

الفصل الأول

ماهية الاخلاق

ما هو الخلق

في طبيعة الأشياء ان التعريف يأتي أخيراً أى بعد بحث الموضوع من كل وجوهه . أو بعد ان يكون الكاتب قد جمع كل العوامل التي يتألف منها وبعد ان يكون قد استوعبها وحدد لكل عامل فعله وأثره في نظام البحث الذي هو آخذ فيه . وذلك لأن التعريف في أول البحث يشعر القارئ بتعسف الكاتب نوعاً ما لأنه في هذه الحالة يكون من الرجم بالغيب ان يرى القارئ كيف وصل المؤلف إلى مثل ذلك التعريف . وثمة اعتراض آخر على تعريف الاخلاق وذلك لأنه يجعلها أبسط من الواقع فهو على هذا معطل للتفكير الجدى لأنك إذا ما عرفت شيئاً شعرت في نفسك وأشعرت غيرك ان هذا الشيء مفروغ منه

ومع كل هذه الصعوبات التي تعترضنا في مفتتح الطريق يحسن بنا في حالتنا هذه ان نحدد الدائرة التي سنبحث فيها فيجدر بنا اذن ان نضع لبحثنا حدوداً حتى نستتير فيه نوعاً ما — فنقول اذن على سبيل الدخول في الموضوع ليس إلا — ان الاخلاق هي ميول في الفرد نحو أنظمة الهيئة الاجتماعية وتصرفاتها — ونقصد بذلك انها تتوقف على نوع الأنظمة والتصرفات التي يحبذها الفرد ويعضدها بالقول أو بالفعل أو باتجاه في ميوله أو بهذه جميعاً

وقبل ان نخوض في آراء الفلاسفة وعلماء النفس في الاخلاق يحسن بنا ان ننوه إلى ان العلماء انقسموا إلى مدارس متباينة من حيث الطريقة التي بها يتناولون الموضوع أولاً ومن حيث الموضوع في نفسه ثانياً . ثم يحسن أيضاً ان ننبه الاذهان إلى ان الاخلاق قد اختلطت بالشخصية في بعض الاحوال وبالوجدان أو بالارادة أو بالذكاء في بعض الاحوال الاخرى

فاما من جهة الطريقة التي بها نتناول الاخلاق ونبحثها فقد تعددت بتعدد العلوم التي استخدمها العلماء للاستنارة في هذا الموضوع . فمنهم من قال انه يستطيع درس الأخلاق بعلم تقاطيع الوجه Morphology وبشكل الجمجمة Phrenology وبعضهم أصر على استخدام الكيمياء في تحليل عناصر الجسم زاعمين ان بعض المواد الكيميائية التي يتركب منها الجسم لها تأثير وأى تأثير في أخلاق الفرد . وبعضهم أيضاً يذهب إلى ان الطبيعة Physics هي العلم الوحيد الذي يمكن استخدامه في اكتشاف ماهية الاخلاق . ويطول بنا المقام لو أردنا ان نسرد أنواع العلوم التي استخدمت في شرح هذا التركيب الذي نسميه الأخلاق . فعلم التشريح Anatomy وعلم الاحياء Biology وعلم التاريخ Chronology وعلم الاجنة Genetics — كل هذه وجدت من يزعم ان هذا أو ذاك هو العلم الوحيد الذي يكشف لنا عن حقيقتها — ولكن عند ظهور علم النفس واستقلاله عن الفلسفة وقيامه بنفسه كعلم مستقل مثل باقي العلوم أخذ الرأي فيها يتطور تطوراً سريعاً . فاستطاع علم النفس بالتعاون مع علم الاجتماع ان يخدم قضية الاخلاق خدمة لم تستطع العلوم السالفة الذكر كلها ان تقوم بها .

واما من حيث الموضوع نفسه فتمة ثلاث مدارس قامت جميعها على نظرية تقسيم النفس البشرية إلى ثلاثة أقسام . وهى (١) الوجدان أو الحس أو العاطفة (٢) الارادة (٣) العقل أو الذكاء . وبميوها تتميز كل واحدة من هذه الثلاث المدارس عن اخواتها في المذهب الذي تذهب فيه في الأخلاق . فاحداها تزعم مثلاً ان الأخلاق وجدان أو عاطفة أو انها مستمدة من الوجدان والعاطفة فقط . والاخرى تذهب إلى انها من صنع الارادة . والاخيرة تزعم ان الاخلاق نتيجة التفكير والعقل

وليس يخلو تقسيم هذه المدارس اقليمياً من خطر كبير . ولكنى سأحاول ان أفعل ذلك وأرجو ان لا أزعج المفكرين بمثل هذا التقسيم الذي يجب ان يقابل بالتسامح الكثير منهم — لان أقل ما يقال لصالح هذا التقسيم ان للاقليم بعض الأثر في نفوس الناس وميولهم ان لم يكن أثره قوياً قاهراً . فمن هذه الوجهة اذن يصح ان نحاول هذا التقسيم فنقول مثلاً انه يغلب على المدرسة اللاتينية ترجيح العاطفة . وعلى المدرسة الجرمانية تغليب الارادة . واما المدرسة الانجلوساكسونية فانها تغلب العقل أو الذكاء

في أمر الاخلاق . وبعبارة أخرى تتبع الاولى (بين Bain) و (ريبو Ribot) و (فوييه Fouillé) وتببع الثانية (كانت) واما الثالثة فتتبع على يدى سقراط وعلى أى حال إذا أخذنا بعلم النفس يجب أن تكون الاخلاق مزيجاً من هذه الثلاثة العناصر . ونقول مزيجاً متمشياً مع العلم فقط . لأن الاخلاق ليست مزيجاً أو مركباً وانما هى عنصر واحد . ولكننا نتمشى مع العلم قليلا ونزعم جدلا انها مزيج مركب من هذه الثلاثة العناصر وهى الوجدان والارادة والذكاء . وقد زعم (كلاجز Klages) الألمانى انه يستطيع بعملية حسائية بسيطة أن يعرف الاخلاق . فبهى فى رأيه تتوقف على النسبة بين القوة الدافعة والمدى الذى يستطيع الانسان أن يذهب فيه فى التحكم فى هذه القوة الدافعة . وبعبارة أخرى يزعم كلاجز أن الاخلاق هى أولا أن يكون للانسان حيوية ونشاط وثانياً أن يكون مستطيعاً أن يتحكم فى هذا النشاط . فلو شعر الانسان مثلاً أنه مدفوع لأن يفعل أمراً ثم كبج هذا الميل فهو ذو أخلاق من نوع معلوم بشرط أن تكون النسبة بين الميل للحركة والامتناع عنها ثابتة غير متغيرة . وليس هذا الزعم إلا مخاطرات عليية يصعب الأخذ بها ويعوزها البرهان أو كما يقول الفلاسفة هذا حل مفر لبساطته

أراء بعض العلماء

بعد هذه المقدمة نعود إلى الموضوع نفسه لنخوض قليلا فى آراء العلماء فيه . وسنحاول أن ننقد هذه الآراء لنرى ما يتفق منها ووجهة نظرنا وما لا يتفق ولماذا لا يتفق

دكتور بيرس

يقول الدكتور بيرس (1) Dr. Pierce « عند ما تنسب الأخلاق لفرد فاننا نقصد بها مجموع كل عناصر الشخصية كالفكر والعاطفة والغريزة — فالأخلاق هى محصل كل المعرفة سواء أكانت هذه المعرفة وراثية أم اكتسابية . مضافا اليها كل العناصر الأخرى من أفعال منعكسة وعاطفة وغريزة وعقل سواء أكانت كل هذه

موروثة أم مكتسبة — وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن الاخلاق والشخصية هما شيء واحد »

وهنا يتبين لنا مقدار الصعوبة التي تعترضنا عند ما نحاول أن نعرف شيئاً ما . فقد أسند الدكتور بيرس كل مافي الانسان إلى الأخلاق ولم يستثن شيئاً . فلباس الفرد محسوب على خلقه . وكذلك الحال مع قامته ومنظره وجاذبيته وعيونه ولون جلده ومشيته . كل هذه واشباهها جزء من خلقه لانها جزء من شخصيته . أوليست « الاخلاق والشخصية شيئاً واحداً »

وعلى هذا فقد فاتنا ان نتعرف أخلاق الفرد في ذاتها . وان نحددها ونحصرها . فقد صارت أمراً شائعاً لا يمكن تمييزها عن باقي الانسان كله . واذن ليس ثمة شيء قائم بذاته يسمى الاخلاق . وليست هي صفة للشخصية أو حالة من حالاتها . ومن ثم لانستطيع ان نزنها بأى ميزان أو نحكم عليها بأنها سامية أو منحطة . حسنة أو رديئة . لأننا في هذه الحالة نكون قد حكمنا على الكائن كله بأنه سام أو منحط . كأن نقول هذا قط دنيء وذلك ذئب سام . أو نكون قد حكمنا على الفرد بما لم يقتضفه . كأن يكون حكمنا منصباً أيضاً على ما قد ورثه . والحال انه ليس الانسان مسؤولاً عما ورث . والا فهل يستطيع انسان ان يتخير جلده وشكل جمجمته . وتلافيف مخه ؟ ثم إذا كانت الاخلاق والشخصية شيئاً واحداً فكيف يتسنى لنا ان نزعّم ان أخلاق هذا الانسان أو ذاك هي ميوله واتجاهات نفسه الملازمة له ؟ الحق ان الأمر في هذا التعريف قد اختلط على الدكتور بيرس اختلاطاً كبيراً . وقد شعر هو نفسه بهذه الاعتراضات ونوه عنها في ذيل الصفحة

وثمة شيء آخر يوضح هذه النقطة وهو تحديد المسؤولية التي تترتب على تصرف الانسان تصرفاً مقصوداً . فالانسان مسئول عما يفعل والجماعة البشرية تحتفظ لنفسها بحق عقابه والاقتصاص منه عند ما يأتى أمراً مخالفاً للنظم الموضوعة أو تظن الجماعة انه مخالف لها . فلو تم الخلط بين الشخصية والاخلاق لصار للجماعة البشرية الحق في عقاب الافراد على أمور لا يصح عقاباً ان يعاقبوا عليها . ولا نظن ان انساناً يدعو إلى عقاب الأفراد للآثر الذي يتركونه في نفوس السابلة . كأن يكونوا غير مقبولين

