"فلسفة الأخلاق عند إريك فروم" (رؤية إنسانية)

☜ إعـــداد

د/ محمود إبراهيم محمد عبد القادر

المدرس بقسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة أسيوط

مقدمة:

تمثل دراسة أفكار الفلاسفة وتطورهم الفكرى إلى جانب الوقوف على مصادر ثقافتهم وإنتاجهم مبحثاً مهماً في الفكر الفلسفي ، كما تؤدي البيئة الثقافية والاجتماعية دوراً مهماً في تشكيل وعي الفيلسوف ، وتكوين اتجاهاته الفكرية والمعرفية. وهذا الأمر ينطبق على إريك فروم **Erich Pinchas Fromm** (١٩٠٠-١٩٨٠) الذي يعد واحداً من أهم فلاسفة مدرسة فرانكفورت لما قدمه من أعمال فكرية حظيت باهتمام الباحثين ولا سيما في العالم الغربي.

ولقد عالج فروم العديد من الموضوعات والقضايا المهمة في مجال الفكر الفلسفي منها دراسة الوجود ، والحرية ، وفلسفة الأخلاق التي تعد جانباً مهماً من جوانب فلسفته ، ويعتقد الباحث أنها لم تنل اهتمام الباحثين ، خاصة في العالم العربي ؛ فأراد الباحث أن يكشف عن أبعادها وذلك من خلال مؤلفاته.

إن الأخلاق تطلق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس ، محمودة كانت أو مذمومة ، فعلم الأخلاق يسمي بعلم السلوك ، أو تهذيب الأخلاق ، أو فلسفة الأخلاق ، أو الحكمة العملية ، أو الحكمة الخلقية ، والمقصود به معرفة الفضائل ، وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس ، ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس ، ولمعرفة ما يجب على الإنسان فعله لبلوغ السعادة ، كما تكلم الفلاسفة عن طبيعة الوجدان ، والضمير ، وطبيعة الخير ، والعدل ، والواجب ، والمحبة ، وبنوا جميع المفاهيم الخلقية التي تصوروها علي الأسس المستمدة من مبادئهم الفلسفية العامة(١).

- فالأخلاق مسألة مهمة لتحقيق الخير العام للإنسان ، ومرتبطة بالعلم والمعرفة ، ودائماً ما تحاول الإجابة على السؤال كيف ينبغي أن يعيش الإنسان؟(٢). فهي علم يُعرف به حال النفس ، من حيث ماهيتها وطبيعتها وعلة وجودها وفائدتها ، وما وظيفتها التي تؤديها؟ ، وما الفائدة من وجودها وسجاياها ؟(٣).

وهناك نوعان من الأخلاق ، أولاً : الأخلاق النسبية: وهي مجموع قواعد السلوك المقررة في زمان معين لمجتمع معين ، فلكل شعب أخلاقه المتفقة مع شروط وجوده ، ولايمكنك أن تحمله على أخلاق غير أخلاقه ، دون تعريض نظام حياته للاضطراب. ثانياً: الأخلاق المطلقة: وهي مجموع قواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل زمان ومكان ، ويسمى العلم الذي يبحث في هذه الأخلاق بفلسفة الأخلاق ، وهي الحكمة العملية التي تفسر معني الخير والشر، وتنقسم إلى قسمين ، أحدهما عام مشتمل علي مبادئ السلوك الكلية ، والآخر خاص مشتمل على تطبيق هذه المبادئ في مختلف نواحي الحياة الإنسانية(٤).

وفي فلسفة الأخلاق عادة ما يطرح السؤال : ما الصواب ؟ وما الخطأ فيما يتعلق بالعلاقات الإنسانية ؟ وهكذا فإن قضية العلاقات الإنسانية ذات أهمية في الوقت الراهن ، كما تهتم فلسفة الأخلاق بالكيفية التي من خلالها يمكن للإنسانية أن تحافظ على القيم الأخلاقية ، خاصة في ظل الوسائل الحديثة ، ويجب على الدول أن تحافظ على السلام ، وهذا من أجل المحافظة على القواعد الأخلاقية ، فالموقف الأخلاقي يتضمن وجود عوامل أخلاقية يلتزم بها الإنسان من أجل اتخاذ قرارات واعية ، فالمطالب تقابلها التزامات(٥).

وعادة ما ينظر إلى الأخلاق – إذا تناولناها على أساس أنها غاية مجردة من كل ما هو شخصي – على أنها علم معياري يهدف إلى صياغة مجموعة من المبادئ والقواعد تؤدى إلى تحقيق أهداف أخلاقية ، فالأخلاق تميز بين الجيد والسيء ، والصحيح والخاطئ ، والحق والباطل ، وتحاول أن توضح الحقيقة من الزيف ، فالقيم الأخلاقية هي الهدف المنشود ، والأحكام الأخلاقية دائماً ما تمتلك قيمة موضوعية ، لأنها تحدد الهدف النهائي من السلوك(٦).

ولقد عمدنا على سبر أغوار فلسفة فروم ، ولا سيما الأخلاقية ، كمحاولة لإحياء القيم والمعايير ، بل والفضائل الأخلاقية ، كغاية ووسيلة في الوقت ذاته ، لتصحيح

المسار الإنساني الذي حاد عن ما ينبغي أن يكون عليه بصورة ملحوظة في الآونة الأخيرة.

فروم وفلسفته:

ولد إريك بنيشاس فروم في عائلة يهودية متدينة سنة ١٩٠٠ بمدينة فرانكفورت الألمانية ، وكان وحيد والديه اللذين كان بودهما أن يصبح حاخاماً ، وبعد حصوله على شهادة الأبيتورب التي تعادل البكالوريا ، انتقل إلى مدينة هايدلبيرج حيث بدأ دراسة القانون، وبعد ذلك حصل على الدكتوراة في الفلسفة(٧).

اضطر فروم لمغادرة ألمانيا بعد وصول النازية للحكم سنة ١٩٣٣ ، وقدم نظرية في العلاقة النمطية ، تلك النطرية التي لاقت اعتراض لوفينكال Loe Wenthal ، وهوركهايمر Horkheimer ، وماركيوز Marcuse ، وأدرنو Adorno ، لينتهي المطاف بعزله من مدرسة فرانكفورت ، وقد حصل على الجنسية الأمريكيةِ سنة ١٩٤٠ واشتغل هناك محاضراً في كليات مختلفة(٨).

وقد كتب فروم العديد من الكتابات الفلسفية المهمة منها : الإنسان لنفسه (Man for Himself) والخوف من الحرية (The fear of freedom) و ما وراء الأوهام (Beyond the chains of illusion)واللغة المنسية (The forgotten Language) وفن الإصغاء(The art of Listening) .

المشكلة عند فروم:

إن الموضوع الرئيسى لجميع كتابات فروم هو أن الإنسان يحس بالوحدة لأنه انفصل عن الطبيعة وعن بقية البشر ، فالاضطراب مثلاً عند فروم هو هروب من الحرية وإلقاء الإنسان تبعة نفسه علي غيره ، كما أن فهم النفس الإنسانية عند فروم لابد أن يبنى على تحليل حاجات الإنسان النابعة من ظروف وجوده ، وهذه الحاجات هي : الحاجة إلى الانتماء ، والحاجة إلى العلو أو التجاوز ، والحاجة الي الارتباط بالجذور ، والحاجة إلى

الهوية ، والحاجة إلى إظهار توجهه. وهذه الحاجات الإنسانية والموضوعية أصبحت جزءاً من طبيعة الإنسان خلال التطور والارتقاء(٩).

كما يرى فروم أن السبل تضيق بالإنسانية ، وأن أشكال المجتمعات الحالية تدفع بالإنسان إلي الاختلال والاضطراب ، ولابد من بناء مجتمع جديد ، لابد من خطوة جريئة إلى الأمام تخرجنا من المرحلة شبة الإنسانية الحالية ، والتي لم يصبح فيها الإنسان بعد كامل الإنسانية .إن الإنسان بطبيعته ووجوده محاط بالمتناقضات التي يتحتم عليه حلها ، دون أن يصل فيها إلى نهاية ، والمرحلة الإنسانية القادمة هي التي يواجه فيها الإنسان الأسباب الحقيقية والواقعية للصراع الإنساني والتي عليه أن يكون فيها مغامراً ، إنها بداية جديدة للإنسان . فهو يدعو إلى علم جديد للإنسان وقضاياه ، فلا مستقبل إلا إذا أوعت العقول البشرية الأزمة الراهنة(١٠).

ومن ناحية أخرى يشير فروم إلي أن الحضارة الغربية تميزت بروح الفخر والتفاؤل ، الفخر بالعقل لأنه أداة الإنسان لفهم الطبيعة وسيطرته عليها ، والتفاؤل بتحقيق آمال الجنس البشري ، وهو تحقيق السعادة لأكبر عدد من الناس ، وبفضل عقله بني عالماً مادياً يتجاوز واقعه ، وهو يسخر الطاقات الفيزيائية التي تمكن الجنس البشري من أن يضمن الظروف المادية الضرورية لوجوده المثمر. إن الإنسان يدرك الآن أن وحدة الجنس البشري وقهر الطبيعة من أجل الإنسان لم تعد حلماً بل أصبحت إمكانية واقعية(١١).

ولقد علمت أفكار عصر التنوير الإنسان أنه يستطيع أن يثق بعقله كمرشد لإقامة معايير أخلاقية صادقة ، وأنه يستطيع أن يعتمد على نفسه ، دون ما حاجة إلى كشف أو سلطة لكي يعرف الخير والشر ، وأصبح شعار حركة التنوير " تجرأ على المعرفة " والذي يتضمن(ثق بمعرفتك)على أنه هو المحرك لجهود الإنسان الحديث وإنجازاته. لقد خلق الشك النامي للذاتية الإنسانية(الفاعلة) والعقل حالة من التشويش الخُلقي ، حيث ترك الإنسان دون ما هداية من جانب الكشف أو العقل. والنتيجة تقبل وضع نسبي يذهب إلى

أن أحكام القيمة والمعايير الإخلاقية ، هي مسائل تذوق ، أو أفضلية تعسفية ، ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يحيا دون قيم أو معايير ، فإن هذه النسبية تجعله ضحية سهلة لمذاهب القيمة اللاعقلانية. فالمعايير الأخلاقية الصادقة يمكن أن يصوغها عقل الإنسان وعقله وحده ، فالإنسان قادر علي استبصار وصياغة أحكام القيمة الصادقة شأنها في هذا شأن كل الأحكام الأخرى المستمدة من العقل. لقد أرسى التراث العظيم للفكر الأخلاقي الإنساني أسس مذاهب القيمة القائمة على ذاتية الإنسان وعقله(١٢).

ثم يؤكد فروم أنه كتب في فلسفة الأخلاق الإنسانية ، لكي يبين أن معرفتنا بالطبيعة الإنسانية لا تفضي إلى النسبية الأخلاقية ، بل على العكس تفضي إلى الاقتناع بأن مصادر المعايير الخاصة بالسلوك الأخلاقي لا توجد إلا في طبيعة الإنسان نفسها ، وأن المعايير الخلقية تقوم علي صفات الإنسان الكامنة ، وأن انتهاكها يفضي إلى التفكك الذهني. كما يحاول أن يبين أن مكون الشخصية الخاص بالشخصية الناضجة والمتكاملة، أي الشخصية المثمرة يشكل مصدر (الفضيلة) وأساسها ، وأن (الرذيلة) هي عدم الاكتراث بنفس الإنسان وبتشويه الذات.ليس إنكار الذات ولا الأنانية ، بل حب الذات ، ليس نفي الفرد ، بل تأكيد ذاته الإنسانية الحقة هما القيم السامية الفائقة لفلسفة الأخلاق الإنسانية. فإذا كان على الإنسان أن تكون لديه ثقة بالقيم ، فإن عليه أن يعرف نفسه ومقدرة طبيعته على الخير (١٣).

إن فروم يدافع عن إمكانية الإيمان والالتزام بنظم أخلاقية ، عامة وموضوعية ، رغم الضربات الموجعة التي تلقتها هذه الفكرة من قبل جهات وتيارات ثقافية متعددة. إن فروم يؤكد فكرته عن إمكانية وضرورة الأخلاق في العالم المعاصر ، مع تصورات متباينة للضمير قال بها فلاسفة متعددون ، وعبر نظرية للطباع تميز بين تكوينات مختلفة يطلق عليها اسم التوجهات غير الإنتاجية ، فهو يدعو إلى نمط من الإنسان الحديث ، يحدده بمجموعة من الصفات هي الحرية ، والاهتمام ، والمسؤولية ، والمعرفة ، والاحترام ، والاتزان ، والحكمة(١٤).

فلسفة الأخلاق الإنسانية : العلم التطبيقي لفن الحياة :

يتميز الإنسان بأنه كائن أخلاقي ، وهذا السلوك السامي يجعل من الأخلاق طبيعة ثانية له ، فهو وحده الذي يستطيع أن يضبط نفسه ، فالإنسان هو الذي يوصف سلوكه بالصدق أو الكذب ، وقد ذهب كانط إلى أن الأخلاق خاصية لسلوك الإنسان وحده دون غيره ، والإنسان هو وحده الموجود الحامل للقيم الأخلاقية – كما يؤكد هارتمان(١٨٨٢-١٩٥٠) – إنه الكائن الوحيد الذي لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم ، وهذا ماعبر عنه هيجل في عبارته " الأخلاق طبيعة ثانية للإنسان ، لأن طبيعته الأولى هي وجوده المباشر".إن غاية الأخلاق مثالية وهي السمو بالفرد نحو الكمال(١٥).

ثم يبين فروم أهمية فلسفة الأخلاق الإنسانية على أنها العلم التطبيقي للحياة وذلك من خلال تحليل النقاط التالية :

أولاً : فلسفة الأخلاق الإنسانية ضد فلسفة الأخلاق السلطوية :

إن صفة التفكير السلطوي هي القناعة بأن الحياة محددة بقوى خارج نفس الإنسان وخارج مصلحته ورغباته. وتكمن السعادة الممكنة في الخضوع لتلك القوي(١٦). وعلى هذا فإن معيار فلسفة الأخلاق السلطوية مختلف تماماً عن المعيار الذي نجده في فلسفة الأخلاق الإنسانية. ففي فلسفة الأخلاق السلطوية تقرر السلطة ما هو الخير للإنسان وتضع قوانين السلوك ومعاييره ، وفي فلسفة الأخلاق الإنسانية فإن الإنسان نفسه هو الذي يضع المعايير والقيم ، ويكون مصدرها وفاعلها المنظم وموضوعها معاً(١٧).

إن استخدام مصطلح سلطوي يوجب توضيح مفهوم السلطة ، فهناك تشوش شديد حول هذا المفهوم ، فالاعتقاد الشائع هو أننا مواجهون بخيار بين أن تكون لدينا سلطة لا عقلانية أو ألا تكون لدينا سلطة على الإطلاق. فالمشكلة الحقيقية هي أي نوع من السلطة يجب أن يكون لدينا ، عندما نتحدث عن السلطة ، هل نقصد السلطة العقلانية أو اللاعقلانية؟(١٨).

إن فروم يميز بين الاعتقاد العقلي والاعتقاد اللاعقلي ، فالعقلي مؤسس على الثقة المنطقية في كفاءة الشخص أو الشيء موضوع الإيمان أو الاعتقاد ، أما اللاعقلي فهو مؤسس على الخضوع اللاواعي واللاعقلاني لشخص أو لشيء(١٩).

إن السلطة العقلانية لها مصدرها ، فالشخص الذي يحترم سلطته يؤدي على نحو كفء المهام التي يثق بها أولئك الذين يلقونها عليه ، إنه لا يحتاج إلى أن يرهبهم ولا أن يبتعث إعجابهم بصفات سحرية ، وطالما وبقدر ما يقدم المساعدة بشكل كامل بدلاً من الاستغلال ، تقوم سلطته على أسس عقلانية ولا تحتاج إلي الرهبة اللاعقلانية(٢٠).

فالسلطة العقلانية لا تسمح فحسب بل تتطلب أيضاً إمعان نظر ونقد مستمرين لأولئك الخاضعين لها ، إنها دائماً مؤقتة ، وتقبلها يتوقف على أدائها. ومن جهة أخرى فإن مصدر السلطة اللاعقلانية ، هو دائماً القوة ، وهذه القوة يمكن أن تكون مادية أو ذهنية ، واقعية أو نسبية ، وفي إطار قلق وعجز الشخص الخاضع لهذه السلطة ، فإن القوة من جهة والخوف من جهة أخرى ، هما دائماً الدعامتان اللتان تقوم عَليهما السلطة اللاعقلانية. فالسلطة العقلانية قائمة على المساواة بين كل من السلطة والشخص ، وهي لا تختلف إلا بالنسبة لدرجة المعرفة أو المهارة في كل مجال خاص. أما السلطة اللاعقلانية فهي قائمة بطبيعتها على اللامساواة ، وتضمن اختلافاً في القيمة(٢١).

