موقف "جُورّايا رويس،

١٨٨٥ - ١٩١٦م" من

الفَلسَفات والنَّظريَّات الأخلاقيَّة الغربيَّة

(بحث فى الفلسفة المعاصِرة)

د. عرفه عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن الشادى

مدرِّس بقسم العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين – القاهرة

١٤٣٨هـ - ٢٠١٦-٢٠١٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله ولىُّ الصالحين، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، اللهم صلِّ وسلم وبارك عليه، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد،،،

فما أحوجَنا إلى النظر فى مباحث الأخلاق، وتوظيفها لخدمة البشرية، خاصة فى ضوء متغيرات العصر الحالى، الذى طغَت عليه السِّمة المادية، وتلاشت معالم تهذيب الروح وتصفية الباطن، ولم يبْق أملٌ فى إعادة ما تلاشى من هذه المعالم النبيلة، إلا تعاليم الدين الإسلامى، بقرآنه الكريم وسُنة نبيه ﷺ؛ الذى قال: (إنما بُعثتُ لأتمِّمَ صالحَ الأخلاق)[1].

والفلاسفة منذ القِدم اهتمُّوا بمباحث الأخلاق، لكن درَسوها استنادا إلى العقل المَحض، بعيدا عن تعاليم الوحى المنزَّلة من السماء؛ لذلك وقع اختلاف فى آرائهم وصل إلى التضارُب والتناقُض، وهذا يدل على ضرورة التمسك بالأخلاق كما دعا إليها الدين الإسلامى؛ لتناسُقها، ووضوحها، ووفائها بحاجات المجتمعات.

وفى هذا البحث، أُلقى الضوءَ على الفلسفة الخُلقية، لفيلسوف مثاليٍّ ينتمى إلى عصر الفلسفة المعاصرة، هو: "جوزايا رويس، ت١٩١٦م"، ومحور فلسفته الخُلقية: هو "الاهتمام بالجماعة"، وعدم الاقتصار على الاهتمام بالفرد فقط، والدعوة إلى تحقيق "الانسجام".

وفى سبيل ذلك نقدَ "رويس" أبرز النظريات الأخلاقية، مثل: الأخلاق عند الأفلاطونية والرواقية والمسيحية وغيرها، التى صوَّب سهام نقده إليها، واستنتج عدم كفايتها لسد حاجات المجتمع روحيًّا وأخلاقيًّا، فعرضتُ كلامه فى ذلك باختصار، ثم عقَّبتُ على ما يحتاج إلى تعقيب؛ وفى سبيل ذلك عرضتُ فى هذا البحث:

١- التعريف بـ"رويس"، فى اختصار، ثم ذكرتُ ملامح اتجاهه الفلسفى عامةً، ومذهبه الفلسفى فى الأخلاق خاصة، وأبرز مؤلفاته.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده، ج١٤ ص٥١٣ برقم ٨٩٥٢، وقال محقق المسند: ((صحيح، وهذا إسنادٌ قويٌّ)). مسند الإمام/ أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، نشر: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٢- ثم لمحات عن اتجاهه الفلسفيِ الأخلاقى، ومهدتُ قبل ذلك بالحديث عن السِّمات العامة للفلسفةَ الحديثة والمعاصِرة، ثم التعريف بملامح منهجه الفلسفى الأخلاقى، وروافد اتجاهه الفلسفيِ الأخلاقيِ.

٣- ثم ذكرتُ موقفَه من بعض الفلسفات الأخلاقية السابقة عليه، وهى:

الأخلاق الأفلاطونية، والأخلاق الرِّواقيَّة، والأخلاق فى المسيحية.

٤- ثم ذكرتُ موقفَه من النظريات الأخلاقية العامة، فتعرضتُ لموقفه من: نظرية الضمير، ونظريات "التعاطف الوجدانى" أو "الشفقَة الأخلاقية"، ونظريات الأخلاق النفعية والفردية.

٥- وختمتُ بالكلام على: "الانسجام" كمبدأ للأخلاق، وتبعتُه بذكر تقييم وتعقيب.

ثم خاتمة مختصَرة للبحث، وفهرسا لمصادره ومراجعه، وموضوعاته.

أهمية البحث:

تأتى أهمية الكلام على الفلسفة الأخلاقية لـ"رويس" من خلال:

١- التناسُق الذى تتَّسم به فلسفتُه الأخلاقية، التى يأتى التعريف بها.

٢- أنه فيلسوف مثاليٌّ، وفلسفتَه مثاليةٌ مطلَقةٌ. وفى دراستها جهدٌ ومشقةٌ، سيما إذا دُرست فلسفتُه فى مواجهة الفلسفات البراجماتية والمادِّية السائدة، فالأمر حينئذٍ أشقُّ؛ إذ أن هذه الفلسفات تتَّسم بالنظرة السطحية للأشياء، خلافا لفلسفة "رويس"؛ فإنها ذات بصيرةٍ أخلاقيةٍ حقيقيةٍ، ورؤيةٍ فلسفيةٍ شاملةٍ.

واللهَ – تعالى- أسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم.

أوَّلًا: لمحات عامَّة عن حياة "جوزايا رويس"، وفلسفته

أ- التَّعـريف بـ "جُـوزايا رويـس، ١٨٨٥-١٩١٦م":

نشأ "جوزيا رويس" بولاية كاليفورنيا، فى الولايات المتحدة الأمريكية، وأثناء طفولته سمع الإنجيلَ، وتعلَّم القراءةَ والجدلَ. وعُرف بالعناد والتمرُّد من صغره. وتلقَّى دراستَه بجامعة هارفارد بكاليفورنيا، وبجامعات ألمانيا، واهتمَّ بتعلُّم ودراسة الفلسفة. ومن أساتذته: "وليم جيمس"[١]، و"تشارلس بيرس"[٢]، و"لوتزه"[٣]، و"شوبنهوَر"[٤].

---

(١) وُلد "جيمس" فى نيويورك، سنة (١٨٤٢م)، ودرَس العلمَ والفلسفة بمدارس وجامعات أمريكا وأوربا، حتى حصل على الدكتوراة فى الطب من جامعة هارفارد سنة (١٨٧٠م)، وعمل بها أستاذا للفسيولوجيا والتشريح، ثم أستاذا لعلم النفس، ثم ولَّى وجهَه شطر الفلسفة، دراسةً وتأليفا، وأصبح أحد أركان "البراجماتزم"؛ أى المذهب العملى. من مؤلفاته: مبادىء علم النفس، وإرادة الاعتقاد. توفى (١٩١٠م). راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، أ/ يوسف كرم، ص٤١٦-٤٢٤، دار المعارف، ط٦، بدون تاريخ. فلسفة المحدَثين والمعاصرين، أ/ وولف، بتعليق: د/ أبى العلا عفيفى، ص١٦١، نشر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م.

(٢) الفيلسوف الأمريكى "تشارلس ساندرز بيرس" (١٨٣٩-١٩١٤م): تخرج فى جامعة هارفارد. وله: مقالات كثيرة نُشرت بعد وفاته، وأتمَّ كتابَه: المنطق الكبير. واهتم بالعلم التجريبى اهتماما بالغا، فأكسبه ذلك دقةً فى التدليل. توفى سنة (١٩١٤م). راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤١٧، ونظرات فى الفلسفة الحديثة، د/ أحمد عبده حمودة الجمل، ص٢٩٣، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

(٣) "لوتزة": فيلسوف ألمانى، له مذهب ميتافيزيقىٌّ ومشارَكة فى علم النفس، درَس الطبَّ والفلسفة، وعمل أستاذا للفلسفة، من مؤلفاته: ما بعد الطبيعة، وعلم النفس الطبى، والعالَم الأصغر. توفى سنة (١٨٨١م). راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٩٤.

(٤) "شوبنهور": هو فيلسوف التشاؤم، وباعث البوذية فى الفلسفة الحديثة، ورثَ أمراضًا عقليةً عن أسرته، منها: الخوف والحذر والشعور بالشقاء، ونتج عن ذلك: قوله إن الإرادة الكلية هى قوةٌ عمياء، تكوِّن الموجودات على التوالى، ومن أشهر مؤلفاته: كتاب العالَم إرادة وتصور. توفى سنة

وعمل أستاذًا للفلسفة فى جامعة "هارفارد" سنة (١٨٩٢م)، وعُرف بالعُزلة، وعدم المشاركة الفعَّالة فى المجتمعات، ومع ذلك كان "المجتمع" هو محور تفكيره. وكان واسعَ الاطلاع، له باع طويل فى الفلسفة والعلم والأدب.

وهو ينتمى إلى العصر الذهبيِ للفلسفة الأمريكية، ويُعد من أكبر ممثِّلى الفلسفةَ المثالية فى أمريكا الشمالية، فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر(١).

ب- ملامح اتجاهه الفلسفىِّ العامِّ:

إن مؤلفات "رويس" كلها وأقوال الكُتَّاب عنه، صريحة فى أنه فيلسوف مثاليٌّ(٢)، وأن فلسفتَه مثاليةٌ مطلَقةٌ.

و"الفلسفة المثالية": هى التى تردُّ «كلَّ وجودٍ إلى الفكر بأوسع معانيه. وهى بهذا المعنى: مقابلةٌ للواقعية الوجودية؛ التى تقرر: أن هناك وجودا مستقلا عن الفكر. ولهذه المثالية صورتان: أولاهما: تريد أن تردَّ الوجود إلى الفكر الفردى، وتسمَّى: بالـ"ذاتية"، أو بالـ"المثالية الشخصية". وثانيتهما: تريد أن ترد الوجود إلى الفكر بوجه عامٍ، فرديًّا كان، أو جماعيًّا، أو كليًّا»(٣). ويطلَق

(١٨٦٠م). راجع: السابق نفسه، ص٢٨٨-٢٩٤، والمشكلة الأخلاقية والفلاسفة، لأندريه كريسون، ترجمة وتعليق: د/ عبد الحليم محمود، ص٣٢٨-٣٤٣، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٢م.

(١) راجع فى التعريف بـ"رويس": فلسفة المحدَثين والمعاصرين، ص٩٣. ومقدمة كتابه: الجانب الدينى للفلسفة، لأحمد الأنصارى، ص٤-٦، وانظره أيضا، ص٢٦، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ٢٠٠٢م. والفلسفة المثالية فى أمريكا، د/ يسرى إبراهيم، ص٤-٧، بدون.

(٢) انظر مثلا: الجانب الدينى للفلسفة، ص٢٤٥ وما بعدها. دراسات فى الفلسفة المعاصرة، د/ زكريا إبراهيم، ج١ ص٧٨، مكتبة مصر بالفجالة. الفلسفة المعاصرة فى أوربا، تأليف: إ. م. بوشنسكى، ترجمة: د/ عزت قرنى، ص١٩٥، سلسلة عالَم المعرفة، الكويت، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

(٣) المعجم الفلسفى، د/ جميل صليبا، ج١ ص ٣٣٧، ٣٣٩، نشر: دار الكتاب اللبنانى، ومكتبة المدرسة- بيروت، ١٩٨٢م. وراجع: نظرات فى الفلسفة الحديثة، ص١٩٦-٢٠٤.

على مثالية "هيجل"[1] اسم: المثالية المطلَقة. «والمثالية فى علم الأخلاق: هى القول بأن فى الإنسان استعدادًا فطريًّا يحمله على الاحتفاظ للمَثل الأعلى بمكان ممتازٍ فى نفسه. ومن أهم مبادئها: تحكيم الضمير فى العمل الأخلاقى، والاعتماد على الفكر والعاطفة فى إصلاح ما فى الطبيعة والمجتمع من شرٍّ وفساد»[2].

و"المثاليُّ" فى علم الأخلاق: هو الذى يعيش فى سبيل تحقيق المُثل العليا؛ لذلك يُعتبر غريبا عن هذا العالَم الواقعى؛ بسبب صرفه لفكرِه تجاه العالَم المثالى.

ولفظ "مثالى" قد يطلق – على سبيل التهكُّم – علَى الذى يعيش فى عالم الوهم.

ولُبُّ فلسفة "رويس" المثالية: أنها «تدور حول فكرة "الذات المطلقة"؛ التى تستغرق الذوات الفردية جميعَها، بل تستغرق الوجودَ كلَّه فى وجودها؛ فهو يذهب: إلى أن الكون بأسره، بما فى ذلك عالَم الطبيعة، هو فى حقيقته كائن حىٌّ واحد، هو عقل، أو هو روح واحد عظيم، ويسمِّيه: "اللهَ" و"المطلقَ" و"مفسرَ العالَم"»[3].

وتعتبر مثالية "رويس" مجدِّدةً فى علم الأخلاق؛ بالنظر إلى ما ساد المجتمع فى وقته من فوضى أخلاقية وشكٍّ وتشاؤم، نهَض "رويس" خلالها ببصيرة أخلاقية تضىء الطريقَ للإنسان تجاه الخيرية، بهدف تحقيق الانسجام بين الأفراد وبين الغايات المتصارعة. وفى سبيل ذلك، جعل

---

(1) "جورج ولهلم فريدريك هيجل" (١٧٧٠-١٨٣١م): أكبر ممثِّلى الاتجاه المثالى فى الفلسفة الحديثة. درَس اللاهوتَ فى جامعة توبنجن، وأخَّر نشرَ مؤلفاته حتى يفرغ من تكوين مذهبه بجميع تفاصيله. وعمل أستاذا بجامعة إيينا سنة (١٨٠١م) وغيرها. من مؤلفاته: فينومنولوجيا الذهن، والمنطق. عُرف أسلوبه بـ: الغُموض، والتعقيد، والاشتمال على مصطلحات غزيرة. راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٧٤-٢٨٧، نظرات فى الفلسفة الحديثة، ص٢٢٩.

(2) المعجم الفلسفى، ج١ ص ٣٣٧، ٣٣٩. وانظر: الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ص٥٧.

(3) مدخل إلى الفلسفة، د. عزت قرنى، ص٢١٩، طبع سنة ١٩٨١م، بدون.

رويس "المجتمعَ" محورَ تفكيره، واهتم به اهتماما واسعا، حتى اشتهر: أن "رويس يؤلِّهُ المجتَمعَ"[1].

وإذا كانت فلسفة "جيمس" – البراجماتية– هى ردُّ فعل معارض للمثالية كما قدمها "رويس"، فلابد من تعريف البراجماتية؛ فهى: «مذهب فلسفىٌّ يقرر: أن العقل لا يبلغ غايتَه إلا إذا قاد صاحبَه إلى العمل الناجح. فالفكرة الصحيحة: هى الفكرة الناجحة؛ أى الفكرة التى تحققها التجربة، فكل ما يتحقق بالفعل: فهو حقٌّ. ولا يُقاس صدق القضية، إلا بنتائجها العملية»[2]. وهذا يعنى صراحةً: نفى وجود أىِّ معرفة أوَّلية فى العقل، يمكن أن يُستنبط منها نتائج صحيحة، بل كل شىء مرهُون بنتائج التجارب العملية، فحقائق العلم متغيِّرة قطعًا بتغيُّر العصور، فما كان صادقا الآن، قد يكون غير صادق مستقبلا. والقصد من هذا كله: القول بأن صدق القضايا متغيِّر بتغيُّر العلم. وهذا يقود إلى نتيجة أخطر؛ هى: أن الحقَّ نسبىٌّ. ومن أبرز أنصار البراجماتية: "وليَم جيمس"، و"جون ديوى، ١٨٥٩–١٩٥٢م"[3].

ظهر مما سبق: أن "رويس" قد تأثَّر بالاتجاه المثاليِّ السائد فى الفلسفة الألمانية، خاصةً مثالية "هيجل".

أما فى أمريكا: فقد كان الاتجاه المثاليُّ فى النصف الأول من القرن التاسع عشر: مجردَ نزعة رومانسية، كتلك النزعة التى اصطبغ بها الأدب والفكر معا. وفى النصف الثانى من القرن المذكور، عقِب الحرب الأهلية التى كانت فى أمريكا، ما بين عامَى (١٨٦١م)، و(١٨٦٥م): قامت جماعة من المفكرين هناك، يسمُّون (هيجلى سانت لويس)؛ اهتمُّوا بفلسفة "هيجل" اهتمامًا شديدا؛ فعملوا على إبراز معالمها، وإحياء ما اندثر منها، ونشْرها فى أمريكا. وسرُّ هذا الاهتمام: اعتقادهم إمكانَ الوصول إلى الحقيقة المطلقة عن طريق العقل، وأن فلسفة "هيجل": هى وحدها القادرة على تقديم نظرة شاملة متسقة للعالم كُله، يُستفاد من هذه النظرة الشاملة المتسقة فى مجالات: الأخلاق، والدين، والفن، والسياسة، والقانون، والتربية.

---

(١) انظر: مقدمة أحمد الأنصارى،لكتاب: الجانب الدينى للفلسفة،ص٦–٩.

(٢) المعجم الفلسفى، ج١ ص٢٠٤. وراجع: نظرات فى الفلسفة الحديثة، ص٢٩١–٢٩٣.

(٣) انظر: فلسفة المحدثين والمعاصرين، ص١٦١–١٦٩.

وأما "رويس": فهو آخر مَن دافَع عن الفلسفة المثالية فى أمريكا، وقام بهذا الدور فى مؤلَّفاته وفى محاضراته[1]؛ فكان يركِّز على: الكشف عن "المطلَق" فى الكون؛ وذلك من خلال البدء بتجربةٍ جزئيةٍ، ليتحقق من خلال هذه التجربة: الانتهاء إلى (الذات الأعظم). ويرى أن إمكان وقوع الخطأ: يُستفاد منه فى البَرهَنة على الحقيقة المطلقة. وأن مَن تحقَّق بالقيمة الفردية: أمكَنه الوصول إلى مقياسٍ عامٍ للقيمة.

وأهمية (العقل المطلق) عنده: أنه هو الحقيقة النهائية، وما دام كذلك: فهو أعظم من العقل الفرديّ؛ إذ هو – المطلق –: يشتمل على الفرديّ، ومن أهميته أيضا: أن أىَّ تجربةٍ متناهيةٍ: لا يمكن فهْمها إلا من خلال التجربة المطلقة، فالتجربة المطلقة: تشمل كلَّ الأشياء وتُعين على فهم ما سواها. ولعلَّنى ذكرتُ – عرَضا – فكرةً عن رأيه فى (العقل المطلق)، وتأتى إضافة لذلك عند الكلام على مؤلفاته.

وفى مجال الأخلاق: ينتهى "رويس" فى المرحلة الأخيرة من حياته: إلى أن المَثل الأعلى الأخلاقىَّ: هو إخلاص الإنسان فى التفانِى الكامل فى خدمة الجماعة[2]، وعليه: فقد رفض الدينَ المسيحىَّ؛ لقيامه على القول بتأليه المسيح[3]، واستبدل بهذا الدين: دينا فلسفيًّا جديدا، أساس

---

(1) انظر: الجانب الدينى، ص٢٤٥ وما بعدها، وروح الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد الأنصارى، ص٢٨٩ وما بعدها، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ٢٠٠٤م.

(2) وهذه الفكرة: هى المحور الذى يدور حوله كتابه: فلسفة الولاء، ترجمة: أحمد الأنصارى، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م، فراجعه، وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤٢٤.

(3) يقول "رويس" فى ذلك: ((... يستحيل علينا الاقتناع بلاهوت المسيح، القائم على الإيمان الساذج...)). الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٦، وانظره، ص٥٥، ٢٠٧، وفلسفة الولاء، ص٩٩. ومع ذلك، فـ"رويس" يؤمن بالمسيحية، لكنه يؤوِّلها تأويلا فلسفيًّا؛ ويفسر عقائدَها تفسيرا فلسفيا. راجع: مقدمة كتاب: روح الفلسفة الحديثة، ص٦٩–٧١.

هذا الدين – الفلسفى–: (تأليهُ الجماعةِ الإنسانيةِ)[1]؛ بمعنى: الولاء لها، وبذْل أقصى ما فى الوُسع فى سبيل خدمتها.

(1) و"رويس" مسبوق فى ذلك: بـ"أوجست كونت"، وتلميذه: "إميل دور كايم"؛ فقد نظرا إلى الجماعة، بوصفها كائنا مطلَقا أو إلهًا.

ج- والسِّمْت العامُّ الذى يميز أسلوبَ فلسفةَ "رويس" ومنهجه، يتمثل فى:

غُموض التفكير، والتِواء المعانى، واستعمال الكثير من المصطلحات الفلسفية فى غير معانيها الحقيقية المصطلَح عليها فى الفكر الفلسفى(١).

