مصادر الإلزام الخلقي
في الفلسفة الحديثة والمعاصرة
وموقف الإسلام منها

إعداد

د/ ليلى سليمان علي بكر

أستاذ مساعد العقيدة والفلسفة

في كلية الدراسات الإسلامية والعربية

للبنات بالمنصورة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد صاحب الخلق العظيم الذي أكرمه الله بمحامد الأخلاق ومحاسن الصفات، فصلوات ربي وسلامه وتحياته ورحمته وبركاته عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد ..

فمن مقاصد البعثة المحمدية الرئيسية تزكية النفوس وتهذيب الأخلاق حيث يقول الله تعالى: ﴿**كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**﴾ (١). ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى المُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ**﴾ (٢). ﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ**﴾(٣).

ولما كان موضوع علم الأخلاق هو أعمال الإنسان الإرادية أي الصادرة منه طواعية واختيارا، والهدف من هذا العلم هو توجيه هذه الإرادة لفعل الخير وتجنب الشر من خلال معرفة محاسن الأول ومساوئ الثاني فقد، ظهر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة مذاهب أخلاقية كثيرة وجهت إرادة الإنسان إلى الالتزام بمصادر أخلاقية مختلفة فمنهم من قال أن مصدر الإلزام الخلقي هو المنفعة بما تتضمنه من لذة ومتعة أو ألم وضرر، ومن قال أن المجتمع هو مصدر الإلزام الخلقي وفريق ثالث رد مصدر الإلزام إلى الشعور الخلقي أو الحاسة الخلقية ومنهم من قال أنه الواجب وغير ذلك ... وهكذا اختلفت آراء الفلاسفة المحدثين والمعاصرين في تحديد مصدر

(١) سورة البقرة الآية ١٥١.
(٢) سورة آل عمران الآية ١٦٤.
(٣) سورة الجمعة الآية ٢.

الإلـزام الخلقـي عنـد الإنسـان، ونظـرًا لشـيوع هـذا الفكـر الأخلاقـي فـي مجتمعنـا المعاصر عن طريق الغزو الفكري ووسائل العولمة المختلفة – وميل البعض إلى اتخاذه قدوة في توجيه سلوكه الأخلاقي كانت رغبتي في عمل هذا البحث مشاركة مني في الجهود المبذولة للإصلاح الخلقي على أساس متين من الدين حتى ينصلح حال المجتمع فلا صلاح للمجتمع بدون صلاح أخلاق أفراده ولا أخلاق بدون إلزام إلهي.

وقد جاء هذا البحث في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

تحدثت في المقدمة عن أهمية الموضوع وخطة البحث فيه، وفي الفصل الأول مصادر الإلزام الخلقي عند الفلاسفة المحدثين مع ذكر أهم الانتقادات التي وجهت إليهم، وتحدثت في الفصل الثاني عن مصادر الإلزام عند الفلاسفة المعاصرين مع ذكر أهم الانتقادات التي وجهت إليهم، أيضا هذا وقد اقتصرت في هذا البحث على ذكر أهم الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة نظرا لطبيعة البحث.

أما الفصل الثالث فذكرت فيه أهم مصادر الإلزام في الإسلام، وأنهيت هذا البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم ما وصلت إليه من نتائج.

الفصل الأول

مصادر الإلزام الخلقي في الفلسفة الحديثة

لابد في كل مذهب أخلاقي متكامل من قاعدة أساسية يقوم عليها، هذه القاعدة هي " الإلزام " ففكرة الإلزام هذه هي العنصر أو المحور الذي تدور حوله المشكلة الأخلاقية، وزوال فكرة الإلزام يقضي على جوهر الحكمة العقلية والعملية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها، فإذا انعدم الإلزام انعدمت المسؤولية، وإذا انعدمت المسؤولية ضاع كل أمل في وضع الحق في نصابه وإقامة أسس العدالة [١]. وقبل أن نتكلم عن مصادر الإلزام الخلقي في الفلسفة الحديثة نوضح أولا معنى " الإلزام الخلقي ".

فالإلزام في اللغة: يطلق على معنى الثباتُ والدوام، أو ما يجب على الإنسان فعله، يقال: "لَزِمَ الشيءُ يَلْزَمُ لُزُوماً ": ثَبَتَ ودَامَ، ويتعدى بالهمزة فيقال: أَلْزَمْتُه: أي أَثبتُّه وأَدَمْتُه، ولَزِمَهُ المال: وجب عليه[٢].

أما الإلزام في الاصطلاح فيشتمل على معنى ما ينبغي على الشخص عمله دون قسر أو إرغام جاء في المعجم الفلسفي: الإلزام في اصطلاح الفلاسفة: هو الرابطة الحقوقية التي بها يكون فعل الشيء أو عدم فعله واجبا على الشخص تجاه الآخر، وينشأ عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر، فما كان فعله أو عدم فعله ممكنا من الناحية المادية ثم وجب حكمه من الناحية الخلقية كان إلزاميا بمعنى أن الشخص لا يستطيع أن يتهاون في فعله أو عدم فعله من غير أن يعرض نفسه للخطأ واللوم.

فالإلزام إذاً قانون الحرية، ولا معنى له إلا إذا أوجب الإنسان على نفسه فعل الشيء أو عدم فعله من ذاته وبملء حريته[٣].

فمن الضروري أن يكون الفعل حرا لكي يوصف بأنه أخلاقي أو غير

---

(١) الأخلاق بين الدين والفلسفة وعلم الاجتماع د. سيد بدوي صـ٦٧ ط دار المعارف ١٩٦٧.

(٢) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير الفيومي صـ٤٥١.

(٣) المعجم الفلسفي ط د جميل صليبا صـ١٢١، ١٢٢ ط الشركة العالمية للكتاب – بيروت، لبنان ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

أخلاقي، والفعل الحر هو ذلك الفعل الذي كان يمكن للفاعل أن يختار سواه، لأن الفاعل إذا لم يكن حرا خرج فعله من دائرة الأخلاق(١).

ومن التعريفات الاصطلاحية للإلزام أيضا: أنه " السلطة المعنوية التي تأمرنا بالخير وتنهانا عن الشر والتي في ضوئها يُحْكَم على أفعالنا بالحسن أو القبح (٢).

(١) انظر: الأخلاق والسياسة د. إمام عبد الفتاح إمام صـ٧٤، ط المجلس الأعلى للثقافة.
(٢) مقومات الإسلام صـ١٦٦ د. أحمد الطيب من إصدارات جامعة الأزهر.

تعريف الخُلُق

١ – الخلق في اللغة:

وردة مادة خ ل ق في اللغة بمعان كثيرة منها: خَلِق بفتح الخاء واللام: يقال: خَلَقَ الشيء بمعنى أكمله وأتم خَلْقِه، ومنه قوله تعالى: ﴿ **فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ** ﴾ (١). وتطلق أيضا على افتراء الكذب. يُقَال: خَلَقَ الرجلُ القولَ خلقًا: افتراه، واختلقه: مِثْلُهُ. ومنه قوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً** ﴾ (٢). أي تفترون الكذب، وتُطلق خُلُق بضم الخاء واللام على السجية والطبع أو السلوك الذي يعتاده الإنسان يقال: خُلُق هذا الإنسان العفو والتسامح ومعناه أن هذا الإنسان يسلك بين الناس في تعامله معهم مسلكا يتسم بالعفو والتسامح، أو يقال خُلُقُ هذا الإنسان القسوة والغِلْظَة، ومعناه: إن هذا الإنسان يسلك بين الناس في تعامله معهم مسلكا يتسم بالقسوة والغلظة ... وهكذا، والخِلْقة: الفِطْرة، ويُنْسب إليها على لفظها فيقال: عيب خِلْقِي ومعناه: موجود من أصل الخلقة وليس بعارض(٣).

٢ – الخُلُق في الاصطلاح

عرف " ابن مسكويه " الخلق بأنه: " حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية " (٤). " وهذا قد يؤدي إلى القول بأن الخُلُق تُمَارَس على طريقة جبرية لا مكان فيها لإرادة الإنسان واختياره، وحينئذ لا يكون مسئولا عن تصرفاته يُمْتَدَحُ بها أو يُذَمْ لكن الظاهر غير مراد إذا عرفنا أن الحال الداعية ليست فاعلة بذاتها وإنما هي مرجحة لشيء على غيره، وذلك من شأنه تحميل الإنسان مسئولية

---

(١) سورة الحج الآية رقم ٥.

(٢) سورة العنكبوت الآية رقم ١٧.

(٣) لسان العرب ج ٢ ص ١٢٤٥، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ص ١٥٣، المفردات في غريب القرآن ج ١ ص ١٥٧.

(٤) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه صـ٣١، تحقيق: ابن الخطيب، ط: المطبعة المصرية ط ١.

ما يصدر عنه " [١]. وهذا ما أكد عليه الغزالي في تعريفه للخلق بأنه: " هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا، سميت تلك الهيئة خُلُقا حسنا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سُمِّيت الهيئة التي هي المصدر خُلُقا سيئا– ثم يوضح أن المراد هنا ليس نفي الإرادة الحرة وذلك بقوله:

" وإنما قلنا إنها هيئة راسخة؛ لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ، وإنما اشترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلَّف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والعلم " [٢].

(١) تأملات غزالية في الأخلاق النظرية صـ١٥.

(٢) إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي ج٣ صـ٥٢ ط دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي، انظر: المعجم الفلسفي د. جميل صليبا ج١ صـ٥٣٩، ٥٤٠.

هل الخُلُق قابل للتغيير

اختلف الباحثون في طبيعة الخلق هل هو قابل للتغيير أم لا على ثلاثة آراء

الأول: أصحاب القول بأن الخلق فطرية جبلية في الإنسان، "فمن كان لهُ خُلق طبيعي لا ينتقل عنه"(١).

فالخُلُق – بناءا على رأي هؤلاء – يتم توارثها كالجينات التي تؤثر في الشكل الظاهري للإنسان، ويستدلون على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: " إن الخُلُق هو صورة الباطن كما أن الخَلْق هو صورة الظاهر، فالخلقة الظاهرة لا يقدر أحد على تغييرها، فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلا ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيرا، ولا القبيح يقدر على تحسين صورته، فكذلك القبح الباطن يجري هذا المجرى.

الدليل الثاني: " إنهم قالوا: حسن الخُلُق يقمع الشهوة والغضب، وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك من مقتضى المزاج والطبع، فإنه قط لا ينقطع عن الآدمي فاشتغاله به تضييع زمان بغير فائدة، فإن المطلوب هو قطع التفات القلب إلى الحظوظ العاجلة وذلك محال وجوده".

ويرد الإمام الغزالي على هذين الدليلين بأن الخُلُق لو لم يكن قابلا للتغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات(٢).

وكيف ينكر هذا في حق الآدمي وتغير خُلق البهيمة ممكن، إذ ينتقل البازي من الاستيحاش إلى الأنس والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك والتخلية، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد وكل ذلك تغيير للأخلاق.

الثاني: إذا نظرنا في الموجودات لوجدنا أن منها ما لا مدخل للآدمي واختياره في أصله وتفصيله كالسماء والكواكب بل وأعضاء البدن وكل ما هو حاصل كامل وقع

(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه ص ٤١، تحقيق: ابن الخطيب، ط المطبعة المصرية ط١.

(٢) إحياء علوم الدين ج٣ صـ٥٤.

الفراغ من وجوده وكماله، ومن الموجودات ما وُجِدَ ناقصا وجُعِل فيه قوة لقبول الكمال بعد أن وجد شرطه قد يرتبط باختيار العبد كالنواة مثلا التي خلقها الله وفيها قابلية للكمال بعد تحقق شروطه التي قد ترتبط بقدرة العبد، فإذا صارت النواة متأثرة باختيار العبد تقبل بعض الأحوال دون بعض فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعهما وقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلا، ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه وقد أمرنا بذلك وصار ذلك سبب نجاتنا [(١)]. ومن ثم فالقول بأن الأخلاق غير قابلة للتغيير أمر غير مقبول، بل هو قابل للتعديل والإصلاح والطريق إلى ذلك مجاهدة النفس وعدم السير وراء الأهواء والرغبات بدون ضابط من الشرع، ثم معرفة عيوب النفس وإصلاحها.

الرأي الثاني:

" إن الخلق قابل للتغيير والتعديل ومن أشهر القائلين بذلك " سقراط " الذي كان أول من اهتم اهتماما ملحوظا بدراسة السلوك الإنساني حيث أكد على أن العلم منبع الخير ولا يولد الإنسان مزودا به وإنما يكتسبه من البيئة المحيطة به ومتى عرف الإنسان ماهيته وأدرك خيره أتاه لأن الفضيلة وليدة المعرفة فمتى عرفت الخير حرصت على فعله، ومتى أدركت الشر تجنبته"[(٢)]. وقد أكد أفلاطون في محاوراته على قبول الخلق التغيير حيث طالب أن يفرق بين الناس بالأوصاف الأخلاقية وقدرتهم على امتحان أنفسهم أمام السلوكيات الإيجابية تارة والسلبية أخرى حيث يسأل طيفرون عن التقوى فيجيبه بأن التقوى أن تفعل كما أفعل أنا حين أقيم الدعوى على كل من يقترف جريمة القتل أو الزنا أو غير ذلك من الجرائم " [(٣)].

الرأي الثالث: يقول أصحاب هذا الرأي أن الأخلاق ليست جبلية كلها وليست مكتسبة كلها أيضا، بل بعضها جبلي فطري والآخر مكتسب ومن المؤيد لهذا الرأي " ابن مسكويه " إذ يقول بعد تعريفه للخُلُق: وهذه الحال تنقسم إلى

(١) انظر: إحياء علوم الدين م٣ صـ٥٤.

(٢) انظر فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص٥١ د. توفيق الطويل، ط دار الثقافة القاهرة ط٤.

(٣) محاورات أفلاطون أو طيفرون صـ٢٦ ترجمة د. زكي نجيب محمود ط مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٥م.

قسمين: منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غصب ويهيج من أقل سبب، ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدرب وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولا فأول حتى يصير ملكة له وخلقا(١).

ويؤيد الإمام الغزالي أيضا هذا الرأي حين يؤكد على أن " الجبلات مختلفة بعضها " سريعة القبول وبعضها بطيئة القبول ولاختلافها سببان أحدهما: قوة الغريزة في أصل الجبلة وامتداد مدة الوجود، فإن قوة الشهوة والغضب والتكبر موجودة في الإنسان ولكن أصعبها أمرا وأعصاها على التغيير قوة الشهوة إذ الصبي في مبدأ الفطرة تُخلق له الشهوة ثم الغضب وبعد ذلك يُخْلق له قوة التمييز، والخلق يتأكد كذلك بكثرة العمل بمقتضاه والطاعة له وباعتقاد كونه حسنا ومَرْضِّيا (٢).

ويقول ابن خلدون في تأييده لهذا الرأي: " إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت مهيأة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر، وبقدر ما سبق إليها من أحد الخُلُقَيْن تَبْعُد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه " (٣).

ويقول: " باتلمي سانتهيلر " إن الله لم يسو بين الناس جميعا فيما وهب من ميول الخير كما لم يسو بينهم فيما قدره من ميول الشر(٤).

الرأي الراجح:

والرأي الأولى بالقبول من هذه الآراء الثلاثة السابقة هو الرأي الأخير إذ لو كانت الأخلاق كلها طبيعية فطرية عند الإنسان لما كان هناك حاجة إلى بعثة الأنبياء إذ كيف لهم أن يغيروا ما هو ثابت، ولما كان هناك فائدة لمجيء الترغيب والترهيب بل وما كانت هناك أدنى حاجة لذكر النعيم المقيم أو العذاب الأليم، أما

(١) انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف ص ٤٢.
(٢) انظر: إحياء علوم الدين م٣ صـ٥٤، ٥٥.
(٣) مقدمة ابن خلدون للعلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون صـ١٤٢، ط. مؤسسة المعارف بيروت/ لبنان ط ١ – ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.
(٤) دراسات في فلسفة الأخلاق د. عبد الستار نصار صـ٨٣ ط مكتبتي لطباعة الأوفست.

وقد جاء الأنبياء وظهر في الناس المصلحون، وتكررت آيات الترغيب والترهيب وتكاثرت صور النعيم والعذاب الأليم فقد دل الأمر على أن الأخلاق ليست كلها طبيعية جبلية.

ولو كانت مكتسبة وليس فيها شيء طبيعي لكانت بحاجة إلى قاعدة سبقية تكون بمثابة التمهيد لها وحينئذ يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له في الماضي ومن ثم تسقط التكاليف ولا يكون هناك مبرر لوجود شيء منها، وهذا مخالف للواقع فقد جاءت التكاليف وبان صحة فوائدها ودورها المؤثر في تعديل الجانب السلوكي عند الإنسان(١).