كما يري فروم أنه يمكن تمييز فلسفة الأخلاق السلطوية عن فلسفة الأخلاق الإنسانية بمعيارين: معيار شكلي ومعيار مادي. ففلسفة الأخلاق السلطوية من الناحية الشكلية تنكر مقدرة الإنسان على معرفة ما هو الخير وما هو الشر ؟ وتقوم على الرهبة من السلطة ، وعلي شعور الذات بالضعف والتبعية ، وإن قراراتها لا يمكن ولا ينبغي أن يحدث تساؤل حولها ، ومن الناحية المادية ، أو حسب المحتوى ، فإن فلسفة الأخلاق السلطوية ترد على التساؤل حول ما هو الخير أو ما هو الشر؟ وذلك في إطار مصالح السلطة ، لا مصالح الذات ، إنها مدمرة بالرغم من أن الفرد قد يجني فوائد كبيرة منها(٢٢).

إن الجانبين الشكلي والمادي لفلسفة الأخلاق السلطوية لا ينفصلان ، فما لم ترد السلطة أن تستغل الذات فإنها لن تحتاج إلى أن تحكم بالرهبة والخضوع ، إنها تستطيع أن تشجع الحكم العقلاني والنقد ، ومن ثم تخاطر بأن تكون غير صالحة ، ولكن لما كانت مصالح السلطة معرضة للخطر فإنها تعد الطاعة هي الفضيلة الرئيسية ، والعصيان هو الخطيئة الكبرى(٢٣).

أما فلسفة الأخلاق الإنسانية فإنها تتميز بالمثل بالمعيار الشكلي والمادي ، فمن الناحية الشكلية فإنها تقوم علي مبدأ أن الإنسان نفسه هو الذي يستطيع أن يحدد معيار الفضيلة والرذيلة ، لا سلطة تتجاوزه ، ومن الناحية المادية يقوم هذا المعيار على مبدأ أن الخير هو خير للإنسان ، وأن الشر هو شر للإنسان ، والمعيار الوحيد للقيمة الأخلاقية هو رفاهية الإنسان .إن فلسفة الأخلاق الإنسانية هي فلسفة إنسانية متمركزة بمعنى أن أحكام الإنسان في القيمة مثل كل الأحكام الأخرى كامنة في تفرده ووجوده ، وليس لها معنى إلا بالنسبة له ، وأن الإنسان في الحقيقة هو مقيم كل الأشياء ، والموقف الإنساني هو أنه ليس هناك شيء أسمى وأكثر كرامة من الوجود الإنساني ، وضد هذا الموقف جرى جدال يذهب إلي أنه من طبيعة السلوك الأخلاقي أن يرتبط بشئ يتجاوز الإنسان(٢٤).

وهكذا فإن أصحاب مذهب نسبية الأخلاق يؤكدون على أنه ليس هناك حقيقة مطلقة ، ليس أحد الأطراف على حق والآخر علي باطل ، وليس هناك طريقة لمعرفة أيهما أصدق. فكل منهما على حق لكنهما مختلفان ، لأن هناك فقط حقائق أخلاقية بالنسبة لمقاييس يمكن أن تختلف باختلاف الأفراد.وهكذا يملك صاحب النسبية الأخلاقية طريقة عملية لتفسير ماذا يجري في الجدل الأخلاقي؟ الذي يبدو غير قابل للتتبع (٢٥).

ثانياً : فلسفة الأخلاق الذاتية ضد فلسفة الأخلاق الموضوعية:

يطرح فروم تساؤلاً هو أننا إذا تقبلنا مبدأ فلسفة الأخلاق الإنسانية ، فبماذا نرد علي أولئك الذين ينكرون قدرة الإنسان علي الوصول إلي المبادئ المعيارية التي تكون

صادقة موضوعياً ؟ في الحقيقة ، هناك مدرسة في فلسفة الأخلاق الإنسانية تتقبل هذا التحدي وتوافق على أن أحكام القيمة ليس لها صدق موضوعي وأنها ليست سوى أفضليات أو كراهيات متعسفة من جانب الفرد. إن القيمة بهذا المعنى محددة على أنها خير مرغوب فيه وأن الرغبة هي محك القيمة وليست القيمة هي محك الرغبة. مثل هذه الذاتية المتطرفة هي بطبيعتها متنافرة مع فكرة أن المعايير الأخلاقية يجب أن تكون عامة مطبقة على جميع الناس ، فإذا كانت هذه الذاتية هي النوع الوحيد من فلسفة الأخلاق الإنسانية فلن يكون أمامنا سوى الاختيار بين النزعة السلطوية الأخلاقية والتخلي عن جميع المزاعم الخاصة بمعايير صادقة وعامة(٢٦).

إن نزعة اللذة الأخلاقية هي أول تنازل عن مبدأ الموضوعية ، فالافتراض بأن اللذة هي خير للإنسان وأن الألم شر له ، إنما يطرح مبدأ بمقتضاه تُقيم الرغبات: فالرغبات التي تحققها اللذة تكون وحدها هي القيمة ، وغيرها ليس كذلك ، وعلى أي حال بالرغم من حجج هربرت سبنسر من أن اللذة وظيفة موضوعية في عملية التطور البيولوجي ، فإن اللذة لا يمكن أن تكون معياراً للقيم لأن هناك أناساً يستمتعون بالخنوع لا بالحرية ، والذين يستمدون اللذة من الكراهية لا من الحب ، من الاستغلال لا من العمل المثمر، هذه الظاهرة الخاصة باللذة المستمدة مما هو ضار موضوعياً تعد شيئاً نمطياً للشخصية(٢٧).

فوجهة نظر الأخلاق الذاتية هي وجهة نظر الإرادة التي هي لا متناهية ، ليس فقط في ذاتها ، بل أيضاً من أجل ذاتها ، في مقابل الوجود الضمني للإرادة ومباشرتها والخصائص المتعينة المتطورة داخلة في هذا المستوى ، وهذا الانعكاس للإرادة على نفسها ووعيها الصريح بهويتها ينقلنا من الشخص إلى الذات(٢٨).

غير أن فروم يشير إلى أن فلسفة الأخلاق الإنسانية؛ حيث يكون الخير مرادفاً لما هو خير للإنسان ، والشر مرادفاً لما هو شر للإنسان ، وتقترح فلسفة الأخلاق – لكي نعرف ما هو الخير للإنسان؟ – أنه لابد لنا من أن نعرف طبيعته. إن فلسفة الأخلاق الإنسانية هي العلم التطبيقي لفن الحياة القائم علي علم الإنسان النظري ، ويكون تحقيق

المرء الفضيلة متناسباً مع المعرفة التي لدى المرء عن علم الإنسان ومتناسباً مع مهارته وممارسته ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يشتق المعايير من النظريات إلا على أساس مقدمة هي أن هناك اختياراً لنشاط معين وأن هناك غرضاً معيناً مرغوباً فيه(٢٩).

ففلسفة الأخلاق الإنسانية تشكل كيان المعايير لتحقيق الأفضلية في أداء فن الحياة، فإن أشد مبادئها عمومية يجب أن تترتب على طبيعة الحياة بصفة عامة والوجود الإنساني بصفة خاصة وبشكل فضفاض ، فإن من طبيعة الحياة كلها الحفاظ على وجودها وتأكيده ، إن كل الأجهزة فيها نزوع كامل نحو الحفاظ على وجودها. وعلى أي حال ، لا يعيش الإنسان في عمومية ، فبينما هو يشارك جميع أعضاء الجنس البشري في لب الصفات الإنسانية فإنه دائماً فرد ، ذاتية متفردة ، مختلف عن كل إنسان آخر، إنه يختلف بالمزيج الخاص لشخصيته ومزاجه وألمعياته وأمزجته بمثل ما يختلف ببصمات أصابعه عن الآخرين ، إنه لا يستطيع أن يؤكد إمكانياته الإنسانية إلا بتحقيق فرديته. إن واجب الحياة هو نفس واجب أن يصبح الإنسان نفسه ، وأن يتطور إلى الفرد الذي هو موجود بالإمكان. فالخير في فلسفة الأخلاق الإنسانية هو تأكيد الحياة ، وتكشف قوى الإنسان والفضيلة هي المسئولية تجاه وجوده ، والشر هو عرقلة قوى الإنسان ، والرذيلة هي عدم المسئولية تجاه نفسه(٣٠).

غير أن هناك من يرى أن الأخلاق والقيم تحددها معايير موضوعية وليست ذاتية ، فالإنسان ليس مقياس كل شيء ، بل إن هناك معايير حتمية ، تاريخية واجتماعية ، وما علي الفرد إلا أن يعكسها ويتمثلها. أما إذا تمرد الإنسان على تلك القيم وأبدع قيماً جديدة فإنه لا يمثل الموضوعية ، فحيوية المبادئ الأخلاقية تحدد بقدر ما تعكس الميول الموضوعية ، وبقدر ما تعمم الأشكال المطبقة فعلاً للصلة الاجتماعية بين الناس بمزيد من العمق(٣١).

فالأخلاقيات والدين والميتافيزيقا وكل الأيديولوجيات وأشكالها المتطابقة مع الوعي لا تعد تحتفظ بمظهر الاستقلال ، غير أن الناس وهم يطورون إنتاجهم وتفاعلهم المادي يُغيرون – مع هذه الأمور – وجودهم الحقيقي وتفكيرهم(٣٢).

ثالثاً: فلسفة الأخلاق المطلقة ضد النسبية، والكلية ضد الاجتماعية:

إن دعاة النسبية الأخلاقية يؤكدون علي أن كل الدلائل شاهدة علي تعدد الشرائع الأخلاقية ، دون أن يكون في إمكاننا اكتشاف أية وحدة حقيقية بين كل الاتجاهات الأخلاقية المتباينة ، وبالتالي فليس هناك ما يشهد بوجود حقيقة أخلاقية مطلقة ، فهناك أخلاق ، وشجاعة ، وطاعة ، وجمال ، وفاء ، قوة ، وإخلاص. كل هذه الاتجاهات الأخلاقية إنما هي الدليل القاطع على أن البشرية لم تعرف وصايا أخلاقية مطلقة أو معايير أخلاقية ثابتة(٣٣).

إن مناقشة فلسفة الأخلاق المطلقة مقابل فلسفة الأخلاق النسبية هي على نحو كبير مشوشة من جراء الاستخدام غير النقدي لمصطلحي المطلق والنسبي.إن المعنى الأول الخاص بفلسفة الأخلاق المطلقة الذي يجري استخدامه يذهب إلى أن القضايا الأخلاقية لا يجري الشك فيها ، وتعد صادقة للأبد ، ولا تسمح ولا تحتاج إلى مراجعة. وهذا المفهوم عن فلسفة الأخلاق المطلقة نجده في الأنساق السلطوية ، ويترتب على هذا منطقياً من المقدمة التي تذهب إلى أن معيار المصداقية هو معيار لا يمكن مناقشته وأنه قوة مهيمنة(٣٤).

إن سبنسر في مناقشته لفلسفة الأخلاق النسبية ضد فلسفة الأخلاق المطلقة يضرب مثالاً عن هذا الصراع. إنه يتحدث عن فلاح أجير يريد أن يصوت في اقتراع عام ، إنه يعرف أن سيده رجل محافظ وأنه سيخاطر بأن يطرد إذا ما صوت بمقتضى قناعته ، وهي قناعة ليبرالية ، ويؤمن سبنسر بأن الصراع هو صراع بين الضرر للدولة والضرر لأسرته ، وهو يتوصل إلى نتيجة أنه توجد هنا حالات لا تعد ولا تحصى ، يمكن للمرء أن يقرر بصددها المسارات البديلة الأقل ضرراً وهي المحتمل أن تُتخذ(٣٥).

فوجهة نظر الفريق المؤيد لنسبية الأخلاق تؤكد على أنه لن يكون هناك مقياس واحد ثابت للصحيح والخطأ صالح لكل زمان ومكان ، كما أنه لا يمكن أن يكون هناك حق مطلق في الأحكام الخلقية ، غير أن ما يزعمه الناس أن الأخلاقيات تقتضي مبادئ ومعايير ومقاييس ثابتة لا تتغير على مر الزمان بوصفها الحماية التي تصون الأخلاق من الفوضى ، هذا الزعم لم يعد يُبرر على أساس العلم (٣٦).

أما فيما يتعلق بفلسفة الأخلاق الاجتماعية فيقصد بها فروم الإشارة إلى تلك المعايير في أية ثقافة تشتمل على محظورات وأوامر لا تكون ضرورية إلا لآداء وبقاء ذلك المجتمع بعينه. ومن الضروري لبقاء أي مجتمع هو أن يخضع أعضاؤه للقواعد التي هي جوهرية لحالته الخاصة من الإنتاج وحالته الخاصة للحياة. وبجانب المعايير الخاصة بمصلحة المجتمع ككل ، فإننا نجد معايير أخلاقية أخرى تختلف من طبقة إلى طبقة ، وفي هذا المجال يأتي التأكيد على فضائل التواضع والطاعة من جانب الطبقات الأدنى ، والطموح والتعسف من جانب الطبقات الأعلى. وكلما ازداد البناء الطبقي ثباتاً وتنظيماً ازدادت الأشكال المختلفة للمعايير ارتباطاً صريحا بالطبقات المختلفة(٣٧).

فموضوع الأخلاق ناتج عن ضغط المجتمع على الفرد ، فالإنسان كمخلوق اجتماعي ليس كاملاً ، ولا يشعر شعوراً غريزياً بالرغبات التي تفيد قطيعه. ولما كان القطيع يريد أن تكون تصرفات الفرد متناسقة مع مصالحه كمجموعة ، فقد ابتكر عدة طرق تؤدي إلى جعل مصلحة الفرد متناسقة مع مصلحة القطيع. وأحد هذه الطرق هو الحكومة ، والقانون ، والنظام الأخلاقي ، ويصير النظام الأخلاقي قوة فعالة بطريقين : أولاً : عن طريق السلطات ، والثاني: عن طريق الثناء على الذات ولومها(٣٨).

إن وظيفة النسق الأخلاقي في أي مجتمع هو بقاء حياة ذلك المجتمع. ولكن مثل هذه الفلسفة الخاصة بالأخلاق الاجتماعية هي أيضاً في صالح الفرد ، فلما كان المجتمع يبني بطريقة معينة ؛ حيث إنه كفرد لا يستطيع أن يتغير ، فإن مصلحته الذاتية الفردية مرتبطة بمصلحة المجتمع. وفي الوقت نفسه فإن المجتمع يمكن تنظيمه علي نحو أن

المعايير الضرورية لبقائه تتصارع مع المعايير الكلية الضرورية للتطور الأقصى لأعضائه(٣٩).

وعلى الرغم من أن الصراع بين فلسفة الأخلاق الاجتماعية وفلسفة الأخلاق الكلية ، يبقى صراع بين نمطي فلسفة الأخلاق طالما أن البشرية لم تنجح في بناء مجتمع ، وأصبحت مصلحة المجتمع في هوية مع مصلحة أعضائه ، وطالما أن هذه النقطة لم يتم التوصل إليها في التطور الإنساني فإن الضرورات المشروطة اجتماعياً تتصادم مع الضرورات الوجودية الكلية للفرد(٤٠).

إن مهمة المفكر في مجال الأخلاق أن يتمسك ويدعم صوت الضمير الإنساني ، وأن يدرك ما هو خير أو ما هو شر للإنسان ، بصرف النظر عما إذا كان هذا خيراً أو شراً للمجتمع في فترة معينة من التطور. فالتناقض بين فلسفة الأخلاق الاجتماعية وفلسفة الأخلاق الكلية سوف يتناقص ويميل إلى أن يختفي إلى الحد نفسه الذي يصبح عنده المجتمع إنسانياً ، أي يعتني بالتطور الإنساني الكلي لجميع أعضائه(٤١).

وهكذا فإن الأخلاق هي محاولة لجعل الإنسان مخلوقاً اجتماعياً أكثر مما جعلته الطبيعة. فألوان الشدة والتوتر التي تتصل بها القواعد الأخلاقية راجعة إلى أن الطابع الاجتماعي للنوع البشري طابع جزئي فقط.غير أن جزءاً أساسياً من دعم الخير العام يتكون من السماح للأفراد بشيء من الحريات التي ليس واضحاً أنها تضر الآخرين(٤٢).

رابعاً : علم الإنسان كأساس نظري لفلسفة الأخلاق:

لقد افترض المفكرون وجود طبيعة إنسانية يؤمنون بأنها ثابتة لا تتغير ، ويفيد هذا الفرض في البرهنة على أن مذاهبهم الأخلاقية ضرورية وثابتة وقد شيدت على الطبيعة المزعومة للإنسان ، وعلى أية حال فإن ما ظنوه طبيعة الإنسان هو انعكاس لمعاييرهم – ومصالحهم – وليس نتيجة البحث الموضوعي(٤٣).

إن موضوع علم الإنسان هو الطبيعة الإنسانية ، ولكن هذا العلم لا يبدأ بصورة كاملة ودقيقة لما هي عليه الطبيعة الإنسانية ، إن التعريف الكافي لموضوعه هو هدفه ،

ومنهجه هو ملاحظة ردود أفعال الإنسان إزاء الظروف الفردية والجماعية المختلفة. وهو يصنع من ملاحظة ردود الأفعال هذه إشارات تدل على طبيعة الإنسان ، فالطبيعة الإنسانية لا يمكن إطلاقاً ملاحظتها في حد ذاتها ، ولكن يمكن ملاحظتها في تجلياتها الخاصة في المواقف الخاصة ، وهناك بناء نظري يمكن استخلاصه من الدراسة التجريبية للإنسان ، وفي هذا المضمار فإن علم الإنسان في بنائه لنموذج الطبيعة الإنسانية لا يختلف عن العلوم الأخرى التي تعمل بمفاهيم للذاتية قائمة على استدلالات أو تتحكم فيها استدلالات من المادة الملاحظة وليست هي نفسها ملاحظة بشكل مباشر(٤٤).

