

المذاهب الأخلاقية

دراسة ونقد

بطاقة الفهرسة

مصدر الفهرسة :	IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
رقم تصنيف LC :	BJ78.A7 M57 2021
المؤلف الشخصي :	المصباح اليزدي، محمد تقي، ١٣٥٢ - للهجرة - مؤلف.
العنوان :	المذاهب الأخلاقية : دراسة ونقد /
بيان المسؤولية :	تأليف آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ؛ تعريب حيدر الحيدري.
بيانات الطبع :	الطبعة الأولى.
بيانات النشر :	كربلاء، العراق : العتبة الحسينية المقدسة، مؤسسة الخلق العظيم، ٢٠٢١ / ١٤٤٢ للهجرة.
الوصف المادي :	٤٣٠ صفحة ؛ ٢٤ سم.
سلسلة النشر :	(العتبة الحسينية المقدسة ؛ ٨٦٨).
سلسلة النشر :	(مؤسسة الخلق العظيم ؛ ٦).
تبصرة بليوجرافية :	يتضمن هوامش، لائحة المصادر (الصفحات ٤٠٣ - ٤١٤).
مصطلح موضوعي :	الأخلاق - فلسفة.
مصطلح موضوعي :	الأخلاق - نظريات.
مصطلح موضوعي :	الأخلاق الإسلامية.
اسم هيئة إضافي :	العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق)، مؤسسة الخلق العظيم. جهة مصدرة.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة.

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٤٠٣٣) لسنة (٢٠٢١م)

المذاهب الأخلاقية

دراسة ونقد

تأليف:

آية الله الشيخ محمد تقى مصباح اليزدى

تعريب:

حيدر الحيدري

إشراف ومراجعة

المؤسسة العلمية في مؤسسه فتن العظمى

مؤسسة الخلق العظيم

الإصدار ٦



لِلْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْبَقِيَّةِ

جَمِيعِ الْحَقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤٤٢ هـ - ٢٠٢١ م

إصدار

مؤسسة الخلق العظيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هوية الكتاب

- | | |
|--------------------------------------|------------------|
| المذاهب الأخلاقية دراسة ونقد | • عنوان الكتاب: |
| آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي | • المؤلف: |
| حيدر الحيدري | • تعريب: |
| اللجنة العلمية في مؤسسة الخلق العظيم | • إشراف ومراجعة: |
| نجم الويس | • تقويم النص: |
| العتبة الحسينية المقدسة | • الناشر: |
| يوسف أحمد العلي | • الإخراج الفني: |
| أحمد المذحجي | • التنسيق: |
| الأولى | • الطبعة: |
| المؤمن | • المطبعة: |
| ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م | • سنة الطبع: |
| ٥٠٠ | • عدد النسخ: |

كتاب تأييد الترجمة من مؤسسة الإمام الخميني رحمته الله البحثية التعليمية

تاريخ:
شماره:
بوست:



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق محمد وآله الطاهرين .
وبعد؛ فقد عملت مؤسسة الخلق العظيم التابعة للعتبة الحسينية المقدسة على
ترجمة كتاب (نقد وبررسي مكاتب أخلاقي) لساحة آية الله الشيخ محمد تقي
مصباح يزدي (رحمه الله) إلى اللغة العربية بعنوان (المذاهب الأخلاقية؛ دراسة
ونقد).

وإذ نشمّن جهود القائمين على إنجاز هذا العمل في الترجمة والمراجعة والتقويم
نسأل الله أن يتقبّل منهم هذه الجهود المباركة، وأن يوفّقنا جميعاً لخدمة دينه
الحنيف، ونشر معارف القرآن والعترة الطاهرة، والحمد لله رب العالمين.

مجلس وضع السياسات لمجموعة مؤلفات ساحة آية الله مصباح يزدي
رضوان الله عليه

كلمة المؤسسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيّين الطاهرين.

وبعد؛ فقد كانت الأخلاق ولا تزال هاجساً مهماً؛ يشغل مساحةً واسعةً من الفكر الإنساني على اختلاف اتجاهاته ومصادره المعرفية، وقد اشتركت في حمل هذا الهمّ الكبير مختلفُ المدارس الفكرية والديانات والحضارات، وسعت إلى معالجته وفق رؤاها المتفاوتة ومبانيها المختلفة. ويدلّل هذا الاهتمام البالغ على حقيقة في غاية الأهمية، تفيد أنّ الجانب الأخلاقي لدى أبناء البشر عصيّ على الإهمال والتجاهل، وأنّ أيّ محاولة لتجاهل هذا البُعد المحوري والفطري، أو التغافل عنه ليست إلّا محاولة لضبط بركان هائج، أو السيطرة على ثورة عارمة في أعماق الإنسان تسوقه إلى ما يرى فيه خيره وسعادته وكماله، وهذا ما يدعو إلى التوقّف عند هذا الميل الفطري الجارف نحو الأخلاق؛ للإحاطة به والتعرّف على دقائقه وخفاياه، والسعي لمعالجته نظرياً وعملياً.

إنّ التأمل في ما تعيشه البشريّة - اليوم - من أزمات مختلفة على مستوى المجتمعات والأفراد يؤكّد حقيقةً مهمّةً؛ وهي أنّ قسماً كبيراً من تلك الأزمات يعود إلى وجود فراغات كبيرة في المجال الأخلاقي، أخذت تنعكس سلباً على الجانبين الروحي والسلوكي للإنسان المعاصر، وقد كان لمجتمعاتنا الإسلامية نصيبها من تلك الأزمات المتعدّدة الجوانب، فأثّرت بشكل كبير على التراجع الأخلاقي الملحوظ، سيّما مع ملاحظة مدى التعقيد الذي تتسم به التحديات الراهنة، وما تحمله الحياة المعاصرة من تغيّرات مهمّة، وانفتاح غير مسبوق على الأفكار والثقافات والأنماط السلوكية المختلفة في ظلّ الثورة المعلوماتية، والتنوّع المذهل في وسائل الإعلام والتواصل.

لا ريب في أنّ ملاحظة ما مرّ ذكره، تدعو المهتمّين بالشأن الفكري والثقافي إلى وضع الحلول المناسبة، والعمل الجادّ في سبيل مواجهة هذه الأزمات ومعالجتها على المستويين: النظري والعملي، من خلال التأسيس لرؤية أخلاقية شاملة، تقوم - في جانبها النظري - على الوعي التامّ والدقيق بطبيعة الإنسان، وأبعاده الوجودية، وخصائصه، وميوله، ورغباته، والعمل على إحياء القيم والفضائل الأخلاقية - في الجانب العملي - بشتّى الطرق والوسائل المتاحة. ولا تخفى حاجة هذا العمل المهمّ إلى جهد مؤسساتي منتظم، تتضافر فيه المساعي والخبرات في سبيل مواجهة التحديات، والنهوض بالواقع الأخلاقي للمجتمع المسلم. وقد سعت (مؤسسة الخلق العظيم) لتكون السبّاقة في هذا المجال، وإليك عزيزي القارئ هذه الإطلالة السريعة عليها.

(مؤسسة الخلق العظيم) ودوافع تأسيسها

لقد كان الشعور بالحاجة الملحة للعمل الجادّ في المجال الأخلاقي، من قبل القائمين على العمل في العتبة الحسينية المقدسة، حافزاً مهماً لإنشاء مؤسسة متخصصة، ينصبّ جهدها على إحياء النهج الأخلاقي الإسلامي على المستويين: الفكري النظري، والسلوكي العملي، ونشره وترويجه بين أبناء المجتمع الإسلامي بطرق ونشاطات مختلفة، فتمخّضت تلك الجهود المباركة عن تأسيس (مؤسسة الخلق العظيم)، التي اشتق اسمها من قوله تعالى في كتابه المجيد: ﴿وَلَنَكَلِّحُنَّ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(١)؛ تيمناً بما نعت به الجليل الأعلى نبيّه الكريم ﷺ بهذه الصفة السامية، على أمل أن تسدّ جزءاً من الفراغ الملحوظ في المجال الأخلاقي.

رؤية المؤسسة

تنطلق المؤسسة من الرؤية الإسلامية للأخلاق، وتتبنّى استراتيجية عامّة تقوم على ثلاثة عناصر أساسية يمكن أن نُعبّر عنها بـ(الأسس الميتافيزيقية للأخلاق)، وهي:

(١) القلم: آية ٤.

أولاً: الله تعالى بصفاته الكمالية والجمالية

تنطلق الرؤية الأخلاقية الإسلامية من مبدأ التوحيد، والإيمان بالله تعالى وصفاته وأفعاله، وتبني على أن الله تعالى قد أودع في الإنسان ميلاً فطرياً يدفعه نحو الخير وتحصيل الكمال بإرادته واختياره، وتعدّ الغاية القصوى للأخلاق هي الوصول إلى القرب الإلهي باعتباره الكمال المطلق، وتكمن السعادة الحقيقية للإنسان في وصوله إلى تلك الغاية والاصطباج بصبغة الله، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (١). فالله تعالى هو الموجد للميل الأخلاقي لدى الإنسان، وهو المقصد والمبتغى الذي يجب على الإنسان التوجه إليه في كل محطات مسيرته الأخلاقية، وأن يكون التوجه إلى الله عزّ وجلّ هو الروح السارية في كل فعالياته الأخلاقية.

ثانياً: النظام الأخلاقي

تعتمد الرؤية الأخلاقية المتبنّاة على أن الله تعالى كما أودع نظامه الأحسن في الكون، والذي يسير فيه كل مخلوق إلى كماله المطلوب، أوجد - كذلك - نظاماً أخلاقياً متكاملاً، من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الكمال من خلال رسم الهدف الأسمى له، وتعيين طريقه، وبيان العقبات التي تعترض مساره، وتعيين القدوة والمرشد في هذا السير، وهو ما تكفل ببيانه الدين الإسلامي الحنيف، بل هو من أهمّ الوظائف التي بُعث لأجلها سيّد الرسل ﷺ، كما بيّنه بما روي عنه ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (٢). ما يعني أن هناك نظاماً أخلاقياً متكاملاً ومنسجماً مع فطرة الإنسان، تكفلت ببيانه الرسالة الإسلامية؛ فيتحتّم علينا التعرّف عليه،

(١) البقرة: آية ١٣٨.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ١٦، ص ٢١٠.

واستكشاف ركائزه وتعاليمه، والعمل على نشرها وترويجها والتثقيف عليها بمختلف الوسائل والأساليب.

ثالثاً: الإنسان

يُشكّل الإنسان المحور في السجل الأخلاقي؛ فهو الموضوع الذي تدور حوله كلّ الجهود والفعاليات الأخلاقية بكلّ ما يمتلكه من خصائص وجودية، ونفسية، وطبيعية، وعقلية، وميتافيزيقية، وما له من احتياجات ورغبات وميول، وكلّ ما يؤثر في اتصافه بالصفات الأخلاقية، وفي صدور الأفعال الاختيارية منه. ومن الواضح أنّ كل محاولة تهدف إلى تهذيب الأخلاق الإنسانية يجب أن تنطلق من رؤية صحيحة وواضحة ومتكاملة عن طبيعة تلك الخصائص والميول والمؤثرات. ونعتقد - جازمين - أنّ الرؤية الأخلاقية الإسلامية تتوفّر على قراءة واقعية ودقيقة وتامة وشاملة، تغطّي العناصر المهمة والأساسية في وجود الإنسان وطبيعته وخصائصه وميوله، وكلّ المؤثرات في مسيرته الأخلاقية.

وما ذكرناه - آنفاً - لا يمانع من الانفتاح على العلوم والمعارف المهمة بدراسة الإنسان وشؤونه وأبعاده المختلفة، سيّما مع التطوّر الكبير الذي شهدته تلك العلوم وتخصّصاتها الدقيقة، كالعلوم الطبيعية والإنسانية؛ من قبيل علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، وعلم النفس (السيكولوجيا)، وعلم الاجتماع (السيسيولوجيا)، وعلم التربية وغيرها، حيث يُمكن الاستفادة من معطيات تلك العلوم والمعارف في المجالات التي تصبّ في سبيل تحصيل الوعي بخصائص الإنسان، والتعرّف على الوسائل المؤثرة في التربية والتهذيب، شريطة أن لا تتصادم مع الأسس العقائدية، ولا تتنافى مع المبادئ والقيم الأخلاقية والتعاليم التربوية الإسلامية.

أهداف المؤسسة

تجدر الإشارة - في سياق الحديث عن مؤسسة الخلق العظيم - إلى الأهداف المتوخاة من وراء تأسيسها؛ إذ تهدف إلى:

- ١ - رفد المكتبة الإسلامية بالتنتاجات العلميّة التحقيقيّة في المجال الأخلاقي؛ من خلال تأليف الكتب والموسوعات والبحوث والمقالات العلميّة الرصينة.
- ٢ - إحياء التراث الأخلاقي الإسلامي؛ من خلال رصد الكتب والمخطوطات الأخلاقيّة المهمّة، والعمل على تحقيقها ونشرها، وفهرسة التراث الأخلاقي والتعريف به.
- ٣ - النهوض بالجانب الأخلاقي والسلوكي للفرد والمجتمع؛ من خلال نشاطات مختلفة، تخاطب فئات المجتمع من الناشئة والشباب، وطلبة الجامعات، والأساتذة والكوادر العلميّة والثقافيّة والمهنيّة، وأصحاب الاختصاص في المجال الأخلاقي، فضلاً عن الأسر، والمجتمعات بأطيافها كافّة.
- ٤ - رصد المحاضرات والدروس والخطب الأخلاقيّة النافعة والمؤثّرة التي أفادها العلماء والمختصّون في هذا المجال، والعمل على نشرها بأساليب مختلفة؛ كتدوينها وتحويلها إلى كتب، أو نشرها على شبكات الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي.
- ٥ - إقامة المؤتمرات العلميّة، والندوات البحثيّة المختصّة؛ من أجل إثراء الفكر الأخلاقي، وفتح آفاق بحثيّة جديدة، تتناسب مع روح العصر ومتطلباته، وإقامة الدورات المختصرة في الأخلاق العمليّة، سواء منها ذات الموضوعات العامّة، كالأخلاق الإسلاميّة، أو الخاصّة كأخلاق المهنة، وأخلاق الأسرة، وغيرها.
- ٦ - رصد الظواهر السلبية في المجال الأخلاقي، والمشاكل السلوكيّة التي يعاني منها المجتمع، والسعي لتقديم دراسة متكاملة حولها؛ بغية وضع الحلول المناسبة لها.
- ٧ - إعداد البرامج الإعلاميّة التي تُسهم في معالجة المشاكل الفرديّة والاجتماعيّة المختصّة بالجوانب الأخلاقيّة، سواء منها البرامج المعدّة للبثّ على شاشات التلفاز، أو المناسبة للنشر على شبكات الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي.
- ٨ - رفد الساحة الفكرية بالتنتاجات الأخلاقيّة المهمّة عبر ترجمتها من اللغات المختلفة إلى اللغة العربيّة، وكذلك ترجمة التنتاجات المكتوبة باللغة العربيّة إلى اللغات الأخرى.

٩ - فتح آفاق التعاون مع الجامعات والمراكز العلمية والمؤسسات والشخصيات المختصة والمعنية بهذا الشأن؛ لترشيد العمل وتطويره، والإفادة من الكفاءات في هذا المجال.

١٠ - إعداد كوادر متخصصة بالأخلاق الإسلامية؛ من أساتذة وخطباء وباحثين.

١١ - السعي لإعداد المناهج الدراسية في مجال الأخلاق الإسلامية، وتقديمها للمدارس الدينية، والمدارس والمعاهد والجامعات الأكاديمية، والمراكز العلمية الأخرى.

مشاريع المؤسسة

باشرت مؤسسة (الحلق العظيم) بإنشاء جملة من المشاريع في سبيل الوصول إلى أهدافها المنشودة، سواء المشاريع الطويلة الأمد والاستراتيجية أو غيرها، وقد صدر لها بعض الإصدارات في هذا الصدد، فيما سيري بعضها النور قريباً بإذن الله تعالى، وهذه المشاريع هي:

١ - موسوعة المواعظ الحسنة

ويعمل هذا المشروع على تدوين وتحقيق خطب الجمعة الدينية ذات المضامين الأخلاقية، التي ألقاها ممثل المرجعية العليا في النجف الأشرف والمتولي الشرعي للعتبة الحسينية المقدسة سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي (دامت بركاته) في الصحن الحسيني الشريف منذ عام (٢٠٠٣م)، حيث تعمل المؤسسة على إخراجها بصيغة كتاب، بكل ما يتطلبه من تعديل وتحقيق واستخراج للعناوين وغير ذلك.

٢ - موسوعة الأخلاق الإسلامية الألفبائية

يهدف هذا المشروع إلى تأليف موسوعة ألفبائية أخلاقية، أو ما يُسمى بـ(دائرة المعارف الأخلاقية) تهتم بجمع المفاهيم الأخلاقية - والمقصود منها الصفات والأفعال

الأخلاقيّة - مرتّبةً بحسب الترتيب الهجائي، وتقديم عرضٍ كاملٍ ومستوفٍ وموثّق لكلِّ ما ورد حول تلك المفاهيم وفق الأسلوب المتّبع في تدوين الموسوعات ودوائر المعارف؛ من بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي، وبيان حقيقة المفهوم الأخلاقي، ووصفه في القرآن والسنة والتراث الأخلاقي، وبيان أقسامه وأسبابه ومناشئه وآثاره ونتائجه، والآليّة العمليّة للتخلّي به إن كان من الفضائل، والتحرّز عنه إن كان من الرذائل، وما إلى ذلك من المباحث المتعلّقة بكل موضوع؛ وهذا ما يجعل من هذا المشروع سابقةً مهمّةً في المصنّفات الأخلاقيّة الشيعيّة، ومرجعاً مهمّاً ومعتبراً في الأخلاق الإسلاميّة.

٣ - ترجمة النتائج الأخلاقيّة

تهدّم المؤسسة بترجمة الكتب الأخلاقيّة المهمّة إلى اللغة العربيّة وبالعكس، ونشرها بعد المراجعة الدقيقة لها وتقويمها من قِبَل اللجنة العلميّة في المؤسسة، وقد تمّ العمل على ترجمة عدّة كتب، منها: الكتاب الماثل بين يدي القارئ الكريم.

٤ - مشروع التراث الأخلاقي

يتضمّن تعريفاً مختصراً بالكتب الأخلاقيّة، وفق الترتيب الهجائي، مع فهرسة تفصيليّة للمباحث الأخلاقيّة في كلّ كتاب، وينتهي بفهرس موضوعي للمباحث الأخلاقيّة في جميع تلك الكتب؛ ليكون دليلاً نافعاً للمحقّقين والباحثين.

٥ - تأليف سلسلة الفضائل والرذائل

تعمل المؤسسة على تأليف سلسلة كتيّبات حول جملة من الفضائل والرذائل الأخلاقيّة، يتّم من خلالها مخاطبة الشريحة المتوسّطة من القراء، وتناول المواضيع الأخلاقيّة المهمّة وذات الأولويّة على الساحة الاجتماعيّة، لمعالجة أهمّ المشاكل الأخلاقيّة، والحثّ على مكارم الأخلاق الإسلاميّة، والترويج لها.

٦ - مشروع المؤتمرات والملتقيات والندوات الأخلاقية

تعمل المؤسسة على إقامة سلسلة من المؤتمرات والملتقيات والندوات الأخلاقية، بحضور نخبة من الأساتذة والباحثين المختصين بالجانب الأخلاقي، لبيان المواضيع الأخلاقية التخصصية المهمة، وعرض أهم الآراء والنظريات فيها، كفلسفة الأخلاق، وتاريخ علم الأخلاق، والمدارس الأخلاقية، والمقارنة بين علم الأخلاق والعلوم والحقول المعرفية الأخرى وما شابه ذلك؛ بغية إثراء الساحة الإنسانية والدينية بالفكر الأخلاقي الرصين الذي يعتمد بالدرجة الأساس على الأسس والمبادئ الإسلامية.

٧ - المشاريع الإعلامية

تعمل المؤسسة على إعداد جملة من البرامج الإعلامية المختلفة، سواء منها ما يُعدّ للبث التلفزيوني، أو ما يكون مناسباً للنشر على مواقع التواصل الاجتماعي، من مقاطع وملصقات تعليمية وثقافية ذات مضامين أخلاقية.

٨ - إقامة دورات في الأخلاق الإسلامية

من مشاريع المؤسسة الاستراتيجية هو إقامة دورات قصيرة في الأخلاق العملية لمختلف الفئات، يتم فيها تدريس التعاليم الأخلاقية الخاصة بكل فئة من الفئات، كأخلاق المهنة، وأخلاق الأسرة، وما شابه ذلك.

٩ - المكتبة الإلكترونية الأخلاقية

إذا قامت المؤسسة بعملية مسح ميداني في المكتبات والمواقع الإلكترونية وجمع النسخ المتوفرة للكتب الأخلاقية والتربوية؛ لتكون مصدراً مهماً للباحثين في هذا المجال، ليتم العمل على إعداد تطبيق مختص بالمجال الأخلاقي.

هذا الكتاب

يُسم الكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم بأهميّة بالغة، حيث يستعرض واحداً من أهمّ الموضوعات الحيّة والمتداولة في الساحة الفكرية قديماً وحديثاً، فيعرّف المذاهب الأخلاقية المختلفة في دراسة علمية تحليلية، مصنفاً تلك المذاهب في تقسيم منطقي، ومستعرضاً للأسس الفكرية التي اعتمدها، والأدلة والبراهين التي ارتكزت عليها، بمنهج علمي رصين، وعرض متقن، يضع القارئ اللبيب أمام صورة واضحة عن تلك المذاهب والآراء، تمنحه القدرة على استيعابها والمقارنة بينها، وقد عقب المؤلف بيانه لتلك النظريات بوقفة نقدية، ناقش فيها الأسس والبراهين التي اعتمدها، وختم كتابه ببيان النظرية الأخلاقية في الإسلام، وأوضح معالمها وركائزها.

إنّ ما يضاعف القيمة العلمية للكتاب؛ هو المكانة المرموقة لمؤلفه المجلّ سماحة آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ؛ إذ يُعدُّ من أقطاب الدراسات العقلية - إلى جانب الدراسات الدينية المختلفة - في الحوزة العلمية، وقد خاض غمار هذه البحوث تدريساً وتحقيقاً وتأليفاً لعقود، وتخرّج على يديه العديد من الأساتذة والفضلاء، وصدرت له الكثير من المؤلفات العلمية في مختلف حقول الدراسات الدينية الإسلامية، ما يرتقي بالكتاب إلى مصافّ المراجع المهمة في علم الأخلاق، لا سيّما مع ملاحظة شحّة التأليفات في هذا الموضوع.

لقد عمدت مؤسسة الخلق العظيم - وفي سياق رصدتها للمؤلفات الأخلاقية المهمة - إلى ترجمة هذا الأثر؛ لرفد المكتبة العربية بمصدرٍ مهمٍّ في الدراسات الأخلاقية. وقد أنيطت هذه المهمة بالمرّجم المحترم الأستاذ حيدر الحيدري؛ فبذل جهوداً مشكورة، ومساعٍ حثيثة في نقل مطالب الكتاب بدقّة وحُسن بيان، وتتبع نصوصه وإحالاته، فعمد إلى نقل النصوص العربية من مصادرها، والاعتماد على الترجمات العربية للمصادر المعتمدة في الكتاب الأصل، بل تجشّم عناء ترجمة العديد من النصوص المنقولة من اللغة الإنجليزية في المصادر التي لم يجد لها ترجمة عربية، وإن توفّرت لها ترجمة فارسية؛ وهو جهدٌ ثمينٌ يستحقّ منّا كلّ الإجلال والتقدير.

ونرى لزماً علينا أن نتقدّم بوافر الشكر والامتنان إلى جميع مَنْ ساهم في إنجاز هذا العمل، لا سيّما ساحة المتولّي الشرعيّ للعتبة الحسينيّة المقدّسة الشيخ عبد المهدي الكربلائي (دام عزّه) على دعمه الدائم للمؤسسة ومشاريعها، وللمترجم المحترم، وللّسادة أعضاء اللجنة العلميّة والكوادر العلميّة في المؤسسة؛ الذين تولّوا مهمّة مقابلة الترجمة مع النصّ الفارسي، والمراجعة العلميّة لها، ونخصّ بالذكر كلّاً من: فضيلة الشيخ صباح عبّاس الساعدي مدير مؤسسة الخلق العظيم، والدكتور السيّد زيد البطّاط مسؤول فرع المؤسسة في قم المقدّسة. كما نشكر الدكتور الشيخ نعيم الساعدي على جهوده في مقابلة الترجمة مع النصّ الفارسي، كما نشكر الأستاذ نجم الويس على جهوده في التدقيق اللغوي وتقويم النصّ. نسأل الله سبحانه أن يجعل هذا العمل ذخراً لنا ولهم يوم نلقاه، والحمد لله ربّ العالمين.

اللجنة العلميّة في

مؤسسة الخلق العظيم

٢٦/ جمادى الأولى / ١٤٤٢ هـ

٢٠٢١ / ١ / ١٠ م

كلمة المترجم

إنّ من الممتع ومن الصعب في آنٍ نقلَ كتابٍ لمؤلّفٍ مثل سماحة آية الله الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي ؛ إلى العربيّة؛ ممتّعٌ؛ لأنّني أُترجم لشخصيّة أخلاقيّة، لم ينهل مريدوها منها الأخلاقَ نظرياتٍ تُطلق من على أعواد المنابر وعظايتٍ يسمعونها في جلسات الوعظ فحسب، بل شاهدوها متجسّدة في شخصيّة الكريمة، ومتجسّمة في سيرته العطرة، وسلوكه الرصين حتّى لامست أنفسهم وداعبت أرواحهم، فأخذوا ينثالون على مجلس وعظه من كلّ حدبٍ وصوب، يروّون من معين أخلاقه الصافي ظمأ نفوسهم، وينفضون عن أرواحهم بمحضره ما علاها من غبار هذه الدنيا الدنيّة، ويتزوّدون من درسه متاعاً يعينهم على درهم.

وصعبٌ؛ لأنّ المؤلّف رجل سَبَر أغوار العلم والفلسفة، وقلّب المذاهب الفكرية قديمها وحديثها ظهراً لبطن، فاطّلع على غثّها وسمينها، وأحاط بمواطن قوّتها وضعفها، فطرحها على طاولة البحث منقاداً لعلمه، وأعمل فيها أدوات الدراسة منصاعةً لبرهانه، فأَنصَف أصحابها إذا اعتدلوا، وفنّد آراءهم إذا شطّوا، يخاطبهم بمصطلحاتهم، ويستدلّ على شططهم بمقولاتهم، وهو ما يتطلّب من المترجم صبراً ودراية لستُ أملك من بضاعتها غير اليسير.

فانطلقتُ في رحلة ترجمة الكتاب بعد أن منحني القائمون على (مؤسسة الخلق العظيم) مشكورين ثقتهم، مستعيناً بالله تبارك وتعالى، ومستمدّاً العون من صاحب العصر والزمان عليه السلام لإنجاز هذه المهمة.

ولمّا كان الكتاب مشحوناً بالمفردات العلميّة، والمصطلحات التخصصيّة، بل

وبأسماء وألقاب العلماء والفلاسفة من الغربيين المعاصرين، واليونانيين القدماء وغيرهم، مما اختلفت المصادر العربية في ضبطه ورسم حروفه فقد كان لا بدّ، بغية توحيد المفردات وضبط المصطلحات، من الاستناد إلى المراجع الرصينة؛ من أمثال: (المعجم الفلسفي) الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الذي وضعه نفرٌ من كبار مَنْ وقفوا أنفسهم على الدراسات الفلسفية، و(الموسوعة الفلسفية المختصرة)، لجوناثان ري، وج. أرمسون، وهي من ترجمة فؤاد كامل وآخرين، تحت إشراف زكي نجيب محمود. و(معجم الفلاسفة) لجورج طرابيشي.

وإذ أكثر المؤلف من النقل عن مؤلفات سائر العلماء والفلاسفة، ومعظمهم من الغربيين، والاقتباس من مصنفاتهم، وأحال الكتاب تارةً إلى نسخها الأصلية، وتارةً أخرى إلى ترجماتها بالفارسية؛ فقد كان لا بدّ - في الأخيرة - من تحرّي نسخ المراجع الأصلية، إذا كانت باللغة الإنجليزية، أو العثور على ما تُرجم منها بالعربية، إذا تعدّر استحصال النسخ الإنجليزية، أو كان المرجع الأصلي بلغّةً أخرى، فلم أركن إلى الترجمات الفارسية إلا عند الاضطرار إذا تعدّر الحصول على تلك. وقد تطلّبت هذه العملية، بالضرورة، ترجمة الفقرات المنقولة بالنصّ من تلك المراجع مباشرة، أو نقلها نصّاً من ترجماتها العربية، وكذا تطبيق النقول المقتبسة مع المصدر الأصلي ومواءمة العبارات والمصطلحات لتتلاءم مع الأخير، زيادةً في الدقّة، وصيانةً للمادّة العلمية، وتنقيحاً لما صادف أن وُجد - أحياناً - في الفقرات المنقولة بالفارسية من أخطاء أو ضعف في الترجمة.

وهذا، بطبيعة الحال، يُفسّر زيادة الإحالات إلى المراجع العربية والإنجليزية، وانخفاض الإحالات إلى المراجع الفارسية مقارنةً بالكتاب الأصل؛ فقد أُحيل في الترجمة إلى (٤٣) مرجعاً عربياً مقابل (١٨) في الكتاب الفارسي، وإلى (٥٢) مرجعاً إنجليزياً مقابل (٣٢)، وإلى (٣٧) فارسياً مقابل (٨٠).

ومثلما جاءت بيانات المراجع الإنجليزِيَّة في الهوامش ومسرد المراجع بلغتها الأصلِيَّة، فقد ضبطتُ بيانات المصادر الفارسيَّة بلغتها - أيضاً - مع إدراج ترجمة العنوان بين معقوفتين.

وأخيراً أتوجَّه إلى سماحة الدكتور السيّد زيد البطّاط، مدير مؤسّسة الخُلُق العظيم في قم المقدّسة، والدكتور الشيخ نعيم الساعدي (حفظهما الله) بجزيل شكري وخالص امتناني لتفضّلهما بمراجعة الترجمة، وإبداء ملاحظاتها القيّمة وتعديلاتها المناسبة استكمالاً لدقّة المادّة، وتقويماً لما طرأ من زلّاتي، وإخراجاً للكتاب بحلّته النهائيّة. ومن الله التوفيق.

حيدر الحيدري

٢٥ / جمادى الأولى / ١٤٤٢ هـ

٩ / كانون الثاني / ٢٠٢١ م

كلمة الناشر

لقد ظلت الأخلاق والقضايا المتصلة بها محط اهتمام العلماء في حقل العلوم الدينية والشغل الشاغل لفضلاء ومثقفي المجتمع؛ ذلك أن تعريف الأخلاق وتحليلها في كل مجتمع يُفصح عن الوجهة التي يتخذها هذا المجتمع. على أنه من الجلي أن النظام الأخلاقي لشتى المدارس الفكرية يختلف باختلاف ميولها الفكرية وأنظمتها الفلسفية.

وفي الإسلام، حيث ترتبط الأخلاق وما يتصل بها من مباحث ارتباطاً وثيقاً بالتزكية والتهديب، فإنها تتسّم مكانة غاية في العلوّ والرفعة. وعليه فإن سبر أغوار الأنظمة الأخلاقية لمختلف المدارس الفكرية، في مثل زمن الاتصالات والتفاعل الذي نعيشه يتيح لنا، أكثر من ذي قبل، إمكانية بيان وكشف أحقية النظام الأخلاقي والفكري الكامل للإسلام.

يضمّ الكتاب الذي بين يدي القارئ مجموعة دروس لسماحة آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، قام بجمعها وتنظيمها حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد حسين شريف. ويأتي الكتاب، الذي يقع في ثلاثة أقسام واستنتاج، استكمالاً للمباحث التي طرحها سماحة المؤلف في كتابه (دروس في فلسفة الأخلاق).

قدّم المؤلف في مستهلّ الكتاب تصنيفاً للمذاهب والنظريات الأخلاقية؛ ليشعر في دراسته على أساس من هذا التصنيف. ثم كرس أقسام الكتاب الثلاثة لشرح وتوضيح المذاهب الأخلاقية اللاواقعية، والواقعية الطبيعية، والواقعية ما بعد الطبيعية - على الترتيب - ليشير في كل قسم، انطلاقاً من موضوعه، إلى تاريخ

ظهور كلِّ مذهب، وأصوله وأُسسهِ مشفوعاً بشرح لما أقرّه صاحبُ أو أصحاب الرأي فيها من أُسس ومفاهيم، فإن تمَّ له ذلك؛ طرح المذهب، بعد استعراض خصائصه العامّة، على طاولة المناقشة والنقد؛ ليكشف عن أبعاده ويبرز نقاط قوّته وضعفه.

ويمكننا التنويه إلى بعض ما تناوله الكتاب بالمناقشة والنقد، بعناوين من قبيل: المذهب الانفعالي، والمذهب الإرشادي، والمذهب الاجتماعي، ومذهب العقد الاجتماعي، ومذهب اللذة، ومذهب المنفعة، وما إليها، ثمَّ إنّه يقف طويلاً في الختام، وفي فصل مبسوط، على نظرية الإسلام الأخلاقية خائضاً في مواضيع من مثل: مكانة العقل والتجربة والوحي في الحكم الأخلاقي، ومعيّار تقييم الأفعال الخلقية، ودور الاختيار والوعي في القيمة الخلقية، وبيان أصالة الروح ومراتبها الطولية والعرضية، ودور النية في تكامل النفس، مضافاً إلى توضيح حول عدّ المفاهيم الخلقية مفاهيم انتزاعية واعتبار حقيقة الجملة الأخلاقية إخبارية. أمّا في استنتاجه فيطرح الكتاب العناصر الأساسية لنظرية الإسلام الأخلاقية، والمراد من القرب من منزلة الكمال النهائي للإنسان، وسمات النظام الأخلاقي في الإسلام.

وكلّنا أمل في أن يقع الكتاب موقع القبول لدى الله تبارك وتعالى، وموضع لطف صاحب العصر والزمان عليه السلام، ومثارَ رضی القارئ الكريم.

دار نشر

مؤسسة الإمام الخميني رحمته الله للتعليم والأبحاث



مباحث تمهيدية

تصنيف المذاهب والنظريات الأخلاقية

شهد حقل الأخلاق وفلسفتها على مدى التاريخ ظهورَ مذاهبٍ متعدّدة، وآراءٍ شتّى على يد المفكرين والفلاسفة في شرق الأرض وغربها؛ فلقد عكف، وما زال يعكف، فلاسفة كثيرون من العهد اليوناني القديم، وحتى عصرنا الحاضر، على طرح نُظُمٍ أخلاقية بما يتناسب مع مرتكزاتهم الفكرية وقواعدهم الفلسفية؛ وهي نُظُمٌ تناولها شتى المؤلفين بمختلف طرق التصنيف والتنظيم.

ونحن نُرْمع هنا، بعد الإشارة إلى أهمّ التصنيفات الموجودة، على تقديم معيارٍ خاصّ بنا لتصنيف المذاهب الأخلاقية؛ كي نتّخذهُ أساساً لتناولنا إيّاها بالمناقشة والنقد.

١. التصنيف التاريخي

لقد نظرَ بعض المؤلفين، في تناولهم للمذاهب الأخلاقية، إلى تواليها الزمني وتعاقبها التاريخي، فجرتْ سيرتهم على البدء بنظرية سقراط الأخلاقية؛ ليتدرّجوا بعدها في مناقشة نظريات أفلاطون وأرسطو، وباقي تلامذة سقراط وشيعته. وعلى المنوال ذاته، وبعد الانتهاء من تبين نظريات ومذاهب الإغريق؛ تراهم يخوضون في الأخلاق المسيحية، وكبار مفكري القرون الوسطى؛ لينتهوا إلى دراسة نظريات العصر الحديث. ولنا أن نضرب مثلاً في هذا الصدد من كتاب (تاريخ موجز في الأخلاق)^(١)، لمؤلفه ألسدير ماكنتاير^(٢)، أحد أشهر فلاسفة الأخلاق المعاصرين،

(1) A Short History of Ethics.

(2) Alasdair MacIntyre.

إذ قد ناقش فيه مسير تطوّر النظريّات الأخلاقية من عصر الإغريق، والسوفسطائيين وسقراط، ووصولاً إلى العصر الحاضر ومذاهب القرن العشرين الخلقية. هذا وإن حرص على أن يتخيّر من بين العصور والمذاهب والأشخاص، الأهم والأبرز والأكثر مفصليّة، وإلاّ لكان اضطرّ - كما قد صرح هو نفسه - إلى تصنيف مجموعة من ثلاثين مجلداً. وكذا كتاب (تاريخ أخلاق الغرب) (١)، تنقيح لورنس سي. بيكر (٢)، فقد أُنْبِع فيه المنهاج نفسه. ويضمّ الكتاب اثني عشر قسماً في حقل تاريخ فلسفة الأخلاق في الغرب، وهو يغطّي الحقبة بين العهد الإغريقي ما قبل سقراط حتّى العقد التاسع من القرن العشرين الميلادي. أمّا الحقب التاريخية التي يناقشها الكتاب فهي كما يلي:

- ١ - اليونان ما قبل سقراط. ٢ - اليونان القديمة. ٣ - الحقبة الهلنستية. ٤ - فلسفة الأخلاق الرومية. ٥ - القرون الوسطى المبكرة. ٦ - القرون الوسطى المتأخرة. ٧ - عصر النهضة. ٨ - القرنان السابع عشر والثامن عشر. ٩ - فلسفة أخلاق بريطانيا في القرن التاسع عشر. ١٠ - فلسفة أخلاق قارة أوروبا في القرن التاسع عشر. ١١ - فلسفة أخلاق قارة أوروبا في القرن العشرين. ١٢ - فلسفة الأخلاق الأنجلوأمريكية في القرن العشرين.

وفضّل التصنيف التاريخي للأخلاق على غيره، هو أنّه يزوّدنا بمعلومات لا بأس بها عن النظريّات الأخلاقية المتنوّعة والمتعدّدة، وكذا إلى حدّ ما - وإنّ على نحو التبع

(1) A History of Western Ethics.

يضمّ هذا الكتاب - في الحقيقة - مجموعة من المقالات لكُتّاب شتّى، وقد طُبِع في موسوعة الأخلاق (Encyclopedia of Ethics) مُنقّحاً من قِبل كلّ من لورنس سي. بيكر، وشارلوت بي. بيكر.

(2) Lawrence C. Becker.

وساعده في تنقيحه شارلوت بي. بيكر (Charlotte B. Becker).

والعَرَض - عن حِكْمٍ وَعِلَلٍ ظهور النظريّات الأخلاقيّة المختلفة، وأحياناً المتناقضة، لدى مفكّري الغرب. لكنّه، في الوقت ذاته، يشكو عيَيْن: الأوّل هو أنّ دراستنا للنظريّات الأخلاقيّة وفقاً لترتيب ظهورها الزمني سيُلزِمنا، في كثير من الأحيان، بتكرار المباحث. على سبيل المثال: فإنّه لدى مناقشتنا نظريّة كلوكون^(١)، أحد قدماء فلاسفة الإغريق، وحيث إنّّه كان من أصحاب نظريّة العقد الاجتماعيّ، فسنبضطرّ إلى طرح معظم المباحث التمهيدية التي توضح نظريّته حول العقد الاجتماعيّ في الأخلاق. وإن تناولنا النظريّة الأخلاقيّة لجون رولز^(٢)، أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين، والذي كان هو الآخر من أصحاب نظريّة العقد الاجتماعيّ، فسيتحتّم علينا إعادة تلك المباحث أو الإحالة باستمرار إلى ما سبق ذكره منها على الأقل. أو إذا رغبنا - مثلاً - في توضيح نظريّة يوثيفرو^(٣) حول معيار الأخلاق وكون الحُسن والقبح شرعيّاً أو عقليّاً كان لزاماً علينا أن نخوض في الكثير من مقدّمات نظريّة الأمر الإلهي، ومن ثمّ سنضطرّ، لدى بيان آراء من تلاه من مؤيّدِي هذه النظريّة، إلى تكرار المباحث ذاتها من جديد أو التذكير بها. اللهمّ إلّا إذا شئنا، عند طرح مذهب، أن نستعرض جميع مؤيّدِيه؛ وبهذا نكون قد تعرّفنا على تاريخ ظهور المذهب ومسير تطوّره من جهة، وأمّا التكرار من جهة ثانية، وهذا ما سنحاول انتهاجه في بحثنا. على أنّه من الواضح أنّنا بهذا سوف لا نمضي وفق التسلسل والتصنيف التاريخيّين.

والعيب الثاني هو أنّ منشأ اختلاف المذاهب الأخلاقيّة وتشتّبها - والسبب الرئيس في تعدّدها وكثرتها - لا يتجلّى لنا بوضوح عبر التصنيف التاريخي؛ فلا

(1) Glaucon.

(2) John Rawls.

(3) Euthyphro.

يُتَّضح تماماً - على سبيل المثال - مكمّن الاختلاف والتباين الأساسي بين مذهب السعادة ومذهب العقد الاجتماعي، أو بين مذهب القوة ونظرية الأمر الإلهي.

٢. التصنيف على أساس نظريات الأخلاق المعيارية

كما قد بينّا مفصّلاً في كتاب (دروس في فلسفة الأخلاق) (١) فإنّ بالإمكان تصنيف البحوث المختلفة التي يتسنّى إجراؤها، أو التي أُجريت من قبل مفكرين شتّى في حقل الأخلاق والنظريات الخاصّة بها، إلى ثلاث مجاميع:

(أ) البحوث الوصفية

يعمّد هذا النوع من البحث - كما يبدو من التسمية - إلى توصيف أخلاق الفرد والجماعات والمجتمعات والإخبار عنها، مستعيناً بالأسلوبين النقلي والتجريبي، لا هدف له من ذلك إلّا معرفة طبيعة السلوك والخُلُق الذي يتبنّاه فرد معيّن أو جماعة بعينها، متجنباً كلّ تقييم، ومبتعداً عن أيّ بحث حول صحّة أو خطأ الأحكام والمعايير الخلقية. ومن الجلي أنّ هذا النمط من البحث لا يندرج ضمن دائرة اهتمامنا؛ إذ لسنّا في هذا الكتاب في صدد مجرّد التعرّف على ما في الغرب من أخلاق ومذاهب أخلاقية، بل نبغي - مضافاً إلى التعرّف - تقصّي نقائص هذه المذاهب وتفحص عيوبها، قبل أن نطرح الرأي المعقول الذي يمكن الدفاع عنه.

(ب) البحوث ما وراء الأخلاقية

يعمل هذا النمط من البحث، بطريق عقلي وفلسفي، على تحليل وبيان المفاهيم

(١) أنظر: مصباح يزدي، محمّد تقي، فلسفه أخلاق [دروس في فلسفة الأخلاق]، تحقيق وتدوين:

والأحكام الأخلاقية من منطلقات علم الدلالة، وعلم الوجود، ونظرية المعرفة مناقشاً، ضمن هذه المجالات، نظريات أخلاقية شتى.

(ج) البحوث المعيارية

وفي هذا النوع من البحث الأخلاقي نفتش - في الحقيقة - عن معيار يحدد حسن وقبح أفعال الإنسان الاختيارية؛ أي: نحاول معرفة الأفعال التي يتسنى لنا نعتها بالحسن، والتصرفات والخصائص التي يسعنا وصفها بالقبح. والغاية الرئيسة من البحوث المعيارية، أو الأمرية، في حقل الأخلاق هي - في الحقيقة - إرشاد الناس في قراراتهم والأحكام المتصلة بأفعالهم الاختيارية في ظروف معينة. وتوضيح ذلك: هو أننا نواجه، في كل وضع نجد أنفسنا فيه، التساؤل التالي: ما الذي يصح أخلاقياً أن نفعله؟ أو نجد أنفسنا مضطرين للإجابة على السؤال القائل: ما الذي يجب فعله عند التناقضات الأخلاقية؟ والإجابة عن مثل هذه التساؤلات هي من مسؤولية الأخلاق المعيارية والبحوث المعيارية والأمرية. ولقد قسموا النظريات والمذاهب الأخلاقية، انطلاقاً مما طرحه من معايير لتمييز الحسن من القبيح والصحيح من الخطأ، إلى قسمين عامين: النظريات الغائية، ونظريات الواجب.

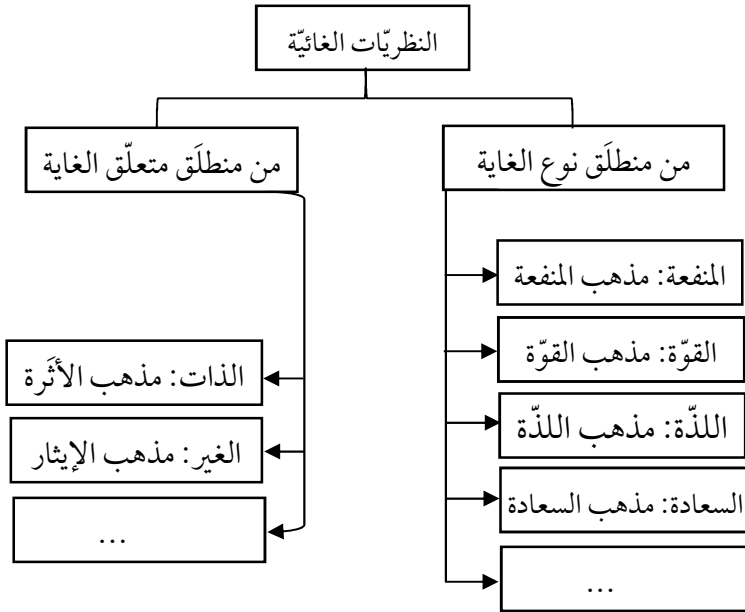
١. النظريات الغائية

الميزان في صحة أو خطأ سلوك ما، أو في وجوبه أو عدمه، وفقاً للنظريات الغائية، يتمثل في ما ينبجم عن هذا السلوك من القيم الخارجية الواقعة خارج حيز الأخلاق. ولا يكون الفعل على هذه القاعدة صواباً إلا إذا أدى - على الأقل بمقدار أي بديل متاح آخر - إلى غلبة الخير على الشر، أو كانت الغاية منه تغليب الخير على الشر. كما أنه لا يكون خطأً إلا إذا لم يجعل للخير الغلبة على الشر، ولم يكن

المراد منه تحريض مثل هذه الغلبة. وبعبارة أخرى: فإنَّ الغائيين يركِّزون على النتائج الحاصلة من الفعل الاختياري لمعرفة صوابه من خطئه، وصحَّته من سقمه؛ وعليه يكون الفعل حسناً إذا أوصلنا إلى النتيجة المرجوة، أو خدَم عملية الوصول إليها على الأقل، أمّا إذا نأى بنا عن هذه النتيجة فهو قبيح.

على أنَّ الغائيين اختلفوا حول أنَّه: ما هي الغاية المطلوبة من الفعل الخُلقي؟ وأنَّ هدف هذا الفعل هو الوصول إلى أين؟ فذهب بعضهم إلى أنَّ اللذة هي غاية السلوك الأخلاقي، واختار قوم القوَّة هدفاً له، وجعل آخرون الكمال غاية غايات هذا السلوك، وهكذا... فقد طُرحت في هذا الباب رؤى أخرى أيضاً.

كما لا بدَّ أن نعلم أنَّ آراء الغائيين في أنَّه: مَنْ هو الذي ينبغي أن يُسعى لتوفير الخير له؟ قد تضاربت أيضاً فانقسموا في هذا المجال إلى طائفتين كبيرتين؛ هما: أصحاب الأثرَّة الأخلاقية، والنفعيون. ومن منطلق نظرية الأثرَّة الأخلاقية فإنَّ على الإنسان أن يسعى دوماً لفعل ما يجلب أعظم الخير لنفسه. وقد دافع عن هذه النظرية كلُّ من: أرسطوس (٤٣٥ - ٣٥٦ ق.م)، وأبيقور (٣٤١ - ٢٧١ ق.م)، وهوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م)، وبتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢ م)، ونيشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠ م). أمّا المنفعة الأخلاقية - في المقابل - فتذهب إلى أنَّ المقصود النهائي هو أكبر خيرٍ عامٍّ. فلا يكون العمل حسناً إلّا إذا كان - على الأقل - يقود، أو يُحتمل أن يقود، بمقدار أيِّ بديلٍ آخر، إلى سيادة الخير على الشرِّ في العالم كلّ. هذا وقد يكون ثمة نظريّات غائية أخرى لا تندرج ضمن مذهبي الأثرَّة والمنفعة، بل تتبنّى رأياً وسطاً بينهما؛ كتلك القائلة بأنَّ الفعل الحسن هو الذي يجلب أعظم طغيان للخير على الشرِّ بالنسبة لجماعةٍ بعينها؛ كشعبٍ ما، أو طبقةٍ أو أسرةٍ أو عرقٍ خاص.

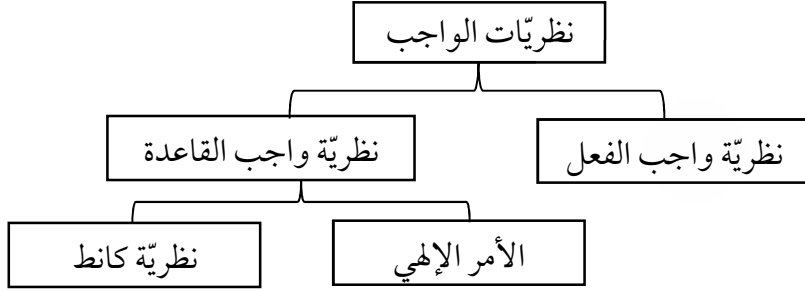


٢. نظريات الواجب

يُسمّى القسم الثاني من نظريات الأخلاق المعيارية نظريات الواجب؛ وهي تُطلق - كما يتّضح من التسمية - على النظريات التي ترى معيار الفعل الخلقي، وحُسن أفعال الإنسان الاختيارية وقبحها، في اتّساقها وانسجامها مع الواجب المُلزم به أو عدمه.

وفي تقسيم من نوع آخر تنقسم نظريات الواجب بدورها إلى طائفتين هما: نظريات واجب الفعل، ونظريات واجب القاعدة. ويسعى دعاة نظرية واجب الفعل إلى تحديد الواجب الأخلاقي للإنسان في كلّ أمرٍ جزئيٍّ وخاصٍّ؛ أي: معرفة ما يجب على زيدٍ من الناس، مثلاً، أن يفعله في ظرفٍ معيّن، وما لا ينبغي له فعله فيه. بينما يؤمن أصحاب نظرية واجب القاعدة بأنّ لدينا قواعد ومعايير تحدّد لنا الصواب والخطأ. وتعدّ نظرية الأمر الإلهي، أو نظرية القائِلين بالحُسن والقُبْح

الشرعيين، وكذا نظرية كانط الأخلاقية، من أشهر النظريات المدرجة تحت نظريات واجب القاعدة.



وعلى أية حال، فبالإمكان تصنيف مذاهب أخلاقية مختلفة طبقاً لنظريات الأخلاق المعيارية، لكن من الواضح أنه سيُصار - حتى عبر هذا التصنيف - إلى تجاهل الكثير من المباحث ذات الأهمية البالغة بالنسبة لنا؛ مثل ما إذا كانت الأحكام والقضايا الأخلاقية واقعية أو غير واقعية، أو ما إذا كانت الأحكام الأخلاقية نسبية أو مطلقة.

٣. التصنيف على أساس الواقعية واللاواقعية

الطريقة الثالثة في تصنيف المذاهب الأخلاقية هي تقسيمها وفقاً للنظريات المتصلة بما وراء الأخلاق، ولا سيما الواقعية واللاواقعية. وتوضيحه هو أنه ثمة آراء متعددة طرحها فلاسفة الأخلاق بخصوص حقيقة الجُمْل الأخلاقية؛ فذهب بعضهم إلى كون الأحكام والجُمْل الأخلاقية من جنس الجُمْل الإنشائية، وأنها لا تحكي أي حقيقة خارجية. وآمن آخرون - في المقابل - بأن الجُمْل الأخلاقية هي من صنف الجُمْل الخبرية، وأنها تتحدث عن عالم الحقيقة. وليس من شك فيه أنه لا يسعنا العثور على مذهب لا يقع ضمن أحد هاتين الطائفتين.

ولهذا التصنيف مزايا جمّة، أولها أننا جعلنا معيار التقسيم أحد أهمّ المسائل الأخلاقية وأكثرها حسماً، ألا وهي الواقعية. وثانيها هو أننا إذا أنعمنا النظر نجد أنّ أهمّ وأكثر العوامل تأسيسية في صياغة المذاهب الأخلاقية في حقل فلسفة الأخلاق

يعود تحديداً إلى هذه المسألة؛ بمعنى أنّ غياب المعرفة الدقيقة للقضايا التصوريّة والتصديقيّة لعلم الأخلاق هو الذي جرّ إلى نشوء كلّ هذه المذاهب المختلفة.

وبعبارة أوضح: فإنّ وجود الاختلاف في المسائل العلميّة، وما يطرحه الخبراء من حلول، ليس هو ممّا يثير الدهشة، لكن الاختلافات في مسائل فلسفة الأخلاق يندر أن يتسنّى قياسها بالاختلافات في أيّ علم آخر، ولا سيّما إذا عرفنا أنّ الاختلافات في الأولى لا تقتصر على الجزئيات والفروع، بل تتعدّها في الأعمّ الأغلب إلى الأسس والأصول، وأنّ الفجوة بين النظرية والأخرى ليست هي كالأقواس الصغيرة ذات الدرجات المحدودة، بل تصل في كثير من الأحيان إلى المسافة بين القطبين المتقابلين المتضادين. ومن الطبيعي أن تُدهش هذه الاختلافات العجيبة الباحث، وتثير لديه التساؤل عن مصدرها، وكيف لم ينبج، ولا ينجو، منها حتّى الفيلسوفان المعاصران المحسوبان على مدرسة ثقافية واحدة؟!

والجواب هو أنّ مسائل العلوم تختلف من حيث قربها من الأمور الحسيّة وبُعدها عنها؛ فالذي يشكّل موضوعات بعض العلوم هو الأمور المحسوسة التي يمكن لمسها بالحواس، وإنّ الأحكام المطروحة بخصوصها في العلوم ذات الصلة هي ممّا يتسنّى اختبارها وتجربته، إمّا بشكل مباشر أو بمساعدة الأجهزة العلميّة. لكن هناك طائفة أخرى من العلوم تبحث في الموضوعات العقليّة والانتزاعيّة، وإنّ تقييم النظريّات الموضوعية فيها شاقّ، على أنّه لا ينبغي على الإطلاق الظنّ بأنّ المفاهيم الانتزاعيّة أجنبيّة تماماً عن الحقائق العينيّة، وأنّه ليس بينها أيّة صلة تُذكر؛ ذلك أنّه ثبت في محله - وهو ما ذكر تفصيلاً في كتاب دروس في فلسفة الأخلاق (١) -

(١) أنظر: مصباح يزدي، محمّد تقي، فلسفه أخلاق [دروس في فلسفة الأخلاق]، تحقيق وتدوين:

شريفی، أحمد حسين (بالخصوص الفصول ٢ - ٤).

أنَّ المعقولات الفلسفية الثانية تحكي عن أمورٍ في الواقع وفي نفس الأمر، وأنَّ تصوّر معظمها يحصل عن طريق التعريف المناسب، والتصديق بها ينشأ عبر إقامة البرهان. غير أنَّ الصعوبة في مثل هذه المسائل؛ إنّما تنشأ من كون التعريف الدقيق لمثل هذه المفاهيم هو رهن الإدراك والتمييز لكلّ الأمور التي لها دورٌ في انتزاعها؛ كي لا تكون دائرتها أضيق ولا أوسع من منشأ الانتزاع، كما أنّه لا بدّ في مقام إثبات النظريّات - من ناحية أخرى - من مراعاة شروط البرهان بدقّة تحسّبا من الوقوع في حبال المغالطات. وإنّ اجتماع هاتين الطائفتين من المشاكل - وهما صعوبة التوصل إلى تعريف دقيق وتصور واضح للمفاهيم من جهة، وتعرّس مراعاة الملاحظات الدقيقة في مادّة البرهان وصورته من جهة أخرى - هو الباعث على بروز أخطاء جمّة في الآراء والمواقف، وظهور اختلافات عجيبة في المشارب والمذاهب.

حين يُطرح التساؤل التالي: ما مناط حُسن وقُبْح أفعال الإنسان وصفاته؟ فلا بدّ للمجيب أن يحمل تصوّراً واضحاً عن مفهوم الحُسن والقبح من جهة، ويمتلك مقدّمات جليّة وبنيّة يتسنى له من خلالها استنباط الجواب والإدلاء به من جهة ثانية. غير أنّ مفاهيم الحُسن والقبح لا تُفصح عن أمور عينية خاصّة، ولا تُعدّ - كما يُصطلح - من المفاهيم الماهويّة والمعقولات الأولى؛ بمعنى أنّ مفهوم (الحسن) لا يعبر عن أمر عينيّ خاصّ كالأشياء الخاصّة التي تعبر عنها (الشجرة) و(الجبل) و(البحر)، وهذا بالضبط ما حدا ببعضهم إلى الظن بأنّ مثل هذه المفاهيم لا تفصح إلّا عن أحاسيس الأفراد أو عقود الجماعات. ومن هنا - على وجه التحديد - كانت بداية أنماط الزيغ الفكري عند بعضهم غافلين عن أنّ الحُسن والقبح، وإن لم يندرجا ضمن المفاهيم الماهويّة، ولم ينشأ عن الانعكاس المباشر للأشياء في الذهن، فإنّهما غير منفصلين تماماً عن الحقائق الخارجيّة، بل إنّ لهما - شأن سائر المفاهيم الانتزاعيّة والمعقولات الفلسفيّة الثانية - مصدر انتزاع خارجي، وإنّهما مُستحصلان عبر ملاحظة شيئين أو أكثر ومقارنتها وكيفية ارتباطها بعضها

ببعض. فإن تمّ الوقوف على أنماط استعمالات هذه المفردة، وعُلِّمَت جميع الوجوه الدخيلة في كلّ استعمال؛ كان بالإمكان الحصول على الملاك أو الملاكات العينية؛ لصدق هذه المفاهيم، وتقديم تعريف أو تعاريف دقيقة لها.

من ناحية أخرى، فقد لاحظ قوم أن مفهوم (الحسن) إنّما يصدق على ما يرغب فيه الإنسان ويلتذّ به فتخيّلوا، لذلك، أنّ ملاك الحسن هو اللذة نفسها؛ وهذا هو ما قاد إلى ظهور مذهب اللذة. ثمّ عمّد آخرون إلى إصلاح هذه النظرية بالتحوير، انطلاقاً ممّا اعترأها من نقاط ضعف، فرأى بعضهم - مثل أبيقور - أنّ ملاك الحسن هو في اللذة المستديمة الخالية من الألم أو القليلة الألم، وذهب آخرون - مثل بنتام ومل - إلى وضع منفعة المجتمع ولذّته - أيضاً - بعين الاعتبار، في حين أدخل آخرون - مثل سقراط وأفلاطون - اللذة الروحية والأخروية، مع اختلاف مراتبها، في الحساب مستندين إلى مفهومي (السعادة) (والكمال). وحتى الكليّون والرواقيون فقد حسبوا للذة بعض الحساب، كلّ ما في الأمر أنّهم آثروا لذة الهدوء والطمأنينة؛ فأوصوا بالزهد وبساطة العيش.

وفي النهاية فقد استقطب وجود القيمة الأخلاقية في بعض الأفعال - التي لا تجود على فاعلها باللذة والنفع - اهتمام جماعة آخرين؛ فأنكروا كون اللذة ملاكاً للقيمة الأخلاقية، وراحوا يفتشون عن منبع آخر لها، بل لقد فرّقوا أساساً بين مفهومي (الحسن الخلقي) (والحسن العينيّ والحسيّ) عادّين الأوّل تعبيراً عن إلزام باطني، إلزام رأى روسو أنّه وليد الضمير، وذهب كانط إلى أنّه صادر عن العقل العملي، وبهذا فإنّهم لم يعدّوا القيمة الخلقية أمراً يقبل التحليل والتبيين بواسطة العقل النظري والاحتجاج البرهاني، بل اعتبروها ميزة بشرية أو إدراكاً بديهياً بلا واسطة للعقل العملي، أو ضرباً من الشهود الباطني.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ السبب من وراء كثرة الاختلافات في حقل فلسفة الأخلاق، ولا سيّما في هذه المسألة الجوهرية التي تشكّل العمود الفقري لهذا العلم؛ ألا وهي

(تحديد معيار القيمة الخلقية) السبب هو ما يلف المبادئ التصورية لهذه المباحث من إبهام، وما يعترى مبادئها التصديقية من تعقيد. على أننا تناولنا هذه المباحث بمزيد من التفصيل في كتابنا (دروس في فلسفة الأخلاق) مُبدِين رأينا في الموضوع عبر طرح مباحث مبسطة في مجال المفاهيم والجُمْل الأخلاقية. وبعيداً عن تكرار ما سبق أن طرحناه فإننا هنا في صدد دراسة المذاهب والنظريات المهمة في ميدان فلسفة الأخلاق، وإظهار ما لكل منها من مواطن قوة وضعف؛ لنعرج في النهاية على النظام الأخلاقي للإسلام فنعرضه بشكل دقيق مُبرهن.

والمحصلة: فإنه استناداً إلى تلك المباحث، وإلى ما جرى الكلام عنه الآن؛ نرى أن الطريق الفضلى لتصنيف النظريات والمذاهب الأخلاقية ودراستها، هي تصنيفها على أساس كونها واقعية ولا واقعية. وبتعبير أدق: فإن بعض المذاهب الأخلاقية قد جعلت الأحكام والجُمْل الخلقية من جنس الجُمْل الإنشائية؛ مُخرجةً بذلك إياها من منطقة الأحكام والقضايا الواقعية التي تقبل الصدق والكذب، في حين رأى بعضها الآخر أنها من صنف الجُمْل الخبرية، وأنها تحتل الصدق والكذب.

المذاهب والنظريات اللاواقعية

١. المذهب الانفعالي.
٢. المذهب الإرشادي.
٣. المذهب الاجتماعي.
٤. مذهب العقد الاجتماعي.
٥. نظرية الأمر الإلهي، أو الحُسن والقبح الشرعيين.

المذاهب الواقعية

بالإمكان تقسيم هذه الطائفة من المذاهب إلى قسمين اثنين: المذاهب التي ترى

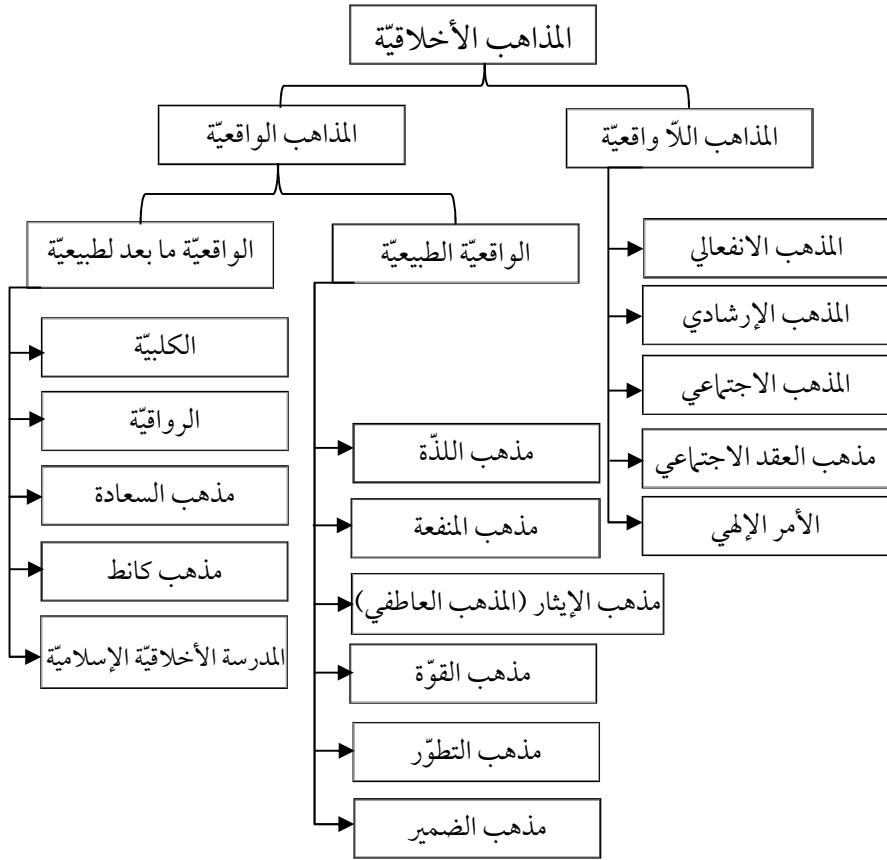
واقعية الأحكام والقضايا الخلقية واقعيّات طبيعيّة، وتلك التي تراها في الأمور الميتافيزيقية وما بعد الطبيعة، وهي:

الطائفة الأولى: الواقعية الطبيعية

١. مذهب اللذة.
٢. مذهب المنفعة.
٣. مذهب الإيثار (المذهب العاطفي).
٤. مذهب القوة.
٥. مذهب التطوّر.
٦. مذهب الضمير.

الطائفة الثانية: الواقعية ما بعد الطبيعة

١. الكلية.
٢. الرواقية.
٣. مذهب كانط.
٤. مذهب السعادة (سقراط وأفلاطون وأرسطو).
٥. المدرسة الأخلاقية الإسلامية.



لوازم الواقعية واللاواقعية

من المناسب، قبل الخوض في دراسة كلّ نظرية ومذهب أخلاقي على حدة، الإشارة إلى بعض أهمّ تبعات ولوازم المذاهب الأخلاقية اللاواقعية^(١)؛ كي يكون تقييمنا لها أكثر دقة. ومن الجلي أنّ خصائص المذاهب الأخلاقية الواقعية هي على النقيض من هذه.

(١) أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، فلسفه أخلاق [دروس في فلسفة الأخلاق]، تحقيق وتدوين:

١. عدم احتمال الصدق والكذب

من تبعات المذاهب اللاواقعية هي أنه يتعذر على أساسها الكلام في صدق القضايا الأخلاقية أو كذبها؛ لأنّ الصدق هو انطباق قضية ما على الواقع، والكذب هو عدم انطباقها عليه. فإن كانت الجُمْل الأخلاقية من جنس الجُمْل الإنشائية وغير الواقعية؛ انعدمت إمكانية الكلام في مطابقتها للواقع من عدمها، وعندئذ سيتعذر مناقشة صحة مذهب أو رأي أخلاقي من سقمه، وسوف لا يتوفّر دليل عقلي على ترجيح مذهب أو رأي أخلاقي على آخر؛ ذلك أنّ منتهى ما تكشفه لنا الأحكام الأخلاقية - وفقاً للنظريات والمذاهب اللاواقعية - هو تعلق إرادة المُشئى بحكم أخلاقيّ خاصّ دون أن تتوفّر على سبيل، لإثبات صحة أو سقم أيّ من هذه الأحكام.

٢. غياب معيار معقولة الأحكام الأخلاقية

لا ريب في أنّه إذا انعدمت - بشكل أو بآخر - إمكانية الخوض في الأخلاقيات بأداة الاستدلال والبرهنة؛ كان تقييم المذاهب والآراء الأخلاقية، وتمييز صائبها من فاسدها أمراً مستحيلاً؛ فلا يتسنّى عرض الأحكام الأخلاقية بالطرق العقلانية إلّا إذا قامت بين القيم والحقائق العينية آصرة منطقية. أمّا إذا صنفنا الأحكام الأخلاقية في عداد الإنشائيات؛ فلا تنعدم العلاقة المنطقية بين بعضها ببعض تماماً فحسب، بل سوف يعجز أيّ دليل عقلي على برهنتها كذلك.

«فإنّ من المتعذر تبرير ميول فرد أو جماعة أفراد مجتمع بالدليل العقلي؛ فلا يمكن القول، مثلاً: لأيّ سبب يجب امرؤ (الورد). فالرغبة والميل والتعلّق والحب هي ممّا لا يمكن تبينه بالعقل، ولا يُستطاع الاستدلال عقلياً على موضوع إلّا إذا بُني على مجموعة علاقات عليّة معلولة»^(١).

(١) مصباح يزدي، محمد تقي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی [المتطلبات التمهيدية للإدارة الإسلامية]، تحقيق: متقي فر، غلامرضا: ص ١٥٦.

٣. التعددية الأخلاقية

من التبعات الأخرى للا واقعية الأخلاقية هي تساوي جميع النظريات والأحكام الأخلاقية في إمكانية القبول بها وإن تعارضت وتضادت فيما بينها. فجملتا: (الصدق حسن)، (والصدق غير حسن) مقبولتان بالتساوي، ومذهب القوة يناظر الكلبيّة أو الرواقية - مثلاً - في المقبولية، وليس ثمة دليل على تقديم أيّ منها على آخر.

٤. النسبية الأخلاقية

ومن التبعات المنبوذة الأخرى لمعظم النظريات اللاوصفية هي لزوم إقرار النسبية الأخلاقية؛ فحينما تكون الأحكام الأخلاقية تبعاً لميول الفرد ورغبات الجماعة، ولا تكون لها أيّ جذور تربطها بالحقائق الخارجية فسيؤدي - بالطبع - تبدّل ميول الفرد وذوقه، أو تغيير نزعة الجماعة إلى تغيير أحكامهم الأخلاقية وتباينها؛ فالأمر الذي يرويه اليوم حسناً قد يعدّونه، جرّاء التغيرات والتحوّلات الاجتماعية، قبيحاً، والعكس - أيضاً - صحيح؛ فإنّ الشيء الذي كانوا يعتبرونه في ظروف فكرية واجتماعية خاصّة قبيحاً، لربما تحيّلوه الآن حسناً؛ نتيجة تبدّل تلك الظروف.



القسم الأول
المذاهب اللاواقعية

الفصل الأول : المذهب الانفعالي

يُعدّ المذهب الانفعالي^(١) من أشهر النظريات اللاوصفية واللامعرفية^(٢) في حقل الأحكام الأخلاقية. وقد اجتذب مفكرين مرموقين وبارزين^(٣)، ولبث طوال مدة ليست بالبعيدة، من العقد الثالث للقرن العشرين إلى بضع عقود تلتها، وأذهان جمهرة من فلاسفة أخلاق الغرب به مشغولة، وألسنتهم به لهجة. ومع أنّ هذه الرؤية - شأن معظم المدارس الأخلاقية الأخرى - قد بُيّنت بأشكال شتى، لكنّه يمكن القول، عموماً، إنّ المدافعين عن هذه النظرية لا يصنّفون الأحكام الأخلاقية في عداد الجُمْل الخبريّة، أو (القضايا)؛ وعليه فإنّهم - أيضاً - لا يقبلون احتماؤها الصدق والكذب^(٤). وليس للأحكام والجُمْل الأخلاقية في نظرهم من وظيفة أو

(1) Emotivism.

(2) Non-cognitive.

(٣) أنظر: هير، ر. م، فلسفه أخلاق [فلسفه الأخلاق]، ترجمه: سعيدي مهر، محمد: شماره ٥٢، ص ١١٩.

(٤) يُذكر أنّ المفكرين الغربيين قد طرحوا آراء مختلفة حول (محتمل الصدق) (truth-bearer) فاعتبر قوم أنّ الجملة (sentence) هي موصوف الصدق أو الكذب، وعدّ أناسٌ ما يُبيّن أو يقال في الجملة الخبريّة (statement)، ورأى آخرون القضية (proposition) هي ما محتمل الصدق. للمزيد حول هذا الموضوع أنظر: Haack, Susan, Philosophy of Logic, p79-83.

في الوقت ذاته يؤمن أصحاب المذهب الانفعالي بأنّ الأحكام الأخلاقية هي - أساساً - من جنس الإنشائيّات وهي، لهذا، لا تحتمل الصدق والكذب، وإنّها - كما يُقال - خارجة تخصّصاً عن هذه الدائرة.

دور، سوى إظهار أحاسيس المتكلم الخاصة، وأحياناً تحريض أحاسيس مشابهة عند المخاطب. وبعبارة أخرى: يرى أصحاب المذهب الانفعالي أنّ الجُمْل الأخلاقية هي من صنف الجُمْل الإنشائية، ولا يمكن بحالٍ تحويلها إلى جُمْل خبرية، وأنّها لم توضع لتبادل المعلومات، وليس لها القدرة على بيان الحقيقة، وأنّه لا إنجاز لها سوى إبراز ما يعتلج في صدر المتكلم من عواطف خاصّة. والقضايا الأخلاقية - بحسب الانفعاليين - قضايا لا معرفية ولا واقعية؛ فقولك: (زيدٌ كاذب) يعبر عن شيء هو إمّا صدق وإمّا كذب، أمّا قولك: (الكذب خطأ) فهو لا يعبر عن شيء على الإطلاق.

١. أسباب ظهور النظرية الانفعالية

حقاً، ما هو العامل أو العوامل التي قادت إلى ظهور مثل هذه النظرية في أوساط فلاسفة أخلاق الغرب؟ يبدو أنّ ظهور النظريات اللامعرفية عموماً، والنظرية الانفعالية خصوصاً يرجع إلى عاملين رئيسين: أحدهما طغيان النزعة التجريبية على كامل الحقل الفكري لفلاسفة الغرب، والذي نلاحظ أشدّ نهاجه تطرفاً في المذهب الوضعي المنطقي في أوائل القرن العشرين^(١)، وثانيهما غياب نظرية منسجمة ومنطقية في مجال تحليل القضايا والأحكام الأخلاقية؛ وبتعبير آخر: قصور وعدم كفاية النظريات المتوفرة في مجال تحليل هذه القضايا.

١.١. المذهب الوضعي المنطقي

العامل الرئيس في ظهور النظرية الانفعالية في مجال فلسفة الأخلاق كان - في

(١) أنظر: Atkinson, Ronald F., An Introduction to Moral Philosophy: pp. 77-.

الحقيقة - التحول الذي طرأ على سائر المجالات، والذي طُرِحَ بدايةً باسم الفلسفة التجريبية المنطقية^(١)، ثم سُمِّيَ - فيما بعد - بالمذهب الوضعي المنطقي^(٢). ففي عشرينيات القرن العشرين كان قد اجتمع في فيينا طائفة من مشاهير الرياضيين والفيزيائيين والفلاسفة برئاسة موريتز شليك^(٣) قاموا بوضع الأسس والقواعد الفكرية للمذهب الوضعي المنطقي. كان المجتمعون واقعين تماماً تحت سلطة التطورات التي حصلت في مضمار العلوم التجريبية، وما تتسم به الأساليب التجريبية من كفاءة، وكانوا - من هذا المنطلق - يرون التجربة المعيار والأساس لكل علم. كان أهم تعاليم هذه الجماعة هو قابلية التحقق التجريبي الذي على أساسه؛ لا يمكن إلا لطائفتين من الجُمْل أن تُعَدَّ ذات معنى: الأولى هي الأحكام والقضايا التجريبية؛ وهي الجُمْل التي يمكن، بطريقة ما، إثبات صحتها من خطئها عن طريق التجربة والاختبار الحسي، على أن هذا النمط من الأحكام لا يكون، في الحقيقة، سوى فرضية؛ والسبب هو أن صدقه يكون على نحو الاحتمال؛ إذ لا يتسنى بالتجربة إثبات صدق شيء بشكل قطعي. والثانية هي الجُمْل التي يندرج محمولها، بشكل ما، في الموضوع؛ وهي الأحكام التحليلية. فالأحكام والجُمْل التحليلية صادقة ضرورةً وإن لم تكن لها صلة بالحقائق التجريبية^(٤). ووفقاً لهذه

(1) Logical Empiricism.

(٢) أنظر: Smith, Michael, "Emotivism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V. 3, p. 292.

(3) Moritz Schlick.

(4) MacDonald, Graham, "Ayer, Alfred Jules", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 1, p. 615.

النظرية؛ فإنَّ الجُمْل التي لا هي تحليلية، ولا هي قابلة للتحقق بالتجربة؛ هي جُمْل غير ذات معنى. فالقضايا الرياضية والمنطقية تندرج تحت الأحكام التحليلية، أمَّا القضايا العلمية، وقضايا الحياة العادية، فتُصنَّف في خانة القضايا التجريبية؛ ما دامت لمجرّد بيان الحقائق^(١).

ومن الواضح أنّه - استناداً إلى هذه العقيدة - لا يمكن عدّ الكثير من الأحكام والتعابير، ومنها التعابير الأخلاقية، ذات معنى؛ ذلك أنّ الأحكام الأخلاقية لا هي من جنس الأحكام التحليلية؛ بحيث يتسنى استخراج معنى محمولها من تحليل معنى موضوعها، ولا هي قابلة للتحقق بالتجربة؛ إذ لم يزعم أحد، بما فيهم الحدسيّون من أمثال مور^(٢)، بأنّ جملاً من قبيل: (الصدق حسن)، و(يجب سلوك العدل)، وأمثالهما تُستحصل بالحسّ والتجربة.

والمحصّلة: هي أنه لا يسعنا أن نجد للتعابير الأخلاقية أيّ محلّ من الإعراب في النظام الفكري الخاصّ بالمذهب الوضعي المنطقي.

لكن الأخلاق والأُمُور الأخلاقية، في الوقت ذاته، تشكّل جزءاً أساسياً وتأسيسياً من حياة البشر الاجتماعية؛ ولهذا لا يستطيع فيلسوف أن يمرّ عليها مرور الكرام ويتجاهلها. من أجل ذلك فقد عمّد حتّى بعض البارزين والمشاهير من أعضاء جماعة فيينا إلى تحليل الجُمْل الأخلاقية، على الرغم ممّا حملوه من تصوّر، أنّها غير ذات معنى. فهذا رودولف كارناب^(٣) (١٨٩١ - ١٩٧٠)، على سبيل المثال، وكان من أعضاء الجماعة الأساسيين، ولعلّه أوّل من التحق بشليك، كان قد طرح

(1) Warnock, Mary, Ethics Since 1900: p. 48.

(2) George Edward Moore.

(3) Rudolf Carnap.

النظرية (الأمريّة) في تحليل الجُمْل الأخلاقية^(١). كما أن ألفرد جولز آير^(٢) (١٩١٠ - ١٩٨٩م)، الذي ذهب إلى فيينا سنة ١٩٣٢م بطلب من جلبرت راييل^(٣)، كان يحضر اجتماعات جماعة فيينا، وقد وقع نتيجة ذلك تحت تأثير المذهب الوضعي المنطقي لأعضائها^(٤). وفي نهاية المطاف، وعلى أساس التعاليم ذاتها؛ طرَح النظرية الانفعالية في أوّل وأشهر مؤلفاته: (اللغة والصدق والمنطق)^(٥) والذي اشتهر - بسبب اختصاره وإتقانه - كميثاق للجماعة المذكورة. يقول ألفرد نفسه في الكتاب أعلاه: «إنّه واجبنا أن نقدّم تفسيراً لـ(لأحكام المرتبطة بالقيمة) يكون هو نفسه مُقنعاً، وأيضاً متساوفاً مع مبادئنا التجريبية العامة»^(٦). وهذه أمانة جيّدة على إمكانية تأثر هذه النظرية الأخلاقية بالمذهب الوضعي المنطقي.

(١) طبقاً للنظرية الأمريّة؛ فإنّ جميع الجمل الأخلاقية قابلة للتحويل والتحليل إلى أوامر ونواهٍ، فقولك: (لا ينبغي أن تسرق) مثلاً، بحسب كارناب، هي طريقة مُضلّلة للقول: (لا تسرق)، وقولك: (الحنان حسن) هي طريقة مُضلّلة للقول: (كن حنوناً). انظر:

Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 19.

(2) Alfred Jules Ayer.

(3) Gilbert Ryle.

(4) MacDonald, Graham, "Ayer, Alfred Jules", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 1, p. 615.

(5) Language, Truth, and Logic.

اعتمد في ترجمة عنوان الكتاب إلى العربية على: ري، جوناثان، وأرمسون، ج. أو، الموسوعة الفلسفية

المختصرة، ترجمة: كامل، فؤاد وآخرون، مراجعة وإشراف: محمود، زكي نجيب: ص ٧٦.

(6) Ayer, Alfred Jules, Language, Truth and Logic: p. 63.

إذن فلا نبالغ إن قلنا: إن النظرية الانفعالية هي وليدة المدرسة الوضعية المنطقية، سيما تعاليمها ذات المعنى.

٢-٢. قصور الآراء آنفة الذكر

كانت النظرية الشائعة في باب الأحكام الأخلاقية قبل الانفعاليين هي أنه: وإن تعذر عدُّ الأحكام والجُمْل القيمة والأخلاقية قابلةً للتحقق عبر اللجوء مباشرةً إلى التجربة الحسية، فإنه يمكن ترجمتها بدقة إلى قضايا قابلة للتحقق بشكل مباشر، وبهذا يتسنى تصنيف الأحكام الأخلاقية ضمن الأحكام التجريبية وتحليلها من خطر انعدام المعنى. ويُدعى أحد تفاسير هذه الرؤية بـ(مذهب الذاتية البسيطة)^(١)، ويُسمى الآخر بـ(مذهب المنفعة)^(٢). ولقد اعتقد أصحاب المذهب الذاتي بأنَّ الجُمْل الأخلاقية لا تُساق إلا لبيان رضى أو عدم رضى القائل أو عامة الناس بعملٍ ما، أو إثمها - بتعبير آخر - تُخبر عما في سرائر الناس؛ فجملة: (الصدق حسن) تعني: (الصدق مقبول عند القائل أو عامة الناس).

ولنا أن نعدّ ما انطوت عليه النظرية الذاتية البسيطة من عيوب سبباً آخر لنزوع بعض الفلاسفة إلى النظرية الانفعالية، التي تُعتبر - بمعنى من المعاني - بياناً آخر للنظرية الذاتية نفسها^{(٣)(٤)}.

يقول آير في نقده للنظرية الذاتية:

(1) Simple subjectivism.

(2) Utilitarianism.

(3) Ayer, Alfred Jules, Language, Truth and Logic: p. 68.

(4) Atkinson, Ronald F., An Introduction to Moral Philosophy: p. 78.

«نحن نرفض رأي المذهب الذاتي القائل: بأنه لا بدّ لنعت عملٍ ما، بالصحة أو شيءٍ ما بالحسن، من القول بكونه مُستَحَسَنًا عموماً؛ إذ ليس من التناقض التأكيد على أنّ بعض الأعمال المستحسنة عموماً غيرٌ صحيحة، أو أنّ بعض الأشياء المستحسنة عموماً غيرٌ حسنة. كما نرفض الرأي الآخر للمذهب الذاتي القائل: بأن الشخص الذي يُصرّ على صحة عملٍ أو حسن شيءٍ إنّما يدّعي استحسانه؛ ذلك أنّ الذي يعترف بأنه أحياناً يستحسن ما كان خطأً أو قبيحاً؛ فإنّه لا يكون مناقضاً لنفسه»^(١).

من هنا فإن آير يرفض الرأي القائل بإمكانية ترجمة المحمولات الأخلاقية، مثل (الحسن)، (والقبيح)، وأمثالهما، إلى محمولات تجريبية (مرضية لدى العامة)، أو (مرضية لديّ أنا)، وهو - على الأساس ذاته - يرفض النظرية النفعية أيضاً. فإذا أنّه ليس - في الواقع - من التناقض القول: (إنّ من الخطأ أحياناً القيام بالفعل المورث لأقصى درجات السعادة)، فإنّ مقولتي: (الفعل الصائب)، و(الفعل المُفضي إلى أقصى درجات السعادة) لا يمكن أن تُعطيا المعنى ذاته. ومن هنا فإنّ أيّ ترجمة للمصطلحات الأخلاقية إلى مصطلحات تجريبية هي متعذرة^(٢).

٢. المذهب الانفعالي لآير

في سبيل أن يبيّن آير رأيه؛ فإنّه يستهلّ بحثه بمناقشة النظام المتعارف في علم الأخلاق^(٣). يقول آير: إنّ نظام علم الأخلاق المتعارف، كما هو مطروح في مصنفات فلاسفة الأخلاق، يتألف من أربعة أجزاء غير مترابطة فيما بينها تتمتّج، في الغالب، في كتاباتهم وهو ما يُوجب الخلط؛ فهناك:

(1) Ayer, Alfred Jules, Language, Truth and Logic: p. 65.

(2) Warnock, Mary, Ethics Since 1900: p. 49.

(٣) لمزيد من الاطلاع على آراء آير أنظر كتابه: (Language, Truth and Logic) [اللغة والصدق والمنطق]، ص ٦٣ فما بعد. يُذكر أنّ الموضوع الحالي مقتبس من الكتاب ذاته.

- ١ - قضايا تبين تعاريف لمصطلحات أخلاقية.
 - ٢ - قضايا تصف التجارب الأخلاقية وتوضح أسبابها.
 - ٣ - مواعظ وأوامر تدعى فضائل أخلاقية.
 - ٤ - أحكام أخلاقية واقعية؛ وهي التي تدلّ على حسن أو فُبح أمرٍ ما.
- وهو يذهب إلى أنّه لا يمكن إلّا للمبحث الأوّل، من بين الأربعة، أن يُعدّ موضوعاً لفلسفة الأخلاق. فقضايا القسم الثاني التي تصف التجارب الأخلاقية تندرج، في الحقيقة، ضمن علمي النفس والاجتماع. كما أنّ الطائفة الثالثة ليست قضايا أساساً كي تتعلّق بفرع من العلوم أو الفلسفة. ولأنّ الطائفة الرابعة «لا هي تعاريف، ولا هي تعليقات على تعاريف، ولا هي اقتباسات؛ فيمكننا الجزم بعدم صلتها بفلسفة الأخلاق. من هنا، فإنّه لا ينبغي لأيّ بحث فلسفي محض في الأخلاق أن يعطي آراءً أخلاقية، بل لا بدّ - من خلال تحليله المصطلحات الأخلاقية - أن يكشف عن المقولة التي تنتمي إليها كلّ هذه الآراء».
- بعد مقدّمة آير هذه، وبعد أن ناقش ونقد كلاً من المذهبين الذاتي البسيط والنفعي، وذهب إلى عدم كفايتهما؛ راح يطرح رأيه قائلاً: إنّ المفاهيم المتّخذة في ناحية محمول التعابير الأخلاقية هي، في الحقيقة، مجرد شبه مفاهيم أو مفاهيم زائفة^(١)، لا مفاهيم حقيقية تدلّ على أوصاف قابلة للإدراك بالحواس، وهي - لهذا - عvisية على التحليل. «إنّ وجود رمز أخلاقي في قضية ما، لا يُضفي شيئاً على مضمونها الحقيقي؛ ولذا فإنّ قلتُ لأحدهم: (تصرّف تصرفاً سيّئاً بسرقتك النقود)، فإنّي لا أكون قلتُ له أكثر ممّا لو أخبرته ببساطة: (لقد سرتَ النقود)؛ فبإضافتي سوء التصرف لا أكون قد بينتُ أيّ جديد، كلّ ما هنالك أنّي أبديتُ

(1) Pseudo-concepts.