لكن هذا السمت لا يَسرى على فلسفته الأخلاقية؛ لأنها تسترعى النظرَ؛ لاعتمادها على أساس جديد لم يُسبَق إليه؛ هو: «الإخلاص لمبدأ الإخلاص»(٢)؛ ويعنى: «التفانى والإخلاص المستمر والإرادى والعملى من فرد ما تجاه قضية معيَّنة»(٣)، فهو يدعو الفردَ إلى أن يتفانَى فى خدمة المبدأ الذى يعتبره فوق اعتباراته النفسية، بحيث لا يكون هذا الإخلاص حاجزًا بينه وبين احترامه لغيره من الذين يحققون الإخلاصَ لمبادئهم، بل يدفعه إلى مساعدتهم كلما وَجدت روح الإخلاص سبيلا إلى نفسه، فإنه حينئذ لا يعدُّ مخلصًا لمبدئه الخاص فقط، بل يكون أشدَّ إخلاصًا لمبدأ الإخلاص من حيث هو مبدأ. وكافح "رويس" فى سبيل تحقيق هذا المبدأ؛ ليزول الشقاق من بين الأمم، وتتحقق: الجامعة الإنسانية الكبرَى.

وانتقَد "رويس" كُلا من: الفلاسفةَ السابقين عليه، وعلماء الاجتماع؛ لعدم تنبُّههم إلى البناء الداخلىِّ للكائنات الاجتماعية، فكان الواجب عليهم – كما يرى – التمييزَ بين أمرَين: أولهما: "الجماعة الحقيقية"، وثانيهما: "الحَشْد".

أما "الجماعة الحقيقية": فهى مكوَّنةٌ من أفرادٍ، يشتركون فى أنشطة متناسقة، بطريقة واعيةٍ، متشاركون فى تاريخ ومصيرٍ واحد(٤).

---

(١) راجع: تعليق د. أبى العلا عفيفى، ص٩٣، ومقدمة: الجانب الدينى للفلسفة، ص١٨-٢٠.

(٢) فلسفة المحدثين والمعاصرين، وولف، ص٩٧.

(٣) فلسفة الولاء، لرويس، ص٥٥، وانظر: مصادر البصيرة الدينية، ص١٣٨.

(٤) راجع: مصادر البصيرة الدينية، لجوزايا رويس، ترجمة: أحمد الأنصارى، ص١١٧، ١٨١، ١٩١، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧م، والمشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٧٦-٨٤.

وأما "الحشد": فتجمُّعٌ عشوائيٌّ لجماعةٍ من الأفراد، تجمَّعوا بدون تنسيقٍ أو ترتيبٍ، فاشتركوا فى أداء نشاطٍ ما لمدةٍ مؤقتةٍ. وهذا الحشد: وإن كان يتصف بالعقلانية، إلا أنه يفتقر إلى: المؤسَّسات، والتنظيم، وترابط الوحدة، والتاريخ، والتقاليد.

د- منهجه فى التأليف، وأبرز مؤلفاته:

إن مؤلفات "رويس" تعتبر سلسلة حلقات متناسقة متكاملة، فيُبدى نظريةً أخلاقيةً فى مؤلَّف من مؤلفاته، ثم يذكر تفصيلا أو توضيحا لها فى مؤلَّف تالٍ له، فيتمِّم ما بدأه فى الكتاب السابق[١]؛ فيذكر الفكرةَ فى كتاب، ثم يحاول رسمَ صورة كاملة فى الكتب التالية لهذا الكتاب، مستندا إلى المنهج التحليليِّ؛ بأن يحلل "الكلَّ" إلى أجزائه التى يتركب منها، ثم يوضحُه، ويبسِّط تقريبَه للأذهان؛ لإعادة بنائه من جديد.

وأدَّى هذا التناسق فى الترتيب، إلى خلُوِّ مؤلفاته من التناقض، فقدم نظريةً أخلاقيةً متناسقةً متكاملةً معقولةً؛ خلاصة هذه النظرية: العمل على تجاوُز الفرد لِذاته، وتخلُّصه من الأنانية، وتفانيه فى خدمة الجماعة[٢].

وتنوَّعت مؤلفاته؛ فألَّف عن "الرياضة"؛ من ناحية علاقتها بالمنطق، كما ألَّف فى: علم النفس، والأخلاق، والاجتماع، وتاريخ الأدب، والنقد الأدبى، والفلسفة.

ومن أبرز مؤلفاته:

التحليل المنطقى (١٨٨١م). الجانب الدينى للفلسفة (١٨٨٥م). دراسة للشخصية الأمريكية (١٨٨٦م). روح الفلسفة الحديثة (١٨٩٢م). (مفهوم "الله" ١٨٩٧م). دراسات فى الخير والشر (١٨٩٨م). العالَم والفرد (١٩٠٠-٢٠٠٢م). وليم جيمس (١٩١١م). مصادر البصيرة الدينية (١٩١٢م). مشكلة المسيحية (١٩١٣م).

---

(١) أشار "رويس" إلى هذا المسلك فى مواضع من كُتبه؛ مثل: روح الفلسفة الحديثة، ص٨٦.

(٢) انظر: فلسفة الولاء، ص٢، ٥٥، والفلسفة المثالية فى أمريكا، ص٧.

ويعنينى من هذه المؤلفات: كتابه (الجانب الدينى للفلسفة) خاصةً؛ إذ هو كتابه الأساسىُّ فى فلسفة الأخلاق؛ ففيه ينقد الاتجاهات الأخلاقية السابقة عليه، ويحاول إبداء موقفه منها؛ لذا أذكر تعريفا – مختصَرا – به:

إن "رويس" يقدِّم فى هذا الكتاب: شرحا للنزعة الميتافيزيقية الواحدية؛ والمفهوم من هذه النزعة: أن الكون كلَّه عقلٌ مطلق، وجميع العقول الإنسانية: جزءٌ من هذا العقل، وهذا العقل – المطلَق– يوصَف: بالأبدية، وعدم التناهى، والوحدة، والكمال، والعصمة من الخطأ، والعلو على كل شىء، واشتماله على كل شىء، وتخلُّله فى كل شىء، وإمكانيته من الحكم على كل شىء؛ هو الوجود الكلىُّ الشامل، يشمل الماضى والحاضرَ والمستقبلَ، ويحوِى كلَّ الحقائق فى داخله، غير متقيدٍ بزمانٍ أو مكانٍ. والصفات المذكورة للعقل المطلق، تعنى أنه هو الله، أو الذات الإلهية[1].

([1]) راجع: الجانب الدينى للفلسفة، ص، ٣٣٤–٣٣٩، ومقدمة المترجم للكتاب المذكور، ص٦، والفلسفة المثالية فى أمريكا، ص٣. وسبق تعريف بـ"المثالية" عامةً، ومثالية "رويس" خاصة.

ثانيا: لمحات عن الاتجاه الفلسفىِّ الأخلاقى عند "رويس"

أ- تمهيد: السِّمات العامة للفلسفةَ الحديثة والمعاصِرة:

من الضرورى أن أذكر – فى نقاط، وباختصار شديد – السمات الأساسية التى تميِّز العصرَ الفكرىَّ الذى ينتمى "رويس" إليه؛ فهو يساعد على فهم هذا البحث، ومعرفة الملامح الرئيسية لفكر "رويس، فـ "رويس" وُجد مرحلة "الفلسفة المعاصرة"[١]، ولابد من معرفة بعض السمات التى تميز هذه الفترة؛ فمنها:

أنها ذات طابع تحليلىٍّ. وتتجه نحو التعقيد. وتلتزم الواقعيةَ. وتعتنى بالإنسان عنايةً بالغةً. وتسيطر عليها روح "اللا مذهبية". ويؤمن مفكروها بضرورة إعادة بناء العقل. ومطبوعة بطابع التخصص. ويتقارَب مفكروها ويتواصلون. وفيها وفرة وتشعُّب للإنتاج الفلسفى. وطابعها إلحاديٍّ. وتهتم اهتمامًا بالغا بقضية المعرفة[٢].

ب- أما ملامح منهجه الفلسفى الأخلاقى:

فقد سبق ذكر أشياء منها عند الكلام عن مذهبه الفلسفى عامة. وأيضا يظهر من انتقاد "رويس" للفلاسفة السابقين عليه ولعلماء الاجتماع: أن فلسفته الأخلاقية، تهدف إلى (تحقيق الانسجام فى الحياة الإنسانية)[٣]؛ بدليل: أنه وهو فى سنِّ العشرين، نشَر مقالا بعنوان: (انسجام

---

(١) ثَمت خلاف واسعٌ فى تحديد "الفترة الزمنية" لكلٍّ من "الفلسفة الحديثة" و"الفلسفة المعاصرة"، بعد الاتفاق على أن "الفلسفة الحديثة" تبدأ من القرن السابع عشر؛ فقيل: إن الفلسفة المعاصرة تبدأ ببداية القرن العشرين. وقيل: تبدأ من عام (١٩١٨م). وقيل: (١٨٣١م). ورُجِّح: أنها تبدأ من نهاية القرن التاسع عشر، إلى الآن، وأن الفلسفة الأمريكية كلَّها: تدخل فى نطاق الفلسفة المعاصرة. وهذا الترجيح: لأستاذنا الدكتور/ أحمد الجمل، فى كتابه: نظرات فى الفلسفة الحديثة، ص١٦-٢٥، ٤٢، ٤٣، وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤١٤، ٤١٥.

(٢) راجع: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ج١ ص١٣-٢٣، ونظرات، ص٣٣-٣٧.

(٣) انظر: فلسفة الولاء، ص٤٣، ومصادر البصيرة الدينية، ص٤٤، ١٧٨.

الحياة)، وكان فى هذا المقال يحاول الإجابة: عما إذا كان نمُوُّ الحياة الإنسانية عن طريق الانسجام، أم عن طريق التغيُّرات المفاجِئة. وكان حاصل إجابته: أنه يوَدُّ تحقيقَ الانسجام على مرحلتَين:

أولاهما: داخل الفرد؛ لأن الفرد إذا تنازعته إرادات مختلفةٌ، فلن يستطيع تحقيقَها فى آنٍ واحد، فحَتمًا يختار من بين هذه الإرادات.

أما المرحلة الثانية: فتكون داخلَ الجماعة؛ وذلك بتحقيق الانسجام بين أغراض الفرد الواحد من جهة، وأغراض سائر أفراد الجماعة من جهة أخرى(١).

لكن ما الباعث لـ"رويس" على الاهتمام بالدعوة إلى تحقيق الانسجام؟ لعل الباعث: هو البيئة التى وُجد فيها؛ فقد نشأ بولاية (كاليفورنيا)، وفى هذه الولاية كانت النَّزعة الفردية هى السائدة بقيَمها، واشتدَّ النزاع بين الأفراد، فكان قِوام الأشياء علَى: الفرد، الشُّجاع، القويِّ، المُغامِر.

ولن يقف (رويس) مكتوف اليدَين، معطِّلا للفكر تجاه هذه النزعة السلبية، بل جدَّ فى البحث والتنقيب عن العلاج، والاطلاع على النُّظم والفلسفات، خاصة الفلسفة الألمانية، ومِن تأمُّله فى حياة الأفراد والجماعات أدرك: أنه لا تحقُّق لحياةٍ أخلاقيةٍ حقيقيةٍ بدون نظامٍ اجتماعيٍ.

وفى سبيل توضيح ذلك: ألَّف كتابَه (كاليفورنيا دراسة للشخصية الأمريكية)؛ فأبرز فى هذا الكتاب: أن النظامَ الاجتماعيَّ: مقدَّسٌ، ويمكننا النظر إلى هذا النظام على أنه أداةٌ يمكننا التلاعُب بها؛ فمَن جعل هدفَه المصلحةَ الخاصةَ، فإن النظام الاجتماعيَّ بالنسبة له: ليس إلا نظاما تافها، حقيرا، فاسدا، غير رُوحيٍ. ونظامٌ هذا شأنه: لابد من الهروب منه دائما. بخلاف ما إذا أغضينا النظرَ عن مصالحنا الخاصة، فلَم نجعلْها هدفا من النظام الاجتماعيِ، بل جعلنا جُلَّ خدمتنا متوجهةً للنظام كله، فإنَّا عند التحقيق: لا نخدم نفسَ النظام، بل نخدم مصيرَنا الروحيِ.

---

(١) قارن: الأخلاق النظرية، د/ عبد الرحمن بدوى، ص٦١-٦٤، نشر: وكالة المطبوعات- الكويت، ط١، ١٩٧٥م. وانظر ما سيأتى عن (أفلاطون) فى ذلك.

وهذا المبدأ – أعنى كونَ النظام الاجتماعى هدفًا يخدمه الجميع –: ظل "رويس" وفيًّا له حتى موته؛ فيقول فى كتابه: (مشكلة المسيحية): «إن حياتى لا تعنى شيئا إذا لم أكُن عُضوا فى الجماعة»[١].

ويهدف "رويس" من وراء ما سبق كله إلى غاية أسمَى؛ هى: الربط بين (المطلَق) و(الفرد) برباطٍ قويٍّ وعلاقة وطيدةٍ.

ج- روافد الاتجاه الفلسفىِّ الأخلاقىِّ لـ "رويس":

لقد تأثَّر "رويس" بـ:

١- المنهج الجدلىِّ عند (هيجل)؛ «الذى يبدأ من القضية، ليصلَ إلى نقيضها، ثم يكوِّن منهما معا: "المركَّب"، الذى يظهر له هو الآخر نقيض، ثم يجتمع النقيضان فى مركب جديد، وهكذا إلى ما لا نهاية»[٢].

٢- وتأثَّر "رويس" بفكرة "الحقيقة" عند البراجماتية عامة، وعند "جيمس" خاصة؛ فـ "الحقيقة" – بصفة عامة – عند البراجماتية: لا تُعدُّ «حقيقةً إلا إذا كانت تجريبية عملية؛ أى تنطوى على عمل منتِج،... أما الحقائق التى لا تكون تجريبيةً، فلا وجود لها، ولا اعتداد بهاء»[٣].

وهذا التأثُّر واضح من نقده الآتى لبعض النظريات الأخلاقية.

---

(١) نقلا عن: الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص٥، وانظر: فلسفة الولاء، ص٥٥.

(٢) مدخل إلى الفلسفة، ص٢٠١، ٢٠٢، وراجع: نظرات فى الفلسفة الحديثة، ص٢٣٥.

(٣) السابق نفسه، ص٢٩٢، وانظر: المعرفة، د/ محمد فتحى الشنيطى، ص٥٨، ٢٠٨، دار الثقافة، ط٥، ١٩٨١م، وفلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، د/ توفيق الطويل، ص٥١٣، دار الثقافة، ط٤، ١٩٧٩م. مع ملاحظة: أن "رويس" لا يوافق البراجماتيةَ دائما، بل كثيرا ما يخالفها. انظر مثلا: مصادر البصيرة، ص١٠٣، ١١٣، ١٦٢.

ثالثا: موقف "رويس" من بعض الفلسفات الأخلاقية السابقة عليه

تمهيد:

سبق أن "رويس" يهدف إلى (تحقيق الانسجام)، وأن فلسفته الأخلاقية بمثابة حلقاتٍ متناسقةٍ متكاملةٍ؛ فهو يبدأ بفكرة أو حلقة، ويُتبعها بالثانية، فالثالثة، وهكذا. وتطبيقا لهذا المنهج: يبدأ "رويس" نظريتَه الأخلاقية: بنقد[1] بعض الفلسفات الأخلاقية السابقة عليه، واضطلع بهذه المهمة فى كتابه عن فلسفة الأخلاق، الذى سمَّاه: "the religious aspect of philosophy"؛ أى "الجانب الدينى للفلسفة".

والمطَّلع على هذا الكتاب يتبيَّن له: أن "رويس" يقصد من خلاله إلى نقد الفلسفات السابقة عليه؛ بهدف: تقديم صبغةٍ بديلةٍ، تتَّسم بالقدرة على حل مشكلات فلسفة الأخلاق، وتحسم النزاعَ الطويلَ بين المثاليِّين والواقعيِّين[2]؛ بهدف الوصول إلى مبادىءَ أخلاقيةٍ نبيلةٍ لا خلاف عليها.

وفى سبيل ذلك قدَّم نقدا لبعض النظريات الأخلاقية السابقة عليه، ونقدا لبعض النظريات الأخلاقية العامة؛ فمما تعرَّض له من النظريات الأخلاقية السابقة عليه:

١- موقفه من الأخلاق الأفلاطونية:

يرى "رويس": أن فى مواضع من (محاورة الجمهورية، لأفلاطون) محاولةٌ جديدةٌ واعيةٌ للدفاع عن بعض المبادىء الأخلاقية؛ من ذلك: ما ورد فى هذه المحاورة أن "جلاكون"،

---

(١) يولِى "رويس" لـ"النقد" مكانا بارزًا فى عمل الفيلسوف. راجع: روح الفلسفة، ص١٠٢، ١٠٧.

(٢) الخلاف بين المذهبَين المثالى والواقعى: ((قائم فى أن الأول: يرى أن الصور الذهنية التى يرسمها فى ذهنه عن الشىء أو عن المجتمع، أكملُ مما يقدمه واقع الأشياء أو واقع المجتمعات. لكن الفيسلوف الواقعى: يرى أنه مهما كانت دقة الصورة الذهنية التى يعدُّها الفيلسوف المثالى عاقلة، فإن الواقع أغنى وأثرَى منها)). دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، د/ يحيى هويدى، ص٢٢٣، دار الثقافة، ١٩٨١م، وراجع: الجانب الدينى للفلسفة، ص٤١-٤٨، ٦٧، ١٩٤، ٢٤٥، وفلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص١٨٦، ٣٢٢.

و"أديمانتوس" يُبديان لـ"سقراط"[١]، رفضَهما للرأى السوفسطائيِ الذى يفسِّر "العدالة"[٢]: بأنها عُرفٌ تَفرضُه الإرادة الأقوى بالقوة المستبدة. كما يُبديان رفضهما للرأى القائل: إن الإنسان يمارس العدالةَ، لأن الآلهة أَمرت بها وفرَضَتها بالقوة.

و"رويس" يرى: أن كِلا الرأيَين السابقَين يجعل العدالةَ غيرَ مرغوبة فى ذاتها، بل بسبب ما تجلبُه للإنسان من منافع وما تدفعه عنه من مضارَّ، وهذا يُنتج: عدمَ وجود فرقٍ بين الخير فى ذاته، ولا الشر فى ذاته أيضا، بل يكمن الفرق فقط: بين ما يؤدى إلى جلب الثواب أو جلب العقاب[٣].

ثمَّة سؤال يوجِّهه "جلاكون" و"أديمانتوس" لـ"سقراط"، يرى "رويس" فيه مَخرجًا من الحيرة التى أصابتهُما بسبب الرأيَين – السوفسطائيِ والدينيِ – السابقَين؛ إذ يسألان سقراط: أيمكنُك – بناءً على السؤالَين المذكورَين – الدفاعُ عن العدالة فى حد ذاتها؟ وتوضيح قيمة العدالة؟ ووجه اختلافها عن الظلم؟ فيسألانه: أيمكنك الجواب عن ذلك دون ذكر قصص من الثواب والعقاب؟ فهذه الأسئلة المطروحة على "سقراط": هى أفضلُ تعبير عن المطلب التى تنشده الأخلاق المثالية من وجهة نظر "رويس".

أما أساس المَثل الأعلى للعدالة عند أفلاطون: فإن البحث عن ذلك كان مشكلةً واجهت أفلاطون؛ إذ حاول تقديمَ إجابة أساسية عن هذا الأساس فى (محاورة الجمهورية)، وُصفت هذه

---

(١) "سقراط" (٤٦٩–٣٩٩ ق.م): هو الشخصية التى تتحدث باسم أفلاطون. وهو أيضا الشخصية التى أُلِفت أغلب المحاورات للإشادة به وبآرائه. و"أفلاطون" (٤٢٨–٣٤٨ ق.م): فيلسوف يونانىٌ، وُلد فى أثينا. وتتلمذ على: سقراط، وطيماوس، وغيرهما. وأنشأ أكاديمية بأثينا، سجَّل أعمالَه الفلسفية فى محاورات. من أهم آرائه: القول بنظرية المُثل. انظر: راجع: المدارس الفلسفية، د/ أحمد فؤاد الأهوانى، ص٢٧–٤٨، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.

(٢) ((يعرَّف "العدل": بأنه الإرادة الراسخة والدائمة لاحترام كل الحقوق وأداء كل الواجبات)). الأخلاق النظرية، ص١٥٧.

(٣) انظر: الجانب الدينى للفلسفة، ص٥١، ٥٢، والفلسفة المثالية فى أمريكا، ص١٣، مدخل لقراءة أفلاطون، تأليف: ألكسندر كواريه، ترجمة: عبد المجيد أبو النجا، ص١١٩–١٢٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م.

الإجابة: بأنها وإن كانت نبيلةً، إلا أنها غير كافية؛ حاصل هذه الإجابة: التفرقة بين رُوحَين: روحٌ تنمو فى انسجام، تتَّسم بالتوازن التام، والاستغراقِ فى تأمُّل الحقيقة الأبدية. وروحٌ أخرى تهَيمِن عليها رغباتها، تشبه الجماعةَ الفوضويةَ البائسة، تفتقر إلى السكينة، تتسم بالاضطراب، والبؤس، والعجز أمام قوة العاطفة.