أخيراً: تراث فلسفة الأخلاق الإنسانية :

يسود في تراث فلسفة الأخلاق الإنسانية رأي يذهب إلي أن معرفة الإنسان هي أساس إقامة المعايير والقيم ، والأطروحات التي وصفها أرسطو واسبينوزا وديوي تدل على ذلك. تقوم فلسفة الأخلاق عند أرسطو علي علم الإنسان ، وقد استنبط أرسطو من طبيعة الإنسان المعيار بأن "الفضيلة" هي "نشاط" يقصد به الوظائف والقدرات التي يتفرد بها الإنسان ، والسعادة التي هي هدف الإنسان ، هي نتيجة النشاط ، إنها ليست امتلاكاً هادئاً للنفس أو حالة للعقل. إن الإنسان الحر والعقلاني والفعال هو الخير ، وبالتالي هو الشخص السعيد. إذن لدينا هنا قضايا موضوعية عن القيمة يتمركز فيها الإنسان أو يتأنسن، والتي تستمد أيضاً في الوقت نفسه من فهم طبيعة الإنسان ووظيفته(٤٥).

أما اسبينوزا فقد تقصي شأنه في هذا شأن أرسطو الوظيفة المميزة للإنسان ، وهو يبدأ بالنظر في الوظيفة والهدف المميزين لأي شيء في الطبيعة . إن الإنسان وظيفته ، وهدفه لا يمكن أن تكون سوى : استبقاء نفسه ووجوده. إن الحفاظ على وجود الإنسان يعني عند اسبينوزا أن يصبح ما هو عليه بالقوة أو الإمكان. فالفضيلة عند الإنسان هي الحالة التي يكون فيها في أقصى إنسانيته وبالتالي يفهم اسبينوزا الخير على أن كل شيء " نكون على يقين منه هو وسيلة بها قد نزداد اقتراباً من نموذج الطبيعة الإنسانية الذي

ينصبه أمامنا ". وهكذا فإن الفضيلة مماثلة لتحقق طبيعة الإنسان ، وبالتالي فإن علم الإنسان هو العلم النظري الذي تقوم عليه فلسفة الأخلاق[٤٦].

وبناءً علي هذا فهناك اهتمام كبير فيما يتعلق بالفضائل ، وظهرت نظريات حديثة طرحت مجموعة من الشروط يجب أن تتحقق لكى نصف السلوك الأخلاقي بالفاضل ، ونصف الفعل بالصواب أو الخطأ ، الخير أو الشر لأن الفضائل تؤدي للوصول للحق[٤٧] ، وهي التي يتمتع بها الفرد ويحتاج دائماً العمل على تنميتها لأنها تجعله يعيش الحياة بشكل أكثر سعادة[٤٨].

إن العقل يبين للإنسان ما ينبغي عليه أن يفعله لكي يكون علي حق ومن ثم يعلمه ما هو خير ، فإن الطريق إلى تحقيق الفضيلة يكون خلال الاستخدام النشط من جانب الإنسان لقواه.إن أحكام القيمة ليست مجرد عبارات عما يحبه الأفراد ويكرهونه ، ذلك لأن خصائص الإنسان جوهرية ، ومن ثم فهي سائغة بالنسبة لكل الناس. إن الطابع الموضوعي لفلسفة الأخلاق عند اسبينوزا قائم على الطابع الموضوعي لأنموذج الطبيعة الإنسانية الذي وإن كان يسمح للتنوعات الفردية العديدة هو في لبه واحد بالنسبة للناس جميعاً ، إن اسبينوزا معارض متطرف لفلسفة الأخلاق التسلطية ، فعنده أن الإنسان غاية في ذاته وليس وسيلة لسلطة تتجاوزه ، ولا يمكن تحديد القيمة إلا في علاقتها بمصالحه الحقيقية التي هي الحرية والاستخدام المثمر لقواه[٤٩].

إن أشد نصير معاصر لفلسفة أخلاق علمية هو جون ديوي ، وإن آراءه تتعارض مع النزع الفاشيستية التسلطية كما تتعارض مع النزعة النسبية في فلسفة الأخلاق. وبالنسبة للنزعة الأولى –الفاشيستية التسلطية – فإنه يقرر أن الملمح العام للاستجابة للوحي والأحكام المقررة علي نحو إلهي وأوامر الدولة والقناعات والتقاليد وما إلي ذلك "هي أنه يوجد صوت ما له نفوذ تسلطي شديد حتى إنه يستبعد الحاجة إلى البحث أو التحري". وبالنسبة للثانية – أي النزعة النسبية – فإنه يرى أن حقيقة أن شيئاً ما يجري الاستمتاع به

ليس في حد ذاته "حكما على قيمة ما يجري الاستمتاع به" إن الاستمتاع هو معطى أساسي ، ولكن يجب أن تصادق عليه "الحقائق التجريبية"(٥٠).

فالأخلاقيات عند ديوي هي أخلاق إنسانية تنبع من صميم الحياة التي نعيشها ، وهي أخلاق اجتماعية لا تحصر السيرة الفاضلة في داخل الفرد بينه وبين نفسه ولا تنبع من الذات ، أو النفس ، أو الضمير ، أو العقل ، فهي أخلاق يمكن بحثها علمياً ، كما تبحث سائر العلوم الطبيعية ، ويمكن ضبطها وتوجيهها(٥١).

وديوي شأنه في هذا شأن اسبينوزا يفترض أن قضايا القيمة الصادقة موضوعياً يمكن التوصل إليها بقوة العقل الإنساني ، وبالنسبة له أيضاً فإن هدف الحياة الإنسانية هو نمو الإنسان وتطوره في أطر طبيعته وتكوينه ، لكن معارضته لأية غايات محددة تفضي به إلى تقليص الوضع الهام الذي وصل إليه اسبينوزا ألا وهو نموذج الطبيعة الإنسانية كمفهوم علمي. إن التأكيد الأساسي في قضية ديوي هو العلاقة بين الوسائل والغايات (أو النتائج) على أنها هي الأساس التجريبي لمصداقية المعايير(٥٢).

وبعد هذا التحليل يتبن لنا أن فروم كان من أصحاب نزعة فلسفة الأخلاق الإنسانية ، وبناءً عليه نبدأ في تحليل مشكلات فلسفة الأخلاق الإنسانية كما بينها فروم.

مشكلات فلسفة الأخلاق الإنسانية :

إن أوضح جدال ضد مبدأ فلسفة الأخلاق الإنسانية – من أن الفضيلة هي نفس مسعى التزامات الإنسان تجاه نفسه ، والرذيلة هي التشويه الذاتي – هو أننا نجعل نزعة الانحصار في الأنا أو الأنانية معيار السلوك الإنساني عندما يكون هدف فلسفة الأخلاق بالفعل هزيمة الأنانية ، بل أبعد من هذا ، إننا نغفل عن نزعة الشر الفطرية لدى الإنسان، والتي لا يمكن كبحها إلا بالخوف من الوازع ورهبة السلطات ، أو إذا لم يكن الإنسان سيئاً بالفطرة فإنه يمكن التساؤل: أليس يسعي دوماً بحثاً عن اللذة ؟ وأليست اللذة غير مكترثة بمبادئ فلسفة الأخلاق؟ أليس الضمير هو العامل المؤثر الوحيد في الإنسان الذي يدفعه

إلى التصرف على نحو فاضل ؟ وألم يفقد الضمير مكانته في فلسفة الأخلاق الإنسانية؟(٥٣).

تلك هي مجموعة التساؤلات التي وضعها فروم فيما يتعلق بمشكلات فلسفة الأخلاق ، وحاول أن يجيب عنها ، ويظهر ذلك من خلال التحليل التالي لتلك التساؤلات.

أولا : الأنانية وحب الذات :

إن الثقافة الحديثة محاطة بتحريم الأنانية. لقد تعلمنا أن يكون المرء أنانياً هو أمر آثم وأن حب الأخرين أمر حافل بالفضيلة. وتأكدوا أن هذا الاعتقاد هو متناقض بشكل صارخ مع ممارسة المجتمع الحديث ، والذي يؤمن بأن أشد دافع قوى ومشروع في الإنسان هو الأنانية وأننا باتباع هذا المبدأ إنما يدفع الفرد لكي يسهم بأفضل ما عنده من أجل الصالح العام . لكن الاعتقاد الذي يعلن الأنانية على أنها الشر الأقصى ، وأن محبة الأخرين أعظم فضيلة لا يزال قوياً. إن الأنانية هنا تكاد تكون مرادفة لحب الذات ، والبديل هو حب الأخرين وهو فضيلة. (٥٤).

إن كانط ذهب إلي أن الإنسان يجب أن يكون غاية في ذاته وليس وسيلة وأيضاً من الفضيلة إرادة السعادة للآخرين ، لكن إرادة سعادة المرء الخاصة هي مسألة مختلفة أخلاقياً ، ذلك أنها هي شيء تسعي إليها طبيعة الإنسان ، إن كانط يعترف بأن المرء يجب ألا يتوقف عن مطالبه في السعادة ففي ظل ظروف معينة قد يكون حتى من الواجب أن يهتم بالسعادة ، من جهة ، لأن الصحة والثروة قد تكون وسيلة ضرورية لتحقيق الواجب الخاص بالمرء ، ومن جهة أخرى فإن نقص السعادة قد تحول بين المرء وتحقيق واجبه . غير أن حب المرء لنفسه وسعيه من أجل سعادته الخاصة لا يمكن إطلاقاً أن يكون فضيلة وكمبدأ أخلاقي فإن سعي المرء لسعادته هو الشيء الذي نوجه إليه أكبر اعتراض ، لا لأنه زائف وحسب بل لأن الينابيع التي يطرحها للأخلاق من شأنها أن تقوض الأخلاق وتدمر جلاليتها(٥٥).

ثم يطرح كانط سؤالاً : هل يصلح حب الذات قانوناً كلياً ؟ ألسنا نري أنه لو أقرت الطبيعة قانون القضاء علي الحياة ، وهي التي لا تهدف في الأصل إلا إلي المحافظة على البقاء والعمل علي تنمية الحياة ، أتناقضت مع نفسها؟ ، ولما قام لها كيان باعتبارها طبيعة ؟ إذن إفلا يحق لنا أن نقول إن تطبيق مبدأ حب الذات علي الطبيعة بأسرها يوقعنا في تناقض ، ومن ثم فإنه لايصلح قانوناً كلياً أو قاعدة عامة(٥٦).

إن كانط يفرق بين الأنانية وحب الذات ، لأن حب الذات يجب أن تقيده المبادئ الأخلاقية ، واللذة في ذات المرء يجب تقليلها ، وعلى الفرد أن يستشعر المذلة وهو يقارن نفسه بقداسة القوانين الخلقية ، وعلى المرء أن يجد سعادة كبرى في تحقيق واجبه.ويعلق فروم على ذلك بأنه بالرغم من حقيقة أن كانط يظهر تقديراً كبيراً لتكامل الشخصية ، إلا أنه ينكر على الفرد حقه في التمرد حتى في ظل أشد أشكال الحكم طغياناً ، إن المتمرد يجب معاقبته ليس بأقل من الموت إذا ما هدد سيادة الحكم وكانط يؤكد على النزوع الفطري للشر في طبيعة الإنسان ، ذلك لأن القمع القائم في القانون الخلقي ، في الأمر الأخلاقي أمر جوهري ، وإلا أصبح الإنسان وحشاً وينتهي المجتمع الإنساني إلى أن يكون فوضى مخيفة(٥٧).

أخيراً فرق كانط بين نوعين من السلوك ، سلوك الدافع الذي يقوم به الفرد في وقت لا يقوم به في آخر ، ويؤديه وينصرف عنه مرات حسبما يظهر هذا الدافع أو يختفي ، وبين نوع آخر من السلوك أطلق عليه سلوك الواجب وقصد به ذلك النوع من السلوك الذي يقوم به الفرد متبعاً فيه قواعد الأخلاق دائماً دون انقطاع ولا يكون في هذا موقوتاً بميعاد ولا مشروطاً بشرط(٥٨).

وفي فترة فلسفة عصر التنوير فإن مطالب الفرد من السعادة قد تأكدت بشكل كبير، وقد عبر عنها هلفتيوس*(١٧١٥-١٧٧١) ، كما أن هذا التيار في الفلسفة الحديثة وجد أكبر تعبير عنه عند شتينر ونيتشه ، ولكنهما كانا يعتنقان الموقف العكسي عن كانط فيما يتعلق بقيمة الأنانية ، فإنهما يتفقان معه في افتراض أن حب الأخرين

وحب المرء لنفسه ، هما أمران تبادليان ، إلا أنهما ينددان بحب الأخرين كضعف وتضحية ذاتية ويطرحان الأنانية ، وحب الأنا ، وحب النفس على أنها فضيلة. ويؤكد شتينر على أن الأنانية أو حب الذات يجب أن يقرر ، لا مبدأ الحب ولا دوافع الحب مثل الرحمة ، والنبل ، والطبيعة الخيرة ، أو العدالة والمساواة ذلك أن التضحية أيضاً هي ظاهرة تدل على الحب ، إنها نتاج الحب ، إن الحب لا يعرف إلا التضحية وهو يتطلب التضحية الذاتية. إن نوع الحب الذي يندد به شتينر هو التبعية التي بها يجعل الفرد نفسه وسيلة لتحقيق أغراض إنسان ما أو شيء ما خارج نفسه(٥٩).

أما بالنسبة لنيتشه فإنه يشجب الحب والغيرية كتعبيرات عن الضعف وإنكار الذات، وعنده فإن مطلب الحب هو مما يميز العبيد العاجزين عن أن يقاتلوا من أجل ما يريدونه والذين لهذا يحاولون أن يحصلوا عليه من خلال الحب.إن الغيرية والحب للبشرية قد أصبحا هكذا علامة على الانحطاط. وعند نيتشه فإن ماهية الأرستقراطية الصحيحة والسليمة هي أنها مستعدة للتضحية بالناس الذين لا يمكن حصرهم من أجل مصالحها دون أن يؤنبها ضمير. وعلى المجتمع أن يكون الأساس والدعامة التي بهما يمكن لطبقة منتقاة من الناس أن تتمكن من الارتقاء بأنفسهم إلى واجباتهم الأسمى ، وبصفة عامة إلى وجود أرقى(٦٠).

إن الغيرية في ظاهرها تُعد شعوراً ينم عن فيض من الكمال الذاتي ينتقل من الأنا الي الآخر ، فإنها في حقيقتها ليست إلا وسيلة لافتقار الذات وإضعافها ، فنيتشه يعتقد أننا كثيراً ما نتجه بفاعليتنا إلي الغير لنهرب من أنفسنا ، ولا نواجهها مواجهة صريحة(٦١).

وهناك مجموعة من التساؤلات يمكن طرحها ، هل حب المرء لنفسه هو الظاهرة نفسها التي هي الأنانية أم أنهما متضادان؟ وهل أنانية الإنسان الحديث هي حقاً اهتمام به باعتباره فرداً بكل ما لديه من إمكانيات عقلية وحسية ؟ هل أنانيته في هوية مع حب الذات أم أنها تحدث من جراء نقص شديد في حب الذات ؟ إن المغالطة المنطقية في

فكرة أن حب الأخرين وحب الذات طاردان لبعضهما بالتبادل يجب تأكيدها ، فإذا كان من الفضيلة أن أحب جاري كإنسان فيجب أيضاً أن يكون فضيلة – وليس رذيلة – أن أحب نفسي نظراً لأنني أنا أيضاً إنسان ، ولا يوجد أي مفهوم للإنسان لا أكون أنا منطويا فيه ، وأن عقيدة تعلن مثل هذا الاستبعاد إنما تبرهن هي نفسها أنها متناقضة تناقضاً ذاتيا ، وأن الحب والفهم لذات المرء لا يمكن أن ينفصلا عن احترام فرد آخر وفهمه. إن حبي لنفسي مرتبط ارتباطاً لا ينفصم عن الحب لأية نفس أخرى(٦٢).

المصلحة الذاتية :

لقد حظيت الذاتية بتقدير كبير بصفتها إحدى الممتلكات القيمة ، حتى وإن لم يمتلك الشخص المال ، إلا أنه يمتلك ذاته الفردية. لكن قيمة الفرد الشخصية شديدة الغموض تحتوي على عوامل التحرر من البنية السلطوية التي تمنع التطور المستقل للفرد ، فإذا ساعدت معرفة الذات على إدراك نفس المرء الحقيقية وعلى تطورها ، فهي في هذه الحالة ذات قيمة إنسانية عالية(٦٣).

إن الرضا بالذات هو الفرح الناجم عن اعتبار الإنسان لقدرته الشخصية علي الفعل. لكن قدرة الإنسان الحقيقية علي الفعل أو فضيلته هي العقل ذاته. وعليه فإن الرضا بالذات يتولد من العقل. فعندما يري الإنسان ذاته بوضوح وتميز ، أعني بصورة تامة فهو لايدرك شيئاً غير ما ينتج عن قدرته الشخصية علي الفعل أي عن قدرته علي الفهم(٦٤).