استهيجاني الأخلاقي لفعله، وهو بالضبط كما لو قلتُ له، بنبرة المرعوب الخاصّة: (سرقَتَ النقود)، أو كما لو كتبتُها بإضافة علامات تعجّب خاصّة؛ فالنبرة وعلامات التعجّب لا تضيف شيئاً إلى المعنى الحرفي للجملة، وكلّ ما تفيده هو أنّ أسلوب التعبير كان مصحوباً بمشاعر خاصّة لدى المخبر^(١).

والنتيجة فإنّ جملة: (سرقةُ المال قبيحة) جملة عديمة المعنى، وليست بقبالة للتصديق أو التكذيب، وهي كما لو قلت: (سرقةُ المال!) حيث إنّ نمط كتابتها، أو نُطقها؛ هو الذي يُظهر إحساسي برفض فعل السرقة. فقد يخالفني شخص آخر فيما أذهب إليه بخصوص هذا الفعل، ويشاجرني بسبب شعوري الأخلاقي هذا، لكنّه لا يقدر على نقض قولي؛ «ذلك أنّي، بقولي بصواب أو خطأ، نمط معيّن من الفعل، لا أصوغ أيّ عبارة واقعيّة، لا ولا عبارة تحكي حالة ذهني أنا، وكلّ ما أفعله هو أنّي أظهر بعض العواطف الأخلاقيّة»^(٢). حتّى الشخص الآخر ذاك فإنّه عبّر عن أحاسيسه وعواطفه الأخلاقيّة ليس إلّا. ولو سألنا سائل: أيّنا المصيب؟ كان سؤاله غير ذي معنى؛ «إذ لا أحد منّا يؤكّد على قضية حقيقيّة» لكي تقبل الصدق أو الكذب. إذن الاستدلال في الأحكام الأخلاقيّة غير ممكن، وأقصى ما نستطيع فعله هو بيان ما في ضمائرنا، وإظهار عواطفنا؛ ولهذا السبب يُطلَق على هذه النظريّة (نظريّة برحى / مَرَحَى الأخلاقيّة)^{(٣)(٤)}.

(1) Ayer, Alfred Jules, Language, Truth and Logic: p. 67.

(٢) المصدر السابق.

(3) 'boo/hurrah' theory of ethics.

(4) MacDonald, Graham, "Ayer, Alfred Jules", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 1, p. 617.

على أن آير قد طرح ملاحظة مهمة أخرى فيما يتصل بوظيفة الجُمْل الأخلاقية، والتي بُسِّطَتْ أكثر من قَبْل من تَلاهِ من المدافعين عن هذه النظرية، وهي أن الجُمْل الأخلاقية، مضافاً إلى إظهار مشاعر القائل، تنهض عند السامع - أيضاً - بدور تحريض أحاسيسه، وتحفيزه على الفعل، بل وقد تتضمن - أحياناً - أمره بفعل أيضاً. لكن المهم في نظرية آير هو خلُّو الجُمْل الأخلاقية عنده من أي طابع إخباري، بل هي لا تُخبر حتَّى عن مشاعر القائل. وبحسب آير نفسه: «في قولي: (التسامح فضيلة) أنا لا أخبر عن مشاعري أو عن أي شيء آخر، بل أظهر مشاعري ليس إلا، وهذا يختلف تماماً عما لو قلت: أنا أملك هذه المشاعر»^(١).

وقد رأى آير في النهاية أن ما يمكن أن يعيب نظريته هو عين النقص الذي وصم جورج إدوارد مور به النظرية الذاتية البسيطة، وهو أن باب المنازعات الأخلاقية، استناداً إلى هذه النظرية، سيوصد؛ فإن قال أحدهم: (الاقتصاد^(٢) فضيلة) وادّعى آخر في المقابل أن: (الاقتصاد رذيلة) لم يُوجب هذا في الحقيقة نزاعاً وخلافاً بين الاثنين، وقد يكون كلاهما مصيباً في رأيه؛ بمعنى: أنه يتعذر إقامة أي دليل على إبطال أي من الطرفين، والحال أننا، في حياتنا وسلوكنا المتعارف، نتنازع فيما بيننا حول القضايا القيّمية، ويُدين كلّ منا رأي الآخر.

لكن آير يردّ على هذا النقص قائلاً: إن مدار نزاعنا في الحقيقة ليس مسألة قيمة، بل هو مسألة واقع؛ بمعنى: أننا نسعى إلى إظهار الطرف المقابل مخطئاً بخصوص واقعیّات القضية. «إننا نحاول أن نبرهن أنه أساء فهم الباعث لفاعل الفعل، أو أنه لم يُصب في حكمه على تأثيرات الفعل، أو تأثيراته المحتملة في ضوء علم فاعله، أو أنه لم يضع الظروف الخاصة التي وُضع فيها الفاعل في الحسبان. أو إننا - كذلك -

(1) Ayer, Alfred Jules, Language, Truth and Logic: p. 68.

(٢) الاقتصاد في النفقة هو: الوسط بين الإسراف والتقتير.

نلجأ إلى محاولات برهنة أكثر عموميّة حول التأثيرات التي يميل نمط معيّن من الأفعال إلى إيجادها، أو الصفات التي تظهر عادةً أثناء إنجاز هذه الأفعال»^(١). نفعل كلّ هذا أملاً بإقناع الطرف المخالف بأن يوافقنا الرأي في الحقائق التجريبيّة؛ كي يتبنّى تجاهها ذات الموقف الأخلاقي الذي نتبنّاه نحن. ومن الطبيعي أن لا يكون توقّعنا هذا في غير محله، إذا كان المخالف قد تلقّى ذات التربية الأخلاقيّة والاجتماعيّة التي تلقيناها. أمّا إذا اختلف معنا في ذلك؛ فليس بإمكاننا الاحتجاج عليه بالبرهان ذاته، وعندها سنقول: «يتعذّر الاحتجاج عليه؛ لانحراف أو عدم نضج حسّه الأخلاقي»^(٢).

خلاصة القول: فإنّه يتعذّر الاستدلال في حقل المسائل الأخلاقيّة إلّا إذا اتُّخذ النظام القيمي كقضيّة مفروضة الصّحة نوعاً ما؛ على سبيل المثال: إذا أقرّ الطرف الآخر بالمبدأ القائل: (الظلم قبيح) كان بإمكاننا إقناعه بالدليل بأنّ (إجهاض الجنين قبيح)؛ وذلك بأن نبين له أنّ الإجهاض هو أحد مصاديق الظلم. على أنّه من الجليّ أنّ هذا الفعل مسألة تتّصل بالأمور الواقعة، وليس بالقيمة. فإنّ ما لا نحاول، بل ولا نستطيع، الاستدلال بشأنه هو صّحة واعتبار هذه المبادئ الأخلاقيّة نفسها. فنحن لا نقوم إلّا بالثناء عليها، أو بإدانتها، انطلاقاً من أحاسيسنا.

١.٢. دراسة ونقد

(أ) دعوى بلا دليل

كلام آير في كتابه (اللغة والصدق والمنطق) هو أقرب إلى بيان رأي منه إلى الاستدلال عليه، فهو لم يأتِ بأيّ دليل يثبت نظريّته، بل طرح دعوى لا دليل عليها.

(١) المصدر السابق: ص ٧٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٧٠.

(ب) شرح لآراء الآخرين لا طرح لرأي جديد

المسألة الأخرى التي ينبغي لنا ملاحظتها بخصوص هذه النظرية، هي أن آير ليس هو المبتكر لها، وهو لم يقم إلا بتبيينها بدقة. وتوضيح ذلك: هو أن النظرية الانفعالية كانت ذائعة بين بعض فلاسفة الأخلاق، قبل أن يُطبع كتاب آير، ولم يتحوّل كتابه هذا إلى (ميثاق لهذا الرأي) إلا لأسلوب صياغته الخاص، ولنموّ ورواج مذهب الوضعية المنطقية في العقود الوسطى من القرن العشرين. على سبيل المثال: إن الرأي المذكور ذاته كان قد طرحه، قبل طباعة كتاب آير بثلاث عشرة سنة، فيلسوفان هما أوغدن وريتشاردز، وذلك في كتاب لهما بعنوان (معنى المعنى) اشترك كلاهما بتأليفه، جاء فيه:

«... ادّعي أن (الحسن) يدلّ على مفهومٍ فريدٍ عصيّ على التحليل، قيل إنه موضوع لعلم الأخلاق... حينما تُستعمل هذه الكلمة بهذه الطريقة فإنّها لا تدلّ على شيء البتّة، ولا تكون لها وظيفة رمزية؛ لذا فحينما نستعملها في جملة: (هذا حسن) فإننا نُشير إلى (هذا) وحسب، أمّا (حسن) فهي لا تُصفي أيّ فارقٍ على إشارتنا. أمّا إذا قلنا، من ناحية أخرى: (هذا أحمر) فإنّ إضافة (أحمر) إلى (هذا) إنّما يرمز إلى امتداد إشارتنا إلى شيءٍ آخر أحمر بالخصوص. أمّا جملة: (هذا حسن) فليس لها وظيفة رمزية يتسنّى قياسها (بسابقتها)، وهي لا تؤدّي إلا دور رمز عاطفي يعبر عن موقفنا من (هذا)، ولربّما أثار مواقف أخرى لدى الآخرين، أو حرّض فيهم هذا النمط من الفعل أو ذاك»^(١).

(ج) الاتكال على مبدأ قابلية التحقق

من العيوب الفاحشة لهذه النظرية هو سعيها - استناداً إلى مبدأ خاطئ في مجال

(1) Ogden, C. K. and Richards, I. A., The Meaning of Meaning: p. 125.

معيّار المعنى - لاعتبار القضايا الأخلاقية عديمة المعنى^(١). فمبدأ قابليّة التحقق ينطوي على خلال عديدة تُشير فيما يلي إجمالاً إلى بعض منها^(٢):

أولاً: يجري - وفقاً لهذا المعيار - التفريط بأهمّ ركائز المعرفة؛ ألا وهي المعرفة الحضورية والبدهيّات العقلية التي بغيابها تنعدم تماماً إمكانية إعطاء أيّ توضيح معقول لصحة الإدراك أو مطابقته للواقع.

ثانياً: باتخاذ هذا المبدأ جعل الوضعيّون الإدراك الحسيّ نقطة لارتكازهم، مع أنّه أشدّ نقاط الإدراك هشاشة، وأخلاها من الاعتبار، وأنّ الإدراك الحسيّ هو عرضة للخطأ أكثر من أيّ لونٍ آخر من الإدراك. وبالنظر إلى أنّ الإدراك الحسيّ - في الحقيقة - إنّما يتحقّق في باطن الإنسان؛ فإنّهم قد أوصدوا على أنفسهم الباب أمام إثبات عالم الخارج بشكل منطقيّ.

ثالثاً: إنّ دعوى كون المفاهيم الأخلاقية والميتافيزيقية فارغة وعديمة المحتوى، هي دعوى جزاف واضحة البطلان؛ إذ لو كانت الألفاظ الدالة على هذه المفاهيم معدومة المعنى بالكلية لما افرقت عن الألفاظ المهملة ولاستوت في النفي والإثبات، في حين أنّ عدّ النار علة للحرارة، أو اعتبار العدل حسناً - على سبيل المثال - لا تتساوى أبداً مع مضاداتها. وحتى أولئك الذين ينكرون أصل العلية، أو لا يرون العدل حسناً؛ فإنّهم، في الواقع، ينكرون قضايا قد أدركوا مفاهيمها ومعانيها.

ورابعاً وأخيراً: على هذا الأساس لن يبقى ثمة مجال لأيّ قانون علمي بوصفه

(١) على أنّ آير في مدخل الطبعة الثانية لكتابه ينوّه، عبر الإشارة إلى هذا النقد، بأنّه لا ينبغي اعتبار النظرية الانفعالية نتاجاً لمبدأ قابليّة التحقق؛ ذلك أنّه من المتيسّر الدفاع عن هذه النظرية في باب علم الأخلاق، حتّى وإنّ فُند المبدأ المذكور؛ هذا مع العلم أنّه لم يذكر طريقة الدفاع هذه.

(٢) لمزيد من التوضيح؛ أنظر: مصباح يزدي، محمّد تقي، آموزش فلسفه [المنهج الجديد في تعليم

قضية عامة وقطعية وضرورية؛ ذلك أن هذه الخصائص لا يتسنى إثباتها حسياً بأي حال من الأحوال، وفي أي مثال يتم إجراء تجربة حسية فإن كل ما سيستطاع هو إقرار المثال ذاته، وحيثما لا تُجرى تجربة حسية؛ فإنه يتعين الصمت وتحاشي النفي والإثبات مطلقاً.

٣. المذهب الانفعالي لستيفنسون

خضعت النظرية الانفعالية لمناقشة بعض فلاسفة الأخلاق الآخرين؛ وهو ما أزال عنها - إلى حد ما - نقاط ضعفها. وكان أحد أشهر المدافعين الآخرين عن هذه النظرية هو تشارلس لزي ستيفنسون^(١) (١٩٠٨ - ١٩٧٩ م) الذي يُعدّ اسمه، دون شك، أحد أبرز الأسماء في تاريخ تطوّر هذه النظرية^(٢). وقد تركت نظريته أثراً واسعاً على من تلاه من الفلاسفة؛ حتى ليُمكن عدّ نظرية هير الإرشادية ذيلًا لهذا الرأي بالذات^(٣).

يضع ستيفنسون، بدايةً، شروطاً يعتقد أن أيّا تعريف لمفردة (الحسن) لا بد وأن يتضمنها؛ الشرط الأول: هو أنه ينبغي لأي تحليل نقده لهذه المفردة أن يترك الباب مُسرّعاً أمام اختلاف الرأي حول ما إذا كان شيء ما حسناً أو لا. والثاني: أن يمتلك (الحسن) جاذبية خاصة؛ بمعنى أن قولنا لشيء: (إنه حسن) يجب أن ترافقه - على الأقل - رغبة في حثّ المخاطب على التصرف وفقاً له. والثالث: أن وجود (الحسن) وغيابه في شيء؛ لا ينبغي أن يكون قابلاً للتحقق بالاستعانة بأي طريقة علمية^(٤).

(1) Charles Leslie Stevenson.

(2) Warnock, Mary, Ethics Since 1900: p. 57.

(3) Dreier, James, "Stevenson, Charles Leslie", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 9, p. 135.

(4) Warnock, Mary, Ethics Since 1900: p. 58.

ثمّ يضيف أنّ هناك معنى واحداً لكلمة (حُسن) يستوفي جميع هذه الشروط؛ وهو ذلك الشيء الذي يتمّ تحليله بالاستعانة بكلمة (انفعالي).

ويعتقد ستيفنسون، سعيّاً لجعل التعارضات الخلقية قابلة للتبرير، أنّ «علينا أولاً أن نحاول التمييز بين المعتقدات والتوجّهات»^(١)؛ وتوضيحه هو أنّ لدينا نمطين من الاختلاف: الاختلاف في المعتقد^(٢)، والاختلاف في الموقف وطريقة الفهم^(٣)؛ فإن اعتقد الشخص (أ)، مثلاً، بقضية (إنّ زيداً قد سرق) فيما آمن الشخص (ب) بأنّ: (زيداً لم يسرق) فإنّ اختلافهما في مثل هذه المواطن يكون في المعتقد، ومن الواضح، في حالات كهذه، أنّ أحد المعتقدين على الأقلّ خاطئ؛ لكنّه قد يتفق (أ) و(ب) في الاعتقاد بأمرٍ ولا يختلفان عليه؛ كأن يشاطر كلّ منهما الآخر الرأي حول التبعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الهدامة لحيازة الأسلحة النارية من قِبل عامّة الناس، لكن (أ) يرى ضرورة تجريد الناس من الأسلحة النارية، أمّا (ب) فيذهب إلى أنّه يجب ترك الناس على سجيّتهم في امتلاك هذه الأسلحة؛ ما يعني أنّ كليهما متّفق على أنّ الرقابة على حيازة الأسلحة النارية يخفض من معدلات الجريمة، ويرفع منسوب الأمن في المجتمع، غير أنّهما يختلفان في موقفهما من الرقابة على هذه الأسلحة وجمعها من الشارع. وعلى أيّة حال، «فإنّ التعارض في الموقف يختلف اختلافاً واضحاً عن التعارض في المعتقد، مع أنّ التمييز



نقلاً عن مقال تحت عنوان: The Emotive Meaning of Ethical Terms (المعنى العاطفي للمصطلحات الخلقية) لتشارلس ستيفنسون، والمنشور في مجلّة: Mind (العقل) سنة ١٩٣٧م.

(1) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 21.

(2) Belief.

(3) Attitude.

الدقيق بين هذه الفئة من التعارض وتلك، قد يكون شاقاً للغاية من الناحية العملية»^(١).

يؤمن ستيفنسون بأن الخلافات الأخلاقية هي، في الغالب، من نوع (التباين في الموقف والرؤية)، وأن هذا النمط من الاختلاف يستند - هو الآخر - إلى (التعارض في الاعتقاد)، وأن بالإمكان إزالة التعارض في الاعتقاد بالدليل؛ فمن الممكن - على سبيل المثال - أن يطرح الشخص (أ) الموقف الأخلاقي القائل: إن السائقين ملزمون خلقياً بربط حزام الأمان. وهذا الموقف ينسجم مع الاعتقاد بأن الإحصائيات الحكومية حول حوادث السير المميتة جّراء عدم ربط حزام الأمان صحيحة. أمّا إذا تمكّن الشخص (ب) من إثبات زيف هذه الإحصائيات، أو التدليل بأنّ الخسائر ناجمة عن عوامل أخرى غير حزام الأمان، فقد يغيّر (أ) رأيه ويتراجع عن دعواه الأخلاقية الأولى؛ فقد غيّر (ب) هنا موقف (أ) الخلقي عبر إثبات زيف معتقده^(٢).

النقطة الأخرى التي ينوّه بها ستيفنسون هي ضرورة فصل الاستعمال الوصفي للكلمات عن استعمالها الحركي الفعّال. وهو أنّه قد يكون للكلمات نمطان متغايران من الأدوار والاستعمالات، حيث يحمل بعضها (معنى انفعالياً)، في حين لا يملك بعضها الآخر سوى طابع وصفي محض. والمعنى الانفعالي للمفردة هو - في الحقيقة - نزعتها إلى إثارة استجابات انفعالية في البشر؛ النزعة التي ظهرت على مدى تاريخ استعمال الكلمة^(٣). على سبيل المثال إنّ كلمات من قبيل (بوش)، (ويانكي)، (والعجمي) عندما تُستخدم بالترتيب عوضاً عن (الألماني)، (والأمريكي)،

(1) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 21-22.

(٢) أنظر: Palmer, Michael, Moral Problems, p. 199-200.

(3) Warnock, Mary, Ethics Since 1900: p. 59.

(والإيراني) للإشارة إلى شخصٍ ما؛ فإنَّها تحمل مدلولاً انفعالياً وجدانياً مضافاً إلى طابعها الوصفي. فمفردات مثل (الألماني)، (والأمريكي)، (والإيراني) قد تُعدّ حيادية عديمة اللون، لا تدلّ إلّا على انتهاء شخص معيّن لشعبٍ ما، أمّا الكلمات: (بوش)، (ويانكي)، (والعجمي) فناهيك عن دلالتها على انتهاء الشخص لشعب معيّن؛ فإنَّها تؤشّر - كذلك - على الموقف الخاص للمتحدّث تجاه هذا الشعب؛ الموقف الذي ينمّ عن عدائه وإزدرائه له. «وبشكلٍ عامّ فإنّ الكلمات التي تُصنّف بأنّ لها معنىً انفعالياً هي تلك التي، ناهيك عن دلالتها القياسية والمحايدة على ما تدلّ عليه - على فرض وجود مثل هذا الشيء - تعبّر أيضاً بشكلٍ قياسيٍّ عن مشاعر، أو مواقف، موافقة أو مخالفة تجاه ذلك الشيء الذي وُضعت من أجله، بل وقد تحرّض هذه المشاعر، أو المواقف»^(١). على أنّه ثمة كلمات أخرى ليس لها أيّ معنى وصفي، أو أنّ معناها الوصفي ضئيل جدّاً، في حين أنّها تدلّ على معنى انفعالي محض.

ويتابع ستيفنسون بعد هذه المقدمات قائلاً:

«ليس الوجه المميّز للحكم الأخلاقي هو في كونه يعكس معتقدات المتكلّم، بل في كونه يُظهر مواقفه، وليس في أنّه يضيف إلى معتقدات المخاطب أو يغيّرها، بل في أنّه يؤثّر في مواقفه، ومن ثمّ - على أغلب الظنّ - في تصرّفه»^(٢).

دراسة ونقد

١. تجاهل الدور الوصفي للمفاهيم والأحكام الأخلاقية

يأتي تسليط الضوء على العلاقة بين الأحكام الخلقية، وبين تصرّف ومواقف

(1) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 22.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣.

الأشخاص، كأحد أهم مواطن قوة نظرية ستيفنسون الانفعالية، التي ربطت بين هذه الأحكام والسلوك بشكل معقول ومعين وواضح تماماً. كما أن الاهتمام بدور ووظيفة الجُمْل الأخلاقية؛ يُعَد من النقاط الإيجابية لهذه الرؤية الانفعالية^(١). أصاب الانفعاليون تماماً في اعتراضهم على الحدسيين، المؤمنين بأنه لا ينبغي اعتبار الجُمْل الأخلاقية قضايا وصفية وإخبارية محضة، لكن المؤسف هو أن اهتمام الانفعاليين المفرط بوظيفة الخطابات الأخلاقية؛ أنساهم تماماً المعنى الوصفي والإخباري للأمور الأخلاقية.

٢. عدم الجامعية والمانعية

الفائدة الأساسية للأحكام الخلقية، بحسب هذه النظرية، ليست هي الإخبار بالحقائق وبيانها، بل إحداث التأثير؛ أي: إنَّ الغاية من بيان حكم أخلاقي هي تغيير موقف المخاطب، لا معتقده، لكن هذه الميزة لا هي مانعة ولا هي جامعة؛ وبعبارة أخرى: إنَّ من الميسور تعداد أمثلة عدّة، هي قطعاً، ليست أحكاماً أخلاقية، لكنها تحمل هذه الميزة، كما أنَّ في المقدور بيان أمثلة جمّة هي لا محالة أحكام خلقية لكنها عارية عن هذه الخصيصة. «وإنَّ الملصقات الإعلانية، والإعلانات التجارية التلفزيونية، والخطب السياسية، والتهديدات، والأعمال الأدبية الملتزمة، والرشاوى... تفعل الفعل ذاته»^(٢). فلو أردنا - على سبيل المثال - (خلق تأثير) لصالح خفض معدل النمو السكاني، فإنَّ أماننا طرُقاً شتى لذلك، وليست القضية أنَّ عملية (خلق التأثير) في الآخرين هي من مختصات الأحكام الأخلاقية ولا غير. وعليه فإنَّه من المتعذر تمييز

(1) Atkinson, Ronald F., An Introduction to Moral Philosophy: p. 80.

(2) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 24.

الخطاب الأخلاقي عن غيره من خلال ميزة (خَلْق التأثير). ناهيك عن أن الخطاب الأخلاقي - أساساً - لا يرمي دائماً وبالضرورة إلى مثل هذا الهدف؛ فإننا نستطيع (خَلْق أثر) عبر خطاب أخلاقي؛ إذا فرضنا مسبقاً ما يلي:

(١) أن مخاطبنا يفتقد إلى الآن الاتجاه الذي نريد بحديثنا الأخلاقي توجيهه إليه.

(٢) أننا نرغب في أن يتبنّى هو الموقف الخاص الذي ننبأه.

(٣) أن نحس، ولو مجرد حدس، أن كلامنا الأخلاقي هذا سترك في المستمع أثراً. مع أنه من الجلي أن التفوه بكلام أخلاقي لا يقتصر على الحالة أو الحالات التي تتحقق فيها الشروط آنفة الذكر؛ إذ من الممكن أن نخوض في حديث مع شخص نعلم أن توجهاته هي عين توجهاتنا نحن، أو أن تكون غايتنا مجرد تعريف المقابل بتوجهاتنا، مع علمنا بأنه غير مهتم أبداً بما نؤمن به، أو أن نكون نحن غير مكترثين على الإطلاق بردة فعله تجاه توجهاتنا. والمحصلة هي: «أن الهدف التحريضي المدعى للخطابات الأخلاقية ليس صفة خاصة بها، بل وقد يبقى حديثنا يصنف أخلاقياً حتى وإن عديم هذه الصفة بالكامل».

٣. ليس لجميع المفاهيم الأخلاقية معنى انفعالي

الخطأ الفادح والمهم الآخر الذي وقع فيه الانفعاليون، هو اعتقادهم بأن جميع المفردات الأخلاقية تحمل معاني انفعالية، والحال أن كلمات من مثل: يجب، وصحيح، وخطأ، وما شاكلها تفتقر لمثل هذا المعنى^(١). «في الحقيقة أن إظهار وإثارة المشاعر في الخطاب الأخلاقي هو أمر عرضي، بل ونادر تماماً، مثلما أن خلق التأثير في إصدار الأحكام الخلقية أمر عرضي، وغالباً معدوم تماماً»^(٢). فإنني لدى قولي:

(1) Atkinson, Ronald F., An Introduction to Moral Philosophy: p. 79.

(2) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 27.

«فِعْلُ هذا أمرٌ فظيع!» لا أفصح عن أحاسيسي فحسب، بل قد أثير أحاسيسك أيضاً، أمّا قولي: «فِعْلُ هذا أمرٌ خطأ» فمن المستبعد أن يحقق أياً من الغرضين؛ فالعبارة الأخيرة تبين رأياً فحسب، ولا تحكي حالة هياج انفعالي^(١). إنَّ من الميسور الإدلاء بتوصية أخلاقية، بالاستعانة بجُمْل خالية من أيِّ معنى عاطفي، كما أنَّ من الممكن قول كلام غير خُلقي عبر جُمْل تنضح بالأحاسيس.

(١) أنظر: المصدر السابق.

الفصل الثاني : المذهب الإرشادي

١. تاريخ ظهوره

في وسعنا عدّ الإرشادية^(١) تعديلاً على النظرية الانفعالية^(٢)؛ وأوّل مفكّر ابتكر هذا الرأي هو فيلسوف الأخلاق المعاصر رتشارد مرفين هير^(٣) (١٩١٩م) حيث قدّم نظريته لأوّل مرّة في كتابه (لغة الأخلاق)^(٤) سنة ١٩٥٢م. هذا وإن عمل بعد أحد عشر عاماً؛ أي: في سنة ١٩٦٣م، وفي كتابه (الحرية والعقل)^(٥)، على استكمال نظريته بإضافة قيود إليها.

إلا أنّ هير، في الوقت ذاته، يجتهد في إقحام فلاسفة كثيرين في قائمة المدافعين عن نظريته. ففي مقال له كتبه (الموسوعة روتليدج للفلسفة) تحت عنوان (الإرشادية) يزعم هير أنّ الإرشادية كانت مطروحة في تراث الكثير من الفلاسفة الأقدمين؛ فهو يقدّم سقراط، على سبيل المثال، كفيلسوف إرشادي؛ لمجرد محاولته - مثلاً - إيضاح كيفية العلم بلا عمل؛ أي: كيف يمكن أن لا يعمل امرؤ بعلمه.

(1) Prescriptivism.

(2) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 30.

وأنظر أيضاً: Palmer, Michael, Moral Problems: p. 200.

(3) Richard Mervyn Hare.

(4) The language of Morals.

(5) Freedom and Reason.

كما يدّعي أن أرسطو كان قد ترك بصمات من الإرشادية على نظريته الأخلاقية؛ فكلّام أرسطو عن «أنّ العقل العملي يخبرنا بما ينبغي فعله» هو - بحسب هير - أمانة على أنّه يطرح العقل العملي كعقل مُوصٍ ومرشد. وناهيك عن سقراط وأرسطو، فقد ذهب هير إلى الزعم بأنّه حتّى هيوم، من بين الفلاسفة الجدد، وعلى الرغم من مناداته بالذاتية في الأخلاق، قد اهتمّ بالعنصر الإرشادي في قضايا الأخلاقية، بل حتّى كانط كان في نظره إرشادياً بمعنى الكلمة؛ فلا تنهض الحقائق الأخلاقية في نظريته بأيّ دورٍ بارز؛ ذلك أنّ العناصر البارزة لنظريته الخلقية هي القواعد؛ أي: التوصيات، وهي التي تنبع من (الإرادة)، وتُطرح في الغالب بصورة (أمر)، ثمّ ينتهي إلى الادّعاء بأنّ كثيرين من فلاسفة العصر الحالي، من أمثال كارناب، وآير، وستيفنسون، قد أسَمَوْا أنفسهم - بشكل من الأشكال - إرشاديين^(١).

٢. مبادئ الفكر الإرشادي لهير

٢.١. أصل الخطاب الخُلقي ليس إخباراً

يوافق هير الانفعاليين تماماً، في أنّ أصل الخطاب الخُلقي وركيزته ليس وصف الواقع والإخبار عن العالم الخارجي. وهو لا يُقرّ بوجهة نظر الطبيعيين والواقعيين، القائلين: بأنّ قوام الأحكام والقضايا الخلقية خبري؛ على أنّ هير - خلافاً لآير وستيفنسون - يرى أنّه من الممكن أن تلعب القضايا والخطابات الأخلاقية دوراً خبرياً ووصفياً كذلك؛ أي: إنّّه لا يتجاهل بعدها الوصفي والخبري بالكامل، لكنّه يشدّد على أنّ هذا البعد أمرٌ عارضٌ وتابعٌ؛ أو بتعبير آخر: إنّ الخطابات الأخلاقية

(1) Hare, R. M., "Prescriptivism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy:

V.7, pp. 667-668.

لا تصدر أساساً لغرض مبادلة المعلومات، أو زيادة المعلومات الحقيقية للمتلقين، بل تنهض بدور آخر، هذا وإن تَضَمَّنَتْ، بصورة فرعية وجانبية، عناصر واقعية ووصفية أيضاً. على أن هير يرى أن عنصرها الوصفي هذا، هو الآخر، أمر متغير ونسبي مصرحاً بأنه: «يختلف العنصر الوصفي للأخلاق باختلاف الأشخاص والثقافات»^(١).

٢-٢. أصل الخطاب الخُلقي ليس في إظهار المشاعر

الأمر الآخر الذي يُميِّز هير عن الانفعاليين هو أنه - على خلاف آير وستيفنسون - لا يرى أن أصل الخطاب الخُلقي هو في إظهار مشاعر المتحدث، أو التأثير على المخاطب. وعلى الرغم من أنه من المتيسر كذلك أن تكون للقضايا الأخلاقية مثل هذه الوظيفة، لكنّها هي الأخرى ستكون أمراً جانبياً وتبعاً للحكم الأخلاقي؛ وبعبارة أخرى: إنَّ غرضنا الأساسي من الإدلاء بحكم خُلقي ليس هو إبداء مشاعرنا وميولنا وعواطفنا، كما أننا لا نعتزم أبداً من وراء إصدارنا لهذا الحكم، أن نثير في المخاطب والمستمع أحاسيس شبيهة بتلك التي نحملها، ومن ثمَّ تحريضه على القيام بعملٍ ما. نعم، قد يقود إدلاؤنا بحكم أخلاقي إلى مثل هذه الآثار بشكل غير واعٍ.

٢-٣. الأصل في الخطاب الخُلقي هو التوصية والتوجيه

يعتقد هير أن الوظيفة الأساسية والرئيسة للأحاديث والأحكام الخُلقيّة؛ هي توصية المخاطب وتوجيهه وتزويده بتعاليم سلوكيّة. وهو يؤمن، فيما يرتبط بمداليل القضايا الأخلاقية، أنه مضافاً إلى ما قد تحمله هذه القضايا من أيّ معنى

(١) المصدر السابق: ص ٦٦٨.

واقعي، أو وصفي، فإنه ثمة في معناها عنصر إرشادي، لا يمكن بحال تحويله إلى أي معنى وصفي^(١).

فإن قلتُ لك - على سبيل المثال - : «يجب أن لا تخون الأمانة». لم تكن غايتي بالضرورة - كما يرى الانفعاليون - الإفصاح عن مشاعري، ولا تحفيز مشاعر مشابهة فيك، بل كان غرضي من قولي هذا أساساً هو توجيهك وإرشادك؛ رغبةً مني في أن أوصيك بما عليك صنعه. فكأنك - في الواقع - قد سألتني: «ماذا أصنع؟» وقد قدّمتُ لك هذه النصيحة والتوجيهات الخاصة ردّاً على سؤالك. على ذلك فإنّ الوظيفة الأساسية للخطاب الخُلقي، هي هداية المخاطب وإبصاؤه، وإنّ احتمل أن يكون التأثير في المخاطب هو أحد آثاره الجانبية والعرضية أيضاً^(٢).

الخطاب الإرشادي والخطاب الوصفي

من أجل فهم أفضل وأدقّ لرأي هير؛ لا بدّ من التعمّق في ما ذهب إليه من فصل بين اللغتين الإرشادية والوصفية. وتعرّف اللغة الإرشادية في سياق الأوامر؛ إذ تُعدّ القضية إرشادية إذا استلزمت أمراً على الأقل، وتقبّل الأمر يعني التوصية بالعمل. أمّا الخطاب الوصفي فيُعرّف في سياق شروط الصدق؛ حيث تكون القضية وصفية إذا كانت الشروط الحقيقية لاستعمالها الصحيح قد حدّدت معناها^(٣).

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ٦٦٨ - ٦٦٩.

(2) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: pp. 30-31.

(3) Price, A. W., "Hare, Richard Mervyn", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 4, p. 230.

بتعبير أدق: تُطلق اللغة الإرشادية أو التوجيهية على اللغة التي تُردّ على تساؤلات الناس العملية. لكننا في الخطاب أو اللغة الوصفية نبين أو نصف حقيقة خارجية؛ ولذا فإنه بالإمكان مناقشة ما إذا كانت اللغة الوصفية صادقة أو كاذبة، في حين أنه لا مجال لهذه المناقشة في اللغة الإرشادية. فإن سألتني أحدهم: «من أين أنت؟» وأجبته: «من المدينة الفلانية»؛ كان جوابي نموذجاً للغة الوصفية والإخبارية التي تقبل الصدق والكذب؛ وهو أنه بالإمكان تقصي عالم الواقع لإثبات صحة هذا الجواب من سُقمه. أمّا إذا سألتني: «ما الذي عليّ فعله؟» فسيكون رديّ مثلاً للغة الإرشادية والتوجيهية^(١). وهناك في اللغة الإرشادية والتوجيهية علاقة خاصّة بين الأقوال والسلوك؛ فحينما تأمر أحداً - من باب المثال - أن: «لا تلمس هذه الشجرة» فلا بدّ - إذا أردت معرفة ما إذا تقبل أمرك أو لا - أن تتقصى كيفية سلوكه؛ فإن لم يقترب - عملياً - من الشجرة ولم يلمسها؛ علمت أنه تقبل أمرك، وإلاّ عرفت أنه لم يرتّب على توصيتك أثراً؛ أي: إنّ اللغة الإرشادية هي ممّا يتبيّن تقبّل مؤدّاها من عدمه في عمل الفرد وسلوكه، ومن هذه الجهة تحديداً يرى هير أن لغة الأخلاق هي ذات لغة الأمر^(٢)؛ ذلك أنّ كليهما من فروع اللغة الإرشادية؛ على أنّ اللغتين - كما سنقدّم توضيحه الآن - تفرقان في ميزات أخرى، من قبيل قابلية التعميم.

وعليه، فخلافاً للانفعاليين الذين يصنّفون لغة الأخلاق فرعاً للغة التحريضية والعاطفية، يؤمن هير بأنّها لا بدّ وأن تُجعل فرعاً للغة الإرشادية.

(1) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 32.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ٣٣.

أنماط اللغات الإرشادية

تبيّن إلى الآن أنّ لغة الأخلاق هي من جنس اللغة الإرشادية لا الوصفية؛ لكن اللغة الإرشادية ذاتها تُقسّم بشكل عامّ إلى قسمين: اللغة الإرشادية الأمرية، واللغة الإرشادية التقييمية. وتطبيق هذا التقسيم على لغة الأخلاق هو أنّ مفردات من قبيل (يجب)، و(صحيح)، و(واجب) تندرج في القسم الأول؛ أي: اللغة الإرشادية الأمرية، أمّا مصطلحات من مثل (حسن)، و(محبذ) وما شابهها فتُبوّب تحت العنوان الثاني، وهو اللغة الإرشادية التقييمية. وهنا يؤمن هير بأنّ القسم الأول - أي: اللغة الإرشادية الأمرية - أكثر محورّية من الثاني؛ ذلك أنّه لو أُريد للأحكام التقييمية أن ترشد إلى فعلٍ ما؛ أي: أن تكون إرشادية وتوجيهية حقّاً؛ لتوجّب استلزامها حكماً أمرياً. بمعنى أنّه لو كانت قضية مثل: (هذه حلوى جيّدة) قضية تقييمية حقّاً؛ فلا بدّ أن يتسنّى لنا أن نستنتج منها قضية: (كلّ هذه الحلوى) (١).

وتوضيحاً لهذا نقول: يعتقد هير أنّ أبسط أشكال الخطابات الإرشادية هو الخطاب الأمري؛ فمثلاً حينما نقول لأحدهم: (ابتعد من هنا) نكون قد نطقنا بخطابٍ إرشادي؛ ذلك أنّ خطابنا هذا (يُنْجِر) المخاطب أن يقوم بهذا الفعل، مع أنّ أحد آثار كلامي هذا على المخاطب قد يكون (حمله) على الذهاب. إذن الوجه المشترك بين الجُمْل الأمرية وتلك الأخلاقية، بحسب النظرية الإرشادية؛ هو أنّ الطائفتين تُصنّف كجُمْل إرشادية وتوجيهية (٢).

(1) Warnock, Mary, Ethics Since 1900: p. 80.

(2) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 32.

٤- ٢. قابلية التعميم بوصفها ميزة أساسية للغة الأخلاق

بعد أحد عشر عاماً من صدور كتاب هير (لغة الأخلاق)؛ أي: في العام ١٩٦٣م، وفي كتاب عنوانه (الحرية والعقل)، عمد هير مجدداً إلى إخضاع موضوع لغة الأخلاق إلى المزيد من التحليل؛ حيث أضاف إليه تنمّة، أو أدخل فيه إصلاحاً على نظريته السابقة؛ وهو ضرورة تمتع التوصيات الخلقية بقابلية التعميم. إذ قد التفت هير إلى أن للأحكام والخطابات الخلقية، مضافاً إلى الخصوصية الإرشادية والأمريّة، صبغة مهمّة أخرى تميّزها عن الخطابات الأمريّة تتمثل في قابليتها للتعميم^(١). فلا بدّ لكل خطاب أخلاقيّ نُطلقه في موضعٍ معيّن أن ينطبق على ميزات هذا الموضع الخاصّة، لا أن يكون بالصورة التي تطيب لنا أو نهواها، ومن ثمّ علينا التقيّد بإطلاق الخطاب ذاته، في أيّ موضعٍ آخر يحمل الميزات نفسها^(٢). من هنا فإنّ افتراق الأحكام الأخلاقية عن سائر الأحكام الإرشادية؛ يكمن في خصوصيّة قابليتها للتعميم^(٣). على أنّه من الضروري الالتفات إلى أنّ مبدأ قابليّة التعميم؛ يُعدّ شرطاً لازماً، لا كافياً، للحكم الخلقية^(٤).

ميزة قابليّة الأحكام الخلقية للتعميم هذه تُلزم المتحدث بالعمل بما يقول، وإلاّ فإنّ لم يعمل بما يقول علّم أنّه لم يُرد ما قاله؛ فلقد مرّ أنّه ثمة - في الخطابات الإرشادية - علاقة خاصّة بين الأقوال والأفعال، وإنّ الأخيرة - في الحقيقة - هي

(1) Universalizability.

(2) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 33.

(3) Hare, R. M., "Universalizability", in Encyclopedia of Ethics, V. 2, p. 1259.

(٤) أنظر: المصدر السابق.

التي تصدّق الأقوال أو تكذبها^(١). وحيث إنّ التوصية ضربٌ من الأمر، فلو أنّني وجّهتُ أمراً لنفسي، واعتقدتُ بصدقِ أنّ أمري هذا قابلٌ للتعميم؛ كان لا بدّ أن أتصرّف أنا وفقاً لهذا الأمر^(٢). على أنّي أملك الحرية في اختيار المبدأ أو المبادئ التي أتبنّاها، وإنّه في الإمكان لكلّ مبدأ، أيّاً كان، أن يتّخذ كمبدأ أخلاقي فقط، إذا كنتُ - أنا المتمسّك به بإخلاص - مستعدّاً لرؤيته يُطبّق من قِبَل الجميع^(٣). اعتماداً على هذا المبدأ فإنّه لن يكون الإنسان محايداً في تصرّفه إلّا إذا دافع عن تصرّف الآخرين المشابه لتصرّفه، والحاصل في الظروف ذاتها.

يذهب البعض إلى أن مآل هذا المبدأ هو تقرير الأمر المطلق لكانط القائل: «اعمل فقط بالقاعدة التي تستطيع - في تلك الحال - أن تشاء تحوّلها إلى قانون عام». على هذا؛ فإنّه لا يكون السلوك الخلقي (أ) لزيد تجاه عمرو محايداً، إلّا إذا تسنّى لزيد الدفاع عن هذا الحكم والسلوك الخلقي نفسه، إذا صدر في ظروف مشابهة أخرى^(٤).

دراسة ونقد

١. عناصر قوّة المذهب الإرشادي

١.١. الأحكام الخلقية ذات معنى

إنّ أحد امتيازات هذه النظرية على النظرية الانفعالية؛ هو كونها تنظر إلى

(1) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 34-35.

(2) Warnock, Mary, Ethics Since 1900: p. 83.

(٣) أنظر: المصدر السابق.

(4) Gert, Bernard, Morality: Its Nature and Justification, p. 146-147 & Gert, Bernard, "Impartiality", in Encyclopedia of Ethics, V. 1, p. 599.

الأحكام الخلقية على أنها أحكام ذات معنى. لا بل إذا أُريد للحكم الأخلاقي أساساً أن يصطبغ بصبغة إرشادية فإن كونه ذا معنى - وكذا فهم معناه - شيءٌ ضروريٌّ؛ فأني لمخاطبي، إذا لم يُدرك معنى الجمل والكلام الذي أُطلقه، أن يستشف منه ما ينفعه من تعاليم وتوجيهات سلوكية؟

أما وفقاً للنظرية الانفعالية فإذا إن الوظيفة الأساسية للخطاب الخُلقي، وأقصى ما يرمي إليه من غرض هو التأثير على المخاطب؛ فمن الواضح أن فهم كلام المتحدث ليس شرطاً للتأثير؛ أي: ليس من الضروري لمقولة أو شعار، إذا أُريد لهما ترك أثر (انفعالي)، أن يفهما أو يكونا معقولين أصلاً، بل لو قُدِّر أحياناً بلوغ هذا الهدف بترهيب شخصٍ ما، أو إعطائه دواءً لم يُعد لفهمه لما نقول من عدمه - ولا لكون كلامنا ذا معنى أو لا - من أهمية^(١).

١.٢. قابلية الأحكام الخلقية للاحتجاج

الميزة الإيجابية الأخرى لهذه النظرية؛ هي أنها ترى الأحكام والخطابات الخلقية قابلة للاحتجاج؛ ولهذا فقد تركت الباب أمام النقاش والنزاع الأخلاقيين مشرّعاً^(٢). فإن قدّمتُ لك نصيحة أخلاقية فإنّ لك أن تطالبني بالدليل، ثم أن تتبين إن كانت أدلتي على كلامي هذا كافية وصائبة أم لا. أمّا على أساس النظرية الانفعالية، ولا سيما مذهب آير الانفعالي - كما قد شاهدنا - فليس ثمة من محل للاحتجاج الأخلاقي.

(1) Warnock, G.J., Contemporary Moral Philosophy: p. 31.

(2) Hare, R. M., "Prescriptivism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 7, p. 669.

٢. عناصر ضعف المذهب الإرشادي

١.٢. انتحال الشخصية

لاحظنا أنّ هير في مؤلفاته المختلفة قد حاول جهده - وبشتّى الوسائل - الإيحاء بأنّ فلاسفة كباراً من أمثال سقراط، وأرسطو، وكانط، وأمثالهم يشاطرونه الرأي ويشاركونه الفكر، في حين أنّ هذا مُجانب للواقع، فالمطلّعون على الآراء الأخلاقية لهؤلاء الفلاسفة الكبار؛ يعلمون جيّداً أنّهم لا يرون ما تراه النظرية الإرشادية. فكيف لسقراط وأرسطو وكانط أن يُصنّفوا في عداد الإرشاديين وكلّ كلامهم يصبّ في الدفاع عن واقعية الأحكام والقضايا والخطابات الخلقية؟! أو يمكن حقّاً عدّ هذه الجماعة من الفلاسفة إرشاديين بالمعنى الخاص للكلمة لمجرد أنّهم تحدّثوا، فيما تحدّثوا، عن البعد الإرشادي للخطاب الأخلاقي؟! كيف والسيد هير نفسه، وعلى الرغم من تقريره للبُعد العاطفي والانفعالي للمفاهيم والأحكام الخلقية، يرفض بشدّة أن يُصنّف هو كأنفعالي؟ أو يرى وجهة نظره غير موافقة للآراء ذات النزعة الواقعية والطبيعية على الرغم من إقراره - أيضاً - بالوظيفة الوصفية والخبريّة للمفاهيم الخلقية؟ لكن ما إن يدور الكلام حول سقراط وأرسطو حتّى يجعلهم إرشاديين؛ لا شيء إلّا لأنّهم نوّهوا في موضعٍ ما - أيضاً - بالطابع الإرشادي للأحكام الأخلاقية؟

٢.٢. تنزيل الخطاب الأخلاقي إلى مستوى الخطاب الأمري

يؤمن هير - كما قد لاحظنا - بأنّ الخطاب الأخلاقي هو من جنس الخطاب الإرشادي، بل الخطاب الإرشادي الأمري، والحال أنّنا إن أنعمنا النظر؛ لوجدنا الواقع معكوساً تماماً. يقول ماري وارنوك، أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين، في هذا الصدد: «زعمه [هير] بأنّه لا بدّ للمرء دوماً أن يكون قادراً على استنباط جملة

أمرية من هذا الاستخدام [الوظيفة الإرشادية] هو خطأ محض. إنه ليس من الواضح أبداً أنه يمكنك أن تستنبط من جملة: (هذا جيد) القول: (إذن اختره) حتى وإن تمّ التصريح بجميع الشروط المحتملة حول تساوي باقي الأشياء^(١). وكلنا يعلم، ضميراً - وبشكل ارتكازي - أنه على الرغم من أن الأحكام والجُمُل الأخلاقية تُساق، في كثير من المواطن، لغرض الإرشاد وعبر حقيقة أمرية إنشائية، فإنّ هدفنا من إصدار الأحكام الأخلاقية - في كثير من المواطن الأخرى - ليس هو الإرشاد وإعطاء التعاليم.

وعلى أية حال، فصحيح أن هير استطاع الاقتراب من جوهر الأخلاق أكثر من الانفعاليين، غير أن تنزيل الحكم والخطاب الأخلاقيين إلى مستوى الخطاب الأمري، والظن بأنّ بالإمكان - عبر تحليل الأمر، وهو نشاط لغوي خاص - إيضاح كُنه الأخلاق وحقيقة الخطاب الخلقي هو خطأ فادح لا يُتغاضى عنه. وفي الحقيقة فإنّ تأكيد هير على تحويل وتحليل الخطاب الخلقي إلى خطاب أمري يُدنيه بشدّة من نظرية رودولف كارناب الأمرية.

٢-٣. تنزيل الجُمُل الأمرية إلى حيّز الجُمُل الإرشادية

من الإشكالات الأخرى على ما ذهب إليه هير هو أنّه يهبط بالجُمُل الأمرية - التي يراها المرجع النهائي للجُمُل الأخلاقية - إلى حيّز الجُمُل الإرشادية، أو ما يصطلح عليه الأوامر الإرشادية والتوجيهية، والحال أن تأملاً خاطفاً في وظائف واستعمالات الجُمُل الأمرية؛ يثبت لنا بشكل لا لبس فيه حقيقة أن الجُمُل الأمرية ليس جميعها من جنس الجُمُل الإرشادية. وبعبارة أخرى: ليس الهدف الرئيس

(1) Warnock, Mary, Ethics Since 1900: p. 81.

والأساسي من إنشاء الجملة الأمرية هو دائماً إيحاء المخاطب وتوجيهه وتزويده بالتعليمات. فالأوامر الامتحانية - من باب المثال - وإن اشتملت ضمناً وعرضاً على التوصية، فإن الهدف الرئيس من إصدارها شيء آخر، بل إن الاستعمال الأساسي لها هو شيء غير الإرشاد والتوجيه.

٢-٤. النسبية

يبدو أن ما يستلزمه القبول بمبدأ قابلية التعميم، كما يقرره هير، هو إقرار النسبية في المبادئ الأخلاقية^(١)؛ إذ لربما اختلف سلوك شخصين - بحسب هذا المبدأ - في قضية واحدة؛ فقد يختلف حاصل فعل زيد مع نتيجة فعل عمرو على الرغم من أن كليهما قد تصرفا وفقاً لهذا المبدأ؛ إذ لربما كذب زيد في قضية خاصة؛ تفادياً لاستياء عمرو وغضبه، وأراد - ضمناً - جعل الكذب في مثل هذا الظرف قاعدة عامة، أما عمرو فلا يكذب؛ لأنه لا يشاء أن يصبح الكذب في ظرف كهذا قاعدة عامة^(٢).

ولقد تنبه هير نفسه إلى هذا الضعف لكنه حاول تبريره بشكل أو بآخر؛ فلقد ذكر في مقال له تحت عنوان (قابلية التعميم) في موسوعة بيكر: أن قابلية التعميم، ذاتياً، لا تعزز الحيادية ولا السلوك المماثل؛ فهي تتناغم مع الاعتقاد المتخذ كمبدأ عام، والقائل: بأن على كل فرد التصرف بما يجلب مصلحته حصراً، وهي تنسجم أيضاً مع التصور المشابه القاضي بأن من حق الملاك الكبار تقاضي أجره ضخمة من مستأجريهم. بيد أن السؤال هنا هو: لو أدرك المعتقدون بهذه المبادئ إدراكاً دقيقاً، ما ستكون عليه حالهم هم في مثل هذه الظروف، فهل سيوصون أيضاً بها؛ بحيث

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ٨٣.

(٢) أنظر: Gert, Bernard, Morality: Its Nature and Justification, p. 147.

تشمليهم هم كذلك أم لا؟ إنهم لن يفعلوا ذلك ما لم يؤمنوا بأنّ عدم المساواة أو
مثابرة كلّ فرد من أجل نيل أهدافه الشخصية؛ هو مثال أعلى لا بدّ أن يُحتذى ذاتاً
دون المبالاة بما سيُقاسى في هذا الطريق من آلام^(١).

(1) Hare, R. M., "Universalizability", in Encyclopedia of Ethics, V. 2, p. 1260-1261.

الفصل الثالث : المذهب الاجتماعي

ذهب إميل دوركايم^(١) (١٨٥٨ - ١٩١٩م)، عالم الاجتماع الفرنسي الشهير، إلى كون المفاهيم الخلقيّة قاطبة، من (الحسن والقبح) (والواجب والمحظور)، نابعة من المجتمع، ومن إرادة الجماعة؛ وهو لهذا يعرف هذه المفاهيم من منطلق هذه الإرادة، ويجلّل ويبرّر الأحكام الأخلاقيّة على هذا الأساس أيضاً.

مبادئ فكر دوركايم الخلقي

١. المجتمع كشخصيّة مستقلة عن الأفراد

يبدو أنّ ما اشتهر من نظريّة أو مصطلح (الوجدان الجمعي) كان قد وُضع لأوّل مرّة من قِبَل دوركايم، وهو نفسه يقول في وصف هذا المفهوم: «إنّ مجموعة المعتقدات والمشاعر المشتركة بين متوسّط أعضاء مجتمع واحد تؤلّف نظاماً معيّناً له حياته الخاصّة، ويمكن تسميتها بالوجدان الجمعي أو المشترك. ولا ريب أنّ ركيزة هذا الوجدان ليست في عضو وحيد، بل هو بالتعريف منتشر في المجتمع بجملته، ولكن هذا لا يمنع أن تكون له صفاته النوعيّة التي تجعل منه حقيقة متميّزة. فهو مستقلّ عن الشروط الخاصّة التي يعيش فيها الأفراد، هم يمشون، ويبقى هو. إنّّه واحد في الشمال وفي الجنوب، وفي المدن الكبرى والصغرى، وفي المهن المختلفة. وكذلك فهو لا يختلف من جيل لآخر، بل هو، بالعكس، يصل الأجيال المتعاقبة بعضها ببعض، إنّّه، إذن، شيء مختلف كلّ الاختلاف عن الوجدانات الفرديّة، على الرغم من أنّه لا يتحقّق إلّا بها؛ إنّّه

(1) Émile Durkheim.

النموذج النفسي للمجتمع، وهو نموذج له خصائصه، وشروط وجوده، ونمط تطوره، كنهاذج الأفراد تماماً، ولو أنّ ذلك يتم بصورة أخرى» (١).

ويؤمن إميل دوركايم، انطلاقاً من مسألة الوجدان الجمعي، بأن المجتمع حقيقة تمتاز في ماهيتها عن حقائق الأفراد، قائلاً: «لما لم يكن بُدٌّ من وجود الأفراد حتّى يوجد المجتمع؛ فإنّه يبدو للعامة من الناس أنّه ليس من الممكن أن تحتل الحياة الاجتماعية مكاناً آخر غير شعور الفرد... ومع ذلك فإنّ هذه القضية التي يأبى بعض الناس التسليم بصحتها فيما يمسّ الظواهر الاجتماعية قضية يعترف - عادة - بصحتها فيما يتعلّق بالظواهر الطبيعية الأخرى؛ ذلك بأنّه إذا تفاعلت بعض العناصر، فيما بينها، فنشأ عن اتحادها بعض الظواهر الجديدة؛ فإنّه يجب علينا القول: بأنّ هذه الظواهر الأخيرة، لا توجد في كلّ عنصر من تلك العناصر على حدة، بل توجد في الكلّ الذي نشأ بسبب اتحادها. وكما أنّ الخليّة الحيّة لا تحتوي على شيء آخر غير الجزيئات المعدنية، كذلك المجتمع لا يضمّ شيئاً آخر غير الأفراد... كذلك لا يمكن التسليم بحالٍ ما بأنّ كلّ مظهر من مظاهر الحياة، وكلّ خاصيّة من خواصّها الرئيسيّة تتجسّد في طائفة معيّنة من الذرّات. وليس من الممكن تجزئة الحياة على هذا النحو؛ فإنّ الحياة وحدة لا تتجزأ؛ وبناءً على ذلك فلا يمكن إلّا أن تتخذ الحياة المادّة الحيّة بأسرها مستقرّاً لها؛ فهي توجد في (الكلّ)، ولا توجد في الأجزاء... فليس لنا حينئذٍ إلّا أن نطبّق هذا المبدأ على علم الاجتماع، فإذا سلّم الناس بأنّ هذا المركّب الفريد في جنسه، الذي يتكوّن منه كلّ مجتمع يؤدي إلى وجود بعض الظواهر الجديدة، التي تختلف في طبيعتها عن الظواهر النفسية، التي تمرّ بشعور الأفراد، كلّ منهم على حدة، فلا بدّ لهم من التسليم - أيضاً - بأنّ هذا

(١) دوركايم، إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة: الجمالي، حافظ: ص ٩٨.

النوع الجديد من الظواهر لا يوجد في المجتمع، ونعني بها أفرادها، وإنّما يوجد في نفس المجتمع الذي أوجدها؛ وبناءً على ذلك فإنّ هذه الظواهر تكون خارجة عن شعور الأفراد حالة تفرّقهم، كما أنّ الخواص النوعيّة للحياة توجد خارج المواد المعدنيّة، دون أن يقع في التناقض؛ وذلك لأنّ هذه الخواص الحيويّة تقتضي وجود شيء آخر غير تلك المواد، كما يدلّ على ذلك تعريفها، فهذا سبب جديد يبرّر ما سنذهب إليه - فيما بعد - من التفرقة بين كلّ من علم الاجتماع وعلم النفس... ذلك بأنّ الظواهر الاجتماعيّة لا تختلف عن الظواهر النفسية لدى الفرد من حيث الكيف فقط، ولكنها تختلف عنها - أيضاً - من حيث المادّة التي تتكوّن منها، وهي لا تتطوّر في نفس البيئته، ولا تخضع لنفس الشروط التي تخضع لها الظواهر الثانية. وليس معنى ذلك أنّ الظواهر الاجتماعيّة ليست ظواهر نفسيّة هي الأخرى على نحو ما؛ وذلك لأنّها تنحصر هي - أيضاً - في ضروب من التفكير والسلوك»^(١).

٢. الارتباط التام والكامل للأخلاق بالمجتمع

يذهب دوركايم إلى الاعتقاد بأنّه لا معنى لأيّ أخلاق في الحالة الانفراديّة؛ بمعنى أنّه لو افترضنا أنّ إنساناً قد تخيّر لنفسه عيشةً انفراديّة في مكانٍ ما بمعزلٍ عن المجتمع؛ فسوف لا تخضع أفعاله إلى الأحكام الخلقية. وعلى حدّ قوله هو: «فالأخلاق إذن تبدأ هنا، حيث الحياة في جماعة؛ ففي هذا الوضع وحده يصبح للنزاهة والإخلاص معنى»^(٢). ولم يقف دوركايم عند عدّ جميع المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة - من قبيل الجنس، والفصل، والنوع، والمكان، والعليّة، والكليّة، والجزئيّة،

(١) دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: قاسم، محمود، وبدوي، السيد محمد:

ص ٢٩ - ٣٢.

(٢) دوركايم، إميل، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة: أنيس، حسن: ص ٩١ - ٩٢.

والمادة، والصورة، وأمثالها - وليدة المجتمع، بل ذهب إلى أن الأخلاق والدين هما أيضاً نتاجان للمجتمع. وهو نفسه يصرح بأن كانط يسلم بوجود الله بوصفه الأصل الموضوع للأخلاق؛ ذلك لأن الأخلاق من دون الله تصبح أمراً غير مُنَال، في حين أن الأصل الموضوع للأخلاق هو المجتمع. فما لم نقبل بالمجتمع؛ تكون الأخلاق علماً لا موضوع له ولا هدف. على هذا: «إنني لا أعرف في مجال التجربة، ذاتاً لها واقع أخلاقي أعظم ثراءً وأشدّ تعقيداً من واقعي، غير ذات بعينها هي ذات المجتمع. فمن الخداع للنفس القول بوجود ذات أخرى يمكن أن تؤدي نفس المهمة، كافتراض الألوهية. وربما اقتضى هذا المسلك نحواً من الاختيار بين: الله والمجتمع. ومن جهتي لا أحسب أن الأمر بحاجة - هنا - إلى علاج الأسباب التي تؤيد هذا الحل، أو تحذل ذاك، فواضح أن هذين الحلين ملتزمان، يلتصق أحدهما بالآخر، بل لا أحسب كذلك أن أمر هذا الاختيار يهمني كثيراً؛ فإني لا أرى في الألوهية غير المجتمع، وقد استحال إلى صورة وتفكير على نحو رمزي»^(١). «إننا لنرى المؤمن يخضع لله؛ لأنه إلى الله - فيما يعتقد - ترجع الأمور؛ فهو الذي وطأ له سبيل الوجود، وهو الذي يبرأ الروح، ويهب العقل والتفكير. ونحن بالمثل نهارس هذه العاطفة نفسها نحو المجتمع، بل ولمثل هذه الأسباب عينها»^(٢).

أضف إلى أن دوركايم - أساساً - قد ربط إنسانية الإنسان بحياته الجماعية، وآمن بأن الإنسان لا يكون إنساناً إلا إذا كان متحضراً، وأن لا سبيل لتحضره إلا المجتمع. وبعبارة أخرى: فإن ما يميز الإنسان عن الحيوان، بحسب دوركايم، هو أن الإنسان عنصر اجتماعي يمثل جزءاً من كل اجتماعي. فبالمجتمع ترتقي الحيوانية إلى مستوى الإنسانية^(٣).

(١) المصدر السابق: ص ٩١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٠.

(٣) للمزيد من التوضيح أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، جامعه وتاريخ از دیدگاه قرآن [المجتمع

٣. المجتمع كمعيار نهائي للتقويمات الأخلاقية

«فلا يخفى بهذا الصدد، ما للرأي العام مثلاً، من ميل إلى فرض نفسه على الحالات الفردية الخاصة فرضاً بما يملك، في هذا السبيل، من سلطة معنوية تستمد ذرائعها من دعائمه وأصوله الجمعية. فنراه يحاول أن ييسط نفوذه قهراً، ويقاوم كل ما يعترض سبيله، ويقف في وجهه؛ فيصدّ المنشقين المارقين على الأوضاع التي اصطلاح هو عليها، ويقاومهم ما استطاع إلى مقاومتهم سبيلاً؛ مقاومة تشبه إلى حدّ معيّن ما يلقاه الإنسان، في مجال العالم الخارجي، من ذلك حين يترأى له الخروج على نظام هذا العالم وقوانينه؛ فعلى هذا الغرار يسير الرأي العام هكذا، في طريقه، فينحو باللائمة - مثلاً - على كلّ من يتنكبّ المبادئ التي يسنّها، في المجال الأخلاقي. وبالمثل، يسير في المجال الفني، فيستهجن أيّ ذوقٍ تستهويه طرف الفنون التي تنبذ عن سواء المثل الذي سواه هو نموذجاً للجمال. وفي المجال الاقتصادي أيضاً، يسلك الرأي العام، نفس المسلك؛ فنراه يتصدّى لكلّ من يريد أن يبخس الأشياء أثمانها، ويحطّ من قيمتها الاقتصادية، التي تواضع هو عليها؛... فنحن نُحسّ ملء شعورنا، أنّنا لسنا مطلقي الحرية ونحن حيال التقدير، بل نشعر أن مشيئتنا منه تنساق بهذا الصدد على القيد والاضطرار. وواضح، أنّ الذي يقيّد إرادتنا على هذا النحو؛ إنّما هو الشعور العام»^(١).

ثمّ إنّ دوركايم يرى في المجتمع غاية جميع النشاطات الخلقية ومنتهاهها: «فقد ظهر أنّ المجتمع هو، في حقيقة الأمر، الغاية الرفيعة لكلّ نشاط أخلاقي»^(٢).



والتاريخ من وجهة نظر القرآن الكريم]: ص ٧١ - ٧٢.

(١) دوركايم، إميل، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة: أنيس، حسن: ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٤.

ويقول بخصوص الأخلاق الفردية: «أما ما يُسمّى بالأخلاق الفردية، فإذا كان المقصود به مجموعة من الواجبات يكون الفرد فاعلها وتكون مفعولة من أجله؛ أي: مجموعة من الواجبات لا تربطه إلا بنفسه، وتبقى بالتالي قائمة حتى حين يكون وحيداً؛ فإنّها تكون عندئذٍ تصوّراً مجرداً لا يقابل شيئاً في الواقع. إنّ الأخلاق، في جميع درجاتها، لم تُصادف أبداً إلا في المجتمع، ولم تكن تُقاس يوماً إلا بمقياس ظروف اجتماعية. إنّهُ لخروج عن الوقائع ودخول في ميدان الفرضيات التي لا داعي إليها - والتخيّلات التي لا يمكن التحقق منها - أن نتساءل عما عسى أن تكون الأخلاق إذا لم تُوجد المجتمعات. إنّ واجبات الفرد نحو نفسه هي في الواقع واجبات نحو المجتمع»^(١).

دراسة ونقد

١. لا أصالة للمجتمع

المجتمع - خلافاً لزعم الاجتماعيين - ليس مركّباً حقيقياً؛ إذ ليس له آثار وخواصّ حقيقية بعيداً عن وجود الأفراد. فالحقيقة هي أنّه لا حقيقة للمجتمع سوى حقيقة الأفراد، ولا واقع له عيني مستقل. وكلّ الأدلة المقامة من قِبَل القائلين بأصالة المجتمع لإثبات مدّعاهم هذا مخدوشة، ولم يفلح أيّ من الاجتماعيين الدوركايميّين في إثبات الوحدة الحقيقية للمجتمع. منتهى ما يتسنّى لنا القبول به هو أنّ للمجتمع وحدة مفهومية وماهوية، لا وحدة شخصية وحقيقية^(٢).

(١) دوركايم، إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة: الجمالي، حافظ: ص ٤٤٨ - ٤٤٩.

(٢) للتعرف أكثر على أدلة أرباب المذهب الاجتماعي، والاطلاع على نقدها من منطلق العقل والنقل؛

٢. يستلزم نفي الأخلاق

يصرّح دوركايم كما قد رأينا بأننا جميعاً «نُحسّ ملء شعورنا، أنّنا لسنا مطلقاً الحرية، ونحن حيال التقدير، بل نشعر أنّ مشيئتنا منه تنساق بهذا الصدد على القيد والاضطرار. وواضح، أنّ الذي يقيّد إرادتنا على هذا النحو، إنّما هو الشعور العام»^(١). حسنٌ، إن كان الأمر كما يقول، من أنّ الناس جميعاً مضطّرون وأنّنا لا نملك أيّ اختيار في اصطفاء تصرّفاتنا الخلقيّة؛ فسوف لا يعود ثمة محلّ للأخلاق والأحكام الخلقيّة؛ ذلك أنّ من المبادئ الموضوعية لعلم الأخلاق هو إقرار الاختيار؛ فلا يدور الكلام عن الأخلاق والأمور الأخلاقية إلّا إذا آمن الإنسان بقدرته على تخيّر القيم واجتباء تصرّفاتة. فلو كان الإنسان مُجبّراً، أيّاً كان عامل جبره (الله، أو المجتمع، أو العوامل النفسية أو الوراثية) لم يعد لأمره ونبيه من قبل الله، أو العقل، أو المجتمع، أو أيّ جهة أخرى من معنى؛ ولهذا قيل: إنّ كون الإنسان مختاراً هو أحد المبادئ الموضوعية للأخلاق، وإنّ عدّ امرؤ الإنسان مُجبّراً؛ لم يسعه الحديث عن الخلق الإنساني، أو إصدار حكم أخلاقي، أو توصية خلقيّة^(٢).

٣. استلزام القول بنسبية الأخلاق

الخلل الآخر الذي يسم المذهب الاجتماعي هو استلزامه النسبية الأخلاقية. فالحسن - وفقاً لهذه النظرية - هو كل ما ارتضاه أيّ مجتمع، ولا يحقّ لأيّ مجتمع



أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، جامعه وتاريخ از دیدگاه قرآن [المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن الكريم]: ص ٧٣-١٠٩.

(١) دوركايم، إميل، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة: أنيس، حسن: ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، اخلاق در قرآن [الأخلاق في القرآن]، تحقيق ونگارش:

اسكندري، محمد حسين: ج ١، ص ٢١-٢٥.

وَضَعَ أخلاقٍ مجتمِعٍ آخرَ وآدابِهِ وتقاليدهِ تحتَ عدسةِ النقدِ والتَّقيُّيمِ. فإنْ بدَرَّتْ من مجتمِعِ تصرِّفاتٍ تُعَدُّ غيرَ مَرْضِيَّةٍ وقبيحةٍ، في نظرنا ونظر مجتمِعنا، فلا يحقُّ لنا نقدَ هذا المجتمعِ ومناوأةَ معتقداته؛ ليسَ هذا فحسب، بل علينا أنْ نظري عليه، ونستحسنَ فعله كذلك!

٤. استلزام تخطئة عمل الأنبياء ومصلحي الأمم

جرباً على النظرية الاجتماعية فإنه إذا شاعت الفحشاء وتفشى المنكر في مجتمع، وظهر فيه مَنْ يدعو الناس إلى الكفِّ عن هذه الأفعال؛ كان علينا تقبيح تصرّف هذا المصلح؛ لأنّه يتكلّم بما يخالف سُنن المجتمع، ويسير عكس تيّاره. وتعبير أدقّ: فإنّه لا بدّ - استناداً إلى هذا المذهب - من إخراج المصلحين والأنبياء قاطبة من دائرة الحق؛ لمخالفتهم سُنن مجتمع زمانهم، وهتك حرمة روح الجماعة والوجدان الجمعي.

الفصل الرابع : مذهب العقد الاجتماعي

من أوائل المذاهب والنظريات اللاواقعية في الأخلاق، والتي يمكن تلمّس جذورها جيّداً في اليونان القديمة، هي نظرية العقد الاجتماعي. وعلى الرغم من اختلاف وتنوّع التقريرات والتفاسير المطروحة لهذه النظرية، فإن من المتيسّر القول عموماً: إنّ مذهب العقد الاجتماعي في الأخلاق، يُطلَق على طائفة من المذاهب والنظريات الخلقيّة؛ التي تجعل مصدر الأحكام الأخلاقيّة - ومعيّار صدق القضايا والأحكام الخلقيّة وكذبها وتبريرها (أو بعض مبادئ هذه الأحكام كالعدل، على أقلّ تقدير) - في ما يتوافق عليه الأفراد. ويزعم دعاة هذا المذهب أنّه لا يكون المعتدّ، أو الحكم الخلقي معقولاً وذا وجهٍ إلّا إذا تواصّع عليه - أو على قاعدة أو نظام يضمّه - جماعةٌ معيّنة من الناس تحت ظروف وأحوال خاصّة^(١).

١. تاريخ المذهب

مع أنّ مُدّة مديدة لم تنقُص على انتشار هذه النظرية كنظرية مستقلة في مجال بيان مصدر الأحكام الخلقيّة، ووضع معيار لتمييز صدق الأمور الأخلاقيّة من كذبها، فإنّ من الميسور - شأن معظم النظريات التي تبدو عليها الجِدّة - العثور على لمسات لهذه النزعة عند المفكرين الأوائل أيضاً. ولقد سعى مؤرّخون كُثُر في حقل النظريات الأخلاقيّة والاجتماعيّة إلى تتبّع خيوط هذه النظرية في آثار فلاسفة

(1) Gauthier, David, *Morals by Agreement*: p. 269.

الإغريق^(١). وعادةً ما أرجع هؤلاء بدايات هذا الفكر إلى السوفسطائيين اليونانيين على عهد سقراط، سيّما إلى كلمات كلوكون^(٢) حول معيار العدل والظلم ومنشئه^(٣). وهكذا ينقل أفلاطون كلام كلوكون:

«يقولون: أن تفعل الظلم هو بالطبيعة خير، وأن تقاسيه شرٌّ، لكنّه يوجد شرٌّ في الآخر أكثر من الأوّل. وعندما يفعل الرجال الاثنين، ويقاسون الظلم؛ يمتلكون خبرة كليهما. ومن ليست لهم قدرة الامتناع عن الأوّل والحصول على الآخر؛ يظنّون أنّه من الأفضل عدم الحصول على الاثنين. لذا يبدأون بسنّ القوانين وعقد المعاهدات المشتركة. وما سنّ بالقانون سُمّي قانونيّاً وعادلاً، وهذا ما دُعي أصل وطبيعة العدل»^(٤).

فبعد غياب طويل نسبياً عادت هذه النظرية في العهد الحديث، ومنذ القرن السابع عشر فما تلاه، لترى النور من جديد على يد فلاسفة؛ من مثل: توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م)، وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م)، وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م) كمعيار لإثبات الشرعية السياسية للحكومات، وحُجّة المعتقدات الخلقيّة وأحقّيتها^(٥). على أنّ المفكرين آنفي الذكر قد طرحوا هذه النظرية أكثر ما طرحوها في مجال العلوم السياسية، وضمن النظريات المرتبطة بشرعية أنظمة

(١) أنظر المصدر السابق: ص ٦ - ١٥. و: Kelly, Paul, "Contractarian Ethics", in Encyclopedia of Applied Ethics: V 1, p. 632. و: McCord, G. Sayre, "Contractarianism", in Ethical Theory, ed: Lafollette, Hugh: p. 216.

(2) Glaucon.

(3) Gauthier, David, *Morals by Agreement*: p. 306 - 310.

(٤) أفلاطون، أفلاطون المحاورات الكاملة، ترجمة: تمراز، شوقي داوود: ج ١، ص ٨٩.

(٥) أنظر: 247. McCord, G. Sayre, "Contractarianism", in *Ethical Theory*: p. 247.

الحكم، حيث ذادوا عنها في مواجهة نظريات؛ من قبيل: «الشرعية الإلهية للحكام» و«الحكم كحق طبيعي وذاتي لبعض الأفراد». والقضية التي أهتمت هؤلاء المفكرين هي أنه: «وُلد الإنسان حرّاً؛ وفي كلّ مكان هو الآن راسف في الأغلال»^(١)، فما الذي يضفي الشرعية على هذا الأمر؟ ولماذا يتحتّم على البشر أن يضعوا نير الالتزامات والقوانين السياسيّة في أعناقهم؟

لقد ذهب المفكرون أعلاه إلى أنّ الناس هم الذين يعمدون بإرادتهم الحرّة، وبُغية تأمين مصالحهم الفرديّة والاجتماعيّة، إلى تكييل أيديهم وأرجلهم بهذه الأغلال^(٢). وبعبارة أخرى: فإنّ معيار شرعية الحكومة في نظرهم هو ما توافق عليه الحاكم والرميّة. ومع أنّ لوك وهوبز وروسو قد اتفقوا - على الرغم ممّا فرّقهم من اختلاف - على أنّ أساس مشروعية الحكومة هو الرضى الجماعي والعقد الاجتماعي^(٣)؛ فقد اختلفوا في مجال الأخلاق اختلافاً عميقاً. لقد طرح جون لوك لحجّة الأخلاقيّات وصحّتها مفهوماً لا عقدياً^(٤)؛ إذ قد أثبت حجّة المعتقدات الخلقيّة اعتماداً على قانون الطبيعة لا على أساس العقد الاجتماعي^(٥). وبعبارة أخرى: فإنّ نظرية جون لوك الأخلاقية تُصنّف في عداد النظريّات الواقعيّة. لقد آمن لوك بأنّ «الأخلاق قابلة

(١) روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق: لبيب، عبد العزيز: ص ٧٨.

(٢) أنظر: McCord, G. Sayre, "Contractarianism", in Ethical Theory: p. 248-249.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج ٥، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٧٥ - ١٨٠.

(4) Kelly, Paul, "Contractarian Ethics", in Encyclopedia of Applied Ethics: V 1, p. 635.

(5) Morris, C. W., A Contractarian Account of Moral Justification, in Moral Knowledge: p. 216.

للبرهان، مثل الرياضيات»^(١). كما يؤكد على أن «الأساس الحقيقي للاستقامة الأخلاقية» هو القانون الإلهي^(٢). على أن مراده من القانون الإلهي - كما يقول هو نفسه - هو «القانون الذي شرّعه الله لأفعال الناس، إمّا أن يكون صادراً عن طريق نور الطبيعة، أو صوت الوحي»^(٣). ويعتقد لوك «أننا نستطيع أن نصل - عن طريق تأمل طبيعة الله وطبيعة الإنسان والعلاقة بينهما - إلى مبادئ أخلاقية واضحة بذاتها، يمكن أن نستنبط منها قواعد أخلاقية أخرى أكثر خصوصية»^(٤).

في حين أن هوبز وروسو، مضافاً إلى ذهابهما إلى جعل العقد الاجتماعي معياراً لشرعية الحكومات، فقد قرّنا - نوعاً ما - مصدر الأحكام الخلقية وميزان صحة المعتقدات الأخلاقية وسقمها، بما تتوافق عليه الجماعة، ويتواضع عليه الناس. فقد أكد هوبز على أن من القوانين الطبيعية هو «أن نفي الناس بعقودها»، وأن هذا القانون هو منبع العدالة وأصلها؛ أي: إنه - بتعبير آخر - ربط العدل والظلم بالتعاقد قائلاً:

«فحيث لا يكون هناك عهد سابق؛ لا يكون قد تمّ تفويض أيّ حقّ، ويكون لكلّ إنسان حقّ في كلّ شيء، وبالتالي لا يمكن أن يكون أيّ فعل ظالماً. أمّا حين يُبرّم العهد؛ فإنّ كسره يكون ظلماً، وما تعريف الظلم سوى عدم إنجاز العهد، وبالتالي فإنّ كلّ ما ليس ظالماً هو عادل»^(٥).

(١) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج ٥، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٦٨.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٣) أنظر: المصدر السابق: ص ١٧٠.

(٤) المصدر السابق.

(٥) هوبز، توماس، اللفيثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: حرب، ديانا، وصعب، بشرى، مراجعة وتقديم: السيّد، رضوان: ص ١٥١.

ولقد عادت نظرية العقد الاجتماعي الأخلاقية في النصف الثاني من القرن العشرين، وفي خمسينياته تحديداً، لتستحوذ بشكل جاد على اهتمام فلاسفة ومفكرى الأخلاق؛ وذلك في إثر نشر المقالات ذات التأثير البالغ لجون رولز^(١) وغيره من فلاسفة الأخلاق.

٢. أنواع نظريات العقد الاجتماعي

١-٢. نظرية هوبز: الأخلاق كمنفعة متبادلة

تعدّ نظرية العقد الاجتماعي لهوبز إحدى أشهر النظريات في هذا المجال. ويؤمن المنادون بهذا الرأي، تأسيساً بتوماس هوبز، بأنه لا يسع أفراد مجتمع ما أن يكونوا في مأمن من تعدي الآخرين عليهم إلا إذا كانت تصرّفاتهم الخلقية على حياة قواعد متفق ومتواضع عليها، بحيث يطمئن كل فرد من أنه إذا أدّى واجباته الخلقية، واحترم حقوق الآخرين فسوف يُقابله الآخرون - انطلاقاً مما تعاقدت عليه الجماعة - بالمثل؛ أي: سيعملون هم - أيضاً - بواجباتهم إزاءه، فلا يتعدّون على مصالحه. من هنا فإنّ الأحكام والمعتقدات الأخلاقية في المجتمع إنّما هي نتاج ما توافق وتعاقد عليه أفرادها، وهي لا تكون مبرّرة يمكن الاحتجاج بها إلا إذا كانت قادرة وبجدارة على تأمين مصالحهم. فإن وُظف معتقداً خلقياً لتحقيق رغبات الأفراد وتوفير مصالحهم؛ كان معتقداً مبرّراً ومعقولاً، وإلا فلا^(٢).

فإن سعى فرد من أفراد المجتمع إلى جني المزيد من المنفعة والربح، متجاهلاً منافع الآخرين؛ فسوف لا تسود المجتمع الفوضى فحسب، بل لا يبلغ أي فرد منه مثواه، وقد يفرط بما في حوزته من المصالح عوضاً عن استدرار المزيد منها. حتّى

(1) John Rawls.

(٢) أنظر: The Cambridge Dictionary of Philosophy: p. 159.

الأقوياء والأثرياء يتحتّم عليهم إنفاق جزء لا بأس به من مواردهم وإمكاناتهم في سبيل توفير أمنهم. بناءً عليه، فإنّ المهتمّين بتأمين مصالحهم الشخصية يرضخون للعقود المتصلة بالملكيّة، والوفاء بالعهود، وسيادة القانون، وأمثال ذلك كشروط ولوازم لنيل الحدّ الأعلى من مصالحهم الشخصية. على هذا، فإنّ القواعد الأخلاقية، بحسب الفلاسفة الهوبزّيين، مهمّة ما أمّنت المصالح المتبادلة للملتزمين بها^(١).

يعتقد الهوبزّيون، من أصحاب مذهب العقد الاجتماعي، بأن القيم الخلقيّة لا تتعدّى كونها مطالبات ذهنيّة ليس لها أعيان قط^(٢). إذن لا وجود لشيء له حُسن أو قُبْح ذاتي؛ فلا الغايات الأخلاقية تحمل قيماً ذاتية، ولا الوسائل والأدوات التي نتخيّرّها لبلوغ هذه الغايات. لكن بما أنّنا سنكون في وضع أفضل، وننعم بمنافع أعظم، إذا لم نُضِرّ بغيرنا، وإذا تعهّد الغير بعدم الإضرار بنا؛ فإنّنا نتعاهد على أن لا يُوقع بعضنا الخسائر والأضرار ببعضنا الآخر، وأن ينظر كلّ منا إلى حقوق صاحبه بعين الاحترام.

تأسيساً على هذا، فمع أنّ الإضرار بالآخرين وظلمهم ليس سيّئاً ذاتاً، وعلى الرغم من أنّ العدالة واحترام حقوق الغير بحدّ ذاتها عاريان عن أيّ قيمة إيجابيّة، فإنّه حين يرى أفراد مجتمع ما أنّ تحقّق مصالحهم هو رهن رضوخهم لاتفاق يُعدّ الظلم (قبيحاً)، ويعتبر العدل (حَسناً)؛ فإنّهم يرضخون لمثل هذه الأحكام. وأحد فوائد قبول مثل هذه العقود - مثلاً - هو أنّ الناس ينعمون في ظلّها بعيش أكثر طمأنينة، دونما ضرورة لتضييع أوقاتهم، وبذل مواردهم من أجل حفظ أرواحهم

(1) Kelly, Paul, "Contractarian Ethics", in Encyclopedia of Applied Ethics: V 1, p. 640.

(2) The Cambridge Dictionary of Philosophy: p. 159.

وأموالهم وأعراضهم. فالدخول في مثل هذه المعاهدات؛ يجعلنا نفتسم العيش مع بعضنا في بيئة من التآزر والألفة المستديمة^(١).

ومن الميسور - في الحقيقة - ملاحظة العناصر الأساسية لمذهب العقد الاجتماعي الهوبزي فيما نقلناه في أول هذا الفصل من كلام كلوكون. فإنّ قواعد وأصول العدالة - بحسب رأيه كما مرّ سلفاً - تُبنى على عقود وتؤشّر لوجود توافق جماعي؛ فالناس، من جهة، يحبّون أن لا تُعارض مطالباتهم المعبرة عن حريتهم من قبل الآخرين، وهم يرون، من جهة أخرى، أنّ تحقّق هذا الأمر يتوقّف على عدم مناوأتهم هم لإرادات الآخرين الحرّة؛ ولذا يتوافق الجميع، ضمن معاهدة جماعيّة، على وضع قيود معيّنة لميولهم ونزواتهم الجامحة. ويقول كلوكون: إنّ هذه القيود، التي هي حصيلة التعاقدات المتبادلة، هي مبادئ وقواعد العدالة ذاتها. ومن هنا فإنّ القيود المنبثقة من العدالة هي انعكاس اتفاقيّات وعقود. على أنّ هذا العقد، الذي تأتي إقامة أسس الأخلاق كنتيجة له، هو عقد معقول ووجيه من حيث أنّه يمنح كلّ واحدٍ منّا منفعةً بشكلٍ متبادل. وبعبارة أخرى: القيود المتبادلة نفسها المنّتقة بصورة عقلانيّة تقود إلى منافع متبادلة.

٢.٢. دراسة ونقد

١.٢.٢. عقد أخلاقي أم عقد رق؟!

أول ما يمكن توجيهه لهذه النظرية من نقد، هو أنّ قدرة الأشخاص التقنيّة والفكريّة، بل والجسديّة هي التي تحدّد ما إذا كان القبول باتفاقٍ معيّن والعمل بموجبه مفيداً أو لا. فالأقوياء وأصحاب القابليّات الجسديّة العالية يتمتّعون،

(1) Kymlicka, Will, "The Social Contract Tradition", in A Companion to Ethics, ed. Singer, Peter: p. 189.

قياساً بالضعفاء وهزيلي البنية، بقدرات وطاقات أعظم؛ وهم، لهذا، لا يرضخون بسهولة للعقود والعهود التي تنفع الضعفاء؛ لأنهم - أولاً - لا يصيبون من عقود كهذه حظاً وافراً. ثم إنَّ باستطاعتهم - ثانياً - مصادرة مصالح الضعفاء، دون أن يرمش لهم جفن، أو يخشون المقابلة بالمثل (١). بل لو أنعمنا النظر لوقفنا بكلّ وضوح على أنَّ هذه النظرية تتيح للأقوياء - في حال الإمكان - استعباد الآخرين والتعدي على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم؛ وهو ما يجعل حاصل هذه النظرية شيئاً أشبه بعقد الرقّ (٢)، ولا ينتج عنه ما يُمَتُّ إلى الأخلاق والعقود الأخلاقية بصلة.