لا شك أن الروح الأولى: لا يمكنها أن تُنشد الظلم أو أن تتحرَّاه، خلافا للروح الثانية؛ تنشد الاستبدادَ وتتحراه. ووفقا لذلك، فإن الظلم: هو الرغبة فى التنافر، هو تحقيقٌ لانتصار الرغبات على العقل، لا انسجام بينه وبين الروح المستغرقة فى التأمُّل المبارك للأفكار الأبدية؛ إذ هذه الروح تنال الفضيلةَ ذاتَها، خلافا لما يُظن أنها تنال ثوابَ الفضيلة، وهذه الروح طبيعتها: فعل الخير، لكن لا تفعله ليكون وسيلةً لها للوصول للتأمل المبارك للأفكار الأبدية، بل الأمر بالعكس؛ أى أنها تفعل الخيرَ عن طريق استغراقها فى هذا التأمل.

لكن "أفلاطون" لم يقدم باعثا واحدا أو إغراءً يدفع الروحَ الشرِّيرةَ للظالم على أن يكون عادلا، باستثناء حديثه المركَّز عن الآلام المصاحبة للظلم، ووصفِه لحروب الرغبات؛ التى تَنتج عما تعانيه الروح المستبدة من بؤسٍ دائمٍ، وعدم استقرارٍ، وهذا ما جعل "أفلاطون" مَرمًا لسهام النقد السابقة، التى وُجِّهت من قِبَل "جلاكون" و"أديمانتوس" لفلاسفة الأخلاق؛ وحاصل هذا النقد: أن "أفلاطون" ومَن على شاكلته، جعلوا العدالةَ مرغوبة بسبب ما يترتب عليها من ثواب، ولم يقدموا سببا واضحا أو خفيا، يجعل العدالة مرغوبةً فى ذاتها، فإذا كان "أفلاطون" يحاول حقا الانتصار على "السوفسطائية"، «فعليه أن يبيّن أن العدالة خير، وأنها مرغوبة لذاتها»[1]، وإلا أصبح "أفلاطون" مُدرَجا فى عداد فلاسفة الأخلاق المثاليّين؛ الذين يرَون: أن الظالم لابد له من إنشاد تحقيق العدالة، والجدِّ فى تحصيلها؛ وإلا ظلَّ بائسا حتى ينشد تحقيقَها.

---

(1) السابق نفسه، ص١٢٥، وانظره، ص١١٩-١٢٤، والجانب الدينى للفلسفة، ص٥١، الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص١٤ .

أما "رويس": فيرفض هذه الصورة التى رسمها أفلاطون لفضيلة العدالة، ويرى أن الأساس الذى قدمه "أفلاطون" للعدالة: أساسٌ واهٍ، ثم يتساءل "رويس": هل بالإمكان وجود أساس آخر للعدالة غير ما ذكره "أفلاطون"[1]؟

ويجيب: بأن عدم إمكان وجود أساس آخر يعنى: الإبقاءَ على الأساس الذى أورده "أفلاطون"؛ مما يؤدى إلى تفضيل الروح للنجاح العاديِّ أينما كانت هذه الروح، ومع تفضيلها لهذا النجاح: يسود «اضطراب الرغبة الذى يسببه الظلم، على السلام المقدَّس، الذى يحققه تأمُّل الخير المثالى بعيدا عن إشباع الرغبات الحسية»[2].

وأما حجة "أفلاطون" بالنسبة لهذه الروح: فلا قيمة لها، فالرجل المستبدُّ: يظل مبتهجا باستبداده، ويكون الاستبداد بالنسبة له: هدفًا من الحياة.

وهل يعنى ذلك: رفْض "رويس" لرأى أفلاطون جملةً وتفصيلا؟ أقول: لا، بل يرفضه على النحو الذى أورده "أفلاطون"، فقد أورده – "أفلاطون" – على نحوٍ يبدو متناقضا غير متَّسقٍ؛ إذ لا يمكن تجاهل المَغزَى العميق لمذهب "أفلاطون"؛ فأفلاطون فيما سبق: يفترض حقيقةً عن الطبيعة البشرية، ويقدم هذه الحقيقة على أنها دُعامةٌ لمَثَله الأعلى، وبإمكان أيِّ متشكِّك فى الأخلاق أن ينال من "أفلاطون"؛ كما نال "جلاكون" و"أديمانتوس" من الأخلاق الشائعة؛ إذ يفترض هذا المتشكك: أنه ربما يشعر أحد المستبدِّين – كما يرى "رويس" – أنه – أى المستبد – أسعدُ الناس من روحٍ أخرى تناضل محلِّقة فى السماوات العُلى.

ويخلص "رويس": إلى أن "أفلاطون" قد حاول محاولات نبيلة أن يجيب عن سؤال "جلاكون" و"أديمانتوس"، لكنه فشَل حينما وصَف الرجلَ الظالمَ المستبد الذى يعيش فى تنافرٍ حسيٍّ يَحُول بينه وبين الانسجام العقلى للروح: بأنه رجلٌ بائسٌ. وليس الفشل فى هذا الوصف، إنما فى الأساس الواهى الذى بَنى عليه هذا الوصفَ[3]. ويُبدِى "رويس" ذِكرَ وجه الفشل؛ وهو إمكان قول

---

(1) انظر: الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٢.

(2) الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص١٥.

(3) راجع: الصفحة السابقة.

أيِّ متشككٍ فى الأخلاق لأفلاطون: يسهُل على أيِّ مستبدٍّ أن يعثر على مَن يسخر منك عند حديثك عن السلام الذى يوصل إلى التأمل الفلسفىَّ؛ إذ يتمكن هذا الساخر من التأكيد على أن حياة الصراع والخطر التى يعيشها: هى أكثرُ امتلاءً وحلاوةً فى أضدادها المثيرة، ومباهج نعيمها الحسِّى، من مباهجكم الباهتة الحمقاء، التى تقدَّم لكم عن طريق التأمل الأجوف.

تعقيب:

لا ينبغى إغفال حكمة بحث "رويس" لمسألة (العدالة) عند أفلاطون؛ فإذا كان "رويس" يحاول تحقيقَ (الانسجام) – كما سبق ذكره –، فإن محاولته هذه ليست جديدة؛ فإن أفلاطون سعى إلى الهدف ذاته[1]؛ فعمل على تحقيق التوازن بين الفرد والمجتمع، عن طريق تحليل خصائصهما؛ فالفرد مزوَّد بـ: العقل، والعواطف، والشهوة. والمجتمع: مؤلَّف من ثلاث طبقات[2]: الطبقة الذهبية: وهى طبقة الحُكام. الطبقة الفضِّية: وهى طبقة الجُند. الطبقة النُّحاسية: وهى طبقة الحِرَفِيّين والعمال والزُّراع ونحوهم. ولابد من تضامن الطبقات الثلاث، حتى ينتظم المجتمع.

وكلٌّ من الفرد والمجتمع يسعَى نحو تحقيق السعادة، ولن تتحقق السعادة إلا بعد توفر الانسجام؛ فعن طريق الانسجام يسود العدل وتتوفر السعادة. وإذا عُدم الانسجام سادت الفوضى وانتشر الظلم وعمَّ الفساد.

ولن يتحقَّق الانسجام، إلا بعد تحقُّق شروطه؛ فشروط تحققه فى الفرد: أن يقوم كلٌّ من "العقل" و"العواطف" و"الشَّهوة" بدوره المنوط به والمخصَّص لها؛ بأن يكون "العقل" هو القائد؛ فتَخضع له العواطف والشهوات، وينقادا له، ولا ينازعاه السلطة؛ فيصبح العقل مهذبًا للعواطف، كابحًا لجماح الشهوات. ومتى تمَّ ذلك: تحققت العدالة وحاز الفرد الصحةَ الأخلاقيةَ، ونال الفضائلَ كلها، وشعر بالاتزان. ويزداد شعوره بالاتزان؛ لِما أن العدل هو الذى يسيِّر شئونَه، فيشعر الإنسان حينئذ: بتحقق الخير والصحة والسعادة، لنكرِّر القولَ: إن سبب هذا الشعور: هو تحقق الانسجام الذى أخضع بعضَ أجزاء بنيَته للبعض الآخر[3].

---

(1) ولنضَع فى الاعتبار ما قيل: إن "رويس" سعى إلى إعادة إحياء "أفلاطون" من جديد، فى بعض آرائه الأخلاقية. انظر: مقدمة كتاب: الجانب الدينى، ٢١، ثم انظر عن فكرة "الانسجام" عند فلاسفة اليونان: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ٣٥١، والمعجم الفلسفى، ج١ ص١٦١.

(2) راجع فى نقد هذا التقسيم: هامش ص١١١، ١١٤، من: المشكلة الأخلاقية.

(3) راجع: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص١١٠–١١٥، وفلسفة الأخلاق، ص٧٦.

فالانسجام – على النحو المذكور – يحقق الصحةَ، «أما المرض: فإنه ينشأ عن اغتصاب أيِّ عنصر من عناصر السيطرة والسيادة بدون حق طبيعيٍ له، نعم، ينشأ العدل: من الترتيب الذى وضعته الطبيعة بين تلك العناصر. وينشأ الظلم: من إعطاء عنصر فيها سيادةً ليست له بالطبيعة. فالعدل فى النفس: ليس إلا هذا الانسجام وهذا الاتزان اللذَين يصيّرانها سليمةً، وليست السعادة إلا أثرا طبيعيا ونتيجة منطقية له»[1].

وما قيل عن الفرد، يُقال مثله عن الجماعة، فأظهر ما يميز الطبقةَ الذهبية: هى العقل، أما الطبقة الفضية: فتسيطر عليها العواطف، والنحاسية: تغلب عليها الشهوات. فيجب على الطبقة الفضية والنحاسية: أن تخضعان وتنقادان انقيادا تاما لطبقة الحكام؛ لأن الهَمَّ الأساسى لطبقة الحكام: التفانى فى تحقيق الصالح العام.

وشروط تحقق الانسجام فى الجماعة: أن يوضَع كل رجل فى المكان المناسب له، وتؤدى كل طبقة من الطبقات دورها بدقة.

ولتحقيق ذلك، وضع أفلاطون نظاما تربويًّا تنظيميًّا يقدم للدولة حاجتها من الطبقات الثلاث؛ فالطبقة الفضِّية – الجند المحاربون –: لابد من تحقيق الاتحاد بين أفرادها؛ عن طريق القضاء على أسباب الشقاء، وحتى يسهل تحقق ذلك: حرَّم أفلاطون على هذه الطبقة أن تملك ملكيات خاصة، بل كل شىء مُشاع بين أفرادها. والهدف الأسمى من تربية وإعداد المحاربين: أن يكونوا مثل كِلاب الحراسة، يتصفون بالشدة والغلظة على الأجانب، والرفق واللين والوداعة على الحكام والسادة. أما الطبقة الذهبيَّة: فمع وجوب حملهم للسلاح أيضا، يجب إحاطتهم بكل العلوم، واتصافهم بالإخلاص الشديد، والاستعداد للتضحية، ومما يؤكد اتصافَهم بذلك من عدمه: اختبارهم فى شجاعتهم، ومعرفة مدى تحقق روح النظام فيهم. وقبل هذا يشترط فيمن يتولى إدارة قطر من الأقطار: ألا يقل عمره عن الخمسين عاما، ومتى طُبقت المبادىء والمعايير المذكورة، «أثمرت

---

(1) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص١١٣.

وجودَ مدينة تسير حسبَ العدالة، فكل شخص فيها يشغل المكانَ الذى يتلاءم مع كفايته، وينسجم مع وحى قلبه، فتكون المدينة: متزنةً، سليمةً، سعيدةً»[١].

أما تعريف العدالة الذى ساقه "رويس" عن "محاورة الجمهورية"، واعتراض "جلاكون" و"أديمانتوس" عليه، فإن "أفلاطون" ذكر بعضَ تعريفات العدالة السائدة فى عصره، ونقدَها، ثم رفضَها، وهذه التعريفات هى:

أوَّلها: أن العدالة: هى (اتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الجارية). ورده أفلاطون: بأن التقاليد فاسدة. وثانيها: أنها (مصلحة الأقوَى). ويترتب على هذا التعريف: جعل إرادة الشخص مقياسا للسلوك، وجعل إرادة الحاكم مقياسا للسياسة، وهذان المقياسان مطية للظلم والاستبداد. وثالثها: قول "جلاكون": (إن الظلم من شيَم النفوس، وفعْل الناس له حسَن، ووقوعه عليهم قبيح)، فلما ذاق الناس مرارةَ الظلم، اتفقوا على ألا يظلم بعضهم بعضا، فشرعوا قانونا يحقق ذلك، سموه (العدل). والعدالة على هذا الرأى الأخير: نتيجة الخوف، كما أنها فى الرأى السابق عليه: ثمرة المصلحة[٢].

فهذه مذاهب ثلاثة، لم يجد "أفلاطون" بُدًّا من التعرض لها؛ لِما أن لكل مذهب منها أنصار، فامتحن أفلاطون فكرةَ اللذة، وبحث كثيرًا مما يتعلق بالوجود والنفس الإنسانية وأخلاقها ورذائلها، ليستنتج: أن من قال بميل الإنسان إلى اللذة وتحقيق الشهوات على حساب غيره، وأنه يفضل الظلم على العدل، فهذا مخطىء فى فهم طبيعة البشر؛ إذ "الخير" لا يرادف "اللذةَ" كما يُتوهَّم، فليس الخير: إيثارَ لذة على لذة أخرى، بل الخير يتحقق: بزُهد النفس، وتعليمها الرياضة وممارستها، حتى يصير النظام والانتظام طبعًا لها[٣].

---

(١) السابق نفسه، ص١١٥.

(٢) راجع: محاورة الجمهورية، لأفلاطون، ص٢٢٦، ٣٦٩، نشر: د/ فؤاد زكريا، ومدخل لقراءة أفلاطون، ص١٢٠، ومدخل إلى الفلسفة، ص٣٩.

(٣) راجع: السابق نفسه، ص٣٩، ٤٠.

وما يُفهَم من الانتقادات السابقة، من أن أفلاطون جعلَ السعادةَ هى الغاية القصوى من الأفعال الإنسانية، فخطأٌ فادح، نبَّه عليه بعض المحققين[١]؛ بل السعادة مقترنةٌ بالعدالة عنده، فهو لم يجعل اللذةَ غايةَ كل فعل فاضل، كما قالت السوفسطائية، بل إن العادل عنده قد يُصاب بمحَن وكوارثَ، وتخلو حياته من أيِّ مُتع أو ملذَّات، ورغم ذلك يظل سعيدا، وهذه السعادة عنده: هى الخير الأقصى.

ورغم انسياق "أفلاطون" مع الخيال فى بعض جوانب مذهبه، لكن لابد من احترام نظرته السامية، وفكره العميق، ونزعته الروحية، ومن قرائن ذلك: «محاربته للشر، حتى حين يأتيه صاحبُه انتقاما من أعدائه أو دفعا لظلم يريد أن يوقعه به ظالم. وإلحاحه فى الدعوة إلى الخير وتوخِّى العمل بمقتضاه، ولو جرَّ على صاحبه المتاعب»[٢]، كما أنه طالَب الشريرَ بأن يسعى نحو التكفير[٣]، حتى يتحمل القصاص العادل؛ لأنه يرى: أن العقاب هو علاج الخطيئة، فالعقاب هنا: دواء معنويٌّ يجب على الإنسان أن يسعى إليه كلما أخطأ، وأن يكون مسرورا مبتهجا به، غير ملتفت إلى الآلام المصاحبة له؛ وإلا أصبح كالمريض الذى آثر بقاء المرض واستمرارَه، على علاج من طبيبٍ يساعد على عافيته، فمَن رفض العقاب، فقد أضاف إلى سيئته الأولى – ارتكاب الشر – سيئة أخرى؛ هى البقاء على السيئة الثانية، دون عقوبة تطهِّر صاحبَها من أدرانها. وهذا الكلام يسمو بالإنسان فوق بشريته، والعذر لأفلاطون – عند ملتمسى الأعذار له –، فى أنه حاول تحقيقَ الخير ومحاربةَ الشر، متأثرا بالعُرف الاجتماعى السائد فى عصره.

٢- موقف "رويس" من الأخلاق الرِّواقيَّة:

---

(١) راجع: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٧٦.

(٢) السابق نفسه، ص٧٩.

(٣) راجع: الفلسفة الأخلاقية عند قدماء اليونان، د/ محمد السيد نعيم، ص٢٩، المطبعة المنيرية بالقاهرة، بدون تاريخ.

لقد اهتم "رويس" اهتماما كبيرا بالبحث فى الأخلاق الرواقية[١]؛ وسرُّ اهتمامه: إعلانه وجودَ فكرة جديدة لدى الرواقيِّين، لو أدركوا معناها جيِّدا: لكانت فكرةً ثوريةً، تماما كثورية المسيحية[٢] نفسها، لكنهم لم يُدركوا معناها.

والفكرة التى يقصدها "رويس": أنهم – الرواقيون – قدموا أساسا لمُثُلهم العُليا فى الأخلاق؛ هذا الأساس: هو «المساواة الكاملة لكل الناس أمام العقل الكلىِّ الذى يجب أن يتطابق الكل معه»[٣]؛ أى يجب على كل إنسان أن يعمل وفقًا لهذا العقل الكلى، فيذهب الرواقيُّون: إلى أن الواجب على كل إنسان: ألا يعطِّل قُواه العقلية، بل يستخدم كلَّ السُّبل بهدف توسيعها؛ فإذا رأيتَ عاقلا: وجب عليك محاولة تحقيق ما هو عقلىٌّ فيه، كما تُحقِّق ما هو عقلىٌّ فى ذاتك أنت، وأن تعمل على تقديم الخير لكل البشر. وكلمة (واجب) التى يذكرها الرواقيون فى هذا المقام: لا تعنى التضحيةَ العظيمة بالنفس.

ويرى "رويس": أن الرواقيين استطاعوا بذلك أن يقدموا أساسا جديدا لتحقيق العدالة؛ فيرى: أن الفرد يجب عليه ألا يسعى من خلال أعماله إلى تحقيق التوافق مع مثله الأعلى لنفسه فقط، بل يسعى أيضا إلى «تحقيق هذا المثال هنا فى هذا العالم، ومع الآخرين؛ إذ يمكن لأفعال الفرد أن تحقق العقلَ المثاليَّ فى الآخرين، مثلما تحقق وجوده فيه. إن كل الناس أخوةٌ، وأعضاءٌ فى أسرةٍ واحدةٍ، وأ بناءٌ لأبٍ واحدٍ، وبذلك يصبحون كلهم موضع اهتمام بعضهم ببعض»[٤].

---

(١) الرواقية – نسبة إلى "الرواق"؛ مكان التعليم –: من مدارس الفلسفة اليونانية، ظهرت فى القرن الثالث (ق. م)، أسَّسها "زينون الرواقى"، وأعقبه "كريسيبوس"، وتغيرت آراؤها بتغيُّر مفكريها، لكن ظلت محتفظةً بطابعها الخاص؛ وهو: أن الحكيم الرواقى: هو الصابر على أحداث الزمان، والراضى بما يَجرى عليه، مع أنه لا حيلة له فى المنع ولا فى العطاء. راجع: المدارس الفلسفية، ص٧٠–٧٨، الفلسفة الأخلاقية عند قدماء اليونان، ص٥٠، ٥٤، ٥٥.

(٢) الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٣، وانظر: الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص١٦.

(٣) الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٢.

(٤) السابق نفسه، ص٥٣، وانظر: الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص١٦.

ويرى "رويس": أنه على الرواقيين السعْى والعمل على تحقيق هذه الفكرة تحقيقا عمليًّا، وأنهم لو سَعَوا فى سبيل ذلك فحققوها ولو على نحوٍ ناقصٍ، لكان ذلك تمهيدا لفتح الطريق أمام الفكرة الأعلى التى جاء بها المسيح؛ أىْ فكرة أُبُوَّة الله؛ فيقول فى ذلك: «لقد أدرك الرواقيُّون فكرةَ الأبِ المشتركِ، ولكنه كان غيرَ مشخَّصٍ، وعقلا منتشرا فى كل شىء، أو ضربا من المعقولية، أما المسيح: فقد أعطى للفكرة – أبوة الله – نوعا من الدفء والحياة، لم يكن معروفا فى أىِّ فكرٍ سابقٍ من قبل»[1]، وفى هذا الدفء والحياة: هيَّأ فكرةَ الواجب للنُّموِّ والازدهار.