وقد كانت النظرة إلى الواقع الخلقي لبني البشر هي التي أوقفت " جالينوس " أمام الرأيين الأولين بالتحدي المنطقي يقول في ذلك: إن كان كل الناس أخيارا بالطبع وإنما ينقلون إلى الشر بالتعليم فبالضرورة إما أن يكون تعلمهم الشرور من أنفسهم وإما أن يكون من غيرهم، فإن تعلموا من غيرهم فإن المعلمين الذين علموهم الشر هم أيضا أشرار بالطبع فليس الناس كلهم أخيارا، بالطبع وإن كانوا تعلموه من أنفسهم فإما أن يكون فيهم قوة يشتاقون بها إلى الشر فقط؛ فهم إذا أشرار بالطبع، وإما أن يكون فيهم مع هذه القوة التي تشتاق إلى الشر قوة أخرى تشتاق إلى الخير، إلا أن القوة التي تشتاق إلى الشر غالبة قاهرة للتي تشتاق إلى الخير ، وعلى هذا أيضًا يكونون أشرارًا بالطبع.

وقد رد "جالينوس" بنفس الحجة على أصحاب الرأي الثاني وذلك في قوله: "إن كان كل الناس أشرارًا بالطبع: فإما أن يكونوا تعلموا الخير من غيرهم أو من أنفسهم وأعاد الكلام الأول بعينه(٢).

(١) تأملات غزالية في الأخلاق النظرية صـ٤١.

(٢) تهذيب الأخلاق ص ٤٢، ٤٣.

مصادر الإلزام الخلقي عند الفلاسفة المحدثين

تمهيد:

مر الفكر الأوروبي بشأن المعرفة الإنسانية بمراحل بدأت بالاعتماد على الدين أولا ثم انتقل منه إلى الاعتماد على العقل ثم الاعتماد على الحس، فالحضارة الغربية بدأت بالشك في السلطة الدينية لا في الدين نفسه، والدين الذي شكت سلطته أو أنكرتها كان هو الدين كما تشبث به الجامدون المتحجرون على التقاليد أو على العرق في عهود الجهل والطغيان، وقد تزعزعت سلطة رجال الدين يوم تزعزعت كل سلطة، فشك الناس وثاروا على التقاليد وعلى العرق المحفوظ واعتمدوا على العقل وحده في فهم جميع الأمور، ولما اختلطت عليهم الأمور وقصر بهم العقل دون العلم بالمحسوسات فضلا عن المغيبات تحولوا إلى التجربة الحسية وأوقفوا عليها تجارب العلم الحديث، فلا علم يغير سند من الحس وليس سيادة الدين أو العقل أو الحس في عصر من العصور أنه كان هناك اتجاه واحد من هذه الاتجاهات مسيطرا سيطرة كاملة طوال أي فترة من هذه الفترات، فلم يكن عصر من العصور مؤمنا كله أو منكرا كله، فلا بد في كل عصر من مؤمنين ومنكرين (١).

ولنتحدث عن هذه المراحل بإيجاز فيما يأتي:

٢ – العصور الوسطى وسيادة الدين

كان الدين سائدا في العصور الوسطى في توجيه الإنسان في سلوكه وتنظيم حياته وفهمه للطبيعة، واعتنقت الكنيسة بعض آراء " أرسطو " و " بطليموس " في الطبيعة والفلك وجعلتها هي الموافقة لنصوص الكتاب المقدس، واعتمدت صلاحية المنطق الأرسطي للوصول إلى حقائق يقينية، وفي هذا العهد كان للعقل أن يبحث ويرى إن جاز له أن يبحث ويرى ولكن لكتاب المقدس الكلمة الأخيرة فيما يرى العقل ويحكم.

---

(١) انظر: عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد صـ٢٧، ٢٨ ط مكتبة غريب.

وعلى هذا الأساس كان الفلاسفة يقدمون النظريات فإذا أقرتها الكنيسة واعتبرتها موافقة للكتاب المقدس كان لها اعتبارها في الدين المسيحي على اعتبار: أن هذا هو فهم الكنيسة، وفهم الكنيسة يعتبر مساويا لنص الكتاب المقدس في القداسة [١].

وقد استمر هذا الوضع وهو سيادة الدين حتى عصر النهضة والعصر الحديث حيث اقتربت الكنيسة اللاتينية من الكنيسة الكاثوليكية وأتت الكشوف العلمية الكونية التي جاء بها " كولومبوس " و " فاسكودي جاما " و " ماجلان " وأمثالهم بمعلومات تفيد بأنه يوجد أقوام لا يدينون بالمسيحية ومع ذلك لهم أديان وأخلاق، فظهر على أثر ذلك الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، وهكذا تكونت في الغرب المسيحي نظرية جديدة في الإنسان تقتنع بما يسمى بالطبيعة وتستغني عما فوق الطبيعة، وسميت هذه بالنزعة الإنسانية، وكان من آثار هذه النزعة أن رمي العصر الوسيط بجميع مظاهره بالجهل والغباوة وعمل أتباع المذهب على فصل الفلسفة عن الدين، بل جعلوها خصيمة له، وحملوا على الفلسفة المدرسية فتهكموا على لغتها وبحوثها وطريقة استدلالها[٢].

وخلاصة هذا المذهب الطبيعي أنه يقيم الإيمان بالله وبخلود النفس والثواب والعقاب على حجج عقلية أي أن الفلسفة خلعت سلطان الكنيسة وعادت إلى المذاهب الفلسفية في أصولها الأولى وظهر ذلك لدى فلاسفة القرن الثامن عشر الذين أنزلوا الدين عن عرش السيادة وأحلوا العقل مكانه وأعطوه نفس الصلاحية التي كانت للكنيسة من قبل وهي توجيه النوع الإنساني أفرادا وجماعات، ولم يكتفوا بذلك بل أعطوه الحق في نقد الدين في أخص خصائصه ورفض كل ما لا يتفق مع أحكامه، ورفض سلطة الدين في توجيه النوع الإنساني بالنسبة لسلوك أفراده وتنظيم جماعته [٣].

---

(١) انظر: الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه صـ٢٧، ٢٨ د. محمود عثمان ط الدار الإسلامية.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي صـ٢٨٥.

(٣) انظر: دراسات أخلاقية صـ٢١١.

وفي بدايات القرن التاسع عشر ظهر اتجاه آخر في الفكر الفلسفي مال فيه أصحابه إلى سيادة الطبيعة على الدين والعقل معا، وإلى استغلال الواقع كمصدر للمعرفة اليقينية مقابل الدين والعقل، ومعنى تقديره للطبيعة على هذا النحو:

" أن الطبيعة هي التي تنقش الحقيقة في عقل الإنسان، وهي التي توجهها وترسم معالمها الواضحة، وأصبح كل ما يأتي من وراء الطبيعة وهم وخداع، وكذلك ما يتصوره العقل في نفسه وهم وتخيل للحقيقة أيضا وليس هو الحقيقة"(١).

وفي تصوير هذه المراحل الثلاثة التي مر بها الفكر الأوروبي في العصر الحديث يقول العقاد:

" إن الحضارة الغربية بدأت بالشك في السلطة الدينية لا في الدين نفسه وإن الدين الذي شكت فيه وأنكرته كان هو الدين كما تشبث به الجامدون المتحجرون على التقاليد أو على العرف المقرر في عصور الجهل والطغيان، وقد تزعزعت سلطة رجال الدين يوم تزعزعت كل سلطة، فشك الناس وأنكروا وثاروا على التقاليد وعلى العرف المحفوظ، ثم أذنوا لعقولهم أن تفكر وتقدر، واعتمدوا على العقل وحده في فهم جميع الأمور وبخاصة ما كان مقصورا على دعوى ذوي السلطان من أصحاب الدنيا والدين، انتقل ذووا الرأي من الإيمان بالدين إلى الإيمان بالعقل حتى انتهى بهم العقل عند حدوده فتحولوا من الإيمان بالعقل إلى الإيمان بالعلم الحديث، وليس الإيمان بالعقل والإيمان بالعلم الحديث شيئا واحدا – كما يبدو من النظرة العاجلة – لأن الناس آمنوا بالعقل وحسبوا أنهم يفهمون به كل شيء من طريق المنطق والقياس والقضايا والبراهين فلما اختلطت عليهم الأمور وقصر بهم العقل دون العلم بالمحسوسات فضلا عن المغيبات تحولوا إلى التجربة الحسية ووقفوا عليها جهود العلم الحديث فلا علم بغير سند من الحسن والتجريب " (٢).

وقد تأثرت آراء هؤلاء الفلاسفة الأخلاقية بآرائهم في المعرفة تأثرا واضحا ونتج عن ذلك اختلاف مذاهب هؤلاء الفلاسفة في تحديد مصدر الإلزام الخلقي عند

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي صـ٣١٥، ٣١٦.
(٢) المرجع السابق ص ٣١٦ .

الإنسان وفهمهم لطبيعته وتحديدهم لمصادره فوضعوا مجموعة من المذاهب هي في واقع الأمر تتعاون في توضيح مصدر الإلزام الخلقي عند الإنسان وسنذكر أمثلة لهذه المذاهب الأخلاقية في هذه الفترة فيما يأتي:

١ – المذهب الحدْسي

المذهب الحدْسي في الأخلاق يقال على معنيين:

يراد به في معناه الضيق: الاتجاه الذي يَرُدُّ أحكامنا الخلقية إلى الضمير باعتباره ملكة لا تقبل تفسيرا وعن طريقه توضع قوانين الأخلاق، ويراد به في معناه الواسع جميع الفلاسفة الذين يلتقون عند اعتبار الضمير سلطة عقلية يتيسر فهم أوامرها بالنظر العقلي، والقول بوجود قوانين ضرورية واضحة بذاتها تتسق مع طبيعة الإنسان العاقلة ومن ثم لا تجعل الخير وسيلة إلى تحقيق غاية تقوم خارجة [١].

وسنمثل للاتجاه الأول بالفيلسوف الإنجليزي " شافتسبري ".

وللاتجاه الثاني بالفيلسوف الألماني " كانط ".

ولنبدأ بالاتجاه الأول:

مصدر الإلزام الخلقي في فلسفة " شافتسبري "

يرى " شافتسبري " أن الحكم على الأفعال الإنسانية بالخير أو بالشر يستند إلى العاطفة والوجدان الذي يقترن بها، فمتى اقترنت العاطفة بفعل يحقق لصاحبه خيرا ويتنافى في نفس الوقت مع خير المجتمع، كان الفعل شرا، واعتبر الوجدان المصاحب له أنانية، وإذا حقق الفعل خيرا لصاحبه دون أن يتعارض مع صالح المجتمع الإنساني كان خيرا، وإذا كانت العين الظاهرة تميز بين جمال الأشياء وقبحها فإن للإنسان عينا باطنية هي حاسته الخُلُقية تصدر أحكامها بخيرية الأفعال وشريتها، وبهذا المعنى يبدو حكم العقل الفطري أسبق من كل مبدأ قره قانون وضعي أو أكده عرف اجتماعي أو دعا إليه وحي ديني [٢].

ويوضح " شافتسبري " مكان الإلزام الخلقي في مذهبه بالمثال الآتي:

يقول " شافتسبري " إذا وجه إليَّ هذا السؤال رجل تدل سيماه على أنه مهذب لماذا أتجنب أن أكون قذرا وأنا بعيد عن أعين الناس ؟

---

(١) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها صـ١٨٨.

(٢) انظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها صـ٣٤٦، ٣٤٧.

فأقول لـه: لأن لي أنفا تقوى على شم الروائح. فإذا عاد إلي لحاجته في الاستفسار وافترض أني مصاب ببرد شديد يمنعني من شم الروائح، فإني أجيبه قائلا إني لا أستريح أن أرى نفسي أو يراني الناس قذرا، إن هذا المنظر يثير في نفسي ضيقا فإذا ألح في السؤال قائلا: هب أنك في الظلام لا ترى نفسك ولا يراك أحد من الناس، قلت له: حتى في هذه الحالة مع افتراض أني من غير أنف أشم به وبغير عين أرى بها ومع وجودي وحيدا في الظلام يظل شعوري بالنفور من القذارة قائما ....

ويمضي شافتسبري في توضيح هذه الفكرة قائلا: وبمثل هذا أقول إذا سمعت الناس يسألون قائلين: لماذا يكون من واجب الإنسان أن يكون شريفا إذا استطاع أن يكون دنيئا وهو في خفية عن أعين الناس.

وهكذا يؤيد " شافتسبري " حب الفضيلة لذاتها وكراهية الرذيلة لذاتها لا طمعا في ثواب ولا خشية من عقاب، فكما أن صاحب الطبع السليم الذي لم تفسده التربية السيئة أو تتلفه البيئة الفاسدة يجب أن يكون نظيفا تقديرا للنظافة في ذاتها ونفورا من القذارة في ذاتها فكذلك الحال في موقفه من حب الفضائل وبغض الرذائل بوجه عام ومن هنا فالإلزام هنا باطني مرجعه إلى طبيعة الأفعال الإنسانية كما تدركها حاسة فطرية في طبيعتنا ولا يقوم على مغريات دنيوية ولا جزاءات أخروية [١].

ما يؤخذ على هذا الرأي

واجه هذا الرأي جوانب نقدية كثيرة أهمها:

١ – أنه رفض إقامة الإلزام الخلقي على جزاءات خارجية مما أدى إلى انعدام تأثير الدين في توجيه السلوك الإنساني ولم يقتصر الأمر على هذه النظرة السلبية للتعاليم الدينية في توجيه السلوك الإنساني بل " جاهر شافتسبري " بأن الدعوة إلى إتباع السلوك الأخلاقي أملا في نعيم الجنة وهربا من عذاب النار مفسدة للأخلاق....[٢].

(١) انظر: مشكلات فلسفية صـ٦٣، ٦٤ د. توفيق الطويل وآخرون ط وزارة التربية والتعليم.
(٢) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها صـ٣٥٠.

وبذلك أبعد الأخلاق عن الدين المنزل بثوابه وعقابه بل أقامها على حب الفضيلة بذاتها دون اعتبار نتائجها وآثارها واستند في هذا إلى فكرته عن الحاسة الخلقية المغروسة في طبائع البشر.

٢ – كما يؤخذ على هذا الرأي أيضا: أن الوجدان الباطني لا يصلح أن يكون مرشدا مأمونا يهدي الإنسان سواء السبيل.

٣ – ومن أهم نقاط الضعف المأخوذة عليه أيضا أن القول بالحاسة الخلقية يتضمن التسليم بمذهب الجبر ويتعارض مع القول بحرية الاختيار " فإن كان الحس أو الوجدان يدرك خيرية الأفعال وشريتها من تلقاء نفسه ويحملنا على إتيان بعض الأفعال وتجنب بعضها الآخر، فلا مجال لتدريب إرادتنا الحرة وتنمية القدرة على تخير أفعال وتجنب أخرى، وإذا صح هذا انتفت المسئولية الخلقية"[١].

(١) المرجع السابق صـ٣٦٢.

الاتجاه الثاني: مصدر الإلزام الخلقي في فلسفة كانط [١] الأخلاقية.

أنكر كانط ربط الأخلاق بنتائج الأفعال من لذات أو آلام أو منافع أو مضار، وجعل قيمة الأفعال قائمة في باطنها وليس في الغايات التي تقوم خارجها ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية في الواجب لا في الخير الذي يصيب صاحبه أو غيره من الناس، فالإرادة الخيرة لا تحركها رغبات أو غايات أو عواطف أو شهوات؛ لأن الأفعال التي تصدر عن هذه البواعث تكون قيمتها مشروطة بتحقيق هذه الغايات، وإذا اختفت هذه الميول انعدمت قيمة الأفعال، ومن ثم أراد " كانط " أن يحرر السلوك الأخلاقي من قيود هذه الميول والأهواء حتى تكون قيمته باطنية مطلقة، فالباعث على فعل الواجب لا يقوم في الرغبة في تحقيق غاية بل يقوم في الإرادة نفسها ويجب أن يكون صوريا محضا لا يستفتي الواقع ولا يستمد من التجربة، وقد اتجه " كانط " إلى التماس الحياة الكاملة في العقل، وفي العقل وجد مفتاح التوفيق بين سلطة الإلزام وحرية الفرد؛ لأن الإنسان حين يطيع قانون العقل يستجيب لسلطة باطنية يفرضها على نفسه، ومن ثم لا يفقد بطاعته حريته [٢].