٢.٢.٢. تجاهل الفوارق غير الطبيعية

لَمَّا كان الهوبزّيون من أصحاب مذهب العقد الاجتماعي لا يعترفون بأيّ منزلة أخلاقية ذاتية؛ تراهم يطرحون التساوي الجسدي والفيزيائي للأشخاص كفرضٍ لأيّ تساويٍ حقوقي بينهم. فباعثقادهم: بما أنَّ الناس قاطبة متساوون من حيث القوة والضعف البدني؛ أي: إنهم متماثلون في القدرة على إلحاق الضرر بغيرهم، والقابلية على التضرر منهم على حدٍّ سواء؛ فلا بد لهم من عقود تحوّل دون لجوء أيّ منهم إلى قدراته لإيقاع الأذى بالغير. وبتعبير أدق: فإنَّ الأخلاق - وفقاً لهذه النظرية - لا تكون ذات جدوى إلّا إذا تساوى الناس بالقدرات والقابليات؛ لأنَّهم في هذه الحالة فقط سيدركون أنَّ وجود القيود الخلقية، والعقود الجماعية الرامية إلى صون أرواح الآخرين وأموالهم وأعراضهم؛ أفضل وأجدي من الحرية والانفلات المطلق في استخدام القدرات والقابليات. لكنَّ الحقيقة هي أنَّه حتّى وإن سلّمنا بتساوي الناس ذاتاً في القدرات الجسدية والفيزيائية، فإنَّ من غير الممكن

(١) أنظر: المصدر السابق.

(٢) أنظر: المصدر السابق.

إنكار التباين غير الطبيعي القائم بينهم؛ فقد تكون لأفراد مجتمع واحد قدرات تقنية مختلفة تماماً. وإنه ليتعين القول - وفقاً لهذه النظرية - : إن امتلاك المرء قابليات تقنية أرقى وأكثر تطوراً لا يُبقي له مبرراً للرضوخ لأي التزامات أو تعهدات أخلاقية؛ ذلك أن العقود الجماعية لا تكون مفيدة إلا إذا وفرت منفعة متبادلة للطرفين، في حين أن أناساً كهؤلاء - جرياً على هذه الفرضية - لا يشعرون بأدنى حاجة إلى مثل هذه العقود لتأمين مصالحهم، بل إن قبولهم بالقيود الخلقية الناجمة عن هذه العقود الجماعية؛ يقود إلى تبديد منافعهم، أو خفضها على أقل تقدير^(١).

خلاصة القول: إنه على الرغم من أن هذه النظرية قد تقود، حيثما تساوى الناس في القدرات والقابليات، إلى تحقق العدالة والأحكام الخلقية، لكنه أينما تعاظمت الاختلافات الفردية، ووجد التباين في القدرات؛ فستنجر إلى الاستغلال والاستنزاف؛ إذ لم تطرح هذه النظرية أيّ مسوغ لإيثار العدالة على الاستغلال في ظروف كهذه^(٢).

٢.٢.٣. استحالة البرهنة على الأحكام الأخلاقية

الخلل الآخر الذي يمكن أخذه على هذه النظرية، هو أنه لا يُستطاع بموجبها إقامة برهان على أيّ حكم من الأحكام الأخلاقية؛ ذلك أن شروط البرهان هو أن تكون مقدماته ضرورية ودائمية وعامة^(٣)، وهذه الشروط لا تتحقق إلا في مجال القضايا الحقيقية، والأحكام المطابقة لنفس الأمر. وإذا اتّصفت المقدمات بهذه الخصوصيات؛ فمن الطبيعي أن تتّصف نتيجة البرهان (وهو هذا الحكم الخلقى

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٩٠.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ١٩١.

(٣) أنظر: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة: ص ٢٥٩.

نفسه) بالخصوصيات ذاتها. أمّا إذا رأينا حقيقة القضايا الأخلاقية في العقود والاعتبارات الجماعية؛ فسوف تُعَدُّ - بطبيعة الحال - جميع الشروط الثلاثة الآتية الذكر؛ أي: الضرورة، والدوام، والعمومية، وسيظلّ الباب بالتبع موصداً أمام البرهان، وسيتعدّر كلٌّ من إقحام القضايا الخلقية في مقدّمة البرهان واستنتاجها منها.

٤.٢.٢. عند الأحكام الأخلاقية نسبية

المأخذ الآخر الذي يؤخذ على النظرية أعلاه: هو استلزامها إقرار النسبية التامة والكاملة للأحكام الخلقية. ذلك أنّنا إذا بنينا الأحكام الخلقية والقيمية على مطالبات الأفراد وميولهم الجماعية، ورأينا في تحقّق المنافع المتبادلة المعيار لأحقية الأحكام والقضايا الأخلاقية؛ فلا بدّ أن تخضع أحكامهم هذه للتغيير مع تقلّب مطالباتهم وميولهم، أو ظهور طرق جديدة للوصول إلى منافعهم المتبادلة. فلربما تحوّل عندهم الفعل الذي كانوا، إلى الأمس القريب، يصنّفونه حسناً وذات قيمة - وعبر ظهور طرق جديدة وأساليب حديثة لتحقّق منافعهم المتبادلة - إلى فعل قبيح. أو على العكس، فقد يتغيّر الفعل الذي كانوا يرونه، في ظروف اجتماعية خاصة، قبيحاً وحجراً عثرة أمام مصالحهم، فيمسي عندهم حسناً بتبدّل تلك الظروف.

٣.٢.٢. مذهب العقد الاجتماعي الرولزي: نظرية حجاب الجهل

النمط الثاني لمذهب العقد الاجتماعي، الذي حظي في عصرنا الحاضر بأهمية فائقة لدى فلاسفة الأخلاق والمفكرين في حقل العلوم السياسية، يتمثّل بالرأي الذي طرحه الفيلسوف الأمريكي البارز جون رولز. فأهمية البشر أخلاقياً في عقيدة رولز تكمن في كونهم (هدفاً في أنفسهم)^(١) وليس من جهة انتفاعهم من الآخرين، أو تعرّضهم لأذاهم (كما يزعم أرباب مذهب العقد الاجتماعي الهوبزيين). وإنّنا

(1) Goal in themselves.

وإن امتلكننا نماذج بدائية للمساواة بين الناس في المعاملة، إلا أنها نماذج غامضة. من هنا فإنه لا بدّ، من أجل تحديد المدلول الدقيق للعدالة والمساواة بين الأشخاص في المعاملة، من أسلوب مناسب، وإن فكرة العقد الاجتماعي هي - بحسب رولز - إحدى الأساليب المناسبة لتحديد هذا المدلول^(١).

ومما تُعاب عليه نظريات العقد الاجتماعي: هي أنه لما لم يكن بالضرورة أن يُبرم العقد بين مخلوقات متساوية وحرّة؛ فإنه قد لا يُلبّي احتياجات الضعفاء، وقد يوظّف لتوفير مصالح الأقوياء بشكل محض. وقد ذهب الكثير من المفكرين، ونُقّاد مذهب العقد الاجتماعي إلى كون هذه القضية نتيجة حتمية لأيّ نظرية من هذا النوع؛ ذلك أنّ العقود في مدلولها الحقوقي والعرفي هي اتفاقيات بين مجموعة من الناس، يسعى كلّ فردٍ منهم إلى ضمان مصالحه، ويفكر في منفعه ومزاياه وحسب. ولعلاج هذه المشكلة وضمان الحيادية الخلقية يقول جون رولز: لا بد من الإلمام بالظروف التي يُبرم العقد في ظلّها ودراستها. وهو يؤمن بأنّه إذا اجتازت العقود (الوضع الأصلي)^(٢) فسيستنى لها مراعاة المساواة في حقّ كلّ من طرفي العقد، والنظر إلى مصالح ومزايا المتعاقدين جميعاً بعين المساواة.

(الوضع الأصلي للمساواة) بحسب منظومة رولز الفكرية «يوازي حالة الطبيعة في نظرية العقد الاجتماعي التقليدية»^(٣). على أنّ حالة الطبيعة في النظرية التقليدية لا تمثّل وضعاً حقيقياً للمساواة، لكن رولز يحاول، بالإفادة من الوضع

(1) Kymlicka, Will, "The Social Contract Tradition", in A Companion to Ethics, ed. Singer, Peter: p. 191.

(٢) أنظر: المصدر السابق.

(3) Rawls, John, The Theory of Justice: p. 12.

الأصلي، أن يسلب الأفراد معرفتهم بوضعهم الحالي والنهائي في المجتمع، ويجعلهم في غفلة عنه ليوفر لهم - بهذه الطريقة - مساواة حقيقية^(١). ومن هنا يتوجه إلى فكرة (حجاب الجهل)^(٢). إذ يجب على الناس أن يتوافقوا على مبادئ العدالة من وراء هذا الحجاب؛ بحيث لا بد أن يفرض أنهم غافلون كلياً عن كل دواعي الانفصال والافتراق عن بعضهم، ويجردوا من القومية، والديانة، والجنس، والشخصية، وكل ما لهم من خصوصيات، وأن لا يعوا ما يحملون من مواهب، أو أشكال ضعف طبيعية، وأن يُقام الفرض بأنهم غير مطلعين على ما سيشغلونه في المجتمع مستقبلاً من مكانات ومراكز اجتماعية. وإن كان لهم صفة فيتعين أن تكون عامة تشمل أفراد البشر قاطبة. ففي هذه الحالة، حيث تُزال «كل أشكال الاختلاف بين البشر»^(٣)، على حدّ قول رولز، إذا طلبنا من كل فرد أن يختار لنفسه أفضل الأشياء؛ فسنحصل على النتيجة ذاتها فيما لو أراد اصطفاء أفضل الأشياء لغيره. فلا فرق خلف حجاب الجهل بين فرض الأنانية والأثرة؛ ذلك أنني - شئت أم أبيت - أنظر إلى كل فرد كما أنظر إلى نفسي، وأعتبر الخير والشر الذي يصيبه يصيبني. والمحصلة هي أنه بافتراض هذا الوضع؛ يصبح من الميسور اعتبار العقد أسلوباً ناجعاً، وأداة مفيدة لتعيين واجبات أفراد المجتمع بالنسبة للعدالة، واستعماله كمعيار مناسب لتبرير المعتقدات الخلقية، وبيان معقولية الأخلاق.

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٩ و ١٣٧. وانظر أيضاً: MacIntyre, Alasdair, After Virtue, pp.

(2) The viel of ignorance.

(3) Rawls, John, The Theory of Justice: p. 187.

٤.٢. دراسة ونقد

١.٤.٢. عقد افتراضي لا واقعي

المراد من العقد في هذه النظرية - شأن نظرية هوبز - عقد فرضي، لا عقد حقيقي وتاريخي. فالاتفاق الأول - بحسب رولز - ليس اتفاقاً حقيقياً وتاريخياً، بل هو أمر فرضي محض^(١).

٢.٤.٢. قيمة ذاتية أم جعلية؟

لقد تعرّض معيار رولز - الرامي إلى بيان منشأ الأحكام الخلقية وضمان الحيادية الأخلاقية، ألا وهو حجاب الجهل - منذ البداية إلى موجة واسعة من النقد والمخالفة. وبعيداً عن انتقادات المخالفين، وردود جون رولز ومن اتبعه، سنطرح في معرض مناقشة هذا الرأي السؤال التالي: هل نظرية جون رولز هي حقاً نظرية عقد اجتماعي؟ أي: هل تُصنّف هذه النظرية في عداد النظريات اللاواقعية في الأخلاق، أم لا بدّ من إدراجها ضمن لائحة النظريات الواقعية؟ ومهما كان، هل يتسنّى قبولها كمعيار معقول لبيان منشأ ظهور الأحكام الخلقية، وضمان الحيادية الأخلاقية؟

قد يكون حسن وقبح أمور الإنسان وأفعاله الاختيارية بحيث إذا أخذ العقل - بقطع النظر عن أي شيء آخر - فعلاً من أفعال الإنسان الاختيارية في نفسه بعين الاعتبار، عدّه علّة تامّة للحسن والقبح، أو مقتضياً لهما. فمثلاً: عندما يأخذ عقل الإنسان العدالة في نفسها بعين الاعتبار، فسيعتبرها - بصرف النظر عن أي شيء آخر - العلّة التامة للحسن فيحكم، لهذا، بأنّ (العدل حسن)، وفي هذه المسألة ليس

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٢.

ثمة أدنى دورٍ لاجتماع الناس، أو عقود العقلاء. فإن فرض أن الناس جميعاً تعاقدوا على أن (العدل قبيح) فلن يغيّر هذا من حقيقة حُسن العدل شيئاً، فالعدالة - شاء الناس أم أبوا - حسنة. فلو افترضنا وجود إنسان عاقل (أو أناس عقلاء) خلف حجاب الجهل، بحيث لا يرى في نفسه إلا كونه عاقلاً، ولا تقف أهواؤه ونزواته ومركزه الاجتماعي ومصالحه الشخصية حجر عثرة أمام فكره، فإن عقله - الذي نملك أن نسمّيه العقل المحض، أو العقل السليم - سيُدرِك ويكتشف بكلّ وضوح أن العدل حسن، لا أن يتعاقد على كون العدل حسناً بالشكل الذي يمكن معه أن يتعاقد على عكسه.

فلو كان مراد جون رولز هو هذا؛ لكان كلامه حقاً وصائباً، ولم يكن ثمة مأخذ يُؤخذ عليه من هذه الناحية. هذا وإن لم نوافقه كثيراً على إطلاق عنوان العقد على مثل هذا الأمر؛ ففعل كهذا ليس - في الحقيقة - عقداً أو جعلاً أو إحداثاً، بل كشف عن واقع. أضف إلى أن لفظة العقد (والتوافق) تُوهِم أنه لا بدّ من وقوعه من عدد من الأشخاص، أو مجموعة من الناس مؤلفة من طرفين على أقلّ تقدير. فإذا قصدَ جون رولز بالعقد هذا المعنى؛ أي: كشف حكم العقل؛ فسيكفي وجود شخص واحد خلف حجاب الجهل، ولا حاجة إلى افتراض وجود عدد من الناس.

أمّا إذا كان مراد رولز هو أن العقلاء إذ اجتمعوا إلى بعضهم، وأمسوا خلف حجاب الجهل، وجردوا أنفسهم من كلّ تعلّقات شخصية ومهنية وفئوية؛ رأوا أن من الأفضل أن يتعاقدوا على أن (العدل حسن)، وأن (الصدق خير)، وما إلى ذلك؛ فإن لهذه الفرضية حالتين:

فقد تكون بقولهم: هذا النمط من العقود هو الوحيد الذي يضمن مصالح المجتمع، وأنه يتعذّر على غيره من العقود، أو ما يخالفه منها، النهوض بهذه المهمة. وهذا الكلام، ناهيك عن كونه مبنيّاً على أساسٍ مستقّلٍ لمدلول الحُسن والقبح والمصلحة والمفسدة؛ بمعنى: أنه لا بدّ أن نملك مُسبقاً معياراً محدّداً في هذا المجال؛

فهو عرضة للنقد - أيضاً - من ناحية أنّ توافقاً وإجماعاً كهذا هو أمر فرضي وخيالي محض، ولم يحصل على أرض الواقع. على أنّنا وفق هذه الفرضية نفسها نملك - أيضاً - القول: بأنّ كلّ فردٍ من الناس قد استنتج على حِدّة - من وراء حجاب الجهل - أنّ الأمر الكذائي (العدالة مثلاً) يضمن مصالح الفرد والجماعة، ثمّ نقول: إنّ جماعة العقلاء قد اتفقوا وراء حجاب الجهل على أنّ العدل خير. وهذا الكلام يعود في الحقيقة إلى تلك الصورة الأولى ذاتها؛ بمعنى: أنّه من الميسور عدّ الأحكام الخلقية، بهذا المعنى، أحكاماً جعلية واعتبارية، لكن ليس بمعنى كونها وليدة الأحاسيس والرغبات الفردية والجماعية، بل بأنّ لها رصيдаً من الواقع؛ فصلة الصدق، والكذب، والعدل، والظلم بالتنتائج المنبثقة منها ليست صلة جعلية وتوافقية محضة، بل صلة حقيقية وعينية. فالصدق - إن شئنا أو أبينا، وإن علمنا أو جهلنا - ذو أثر في حصول الكمال للنفس، والكذب ذو وقع في النأي عن الكمالات المعنوية^(١). وعلى أية حال فلو اعتبرنا الأحكام الخلقية اعتبارية؛ بمعنى: أنّها محطّ توافق وقبول جميع العقلاء الموجودين خلف حجاب الجهل، فليس في ذلك من ضرر لأيّ شيء، وسيبقى اتصالها بالواقع قائم. ولنا أن نقول، بعبارة أخرى: إنّ العقد - حتّى في هذا المعنى - مرتبط بعالم الإثبات، لا عالم الثبوت؛ فإنّما يُستعمل العقد كطريقة لكشف الواقع، لا لجعله وخلقّه.

أمّا إذا عنى رولز من نظريته أنّ العقلاء، خلف حجاب الجهل، يتعاقدون على كون فعلٍ ما حسناً، دون أن يعدّوه علّة تامّة للحسن، أو يروا فيه مصالح للفرد والجماعة، أو يحكمون بقبح فعلٍ معيّن دون أن يعتبروه العلّة التامّة للقبح، أو المقتضي له؛ لكانت نظرية باطلة غير معقولة. فليس من لازمٍ لتقرير كهذا غير

(١) لمزيد من الإيضاح أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، فلسفه اخلاق [دروس في فلسفة الأخلاق]،

النسبية، وهذا بالطبع لا يمكن حتى أن يكون مراد رولز نفسه؛ وذلك لزعمه أن الخلافات الأخلاقية - انطلاقاً من معيار حجاب الجهل - تُرفع جميعاً، ويسود نمط من المطلقة في الأخلاق.

٢-٤-٣. عدم معقولية أي عقد

النقد الآخر الذي وجهه لنظرية رولز^(١) هو أن الاستقرار خلف حجاب الجهل، كما يصوره هو، أمر محال؛ لأنه يفترض الناس، خلف هذا الحجاب، عارين عن كل خصوصية وتعلق شخصي ومهني واجتماعي، وغير واعين لأي من أحاسيسهم وميولهم واحتياجاتهم ومطالباتهم الفردية والاجتماعية. لكن أيّد هذا الفرض على شيء سوى فقدان الهوية الإنسانية؟ فأنّى للمرء، إذا افترضناه في حالة كهذه، أن يكتشف مبدأ العدالة لسدّ احتياجاته، وتوفير مطالباته الفردية والاجتماعية؟ أو يمكن - بغيّة توفير شيء ما - أن يلجأ الشخص إلى مبدأ العدالة، وهو غافل عنه جاهل له؟ من هنا فإنّ بافتراض رولز الاستقرار خلف حجاب الجهل، لا يتسنّى حتى الكلام عن العقد الافتراضي والخيالي.

(1) Macintyre, Alasdair, After Virtue, p. 249.

الفصل الخامس: نظرية الأمر الإلهي

إنَّ من أعرق النظريَّات اللاواقعيَّة في باب الأخلاق، هي نظريَّة الأمر الإلهي، وهي نظرية تُجمع القائلون بها - وهم طائفة عريضة تضمَّ مختلف الفلاسفة والمتكلِّمين والمفكرين، المسلمين وغير المسلمين - على أنَّ أفعال الإنسان، بعيداً عن الأمر والنهي الإلهيين، لا تقتضي في نفسها أيَّ حُسنٍ أو قُبْح. فإنَّ فهمَ مدلول الحُسن والقبح والواجب والمحظور وأمثالها، من جهة، يرتبط - على أساس هذه النظريَّة - بأمر الله ونهيه، كما أنَّ حُسن أفعال الإنسان الاختياريَّة وقُبْحها وكونها واجبة ومحظورة، من جهة ثانية، هو بحاجة إلى وجود حكم إلهي. فهذه النظريَّة، بتعبيرٍ آخر: تدَّعي أنَّ المعيار في صواب أفعال الإنسان وخطئها، وحُسنها وقُبْحها، هو الإرادة والقانون الإلهيين؛ بمعنى: أنَّ العمل المعين، أو النوع الخاص من العمل، لا يكون صواباً أو خطأً، ولا يصنَّف على أنَّه صائب أو خاطئ؛ إلَّا إذا أمر الله تعالى به أو نهى عنه.

تاريخ النظريَّة

لنظريَّة الأمر الإلهي تاريخ عريق؛ إذ قد كانت وما تزال، منذ أيام سقراط وحتى يومنا هذا، محطَّ نقاش الفلاسفة والمتكلِّمين، وحوار سائر المفكرين المتديِّنين. فلقد طُرِح موضوع الحُسن والقبح العقلي والشرعي طرحاً جيِّداً في حوار سقراط ويوثيفرو^(١). إذ يزعم ويوثيفرو في هذا الحوار أنَّ أمر الله هو الذي يجعل عملاً ما حسناً،

(1) Plato, "Morality and Religion", in Philosophy of Religion: An Anthology, ed.

Pojman, Louis P.: p. 496-497.

فيسأله سقراط: «هل إنَّ الشيء صواب لأنَّ الله أمر به، أم إنَّ الله أمر به لأنَّه صواب؟» فيُجيب يوثيفرو: «الله أمر به لأنَّه صواب» ويستمرَّ حوارهما على هذا المنوال.

هذا الموضوع على وجه الدقَّة هو ذاته الذي خضع، فيما بعد - في كنف الفكر الإسلامي، وعلى يد المتكلمين والفلاسفة المسلمين - إلى نقاشٍ مطوَّلٍ ووافر الفائدة بالطبع. وقد أدَّى تناوله في العهد المتأخَّر من قِبَل أكابر علم الأصول، من أمثال: الآخوند الخراساني، ومحمَّد حسين الإصفهاني (الكمباني)، والمرحوم المظفر، أدَّى إلى انتعاشه مجدِّداً في أوساط الأصوليين والمتكلمين، وحلَّ بعض معضلاته ورفع جوانب من ضبايئته. هذا مع أنَّه ما زال بحاجة إلى دراسة أدقَّ وأعمق من جوانبه المختلفة.

ومنذ البداية انقسم المتكلمون المسلمون في تعاطيهم مع هذا الشأن إلى طائفتين؛ فذهب الشيعة، والمعتزلة، وكذا الماتريدية^(١)، والكرامية^(٢)؛ وهم أتباع

(١) أنظر: التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق: عميرة، د. عبد الرحمن: ج ٤، ص ٢٩٣؛ وكذا: ابن تيمية، أحمد، شرح العقيدة الأصفهانية: ص ١٥٧. ويصرِّح التفتازاني في شرح المقاصد بالقول: «ذهب بعض أهل السُّنَّة، وهم الحنفيَّة، إلى أنَّ حُسن بعض الأشياء وقُبْحها ممَّا يُدرك بالعقل، كما هو رأي المعتزلة، كوجوب أوَّل الواجبات، ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعاً للتسلسل». والماتريدية فرقة أسَّسها محمَّد بن محمَّد بن محمود الماتريدي السمرقندي (المتوفَّى سنة ٣٣٣هـ)، وهو من معاصري أبي الحسن الأشعري (المتوفَّى سنة ٣٣٠هـ أو ٣٢٤هـ). وشأن الأشعرية بالضبط (التي سعت في العراق، انطلاقاً من الفقه الشافعي، إلى إحياء مذهب أهل الحديث وإدخال إصلاحات بنويَّة على مذهب المعتزلة)، وتحقيقاً للأهداف ذاتها، دون أن تطلَّع أيُّ من الفرقتين على نشاطات الأخرى بالطبع، حاولت الماتريدية في شرق العالم الإسلامي؛ أي: في ما وراء النهر، إنجاز إصلاحات على مذهب الاعتزال اعتماداً على فقه أبي حنيفة. ويُذكر أنَّ (ماتريد) كان اسم قرية من قرى سمرقند. ولنا أن ننوّه باسم أبي المعين النسفي (المتوفَّى سنة ٥٠٢هـ)، ومسعود بن عمر التفتازاني، وكذا الشيخ محمَّد زاهد بن الحسن الكوثري المصري كأشهر دعاة هذه المدرسة من الماضين والمعاصرين. (المزيد من الاطلاع في هذا الصدد أنظر: السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل: ج ٣، ص ٧-٢٣).

(٢) أنظر: الشهرستاني، محمَّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تصحيح وتعليق: محمَّد، أحمد فهمي:

محمد بن كرام السجستاني (المتوفى سنة ٢٥٥ للهجرة)، ذهبوا إلى أن الحسن والقبح هما من الصفات الذاتية للأفعال، كما أن من ميسور العقل البشري أن يدرك بمفرده حسن وقبح بعض الأفعال أيضاً. فليس لأوامر الله تعالى ونواهيه من دور سوى الكشف عن الواقع؛ فحسن الفعل الحسن مودع في ذاته؛ ولهذا يأمر الله به، وقبح الفعل القبيح ذاتي فيه؛ ولهذا ينهى الله عنه.

أمّا الأشاعرة^(١)، في المقابل، فقد أصروا على أن أمر الله تعالى ونهيه هو المثبت لحسن الأفعال وقبحها. فليست القضية أن الحسن والقبح مستبطنان في ذات الأفعال، وأنه ما للشرع من دور إلاّ كشفهما وإزاحة الستار عن الحقيقة. وعلى حدّ القول الشائع لدى الأشاعرة: «الحسن ما حسنه الشرع، والقبح ما قبحه الشرع».



ج ١، ص ١٠٣. بعد إشارة الشهرستاني إلى عدد الفرق الكرامية؛ قال منوهاً بعقائدهم المتشابهة: «واتفقوا على أن العقل يُحسن ويُقبح قبل الشرع، وتجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة، إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللفظ عقلاً كما قالت المعتزلة». (الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تصحيح وتعليق: محمد، أحمد فهمي: ج ١، ص ١٠٤). يُذكر أن الكرامية تحمل معتقدات متحجرة. وقد عاب عليها حتى بعض ظاهرة أهل السنة، مثل ابن حزم. ويمكن الإشارة من بين عقائدهم الخرافية والمتحجرة إلى جسيانية الله تعالى، وثقل وزنه، والإيمان بخرافة الغرائيق (وهو الاعتقاد بأن النبي الأعظم ﷺ قد أخطأ في إبلاغ الوحي؛ فبعد أن تلا الآية: ﴿وَمَوْءَاةَ الثَّالِثَةِ أَتُخَرِّقُ﴾، قال بإيحاء من الشيطان: «تلك الغرائيق العلى، وإن شفاعتهن ترتجى». أنظر: السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل: ج ٣، ص ١٣٣ - ١٣٥.

(١) أنظر: الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٨٦ - ١٩٧. و: البستاني، بطرس، المحصول في أصول الفقه: ج ١، ص ١٢٣. و: الرازي، فخر الدين، البراهين در علم الكلام [البراهين في علم الكلام]: ج ١، ص ٢٤٦ - ٢٥٠. و: الجرجاني، القاضي، شرح المواقف، تحقيق: الجرجاني، علي بن محمد: ج ٨، ص ١٨١ - ١٩٥.

فإنَّ أمرَ الله تبارك وتعالى - إذن - بالكذب؛ صار الكذب حسناً، وإنْ نهى عن الصدق؛ أصبح الأخير منبوذاً وقبيحاً.

معاني الحُسن والقُبْح

جرت سيرة المتكلمين المسلمين على الشروع، قبل الخوض في باب الحُسن والقُبْح، في استعراض معانيهما المختلفة وتعيين محلّ البحث^(١). ومن الأفضل لنا - أيضاً - أنْ نَعْمَد هنا، قبل مناقشة نظرية الأشاعرة، إلى طرح معاني الحُسن والقُبْح وتحديد محلّ الحوار.

أ. الكمال والنقص

الحُسن - كما قد يُصطلَح عليه - هو الكمال، والقُبْح: هو النقص؛ فإن قيل، مثلاً: (العلم حسن) فمعناه: أنّه كمال، وإن قلنا - في المقابل - : (الجهل قبيح)؛ عَنِينَا أنّه نقص. ومن الواضح وفق هذا الاصطلاح أنّ ملاءمة العلم للكمال المطلوب، أو تنافر الجهل معه، أو كون العلم ممدوحاً، أو كون الجهل مذموماً في نظر العقلاء، ليس هو المأخوذ بعين الاعتبار. ومن الجلي - أيضاً - أنّ هذا المعنى للحُسن والقُبْح لا يختص بأفعال الإنسان؛ فهو يستوعب الأشياء والأعيان الخارجية كذلك؛ فإن قيل - من باب المثال - : «الشجرة المثمرة حسنة، والشجرة اليابسة التي أفسدتها الآفة قبيحة» فالمراد ذاته من الحُسن والقُبْح هو المعنوي. والأشاعرة قاطبة يُقرّون عقليةً وذاتيةً هذا المدلول للحُسن والقُبْح، ولا يختلفون، من هذه الناحية، مع العدلية قيد أنملة.

(١) أنظر: لاهيجي، ملاً عبد الرزاق، سرمايه ايمان [ثروة الإيمان]: ص ٦٠ - ٦١. و: الكلانري، أبو القاسم، مطارح الأنظار، ص ٢٣٠ - ٢٣٢. و: القوشجي، علي بن محمد، شرح تجريد العقائد: ص ٣٢٧ - ٣٣٨. و: الجرجاني، القاضي، شرح المواقف، تحقيق: الجرجاني، علي بن محمد: ج ٨، ص ١٨٢.

ب. ملائمة الطبع ومنافرته

المعنى الآخر الذي يُذكر للحُسن والقبح، والذي أجمع عليه - أيضاً - الأشاعرة والعدليّة، هو أنّ الحُسن يمثّل كلّ ما انسجم مع ميول الإنسان ورغباته ولأهوائها، وأنّ القبح هو كلّ ما تنافر معها وخالفها. وفي هذا المعنى لا تُلاحظ وجوه كمال الشيء ونقصه بالنسبة للإنسان نفسه.

وهذا المعنى للحسن والقبح هو الآخر، يشمل أفعال الإنسان وسائر الأشياء على حدٍّ سواء. والملاحظة الأخرى بخصوصه هو أنّ الحسن والقبح فيه أمران نسبيّان تماماً؛ فالمناط فيه هو طبع الإنسان ورغبته، وهو ما قد يتباين من شخصٍ لآخر. فالتدخين في نظر المدخّنين - مثلاً - أمر حسن؛ لأنّه يتواءم مع طباعهم وتركيبهم الجسديّة، في حين أنّ هذا الفعل نفسه قبيح بالنسبة لغيرهم؛ لأنّه متنافر مع تركيب أبدانهم.

وهنا يروي جلال الدين الرومي في مثنويّه قصّة تُبرّز - بكلّ وضوح - هذا الاختلاف بين الأشخاص في الميول والرغبات؛ إذ يقول:

عَثْتُ نَفْسُ دَبَاغٍ وَتَلَوَى اضْطِرَاباً مَا إِنْ مَرَّ بِسُوقِ الْعِطَّارِينَ
رَشَّ عِطَّارٌ شَهْمَ بُوْجْهِهِ طَيْباً فَأَخَذَهُ دَوَّارٌ وَسَقَطَ مَغْشِياً عَلَيْهِ
بَلَا وَعِيٍّ ظَلَّ مَطْرُوحاً كَمَيِّتٍ عَلَى قَارِعَةِ الطَّرِيقِ شَطِراً مِنَ النَّهَارِ
تَحَلَّقَ حِينَذَاكَ النَّاسُ حَوْلَهُ مُحَوِّقِينَ وَلِعَاجِهِ جَمِيعاً مُحَاوِلِينَ
هَذَا يَمْسَحُ بِيَدِهِ عَلَى قَلْبِهِ، وَذَاكَ يَرُدُّ مَاءَ الْوَرْدِ بُوْجْهِهِ
غَافِلاً عَنْ أَنَّ عَبَقَ الْمَكَانِ بِرَوَائِحِ الْعِطُورِ هُوَ سَبَبُ مَا فِيهِ
وِثَالُ رَاحٍ يَدُلُّكَ يَدُهُ وَيَمْسَحُ رَأْسَهُ، وَرَابِعٌ أَتَاهُ بِخَلِيطِ طِينٍ وَتَبَنٍ طَرِيٍّ
خَامِسٌ أَخَذَ يُعْخِرُهُ بِمَزِيجِ الْعُودِ وَالسُّكَّرِ، وَسَادِسٌ شَرَعَ يَخَفِّفُ عَنْهُ
ثِيَابَهُ...

كان للدَّبَّاعِ الضَّخَمِ الجُثَّةُ أَخُ فُطْنٍ حَازِقٍ حَضَرَ عَلَى الْفُورِ
 بِوَاعِيَةٍ حَزِينَةٍ شَقَّ صَفُوفَ النَّاسِ وَفِي كُفِّهِ شَيْءٌ مِنْ بَرَّازِ كَلْبٍ
 قَالَ: أَنَا أَعْلَمُ مِمَّ عَلَّتْهُ، وَإِنْ اتَّضَحَ السَّبَبُ عُرِفَ الْعِلَاجُ...
 وَقَالَ فِي نَفْسِهِ: بَيْنَ طَيَّاتِ دِمَاغِهِ وَعُرُوقِهِ رَائِحَةُ بَرَّازِ الْكَلْبِ قَدْ نَفَذَتْ
 إِنَّهُ يَغُوصُ إِلَى وَسْطِهِ فِي الْقَاذُورَاتِ حَتَّى اللَّيْلِ يَعْمَلُ بِالدَّبَّاعَةِ طَلَبًا لِلرِّزْقِ...
 جَعَلَ الْفَتَى يُبْعَدُ عَنْهُ الْجَمْعَ كَيْ لَا يَشَاهِدُوا عِلَاجَهُ
 وَمَنْ أُذُنُهُ أَدْنَى رَأْسِهِ كَمَنْ يُسِرُّهُ، وَعَلَى أَنْفِهِ وَضَعَ الْمَادَّةَ (الْبَرَّازِ)
 فِي رَاحَةِ يَدِهِ كَانَ سَحَقَ بَرَّازِ الْكَلْبِ إِذْ رَأَى دَوَاءَ الْمَخِّ الدَّنِيسِ فِيهِ
 هُنَيْهَةً وَدَبَّتْ فِي الرَّجْلِ الْحَرَكَةُ، فَصَاحَ النَّاسُ: «سَحَرٌ عَظِيمٌ هَذَا!»
 طَلَسًا قَدْ تَلَا هَذَا وَنَفَخَ بِهِ فِي أُذُنِهِ فَأَحْيَاهُ الطَّلَسُ بَعْدَ أَنْ كَانَ مَيِّتًا^(١).

(١) وهي ترجمة للأبيات التالية للرومي:

آن یکی افتاد بیهوش و خمید	چونک در بازار عطاران رسید
بوی عطرش زد ز عطاران راد	تا بگردیدش سر و بر جا افتاد
همچو مُردار او فتاد او بی خبر	نیم روز اندر میان رهگذر
جمع آمد خلق بر وی آن زمان	جُملگان لا حول گو درمان کنان
آن یکی کف بردل او می براند	وز گلاب آن دیگری بر وی فشاند
او نمی دانست کاندر مرتعه	از گُلاب آمد ورا آن واقعه
آن یکی دستش همی مالید و سر	و آن دگر که گل همی آورد تر
آن بخور عود و شکر زد به هم	و آن دگر از پوششش می کرد کم...
یک برادر داشت آن دباغ زفت	گُرُبز و دانا بیامد زود تفت
اندکی سرگین سگ در آستین	خلق را بشکافت و آمد با حنین

ج. التناسب وعدم التناسب مع الهدف

المعنى الآخر المستوق للحسن والقبح هو تناسبهما، أو عدم تناسبهما مع غرض الإنسان وهدفه. وخلافاً للمعنيين السابقين اللذين ليس لهما منشأ متزع من خارج النفس الإنسانية؛ فإن الحسن والقبح بهذا المعنى يُتزعان من العلاقة الحقيقية بين الشيء أو الفعل، وبين غرض الإنسان وهدفه. والتوضيح: أنه إذا قامت بين الفعل أو الشيء وبين الغاية التي ينشدها الشخص علاقة إيجابية؛ اتصف هذا الفعل أو الشيء بصفة الحسن، أما إذا كانت الصلة بينهما سلبية؛ فإنها تسم الفعل أو الشيء بِسِمة القبح؛ فيقال - على سبيل المثال - : «الفأس حسنة للنجارة لكنها سيئة لتصليح الساعات». وقد يُعبر عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة كذلك^(١). وكما يتضح من المثال أعلاه، فإنه لا يختص بأفعال الإنسان، بل يتعداها إلى الأشياء أيضاً.



گفت من رنجش همی دامن ز چیست	چون سبب دانی دوا کردن جلیست...
گفت با خود هستش اندر مغز ورگ	توی بر تو بوی آن سرگین سگ
تا میان اندر حدث او تا به شب	غرق دباغیست او روزی طلب...
خلق را می راند از وی آن جوان	تا علاجش را نبیند آن کسان
سر بگوشش برد همچون رازگو	پس نهاد آن چیز بر بینی او
کو بکف سرگین سگ ساییده بود	داروی مغز پلید آن دیده بود
ساعتی شد مرد جنیدن گرفت	خلق گفتند این فسونی بد شگفت
کین بخواند افسون بگوش وی دمید	مرده بود افسون بفریادش رسید

(بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی المعنوي [المثنوي المعنوي]، دفتر چهارم، ابیات ۲۵۷ - ۲۹۳).

(۱) أنظر: الجرجاني، القاضي، شرح المواقف، تحقيق: الجرجاني، علي بن محمد: ج ۸، ص ۱۸۲. و: القوشجي، علي بن محمد، شرح تجريد العقائد: ص ۳۳۸.

ويُجمع الكلّ على عقلية هذا المعنى للحسن والقبح؛ فحتى الأشاعرة يُقرّون بقدرة العقل على فهم هذه الصفات دونما حاجة إلى حكم الشرع.

ويذكر أنّ الحُسن والقبح، وفقاً لهذا المعنى، وانطلاقاً من تباين الناس في الأهداف والأغراض، هما صفتان نسبيتان؛ فقتلُ زيد، مثلاً، عمل قبيح منبوذ في نظر أصحاب زيد؛ لأنّه يخالف مصالحهم وأهدافهم، أمّا في رأي أعدائه فهو حسن ممدوح؛ لأنّه ينسجم مع مصالحهم وأغراضهم. وبتعبير مغاير: إنّ نسبية هذا المعنى تشابه تماماً نسبية العلّة والمعلوليّة؛ أي: إنّها تختلف باختلاف المتعلّق، لا باختلاف الرأي والذوق والطبع وأمثالها التي تندرج ضمن الأمور النفسانية. فكما أنّ شيئاً ما، ومن وجهٍ معيّن، هو حقّاً علّة، وليس معلولاً، نسبة إلى شيء آخر، فإنّ فعلاً ما، ومن جهة خاصّة، هو حقّاً حسن، وليس قبيحاً، بالنسبة لهدفٍ ما، وإن كان الفعل ذاته شيئاً بالنسبة لهدفٍ آخر، بالضبط كما أنّ العلّة المذكورة نفسها قد تكون معلولاً لشيءٍ آخر، لكن ليس لأيٍّ منها صلة بطبع الإنسان وذوقه.

د. المدح والذم

رابع معنى ذكرته كتب الكلام والأصول للحُسن والقبح، هو: أنّ الحُسن يتمثّل في الفعل المُمْتَدَح والمُنْتَهَى عليه من قِبَل جميع عقلاء العالم، والذي يستوجب فاعله الثواب في الآخرة، والقبيح: هو الفعل المذموم في رأي العقلاء، والذي يستحقّ فاعله العقاب يوم القيامة. وقد اختلف الأشاعرة والعدلية في هذا المعنى للحُسن والقبح، وهو الخاصّ بأفعال الإنسان الاختيارية؛ فذهب العدلية إلى تمكّن عقل البشر من إدراك معيار الإطراء على بعض الأفعال، وميزان ذمّ غيرها، في حين اعتقد الأشاعرة بعجز العقل عن ذلك. وبصيغة أدق: يرى الأخيرون أنّ أفعال الإنسان في نفسها، ودونها وضع أوامر الله تعالى ونواهيه في الحسبان، لا هي حسنة ولا قبيحة. وإن عَدِمَت أفعالُ الإنسان مثل هذه الصفات في مقام الثبوت؛ لم يستطع العقل - بطبيعة الحال - أن يدرك أفعال البشر الاختيارية في مقام الإثبات.

وهكذا يبيّن المولى عبد الرزّاق اللاهيجي رأي العدليّة والأشاعرة في هذا المعنى للحُسن والقبح:

«المراد من عقلية الحسن والقبح هو تمكّن العقل من الوقوف على كون بعض الأفعال ممدوحاً في نفس الأمر، وبعضها مذموماً في نفس الأمر حتّى وإن لم يتدخّل الشرع في هذا الخصوص، أو قدرته على الإحاطة بوجه تدخّل الشرع في تحسين فعلٍ أو تقبيح آخر، فيما لو تدخّل... والمراد من شرعية الحسن والقبح هو كون العقل عاجزاً سواء عن إدراك الحُسن والقبح، أو فهم وجوههما في أيّما فعل من الأفعال، لا قبل تدخّل الشرع ولا بعد تدخّله»^(١).

مناقشة أدلة الأشاعرة

ساق الأشاعرة لإثبات زعمهم، ودحض دعوى المعتزلة والإمامية، أدلّة متعدّدة ومتنوّعة. وسنطرح على طاولة النقد والمناقشة هنا بعض أهمّ أدلّتهم، داعين الراغبين في المزيد في هذا المضمار إلى مطالعة الكتب الكلاميّة.

١. مالكية الله المطلقة

من أهمّ البراهين التي أقامها الأشاعرة لإثبات الحُسن والقبح الشرعيّين، هو كون الله مالكاً وقادراً مطلقاً. والقادر المطلق هو الذي يستطيع فعل كلّ ما يريد دون أيّما حدٍّ أو قيد؛ فهو لا يُقيّد حتّى بالقيود الأخلاقيّة. إذن فما من فعلٍ يفعله الله إلّا ويكون حسناً؛ لأنّه يفعلُه في مُلكه ومملكته.

وبعبارة أخرى: فإنّ الظلم والقبيح هو أن يتعدّى امرؤ على حقوق الآخرين، لكنّه لما كان الوجود كلّهُ لله عزّ وجلّ، وإنّ الله هو مالك المُلْك والمُلكوت، فإنّه ليس

(١) لاهيجي، ملا عبد الرزّاق، سرمايه ايمان [ثروة الإيمان]: ص ٥٩.

هناك آخرون ليكون بالإمكان هدرُ حقٍّ من حقوقهم، ويكون - بالتبع - لتحقيق الظلم والقبح من معنى.

ولم يتمسك أبو الحسن الأشعري - مؤسس فرقة الأشاعرة ومبتكر نظرية الأمر الإلهي في العالم الإسلامي - لإثبات دعواه إلا بهذا الدليل، حيث قال:

«فإن قال قائل: هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟

قيل له: لله تعالى ذلك، وهو عادل إن فعله. وكذلك كل ما يفعله على جرم متناهٍ بعقابٍ لا يتناهى، وتسخير الحيوان بعضهم لبعض، والإنعام على بعضهم دون بعض، وخلقهم إياهم مع علمه بأنهم يكفرون. كل ذلك عدل منه، ولا يقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وإدامته، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول: إنه لا يفعل ذلك؛ لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره.

والدليل على أن كل ما فعله فله فعله: أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح، ولا أمر، ولا زاجر، ولا حاضر، ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود؛ فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء؛ إذ كان الشيء إنما يقبح منّا لأنّا تجاوزنا ما حدّ ورسم لنا وأتينا ما لم نملك إتيانه؛ فلما لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء. فإن قال: فإنما يقبح الكذب؛ لأنه قبحه. قيل له: أجل، ولو حسنه؛ لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض. فإن قالوا: فجوزوا عليه أن يكذب كما جوزتم أن يأمر بالكذب؟ قيل لهم: ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به؛ ألا ترون أنه قد أمرنا أن نصلي ونخضع ونتحرّك، ولا يجوز عليه أن (يصلي ونخضع ويتحرّك)؛ لأن ذلك مستحيل عليه، وكذلك لا يجوز عليه الكذب، ليس لقبحه؛ ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب، ولا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب، كما لا يجوز وصفه بالقدرة على أن يتحرّك ويجهل»^(١).

(١) الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتقديم وتعليق: غرابة،

دراسة ونقد

١. افترض الأشعري، في قوله هذا، أن لا منشأ لقبح الأفعال إلا مخالفة أوامر ونواهي مَنْ هو فوق، ولَمَّا لم يكن فوق الله أحد يأمره وينهاه؛ استنتج أنه لا يمكن افتراض فعل يكون قبيحاً على الله عز وجلّ.

وللردّ على هذا القول لا بدّ - بادئ ذي بدء - من إلقاء الضوء على المراد من القبح والفعل القبيح.

فقد يكون المراد من الفعل القبيح الفعل الذي لا يليق بالفاعل؛ بمعنى: أن للفاعل المقصود كمالات، أو أنه يتطلّب كمالات ما لو صدر مثل هذا الفعل عنه لم يكن ملائماً لها. فإن بَخَلَ الكريم - مثلاً - ما كان بخله هذا ملائماً لكرمه، ولم يُتَوَقَّع البخل من مثله. فإن صدر البخل منه كان مدعاة لذمّه؛ لأنه أتى بفعل يناهض كمالاته ولا يليق به. بل إنّه لَيُنْتَظَرُ من كلّ إنسانٍ يرى في السخاء كمالات، وإن لم يكن سخياً في الوقت الحاضر، أن يكتسب هذا الكمال؛ فيكون الشُّحّ منه مذموماً. فُقُبِحَ الفعل بهذا المعنى إذن هو عدم اتّساقه مع كمال الفاعل، وإنّ منشأ قبح الفعل - أيضاً - هو غياب انسجامه مع كمال فاعله، سواء أكان هذا الكمال متحقّقاً في الفاعل، أم كان مطلوباً له لكنه مفقود فيه حالياً. على أنّه لا معنى للكمال المفقود بالنسبة لله - وهو جلّ شأنه الكمال المطلق - وبالطبع إنّ افتراض الفعل القبيح من الله تعالى - بحسب هذا المعنى - هو بمعنى افتراض إتيان الله بفعل لا ينسجم وكمالاته التي يمتلكها، وأنّ قُبِحَ الأفعال لا ينبجم عن مخالفة أوامر ونواهي مَنْ هو فوقه؛ ولهذا فمن غير الميسور الاستنتاج بأنّه ما من فعل هو قبيح على الله، بل يمكننا القول: إنّه

بالالتفات إلى علم الله وحكمته فإن الله تبارك وتعالى هو الذي يحدّد الفعل الذي لا ينسجم مع كماله، وأنّه لا يريده ولا يقوم به. وعدم القيام هذا مُتأتٍّ ممّا لله نفسه من علم وحكمة مطلقين، لا من أوامر ومالكيّة أحد من الخارج. وبتعبيرٍ مغاير: إنّ العلم والحكمة المطلقين لله نفسه هما اللذان يحدّدان عمليّاً استخدامه تعالى لقدرته المطلقة، لا أنّ أحداً من الخارج يحدّده عزّ وجلّ.

لربّما قيل: إنّ المقصود من الفعل القبيح هو مخالفة أوامر ونواهي من هو أعلى، والتملّص منها، وإنّ الأشعري أساساً إنّما استخدم هذه اللفظة لهذا المعنى بصورة مصطلح خاصّ. لكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّه حتّى في هذه الحالة، لا يتسنّى الاستنتاج بأنّه من الممكن أن يفعل الله تعالى أيّ شيء؛ لأنّه صحيح أنّ أيّ فعلٍ يقوم به الله ليس مصداقاً للتفلّت من أوامر أحد، لكنّ هذا الدليل ليس كافياً لإثبات صدور هذا الفعل عن الله عزّ وجلّ.

٢. يتبيّن ممّا مرّ أنّ كلام الأشعري في استحالة صدور الكذب عن الله جلّ وعلا، لا ينحصر في الكذب، فإنّ من المحال لأيّ فعلٍ يُوصف - بمعنى من المعاني - بأنّه قبيح على الله، أن يصدر عنه عزّ وجلّ. وكما أنّ استحالة الكذب على الله لا تستدعي محدوديّة في قدرته سبحانه، فإنّ استحالة صدور سائر الأفعال القبيحة عنه - هي الأخرى - لا تستلزم تقييداً لقدرته المطلقة جلّت قدرته.

٣. لقد جوّز الأشعري إصدار الله تعالى الأمر بالكذب. ونحن نقول: لو افترضنا أنّه سبحانه وتعالى أمر بالكذب؛ فإنّ إحدى الفرضيتين التاليتين ستكون ممكنة عقلاً: إمّا أن نُقرّ بأنّ في الكذب - عموماً أو في كذبٍ معيّن - نتيجةٌ إيجابيّة ووجهٌ حسنٌ ومصلحة، وأنّه من هذا الوجه أمر الله به، أو أن لا يكون فيه أيّ وجهٍ حسنٍ ومصلحة حقيقيّين، أو نتيجةٌ إيجابيّة ولكنّه عزّ وجلّ أمر به مع ذلك. فأمر الله في الصورة الأولى يتبع المصالح والمفاسد ووجوه الحُسن والقبح الحقيقيّين، وهذا خلاف مبنى الأشعري. لكنّه إذا أمر الله جلّ شأنه بالكذب على الرغم من افتقاره

لأَيِّ وجهٍ للمصلحة والحُسن الحقيقيين، فإمّا أن نفترض أنّ الله عالمٌ بأنّه ما في الكذب من حُسن حقيقي، أو نتيجة إيجابيّة فأمر به، أو أنّه تعالى غير عالم بذلك. فإن افترضنا عدم علم الله به فهذا خلاف علمه المطلق جلّ وعلا، وإن فرضنا علمه به، فهذا يتعارض مع حكمته المطلقة؛ فالأمر بشيء يعلم الأمر أنّه عارٍ عن أيّ مصلحة، ولا يفضي إلى أيّ نتيجة إيجابيّة؛ هو أمر لا ينمّ عن حكمة، فمحال على الله إذن أن يأمر بكذب يفتقر إلى أيّ مصلحة حقيقيّة؛ لأنّه فعل لا ينسجم مع كماله سبحانه المتمثّلة بالعلم والحكمة المطلقين.

٤. العبارات من قبيل: (الله تعالى ذلك)، و(له فعله)، هي كذلك حمالة ذات وجوه، وإن التأمّل في مداليلها المختلفة؛ يقودنا إلى أن أيّاً منها لا يُلبّي مقصود الأشعري.

فالمعنى الأوّل الذي - ربّما قصد من هذه التعابير - هو أنّ الله قادر على الإتيان بالأفعال المفروض قُبْحُها. وهذا معنى صائب، والأمر - بالطبع - هكذا إجمالاً مع كلّ فاعل مختار، وما هو بخاصّ بالله تعالى. فإن قلنا: إنّ قبيح على مَنْ يقوم به، فهو لا يعني أنّه عاجز عن القيام به، بل على العكس؛ فبما أنّ الحُسن والقبح يتعلّقان بالفعل الاختياري، وأنّ القدرة هي من شروط هذا النمط من الفعل، فلا بدّ أن يكون الفاعل قادراً على القيام بفعل كهذا؛ لكي يتسنّى لنا القول: إنّ من القبيح قيامه به. غير أنّ هذا المعنى الصائب، لا يؤدّي غرض الأشعري؛ ذلك أنّ مجرد القدرة على إنجاز فعل لا تثبت إمكانية وقوعه؛ إذ إنّ - لسبب ما - قد لا يُعمل الله تعالى قدرته هذه. فالحقضيّة ليست أنّ الله عزّ وجلّ يشاء ويباشر كلّ فعل هو قادرٌ عليه.

المعنى الآخر، الممكن افتراضه لهذه العبارات، هو أنّ الله تبارك وتعالى مجاز بالإتيان بمثل هذه الأفعال. فإن عَنَى ذلك أنّ أحداً أجاز الله الإتيان بها، فهذا معنى خاطئ ومرفوض؛ إذ - كما أقرّ الأشعري أيضاً - مثلما أنّه ليس فوق الله تعالى من أمرٍ ونهٍ، فإنّه ما فوقه من مُبيح أيضاً؛ فليس من أحدٍ فوق الله ليحيز له أو لا يحيز.

أمّا المعنى الثالث، فهو قولنا: ما من فعل تفترضه - وإن عدّدته في زمرة القبائح -

إلا ويمكن لله أن يفعله؛ أي: إنَّ صدوره عن الله ممكن، وتحققه ليس بالمحال. وهذا المعنى أشدَّ انسجاماً مع النتيجة التي يسعى الأشعري لإثباتها، لكنَّه ليس صائباً؛ إذ كما قد أسلفنا فإنَّ إنجاز بعض الأعمال لا يتلاءم مع كمالات الباري جلَّ وعلا، وإنَّ صدورها عنه تعالى - استناداً إلى هذه الكمالات - محال.

٥. ظاهر العبارات المنقولة عن الأشعري توحى بإيمانه بأنَّ الله تعالى إذا فعل ما يُفترَض كونه قبيحاً، كأن يعذب المؤمنين بالنار، ويدخل الكافرين الجنان، فسيظلَّ عادلاً. على أنَّه ليس الأمثلة التي ذكرها جميعاً هي مصاديق للفعل القبيح؛ فمثلاً: العقاب الأبدي لذنب متناهٍ إذا لم يكن للأثر الذمِّم للذنب نهايةٌ ليس قبيحاً من وجهة نظر العقل. لكن قوله: إنَّ كلَّ قبيح، على فرض إتيان الله به، هو عين العدالة. هو قولٌ غير صحيح ومرفوض. فالعدل هو وضع كلِّ شيء في محله، ولازمه التصرّف مع الفرد بما يتناسب ومقتضى عمله. ومن هنا فلو أنَّ الله - بفرض المحال - قد عذب المؤمنين، وأدخل الكافرين الجنان؛ فإنَّه ما كان قد تصرّف بمقتضى أعمالهم، ولا يكون عادلاً بذلك. من أجل ذلك فإنَّنا، إذ أثبتنا عدل الله بالعقل والنقل، نخلص بنتيجة مفادها: أنَّ الله تبارك وتعالى لا يعذب المؤمنين؛ وذلك بسبب إيمانهم، ولا يدخل الكفار الجنة.

٢. عدم قبح تكليف ما لا يُطاق^(١)

دليل الأشاعرة الآخر لإثبات دعواهم - ولدحض نظرية الإمامية والمعتزلة، في

(١) الاستدلال التالي ساقه الفخر الرازي في كتابه محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تصحيح: دغيم، سميح: ص ١٥٣: «إنَّ من صور النزاع قُبْح التكليف بما لا يُطاق، فنقول: لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، وقد فعله، بدليل أنَّه كلّف الكافر بالإيمان مع علمه بأنَّه لا يؤمن، وعلمه بأنَّه متى كان كذلك؛ كان الإيمان منه محالاً، ولأنَّه كلّف أباهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كلِّ ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنَّه لا يؤمن، فقد كلّفه بأن يؤمن بأنَّه لا يؤمن؛ وهو تكليف الجمع بين الضدين».

الواقع - هو أنه لو كان حُسن الأفعال وقبحها مُستبطناً في ذاتها؛ لاستلزم هذا قبح التكليف بما لا يُطاق، والحال أن مطالعة القرآن الكريم تدلنا بوضوح على أن التكليف بما لا يُطاق ليس قبيحاً؛ إذ ثمة نماذج في القرآن للتكليف من الله بما لا يُطاق، من قبيل: تكليف الكافرين بالإيمان مع علمه تعالى منذ الأزل بأنهم لن يؤمنوا على الإطلاق، أو تكليف أبي لهب بالإيمان بالله ورسوله وكلام النبي ﷺ ودعاوى كتاب الله، في حين أنه قد جاء الخبر في القرآن الكريم بعدم إيمان أبي لهب؛ لأجل ذلك فإن تكليف أبي لهب بالإيمان، هو بمثابة تكليفه بالإيمان بأنه لا يؤمن!

دراسة ونقد

ويسعنا التنويه بملاحظتين بخصوص هذا الاحتجاج أيضاً:

الملاحظة الأولى التي تسترعي الاهتمام، هي أنه على الرغم من أن الأشاعرة لم يواجهوا - في هذه المسألة - في زمانهم غير العدلية (الإمامية والمعتزلة) فإن مدعاهم - من حيث المنطق - لا يناقض مدعى مخالفيهم، بل يضاده. وتعبير آخر: مع أن المدَّعين ممتنعان عن الجمع، فإنَّهما قابلان للرفع؛ أي: ليست القضية أنه إذا رفض امرؤ دعوى الأشاعرة لم يجد - منطقياً - بُدّاً من قبول دعوى الإمامية والمعتزلة، أو على العكس: إذا لم يقبل برأي الأخيرين كان - منطقياً - ملزماً بقبول وجهة نظر الأشاعرة، بل من الممكن أن لا يقبل امرؤ بأيٍّ من الرأيين. فالمنكر للحسن والقبح الحقيقيين للأفعال مثلاً، وهو - مع هذا - ينكر الله أيضاً، أو لا يرى أمره ونهيه تعالى منشأً لحسن الأفعال وقبحها، قد يرى أن مصدر الحسن والقبح هو الذوق الشخصي، أو العقد الاجتماعي. فمع أن مدَّعاه - أيضاً - غير صائب في رأينا، لكن هذا المدعى تحديداً لا ينطوي على تناقض. من هنا فلو أثبت دليل بطلان أحد الرأيين الأنفي الذكر (رأي الأشاعرة أو رأي الإمامية والمعتزلة) فهو لا يثبت منطقياً صحّة الرأي الآخر. والنتيجة: هي أنه لو افترضنا أن الدليل المذكور صحيحاً،

وبإمكانه القيام كمؤثر على سقم رأي الإمامية والمعتزلة، فهو عاجز عن إثبات صحة رأي الأشاعرة.

الملاحظة الثانية - التي تمثل الإشكال الأساسي على الاستدلال المذكور - هي أنّ الدليل المساق لدحض رأي الإمامية والمعتزلة، هو الآخر، غير صائب ولا يسعه إبطال هذا الرأي. فما يقول به الإمامية والمعتزلة هو أنّ التكليف بما لا يُطاق هو تكليف بالمحال، وأنّ التكليف بالمحال لا جدوى منه، وأنّ إتيان ما لا جدوى منه هو خلاف الحكمة، ومن حيث إنهم يقولون بالحسن والقبح العقليّين؛ فإنّهم يذهبون إلى أنّ التكليف بما لا يُطاق قبيح عقلاً، ولا يفعله الله تعالى. لكن الأمثلة المضروبة في الاحتجاج المشار إليه على أنّها تكليف بما لا يُطاق هي - في الحقيقة - ليست تكليفاً بما لا يُطاق، بل تكليف بما يُطاق؛ أو فنقل: تكليف بما هو ليس بمحال، بل ممكنٌ وفي حدود قدرة المكلف واختياره؛ ذلك أنّ في وسع الكافر أن يؤمن بالله باختياره، لكنّه يختار الكفر. وأبو هب - أيضاً - كان من ميسوره الإيمان بالله باختياره، أو عدم الإيمان به باختياره. وفي الحقيقة فإنّ المشكلة التي واجهت المستدلّ في هذا الاستدلال كانت الجبر والاختيار، وليس الحسن والقبح الذاتيين والعقليّين. فلقد ظنّ أنّ علم الله المسبق بالطريق التي سيختارها المكلف يستلزم عدم إمكانية اختياره الطريق الأخرى، ويجعل اختيارها محالاً وفوق طاقة المكلف وقدرته. لكنّه ثبت في محله أنّ علم الله المسبق لا يلزم نفي قدرة المكلف واختياره؛ ذلك أنّ علم الله بفعل فعل ما يتعلّق باختيار المكلف، وليس معزولاً عنه. فالله عزّ وجلّ قد كلّف الناس جميعاً بالإيمان، بما فيهم أبو هب وسائر الذين كفروا باختيارهم، حتّى وإنّ كان يعلم بأنّهم باختيارهم لا يؤمنون، ومن الواضح أنّ الفعل المفعول، أو المتروك باختيار، ليس محالاً ولا خارجاً عن طاقة الفاعل. وأبو هب كذلك كان مكلفاً - سواء قبل اختياره الكفر أو بعده وبعد إخبار القرآن الكريم بأنّه من أهل النار - كان مكلفاً بالإيمان بالله وتصديق علم الله المسبق، مع أنّ الله كان يعلم بأنّه سوف يعتمد باختياره إلى عدم العمل بتكليفه.

٣. عروض العناوين المتضادة على الفعل الواحد: الكذب قد يحسن

لو كان الحُسن والقبح وصفين ذاتيين للأفعال البشرية؛ لكانا مُطلقين ودائمين؛ أي: لكان لكل فعل بشري حُكماً واحداً في جميع المواطن، والحال أننا نعلم أن الأمر ليس على هذه الصورة؛ لأنّه إذا أُريد بالكذب إنقاذ نفس نبيٍّ لما اتّصف بالقبح أبداً، وإن استلزم الصدق قتل نبيٍّ لما نُعت بالحُسن على الإطلاق.

قد يقول قائل: إنّ تكليف المكلف في مثل هذه المواقف التورية لا الكذب. ونُجيب: لازم هذا الكلام انتفاء الكذب كلياً، وعدم بقاء أيّ مصداق له؛ إذ سيكون بإمكان المرء، في كلّ مثال للكذب، أن يُخفي معنى مخالفاً له في ذهنه (١). وقد يقول آخر أيضاً: إنّ عنوان الكذب ليس علّة تامّة للقبح، بل مُقتضٍ له؛ فقبح الكذب يكون فيما لو لم يعرض عليه عنوان آخر (٢). لكن ليكن في العلم أنّ لازم هذا الكلام هو أن لا يُحكم على الكذب بالقبح؛ إذ سيُحتَمَل في كلّ مثال أن يعرض عليه عنوان لا يعلم به أحد.

دراسة ونقد

١. بالنسبة لنقده للتورية كحلٍّ فإنّه لا بدّ من القول: لا تستلزم التورية انتفاء الكذب؛ لأنّ التورية فنٌّ لا يُجيده كلّ أحد في كلّ ظرف؛ أضف إلى أن التورية لا

(١) أنظر: الرازي، محمّد بن عمر، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ص ١٥٤. وأنظر أيضاً: القوشجي، علي بن محمّد، شرح تجريد العقائد: ص ٣٣٩. و: الجرجاني، القاضي، شرح المواقف، تحقيق: الجرجاني، علي بن محمّد: ج ٨، ص ١٨٥ - ١٨٩.

(٢) بمثل هذا الردّ برّر بعض المعاصرين من المفكّرين والمحقّقين مقولة «الكذب قد يحسن». أنظر: السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل: ج ٢، ص ٢٨٠ - ٢٨١.

تجوز في كل موطن، فمن شروطها أن يترتب عليها عنوان راجح؛ كأن يدور الأمر في مسألة ما بين الكذب وإنقاذ روح بريء؛ فإن استطاع المرء - في هذه الحالة - أن يُورّي بدل الكذب فهو أفضل.

٢. وهكذا أجابوا على نقد الرازي للحلّ الثاني للعدلية^(١): الكذب مُقتَضٍ للقبح وليس هو علته التامة، غير أن ما من شأنه أن يمنع تأثير الكذب في القبح فإنه لا يعدو حالتين: فإما أن يكون مانعاً عقلياً؛ أي: ما يُدرّكه العقل، وإما أن يكون مانعاً شرعياً، وهو ما وصلنا من ناحية الشرع، وكلاهما باطل؛ ذلك أن الأحكام والملاكات العقلية واضحة، وأن الأغراض والأهداف الشرعية قد بُيّنت بجلاء، وليس في هذا البين من خفيٍّ مستور. ومن هنا فإن احتمال أنه قد يكون ثمة من تأثير الكذب في القبح مانع لا يعلمه أحد؛ هو احتمال تشكيكي لا ينبغي ترتيب الأثر عليه.

لكنه، بقطع النظر عن صحة هذا الرد أو سقمه، فلقد خاض الأخلاقيون من واقعيين ومطلقيين في مسألة جواز الكذب من عدم جوازه خصوصاً، وفي قيود وشروط الأحكام الخلقية عموماً. ولقد آمنَ كانط، من بينهم، بأن الأحكام الأخلاقية غير مقيدة أو مشروطة بنتائجها. فالصدق في نظره، من باب المثال، هو - مطلقاً وفي كل آن - واجب أخلاقي لا استثناء فيه على الإطلاق، حتى وإن تسبّب في مقتل الآلاف من الأبرياء، كما أن الكذب - حيثما كان - شرٌّ خلقي لا بدّ من اجتنابه، وإن

(١) في هذا الصدد يقول المحقّق البحراني في قواعد المرام: «ولا يندفع جزمه (أي: حكم العقل) بقبح الكذب باحتمال التخلف للمانع، كما في سائر الأحكام العقلية الضرورية التي لا يتنلم بالاحتمالات السوفسطائية». البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: الحسيني، أحمد: ص ١٠٧.

حال دون قتل نبيٍّ أو إنسانٍ بريء. فباعته مثلاً: أنّه إذا سألك قوم: «من أين مدخل مدينة كذا؟» كان لزاماً عليك إخبارهم به بالدقة، وإن تيقّنت أنّهم عازمون على دخولها لتدميرها ونهبها والفتك بأهلها. فلقد كان يؤمن بأنّ علينا العمل بتكليفنا، بغضّ النظر عمّا سيستتبع هذا العمل من نتائج وتبعات (١).

لكن غالبية الواقعيّين والمطلقيّين - في المقابل - يقرّون بكون معظم الأحكام الخلقيّة مقيدة ومشروطة. فلا تنافي، في نظرهم، بين ذاتيّة حسن وقبح الأفعال ومطلقية الأخلاق من جهة، وكون بعض الأحكام الأخلاقية مشروطة من جهة ثانية.

ونتطرّق - هنا - إلى حلّين يجيبان على ما ذكر من إشكال القبح الذاتي للكذب، مع القبول بأنّه مجاز أحياناً:

الحلّ الذي يطرحه المتكلّمون والأصوليون

الردّ الذي طرحه بعض متكلّمي الشيعة (٢) على هذه المسألة، والذي تؤيّد القواعد الأصوليّة أيضاً؛ هو قولنا: في المواطن التي يستوجب الصدق قتل نبيٍّ أو إنسان بريء، أو يقود الكذب إلى نجاة نفس نبيٍّ؛ يكون لفعلنا عنوانان مختلفان:

(١) أنظر: كانط، عمانويل، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: حسين، نازلي إسماعيل والشنيطي، محمّد فتحي: ص ٢٣٢ - ٢٣٣. يلاحظ أنّ اسم المؤلّف في المرجع أعلاه جاء بصورة (إيمانويل كانط) لكنّ لما كنّا قد ضبطنا الاسم في ترجمتنا للكتاب بصورة (عمانويل كانط) اعتدأنا على مصادر معتبرة فقد أوردناه هنا أيضاً بالصورة الأخيرة توحيداً للأسماء. (المترجم).

(٢) أنظر: الحلّي، جمال الدين، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح، حسن زاده آملي، حسن: ص ٣٠٤.

الأول قول الصدق، والثاني كونه سبباً للقتل (أو: قول الكذب، وكونه سبباً لنجاة النبي)؛ فهو حسن من جهة كونه قولاً للصدق، وقبيح من حيث إنه سبب للقتل؛ وهذا أشبه بما يبحثه علم أصول الفقه من اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد. ويتيسر في مثل هذه الأمثلة أن تحصل حالة من ثلاث: فإما أن تتساوى مرتبتا حسنه وقبحه؛ وهنا يتعارض الحُسن مع القبح، فلا يبلغ أيُّ منهما حدَّ الفعلية، ولا يكون الشخص بالفعل مستحقاً للمدح والثناء، ولا مستوجباً للذم والتقريع. وإما أن تكون مرتبة حسنه أقوى وأشد من قبحه، فيكون أهلاً للإطراء بالمقدار ذاته. أمّا إذا كان وجه قبحه أقوى؛ كان بالفعل مستوجباً للذم. من هنا فإن الصدق - استناداً إلى هذا الرد - حسن دائماً دونها استثناء، هذا وإن قُهر حسنه أحياناً وغلب من قبل حُسنٍ أعظم وأشد. ولما كان الجمع بين الحُسنيين محال؛ فإننا - بحكم العقل - نأخذ بالحُسن الأعظم والأقوى، ونغض الطرف عن الأضال والأضعف.

وعلى حدّ قول الخواجة نصير الدين الطوسي:

«إذا تعارض قبيحان، حَكَمَ العقل بوجوب العمل بأضعفهما قُبْحاً مع الشعور بقبح الأقوى... وهاهنا تركُ إنجاء النبيّ مع القدرة عليه قبيح، والكذب قبيح، لكنّ الأول أقبح؛ فيجب العمل بالأوّل مع الشعور بقبح الثاني، ويلجأون إلى التعريض؛ كيلا يرتكبوا فعل القبيح الذي يضطرون إليه، ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب؛ لأنّ العقل هو الحاكم بالقطع، ولا يندفع حكمه بتجويز احتمال التخلف، كما مرّ في الأحكام العقلية الضرورية، وأنها لا تتلّم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون» (١).

(١) الطوسي، الخواجة نصير الدين، تلخيص المحصل: ص ٣٤١. وأنظر: القوشجي، علي بن محمد،

الحلّ المقبول

يبدو لنا أن أفضل حلّ لمثل هذه الشبهات، وأنسب ردّ عليها؛ هو التمعّن أكثر في معرفة مواضيع الأحكام والقيم الخلقية. فلو تفحصنا بدقّة؛ لوجدنا أن المناط العام للمثّل الأخلاقية هو المصلحة الحقيقية للفرد والجماعة. والمصلحة هي كلّ ما يوجب كمال الإنسان وصلاحه الحقيقيين^(١). وعليه فإنّ الصدق، لمجرّد كونه صدقاً، لا يكون موضوعاً لحكم أخلاقي، بل هو حسن من جهة أنّه يُنيل صاحبه الكمال، ويمنحه السعادة، ويحقّق المصلحة الحقيقية له ولمجتمعهم. ولنفس هذا السبب؛ فإنّه إذا فقدَ وظيفته هذه في موضع ما، لم يعد بالإمكان جعله موضوعاً لمحمول (حسن). وتعبير أدق: ليس (الحسن) عنواناً يُحمل ذاتاً على (الصدق بما أنّه صدق)، بل هو بحاجة إلى حدّ وسط؛ فلو سُئل عن علّة حُسن الصدق فسُخرج في مقام التعليل بنتيجة مفادها - مثلاً - أنّ مصالح الأُمّة هي رهن قول الصدق، وهذه المسألة بالذات هي الحدّ الوسط، والعلّة لثبوت الحكم لهذا الموضوع. كما أنّ العلّة معمّمة ومخصّصة. فحيثما اقتضت المصلحة الاجتماعية كان هذا الحكم، ولو بالكذب، وكلّ ما يقود إلى مفسدة اجتماعية فهو قبيح، وإن كان صدقاً. إذن فالحكم بحُسن كلّ صدق ليس حكماً منطقيّاً وعقليّاً، بل عرفي. فالعقل يقول بوجود قيود خفية لهذا الموضوع، لو تفحصناها بدقّة؛ لتمكّننا من اكتشافها، ولقلنا مثلاً: «الصدق الذي يكون ذا جدوى للمصلحة والسعادة الحقيقيّين للفرد والجماعة حسن»^(٢).

(١) أنظر: مصباح يزدي، محمّد تقي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی [المتطلبات التمهيدية للإدارة

الإسلامية]، تحقيق: متقي فر، غلامرضا: ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٢) مصباح يزدي، محمّد تقي، فلسفه اخلاق [دروس في فلسفة الأخلاق]، تحقيق وتدوين: شريفی،

أحمد حسين: ص ١٦٤ - ١٦٦.

القسم الثاني
المذاهب الواقعية الطبيعيّة

الفصل الأول : مذهب اللذة

تصنّف نظريّات اللذة في عداد الأقدم، وفي الوقت ذاته الأشد جاذبيّةً وشعبيّةً، من بين النظريّات المطروحة حول منشأ القيمة الأخلاقيّة. ويذهب أصحاب هذا المذهب، الذين يشكّلون طائفةً واسعةً من المنظرين، إلى أنّ المعيار الوحيد الذي يمكن أن تُقيّم به أفعال الإنسان هو اللذة. وبعبارة ثانية: يزعم مذهب اللذة الأخلاقي أن لا شيء يمكن عدّه مطلوباً أو غير مطلوب ذاتيّاً سوى حالات رضى النفس أو عدم رضاها^(١). وبناءً عليه فإنّ بالإمكان تصوير المبدأ الأساسي لمذهب اللذة على أنّ: «الفعل الصائب هو الذي يعمل على رجوح كفة اللذة على الألم، بالنسبة للنفس أو العالم - على الأقل - بالمقدار الذي يوازي أيّ بديلٍ آخر»^(٢).

وفيما يتّصل بمعيار القيمة الخلقية يفسّر مُتبنّو مذهب اللذة المفاهيم والجُمْل الأخلاقيّة، في الحقيقة، بالنظر إلى مفهوم اللذة^(٣)؛ بمعنى: أنّه إذا سُئل أحدهم: ما الحسَن؟ أجاب: (الحسَن) هو (المُتَمَتِّع)، وإن طُلِب منه - على سبيل المثال - تفسير

(1) Brandt, Richard B., "Hedonism", in The Encyclopedia of Philosophy: V. 3, p. 432.

(2) Frankena, William K., Ethics: p. 83.

(٣) أنظر: Brandt, Richard B., "Hedonism", in The Encyclopedia of Philosophy: V.

عبارة: (العدل حسن) قال: معناها (العدل مُتَمَتِّع أو مُرَضٍ). فالحسن عند أصحاب المتعة هو عين اللذة؛ وبتعبير آخر: كل شيء مُرَضٍ ومُتَمَتِّع هو حسن، والعكس أيضاً صحيح؛ فكل شيء حسن هو مجلبة للرضى والمتعة^(١).

وعلى مرّ تاريخ الفكر الأخلاقي لاقى مذهب اللذة - بما له من صور وصنوف شتى - اهتماماً وتأيداً من قِبَل عدد كبير من فلاسفة الأخلاق. وفي وسعنا أن نعثر على مباحث مهمّة حول هذا الموضوع في أعمال أفلاطون، وأرسطو، وأرستوبوس، وأبيقور من بين فلاسفة الإغريق، وكذا في أعمال الفلاسفة المعاصرين من مثل جون لوك، وهوبز، وهيوم، وجيريمي بنتام، وجون ستيوارت مل، وهنري سدجويك، وجورج إدوارد مور، وبرود^(٢)، وبرنتانو^(٣)، ورايل، وبرانت^(٤) (٥). ولا يدلّ هذا

(1) Frankena, William K., Ethics: p. 84.

على أنّ عيب هذا الاستدلال واضح تماماً؛ فالكثير من الناس يُعَدُّ بعض الأمور حسنة، بغضّ النظر عن كونها ممتعة أو غير ممتعة؛ على سبيل المثال: الاقتصاص من الظلمة ومعاقبتهم، والعلم، والشجاعة، والعدل، وأمثالها هي حسنة ذاتياً، ولا يمكن بحالٍ إرجاع حُسْنها إلى كونها ممتعة. كما أنّ عموم الناس - من ناحية أخرى - ترى بعض أشكال اللذة قبيحة بذاتها، فلربما التذوّق لذات الإنسان بتعذيب الآخرين، مثلاً، لكن لا يساور امرأً أدنى شكّ بأنّ هذا النوع من الالتذاق قبيح. إذن ليس في وسعنا تعريف الحسّن بالمُتَمَتِّع.

(2) Charlie Dunbar Broad.

(3) Franz Brentano.

(4) Brandt.

(٥) أنظر: Feldman, Fred, "Hedonism", in Encyclopedia of Ethics: V. 2, p. 662؛ و:

Brandt, Richard B., "Hedonism", in The Encyclopedia of Philosophy: V. 3, p.

بالطبع على أن جميع من ذكروا من الفلاسفة قد تبَنوا الرؤية القائلة باللذة في تحديد منشأ القيمة الخلقية، أو أحاطوها بتأييدهم، بل لقد انبرى بعضهم إلى نقدها وطرح نظريات بديلة عنها، لكن اهتمام هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الكبار بهذه النظرية يعكس مدى أهميتها.

وعلى أية حال فلقد طُرح مذهب اللذة من قِبَل علماء شتى، وبصور متفاوتة؛ مما لا يتيح تناوله بالتقييم والدراسة كنظرية واحدة. وبعبارة أدق: لا يمثل مذهب اللذة نظرية واحدة، بل مجموعة نظريات مختلفة تقوم بينها وجوه افتراق كثيرة، وإن امتلكت أوجه اشتراك. ومن المناسب، قبل الخوض في مناقشة مذاهب اللذة، أن نحصي بعض أهم ما يجمعها كلها من قواسم مشتركة.

ونستطيع القول عموماً: إن مذاهب اللذة كافة تُقرّ القضايا التالية:

١. السعادة هي عين اللذة أو الرضى؛ إذ يُجمع أصحاب هذه المذاهب قاطبة على أنه ما السعادة إلا اللذة والتوفر على أعظم قدر منها.

٢. اللذات جميعاً حسنة ذاتياً، أو كل ما يكون مُرضياً ومُستحسناً بنفسه؛ فهو حسن في حد ذاته. على أن صاحب النظرية أعلاه، قد يرى من الجائز أن تكون بعض اللذات قبيحة، أو غير صائبة أخلاقياً، أو أنها قبيحة بسبب النتائج المتأتية منها.

٣. ما من أمرٍ حسن ذاتياً سوى اللذات، وإن من شيءٍ له قيمة ذاتية إلا اللذة؛ فكل شيءٍ حسن في ذاته فهو ممتع في ذاته. نعم، قد يجيز من يذهب مذهب اللذة أن تكون أمورٌ أخرى، بما فيها الآلام، قيمة باعتبارها وسائل لنيل اللذة؛ غير أن قيمتها قيمة عَرَضية، وذرائعية، وغيرية.

٤. اللذة والرضى هما المعيار والمناط للحسن الذاتي.

أصحاب مذهب اللذة يُقرّون جميعاً بهذه القضايا الأربع. إنهم يقبلون - عادةً -

بوجود اختلاف نوعي وكيفي بين اللذات؛ فيرون - مثلاً - أنَّ اللذات الروحية غير اللذات الجسدية؛ لكن في الوقت ذاته - وكما سنرى - يعتقد بعضهم، مثل أبيقور وبتنام، أنَّ هذا الاختلاف في الكيف لا يستوجب تبايناً في نسبة حُسن اللذة أو قيمتها. ويصرِّح بتنام هنا: «إذا تساوى مقدار اللذة كان لِلْعَبَةِ (ادفع الدبوس)»^(١) من الحُسن ما للشَّعْر منه»^(٢). لكنَّ آخرين، من أرباب المذهب، خالفوا هذا الرأي؛ معتقدين بأنَّ اختلاف كَيْفِيَّة اللذات يستلزم الاختلاف في نسبة قيمتها. وتعبير آخر: لا بدَّ من إضافة قِصِيَّة أُخرى إلى تلك القضايا الأربع، لا يقبل بها إلا بعض أصحاب مذهب اللذة؛ وهي:

٥. الحُسن الذاتي للشيء، أو للإحساس؛ يتناسب مع مقدار ما يحمله من لذة (أو مع مقدار غلبة ما في هذا الشيء، أو الإحساس من لذة على ما فيه من ألم).
فترى الكَمِّيَّين من أصحاب مذهب اللذة يُقَرِّون بالقِصِيَّة الخامسة هذه، في حين ينكرها الكيفيُّون منهم^(٣).

وبعد هذه النظرة العامة التي ألقيناها على دعاوى أصحاب المذهب، نتقل إلى

(١) (push-pin) وهي لعبة أطفال إنجليزية قديمة كانت تُمارس ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، يقوم فيها كلُّ لاعب بوضع (أو تثبيت) دبوس واحد (أو إبرة) على طاولة، ثمَّ يحاول دفعه ليتصالب مع دبوس خصمه. وقد اتُّخذ اسم اللعبة في الفلسفة كمثال يُضرب لكلِّ تسلية لا قيمة لها نسبياً، (بحسب موقع Wikipedia الإلكتروني: Push-pin game).

(2) MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 175.

وأيضاً: لنكستر، لين و، خداوندان اندیشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامين، علي: ج٣، قسمت اول، ص١٣٧.

(3) Frankena, William K., Ethics: p. 84.

رواية ونقد نظريّاتهم وآرائهم. وسنستهل بحثنا في هذا القسم بمناقشة أشدّ صور مذهب اللذة بدائيّةً، لنواصل بعد ذلك بتناول الصور الأكثر تطوُّراً منه، ثمّ نختم البحث بتقديم إيضاحات في باب اللذة من وجهة نظر الإسلام.

١. المدرسة القورينائيّة: مذهب اللذة الحسيّة

إنّ إحدى أبسط نظريّات اللذة وأكثرها سطحيّة هي النظريّة المنسوبة إلى بعض فلاسفة الإغريق، والتي عُرفت بعناوين مختلفة؛ مثل: المدرسة القورينائيّة، ومذهب اللذة الحسيّة البسيط^(١)، ومذهب اللذة الأرستوسي. وعلى أيّة حال فالنظريّة تؤكّد على أنّ كلّ ما له لذة حسيّة فهو حسن ذاتيّاً، وأنّه لا تقاس قيمة أيّ شيء آخر بتاتاً إلّا بهذا المعيار. فإن أردنا - على سبيل المثال - معرفة ما إذا كانت حياة شخصٍ ما ذات قيمة من وجهة النظر الأخلاقيّة أو لا؛ تُعيّن علينا قياس مقدار ما فيها من لذة حسيّة. فليس من المهمّ أن يتوفّر المرء في حياته على العلم والفضيلة والحرية والاختيار وأمثال ذلك، بل المهمّ هو مدى ما يتمتع به من اللذات الحسيّة.

مبادئ المذهب

وبالإمكان تلخيص مبادئ هذه الشعبة من مذهب اللذة في ثلاثة مبادئ^(٢):

١. كلّ لذة هي حسنة ذاتيّاً، وكلّ ألم هو قبيح في ذاته.
٢. تُعيّن القيمة الذاتية لكلّ فعل وفقاً لما ينطوي عليه من لذة أو ألم حسيّين.
٣. القيمة الذاتية للأمور المعقّدة والمركّبة، كالحياة، تُحدّد بالكامل على أساس ما للذات والآلام التي تحتويها من قيم ذاتيّة؛ فيقال: لا يكون الأمر المعقّد والمركّب أفضل من أمر معقّد ومركّب آخر إلّا إذا فاق مجموع المتع الحسيّة للأول مجموعها في الثاني.

(1) Simple Sensory Hedonism.

(٢) أنظر: Feldman, Fred, "Hedonism", in Encyclopedia of Ethics: V. 2, p. 664.

ولا يتسنّى القول بوضوح: إن كان حقاً بين أصحاب مذهب اللذة من دافع عن هذا الرأي. لكنّه، استناداً إلى بعض النُّقول التي أوردها نفر من المؤرّخين؛ مثل: ديوجانس اللايرتي^(١)، والتي نقلتها مصنّفات تاريخ الفلسفة، فإنّ بالإمكان إسناد هذا الرأي إلى أرسطوبس القورينائي^(٢) (٤٣٥ - ٣٥٦ ق.م)، أحد تلامذة ومريدي سقراط. ويُذكر أنّ الكثير من نُقاد مذهب اللذة خرجوا بالتفسير ذاته من كلام أرسطوبس.

سمات شخصية أرسطوبس

اختلفت الآراء حول سمات شخصية أرسطوبس؛ فعده بعضهم مُهرّج بلاط ديونيسيوس^(٣)، وصوّره أغلبهم بصورة المتمتّع بعيشٍ مُترفٍ ارسقراطي والغارق في اللذات الجسدية والحسية. لكن، في الوقت ذاته، لفّت عدد كبير من المؤرّخين إلى أنّه لم يكن شغوفاً بمادّيات الحياة وزخرفها؛ فكان قانعاً بما لديه، مجتهداً في جني أقصى اللذة منه. فإن توفّر على ما لذّ وطاب من ألوان الأطعمة لم يأل جهداً في تناولها، وإن لم يجد في المتناول شيئاً لم يتجشّم عناء طلبه. وكان يظهر بلباس الملوك

(1) Diogenes Laertius.

(2) Aristippus of Cyrene.

(قورينا) هي إحدى المدن الرئيسة لإقليم (برقة) أو (قوريناية) (باليونانية: كيريناكي) الواقعة في ليبيا المعاصرة والتي تُعدّ (بنغازي) اليوم إحدى أهمّ مدنها. يُذكر أنّ ممّا يُنسب إلى أرسطوبس، والذي لا أثر له اليوم إطلاقاً، هو كتاب (تاريخ ليبيا) الذي يقع في ثلاثة مجلّدات.

(٣) أنظر: غاتري، دابليو. كى. سى، تاريخ فلسفه يونان (١٢) [تاريخ الفلسفة الإغريقية]، سقراط،

ترجمه: فتحي، حسن: ص ٣١٤.

تارةً، ويرتدي الأسمال حيناً. ويحكى أنّه ارتدى ذات يوم، لدى خروجه من الحمام، الرداء الدارس البالي لديوجانس، أحد رواد الكلية، تاركاً له ثوبه الأرجواني الأرستقراطي، لكن ديوجانس أبى أن يلبس ثوب أرستوبوس النفيس، فأخذه وخرج في إثر أرستوبوس مطالباً إيّاه بثوبه؛ فعنّفه الأخير؛ لكونه أسير شهرته، إلى درجة أنّه يؤثّر برد الهواء على ارتداء الثوب الفاخر لبضع لحظات^(١)!

أمّا عن سوابق تلمّذه فقد قيل: إنّهُ عَرَفَ في مسقط رأسه قورينا سوفسطائيين من أمثال بروتاجوراس^(٢)، لكن ما إن طرقت شهرة سقراط مسامعه؛ حتّى شدّ الرحال إلى أثينا؛ ليغترف من بحر علمه، وظلّ أعواماً يحضر درسه. غير أنّ انشداده الأوّل إلى السوفسطائيين لم يفارقه؛ فكان يختلف إلى حلقاتهم أحياناً حتّى بعد قدومه إلى أثينا^(٣). ومن الميسور ملاحظة لمسات أفكار السوفسطائيين وسلوكهم على حياته بوضوح، في أنّه هو الآخر كان يمارس التدريس كسوفسطائي، ويطالب بأجر على تدريسه، وقد قيل: إنّهُ كان الأوّل من بين تلامذة سقراط ممّن قد تقاضى أجراً على تدريسه^(٤). وقد أتى أرسطو في الميتافيزيقا على ذكره بوصفه سوفسطائياً لم يعبأ بالرياضيّات^(٥).