شكلا . أو لان محضرهم لا يروق للآخرين . أو لأنهم غير موفقين في صداقتهم . لأنه ليس لهم ملكة لاجتذاب قلوب الناس . وذلك لان كل هذه الاشياء في رأينا هي من عناصر الشخصية . فلو اتبعنا الدكتور بيرس وذهبنا وراءه لوقعنا في هذا التناقض

ويتفق الاستاذ روباك A. A. Roback معنا في هذا النقد ويحمل مثلنا على الخلط بين الشخصية والاخلاق أو بين الفرد وصفاته إذ يقول (١) « ليس ثمة صلة بين خواص الفرد ومميزاته وعاداته الخاصة به وبين أخلاقه . فكل هذه وإن كانت لا تنفصل عن الشخصية إلا أنها لا علاقة لها بأخلاقه . فمثلا ما العلاقة بين خلق الانسان وبين الكيفية التي يقبض بها على قلبه ؟ أو مظهره بالاجمال ؟ أو فأفاته وتردده عند التحدث ؟ فكل هذه من مميزات الشخصية ولكنها لا علاقة لها البتة بأخلاق الناس »

رأى كانت

وأما (كانت) فيذهب إلى ان الاخلاق وليدة الارادة . ففي رأيه ان « الخلق هو طبيعة الارادة » . فهو يقول في ذلك (٢) ان « الانسان يستمد قواعد سلوكه من نفسه ومن جلال الانسانية . فالخلق هو المبدأ الثابت الذي بموجبه يستخدم الانسان مواهبه وميوله . وهو على ذلك ليس شيئا سوى طبيعة ارادته . وقد يكون حسنا أو سيئا . ثم قد يمكن ان يكون الانسان حسن الطوية ومع ذلك لا خلاق له . وذلك لأنه مدفوع في أعماله بالغريزة وليس بالمبادئ »

وبالطبع نرى من هذا ان (كانت) Kant يخلط بين الارادة وبين الاخلاق . فاذا ما حسنت الارادة حسن الخلق . أو بعبارة أخرى يكفى ان يكون للانسان ارادة حسنة . وأما ما عدا ذلك فليس يهم في شيء . وعلى هذا فالارادة موجودة الاخلاق وباعتبارها . وأما غاية الافعال أو ما تحدثه هذه الافعال في الواقع فليس يغني فتيلا

(1) A. A. Roback " The Psychology of Character ,, Page 157—158

(2) W. H. Kilpatrick "Source Book in The Philosophy of Education,, Page 333.

إذ ماهو الواقع وما علاقته بالخلق؟ كلا ليست الآداب تقوم على نتائج الافعال بل على الارادة التي تصحب هذه الافعال — وعلى هذا يمكننا ان نحكم على الافعال بالنيات فان صلحت النيات لايهمنا شيء مما قد كان — واما الاحساس والعاطفة اللتان يعتقد علم النفس انهما الدافعان الاصليان للفعل والحركة والنشاط العادي فليس لهما موضع من أخلاق (كانت)

رأى روباك

ويقول الدكتور روباك (١) ان « الخلق حالة أو ميل نفسي يتحكم في الغرائز ويمنعها من ان تتحقق وذلك بمقتضى مبدأ منظم لتلك الغرائز ». وقد يكون هذا تعريفاً مضبوطاً من وجهة علم النفس لو شاء روباك ان يضعه بطريقة ايجابية . أو لو شاء ان يستبدل هذا « المنع » بشيء ليس فيه منع . أو على الاقل لو فسره تفسيراً ايجابياً . — وذلك لسبب بسيط وهو ان الخلق ليس شيئاً سلبياً أو على أقل تقدير ليس سلبياً فحسب . فالأخلاق ليست الضغط على الغرائز والاعمال الفطرية أو منعها من التحقق والظهور — إذ ان عدم تحقيق رغائب الفطرة ليس معناه بالضرورة ان الكائن ذو أخلاق . وإلا لو كان الامر كذلك لكنا نطلب المستحيل عند ما نسعى لترية النشء على المبادئ القويمة . فالحقيقة الراهنة هي ان الناس مسيرون بغرائزهم وبالفطرة . ولن يستطيع الناس ان يسيروا ويسعوا ويحيوا إلا بهؤلاء . فاذا حاولنا منع ذلك فكأننا نقاوم أصول الحياة والسعى والنشاط في الكائن الحي وذلك من المستحيل

وعلاوة على ذلك فالغرائز والفطرة شيء مرغوب فيه للحياة نفسها إذ أن غرضها جميعاً هو الحياة — حياة الفرد وحياة النوع — فكيف يخطر لنا أن نمنع شيئاً في تحقيقه تحقيقاً للحياة نفسها؟ . ومع ذلك اليس معنى هذا اننا نثد الغرائز؟ والحال ان وأدها (Repression) شيء ذو خطر ومود بالقوى العاقلة ومسبب للأمراض النفسية التي قد تنتهي الى الجنون كما يقول اطباء النفس (or Psychoanalysts)

Psychiatrists) ؟ نعم هو كذلك فليس يخشى اطباء النفس هؤلاء شيئاً كما يخشون وأد الغرائز

الحق أن روباك نفسه قد شعر بتلك المآخذ في تعريفه وحاول أن يدفعها عنه مراراً وبذل مجهوداً كبيراً ليتهرب من النتائج المترتبة عليها (١) فهو يقول في موضع آخر من مؤلفه الضخم القيم (٢) « وأول اعتراض سيوجه لتعريفى للاخلاق على ما اظن هو انه تعريف سلبي » ، ثم يأخذ في الدليل على أن منع الغرائز من تحقيق غاياتها ليس شيئاً سلبياً . ويضرب لنا مثلاً على ذلك من العلوم الطبيعية فيقول اننا نقيس طاقة (energy) الاجسام بقدرتها على مقاومة الحركة . ولكن روباك فاته الصواب . فان القياس هنا مع الفارق لأن طاقة جسم ساكن هي في الواقع شيء سلبي . فالاجسام الساكنة تقاوم الحركة . أى ان ما يقاس فيها ليس موجوداً فيها اصلاً . فلو أردنا أن نقيس ما ليس فيها فبالطبع ستكون الكمية الناتجة سلبية . وعلى هذا فالقياس من الاصل ليس صحيحاً ولا ينطبق على حالتنا هذه . والا فهل نستطيع أن نزعّم أن الغرائز سلبية في علاقتها بالاخلاق ؟ أو بمباراة أخرى هل نصيب لو قلنا أن الغرائز والاخلاق احدهما للآخر عدو مبین ؟ أو هل نصيب اذا قلنا انه لو تحققت غايات الغرائز لانعدم الخلق فتظهر الفضيلة عندما نكتم انفس الفطرة؟ تلك هي النتيجة المنطقية لزعم الاستاذ روباك . وفي الحق اننا نحس عندما نقرأ كتابه انه قلق لمثل هذا التعريف وشاعر أن مثل هذا الزعم مطعون فيه . والدليل على قلقه هذا محاولته مراراً وتكراراً ان يتصل من هذه النتيجة . والحافه الكثير في هذا التنصل . وتجند ذلك ظاهراً في صفح كثيرة من كتابه القيم

وبعد بحث كثير ومحاولات لا طائل تحتها يسأل روباك نفسه هذا السؤال (٣) « لماذا لم يكن تعريفنا للاخلاق ايجابياً كأّن نقول مثلاً انها تنظيم الغرائز بدلاً من قمعها ؟ » يسأل هكذا وليس يجيب على هذا السؤال بطريقة مقنعة . وفي رأينا أن هذا التعريف اقرب للحقيقة مما ذهب اليه . وعلى أى حال فهو يزعم انه متى كان القمع موزعاً توزيعاً عادلاً على الغرائز جميعاً فقد اطمأن الفرد على اخلاقه . اما في رأينا

(1) Pages 454, 463, 561, And 563.

(2) Page 450.

(3) Page 560.

نحن فان تنظيم الغرائز هو اجدى على الاخلاق من قمعها اذ أن الأصل فيها تحقيقها وليس خنقها

ويذهب مذهبنا هذا الفيلسوف جون واطسون (١) في كتابه عن الفلسفة اذ يقول أن الفضيلة تتمشى مع غاية الطبيعة والحياة . فطبيعة الوجود نفسه فاضلة « وكل قانون للفضيلة هو اقرار بأن طبيعة الفرد المثلّي تتحقق على هذا الوجه » وطبيعة الكون في رأينا مثلي وفاضلة وهي تسعى لأن تتحقق فينا كأفراد وكنوع . فالفضيلة المطلقة اذن تحاول أن تحيا في الفرد وتتحقق فيه . بخلاف رأي روباك الذي يريد منع التدفق بين الكل والفرد . أو بعبارة أخرى نحن نتبع فلسفة التفاؤل وبخيل اليأس أن روباك يتبع فلسفة التطير والتشاؤم

رأى هادفيلد

واما هادفيلد (٢) فيذهب الى أن الخلق هو قيمة النفس المتزنة « والنفس المتزنة هي تلك التي تنسقت فيها الميول الطبيعية والعواطف وترتبت . . . وهذه الميول وتلك العواطف اتسقت وتضافرت على غاية واحدة . فالخلق صفة النفس والارادة سلاحها » فنجد من ذلك أن هادفيلد يذهب مذهباً ايجابياً في تعريف الاخلاق فهي في رأيه شيء ما . بخلاف روباك الذي يزعم انها وجود للشيء

فالخلق اذن هو اتساق العواطف والغرائز بحيث تخدم كلها غرضاً واحداً مشتركاً — كلها نافعة بشرط أن تنمو وتتقدم بنسبة بينها معلومة — أ وبعبارة أخرى لا يصح أن تنمو بعض الغرائز وتتحقق على حساب البعض الآخر والا فقد انعدم الخلق . ويذهب هادفيلد في هذا الى حدوده . فهو يؤكد لنا انه متى كان انماء الغرائز الاجتماعية — غرائز حب الغير وحب الجماعة وخدمتها — على حساب غريزة حب النفس فقد انهدم ركن من الاخلاق . فالنماء في هذه الحالة لا يقصد به سوى نمو الغرائز مجتمعة

وتعريف هادفيلد هذا حق ولا يمكن أن يكون الا حقاً ولكن تنقصه الدقة

(1) John Watson "An Outline of Philosophy,, Page 188—189.