ولما كان العقل الإنسان في نظر "كانط" يشتمل على قوانين تعتمد إحداها

---

(١) "إيمانويل" كانط فيلسوف ألماني ولد بكونجسبرج عام ١٧٢٤م من أبوين فقيرين فقد كان أبوه يعمل سروجيا ولكنه كان على قدر كبير من التقوى والفضيلة، ينتمي إلى طائفة بروتستانتية تتمسك بالعقيدة اللوثرية تقول أن الإيمان الحق هو الذي تؤيده الأعمال، وتعتبر المسيحية في جوهرها تقوى ومحبة الله ، وتعتبر اللاهوت تفسيرا مصطنعا أُقْحم عليها إقحاما، وقد نشأ " كانط " على هذا المذهب وكان له أثره في توجيه فكره حتى كون فلسفة تميز تمييزا باتا بين صورة خالصة ومادة، وقال في وصف هذه الفلسفة: أردت أن أهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم الإيمان. وقد بدأت فلسفته الناضجة الخاصة به في كتابه " نقد العقل الخالص " وأشهر تسمية لها هي " الفلسفة النقدية " وهي تأليف من النزعة العقلية والنزعة التجريبية فكلتاهما قد قدمت – في نظره – تفسيرا مشوها، ومن جاب واحد لبناء المعرفة الإنسانية. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة صـ٣٢٩، ٣٣٠، تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم صـ٢٠٨، ٢٠٩، ط. دار المعارف ط:٥.

(٢) انظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها صـ٤٠٧، ٤٠٨.

في تحصيل المعارف على الحس والتجربة ويسميها العقل النظري، بينما تعتمد الثانية على أفكار فطرية في النفس ومتأصلة بها ويسميها "العقل العملي".

وليس المراد بالعقل هنا العقل النظري الذي يعتمد في إدراكه لحقائق الأشياء على الحواس والتجربة ، فكلاهما معرض للخطأ والضلال ومن ثم لا يصلح أن يتخذ أساسًا تقام عليه الأخلاق بخلاف العقل العملي الذي يعتمد في معرفته للحقائق على أسس فطرية تجعل منه قوة باطنية للإنسان موجودة فيه منذ خُلِق ومستمرة معه طوال حياته وتسمى هذه القوة بـ "الضمير"، هذا الضمير لا يقيس الأعمال الأخلاقية في ضوء ما يصدر عنه من لذة أو ألم، وإنما يقيسها بمقدار ما فيها من المطابقة أو عدم المطابقة للواجب مهما جبلت لصاحبها من آلام أو متاعب(١).

فالواجب مفروض على كل إنسان بما هو إنسان، وإن لم يكن الأمر كذلك لأصبح وجود المجتمعات المنظمة أمرًا مستحيلاً، ومن ذلك مثلاً: إذا أراد شخص ما السفر في قطار بغير تذكره بسبب حاجته إلى ثمنها، وأصبح تصرفه هذا قاعدة عامة لكل راكب لأفلست السكك الحديدية ولتوقف هذا النوع من المواصلات، ومن أجل هذا كان من مميزات قانون "الواجب" أنه يُطَبَّق على كل إنسان من غير تمييز، وليس الحال كذلك في السلوك اللاأخلاقي، فالواجب غايته الإنسانية كلها ، وينشأ عن هذا ألا نعامل إنسانًا باعتباره وسيلة إلى غاية ، بل يعامل الإنسان الإنسانية ممثلة في شخصه أو شخص غيره كغاية، وليس وسيلة إلى غاية(٢).

"وإذا كان الواجب معنى عقليًا صرفًا فكيف يمكن أن يكون دافعًا نفسيًا إلى العمل؟؟ يمكن ذلك بواسطة بين العقل والحس، فهناك عاطفة ليست كسائر العواطف منبعثة من مؤثرات حسية ولكنها متصلة اتصالاً مباشرًا بتصور الواجب أي أنها صادرة عنه وهو موضوعها، تلك هي عاطفة الاحترام، وعلى ذلك يكون الواجب ضرورة العمل احترمًا للواجب فالاحترام من حيث طبيعته ومصدره ومهمته

(١) انظر الفلسفة الحديثة عرض ونقد ص ٣٣١.

(٢) انظر مشكلات فلسفية ص ٧٦.

عاطفة أصلية بالمرأ، بينما سائر العواطف ترجع إلى الميل أو الخوف"[١].

والمبدأ الأخلاقي إذًا فطري مولود مع الإنسان، شأنه في ذلك شأن المبدأ الرياضي فهو سابق لتجربتنا المستمدة من حواسنا ومستقل عنها، وما هذا المبدأ الأخلاقي إلا أساس عقيدتنا الدينية، وهو صوت ضميرنا، فالسلوك الخيِّر أمر مطلق يصدر من داخل نفوسنا، والشفقة المتبادلة أمر واجب إذ أننا نشعر شعورًا فطريًا – مولودًا مع ولادة أجسادنا– بأننا مرتبطون روحيًا بعضًا ببعض، ونحن نعلم بفطرتنا أننا ينبغي أن نقوم بواجبنا، وهذا الإحساس المتبادل بالواجب يجعل من العالم وحدة قوية مترابطة متسقة، ويلهم قلوبنا إلى السير في طريق المواءمة الصحيحة لسلوكنا في كل علاقاتنا الإنسانية"[٢].

وإذا كنا بأدائنا للواجب نصبح مستحقين للخير الأسمى والسعادة الكاملة إلا أن هذه الحياة الدنيا لا تتحقق فيها هذه السعادة فلا بد من وجود حياة أخرى تتحقق فيها هذه السعادة المأمولة كما تقتضي هذه السعادة أيضًا أن تكون موزعة بين الناس على حسب آدائهم لواجباتهم، وهذا يستلزم وجود قوة عظمى تقوم بذلك، فالواجب والخير الأسمى والسعادة تقودنا حتمًا إلى التسليم بالحرية وخلود الروح ووجود الله[٣].

الجوانب النقدية للإلزام الخلقي عند "كانط":

إذا كان "كانط" قد قرر أو استنتج أن العقل العملي له خاصية العمل من تلقاء نفسه، وعنه ينشأ ذلك الإلزام الذي ينطوي في معناه السامي ذلك المبدأ: اعمل دائمًا بحيث يمكن أن يكون وحي إرادتك قانونًا عامًا دون أن ينشأ عن ذلك آية استحالة منطقية ذلك هو القانون الأساسي الذي يوحيه العقل العملي الخالص ولكنه من حيث النتائج نرى فيه تعارضًا بين المشروعية والأخلاقية، أي قد يكون العمل مشروعًا ولكنه غير أخلاقي "فلنفرض أن إنسانًا أراد أن يسرق، فإذا استسلم لشهوته

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٩٤.
(٢) الفلسفة الحديثة عرض ونقد ص ٣٣٢.
(٣) انظر: دروس في تاريخ الفلسفة ص ٢٩٩.

، يكون عمله بعيدًا عن المشروعية وعن الأخلاقية معًا، أما إذا امتنع عن السرقة لخوف سطوة الحرس الأرضي أو خوفًا من الله أو خشية أن يفقد اعتباره بين أفراد المجتمع الذي يعيش فيه، أو أنه استحضر قبل العمل تألم ضحيته الذي يستشعر نحوها بشيء من الرحمة، أو لأنه يخشى تأنيب الضمير، وأخيرًا قد يكون المانع أن يقول لنفسه: إن واجبي هو ألا أسرق، فيجب أن أحترم هذا الواجب؛ لأنه هو الواجب؛ ولأن العقل العملي هو الذي أمرني بطاعته، هنا يقول "كانط" أن من يمتنع عن السرقة لسبب من الأسباب الخمسة الأولى يكون امتناعه عملاً عاريًا عن صفة الأخلاقية، أما الذي يُعد مسلكه على سنن الأخلاق فهو الذي امتنع عن السرقة احترامًا للواجب ، وهذا أمر يتعارض مع الواقع، فمن المقرر أنه لا فضيلة بغير مجاهدة للنفس ، ومن غير أن تتغلب الإرادة على الطبيعة، كما أنه لا سمو بدون هذا التأدب النفسي الذي يباح للمرأ أن يثبت على أمر رغبته تدفعه إلى سواه[١].

٢ – يترتب على هذا المذهب أمور لا ترضى ضمائرنا اليوم إذ يلزم عنه – مثلا– "ألا يكون هناك داع لعقوبة مجرم ، لا يقصد إصلاحه ولا يقصد إرهابه؛ لأن في هذا ما يجعل من شخصه وسيلة لا غاية، وأيضًا لا يمكن التسامح في أي نوع من أنواع الكذب، لا الكذب للعظة، ولا الكذب في سبيل الوطن، ولا بصدد برئ لجأ على حمايتي ثم جاء جلادوه يطالبونني به؛ لأني إذا كذبت منكرًا وجوده عندي أكون قد اتخذت من شخصي وسيلة ولم أنظر إليه كغاية، ومثل هذه الصدمات الأخلاقية جديرة بأن تملأ نفوسنا ضيقًا وحرجًا[٢].

٣ – على الرغم من اعتقاد "كانط" بوجود الله إلا أنه لم يربط الإلزام الخلقي بالأوامر والنواهي الإلهية، فالقانون الخلقي عنده لا يستمد سلطته منها؛ لأن سلطانه مستمد من ذاته هو، لا من هذه الأوامر أو النواهي، "ومعنى هذا أن الأخلاق ليست في حاجة إلى الدين من أجل قيام الأخلاق نفسها، بل لا بد من اعتبارها

(١) انظر الأخلاق في الفلسفة الحديثة "القسم الثاني" ص، ١٦٢، ١٦٣.
(٢) الأخلاق في الفلسفة الحديثة ج ٢ ص ٦٨.

مكتفية بذاتها بمقتضى طبيعة العقل العملي نفسه"[1].

(١) الفلسفة الحديثة عرض ونقد ص ٣٣٥.

٢ ـ مذهب المنفعة

١ – بنتام [١].

إذا كان الحدسيون قد علقوا خيرية الأفعال على بواعثها دون نتائجها، فإن النفعيين قد ربطوا بين الخيرية ونتائجها، وبهذا رفض النفعيون ما أكده خصومهم من أن الخير يحمل في باطنه جزاءه، وينطوي في باطنه على مبررات فعله، ولذلك رفض " بنتام " هذه المثالية وارتد إلى الواقع، وربط الأخلاق به، واعتقد أن مرجع سلوكنا إلى وجدان اللذة والألم، وأراد أن يخضع اللذات والآلام للقياس الدقيق حتى تصبح الأخلاق علما واقعيا وضعيا، اقتداءا بعلماء الطبيعة الذين أخضعوا الظواهر الطبيعية في كل صورها لمقاييسهم، فذهب إلى القول بأن الأخلاق تفتقر إلى جزاء يغري بالالتزام بها، والجزاءات أربع: بدني، جسماني، وسياسي أو قانوني، واجتماعي أو عُرْفي، ودِيني إلهي، فمن أوقع بالآخرين الأذى، نال جزاءه من متاعب الجسم وعقاب القانون وسخط المجتمع، وعذاب الجحيم، وعلى عكسه يكون جزاء من يعمل على تحقيق الخير لنفسه وللآخرين وحساب اللذات يخضع لشدة اللذة وديمومتها، ومدى التيقن من تحققها، ومبلغ احتمال وقوعها وما يتولد عنها من لذات وتجردها من الآلام.

" إنه لخطأ أن يهجم المرء على اللذات بدون تبصر وبدون تخير، بل لكي يسلك الإنسان سلوكا حسنا يجب عليه أن يعد حسابا للذات والآلام ولقيمها النسبية، فينبغي أن يكون قائد المرء في حياته " حساب اللذات " فهي تختلف بعضها عن

(١) "إرميا بنتام" فيلسوف انجليزي ولد عام ١٧٤٨م ببلدة " كونجسبرج " وكان أبوه سروجيا، تلقى تعليمه بإحدى المدارس الثانوية ببلدته ثم بجامعتها التي قام بالتدريس فيها فيما بعد، تبدأ فلسفته الناضجة الخاصة به في كتابه " نقد العقل الخالص " وأشهر تسمية لها هي " الفلسفة النقدية " فكلتاهما قد قدمت – في نظره – تفسيرا مشوها، ومن جانب واحد لبناء المعرفة الإنسانية، وقد اعتنق المذهب النفعي وطبقه في كتابه " المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع "، ووضع مشروعا لسجن نموذجي وأنشأ مجلة " وستمنستر " للدعوة إلى الإصلاح الدستوري وكون حزبًا لهذا الغرض، توفي عام ١٨٣٢م، انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة صـ٣٣٠ تاريخ الفلسفة الحديثة صـ٣٣٢.

بعض في نواح كثيرة فيوجد من اللذات من هي أقوى أثرا من سواها وطبيعي لما كانت هي الأفضل كانت الأجدر بأن تطلب، كما أن الآلام الأشد جديرة بأن يبتعد عنها.

ويوجد أيضا لذات وآلام أطول أجلا وأقرب حدوثا وآكد وقوعا من سواها ومن الطبيعي أن تكون هي الآكد من سواها، أما الآلام فتكون أقل رهبة إذا كان ذلك كله فيها على أقل درجة وهناك بعض لذات غير صافية تلك التي تثير ردحا من الزمن آلاما أكثر حدة وهناك بعض الأعمال غنية بالفوائد تلك التي تكون نتائجها البعيدة طيبة الثمرات [١]. ورقة الشعور تزيد في لذاتنا وفي آلامنا فإننا نتألم لرؤية من يتألم، ونسر برؤية من يسر إذا فبعض أعمالنا تثمر لنا وحدنا اللذة أو الألم، وبعضها قد يكون سببا في إيجاد تلك الحالات لنا ولغيرنا فينبغي ألا نهمل تلك الظاهرة في حسابنا وحساب اللذات يجب أن يدخل فيه كل هذه المسلمات [٢].

وهكذا يرتد الإلزام الخلقي عند " بنتام " إلى الطمع في الجزاء الطيب والخوف من العقاب الأليم، فلا يأتي الإنسان فعلا من الأفعال إلا وقد توخى ما ينجم عن فعله من نتائج وآثار فإن كانت النتائج الناجمة عنه مؤدية إلى سعادة أو مصلحة، أقدم على الفعل راضيا مختارا، وإن كانت الآثار المترتبة على الفعل مثيرة للألم أو مؤدية إلى الشقاء أو معرقلة للمصالح انصرف عن الفعل وأشفق من ارتكابه [٣].

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة لأندريه كريسون صـ٢٦٥ ترجمة د. عبد الحليم محمود، ط. مكتبة الأسرة ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: المرجع السابق صـ٢٦٦.

(٣) مشكلات فلسفية صـ٣٤.

٢ – جون استيوارت مل [١].

أخذ "جون استيوارت مل" يعيد النظر في النفعية الحسية التي تلقاها عن أستاذه " بنتام " ومن هنا جاء تصحيحه للمذهب وكان من أظهر دلالات هذا الموقف ضيقه بالأنانية المسرفة التي تقوم عليها النفعية في مذهب " بنتام " الذي عالج مشكلة الانتقال من المنفعة الفردية إلى المنفعة العامة بإقامة منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية، وكان مخلصا في أن يقيم مذهبه الأخلاقي على أساس مذهب المنفعة السيكولوجي، وبالتالي لم يطالب الأناني بالتخلي عن أنانيته من أجل المجموع، بل وسع معنى الأنانية حتى أذابها في الغيرية وحرص على أن تقوم مصلحة المجموع على أساس مصلحة الفرد، أما " مل " فقد عكس هذه القضية؛ لأن مبدأ المنفعة في مذهبه يقتضي أن تعمل النظم الاجتماعية على توافق مصالح الفرد مع مصالح الجماعة بقدر الإمكان، وأن نهتم بدور التربية والعقيدة بما لهما من تأثير كبير على الخلق الإنساني لاقتناع كل فرد بأن يربط سعادته الشخصية وسعادة المجموع برباط وثيق بحيث يكون واضحا أن مصلحته الذاتية لا تتعارض مع سلوكه من أجل الصالح العام، بل يبدوا عنده دافع شخصي يحمله على تنمية الخير العام [٢].

قانون ترابط المعاني:

---

(١) فيلسوف إنجليزي من أكبر أعلام المذهب التجريبي في القرن التاسع عشر ولد عام ١٨٠٦ وتوفي عام ١٨٧٣، كان أبوه " جيمس مل " من كبار فلاسفة المذهب النفعي وأحد أصدقاء " بنتام " ومنهما أخذ " مل " هذا المذهب، له العديد من المؤلفات المهمة منها: " مذهب في المنطق"، " مبادئ الاقتصاد السياسي "، ويعتبر كتابه " في الحرية " أعظم ما كتب في الفلسفة السياسية وله أيضا " أفكار عن الإصلاح النيابي " لكن الكتاب الذي يصور مذهبه الأخلاقي أدق تصوير هو كتاب " مذهب المنفعة العامة " وكان قد دخل في خدمة شركة الهند الشرقية منذ السابعة عشرة فترقى في مناصبها حتى بلغ آخر منصب شغله أبوه فكان يقوم بأعماله العقلية في أوقات فراغه، واتخب عضوا في مجلس النواب عام ١٨٦٥م وبقي فيه ثلاث سنوات. انظر: فلسفة الأخلاق صـ٢٠٨، تاريخ الفلسفة الحديثة صـ٣٤١.

