

# **مفهوم الألم فى الفكر الفلسفى الأءلاقى**

" دراسة ءءلىلىة من ءلال نماءء ممءلة "

**ء. نهى عبء العزىز مءمود بوسفء**

مءرس فلسفة الأءلاق

كلية الآءاب- قسم الفلسفة



## مقدمة :

"الإنسان كائن أخلاقي" لاشك أن هذا التعريف هو ما يميز الإنسان عن سائر الكائنات، فبوعيه الذاتي وضميره الخلقى يسلك، فيأتي فعله وفق معايير عدة منها اللذة والألم. وبينهما يدور جدل الحياة التي تصقل خبرة الإنسان من ناحية ومصارعته للذة والألم من ناحية أخرى. فتأتي ثمار فعله نتاج خبرة روحية، تجعله لا يقف عند حد اللذة فقط، أو الألم فقط في فعله، بل إنه يتجاوز الألم إلى الحد الذي يخلق منه قيمة خلقية تمنح للإنسان كينونته. ولذا كان هذا دافعاً أساسياً للبحث.

## أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في جدل العلاقة بين الخبرة والوعي. أي الخبرة ذات الصبغة الخلقية التي تجعل من الوعي مرآة للإنسان يقف أمامها فيضع محكاً ومعياراً لفعله الإنساني، وهل هو اللذة فقط، أم الألم فقط، أم المعاناة التي تعتصر النفس الإنسانية في صراعها معاً.

## ومن هنا تأتي إشكاليات البحث وهي كالتالي :

- س ١ ما العلاقة بين اللذة والألم، وبين الخبرة ذات القيمة الخلقية؟
- س ٢ ما بواعث الفعل الإنساني إذا كنا بصدد الحديث عن صبغة خلقية ؟
- س ٣ ما الأبعاد الروحية للفعل الإنساني ؟
- س ٤ هل تعد فلسفة اللذة والألم فلسفة للوعي الإنساني، وإذا كان الأمر كذلك فما مدى وعيه بجدل اللذة والألم؟
- س ٥ مادور الوعي الإنساني في قهر الألم وتجاوزه ؟
- س ٦ هل يستطيع الإنسان التحرر من أسر اللذة والألم معاً ؟
- س ٧ ما العلاقة بين المعاناة الوجودية وتحقيق الذات ؟
- س ٨ إذا كانت الحياة إرادة حياة، إذن ما دور الإرادة في مواجهة الألم ؟
- س ٩ كيف تحول الاهتمام – في الفعل الأخلاقي – إلى نزعات صوفية ؟
- س ١٠ ما العلاقة بين الألم والأمل في المسيحية ؟

وسياتى البحث إجابة عن تلك الإشكاليات المطروحة هذا وسوف يكون المنهج المتبع فى البحث كالتالى: **المنهج التاريخى التحليلى والنقدى المقارن** إذا اقتضى الأمر. وفى البداية يجب علينا التعرض لمفهوم الألم لغة وإصطلاحاً.

## الألم لغة وإصطلاحاً:

### تعريف الألم لغة:

ألم - ألماً: وجع فهو ألم: (ألمه) إيلاًماً: أوجعه، فهو مؤلم وأليم. الألم (فى الفلسفة): هو أحد الظواهر الوجدانية الأساسية. وهى حال نفسية معينة يصعب تعريفها، وتتميز بإحساس مادى أو معنى بعد الراحة، أو بالضيق، أو بالمرض. ويقابل اللذة. وإدراك المنافر من حيث إنه منافر. ومنافر الشيء هو مقابل مالا يلائمة. (تعريفات الجرجانى). هذا وقد اتخذت اللذة والألم مقياساً للخير والشر فى بعض المدارس الفلسفية.<sup>(١)</sup>

### تعريف الألم Pain اصطلاحاً:

الألم هو كيفية نفسية لا يعرف بل يذكر خواصه، ويقابله اللذة، وهو إدراك المنافر ونيل لما هو عند المدرك (بالكسر) آفة وشر من حيث هو كذلك، والمراد بالإدراك العلم، وبالنييل التحقق، فإن التكيف بالشيء لا يوجب الألم من غير إدراك، فلا ألم للجماذ، وإدراك الشيء من غير النيل لا يؤلم، وقال البعض اللذة أمر عدى هو زوال الألم، كالأكل فإنه دفع ألم الجوع، والألم حسى وعقلى.<sup>(٢)</sup>

الألم مصدر ألم يألم، كعلم يعلم، وهو مقابل للذة، والألم واللذة هما من الأحوال النفسية الأولية، فلا يعرفان، بل تذكر خواصهما وشروطهما دفعاً للالتباس اللفظى.

فيقول ديكرت: اللذة هى الشعور بالكمال، والألم هو الشعور بالنقص، وهو أقرب إلى التحصيل من قولهم الألم إدراك المنافى من حيث هو منافى، واللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، لأن الملائم بالجملة أعم من اللذيذ، والألم أخص من المنافى.

ولعل أحسن تعريف للألم هو التعريف المشتمل على ذكر خواص الألم وأسبابه، كتعريف (أرسطو) الذى صححة (هاميلتون) و(ستيوارت مل) فقد جاء فى هذا التعريف أن

(١) إبراهيم مذكور: المعجم الوسيط، ج1، مجمع اللغة العربية، ط3، القاهرة، 1985، ص 25.

(٢) عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، دار الشرقية، ط1، القاهرة، 1990، ص30.

اللذة تنشأ عن الفعل الموافق لطبيعة الكائن الحي، وأن الألم ينشأ عن الفعل المضاد لطبيعته الفاعل، فالألم هو إذن نتيجة فاعلية تزيد على قدرة الفاعل، أو تقل عنها.

والألم نوعان: جسماني ونفساني: فالألم الجسماني ينشأ عن احساسات جسمانية ذات مصدر محدود، كاحتراق اليد، ووجع العين، والألم النفساني ينشأ عن تأثير الميول، والأفكار، والأعتقادات، والآراء، كمثل من يسمع بموت صديق له فيغمه خبر موته.

والألم في نظر المتشائمين ذو طبيعة ايجابية، وهو وحده حقيقي، لأن الحياة في نظرهم نضال مستمر، ورغبة غير مستقرة، وسخط على الحاضر، ونزوع بالأمال إلى المستقبل، فلا يظفر الإنسان بلذة، إلا عند نسيانه شقاء الحياة، وابتعاده بأحلامه عن الواقع. وهذا كله يدل عندهم على أن الألم حقيقة الحياة، وأن اللذة لا تحصل للنفس إلا عند خروجها من الألم.<sup>(1)</sup>

### ميتافيزيقا الألم واللذة:

الواقع أن المشكلة الخلقية - سواء أردنا أم لم نرد - تدور في الأصل حول ضرورة تحويل "بنية اللذة" إلى "إشكال فلسفي" يبعث على التساؤل. ولو كان يكفي أن ينشد المرء اللذة ويتجنب الألم، لكان يكون "كائناً أخلاقياً" لما وجدَ أي فرد أيه صعوبه في أن يكون "صاحب خلق".

فليس من شك في أن البشر جميعاً ينشدون "اللذة" ويعزفون عن "الألم" ولكن فلاسفة اللذة يضيفون إلى ذلك أن "المتعة" هي الكيفية الوحيدة التي تصبح بمقتضاها "الخبرة" ذات قيمة. وبالتالي ذات صبغة أخلاقية. ولعل هذا ما عناه بعض فلاسفة اليونان حينما قالوا إن الإنسان لا يعرف سوى خير واحد هو "اللذة" وشر واحد هو "الألم". صحيح أن التعلق باللذات قد يكون أحياناً مصدر قلق وألم ولكن فيلسوف اللذة لا يريد أن يفكر في المستقبل، لأن التفكير في المستقبل هو مبعث الشقاء ومصدر الهموم. بل هو يريد أن يقتنص اللذة الحاضرة، عالماً أنه ليس للإنسان سوى الساعة التي هو فيها!! ومادامت الغريزة هي المحرك الأول لأفعال الإنسان فإن معيار اللذة والألم هو المعيار الأوحـد لقياس خيرية الأفعال وشريتها.<sup>(2)</sup>

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 123-126.  
(2) زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، مشكلات فلسفية، العدد (6)، مكتبة مصر، القاهرة، 1969، ص115.

الحق أن التألم هو ضرب من الامتحان أو الاختبار لطاقة الموجود الأخلاقي، لأنه محك صلابته الروحية، وميعاد مرونته الأخلاقية، وليس من الضروري أن يكون التألم علامة على الانهيار أو الاستسلام، بل كثيراً ما يكون "التألم" شاهداً على قيام حالة تحرر فعلى، أو توافر يقظة روحية يتم بمقتضاها استنهاض القوة الأخلاقية الكامنة. وعندئذ لا يلبث الفرد أن يقيم الدليل على أنه يملك من "القوة" أو "المقدرة الحقيقية" ما هو أسمى بكثير من كل ما ينطق به نشاطه العادي. ولا بد لنا من الاعتراف بأنه لكل فرد منا قدرة محدودة على احتمال الألم، بحيث إنه إذا زادت البليات التي تنزل بساحته عن "الحد الذي يمكنه احتمالها" فإن الألم قد يقهره وتبعاً لذلك فإن لكل فرد منا "نطاقاً" معيناً يُمكنه في داخله من الإفادة من الألم بوصفة "قيمة"، حتى إذا ما تجاوزت الآلام هذا الحد أو النطاق، لا تلبث أن استحالت إلى قوى مضادة تماماً لكل قيمة<sup>(١)</sup>.

وهنا نلتقى الجانب القبيح من جوانب الألم. فإن من شأن الآلام إذا زادت عن حدها أن تصبح عوامل سلبية هدامة تتبدد معها سائر القيم وإن كانت النقطة التي يتم عندها هذا التحول لا تتحدد بكمية الآلام نفسها، بل بمدى قدرة الفرد على احتمال الآلام<sup>(٢)</sup>.