(2) Hadfield "Psychology And Morals,, Page 66—69

والتحديد . ففي حالته الراهنة ليس ما يمنع من أن ينسحب على أشياء أخرى كثيرة لا يجوز للخلق أن ينسحب عليها — فقولك أن الخلق صفة النفس حق ولكنه لا يهم كثيراً إذا انتك لم تقرر شيئاً ذا خطر . فالخلود صفة للنفس أيضاً . والهدوء والنفور صفتان لها والكرم والاسراف والشح والتقتير صفات للنفس أيضاً . فماذا نستنتج من هذا كله ؟ أننا لم نحدد شيئاً إذا قلنا أن الأخلاق صفة للنفس . وبعبارة أخرى أننا لم نأت بجديد ولم نوضح معنى ولم نعد أن نقول أن الماء هو ماء . وفي تعريف هادفيلد للأخلاق مأخذ آخر فقد جردها من أى إشارة إلى الجماعة البشرية وأمور الجماعة البشرية . حقاً أنه في تعريفه لم ينكر علاقتها بالاجتماع ولكنه في نفس الوقت لم يثبت بتعريفه أن لها علاقة به . ومن تعريفه لها ليس ما يمنعنا من القول أن انساناً في زحل أو في عطارد أو المريخ ذو اخلاق فاضلة بغض النظر عن علاقته بهيئة من الهيئات . وليس ما يمنعنا على حد تعريفه أن نقول أن الانسان يستطيع أن يكون ذا اخلاق حسنة بغض النظر عن علاقته بالبيئة الانسانية كلها . فلو أخذت انساناً بمفرده الى جزيرة نائية في اقاصى المحيط وتركته هناك يرعى النجوم لاستطعنا بمتىاس هادفيلد أن نحكم على اخلاق هذا الفرد

فإذا استطعنا أن نجرد الاخلاق من علاقتها بالاجتماع أو اذا استطعنا أن نجدها بغير إشارة الى الآخرين فماذا يمنعنا أن ننسب الاخلاق لبعض الحيوانات الدنيا أو لكل الحيوانات أو حتى لكل انواع الحياة ؟ فهل نستطيع اذن أن نزعم أن اخلاق البرتبلازم هـ صفة نفسه ؟ اليس يقصد بالاخلاق في هذه الحالة السعى أو الحركة أو النشاط ؟ الحق انه يجب التفرقة بين الاخلاق والنشاط في مجموعه

رأى بوفنبرجر

يقول بوفنبرجر (١) أن « الأخلاق في رأى ، ما ، هي شيء يعرف من السلوك . وفي رأى آخر أكثر شيوعاً من الاول انها مجموعة السلوك أو عينة منه » وبالطبع نجد

(1) Poffenberger "Applied Psychology — Its Principles and Methods,, Page 325—326

أن رأى بوفنبرجر يتفق ورأى هادفيلد من جهة ومذهب بيرس من جهة أخرى . فليس فيه شيء جديد . وعلى هذا فقد اغنانا عن البحث في قيمته لأن ما قيل في هذين يقال فيه أيضاً . ومع ذلك فإن هذا التعريف للأخلاق لا يختلف في شيء عن تعريف السلوك عامة لأنه إذا كان مجموع السلوك هو الخلق فللكهربية electron خلق أيضاً إذ أن لها سلوكاً في ظروف مختلفة

نقد عام لهذه الآراء

وعلى أى حال يلوح لنا أن الطريقة التي استعملت في تعريف الأخلاق للآن هي إحدى اثنتين — أما تحليل علمي أو إطلاق وتعميم على غير جدوى — ولتا الطريقةيتين لا تخلوان من مآخذ كثيرة . لأن التعميم لا يخلو من خطر ادخال عناصر غريبة في الموضوع كان لا يصح السماح لها بالدخول . فهو إذن لا يخلو من تسرع ويدل على أن الموضوع لم يستوف استقصاء وبحثاً . وأما الطريقة العلمية فستناولها بالبحث قريباً وسوف ندل على عيوبها الملازمة لها . وعلى أى حال لا يحسن بنا أن نشدد النكير في نقدنا لهؤلاء الباحثين لأن ماعملوه لم يخرج عن إحدى هاتين الطريقتين وهما لا يمكننا أن نأتى بأحسن مما أتى هؤلاء

من طبيعة العلم أنه يستعمل طريقة التحليل في تعرف الأشياء . وعلم النفس كغيره يذهب حتماً مذهب باقي العلوم في فحصه للأخلاق . فهو يتناولها بالتحليل فيفصل عناصرها أحدها عن الآخر ويتناول كل عنصر منه على حدته فيحاول وصفه وتبيان خواصه ومميزاته ومقدار تفاعله مع العناصر الأخرى . وهذا من غير أن يتناول الشيء في مجموعه كوحدة يجب أن تبقى متحدة كما هي

ويخيل إلينا أنه يحسن أن يكون تعريفنا للأخلاق تعريفاً فلسفياً يأخذها في مجموعها ولكنه لا يتعارض مع التفاصيل . نريد تعريفاً يجمع قواعد العلم الى وحدة الموضوع . ولا بد لمثل هذا التعريف الذي نسعى وراءه أن لا يحلل الأخلاق حتى لا يفقد حيويتها وقوتها ووجهتها الاجتماعية . ولكنه في نفس الوقت لا يتعارض مع علم النفس أو يجور عليه . وسنحاول فيما يلي وضع مثل هذا التعريف وإنما هنا الآن أن نتبع بالاختصار تطور الطريقة العلمية في بحثها للأخلاق

وقد أوردنا فيما سبق أركان الأخلاق الثلاثة وهي : (١) الشعور و (٢) الإرادة و (٣) الفكر . ولكي نفهم الأخلاق يحسن بنا أن نقول كلمة عن كل من هذه الأركان

الشعور أو الوجدان هو الأساس للأخلاق

ينحور ريبو نحو علماء النفس الفرنسيين في الاعتقاد أن الشعور والعاطفة هما أس الأخلاق ويظهر من طريقته أنه لا يعتقد كثيراً بالعقل والإرادة . فالإنسان مثلاً يفعل لأنه يشعر بالميل للفعل ليس غير . أو بمعنى آخر نحن ننشط ونفعل ليس لأننا أردنا ذلك أو محصناه تمحيصاً عقلياً . كلا ولكننا نفعله لأنه يلذ لنا فعله فأس الأخلاق في رأيه هو الشعور والفعل . ومثله في ذلك تقريباً فوييه الذي ابتدع شيئاً أسماه « أفكاراً محركة » (idées forces) ولست أفهم هذه الأفكار القاهرة أو الملزمة إلا أن تكون إرادة يخالطها الفكر ويصل بينهما الشعور . أو بعبارة أخرى أن الأخلاق في رأيه هي أفكار في الطرف الأول وإرادة في الطرف الثاني والشعور يتوسط بينهما ليصل هذا بذاك . ثم أنك تكاد في كل هذا أن تلس استقلال هذه العناصر جميعاً . وعلى أي حال فإن محصل هذه « الفكرة الملزمة » على ما أظن هو شعور قوى يحفز الإنسان للعمل

ويذهب بين (Bain) مذهب رفيقيه في الاعتقاد أن الأخلاق مبنية على الشعور . وبالطبع يدخل في الشعور الغرائز ثم العواطف وهي ليست شيئاً سوى غرائز مركبة وقديمة العهد

ومع أننا لسنا ننكر أن للشعور مكاناً في أصل الأخلاق إلا أننا نتحاشى كثيراً أن نبنيها في جملتها على الشعور كما تفعل هذه المدرسة لأن مثل هذا الرأي غير مأمون العواقب بالمرّة . ولسنا في حاجة إلى التفصيل فإن جمهرة علماء النفس في وقتنا الحاضر لا يقبلون رأي ريبو ومن نحاه نحوه . ولا نستثنى من جمهرة العلماء هؤلاء ما كدوجال نفسه — ما كدوجال الذي يعتبر بحق حامى حمى العاطفة والغريزة — فهو وأن كان لا يزال يعتبر الغريزة أصلاً وفرعاً في كل شيء تقريباً إلا أنه يتخرج من جعلها الدعامة الوحيدة التي تقوم عليها الأخلاق

الارادة هي الاساس

إذا كان من طبيعة الفعل ان ينتج نتيجتين متضادتين أو كان للانسان سيلاان إلى غاية واحدة أو إلى غايتين متفاوتين كان ثمة موضع للاختيار — والاختيار هذا لايتأتى إلا بين شيئين متقابلين يعرضان للانسان فى وقت واحد فيضعهما فى مخيلته ويزنهما بنتائجهما ويفاضل بينهما ويحكم للواحد منهما أو عليه . وفى هذه المفاضلة وهذا الاختيار تدخل الارادة . فهى تعنى المفاضلة بين شيئين وقبول احدهما ورفض الآخر