(٢) انظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها صـ٢٢٦.

فسر " مل " تحول الأنانية إلى غيرية فاصطنع مذهب ترابط المعاني حيث رأى أن أفعال الإنسان التي كانت تستهدف أول الأمر تحقيق منفعة أو لذة لصاحبها تتحول بالتدريج عن طريق ترابط الأفكار أو تداعي المعاني – إلى أفعال خيرة مجردة عن الهوى، فالحياة العقلية تقوم على تداعي المعاني الذي يستند إلى قانون التعاقب والتقارب، والعواطف العليا تفسر بترابطها مع العواطف الدنيا، فمحبة الأم لأطفالها ترتد إلى ما يثيره الطفل فيها من لذة أو مايدفعه عنها من ألم، ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لاذة بتداعى المعاني حتى تحب الأم طفلها لذاته، لا لما يترتب على وجوده من لذة أو منفعة، والبخيل يطلب المال أول أمره وسيلة لغاية يريد تحقيقها، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة بمرور الزمن غاية، فينشده البخيل لذاته وهكذا يمكننا القول بأن العواطف المجردة عن الهوى ترتد في نشأتها إلى عواطف ذاتية، والرغبات الفردية التي تقوم على الأثرة تتحول إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية. وهكذا رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التي كانت تستهدف أول الأمر تحقيق منفعة أو لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن طريق تداعي المعاني إلى أفعال خيِّرة مجردة عن الهوى.

التضحية بالمنفعة الخاصة من أجل المنفعة العامة

انتقل " مل " من صالح الفرد إلى صالح المجموع فأوضح كيف يمكن أن يفعل الإنسان أفعال بغير باعث من طلب السعادة الشخصية فالشهيد مثلا يضحي بروحه طواعية واختيارا من أجل شيء يسمو على سعادته الشخصية وهو تحقيق السعادة للمجموع وهكذا نظر " مل " إلى الفرد من خلال المجموع [1]. بينما كان "بنتام" ينظر إلى المجموع من خلال الفرد.

التفرقة بين اللذات في الكيف

يقول " مل " أن اللذات ليست كلها راجعة إلى اللذة الحسية أو الجسمانية فالنفعية تفترض في الإنسان قوة عليا هي القوة العقلية فتنزع إلى ما يشبعها من لذات وتسموا بمتع العقل والوجدان حتى ترفعها فوق لذات الحس فهناك لذات تابعة

(١) انظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها صـ٢٢٧، ٢٢٨.

للكيفية " أي لاعتبارات معنوية فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة في الرتبة والقيمة، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا بدليل أنه لا يوجد إنسان يرضى أن يتحول إلى حيوان أعجم والإنسان البائس خير من خنزير شبعان، وإن سقراط معذبا لخير من جاهل راض، هذا ما يراه الإنسان المهذب ويؤثره لنفسه، وهو كذلك يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة فالنفعية تقتضي الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يحب أن يعملوا له، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية (١).

أهم أوجه النقد التي وجهت لمذهب المنفعة

تعرض الإلزام الخلقي في مذهب المنفعة لحملة انتقادات واسعة ومن أهم المآخذ التي أخذت عليه ما يأتي:

١ – أنكر كثير من الفلاسفة تكميم اللذات لأن القيم الذاتية يتعذر إخضاعها للقياس الرياضي، فليس من اليسير أن تحول عمق اللذة أو صفاءها إلى أرقام دقيقة.

٢ – إن الطبيعة البشرية تجمع بين الأَثَرة والإيثار فمن الخطأ أن تقوم الأخلاق على الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها، بل بالتوفيق بينهما تستقيم الأخلاق (٢).

فالسعادة ليست مجرد لذة عارضة أو مصلحة شخصية طارئة أو منفعة تقوم على الأنانية، وإنما هي إشباع لقوى الإنسان كلها في ضوء العقل المستنير ومن ثم نأمن جموح الرغبة من ناحية ونتفادى قتلها من ناحية أخرى (٣).

٣ – إن التفرقة بين أنواع اللذات أمر غير مقبول عقلا في هذا المذهب لأن هذه التفرقة تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم في التفرقة بين أنواعها والمذهب الذي يقوم على مصادرة مؤداها أن اللذة هي الخير الوحيد لا يفسح مكانا لمعيار للحكم

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة صـ٣٤٩.
(٢) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها صـ٢٣٧.
(٣) مشكلات فلسفية صـ٣٥.

غير اللذة.

٤ – إن تداعي المعاني كان أساسيًا لفكرة المنفعة العامة عند " جون استيوارت مل " وهذا التداعي الصناعي لا يُكْتَب له الدوام، فما يشب الطفل حتى يكتشف افتعال هذا التداعي وبالتالي ينهار في ذهنه التوفيق بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة [١].

(١) المرجع السابق صـ٢٣٧.

الإلزام الخلقي عند أصحاب المذهب الاجتماعي

يرى أصحاب هذا المذهب أن مصدر الإلزام الخلقي عند الإنسان يرجع إلى العادات الاجتماعية التي نشأ وتربى عليها، وإذا كان الفلاسفة قد بحثوا في الأخلاق بوصفها علمًا معياريًا يحدد للإنسان المبادئ التي ينبغي أن يسير عليها، فقد رفضت المدرسة الاجتماعية هذه المعيارية الفلسفية في مجال علم الأخلاق، وأصبحت الأخلاق هنا تهتم بدراسة ما هو قائم بالفعل من ظواهر أخلاقية في المجتمع ، وطرحت جانبًا ما ينبغي أن يكون من سلوك أخلاقي، فالتحول في استخدام دراسة الظواهر الأخلاقية كما هي موجودة في المجتمع يعني أن الأخلاق أصبحت علمًا وضعيًا مثل باقي علوم الطبيعة، مع مراعاة الاختلاف بينهما في أن التجريب في دراسة الظواهر الأخلاقية في المجتمع ليس معمليًا ، وإنما هو استقراء للظواهر الاجتماعية ومتابعة تطورها ، وكشف القوانين التي تتحكم في مسارها، وعلم الأخلاق على هذا النحو أصبح فرعًا من فروع علم الاجتماع وفيما يلي مثالاًن لهذا الاتجاه:

١ – شوبنهور(١).

يرى "شوبنهور" أن لكل فرد طابعه الأخلاقي الذي لا يتغير وكل محاولة لدفع الفرد إلى أن يعدل سلوكه وكل تعليم أخلاقي يؤخذ به وكل أمل في صيرورته صالحًا إنما هو إنكار لحقيقة لا جدال فيها "فليس من الممكن تعليم الفرد كيف يريد" فالاتجاه الأخلاقي لكل امرئ، ما قد كان منذ أول عهده بالحياة، ولا شيء يمكن أن يُغير من ذلك أبدًا(٢).

ولكن هل معنى ذلك أن "شوبنهور" يلغي فائدة علم الأخلاق ومن ثم يصبح لا قيمة ولا تأثير له في توجيه سلوك الإنسان؟

هنا يرفض "شوبنهور" هذه النتيجة إذ يرى أن علم الأخلاق سيبقى علمًا أساسيًا لكن قيمته لن تكون أكثر من قيمة نظرية، ويستدل على ذلك بأن دراسة العادات الإنسانية تكشف لنا عن هذه الحقيقة، فالناس يعيشون على طرائق من

---

(١) فيلسوف ألماني ميتافيزيقي ولد عام ١٧٨٨ في مدينة "لاندج" وكان أبوه من رجال الأعمال وقد أمضى بعض الوقت في إنجلترا فيما يتصل بأعمال أبيه ولكنه بعد موت أبيه كرس حياته للفلسفة تكريسًا تامًا وقبل أن يتلقى أية ثقافة فلسفية تأثر بشقاء الحياة كما تأثر ببوزا حين استكشف الألم والمرض والشيخوخة والموت حيث قرأ الكتب الهندية الدينية في ترجمة لاتينية ، ثم تلقى الفلسفة بجامعة " جوتنجن" ١٨٠٩– ١٨١١ وبجامعة (برلين) ١٨١١– ١٨١٣، ثم بدأ بوضع نظريته في المعرفة فدون رسالة الدكتوراه "في الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافي" ثم عكف على تفصيل المذهب فأخرج المجلد الأول من كتابه الأكبر "العالم إرادة وتصور" عام ١٨١٩م وبعد خمس وعشرين سنة أخرج المجلد الثاني في الفن وفي الأخلاق فتم به المذهب بأصوله وفروعه، ولكن الكتاب لم يصادف نجاحًا، ولم ينل الفيلسوف أي نجاح في تعليمه بجامعة برلين فأرجع إخفاقه إلى تآمر أساتذته عليه ثم انقطع عن التعليم واستمر في الكتابة فنشر كتاب " الإرادة الطبيعة" ١٨٣٦ جمع فيه من العلوم الطبيعية ما ظنه شواهد على نظريته في الإرادة الكلية، وكتاب "المشكلتان الأساسيتان في فلسفة الأخلاق" "١٨٤١" فصَّل فيه آراءه الأخلاقية، ومنذ ذلك الحين أخذت كتبه تزيع وشهرته تتسع وهدأت نفسه ونعم بشيخوخة هانئة وتوفى عام ١٨٦٠. (انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ، تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٨٨، ٢٨٩).

(٢) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٣٢٩.

السلوك مختلف بعضها عن بعض وجميع هذه الطرائق لن تكون قيمتها متساوية ،

ويميز "شوبنهور" بين خمسة أنواع من السلوك الإنساني:

١ – **الفظاظة:** وهو سلوك الذي يتلذذ بإيلام الآخرين وينشر من الشر حوله كل ما في طاقته.

٢ – **الأنانية:** ويعتبر أنانيًا ذلك الفرد الذي إن لم يبادئ الآخرين بالأذى فإنه لا يهتم بغير نفعه الشخصي، ولا يتردد في أن يسحق بقديمه كل شيء وكل إنسان يقف في طريق منفعته.

٣ – **العدالة:** ويعتبر عادلاً ذلك الشخص الذي يتجنب إيذاء غيره ويتجنب ما أمكنه أن ينشر الشر حوله ويقف عند ذلك الحد دون زيادة.

٤ – **الطيبة:** ويُعَدُّ طبيبًا ذلك الذي لا يكتفي بمجانبة الأضرار بغيره بل هو يعمل في جميع الظروف إلى مساعدة الآخرين بكل ما في وسعه.

٥ – **التنسك:** ويُعَدَّ ناسكًا ذلك الذي يزهد من ناحيته في حطام الدنيا الفانية، فهو يحتقر الغنى بكل ضروبه، ويمارس الصوم والحرمان ويزهد في النسل ويعيش الحياة بطهارة تامة(١).

وإذا كانت العدالة والطيبة مثالان للأخلاق الفاضلة ولكن ربما اتخذ المرأ سمات العدالة والطيبة إما فرارًا من الموت أو خوفًا من عذاب جهنم أو الكسب حُسْن السمعة أو لخداع الناس، وهذا الضرب من السلوك لا يدل على أن القائم به متصف بأية خُلُقية حقيقية ولكن هناك طريقة أخرى لممارسة العدالة والطيبة والتنسك وهي أن تمارس بدافع الرحمة. من أجل أولئك الذين ينالهم الألم إذا لم يكف المرأ عن الأعمال التي تؤذيهم بدافع الرحمة وحينئذ فقط يأخذ العمل الذي يتم على هذا الوجه صفة الأخلاقية في نظر " شوبنهور".

فأساس الإلزام الخلقي عنده بناءً على ذلك هو الشعور العميق على أساس "المشاركة الوجدانية"، ذلك الشعور الذي يُميل القلب إلى التفكير في ألم كل من يتألم، أنه الرحمة التي تُبَلْبِل القلب وتخذه مثل الخناجر(٢).

والطريق إلى الحقيقة المطلقة هو التجربة الداخلية التي ندركها عن أنفسنا وهذه

---

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٣٢٩، ٣٣٠.

(٢) انظر المرجع السابق ص ٣٣٢.

التجربة تجابهنا بما هو الحقيقي فينا وهذا الحقيقي هو الإرادة وهي وحدة لا تتجزأ في كل مكان وفي كل شيء.

والأفراد لا يختلف بعضهم عن بعض إلا كما تختلف براعم الشجرة الواحدة، والفارق الذي يميز كلا منهم عن الآخرين إنما هو العقل وحده، إن الآخرين هم أنا، آلام الآخرين هي آلامي وسرورهم هو سروري، هذا ما يجب أن يُعْتقد ومن يكون قد وصل من هذه الحقائق إلى هذا الحد تنقشع سحابة الوهم عن ناظره ويسقط عن عينيه القناع(١).

ويرى "شوبنهور" أن الزواج عملية شريرة ؛ لأن كل ما يفعله التناسل هو أن يقدم ضحايا جدد للألم والعذاب، وهذا الرأي مرتبط ارتباط وثيق بكراهيته للمرأة إذ كان يعتقد أن المرأة تؤدي في هذا الصدد دور أكثر تعمدًا من دور الرجل، وعلى العموم فقد سادت لدى "شوبنهور" نظرة تشاؤمية لا مكان فيها للسعادة، بل لقد أعلن أن السعادة شيء يستحيل تحقيقه في هذا الوجود الحسي(٢). فلا يبلغ الراحة التامة إلا الذين ينكرون "إرادة الحياة" إنكارًا باتا ويستسلمون لبطش الإرادة الكلية، أولئك هم الزهاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد هو الميل إلى بقاء الذات والنوع لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة في حياة مقبلة إذ ما دام الوجود شرًا فإن إرادة الوجود شر، والذي يجرب ألم الحياة يفقد كل داع للعمل، ومتى علمت إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تتكر نفسها وتفنى في "النيرفانا"(٣).

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٣٣٤، ٣٣٥.

(٢) حكمة الغرب، برتراند رسل ج ٢ ص ٢٠٢، ترجمة فؤاد زكريا ط. عالم المعرفة ١٩٨٣م.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص "٢٩٢، ٢٩٣"، والنيرفانا مصطلح بوزي يعني الخلاص من الآلام والشرور؛ وذلك لأن من معتقدات البوزية أن الإنسان بعد موته يتناسخ في حيوان آخر بحسب عمله، وإن كل إنسان يُولد من جديد حسبما فعل، إلى أن يصل إلى درجة التطهر الكامل. "فالنيرفانا" هي الغاية التي ينتهي إليها الإنسان بعد خلاصه من كل ألم وفوزه بالنجاة الحقيقية ، وكانت "النيرفانا" في مبدأ نشأة البوزية = =غاية لا يلحقها إلا الشخص الذي مات بعد أن أدى مهمته كما ينبغي، حتى إن بوزا نفسه لم يصل إليها إلا بعد موته، ولكن تلاميذ هذه المدرسة لم يلبثوا أن أدخلوا تعديلات عليها، فأعلنوا أن الفرد

فالدواء الوحيد للألم هو الموت الكامل للشهوة وأن نقضي ليس فقط على الميول الفردية، بل أيضًا على تلك الإرادة الكونية نفسها .

وفي بيان ذلك يقول "شوبنهور: " لو كان لك ملك العالم ثم فقدته فلا يحزنك ذلك، إن هذا ليس شيئًا، وإذا ما غدا لك ملك العالم فلا يفرحك ذلك أن هذا ليس شيئًا، الضراء والسراء إلى ذهاب فاذهب أنت أيضًا أمام هذا العالم إن هذا ليس شيئًا"[(١)].

أهم المآخذ التي ذكرها العلماء على رأي شوبنهور في مصدر الإلزام الخلقي:

تعرض رأي شوبنهور في مصدر الإلزام الخلقي إلى كثير من الانتقادات أهمها:

١ – قوله إن الخلق لا يمكن تعديله أبدًا أمر مخالف للواقع والأدلة على ذلك كثيرة منها:

أ – إن التربية التي تأتينا على أيدي الآخرين لها آثارها الواضحة فينا.