ويجب علينا الاعتراف بأن القدرة على التألم تسير جنباً إلى جنب مع الرغبة في تحقيق المثل الأعلى. ولسنا هنا في مجال الآلام الحسية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بمطالب الجسم العضوية. بل نحن في مجال الآلام النفسية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بمطالب الشعور الأخلاقي. هكذا تجيء ضرورات الترقى الخلقى أو النمو الروحي فتعرض على الذات آلاماً نفسية عديدة. إذ يشعر المرء بأن شخصيته لا يمكن أن تنمو وتترقى إلا إذا انصهرت في بوتقة الألم. ولاشك أن كل من يشعر بأن ثمة قوة باطنة تدفعه إلى التصاعد والترقى لابد أن يعاني في الوقت نفسه هذا الألم الذي لا علة له سوى شعور المرء بأنه دون ما ينبغي بكثير<sup>(٣)</sup>.

ونجد أننا لا نشعر قط بأننا كنا "سعداء" إلا بعد أن تفارقنا تلك السعادة التي كنا غارقين فيها!! وربما السبب في ذلك أن السعادة تخلق ضرباً من الانسجام بين "الذات"

(١) زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، ص 115.

(٢) المرجع السابق: ص 115.

(٣) زكريا ابراهيم: مشكلة الإنسان، سلسلة مشكلات فلسفية، العدد (2)، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، (ص 108).

و"العالم الخارجى" مما يترتب عليه نسيان الذات لنفسها<sup>(1)</sup>. أما الألم فإنه لا بد من أن يعزلنا على حدة، لأن الشخص الإنسانى حين يتألم فإنه سرعان ما ينطوى على نفسه لى يتجه بانتباهه واهتمامه نحو تلك النيران الباطنة التى تشعل داخله. إننا نتألم فرادى لأن الألم خبرة فردية باطنية. أو بعبارة أخرى إن الإنسان يشعر بوجوده الفردى فى اللحظة التى يتألم فيها بمفرده. ونجد أن هذه الدلالة الميتافيزيقية للألم هى التى تخلع عليه فى الوقت نفسه "دلالة اخلاقية" هامة: لأن كل ما من شأنه أن يرد الذات إلى نفسها، وأن يدفع بها إلى مراقبة نفسها، لا بد من أن يكتسب طابعاً أخلاقياً بوصفه خبرة باطنية تحفز الإنسان إلى الانعكاس على نفسه.<sup>(2)</sup>

### الوعى بالألم ... خبرة ذاتية:

إن الكثيرين يُعرفون الألم بأنه "تلك الحالة التى لانريد أن نعانيها". ولكن من المؤكد أنه على الرغم من أن الإرادة دائماً تقول للألم "لا" إلا أن لخبرة الألم نفسها دوراً هاماً فى ترقية الإرادة. **والحق أن الألم يسير جنباً إلى جنب مع الترقى الروحى.** فإنه ما من شىء عظيم أو جليل قد تحقق فى هذه الحياة البشرية من دون ألم. ولسنا نريد أن نذهب مع كيركجور إلى حد القول بأن: الوجود الإنسانى فى صميمه عذاب، وعذاب دينى على وجه الخصوص.<sup>(3)</sup>

وإن كان كيركجور (1813-1855) قد غالى فى تقرير أهمية الألم، فذلك لأنه فطن إلى أن الآلام النفسية التى نعانيها هى التى تخلع على وجودنا الشخصى كما ماله من فردية وأصالة. وعلى جانب آخر فإن الألم كثيراً ما يبرز الجانب الشخصى من وجودنا، لأنه هو الذى يضطر الذات إلى أن تخلع على حياتها معنى. وإذا كان كثيراً من الناس ينسبون إلى الألم دوراً هاماً فى صميم حياتهم، فذلك لأنهم يشعرون فى قرارة أنفسهم بأن الآلام التى عانوها هى التى كونت معظم الجانب الشخصى من وجودهم.<sup>(4)</sup>

وهكذا نخلص إلى القول بأن الألم قد لا يصبح شيئاً دخلياً نعانيه ونقع تحت تأثيره، بل هو قد يستحيل إلى أداة فعالة تزيد من خصب حياتنا الروحية، وتعمل على صقل

(1) Dagobert D. Runes: Dictionary of Philosophy, Philosophical Library, Inc, 16th edition, New York, p.239.

(2) زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، (ص 206).

(3) المرجع السابق: ص(211).

(4) زكريا ابراهيم: مشكلة الإنسان، ص(33).

شخصيتنا وبشرط أن نجعل منه تجربة ذاتية تزيد من عمق حياتنا الباطنية، وتكون أداة تربية أخلاقية لنفوسنا.<sup>(١)</sup>

فالإنسان يعيش بمفرده، ويموت بمفرده، وكذلك يتألم بمفرده، وربما كانت الصلة وثيقة بين الألم والشعور بالذات، فوجودنا يظل ملتبساً بالوجود الخارجى (وجود الأشياء)، إلى أن نتألم، فنشعر عندئذ بأن وجودنا لم يعد مختلطاً فى غمار الأشياء، فالألم هو الذى يكشف لنا عن وجودنا الفردى فى حدة قاسية تتمزق معها الرابطة التى كانت توثقنا بالكون. ومن هنا يبدو الفارق الكبير بين اللذة والألم، فإن اللذة بطبيعتها "باسطة"، فى حين أن الألم من شأنه دائماً أن يردنا إلى ذواتنا، ويحتبسنا فى وجودنا الفردى. فالذات حينما تستشعر الألم تقبع فى ذاتها، ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الألم وحده هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعانى تجربة الوحده على حقيقتها.<sup>(٢)</sup>

وعلى الرغم من أننا كثيراً ما نحلم باستئصال الشر نهائياً من العالم، إلا أننا نشعر فى قرارة نفوسنا بأن حياتنا الروحية فى صميمها إنما تقوم على هذا التعارض المستمر بين الخير والشر، واللذة والألم. وليس ثمة مخلوق لم يحلم يوماً باستئصال كل ما فى الحياة من ألم، حتى تسود العالم اللذة وحدها. ولكن هذا الحلم الجميل هو ضرب من الاستحالة، إنما اللذة والألم حالتان مرتبطتان ولاسبيل إلى الفصل بينهما على الإطلاق، مثلهما كمثل كفتى الميزان، كل حركة فى إحدى الكفتين من شأنها أن تستتبع بالضرورة تحرك الكفه الأخرى.<sup>(٣)</sup>

ولا يتسع بنا المجال هنا لاستعراض كل مواقف فلاسفة الأخلاق - قديماً وحديثاً - من مشكلة الألم ولكن سوف نعرض لآراء بعض فلاسفة الأخلاق على مر العصور والفترات الزمنية المختلفة.

### الفلسفة الهندية بين التأمل والتألم:

وإذا نظرنا إلى مفهوم الألم نجده قديماً قدم الفلسفة. فالمجتمع الهندى مع اختلافه فى المعتقد، وافتراقه فى الأعمال والغايات، تجمعته معتقدات كادت تكون شعبية، فكانوا يعتقدون أن الابتعاد عن اللذات والزهد فى الرغائب هو السبيل إلى إحراز السرور الأبدى. ويرون أن الجهل والغفلة باعثين على الانغماس فى اللذات والاسترسال فى

(١) زكريا ابراهيم: مشكلة الإنسان، ص 33 .

(٢) المرجع السابق: ص 31-32 .

(٣) المرجع السابق: ص 97-98 .

الشهوات. فيعمدون إلى الحزن والألم، ويحسبون المراقبه على النفس والتأمل فى الذات وسيلتين للعلم والخبرة. مستيقنين أن العلم يهدى إلى السرور والنجاة وينقذ من الحزن والألم. وقد استولى على فكرهم التشاؤم بالحياة فكانت الحياة عندهم مؤلمة، وبدا الكون لديهم مفعماً بالمشاق والمتاعب. فالبحت عن ينباع الألم والتقيب عن منابع البؤس قد غشى أفكار علمائهم. فكانوا يحاولون التخلص من هذا البؤس والعناء، ويعملون صالح الأعمال لينجوا أنفسهم من سوات الحياة وكان هدف أخلاقهم الفوز بالسرور الروحى.

إن أكثر السمات إثارة فى الفكر الفلسفى الهندى، بعد ثرائه وشموله، تتمثل فى **طابعه العملى**، فقد نشأت تأملات حكماء الهند، منذ البداية من محاولاتهم تحسين الحياة. فقد واجه الفلاسفة الهنود العذاب الجسدى، والذهنى والروحى، وسعوا لفهم مبرراته وأسبابه، وحاولوا تحسين فهمهم لطبيعة الإنسان والكون، كما أرادوا استئصال أسباب المعاناة وتحقيق أفضل حياة ممكنة. فلقد استجابت فلسفات الهند لدوافع عملية وتأملية فقد كان على **الصعيد العملى** التعرف على الأشكال المألوفة من المعاناة - المرض والجوع والوحدة - والعلم بأن الموت سيحل فى نهاية المطاف بمن حلت المعاناة بساحته.<sup>(1)</sup>

وكان على الصعيد النظرى حب الاستطلاع الإنسانى الفطرى لفهم التجربة وتنظيمها. ودفعت إعتبارات عملية إلى البحث عن سبل التغلب على أشكال المعاناة المختلفة. وأدت إعتبارات تأملية إلى بناء وصف تفسيرى لطبيعة الواقع والوجود الإنسانى. ولكن هذه الإعتبارات لم تؤخذ بصورة منفصلة، فقد استخدم الفهم والمعرفة المستمدان من الفضول التأملية فى محاولة التغلب على العذاب والمعاناة.<sup>(2)</sup>

**وتنشأ المعاناة نتيجة هوة بين ما يكونه المرء وما يملكه أو، بين ما يريد أن يكونه وما يريد أن يملكه.** فالإنسان الفقير إذ يرغب فى الثروة التى يفتقر إليها، يعانى، والإنسان الذى يرغب فى الخلود، على الرغم من أنه يعلم أن الموت حتمى، يعانى من هذه الحتمية، ولو لم يكن هناك فارق بين ما يكون عليه الإنسان وما يملكه، وبين ما يريد أن يكون عليه وأن يملكه، لما كانت هناك معاناة، وعندما يكون هناك فارق فالمعاناة حتمية. وإن كان الأمر كذلك. فإن حل المشكلة واضح وهو: ينبغى أن يتطابق ما هو كائن وما هو مرغوب فيه.<sup>(3)</sup>

(1) جون كولر: الفكر الشرقى القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، العدد (199)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999، ص (27).