لسنا ننكر ان من عوامل هذا الاختيار أشياء أخرى غير الارادة . فمثلا الذكاء عامل من عوامله — والعواطف والشعور قد تكون هى الأخرى من أسبابه — وإنما كل هذا لاينفى ان للارادة الحظ الاوفر فى ذلك الاختيار . لابل نذهب إلى أبعد من . هذا فى التشيع للارادة فنقول ان كل هذه العوامل قد لاتوجد فى الاختيار — وإنما أمر الارادة بخلاف ذلك إذ يتحتم وجودها فى هذا الظرف ثم تدخل الارادة أيضاً عندما يحاول الانسان تغيير أمر واقعى . لانه عند ما يرى الانسان نفسه فى ظرف أو حالة لا تريدها نفسه يعزم على تغييرها إلى حالة أخرى يكون قد تخيلها ورآها بعين بصيرته ويرغب فيها — عند هذه النقطة تبدأ الارادة أيضاً وهذا القدر صار للانسان أخلاق من نوع معلوم ، ذلك لان عنصر الارادة قد دخل فى الموضوع

وليس يطعن فى هذا أن الحيوان أيضاً يسعى فى تغيير امر واقعى كأن يهرب من الالم ويسعى للغذاء — ليس يعنى هذا ان للحيوان إرادة لأن اعمال الحيوانات فى هذه الحالة تصدر عن الغريزة أو بدافع الحياة المادية — وليس الامر كذلك فى فى الانسان الذى يوازن بين حالتين ويفضل احدهما على الأخرى

ولسنا ننكر أن للارادة موضعاً من الأخلاق وموضعها اساسى اولى مثل الفرائز والوجدان ولكننا لا نذهب مذهب المدرسة الجرمانية على العموم و (كانت) على الخصوص . لا نعتقد معها أن الارادة هى كل شىء فى الأخلاق . لأن مثل هذا الزعم ينتقص من الغريزة والشعور والفكر جميعاً ، حقا انه يرضى الارادة ولكنه

يغضب ما عداها . لا تنكر أن مبدأ (كانت) زعيم هذه المدرسة حق ولكنه ليس كل الحق . . يقول (كانت) : « ليس في الكون شيء صالح بدون قيد ولا شرط سوى الإرادة الصالحة » . هذا المبدأ مطعون فيه لأن الإرادة هي وسيلة لغاية — والوسيلة ليست تفضل الغاية مطلقاً ، الا اذا انعكست الآية ، وقد يجوز أن تنعكس . نقول أن هذا المبدأ عليه مأخذ لأن الإرادة حتى في زعم (كانت) وسيلة للأخلاق فهي على هذا جزء منها أو عنصر من عناصرها . فالأخلاق بالطبع تفضل الإرادة الصالحة إذ أن الأولى اعم من الثانية والثانية فرع من الأولى . فحتى حسنت الأخلاق فبالتبعية تحسن الإرادة . والعكس ليس بصحيح في كل الحالات . فقد يجوز أن تكون الإرادة خيرة ولكن الجهل يفسد عليها نتائج عملها . أو قد يحدث أن العقل أو الشعور يعجزان عن التعاون معها وتحقيق غاياتها

وعلى ذلك فالتنا نخطئ إذ نزعم أن الشعور والغريزة والعاطفة جميعا هي وحدها الاصل في الأخلاق ونخطئ ايضاً إذ نزعم مع (كانت) أن الإرادة بمفردها هي الاصل والفرع في الأخلاق والفضائل . ولسنا منفردين في هذا النقد بل يذهب اليه روباك ايضاً في كتابه القيم « علم النفس والأخلاق »

الفكر والعقل والذكاء كأساس للأخلاق

من أكبر الداعين الى أن الذكاء هو اس الأخلاق (طوماس اكويناس) زعيم الفلسفة في القرون الوسطى . يقول اكويناس « ان الفكر والذكاء والعقل تجعل الفضائل كاملة » أو « لا يتبع الانسان الرذيلة والشر الا لأنه يطلق العنان لطبيعته غاضباً الطرف عن دواعي العقل والذكاء » وبالاختصار يذهب هذا الفيلسوف الى أن الفضيلة هي العقل وأن الرذيلة هي الجهل . فيخطئ الانسان ويتردى في حمأة الرذيلة لأنه لا يعقل . فأكويناس على هذا يتبع استاذه (سقراط) في ذلك وقد يما قال سقراط ان الانسان يخطئ ويرذل لأنه يجهل ليس غير

ويميل روباك الى هذا الرأي ميلاً واضحاً . نعم انه لا يتمشى مع سقراط وتلاميذه الى آخر حدود التمشي الا انه يقول (١) : « يرى من وضعنا للأشياء أن الأخلاق تنسب

الى الذكاء والعقل اكثر مما تنسب الى الفضيلة والخير . . . فاعلى درجات الاخلاق ليست توجد الا فيمن حاز اكبر قسط من العقل والذكاء .

والعقل والذكاء في رأى هذه المدرسة شيء يكاد يكون مخاطرات فلسفية ليست تمت للواقع بصلة ما . فانت تستطيع أن تقول تمثيلاً مع هذه المدرسة ان من لا يكون منطقياً مع نفسه ومع الحوادث والواقع ومع فلسفة الوجود كله ليس له حظ من الاخلاق . أو بعبارة أصح ان خير الاخلاق هي اخلاق الفلاسفة . وسادة الاخلاق هم سادة الفلسفة والعكس صحيح ايضاً

فانت ترى من هذا أن ما ندعوه الذوق السليم ليس له نصيب مع أمثال هؤلاء . أو بعبارة أخرى ليس للرجل العادى في شوارع القاهرة ولندن ونيويورك حظ من الاخلاق الا بقدر ماله من المنطق أو العقل . ولا يتبادر الى ذهنك أن الفلاسفة يفهمون العقل كما نفهمه نحن . كلا بل لهم رأى في العقل والفكر اقل ما يقال فيه انه يبعد عن افهام امثالنا

وعلى هذا فالاخلاق هي شيء تتصف به الطبقات الخاصة المفكرة فقط . وأما الانسان العادى — الانسان الذى يسعى بياض يومه في طلب رزقه ورزق عياله والذى ليس له من الوقت متسع للرجم بالغيب والنفاذ الى ما وراء الطبيعة والبحث عما ينتظر عالمنا هذا بعد أن يرث الله الارض ومن عليها — نقول أن انساناً مثل هذا حظه من الاخلاق ضئيل

وليس يطعن في هذا أو في مثل هذه النتيجة أنه قد يجوز أن يوجد انسان عادى له من الذكاء مقدار عظيم — ليس يطعن في نتيجتنا هذه مثل هذا الزعم . لان علماء النفس اتفقوا على أن المعرفة وحياسة المعلومات والتفاصيل والوقائع شيء اساسى في الذكاء . وعلى هذا فمن تعلم وقيض الله له الظروف ليتخرج على الاساتذة العظام له من الاخلاق الحظ الوفير بشرط أن يكون ذا اخلاق اصلاً . وذلك لانه يعرف اكثر . أو بعبارة أوضح لو تساوى اثنان في الاخلاق مبدئياً فلا بد وأن يرجح خلق من تعلم منهما بعد ذلك . فكأن العلم بالحقائق وحياسة المعلومات عامل حاسم في الاخلاق . ولكن هذا مما لا يقبل عقلاً . والا صار حتماً لزاماً أن تزعم أن

اخلاق هذا الجيل افضل من اخلاق الاجيال التي سبقته . وذلك لان المعرفة في عصرنا أوفر وأغزر وأسهل منالا من العصور السابقة . ولكن هذا الزعم لا يستقيم مع المنطق لانه بهذا تكون قد دخلت الصدفة العمياء في الاخلاق . فصار يحق لاي انسان أن يلعن الصدق ويضيف الى حسابها نقائصه الاخلاقية

اما نحن فلا نوافق على هذا الزعم ولسنا نذهب هذا المذهب . فالذوق السليم في نظرنا يكفي للأخلاق . وليس يتحتم لها المعرفة الفلسفية أو المنطقية أو الرياضية فليست هذه شرطاً أساسياً للأخلاق . اتنا نرحب بها فيما لو وجدت صدفة . ولكننا لاندق الاعناق للبحث عنها . ولا نعلق مصير الأخلاق على مصيرها

حقاً لسنا ننكر ان البحث عن الوسائل والتفريق بينها والتفكير فيها والحكم عليها والتفضيل بينها والأخذ باصلحها والعمل بموجب أفضلها وتحمل نتائجها — لسنا ننكر ان كل هذه تستدعي شيئاً من الفطنة والذكاء . فالفلاسفة يدعون هذا الشيء عقلاً ونسميه نحن ذوقاً سليماً دفعاً للالتباس . وذلك لأن العقل يتعامل بالحقائق المجردة ، يسعى وراءها . ويجمعها ويوئها ويرتبها تبعاً للمنطق . وتبعاً لعلاقاتها بعضها ببعض وبالكون في مجموعه . بينما الذوق السليم نفعى وعمل في طريقته لأنه يقرب الحقائق من وجهة فائدتها وأثرها المباشر في الحياة العادية . وينتج من كل هذا ان من له عقل لا يرضى الفلاسفة والميتافيزيقيين فليس يترتب على ذلك ان يخشى على أخلاقه

ولكن ليس يعنى هذا ان الانسان يرتكب الرذيلة ويدفع عن نفسه بالجهل وعدم الدراية . لأنه مفروض في الانسان ان يكون قد تريت في حكمه ودقق . واعمل ما وهبه الله من قدرة على التفكير وتمحيص النتائج التي قد تترتب على سلوكه . مفروض فيه أيضا ان يكون قد بذل مجهوداً صادقاً في المفاضلة بين هذه النتائج المحتملة والمقدرة . ثم بعد ذلك يذهب في أفعاله إلى أقصى حد . وليكن بعد ذلك ما يكون . فليس يصح أن يكون الانسان مسئولاً عن الأقدار . أو التكهن بالغيب والتحكم في العوامل الكونية . فترى من هذا اذن ان العلاقة بين العقل وبين الأخلاق أبعد مما يتصور سقراط وطوماس اكويناس ومن نحاً نحوهما