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ٣١٥.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل [اليونان وروما]، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٨٣.

(3) Tsouna, Voula, "Aristippus the Elder", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 1, p. 379.

(٤) أنظر: غاتري، دابليو. كي. سي، تاريخ فلسفه يونان (١٢) [تاريخ الفلسفة الإغريقيّة]، سقراط، ترجمة: فتحي، حسن: ص ٣١٠.

(5) Aristotale, Metaphysics, translated by: Ross, W. D., Book 3, Chapter 2: p. 32.

دعاة نظرية اللذة الحسية

التصقت نظرية اللذة الحسية باسم أرسطوبس وعائلته. فالطراز الأول من شخصيات هذا المذهب، عبر ثلاثة أجيال متعاقبة، كانت من هذه العائلة؛ ابنته أريتا^(١) كانت قد طفقت، بصفتها الوريثة العلمية لأبيها، تدعو وتروج لآراء أبيها. ثم تولّى سبطه - سميّ جدّه^(٢) وابن أريتا تلك - الدعوة إلى مذهب جدّه كأحد أبرز شخصياته. وإذ تشابه أرسطوبس الأكبر مع سبطه بالاسم لم يعد الأمر لبعض مؤرخي الفلسفة واضحاً في أنّه أيّهما المؤسس الحقيقي للمذهب؟ فكان أن نسبته بعضهم إلى أرسطوبس الأصغر، هذا في حين أنّ معظم مؤرخي الفلسفة يميلون إلى الاعتقاد بأنّ اللبنة الأولى للمذهب كانت قد وُضعت من قبل أرسطوبس الأكبر، ومن ثمّ عمد سبطه إلى تدوينه وصياغته في حلّة جديدة متسقة علمية^(٣). وإذ كان أرسطوبس من سكّان قورينا، فقد عُرفت المدرسة غالباً بهذا الاسم؛ أي: المدرسة القورينية.

ولقد اهتمّ أرسطوبس وأشياعه بمسألة الأخلاق إلى درجة ذهاب بعض المؤرخين، إلى أنّ هذه المدرسة - أساساً - لم تهتم بأيّ علم وتوّصله كاهتمامها بالأخلاق، فقد أتت باقي العلوم - من مثل الفيزياء، والمنطق، وغيرهما - عندهم في

(1) Arete.

(٢) دفعاً للالتباس بين السبط وجدّه أطلق بعض المصنّفين على أرسطوبس الجد اسم (Aristippus the Elder) وعلى أرسطوبس السبط لقب: (Aristippus the Younger).

(٣) أنظر: كاتري، دابليو. كي. سي، تاريخ فلسفه يونان (١٢) [تاريخ الفلسفة الإغريقية]، سقراط، ترجمه: فتحى، حسن: ص ٣١٦. وأنظر أيضاً: Long, A. A., "History of Western Ethics:

الدرجة الثانية من الأهمية وعدّوها تبعيّة^(١)؛ أي: ما كان أتباع هذه المدرسة يُولون الفيزياء والطبيعيّات والمنطق أهميّة إلّا إذا حلّت عقدة في آرائهم الأخلاقيّة، وإلّا فهي، في الأصل، لا تتمتع - في نظرهم - بأيّ قدر من الأهميّة. وبغضّ النظر عن صحّة هذا الرأي من سقمه^(٢)، ففي الحقيقة إنّ بإمكاننا الاستنتاج بوضوح، من مجموع ما خلفه أرسطوبس^(٣)، وأشياح هذه المدرسة من أعمال، أنّ همّهم الأساسي كان الأخلاق، وأنّ سائر آرائهم - كما سنرى، ولا سيّما تلك التي في حقل الطبيعيّات - قد سُخّرت جميعاً لخدمة آرائهم الأخلاقيّة.

رأي أرسطوبس المتصل بنظرية المعرفة

ومن المناسب - هنا - أن نتعرّض بعض التعرّض لرأي أرسطوبس في نظريّة المعرفة؛ فلقد تبنّى في هذا العلم رأياً مُشكّكاً، وهو ينسجم بشكل كامل مع آرائه الأخلاقيّة حول اللذة الحسيّة والآنيّة^(٤)؛ عبارة عقيدته - التي تصطبغ بشكلٍ جليّ

(١) حتّى لقد اعتقد بعضهم أنّه كان مخالفاً للخوض في الرياضيّات والفيزياء، وأنّه كان يرى تعلّم المنطق مفيداً ما قوّى قدرة دارسيه على المراء. أنظر: Tsouna, Voula, "Aristippus the Elder", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 1, p. 379.

(٢) أنظر: Tsouna, Voula, "Cyrenaics", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 2, p. 760.

(٣) يعتقد البعض أنّ أرسطوبس، جرياً على سيرة أستاذه سقراط، لم يترك أيّ عمل مُدوّن، في حين نسب البعض الآخر له - استناداً إلى بعض الشواهد التاريخية - العديد من المؤلّفات. أنظر: Tsouna, Voula, "Aristippus the Elder", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 1, p. 379.

(4) Tsouna, Voula, "Cyrenaics", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 2, pp. 760-761.

بأفكار بروتاجوراس، السوفسطائي الشهير - هي جملة: «ليس لنا الوثوق إلا بأحاسيسنا». وبعبارة أخرى: «إن حواسنا هي وحدها التي تزودنا بالمعرفة اليقينية. أمّا عن الأشياء في ذاتها؛ فهي لا تستطيع أن تزودنا بأية معرفة يقينية، ولا عن إحساسات الآخرين. ومن ثمّ فلا بدّ أن تكون الإحساسات الذاتية هي أساس السلوك العملي»^(١). فإنّ لنا أن نزع - دون أيّ نقاش - أنّنا نملك إدراكاً للحلاوة أو البياض، لكن ليس لنا الادّعاء بأنّ هذا الإدراك ينجم عن شيء حلو أو أبيض. «الأثر الذي ينشأ فينا لا يُظهر شيئاً سوى نفسه». وبتعبير آخر: «نحن لا نعلم أنّ العسل حلو، وأنّ الجصّ أبيض، وأنّ النار تُحرق، وأنّ الخنجر الحديدي يقطع. فليس لنا إلا أن نعلن عن حالاتنا الحسية؛ فنحن نحسّ الحلاوة، ونحسّ البياض، ونحسّ الحرق، أو نحسّ أنّنا نُقطّع، وما إلى ذلك»^(٢). بل يذهب البعض إلى أنّ أرسطوس، وأتباع المدرسة القورينية، كانوا أكثر تشكيكاً من بروتاجوراس نفسه؛ أي: إنّ دائرة المعرفة، في نظرهم، كانت أضيق ممّا كان يقول به بروتاجوراس^(٣).

وعلى أية حال، فلقد قال أرسطوس، الذي ما كان يرى من أمر يقيني غير الإحساس، قال في بيانه للإحساس، ومن ثمّ في تبيان حقيقة اللذة: «إنّ الإحساس يتوقّف على الحركة، فعندما تكون الحركة ناعمة رقيقة يكون الإحساس ممتعاً،

(١) كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل [اليونان وروما]، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٨٣.

(٢) كمپرتس، تئودور، متفكران يوناني [مفكرو الإغريق]، ترجمه: لطفي، محمّد حسن: ج ٢، ص ٧٦٥.

(٣) أنظر: گاتري، دابليو. كي. سي، تاريخ فلسفه يونان (١٢) [تاريخ الفلسفة الإغريقية]، سقراط، ترجمه: فتحي، حسن: ص ٣١٨ - ٣٢٠.

وعندما تكون خشنة فظة يكون مؤلماً. وعندما تكون الحركة لا يمكن إدراكها، أو عندما لا تكون هناك حركة على الإطلاق، فلن يكون هناك لذة ولا ألم، ولا يمكن أن تكون الحركة الفظة غاية أخلاقية. ومع ذلك فهي لا يمكن أن تعتمد على الغياب المحض للذة والألم؛ أعني: أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة. ومن ثم فلا بد أن تكون الغاية هي اللذة؛ أي: غاية إيجابية»^(١).

تصنيف أرسطوبس للذات

صنّف أرسطوبس الذات إلى صنفين: (١) الذات الإيجابية والمحصلة؛ أي: تلك الأصلية التي لها فعلية وحركة، و(٢) الذات الساكنة والهادئة؛ أي: تلك الحاصلة من فقدان الألم^(٢). ورأى أنّ الذات الإيجابية والمحصلة - من بين الصنفين - تتمتع بقيمة أصيلة. وبتعبير أدق: فقد ذهب أرسطوبس إلى أنّ غاية الحياة هي الذات، بل هي الذات الإيجابية الحاضرة، لا الذات بمدلولها الأبيقوري؛ أي: فقدان الألم. كما حصر أتباع هذه المدرسة الذات في المتع الجسمانية المحسوسة ولم يؤلوا الذات العقلية اهتماماً. وإنّه ليفهم من نظريّتهم في المعرفة أنّه لم تكن لكيفية اللذة عندهم أهميّة^(٣).

(١) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل [اليونان وروما]، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) أنظر: زكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسينی، أبو القاسم: ص 42.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل [اليونان وروما]، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٨٤.

اللذة الجسدية معيار القيمة الخلقية

ذهب كثير من مفكرّي الفلسفة ومؤرّخيها، بما فيهم جون لوك^(١)، إلى أنّ أرسطوبس كان يرى السعادة في اللذة الجسدية؛ فلم يكن يسعى وراء ألوان السعادة الطويلة الأمد الناشئة عن الإدراك والتعقّل، بل كان يفتش عن الآني العابر منها^(٢). وكان يقول: لا اللذة المنتظرة في المستقبل يمكن اعتبارها لذة، ولا استرجاع لذة الماضي. وقد رويت حكايات كثيرة عن مخالطته الفواجر من النساء^(٣). ولهذا فقد كان يجني أكبر حظ من اللذات التي في المتناول أو السهلة المنال، ولم يكن يرى مبرراً في أن يحشّم نفسه تعب تحصيل اللذات الصعبة المنال المتطلّبة للكثير من العناء^(٤). وكان يوصي الآخرين بأن لا يشغلوا أفكارهم وأذهانهم بما يمكن أن يصيبهم من التبعات غير المحبّذة جرّاء تعرّضهم للذات. فلا بدّ من العيش من أجل اللذات الحاضرة الموجودة، فقد لا يكون ثمّة (غد). إذن، يجب أن نغتئم (اليوم)، ولا ندع خوفاً من (الغد) المبهم الغامض يتسلّل إلى دواخلنا. فاللذة هي الشيء الوحيد الذي

(1) Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, Book IV, Chap XII, p. 866.

(2) Feibleman, James Kern, Understanding philosophy: a popular history of ideas, p. 43.

(٣) أنظر: Feibleman, James Kern, Understanding philosophy: a popular history of ideas, p. 43. و: گاتري، دابليو. كي. سي، تاريخ فلسفه يونان (١٢) [تاريخ الفلسفة الإغريقية]، سقراط، ترجمه: فتحي، حسن: ص ٣١٧.

(٤) أنظر: گاتري، دابليو. كي. سي، تاريخ فلسفه يونان (١٢) [تاريخ الفلسفة الإغريقية]، سقراط، ترجمه: فتحي، حسن: ص ٣١٨.

له قيمة ذاتية؛ إنها المعيار الوحيد لحسن الأشياء وقبحها^(١). ويقول: «منذ مرحلة الشباب ونحن نُجْتَذَبُ بشكل غريزي إلى اللذة، وحين نناها لا نعود نفتش عن أمرٍ آخر، ولا نجتنب شيئاً كاجتنابنا الألم»^(٢).

ذات يوم التقى ديوجانس وأرستوبوس فقال الأول للثاني: «لو قنعتَ بتناول الخضار؛ لما اضطررت لمذبح أهل الاستبداد». فأجابه أرستوبوس: «لو أتقنت أنت أسلوب التعامل مع أهل الاستبداد؛ لما اضطررت لتناول الخضار»^(٣). ولدى استعراض أفلاطون في محاوره فيدون للأشخاص الحاضرين ساعة موت سقراط، تطرّق إلى غياب أرستوبوس مُعرّضاً به قائلاً: «إنّه كان في آيجينيا في ذلك الحين»^(٤)، واللافت أن آيجينيا كانت موضعاً اشتهر في ذلك الزمن باللهو والفجور. كلّ هذا يشير إلى أنّ إشباع شهوات النفس والتمتع باللذات الحسيّة والجسديّة كان يحتلّ الصدارة في قائمة أولويّات أرستوبوس.

العلاقة بين اللذة والسعادة

لقد عدّ أرستوبوس السعادة واللذة شيئاً واحداً، لكنّه اعتقد بأنّ الإفراط في اللذة يفضي إلى الألم، وأنّ تحديد الرغبات هو شرط لإشباعها^(٥). وقد أكّد بعض

(1) The HarperCollins Dictionary of Philosophy, Cyrenaics.

(2) Feldman, Fred, "Hedonism", in Encyclopedia of Ethics: V. 2, p. 665.

(٣) شينزو، لوجانو دكر، فيلسوفان بزرگ یونان باستان [عطاء فلاسفة الإغريق]، ترجمه: باقري، عباس: ص ٢٥٣.

(٤) أفلاطون، أفلاطون المحاورات الكاملة، ترجمة: تمراز، شوقي داوود: ج ٣، محاوره فيدون، ص ٣٦٥.

(5) MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 83.

الكتاب على أن القضية الأساسية، والهَمَّ الفكري لأرسطوس؛ كانت السعادة الإنسانية، على أن العنصر الرئيس للسعادة في نظره هو الشعور باللذة، فلقد آمن بأن اللذة وحدها هي القادرة على تحفيز الإنسان على الاستمرار في الحياة. فالناس، حالهم حال سائر الحيوانات، يفتشون عن اللذة^(١). فبحكم الغريزة والطبع تنساق الأطفال والحيوانات إلى اللذة وتفرّ من الألم، وهو واقع يعتقد بأنه لا بد أن يشكل الركيزة، لكل جهد يُبذل لوضع القواعد والقوانين، التي تنظم سلوك الإنسان وحياته^(٢)؛ أي: إن علينا نحن - أيضاً - بحكم طبعنا، شأن الحيوانات والأطفال، أن نسعى وراء اللذة. لقد ذهب أرسطوس إلى أنه: «لا فرق بين لذة وأخرى»، واعتقد بأن اللذة الجزئية، أو المنفردة، هي في نفسها وحد ذاتها، تمتلك من القيمة ما يجعل الإنسان يلهث في طلبها، لا بوصفها وسيلة لنيل «مجموعة من أحاسيس اللذة». على أنه ميّز بين السعادة وغاية الأخلاق بأن فسّر السعادة بكونها مجموعة خاصة من اللذات الشخصية تمارس على مدى الحياة، مُدّعياً بأن السعادة ليست مطلوبة لذاتها، بل تعود مطلوبيتها للذات التي تصوغ هذه السعادة. ومع ذلك فإن أخلاق اللذة لأرسطوس ككل، لا تنكر اعتبارات مذهب السعادة^(٣).

(١) أنظر: زكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفه الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه:

پورحسيني، أبو القاسم: ص ٤١.

(٢) أنظر: گمبرتس، تئودور، متفكران يوناني [مفكرو الإغريق]، ترجمه: لطفي، محمد حسن: ج ٢،

ص ٧٥٠.

(3) Tsouna, Voula, "Cyrenaics", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 2, p. 761.

التبعات الاجتماعية والسياسية للأخلاق القورينائية

ألقى مفهوم اللذة والسعادة هذا بظلاله على الآراء السياسية والاجتماعية لأرستوبوس وسائر القورينائيين؛ إذ كان لأرستوبوس في شؤون السياسة والاجتماع رؤية فردية النزعة تماماً. فلقد قال بالحرية، التي تعني رفض أي شرط سياسي للمواطنة، واجتناب أي واجب أو إلزام يترتب على العضوية في مدينة معينة؛ فإن شرطاً من الحياة السعيدة في نظره هو «أن نعيش في كل بلد كالأجانب»^(١).

تفاسير أخرى لرأي أرستوبوس

ومع هذا فلقد اعتقد كُتّاب آخرون بأن أرستوبوس، وبقية القورينائيين، لم يفهموا اللذة بمدلولها الحسي فحسب، بل كانوا يؤكدون على اللذات العقلية أيضاً. حتى لقد آمنوا بأن الأحاسيس التي تفد على الإنسان عن طريق السمع والبصر، إنما تؤثر في نفسه اعتماداً على حكم العقل عليها؛ فكما أن الصرخة المنبعثة عن ألم ومصيبة تثير في أعماقنا ألماً، فإن صرخة مشابهة قد تترك فينا أثراً عذباً إذا انطلقت من حنجرة فنان على خشبة مسرح^(٢).

(1) Tsouna, Voula, "Aristippus the Elder", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 1, p. 380. And: Tsouna, Voula, "Cyrenaics", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 2, p. 762.

استناداً إلى كلام أرستوبوس هذا ذهب بعضهم إلى عدّه المؤسس لنظرية مواطنة العالم الكلية الرواقية. لكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّه ثمة فرق بين التعلّق بكلّ مكان، وعدم التعلّق بأيّ مكان؛ أي: التوطن والغربة. فلقد دافع أرستوبوس عن الرأي الثاني في حين أنّ نظرية مواطنة العالم تدلّ على الرأي الأوّل. أنظر: غاتري، دابليو. كي. سي، تاريخ فلسفه يونان (١٢) [تاريخ الفلسفة الإغريقية]، سقراط، ترجمه: فتحي، حسن: ص ٣١٣، الهامش.

(٢) أنظر: غمپرتس، تودور، متفكران يوناني [مفكرو الإغريق]، ترجمه: لطفي، محمد حسن: ج ٢، ص ٧٥٦.

طائفة أخرى من الكتّاب تقول: مع أنّ مذهب أرسطوبس الأخلاقي يقوم على مفهومين أساسيين هما: (اللذة) (والألم)، وأنّه يقدّمهما كقوة محرّكة لجميع أفعال الإنسان الواعية، لكن لا ينبغي أبداً وضع أرسطوبس وأشياعه في خانة أهل اللذة، الذين يتخذون اللذة الجسدية والآنية والعابرة غايةً أخلاقيةً، فلا بدّ من التنبيه إلى أنّهم يرون للفضيلة أيضاً - شأن اللذة - قيمة ذاتية وهو ما لا يتماشى مع مذهب اللذة الحقيقي، الذي يرى أنّ اللذة هي لذة الحسّ والجسد؛ لأنّ مذهب اللذة بهذا المعنى يعدّ اللذات العابرة والآنية هي الأمور الحسنة في ذاتها، كما أنّهم قد أكّدوا على أهميّة المطالعة والتريّض وضبط النفس، وإنّ لجميعها أبعاداً لا صلة لها باللذة، بل إنّ أرسطوبس كان يُقرّر التمتع باللذات الجسدية ما لم تعرّض عمليّة ضبط الإنسان نفسه للخطر^(١)؛ وبصيغة أخرى: فإنّ أرسطوبس كان هو الآخر - شأن أستاذه سقراط - يؤمن بأنّه يجب على الإنسان أن يضبط نفسه، ولا يستسلم للذات، أو يترك عنان اختياره لها (أو لأيّ شيء آخر)، لكنّه، خلافاً لسقراط، لم يكن يخلّص من هذا المعتقد إلى نتيجة ضرورة العيش حياة الزهد والعفاف؛ فلقد آمن بأنّ التسلّط على اللذات لا يعني اجتنابها، بل يعني التمتع بها دون الاستسلام لها؛ بالضبط كما أنّ التسلّط على السفينة، أو الفرس، لا يعني أن لا نركبها، بل أن نتمكّن من توجيهها إلى الوجهة التي نريد^(٢).

يعتقد أصحاب هذا الرأي بأنّ القورينائيين - مضافاً إلى اللذة - يقيمون

(1) Tsouna, Voula, "Aristippus the Elder", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 1, p. 380.

(2) أنظر: غاتري، دابليو. كي. سي، تاريخ فلسفه يونان (١٢) [تاريخ الفلسفة الإغريقية]، سقراط، ترجمه: فتحي، حسن: ص ٣١٦ - ٣١٧. وأنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمه: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٨٤.

للسعادة والفضيلة - أيضاً - وزناً، في حين أنهم، وفقاً للرأي الأول، لا يرون قيمةً إلا للذة الحسّية الشخصية. وتؤمن هذه الجماعة بأنّ أرسطوس لا يرى أنّه لا شيء حسن ذاتياً إلا اللذة، بل إنّ السعادة - في نظره - هي الأخرى مطلوبة ذاتياً. وهي تشدّد على أنّه: أولاً: أرسطوس لم يتحدّث على الإطلاق حول الدفاع عن غاية أخلاقية بعينها. ثانياً: لقد أنكرت بعض المصادر صراحةً كون أرسطوس من أصحاب مذهب اللذة. ثالثاً: للأهمية التي يؤليها للأمر الطويلة الأمد؛ كالفلسفة، وكلماته الدالة على أنّه يتطلّب أشد أنواع الحياة بساطة وإمتاعاً، وأمنيته أن يعيش حياةً مترعة بالحرية كلّها؛ تُشير إلى أنّه يرى حياته كلّاً متصلاً متضاماً، لا مجموعة من القطع الممتعة غير المترابطة؛ فهو، لهذا، أقرب إلى مذهب السعادة منه إلى مذهب اللذة.

ثم إنّ علاقة أرسطوس بسقراط وادّعاء أتباعه امتلاكه شجرة نسب سقراطية؛ تجعل من إسناد وجهة نظر أخلاقية في اللذة الشخصية والحسّية إليه أمراً صعباً، وهي وجهة نظر تدلّ - في الحقيقة - على إنكار الأخلاق^(١).

ويذهب بعض المتمسّكين بالرأي الثاني إلى أنّ أرسطوس الأصغر؛ أي: سبط أرسطوس الشهير، كان أوّل فيلسوف قورينائي طرح اللذة الجسدية الآنية كغاية للأخلاق؛ إذ قد آمن بأنّه لا فرق بتاتاً بين اللذات الجسائية من حيث الشدّة والدرجة؛ أي: ليس أنّ إحداها أشدّ إمتاعاً قياساً بالأخريات. ولربّما السبب في ذلك هو عدم وجود مصداقٍ خاصٍّ للغاية الخلقية، يكون أكثر كمالاً، ومن ثمّ أكبر قيمة، ليتسنى اختياره من بين سائر المصاديق^(٢).

(1) Tsouna, Voula, "Cyrenaics", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 2, p. 761.

(2) Tsouna, Voula, "Cyrenaics", in Routledge Encyclopedia of Philosophy: V. 2, p. 762.

تلامذة أرسطوبس

هذا التناقض في تعاليم أرسطوبس، من تأكيده على الاستفادة من اللذات الآنية تارةً وتوصيته - بطريقةٍ أو بأخرى - بوزن اللذات والمقارنة بينها، وطرح ملاحظات تتصل بمذهب السعادة تارةً أخرى؛ أثار خلافاً بين تلاميذه وأتباعه، وهو ما دفع ثيودورس، أحد مريدي أرسطوبس وأشياعه، للتوصية بأن اغتنموا اللذة أينما وُجدت، ولا تقبعوا أبداً أسارى الأخلاقيات. وكان يرى العدل خيراً، وإشباع شهوات النفس أمراً لا يُعنى به وغير ذي أهمية، ويقول: السعادة أو اللذة الحقيقية هي في قناعة الروح والمتعة والبهجة^(١). ومع ذلك فقد ذهب - أيضاً - إلى أن العاقل لا يضحي بنفسه من أجل وطنه، بل ويسرق، ويزني، ويقترب أمثال ذلك؛ إذا سمحت له الظروف وطاوعته الأحوال^(٢). وكان يرى نفسه من الاستقلال والاستغناء ما يغنيه عن الأصدقاء أيما غنى، بل ولم يكن يرى للرفقة والصدقة من قيمة، ويقول: «الصدقة هي إحساس ألفة متبادل لا يُجدي إلا الحمقى. فالعقلاء يكفون أنفسهم بأنفسهم، ولا حاجة لهم إلى الرفقة»^(٣). لقد استعلى بنفسه على الآخرين أيما استعلاء حتى لم تعد فكرة التضحية في سبيل الوطن تجول في رأسه على

(١) أنظر: كميرتس، ثودور، متفكران يوناني [مفكر الإغريق]، ترجمه: لطفي، محمد حسن: ج ٢، ص ٧٧٨.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمه: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ١٨٥. و: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمه: طرابيشي، جورج: ص ١٣٣.

(٣) شترو، لوجانو دكر، فيلسوفان بزرگ يونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه: باقري، عباس: ص ٢٥٨.

الإطلاق؛ تصوّراً منه أنّه لو فعل ذلك لأضاع حكمته خدمةً لمجانين مأفونين. لقد اشتهر ثيودورس بإنكاره الآلهة فلقّب لذلك بالملحد، حتّى قيل: إنّ ترك - بسبب من ذلك - بصمات عميقة على آراء أبيقور^(١).

أمّا هجسياس، التلميذ الآخر لأرستوبس، فقد كان يدعو بدوره إلى عدم الاكتراث لإشباع شهوات النفس، ويشدّد على القيمة السلبية للذة؛ أي: غياب الألم والمعاناة^(٢). لقد طرح هجسياس مذهبه هذا مصطبغاً بصبغة التشاؤم واليأس؛ إذ قد اعتقد بأنّه لو كانت السعادة ذروة اللذة لاستحال نيلها؛ لأنّنا نشاهد كيف أنّ الجسد كلّ آلام ولا مناص أمام الروح، بسبب الرباط الذي يربطها بالجسد، من الاضطراب والقلق. على أنّ تشديد هجسياس، على نبذ الميول والرغبات، غلا في نهاية المطاف ليلبغ حدّ التوصية بالانتحار؛ ففي كتاب بعنوان: (المستكف)؛ أي: مَنْ يمتنع عن الطعام ليموت جوعاً، يعرض هجسياس فكرته عن مصائب الحياة الإنسانية وأتراحها^(٣). حتّى آلت به الأمور إلى القول: بما أنّ بلوغ اللذة المستديمة لا يتحقّق عملياً، وأنّ الحياة، بما تنطوي عليه من هياج، مؤلمة لنا فإن من الأفضل أن نموت^(٤). بل بلغ به الأمر إلى إيقاف عابري السبيل في الطريق، وتحريضهم على

(١) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٣٣.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٨٥.

(٣) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٣٢.

(٤) أنظر: MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 83. و: طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة: ص ٦٩٦.

الانتحار. وقد رُوي عنه قوله لأهل أثينا فيما كان يوصيهم: «اسمع يا أخي، إنَّك تعلم قطعاً وبقيناً أنَّك ميت، لكن ما لا تعلمه هو كيف ستموت. فلربَّما كتب القدر عليك موتاً قاسياً مؤلماً، أو مرضاً عضالاً مزمناً. اصنع لهذا الحكيم واقتل نفسك؛ هي لحظة لا غير، ثم لن تمرَّ ببالك أبداً». وقد نقل المؤرِّخون أنَّه كان يتسبَّب في كلِّ شهر في انتحار نفر من أهل أثينا؛ حتَّى أنَّهم أسموه (مستشار الموت) (١).

أمَّا آنيقارس، وهو داعٍ آخر من دعاة المذهب، فقد شدَّد - من ناحية أُخرى - على الجانب الإيجابي في الأخلاق القورينية، فجعل اللذة الإيجابية، وإشباع شهوات النفس؛ غاية للحياة. كما أعطى وزناً كبيراً لحبِّ الأسرة والوطن والصدقة. وخلافاً لثيودورس، الذي رأى أنَّ الحكماء أغنياء عن الأصدقاء، فقد أكَّد هو على هذه النقطة (٢). ولقد رأى أنَّ كلَّ ما يربط الفرد بمجموع الناس؛ كالصدقة، ووشائج الأسرة والوطن، وما شاكلها؛ فإنَّه يحمل قيمة مطلقة، وإنَّه شرط للسعادة (٣).

دراسة ونقد

١. الخلل المعرفي

إنَّ أحد أهمِّ إشكالات هذه المدرسة؛ هو الخلل الذي تشكَّوه في الأساس المعرفي؛ فقولهم: أن «ليس لنا الوثوق إلَّا بأحاسيسنا»، أو: «إنَّ حواسِّنا هي وحدها

(١) أنظر: شنتزو، لوجانو دكر، فيلسوفان بزرگ یونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه:

باقری، عباس: ص ٢٥٩. و: طرابیشتی، جورج، معجم الفلاسفة: ص ٦٩٦.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوَّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ١٨٥.

(٣) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرابیشتی، جورج: ص ١٣٢ - ١٣٣.

التي تزودنا بالمعرفة اليقينية؛ يحكي نمطاً من الحسيّة المفرطة. وقولهم: «نحن لا نعلم أنّ العسل حلو، وأنّ الجصّ أبيض، وأنّ النار تحرق، وأنّ الخنجر الحديدي يقطع، بل لا نملك منها سوى أحاسيس»؛ يفصح عن ضرب من الشكوكيّة إزاء عالم الواقع.

٢. الذهول عن النتائج

المأخذ الثاني الذي يؤخذ على هذه المدرسة؛ هو أنّه ما أكثر اللذات الآنيّة العابرة؛ التي تُورث في المستقبل آلاماً مبرّحة وبلايا جمّة. فالتهادي في شرب الخمر - مثلاً - يؤدي إلى ضروب من الأمراض البدنيّة والروحيّة^(١). وما أكثر الآلام الآنيّة، وألوان المعاناة المؤقتة؛ التي تكون في المستقبل سبباً للراحة والطمأنينة. فالعمليّة الجراحية اليوم، والتي قد تقترن بعظيم الألم وشديد العذاب، لربّما وهبت صاحبها في الغد راحةً ولذة^(٢).

٣. مخالفة الفهم المتعارف للأخلاق

تخالف هذه النظرية الفهم المتعارف للأخلاق، بل لا مدلول لها - في الحقيقة - سوى نفي الأخلاق؛ ذلك أنّ المعنى الذي يدركه العامة من الأخلاق هو: أنّ بعض صفات الإنسان وأفعاله ممدوح ومحبّد، وبعضها الآخر مذموم وغير محبّد، وأنّ من واجب كلّ فردٍ أن لا يألو جهداً في اكتساب الخصال الحميدة، وإتيان الفضائل الأخلاقيّة من جهة، ونبذ الصفات الذميمة، واجتناب الأفعال الرذيلة من جهة أخرى، هذا وإن احتمل أن يتجسّم في هذا السبيل الآلام والمشاقّ، أو يفرط - على الأقل - ببعض المباحج والمسرات. وعلى أيّة حال فإنّ العقل السليم يحكم بأنّ

(١) أنظر: رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العمليّة)]، ترجمه:

پورحسيني، أبو القاسم: ص ٤٢.

(٢) أنظر: المصدر السابق.

الأخلاق لا تتلاءم دائماً مع اللذات الحسية، والمتع الجسدية، في حين أن هذه المدرسة، أو بعض دعائها وأتباعها، على أقل تقدير، تدعو الناس إلى السعي وراء اللذات الجسدية المحسوسة الآنية، وتطالبهم بالنأي عن كل ألم ومعاناة؛ وهذا في الحقيقة هبوط بالإنسان إلى مستوى البهائم؛ فإنها صفة الحيوانات أن لا تلهث إلا وراء اللذة، وأن تباعد عن كل ألم ومحنة.

٤. تجاهل لذات الآخرة

العيب الآخر الذي تُعاب به هذه النظرية، هو: حصرها اللذة في اللذات الدنيوية والعالم الحاضر، وتغافلها عن اللذات الأخروية الحقيقية الباقية؛ وهو ما حدا بأصحابها إلى القصور عن معرفة اللذات الأكمل، والأخلص، والأبقى؛ مُقنعين أنفسهم باللذات الحسية المحدودة والمرحلية لهذه الحياة الدنيا.

٥. التركيز على غرائز الإنسان وتجاهل سائر أبعاده الوجودية

الإشكال الآخر الوارد على هذا الرأي، هو: أن هذه اللذات الآنية العابرة ترتبط جميعها بالغرائز، مع أن الإنسان غير محدود بهذه الأخيرة. فأحوال الإنسان وشؤون الوجودية أرحب بكثير من دائرة غرائزه الضيقة المحدودة. فإن لابن آدم، إلى جانب غرائزه، خصائص أخرى؛ كالعواطف، والعقل، وإنه لا مناص أمام كل من يرغب في إشباع عواطفه الأسرية والاجتماعية من أن يغض الطرف عن بعض لذاته. وعليه فإن من غير الجائز أن نحبس الإنسان في دائرة الغرائز الضيقة متغاضين عن باقي خصوصياته.

٦. عدم تقديم الحلول عند التزاحم

هذه المدرسة، وإن اهتمت بالميل والاحتياجات غير الغريزية، ووضعت اللذة المتأنية من إشباعها في عين الاعتبار؛ فإنها تعاني من خلل آخر؛ وهو: قضية تزاحم اللذات التي لم تضع المدرسة أي معيار لها؛ ولتوضيح ذلك نقول: الأم التي ترغب

في العناية بطفلها، وتلبية نداء عاطفة أمومتها، ستضطرّ لا محالة، في أوقاتٍ ما، إلى التخلّي عن بعض لذّاتها الغريزيّة مثل النوم، وإلى سلب نفسها الراحة. فهي وإن جنت بهذا لذّةً بإشباع عاطفة أمومتها، لكن من الواضح أنّه كان عليها التضحية بلذّة أو لذّات أخرى في هذا السبيل. فما الذي يتعيّن صنعه في مثل هذه المواطن؟ وما ملاك الخير والشر هنا؟ هل على الأمّ التخلّي عن لذّتها الشخصية، والسعي لإشباع عاطفتها؟ أم لا بدّ أن تتمسّك بلذّتها الشخصية متحاشية تلبية عاطفة أمومتها؟ فالأمران - على أيّة حال - لا يجتمعان، وليس ثمة بُدّ من ترجيح أحدهما على الآخر. لكن ما الذي ينبغي أن يكون معيار الترجيح هنا؟ ليس ثمة في جعبة هذه المدرسة ههنا من شيء.

٢. مدرسة اللذة الأبيقورية

أبيقور (٣٤١ - ٢٧١ أو ٢٧٠ ق.م)، وهو أحد فلاسفة الإغريق، كان هو الآخر من أصحاب مذهب اللذة، لكنّه قد اجتهد - خلافاً لأرسطوس - في تقديم تقرير أعمق وأدقّ عن هذا المذهب؛ ولهذا فقد اجتذبت آراؤه على مدى قرون (ما يناهز الخمسة قرون من الزمن) أتباعاً كثيرين، وما تزال إلى الآن تتمتع بأهميّة مميّزة لدى فلاسفة الأخلاق^(١). ولما كانت آراء أبيقور الأخلاقيّة، متأثرة غاية التأثير وبشكل مباشر، بآرائه الفلسفيّة والمعرفيّة والطبيعيّة؛ نرى من المناسب أن نتحدّث، بادئ ذي بدء، عن الثلاثة الأخيرة قبل الخوض في نظريّته الأخلاقيّة.

آراء أبيقور الفلسفيّة

اقتُبست فلسفة أبيقور - إلى حدّ كبير جدّاً - من أفكار ديموقريطس الفلسفيّة والطبيعيّة، بل قيل: إنّ هدف أبيقور وباعثه كان - أساساً - إعادة الاعتبار والحياة

(١) انظر: برن، ژان، فلسفه ابيکور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ١٢٣ - ١٣٥.

لطبيعيّات ديموقريطس من جديد^(١). وكما هو شأن ديموقريطس، فقد ذهب أبيقور هو الآخر إلى أنّ العلم والمعرفة هما نتاج الحسّ؛ أي: إنّ كان يميل إلى أصالة الحسّ في معرفته؛ فلقد آمن بأنّ كلّ ما لدينا من معرفة؛ إنّما يتأتّى من تصادم الذرّات^(٢) المكوّنة لأرواحنا مع تلك التي في الخارج، وأنّ الذرّات التي تؤثر على أعضاء الحسّ تولّد الإحساس؛ حيث يعمل تحفيز الأعضاء الحسيّة من قبل كتلة من الذرّات على إظهار صُور أو رموز للروح. وتحصل التجربة الحسيّة إذا تطابقت الصورة - التي هي في طور الظهور - مع مفهوم أو معنى انتزاعي؛ المعنى الذي يكون نتيجة الإحساس. ويُصرّ أبيقور على صدق جميع الأحاسيس؛ أي: إنّ يرى الأحاسيس معاييرَ غائيّة، علينا أن نرجع إليها في كلّ أحكامنا، ولا نملك على الإطلاق أن نضعها، هي نفسها، تحت عدسة التقييم^(٣).

كان أفلاطون قد ذهب إلى أنّ الإحساس أمر ذهني ونسبي؛ وهو ما جعله يؤمن بأنّه من المستحيل أن يكون مقدّمة للعلم ومعرفة العالم. أمّا أبيقور فقد اعتقد

(١) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة، ترجمة: طرابيشي، جورج: ص ١٠٣.

(٢) اعتقد أبيقور أنّ جميع الأجسام التي تقع في تجربتنا تتألّف من ذرّات. وبعبارة أخرى: فقد اعتقد أنّ الذرّات هي الأجزاء التي يقوم بها الكون. وهذه الذرّات تختلف في الحجم، والشكل، والوزن. ومن خصائصها الأخرى أنّها لا تقبل القسمة، ولا متناهية من حيث العدد. أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٣٩ - ٥٤٠.

(٣) أنظر: هاملين، ديويّد و، تاريخ معرفت شناسي [تاريخ نظريّة المعرفة]، ترجمه: اعتماد، شاپور: ص ٢١ - ٢٢.

بأنَّ كلَّ ما يأتي عن طريق الإحساس فهو حقيقي وواقع. فالإحساس ليس أمراً ذهنياً وباطنياً، بل كَيْفِيَّةٌ بها تكون الحقيقة حاضرةً وموجودةً لنا^(١). وعليه فإنَّ الإحساس ملازم للبداهة، وغنيٌّ عن الاستدلال. ويردُّ الأبيقوريُّون على ما يردُّ على خطأ الحواسِّ من إشكالات بالقول: «أحكام الخطأ ترتبط دائماً بالحدس الذي نحدسه بالنسبة للحواسِّ»^(٢). فالإحساس عبارة عن (ضبط اللحظة) و(حفظ الآن). وإنَّه على أساسٍ من هذا (الضبط) ينبغي أن نتبنَّى سلوكاً سليماً لا غبار عليه، وإنَّما ينتج الخطأ، وتتولد الشهوة، عندما نحاول أن نضيف على هذه (اللحظة - الآن) أبعاداً تفتقر إليها^(٣).

آراء أبيقور الطبيعية

يرى أبيقور أنَّ العالم أمرٌ جسماني بكلِّ معنى الكلمة، ويتألف من أجزاء عصية على التجزئة وغير متناهية العدد. فهو يعتقد أنَّ أجزاء العالم تفوق الأعداد، وهي أبدية، وقديمة، ودائمة الحركة (= ذرات). كما قد ذهب - أيضاً - إلى أنَّ الروح هي الأخرى، كما الجسم، تتركَّب من ذرات، فأمن من ثمَّ بأنَّ الإنسان يفنى تماماً بعد الموت^(٤).
ما خلا قسماً من المنطق والطبيعيَّات لم يُولَّ أبيقور أيّاً من العلوم النظرية اهتماماً. ولقد أعلن بخصوص الرياضيات أنَّها أولاً: غير ذات أثر أبداً في توجيه

(١) أنظر: برن، ژان، فلسفه ابيقور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ٤٢ - ٤٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٦.

(٣) أنظر: المصدر السابق: ص ٤٩.

(٤) أنظر: فروغي، محمد علي، سير حکمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٢ - ٥٣.

حياة الناس، وثانياً: هي علم لا يتسنى استحصاله ولا إثباته عن طريق المعرفة الحسية^(١). على أن أهمية المنطق في نظره لم تكن لعلم المنطق ذاته؛ فهو لم يعالجه إلا لجدواه لعلم الفيزياء (الطبيعيّات)، بل لم تستقل حتى الفيزياء عنده بالأهمية؛ فهو ما كان يرى الاطلاع على المسائل الطبيعية مفيداً في نفسه، فلم يكن يقيم للفيزياء والمسائل الطبيعية وزناً إلا بالمقدار الذي يساعده على حلّ معضلة في آرائه الأخلاقية، ويوظفه في فلسفته الأخلاقية وحكمته العملية^(٢). وبعبارة أدق: فإن باعث أبيقور على تناول علم الطبيعة كان باعثاً عملياً تماماً؛ فهو يصرّح بأن غاية علم الطبيعة هي تحرير الناس من الخوف من الآلهة، ومن العالم الآخر، والوصول بهم إلى سلام الروح^(٣). فلقد قال في هذا الصدد: «لولا فزعنا من الظاهرات الجوية، وخوفنا من أن يعني الموت لنا شيئاً، وكذلك لولا جهلنا بحدود الآلام والرغائب، وهو ما يضيّق علينا حياتنا، لما كانت بنا الحاجة البتّة إلى الطبيعيات»^(٤).
لقد زعم أبيقور أن علم الطبيعيات المبني على نظرية الأجزاء العvisية على

(١) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٣٦. و: برن، ژان، فلسفه ابيكور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ٦٤ - ٦٥.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٣٦. و: ژكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ٤٧.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٣٨.

(٤) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٠٣. و: Irwin, Terence, A History of Western Philosophy: 1: Classical Thoughts: p. 148.

التجزئة؛ يستلزم إنكار الكثير من المعتقدات الشعبية؛ كالاعتقاد بمشيئة الآلهة، وعنايتها بأفراد النوع الإنساني، والإيمان بالقدر، والعرافة، وقراءة النذر، والخلود والحياة بعد الموت. وحيث إن أغلب هذه المعتقدات هي للناس أسباب خوف وبلبله وهلع وقلق؛ فإن رؤية كهذه إلى علم الفيزياء؛ من شأنها أن تزيل هذا الخوف والبلبله. وبالطبع هذا الكلام، بحد ذاته، لا يعني قبول أصالة اللذة في الأخلاق، اللهم إلا أن يقال: إن سكون البال وطمأنينة النفس هما من لوازم حياة اللذة، وإن من ميسور الطبيعيات أن تعيننا على بلوغ هذه الغاية، وبهذا يُفسح لهذا العلم في المباحث الأخلاقية مجال^(١). يُستشف من هذا أن اللوازم والنتائج التي خرجت بها النظرية الطبيعية لديموقريطس، والتي تبناها أبيقور كذلك، هي نتائج سلبية لا إيجابية؛ فالآلهة لا سلطان لها على حياة الناس، ولا اهتمام لها بها، والظواهر الطبيعية تُفسر بتفسير فيزيائية، لا تفسير دينية ولاهوتية، والأوبئة والأمراض الخطيرة لا تُعد عقاباً من الآلهة، والصواعق لا يُنظر إليها كإشارات ونواقيس خطر^(٢).

علم النفس عند أبيقور

كان أبيقور قد أولى لعلم النفس - أيضاً - أهمية خاصة. واهتمامه هذا جاء من جهة تصوّره بأنّه بالاطّلاع على أحوال النفس؛ ستلاشى قيمة القصص والأساطير المنسوجة حول القدر والعاقبة، وستزول أهمّ عوامل الهلع والاضطراب في قلوب الناس! وقد اختلف رأي أبيقور في علم النفس عن رأي أفلاطون وأرسطو فيه؛ فذهب الأوّل إلى أنّ النفس أمرٌ ماديٌّ قابلٌ للفناء، تحدث بحدوث البدن، وتفتنى

(١) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي،

جورج: ص ١٠٤ - ١٠٥.

(2) MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: pp. 86-87.

بفنائها، وليس لها بعد البدن حظاً من البقاء. يقول أبيقور - في تعريفه للنفس - :
«فالنفس جسم يشبه نفساً يخالطه الحار، لكنه أكثر لطافة بكثير من النفس والحار
الذين نعرفهما؛ وفي هذا الخليط تكمن جميع قوى النفس وانفعالاتها وخلجاتها
وخواطرها، وكذلك قوتها الحيوية، ولكن لا يكون إحساس إلا إذا ارتبطت النفس
بالبدن؛ فالبدن هو الذي يتيح للنفس أن تمارس قدرتها على الإحساس؛ وبالمقابل
فإن النفس هي التي تجعل الجسم حساساً؛ فإن تفرق شملهما تبددت النفس»^(١).

الرب في رأي أبيقور

لم يكن أبيقور شخصاً ملحدًا؛ فهو لم ينكر وجود الآلهة، بل على العكس من
ذلك فقد عدَّ وجودها من البديهيّات^(٢): «نعلم بوضوح أن هناك آلهة، لكن ماهية
هذه الآلهة وطبيعتها ليستا بالشكل الذي تنسبه العامة إليها. فليس الكافر والزنديق
هو من ينكر آلهة العامة، بل هو الذي يُقرّ معتقدات العامة حول الآلهة... الذين
جعلوا الفضائل ملكة لهم؛ يرون أن الآلهة ذات الرذائل، والمُبرأة عن الفضائل
مغايرة لهم»^(٣). يقول أبيقور: «نحن نرى في المنام، بل حتّى في اليقظة، أشباه الآلهة؛
وهذه تجربة طويلة الأمد وعامة تكفي لإثبات وجود الآلهة. وإن لنا عن هذه

(١) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشتي،
جورج: ص ١١٤ - ١١٥. وأنظر: برن، ژان، فلسفه ابيكور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور
حسيني، أبو القاسم: ص ٨١ - ٨٣.

(٢) بل لقد كان أبيقور بحاجة إلى وجود الآلهة أيضاً؛ ليقدمها على أنها تجسيدات للمثالية الأخلاقية
المطلوبة في هدوء النفس وطمأنينة البال. أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد
الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ٥٤١.

(٣) برن، ژان، فلسفه ابيكور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ٣٥ - ٣٦
وص ٩٣ - ٩٦.

الأخيرة تصوّراً قَبلياً»^(١). هذا في حين أنّه تَحَيَّلَ الآلهة كائناتٍ أشبه بالجنس البشري؛ من حيث المظهر، ولها أجسامٌ أثرية^(٢)، وأتّما سعيدة مغتبطة تحيا في طمأنينة لا يعكّر صفوها معكّر^(٣). ويضيف: لكنّنا نقرن هذه الأفكار بظنون باطلة؛ فنعتقد أنّ الآلهة تهتمّ بشؤون البشر، وتسلّط مشيئتها على إراداتهم؛ فتمتلى حياتنا من ثمّ بالخرافات والأباطيل؛ فنقدّم لها الأضاحي والقرايين - التي تكون أحياناً من البشر - لنسألها مددّها، أو نطفئ نار غضبها. والحال أنّنا إن تأملنا بدقّة؛ لعرفنا أنّ الكائن الذي يعيش في سعادة وطمأنينة كاملتين؛ لا يمكن أن تلمّ به الهموم تجاه قضايا المرحليّة العابرة، وشؤوننا اليوميّة نحن البشر.

وعلم الطبيعنة برمّته - الذي يتبنّاه أبيقور - يثبت أنّه لا العالم، ولا أيّ جزء من أجزائه يُرجعنا إلى الله باعتباره مانح الوجود وعلة وجود العالم^(٤). وعلى أيّة حال، فإن تصوّر أبيقور وأشياعه عن الآلهة هو أنّها: «مجبولة من مادّة نقيّة خالصة، تحيا في ملاذ من الصدمات في الفواصل بين الأكوان، لا يتطرق إليها الفساد، لأنّها مصنونة من علل الهدم، تزجي حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين»^(٥).

(١) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة، ترجمة: طرايشتي، جورج: ص ١١٨.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤١.

(٣) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة، ترجمة: طرايشتي، جورج: ص ١١٨.

(٤) أنظر: المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

آراء أبيقور الأخلاقية

بعد أن بينّا - باختصار - الأسس الفلسفية والمعرفية والإنسانية والكونية التي تركز عليها آراء أبيقور الأخلاقية؛ يأتي الدور الآن للخوض في الأخيرة. وكما قد أشير سلفاً فإن أكثر ما اجتذب الآخرين من فلسفة أبيقور هو نظريته الأخلاقية. أبيقور - في الواقع - قد دمّج نظرية ديموقريطس الطبيعية بأخلاق القورينائيين^(١)، مع أنه لم يقبل الأولى قبولاً تاماً، ولم يعتبر الثانية مقبولة كما طرحها القورينائيون، بل تناول كليهما بالطعن والتعديل.

ولنا أن نحصر نظرية أبيقور الأخلاقية في المبادئ الخمسة التالية:

- (١) اللذة تساوي انعدام الألم.
- (٢) اللذة الروحية، ولأنها أكثر دواماً، مُرَجَّحة على الجسدية؛ لذا يمكن الإفادة من اللذة الروحية والعقلية؛ لرفع الألم الفعلي، أو عدم الاهتمام به.
- (٣) تقييم الذات والآلام ودراستها عقلياً؛ يتيح لنا التمتع بعيش تتفوق فيه اللذة المستديمة على الألم العابر.
- (٤) لا ينبغي أن نُشبع من ميولنا ورغباتنا البشرية الجمة سوى تلك الضرورية والطبيعية.

(٥) مع أن اللذة هي الخير الذاتي الوحيد؛ فإن بالإمكان اعتبار أمور أخرى - مثل السعادة، والمصلحة، وأمثالهما - أموراً ذات خير ذرائعي وبالوساطة^(٢). ولدى تقييمه للنظريات البديلة التي تتخذ من أمور أخرى؛ كالفضيلة، معياراً للقيمة الخلقية يوافق

(١) أنظر: كمپرتس، تودور، متفكران يوناني [مفكر الإغريق]، ترجمه: لطفي، محمد حسن: ج ٣، ص ١٧٥٧.

(2) Long, A. A., "History of Western Ethics: 3. Hellenistic", in Encyclopedia of Ethics, V. 1, p. 471-472.

أبيقور على كون الفضيلة قيمة أخلاقية، لكن لا على اعتبارها قيمة ذاتية وفي نفسها، بل يعدّها ومثيلاتها أداة لبلوغ القيمة الذاتية؛ وهي اللذة^(١).

تعريف اللذة الأبيقورية

لقد عُرف أبيقور وأتباعه بأنهم أهل ملذّات وهو ومجون؛ وهي صورة عن أخلاق أبيقور وحياته تؤيّد حديقته والأواصر التي ربطت بين نزلائها، حتّى تخيّر الأوربيون اليوم للانغماس في الملذّات واللهو وحياة الترف مصطلح (الحياة الأبيقورية)^(٢)، لكنّ الحقيقة، وعبر تتبّع الشواهد والقرائن التاريخية المتعدّدة، هي أنّ هذه الصورة لآراء أبيقور الأخلاقية زائفة. بل إنّ أبيقور نفسه كان في زمانه مستاءً من هذا التفسير الخاطئ لأفكاره وأفعاله هو وأشياعه، وقد احتجّ بقوة على هذا التفسير معلناً بصراحة: «عندما نقول: إنّ اللذة هي الغاية، لا نقصد الكلام عن لذة الفسّاق والماجنين»^(٣). وقال موضحاً اللذة التي عناها: الهدف من الحياة هو اللذة، لكنّنا «لا نتحدّث عن لذّات الرجل الداعر الفاجر... كما يظنّ بعض الجُهلاء، أو أولئك الذين لا يشاركوننا آراءنا، أو الذين يفسّرونها بطريقة منحرفة، لكننا نقصد تحرير البدن من الألم، والروح من الانزعاج»^(٤).

(1) Sedley, David, "Epicureanism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V. 3, p. 347.

(٢) أنظر: برن، ژان، فلسفه ابيقور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ٣٣.
(٣) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمه: طرايشي، جورج: ص ١٢٠.

(٤) كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمه: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ٥٤٣؛ وأنظر: شنتزو، لوچانو دكر، فيلسوفان بزرگ يونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه: باقري، عباس: ص ٣٤١. و: برن، ژان، فلسفه ابيقور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ١٠٦.

قال أبيقور مرةً واصفاً اللذة التي يريد: إن شئنا التمتع بلذة حقيقية فما علينا إلا الانصياع لأوامر أجسادنا: «الجسم ينادي: لا أريد معاناة الجوع، لا أريد أن أظّل ظمآنًا، لا أريد أن أشعر بالبرد. والذي يلبي هذه الاحتياجات بوسعه أن يعدّ نفسه سعيداً سعادة زيوس»^(١). ويقول في موضع آخر: «ليست بهجة الحياة لا في الشراب، ولا في لذة النساء، ولا في فاخر الموائد، وإنّما في الفكر الزاهد الذي يميّط اللثام عن أسباب كلّ شهوة وكلّ نفور، ويطرد الظنون والأحكام الخاطئة التي تعكّر صفو النفوس»^(٢). ومن هذا المنطلق ذهب بعض مؤرّخي الفلسفة إلى أنّ أبيقور كان من المرتاضين^(٣). والشاهد على هذا المدّعى هو أنّ المتعة واللذة التي يصبو إليها تتمثّل في طمأنينة النفس وراحة البال، وليس الشهوات العابرة والملذّات الآنيّة التي تُورث الآلام والمعاناة.

ويقول أيضاً في رسالة لأحد أصدقائه: «نحن نقول: إنّ اللذة هي مبدأ وغاية الحياة السعيدة؛ فاللذة - في الواقع - هي أوّل خير يطابق الطبيعة، وإنّه لبواسطة اللذة نرغب في شيء ونميل إليه أو نتحاشى شيئاً ونفرّ منه، وإنّنا نصل إلى اللذة إذا اعتقدنا بالإحساس كمعيار وميزان للخير»^(٤).

(١) شستزو، لوجانو دكر، فيلسوفان بزرگ یونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه: باقري، عباس: ص ٣٤١.

(٢) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمه: طرايبي، جورج: ص ٩٦.

(٣) أنظر: فروغي، محمد علي، سير حکمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربّا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٣. و: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمه: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤٤.

(٤) برن، ژان، فلسفه اپیکور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ١٠٤.

ترجيح لذات الروح على لذات الجسم

آمن أبيقور بأن الحكيم يُؤثّر التمتع باللذات المعنوية، على الإفادة من اللذات والمتع المادية؛ ذلك لأنه أولاً: إدراك الروحاني من المتع واللذات أسهل من إدراك جسديها^(١). ثانياً: التمتع باللذات المعنوية ممكن في كل آن وكل مكان؛ لأن أسبابها متوفرة في وجود البشر. وبعبارة أخرى: إن في وسعنا في الأخيرة، مضافاً إلى لذة الحاضر، أن نستفيد من تذكّر لذة الماضي، ورجاء لذة المستقبل، في حين أن المتعة الجسميّة لا تخرج عن زمن الحال؛ أي: إن الجسم لا يعاني إلا في اللحظات التي يتألم فيها^(٢). ولذا فقد اعتقد أبيقور أن اللذات الروحانيّة أشرف من تلك الجسمانيّة. «بالمقابل، فإن ذكرى الآلام الماضية، وعلى الأخصّ التوجّس من الآلام أو الخوف، هي بحدّ ذاتها آلام حاضرة»^(٣). ومن هنا فقد حدّر من اللذات التي تهيّج الروح وتشوشها عوضاً عن تهدئتها وتسكينها^(٤). على أنّه يتعيّن التنبّه إلى أن لذة الروح في نظر أبيقور ليست سوى التفكير في لذات الجسم. فإنّ الفضل الوحيد للأولى على لذة الجسد هو أن نتعلّم التأمل في اللذة عوضاً عن التفكير في الألم^(٥).

(١) أنظر: فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوروبا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٣.

(٢) أنظر: ورنر، شارل، حكمت يونان [الفلسفة الإغريقيّة]، ترجمه: نادرزاده، بزرگ: ص ١٩٣؛ رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العمليّة)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٤٥. برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمه: طرايشي، جورج: ص ١٢٣ - ١٢٤. ولقد طعن خصومه برأيه هذا أشدّ الطعن، إذ تساءل بلوتارخوس: «ألا يزيد تذكّر اللذة الماضية من ألمنا الحالي؟».

(٣) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمه: طرايشي، جورج: ص ١٢٤.

(4) Durant, Will, The Story of Philosophy: p. 112.

(5) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 243.

نفهم من هذا أنّ الإحساس الجسدي، بحسب أبيقور، يحظى بأصالة وأهميّة فائقتين؛ إذ ليس اللذة والألم الروحيّان في النهاية سوى الرضى وعدم الرضى عن الإحساس الجسدي. فأعظم آلام الروح، وهو الخوف - على سبيل المثال - ليس هو إلّا ترقّب ألم الجسد في المستقبل (الذي يُعدّ الأرضيّة الرئيسيّة، والخاطئة طبعاً، للخوف من الموت). ومن هنا كان يقول: «لا أعرف كيف لي أن أتصوّر الخير إذا حذفت لذات الذوق، ونفيت لذات الحب، وتلك التي في السمع والبصر»^(١). وكذا: «إنّ بداية كلّ خير وأصله هو لذّة البطن، حتّى الحكمة والثقافة ينبغي أن تُرجع إليها»^(٢). لكنّه مع أنّ الأحاسيس الروحيّة قائمة - في نهاية المطاف - بالأحاسيس الجسديّة فإنّ الأولى، قياساً بالثانية؛ تُعدّ عناصر أشدّ قوّة بالنسبة للحياة الطيّبة كلّها. فالمُبتلى بألم جسدي غير مرغوب فيه؛ يستطيع أن يسكّنه عبر تذكّر لذات الماضي، أو النظر للذات المستقبل. وإنّها القدرة، على استرجاع لذات الماضي، وترقّب لذات المستقبل التي منحت الإحساس الذهني قدرة أعظم. لكنّنا إن لم نُحسن توظيف هذا الإحساس واستخدمناه في غير محلّه؛ فسنكون كالذين يستعملون قوّتهم الذهنيّة هذه في الخوف من صنوف العذاب الأبدي الخالد بعد الموت؛ وعندها ستحوّل هذه القوّة ذاتها إلى شرّ أعظم من آلام الجسد^(٣).

الفرق بين أرسطوبس وأبيقور

مذهب اللذة الأبيقوري هو - إلى حدّ ما - أكثر اعتدالاً من المتعيّة الحسيّة

(١) المصدر السابق. وأيضاً: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٢١.

(٢) المصدر السابق.

(3) Sedley, David, "Epicureanism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V. 3, p. 347.

لأرستوبوس. فأبيقور أيضاً - شأنه شأن أرستوبوس - يرى في اللذة الغاية الأساسية لسلوك الفرد، ويقول في هذا الصدد: «إننا نؤكد أنّ اللذة هي بداية، وهي غاية الحياة السعيدة؛ لأننا نعرف ذلك على أنّه الخير الأول، الفطري فينا، وأنّه القاعدة التي نطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره، وما ينبغي تجنبه، والمرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا من الإحساس معياراً للخير»^(١). غير أنّ الملاحظة المهمة بالنسبة لفكر أبيقور الأخلاقي، والمسافة الكبيرة التي تفصله عن أرستوبوس؛ هي أنّه - خلافاً للأخير - لا يرى أنّ اللذات الجسدية الآنية والإيجابية أساس الحياة وغايتها^(٢)، بل إنّ اللذة الأصلية والتي تمثل غاية الحياة الإنسانية، في نظره؛ هي، أولاً: تلك التي تدوم مدى الحياة، وثانياً: التي أكثر ما تكون سلبية؛ أي: التي تعتمد على غياب الألم أكثر من اعتمادها على الإشباع الإيجابي^(٣). يقول أبيقور: «لا بدّ عند

(١) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤٢.

(2) Long, A. A., "History of Western Ethics: 3. Hellenistic", in Encyclopedia of Ethics, V. 1, p. 471.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤٢. يقول كارل بوبر، المفكر البريطاني المعاصر، فيما يتصل برأي أبيقور المتعي: «أعتقد أنّ من الضروري حقّاً الاستعاضة عن مبدأ: «إرفع منسوب اللذة!» الخاصّ بهما (بمذهبي اللذة والمنفعة) بمبدأ آخر، يكون على الأرجح أكثر اتساقاً مع الآراء الأصلية لديموقريطس وأبيقور، وأشدّ تواضعاً، وأكثر إلحاحاً بكثير؛ وأعني قاعدة: «اخفض منسوب الألم!» فباعترادي أنّه ليس من المستحيل فحسب، بل من الخطر أن تحاول رفع منسوب متعة الناس وسعادتهم إلى أقصى حدودها؛ ذلك أنّ محاولة كهذه لا بدّ وأن تجرّ إلى الشمولية. لكنّه ثمة بعض الشكّ في أنّ معظم أتباع ديموقريطس (بما فيهم برتراند راسل؛ الذي ما زال مهتماً بالذرات والهندسة ومذهب

الالتذاذ من أخذ الرفاهية والسعادة الدائمة بعين الاعتبار، لا كأرستوبس الذي فرط بعمره الباقي من أجل راحة النفس ولذة اللحظة، وأهمل غده ومستقبله في سبيل لذة يومه»^(١). ومع هذا فإنه، وخلافاً لما ذهب إليه القوريناويون، لم يفسر اللذات الجسدية باللهث والاضطراب، بل اعتقد بأن أعلى درجات اللذة، المحددة بحكم الطبيعة؛ هي اجتناب الألم. وقد لجأ، بُغية توضيح ما رمى إليه، إلى اللذة من بعدها النفسي والطبيعي ضارباً لهذا من حال الإنسان في مرحلة طفولته مثلاً؛ أي: في الوقت الذي لم تزل حالته البدائية الطبيعية قائمة؛ فالطفل، إن دققنا النظر، لا يطلب اللذة ما لم يشعر بحاجة أو يساوره ألم، من جوع أو عطش، وحالما يزول الألم، لا يعود يطلب شيئاً^(٢).



اللذة) سيخالفون، بعض الشيء، إعادة المقترحة لصياغة مبدأ اللذة خاصتهم؛ هذا إذا أخذت بالمعنى المراد لها، لا كمعيار خلقي. (Popper, Karl R., The Open Society and Its Enemies: p. 665). لكننا نفهم مما نقلناه من كلام أبيقور نفسه أن الأخير قد طرح هو، أساساً، مثل هذه القراءة للذة، كما أن في هذا تحديداً الوجه الأساسي لافتراقه عن مُتبعيه أرسطوبس. وعليه فإن بوبر لم يطرح صياغة جديدة لمبدأ اللذة، بل استوعب كلام أبيقور بحذافيره ونقله.

(١) رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفه الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٤٤. وقول أبيقور هذا لمؤشّر جلي على تأكيده، لدى مقارنة اللذات واصطفاء المطلوب من بينها، على عنصر دوام اللذة وبقائها. وعليه فإن تفسير بعض الكتاب؛ مثل: (Feldman, Fred, "Hedonism", in Encyclopedia of Ethics: V. 2, p. 665)، ممن زعم أنه لا فرق أبداً، في رأي أبيقور، بين اللذات الثابتة من حيث المدة الزمنية، يخالف كلام أبيقور نفسه.

(٢) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٢١.

يقول بعض الكتّاب في نقدهم لتعريف أبيقور للذة، ووجهة نظره السلبية في مفهومها إنه ليس ثمة - وفقاً لهذا النمط من المتعة - أدنى فرق بين حياة المائة عام المشحونة بالمتع الجسدية والروحانية؛ من الأكل، والشرب، والحب، والعشق، والفن، والعلم، والفضيلة، وبين حياة الدقيقة الواحدة الخالية من أيّ ممّا ذكر، بل إنّ النمط الثاني أفضل من الأوّل وأكبر قيمة؛ لأنّ اللذة بمعنى غياب الألم الجسدي والاضطراب الروحي إنّما تتحقّق في الثاني، دون الأوّل الذي تكون الحياة فيه مشحونة باللذات الإيجابية^(١).

محل التقييم العقلي في الأخلاق الأبيقورية

في مدرسة أبيقور الأخلاقية ينهض التعقّل والتفكّر في اجتناء اللذات، وجعل الحياة موزونة بدور في منتهى الأهمية؛ إذ يؤمن أبيقور بضرورة اصطفاء اللذة المطلوبة من بين اللذات المتعددة والمتنوعة، اعتماداً على العقل والفكر^(٢). يقول: «كلّ لذة هي بطبيعتها الذاتية خير، لكن ليست الإرادة هي التي تختار كلّ لذة؛ كذلك فإنّ كلّ ألم شرّ، ولكن لا يتمّ بالإرادة تحاشي كلّ شرّ»^(٣). ويقول توضيحاً لمدّعاء هذا: «لأنّ الحيوان والإنسان على السواء يطلبان، بطبيعة الحال، اللذة، ويتحاشيان الألم منذ ساعة الميلاد، وبدون أن يتعلّم ذلك تعلّمًا؛ وهذا ضرب من البداهة لا يحتاج إلى أكثر من ملاحظته بدون البرهان عليه»^(٤). لكنّه يعتقد أنّ «الحكيم، من الجهة الثانية، هو ذاك

(1) Feldman, Fred, "Hedonism", in Encyclopedia of Ethics: V. 2, p. 666.

(٢) أنظر: زكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٤٦.

(٣) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٢٢.

(٤) المصدر السابق: ص ١١٩.

الذي ينتمي إلى حالة الطمأنينة، والخلو من الهموم، وسلام النفس؛ متى ما حرّر ذاته من جيشان الرغائب والمخاوف التي تقيّد الإنسان العادي وتُرهقه؛ وهذه حال من الصفو، لا تخلو من تعجرف، يطلبها لنفسه مثقّف تسلّح برؤية الطبيعيّين والأيوينيّين الواضحة للأشياء؛ فترفع عن عالم الأديان والأساطير المأساوي، وبات لا يخشى لا الآلهة ولا الموت، وحدّ رغائبه، وبلغ السعادة^(١).

لكن أبيقور، في الوقت ذاته، أدرك جيّداً أنّ اللذات في العالم تخلطها الآلام والمعاناة، ولا يمكن، من أجل هذا، العثور على لذة خالصة، بريئة عن كلّ ألم وعذاب. فالتمتّع ببعض اللذات يستلزم الاستسلام لألم أو آلام؛ أي: إنّه - بعبارة أخرى - قد فهم، بما لا يقبل اللبس، أنّ نظام هذا العالم إنّما وُضع بهذه الصورة. هذا أولاً. وثانياً: قد يحصل في أحيانٍ ما بين اللذات تراحم فلا يمكن استيفائها كلّها؛ فيلزم إذن، من أجل اختيار لذة أو ترجيحها على أخواتها، أو بغية التغاضي عن لذة أو لذات؛ يلزم الدخول ببعض التأمّلات، ولا يمكن الاكتفاء بالإصغاء لنداء الطبيعة، والانصياع للغرائز الطبيعيّة. فخلافاً لأرسطوس، الذي كان يُصدر الحكم الخلقّي بالاعتماد المحض على الطبيعة، ويؤمن بأنّه لا مصدر للقيم الأخلاقية سوى (الطبيعة والتركيبية الوجوديّة للإنسان)؛ فقد ذهب أبيقور إلى ضرورة تظافر العقل والطبيعة للوقوف على الحكم الخلقّي. يقول أبيقور: «تدفع الطبيعة كلّ كائن حيّ لإيثار خيره على أيّ خير آخر». حتّى الشخص الرواقي الزاهد في الدنيا، الذي يبدو أنّه مُعرض عن اللذات كلّ الإعراض، فإنّه في الحقيقة يتمتّع بنهجه^(٢). إذن نحن الذين يتحمّم علينا الانتقاء؛ فتخيّر من بين رغبات الطبيعة، المتعدّدة والمتنوّعة، بعضاً ونهمل بعضها الآخر.

(١) المصدر السابق.

(2) Durant, Will, The Story of Philosophy: p. 112.

وعلى أية حال فإنه لا مناص، لدى تعارض اللذات، من اصطفاء بعضها، وعلى حدّ قول أبيقور نفسه: «لا ينبغي لنا اجتناب اللذات، بل اختيارها»^(١). لكن ما المعيار في اختيار اللذة وترجيحها على غيرها؟ بقاء اللذة وطولها يُعدّ بحدّ ذاته سبباً لترجيحها على أخواتها؛ كما أنّ استلزامها آلاماً مستديمة يُعدّ هو الآخر سبباً لاجتنابها. يقول أبيقور في هذا المضمار: «في بعض الأحيان نتغاضى عن لذات كثيرة؛ عندما نجد أنّ هناك مشكلة تنشأ عنها. ونفكر في آلام كثيرة أفضل من اللذات؛ عندما تنتج عنها لذات أعظم، لو أنّنا تحمّلنا الألم بضع لحظات»^(٢). إذ يؤمن أبيقور بأنّه في حال أنّ الاستمتاع بلذةٍ يستلزم ألماً لاحقاً أشدّ منها، فإنّ من الضروري اجتنابها. كما أنّنا قد نجد ألماً ما، أفضل من لذة؛ إذا آل الأوّل إلى مسرّات أعظم^(٣). وهذا بالضبط ما يحصل في العمليّة الجراحية التي تقود إلى الصّحة. أبيقور نفسه يقول في رسالة كتبها إلى أحد أصدقائه حول أسلوب حياته هو: «جسدي يرتعش متعةً حينما أعيش على الخبز والماء، وإنّي لأبصق على المتّع الباذخه، لا لأجلها هي، بل بسبب ما يعقّبها من منغصات»^(٤).

في عقيدة أبيقور إنّ «كلّ لذة خيرٌ بالنظر إلى طبيعتها في ذاتها، لكن لا ينتج من ذلك أنّ كل لذة تستحقّ الاختيار. مثلما أنّ كلّ ألم شرّ، ومع ذلك فلا ينبغي أن نتجنّب كلّ ألم»^(٥)؛ فلربّما وجب عدُّ الألم - إذا استلزم لذةً - خيراً. وفي المقابل فإنّه

(١) المصدر السابق.

(٢) كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤٢.

(٣) أنظر: ورنر، شارل، حكمت يونان [الفلسفة الإغريقيّة]، ترجمه: نادرزاده، بزرگ: ص ١٩١.

(4) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 242.

(٥) كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤٣.

لا بدّ من اعتبار بعض اللذّات التي تستدعي ألماً شراً. ويوصي أبيقور بضرورة اجتناب اللذّات العارمة التي تولّد الألم، وتلك التي تتحوّل إلى رغبة دائمة، ونزوة لا تزول، والسعي - عوضاً عن ذلك - وراء المتع الهادئة الثابتة؛ التي لا يعقبها ألم بدني، ولا معاناة روحية^(١).

السّكينة والراحة في الأخلاق الأبيقورية

كانت نظرية الأبيقوريين الأخلاقية قد طُرحت للوهلة الأولى؛ لضمان طمأنينة النفس. وإنّ على الإنسان بموجبهما السعي للوصول إلى حالة اللا اضطراب؛ وتعبير آخر: أن يجتهد في نيل سكون الباطن، وأن يبذل جهده ليجعل جسده مرتاحاً شأن روحه. فالراحة والسّكينة الكاملتان هما أعظم اللذة^(٢). لكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ سكون البال وطمأنينة الروح ليسا غاية الأخلاق، فالغاية الوحيدة التي يسلم بها أبيقور هي اللذة. فلا يكون لهذه الطمأنينة وهذا السكون من قيمة إلّا بقدر ما يكونان تابعين لهذه الغاية؛ أي: متّبعين للذة، وإلّا فلا قيمة لهما ذاتياً^(٣). ويُنسى السكون أكثر ما يُبنى على فهم العالم. ويُرىنا فهم العالم، وفق المعرفة الكونية الأبيقورية، بأنّه - خلافاً لمعتقد العامة وجّهال الناس - ليس ثمة أيّ داعٍ لأيّ خوف^(٤).

(١) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤٣. رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفه الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٤٤.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 243; and: Feibleman, James Kern, Understanding philosophy: a popular history of ideas, p. 67-68.

(٣) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١١٩ - ١٢٠.

(4) Sedley, David, "Epicureanism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V. 3, p. 347.

تصنيف اللذات من وجهة نظر أبيقور

يطرح أبيقور نمطين من تصانيف اللذات لكلٍّ منهما أهميته الخاصة: فهو يُقسّم اللذات في أحدهما إلى قسمين: فعّال ومُنفعِل، أو متحرّك وساكن. فاللذة المتحرّكة هي التفتيش عمّا يرغب الإنسان فيه، واللذة الساكنة هي عبارة عن حالة الاعتدال التي تحصل نتيجة وضع إذا افتُقد؛ مأل الإنسان إليه. ففي وسعنا القول - على سبيل المثال - : إنّ عملية تسكين الجوع أثناء حدوثها هي لذة متحرّكة، وإنّ حالة السكون الحاصلة بعد تسكين الجوع بالكامل؛ هي لذة ساكنة. ويرى أبيقور - طبعاً - أنّ النوع الثاني هو أقرب إلى الحصافة من الأوّل؛ لأنّها لذة نقيّة لا شائبة فيها، وهي في غير ما حاجة إلى الألم كمحفّز. فإن كان البدن في حالة من الاعتدال والتوازن لم يكن ثمة ألم؛ إذن علينا أن نطلب الاتزان، ونفتش عن اللذات الهادئة بعيداً عن السعادة العارمة. وهذا يدلّنا على أنّ أبيقور يصل - عملياً - إلى نتيجة مفادها أنّ مطلب الحكيم هو فقدان الألم، لا وجود اللذة^(١). كما أنّه قد آمن بأنّ في العالم قدراً كبيراً من الآلام التي يُعدّ تفاديهما لذة تامة^(٢). وهنا تحديدًا يقول: إذا أردت جعل امرئ ثريّاً فلا تزد ثروته، بل شدّب ميوله. «فلنمارس المزيد من القناعة، لا لأجل أن نعيش دائماً في بُخل، بل لكي نقلّص همومنا». «يجب أن نحرّر أنفسنا من سجون الانشغالات الخاصّة والهموم العامّة». «أن ترقد مطمئناً على سرير من ورق الشجر، أفضل من أن تنام خائفاً مشوّش البال على سرير من ذهب»^(٣).

بعبارة أخرى: اللذة الساكنة الثابتة هي غياب الألم. ويُقال للنمط الجسدي من

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 244.

(2) Feibleman, James Kern, Understanding philosophy: a popular history of ideas, p. 67.

(٣) شيتزو، لوجانو دكر، فيلسوفان بزرگ یونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه: باقري، عبّاس: ص ٣٤٠ - ٣٤١.

هذا النوع من اللذة: (انعدام الألم)^(١)، ولنمطه الروحي: (السكينة)^(٢)(٣). واللذة المتحرّكة عملية؛ إمّا أن يصل المرء بموجبها إلى لذة ساكنة ثابتة؛ كالشرب بعد الظمأ، أو أن (تغيّر) لذة ثابتة؛ كالشرب في حال الارتواء. وهناك، مضافاً إلى اللذات الجسدية المتحرّكة، لذات روحية متحرّكة أيضاً؛ كلذة حلّ مسألة علمية أو فلسفية، أو لذة القيام بحوار مثمر مع الآخرين. ويرى أبيقور أنّ اللذات المتحرّكة، تشكّل جزءاً رئيساً من حياة طيبة ناجحة. وعليه فإنّ العيش الأبيقوري الناجح ليس ذلك العيش الرتيب، بل ذاك المحتوي على لذات متحرّكة منتظمة. فقد كتب أبيقور في رسالة من على فراش موته أنّه على الرغم من الآلام الجسدية المبرّحة التي تجتاحه فإنّه يمضي أفضل أيام حياته؛ لأنّه يسترجع لذة مناقشته المباحث الفلسفية مع أصدقائه فيما مضى. لكنّه لا بدّ - في الوقت ذاته - من السيطرة على هذه اللذات المتحرّكة^(٤). وهنا تحديداً يطرح أبيقور تصنيفاً آخر للذة؛ يحدّد - وفقاً له - أنّ هناك لذات واجبة الاستيفاء، وأخرى غير ضرورية.

وبالالتفات إلى أنّ أبيقور يذهب إلى أنّ أعلى درجات اللذة حذف الألم؛ فإنّه يجعل الرغبات واللذات في ثلاثة أقسام^(٥):

١. الرغبات الطبيعية والضرورية.

(1) Painlessness.

(2) Tranquility.

(3) Sedley, David, "Epicureanism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V. 3, p. 347.

(٤) أنظر: المصدر السابق.

(٥) أنظر: برييه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٢٢ - ١٢٣. برن، ژان، فلسفه ابيقور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمة: پور حسيني، أبو القاسم: ص ١١١ - ١١٦. ژكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمة: پور حسيني، أبو القاسم: ص ٤٣ - ٤٤.

٢. الرغبات الطبيعية وغير الضرورية.

٣. الرغبات التي لا هي بطبيعية ولا بضرورية.

فأما اللذات الطبيعية والضرورية: فهي تلك التي تستلزمها الحياة الإنسانية؛ بمعنى: أنها ليست مقتضى طبيعة الإنسان فحسب، بل إن تمتعه بها هو شرط بقاءه ودوام حياته. فلذات من قبيل الأكل، والشرب، والنوم، والتدثر حال البرد هي مما يميل إليه كل إنسان بمقتضى طبيعته؛ أي: إن طبيعتنا هي التي تقتضي منا تناول الطعام، وشرب الماء، وما إلى ذلك، فإن لم نفعل ذلك؛ نكون قد تصرفنا خلافاً لمقتضى طبيعتنا. وهي إلى ذلك شرط لبقاء الإنسان حياً؛ فهو إن لم يأكل ولم يشرب ولم يرتد ما يناسب من الثياب؛ لن يستطيع الاستمرار حياً لمدة طويلة. على أنه يتعين الالتفات إلى أن هذا الصنف من اللذات هو ضروري ما دام حقاً شرطاً لبقاء الإنسان على قيد الحياة. ولذا فإن من الميسور القول: إن المراد من الأكل والشرب وارتداء الثياب هو الأكل في حدود الكفاف، والشرب حال العطش، وارتداء الثياب بما يناسب الفصل. يقول أبيقور نفسه في هذا الصدد: «الغناء البسيط والثروة المترنة، في حدود تلبية الحاجات الضرورية، هما ثروة عظيمة وغناء كبير، أما الثروة الضخمة والنعمة الواسعة، التي لا حد لها ولا حصر، فهي فقر مُدقع ومسكنة عظيمة»^(١). وكذا قوله في تناول الطعام: «إن لذة جسدية فائقة تجتاحني بتناول كسرة خبز وشربة الماء، وإنني لأستحقق باقي اللذات. وما استحقاري هذا بسبب اللذة نفسها، بل بسبب الآلام التي تنجم عنها»^(٢).

ولا بد من إشباع هذا النمط من الرغبات على الدوام؛ لأن إشباعها يقود إلى التمتع بنعمة ولذة الحياة، التي هي أدوم وأعظم لذّة يمكن أن نتمتع بها؛ لأنه ما من

(١) برن، ژان، فلسفه ابيكور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ١١٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٢ - ١١٣.

متعة يصيبها الإنسان إلا وهي في الحياة وبواسطتها، وما من شيء قطّ نقيس به الحياة إلا ولذة الأخيرة أكبر وأدوم، ولا سيّما من وجهة نظر المنكر لعالم الآخرة، والمعتقد بأن حياة الإنسان محصورة في الحياة الدنيوية في هذا العالم. فالتمتع بهذا الصنف من اللذات - على أية حال - لا بدّ منه، والقيام بما يقود إلى تحقّقها، من ثمّ، أمرٌ ضروري وحتمي. وعليه فإنّ العمل والكّد لتوفير احتياجات الحياة أمر حسن ومحمود من الناحية الأخلاقية. بل لا يُطْلَق لقب الحكيم إلا على مَنْ يعلم أنّه لا تُنال أعلى درجات اللذة إلا بإشباع هذا النوع من الرغبات. ووفقاً للقاعدة القائلة: «تستطيع بكسرة خبز وشربة ماء أن تضاهي جوبيتر بالسعادة» فإنّ الحكيم يبقى في مأمن تقريباً من تأثيرات الأحوال والأوضاع الخارجية؛ ما اكتفى من حوائجه بالحدّ الأدنى.

أما اللذات الطبيعية وغير الضرورية؛ فهي التي - على الرغم من جاذبيتها لحواسنا الطبيعية - تكون زائدة وغير ضرورية. وهي رغبات سببها الاهتمام بالتنوع وحبّ التغيير. فأكلُ الأفضل وشربُ الأحسن - من باب المثال - هي من اللذات التي لا تتوقّف عليها حياة الإنسان، وإن كانت من مقتضيات طبيعته. فتناول كمّيات كبيرة من أجود ألوان الأطعمة هي قطعاً لذة طبيعية، لكنّها ليست بالضرورية. وفي هذه الخانة - أيضاً - تندرج اللذة الجنسية. والقاعدة ذاتها تنطبق على مجال الفن، والأحاسيس اللطيفة الرقيقة. يقول أبيقور شخصياً: «إذا حملَ الجمال والفضيلة وما شابههما إلينا لذة ما؛ وجبَ علينا تكريمها، وإلا كان علينا التخلّي عنها». وخصوصية هذا النوع من الرغبات هي أنّها ترتبط بأمور تتغيّر بتلبية الحاجة؛ مثل الرغبة في أكل لون معيّن من الطعام، فهي وإن أُشبعَت، فإنّ إشباعها لا يضيف شيئاً إلى اللذة^(١).

وفيما يخصّ إشباع أو عدم إشباع هذا اللون من الرغبات؛ فإنّه لا بدّ أولاً من

(١) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي،

طرح التساؤل التالي: إذا عملتُ على إشباعها، أو أحجَمْتُ عنه فما هي العواقب؟ يعتقد أبيقور أن بالإمكان الإفادة من هذا الصنف من اللذات على نحوٍ مَترن وباعتدال. وهو يشدّد على ضرورة اجتناب الإفراط أو التفريط في الإفادة منها غاية الاجتناب. وعليه فلا ينبغي التغاضي عن أمثالها واجتنابها بالكامل، ولا يجوز تحطّي الحدّ والإسراف في التمتع بها. فالاعتدال والالتزان في تعاطيها خيرٌ أخلاقي، وتعطيها وتجاهلها، أو الإسراف في تعاطيها شرٌّ أخلاقي.

أما اللذات التي لا هي بطبيعيّة، ولا بضرورة؛ فتُطلق على تلك اللذات التي لا هي مقتضى طبيعة الإنسان، ولا هي لازمة لحياته^(١)، بل هي لذات عابثة لا جدوى منها. ورغبات كهذه هي وليدة (الظن) (والخيال). وتنضوي إلى هذه الطائفة لذّة الجاه، والمنصب، والشهرة؛ فإن عَدَمَ الإنسان المنصب، ولم تكن له شهرة؛ فسوف لا يحصل ما يخالف طبيعته، ولا تتعرّض حياته للخطر. فليس ثمة من أجهزة أبداننا ما يتطلّب الشهرة والمنصب وأمثالهما؛ فانهدام هذا النوع من اللذات لا يؤثّر على عين الإنسان، ولا على أُذنه، ولا على أيّ من أعضائه وجوارحه. وهي من ثمّ لا طبيعيّة ولا ضرورة، ولا بدّ من إهمال هذه الطائفة من الرغبات بالكامل، وعدم إشباعها بتاتاً؛ لأنّها ستكون مثاراً للتنافس في الكماليّات والترّف، وعوضاً عن منح السراء واللذة لصاحبها؛ فإنّها ستضيف إلى آلامه وعذابات النفسيّة المزيد. وعليه فإنّ «عليك بالعيش المجرّد من الألم، والنوم على فراش من القشّ بدلاً من أن تحيا حالة الاضطراب، وتجلس على عرشٍ ذهبيٍّ، وإلى طاولة فخمة»^(٢).

(١) أنظر: شنتزو، لوجانو دكر، فيلسوفان بزرگ يونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه:

باقري، عبّاس: ص ٣٤٠ - ٣٤١.

(٢) أنظر: برن، ژان، فلسفه اپيکور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسيني، أبو القاسم: ص ١١٣.

بعض توصيات أبيقور الأخلاقية

١. توصيته بالعزلة

النتيجة الطبيعية لهذه النظرية كانت اعتزال الحياة الاجتماعية^(١). فبنفس النسبة التي يزداد بها سلطان الإنسان سيتنامى حُسادُه؛ أي: الذين يرومون إيذاءه. من هنا فإنّ الحكيم هو مَنْ يجتهد ليعيش مغموراً؛ كي لا يكون له أعداء. فخلافاً لسقراط وأفلاطون - اللذين آمنا بأنّ الإنسان بذاته وبطبعه مواطن وفرد في مجتمع مدني - ذهب أبيقور إلى أنّه لا مهمّة للإنسان سوى التفتيش عن السعادة، وهو لا يراوده شعور بأنّه فرد في مجتمع مدني، ولا يرى أنّه قد خلُق للاختلاط بالمجتمع ومعاشرته، بل هو مخلوق طالبُ عزلةٍ ذاتيّاً، وإنّ نهجه هو (العيش للذات)^(٢).

وأبيقور، وإنّ أكّد على الانزواء، واعتزال المجتمع والسياسة؛ بُغية عدم تعكير طمأنينة النفس، لكنّه يضع هنا استثناءين؛ الأوّل: الشخص الذي يوفّر له العملُ السياسي ومزاولة الشؤون الاجتماعية: الأمن والطمأنينة والسكون لشخصه هو، والثاني: الشخص المتعلّق بالسياسة والقضايا الاجتماعية؛ الذي إن اختار العزلة لن يبلغ حالة الهدوء والسكون بحال^(٣).

(1) Feibleman, James Kern, Understanding philosophy: a popular history of ideas, p. 68.

(٢) أنظر: شنتزو، لوچانو دكر، فيلسوفان بزرگ يونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه: باقري، عباس: ص ٣٣٧.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤٧.

٢. الحب الجنسي

لقد استلزم النهي عن اللذات المتحركة حظر الحب الجنسي؛ الذي هو من أشدّ اللذات (حركية). وإنّه من هذا المنطلق يقول أبيقور: «ليس في الجماع خيرٌ للإنسان على الإطلاق، بل إنّه لمحظوظ إن لم يضرّه»^(١). والرغبة الجنسية، من حيث طبيعتها، هي طبيعيّة بلا ريب، لكن أهي من الرغبات الطبيعية الضرورية، أم غير الضرورية؟ يقول أبيقور في هذا المضمار: «إن فكرتَ قيد أنملة باللذات الفينوسية^(٢) دون أن تحرق القوانين وتدوس الأخلاق، أو تؤذي بدنك، أو تهزل وتنحرف، أو تفرط بصحتك؛ فاصنع ما يحلو لك، لكن اعلم أن الوقاية من كلّ هذه المضارّ صعبٌ للغاية، فحسبك عظيم إنجاز أن لا تفقد مع فينوس شيئاً»^(٣).