يتبين من ذلك: أن "رويس" يرى فى فكر الرواقيين الأخلاقىِّ موقفا إيجابيًّا يستحق النظرَ إليه بعين التقدير، وأنهم قدموا مَثَلا أخلاقيا عاليا. لكنه يأخذ عليهم: أن الجانب النظرىَّ فى الأخلاق عندهم: غيرُ كافٍ؛ بدليل هذا السؤال:

ما هى القوة المُلزمة للإلزام الرواقىِّ؟ إن الخيرَ الأعلى أو ما يجب فعله من أجل العقل الكلىِّ المزعوم: ليس مؤسَّسا من ذاتِ هذا العقل الكلى المزعوم. وأيضا هذا العقل الكلى: لو فُرض هيمنته بطريقة حتمية، فإن ذلك يعنى: خدمة هذا العقل كُرهًا، لا بدافع من الإلزام الخلُقى؛ يقول "رويس" عن ذلك:

«لنفرض أن العقلَ الأزلىَّ قد انتشر فى كلِّ الأشياء، وأصبح أبانا المشترَك، فلماذا يدفعنى للقيام بما لا أحبُّ من الأفعال، وأنا مخلوق من مخلوقاته؟ ومن يستطيع أن يهرب من وجوده؟ وحتى إذا لم أكن منصتا لصوت العقل فى أفعالى، أفلسْتُ جزءا من العقل الكلىِّ؟ إن الحقيقة القائلة بأن "هناك حكمة أزلية": لا توضح لى، فلماذا يتوجَّب علىَّ التزام أحكامه فى مسالكى، فربما كان قدَرى أن أحيا حياةَ مَن فُرض عليه إمتاع نفسه بكل متعة ممكنة»[2].

---

(1) الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٥، والفلسفة المثالية فى أمريكا، ص١٦.

(2) الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٩، وانظر: الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص١٧.

وأقول: لا يَخفَى حكمة تعرض "رويس" للمسيحية، أثناء كلامه عن الرواقية؛ إذ الحكيم الرواقيُّ كان إرهاصًا بالقديس المسيحيِّ، ونظَر كثير من مفكرى المسيحية إلى الرواقية، على أنها مدخل للمسيحية[1].

والنقد الجوهرى الذى قدمه "رويس" تجاه الرواقية، يرجع إلى قولهم بـ"الجَبْر"؛ فأساس فلسفتهم: أن العالَم يخضع لقانون مطلق، غير قابل لأيِّ استثناء، وأن الإنسان يتميز عن سائر الكائنات بطبيعته المتمثلة فى (العقل). ويعبِّرون عن هذَين الأساسَين بقولهم: (عِشْ على وفاق الطبيعة؛ أى العقل)؛ أى من الضرورى أن يتشبَّه الإنسان بالطبيعة بأوسع معانيها، ثم يُخضع سلوكَه للطبيعة – بمعنى العقل–، ولا قدرة للإنسان على عصيان قوانين الوجود، ومع ذلك فهو الكائن الوحيد القادر على صياغة قوانين الوجود عن فهم ووعى كامل؛ بهدف تحقيق السعادة.

وهذا صريح فى أن الإنسان أشبهُ بتِرسٍ فى آلة كُبرَى، يدور فى فَلَكها ولا يحيد عنها، وفى الجانب الأخلاقى: إرادة الفرد ليست باعثًا[2] على الأفعال الإنسانية.

وإذا كان "أرسطو" يرى أن لسلوك الإنسان وشهواته مكانا بارزًا فى كيانه، فإنه لا يحبذ القولَ باستئصالها، بل يوجب على الإنسان أن يُخضع سلوكَه وشهواته لعقله. بينما ترى الرواقية: أن الشهوات مخالفة لجوهر العقل، فلابد من استئصالها، لتصبح الحياة بمثابة حرب يشنُّها العقل

---

(1) راجع: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٥١٧–٥١٩.

(2) "الباعث": هو الدافع إلى العمل. أو: هو الغاية التى تجذبنا إلى العمل. راجع: الأخلاق، أ/ أحمد أمين، ص٤٥، مكتبة النهضة المصرية، ط١٠، ١٩٨٥م، المعجم الفلسفى، ج١ ص١٩٦.

لإبادة الشهوات، فكان دعوتهم هذه دعوةً إلى الزهد الموغِل، الذى لا تَوازن فيه، وهدفه: تحقيق السعادة السلبية كغاية قصوى للحياة(١).

وتَبرز النزعة "الجبرية" لدى الرواقية، فى متابعتهم لرأى "سقراط": فى أن الإنسان مجبَر على فعل الخير متى عرفه. ففى هذا الرأى استبعاد ظاهر لحرية الإنسان من مجال الأخلاق. بل زاد الرواقيون: اعتناقهم فكرةَ "وحدة الوجود"، وعلى أساسها فسروا الكونَ؛ فقالوا: إن الاعتقاد فى "الله" (= العقل الكلى = اللُّوغُوس = القدَر) الذى تقع أحداث الوجود وفقا له، يستلزم حتما القولَ بالضرورة المطلقة، وأن الطبيعة بما فيها تسير وفقا لهذه الضرورة، التى تخلو من أى شائبة للمصادفة. وقالوا: إن قوانين الطبيعة والمنطق والأخلاق، تؤيد القولَ بهذه الضرورة (الجبرية).

أما الطبيعة: فقائمة على مبدأ "العلّية"؛ فلكل معلول علةٌ، فالقول بمعلول بلا علة، صريح فى أنه موجود من العدم المحض، وهذا باطل؛ إذ العقل حاكم بأن الأشياء تقع موافِقةً للقضاء والقدر؛ بمعنى الارتباط الكائن بين العلل والمعلولات، فالشىء إذا حدث فى عالم الواقع، فإن وقوعه حتمىٌ؛ أى لا مناص منه، ولابد له من علة تبرر وقوعَه، وهذا معنى "القضاء" عندهم. أما "القدَر": فيرَون أنه (العلة الأزلية الأبدية فى وقوع الأشياء)؛ أى وقوعها مطلقا؛ فى الماضى والحاضر والمستقبل، فمن أحاط بالعلل، أمكنه التنبؤ بمعلولاتها قبل وقوعها؛ يمثلون لذلك: بكُمون نواة ما سيَنبت مستقبَلا من نبات، فى البذر، وكذلك العلل؛ تكمُن فيها الأحداث التى ستقع مستقبَلا.

وأما المنطق: فيرون أنه هو الآخر يزكى القولَ بالجبرية؛ لأن حتمية إحدى القضيتَين المتناقضتَين، تستبعد بالضرورة إمكانيةَ القضية الأخرى، فبالضرورة أيضا: إذا صدقت إحداهما، كذَبت الأخرى(٢).

---

(١) راجع: المدارس الفلسفية، ص٧٣، والفلسفة الأخلاقية عند قدماء اليونان، ص٥٠، ٥١، ٥٣، وفلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص١٠٦-١٠٨. ثم قارن: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، أ/ يوسف كرم، ص١١، ٤٢، ٤٣، دار المعارف، بدن تاريخ.

(٢) راجع: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص١١٤-١١٦.

وما دامت الجبرية قائمةً بشهادة قوانين الطبيعة والمنطق معا، فما المانع من تحققها ووجودها فى سلوك الإنسان؟ هكذا يقولون. ويزيدون: أن الحكيم – الرواقى – يسعى إلى تحقيق طمأنينة النفس، ولن تتحقق عنده إلا بوجود الضرورة التى تقتضيها العناية الإلهية؛ أى (الضرورة العاقلة الشاملة للكليات والجزئيات)، فمن اعتقد بالعناية والضرورة المذكورتَين، أيقن أن الأحداث الواقعة، لم يكن هناك مناص من وقوعها، فلن نستطيع الهروبَ مِن تحمل آثارها، وحينئذ يزول عن الإنسان معنى الخوف وضغط الانفعالات، ليتصف بطمأنينة النفس، فإذا نزلت به محنة، رضىَ بها؛ لاعتقاده أنها مقدَّرة عليه، وبذلك ينجو من القلق، وينال السعادةَ السلبية، ومع ذلك يبيح الرواقيون الانتحارَ للتخلص من الحياة، متى تعذر احتمال المحَن!! والدافع للانتحار عندهم: إظهار الشجاعة. وهذا مناقض لمبادئهم، التى ترى: أن الانتحار مناقض لحبِّ البقاء[1]. كما قالوا: إن الله لا يقصد إلا فعل الخير، أما الشر: فباختيار الإنسان وبفعله.

لكن كيف يتوافق ذلك مع القول بالضرورة – القدَر – وحرية الإنسان فى فعل الشر؟ أجابوا: بأن «هناك ضرورة تبدو فى الظروف الخارجية التى تحرك الإنسان للعمل، والناس يتفاوتون فى مدى تأثرهم بهذه الضرورة، ويتفاوت التأثر بتفاوت الخُلق عند الناس، وإن كان الخُلق ذاته من فعل القدر! فالظروف الخارجية تدفع الناسَ إلى العمل، ولكن الخُلق هو الذى يعيِّن سلوكَهم»[2].

ومردُّ السعادة عندهم: إلى الموقف الباطنى للإنسان منا، فالظروف الخارجية لا تؤثر فيها، لذلك أوجبوا على الإنسان أن يضبط انفعالاته، فإذا أنكر القدَر، فإنكاره يحُول دون تحقيق السعادة، فعليه أن يتفادَى أسباب الندم والخوف؛ فسبب الندم: اعتقاد صاحبِه أن ما حدث كان يمكن أن لا يقع عى النحو الذى وقع عليه، وسبب الخوف: اعتقاده أن المستقبل لا يخضع لجبرية هذا القدَر، لذا كان الحكيم الرواقى مسلِّما بالقدر تسليما مطلقا، فيتفادَى الانفعالات؛ ليصبح سعيدا بإرادته. أما الشرور والرذائل: فالإنسان يقع فيها باختياره، كان يمكنه تفاديها، إذا هو فكَّر بعقله وانقاد لأحكامه، ومن هذا الوجه جعلوا الإنسانَ مسئُولا عن أفعاله.

---

(١) راجع: الفلسفة الأخلاقية عند قدماء اليونان، ص٥٦، والأخلاق النظرية، ص٢٥٧.

(٢) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص١١٦، وانظره، ص٣٤٨.

واتُّهم الرواقيون: بأن حقيقة مذهبهم: الدعوة إلى كَبت الانفعالات وإعدامها. وفى هذا إعدام الذات نفسِها، لذا ففكرة "الحكيم الرواقى": غير موجودة إلا فى خيال الرواقيين فقط[١].

لكن ما كان لـ"رويس" أن يُغفل الفكرةَ الرواقيةَ، التى يسعى هو إلى تحقيقها؛ أعنى: الاهتمامَ بالمجتمع وجعْله محورَ الفلسفة الخلقية؛ فقد ذهب الرواقيون: «إلى وجوب تقديم مصلحة المجموع على مصلحة الفرد، ووضعوا مصلحةَ الأسرة والوطن والنوع الإنسانى فوقَ مصلحة الشخص الذاتية،...»[٢].

٣- موقف "رويس" من الأخلاق فى المسيحية:

لابد أن "رويس" قد وضع نصب عينَيه عند حديثه عن الأخلاق المسيحية، أن المسيح لم يكن فيلسوفا أخلاقيًّا نظريًّا، بل كان المسيح مبشِّرا بـ"الخلاص"[٣]؛ الذى يتحقق عن طريق: الأُخوَّة الإنسانية، والحبِّ الإلهىِّ، وكان أول ما لاحظَه على الأخلاق المسيحية: أن التمييزات الأخلاقية فيها لا تعتمد على الثواب والعقاب، بل تعتمد على علاقةٍ متميزةٍ بين الله ومخلوقاته؛ هذه العلاقة: هى علاقة الحب. وفى وقت كونها علاقة، هى فى ذات الوقت الجزاءُ الأعلى لأعمال الخير كلِّها، وهى أيضا الأساس والدافع الأول لكل فعلٍ صحيحٍ، ومادامت هى الأساس الذى يقيم عليه المسيح أخلاقَه، فإن "رويس" يُولِيها الاهتمامَ الأكبرَ والعنايةَ القصوى؛ بهدف توضيح معالمها، والكشف عن جوهرها، على نحوٍ يساعد على فهمها فهمًا صحيحًا، حتى إذا ما قَدَّم نقدًا للأخلاق المسيحية: كان هذا النقد واضحًا مُقنعًا، وأقدِّم الآن ما ذكره "رويس" فى هذا المقام:

يرى "رويس": أن المسيح أسَّس أخلاقَه على اللاهوت، أما التمييزات الأخلاقية التى وضعها المسيح: فلم توضَع اعتمادًا على الثواب والعقاب الإلهيَّين؛ إذ الفعل عنده لا يكون خاطئًا لأن من

---

(١) راجع: مصادر البصيرة الدينية، ص٣٣، ١٨٥، وتاريخ الفلسفة الأوربية، ص٤٣.

(٢) الفلسفة الأخلاقية عند قدماء اليونان، ص٥٦، وراجعه، ص٥٧، ٥٨.

(٣) راجع عن (الخلاص، والمحبة) فى المسيحية من وجهة نظر "رويس": مصادر البصيرة الدينية، ص٤٩-٥١، ١١٥، ١٢١، ١٦٨، ١٩١، وقارنه، ص٢٣.

يخرج من ملكوت السماء لا يجِدُ سوى التَّعاسة[١]، بل الأَولى: أن يكون خطأً لتعارُضه مع العلاقة الخاصة الكائنة بين الله والبشر؛ أعنى علاقة البُنوَّة.

والمسيح – كما يرى "رويس" – عمل على توسيع مفهوم حبِّ الله – تعالى– للإنسان عند اليهودية، فأضفى المسيحُ على هذا المفهوم ما يُكسبه عُمقًا؛ بأن جعله شاملا كلَّ أبنائه، المستقيم منهم والضال على السواء؛ فيقول "رويس" فى ذلك:

«لقد قالوا: إن يهوه – إله العبريّين– قد أنقذ شعبَه، واختارهم من كل بقاع الأرض، وأطعمهم من فضله، واعتنَى بهم، وكأنهم بستانه المحبوب، واعتبر الشعبَ كما لو كان عروسَه، لذلك إذا ما حاد الناسُ عن القانونَ الصواب والمكتوب فى قلوبهم والمعروف من كلمات الوحى، فإنهم لا يذنبون فقط بالثورة الخطيرة ضدَّ القوة التى لا تُقهَر، بل بشىء أسوأ من ذلك، وخصوصا الشعور بنُكران الجَميل، فخطيئتهم لا مثيل لها فى كل بقاع الأرض. وإذا كان الكفار لا يتركون آلهتهم التى ليست آلهة على الإطلاق، فهل تنقلب إسرائيل وتعصى إرادةَ الحبيب الحى الجبار. إن الآثمين والمفكرين[٢] يُشْبهون البستان الخرابَ والمرأةَ الخائنة. وخطيئتهم ما هى إلا أسوأ حالات الفساد التام، وإن كانت البهائم تعرف من يُطعمها، فإن إسرائيل تنسَى سيدَها صانع كل شىء ، والزوج المحبوب لشعبه المختار»[٣].

ويذكر "رويس": أن الدافع الأعلى والجزاء الأقومَ الذى يقدمه "يسوع" لفعل الخير: هو «تحقيق الانسجام، والشعور بالحُب الإلهى»[٤]، وحبُّ الله لا متناهِى، ولن يَعرف الإنسانُ هذا الحب – كما يرى رويس – إلا إذا تمنَّى أن يتَّحد به، فإذا لم يعرف المرءُ الحبَّ، فإنه حتما يشعر ببؤْسٍ، بسبب حياة الوحدة والانعزال والأنانية، وينتج عن ذلك: مجاهدة الإنسان فى طرح القُشور عنه، حتى يجد الأبَ، حتى لو كان هذا الأب غاضبا، فالإنسان موقنٌ أن الأب يعتنى حتى بأسوأ أطفاله وأدناهم، وهذا اليقين يدفعه إلى الخُضوع لهذا الأب.

---

(١) راجع: الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٣ وما بعدها، والفلسفة المثالية فى أمريكا، ص١٨.

(٢) كذا فى الترجمة، ولعل الصواب: (الآثمين والمُنكِرين).

(٣) الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٤، وقارن: الفلسفة المثالية، ص١٨.

(٤) الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٤، وانظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٣٤٩.

ويرى "رويس": أن "الاتحاد" فى الحُب الإلهى يعنى: أن «يذوبَ الفرد؛ فليس هناك وجود منفصلٌ، وواجب المرء إزاء جاره: نتيجةٌ طبيعية لهذا كله، فالجار بالدرجة الأولى: ليس مجرد واقعةٍ من وقائع التجربة، وليس منافسا أو عدُوًّا، ولكنه ابن الله، وكل جوانب حياته تذوب فى هذا الجانب، وعلى ذلك: فكل البشر إخوة، وكل أخٍ رسول الله»[١]. ومراده بـ "الاتحاد" هنا: تحقيق الوحدة عن طريق المحبة، التى نادى بها "بولس"[٢].

وكلام "رويس" السابق: يعنى أن وجود الأب الواحد اللامتناهى الذى يحبُّ الجميع، لابد أن يُثمر: وجوبَ شعور الجميع بروح الجماعة، وأن يعملوا على استئصال جذور الأنانية وروح العداوة والمنافسة المذمومة؛ وعليه: فيمكن تفسير الواجب، بأن أعلى جزاء وأفضلَ مبدأ يقدمه المسيح: هو وجوب أن تفعل بجارك ما يليق بالمحبوب أن يفعله إزاء أخيه فى الحُب.

وهل يعنى ذلك: قبول "رويس" للبناء الأخلاقيِّ المسيحيِّ على إطلاقه؟ أقول: على الرغم من إعجابه الشديد بالمحبة والإخاء على النحو الذى ذكره فى المسيحية، إلا أنه يرى أن هذا البناء الأخلاقىَّ من الناحية الفلسفية عليه بعض المآخذ:

١- فهو يفتقر إلى تبريرٍ نظريٍّ مُقنعٍ؛ فمقدِّمتُه اللاهوتية - وهى: فكرة الله، بوصفه أبًا مُحبا - : «تُعد من الأفكار التى صعب على الفلسفة الحديثة تأسيسَها»[٣]، فمن المستحيل تأسيس هذه الفكرة على أسس فلسفيةٍ سليمةٍ، ولن يقبلَها الفيلسوف على أساس الإيمان فحسب.

٢- وأيضا مع التسليم بأن الحب فى المسيحية حقيقة، فيزيقيةً كانت أو ميتافيزيقية، ثم تساءلْنا عن القوة الأخلاقية الملزِمة للبشر من هذا الحب، فلن نجد جوابا.

٣- وثالث هذه المآخذ: أن (المذهب المسيحىُّ يضع عربَة اللاهوت أمام حصان الأخلاق)؛ توضيح ذلك: أن المبدأ القائل (الله يحبُّنا): لا يمكن النظر إليه على أنه أساس للواجب، إلا إذا سلَّمنا بمبدأ أخلاقى آخر؛ هو: (الحب الإلهى لابد أن يقابله حبٌّ إنسانىٌّ)، من باب: الاعتراف

---

(١) الفلسفة المثالية، ص ١٨، ١٩، وانظر: الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٥.

(٢) انظر: مصادر البصيرة الدينية، ص١٨١، ١٩١.

(٣) الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٥، وانظره، ص٢٠٧ وما بعدها، والفلسفة المثالية، ص١٩.

بالجميل[1]، وهذا المبدأ الأخلاقىّ لا يمكن للاهوت المسيحىِّ أن يقدِّم تبريرًا نظريًّا له. كما لا يمكنه أن يؤكد ما يفيد أن الاعتراف بالجميل جزءٌ من طبيعة البشر، بواسطة هذا الجزء يشعرون دائما بالاعتراف بالجميل.

٤- ولا يمكن القول بأن المَثل الأعلى للحُب، هو ذاته المثل الأعلى الأخلاقىُّ لفردٍ معينٍ؛ لأن هذا يعنى: اعتماد الأحكام الأخلاقية على الإرادة الخاصة لهذا الفرد.

وبناءً على هذه المآخذ: يقدم "رويس" نقدًا – واعيًا – للأخلاق المسيحية، وقدَّم هذا النقدَ فى صورة أسباب تفصيلية جعلت (مذهبَ الحُب والأخوة)، مذهبا لا يستند إلى مبررٍ نظريٍّ مُقنعٍ، وهذه الأسباب هى:

١- أن (يسوع) لم يقدِّم الأخلاق على أنها مذهبٌ فلسفىٌّ، بل باعتبارها رؤية، هذه الرؤية تعلُوها فى عصرنا – خاصةً – سُحُبٌ كثيفةٌ من الشكِّ، هذه السُّحُب يصعب كشفها؛ فمثلا فكرة (الله باعتباره أبًا): تجد الفلسفة الحالية صعوبةً شديدة فى تأسيسها، وعند محاولة تأسيسها فى المستقبل، يكون الأمر أشدَّ صعوبة من تأسيس المذهب الأخلاقىِّ الذى استنتجه (يسوع) منها، فمع قبول الكثير للأخلاق التى يقدمها (يسوع)، إلا أنه ليس بوُسعهم قبول اللاهوت، فهم فى اعتقادهم الأخلاقىِّ: مسيحيون، وفى اعتقادهم اللاهوتىِّ: لا أدريّين، وإذا كان من سَمت طالب الفلسفة: البرهنة على كل شىء وعدم اعتقاد إلا ما يتيقن منه فقط، فلن يمكن لهذا الطالب قبول اللاهوت الذى قدمه (يسوع) على أساس إيمان بسيط، بل لن يفيده تأخير مناقشة المشكلات الأخلاقية حتى يتمكن من تأسيس اللاهوت أوَّلا؛ إذ الأخلاق: نقطة الانطلاق فى مجال بحثنا، أما اللاهوت: فيأتى بعد ذلك، فلو عُكس الأمر وقُبل اللاهوت أوَّلا، فلن يمكن الإجابة على تساؤلات الباحث الأخلاقىِّ[2].