ب – ألا يمكن أن نقول إن المرأ الذي يتخذ لنفسه "مثلا" من المثل العليا وينظم حياته في سبيل الوصول إليه سينجح في تعديل خلقه، حقًا إنه ليس ثمة شك في أن خُلُق المرأ الذي يتخذ لنفسه مثالاً هو نفس خلقه لم يزد عليه شيئًا أكثر من أنه تشبه بهذا المثال الذي اختاره، لكن بماذا نحكم على عملية الاختيار نفسها وتنظيم حركاته كلها لكي تكون في وفاق مع هذا المثال المختار؟ أيكون ذلك كله عديم التأثير في تطور العادات العقلية والأدبية التي تجعل من المرأ تلك الشخصية التي سيكونها.

٢ – ليس كل ما يقوم به المرأ من أفعال بدافع الرحمة يكون على سنن

يستطيع أن يصل إليها في هذه الحياة نفسها إذا كان قد أطفأ في نفسه الشهوات والغي أسباب التناسخ.

الفلسفة الشرقية ص ١٣٩، ١٤٠ د. محمد غلاب، ط. مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٣٤٣.

الأخلاق فكثير من الأفعال يقوم بها الإنسان بدافع هذه العاطفة تكون دلالة على الضعف وسوء التقدير(١).

٢ – دور كايم(٢):

جعل "دور كايم" علم الاجتماع محور دراساته ومن هنا جاء اهتمامه بدراسة الظاهرة الاجتماعية – توطئة لإقامة علم الاجتماع علمًا واقعيًا مستقلاً– ولهذه الظاهرة الاجتماعية دور أساسي في توجيه السلوك الإنساني حيث إنها مصدر الإلزام الأخلاقي عند الإنسان فهي تؤثر في توجيه سلوك الفرد وتفكيره وشعوره على غير إرادة منه ، بل ليس في وسعه أن يقاوم تأثيرها وهذه الظاهرة الاجتماعية تخضع لقوانين علمية شأنها شأن الظواهر الطبيعية، وهي تنشأ نشأة الاجتماع البشري لأنها من صنع العقل الجمعي، وتتميز بصفة الإلزام والقهر بمعنى أنها تفرض نفسها على الأفراد فلا يملكون إلا طاعتها راضين أو كارهين، ...وقيم الأخلاق ومُثُلها العليا من صنف الظواهر الاجتماعية فهي وليدة المجتمع وليست من صنع فلاسفة الأخلاق، وتمرد الأفراد عليها يؤدي إلى الانحلال والفوضى، إذ ليست المثل العليا إلا تعبيرًا عن رغبات الأفراد في إرضاء المجتمعات التي ينتمون إليها، ووظيفة علم الأخلاق هي القيام بدراستها كما هي موجودة بالفعل عند جماعة ترتبط بزمانها ومكانها(٣).

وهكذا جعل "دور كايم" علم الأخلاق علمًا يتناول الظواهر الاجتماعية والأخلاقية التي يمكن دراستها دراسة موضوعية إلى دراسة تقوم على الملاحظة

---

(١) انظر المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٣٣٦، ٣٣٧.

(٢) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي وُلِدَ عام ١٨٥٨م، أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، فقد وضع لهذا العلم منهجية تقوم على النظرية والتجريب معًا، وقد زعم بأنه أنهى الخلاف الناشب بين الحسيين والعقليين بقوله: "إن المعاني والمبادئ المصنوعة من المجتمع غريزية في الأفراد. أهم كتبه: "تقسيم العمل الاجتماعي"، " قواعد المنهج الاجتماعي"، "التربية الخُلُقية"، "الصورة الأولية للحياة الدينية"، توفى عام ١٩١٧م.
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص٤٣٢.

(٣) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص ٢٧٦.

والتحليل التاريخي المقارن، ولذلك نجده يقول:

"**إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين:**

مظهر موضوعي، ومظهر ذاتي:

ولذلك نشاهد أن لكل شعب قواعد أخلاقية عامة تتسم بها الحياة الجمعية وتسود في حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن هناك أخلاقًا عامة يشترك فيها الأفراد في مجتمع معين بالذات، وهناك عدد من الأخلاق الخاصة ما لا حصر له فكل فرد وكل ضمير خلقي إنما يُعَبِّر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة طبق الأصل للأخلاق السائدة في زمان ما، ومن هنا يمكننا القول أن الضمير الخلقي قد يبدوا غير خُلُقي إذا نظرنا إليه من نواحٍ خاصة، وإننا إذا كنا نريد دراسة الأخلاق دراسة موضوعية نجد أن المظهر الأول يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تعتبر مصدرًا عامًا نستطيع بفضله أن نحكم على الأفعال الفردية، والظاهرة الأخلاقية تظهر لنا من خلال إطار اجتماعي يتمثل في تلك القواعد أو الالتزامات التي يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها فالالتزام عنده يصدر من المجتمع وليس من العقل(١).

فالفعل يعتبر خُلُقِيًّا متى كان مطابقًا لقانون مفروض وكان غَيْرِيًّا لا أنانيًا، وكان إراديًا: وهذه الخصائص ترجع إلى المجتمع فالخاصية الأولى نتيجة النظام الذي تفرضه حتمًا كل جماعة، والخاصية الثانية نتيجة الإخلاص للجماعة الذي تفرضه الحياة فيها، والخاصية الثالثة نتيجة ما يلحظه الفرد من أن استفادته من الحياة الاجتماعية تتوقف على إرادته هذه الحياة وشروطها ، ومن الوجهة المادية نرى الأخلاق مختلفة باختلاف الزمان والمكان وسائر الظروف، أي نراها تابعة لأحوال المجتمعات التي تخترعها وتقرضها على الأعضاء فإن لكل مجتمع أخلاقه هي مظهر أحواله، ولا محل لتسويغ الأخلاق بتركيب فلسفة أخلاقية"(٢).

---

(١) قضايا علم الأخلاق د. قباري: محمد إسماعيل ص ٤٧، ٤٨ ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١ ١٩٨٥م.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٤.

أهم المآخذ التي أخذت على هذا المذهب:

ومن خلال ما سبق يمكننا القول أن أصحاب المذهب الاجتماعي أرادوا تحويل علم الأخلاق إلى علم واقعي طبيعي يقوم بوصف الظواهر الخُلُقية ووضع الأسس والقوانين التفسيرية لها من أجل التوصل إلى توجيهات تؤثر من الناحية العملية في رفع مستوى الفرد والمجتمع، وقد واجه أصحاب هذا المذهب حملة انتقادات واسعة من مخالفيهم حيث أخذوا عليهم كثير من المآخذ، بل وحكم بعضهم عليها بأنها مدعاة لخيبة الأمل إذ ما هو موقفها أمام الكثير من مشاكل الحياة العملية فالنفرض مثلاً كما يقول "أندريه كريسون" أن أحدًا من خاصتي قد ارتكب بعض الحماقات فأي موقف يتحتم عليَّ أن اتخذه تجاهه، أيتعين عليَّ أن آخذه بالشدة لكي يتأدب؟ أم أتركه ضحية للعقوبات الطبيعية؟

وإذا كان لي ابن فبأي خطة من التهذيب آخذه؟ أيجب أن أعوده مصارعة الخطوب؟ أم يجب أن أربيه على العدالة والرحمة؟

وإذا قدر لي يومًا أن أكون مختارًا لسياسة بلادي فما الذي يجب عليَّ نحوها لكي تتجه البلاد وجهة موفقة؟ أيجب عليَّ أن أمنح صوتي لأولئك الذين يعملون على صون الأمن العام؟ أم أولئك الذين يوسعون دائرة المشروعات الاستعمارية؟ أم الذي يحددون على هذا أو ذاك نظام الضرائب؟ هذه المشاكل وكثير غيرها يتعرض لها كل إنسان في حياته دائمًا وكل إنسان ملزم بأن يتخذ حيالها موقفًا معينًا، وعند كل إنسان شعور بأنه يمكنه اتخاذ موقف معين، إذًا فلا بد له من مبادئ معتبرة يمكنه أن يرجع إليها عند الحاجة، وهذه الضرورة هي التي حفزت الأخلاقيين من أصحاب المذاهب المأثورة إلى وضع مبادئهم الأخلاقية دفعًا لما عساه أن يعرض من هذه الاحتياجات(١).

ومن المآخذ المهمة أيضًا على هذا المذهب أن محاولة بعض الأخلاقيين تغيير الأخلاق الإنسانية ما هو إذًا إلا دليل على ما هم عليه من السذاجة

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٣٦٤، ٣٦٥.

المفرطة[1].

وأهم ما وُجِّه إلى هذا المذهب من انتقادات هو إغفال دور الدين في توجيه السلوك الأخلاقي بوصفه وحيًا إلهيًا حيث تطرق الاجتماعيون في رد سلطة الإلزام الخلقي إلى ظروف المجتمع وحده باعتبارهم الأخلاق مجرد ظواهر اجتماعية ترجع إلى ظروف المجتمع وبذلك أهملوا جانبًا أساسيًا في الإلزام الخلقي وهو الوحي الإلهي بما يتضمنه من أوامر ونواه لا يمكن إغفالها أو التقليل من قيمتها في تحديد المبادئ والقيم الأخلاقية الصحيحة.

(١) المرجع السابق ص ٣٢٨.

الفصل الثاني

مصادر الالزام الخلقي في الفلسفة المعاصر

١ – الإلزام الخلقي في الفلسفة البرجماتية:

إذا كان المثاليون يرون أن معيار الحقيقة هي كونها حقا في نفسها، والتجريبيون يرون أن التجربة هي التي توضح ما عليه الأفكار والأشياء من حق أو باطل فإن طبيعة التفكير قد أخذت اتجاهًا جديدًا لا يقيس الأفعال بمبادئها بل بنتائجها المترتبة عليها، وقد عبر أصحاب هذا الاتجاه عن واقع المجتمع الأمريكي الجديد وعن نجاح أفراده في التكيف مع البيئة الجديدة التي انتقلوا إليها منذ اكتشاف أمريكا ونزولهم إليها ومحاولتهم مواجهة كل الظروف الطبيعية والبيئية الصعبة والتغلب عليها، وتحويلها إلى أدوات أدت إلى هذا التقدم الهائل الذي نشهده الآن وقبل أن نتكلم عن مصدر الإلزام الخلقي في الفلسفة البراجماتية نبدأ أولاً بتعريفها:

معنى البرجماتية:

"ظهر لفظ البراجماتية في الفلسفة أول ما ظهر لدى الفيلسوف والعالم الأمريكي "تشارلز بيرس" ١٨٣٩– ١٩١٤م وذلك في مقاله كتبها عام ١٨٧٨ بعنوان: " كيف نجعل أفكارنا واضحة، وقد اشتقها من الكلمة اليونانية "براجما" أي العمل، وقد أشار في هذه المقالة إلى أن عقائدنا إنما هي في الواقع قواعد للعمل والأداء، وإننا لكي ننشئ فكرة معينة نحتاج إلى تحديد أي سلوك وأي فعل تصلح لإنتاجه، ولكي نتأكد من وضوح أي فكرة علينا أن ننظر في الآثار والنتائج العملية التي تحققها في الواقع ، سواء أكانت هذه النتائج مباشرة أو غير مباشرة"[(١)]. ومن هنا لم يعد القول أو الاعتقاد حقًا في ذاته ، بل أصبحت حقيقته مرهونة بما يحققه من منفعة عملية في حياة الناس في أي مجال من المجالات، "ذلك هو جوهر التجديد الذي أدخله البرجماتيون على نظرية المعرفة في الفلسفة وهو الربط بين الأفكار والمعتقدات، والنتائج التي تحققها تلك الأفكار في حياة من يؤمن بها، فالنتائج الناجحة المفيدة التي تتحقق على أرض الواقع تعني أن هذه الفكرة أو تلك

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة د. مصطفى النشار ص ١٦٣ ط: دار قباء القاهرة ط١ ١٩٩٨م.

الفكرة واضحة وحقيقية وصادقة، وما عدا ذلك من أفكار ينبغي التنازل عنها والبحث عن أفكار جديدة"[١].

الإلزام الخلقي في الفلسفة البرجماتية:

إذا كانت البراجماتية قد ظهرت على يد "تشارلز ماندر بيرس" ثم خلفه "فريدينا ندشيلر" في انجلترا، و "وليم جيمس" في أمريكا، ثم "جون ديوي" الذي بلور النظرية وتوسع في تطبيقها هو وتلاميذه فقد ارتبطت هذه النظرية بشكل كبير باسم "وليم جيمس" وعُرِفت به، ثم "بجون ديوى" ولذا سيكون حديثنا عن الإلزام الخلقي عند هذين الفيلسوفين:

١ – وليم جيمس[٢]:

تناول "وليم جيمس" الأخلاق في محاضرة بعنوان " فلسفة الأخلاق والحياة الخلقية" بدأها بقوله: "من المستحيل تكوين فلسفة أخلاقية ووضع قواعد نظرية لها قبل وجود التجارب الفعلية والتأكد من أن كل واحد منا يساهم في بناء مدلول الفلسفة الأخلاقية، كما يساهم في بناء الحياة الخلقية للجماعة الإنسانية، وبعبارة أخرى: تبين أنه لا يمكن أن يكون هناك حق مطلق في الأحكام الخُلُقية، كما أنه ليس هناك حق مطلق

(١) المرجع السابق ص ١٦٣، ١٦٤.

(٢) وليم جيمس: عالم نفساني وفيلسوف براجماتي، ولد في ميدنة نيويورك عام ١٨٤٢م وتوفى عام ١٩١٥م، كان الابن الأكبر "لهنري جيمس" الكاتب الساخر، وكان في حياته الدراسية الوسطى طالب للاهوت في معهد "ابرنستون" الديني بالإضافة إلى كثرة أسفاره وتنقلاته في أنحاء أوربا، وكان لهذا كله أثره في نشأة وتكوين ابنه "وليم" ولما يبلغ "وليم" ثمانية عشر عامًا أخذ في دراسة فن التصوير على يد "وليم هنت" وهو رسام موضوعات دينية، ولكنه ما لبث أن تخلى عن ذلك ودخل جامعة "هارفارد" وتابع دراساته العلمية والفلسفية في معاهد وجامعات أوربية وأمريكية إلى أن حصل على درجة "الدكتوراه" في الطب من جامعة هارفاد عام ١٨٧٠م ثم عين أستاذًا للفسيولوجيا والتشريح بها، فكان أستاذًا متميزًا ثم عين أيضًا أستاذًا لعلم النفس فتميز فيه أيضًا، ثم اتجه إلى الفلسفة فألقى فيها الدروس ونشر الكتب وكان أشهر أركان "البرجماتيزم" أي المذهب العملي. "موسوعة الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي ج١ ص ٤٤٧، ٤٤٨، ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط١ ١٩٨٤م، تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤١٦.

في المسائل الطبيعية، حتى ينقرض ذلك النوع الإنساني وتنتهي أفعاله وتصرفاته"[١].

ويتبين لنا من خلال هذا الكلام أن كل من الأخلاق والطبيعة يخضعان للتجربة الإنسانية ومعنى ذلك أن الإنسان هو الذي يحدد الفضائل والرذائل الأخلاقية تبعًا لما يراه مناسبًا لمنافعه في هذا الوقت، ثم إن أثبتت التجربة عكس ما كان يراه صوابًا في المستقبل فعليه أن يغير مبادءه الأخلاقية تبعًا لذلك، ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك الزامات حتى ينتهي وجود الإنسان على الأرض.

"فالخير يقوم على إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته، وتحقق الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجاربنا في الحياة، وكثيرًا ما نضطر إلى إتيان أفعال دون أن يكون لدينا مبرر عقلي للقيام بها، وقد نتوقف عن عمل أو نتيجة دون أن يكون لدينا مسوغ نظري لذلك، ومعنى هذا من حقنا أن نعتنق مبدأً خلقيًا أو معتقدًا دينيًا لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرد، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضياتها، واعتناق الإنسان لمبدأ على أمل أن يكون نافعًا، أفضل من رفض اعتناقه مخافة أن يكون باطلاً، والمبدأ الذي يكفل سعادة الإنسان حق وطاعته واجبة، حتى ولو عجز العقل النظري عن إقامة الدليل المنطقي على صوابه"[٢].

وقد حاول "وليم جيمس" أن يطبق منهجه البرجماتي على الدين أيضًا فقال: أن الإيمان الديني هو استعداد للسلوك، وإلا كان مجرد فرض ميت، فليست العقدية عنده إلا مجرد فرض أمكن تحقيقه عند صاحبه تجريبيًا، والاعتقاد يتحقق بالتجربة عن طريق ما يترتب عليه من نتائج نافعة، فالاعتقاد بوجود الله واعتناق الدين حق لأنه يتحول عند المؤمن إلى سلوك ناجح في حياته فالإيمان يساعد صاحبه على تحمل الآلام والمصاعب بعكس الإلحاد الذي يؤدي بصاحبه أحيانًا إلى عدم تحمل الآلام والتخلص منها بالانتحار أو اليأس من الحياة والتوقف عن العمل. ومن هنا ذهب إلى أن الفعل الفاضل هو الذي يشبع عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة،

(١) إرادة الاعتقاد ص ٧٩ وليم جيمس ، ترجمة د. محمود حسب الله، ط. دار إحياء الكتب العربية مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ١٩٤٦م.