٣. التأكيد على الصداقة

إنّ من أرقى اللذات الاجتماعية، في نظر أبيقور، هي (الصداقة). وعلى حدّ قوله هو: «ليس بالإمكان فصل الصداقة عن اللذة، وهي لهذا يجب أن تُرعى؛ لأننا من دونها لن نستطيع العيش بأمان وبلا خوف، بل ولا العيش عيشة راضية»^(٤). «إنّ حيازة الصداقة هي الوسيلة الأهمّ، بما لا يُقاس من سائر الوسائل، التي تمدّنا بها الحكمة للفوز بالسعادة على مدى الحياة»^(٥). «الصداقة رسول يطوف العالم

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 245.

(٢) فينوس هي: إلهة الحبّ والجمال عند الرومان. أنظر: البعلبكي، منير، المورد: قاموس انكليزي - عربي: ص ١٠٢٧.

(٣) شستزو، لوجانو دكر، فيلسوفان بزرگ يونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه: باقري، عباس: ص ٣٤٠.

(4) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 245.

(٥) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشتي، جورج: ص ٩٥.

موقظاً الناس؛ ليتسنى لهم أن يُسمّوا أنفسهم سعداء»^(١). ورأى أبيقور أن المحبة والصدقة هما أعظم مصدرين للذة والمسرّة في الحياة. وكان هو نفسه ذا اطلاع كامل على آداب الصدقة ورعاية الصديق، وقد جمع من حوله في حديقته الشهيرة الكثير من الأصدقاء^(٢). «مَن يريد أن يعيش حياة هادئة ساكنة دون أن يخشى شيئاً من الآخرين؛ ينبغي أن يصنع لنفسه أصدقاء. أمّا ذلك الذي لا يستطيع أن يجعلهم أصدقاء؛ فإنّ عليه - على الأقل - أن يتجنّب أن يجعلهم أعداء. وإذا لم يكن ذلك في استطاعته، فإنّ عليه، بقدر الإمكان، أن يتجنّب أيّ اختلاط بهم، وأن يجعلهم بعيدين عنه؛ بمقدار ما يكون ذلك في مصلحته». «أسعد الناس هم أولئك الذين يصلون إلى نقطة لا يخشون عندها شيئاً ممّن يحيط بهم. أولئك الناس، الذين يعيش الواحد منهم مع غيره حياة لطيفة سائغة، لديهم الأسس الثابتة لثقة كلّ منهم في الآخر. ويتمتّعون بميزات الصدقة بكاملها. ولا يأسفون... [و] لا يتحبون بطريقة مثيرة للشفقة على الصديق الذي غادر الحياة قبل الأوان»^(٣).

وإنّما انطلاقاً من هذا الكلام أعلن بعضهم أنّ تشديد أبيقور على الصدقة يقوم على اعتبارات أنانية^(٤)؛ أي: إنّ الصدقة الأبيقورية تركز على الأنانية والمنفعة الشخصية، لا على الإيثار والتضحية. وبتعبير أدقّ: فإنّ ما يحظى بالدرجة الأولى من الأهميّة لدى أبيقور هو اللذة الشخصية، والحظوة بسكون الروح وطمأنينة

(١) شنتزو، لوجانو دكر، فيلسوفان بزرگ یونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه: باقري، عباس: ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٢) أنظر: رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٤٤.

(٣) كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤٥.

(٤) أنظر: المصدر السابق: ص ٥٤٦.

النفس، وكلّ ما سوى ذلك - بما فيه مصادقة الآخرين - ممّا يعين الإنسان على بلوغ هذه الغاية، أو على الانتفاع الأكثر والأدوم بها؛ فهو ذو قيمة غيريّة وذرائعيّة.

٤. القناعة

«إنّ أبسط الطعام يفوق موائد مكتنّظة بالأطعمة والأشربة الفاخرة في تسكين المعاناة الناجمة عن الحاجة، وإنّ قرصاً أو قرصين من الخبز، وبضع جرعات من الماء بعد مقاساة الجوع والعطش الطويلين؛ كتورث أعظم اللذة، وإنّ التطبّع على العيش البسيط وحياة الكفاف؛ لهو أفضل وسيلة لصون الصحة، وإنّ القناعة وحياة الكفاف؛ لتمد المرء بجرأة وشجاعة أكبر على الاضطلاع بواجبات الحياة. فإنّ حظّي المتكيّف على حياة الزهد برفاهية نسبيّة أكبر؛ فسيستفيد منها على نحو أفضل، وسيكون أكثر قدرة على الصمود بوجه الشدائد والمنغصات. وعليه فإنّ اللذة التي نسمّيها الخير الأعظم، وخلافاً لما يدّعي بعض الجهلاء ممّن يحرف رأينا أو يرفضه، لا نقصد بها اللذة البدنيّة وهوّ أهل الفسق والمجون وفجورهم، بل نقصد بها انعدام الآلام الجسديّة، وغياب الاضطراب الباطني»^(١).

٥. التأكيد على المحاسبة

«الفضل بعد المحاسبة وزنة الأمور، أفضل للحكيم من النجاح الحاصل دونها محاسبة وزنة؛ لأنّ قيمة الأمور هي في قلب المرء نظره فيها مُسبقاً، وانتهاج الحلول الصحيحة. وعليه فكن أسير هذه الأفكار ليلَ نهار، وأجلّ فيها فكركَ وحيداً، وتشاور وتأمّل في هذه المسائل بالاستعانة بصديق أمين؛ كي لا يأخذك الاضطراب في اليقظة، ولا تبقى أسير أضغاث الأحلام في المنام»^(٢).

(١) رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العمليّة)]، ترجمه: پورحسيني،

أبو القاسم: ص ٤٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٠.

٦. سبيل الخلاص من الآلام

كان في حوزة أبيقور وَصْفَةٌ جاهزة لتسكين كافة آلام البشر، فيها أربعة ألوان من الأدوية^(١): عدم الخشية من الآلهة، وعدم الخوف من الموت، ومعرفة أنّ اللذة في تناول الجميع، وأنّ نيلها سهل، والعلم بأنّه كلما طال الألم كان مُطافاً، وأنّه إذا كان شديداً؛ فهو لا يطول. وتذكّر أنّ: «الحكيم سعيد حتى وسط الآلام والعذابات»^(٢).

وكما قد أسلفنا فإنّ آراء أبيقور الأخلاقية تتماشى تماماً مع حكمته الطبيعية، بل - وكما قد أشرنا - فإنّه قد أقام دعائم حكمته الطبيعية على نظريته الأخلاقية. فالهدف الأساسي الذي سعى إليه أبيقور؛ هو توفير أسباب الراحة الروحية للإنسان، وتحريره من المخاوف والهواجس التي تتسبّب له بالعذاب، وتحول بينه وبين نيل اللذات. فقد ذهب إلى أنّ السبب الرئيس لخوف الإنسان أمران: الأوّل تصوّره بأنّ الآلهة حُكّام عليه سرعان ما يغضبون. والثاني: هو إيمانه بأنّ الروح تتعرّض بعد الموت لعقوبة قاسية. وهو يعتقد بأنّ بالإمكان - اعتماداً على مبادئه النظرية في الطبيعيات - تبديد نوعي الخوف هذين إلى الأبد. فلا بدّ أولاً من معرفة أنّه لا دخل للآلهة بالعالم وأهله؛ فلا هي خلقتهم، ولا هي تدبّر شؤونهم بأيّ نحوٍ من الأنحاء. وكلّ ما يحصل فهو بسبب تصادم الذرّات. فالآلهة لا تبغي إيذاءنا، فهي تقضي حياتها المبتهجة في الفراغات الموجودة في الفواصل بين العوالم المختلفة. إنّها تحيا في سكون غامرة بعيداً عن كلّ همٍّ وغمٍّ، متنعمّة بسرّائها؛ لكون الأخيرة أبدية

(١) أنظر: برن، ژان، فلسفه اپیکور [الفلسفة الأبيقورية]، ترجمه: پور حسینی، أبو القاسم: ص ١١٦.

(٢) شينزو، لوجانو دكر، فيلسوفان بزرگ یونان باستان [عظماء فلاسفة الإغريق]، ترجمه: باقري،

عبّاس: ص ٣٤٢. برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية،

ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٢٤.

لا تزول^(١). «فالآلهة تقطن الأماكن الفارغة، وتعيش حياة جميلة وسعيدة، دون أن تشغل أنفسها بشؤون البشر، إنما تأكل وتشرب وتتحدث اليونانية»^(٢).
ويستشعر الناس الخوف من الموت؛ لأنهم يحسبونه شراً عظيماً، وهم يظنون أنهم سيعاقبون بسبب خطاياهم ومعاصيهم، بعد الرحيل عن هذا العالم، في حين أنه لا ينبغي الخوف من الموت؛ فالموت تحوّل إلى العدم وزوال للحساسية. وإنّ الروح خليط من الذرّات؛ وهي عرضة للزوال بمقدار ما الجسم عرضة له. وإنّ انحلال الجسم يؤدّي إلى انحلال الروح^(٣). ويقول أبيقور في الموت: «التحرّس على أنّ الموت متربّص بنا بعيد عن الحكمة؛ فالموت إذا حلّ فإنّه لا يحمل شراً. فلا شغل للموت بنا؛ لأننا ما دمنا أحياء فلا وجود للموت، وإن أتى فإننا غير موجودين. فليس من موت، لا للأحياء ولا للأموات؛ إذ لا موت للأحياء لأنهم أحياء، ولا موت للأموات؛ لأنهم أموات. والعامة تنظر إلى الموت أحياناً على أنّه أعظم الشرور، وتحشاه كلّ خشية، وهي - أحياناً أخرى - تتمناه كي ترتقي في أحضانه

(١) أنظر: ورنر، شارل، حكمت يونان [الفلسفة الإغريقية]، ترجمه: نادرزاده، بزرگ: ص ١٨٧ - ١٩٠. وأنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمه: طرابيشي، جورج: ص ١٢٤.

(٢) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ترجمه: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٤٠.

(٣) أنظر: ورنر، شارل، حكمت يونان [الفلسفة الإغريقية]، ترجمه: نادرزاده، بزرگ: ص ١٨٧ - ١٩٠. وأنظر: Feibleman, James Kern, Understanding philosophy: a popular history of ideas, p. 68 و: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمه: طرابيشي، جورج: ص ١٢٤. وأنظر: Sedley, David, "Epicureanism",

متصورة إياه نهاية كل تعاسة وخاتمة كل سوء وشر. أمّا الحكيم فلا يخشى الموت؛ إذ لا تشكّل خلعة الوجود بالنسبة له حملاً ثقيلاً، وإنّ تحمّل معضلات الحياة لأمر طبيعي له، كما أنّه لا يرى في الحياة شراً، ولا في الموت سبيلاً للنجاة» (١).

«أتعرف امراً في مقام الحكيم ومنزلته؛ الحكيم يُضمر تجاه الآلهة معتقدات تشوبها التقوى، الحكيم لا يخاف الموت في أيّ آن؛ لأنّه يعلم أنّ الموت ليس آخر صفحة في سجلّ الوجود وكتاب الطبيعة، ولأنّه ليس لأيّ كتاب كامل أن يظل ناقصاً، والحكيم يعلم أنّ سجلّ الوجود وكتاب الطبيعة كامل، ولا يمكن أن يكون ناقصاً، بل سيكون له متمم في النشأة الأخرى. ولذا فهو لا يخشى انقلاب صفحة كتاب الوجود، وهو يعلم كيف سيُمثّل مشهده الأخير ويفهمه بهدوء وبرود. والحكيم يدري كيف يفكر في العاقبة والتقدير؛ التقدير الذي ينظر إليه الناس على أنّه القاهر الجبار المستبد. فالحكيم يعرف أنّ بعض الوقائع والحوادث ناشئ عن التقدير، وبعضها الآخر هو بسببنا نحن. فالتقدير غير مسؤول والبخت غير مستقر. أمّا الأعمال والتصرّفات الصادرة عنّا فنحن المسؤولون عنها» (٢).

دراسة ونقد

على الرغم من اتّصاف مذهب اللذة الأبيقوري - قياساً بمتعيّة أرسطوبس الحسيّة - باتّزان أكبر؛ وهو ما أدّى بهذه النظريّة - خلافاً لنظريّة أرسطوبس التي سرعان ما أفلتت - إلى الاستمرار لخمسّة قرون على الأقلّ بعد أبيقور، وبقي لها صيت خاصّ

(١) رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني،

أبو القاسم: ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٩ - ٥٠.

بين فلاسفة أثينا وسائر مناطق حوض المتوسط، حتى بعد انتشار المسيحية^(١)، وما زالت إلى اليوم تحظى باهتمام الكثير من فلاسفة الأخلاق، على الرغم من هذا كله، فإنّها هي الأخرى تعاني من إشكالات متعدّدة؛ نشير فيما يلي إلى أهمّها:

١. تجاهل اللذات الأخروية

أحد العيوب الأساسيّة لهذا النمط من النظريّات، هو أنّها تحصر حياة الإنسان ولذائذه وآلامه في هذه الحياة الدنيا، أمّا الحياة الآخرة فإنّها تنكرها، أو أنّها لا تحسب لها حساباً في سجلّ اللذات. فحتى لو سلّمنا بأنّ المعيار في اصطفاء لذة معيّنة من بين سائر اللذات هو طول مدّتها، أفليست لذائذ الآخرة أشدّ ثباتاً، وأطول بقاءً قياساً بلذات الدنيا؟! فأيّ واحدة من اللذات الدنيويّة، حتى أطولها، هي ممّا يتسنّى حقّاً مقارنته باللذات الأخرويّة والفردوسيّة؟ فليس في وسع أطول لذة دنيويّة - في العادة - أن تستمرّ لصاحبها أكثر من بضع عقود من الزمن، في حين أنّ اللذات الأخرويّة أبدية لا نهاية لها، وعلى حدّ قول القرآن الكريم فإنّها أفضل، وأبقى، وأشدّ خلوداً: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾^(٢). علاوة على ذلك فلقد كان أبيقور يوصي، في سبيل التمتع بلذات أعظم وأبقى، بأن نتحمّل الآلام الضئيلة والعذابات المؤقتة، لكنّنا لو وضعنا اللذات الأخرويّة في هذا الميزان؛ لأمكن لنا القول: إنّ نفصّ اليدين من جميع اللذات الدنيويّة، بل ومن أعظمها - التي هي الركيزة والأساس لمتع هذا العالم قاطبة - ألا وهي لذة الحياة، في سبيل متّع الآخرة - وهي متّع باقية خالدة - لهُو عمل محبّد وذو قيمة من الناحية الأخلاقيّة.

(1) Sedley, David, "Epicureanism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V.

3, p. 349.

(٢) الأعلى: آية ١٧.

فعدم الاهتمام بلذات الآخرة، وتجاهل حياة الإنسان الأبديّة؛ هو إذن من الإشكالات الجوهرية لهذا المذهب. وجدير بالذكر أنّ هذا الإشكال يعود إلى قصور في الرؤية الكونية لأبيقور وأشياعه، وهذا ما يساعدنا على أن نشاهد عن كثب ما تنهض به الرؤية الكونية من دور في الأخلاق والنظريات الخلقية. فمن الطبيعي لمن يحصر الحياة الإنسانية في هذه الدنيا الدنيّة، ولا يتعدّى أفق نظره تخوم هذا العالم الماديّ أن لا يستطيع إجماله ما سوى اللذات الدنيويّة في فكره. فإنّ عدّد شخص مثل أبيقور يدّ الله مغلوّلة عن إدارة أمور العالم وتديرها، وتصور الموت خاتمة لسجلّ وجود البشر؛ فلا يُتوقع منه أكثر من أن يحلّل اللذات والآلام - أيضاً - ضمن الحدود الضيقة للحياة في هذا العالم.

٢. التنافر في المعيار

وتأسيساً على قاعدة أبيقور نفسه، بخصوص المعيار في ترجيح لذة على أخرى؛ نستطيع أن نأخذ عليه مأخذاً آخر. فلقد أوصى الناس باجتنب اللذات الطبيعية غير الضرورية؛ كلذّة الجنس، ومتعة أكل الأفضل، وشرب الأحسن، وما إلى ذلك، وبتحاشي اللذات غير الطبيعية وغير الضرورية؛ مثل: لذّة الجاه والمنزلة، والحال أنّه هو نفسه قد جعل المعيار في تحيّر اللذة طول مدّة الالتذاذ بها. لكنّه لربّما وجد في هذا الصنف (اللذات الطبيعية غير الضرورية، أو المتع غير الطبيعية وغير الضرورية) ممّا يكون طول مدّة الالتذاذ به أطول بكثير من اللذات الطبيعية الضرورية؛ فهناك من يمسك عن الأكل والشرب، مع حاجته الماسّة إلى الطعام والشراب؛ لأنّ اللذة التي يجنيها من الإنفاق والإيثار، أو التي يكسبها من نتائج ضبط النفس والإمساك تفوق لذّة الأكل والشرب بأضعاف. وثمة من يتجرّع الآلام الجسدية الجسيمة، بل ويضحّي بنفسه وبأقرب المقربين إليه مقدّماً حياته؛ لينعم بلذّة حفظ ماء وجهه، وصون كرامة أسرته. أفلا يمكن - تأسيساً على معيار طول مدّة الالتذاذ - ترجيح

هذه المتع - التي يصنّفها أبيقور في صنف اللذات الطبيعيّة غير الضروريّة، أو المتع غير الطبيعيّة وغير الضروريّة - على اللذة المتأنيّة من الأكل والشرب؟! فكثيرون هم على استعداد لغضّ البصر عن ألوان الأطعمة والأشربة في سبيل أن يكونوا أعزّة في أعين الآخرين، بل وقد يبلغون بذلك مقاماً. قد يجيب الأبيقوريون: نوافقكم الرأي على أنّ للجاه والشهرة وأمثالهما لذة؛ غير أنّ بلوغ هذه اللذة يتطلّب تجشّم آلام وعذابات لا تُعدّ ولا تُحصى، وهي إن وُزنت معها؛ لتبيّن أن نيل تلك اللذات لا يستحقّ مقاساة كلّ هذه الآلام. أو أنّ كمّاً هائلاً من المعاناة والآلام ينجم عن هذه اللذات عادة؛ فإن رغب امرؤ بتذوّق لذة الرئاسة فلا بدّ له من مقاساة آلام جسام، ومن التنازل عن ألوان المتع الجسديّة والروحيّة، وتحمل المشقّة والعذاب لسنين، ومناضلة الخصوم. ثمّ يتوجّب عليه، ما إن يبلغ مقصوده، أن يجهّز نفسه لسيل المحن والشدائد والمرارات العرّم. وسيعيش أبداً مرعوباً مضطرباً قلقاً، فغفلة بسيطة قد تُودي بكرسيّه. «إنّ المرء ليزيد من حُسّاده، وبالتالي من الراغبين في إيذائه، بالمقدار الذي يستحوذ به على السلطة. وحتى في حال إفلاته من المآسي الخارجيّة ستعذّر عليه طمأنينة البال في هذه الحال»^(١). ولهذا تحديداً؛ يوصي أبيقور بأن يعيش الإنسان مغموراً في منأى عن الحياة الاجتماعيّة؛ ليأمن عداوة الآخرين^(٢).

ونُجيب: إنّه وإن كانت الحال كذلك في الكثير من الأمثلة، لكنّها لا تتسم بالعموميّة. فما كلّ من طلب المركز والرئاسة تحتمّ عليه مقاساة آلام جمّة. فعلى أيّة

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 244-245.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ٢٤٥.

حال، أفهل ينبغي لمن تهيأ له المنصب والمقام دونها معاناة ومشقة أن يغض الطرف عن هذه اللذة؟ استناداً إلى قاعدة أبيقور نفسه في اصطفاء اللذات؛ فإنه لا يصح اجتناب مثل هذه اللذة، والحال أنه نفسه يصنّف هذا اللون من المتع في عداد اللذات غير الضرورية.

٣. عدم وضع الحلول لحالات التزاحم

كما قد شاهدنا، فإن معيار هذا المذهب في ترجيح لذة على أخرى؛ هو طول مدة الالتذاذ. وهنا ينطرح سؤال هو: لو تساوت لذتان أو أكثر، من حيث طول مدة الالتذاذ فما العمل؛ بمعنى: أي لذة يجب أن نُؤثر من بينها، ونختارها؟ فالإنسان - مثلاً - يستمتع بطلب العلم، وبالبقاء بين ظهرائي الأهل والأقارب على حدّ سواء. فإن توقّف تحصيل العلم على الهجرة عن الوطن، والنأي عن الأهل، فأَيّ اللذتين يرجح هنا؟ أيرجّح اللذة العقلية في طلب العلم وتحصيل المعرفة، أم المتعة النفسية المتأتية من إشباع الغرائز والعواطف العائلية؟

من الطبيعي أن يجيب أبيقور والأبيقوريون - هنا - بضرورة اصطفاء اللذة الأبدوم والأبقى ونبد الأخرى. لكن لو تساوت اللذتان عند هذا الشخص من هذه الناحية فماذا يصنع؟ وهنا بالذات يتّضح لنا ضعف هذا المذهب؛ إذ إنه لم يطرح أي معيارٍ في حال تزاخم اللذات. وبتعبير أدق: لا يملك الراغب في العمل، بهذا المذهب، تحديد واجبه الخُلقي، والعمل بموجبه لدى تزاخم اللذات المتساوية من حيث طول مدة الالتذاذ.

٤. إهمال خير الآخرين

النقص الآخر المأخوذ على هذه النظرية هو تأكيدها على اللذة الشخصية؛ أي: إنها لا تطرح معياراً معقولاً ومُتقناً لمواطن تعارض اللذة الشخصية، لفردٍ ما مع لذات فردٍ آخر، أو جماعةٍ أخرى. وتوضيح ذلك أنه: إذا توقّف تمتع شخص بلذة

على تألم شخص، أو أشخاص آخرين، أو حرمانهم من لذة أو لذات، فما العمل؟
 أكون علينا - أيضاً - أن نسعى لزيادة خيرنا والتمتع بلذاتنا الشخصية دونما التفات
 إلى الآخرين؟ أم يجب تقديم الآخرين على أنفسنا، والعمل بمقتضى الإحسان
 والإيثار؟ أينبغي في مثل هذه المواطن أن نُؤثر الآخرين على أنفسنا، أم أن نتخير
 الأثرة في كل مكانٍ وأن؟

يظهر أن ردّ الأبيقوريين على مثل هذه الأسئلة، هو أن علينا دوماً أن نتطلب
 خيرنا الشخصي. إذن لا بدّ - في هذه الحالة - أن ننظر إلى الكثير من ألوان الحيف،
 وأشكال الجريمة بنظرة الرضى والتأييد، أو - على أقلّ تقدير - أن نختم على جميع
 أنواع الظلم الممارس في سبيل توفير الاحتياجات واللذات الطبيعية الضرورية بختم
 الموافقة الأخلاقية؛ مُثنين على مُمارستها ومشجعين له! بمعنى: أنه لو توقّف توفير
 لقمة خبز على الإضرار بالآخر، أو حرمانه من هذه اللذة، فإنه ما كان لفعل كهذا
 أيّ قُبْح أو مثلية من الناحية الخلقية. وعلى كلّ، فإنّ من المتعذّر بحال، اعتماداً على
 هذا المذهب، أن نُدين أخلاقياً أيّ ظلم أو جورٍ أو جريمة. أو على الأقلّ فإنّ
 أشكال الحيف والجناية الضرورية لتأمين اللذات الطبيعية سوف لا تكون غير
 قبيحة من وجهة نظر الأخلاق فحسب، بل سيكون من الواجب استحسانها
 والتحريض عليها! ومن الغني عن التوضيح أن حُكماً ورأياً كهذا لا يمكن أن
 يكون موضع قبول أيّ عاقل؛ ذلك أن المشهور لدى عقلاء العالم كقيمة خلقية هو -
 على أقلّ تقدير - غير منحصر في الأمور الفردية والمتع الشخصية؛ فالكثير من المثل
 الأخلاقية لا يتحقّق إلّا على مستوى المجتمع، وفيما يتّصل بالآخرين، وإنّ من غير
 المقبول بحال أن نضيّق دائرة الأفعال الخلقية في حدود الأمور الفردية. فلا بدّ، على أية
 حال، من وضع الآخرين بعين الاعتبار. وهنا تحديداً يبرز التزاحم، أحياناً، بين لذة
 الفرد ومتعة فردٍ آخر أو أفراد آخرين، ولا بدّ - للتخير من بينهما - من أن نعرف المعيار
 لذلك، غير أن الأبيقورية لا تقدّم أيّ معيار، حتّى في هذا النمط من التزاحمات.

٥. تجاهل كيفية اللذات

العيب الآخر الذي يُعاب عليه هذا المذهب، هو أنّ معياره الوحيد في ترجيح لذة على أخرى هو طول مدة الالتذاد، في حين أنّه ما من إنسان إلّا ولمس في حياته مراراً أنّ بعض اللذات، وإن قصّرت مدّتها مقارنةً بأخواتها؛ فإنّها أكثر مطلوبةً للإنسان من معظم اللذات الأخرى الأدوم منها. فكلّنا قد لمس أنّ نصف ساعة من المتعة العارمة، تكون أحياناً محبّذة ومرغوبة أكثر من عدّة ساعات من المتعة الباهتة.

بعبارة أدق: فإنّ المعيار الوحيد لدى الأبيقوريين هو طول مدة التمتع باللذة، في حين أنّ كلّ امرئٍ يعلم بالوجدان: أنّ اللذات تتباين شدةً وضعفاً كذلك؛ ولهذا يتعيّن لدى وزن اللذات الالتفات إلى عنصر الشدة والضعف فيها، إلى جانب عنصر الزمن؛ وهذه من العيوب الكبيرة لهذا المذهب. على أنّنا حتّى وإن وافقنا نيابةً عن الأبيقوريين على ضرورة إدخال عنصر الشدة والضعف في المعادلة؛ فستنبثق أيضاً أسئلة لا يتسنّى - اعتماداً على المبادئ الأبيقورية - الإجابة عليها ببساطة؛ إذ لنا أن نتساءل، على سبيل المثال: ما معيار قياس هذه الشدة والضعف يا ترى؟ ومن الذي يتولّى وزن شدة اللذات وضعفها، قياساً ببعضها؟ هل الميزان في الاصطفاء هو الشخص نفسه، بما يحمل من رغبات وميول شخصية؟

من الجلي أنّه يستحيل تماماً، في هذه الحالة، تقديم معيار واحد ثابت للأخلاق والقيم الخلقية، وأنّه لا مندوحة من الإقرار بأنّ الأخلاق أمر نسبي ومتغيّر بالكامل؛ إذ من الممكن أن يرى شخصٌ لذةً أشدّ من غيرها فيجب عليها، بل وقد يعدّ شخصٌ، في زمنٍ ما، لذةً أشدّ من غيرها فيؤثّر عليها ثم، بتبدّل الأحوال والظروف في زمانٍ آخر، يرجّح الأخيرة على الأولى؛ معتبراً إياها أشدّ من نظيرتها. وعليه فإنّ هذا الكلام يستلزم الرضوخ للنسبية، بكلّ ما في الكلمة من معنى. إلى ذلك فإنّ من اللازم - أيضاً - الإجابة عن أسئلة من قبيل: متى يتعيّن على الإنسان أن يقيس التمتع ببعضها بحسب مقدار شدّتها وضعفها؟ هل المعيار هو مدة الالتذاد؟ أم إنّ ثمة معيار آخر؟ وعلى أيّة حال،

فإنَّ مجرد ضرورة قياس اللذائذ بعضها ببعض، من حيث الشدّة والضعف، لا يحلّ المعضلة، بل يجب طرح معيار علمي ومعقول لذلك.

اللذة من وجهة نظر المذهب الأخلاقي الإسلامي^(١)

بعد مناقشة ونقد مذهبيّ اللذة الأرسطوسي والأبيقوري؛ نرى من المناسب هنا أن نتناول، بمزيد من التفصيل والدقّة، مفهوم اللذة ومحلّها في النظام الأخلاقي الإسلامي.

الحقّ أنّنا سندرك، عبر نظرة إجمالية إلى كلّ من أفعالنا وميولنا ورغباتنا، بأنّ المحرّك والعامل الرئيس لها جميعاً؛ هو نيل اللذة واجتناب الألم والمعاناة. وهي قضية في منتهى الوضوح بالنسبة للمتّع الحسيّة. نعم، قد يُتصوّر أنّه لا يمكن إجراء هذا الحكم على نشاطات الإنسان وتصرفاته قاطبة؛ ذلك أنّ المحرّض والعامل الرئيس على إنجاز بعض الأعمال هو حكم العقل، أو أمر الله تبارك وتعالى، ولربّما بدا أنّه ما من لذة فيها على الإطلاق. لكنّنا إذا دقّقنا النظر جيّداً؛ لاكتشفنا أنّ إحساس اللذة هو الذي يدفعنا إلى القيام بالعمل، حتّى فيما يتّصل بهذه الممارسات؛ وهي لذة طاعة الله سبحانه، ومتعة نيل الثواب الأخروي، وما إلى ذلك. بل ولو ضحّى المرء ببلذاته ومتعه في سبيل الآخرين، وقاسى من أجل رفاهيتهم وتوفير السعادة لهم ألوان المحن والآلام، بل وبذل روحه في هذا الطريق؛ فإنّ المحرّك الأساسي له هو اللذة التي سيبلغها من وراء ذلك، نتيجة هذه التضحيات وذلك الإيثار. بل حتّى المتحرّ فإنّه يفتّش - في واقع الأمر - عن متعة خياليّة وهميّة. والتوضيح هو أنّ الذي يُقدّم

(١) استوحي هذا القسم أكثر ما استوحي من كتابي: مصباح يزدي، محمّد تقي، خودشناسى براى خودسازى [معرفة الذات لبنائها من جديد]: ص ٣٣ - ٣٨. مصباح يزدي، محمّد تقي، به سوى خودسازى [نحو بناء الذات]، تدوين: سبحاني، كريم: ص ٧٩ - ٩٦.

على الانتحار إنما يعتزم - في الحقيقة - التحرر من منغصات الحياة، والخلاص من مشاكلها؛ إذن فالحقيقة أنّ شخصاً كهذا إنما يلهث وراء راحة وطمأنينة موهومة، يظنّ أنّه سينالها ويتمتع بها بعد الموت.

وعليه ففي وسعنا القبول بمبدأ أنّ المحرك الأساسي للإنسان، في جميع أفعاله وتصرفاته، هو تحصيل اللذة ونبذ الألم، سواء منهما الديني أو الأخروي، وسواء منهما المادي أو المعنوي. وحتى فيما يرتبط بمن انتهى من البشر إلى أعلى درجات الكمال والإنسانية، من أمثال أنبياء الله وأوليائه، فإنّ لنا - أيضاً - أن ندعي أنّ المحرّض لنشاطاتهم هو الوصول إلى اللذة، بمن فيهم ذلك الذي يخاطب ربّه بالقول: «إِلَهِي عَرَّفْتَنِي نَفْسَكَ؛ فَاسْتَغْنَيْتُ بِهَا عَنْ جَمِيعِ خَلْقِكَ. وَعَزَّتْكَ وَجَلَالِكَ لَوْ كَانَ رِضَاكَ فِي أَنْ أَقْطَعَ إِزْبًا إِزْبًا، وَأَقْتَلَ سَبْعِينَ قَتْلَةً بِأَشَدِّ مَا يُقْتَلُ بِهِ النَّاسُ؛ لَكَانَ رِضَاكَ أَحَبَّ إِلَيَّ...»^(١). فمع أنّه لا يسعى وراء لذة بعينها، لكنّه هو الآخر يلتذّ - نوعاً ما - برضى الله وسروره، بل ويرى أنّه ليس أرقى اللذات أصالةً غير هذه. والحقّ أنّ ذروة كمال الإنسان هي في نبذه كلّ ما هو غير أصيل من اللذات، بل وعدم السعي للوصول إلى لذة التنعم بآلاء الله، وأن يكتفي بطلب اللذة التي تُستحصل في ظلّ رضى بارئه عزّ وجلّ.

وعلى أية حال فإنّ كلّ امرئ، إذا فتش في أعماقه، سيجد نفسه بالفطرة طالباً للذة والمتعة والراحة، ومجنباً للألم والمعاناة والانزعاج. وإنّ الجهود اليومية لكلّ إنسان تصبّ دوماً في تحصيل مُتّع أكثر وأقوى وأدوم، وتفادي الآلام والعذابات والمنغصات، أو خفضها على الأقلّ. فإنّ تراحمت اللذات والآلام فيما بينها؛ حكمت فطرة الإنسان بتحمّل قليل الألم، وضئيل المعاناة؛ لتحاشي آلام ومنغصات أضخم،

(١) نوري، حسين بن محمد تقي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق وتصحيح: مؤسسة آل

والتضحية بمتعة أضال وأضيق في سبيل لذة أكبر وأبقى. كما أن الاصطبار على الألم الطفيف من أجل لذة عظيمة باقية، والتغاضي عن متعة باهتة في سبيل الخلاص من ألم كبير؛ هو مقتضى العقل والفطرة البشريين، وإن جميع الأفعال العقلانية إنما تُنجز وفق هذه الحسابات. أمّا ما يشاهد بين البشر من اختلاف في التعاطي مع بعض اللذات والآلام إيثاراً واجتناباً؛ فيرجع إلى الاختلاف في التعيين، والخطأ في التحليل، وعوامل أخرى.

ومحصلة الكلام: فإن اللذة - من جهة - هي الدافع والمحفز في حياة كل إنسان لممارسته نشاطاً، أو جهداً ما، وهي - من جهة ثانية - ثمرة لنشاطات الإنسان وجهوده اليومية. ولأنها الدافع؛ فهي العلة الغائية للسلوك، والعلة الغائية مقدّمة من حيث التصوّر على المعلول، أمّا من حيث التحقق الخارجي فمؤخّرة عن المعلول؛ وهي النتيجة والثمرة المترتبة على نشاطات الإنسان وأعماله.

الصلة بين اللذة والكمال الحقيقي

الكمال الحقيقي للإنسان هو آخر مرتبة وجودية، وأعلى كمال يملك الإنسان الاستعداد لبلوغه، أمّا الكمالات الأخرى، فإن أعانتها على الوصول إلى كماله الحقيقي؛ فتعدّ جميعاً كمالات آلية ونسبية. وعليه فإن المراد الأصلي للإنسان هو ذاك الكمال الحقيقي الذي له قيمة ذاتية، أمّا مطلوبة الأمور الأخرى فهي مطلوبة فرعية وتمهيدية. وإن اللذة التي يطلبها الإنسان أصالة؛ هي تلك التي يذوقها بنيله الكمال الحقيقي، أمّا سائر اللذات فذات طابع تمهيدي؛ ذلك أن اللذة الأصيلة هي التي تُنال ببلوغ المراد الأصيل.

ومن هنا، فإن معرفة الكمال الحقيقي؛ تستلزم معرفة اللذيد الأصيل، والعكس صحيح؛ فإن معرفة اللذيد الأصيل تستلزم معرفة الكمال الحقيقي. ولأن اللذيد الأصيل يحظى بأرقى لذة يمكن بلوغها؛ فإن معرفته ملازمة لمعرفة ذلك الشيء

القادر على أن يهب المرء أعظم اللذات وأرقاها وأبقاها. وعليه فإن عرفنا ألدَّ المخلوقات؛ فسنعرف - أيضاً - اللذيد الأصيل، والكمال الحقيقي للإنسان.

وإذا امتلك الإنسان ما يلائمه؛ استمتع به، أمّا إذا ملَّك ما لا يلائم أو يناسب وجوده؛ فسيئاً له منه. فتألّم الإنسان من ظاهرة ما؛ دليلٌ على أنّها لا تلائم وجوده، ولا تجانسُه، وأنّها مضرّة له، وتُعيقه عن بلوغ الكمال، وتُوقفه عن التحرك والنمو. لكنّه إذا أصاب لذّة حقيقيّة، في المقابل، فهذا يعني أنّ وجوده أصبح أكثر خصوبة. وحتىّ إذا نشأت لذّته عن صورة خياليّة؛ فمعناه أنّ هذه الصورة تنسجم مع مخيلته؛ ولذا فإنّه يستمتع حتّى بامتلاك هذه الصورة الخياليّة. فاللذّة إذن مقترنة دوماً بظهور أمر يتلاءم مع وجود الإنسان. وهذا الأمر الباعث على اللذّة، الذي هو أمر وجودي، يُدعى (الكمال). فالكمال هو مرتبة من الوجود متناسبة مع هذا المخلوق، وهي تؤدّي إلى جعل وجوده أكثر خصوبة، فإن حصل الأخير على شيء يتناسب مع وجوده؛ التذّب به. فالكمال إذن هو قرين إدراك اللذّة. فإذا تغلّبت اللذّة على الألم والانزعاج، واستمرّت؛ سُمّيت (سعادة). ومن ثمّ ف(السعيد) هو الذي تتوفر له أسباب اللذّة على نحوٍ موصول. وإنّ السعادة والكمال متلازمان. فإن اكتسب المرء شيئاً متجانساً معه؛ (كَمُل)، فإن التذّب بهذا التجانس وكانت لذّته دائمة؛ صار (سعيداً). وفي وسعنا القول - اعتماداً على هذا التوضيح -: إنّ معيار القيمة الأخلاقيّة هو السعادة، واللذّة، والكمال. فالكمال والسعادة إذن يطلبهما الإنسان بالفطرة، ويستحيل أن تجد عاقلاً لا يطلب السعادة^(١).

(١) أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، پیش نیازهای مدیریت اسلامی [المتطلبات التمهيدية للإدارة

ماهية اللذة

طُرِحَتْ حول حقيقة اللذة من قِبَل المفكرين والفلاسفة الإسلاميين (١) والغربيين (٢) آراءٌ شتى، وفي وسع القارئ الرجوع إلى المؤلفات ذات الصلة للاطلاع على هذه الآراء. وسنكتفي في هذا الباب بطرح النظرية التي تحظى بقبولنا، دون تناول الآراء المذكورة بالنقل والنقد.

إنَّ ما نجده في أنفسنا، ونعبر عنه باللذة هو: عبارة عن حالة إدراكية تحصل لنا لدى ظفرنا بأمر مرغوبة، لكن بشرط:

أولاً: أن تكون فينا القوة المتناسبة مع إدراك هذا الشيء. فمن الواضح أن كل لذة تتناسب مع قوة خاصة. على سبيل المثال: اللذة التي نشعر بها لدى سماعنا صوتاً عذباً؛ تُدرك عن طريق قوة السمع، وهي متناسبة مع قوة السمع فينا، وليس قوة البصر، أو الذوق، وأمثالهما. ولذا فإنَّ الفاقد لإحدى هذه القوى؛ سيُحرَم اللذة الحاصلة بسبب هذه القوة؛ فالفاقد لقوة الذوق سوف لا يلتذ بتذوق الطعام اللذيذ.

ثانياً: أن نرى هذا الشيء مطلوباً بالنسبة لنا، وأنَّه يناسب طباعنا وينسجم معها.

ثالثاً: أن تتوفر الشروط المُعدَّة لهذا الإدراك، ويكون الشيء في متناول أيدينا. فمن أجل التمتع بمنظر خلّاب - مثلاً - فإنَّه، مضافاً إلى امتلاكنا قوة البصر ووجود المنظر نفسه، لا بدَّ لباقي الظروف - من وجود الضوء الكافي، وسائر التفاعلات الكيميائية والفلسجية - أن تتوفر أيضاً.

(١) أنظر: الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤، ص ١١٧ -

١٤٤، و: ج ٩، ص ١٢١ - ١٢٥.

(2) Feldman, Fred, "Hedonism", in Encyclopedia of Ethics: V. 2, p. 663.

رابعاً: أن يوجد هذا الشيء في حيز وعينا وإدراكنا، وإلا فحتى لو كان الشيء مطلوباً في الواقع، لكننا غير ملتفتين للعثور عليه؛ ففي جميع هذه الحالات سوف لا تحصل لنا لذة من العثور عليه.

ومن ثم فإن حصول اللذة يتوقف - مضافاً إلى وجود ذات الملتذ والشيء اللذيذ - على امتلاك قوة إدراكية خاصة، يتسنى بها إدراك العثور على المطلوب، كما يتوقف على معرفة مطلوبة ذلك الشيء والالتفات إلى حصوله.

الملاحظة الأخرى، التي تسترعي الانتباه، هي: أن اللذة أمر تشكيكي له مراتب مختلفة، يعتمد اختلافها على ثلاثة أشياء؛ الأول: شدة القوة الإدراكية وضعفها، والثاني: مقدار مطلوبة الشيء، والثالث: مستوى التفات الإنسان إلى هذا الشيء المطلوب.

توضيح: قد يكون التذاذ شخص بتناول طعام لذيذ أكبر من التذاذ آخر جرّاء تناول الطعام ذاته؛ لأن حاسة ذوق الأول أقوى وأسلم من الثاني. أو قد يكون التذاذ شخص بتناوله طعاماً أعظم من التذاذ بتناول طعام آخر؛ لأن الطعام الأول أكثر مطلوبة له من الثاني. أو أن اللذة التي يشعر بها شخص من تناول طعام معين، قد تكون في حال التفاته الكامل، أكبر من اللذة التي يحسها نفس الشخص من تناول نفس الطعام، إذا تناوله مُشَتَّ البال مشغول الفكر بأمر آخر.

هذا وإن مقدار استمرار اللذة وبقائها - هو الآخر - يعتمد كلياً على مقدار استمرار وبقاء شروط تحققها. بناءً على هذا فإن اللذة المفترضة ستزول بفناء ذات الملتذ، أو الشيء اللذيذ، أو بتبدل حالة مطلوبيته، أو بتغير اعتقاد الشخص، أو بانقطاع التفاته إليه.

متعلق لذة الإنسان

كل إنسان يلتذ بوجوده، بل لأن ذاته أحب إليه من أي شيء آخر، فإن متعته

بسبب مشاهدة نفسه، ولكونها مطلوبة؛ تفوق كل متعة. بل إن اللذات جميعاً - في الحقيقة - شعاع من اللذة التي يصيبها من نفسه؛ ذلك أن تلك اللذات قد حصلت له جرّاء بلوغه شأنًا من شؤونه، وكما لا من كمالاته. على أن من شروط تحقّق اللذة، كما قد أسلفنا، الالتفات إلى الشيء اللذيذ. ولذا فإنّ عدم التذاذ ببعض الناس بذواتهم؛ يرجع إلى كونهم غير ملتفتين إليها، ومتى ما التفت المرء إلى نفسه التفتاتاً كاملاً، بسبب عوامل خارجيّة؛ كوقوع خطر محقق، أو في إثر التمرين وتركيز الإدراك، فانصرف ذهنه عن باقي الأشياء؛ فإنّه سيلتذّ أيّما لذّة.

تأسيساً على ذلك، فإنّ المتعة التي يحسّها الإنسان هي إمّا بسبب وجوده، أو جرّاء كماله، أو نتيجة الأشياء المحتاج إليها والتي تربطه بها - بنحو من الأنحاء - آصرة وجوديّة. وعليه، فإن استطاع أن يرى وجوده مرتبطاً بوجود تنتهي إليه كلّ الأواصر والتعلّقات، وأنّ اتصاله به يُغنيه عن كلّ التعلّقات الأخرى؛ فإنّه سيلبغ أسمى اللذات. فإن رأى أنّ وجوده هو عين الارتباط والتعلّق بهذا الوجود، ولم يشاهد لنفسه أي: استقلال منه؛ فسيلتذّ بهذا الوجود لذّةً مستقلّة.

والنتيجة هي: أن المطلوب الحقيقي للإنسان، والذي يستمتع به أقصى استمتاع، هو الوجود الذي يتقوّم به وجود الإنسان، وهو عين الارتباط والتعلّق به، وأنّ اللذة الأصيلة إنّما تتحقّق في مشاهدة اتصال نفسه بهذا الوجود، أو في رؤية نفسه في حال كونها متعلّقة قائمة به، وفي الحقيقة في مشاهدة شعاع جمال الله تبارك وتعالى وجلاله.

والخلاصة: فإنّه إذا احترم كلّ إنسان القيم الأخلاقيّة؛ فإنّه، مضافاً إلى انتفاعه باللذات المادّيّة، ستُستحدث له لذات أخرى لا تقارَن بسائر اللذات، لكنّها لذات على آية حال. «وعليه فإنّ في وسعنا القول: إنّ إحدى معايير القيمة في الإسلام هي اللذة، لكن... اللذة التي هي معيار القيمة، من وجهة نظر الإسلام، تختلف عمّا

يقول به المتعيون. فاللذة الأولى، أولاً: أبدية. ثانياً: هي عرفانية ومعنوية، وليست حسية وخيالية. فاللذة المانحة للقيمة والأصيلة هي: تلك العلاقة التي تربط الإنسان مع محبوبه، ومحبوب الوجود: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...﴾^(١)، فالعلاقة المتبادلة بين الخلق والله تعالى هي العلاقة القيمة. ومن ناحية أخرى فإن هذه (اللذة) متلازمة مع (كمال) الإنسان. فإن استوعب معنى الكمال أفضل استيعاب، وعُرفت مصاديقه، وتم تحليل اللذة والسعادة؛ فستثبت حينئذٍ الملازمة بينهما^(٢).

(١) المائدة: آية ٥٤.

(٢) مصباح يزدي، محمد تقي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی [المتطلبات التمهيدية للإدارة الإسلامية]،

تحقيق: متقي فر، غلامرضا: ص ٢٠١.

الفصل الثاني : مذهب المنفعة

شأن نظريّات اللذة، ينتمي هذا المذهب - هو الآخر - إلى المذاهب الطبيعيّة؛ وهو - في الواقع - صورة مُعدّلة ومنقّحة عن الأبيقوريّة. فمذهب المنفعة - في الحقيقة - يقرُّ مبادئ نظريّة اللذة الأبيقوريّة وقواعدها، لكنه يحرص - في الوقت ذاته - على تهذيبها من عيوبها ونقائصها. فالمأخذ الأساسي على نظريّة أبيقور الأخلاقيّة من وجهة نظر النفعيّين، هو أنّ الأبيقوريين كانوا فرديّين لم يُولوا خيرَ المجتمع ولذته أيّ أهميّة، والحال أنّ التنكّر لمنفعة الآخرين متعذّر. فمن غير الممكن بحال الحديث عن حياة ممتعة، ملؤها السكينة والطمأنينة، دون وضع خير الآخرين في الحسبان. فطبيعة الإنسان تقتضي أن يعيش حياةً اجتماعيّة، وإنّ هذه الأخيرة تربط مصائر أفراد المجتمع جميعاً ربطاً وثيقاً. وعليه فحتّى لو جعلنا اللذة الفرديّة هي الأصل؛ فلا بدّ - إلى جانب المتع الشخصية - من وضع منافع الآخرين ولذاتهم في نظر الاعتبار؛ ذلك أنّه إذا عاش المجتمع عيشةً مزعزعةً قلقاً ولم يجد أفرادُه فيه الأمنَ والسلامَ؛ فسنسلب نحن - أيضاً - هذا الأمن والسلام، أو - على الأقل - سوف لا نستطيع صيانة أمننا وسلامنا ومنافعنا بشكل فرديٍّ لمُدّة طويلة من الزمن.

وكما هو الحال بالنسبة للمُتعيّة، فلقد تمّ تقرير صور شديدة الاختلاف والتباين لمذهب المنفعة؛ حتى ليصعب بيان وجه جامع وقاسم مشترك لها جميعاً. غير أنّه يسعُنَا القول: إنّ المنفعيّة نظريّة تقول: بأنّ المعيار النهائي الوحيد للصواب، والخطأ، والإلزام الخلقي هو مبدأ المنفعة والربح. وفي المراد من مبدأ المنفعة؛ يمكننا القول أيضاً: إنّّه لا بدّ دوماً من وضع منفعة الجماعة في نظر الاعتبار، لدى كلّ سلوكٍ أخلاقيٍّ نقوم به. أو

بعبارة أخرى: إنَّ المراد من مبدأ المنفعة هو: أنَّ علينا، في جميع أعمالنا، أن نسعى لتحقيق أقصى درجة ممكنة من غلبة الخير على الشرِّ، (أو أدنى درجة ممكنة من غلبة الشرِّ على الخير) في العالم أجمع، (أو على الأقلِّ في مجتمعتنا نحن)^(١).

أنواع النظريات النفعية

كما ذكرنا فقد تمَّ تقرير نظرية المنفعة في صور شتى، وبُحِثت هذه التقريرات في أطُرٍ مختلفة، وعناوين متنوّعة، نذكر منها: نفعيّة الفعل، والنفعيّة الكليّة، ونفعيّة القاعدة^(٢).

أ. نفعيّة الفعل^(٣)

يعتقد نفعيُّو الفعل أنَّ علينا دائماً، أو حيثما أمكن، أن نلجأ إلى مبدأ المنفعة مباشرة في تعيين صواب الأمور، أو إلزاميّتها. وبصيغة أخرى: إنَّ علينا في كلّ موطن أن نحدّد واجبنا من خلال التأمّل في أنّه أيّ الأفعال التي أمامنا تؤدّي حتماً، أو احتمالاً، إلى أقصى درجة من غلبة الخير على الشرِّ في العالم؟ فمن أجل تعيين حكمنا الأخلاقي؛ علينا دوماً، وفي كلّ آن ولدى كلّ قضية نواجهها، أن نسأل أنفسنا: «ما تأثير عملي هذا، وفي هذا الظرف على سيادة الخير بشكل عام على الشرِّ؟» وليس أن نسأل: «ما تأثير هذا النمط من العمل، من أيّ شخص في ظروف كهذه، على سيادة الخير بشكل عامّ على الشرِّ؟»

فنفعيّة الفعل لا تسمح بتطبيق أيّ قاعدة، أو الإفادة من أيّ تعميم ممّا مضى من

(١) أنظر: Frankena, William K., Ethics: p. 34.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ٣٥ - ٤٣.

(3) Act-utilitariansim.

التجارب، بل تصرّ على أن نعمل في كلّ مرّة، وعلى انفراد، على تقصّي ما لكلّ عملٍ يواجهنا من آثار ونتائج على الرفاهية العامّة ومنفعة الأكثرية. فلو عزمْتُ - مثلاً - على عبور الشارع، أو نقض عهد أو عقد فعليّ، أن أضع في حسابي كلّ ما سترتب، أو يُحتمل أن يترتب، على عملي هذا من نتائج وتبعات، مباشرة أو غير مباشرة، على الآخرين.

لكن من الواضح أنّ هذا ليس أمراً عملياً، وأنّه لا مفرّ لنا من شكل من أشكال القواعد التي تُنظّم سلوكنا في الأمور الخاصّة والجزئية وفقاً لها. وعلى أيّة حال فقد وُوجه هذا الرأي في محله بانتقادات أكثر جدّيّة ودقّة من قبَل طائفة من فلاسفة الأخلاق، سنغصّ الطرف عن ذكرها^(١).

ويصنّف مذهب منفعة جيريمي بنتام في هذا النوع من النفعيّة. كما عُرِف عن جون سمارت^(٢) (١٩٢٠ - ٢٠١٢م)، وجوزيف فليتشير^(٣) (١٩٠٥ - ١٩٩١م)، وهما من فلاسفة أخلاق الغرب، أنّهما من المدافعين المعاصرين عن هذا النمط من النفعيّة أيضاً^(٤).

ب. النفعيّة الكلّيّة

يُعرف النمط الثاني من مذهب المنفعة بالنفعيّة الكلّيّة^(٥)؛ ويذهب دعاة هذا النمط من النفعيّة إلى أنّه ليس من الضروري أن نطرح في كلّ حالٍ، ومع كلّ فعلٍ

(١) أنظر: Frankena, William K., Ethics: p. 36-37؛ و: Ewing, A. C., Ethics: p. 41.

(2) John Jamieson Carswell Smart (J. J. C. Smart).

(3) Joseph Fletcher.

(4) Frankena, William K., Ethics: p. 36.

(5) General utilitarianism.

نزع القيام به السؤال التالي: «ما تأثير عملي هذا - وفي هذا الظرف - على سيادة الخير بشكل عام على الشر؟» وفيما إذا كان العمل سيؤدي إلى منفعة الأكثرية والخير العام. وبتعبير آخر: لا ينبغي التساؤل: «لو فعلت أنا الآن كذا وكذا فماذا سيحصل؟» بل لا بدّ من التساؤل: «لو أراد أي فرد في مثل هذه المواقف أن يقوم بكذا وكذا، فماذا سيحصل؟»

الفكرة التي تقوم النفعية الكلية عليها هي: أنه إذا كان القيام بعمل ما في ظرف معين من قبل شخص ما صواباً؛ فإن القيام به لكل من يخضع للظروف ذاتها صواب أيضاً. واستناداً إلى هذا النوع من النفعية فقد تكون في عمل ما، في ظرف معين، بالنسبة لشخص الفاعل أقصى غلبة للخير على الشر، لكن الذي ينبغي أن يشكل المعيار في التقييم الأخلاقي - هنا - هو أنه ما التبعات التي ستنتج، فيما لو أراد الجميع في مثل هذا الظرف القيام بالعمل ذاته؟ ستكون النتيجة هي أقصى سيادة للخير على الشر أيضاً، أم أن المحصلة الكلية له ستكون غلبة الشر على الخير؟ ومن باب المثال: فإنه قد تكون السرقة من شخص ثري بالنسبة لإنسان فقير لإشباع بطون أطفاله الجوعاً أمراً حسناً؛ أي: إنه ينطوي بالنسبة له على أقصى غلبة للخير على الشر، لكنه لا يجوز أن يسرق؛ لأن تبعات اجتماعية غير محبذة ستنتج فيما لو بادر جميع الفقراء إلى سرقة الأغنياء.

ج. نفعية القاعدة

النمط الثالث من مذهب المنفعة هو نفعية القاعدة^(١)؛ ويؤكد هذا النمط من النفعية - كما يظهر من تسميتها - على الدور المحوري الذي تضطلع به القواعد في

(1) Rule-utilitarianism.

تعيين المعيار والهدف من الأحكام والقضايا الخلقية، وهو يرى أنّ علينا باستمرار أن نحاول التمسك بالقواعد الأخلاقية؛ لتحديد ما ينبغي فعله في الأمور الجزئية. على أنّ السبيل التي يطرحها لتعيين القواعد هي أن نرى: أيّ القواعد توفرّ الحظّ الأوفر من الخير العام بالنسبة لكلّ شخص؟ أي: ليس من الواجب علينا النظر في أنّه ما (العمل) الذي يستبطن أقصى خير وأكبر فائدة، بل أن نتساءل باستمرار عن أنّه ما (القاعدة) التي تحمل أكبر منفعة. ومن هنا فإنّه يجب توظيف مبدأ المنفعة؛ لتعيين القواعد الأخلاقية، لا لتحديد الأمثلة الجزئية. فمبدأ المنفعة هو المعيار النهائي للتقييم الأخلاقي، لكن لا بدّ من التمسك به على مستوى القواعد، وليس على صعيد الأحكام والتقييمات الجزئية. بل يتعيّن لأيّ عملية اختيار، أو استعاضة، أو إعادة نظر بالنسبة للقواعد أن تتمّ استناداً إلى مقدار ما في القاعدة من المنفعة العامة.

نُسب هذا النمط من النفعيّة إلى جون ستيوارت مل^(١). هذا وقيل: إنّ فلاسفة مثل جورج باركلي^(٢) (١٦٨٥ - ١٧٥٣م)، وريتشارد ب. برانت^(٣) (١٩١٠ - ١٩٩٧م) كانوا - أيضاً - قد دافعوا عن هذا الرأي^(٤).

قراءة مذهب المنفعة

دراسة هذه الآراء رأياً رأياً، وبالتفصيل، والتعريف بأصحابها؛ يتطلّب منّا مجالاً واسعاً، ويستغرق وقتاً طويلاً؛ ولذا سنحجم في هذا المجال الضيق عن

(1) Frankena, William K., Ethics: p. 39.

(2) George Berkeley (Bishop Berkeley).

(3) Richard B. Brandt.

(٤) أنظر: Frankena, William K., Ethics: p. 39.

الخوض في هذه القضية المهمة، وسنركز بحثنا على بيان ونقد آراء اثنين من أشهر المنظرين المدافعين عن هذه النظرية، وهما: جيريمي بنتام، وجون ستيوارت مل. لكن نرى من الأنسب أولاً أن نطرح قراءة جورج إدوارد مور لهذه النظرية. وحرى بالذكر أن مور نفسه يرفض هذه النظرية لكنه، مع ذلك، يقدم تقريراً دقيقاً ورائعاً عنها^(١).

يستهل مور بيانه بالقول: المبدأ الأساسي الذي يُقرّه النفعيون، شأن أغلب النظريات الأخلاقية، هو أن للبشر جميعاً قدرة تخير فعل ما، من بين أفعال شتى. وبتعبير آخر: فإنهم يختارون في ما يقومون به من أفعال، وقادرون على إنجاز أي فعل يحبونه. هذا وإن وجدت أفعال أخرى هم عاجزون عن الإتيان بها، حتى إن اختاروها؛ أي: إنَّها خارجة عن نطاق قدرة البشر واختيارهم.

ومع قبول هذا المبدأ تفتش النفعية عن أجوبة للتساؤلات القائلة: أيمن العثور في الأفعال الإرادية الصائبة (الواجبة أو الصحيحة) - بغض النظر عن صوابها - على خصيصية تتعلق بجميع الأفعال الإرادية الصائبة، دون أن تتعلق بأي فعل سواها؟ وهل يستطيع العثور في الأفعال الإرادية الخاطئة (المحظورة أو غير الصحيحة) - بغض النظر عن خطئها - على ميزة تتعلق بالأفعال الإرادية الخاطئة قاطبة، ولا تتعلق بأي فعل عداها؟

وتزعم النفعية أن بالإمكان تصنيف جميع الأفعال الإرادية بدرجات متفاوتة؛ استناداً على مقدار ما ينجم عنها من لذة أو ألم. ولتعيين مقدار ما يثمر عن فعل ما، من لذة أو ألم؛ لا بد أن نضع في الحسبان جميع نتائجه وتبعاته القريبة والبعيدة،

(١) للوقوف أطول على قراءة مور أنظر: Moore, G. E., Ethics: Chap. I&II.

والمباشرة وغير المباشرة. كما يتعيّن أن نأخذ بعين الاعتبار مقدار التذاذ، أو تألم جميع المخلوقات؛ التي تصيب من فعلنا هذا لذة أو ألماً. إذن ليس أن ندخل أنفسنا وأبناء جلدتنا في حساباتنا فحسب، بل كلّ كائن حيٍّ آخر قد يحظى، بسبب فعلنا هذا، ولو بشكل غير مباشر، بمتعة أو يعاني ألماً، لا بل كلّ مخلوق من مخلوقات عالم الوجود من الممكن أن يتأثر بنتائج هذا الفعل. فبعض الناس - على سبيل المثال - يعتقد أنّه ثمة إله، أو أرواح مجرّدة، لربّما تلتذّ أو تتألم جرّاء أعمالنا. فمن أجل معرفة مجموع ما ينتج عن فعلٍ ما، من لذة وألم فإنّه لا ينبغي أن نضع في الحسبان أشكال اللذة والألم التي يُتحف هذا الفعل بها البشر والكائنات الحيّة على وجه الأرض فحسب، بل ما قد يتسبّب به من لذّات أو آلام لله تعالى، أو الأرواح المجرّدة أيضاً.

ومن هنا، فإن أردنا تقييم فعلٍ ما؛ فإننا سنحصل، عقلياً، على واحدة من الحالات الستّ التالية:

١. نجمَ عن الفعل - بعد تقصّي جميع نتائجه - مقدارٌ من اللذة، ولم ينجم عنه أيُّ ألم.

٢. نتجت عنه لذة وألم أيضاً، لكن مجموع ما نتج عنه من اللذة أكثر من مجموع الألم.

٣. أثمرَ عن ألم فقط، ولم يُثمر عن أيّ لذة.

٤. أدّى إلى ألم ولذة معاً، بيد أنّ مجموع ما أدى إليه من الألم يفوق مجموع اللذة.

٥. لم ينجم عنه لا لذة ولا ألم قط.

٦. كان مجموع اللذة والألم الناتجين عنه متساوياً.

والآن إن أردنا - اعتماداً على هذه الاحتمالات الستّ - رسم جدول لمراتب اللذة؛ فلا بدّ أن نضع في أعلى حقلٍ منه الأفعال التي تمنح أقصى زيادةٍ للذة على الألم؛ لننتهي إلى الأفعال التي لا ينجم عنها أيّ زيادةٍ للذة على الألم، ولا أيّ زيادةٍ

للألم على اللذة. ومن ثم نشرع ثانية من الأفعال التي تُنتج أقل زيادة للألم على اللذة، ثم تُتبعها بتلك التي تتعاضد فيها زيادة الألم على اللذة تدريجياً؛ حتى نصل في أدنى حقل من الجدول إلى فعل تكون فيه زيادة الألم على اللذة في حدها الأقصى.

العمود الأول	العمود الثاني
١. لذة فقط	١. لا لذة ولا ألم
٢. زيادة اللذة على الألم	٢. تساوي اللذة والألم
٣. تساوي اللذة والألم	٣. زيادة الألم على اللذة
٤. لا لذة ولا ألم	٤. ألم فقط

المبدأ الذي نُظّم الجدول أعلاه على أساسه، هو أنّ كلّ فعل يُثمر عن زيادة ما للذة على الألم؛ يستقرّ في الجدول دائماً فوق الفعل الذي تكون زيادة اللذة على الألم فيه أقل، أو الذي لا ينجم عنه زيادة للذة على الألم، ولا زيادة للألم على اللذة، أو الذي يؤدي إلى بعض الزيادة للألم على اللذة. كما أنّ الفعل الذي لا ينجم عنه أيّ زيادة للذة على الألم ولا أيّ زيادة للألم على اللذة؛ سيكون باستمرار فوق كلّ فعل يتسبّب في بعض الزيادة للألم على اللذة. وأيضاً كلّ فعل ينجم عنه زيادة ما للألم على اللذة؛ يكون على الدوام أعلى الفعل الذي يقود إلى زيادة أكبر للألم على اللذة.

وعندما نقول: إنّ فعلاً ما يقود إلى لذة أكبر من الثاني؛ فالمقصود أنّ بين الفعلين واحدة من النسب الخمس التالية:

١. إذا تسبّب كلاهما بشيء من زيادة اللذة على الألم كانت هذه الزيادة في الأوّل أكبر.

٢. إذا أدّى الأوّل إلى قليل من زيادة اللذة على الألم؛ لم يؤدّ الثاني لا إلى زيادة للذة على الألم، ولا إلى زيادة للألم على اللذة.

٣. إذا نجم عن الأوّل بعض الزيادة للذة على الألم؛ نجم عن الثاني بعض الزيادة للألم على اللذة.

٤. إذا لم يتسبب الأوّل لا بزيادة للذة على الألم ولا العكس؛ تسبّب الثاني ببعض الزيادة للألم على اللذة.

٥. إذا أنتج كلاهما بعض الزيادة للألم على اللذة؛ كان مقدار هذه الزيادة في الأوّل أقل.

إلى هنا نستطيع وباختصار أن نطرح أوّل مبدأ لنظرية المنفعة؛ وهو: أنّ الفعل الإرادي لا يكون صائباً، ولا يتعيّن الإتيان به، إلّا إذا لم يتهيأ للفاعل في تلك الظروف فعلٌ إراديٌّ ممكن آخر في مقدوره أن يُثمر عن لذة أكبر. ففي أيّ حالة أخرى سيكون الفعل خاطئاً.

يُذكر أن نطاق هذه النظرية يتّسع للماضي، والحاضر، والمستقبل معاً، ويشمل الأفعال الممكنة الوقوع، وتلك المحقّقة الوقوع أيضاً. ونقول توضيحاً: هذه النظرية تحكم على جميع الأفعال التي كانت ممكنة في الماضي فتقول: لم تكن تلك الأفعال صائبة إلّا إذا كانت تُنتج أعظم قدر من اللذة لأكبر عدد من الناس. كما تقول في كافّة الأفعال الإرادية الواقعية التي كانت قد وقعت في الماضي: إنّها ما كانت صائبة إلّا لأنّها كانت توفر أعظم لذة لأكثر البشر. وكذا تصرّح بالنسبة لجميع الأفعال الإرادية التي ستكون (ممكّنة) في المستقبل بأنّها لن تكون صائبة؛ إلّا إذا وفّرت أشدّ اللذة للأكثرية. وكذلك بالنسبة لجميع الأفعال التي ستحصل (واقعا)، فإنّها تقول: إنّها إذا هيأت أعظم لذة لأكبر عدد من البشر؛ فستكون صائبة.

فبالنسبة للفعل الإرادي الذي قد حصل واقعاً، أو كان حصوله في الماضي ممكناً، لو أردنا أن نحدّد فيما إذا كان صائباً أم لا، فحسبنا أن نسأل: أكان بإمكان الفاعل في الظروف محطّ البحث أن يقوم - عوضاً عنه - بفعلٍ آخر فيه لذة أكبر؟ فإن كان بإمكانه ذلك؛ علّم أنّ ذلك الفعل الواقعي، الذي وقع فعلاً، كان خاطئاً، أو أنّ ذلك الفعل الممكن الحصول كان خاطئاً لو حصل. وإن لم يكن بإمكانه ذلك؛ عرّف أنّ ذلك الفعل الواقعي، الذي تحقّق فعلاً، أو ذلك الفعل الممكن الحصول،

لو حصل، كان صائباً. وعلى المنوال ذاته، إذا شئنا معرفة فيما إذا سيكون الفعل الذي نُزَمع القيام به في المستقبل صائباً أم لا، يكفي أن نسأل أنفسنا: هل سيكون بإمكاننا أن نقوم - بدلاً عنه - بفعل آخر فيه لذة أعظم؟ فإن كان بإمكاننا ذلك؛ عرفنا أنه سيكون خاطئاً، وإن لم يكن بإمكاننا ذلك؛ علمنا أنه سيكون صائباً.

على هذا تزعم النفعية - إلى الآن - أنها استطاعت حيازة معيارٍ جامعٍ ومطلقٍ لتحديد صحة الأعمال من سقمها. لكنها، في الوقت ذاته، لم تكشف إلى الآن سوى أن منح أقصى قدرٍ من اللذة لأكبر عددٍ من البشر هي - في الحقيقة - ميزة لجميع الأفعال الصائبة (بما فيها الواقعي والممكن)، وتختص بالأفعال الصائبة فقط. فهي لا تثبت، في هذا القسم منها، أن (علة) صواب هذا النوع من الأفعال هو امتلاكها هذه الخصيصة. ويبدو أن هناك اختلافاً جوهرياً بين القضيتين؛ إذ من الميسور الإذعان بأن فعل القتل، متى ما كان خاطئاً؛ يؤدي دائماً إلى سخطٍ يفوق السخط الناجم عما إذا اختار الفاعل، عوضاً عنه، أحد البدائل الأخرى. كما يمكن الإقرار - أيضاً - بأن هذا المعنى يصدق على جميع الأفعال الخاطئة الأخرى، بما فيها الواقعي والممكن، غير أنه لا يصدق أبداً على أيٍّ من الأفعال الصائبة. لكن يبدو أن قبول مسألة أن القتل والأفعال الخاطئة الأخرى، متى ما كانت خاطئة، فإنها خاطئة؛ لأنها تقود إلى هذه النتيجة؛ أي: إن علة خطئها هي أنها تمنح لذة أقل من الحد الأقصى من اللذة الممكنة، نقول: يبدو أن قبول هذه المسألة أمرٌ مختلف كل الاختلاف. وبعبارة أخرى: من الممكن القبول بأن منح أقصى درجات اللذة هو دائماً (مؤشّر) على أن هذا الفعل صائب، غير أن قبول ما ذكر لا يلزمنا بالقبول كذلك، بأن منح أقصى درجات اللذة هو أيضاً - ناهيك عن كونه مؤشراً للصواب - (سبب) صواب الأفعال الصائبة وخطأ تلك الخاطئة.

وعلى أية حال، فإن هذه النظرية تقول في قسمها الثاني: إن صواب الأفعال الإرادية، متى ما كانت صائبة؛ يرجع إلى أنها تهب أعظم قدر من اللذة لأضخم

عدد من البشر، بقطع النظر عما إذا كانت النتائج الناجمة عنها، من الوجوه الأخرى، تشابه نتائج البدائل الممكنة الأخرى أم لا.

لكن يسعنا القول: بأنه حتى وإن كان هذا المعنى صادقاً، فإن ما يفهم منه ضمناً لا يدل على أنه صادق مطلقاً دون قيد أو شرط. ويمكن الزعم بأنه على الرغم من أن علة صواب الأفعال في العالم - كما هو الواقع فعلاً - هي أنها تعطي أقصى لذة لأكثر الناس؛ فإن السبب الوحيد لصحة هذا الحكم هو أن جميع المخلوقات العاقلة في هذا العالم هي - من محاسن الصدف - طالبة للذة، ولو أمكننا تصوّر عالم لا تكون فيه اللذة مطلوبة؛ لما كانت فيه الأفعال صائبة؛ لكونها تُنتج أعظم اللذة، ومن ثم فإنه ليس في مقدورنا الحكم مطلقاً، ودون قيد أو شرط، بأنه في أي عالم يتسنى افتراضه لا يكون أي فعل إرادي، يمكن تصوّره صائباً، إلا إذا أثمر عن أقصى درجات اللذة لأكبر عددٍ من الناس.

لكن يمكن - في الوقت ذاته - طرح مذهب المنفعة بصورة يرتفع معها هذا الإشكال أيضاً؛ أي: بالصورة التي تُقرّ بأن هذه القاعدة صادقة في كل ظرفٍ يمكن تصوّره. وتعبير آخر: لو واجه أي مخلوق، يمكن تصوّره، في أيما عالم يمكن افتراضه، الاختيار بين فعلٍ يفضي إلى لذة أكبر، وآخر يمنح لذة أقل؛ سيكون من الواجب عليه دوماً اختيار الأول لا الثاني، بغض النظر عما إذا كان من الممكن لعالمه أن يختلف عن عالمنا من بعض الوجوه. وعلى سبيل المثال: فإن من الجليّ كل الجلاء أن هذا العالم ليس وحده الذي يكون فيه (اثنتان زائد اثنتان يساوي أربعة)، بل لا بد أن يكون مجموع اثنين واثنين أربعة في أي عالم يتسنى تصوّره، دون الالتفات إلى ما قد يشوبه من اختلافات عن عالمنا هذا. وفي وسعنا القول: إن النسبة القائمة - بناءً على تصديقها - بين صواب الفعل وإنتاج أقصى لذة، هي عين النسبة القائمة - بناءً على إقرار الجميع - بين العديدين اثنين وأربعة في قضية (اثنتان زائد اثنتان يساوي أربعة).

خلاصة الكلام: في استطاعنا القول: إنَّ النفعيَّة في قسمها الثاني تؤكد ثلاثة مبادئ هي كالتالي:

١. إنَّه لا يكون شيءٌ حسنًا ذاتيًا؛ إلَّا إذا كان زيادةً - أو اشتمل على زيادةٍ - للذة على الألم، ولا يكون شيءٌ قبيحًا ذاتيًا؛ إلَّا إذا كان زيادةً - أو اشتمل على زيادةٍ - للألم على اللذة، وأنَّ باقي الأشياء قاطبة، بغضِّ النظر عن ماهيَّتها، هي ذاتيًا لا حسنة ولا قبيحة.

٢. إنَّه لا يكون شيءٌ أفضل من شيءٍ ذاتيًا؛ إلَّا إذا قامت بينهما واحدة من النسب الخمس التالية:

- (أ) إذا كان كلاهما حسنًا ذاتيًا، لا يكون الثاني بحسن الأول.
 - (ب) إذا كان الأوَّل حسنًا ذاتيًا، لا يكون الثاني حسنًا ولا قبيحًا ذاتيًا.
 - (ج) إذا كان الأوَّل حسنًا ذاتيًا، يكون الثاني قبيحًا ذاتيًا.
 - (د) إذا لم يكن الأوَّل لا حسنًا ولا قبيحًا ذاتيًا، كان الثاني قبيحًا ذاتيًا.
 - (هـ) إذا كان كلاهما قبيحًا ذاتيًا، لا يكون الأوَّل بقبح الثاني.
٣. إنَّه إذا اضطررنا إلى اختيار أحد فعلين، يكون مجموع نتائج أحدهما أفضل ذاتيًا من مجموع نتائج الثاني؛ فإنَّ من واجبنا دومًا اختيار الأوَّل، وإنَّ اختيار الثاني خطأ. وكلُّ فعل نستطيع - عوضاً عنه - أن نقوم بفعلٍ آخر يكون مجموع نتائجه أفضل ذاتيًا؛ فإنَّه لن يكون صائباً أبداً. ولا يكون الفعل خطأً إلَّا إذا كان في وسعنا - بدلاً عنه - أن نُنجز فعلاً آخر مجموع نتائجه أفضل ذاتيًا من الأوَّل.

وبعد هذا التقرير للنفعيَّة، يقول جورج إدوارد مور: لا أودُّ أن أعلم فيما إذا كان قد اعتُقد بهذه النظريَّة، بالشكل الذي بيَّنته بالضبط، أم لا، غير أنَّي على يقين بأنَّ الكثير من الناس، كانوا يؤمنون بما يشبهها إلى حدِّ كبير، ممَّا يبدو أنَّه عيْن ما يُراد غالباً من التسمية المشهورة (مذهب المنفعة). مع ذلك فإنَّه لا ينبغي الظنُّ بأنَّ كلَّ

مَنْ تكلّم حول مذهب المنفعة، فإنّه دائماً يقصد هذه النظرية بالدقّة، وبكلّ تفاصيلها.

نفعيّة بنتام ومل

بعد استعراض قراءة مور للنفعيّة، يأتي الدور لمناقشة آراء جيريمي بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢م) وجون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣م)؛ وهما من أشهر المتبنّين لهذه النظرية. وكما قد أُشير سلفاً فإنّه إذا جرى الحديث في أكثر المؤلفات الأخلاقية عن نظرية المنفعة أو مذهب المنفعة العامّة؛ يُشاهد اسم هذين الشخصين عادةً في رأس لائحة المدافعين عن هذا المذهب، والمنظرين له. وإنّ ما يُجمع عليه تقريباً هذان المفكّران، وجميع المدافعين عن هذه النظرية، هو أنّ معيار التقسيم الخُلقي لكلّ فعلٍ من أفعال الإنسان الإرادية هو مقدار المنفعة العامّة المتأتية منه. فإنّنا يُعدّ الفعل ذا خير خُلقي؛ إذا كان نافعاً للآخرين حال إنجازه. وإنّما يُعتبر الفعل - في المقابل - شراً من الناحية الأخلاقية؛ إذا لم يكن كذلك.

لكن السؤال هو، أولاً: ما هو المعيار لقياس مقدار نفع العمل؟ وما هي الموازين الواجب وضعها في الحسبان، لتعيين مقدار النفع الحاصل من عملٍ ما؟ وبتعبيرٍ آخر: فإنّ معيار ترجيح فعلٍ على آخر، بحسب نظرية المنفعة، هو مقدار النفع الناجم عنه، لكن ما السبيل لقياس هذا النفع؟

ثانياً: هل لنفع المجتمع وربح الأكرية من أصالة أم لا؟ أي: هل للربح الجماعي والمنفعة العامّة من (قيمة ذاتية)، أم له (قيمة غيرية) وتبعية فحسب؟ وهل منفعة الجماعة هي (غاية) الفعل الأخلاقي، أم إنّها (وسيلة) لنيل النفع الشخصي؟ وإنّما اختلف المفكّران - أعلاه - بالرأي لدى ردّهما على هذه الأسئلة؛ فجيريمي بنتام، من ناحية، لم يجعل الكيفَ ميزاناً في قياس نفع الفعل، وأكّد على الكمّ فقط، كما آمن، من ناحية أخرى، بأصالة النفع الشخصي، وذرائعية النفع الاجتماعي وغيريته.

في حين أنّ جون ستيوارت مل شدّد على عنصر الكيف في تقييم الأفعال من ناحية، وعلى أصالة منفعة العامّة، وذرائعية النفع الشخصي وغيريته من ناحية أخرى.

رأي بنتام

في كتب تاريخ الفلسفة يُشار في العادة إلى بنتام على أنّه مُبدع مذهب المنفعة. لكنّه، وكما ينبّه بعض الباحثين، ويقرُّ بنتام نفسه، قد أخذ هذه العقيدة ممّن سبقه من الفلاسفة والمفكرين، هذا وإن كان له دور جوهري للغاية في بيانها بطابع علمي، ولربّما كان هذا ما حدى ببعضهم إلى عدّه مُبدعها. ويرى بعضهم أنّ أوّل اطلاعه على هذا المذهب؛ كان إثر مطالعة أعمال ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦ م) (١). فبعد قراءته كتاب (رسالة في الطبيعة البشرية) (٢) لهيوم؛ التفت إلى غفلته هو عن معايير القياس، حتّى صرّح: أنّ بقراءتي هذا العمل «تعلمت أنّ الفائدة هي المحكّ والمعيار لوزن كلّ فضيلة» (٣). على أنّه لم يتأثّر بهيوم فقط في تأسيسه لهذا المبدأ، بل - باعترافه هو - إنّ آراء فلاسفة آخرين من قبيل: (لوك، ومونتسكيو، وبارينجتون، وبيكاريا، وأكثرهم هلفسيوس) قد قادت به إليه أيضاً. وقد بدأ شيئاً فشيئاً «يعلن الحقيقة المقدّسة القائلة: إنّ أعظم السعادة لأكبر عددٍ (من الناس) هو أساس الأخلاق والتشريع» (٤).

(١) للتعرف أكثر على نظرية هيوم في هذا الشأن أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الخامس، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٤١٩ - ٤٢١.

(2) A Treatise of Human Nature.

(3) Harrison, Ross, Bentham, Jeremy (1748-1832), in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V. p.

(4) Bronowski, J. and Mazlish, Bruce, The Western intellectual tradition, from Leonardo to Hegel: p. 434.

وهناك فيلسوف آخر كان له - أيضاً - بصمات عميقة على بتنام في هذا المضمار؛ هو جوزيف بريستلي^(١) (١٧٣٣ - ١٨٠٤ م). كان بريستلي قد قال: «إنَّ سعادة أغلبية أفراد أية دولة هو المعيار الذي نحكم بواسطته على كلِّ شؤون الدولة»^(٢). ولقد قال بتنام نفسه في حقِّ بريستلي: «كان بريستلي (إذا لم يكن بيكاريا)^(٣) (١٧٣٨ - ١٧٩٤ م) أولَ مَنْ علَّم شفتيَّ نطق هذه الحقيقة المقدسة... وهي أن أعظم السعادة لأكبر عددٍ (من الناس) هي أساس الأخلاق والتشريع»^(٤). وعلى آية حالٍ فإنَّ المقطوع فيه هو أنَّ بتنام لم يكن المبتكر لنظرية المنفعة (ومبدأ النفع)، وكلَّ ما فعله هو أنَّه شرح هذا المبدأ بأسلوب جليٍّ وشامل؛ موضحاً الأسس الرئيسة للأخلاق والتشريع اعتماداً عليه^(٥). ولهذا تحديداً قد كتب جون ستيوارت مل في بتنام: «لذا فإننا لا نغالي إن قلنا: إنَّه كان قد أدخل، لأول مرة، دقة النظر في فلسفة الأخلاق والسياسة»^(٦).

مبدأ النفع من وجهة نظر بتنام

بتنام هو من زعماء الحركة الراديكالية الفلسفية. والتعاليم التأسيسية لهذا

(1) Joseph Priestley.

(٢) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن (من بتنام إلى رسل)، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٢٥.

(3) Beccaria.

(4) Collinson, Diané and Plant, Kathryn, Fifty Major Philosophers: p. 128.

وأنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن (من بتنام إلى رسل)، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٢٥.
(٥) أنظر: المصدر السابق.

(6) Bronowski, J. and Mazlish, Bruce, The Western intellectual tradition, from Leonardo to Hegel: p. 446.

المذهب الذي تأسس على يد بنتام نفسه خلال العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر^(١)، تتلخص في (مبدأ المنفعة) أو مبدأ (السعادة القصوى).

يقول بنتام توضيحاً لهذا المبدأ:

المراد من مبدأ المنفعة هو أننا نُقر أو نرفض كل عمل اعتماداً على ما يُورثه من زيادة أو نقصان في سعادة الفرد المعني؛ أو بعبارة أخرى: إنَّما يُقاس كل عمل بما يساعد على دعم سعادة الفرد، أو ما يضعه في طريقها من عائق^(٢).

وهو يعتقد بأنَّ هذا المبدأ مؤثر في كل زمانٍ ومكان على تصرفات الأفراد، بما فيها الفردية والجماعية:

«لقد وضعت الطبيعة البشر تحت سلطان إلهين مقتدرين، هما اللذة والألم؛ فهما فقط ما يُبين ما علينا القيام به، أو ما سنقوم به في المستقبل. فمقياس الصواب والخطأ وكذا سلسلة العلل والمعلولات مرتبطة بقوائم عرشهما. إنَّهما يحكما لنا في كل ما نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر فيه، وكل محاولة يمكن أن نقوم بها من أجل التخلص من استعبادهما لن تفلح إلا في المزيد من إثبات هذه الحقيقة وترسيخها. نعم، قد يزعم الإنسان باللسان رفض سلطانها، لكنه يبقى، في الواقع، خاضعاً لهما باستمرار. (مبدأ المنفعة) يحكي هذه الحقيقة»^(٣).

ومن ثمَّ فإنَّ مبدأ المنفعة مبدأ تقوم موافقته ومخالفته لكل فعل، على أساس ما إذا كان الأخير، يساعد على مضاعفة سعادة الأفراد المعنيين أو يؤدي إلى خفضها.

(١) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن (من بنتام إلى رسل)، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ٢٤.

(2) Bentham, Jeremy, "The Principle of Utility", in Meta-ethics, Normative Ethics and Applied Ethics, p. 310.

(٣) المصدر السابق.

فكل عمل يعزز سعادة الناس فهو مُؤيّد ومُقرّر من قبل هذا المبدأ، وكل فعل يُضعفها فهو مرفوض ومعارض منه، سواء أكان الفعل فردياً أم جماعياً، وسواء أكان صادراً من أفراد الشعب أم من الحكومة.

وباستطاعتنا الوقوف على أهميّة مبدأ المنفعة لدى بنتام؛ من اعتقاده بأنّ الهدف من الحكومة والنظام القانوني - خلافاً لما ذهب إليه لوك - ليس هو حماية حياة الفرد وحرّيته وممتلكاته، وخلافاً لما قال روسو، ليس هو التعبير عن الإرادة العامّة، بل هو توفير أعلى حدٍّ ممكنٍ من السعادة لجميع الناس^(١). وقد وظّف بنتام هذا المبدأ - الذي يُؤثر هو تسميته (مبدأ أعظم السعادة) عوضاً عن (مبدأ المنفعة)^(٢) - كأداة لنقد جميع مؤسّسات المجتمع والتصرّفات الاجتماعيّة^(٣).

كان ثمة سؤالان في مواجهة بنتام كان عليه الرد عليهما؛ الأوّل: لمّ علينا القبول بمبدأ المنفعة كمبدأ أساسي؟ والثاني: على فرض قبول هذا المبدأ، ما الطريق إلى قياس اللذة والسعادة؟

خلاصة جوابه على السؤال الأوّل هو: أنّ مبدأ المنفعة مبدأ أساسي، وبديهي، وغنيّ عن الإثبات. وعلى حدّ قوله هو: «هل (مبدأ المنفعة) قابل للإثبات دونها مقدّمة؟ يبدو أنّه كلا؛ لأنّ الشيء الذي يُستعان به لإثبات جميع الأمور الأخرى يستعصي هو على الإثبات: سلسلة الأدلّة ينبغي أن تبدأ من موضعٍ ما. وكما أنّ

(1) Bronowski, J. and Mazlish, Bruce, The Western intellectual tradition, from Leonardo to Hegel: p. 435.

وأنظر: Harrison, Ross, "Bentham, Jeremy (1748-1832), in Routledge Encyclopedia .of Philosophy

(٢) أنظر: المصدر السابق.

(3) Collinson, Diané and Plant, Kathryn, Fifty Major Philosophers: p. 129.

تقديم مثل هذا الدليل مستحيل، فهو غير ضروري»^(١). أمّا في معرض جوابه عن السؤال الثاني، فقد كان إبداع بتنام هو طرح مسألة (الحساب النفعي)، التي ستطرق إليها فيما بعد.

مبادئ فكر بتنام النفعي

بعد الحديث عن مبدأ المنفعة في نظرية بتنام، وما يحتلّ من أهميّة ومحلّ خاصّ، ضمن فكره الفلسفي والسياسي والأخلاقي؛ يأتي الدور لمناقشة مبادئ فكره النفعي الأخلاقي، التي يمكن تلخيصها في أربعة مبادئ أساسية:

أول المبادئ الأساسية لفلسفة بتنام هو: أنّه لا حسن غير اللذة، ولا قبيح إلاّ الألم: «اللذة في نفسها خير، بل هي الخير الوحيد، حتّى بغضّ الطرف عن غياب الألم. والألم في نفسه شرٌّ، بل هو، في الحقيقة، الشرّ الوحيد بلا استثناء، وإلاّ لفقدت كلمتا الخير والشرّ معنييهما. وهذا يصحّ مع كافّة الآلام وجميع اللذات. وعليه فإنّ النتيجة المباشرة العنيفة على النقاش؛ التي يخرج بها هذا المبدأ هي: «ما من دافع على الإطلاق هو شرٌّ في نفسه»^(٢).

والجددير بالذكر أن مراد بتنام من اللذة والألم هو عين ما يريده عامّة الناس منهما في لغتهم الدارجة. «لا نريد في هذه المسألة دقّة، ولا ميتافيزيقا. فليس من الضروري أن تستشير أفلاطون أو أرسطو. فالألم واللذة هما ما يشعر أيّ إنسان أنّها كذلك»^(٣).