٢- أن (يسوع) لم يقدم فكرة (أبوَّة الله) على أنها أساسٌ للواجب، بل الأساس المباشر للواجب عنده: (الوعىُ بأن الله أبٌ)؛ فأساس فكرة الواجب إزاء الجار: وعْىُ كلِّ إنسانٍ بأن جارَه هو أخوه.

---

(١) انظر: الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٧، الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص١٩.

(٢) راجع: الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٥.

وهذه الرؤية: تنشأ فى تعاليم (يسوع) من الإحساس بالبنوَّة المشتركة – كما سبق ذكره–، وسعَى (يسوع) فى العمل على شعور كل إنسان بهذا الإحساس، لكن بعيدا عن اللاهوت؛ فاعتقاد أخوة البشر، إذا كان واضحا محدَّدا: ارتبط بفكرة الواجب، والعلاقة التى تربطهما: هى نفس العلاقة التى عمل (يسوع) فى سبيل أن تربط بين فكرة الواجب وفكرة البنوة المشتركة فى أخلاقه اللاهوتية(١).

٣- أن (يسوع) لم يؤسس الأخلاق على اللاهوت فقط، بل وعلى رؤيةٍ أخرى؛ هى: وجوب عودة كل إنسان إلى الحب الإلهى، فهذا الحب: أمرٌ حقيقىٌّ يمثل أساسا قويًّا لكل الواجبات، لكن لن يكون أساسا قويًّا إلا إذا رأى الإنسان أن من واجبه العودة إلى الحُب الإلهىِّ.

وهذا السبب يدفع "رويس" لإثارة موجةٍ شديدةٍ من التساؤلات المتشكِّكة؛ فيتساءل: عن الشىء المُقنع الذى يجعل عودةَ الإنسان إلى الحب الإلهىِّ مسألةً واضحةً لا غُموض فيها؟ وعلى فرض أن الحب الإلهىَّ شىء حقيقىٌّ، فكيف يمكنه تأسيس المثل الأعلى؟ وإذا تساءل إنسان: إذا لم أكُن أشعر بحبِّ الله، فكيف البرهنة على أنه يجب علىَّ الشعور بهذا الحب؟ بل ربما تتساءل الطبيعة البشرية سؤالا عاديا: ما السبب الذى من أجله يجب علىَّ أن أحِب وأن أكون غير أنانية؟ والرؤية المذكورة؛ أعنى وجوب العودة إلى الحب الإلهى، هل هى أكثر وضوحا من رؤية الشعور بالواجب إزاء الجار؟ وإذا كانت هذه الرؤية تقتضى وجوب محبة الإنسان لأخيه الذى يراه، فكيف يمكنه محبة الله الذى لا يراه؟ وموضوع الشعور بالعرفان بالجميل: أليس من الواجب تقديم شعور الإنسان بالعرفان بالجميل تجاه رفاقه أوَّلا؟ ألا يسلِّم ذلك إلى تساؤل آخر؛ هو: أليس من الواجب إعطاء الإنسان الحبَّ – بوصفه واجبا – لرفاقه أوَّلا، ثم يعطيه لله ثانيا؟ لكن هذا لن يكون إلا فى حالة: الإيمان بالله؟ وبتعبير آخر: ألا يؤدى هذا بنا إلى أن نرى المذهب الأخلاقىَّ فقط، وليس المذهب الفيزيقىَّ أو الميتافيزيقىَّ هو الذى يمكن أن يكون أساسًا لنسقٍ أخلاقىٍّ(١).

٤- إذا أردنا أن نجعل أساس الواجب مبدأ (الله يحبُّنا)، فإن ذلك مشروطٌ بمعرفة مبدأ أخلاقىٍّ آخر؛ هو: (الحُب الموهوب يجب أن يقابلَه عرفان بالجميل)، لكن اللاهوت – على علاته الواضحة – لا يمكنه إعطاء أساس للمبدأ المذكور. وأيضا إذا تساءلنا عن الأساس الذى يجب تأسيس

---

(١) راجع: السابق نفسه، ص٥٦.

المبدأ المثاليِ المذكور عليه: هل يكون أساس المبدأ المثالى هو مذهبٌ يقوم على افتراض حقيقةٍ ما عن الطبيعة البشرية؟

وللإجابة على السؤال المذكور، يواجهنا نفس الاعتراض السابق؛ وهو: الحقيقة الفيزيقية ليست مثلا أعلى، وعلى ما يرى "رويس": «يبدو أن المثل الأعلى المسيحىَّ، لا سند لأساسه النظرى، إلا الواقعة الطبيعية: بأن الإنسان دائما يشعر بالعرفان بالجميل، أو الإقرار بالفضل»[٢]، لكن لا يمكن اتهام المسيح: بأنه أعطى هذا الأساس أو أىَّ أساس نظريٍ آخر لمذهبه – كما صرح "رويس" –؛ لأن المسيح فى تعامله مع الناس كان متحررا من أىِ غاية أو هدف نظريٍ.

لكن تظل المشكلة الظاهرة أمامَنا فى هذا المقام: مشكلةً نظريةً بَحتةً؛ إذ نتساءل مع "رويس" عن أساس الأخلاق المسيحية: إذا لم يكن «هو الواقعة الطبيعية – أىْ الحقيقة الفيزيقية – للحُب الأبوى، ألا يمكن أن تكون إذن: الواقعة الطبيعية بالعرفان بالجميل، أساسا لتلك الأخلاق؟ وهل تصلح أىّ واقعة، لكى تشكل أساسا لنظرية أخلاقية كهذه؟ وإذا كانت الأخلاق المسيحية من أرقَى صور الأخلاق من الناحية العملية، فهل يعنى ذلك ألا نبحث بعُمق عن الأساس النظرىِ الذى يستند عليه هذا البناء الأخلاقى العظيم؟»[٣].

لقد أصاب "رويس" فى اعتراضه على جعل مبدأ العرفان بالجميل صالحا لأن يكون أساسا نظريا كافيا لإقامة نسقٍ لأخلاقيٍ أيًّا كان هذا النسق، بل هو أساسٌ واهٍ، لا يصلح مَثلا أعلى فى مجال الأخلاق، بما فيها الأخلاق المسيحية؛ فالشكوى من إنكار الجميل: قديمة أوردَها القُدماء وغيرهم، فى كلامهم وأشعارهم وأمثالهم وخُطبهم وغير ذلك، مما يدل على أن إنكار الجميل: ظاهرة نفسيةٌ واضحةٌ[٤].

تعقيب:

---

(١) انظر: السابق نفسه، ص٥٧، والفلسفة المثالية فى أمريكا، ص٢١.

(٢) الجانب الدينى للفلسفة، ص٥٨.

(٣) السابق نفسه، ص٥٨، وراجع: الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص٢١.

(٤) انظر: الفلسفة المثالية، ص٢٢. وقارن: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٢٤٠-٢٤٣.

إن جوهر نقد "رويس" المذكور – بصرف النظر عن موقفه من العقيدة المسيحية؛ فليست موضعَ بحثى – ، منصبٌّ على فكرة "المحبة" فى الأخلاق المسيحية؛ فالأخلاقيُّون المنتمُون إلى المسيحية اللاهوتية، ينزعون إلى الربط الصريح بين "الواجب" – الالتزام – وبين "المحبة"؛ مستندين فى هذا الربط إلى قول "بولس": (إن المحبة: هى أداء الشريعة)، فامتثال أوامر الشريعة، هو سبيل تحقيق ناموس المحبة عندهم. و"المحبة" هى ركن الإيمان والأخلاق عندهم، وكما يرى "بولس" أيضا: لو أن الإنسان ترقَّى حتى صار ملَكا، لكنه خالٍ من المحبة، لكان كالنُّحاس الذى يرنُّ أو الصنج الذى يطنُّ، ولو نال العلوم والمعارف والأسرار كلَّها، لكنه خال من المحبة، فلن يكون شيئا. وإن "الإحسان" يكمن فى المحبة الطيبة، كما أن "الشهوة" كامنة فى المحبة الخبيثة؛ إذ الشهوة أمارة ظاهرة على قوة الخطيئة والخضوع للجسد، بينما "المحبة" أمارة بيِّنة على الامتثال للأوامر الإلهية واللطف الإلهى. و"المحبة" هى التى تصيِّر الفعلَ فضيلةً بالمعنى الواسع للفضيلة؛ فما الشجاعة إلا محبتك لتحمُّل كل شىء فى سبيل مَن تحب. و"المحبة" هى جوهر الله. ولابد من شمول المحبة للجميع؛ لأنك تحب فى الشخص: نجاته؛ أى تحرص على حُسن مصيره، والمصير واحد لجميع الناس. وكلما اتسعت المحبة، زادت ونمَت، وليس كما يتوهم البعض، أنها تذوب وتتحلَّل[1].

وواضح أن الأخلاق فى المسيحية، تقوم على "الوجدان"، لا على "العقل"، والجديد: أنهم جعلوا هذا الوجدان مستندا إلى حقائق الوحى الإلهى. وأن الفضائل عند الأخلاقيين المسيحيين، لا تُطلَب لِذاتها أو لتحقيق غاية وراءها، وإلا سُميت: رذائل؛ لِعدم ملاءمتها لإرادة الله الذى يحدد الفضائل، ويميز بين الخير والشر.

وفى قول "رويس" السابق: (يبدو أن المثل الأعلى المسيحىَّ، لا سند لأساسه النظرى، إلا: الواقعة الطبيعية بأن الإنسان دائما يشعر بالعرفان بالجميل، أو الإقرار بالفضل)، تصريح بأنه من المستحيل على الإنسان أن يحقق المثال الأعلى فى هذه الدنيا[2]، مهما بذل من جهود فى سبيل

---

(1) راجع عن (المحبة) عند المسيحية: الأخلاق النظرية، ص١٤٠، ١٤١، ٢٠٢، ٢٠٣، والمشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٢٤٠، وتاريخ الفلسفة الأوربية، ص٣٥، ٥٢، ٧٧، ١٩٥.

(2) راجع: السابق نفسه، ص٣٥، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٥، ٤٠٩.

ذلك؛ وسرُّ ذلك: استعباد الشهوة للناس، واستحالة تحررهم من قيودها وتخلصهم من غوائلها، فالعيش فى حياة طاهرة، لا سبيل إليه إلا بوجود قوة تساعد على الخلاص، وفى جملة واحدة: لن يتحقق وجود المثل الأعلى إلا فى حياة أخرى.

والحديث عن "محبة" الإنسان لأخيه، رغم أنه منتشرٌ فى الفلسفات القديمة، لكن هذه الفلسفات لم تصرح بفرضيته، حتى حوَّلته المسيحية إلى فرض وواجب؛ يلتزم به كل إنسان- كما ألمحتُ لذلك فى أول التعقيب -.

وفكرة "الثواب والعقاب" التى دار حولها كلام "رويس" السابق مِرارًا، وجَّهتها المسيحية وجهةً جديدة؛ فقد جعلوا هذه الفكرة – الثواب والعقاب فى الآخرة – مرتبطةً بالحياة الخلقية للإنسان فى دنياه؛ فالإنسان لن يجنى فى آخرته إلا ثمار حياته الخُلقية التى قدمها وهو فى الدنيا، وما على الإنسان إلا الوثوق برحمة ربه ومغفرته الواسعة لمعاصى المذنب إذا تاب ورجع إليه، «وهذا هو جوهر المسيحية»[1].

ومعلوم عدم اهتمام المسيحية أصلا بنعيم الآخرة؛ لذا كثُرت دعوتها إلى الزهد[2] فى مُتَع الدنيا وملذاتها، وهذا يجعل من الصعوبة بمكان أن نقف على ملامح مذهب واضح فى السعادة لدى المسيحية.

---

(1) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص١٥٤. ومن هذا الكتاب: استفدتُ نقاطَ النقد المذكورة، فانظره، ص١٥٣، ١٥٤، وانظر أيضا: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص١٨٨-٢٤٦.

(2) راجع: تاريخ الفلسفة الأوربية، ص١٨٩، وقارن: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٣٤٩.

رابعا: موقف "رويس" من النظريات الأخلاقية العامة:

١- موقفه من نظرية الضمير:

لقد وُجدت نظريات فلسفية تبرِّر المبادىءَ الأخلاقيةَ بإسنادها إلى حاسةٍ أخلاقيةٍ فِطريةٍ، تُعرف بـ"الضمير"؛ فمثلا:

يرى "جوزيف بطلر، ت١٧٥٢م": أن الضمير غريزة قوية فُطر الإنسان عليها، هذه الغريزة من أخص خصائصها: أنها تميز بين الخير والشر، فتدفع صاحبَها نحو الخير وتنفِّره عن الشر(١).

وهذه الملَكة – الضمير – مستقلةٌ عن سائر ملَكات الإنسان، ولها قداسة خاصة وسلطة مطلقة، بريئة من الخطأ والشُّبَه والهوى، تَصدر عنها أحكاما خلقية، فتحكم على بعض الأفعال فى ذاتها: بأنها حقٌّ وعدل وخير، وبعضِها الآخر فى ذاته: باطل وظلم وشرٌّ. وهذا صريح فى رده الأخلاقَ: إلى باطن الذات فقط(٢).

بينما يذهب "شافتسبرى، ت١٧١٣م": إلى أن هذه الحاسة الأخلاقية – الضمير– : هى حشْد من الغرائز والانفعالات والعواطف؛ أى (وجدانات طبيعية فطرية)، تكمُن فى قلب الإنسان، لها سمات مختلفة عن سمات الحواس الظاهرة؛ توحى لصاحبها ارتياحًا لفعل الخير، وعدمَ ارتياحٍ لفعل الشر، وتحمله على فعل الخير للآخرين(٣).

---

(١) راجع: الجانب الدينى، ص٦٠، وفلسفة الولاء، ص١٠٦.

(٢) راجع: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص١٨١، ٣٢٨، ٣٦٩. وللفيلسوف "كانْت" نظرية فى "الضمير"؛ خلاصتها: أن الضمير هو عقل عمليٌّ غير مكتسَب، يدرك الحقَّ بذاته، ويُصدر أحكامَه على الأفعال الإنسانية. راجع: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص١٨١، ١٨٢، ٣٤٥، ٣٧٠. وكتاب: كانْت أو الفلسفة النقدية، د/ زكريا إبراهيم، ص١٧٢ وما بعدها، مكتبة مصر.

(٣) راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٥٨.

وهذه النظريات المتعلقة بالضمير الأخلاقى: جُوبِهت بنقدٍ شديدٍ من "رويس"؛ حيث يقدم أربعَ مقدمات[1]، ليصِل إلى نتيجة مفادها: أن فهم الضمير على أنه مجرد غريزة أو شعور، هذا الفهم غيرُ مُجدٍ فى تقديم أساس للتمييزات الأخلاقية.

أما المقدمات الأربع فهى:

أولا: أن الحضارات المتعددة تشهد بوجود تنازع بين ضمائر الأفراد، مما يصعِّب وجود أساس للاحتكام بين جميعها أو أحدها فقط، للوصول إلى تبرير عقليٍ للتمييزات الأخلاقية، وهذ يعنى: أن كثرة الضمائر وتنازعها يؤدى حتما إلى أن الاختيار بينها لن يكون مستندا إلى الضمير، بل إلى شىء آخر غيره.

ثانيا: مادام الضمير الأخلاقى يوصَف بأنه "شعور"؛ فهذا الوصف يعنى أنه يصعب تمييزه عن المشاعر الأخرى غير الأخلاقية؛ كاحترام التقاليد، أو الشعور بالخجل بسبب فعلٍ مُزرٍ.

وقد وُجد ردٌّ شائع على الاعتراض المذكور؛ وهو: أننا قد نخطىء فى الحكم على المشاعر غير الأخلاقية، ومع ذلك فالضمير إذا وُجد، فهو فى أمان من الخطأ.

لكن هذا الرد غير كافٍ فى دفع الاعتراض؛ لأن الدوافع كثيرةٌ بداخلنا، ونحن نتساءل – من خلال الاعتراض السابق –: عن الدافع الذى نعتبره صوتا للضمير المعصوم من الخطأ من بين هذه الدوافع الكثيرة؟ فيصعُب الجواب عن الاعتراض، استنادا إلى الضمير ذاته؛ إذ كل دافع يبدو لنا على أنه يمثِّل الضميرَ، فأيها يكون هو الضمير الحقيقىُّ؟! هذا هو الوجه الحقيقى للسؤال والاعتراض، وعليه: لابد أن يكون الحكم القاطع فى الجواب: لقاضٍ أعلى من هذه الدوافع التى تَتنازع فيما بينها.

ثالثا: أن الفرد إذا فكر فى باطنه، لوجد أن أمام الضمير إلزامَين أخلاقيَّين؛ هما: العدل والإحسان، وللضمير ثورة على بعض رجال الأخلاق الذين يحاولون إخضاع أحد هذَين الإلزامَين

---

(1) وذلك فى كتابه: الجانب الدينى للفلسفة، ص٦٠-٦٥، وانظر: الفلسفة المثالية، ص٢٣.

للآخر، فبطريقة توصَف: بأنها "مضطربة، غير محدَّدة"، يأمر الضمير أحدَهما، وأحيانًا يأمر الآخر.

ولا يقصد "رويس" بذلك: الطعن فى الدور الأساسى الذى يلعبه الضمير فى السلوك العملى العاجل بالذات؛ لأنه يرى: أن الضمير عاجز عن تقديم تساؤلات فلسفية، وعاجز عن تقديم نسقٍ للأخلاق، ومادام عاجزا عن ذلك: فهو غير صالح لأن يكون مرشدا كافيا فى مجال الأخلاق.

وحاصل هذه القاعدة: أن ضمير الفرد كثيرا ما يثير نزاعا بين مبادىء الفعل.

رابعا: الواقع الأخلاقى يشهد بعجز مذاهب الحاسة الخلقية عن تقديم مبررات أخلاقية للتمييزات الأخلاقية؛ فضميرى بذاته – كما يرى "رويس" – لا يستطيع أن يوضح لى أنه من الصواب بالمعنى الأخلاقى أن أطيع أوامره أيًّا كانت هذه الأوامر؛ لذلك يجب على الفيلسوف الأخلاقى – كما يرى "رويس" – أن يثير سؤالا هامًّا فى بداية تفكيره الأخلاقى؛ هو: لماذا نفترض أن الضمير يكون على صواب دائما؟ وبصيغة أخرى: يجب على أى مذهب أخلاقيٍّ أن يقدم جوابا كافيا عن السؤال التالى: إذا كان ضمير الشيطان يوافق على أفعاله الشيطانية، فلماذا يكون – مع ذلك – خطأً؟

وبعد هذه المقدمات يرى "رويس": ضرورة البحث فى مفهوم "الضمير"؛ لمَا لذلك من أهمية عملية قد لا نتذكرها – كما يليق بها – باستمرار؛ بدليل: الجرائم الكثيرة التى تُرتكب باسم الضمير، وبدليل: اللعن الذى يُصبُّ على إنسان يسعَى نحو تقدم حقيقيّ، لا يُلعن إلا لأن التقدم لذى ينشده مرفوض من الناس، وبدليل: قتل الأنبياء والإساءة إلى كل رسول باسم الضمير أيضا!! وبدليل: الحُروب التى تنشب، والقبائل التى تدمَّر، والشعوب التى تُقمَع، باسم الضمير!!

وعجيب أن يكون الضمير فى أحيان كثيرة، خاصة فى الأزمات الكبيرة، عدوًّا للنور الجديد، باعتباره هو المرشد العمليُّ الذى يلعب دورًا جوهريا فى الحياة العامة!! إن الضمير قوة حساسة تكشف للقلب، غير أن هذه القوة كثيرا ما يضعف إدراكها، بل يتلاشى، فتكون عمياء، تجاه نور يَقدُم عليها؛ حتى ولو كان هذا النور سبيلا هاديًا لكيفية الخروج من الظلام؛ لابد أن تكون

الأخلاق على وعيٍ بأنه قد تأتى أوقات يستبعد العقلُ فيها الغريزةَ، ويقوم مبغِضو الخير والصواب بإسكات صوت الضمير[١].