(٢) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص ٢٩٧.

وبمقدار ما تكون هذه النتيجة بمقدار حظه من الخير وهذه هي قاعدة الخير عند الفرد والجماعة أيضًا، فالمثل الأعلى هو الذي يشبع أكثر ما يمكن من رغبات الإنسان وليس من شأن الفلسفة الخُلُقية أن تقدم للناس القواعد أو المواعظ التي تصلح لكل الناس، ومن ثم امتنع وجود مبادئ عامة أو مطلقة تصلح لتقويم أخلاق كل الناس.

وإن لم يمنع هذا من القول بأن البرجماتية قد أقرت قاعدة لجميع الناس وهي أن الفكرة أو المبدأ حق متى تحول عند معتنقه إلى سلوك ناجح في حياته[١].

"وهكذا سُخِّر العقل في الفلسفة البرجماتية لتيسير أسباب الحياة وإشباع الرغبات، ولم يعد معنياً بالبحث عن حقائق الأشياء ووضع المبادئ المطلقة والمثل العليا التي يلتزم الإنسان بها في حياته الخلقية[٢].

٢ – جون ديوي:

اتفق "جون ديوي" مع "وليم جيمس" في القول بأن الفكرة لا تكون صوابًا ما لم تتحول إلى سلوك ناجح في حياة الإنسان، وجاهر "ديوي" بأن الفكرة هي مجرد اقتراح لحل إشكال، أو خطة للتغلب على صعوبة، فهي في كل الحالات أداة للعمل، وبمقدار نجاحها في توجيه سلوك الإنسان بمقدار حظها من الصواب، والحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئًا آخر، ... وطبق "ديوي" مناهج البحث العلمي على القيم فانتهى إلى رفض مذاهب الأخلاقيين السابقين عليه فرفض المثالية؛ لأن الأخلاق قد تحولت على أيدي المثاليين إلى علم صوري بعيد عن الواقع لأنهم أرجعوه إلى مجموعة من المبادئ الثابتة المطلقة يفرضها الفلاسفة وهي أبعد ما تكون عن واقع الحياة، كما أنكر محاولاتهم كشف غايات قصوى ومبادئ عليا ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال، كما أنه رفض مذاهب النفعيين من لتجريبيين؛ لأنهم ردوا الأخلاق إلى تحقيق مصالح ذاتية وإن حمد لهم تعليق الأخلاق على نتائج الأفعال دون بواعثها، ورفض أخلاق الوضعيين لأنهم يردون المثل العليا إلى المجتمع

(١) انظر فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص ٢٩٨.

(٢) انظر المرجع السابق ص ٢٩٨.

وهو رفض رد المثل والمبادئ إلى سلطة خارجية فهي عنده تنشأ نتيجة لظروف الإنسان تنبعث من محيطه وتهدف إلى تغيير حياته وتتغير بتغير الظروف فهي مجرد أدوات يستخدمها الإنسان لخدمة حياته ومن ثم فلا وجود لمبادئ أخلاقية ثابتة(١).

فكل الأحكام الأخلاقية خاضعة للمراجعة، وإذا قُدِّر أن يكون للأخلاق علم فبوسعها أن تتطور وتنموا؛ لأن الحقيقة كلها لم يعرفها العقل الإنساني، فالحياة سبيل متحرك، تتغير فيه الإلزامات الأخلاقية القديمة وتحل محلها الزامات أخلاقية جديدة تصلح للتطبيق في حينها. فالالزامات الأخلاقية لا تنحصر في الامتثال والانحراف، ولكنها تنحصر في قيمة النظم الاجتماعية والقوانين والتقاليد الموروثة المتطورة في شكل نظم ومؤسسات وفي التغييرات التي تتفق مع رغبات الجماعة، وهذا كله يحدث في ظل الحياة الاجتماعية المليئة بالتعاملات الإنسانية، وتفقد هذه النظم قداستها عندما تفقد مقومات بقائها(٢).

والأخلاق عند "ديوي" ليس لأي سلطة إلهية تأثير فيها سواء في نشأتها أو في تطورها فهي تجربة اختيارية وليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية، ومعيار الصدق فيها هو أن تكون موافقة للرأي العام ونتائج القيمة الخلقية هي التي تحدد صوابها أو خطؤها أو الآثار المترتبة على سلوكنا هي التي تبين مدى صحته، ، فالآثار الطيبة تساعد صاحبها على حل مشكلاته، وهذا عنده هو معيار الحقائق ومقياس القيم جميعًا.

(١) انظر فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص ٢٢٩، ٣٠٠.

(٢) انظر الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه. د/ محمود عثمان ص ٤٤٥ ط: الدار الإسلامية للطباعة والنشر – المنصورة ط٥ ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

الجانب النقدي للأخلاق في الفلسفة البراجماتية:

من أهم الانتقادات التي تعرض لها الجانب الأخلاقي في الفلسفة البراجماتية هو: "أنه إذا كان معيار الصدق منحصرًا في المنفعة، وكان العقل خادمًا للحياة العملية وإذا كانت جميع المعايير ومنها الخلقية والدينية معايير فردية، أمكننا بسهولة أن نقول:

"إن ذلك يؤدي إلى أن يكون لكل فرد صدقه الخاص به وكذبه الخاص به، وكذلك فلسفته ودينه وقواعده الأخلاقية، والنتيجة الحتمية لهذا: هي الشك الكلي في جميع المعايير"(١).

٢ – الأعمال الخلقية تصدر الآراء فيها عن نزعتين:

إحداهما النزعة الحسية، والأخرى النزعة الروحية، فتحتمل عملين، أحدهما اللذة، والأخر الواجب، فأي عمل يقصده الفلاسفة البرجماتيون ؟ وأي عمل يريدون؟ إنهم يجيبون: المنفعة العليا فنسألهم: بأي حق ترتبون المنافع وتخضعون بعضها لبعض وأنتم تزدرون النظر، وتتكرون أن يكون للأشياء حقائق وقيم؟ وما قيمة المنافع العليا بإزاء المنافع السفلى ونحن نعيش في عالم مادي، والمادية مغايرة للفضيلة(٢).

(١) الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه ص ٤٥٢.

(٢) .

٢ – مصادر الإلزام الخلقي في الفلسفة الماركسية(١).

قبل أن نتكلم عن مصدر الإلزام الخلقي في الفلسفة الماركسية نتكلم أولاً عن موقفها من الوجود ثم من مفهوم الإنسان؛ وذلك لأن بناء مذهبها الأخلاقي مؤسس على موقفها من الوجود وبالتالي من مفهوم الإنسان.

أما عن موقفها من الوجود: فقد نفر "كارل ماركس" من إسراف "هيجل" في نزعته المثالية الروحية واعتنق المادية، ولكنه أخذ من "هيجل" منهجه الديالكتيكي – الجدلي– وحوَّله إلى جدل تاريخي يقوم على فكرة الصراع بين الطبقات، ومؤدى هذا المذهب عند "هيجل" أن كل قضية إنسانية لها نقيض يعارضها ، وأن الحقيقة الكاملة لا تكون في القضية ولا في نقيضها؛ لأن في كل منهما جانبًا من الحق وآخر من الباطل، والحقيقة الكاملة إنما تكون من المركب منهما الذي يوفق بينهما ولا يتعارض مع أحدهما، وقد يظهر للقضية المركبة منهما نقيض يقتضي الأمر استخلاص الحق بمركب يوفق بينهما ... وهكذا وبناءً على ذلك فسرت الماركسية التاريخ تفسيرًا اقتصاديًا، فليس الفكر هو الذي يوجه تاريخ العالم ويتحكم في تطوره ، بل الأحوال الاقتصادية في أي مجتمع هي التي تكيف تفكير أهله وتحدد سائر أسباب حياتهم، وفي الحياة الاقتصادية يتحقق قانون الصيرورة المركب من القضية ونقيضها والمركب منهما، ويفسر ذلك في نظر

(١) تنسب هذه الفلسفة إلى "كارل ماركس" زعيم الشيوعية العصرية، الذي ولد من أبوين يهوديين عام ١٨١٨ وتوفى عام ١٨٨٣م، تعلم الفلسفة وأعجب بفلسفة "هيجل" ولكنه أنكر إسرافه في التصورية فاعتنق المادية ، ثم انشغل بالعمل الاجتماعي والسياسي فكان صحفيًا وداعية للثورة وحاول أن ينظم الحزب الاشتراكي في ألمانيا ولكنه اضطر أن يلجأ إلى لندن عام "١٨٤٨" حيث ألَّف أهم كتبه وهي: "نقد الاقتصاد السياسي" ، "نداء إلى لطبقات العاملة في أوربا" وكتابه الأشهر" رأس المال" وفي الوقت نفسه كان يواصل دعوته الثورية متخذًا هذه الكلمة شعارًا : " أيها المعوذون في جميع البلدان اتحدوا" فأسس الدولة الاشتراكية الأولى التي ظلت قائمة إلى عام ١٨٧٠ ولكن الحرب بين ألمانيا وفرنسا وإخماد الفتنة الشيوعية بباريس أضعفا نفوذها، ثم قضت عليها الخلافات بين أعضائها.(انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ص ٤٠١.

الماركسيين بأن الإنتاج يتمثل في صورتين: قوي الإنتاج، وتتمثل في الآلة والصانع، وعلاقات الملكية التي تبدوا في انقسام المجتمع إلى طبقة الملاك المستغلين، وعديمي الملكية الذين يعملون عند الطبقة الأولى، ومن هاتين الطبقتين يتألف أسلوب الإنتاج الذي يحدد الوضع المادي للمجتمع(١). وعن طريق الصراع الطبقي بين هاتين الطبقتين تنشأ ثورة اجتماعية تفضي إلى اقتصار الطبقة الأكثرية المستَغَلَّة على الأقلية التي كانت تستغلها لتحقيق مصالحها، وهكذا ردت الماركسية كل ما يمر بالمجتمع من تطورات اجتماعية وفكرية إلى العوامل الاقتصادية فنوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية، وليس هناك وراء هذا العالم المتطور أي قوة روحية لها تأثير عليه(٢).

أما النقطة الثانية " فالإنسان في التصور الماركسي ليس إلا مجموعة من القوى التي تحكمها عوامل اقتصادية، ومن ثم تكون أحكامه وتصوراته بل وسلوكه وعلاقاته انعكاسات ضرورية لظروفه الاقتصادية وإن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد الذي يُسَيِّر حركة الإنسان في الحياة ، وإن تاريخه الطويل ليس إلا صراعًا بينه وبين مطالبه الاقتصادية"(٣). ولأن نمو الحياة الإنسانية فردية واجتماعية يتوقف كله على الظروف المادية والاقتصادية ، وأن درجة الحضارة تقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية، وأن نوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم، فليس وجدان الناس هو الذي يعين وجودهم، وإنما هو وجودهم الاجتماعي الذي يعين وجدانهم والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة التي هي: القضية ونقيضها والمركب منها وهذه هي المادية الجدلية ومظهرها الاجتماعي الراهن تنازع الطبقات"(٤). الذي سينتهي بفضل الحتمية التاريخية إلى المجتمع الشيوعي الذي تستولي فيه الدولة على وسائل الإنتاج وتحكمه القاعدة الشعبية العمالية العريضة في مواجهة طبقة أصحاب رؤوس الأموال.

(١) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص ٣٠٨، ٣٠٩.
(٢) انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٠٢.
(٣) دراسات في فلسفة الأخلاق د. عبد الستار نصار ص ٤٤٣.
(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص ٤٠٢.

وقد ترتب على هذا الموقف من طبيعة "الوجود" و "الإنسان" بالنسبة للأخلاق: أن القيم الخلقية إنما هي مجرد انعكاس للوضع الاقتصادي، ومن ثمَّ ليس لها وجود أصيل في الحياة البشرية، فضلاً عن كونها غير ثابتة، فهي متطورة بحسب التطور الاقتصادي الذي تمرُّ به البشرية ولذلك لا يمكن الإمساك بها على وضع معين أو وضع مبدأ للإلزام الخلقي للجماعة والأفراد، وإذا كان المجتمع هو الذي يفرض الأخلاق فأي انحلال خلقي لا يسمى انحلالاً، بل يسمى تطورًا طبيعيًا يفرضه المجتمع.

ولما كان المجتمع مؤلفًا من طبقات فصراع الطبقات ينتهي بتغلب طبقة على أخرى، ويستتبع هذه نفورًا من قيم الطبقة المندحرة، وظهور قيم جديدة تساير مصالح الطبقة الصاعدة، فيبدوا ما كان شرًا أمام هذه الطبقة خيرًا، والعكس بالعكس، فنظام الرأسمالية الذي يقر بالملكية الفردية مثلاً يقتضي تحريم السرقة حتى تُصان الملكية، فإذا انتفت الملكية الفردية ، بدا تحريم السرقة غير ذي موضوع!!

والاسترقاق الذي أباحه اليونان يبدوا اليوم مجافيًا لكل مبدأ إنساني، ومرجع الإباحة والتحريم إلى اختلاف الأحوال المادية في الحالين ، وهذا وأمثاله يشهد بأن مفاهيم الإلزام الخلقي في كل مجتمع مجرد تعبير عن الأحوال الاقتصادية التي تكتنف حياته في الفترة التي يعتقد أهله بصحة هذه المفاهيم[1].

(١) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص ٣١٢.

الجانب النقدي في الأخلاق الماركسية:

إذا كان "كارل ماركس " قد بنى رأيه في الأخلاق على تفسيره المادي للوجود فقد واجه هذا التفسير انتقادات كثيرة من أهمها:

١ – إن هذه النظرة لا تصلح لتفسير المادة نفسها فهو لم يحاول أن يفسرها ويفسر حقيقتها في الحس أو في العقل أو في الخيال؛ لأن تفسيرها في عقله أو في وهمه هو أن تضرب بيدك على المائدة للتأكد من وجودها، وأن تخبط بقدمك الأرض فتسمع وجودها ناطقًا صادقًا غنيًا عن البيان، وهذه النظرة خاطئة من الناحية العلمية؛ لأن المادة عبارة عن ذرات وهذه الذرات لا يدري أحد أهي موجات أو جواهر فردة صغيرة ولكنها تقبل الانقسام فتطير شعاعًا في الأثير؟ وما هو هذا الأثير؟ كل ما قيل عن الروح أيسر فهما وأقرب إلى الإدراك من هذا الأثير، فهو شيء لا لون له ولا كثافة ولا حركة، ولا تصدق عليه خاصة من خواص المادة في علم العارفين بها والعاملين في ذراتها فالمادة إذًا تتركب من جزئيات صغيرة غير مدركة بالحس ومع ذلك يظن "كارل ماركس" أنه يفسر بهذه المادة كل شيء(١).

٢ – إذا كانت الماركسية قد أرجعت كل تصرفات الإنسان إلى عامل واحد وهو العامل الاقتصادي ففي هذا تحكم ظاهر من جهة، وتفسير للمسألة على غير وجهها الصحيح من جهة أخرى، وذلك لأن التغيرات التي تلحق بأدوات الإنتاج كما يقول "برتراندرسل" ترجع إلى أسباب ذات طبيعة عقلية تتمثل في كشوف العلم ومخترعاته وهذه الكشوف لا تنشأ عن الأوضاع الاقتصادية، ولا يستطيع أحد من شياطين الماركسية وفلاسفتها أو غيرهم أن ينكر أن ما وصل إليه العلم في كل مجال في حياتنا المعاصرة يرجع أساسًا إلى عقل الإنسان وطموحه، ولا ينكر أحد أيضًا أن تأثير الإنسان في الكون من حوله ليس إلا تحقيقًا لمطلب اقتنع به قبلا، فالإنسان بمواهبه هو لذي يتحكم في المادة، وبالتالي يمكن أن يحدد لنفسه من الضوابط السلوكية والإلزامات الخلقية ما يحفظ عليه إنسانيته(٢).

---

(١) انظر بحوث في التيارات الفكرية عرض ونقد ص ١٣٦ د. حامد الخولي.

(٢) دراسات في فلسفة الأخلاق ص ٤٥٠.