الأخلاق المتوثبة الحية — نقد للآراء السابقة

لقد سبق لنا القول ان العلم يحلل الأشياء إلى عناصرها الأولية ويرتب هذه العناصر كلا على حدته ثم يأخذ في وصفها وصفاً تفصيلياً ويزنها بالموازين المختلفة ويحاول تحديد النسبة بين كل هذه العناصر . وليس هذا فقط بل من طبيعة العلم ان يحدد كمية كل عنصر على حدته بالميزان أو بالمقياس وبالمكيال ويبين الظروف الصالحة لضم هذه العناصر إلى بعضها . وعلى هذا فالعلم أقن بالتحليل منه بالتركيب . فهو يفصل وليس يحمل . وأما ما عدا ذلك فليس يستطيع العلم ان يذهب . وعلى ذلك فقد كان العلم منطقياً مع نفسه لانه عندما عهدنا اليه يبحث الاخلاق تناولها في التجارب وحللها إلى ارادة وشعور وعقل . ثم أخذ في تبين خواص كل من هذه العناصر على حدته . والنتيجة اننا أضعنا الاخلاق وحصلنا على كمية من العواطف ومقدار من الارادة وقبس من العقل . وأما الاخلاق ذاتها فقد ذهبت ذهاب كل شيء يزعم تحليله

وليس على العلم من حرج في هذه المعاملة . لانه لم يوجد إلا لمثل هذه الوظيفة أولاً . وثانياً لانه ليست له طريقة أخرى بها يتناول الأشياء . ألم تر إلى ان كل آلات العلوم الطبيعية لم توجد إلا لتفكك وحدة الشيء وتحلله إلى عناصره ؟ وعلى هذا يفصل العلم عناصر الشيء لكي يشرحه لنا وما وجدناه مرة يركبه ليشرحه

واليك مثلاً على ذلك . نعهد للعلم بالماء ليقربه إلى أفهامنا . فيتناول الماء ويحلله إلى اكسوجين وهيدروجين ويقول هاك هو الماء . ولكننا بعد هذه العملية لانستطيع ان نزعم انه لا يزال ماء يروى الغلة . فكل ما حصلنا عليه بعد هذه العملية هو هذان العنصران اللذان لا يجوز بحال من الاحوال ان ندعوها ماء سواء أكانا مجتمعين أم منفصلين . ولكي يصيرا ماء لابد وان يصيرا إلى شيء مغاير كل المغايرة لحالتهما الراهنة . وفي الحق ان ما ندعوه ماء هو شيء مختلف عنهما جد الاختلاف

واليك مثلاً آخر . أمامنا شيء لا يرى إلا بالمجهر لاندري كنهه فنعهد به إلى العلم ليقول فيه قوله . ولندع هذا الشيء برتوبلازماً . يتناوله العلم إذن ويسارع إلى

وضعه في المخبار ويصب عليه الحوامض والاملاح ويسلط عليه التيارات الكهربائية فيحلله إلى عناصره الأولية التي هو مركب منها . وقد يعرف العلم كل عناصره ومقاديرها . وقد تغيب عنه بعضها . ولكنه في جميع الحالات يبدأ بالتحليل . ثم يعود إلينا بقليل من الكربون والاكسوجين والهيدروجين والنيوتروجين ويقول ها كم هو البرتوبلازم — ولكن يا هذا لا يمكن أن يكون ذلك كذلك لان البرتوبلازم يتحرك ويسعى وينشط ويتشكل ويتناسل ويستجيب لمؤثرات البيئة ويهجم ويتقهقر — واما هذا الذي ترينا فليس له هذه الخواص . لقد تسلمت منا كائناً حياً ذا خطر . وارجعت إلينا بعض العناصر التي تختلف عنه اختلاف ما بين الارض والسماء . ولسنا بمستطيعين تحت أى ظرف من الظروف ان نسمى هذه الكميات المعلومة من هذه العناصر الاربعة برتوبلازما — لسنا بمستطيعين ان نسميها كذلك سواء أكانت مجتمعة أو منفصلة ومستقلة . ولكي تصير هذه العناصر برتوبلازما لا بد وان تستحيل جميعها إلى شيء مغاير تمام المغايرة لهذا الذي ترينا . وفي الحق ان ما ندعوه برتوبلازما لا يمت إلى هذه العناصر بصلة ما فهو كائن مستقل عنها جميعاً

وهكذا الحال مع الاخلاق عند ما نعهد بها إلى العلم الذي يسارع إلى تحليلها إلى عناصرها فلا يبقى لنا منها شيء بعد هذه العملية نستطيع ان ندعوه أخلاقاً . وإلا فكيف تسول لنا النفس بأن نسمى الشعور والعاطفة والفكر أخلاقاً أو ما يقرب منها ؟

وعلى هذا فإذا أردنا ان نتناول الاخلاق من الوجهة العملية بغض النظر عن الوجهة العلمية البحتة فسنضطر إلى ان نتزعمها من حيز العلم أو على الاقل من دائرة ما يدعوه العلماء بالعلم البحت exact science وليس يجب ان نطمع في ان نتناولها كما نتناول الدم والماء والحوامض والاملاح سواء أكان هذا تناول بالعلوم الطبيعية أم الكيماوية

يجب علينا في هذه الحالة اذن أن نبحث في الاخلاق كوحدة قائمة بذاتها أو ككل

لا يقبل التجزئة أو كشيء يذهب به التحليل العلى إلى حيث لا ندرى . ويجب ان لا يغيب عن أذهاننا ان التحليل يستهلك الشيء ويذهب باثاره

يقول «أوجدون» (١) «من المهم ان نتكىء جداً على وحدة هذه الاجزاء الثلاثة (يقصد الشعور والارادة والفكر) لاننا بطبيعة الاحوال نستسهل ان نعاملها كأشياء قائمة بذاتها متى فصلناها من هذا الكل الذى ندعوه أخلاقاً . ثم لنلاحظ انه يصعب علينا جداً ان نضم هذه العناصر إلى بعضها بعد فصلها »

وليس هذا فقط بل ثمة شيء آخر مهم يجب ان لا يعزب عن بالنا أيضاً . وهوان تعريفنا علمياً أو سيكولوجياً للأخلاق يفقدها حيويتها وتأثيرها . وهذه الحيوية وهذا التأثير هما على التحقيق ما يهمننا من الاخلاق فوق كل شيء آخر . . . وثمة شيء آخر ذكرناه فيما سبق ونعيد هنا وهو ان التعريف العلى معطل للفكر ويوقفه عند حد التحليل ويشعر الانسان ان ليس ثمة زيادة لمستزيد

ولكل هذه الاسباب جميعاً تجدنا مضطرين الى النزوع بالاخلاق منزعا اجتماعيا ففي هذا المنزع تلقى قوتها وفاعليتها التى كانت قد اضععتها عندما عهدنا بها الى العلوم البحتة . . . ولسنا نزعم أن هذه الطريقة الحديثة خير محض . لان لها عيوباً أيضاً واكل ما يقال فيها انها مهمللة بعيدة عن الضبط والاحكام وينقصها التحقيق العلى الدقيق . ولكن ما اضعناه فى هذه الناحية اكتبناه من الناحية الاخرى فى وصل الاخلاق بالجماعة البشرية وحركاتها وتطوراتها

وعلى هذا نجد انفسنا مضطرين كما قلنا أن نغض الطرف عن تحليل الاخلاق الى عناصرها الاولى . أو بعبارة أخرى سوف لا نحاول ان تفهم طبيعتها بل نشعر انه يحسن بنا أن نقر بها من ناحية وظيفتها لنرى ماذا هى فاعلة بغض النظر عما هى . ووظيفة الاخلاق كما لا يخفى اجتماعية محضة . بمعنى انها لا تطلق على انسان بغير جماعة يعيش فيها ويحذب عليها أو يقاومها وينغص عليها عيشها . أى ان وظيفتها أن تؤثر فى الجماعة وفى النظم الاجتماعية وأن تتأثر بدورها من هذه وتلك . ففى كان اثرها فى الامور الاجتماعية مرغوباً فيه كانت صالحة والعكس بالعكس

(1) C. K. Ogden "The Meaning of Psychology,, Page 189.

وعلى هذا يصح أن يكون تعريفنا للخلق هكذا . « الخلق هو نشاط الفرد في المجتمع البشرى وميوله الملازمة له نحو نظم الجماعة ومنشأتها . واتجاهاته الفكرية نحو من يحيط به من الناس سواء أ كانت هذه الاتجاهات مما يفيد أو يضر بالجماعة البشرية » . ويشترط أن يكون النشاط في الجماعة البشرية لأنه لو لم يكن كذلك لما سمي خلقاً . فنشاط الذئب في وسط جماعة الذئاب مثلاً لا يسمى خلقاً (Conduct or Character) ولكنه سلوك أو تصرف (behaviour)

وأما اذا كان تعريفنا للاخلاق يتناولها من وظيفتها . أو بعبارة أخرى لو انا أردنا ان نعرف الخلق الفاضل لقلنا « أن الخلق الفاضل هو ذلك الذى يرمى الى افضل الحالات الاجتماعية . وفى نفس الوقت يسعى ويعمل بعقل وروية على تخير الوسائل التى بها يدرك هذا الغرض الاسمى »

قد يشعر البعض اننا لم نأت بشيء جديد بعد أن اعترضنا على كل التعاريف السابقة . وهم فى شعورهم هذا مصييون لاننا لم نقدم هذا الرأى على انه شيء جديد بل على انه ارجح الآراء . وكل ما حاولناه هو السعى لأن نفهم الاخلاق من وجهة وظيفتها . ليس الا . وليست وظيفة الاخلاق فيما ندرى بشيء مستقل عن الجماعات البشرية ونظم تلك الجماعات . ثم أن هنالك اعتراضاً آخر على تعريفنا هذا وفيه ايضاً كثير من الصواب . قد يعترض البعض على أن تعريفها بالحالة الاجتماعية المثلث إن هو الاضرب من ايضاح الشيء المعلوم نوعاً بشيء مجهول أو مبهم . فالناس يشعرون انهم يدرون ماهية الاخلاق . ولكن معظمهم لم يفكروا مرة فما هى الحالة الاجتماعية المثلث . أو على الاقل التى تفضل حالة اخرى

ومثلنا فى هذا — على رأيهم — كمثل من يفسر العاطفة بأن ينسبها الى افرازات الغدد الصماء . والحال أن الناس يشعرون انهم يعرفون العاطفة . ولكنهم يجهلون الغدد الصماء وافرازاتها . وقد كان العكس يكون اقرب الى التفسير والشرح . كأن نفس هذه الافرازات بأثرها فى الوجدان مثلاً

نقول ان البعض يرتبك لهذا الضرب من الشرح للأخلاق لأنه يظهر لهم انه تفسير للمعلوم نوعاً بالمجهول أصلاً . وعلى هذا فسنضطر إلى ان نبحث في هذه الحالة الاجتماعية التي تفضل حالة أخرى مع ما في هذا من الخروج على الموضوع . لأننا نسعى لأن نتعرف الأخلاق وليس حالات الجماعة البشرية . ثم من الجهة الأخرى إذا نحونا هذا النحو من تفسير الشيء بشيء آخر يستدعي هو الآخر أيضاً شرحاً وتفصيلاً نكون قد وضعنا أنفسنا في حلقة مفرغة لانكاد ننتهي منها . . ثم متى فرغ الانسان من البحث وراء الحقيقة ؟ وعلى هذا يحق لنا ان نحصر على ان لا يستهويننا البحث إلى شعب ومسالك ليس لنا منها انتهاء .