(1) Bronowski, J. and Mazlish, Bruce, The Western intellectual tradition, from Leonardo to Hegel: p. 435.

(٢) لنكستر، لين و، خدانندان اندیشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامين، علي؛ ج ٣، قسمت اول، ص ١٢٢.

(٣) كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن (من بتنام إلى رسل)، ترجمه: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٣١.

المبدأ الأساسي الثاني لنظام بنتام الأخلاقي هو: أنّ اللذات والآلام قابلة للقياس. بالطبع لم يقصد بنتام أبداً أنّ للذة والألم، كما للطول والوزن والحجم، وحدة قياس، بل عني أنّ بالإمكان تخمين القصد الكليّ من الأعمال بدقّة لا بأس بها؛ بحيث يتسنى للمنطق والقانون تشييد صرح السعادة عبر تحريض هذا القصد أو تثبيطه^(١).

ويتمّ القياس الدقيق للقصد الكليّ من كلّ عملٍ له أثر على منافع مجتمعٍ ما بالشكل التالي:

يبدأ القياس من الأشخاص الذين يبدو أنّ منافعهم تتأثر بشكلٍ أكثر مباشرة بهذا الفعل. وهنا نزن القيم التالية:

١. قيمة اللذة البارزة التي يبدو أنّها تنجم للوهلة الأولى عن الفعل.
 ٢. قيمة أيّ ألم يبدو أنّه ينجم للوهلة الأولى عن الفعل.
 ٣. قيمة أيّ لذة يبدو أنّها تنجم بعد الوهلة الأولى عن الفعل. وتُشكّل هذه القيمة خصوبة اللذة الأولى، وعدم خلوص الألم الأوّل.
 ٤. قيمة أيّ ألم يبدو أنّه ينجم بعد الوهلة الأولى عن الفعل. وتُشكّل هذه القيمة خصوبة الألم الأوّل وعدم خلوص اللذة الأولى.
 ٥. ثمّ نجمع قيم اللذات جميعاً من ناحية، وقيم الآلام كلّها من ناحية أخرى. فإن كان الفارق بين الكمّيتين لصالح اللذة؛ فهو مؤشّر على أنّ الفعل محطّ البحث، باعتبار منافع الشخص المعني، يميل إجمالاً نحو الحُسن. وإن كان الفارق لصالح الألم؛ دلّ على أنّ الفعل، باعتبار منافع الشخص المعني، يميل إجمالاً إلى القبح.
- والآن نأخذ (عدد) الأشخاص، الذين تكون مصلحتهم موضع اهتمامنا، بعين

(١) أنظر: لنكستر، لين و، خداوندان انديشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامين، علي:

الاعتبار، ثم نكرّر العملية أعلاه مع كلّ فردٍ منهم. وسيعطينا حاصل الجمع ما للفعل، محطّ البحث، إجمالاً من درجات القصد الحسن منه في كلّ فرد. ونكرّر العملية مع كلّ فردٍ يكون هذا الفعل عنده، باعتبار منفعه، ذا قصد قبيح إجمالاً. فإن كان الفارق - لدى مقارنة نتائج الجمع - لصالح اللذة؛ كان القصد الإجمالي من الفعل، على اعتبار منافع أفراد المجتمع قاطبة، حسناً، وإن كان لصالح الألم؛ كان القصد الإجمالي من الفعل قبيحاً^(١).

المبدأ الثالث الذي تبناه بنتام هو: أنّ هدف كلّ فردٍ هو تحصيل اللذة واجتناب الألم. وهو لا يؤمن بأنّ على البشر جميعاً أن يجعلوا غاية غايات أعمالهم بلوغ مثل هذا الهدف فحسب، بل إنهم مبدئياً يقومون بذلك على نحوٍ لا مناص منه. فهذان الإلهان المطلقان، الألم واللذة، يعيّنان لنا كلّ ما علينا فعله، وما سنفعله. وبعبارة أخرى: إنّ ثمة في منظومة فكر بنتام الأخلاقية نمط من النفعيّة النفسيّة تتمثل في زعمه بأنّ سلوك البشر واقع تحت تأثير حالات اللذة والألم، وأنّ كلّ امرئٍ إنّما يسعى لكسب خيره ونفعه. ثمّ إنّّه يطرح، استناداً إلى هذه الحالة النفسيّة، نظريّته الأخلاقية القائلة: بأنّ السعادة أو اللذة هي أسمى خير للبشريّة. ما يعني أنّ في داخل كلّ شخص، من الناحية النفسيّة، استعداداً للسعادة والخير، وأنّ الأخلاق تقضي - هي الأخرى - بضرورة أن يعمل كلّ إنسان على جلب الخير للجميع^(٢).

أمّا المبدأ الرابع في آراء بنتام الأخلاقية فيقول: ينبغي على البشر - وإن سعوا، في واقع الأمر، إلى التمتع باللذة الشخصية واجتناب الألم الشخصي - أن يجعلوا من ازدياد لذة الجميع أيضاً هدفاً لهم:

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٢٢ - ١٢٣. وانظر: Bronowski, J. and Mazlish, Bruce, The

. Western intellectual tradition, from Leonardo to Hegel: p. 436

(2) Collinson, Diané and Plant, Kathryn, Fifty Major Philosophers: p. 129.

«علينا أن نُقرّ بما لا يقبل الشكّ: بأنّ المنافع الوحيدة التي يتّخذها كلّ إنسانٍ في كلّ آنٍ مناًطاً للقياس هي منفعه الشخصية. ومع ذلك فإنّه ليس هناك لحظة لا يحمل فيها الفرد بواعث للاهتمام بسعادة الآخرين. فالإنسان، أولاً، لا يخلو، في أيّ ظرف، من الدافع الاجتماعي المحض المتمثّل بالوئام والأريحية. ثانياً: إنّهُ يحمل، في أغلب الأوقات، حوافز شبه اجتماعيّة؛ مثل: علاقات الصداقة، والرغبة في حسن السمعة والاعتبار»^(١).

وبالطبع لا يدلّ هذا الكلام أبداً على القول بأصالة المجتمع والمنفعة الاجتماعيّة. فبنتم - في واقع الأمر - ينظر إلى المجتمع نظره إلى جسد مصطنع موهوم، أجزاءه عبارة عن أفراد كلّ واحدٍ منهم على حدة. ومن ثمّ فلا معنى، لنفع المجتمع سوى المنفعة التي يصيبها أفرادهُ المؤلّفين له، كلّ على حدة. وعليه فإنّه لا بدّ من فهم المنفعة الفرديّة؛ لإدراك مدلول نفع المجتمع. لكن متى يتسنّى لنا القول: إنّ شيء ما نفعاً شخصيّاً؟ إنّهُ عندما يعمل هذا الشيء على زيادة حاصل جمع لذات الفرد، أو نقصان حاصل جمع آلامه^(٢). يقول بنتم نفسه، ردّاً على التساؤل: ما هي منفعة المجتمع؟: «هو حاصل جمع منافع الأفراد المؤلّفين له. فمن دون فهم منفعة الفرد؛ يكون من العبث الحديث عن منفعة المجتمع. فإنّما يُقال لشيء ما: إنّهُ يعمل على زيادة منفعة فردٍ ما، أو المضيّ بها قدماً إذا كان هذا الشيء ذا أثرٍ في رفع حاصل جمع لذات هذا الفرد، أو خفض حاصل جمع آلامه»^(٣).

(١) لنكستر، لين و، خداوندان اندیشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامين، علي: ج ٣، قسمت اول، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(2) Bentham, Jeremy, "The Principle of Utility", in Meta-ethics, Normative Ethics and Applied Ethics, p. 310.

(٣) لنكستر، لين و، خداوندان اندیشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامين، علي: ج ٣،

الحساب النفعي

كما قد أسلفنا فإنّ من الأسئلة المهمّة التي كان على بنتام الإجابة عنها هو: ما هي طريقة قياس اللذة، وما المعيار لدرجة المنفعة؟ وإنّما جواباً عن هذا السؤال كان بنتام قد طرح نظريته المبتكرة^(١) في أسلوب حساب اللذات. ولقد آمن بأنّه لا بدّ من تقييم كلّ لذة من سبعة وجوه^(٢). وهو يستهلّ بحثه في هذا المجال بقوله: إنّ زيادة أو نقصان قيمة اللذة أو الألم، المأخوذ بنفسه بعين الاعتبار، بالنسبة لكلّ شخص يكون على أساس العوامل الأربعة التالية:

أ. الشدّة^(٣)

بعض اللذات حادّة شديدة، وبعضها الآخر باهت ضعيف التأثير؛ فلذّة الأكل بعد جوع ضارٍ هي أشدّ وأقوى منها في الحالات العادية. ولا بدّ لنا دوماً أن نؤثّر اللذات الأشدّ والأقوى على الأضعف.

ب. الدوام^(٤)

فهناك صنف من اللذات يدوم أكثر من غيره؛ فمتعة العلم أدوم من لذة تناول



قسمت اول، ص ١٢٤.

(١) أنظر: رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٥٢.

(2) Bentham, Jeremy, "The Principle of Utility", in Meta-ethics, Normative Ethics and Applied Ethics, p. 311-312.

(3) Intensity.

(4) Duration.

الطعام اللذيذ. وإنه ليتوجب علينا أن نضحّي باللذّات العابرة القصيرة، في سبيل تلك الدائمة المستمرّة.

ج. اليقينيّة^(١)

إن حصول بعض اللذّات يقيني وقطعي، أمّا حصول غيرها فمحتمل. وعلينا هنا - أيضاً - أن نسعى وراء اللذّات التي نتيقّن من حصولها، ونقطع بتحقيقها.

د. القرب^(٢)

فقسم من اللذّات قريب المنال، والقسم الآخر منها بعيدة. فهنا كذلك لا يجوز لنا فداء الآجل بالعاجل، ويجب ترجيح اللذّات الأقرب منالاً على تلك الأبعد. ويتعيّن وضع هذه العوامل الأربعة في الحسبان، لدى تقييم اللذة والألم اللذين ينبغي أخذ كلّ منهما في نفسه بعين الاعتبار. لكنّه لدى تعيين وحساب قيمة كلّ لذّة أو ألم، بُغية تقييم القصد من كلّ فعلٍ قد أنتجتهما، فإنّه لا بدّ أن نضع في الحسبان - مضافاً إلى العوامل الأربعة الآنفة الذكر - معيارين آخرين هما:

هـ. الخصوبة^(٣)

فهناك من اللذّات ما تتبعه لذاتٌ أخرى، وهي ما تُدعى باللذّات الخصبة أو المثمرة، أمّا غيرها فليس لها هذه الصفة. ولدى مقارنة هذين النوعين؛ يتحمّ دوماً تقديم الخصب على غيره.

(1) Certainty.

(2) Propinquity.

(3) Fecundity.

و. الخلو (١)

توجد لذات لا يتطلب التمتع بها أي ألم؛ وهي لهذا تُسمى اللذات الخالصة. أمّا في المقابل فهناك لذات، وهي الأغلب، يستلزم الالتذاذ بها مقاساة شيء من الآلام. ومن الجليّ أنّه طالما أمكن الاستمتاع بالنقيّ من اللذات؛ فإنّه لا ينبغي السعي في طلب المشوب منها بالآلام.

والآن، إذا وضعنا في الاعتبار قيمة اللذة، أو الألم، بالنسبة إلى جماعة من الناس؛ فلا بدّ من إضافة عاملٍ آخر إلى ما سبق ذكره، وهو:

ز. المدى (٢)

المعيار السابع والأخير الذي ينبغي تبنيه في حسابنا النفعي هو: مدى اتساع رقعة تأثير اللذات والآلام. فبمقدار ما تكون اللذة أكبر من أختها من حيث مدى اتساع شمولها؛ تكون أولى منها. واللذة الواسعة المدى هي تلك التي يلتذّ بها، مضافاً إلى فاعلها، أناسٌ آخرون^(٣). فاللذة التي يكون للغير فيها نصيب؛ هي أكبر من التي تُرضي فاعلها فحسب، وهي - لهذا - مُرجّحة ومقدّمة على الأخيرة.

ويجعل بنّام لكل واحدٍ من المعايير السبعة المذكورة مُعاملاً، ثمّ يجمعها مع بعضها ليعتبر العدد أو المقدار الحاصل من عملية الجمع المعرّف للذة محطّ الاهتمام. وعلى حدّ قوله: «إذا قارنّا، وفق هذه المعايير السبعة، لذة الاعتدال والتوازن مع لذة الشوة والسُّكر؛ فسرعان ما سنكتشف أنّ المجموع العددي والكمّي، الحاصل من

(1) Purity.

(2) Extent.

(3) Bentham, Jeremy, "The Principle of Utility", in Meta-ethics, Normative Ethics and Applied Ethics, p. 311.

الاعتدال والتوازن، يفوق بكثير المجموع الكمي للذات الناجمة عن السُّكر». وفي وسعنا إجراء العملية ذاتها على مجموع الآلام أيضاً^(١).

الملاحظة الجديرة بالاهتمام، فيما يخص حساب بتنام النفعي، هو: أننا لسنا دوماً مضطرين لإجراء عملية الحساب هذه لمعرفة واجبنا الأخلاقي، فقد أجازها تاريخ الإنسانية والمدنية على مدى قرون من الزمن، وأورثنا نتائج حساباته عبر تأسيسه علم الأخلاق. وما فحوى علم الأخلاق التقليدي - في الحقيقة - إلا مذهب المنفعة العامة هذا^(٢).

دراسة ونقد

واجهت هذه النظرية مأخذ كثيرة، نُشير فيما يلي إلى بعضها:

١. عد الناس جميعاً أنانيين

من المآخذ التي كانت عادةً ما تُؤخذ على نظرية بتنام، منذ أول عهدها، هو: أنه إذا كان كل إنسان بالضرورة طالباً للذّته؛ فلا بد أن نعتبر البشرية موجوداً أنانياً مُعجباً بنفسه.

لكنّ ستوارت مل ردّ على هذا الإشكال بقوله: نحن وإن كنّا جميعاً نعمل لكسب اللذة، لكن هذا لا يعني أننا دائماً نتصرّف بأنانية؛ ذلك أنّ ثمة أناساً كثيرين ينجزون أعمالاً عن طيب خاطر، ومن الواضح تماماً أنه لا يمكن الحكم عليها بالأنانية^(٣).

(١) أنظر: رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه:

پورحسيني، أبو القاسم: ص ٥٢.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ٥٣.

(3) Collinson, Diané and Plant, Kathryn, Fifty Major Philosophers: p. 142.

٢. نقد المعايير السبعة

معايير بنتام السبعة لتقييم اللذات هي الأخرى واجهت إشكالات. فيقول أحد الكتّاب في هذا الصدد: على الرغم من أنّ (حسابه النفعي) يُعدّ انعطافة في تاريخ نظرية اللذة إلا أنّ الكثير من معاييرها ناقصة وقاصرة، ولا يمكن تبنيها كمعيار لتقييم اللذات.

المعياران الأول والثاني؛ أي: (الشدة) (والدوام) كانا قد طُرِحَا مُسبقاً من قِبَل فلاسفة آخرين؛ أي: إيهما ليسا من ابتكارات بنتام، وما من نزاع حولهما. أمّا المعيار الثالث والرابع؛ أي: (اليقينيّة) (والقرب) فيشكّلان، إلى حدّ ما، مثاراً للاستفهام، ويبدو أنّه لا تأثير لهما في مقدار اللذة والألم. وتوضيح ذلك هو: أنّ بنتام وكأنّه افترض شخصاً يزعم على القيام بعملٍ ما، وثمة أمامه بضع طرق، كلّ واحدٍ منها يؤدّي إلى نتيجة. وهذه النتائج تشمل لذات وآلاماً. وإنّ على هذا الشخص تخيّر طريق يقينيّة. والمراد من هذا المعيار هو أن يختار طريقاً تكون درجة التيقّن من حصول اللذة فيها أكبر. وقصده من القرب والبعد لا بدّ - بالضرورة - أن يكون من جهة المكان والزمان؛ أي: الفاصل الزمني أو المكاني للذة عن إنجاز العمل. ويعتقد بنتام أنّه في حال تساوي الأمور الأخرى فإنّ من الضروري اختيار العمل الأقرب أولاً، والأكثر يقينيّة في حصول اللذة ثانياً. لكنّه من الصعب أن نُعدّ القرب معياراً؛ لكون لذة ما أعظم قيمة. فلنفترض أنّ أحداً يريد إرسال بطاقة تهنئة لجدّته؛ فهي إمّا أن تكون لجدّته الساكنة بالقرب منه، أو لتلك التي تقطن على مسافة أبعد. ولنفترض أنّ مقدار اللذة، التي تشعر بها الجدّة الأقرب لرؤية بطاقة التهنئة يساوي، من حيث الشدّة والدوام، حجم اللذة التي تشعر بها تلك الأبعد من مشاهدتها للبطاقة، فهل إنّ مراد بنتام، من القرب والبعد، هو: أنّ لذة الجدّة الأقرب، تفوق لذة الجدّة الأبعد لمجرّد كونها أقرب، وأتمّها تسلّمت البطاقة أسرع؟

لو كان هذا مراده؛ فهو يبدو غير معقول. ثم لنفترض أن لذتين قد تحققتا في الواقع؛ فإنه على الرغم من أن تحقق إحداهما، قبل وقوعهما، كان أقرب إلى اليقين والاطمئنان من تحقق الأخرى، لكن ما الذي يجعلنا، بعد وقوع كليهما، ننظر إلى إحداهما على أنها أسمى وأنفس، لمجرد أن تحققها كان أكثر يقينية؟

كما يبدو أنه لا ينبغي ذكر المعيارين الخامس والسادس؛ أي: (الخصوبة) و(الخلوص) هاهنا؛ لأنهما يرتبطان باللذات الغيرية والعرضية، لا اللذات الذاتية.

العامل السابع؛ أي: (مدى) اتساع رقعة اللذة هو الآخر مُشكل. فمدى شمولية واتساع لذة ما يمثل في الحقيقة عدد الأشخاص المتمتعين بها. لكن لو افترضنا لذتين متشابهتين من حيث مقدار اللذة التي تمنحانهما ككل؛ كأن تحوي كل واحدة منهما على مائة وحدة من اللذة، لكنهما تختلفان في مدى اتساع رقعة تأثيرهما؛ بحيث قُسمت الأولى على مائة شخص؛ فحصل كل شخص منهم على وحدة واحدة من اللذة، وقُسمت الثانية على عشرة أشخاص؛ فنال كل واحد منهم عشر وحدات منها، فلماذا ينبغي أن نعد اللذة الأولى أسمى وأفضل من الثانية؟ (١).

لكن يظهر أنه في المقدور الرد على بعض هذه المآخذ من قبل بتنام نفسه بالقول: إنه لا بد من اعتبار القرب والبعد بالنسبة للفاعل، لا على اعتبار المسافة المكانية بين الشخصين المتلذذين بفعل الفاعل. وبتعبير آخر: فإن بعض اللذات هي أقرب للحصول بالنسبة لشخص الفاعل مقارنةً بغيرها، وعندما يعجز الشخص عن استيفاء اللذتين، القريبة والبعيدة الحصول، معاً، يوصي بتنام بترجيح الأقرب منهما، لا أن تؤخذ اللذة التي يتمتع بها أشخاص آخرون بسبب فعل الفاعل؛ فيتم إخضاعها للوزن والقياس، اعتماداً على المسافة المكانية أو الزمانية التي تفصل

(1) Feldman, Fred, "Hedonism", in Encyclopedia of Ethics: V. 2, p. 666.

هؤلاء عن الفاعل؛ بأن تُجعل اللذة التي يحسّها الشخص الأقرب، بسبب عملي، أعظم من تلك التي يشعر بها الأبعد. كما أنّ كلام بنتام فيما يتّصل باليقينية هو أنّه في عملية قياس اللذتين، واجتباء إحداهما؛ يتحتّم علينا ترجيح تلك التي نتيقّن أكثر من تحقّقها، هذا وإن كان مقدار اللذة الحاصلة منها مساوياً، لربّما، لذلك الناجم عن بديلتها. لكن بما أنّنا غير واثقين من تحقّق هذه البديلة؛ فإنّ من غير الجائز أن نُضحي باليقين في سبيل الظن.

٣. تجاهل اللذات الأخروية

من العيوب الأساسية لنظرية بنتام - ومن عداه من النفعيين - هو تركيزها على المنافع الدنيوية وإغفالها منافع الآخرة، وتجاهلها الحياة في العالم الآخر. فإن تقرّر جعل معيار القيمة الخلقية للفعل في مقدار النفع واللذة الناجمين عنه، فلماذا إذن لا نجعل نفعه الأخروي في العالم الآخر موضع اهتمامنا أيضاً؟ وإذا كنّا قد اعتبرنا الشدّة والقوّة كأحد معايير قياس اللذات، أو ليست اللذات الأخروية أشدّ وأقوى مقارنة بالدنيوية؟ وإذا كنّا أدرجنا دوام لذة الفعل ومدة نفعه كأحد الموازين السبعة في وزن مدى منفعة الأفعال، فلماذا لا نضع في الحسبان المنافع واللذات الأخروية؛ التي هي أدام وأبقى بكثير من أيّ نمطٍ من مثيلاتها الدنيوية؟ وإذا نحن خصّصنا للخلوص مكاناً، بين معايير حساب المتع، فهل في ميسورنا العثور على متعة أشدّ خلوصاً وصفاءً من المتع الأخروية؟ بل وهل في الإمكان - أساساً - العثور في الدنيا على لذات خالصة لا يشوبها أيّ ألم؟

٤. استلزام شكل من الفوضى الخلقية

المؤاخذه الأخرى التي أخذت على هذه النظرية هي أن تمسك الإنسان في أيّام موقف جزئيّ بالمبادئ العامة، سعياً لضمان منفعته الشخصية؛ يؤدّي إلى خطر إمكانية أن يحتجّ عليه أشخاص آخرون، في مواقف أخرى، عبر التمسك بالمبادئ

ذاتها^(١). ما يعني أنّ التمسك بهذه النظرية، قد يقود إلى خلاف المقصود، ويجرّ إلى سيادة الفوضى الخلقية في المجتمع.

٥. افتقارها للشمولية

تصوّر بنّام أنّ الفعل الحسن هو الفعل المورث للمنافع الفردية. لكن لما كان من المستحيل ضمان المنافع الفردية، إلّا عبر توفير المنافع الاجتماعية؛ تصبح الأخيرة حسنة هي الأخرى. وبعبارة أدق: إنّ الأصالة هي للمنافع الفردية، ولا تُعدّ المنافع الاجتماعية إلّا وسيلة وأداة للأولى. وبتعبير آخر: إنّ المناط في تعيين الفعل الحسن والواجب - من وجهة نظر بنّام - هو كونه يصبّ في منفعة المجتمع، هذا وإن لم يكن تحقيق المنافع الاجتماعية غاية، بل وسيلة؛ إذ يرى بنّام أنّ الغاية هي منفعة الشخص، غير أنّ المعيار هو الصالح العام ونفع الأكثرية. بمعنى أنّنا إذا سألناه: ما هو العمل الحسن في نظرك؟ لقال: هو الذي يصبّ في الصالح العام. فإن سألناه ثانية: ما الذي يجعل الصالح العام حسناً؟ فسيُجيب: لأنّ الصالح العام وسيلة لضمان المنفعة الشخصية. والآن دعونا نسأل بنّام: إذن ما معيار الصواب والخطأ حين لا تُضمّن المنافع الفردية عبر المنافع الاجتماعية؟ أي: إذا ضُمّن فعلٌ ما منافع شخص الفاعل، ولم يكن للمجتمع أي منفعة فيه، فهل نملك أن نصفه حسناً من الناحية الأخلاقية أم لا؟ فإن قيل: بما أنّ الغاية (أي النفع الشخصي) قد ضُمّت فهو حسن، فسيؤخذ عليه أنّه: إذن فالمعيار المذكور (الصالح العام) ليس عامّاً. وإن قيل: ليس حسناً (لافتقاره إلى معيار الفعل الحسن)، فسيُعاب عليه أنّه: مع أنّ فعلاً ما حقّق الغاية التي نصبو إليها، فإنّه - أيضاً - لا يتّصف بالحسن!

(1) MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 170.

ومن ناحية أخرى، إذا خدمَ فعلٌ ما ضمانَ الصالح العام حصراً، ولم يكن له أيُّ نفعٍ لفاعله، فهل هو حسنٌ من وجهة نظر الأخلاق أم لا؟ ولنفترض، من باب المثال، شخصاً وقفَ جميعَ ممتلكاته ساعة احتضاره في سبيل المجتمع، فمع أنَّ المجتمع أصاب من فعله هذا نفعاً وافراً، إلا أنَّ الشخص نفسه لم يحظَ منه بأيّما ربح. أو فلنضرب من بتنام عينه مثلاً؛ حيث قد أوصى قبيل وفاته بتشريح جثته؛ خدمةً للتطوّر العلمي، وسلامة المجتمع، وسبُل العلاج^(١)، فأفعال كهذه وإن درّت بمنافع على المجتمع وصبت في الصالح العام إلا أنّها لا تحمل أيّ منفعة لشخص الفاعل، اللهم إلا أن تُقرّ الحياة الآخرة، ونضع حياة الشخص الأخرى - أيضاً - في الحسبان لدى حساب ربحه وخسارته. ونوجّه الآن لبنتام السؤال التالي: إذا أحببنا أن نقيّم أخلاقياً فعلَ ذاك الشخص الثري في أواخر عمره، أو تصرّفه هو نفسه، في إباحة تشريح جثته، فهل كان عملها حسناً أم لا؟ ولا يملك بتنام أن يحكم بحسن هذه الأفعال؛ لأنّ الفعل الحسن في نظره هو الذي تكون الغاية الأساسية منه ضمان النفع الفردي، في حين أنّ الأفعال المذكورة غير موظّفة لضمان هذا الهدف. كما أنّه غير قادر على الحكم بقبحها أيضاً؛ لأنّها تملك معيار الفعل الحسن (ألا وهو ضمان النفع العام).

نظرية جون ستيوارت مل

كان جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م) من أشهر تلامذة جيريمي بنتام

(1) Collinson, Diané and Plant, Kathryn, Fifty Major Philosophers: p. 130.

يُذكر أنّ جثته المحنّطة تُحفظ الآن في كليّة الجامعة بلندن. أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الثامن (من بتنام إلى رسل)، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٣٠.

وأبرزهم^(١). وكان أبوه جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦م) هو الآخر من أصدقاء بنتام المقرّبين وتلامذته المبرّزين^(٢). وكانت العلاقة المميّزة التي ربطت بين جيمس مل وبنتام قد أدّت بستيوارت مل، منذ نعومة أظفاره، إلى معرفة جيريمي بنتام، واستهلال دراساته الفلسفيّة بمطالعة عمل من أعمال الأخير^(٣). وجرياً على سيرة أبيه، الذي زاد عن تعاليم بنتام بكلّ ما أُوتي من شدّة وجدّيّة حتّى آخر رمق فيه، فقد دافع هو الآخر في البداية، من منطلق تربية أسرته وتعليمها، عن نظريّة بنتام النفعيّة واضطلع بدور ناشط في الترويج لمبادئ (النفعيّة البنتاميّة) من خلال المحاضرات، وتأليف المقالات والكتب، والرسائل، وما إلى ذلك^(٤).

لكنّه، مع ذلك، اكتشف - فيما بعد - مواطن قصور هذه النظريّة، وعقد العزم على إصلاحها وإزالة عيوبها. ويبدو أنّ مل قد أدخل على آراء بنتام إصلاحين مهمّين؛ وهذا تحديداً ما جعل نظريّته يُنظر إليها كنظريّة مختلفة عن تلك الخاصّة ببنتام. الإصلاح الأوّل هو: مقدار ما أُولي للمجتمع وللذّة والنفع العامّين من أهميّة وأصالة. فكما قد عرفنا سلفاً، فقد اعتقد بنتام بأنّ الأصالة للذّة والنفع الشخصيّين،

(١) أنظر: رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العمليّة)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٥٣ - ٥٤.

(٢) أنظر: لنكستر، لين و، خداوندان اندیشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامين، علي: ج ٣، قسمت اول، ص ١١٥؛ و: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن (من بنتام إلى رسل)، ترجمه: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٤٣.

(3) Collinson, Diané and Plant, Kathryn, Fifty Major Philosophers: p. 141.

(٤) أنظر: لنكستر، لين و، خداوندان اندیشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامين، علي: ج ٣، قسمت اول، ص ١١٩.

وما النفع العام إلا ذريعة ووسيلة للذة الشخصية. فبتام بتعبيرٍ آخر: يرى أن قيمة النفع العام قيمة غيريّة. أمّا مل فيذهب إلى أن الأصالة هي للمنفعة واللذة الجماعيتين؛ فهو لهذا يرى أن للنفع العام قيمة ذاتيّة. يقول مل نفسه في هذا الصدد:

«في الحقيقة إنّي لم أكن أشكّ في المعتقد القائل: بأنّ السعادة معيار جميع القوانين والمبادئ السلوكيّة وغاية الحياة. أمّا الآن فأؤمن بأنّ هذه الغاية لا تحصل إلا إذا لم تكن هي الغاية المباشرة. (إنّي لأعتقد) أنّه ما السعداء إلا الذين يوجّهون جُلّ فكرهم نحو هدفٍ غير سعادتهم الشخصية، يوجّهونه نحو سعادة الآخرين، نحو تقدّم البشريّة، بل نحو فنٍّ أو تسلية أخرى، لا بوصفها وسيلة، بل أن يُسعى لتحقيقها هي كهدف مبدئي» (١).

ويقول أيضاً في كتابه (النفعية):

«على الرغم من أن أوضاع العالم وأحواله الناقصة غاية النقص؛ هي وحدها التي تحتم على كلّ فردٍ أن يعمل في سبيل سعادة الآخرين، عبر التضحية المطلقة بسعادته، فما دمنا نعيش هذه الأوضاع الناقصة فإنّي أعرب، عن اعتقاد راسخ، بأنّ امتلاك الاستعداد لمثل هذه التضحية يُعدّ أعظم فضيلة يمكن أن يتحلّى بها إنسان» (٢).

وفي معرض ردّه على الاعتراض القائل: بأنّه لا يتسنّى أن نحدّد من بين الخيارات المتعدّدة التي في متناول أيدينا، وبالقطع واليقين، الخيار الذي يُفضي إلى أقصى سعادة لأكبر عددٍ من البشر، يقول مل: إنّ النفعية لا تبيّن إلا ضرورة استخدام مبدأ المنفعة كمعيار، في الحالات التي يمكن فيها تبني هذه الطريقة، في اتخاذ القرار بالنسبة للنتائج، إلا أن ردّه هذا، وكما نوّه بعض فلاسفة الأخلاق، يتهافت بجلاء مع الأساس الذي يعتمده هو؛ من أن نفع الأكثرية هو المعيار

(١) المصدر السابق: ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٤.

الوحيد لقيمة الأحكام الخلقية؛ إذ قد اضطرَّ إلى القبول تلويحاً بمعايير قيمية أخرى إلى جانب نفع الأكثرية^(١).

الإصلاح الجوهرى والمهمّ الثانى؛ الذى أجراه مل على نظرية بتنام هو: إدخال العنصر الكيفى فى تقسيم اللذات. فمن خلال التمييز بين اللذات الأعلى والأدنى؛ رفض مل ما آمن به بتنام من تساوى لعبة (ادفع الدبوس) للأطفال، مع الشّعور فى اللذة، مُنوهاً بأنّ الذين كانت لهم تجربة مع اللذتين ثمّ باتوا - مع ذلك - يطلبون الأدنى منهما؛ فذلك لأنّهم لم يعودوا قادرين على نيل الأعلى^(٢). ويؤكد مل على ضرورة أخذ الاختلاف الكيفى للذات العليا والدنيا بالحسبان، وترجيح العليا على الدنيا باستمرار قائلاً: «إنّه لمن الأفضل أن تكون إنساناً غير راضٍ من أن تكون خنزيراً راضياً، ومن الأفضل أن تكون سقراطاً غير راضٍ من أن تكون أحمق راضياً»^(٣). فالإنسان أو سقراط غير الراضى هو أدنى سروراً من ذلك الخنزير، أو الرجل الأحمق، لكن بحكم الإنسانية وشرف آدمية الذى يتمتع به سقراط وأمثاله؛ فإنّهم أكثر سعادة؛ ذلك أنّهم نبراس طريق الآخرين من جهة، وأنّهم أنفسهم يتمتعون، فى ضوء كمالهم وفضائلهم، بأقصى درجات السعادة من جهة ثانية^(٤).

(1) MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 176.

(2) Collinson, Diané and Plant, Kathryn, Fifty Major Philosophers: p. 142.

(٣) مل، جون ستيوارت، النفعية، ترجمة: حرار، سعاد شاهري، مراجعة: الناهي، هيثم غالب: ص ٤١. وأنظر: رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفه الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٥٥. لنكستر، لين و، خداوندان اندیشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامين، علي: ج ٣، قسمت اول، ص ١٣٥.

(٤) أنظر: رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفه الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٥٥.

لكن كيف لنا التأكد من هذا؟ أي: أتى لنا القبول بأن كون المرء مثل سقراط غير الراضي، أفضل من كونه كالأبله الراضي؟ فلا يملك صلاحية الحكم هنا إلا الذي عاش اللذتين؛ العالية والدانية معاً، وما من أحدٍ خاض هذه التجربة إلا الحكيم الذي يُؤثر الصنف السقراطي.

على هذا، فإنّه ثمة هنا سؤال هو: كيف لشخص كستيوارت مل أن يعرف ما يكون عليه الأبله الراضي، أكثر من معرفة الأبله بما يكون عليه ستيوارت مل^(١)؟ لكن مل، على أية حال، وبتفريقه بين اللذة الأعلى والأدنى، وترجيحه الأولى على الثانية؛ قد عزل نفسه عن النفعيّة البنّائية^(٢).

ويقول مل في كتابه (النفعيّة): إنّ الكتاب والباحثين النفعيّين - بصفةٍ عامّةٍ - قد رفعوا من شأن اللذات الذهنيّة؛ وذلك بالرجوع أساساً إلى ارتفاع ديمومتها وسلامتها، وعدم كلفتها بالمقارنة مع اللذات الجسديّة^(٣).

مع أنّه أضاف: أنّه كان الأحرى بالنفعيّين أن يتّخذوا لأنفسهم أساساً آخر، يكون أكثر منطقيّة، وأشدّ وأتمّ انسجاماً مع مبدأ المنفعة؛ وهو الاهتمام بكيفيّة اللذة المثالية مضافاً إلى كمّيّتها^(٤).

ومهما كان، فإنّ مل في واقع الأمر، وبإضافته الكيفيّة إلى معايير بتنام؛ قد وجّه إلى جسد نظريّة بتنام النفعيّة ضربةً قاضية:

(1) MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 176.

(٢) أنظر: لنكستر، لين و، خداوندان اندیشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامين، علي: ج ٣، قسمت اول، ص ١٣٦.

(٣) أنظر: مل، جون ستيوارت، النفعيّة، ترجمه: حرار، سعاد شاهرلي، مراجعة: الناهي، هيثم غالب: ص ٣٨.

(٤) أنظر: المصدر السابق: ص ٣٨ - ٣٩.

«استناداً إلى مبدأ أعظم السعادة... فإنَّ الغاية النهائيَّة؛ التي في ضوئها وبسببها تصبح جميع الأشياء الأخرى مطلوبة (سواء اهتممنا بخيرنا أم بخير الآخرين) هي تلکم الحياة التي تكون، من حيث الکَمّ والكيف، بريئة من الألم ومشفوعة باللذة ما أمکن... ولما كانت أرجحية کیفیَّة على الكمیَّة، حسب النفعیِّین، غايةً عمل الإنسان، فهي بالضرورة معیار الأخلاق أيضاً؛ وعلى هذا فإنَّ من الممكن تعريفها بقواعد وواجبات سلوكیَّة إنسانیَّة سیجعل احترامها صياغة حياة... على أعظم نطاق ممکن وللشَّرق كافَّة، أمراً مستطاعاً»^(١).

مبدأ المنفعة من وجهة نظر مل

يقول ستيوارت مل في كتابه (النفعیَّة) لدى تقديمه تعريفاً لمبدأ المنفعة: «إنَّ الاعتقاد الذي يقبل المنفعة - أو مبدأ أعظم سعادة - كأساس للأخلاق؛ هو اعتقاد يُقرُّ بأنَّ الأفعال تكون خيرة بقدر ما تتوق لتحقيق السعادة، وتكون سيئة بقدر ما تتوق لإيجاد نقيض السعادة؛ ويقصد بالسعادة اللذة وغياب الألم، ويقصد بالشقاء الألم والحرمان من اللذة»^(٢). أي: إنَّ صواب الأفعال البشريَّة وخطأها، يُقاس بها لها من مقدار تأثير على رفع منسوب النفع العام.

استدلال مل

على أيَّة حال فإنَّ صواب أفعال الإنسان وخطأها بحسب نظريَّة مل؛ یحددهما مقدار أثر هذه الأفعال في رفع منسوب النفع العام أو خفضه. فكلُّ فعلٍ یمهد

(١) لنكستر، لين و، خدانندان اندیشه سياسي [أرباب الفكر السياسي]، ترجمه: رامین، علي؛ ج ٣، قسمت اول، ص ١٣٥.

(٢) مل، جون ستيوارت، النفعیَّة، ترجمه: حرار، سعاد شاهري، مراجعة: الناهي، هيثم غالب؛ ص ٣٧.

الأرضية خيرٍ أعظم بالنسبة لعددٍ أكبر من الناس، هو أفضل من البدائل التي لا تفضي إلى هذه النتيجة. على أن مل لم يقدم برهاناً خاصاً لإثبات مُدّعه هذا، بل هو أساساً يصرّح بأنّ المسائل المتعلقة بالغايات القصوى لا تتحمّل دليلاً بالمعنى المتداول للكلمة^(١). على أنّه يقر، في الوقت ذاته، أنّ بالإمكان تقديم اعتبارات من الميسور تبنيها، كاستدلال على مبدأ المنفعة. ثمّ يقول في مقام الاستدلال:

أ. بالضبط مثلما أنّ الطريق الوحيدة لبيان أنّ شيئاً ما مرئي هي بيان أنّ الناس يستطيعون رؤيته؛ فإنّ السبيل الوحيدة لإظهار أنّ شيئاً ما مرغوب فيه هي إظهار أنّ الناس راغبون فيه.

ب. لكنّ الناس جميعاً طالبون للذة.

ج. إذن اللذة مطلوبة للجميع^(٢).

فالنهج الذي سلكه مل لإثبات أنّ اللذة فقط هي المرغوب فيها؛ هو أنّه ناقش جميع الأهداف التي يبدو، في الظاهر، أنّها بدائل للذة ثمّ بيّن أنّ مرغوبة هذه الغايات؛ إنّما ترجع أساساً إلى ما يصاحبها من لذة، وأنّها ليست مرغوباً فيها لنفسها إلاّ بصورة ثانوية وبالعرض^(٣).

لكن على فرض أنّنا أثبتنا قضية أنّ الناس طالبون للذة ذاتياً، فأنيّ لنا الاستنتاج منها أنّهم راغبون كذلك في الخير العام الذي يعمّ الأكثرية؟ وهذه نقطة مهمّة لم يتمّ التنويه بها في كلام مل.

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ٧٧.

(2) MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 178.

(٣) أنظر: المصدر السابق.

وتقتضي النفعيّة أنّه ينبغي لكلّ فردٍ، كما الرقيب النزيه الساعي في الخير، أن يؤرّقه نفع الآخرين وخيرهم كما يؤرّقه نفع نفسه وخيرها. ويزعم مل أنّا نجد روح النفعيّة كاملة تنبعث من القانون الذهبي لعيسى المسيح ﷺ حينما يقول: «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك، وارحم أبناء جلدتك، وأحسن إليهم كما ترحم نفسك وتُحسن إليها»^(١).

دراسة ونقد

تعرّضت نظريّة مل، شأن تلك التي لبنتام، إلى انتقادات من وجوه شتى^(٢) نشير في السطور التالية إلى بعضها:

١. استنتاج (ما ينبغي) ممّا هو (كائن)

أحد النقود التي وُجّهت إلى نظريّة مل هو ما يتّصل بالاستدلال الذي قدّمه الأخير لإثبات مُدّعاه؛ إذ يرى الناقدون^(٣) أنّ مل أراد الانتقال من قضية أنّ «طلب اللذة يطابق طبيعة الإنسان، وأنّ كلّ إنسانٍ هو طالبٌ لِلذّة ذاتيّاً» إلى قضية أنّ «اللذة مرغوب فيها، وأنّه (ينبغي) لكلّ امرئٍ أن يسعى لاكتساب أعظم اللذة لأكبر عددٍ من البشر». وهو ما يعني استنتاج (ما ينبغي) ممّا هو (كائن)، في حين أنّه لا يمكن (للكائن) في نفسه أن يستلزم (ما ينبغي).

(١) رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العمليّة)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ٥٥.

(2) Frankena, William K., Ethics: p. 40-43.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الثامن (من بنتام إلى رسل)، ترجمه: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٦٦ - ٦٧.

يُذكر أن نفراً آخرين من فلاسفة الأخلاق أعلنوا، دفاعاً عن مل، أن جُل ما وقعت به هذه الطائفة، من الناقدين، هو أنهم أخطأوا في قراءة فكر مل؛ ذلك أن مل بقوله: إن جميع الناس طالبون للذة في الواقع، لم يشأ البرهنة على أنه: إذن على الجميع أن يطلبوا اللذة^(١). وتوضيح ذلك: أنه ما من شك أن النفعيين، ومنهم ستيوارت مل، يُقرّون القضية الواقعية القائلة: بأن الناس لا ينفكون يبحثون عن سعادتهم ولذتهم. غير أنهم لا يرومون، اعتماداً على هذه القضية الواقعية - لا غير - أن يبرهنوا أنه لا بدّ إذن من طلب اللذة، بل إنهم يأخذون مقدّمات وقضايا أخرى بعين الاعتبار كذلك؛ أي: كما أنهم يُقرّون بأن كلّ الناس يسعون إلى السعادة من حيث إنها غاية الفعل؛ فإنهم يضمّنون قضيتهم الأولى تلك، بشكل تلويحي، المقدمة القائلة: بأن العمل بالطريقة التي تزيد من اللذة والسعادة؛ هي طريقة العمل العقلانية الوحيدة، وأن العمل بالطريقة العقلانية؛ يستحقّ الثناء والتوصية^(٢).

٢. التبعات غير المناسبة

المأخذ الثاني على هذه النظرية هو: أن مفهوم أعظم لذة لأكبر عددٍ من الناس، لا ينطبق بشكل صحيح إلا على مجتمع يُجمع أفرادُه قاطبة على أن السعادة العامة تكمن؛ مثلاً: في امتلاك مستشفيات، ومدارس، ومراكز ذات نفع عام أفضل وبأعداد أكبر. لكن ماذا يسعنا القول حول استخدام هذا المفهوم، بخصوص مجتمع يؤمن أفرادُه كافة بأن السعادة العامة تكمن في قتل المعارضين عن بكرة أبيهم؟ فإن

(1) MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 178.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن (من بنتام إلى رسل)، ترجمة: سيّد أحمد،

محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٦٦ - ٦٧.

كان عشرة أفراد، من مجتمع يتكوّن من اثني عشر فرداً من الساديين؛ الذين يتلذّذون غاية التلذّذ بتعذيب الفردين الباقيين، فهل سيفتي مبدأ المنفعة بضرورة تعذيب هذين الفردين؟^(١) وبتعبير آخر: إنّ قبول هذا المبدأ كمعيار للقيمة الخلقية؛ يستلزم منّا أن نعدّ أموراً كثيرة، يُجمع الناس على قبّحها، ذات قيمة إيجابية لمجرّد كونها تجلب أعظم المنفعة لأكبر عدد من الناس.

٣. عدم الشمولية

آمن ستيوارت مل - كما قد رأينا - بأنّ الفعل الحسّن هو الذي يكون الهدف من القيام به تحقيق النفع العام. فهو، بتعبير آخر: يرى أنّ النفع العام هو غاية للفعل الخلقية، وهو معيار لتمييز الفعل الحسّن من القبيح أيضاً. والإشكال الذي يبرز هنا هو أنّ الفعل، اعتماداً على هذا المعيار، إذا اقتصر على البعد الفردي، ولم ينل المجتمع منه لا نفعاً ولا خسارة؛ كان علينا إخراجه من حيّز الأخلاق والتقييمات الخلقية، في حين أنّ الأخلاق لا تقتصر على الخلق الاجتماعي؛ فهناك الكثير من الأفعال الاختيارية العارية عن البعد الاجتماعي، والتي لا بدّ من الحكم عليها أخلاقياً.

٤. ادعاء لا دليل عليه

العيب الآخر، الذي يسعنا أن نصمّ به نظرية (مل)، هو أنّه قد اتّخذ من النفع والخسارة العامين معياراً للفعل الأخلاقي؛ مؤمناً بأنّ كلّ فعلٍ يخدم الصالح العام فهو حسن، وكلّ فعلٍ لا يتّصف بهذه الصفة فهو قبيح. فهو لهذا لا يؤيّل أيّ أهمية للنفع والضرر الشخصيّن، موصياً الناس ببذل منافعهم الشخصية خدمةً للنفع

(1) MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 177.

العام، دون أن يقدم أيّ معيارٍ أو دليلٍ لذلك؛ فهو لا يوضح السبب الذي من أجله يتنازل الفرد عن مصالحه الشخصية خدمةً للصالح العام، وما المبرر لمثل هذه التضحية؟ في حين أن المطلوب للمرء ذاتياً هو اللذة والنفع الشخصيّن. فإن قيل: إنّ حياة الفرد ونفعه متوقّفان على ضمان النفع العام، وأنّه ما لم تؤمّن منفعة المجتمع؛ لن تؤمّن منافعنا الشخصية؛ قلنا: إنّ هذا - في الحقيقة - لَقول بتنام نفسه؛ الذي ذهب إلى أن تحقيق النفع العام وسيلة لتحقيق النفع الشخصي، ومن ثمّ سيواجه الإشكالات ذاتها. وإن قيل: إنّ المناط هو ضمان الصالح العام، حتّى وإن كان الثمن المخاطرة بمصلحة الفرد؛ كسألنا: ولم يجب التضحية بمصلحة الفرد في سبيل الصالح العام؟ قد يقال: إنّ طبيعتنا الإنسانية تقتضي منّا تقديم المنافع العامة على الخاصة. ولا بدّ هنا من الردّ بالقول: بل مقتضى طبيعة الإنسان هو ضمان نفعه وتفادي ضرره الشخصيّن. فالأثرة وحبّ الذات ماثلان في أعماق كلّ إنسان، وما من امرئٍ إلّا ويدركهما بالوجدان. وعلى فرض أن الطبيعة الإنسانية تقتضي العمل خدمةً للصالح العام، مضافاً إلى توفير المنافع الفردية؛ أي: إنّ ما من فردٍ إلّا ويرغب في منفعته الشخصية، ومنفعة المجتمع على حدّ سواء؛ فلا بدّ أن تبرز حالات يتزاحم فيها الاثنان. فما الذي يتعيّن صنعه حينذاك؟ وأيّ المنفعتين ينبغي تقديمها على صاحبتهما؟ كلام مل لم يفدنا بأيّ معيارٍ في مثل هذه الحالات.

الفصل الثالث : مذهب الإيثار

أحد المذاهب الأخلاقية الواقعية الأخرى هو مذهب الإيثار، أو ما نستطيع أن نسميه - أيضاً - بالمذهب العاطفي؛ وهو - أيضاً - يرى واقعية الأحكام الخلقية من جنس الواقعيّات الطبيعية، ويُرجع أصول الحُسن والقُبح والواجب والمحظور إلى الطبيعة.

١. عرض الفكرة

تتلخّص فكرة الإيثاريين في ما يلي:

أولاً: لا معنى للأخلاق إلّا في حيّز الحياة الاجتماعية؛ بمعنى: أنّه لو عاش الإنسان منفرداً دون أن تكون له أيّ صلة بالآخرين؛ لا يكون ثمّة مُتّسع للأخلاق والأحكام والتقييمات الخلقية. وعليه فإنّ نشاطاتٍ من قبيل الأكل، والنوم، والترئّض، وأمثالها. ممّا يتّصل بالحياة الفردية، لا تخضع للتقييمات الأخلاقية؛ أي: لا يسعنا القول: بأنّها تحمل قيمة خلقية إيجابية أو سلبية. فأفعال من هذه الزمرة، لا هي حسنة ولا قبيحة. ولا تدخل، ضمن حيّز الأخلاق والأحكام الخلقية، إلّا تلك الأفعال التي ترتبط مباشرة بالغير، أو التي تنجم عنها آثار وتبعات اجتماعية؛ أي: أعمال من مثل البيع، والشراء، والنشاط السياسي، والثقافي، والتدريس، وطلب العلم، وما إليها، والتي ينجم عنها جميعاً شكل من أشكال النتائج الاجتماعية.

ثانياً: إنّ معيار حُسن الأفعال الاجتماعية وقُبْحها عندهم؛ هو عاطفة إيثار الغير ونكران الذات. فكلّ عملٍ يُمارَس بباعث حبّ الآخرين، وامتنالاً لأوامر

عاطفة حبّ الغير، ونكران الذات؛ هو حسن، وكلّ فعل يكون الدافع له حبّ الذات والأنانية؛ هو قبيح.

وبتعبير آخر: يؤمن أصحاب هذا المذهب بأنّه ثمة في دواخلنا مجموعة من الغرائز، ذات رغبات معينة لا قيمة لإشباعها أخلاقياً؛ أي: إنّها لا تتّصف بالحسن والقبح، بل هي من ضروريات الحياة البشريّة. فالذي يأكل ويشبع، على سبيل المثال، لا يكون محطّ ثناء الآخرين أو ذمّهم، ولا يقال له: «بارك الله فيك، ما أحسن ما صنعت!» لكننا نملك طائفة من العواطف، هي الأخرى، تنطوي على رغبات لا ينتفع منها الفرد لذاته، بل الآخرون هم الذين ينالون نفعها؛ أي: إنّ لها بُعداً اجتماعياً، فعاطفة الأمّ - مثلاً - ينتفع بها صغيرها. فالأمّ التي تُضحّي في سبيل صغيرها؛ تكون محطّ إطراء الآخرين. والصدّيق الذي يُؤثّر صديقه على نفسه؛ يكون عمله مثاراً لمدح الناس وتشجيعهم. أمّا الذي يخون صاحبه؛ فسيلقى فعله ذمّاً وتقبيحاً من الغير. وعليه فإنّ الأخلاق والتقيّيات الخلقيّة؛ تستمد أصولها من العواطف الاجتماعيّة؛ فكلّ ما وافق العواطف الإنسانيّة فهو حسن، وكلّ ما خالفها وجاء استجابة للأنانية والأثرة فهو قبيح.

٢. دعاة المذهب

تبني عدد من أبرز فلاسفة الغرب هذه النظرية، نذكر منهم: ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦م) الفيلسوف والمفكر الاسكتلندي، وآدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠م) الاقتصادي الانجليزي الشهير، وأوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧م) الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي، وآرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠م) الفيلسوف الألماني.

فقد أعلن آدم سميث أنّ أساس الأخلاق وركيزتها هي المواساة، أو «القوّة

التي بواسطتها يشارك الإنسان الآخرين في لذاتهم، وآلامهم، وأفراحهم، وأتراحهم»^(١). وأنّ معيار الفعل الخيّر هو ما يكون - انطلاقاً من مبدأ المواساة - محطّ قبول عامّة الناس بلا انحياز^(٢).

كما أنّ (أوغست كونت) مؤسّس الفلسفة الوضعيّة، ذهب هو الآخر إلى أنّ دعامة الأخلاق تتمثّل في (حسّ الإيثار)، بل كان شعاره الخلقّي: «العيش في سبيل الآخرين». كان (كونت) متنبهاً إلى قضية أنّ هناك في الإنسان شعورين متجاذبين متعارضين هما: الأنانيّة ونكران الذات، وإنّ مهمّة علم الأخلاق والتربية والتعليم في هذا المضمار؛ هي توفير ما يبعث على تغلب حسّ الإيثار والأريحيّة والمواساة على سائر الأحاسيس عند الإنسان. ومن الجليّ أن يتعدّر، بمجرد التوصية والموعظة، ترسيخ مثل هذا الحسّ، أو اجتثاث حسّ من قبيل الأنانيّة وحبّ الذات؛ لأنّ الأخير أقوى بكثير من أن يتيسّر الانتصار عليه بهذه الطريقة. ويوصي أوغست كونت في سبيل تقوية حسّ الإيثار في الفرد بضرورة البدء من التربية الأسرية ومن داخل البيت؛ كي يصل الإنسان - في النهاية - إلى حيث يكون حاضراً للتضحية بنفسه في سبيل الإنسانيّة، التي لها في رقبة البشر جميعاً دينٌ كبير^(٣).

إنّ (آرثر شوبنهاور) هو الآخر من المنادين بالمذهب العاطفي. وعلى الرغم من أنّ شوبنهاور كان دائماً يعدّد نفسه أحد أصدق أشياع كانط، فإنّه ثمة اختلافات جمّة

(١) ركس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العمليّة)]، ترجمه: پورحسيني،

أبو القاسم: ص ٩١.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ٩١ - ٩٢.

(٣) أنظر: المصدر السابق: ص ٩٢ - ٩٣.

بين آرائه وآراء عمانويل كانط الأخلاقية. فالوجود في نظر شوبنهاور ليس إلا ظهوراً للإرادة لا دوام له، والحياة في معتقده معاناة آلام، ولا هدف لها سوى الاستمرار في هذا الواقع الكارثي؛ ولهذا تحديداً كان يرى أن أعظم خيرٍ معقولٍ وفي المتناول هو: توقّف هذه الحياة بالكامل^(١).

من هذه الرؤية إلى الحياة تنبثق فلسفة شوبنهاور الأخلاقية. وعليه فإنّ بإمكاننا القول: إنّ المحور الأساسي لفلسفة الأخلاق، من وجهة نظره، هو: خفض مستوى الألم ما أمكن. من هنا فقد كان أهمّ تعاليمه الأخلاقية ضرورة مواصلة الاجتهاد في خفض المعاناة، واجتناب أيّ عملٍ أو أعمالٍ تبعث على زيادتها. وكان يضع المواساة على رأس لائحة المبادئ الخلقية.

إنّ أهمّ مؤلّفات شوبنهاور هو كتابه (العالم كإرادة وتصوّر)^(٢)، وقد جاء فيه: «تتمحور جميع الأمور، على نحو رائع، حول تصوّر جوهريّ هو: العالم كإرادة، ومن ثمّ كصراع، ومن ثمّ كبؤسٍ وتعاسة»^(٣). لقد اعتقد شوبنهاور بأنّ الأخلاق تستلزم محو الإرادة الفردية وتخطيطها^(٤). ويُفهم من هذا أنّه كان يعدّ نطاق الأفعال الفردية معزولاً عن نطاق الأخلاق والقيم الخلقية.

بحسب شوبنهاور فإنّ: «الإنسان الصالح هو الذي يتّصف بالطهارة الكاملة، ويعيش الفقر الطوعي، ويصوم، ويمارس تعذيب الذات، هدفه من كلّ ما يفعل هو

(١) أنظر: Durant, Will, The Story of Philosophy: p. 373.

(2) The World as Will and Idea.

(3) Durant, Will, The Story of Philosophy: p. 335.

(٤) أنظر: ورنر، شارل، حكمت يونان [الفلسفة الإغريقية]، ترجمه: نادرزاده، بزرگ: ص ٢٦٧.

سحق إرادته الفردية. لكنّه، خلافاً للمتصوّفة الغربيّين، لا يفعل هذا تقرباً إلى الله، فخيرٌ إيجابيّ كهذا ليس هو مراده، بل إنّ الخير الذي يَنشده هو خيرٌ سلبيّ بالكامل»^(١).

«الأصل في الحياة هو الألم، وما اللذة إلا اجتناب الألم؛ فهي ليست أمراً إيجابياً، بل سلبيّ. كلّما علّت مرتبة حياة الكائن الحي، كانت معاناته أكبر؛ لأنّ إحساسه أعظم، واسترجاعه لآلام الماضي أشدّ، وتنبؤُه بعذاب المستقبل أفضل. والأسوأ هو ما يُلازم الحياة من تجاذبات وحرب وصراع. فالكائنات الحيّة تأكل بعضها بعضاً، وبنو البشر ينهش أحدهم الآخر. مَنْ يدّعي أنّ كلّ ما في العالم خير، وأنّ هذا العالم خير العوالم؛ فخذوه إلى المستشفيات ليشاهد عذاب المرضى، وطوفوا به على السجون ليرى تعذيب السجناء... وأزوه سوح الوغى ليدرك كيف يستحصل أشرفُ المخلوقات كرامته... إن بقيت أعزبَ عشتَ معذباً، وإن تزوّجت مُنيتَ بآلاف المتاعب. المصيبة العظمى هي بلاء الحب والابتلاء بالنساء؛ الذي يعدّه الناس مدعاةً للسعادة والسرور، مع أنّه رأس كلّ هَمٍّ وغمٍّ... فما العمل إذن؟! أهنأك لهذا الجرح مرهم؟ بما أنّ التعاسة، كلّ التعاسة، هي من الإرادة (إرادة النفس)؛ أي: من (الرغبة في الحياة) (والأنانيّة)، فإنّه إن كان ثمّة حلٌّ فهو في التجرد عن الذات. ينبغي تخليص النفس من الذات. وكيف الخلاص من الذات؟ أينبغي للمرء قتل نفسه؟ كلا، فالانتحار لا يُجدي نفعاً؛ لأنّه هروب مؤقت من عذاب مؤقت... لا بدّ من فعلٍ ما يورث التجرد عن الذات أثناء الحياة؛ وهذا إنّما يتمّ بالمعرفة، معرفة أنّك إن اعتنيت بنفسك تكون قد ضاعفت من آلامك. فالراحة هي في قتل النفس، وفي التجرد عن الذات؛ والتجرد عن الذات يكون على وجهين:

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 757.

جزئيّ مؤقت، وكُلّيّ دائمٍ. فالتجرّد الجزئيّ عن الذات هو أن يستغرق المرء في الفن والصناعة؛ أي: في مظاهر الجمال... فنحن نعلم أن الشرّ والفساد، في هذا العالم، قد نجمَ عن مجيء الذات المطلقة من عالم الوحدة والسكون إلى عالم الكثرة والحركة، فالذي ينشغل - من ثمّ - بالصورة؛ أي: الجمال، وينأى عن طابع الانفراد والكثرة؛ يتجرّد شيئاً ما عن ذاته، ويرتاح قليلاً من الدنيا وما فيها من شرّ وهياج. كما أن كمال الجمال لا يُشاهد بدقة إلا بتجرّد المرء عن ذاته؛ وهو سيُدرَك، في تلك الحالة، أنّه ليس جزءاً من العالم، بل إنَّ العالم هو جزء منه... والصنعة والاستغراق في عالم الجمال، كما قد أسلفنا، علاج جزئيّ ومؤقت لآلامنا. الحلّ الحقيقي هو أن يفهم المرء أن التعاسة كلّها هي من الكثرة العارضة على عالم الوحدة، وتبعثُ إرادة الكلّ في الإرادات الجزئية؛ فصار كلّ فردٍ يرى نفسه حقيقة، وظهرت الأنانية وحبّ الحياة، وتعارضت الأنانيّات فيما بينها؛ فنجمت عنها هذه الأنماط من الفساد. فعلى الإنسان أن يدرك أن الحقيقة واحدة، وأنَّ الإرادة الحقيقية هي الذات الواحدة المطلقة، وأنَّ الإرادات الانفرادية مسرحية لا حقيقة لها. فإن بلغ الشخصُ هذا المقام؛ زال الافتراق، وبات يرى نفسه غيره والغير نفسه، ويتفشّى شعور المواساة، وتزول النفرة، وتحيى الألفة، وتسود التضحية، وتبتدّد الأنانية، ويُشفق كلّ امرئٍ على الآخر»^(١).

دراسة ونقد

على الرغم من عدوبة هذا المذهب وجذابيّته، فهو يعاني من إشكالات عديدة، نشير في السطور التالية إلى بعضها:

(١) فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: أعلم، أمير جلال

١. لماذا العاطفة؟

أولاً: أن نضع العاطفة منطوقاً؛ فهذا ما لا سبب منطقي له. فإنّ للإنسان رغبات متنوّعة؛ بعضها غريزي، وبعضها الآخر عاطفي واجتماعي. فما الدليل على عدم كون إشباع النوع الأوّل من الرغبات خيراً أخلاقياً، وكون تلبية النوع الثاني كذلك؟ هل هو مجرد أمر موضوع، أم أنّ هناك دليلاً منطقيّاً عليه؟ فالأمر تشعر هي بالجوع وبالحاجة إلى الطعام، وهي إن لم تأكل تضعف وتخور قواها، لكنّها - من ناحية أخرى - ترى صغيرها بحاجة إلى الرضاعة والتغذية؛ فهي إذن تواجه رغبتين: الأولى إشباع بطنها هي، والثانية إرضاع طفلها وإشباع جوعه. فأيّ الرغبتين عليها أن تُؤثّر على الأخرى؟ وما المناط في هذا الإيثار؟ يقول العاطفيّون: إنّ عليها أن تقدّم الأمر الثاني. لكن لماذا؟ قد يقال: لأنّه مقتضى العاطفة. نقول ردّاً: ألا وإنّ كلّ الكلام في أنّه: لماذا ينبغي تقديم مقتضى العاطفة أصلاً؟ ولماذا لا يُباشَر ما هو مقتضى الغريزة؟ قد يُقال أيضاً: لأنّ عملاً كهذا هو مطلب إنساني، وهو ميزة في الإنسان، لا تتمتع بها سائر الحيوانات! غير أنّ ادّعاء كهذا، من أنّ العاطفة من مختصّات الإنسان، ولا وجود لها في الحيوانات، هو ادّعاء لا دليل عليه، بل ثمة شواهد على وجود العاطفة في الحيوانات - أيضاً - بشكل أو بآخر. فالدجاجة تحمل عاطفة تجاه فراخها إذا خرجوا من البيض، وهي تُبدي ردّة فعل إذا حاولت قطة إيذاء الفراخ، بل وتخطّط بحياتها في سبيل حفظ أرواحها. بل وقد تُلحظ في بعض الحيوانات عواطف اجتماعيّة كذلك؛ فالحيوانات التي تعيش نوعاً من الحياة الاجتماعيّة تعطف على أبناء جنسها، وهي تستاء إذا آذاهم أحد. بل مثل هذه العواطف تحملها حتّى تلك الحيوانات التي لا تحيا حياة اجتماعيّة. فلو حاول امرؤ أن يأخذ عشّ غراب من أعلى شجرة فستهاجمه باقي الغربان بمجرد اطلاعها على الأمر، مع أنّ حياة الغربان ليست اجتماعيّة.

وعلى أية حال فإن كان المراد من العاطفة هو نفع الإنسان غيره، وإزعاج نفسه، من أجل راحة الآخرين، فإن للحيوانات هذه الصفة أيضاً. فما الذي نعلمه نحن عن أعماق الكلاب وأحوالها الباطنية؛ كي نزعم أنها لا تلتدّ بالعناية بصغارها؟! إنّا لنشهد آثارها؛ فلا نجد لها تختلف عن الإنسان؛ فتصرّفها مع صغارها يشبه سلوك الإنسان مع أطفاله.

٢. تجاهل الرغبات العقلانية

أضف إلى أنّ العاطفيين وكأَنهم تصوّروا أنّنا لا نملك إلا أمرين: العاطفة والغريزة، فأعطوا الأسبقية للعاطفة، وجعلوها معياراً للأخلاق. والحال أنّنا نملك دوافع غير هاتين أيضاً؛ فإنّ لنا رغبات تفوق الغرائز والعواطف، يجب أن نناقشها هي الأخرى، رغبات نستطيع إدراكها واكتشافها بمساعدة العقل، وإنّ الأخير ليحكم بأنّها أعظم قيمة. بتعبير آخر: لماذا لا نتخذ من العقل - بدلاً من العاطفة - ميزاناً للقيمة، وهو بحقّ المعيار لامتياز الإنسان عن الحيوان؟ فالكثير من الفلاسفة، خلافاً لهيوم، لا يرون العقل عبداً للعاطفة، بل ينصبّونه حاكماً على العواطف والغرائز ومديراً لها، ويؤمنون بضرورة توظيف الغرائز والعواطف جميعاً لخدمة العقل.

٣. عدم الشمولية

الخلل الآخر هو أن الأخلاق، وفق هذا المذهب، ستنحصر في المسائل الاجتماعية، والعلاقات الفتوية؛ الأمر الذي سيجعلنا نُخرج ثلاث طوائف أخرى من الأفعال البشرية خارج حيز التقييمات الخلقية؛ وهي: الأفعال التي يقوم بها كلّ فرد تجاه نفسه، والتي يعود نفعها وضررها عليه هو. والأفعال المتصلة بعلاقة الإنسان بربه. وأخيراً تلك التي يكون متعلّقها البيئة، بالمعنى العام للكلمة؛ والتي تستوعب الحيوانات، والغابات، والمراعي، والبحار، والمحيطات، وأمثالها.

الفصل الرابع : مذهب القوة

فريدريش نيتشه^(١) (١٨٤٤ - ١٩٠٠م) هو أحد أعظم الفلاسفة والمفكرين الألمان، والذي قد استقطب في القرن العشرين انتباه العديد من مفكري الغرب. يقول أندريه مالرو، الكاتب الفرنسي المعاصر، حول أهميّة ومنزلة آراء نيتشه في الثقافة الغربيّة: «كلّ ما في القرن العشرين من آراء تأسيسيّة هي إمّا لماركس أو لنيتشه، ومنذ وفاة هذين الفيلسوفين إلى يوم الناس هذا؛ لم يتحرّر كاتب أو مفكر من سطوتها»^(٢). ومع أنّ لهذا الفيلسوف نظريّات خاصّة في محاور شتى من الفلسفة، يعتقد بعضهم أنّه اكتسب أهمّيّته من البعد الأخلاقي بالدرجة الأولى^(٣). وعلى خلفيّة الدور الذي تمنحه نظريّته الأخلاقيّة لمفهوم (القوّة)؛ فقد عُرفت باسم (مذهب القوّة). وسنحاول في هذا الفصل بإيجاز استعراض مبادئ نظريّاته الأخلاقيّة، وإخضاعها للنقد والمناقشة.

١. كُره الأخلاق المسيحيّة

كان نيتشه كارهاً للأخلاق التقليديّة، المسيحيّة عموماً، إيماناً منه بأنّ مُثلها

(1) Friedrich Wilhelm Nietzsche.

(٢) نيتشه، فريدريش، دجال [المسيح الدجال]، ترجمه: دستغيب، عبد العلي، مقدمه مترجم: ص ٥.

(3) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 760.

تناقض القيم الواقعية، بل كان يُسمَّى الأخلاق المسيحية (أخلاق الزوال)^(١)، ولا يرى لها من ثمار إلا انحطاط الإنسانية والحضارة البشرية.

الأخلاق المسيحية في رأي نيتشه ليست سوى جريمة بحق الحياة؛ ذلك أنَّ المسيحية تُلقِّن الناس إهانة الغرائز الأساسية للحياة واحتقارها. فالأخلاق المسيحية تُنشئ أناساً مُنحطِّين يبعضون الحياة الإنسانية، بل ينكرونها. وهي قد صُمِّمت لتكبيّل الطاقات التي ترتفع بالحياة، وحشدت كلَّ همَّها وإنجازاتها للحيلولة دون نموِّ وتطوُّر الأفاضل من الرجال، والإيحاء باستحالة ظهور الإنسان الأعلى. من هنا فإنَّ تعريف نيتشه للأخلاق؛ والتي يرى أنموذجها البارز في التعاليم المسيحية، هو أنَّها: «طراز فكريٍّ خاصٍّ، يحمله أناسٌ متقبلون للانحطاط، قد بُعثوا أَمْلاً بالانتقام عن طريق إيقاع الضرر بالحياة»^(٢). وعليه فإنَّ ناهيك عن أنَّ الأخلاق التقليدية - المستقاة من الديانة المسيحية والمدرسة الرواقية - ليست وسيلة لرقِّي الإنسان، بل هي - في الحقيقة - مذهبٌ امتصاص دماء^(٣). فالإنسان الضعيف والمريض حقاً، والذي يجب أن يُنبذ، يُوصَف فيها بالصلاح والرسالية، والإنسان القوي والصحيح البدن يُقدَّم على أنَّه إنسان شرير ومكروه^(٤).

يعتقد نيتشه أنَّ المسيحية - وعبر تشجيع الناس على اكتساب صفات من قبيل: الإيثار، والشفقة، والأرمحية، والتسليم - تعمل على قمع الشخصية الحقيقية

(١) أنظر: كابلستون، فردريك، نيتشه فيلسوف فرهنگ [فريدريش نيتشه: فيلسوف الثقافة]، ترجمه: بهباني، عليرضا، وحليبي، علي اصغر: ص ١٦٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦٥.

(3) Vampirism.

(٤) أنظر: كابلستون، فردريك، نيتشه فيلسوف فرهنگ [فريدريش نيتشه: فيلسوف الثقافة]، ترجمه: بهباني، عليرضا، وحليبي، علي اصغر: ص ١٦٤.

للإنسان وإعاققتها عن الازدهار^(١). كما آمنَ بأنَّه عوضاً عن الحديث عن المساواة بين الناس؛ لا بدَّ أن نفكرَ بـ(الإنسان الأعلى)^(٢)، وأن نضع اكتساب القوة في رأس قائمة غاياتنا الإنسانية، وأننا بحاجة، لبلوغ هذه الغاية، إلى فلسفةٍ «تكون للقويّ سبباً لتقويته، وللمتعب من الدنيا مدعاةً لشلِّه ولتخطيئه»^(٣). هذا في حين أنَّ الديانات، ولا سيَّما المسيحية، قد سلكت سبيلاً مختلفاً تماماً.

«إنَّ الأديان التي سادت حتَّى الآن تدخل في باب الأسباب الرئيسيَّة التي كبَّلت طراز (الإنسان)، وأبقتْهُ على درجة متدنِّية؛ إمَّا أفرطت في الحفاظ على الكثير ممَّا كان يجب أن يهلك. على المرء أن يُكَنِّ لها الامتنان لإنجازها أُموراً لا تُقدَّر بثمن؛ ومَن، يا ترى، يملك من غنى الامتنان، ما يقيه الإفقار في حضرة كلِّ ما قام به؟ على سبيل المثال، أنصارُ المسيحية (الروحانيون) من أجل أوروبا حتَّى الآن! لقد آمَنوا للمتألِّمين تعزية، وللمقموعين واليائسين طمأنينة، وللامستقلين عماداً وسنداً، وأبعدوا عن المجتمع المحطَّمين والمتبريرين باطنياً، واستدرجوهم إلى الأديرة والسجون النفسيَّة؛ فماذا كان عليهم بعدُ أن يفعلوا، إضافةً إلى ذلك كله، من أجل العمل مبدئياً على حفظ

(١) أنظر: نيتشه، فريدريش، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة: حجار، جزيلا فالور، مراجعة: وهبه، موسى: المقطع ٢٢٢ و ٢٦٠. وأيضاً: نيتشه، فريدريش، اراده قدرت (إرادة القوة)، ترجمه: شريف، مجيد: قطعه ٢٠٥، ٢٤٧، ٢٥٢ و ٣٦٨. و: نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة: مجاهد، مجاهد عبد المنعم: ص ١٨٣ - ١٨٤. و: زكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ١١٢ - ١١٥. و: كاپلستون، فريدريك، نيتشه فيلسوف فرهنگ [فريدريش نيتشه: فيلسوف الثقافة]، ترجمه: بهبهاني، عليرضا، وحليبي، علي اصغر: ص ١٩٦ - ٢٠٤.

(٢) أنظر: نيتشه، فريدريش، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، نقله عن الألمانية: مصباح، علي: ص ١٩٦ - ١٩٧؛ و: نيتشه، فريدريش، اراده قدرت [إرادة القوة]، ترجمه: شريف، مجيد: قطعه ٧٦٥، ٩٥٧، و ١٠٠١.

(٣) المصدر السابق: قطعه ٨٦٢.

كلّ مريض ومتألّم؛ من أجل العمل إذن، فعلاً وحقيقةً، بكلّ راحة ضمير، على إفساد العرق الأوروبي؟ كان عليهم أن يقبلوا كلّ التقييمات رأساً على عقب؛ نعم، هذا ما كان عليهم! وأن يحطّموا الأقوياء، ويُسَقِّمُوا الآمال الكبيرة، ويرموا الشبهة على السعادة [الكامنة] في الجمال، وينكسوا كلّ متجبر، رجوليّ، غازٍ، تائقٍ إلى السلطة، وكلّ الفطر الخاصة بأعلى طرازٍ بشريّ وأنجح، وأن يحولوها إلى قلقٍ وإزعاجٍ ضميرٍ وتدميرٍ ذاتي، بل أن يقبلوا كلّ الحبّ للديوي والسيطرة على الأرض، كُرهاً للأرض والديوي»^(١).

فالمسيحية ترفض كلّ ما هو طبيعي وفطري وغريزي، وبنائها مُشيدٌ على معاداة الطبيعة والفطرة^(٢).

٢. التفاوت الطبيعي بين الناس

إقرارٌ شكليّ من أشكال عدم التساوي الطبيعي بين الناس؛ يُعدّ أحد أهمّ مبادئ نظرية نيتشه الأخلاقية؛ فلقد آمنَ نيتشه بأنّ الناس لا يستوون من أيّ وجهٍ من الوجوه فيما بينهم^(٣)، وأنّ المناداة بالمساواة ناجمة عن ضعف دُعاة هذا الفكر؛ ولهذا تحديداً كان يعارض بشدّة النظام الديمقراطي الذي يضع الأرستقراطيين

(١) نيتشه، فريدريش، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة: حجار، جيزيلا فالور، مراجعة: وهبه، موسى: المقطع ٦٢ (بشيء من التصرّف).

(٢) أنظر: كاپلستون، فردريك، نيتشه فيلسوف فريهنگ [فريدريش نيتشه: فيلسوف الثقافة]، ترجمه: بهبهاني، عليرضا، وحليبي، علي اصغر: ص ١٩٦.

(3) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 769.

وأيضاً: زكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفه الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ١١٤.

والأقوياء على قدم المساواة مع عامة الناس^(١). ولقد أرجع نظريته إلى سلوك الطبيعة قائلاً: «الطبيعة تبغض المساواة».

٣. أخلاق السادة وأخلاق العبيد

يقسم نيتشه الناس إلى أغلبية وأقلية؛ مؤمناً بأنه لا ينبغي للأغلبية إلا أن تكون وسيلة لعز الأقلية وعلوها، ولا يجوز عدها طائفة تحمل مطالبات مستقلة بالسعادة والرفاهية. بل إنه في العادة كان يُطلق على العوام تسمية الخُرق الرّاع، ولا يرى لمعاناتهم من بأس إذا كانت ضرورية لظهور رجل عظيم^(٢). وكان يشدد على أنّ العوام من الناس ليسوا إلا سبباً لسؤدد الأرستقراطيين، أمّا سعادتهم أو تعاستهم هم فلا أهميّة لها. وهو لا يرى للأرستقراطيين من حجة لاستغلال الضعفاء سوى القول: «أشأء ذلك». يقول نيتشه حول الثورة الفرنسيّة وكونها مسوّغة: «لقد جعلت الثورة نابليون ممكناً، وهذا هو المسوّغ لها. بل إنّ علينا أن نتمنى الانهيار الفوضوي لحضارتنا برُمّتها؛ إذا كانت مكافأة كهذه هي النتيجة». ويقول أيضاً: «إنّ جميع الآمال العريضة لهذا القرن تقريباً ترجع إلى نابليون»^(٣). من هنا فلو ضحّي ببشر كثيرين من أجل ظهور شخصيّة كهذه؛ لم يكن ذلك كثيراً. وانطلاقاً من تفكيره الطبقي هذا، واعتماداً على هذا التصنيف الذي يطرحه للناس؛ يتحدّث نيتشه في معظم مؤلّفاته عن نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد^(٤).

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 763.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ٧٦٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) أنظر: نيتشه، فريدريش، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة: حجار، جزيلا

٤. معيار الأخلاق

خلاصة القول: فإن نيتشه يؤمن بأن علينا، بغية تمييز فضائل الأخلاق من رذائلها، تبين الأمور التي تبعث على تقوية الشعور التسلطي فينا، وتلك التي تُضعفه. فالأمور التي هي من النوع الأول تُعدّ فضائل، أمّا تلك التي من النوع الثاني فتُعتبر رذائل.

يقول نيتشه مُعرِّفاً الحُسن والقبح الخُلقي:

«ما هو الحُسن؟ إنّه ما يُقوّي في الإنسان الشعور بالقوّة، وإرادتها، بل والقوّة نفسها. وما هو القبح؟ إنّه ما ينجم عن العجز. وما هي السعادة؟ هي الإحساس بازدياد القوّة، إحساس التغلّب على عقبة. ليس الرضى، بل المزيد من القوّة... لا بدّ للعجزة والمرضى أن يبيدوا: هذا هو أوّل مبادئنا الإنسانيّة. يجب أن نعيّنهم (العجزة والمرضى) على هذه القضية المهمّة. ما هو أضرّ الفساد؟ إنّها المواساة الفعّالة للعجزة والمرضى؛ أي: المسيحيّة»^(١).

وكانت النتيجة الطبعيّة لذيوع مثل هذه الآراء في حقل الأخلاق؛ ظهور مجرمين وسلطويّين من أمثال هتلر (١٨٨٩ - ١٩٤٥م)، وحلول كارثة الحرب



فالور، مراجعة: وهبه، موسى: المقطع ٢٦٠. وأنظر: نيتشه، فريدريش، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، نقله عن الألمانية: مصباح، علي: ص ٢٠٠. و: نيتشه، فريدريش، اراده قدرت (إرادة القوّة)، ترجمه: شريف، مجيد: قطعه ٢٦٨. و: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد السابع (من فشته إلى نيتشه)، ترجمه: إمام، إمام عبد الفتّاح وسيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٤٩٨؛ و: MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics: p. 168.

(١) نيتشه، فريدريش، دجال [المسيح الدجال]، ترجمه: دستغيب، عبد العلي: ص ٢٦ - ٢٧.

العالمية الثانية^(١). ويعبر هتلر عن تأثيره بآراء نيتشه، ونظرية داروين للتطور بالقول: «إذا نحن لم نحترم قانون الطبيعة ولم نفرض إرادتنا على الآخرين بحكم أننا الأقوى؛ فسيأتي اليوم الذي تفرسنا فيه الحيوانات المفترسة ثانية، وعندها ستعمد حتى الحشرات على التهام الحيوانات، ولن يبقى على الأرض إلا الميكروبات»^(٢).

دراسة ونقد

١. محاسن مذهب القوة

على الرغم مما تنطوي عليه نظرية نيتشه من مواطن ضعفٍ وخللٍ، فإنها لا تخلو - أيضاً - من التفاتات تربوية؛ فتأكيدها على عزة الإنسان وكرامته، وهو ما يشدد عليه ديننا الإسلامي الحنيف كثيراً، يُعد من مواطن قوة هذه النظرية. كما نلاحظ أن نيتشه يذم أرباب الكنيسة لتوصيتهم الناس باستئصال الغرائز؛ اعتقاداً منه بأن الطريقة المثلى للتعامل مع الغرائز الجاحمة هي كبح جماحها، لا القضاء عليها: «إن الكنيسة تحارب النزوة ببتها، بكل معاني الكلمة. إن ممارستها، (معالجتها)، هي الـ (إحصائية). إنها لا تسأل أبداً: كيف يمكن لنا أن نروحن شهوة ما، أن نُجملها، أن نُمجدها؟ لقد أكدّت في تربيتها دائماً على الاستئصال (استئصال الشبقية، الكبرياء، إرادة الامتلاك، الجشع، الرغبة في الانتقام). إن مهاجمة النزوات من الجذر تعني مهاجمة الحياة من الجذر، إن praxis^(٣) الكنيسة مُعادٍ للحياة»^(٤).

(١) أنظر: استرن، جوزف پيتر، نيتشه، ترجمه: فولادوند، عزت الله: ص ١٢٣ و ١٢٨.

(٢) سروش، عبد الكريم، دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق [العلم والقيمة: بحث في العلاقة بين العلم والأخلاق]: ص ٣٠، نقلاً عن: Hitler's Table Talk.

(٣) تطبيق الكنيسة العملي.

(٤) نيتشه، فريدريك، أقول الأصنام، ترجمة: بورقيّة، حسّان، والناجي، محمد: ص ٣٦.

٢. ردة فعل ضد الأخلاق المسيحية

جاءت آراء نيتشه الأخلاقية، في الحقيقة، ردة فعل ضد النظريات المسيحية والرواقية المتطرفة التي لم تثمر - بما أكّدت عليه من تعاليم من مثل: الاستسلام لقضاء الله وقدره، وتقديم قراءات خاطئة عنها - إلا عن الضعف والهوان الخلقي. ولعل من المبسور الزعم بأن نيتشه هو أحد أكثر منتقدي النظام الأخلاقي المسيحي والرواقي جديةً على مر التاريخ. يقول نيتشه في هذا الصدد:

«إنني أدين المسيحية، مُوجّهاً لها أبشع اتّهام تفوّه به مُدّع عامٌّ إلى الآن. المسيحية برأيي هي منتهى ما يتسنّى تصوّره من صور الفساد... إنني أُسمّي المسيحية اللعنة العظمى... إنّها وصمة العار الخالدة الوحيدة على البشرية»^(١).

ولعل نقد نيتشه للنظام الأخلاقي المسيحي والرواقي مُبرّر إلى حدٍّ ما، فالإفراط في حالة التواضع، والاستسلام، والانقياد، والخنوع، في النظام المذكور مرفوض. ومع ذلك، فإنّ نيتشه نفسه قد مال - مع الأسف - إلى جادة التفريط؛ فخالف العقل السليم بمنحه القوة قيمة مطلقة، واعتباره الرأفة والترحّم عاريين عن أيّ قيمة. وبعبارة أخرى: فإنّه - محاولةً للخلاص من مستنقع الرضوخ والاستسلام للظلم - سقط في وادي الظلم والجور. فلقد تجاهل ما في العدل والظلم من حسن وقبح ذاتيين؛ حتّى عدّ الأفعال العادلة المنتجة للضعف أو المسببة عنه قبيحة، والأعمال الجائرة التي هي علّة القوة أو معلولها حسنة.

٣. التركيز على التطور الدارويني

ذهب بعض الكتّاب^(٢) - اعتماداً على قسم من أقوال نيتشه - إلى تأثر الأخير

(١) نيتشه، فردريش، دجال [المسيح الدجال]، ترجمه: دستغيب، عبد العلي: ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) أنظر: استرن، جوزف پيتر، نيتشه [نيتشه]، ترجمه: فولادوند، عزت الله: ص ١١٤ و ١٨٣. و:

بنظرية داروين في التطور. بيد أن نيتشه يهاجم، في بعض كلماته، هذه النظرية بشدة قائلاً: إن اختيار الطبيعة لا يكون في صالح (الأقوى)، (والأسلم بُنية)، بل إن ما نواجهه هو (إلغاء النماذج السعيدة)^(١). لكن في الوقت ذاته، وكما قد شاهدنا في تقرير آراء نيتشه، فإنه يستدل أحياناً، بحثاً عن مُسوِّغٍ لنظريته، بجريان العالم الطبيعي فيقول، منوهاً بأنه في الطبيعة تُسحق الكائنات الضعيفة والعاجزة، ويُفسح المجال لازدهار الأقوياء:

«الطبيعة ذاتها لا تعترف بأيّ اتحاد، وبأيّ (تساوٍ في الحقوق) بين الأجزاء السليمة والمريضة لعضو ما، بل لا بدّ من فصل الأجزاء المريضة، وإن أدّى ذلك إلى زوال الكلّ. إنّ مواساة المرضى والمنحطّين، ومساواة ضعفاء البنية في الحقوق بغيرهم هو أدنى درجات انحطاط الخلق، وهو نفسه - من حيث إنّه أخلاق - منافع للطبيعة!»^(٢). غير أن المأخذ الأساسي على هذه النظرية الخلقية؛ هو محاولتها تشبيه القانون الأخلاقي بقانون يحكم واقعاً طبيعياً غير اختياري، واستخراج قوانين أخلاقية تأسيساً على قانون الطبيعة. والحال أن الطبيعة الميّنة العارية عن الدافع لا يمكنها أن تكون أساساً للأخلاق؛ التي تلعب النية والدافع والاختيار فيها دوراً جوهرياً، أو تُعدّ مناطقاً لحسن الأفعال أو قبحها. فحيّز الطبيعة هو حيّز الظواهر الجبريّة، والموجودات المنزوعة الإرادة والفهم، في حين أن نطاق الأخلاق وقوانينها هو



فروغي، محمد علي، سير حكمت در اروپا [تطور الفلسفة في أوربا]، تصحيح: امير جلال الدين: ص ٥٢٤.

(١) أنظر: نيتشه، فردريش، ارادة قدرت [إرادة القوة]، ترجمه: شريف، مجيد: قطعه ٦٨٥؛ وأنظر: قطعه ٦٤٧، ٦٤٩ و ٦٨٤.

(٢) المصدر السابق: قطعه ٧٣٤.

نطاق الظواهر الاختيارية، وإنّ قوام الأخلاق هو الإدراك، والاختيار، والقصد، وأمثالها. وعليه فإنّ مجرد كون الضعيف في نظام الطبيعة مسحوقاً؛ لا يزوّدنا بنظام قيمى وأخلاقي.