(2) المرجع السابق: ص 28.

(3) جورج طرابيشى: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1987، ص 176-177.

ولكن كيف يمكن هذا التطابق؟ يعتمد أحد المناهج في الحل على مواعمة ما يكون عليه المرء وما يملكه، مع ما يرغب فيه. فإذا كان الإنسان فقيراً، ولكنه يرغب في الثروة، فإنه ينبغي أن يجتهد في جمعها. ويتمثل المنهاج الآخر في مواعمة رغبات المرء مع ما يمكنه، فإذا كان المرء فقيراً ويرغب في الثروة، فإن المشكلة الناجمة عن ذلك يمكن التغلب عليها من خلال هذه الرغبة. وقد تبنت الفلسفة الهندية بصفة أساسية المنظور الثاني. فاختارت الهند التشديد على ضبط الرغبات والانضباط الذاتي والسيطرة على النفس، كشرط مسبق للسعادة والحياة والخيرة. فالسيطرة على الذات، لا إشباع الرغبات هي الطريق الأساسي للقضاء على المعاناة.<sup>(١)</sup>

ونجد أنه بالإضافة إلى سمات الفلسفة الهندية التي تتبع من توجهها العملي، هناك ميل واسع الانتشار في الفكر الهندي لأن يفترض مقدماً وجود عدالة أخلاقية كلية. فالعالم ينظر إليه على أنه مسرح أخلاقي كبير تديره العدالة، وكل شيء خير أو شرير، أو محايد يُكتسب ويستحقه من يصل إليه.<sup>(٢)</sup>

وهناك إجماع واسع الانتشار في الفكر الفلسفي الهندي بصدد اللاتعلق فالمعاناة تنشأ من تعلق المرء بما لا يمكن، بل وحتى بما لا يمكنه أن يملك، ثم تصبح هذه الموضوعات التي يتعلق بها سبباً للمعاناة، مادام لم يحصل عليها أو فقدت منه. ومن هنا فإنه إذا ما أمكن غرس روح (اللاتعلق) بموضوعات المعاناة. فإن هذه الأخيرة يمكن القضاء عليها. وهكذا فإن "اللاتعلق" يتم إقراره كوسيلة جوهرية لتحقيق الحياة الخيرة.<sup>(٣)</sup>

وفي تلك الفترة ظهر في الناحية الشرقية من الهند تبشير أخلاقي يدعو إلى النزوع عن دائرة التقلبات الشخصية اللانهائية. وينادي بالانفكاك عن قيد آلام الحياة، ويعددهم بالسرور الأبدي، واقتلاع الألم واستئصال الحزن. وسرعان ما شاع وانتشر هذا التبشير.<sup>(٤)</sup>

وفي منتصف القرن السادس قبل الميلاد حوالي (563 ق.م) ولد سدهارتا جوتاما (الراهب) في قرية كابيلافاستو، وكان لأبيه ضياع مخصبة ذات أشجار كريمة مثمرة

(١) المرجع السابق: ص 177 .

وكذلك – L. Cranmer. Byng, Dr. S. Kapadia: The Buddha's "Way of Virtue", Translated by: W.D.C. Wagiswara and K.J. Saunders, London, 1927, p(102-103)

(٢) جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص 33 .

(٣) مهرداد مهران: فلسفة الشرق، ترجمة محمود علاوي، مراجعة عبد الحميد عبد المنعم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص 112 .

(٤) عبد السلام خان: الفلسفة الهندية القديمة، ص 56 .

وقصور شاهقة. فنشأ في النعيم وترعرع حتى بلغ الحلم في حياة أبيه وحضانه خالته وتزوج في بيت كريم الأصل وولد له ابنه (راهولا). ولما بلغ مبلغ الرجال صادف بعض نوازل الحياة الإنسانية من المرض والهزم والموت فدهش بها فاضطربت وتتغصت به الحياة الناعمة في قصور أبيه، وأخذ يسلك طريق الزهد والتأمل في الحياة، وظل يفكر في الوصول إلى السرور الذي لا ينقطع، ولكنه في النهاية سئم الحياة ومل الحضارة ونفر عن الاجتماع وذهبت عنه نضارة الشباب وهو في التاسعة والعشرين، وترك الدار وانقطع إلى الكهوف والغابات. وأقام فيها سنين متنسكاً مترهداً، وأفرغ نفسه للرياضات البدنية، وعكف على المراقبات الباطنية يطلب سكينه القلب وطمأنينة الروح ليداوى الأحزان والآلام ويتخلص من متاعب الحياة ويحرز سروراً وفرحاً لا يجانبه ألم.<sup>(١)</sup>

وهنا رأى العالم في تكويناته وتقلباته ومناحيه وقد غلب اللاهوت، فذاق سروراً ما خطر بباله من قبل. وأحاط بمنابع الألم ورأى سبيلاً يهدى إلى تلاشي الأحزان، وزهوق الآلام وأدرك متمناه وتخلص من تقلبات الحياة و تيقظ شعوره وتورت بصيرته واستوى على عرش البوذية. وصار بوذا (أى العارف المستيقظ والعالم المتنور)<sup>(٢)</sup>. وهنا أصبحت للبوذية لها مكانة عظيمة، حتى غدت فكرة عالمية.<sup>(٣)</sup>

وبذلك يعتبر الجوهر الأساسى لمذهب (بوذا) هو فكرة الألم، فالوجود الإنسانى بعيد عن الكمال وحتى أسعد الناس وأوفرهم حظاً يتعين عليه التسليم بقدر من البؤس والتعاسة.<sup>(٤)</sup>

وترى البوذية Buddhism أن آلامنا قد ورثناها من حياتنا السابقة، وهى من سلالة سابقتها وهى من السابقة عليها وهكذا من غير نهاية. فنقلبنا فى أحزاننا ويل مستمر وتعس دائم. ويرى بوذا أن دورة الحياة والممات لا تنقطع بدخول المحسنين الجنة والمسيئين النار، بل إذا استوفوا نصيبهم من الثواب والعقاب رجعوا إلى شقائهم فى هذه الدنيا. وأن المولد والموت كلاهما طوران من هذه الحياة. والحزن البوذى محيط بالعالم كله، يستوى فيه الناس والآلهة فمن يفرع إلى الشهوة والهوى يأخذه الحزن والألم، وهذا الألم

(١) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوى، عالم المعرفة، العدد (173)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ص (217).

(2) T.R.V. Murti: The Central Philosophy of Buddhism, George Allen and Unwin Ltd, Oxford, 1974, P19.

(٣) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص (217).

(٤) حربى عباس عطيتو: فى الفكر الشرقى القديم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005، ص (154).

البوذي قد أغشى الكون وعمه أمد غير متناه، وكأنه حقيقة الحياة، يدوم بدوام الحياة ويستمر باستمرارها، وينقطع بانقطاع الحياة<sup>(١)</sup>.

لقد بحث بوذا عن علة الألم وأسبابه الحقيقيه في الوجود أو العالم فوجدها ترجع إلى كل من الشهوة والجهل. أما الشهوة وخصوصاً شهوة الحياة التي تسبب الولادة بعد كل موت فالجهل يدفع الإنسان إلى حب الحياة والتعلق بمفاتها وتمعن الشهوة في طلب المزيد من اللذة والمتعة، وعلى من يعرف أن الجهل هو سبب شقائه وعلة عودته إلى الحياة فيجب عليه أن يبحث عن المعرفة الحقة التي تمحو جهله ليتخلص من الآلام لأن القضاء على الآلام فيه قضاء على النتائج<sup>(٢)</sup>.

ويتم تعليم البوذية من أجل تحسين نوعية الحياة من خلال إزالة منابع المعاناة، ويشكل مضمون هذه الاستتارة، الرسالة الأساسية للبوذية والتي تتمثل في أبسط صورة في الحقائق الأربع النبيلة، والطريق النبيل ذي الشعاب الثماني والحقائق الأربع النبيلة عند بوذا هي<sup>(٣)</sup>:

(١) هناك معاناة.

(٢) للمعاناة أسباب.

(٣) المعاناة يمكن القضاء عليها من خلال التخلص من أسبابها.

(٤) السبيل إلى القضاء على أسباب المعاناة هو اتباع الطريق الوسط، الذي يشكله الطريق ذو الشعاب الثماني.

#### (١) الحقيقة النبيلة الأولى: هناك معاناة

فيرى بوذا أن هناك معاناة، فالميلاد معاناة، والمرض معاناة، والموت معاناة، ووجود الأشياء التي نكرها معاناة، والانفصال عن الأشياء التي نحبها معاناة، وعدم الحصول على ما نرغب فيه معاناة.

(1) T.R.V. Murti: The Central Philosophy of Buddhism, pp. 256-257.

(٢) حربى عباس عطيتو: في الفكر الشرقي القديم، ص (155).

(٣) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص 224-225.

- جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص (191-201).

- على زيعور: الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 1993، ص ص (276-277).

- حربى عباس عطيتو: في الفكر الشرقي القديم، ص 155-157.

## (٢) الحقيقة النبيلة الثانية: للمعاناة أسباب

فيقرر بوذا أن المعاناة تضرب جذورها في الرغبة التي تسبب تجدد الصيرورة أو الميلاد الجديد، وتصحبها اللذة الحسية، وتسعى إلى الإشباع في التو واللحظة، فالمعاناة يمتد أصلها إلى الرغبة الملحة أو الشهوة، بمعنى أن المعاناة سببها تطلع المرء إلى ما لا يستطيع حيازته، أو الرغبة الملحة في تجنب ما لا سبيل لتجنبه [فمثلاً الرغبة الشديدة في المال عندما يكون المرء فقيراً، تؤدي إلى المعاناة والرغبة الشديدة في الصحة، عندما يكون المرء مريضاً، تقود إلى المعاناة].

## (٣) الحقيقة النبيلة الثالثة: المعاناة يمكن القضاء عليها من خلال التخلص من أسبابها.

يرى بوذا أن توقف المعاناة يكون بالتجرد من الانفعال والتوقف عن طلب الرغبة الملحة والتخلي عنها والتحرر منها وعدم التعلق بها هنا يمكن للفرد التخلص من تلك المعاناة.

## (٤) الحقيقة النبيلة الرابعة: السبيل إلى القضاء على أسباب المعاناة. (اتباع الطريق

الوسط الذي يمثله الطريق ذو الشعاب الثماني):

قرر بوذا أن الوصفة العلاجية للقضاء على أسباب المعاناة يعتمد على طريق البوذية الأوسط وهو الطريق ذو الشعاب الثماني وهي<sup>(١)</sup>:

- |                      |                   |
|----------------------|-------------------|
| ١ - سلامة الرأي      | ٢ - سلامة النية.  |
| ٣ - سلامة القول      | ٤ - سلامة الفعل.  |
| ٥ - سلامة العيش      | ٦ - سلامة الجهد.  |
| ٧ - سلامة ما تعنى به | ٨ - سلامة التركيز |

ويقول بوذا في إطار حديثه عن الحقائق الأربع المقدسة فيقول: "إليك الحقيقة المقدسة عن الدقة فالولادة دقة، الشيخوخة دقة، المرض دقة، الموت دقة، الافتراق عن نحب دقة، وعدم الحصول على ما نرغب دقة".

(1) Allen (G.F): The Buddha's Philosophy, London, 1963, p.38.

ومن البديهي أن ما يقصده بوذا بكلمة "دقة" هو العمق المؤلم الذى تدور عليه الحياة وترجمة تلك العبارة بالألم، بالعذاب، بالشقاء يمكن أن يعرضها لتعليق خاطئ. فليس الألم الذى نحس به عن طريق تجربة الوجد هو الذى يحكم العالم، بل على الأرجح أن ما يتحكم به هو شعور بالحرمان من الحق يأخذ بنا لدى رؤية عالم ليس مماثلاً لنفسه.<sup>(١)</sup>

ومن هنا يؤكد بوذا أنه لا شيء فى الحياة الدنيا مستقر فى مكانه، دائم فى حالة، كل يتدرك فى الانحطاط والزوال، ويتدرج فى الفساد والنفاد والتقلب والتبدل يحفان بكل مولود، فظن بوذا أن الحزن يتولد من بطن الزوال، والألم ينبعث عن فقدان، والزوال توأم النشأة. فكل شيء قد خلق سيهلك وكل شيء قد خلق فهو حزن وألم.<sup>(٢)</sup>

ومن هنا نجد أن البوذية بأسرها فكرة أخلاقية. بل وفلسفة للأخلاق الفردية وشعارها أن الدنيا تعس شديد فليهرب عنها الإنسان، وأن المجتمع البشرى شر فليعتزل عنه ويبتعد ويظل مبتغى الإنسانية هو الجمود لأحزان الحياة وآلامها وحسراتها، وإخماد النفس لمسراتها وملذاتها. وأن الجنة والنار غير مطموحتين إليهما فى السعادة البشرية وكأنهما حلقتان من حلقات الحياة المعادة مرة بعد أخرى.

ووجهة نظر البوذية فى الأخلاق تضع دائماً نصب عينها التحرر من الآلام. أما إحراز السرور فكاد أن يكون غاية غير مباشرة بل ما هو إلا إنعدام الألم.

### مفهوم اللذة والألم فى الفلسفة اليونانية:

أما فلاسفة الإغريق فقد تناولوا مبدأ اللذة والألم تناولاً إيجابياً على العكس من الفلسفة الهندية التى تناولت المبدأ تناولاً سلبياً ورأت أن سعادة الإنسان منوطة بقدرته على تحمل الآلام بطواعية ورضى وإصرار وإماتة الرغبة فى اللذة إماتة كاملة تتيح له أن يتحرر من لهفته على اللذة وخوفه من الألم لأنه فى الوضع المعتاد يظل دائماً بين طلب الراحة والمتعة والفرار من المشقة والأذى والألم.

ومهما يكن من أمر اليونان وتأثرهم أو عدم تأثرهم بما سبقهم من منتوج الفكر البشرى، فإن الأمر الذى لا شك فيه هو أن أثر اليونان فيما تبعهم من المدينيات بالغ أقصى المدى؛ فى حين أن تأثرهم بما سبقهم من المدينيات قليل. ومن هنا نستطيع أن نقول بغير

---

(١) هنرى أرخون: بوذا، ترجمة حسيب عز، سلسلة أعلام الفكر العالمى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، (ص44-45).

(٢) عبد السلام خان: الفلسفة الهندية القديمة، ص (69).

حرج: إنهم بحق رواد الفكر الإنساني والمعرفة على اختلاف صورها. فالمدينة اليونانية أرقى المدن القديمة، فهي خلاصة ما وصل إليه التنقيف العقلي في العصور القديمة.<sup>(١)</sup>  
إن الأدوار التي قطعها الفلسفة اليونانية تنقسم في الغالب إلى ثلاثة عصور:<sup>(٢)</sup>

الأول: الفلسفة قبل سقراط.

الثاني: سقراط والمدارس السقراطية.

الثالث: الفلسفة بعد أرسطو طاليس.

ففي العصر الأول شغلت الفلسفة بدرس الطبيعة وأصل الكون وتميزت بالموضوعية وفي العصر الثاني ردَّ سقراط الفلسفة إلى مجرد تأمل أو مجرد نظر في حياة الإنسان الباطنة أو النفس الإنسانية، وهو عصر امتزجت فيه الناحية الموضوعية بالناحية الذاتية.

يقرر أفلاطون (427ق.م - 347ق.م) في محاوره "الفيلا" وفي الباب التاسع من "الجمهورية"، حيث يستبعد القول بوجود حالة متوسطة من اللذة والألم، مثل حالة الإنسان الذي لا يشعر بالعطش ولا بالجوع فلا يأكل ولا يشرب. وفي هذا السياق يُدلي أفلاطون ببعض الحجج كقوله مثلاً بأن وجود حالة وسطى بين اللذة والألم لا يجعلنا نفهم كيف يمكن لهذه الحالة أن تتحول إلى شعور باللذة أو الألم. ثم إن الإحساس باللذة عندما يزول الألم والأحاساس بالألم عندما تزول اللذة إحساسان يقومان على شعور وهمي. ومن هنا فنحن من جهة نُقر بوجود حالة وسطى بين اللذة والألم لا هي لذة ولا هي ألم بل هي حالة من السكون والإستقرار، ومن جهة أخرى نصرّح بأنه ليس ألد من زوال الألم، أي من الانتقال من حالة الألم إلى حالة السكون، أو بأن زوال اللذة - أي الانتقال من اللذة إلى السكون - مؤلم ومحزن.<sup>(٣)</sup>

وفي العصر الثالث فقد سادت على الفلسفة النزعة الذاتية دون الموضوعية وشغلوا بالإنسان ومصيره.

ونجد أرسطوطاليس (384ق.م - 322ق.م) يقرر أن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم متى طلب الإنسان أحدهما، أو فر من الآخر. ونصل إلى النتيجة المحتومة

(١) اسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1936، ص 17.

(٢) المرجع السابق: ص (34)

(٣) جلال الدين سعد: أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ، ص 116 .

وهى القول بأن علاقة ملكات النفس بالأشياء، لا بد أن تتكيف دائماً بإحدى صورتين؛ فتكون في إحداهما لذة، وتكون في الأخرى ألماً. ولكن هل صحيح أن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة والألم وحدهما، إن كان هناك مجال لإفسادها؟ وهل هذا الحكم الذى يطلقه أرسطوطاليس إطلاقاً، يفيد أن اللذة والألم لا يترتب عليهما توجيه ملكات النفس إلا الفساد؟ هنا نقرر أن النتائج المستتبطة التى تترتب على مقررات أرسطوطاليس، تختلف تماماً عن ظاهر مذهبه، وهى فى جوهرها تؤدى إلى التسليم بأن اللذة والألم مبدأ تصدر عنه أفعال النفس المختلفة. وأن هذه الأفعال فى مجموعها هى ما نسميه الأخلاق.<sup>(١)</sup>

ويرى أرسطو أن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام واللذات. فطلب اللذة يدفعنا إلى الشر، والخوف من الألم هو الذى يمنعنا من فعل الخير. وكذلك يصرح أرسطوطاليس بأن اللذة والألم من جوهر الطبع، لا من الملكات فيقول إن الفضائل لا تظهر البتة إلا بالأفعال والميول، فلا عمل ولا ميل، إلا نتيجة إما اللذة وإما الألم. وهذا هو دليل جديد على أن الفضيلة تتعلق فقط بالآلما ولذاتنا.<sup>(٢)</sup>

ويقرر أرسطو أن الحياة الإنسانية تزدهر حينما يكون الهدف الرئيس هو تحقيق السعادة، فالناس يرغبون فى أشياء كثيرة مثل المال، والسلطة والشهرة أو الحب، ولكنهم يبحثون عنها كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة فالسعادة هى الشيء الوحيد الذى يسعى إليه الإنسان كغايه فى ذاتها ولتجنب الألم.<sup>(٣)</sup>

ويرى أفلاطون أن طبيعة الأشياء على أمرين معينين: اللامتاهى والمتناهى، ومن تمازج الأصلين أو المؤثرين (اللامتاهى والمتناهى) ينتج كل ما ترى فى الطبيعة من جمال وقوة. وإذا نظرنا عند أفلاطون عن طبيعة اللذة والألم. فما هى اللذة؟ وما هو الألم؟ سؤالان لم نعثر لهما على جواب عند أرسطوس. فنجد أفلاطون يقرر أن الألم ظاهرة تصاحب انحلال الوحدة التى يحدثها تمازج المؤثرين الرئيسين "اللامتاهى والمتناهى". وأن اللذة ظاهرة تصاحب رجوع المؤثرين إلى وحدتهما. ومن ثم يمايل بين اللذة والألم القائمين على الحالات الطبيعية، باللذة والألم الناتجين عن الترقب، أى القائمين على الحالات النفسية.<sup>(٤)</sup>

(١) المرجع السابق: ص (166).

(٢) المرجع السابق: ص 162-163.

(3) John Hospers: Human Conduct "Problems of ethics" Harcourt Publishers, U.S.A., 1996, P.40.

(4) John Hospers: Human Conduct "Problems of ethics", pp21-22..

## جدل اللذة والألم عند الرواقيين والأبيقوريين

ومن هنا ربط اليونان بين اللذة والألم. أما عن مذهب اللذة فينقسم إلى قسمين هما: (١)

**الأول:** مذهب اللذة السيكولوجي: وهو أقرب إلى النظرية النفسية منه إلى المذهب الفلسفي، ويقتصر على بحث سلوك الناس الفعلي، فاللذة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه بوصفه غاية في ذاته، والأهتمام الوحيد للأخلاق في هذا المذهب هو الطريقة التي يمكننا بها تحقيق أكبر قدر من اللذة أو النجاح إلى أقصى حد في تجنب الألم (٢).

**ثانياً:** مذهب اللذة الأخلاقي: هو أقرب إلى الفلسفة، إذ تهتم الأخلاق بوضع معايير السلوك، ويقتصر على بحث ما ينبغي أن يكون. فهو مذهب يقضي بأن من حق الإنسان طبيعة وعقلاً أن يعمل للحصول على اللذة وأن الواجب على كل فرد ينحصر في العمل للحصول على أكبر قسط من اللذة أو من رجحان اللذة على الألم سواء لنفسه أم لغيره من بني الإنسان عامة. وينقسم مذهب اللذة الأخلاقي إلى صورتين هما: (٣)

١- مذهب اللذة الأناني (الفردى) وهو مذهب مميز للتفكير اليوناني القديم، ويرى أنصاره أن كل تقويم للسلوك على أنه خير أو شر، صواب أو خطأ ينبغي أن يتم بالقياس إلى الفاعل، أى على مقدار ما يجلبه الفعل من لذة أو ألم للفاعل شخصياً.

٢- مذهب اللذة العامة: وهو مذهب مميز للتفكير الفلسفي في الحديث وأنصار هذا المذهب معيارهم أقل أنانية، فهم يرون أن أى سلوك ينبغي أن ينظر إليه على أساس قيمته لجميع الأشخاص الذين يتأثرون به. أى على أساس مقدار اللذة والألم الذى يجلبه لكل فرد فى الجماعة الكاملة التى يتعلق بها الفعل.

ونجد القورينائية وهى مدرسة تقول بمذهب اللذة فى الأخلاق أسسها أرسطوبس القورينائى الذى أكد أن كل ما نفعله إما طمعاً فى اللذة أو خوفاً من الألم. وأن اللذة هى غاية الإنسان فى الحياة لأنه مفطور عليها منذ نعومة أظفاره، وأنه حين يحصل عليها لا يطلب شيئاً آخر، فاللذة خير مهما كان منشؤها على أن التخلص من الألم ليس لذة أبداً ولا انعدام اللذة ألماً، وذلك لأن اللذة والألم يرجعان إلى الحركة. فمتى كانت الحركة هادئة أو

(١) حربى عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفى عند صغار السقراطيين، دار النهضة العربية، بيروت، 1991، ص 77.

(2) Dagobert D. Runes: Dictionary of Philosophy, p.123.

(٣) حربى عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفى عند صغار السقراطيين، ص 78.  
-John Hospers: Human Conduct Problems of Ethics:, p (113-114).

لطيفة أعقبها إحساس مُرضٍ أو سار، ومتى كانت الحركة عنيفة أو قوية تولد عنها إحساس بالألم. فالخير مرتبطٌ باللذة والشر مرتبطٌ بالألم.<sup>(١)</sup>

ومن هنا يرى أرسطوبس (ممثّل القورينائية) أن الإغراق في طلب اللذة يفرض صاحبه إلى الألم ويجلب له المحن، والحكيم هو الذى يتروى في طلب لذاته ويتدبر نتائجها، ومن ثم يضبط رغباته ويسيطر على شهواته.<sup>(٢)</sup>

أما أبيقور - (341ق.م - 270ق.م) الأبيقورية - فنجدّه يدعو إلى الناحية السلبية من اللذة. فيقول أن الخير الأسمى ليس في اللذة، بل في التحرر من الألم؛ وأن اللذة العقلية؛ هي أسمى اللذات جميعاً.<sup>(٣)</sup>

ويلاحظ أن موقف أبيقور من اللذة هو موقف إحياء للتراث القديم خاصة القورينائية، ومحاولة بحثه من جديد. فقد ذهب أبيقور كما ذهب سلفه أرسطوبس إلى أن اللذة هي الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى، وليس للفضيلة قيمة في ذاتها، ولكن قيمتها تستمد من اللذات التي تقترن بها. ولكنه عدل مدلول اللذة. فكل لذة من وجهة نظره خير مالم تقترن بالألم، كما أن الألم إذا نجمت عنه لذة وجب طلبه، ومن ثم دعا إلى الحياة السعيدة. ولقد أثر أبيقور اللذات الروحية والعقلية على اللذات الحسية لأن الجسم يحس باللذة والألم ما بقيا ولا يستطيع أن يذكر آثارها بعد انتهائهما ولا أن يتوقع حدوثهما في المستقبل. فكان اللذة عنده مجرد اللذة القائمة على الخلو من الألم.<sup>(٤)</sup>

ويذكر أبيقور أن النفس دائماً ما تختار اللذة وتتجنب الألم بفعل وازع طبيعي بعيداً عن العقل، ومن ثم فعلم الأخلاق تماماً كعلم الطبيعة يهتم بما هو كائن وليس بما ينبغي أن يكون، والمصدر الذى يستقى منه معلوماته هو نفس المصر الذى يستقى منه علم الطبيعة معلوماته وهو مجال التجربة والخبرة التى تتكون من الانطباعات التى تنقلها سلسلة الإدراك الحسى المطرد. ويلاحظ أنه رغم اقضاء أبيقور للعقل جانباً، إلا أنه غير قانع بأن

- 
- (١) حربى عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفى عند صغار السقراطيين، ص80  
- Robert L. Arrington: Western Ethics "An Historical Introduction, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, p.95.  
(٢) حربى عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفى عند صغار السقراطيين ص 82 .  
(3) John Hospers: Human Conduct "Problems of Ethics", P(44).  
- إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص 95 .  
(٤) حربى عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفى عند صغار السقراطيين، ص 85.  
- جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم، ص (111-114).  
- Robert L. Arrington: Western Ethics "An Historical Introduction" (p.104).

اللذة هي غاية الأخلاق لأنه اعتبر أن العلاقة قائمة بين اللذة والخير هي نتاج مباشر للتجربة الشخصية؛ فكأن أبيقور هنا يعتبر أن اللذة هي الخير الأول وأنها هدف الحياة وغايتها وأن الألم شر خالص.<sup>(١)</sup>

وعند أبيقور اللذة لا يمكن أن تتحقق في واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتداداً إلى غير نهاية. ولما كان هذا مستحيلاً فإن كل لذة في الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدراً للشر والألم. فأبيقور يتفق مع أفلاطون في أن اللذة مصدرها دائماً ألم تتبع منه، أي أن كل لذة تفترض ألماً مزدوجاً لها. فاللذات الإيجابية تفترض ضرورة الآلام، بينما اللذات السلبية لا تفترض ألماً. إنما هي تفترض باستمرار الخلو من كل ألم، أي أنها أفضل بكثير من اللذات الإيجابية، لأنها لا تتضمن على وجه العموم أي ألم، فالأصل في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم ومن الخطأ أن يُظن الأمر على العكس من هذا.<sup>(٢)</sup> وبذلك يكون أبيقور قد قرر أن اللذة هي التحرر من الألم.<sup>(٣)</sup>

ويقرر أبيقور أن الألم هو احساس دائم بالشر، أما اللذة فهي احساس دائم بالخير. وإن المبدأ الأساسي القائل بأن اللذة هي الخير والألم هو الشر يشكل أساساً للتصرف والسلوك الأخلاقي، وأن المشكلة الأخلاقية تتمثل ببساطة في تعريف البشر كيفية الوصول إلى اللذة، ولما كانت اللذة هي غاية الحياة فلا يوجد فارق أو تمييز بين أنواع اللذات إلا في الكم، فغاية السلوك هو الإبقاء على اللذة.<sup>(٤)</sup>

ونجد أن غزو الفلسفة اليونانية للرومان كان ضئيل الشأن في مجال الأخلاق، وإن صادف المذهب الأبيقوري أتباعاً بين الرومان مهينين لاعتناقه، وكان إقبال الرومان على فلسفة الرواق الأخلاقية أعظم. ومنذ القرن الأول حتى القرن السابع اتصلت فلسفة اليونان بالشرق ودياناته وتحولت الفلسفة إلى الدين والتصوف. ويجب علينا هنا أن نشير إلى الأفلاطونية المحدثة التي كان أكبر أعلامها **أفلوطين** وقد كان يعتقد مع أستاذه الأول فيلون

---

(١) حربى عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهلينيستي) أورينتال، الإسكندرية، 2007، ص ص (159-160).

(٢) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص87.

- Robert L. Arrington: Western Ethics "An Historical Introduction, pp. 96-97.

(٣) حربى عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان "العصر الهلينيستي"، ص(163)

- Dagobert D. Runes: Dictionary of Philosophy, p93.

(٤) سعيد مراد: السعادة عند فلاسفة الإسلام: ص162.

السكندري أن قهر شهوات الجسم قهراً كاملاً ضروري لتطهير النفس، ومضى فى هذه النزعة التزهدية إلى أقصى أمادها تلميذه فروريوس السورى.<sup>(١)</sup>

ولا يتسع بنا المجال هنا إلى أستعراض مواقف فلاسفة الأخلاق - قديماً وحديثاً من مشكلة الألم، ولكن لا يسعنا المجال هنا أن نقول إن الأقدمين لم يكونوا يعترفون بما للألم من قيمة أخلاقية خاصة، ومن ثم فقد بقيت مذاهبهم الأخلاقية - فى معظمها - مذاهب لذة أو مذاهب سعادة.

والظاهر أن الفلاسفة العقليين قد اقتصرُوا على النظر إلى الألم أو العذاب بوصفه مظهراً من مظاهر الشر، وبالتالي فإنهم لم يستطيعوا أن يروا فيه سوى مجرد حرمان أو نقص لا بد من العمل على تجنبه أو التحامى منه.

### الفلسفة المسيحية ... ومفهوم الألم

ثم جاءت المسيحية فوقفت من الألم موقفاً مختلفاً كل الاختلاف، وإن لم يكن ذلك من وجهة نظر أخلاقية صرفة. فالمسيحية رأت فى العذاب أو الألم رافعة أخلاقية، فاعترفت بما للألم من تأثير محرر على النفس البشرية، ولقد لاحظ الكثير من رجالات المسيحية أن "العذاب الخلقى" هو فى بعض الأحيان واسطة نجاح لإطلاق قوة باطنية دفينه وقالوا عنها إنها ذات طابع سرى غامض.<sup>(٢)</sup>

ونجد أن معظم الديانات الكبرى تعلق أهمية عظيمة على الألم. حتى لقد ذهب كيركجور فى تفسيره للمسيحية إلى أن الألم هو العلامة التى تميز الإنسان المتدين لأن الألم يعنى العزلة الروحية، والشعور بالتناقض الحاد بين المتناهى واللامتناهى. ويقرر كيركجور أن الألم هو الجو الروحي الذى يعيش فيه الإنسان المتدين وإن لم يكن هو الجو الأوحد الذى يستطيع أن يتنفس فيه. وحينما يريد الله أن يوثق العلاقة بينه وبين الإنسان (إنسان ما) فإنه يستدعى رفيقه الأمين الذى هو الهم، وينبّه عليه بأن يلاحقه أينما توجه ويشدّد عليه بأن يلازمه فى كل خطواته!! وهكذا يصبح الهم، حليف الرجل المتدين فيظل الألم هو الصديق الأوحد الذى يلازم المسيحي كالظل لا يفارق صاحبه.<sup>(٣)</sup>

(١) توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960، ص (111-110).

(٢) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص 208 .

(٣) المرجع السابق: ص (213).

- انظر: عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966، ص (80-81).

## اللذة والألم فى الفلسفة الإسلامية:

وإذا نظرنا إلى فلاسفة الإسلام نجد أبا بكر الرازى يقرر أن اللذة ليست بشيء سوى الراحة من الألم، ولا توجد لذة إلا على أثر ألم. ويقرر الرازى من ناحية أخرى أن اللذة إذا استمرت صارت ألماً. ويؤكد من ناحية ثالثة أن اللذة حس مريح بينما الأذى فهو حس مؤلم. وتلك هى أشهر تعريفات اللذة كما ذكرها الرازى والتي تدور حول مفهوم واحد وهو أن اللذة ليست إلا العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها، فالألم والأذى يحدث بالخروج عن الطبيعة، واللذة تحدث حين الرجوع إلى الطبيعة بعد الخروج منها.<sup>(١)</sup>

أما الكندى فقد جعل السعادة طهاره النفس وتصفيتها واتصالها بالنور الخالص. فقد جعل التخلص من الأحزان ودفع الآلام ومشاهدة العالم العقلى من مظاهر السعادة وعلاماتها. وقد حدد أهم مظاهر السعادة وأبرز علاماتها والوسائل التى تحققها فى رسالته فى الحيلة لدفع الأحزان على النحو التالى:-<sup>(٢)</sup>

(١) أن النفس الفاضلة والأخلاق العادلة تأنف من تملك الرذائل وتطلب التحصن من آلامها.

(٢) عرف الكندى الحزن بقوله: "إن الحزن ألم نفسانى يعرض لفقد الأشياء المحبوبة والمطلوبة فقل إن الحزن هو عارض لفقد محبوب أو لفوت مطلوب.

(٣) إن شفاء النفس ومصلحتها وإشفاءها من آلامها مقدم على مصلحة البدن وإشفاؤه من آلامه كفضل النفس على البدن. فالنفس سائس والبدن مسوس، والنفس الباقية والبدن دائر، ومصلحة الباقى والعناية بتقوية وتعديله أصلح وأفضل من إصلاح وتعديل الدائر لا محالة الفاسد بالطبع. ومن هنا تصبح السعادة عند الكندى هى التحصين من الآلام.

## مفهوم الألم والتضحية .... رؤية معاصرة

وعلى الجانب الآخر نجد أن الألم يسير جنباً إلى جنب مع الترقى الروحى، فإنه ما من شيء عظيم أو جليل قد تحقق فى هذه الحياة البشرية من دون ألم. ولسنا نريد أن نذهب مع كيركيجارد إلى حد القول بأن "الوجود الإنسانى هو فى صميمه عذاب، وعذاب دينى على وجه الخصوص وإنما حسبنا أن نقول إن التاريخ البشرى نفسه شاهد بأن

(١) سعيد مراد: السعادة عند فلاسفة الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1992، ص (39-40).

(٢) المرجع السابق: ص (26-28).

الإنسانية قد اضطرت إلى أن تجتاز أفسى التجارب والمحن، من أجل الوصول إلى مرحلة أسمى من الرقى. (١) فيرى كيركيجور أن المعاناة هي التي تدفع الشاب إلى طلب الدين، فالوجود أصبح لا يعنى شيئاً بالمرّة بالنسبة إليه. (٢) وبذلك نجد أن الإيمان بالنسبة لكيركيجور هو طريق التخلص من الآلام والمعاناة. والواقع أننا قد نكون على حق حينما نقيس مدى رقى الجماعة (كما هو الحال بالنسبة للفرد) بما عانته من محن. وما مر بها من تجارب. وهنا يتجلى الفارق الكبير بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر.

**فالإنسان البدائي** لا يكاد يعرف كل تلك الآلام العديدة المتنوعة التي تأتي بها الحضارة الإنسانية كلما أوغل الإنسان في سبيل التقدم والرقى في حين أن المتحضر يعاني الكثير من الآلام بسبب ترقى حساسيته ونضج وعيه ورقة شعوره. ومن هنا فقد لاحظ كثير من الباحثين أن الإنسان البدائي يكاد يحيا في شبه سرور دائم، حتى أنه ليجهد كثيراً من الآلام البسيطة الأولية التي يعانها الإنسان المتحضر. (٣)

وهكذا تقل لدى الرجل البدائي درجة الإحساس بالألم، وتضعف لديه القدرة على تمييز المواقف الأليمة، بينما تعمل المدنية - لدى الرجل المتحضر - على زيادة إحساسه بالألم، وتقوية قدرته على إدراك المواقف الأليمة. وليس غريباً أن يكون من آثار الحضارة البشرية تزايد آلام الفرد والجماعة. فإنه لمن الواضح أن تعدد أسباب الحياة لآبد من أن يفضي إلى تنوع آلام الإنسان. ولعل هذا ما عناه ماكس شيلر حينما قال أن المدنية تزيد من عمق الآلام البشرية، لأنها في الوقت نفسه تفتح أمام الإنسان المتحضر مجالاً واسعاً لضروب كثيرة من المسرات. وسواء أردنا أو لم نرد، فإنه لآبد لنا من أن نشترى حضارتنا بأفدح الأثمان، لأن علينا أن نقبل ما يجئ معنا من آلام ومصاعب ومحن. (٤)

وقد حاول ماكس شيلر (1874 - 1928) أن يُظهرنا على الدلالة النفسية العميقة للألم فقال إن العلاقة وثيقة بين الألم والتضحية لأن الألم في صميمه تضحية بالجزء من أجل الكل، أو هو تضحيه بما له قيمة دنياً من أجل ماله قيمة علياً. وكذلك الصلة وثيقة بين الألم والموت، لأن الألم موت للجزء، ولكنه موت يتحقق من ورائه إنقاذ الكل. (٥)

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص 107 .

(٢) على عبد المعطى محمد: سورين كيركيجارد "مؤسس الوجودية المسيحية"، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، ص 262.

(٣) زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص 107 .

(٤) المرجع السابق: ص 30 .

(٥) المرجع السابق: ص (108) .

ويرى شيلر أن التعاطف ظاهرة نفسية هامة، وفعل يشارك بمقتضاه الشخص فى آلام شخص آخر أو مسراته، ويقسم شيلر التعاطف إلى ثلاثة أنواع:<sup>(١)</sup>

(١) تعاطف يتم عن طريق "التأثر الوجدانى" المشترك، كأن يكون الوالدان بإزاء جثة طفلهما الميت، فيشعران بنفس الألم شعوراً مشتركاً.

(٢) تعاطف يتم عن طريق المشاركة فى ألم الآخر بوصفه ألمه هو. وهنا نكون بإزاء أصدقاء وجدانية تتواصل من خلال المشاعر، دون أن يفقد كل منها استقلاله الذاتى.

(٣) وأخيراً يتحدث شيلر عن تفاهم وجدانى يستطيع المرء عن طريقه أن يفهم مثلاً قلق شخص ينتحر، دون أن يستشعر هو نفسه ما يشبه هذا القلق. فنحن هنا بصدد تعاطف يقوم على الفهم.

وليس من شأن الألم - فيما يقول هارتمان (1882 - 1950) أن يتسامى بالشخصية البشرية، وأن يزيد من عمق إحساسها الخلقى، بل إن الألم يزيد من قدرة الإنسان على الإحساس بالسعادة. والدليل على ذلك أنه من شأن "خبرة الألم" أن تكسب المرء إرهافاً وعمقاً يجعلان منه مخلوقاً رقيقاً يتمتع بقدرة أعظم على تذوق السعادة. والواقع أن الشخصية التى صهرتها الآلام لا تعود تجزع لأتفه المخاوف، وتقلق لأصغر الأحداث، بل تقف فى وجه مصيرها بقلب ملؤه الشجاعة.<sup>(٢)</sup>

وقد علق بعض الفلاسفة على الألم أهمية كبرى فى عملية تكوين الشخصية كما فعل برديائف حينما ذهب إلى أن تحقيق الذات فعل أليم لا يتحقق بدون عناء ومشقة. فإن مأساة الوجود الإنسان إنما تنحصر فى تلك العملية الشاقة التى تقوم بها الذات حينما ترفض كل نفعية سهلة. حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال، وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة؛ أم من أسر المجتمع، فإننا فى كل تلك الحالات لابد من أن نشعر بما تستلزمه عملية التحرر من مجاهده، وألم ومشقة.<sup>(٣)</sup>

وهكذا نرى أن هذا الفيلسوف - برديائف (1874 - 1948) - رأى فى "التحرر" السبيل الأوحى للوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة. وقد جعل من "الألم" الجسر الضرورى الذى لابد للذات من أن تمر به فى طريقها إلى الحرية. وليست الحرية فى النهاية سوى الروح نفسها.<sup>(٤)</sup>

(١) زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ج1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، ص ص 385-384.

(٢) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص 217 .

(٣) زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص 106 .

(٤) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص 211 .

بينما نجد الفيلسوف الألماني هيغل (1770 - 1831) يُدخل الألم في صميم فلسفته الميتافيزيقية فيما عُرف في مذهبه بالسلب أو القوة السالبة. ونحن نعرف أن كل فلسفة هيغل الجدلية ترتكز أولاً وبالذات على مبدأ التناقض الذي هو بمثابة القوة المحركة لكل ما في الوجود من كائنات. وما الألم في رأى هيغل سوى المظهر الشعوري لهذا التناقض الذاتي تستشعره الذات في صورة "نقص داخلي" لا مجرد ظاهرة خارجية أو واقعة موضوعية. والحق أن الألم ميزة كبرى قد اختصت بها الكائنات الواعية بحيث إنه كلما تزايد حظ الإنسان من السمو ازدادت بالتالي قدرته على التألم. ويذهب هيغل إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الأفعال العظيمة لا تتبع إلا عن حالة نفسية عميقة من العذاب والمعاناة<sup>(١)</sup>.

وإذا نظرنا إلى شوبنهاور (1788 - 1860) فنجده يؤكد على السعادة السلبية فيرى أن الحياة شر كلها، ولا مكان فيها للسعادة اللهم إلا السعادة السلبية وهي انتفاء الألم واختفاؤه إلى حين. فيرى شوبنهاور أن الإرادة شر، بدليل ما نشاهده في العالم من آلام ومأس ثم يقول إن جوهر الإرادة نزوع لا يهدف إلى شيء ولا يسعى إلى غاية معينة لذلك فهو شر.<sup>(٢)</sup> ويؤكد على الجانب الآخر أن الألم هو القيمة الإيجابية. فالحياة الإنسانية ليست لهواً ومرحاً بقدر ما هي حياة جدٌ وعناء.<sup>(٣)</sup>

ويعتقد شوبنهاور أن علو الفرد على الموت لا يتأتى له إلا بوصفه شيئاً في ذاته، فالإرادة إذن هي التي تهينا القوة للتغلب على فكرة الموت والعلو عليها. فنحن لا نخاف الموت لأننا نتألم منه، بل على العكس، إننا قد نختاره للهروب من الألم. فالألم والموت شيئان منفصلان. وكم من إنسان يتألم أبشع الآلام ويكون الموت قريب إليه، ومع ذلك فإنه يبذل كل ما في وسعه ليؤخر حلوله ولو لحظة واحدة برغم أنه سيخلصه من آلامه جميعاً. فالفرد يرتبط بالحياة ولذلك فالموت بالنسبة إليه الفزع الأكبر. وذلك لأنه لا يستطيع أن يرى عبر الموت والحياة ذلك العالم الآخر الذي بشر به معظم الفلاسفة والأنبياء وهو عالم الشيء في ذاته.<sup>(٤)</sup>

والموت والحياة عند شوبنهاور وهمان كبيران، فلا الحياة يمكن أن تغري الفرد الذي آمن بالعالم الآخر، ولا الموت يمكن أن يخيفه بالخروج من عالم جوهره الشقاء الدائم،

(١) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص 208-209 .

(٢) فؤاد كامل: الفرد في فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991، ص90.

(٣) نازلي اسماعيل حسين: الفلسفة المعاصرة، مكتبة سيد عبد الله وهبه، القاهرة، 1987، ص ص 225-226.

(٤) فؤاد كامل: الفرد في فلسفة شوبنهاور، ص84 .

والعذاب المقيم. فالموت والحياة كلاهما سراب خادع. ورغم أن شوبنهاور يتظاهر بعدم الاكتراث تجاه الحياة والموت وما يتبعهما من آلام ومخاوف نراه يؤكد دائماً أن جوهر الحياة هو الشقاء، فكأن شوبنهاور وفلسفته هروب من الحياة ومن ثم من آلامها وشقائها وأحزانها. فإذا كان شوبنهاور يريد القضاء على الحياة - الإرادة - فما ذلك إلا هروباً من الألم وتجنباً للمتاعب والمشاكل التي تثيرها الحياة. لذلك فنحن نرى أن فلسفة شوبنهاور فلسفة تنتصر على الألم لا بأن تنفيه ولكن بأن تعانیه وتعلو عليه.<sup>(١)</sup>

فيؤكد شوبنهاور أن الحياة تتأرجح كالبندول يميناً ويساراً من الألم إلى الملل وهما العنصران اللذان تتألف منهما الحياة جملةً. ولما كانت حياة الفرد سلسلة من الحاجات والآلام التي تنتهي لتبدأ من جديد، لم تكن السعادة شيئاً إيجابياً وإنما هي سلبية في ماهيتها، فلا وجود للسعادة في ذاتها، وإنما تأتي السعادة لنفي ألم من الآلام.<sup>(٢)</sup>

وهذه الصورة المظلمة التي يرسمها شوبنهاور لحياة الإنسان ليس لها غير نتيجة واحدة هي أنه من الأفضل للفرد إذا خيّر أن يختار العدم، وأن يؤثر الموت. ولو أن الموت انتحار، معناه العدم المطلق لانحدر الناس جميعاً. ولكن الانتحار لا يصلح ما أفسده الوجود. والعزاء الوحيد عما في الحياة من شر هو قصرها وهذا أفضل ما فيها.<sup>(٣)</sup>

ونجد شوبنهاور قد بنى نظرية في "سلبية السرور" وهذا راجع إلى أنه عجز عن الشعور بما في الحياة من قيم إيجابية كفرح الآخرين وسعادتهم. لذلك قد اتجهت فلسفته الأخلاقية كلها اتجاهاً لا يستطيع أن يعثر فيه إلا على الألم، والألم وحده. فحب شوبنهاور للألم أكثر من حبه للغير. فنظرية شوبنهاور في الأخلاق تخفى نوعاً من القسوة تجاه آلام الآخرين. وهذا ما يبدو واضحاً حيث لم يكن يستطيع أن يخفى سروره من آلام أصدقائه ومتاعبهم وهمومهم، بدلاً من أن يعمل على عزائهم ومساعدتهم معنوياً ومادياً. وكان يجد في هذه الآلام مناسبة لإقناعهم بصحة مذهبه. فيقرر أننا إذا لم نجد الألم، كان علينا أن نخلقه خلقاً حتى يمكننا من ممارسة الشفقة في مثل هذه المناسبة. وكل من يقتنع بمذهب شوبنهاور يجد راحة خاصة كلما رأى آلام الغير، لأن هذه الآلام هي التي تجعله قادراً على أن يبدو طيباً وشفوقاً.<sup>(٤)</sup>

(١) فؤاد كامل: الفرد في فلسفة شوبنهاور: ص 85 .

(٢) المرجع السابق: ص 88 .

(٣) المرجع السابق: ص 89 .

(٤) المرجع السابق: ص 119-120 .

وأخيراً نجد **فردريش نيتشه (1844 - 1900)** الذى تناول مشاعر "اللذة والألم" تناولاً جديداً، فيرى أن اللذة شعور بالقوة يُعبر عن غياب الألم، وبذلك يكون الحكم الخاص بما تثيره اللذة والألم من شعور معتمد على درجة القوة، فليست اللذة سوى عرض من أعراض الشعور بالقوة وهى ليست دافعاً، بقدر ما هى شعور مصاحب، ولا توجد أية قوة فيزيائية ديناميكية أو سيكولوجية باستثناء إرادة القوة. ويرى نيتشه أن اللذة والألم يعبران عن حالة عرضية، فهما أحكام تقويمية من الدرجة الثانية. ونجد أن نيتشه ينكر النظرية السيكولوجية التى تفترض أن البحث عن اللذة وتجنب الألم هما الدافعان الأساسيان للسلوك الإنسانى. ويرى أنهما ظاهرتان مصاحبتان فى معركة النزاع من أجل مزيد من القوة. فاللذة هى الشعور بالقوة المتزايدة، والألم نتيجة لاصطدام إرادة القوة بعائق ما، كما أن "الإنسان السعيد" هو نموذج "إنسان القطيع" كما يرى نيتشه.<sup>(١)</sup>

وعلى ذلك فإن البحث عن القوة هو بحث عن عوائق للتغلب والانتصار عليها فيما يسمى "بمكافحة الألم" حيث إن الألم هو المقوم الطبيعى لكل حدث حيوى ولا يمكننا فصله بسهولة عن طبيعة الأشياء. أما اللذة فهى تجربة للتغلب والانتصار على عائق ما، وليس الحفاظ على الذات سوى نتيجة غير مباشرة لذلك الصراع.<sup>(٢)</sup>

وثمة نوعان من الألم عند نيتشه أحدهما: ينتج عن كبت إرادة القوة ويمثله الإنهاك والإعياء. ويدل على تداعى القوة. والآخر: يستثير الشعور بالقوة. وهناك نوعان مناظران من اللذة. لذة الانتصار وهى عكس لذة النوم والتكاسل لأن المنهك عديم الراحة والاسترخاء والسلام. ويجدها فى سعادة الأديان والفلسفات العدمية. ولذة الانتصار يشعر بها من يريد الفوز وهزيمة الخصوم. ولا يميز علماء النفس بين هذين النوعين من اللذة.<sup>(٣)</sup>

ويتضح مما سبق أن فلسفة القوة عند نيتشه تتضمن إنكاراً لمبدأ اللذة كمعيار سيكولوجى أخلاقى. وتذهب إلى أن الأفعال الإنسانية تجليات لإرادة القوة، كما يربط نيتشه بين اللذة والألم، ويرى أن المعاناة مرحلة ضرورية فى الطريق إلى اللذة النهائية وأنه لا يمكن الشعور باللذة بدون المعاناة. فاللذة والألم توأمان وفى كل شعور بالمرح والسعادة يوجد شعور بالألم ... المرح أعمق من الألم.<sup>(٤)</sup>

(١) صفاء عبد السلام جعفر: محاولة جديدة لقراءة فردريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2011، ص 317-318.

(٢) المرجع السابق: ص 318.

(٣) عبد الرحمن بدوى: نيتشه، سلسلة الفلاسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1939، ص 218-219.

(٤) صفاء عبد السلام جعفر: محاولة جديدة لقراءة فردريش نيتشه، ص 319-320.

- Robert L. Arrington: Western Ethics "An Historical Introduction" p.372.

ويؤكد نيتشه على أن الشفقة في كل أخلاق نبيلة تعبر عن الضعف، وأن شوبنهاور كان محقاً عندما رأى أننا ننكر الحياة، ونجعلها خليقة بهذا الإنكار عندما نشعر بالشفقة. فالشفقة في رأى نيتشه هي العدمية العملية أو ممارسة العدمية. وهى الغريزة الكئيبة المعدية التي تحبط الغرائز الأخرى، وتحبط سعيها إلى حفظ قيمة الحياة وإعلائها. فهى غريزة تبقى على كل ما يثير البؤس، كما أنها أحد الوسائل الأساسية المساعدة على التدهور، وتحملنا على الاعتقاد في العدم.<sup>(١)</sup>

وإذا تأملنا فكرة الشفقة عند نيتشه فنجد أن الأخلاق المسيحية - والدينية بوجه عام - تجعل منها شعوراً نبيلاً يحتل موقع الصدارة من مشاعرنا الأخلاقية. ولكن هل هى شعور أخلاقي نبيل بحق؟ إن ظاهرها هو التعاطف مع الآخرين، والرغبة فى مشاركتهم كل أحاسيسهم، ولكنها تنطوى مع ذلك على نفس الخداع الذاتى الذى لاحظناه فى الاتجاه العام للأخلاق عنده. فما هى فى واقع الأمر إلا آتانية مستترة: ذلك لأننا كثيراً ما نشفق على الغير لخوفنا من أن يحدث لنا مثل ما حدث لهم، بحيث إننا نرمى من عطفنا عليهم إلى الدفاع عن أنفسنا ضد احتمال وقوع مثل هذا الضرر لنا. أو نحمل أنفسنا من الشعور المؤلم الذى ينتابنا كلما صادفنا مثل هذه الأزمات. فنحن نشفق وفى ذهننا حالتنا نحن، لا حالة الآخرين.<sup>(٢)</sup>

ولم يجانب نيتشه الصواب حين قال: إننا لو عمدنا إلى امتحان حياة الأفراد والشعوب، لوجدنا أن أفضلها وأكثرها إنتاجية هى تلك التى صهرتها الآلام. ويقرر نيتشه أن الألم - مثله مثل اللذة - هو أداة فعالة من أدوات المحافظة على بقاء النوع. ولو لم يكن الألم كذلك لتم القضاء عليه منذ زمن بعيد.<sup>(٣)</sup>

مما سبق يتضح أن نيتشه يرى فى فلسفته أنه لا يمكن النضوج وتحقيق الذات بدون جرعات من الألم والمعاناة، بل وأكثر من ذلك. فالمصدر الأكبر لسعادتنا يقطن قريباً جداً من مصدر أعظم آلامنا. فالمتعة والألم مرتبطان بقوة معاً ومن يُرد أكبر كمية ممكنة من المتعة عليه أن يقبل بكمية تساويها من الألم.

(١) عبد الرحمن بدوى: نيتشه، ص 221.

(٢) فؤاد زكريا: نيتشه، سلسلة نوايغ الفكر الغربى (1)، ط3، دار المعارف، 1991، ص 87.

(٣) زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، ص 218.

- كذلك: فؤاد زكريا: نيتشه، ص ص 119-118.

## ومن كل ما تقدم نخلص إلى النتائج التالية:

- أن الحياة لا تخرج عن إدراك اللذة والألم والتأثر بهما، فلا يوجد فعل وفكر إنسانى يتحرك خارج نطاق البحث عن اللذة وتجنب الألم. فهكذا الحياة لا يوجد بها أى حراك إنسانى ينطلق خارج قطبي اللذة والألم.
- عندما نتكلم عن اللذة والألم فهى تعنى كل درجات وأطياف المشاعر الإنسانية المريحة والمزعجة. فاللذة تبدأ بالارتياح والسلام لترتفع إلى درجات النشوة. وكذلك الألم يبدأ بالخوف والقلق والارتباك ليرتفع إلى أعلى مستويات الإيذاء والألم أو المعاناة.
- ليست خبرة الألم سوى مظهر من مظاهر صراع الإنسان تجاه ذاته، وضد كل ما تتطوى عليه ذاته من عناصر ضعف أو وهن. وإذا كان الكائن الحى الواعى وحده هو الذى يتألم ويدرك ذلك، فذلك لأن الحياة الواعية هى الصراع ضد الضعف الخلقى والألم الإنسانى الذى لا بد لنا من العمل على استئصال أسبابه.
- من شأن المعاناة أن تحرك أعماق وجودنا، وأن تطلق طاقاتنا المحبوسة، وأن تحرر أنبل ما لدينا من قوة روحية، فأن كل ما صهرته المحن لا بد من أن يكون أصلب عوداً من غيره، لأنه قد مر بتجربة الألم التى هى المحك الأوحى لامتحان معادن الرجال.
- يمكننا أن نربط بين الألم والحب فنقول إن أية قيمة عليا لا يمكن أن تفرض علينا التضحية بقيمة أخرى دنيا إلا إذا كانت أقدر منها على انتزاع حبنا، ومن هنا فإن الألم هو الذى يضطرنا إلى أن نخضع حياتنا الحية لنشاط روحى يتزايد سمواً يوماً بعد يوم
- قيمة الحياة الإنسانية إنما تنحصر فى تحقيقنا لذواتنا، وعلونا على أنفسنا، وهذه كلها جهود عنيفة تضطرنا إلى تحمل الألم وتقبل التضحية.
- الألم شئ أولى وشرط ضرورى لظهور السعادة، إذ هى خلاص مؤقت من الألم.
- من السخف عند نيتشه أن نعتبر الألم شراً خالصاً. لأننا نحتاج إليه دوماً كمثير ينعش مجهوداتنا. خاصة إذا كان الألم مكوناً أساسياً فى كل فعل، فإن هذا الألم يغزى الحياة ويؤكد على وجود إرادة القوة خاصة وأن الألم شيئاً سلبياً عند نيتشه، وليست اللذة هى الغرض من الحياة، كما أن السعادة ليست هى الهدف من الوجود الإنسانى.
- أن من "طبيعية الألم" أن يكون جارحاً، ولكن الجراح التى يسببها لنا هى فى حد ذاتها علامات على طريق الشفاء، ومن هنا فالصلة وثيقة بين خبرة الألم من جهة، ووعى الإنسان بالقيم من جهة أخرى.

۱۹۲۵

## قائمة المصادر والمراجع والقواميس والمعاجم العربية والأجنبية

### (أولاً) المراجع العربية:

- ١ - اسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1936.
- ٢ - توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960.
- ٣ - جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوى، عالم المعرفة، العدد (173)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993.
- ٤ - جلال الدين سعد: أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ.
- ٥ - جون كولر: الفكر الشرقى القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، العدد (199)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999.
- ٦ - حربى عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفى عند اليونان "العصر الهلينيستى"، أورينتال، الإسكندرية، 2007.
- ٧ - -----: اتجاهات التفكير الفلسفى عند صغار السقراطيين، دار النهضة العربية، بيروت، 1991.
- ٨ - -----: فى الفكر الشرقى القديم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005.
- ٩ - زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية، مشكلات فلسفية، العدد (6)، مكتبة مصر، القاهرة، 1969.
- ١٠ - -----: مشكلة الإنسان، سلسلة مشكلات فلسفية، العدد (2)، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
- ١١ - -----: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ج1، مكتبة مصر، القاهرة، 1986.

- ١٢ - سعيد مراد: السعادة عند فلاسفة الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1992.
- ١٣ - صفاء عبد السلام جعفر: محاولة جديدة لقراءة فردريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2011.
- ١٤ - عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة، 1966.
- ١٥ - عبد السلام خان: الفلسفة الهندية القديمة.
- ١٦ - على عبد المعطى محمد: سورين كيركجارد "مؤسس الوجودية المسيحية" منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000.
- ١٧ - فؤاد زكريا: نيتشه، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (1)، ط3، دار المعارف، 1991.
- ١٨ - مهرداد مهريين: فلسفة الشرق، ترجمة محمود علاوى، مراجعة عبد الحميد عبد المنعم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، 2003.
- ١٩ - نازلى إسماعيل حسين: الفلسفة المعاصرة، مكتبة سيد عبد الله وهبه، القاهرة، 1987.
- ٢٠ - على زيعور: الفلسفة فى الهند، إشراف م.ع. مرحبا، م ر ج، ع.ف. زيعور، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 1993.
- ٢١ - فؤاد كامل: الفرد فى فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991.
- ٢٢ - هنرى أرخون: بوذا، ترجمة حسيب عز، سلسلة أعلام الفكر العالمى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

### (ثانياً) الموسوعات وقواميس والمعاجم الفلسفية العربية:

- ابراهيم مدكور: المعجم الوسيط، ج1، مجمع اللغة العربية، ط3، القاهرة، 1985.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ج1، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1982.
- جورج طرابيشى: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1987.

- عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (1984).

- عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، الدار الشرقية، ط1، القاهرة، 1990.

### (ثالثاً) المراجع الأجنبية:

- 1- Allen (G.F): The Buddha's Philosophy, London, 1963.
- 2- John Hospers: Human Conduct "Problems of ethics" Harcourt Publishers, U.S.A., 1996.
- 3- L. Cranmer. Byng, Dr. S. Kapadia: The Buddha's "Way of Virtue", Translated by: W.D.C. Wagiswara and K.J. Saunders, London, 1927.
- 4- Robert L. Arrington: Western Ethics "An Historical Introduction" (p.104).
- 5- Robert L. Arrington: Western Ethics "An Historical Introduction, Blackwell Publishers, Oxford, 1998.
- 6- T.R.V. Murti: The Central Philosophy of Buddhism, George Allen and Unwin Ltd, Oxford, 1974.

### (رابعاً) الموسوعات الفلسفية والقواميس الأجنبية:

- Car. B and Mahalisgman: The Comparion Encyalopedia of Asa Philosophy, Eoutledge, London, 1997.
- Dagobert D. Runes: Dictionary of Philosophy, Philosophical Library, Inc, 16<sup>th</sup> edition, New York, 1945.