لقد فطن نقاد الماركسية أن ماركس قد وضع النظرية أولا ثم أخذ يبحث لها عن أدلة تؤيدها، ويؤخذ من هذا أن الفكر سابق على آثاره وإذا كان الأمر كذلك بطلت النظرية وأنهار أساسها. وبالتالي بطل ما يبنى عليها من نتائج.

الفصل الثالث

مصادر الإلزام الخلقي في الإسلام

للأخلاق في الإسلام مكانة بالغة الأهمية ، فهي الروح التي تسري في كل تشريعاته من عبادات ومعاملات ونظم وآداب، وهي الأصل الثابت في كل أحكامه وأوامره ونواهيه سواء منها ما يتعلق بالفرد أو بالأسرة أو بالمجتمع أو بالحكم والعلاقات الدولية"(١).

ومما يدل على مدى أهمية الأخلاق في الإسلام ومكانتها العليا عند الله تعالى أنه وصف النبي ﷺ مادحًا له بأنه على خلق عظيم: ﴿ **وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾(٢). ورسالة الإسلام في عمومها إنما جاءت لتحقيق مكارم الأخلاق وذلك لاشتمالها على الكثير من التشريعات التي تحث على تهذيب النفس والتحلي بأمهات الفضائل والبعد عن الرذائل ومن دلائل هذه الأهمية أيضًا أن النبي ﷺ أخبرنا أن التفاضل بين المؤمنين يكون بحسن الخلق ففي حديث عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: " **إن من أخيركم أحسنكم خلقًا**"(٣).

وأخبرنا كذلك أن العبد ينال بحسن خلقه أجر يعادل أجر الصائم القائم وذلك في قوله: " إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم"(٤). والشواهد على ذلك كثيرة في أحاديث النبي ﷺ.

ولما كان من أهم خصائص الأخلاق القويمة مدى ما فيها من قوة تدفع الناس إلى العمل بها، تعددت مصادر الإلزام الأخلاقي في الإسلام تبعًا لتعدد طبائع البشر، وتباين استعداداتهم الإنسانية إذ منهم من يخضعون في حياتهم لما

---

(١) مقومات الإسلام ص ١٦٥ د. أحمد الطيب.

(٢) سورة القلم آية ٤.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشًا ولا متفحشًا م ٢ ج ٤ ص ٥٥ ط. دار الوفاء بالمنصورة.

(٤) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب حسن الخلق ج ٤ ح ٤٧٩٨ ص٢٥٣ ، ط دار الريان للتراث.

يمليه العقل عليهم وهم الذين سماهم القرآن الكريم بأولي الألباب وأولي الأبصار، ومنهم من تسيطر عليه الحاسة الخلقية فتدفعهم إلى الخير وتزجرهم عن الشر، ومنهم من تسيطر عليهم أهواءهم فيخلدون إلى الأرض ويتبعون أهواءهم، ومنهم من تستعبدهم الشهوات فيتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام، ومنهم من يخشون ملامة الناس فيتجنبون الرذائل ومنهم من لا ينزجرون إلا بالعقوبات والسياط، ومنهم من لا يعملون إلا رغبة في منفعة أو رهبة من ألم وغير ذلك [١].

ولهذا كله جعل الإسلام مصادر الإلزام الخلقي متعددة لتتوافق مع كل هذه الطبائع وأهم هذه المصادر هي:

١ – الإلزام بوازع العقل:

"إن العقل الذي مَنَّ الله تعالى به على الإنسان وميزه به على سائر المخلوقات إذا كان مستقيما فإنه يستطيع أن يميز بين الخير والشر في كثير من الأمور ، كما يستطيع أن يدرك ما يؤدي إليه الخير من راحة وسعادة وسرور وما يؤدي إليه الشر من ضيق وألم ، ومن شأن هذا العقل أن يدفع صاحبه إلى فعل ما فيه سعادته وترك ما فيه شقاوة"[٢].

وقد سمي العقل في القرآن الكريم بأسماء كثيرة تدل على وظيفته في حفظ الإنسان من الوقوع في المعاصي والرذائل فقد خاطب الله تعالى أصحاب العقول بلفظ "أولى الألباب" ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ** ﴾[٣].

قال الراغب الأصفهاني: "اللُّب: العقلُ الخالص من الشوائب، وسمي بذلك لكونه خالص ما في الإنسان من معانيه"[٤]

---

(١) انظر: الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ٢٠٨ د. عبد المقصود عبد الغني، ط مكتبة الزهراء ط١ ١٤٠٦هـ.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٨.

(٣) سورة آل عمران آية١٩٠.

(٤) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ج ١ ص ٤٤٧ ط مطابع الأوفست.

ونجد كلمة " النهي" وردت بمعنى العقل وذلك في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُوْلِي النُّهَى**﴾[١] وألي النهى هم أصحاب العقول السلمية المستقمية[٢] وسمى الله العقل حِجْرا وذلك في قوله تعالى: ﴿**هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ**﴾[٣].

قال الراغب الأصفهاني: "قيل للعقل حجرًا لكون الإنسان في منع منه مما تدعو إليه نفسه"[٤].

وقال ابن كثير " وإنما سُمِّي العقل حجرًا لأنه يمنع الإنسان من تعاطي ما لا يليق من الأفعال والأقوال، ومنه حِجْر البيت الحرام؛ لأنه يمنع الطائف من اللصوق بجداره الشامي"[٥].

ومن خصائص العقل أيضًا المتعلقة بإصلاح الخلق "الرشْد" الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ**﴾[٦]. فالرشْدُ خلاف الغَيَّ يستعمل استعمال الهداية"[٧].

والذي يتأمل في القرآن الكريم يجد أن آيات النظر العقلي التي تحث على التدبر والتفكر وإعمال الفكر كثيرة، وكذلك الآيات التي تسخط من المقلدين الذي لا يعملون عقولهم وتصفهم بأنهم كالأنعام بل هم أضل، ولا شك أن الهدف الأساسي من حث القرآن الكريم على النظر والتفكر في خلق السموات والأرض هو الوقوف على ما فيها من أسرار وآيات تقود الإنسان إلى معرفة خالقها، وإذا كان من إشرف ثمرات العقل معرفة الله وحسن طاعته والكف عن معصيته فمن الضروري أن يصبح العقل مصدرًا للإلزام الخلقي، وقد أشار القرآن الكريم إلى أن الله تعالى خلق

(١) سورة طه من الآية ٥٤، ١٢٨.
(٢) انظر : تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج ٣ ص ٢٢٧ ط مؤسسة الريان.
(٣) سورة الفجر الآية ٥.
(٤) المفردات ج١ ص ١٠٩.
(٥) تفسير القرآن العظيم ج ٤ ص ٦٥٤.
(٦) سورة هو من الآية٧٨.
(٧) المفردات ج ١ ص ١٩٦.

الإنسان ليعبده: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾(١). وأنه سبحانه يريد اختباره ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾(٢). وبين أنه لا إكراه في الدين ودل على الأوامر والنواهي، لذلك كان الاقتناع العقلي بصحة القضايا والمبادئ والأحكام أول أنواع الإلزام وإذا كان مصدر الإلزام الخلقي هو أساسًا الوحي الإلهي فلا ينبغي أن نفهم هاهنا ازدواجية في مصدر الإلزام الخلقي بين الوحي الإلهي وبين العقل الفطري عند الإنسان ، فالوحي هو المصدر وهو الحاكم أولاً وأخيرًا، ولا تكون أوامر الوحي وأحكامه ملزمة بل لا نعرف معناها الخلقي إلا بالعقل المفطور على معرفة الله وعلى الإيمان به، فإذا ما اعترف العقل بخالقه فحينئذ تكون الأوامر ملزمة ويكون العقل ملزمًا بل ويأمرنا أن نخضع للوحي الإلهي(٣).

فلا ينبغي أن نفهم ها هنا ازدواجية في مصدر الإلزام الخلقي بين الوحي الإلهي وبين العقل الفطري عند الإنسان، فالوحي هو المصدر وهو الحاكم أولاً وأخيرًا، ولا تكون أوامر الوحي، وأحكامه ملزمة بل ولا نعرف معناها الخلقي إلا بالعقل المفطور على معرفة الله وعلى الإيمان به، فإذا ما اعترف العقل بخالقه فحينئذ تكون الأوامر ملزمة ويكون العقل ملزمًا بل ويأمرنا أن نخضع للوحي الإلهي(٤).

٢ – الالزام بوازع الضمير:

على الرغم من أهمية العقل كمصدر للإلزام الخلقي لكن الإلزام العقلي لا يتم إلا للحكماء الذين يعبدون الله تعالى ويطيعون أوامره ؛ لأنه سبحانه مستحق بذاته للعبادة وأن أوامره تعالى مستحقة للطاعة، ولكن الكثرة الغالبة لا يكفيها وازع العقل وتحتاج إلى وازع الضمير أو الحس الخلقي كزاجر يبعدها عن الذنوب التي تخفي على أعين الناس ولا

(١) سورة الذاريات الآية ٥٦.
(٢) سورة الإنسان من الآية ٢.
(٣) انظر الأخلاق بين الفلسفة والإسلام د. عبد المقصود عبد الغني ص ٢٠٩.
(٤) انظر: دستور الأخلاق في القرآن د. محمد عبد الله دراز ص ٣٥ ترجمة د. عبد الصبور شاهين ط. الكويت ط٣ ١٩٨٠م.

ينالها العقاب الدنيوي، بواسطة البشر(١).

وقد دلت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة على وجود هذا "الحس الخلقي" عند الإنسان، ومنها قوله تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾(٢).

فالنفس الإنسانية منذ تكوينها وتسويتها أُلْهِمَت في فطرتها إدراك طريق فجورها وطريق تقواها، وهذا هو الحس الفطري الذي ندرك به الخير والشر، ولذلك كان على الإنسان أن يذكي نفسه ويطهرها من الإثم حتى يظفر بالفلاح(٣). وإلا سيضيع سعيه.

يقول الله تعالى: ﴿**بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ**﴾(٤).

"فالإنسان لديه بصيرة يستطيع أن يحاسب بها نفسه محاسبة أخلاقية على أعماله ومقاصده منها، ولو حاول بالجدل اللساني الدفاع عن نفسه وإلقاء معاذيره"(٥).

وقد بينت السنة النبوية المطهرة أهمية هذا الحس الخلقي في توجيه السلوك ومن ذلك ما روى عن النواس بن سمعان الأنصاري قال: سألت رسول الله ﷺ عن البر والإثم؟ فقال: "البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطَّلع عليه الناس"(٦).

---

(١) انظر الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ٢١٠.
انظر: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام د. مصطفى حلمي ص ١٢١. ط. دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ط١ ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م.

(٢) سورة الشمس الآيات من ١٠:٧.

(٣) الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حنبكة ج١ ص ٧٣، ط داغر القلم– دمشق ط٥ ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩.

(٤) سورة القيامة الآيتان ١٤، ١٥.

(٥) الأخلاق الإسلامية وأسسها عبد الرحمن حسن حنبكه ص ٧٣.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم ح ٢٥٥٣/١٤ م٨ ص ٣٥٢، ط. دار الحديث القاهرة ط١ ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

فهذا الحديث يدل على أن في النفس حسًا خلقيًا بالإثم، ولذلك يكره فاعل الإثم أن يطلع عليه الناس؛ لأنه يعلم أنهم يشعرون بمثل ما يشعر وذلك بحس أخلاقي موجود في أعماق نفوسهم وهذا الحس الأخلاقي أو "الضمير" إذا كان نقيًا خاليًا من العلل والأمراض استطاع أن يشعر برذائل تلك الأخلاق ومساوئ السلوك وبمحاسنها، وأن يميز بين الصنفين(١).

وأشار النبي ﷺ إلى هذا الحس الأخلاقي الموجود في قلب كل مسلم بقوله: "البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس وفم يطمئن إليه القلب وإن أفتاك المفتون"(٢).

ويرتبط الضمير بالمسئولية ، فضمير المؤمن موصول بالله سبحانه وتعالى، ولما كانت النفس البشرية معتركًا للخير والشر فإن سلاح مجاهدة المؤمن هو الضمير أو النفس اللوامة ذلك؛ لأن في إمكان الإنسان أن يخدع القانون أو يستغله لصالحه أو يحتال عليه، أما ضمير المؤمن فهو بمثابة محكمة داخل الإنسان لا يمكن خداعها لأنها مرتبطة برقابة عليها من الله تعالى الذي ﴿ **يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ** ﴾(٣). ﴿ **وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِن شَيْءٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ** ﴾(٤). وهذه الإرادة توجه إلى صاحبها إنذارات التأنيب حتى ترده إلى الخير(٥).

الإلزام بوازع الترغيب والترهيب:

الترغيب والترهيب من المصادر المهمة التي استخدمها الإسلام كطريقة أو وسيلة لتهذيب خلق البعض، وهم أولئك الذين لا تستطيع عقولهم أن تصل إلى درجة كونها سلطة ملزمة للخير مانعة من الشر، وفي الوقت نفسه تكون فطرتهم قد انحرفت فلا

(١) انظر: الأخلاق الإسلامية وأسسها ص ٧٤.
(٢) الجامع الصغير للسيوطي ٣١٩٨.
(٣) سورة غافر الآية ١٩.
(٤) سورة إبراهيم من الآية ٣٨.
(٥) انظر: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ص ١٢٢.

تستطيع ضمائرهم أن تدفعهم إلى الخير وتمنعهم من الشر "وهذا النوع من الناس لهم وازع آخر غير وازع العقل والضمير وهو "الترغيب والترهيب" وهذا الوازع له تأثير قوي في توجيه السلوك الإنساني، وذلك لأن النفس قد جبلت على الرغبة فيما ينفعها ويحقق لها السعادة، وعلى الرهبة والخوف مما يضرها ويجلب لها الشقاء والألم، ولذلك فإنها تتحرك بدوافع الرغبة والرهبة وتسارع إلى فعل ما يحقق رغبتها وإلى ترك ما يعرضها للرهبة والخوف"(١).

وقد تنوعت أساليب الإسلام في الترغيب والترهيب ففيما يتصل بالترهيب فإن الله تعالى يحذر العاصي من انتقامه في النفس وفي الأولاد وفي الأموال والثمرات ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ**﴾(٢).

ومن صور عقوبات الآخرة: توعد الله الذين يغشون في الكيل والميزان بالعذاب والهلاك ﴿ **وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ** ﴾(٣).

أما ما يتصل بالترغيب فقد وعد بخير الدنيا وزيادته لمن يشكر، وحفظ النعمة لمن يحافظون على سلوك طريق الاستقامة، ووعد بالاستخلاف في الأرض، وبشر بالجنة في الآخرة بما فيها من نعيم خالد لا ينقطع ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ**﴾(٤). ﴿ **وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً** ﴾(٥).

ومن أنواع النعيم الذي وعد الله تعالى به المؤمنين في الجنة ما ورد في

(١) الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ٢١١.
(٢) سورة النحل الآية ١١٢.
(٣) سورة المطففين الآيات ١: ٣.
(٤) سورة إبراهيم من الآية ٧.
(٥) سورة النور آية ٥٥.

قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الجَنَّةِ الَتِي وُعِدَ المُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ﴾(١).

الإلزام بوازع الكفارات:

ومن وسائل الإلزام الخلقي في الإسلام " تقويض الله سبحانه إلى العبد أن يعاقب نفسه تكفيرا عن بعض الذنوب كالصوم وهو عقوبة بدنية، أو عتق رقبة أو إطعام مساكين وهما عقوبة مالية، وهكذا يظهر لون من امتحان الإيمان وتعود الإنسان على محاسبة نفسه، بعد الإقرار بذنبه والإذعان لحكم ربه، وفيها استحضار للرقابة الإلهية وتعود الإنسان على الكف عن المخالفات(٢).

وفي القرآن الكريم إشارة لهذه الكفارات ومن ذلك قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَراً مِّنَ القَوْلِ وَزُوراً وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ * وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً ﴾(٣).

وفي كفارة اليمين:﴿ لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ (٤).

ومن خلال تلك الأمثلة يتبين لنا أن الإسلام ربط مصير الإنسان من حيث السعادة والشقاوة في الحياة الدنيا والآخرة بالعمل الأخلاقي، فنتيجة الأخلاق الحسنة السعادة في الحياتين، ونتيجة الأخلاق السيئة الشقاوة في الدارين معًا، وبذلك تميزت الأخلاق الإسلامية عن الأخلاق النفيعة ؛ لأن الأخيرة ربطت الأخلاق بالمنافع

(١) سورة محمد من الآية ١٥.
(٢) انظر القرآن في التربية الإسلامية للشيخ نديم الجسر ص ١٠٥.
(٣) سورة المجادلة الآيتان ٣، ٤.
(٤) سورة المائدة من الآية ٨٩.