وعلى ذلك نقول ان الحالة الاجتماعية المثلى هي تلك التي يستطيع الفرد -- وربما الجماعات أيضاً -- ان يجد فيها مجالاً لتحقيق مستلزمات حياته الأدبية والعقلية والروحية والمادية على أتم وجه . أو بعبارة أخرى هي تلك الحالة التي يتسنى فيها للفرد ان ينمو ويتقدم أخلاقياً وروحياً ومادياً وعقلياً نمواً تتطلبه طبيعته وتستطيع ان تحققه الظروف والبيئة

اذن فالأخلاق هي ما يساعد على بلوغ الحالة الاجتماعية المثلى . فكل ما من شأنه تمكين الانسانية من هذا الأمر بشرط ان يكون ذلك من عمل انسان . وبارادته يدخل في دائرة الاخلاق . واما ارادة هذا الانسان وعمله فكلاهما خلق متين . وهو ما يسعى الى انمائته علم النفس على الخصوص والعلوم الاجتماعية على العموم

إذا أخذنا بالأخلاق من هذه الناحية فسوف نضطر لان نبحث في علاقتها بالمجتمع وميوله ونظمه جميعاً . سوف نضطر لأن نبحث في علاقتها بكل هؤلاء وكيف تؤثر الأخلاق في مثل هذه الأمور . وما مقدار تأثير هذه الأشياء فيها . وعلى هذا سوف لانسعى لأن نفهم الأخلاق عن طريق العلم سواء أكان هذا علم النفس أم غير علم النفس . سنترك كل هذه جانباً إلى ان نأتى إلى الطرائق التي بها تنمى الأخلاق في الأفراد . حينئذ وحينئذ فقط سوف نحاول ان نتعرف ما يدعونا اليه علم النفس نلاحظ إننا سوف نضطر أيضاً إلى بحث علاقة الأخلاق بالغايات والوسائل

وبالاعمال والتأثيرات وبالدين والآداب وعلم الأخلاق Ethics فمن هذه الوجهة فقط على ما يظهر لنا نستطيع ان نفهم الاخلاق على وجه أتم
/، يقول الاستاذ ديوى (١) « لانستطيع ان نغير الاخلاق بالوعظ والارشاد من دون ان نغير نظمنا العملية والسياسية . لأن مثل هذا الزعم يناقض مبدأنا في ان الاخلاق إن هي إلا ميول مؤثرة في الحياة الاجتماعية » ويقول أيضا (٢) « ان الاخلاق هي مجموعة رغائب الفرد وميوله الفعالة التي تجعله أبدأً على استعداد للاتيان ببعض الأفعال ومغرمًا ببعض النتائج . وفي نفس الوقت كارها لبعض الأفعال والنتائج الأخرى »

وتعريف الاستاذ ديوى للأخلاق ليس علميا على التحقيق لأنه يترك الطريقة التحليلية إلى الطريقة الأجمالية . فهو يأخذها كوحدة كاملة لا كعناصر منفصلة . أو بالحرى يسعى الاستاذ لأن يتعرفها كما هي . وليس مما تتركب . وهذا كما قدمنا اجدى على الاخلاق من التحليل وأقرب الى غرضنا في بحث هذا الموضوع . فتعريفه ولو انه غير دقيق ومحكم على الطريقة العلمية إلا انه لا تنقصه الحيوية والقوة . فالأخلاق إذن هي حياة الفرد في الجماعة . أو هي السعى إلى غاية معينة لها علاقة بالغير . أو هي ميول تتحول إلى نتائج وأغراض . لا بل هي تغيير للحالة الاجتماعية أيا كان نوع هذا التغيير ومقدار أثره في المجتمع . إذن هي السلوك وهي الحياة living ليس غير . والا فإذا عساها ان تكون ان لم تكن كذلك ؟ هل هي شئ خفي معقد باطنى أو هل هي طبيعة أو صفة أو ما أشبه ؟

الاخلاق والسلوك

اما ان الاخلاق والسلوك شيان مستقلان أو كانا يعتبران كذلك فهو من صنع الفلسفة الثنائية Dualism التي ابتدعها ديكارت Descartes . فقد شق ديكارت العالم الى شقين متقابلين متضادين الا وهما المادة الجسم . أو العقل والروح وحول هذا التقسيم كانت تدور معظم فلسفات القرون الوسطى . وهذه الفلسفات جعلت

(1) John Dewey "Democracy and Education,, Page 370

(2) Dewey and Tufts "Ethics,, Page 255.

الثائية تنسحب الى نواح كثيرة من التفكير . فظهرت مثل هذه المتناقضات كالغاية والوسيلة . والدوافع والنتائج . والخلق والسلوك . الى آخر هذه النظريات . ويشير الاستاذ دوى الى مثل هذا التقسيم إذ يقول في كتابه (الديموقراطية والتربية) : ان (١) « أول ما يجنبها في بحثنا هذا هو الفضيلة العرفية التي تقسم الحركة أو النشاط إلى قسمين متقابلين يسميان في كثير من الاحيان الداخلي والخارجي . أو الروحي والجسدي . ففي الفضيلة تتطور هذه النظرية الى عراقك غنيف بين الدافع للعمل ونتيجته أو بين الخلق والسلوك »

فكان يظن أن الخلق شيء . نفسى داخلى أو هو الدافع الذى يحرك الانسان للفعل . وأما الفعل نفسه فكان يسمى بالسلوك . فالخلق هو شيء باطنى فى الانسان لعلاقة له بالبيئة الا عن طريق شيء آخر وهو السلوك . والناظر الى الانسان لا يرى الاخلاق وانما يشاهد العمل أو الفعل . أو بعبارة أخرى ان احد هذين الامرين هو سبب والآخر نتيجة له . فالاخلاق هى السبب والسلوك أو العمل هو النتيجة . ولكن يظهر لنا أن هذا التقسيم خطأ . لأننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن الامر بخلاف ذلك . فمثلا هناك حالة تطلب من الكائن الحى أن يعمل أو ينشط . فقد يأخذ هذا الكائن فى التفكير — أى فى غربلة اختباراته السابقة بقصد اكتشاف الصلة أو المشابهة بين هذه الحالة التى تستدعى عملا ونشاطا وبين ما مر عليه فى عهده السابق . وعندما يكتشف المشابهة بين الحالتين يشرع فى البحث عما عمله فى الحالة الاولى أى انه يراجع استجابته السابقة لتلك الحالة — تلك الاستجابة التى اتت بالغرض فى الدفعة الاولى . ثم يتخيل انه عمل فى هذه الحالة الراهنة ما عمله فى الاولى وبالطبع يقدر لفعله الحالى نتيجة التى قد تترتب عليه . وبعد أن يفرغ من كل هذا يشرع فى العمل المادى الظاهر . ويتحول مجرى التفاعل فى نفسه من تفاعل نفسانى داخلى مستتر الى فعل ظاهر صريح واضح . وكل هذه العملية هى عملية متصلة ليس لها انقطاع وليس لجزئياتها انفصال . كانت غدد الجسم فى حركة مستمرة اثناء التفاعل الخفى ولا تزال كذلك فى حالة الفعل الصريح . فليس هذا الاخير اذن

مستجداً وإنما هو جزء من العملية كلها فالصلة بين التفاعل الداخلى والفعل الصريح لم تكن منقطعة من الاصل ولا استجدت عند نقطة معلومة . فالتفاعل والفعل اذن ليسا شيئين بل شيئاً واحداً بدأ فى الفكر وانتهى فى الفعل . فلا يصح اذن تقسيم هذه العملية إلى قسمين متباينين أو متقاربين إذ انها تفاعل مستمر بعضه يحدث فى الشعور وبعضه فى اللا شعور أو فيها وراء الشعور . بعضه يحصل فى خلايا المخ وبعضه فى خلايا العضلات . بعضه يختص بحالة الكائن النفسية وبعضه بأثره فى البيئة

نظن انه من العبث الآن ان نقسم نشاط الانسان إلى أخلاق وسلوك . لأنه واضح مما تقدم ان السلوك هو جزء من الأخلاق أو هو الأخلاق ليس غير وان هذه الأخيرة ان هى إلا سلسلة اجراءات لا يجوز لاحد ان يقطع الصلة بين الظاهرة منها والخفية . وحتى إذا جاز ذلك فان انساناً لا يستطيع ان يقيم الحدود بين أجزائها لأنها كما قدمنا عملية واحدة لك ان تسميها أخلاقاً أو سلوكاً أو ما أشبه ولكن ليس لأحد ان يفكك جزئياتها