فالذات الأصيلة كما يتحدث عنها فروم هي الذات الفريدة غير القابلة للتكرار ، والتي يتسم صاحبها بأنه شخص مفكر قادر علي الحب والإحساس ومبدع لما يقوم به من أفعال. ومفهوم الذات الأصيلة علي هذا النحو يتضمن عدة مفاهيم هي التفرد ، والعقل ، والحب ، والإبداع(٦٥).

فدوافع الإنسان هي تعبير عن حاجة إنسانية ، إنها الحاجة لعلاقة مع الإنسان ومع الطبيعة لتأكيد الذات في هذه العلاقة. إن الهدف هو تحقيق اتحاد الإنسان والطبيعة ، إنه إنجاز إنسانية الطبيعة ، وطبيعية الإنسان. إن هذه الحاجة لتحقيق الذات الموجودة في

الإنسان هي أصل الديناميكية الإنسانية النوعية.فإذا لم يرتبط الإنسان بالآخرين وبالطبيعة فإنه يفقد نفسه وتفقد ميوله طابعها الإنساني لتستعير طابعاً حيوانياً(٦٦).

أما فيما يتعلق بمفهوم المصلحة الذاتية فإنه أكثر التباساً من الأنانية وحب الذات، وهذا الالتباس لا يمكن فهمه على نحو كامل إلا بأن ندخل في الحسبان التطور التاريخي لمفهوم المصلحة الذاتية. إن المشكلة هي ما المقصود بالمصلحة الذاتية؟ وكيف يمكن تحديدها؟(٦٧).

هناك تناولان رئيسيان لهذه المشكلة ، التناول الأول هو التناول الموضوعي الذي صاغه بوضوح سبينوزا. فالمصلحة الذاتية بالنسبة له هي البحث عن فائدة المرء وهذا في هوية مع الفضيلة. ويؤكد على أنه كلما سعى كل شخص – ويكون قادراً على البحث عن فائدة ، أي الحفاظ على وجوده – ازدادت الفضيلة التي يملكها (٦٨).

إن المفهوم الخاص بالمصلحة الذاتية يكون موضوعياً طالما أن المصَلحة لا يجري تصورها في إطار الشعور الذاتي بما تكون عليه مصلحة المرء ، ولكن في إطار كينونة طبيعة الإنسان على نحو موضوعي ، ليست للإنسان إلا مصلحة حقيقية واحدة ، وهي التطور الكامل لإمكاناته ، ككائن إنساني ، وكما أن الفرد عليه أن يعرف شخصاً آخر ، وأن يعرف احتياجاته الحقيقية لكي يحبه ، فإن على المرء أن يعرف نفسه هو ، لكي يفهم ما هي اهتمامات هذه النفس؟ وكيف يمكن خدمتها؟ ويترتب على هذا أن الإنسان يستطيع أن يخدع نفسه بالنسبة لمصلحته الذاتية الحقيقية إذا كان جاهلاً بنفسه ، واحتياجاتها الحقيقية وأن علم الإنسان هو الأساس لتحديد ما يشكل المصلحة الذاتية للإنسان(٦٩).

إن للإنسان الحق في أن يسعى للمصلحة الذاتية ، على أن هذا هو المعيار الأقصى للحياة ، والنتيجة هي أن الإنسان الحديث يعيش بمقتضى مبادئ إنكار الذات وهو يفكر في إطار المصحلة الذاتية ، إنه يؤمن بأنه يؤدي لصالح مصلحته واهتمامه الهائل بالفعل هو المال والنجاح ، إنه يخدم نفسه من خلال حقيقة أن أهم إمكانياته الإنسانية تظل غير متحققة ، وأنه يفقد نفسه في سيرورة المسعى ، لما يفترض أنه هو

الأفضل لنفسه. فالتدهور الذي أصاب معنى المصلحة الذاتية يرتبط ارتباطاً شديداً بالتغير في مفهوم النفس(٧٠).

إن جوهر الشخصية الإنسانية عند فروم هو الميل إلى وضع الطبيعة الإنسانية موضع التحقيق والتنفيذ. فالسمة الأساسية للطبيعة الإنسانية هي مقدرتها علي معرفة ذاتها ومعرفة ما ليس منها ، أو ما هو مختلف عنها ، وما أن يعي الإنسان هذه الحقيقة حتي ينعزل عن الطبيعة وبقية الكائنات. وهذا الانعزال أو الانفصال إذا نظرنا إليه من ناحيته الإيجابية يكون الحرية ، أما من ناحيته السلبية فهو الاغتراب(٧١).

وأخيراً عندما يتم للإنسان الوعي بالذات ، فإنه فقط لا يكون في طريقه لمعرفة حقيقة ذاته ، بل وحقيقة العالم أيضاً. ومن خلال الإدراك يقوم الفعل ، أي أن الإنسان سيحاول وضع الحقيقة في الفعل ، أي تحقيق وعي الذات للإنسان. فالإنسان يتغير في مجرى التاريخ ، إنه يطور نفسه ، ويصنع تاريخه وبالتالي فهو نتاج ذاته. إن التاريخ هو تاريخ عملية تحقق ذات الإنسان ، وهو ليس سوى عملية تطور الذات عبر تطور عمله وإنتاجه(٧٢).

ثانياً : الضمير(عودة الإنسان لنفسه) :

إن الضمير الإنساني هو الصوت الداخلي الذي يدعونا إلى النظر داخل ذواتنا ، فالنفس هي جوهر الإنسانية المشتركة ، وهي من الخصائص الأساسية للإنسان ولا يمكن أن تنفك عنه ، فأسمى شيء هو الطبيعة الإنسانية. فالضمير هو محك مهم بالنسبة للموقف الأخلاقي الذي يعبر عنه(٧٣).

إن الضمير محكمة كبرى ترجع إليها كل أعمال الإنسان الخارجية ، وهو ابن الحياة الاجتماعية ، فالإنسان يمتلك شخصيتين إحداهما ذاتية ، والثانية قومية ، وبمقتضى الشخصية الثانية ، كان على الإنسان أن يفعل دون أن يضر بمصالح الأخرين التي هي مصالحه في الوقت ذاته ، ويؤكد جان جاك روسو إن الضمير غريزة وفطرة إلهية في الإنسان(٧٤).

فبالنظر إلى الإنسان من بين سائر الموجودات ، فإنه يمكن اعتباره فاعلاً حراً إذ تصدر أفعاله العقلية والإرادية لتحقيق غاية ، أو بلوغ قيمة أو آداء واجب ، والقوة المحركة للإنسان هو التوتر الذي يشعر به الإنسان بين ما يمكن وما ينبغي الحصول عليه ، وهذا التوتر هو الذي أعطى للإنسان المعنى الأخلاقي ، إذ إنه يراقب أهواءه ونزعاته وميوله ، ويتم ذلك بواسطة الضمير إذ إنه في صميمه ضرب من الرقابة على نشاطنا العادي التلقائي(٧٥).

فالضمير هو ملكة عليا مغروسة في طبع البشر وهو واحد بين الناس وملزم لهم إذ لا يهديهم فقط للطريق السوي ، بل يلزمهم عليه ، وله صفتان الأولى: التروي والتبصر عند تقييم الأفعال الإنسانية ، والتمييز بين الخير والشر ، النافع والضار ، وهو يتريث حتى يعرف بواعث الأفعال وملابساتها فيستطيع التمييز بين تصرف العاقل وغير العاقل، كما أنه لا يغفل في أحكامه مسألة الجزاء والاستحقاق ، والثانية: هي نفوذه وسلطانه على الإنسان ، فمع أنه ملكة تعقل وتأمل إلا أنه مع كفالة حرية الإنسان في التصرف يميل إلى الخير ويغري بفعله ، ويضيق بالشر وينفر من اقترافه ، وفي طاعته راحة وطمأنينة وفي عصيانه إثارة للقلق والضيق ، والإنسان في الحالتين حر فيما يأتي ، أو يتجنب من أفعال(٧٦).

فليس أمام الإنسان عبارة حافلة بأكبر فخار سوى أن يقول: "سوف أتصرف بمقتضى ضميري" ، إن الناس طوال التاريخ قد تمسكوا بمبادئ العدالة ، والحب ، والحق، ضد كل نوع من أنواع الضغط عليهم ؛ لجعلهم يتخلون عما فعلوه وما آمنوا به. هذا ويختلف عن هؤلاء أناس آخرون لديهم أيضاً مطالب بأنهم يهتدون بضميرهم ، إن رجال محاكم التفتيش الذين أحرقوا أصحاب الضمير إنما يقولون إنهم يفعلون هذا باسم ضميرهم(٧٧).

إن الفكر الفلسفي يحمل الكثير عن الضمير ، فشيشرون وسينكا يتحدثان عن الضمير على أنه الصوت الباطني الذي يهتم ويدافع عن سلوكنا بمقتضى كيفياته

الأخلاقية. والفلسفة الرواقية تربطه بالحفاظ على الذات ، وقد وصفه كريسيبوس ، على أنه الوعي بالتناغم داخل نفس المرء. وفي الفلسفة المدرسية فإن الضمير يعد هو قانون العقل وقد غرسه الله في الإنسان ، وأنه الوعي الباطني بالمبادئ الأخلاقية(٧٨).

أما شافتسبري افترض وجود حاسة خلقية في الإنسان ، إحساس بالصواب والخطأ ، رد فعل انفعالي قائم علي حقيقة أن عقل الإنسان هو نفسه في تناغم مع النظام الكوني. أما بطلر فقد اقترح أن المبادئ الأخلاقية هي جزء تكويني من مكونات الإنسان وخاصة الضمير. إن مشاعرنا مع الأخرين ورد فعلنا للموافقة أو عدم الموافقة هو لب الضمير ، كما ذهب في هذا آدم سميث. وقد جرد كانط الضمير من كل المحتويات الخاصة ووحدة مع الإحساس بالواجب كواجب ، أما ماكس شيلر اعتقد أن الضمير تعبير عن الحكم العقلاني ، ولكن كحكم بالشعور وليس بالفكر(٧٩).

فالضمير مركباً من الخبرات على أساس فهم الإنسان للمسئولية الأخلاقية لسلوكه في المجتمع ، وتقدير الفرد لأفعاله وسلوكه ، وهو يحدد وضع الإنسان في المجتمع ، وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواجب ، فالأخلاق تبني في صميمها على الضمير الداخلي للإنسان، وقد كان سقراط يسمي صوت الضمير بالروح الإلهي الذي ينهاه كلما اعتزم فعلاً منافياً للأخلاق(٨٠).

والآن سوف نميز بين نوعين للضمير : الأول : الضمير السلطوي ، والثانى: الضمير الإنساني ، وهما يسيران على خط واحد للتمييز بين فلسفة الأخلاق السلطوية وفلسفة الأخلاق الإنسانية.

أ- الضمير السلطوي :

إن الضمير السلطوي هو صوت سلطة خارجية مبطنة : الآباء ، الدولة ، أو مهما تكن السلطات ، وطالما أن علاقة الناس بالسلطات تظل خارجية دون جزاء أخلاقي ، فإنه يصعب علينا أن نتحدث عن الضمير ، ومثل هذا السلوك هو مجرد سلوك استغلالي ينظمه الخوف من العقوبة والأمل في الجزاء ، وهو معتمد دائماً على وجود هذه

السلطات. ومعرفتها بما يفعله المرء ، ومقدرتهم المزعومة أو الحقيقية على العقاب والمكافأة. (٨١).

إن تصورات الضمير السلطوي لا تتحدد بحكم قيمة خاص بفرد واحد ، ولكن تتحدد بحقيقة محتواها من الأوامر ، فإذا كانت هذه المعايير حسنة فإن الضمير سوف يرشد سلوك الإنسان في اتجاه الخير. وعلى أي حال إنها لم تصبح معايير للضمير لأنها حسنة، بل لأنها هي المعايير التي طرحتها السلطة وإذا كانت سيئة فإنها تكون مجرد جزء من الضمير. فالمؤمن بفكر هتلر شعر بأنه يتصرف بمقتضى ضميره عندما ارتكب أعمالاً كانت متمردة من الناحية الإنسانية(٨٢).

إن محتويات الضمير السلطوي مستمدة من الأوامر الخاصة بالسلطة ، وإن قوتها متجذرة في انفعالات الخوف والإعجاب بالسلطة ، والضمير الحي هو الوعي بإضفاء السرور الخارجي على السلطة ، والضمير الآثم هو الوعي بعدم بث السرور فيه . إن الضمير السلطوي ينتج شعوراً بالرفاهية والأمان ، لأن هذا يتضمن الموافقة من السلطة والتقارب الأعظم معها ، والضمير الآثم ينتج الخوف وعدم الأمان ، لأن التصرف ضد إرادة السلطة يتضمن خطر تعرضه للعقاب بأن تهجرها السلطة (٨٣).

أما الخطأ من وجهة نظر الموقف التسلطي هو التمرد ضد حكم السلطة. ومن ثم يصبح العصيان الخطيئة الكبري ، والطاعة هي الفضيلة الكبرى. وفي الأنظمة السلطوية فإن صاحب السلطان يكون مختلفاً اختلافاً بيناً عن رعاياه. إنه يملك قدرات غير متاحة لأي فرد آخر: الحكمة ، والقوة التي لا يمكن لرعاياه أن يضاهوه فيها ، ومهما تكن المميزات لصاحب السلطان سواء كان سيد الكون أو زعيماً متفرداً بعث به القدر ، فإن عدم المساواة بينه وبين الإنسان هو الجوهر الأساسي للضمير السلطوي. وفي التوجه السلطوي فإن قوة الإرادة والإبداع هما ما يتميز بهما صاحب السلطان ، والخاضعون له هم وسيلة من أجل غايته(٨٤).

ففروم يرى أن المشكلة أمام الوجود هى الخوف من كل ما هو سلطوي ، والسلطوي هنا هو كل ما يمكن وصفه بأنه قسري علي الفرد ، ويتطلب منه الانضباط. هذا الخوف هو حالة يعبر عنها الوعي علي أنها رغبة بالحرية ، وتحديداً الحرية الكاملة لاتخاذ القرار (٨٥).

إن الضمير الآثم السلطوي هو نتيجة شعور بالقوة والاستقلال والإنتاجية ، بينما الضمير الخير السلطوي ينبع من شعور بالطاعة والاعتمادية. إن الحقيقة الخالصة بأن المرء لديه ضمير آثم هي في ذاتها علامة على فضيلة المرء لأن الضمير الآثم مرادف للخشية والرعدة لدى المرء إزاء السلطة والنتيجة الحافلة بالتناقض الظاهري هي أن الضمير الآثم السلطوي يصبح أساساً ضمير خير ، بينما الضمير الطيب يخلق شعوراً بالإثم أو الذنب(٨٦).

إن مشاعر الإثم وحدها تنجم من اعتماد المرء على السلطة اللاعقلانية وانطلاقاً من الشعور بأن واجب المرء هو إرضاء السلطة ، بل إن الشعور بالإثم بدوره يعيد تدعيم التبعية. إن مشاعر الإثم قد برهنت على أنها الوسيلة الأكثر فعالية في تشكيل التبعية وزيادتها. إن السلطة كطارحة للقانون تجعل رعاياها يشعرون بالإثم من جراء الانتهاكات العديدة والتي لا يمكن تجنبها. ثم إن الانتهاكات التي لا يمكن تجنبها إزاء السلطة والاحتياج إلى مسامحتها هذا يخلق سلسلة لا تنتهي من الإساءة والشعور بالإثم والحاجة إلى السلطوية التي تجعل الفرد مرتبطاً وشاكراً للمسامحة أكثر من انتقاد مطالب السلطة. وهذا التفاعل بين الشعور بالإثم والتبعية هو الذي يؤدي إلى قوة العلاقات السلطوية(٨٧).

ب- الضمير الإنساني :

إن الضمير الإنساني ليس هو الضمير الداخلي لسلطان ما نكون شغوفين بإرضائه ، ونكون خائفين من عدم إرضائه ، إنه صوتنا نحن ، ماثل في كل موجود بشري ومستقل عن الجزاءات والمكافآت الخارجية ، فما هي طبيعة هذا الضمير ؟ لماذا نسمعه؟ ولماذا يمكننا أن نصبح أصماء بالنسبة له ؟ إن الضمير الإنساني هو رد فعل

على شخصيتنا بالنسبة للأداء الحق أو عدم الأداء الحق ، إنه ليس رد فعل لأداء هذه القدرة أو تلك ، بل هو رد فعل لكلية القدرات التي تشكل وجودنا الإنساني والفردي. إن الضمير يحكم أداءنا ككائنات إنسانية ، إنه المعرفة داخل ذات المرء ، معرفة نجاحنا الحق أو فشلنا في الحياة. ورغم أن الضمير هو معرفة ، فإنه أكبر من أن يكون مجرد معرفة في عالم التفكير التجريدي ، فله صفة تأثيرية فعالة ، لأنه رد فعل أو انعكاس لشخصيتنا الكلية وليس رد فعل أو انعكاس لعقلنا وفي الحقيقة ، إننا لا نحتاج إلى أن نكون واعين بما يقوله ضميرنا لكي نتأثر به(٨٨).