٤. الهبوط بالإنسان إلى مستوى السباع

يشبه مذهبُ القوّة نيتشه، إلى حدٍّ بعيد، المتعيّة الحسيّة لأرسطوس الذي رأى في (اللذة) صوتاً للطبيعة، وتصور التفطيش عنها أمراً مؤاتياً للفطرة والطبيعة البشرية، ومن ثمّ نزل بقيمة الإنسان إلى حضيض الحيوانات والأنعام. ونيتشه - هو الآخر - يحمل القناعة القائلة: بأنّ القوّة والسعي إليها يمثلان صوت الطبيعة ومقتضى فطرة الإنسان وطبيعته وقانون الحياة؛ وهو لهذا يهبط بمنزلة الإنسان إلى مستوى السباع. إذ قوَى مذهبُ أرسطوس في الإنسان بُعدَه الشهواني، عمّد مذهب نيتشه إلى تعزيز جانبه السُّبعي. إذن فالمذهبان - في الحقيقة - وعلى حدٍّ سواء، يهويان بمعوليهما على أصول القيمة الخلقية فيحطّمانها. فإنّ من المتعذّر بحال، في ظل نظام نيتشه الأخلاقي، الذود عن المبدئين اللذين تُقرّهما نُظم الأخلاق قاطبة، ويقبل بهما العقلاء كافة، ألا وهما: (العدل حسن)، (والظلم قبيح)؛ فكلّ فعلٍ يساعد على زيادة قوّة الإنسان وسلطته فهو (حسن)، وكلّ عملٍ يتسبّب في خفض مستوى قوّته وقدرته فهو (قبيح)؛ أي: إنّ محور الحُسن والقبح ومعياريهما هو (القوّة)، وليس (الجور) و(العدل) وأمثالهما. فإنّ أدّى فعلٌ جائرٌ إلى ازدياد القوّة؛ كان في نظر نيتشه (حسناً)، وإنّ عملٌ عادِلٌ على إضعاف القوّة كان (قبيحاً)!

الفصل الخامس: مذهب التطور

مذهب آخر من المذاهب الواقعية الأخلاقية، الذي يمكن تصنيفه ضمن النظريات الواقعية الطبيعية، هو مذهب التطور الذي أبدعه وأسسّه الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر^(١) (١٨٢٠ - ١٩٠٣ م).

نظرة عابرة إلى أعمال سبنسر تخبرنا بجلاء أنّ مسألة التطور قد أطبقت على آرائه كلّها. ومع أنّ نظرية التطور ارتبطت أكثر ما ارتبطت باسم داروين^(٢) (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م) لكن مُبدعها ومصمّمها كان - في الحقيقة - سبنسر. «كان سبنسر قد طرح الفكرة، قبل داروين بمدة طويلة، في رسالة له حول (فرضية التطور) (١٨٥٢ م) وفي كتابه (مبادئ علم النفس) (١٨٥٥ م)»^(٣). وقد نُقل أنّه حينما أزمع على جمع مقالاته ورسائله في مجموعة واحدة وطبعها؛ تعجّب من وحدة ما طرحه من أفكار وتسلسلها؛ فخطر في ذهنه أنّه من الميسور تطبيق نظرية التطور، كما هو الحال في البيولوجيا، على العلوم الأخرى أيضاً؛ فهي لا تُتقن بشكل جيّد ورائع توضيح تطوّر الأنواع والأجناس فحسب، «بل الكواكب، وطبقات الأرض،

(1) Herbert Spencer.

(2) Charles Robert Darwin.

(3) Durant, Will, The Story of Philosophy: p. 384-385.

(هذا مع أنّ كتاب (أصل الأنواع) لداروين كان قد طُبِع في ١٨٥٩ م حينما كان هو في الخمسين من عمره).

والتاريخ الاجتماعي والسياسي، والمفاهيم الأخلاقية والجمالية أيضاً» (١). على هذا فقد اجتاز بفكرة التطور منطقة علم الأحياء، واعتبرها جارية في حقول عالم الوجود المتنوعة، وشتّى ميادين العلم، بما فيها علم الاجتماع، والإنسان، والسياسة، والجمال، والأخلاق.

مذهب التطور في ميدان الأخلاق

كان أحد هموم هربرت سبنسر الأساسية والدائمة؛ الذود عن حياض الأخلاق وأسسها بوجه هجمات النقد والمعارضة التي كانت تتلقاها في تلك الحقبة. وفي الحقيقة كانت تشغل سبنسر باستمرار فكرة وضع أسس علمية للأخلاق ومبادئها؛ تمكّنه من الإفلات بسلام من طعنات حراب الناقدين. وعلى حدّ قوله: «إنّ هديني الأقصى، من الآن فصاعداً، ذلك الهدف الذي يكمن وراء كلّ الأهداف القصوى، هو إيجاد أساس علمي لمبادئ الصواب والخطأ في السلوك بوجه عام» (٢). وهذا العمل، بحسب سبنسر، هو تأسيس الأخلاق على نظرية التطور (٣).

وحول أهميّة الأخلاق يقول سبنسر في مقدمة كتابه (معطيات الأخلاق): «الحلقة الأخيرة هذه من مهمّتي... وإني أعدّ جميع الحلقات السابقة فرعياً بالنسبة إليها». لقد كان يصبو إلى وضع أخلاق طبيعية حديثة، أخلاق يمكنها أن تحل محلّ

(١) المصدر السابق: ص ٣٩٢.

(٢) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن (من بتنام إلى رسل)، ترجمة: سيّد أحمد،

محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٢٠٠.

(٣) أنظر: المصدر السابق.

تلك المنبثقة من المعتقدات التقليدية. وكان، لهذا، يؤمن بأن غياب الأسس فوق الطبيعية للمثل الأخلاقية لن يحدث أي فراغ؛ لأنّ هناك للمثل الأخلاقية والسلوكيات الصحيحة أسساً وقوانين طبيعية في المتناول، لا تقلّ أبداً قوّة وأهميّة عن الأسس فوق الطبيعية، بل تفوقها من حيث نطاق العمل أيضاً^(١).

ولا بدّ لهذه الأخلاق الحديثة، كما يعتقد سبنسر، أن تُشيد على البيولوجيا: «إنّ القبول بمذهب التطور العضوي؛ يحدّد لنا مفاهيم أخلاقية معيّنة». وهو يؤمن بأنّ القانون الأخلاقي الذي لا يتلاقى مع مبدأ الصراع من أجل البقاء والانتقاء الطبيعي يُعلن، من أول ولادته، عن تفاهته وعبيثته؛ إذ إنّ السلوك الحسن والقيح؛ إنّما يجب أن يُحدّد من منطلق حسن أو سوء تلاؤمه مع غايات الحياة. فالسلوك الخلقي هو السلوك الذي: «يجعل الفرد أو الجماعة أكثر تكاملاً وتماسكاً في خضمّ تغاير الغايات. فالأخلاق، كما الفن، هي تحقيقٌ للوحدة وسط الكثرة. وإنّ أرقى نوع من البشر هو الذي يستطيع بكفاءة أن يوحد في داخله أكبر تنوع، وتعقيد، وكمال للحياة»^(٢).

مراحل تطوّر الإنسان ومحلّ الأخلاق

كان الإنسان البدائي أنانياً، لا يفكر إلاّ بلذّة نفسه؛ ففي المرحلة الأولى من تطوّرهِ كان يريد كلّ شيءٍ وكلّ أحدٍ لنفسه وحسب. ولم يكن في تلك المرحلة محلّ للأخلاق والمواظ الخلقية؛ لأنّ ذلك الإنسان لم يكن يفكر إلاّ ببقائه، حتّى وإن تحقّقت غايته هذه عبر إبادة الآخرين.

(1) Durant, Will, The Story of Philosophy: p. 417.

(٢) المصدر السابق: ص ٤١٧ - ٤١٨.

لكنّ البشر - وفي إثر قانون التطوّر - تطوّروا فبلغوا مرحلة من النضج والإنسانيّة، أصبحت فيها لذّة الآخرين ومنفعتهم مهمّة عندهم أيضاً؛ فنمت لديهم روح التعاون والوفاق، وخبا فيهم - إلى حدّ ما - بريق الأنانيّة، وقويّ - عوضاً عنه - حبّ الآخر ونكران الذات. وعلى آية حال فلقد بلغ الإنسان الحالي، بعد طيّ مراحل التطوّر هذه، إلى حيث يمتلك رغبتين متضادّتين: فهو يهتمّ، من ناحية، بلذّاته ومنافعه الشخصية، ومن ناحية أخرى فإنّه يحمل مشاعر حبّ الآخر، وإنّ مصالح الآخرين هي الأخرى ذات أهميّة لديه. وههنا تُطرح مسألة الأخلاق، ويُفتح الباب أمام المواعظ والتوجيهات الأخلاقية؛ ها هنا يُوصى البشر بالتنازل عن منافعهم لصالح منافع الآخرين، وانتهاج سبيل الإيثار والتضحية التي هي أصل الأخلاق وأساسها.

وفي نهاية المطاف سيصل هذا الإنسان، في مسيرة تطوّره، إلى درجة من الكمال يفكر فيها تلقائياً في الأُمّة وينسى نفسه؛ أي: سيكون مؤثراً لغيره بالمعنى الحرفي للكلمة؛ وحينذاك يكون قد بلغ درجة عليا من التطوّر. ومن الواضح، بالطبع، أنّه في تلك المرحلة أيضاً لن يكون ثمة محلّ للأخلاق؛ إذ سيكون البشر، تلقائياً وعلى الدوام، مؤثّرين على أنفسهم دونما حاجة إلى نصائح أخلاقية.

وعلى آية حال، ففي المرحلة الحالية من نضجنا التطوّري لا ينبغي أن نتجاهل الأنانيّة والأثرة ونقمعهما بالكامل، ولا أن نغفل عن الإيثار وحبّ الآخر أيضاً؛ فحبّ الذات ونكرانها سيظلّان، في هذه المرحلة، في حالة من التعارض والتجاذب. يعتقد سبنسر أنّ: «الصراع بين الأنانيّة والغيريّة ينشأ من صراع الفرد مع عائلته، وفئته، وعرقه». وعلى آية حال، لا ينبغي أن تتأمل في هذا الصراع محور الأنانيّة بالكامل، بل إنّ هذا غير محبّد حتّى وإن كان ممكناً. ف«من المحتمل أن تبقى الأنانيّة سائدة، لكنّ لربّما يكون هذا مقبولاً». وفي هذه المرحلة الوسطى «إذا فكّر

الجميع بمنافع الآخرين أكثر من منافع أنفسهم؛ فلا بدّ أن فوضي من المجاملات والتراجعات ستحصل». ولعلّ «التفتيش عن السعادة الفردية ضمن الحدود التي ترسمها الظروف الاجتماعيّة؛ هو الضرورة الأولى لتحقيق السعادة العموميّة القصوى». المتوقّع هو توسيع دائرة عواطف الإيثار وأحاسيسه وغرائزه إلى حدّ كبير. إلّا أنّ حبّ الذات في هذه المرحلة ضروري لتحقيق هذا الإيثار. «إنّ أمنيّة الإنجاب لدى المحرومين من الأطفال، وما يشاهد أحياناً من عملية تبني الأطفال؛ تكشف عن مدى احتياج هذه النشاطات؛ التي تنمّ عن إيثار إلى إشباع أنانيّات معيّنة». الحبّ الجارف للوطن هو الآخر دليل على ترجيح مصالح الآخرين على المصالح الشخصية، كما أنّ حسّ التعاون والتآزر؛ يزداد ويقوى في كلّ جيل من أجيال المجتمع مقارنةً بسابقه. «إنّ التهذيب الاجتماعي المتواصل؛ سيشكّل الطبيعة الإنسانيّة تشكيلاً إلى درجة أنّه سيتمّ في النهاية استشعار لذّة التعاطف مع الآخرين بشكل عفوي، وإلى أقصى مدياتها، وسيكون ذلك نافعاً للجميع»^(١).

ويُلفت سبنسر إلى مسألة مهمّة وهي أنّه: على الرغم من أنّه لا بدّ أثناء عمليّة تطوّر الإنسان أن يخفّت فيه ضياء الأنانيّة وحبّ الذات، ويقوى الإيثار وحبّ الغير، ويحلّ محلّ الأول، فإنّ من الواجب الحذر، كلّ الحذر، من أن يكون الإيثار بحيث يفرض الناقصون والعاطلون والمُفرغون من الفن أنفسهم على الآخرين؛ ذلك أنّ مسألة كهذه ستشكّل هي حجرة عثرة أمام التطوّر. «بل على كلّ فرد أن يعتبر نفسه مسؤولاً عن حياته ولذاته، وأن يكون حُرّاً في التصرف بمقتضى هذا الإحساس بالمسؤوليّة. هذا وإن كان كمال الإنسانية في أن يشفق الفرد على الآخر في الجماعة، كما يشفق الوالدان على ولدهما في العائلة؛ لكن يتعيّن الالتفات إلى أنّ

(١) المصدر السابق: ٤٢٤ - ٤٢٥.

الأفراد في الهيئة الاجتماعية، ليسوا أطفالاً ليتزعروا في كنف الآخر. فصحيح أنه يتحتم الأخذ بأيديهم، لكن يجب أن يمضوا في الطريق على أقدامهم هم^(١). وعلى أية حال، فما دمنا حالياً في المرحلة المتوسطة؛ من حيث كوننا أنانيين، ومؤثرين في الوقت ذاته، فلا بد لنا من الالتزامات الأخلاقية؛ التي من أهمها وأشدّها أصالة ضرورة تقديم الآخرين على أنفسنا في جميع أفعالنا ونشاطاتنا. وعليه فإنّ ميزان الأخلاق، والقيم الخلقية، من وجهة نظر سبنسر؛ هو الإيثار وعاطفة حبّ الغير. فكلّ عملٍ يبدر من الإنسان بدافع عاطفة حبّ الغير فهو حسن، وكلّ فعلٍ يصدر عنه على خلفية حبّ الذات فهو قبيح.

أنواع السلوك وأنماط الأخلاق

السلوك في نظر سبنسر هو - عموماً ووفق تعريف عامّ - فعلٌ يستهدف غاية. لكننا كلّما رَقينا في سُلّم التطوُّر إلى مستوى أعلى؛ فسنشهد أفعالاً غائية أكثر، أفعالاً تصبّ في خير وصلاح الفرد أو الجنس البشري.

لكن بوسعنا الفصل - عبر تصنيف عامّ - بين نمطين من السلوك: السلوك شبه المتطوّر، والسلوك التامّ المتطوّر. ويُطلق الأول على التصرف الهادف الذي «يؤلّف قسماً من الصراع من أجل البقاء القائم بين شتّى أفراد النوع الواحد، وبين الأنواع المختلفة فيما بينها؛ بحيث يسعى المخلوق إلى صون نفسه بثمن إقصاء الآخر، وحفظ نوعه بافتراس النوع الآخر». وعبر هذا النمط من التصرفات الهادفة يبدأ الضعفاء، في الواقع، بالخروج شيئاً فشيئاً من حلبة الصراع والمنافسة وتتمّ إبادتهم.

(١) فروغي، محمد علي، سير حكمت در اروپا [تطور الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير جلال

أما السلوك التامّ التطور، فيُطَلَق على السلوك الذي يحلّ فيه التعاون والتآزر والمساعدة المتبادلة محلّ المشاحنات والخلافات، بين المجموعات المتنازعة وبين أفراد المجموعة الواحدة. وينجم هذا النمط من السلوك - في الحقيقة - عن تحوّل المجتمعات الحربيّة المقاتلة إلى أخرى مُسالمة داعية للصالح. وبمقدار ما يكون هذا التحوّل أتمّ؛ نشهد كمّاً أكبر من التصرفات تامّة التطور. ولا يتسنى التغلب على الصراع بين الأنانيّة والغيريّة والتضحية، وتجاوزه إلّا في المجتمعات المُفتّشة عن الصالح وأشكال الحياة السلميّة.

وبهذا الفصل بين السلوك شبه المتطور، والسلوك التامّ التطور؛ يهيئ سبنسر الأرضيّة لطرح نوعين من الأخلاق ليقول - انطلاقاً من ذينك النمطين من السلوك - : إنّ لدينا أيضاً نوعين من الأخلاق: الأخلاق النسبيّة، والأخلاق المطلقة؛ فأما المطلقة فهي الأخلاق التي تشمل التوصيات، والتعاليم التي تُنظّم سلوك الإنسان المناسب تماماً في المجتمع المتطور تماماً. وأما الأخلاق النسبيّة، في المقابل، فهي الأخلاق التي تضمّ التوجيهات والوصايا المرتبطة بالظروف التي نجد فيها أنفسنا فحسب؛ أي: تتصل بتصرفات الذين يعيشون في مجتمعات غير متطورة نوعاً ما^(١). يقول كانط: إنّ ما يدفع الإنسان للعمل بالمبادئ الخلقية هو حسّ الواجب، وتلك القوّة التي تجعل الإنسان يميّز الطيّب من الخبيث. «ولنا أن نصدّق هذه الدعوى من حيث إنّ أفراد البشر يتخيرون لأنفسهم من أجل طلب لذّاتهم، وبحسب التجربة، مبادئ، وتحوّل هذه المبادئ، تدريجياً، إلى ملكة وطبيعة ثانويّة،

(١) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الثامن (من بتمام إلى رسل)، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٢٠٠ - ٢٠١. و: فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطور الفلسفة في أوربّا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٠٦ - ٥٠٧.

ويُصار إلى تناقلها عبر الأجيال؛ لتظهر في طباع الناس على صورة حسّ الواجب، وقوة للتمييز بين الطيّب والخبيث. وإلا فلطالما شاهدنا بين شتى الأقوام والطوائف مبادئ أخلاقية متنوّعة، فلا يستوون في تحديد هم للحسن والقيح. وعليه فإنّ المبادئ الأخلاقية في مجتمع شبه متطوّر؛ ستكون هي الأخرى أموراً نسبية؛ بمعنى أنّه قد يكون عملٌ ما، لدى بعض الأفراد أو المجتمعات، جيّداً ومُستحسناً في الوقت الذي يكون فيه، هذا العمل ذاته، عند مجتمع آخر قبيحاً. وعلى سبيل المثال، لدى مقارنتنا بين المبادئ الأخلاقية المتنبّاة من قبل مجتمع في مرحلته الحربية والأخرى التي يعتنقها مجتمع في مرحلته الحرفية والفنية فإننا سنجد أنّ الأول ينظر بعين الفضيلة إلى أمور تراها الأقوام والملل الحرفية والفنية خطيئة وجريمة. ويظهر هذا بحدّ ذاته أنّ الأخلاق، في المجتمعات شبه المتطوّرة، أمور نسبية^(١).

دراسة ونقد

١. أساس غير مُثبت

الخلل الأوّل في هذا المذهب؛ هو أنّه مؤسّس على فرضية لم يتم إثباتها. فما من دليل قاطع قد أُقيم إلى الآن على صحّة فرضية ثبوت قانون التطوّر في الطبيعة أو عدم ثبوته، هذا وإن كانت عند البيولوجيين فرضية مشهورة وتوجّه سائداً.

٢. دليل لا أساس له

حتّى لو سلّمنا بأنّ قانون التطوّر في الطبيعة أمر مفروغ منه وقطعي؛ فلا يتسنى منطقياً اعتباره جارياً في عالم الأخلاق لمجرّد كونه سارياً في الطبيعة. فالمسائل

(١) فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير جلال

الأخلاقيّة هي مجموعة من المفاهيم الخاصّة المتّصلة باختيار الإنسان وإرادته، أمّا قانون التطور فيرتبط بالطبيعة المجردة من الفهم والإرادة؛ والتي تجري جميع أفعالها وردود أفعالها بشكل جبّري. فأنتى لقانون طبيعي جبّري أن يكون مصدراً لمثل خلقيّة، قوامها الإرادة والاختيار والنية؟! ولقد أشار بعض فلاسفة الغرب - في معرض نقدهم لوجهة نظر سبنسر - إلى أنّ من المتعذّر تماماً اللجوء إلى المنوال التطوّري في الطبيعة، الذي يمثّل واقعاً وعمليّةً زمنيّة، في عملية التقييم. «فحتّى إذا افترضنا، مثلاً، أنّ التطور يسير نحو ظهور نوعٍ معيّن من الحياة البشريّة في مجتمع، وأنّ هذا النوع يظهر، بالتالي، أنّه الأكثر صلاحيةً للبقاء، فإنّه لا ينجم عن ذلك أنّه النوع الأكثر إعجاباً من الناحية الأخلاقيّة. فكما يرى توماس هنري هكسلي أنّ الصلاحية الفعلية، للبقاء في الصراع من أجل الوجود والسّموّ الأخلاقي، ليساهما بالضرورة نفس الشيء»^(١).

٣. إنّه الإيثارذاته

بل لو تغاضينا عن الإشكاليّن آنفي الذكر كذلك؛ فإنّ حصيلة هذه النظرية هي أنّ البشر يحملون، في هذه المرحلة من تطوّرهم، عواطف الإيثار وحبّ الغير. والإنسان الخلق إنّما هو الذي إذا تزامت منافعه ولذّاته الشخصيّة، مع منافع ولذّات الجماعة أثر جانب الجماعة على نفسه. لكن الكلام المذكور؛ هو عين ما يدّعيه مذهب الإيثار؛ فالأخير بإيجاز: هو أنّ مناط القيمة الأخلاقيّة للفعل هو صدوره من منطلق إحساس إيثار الغير، ومن ثمّ ستطرح على هذا المذهب المآخذ ذاتها المطروحة على ذاك.

(١) كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الثامن (من بتنام إلى رسل)، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٢٠٤.

الفصل السادس : مذهب الضمير

مذهب آخر من صنف المذاهب الواقعية - التي تنبع الأخلاق فيها من الأمور الواقعية - هو مذهب الضمير. فمعيار جميع القيم الأخلاقية ومنشؤها - كما يقوله هذا المذهب عموماً - هو مطابقتها أو مخالفتها (للضمير الخُلقي) للإنسان؛ فكلّ ما أقرّه الضمير الأخلاقي للبشر فهو حسن، وكلّ ما لم يتناغم مع الضمير الأخلاقي، وتسبّب في تأنيبه وعذابه فهو قبيح.

١. دعاة المذهب

المؤسس والمهندس الرئيس لهذا المذهب هو جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م) الفيلسوف والمفكر الفرنسي الفذ، الذي آمن بأنّ الإنسان خُلِق صالحاً بطبيعته، وأنّه إذا اتّخذ مساره الطبيعي، ولم تحرفه العوامل الاجتماعية عن المسيرة الطبيعية لحياته؛ كان كلّ إنسان، بشكل طبيعي، خلوفاً عاملاً بالقيم والفضائل الخلقيّة. وعلى حدّ قوله: «يكون كلّ شيء صالحاً لدى خروجه من يد الخالق، لكنّه يضمحل في أيدي البشر»^(١).

ويقول بعض الكتاب في أسس نظرية روسو معتمدين على أقواله هو: «خلقت الطبيعة الإنسان خيراً، إلّا أنّ المجتمع هو الذي جعله شراً. خلقت الطبيعة الإنسان حراً، لكن المجتمع هو الذي صيّره عبداً. خلقت الطبيعة الإنسان سعيداً،

(1) Rousseau, Jean Jacques, Emile or On Education, Introduction, Translation and Notes: Bloom, Allan: p. 37.

غير أنّ المجتمع حوّله إلى تعيس مسكين. هذه القضايا الثلاث المرتبط بعضها ببعض؛ تحكي حقيقة وهي أنّ نسبة المجتمع إلى عالم الطبيعة هي كنسبة الخير إلى الشر. وإنّ جميع احتجاجات روسو تستند إلى المبادئ آنفة الذكر^(١).
على أنّ روسو كان ممثلاً للمدرسة والحركة الرومانسية، بل إنّ بعض الكتاب قد ذهبوا إلى أنّ روسو «هو أبو الحركة الرومانسية، ومبتكر الأنظمة الفكرية التي تستنبط الحقائق غير البشرية من العواطف البشرية»^(٢). وهي حركة كانت قد تبلورت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ويؤيّل الرومانسيون الحساسية والإحساس فائق الأهمية^(٣)، ولا سيما مشاعر التعاطف. «ولكي تكون العاطفة مرضية تماماً؛ فلا بدّ أن تكون مباشرة، وعارمة، وإلى حدّ ما غير متبلورة بالفكر. فالرجل الحساس تدمع عيناه لمنظر عائلة قروية مُعدّمة واحدة، لكنه بارد تجاه المخططات المدروسة بإتقان، لتحسين أوضاع الأعداد الضخمة من المعدّمين كطبقة»^(٤).

(١) أنظر: روسو، ژان ژاك، قراراتاد اجتماعي [العقد الاجتماعي]، ترجمه: زيرك زاده، غلامحسين: مقدمه مترجم: ص ١٦.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 684.

(٣) كان روسو يختلف لمدّة من الزمن إلى هيوم، لكنّه بعدها قطع علاقته به وفارقه لأسباب واهية. يقول هيوم بعد هذه الحادثة واصفاً روسو: «كان طوال سنيّ حياته يحسّ وحسب، وفي هذا الخضم ارتفعت حساسيته إلى درجة لم أرَ ما يفوقها على الإطلاق، لكنّها لم تنفكْ ثورته شعوراً حاداً بالألم عوضاً عن اللذة. إنّهُ أشبه بالرجل الذي لم تُنزع منه ملابسه فحسب، بل سُلخ منه جلده وتوجّه بحالته هذه يصارع عوامل قُطّة وقوى قاسية». المصدر السابق: ص ٦٩١.

(٤) المصدر السابق: ص ٦٧٥ - ٦٧٦.

٢. وظائف الضمير الأخلاقي

لقد أودعت في كل إنسان قوّة خاصّة اسمها الضمير، والضمير - من ناحية - أفضل محكّ لتمييز الحسّن عن القبيح، وهو - من ناحية ثانية - يحرّض الإنسان على إتيان الحسنات ونبد السيّئات، ويبيّن له الطريق الصائبة لتكامله، وهو - من ناحية ثالثة - يؤثّر إذا بدّرت منه خطيئة، ويدفعه إلى تدارك الأمر.

يقول روسو في كتابه إميل: «... ما زال من الواجب عليّ التفتيش، بين تلك الحقائق، عن النهج السلوكي الذي عليّ تبنيّه، والقواعد التي عليّ أن أضعها لنفسي؛ لكي أحقق على الأرض قدرتي بما يتناسب وهدف من خلّقتني فيها. ومواصلةً لانتهاجي لطريقتي، أنا لا أستقي هذه القواعد من مبادئ فلسفة عميقة، بل أجدها منقوشة بقلم الطبيعة، بحروف عصيّة على المحو، في أعماق قلبي. ليس عليّ إلا أن أستشير نفسي عمّا أريد صنعه. فكلّ ما ألمس فيه الخير فهو خير، وكلّ ما أحسّ فيه الشرّ فهو شرّ. فأفضل المفتين هو الضمير»^(١). كما يقول - حول محورية الضمير الخلقي في تعيين تصرّفات الإنسان، وتمييز غثّها من سمينها - : «الضمير لا يخدع أبداً، فهو الدليل الصادق للإنسان؛ إنّهُ للروح كما الغريزة للجسد. فالمتّبع لضميره إنّما يقتني أثر الطبيعة، ولا يخشى الضلال»^(٢).

«ولا يلوذ المرء إلى دهاليز الاحتجاج إلا حين يُهاجك الضمير... الضمير هو صوت الروح، والشهوات هي صوت الجسد. فهل من العجّب أن تتناقض هاتان

(1) Rousseau, Jean Jacques, Emile or On Education, Introduction, Translation and Notes: Bloom, Allan: p. 286.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

اللغتان في أكثر الأحيان؟ ومن ثم إلى أيّ منهما ينبغي الإصغاء؟ العقل غالباً ما يخدعنا، ولقد امتلكننا في النهاية كلّ الحقّ للارتياح به»^(١).

هذا وقد جاء قول روسو آنف الذكر: «أنا لا أستقي هذه القواعد من مبادئ فلسفة عميقة، بل أجدها منقوشة بقلم الطبيعة، بحروف عصية على المحو، في أعماق قلبي» ضمن فصل من كتاب إميل الرابع تحت عنوان: (اعترافات الإيمان لكاهن سافوا)؛ وقد جاء اعتراضاً على العقل والفلسفة على لسان كاهن سافوا، الذي كان قد اقترف خطيئة، ثمّ تنبّه إلى خطئه، وأقنع نفسه بوجود إله، وراح يبحث في قواعد السلوك. ثمّ يستنتج - من مقدّمته هذه - أنّ الضمير هو الدليل، الذي لا يخطئ، على العمل الصائب في جميع الأحوال. ويختتم استدلاله هذا بهذه الطريقة: الشكر للربّ أن تخلّصنا هكذا من كلّ منظومات الفلسفة الرابعة هذه. نستطيع (الآن) أن نكون بشراً من غير أن نُعلّم، وبامتلاكنا دليلاً أكثر ضماناً، وأقلّ كلفة في هذه المتاهة الهائلة للمعتقدات البشرية، أصبحنا في حلٍّ من تضييع أعمارنا في دراسة الأخلاق. كما يقول أيضاً: أحاسيسنا الطبيعية تقودنا إلى خدمة الصالح العام في الوقت الذي يحرّض العقل فينا الأنانية. وعليه فإنّه يتوجّب علينا، لاكتساب الفضل والطهارة، طاعة مشاعرنا، لا اتباع عقولنا^(٢).

وكما قد مرّ، فإنّ أهمّ وظائف الضمير الخلقية هي: عدم وقوفه مكتوف اليد أمام الحسن والقبيح من الأفعال، بل يوبّخ صاحبه ويؤنّبّه إذا ارتكب القبيح. فيقول روسو في هذا الصدد: «إنّنا نتكلّم في تأنيب الضمير الذي يعاقب على مستور

(١) المصدر السابق: ص ٢٨٦.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 692 - 693.

الجرائم في الخفاء، وكثيراً ما يُظهرها للعلن. واحسرتها! مَنْ منّا لم يسمع هذا الصوت المُلحّ المزعج؟ إنّنا نتحدّث عن تجربة، ونودّ لو نخفق هذا الوجدان التعسّفي، الذي يسومنا سوءَ العذاب. دعونا نصغي للطبيعة، وسنرى بأيّ لين ودمائة ستسوّدنا، وأيّ عدوّة ستغمرنا - بعد إصغائنا لها - جرّاء إدلائها بشهادة لصالحنا نيابة عنّا»^(١).

وعلى أيّة حالٍ «ثمّة في أعماق روح كلّ إنسانٍ مبدأ فطري من العدالة والفضيلة؛ نحكم من خلاله - على الرغم من قواعدنا السلوكيّة - على أفعالنا وأفعال غيرنا بالحقّ أو القُبْح. وهذا المبدأ تحديداً هو الذي أدعوه الضمير... أيّها الضمير، أيّها الضمير، أيّها الغريزة الإلهيّة، أيّها الصوت الخالد السماوي، أيّها الدليل الأمين للكائن الجاهل والعاجز، لكن الفطن والحرّ، أيّها القاضي المعصوم بين الخير والشر؛ الذي يجعل الإنسان شبيهاً للربّ؛ إنّك أنت الذي تضي على طبيعته السموّ، وتجعل أعماله موافقة لقواعد الخلق. لولاك لما أحسستُ في داخلي ما يرفعني عن مستوى البهائم، غير الامتياز المأساوي المتمثّل في إضلال نفسي بنقلها من خطأ، إلى خطأ مستعينا بإدراك بلا قاعدة، وبعقل بلا مبدأ»^(٢).

٣. الدليل على وجود الضمير هو وجود الأحكام المُجمَع عليها

الدليل الذي يطرحه روسو على وجود الضمير الأخلاقي، في أعماق الناس جميعاً، هو: «هل ستَمَحَق بعض الممارسات الغامضة وغير المألوفة... الحثّ العمومي المتأّتي من إجماع الناس جميعاً، وهم الذين يختلفون حول كلّ موضوع

(1) Rousseau, Jean Jacques, Emile or On Education, Introduction, Translation and Notes: Bloom, Allan: p. 288.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

آخر، ويُجمعون على هذه النقطة (الضمير) فقط؟... خَبَّرني أوجد على وجه البسيطة بلدٌ من الجرُم أن يتمسك فيه المرء بإيماؤه، ويكون رؤوفاً، مُحسناً، سمحاً، نبيلًا؟ بلدٌ يكون الصالح فيه وضيعاً والخوؤنُ مُبَجَّلاً؟»^(١) «أنا لا أعتقد يا صديقي أنّ من المتعذّر، انطلاقاً من النتائج المنطقية لطبيعتنا، توضيح الأصل المباشر للضمير... وإِثنا، علاوةً على ذلك، نمتلك الشاهد الباطني، وصوت الضمير الذي يشهد بالنيابة عنه»^(٢).

٤. تأثير هذه الرؤية على التربية والتعليم

يظلّ الضمير الأخلاقي قوياً وفاعلاً ما دام بوجوده يُعني الإنسان عن مربيّ الأخلاق. وهذا تحديداً ما جعل روسو، في مباحثه الأخلاقية والتربوية، يؤمن بأنّ مهمّة أولياء الأمر والمعلّمين هي ترك الأولاد والأطفال على سجيّتهم يتصرّفون بما تُملّيه عليهم طبيعتهم الابتدائية. فليس من الضروري للمعلّمين أن يتعهّدوا الأطفال بتربية أخلاقية خاصّة؛ إذ قد تكفّلت الطبيعة نفسها بهذه المهمّة؛ فأودعت في بواطن أفراد بني البشر كافّة احتياجاتهم الخلقيّة؛ أي: كلّ ما هو ضروري لِكماهم. وجُلّ ما يتعيّن على معلّمي الأطفال وأولياء أمرهم فعله؛ هو أن يحولوا دون أن تعمل المفاسد الاجتماعية، والعقبات البيئية على حَرَفِ الطفل عن مسيرة التطوّر الطبيعي لحياته.

فالضمير يسوق صاحبه نحو طريق الخير والفضيلة، وهو يبيّن له، في كلّ آن، ما الذي ينبغي له صنعه؛ فإن حادّ صاحبه عن الصواب أنّبّه بشدّة، بل يظلّ يعنّفه ويعذّبه حتّى تزايله كلّ رغبة في هذا الزيف. اللهمّ إلا أن تحرفه العوامل الاجتماعية

(١) المصدر السابق: ص ٢٨٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٩٠.

حرفاً تخنق معه ضميره وتُطفئ جذوته، وإلا فها دام هذا النبراس مشتعلًا، وما برح هذا النداء الإلهي في باطن كلِّ إنسانٍ عاليًا، فسيتمكّن الأخير لوحده، دونها إرشاد من الآخرين، من تمييز جادة الصواب عن سبيل الخطأ. وعليه فإنَّ المناطق في الأخلاق، والمُثل الخلقية عند روسو هو الضمير، وإنَّ السبيل لاكتساب الإنسان الأخلاقيات؛ هو إصغاؤه لنداء ضميره وفطرته.

٥. سبب عدم جدوى الضمير عند الكثيرين

لم يرغب عن روسو أنَّ الضمير الأخلاقي قد فقدَ فاعليته عند الكثير من البشر. وهو يقول، معللاً ذلك، بعد طرحه لمثل هذا التساؤل: «إن كان (الضمير) يتكلّم مع القلوب جميعاً؛ فلماذا لا يُصغي إليه إلا القليل منها؟ حسنٌ؛ لأنّه يتكلّم معنا بلغة الطبيعة، التي جعلنا كلَّ شيء ننساها. الضمير رعديد، يحبّ العزلة والسلام، وتخيفه المجتمعات والأصوات... إنّه ينتهي إلى اليأس، والإقرار بالعجز، نتيجة نبذه؛ فلا يعود يتكلّم معنا، ولا يعود يستجيب لنا. وبعد هذا الازدراء الطويل له؛ سيكلّف استدعاؤه ذات الثمن الذي كان يكلفه إقصاؤه»^(١).

دراسة ونقد

لهذا المذهب جاذبية كبيرة، وهو قد ترك على كتابات وأفكار مفكّري الشرق والمسلمين - أيضاً - بصمات عميقة. وإنّ ما زاد في تأثيره؛ هو إمكانية العثور على قرائن تدعمه في العلوم الإسلامية أيضاً؛ فهناك في الكتاب والسنة تعابير يمكن أن تُطبّق على ما يدّعيه المذهب، لكننا إن أنعمنا النظر؛ لرأينا أنّ الأخير عاجز - هو الآخر - عن بيان حقيقة الأخلاق والأخلاقيات.

(١) المصدر السابق: ص ٢٩١.

فإنَّ ما نُطلق عليه الضمير الخُلقي، ونقيم له من القدسيَّة الكثير ليس هو قوَّة خاصَّة في كيانه. فحقيقة القضية هي أنَّنا إذا حلَّلنا الضمير الخُلقي؛ لوجدنا أنَّه - في البُعد المتَّصل بمعرفة الحسَن والقيح - العقلُ تحديدًا. فالمعرفة هي وظيفة العقل. أمَّا أن يمتدح الإنسان على إتيان فعلٍ ما، أو يذمّه عليه، فهذا ما يخضع لتحليل نفسي آخر. فحقيقة الأمر هي أنَّ للإنسان ملكات، تنشأ لديه بتظافر العلم والعمل. فالقيم التي عرفها، والتي بات يتبنّاها على مستوى التطبيق، قد تحوَّلت لديه رويداً رويداً إلى ملكات؛ فإنَّ أتى بسلوك يناهضها استاء وانزعج؛ بمعنى: أنَّ الملكات الحاصلة للإنسان على خلفيَّة معرفته بالقيم تقتضي نبذَه لكلِّ ما يعارضها. وإنَّ سبب حالة الندم التي تُلَمُّ بالإنسان، بعد إتيانه القبيح، هو إدراكه بأنَّه قد فرَّط بكمال، وأنَّ ثلماً ما قد طرأ على إنسانيَّته. وهي ذات الحالة التي تنتابه نتيجة أمور أدنى؛ كاستيائه لتبديده ثروَةً ما. فعلى الصعيد الأخلاقي - أيضاً - ترى المرء يضجر إذا ضيَّع ثروة معنويَّة ضخمة، فيوبَّخ ذاته على ذلك، وعلى أنَّه قد حرَم نفسه من كمال كان مهيباً له. كلُّ هذا شريطة أن يكون قد أقرَّ تلك القيم، واكتسب مثل تلك الملكات أيضاً. أمَّا إذا كان قد وضع لنفسه قيماً أخرى؛ أي: أن يكون، منذ البداية، قد شيَّد بنيانه المعرفي خطأً، ونشأ في بيئة غُدِّي فيها بقيم منحرفة؛ فإنه لن يشعر بوخز الضمير جرّاء أمور نَعُدّها نحن من عظام الخطايا.

والخلاصة: فإنَّ من الميسور الزعم بأنَّ ما يُقال: من أنَّ الضمير له قدرة الإدراك، وله - أيضاً - أن يعقد جلسة محاكمة، فيبرِّئ الشخص أو يدينه، هو كلام لا يُجدي إلّا للشعر والخطابة، وليس له أيُّ أساس فلسفي أو عقلي.



القسم الثالث

المذاهب الواقعية ما بعد الطبيعية

الفصل الأول: الكليّة

من المذاهب التي يمكن تصنيفها في عداد المذاهب الواقعيّة ما بعد الطبعيّة؛ هو مذهب الكليّة. ولقد استطاع هذا المذهب، الذي طُرِح ما بين القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، على يد بعض تلامذة سقراط المباشرين أو التابعين، وعلى الرغم من المعارضة الواسعة من عدد كبير من العلماء؛ استطاع الصمود ردحاً من الزمن، واجتذاب أناس شتّى عبر قرون متطاولة؛ هذا علاوة على أنّه قد شكّل تمهيداً لطرح نظريّات ومذاهب أخرى مشابهة كمذهب الرواقيّة. وإذ نحاول في هذا الفصل أن نقاش باختصار الأسس التي تركز عليها آراء هذا المذهب؛ سننوّه - أيضاً - بمقدار ما تركه على آداب، وثقافة جمهرة من المسلمين من تأثير.

١. المؤسّس

ليس ثمة رأي واحد حول مؤسّس هذا المذهب؛ إذ يعتقد بعضهم أنّ مؤسّسه رجل يدعى أنتستانس^(١) (٤٤٥ - ٣٦٥ ق.م)؛ وهو من تلامذة سقراط ومعاصري أفلاطون، في حين سمّى آخرون ديوجانس (٤١٣ - ٣٢٧ ق.م)؛ تلميذ أنتستانس ومعاصر أفلاطون وأرسطو، مؤسّساً لهذا المذهب. على أنّنا حتّى وإن لم نقبل بأنّستانس مؤسّساً للمذهب؛ فإنّ لنا أن ندّعي - من دون ريب - أنّ آراءه كان لها بالغ الأثر على ديوجانس^(٢).

(1) Antisthenes.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 230.

كان أنتستانس في البدء تلميذ غورغياس؛ الذي كان من مشاهير السوفسطائيين أيام سقراط، لكنّه انشُدّ فيما بعد إلى آراء سقراط، وأسلوب حياته فانضمَّ إلى تلاميذه. وكان أكثر ما أُعجب به من سمات شخصيّة سقراط؛ هو عزّة نفسه، والاستقلال في شخصيّته. وعبر قراءة مبتورة لآراء سقراط وسيرته؛ طرح أنتستانس الحرّية، والاستغناء عن الأنا، والزهد في الثروة والممتلكات الدنيويّة، على أنّه الكمال الأوحد وغاية في ذاته، فكانت الفضيلة في نظره، ببساطة، الاستقلال عن كلّ مُتَع الدنيا وثرواتها. وبعبارة أخرى: فقد ذهب أنتستانس إلى أنّ الفضيلة هي العلّة التامة للسعادة؛ التي لا يلزم لها أيّ شيء آخر. غير أنّه نظر إلى الفضيلة كمفهوم سلبي؛ هو الانعتاق والاستغناء والتحرّر من الرغبات والميول الدنيويّة^(١). وبحسب أنتستانس فإنّ الرجل الحكيم المسلّح بالفضيلة الحقيقيّة؛ لا يمكن أن يصيبه أيّ ممّا يُسمّى بشرور الحياة، حتّى العبوديّة، بأذى. إنّّه يقف فيما وراء القوانين والأعراف، على الأقلّ؛ تلك التي تتعلّق منها بالدولة والأمة التي لا تعترف بالفضيلة الحقّة^(٢).

ولم ير أنتستانس في الثروة والشهوات وأمثالها خيراً حقيقيّاً، كما اعتقد بأنّه لا ينبغي النظر إلى الآلام والفقر والاحتقار على أنّها شرٌّ حقيقي، بل إنّ الاستغناء؛ الذي يتسنى النظر إليه كفضيلة حقّاً، وخير بالذات. كما قد رأى أنّ الفضيلة الحقيقيّة يمكن تعلّمها. هذا وإن شددّ على أنّه ليس ثمة حاجة إلى استدلال وتفكير طويل لكي نتعلّمها^(٣). مبدئياً لا يرى أنتستانس في التعليم والتعلّم ضرورة كبيرة،

(١) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد

الفتّاح: ص ١٨٠.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ١٨١.

(٣) أنظر: المصدر السابق.

بل يقول: «إذا كنتَ حكيماً، فحذار أن تتعلّم القراءة؛ حتّى لا يفسدك الغير»^(١). وإنّ من مبادئ أنتستانس الأخلاقية هو: «إنّما الفضيلة في الأفعال، ولا حاجة بها لا إلى الخُطْب المطوّلة، ولا إلى العلوم». ومن الواضح أنّ الأفعال، بمعناها الأخصّ، لا تُعلّم، وإنّما تُكتسب القدرة عليها بالمران والتمرّس. وهذا الكلام بالطبع لا يعني على الإطلاق أن لا طائل من التربية العقلية عند الكلبي، فأسمى الفضائل في نظره هي الفضيلة التي لها طبيعة عقلية، وهي الحصافة أو الحكمة؛ فهي: «أمنع الأسوار وأمنّها؛ وهذا السور لا يُبنى إلّا بمحاكمات عقلية منيعة»^(٢).

يُذكر أنّ أنتستانس كان فيلسوفاً موحداً، يؤمن بالآله الواحد؛ أي: كان يؤمن بأنّه: «يوجد عن طريق العُرف كثرة من الآلهة، لكن بالطبيعة لا يوجد سوى إله واحد فحسب»^(٣). والفضيلة الحقيقية لا تكون إلّا في الخدمة لله، أمّا المعابد والصلوات والقرايين... فكلّها أمور غير صائبة.

كان أفلاطون وأرسطو يأتیان على ذكر أنتستانس بازدراء، فقد قال عنه أفلاطون - وكان يصغره بحوالي خمسة وعشرين عاماً - : (شيخ بليد العقل). كما نعتّه أرسطو - أيضاً - بـ(الفظّ)^(٤).

وعلى الرغم من الاحترام الفائق الذي كان يكنّه ديوجانس السينوي^(٥)، تلميذ

(١) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨ - ١٩.

(٣) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٨٢.

(٤) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٦.

(5) Diogenes of Sinope.

أنستانس ومريده، للأخير؛ فقد اعتقد بأنه لم يكن بين فكر أنستانس وعمله تناغم؛ أي: ما كان سلوكه وفق ما تُثْلِيه عليه نظريّاته؛ كما كان يشبّهه ببوق لا يسمع إلّا صوته.

٢. سبب الظهور

ذهب بعض المؤرخين^(١) إلى أن عوامل؛ من قبيل: هزيمة أثينا، وموت سقراط، والنفور من المزاوغات الفلسفية؛ كانت من جملة أسباب ظهور المذهب. لكن هذا المذهب في الحقيقة - وكما أشار مؤرخون آخرون - كان قد ظهر اعتراضاً على النظام السياسي الحاكم آنذاك^(٢). وبتعبير آخر: فإنّ أحد عوامل ظهور هذا النمط من التفكير؛ هو الفساد الأخلاقي في الإمبراطورية الرومانية^(٣). ويمكننا القول عموماً: إنّ ألوان الانحرافات التي ألّ - مَّت بالحياة الاجتماعية، والبلايا المتوالية التي حلّت باليونان، نتيجة الحروب المتعاقبة، التي جرّت التشريد والكروب لأعداد كبيرة من الأهالي؛ كانت السبب وراء ظهور هذه النزعة، وهي ضرورة اجتناب هذا النمط من الحياة المأساوية المليئة بالحروب وسفك الدماء والتشريد، ليصل أصحابها في نهاية المطاف إلى نتيجة مفادها: أنّه ما دام الإنسان متعلّقاً بالعالم الخارجي المحيط به؛ فإنّه لن يذوق طعم السكينة على الإطلاق؛ ذلك أنّ العالم الخارجي قرين الشرور والآلام، وإنّ الإنسان لا يتعلّق بشيء إلّا ويتألّم

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 230.

(٢) أنظر: حليبي، علي اصغر، سه فيلسوف بزرگ [ثلاثة فلاسفة عظام]: ص ٩.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد

بتغيّره، ويُسلب الطمأنينة بزواله. وعليه فإنّه يتعيّن على هذا الإنسان أن يُقَطَّعَ خيوط تعلّقه بكلّ ما هو خارج عنه، ويعكف على إصلاح أعماقه، وتهذيب باطنه، وتقوية إرادته؛ كي يتمكّن من صون تحرّره في كلّ ظرف.

٣. وجه التسمية

هناك عدّة احتمالات حول وجه تسمية هذا المذهب بالكلية؛ إذ يذهب بعضهم إلى أنّ تسمية الكلية جاءت من (Kynosarges)؛ وتعني: (الكلب الأبيض) وهو اسمٌ ملعّب في مدينة أثينا، كان أنتستانس مؤسس المذهب، يعقد فيه جلسات حوار، حيث إنّ لفظة (Cynic) (الكلبي) مشتقة من تلك المفردة ذاتها. أمّا الاحتمال الثاني^(١) فهو أنّ التسمية أُطلقت على أشياع هذا المذهب، على خلفية نمط حياتهم؛ إذ قد أفرطوا كلّ الإفراط في النأي عن الدنيا وتعلّقاتها، والتخلّي عن آداب وتقاليد المعاشرة ومستلزمات الحياة الاجتماعية، وباتوا يَحْيُون كما تحيا الحيوانات، ومنها الكلاب^(٢) غير آبهين بأيّ شيء؛ فكانوا يظهرون أمام الناس بثياب قديمة خَلِقة، وشعور شعثة، ويتفوّهون في محاوراتهم اليومية بكلّ ما يجري على ألسنتهم دونها تحفّظ. وبشكل عامّ فقد نبذ أتباع هذه المدرسة جميع التعلّقات، بدءاً من الآداب والتقاليد الاجتماعية، وصولاً إلى المسكن والملبس والمأكّل والنظافة^(٣). ولربّما كان هذا هو السبب من وراء استمرار استخدام مصطلح (Cynicism) في اللغات الأوروبية إلى الآن؛ بمعنى الصفاقة، وعدم الحياء، وإطلاق

(١) أنظر: القفطي، الوزير جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تعليق وتحشية: شمس الدين،

إبراهيم: ص ١٤١ - ١٤٢.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 231.

(٣) أنظر: المصدر السابق.

الكلام بلا تحفظ^(١). وقد بلغ غياب التحفظ ومناوأة الآداب والتقاليد الاجتماعية عند هذه الجماعة حدّ دفاع ديوجانس عن شيوعية الزوجات والأطفال، وإقامة علاقات بلا قيود بين الرجال والنساء. كما آمن، في مجال السياسة، بمبدأ مواطن العالم؛ أي: أعلن عن نفسه أنّه مواطن عالمي^(٢). وعلى أية حال فقد كسرت هذه الجماعة جميع القيود الاجتماعية، وراح أفرادها ينادون بالعودة إلى الحالة الطبيعية، مؤمنين بأن الحالة الطبيعية هي عين أسلوبهم هم في الحياة^(٣).

والاحتمال الثالث هو أنّه لما كان ديوجانس يُطلق على نفسه كلباً، ويعتقد بأنّ من الضروري اتّخاذ البشر من حياة الحيوانات - ولا سيّما أسلوب حياة الكلب - نهجاً يتّهجونه^(٤)؛ فقد سُمّي أشياعه (بأتباع الكلب) أو (الكلبيين).

٤. مبادئ الكليية

٤.١. النأي عن التعلقات الدنيوية

آمن أنتستانس بأنّ غاية الوجود هي الفضيلة، وأنّ الأخيرة تكمن في نبذ جميع المتع الجسمانية والروحانية^(٥). كما اعتقد بالعودة إلى الطبيعة، وأفرط في معتقده هذا.

(١) أنظر: Long, A. A., "Cynics", in Encyclopedia of Ethics, V. 3, p. 368.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٨٢.

(٣) أنظر: فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٤.

(4) Long, A. A., "Cynics", in Encyclopedia of Ethics, V. 3, p. 368.

(٥) أنظر: فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٤.

إنّه لم يكن زاهداً بالمعنى الحرفي للكلمة، لكنّه كان يبغض الترف واللذات الجسديّة المتصنّعة، قائلاً: «أؤثّر أن أكون مجنوناً على أن أكون في غمرة السعادة»^(١).

وقد نُسبت في هذا الباب إلى ديوجانس أقاصيص كثيرة، منها: أنّه كان له إناء يستعمله لشرب الماء، فرأى ذات يوم فتى اغترف من النهر بيده فشرب، فرمى ديوجانس الإناء جانباً قائلاً: من الواضح أنّه لا حاجة لهذه الأداة أيضاً، فمن الممكن شرب الماء بدونها^(٢).

وعلى حدّ قول ديوجانس: الحكيم الكليبي هو من يكون «بلا مدينة، بلا مأوى، بلا وطن، يهيم على وجهه؛ ليشحذ كفاف يومه من الخبز». وهو يؤمّ الأماكن العامّة، ويتطفّل على موائد الناس؛ أي: كان يدخل البيت الذي يشاء بشكل مفاجئ، ودونها إبلاغ مسبق. لقد كان شخصاً يرى أنّ من مهمّته مراقبة رذائل الناس، وإحصاء أخطائهم^(٣).

ولا بدّ من الالتفات - بالطبع - إلى أنّ الوثائق التاريخيّة حول سير الكليبيين، ولا سيّما ديوجانس، قد تضاربت كثيراً. فقد رسمه بعضهم بصورة رجلٍ إباحيٍّ داعر، لا يكبحه كايح، قد أفلت عنان شهواته، وراح يسخر من زهد أفلاطون. والوصف الذي نُسب إليه في بعض المصادر، يشبه أشدّ الشبه صفات فيلسوف مُتعي، بل ومن نمط المتعيّة الأرسطوسيّة^(٤).

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 231.

(٢) أنظر: فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٥.

(٣) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ٢١-٢٢.

(٤) أنظر: المصدر السابق: ص ٢٢-٢٣.

في حين صوّره آخرون في هيئة الناسك الزاهد؛ الذي يرى نفسه عداءً يضاعف من سرعة عدوّه كلّما اقترب من خطّ النهاية؛ لئلا يغلبه منافسوه؛ كناية عن انتهاجه المزيد من الاحتياط، ومضاعفته الجهود، كلّما طعن به السنُّ أكثر^(١).

لقد رأى ديوجانس الفضيلة في التحرّر من نزوات النفس؛ فكان يقول: «لا تبال بالخيرات التي تمنحها الثروة؛ وسوف تُعتَق من الخوف»^(٢). قيل: إنّه كان يعيش في طشت، أو دَنّ ضخم. وكان يعيش عمره متسوّلاً. وقد أعلن أُخوّته، ليس مع جميع أفراد الجنس البشري فحسب، بل مع الحيوانات أيضاً^(٣).

ولنا أن نلخص تعاليم الكلبيين بما يلي: «العالم سيّئ، فدعونا نتعلّم الاستقلال عنه. الخيرات المادّية متقلقة. إنّها هدايا الحظ، وليست جوائز جهودنا نحن. الخيرات الذاتيّة فقط، كالفضيلة، أو القناعة المتأبّية من الاستسلام والرضى، هي المضمونة، وهي الوحيدة - من ثم - التي يُقيم لها الحكيم وزناً... كم يسهل العيش دوننا ممتلكات مادّية، كم يكون المرء سعيداً مع الطعام البسيط، كم يستطيع الإنسان أن يظلّ دافئاً في الشتاء دون ملابس باهضة الثمن... كم من البكّة أن يحبّ المرء وطنه الأمّ، أو أن يحزن لموت أطفاله أو أصدقائه»^(٤).

«وهذا الحكيم (الكلبي)، بكلامه الصريح الجريء؛ الذي لا يراعي ثرياً أو ملكاً، والذي ما كان أرسطو ليتردّد في رميه بالسفاهة أو الفظاظة؛ لم يكن ينتمي بأيّ أصرةٍ إلى أيّة فئة اجتماعيّة»^(٥).

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ٢٣.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 231.

(٣) أنظر: المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٣٢.

(٥) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ٢١.

٢-٤. الاعتماد على البعد العملي لا النظري

يبدو أنّ الكلية - اعتماداً على ما نُقل عن الكليّين - كانت ممارسةً عمليّة أكثر منها نظريّة وفلسفيّة. فقد آمن أتباعها بأنّ الفضيلة لا هي هبة فطريّة، ولا هي تُكتسب بالعلم، وما من سبيل لاكتسابها إلّا المِران والرياضة العمليّة. فإنّه «لا فلاح في الحياة بغير المِران؛ وبالمِران يمكن تذليل كلّ الصعاب». وليس المقصود بالمِران رياضة البدن التي تعطينا القوّة الجسديّة فحسب، بل كذلك التأمل الداخلي؛ فكلُّ منهما متممٌ للآخر. على أنّهم لم يؤكّدوا على كلّ جهد؛ وذلك لعلمهم بأنّه ما أكثر ضروب العناء اللاّ مجدي. وبعبارة أخرى: فإنّ قيمة العمل عندهم لم تكن في العمل نفسه، بل كانوا يهتمّون بالجهد ذي الوجهة العقليّة؛ ومن هنا فإنّ مهمّة الفيلسوف عندهم هي اختيار الجهود الموائمة للطبيعة؛ لكي تقيّض للإنسان السعادة. فالجهد لا يكون ذا قيمة عندهم إلّا إذا وُجّه وجهةً عقليّة^(١).

٣-٤. التأكيد على تربية الآخرين

من النظريّات التي ذاعت في القرن الرابع قبل الميلاد، والتي استلهمت إلى حدٍّ ما من أفكار السوفسطائيّين، الاعتقاد بالتأثير الخارق للتربية على بلورة شخصيّة الإنسان وتغييرها، فكان أن أولى أصحابها المزيد من الاهتمام بتنشئة الأقوياء والرؤساء والحكّام. وانطلاقاً من الفكرة القائلة: بأنّ العامّة تتأثّر في حياتها بسلوك حُكّامها وزعمائها كلّ التأثّر، فقد اعتقد مفكّرو تلك الحقبة: بأننا إذا ربّينا الأفراد؛ نكون قد أفدناهم وحدهم، أمّا إذا خلّقنا أشخاصاً أقوياء ورؤساء وزعماء متمسّكين بالفضيلة، وبذلنا جهوداً من أجل تأهيلهم؛ فإننا نكون قد خدّمناهم هم، ونفعنا رعاياهم أيضاً.

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ٢٣ - ٢٤.

وتبرز هذه الرؤية بوضوح تامّ عند الكلبيين الذين صوّروا أنفسهم - في المقام الأول - في صورة هداة الناس وقادتهم؛ إذ يُروى أنّه حينما عُرض ديوجانس للبيع في سوق الرقيق؛ فإنّه كان يجيب الناس إذا ما سألوه ماذا يتقن من الأعمال: (إمرة الناس)^(١). فلقد كانوا مُبشّرين متجوّلين شجعاناً، يرون أنّ هدفهم هو إرشاد جماهير الناس^(٢).

وعلى هذا الأساس، فعلى الرغم من تأكيد الكلبيين الشديد على إصلاح الباطن، وتهذيب النفس؛ فإنّهم لم يجعلوا كلّ همّهم في إصلاح ذواتهم بعيداً عن الآخرين. «فحتّى إذا أصلحوا أنفسهم؛ فإنّما ليقودوا غيرهم من الناس، وليكونوا لهم قدوة؛ وما وجودهم في هذه الدنيا إلّا ليراقبوا ويرصدوا، لا أنفسهم، بل الغير، وعند الاقتضاء ليؤاخذوا الملوك أنفسهم على ما لا يعرف الشيع من شهواتهم»^(٣).

٤-٤. الدعوة للعودة إلى الطبيعة

من المبادئ الفكرية الأخرى عند الكلبيين؛ هي الدعوة للعودة إلى الطبيعة. على أنّهم كانوا يحملون تصوّراً خاصّاً عن الحياة الطبيعية. و«الطبيعة عند الكلبيين تعني بالأحرى: البدائي والغريزي، فكذلك العيش وفقاً للطبيعة يتضمّن السخرية المتعمّدة من العادات والتقاليد، وأعراف المجتمعات المتحضّرة، وهي سخرية تجسّدت في ألوان من السلوك الشاذّة؛ التي كثيراً ما تكون غير محتشمة»^(٤).

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٥.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٨١.

(٣) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ١٥.

(٤) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٢٨.

٥. بصمات الكليين في الأدب الإسلامي

لقد ظهرت بصمات تعاليم الكليين - ولا سيّما شخصيتهم الشهيرة ديوجانس - على مَنْ أعقبهم من المفكرين والجماعات الاجتماعية بكلّ وضوح. ومن الميسور مشاهدة أنموذج ذلك في أنماط سلوك بعض القلندرية والملاطية في العالم الإسلامي^(١)، وإيران، وكذا الهييز المعاصرين في الغرب، هذا وإن كانت هذه الجماعات قد لا تعي مصدر ممارساتها^(٢).

من القصص المنسوبة إلى ديوجانس أنّه شوهد يوماً يتجول في زقاق، وهو يحمل فانوساً مُوقداً في رابعة النهار، وحين سُئل عن سبب ذلك قال: «أفتش عن إنسان»^(٣).

وقد ذكر جلال الدين الرومي في مثنويّه، وكذا في ديوان شمس التبريزي، القصّة ذاتها نظماً دونها إشارة إلى ديوجانس، إذ قال:

نهاراً بالسوق كان رجل يطوفُ بمشعله، وقلبه كلّ صباة ولوعة فبادره فضوليّ: يا فلان، عمّ تفتش في كلّ دكان؟

بحثاً عن ماذا تطوف بمشعلك في رابعة النهار؟ أيّ هراء هذا!
قال: أفتش في كلّ ناحية عن إنسانٍ حيٍّ بحياة تلك النفخة
أوجد إنسان؟ قال: السوق بالناس ملأى أيّها العليم الحرّ!

(١) أنظر: القفطي، الوزير جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تعليق وتحشية: شمس الدين، إبراهيم: ص ١٤١ - ١٤٢.

(٢) أنظر: حلبي، علي اصغر، سه فيلسوف بزرگ [ثلاثة فلاسفة عظام]: ص ٤.

(٣) فروغي، محمد علي، سير حکمت در اروپا [تطور الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٥.

قال: أريد إنساناً في ساعتين: ساعة الغضب وساعة الشره
 أين الرجل في ساعتَي الغضب والشهوة؟ إنِّي أبحث عنه لاهثاً من زقاقٍ لزقاق! (١)
 كما يقول جلال الدين في ديوان شمس التبريزي، مشيراً إلى ذات القصّة، في
 قصيدة غزليّة له مطلعها «أرني وجهك فروضة الزهور مُنيّتي» (٢):
 بالأمس شيخٌ بفانوس يطوف البلدة (مردداً): سَمْتُ الشياطين والسباع، أريدُ إنساناً
 قالوا: لا يوجد، قد بحثنا! قال: عن هذا الذي لا يوجد أنا أفتش! (٣)
 ومن الحكايات الأخرى التي نسبوها إلى ديوجانس هي أنّ الإسكندر الأكبر لما

(١) وهي ترجمة للأبيات التالية للرومي:

آن یکی با شمع بر می گشت روز	گرد بازاری دلش پر عشق و سوز
بوالفضولی گفت او را کای فلان	هین چه می جویی به سوی هر دکان
هین چه می گردی تو جویان با چراغ	در میان روز روشن چيست لاغ
گفت می جویم به هر سو آدمی	که بود حیّ از حیات آن دمی
هست مردی گفت این بازار پر	مردمانند آخر ای دناي حر
گفت خواهم مرد بر جاده دوره	در ره خشم و به هنگام شره
وقت خشم و وقت شهوت مرد کو	طالب مردی دوانم کو به کو

بلخي، جلال الدين محمد، مثنوي معنوي [المثنوي المعنوي]، دفتر پنجم، ابیات ۲۸۸۷ - ۲۸۹۳.

(۲) بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست.

(۳) وهي ترجمة للبيتين التاليين:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر	کز دیو و دد ملولم وانسانم آرزوست
گفتند یافت می نشود جسته ایم ما	گفت آنک یافت می نشود آنم آرزوست

بلخي، جلال الدين محمد، ديوان شمس تبريزي [ديوان شمس التبريزي]، با مقدمه: فروزانفر،
 بديع الزمان: غزل ۴۴۱، ص ۱۷۵).

سمع بصيته قَدِمَ للقاءه، وكان يعيش في دَنٍّ. فقال إسكندر له، وهو يقف عليه وقد حال بينه وبين أشعة الشمس: اسألني شيئاً لأعطيك. فقال ديوجانس: تَنَحَّ عن نوري وحَسَبْ (١). وقد حظي هذا اللقاء باهتمام كبير في الأدب الإسلامي أيضاً. على أنهم اختلفوا في الشخصية الأصلية للقصة؛ فنسبها الشهرستاني في ملّله ونحلّه إلى ديوجانس (٢)، في حين اعتبرها ابن القفطي في أخبار حكمائه سقراط (٣). هذا ويروي الهجوي القصة دون تسمية لشخصياتها بهذه الكيفية: «لاقى درويش ملكاً فقال له الملك: سل حاجتك. فقال: لا أسأل حاجتي من عبدٍ عبدِي. فقال: وكيف ذلك؟ قال: لي عبدان كلاهما ربّك؛ الحرص وطول الأمل» (٤).

الشاعر سنائي هو الآخر يروي القصة نظماً في بيتين جميلين من الشعر، إذ يقول:
الحرصُ والشهوة ملكا السادة وعبدانا نحن، تعال وانظر حالنا وحالهم إن لم تصدّق
تقول: كُنْ خادماً هؤلاء (السادة)! لكن أنى للأمرء أن تخدم عبيد العبيد؟! (٥)

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 231.

و: فروغی، محمد علي، سير حکمت در اروپا [تطور الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٥. على أن تزامن الإسكندر الأكبر مع ديوجانس مستبعد.

(٢) أنظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تصحيح وتعليق: محمد، أحمد فهمي: ج ٢، ص ٤٧٣ - ٤٧٤.

(٣) أنظر: القفطي، الوزير جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تعليق وتحشية: شمس الدين، إبراهيم: ص ١٥٤.

(٤) هجویری غزنوی، علي بن عثمان، كشف المحجوب: ص ٢٣.

(٥) وهذان هما البيتان بالفارسية:

حرص وشهوت خواجگان را شاه وما را بنده اند بنگر اندر ما وایشان گرت ناید باوری
پس تو گویی این گره چاکری کن چون کنند بندگانِ بندگان را پادشاهان چاکری

كما أشار فريد الدين العطار النيسابوري إلى مضمون القصّة نظماً، دون أن يأتي على ذكر شخصياتها^(۱).

ونقرأ عن القصّة ذاتها في مثنوي جلال الدين أيضاً ما يلي:
 قال ملكٌ لشيخٍ وهو يحاوره: سَلْنِي عطاءً لأمنحك
 قال: ألا تستحي، أيها الملك، من هذا القول؟ بل فوق هذا ينبغي أن تضعني
 إن لي عبدَين عندي ذليلين، وهما عليك سيّدان أميران
 قال الملك: ومَن هما؟ هذا هُراء! قال: أحدهما الغضبُ وثانيهما الشهوة^(۲).
 وقد جاءت في گلستانِ سعدي (روضة سعدي) أيضاً قصّة تشبه هذه إلى حدٍّ
 بعيد^(۳).

دراسة ونقد

هذا المذهب، كما لوحظ أثناء بيان نظرية الكلبيين، هو طريقة ومنهج للعيش،

(۱) عطار نیشابوری، فريد الدين، منطق الطير، تصحيح: گوهرين، صادق: ص ۱۱۱ - ۱۱۲، ابیات
 ۲۰۰۱ - ۲۰۲۲.

(۲) وهذه هي الأبيات بالفارسية:

گفت شاهي شيخ را اندر سخن	چيزی از بخشش ز من درخواست کن
گفت ای شه شرم ناید مر ترا	که چنین گویی مرا زین بر ترا
من دو بنده دارم وایشان حقیر	وآن دو بر تو حاکمانند و امیر
گفت شه آن دو چه اند این زلتست	گفت آن یک خشم و دیگر شهوتست

بلخي، جلال الدين محمد، مثنوي معنوي [المثنوي المعنوي]، دفتر دوم، ابیات ۱۴۶۷ - ۱۴۷۰.

(۳) سعدي، کلیات سعدي، گلستان [المجموعة الكاملة لسعدي، الروضة]، باب اول در سیرت
 پادشاهان [الباب الأول في سیر الملوك]، تصحيح: فروغي، محمد علي: ص ۱۰۲.

وإنَّ بُعدَه النظري والفلسفي باهت جدًّا، ولا قيمة له. والأخلاق الكلية مرتكزة، في الحقيقة، على ضرب من التشاؤم من العالم، ولا سيَّما الحياة الاجتماعية. فالكليون يرون العالم، والحياة الاجتماعية للإنسان، مصدرًا للمصائب والآلام والمعاناة؛ وهم لهذا لا يجدون من سبيلٍ للخلاص من المفسد والبلايا سوى العُزلة والنأي عنها. ومن هنا فإنَّ الإشكال الأساسي المأخوذ على هذا المذهب، هو نمط رؤيته الكونية؛ فنظام الطبيعة، وفقًا للرؤية الكونية الإلهية، ليس شرًّا، ولا الحياة الاجتماعية بحسبه شرًّا مطلقًا. فالله تبارك وتعالى قد جعل الناس نعمةً بعضهم لبعض، ولا بدَّ في حياتهم الاجتماعية أن يُفيد كلُّ منهم من الآخر. وما جميع الشرور والمصائب التي طرأت، وتطرأ على الحياة الاجتماعية، إلَّا بسبب أعمال البشر غير السوية، وعلى حدِّ تعبير القرآن الكريم: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (١).

ونرى من المناسب جدًّا هنا، أن نختم بحثنا هذا بحديثٍ عن أمير المؤمنين علي عليه السلام حول هذا الموضوع؛ يقول عليه السلام وقد سمع رجلاً يذم الدنيا وهو مُغترٌّ بها: «أَيُّهَا الدَّامُ لِلدُّنْيَا الْمُغْتَرُّ بِغُرُورِهَا [الْمُنْخَدِعُ] الْمَخْدُوعُ بِأَبَاطِيلِهَا، [أَتَفْتِنُ] أَتَغْتَرُّ [بِهَا] بِالدُّنْيَا ثُمَّ تَذُمَّهَا؟ أَنْتَ الْمُتَجَرِّمُ (٢) عَلَيْهَا، أَمْ هِيَ الْمُتَجَرِّمَةُ عَلَيْكَ؟ مَتَى اسْتَهْوَتْكَ (٣)، أَمْ مَتَى غَرَّتْكَ؟ أَبِمَصَارِعِ (٤) آبَائِكَ مِنَ الْبَلَى (٥)، أَمْ بِمَصَاجِعِ أُمَّهَاتِكَ

(١) الروم: آية ٤١.

(٢) تَجَرَّمَ عليه: ادَّعى عليه الجرم، بالضم: أي الذنب.

(٣) استهواه: ذهب بعقله وأذله فحيره.

(٤) المصارع جمع مصرع، وهو مكان الانصراع؛ أي: السقوط؛ أي: مكان سقوط آبائك من الفناء.

(٥) البلى بكسر الباء: الفناء بالتحلل.

تَحْتَ الثَّرَى؟ (١) ... إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْقٍ لِمَنْ صَدَقَهَا، وَدَارُ عَافِيَةٍ لِمَنْ فَهِمَ عَنْهَا،
وَدَارُ غِنَى لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْهَا (٢)، وَدَارُ مَوْعِظَةٍ لِمَنْ اتَّعَظَ بِهَا، مَسْجِدُ أَحِبَّاءِ اللَّهِ، وَمُصَلَّى
مَلَائِكَةِ اللَّهِ، وَمَهْبِطُ وَحْيِ اللَّهِ، وَمَنْجَرُ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ، اكْتَسَبُوا فِيهَا الرَّحْمَةَ، وَرَبِحُوا فِيهَا
الْجَنَّةَ (٣).

(١) الثَّرَى: التراب.

(٢) تَزَوَّدَ مِنْهَا: أي أخذ منها زاده للآخرة.

(٣) نهج البلاغة، الحكمة ١٣١.

الفصل الثاني : الرواقية

إنَّ من الميسور تصنيف الرواقية كأحد أكثر المذاهب الأخلاقية الإغريقية وقعاً وأثراً؛ فلقد تخطى هذا المذهب، بعد سقوط الإسكندر المقدوني، تخوم اليونان، وساد أفكار الرومان بالكامل، حتى عشية ظهور النصرانية^(١). ولم يكن هذا المذهب مذهباً أخلاقياً محضاً، بل لقد مثَّل رؤيةً رحبةً للكون؛ هيمنت على الفكر الفلسفي والديني والأخلاقي للغرب على امتداد عصور طويلة^(٢).

يُدرّس هذا المذهب في مرحلتين تاريخيتين على الأقل؛ هما: الرواقية المتقدمة والمتأخرة. وقد طغت عليه في المرحلة الأولى الصبغة المادية التي لم يعد لها في مرحلته المتأخرة أثرٌ إلا النزر؛ إذ تصوّر الرواقيّون المتقدّمون الروحَ أمراً مادياً جسمانياً، في حين اعتبرها المتأخرون، تبعاً لأفلاطون، أمراً مجرداً غير ماديٍّ؛ فكان من هنا اعتقادهم ببقاء الروح بعد الموت. أمّا رأي الرواقيّين الأخلاقي فلقد ظلّ في هاتين المرحلتين من التاريخ ثابتاً تقريباً دونما تغييرٍ كبير^(٣).

(1) Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 27.

(٢) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرابيشي، جورج: ص ٤٦.

(3) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 252; Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 27.

المؤسس الأول لهذا المذهب شخص يُدعى زينون^(١)؛ وهو من كتيوم أو قطين بجزيرة قبرص. وُلد زينون حوالي العام ٣٣٦ - ٣٣٥ ق.م وتوفي في أثينا في حدود العام ٢٦٤ - ٢٦٣ ق.م^(٢). انخرط في زمرة الكلبيين بعد قدومه أثينا واطّاعه على مذهبهم، وحوالي عام ٣٠٠ ق.م، أسس مدرسته الفلسفية. وكان يُلقي دروسه في مكان يُسمّى بـ (stoa poikile) ويعني: (الرواق المطلي)، ومن هنا تحديداً جاءت تسمية مذهبه بالمذهب الرواقي^(٣). كما أنّ من الشخصيات البارزة الأخرى للمدرسة هو: كريزيوس، وقد لقّبوه المؤسس الثاني للمدرسة^(٤)، وإبكتيتوس^(٥)، وماركوس أورليوس^(٦)؛ وهما في الحقيقة من رواقيي الحقبة المتأخرة، وكان لهما أثر كبير في إذاعة الفكر الرواقي ونشره. كان إبكتيتوس (٥٠ - ١٣٨ م) في البدء رقيقاً، وكان قد مكث في روما بعد إعتاقه حتّى سنة ٨٩ أو ٩٣، حينما طرد إمبراطور روما آنذاك الفلاسفة منها؛ وكان أورليوس إمبراطور روما. يُفهم من ذلك أنّ المدرسة قد

(1) Zenon.

(٢) من الجدير بالذكر أنّ زينون هذا غير زينون الإيلي الشهير، فالأخير كان من تلامذة بارمنيدس، ومن الفلاسفة السابقين لسقراط وقد وُلد حوالي العام ٤٨٩ ق.م. أمّا شهرته العالمية، فهي رهن ما أبدعه من تناقضات حول استحالة الحركة.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥١٥. و: Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 27.

(٤) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايبيشي، جورج: ص ٣٧.

(5) Epictetus.

(6) Marcus Aurelius.

تمتعت بجاذبية خاصة لدى مختلف الطبقات الاجتماعية، بدءاً من العبيد وحتى الأباطرة.

وكما هي حال الكليبيين، فقد شكوا الرواقيون الإحباط والكآبة الشديدين من الأوضاع الاجتماعية المتدهورة لتلك الحقبة؛ وكانوا يائسين كل اليأس من تحسّن الظروف، حتى رأوا أنّ مهمّتهم هي وعظ الناس؛ لنيل الفلاح والسعادة الشخصيين في ذلك المجتمع الفوضوي المنحط^(١).

وكانت الشخصية الأبرز في نظر الرواقيين، والتي كانوا يقدّسونها كأسوة لهم، هو سقراط. فعدم مبالاة سقراط بالحرّ والبرد، وبساطته في المأكل والملبس من ناحية، وبعض تعاليمه، ولا سيّما قوله: «الظالم إنّما يضرّ بظلمه نفسه قبل أن يضرّ المظلوم وأكثر من ظلمه له» من ناحية أخرى، مضافاً إلى موقفه أثناء محاكمته، ورفضه الفرار من السجن، وهدوئه في مواجهة الموت؛ كانت جميعها أنموذجاً سلوكياً للرواقيين^(٢).

مبادئ الرواقيين المرتبطة بتصوّره الكوني

لما كانت الأخلاق الرواقية قائمة بالكامل على فلسفة الرواقيين وتصوّراتهم الكونية الخاصة؛ نرى من المناسب - إذا شئنا رسم صورة واضحة المعالم لهذا المذهب - أن نُشير، قبل الخوض في بيان وجهة نظر أصحابه الأخلاقية، إشارةً عابرةً إلى بعض أهمّ مبادئهم، ذات الصلة بتصوّراتهم الكونية، والتي كان لها أثر في نمط رؤيتهم الأخلاقية.

(1) Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 27.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 253.

١. الاعتقاد بوحدة الوجود

لقد آمن الرواقيون بنمط من وحدة الوجود^(١). فلقد اعتقدوا أن للكون ظاهراً وباطناً؛ فظاهر الكون هو مادّته، أمّا باطنه فهو ما نسمّيه (الله). وبتعبير آخر: فإنّ «الرّبّ ليس منفصلاً عن الكون، بل هو روحه»^(٢). «ليس كلّ شيءٍ سوى أجزاء من كلّ واحدٍ رائع ومذهل، جسده هو الطبيعة، وروحه هو الله»^(٣). فالجمال الطبيعي أو النظام القائم في عالم الطبيعة؛ هو مؤشّر على وجود مبدأ للفكر في الكون؛ أي: مؤشّر على الله الذي ربّب بعنايته، ونظّم بمشيئته، كلّ شيءٍ لصالح الإنسان^(٤). فالله نسبة إلى الطبيعة هو كالروح نسبة إلى الجسد؛ أي: على الرغم من أنّ البدن يشكّل ظاهر الإنسان، فإنّ نفسه تُكوّن حقيقته وباطنه. وعليه فإنّ الله هو نفسُ العالم وروحه، وليس هو شيئاً يختلف اختلافاً تامّاً عن جوهر العالم^(٥).

٢. عند العالم جسمانيّاً

ومن المبادئ والأسس الكونيّة الأخرى للرواقيّين اعتقادهم بجسمانيّة العالم ككلّ. فلقد آمنوا بأنّ العالم برمّته جسماني، وليس ثمة في هذا الكون شيء اسمه موجود روحاني مجرّد عن المادّة، بل إنهم عدّوا الله جسمانيّاً هو الآخر^(٦). على أنّهم

(1) Pantheism.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 254.

(٣) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ٥١٩.

(٤) أنظر: المصدر السابق.

(٥) أنظر: المصدر السابق: ص ٥٢٠.

(٦) أنظر: المصدر السابق: ص ٥١٩. وانظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة

الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرابيشي، جورج: ص ٦٣.

قسّموا الأجسام إلى قسمين: جسم (فاعل)، وجسم (مُنفعل). والجسم الفاعل هو الذي يمثّل قوّة العالم، وهو ما يُدعى في الإنسان (الروح) أو (النفس)، وفي مقياس أكثر عموميّة؛ أي: بالنسبة للعالم أجمع، يُقال له: (الله). والجسم المنفعل هو الذي يُسمّى في الإنسان بـ(البدن)، أمّا بالنسبة للعالم كلّهُ، فيُقال له: (المادّة). وإنّ لهذين الأمرين؛ أي: (القوّة والمادّة)، أو (الروح والبدن)، أو (الله وما سواه)، حقيقة واحدة، وهما ممزوجان معاً مزجاً كليّاً؛ بحيث يجري وجود أحدهما ويسري في الآخر^(١).

٣. الاعتقاد بقضاء الله الذي لا تبديل له

ومن مبادئ الرواقيّين الأخرى المرتبطة بمعرفتهم الكونيّة، هو إيمانهم بأنّ حوادث هذا العالم جميعاً؛ إنّما تتحقّق وفق تقدير وقضاءٍ إلهيّ لا تبديل له^(٢). فما من ظاهرة تحدث، في أي زمانٍ أو مكانٍ، وتحت أيّ ظرف، إلّا وقد قضى الله بها بشكلٍ قطعيٍّ غير قابلٍ للتغيير أبداً، بل إنّ الغاية الأولى للطبيعيّات وعلم الفيزياء عند الرواقيّين هي - مبدئياً - معرفة الكون التي تكون تبعاً للعقل الكلّي بالكامل. فقد ذهبوا إلى أنّه ليس في العالم برمته أمرٌ غير معقول على الإطلاق، ولا مجال فيه البتّة للمصادفة والفوضى، بل إنّ كلّ شيءٍ مستقرٌّ في محله^(٣).

(١) أنظر: فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوروبا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٥٦. و: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥١٩.

(2) Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 27.

(٣) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ٦٢.

إنَّ إله الرواقين إله «قوّته تتغلّل في الأشياء طُرّاً، وما من تفصيل مهما استدقّ، يُفلت من عنايته الإلهية»^(١). والنتيجة التي يخرجون بها من هذا المعتقد؛ هي أنّ الإنسان لا يملك، تحت أيّ ظرف، تغيير حوادث العالم. فليس لإرادة البشر أيّ دور في كيفية هذه الأحداث، «بحيث يستحيل أن يقع أيّ حدثٍ من الأحداث، إلّا كما وقع فعليّاً»^(٢). فليس للبشر إلّا تغيير إراداتهم؛ بأن يتعلّقوا بشيء، أو أن يقطعوا تعلّقهم به، لكن لا يتوهّموا أبداً تغيير ظواهر الكون أو التأثير فيها. وكما جاء في قولٍ جميل لإبكتيتوس: «تذكر أنّك مُمثّل في مسرحيّة تمضي مثلما يشاء لها المؤلف... إذا راقه أن تلعب فيها دور شحاذ فإنّ عليك أن تؤدّيه أداءً طبعيّاً. وقد يريدك أن تؤدّي دور أعرج، أو مسؤول حكومي، أو صاحب عمل خاصّ. وأيّاً ما كان دورك فهذه مهمّتك: أن تُجيد أداء الشخصية المقيّصة لك. أمّا اختيار الشخصية فليس هذا من شأنك»^(٣). ويقول في موضع آخر أيضاً: «إنّ اكتساب المجد والثروة، والاستمتاع بالصحة الدائمة، وتجنّب المعاملة الفظة، واستياء الإمبراطور، لدفع الموت، أو الكوارث عن نفسه أو عن أصدقائه وأقاربه؛ ذلك كلّه لا ينبغي أن يعتمد على جهود فردٍ إنسانيّ واحد، بل لا بدّ أن يكون حريصاً؛ فلا يتوق توقفاً شديداً لأيّ من هذه المسائل، وإنّما عليه أن يتقبّل كلّ ما يحدث لنفسه أو لأصدقائه ولأقاربه على أنه قدر... أو على أنّه مشيئة الله وإرادته. ينبغي عليه أن يتقبّل جميع الأحداث من هذا القبيل، دون تمرّد أو سخط، على أنّها تعبير عن الإرادة الإلهية»^(٤). وعلى حدّ

(١) المصدر السابق: ص ٥١.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٩.

(٣) إبكتيتوس، المختصر، ترجمة وشرح وتعليق: مصطفى، عادل: ص ٤٨ - ٤٩.

(٤) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد

قول ماركوس أورليوس: «كلّ ما قد يحدث لك فهو مُعدّ لك منذ الأزل، وإنّ توظيف العلل كان، منذ الأزل، يَغزل خيوط وجودك»^(١).

ويُروى أنّه «عندما كان زينون... يضرب عبده لجريّة اقترفها، التمسّه الأخير الصّحّ بأنّه قد قُدّر له منذ الأزل، استناداً إلى فلسفة سيّده، ارتكاب هذه الخطيئة، فردّ عليه زينون بسكينة الحكيم أنّه، استناداً إلى الفلسفة ذاتها، فإنّه (زينون) قُدّر له أن يضربه عليها»^(٢).

٤. الإيمان بحريّة الإرادة

على الرغم من اعتقاد الرواقيين بأنّ نظام الكون واقع تحت مشيئة الله وقضائه، وإيمانهم بالجبر والقضاء الإلهي، الذي لا تبديل له، فإنّهم - وانطلاقاً من أنّ قوام كلّ حكمٍ أخلاقيّ هو وجود إرادة حُرّة واختيار، وأنّه لا مجال للحديث عن الحسّن والقبیح، والفضيلة والرذيلة، بعيداً عن التمتع بالاختيار - قد سَعوا، بشكل من الأشكال، لفسح المجال في حيّز السلوك الإنساني أمام الاختيار والإرادة الحرّة. وعليه فقد ذهب الرواقيون إلى أنّه على الرغم من هيمنة الجبر على الكون برمّته؛ فإنّ إرادة الإنسان هي الوحيدة المستثناة من هذه القاعدة العامّة؛ فهي أمر اختياريّ بالكامل، ويقع في حيّز اختيار الإنسان وقدرته؛ ولذا فإنّ الشيء الوحيد الذي يتسنّى وصفه بالحسّن والقبیح هو الإرادة؛ فالإنسان الصالح هو الذي إرادته حسنة، والطالح هو الذي إرادته سيّئة. وعلى حدّ قول إبيكتيوس: «الفضيلة مُقيمة في الإرادة؛ أي: إنّ الإرادة فقط هي الحسنة أو القبيحة»^(٣).

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 265-266.

(2) Durant, Will, The Story of Philosophy: p. 109.

(3) Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 27.

«فما الذي يكون، إذن، في قدرة الإنسان؟ حُكْمُهُ على الأحداث وإرادته؛ فذلك ما يستطيع أن يسيطر عليه، وتتوقّف تربيته الذاتية على بلوغ الحكم الصواب، والإرادة السليمة. «تكمّن ماهية الخير والشرّ في موقف الإرادة». «وهذه الإرادة تكمّن في داخل قدرة الإنسان؛ لأنّ الإرادة يمكن أن تنصرف على نفسها، لكن ليس ثمة شيء آخر يستطيع الانتصار عليها...». فما هو لازم حقّاً للإنسان، إذن، هو أن يريد الفضيلة، أن يريد الانتصار على الرذيلة»^(١).

٥. عدّة نظام الكون خيراً

من مبادئ الرواقيين الكونية الأخرى - والذي يُصنّف كأهمّ فارقٍ بينهم وبين الكليّين - هو عقيدتهم بأنّ نظام الكون خير؛ فنظام العالم عند الكليّين شرٌّ في ذاته، والحياة الاجتماعية، في نظرهم، هي مصدر الشرور والمصائب والآلام. لكنّ الرواقيين، في المقابل، يؤمنون بخيرية نظام الطبيعة بذاته، وخيرية المجتمع في نفسه، من حيث إنّهُ مخلوقُ الله، وأنّ أحداثه خاضعة لقضائه عزّ وجلّ وقدره. أمّا محصلة هاتين الرؤيتين المتباينتين؛ فهي أنّ الكليّين - كما قد لاحظنا - يحملون نظرةً متشائمة، وكرهيةً للأمور الطبيعية والاجتماعية، في حين أنّ الرواقيين، وعلى العكس منهم تماماً، مفعمون بالنشاط والتفاؤل والبهجة؛ فهم يعتقدون بالنظام الأحسن؛ أي: يؤمنون بأنّ الله سبحانه وتعالى قد قدر جميع أشياء الكون وأموره على أحسن وجه.