وهذه النقطة لا تظهر للقارىء ذات قيمة كبيرة . وذلك لطبيعة تفكير البيئة التى نعيش فيها لان المتكلمين باللغة العربية لم يستمسكوا بالفلسفة الثنائية بالمرّة . أو على الاقل لم يظهر لها أثر كبير فى تفكيرهم وخصوصاً بعد الاسلام . ذلك لان فلسفة هذا الدين هى التوحيد ليس غير . وهذا بخلاف الغربيين الذين وجدوا متسعاً فى بيئتهم لجميع الفلسفات من توحيدية Monism وثنائية Dualism وجمعية Pluralism

الاخلاق والغايات والوسائل

لقد مر بنا ان غاية الخلق هى صالح الجماعة . أو على أقل تقدير يجب ان تكون كذلك . فاذا كان الامر هكذا فما هى الوسيلة إلى تلك الغاية ؟ وهل تهم الوسائل فى هذا الامر ؟ أو هل يسمح الخلق الشريف باستعمال وسائل قد لا تكون مرضية الى غايات سامية ؟ أو بعبارة أخرى هل تبرر الغاية الوسيلة بأى حال من الاحوال ؟ هل يستطيع انسان ذو خلق جميل ان يكذب مثلاً لغاية شريفة عنده ؟ أم نزع من انه متى كذب الانسان فقد انهدم ركن أساسى من أخلاقه ؟ وهل يحل للانسان ان يريق دم أخيه الانسان فى سبيل القومية أو الديموقراطية أو العدل أو أى مبدأ

انساني شريف أو يظن انه شريف ؟ وبعبارة أخرى هل يستطيع التخلق بالاخلاق الفاضلة في حضارة معقدة كل التعقيد كحضارتنا هذه ؟

سبق فذكرنا مافعلته الفلسفة الشائية في نواحي التفكير البشري . فالحنا إلى تأثيرها هذا . وقلنا انها قسمت الكون إلى قسمين متقابلين كلاهما حق وكلاهما مستقل عن الآخر كل الاستقلال . وخرجت من هذا إلى ان الحقيقة ليست توحيدية أو واحدة مفردة . بل زعمت انها دائماً مزدوجة . أو بعبارة أخرى كانت تزعم ان الحق ليس حقاً مطلقاً Absolute بل حقين مستقلين . وان الكون مركب من حقيقتين هما المادة والعقل او الروح والجسم الى آخر هذا القول

وبالطبع تناولت هذه الفلسفة الغاية والوسيلة أيضاً كما تناولت غيرها . فزعمت ان الغاية هي شيء موضوعي Objective قائم بذاته وان الوسيلة هي الطريق اليها . وانهما شيان منفصلان . من هنا ظهر التضارب بينهما وأخذ الفلاسفة يبحثون في هل تبرر الغاية الوسيلة التي يستعملها الانسان للوصول اليها

اما إذا لم يكن ثمة مندوحة عن هذه الفلسفة العنيدة فيحق لاي كان ان يزعم ان الغاية تبرر الوسيلة . وليس في ذلك غرابة مطلقاً لانه بحكم منطق تلك الفلسفة تكون الوسيلة مستقلة كل الاستقلال عن الغاية . فهما شيان لاعلاقة لاحدهما بالآخر البتة : واذن لا تأثير لاحدهما في الآخر كالحال في أمر العقل والجسم في عرف تلك الفلسفة . ليس لهذا أدنى علاقة بذاك إلا بأمر من ربك . ولن يستطيع احدهما ان يتناول الآخر بالتعديل والتحويل . أو ان يتداخل فيما يعنى الآخر . وعلى هذا تكون الوسيلة ليست لها بالغاية إلا علاقة الوجود . وهذا في ذاته ليس يعنى شيئاً . وينتج من ذلك ان لاي انسان ان يدعو الى ان الغاية تبرر الوسيلة أياً كانت درجة الاخيرة من الاخلاق والفضائل

قد يعترض البعض على ان مثل هذا الزعم مقوض للفضيلة . ولكن ماهي الفضيلة ؟ أليست هي غاية سامية ؟ أليست شيئاً واقعياً أم هي خيال حالم ؟ كلا ليست الفضيلة أمراً خيالياً أو مضاربات فلسفية . انها شيء في مستوى الحياة العادية . فاذا كان الامر كذلك وإذا كنا قد اتفقنا على ان نستمسك بالاخلاق العملية فيجب علينا ان نسعى

وراء غايات ليس غير . ويجب علينا أيضاً ان نفترض ان الوسائل أمور ثانوية ليست بهم . وعلى هذا فالإنسان الفاضل يستطيع أن يكذب دون ان يمس ذلك أخلاقه بشيء . لا بل يستطيع ان يخدع الغير ويسرق ويغش ويرتكب كل هذه المحرمات إذا كانت هي السبيل الوحيد إلى غايته الشريفة

كان كل هذا يكون حقاً فيما لو صدقت نظرية الفلسفة الثنائية . ولكنها لا تصدق في نظرنا فنحن نتبع فلسفة التوحيد وهي الجديرة بالاتباع في عرفنا . وفي رأى فلسفة التوحيد هذه ان الغاية والواسطة شيء واحد وليس بشيئين قد يجوز ان يوجد على طرفي نقيض

والشيء الذي يؤسف له كثيراً ان بعض المربين قد وقعوا في مثل هذا التناقض عن قصد أو عن غير قصد . فاستغوتهم تلك الفلسفة الثنائية وهم يدرون أو لا يدرون . وكان من آثار ذلك انهم قسموا الافعال الى غايات ووسائل . ونتج من ذلك أيضاً انهم اعتبروا التربية والتعليم واسطة لشيء آخر . اما إذا سألتهم عن الغاية التي يعتبر التعليم وسيلة لها لأجابوك في غير تراث انها الحياة

فالحياة اذن هي غاية التعليم . ولكن ماهي الحياة وما هو التعليم حتى نرى أيهما وسيلة وأيهما غاية ؟ أليست الحياة سلسلة تعلم مستمر ليس لها أول من آخر ؟ وأليس التعلم هو ضرب من الحياة يحياها المتعلم ؟ خذ الطالب في المدرسة مثلاً . أليس تعلمه هو نوع خاص من الحياة يقضيها في بيئة خاصة ؟ أليست المدرسة في رأى علم التربية الحديث جمعية بشرية مصغرة . أو عالم على قدر محدود . يوجد فيه الطفل حيناً ثم ينتقل إلى دنيا أخرى ؟

الحق ان المدرسة هي نوع من الحياة فيها يكون الطالب عاداته وميوله ونماذج سلوكه . ولن يستطيع ان يفعل أيّاً من هذه الامور مالم يكن قد مارسها كلها ممارسة فعلية في حياته ونشاطه . ثم ان المدرسة هي نوع من الحياة لان فيها يحول الطالب بعض نشاطه الى أفعال منعكسة أو آلية حتى لا يعود مطالباً بالتفكير . كأن يتعلم ان يكتب وتجري أنامله على الصفحة من دون ان يحتاج الى عنا فكرى كبير . وكل هذا لا يكون إلا بالمران والخبرة وما المران والخبرة الا حياة يحياها المتعلم ليس غير .

وهكذا الحال مع جميع ما يتعلمه الطالب في المدرسة فهو يحيا ويتعلم في الوقت الواحد وليس احد هذين وسيلة للآخر أو غاية له

إذن فالتعلم ليس منفصلا عن الحياة ليجوز أن يكون وسيلة لها . بل هو والحياة أمر واحد لا يصح تقسيمه الى غايات ووسائل . فان لم يكن الامر كذلك كيف تسمى عمل الكاتب في ديوانه ؟ هل هو وسيلة لحياته ؟ فقيم حياته إذن ؟ الحق أن عمل الكاتب في ديوانه هو الحياة بعينها ليس أكثر ولا أقل . وكذلك الحال مع سعيه لرزقه واخير رزقه لأن هذا السعى في نفسه هو الحياة بعينها

وعلى هذا فالفصل بين الغاية والوسيلة هو في الواقع وضع للغاية في غير متناول الناس . أو هو قتل لها في هذه الحياة . ثم انه ايضا مربك للنشء بغايات خيالية لا معنى لها ولا علاقة بينها وبين الحياة العادية . علاوة على انه مربك له ايضا لأنه يجعل الوسائل أقدم مما يجب أن تكونه منطقياً . فالنشء لا يستطيع أن يفهم كيف يفرق العرف بين الغاية والوسيلة . وكيف في نفس الوقت يصر على الاعتراض على بعض الوسائل

وعلى هذا نقول أن الفعل الحسن ليس يصح أن يكون وسيلة لشيء ما ، كأن يكون بناء الاخلاق مثلاً . ثم أن قول الصدق ليس وسيلة للحق الاعلى مثلاً . لأن الفعل الحسن غاية في نفسه . وقول الصدق هو الغاية التي ليست وراءها غاية

يقول الاستاذ ديوى عندما يطلق الانسان بندقيته على غرض ما فهل اطلاق البندقية هذا هو الغرض في ذاته . أم اصابة المرمى هي الغرض ؟ ثم ايها الوسيلة لذلك الغرض ؟ الحق أن اصابة الهدف هي الغرض من اطلاق البندقية . فالهدف هو الغرض والاطلاق هو الوسيلة . ولكن يجوز لنا أن نقول في نفس الوقت أن اصابة الهدف هي الوسيلة لاحسان اطلاق البندقية . فكلاهما إذن غرض ووسيلة في الواقع ونفس الامر

يقول الاستاذ كلباترك (١) « يحدث كثيراً أن نطلب الغاية لأنها وسيلة لغاية أخرى . ولكن يحدث ايضا أن نطلب الغاية لنفسها وليس لأنها وسيلة لشيء آخر »