إن ضميرك ببساطة عبارة عن المثل الأعلي للحياة التي تشكل شخصيتك الأخلاقية، واكتساب الضمير يعني أنك أصبحت واعياً بخطتك بأن تصبح ذاتاً مستقلة ومتفردة ويقدم ضميرك الخطة لك ، بصرف النظر عن ما إذا كانت هذه الخطة ، أو هذا المثل الأعلي، المقدم لك متميزاً عن حياتك التي تحاول تجسيد هذا المثل أو تلك الخطة فيها ، إن حياتك كما تحيا أحداثها ، وخبراتك ، ومشاعرك ، وأفعالك كلها عبارة عن تجسيد لخطتك المثالية، إذا كان لهذه الخطة أن تتحق علي الإطلاق ، في حياة فردية مستقلة وبوصفها ذاتا متفردة(٨٩).

غير أن الأفعال والأفكار التي تقودنا إلى الأداء الحق وتكشف شخصيتنا الكلية إنما تنتج شعوراً بموافقتنا الباطنية على الصواب ، وهذا هو ما يميز الضمير الخير الإنساني. ومن جهة أخرى فإن الأفعال والأفكار والمشاعر الجارحة لشخصيتنا تفضي إلى شعور بالقلق وعدم الارتياح ، وهذا هو ما يميز الضمير الآثم. فالضمير إذن هو رد فعل أنفسنا على أنفسنا. إنه صوت نفوسنا الحقة التي تردنا ثانية إلى أنفسنا ، لكي نعيش بشكل مثمر ، أي أن نكون على ما نحن عليه بالقوة أو بالإمكان ، إنه حارس تكاملنا ، إنه القدرة على ضمان ذات المرء بكل كبرياء ، وأيضاً في الوقت نفسه لكي يقول نعم لنفس المرء ، فإذا أمكن تعريف الحب على أنه تأكيد الإمكانيات والاهتمام والاحترام لتفرد

الشخص المحبوب ، فإن الضمير الإنساني يمكن بحق أن نسميه صوت اهتمامنا المحبوب لأنفسنا(٩٠).

إن الضمير الإنساني لا يطرح وحسب التعبير عن أنفسنا الحقة ، بل هو أيضاً يحتوي على ماهية خبراتنا الخلقية في الحياة ففيه نحتفظ بمعرفة هدفنا في الحياة والمبادئ التي من خلاله نحرزها ، هذه المبادئ هي التي اكتشفت نفوسنا ، وكذلك بالمثل تلك التي تعلمناها من الأخرين ، والتي وجدنا أنها حقيقية. فالضمير الإنساني هو التعبير عن الاهتمام الذاتي عند الإنسان وتكامله ، بينما الضمير السلطوي مهتم بطاعة الإنسان أو تضحيته الذاتية أو واجبه. إن هدف الضمير الإنساني هو الإنتاج والسعادة؛ حيث إن السعادة هي المكون الضروري للحياة الإنتاجية(٩١).

وهناك جواب عن التساؤل عن عدم التأثيرية النسبية للضمير هو رفضنا للإنصات وجهلنا بمعرفة كيف ننصت؟ إن الناس في الغالب هم واقعون تحت وهم أن ضميرهم سوف يتحدث بصوت عال ، وأن رسالته ستكون واضحة ومميزة ، وهم في انتظار مثل هذا الصوت. فإنهم لا يسمعون أي شيء عندما يكون صوت الضمير ضعيفاً فإنه يكون غير مميز ، وعلى المرء أن يتعلم كيف ينصت وكيف يفهم تواصلاته لكي يتصرف بمقتضاها ، وعلى أي حال ، فإن تعلم كيف نفهم تواصلات ضمير المرء هو أمر صعب للغاية ، فلكي ننصت لصوت ضميرنا علينا أن نكون قادرين على الإنصات لأنفسنا ، وهذا بالضبط ما يكون لدى معظم الناس . إننا ننصت إلى كل صوت وكل إنسان وليس لأنفسنا. إننا دائماً معرضون لضوضاء الآراء والأفكار التي تتساقط علينا من كل مكان . فلو كنا قد خططنا قاصدين أن نمنع أنفسنا من الإنصات لأنفسنا لكنا قد فعلنا شيئاً أفضل(٩٢).

فالضمير في صميم طبيعته غير متماثل فهو يجب أن يقوي علي أن يقول "لا" عندما يقول كل شخص سواه نعم ، ولابد لكي يقول لا من أن يكون واثقاً بصواب الحكم الذي تقوم عليه الـ "لا" وإلي الحد الذي يكون فيه المرء متماثلاً لا يستطيع أن يسمع

صوت ضميره ، ويعمل بمقتضاه أقل بكثير ولايوجد الضمير إلاعندما يكون الإنسان قد خبر أنه إنسان لاشئ ولا سلعة(٩٣).

وقد يبدو أن الإنسان يمكن له بنجاح أن يصون نفسه ضد سماع صوت ضميره. ولكن توجد حالة من حالات الوجود فيها تفشل هذه المحاولة ، ألا وهي حالة النوم . إن النوم غالباً هو المناسبة الوحيدة التي لا يستطيع الإنسان فيها أن يخرس ضميره ، لكن التراجيديا هى عندما نسمع ضميرنا يتكلم في نومنا ، فإننا لا نستطيع أن نتصرف ، وعندها ، عندما نكون قادرين على التصرف فإننا ننسى ما قد عرفناه في حلمنا.ويؤكد فروم أنه في مناقشتنا للضمير فإننا قد بحثنا الضمير السلطوي والإنساني بشكل منفصل لكي نظهر صفاتهما الخاصة ، ولكنهما – بالطبع – غير منفصلين في الواقع وليسا طاردين بعضهما بعضاً في أي شخص ، بل بالعكس فإن كل فرد واقعياً لديه كلا الضميرين ، والمشكلة هي أن نميز قوة كل منهما وتداخلهما معاً(٩٤).

وفي الغالب فإن مشاعر الإثم يجري الإحساس بها بوعي في إطار الضمير السلطوي ، بينما – من الناحية الدينامية – هي متجذرة في الضمير الإنساني ، وفي هذه الحالة فإن الضمير السلطوي هو عقلنة للضمير الإنساني. إن شخصاً ما يمكن أن يشعر بأنه آثم بشكل واع لأنه لا يرضي السلطات ، بينما من الناحية اللاشعورية بالنسبة له يحس بالإثم بأنه لم يرتق إلى مصاف التوقعات الخاصة به. (٩٥).

ولقد أشار هكسلي إلى أن إحراز الضمير السلطوي كان مرحلة في سيرورة التطور الإنساني الضروري قبل أن تتطور العقلانية والحرية إلى مدى يجعل الضمير الإنساني ممكناً ، وهناك أخرون قد طرحوا هذه الفكرة نفسها. بينما كان هكسلي على حق في تحليله التاريخي ، فإنني لا أعتقد أنه بالنسبة للطفل ، في مجتمع غير سلطوي يكون على الضمير أن يوجد كشرط مسبق لتكوين الضمير الإنساني ، ولكن التطور المستقبلي للبشرية هو وحده الذي يستطيع أن يبرهن أو لا يبرهن على صدق هذا الفرض(٩٦).

وعلي هذا فالضمير لو كان ظاهرة منعكسه عن القوي الخارجية عن وجود الانسان لما وجدنا أي تفسير لما يقوم به بصرف النظر عن كثير من لذائذه بل يتحمل الآلام والمشاق في سبيل الصالح العام ، فالضمير ليس مخزوناً للشهوات المكبوته بل تختزن فيه أيضاً الأهداف السامية والوصول الي الكمال المطلوب(٩٧).

فإذا كان الضمير قد تأسس على سلطة لا عقلانية صارمة لا تتزعزع فإن تطور الضمير الإنساني يمكن أن يجري إخماده بشكل يكاد يكون تاماً. والإنسان – حينئذ – يصبح معتمداً اعتماداً كلياً على قوى خارج نفسه ، ويكف عن الاهتمام أو الشعور بالمسئولية إزاء وجوده الخاص. وكل ما يهمه هو الاستحسان أو الاستهجان من جانب هذه القوى التي يمكن أن تكون الدولة أو الزعيم أو الرأي العام(٩٨).

وأخيراً إن الاختلاف بين الضمير الإنساني والضمير السلطوي ليس في أن هذا الأخير قائم بمقتضى التراث الثقافي ، بينما الضمير الأول يتطور على نحو مستقل. بل بالعكس ، إنه مشابه في هذا المقام لقدراتنا على التحدث والتفكير ، والتي رغم إمكانياتنا البشرية الداخلية لا تتطور إلا في سباق اجتماعي وثقافي. إن الجنس البشري قد صاغ معايير أخلاقية ينبغي أن يتوجه إليها ضمير كل فرد(٩٩).

ثالثاً :اللذة والسعادة :

إن السعادة ليست مكافأة الفضيلة ، بل هي الفضيلة ذاتها ، كما أننا لا نبتهج في السعادة لأننا نكبح شهواتنا ، ولكن بالعكس ، طالما نبتهج لهذا فنحن قادرون على أن نكبحها(١٠٠). فدعاة مبدأ السعادة يؤكدون علي أن الفضيلة تنتج عن السعادة ، لكن دعاة مبدأ الواجب يرون أن السعادة غير مقبولة بتاتاً دون الفضيلة ويرونها من نتائجها(١٠١).

أ – اللذة كمعيار للقيمة :

إن اللذات ظواهر لحقيقة تسعى الإنسانية للوصول إليها ، تلك الحقيقة هي السعادة، والإحساس باللذة قد يحدث في مواضع عدة تختلف من شخص لآخر ، وتبقى هذه الظواهر مجرد وسائل لغاية معينة ، وهي غاية واحدة عند الجميع ، فقد يجد البعض لذته

في النجاح والتفوق ، أو الوصول لهدف ما كان يمثل في السابق حلم ، أو إشباع رغبة عقلية أو جسمية دون أية وصايا خارجية(١٠٢).

إن نزعة اللذة تذهب إلى أن اللذة هي مبدأ الفعل الإنساني ، على نحو واقعي وعلي نحو معياري معاً. وإن أريستيبوس أول ممثل للنظرية اللذية آمن بأن الحصول على اللذة وتجنب الألم هما هدف الحياة ومعيار الفضيلة ، واللذة بالنسبة له هي لذة اللحظة الراهنة(١٠٣).فقد أكد ارستبوس أن اللذة هي صوت الطبيعة ، وأن الغريزة هي المحرك الأول لأفعال الإنسان ، وأن اللذة والألم هما معيار لخيرية الأفعال وشريتها ، وأن اللذة مقصورة علي اللذات البدنية(١٠٤).

إن وجهة نظر أصحاب مذهب اللذة أكدت على أهمية الفرد وعلى مفهوم عيني للذة يجعل السعادة في هوية مع التجربة المباشرة ، والمحاولة الأولى لتنقيح الموقف اللذي بإدخال معايير موضوعية في مفاهيم اللذة ، قام به أبيقور الذي أصر علىّ أن اللذة هي هدف الحياة ، وقرر أنه بينما كل لذة هي في ذاتها خير ، فليس كل اللذات يجب اختيارها، نظراً لأن بعض اللذات تحدث إزعاجات بعدية أكبر من اللذة ذاتها ، وكما يقول فإن اللذة الحقة يجب أن تكون مفضية إلى العيش بحكمة وصواب(١٠٥).

إن اللذة الحقة قائمة في صفاء العقل وغياب الخوف ، ولا يمكن الحصول عليها إلا من جانب إنسان لديه تدبر واستبصار ، ومن ثم يكون مستعداً لنبذ الإشباع المباشر من أجل الرضا الدائم والهادئ ، وأبيقور يحاول أن يبين أن مفهومه عن اللذة كهدف للحياة ، إنما يتفق مع فضائل ضبط النفس ، والشجاعة ، والعدالة ، والصداقة – وإن كنا لا نرى معه أن العدالة ، والشجاعة ، والصداقة ، وضبط النفس من باب الفضائل ، فمردود نفعهما لازم وضروري للحياة الشخصية ، وكل طرف يحتاج إليهم بنفس حاجة الطرف الآخر – ، ولكن استخدام الشعور على أنه القانون الذي به نحكم على كل خير ، فإنه لم يتغلب على الصعوبة النظرية الأساسية ألا وهي ضم التجربة الذاتية للذة مع الميعار

الموضوعي للذة الصواب ولذة الخطأ. إن محاولته لإيجاد تناغم بين المعايير الذاتية والموضوعية لم تتجاوز التأكيد على أن التناغم موجود(١٠٦).

ولقد اكد جيرمي بنتام على أن العمل على تحقيق اللذات وتجنب الآلام هو في ذاته هدف للقانون والأخلاق. وعليه فلا بد للمشرع أن يفهم قيمة اللذة والألم ، وكيفية قياسهما في مختلف الظروف ، فاللذة والألم هما بمثابة الأدوات الضرورية التي يمكن للمشرع بواسطتها أن يبلغ هدفه في السلوك الإنساني. ولهذا يضع عدة اعتبارات يقيس من خلالها قيمة اللذة والألم وأهمها شدتها ، وديمومتها ، ودرجة التأكد من وقوعها ، وقرب حصولها ، ونقاؤها ، وخصوبتها ومدى استدعائها للذات أخرى ، والشمول ؛ حيث شمولها لأكبر قدر من الناس(١٠٧).

كما يرى بنتام أن الفعل الخير هو الذي يحقق أكبر قدر من اللذة (أوالسعادة) لأكبر عدد من الناس وهذه هي غاية الحياة الخلقية التي ينبغي أن يطمح إلي تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية معاً ، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مرهونة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس وتصبح اللذة هي الخير الوحيد ، كما يصبح الألم الشر الوحيد في حياة الإنسان ، ويتحول علم الأخلاق إلي علم حساب لتقدير ما ينجم عن الأفعال من لذات وآلام(١٠٨).

لكن من ناحية أخرى رأى أبيقور أن الناس ينشدون اللذة بدافع غريزي لا أثر فيه للتفكير أو التعليم ، ولكنه ارتأى أنه وإن كانت اللذة هي الخير الأعظم أو الغاية القصوى لمعظم البشرية ، إلا أن للذة عواقب قد لا تكون جميعها خيراً بدليل أن الشره يصيب صاحبه ببعض الأمراض ، فمن الواجب تعديل اللذة واجتناب اللذات التي تجر آلاماً(١٠٩).

ثم يرى فروم أن أول من طبق معيار الحقيقة والزيف علي الرغبات واللذات هو أفلاطون. فاللذة مثل الفكر يمكن أن تكون حقيقية أو زائفة. وأفلاطون ينكر حقيقة الإحساس الذاتي باللذة ، ولكنه أشار إلى أن الاحساس باللذة يمكن أن يكون مخطئاً وأن

اللذة بها وظيفة معرفية شأنها في هذا شأن التفكير. وأفلاطون يؤيد هذه الوجهة من النظر بنظرية تذهب إلى أن اللذة لا تنبع وحسب من جزء حسي معزول من الشخص ، بل تنبع من الشخصية بكليتها ، ومن ثم فإنه يخلص إلى أن الناس الأخيار لديهم لذات حقيقية ، وأن السيئين لديهم لذات زائفة(١١٠).

أما اللذة عند أرسطو لا تخرج عن كونها مجرد غاية ثانوية فليس من الضروري أن تكون كل لذة خير وكل ألم شراً ، فإن بعض اللذات قد تنطوي على خيرات ولذا لا تستطيع أن تجعل من اللذة غاية في ذاتها أو خيراً أقصي لأن طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة إلى شيء آخر يجيء بعده(١١١).

فأرسطو – شأنه في هذا شأن أفلاطون – يذهب إلى أن التجربة الذاتية للذة لا يمكن أن تكون معياراً لخيرية الأفعال. فبالنسبة لأرسطو يوجد نوعان مشروعان للذة ، الأول: المرتبط بسيرورة تحقيق الاحتياجات وتحقيق قدراتنا ، والثاني : المرتبط بممارسة قدراتنا عندما يقتضي الوضع هذا. واللذة الأكثر إشباعاً واكتمالاً هي صفة تنجم من جراء الاستخدام الفعال للقوى المكتسبة أو المتحققة ، وهي تتضمن الفرح والتلقائية ، وهكذا فإن اللذة إنما تحسن الفعاليات ومن ثم تحسن الحياة(١١٢).

وفيما يتعلق بنظرية اسبينوزا عن اللذة فهي مماثلة – في بعض جوانبها – لما عند أفلاطون وأرسطو ، لكنه يتجاوزهما بكثير فهو – أيضاً – يؤمن بأن الفرح هو نتاج الحياة الحقة أو الفاضلة ، وليس دليلاً على الإثم كما تذهب المدارس الفكرية المعادية للذة. إن مفهوم اسبينوزا عن الفرح مرتبط بمفهومه عن الاقتدار.إن الفرح هو درب الإنسان من الكمال الأدنى إلى الكمال الأعلي ، والأسى هو درب الإنسان من كمال أعلي إلى كمال أدنى ، والكمال الأعلي ، والأدنى هو نفسه القدرة الأعلي أو الأدنى لتحقيق إمكانيات المرء، وبذلك يقترب أكثر من نموذج الطبيعة الإنسانية. إن اللذة ليست هي هدف الحياة ، ولكنها بشكل محتم تصاحب نشاط الإنسان.كذلك فإن جوته وجويو ونيتشه قد بنوا

نظرياتهم الأخلاقية على الفكرة نفسها وهي أن اللذة ليست دافعًا أولياً للفعل ، بل هي مرافقة للفعالية المنتجة(١١٣).