تعقيب:

إن أوجه النقد التى قدمها "رويس" تجاه "أخلاق الضمير" منطقيةٌ؛ لعدة أسباب:

أن مذهب "بطلر" يجعل أوامر "الضمير" صوتَ الله؛ بمعنى أن الأخلاق عنده مؤسَّسة «على إرادة الله المطلقة؛ وأن ما أراده الله، فهو خير، حتى لو أراد بنا أن نبغضه»[٢]. وهذا الرأى قد رفضه "بطلر" من قبل، مع ملاحظة: أنه رجل دين، يعتنق المسيحيةَ ويؤمن بتعاليمها.

ونحن فى الإسلام: نؤمن بأن "الضمير الخُلقى": حالٌ للنفس يحكم بواسطتها على الخير والشر من الأعمال والنيات. فهذا التمييز بين الخير والشر: إلهام باطنىٌ منقوش فى النفس البشرية المسْلمة وغيرها، لكن الوحى الإسلامى أوضح هذه القوة وحدَّدها وشرعها وقيَّمها ونمَّاها. فالضمير الخلقى لا يتحرك للعمل إلا حين الحكم على العمل أو النية بأنها خير أو شر. أما "الضمير النفسى": فدائم العمل، لا ينقطع؛ لتأثره بإحساسات الحياة، وهى لا تنقطع[٣].

ومذهب "بطلر" أيضا: مفاده إلى فكرة (الدَّور)؛ لأن حاصل مذهبه: أن الفعل الفاضل: هو ما يرضى عنه الضمير، وفى نفس الوقت الضمير هو الملَكة المنوط بها تحديد الأفعال الفاضلة والرضا عنها[٤].

وليس "الضمير" واحدا لدَى كل الناس – كما ظن "بطلر" – ؛ فالواقع يؤكد اختلاف الأحكام على الفعل الواحد، باختلاف ضمائر الحاكمين، أو بتغيُّر أزمنة الضمائر وأمكنتها. زيادة على عدم

---

(١) انظر: الجانب الدينى للفلسفة، ص٦٤، ٦٥، والفلسفة المثالية فى أمريكا، ص٢٤.

(٢) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٣٨١.

(٣) راجع: من أخلاق الإسلام، د/ محمد غلاب، ص٤٠-٥٢، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٨٧هـ-١٩٦٨م. ثم انظر: فلسفة الولاء، ص٩٩ وما بعدها.

(٤) راجع: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٣٨٢.

تقديم "بطلر" تحديدا للخصائص التى من خلالها يُحكَم على الفعل بأنه خير أو شر، مما جعل من الصعب أن نصل إلى الحكم بالصواب على أيٍّ من أحكام الضمائر المختلفة[١].

وجعْل "بطلر" الضميرَ قوة عقلية تدرك، ينقصه تصوير جانب التعقل فى الضمير، هذا التصوير غامض مضلَّل؛ لدرجة أنه يجعل من الصعب أن نميز بين أوامر الضمير المبنية على التعقل فعلا، ونداء الرغبات التى لا تعمل بمقتضَى العقل مطلقا، وهذا يعنى: أن أوامر الضمير قابلة للاختلاط بمواد العُرف ومتطلبات المجتمع المحيط بالإنسان[٢]. فـ "بطلر" أخطأ فى معالجة ملكات النفس مستقلةً عن بعضها؛ إذ من الممكن أن تختلط أوامر الضمير بمقتضيات العرف الاجتماعى، وطبيعىٌّ أن يُخفق "بطلر" فى تعليل اختلاف أحكام الضمير، بعدما افترضه عامًّا، لا يخص شعبا دون شعب، ولا يتصل بزمان دون زمان آخر[٣].

ولم يخْفَ على "بطر" أن "الوجدانات" متغيّرة بتغيُّر الأحوال والظروف، ينقصها الثبات والدوام. كما أن الوجدانات بالرغم من إمكانية تزويدها لصاحبها بالإحساس المباشر بقيمة الفعل، لكنها لا تثبت إذا عزمت على القيام بالتأمل والتروِّى الذى لابد منه لإصدار حكم على سلوك الإنسان. لذلك من الخطأ أن نتخذ من الوجدانات مقياسا نحكم به على خيرية الأفعال وشريتها. لذلك رفض "بطلر" القول بأن الضمير: هو مجموعة غرائز وعواطف وانفعالات، وقد أحسن فى هذا الرفض، وعدل عن القول بالوجدانات، إلى القول: بأن الضمير قوة عقلية درَّاكة، وتأنيبه لصاحبه لا يقع إلا بعد اقترافه الشر، وهذا شاهد قويٌّ على قدرة هذا الضمير على التبصُّر، فهذا الضمير بمثابة قاضٍ ديَّان؛ مهامُّه: البحث والاتهام والإدانة، وهى مهامٌّ لا تتم بدون تبصُّر. وتصوير الضمير فى صورة حسية تخلو من التعقل والتبصر، كما يرى أتباع "الحاسة الخلقية"، هو تصوير خطأ، كما أن تجريد الضمير من الوجدانات والمشاعر، كما يرى "بطلر"، هو تجريد خاطىء[٤].

---

(١) راجع: الأخلاق، أ/ أحمد أمين، ص٥٧، ٥٨، والمشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٧٠-٧٤.

(٢) راجع: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٣٨٣. الأخلاق، أ/ أحمد أمين، ص٥٨.

(٣) راجع: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٣٩٢.

(٤) راجع: السابق نفسه، ص٣٩٢، ٣٩٣.

لكن بالرغم من هذا الدور للضمير، فهو – الضمير – يتضمن "وجدانا"؛ لأنه لا يحكم حتى ينتاب صاحبَه شعورا بأن الفعل موضع الحكم: حقٌّ، فإذا أدان الضمير فعلا أُتى، فهذا صريح فى أن هذا الفعل خطيئة، يشعر صاحبها بندم وتأنيب، فكل حكم لابد أنه تلحق به مشاعر، ومهما بلغت براءة الحكم من الهوى، فهو مقترن بمشاعر ووجدانات.

ولو كان الضمير فطريًّا بحتا؛ فهذا يستلزم الثقة العمياء بأحكامه، فهو معصوم من الخطأ، وكفيل بأن يكون هاديا مرشدا للبشرية. وهذا خطأ؛ لأنه لو كان معصوما من الخطأ، فلا حاجة إذن إلى تعلم ونشر الأخلاق، ولما وُجد جدل وخلاف حول مسائل الأخلاق، وخيرية الأفعال وشريتها[١].

وهذا النقد منطبق بوضوح على مذهب الحاسة الخلقية؛ فهو ينكر الأديان المستندة إلى سلطة الوحى الإلهى؛ لإيمانه بكائن أعلى، توصَّل إليه بهداية العقل البشرى فقط، وهذا إنكار صريح للوحى والرسل والكتب المنزلة من الله – تعالى–، واستبعاد صارخ لإرادة الخالق – تعالى–؛ وزعْم بأن إرادة الله لا تؤثر فى الكون مطلقا[٢].

لكن كان على "رويس" أن يُبرز جهود "بطلر" الإيجابية فى مجال الأخلاق، ودوره فى إثارة مسائل رئيسية فى هذا المجال، وسعيه إلى علاجها فى ضوء التجربة الإنسانية، ومحاولة الارتفاعَ بالإنسان عن بهيميته. وإلحاح "بطر" على توثيق العلاقة بين الأخلاق والحياة الاجتماعية. وجعله علمَ الأخلاق هو المرشد للناس فى حياتهم، وهو الذى يعلمهم الواجب ومبررات أدائه. لكن فيه فصل صريح بين الدين والأخلاق؛ وذلك ظاهر فى الاستخفاف بفكرة الجزاء الأُخروى مقابل الأخلاق فى الدنيا[٣].

٢- موقف "رويس" من نظريات "التعاطف الوجدانى" أو "الشفقَة الأخلاقية":

---

(١) راجع: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مع تعليق: د/ عبد الحليم محمود، ص٧٠، ٧١.

(٢) راجع: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٣٩٢، ٣٩٣.

(٣) راجع: السابق نفسه، ص٣٤٩، ٣٥٠، أسس الفلسفة، د/ توفيق الطويل، ص٤٤٤، دار النهضة العربية، ط٧، ١٩٧٩م.

إن نظرية "شوبنهور[١]، ١٧٨٨-١٨٦٠م" فى التعاطف الوجدانى من النظريات الفلسفية التى حاولت تفسير هذه القيمة الأساسية فى حياتنا العاطفية، وتكشف عن وحدة الكائنات؛ فـ "التعاطف": من سُبل خروج الإنسان من سجن ذاته، فيُخرجه من العزلة إلى الاندماج فى حياته مع الآخرين، و«التعاطف: هو العنصر النهائى الذى يمكن أن تحلَّل إليه العواطف الأخلاقية»[٢]. ويقدم "رويس" تصورًا نقديًّا لهذه النظريات، وهو نقدٌ يتجاوز التفسيرات الاجتماعية المشهورة.

فيرى "رويس": أن "شوبنهور" يقصد من نظريته هذه: أن وجودى ووجودَك أنت ليسا بوجودَين – كما يبدو –، بل هو وجود واحد لا غير، هذا الوجود الواحد العظيم: هو الإرادة المطلَقة[٣] التى تسيِّر أمورَنا، لكنَّا تعودنَا عدم الإدراك إلا فى زمان ومكان، لذا يبدو كلٌّ واحد منا بالنسبة إلى الآخر شخصًا مغايرًا له، وربما يبدو خصمًا له، «والشعور بالشفقة: هو وحده الذى يُرى من خلال الحجاب الزمنى للوهم، ولذلك فإنه يهمس فى آذاننا: بأن آلام أيِّ واحد منا، هى فى الحقيقة آلام الآخر، وحينما نشعر بذلك حقا، سوف ننسَى حجاب الحس، ونتصرف كما لو كنا شخصًا واحدًا، وعلى ذلك: فإن سلوكَنا يتبع رؤيةً أعلى يمكن تبريرها على نحوٍ ميتافيزيقيٍّ»[٤]، فالشفقة – كما يرى "شوبنهور" – تفضح وهْم الأنانية، بل هى شعور غير أنانيٍّ.

ولا يوافق "رويس" على نظرية "شوبنهور" المذكورة، بل يرفضها، ويرفض الأُسسَ التى قامت عليها، ويعتبرها بمثابة «قارب صغير بالٍ، لا يصلح أن يبخر به رجل عاقل فى البحر»[٥]، لذلك تَحتَّم عليه: أن يقدم تفسيرا للشعور بالشفقة، بعد هذا التفسير يستنتج نتيجة تُعارض النتيجةَ التى

---

(١) يذكر "رويس": أنه وإن لم يكن من تلاميذ "شوبنهور" مباشرة، إلا أنه يدين له: باكتساب مهارة التعبير عن الذات، والوجدان. واعترف: بصعوبة نقد وتفنيد أفكار "شوبنهور" العميقة، بينما يسهُل تفنيد الأحكام الخاطئة العارضة لشوبنهور. راجع: روح الفلسفة الحديثة، ص٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) الأخلاق النظرية، ص٢٧٢، وانظر: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٣٢٨.

(٣) راجع عن فكرة "الإرادة" عند شوبنهور: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٣٣٣، والفرد فى فلسفة شوبنهور، لفؤاد كامل، ص٥ وما بعدها، ١٢٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م.

(٤) الفلسفة المثالية، ص٢٥.

(٥) الجانب الدينى للفلسفة، ص٨٨.

وصل إليها "شوبنهور"؛ فيتساءل "رويس": هل نحن على يقين من أننا نسعى إلى أفعال ليست أنانية إذا أطعنا أوامر التعاطف الوجدانيِ؟ يعتقد "شوبنهور": أن هناك إيثارا أو غَيريةً مضمونةً بالنسبة للإنسان الشفوق، فالشفقة بمعناها الحقيقى تولد فى الإنسان شعورا بالألم، لكن ليس شعورا بألمه هو، بل ألم آخر، وأن اتِّباع أوامر هذا التعاطف الوجدانى يؤدى حتما إلى بذل جهد واسع لتخليص الآخر من ألمه، لكن بطريقة غير أنانية. ويتساءل: ألا يعتمد ذلك على طريقة تصبح فيها الشفقة موضوعا للتأمل بالنسبة للإنسان الذى يشعر بها؟ معلوم أن الشفقة كثيرا ما تكون باعثا غير محدَّد، ويمكن التعبير عنها: بأنها التأمل اللاحق للعقل الشفُوق، فعن طريق الشفقة يتأمل الإنسان هذا الشعور، ويفكر فيه، لكن باعتباره يشير إلى ألم حقيقيٍ موجود فى الإنسان الآخر، وعلى هذا الأساس يمكنه أن يتصرف، كما يمكن أن يكون لديه تأملات مختلفة، وقد يفشل فى أن يدرك أمل الآخر بما هو كذلك ويرتد إلى ذاته. وبالنسبة لأكثر الناس: فإن التأمل الأول الذى يتبع الشفقةَ القويةَ: أنانيٌّ تماما، وهذا يدفع إلى ضرورة الاعتراف بصدق المبدأ القائل: "تخلَّص من الألم الذى يسببه لك جارك"؛ إذ التعاطف مع آلامه: يجعلك فى حالة ارتجاف وضعف وبكاء؛ أى فى حالة معاناة شديدة، وهذه المعاناة: تتسبب فى أن تنسى حقيقة آلام الآخر، وتحول طريق التفكير، ليصبح تفكيرك فى ذاتك فقط، وتجعلك تتساءل عما يجب عليك فعله لتتخلص من هذه الآلام؟ وإذا بدر منك هذا السؤال فى الواقع، فإنك تبدأ فى نسيان جارك فعلا، لتخلص إلى: أن الألم الذى سبَّبه ألمُه، أصبح ألمَك[١].

وهذا التحليل المقدَّم من "رويس" يعنى: أن الشفقة على الآخرين تجبرنا على تجنب معاناتهم، وتجنب معاناتهم أو تجاهلها: تعنى – فى رأى "رويس" – أنها ليس لها وجود على نحو عمليٍ، غير أن هذا السلوك ليس صادرًا عن الإيثار، بل ولا صلة له به، بل هذا السلوك معناه: "الأنانية"؛ إذ الفعل الذى لا هدف له سوى سعادة فاعله: هو فعل مرذول؛ لأنه أنانيٌّ، ولا شك أن الأنانية لا تتوافق مع القيم الأخلاقية التى تنص على: أن الفعل حتى يكون أخلاقيا، لابد أن يهدف إلى جلب السعادة للغير أو إبعاد الشقاء عنه، فالشفقة فيها امتزاج مع الغير[٢].

---

(١) راجع: السابق نفسه، ٨٨، ٨٩، والفلسفة المثالية، ص٢٥، والأخلاق النظرية، ص٢٧٦.

(٢) راجع: الأخلاق النظرية، ص٢٧٦.

والخلاصة التى انتهى إليها "رويس": هى أن عاطفة الشفقة تؤدى حتما إلى أمرَين كلاهما وطيد الصلة بالأنانية؛ هُما: «الكراهية الأنانية للمعاناة واحتقار أصحابها. أو إلى الحُب الأنانى لدَور المُعزّى»[1].

أما الحب الأنانىُ: فيوضح "رويس" ما يتعلق به؛ فيرى: أن الشفقة ما دام لا ينتج عنها الفزع من آلام الآخرين، فقد ينتج عنها: أن يحمل صاحبُها شرف استخدام استخدام قوَّته فى سبيل التعاطف مع الألم؛ لأنه أصبح يشعر بسرور حقيقيٍ بسبب وجود أحداثٍ تحقق المعاناة للآخرين مادام يستطيع البقاءَ مع الذين يكابدون المعاناة، فيعتبر نفسَه بطلا يتحمل الأحزانَ التى لا يشارك فيها حقيقةً، وهذه المرحلة: هى ثانى مراحل الشفقة الأنانية، وهى أكثر صعوبةً وأكثر دوامًا من المرحلة الأولى؛ لأن الخوف الشديد – الفزع – الناتج عن مشاهدة الألم: يمكن زواله عن طريق تجربة حتمية مقبولة، بينما الحب الأنانى لدور المعزى: يكبر مع شعور الإنسان بأهميته الشخصية، وينمو كلما زاد عدد المرات التى يناشَد صاخبها فيها باستخدام قوَّته[2].

وهذا النقد يعنى فى نقاط:

١ – "أن الشفقة عاطفة أنانية"، بل إذا وُجدت حالات لم تكن الشفقة فيها أنانيةً، سيظهر اعتراض آخر؛ هو: أن الشفقة ليست إلا عاطفةً من عواطف الإنسان فحسب، فهل يُعقل تأسيس مذهب أخلاقيٍ على عاطفة متحققة فى بعض الأفراد دون بعض!!

٢ – إذن الشفقة – فى ذاتها – قد تكُون دافعا غيرَ واضح ولا محدَّد، مما يجعلنا نحكم باستحالة صدور أفعال أخلاقية أو لا أخلاقية عنه.

٣ – وأول تفكير يترتب على شعور الفرد بالشفقة: شعور أنانىٌ؛ لأن الشعور بألم الغير، يسبب ألما لصاحبه، فيهتم صاحبه بالتخلص من ألمه هو أكثر من تخليص الآخر من الألم.

---

(١) الفلسفة المثالية، ص٢٦، وراجع: الجانب الدينى للفلسفة، ص٩٢.

(٢) انظر: السابق نفسه، ص٩٢ وما بعدها، والفلسفة المثالية، ص٢٦، ٢٧.

٤- مما ينتج عن الشفقة: التفكير فى التخلص من المُعاناة أو ازدرائها، أو ينتج عنها: حبُّ الأنانى لدور المُعزِّى، وعن طريق الشفقة: يقوَى وينتصر وهْم الأنانية.

٥- والشفقة تفيد: أن الانتصار على وهْم الأنانية: شرط جوهرىٌّ للسلوك الأخلاقى – كما يرى "رويس" –، لذلك رفض نظرية "شوبنهور"؛ لافتقارها إلى تحقيق هذا الشرط.

تعقيب:

لابد أن نضع فى الاعتبار أولا: أن فلسفة "شوبنهور" تبدأ «بالفرد، وتنتهى: بمحاولة الإجهاز عليه،... وأنه يؤكد دائما: أن جوهر الحياة: هو الشَّقاء»[١].

والأنانية عنده: نظرية، وعملية؛ فالأولى: ألا يرى الفرد لشىء وجودا حقيقيا إلا لِذَاته هو، وما سواه: أوهام وأشباح. ويرى: أن هذه لا وجود لها إلا فى مستشفيات الأمراض العقلية. والثانية: هى التى تَظهر فى سلوك الإنسان تجاه الآخرين[٢]. فالفرد دائما يسعى إلى تحقيق وجوده هو؛ فيتحكم فى كل شىء، ويزيل من طريقه ما يُعرقل تحقيقَ وجوده، لذا لا يرى "شوبنهور" بأسا فى أن يضحى الفرد بالعالم كله، حتى يحقق وجوده الفردى ولو لحظة. ويستحيل على المرء أن يستغنى عن الأنانية كأساس لحياته. ولهذه الأنانية مظهران: الأول: تحطيم سعادة الآخرين، بهدف إسعاد أنفسنا. والثانى: السعى فى زيادة آلام الآخرين وشقاءهم، ولا هدف – واضح – لهذه الزيادة عنده، وفى قول "شوبنهور" بالأنانية: اعتراف صريح بإنكار حق الحياة للآخرين، والاعتراف بأنه حق للفرد ذاته لا غير، فالـ"الفردية" هى مبدأ الأنانية عنده، ولولا كثرة الأفراد، لما وُجد اختلاف فى الأشياء، أو صراع عنيف بين أنانية الفرد وأنانية الآخرين. أما "القانون": فليس إلا تعبيرا عن رغبة الجميع أن يتغلبوا على مبدأ الفردية، فعلى الفرد أن يستخدم الوسيلة الوحيدة التى تحقق أمانه على نفسه؛ وهى: التضحية بحقه فى ارتكاب الظلم، هذا أفضل من أن يضحى غيره

---

(١) الفرد فى فلسفة شوبنهور، ص٥، ٨٥، وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٨٨، ٢٩٣.

(٢) راجع: الفرد فى فلسفة شوبنهور، ص١٢، وقارن: فلسفة الولاء، لرويس، ص٦٠.

باستخدام هذا الحق، وإذا كان الفرد يسعى داخل الدولة إلى تحقيق الخير العام، فهذا بدافع الأنانية؛ لأن هذا الفرد على يقين من عودة هذا الخير العام عليه هو فى نهاية الأمر[1].

وتحتل فكرة "الشفقة" مكانا بارزا فى فكر "شوبنهور"؛ فهى الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق؛ وهى لا تُتعلَّم، بل لابد من وصول المرء إليها بنفسه، تظهر فى أفعاله وسلوكه الشخصى فى الحياة. ولن يصل الشخص إليها إلا بعد اعترافه بحق الغير فى التمتع بكل ما لنا من حقوق، وهذا من مظاهر "العدالة"، فالعلاقة بين "الشفقة" و"العدالة": وطيدة، غير أن العدالة: تستلزم امتناع إيقاع الظلم بالغير بالاعتداء على حقوقهم، فهى سلبية فى طبيعتها، بينما "الشفقة": إيجابية؛ لأنها شعر يدفع إلى تحقيق ما هو أسمى من العدالة؛ أعنى: حب إخواننا فى الإنسانية[2].