ثم يدلل الاستاذ على كلامه بسلوك البخيل . فالبخيل في رأيه يسعى وراء المال حبا في المال نفسه . أى أن المال هو الغاية التي لا يمكن أن تكون وسيلة لشيء آخر في رأى البخيل . ولكننا نظن أن هذا القول مردود ويستطاع الطعن فيه . لأن البخيل يسعى وراء المال ليس لأنه هو غرضه فقط بل لأن له غرضاً آخر من الحصول عليه . وقد يجوز أن يكون هذا الغرض نفسياً . الا يصح أن البخيل لا ينفك يكدرس المال لأن له شهوة ملتصقة في تكديس المال ؟؟ وعلى هذا يكون اطفاء تلك الشهوة هو الغرض من تكديسه للمال . والمال إذن وسيلة لغاية أخرى . إذن فهو غاية ووسيلة في الوقت الواحد

الارجح أن الاستاذ ديوى يوافق على هذا القول فإليك ما يقوله في هذا الصدد^(١) : « الغاية هي حلقة في سلسلة الافعال ترى عن بعد . والوسيلة هي نفس الحلقة ولكنها ترى عن كسب . فالغاية هي فقط آخر عمل يفكر فيه الانسان . والوسائل هي الافعال التي تسبق ذلك الفعل في الترتيب الزمني » ثم يقول ايضاً أن^(٢) : « الغاية والوسيلة اسمان لشيء واحد — فهذان الاصطلاحان لا يدلان على تباين في مسمياتهما ولكن يرميان الى التباين في قدرهما أو قيمتهما . أو بعبارة أخرى الغاية اسم يطلق على سلسلة افعال مجتمعة كما نطلق كلمة « جيش » على جمع من الجنود وأما الوسيلة فهي اسم يطلق على وحدات تلك السلسلة من الافعال كقولك هذا الضابط وذلك الجندي ولا يتسنى لنا أن نفهم الغاية الا بعد أن ننظر اليها كوسيلة ليس غير . ولا يمكن تحقيقها بالفعل الا بعد أن نعتبرها وسيلة لشيء آخر » وفي موضع آخر يقول^(٣) « في الحق أن الغاية البعيدة إن هي الا وسيلة في الزمن الحالى — والفعل في الزمن الحاضر ليس وسيلة لغاية بعيدة »

الحق أن الاستاذ ديوى على صواب فيما يذهب اليه . ويظهر أن الاستاذ كلبا ترك يوافق على هذا الى حد محدود لا يتعداه . فهو يرى غايات مستقلة قائمة بذاتها .

(1) John Dewey "Human Nature and Conduct,, Page 34

(2) " " " " " " " 36

(3) " " " " " " " 226

أما نحن فنراها في الأفعال العادية الراهنة . فاذا مددنا بصرنا الى الامام نرى غايات كثيرة تشمخ برؤوسها في السماء كالأطواد . ولكننا متى وصلنا اليها لا نجد لها سوى وسائل الى غايات أخرى . وهذه بدورها وسائل لغيرها وهكذا دواليك وهكذا نجد أن الخلق ليس فقط وسيلة الى خير الجماعة البشرية ولكنه غاية في نفسه وايضاً ان خير الجماعة بدوره وسيلة للخلق الحسن . فاذا أخذنا بهذا زال كثير من اللبس في هذه المسألة وصار الخلق امراً حسيماً واقعياً لا ينقصه الايضاح والتحقيق .

لقد تبين الآن أن مشكلة الغاية والوسيلة التي اعترضتنا أولاً ليس لها وجود فعلي . بل هي خيال لا حقيقة له . وأن الغايات لا تبرر الوسائل بحال من الاحوال لان الوسائل هي بدورها غايات . وينتج من ذلك منطقياً انه لا يجوز للانسان أن يكذب ليصل الى غاية شريفة . لأن الكذب في الواقع ونفس الامر ليس وسيلة فحسب بل هو غاية ايضاً في هذه الحالة . ولأن يكون الانسان كاذباً ليس من الاخلاق الحميدة بحال . قد يعترض البعض بقولهم انه يجب على الانسان أن يكذب لينقذ نفسه من الهلاك . قد يكون الامر كذلك . قد ينقذ الكذب من الشدائد . ولكنه لن ينقذ الاخلاق مطلقاً وعلى هذا فهو والاخلاق في رأينا ضدان لا يجتمعان

ونستطيع أن نقول في ختام هذا الكلام أن تعريفنا للاخلاق شامل لكل ما يتصل بها . فهو لذلك يفي بالغرض . ولكي نعرف خلق فرد في جماعة من الجماعات يجب أولاً ان نعرف ميول تلك الجماعة ورغباتها ونظمها ومعاهدها . ولكي نغير خلق أفرادها يجب أن نغير في نفس الوقت كل القوى الاجتماعية التي لها اتصال باخلاقهم . والعكس ايضاً صحيح

ولنأخذ على ذلك مثلاً . فنقول انه اذا كانت السرقة في رأى جماعة من الجماعات ليست من الامور التي تشوب خلق الفرد فلا يصح أن يدعى السارق في تلك الجماعة ذا اخلاق رديئة . لأن معيار الاخلاق يكون متعددأ في مثل هذه الحالة . ولسنا بمستطيعين أن نغير خلق هذا الانسان الا بتغيير معايير الفضائل عند هؤلاء الناس — أى بتغيير نظمهم ورغباتهم ومعاهدهم . لأنه كما تكون الجماعة كذلك يكون الفرد الذي يعيش فيها .

ولكى نزن الخلق بميزان الفضائل يجب علينا فى نفس الوقت أن نبحث فى عناصره جميعاً من ميول وأفعال وغايات . فإذا كانت كل هذه لا غبار عليها فالخلق فاضل والا فلا . فليس يصح إذن أن نحكم على الخلق بالدافع اليه فقط كما يفعل (كانت) . وليس يصح ايضاً أن نحكم عليه بنتائجه الفعلية فقط كما يفعل النفعيون (Utilitarians) لأن هؤلاء لا يهتمون مطلقاً بالدوافع الحافزة للأفعال . فهم يقولون أن الدافع هو حالة الفرد النفسية . أو شعوره الداخلى الذى يكون متملكاً له عندما يقوم بالفعل . وهذا على حد قوتهم ليس له دخل فى الموضوع . وبعبارة أخرى هم يزعمون أن « الكيف » ليس ذا خطر فى الاخلاق والخطر كل الخطر فى « ماهية » الفعل نفسه أو ما ينتجه فى الواقع

والحق اننا نجد أن التطاحن بين (كانت) والنفعيين يدور حول الغاية والوسيلة ليس غير . وقد بينا أن هذا التضارب فى الواقع هو من خيال الفلاسفة . وليس له من الواقع الملموس حظ كبير أو قليل . وعلى هذا فوزن الاخلاق بالحق يتطلب منا أن نوحّد ما بين الدافع للفعل وغايته التى يسعى اليها . لأن « كيفية » العمل و « ماهيته » وحدة لا تقبل تجزئة

الاخلاق والدين

يقول فوزدك^(١) ان : « محك الحركات الدينية هو فى الغنى الروحى الذى ينتج منها ، وفى النتائج الاخلاقية التى تنجم عنها »
ويقول الاستاذ ويليام جيمس^(٢) أن : « الدين اياً كان معناه لا بد وأن يعنى مجموع انفعالات الفرد بازاء الحياة كلها . فلم لانقول أن مجموعة انفعالات الفرد للحياة هو دين من نوع ما ؟ » ونلاحظ هنا اننا نستطيع ايضاً أن نقول أن الفضيلة هى مجموعة انفعالات النفس للحياة . فكأننا نقول أن الفضيلة هى دين ايضاً
ويقول الاستاذان شامان وكونتس^(٣) « لقد اختلط (أى الدين والفضيلة)

(1) H. E. Fosdick "The Modern use of the Bible,, Page 205—206

(2) William James "Varieties of Religious Experience,, Page 35.

(3) Chapman and Counts "Principles of Education,, Page 340.

فى نظر الناس بدرجة يصعب معها تميز الدين من الفضيلة . وفى الحق لقد قيل أن الدين فى ارقى معالمه هو فضيلة مشوبة بالعواطف . وقد نستطيع أن نضيف الى هذا أن الدين فضيلة ذات معنى »

ويقول الاستاذ بيتش (١) « لم نعد ننظر الى هذه القوة أو (الله) كأنها قوة خارجة عن حياة الجماعات البشرية . لان اهتمامه الاول لا بد وأن يكون للاخلاق . والمبادئ والمثل العليا التى وجدت الجماعة البشرية انها صالحة . لا بد وأن تكون هى المبادئ والمثل التى يتقبلها الله »

حقاً إن العلاقة بين الدين والفضيلة قد تطورت تطوراً غريباً على مر العصور فقد كانا فى نشأتهما منفصلين انفصالا نكاد ندعوه تاماً . ثم أخذنا فى الاقتراب احدهما من الآخر كلما تقدم بهما الزمن . وكان من نتيجة ذلك أن أخذ الدين يتصل من الخرافات والتعصب رويداً رويداً وأخذ يقترب من الامور العملية ويؤثر فى اخلاق الناس ونشاطهم . ومن الناحية الاخرى أخذت الفضيلة ترفع عن العرف والعوائد والافعال التى ليست تمت لها بصلة فى الواقع . ونتج ايضاً عن تهذيب الاثنين أن اخذاً يتقاربان ويمتزجان الى أن كادا فى عصرنا هذا يصيران شيئاً واحداً

والفرق بين الدين والفضيلة فى رأينا هو فى دائرة عملهما ليس غير . فالفضيلة تقصر همها على شئون هذه الحياة على العلاقات بين الافراد بعضهم ببعض وبالجماعات وأما الدين فهو يهتم لهذه ولكنه يتعداها الى غيرها . إذ أن له علاقة بحقائق الكون كله . من الابد الى الازل . وله رأى فى هذه الحقائق ينادى به وينضح عنه وبالاختصار نستطيع أن نقول أن دائرة اختصاص الدين اوسع من دائرة اختصاص الفضيلة والاخلاق . فهى تشملها وتزيد . وعلى هذا فالخلق الفاضل هو دين وتقى فى الواقع والرجل الفاضل مهما كانت معتقداته هو تقى وورع ودين من بعض الوجوه

(1) W. E. Beach "Introduction to Sociology and Social Problems,,
Page 331