أما سبنسر فيرى أن اللذة والألم لهما وظيفة بيولوجية هي حث الإنسان على التصرف بمقتضى ما هو مفيد له على نحو فردي ، وكذلك بالنسبة للجنس البشري ، إن اللذة والألم هما عاملان لا غني عنهما في السيرورة التطورية ، إن الآلام هي مقابل الأفعال الجارحة للجهاز العضوي ، بينما اللذات هي مقابلة للأفعال المفضية إلى رفاهية الجهاز العضوي. وبينما اللذة تجربة ذاتية ، إلا أنه لا يمكن الحكم عليها في إطار العنصر الذاتي وحده ، إن هناك جانباً موضوعياً خاصاً برفاهية الإنسان الفيزيائية والعقلية هذا ويعترف سبنسر بأننا في ثقافتنا الحالية توجد حالات عديدة للذة الفاسدة أو حدوث تجربة الألم ، وهو يفسر هذه الظاهرة بتناقضات المجتمع وأشكال النقص فيه ، وهو يذهب إلى أنه مع التكيف الكامل للبشرية مع الحالة الاجتماعية ، سيجري إدراك الحقائق(١١٤).

فسبنسر يؤكد على أن مبادئ الأخلاق قائمة على أساس طبيعي ، لأن النتائج الأخلاقية تلزم عن قانون التطور العام ، فالإنسان قادر على التغيير بصورة لانهاية لها عن طريق التكيف مع الظروف ، وبخاصة التغير من الحياة الوحشية إلى الحياة المدنية المستقرة ، وفي هذا التكيف يقمع الإنسان سمات الإنسانية القديمة ليطور سمات أخرى جديدة بواسطة مبدأ التعاطف ، وما المبادئ الأخلاقية إلا القواعد التي تساعد على حياة الحضارة المتوافقة التي أعيد تنظيمها لتكون أكثر ملاءمة(١١٥).

ويوازي سبنسر نظريته الخاصة بالوظيفة البيولوجية للذة مع نظرية اجتماعية ، وهو يقترح بأن تهيئة الطبيعة الإنسانية للتلاؤم مع متطلبات الحياة الاجتماعية من شأنه أن يجعل كل أوجه النشاط التي يحتاجها الإنسان مدعاة للذة ، بينما يجعل أوجه النشاط المؤلمة في تباين مع هذه المتطلبات. زيادة على ذلك فإن اللذة المعتمدة على استخدام الوسائل لتحقيق هذه الغاية هي نفسها تصبح غاية(١١٦).

إن مفاهيم أفلاطون واسبينوزا وسبنسر تشترك في الأفكار التالية أولاً: إن التجربة الذاتية للذة هي في ذاتها ليس معياراً كافياً للقيمة. ثانياً: إن السعاد مقترنة مع الخير. ثالثاً: إن المعيار الموضوعي لتقييم اللذة يمكن أن يوجد. ولقد أشار أفلاطون إلى الرجل الخير على أنه معيار اللذة الحقة ، وأشار أرسطو إلى وظيفة الإنسان ، وأشار اسبينوزا – على نحو ما أشار أرسطو – إلى تحقيق طبيعة الإنسان باستخدام قدراته ، وأشار سبنسر لتطور الإنسان البيولوجي والاجتماعي. إن النظريات السابقة عن اللذة ودورها في فلسفة الأخلاق قد عانت من حقيقة أنها لم يجر بناؤها من معطيات دقيقة قائمة على تقنيات محكمة للدراسة والملاحظة(١١٧).

فماهية السعادة عند اسبينوزا تتحدد بتعقل العقل للجسم بكل ما ينتاب هذا الأخير من تأثيرات سلبية ، أو كما تدعي بالعواطف ، أو انفعالات النفس ، وهذه التأثيرات السلبية ترتد كافة إلي جهد النفس للاستمرار في وجودها ، وهو ما يكشف لنا حقيقة ميكانيكا التأثيرات السلبية(١١٨).

إن مفهوم السعادة والتعاسة غير الشعوريين يواجهان باعتراض مهم يقول: إن السعادة والتعاسة في هوية مع شعورنا الواعي بأننا سعداء أو تعساء وأن نكون مسرورين أو متألمين دون أن نعرف هذا ، إنما هو مكافئ بألا نكون مسرورين أو متألمين . فإذا كان الإنسان الحديث سعيداً ويتظاهر بما هو عليه ، أفلا يبرهن هذا بأننا قد بنينا أفضل العوالم الممكنة؟ هل الوهم بالسعادة غير كاف؟ أو بالأحرى أن "وهم السعادة" أليس هو مفهومًا متناقضًا في ذاته(١١٩)؟.

في الحقيقة أن السعادة والتعاسة هما تعبيران عن حالة الجهاز العضوي بكليته ، وعن الشخصية بتمامها. إن السعادة مصاحبة بتزايد في الحيوية وشدة الشعور والتفكير والإنتاجية ، أما التعاسة فهي مصاحبة بنقص في هذه القدرات والوظائف. إن السعادة والتعاسة هما تماماً حالة مرتبطة بشخصيتنا الكلية حتى إن ردود الأفعال الجسمانية كثيراً ما تكون على نحو أكبر هي أكثر تعبيراً عن شعورنا الواعي. في الحقيقة أن جسمنا هو

أقل قدرة على أن يكون مخدوعاً بشأن حالة السعادة عن عقلنا ، ويمكن للمرء أن يتمسك بأنه في وقت ما في المستقبل فإن حضور درجة السعادة والتعاسة يمكن تبينها من فحص السيرورات الكيميائية في الجسم وبالمثل فإن أداء قدراتنا الذهنية إنما يتأثر بسعادتنا أو بتعاستنا ، وإن دقة عقلنا وشدة مشاعرنا يتوقفان على هذا. إن التعاسة توهن بل حتى تشل كل وظائفنا النفسية ، والسعادة تزيدها.(١٢٠).

فالسعادة شمولية تحكم الوجود ، وإذا كان الفرح يعني لحظة فإن السعادة تعني ذاك الوجود بأسره ، إنها توصلنا إلي وحدة مشروع فاعل في العالم(١٢١).

إن تحليل الاختلاف الكيفي بين الأنواع المختلفة للذة هو مفتاح مشكلة العلاقة بين اللذة والقيم الأخلاقية.وبالنسبة لمشكلة فلسفة الأخلاق فإن الاختلاف بين اللذة اللاعقلانية والسعادة هو أكثر أهمية من تلك التي بين اللذة اللاعقلانية والإشباع.إن الرغبات اللاعقلانية متجذرة في أشكال القصور ، في عدم الأمان والقلق لدى المرء مما يضطره إلى أن يكره أو يحسد أو يخضع ، واللذة المستمدة من إشباع هذه التوقانات متجذرة في النقص الأساسي للإنتاجية(١٢٢).

فتحقيق السعادة الخاصة بالإنسان – كما يري كانط – واجب ذلك أن كون الإنسان غير راض عن حاله ، وكونه يعيش وقد انهالت عليه شواغل عديدة في وسط حاجات لم تشبع قد يؤدي ذلك الي أن تغدو حالته دافعاً كبيراً لخرق واجباته. ولكن هنا أيضاً ودون النظر إلي الواجب نجد أن لدي كثير من الناس ميلاً الي السعادة أقوي(١٢٣).

إن السعادة لا تصاحب نشاطاً جزئياً بعينه ، بل هي تقترن في العادة بالتآزر الشامل لكل مظاهر النشاط البشري ، وبالتالي فإنها تجيء مصاحبة لحالة الانسجام الكلي الذي قد يتحقق بين الوظائف النفسية للفرد. وعلى حين أن اللذة تغير وتحول مستمر ، نجد أن السعادة أقل تغيراً وأشد استقراراً(١٢٤).

فما يسعي إليه الناس هو تحصيل أكبر قدر من السعادة لأنفسهم فمهمة القانون هي التأكد من أن أي شخص في سعيه إلي سعادته القصوي لن يمس حق الآخرين في

السعي إلي نفس الهدف ، وعلي هذا يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس(١٢٥).

أخيراً فإن سعادة الفرد ، أي لذة كل فرد من أفراد المجتمع وأمنه ، يجب أن تكون الهدف من كل مشرع ، وهكذا فإن الحصول علي اللذة والتحصن ضد الآلم يشكلان الغاية الأخيرة التي ينشدها الفرد بتصرفه ، والمشرع بقانونه(١٢٦).

ب – الوسائل والغايات :

إن مشكلة اللذة في الغايات ضد اللذة في الوسائل لها أهمية خاصة في المجتمع المعاصر ؛ حيث الغايات ، جرى في الغالب نسيانها أمام الاهتمام بالوسائل(١٢٧).

فالوسائل والغايات ، والدوافع والنوايا ، والسلوك والنتائج ، تنشأ كلها في موقف أخلاقي وترتبط ارتباطاً عضوياً. والمثل العليا الأخلاقية هي تطور تدريجي من عصر إلى آخر ، يحافظ على التجديد ، ولا يمكن بالتالي ، صياغته صياغة محددة(١٢٨). فالتمييز بين الوسائل والغايات أمر نسبي ، لأن القيم أشبه بسلم لا نهاية لدرجة ، وكل درجة من هذا السلم وسيلة إلى الغاية التي تعلوها مباشرة. وما يكون غايه من وجهة نظر معينة قد يكون وسيلة من وجهة نظر أوسع(١٢٩).

إن أرسطو يرى أن كل سلوك بشري يهدف إلى غاية ما ، وغالباً ما تكون هذه الغاية "خيراً" ، وإذا كان السلوك البشري غائياً فإن كل علم أو كل فن من الفنون إنما يهدف إلى غاية بدورها خيراً. فإذا كانت أنماط السلوك البشري كثيرة وكذلك العلوم والفنون فإن الغايات التي يمكن أن تعد خيراً سوف تكون كثيرة ومتعددة هي الأخرى ، وهكذا نجد أمامنا مجموعة كبيرة من الغايات تختلف باختلاف أنماط السلوك وألوان المعارف ، غير أن هذه الغايات الكثيرة يمكن أن ترتب وتنظم بحيث يندرج بعضها تحت بعض ، أو يكون بعض هذه الغايات وسائل إلى غايات أعلى(١٣٠).

أما سبنسر فقد أكد أن اللذة مرتبطة بغاية بالضرورة تجعل الوسائل لهذه الغاية لذية أيضاً . وافترض أنه في حالة تكيف البشرية الكامل مع الحالة الاجتماعية لا تكون

الأفعال حقيقية على نحو كامل إلا عندما تفضي إلى سعادة. ويري فروم أن سبنسر لم يدرك مشكلتين: الأولى : هي أن الغاية المدركة بوعي شيئاً مختلفاً عن الغاية المدركة بغير وعي ، والثانية: تنشأ من افتراض أن اللذة المقترنة بالوسائل هي مستمدة بالضرورة من اللذة المقترنة بالغاية(١٣١).

غير أن الغاية عند ديوي هي مجرد سلسلة من الأفعال جرى النظر إليها في مرحلة نائية سحيقة ، والوسيلة هي مجرد سلسلة جرى النظر إليها في مرحلة مبكرة. إن التمييز بين الوسائل والغايات ينشأ من أجل عملية مسح لمسار خط مقترح للفعل ، والغاية هي الفعل الأخير الذي يجري التفكير فيه ، والوسائل هي الأعمال التي يجب أداؤها قبل الغاية في الزمن ، إن الوسائل والغايات هما اسمان للحقيقة عينها ، والمصطلحات لا تدل على انقسام في الواقع ، بل تدل على تمايز في الحكم(١٣٢).

إن ديوي يجعل الغايات ما هي إلا أهداف يضعها المرء أمامه ، ويقوم بالتصويب نحوها ، لهذا فليس للغايات وجود في ذاتها ، وإنما توجد حينما يكون هناك ثمة شيء لابد من عمله والعمل دليل على وجود شيء ناقص لابد من اكتشافه ، والعمل على إصلاحه بهدف الوصول إلى الكمال(١٣٣).

إن تأكيد ديوي على التداخل بين الوسائل والغايات هو بلاشك يشكل نقطة مهمة ذات دلالة في تطور نظرية خاصة لفلسفة الأخلاق العقلية ، خاصة في تحذيرنا ضد النظريات التي بفصلها الغايات عن الوسائل تصبح عقيمة.إن الغايات يمكن تأكيدها من خلال التحليل التجريبي للظاهرة الكلية – للإنسان– حتى لو لم نعرف بعد الوسائل لتحقيقها. إن هناك غايات يمكن أن تطرح عنها قضايا صادقة ، إن علم الإنسان يمكن أن يعطينا صورة لنموذج الطبيعة الإنسانية يمكن أن نشتق منها الغايات قبل أن يتم اكتشاف الوسائل التي تحققها(١٣٤).

وهكذا فإن التأكيد المفرط على الغايات يفضي إلى تشويه التوازن بين الوسائل والغايات.وأحد هذه الطرق هو أن كل التأكيد يكون على الغايات دون اعتبار كاف لدور

الوسائل. وهذا التشويه هو أن الغايات أصبحت تجريدية وغير حقيقية ، وليست شيئاً سوي آمال كاذبة(١٣٥).

رابعاً :القدرات الأخلاقية في الإنسان :

١- الإنسان أهو خير أم شرير ؟

تعددت الآراء واختلفت حول تحديد مفهوم الخير والشر ، وما المدلول الأخلاقي لكل منهما ، والسبب الأساسي في نشأة هذا الاختلاف يرجع إلى الاختلاف حول مصدر القيمة الخلقية التي يمثلها الفعل الخلقي نفسه ، سواء كان هذا الفعل خيراً أو شريراً ، ثم ما الجهة التي يستمد منها الفعل قيمته الخلقية ؟ هل هي مجموعة الدوافع والبواعث التي تخلق في الإنسان الرغبة للقيام بالفعل المعين ؟ أم هي النتائج والغايات التي يهدف إليها الإنسان من وراء فعله؟(١٣٦).

إذا كان الخير هو الرغبة في ترقي القيم والعمل على النهوض بها ، نجد أن الشر هو الحركة المضادة التي تهدف إلى الانتقاص من القيم والعمل على الهبوط بها.إذن فالشر يمثل حركة انحلال وسلب تحول دون نضج الحياة الخلقية وازدهارها. فالشر الخلقي عرقلة لترقي القيم وعائق لتكامل النفس البشرية. وأن هناك شروراً ترتبط في وجودها بالعالم الخارجي وشروراً تكمن في صميم الحياة الشخصية ، وهي مرتبطة بانحرافات الإرادة واضطراباتها كمظهر لانقسام الإنسان وتفككه(١٣٧).

إذاً لابد أن يبني الإيمان بالحياة ، وبالإنسان ذاته وبالأخرين على أساس الواقع ، وعلى القدرة على معرفة الشر أينما يكن ، إن المعرفة بوجود الخداع واجبة ليس فقط عندما تكون واضحة ، ولكن يجب علينا معرفتها حتى بأشكالها المختلفة المستترة ومبرراتها(١٣٨).

إن الطريقة التي تتخذها فلسفة الأخلاق الإنسانية هي أن الإنسان قادر على أن يعرف ما هو الخير وأن يتصرف بمقتضى قوة إمكانياته الطبيعية وقوة عقله. إن ممثلي فلسفة الأخلاق الإنسانية يذهبون إلى أن طبيعة الإنسان تجعله يميل إلي أن يكون معادياً

لرفاقه وأن يكون حسوداً وغيوراً ، وأن يكون كسولاً ، ما لم يكبحه الخوف. وكثير من ممثلي فلسفة الأخلاق الإنسانية يواجهون هذا التحدي بالإصرار علي أن الإنسان هو بالفطرة خير وأن التدميرية ليست جزءاً من طبيعته(١٣٩).

فالوضع الذي يكون فيه الإنسان مدمراً وأنانياً يفضي إلى مفهوم نجد فيه أن السلوك الأخلاقي قائم علي قمع هذه النوازع الشريرة والتي فيها ينغمر الإنسان دون ممارسة السيطرة الدائمة على النفس. إن الإنسان يدرك في المقام الأول أن طبيعته شريرة ، وفي المقام الثاني ، يستخدم إرادة قوته ليقاتل ميوله الشريرة الفطرية ، ويصبح قمع الشر أوالانغماس فيه اختياره. إن كبت النوازع الشريرة هو ذلك النوع من القمع الذي تعتمد عليه فلسفة الأخلاق السلطوية ضمنياً أو صراحة على أنه أسلم طريق للفضيلة (١٤٠).

وبالنسبة لفلسفة الأخلاق الإنسانية فإن البديل الأخلاقي ليس بين قمع الشر أو الانغماس فيه ، فكلاهما ليسا إلا جانبين لرابطة ما ، وأن البديل الأخلاقي الحقيقي ليس بينهما ولكن بين الكبت والانغماس من جهة والإنتاجية من جهة أخرى. إن الفضيلة تتناسب مع درجة الإنتاجية التي يكون قد حققها الإنسان. فإذا كان المجتمع مهتما بجعل الناس فضلاء ، فيجب أن يهتم بجعلهم منتجين ، ومن ثم خلق الظروف الملائمة لتطور الإنتاجية. وأول هذه الظروف وأهمها هو أن تكشف قدرات الإنسان وأنه الهدف والغاية وحسب ، وليس وسيلة لأي شيء سوى نفسه(١٤١).

أما فلسفة الأخلاق السلطوية فقد بثت في الناس فكرة أنه لكي تكون خيراً فإن هذا يتطلب مجهوداً هائلاً ، وأن على الإنسان أن يحارب الشر في نفسه باستمرار. إن الشخص الذي يعي قدراته الخاصة ويستخدمها على نحو مثمر يجني القوة والإيمان والسعادة ، ويقل وقوعه في خطر أن يكون مغتربا عن ذاته ، إنه قد أبدع. إن كبت النزعة الشريرة يمكن أن يصدر من روح تأنيب النفس ، ولكن لا يوجد أعظم دافع للخيرية بالمعني الإنساني عن تجربة الفرح والسعادة التي تصاحب أي نشاط إنتاجي(١٤٢).

أخيراً يجب علي الفلاسفة أن يركزوا أكثر على ما يعزز الناس الخيرين والمجتمع الخير ، ويعني ذلك في الغالب أن الأخلاق يجب أن تقوم علي الطبيعة الإنسانية ، وأن التصرف بطريقة أخلاقية يعني تحقيق طبيعة الفرد لا المقاومة لإنكار هذه الطبيعة ، يجب أن تقوم الأخلاق علي معتقداتنا عن حاجات البشر ومصالحهم الأساسية أياً كان نوعها(١٤٣).

الحكم الأخلاقي :

إن الحكم الأخلاقي هو أن تحكم على الشيء بأنه خير أو شر ، فالصدق خير حكم أخلاقي ، والكذب شر كذلك ، فالحكم الأخلاقي لا يصدر إلا على الأعمال الإرادية ، فما لم تكن إرادة لا يصدر حكم أخلاقي(١٤٤). فهو يقوم علي الأفعال وهوغير ثابت ومختلف باختلاف الناس ، وله دوافع عدة تؤدي إلي إصداره علي النحو الذي يصدر عليه(١٤٥).

إن مشكلة الحكم الأخلاقي كثيراً ما ترتبط بمشكلة حرية الإرادة ضد النزعة الحتمية. وهناك رأي يذهب إلي أن الإنسان محكوم علي نحو كامل بالظروف التي لا يستطيع أن يتحكم فيها ، وأن الفكره التي تذهب إلى أن الإنسان حر في قراراته ليست سوى وهم. ومن هذه المقدمة نتوصل إلى نتيجة مفادها أن الإنسان لا يمكن الحكم عليه من أعماله نظراً لأنه ليس حراً في اتخاذ قراراته. ووجهة النظر العكسية تذهب إلى أنه لدى الإنسان ملكة الإرادة الحرة ، وهي التي يستطيع أن يمارسها بصرف النظر عن الظروف أو الأحوال الخارجية والمواقف ، ومن ثم فإنه مسئول عن أعماله ويمكن الحكم عليه من خلالها(١٤٦).

إن فروم يري أننا ميالون إلى الاعتقاد بأننا نتصرف بحرية لأننا – كما اقترح اسبينوزا – نعي رغباتنا لكننا غير واعين بدوافعها. إن دوافعنا هي نتاج خليط خاص من القوى التي تعمل عملها في شخصيتنا وفي كل مرة نتخذ قراراً فإنه يكون مشروطاً بالقوى الخيرة أو الشريرة بالتبادل ، وهي قوى مهيمنة(١٤٧).

إننا نصدر الأحكام بالعقل والاستدلال وذلك بمقتضى التجارب ، فالناس عملوا أعمالاً ، ولاحظوا ما نتج عنها ، فرأوا نتائجها حسنة فحكموا بخيريتها ، وعملوا أعمالاً رأوا نتائجها سيئة فحكموا عليها بالشر ، وليست القوة الأخلاقية التي نعرف بها الخير والشر إلا عقلنا وتجاربنا ، واستمرارية الأمة في تجاربها يفضي بها إلى تعديل آرائها في الأشياء ، والسبب في تغيير آراء الأمة في الحكم هو اتساع مداركها بكثرة تجاربها وملاحظاتها واستدلالها(١٤٨).

إن العقل والضمير هما أثمن ما في قدراتنا ، ومهمتنا أن نطور هذه القدرات واستخدامها ، لكنهما ليسا حرين وغير محددين ، وهما لا يعيشان بمعزل عن نفسنا التجريبية ، إنهما قوتان داخل بناء شخصيتنا الكلية ومثل كل جزء من البناء يتحدد بالبناء ككل ويحدده(١٤٩).

وفي الحقيقة إذا استطعنا أن نؤسس الحكم الأخلاقي على مقدمة تذهب إلى أن الشخص يمكنه أن يتصرف على نحو آخر ، فإن العوامل التكوينية والبيئية التي تعمل علي تطوير شخصيته عديدة ومعقدة لدرجة أنه من المستحيل بكل الأغراض العملية التوصل إلى حكم شامل ما إذا كان يستطيع أو لا يستطيع أن يتطور على نحو مختلف. وكل ما نستطيع أن نفرضه هو الظروف على نحو ما هي عليه ، وهي تفضي إلى التطور على نحو ما يحدث. ويترتب على هذا أن قدرتنا على الحكم على شخص إنما تتوقف على معرفتنا بأنه يستطيع أن يتصرف على نحو مختلف ، فإننا يجب علينا أن نعرف على نحو ما يحدث بالنسبة للأحكام الأخلاقية. ومع هذا فإن هذه النتيجة غير مبررة ، لأنها قائمة على مقدمات زائفة و تشويش متعلق بمعنى الحكم. إن الحكم قد يعني شيئين اثنين مختلفين: إن الحكم يعني ممارسة الوظائف العقلية المتعلقة بالتأكيد أو التنبؤ. غير أن الحكم يعني أيضاً أن تكون هناك وظيفة قاض بالإشارة إلى فاعلية إعفاء وإدانة(١٥٠).

والنوع الأخير للحكم الأخلاقي قائم على فكرة سلطة تتجاوز الإنسان وإصدار حكم عليه. إن قولها الفصل هو قول مطلق ، لأنه فوق الإنسان وإنه مزود بقوة الحكمة.(١٥١).إن الحكم الإنساني على القيم الأخلاقية له طابع منطقي كحكم عقلاني بصفة عامة. والمرء وهو يتخذ أحكام قيمة يحكم على الوقائع. فمهمة الإنسان الرئيسة في الحياة هي أن يعطي لنفسه ميلاداً ، أن يصبح ما هو عليه بالإمكان. ويمكن للمرء أن يحكم بموضوعية إلى أي مدى قد نجح في عمله ، وإلى أية درجة قد حقق إمكانياته(١٥٢).

الخاتمة ونتائج البحث :

بعد هذا العرض لفلسفة الأخلاق عند إريك فروم ، نستخلص عدداً من النتائج منها:

أولاً : أن فروم يميز بين نوعين من الأخلاق ، هما الأخلاق الإنسانية والأخلاق السلطوية، وينزع هو ناحية الأخلاق الإنسانية ، لأنها تقوم علي مبدأ أن الإنسان هو الذي يستطيع أن يحدد معيار الفضيلة والرزيلة.

ثانياً : تبين أن فروم يرى أن فلسفة الأخلاق الإنسانية هي العلم التطبيقي لفن الحياة القائم علي علم الإنسان النظري.

ثالثاً : يرى فروم أن فلسفة الأخلاق الإنسانية تذهب إلي أن معرفة الإنسان هي أساس إقامة المعايير والقيم.

رابعاً : ميز فروم بين نوعين من الضمير هما : الضمير السلطوي وهو صوت سلطة خارجية ، والضمير الإنساني ، وهو رد فعل علي شخصيتنا الكلية بالنسبة للأداء الحق ، أو عدم الأداء الحق ، وهو ليس رد فعل لأداء هذه القدرة أو تلك ، بل هو رد فعل لكلية القدرات التي تشكل وجودنا الإنساني والفردي.

خامساً : رأي فروم أن نظرية سبينوزا عن اللذة مماثلة في بعض جوانبها ، لما عند أفلاطون وأرسطو لكنه يتجاوزهما . فهو يؤمن بأن الفرح ونتاج الحياة الحقة أو الفاضلة ليس دليلاً علي الإثم كما تذهب المدارس الفكرية المعادية للذة.

سادسا : أكد فروم علي أنه بالنسبة لمشكلة فلسفة الأخلاق فإن الاختلاف بين اللذة اللاعقلانية والسعادة هو أكثر أهمية من تلك التي بين اللذة اللاعقلانية والإشباع.

سابعاً : يرى فروم أن السعادة هي معيار الامتياز في : فن الحياة ، وفي الفضيلة بالمعني الذي لها في فلسفة الأخلاق الإنسانية.

ثامناً : تبين أن فهم النفس الإنسانية عند فروم لابد أن يبنى على تحليل حاجات الإنسان النابعة من ظروف وجوده ، وهذه الحاجات هي : الحاجة إلى الانتماء ، والحاجة إلى العلو أو التجاوز ، والحاجة إلي الارتباط بالجذور ، والحاجة إلى الهوية ، والحاجة إلى إظهار توجهه.

تاسعاً : يؤكد فروم أنه كتب في فلسفة الأخلاق الإنسانية لكي يبين أن معرفتنا بالطبيعة الإنسانية لا تفضي إلى النسبية الأخلاقية ، بل على العكس تفضي إلى الاقتناع بأن مصادر المعايير الخاصة بالسلوك الأخلاقي لا توجد إلا في طبيعة الإنسان نفسها ، وأن المعايير الخلقية تقوم علي صفات الإنسان.

الحواشي السفلية :

[١] - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، الجزء الأول ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢م ، ص ص ٤٩- ٥٠.

٢- Ann – Marie Christensen , : Depending on Ethics :Kierkegaard,s view of philosophy and Beyond , Res cogitans , issue , 4 , vol.,1 , 2007 , pp., 8-9.

٣ - مسكويه : تهذيب الأخلاق ، دراسة وتحقيق : عماد الهلالي ، منشورات الجمل ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ٢٠١١م ، ص ١٢.

[٤]- جميل صليبا : المرجع السابق ، ص ٥٠.

[٥]- John Gueguen : Moral philosophy , General Ethics , Arnold Hall , 1999 ,p.,118.

[٦]- Lee Archie , John G. Archie : introduction to Ethics studies , gdfl , version .11 Edition , 2003 , pp.,39-40.

[٧]- إريك فروم : الإنسان المستلب وآفاق تحرره ، ترجمة: حميد لشهب ، تقديم: راينر فونك ، فيديبرانت للطباعه والنشر ، المغرب ، ٢٠٠٣م ، ص ص ٥-٦.

[٨] - المرجع السابق ، ص ص ٦-٧.

٩ - إريك فروم : الإنسان بين الجوهر والمظهر ، ترجمة : سعد زهران ، تقديم : لطفي فطيم ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ١٤٠ ، الكويت ، ١٩٨٩م ، ص ص ٧-٨.

١٠ - المرجع السابق ، ص ٢.

١١ - إريك فروم : الإنسان لنفسه ، ترجمة : مجاهد عبدالمنعم مجاهد ، دار الكلمة ، القاهرة ، الطبعة الاولي ، ٢٠٠٩م ، ص ص ٢٣-٢٤.

١٢ - المرجع السابق ، ص ص ٢٥-٢٦.

١٣ - المرجع السابق ، ص ٢٧.

١٤ - حسام جزماتي : الأخلاق فضاء المستقبل ، ملتقي ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب ، ٢٠١٠م www.ebn-khaldoun.com

[١٥] – إمام عبدالفتاح إمام : الأخلاق والسياسة ، المجلس الأعلي للثقافة ، القاهرة ، ٢٠١٠م، ص ٧٢.

[١٦] – إريك فروم : الخوف من الحرية ، ترجمة : مجاهد عبدالمنعم مجاهد ، المؤسسة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ١٩٧٢م ، ص ١٣٩.

[١٧] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ٢٩-٣٠.

[١٨] – المرجع السابق ، ص ٣٠.

[١٩] – إريك فروم : الإنسان المستلب وآفاق تحرره ، سبق ذكره ، ص ١١.

[٢٠] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ٣٠.

[٢١] – المرجع السابق ، ص ٣٠.

[٢٢] – المرجع السابق ، ص ٣١.

[٢٣] – المرجع السابق ، ص ص ٣٢-٣٣.

[٢٤] – المرجع السابق ، ص ص٣٣- ٣٤.

[٢٥]- David Capps , Michael p. Lyncn , and Daniel Massey : "A coherent moral relativism " , philosophers of Arabs , in synthese ,2009 , p.,414.

[٢٦] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ٣٥.

[٢٧] – المرجع السابق ، ص ٣٥.

٢٨ – هيجل : أصول فلسفة الحق ، ترجمة : إمام عبدالفتاح إمام ، الجزء الأول ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٦م ، ص ٢٦٢.

[٢٩] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ٣٨.

[٣٠] – المرجع السابق ، ص ص ٣٩-٤٠.

٣١ – حسن الكحلاني : الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٤م ، ص ٣٣٦.

[٣٢] – أوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ٢٠١١م ، ص١٨٢.

٣٣ – زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٦م ، ص ٧٢.

[٣٤] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره، ص ٢٤٤.

[٣٥] – المرجع السابق ، ص ٢٤٥.

٣٦ – حسام محي الدين الآلوسي : التطور والنسبية في الأخلاق ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ١٩٨٩م ، ص ١٢٦.

[٣٧] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ٢٤٦-٢٤٧.

٣٨ – برتراند راسل : المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة ، ترجمة : عبدالكريم أحمد ، مراجعة : حسن محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، د.ت ، ص ١١٠.

[٣٩] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ٢٤٨.

[٤٠] – المرجع السابق ، ص ٢٤٩.

[٤١] – المرجع السابق ، ص ص ٢٤٩-٢٥٠.

[٤٢] – برتراند راسل : المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة ، سبق ذكره ، ص ١١٤.

[٤٣] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ٤٠-٤١.

[٤٤] – المرجع السابق ، ص ص ٤٣-٤٤.

[٤٥] – المرجع السابق ، ص ص ٤٤-٤٥.

[٤٦] – المرجع السابق ، ص ص ٤٥-٤٦.

[٤٧] -Jason Kawall : in Defense of the primacy of the virtues , Journal of Ethics and social philosophy , vol.3, no.2 , 2009, p.1.

[٤٨]- Ronald sandler : what makes a character trait a virtue ? , the Journal of value inquiry , 2005, p.383.

[٤٩] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ٤٦.

[٥٠] – المرجع السابق ، ص ٤٧.

٥١ – أحمد فؤاد الأهواني : جون ديودي ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧م ، ص ص ١٢٥-١٢٦.

[٥٢] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ٤٧-٤٨.

[٥٣] – المرجع السابق ، ص ١٣٣.

[٥٤] – المرجع السابق، ص ١٣٤.

[٥٥] – المرجع السابق ، ص ١٣٦.

[٥٦] – زكريا ابراهيم : كانط أوالفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص ١٤٢.

[٥٧] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ١٣٦-١٣٧.

٥٨ – يحيي هويدي : نحو الواقع (مقالات فلسفية) ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، ص ٣٩٠.

* كلود أدريان هلفتيوس فيلسوف فرنسي يري أن النشاط الإنساني قائم علي المصلحة الشخصية.

[٥٩] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ١٣٧-١٣٨.

[٦٠] – المرجع السابق ، ص١٣٩.

٦١ – فؤاد زكريا : نيتشه ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، الطبعة الأولي ، ٢٠١١م ، ص ١٠٠.

[٦٢] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ١٤٢-١٤٣.

٦٣ – إريك فروم : فن الوجود ، ترجمة : إيناس نبيل سليمان ، دار الحوار ، سوريا ، الطبعة الأولي ، ٢٠١١م ، ص ص ١٣٦-١٣٧.

٦٤ – سبينوزا : علم الأخلاق ، ترجمة ، جلال الدين سعيد ، دار الجنوب ، تونس ، د.ت ، ص ٣١٥.

٦٥ - حسن حماد : الإنسان المغترب عند إريك فروم ، دار الكلمة ، القاهرة ، ٢٠٠٥م ، ص ١١٦.

٦٦ - إريك فروم : أزمة التحليل النفسي ، ترجمة : طلال عتريسي ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ١٩٨٨م ، ص ص ٦٢ - ٦٤.

٦٧ - إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٤٧.

٦٨ - المرجع السابق ، ص ١٤٧.

٦٩ - المرجع السابق ، ص ص ١٤٧-١٤٨.

٧٠ - المرجع السابق ، ص١٤٩.

٧١ - إريك فروم : الإنسان بين المظهر والجوهر ، سبق ذكره ، ص ص ١٠-١١.

٧٢ - إريك فروم : مفهوم الإنسان عند ماركس ، ترجمة : محمد سيد رصاص ، دار الحصاد ، سوريا ، الطبعة الأولي ، ١٩٩٨م ، ص ٤٥.