المادية الدنيوية وجعلتها وسيلة لها فحسب، كما تميزت عن الأخلاق الكانطية التي لم تربط الأخلاق بالجزاء مطلقًا؛ لأنها ترى أن الأخلاق يجب أن تُطَبَّق بصرف النظر عما يترتب عليها من جزاء أو مكافأة فإن هذه الأخلاق لا تصلح لجميع الفئات.

وكذلك ربط القيم الأخلاقية بالجزاءات المتنوعة له قيمة تربوية مؤثرة في تعليم الكبار والصغار ولنجاح التربية الأخلاقية في المراحل التعليمية المختلفة، ذلك أن معرفة الناشئ بتلك الأنواع من الجزاءات المترتبة على السلوكيات الأخلاقية تعتبر أقوى الحوافز والدوافع القوية إلى الالتزام الدائم بالقيم الأخلاقية، ذلك أنه بقدر ما يعرف الإنسان قيمة الشيء يلتزم به، وبقدر ما يعرف العواقب الوخيمة المترتبة على فعله يبتعد عنه، وهذا وذاك يدفعانه إلى مزيد من التضحية من أجل التمسك بالقيم في هذه الحياة(١).

الإلزام بوازع الرأي العام:

هناك بعض الناس يكون تأثير الرأي العام عندهم أقوى من تأثير المصادر الأخرى إذ إنهم حريصون تمام الحرص على مكانتهم الاجتماعية وظهورهم أمام الناس بأحسن صوره أو أفراد من ضعيفي الإيمان الذين لا يخافون الله تعالى في الدنيا ومن هنا يكون تأثير سلطة الجماعة أو الرأي العام وازعًا قويًا لهم يدفعهم إلى التمسك بالفضائل والبعد عن الرذائل، ومن هنا جعل الإسلام المجتمع مسئولاً عن انحراف الأفراد؛ لأن فساد بعض الأفراد قد يؤدي إلى فساد المجتمع كله، ولهذا قال تعالى:﴿ **وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ العِقَابِ** ﴾(٢). ولهذا أقر الإسلام مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واعتبر القيام بذلك من عزائم الأمور ﴿ **يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ المُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ** ﴾(٣). ومسئولية الجماعة عن انحراف الأفراد ترجع

(١) انظر علم الأخلاق الإسلامية ص ٢٨٨، ٢٨٩

(٢) سورة الأنفال من الآية ٢٥

(٣) سورة لقمان من الآية١٠.

أساسها إلى عدم إنكارها السلوك المنحرف مع إمكانها إنكاره وذلك يدل على رضاها به، ولهذا متى زاد الفساد في المجتمع فإن الله تعالى ينزل عليه البلاء الذي يعم الفاسدين وغير الفاسدين والعصاة وغير العصاة؛ لأن غير العصاة يُعَدُّون عصاه لرضاهم بالمعصية وإن كان مقدار مسئوليتهم أقل من مسئولية أولئك"[1]. وقد ذم القرآن الكريم بني إسرائيل لإفسادهم مجتمعهم وعدم نهى أفراده عن المنكر وذلك في قوله تعالى: ﴿**لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ**﴾[2].

الإلزام بوازع السلطان:

قد لا يصلح مع بعض الناس طرق الإلزام السابقة فقد لا يكفي وازع العقل وحده عند جميع الناس، كما لا يكفي وازع الضمير عند الغارقين في الجرائم والآثام، وكذلك قد لا يحقق الترهيب هدفه مع المفضلين للعاجلة، أو المعتمدين على رحمة الله عز وجل بلا تفكير في أن الرحمة لا تناقض العدل والحكمة ووازع الرأي العام لا يؤتي ثماره مع الذين جَفَّ في وجوههم ماء الحياء من الله تعالى. أو ضعفاء الإيمان الذين لا تؤثر فيهم زواجر القرآن، بل يقدم على المحارم ولا يبالي ، ولكن متى علم أن هناك عقوبة من السلطان ارتدع وخاف من العقوبة السلطانية وانزجر من ارتكاب المنكرات لضعف الإيمان وقلة البصيرة، وحينما تكون رقابة السلطة الإدارية رقابة يقظة ، وحراستها حراسة حذرة ووسائلها مجدية ونافعة فإن شذوذ الأفراد والجماعات يقل إلى أدنى النسب الممكنة في الواقع الإنساني، ومن الشواهد على هذه الحقيقة عصر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ، فإنه كان عصر إدارة حازمة، ورقابة يقظة، وحراسة حذرة، ولذلك لم يسجل تاريخ هذا العهد من شذوذ الأفراد والجماعات إلا القليل النادر الذي لا يخلو منه أي مجتمع إنساني مهما كان مجتمعًا مثاليًا. فسلطان الدولة الإسلامية بروادعها وعقوباتها مؤثر في بناء الفرد المسلم المتخلق بأخلاق الإسلام على قدر استعداده، وبناء الأمة

(١) علم الأخلاق الإسلامية ص ٢٣٤.

(٢) سورة المائدة الآيتان ٧٨، ٧٩.

الإسلامية التي يكثر فهيا الخير ويقل فيها الشذوذ، أما الشاذون القليلون فتنفذ فيهم العقوبة تأدبًا وعبره وعظة لمن تحدثهم أنفسهم بأن يسلكوا مثل طريقتهم ومجتمع يصل إلى هذه الحالة يكون مجتمعًا مثاليًا(١).

درجات الإلزام الخلقي في الإسلام:

رأينا في المبحث السابق أن الإسلام لم يكتف بمصدر واحد للإلزام، بل عدد المصادر تبعًا لتعدد طبيعة الفروق الفردية بين الناس، ولما كان الإنسان ملزم بعمل الخير وتجذب الشر في كل الأوقات والأحوال وكانت الخيرات كثيرة لا يستطيع الإنسان عملها كلها فقد حدد الإسلام درجات للإلزام ومراتب في الأعمال الأخلاقية؛ حتى لا يقف الإنسان موقف الحيرة في فعل بعضها وترك بعضها الآخر، لذا نرى أنَّ الإسلام رتَّب الأعمال الأخلاقية إلى لازم وألزم، فألزمها فرض العين، ثم فرض الكفاية ثم الواجب، ثم السنة المؤكدة، ثم السنة غير المؤكدة، ثم النوافل، كذلك ربت المحرمات أو الشرور إلى كبائر وصغائر، ثم المكروهات وخلاف الأولى، وحدد مسافة بين الخير والشر لا هي خير ولا هي شر وهي المباحات، وبذلك يكون قد أنقذ الإنسان من الحيرة من الناحية التشريعية ، أما من الناحية العملية لم يدع الإسلام إلى الالتزام ببعض الخيرات وعدم الالتزام بالبعض الآخر، فالخيرات كلها لازمة ، ولكنها مرتبة بحسب نوعية الأعمال التي تلزم في الدرجة الأولى وهي المشتركة بين جميع المكلفين وعلى أساسها يتميز الإنسان الأخلاقي واللاأخلاقي وهي الواجبات العينية من الناحية الإيجابية ، والكبائر من الناحية السلبية في كل ناحية مراتب فالواجبات العينية يليها السنن والمندوبات والكبائر يليها الصغائر واللمم (٢).

وقد فتح الإسلام الباب أمام الراغبين في الخيرات ورغَّب في التسابق فيها. قال تعالى: ﴿**فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ**﴾ (٣). ﴿**وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ المُتَنَافِسُونَ**﴾(٤).

---

(١) الأخلاق الإسلامية وأسسها ج ١ ص ٢٢٠ بتصرف.
(٢) انظر علم الأخلاق الإسلامية ص ٢٣٧، ٢٣٨.
(٣) سورة البقرة من الآية ١٤٨.
(٤) سورة المطففين من الآية ٢٦.

وإذا كان الإسلام يدعو إلى التسابق في الخيرات والتنافس في الفضائل وأعمال البر دون أن يضع حدًا لذلك، فإنه يشترط ألا يؤدي هذا التسابق في مجال من مجالات الخير إلى إهمال الواجبات الأخرى وألا يتجاوز الحد الأقصى؛ لأن تفاوته يعتبر إفراطًا مذمومًا. فعلى سبيل المثال– الإسلام لا يرغب المسلم في الانقطاع للعبادة والصلاة في المسجد وترك العمل وطلب الرزق، ولا يرغبه في قيام الليل كله أو صيام الدهر أو عدم الزواج ويتضح لنا ذلك في إجابة النبي ﷺ على الثلاثة الذين جاءوا إلى بيوت أزواجه ويسألون عن عبادته " فلما أخبروا بها كأنهم تقالوها فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدًا، وقال الآخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا اعتزل النساء فلا أتزوج أبدًا .

فجاء رسول الله ﷺ فقال: لا أنتم الذين قلتم كذا وكذا أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني" (١).

والنظام الأخلاقي في الإسلام يتسم كذلك بالمرونة ومراعاة طاقة الإنسان في الإلزام ، فالإسلام لا يلزم المسلم إلا بما يطيقه ولذلك فإنه أباح للمريض وللمسافر الإفطار في رمضان.﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** ﴾ (٢). وأباح للمضطر أكل الأطعمة المحرمة ﴿ **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ المَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ** ﴾(٣). وأباح لفاقد الماء أو الذي لا يستطيع استعماله أن يتيمم بالتراب ﴿ **وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً**

(١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح ح ٤٧٧٦.
(٢) سورة البقرة من الآيات ١٨٣، ١٨٤.
(٣) سورة البقرة من الآية١٧٣.

فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[1].

وكذلك أباح الإسلام الكذب في بعض الحالات الاستثنائية. فقد روى عن أسماء بنت يزيد قالت: قال رسول الله ﷺ: " لا يحل الكذب إلا في ثلاث: يحدث الرجل امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب والكذب ليصلح الناس"[2].

وليس في هذا تعارض مع ما روي عنه ﷺ أيضًا ذم الكذب فقد روى عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صدِّيقًا، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور ، وإن الفجور يهدي إلى النار، وما يزال العبد يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابًا"[3].

ووجه عدم التعارض بين الحديثين هو: " أن الكذب في الأمور الثلاثة التي أشار إليها النبي ﷺ ليس فيه صراع أو تذييف للحقيقة ، ولا يؤدي إلى ضرر، وإنما يؤدي إلى خير، فكذب الرجل على زوجته يؤدي إلى التودد إليها وإرضائها، وقد ينقذ حياتهما من التعرض للطلاق ، والكذب في الحرب يؤدي إلى إنقاذ الشخص لنفسه أو إنقاذ من معه جميعًا ، والكذب في الإصلاح بين المتنازعين يؤدي إلى التآلف بين القلوب وإزالة الضغائن من النفوس، ومع هذا كله فإن الكذب في هذه الحالات رخصة وليس عزيمة أي أنه يباح في حالات الضروره لأن في ذلك دفع لشر كبير بشر صغير، والإسلام يقف بذلك وسطًا بين مذهبين متطرفين من المذاهب الأخلاقية: الأول لا يبيح الاستثناء من القاعدة الأخلاقية بأي حال من الأحوال حتى لو أدى ذلك إلى هلاك الإنسان، وهذا هو مذهب "كانط" الذي صرح بأن المبادئ الأخلاقية يجب تطبيقها على كل الناس مهما كانت الظروف،

(١) سورة النساء آية ١٤٣.

(٢) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله، باب ما جاء في إصلاح ذات البَيْن ح ١٩٣٨ . قال الترمذي: حديث حسن.

(٣) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله، باب ما جاء في الصدق والكذب ح/١٩٧١. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

والمذهب الثاني الذي يرى أن المنفعة أو الغاية تبرر الوسيلة، فكل وسيلة تحقق المنفعة أو الغاية تكون عملاً أخلاقيًا(١).

(١) انظر الأخلاق بين الفلسفة والإسلام ص ٢١٩، تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٥٠.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لمصادر الإلزام الخلقي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة يمكننا أن نستنتج ما يأتي:

١- الإلزام الخلقي هو القاعدة التي يجب أن يسير على ضوئها الإنسان في سلوكه وفي تعامله مع الآخرين، فالسلوك الأخلاقي ليس سلوكًا عشوائيًا ولا يحدث بطريقة عفوية لكنه في جوهره سلوك إرادي منظم.

٢- اختلفت مصادر الإلزام الخلقي في الفلسفة الحديثة وتعددت تبعًا لاهتمام أو التركيز كل أصحاب مذهب من المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة على أحد الجوانب المكونة للشخصية الإنسانية، ولم يوجد مذهب من المذاهب الأخلاقية في هذه الفلسفات اهتم بكل العوامل المؤثرة في توجيه سلوك الإنسان ، ولذلك وجهت إليها جميعها انتقادات جعلتها غير مؤثرة في توجيه سلوك الإنسان بشكل عام.

٣- سلطة الإلزام في هذه المذاهب الفلسفية ليست سلطة مؤثرة بالدرجة الكافية في توجيه السلوك الأخلاقي ؛ لأنها أغفلت دور الدين في هذه المسألة بشكل واضح.

٤- لم يجعل الإسلام مصدر الإلزام الخلقي واحد كما فعلت المذاهب الفلسفية وإنما جعله متعددًا ليتلائم ذلك مع جميع الطبائع البشرية .

٥- الجزاء في الفلسفة جزاء دنيوي فقط أما الجزاء في الإسلام فهو دنيوي وأخروي.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: المصادر والمراجع.

(١) الأخلاق بين الدين والفلسفة وعلم الاجتماع د. سيد بدوي، ط. دار لمعارف ١٩٦٧م.

(٢) الأخلاق بين الفلسفة وعلماء الإسلام، د. مصطفى حلمي، ط. دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان ، ط ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م.

(٣) الأخلاق والسياسة د. إمام عبد الفتاح إمام ، ط. المجلس الأعلى للثقافة.

(٤) الأخلاق الإسلامية وأسسها د. عبد الرحمن حسن حنبكه ط. دار داغر القلم دمشق، ط٥ ، ١٤٢٠هـ ، ١٩٩٩م.

(٥) الأخلاق بين الفلسفة والإسلام د. عبد المقصود عبد الغني ط.مكتبة الزهراء ط١ ١٤٠٦هـ.

(٦) إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي، ط. دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي.

(٧) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للإمام الحافظ أبي العلاء محمد المباركفوري ط. المكتبة التوفيقية – القاهرة.

(٨) تاريخ الفلسفة الحديثة– يوسف كرم ط. دار المعارف، ط٥.

(٩) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ط. مؤسسة الريان.

(١٠) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف لابن مسكويه، تحقيق ابن الخطيب، ط. المطبعة المصرية ، ط١.

(١١) دراسات في فلسفة الأخلاق د. عبد الستار نصار ط: مكتبتي لطباعة الأوفست.

(١٢) صحيح مسلم بشرح النووي ط. دار الحديث – القاهرة .

(١٣) صحيح البخاري

(١٤) عقائد المفكرين في القرن العشرين عباس محمود العقاد ط. مكتبة غريب.

(١٥) علم الأخلاق الإسلامية د. مقداد يالجن، ط عالم الكتب – الرياض ط٢، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.
(١٦) فالكر المادي الحديث وموقف الإلام منه د. محمود عتمان ط. الدار الإسلامية بالمنصورة.
(١٧) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي د. محمد البهي ط.
(١٨) الفلسفة الحديثة عرض ونقد د. أحمد السيد رمضان ، ط. مكتبة الإيمان بالمنصورة.
(١٩) الفلسفة الشرقية د. محمد غلاب، ط مطبعة الأنجلوا المصرية ط٢.
(٢٠) فلسفة الأخلاق ونشأتها وتطورها د. توفيق الطويل، ط دار الثقافة – القاهرة، ط٤.
(٢١) لسان العرب لابن منظور ط. دار المعارف.
(٢٢) مدخل جديد إلى الفلسفة د. مصطفى النشار، ط. دار قباء – ا لقاهرة ط١ ١٩٩٨م.
(٢٣) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة لأندريه كريسون، ترجمة د. عبد الحليم محمود، ط. مكتبة الأسرة ٢٠٠٤م.
(٢٤) مشكلات فلسفية د. توفيق الطويل وآخرون ، ط وزارة التربية والتعليم.
(٢٥) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للعلامة أبي العباس أحمد بن محمد الفيومي ط. مؤسسة فؤاد، بيروت – لبنان.
(٢٦) المعجم الفلسفي د. جميل صليبا ط. الشركة العالمية للكتاب – بيروت، لبنان ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.
(٢٧) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ط. مطابع الأوفست.
(٢٨) مقدمة ابن خلدون للعلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ط. مؤسسة المعارف – بيروت لبنان ط١ ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.
(٢٩) مقدمات الإسلام د. أحمد الطيب من إصدارات جامعة الأزهر.
(٣٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة.