هذا like this " ، وحينئذ إذا تقبل الشخص الذى يقول " هذا الشئ أحمر. " القضية التى تقول " كل شئ يشبه هذا الشئ فى جوانبه الأساسية المماثلة أحمر " فهو بذلك يكون مضطراً لقبول القضية التى تقول أن هناك شيئاً معيناً يحمل صفة الاحمرار ، وكل شئ يحمل هذه الصفة يكون بالتالى لونه أحمر ، والجزء الثانى من هذه القضية لا يحتوى على مصطلحات فردية ومن ثم يمكن أن يعتبر بهذا قضية كلية. (١١)

والأمر المهم هنا هو أنه بالنسبة إلى أى معنى من المعانى الجزئية التى لا تواجه بأى اعتراض فإن أى حكم وصفى خاص بها قابلاً للكلية ،

بمعنى أن هذا الحكم يحمل المتحدث على القول بقضية أخرى وهى أن أى شئ يشبه موضوع الحكم الأول أو يشبهه فى الجوانب الأساسية سيكون بالضرورة مشتملاً على الخاصية التى يتصف بها الموضوع الموجود فى الحكم الأول وبذلك نصل إلى الكلية أو التعميم. (١٢)

ومن الملاحظ هنا أن " هير " يدور حول استخدام المعنى الوصفى للألفاظ ومن ثم الانتقال من الفردى إلى العام أو من الجزئى إلى الكلى ، فيقول " أن من خصائص المعنى الوصفى باعتباره مقابلاً للمعاني الأخرى أنه يعتمد على مفهوم " التشابه Similarity " ويمكننا التأكيد على ما أكدناه من قبل فيما يخص المعنى الوصفى ، فقاعدة المعنى الوصفى هى تلك القاعدة التى تقرر أننا نستطيع أن نطبق الصفة الواحدة على الموضوعات التى تتشابه فيما بينها فى جوانب معينة. ومن ثم لا يمكننا أن نستخدم أحد الألفاظ الوصفية فيما يخص أحد الأشياء ثم نرفض استخدامه فيما يخص شئ آخر مشابه لذلك الشئ سواء أكان مشابهاً له تماماً أو مشابهاً له فى ظل الظروف والمواقف المماثلة . ويؤكد " هير " أن إسهابه فى توضيح المعنى الوصفى للألفاظ هو التوضيح بأن التقضايا الوصفية الجزئية تحمل القارئ على القول بقضايا عامة وهذا له أهمية قصوى عند " هير " لأن هذا الإسهاب هو من أجل توضيح كلية الأحكام الخلقية فيقول " إن الطريقة التى اخترتها لتوضيح ما أقصده بقول أن الصفة التى يتسم بها هذا الجانب من أحكام القيمة والذى أطلق عليه اسم القابلية للكلية هى تلك الصفة التى تشترك فيها الأحكام الخلقية مع الأحكام الوصفية ، فكلاهما يشتمل على المعنى الوصفى ، ولذلك كان من الضرورى شرح هذه الخاصية المتعلقة بالأحكام الوصفية " (١٣)

ولكن كيف ينقل " هير " مفهوم الكلية الذى ينطبق على المعنى الوصفى والذى يحتكم إلى قاعدة استخدام الألفاظ بشكل معين إلى الأحكام والألفاظ الخلقية القيمة ، فإننى إذا قلت أن أى شئ أحمر فإننى سأكون مضطراً إلى أن أطلق لفظ أحمر على أى شئ آخر يشبه هذا الشئ ولكن إذا قلت أن (x) خير فلذلك يتضمن ضرورة القول بأى شئ يشبه (x) يكون خيراً ، ولكن السبب فى الحالة الأولى هو استخدامى لكلمة أحمر وفقاً لقاعدة لفظية معينة ، والسبب فى الحالة الثانية يكون أكثر تعقيداً .^(١٤)

وهنا يرى " هير " أن الكلمات الأخلاقية تشترك مع الكلمات الأخرى فى المعنى الوصفى ولكنها أيضاً تحمل معنى تقويمى أى أننا حينما نضيف المعنى القيمي للكلمة فلن نكون مجرد شارحين لمعنى الكلمة فإنها تتحول إلى مبدأ خلقى تركيبى ، وبضرب منالاً لذلك بقوله " إن كلمتنا " خير " good " تتبع القاعدة التى تقول أنه من الأمثل إطلاق هذه الكلمة على صنف محدد من الناس وقولنا هذا يجعلنا نضع أكثر من معنى لهذه الكلمة لأننا بقولنا أنه من الأمثل أن نطلق على نوع محدد من الناس صفة الخير " نطلقها مثلاً على الإنسان الذى لا يضرب زوجته ويرعى أطفاله .. الخ) فنحن بذلك ليسنا مجرد شارحين لمعنى كلمة " خير " ، لأنها ليست مجرد دراسة لغوية بل هى دراسة خلقية عميقة ، فنحن حينما نقف على معرفة أنواع الناس فيمكننا أن نطلق على هذا النوع من الناس " خير " ومن ثم فالشخص الذى يستمع إلينا يستطيع أن يتعلم شيئاً تركيبياً وهو المبدأ الأخلاقى ، والتركيبية هنا أننى بسبب إضافة صفة الإرشادية لكلمة " خير " فالشخص حينما يتعلم ذلك المبدأ ، فإنه لم يتعلم فقط كيفية استخدام كلمة خير شكل معين ، لكنه يتعلم كيف

يمدح أو يقدم نموذجاً للتقليد خاص بنوع محدد من الناس ، وهنا نجد في هذه الكلمة " خير " أن القاعدة الوصفية تحولت إلى مبدأ خلقى تركيبى إرشادى. (١٥)

ويرى " هير " أن المعنى التقييمى الإرشادى للكلمات القيمة مثل " خير " هو المعنى الأول وأن المعنى الوصفى لهذه الكلمة هو المعنى الثانى معللاً ذلك بأن المعنى التقييمى ثابت وستمر لأى موضوع تستخدم فيه هذه الكلمة ، فحينما نقول أن محرك السيارة أو أداة القياس الدقيقة " كرونوميتر " " chronometer " أو لعبة كرة المضرب " كريكيٲ " " cricketbat " أو أن هذه الصورة جيدة " "good" فنحن نمدحهم جميعاً ، ولكن لأننا نمدحهم جميعاً لأسباب متلفة فإن المعنى الوصفى مختلف فى كل حاله ، ونحن قد تعلمنا المعنى التقييمى منذ باكورة أعمارنا ، ولكننا تعلمنا استخدامهما فى المعانى الوصفية الجديدة حسب نوعيات الموضوعات التى نريد تمييزها كل موضوع حسب استخدامه ، فنحن أحياناً نتعلم استخدام كلمة "good" بمعنى وصفى جديد من خلال خير فى ميدان معين على سبيل المثال " الفارس " قد يعلمنى كيف أكون صياداً ماهراً " (١٦)

وثمة سبب آخر يجعل الكلمات التقييمية تسبق المعنى الوصفى وهو كما يقول " هير " أننا نستخدم الكلمة القيمة لكى نغير المعنى الوصفى لأى فئة من الموضوعات ، وهذا ما يفعله غالباً المصلحون فى ميدان الأخلاق ، وإن كانت تحدث مثل هذه العمليات خارج الأخلاق ، فقد يقال أن محرك السيارة سوف يتغير تصميمه فى المستقبل القريب ، وحينئذ سوف نتوقف عن إطلاق كلمة " good " عن محرك السيارة الحالى رغم أننا كنا نستخدم هذه الكلمة

على نفس المحرك من قبل ، ولكن سرعان ما نغير استخدامها التقييمي. (١٧)

وهكذا تتحول الكلمة التقييمية " good " إلى معيار تحتكم إليه المعانى الوصفية المختلفة حسب الموضوعات فى عالم الأشياء ، وعالم الأخلاق رغم أن للكلمة " خير " مازالت تحتفظ بمعناها الوصفى لا بمعنى نقل المعلومات ولكن بمعنى أنها تضع المعيار الجديد " (١٨) ذلك المعيار الذى تقاس عليه الأشياء المماثلة للشئ أو السلوك المعين.

ومادامت الكلمات الخلقية تحمل معنى وصفياً وكذلك قيمياً أى إشاردياً لأنها تمثل معياراً أو مبدأ وحيث أن الألفاظ الوصفية كما لاحظنا قابلة للتعميم ، إذن فالكلمات الخلقية ومن ثم الأحكام الخلقية قابلة أيضاً للتعميم . وهذا ما سوف نستعين به فى معالجة " هير " للمفاهيم المختلفة التى يستخدمها المؤيدون للحروب وإبادة البشر مثل " هتلر " فإذا كانت عبارة " هذا الرجل خير " تنطبق على رجل بعينه إلا أنها تنطبق على كل من يشبه هذا الرجل فى صفاته الأساسية وبذلك تنتقل من الفردى إلى الكلى ، ومن ثم فالعبارة الخلقية هى عبارة فردية ولكنها قابلة للكلىة ويضرب " هير " مثلاً بقوله " العبارة التى تقول أنه يجب على كل شخص أن يرفع يده عند كبر سنها هى عبارة كلية ، والعبارة التى تقول أنه يجب على " A " أن يعتنى بأمه (ولكن ليس عليه مثل هذا الواجب نحو أمهات الآخرين) هى عبارة قابلة للكلىة ، ويقال مثل ذلك حول العبارة التى تقول " يجب على أن أحافظ على وحدى ولكن ليس على وعود الآخرين ، ومن ثم ليس هناك اعتراض على القابلية للتعميم أو الكلىة " (١٩)

وهكذا يكون عند " هير " فيما يخص اللفظ الأخلاقى " يجب " ما

يختص بالواجب الفردي ينتقل إلى الواجب الكلى " فقد يكون المرء مديناً بواجبات معينة نحو شخص واحد بعينه شريطة أن يكون هذا الشخص متميزاً بصفات تعد كلية ولكن هذا الواجب يحمل إمكانية القابلية للكلية مثل علاقة الأمومة ، مثل اجبى نحو أمي وهى أم يعينها ولكن واجبى نحو رعايتها يتحول إلى واجب كلى على كل فرد نحو أمه " . (٢٠)

ويقرر " هير " أن أصحاب النظرية الإرشادية فى الأخلاق يرون أن أحكام الواجب هى أحكام إرشادية مثل الأوامر البسيطة ولكنها تختلف عن الأوامر فى أن لديها القدرة على الكلية " (٢١) وهناك العديد من الأمثلة التى تحمل معنى الفردي والقابلة للتعميم فى الوقت ذاته فقولك " أنه يجب على المرء أن يحفظ وعده ، ويجب على المرء أن يعتنى بطفله ، وإذا احتفظت بشئٍ خطير خاص بى فإن من واجبى أن أمنعه من إيذاء جارى ، فهذه أنماط من القواعد العامة علينا تنفيذها ، وإذا سنلت لماذا نفعل هذا الشئ فإننى أقول وعدت به ، أو أنه ابنى ، أو أننى إذا لم أقيده بسلسلة فسوف يذهب ليعض كل الجيران ، والملاحظ فى هذه الأمثلة كلها أنها قابلة للتطبيق بمعنى واحد عند الجميع ، ولكنها قابلة للتطبيق فى الوقت نفسه عند شخص بعينه " (٢٢)

وفى كل حالة من تطبيق هذه القواعد العامة نجد شخصاً واحداً فقط هو المهمم بها فذلك الشخص فقط الذى قدم وعداً عليه الوفاء به ، والشخص الذى ينبجأ طفلاً هو فقط المرتبط بالعناية به ، والشخص الذى يربى كلباً عنده هو فقط الذى يلتزم بمنعه من عض الناس ، ولكن لا يمنع ذلك من أن هذه القواعد تنطبق على أى شخص يقدم وعداً ، أو ينبجأ طفلاً ، أو يحتفظ بشئٍ خطير فى بيته . (٢٣)

ومن ثمَّ يقع في التناقض من يعتقد بتطبيق هذه المبادئ الخلقية على فرد دون آخر أو في وقت دون آخر ويضرب " هير " مثلاً لذلك بأن هناك أنماطاً معينة من الوطنية "patriotism" يتم استبعادها وأنماطاً أخرى لا تستبعد ، فإذا اعتقد شخص محب لوطنه بأنه مدين بواجبات معينة لوطنه ووافق على أن الناس الآخرين مدينون بمثل هذه الواجبات لأوطانهم فهذه وطنية غير مستبعدة وهو غير متناقض ، فالقاعدة تقول أن المرء مدين بواجبات كذا وكذا نحو قطره ، وتعبير قطر المرء لا يحول دون أن يفعل الآخرين ذلك نحو أقطارهم مثل قولنا " طفل المرء " ولكن إذا اعتقد بأن الناس الآخرين ليسوا مدينين بنفس هذه الواجبات نحو أوطانهم فإنه سيكون مناقضاً لنفسه إذا لم يشر إلى الاختلافات بين قطره وأقطارهم " (٢٤)

ويعلم " هير " أن الأحكام القيمية من هذا النوع لها أهمية عظمى فيما يتعلق بالمشكلات الأخلاقية العالمية " international morality " وليست تافهة كما يعتقد البعض " (٢٥)

ومن هذا المنطلق الذي يُنهى به " هير " توضيح مفهوم الإرشادية والكلية في الأحكام الخلقية وكذلك الوصفية التي تجعلها قابلة للتعميم ، وأن من يطبق قاعدة أخلاقية على مجتمع معين ويرفض تطبيقها على مجتمع مماثل تماماً يقع بذلك في التناقض ، مثل الواجبات الوطنية نحو وطن المرء ، وأن الأحكام الخلقية لا تنفصم عن المشكلات العالمية ، فما هو الإسهام الذي يمكن أن تقدمه لنا هذه التحليلات الخلقية في الدعوة إلى السلام العالمي ونبذ الحروب ؟

سوف يتبدى لنا في الإشكالية القادمة مدة استعانة " هير " بالمفاهيم

الخلقية مثل كلمة " الواجب " " ought " و " الصواب " " right " وكلمة الكلية ، لأن الخروب تنتج من وجهة نظره من خلال عدم فهم الأفكار بوضوح وأن مهمته هي توضيح هذه الأفكار وبيان التناقض الذى يقع فيه الناس من عدم فهم معنى الواجب والصواب ، ويرى " هير " أن هؤلاء الذين يدعون واجبات الوطنية نحو وطنهم فقط ويرون أن الآخرين غير مدينين بمثل هذه الواجبات نحو أوطانهم فهؤلاء يصنفهم بأنهم متعصبين وهم أشد من القوميين. فماذا عن القومية والعصية عند هير ؟ وهذا ما سوف يتضح لنا فى المبحث التالى.

السلام بين القومية والتعصب :

إنه كما أشرنا فى المقدمة إلى أن " هير " يعتبر القومية والتعصب هما القوتان اللتان تهددان السلام العالمى وهما نموذجان للأفكار والاعتقادات التى وهما نموذجان للأفكار والاعتقادات التى تحرك العالم نحو الدمار ، ويحسن بنا بداية أن نحدد بعض المفاهيم اللغوية والفكرية حول مفهوم القومية والتعصب.

أما كلمة القومية فقلد أخذناها نحن العرب عن " القوم " ونعنى به الأمة. ولقد فضلنا القول بالقومية كفكرة فلسفية عوضاً عن " الأمية " لما تتركه هذه الكلمة الأخيرة فى الذهن من ليس ومعنى غير محبب ، ولكن هذا اللبس غير موجود فى اللغات الأجنبية الأخرى. (٢٦)

ولقد وجد لفكرة القومية على منتصف القرن التاسع عشر تفسيران : الأول وهو نظرية القومية الواعية ، نظرية المفكرين الفرنسيين ، والثانى نظرية القومية اللاواعية نظرية الفلاسفة الألمان ، وليست هاتان النظريتان

نتاج اتفاق و تصادف ، بل على العكس ، لقد كانا تعبيرين لتاريخيين وتطويريين متناقضين في كلا البلدين ، فرنسا وألمانيا. فالنظرية القومية الواعية ، النظرية الفرنسية ، ترجع في أصلها إلى الفيلسوف الفرنسي " جان جاك روسو " في كتابه " العقد الاجتماعي " وفيه يرى أن أساس المجتمع يقوم على ارتباط المواطنين ، أي أنه يقوم على فكرة العقد ، ثم اتسعت هذه النظرية لآراء وأفكار تتلخص في احترام الشخص الإنساني واستقلاله وعدم فرض إرادة أجنبية عليه أو الاعتداء على حق الآخرين ، ومنها يستنتج أن ارتباط الأفراد في مجتمع من المجتمعات يخلف فيما بينهم روحاً عامة مشتركة ويجعل منهم أمة. (٢٧)

ونظرية القومية اللاواعية نقول : لمعرفة انتماء شعب لقومية معينة يكفي الرجوع إلى الأمارات الخارجية وملاحظة ما إذا كان هذا الشعب يظهر أمارات معينة موجودة عند شعب آخر ، عندئذ يمكن أن نستنتج بأن هذين الشعبين ينتميان لقومية واحدة وأهم هذه الأمارات اللغة ، والنظرية الألمانية في القومية القائمة على وحدة اللغة ترجع في أصلها إلى الفيلسوف " هردر " . فقد كان يرى في اللغة روح الشعب ويعتبرها خير معبر عن فكره ومزاجه وحساسيته وأصالته. وهذا يعني أن القومية كائن عضوي ظاهريته الأساسية اللغة البدائية للشعب. (٢٨)

ولقد نمت العاطفة القومية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين ، وأدى نمو هذه العاطفة بدوره إلى عاطفة أكثر حيوية وهي عاطفة التضامن بين أعضاء الأمة الواحدة ، وكلمة قويت عاطفة التضامن نما الشعور بالكرامة الوطنية والشرف القومي والحس بالمصير

القومى ، ونمت الرغبة فى توكيد صفات الخلق القومى وفرضه على مرأى
ومسمع من العناصر الأجنبية الأخرى. (٢٩)

وقد ينشأ عن هذا الشعور مبالغات مثل العصبية القومية (الشوفينية)
أى الحب الفانض للأمة الذى يدفع المواطن إلى الاعتقاد بأن أمته أسمى
الأمم. وأخطر من ذلك القومية العرقية التى تنسب الأمة إلى عرق يسمو على
الأعراق ومنه حقه أن يقتطع لنفسه مجالاً حيويًا على حساب الآخرين
والقوميات الأخرى. ولقد كانت النازية هى أكبر ظاهرة متطرفة لهذه
القومية. (٣٠)

ويؤكد " هير " هذا المضمون الأخير بأن القومية قد تودى إلى العصبية
بقوله " أن القومية والتعصب ليستا حكراً على حزب أو أيولوجية معينة
فالفاشيين من النوع القديم من الممكن بالفعل أن يكونوا قوميين ومتعصبين
معاً ، وكذلك قد يكون الشيوعيون ونحن جميعاً نعرف أن " هتلر " كان قومياً
ومتعصباً والأمر بالمثل يصدق على قادة الصين اليوم وعلى السناتور
" جولدووتر ". (٣١)

والدليل على أن القومية قد تودى إلى التعصب أن من أهم مقومات
الفاشية والنازية التأكيد على أن الحل الوحيد لضم شمل الأمة والقضاء على
اختلاف المصالح الاقتصادية والاجتماعية لأى أمة حديثة هو الحرب ،
وبالتالى فنظم الحكم الفاشية والنازية هى بطبيعتها هى حكومات حرب ، فنظم
الحكم الفاشية والنازية تشن حربها الاقتصادية مثلاً ليس كمجرد وسيلة
لمواجهة ظروف قومية طارئة ولكن كهدف أو غاية فى حد ذاتها. (٣٢)

ومن هذه المقومات أيضاً : أن عامل العرق أو الجنس يعتبر موجه

رئيسى لسياسة الأمة التى لا تعترف بالحدود الجغرافية الطبيعية ، فحدود الدولة يحددها عامل العرق ، وبالتالي فإن حدود ألمانيا النازية تشمل كل من يتكلم اللغة الألمانية وينتمى إلى الجنس الأرقى شأناً بالنسبة للنازيين. (٣٣)

وكذلك يقع على عاتق الدولة النازية أو الفاشية مهمة مواجهة الثقافات الأخرى الأقل شأناً ، وبالتالي فإنه يجب تكريس كافة موارد الدولة الاقتصادية البشرية فى مد نفوذ وسيطرة الأمة لتشمل عدة شعوب ودول أخرى باسم الحضارة والدفاع عن النفس. فالنازية والفاشية تتبنى سياسة إمبريالية توسعية باسم تعزيز وتقوية المصلحة القومية للدولة ، فتحقيق مفهوم العالمية والتنظيم الدولى بالنسبة للنظرية الفاشية - النازية لا يتأتى عن طريق الاتفاق المصحوب بالمساومات والتنازلات ولكن عن طريق الفتح أو الضم المصحوب بتحقيق النصر العسكرى والتدمير الحربى. (٣٤)

وينتقل الفكر القومى بذلك نحو التعصب حتى أنه بغض الطرف عن حقوق أفراد الأمة ذاتها من أجل مصلحة الأمة أو الجنس أو الفكرة أو المثال الذى يخلص له فيتم بذلك هضم حقوق الفرد ذات العلاقة بالحرية والممارسة الديمقراطية " بالفرد بالنسبة للنظرية الفاشية - النازية - يجب أن يكون مطيعاً بالمرّة لسياسة الدولة مهما كانت ، وأن يقدم كافة التضحيات سواء كانت مادية أو روحية ، وأن يخلص لأمتة مهما كان الثمن ومهما كان وضعه سنياً ، فالتركيز على مقدرات وقوة الدولة العسكرية التى يتوقف عليها مصير وقوة الأمة لا يترك مجالاً ووقتاً حسب وجهة نظر أصحاب المدرسة الفاشية - النازية لمناقشة ودعم حقوق وحرمان الأفراد ، فمصلحة الأمة

فوق كل اعتبار حتى ولو جاءت على حساب حقوق وحرىات الأفراد. (٢٥)

وقد تكون القومية نزعة حضارية فهذا هو " هيردر " الفيلسوف الألماني قد بدت النزعة القومية عنده فى المقام الأول نزعة حضارية تؤكد ضرورة الارتباط البرى بالأسرة واللغة والمدنية والعادات والتقاليد وعلى هذا النحو بدت بعيدة كل البعد عن الدلالة السياسية لها ، فالنزعة للقومية العدوانية التى تحركها دوافع التسلط والسيطرة لا محل لها فى فكره ، وعلى حد قوله " أن كل الحروب هى بالضرورة حروب مدنية ، ومع هذا فإن كل البشر إخوة " (٢٦)

ولقد آمن " هيردر " بأخوة البشر وتضامنهم الاجتماعى كما آمن أيضا بكل نزعة قومية بعيدة عن التعصب السياسى ، وعلى حد قوله أن الطبيعة خلقت الأمم ولم تخلق الدول ، فالأمة ظاهرة سياسية مصطنعة وهى ليست إلا أداة أو وسيلة لتحقيق السعادة لجماعة معينة لا للبشر ككل. (٢٧)

ولكن فى الغالب الأعم فإن المنظرين للفكر القومى ينتهى بهم المقام إلى التعصب وإن لم يكن على أيديهم فعلى أيدي أتباعهم ويمكننا توضيح التعصب لغة وفهماً :

تعريف التعصب :

التعصب فى اللغة من العصبية ، ومعناها أن يدعو الرجل لنصرة عصبته والتألب بأعهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين ، والعصبية من المصادر النسبية نسبة إلى قوم الرجل الذين يعززون قوته ، ويدفعون عنه الضيم والعداء ، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عن نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه ، وبالتالي فالمتعصب لشئ بالمعنى

اللغوى العام هو المتصف بالميل الشديد إليه ، وبهذا المعنى المعنى كان من الممكن أن يطلق اسم المتعصبين على كمنة الآلهة القديمة ، الذين كان من عاداتهم فى عباداتهم أن يعترتهم هذيان يحملهم على طعن أجسامهم حتى يسيل منها الدم. (٢٨)

والتعصب يسخر عقله هواه ويجد فى نصرته رأيه بالعنف ويضيق عن المناظرة بالحق فالتعصب إذن نقيض الحرية والتسامح ، والتعصب مشتق فى أصله الأوربى من الاسم اللاتينى " الحكم المسبق praejudicium " ويعنى بالإنجليزية " prejudice " وبالفرنسية " prejugé " وبالألمانية " vorurteil " وقد مر مفهوم التعصب بثلاث مراحل : المعنى القديم ، حيث كان ينظر إلى التعصب على أنه حكم مسبق قائم على أساس القرارات والخبرات الفعلية. ثم اكتسب المفهوم فى اللغة الإنجليزية معنى الحكم الذى يصدر على موضوع معين قبل القيام باختيار وفحص الحقائق المتاحة عن هذا الموضوع ، فهو بمنزلة حكم متعجل ، وأخيراً اكتسب المفهوم الصيغة الوجدانية التى تتسم بالتفضيل أو عدم التفضيل ، وهذه الصيغة الوجدانية تكون مصاحبة للحكم المسبق الذى ليس له أى سند يدعمه. (٢٩)

والتعصب بهذا الشكل هو تعصب سلبي وهو الشئ الكريه الذى يتبدى فى كل أشكال التّويمات والمشاعر الوجدانية السلبية مثل الكراهية والبغض والنفور وفى القوالب النمطية السلبية التى تقلل من قيمة الأشخاص الآخرين وتحط من قدرهم ومن قدر كل من له علاقة بهم ، وتخفف من قيمتهم فى المجتمع وتجعلهم فى مستوى أقل من مستوى البشر ، وذلك طبقاً لموضوع التعصب سواء أكان دينياً أم عنصرياً أم اجتماعياً أم سياسياً ، ويترتب على

ذلك كل أشكال التمييز والفصل العنصرى فى صورتها المتطرفة التى نجدها فى العديد من المجتمعات فى الوقت الحاضر ، ومن ثم يدفع المجتمعات إلى أن تتذوق ويلات الحروب التى تتباعد عن الرحمة والإنسانية بسبب العصبية العمياء دون سماع لصوت العقل ، وهنا يكون دور المفكرين والفلاسفة كما يراها فيلسوفنا " هير " ضرورة توضيح هذه الأفكار ومزجها بالقواعد الأخلاقية ، فماذا عن موقف " هير " من هاتين القوتين المدمرتين للعالم وهى الأفكار بما فيها القومية العمياء وليست السوية والتعصب المدمر ؟

وهذا ما نتعرض له فيما يلى :

" هير " بين القومية والتعصب :

إن " هير " يلقى عبئاً ثقيلاً على الفلسفة والفلاسفة فى سبيل ضحده هذه الأفكار من أجل السلام العالمى ولذلك نجده يطرح سؤالاً مفاده هل لو قام الفلاسفة بعملهم على نحو أفضل فى القرنين الأخيرين من حيث توضيح الأفكار لأنفسهم وجعل الناس الآخرين يفهمونها أيضاً لما كانت هناك حركة النازية ؟

ويجيب " هير " على هذا السؤال محدداً مهمته فى دراسة هذا الموضوع ومقيداً نفسه بفهم المصطلحات والألفاظ الخلفية المستخدمة فى مثل هذه الحالات وهى لفظ " الصواب Right " فيقول " أن ما يفعله الإنسان سواء فى السياسة أو خارجها يعتمد عامة على ما يعتقد أنه " صواب " ، نعم إنه من الطبيعى قد ينحرف المرء عن الصواب نتيجة الضعف الجسمانى والأخلاقى ، وإن كان ذلك يعد قليلاً فيما يخص هؤلاء الذين لهم أثر قوى فى مجرى التاريخ ، وبشكل عام فإن هؤلاء الناس يتبعون بالتأكيد ما يعتقدون أنه

صواب بعقل وحيد الرؤية ، فـ " هتلر " مثلاً لم يكن رجلاً ضعيفاً إنه فعل في الغالب بقوته ما ظن أنه صواب ، ومثل ذلك يقال عن أناس آخرين أثروا في التاريخ ، حتى صعب علينا فهم كيف اعتقد هؤلاء أن ما فعلوه كان صواباً ، وهنا حقاً تكمن مشكلتنا لأنه إذا استطعنا أن نفهم عمليات التفكير التي استطاعت أن تقنع شخصاً مثل " هتلر " أن ما فعله كان صواباً لاستطعنا أن نحض الناس ضد مثل هذه الأفكار. (١٠)

ولا ينس " هير " التأكيد على أهمية الفلسفة وخاصة فلسفة اللغة في ضرورتها لحل هذه المشكلات التي تدمر العالم فيقول " أن الفلاسفة غالباً ما يتعرضون للهجوم كما كان الحال بالنسبة لسقراط بحجة أنهم يضيعون وقتهم في مسائل عن الكلمات ، وفي العصور الأولى فإن الهجوم كان موجهاً ضد ما يسمى بالميتافيزيقا ، وحتى الآن وفي العالم الذي يتحدث الإنجليزية يتم الهجوم على ما يسمى بفلسفة اللغة ، وكلا الهجوميين له نفس الهدف أعنى أنه هجوم على الفلسفة ذاتها ، وكل ذلك لأن الفلسفة تسعى لفهم الأفكار ولا يمكنها أن تتجز ذلك بأي وسيلة أخرى دون فهم الكلمات التي يعبر الناس عن أفكارهم ، ولكن الناس يهاجمونها لأنهم يفضلون ألا يفهموا على نحو واضح ما يقولونه ولا يعترفون بذلك. (١١)

وهكذا حدد " هير " طريقة تناوله لإشكالية السلام العالمي والقومية والعصبية وهي دراسة لفهم الأفكار ، ولا تفهم الأفكار بدون الألفاظ المستخدمة ، أبدأ " هير " بتوضيح مفهوم " الصواب " ولذلك يقول " لكي نوضح ذلك دعنا نتناول الكلمة " صواب " لقد قلت أن " هتلر " قد فعل ما اعتقد أنه صواب ونفس الشيء أقوله عن آخرين أقل قومية مثل " موسوليني "

و " اسكارنو " و " بيجول " ^(٤٢) وإذا قال البعض أن " هتلر " عرف بالتأكيد أن ما فعله كان خطأ ولكنه فعله ، وبالطبع ليست ضعف الإرادة هي التي جعلته يفعل ذلك ولكنه فعل ما فعله وهو يعلم أنه خطأ وذلك بسبب أنه رجل شرير ، فيرد " هير " على ذلك أننا إذا قلنا مثل هذا القول فلن نحصل على فهم لـ " هتلر " أو لأمثاله الآخرين ، إذا قلنا مثل هذا القول. ^(٤٣)

ويضرب " هير " مثالا يؤكد به أن الذين يفعلون هذه الأفعال الشريرة يفعلونها عن طيب خاطر لأنهم يعتقدون أنها صواب ، فقد ظهر في إنجلترا أخيرا رياضة شعبية عند بعض الشباب وهي أن يضعوا الواحاً من الخرسانة على خطوط السكك الحديدية أو يفكون مسامير القضبان في وسط الأنفاق فقط لتخريبها وأعتقد أن سائقاً قد قتل ، وأمسكوا عصبياً يفعل ذلك وسأله القاضى فى المحكمة ألا يظن أن من الخطأ فعل شئ يهدد حياة مئات الناس فأجاب الصبى لا ، لا أعتقد أنه خطأ ، وإذا سألت : هتلر " فسوف يعطى نفس الإجابة . ^(٤٤)

إذن لا ينظر " هير " إلى أفعال الإنسان الخطأ على أنها أتت عن طبيعة بشرية شريرة أو خبيثة وإنما كل ما فى الأمر هو سوء فهم للسلوك نفسه من حيث الصواب والخطأ ، وبذلك يختلف مع " نيقولو مكيافللى " الذى أشار فى كتابه " الأمير " إلى أن التاريخ حافل بأمثلة تقسيم الدليل على أنه لمن الضرورى لمن يعد جمهورية ويعلن فيها نظاماً ، أن يفترض أن جميع البشر خبيثاء وهم دائماً على أهبة لاستخدام خبيث نفوسهم حين تواترهم فرصة خاصة لذلك ، وأن البشر لا يفعلون أى خير أبداً إلا بالضرورة ، ولكن هناك حيث

تتوفر الحرية ، وحينما يمكن أن تكون لدينا فوضى يمتلئ كل شئ في الحال بالاضطراب وعدم النظام .^(٤٥)

ويزيد " مكياقللي " إعلاناً لسوء الطبيعة البشرية بقوله " أن الناس لا يترددون في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً بقدر تردهم في الإساءة إلى من يخافونه ، إذ أن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام ، التي قد تتحطم بالنظر إلى أنانية الناس ، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم ، بينما يتركز الخوف على الخشية من العقاب وهي خشية قلما تمنى بالفشل ."^(٤٦)

ويشترك " هوبز " مع " مكياقللي " في أن الإنسان قبل الحياة المدنية وقبل قيام الدولة يكون على حالة الطبيعة فيقول " فإن لكل إنسان في حالة الطبيعة حقاً في كل شئ ، ليس هناك شخص آمن في هذه الحالة "^(٤٧)

ويرى " هوبز " أن الناس متساوون في ملكات الجسم والعقل بصورة أكبر مما هو معروف من قبل ، والمساواة الأكثر أهمية هي القدرة المتساوية التي يمتلكها كل الناس لأن يقتل بعضهم بعضاً . ويقوى هذا العداء الطبيعي عن طريق انعدام الثقة ، أو فقدان الثقة ، فالناس بدون حكومة توجد لديهم بالنسبة لبعضهم البعض الآخر - كما هو متوقع - الرغبة في أن يحرم كل واحد الآخرين من جميع الخيرات بما في ذلك الحياة التي يمتلكونها ، حتى أن كل واحد يندفع إلى التفكير في التغلب على الآخرين لكي لا تكون هناك قوة يكون في إمكانها أن تهدد أمنه ."^(٤٨)