٧٣- Erich Fromm :The Dogma of Christ , Holt , Rinehart and Winston , New York , first Edition , 1963, pp., 170-171.

٧٤ - منصور علي رجب : تأملات في فلسفة الأخلاق ، الطبعة الثالثة، مطبعة مخيمر ، القاهرة ، ١٩٥٣م ، ص ص٢٢٨-٢٣٠.

٧٥ - مصطفي حلمي : الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٤م ، ص ص ٨٣-٨٤.

٧٦ - المرجع السابق ، ص ٨٤.

٧٧ - إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٥٥.

٧٨ - المرجع السابق ، ص١٥٦.

٧٩ - المرجع السابق ، ص ص ١٥٦-١٥٧.

٨٠ - سناء خضر : الفلسفة الخلقية والعلم نظرة نقدية ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٩م ، ص ص ٨٦-٨٧.

٨١ - إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص١٥٧.

[٨٢] – المرجع السابق ، ص ١٥٨.

[٨٣] – المرجع السابق ، ص ١٥٩.

[٨٤] – المرجع السابق ، ص ص ١٦١-١٦٢.

[٨٥]– إريك فروم : فن الوجود ، سبق ذكره ، ص ٥٣.

[٨٦] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٦٣.

[٨٧] – المرجع السابق ، ص ص ١٦٧– ١٦٨.

[٨٨] – المرجع السابق ، ص ص ١٧٠-١٧١.

٨٩ – جوزايا رويس : فلسفة الولاء ، ترجمة : أحمد الأنصاري ، مراجعة : حسن حنفي ، المركز القومي للترجمة ، الهيئة العامة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٩م ، ص ١١١.

[٩٠] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٧١.

[٩١] – المرجع السابق ، ص ص ١٧١-١٧٢.

[٩٢] – المرجع السابق ، ص ص ١٧٢-١٧٣.

٩٣ – اريك فروم : المجتمع السوي ، ترجمة : محمود منقذ الهاشمي ، علي مولا للطباعه والنشر ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٩م ، ص ٢٨٩.

[٩٤] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ١٧٦– ١٧٧.

[٩٥] – المرجع السابق ، ص ١٧٧.

[٩٦] – المرجع السابق ، ص ص ١٧٨– ١٧٩.

٩٧ – السيد مجتبي الموسوي اللاري : رسالة الأخلاق ، إعداد وتعريب وتحقيق : محمد هادي اليوسفي ، الدار الإسلامية ، لبنان ، الطبعة الأولي ، ١٩٨٩م ، ص ٥٨.

[٩٨] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٧٩.

[٩٩] – المرجع السابق ، ص ١٨٣.

[١٠٠] – المرجع السابق ، ص ١٨٣.

١٠١ – كيريل نيشيف ، وفولتشنكو : أخلاقيات السعادة ، ترجمة : يوسف ابراهيم الجهماني ، دار حوران ، سوريا ، الطبعة الأولي ، ١٩٩٨م ، ص ٢٢.

١٠٢ – وليم ليلى: مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة وتعليق : علي عبد المعطي محمد ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٠م ، ص ٢٩٢.

١٠٣ – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٨٥.

١٠٤– مصطفي حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٥٩.

١٠٥ – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٨٥.

١٠٦ – المرجع السابق ، ص ص ١٨٥–١٨٦.

١٠٧ – أبو بكر إبراهيم التلوع: الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، دار الكتب الوطنية ، بنغازي، ١٩٩٥م، ص ص ٢٠٥–٢٠٦.

١٠٨ – توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة (في فلسفة الأخلاق) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولي ، ١٩٥٣م ، ص ص ٩٨–٩٩.

١٠٩ – زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، سبق ذكره ، ص ١١٦.

١١٠ – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٨٦.

١١١ – مصطفي عبده : فلسفة الأخلاق ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٩م ، ص ٥٠.

١١٢ – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ١٨٦–١٨٧.

١١٣ – المرجع السابق ، ص ص ١٨٧–١٨٨.

١١٤ – المرجع السابق، ص ١٨٨.

١١٥ – مجموعة مؤلفين : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة : فؤاد كامل وأخرون ، مراجعة : زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، د.ت ، ص ٢٤٧.

١١٦ – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٨٩.

١١٧ – المرجع السابق ، ص ١٨٩.

١١٨ - زيد عباس كريم : اسبينوزا (الفلسفة الأخلاقية) ، دار التنوير ، القاهرة ، ٢٠٠٨م ، ص ٢١٩.

[١١٩] - إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ١٩٢.

[١٢٠] - المرجع السابق ، ص ص ١٩٢-١٩٣.

١٢١ - جاكلين روس : الفكر الأخلاقي المعاصر ، ترجمة : عادل العوا ، عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولي، ٢٠٠١م ، ص ٥٧.

[١٢٢] - إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ١٩٦-١٩٧.

١٢٣ - إيمانويل كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة وتعليق : محمد فتحي الشنيطي ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، الطبعة الأولي ، ٢٠١٠م ، ص ٥٢.

١٢٤ - زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، سبق ذكره ، ص ١٣٢.

١٢٥ - برتراند راسل : حكمة الغرب (الجزء الثاني) ، ترجمة ، فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٧٢ ، الكويت ، ١٩٨٣م ، ص ١٥٩.

١٢٦ - جورج زيناتي : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ١٩٩٣م ، ص ٤٠.

[١٢٧] - إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ٢٠١.

١٢٨ - وليم كلي رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة : إمام عبدالفتاح إمام ، المجلس الأعلي للثقافة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٥م ، ص ٥٢١.

١٢٩ - جون كارل فلوجل : الإنسان والأخلاق والمجتمع ، ترجمة : عثمان نويه ، دار الفكر العربي ، د.ت ، ص ١٩.

[١٣٠] - إمام عبدالفتاح إمام : فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة ، القاهرة ، د.ت ، ص ص ١٠٤-١٠٥.

[١٣١] - إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ٢٠١ :٢٠٣.

[١٣٢] – المرجع السابق ، ص ٤٨.

١٣٣ – سامية عبدالرحمن : القيم الأخلاقية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولي، ١٩٩٢م ، ص ١١٧.

[١٣٤] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ص ٤٨–٤٩.

[١٣٥] – المرجع السابق ، ص ص ٢٠٤–٢٠٥.

١٣٦ – محمد السيد الجليند : قضية الخير والشر ، دار قباء ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، ٢٠٠٦م ، ص ١٩.

[١٣٧] – مصطفي عبده : فلسفة الأخلاق ، سبق ذكره ، ص ٧٣.

[١٣٨] – إريك فروم : فن الوجود ، ترجمة : إيناس نبيل سليمان ، دار الحوار ، سوريا ، الطبعة الأولي ، ٢٠١١م ، ص ٤٣.

[١٣٩] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ٢١٩.

[١٤٠] – المرجع السابق ، ص ص ٢٣٣–٢٣٤.

[١٤١] – المرجع السابق ، ص ص ٢٣٥– ٢٣٦.

[١٤٢] – المرجع السابق ، ص ص ٢٣٦–٢٣٧.

١٤٣ – صوفيا فوكا ، ريبيكا رايت : ما بعد الحركة النسوية ، ترجمة : جمال الجزيري، مراجعة : شيرين أبو النجا ، إشراف : إمام عبدالفتاح إمام ، المجلس الأعلي للثقافة ، القاهرة ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٥م ، ص ١٣٦.

١٤٤ – أحمد أمين : كتاب الأخلاق ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٣١م ، ص ١٨.

١٤٥ – عبدالرحمن بدوي : نيتشه ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٥م ، ص ١٧١.

[١٤٦] – إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره، ص ٢٣٧.

[١٤٧] – المرجع السابق ، ص ٢٣٨.

١٤٨ - أحمد أمين : كتاب الأخلاق ، ص ٢٩.

[١٤٩] - إريك فروم : الإنسان لنفسه ، سبق ذكره ، ص ٢٤٠.

[١٥٠] - المرجع السابق ، ص ص ٢٤٠-٢٤١.

[١٥١] - المرجع السابق ، ص٢٤١.

[١٥٢] - المرجع السابق ، ص ص ٢٤٢- ٢٤٣.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

أولاً : المصادر :

١- **إريك فروم** : أزمة التحليل النفسي ، ترجمة : طلال عتريسي ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ١٩٨٨م.

٢- **إريك فروم** : الإنسان المستلب وآفاق تحرره ، ترجمة: حميد لشهب ، تقديم: راينر فونك ، فيديبرانت للطباعه والنشر ، المغرب ، ٢٠٠٣م.

٣- **إريك فروم** : الإنسان بين الجوهر والمظهر ، ترجمة : سعد زهران ، تقديم :لطفي فطيم ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ١٤٠ ، الكويت ، ١٩٨٩م.

٤- **إريك فروم** : الإنسان لنفسه ، ترجمة : مجاهد عبدالمنعم مجاهد ، دار الكلمة ، القاهرة ، الطبعة الاولي ، ٢٠٠٩م.

٥- **إريك فروم** : الخوف من الحرية ، ترجمة : مجاهد عبدالمنعم مجاهد ، المؤسسة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ١٩٧٢م.

٦- **اريك فروم** : المجتمع السوي ، ترجمة : محمود منقذ الهاشمي ، علي مولا للطباعه والنشر ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٩م.

٧-**إريك فروم** : فن الوجود ، ترجمة : إيناس نبيل سليمان ، دار الحوار ، سوريا ، الطبعة الأولي ، ٢٠١١م.

٨- **إريك فروم** : مفهوم الإنسان عندّ ماركس ، ترجمة : محمد سيد رصاص ، دار الحصاد ، سوريا ، الطبعة الأولي ، ١٩٩٨م.

ثانياً : المراجع العربية :

١- **أبـــويكر إبـــراهيم التلـــوع:** الأســس النظريــة للســلوك الأخلاقــي ، دار الكتــب الوطنية ، بنغازي، ١٩٩٥م.

٢- **أحمـــد أمـــين** : كتــاب الأخــلاق ، دار الكتــب المصــرية ، القــاهرة ، الطبعــة الثالثة ، ١٩٣١م.

٣- **أحمـــد فـــؤاد الأهـــواني** : جــون ديــودي ، دار المعــارف ، القــاهرة ، الطبعــة الثالثة، ١٩٨٧م.

٤ - **إيمانويـــل كـــانط** : أســس ميتافيزيقــا الأخــلاق ، ترجمــة وتعليــق : محمــد فتحــي الشنيطي ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، الطبعة الأولي ، ٢٠١٠م.

٥- **إمـــام عبـــدالفتاح إمـــام** : الأخــلاق والسياســة ، المجلــس الأعلــي للثقافــة ، القــاهرة ، ٢٠١٠م.

٦- **إمام عبدالفتاح إمام** : فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة ، القاهرة ، د.ت .

٧- **أوجـــين كامنكـــا:** الأســس الأخلاقيــة للماركســية ، ترجمــة : مجاهــد عبــد المــنعم مجاهد ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ٢٠١١م.

٨- **الســيد مجتبـــي الموســوي الـــلاري** : رســالة الأخــلاق ، إعــداد وتعريــب وتحقيــق : محمد هادي اليوسفي ، الدار الإسلامية ، لبنان ، الطبعة الأولي ، ١٩٨٩م.

٩- **برترانـــد راســـل** : المجتمــع البشــري فــي الأخــلاق والسياســة ، ترجمــة : عبــدالكريم أحمد ، مراجعة : حسن محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، د.ت .

١٠- **برترانـــد راســـل** : حكمــة الغــرب (الجــزء الثــاني) ، ترجمــة : فــؤاد زكريــا ، سلســلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ٧٢ ، ١٩٨٣م.

١١- **توفيـــق الطويـــل** : مــذهب المنفعــة العامــة (فــي فلســفة الأخــلاق) ، مكتبــة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولي ، ١٩٥٣م.

١٢- **جـــاكلين روس** : الفكـــر الأخلاقـــي المعاصـــر ، ترجمـــة : عـــادل العـــوا ، عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولي، ٢٠٠١م.

١٣- **جميـــل صـــليبا** : المعجـم الفلســفي ، الجـزء الأول ، دار الكتـاب اللبنـاني ، بيروت ، ١٩٨٢م.

١٤- **جـــورج زينـــاتي** : رحـلات داخـل الفلسـفة الغربيـة ، دار المنتخـب العربـي ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ١٩٩٣م.

١٥- **جوزايـا رويـس** : فلسـفة الـولاء ، ترجمـة : أحمـد الأنصـاري ، مراجعـة : حسـن حنفـي ، المركـز القـومي للترجمـة ، الهيئـة العامـة ، القـاهرة ، الطبعـة الثانيـة ، ٢٠٠٩م.

١٦- **جـون كـارل فلوجـل** : الإنسـان والأخـلاق والمجتمـع ، ترجمـة : عثمـان نويـه ، دار الفكر العربي ، د.ت.

١٧- **حســام جزمـــاتي** : الأخـلاق فضـاء المسـتقبل ، ملتقـي ابـن خلـدون للعلـوم والفلسفة والأدب ، ٢٠١٠م www.ebn-khaldoun.com

١٨- **حســام محـــي الـــدين الآلوســـي** : التطـور والنسـبية فـي الأخـلاق ، دار الطليعة، بيروت ، الطبعة الأولي ، ١٩٨٩م.

١٩ - **حســن الكحلانـــي** : الفردانيـة فـي الفكـر الفلسـفي المعاصـر ، مكتبـة مـدبولي، القاهرة ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٤م.

٢٠ - **حســن حمـــاد** : الإنسـان المغتـرب عنـد إريـك فـروم ، دار الكلمـة ، القـاهرة ، ٢٠٠٥م.

٢١- **زكريا ابراهيم** : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٦م.

٢٢- **زكريا ابراهيم** : كانط أوالفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٧م.

٢٣ - **زيد عباس كريم** : اسبينوزا (الفلسفة الأخلاقية) ، دار التنوير ، القاهرة ، ٢٠٠٨م.

٢٤- **سامية عبدالرحمن** : القيم الأخلاقية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولي ، ١٩٩٢م.

٢٥- **سبينوزا** : علم الأخلاق ، ترجمة: جلال الدين سعيد ، دار الجنوب ، تونس ، د.ت.

٢٦- **سناء خضر** : الفلسفة الخلقية والعلم نظرة نقدية ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٩م.

٢٧ - **صوفيا فوكا ، ريبيكا رايت** : ما بعد الحركة النسوية ، ترجمة : جمال الجزيري ، مراجعة ، شيرين أبو النجا ، إشراف : إمام عبدالفتاح إمام ، المجلس الأعلي للثقافة ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٥م.

٢٨- **عبدالرحمن بدوي** : نيتشه ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٥م.

٢٩- **فؤاد زكريا** : نيتشه ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، الطبعة الأولي ، ٢٠١١م.

٣٠- **كيريل نيشيف ، وفولتشنكو** : أخلاقيات السعادة ، ترجمة : يوسف إبراهيم الجهماني ، دار حوران ، سوريا ، الطبعة الأولي ، ١٩٩٨م.

٣١- **محمد السيد الجليند** : قضية الخير والشر ، دار قباء ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، ٢٠٠٦م.

٣٢- **مجموعة مؤلفين** : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة : فؤاد كامل وأخرون ، مراجعة : زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، د.ت.

٣٣- **مسكويه** : تهذيب الأخلاق ، تحقيق : عماد الهلالي ، منشورات الجمل ، بيروت ، الطبعة الأولي ، د.ت.

٣٤- **مصطفي حلمي**: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولي ، ٢٠٠٤م.

٣٥- **مصطفي عبده** : فلسفة الأخلاق ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٣٦- **منصور علي رجب** : تأملات في فلسفة الأخلاق ، الطبعة الثالثة، مطبعة مخيمر ، القاهرة ، ١٩٥٣م.

٣٧- **هيجل** : أصول فلسفة الحق ، ترجمة : إمام عبدالفتاح إمام ، الجزء الأول ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٦م.

٣٨- **وليم كلي رايت** : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة : إمام عبدالفتاح إمام ، المجلس الأعلي للثقافة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٥م.

٣٩- **وليم ليلي**: مقدمة في علم الأخلاق ، ترجمة وتعليق : علي عبد المعطي محمد ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٠م.

٤٠- **يحيي هويدي** : نحو الواقع (مقالات فلسفية) ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٦م.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1-Ann – Marie Christensen , : Depending on Ethics :Kierkegaard,s view of philosophy and Beyond , Res cogitans , issue , 4 , vol.,1 , 2007.

2- Erich Fromm : The Dogma of Christ , Holt , Rinehart and Winston , New York , first Edition , 1963.

3- John Gueguen : Moral philosophy , General Ethics , Arnold Hall , 1999 .

4- Lee Archie , John G. Archie : introduction to Ethics studies gdfl , version .11 Edition , 2003.

5- David Capps , Michael p. Lyncn , and Daniel Massey : "A coherent moral relativism " , philosophers of Arabs , in synthese ,2009.

6-Jason Kawall : in Defense of the primacy of the virtues , Journal of Ethics and social philosophy , vol.3, no.2 , 2009 .

7- Ronald sandler : what makes a character trait a virtue ? , the Journal of value inquiry , 2005.