ولقد أجاد "رويس" فى توجيه سهام النقد إلى فكرة "الشفقة" لدى "شوبنهور"؛ فقد جوبهت بأوجُه نقد لاذعة؛ فالفرد لا تتحرك نفسه لتحقيق الشفقة فى الآخرين، إلا لأنه يرى نفسَه فيهم، فهو يسعى لتحقيق الشفقة فى نفسه، أكثر من سعيه لتحقيقها فى الآخرين، وبمعنى أوضح: الدافع إليها حينئذ: هو حب النفس، أى الأنانية البحتة، وليس الدافع هو حبنا للآخرين، وهذا يعنى: أن "الشفقة: أنانية مقنَّعة".

وربْط "الشفقة" بـ"العدالة" على النحو السابق، يلفت النظر بوضوح إلى عمق الصلة بين الشفقة والأنانية؛ فالأنانية: هى أساس العدالة. فيشترط فى شعور الإنسان بالشفقة: أن يرى الآخر نُسخةً من ذاته هو، فيخرج عن نطاق نفسه الفردية، بخلاف ما لو اعتز بفرديته وحافظ عليها وأكدها، إنه – والحالة هذه – يجعل الشفقةَ مبنيةً على أساس ثابت ومنهج أصيل؛ فالشفقة بمعناها الحقيقى: هى المبنية على أساس الاعتراف بفردية الغير، وليس على أساس إنكار فرديته

---

(1) العالم كإرادة، لشوبنهور، ج١ ص٣٤٢ وما بعدها، باختصار، نقلا عن: الفرد فى فلسفة شوبنهور، ص٩٤-٩٩.

(2) راجع: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٣٢٩، ٣٣٥، الفرد فى فلسفة شوبنهور، ص١٠٢.

– كما يرى "شوبنهور" –، فـ«أيهما أكثر نُبلا من الناحية الأخلاقية: أن أشعر بالشفقة نحو الغير، رغم شعورى بشدة اختلافه عنى، أو أن أشعر بهذا الشعور لأننى أرى فى هذا الغير نفسى؟!»[1].

لقد انتقد "إدوار فون هارتمان" – تلميذ "شوبنهور" مذهبَ أستاذه فى الأخلاق؛ فقال: «إن فلسفة "شوبنهور الأخلاقية: لا أخلاقية؛ لأن المبدأ الذى تقوم عليه: هو الامتناع عن كل واجب أخلاقيٍ إيجابيٍ نحو المجموع... »[2]. وهذ النقد يبدو جليًّا فى فكرة "التعاطف" كما قدمها "شوبنهور"؛ إنه تعاطُف لا يتحقق إلا فى حالة الألم، وجعَل هذا الألم هو الطريق الأساس للخلاص، وجعل من "الشفقة" وسيلة لابد منها لإدراك الألم. هذا تناقض للأحكام السليمة، وعثرة تغلق أى محاولة تسعى لتقويم خلقيٍ صحيح لفكرة الشفقة؛ إن الواقع ليصرح بأن الشفقة ليست أكثر من وسيلة نخفف بواسطتها من آلام الغير؛ بأن نقتسم هذه الآلام بيننا وبينهم، فنرتفع فوق أنفسنا أثناء هذه الحركة التعاطفية، ونشعر بالرضا عن أنفسنا؛ لقيامنا باحتواء مشاعر الغير، كما أن الآخر يشعر بالرضا أيضا؛ لرؤية نفسه موضوعا لحبٍ خالص وتشارك وجدانيٍ صادق. كما يشعر هذا الآخر أيضا بقدر كاف من الطمأنينة إلى تحقيق وتحصيل ما يريد؛ بفضل شعور الغير تجاهه بالشفقة، وتدخله المسعف لمساعدته للوصول لأهدافه. لكن "شوبنهور" عكَس الحالَ؛ فجعل قيمة الشفقة: نابعة من تألمنا مع الآخرين، هذا الشعور يتولد من مناسبات: الفقر والمرض والبؤس، ويزداد الشعور بالشفقة عنده: من أنها تزيد من كمية الآلام، فجعل الشعور بالألم: مفتاحا لطريق الخلاص!! وليست قيمة الشفقة – عنده – نابعةً من حب الغير والسعى لإنقاذه، والتخفيف من كمية الآلام بصفة عامة!!

ثمت نقد آخر، أشار إليه "رويس" سابقا: وهو أن "شوبنهور" جعل فى الشفقة نوعا من اللذة؛ لأن الشعور بالشفقة يزرع فى نفس صاحبه نوعًا من العزاء، وجدَه فى آلام الآخرين، فهو عزاء عن ألمه الخاص؛ فقد وجد الألمَ ظاهرةً شاملة. وهذا خلْط بين: معرفة آلام الآخرين وتمييزها، وبين المشاركة بالوجدان، خلْط انحدر إليه "شوبنهور"، مع أن الأمرَين مختلفان تماما؛

---

(1) السابق نفسه، ص١٠٤، وانظر: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٣٢٩، ٣٣٠.

(2) الفرد فى فلسفة شوبنهور، ص١١٨.

«فإذا كانت ماهية العالم إرادةً واحدة، يرتبط بها الألم ارتباطا وثيقا، فمعنى ذلك: أننا عاجزون أمام هذا المصير، وعاجزون بالتالى عن كل تعاطف مهما كان ضئيلا»[١].

إن فكرة الشفقة على النحو الذى ينادى به "شوبنهور": تُخفِى قسوةً تجاه آلام الآخرين، فواقع "شوبنهور": أنه كان مسرورًا من آلام أصدقائه وهُمومهم، يجد فيها فرصةً لإقناعهم بمذهبه، مع أن الواجب عليه: أن يسعى فى عزائهم ومساعدتهم، ماديا ومعنويا. إن "شوبنهور" عجز عن الشعور بإيجابيات الحياة، فأصبح يحب الألمَ أكثر من حبه للغير!!

ولا غرابة أن نقول: لم يبق لشوبنهور إلا أن يصرح: بأننا إذا لم نجد آلاما فى الواقع، فعلينا أن نسعى جاهدين لخلق آلام؛ لنتمكن من ممارسة الشفقة!! فمن اقتنع بمذهب "شوبنهور": وجد سعادة وراحة كلما برزت آلام للآخرين؛ لأن هذه الآلام تجعله قادرا على الظهور بمظهر الطيِّب الشفُوق[٢]!!

٣- موقف "رويس" من نظريات الأخلاق النفعية والفردية:

يرى "رويس": أن من صور المذهب الفردىّ: أنه الاتجاه الذى يرى المثلَ الأعلى للحياة: هو الفرد السعيد المستقل. ويرى: أن هذه الصورة يصعب على الكثيرين تحقيقها، لذا يصابون بيأس وخَيبة أمل، ويدفع هذا اليأس: بأن تكون للفردية صورة أخرى؛ هى: محاولة صاحبها أن يحقق بداخله ما رفض العالَم الخارجىُ تحقيقَه، وأن يحقق بداخله ما عجز عن تحقيقه فى الخارج؛ فيتمتع فى داخله: بالحرية، والتحرر من قسوة العالَم، فيحقق بذلك النجاحَ الذاتىَّ[٣].

ويُصنَّف مذهب اللذة ومذهب المنفعة: ضمنَ "الاتجاه الطبيعى فى الأخلاق"، فأوَّلهما: يجعل من اللذة خيرا ومن الألم شرًّا. وثانيهما: يتخذ من أكبر قدر يمكن تحقيقُه من المنفعة، مبدءًا لتحديد ما هو خير. ويفرَّق بينهما: بأن مذهب اللذة: يعتمد على الغريزة. ومذهبَ المنفعة: يهيب

---

(١) السابق نفسه، ص١١٩.

(٢) راجع: السابق نفسه، ص١١٨-١٢٠، والمشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٦٥-٦٩.

(٣) راجع: الجانب الدينى للفلسفة، ص١٦٠، ١٦١.

بالعقل إلى حدٍ ما. و"مذهب اللذة الأنانى، أو الفردى": يرى أصحابه: أن الشخص لابد أن يسعى إلى تحقيق منفعته الشخصية ولذته الخاصة(١).

والنزعات النفعية والفردية فى الأخلاق مرفوضة تماما من قِبل "رويس"، ويصبُّ على "مذهب اللذة" وابلا من النقد؛ لِما لهذا المذهب من صلة قوية بجميع المذاهب النفعية المنبثقة عنه، وأيضا لأنه من مظاهر النزعة الفردية فى الأخلاق.

ويفسر "رويس" مذهب اللذة: بأنه المذهب الذى يرى أن قيمة الشىء تتوقف على مقدار ما يحققه من سعادة(٢). ويرى: أن المثل الأعلى لهذا المذهب: مستحيل الوجود، وأن فكرة "السعادة" التى يزعم هذا المذهب أنه يسعى إلى تحقيقها فى الفرد: تنطوى بداخلها على تناقض خطيرٍ؛ يبرز هذا التناقض من خلال:

أولا: أن تحوُّل اللذة إلى واقع مُعاش، يخنق الطبيعةَ البشرية؛ لأن أصحاب اللذة يقدمون تصورا للحالة المثالية التى يبغون تحقيقها للإنسانية، والتحقيق أن هذه الحالة – كما يتصورونها –: تافهةٌ؛ لا يشعر الناس بعد تحقيقها إلا بالملل، وعدم الانسجام بين الأفراد. ومثال ذلك: شعور الإنسان كثيرا بالضجر والمَلل واليأس من الحياة.

وحتى تكون الحياة الإنسانية أخلاقيةً، لابد من اشتمالها على عامل: الكفاح فى سبيل تحقيق الخير والحب والبطولة والتقوى – كما يرى "رويس" –، ويضيف أيضا: أنه يجب علينا المحافظة على مبادئنا الأخلاقية والمثل العليا التى نبغيها؛ لأن هذه المبادىء والمُثل: ثابتة، خالدة، ومادام هذا شأنها، يجب عدم التفريط فيها كما نفرِّط فى ثوبنا القديم البالى، فلابد من روح التفاؤل، ونبذ اليأس والقنوط؛ فنثق بأن الحياة السعيدة الآمنة ممكنةُ التحقق فى عالَمٍ اتسم بالكآبة المُفزعة، وامتلأ بالمعاناة التى ربما يكون سببها: حكم طاغٍ. وفى الناحية المقابلة: يستحيل

---

(١) راجع: الأخلاق النظرية، ص٢٣٩، والمعجم الفلسفى، ج١ ص١٤٢، والأخلاق، أ/ أحمد أمين، ص٤٥، ٧٩.

(٢) راجع: الجانب الدينى للفلسفة، ص١٥٦، ومذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، د/ توفيق الطويل، ص١٩، ٢١ وما بعدها، نشر: مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٣م.

تحقق هذه الحياة السعيدة، فى عالَم اتسم بالحقارة والإغراق فى ملذات حسية لا قيمة لها، وتصوُّر الإنسان للحياة الطيبة مهما كان متعددا، غير أنه يستحيل أن يشتمل على "اللذة" مهما كان مفهومها ومعناها.

ثانيا: غالبا ما يحاول الإنسان – المعتنق لآراء النزعة الفردية – تحقيقَ المَثل الأعلى للنفس القانعة السعيدة؛ سعيًا منه إلى تحقيق المثل الأعلى للنزعة الفردية. وهو يسعى إلى تحقيق هذا المثل لنفسه أو لغيره من المقرَّبين إلى قلبه.

لكن هذا الإنسان سيكتشف أن محاولته هذه جوفاء، لا جدوى منها؛ فإذا كانت هناك نفس قانعة بالمعنى الحقيقيِ للقناعة، فلن تكون نفسَ إنسان حقيقيٍ من لحمٍ ودمٍ، ربما السبب فى ذلك: اشتمال هذا العالم الشرِّير على أنظمة سيئة للأشياء، لكن السبب الأهم: هو انطواء النفس البشرية الكاملة على تناقضات داخلية.

والعبارة ذاتها؛ أعنى "النفس البشرية القانعة": تشتمل على تناقضات ذاتية؛ لأن من طبيعة النفس البشرية: أنه يصعب عليها صعوبة شديدة تحقيق القناعة والكمال باعتبار أنها نفس فردية. وليس الحكم باشتماله على تناقضات: حكما عشوائيًّا، بل يرى "رويس": أن الدليل على وجود هذا التناقض: هو الشعور بالقيود المؤلِمة، هذا الشعور يقيِّدها: بأنها نفس فردية، ولاشك أن كل فرد يشعر بهذا القيد الذى يؤلم الآخَرين، وشعوره بذلك يَظهر فى صورة نقدٍ يتبادله الأفراد، يكشف هذا النقد حقيقةَ القناعة، بأنها وَهْم ليس إلا [1].

وينتهى "رويس": إلى أن الصوَر الممكنة التى تظهر فيها النزعة الفردية فى الأخلاق، تنحصر فى صورتَين؛ هما: ظهورها فى الشكل العاطفى، وظهورها فى الشكل البُطوليِ[2].

ففى الصورة الأولى – الشكل العاطفى –: لا تشعر النفس إلا بخيبة أمل ويأس دائم؛ مصدر هذا الشعور: أن النفس جُوبهت بمعاندة من العالم الخارجى، أدى هذا العناد إلى عجزها عن تحقيق أهدافها فى هذا العالم، بل كان عناد العالم لها مُوحيًا بأن هذا العالم يهدف إلى إثبات ذاته

---

(1) انظر: السابق نفسه، ص١٥٧، والفلسفة المثالية، ص٢٩.

(2) الجانب الدينى للفلسفة، ص١٦٢.

ضد النفس، ويمنعها من تقدمها المثالى، مما دفع النفسَ إلى البحث عن مصدر آخر؛ تعمل على إثبات وجودها فيه، فتندفع النفس إلى الداخل؛ ففى داخل النفس تنشد ما يرفض العالم الخارجى إنجازَه وتحقيقَه، فإذا كانت الأفكار حرةً، فإن العواطف تخص أصحابَها فقط، والعالَم تجاهَها: بارد؛ لا يفهَمها ولا يقدِّرها قدرَها الحقيقى، فلنجعل من داخل أنفسنا أرضًا خصبةً نحقق فيها ما عجزنا عن تحقيقه فى العالم الخارجى. على أن نسعى لتحقق الكمال الداخلى، حتى لو كنا فى الخارج غيرَ كاملين، بل فاشلين. بهذه الطريقة الداخلية فى النفس يمكننا خداع هذا العالَم الوحشىَّ، وتقديم ذات ناجحة، رغم سوء الحظ. والأدب يشتمل على العديد من النماذج، للشخصيات التى كابدت وكافحت لتحقق النموَّ الذاتى الداخلى، بعدما تيقنَتْ وقوفَ صعوبات خارجية فى وجه تحقيقها؛ مثل: شهداء الحركات الدينية العظيمة[١].

وأما الصورة الثانية – الشكل البُطولى للنزعة الفردية –: فليست على نفس درجة الخطورة – الموجودة فى الصورة السابقة – على الأخلاق. والقيمة الخُلقية فى الشكل البطولى: أعلى من القيمة الخُلقية فى الشكل العاطفى.

والحديث عن هذه الصورة – الثانية – لابد أن نذكر فيه "بروميثيوس"؛ لأن البطولية بكل معانيها قد تمثلت فيه، حتى اشتهر القول: إن "البطولة" بدعة "بروميثوس"؛ فهو الممثل الأول لـ"العَملقة"[٢]، وتُعد بدعته أجملَ بدعة أخلاقية، وهى أيضا آخر هذه البدع؛ فقد ذكرت الأساطير اليونانية: أن "بروميثوس" مثَّل التحدى الذى تجاوز الحدودَ كلَّها؛ فقد سخِر من الآلهة، وسلك طريقَ المكر والخداع، وتفوَّق على الآلهة فى هذا المسلك، «وارتاب فى "زيوس" – كبير الآلهة – عندما عرض عليه "باندورا" ليتزوجها، ورفَض هذا العرضَ، وسرق النارَ من السماء، وأعطاها للبشر، وهى الجريمة التى أمر بسببها "زيوس" ابنَه "هرمس" أن يقيِّد "بروميثوس" بالسلاسل إلى صخرة على "جبل القوقاز"، حيث نهشت النُّسور كبدَه طوال ثلاثين عاما، وفى بعض الأساطير: طوال ثلاثين ألف عام، وأخيرا حرَّره "هرقليس"»[٣].

---

(١) راجع: السابق نفسه، ص١٦١-١٦٣، والفلسفة المثالية، ص٣٠.

(٢) راجع: الجانب الدينى للفلسفة، ص١٦٣، ١٦٦، ١٦٧.

(٣) الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص٣١.

إن هذه الأسطورة تُبرز شكلا بطوليًا للنزعة الفردية فى الأخلاق، وفيها تشعر النفس أنها عاجزة عن تحقيق أهدافها المرجوة من خلال العالم الخارجى، ليس هذا فحسب، بل يحتويها شعور بفراغ الحياة الداخلية، وهذا يُنتج حتما: شعورها بالنمو بشكل آخر؛ إذ «العالم لا يضمن لك الحرية الخارجية، وتؤمن بقداسة وعظمة الحياة الداخلية للعواطف السعيدة، وتحتقرها لدى الآخَرين، وترى أن البصيرة الأخلاقية لا تستطيع الموافقة على مثل هذا الانفصال الذاتى عندك أو عندهم، فلابد أن تبحث عن صورة أخرى تحقق بها نموَّك الذاتى، لابد أن تكون شيئا ما، ولم لا تكون بطلا؟ فمن الممكن أن يكون المثل الأعلى: عبارةً عن عالم من النفوس الشجاعة؛ التى ترى كمالَها فى حرية الفعل؟»[١].

ويرى "رويس": أن هذه الأسطورة تُبرز "بروميثيوس" مؤكدا على المثل الأعلى؛ حينما تحدَّى "زيوس"، كما أن "نتشه"[٢] كان فى تطلُّع إلى هذا المثل الأعلى، فكانت فلسفتُه شكلا جديدا لـ"البطولية الأخلاقية".

ولقد أفرد "رويس" مقالةً عن "نتشه"، عنوانها: (nietzsch, atlantic monthly)؛ يقول فيها: «يخطىء تماما أولئك الذين يفسِّرون "نتشه" باعتبار أن الدافع الأساسى لفلسفته: هو النزعة الحسية، أو حب الانغماس فى الشهوات، أو الكبرياء، فلا شك أن "نتشه" صاحب نزعة فردية، والمثل الأعلى للحياة عنده، ينتمى إلى شكل من أشكال البُطولة الأخلاقية. ولكى تحكم على

---

(١) الجانب الدينى للفلسفة، ص١٦٣.

(٢) "فريدريخ نتشه، ١٨٤٢-١٩٠٠م": كان أديبا فى الأصل، ثم عُدَّ ضمن الفلاسفة؛ لكتابته عن الإنسان والأخلاق. أخذ أركان كتاباته من "شوبنهور" و"رتشارد فاجنر". وكان حفيدا لقسِّيسٍ وابنا لقسيس، فتمسَّك بالدين فى بداية عمره، ثم تمرَّد عليه، ونقدَ القيمَ المسيحية نقدًا عنيفًا، واعترف بالقوة كجوهر للحياة. من أبرز مؤلفاته: نشأة التراجيديا اليونانية والتشاؤم، وما وراء الخير والشر. راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤٠٥-٤١٢، مدخل إلى الفلسفة، ص٢٠٨.

"نتشه" حُكما عادلا، يجب عليك أن تستحضر فى عقلك: ... أىَّ كاتب من أولئك الذين عبَّروا عن الغاية من الحياة بلُغة الصراع بين الفرد وعالَم التراث المألوف»[١].

ويرى "رويس": أن أفضل ما يصور المثل الأعلى المذكور تمثيلا أكثر اعتدالا: هو الإنسان القويُّ؛ الذى يوجَد لديه شعورٌ عاطفىٌّ، ولا يعرف عن الشِّعر إلا القليل، ولم يعرف شيئًا قط عن "برومثيوس"، إنما يعرف ما يُكسب ذاتَه قوةً أثناء معركتها مع العالم الخارجى، وهذا الإنسان لا يستطيع أحد الحطَّ من شأنه؛ لعدم اهتمامه بالآراء التى يذكرها الآخرون أصلا، بل لا ينقاد إلا لحُكم الله أو حكم الضمير، لا غير، وليس هذا الإنسان قِدِّيسًا، بل أقل ما يمكن أن يقال عنه: إنه رفيق يستحق الإعجابَ؛ فهو مؤمن بضرورة استمرار الحرب ضد ما يراه شرِّيرا، مع محبته للخير، واحترامه للآخرين، ومن أبرز مظاهر محبته للآخرين: سعيه لجعلهم شُجعانا مثله[٢].