وجعل " هوبز " هذه الأسباب سبباً قوياً لأن يبحث الإنسان عن السلام الدائم فمن أجل أن يضمن الناس المحافظة على ذواتهم الخاصة ، فإن القانون الأول والأساس للطبيعة يحتم على الناس أن يبحثوا عن السلام وأن يدافعوا

عن أنفسهم ضد أولئك الذين لا يملكون الحصول على السلام منهم ، وتتجه بقية القوانين الأخلاقية كلها ؛ أى قوانين الطبيعة إلى تأسيس شروط السلام : القانون الأول " يقول ينبغي على كل إنسان أن يسعى جاداً لتحقيق السلام بمقدار ما يأمل فى بلوغه " وينبغى على كل إنسان أن تكون لديه الرغبة فى أن يجرد نفسه من حقه فى كل الأشياء عندما تكون لدى الآخرين الرغبة فى أن يفعلوا ذلك أيضاً ، وينبغى أن يرضى ويقتنع بذلك القدر من الحرية إزاء الآخرين الذى يسمح به هو نفسه إزاء الآخرين ، ويتحقق هذا الإرساء المتبادل للحقوق عن طريق ما يعرف باسم العقد الاجتماعى " . (٤٩)

ولكن " هير " لم ير ما رآه " هوبز " من أن الإنسان أنانى ويكمن الشر فى طبيعته ؛ لذا فإنه يبحث عن السلام من أجل الأمن ، ولكن الأمر لا يتعدى عنده أنه مجرد سوء فهم أو اعتقاد خاطئ فى مفهوم الأفعال الصواب وكل ما يجب على الفيلسوف عمله هو توضيح هذه الأفكار ولذلك يقول " إنه من المسلم به أن هناك معنى للكلمة " صواب " بمقتضاه يوافق " هتلر " على أن ما كان يفعله لم يكن صواباً بمعنى أن ما كان يفعله كان ضد المعتقدات الأخلاقية لدى معظم الناس المتحضرين وهم فئة يكرهها ، ولكن رغم ذلك اعتقد " هتلر " أنه قد فرض عليه قدرٌ علوى وينبغى عليه أن يفى به وأنه سيكون مخطئاً إذا تهرب منه وكذلك الصبيان الذين لطمخوا قضبان السكك الحديدية يعتقدون أنهم يفعلون صواباً " . (٥٠)

ويذهب " هير " إلى أنه لا ينبغى علينا أن نحكم بدايةً بأن أفعال هؤلاء خاطئة وأنهم يعرفون أنها خاطئة لأننا بذلك سنفضّل فى الاستحواذ على الموقف وكل علاجاتنا للموقف ستكون غير فعالة إذا بدأنا بهذا الافتراض ،

فإننى أعتقد أن القول بأنهم يعتبرون أفعالهم صحيحة لن يصمد أمام التفكير الواضح عند أى شخص سليم عقلياً وغير مضطرب نفسياً ، ولذلك إذا بدأنا بافتراض أن " هنتر " وأمثاله يظنون أن ما يفعلونه صحيح فذلك يعطينا الأمل فى حل هذه الإشكالية لأننا سنعالج أسباب الاختلاف ومن ثم نجعل أناساً آخرين مثل هؤلاء الذين أعطوا " هنتر " الدعم الكبير ، يفكرون بوضوح وربما يتوقفون عن الاعتقاد بأنه من الصواب فعل هذه الأعمال الشنيعة ، وهذا الإسهام سيكون مهمة الفيلسوف وهو إسهام من بين إسهامات كثيرة نحتاج إليها " (٥١)

ويحاول " هير " التركيز على فهم معنى كلمة " صواب " التى يعتقد " هنتر " أن أفعاله تتصف بها من وجهة نظر " هير " فيقول ، دعنا نحاول فهم هذه الكلمة " صواب " على نحو أفضل بالمعنى الذى ظن " هنتر " أنه بفعل الصواب فإذا فهمناه على نحو صحيح فاعلم أنك لا تستطيع - دون أن تقع فى التناقض - أن تقول أن فعلاً ما صواب بينما تتمسك فى الوقت نفسه بأن فعلاً آخر مشابهاً لهذا الفعل على نحو دقيق لا يكون صواباً ، فلا يوجد فعلين متشابهين تماماً ويكون أحدهما صواباً والآخر خاطئاً ، وهذا الملمح المنطقي لكلمة صواب هو أساس كل الحجج الأخلاقية تقريباً والفيلسوف الذى أكد تأكيداً قوياً على هذا المعنى هو " كانط " . (٥٢)

ويؤكد " هير " بداية أن كلمة " صواب right " وكلمة " يجب ought " تشتركان فى الصفة الأساسية للكلمة التى ذكرناها فى بداية البحث فى عرضنا للأحكام الأخلاقية الإرشادية وهذه الصفة هى الإرشادية ويؤكد على مفهوم الإرشاد لكلمة صواب " ويضرب مثلاً لاستخدام الكلمة ليوضحها

فيقول " أنه يمكننا أن نقول " فن جيد " ولا نقول " فن صواب " ونقول يلعب بالمضرب جيداً ، ولا نقول يلعب صواباً " بالمضرب " (٥٣)

وفى سياقات أخرى يمكن القول بأننى إذا كنت أعلم شخصاً ما للقيادة وفشل هذا الشخص فى أن يودى القيادة بالشكل اللائق الذى يرضينى فقد أقول له إنك لم تفعل ذلك بشكل جيد "well" " أو أقول أنك لم تفعل ذلك بشكل صائب تماماً " quite right " وهنا لا نجد اختلافاً فى المعنى ، وفى نفس هذا السياق فيمكننى القول أنك قد فعلت ذلك بشكل جيد تماماً " quiet well " ولكنه لم يكن صائباً تماماً ، وعموماً فإن هذا يحملنا إلى الطريقة الإرشادية التى أطلقناها على كلمة "good" فتتطبق أيضاً على كلمة " صواب " right " رغم ما نتوقعه من خلاف بينهما " (٥٤)

وعلينا أن نرى كيفية تطبيق هذه الفهم لكلمة صواب فيما يتعلق بدراسة " هير " للقومية والتعصب ، وهنا نجده يبدأ بالوقوف لدراسة القومية مبيناً الفرق بينها وبين التعصب.

" القومية عند " هير " :

القومى عند " هير " هو شخص يعتقد أنه من الصواب أن يتابع برؤية وحيدته مصالح أمته الخاصة متجاهلاً مصالح الأمم الأخرى ، وهنا يعلن " هير " أنه إذا حاول شخص أن يدافع عن القومية بشكل واضح وغير متكرر فإن ملمح الكلمة " صواب " الذى ذكرته من قبل يمدنا بحجة قوية ضده " (٥٥)

ويطبق " هير " مفهوم الصواب الأخلاقى فى ضحد هذه الرؤية القومية ضارباً مثلاً خيالياً فيقول " هل تسمح لى أن أبين هذا بمثال خرافى بسيط ومع أنه خرافى فإنه يوضح الملامح الأساسية للحجة ، فتصور أن هناك

جزيرتين فى المحيط الهادى متماثلتين فى الشكل والملامح الجغرافية ،
افتراض مثلاً أنهما يتكونان من جزر مرجانية دائرية مسطحة ولها نفس
الحجم ، وفى وسطها بحيرات ضحلة ، وافتراض أن هاتين الجزيرتين
يسكنهما قبيلتان صفاتهما وعاداتهما ولغاتهما متشابهة على وجه الدقة ،
وهاتان القبيلتان تقضيان وقتها كله فى التدبير للحرب ضد بعضهما ، دعنا
نسمى القبيلتين " ألفا " و " بيتا " والآن افترض أننا سنقول لبعض مواطني
" ألفا " أنكم تظنون أنه من الصعب بالنسبة لكم وإخوانكم من المواطنين أن
تذهبوا وتقتلوا " البييتيين " وتمتلكون زوجاتهم ، فما رأيكم إذا أتى " البييتيون " ^(٥٦)
وفعلوا معكم نفس الشئ ؟ انهم لن يستطيعوا إذا فهموا كلمة صواب أن يجيبوا
بالنفي لأن ما هو صواب بالنسبة " للألفان " سيكون كاذباً عن البييتيين ،
وخاصة أنه فى هذا المثال الخيالى افترضنا أنه لا يوجد اختلاف بين
الجزيرتين أو القبيلتين ، فهم لا يستطيعون الحكم على الفعل بأنه صواب
بالنسبة لهم وخطأ بالنسبة للآخرين فى الوقت ذاته . ^(٥٦)

وهكذا فإن ما يعتقد المرء بأنه فعل صواب لا يكون خطأ فى نفس
الظروف المشابهة فلما كان " الألفيون " يعتقدون أنه من الصواب لهم القضاء
على " البييتيين " فذلك يجب على الألفيين ألا ينكروا ذلك على البييتيين الذين
يتشابهون معهم فى كل شئ ، وبذلك إذا تم استخدام كله " صواب " وفهم
معناها فى مثل هذه الظروف فسوف يجعلهم يوقفون قضاء كلاً منهما على
الآخر .

ولكن المسألة ليست بالسهولة التى يسردها لنا " هير " فإن الخلافات
والحروب الفعلية والدعوة للقومية ومن بعدها التعصب ، إنما تستند فى

حجتها إلى الاختلاف وليس التشابه ، وهذا الاختلاف يكون دافعاً لأن تبديد فئة فئة أخرى .

وهذه المسألة لم يتعاض عنها " هير " فنجده يقول في الحقيقة إن إقرار الأمور بالبساطة التي درستها لا يمكن أن تحدث في الحال ، فسوف يكون هناك دائماً اختلاف بين الجزيرتين وسكانهما فقد يقول المواطن " الألفى " أن بعض هذه الاختلافات لها علاقة بالأخلاق ، وقد تكون اختلافات طبيعية فمثلاً ربما يملك " البييتيون " بشرة سوداء أو أنفاً معكولاً وقد تكون اختلافات ثقافية ربما يكون لهم مركز طوطمي ، وعليه طائر مختلف على قمته أو قد يلبسون خرزاً من لون مختلف في أقراطهم ، وهذه الاختلافات قد تكون مبرراً للألفى أو البييتي أن يفلت من الحجة التي وجهت لهم من حيث التشابه التام .^(٥٧)

وبذلك يستطيع " الألفى " القول أنه من الصواب بالنسبة للناس الذين يلبسون الخرز الأحمر أن يقتلوا الناس الذين يلبسون الخرز الأزرق ، ولكنه من الخطأ بالنسبة للابس الخرز الأزرق أن يقتل لابس الخرز الأحمر ، ولا يوجد شيء في هذه الحجة يخالف المنطق .^(٥٨)

وقبل أن يرد " هير " على هذه الحجة فإنه يعلق عليها موضعاً مهالك هذه الحجة في إبادة الأمم وإشعال الحروب غير المبررة فيقول " أن مثل هذه الحجة هي تمثل المخزون التجاري للقوميين منذ العصور البدائية حتى وقتنا الحاضر ، مثل شعبية الزى الرسمي القومي والأعراف القبائلية ، لقد جعلونا نصوص الاختلافات بين الأمم والتي قد تكون متماثلة ، لكي يبرروا للمواطنين ويبرر المواطنين لأنفسهم الأفعال الشرسة ضد الأمم الأخرى والتي يعتقدون

أنه من أكبر الشرور أن تمارس ضد أفراد أمتهم ، فإذا لبس فرد من أمة أخرى ملابس غريبة أو أكل ثوماً مثلاً أو كان أسود البشرة أو مختبأ ، أليس من السهل أن تدير بندقية نحوه ؟ أو إذا كان يتكلم لغة غير مفهومه ، أو إذا كان يتلو الصلوات الإلهية بدون وضوء ، أو كانت العقيدة مضاف إليها حرف " E " في الموضع الخطأ أو فى اللاتينى ، ألا ينبغى أن يُقتلع هؤلاء مطلقاً ، إن الحروب الدينية والحروب الأخرى التى روعت أوربا وبقاى العالم خلال التاريخ المسجل تقدم لنا عدة أمثلة لحالات حارب فيها زمر الناس بعضهم بعضاً أساساً لأنهم جماعات مختلفة من الناس وأعضاء كل جماعة كانوا يبحثون عن مصلحة الجماعة ، وهذه الاختلافات التى تستند إليها هذه الجماعات هى اختلافات تافهة تستخدم للتبرير وتحافظ على المواقف العدائية وهى التى تجعل الحرب مقبولة عند أصحابها ، فإذا أردت أن تشعر بالسعادة فى محاربة شخص فعليك أن تظن بأنه مخالف لك سواء فى الأمة أو الجنس أو الطبقة أو الاعتقاد .^(٥٩)

ويعود " هير " للرد على المواطن " الألفى " الذى رأى أن الاختلاف يعد حجة أخلاقية تبرر له قتل الآخر وليكن " البيتى " ، فيقول " هير " لنفترض أننا طلبنا من " الألفى " أن يضع نفسه مكان شخص آخر وليكن " البيتى " الذى يختلف عنه بلونه المختلف أو عادات قبلية مختلفة عن عاداته ، فإن على الألفى أن يعتبر نفسه ذا بشرة سوداء أو أنه تريبى وترعرع ليلبس خرزاً أزرق ، فهل يعتقد أنه من الصواب عندئذ للناس أن يقهوره ؟ وعليه أن يعتبر ويتأمل هذه القضايا الفرضية الخالصة ، وإذا تأملها باهتمام ، وهى جزء ضرورى من الفكر الأخلاقى أن يفعل ذلك بإرادة حرة ،

فإنه بالتأكيد سيجيب أنه لا يظن أنه من الصواب بالنسبة للناس أن يقهروه وإذا كان الأمر كذلك واستناداً لهذه الأسباب المنطقية فإنه لا يستطيع القول بأنه من الصواب بالنسبة للناس نوى البشرة البيضاء أو المرتدين الخرز الأحمر أن يقهروا الناس نوى البشرة السوداء أو المرتدين للخرز الأزرق". (١٠)

وإذا تأملنا النص السابق والذي يدافع به "هير" عن رأيه مستنداً إلى المبادئ الأخلاقية التي هي قابلة للتعميم والإرشادية معتمدة في ذلك على الإرادة الحرة التي ترفض أن يقع عليها القهر ومن ثمَّ وجب أن ترفض وقوعه على الآخرين، فإن هذه الرؤية لا تبعد كثيراً عن موقف "كانط" في رؤيته لتشريع القانون الذي يقوم على مبدأ أخلاقي كلي لا مشروط معتمداً أيضاً على الإرادة الحرة فنجده يقول "أنا إذا تصورنا مثل هذه الإرادة، مهما قلنا إن من الممكن لإرادة تخضع لقوانين أن تكون مرتبطة بهذه القوانين عن طريق المنفعة فإن من المستحيل أن تعتمد الإرادة التي هي نفسها المشروع الأعلى على أية منفعة من أي نوع، لأن مثل هذه الإرادة التي تعتمد على المنفعة ستحتاج بدورها إلى قانون آخر يمكنه أن يحد من المنفعة المتعلقة بحبها للذات ويجعلها مشروطة بصلاحياتها لأن تصبح قانوناً كلياً". (١١)

ويستطرد "كانط" ليثبت أن القانون سيكون مبدأ أخلاقياً كلياً قابلاً للتعميم وهذا ما حاول "هير" عمله فيقول كانط: وهكذا نجد أن مبدأ كل إرادة إنسانية من حيث هي إرادة تضع تشريعاً عاماً عن طريق مسلماتها جميعاً، هذا إذا تيسر له أن يكون مبدأ صائباً، وإنما يصلح صلاحية تامة لأن

يكون أمراً أخلاقياً مطلقاً وذلك لأنه - ومرجع هذا على وجه التحديد إلى فكرة التشريع العام - لا يقوم على أية منفعة وأنه تبعاً لذلك يستطيع وحده بين كل الأوامر الممكنة أن يكون هو الأمر غير المشروط ، أو إذا شئنا أن نعبر تعبيراً أفضل فعكسنا الأمر قائلين " إذا كان هناك أمر أخلاقي مطلق (أى قانون يسرى على إرادة كل كائن عاقل) بأنه لن يملك إلا أن يُلقى أوامره بأن يصدر الإنسان دائماً فى كل أفعاله عن مسلمة إرادة يمكنها فى نفس الوقت أن تجعل نفسها موضوعاً لها من حيث هى مشرعة تشريعاً عاماً. عندئذ فقط يكون المبدأ العملى والأمر الذى يطبعه الإنسان غير مشروطين فلن يكون ثمة منفعة على وجه الإطلاق يمكنه - أى الأمر الأخلاقى - أن يقوم عليها " . (١٢)

وهكذا فإن الإرادة الحرة فقط هى التى تستطيع أن تبحث عن المبدأ الأخلاقى ونضع القانون العام الذى من خلاله نرفض الحروب والذى يحدد صواب الفعل من عدم صوابه ، واشترك " هير " كما وضحنا مع كنانط ، وبذلك لا تتفصم الأخلاق عن السياسة عند كل منهما وهذا ما أكده " كنانط " من قبل " هير " فى كتابه " مشروع السلام الدائم " فيقول " إن الخلاق بذاتها علم العمل بالمعنى الموضوعى لهذه الكلمة ، من حيث اشتمالها على جملة القوانين المطلقة التى ينبغى أن تعمل بمقتضاها ، وإنه لما يناقض العقل مناقضة بيّنة أن تسلّم لفكرة الواجب هذه بما هى جديرة به من سلطان ثم نزع بعد ذلك أننا لا " نستطيع " أداء ما هو واجب : فلو كان كذلك للزم محو الفكرة من الأخلاق . وإن فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة ، من حيث هى علم العمل فى القانون ، وبين الأخلاق من حيث هى علمه النظرى

، فلا نزاع هنالك بين النظر والعمل ، إلا إذا قصدنا من الأخلاق نظرية عامة في التبصر في الأمور ، أى نظرية في الأحكام والقواعد لاختيار انساب الوسائل لتحقيق أغراضنا النفعية ، ومعنى هذا أننا ننكر على العموم وجود الأخلاق . (١٣)

والرجل الواقعى (الذى يرى أن الأخلاق إنما هى نظرية فحسب) يرفض بجفاء أمانينا الحسان (مع تسليمه بواجبنا وقدرتنا على أدائه) إذ يرى أن طبيعة الإنسان من شأنها ألا ترغب أبداً فيما هو ضرورى لبلوغ ما تهدف إليه من سلام دائم. صحيح أنه لا يكفى لبلوغ هذا الهدف أن يريد جميع الناس فرداً فرداً أن يحيوا وفقاً لمبادئ الحرية ، فى ظل دستور شرعى (أن تكون هناك وحدة موزعة لإرادة الجميع) بل يجب أن تتحد إرادة الجميع فى الوصول إلى هذه الحالة (أى لابد من الوحدة " الجماعية " للإرادة العامة) ، هذا هو الشرط اللازم لحل المشكلة الصعبة ، مشكلة إقامة جماعة مدنية بين الناس. (١٤)

وهذه الجماعة المدنية التى تقوم على القانون ، القانون المدنى وقانون الشعوب والقانون العالمى ، " إن لم تكن هناك حرية ولا قانون أخلاقى يقوم عليها وإذا كان كل ما يحدث أو يمكن أن يحدث ناتجاً عن آلية الطبيعة المحضة ، فحينئذ تكون السياسة (من حيث هى فن استعمال هذه الآلية للسيطرة على الناس) هى كإل الحكمة العملية ، وتكون فكرة الحق لفظاً خالياً من المعنى، ولكن إذا رأينا من الضرورى إضافة هذه الفكرة إلى السياسة ، بل وجعلها الشرط المقيد لها ، فلا بد من التسليم بإمكان التآلف بينهما. إن فى مقدورى أن أتصور " سياسياً أخلاقياً " أعنى رجلاً لا يقبل من مبادئ السياسة

إلا فقرة الأخلاق ، ولكنى لا أتصور " أخلاقياً سياسياً " يرسم مذهباً أخلاقياً
يلتزم مصالح رجل السياسة .^(١٥)

إن لا بد للسياسة أن تحتكم إلى الأخلاق ولا بد للسياسى الأخلاقى عند
كانط أن يعتق المبدأ الآتى : إذا وجدت فى نظام دولة أو فى علاقات تلك
الدولة مع الدول الأخرى عيوب لم يكن فى الاستطاعة تلافئها ، فمن الواجب
خصوصاً على رؤساء الدول ، حتى ولو ضحوا بمصالحهم الشخصية ، أن
يلتزموا سنبل إصلاحها بقدر ما فى وسعهم وأن يقتربوا من القانون الطبيعى
كنموذج مثالى يضعه العقل أمام أعيننا .^(١٦)

إن المثل الأعلى الذى يضعه العقل عند كانط لا يخرج عن كونه
الواجب اللامشروط ، ومن ثم تحكم الأخلاق السياسة وليس العكس ، وهذا
هو ما قدمه لنا " هير " حيث يقول " لا بد أن نفكر بطريقة خلقية فى هذه
الأمر فنخضع مصالح الشخص الذاتية حينما تتصارع مع مصالح الناس
الأخرين لمبدأ أخلاقى يمكن قبوله كمسيطر على سلوك أى شخص فى
الظروف المشابهة .^(١٧)

ولكن ماذا لو رفض البعض هذا المبدأ وتمسكوا بمثلهم العليا وتعصبوا
لها ظانين منهم أنها هى التى يجب أن تتبع حتى ولو كانت خطأ فى نظر
الجميع وهذا ما يناقشه " هير " تحت مسمى التعصب فيقول " إنه من الطبيعى
أن تجد إنساناً يرفض مجرد تأمل هذه الحجج للأخلاقية ، وقد كتب تقرير
أثناء محاكمة " إخمان " المنفذ الرئيس للبرنامج النازى فى إبادة اليهود ، بأنه
ذات مرة قال له زميل : نتمنى من الله ألا تعاملنا أمة مثل ما تعامل نحن
اليهود ، فأجابه " إخمان " لا تكن عاطفياً إنه أمر من " فهير Fuhier .^(١٨)

وهنا يجيب " هير " قائلاً أن الناس إذا أغلقوا عقولهم على هذا النحو فإن الفيلسوف لن يفتحها مرة أخرى ، ولكن إذا كان الناس على استعداد لأن يفكروا بالفيلسوف يخرج ما هو متضمن فيما يفكرون فيه وعندئذ قد يتوقفون عن التفكير فيه ، ولكن " هير " يستثنى القومى من هذا الموقف المتعصب القومى الحقيقى لأنه من وجهة نظره قد يتقبل القومى الحجة الأخلاقية فيقول " أن قوة الحجة الأخلاقية تعتمد على أن يكون هؤلاء على استعداد لعمل ما يكون صواباً إذا هم فهموه حتى فى الظروف غير الملائمة ، فعندما يواجه القوميين بهذه الحجة فإنهم يكونوا فإنهم يكونوا فى موقف حرج فإذا ظلوا قوميين خلص فإنهم ملزمون بأن يوافقوا بأنه ليس من الصواب لأى أحد أن يعاملهم بالطريقة التى يعاملون بها ضحاياهم الآن ، إذا كان لديهم الرداء ولون البشرة وعادات ضحاياهم " .^(٦١)

ولكن إذا قال القومى أن الإنسان الذى لا ينتمى إلى قبيلتى فمن الصواب كلية أن نجعله فريسة ، وأن لبس الخرز الأحمر أو الأزرق يتعلق بالأخلاق ومن ثم يبيح قتله الآن واغتصابه أياً كان من يلبسه فإن ذلك يعد توفقاً عن أن يكون قومياً ومن ثم يعد متعصباً " .^(٦٠)

وبذلك فالقومية على هذا النحو لا يمكن أن تساند فى معالجة الاختلافات بين الأمم والقبائل كأمر متعلق بالأخلاق ، إنها تتحول إلى شئ آخر وكما يحدث عادة إلى حائط طينى من الاتنين والشئ الآخر هو ما أسميه التعصب إنك إذا ظننت أن لبس الخرز الأزرق أو البشرة السوداء أو الأنف الخطافى أو امتلاك الشخص لمكون فى دمه ، وأن هذه أعراض تبرر التمايز الخلقى ، فأنت بذلك محصن ضد الحجج التى قلتها " .^(٦١)

وهكذا ينتقل القومى إلى التعصب عند " هير " لإدخاله هذه الصفات العرضية مميزاً خلقياً لجنس على آخر ومسوغاً لإبادة البشر ولكن ما هو مفهوم التعصب عند " هير " ؟

التعصب عند " هير "

لكى يوضح لنا " هير " مفهوم " التعصب Fanaticism " يضرب مثلاً واقعياً فيقول : لكى أوضح ذلك دعنى أتأمل قصة سمعت أنها تقص عن " هملر " فيقال أن " هملر " بعد أن زار أحد معسكرات الاعتقال التى أوجدهته سياسته وبعد ما رأى بعينه الأشياء الدامية التى كان يعملها فإنه رجع متأثراً بالتجربة ومهتزاً ، ولكن لأنه متعصب فقد تغلب على شعور الامتعاض الذى أصابه ، وفى محاضرة ألهاها بعد ذلك على أتباعه قال أن النازى الحقيقى لا ينبغى له أن يستسلم لمشاعر الامتعاض هذه ، إن هناك واجباً يجب أن يؤدي ، والنازى الصالح هو كآى جندى صالح ينبغى أن يكون مستعداً لأن يخوض أية تجارب مهما كانت غير مرغوبة لتلبية نداء الواجب " . (٧٢)

ويستنتج " هير " من هذه الواقعة أن " هملر " مثل كثير من النازيين عنده مثال يسيطر عليه أقوى من أى شعور بزماله أو شعور بالإنسانية يبرر به ألوان التعذيب التى يمارسها على اليهود ، وبالتالي لن تكون هناك أية فائدة لمثل هذا الشخص أن تقول له افرض أنك كنت فى مكان اليهودى وتعامل بنفس الطريقة فهل يكون ذلك صواباً ؟ فمن الممكن أن يجيب النازى نعم ستكون صحيحة فالقضية التى أخدمها هامة جداً لدرجة أنى مستعد أن أضحي بنفسى بكى أساندها ، إن وجود اليهود يعد شيئاً فظيماً جداً وغير لائق وضار لمستقبل الإنسانية ، لدرجة أنه ينبغى أن يستبعدوا من العلم مهما

كان الثمن بالنسبة لأفراد الإنسان ، ولو كنت أنا يهودياً فإبنتى وأسبرتى
وجنسى يجب أن نعامل على النحو نفسه " . (٧٣)

ويرى " هير " فى هذا المنطق أنه نموذج يختلف عن القومية فيقول
" أننا هنا نعامل مع العواطف التى لن تكون عند القومى الخالص لأنه
بالرغم من أن القومى والمتعصب غالباً ما يختطان إلا أنهما متميزان تماماً
ومن الأهمية بمكان أن نفهم الاختلاف بينهما ، فالقومى هو شخص يعمل
جاداً على إبعاد كل الآخرين عن مصالح الجماعة التى ينتمى إليها ولا يهتم
بالخصائص التى يمتلكها أو لا يمتلكها أفراد الجماعة ، أو ما هى الخصائص
التي ربما لا يمتلكها أعداؤه ، وكل ما يربطه بالجماعة فقط هو أنه فرد ينتمى
إليها ، فلو ولد فى " بيتا " بدلاً من " ألفا " فإن القومية ستجعله يخدم بإخلاص
مصالح " البييين " ويحطم " الألفيين " ، أما المتعصب من الناحية الأخرى
إذا كان مشوباً بقومية فهو مخلص ليس لجماعة من الناس ولكن لمثال فيظن
مثلاً أن بعض الصفات الإنسانية مرغوب فيها إلى درجة أن من يمتلكها من
جماعته أو من أى جماعة أخرى يجب أن يحافظ عليه ، وأن هذه الصفات
غير مستحبة لدرجة أن من يمتلكها يجب القضاء عليه " . (٧٤)

ومما لا شك فيه أن " هير " ينكر هذا التعصب على أصحابه ويحاول
أن يتعامل معهم بالحجة وإن كان اليأس يعتريه من أن الحجة لا تقيّد مع
المتعصبين ، فالحجة تجدى فقط مع أصحاب القوميات ، وهو لا ينكر على
القوميين قوميتهم ولكن ينكر عليهم فرضها على الآخرين عنوة أو بسط
نفوذهم على الآخرين ، أو أن تكون الاختلافات فى اللغة أو الجنس سبباً
لإبادة شعوب كاملة.

وهذه الرؤية نجدها أيضاً عند " هيردر " فالعالم عنده مقسم على قوميات متعددة ، وكل قومية لها خصائصها المتفردة التي ينبغي احترامها والحفاظ عليها ، كما ينبغي عدم السماح لقومية ما أن تفرض سلطانها وتطغى على غيرها من القوميات الأخرى ، وبالتالي فالتعصب الأعمى لقومية محددة مرفوض ويتعارض كل التعارض مع حق كل قومية فى الوجود ، ففما فرضته الطبيعة عن طريق اللغة والعادات والتقاليد والسمات والخصائص الأخرى لا ينبغي على حد قول " هيردر " أن تدع الإنسان يوحد بينه بطريقة مصنّعة كيميائية " . (٧٥)

ومن هذا المنطلق كانت إدانة " هيردر " للإمبراطورية الرومانية فى محاولتها إخضاع كل القوميات لسلطانها بقوة السلاح ، وتلاقت هذه الإدانة مع تقدير عظيم للحكومات الدينية التى استمدت فعاليتها من قوة دينية أو روحية كمصر والصين - على سبيل المثال - فقوة الروح تفوق قوة البطش فى استمراريتها وتأثيرها " . (٧٦)

وإذا كان " هير " يعد بذلك مفكراً عالمياً وليس قومياً متعصباً كما سترى فى نقاشه مع المتعصبين فيما سيلي ، فإننا نجد أيضاً من بين المفكرين " فولتير " الذى اعتبر نفسه مفكراً عالمياً لا قوطياً " فرغم أن فكره كان منصباً على إصلاح أحوال الحياة فى فرنسا ، إلا أنه كان فى عواطفه وتأثيره أوروبياً بل رجلاً عالمياً ولم يجد أية فوارق بين الناس والبلاد إلا فوارق العقل والإنسانية فيقول " يكون للفرد وطن واحد إذا كان يحكمه ملك صالح ، ولا يكون له أى وطن إذا كان يحكمه ملك شرير ، وكان عداؤه الرئيسى للوطنية المتعصبة يعود للسبب الإنسانى إذ يبدو أن تثير حقداً إزاء باقى الجنس

البشرى ، فمحنة الإنسان لوطنه حسب الاعتبار العام تعنى كراهية جميع البلاد الأجنبية " . (٧٧)

ويقول " فولتير " أن المرء فى كثير من الأحوال لا يكون وطنياً صالحاً إلا بمعادة باقى الجنس البشرى . فكان كاتو - Cato - ذلك المواطن الصالح يقول فى قديم الزمان أمام مجلس الشيوخ الرومانى " ذلك هو رأى ، ولتهدم قرطاجنه " . ولا يكون المرء وطنياً صالحاً إلا إذا تمنى لبلده الإثراء عن طريق التجارة والقوة عن طريق السلاح ، ولكن من الواضح أن بلداً ما لا يمكن أن يفتنى إلا على حساب تعاسة الآخرين ، تلك هى حالة الجنس البشرى : وهى أنه إذا تمنى المرء العظمة لبلاده تمنى التعاسة لجيرانه أما ذلك الذى يتمنى ألا تصبح بلاده أكبر أو أصغر ، أغنى أو أفقر ، فهو مواطن للكون " . (٧٨)

ولكن إذا كان هذا هو موقف " فولتير " فى رفضه للقومية المتعصبة على أساس فكرة الوطن فإن فيلسوفنا " هير " يرفض القومية المتعصبة على أساس أخلاقى ويحاول أن يقدم حججه الأخلاقية لدحض حجج المتعصبين ، فما هى طبيعة هذه الحجج ؟

حجج " هير " ضد المتعصبين :

بداية يبدأ " هير " متشائماً من أن المتعصب يمكنه أن يقتنع بحججنا ولأنك يقول " من الممكن أن يسألنا أحد هل هناك أى حجج من الممكن أن تضطر المتعصب بأن يتخلى عن تعصبه ؟ إن إجابتى على هذا السؤال هى للوهلة الأولى إجابة متشائمة فليس هناك حجج مثل هذه من الممكن أن تقف ضد متعصب حقيقى وهو شخص مستعد لأ يضحى بمصالح كل شخص بما

في ذلك مصلحته ومصلحة جماعته من أجل التمسك بفكرته المثالية ، ولكنك ستجد عما قليل أن الإجابة ليست متشائمة جداً كما قد تبدو لأن التحفظ الذي قدمته - وهو أن الشخص الذي نتجادل معه لا بد أن يكون متعصباً حقيقياً ، وقد تبين في الممارسة أنه نادر جداً لدرجة أنه ليس هناك حاجة للقلق ، فالمتعصبون الحقيقيون نادرون جداً لدرجة أنه لو كانوا هم الذين علينا أن نتعامل معهم فلن يسببوا لنا أى متاعب " . (٧٩)

ويوضح " هير " أن المتعصب الذي لا يمكن الحوار معه والذي يغلق عقله ويرفض الحوار وإن كانوا قلة إلا أن هناك من " النازيين " من هم كذلك فإن هؤلاء لديهم حالة نفسية خاصة لا يسع المجال لمناقشتها ، وبذلك لن نتصل حجتنا إليهم ولكن ما أهتم به هو شخص مستعد للحوار .

يبدأ " هير " بحجته ضد المتعصبين للمبادئ والمثل وليس لمجتمع أو جماعة مثل المتعصبون الاشتراكيون ، فهم اشتراكيون لأن لديهم معتقدات واقعية معينة عما يحدث مثلاً في ألوان الاقتصاد الحر ، فيقول " لنفترض في حجتنا أن الاختلاف في الأفكار المثالية فالاشتراكي مثلاً وغير الاشتراكي قد لا يتفقا على أن الشخص في الاقتصاد الحر الذي لديه مغامرة أكبر ومهارة وزيادة من الممكن أن يحصل على قدر كبير من البضاعة المنتجة ، فغير الاشتراكي يعتقد أن ذلك شيئاً عظيماً ، ولكن الاشتراكي يعتقد أن هذا شر ، والشخص العادي إذا برهنت له على أن الزراعة الجماعية يمكن أن تسبب قلة الإنتاج وانخفاض مستوى المعيشة للفلاحين ، من الممكن أن يقبل ذلك ، ويقول ينبغي أن نترك سياسة الزراعة الجماعية ، ولكن ماذا يقول متعصب " استاليني " بالنسبة لهذا ؟ إنه يرى أن الطريقة الجماعية لإدارة المزارع

هى فى الأساس أحسن من المشروع الفردى لىس بسبب أن غذاء أكثر سىتم إنتاجه أو أن مستوى المعيشة سىرتفع (وقد يقبل أن العكس صحىح) ولكن لأنه من الأحسن من وجهة نظره للفلاحىن أن يعملوا فى تعاون مع بعضهم البعض من العمل فى تنافس ، وهو مستعد أن يدافع عن هذه الفكرة المثالية لاستبعاد الأهداف الأخرى ، مثل رفع مستوى المعيشة ، وهذا يعنى أنه يضع فكرته المثالية عن التعاون فوق مصالحه الشخصية ومصالح الناس الأخرى . (٨٠)

وىضرب " هير " مثالا آخر بىبن فىه مدى التعصب لمثل وأفكار قد لا يكون لها أصل أخلاقى بوىدها مطلقا فىقول " دعنا نأخذ مثالا أكثر بساطة ، لنفرض أن عنصريا من جنوب أفريقيا مقتنع أنه من الحقارة وأنه شى غير مقبول أن يصاحب رجلا أسودا امرأة بىضاء ؛ لىس لأنه يعتقد بأن هذا الارتباط ىنتج نرية أقل نكاه أو أن لها نتائج اجتماعية ، غير مستحبة ، فأى اعتقادات من هذا النوع - وهى اعتقادات واقعية - ستكون خاضعة للبحث العلمى والواقعى " ولكن العنصرى المتعصب لا ىهتم بىنتائج تماذج الأجناس ، فهو مهتم بالفكرة نفسها وىظن أنها شىر مطبق ، ولذلك فهو مستعد لأن ىضحى براحة وحياة لىس فقط السود بل بحياته هو نفسه وحياة أصدقائه البىض من أجل أن ىمنع تماذج واختلاط الأجناس من الحدوث ، ولذلك فهو لكى ىتحاشى حدوثه فهو ىفرض حاجز اللون وفرضه ىتطلب منه أن ىعطى الشرطة سلطات تعسفية ضد السود والمتعاطفىن معهم من البىض إذا أرادوا المحافظة على النظام ، وهكذا ىجد نفسه ىعشى فى دولة بولىسية وتحت وسادته بندقية فى اللیل وثورة دموية متوقعة ، ومثل هذا الشخص لا ىقهر

بالحجة ، فلقد استنفذنا معه كل الحجج الواقعية ، وبقى على خلاف معه ، ومع ذلك فالحجة التي استخدمناها ضد القومى لم تصلح مع هذا المتعصب ، ودعنا نجربها معه فنقول له : هل أنت مستعد أن تقول أنه من الصواب بالنسبة للقوانين والمعايير ضد تماذج الأجناس بأن تُقرض فى دولة تكون أنت فيها فى الوضع الذى فيه السود الآن ؟ بما فى ذلك أن تكون أنت أسود ، إذا لم تكن مستعداً فلن نستطيع القول أنه صواب بالنسبة لك الآن أن تتبنى هذه القوانين والمعايير الخاصة ما لم يكن هناك بعض الاختلافات الكمية بين الموقفين ، ولكننا افترضنا أنه لا توجد اختلافات بين الموقفين ، ولكن المتعصب سيجيب على ذلك بقوله نعم إننى مستعد بأن أقول أنه مكن الصواب أن يفعل بى ذلك لو كنت فى نفس الموقف ، فأنا مستعد أن أتعذب من أجل أفكارى المثالية ، فيجب أن يمنع تماذج الناس ويخضع من يفعله للتعذيب حتى ولو كنت أنا الذى أتعذب". (٨١)

ويرى " هير " أنه ثمة مثلاً آخر يبين كيف تتعلق هذه المسألة بالسلام العالمى الواقعى فيقول لنفترض أن هناك شخصاً ظن أن "روسيا" وهو مجتمع لا يؤمن بالله ، حيث الاضطهاد الدينى ، ونفترض أنه اعتقد أن من الواجب الإلزامى على الأمم المسيحية فى العالم أن تعمل على الحفاظ على المسيحية وتعمل على انتشارها وممارستها على نطاق أوسع ، وذلك من أجل تخليص أكبر عدد ممكن من الأرواح ، ومثل هذا الشخص قد يتخذ موقفاً من العداء المتأجج ضد روسيا ولو كان فى موقع مؤثر للسياسات فى الغرب ، فقد تقوم حرب نووية ، ومما لإفائدة منه أن تقول لهذا الشخص لو كنت روسيا هل ستمارس نفس السياسات التى تتادى بها الآن نحو روسيا ؟ فسوف

يقول أنه يجب أن تستمر هذه السياسات حتى إذا كان هو وكل أمته سييادوا في حرب نووية ، ومهما تكن هذه الأمة هي روسيا ، الصين ، أمريكا أو استراليا فليس لذلك أهمية إذا وازن بينه وبين هدفه في تخليص أكبر عدد من الأرواح ، مهما حدث من دماء تحت قنبلة نووية " . (٨٢)

ورغم ما أعلنه " هير " من يأسه في علاج هؤلاء المتعصبين المتطرفين ووجد عزاءه بأنهم قلة بشكل عام إلا أنه يحاول أن يفند حججهم بقياسها على المبادئ الأخلاقية وحتى وإن لم يقتنعوا بما يقول لأن لديهم حكماً مسبقاً يؤمنون به ، وأصحاب الأحكام المسبقة هم دائماً متعصبون ولا يعملون العقل ، ولكن " هير " يحاول أن يعرض حججهم على المبادئ الخلقية ويقسم هذه الحجج التعصبية التي يستخدمها هؤلاء لتبرير الصراع بين الأجناس وقيادة البشر إلى ما يلي :

حجج المتعصبين :

- حجج حول القدرات العقلية للأجناس — السلالات المختلفة.
- حجج حول الميول والنزاعات الطبيعية لدى الأجناس المختلفة.
- حجج حول لون البشرة ، والتركيب الجيني وتركيب الدم لدى بعض الجنسيات.

وفيما يخص القدرات العقلية قد يقال أحياناً أن السود ليست لديهم القدرة على أن يحكموا أنفسهم ، أو غير قادرين على القيادة سياسياً أو بأي شكل آخر أو أنهم لا يستطيعون اكتساب الرقى التربوى ، أو مهارات عملية معينة" . (٨٣)

ويرى " هير " أن هذه الحجج لا تلزم عنها حجة أخلاقية بحرمان

هؤلاء من أن يحكموا أنفسهم بالطريقة التى يرونها ، فينبغى أن يَسمح لهم أن يحكموا أنفسهم بطريقتهم ويمكن القول بأن هؤلاء السود فى يوم ما فى المستقبل سيحكمون أنفسهم ، ويفعلون ما لا يستطيعون فعله الآن". (٨٤)

وفيما يختص بحجج النزعات الطبيعية لدى الأجناس : فقد يقول المتعصبون أن هناك جنس معين يرث عيوباً جينية أو ثقافية تجعل من الواجب أن يعاملوا معاملة مختلفة عن الجنسيات الأخرى ، واليهود كانوا دائماً موضع سخريه لمثل هذه الاتهامات ، وقد يتم الادعاء من وقت لآخر بأن الشرقيين هم سلالات معينة أقل صدقاً أو ليسوا أهلاً للثقفة مثل السلالات الإنجليزية. وهنا يرى " هير " أن هذه الاتهامات المتعجرفة سوف يكون لها صلة بالحجج الأخلاقية وتعتمد قوتها على صحة وجود هذا العيب المذكور ، ويجب على المرء أيضاً إذا كان العيب تمت وراثته ثقافياً ولم يورث جينياً أن يدرس كيف تسبب العوامل الثقافية والاجتماعية استمرارية ذلك العيب الذى هو عيب فى أعضاء الجنس أنفسهم ؟ وإلى أى مدى تكون هذه العوامل سبباً فى تصرفات الأجناس الأخرى ، على سبيل المثال اضطهاد اليهود ، ومن ثم يرى " هير " أن هذه الحجج لا يمكن تأسيسها أو رفضها بنّ خلال التفكير الفلسفى ، ولكن توضيح صدقها وزيفها يكون عن طريق اختيار الحقائق المزعومة لهذه الأنواع بمعنى الدراسة الموضوعية للتاريخ والنظرة الشاملة السيكولوجية والاجتماعية والتجريبية ، ويتم تحديد صدق أو زيف هؤلاء الذين يدعون هذه الادعاءات من خلال خضوعهم لمثل هذه الاختبارات الموضوعية . (٨٥)

وهكذا يعتبر " هير " أن مثل هذه الحجج تحتكم إلى الاختيارات

الواقعية ولكن ثمة حجج أخرى لدى المتعصبين لا تخضع للاختبارات العلمية ، وهى حجج عنصرية عرقية ، ويحاول " هير " أن يدرس هذه الحجج التى يتذرع بها العنصريون فيقول " لنفترض أن النازى يرى أن لديه الحق فى اضطهاد كل من لا ينتمى إلى الجنس الألمانى وذلك بسبب وجود عامل وراثى فى الدم عند الجنس الألمانى والذى يمنحهم نوعاً من التفوق الطبيعى على كل الأجناس الأخرى ويعطيهم الحق فى أن يجعلوا الآخرين مجرد موضوعات لتحقيق رغباتهم ، وهنا يرى " هير " أن مثل هذه الحجة تتعرض لنقطة ضعف لا سبيل إلى ضحدهما ، ففى المقام الأول ، ليس هناك معياراً معيناً يتم به اكتشاف أن هذا العامل موجود وراثياً أو فى دم أى شخص معين ولا توجد أية اختبارات معملية تم تقديمها لاثبات أن أعضاء الجنس الألمانى يتمتعون بهذه الطبيعة الخارقة والتى تلو بهم عن أعضاء الجنسيات الأخرى ، ولذلك فإن هذه الحجة تعتمد على عبارات من الواقع لا يمكن التحقق منها من حيث المبدأ ، ومن ثم فنحن لا نستطيع مطلقاً معرفة ما إذا كانت مقدمات الحجة صحيحة ، ومن ثم لن تكون النتائج صحيحة ، ونحن لا نرغب أن نكون وضعيين منطقيين فى رفض هذه الحجة ، ولكن إذا كان هناك من يقبل نظرية التحقق فى المعنى فسوف يذهب بعيداً ويقول أن مقدمات مثل هذه الحجج غير قابلة للتحقق فقط بل بدون معنى ، ومن ناحية أخرى حتى لو كانت مقدمات هذه الحجج صحيحة تماماً فإن استخدامها لم يخبرنا لماذا تنتج هذه النتائج عن هذه المقدمات ، ولماذا يكون عامل الدم عند الألمان يبرر سيادتهم للجنسيات الأخرى . إن هذا العامل يمنح حق السيطرة ومن الصعب معرفة سبب ذلك ، وحتى لو ثبت تجريبياً أن دم الألمان يحمل

تركيبية كيميائية إضافية تجعله ذو مقام رفيع وهو لا يوجد في دم الجنسيات الأخرى فإن ذلك لا يؤسس أية تبعات أخلاقية لازمة عن ذلك". (٨٦)

ويرى "هير" أن أصحاب هذه الحجج يعتمدون على مقدمات معينة ومن ثم يلزم عنها نتائج أخلاقية معينة ويحاول "هير" هنا أن يثبت عدم وجود علاقة أخلاقية بين المقدمات التي يفترضها المتعصبون - حتى ولو كانت واقعية - وبين النتائج المترتبة عليها ويضرب أمثلة أخرى تثبت ذلك فيقول :

ثمة أمثلة أخرى من ذلك النمط غير المنطقي للحجج الواقعية فيمكننا أن نذكر الحجة التي تقول بأنه يمكن للمسيحيين أن يضطهدوا اليهود لأن اليهود قالوا في مناسبة مشهورة "بأن دمهم يعلو على دمنا وعلى دم أطفالنا" وحجة أخرى تقول بأن الناس البيض لهم الحق في أن يجعلوا من السود موضوعات لتحقيق رغباتهم ، لأن السود هم أبناء "حام Ham" الابن الثالث لـ "نوح" عليه السلام ، ولقد ذكر في الإنجيل أن "نوح" قد لعن أبناء "حام" لأن "حام" نظر إلى جسد "نوح" العاري حينما كان "نوح" في حالة انشدهاء "سكران in a drunken stupor" وفي كلا المثالين ليست هناك طريقة مقنعة نكتشف بها رأى الفردين "اليهودي" أو "البيانتو" والذي يعامل معاملة سيئة هو ابن "حام" أو أنه نفر من الجماهير الخارجة عن قصر "بيلاطس البنطى" (*) وحتى لو كانوا كذلك فليس إذا مبرراً لمعاملتهم هذه المعاملة السيئة". (٨٧)

(*) بيلاطس البنطى : الحاكم الروماني لبلاد اليهودية في أيام المسيح عليه السلام الذي حاكمه المشعر ، أمه بقتله بضغط من اليهود.

وكما بينا فى بداية الحديث أن " هير " قد ربط دعوته إلى السلام العالمى وضدّه لحجج المتعصبين والقوميين بنظريته الأخلاقية الإرشادية الكلية فيجب أن تستند الحجة الخلقية إلى مبدأ كلى والمبدأ الكلى يصدق على الحالات المتشابهة ، ومن هنا لا تحدث الاختلافات فى الأحكام الخلقية إلا فى الحالات غير المتشابهة ، وهذا ما حاول المتعصبون تليفقه بحجج غير واقعية من أجل الوصول على نتائج مرغوبة لديهم .

ولذلك نجده يقول " ولأن النازى لا يستطيع تبرير معاملاته المختلفة للألمان عن اليهود دون أن يقدم الاختلافات بين الحالتين لذلك فهو يلفق الاختلافات ، فقد يقول النازى حسب تفكيره أن اليهود الذين قادهم إلى غرف الغاز هم مثلى تماماً إذا كنت سأموت من الجوع أو عارياً مثلهم تماماً ، وهم لديهم نفس المشاعر ويتنفسون الصعداء ، ومن ثمّ ليست هناك علاقة مختلفة بينهم وبينى وبين أصدقائى الألمان ولا أعتقد أنه من الصحيح أن تعامل الألمان بهذه الطريقة ، ولكن هناك شيئاً ما يجعل هناك اختلافاً فرغم أن الألمان واليهود غير قابلين للتمييز بالعين المجردة فثمة شئ ما مهم يتعلّق بهم ، هو أن اليهود ينقصهم ذلك العامل البيئى الذى يملكه الألمان الحقيقيون ، والذى يخول للألمان بأن يرسلوا اليهود إلى غرف الغاز ، وهذه الحجة تبدو كلها فجاجة وأنها مغايرة لكل ما هو طبيعى ، وهذا تليفق ومحاكاة ساخرة فى الفكر الأخلاقى فى الحجج الأخلاقية ، يوضح بشدة الدور الكاذب الذى يمكن أن تلعبه الوقائع الكاذبة فى الحجج الأخلاقية ، فهذه الحجة النازية هى حجة كاذبة ملفقة وتزعم أنها حجة أخلاقية صالحة " . (٨٨)

ويرى " هير " أن هؤلاء المتعصبون إن لم يأتوا باختلافات ملفقة

وكاذبة مثل الألمان نجدهم يبحثون عن اختلافات حقيقية مثل لون البشرة كذريعة لاضطهاد الآخرين فيقولون أن هؤلاء العنصريين لا يخترعون اختلافات لأن كل ما يبدو عندهم هو لون بشرة ضحاياهم ، وهذا هو السبب في إظهار سهولة تبرير التمييز العرقي حينما يوجد اختلاف في اللون من عدمه ، وحتى مجرد الاختلافات البسيطة الأقل من الاختلاف في اللون تؤدي الغرض ، والفئى المهم لدى هؤلاء هو ضرورة وجود اختلاف كفى وليس كفى عند الناس الذين يريد أن يضطهدهم أو يستغلهم ، وبعضنا يتذكر كيف كان ارتداء حذاء مختلف فى المدرسة كافياً للإساءة إلى الأولاد الفقراء ليعاملوا بطريقة سيئة .^(٩٩)

ويعلن " هير " أننا بذلك نتبع قاعدة ثابتة وهى أننا نحاول تبرير أحكامنا الخلقية الخاصة عن طريق إيجاد مبادئ تشمل هذه الأحكام والقاعدة نقول " يستطيع المرء أو يجب عليه أن يفعل كذا وكذا من هذا النوع فى نوع الموقف كذا وكذا لأناس من نوع معين . ولكن السؤال هنا كيف يمكننا التمييز بين التفكير الخلقى الزائف عن الحقيقى ؟ وعلى المستوى الأخلاقى ما هى الأسباب الحقيقية التى تجعلنا نميز بين معاملة أصحاب البشرة السوداء وبين من نعتبرهم أشخاص لهم معاملة خاصة تليق بهم ؟ " .^(١٠٠)

هناك من يحاول الإجابة عن هذا السؤال بالطريقة التالية ؛ إنهم يلقون نظرة على نوع الاختلافات التى يعتبرها الناس على صلة أخلاقية وثيقة بالموضوع ويضعونها لها قائمة ويردونها إلى نسق معين ، ويقولون أننا نقصد بالاختلاف الخلقى الأساسى هذه الاختلافات لا غير ، ونعنى بالأخلاقية ذلك النسق التقييمى الذى يأخذ فى الاعتبار تلك الصفات دون الأخرى ، ويعترض

"هير" على هذه الإجراءات ويقول أنني سأذكر اعتراضين فقط :

أولاً : كيف لنا أن نعرف أننا لن نحصل على قائمة مختلفة لو قمنا بعمل استقصاء للاختلافات في جنوب أفريقيا أو روسيا أو في اسبرطة القديمة.

ثانياً : والاعتراض الثاني ضد هذه القائمة هو أننا نريد أن نعرف الأساس الذي نعتمد عليه فيجعلنا نضع هذه الأشياء في هذه القائمة أولاً نضعها " (١١) "

ومن ثم يرى "هير" أن الصفات التي نضعها في القوائم وتجعلنا نميز في المعاملة الأخلاقية بين البشر ، هذه الصفات إذا كانت إحصائية فإنها بذلك ستختلف حسب المناطق التي تستقصى منها هذه السمات ، ومن المعروف أنه يبحث عن مبادئ أخلاقية تحكم سلوكنا وهذه المبادئ لا بد أن تكون قابلة للتعميم وهذا ما يتحقق لدى هؤلاء المتعصبين.

ويحاول "هير" تطبيق مبدأ القابلية للتعميم أو الكلية موجهاً هذه الحالة الافتراضية ضد هؤلاء المتعصبين للتمييز العنصرى. فيقول لنفرض " أننا بصدد مناقشة مع شخص ممن يعتقدون أن البشرة السوداء في حد ذاتها تعند أساساً كافياً للتمييز العنصرى ضد من يمتلكها ، فسوف نرد عليه بالقصة التالية على افتراض أنه يصدق القضية التالية ، " فالمعهد السوفينى للعلاقات بين الأجناس ، وهو أكثر تقدماً من نظرائه في الغرب " نجح في ابتكار نوع جديد من البكتريا وقاموا بنشرها في العالم بأسره وهم أعراض هذه البكتريا أنها تحول بشرة الشخص من اللون الأبيض إلى الأسود والعكس بشكل دائم ، وبعد أن نتأكد من أن الشخص قد اقتنع بحجتنا فعلينا أن نسأله هل مازال

يعتقد أن لون البشرة في ذاته صالحاً كأساس للتمييز العنصري الأخلاقي ؟ سيكون من غير المقبول أن يستمر في قول ذلك ، وإلا كان عليه القول بأنه إذا أصيب بهذا المرض فسيكون عرضة للاضطهاد وكذلك أقرانه البيض ، وكل ما قدمناه في هذا النموذج من الخيال العلمي هو أننا حملنا الشخص المعارض لنا بأن يعمل عقله إذا أراد أن يكون شخصاً أخلاقياً ، ليصل من خلالها إلى القول بأن النوعية أو الكيفية لا تعد أساساً للتمييز العنصري ، والتي جنى ضحاياه هذه المقوله " . (١٢)

ولا يقف " هير " بذلك عند حد الاقتناع بالمبدأ الأخلاقي الكلي بل لابد لصاحب هذا المبدأ أن يؤمن به أولاً ثم يطبقه على نفسه ، فمن يضع القانون العام لابد أن يمتلكه بمعنى أن يخضع له عن طيب خاطر فيتصور نفسه دائماً على عكس ما هو عليه لكي يضع قاعدة أو مبدأ أخلاقياً عاماً.

ولذلك يقول " إن الوصول إلى الكلية في المبادئ الخلقية تحتم على الشخص نفسه أن يقتنع بالمبدأ أو يمتلكه ، فليس من الضروري فقط تقديم المبدأ والوقوف عند هذا الحد ، فليس من الضروري أن نستشهد بحكمة من الحكم فقط بل يجب على حد تعبير " كانط " أن يجعل هذا المبدأ قانوناً كلياً ، وهنا نجد الإرشادية وهي الجانب المنطقي الأساس الثاني للأحكام الخلقية هي التي تحدد شكل هذا المبدأ وملامحه المتميزة ، لأن الرغبة في أن يكون قانوناً كلياً عاماً يتضمن الرغبة في أن يطبق عملياً حتى حينما تكون القواعد التي وضعها الإنسان مصادرة ، وبذلك يستطيع أصحاب مبادئ التمييز العنصري الهروب من التمييز المحتوم " . (١٣)

وبهذا يؤكد " هير " على قيمة المبادئ الكلية الأخلاقية والإرشادية في

الدعوة إلى سلام دائم بين البشر ، وحتى في مجال الحقوق والإلزامات البشرية فقد نجد بعض الحقوق الجزئية في الحياة اليومية بين الناس قد يتم تجاوزها فيفضل مثلاً أن نتغاضى عن إلزام معين من أجل أولوية الآخر ، ولكن الشيء الوحيد الذى لا يمكن تخطيه هو حق المساواة والاحترام الذى يشترك فيه كل البشر .

حق المساواة :

ويتضح ذلك فى مناقشته لقضية عدالة الحقوق والواجبات قائلاً " إنه من خلال المجال العام للأخلاقية التى حددت باستخدام المصطلحات الأخلاقية (يجب - ينبغى) فهناك مجال أصغر للالتزامات والحقوق يتميز بأنه متصل بالشخص وبأنه على خلاف ما يجب من الممكن تجاوزه " .^(٩٤)

ويضرب مثلاً ذلك بقوله " ربما ينتهك حق الفرد دون أن يعانى ظلماً ، فلى الحق أن أمشى على طول الطريق عبر مزرعة جارى الذى هو حق جماعى باستخدام الطريق ، ولكنه إذا خرج بيندقيته وأمرنى أن أبتعد فلا يحق لى أن أشكوه متهماً إياه أنه قد تصرف بشكل غير عادل ، وكل ما فى الأمر أنه فشل فى أن يفى بالتزامه بأن يسمح لى أن أمر دون إعاقة " .^(٩٥)

وحق الأشخاص يلزمنا بواجبات معينة تجاههم ولكن فى بعض الحالات لا يكون الواجب أو ما ينبغى فى حيز الإلزام على الفرد بأن يؤديه ، وإن ينتهك بهذا حقوق الآخرين ، ويضرب " هير " مثلاً لذلك فيقول " هب أننى أقود سيارتى فى ليلة سيئة الطقس فإذا بشخص يجنح إلى حافة الطريق وسأثنى الركوب معى ، فهذا يعنى أنه ينبغى على أن أركبه معى ، ولكن ليس على إلزام بأن أفعل ذلك ، وهذا يعنى أن هذا الشخص ليس من حقه أن

يركب معى رغم أنه ينبغي على أن أركبه معى " . (١٦)

ويؤكد " هير " أن هناك حقاً واحداً يختلف عن هذه الحقوق التى قد تتجاوزها أحياناً دون الإحساس بالظلم وهذا الحق كما يقول " هو حق لابد أن يمتلكه كل شخص بالاعتبارات المنطقية وحدها وهو ما يسمى الحق فى المساواة والاحترام ، ووضعية هذا الحق مثل العدالة الصورية " . (١٧)

ويرى " هير " أن حق الشخص فى الاحترام والاهتمام المتساوى الذى يمكن إثباته بالاعتبارات الصورية الخالصة ، ليس سوى إعادة تعبير للحاجة إلى أن تكون المبادئ الأخلاقية كلية وقابلة للتعميم وهى تبرهن وتدلل على كيفية أنه يجب علينا أن نعامل الناس باهتمام واحترام متساوٍ ، وهذا المبدأ قد وضعه " بنتام " من قبل فيجب ألا نعامل شخصاً ما باهتمام واحترام والأخرين لا يختصوا بهذا الاهتمام والاحترام " . (١٨)

وهكذا ارتبطت حقوق المساواة عند " هير " بمبادئ الأخلاق الكلية والإرشادية ، وكذلك الدعوى إلى السلام العالمى ورفض العنصرية والتعصب ، ولكن إذا كانت تلك هى الحجج العقلية والأخلاقية التى قدمها " هير " فى مواجهة المتعصبين فهل سيأتى على هؤلاء حيناً من الدهر يستجيبون لنداء الأخلاق والعقل ؟ لقد علمنا أن " هير " كان متشائماً فى البداية لأن المتعصبين أناسٌ أغلقوا عقولهم إلا أنه لم ييأس من مواجهتهم ولذلك يقول " ليس لدى حجج أكثر من ذلك أقدمها ضد أناس أخذوا هذه الأوضاع المتطرفة ، ورغم ذلك فإننى أقول أن نتيجتى ليست متشائمة ، لأننى أرى أن مثل هؤلاء الناس نادرون جداً ، ولكن من الممكن أن يقدم اعتراضاً الآن ضد هذه الروية قائلاً أن المتعصبين على هذا النحو ليسوا

نادرين على الإطلاق ، ألم يحصل النازى على قدر كاف من الأتباع ليجعلهم يتحكمون فى كل القارة الأوربية تقريباً ؟ وكيف تم ممارسة السياسة العنصرية على نحو ناجح فى جنوب أفريقيا وفى أماكن أخرى ؟ وكيف بقى " ستالين " لمدة طويلة جداً ؟ وإذا وجدت فقط حفنة قليلة من المتعصبين الحقيقيين فكيف يحدث أن تتبنى أحياناً كل الأمم هذه السياسات المتعصبة ؟ (١٩)

وفى سبيل الإجابة على مثل هذه الاعتراضات يحاول " هير " تقديم حلول عملية من أجل تحقيق السلام العالمى ، فما هى ؟

الحلول العملية للسلام العالمى :

وهنا يدعو " هير " إلى حلول سياسية واقعية تعتمد على الحياة الديمقراطية الواعية وعلى تقديم نسبة الوعى عند الشعوب حتى نستطيع اعتبار الطبقة الحاكمة. فنجده يقول " إن الإجابة على مثل هذه الأسئلة ، فلو كانت كل الأمم مؤلفة من أناس عقولهم واضحة ومترنة تماماً وفي ظروف آمنة وعلى دراية كاملة بكل الحقائق عبر صحافة حرة وغير متسوّهة ، وإذا كانوا يفكرون تفكيراً جاداً ومستمراً بمساعدة الفلاسفة والمفكرين فى سياسات أمتهم وفى النهاية يختارون سياستهم باقتراع الأغلبية ، عندئذ لن يكون هناك على الإطلاق خطر من السياسات التعصبية " . (٢٠)

وإنّ سبق " كانط " " هير " فى هذه النقطة فى وضعه للشروط الإيجابية لتحقيق السلام الدائم فيقول " يجب أن يكون الدستور المبدئى لكل دولة دستوراً جمهورياً ، بمعنى أن السلطة التشريعية التى تقرر الجرب يجب أن تكون صادرة عن إرادة الشعب ، وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلاً

تماماً ، وهذا النوع من الحكومة أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة ، وهو أيضاً أنسبها لاستتباب السلام ، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب إليهم تقريرها ، فى حين أن حاكماً مطلقاً قد يرى فى الحرب ملهأه يتلهى بها ، ويترك مهمة الاهتمام إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية " وهى دائماً على استعداد لهذه المهمة " . (١٠١)

وإذا كان " هير " يدعو إلى حياة حرة وحقائق واضحة وفلاسفة ومفكرين فإنه لا ينكر صعوبة وجود مثل هذا فى كل المجتمعات وفى كل الأزمنة فئمة ظروف تمر بها الأمم كما يقول قد تحكم عن طريق فئة متعصبة وتجد لها أنصاراً فيقول " إنه فى الحياة الواقعية من السهل تماماً أن يأتى ظرف سيكولوجى صعب بمقتضاه يسهل على المتعصبين حكم هذه الأمة حتى ولو لم يكن الحكم فى البداية مطلقاً فإن يصير مطلقاً بعد ذلك من خلال سيادة وسائل الدعاية وكبت المعارضة ولا أحد منا يحتاج أن يعلم ذلك ، ولا تتوقف المساعدة على هذه الوسائل فهناك عوامل عقلية من الممكن أن تساعد المتعصب ليضمن الدعم العملى من جانب عدد كبير من الناس هم أنفسهم ليسوا متعصبين " . (١٠٢)

ومثل هؤلاء فى نظر " هير " يحتاجون إلى من يبصرهم بالأمر الحقيقية بطريقة عقلية واضحة ومازال هذا الدور منوط بالفلاسفة والمفكرين أصحاب الرؤى التنويرية فى المجتمعات فيقول " ربما يقرأ شخص كتاب " هتلر " قصة كفاحى حتى ولو كان القارئ نفسه ليس هتلرى النزعة فقد يستحسن ما فى الكتاب وذلك ربما لأسباب قومية تماماً ، وقد يقول ميمما

ظننت عن أفكار " هتلر " فإنه قد فعل ما هو جيد لدرجة مدهشة بالنسبة
لألمانيا . (١٠٣)

ولكى نتجنب هذا الانقياد وراء التعصب فإن ذلك يتطلب التحليل بشئ
من العقلانية والوضوح والنزاهة أكبر مما يملكه معظم الناس العاديين ،
ويجب فصل هذا المزيج فننظر بكل جزء من المشكلة على حده وحينئذ
فالمعتقدات الواقعية الكاذبة من الممكن أن توضح أنها باطلة ، فمثلاً سيكون
من الممكن البرهنة بوضوح بأن اليهود ليس فى مهم ما يميزهم كجنس
مختلف عن بقية الجنسيات ، وحتى المعتقدات الأخرى الصادقة نستطيع أن
نبين أنها لا تؤدي إلى النتائج التى يدعيها المتعصبون ، وبذلك يتم تعرية
السياسات العنصرية المتعصبة لكى تبدو أنها أنانية ومدمرة وغير
مقبولة . (١٠٤)

ويحذر " هير " من خطورة اتحاد القومية والتعصب معاً لأنها قد تؤدي
إلى حرب نووية ولذلك يجب الفصل بينهما ولن يحدث ذلك إلا عن طريق
المفكرين والفلاسفة أيضاً ولذلك يقول " لا يمكننى أن أتصور حرباً نووية تبدأ
الآن ما لم يسببها جزء من سوء الإدارة الدبلوماسية أو التكنيكية إلا من خلال
اتحاد القومية والتعصب فى بلد أو أكثر ، فالقومية فى حد ذاتها لن تؤدي إلى
إشعال حرب كبيرة بين القوى العالمية ، مع أنها مازالت مستمرة فى إشعال
حروب صغيرة بين القوى الأصغر ، لأن القومية تبحث عن فائدة بلد معين ،
أما التعصب فى حد ذاته لن يستطيع الحصول على مناهرين بالقدر الكافى
ما لم ينضم إليه القوميون ، ولذلك إذا استطعنا الفصل بين التعصب والقومية
استطعنا أن نمنع الحرب ونكبح جماحها ، ويتساءل " هير " كيف يتسنى لنا

فعل ذلك ؟ أى كيف يمكننا أن نمنع التعصب الذى يستطيع وحده أن يحول الديمقراطية إلى خطر محتوم ؟ ويرى " هير " أن التعصب لا يمكن أن يسيطر على أى بلد إذا ما فكر أهل هذا البلد بشكل واضح بصدد سياستهم وحصلوا على المعلومات الضرورية الحقيقية وسادت إرادة الأغلبية.