وعلى كلٍّ فهى محاولة لتحقيق مثلٍ أعلى فى الحياة، وهذه المحاولة يرى "رويس" أنها غير متناسقة، بل هى تنطوى على تناقض يتَّسم بالخطورة الشديدة؛ يظهر هذا التناقض من انتقاد "رويس" لفكرة المثل الأعلى للبطولة الفردية؛ فيقول: «وباختصار شديد، فإن ما تؤكده بدعة "برومثيوس"، على أنه الأفضل، وبالأخص التطور الشامل لكل جوانب الحياة، شىء لا يمكن تحققه لحياة فردية، وإنما للحياة العامة. ولذلك تناقض "العملَقة" ذاتَها دائما؛ إذ تقول: أنا الذات المحدود، التى تعتمد فى كل صفة من صفاتها على العلاقة الحية الثابتة والدائمة مع الناس الآخرين، يجب أن أكون: كاملةً ومستقلةً ولا متناهية من الناحية العملية. ولكن طلب ذلك يعنى: طلب تدمير وهدم نفس، ودم "العملقة" معى؛ فالحياة التى تسعى للكمال مع أىِّ مجموعة من النفوس، لابد أن تكون حياة قلقة، ولذا لا يمكن أن يوجَد المثل الأعلى هنا»[٣].

وأقول: عند الحديث عن "البطولة" عند "نتشه"، يجب ألا ننسى جرأتَه على رفض الدين المسيحى وإنكار مبادئه، وتطبيقه قانون "بقاء الأصلح" فى مجال الأخلاق، وإنكاره لوجود قيَم

---

(١) nietzsch, atlantic monthly, p 321 ، نقلا عن: الفلسفة المثالية، ص٣١. وانظر: فلسفة الولاء، ص٦٩-٧٥.

(٢) راجع: الجانب الدينى للفلسفة، ص١٦٣، ١٦٤.

(٣) الجانب الدينى للفلسفة، ص١٦٧.

مطلقة ومعايير ثابتة ثباتا مطلقا، ورفضه إرجاعَ القيَم إلى الله – تعالى–، وهدمه للتصور التقليدى للأخلاق، وزعمه أن المثل الأعلى يتمثل فى "القوة" فقط، فمجَّد الأنانية والبطش والقسوة، بهدف السيطرة على الآخرين، تحقيقا للسعادة الفردية، ووصولا إلى الإنسان الأعلى (السوبرمان)، الذى يسعى بدوره للسيطرة على الآخرين وإخضاعهم تحت نفوذه، وهذا صريح فى أن حياته كلها عنف وخصام لا لين ولا هوادة فيها، والأمم – عند "نتشه" – تخطىء خطأ ذريعا، إذا هى حاولت ترقية الضعفاء والتمسك بحياتهم، بل عليها أن ترتقى بالصفوة فحسب[1].

(1) راجع بالتفصيل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٢٥٣–٢٥٧، ٥١٣–٥٢٠، وأسس الفلسفة، ص٤٢٩، ٤٧٦. ثم قارن: مصادر البصيرة الدينية، ص١٣١، ١٤٤.

خامسا: "الانسجام" كمبدأ للأخلاق

ابتكارٌ فريدٌ ابتكره "رويس" فى مجال فلسفة الأخلاق؛ حينما حاول أن يبرهن على أن المثل الأعلى للسلوك الأخلاقى، ينشأ من ذات تجربة الشك الأخلاقى[1] ويَكمُن فيها؛ فبعدما قدم "رويس" نقدَه السابق لبعض النظريات الأخلاقية، بدأ يُبرز "الانسجامَ" كأساس ومبدأ تقوم عليه الأخلاق؛ ويؤسس من خلاله نظريتَه الأخلاقية؛ ويرى: أن نقطة البدء: هى فحص تجربة الشك الأخلاقى؛ بمعنى وجوب مواجهة الشك فى أُسس الأخلاق؛ نظرا لما تحويه نزعة الشك المذكورة من نزعة تشاؤمية حديثة، من مظاهرها: قول "شوبنهور": (إن الحياة ليست إلا معاناة بدون هدف من هذه المعاناة، حتى لو أن الفرد حارب الأهداف المتضادة، ثم نجح فى تحقيق هدفه المنشود وحصَّل رغبته الموجودة، فإن تحصيلها حينئذ كعدمه)، و"شوبنهور" اقتبس هذا الكلام من "البوذية".

وإذا كان "رويس" يؤيد ما تراه البوذية وما يقول به "شوبنهور"، من أن تحقيق السلام بعد الحرب المستمرة بين الأهداف: أمر مستحيل، إلا أن "رويس" لم يقف عند ذلك، بل خطا خطوة أخرى؛ هى: أن المُثل العليا لن تستقر فى هذا النزاع الدائم بين الأهداف، لذا لابد من تجاوز الموقف الشَّكى، حتى نتمكن من إدراك المثل الأعلى الأخلاقى، فيساعدنا إدراكه على مواجهة مشكلة عدم استقرار المُثل العليا فى الأخلاق. فعدم مواجهة هذه المشكلة يودى بنا إلى مشكلة أكبر؛ هى: عدم استقرار الأنماط اليومية للحياة؛ فقد تختار نمطا معيَّنا فى الحياة خلال الصباح، ثم ترفض نفسَ النمط فى المساء، وهذا يعنى: عدم وجود مثل موقف ثابت تجاه المُثل العليا. وعدم ثبات الموقف يُنتج فوضى أخلاقية؛ إذ كل غاية أخلاقية يشتمل طريقها على حقائق خاطئة وأخرى صحيحة، يصعب الفصل بين الخطأ والصواب بحكم قاطع، وهذا عين النظرة التشاؤمية.

إن "رويس" يشكك فى كل المُثل العليا الأخلاقية التى أثمرتها المذاهب الأخلاقية السابقة؛ لأن كل مثال منها يوجَد ضده غاية مضادة له، ولا يوجد برهان قويٌّ يرفض هذه الغاية، والاختلاف

---

(1) راجع عن "الشك الأخلاقى" عند "رويس": الجانب الدينى للفلسفة، ص٣٦-٣٨، ٥٠، ٩٧-١١٣، ١٤١، ١٥٥، ١٧٩، ٢١٩، والفلسفة المثالية فى أمريكا، ص٣٥-٤١.

بين الغايات: يرجع لهوًى شخصيٍ، ولا توجد حقيقة واضحة أو مبرر مقنع على أساسها تختار هدفا ما.

وهو شك تأمليٌ نقديٌ، فيه تعبير عن الشعور باللامبالاة عند محاولتنا مشاركة هدفَين متعارضَين فى لحظة واحدة، فينشأ بداخلنا نزاع، يؤدى إلى حيرة الشك والتردد، بسبب حيرة الإرادتَين تجاه الهدفَين؛ إذ لو كانت إرادةً واحدةً تجاه هدف وغاية واحدة، لارتفعت الحيرة.

ومصدر الشك – كما يرى رويس–: هو رغبتنا فى تحقيق الهدفَين معا فى وقت واحد، وسبب اللامبالاة: هو استعداد الإرادتَين لتحقيق الهدفَين معا، أما الفعل الذى يساعدنا على تحقيق الهدفَين المتعارضَين فى وقت واحد، فهو الذى أنتج الشكَّ.

وأهمية النزعة الشكية: أنها تسلط الضوء على الهدف الأخلاقى؛ لأنها تفترض هدفا مقدَّما، هذا الهدف: هو الجهد الذى يبذله صاحبه ليتحقق الانسجام بين الأهداف المتنازعة فى الواقع فى لحظة واحدة؛ وعلى هذا فالنزعة الشكية خير مطلق؛ لأنها تهدف إلى هدف خاصٍ؛ هو: تحقيق الانسجام والوحدة للسلوك، فهذه النزعة الشكية، لها هدف أخلاقىٌ.

ويرى "رويس": أن تحليل الشك على هذا النحو، توصَّل من خلاله إلى نتيجة غير متوقَّعة – من وجهة نظره هو –؛ وهى: أن المثل الأعلى الأخلاقى ينبت من تجربة الشك نفسها، هذا المثل هو: تحقيق الانسجام بين الغايات المتنازعة. وما قيل عن نزعة الشك على هذا النحو، يقال مثله عن النزعة التشاؤمية؛ فهى تؤدى إلى نفس النتيجة التى توصَّلنا إليها عن طريق الشك؛ لأن اليأس من الحياة سببه: الإحساس بفقدان الأمل فى تحقيق مهامِنا فيها، لكن ما هذه المهام؟ وما الذى جعل تحقيقَها ميئوسا منه؟ والجواب: أن هذه المهام هى صياغة مثَل أعلى منسجم مع الحياة، وسبب اليأس: هو النزاع المحتدم المُميت بين المُثل العليا الموجودة فى الواقع. وليست النزعة التشاؤمية إنكارا للأهداف، بل هى جهد يُبذَل حتى تتحقق هذه الأهداف، ومما يشجع على مواصلة هذا الجهد: الإحساس اليقينى بأن الأهداف يدور بينها نزاع مستمر ميئُوس منه، وهذا يعنى: أن النزعة التشاؤمية لها مَثل أعلى، فإذا فَقدَت مثلَها الأعلى، استحال عليها أن تعرف اليأس.

وباختصار، يرى "رويس": أن المثل الأعلى الأخلاقى يكمن فى تجربة الشك الأخلاقى، وهذا المثل: هو تحقيق الانسجام بين الأهداف المتنازعة التى ننشدها.

أما الشك الذى يدعو "رويس" إليه: فهو شك نقدىٌ مؤقَّت، وليس شكًّا مطلَقا، فيظهر حين يدرك صاحبُه نزاعًا بين الأهداف، ويوصل إلى إدراك المثل الأعلى.

وهذا المثل الأعلى للانسجام بطبيعته، ليس مرتبطا بعالم الوقائع الطبيعية، بل هو مرتبط بعالم الغايات المثالية، نحاول توجيهَ الجهود نحوه، وهذا يصعِّب من تحقيقه، لذا لابد من إنزال المثل الأعلى المذكور من هذه القمة العالية التى تبعد عن الجميع، ونجعله مثالا عمليا، فيكون المثل الأعلى ببساطة شديدة: هو العمل على توجيه الأفعال نحو تحقيق الانسجام الكلى.

ولا شك فى صعوبة تحقيقه – أى الانسجام المطلق – تحقيقا كاملا، ورغم ذلك فلن نُحرم الاستفادة منه، بأن نهتدى بنور هذا المَثل الأعلى، فيعمل الإنسان كما لو كانت الأهداف المتنازعة هى أهدافه هو؛ فيحترمها كلها.

وإذا كان من <u>تقييم وتعقيب</u>، فأقول:

إن "رويس" بذل جهدا مشكورا، فى التأكيد على أهمية التفانى والإخلاص فى سبيل خدمة المجتمع، وتجاوز الفرد لذاتيته، وتخلصه من الأنانية، ويزرع آمالا كبيرة فى تحقيق الانسجام، وهذه الآمال – حتى لو لم تتحقق – كفيلة بالتخفيف من نزعة اليأس والتشاؤم. كما أنه استطاع أن يوجِّه سهامَ النقد إلى الثغرات التى تكمن فى النظريات الأخلاقية التى تعرَّض لها.

غير أنه عجز عن تقديم نظرية واضحة عن القيم الأخلاقية، وعدم وضوح هذه النظرية نتج عنه: عدم التحديد على وجه الدقة والتمييز، الأشياء التى ينبغى تحقيق الانسجام بينها، وكيفية السلوك الذى يجب أن يسلكه بإزائها؛ إنه ينظر إلى الانسجام، على أنه قاعدة أخلاقية صوية، هذه القاعدة توجب وتحتم على صاحبها أن يبحث عن خير أسمى، هذا الخير غير معروف ولا محدَّد لصاحبه حتى اللحظة المذكورة!!

وأيضا حديثه المستمر عن الانسجام بين الأهداف، أو المُثل العليا، والمصالح، ونحو ذلك، رغم تنازعها داخل الشخص الواحد، أو تنازعها بين أشخاص عدة، ويعتبر هذه الأمور المتنازعة – باعترافه هو – يمكن أن يحل بعضُها محلَّ البعض الآخر بكل سهولة!!

لكن ثقته المطلقة فى أنه قادر على تحقيق الانسجام فى الواقع، هى ثقة خيالية، فى تحقيق شىء يصعب، إن لم يستحل تحقيقُه بين أفراد البشر، على ما درجوا عليه من طباع، ويكفيه شرف المحاولة والتنبيه على ضرورة تحقيق الانسجام، وإن لم يتحقق بالفعل، وإلا لما كانت هناك قيمة تُذكَر لدعوات المصْلِحين والأخلاقيين خاصة. ونفس الشىء يُقال فى: سعيه إلى تحقيق فكرة الجماعة العامة.

لقد أصبح الانسجام – كما عرضه "رويس" – مبدأ صوريًّا، ورغم ذلك يستخرج منه إلزامات أساسية، عُدت بمثابة وصايا غامضة؛ ومن ذلك: ما يفيده كلامه، من دعوته إلى وجوب انتظام الحياة كلها، فهذا الإلزام الأخلاقى، ربما يكون صحيحا، لكن لفترة محددة، وليس مطلقا(١).

هذا عن "الانسجام" الذى دار حوله جُل كلام "رويس"، أما اهتمامه بـ"الجماعة"، وظنه أنه مبتكر فى ذلك، فإن الإسلام سبقه إلى ذلك منذ قُرون، ويكفى أن نقرأ قولَه – تعالى–: ﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ ﴾ [آل عمران: ١٣]، وقوله ﷺ: (... فمن أحبَّ منكم أن ينال بُحبوحة الجنة، فليلزم الجماعةَ...)(٢).

وتركيزه على التخلص من "الأنانية" ووجوب التحلّى بـ"الإيثار": معنى إسلاميٌّ أيضا؛ يكفى أن نقرأ عنه قولَه – تعالى–: ﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ

---

(١) راجع: الفلسفة المثالية فى أمريكا، ص٦٦.

(٢) رواه الإمام أحمد فى مسنده، ج١ ص٣١٠، وقال محققه: (صحيح). المسند، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون, مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ. وقارن: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص٧٦.

فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٩ ﴾ [الحشر: ٩]، ومراجعة ما كتبه المفسرون عند تفسير هذه الآية وغيرها مما يتعلق بموضوعها، يبيّن تأكيد الإسلام على قيمة الإيثار، وقُبح البُخل والشُّح والأنانية.

خاتمة البحث:

وبعد هذه القراءة المختصَرة لما يتعلق بفلسفة "رويس" الأخلاقية، نرى أنه قدم أوجُه النقد إلى ما يراه جديرا بالنقد من الفلسفات الأخلاقية، وبذل فى سبيل ذلك جهدا مشكورا، وأُلخِّص ما قام به فى نقاط:

١- أنه سلك المنهجَ التحليليَّ والنقديَّ تجاهَ الفلسفات الأخلاقية محلَّ اهتمامه.

٢- أنه يهدف إلى تقديم فلسفةٍ قادرة على مواجهة المشكلات الأخلاقية.

٣- أنه أصاب فى توجيه سهام النقد إلى فكرة "العدالة" كما تَصوَّرها أفلاطون؛ لعدم استنادها إلى أساس متين؛ كما وضحتُ فى موضعه.

٤- وأثناء نقده للأخلاق الرواقية، يعترف بإيجابياتها؛ كقولها بمبدأ المساواة الكاملة للناس أمام العقل الكلى، لكن يأخذ عليهم: عدم كفاية الجانب النظرى فى الأخلاق عندهم، وقولهم بالجبرية.

٥- كما يأخذ على الأخلاق المسيحية: أنها على الرغم من توسيعها لمفهوم المحبة والإخاء، لكنها لَم تستند إلى فكرة الثواب والعقاب الإلهيَّين.

٦- أما الفلسفات التى تفسر الأخلاقَ استنادا إلى الضمير باعتباره غريزة أو شعورا، فتفسير غير كاف فى تقديم أساس للتمييزات الأخلاقية.

٧- وقول "شوبنهور" بفكرة الشفقة، غير مقبول لدى "رويس"؛ لِما فيها من تجاهُل لمعاناة الآخرين، وهذا من وجوه الأنانية الصريحة.

٨- وكذا الأخلاق الفردية، التى تنادِى بتحقيق: وجود الفرد السعيد المستقل، فهى فكرة أقرب إلى الخيال، مَن فشل فى تحقيقها، أُصيب بيأس وخيبة أمل.

٩- واهتمامه بتحقيق الانسجام تحقيقا كاملا، يجعل تحقيقَ الانسجامِ شديد الصعوبة.

مصادر البحث ومراجعه

أولا: مؤلَّفات رويس: (وكلُّها بترجمة: أحمد الأنصارى)

١- الجانب الدينى للفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ٢٠٠٢م.

٢- روح الفلسفة الحديثة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ٢٠٠٤م.

٣- فلسفة الولاء، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م.

٤- مصادر البصيرة الدينية، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٧م.

ثانيا: مصادر ومراجع عامة:

إبراهيم (د. زكريا)

٥- دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر بالفجالة، بدون تاريخ.

إبراهيم (د. يسرى)

٦- الفلسفة المثالية فى أمريكا، بدون.

أمين (أ. أحمد)

٧- الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط١٠، ١٩٨٥م.

الأهوانى (د. أحمد فؤاد)

٨- المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.

بدوى (د. عبد الرحمن)

٩- الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات- الكويت، ط١، ١٩٧٥م.

بوشنسكى (إ. م)

١٠- الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ترجمة: د/ عزت قرنى، سلسلة عالَم المعرفة، الكويت، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

الجمل (د. أحمد عبده حمودة)

١١- نظرات فى الفلسفة الحديثة، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

الشنيطى (د. محمد فتحى)

١٢- المعرفة، دار الثقافة للنشر، ط٥، ١٩٨١م.

صليبا (د. جميل)

١٣- المعجم الفلسفى، نشر: دار الكتاب اللبنانى، ومكتبة المدرسة- بيروت، ١٩٨٢م.

الطويل (د. توفيق)

١٤- أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط٧، ١٩٧٩م.

١٥- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة، ط٤، ١٩٧٩م.

١٦- مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٣م.

غلاب (د. محمد)

١٧- من أخلاق الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٨٧هـ-١٩٦٨م.

قرنى (د. عزت)

١٨- مدخل إلى الفلسفة، ١٩٨١م، بدون.

كامل (فؤاد)

١٩- الفرد فى فلسفة شوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م.

كرم (أ. يوسف)

٢٠- تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، دار المعارف، بدون تاريخ.

٢١- تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط٦، بدون تاريخ.

كريسون (أندريه)

٢٢- المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة وتعليق: د/ عبد الحليم محمود، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٢م.

كواريه (ألكسندر)

٢٣- مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة: عبد المجيد أبو النجا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م.

نعيم (د. محمد السيد)

٢٤- الفلسفة الأخلاقية عند قدماء اليونان، المطبعة المنيرية بالقاهرة، بدون تاريخ.

هويدى (د. يحيى)

٢٥- دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة، ١٩٨١م.

وولف (الأستاذ)

٢٦- فلسفة المحدَثين والمعاصرين، بتعليق: د/ أبى العلا عفيفى، نشر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م.

فـهــرس المـوضـوعـات

مقدمة البحث، وأهميته

أوَّلا: لمحات عامَّة عن حياة "جوزايا رويس"، وفلسفته

أ- التَّعريف بـ "جُوزايا رويس، ١٨٨٥-١٩١٦م"

ب- ملامح اتجاهه الفلسفيِّ العامِّ

ج- والسَّمْت العامُّ الذى يميز أسلوبَ فلسفةَ "رويس"

د- منهجه فى التأليف، وأبرز مؤلفاته

د- منهجه فى التأليف، وأبرز مؤلفاته

ثانيا: لمحات عن الاتجاه الفلسفيِّ الأخلاقى عند "رويس"

أ- تمهيد: السِّمات العامة للفلسفةَ الحديثة والمعاصِرة

ب- ملامح منهجه الفلسفى الأخلاقى

ج- روافد الاتجاه الفلسفيِّ الأخلاقيِّ لـ "رويس"

ثالثا: موقف "رويس" من بعض الفلسفات الأخلاقية السابقة عليه

١- موقفه من الأخلاق الأفلاطونية

٢- موقف "رويس" من الأخلاق الرِّواقيَّة

٣- موقف "رويس" من الأخلاق فى المسيحية:

رابعا: موقف "رويس" من النظريات الأخلاقية العامة:

١- موقفه من نظرية الضمير

٢- موقف "رويس" من نظريات "التعاطف الوجدانى" أو "الشفقَة الأخلاقية"

٣- موقف "رويس" من نظريات الأخلاق النفعية والفردية

خامسا: "الانسجام" كمبدأ للأخلاق

تقييم وتعقيب

خاتمة البحث