وإذا كان الفصل بين التعصب والقومية يعد الشرط الأول لتحقيق

السلام فثمة شرط ثانٍ وهو :

القضاء على الجهل والعجز : فإذا زاد الجهل والعجز لسكان أى بلد فذلك يزيد من خطر قيادة حكام هذا البلد إلى الحروب المدمرة ، وفى سبيل القضاء على الجهل لا بد الحفاظ على حرية الصحافة وحرية اختيار الحكومة فيجب أن يدافع عنها الذين يريدون السلام. ولكن هذا لن يتحقق إن لم يكن هناك تفكير عقلى ومنطقى واضح فلا فائدة من أن يمتلك الناس معلومات وسلطة سياسية وهم مضطربون فى تفكيرهم لدرجة تمنعهم من استخدام هذه المعوقات على نحو صحيح. والنظم العقلية (والفلسفة من بينها) مهمتها إظهار وتدعيم هذا الشرط وهو التفكير الواضح والعميق ، وهذا هو السبب فى ضرورة ممارسة حرية الفكر بالمعنى الواسع وهو الحرية الأهم على الإطلاق . (١٠٥)

ومن الواضح هنا أن " هير " يلمس قضية ذات أهمية حيث أن الحكومات التى تعتمد إهمال العلم وعدم الاعتناء بأهله فهم بذلك يأخذون بشعوبهم إلى الهاوية ، وكذلك نستنتج من رؤيته أن كبت التفكير الحر والمستتير أيضاً يعمل على نشر الجهل والإحساس بالعجز من الشعب عن اتخاذ القرارات وبذلك يفوض الحكام لأنه لا يفهم ما يحدث ومن ثمَّ يتجه

الشعب والأمة أيضاً إلى الهاوية دون أن يدري ما هي الأسباب ، وتسود فيه روح التعصب لشعارات ورؤى فكرية واحدية لا يستطيع أن يفهمها الشعب ويحار فيها - المتفقون - وبالتالي لابد من خلق مجتمعات تتمتع بالحرية الفكرية ويجد الفلاسفة والمفكرون فيها اهتماماً لممارسة الفكر التوجيهي والإرشادي وإرساء القيم الخلقية.

وينادي " هير " بمثل هذه المجتمعات ذات التفكير الحر والذي يتميز بالعقلانية والذكاء شريطة أن يكون هؤلاء المهتمون بالحق والحقيقة يهتمون بشكل أكثر بخيرية العالم ككل وليس بأمتهم فقط ، ويتساءل " هير " ماذا يستطيع أن يقدم هؤلاء للعالم ككل ؟ وهل هناك أمامهم طريق وسط بين النزعة السلمية التي هي نبتة كاملة للقوة من أي نوع في الشئون الدولية ، وبين حالات العقل المنتجة للحروب ، وما هو الموقف الذي يجب أن يتبناه هؤلاء - دعاة السلام للعالم ككل - نحو القومية والتعصب ؟ وإذا كانت الحروب العدوانية قد تم تقنينها فما هو الأمر بالنسبة للحروب الدفاعية ؟

ويجيب " هير " بأنه يجب على هؤلاء المواطنين الذين يبحثون عن خيرية العالم أن يكون لهم التأثير في شئون العالم بتأثيرهم على أفعال الدولة التي يعيشون فيها ، ولكن هؤلاء ستواجههم إشكالية أخرى عن أي نوع من السياسات القومية التي ينبغي أن يدافعوا عنها ويدعمها هؤلاء .

وهنا يؤكد " هير " علماً أن أصحاب الفكر الحر والفلاسفة عليهم أن يفعلوا كل ما في استطاعتهم لمنع حكوماتهم من اتباع سياسات قومية أنانية ، فلا ينبغي علينا أن ندعم سياسات حكوماتنا الخاصة بنا والتي إن مارسناها حكومة دولة أخرى ضدنا نكون مضطرين لإدانتها . (١٠٦)

وبهذا فإن " هير " يدعو إلى السلام الكونى والروح الكونية ولذلك يقول " أن القضية الوحيدة التى ينبغى أن تشغل إرادات الناس من نوى التفكير الواضح والذين يحاولون أن يفعلوا ما ينبغى أن يكون ، هى خدمة البشرية ككل ، أو إذا كان ذلك مستحيلاً فلتكن خدمة العدد الأعظم منهم ، وهذه الرؤية مع أنها لا تلتزماً بالنزعة السلمية لكنها تستبعد إشعال الحروب العدائية ويجب تأييد هذه الرؤية يجب أن تعلن فى كل السياسات القومية لدى الأمم ، لأن الأمم فى الوقت الحاضر هى المصدر الوحيد للقوى وربما لا يبقى الحال كما هو عليه ، وكل ما يستطيع المرء عمله فى الوقت الحاضر هو أن يتصرف من خلال بلده ، ولذلك يجب الوصول إلى تغيير سياسات الدول بطريقة عقلية ما أمكن والشرط الضرورى لذلك هو التفكير الواضح والمناقشة الشعبية الجيدة والتزود بالمعلومات ، وللارتقاء بذلك يجب أن تساهم الجامعات فى هذا الحوار لتدعيم قضية السلام " . (١٠٧)

ومن جانبنا نرى أن " هير " قد أثار نقطة ذات أهمية بالغة لدور الجامعات فى الحوارات التثويرية داخل المجتمعات عبر دعوة شاملة وعامة لتوضيح الأفكار المختلف عليها أولاً داخل الدولة الواحدة ثم الانتقال بعد ذلك إلى فكرة عالمية الأفكار بعد تفاهم وتجاوز بين جامعات الدول المختلفة دون التدخل فى شئون كل بلد ، ولكنها دراسة أكاديمية حرة للأراء التعصبية ومحاولة توضيحية وفك شفرتها بين المجتمعات المختلفة ، وهذا دور تستطيع الجامعات أن تؤديه عبر علمائها وفلاسفتها .

ولكن السؤال الآن ماذا عن موقف " هير " نفسه من هذه المبادئ التى أعلنها لنا وتبناها طيلة هذا البحث من الناحية التطبيقية ؟ ماذا لو عرضت

عليه بعض الأحداث التاريخية التي قامت بها إنجلترا مثلاً وأمريكا ، ماذا سيكون موقفه ؟ وبالفعل قد سئل " هير " عن بعض هذه المواقف ، ونذكر إجابته فيما يلي :

موقف " هير " من بعض الأحداث التاريخية :

يعلن " هير " بداية أن ثمة مبدأ يتخذه في انظر إلى مسائل حدثت تاريخياً فيقول " إننى أتأمل مجرى الفعل الذى حدث أخذاً فى الاعتبار مصالح جميع الأفراد واضعاً وزناً متساوياً لكل منهم " ، ويقول " يجب على أن أؤكد أننى أقصد بالأفراد الناس ولا أقصد الأمم ، وهذا المبدأ فى حد ذاته لا يضع قيوداً مطلقاً على أى أمة تحاول أن تحافظ على قوتها الخاصة والتي يعتقد أن بعض المسئوليات تقع عليها فى العالم ويمكنها أن تقوم بها فقط إذا لم تكن ضعيفة ، ولو أن الأمر كذلك ، وهو غالباً كذلك ، فإن هذا يؤدي إلى نتيجة تقول بأن ثبات القوة يكون مبرراً ، وعلى سبيل المثال أعتقد أن " كندى " سار فى الطريق الصحيح فى أزمة الصواريخ الكوبية ، ولكن سياسته فى موضع آخر مثل العدوان على السويس لم تكن مبررة " . (١٠٨)

وهكذا يبيح " هير " الاحتفاظ للدول بقوتها من أجل الحفاظ على السلام الدائم وليس للاعتداء على الدول الأخرى ، ولذلك يقول عن موقف بريطانيا فى هذه الأمور " إننى أساند الأفعال التي اتخذتها بريطانيا فى المواجهة المأيرة والأندونيسية ، ولكننى أدين الأفعال البريطانية والفرنسية خلال النزاع على قناة السويس فى عام ١٩٥٦ ، وأنا أمل أن لا تسألنى عن حرب فيتنام لأنها تعتمد على تنبؤات جزئية حديثة صعبة جداً وإننى لست مؤهلاً لها ، ولكننى أستطيع القول أنه لو كان الأمريكان وحلفاؤهم يبحثون فقط عن

مصالحهم القومية فمن الواجب على أن أدين أفعالهم ، ولو كانوا فعلوا ذلك
تعبيراً لفكرة مثالية ضد الشيوعية لكان من الواجب على أن أدينهم أيضاً ،
ولو كانوا يفعلون ذلك من أجل السمور بمصلحة الناس فى المنطقة وأنهم على
استعداد للدفاع عنهم فينبغى على أن أؤيدهم إذا كان ذلك صحيحاً . (١٥٩)

وهكذا يتبع " هير " سياسة السلام الكونى فيؤيد الأفعال التى تعمل من
أجل مصلحة الناس جميعاً ويدين الأفعال التى تقوم على القومية بالمعنى
الأنانى حتى ولو كانت دولته بريطانيا كما رأينا ولكن من الغريب والعجيب
أن " هير " قد دافع طويلاً عن موقف " اليهود " المستضعف فى نظره ضد
النازية وتحدث عن أحداث العدوان الثلاثى على مصر - قناة السويس
١٩٥٦ ولم يتحدث عن مذابح اليهود أو بالأحرى الصهاينة ضد العرب فى
حرب ١٩٤٨ وعض الطرف عن هذه الأحداث مما يوحى بأنه ثمة شئ من
العنصرية المقنعة عنده رغم دعوته للسلام العالمى ونبذ العنصرية وعدم
الاعتداء على الناس والبحث عما فيه مصلحة الناس جميعاً وليست الأمم
يعينها ، علماً بأن هذا المقال قد كتبه فى عام ١٩٧٢ ، ولم يتحدث عن
احتلال إسرائيل لأجزاء من الدول العربية فى حرب عام ١٩٦٧ ومذابح دير
ياسين وغيرها مثل مدرسة بحر البقر فى مصر ، ومن الصعب على مثله أن
يدعى عدم العلم ، ومن الواضح أن تركيزه على مقال يكرره كثيراً وهو
معاناة اليهود فى غرف الخنق بالغاز من قبل النازيين وعدم إدانته لما فعله
اليهود بالعرب من البداية أنه صاحب رؤية مسبقة ، أو ثمة مخاوف لديه إذ
أدان أفعال اليهود ، ولكن ماذا عن موقف " هير " من الأقليات ؟

الأقليات عند " هير " :

يقول " هير " إنه قد يطرح تساؤلاً هل من الصواب أن تجاهل مصالح الأقليات من أجل الخير العام؟ وهنا يعلن " هير " أنه لا يؤيد القول بالتغاضي عن مصلحة الأقليات من أجل مصلحة الأغلبية ، فلن يكون لأى مجتمع وجود صحى مستقر ما لم يكن هناك اعتقاد بأن الأقليات تعامل ويجب أن تعامل على نحو عادل تبعاً لأى تصور للعدالة السائدة فى المجتمع نفسه ويسرى هذا الأمر على هذا النحو فى العلاقات الدولية ، والسبب فى أنه لا يجب التضحية بمصالح الأقليات من أجل مصلحة الغالبية لأنه فى العالم الذى يحتمل ألا يشعر فيه أى شخص بالأمان فلن يكون هناك سلام مستقر أبداً ، ولما كان السلام بشكل عام هو المصلحة العظمى لكل شخص تقريباً ، فإن هضم حقوق الأقلية لن يكون فى صالح المصلحة العامة أبداً .^(١١٠)

الحملات الصليبية :

لقد أدلى " هير " ببلوه فى الحملات الصليبية ولكن تحدث بحس الفيلسوف الكونى وليس بحس رجل التاريخ والسياسى فى هذا الأمر . فقد سئل هل كل الحملات الصليبية خارج نطاق البحث أم بعضها فقط فقال " إن هذا الأمر يحتاج إلى وقت طويل لدراسته من الناحية الأخلاقية وحقاً فى جزء منه مازال غامضاً جداً بالنسبة لى وباختصار فإننى أقول إذا كنا نقصد بالصليبي هو ذلك الشخص الذى لديه الاستعداد للتضحية بكل المصالح بما فيها مصالحنا لمتابعة قضية وحيدة الرؤية مهما كانت هذه القضية تستحق الثناء ، فإنها ستكون عنصرية ومرفوضة ، والاستثناء الوحيد هو حينما تكون القضية محل البحث هى محاولة أن نعمل ما فى وسعنا لمصلحة الجميع

بنزاهة أى العدل بين الأشخاص ، ولا تؤدى بنا هذه القضية فى وقتنا الراهن إلى خوض حروب عدائية ، لأن السلام هو المصلحة الكبرى لكل شخص تقريباً ، والقضايا التعصبية من الممكن أن تؤدى إلى إشعال الحروب ، وعلى سبيل القياس منع انتشار الشيوعية أو الرأسمالية أو الإلحاد أو أى نوع من الدين ، لأن هذه القضايا المحدودة من الممكن أن تشعل الحروب .^(١١١) وبذلك يفهم من مضمون ما قاله " هير " أنه يرفض التعصب بكل ألوانه الدينية والعرقية وغيرها لأنها تشعل الحروب ، وهذا ما برع فيه " هير " طيلة هذا البحث.

خاتمة :

لقد اتضح لنا فى ثنايا البحث أن البحث قد أجاب على الإشكاليات التى أثيرت فى المقدمة ، فاتضح لنا أنه لا يمكن الفصل بين الأخلاق والسياسة ، ونستطيع القول أن رجل السياسة أعمى بدون الأخلاق وخاصة المبادئ الخلقية التى تقبل أن تكون أحكاماً كلية وإرشادية ، فالأحكام الخلقية سواء أكانت إيجابية أم سلبية تلزم معتقها أن يضع نفسه فى الطرف المعاكس الذى يمكن أن تطبق عليه هذه الأحكام ، وبذلك فهو يضع تشريعاً عاماً ، وهو بذلك لن يرضى لنفسه الإبادة أو الاحتقار وبالتالي فلن يرضاه لغيره ، ومن ثم سيتحقق السلام بين البشر ، وبهذا أعلن " هير " أن الأحكام القيمية الإرشادية لها أهمية عظمى فيما يتعلق بالمشكلات الأخلاقية العالمية ، واستطاع " هير " أن يعطى الدور الحقيقى للفيلسوف فى توضيح الأفكار وبيان التناقض والصراع الذى يقع فيه البشر لعدم فهمهم للكلمات والمفاهيم

الأخلاقية مثل كلمة " الواجب " و " الصواب " لأنهم ينزعون عنها رداء الكلية والإرشادية.

وكان من أهم ما قدمه لنا " هير " هى الدعوة إلى إزالة العجز والجهل عن الشعوب وذلك عن طريق الصحافة والإعلام الحر الذى يعلن الحقيقة ليستطيع الشعب أن يشارك فى اتخاذ قراراته المصيرية ، ولن يحدث هذا الفهم الواضح إلا عن طريق الفلاسفة والمفكرين المنوط بهم هذا الأمر لتوضيح غموض الأفكار ، وبالفعل إذا استطاع المفكرون والفلاسفة أن يقوموا بهذا الدور على مستوى الدول ثم الأمم بعد ذلك لاستتارت الشعوب واقتربت فكريا ، وانحسرت بينهم مساحات الخلاف العقائدية والسياسية والاجتماعية كما حاول أن يفعل " هير " ، وبذلك نستطيع أن نقضى على القوميات المتعصبة والتي تبيد الشعوب فى حروب باهظة التكاليف والأرواح.

ولقد اتضح لنا أن " هير " لا يرفض القوميات ولكنها القوميات التي لا تتحول إلى التعصب ، القوميات التي تعمل لصالح البشر فقط حتى ولو استدعى ذلك الأمر القوة من أجل الدفاع عن مصالح الناس ، وهذا ما أعلنه فى حرب فيتنام أنها إذا كانت من أجل مصالح الناس هناك فلا بأس وذلك بعد التحقق من النوايا الحقيقية ، ولكن هذا ما لا نستطيع التأكد منه وهى النوايا ، فالعدوان الآن على معظم البلدان يأتي بشعار مصلحة الناس المقيمين فى هذا البلد أو ذاك وتحريهم من الاستبداد ، وفى النهاية نجد سعى وراء الثروات وخلق تبعية للبلد المعتدى.

ومن أهم ما قدمه لنا " هير " فى هذه الرؤية للسلام العالمى أنه لم

يهضم حقوق الأقليات فى مقابل مصالح الأغلبية ، لأن إنساناً واحداً يشعر أنه غير آمن فى وطنه فذلك معناه تبييد مفهوم السلام ، والأقليات هنا ليس المقصود منها الأقليات العددية فقط ولكن قد تكون هناك أقليات نو عقيدة معينة وثقافة معينة فلا بد أن يشعر هؤلاء بالأمن.

وكذلك برع " هير " فى أن يرد للعلم حقه ويعتبره حجر الزاوية فى إرساء قواعد السلام بين الأمم عن طريق محو الجهل والعجز لدى الشعوب فى فهم الحياة من حولهم ، وأناط الفلاسفة بهذا الدور ولم ينس دور الجامعات فى الإسهام بالحوارات وتوضيح الأفكار للشعوب لتستطيع أن تضغط على الحكومات حتى تبتعد عن التعصب والإعداد للحروب.

وكل ما نستطيع أن نوجهه للفيلسوف " هير " إلى جانب ما ذكر فى ثنايا البحث من عدم إدانته للحركة الصهيونية وإبادتها للعرب فى المذابح التى أقامتها ، نرى أنه اعتبر أن التعصب الذى يؤدى إلى قرارات مهلكة وحروب مدمرة ليس مصدره الشر القابع داخل الإنسان ، ولكنه اعتبر أن السبب هو الجهل بعديم معرفة مفهوم الصواب والخطأ ، وأتانا لو وضعنا لهؤلاء أن يسا يفعلونه خطأ فقد يتراجعوا عن ذلك ، وهذا تفاؤل شديد من فيلسوف أخلاقى ، فهل بالفعل كل ما فعله " هتلر " لم يعرف من داخله أنه خطأ ولكن يصبر عليه ؟ فهل من يذبح الأطفال الآن فى مختلف المعمورة سعياً وراء الثروات لا يدرك أن ما يفعله خطأ ويحتاج منا فقط أن نوضح له أن ذلك خطأ لكى يتراجع عنه ، إن الأمر أكبر من ذلك ، فنحن فى عصرنا الراهن يبدو أننا نغرق فى عصور وسطى جديدة تملؤها العصبوية ويعم خرابها أنحاء المعمورة وتتوالى فيها الحروب ، والطريقة التى سنبتبعها فى مواجهة هذا

العنف المتفجر ستحدد إلى حد كبير كيف سيعيش أطفالنا ؟ وربما كيف سيموتون ؟ بيد أن عدداً من أسلحتنا الفكرية المستخدمة في إرساء السلام لم تعد صالحة ، والفارق الوحيد هو أن جيوش العالم انطلقت لمواجهة حقائق القرن الواحد والعشرين في حين أن جهود السلام تتحرك بخطى متناقلة ، فيفيض الدماء التي تجرى منذ قرون ، والأجسام المحترقة المحطمة ، والأطفال الذين تحولوا إلى بطون منتفخة فوق أعضاء ناحلة كل ذلك صاغ العالم الذي نحن فيه.

ولكن عزائونا الذي يقدمه لنا الفلاسفة ومنهم " هير " هو الدعوة إلى تنوير الشعوب عن طريق الفلاسفة والمفكرين لكي توجه الشعوب قاداتها فتمنعها من التعصب الأعمى وخلق " الحروب المدمرة ، ونصل بذلك إلى الإنسان الكوني الذي عبر عنه الشاعر " جوتة " قائلاً " يحب الشاعر كإنسان وكموطن البلد الذي ولد فيه ، ولكن وطن قواه الشعرية وعمله الشعري هو الخير والنبيل والجمال ، وهي كلها غير مقيدة بمقاطعة خاصة أو بأرض معينة ، حتى إذا وجدها في أى مكان وقف عندها واستوحى منها ، وإذا قضى شاعر حياته يحارب الأفكار المستوطنة الشريرة ويزيل النظرات الضيقة ، وينير عقل شعبه ويظهر ذوقهم ويسمو بأرائهم وأفكارهم ؛ فأى عمل أعظم من هذا العمل يمكن أن يقوم به " (١٢٢)

وهذا هو ما يجب على الفلاسفة وأصحاب الفكر والجامعات في كل العالم لتدعيم هذه النظرة من أجل إفساء السلام العالمي عبر تنوير عقول الشعوب.

المراجع والهوامش

- (١) كانط : مشروع للسلام الدائم ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦٦ ، ص ٣٧ .
- (٢) نفسه ، ص ص ٣٧ ، ٣٨ .
- (3) R. M. Hare : Applications of moral philosophy, Macmillan Press, LTD, London, 1972. P. 71.
- (4) Ibid. PP. 71, 72.
- (5) Routledge encyclopedia of philosophy : General editor, Edward Crai.. V.9, London, 1998. P.229.
- (6) R. M. Hare : Freedom and reason. Oxford University Press, 1963. PP. 1,2.
- (7) Ibid, PP.2-3.
- (8) Ibid, P.3.
- (9) Ibid, P.5.
- (10) Ibid, P.11.
- (11) Loc. cit.
- (12) Ibid, P.12.
- (13) Ibid, PP.12,13.
- (14) Ibid, PP.15,16.
- (15) Ibid, P.23.
- (16) R. M. Hare : The language of morals, Oxford, Eng, Clarendon, Press, 1983, P.118.
- (17) Ibid, P.119.
- (18) Ibid, P.122.
- (19) Beter Singer : A companion to ethics, Blackwell publishers Inc, U.S.A, 2002, P.456.
- (20) Loc. cit.
- (21) Ibid, P.457.
- (22) R. M. Hare : Essays on the moral concepts, Macmillan, London, 1972, P.16.

(23) Loc. cit.

(24) Loc. cit.

(25) Ibid, P.17.

(٢٦) د. نور الدين حاطوم : تاريخ الحركات القومية فى أوربة ، بيروت ، دار الفكر ، ط٢ ، ج١ ، ١٩٧٩ ، ص٥ .

(٢٧) نفسه ، ص٦ .

(٢٨) الصفحة نفسها .

(٢٩) نفسه ، ص٧ .

(٣٠) الصفحة نفسها .

(31) R. M. Hare : Applications of moral philosophy, P. 71.

(٣٢) د. مالك عبيد أبو شهيوه ، وآخرون : الأيديولوجيا والسياسة ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، الجماهيرية الليبية ، ١٩٩٣ ، ص٣٧٣ .

(٣٣) الصفحة نفسها .

(٣٤) الصفحة نفسها .

(٣٥) الصفحة نفسها .

(٣٦) د. محمد مجدى الجزيرى : التنوير والحضارة عند هيردر ، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ٢٠٠٤ ، ص١٢٤ .

(٣٧) الصفحة نفسها .

(٣٨) ابن منظور : لسان العرب ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨١ .

(٣٩) د. عبد المنعم الحفنى : موسوعة الطب النفسى ، مج ١ ، القاهرة ، مكتبة مدبولى ، ١٩٩٥ .

(40) R. M. Hare : op. cit. P.72.

(41) Ibid, PP.72-73.

(42) Ibid, P.73.

(43) Loc. cit.

(44) Loc. cit.

(٤٥) نيقولو ميكافللى : الأمير ، ترجمة خيرى حماد ، دار الأفاق الجديدة ، المغرب ، ١٩٩٤ ، ص ٨.

(٤٦) الصفحة نفسها.

(٤٧) ليو شتراوس ، جوزيف كروبس : تاريخ الفلسفة السياسية ، ترجمة د. محمود سيد أحمد ، المشروع القومى للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ج ١ ، ٢٠٠٥ ، ص ٥٨١.

(٤٨) نفسه ، ص ٥٧٧.

(٤٩) نفسه ، ص ص ٥٨١ ، ٥٨٢.

(50) R. M. Hare : op. cit. P.73.

(51) Loc. cit.

(52) Ibid, P.74.

(53) R. M. Hare : The language of morals, P.152.

(54) Loc. cit.

(55) R. M. Hare : Applications of moral philosophy, P. 74.

(56) Ibid, P.75.

(57) Loc. cit.

(58) Ibid, P.76.

(59) Loc. cit.

(60) Loc. cit.

(٦١) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة ، د. عبد الغفار مكاوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ٧٧.

(٦٢) نفسه ، ص ص ٧٧ ، ٧٨.

(٦٣) كانط ، مشروع للسلام الدائم ، ص ٩٨.

(٦٤) نفسه ، ص ص ١٠٠ ، ١٠١.

(٦٥) نفسه ، ص ص ١٠٢ ، ١٠٣.

(٦٦) نفسه ، ص ١٠٣.

- (67) R. M. Hare : Freedom and reason, P.157.
 (68) R. M. Hare : Applications of moral philosophy, P. 77.
 (69) Loc. cit.
 (70) Loc. cit.
 (71) Ibid. P.78.
 (72) Loc. cit.
 (73) Loc. cit.
 (74) Ibid. P.79.
- (٧٥) د. محمد مجدى الجزيرى : مرجع سابق ، ص ص ١٢٤ ، ١٢٥ .
 (٧٦) نفسه ، ص ١٢٥ .
 (٧٧) جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ، ترجمة د. جورج طعمة ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٥٦٤ .
 (٧٨) نفسه ، ص ص ٥٦٥ ، ٥٦٦ .
- (79) R. M. Hare : op. cit. P.80.
 (80) Ibid. PP.80-81.
 (81) Ibid. P.82.
 (82) Ibid. P.83.
 (83) R. M. Hare : Freedom and reason. P.204.
 (84) Ibid. P.205.
 (85) Ibid. P.206.
 (86) Ibid. PP.207-208.
 (87) Ibid. P.210.
 (88) Ibid. PP.214-215.
 (89) Ibid. PP. 215-216.
 (90) Ibid. P.216.
 (91) Ibid. P.217.
 (92) Ibid. PP. 218-219.
 (93) Ibid. P.219.
 (94) R. M. hare : Moral thinking, Clarenpon Press, Oxford, 1981. P.148.
 (95) Loc, cit.

- (96) Loc. cit.
 (97) Ibid. PP. 153-154.
 (98) Ibid. P. 154.
 (99) R. M. Hare : Applications of moral philosophy, P. 83.
 (100) Loc. cit.

(١٠١) كانط ، مشروع للسلام الدائم ، ص ص ١٤ ، ١٥ .

- (102) R. M. Hare : op. cit. P.84.
 (103) Loc. cit
 (104) Loc. cit.
 (105) Ibid. P.85.
 (106) Ibid. P.88.
 (107) Loc. cit.
 (108) Ibid. P.87.
 (109) Ibid. P.86.
 (110) Ibid. P.88.
 (111) Loc. cit.

(١١٢) جون هرمان راندال ، مرجع ساق ، ص ٥٦٧ .

الفصل الأول

القتل الرحيم ←

بين

المفهوم والنمط

١. القتل الرحيم، غموض مصطلح
٢. أنماط القتل الرحيم
٣. الفروق الأخلاقية بين القتل الرحيم السلبي والإيجابي

القتل الرحيم - غموض مصطلح :

لقد اشتقت كلمة القتل الرحيم **EUTHANASIA** من الكلمة اليونانية التي تعنى **good** خير - أو **well** ، حسن ، وكلمة **Thana-tos** بمعنى **death** - الموت ، وبذلك فالقتل الرحيم يعنى حرقيا **good death** الموت الحسن ، أو الموت السهل **easy death** ^(٣) ويعنى عدهم أيضا - الموت السعيد **ahappy death** ^(٤) . ومع ذلك فإنها تحمل تفسيراً خاصاً فى عصرنا الحديث حيث يطلق عليها البعض **agood death with dignity** الموت الحسن بكرامه ^(٥) .

وثمة غموض يكتنف تعريف مصطلح القتل الرحيم وهذا الغموض بدوره قد أدى إلى مخاطر جمة تعرض لها الإنسان ، فالاستخدام الواسع لتعريف الكلمة فى قاموس اكسفورد الانجليزى يعطى ثلاث معان الأول :- الموت السهل الهادئ ، الثانى :- الوسائل التى تسببه ، الثالث :- الفعل الذى يحدث موتاً هادئاً وسهلاً ^(٦) وتعرض فيليبيا فوت - **PHILIPPA FOOT** ^(٧) على هذا التعريف فتقول أننا لا نجد تعريفاً دقيقاً للكلمة كما اعتدنا فهمها فى هذه المعطيات الثلاث ، لأن القتل الرحيم يعنى أكثر من كونه موتاً سهلاً

(٥) فيليبيا فوت من مواليد ١٩٢٠ بروفيسور متقاعد للفلسفة فى جامعة كاليفورنيا لوس انجلوس .

وهادئاً ، أو الوسائل التي تحدثه ، أو الفعل الذي يحدثه ، فالتعريف يحدد فقط طريقة للموت ، وإذا كان هذا هو كل ما يصدق على القاتل العمد ، فإن اهتمام القاتل العمد بتخدير ضحيته تجعله يدعى أن فعله كان قتلًا رحيماً ، ^(٨) ولكي نرى أنه من الأهمية ألا نتخذ تعريف قاموس اكسفورد للقتل الرحيم ، على أنه مجرد موت هادئ وسهل فحسب ، فيجب على المرء أن يتذكر أن برنامج القتل الرحيم لدى « هتلر » قد استغل هذا الغموض ، فتحت مظلة هذا النظام ، وبناء على مرسوم سبتمبر 1939 قتل ما يقرب من ٢٧٥,٠٠٠ مسممين بالغاز السام ، ومن الممكن إرسال أى شخص فى هذه الدولة المنشأة إلى غرف الغاز السام إذا اعتبر أنه لم يعد مؤهلاً للعمل المفيد . وحسب تقرير دكتور « ليو الكسندر ، Dr . leo Alexander الذى عول على شهادة أحد أخصائى الأمراض العصبية الذى تسلم خمسائة جمجمة من أحد مراكز القتل ، فقد شملت الإبادة فى ألمانيا المعوقين ذهنياً) خاصة الفصاميون (المصابون بالصرع والمرضى الذين يعانون من العجز نتيجة كبر السن والذين يعانون من الاضطرابات العصبية العضوية المختلفة ، مثل شلل الأطفال **infantile Paralysis** والشلل الرعاش **Parkinsonism** والتصلب المضاعف للأنسجة ، وأورام المخ الخبيثة **brain tuors** ويعتبر هؤلاء فى الحقيقة غير قادرين على العمل ولذلك قتلوا باعتبارهم غير ذى أهلية ^(٩) .

وبذلك قتل هؤلاء لأنهم صاروا عديمي النفع وعبئاً على المجتمع ، ويعتقد أن طريقة موتهم هادئة وسهلة نسبياً . وثمة من يعرف القتل الرحيم بأنه

(١) يسمى القتل الرحيم **mercy killing** وهو فعل يمثل ضربة رقيقة تؤدي إلى موت المتألم ، أو تركه للموت ، وذلك بمنع الوسائل الطبية عنه ، وهذا يصدق على الحيوان أو الشخص الذي يعاني من الألم أو المرض الذي لا أمل في شفائه .

(٢) أن فعل قتل الأشخاص الذين يعانون من الأمراض المستعصية والتي لا شفاء لها هو فعل من أفعال الرحمة (١١) .

ويجب على المرء أن يكون شديد الحذر في استخدام هذه التعريفات . فالتعريف الأول فضفاض جداً لدرجة أنه يشمل فعل القتل العمد **murder** حيث يكون القاتل المتعمد مهتماً بتخدير ضحيته . حتى لا تشعر ضحيته بالألم حين قتلها ، وتمكن القاتلون عمداً من الإدعاء بأن هذا هو القتل الرحيم . والتعريف الثانى ضيق جداً حتى أنه يشمل فقط الرحمة كدافع للفعل ، فى حين أنه قد يقوم شخص ما بوضع شخص آخر للموت ويكون الفعل بدافع الواجب لا الرحمة (١١) .

وترى فيليبيا فوت ، أننا نعى بفعل « القتل الرحيم » أنه إحداث ، أو بلغة أخرى اختيار للمهت من أجل كرامة الذى يموت ومن ثم

عائلته على رؤيته وهو يتألم ، ولم استطع حبس دموعي في عيني وأنا أرى صديقي العزيز يتلوى من الألم ، فكيف نستطيع وقف معاناته ، فذهبت واستدعيت الطبيب لكي يصدر أمراً بزيادة المورفين **Morphine** الذي نعطيه له ، ووقفنا جميعاً حول سريره وانتظرنا معجزة الدواء الذي سيجعله في أحسن حال . وأخيراً أحس بالراحة ولكن لفترة قصيرة ، ولذلك استدعيت الطبيب مرة أخرى وحصلت على أمراً آخر بجرعة أكبر ، ولقد تذكرت أسناذي في تدريبات التمريض وهو يؤكد لنا أن « الجرعات الزائدة من المورفين » تؤدي إلى خفض التنفس وفشل الجهاز التنفسي ، والآن ذهب الألم تدريجياً وأخذته سنة من النوم ، ولكنه حينما استيقظ رأينا جميعاً الأكم المبرج في وجهه ، رغم محاولته إخفائه ، وشعرت بالدموع تنحدر على وجنتي لا ، لا ، إن هذا لن يستمر ، هذا الطفل البرئ يجب ألا يعاني بهذا الشكل . وظل داني يصرخ وتدرجياً أعطيناه المورفين ، غالباً كل أربع عشرة دقيقة وما زال يصيح من الألم ، ونحن نعلم أن هذه الكمية من المورفين قد تؤدي إلى قتله ولكن كل ما يهمنا هو كيف نحافظ على داني من الألم ، فحضنته وأطبقت عليه وهمست إليه ، داني ، حالاً سيذهب الألم ، في الحال سيذهب الألم ، كن هادئاً ودع الدواء يساعدك ، فقط كن هادئاً ، وفجأة توقف عن الصياح ، ثم نظر إلينا مانحاً إيانا ابتسامة جميلة مشرقة وحينئذ أغلق عينيه ، ولم يشعر بالألم مرة

ثانية (١٦)

وهكذا يتضح الدافع إلى القتل في قصة هذا الطفل معلناً أنه حب شديد للطفل وأن ذلك يعد منفعة ومصالحة للطفل وهكذا يتحدد مفهوم القتل الرحيم، فالمرضة والأهل فعلوا ذلك من قبيل الحب لا من قبيل الانتقام أو القتل العمد .

وهكذا أصبح الاستخدام الحديث لمصطلح « القتل الرحيم » يشير إلى فعل تؤدي نتائجه إلى موت الشخص الذي يعاني الألم الشديد والمرض العضال الذي لا أمل في شفائه وذلك من قبيل الرحمة به ومن قبيل مصلحته (١٧) .

وأثارت الممرضة عدة تساؤلات تعد في صميمها مشكلات خلقية حقيقية فقالت هل هذا قتل ، أم حب ، أم رحمة ؟ وما هو الصواب أو الخطأ الخلقى ؟ وهل القتل الرحيم صواب أم خطأ على الدوام ؟ والإجابة على مثل هذه التساؤلات ستتضح لنا في ثنايا البحث ولكننا نسأل بدورنا ما نوع مثل هذا القتل الرحيم الذي قامت به الممرضة وهل هناك أنواع أخرى تندرج تحت مفهوم القتل الرحيم ؟ وهذا ما سيتضح لنا في التصنيف التالي .

أنماط القتل الرحيم :-

لقد حظيت أنماط القتل الرحيم بعدة تصنيفات تكاد تكون متشابهة في معظمها ، فهذا هو ريتشارد دوس **Richard W . Doss** أستاذ الفلسفة بكلية أورنج كوست **orange coast** بأمريكا ، يرى أن التمييز بين أنماط القتل الرحيم يقوم أولاً على ما إذا كان القتل الرحيم ، قد حدث بالوسائل الإيجابية أم السلبية ، ومن هذا المنطلق ينقسم إلى -

(١) - القتل الرحيم الإيجابي **Active Euthanasia** وهو يشير إلى القتل الرحيم المباشر أو الإيجابي ، وهو إنهاء متعمد لحياة المريض الذي أشرف على الموت ، وذلك بحقنة مخدر ، أو سم أو استخدام بعض الوسائل الأخرى لحدوث الوفاة ، إنه فعل من القتل وهو تحت الأوضاع الجنائية الحالية يعد قتلًا^(١٨) وبذلك فإن حالة الطفل الذي ذكرناه والذي عانى من ألم السرطان يعد قتلًا رحيمًا إيجابيًا .

(٢) - القتل الرحيم السلبي **Passive euthanasia** (ويسمى أيضاً القتل الرحيم غير المباشر أو السلبي ، ويشير إلى منع أو عزل العلاج الطبي ، أو أجهزة إطالة الحياة ، خاصة حينما يتضح أن مثل هذا العلاج يقدم القليل من الأمل في الشفاء وهو يطيل فقط عمليات الإحتضار ، وعن طريق منع العلاج يعد هذا هو القتل الرحيم

السلبى ، فحينما يكون هناك شخص ما تحت أجهزة التنفس الصناعى واتخذ قرار بتنحية هذا الجهاز فهذه تعد حالة من القتل الرحيم السلبى (١٩) .

أما التمييز الثانى فيتعلق بموافقة الشخص المقبل على الموت ، فإذا كان مؤهلاً عقلياً للإشتراك فى القرار الطبي ، فهذا الموقف يسمى القتل الرحيم الإختيارى ، **Voluntary euthanasia** فالقتل الرحيم الإختيارى يفترض مبدأ الموافقة المعلومة ، ذلك أن الفعل يجب أن يكون معقولاً ، ويدل على أن الشخص يفهم طبيعة القرار ، وأن الإختيار لا يشمل الإكراه (٢٠) .

والمقولة الثانية التى يقدمها بعض الكتاب والتى لا يوافق عليها ريتشارد دوس « هى ما يسمى بـ « القتل الرحيم الإيجابى **involuntary euthanasia** » وفى هذا النوع من القتل الرحيم يكون الشخص المقدم على الموت عاقلاً ولكنه يرفض الموافقة (٢١) .

والمقولة الثالثة هى :-

القتل الرحيم اللاختيارى **non voluntary euthanasia** وهو يشير إلى المواقف التى يكون فيها المريض ليس مؤهلاً عقلياً ، ومثل هذه الحالات تتضمن الأطفال حديثى الولادة المعوقين ، ومرضى الغيبوبة العميقة ، والأشخاص المعوقين ذهنياً (٢٢) .

ويرى ريتشارد دوس ، أنه من منطلق هذا التمييز من الممكن

أن تصنف أنماط القتل الرحيم بالشكل الآتى :-

(١) القتل الرحيم الإختياري الإيجابى

Active - voluntary euthanasia

(٢) القتل الرحيم اللاخيارى الإيجابى

Active - nonvoluntary euthanasia

(٣) القتل الرحيم الإختياري السلبى

passive - voluntary euthanasia

(٤) القتل الرحيم اللاخيارى السلبى

(٢٣) Passive - nonvoluntary euthanasia

ويرى ريتشارد دوس ، أن النمطين الأخيرين هما جزء من الممارسة الطبية وأنهما مقبولان من حيث الإطار الأخلاقى ، فهناك مواقف يرفض فيها المرضى العلاج ، ومواقف لا يستطيع فيها المريض اعطاء موافقة عقلية بمنع أو استخدام العلاج (٢٤) .

وهذا بيتر سينجر **BETER SINGER** (*) يميز بين ثلاثة

أنماط من القتل الرحيم موضحاً إياها بالأمثلة علل مايلى :-

(*) بيتر سينجر ، أستاذ الفلسفة ، بجامعة موناش ، **Monash univer-**

sity مهتم بتطبيق الأخلاق على المشكلات العملية (٢٥)

١ - القتل الرحيم الاختياري **voluntary euthanasia** . يرى !

بيتر ، أن معظم البلدان الآن تشن حملة من أجل تغيير القانون للسماح بالقتل الرحيم جملة من أجل القتل الرحيم الاختياري ، الذي يتم تنفيذه بناءً على طلب الشخص الذي يرغب في القتل ، حيث يكون في معظم الحالات لا يستطيع المريض أو الشخص الذي يرغب في القتل أن يقتل نفسه ولذلك يطلب من غيره تنفيذ هذه المهمة من أجل راحته من الألم ويضرب ، بيتر ، مثالا على ذلك قائلاً ، أنه في عام ١٩٧٣ كان جورج زيجمانك ، **George Zygmanski** مصاباً في حادث دراجة بخارية بالقرب من منزله في ، نيو جيرسي ، **New Jersey** ونقل إلى المستشفى فوجد نفسه مشلولاً كلية من أسفل العنق ، وعانى أيضاً من الألم الشديد ، فأخبر طبيبه وأخيه — ليستر — أنه لم يعد يرغب في الحياة بهذا الشكل ، وتوسل إليهم كي يقتلوه ، وسأل — ليستر — الطبيب وفريق المستشفى عن الأمل في استعادة أخيه . جورج ، لوضعه الطبيعي فأخبروه بأن الأمل معدوم ، فهرب بندقيته إلى داخل المستشفى ، وقال لأخيه إنني هنا لأنني أملك يا جورج ، أما زلت على موقفك ؟ وجورج لا يستطيع الآن الكلام ولكنه أوماً بالموافقة فأطلق عليه ، ليستر ، النار (٢٦) .

ويرى بيتر ، أن حالة جورج زيجمانك ، تبدو حالة واضحة للقتل الرحيم الاختياري ، بالرغم من أنها نفذت بدون اجراءات

وقائية للدفاع عن شرعية الهدف من القتل الرحيم الاختياري ، وعلى سبيل المثال فقد تم الحصول على الآراء الطبية حول الأمل في استعادة المريض لحالته بطريقة غير رسمية ، ولم تكن هناك عناية بمحاولة التثبيت ، من أن رغبة . جورج ، في الموت من النوع العقلى الراسخ معتمدة على أحسن المعلومات المتاحة له عن حالته . والقتل لم ينفذ عن طريق الطبيب ، فقد تكون الحقنة المميته أقل ألماً من إطلاق النار^(٢٧) .

(٢) القتل الرحيم الإيجباري :-

يعتبر بيتر ، القتل الرحيم إجبارياً حينما يكون الشخص المقتول لم يطلب ذلك ، أو أنه طلب واختار الإستمرار في الحياة ولذلك يقول ، إن قتل شخص ما لم يوافق على القتل يمكن اعتباره قتلاً رحيماً إجبارياً ، فقط إذا كان دافع القتل هو الرغبة في منع المعاناة عن الشخص المقتول^(٢٨) .

(٣) القتل الرحيم اللاخيارى :-

من الواضح أن النمطين السابقين يكون الشخص فيهما لديه القدرة على إدراك وفهم طبيعة الموت ومن ثم فهذين النمطين يتركان متسعاً لنمط ثالث كما يرى ، بيتر ، فإذا كان الكائن الإنساني عاجزاً عن فهم الاختيار بين الحياة والموت ، فالقتل الرحيم هنا لن يكون خيارياً ولا إجبارياً بل هو لاخيارى **nonvoluntary** وهؤلاء الذين

يكونوا في مثل هذه الحالة بما فيهم الأطفال شديدي الإعاقة والتشوه ، ومرضى الحوادث وكبار السن ، يفقدون باستمرار القدرة على فهم المشكلة التي هم فيها ، فلا يملكون القبول أو الرفض الواضح للقتل الرحيم في مثل هذه الظروف (٢٩) ..

والعديد من الحالات اللاخيارية تصل إلى قاعات المحاكم وإلى حشود الجماهير ، وهنا يوجد مثال فهذا هو « لويس ريبول ، Louis Repouille » لديه ولد تم تشخيصه ، بالعتة العضال ، وهو طريق الفراش منذ طفولته وفقد بصره منذ خمسة أعوام ، وحسب كلام « ريبول » فإنه يراه مثل الميت تماماً كل الوقت ، لا يستطيع الكلام ، لا يستطيع السير ، لا يستطيع أن يفعل أى شئ ، وفي النهاية قتل « ريبول » ابنه ، بالكلورفورم ، (٣٠) وهذا التصرف يعد قتلاً عمداً في كثير من الأقطار ويحاكم فاعله أمام المحاكم .

ومن الواضح هنا أن « بيتر » يتفق مع « ريتشارد دوس » في مفهومه للقتل الرحيم اللاخيارى **nonvoluntary** وسوف نتعرض فيما بعد لموقف المدافعين والرافضين لمفهوم القتل الرحيم اللاخيارى ، ولكننا لانعدم من يعطينا تصنيفاً آخر لأنماط القتل الرحيم موضحاً إياه بالأمثلة والمشكلات الأخلاقية التي تثيرها تلك الأنماط .

فتمة من يميز بين مصطلح القتل الرحيم ، والموت الرحيم

وترك الناس للموت . فهذا هو « جاك ثيوركس - Jacaues : P. thi-roux في كتابه - الأخلاق النظرية والممارسة « Ethics Theory and Practice »^(*) يقول ، إنه لمن الأحسن أن نستخدم مصطلحات أخرى أو عبارات أخرى كي نتجنب غموض كلمة Euthanasia وهناك ثلاث عبارات سوف أختارها هي كالآتي :

(١) - ترك الناس للموت Allowing People to die

وهو ألا نبدأ ، أو نوقف البداية في الحال لأي وسيلة إعاشة تعمل على حفظ المرضى المحتضرين على قيد الحياة ، والتي تعتبر في هذه الحالة إطالة لموتهم لا لحياتهم^(٣١) وتطبيقات حالة ترك الناس للموت تتمثل في الحالة التي ذكرت في المقدمة عن الطفلة «المنغولية» التي هي مصابة بانسداد في الأمعاء وتحتاج لجراحة سريعة لمرور الغذاء ، وهي في الوقت ذاته مصابة بثقب في القلب ، والتي أثارت عدة تساؤلات أخلاقية نحو موقف الأطباء في إجراء العملية وواجبهم بصرف النظر عن موقف الوالدين وعن أن الطفلة معوقة ذهنياً ، وهل يستجيب الأطباء للوالدين بترك الطفلة دون التدخل جراحياً ويعد هذا ترك للموت والأسئلة الخلقية المتعددة

(*) وكانت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في عام ١٩٧٧ ثم أضاف عليها الكثير معدلاً إياها وصدرت طبعة جديدة عام ١٩٨٥ ولقد استعنت بالطبعتين لما في الطبعة الأخيرة من إضافات .

التي ذكرناها في مقدمة الكتاب والتي سوف نجد الإجابة عنها من خلال موقف المؤيدين والمعارضين .

للقتل الرحيم فيما بعد .

(٢) الموت الرحيم : **mercy death**

هو اتخاذ فعل مباشر لقتل شخص ما بإطلاق النار عليه أو إعطائه جرعة ضخمة من السم ، ولكن بناء على طلب أو تصريح منه ^(٣٢) وهذا النمط يتطابق مع أسماء « بيتر » من قبل القتل الرحيم الاختياري . إلا أن جاك ثيوركيسس ، يعتبر كلمة «قتل **killing** تعنى القتل بدون تصريح ولذا فهو إجباري ولذلك يستخدم بدلاً منها كلمة « الموت ، **death** . ويستعين « جاك ثيوركيسس بنفس المثال الذي استخدمه « بيتر » عن حالة « جورج زيجمانك الذي شل من أسفل رقبتة وكل جسمه في حادث دراجة بخارية والذي طلب من طبيبيه وأفراد عائلته أن يبعدوه عن هذه التعاسة حتى قتله أخوه « ليستر » وأخيراً حوكم « ليستر » بتهمة القتل العمد ، ولكنه برئ بسبب مايسمى بالجنون المؤقت (والذي يعنى قانونياً أنه وقت ارتكاب الجريمة لم يعرف الصواب من الخطأ) ^(٣٣) . ويرى « جاك ثيوركيسس » أن هذا المثال الذي يوضح مفهوم الموت الرحيم يثير عدة تساؤلات أخلاقية يوجهها إلى القارئ ونحن بدورنا سوف نجد الإجابة عنها في معرض الحديث عن حجج

المعارضين والمؤيدين للقتل الرحيم وهذه الأسئلة تتمثل فيما يلي:
إذا طلب منك أحد أحيابك قائلاً أنقذنى من تعاستى، ماذا ستفعل
ولماذا ؟

- هل تعتقد أنه كان على « جورج » أن يطلب مثل هذا العمل ؟
لماذا نعم ولماذا لا ؟

- هل تعتقد أن « ليستر » ارتكب جريمة القتل العمد ، أو يجب ألا
يحاكم مطلقاً ؟

وهل تعتقد أنه يجب أن يبرأ كما حدث ؟ لم الإيجاب ولم النفى ؟

- هل تعتقد أنه يجب إعادة صياغة القانون لكى يسمح بالموت
الرحيم ؟ لم النفى ولم الإيجاب ؟ وما هى الإجراءات الوقائية إذا
سمح بمثل هذا القانون ؟

(٢) القتل الرحيم mercy Killing

وهو نفس الشئ فى الموت الرحيم ، باستثناء أنه بدون طلب أو
تصريح من المريض ، وذلك بسبب أن المريض عادة لا يستطيع
اعطاء التصريح نظراً لاستمراره فى غيبوبة عميقة^(٣٤) .

ويضرب لنا « جاك ثيوركس » مثلاً تطبيقياً لهذا القتل الرحيم
الذى يعنى فى محتواه أنه « قتل رحيم إجبارى ، والذى رفض « بيتر
» من قبل تسميته بأنه قتل رحيم . وهذا المثال التطبيقى هو حالة «

كارينز أن كوينلان « Karen Ann Quinlan » فى التاسعة عشر من عمرها سقطت فى غيبوبة بسبب تعاطى مركب من الكحول « والفاليم valium وتلقت علاجاً طارئاً بالمستشفى ، ثم وضعت تحت جهاز التنفس الصناعى الذى حافظ على استمرار تنفسها ، وظلت فى غيبوبة عميقة ، وعندما تم فحصها عن طريق أخصائى الأعصاب ، اكتشفوا أن حوالى ٧٠ إلى ٨٠ ٪ من مخها قد دُمّر تماماً ولا أمل فى شفائه ، ولكن لم يتم اعتبارها ميتة المخ تماماً وعلى أية حال ، فهى تتفاعل مع الألم ، فأحياناً تفتح عيناها ، ويتعارض انسان عينيها ، وتتشنج فى بعض الأوقات ، ويبدو المخ فى بعض الأحيان فعلاً ، وأراد أهلها نزع جهاز التنفس الصناعى عنها لكى تستطيع الحياة أو الموت فى وضع طبيعى ، ورفضت المستشفى ذلك ، ولكن فى النهاية وبعد معركة قانونية فصلت الفتاه عن جهاز التنفس الصناعى واستمرت على قيد الحياة قرابة سبع سنوات فيما بعد بدون الجهاز . وقد شخصها الأطباء على أنها كائن « فى حالة خمول مستمر بمعنى أن الجزء الأدراكى فى مخها لا يؤدي وظيفته ومشوه بحيث يصعب رجوعه لحالته ، بينما الأداء اللاإرادى طبيعى ، وقلبها قوى ، وتتنفس ذاتياً وتلقت عناية سريرية عادية مع الأطعمة المغذية ، ولا توجد أى عناية طبية أخرى مثل المضادات الحيوية ، وتوقعات الأطباء أنها ستعيش لعدة أعوام بسبب عمرها

الصغير وقوة قلبها ورثتها ، ومعظم الناس متفقون على أنها ستعيش حياة ذات نوعية رديئة ، ولكن أى فعل يمكن اتخاذه لتقصير حياتها يعد من قبيل المشاركة فى القتل الرحيم ، ومن الواضح أنها لا تستطيع أن تطلب أو تصرح بأى فعل ، فهى فى غيبوبة تامة (٣٥)

ويرى جاك ثيوركس ، أن هذه الحالة تثير عدة تساؤلات أخلاقية كالتى :-

هل تعتقد أن ثمة عمل ما يجب أن يتم إجراؤه لإنهاء حياتها ؟ لم نعم ولم لا ؟

إذا حدث لك مثل هذا أو لأحد من أحبائك ، فماذا تريد أن يفعل الناس ولماذا ؟ هل ستتخذ فعلاً ما لإنهاء حياة « كارين Karen » إذا كانت إبتك ؟ لم نعم ولم لا ؟

لقد كان هناك حوار مع « مستر كوينلان » الوصى الشرعى لكارين ، كى يخفض من مستوى تغذيتها ، أو فى الواقع يتركها تجوع حتى الموت ، فقال إنه لا يستطيع أن يفعل ذلك لأنه يشعر أنه عمل غير إنسانى . فهل يمكنك أن تفعل مثل هذا العمل إذا كانت إبتك ؟ وهل تعتبر مثل هذا العمل « وهو الترك للموت » خير من القتل الرحيم mercy killing لم نعم ولم لا ؟

— ماذا تعتقد أن عليك عمله إذا توقف قلبها ، أو رثتها ، أو فشلت كليتها ؟ وهناك إجراءات طبية يمكن أن تطبق عليها في كل هذه الحالات . فهل تعتقد أنه ينبغي استخدامها في مثل حالة « كارين » لم نعم ولم لا ؟ (٣٦) .

ونستطيع في ضوء التصنيف الذي قدمه لنا ، ريتشارد . دوس ، سابقاً أن نصنف ما قدمه لنا ، جاك ثيوركس ، بلغة القتل الرحيم السلبي والإيجابي ، فنعتبر أن « الترك للموت ، يمثل القتل الرحيم السلبي ، ونعتبر أن « الموت الرحيم » يمثل القتل الرحيم الإيجابي . ونعتبر « القتل الرحيم » يمثل القتل الرحيم الإيجابي . وبهذا فإن أنماط القتل الرحيم لا تخرج عن كونها سلبية أو إيجابية ، اختيارية أو إجبارية .

وإن كانت أنماط القتل الرحيم تنقسم فيما بينها إلى سلبي وإيجابي فالسؤال الآن هل هناك فرق أخلاقي بين قتل مريض قتلاً إيجابياً سواء اختياري أو إجباري وبين قتله قتلاً سلبياً بمنع العلاج عنه على سبيل المثال ، أي تركه للموت . وهذا ما سوف نتعرض له الآن قبل أن نخوض في موقف المؤيدين والمعارضين للقتل الرحيم كلية .

الضروف الأخلاقية بين القتل الرحيم السلبي والإيجابي :

يقوم على الاختلاف بين قتل شخص ما وتركه للموت ، ففي القتل الرحيم السلبي تكون الوفاة بسبب مرض المريض ، والذي يُسمح له بتناول علاجه الطبيعي دون أى علاج يؤدي إلى إطالة حياة المريض ، وفي القتل الرحيم الإيجابي فالمرض ليس سبباً مباشراً لوفاة المريض ، ، فثمة شئ ما يُعطى للمريض يسبب الوفاة ، وعلى سبيل المثال فإن المريض قد يُعطى دواء مميتاً (٢٧) ومن ثم فإن التمييز بين القتل السلبي والإيجابي يعد حاسماً للأخلاق الطبية ، فثمة فكرة مسموح بها على الأقل في بعض الحالات ، وهى أن يمنع العلاج ويترك المريض للموت ، وفي الوقت ذاته لا يُسمح باتخاذ أى إجراء مباشر نحو قتل المريض ، وهذه التعليمات تبدو مقبولة لدى معظم الأطباء ، وقد تم التصديق على ذلك وتبناه مجلس نواب المنظمة الطبية الأمريكية في الرابع من ديسمبر عام ١٩٧٣ وكان نص البيان هو :-

• إن وضع نهاية متعمدة لحياة شخص ما بواسطة شخص آخر - ما يسمى بالقتل الرحيم يتعارض مع أسس مهنة الطب ، ويتعارض أيضاً مع سياسة المنظمة الطبية الأمريكية ، وإن التوقف عن استخدام وسائل الإعاشة الفائقة لإطالة حياة الجسد حين يتوفر دليل لا يقبل الجدل بأن الوفاة البيولوجية وشيكة الحدوث ؛ هو

دليل لا يقبل الجدل بأن الوفاة البيولوجية وشيكة الحدوث ؛ هو قرار يرجع للمريض أو لعائلته مباشرة . ويجب أن تكون حكمة الطبيب ونصيحته ميسورة دون قيد للمريض ولعائلته (٣٨) .

وبهذا يتضح لنا أن بيان المنظمة الطبية الأمريكية يبيح للطبيب ولأسرة المريض وللمريض القيام بالقتل الرحيم السلبي ، ولكنه يجرم في الوقت ذاته القتل الرحيم الإيجابي ، والسؤال الأخلاقي هنا هل هناك فرق بين القتل بالوسائل الإيجابية أى القتل الرحيم المتعمد والإجبارى وبين ترك شخص للموت دون تدخل أى القتل السلبي ؟ وفى معرض نقاشنا لهذه النقطة سنجد من يعلن أنه لا توجد فروق خلقية تماماً بينهما فكلاهما قتل ، بل سنجد أيضاً من يستحسن القتل الإيجابي لينهى معاناة المريض ، الذى إذا تركناه للموت دون تدخل إيجابي فسوف يعانى من الألم وطول الاحتضار .

فهذا هو جيمس ريتشلز **James Rachels** (*) يرى أن التمييز بين القتل الرحيم السلبي والإيجابي ليس له دلالة خلقية ، فليس من الأهمية كيفية حدوث الوفاة ، فنحن مسئولون خلقياً عن الوفاة سواء حدثت نتيجة إيقافنا للعلاج وترك المريض للموت أم تدخلنا لحدوث الوفاة . (٣٩)

(*) جيمس ريتشلز ولد عام ١٩٤١ يقوم بتدريس الفلسفة فى جامعة الاباما ALABAMA فى برمنجهام وله مقالات ومساهمات عديدة فى مجال الأخلاق .

ويقدم لنا ريتشلز ، عدة أسباب من وجهة نظره ليبين بها أن التمييز السلبي والإيجابي ، ليس له مدلول خلقى ويضرب لنا فى البداية مثالاً يمثل وجهة نظره فيقول : « لنبدأ بنمط شائع فى هذا الوقت ، فالمريض الذى يموت بمرض سرطان الحنجرة العضال ذو الأكم الرهيب ، والذى لا يمكن تسكينه بشكل مقبول ، فهو بالتأكيد سيء موت خلال أيام قليلة حتى لو استمر العلاج الحالى ، ولكنه لا يريد أن يستمر فى الحياة بهذا الأكم الذى لا يمكنه تحمله ولذلك فهو يطلب من الطبيب أن يضع نهاية لذلك ، وتحالفت معه عائلته فى هذا المطلب . ولنفترض أن الطبيب وافق على منع العلاج حسبما تقول تعليمات الميثاق - الميثاق الطبى الأمريكى - والمبرر لعمله هذا هو أن المريض يعانى من أكم رهيب ، وعلى أية حال فإنه سييموت . وإنه لمن الخطأ أن يطيل معاناته غير الضرورية (٤٠) .

وهنا يلاحظ ، ريتشلز ، أن القتل الرحيم الإيجابى أفضل من القتل الرحيم السلبي فى هذه الحالة ، فهو يقرر ، أن منع العلاج عنه يؤدي ببساطه إلى معاناة المريض من الموت فترة أطول ، مما لو تدخل شخص بفعل مباشر عن طريق إعطائه حقنة مميته ، وهذه الواقعة تمدنا بسبب قوى للقول بأن القرار المبدئى فى الحال ليس إطالة أمله ، وأن القتل الرحيم الإيجابى هو المفضل واقعياً عن القتل الرحيم السلبي وليس العكس (٤١) .

ويدلل ريتشلز ، أيضاً على وجهة نظره بأن القتل الرحيم الإيجبارى هو أفضل من القتل الرحيم السلبي على عكس مايعتقده البعض معطياً مثلاً آخر فيقول ، أنه فى الولايات المتحدة يوجد طفل من بين كل ستمائة طفل يولد بمرض ، دون سندورم ، **Down's Syndrome** (*) . ومعظم هؤلاء الأطفال يكونوا أصحاء ، وبالعباية المعتادة للأطفال ، فإنهم يتقدمون ليكونوا أطفال عاديين ، ومن ناحية أخرى يولد بعض هؤلاء الأطفال بعيوب خلقية مثل الإنسداد المعوى **intestinal obstruction** مما يتطلب عمليات جراحية إذا رغب أهله ، ولكن أحياناً يقرر الوالدان والطبيب عدم إجراء العملية ، ويتركوا الطفل يموت (٤٣) .

Down's Syndrome إكتشفه **John - L - Down** جون داون وهو طبيب إنجليزى ولد عام ١٨٢٨ . وهو مرض خلقى يتميز بدرجات مختلفة من التخلف العقلى وعاهات متعددة ، إنه يعتبر التشوه الكروموزومى الأكثر شيوعاً فى المتلازمة العامة وسببه (١) زيادة وجود الكروموزوم رقم ٢١ فى المجموعة **G**

(٢) أو فى نسبة صغيرة من الحالات - تبديل مواقع الكروموزومات ١٤ أو ١٥ فى المجموعة **D** . والكروموزومات ٢١ ، ٢٢ - ويسمى أيضاً (منغلولى) **Mongolism** أو متلازمة الكروموزوم الثلاثى **G** . ومتلازمة داون تحدث تقريباً بنسبة ١ : ٦٠٠ أو ٦٥٠ من المولودين أحياء ويصاحب الحمل فى سن متقدمة . فى هذه الحالة سببه تغيير موضع الكروموزومات ولذلك يسمى تشوه جينى أكثر منه وراثى . والطفل المنغلولى يكون صغير الحجم وذو عضلات رخوة وخلف الرأس مستوى ووجه منغلولى وعيناه مسحوبتان وكبرى الأنف مطغوط ويده قصيرتان وعريضتان (٤٢) .

ويستشهد «ريتشلز» بشهادة أحد الأطباء لبيان وحشية ترك مثل هذا الطفل للموت دون تدخل لإنقاذه ليدلل على وحشية القتل الرحيم النسلي على عكس المذهب التقليدي فيقول ، أن الدكتور أنطوني شلو ، **Anthony show** يصف حدوث ذلك حينما ترفض الجراحة فيجب على الطبيب أن يحافظ على الطفل من المعاناة حينما تضعف قواه الطبيعية ، فالجراح الذى لديه نزعه طبيعية لاستخدام مشرطه فى محاربة الموت ، يقف ويسهر بجوار الطفل الذى يمكن انقاذه دون عمل شئ إنها لتجربة مضمّنة عاطفياً ، وإنه لمن السهل فى مؤتمر أو فى حوار أن تقرر بأن مثل هؤلاء الأطفال يجب أن نتركهم للموت ، ولكن الأمر يختلف تماماً حينما نقف على مقربة من حجرة الطفل ونشاهد إزالة التغذية الوريدية عنه ، وترى الميكروب يشل هذا الكائن الصغير فيما لا يقل عن ساعات أو أيام ، وإنها لمحنة عصبية بالنسبة لى ولزملاء المستشفى ، أكثر منها للوالدين اللذين لم يسبق لهما أن وطئا حجرة الطفل^(٤٤).

ويعلق «ريتشلز» متسائلاً إننى أستطيع فهم السبب فى أن بعض الناس يعارضون القتل الرحيم كلية ، ويصرون على أن مثل هؤلاء الأطفال يجب أن يعيشوا ، وأعتقد أننى أفهم السبب فى أن البعض الآخر يفضل موت هؤلاء الأطفال سريعاً وعدم تألمهم ، ولكن ما الذى يجعل أى شخص يفضل ترك الجفاف والتلوّث يشل ذلك

الكائن الصغير لعدة ساعات وأيام؟^(٤٥)

ويقرر ريتشلز في نهاية الأمر ليثبت حجته في خطأ التمييز الخلقى بين القتل الرحيم السلبي والإيجابي ، أن المذهب الذى يقول بأنه يجب أن نترك الطفل يعانى من الجفاف حتى يذبل ولا نعطيه حقنة تنهى معاناته دون معاناة ، يبدو هذا المذهب فى صورة وحشية مسموح بها بحيث يصعب رفضها ، وهكذا يجب أن توضع هذه النقطة فى وضعها الصحيح^(٤٦).

والحجة الثانية التى يقدمها ريتشلز ، ليثبت أن التمييز بين القتل الرحيم الإيجابي والسلبي ليس له أى دلالة خلقية ؛ هى أن الموقف التقليدى الذى يميز أخلاقياً بين القتل الرحيم الإيجابي والسلبي ممثلاً فى ميثاق المنظمة الأمريكية ؛ يقود إلى قرارات تهم الحياة والموت ولكنها تقوم على أسس غير مرتبطة ويعود ريتشلز إلى حالة الطفل المنغولى المصاب بانسداد فى الأمعاء ليقرر أن الامتناع عن إجراء عملية جراحية له تزيل الانسداد لا يتعلق بالعملية نفسها لأنها أصبحت سهلة ميسورة ولكنها تتعلق بأنه طفل منغولى ، ومن ثم فأسباب الامتناع هنا ليست مترابطة خلقياً وليست منطقية فمن المفروض أن القرار هنا يرتبط بطبيعة العملية ، صعوبتها وسهولتها وهذا هو ما يتعلق بالأطباء على الأقل ، ولكن اتخاذ القرار بعدم إجراء العملية متعلق بأن الطفل منغولى

فأى ترابط أخلاقي هنا؟ ولذلك يقول «ريتشلز» أن الذي يجعل عدم الترابط قائماً، هو فكرة أنه حينما يوجد انسداد معوي، فقد نترك الطفل يموت، ولكن حينما لا يوجد مثل هذا العيب، فلا يوجد شيء ما يمكن عمله، ويجب على المرء ألا يقتله، وحقيقة أن مثل هذا الموقف يقود إلى مثل هذه النتائج في تقرير الحياة والموت على أسس غير مترابطة أخلاقياً هو سبب آخر وجيه لرفض هذا الموقف (٤٧).

— وإنه لمن المسلم لدينا جميعاً أن قتل شخص ما يمثل في وجداننا أمراً سيئاً من الناحية الخلقية، فهو أسوأ خلقياً من تركنا إياه يموت موتاً طبيعياً ويعترض «ريتشلز» على مثل هذا المنطق متسائلاً هل القتل - في ذاته - أسوأ من ترك الشخص للموت؟ وفي سبيل إنكار هذا المنطق الذي نسلم به يحاول «ريتشلز» أن يعقد مقارنة بين حالتين متشابهتين إحداهما قتل إيجابى والأخرى ترك للموت يثبت فيهما من وجهة نظره أنهما متساويتان من الناحية الخلقية. فالحالتين متشابهتين تماماً ماعداً أن شخص ما يستخدم القتل لشخص ما بينما يتركه الآخر يموت، ففي الحالة الأولى «إسميث» Smith استعد لأن ينال إرثاً ضخماً إذا حدث أي مكروه لابن عمه الذي يبلغ من العمر ست سنوات، وذات مساء بينما الطفل يأخذ حمامه، تسلل «إسميث» إلى الحمام وأغرق الطفل، ثم رتب

الأشياء لكى تبدو وكأنها مجرد حادث^(٤٨).

وفى الحالة الثانية كان « جونز » **Jones** مستعداً لأن يريث إذا حدث مكروها لابن عمه الطفل ذو الست سنوات ، ومع ذلك وبمجرد دخوله للحمام رأى « جونز » الطفل ينزلق وترتطم رأسه ويخر على وجهه تحت الماء ، فابتهج « جونز » ووقف متفرجباً ، ومتأهباً لأن يدفع رأس الطفل تحت الماء إذا إستدعى الأمر ذلك ، ولكنه ليس ضرورياً . فإن الطفل قد غرق بنفسه ، وبقليل من التجلد كما رأى « جونز » فالأمر لا يتعدى مجرد كونه حادث ولا شئ آخر^(٤٩) .

والآن فإن إسميث قتل الطفل ، فى حين أن « جونز » ترك الطفل يموت نيس إلا وهذا هو الاختلاف بينهما فقط . فأى من الرجلين كان تصرفه مقبولاً من الناحية الخلقية ؟ إذا كان الإختلاف بين القتل والترك للموت أمر ذو أهمية خلقية فى ذاته ، فيجب أن يجيب المرء بأن تصرف « جونز » أقل قابلية للشجب من « إسميث » ولكن هل يرغب الإنسان حقيقة فى قول ذلك ؟ ويجيب « ريتشلز » أننى لا أعتقد ذلك ، ففى المقام الأول كلا الرجلين تصرف بنفس الدافع ، المكسب الشخصى ، وكلاهما كان ينوى الوصول إلى نفس النتيجة تماماً حين شرعا فى التصرف . وقد نستنتج من سلوك « إسميث » أنه رجل سئ . ولكن ألا يمكننا أن نستنتج نفس الشئ عن « جونز » من خلال سلوكه ؟^(٥٠) .

ولكن ألا يستطيع « جونز » ، فى دفاعه ، أن يقول أننى لم أفعل شيئاً اللهم إلا وقوفى هناك ملاحظاً الطفل وهو يغرق ، فأننا لم أقتله ، إننى تركته يموت فقط ، ومرة أخرى إذا تركته يموت فهذا فى ذاته أقل سوءاً من القتل .

ولكن « ريتشلز » لا يؤمن بمثل هذاالدفاع ولا يرى اختلافاً خلقياً بين موقف كلاً من « اسميث » و « جونز » فالدافع لديهما واحد فنراه يقول « إن الأمر ليس كذلك ومثل هذا الدفاع يبذوا فقط على أنه إفساد غريب للفكر الخلقى » (٥٠) .

ولكن ثمة من يرد على « ريتشلز » على الحالتين اللتين استشهد بهما « ريتشلز » قائلاً « إن حالاته ليست متشابهة تماماً مع حالات القتل الرحيم ولا تدعم استنتاجه الواضح بأن التمييز السلبي الإيجابى غير مترابط خلقياً ، وهذا التعقيب هو ماقدمه « توم بيشامب » **Tom-L-Beauchamp** (٥٢) ومن ناحية أخرى قد يقال أن حالات القتل الرحيم التى يتعامل معها الأطباء ليست مثل هذه على الإطلاق ، فهى لا تضمن المكسب الشخصى إطلاقاً ، أو تدمير الأطفال الأصحاء ، إن الأطباء يهتمون فقط بالحالات التى لا تكون فيها حياة المريض مفيدة بالنسبة له ، أو حينما تصبح حياة المريض أو تصبح عبئاً شاقاً (٥٣) .

ولكن « ريتشلز » يصر على موقفه قائلاً ، ومع ذلك فالأمر هنا

متشابهة في كل هذه الحالات ، فالخلاف الظاهر بين القتل والترك للموت ، ليس إختلافاً خلقياً في ذاته ، فإذا ترك الطبيب المريض يموت لأسباب إنسانية فإنه سيكون في نفس الموقف الأخلاقي إذا أعطى المريض حقنة مميتة لأسباب إنسانية^(٥٤) ويرى ريتشلز ، أن بيان المنظمة الطبية الأمريكية حسم هذه النقطة الحيوية جداً وهي أن وضع نهاية متعمدة لحياة أى كائن بشرى عن طريق شخص آخر هو قتل عمد ، ولكنه بعد تحديد هذه النقطة الحيوية ، ومنعه للقتل الرحيم ، ذهب بيان المنظمة إلى إنكار أن وقف العلاج هو وضع نهاية متعمدة للحياة ، ومن هنا يأتى الخطأ ، ألا يكون وقف العلاج فى مثل هذه الظروف ، إن هو إلا وضع نهاية متعمدة لحياة كائن بشرى عن طريق شخص أخبر؟ بالطبع إنه هو تماماً .^(٥٥)

ولكن ماهو السبب فى أن الشعور الخلقى العام يرى أن القتل أسوأ من الترك للموت ؟ ويجيب ريتشلز ، على ذلك بأن السبب فى ذلك هو أن معظم حالات القتل الواقعية جلية فى الفضاعة ، وبتذكر على سبيل المثال كل تقارير جرائم القتل فى الصحف ، فالمرء يسمع كل يوم عن مثل هذه الحالات ، ولكن لم يسبق أن سمع المرء عن حالة تركت حتى الموت ، باستثناء ما يحدث مع الأطباء الذين يدفعهم حب الخير ، ولذلك فإن المرء قد تعلم أن القتل أكثر شدة فى السوء

من الترك حتى الموت ، ولكن ذلك لايعنى أن هناك شيئاً ما حول القتل يجعله فى ذاته أسوأ من الترك حتى الموت (٥٦) .

ولكن أليس من المسلم به كما يقول « توم بيشامب » أن الطبيب فى حالة القتل الرحيم الإيجابى يقوم بأداء فعل ما ، بينما لايقوم بأداء أى فعل فى حالة القتل الرحيم السلبى (٥٧) . وتلك هى الحجة التى يعتقد « ريتشلز » أنها الأكثر شيوعاً ضد موقفه حيث أن الطبيب الذى يعطى مريض السرطان حقنة مميته جعل من نفسه سبباً لوفاة المريض ، فإنه يقتله ، فى حين أنه إذا أوقف العلاج فقط ، فسوف يكون السرطان هو المتسبب فى الموت (٥٨) .

ويدافع « ريتشلز » ضد هذه الحجة بقوله « أنه ليس من الصحيح تماماً القول بأن الطبيب لايفعل شيئاً فى حالة القتل الرحيم السلبى ، لأنه يفعل شيئاً ذو أهمية قصوى ، إنه يترك المريض يموت . وأن تدع شخصاً ما يموت ، هو فعل ولكنه يختلف فى بعض وجوهه عن أنماط أخرى من الفعل ، ففى هذا النوع من الفعل يستطيع المرء أن ينجز عملاً عن طريق عدم أداء أفعال أخرى معينة ، وعلى سبيل المثال فإن المرء قد يودى إلى موت المريض عن طريق عدم إعطائه الدواء ، وقد يهين المرء شخصاً ما عن طريق الإمتناع عن مصافحته ، وهذا بدوره يعد نمطاً من الفعل مهماكانت التقييمات الخلقية (٥٩) .

وهكذا يكون الإمتناع عن الفعل هو فعل عند ريتشلز ، ويخضع للتقييمات الخلقية ، فقرار ترك المريض يموت ، هو موضوع للتقييم الخلقى بنفس الطريقة التى يكون بها قرار قتله موضوعاً للتقييم الخلقى ، فقد يقيم على أنه فعل حكيم أو غير حكيم ، رحيم ، أو سادى ، صواب أو خطأ . فإذا كان الطبيب متعمداً ترك المريض يموت - المريض الذى يعانى من مرض عضال ، فسوف يلام الطبيب على مافعل . وبذلك فهو ملام حتى وإن لم يكن قد قتل المريض ، وحينئذ ستكون الإتهامات الموجهة إليه فى محلها ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يجب الدفاع عنه إطلاقاً ، على أنه لم يفعل أى شئ ، إنه قد فعل شيئاً جديداً خطيراً ، لأنه ترك مريضه يموت (٦٠) .

ومن الواضح أن بيان المنظمة الطبية الأمريكية AMA الذى منع القتل الرحيم الإجبارى وأباح القتل الرحيم السلبي ، جعل الأطباء من مصلحتهم التمييز بين القتل الرحيم السلبي والإيجابي لكي يرضوا القانون ، ويرى ريتشلز ، أن الأطباء لا يقومون بهذا التمييز إلا خشية القانون فقط ، وهم على وجه التحديد لا يعطون هذا التمييز سلطة أو وزناً إضافياً بكتابته فى بيانات رسمية للأخلاق الطبية (٦١)

وقد يعتقد الأطباء فى نهاية الأمر أن كل هذا إن هو إلا أمر أكاديمي ، إنه شئ ما مما يقلق الفلاسفة ، ولكنهم لا يعيشونه عملياً ومع ذلك ،

فإن الأطباء يجب أن يهتموا بالتوابع القانونية لأعمالهم ، ومن الواجب أيضاً على الأطباء أن يهتموا بحقيقة أن القانون يفرض عليهم مذهباً خلقياً يتعذر الدفاع عنه جيداً وله تأثير هام على ممارستهم^(٦٢)

والسؤال الآن هل بالفعل كما أعلن « ريتشلز » أنه لا توجد أى فروق أخلاقية بين القتل الرحيم السلبي والإيجابي ؟

وهذا ما يرفضه « قوم بيشامب » ، فى معرض تفنيده لرأى « ريتشلز » حيث يحاول اثبات وجود مثل هذه الفروق الأخلاقية بين القتل الرحيم السلبي والإيجابي ، ولكنه فى البداية يرد على « ريتشلز » مع بيان المنظمة الطبية الأمريكية **AMA** فحالتى « ريتشلز » هما موقف « إسميث » الذى قتل الطفل متعمداً ، وحالة « جونز » الذى كان ينوى القتل ولكن الظروف ساعدته فى تنفيذ هدفه دون أن يقوم بأى فعل ويستنتج من ذلك أن المسؤولية الأخلاقية هنا متساوية من حيث القتل ، فإن الحالتين تتضمنان فعلين غير مبررين ، أحدهما القتل والآخر هو الترك حت الموت ، وكذلك فبيان المنظمة الأمريكية يميز واحدة من مجموعة الحالات التى لا يبرر فيها القتل عن المجموعة الأخرى المبررة وهى الترك حتى الموت^(٦٣)

ويرى « بيشامب » هنا أنه لا مجال هنا - كما إدعى « ريتشلز »

لادعاء المنظمة الطبية الأمريكية بأن الذى يحدث الفرق فى هذه الحالات هو التمييز الإيجابى السلبى ذاته . ولم يوضح بيان المنظمة أن الذى يجعل بعض الأفعال مبررة هو حقيقة أن هذه الأفعال تكون سلبية . أو أن الذى يجعل الحالات الأخرى غير مبررة هو حقيقة كونها إيجابية (٦٤) .

وأن كان ريتشلز ، يرى أن التمييز السلبى الإيجابى غير مترابط خلقياً فإن ، بيشامب ، يحاول أن يثبت وجود هذا الترابط من خلال دراسته لحالة واقعية وأن هناك فروق أخلاقية بين ال قتل الرحيم الإيجابى والسلبى وكذلك تختلف المسؤوية الأخلاقية للطبيب فى الحالتين .

فيقول بيشامب ، سأبدأ بحالة واقعية وهى حالة ، كونيلان " لقد كانت كارين كونيلان ، فى غيبوبة عميقة وكانت تخضع لأجهزة التنفس الصناعى التى تطيل عمليات الحياة ، فى الوقت الذى يتمنى فيه الوالدان أن تتوقف ، ويرى الأطباء أنه يوجد دليلاً لا يمكن دحضه . وهو أن الموت وشيك الحدوث وأن الغيبوبة لا يمكن شفاؤها . وهذه الحالة تتفق مع الحالات السلبية بواسطة المنظمة الطبية الأمريكية . وفى مقابلة مع الأب أكد أنه لم يكن يريد قتل إبنته ولكنه كان يريد فقط إبعادها عن الأجهزة ليرى ما إذا كانت ستعيش أو ستموت موتاً طبيعياً ، وإذا افترضنا أنه قال أريد أن أراها

تموت بدون ألم وعلى هذا فهو يريد من الأطباء أن يعطوها جرعة زائدة ممن المورفين لكي تموت ، فإننا بذلك نسجل حالة فرضية ثانية ، ولكنها مماثلة^(٦٥) .

وهنا يرى ، بيشامب ، أن معظمنا سوف يعتقد أن الفعل الثاني والذي يشتمل على القتل الإيجابي غير مقبول وغير مبرر خلقياً في هذه الظروف ، بينما يعتقد الكثير منا أن الفعل الأول مقبول ومبرر خلقياً ، والسؤال هنا هو الذي جعل الفعل الأول مبرر والثاني غير مبرر خلقياً ، أو ما الذي يبرر الإرتباط الخلقى الواضح في هذا الفرق؟^(٦٦)

ومن ثم فمن الواضح أن الأحكام الخلقية على الموقفين السابقين مختلفة فأحدهما مستهجن والآخر مستحسن وبذلك فالقتل السلبي والإختياري مرتبط بالأحكام التي حاول « ريتشلز » إنكار ارتباطها ومن ناحية أخرى فالمسؤولية الخلقية للطبيب تختلف أيضاً في الموقفين وليس كما اعتقد « ريتشلز » أنها واحدة . ويوضح « بيشامب » هذا الفرق الأخير بقوله ، وعلى أية حال فإنه يبقى فرق آخر يوجد في سياق القتل الرحيم ويكمن هذا الفرق في حكمنا على القابلية للخطأ في الطب على المسؤولية الخلقية ، فهب أن والد «كونيلان » يعتقد أن الأطباء ربما كانوا مخطئين وهناك إمكانية كبيرة لاستمرارها في الحياة دون مساعدة الأجهزة ، ولكن سواء كان

تنبؤ الطب بموتها دقيقتاً أم لا فإنها لو ماتت فلن يكون أحد مسؤولاً مسؤلية مباشرة عن إحداث الموت لها أو التسبب فيه ، وسيكون الأمر على عكس ذلك إذا جلبوا لها الموت بالقتل ، وبإحداث الموت لها فإننا ننهي إمكانية الحياة ، أما إذا تركناها للموت بإزالة الأجهزة الصناعية ، فإننا بذلك تتيح الفرصة لامكانية التشخيص الخاطئ أو التنبؤ غير الصحيح ومن ثم نحرر أى فرد من المسؤولية الخلقية عن إنهاء الحياة من خلال تشخيصات خاطئة ، ويرى «بيشامب» ، أن «ريتشلز» لم ينجح فى إدراك العلاقة السببية التى تبرز إختلاف وتنوع المسؤولية الخلقية (٦٧)

مما لا شك فيه أن الخطأ الطبى فى التشخيص يكون له دور فى تحديد المسؤولية الخلقية ، وبذلك يوضح الفروق الخلقية بين القتل الرحيم السلبي والإيجابى وخاصة أننا نعلم جيداً للحياة. يمنع كل إمكانية لحياة المريض ، بينما الإيقاف السلبي للوسائل الفائقة لايفعل ذلك ، وهذا ليس أمراً هنياً طالما أنه تم انقاذ مرضى فى حالات كثيرة كان فيها الدليل واضحاً على أن الموت وشيك الحدوث لامحالة حسب آراء الأطباء المعروفين (٦٨)

ولاينكر «بيشامب» وجود بعض الحالات التى لا يوجد فيها فرق هام بين القتل والترك للموت والتى تكو حالات «ريتشلز» أمثلة لها ، لأن الشخص فى مثل هذه الحالات مهما يفعل من إمتناع عن الفعل

أو إغاء له فإنه لا يعفى من المسؤولية ، فإنه من الخطأ أن تسبب الموت لشخص برئ قادر على الحياة عند وجود تدخل سببي أو عن طريق إهمال غير مقصود (٦٩)

ومن ثم يرى « بيشامب » أن كل حالات القتل والترك للموت لا تنفصل عن المبدأ الخلقى ، فالشخص يكون مسئولاً أحياناً عن القتل لأنه مسئولاً خلقياً كمشارك في القتل ، كما يحدث عند فصل الكهرباء عن جهاز التنفس الذي يبقى على حياة المريض ، ولكن أحياناً أخرى لا يكون الشخص مسئولاً خلقياً عن الترك للموت . وذلك حسب ظروف كل حالة . (٧٠)

ولكن أليس هذا ما أعلنه « ريتشلز » من قبل أن حالات القتل الرحيم السليبي ، التي تتمثل في الترك للموت يكون فيها الشخص مسئولاً كلية عن القتل ، وأنها أشد حمقاً من القتل الرحيم ، لأنها تطيل معاناة المريض ، وأنه بهذا لا يوجد حد فاصل من الناحية الخلقية يميز بين القتل الرحيم والترك للموت وهذا ما قدمه « بيشامب » في نهاية الأمر ، من أن هناك حالات من الترك للموت يكون فيها الشخص مسئولاً ومشاركاً في القتل . وبذلك نستطيع القول في نهاية الأمر أن بيشامب ، لم يستطيع أن يوضح الفرق الفاصل بين القتل والترك للموت حيث يشتركان في بعض الحالات في الموقف الخلقى .

وهذا ما اعترف به « بيشامب » قائلاً ، ولا يزال هناك اصرار على أن عرضى لم يمس ادعاء « ريتشلز » الرئيسى لأننى لم أوضحه على النحو الذى قام به ، وهو أنه لا يوجد خلاف فاصل بين القتل والترك للموت . حقا إننى لم أوضح هذا الفرق فى حكمى (٧١)

وإن صعوبة التمييز بين حالات القتل الرحيم الإيجابى والسلبى التى لم يستطيع « بيشامب » إنكارها كلية على الأقل فى بعض الحالات مثل حالات « ريتشلز » نجد من يؤيد هذه الصعوبة مؤيدا موقف ريتشلز - كلية . فهذا هو « بيتر سنجر » يميز بين الفعل والإهمال حسب القواعد الأخلاقية فيقول : أن الأخلاق التى تحكم على الأفعال بناء على أنها قد إنتهكت أو لم تنتهك حرمة القواعد الأخلاقية يجب أن تجعل هناك وزناً للتمييز بين الأفعال والإهمال ، والأخلاق التى تحكم على الأفعال من خلال نتائجها يصعب عليها فعل ذلك ؟ لأن نتائج الفعل والأهمال سكتون غالباً صعبة التمييز ، وعلى سبيل المثال فإن نتيجة إهمال اعطاء المضادات الحيوية لطفل مريض بالرئة ليست أقل فداحة من اعطاء الطفل حقنة مميتة (٧٢) .

والأمر هنا يحتاج منا فقط إلى إمعان النظر فى الموقفين المتطابقين ، المختلفين فقط حيث فى أحدهما يقوم الشخص بأداء فعل نتيجة موت كائن إنسانى آخر ، بينما فى الآخر يهمل عمل شئ ما يؤدى إلى نفس النتيجة (٧٣) .

ويحاول . بيتر ، توضيح هذا الموقف الذى يظهر عدم وجود فروق بين القتل الرحيم السلبي والإيجابى من خلال عرضه لحالتين متشابهتين فى الأولى لم تتدخل الطبيبة فى موت المريض ايجابياً ، وفى الثانية تدخلت الطبيبة ايجابياً ، ويرى أنه مادامت النتيجة واحدة فى كلا الحالتين وهى الموت السريع إذن فلا فرق بينهما .

ولذلك يقول . لنفترض أن هناك ضحية لحادث طريق ظلت فى غيبوبة لعدة شهور ، وتحطمت أجزاء كبيرة من مخها ولا أمل فى رجوعها إلى حالتها الطبيعية ، وجهاز التنفس الصناعى والتغذية الوريدية فقط هى التى تبقى عليها حية ، والذى الضحية يزرئها يومياً ، ومن الواضح أن زور مدة المحنة أصبحت مجهدة لهما ، ومع معرفة كل هذا لاحظت طبيبة الضحية يوماً ما أن خرطوم جهاز التنفس الصناعى يعمل بشكل غير منتظر ، وإذا لم يستبدل فسوف تموت الضحية ، وبعد تفكير فى الموقف قررت الطبيبة عدم استبداله ، والحالة الثانية تشبه الأولى تماماً ، باستثناء أن خرطوم جهاز التنفس الصناعى محكم بشدة ، والموقف أيضاً سيكون حرجاً إذا لم تفعل الطبيبة شيئاً ... وبعد تفكير أعطت الطبيبة

حقنة مميتة ، **alethal injection** للضحية ^(٧٤)

وبمقارنة هاتين الحالتين أليس من المقبول عقلاً أن تكون الطبيبة التى أعطت الحقنة مخطئة ، بينما موقف الطبيبة التى

قررت عدم تغيير الخرطوم صائباً؟ ويجيب « بيتر » بأنه لا يعتقد ذلك ، فالحصيلة في كلا الحالتين هي موت سريع وبدون ألم للمريض الغيبوبة ، وفي كلا الحالتين تعرف الطبيبة أن تلك ستكون هي النتيجة ، وقررت ماذا ستفعل على أساس من معرفتها ، لأنها حكمت بأن هذه النتيجة أحسن من بديلتها ، وفي كلتا الحالتين فعلى الطبيبة أن تتحمل مسؤولية قرارها ، فليس من الصحيح لها أن تقول أنها ، في الحالة الأولى ، أيضاً غير مسؤولة عن موت المريض . ذلك لأنها لم تفعل شيئاً ، وعدم فعل شيء مافى هذه الحالة هو اختيار مدروس ولا يستطيع المرء أن يفلت من مسؤولية نتائجه (٧٥)

ولكن لماذا يجمع الكل على أن الطبيبة في الحالة الأولى لم تقتل المريض بل تركته يموت فحسب ، ويجب على المرء أن يجيب بسؤال آخر وهو لماذا يكون القتل الخطأ والترك للموت ليس كذلك؟ ويرى « بيتر » أن الإجابة التي يعطيها معظم المدافعون عن هذا التمييز هي ببساطة أن هناك قاعدة خلقية ضد قتل (الكائنات الإنسانية البريئة) وليست ضد الترك للموت (٧٦)

وهذا هو ما لجأ إليه « بيشامب » في نهاية الأمر وهو الحدس الخلقى ليعلم وجود ذلك الفرق الأخلاقي بين القتل والترك للموت قائلاً « إننى أقدم دليلاً يقع في مركز الحدس الخلقى عندي ، وهو أن

القتل مختلف أخلاقياً - في بعض الحالات على الأقل - عن الترك للوت^(٧٧) . وفيما قبل تشريعات القتل الرحيم اعتبرت بعض القوانين في بعض البلدان مثل أمريكا أن القتل السلبي لا يختلف عن القتل الإيجابي المتعمد رغم تعاطف القضاة مع القتل الرحيم في بعض الحالات .

فإن معظم القضايا القانونية تتعامل مع مشكلات القتل الرحيم السلبي ، والتي تتعلق بوقف العلاج ، أو وسائل الإفاقة ، مثل أجهزة التنفس الصناعي ، وقد سجلت إحدى القضايا بالولايات المتحدة الأمريكية اعتبار القضاة فيها أن تنحية جهاز التنفس الصناعي هو قتل عمد . ففي كاليفورنيا ، إتهم القضاة كلاً من الطبيبان ، نيل باربر **Neil Barber** و روبرت نجدل **Robert Negjdl** بأنهما قد اشتركا في جريمة قتل عمد ، والتأمر على ارتكاب القتل العمد بعد إيقاف استمرار أجهزة الإنعاش عن المريض ، والأنابيب الوريدية ، بناء على طلب عائلة المريض ، فالمرضى ، كلارنيس هيربرت ، **clarence Herpert** كان خاضعاً لعملية جراحية حينما توقف قلبه في حجرة الإفاقة . إنه يعاني من تدمير شامل في مخه وهو في وضع - كمون - مستمر . وحينما أخبر الأطباء عائلة هيربرت - بهذه التشخيصات ، قدمت الأسرة طلباً مكتوباً فيه وقف كل الأجهزة التي تساعد على استمرار حياته . وبعد مرور يومين

وباستشارة العائلة ، أمر الأطباء بتنحية الأنابيب الوريدية التي تمدده بالسوائل والتغذية ، ومات بعدها ، مستر هربرت ، وصدر قرار الإتهام فى المحكمة ضد الأطباء مقررأ أن الأطباء قد فشلوا فى استمرار العلاج ، بالإضافة إلى التعمد وقد فعلا عن دراية ما أدى إلى موت المريض^(٧٧) . وثمة قضية أخرى تعاطف فيها القضاة مع القتل الرحيم الإيجابى الذى فضله ، ريتشلز ، عن القتل الرحيم السلبي معتبرا أن القتل السلبي فيه وحشية فتلك هى ، هانز فلوريان ، **Hans Florian** قد تزوجت لمدة ثلاثة وثلاثين عاما وقد عانت ، مسز فلوريان من مرض **Alzheimer** وأصبحت حالتها سيئة للغاية حتى أنها لم تعد تعرف زوجها ولم تعد تتحكم فى مثانتها ولا فى أفعالها ولم تعد قادرة على الكلام أو التواصل بأى شكل ، ودخل عليها مستر ، فلوريان ، فى حجرة تمريرها ، بفلوريدا ، فقتلها بضربها على رأسها . ورغم ذلك فإن كبير هيئة المحلفين بفلوريدا ، لم يتهمه ولم يحاكمه بتهمة القتل العمد مطلقاً إنهم قد فهموا بوضوح أن مستر ، فلوريان ، لم يكن فى فعله متعمدا الأذى . وبالرغم من أن قتل شخص هو قتل عمد إلا أن الكثير من القضاة والمحلفين قد أظهروا كثيراً من التعاطف والتفاهم تجاه هؤلاء الناس الذين يواجهون مثل هذه القرارات الأخلاقية المأساوية^(٧٨) .

وهكذا أدان القضاء من قام بالقتل الرحيم السلبي وبرأوا من قام

بالقتل الرحيم الايجابى ، وهذا لا يعنى عدم وجود قضاة يرفضون القتل الرحيم بشقيه ، وفى نهاية الأمر لا يستطيع المرء انكار اتصال الأخلاق بالقتل الرحيم السلبي والإيجابى التى حاول ريتشلز ، إنكارها . وإذا كان ماقدمناه حتى الآن يتعلق بأنماط القتل الرحيم وعلاقة القتل الرحيم السلبي والإيجابى بالأخلاق وهل هناك أبعاد خلقية لهذا القتل الرحيم ، والأن نعتقد أن القارئ مازال ينتظر الإجابة عن الأسئلة التى طرحت فى المقدمة ، والتى تدور حول هل هناك من يؤيد هذا النوع من القتل بشقيه السلبي والإيجابى وعلى أى أسس يؤيد هذا القتل ، وماهو التصرف الأخلاقى إذا تعرض الشخص لمثل هذا الموقف ، وإذا كان القارئ يرفض هذا النوع من القتل فسوف يجد من يقدم له حجج الرفض . وهذا ماسوف نتعرض له فى الفصل القادم .

الفصل الثاني

القتل الرحيم

بين

الشخص و قدسية الإنسان

١. مبدأ قدسية الحياة

٢. مفهوم الكائن البشري والشخص

فى كل مجتمع معروف لنا توجد بعض القوانين التى تمنع القتل ، ومن المسلم به أنه لن يحيا مجتمع ما إذا سمح لأعضائه أن يقتل أحدهما الآخر دون قيد . وفى المجتمعات القبلية فإن الإهانة الخطيرة هى أن تقتل شخصاً بريئاً من القبيلة نفسها ، بينما قد يقتل شخص من القبيلة أحد أعضاء قبيلة أخرى دون عقوبة .. وفى كثير من الدول القومية فإن الحماية تشمل كل من فى حدودها الإقليمية . وفى عصرنا هذا يوافق الكثير على أن القتل - نظرياً إن لم يكن عملياً - جزء من حالات خاصة ، مثل الدفاع عن النفس ، الحرب ، وربما عقوبة الإعدام . ومما لا شك فيه أن جميع الأعراف الدولية تحرم قتل الإنسان إلا فى الحالات الخاصة التى نكرنا بعضها ، ولقد حاولت بعض الدولة الغربية مثل : هولندا ، إدخال القتل بدافع الرحمة ضمن هذه الحالات الخاصة التى تعد إستثناء للقتل وانقسمت فئات المجتمع إلى مؤيد ومعارض وكل لديه حججه ، فالذين يرفضون مثل هذا القتل الرحيم ينطلقون من منطلق عدة قواعد أخلاقية عامة ، منها على سبيل المثال .

١ - قدسية الإنسان .

حقوق الإنسان وواجبات الآخرين نحوه والعدالة .

والذين يؤيدون القتل الرحيم .. ينطلقون من منطلق الرحمة بالمرضى ومفهوم الإحسان ، وأن حق الإنسان فى الموت كحقه فى الحياة . ومبدأ الحرية والاستقلال وسوف نتعرض فى هذا الفصل لهذه المواقف بانئين بحجة قدسية الحياة وهى البداية الأولى للرفض .

حجج الرافضيين : ١- قدسية الحياة .

مما لا شك فيه أن المجتمعات الإنسانية تتحمل تكاليفاً باهظة في سبيل الحفاظ على حياة الإنسان ، يتمثل جانب منها في الرعاية الصحية ، التي تعبر عن قدسية الحياة الإنسانية وكرامة الإنسان ، ولذلك نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن : لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة الشخصية . (المادة الثالثة) . ثم تبني هذه العبارة العهد الدولي الخاص بحقوق الإنسان المدنية والسياسية ، وزاد عليها تعيين بعض الشروط للحكم بعقوبة الاعدام ، ومنع جرم إبادة الأجناس (المادة ٦) وقد أكدت منظمة الأمم المتحدة على أهمية هذا الجرم الأخير باتفاقية خاصة صدرت في عام ١٩٤٨ ، (٨٠)

وإن أول شيء يمكن أن نقوله عن مفهوم (قدسية الحياة) هو أنه مفهوم ذو أصول دينية تعود جذوره إلى الديانات القديمة ، التي اهتمت بالإنسان وشرعت القوانين لخدمته ، وقد كان ينظر إليه على أنه صورة من صور الكمال ، بحيث أنه كان يقدر أحياناً ، وأحياناً أخرى يعتبر ابناً للآلهة .. وكثيراً ما كانت الشعوب ترسم صورة للآلهة مستقاه من صورة الإنسان القوى الجميل والحكيم ، ما يعني أنه كائن يعتبر أرقى الكائنات جميعاً ، ولعله محق في ذلك ، فقد نظر الإنسان إلى الأشياء والمخلوقات المحيطة به فلم يجد ما هو أرقى به منه وأصلح : فهو يتمتع بذكاء غير عادي ، ولغة تساعد على الاتصال وقدرة على التحليل والربط والتجريد بحيث يستطيع أن يتخلص من أصعب المآزق ، وهو كذلك كان صانع ، مبتكر ، ومخطط ، له حق الاختيار والقبول والرفض ، إضافة إلى أنه لا يقبل الأشياء على علاقتها ، بل يحاول تغيير البيئة المحيطة به ، وأخيراً

هو يملك حضارة لا تملكها أى من بقية الكائنات على وجه الأرض ، كل هذه القدرات والمزايا جعلته يشعر أن الكون المحيط به سخر لأجله ، وأنه كائن مهم ذو مركز خاص عند الآلهة . ولكن إحساسه هذا لم يقتصر على علاقته ببقية الكائنات ، وإنما تجاوزها وبيأ يحس بالفروق بين أفراد وأفراد آخرين من بنى جنسه ، إذ كثيراً ما اعتقدت الشعوب على اختلاف أجناسها أنها أفضل الشعوب ولعل هذا ما قصدته إحدى القبائل الهندية الأمريكية حين أطلقت على نفسها لقب « الناس الذين لا ناس سواهم » (٨١).

ولعل أهم ما يوضح إحساس الإنسان بتمييزه على غيره من بنى الإنسان هو إذا عدنا الى الوراء وإلى أصول الحضارة الغربية ، لعصر الرومان والإغريق ، سنجد أن أعضاء من بنى الجنس البشرى لم تتكفأ بحماية حياة الشخص الذى يجب أن تحميه ، وذلك ليس قاصراً على حياة العبيد أو من ليسوا يونانيين فقط ولكن بين الإغريق والرومان أنفسهم ، فعلى سبيل المثال ، الأطفال المعوقون لم يكن لديهم الحق الذاتى فى الحياة .

فالإغريق واليونان قتلوا الاطفال الضعاف . والمعوقين بتركهم فى العراء للعوامل الجوية على قمة هضبة ، واعتقد كلاً من أفلاطون وأرسطوا بأنه يجب على الدولة أن تفرض بالقوة قتل الأطفال المعوقين وفى هذ الفترة من الواضح أن الموت مبرراً كان مفضلاً للكائن الإنسانى التعس (٨٢).

ولكن المعنى الحقيقى والقريب من المعنى المعاصر لمفهوم (قدسية الحياة) ظهر مع ظهور الديانات السماوية التى أعطت

للإنسان أهمية كبيرة ، فهي قبل كل شيء تؤكد أن الحياة هي من صنع الله ، وقد وهبها لنا الله ولذلك فليس لنا أى سلطان عليها فهي عطاء من الله ونحن مجبرون على المحافظة عليها ، وتأتى هذه القدسية من كوننا خلقنا على صورة الله ، على نحو ما جاء فى العهد القديم ، خلق الله الإنسان على صورته ، على صورته الله خلقه (٨٣) ولما كان الإنسان قد خلق على صورة الله فقد كانت له الغلبة والسيادة والسيطرة على جميع المخلوقات الأخرى على نحو ما جاء فى العهد القديم أيضا ، وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا . فيتسلطون على سمك البحر ، وعلى طير السماء ، وعلى البهائم ، وعلى كل الأرض ، وعلى جميع الدواب التى تدب على الأرض (٨٤) .. وهكذا كان الإنسان سيد الكائنات ، كذلك جعل الله الإنسان خليفة له فى الأرض كما جاء فى القرآن الكريم ، وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ، (٨٥)

ولقد وصل تكريم الله للإنسان إلى حد أن طلب من الملائكة أن تسجد له ، رغم أن السجود لله لكن إعلان السيادة للإنسان على بقية المخلوقات جميعاً بما فى ذلك الملائكة أنفسهم كان لا بد أن يرمز له بعملية السجود هذه ، إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ، (٨٦) وكانت عقوبة الذى رفض أن يسجد ، الطرد وأن يصبح رجيماً إلى يوم الدين . وهكذا تحول إلى إبليس عندما رفض أن يعترف بقيمة الإنسان وجدارته وسيادته على بقية المخلوقات فى هذا العالم بما

فيهم الملائكة أنفسهم ، وقد وصل تكريم الله لهذا الإنسان أن خلقه في أحسن صورة ، لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، (٨٧) هذه الفلسفة المعطاة للإنسان مستمدة من الله . ففيه قيس من الأوهية والروح الإنساني جزء من الروح الإلهي . ومن ثم كانت من أمر الله ، (٨٨)

ولقد تركت المفاهيم الدينية أثراً قوياً على التوجهات الفكرية فيما يختص بقدسية الإنسان ومن ثم وقفت ضد قتله ، ففي المجتمعات الغربية رغم أنها حاولت إيجاد تشريعات قانونية لإباحة القتل الرحيم . الاختياري على الأقل - إلا أن هناك دافعاً لاهوتياً يعترضها ، وهو أن المسيحية تصر على أهمية وقدسية أعضاء الجنس البشري ، فالاعتقاد بأن كل مولود لآباء إنسانين هو خالد الذكر immortal ومقدر عليه بالجنة الأبدية أو العذاب الأبدى ، ومن منطلق هذا الاعتقاد ، فإن قتل أي شخص يأخذ دلالة مرعبة تماماً ، لأننا نسلم الشخص إلى قدره أو قدرها الأخير ، والمذهب الثاني في المسيحية والذي يقود إلى نفس النتيجة هو الاعتقاد بأنه مادام الله قد خلقنا إذن فنحن ملكه ، ولكي تقتل إنساناً فإنك تغتصب حق الله في تقريره متى يعيش الشخص ومتى يموت . وقد عبر القديس ، توما الإكوييني ، عن هذا المعنى بقوله ، أن لقتل الحياة الإنسانية فذلك إثم ضد الله ، على شاكلة أن قتل عبد سيكون إثماً ضد سيده الذي ينتمي له للعبد ، ولذلك فإن الناس يستطيعون قتل الحيوانات كما يشاؤون ، طالما أنها ليست ملكاً لأحد (٨٩)

ولذلك أخذ اللاهتيون المسيحيون الأوائل من ذلك أساساً لقدسية الإنسان ، وما دامت الحياة الإنسانية مقدسة فإن لها قيمة باطنية ،

وتقوم قيمة أو جدوى الحياة الإنسانية على الحياة الإنسانية ذاتها ،
والتي سماها القديس ، توما الإكويني ، الإنسان بوصفه إنساناً (٩٠) .
ومعظم المسيحيون الأوائل كانوا مسالمين ، معارضين للحرب ،
ولعقوبة الإعدام ، وحتى للقتل دفاعاً عن النفس ، ولقد تغيرت هذه
المنظرة حينما صارت المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية
الرومانية في عهد ، قسطنطين ، الفترة من ٢٨٠ : ٣٣٧ بعد الميلاد
فالإمبراطورية الرومانية جعلت منها تأسيس القوة العسكرية ،
وهكذا فإن المسيحية التي تعد الآن سنداً للدولة اضطرت إلى إعادة
التفكير في قدسية الحياة الإنسانية ، وقد ظهرت هذه الرؤية معبراً
عنها رسمياً في كتابات ، القديس أوغسطين ، أن القتل العمد
للشخص البرئ يعد خطأ خلقياً ، ولكن هؤلاء الأشخاص الذين
يهددون حياة الشخص ليسوا أبرياء . فجنود الأعداء الذين يريدون
قتل شخص برئ في معركة أو جريمة ليسوا أبرياء . ولقد
أقر القديس ، أوغسطين ، الأساس الخلقى للقتل دفاعاً عن النفس أو
في عقوبة الإعدام (٩١) وفي العصور الوسطى اعتبر الإجهاض ، وقتل
الأطفال ، والإنتحار والقتل الرحيم ، قتلأ مباشراً متعمداً لأشخاص
أبرياء ، واستمر هذا الاعتقاد حتى يومنا هذا على أساس مبدأ قدسية
الحياة الإنسانية ، (٩٢) .

لقد أثبت ، كانط ، مبدأ قدسية الحياة في مقال له عن الرجل الذي
يفكر في الإنتحار ورأى كانط أن ذلك لا يتفق مع الاعتقاد بأن الإنسان
غاية في ذاته ، وكيف يكون ذلك ونحن نستخدمه كوسيلة للقتل (٩٣)
فلقد اعتبر ، كانط ، الإنسان غاية في ذاته بغض النظر عن جنسه أو
دينه أو مركزه الإجتماعي . وقد وضع أهم قاعدة أخلاقية عرفتها

البشرية منذ ظهور الديانات. وهي : إفعال الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت وسيلة^(٩٤) . ولقد كان لكانط تأثيره على الفلاسفة التي أتت من بعده في تقديرها لقدسية الحياة الإنسانية فهذا هو هيكل الذي نهب في كتابه ، أصول فلسفة الحق ، إلى أن الأمر المطلق للحق هو ، كن شخصاً . واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً^(٩٥) .

اللاهوت اليهودي والقتل الرحيم :-

ولقد عبر اللاهوتيون اليهود عن مذهب قدسية الحياة فى رؤيتهم بأن الحياة الإنسانية فى جميع أشكالها أو ظروفها ذات قيمة . ويعبرون عن هذه الفكرة برفضهم للقتل الرحيم فيما يلى :-

إن السبب الرئيسى فيما وراء معارضة اليهود الراسخة لأى شكل من أشكال القتل الرحيم يرجع إلى القيمة اللامتناهية لأى حياة إنسانية ، واللامتناهية بالتعريف تعنى أنها كلاً لا يتجزأ ، وذلك يستلزم أن كل جزء من الحياة ، مهما كان صغيراً ، يظل يساوى اللامحدود ، أى اللامتناهى ، ولذلك فليس هناك اختلاف سواء أنهينا حياة الإنسان عن عمر يناهز السبعين عاماً ، أو عن عمر يناهز ساعات قليلة ، أو سواء كانت ضحية القتل العمد شاباً قوياً أو شيخاً مسناً واهناً جسدياً وعقلياً^(١٦) ولا يريد مُمدِّفون عن قدسية الحياة تأسيس مفهوم هذه القدسية وقيمة حياة الإنسان على أى مفهوم معين ، مثل العقل ، والوعى والاهتمام والتفضيل ، فحياة الطفل المشوه شديد التشوه ، والطاعن فى السن الذى يعانى الغيبوبة التى لا شفاء لها ، والشخص ذو العقل السليم كل أولئك متساوون فى القيمة . ولقد أسس مبدأ قدسية الحياة النظام الشرعى عند ، الأتجلو أمريكان ، وقد لاحظ سانفورد كادش ، Sanford Kadish أن مايسبق القانون هو أن حياة كل البشر يجب أن تنال قدراً متساوياً من الحماية لأن الحياة هى قيمة لا يمكن إنكارها ببساطة ،^(١٧)

ومن المعروف أن حق الحياة هو حق لا يمكن التصرف فيه وهذا يتفق مع فكرة قدسية الحياة ، وواجب الدولة أن تحمى كل مواطنيها

من أى أذى وخاصة الحقوق الشخصية المتمثلة فى الحياة والموت والحرية الشخصية .

ولذلك ينص مبدأ قدسية الإنسان على أن القتل العمد للشخص البرئ هو أمر محرم تماماً وصيفة هذا المبدأ تركز على أربع تميزات

- ١ - الفعل العمد وغير العمد
- ٢ - القتل والتترك للموت
- ٣ - البراءة وغير البراءة
- ٤ - البشر وغير البشر

والفعل العمد يتضمن ما يهدف الفاعل إلى فعله ، أما الفعل غير العمد فلا يتضمن أسباباً للفعل ولا أى معرفة مسبقة لما ينتج عن هذا الفعل ، بل قد توجد فيه معرفة محتملة لما قد يحدث ، ولكن الفعل فى ذاته لا يهدف لمثل هذه النتيجة . فعندما يجرى طبيباً عملية جراحية لسيدة حامل لإزالة ورم سرطانى بالرحم فإنه لا ينوى قتل الجنين رغم علمه بأن هذا الاحتمال قائم ، والفعل العمد يرفضه مبدأ قدسية الحياة وإن كان يحاسب على خطأ الفعل غير المتعمد (١٨) وفيما يخص القتل والتترك للموت فذلك يتضح فى التمييز بين القتل الرحيم السلبى والإيجابى ، فإن أى فعل مباشر أو إيجابى مثل الحقنة المميته يعد خاطئاً ، وأى أفعال متعمدة والتي تسبب موتاً محتوماً تعد خاطئة ، وعلى سبيل المثال يرفض مبدأ قدسية الحياة تنحية الأنابيب الوريدية للتغذية .. وإن مصطلح البراءة متأصل فى فكرة أن كل البشر لهم قدسية وذلك نابع من الاعتقاد الدينى بأن الحياة مقدسة وهى هبة من الله ومن ثم لا يجب قتل أى إنسان عمداً (١٩) . وكما ذكرنا من قبل كيف أن القديس

أوغسطين ، قد حدد متى يكون الإنسان بريئاً ومتى لا يكون بريئاً .
 وفيما يتعلق بمفهوم البشر وغير البشر فمبدأ قدسية الحياة
 يؤيد الاعتقاد بأن الكائنات البشرية فقط هم أعضاء في جماعة
 خلقية ، وغير البشر لا ينطبق عليهم تلك ، ومن ثم فالكائن غير
 الإنساني ليس له أي وضع أخلاقي بنية حال (١٠٠) .

ولكن إذا كان مبدأ قدسية الحياة يجعل للكائن الإنساني فقط
 قداسة دون غيره من الكائنات الأخرى ، محدد الكائن الإنساني بأنه
 هو الذي يعيش في جماعة خلقية ، فماذا نطلق على الأطفال
 المشوهين عقلياً ، وكذلك الذين يعيشون في غيبوبة عميقة لاشفاء
 أبها ، والطفلة ثور في السن الذين يفقدون قدراتهم العقلية ، هل هم
 ليسوا كائنات إنسانية ؟ فهم لا يستطيعون الحياة في جماعة خلقية
 ، وهل إذا أيدنا قتل الحيوانات بحكم أنها ليست كائنات بشرية ،
 فهل من المباح لنا قتل مثل هؤلاء المعوقين عقلياً ؟ وهل هناك فرق
 بين مفهوم الكائن والشخص وهل يبيح هذا التمييز القتل بدافع
 الرحمة ، وهذا ما سوف نتناوله في المبحث التالي .

مفهوم الكائن البشري والشخص :

إذا كان حديثنا عن قدسية الحياة الإنسانية جعلنا نرفض فكرة قتل الإنسان ، وإن كان القتل له حالات خاصة مسموح بها فقط كما أشرنا من قبل من عقوبة الإعدام التي تكون في القصاص ، وفي حالة الدفاع عن النفس وغير ذلك ، ولكن بشكل عام يكون من الخطأ قتل الإنسان بصرف النظر عن جنسه ، ديانتته - قوميته ، أو طبيقته والأخلاق يضيق صدرها بالمبادئ الضيقة التي تحد احترام الحياة الإنسانية على قبيلة أو جنس أو قومية وتجعلها مسلمات . وذلك من قبيل احترام حياة الإنسان ولكن السؤال الآن ماذا تعنى بمصطلح الحياة الإنسانية **Human Life** . أو حياة الكائن البشري .

Human being ومتى تستحق هذه الحياة احترامنا أو بمعنى آخر متى يصبح الكائن البشري إنساناً ذا هوية أو شخصاً **Person** له حقوق أخلاقية ، تجبرنا على أن نخدمه ونحافظ عليه فنحن بحاجة إلى معرفة الذات - أو ما يمكن أن نسميه (الشخصية **Personhood**) فما الذى يجعل الكائن البشري شخصاً ؟ وما الذى يميزه عن بقية الكائنات ؟ إن الإنسان حين يقول عن نفسه إنه ذات ، يعنى بالفعل أن أسلوبه فى السلوك خاص به وحده ، وأن أفعاله مميزة له ، أو هى التى تجعل له شخصية فريدة ، ونحن هنا نحتاج إلى تحديد الصفات التى تفصل الإنسان العاقل المدرك عن الإنسان الذى يعتبر فى حكم الطب ميتاً^(١٠١) .

ويمكننا بداية إعطاء تعريف دقيق لمفهوم كائن بشرى ، **Human being** كما وضعه بيتر سنجر ، على أنه

يعنى فى المقام الأول عضو أو فرد من أفراد الجنس البشرى **Homo - Genus** ، ومن الممكن معرفة ذلك علمياً - أى أن الكائن البشرى هو عضو من أعضاء الجنس البشرى - وذلك باختيار طبيعة الكروموزومات فى خلايا الكائنات الحية ، وبهذا المعنى فإنه لا يوجد أدنى شك منذ اللحظة الأولى لوجود الجنين بأننا تلقيناه من أبويين إنسانيين ، أى أنه كائن إنسانى ، ويصدق ذلك على من لديه إعاقة ذهنية يتعذر علاجها ومن هم فى خمول «كمون» مستمر (١٠٢) .

مفهوم الشخص:

ولقد اختلفت توجهات الفلاسفة فى تحديد خواص محددة لمفهوم الشخص واعتبر بعضهم أن خواص الإنسان متداخلة مع خواص الشخص ، ولذلك نجد على سبيل المثال ، جوزيف فليتشر ، **Josef Fletcher** وهو لاهوتى بروتستانتى و كاتب له إنتاج غزير فى المشكلات الأخلاقية وقد ألف قائمة لما نسميه « دلائل الإنسانية » التى تحقوى على عدة خواص تُحدد من خلالها مفهوم الإنسان وهى ، الوعي الذاتى ، التحكم الذاتى ، الشعور بالمستقبل ، الشعور بالماضى ، القدرة على الاتصال بالآخرين ، الاهتمام بالآخرين ، الاتصال المعلوماتى ، وحب الاستطلاع . وهذا هو معنى المصطلح الذى نحفظ به فى عقلنا حينما نمدح شخصاً ما بقولنا أنه إنسان حقيقى أو أن لديه « خواص إنسانية حقيقية **Truly human qualities** وفى قولنا هذا فنحن لا نشير إلى مجرد عضو من أعضاء الجنس البشرى الذى هو حقيقة

بيولوجية لا شك فيها ، بل نحن نقول إن صفات الموجودات البشرية لها قدرات معينة والذي يملكها تكون له قدرات عالية (١٠٣) .

وإن كان ، فليتشتر ، قد جعل الوعي الذاتى هو من أهم خصال الإنسانية ، إلا أن ، برايتمان ، **Brightman** ميز بين وعى الذات ووعى الشخص ، ولا يقبل المرادفة التامة بين اللفظين ، فأن تعى موقف تجريبى فأنت ذات ، وأن تتعقل وعيك وتتشد فيه القيمة والمثال والهدف فأنت شخص .. والأمر يبدو كما لو كان بذرة وحصاد فالثانى لوجود له إلا بالأول ، وإن كان الأول يحتمل الوقوف عند حده فحسب ، وكذا الحال بين الذات والشخص ، فما الشخص إلا تصعيد فى محتوى الذات ، (١٠٤) .

ويقدم ، برايتمان ، جدولاً للمقارنة بين ما أطلق عليه ، الذات الأدى ، ومفهوم ، الشخص ، فحصرها فى خصال ثمانية على مايلى :-

١ - الخبرة الذاتية : مقصود بها تعقيد متوحد من الوعي كل مفردة من مفرداته مملوكة ومنتمية لكل . لاخبرات طافية ، بل فقط توجد ذوات .

٢ - الكيفيات : وتعنى كيفيات قابلة للتمييز ، منها الحسية وربما أخرى متعلقة بالوجدان .

٣ - الزمان والمكان : كل الذوات ينبغى وبالضرورة بأن تحصل على خبرة زمنية أو أن تعى بالزمن . لكونه عالماً من النشاط والحركة .

٤ - التجاوز الزمانى والمكانى : عاملان يرفعان الذات فوق الزمان

إلى مدى لا يفتقر إلى التعيين . هما الحاضر الظاهر فى تعقيده
والذاكرة على سطوعها أو هيئتها الباهتة وربما يكون لأكثر الذوات
تواضعاً نصيب من التجاوز المكاني ، حين تسعى وتوجه إلى
النائي من الأماكن وبخبراتها اللامكانية (مثل وحدتها) .

٥ - نشاط وتوجه : كل الذوات تدخل فى عملية غير متوقعة من
التغيير ، فكونك ذاكاً يعطى الدلالة على خبرتك لرغبة فى خبرة
مستقبلية ، حتى وإن اقتصررت على أكل الطعام
أو الإستمرار فى الحياة .

٦ - الوعي بالمعنى : أبسط الذوات تعامل خبراتها كرموز لخبرة
أخرى . هنا تدخل فى عداد الواعين بالمعنى ولو على نحو جزئى .

٧ - الاستجابة للبيئة : كل ذات تحيا فى بيئة ، والبيئة مثير
قائم ، صحيح أن الذات الأبنى تفتقر إلى إدراك لعلاقة العلية
والعمليات العقلية ، ولا هى واعية بالاختلاف بين نفسها وبينتها
ومع ذلك فإن الإيمان الحيوانى يقودها إلى أن تكون لها استجابة إلى
تغيرات العالم فى خبرتها .

٨ - الخصوصية : خبرة الذوات المباشرة تنصب على نفسها
فحسب ، ويصير السؤال عن مدى إدراك الذوات الأبنى لهذه الخاصية
الخبروية ، بلامعنى ، وعلّة فقدان المعنى أن تصور الخصوصية
يفترض عمليات عقلية تعزز هذه الذوات (١٠٥) .

ولا يفرق ، برايتمان ، بين صفات الذات والشخصية فى النوع بل
فى الدرجة فقط فهذه الصفات تنال درجة أرقى مع الشخصية أى
ترتقى إلى درجة أعلى وعلى سبيل المثال نجد :

- ١ - الخبرة الذاتية : تصير على نحو أكثر تعقيداً وانتظاماً وتلعب الإشارة إلى الماضي والمستقبل دوراً أكبر في حالة الشخص .
 - ٢ - كيفيات جديدة ، تنشأ مثل الشعور بالالتزام الخلقى والقذوق الجمالى والالتزام الدينى .
 - ٣ - الوعى الزمكاني : وهو امتداد موسع لآفاق الخبرة الزمانية والمكانية .
 - ٤ - التجاوز الزمانى :- ينبسط بارتقاء مجال أكثر تعقيداً من الانتباه ، وبارتقاء ذاكرة أكثر بقة وثراء مصحوبة بالادراك والتمييز
 - ٥ - التجاوز المكاني :- يتزايد بتضاعف الاهتمامات اللامكانية فى القيم الروحانية والأفكار التجريدية .
 - ٦ - النزوع : يرتفع إلى مستوى الهيمنة الذاتية القصديّة الحرة وإحكام القبض على البيئة ، الذات لها الرغبة ، والشخص له الاختيار الحر . والشخص له الموقف النقدى من رغباته .
 - ٧ - إدراك المعنى :- يصبح فكراً تصورياً وتعقلاً ، وهو ما ينفرد به الإنسان دون الكائنات .
- وهكذا نجد أن الفارق عند بريتمان ، بين الذات والشخصية هو فرق فى الدرجة لا فى النوع ، وبذلك يصح القول أن بعضاً من الذوات أشخاص إلا أن كلاً من الأشخاص ذوات (١٠٦) .
- وهكذا فإن تصور الشخص يعد وحدة معقدة من الوعى ، تتمثل عبر ثلاث نقاط زمنية ، حاضرة وماضية ومستقبلية ، وتوجه بالعقل ، وتتحد بالحرية ، وتعمق وتتسامى بالتنقيب عن القيم ،

وتواصل عبر أسوار الخصوصية (١٠٧)

وثمة من يفرق بين الإنسان كشخص والإنسان المعروف فقط لعلم الاجتماع وعلم الأحياء فهذا هو بيرديائف، **Berdyaev** يمضى فيقول، فالإنسان .. الإنسان المعروف لعلم الاجتماع وعلم الأحياء فحسب .. الإنسان باعتباره مخلوقاً طبيعياً وموجوداً اجتماعياً هذا الإنسان هو وحده ثمرة العالم والعمليات التي تحدث داخله . لكن الشخصية أى الإنسان كشخص هو فى حقيقته ليس إبتأ للعالم بل إنه يرجع إلى أصل مغاير كلية . وبهذا تمثل الشخصية عند بيرديائف ، شرخاً فى هذا العالم فهى على حد قوله إبراز لشيء جديد ، فهى ليست طبيعية كما أنها لا تنتمى إلى التسيج الموضوعى للطبيعة باعتبارها جزءاً خاضعاً له (١٠٨) .

فالموجود البشرى كموجود طبيعى يشارك الحيوان فى كونه يمثل موضوعاً أو شيئاً لكنه بالإضافة إلى هذه السمة المشتركة بينه وبين الحيوان فإنه يتمتع بسمة أخرى خاصة ومقتصرة عليه وحده ، فيقول ، بيرديائف ، ووراء الإنسان الطبيعى ، وأنا هنا أشير أيضاً إلى الإنسان الاجتماعى يختفى الإنسان الآخر والذى يمكننى تسميته بالإنسان الترانسندنتالى ، وهو ذلك الإنسان الحيوانى الذى يقع وجوده خارج حدود التوضع (١٠٩) .

وبهذا فمفهوم الإنسان الشخص عند بيرديائف ، ليس حبيس التعريفات الطبيعية والبيولوجية التى تحددها للعلوم ، ولكنه هو ذلك الشخص المتعالى خارج حدود الطبيعة والعالم ، فالشخصية عند بيرديائف ، لايمكن أن تكون خاضعة للعالم تأتمر بأوامره

وتمثل لمعاييره وقوانينه فهي لا يمكن أن تكون مجرد نتيجة أو ثمرة لمجموعة العمليات التطورية التي تحدث داخله كما ذهب أصحاب الفلسفة التطورية أمثال : لارون ، و : سبنسر ، وغيرهم فنحن متى رأيناها ونظرنا إليها في ضوء ذلك المنظور وحده نكون بذلك قد أغينا وجودها وأفينا حقيقتها ، (١١٠) .

وإذا كان : بيتر ، قد اعتبر أن الكائن هو مجرد عضو من الجنس البشرى ، أى من الناحية البيولوجية فقط فإن : بيرديائف ، قد ميز بين الفرد والشخص ، فالفرد عنده يعد مقولة طبيعية وبيولوجية واجتماعية ، (١١١) والفرد مرتبط بالعالم المادى وهو يأتى إلى الوجود بعملية تناسلية بيولوجية فهو يولد من أب وأم ، أى أنه يتحدد بيولوجياً ويتشكل اجتماعياً ولا يوجد فرد بدون عائلة كما لا توجد عائلة بدون أفرادها ، ومن هنا كان الفرد عند : بيرديائف ، أشبه ما يكون بالخلية كما عرفها : إسبيانس ، أما الإنسان فإنه بالتأكيد يعد فرداً من الأفراد إلا أنه ليس فرداً فحسب ، حيث أنه لا يمتد بجذوره فى العالم المادى ، فهو يمتلك مضموناً كلياً نتيجة احتوائه على عنصر روحى أصيل هو العنصر الشخصانى (١١٢) .

ومن ثم فإن مفهوم الشخص يكون أعلى من مفهوم الكائن أو الفرد لأن الشخص له التعالى والغلو على الواقع المادى أى ماهو قيمى ومعنوى فالشخص قادر على الوعى بالذات وتقد هذا الوعى وتلك تعد عمليات عقلية معقدة

ولكن ماذا نقصد هنا بالتحديد بمفهوم « الوعى بالذات » ؟

إننا نقصد بذلك ، السمة الأساسية التى يتميز بها الموجود

البشرى دون سواه ، والتي تجعله قادراً على الارتداد إلى ذاته وإدراكها والتي هي نفسها جوهر الفكر ، الذى يعانى الإنعكاس أو الارتداد ، وهى أيضاً جوهر الكلية واللاتهاى وأساس فكرة الحرية والسبب الأول فى قيام المجتمع البشرى ووجود الصراع فى الحياة الاجتماعية ، (١١٣) .

وقد يقول البعض أن الحيوان أيضاً لديه وعى مثلنا ، ولكن هناك فرق بالتأكيد فالحيوان يملك وعياً ذا بعد واحد ، بمعنى أنه يسير فى خط مستقيم : فالقط يرى طعامه ويتجه نحوه ليلتهمه ، والكلب يدرك صاحبه ويقتل نحوه . إنه ضرب من الوعى ذى البعد الواحد لأنه يسير فى اتجاه واحد فحسب ، ولكنه لا يملك أن يعبر عن هذا الوعى لأنه لا يملك اللغة . ولكن الإنسان يملك وعياً مزدوجاً بمعنى أن الوعى البشرى يستطيع أن يرتد إلى نفسه ليدرك ذاته مرة أخرى ، فأتأنا أرى الطعام وأقبل لتناوله ولكننى أدرك فى نفس الوقت أنني أتناول الطعام وأقبل لتناوله ، فالوعى بالطعام شئ ، والوعى بهذا الوعى نفسه شئ آخر ينفرد به الإنسان (١١٤) .

ولكن يبدو أن الإدراك الذاتى أو الوعى لدى الشخص ليس هو فقط ما يميزه كشخص مميز عن جميع الكائنات ، لأنه لا بد لاكتمال مفهوم الشخص أن يدخل هذا الشخص فى عملية إدراك للآخرين من حوله مؤثراً ومتأثراً بالأشخاص الآخرين والعالم الخارجى كى يكون ما يسمى بالشخصية فليس الوعى متغلقاً على نفسه ، لقد قيل بحق إن « الأنا » هو أبعد شئ عن الأنا فىرى ، فرويد ، أن الآخرين موجودون فى أعماقنا ، دون أن نشعر بهذا الوجود المرتبط بحياتنا ، وحينما أنفذ إلى أعماق ما أسميه ذاتى فداثماً أقع على إدراك ما - أى

أدرك شيئاً ما - وكما قال - دافيد هيوم - إن كل فكرة تنتشى باكتفائها بذاتها وتستمتع بالوحدة تقضى على نفسها بالتفتت . والعقل كما يؤكد ، موني ، لا يتعرف ولا يمارس وظيفته في العزلة شأنه شأن كل نشاط شخص آخر ، (١١٥) .

فالإدراك يكسبنا تجارب ، بفضلها نكتشف أن ذاتنا موضوع إدراك للآخرين في عالم الكائنات والأشياء ، أى من المدركات ، ثم إن إدراكنا لوجودنا الذاتى ، عن طريق مقاومة الأشياء لإرادتنا لا يحصل إلا فى الصراع ، بين نشاطنا العضوى والعالم الخارجى المقاوم له ، (١١٦) .

والشعور بالشخصية ينمو مع العمر ويكتمل فى حياة الجماعات والأشياء .. فى هذا الأفق يجد كل جيل تقنيات خاصة ، وطرزاً معيناً من الحياة وحضارة ولغة فطريقة التكيف والانجاذ ، والتعبير فى الوقت الذى تصوغنا فى أطر هذا الأفق ، تصوغ أيضاً ، فكرنا وتصرفنا الخاص داخل نشاط واحد .. ومما لا شك فيه أن وعى ، الأنا ، - الشخص - يتقوى مع الزمن بقدر ما يتسع ميدان اتصالاته بالواقع الخارجى ، على ذلك يصبح ، أنا ، ثابتاً ، يندمج فى صراع الحياة يفتح تياراتها العنيفة فالشخص يغطس فى هالة ثقافية ، وكل شخص إن هو إلا تاريخ وبيئة ، فلا يستطيع أن يقول شيئاً لنفسه إلا بواسطة الاشارات والمعانى ، والقيم التى يجدها فى وسطه الذى يعيش فيه . والوجود الحقيقى لا يحصل للشخص إلا بالتعالى أى بنفى الذات عن طريق العلاقات التى تشخص الكائن ، إنه يتفوق على نفسه ، بحضوعه المستمر للعلاقات وما يقوم به ليتحول إلى شخص ، ولا يكتسب نصيبه فى عالم الموجودات إلا بهذه الشروط بحيث لا يعلن عن ذاته إلا بإعلانه عن حضوره هنا

للآخرين (١١٧).

وإذا كان التواصل الاجتماعي وقبول الآخرين والتعامل معهم من أهم سمات الشخص إلا أن من أهم السمات التي يجب توافرها في الشخص أيضاً هي قدرته على اتخاذ القرارات الذاتية المستقلة عبر إرادة حرة ، فالشخص المستقل والواعي بذاته يملك المقدرة على السيطرة على أفعاله بناءً على قرارات يتخذها بنفسه وبدون تدخل الآخرين ، أو بدون أي تأثيرات فيسيولوجية أو نفسية خارجية عن إرادته ، أي أنه كما يقول ، كانت ، يملك إرادة حرة ، ولا يعني هذا الاستقلال للفعل الإيجابي فقط ، وإنما أيضاً للفعل السلبي ، فالموافقة على أخذ العلاج لا تختلف عن رفض المريض لهذا العلاج إذ أن كليهما يعني أن للشخص إرادة حرة في أن يتخذ القرار الذي يراه مناسباً (١١٨).

والقدرة على اتخاذ القرار تحتاج أيضاً إلى أن يكون الشخص لديه شعور بالمسؤولية عما يتخذه من قرارات ، فلا بد أن تكون لديه قدرة على إعطاء تفسير لسلوكه الذي يمارسه ، وعلى أن يتحمل نتائجها أيضاً فكل نشاط إنساني يتجه نحو قصد يرمى إليه الوعي ، وبهذا يمتاز عن الأفعال الآلية والحيوية ، وكل قصد يرمى إلى تحقيق قيمة (إيجابية أو سلبية) وهناك دوافع وأسباب هي التي تحدد اختيار القيمة والغاية المقصودة (١١٩) وهذا يستدعي أن يكون الإنسان حراً في سلوكه وفي اختياره لهذا السلوك ، على هذا الأساس يمكن لومه أو مكافئته .

وهذا الشخص الذي يجب أن يمتلك الشعور بالمسؤولية لا بد أن

يكون قادراً على تقييم الحياة ، والقدرة على تقييم الحياة مشتقة من وعينا بذاتنا الذى يتطلب بدوره قدرة على إبراك الذات كما هي ، فإن الشخص ، هو أى فرد قادر على تقييم حياته الخاصة ، ومثل هذا الكائن يستطيع ، على الأقل أن يدرك نفسه على أنه مركز مستقل للوعي والشعور ، موجود في الزمن ويحمل سمات تمكنه من أن يتخيل ويتمنى المرور في تجارب خاصة (١٢٠) .

والسؤال الآن هل من يفقد القدرة على تقييم حياته أو ينقصه الشعور بالمسؤولية نحو سلوكه يبيح لنا أن نتعامل معه كأي شيء ملقى داخل هذا العالم كغيره من الأشياء ، ونقوم نحن بتقييم حياته بدلاً منه وبذلك في مجال الطب مثلاً قد يحدث في بعض الأحيان أن يقتل الفرد بحجة تقييم الحياة واحترامها كما في حالة ، امرأة حامل اكتشف الأطباء أن جنينها فيه تشويه خلقى ، لذلك وافقت على أن تجرى لها عملية إجهاض علاجي ، وقبل العملية طلب الجراح المسؤول عن قسم (أمراض الكبد) أن يوافق الوالدان على أخذ كبد الجنين لزراعته في جسم طفل آخر ، وبعد محاولات إقناع عديدة وافق الوالدان ، وبعد الموافقة تم نقل الكبد منه إلى الطفل الثاني ، والملاحظ في هذا المثال أن حياة إنسان قيمت لحساب إنسان آخر ، بل واعتبر هذا العمل إنسانياً بمعنى الكلمة ولكن مثلاً كهنا يثير قضايا أخرى منها : هل من حق الأم أن تتخذ قراراً بالنيابة عن الجنين ؟ وهل عدم قدرة ذلك الجنين على التعبير عن ذاته باللغة أو بأية وسيلة أخرى يكفي لكي لا نعتبره شخصياً ؟ وتذهب (ورنك warnok) إلى أننا لسنا بحاجة إلى تقييم الكائن البشرى إذ يكفي أن نتعامل معه على أنه إنسان في أى ظرف من الظروف ، ثم تقول

إننا (كيشر) لسنا بحاجة إلى استخدام أساس أخلاقي لتفضيلنا للكائنات البشرية ، والموضوع ليس بحاجة إلى تبرير ، إذ يكفي أن نقول إننا ، بشر ، وإن العيش في عالم يتألف من كائنات بشرية متشابهة أمر مستحيل ، أو إن لم يكن مستحيلاً سيكون غير مرغوب إلى حد بعيد ، وبناء عليه لا نعتبر تفضيل الكائنات البشرية أمراً اعتباطياً ، ولا أرى أنه يحتاج إلى تبرير أكثر من القول إننا نحن أنفسنا بشر (١٢١)

وهكذا نجد احترام الفرد على أنه عضو من أعضاء الجنس البشري ، وبذلك يكتسب حمايته و قدسيته من كونه كائن بشري ، لأن الكائن هو الأساس الحتمي للشخص ، إنه ما يصير شخصاً ، وما يحول الشخص من الاندفاع في الصيرورة . فظهور الكائن هو البداية لتكوين الشخصية الأولى . ويتقدم السن تتحول هذه الشخصية إلى شخصيات أخرى ، من مجموعها يتكون الشخص (١٢٢) .

ويرى البعض أن ثمة صفات أخرى ، مثل القدرة على الإبداع والإختراع والتخليق والتخطيط ، وغيرها من الصفات التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات ، ولكنها تخص عدداً قليلاً من البشر ولذلك لا يتم الاعتماد عليها لأننا لو اعتمدنا عليها فسيقتصر مفهوم الشخص على عدد قليل من البشر ، وسيكون هذا العدد القليل هو الذي يستحق الاحترام والمحافظة على حياته (١٢٣) ويبدو أن مفهوم الشخص أصبح مفهوماً فضفاضاً يتحمل الكثير من الصفات ، ولا يمكن الإقتصار في تحديده على صفات معينة لكي نطلق على الفرد بأنه شخص يستحق الاحترام والتقدير الأخلاقي ، ولهذا السبب

ذهب البعض في معرض مناقشته للقضايا الأخلاقية في الطب إلى البعد عن مفهوم الشخص مقتصراً على قول مصطلح « كائن بشري » ، ولذلك نجد « ماري ورنك » **Mary warnock** حين ربت على مقالة كتبها « جون هاريس يم Harris » ، تحت عنوان (الإخصاب خارج الرحم : القضايا الأخلاقية) بقولها : إنه من الأفضل أن نستبعد مفهوم (الشخص) كلية من الموضوع ، لأنه مفهوم مريب ومشوش ومسهب في نفس الوقت . وطالما أن الكلمة منتشرة في مجال القانون والإستخدام العام ، فإنها تضيف دقة زائفة على البحث وكأن الموضوع قد تم تحديده حتى نطلق على واحد ما (شخصاً) ، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث ، إذ إن السؤال (هل هو شخص ؟) ما هو إلا صيغة أخرى للسؤال : هل يمكن أن أفعل به ما أشاء ؟ ولهذا فإن (ماري ورنك) تفضل استخدام لفظ (كائن بشري) بدلاً من مفهوم الشخص^(١٢٤) ولكن رغم محاولة « ماري ورنك » الهروب من استخدام مفهوم الشخص إلى مفهوم الكائن البشري فقط ، إلا أن الأمر في حالة الأمور الطبية التي تتعلق بإجهاض الأجنة تسسوهة و قتل الأطفال ذوي العاهات الذهنية و مرضى الغيبوبة العميقة التي لا سفاء لها يحتاج منا إلى تحديد مفهوم ثابت لهذا الإنسان الذي يجب علينا تقديس حياته واحترامها وعدم قتل هذا الإنسان .

ويرى (بيتر سنجر) أن استخدام مصطلح « شخص » في ذاته قد يكون غير ملائم وعرضه للخداع ، لأنه يستخدم في كثير من الأحيان بنفس معنى « كائن بشري » ، ولكنه يعلن استخدامه لكلمة « شخص » ليميزه عن الكائن بقوله أن الشخص هو الكائن العاقل الذي يعي ذاته . وهو الشخص الفاعل الذي يؤدي دوراً في الحياة .

وبالرجوع إلى أصل كلمة (شخص) نجدها قد استمدت أصلها من المصطلح اللاتيني القناع ، **Persona** ، الذي يستعمله الممثلون في التمثيلات الهزلية والمأسائية ، إن ، بويص ، يؤكد هذا المنشأ ، حيث يقول إن كلمة ، **persona** مشتقة من الفعل **Personare** تُضخم مقطوعها قبل الأخير ، لأن الصوت الذي ينفخ في داخل فجوة القناع المقعر يصبح أكثر قوة ، ولكن بما أن هذه الأقنعة تمثل الأفراد الذين كان الممثلون يلعبون دورهم (مثل ميدا وشيمار) فقد جرت العادة بمناداة الرجال الآخرين باسم أشخاص عن طريق هيتهم الخاصة ، (١٢٥) وارتداء القناع يدل على أن الممثل يلعب دوراً ، وبالتالي فإن كلمة (شخص) تعنى ذلك الذى يعلب دوراً فى الحياة ، وهو الفاعل **agent** وحسب قاموس إكسفورد فأحدى المعانى المتداولة للمصطلح هى : الواعى ذاتياً ، أو الكائن العاقل ، وقد يكون هذا المعنى خال من الأخطاء الفلسفية السابقة ، (١٢٦) .

ولقد عرف (جون لوك) الشخص على أنه كائن عاقل مفكر لديه الفكرة وعكسها ويستطيع أن يعتبر ذاته كذات تفكر فى مختلف الأماكن والأزمنة . (١٢٧)

وإذا كنا فى عرضنا لشروط تحديد مفهوم الشخص الذى يجب علينا إحترام حياته وتقديسها وجدنا من يجعلها مطلقة غير محدودة بصفات معينة من أجل احترام هذا الكائن ورأى البعض أنه يكفى قولنا أنه كائن بشرى حتى يلزمنا باحترامه ، فإننا نجد أيضاً من يستمسك بمفهوم الشخص فقط على أن يكون هذا المفهوم هو الذى يجعلنا نحترم ونقدر هذا الإنسان . ومن هؤلاء نجد ، بيتر سنجر ، فنجده يقول إننى سوف أستخدم كلمة شخص بمعنى

الكائن العاقل الذى يدرك ذاته ، ويتسائل ، بيتر ، هل هناك قيمة خاصة فى حياة الكائن العاقل المدرك لذاته ، متميزاً عن كونه مجرد كائن ؟

ويرى ، بيتر ، أن البعض يقول إن الإجابة على مثل هذا السؤال هى الإيجاب ، فالكائن الواعى ذاتياً ، المدرك لنفسه ككائن مميز ، له ماضٍ ومستقبل سيكون قادراً على امتلاك الرغبات حول مستقبله وعلى سبيل المثال ، فاستاذ الفلسفة قد يأمل فى كتابة كتاب يبين فيه الطبيعة الموضوعية للأخلاق ، والطالب قد يتطلع نحو التخرج ، والطفل يتمنى ركوب الطائرة . فلكى تنهى حياة هؤلاء الناس ، دون موافقتهم فإنك تعوق أمالهم حول المستقبل ، ولكن قتل طفل عمره يوم وعجوز ، خامل ، لا يعوق أى أمل لهم ، لأن الطاعنون فى السن والأطفال حديثى الولادة غير قادرين على امتلاك مثل هذه الآمال، (١٢٨).

ولكن ، بيتر ، يفرق بين إعاقة الرغبة بعد الموت ، وإعاقة رغبة من هو على قيد الحياة ، ولذلك يقول أنه حينما يقتل شخص فنحن لا نوضع مع معوقى الرغبة ، بنفس المعنى حينما تعاق رغبتي حينما أكون فى نزهة عبر بلد جاف واندفعت لأروى عطشى فاكتشفت ثقباً فى زجاجتي التى بها المياه ، فى هذه الحالة تكون عندى رغبة ، ولكنى لا أستطيع تحقيقها ، ولذلك أشعر بالاحباط وعدم الراحة بسبب الرغبة المستمرة فى الماء ولكنها محبطة ، ولكننى حينما أقتل فإن رغباتى المستقبلية لن تستمر بعد موتى ولن أعانى من عدم تحقيقها ، (١٢٩).

وبهذا فإن الكائن الفاعل للوعى الذاتى والذى لا يدرك حاضره ولا ماضيه أو مستقبله لا يملك رغبات مستقبليّة بالطبع ولذا فلا أسف على قتله عند البعض مثل أصحاب المذهب النفعى والسؤال الآن كيف يبرر النفعيون قتل هؤلاء الذين لا ينطبق عليهم مفهوم الشخص ؟ .

المذهب النفعى والقتل الرحيم فى ضوء مفهوم الشخص :

إن أنصار مذهب المنفعة - فى العصور الحديثة - يريدون أن يقيموا نظرتهم إلى الخير ، على أساس علمى تجريبى ، وحجة هؤلاء أنه ليس من سبيل إلى إثبات أن هذا الشئ أو ذلك مرغوب فيه اللهم إلا بإظهارنا على أن الناس يرغبون فيه بالفعل ، وحسبنا أن نرجع إلى التجربة لكى نتحقق من أن الشئ الواحد الذى يرغبه الناس جميعاً إنما هو السعادة . وأن كل ماعداه من أشياء إنما هو موضع رغبة ، بوصفه واسطة أو وسائل ، لبلوغ تلك الغاية وليست المنفعة فى نظر أصحاب هذا المبدأ سوى المبدأ الأخلاقى الذى يقضى بتحقيق أكبر سعادة ممكنة . . فالخير يساوى فى رأيهم ما هو نافع لنا ، وما هو نافع لنا يكون فى الوقت نفسه نافعاً لغيرنا ، (١٣٠)

ونستطيع القول أن معيار المنفعة فى الحياة الخلقيّة يقول ، إن كل شخص ملزم خلقياً وملزم فقط بأن يختار من بين البدائل المتاحة له البديل الذى يحقق أكثر ما يمكن من السعادة لأكثر عدد ممكن من الناس ، بشرط ألا يعطى لسعادة أى شخص قيمة تقل أو

تزيد عن سعادة أى شخص آخر ، (١٣١) ..

وبهذا يمكننا أن نقول إن نظرية المنفعة تزودنا بالمعيار الذى يمكن على أساسه أن نعرف ، من حيث المبدأ ، فى كل وضع نجد أنفسنا فيه ما الذى ينبغى أن نختره أو نفعله . وبذلك فكل سؤال خلقى ضمن إطار نظرية المنفعة ، يجب أن يتحول إلى سؤال واقعى ، فإذا ساكننا ما الذى يلزم علينا اختياره خلقياً فى وضع معين ؟ فإن هذا ضمن إطار نظرية المنفعة هو بمثابة سؤالنا ، ما الذى يحقق من بين البدائل المتاحة لنا فى هذا الوضع المعطى أكبر قدر من النفع العام أو السعادة العامة ؟

والنفعية الكلاسيكية كما وضحها الأب المؤسس للنفعية ، جيرمى بينتام ، والتي صقلها الفلاسفة المتأخرون مثل ، جون ستيوارت مل ، و ، هنرى سيد جويك ، قد ناقشت الأفعال بمقدار ما تعطيه من سعادة أو لذة ، وفى إطار الحد الأدنى من الألم أو التعاسة ، ومصطلحات مثل اللذة أو السعادة رغم ما ينقصها من دقة إلا أنها تشير فى النهاية إلى شخص يتمتع بالوعى الذاتى ، (١٣٢) .

والمذهب النفعى بهذا الشكل لا يعير الكائن البشرى الذى لا يملك وعياً ذاتياً أية أهمية لأنه يتعامل مع رغبات ، وسعادة ولذة ، مما لا يستطيع فهمه طفل مولود أو جنين أو غائب عن الوعى ، ولكن كيف يتعامل النفعيون مع قتل الشخص الذى يدرك ذاته ؟ .

إن الكائن الشخص قد يكون مهماً للنفعية الكلاسيكية ، وتبرز هذه الأهمية فى النمط القالى : إذا كنت أنا شخص لدى تصور عما أملكه مستقبلاً ، وإذا كنت أيضاً عرضة للموت ، فإننى أعلم أن

وجودى مستقبلاً قد يكون قصيراً وإذا كنت أعتقد أن مثل هذا من الممكن أن يحدث فى أى لحظة ، فإن وجودى الحالى سيكون أقل متعة أكثر مما لو لم أعتقد أن موتى سيحدث فى وقت ما ، وخاصة إذا علمت أن أمثالى من الناس نادراً ما يقتلوا ، فسوف أكون أقل قلقاً ، وهنا تدافع النفعية الكلاسيكية عن حظر قتل الأشخاص على أساس غير مباشر ، حيث أن منع القتل للأشخاص سيزيد من سعادة الناس الذين هو قلقون بشكل ما من إمكانية قتلهم (١٣٣)

ويرى بيتر سنجر ، فى هذا الموقف الذى يعرضه المذهب النفعى ، هو أن النفعيين يبحثون فى حظرهم للقتل عن سبب غير مباشر أى ليس اعتراضاً على القتل ذاته ولكن على النتائج التى تترتب عليه لأنه يحرم الضحية من السعادة المستقبلية وذلك ينطبق على الكائن الشخص فقط. ولذلك يقول بيتر سنجر ، إذا لم يكن الكائن غير قادر على تصور نفسه موجوداً يعلو على الزمان ، فنحن لسنا فى حاجة إلى أن نضع فى الحسبان إمكانية أن ينزعج حول التوقع بأن وجوده المستقبلى سيكون قصيراً ، فإنه لا يستطيع أن يقلق لمثل هذا الأمر ، لأنه لا يملك تصوراً عن مستقبله، وبهذا فإن قتل الشخص عند النفعيين يكون أكثر خطورة من قتل «اللاشخص» non Person تحت شروط معينة ، وهذه الشروط هى أن قتل الشخص قد يصير معروفاً للأشخاص الآخرين الذين يستنتجون من هذه المعرفة استنتاجاً أكثر كآبة من حيث فرصتهم فى أن يعيشوا عمراً طويلاً وهذا ما لا يدركه «اللاشخص» (١٣٤).

نفعية الأفضل :

وإذا كانت النفعية الكلاسيكية التي تبحث عن أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس قد أقرت بخطورة قتل الشخص مع عدم الإكتراث بقتل الكائن اللاشخص ، وذلك على أساس ما يحققه القتل من قتل للرغبات السعيدة والآمال ، وكذلك تأثير هذا القتل على الآخرين ، فإننا نجد وجهة نظر نفعية أخرى تعتمد على أفضلية البدائل المتاحة وهذه الرؤية النفعية تعرف أحياناً بأنها ، النفعية الاقتصادية ، لأنها هي الصورة النفعية التي يستخدمها الاقتصادي الذي يعمل في المجال الذي يعرف باسم : اقتصاديات الرفاهية ، **welfare economics** ولكن الاسم الأكثر بقاءة هو : نفعية ، الأفضل أو نفعية الأولوية **Preference utilitarianism** وبناء على وجهة نظر نفعية الأفضل ، فإن الفعل الذي يتعارض مع مايفضله أي شخص يكون خاطئاً ، فقتل الشخص الذي يفضل الإستمرار في الحياة يعد خطأ ، (١٣٥) .

وترى ، نفعية الأفضل ، أن إنهاء حياة شخص ما من الطبيعي أن تكون أسوأ من إنهاء حياة أي كائن آخر لأن الكائن الذي لا يستطيع أن يرى ذاته ككينونة مستقلة لها مستقبل ، لا يستطيع أن يكون لديه ما هو مفضل عن جوده المستقبل . (١٣٦) .

ولكن هل يعنى ذلك أن الكائنات الأخرى لا تستطيع أن تميز بين ما يؤدي لهلاكها وما يحافظ على حياتها ؟ نعم إننا قد لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت الكائنات الأخرى تقيم حياتها أم لا ، ولكن حبها للبقاء وسعيها لانتقاذ نفسها من المخاطر دليل كاف على أنها تقيم حياتها وتعنى أهمية بقائها (١٣٧) .

ومما لاشك فيه أن كل كائن يناضل ضد الموقف الذى تتعرض فيه حياته للخطر ، كسمكة تناضل لكي تتحرر من خطاف الصنارة التى فى فمها .. ولكن النفعيين يرون أنه فى حالة السمكة لا يتعدى الأمر أكثر من كونه أفضلية توقف استمرار الألم والتهديد ، والكفاح ضد الخطر والألم. لا يوحى بأن السمكة قادرة على تفضيل وجودها فى المستقبل بدلاً من عدم وجودها ، (١٣٨) .

وبذلك فلا مدعاة للندم على قتل الكائن الذى لا يعنى ذاته والذى لا يملك رغبات مستقبلية ويؤكد هذا المعنى أيضاً الفيلسوف الأمريكى . ميخائيل تولى ، Michael Tooley الذى حكم بأن الكائنات الوحيدة التى لها حق فى الحياة هى تلك التى تستطيع تخيل نفسها موجودات متميزة تتخطى حواجز الزمن ، وبصورة أخرى ، هم الأشخاص ، كما إعتدنا استخدام المصطلح ، وتعتمد حجته على الإدعاء بأن هناك اتصال مفاهيمى بين رغبات كائن لدية القدرة على الامتلاك ، وبين الحقوق التى يستطيع الكائن القول بأنه يملكها ، وكما وضحتها تولى ، قائلًا إن الحدس الأساسى هو أن الحق يمثل شيئاً ما يمكن إغتصابه ، ولكى تغتصب حق فرد فإنك تحبض رغباته المماثلة وافترض على سبيل المثال أن لديك سيارة ، ومنذ الوهلة الأولى فإننى ملزم بعدم أخذ السيارة منك ، ومهما كان الإلتزام غير

مشروط ، فإنه يعتمد في شق منه على رغبة مماثلة عندك ، وإذا كنت لا تهتم إذا ما أخذت سيارتك ، إذن أفاننى بشكل عام لم أعتصب حقه بفعل ذلك (١٣٩) .

ويمكننا أن نضع الأمر بشكل أكثر وضوحاً مما قدمه لنا ، تولى ، أيضاً ، فنقول إذا كان الحق في الحياة هو الحق في استمرار الوجود للكائن كموجود متميز. إذن فالرغبة التي تتعلق بإملاك الحق في الحياة هي الرغبة في استمرار الوجود كموجود متميز ، ولكن الكائن الذى يستطيع أن يتصور نفسه كموجود متميز يفوق وجوده الزمنى هو الشخص فقط الذى يمتلك هذه الرغبة ، ومن ثم فإن الشخص فقط هو الذى يستطيع أن يمتلك حق الحياة ، (١٤٠) .

ويزيد ، تولى ، الأمر وضوحاً محلاً الإيعاء الذى يرغب فى الدفاع عنه وهو أن الكائن يملك الحق فى الحياة إذا كان لديه تصوراً عن ذاته كذات مستقلة وثابتة لها خيرات وعمليات عقلية أخرى معتقداً أن له كينونة مستقلة ويحاول ، تولى ، تبسيط حجه قائلاً ، لكى تنسب حقاً إلى فرد ما فإنك تؤكد شيئاً ما حول الإلتزامات الـبديهية التى يجب أن يفعلها الآخرون أو يمتنعوا عن فعلها بشكل معين تجاه من له الحق ، ولكن هذه الإلتزامات مشروطة بالاعتماد على رغبات معينة يمتلكها صاحب الحق ، وبناء على ذلك إذا طلب فرد ما من شخص أن يحطم شيئاً له الحق فيه ، فإن المرء لن ينتهك حق هذا الفرد إذا استمر الشخص فى تحطيمه . ويمكننا تحليل هذا المثال فيما يلى (A) له حف فى (X) إذا رغب (A) فى (X) وحينئذ فإن الآخرين ملزمون بديهياً بالإمتناع عن الأفعال التى تحرم (A) من حقه (١٤١) .

وإذا كما أتولى ، يربط الحقوق بالرغبات فإنه يربط الرغبات بالوعي ويضرب مثلاً توضيحياً يبين أن الأشياء التي ينقصها الوعي مثل الآلات العادية ليس لها حقوق ، حيث أننا في تفسيرنا للرغبة إذا إتبعنا التفسير السلوكي فإن الآلة التي تبحث عن مصدر التيار الكهربائي لإعادة شحن بطاقتها ستوصف بأن لديها رغبة في إعادة الشحن ، ومن ثم لا نستطيع إنكار أن الأشياء التي ينقصها الوعي لها حقوق . ولكن إذا فسّرنا الرغبة ، **desire** على أن لها علاقة بعمليات الوعي فإن هذا التحليل يستلزم أن الآلة ليست لديها قدرة على الوعي ، وبالتالي لا تملك رغبات ، مما يترتب عليه عدم إمتلاكها لآية حقوق . ويمكن توضيح هذه الرؤية بشكل تحليلي بقولنا أن (A) له حق في (X) يعني أن (A) (A) هو نوع من الأشياء التي لها خبرة واعية وعمليات عقلية أخرى وأن (A) قادر على رغبة في (X) وإذا كان (A) يرغب في (X) فإن الآخرين ملزمون بداهة بالامتناع عن الأفعال التي تحرم (A) من رغبته (١٤٢).

إن فالحقوق مرتبطة بالرغبات لدى الفرد ولا شك أن حق الحياة هو أحد هذه الحقوق وأساسها ولذلك حينما نجد عبارة أن (A) له الحق في الوجود كشخص له خبراته وعملياته العقلية الأخرى ، فإن ذلك يتطابق تماماً مع العبارة التي تقول أن (A) لديه القدرة على الرغبة في استمرار وجوده كشخص له خبرات وعمليات عقلية أخرى ، وإذا كان (A) يرغب في أن يستمر وجوده ككيونة مستقلة فإن الآخرين ملزمون بداهة بعدم منعه من فعل ذلك (١٤٣).

ويشترط ، أتولى ، لصحة هذه الرغبة أن تكون واعية ولن تكون واعية إلا إذا إمتلكها الإنسان ، وإمتلك مفهوماً أو تصوراً عنها ولذلك

يقول : إن النقطة الرئيسية هنا هي أن الرغبات هي شيء يجب امتلاكه ، والرغبة هي رغبة في موضوع محين ، والمرء لا يستطيع أن يرغب في هذا الموضوع إلا إذا فهمه ، ولا يستطيع فهمه بون أن يمتلك التصورات التي تتدخل فيه ، ومن ثم فإن رغبات المرء محددة بالتصورات التي يملكها (١٤٤)

وينتقل بنا ، تولى ، من ربط الحقوق بالرغبات والرغبات بالوعي والتصورات والمفاهيم إلى الشرط الأساسي الذي يحتاجه من يستحق الحياة وحمايتها ألا وهو إدراك الذات وأن يكون لديه تصوراً عن ذاته وأنه كينونة مستقلة ، فالكينونة لا يمكنها أن ترغب في استمرار تواجدتها الذاتى كذات لها خبرات وعملية عقلية أخرى إذا لم يكن لديها تصور عن هذه الذات وأنها الآن ذات . وهذا يبرر بدوره الإدعاء بأنه لشرط ضرورى للشئ الذى يملك حق الحياة أن يمتلك مفهوم الذات كذات لها خبرات مستمرة وأن يدرك ذاته ككينونة ، (١٤٥)

ولكن الربط بين الحقوق والرغبات قد لا يكون صادقاً فى كل الأحوال وبشكل مطلق فثمة مواقف ينتهك فيها حق الحياة لدى الشخص ولكنها تتفق مع ما عبر عنه برغبته وعلى سبيل المثال :
فهنالك ثلاثة مواقف يحدث فيها ذلك وهى :

١ - المواقف التى تكون فيها رغبات الفرد إنعكاس للقلق النفسى .

٢ - المواقف التى يظهر فيها الفرد الواعى غير واع مؤقتاً .

٣ - مواقف تدمر فيها رغبات الفرد عن طريق تلقين مجادئ أو عن

طريق التحكم .

ومثال للموقف الأول : حالة يسقط فيها شخص راشد في حالة انفصام ويعتبرها طبيبه النفسى حالة مؤقتة وبينما يكون الشخص في هذه الحالة فإنه يخبر الناس برغبته في الموت - وطبيبه النفسى يؤمن بوجهة النظر التى تقول أنه لا يوجد إنتهاك لحق الفرد فى الحياة إذا لم يكن يرغب فى الحياة فقرر أن يدع مريضه يمضى قدماً وقتله .. ولننظر لحالة أخرى يعطى فيها شخص ما شخصاً آخر مخدراً ينتج عنه حالة انفصام مؤقت فعبر الشخص المتلقى للمخدر عن رغبته فى الموت ، فقتله الشخص الذى أعطاه المخدر . فى هاتين الحالتين ألا يرغب المرء فى القول بأن الفاعل الذى قتل قد أدى فعلاً خاطئاً بقتله للشخص الآخر ؟ ثم أليس سبب خطأ فى كل حالة هو أنه قد تم إنتهاك حق الفرد فى الحياة ؟ وإن كان الأمر كذلك فإن حق الحياة لا يمكن أن يكون مرتبطاً بالرغبة فى الحياة بالشكل الذى ذكرناه من قبل (١٤٦).

وثمة اعتراض آخر على ربط الحقوق بالرغبات وهو يتمثل أيضاً فى الحالات التى لا يكون فيها الفرد غير واثق لسبب ما بشكل مؤقت ، فقد يكون نائماً ، أو مخدراً ، أو فى حالة غيبوبة مؤقتة ، فهل يملك هذا الفرد أية رغبات يترتب عليها حقوق فى مثل هذه الحالة ؟ فإذا قال الناس أن الفرد فاقد الوعي يريد شيئاً ما وأردنا التحقق مما يريده فسوف نرجع إلى رغباته ، وبالتالي إذا كان الربط بين الرغبات والحقوق صحيحاً ، فإنه يلزم عن ذلك أن المرء لن يكون منتهكاً لحق الفرد إذا أخذ سيارته أو قتله وهو نائم (١٤٧).

ولكن ، تولى ، يرد على ذلك بأن الأصل هو القدرة على التصور الواعى المدرك لهذه الرغبات وليس فى مثل هذه الحالات المذكورة

ولهذا فإنه يقرر الدفاع عن الوعي الذاتي الذي من خلاله يكون الكائن البشري شخصاً له قدسيته وحقه في الحياة ولذلك يقول ، ولكي ألخص حجتي فإنني أرى أن امتلاك حق الحياة يفترض مسبقاً قدرة المرء على الرغبة في استمرار التواجد كذات لها خبرات وعمليات عقلية ، وذلك بدوره يفترض مسبقاً أن يمتلك المرء تصوراً عن الكينونة الثابتة واعتقاد المرء أنه ذات لها كينونة ، والكينونة التي تفكر إلى إدراك نتائجها كذات مستمرة في العمليات العقلية ليس لها حق في الحياة وبذلك فنحن لدينا الأسس التي ندافع بها عن إجهاض وقتل الأطفال المشوهين (١٤٨) .

وبهذا فإن ، تولى ، والنفعيين يرون أن امتلاك حق الحياة يجب أن يكون مرتبطاً بشكل ما بالقدرة على امتلاك رغبات متصلة بهذا الحق ، إن لم تكن هي الرغبات ذاتها ، وهذا مالا يستطيعه الطفل المعوق ذهنياً ولا الجننين ولا الطاعنون في السن اللذين هم في وضع خمول مستمر أو من في غيبوبة مستمرة ، ومن ثم فهم لا يملكون حق الحياة التي هي حق للكائن الشخص فقط .

ولكن ما قاله ، تولى ، والنفعيين يتعارض مع مبدأ قدسية الحياة ذلك المبدأ الذي آمن به أصحاب المذهب الحيوي مدافعيين عن حياة الكائن البشري ، فمامو موقف المذهب الحيوي من القتل الرحيم إذن ؟

المذهب الحيوي : vitalism

نستطيع القول بأن الشكل الدقيق لحجة قدسية الحياة ، أو الحجة المأخوذة من القيمة الجوهرية للحياة الإنسانية سميت

«المذهب الحيوي» ، وإن مصطلح حيوي يشير إلى الاعتقاد بأن الحياة الإنسانية بجميع أشكالها وأوضاعها ذات قيمة ، فالحياة مقدسة من وجهة النظر الدينية ، فالله هو خالق الحياة وهو الوحيد فقط الذي يقبضها ، ومن ثم فإن القتل العمد للكائن البشرى — أيا كان وضعه — أو تعمد تركه للموت يعد خطأ خلقياً (١٤٩).

ومن أجل قدسية الحياة الإنسانية فإن أصحاب المذهب الحيوي يقررون استخدام جميع الوسائل التكنولوجية للحفاظ على حياة الكائن البشرى وعلاج أية أعراض مهما كانت ، فحياة الشخص الذي يعاني من غيبوبة عميقة لا تختلف في قيمتها عن حياة الأشخاص الآخرين ، ومن ثم لا يجب أن يكون العلاج مختلفاً (١٥٠) هذا بدوره ينسحب على جميع أنواع حياة الكائنات البشرية ، بداية من البويضة ثم الجنين المشوه والطفل المشوه عقلياً .

تعقيب :-

والآن هل هذه الخصائص التي وضعت سابقاً للتمييز بين الكائن والشخص تجعل الكائن البشرى في مصاف الحيوانات ، والحشرات والطيور ، وأن مثله مثل سمكة تزايد أن تتخلص من خطاف صنارة الصياد فقط لا رغبة في حياة مستقبلية ولكن تخلصاً من الألم ، ومن ثم يستحق الكائن البشرى القتل إذا كان طفلاً معوقاً ذهنياً أو جنيناً مشوهاً أو طاعناً في السن يعاني من شيخوخة خرفة أو غيبوبة عميقة ؟ مثله مثل الكلب الضال أو سمكة في البحر ، ألا يشعر ذلك الطفل المعوق ذهنياً على الأقل باللذة التي تحقق له السعادة التي يحسها هو ، ومن أجل هذه اللذة والسعادة الحسية

على الأقل يدفع عن نفسه الخطر بما فيه خطر الموت ، ثم ألا نستطيع القول مع أصحاب قدسية الحياة أنه يكفي قولنا أنه بشر ولذلك يستحق منا التقديس والمحافظة على حياته ؟ . وهل معيار الرغبات المستقبلية عند النفعيين كاف لتقدير واحترام الكائن البشرى والحفاظ على حياته ؟ فلماذا إذن نجد بعض الأطباء ومؤسسات الدولة حربيين على انقاذ طفل معوق ذهنياً من خطر الموت بإجراء عمليات جراحية له رغم تكاليفها المالية ومثال ذلك قصة أوردها ، كاسيدل ، campdbell في كتابه ، مشكلات أخلاقية في الطب ، قائلاً لقد أحضر رجل وزوجته إبنتيهما التي هي في الرابعة عشرة من عمرها إلى المستشفى لإجراء عملية لها وكانت الفتاة تعاني من تخلف شديد ومستوى متدنٍ من الذكاء ، ولم تكن تملك القدرة على النطق ، وقد كان والداها شديدي التعلق بها ، خاصة الأم التي كرست حياتها كلها لابتنتها وبعد أن أجريت عملية ناجحة للفتاة وحدثت مضاعفات عرضتها للإشراف على الموت ، فما كان من الأطباء إلا أن أسعفوها بأجهزة الإنعاش والعلاج المناسب الذي أعادها إلى حالتها الفسيولوجية السابقة فلماذا بذل كل هذا المجهود ؟ ألم يكن من الأفضل أن تترك بدون علاج خاصة أنها لن تغيش حياة طبيعية^(١٥١) لا بد إذن من وجود أسباب أخرى غير ماقدمناه تدفعنا إلى احترام حياة الكائن البشرى .

ولما كان حديثنا منصب على قدسية الحياة الإنسانية ، وإعطاء حق الحياة لكل من يطلق عليه لفظ كائن بشرى ، وليس لكل من تنطبق عليه شروط الشخص فقط والتي أوردها ، تولى ، والنفعيون ، فعلينا أن نسأل الآن ، إذا كان من حق الكائن البشرى أن

نحفظ له حقه في الإبقاء على حياته ، فما هو مفهوم هذا الحق وطبيعته ثم إذا كنا ندعى الحرية والعدالة فلماذا لانعطي الإنسان حقه في الموت كحقه في الحياة ؟ وهذه الأسئلة وغيرها هي ما سوف نتعرض له بالدراسة في الفصل القادم .

الأسئلة النظرية على موضوعات المقرر

١- تكلم عن الفرق بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية .

٢ اختر من بين الأقواس

أ- استخدم ديكارت الاخلاق بالمعني (النظري - العملي - كلاهما معا)

ب- اذا كانت الاشارة الي القواعد التي يجب اتباعها نطلق عليها اخلاق (ماوراء الاخلاق - اخلاق عملية - اخلاق نظرية)

ج- الاخلاق تتضمن (تقيما فكريا - عادات وتقاليد - كلاهما معا)

د- الاخلاق علم يهتم (بالمثال - الواقع -تفسير السلوك والحكم عليه)

هـ- تحليل اسس عقلية تقوم عليه نظريه اخلاقيه (اخلاق تطبيقية - تحليلية - معيارية)

٧- تكلم عن الاخلاق التبشيرية عند البوذيه .

٨- تناول بالشرح واقعيه الاخلاق عند كونفوشيوس .

٩- هبت رياح السوفسطائية علي بلاد الصين قبل هبوبها علي

اليونان فتصدي لها كونفوشيوس في الصين وسقراط في اليونان

نافش هذه العبارة .

- ١٠- تكلم عن فلسفه افلاطون الاخلاقيه .
- ١١- نظريه السعاده الارسطيه من افضل ماجادت به العقليه اليونانيه علق بلسان النقد .
- ١٢- تكلم عن مراحل الاخلاق الثلاثه عن ديكارت .
- ١٣- اشرح مستعرضا الاخلاق عند اصحاب المنفعه العامه .
- ١٤ - تكلم عن رؤيه هير للتعصب والقوميه.
- ١٥- تكلم عن الاخلاق الارشاديه الكليه عند هير .
- ١٦- اذكر اسباب فشل السلام العالمى عند هير.
- ١٧- استعرض حجج هير ضد المتعصبين .
- ١٨- تكلم عن انماط القتل الرحيم .
- ١٩- تكلم عن الفروق الاخلاقيه بين القتل الرحيم السلبي والايجابي .
- ٢٠- اشرح مستعرضا القتل الرحيم بين الشخص وقدسيه الانسان.