ومع ذلك لم يستطع الرواقيون تجاهل الشرور بالكامل، وكان لا بدّ لهم أن يتحرّروا للموجود منها في الكون مسوّغاً وتوضيحاً. لقد اعتقدوا بأننا إذا نظرنا إلى

(١) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد

جميع الأشياء سوّية ككلّ واحد؛ فسنرى أنّ نقصان بعض الأفراد والأجزاء يصبّ في صالح كمال الكلّ. وبتعبير آخر: مع أنّ بعض المعالم الموجودة في عالم الطبيعة، قد تبدو لنظراتنا الخرقاء غير الناضجة شرّاً، لكنّنا إذا اطلّعنا بشكل جيّد على نظام الطبيعة وإله الكون؛ فسندرك أنّ هذه النقائص والشُرور الظاهرية، هي حقّاً ضرورية لخير الكلّ^(١).

استدلّ كريزيبوس - وهو من أشهر الرواقيين - على تسويغ وجود الشرور، بأنّ الخيرات لا يمكن أن توجد وحدها بدون الشرور. وبتعبير آخر: فقد اعتبر وجود الشرّ ضرورياً لبناء الكون؛ مُعتمداً لإثبات مدعاه حجّتين؛ الأولى: هي أنّه لا بدّ مبدئياً من معرفة أنّ الأضداد توجد مع بعضها ولا يمكن لأحدهما أن يتحقق من دون الآخر؛ بحيث لو أنك حذفت أحدهما فإنك، في الحقيقة، تحذفها معاً^(٢). «إنّ الخير ضد الشرّ، ولا وجود للضد إلا بضده»^(٣). والحجّة الثانية: هي «أنّ الله يريد بطبيعة الحال الخير؛ وذلك هو قصده الأوّل؛ ولكن ما كان له أن يصل إليه إلا إذا لجأ إلى وسائل قد لا تكون، بحدّ ذاتها، براء من المحاذير. فرقة عظام القحف، الضرورية لبدن الإنسان، لا تخلو من خطر على سلامته؛ والشرّ في هذه الحال رفقة لازمة للخير»^(٤). ولقد أكّد الرواقيون، على أيّة حال، على أنّ وجود الشرّ في الكون يبرّز الخير ويزيد في ظهوره، «مثلما أنّ تقابل النور والظلّ يكون مريحاً في الصورة، أو

(1) Irwin, Terence, A History of Western Philosophy: 1: Classical Thoughts: p. 170.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٢٢.

(٣) برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ٧٤.

(٤) المصدر السابق.

إذا استخدمنا مثلاً استخدمه كريزيوس بالفعل: تتضمن الكوميديا بداخلها أبياتاً مثيرة للضحك والسخرية، وهي رغم أنّها سيئة في ذاتها، فإنّها تُضفي قدراً من النغمة على المسرحية ككلّ»^(١).

كما يعتقد بعض الرواقيين، بخصوص الشرور الأخلاقية، أنّه ليس ثمة فعل شرّير بذية في ذاته، بل إنّ ما يسمّ الفعل بالشر هو قصد الفاعل ودافعه ونيّته. فالأفعال في نفسها، وباعتبارها كيانات طبيعية، هي محايدة بالنسبة للحسن والقبح^(٢). وبعبارة ثانية: لا يوجد الخير والشرّ إلّا في أعماق ذات الإنسان، وإنّ مرّده إلى حرّيته واختياره^(٣).

والنتيجة الأخلاقية التي يخرج بها الرواقيون من اعتقادهم بأنّ نظام الكون خير؛ هي أن «لا مناص من أن يبقى هذا من خصوصيات الإنسان الصالح، وهو... أن يحب ويتقبّل بسرور كلّ ما يحدث له بأمر العناية الإلهية»^(٤). ويقول ماركوس أوريليوس في موضع آخر: «كلّ ما يتناغم معي هو متناغم معك، أيّها العالم. ما من شيء يكون لي مبكراً جداً، أو متأخراً للغاية وهو لك في أوانه. كلّ ما تجود به فصولك هولي فأكهة. أيّتها الطبيعة، منك جميع الأشياء، وفيك بقاؤها، وإليك مآلها»^(٥).

(١) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٢٤.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ٥٢٢.

(٣) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرايشي، جورج: ص ٧٤.

(4) Aurelius, Marcus, The meditations of the Emperor: p. 46.

(5) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 265; & Aurelius, Marcus, The meditations of the Emperor: p. 51.

معيّار القيمة الخلقية عند الرواقيين

بعد استعراضٍ إجماليٍّ لمبادئ وعناصر الرواقيين الكونية؛ يأتي الدور الآن لدراسة آرائهم الأخلاقية، وبيان معايير الخير والشرّ، والحُسن والقبح، من وجهة نظر مدرستهم. وحرّياً بنا أن نذكر أولاً بأنّ الأخلاق وعلمها يحظيان عند الرواقيين بمكانة غاية في الرفعة، قياساً بسائر العلوم؛ إذ يقول زينون مؤسس المذهب: «الفلسفة كالبيستان؛ المنطق سورّه، والطبيعيّات أشجاره، والأخلاق فاكهته؛ وهي كالبيضة، المنطق قشرتها، والطبيعيّات بياضها، والأخلاق صفارها»^(١).

ويمكننا إيجاز المبدأ الأساسي لنظرية الرواقيين الأخلاقية بجملة: «تعلّم كيف تكون غير مكترث للتأثيرات الخارجيّة»^(٢). إذ يؤمن الرواقيون بأنّ ميزان الخير والشرّ هو (سَكينة النفس)، (وطمأنينة البال)، وهذا أحد أوجه اشتراكهم مع الكليّة، وبعض الأديان الشرقيّة. ويعتقدون بأنّه على الرغم من أنّ الطبيعة وحوادثها خير في ذات نفسها، فإنّ التعلّق بها يورث الإنسان الانزعاج والاضطراب؛ ذلك أنّه طالما تعلّق الإنسان بشيءٍ وأباح له الولوج إلى باطنه؛ خرج الشيء عن حالته الخارجيّة، وصار في أعماق الإنسان، ومن الطبيعي أن يعمل أيُّ تغييرٍ يطرأ عليه على تشويش بال صاحبه. ولا يعني هذا بالطبع العيش كما يحيا الكليّون؛ إذ باستطاعة الإنسان أن يعيش وسط المجتمع، ويتعامل مع الطبيعة، لا بل يتعيّن عليه بناءً مثل هذه العلاقة معها، لكن المهمّ هو أن يتصرّف مع أحداث الكون تصرّفَ المحايد، ودونها تزمّت. فيجب على المرء، ما وسّعته، التمتعّ بنعم

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 258.

(2) Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 27.

الطبيعة غاية التمتع. فالمهم هو أن لا ينشد إلى الطبيعة وآلائها من أعماقه، ويتعلق بها فؤاده. على الإنسان أن يثابر في سبيل توفير منافعه، فإن بلغ المرام بمثابرته كان بها، وإلا فلا ينبغي أن يضجر أبداً. فليعلم أن فقره وعوزه هو، بالمنظار العام وبالالتفات إلى نظام الطبيعة ككل، من الخيرات. فإن مَرَض أو فشل في خطة ما، فلا يجوز أن يسمح للانزعاج بالتسلل إلى أعماقه. ومن المنطلق ذاته، يذهب الرواقيون إلى أنه وإن لم يكن في مصادقة الناس ومبادلتهم الحب من بأس؛ «لكنها لا يجوز أن تؤول بك إلى حيث أن مآسي صديقك تُبدد هدوءك المقدس»^(١).

فمن غير الضروري أن ينأى الإنسان بنفسه عن الدنيا وأنعمها، ففي وسع الناس أن يتمتعوا بحياة ملؤها اللذة، شريطة عدم السقوط في حبال الماديات؛ أي: بشرط أن يكون تمتعهم بنعم الدنيا مصحوباً بعدم المبالاة والتعلق بها، فلا يورثهم زوالها الكمد والحزن^(٢).

ولكي لا ينشد الإنسان إلى الطبيعة؛ فإن عليه تقوية إرادته بأن يحاول دوماً إدخال الرضى والسرور إلى روحه. فإن حصلت للمرء هذه الحالة؛ عدّ فاضلاً صالحاً، وإلا فلا.

من وجهة نظر الرواقيين، وانطلاقاً من مبادئ نظريتهم الأخلاقية وأسسها؛ فإن «الحياة الفردية إنما تكون طيبة إذا ما انسجمت مع الطبيعة. إن كل حياة - من جهة ما - هي متناغمة مع الطبيعة؛ لأنها قائمة بالشكل الذي جعلتها به قوانين الطبيعة. لكن حياة الإنسان - من جهة أخرى - تكون منسجمة مع الطبيعة ما

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 256.

(2) Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 28.

وَجَّهَتْ إرادة الفرد إلى غايات هي من جملة غايات الطبيعة. فالفضيلة تنطوي على الإرادة المواتية للطبيعة كعنصر أساسي منها. والخبثاء، وإن التزموا بشرع الله جبراً؛ فإنهم يفعلون ذلك مضطرين»^(١)، لا متبعين لإراداتهم.

وفي وسعنا القول بإيجاز: إنَّ للرواقيين بضع توصيات أخلاقية مهمة وأساسية؛ إحداها: أن الناس إذا راموا خير أنفسهم وسعادتها، فعليهم أن يجتهدوا في تكييف حياتهم مع نهج الطبيعة؛ لأنَّ نظام الطبيعة خير بأجمعه، وإنَّ كلَّ ما يقع فيه هو خير. والثانية: هي ضرورة عدم تعلُّقنا بالدنيا وحوادث الطبيعة. ولا تُنال سَكينة الباطن وطمأنينة الروح إلَّا بالتقيّد بهاتين التوصيتين.

ومن الوصايا الأخلاقية الأخرى للرواقيين: هي ضرورة أن يكون المرء اجتماعياً، وأن يشارك في الحياة الاجتماعية؛ لرؤيتهم المبتنية على «أنَّ الإنسان عضو في المجتمع، مسؤول أمام باقي أفرادهِ، وهو مُهتَمٌّ براحتهِ وراحة الآخرين. وفي وسع المرء أن يبلغ - مستعيناً بإرادته - مقاماً أخلاقياً رفيعاً، وأن يهذَّب نفسه بالورع حتَّى يصبح عوناً لحياة أبناء جلدته»^(٢). فلا يحقُّ لأحدٍ أن يعزل نفسه عن المجتمع، وينزوي جانباً؛ ذلك «أننا صُنِعنا من قِبَل الطبيعة للتأزّر، بالضبط كحال القدمين، واليدين، وجفني العين، وصَفِّي الأسنان العلوية والسفلية»^(٣). فعلى كلِّ فردٍ أن يعلم «أن كل ما هو عاقل هو قريبك، وأن مقتضى الطبيعة البشرية العناية بكلِّ ما هو بشري»^(٤)، وأنَّ على كلِّ إنسانٍ عاقلٍ أن يهتمَّ - ما استطاع - بما يتّصل بالمخلوقات

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 254.

(٢) فلسفه اجتماعي [الفلسفة الاجتماعية]: ص ١٧٦.

(3) Aurelius, Marcus, The meditations of the Emperor: p. 33.

(٤) المصدر السابق: ص ٤٢.

العاقلة وأفراد المجتمع المتحضّر^(١). وهذه الوصية الأخلاقية، تقع هي الأخرى، على طرف النقيض من وصايا الكليبيين؛ الذين شددوا على النأي عن المجتمع والحياة الاجتماعية.

القضية الأخرى التي أكد عليها الرواقيون: هي أنه لا قيمة ولا حسن (ذاتي) إلا للفضيلة، وأن حسن وقيمة كل ما عداها (غيري). لكنه «لما كانت الفضيلة ساكنة في الإرادة؛ فإن كل خير أو شر في حياة الإنسان إنما يعتمد عليه هو، لا على غيره... فقد يسجنه طاغية، لكن في وسعه أن يحافظ على حياته منسجمة مع الطبيعة. قد يُحكم عليه بالموت، لكن في ميسوره أن يموت نبيلًا كسقراط. فالآخرون لا سلطة لهم إلا على الظواهر الخارجية. والفضيلة - التي لا خير حقيقي غيرها - هي متروكة تمامًا للفرد. وعليه فإن لكل إنسان حرّيته الكاملة»^(٢).

فإن اقتنعنا بأن الفضيلة هي الخير الأوحد؛ لعشنا حياتنا في سكينه وأمان تامين، وما كان لأيّ شيء أن يضرنا. فمع أنني «لا بد أن أموت، لكن هل عليّ أن أموت متوجعاً؟ لا بد أن أسجن، لكن أعليّ أن أنتحب كذلك؟ لا بد أن أتحمل النفي، لكن أيملك أحدٌ منعي من الذهاب إلى المنفى مبتسماً، وبشجاعة فائقة، وبسلام؟ «اكشف السر». أأبى أن أكشفه، فهذا في مقدوري. «لكنني سأكبلك بالأصفاد». ما هذا الهراء، يا تافه؟ تكبّلني؟! رجليّ ستكبّلها، نعم، أمّا إرادتي فلا، حتّى زيوس لا يستطيع نيل ذلك. «سأسجنك». أعني قطعة الجسم التي أمتلكها؟ «سأقطع رأسك». لماذا؟ متى أخبرتك بأنني الوحيد في هذا العالم الذي لا يمكن قطع رأسه؟»^(٣).

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ٦٤.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 254 - 255.

(3) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 263.

ويقول الرواقيون: إنّ الطريق العقلاني للمحكوم عليه بالهزيمة لدى مقارنة الظلم والجور؛ هي التجاهل واللامبالاة. فراحة البال لا تكمن في موافقة أفعالنا لآمالنا، بل في كون مستوى الآمال أوطأ دائماً من مستوى الأفعال. وعلى حدّ قول أحد الفلاسفة الرواقيين: «إذا بدا لك ما تملك غير كافٍ، فستظلّ بائساً، وإن امتلكت الكون»^(١)؛ ذلك أنّ أعين أهل الدنيا وطلّابها - على حدّ القول الرائع لسعدي - إن لم تمتلئ بالقناعة فستمتلئ بتراب القبر:

أسمعت بحكاية السيّد الذي سقط من على فرسه في صحراء بعيدة الأغوار؟
قال: العين الحريصة لطالب الدنيا تملؤها القناعة أو يملؤها تراب القبر^(٢).
«لا تطالب أن تحدث الأشياء كما تُفضّل أنت، بل فضّل أن تحدث كما تحدث بالفعل، وستعيش بهناء»^(٣).

«يُحكى أن سيّد إبيكتيوس - الذي كان لا ينفكّ يعامله بوحشية - تولّع ذات يوم بليّ رجل إبيكتيوس تمضية للوقت. فقال له إبيكتيوس بهدوء: «إذا واصلت ذلك فستكسر رجلي». فلم ينته سيّده من فعله وانكسرت الرجل. فقال إبيكتيوس بلين: «ألم أقل لك: إنّك ستكسر رجلي؟»^(٤).

(1) Durant, Will, The Story of Philosophy: p. 109.

(٢) وهذان هما البيتان الأصليان:

آن شنیدستی که در صحرای غور بار سالاری بیفتاد از ستور
گفت چشم تنگ دنیا دوست را یا قناعت پر کند یا خاک گور
سعدی، کلیات سعدی، گلستان [المجموعة الكاملة لسعدي، الروضة]، در فضیلت قناعت [في فضيلة القناعة]، تصحيح: فروغي، محمد علي: ص ١٤١ - ١٤٢.

(3) Durant, Will, The Story of Philosophy: p. 114 (according to: Enchiridion and Dissertations of Epictetus: p. 81).

(٤) المصدر السابق (according to: Enchiridion and Dissertations of Epictetus: p. xxxvi).

«لا تقل أبداً: فقدتُ كذا، بل قل: أرجعته. هل مات ولدك؟ إنه قد أرجع.
أماتت زوجتك؟ لقد أرجعت. هل سلبت ثروتك؟ ألم ترجع هي الأخرى؟»^(١).

دراسة ونقد

١. تفسير خاطئ للزهد

يندرج الزهد في الدنيا، واللامبالاة بأنعمها، في جملة النزعات التي كان لها - بنحو من الأنحاء - بصمات، طفيفة أو عميقة، على جميع المجتمعات البشرية، بل وفي وسعنا القول: إنَّ عناصر من هذا المذهب ماثلة - أيضاً - في جميع الأديان السماوية التي تنطوي - ولا سيَّما النصرانية والإسلام - على تعاليم تدعو إلى نبذ الدنيا، وعدم التعلُّق بمظاهرها هذا العالم.

وعن تأثر المسيحية بالرواقيين يقول ول ديورانت، المؤرِّخ المعاصر الشهير، في كتابه (تاريخ الفلسفة): «في الحقيقة لم تكن الأخلاق النصرانية المتمثلة بنكران الذات، ومثال السياسة المسيحية الأعلى المتمثل بالأخوة الشيعية بين البشر، والعقيدة النصرانية بالآخرة القائلة بالحريق الهائل الذي سيلتهم العالم كله في آخر الزمان؛ ألم يكن هذا كله شظايا من المذهب الرواقي طافية على مجرى الفكر؟ فإبكتيتوس فقدت الروح الإغريقية الرومانية وثنيتها، وغدت متأهبة لتقبل دين جديد. وحظي كتابه بشرف تبنيه من قبل الكنيسة النصرانية القديمة ككتاب دين. ففي (رسالاته)، وفي (تأملات) أوريليوس كان ثمة خطوة نحو (اتباع المسيح)»^(٢).

(١) المصدر السابق: ص ١١٤ - ١١٥ (according to: Enchiridion and Dissertations of)

(Epictetus: p. 86

(٢) المصدر السابق: ص ١١٥.

وقد غصّ تراثنا الديني الإسلامي، هو الآخر، بالتوصيات بنذ التعلّقات الدنيويّة. بيد أنّ مبادئ الرواقيّين في الزهد والنأي عن الدنيا، تختلف عن الزهد الإسلامي. فتعلّق العامة بالأُمور الدنيويّة من وجهة نظر الإسلام إنّما يكون مذموماً ما تعارض مع كمالاتهم المعنويّة والأخرويّة. كما أنّ مذموميّة لأولياء الله هي على خلفيّة كونه ضرباً من الشرك في المحبّة؛ فلا ينبغي للإنسان أن يتعلّق إلاّ بالله، ولا يجوز له أن يفسح في أعماقه المجال لحبّ آخر إلى جانب حبه عزّ وجلّ. فكلّ مَنْ كان أشدّ قرباً لله كان أعظم محبوبيّةً عند الإنسان، وكلّ ما يُدني المرء من بارئه أكثر؛ تكون محبّته في قلبه أكبر. وبتعبير آخر: فإنّ مقدار المحبّة تحدّد درجة القرب من الله تبارك وتعالى. ومع ذلك، فإنّ ترك التعلّقات الدنيويّة لا يُعدّ في الإسلام معياراً للخير والشرّ، ومناطقاً للفضيلة والرذيلة.

وبعبارة أدقّ: إنّ للزهد في الإسلام مراتب؛ فلا أولياء الله تُحبّد مرتبة من عدم التعلّق، وللمتوسّطين من الناس مرتبة أدنى، أمّا للأشخاص العاديين، فتُحبّد مرتبة من الزهد، واجتناب أنعم الدنيا تكون أكثر هبوطاً؛ بمعنى: أنّه ما كلّ تعلّق بلذات هذا العالم يُوجب - في نظر الإسلام - سقوط الناس أخلاقياً؛ فلا إشكال في التنعّم باللذات المباحة: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(١). فما ينبغي للأشخاص العاديين هو أن لا يجرّهم حبّ اللذات إلى مشارف المحرّمات؛ وبالنسبة للأشخاص الأعلى مرتبة، فيجب أن لا يضرّ حبّهم لها بلذات الآخرة. أمّا فيما يتّصل بأولياء الله، فلا بدّ أن تزول كلّ تعلّقاتهم باللذات الدنيويّة، وتنبذ تدريجياً؛ حتّى يبلغوا مقاماً لا يبقى في أعماقهم غير محبة الله، وما يحبه سبحانه وتعالى.

٢. مخالفة الفهم السائد للأخلاق

توصية الرواقين باللامبالاة والتساهل؛ يخالف الفهم السائد للأخلاق. فإن غير المكترث لموت صديقه هو في نظر الأغلبية غليظ الكبد قاس^(١)، لا صاحب فضيلة وأخلاق عالية.

٣. خطأ المعيار

كون معيار القيمة الخلقية لدى الرواقين هو اللامبالاة، وعدم التأثر بحوادث الطبيعة؛ يستلزم بالضرورة أن يُصنّف كل فعل يصدر عن لا مبالاة وعدم تأثر، سواء أكان عادلاً أم ظالماً، أن يُصنّف من الناحية الأخلاقية كفعلٍ مَرْضِيٍّ حَسَنٍ. فعلى سبيل المثال: لو ارتكب امرؤ جريمةً عن عدم مبالاة لتعيّن - بحسب الرواقين - أن يُقيّم فعله تقييماً إيجابياً؛ وهذا ما يتناقض مع الفهم المتعارف للأخلاق^(٢).

٤. القصور في حيز العمل

قد يكون هذا المذهب مُجدياً في أوضاع وأحوال خاصّة، لكن من المتعذّر النصح به عموماً، وفي كلّ مكانٍ وزمانٍ؛ فلو أُصيبَت مثلاً سيارة شخص بأضرار نتيجة حادثٍ اصطدام، فلربّما ينزعج هذا الشخص، بسبب الحادث، بشدّة ويستشيط غضباً، وهنا تحديداً تنفع الفلسفة الرواقية، ويُجدي نمط حياتهم؛ أي: قد تسعفه هذه الفلسفة بالهدوء والوقار. لكن تعميم هذا النمط على الحياة كلّها يعني أن ينفُض الناس أيديهم من الكثير من الأمور؛ كالحب والعشق وما إليهما^(٣).

(1) Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 29.

(٢) أنظر: المصدر السابق.

(٣) أنظر: المصدر السابق.

٥. تجاهل العواطف والميول

في الرواقية لا يتم تجاهل الشهوات وقمعها وإدانتها فحسب، بل لا بدّ من تجاهل العواطف أيضاً؛ فالحكيم، في نظر الرواقيين، هو الذي لا يتألم، ولا تتبدّد سكينته باطنه، حتّى وإن ماتت زوجته وأولاده وجميع أحبّته (١).

٦. بطلان وحدة الوجود الرواقية

الاعتقاد بوحدة الوجود، كما يطرحه المذهب الرواقي، اعتقاد مرفوض وخاطئ من وجهة النظر الإسلامية. فالله بالنسبة إلى الكون ليس هو كالروح إلى البدن. فلا يمكن عدّ الكون بمثابة الجسد لله عزّ وجلّ، أو تصوّر عقول البشر جزءاً من عقل الله. فمثل هذا التفسير للوجود، هو تفسير مرفوض وغير صائب. فوجود الله سبحانه وتعالى أنزه وأجلّ بكثير من أن يتحدّ بعالم المادّة، أو أن يحلّ عقله سبحانه في أبداننا، أو يتصوّر كروح لجسد الكون.

٧. طرح تفسير خاطئ لقضاء الله وقدره

المبدأ الآخر الذي يتبنّاه الفكر الرواقي هو زعمهم أنّه «بما أنّ أحداث العالم طرّاً خاضعة لقضاء الله وقدره؛ فإنّه لا محلّ في نظام الطبيعة لاختيار الإنسان». وبتعبير آخر: لقد تصوّروا القضاء الإلهي المحتوم مساوياً للجبر! وفي الحقيقة إنّ لا يلزم الجبر على الإطلاق؛ فالمراد من قضاء الله المحتوم هو أنّه ما من ظاهرة إلّا وتحقّق في محلّها، وفق قانون العلّة والمعلول، أو كما يُصطلح عليه في الفلسفة بوصف الضرورة بالغير؛ أي: إنّ النظام العلّي والمعلولي يسود الكون. غير أنّ هذه الضرورة والوجوب الذي تتّصف به ظواهر العالم كافّة، وهذا النظام المتّصف عموماً بهذه

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 255.

الصفة، لا يعني بتاتاً أنّ إرادة الإنسان غير ذات أثر فيها، بل إنّ الحوادث المرتبطة، بشكل من الأشكال، بالإنسان وأفعاله الاختيارية تستمدّ وجوبها من إرادة الإنسان؛ أي: إنّ إرادة الإنسان هي جزء من أجزاء العلة التامة لهذه الحوادث، وحلقة من حلقات سلسلة عللها، وإنّ لها - على ذلك - الأثر الكامل في ظهورها. إذن فقضاء الله المحتوم لا يتنافى - على أية حال - مع اختيار الإنسان.

٨. تناقض الأسس

الخلل الآخر المأخوذ على الرواقيين؛ هو التناقض الموجود بين تفسيرهم لقضاء الله وقدره، واعتقادهم بالإرادة الحرة للإنسان؛ حيث من المتعذر الجمع بين الاثنين. فالإيمان بالقضاء والقدر الإلهيين، بالنمط الذي يتبنّاه الرواقيون، لا مخرج له سوى الجبر المطلق، والحال أنّهم يؤكّدون، في المقابل، على قدرة الإنسان على تغيير شخصيته وسيرته^(١). وعليه «يتبيّن أنّ هناك تناقضاً جوهرياً في أسس النظرية الرواقية؛ فالإنسان فيها حرٌّ وغير حرٍّ معاً. ومن الواضح أنّنا إذا اخترنا الخيار الثاني (وهو كون الإنسان عديم الحرية)؛ فإنّ من التفاهة مطالبتّه بتغيير شخصيته... وعلى العكس، إذا كان المرء حرّاً في تغيير شخصيته؛ فلا بدّ أن تكون فرضية أنّ جميع الأحداث مُقدّر لها مسبقاً عبر خطة رئيسة فرضية خاطئة»^(٢).

ومن باب التوضيح: لقد آمن الرواقيون «أنّ حدود اختيار الإنسان لا تخرج عن باطن ذاته، أمّا بالنسبة للأمور الخارجية؛ فهو معدوم الحرية والاختيار تماماً». فإنّ المسلّم فيه هو أنّ الإنسان كائن مختار، وأنّ الإرادة تتحقّق في النفس؛ على اعتبار

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ٢٦٦.

(2) Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple: p. 28.

أَنَّهَا إحدى شؤونها. والكلام هو أَنَّ الرواقِيَّين يدَّعون بَأَنَّ حُرِّيَّة الإنسان واختياره، لا يكونان إِلَّا في باطن الروح نفسها، وفيها يتَّصل بالإرادة ذاتها، ولا يتجاوزان حدود الباطن إلى الأُمُور الخارجِيَّة! وهنا يُطرح سؤالان يتعيَّن على الرواقِيَّين الإجابة عنهما:

الأوَّل: إذا كان قضاء الله المحتوم حاكماً على جميع الظواهر الطبعِيَّة، فهل يشمل هذا إرادة الإنسان أم لا؟ أي: هل تتَّبَع إرادة الإنسان مشيئةَ الله تعالى وإرادته أم لا؟ فَإِنْ تَقَرَّرَ أَنَّ نَعْدَّ الله سبحانه روحَ الكون، ونرى كُلَّ شيءٍ تحت إرادته وتدبيره بشكل مباشر، بحيث ما من حادثة إِلَّا وتتحقَّق بوصف الجَبَر والْقَطْع، فلماذا تستثنون من ذلك إرادة الإنسان؟ فَإرادة الإنسان هي إحدى ظواهر هذا الكون، وواحدة من مخلوقات الله عزَّ وجلَّ ولا بدَّ لذلك، من خضوعها لنظام القضاء والقدر الحتميِّ ذاته. وبتعبير آخر: ما من مسوِّغٍ معقولٍ على الإطلاق، لاستثناء إرادة الإنسان من قضاء الله وقدره، استناداً إلى الرُّؤية الرواقِيَّة الكونيَّة؛ إذ يدَّعي الرواقِيُّون أَنَّ جميع ظواهر الكون مجبورة إِلَّا إرادة الإنسان. حَسَنًا، وهل أصبحت إرادة الإنسان شريكةَ الله تعالى؟ وهل خرجتُ من نظام الوجود المخلوق من قِبَلِ الله جلَّ شأنه؟ فالتصوُّر الكونيُّ الرواقِيُّ - على آيَّة حال - يستلزم إلصاق الجبر حتَّى بإرادة الإنسان؛ وحينذاك لن تُترك فُسحة للأخلاق والبحث الأخلاقي.

السؤال الثاني: عندما تقولون: الإرادة اختيارِيَّة، فهل تقبلون حقاً بَأَنَّ نطاقها محدود بالروح وحسب، وأَنَّها لا تسري - مهما يكن من أمر - إلى خارجها؟ أم توافقون على أَنَّ لها - بالطبع - أثراً خارج الروح كذلك؟ وبصيغة أوضح: حينما أريد أن أُحرِّك ذراعي، أفتكون إرادتي حرَّة حينما تكون داخل روحي فقط، وأنَّ حركة ذراعي جبرِيَّة لا صلة لها بإرادتي؟ أم ترون أَنَّ حركة الذراع هي الأُخرى اختياريَّة؛ لأنَّها باتت متعلِّقة بالإرادة؟ وبأسلوبٍ آخر: أَيْتَمَّع كُلُّ امرئٍ - مضافاً إلى

حرية الإرادة - بحرية إنفاذ إرادته أيضاً أم لا؟ فإن قيل: إنّ الإرادة حرة ضمن حدود الروح وحسب، وإنّما حين تتعلّق بالجسد لا يعود بالإمكان عدّ حركات الأخير وسكناته اختيارية؛ نقول: إنّ هذا الكلام لا ينسجم مع التوصيات الأخلاقية للرواقيين أنفسهم. فهم يوصون بضرورة تجنب اتباع الشهوات وممارسة الظلم وما إليهما، ووجوب معاملة الناس بالرأفة. حسناً، فإن رغب المرء في عدم اتباع شهوته، فهل تكون إرادته في داخل نفسه فقط، وأنّ اتباع الشهوة سيقع في الخارج من الناحية العملية، أم أنّي عندما أعزم على اجتناب الشهوات، فإنّ هذا الاجتناب سيتحقق في الخارج أيضاً؟

إنّ تأكيدات الرواقيين أنفسهم، وتوصياتهم؛ تقوم على أنّ في وسع الإنسان أن يقوم بفعل أو لا يقوم. وأنّه يستطيع اجتناب ميوله الشهوانية أو إشباعها. في حين أنّ تفسيراً كهذا لحرية الإرادة؛ لا يتناغم مع هذا الأمر. أمّا إذا قالوا: عندما تكون الإرادة حرة فستكون أفعال الإنسان التابعة للإرادة اختيارية هي الأخرى؛ فإنّ هذه الأفعال، وهي التي تتحقّق في الخارج تُعدّ - في هذه الحالة - جزءاً من ظواهر الطبيعة، ولا بدّ أن تكون - استناداً إلى مدّعى الرواقيين - جبرية!

وخلاصة القول: فإنّ هذه النظرية ستشكو تناقضاً كيفما طُرحت.

٩. ضيق الأفق

الخلل الآخر المنسوب لهذا المذهب - وإن لم يكن خلافاً مبدئياً وأساسياً - هو أنّ الرواقيين قد جعلوا جُلّ همّهم في تنشئة أناس خاضعين قانعين أمام حوادث العالم ومُنغصّاته. حسناً، لكن أولاً: إنّ سائر شؤون الإنسان - كعلاقاته الاجتماعية مع باقي بني البشر - لا تنتظم في هذا الإطار. ثانياً: ليس لكلّ إنسان أن يبلغ هذه الدرجة من القسوة مع نفسه، وعدم المبالاة بأحداث العالم، بحيث لو تعرّض والداه، وأبناؤه، وأهل بلده، إلى هجوم عدوّ، وأبيدوا عن بكرة أبيهم، ظلّ محافظاً

على لا مبالاته. ولا سيما أنّ الرواقيين قد اعتقدوا بتشابه جميع الأفعال الخلقية من حيث القيمة، و(تساوي النقائص كافة) وجميع الشرور والسيئات^(١). وبصيغة أخرى: إنّ من المبادئ التي يقرّها الرواقيون هي أنّ الخطايا، وإن اختلفت مادياً، «لكنّها واحدة ومتساوية من المنظور الأخلاقي؛ من حيث إنّها جميعاً تنطوي على إرادة منحرفة»^(٢). وعلى أية حال، فإنّ تضيقنا لدائرة القيم الخلقية إلى هذا الحدّ؛ يستلزم أن لا نرى من تتوفر فيهم القيم الخلقية الإيجابية إلّا القليل؛ فالكثير من الناس، مهما تلقّوا من تربية صالحة، قد يستأثرون - أحياناً - من بعض ظواهر الطبيعة.

وكما يقول إبيكتيتوس نفسه: «أروني شخصاً مريضاً ولا يزال سعيداً، في خطر ولا يزال سعيداً، يحتضر ولا يزال سعيداً، منقياً وسعيداً، مخزياً وسعيداً. أروني إياه، وأقسم بالآلهة أنّي سأسّر لرؤية شخص رواقى. كلاً، فإنّكم عاجزون عن أن تُروني رواقياً كاملاً»^(٣).

(١) أنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرابيشي، جورج: ص ٧٤.

(٢) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٥٧٤. وأنظر: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرابيشي، جورج: ص ١٧٢.

(3) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 264.

الفصل الثالث : نظرية كانط

تُعَدُّ نظرية عمانوئيل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)، الفيلسوف الألماني الشهير، إحدى أهم النظريات الأخلاقية في الغرب. كان كانط قد عرض نظريته في الأخلاق بشكل رئيس في مؤلفين؛ هما: (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) المطبوع سنة ١٧٨٥م و(نقد العقل العملي) الذي رأى النور في ١٧٨٨م؛ أي: بعد الأول بثلاث سنوات. وتُصنَّف نظرية كانط ضمن النظريات الواقعية، وتؤكد تأكيداً مُبرماً على عنصر الواجب.

يزعم كانط أنه لما كان العقل قوة ذاتية موجودة في البشر قاطبة بالتساوي تقريباً؛ فإن بالإمكان - استناداً إلى هذه القوة واعتماداً عليها - معالجة كل معضلات البشر الفكرية والأخلاقية، بطريقة متشابهة إلى حدٍّ ما. فلو قدّم امرؤ - على سبيل المثال - استدلالاً عقلياً صحيحاً على صواب عملٍ ما؛ فإنَّ كلَّ كائن عاقل آخر يعيش ظروفاً مشابهة لظروفه سيقبل نتيجة استدلاله. وعلى أية حال، فيما أنَّ العقل موهبة عامة؛ فإنَّ أوامره وقوانينه ستكون عامة أيضاً، لكن المهم هنا هو أن نعرف ما هي قواعد العقل وقوانينه؟ وكيف تُستحصل؟

بديهيات العقل العملي

يؤمن كانط بأنَّه مثلما أنَّ هناك في العقل النظري مجموعة من الأحكام البديهية المُقدَّمة على التجربة، والتي تُعَدُّ قَبْلِيَّة، فإنَّه ثمة في حيِّز العقل العملي - أيضاً - مجموعة أحكام قَبْلِيَّة؛ باستطاعة العقل البشري إدراكها على نحو الاستقلال. على

أنَّ اختلاف العقل العملي عن النظري - من وجهة نظر كانط - لا يخرج عن الجانب التطبيقي لهما. فليس ثمة غير عقل واحد. وهذا كانط نفسه يُصرِّح بأنَّه: «ليس هناك في مآل الأمر سوى عقل واحد، ونفس العقل الذي يجب تمييزه ببساطة في تطبيقه». إذن ليس ثمة غير عقل واحد، لكنَّ هذا العقل يهتم بموضوعاته بطريقتين: «فهو يستطيع أن يحدِّد الموضوع، ويُعطى الموضوع أساساً من مصدر آخر غير العقل نفسه. أو أنَّه يمكن أن يجعل الموضوع واقعياً. الأوَّل هو معرفة عقلية نظرية، والثاني هو معرفة عقلية عملية». وبعبارة أخرى: يكون العقل في وظيفته النظرية مُعيَّناً ومقوماً للموضوع المُعطى في العيان، أمَّا في استخدامه العملي، فيكون هو المصدر لموضوعاته، أو كما يُعبَّر كانط نفسه: إنَّه في استخدامه العملي، يهتم العقل بأسس التحديد لدى الإرادة؛ «التي هي قوَّة؛ إمَّا لإنتاج موضوعات تناظر أفكاراً، أو لتحدِّد نفسها لإنتاجها (سواء أكانت القوَّة الفيزيائية تكفي لفعل ذلك أم لا)؛ أعني: لتحدِّد عليَّتها». فالعقل النظري يتَّجه نحو المعرفة والفهم، بينما يتَّجه العقل العملي نحو الاختيار وفقاً لقانون أخلاقي^(١).

يعتقد كانط - تأسيساً على ما تقدَّم - أنَّ منشأ الواجب الخُلقي هو العقل، وليس التجارب الخارجية وما شاكلها. وكما يقول هو نفسه: «مهما زادت العلل الطبيعية وكثرت وتعدَّدت المحفَّزات الحسَّية لتحريض على إرادة شيء ما؛ فإنَّها لن تخلق فيَّ

(١) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتَّى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام، عبد الفتَّاح: ص ٤٢١ - ٤٢٢ (بتصرُّف بسيط لمطابقته مع الأصل الإنجليزي). وأنظر: فروغي، محمَّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوُّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، أمير جلال الدين: ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

حالة المُلتزم بواجب»^(١). وعليه لا ينبغي أن نلتمس قاعدة الإلزام في طبيعة الإنسان، ولا في ظروف العالم الذي وُضع فيه، بل إنّه لا بدّ أن نبحث عنها بطريقة قبليّة في تصوّرات العقل الخالص وحدها؛ وهذا تحديداً ما يُبرّر وجود قضايا الأخلاق التركيبية القبليّة^(٢).

إرادة الخير

يقول كانط - في مستهلّ كتابه الموجز، لكن البالغ الأهميّة (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) - : «من بين الأمور التي يمكن تصوّرها في هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عدّه خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهمّ إلّا شيء واحد هو: الإرادة الخيرة»^(٣). وتوضيح ذلك هو أنّه لو أُريد لقانون أخلاقي أن يكون مُلزماً دونما قيد؛ فلا بدّ أن ينطوي على أمر يكون حسناً في نفسه وبلا قيد؛ أي: أن يتوفّر على شيء له (حُسن ذاتي)، وليس (حُسن ذرائعي). لكن ما الذي يمكن تصنيفه في عداد ما يمتلك هذه الخصيصة؟ أيمن عدّ الثروة، والسلطة، واللذة، والمعرفة، والشجاعة، وأمثالها من جملة هذه الأمور؟ يشير كانط إلى أنّه لا يتسنّى عدّ هذه الأمور ذاتيّة الحُسن؛ ذلك أنّها جميعاً قد تقود إلى أعمال يراها الجميع بذية. فمثلاً قد يلتدّ مجرم بجريمته، أو قد يُنفق غنيّ ثروته في الموبقات. وكذا هي الحال

(1) Körner, Stephan, Kant: p. 129. (Pu. R. 371, B 576).

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتّى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٤٢٥.

(٣) كانط، عمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: مكاوي، عبد الغفّار: ص ٣٧.

بالنسبة لسجاي من قبيل الشجاعة والعفة والعدالة؛ إذ قد تُستثمر لغايات معوجة. وعليه فمن غير الممكن النظر إلى اللذة والثروة وأمثالهما على أنّ لها حسناً ذاتياً^(١).

وعلى أية حال، يذهب كانط إلى الاعتقاد بأن الإرادة الخيرة هي وحدها التي تمتلك قيمة ذاتية، وما من شيء غيرها في هذا العالم له مثل هذه القيمة. ومن هذا المنطلق فإن الشيء الوحيد الذي يستحيل أن يكون شراً تحت أي ظرف، والذي يكون خيراً دائماً دونما أي قيد، هو (إرادة الخير) بالذات. فصلاح الإنسان هو في امتلاكه إرادة خيرة، وطلاحه هو في توفره على إرادة شريرة.

وللوهلة الأولى تبدو مقولة: «إرادة الخير خير» مجرد تحصيل حاصل وحشو؛ إذ ممّا لا يحتاج إلى بيان أنّ (إرادة الخير) (خير) بالتعريف. ولذلك ينبغي على كانط أن يفسّر ماذا يعني بالإرادة الخيرة. يقول: المقصود من إرادة الخير هو إرادة فعل الواجب. وبتعبير آخر: فإن كانط يوجّه اهتمامه، لدى تبيانه لمفهوم (الخير)، إلى مفهوم (الواجب) مُصرّحاً بأن الإرادة التي تُفعل من أجل الواجب هي إرادة خيرة. ويُسمّي كانط الإرادة الإلهية، التي تُتصوّر بأنها خيرة دائماً وبالضرورة، (إرادة مقدّسة). «وإذا صرفنا الانتباه عن مفهوم الإرادة المقدّسة، وحصرنا انتباهنا في إرادة متناهية تخضع للإلزام؛ فإننا نستطيع أن نقول: إنّ الإرادة الخيرة هي إرادة تُفعل من أجل الواجب»^(٢). «في وسعنا تصوّر كائن قد خُلِق بحيث يملك دائماً التصرف وفق قواعد السلوك الأخلاقية لا غير، ولا يخضع أبداً للميل إلى أفعال غير مبنية

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ٣٧-٣٨.

(٢) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٤٢٨-٤٢٩.

عليها. كائنٌ كهذا يُسمّيه كانط بـ(المقدّس)، ويعتبره صاحب إرادة مقدّسة. وليس للإنسان بلوغ هذا المثال الأعلى، فهو سيظل يشعر - في بعض الحالات على أقل تقدير - بأنّه ميّال إلى السلوكيّات الخاطئة، ومن ثمّ سيعيش، باستمرار، صراعاً بين الرغبة والواجب. إنّهُ سيحاول إلزام نفسه باتباع قواعد سلوكٍ تنسجم مع المبادئ الشكلية للأخلاق، فيفشل تارةً وينجح أخرى»^(١).

نظرية الواجب لكانط

لكن ما المراد بالإرادة الخيرة؟ هل في وسعنا تعريفها من خلال نتائج الأعمال وغاياتها أم لا؟ بل - أساساً - ما هو المعيار في تحديد الإرادة الخيرة، وما هو مناط افتراقها عن الإرادة الشريرة؟

يؤكد كانط أنّ من المستحيل على الإطلاق تحديد الإرادة الخيرة على أساسٍ من النتائج المتأتية منها. بصيغةٍ أخرى: ليس لحُسن النتائج أن يشكّل سبباً لحُسن الإرادة؛ إذ من الممكن للدنيء المجرم، الذي لا باعث في نفسه على غير الدناءة والموبقات، أن يقوم - دونها إرادة أو إدراك منه - بعملٍ خيرٍ. ومن الجلي أنّ مثل هذه النتيجة غير المتوقّعة، والناجمة عن اللاإرادة أو اللاوعي، سوف لا تغيّر ميول وإرادات هذا الإنسان الشريرة إلى ميول وإرادات خيرة. وبعبارةٍ أخرى: يزعم كانط أنّه ليس للحُسن الفعلي بمفرده تعيين الإرادة الخيرة. مضافاً إلى أنّه لو كان حُسن الإرادة الخيرة بحُسن نتائجها؛ لما استطعنا عدّ حُسنها ذاتيّاً، ولكان حُسنها (ذرائعيّاً). من هنا فإنّ المهمّ هو باعث المرء ونيّته؛ أي: إنّ من الضروري تقييم الأفعال من منطلق حُسنها الفاعلي، لا على أساسٍ من حُسنها الفعلي. فالفعل الخير هو الذي يتحقّق

(1) Körner, Stephan, Kant: p. 135 - 136.

انطلاقاً من نيةٍ صالحة، وإن فُسِّر على المستوى العملي بأنّه قبيح. والفعل الشرير هو الذي يُؤْتَى به بنيةٍ ودافعٍ شريرين، وإن قاد عملياً إلى نتائج حسنة.

«إنَّ الإرادةَ الخيرةَ لا تكون خيرةً بما تُحْدِثه من أثر أو بما تُحرزه من نجاح، لا ولا بصلاحيّتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، بل إنّها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده؛ أعني: أنّها خيرةٌ في ذاتها وأتمّها، إذا نُظِر إليها في ذاتها؛ فلا بدّ لنا - بلا وجه للمقارنة - أن نقدّرهما تقديراً يرتفع بها درجاتٍ عن كلّ ما من شأنه أن يتحقّق بوساطتها لمصلحة ميل من الميول أيّاً كان، لا بل لمصلحة كلّ الميول مجتمعة. وإذا ما شاءت نقمة الأقدار، أو تقتير طبيعةٍ تتسم بطبيعة الحُمّوات، أن تسلب هذه الإرادة كلّ قدرة على تحقيق أهدافها؛ وإذا ما عجزت برغم أشقّ الجهود التي تبذلها عن إدراك كلّ شيء، ولم يبقَ إلّا الإرادة الخيرة وحدها (لا أريد بهذا - بالطبع - أن تبقى مجرد رغبة فحسب، بل أقصد أن تكون حشداً لجميع الوسائل الممكنة في طاقتنا)؛ فسوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة، مثل شيء يحتفظ في نفسه بكلّ قيمته؛ فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئاً، ولا العقم يمكنه أن يُنقص منها في شيء»^(١).

نية تأدية الواجب

لا تكون للأفعال الاختيارية قيمة أخلاقية إيجابية لمجرد مطابقتها للواجب العقلاني، بل إنّ الفعل إنّما يكون ذا قيمة خلقياً؛ إذا أُنجِزَ بنيةٍ وباعث تأدية الواجب العقلاني، مضافاً إلى كونه موافقاً له؛ بمعنى: أن لا يكون دافع المرء من وراء تأديته سوى الانصياع لقانون العقل. وعليه فإنّ أتى بالفعل الخير بداعي الرغبة الشخصية، أو بباعث خدمة المجتمع، أو ما شاكل؛ فلن تكون له قيمة أخلاقية إيجابية. فعاطفة الأمّ تجاه صغيرها، أو غيرها من العواطف - مثلاً - ليس لها قيمة خلقية. وإن ساعد المرء

(١) كانط، عمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: مكّاوي، عبد الغفار: ص ٣٩ - ٤٠.

صديقه لا لشيء إلا احتراماً للصدقة لم تكن لفعله قيمة أخلاقية، بل ولا تكون للفعل هذه القيمة حتى لو أنجز بغيره بالتنعم بالسعادة، أو نيل الكمال. من هذا المنطلق فإنه إذا قام الإنسان بفعل رغبة في ثواب الآخرة؛ كان فعله عارياً عن القيمة الخلقية، ولم يكن سوى صفقة؛ فلقد قدم شيئاً ويتوقع ثواباً عليه في المقابل. بل لو حافظ المرء على حياته لا لغرض إلا لكونه يحبها؛ كان فعله لا محالة مفتقراً للقيمة الأخلاقية الإيجابية، وإن لم يكن مذموماً من الناحية الخلقية؛ فلا تكون المحافظة على النفس ذات قيمة خلقياً؛ إلا إذا كانت بنية تأدية ما على الإنسان من واجب تجاه هذا الأمر^(١).

على أية حال يميز كانط بين الأفعال التي تطابق الواجب، وتلك التي تؤدي من أجل الواجب. ويساعدنا المثال الذي يقدمه هو في توضيح طبيعة هذا التمييز. «دعنا نفترض أن تاجراً يحرص دائماً على ألا يرفع السعر على عملائه. إن سلوكه يطابق الواجب بالتأكيد، غير أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أنه يسلك بهذه الطريقة من أجل الواجب؛ أعني: لأن من واجبه أن يسلك هكذا؛ لأنه قد يمتنع عن رفع السعر على عملائه من دوافع الفطنة؛ على أساس، مثلاً، أن الأمانة هي أفضل سياسة. ومن ثم فإن مجموعة الأفعال التي تؤدي وفقاً للواجب أكثر اتساعاً من مجموعة الأفعال التي تؤدي من أجل الواجب»^(٢). يفهم من هذا إذن أن كانط يذهب إلى أنه لا قيمة خلقية إلا لتلك الأعمال، التي يؤتى بها بنية تأدية الواجب.

(١) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، عبد الفتاح: ص ٤٣٠. وكذا أنظر: Körner, Stephan, Kant: p. 132.

(٢) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، عبد الفتاح: ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

وقد رُوي عنه قوله: «كنتُ أحلمُ متصوّراً أنّ الحياةَ متعة، لكن حينما استيقظت عرفتُ أنّها واجب»^(١).

الواجب والقانون

نخبرنا كانط بأنّ المراد من السلوك من أجل أداء الواجب هو احترام القانون. وبصيغة أخرى: إنّ العمل المؤدّى من أجل الواجب؛ هو ذلك الذي يُؤدّى عن احترام للقانون. كما يتعيّن الالتفات، من ناحية أخرى، إلى قضية أنّ الخاصية الذاتية للقانون، من حيث هو كذلك، هي كُليّة، وإطلاقه، وعصيانه على الاستثناءات. فكما أنّ القوانين الطبيعية والفيزيائية كُليّة؛ فإنّه لا بدّ للقانون الأخلاقي أن يكون كذلك. ومع هذا، فإنّ الاختلاف بين القوانين الطبيعية، وتلك الأخلاقية؛ يكمن في أنّ كلّ الأشياء المادّية - بما فيها الإنسان - تدعّن للقانون الفيزيائي بالضرورة وبصورة غير واعية. أمّا بالنسبة للقوانين الأخلاقية، فالمسألة تختلف؛ فهنا الموجودات العاقلة هي وحدها التي تستطيع أن تفعل وفقاً للقانون الأخلاقي. ومن هنا تحديداً تنشأ القيمة لأفعال الإنسان؛ بمعنى: أنّ الأفعال التي يتسنى تقييمها أخلاقياً هي تلك التي تؤدّى عن احترام للقانون^(٢).

وبعبارة أخرى: إنّ نظرية كانط الأخلاقية، هي من جنس نظريات الواجب، لا من نوع النظريات الغائية؛ بمعنى: أنّ القيمة الأخلاقية لأفعال الإنسان الاختيارية،

(١) فروغي، محمد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٣٥١.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتّى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، عبد الفتاح: ص ٤٣٢ - ٤٣٣.

كما يرى كانط، ليست مستمدة من نتائجها، بل «من قاعدة الفاعل. وهذه القاعدة لا بد أن تكون قاعدة الالتزام بالقانون وطاعته؛ حتى تُضفي قيمة أخلاقية على الأفعال التي تؤدي عن احترام القانون»^(١).

قابلية التعميم والأمر المطلق

علمنا، حتى اللحظة، أن الفعل الصالح هو ذلك الذي يؤدي انطلاقاً من الإرادة الحرة. كما عرفنا أن الإرادة الحرة هي التي تتبلور، من أجل تأدية الواجب دون أدنى التفات إلى النتائج الناجمة عن الفعل، أو إلى المصالح الفردية أو الفئوية، وما إلى ذلك.

لكن ما زال هذا المقدار غير كافٍ، وهو لا يحدد لنا معيار الأحكام الخلقية ومنشأها على وجه الدقة. ولهذا يضيف كانط بأن أحد المعايير الأخرى لتحديد الواجب، هو كونه قابلاً للتعميم؛ بمعنى: أنه يمكن تطبيقه بشكل عام. وعليه فإن من الضروري العودة ثانية إلى ذلك القاسم المشترك بين الناس جميعاً؛ وهو العقل. فالإرادة الحرة هي التي تُصطنع من أجل الواجب الذي يعينه لنا العقل. وإن قانون العقل هو ذات الشيء الذي يحدده لنا (الأمر المطلق)^(٢).

لكن ما المراد من الأمر المطلق؟ وللاطلاع بنحو أفضل وأدق على هذا المصطلح، الذي يلعب دوراً رئيساً في فكر كانط الأخلاقي؛ نرى من الضروري أن نقدم توضيحاً أجزل في هذا المقام.

الأمر المطلق يأتي في مقابل (الأمر الشرطي)^(٣). والأمر الشرطي بدوره ينقسم

(١) المصدر السابق: ص ٤٣٣.

(2) Categorical imperative.

(3) Hypothetical imperative.

إلى نوعين مختلفين: احتمالي وتقريري. والأمر المطلق هو وحده هنا الأمر الخُلقي، والذي يتسنى اتخاذه معياراً لتحديد القيمة الأخلاقية. فعلى سبيل المثال الجملة الشرطية: «إذا أردت أن تتعلّم اللغة الفرنسية؛ ينبغي عليك أن تتخذ هذه الوسائل» تمثّل أمراً شرطياً احتمالياً^(١). أو إذا أحببنا ضرب مثال من المسائل الأخلاقية؛ لقلنا: «إذا أردت أن تصبح لصباً ناجحاً؛ فعليك اتّخاذ طريقة كذا». وفي هذا اللون من الأوامر، المسمّى بالأوامر الشرطية الاحتمالية؛ تُعدّ الأفعال التي يؤمّر بها خيرة ولائقة من حيث إنّهُ يُقصد بها بلوغ غاية معينة؛ وبتعبير أدق: إنّ حُسنها ذرائعيٌّ، وليس غائياً وذاتياً. ولهذا يُطلق على مثل هذه الأوامر أوامر شرطية، هذا أولاً. وثانياً: إنّ الغاية المشار إليها ليست هي ضالّة كلّ إنسان، فالمرء قد يرغب، وقد لا يرغب، في تعلّم اللغة الفرنسية. أو قد يريد شخصُ السرقة وقد لا يريد ذلك. فالأمر المذكور يوحى ببساطة بأنّه إذا قرّر امرؤ تعلّم اللغة الفرنسية، أو أراد شخصُ السرقة، فإنّ عليه اتّخاذ وسائل معينة؛ أي: أن يؤدّي أعمالاً معينة. ويسمّى كانط هذا النوع من الأوامر أمراً شرطياً احتمالياً، أو (أمر مهارة)^(٢)، أو أمراً تكتيكياً^(٣).

ويمكن توضيح الفئة الثانية من الأوامر الشرطية عبر المثال التالي: وهو أن يقال لأحدهم: «إنّك ترغب في السعادة بالضرورة، ولذا ينبغي عليك أن تؤدّي هذه الأفعال». وهذا النمط من الأوامر شرطي هو الآخر؛ بمعنى: أنّ أفعالاً معينة يؤمّر بها بوصفها وسائل لغاية. بيد أنّهُ ليس أمراً شرطياً احتمالياً؛ «لأنّ الرغبة في السعادة ليست غاية نضعها أمامنا، أو نصرّف النظر عنها متى شئنا، بالطريقة التي يمكن أن نختار بها، أو لا نختار، أن نتعلّم اللغة الفرنسية، أو تصبح لصباً ناجحاً، أو تكتسب

(1) Problematic hypothetical imperative.

(2) Imperative of skill.

(3) Technical imperative.

فنّ النجارة، وهلمّ جرّاً. إنّ الأمر لا يقول: «إذا أردت السعادة»، وإنّما يؤكّد أنّك تريد السعادة؛ وبذلك يكون أمراً شرطياً تقريرياً^(١). ومع أنّ بعض المذاهب الأخلاقية عدّت هذا النمط من الأوامر الشرطية أوامر أخلاقية، بيد أنّ كانط لا يُقرّ بأنّ أيّ أمرٍ شرطيّ - سواء أكان احتمالياً أم تقريرياً - يكون أمراً أخلاقياً^(٢).

ويتبقّى بالتالي أنّ الأمر الأخلاقي لا بدّ أن يكون أمراً مطلقاً، أو أمراً ضرورياً^(٣). يعني أنّ الأمر الأخلاقي يُطلق على الأمر الذي يجب أن يأمر بأفعال، ليس بوصفها وسيلة لأيّ غاية، وإنّما بوصفها خيرة في ذاتها. «إنّ الأمر المطلق الذي يُعلن أنّ الفعل في ذاته يكون ضرورياً ضرورة موضوعية، بدون إشارة إلى أيّ غرض؛ أعني: بدون أيّ غاية أخرى؛ يصلح لأن يكون مبدأً عملياً ضرورياً»^(٤).

لكن ماذا عساه أن يكون الأمر المطلق؟

يقدم كانط للأمر المطلق تقريرات شتّى^(٥). فتارةً يقرّره بالصيغة التالية: «لا

(1) Assertoric hypothetical imperative.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتّى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٤٣٧ - ٤٣٨.

(3) Apodictic imperative.

(٤) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتّى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٤٣٩. وأنظر: نقيب زاده، مير عبد الحسين، فلسفه كانت؛ بيدارى از خواب دگماتيسم [فلسفه كانت؛ الاستيقاظ من سبات الدوجماتيقية]: ص ٣٠٠.

(٥) أنظر: Körner, Stephan, Kant: p. 136. وأنظر: محمّد رضاوي، محمّد، تبين ونقد فلسفه

اخلاق كانت [تبين ونقد لفلسفه كانت الأخلاقية]: ص ٩٧ - ١٨٦.

تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلّمة التي تُمكنك - في نفس الوقت - من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً^(١). وطوراً يقدّمه كما يلي: «افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانيّة في شخصك، وفي شخص كلّ إنسانٍ سواك، بوصفها دائماً، وفي نفس الوقت غايةً في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة»^(٢). ثم يقول في المرتبة الثالثة: «افعل كما لو كان على مُسلّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك، لتصبح قانوناً طبيعياً عاماً». على أن كانط نفسه يصرّح بأنّ جميع ما ذكر لا يعدو كونه صيغاً مختلفة لقانون واحد؛ بمعنى: أنّه ليس لدينا سوى أمرٍ مطلقٍ واحد، هذا وإنّ أمكنَ بيانه بصيغٍ شتى. وي طرح كانط نفسه هذه الصيغ الثلاث، ثم يعلن في نهاية المطاف أنّ «الطرق الثلاث المذكورة سابقاً لتقديم مبدأ الأخلاق هي - في جوهر الأمر - صياغات كثيرة لنفس القانون المحض، تتضمّن كلّ منها الصياغتين الأخرين»^(٣). لكن لا بدّ من الالتفات في الوقت ذاته، كما قد نوّه بعض الكتّاب، إلى أنّ هذه الصياغات الثلاث للأمر المطلق «تبيّن صورة المسألة الأخلاقية لا غير ولا تعكس، بأيّ حالٍ من الأحوال، (المادّة) التي تبلور فيها هذه الصورة. وبعبارة أخرى: إنّّه لا يُعرف الخير عن طريق هذه الأوامر، وإنّ كلّ ما يتمّ تحديده في ضوئها هو الشروط الصوريّة للواجب»^(٤).

(١) كانط، عمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: مكّاوي، عبد الغفار: ص ٩٣.

(٢) المصدر السابق: ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٣) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتّى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٤٤٣.

(٤) رُكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملي) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العمليّة)]، ترجمه: پورحسيني، أبو القاسم: ص ١٠٤.

إنَّ هذا التصوير للأمر المطلق مبنيٌّ على قاعدة أنَّ الإرادة العقلانيَّة هي التي تسنِّ القوانين التي تتبَّعها؛ بمعنى: أنَّه يقوم على مبدأ «الاستقلال الذاتي للإرادة»^(١). وعليه فإنَّه يُستشفُّ من فكرة (الأمر المطلق) لفلسفة كانط الأخلاقيَّة أنَّ الأخير يقيم الأخلاق على أسس الإرادة العاقلة لكلِّ فرد، لا على منفعه الشخصية، أو مصالح الناس المتبادلة، وأمثال ذلك. من هنا فإنَّ مبدأ الاستقلال الذاتي للإرادة^(٢)؛ يحتلُّ مكانةً مرموقةً في نظرية كانط الأخلاقيَّة، وعلى رأي بعض الخبراء بالنهج الكانطي^(٣) فإنَّها «الفكرة التأسيسية لفلسفة كانط الأخلاقيَّة». وقد عدَّ كانط نفسه هذا المبدأ (المبدأ الأخلاقي الأسمى)، و(المبدأ الوحيد لجميع القوانين الأخلاقيَّة وما يقابلها من واجبات). ورأى - في المقابل - أنَّ تبعيَّة الإرادة هي «أساس كلِّ مبدأ أخلاقي خاطئ». وناهيك عن أنَّ تبعيَّة الإرادة عاجزة عن تهيئة أساس للإلزام والتعهد، فإنَّها «تخالف مبدأ الإلزام والتعهد والأخلاقيَّة للإرادة»^(٤).

يقول كانط فيما يتَّصل بمبدأ الاستقلال الذاتي للإرادة:

«لا غَرَوْ أن تبوء جميع الجهود التي بُذلت إلى الآن لاكتشاف مبدأ أخلاقي

(١) محمَّد رضايي، محمَّد، تبين ونقد فلسفه اخلاق كانت [تبيان ونقد لفلسفة كانط الأخلاقيَّة]: ص ١٥٥.

(2) Autonomy.

(٣) نقيب زاده، مير عبد الحسين، فلسفه كانت؛ بيدارى از خواب دگماتيسم [فلسفة كانط؛ الاستيقاظ من سبات الدوجماتيقيَّة]: ص ٣٠٣.

(٤) كاپلستون، فردريك، تاريخ فلسفه (از ولف تا كانت) [تاريخ الفلسفة (من فولف إلى كانط)]، ترجمه: سعادت، اسماعيل، وبزرگمهر، منوچهر: ص ٣٣٦.

ننوه هنا بأنَّ التحوُّل - في هذه الإحالة والتي ستليها للمرجع نفسه - من الترجمة العربيَّة إلى الفارسيَّة، كان بسبب غياب هذا المقطع في الأولى. (المترجم).

بالفشل؛ ذلك أن المنقّبين عنه يرون الإنسان تابعاً للقوانين من منطلق الواجب، دون أن يخطر ببالهم على الإطلاق أنّه لا يخضع إلّا للقوانين التي يشرّعها هو بنفسه، وإن كانت عامّة، وأنّه ينبغي أن يسلك وفق إرادته الخاصّة فقط، وإن كانت طبيعتها منسجمة مع مقصود طبيعة تشريع القانون العام. إذ إنّهم عندما نظروا إلى الإنسان على أنّه مجرد تابع لقانون (أيّاً كان مصدره)؛ لم يكن ثمة مناص من أن يكون القانون مصحوباً بدافع لاجتذاب الإنسان، أو لحثّه على فعل ما؛ إذ إنّ ما لم ينبثق القانون من الإرادة ذاتها؛ فإنّه يتحتّم على الإرادة أن تكون ملزمة عن طريق شيء آخر؛ ليتصرّف الإنسان وفقاً للقانون. وهذه النتيجة المطلقة للزوم تعني: أن جميع الجهود التي مورست إلى الآن لاكتشاف أسمى مبدأ أخلاقي قد ذهبت سدى؛ ذلك لأنّ ما تمّ التوصل إليه بهذه الطريقة لم يكن واجباً، بل إلزاماً سلوكي على خلفية منفعة، منفعة للشخص نفسه أو لآخر. غير أن كلّ أمر، بحسب وجهة النظر هذه، أمرٌ مشروط ومن المتعذّر، من هذا المنطلق، أن ينفع كقانون أخلاقي. وعليه فإنّي أسمّي هذا المبدأ (مبدأ التشريع الذاتي للإرادة)؛ ليمتاز عن جميع المبادئ الأخرى التي أصنّفها تحت طبقة تشريعية أخرى^(١).

وفي وسعنا التأمّل في الكلام التالي المروي عن كانط، حول أهميّة مبدأ الاستقلال الذاتي للإرادة، ومحلّ الواجب والإلزام:

«أيّها الواجب، أيّها الاسم الرفيع العظيم، لست مرغوباً فيك ولا تخطف الأفتدة، لكنّك تطالب الناس بالطاعة؛ وعلى الرغم من أنّك تحفّز في الأشخاص الإرادة، فإنّك لا تخيف النفس ممّا يجلب الكره أو الخشية. لكنّك تسنّ قانوناً يجد طريقه إلى النفس تلقائياً.

(١) نقيب زاده، مير عبد الحسين، فلسفه كانت؛ بيدارى از خواب دگماتيسم [فلسفه كانت؛ الاستيقاظ من سبات الدوجماطيقية]: ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

وحتى إن لم نُطعهِ فإننا نحترمه، شئنا أم أبينا، وتلوذ جميع الرغبات في حضرته بالصمت، وإن خالفته في الخفاء. أيها الواجب، ما الأصل اللائق بك، والذي انبثقت من أعماقه؟ أتى يمكن العثور على أصلٍ عنصرك الرفيع؟ (ذاك الأصل) الفارّ فراراً وبكلّ ترفعٍ من مصاهرة الميول، والذي لا تقوم القيمة الحقيقية، التي يمكن للناس أن يمنحوها لأنفسهم، إلّا به. إنّ الإنسان، من حيث أنّه جزء من العالم المحسوس؛ إنّما يسمو على نفسه بهذا الأصل، وإنّ الأخير ليصله بأمور لا يقوى على إدراكها إلّا العقل. وما هذا الأصل إلّا شخصيّة الإنسان؛ أي: كَوْنِ نفسه مختارة ومستقلة أمام منظومة الطبيعة»^(١).

مملكة الغايات

«إنّ التّصوّر الذي يقتضي من كلّ كائنٍ عاقلٍ أن يتأمّل نفسه، من خلال جميع مُسلّمات إرادته، على اعتبار أنّه يضع تشريعاً عاماً لكي يتمكن، من وجهة النظر هذه، من الحكم على نفسه وعلى أفعاله؛ يؤدّي إلى تصوّرٍ أشدّ خصوصية يرتبط به، ونعني به: تصوّر مملكة الغايات»^(٢). ومراد كانط من مملكة الغايات^(٣) هو «الترابط المنظم؛ الذي يجمع بين كائنات عاقلة متعدّدة عن طريق قوانين مشتركة. ولما كانت القوانين تحدّد الغايات من جهة صلاحيتها، لأنّ تكون غايات كُليّة عامّة، فإن من المُستطاع، إذا جرّدنا الفروق الشخصية بين الكائنات العاقلة، وكذلك كلّ محتوى غاياتهم الجزئية، أن نتصوّر كلاً عاماً يشتمل جميع الغايات (سواء في ذلك غايات جميع الكائنات العاقلة، بوصفها غايات في ذاتها، والغايات الشخصية التي يمكن

(١) فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوروبا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٣٦١.

(٢) كانط، عمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: مكّاوي، عبد الغفّار: ص ١١٦.

(3) Kingdom of ends.

أن يضعها كُلُّ لنفسه) في وحدة منتظمة مترابطة؛ أي: مملكة للغايات، ممكنة الوجود، بحسب المبادئ السابق ذكرها. ذلك أن الكائنات العاقلة تخضع جميعاً للقانون الذي يقتضي ألا يعامل كلُّ منهم نفسه وغيره من البشر كوسيلة أبداً، بل أن تكون معاملته لهم دائماً، وفي نفس الوقت، كغايات في ذاتها»^(١). وإن السمة المميزة لمملكة كانط هذه هي أن «الكائن العاقل يُعدّ عضواً منتمياً إلى مملكة الغايات إذا كان هو نفسه، إلى جانب أنه يُشرّع لها قوانين كُليّة عامّة، يخضع لهذه القوانين»^(٢). وبصياغة أخرى: فإن من ميسور كلِّ عاقل أن يتعلّق بمملكة الغايات عن طريقين؛ الأول: أن يكون عضواً من أعضائها؛ وهو حينما يحترم القانون في الوقت الذي يكون هو المُشرّع له. والثانية: أن يكون حاكماً عليها؛ وذلك عندما يحتل منصب المُشرّع فيسنّ القوانين بإرادة مستقلة دونما اتباع لأيّ إرادة أخرى^(٣).

يُسلّم كانط بأنّ كلَّ إنسان - وكلّ ذاتٍ عاقلة عموماً - هو غاية في ذاته. من هنا فإنّ عليه دائماً وفي كلّ ظرفٍ أن يعامل نفسه والآخرين بوصفهم غاية، ولا يجوز أبداً أن يتخذ نفسه أو الآخرين وسيلة. وعليه فإنّ الشخص الذي يُقدّم على الانتحار، تخلصاً من الضغوط النفسية والجسدية وأمثاله؛ قد جعل نفسه - في الحقيقة - وسيلة لغاية أخرى. أو إنّ الشخص الذي يبذل للغير وعداً ليحصل على منفعة عندما لا تكون لديه النية للوفاء به، أو عندما يعرف أنه سيعجز تماماً عن الوفاء به، فإنّه يستخدم الغير وسيلة للوصول لغاية. وكذا «الملك الذي يستخدم الجنود في الحروب العدائية، ويفعل ذلك تعظيماً لنفسه، أو تعظيماً لوطنه؛ يستخدم

(١) كانط، عمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: مكّاوي، عبد الغفار: ص ١١٦ - ١١٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٧.

(٣) أنظر: كابلستون، فردريك، تاريخ فلسفه (از ولف تا كانت) [تاريخ الفلسفة (من فولف إلى

كانط)]، ترجمه: سعادت، اسماعيل، وبزرگمهر، منوچهر: ص ٣٣٨.

الموجودات العاقلة بوصفها وسائل لغاية يرغبها». من هنا يرى كانط أنه يجب - على مَرَّ الزمن - إلغاء الجيوش النظامية الجاهزة للقتال؛ «لأنَّ استئجار الأشخاص لِيَقْتُلُوا أو لِيَقْتُلُوا؛ يتضمَّن استخدامهم كمجرّد أدوات في أيدي الدولة، ولا يمكن أن يتَّفَق بسهولة مع حقوق الإنسان، التي تقوم على القيمة المطلقة للموجود العاقل من حيث هو كذلك» (١).

السؤال الذي يبرز هنا هو: أتنى يمكن تصوّر مملكة يُشرّع كلّ فردٍ فيها تشريعات لباقي أفرادها، ثم لا تنشأ فيها الفوضى، ولا تتأجج الفتن الاجتماعية؟ إذ من الطبيعيّ أنّه إذا شاء كلّ فردٍ أن يسُنّ قوانين، ارتكازاً على سجاياه الشخصية، والجنسية، والقومية، أو استناداً إلى ما يملكه من معلومات خاصّة، أو انطلاقاً من مصالحه، وميوله، وأحاسيسه، وبواعثه؛ فسوف لا يجزّ هذا إلّا إلى نزاعات اجتماعية واضطرابات وفوضى. ولحلّ هذه المعضلة يفترض كانط أنّ جميع أفراد مملكة الغايات يسنّون تشريعات متشابهة؛ ذلك لأنّ كلّ واحدٍ منهم سيسلك بالطريقة التي يستطيع فيها أن يريد أن يتحوّل مبدؤه السلوكي إلى مبدأ وقانون عام؛ أي: إنّهُ سيتصرّف وفقاً للأمر المطلق، وبعبارة أخرى: فإنّ كلّ عضوٍ سيسلك بمنتهى الحيادية، وسيتصرّف بمقتضى حكم العقل لا غير.

ولكي ييسّط كانط هذا المبحث، ويبيّن نظريته بوضوح؛ فإنّه يضرب لذلك أربعة أمثلة. ونحن بدورنا نورد هنا هذه الأمثلة؛ بغية فهم نظريته أحسنَ فهم، والاطّلاع بدقّة أكبر على مراده:

«١ - لنضرب مثلاً حالة امرئ يحسّ بالضجر من الحياة، نتيجةً لسلسلة من

(١) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتّى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، عبد الفتّاح: ص ٤٤٥ - ٤٤٦.

الشرور وصلت به إلى حدّ اليأس، ويظلّ مالكاَ لزام عقله، بحيث يمكنه أن يسأل نفسه: إن لم يكن ممّا يتعارض مع الواجب تجاه نفسه، أن يضع حدّاً لحياته. إنّه عندئذٍ يحاول أن يعرف إن كان من الممكن أن تصبح مُسلّمة فعله قانوناً طبيعياً عاماً. ولكن مُسلّمته تبدو على النحو التالي: إنني أجعل مبدئي الذي أستمده من حبي لذاتي أن أختصر حياتي، إذا وجدتُ أن امتداداً أجّلها يهددني من شرورها، بما يزيد على ما يعُدني به من مباحجها. والمشكلة عندئذٍ هي أن تعرف إن كان مبدأ حبّ الذات هذا يمكن أن يصبح قانوناً طبيعياً عاماً. ولكنّ الإنسان سرعان ما يدرك أنّ طبيعةً يهدف قانونها إلى تحطيم الحياة، عن طريق الإحساس الذي تقوم وظيفته على دفع عجلة التطوّر في الحياة، إنّما تُناقض نفسها بنفسها، ولا يمكن أن تحتفظ تبعاً لذلك بما يجعلها طبيعة، وأنّ من المستحيل على تلك المُسلّمة أن تصبح قانوناً طبيعياً، وأنّها نتيجة لذلك كلّ تناقض المبدأ الأعلى للواجب مناقضة تامّة.

٢ - وهناك حالة امرئ آخر تدفعه الحاجة إلى اقتراض مبلغ من المال. إنّه يعلم تمام العلم أنّه لن يستطيع سداذه، ولكنّه يرى كذلك أنّه لن يحصل على شيء حتّى يعدّ وعداً ثابتاً أن يرده في موعدٍ محدّد. إنّ لديه من الرغبة ما يُحفّزه على أن يبذل مثل هذا الوعد، ولكن لديه - أيضاً - من وازع الضمير ما يجعله يسأل نفسه: أليس محرماً على الإنسان، ومنافياً للواجب أن يتخلّص المرء من الضائقة التي يعانيتها بهذه الطريقة؟ لنفترض أنّه قرّر بالفعل أن يلجأ إلى ذلك؛ فإنّ مُسلّمة فعله ستكون على هذا النحو: حين أعتقد أنّني أعاني ضائقة ماليّة، فسوف أعمد إلى اقتراض المال وبذل الوعد بتسديده، وإن كنتُ أعلم أنّ ذلك لن يحدث أبداً. وقد يكون من المحتمل التوفيق بين مبدأ حبّ الذات هذا أو مبدأ المنفعة الشخصية، وبين كلّ ما أنتظره لنفسي في المستقبل من حياة هنيئة، بيد أنّ السؤال الآن هو إن كان هذا المبدأ عادلاً؟ عندئذٍ سأجد على الفور أنّها لا يمكن أن تصبح قانوناً طبيعياً عاماً، ولا أن تتفق مع نفسها، بل إنّها لا بدّ أن تناقض نفسها بالضرورة؛ وذلك لأنّ التسليم

بقانون عامٍّ مؤداه أن كلَّ إنسانٍ يعتقد أنه في ضائقة، يستطيع أن يعدَّ بما يخطر على باله، مع النية المعقودة على عدم الوفاء بهذا الوعد، سيجعل الوعد نفسه والغاية التي يطمع في تحقيقها عن طريقه أمراً مستحيلاً؛ إذ لن يصدّق أحدٌ ما يبذل له من وعود، بل إنه سيهزأ بمثل هذا القول كما لو كان ادّعاءً باطلاً سخيفاً.

٣ - وثالث يلمس في نفسه موهبة يمكن أن تجعل منه - مع شيء من الشثيف والتهذيب - امرأةً نافعاً من نواح كثيرة. غير أنه يرى نفسه يعيش في ظروف ميسرة، ويؤثر أن يجري وراء اللذات، بدلاً من أن يبذل جهده في تنمية استعداداته الفطرية السعيدة وتحسينها. ولكنه يسأل نفسه إن كانت مُسلّمته التي تحثه على إهمال مواهبه الطبيعية، التي تتفق في ذاتها مع نزعته الطبيعية إلى التمتع باللذات، تتفق كذلك مع ما يُسمّى بالواجب؟ عندئذ يرى أن الطبيعة، بحسب قانون عام كهذا، يمكنها حقاً أن تظلّ باقية، حتّى لو ترك الإنسان (كما يفعل سكّان بحر الجنوب) موهبته تصدأ، ولم يفكر إلّا في توجيه حياته إلى الفراغ، واللذة، والتناسل، والاستمتاع على وجه الإجمال؛ غير أنه لا يمكنه على الإطلاق أن يريد لهذا أن يصبح قانوناً طبيعياً عاماً، أو أن يُغرس بحالته التي هو عليها في نفوسنا عن طريق غريزة فطرية؛ ذلك لأنّه، بما هو كائن عاقل، يريد بالضرورة أن تُنمّى جميع ملكاته؛ لكونها نافعة له، ولأنّها أُعطيت له ليبلغ ألواناً عديدة من الغايات والأهداف.

٤ - وهناك رابع توافرت له أسباب الحياة الرغيدة، ينظر حوله فيرى غيره من الناس يكافحون في حياتهم كفاحاً شاقاً (وإن كان في استطاعته أن يمدّ إليهم يد المساعدة)، ونجده يفكر على هذا النحو: وما شأنى أنا بهذا؟ فليفز كلٌّ من السعادة بما تشاء له السماء، أو بما يشاء هو لنفسه، فلن أسلبه شيئاً أو أحسده على شيء؛ لكنني لا أشتهي أن أسهم بشيء في إسعاد حياته، أو الوقوف إلى جانبه في أوقات الشدة! أجل إن مثل هذا اللون من التفكير لو أصبح قانوناً طبيعياً؛ فإن الجنس البشري سيواصل بقاءه بغير شك، بل لا نزاع في أنه سيظل أفضل ممّا لو تشدّد كلُّ

واحدٍ بكلمات التعاطف والإحسان، أو دفعه التحمّس إلى أن يضع بعضها من حين إلى حين موضع التنفيذ، بينما يعمد إلى الخداع كلّما واثته الفرصة، ويبيع حقوق الناس، والافتئات عليها بوسيلة أو بأخرى. ومع أنّ من الممكن تماماً أن يُكتب البقاء لقانون طبيعي عام يطابق هذه المسلّمة؛ فإنّ من المستحيل أن يُراد لمثل هذا المبدأ أن يكون صالحاً صلاحية قانون طبيعي عام؛ ذلك أنّ الإرادة التي تقرّر ذلك إرادة تناقض نفسها بنفسها؛ فقد يحدث في كثير من الحالات أن يحتاج مثل هذا الإنسان إلى حبّ الآخرين وعطفهم؛ وأن يجد نفسه محروماً من كلّ أملٍ في الحصول على المساعدة التي يتمنّاها؛ إذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعي، المنبثق من إرادته ذاتها»^(١).

وإنّنا، في المثالين الأوّلين، نجد أنفسنا أمام تناقضات في قانون الطبيعة. ولتناقض هذه القواعد؛ فإن من غير الممكن تصوّرها كقواعد عامة؛ فهي كما لو قيل: «افعل هذا الفعل، ولا تفعله في الوقت ذاته!» أمّا في المثالين الثالث والرابع، فإنّنا نواجه ما يسمّيه كانط تناقضات في الإرادة؛ بمعنى: أنّها حتّى وإن عُدّت التناقض في نفسها، غير أن المتعرّض لها لا يتمكّن من إرادة تعميمها^(٢).

دراسة ونقد

تعرّضت نظرية كانط الأخلاقية إلى أشكال متعدّدة ومتنوّعة من النقد، لم يُبنَ بعضها على أصول وأسس متينة؛ أمّا بعضها الآخر فيعدّ جاداً وذا أسس.

١. ضيق الأفق

من النقود التي وُجّهت إلى نظرية كانط الأخلاقية، أو التي يتسنّى توجيهها

(١) كانط، عمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: مكّاوي، عبد الغفار: ص ٩٥ - ٩٨.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ٩٨ - ٩٩.

إليها، هو أن الأعمال الخلقية، على هذا الأساس، ستندثر في العالم أيما ندرة؛ أي: ستتناقص من حيث الكم تناقصاً كبيراً؛ ذلك أنه سوف لا يُعثر إلا على النزر اليسير جداً ممن يأتون بأفعالهم، لا لباعثٍ إلا طاعة القانون، ودون أن يتأملوا من ذلك أيّ مقابل؛ بحيث لا يكثر ثوب للثواب الأخرى أيضاً. في حين أن الفهم الشائع للأخلاق ليس كذلك.

ومن الجلي أن هذا النقد لا ينبثق من أسس متينة؛ إذ قد يُردّ كانط: بأنه لا بدّ من النظر في أدلة النظرية. فالكم ليس بذى أهمية؛ إذ لو أقمّت لك البرهان على أن هذه الأمور غير ذات قيمة، فلا يهم إن كانت قليلة أو كثيرة. فندرة الجواهر النفيسة لا يقلل من قيمتها، بل لا بأس بذلك حتى لو عرفنا أن فهم العامة للأخلاق خلاف هذا الشيء، إذ ما الدليل على أنه يتوجب علينا دائماً العمل، أو التفكير بما يتفق وفهم العامة؟

٢. إفراط المعيار

النقد الآخر الذي نال من النظرية، على أيام كانط نفسه، من قبل بنيامين كونستانت، الكاتب الفرنسي، هو أن الصدق على رأي كانط حسن دائماً دونما استثناء، مع أننا نلاحظ أن قول الصدق ليس حسناً باستمرار وأينما كان. فإنّ تسبّب الصدق، مثلاً، في إزهاق أرواح عدّة أشخاص أبرياء فإنّه لا يكون حسناً.

ويردّ كانط على هذا النقد بالقول: ينبغي أن نصدّق على الدوام. بمعنى: أنه إذا شئنا الحديث؛ توجب علينا قول الصدق دون أن نُعير للنتائج المترتبة عليه أهمية، بل إنّ قول الصدق واجبنا حتى لو جرّ إلى قتل أناس أبرياء، فخطيئة قتلهم ستكون في رقبة قاتليهم؛ فلقد عملنا صالحاً بقولنا الصدق، أمّا هم فقد عملوا طالحاً بارتكابهم القتل.

٣. بطلان قبلية أحكام العقل العملي

يُصرّح كانط ويؤكد على أنّ لدينا مجموعة من الأحكام البديهية العملية، ممّا لا يرتبط بأحكام العقل النظري، ولا يتّصل أيضاً بالتجربة، أو يؤخذ من الخارج، بل هي أحكام قبلية متقدّمة. لكن هل حقّاً لدينا أحكام للعقل العملي مستقلة عن التجربة؟ وما هو امتياز العقل العملي عن النظري أساساً؟

لقد ناقشنا سابقاً - في فلسفة الأخلاق - نظريّات مختلفة في باب العقل النظري والعقل العملي، وأوضحنا - في حينها - رأينا حول الموضوع، وكانت النتيجة أنّه ليس لدينا عقلاّن، وأنّه حينما يتمّ الحديث عن عقل عملي وآخر نظري؛ فهو على اعتبار تعدّد مدركات العقل وتنوّعها ليس إلّا. فلا استقلال، إذن، لأحكام العقل العملي عن تلك التي للعقل النظري. فإنّ من بين أكثر أحكام العقل العملي عموميّة، وأمتنها أساساً، ومن بين أشدّ الأحكام الخلقيّة في الإطلاق والعموميّة، على سبيل المثال، حُسن العدل وقُبْح الظلم. ولو طرحنا هذين الحكمين للمناقشة؛ لعرفنا أنّه لا استقلال لمفاهيم العقل العملي عن مفاهيم العقل النظري. وعليه فإنّنا نتساءل: ما المراد من (العدل) الذي يقع موضوعاً لـ (الحُسن) وموصوفاً له؟ وأفضل تفسير قدّم للعدل هو: (إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه)، أو: (إعطاء كلّ أحد ما يستحقّه). وإذا ما أردنا فهم هذا التعريف للعدل على أحسن وجه؛ توجّب علينا معرفة معنى (الحق). فمَنْ ذا الذي يُعيّن لكلّ امرئ حقّه، وكيف؟ أيعيّن الحقّ من خلال القوانين الوضعيّة والجعليّة؟ هنا من الواضح أنّه سوف لا يكون للحقّ معيار عام، بل سيكون أمراً نسبياً؛ إذ سيعرّف كلّ امرئ الحقّ ويحدّده بالكيفيّة التي يشاء. فأفضل تعريف يتسنّى تقديمه للحق هو أنّه أمرٌ يطابق العدالة؛ أي: إنّ الشيء المتأّتي من القانون المطابق للعدالة.

وبقليلٍ من التأمل نصل إلى أنّ في الأمر المذكور دور؛ فما لم يكن في أيدينا طائفة من الموازين النظرية، وما لم نعرف عن كلّ شخصٍ ما يملك، والمركز الذي يتمتّع

به، وممكن كماله ونقصه؛ فسوف لا نتمكن من تحديد حقه. فليس من الميسور تقديم تعريف صائب، وغير دوري للحق والعدل، إلا إذا لم يُستحصلا عبر مفاهيم العقل العملي فحسب، بل بُنينا على حقائق مأخوذة من طريق أخرى. فليس في أيدينا مثلاً أن نعرف ما إذا كان الحكم القائل: بأن «إرث الرجل يعدل ضعف إرث المرأة» حكماً عادلاً أو ظالماً إلا إذا عرفنا كلاً من الرجل والمرأة، ووقفنا على الحقائق الخارجية لكليهما، وفهمنا وجوه الاختلاف بينهما، واستوعبنا الدور الاجتماعي لكل منهما وقارتاهما معاً. وعليه فإن مفاهيم العقل العملي مبنية على المعلومات النظرية. فإن لم نقف على الحقائق العينية؛ فسوف لا نملك التوصل إلى مفهوم لقضايا العقل العملي لا ينتهي إلى الدور.

بل حتى لو عرّفنا العدالة بأنها التساوي، كما فعل بعضهم، فإنها - أيضاً - لن تستقل عن مفاهيم العقل النظري؛ ذلك أنه هنا - أيضاً - سينطرح السؤال التالي: ما المراد من التساوي؟ فإن كان المراد منه هو عين المعنى المتخذ في تساوي العددين؛ أي: المماثلة في الكم، فمن الواضح أن هذا المفهوم مفهوم نظري لا صلة له بالعقل العملي. وإن كان المقصود منه مطلق المشابهة؛ كان مفهوماً نظرياً هو الآخر. إذن يتضح من هنا أنه لا وجود لمفاهيم عملية مستقلة كل الاستقلال عن المفاهيم النظرية؛ أي: إن العقل العملي ليس مستقلاً عن العقل النظري والنظريات.

ناهيك عن أننا إذا تمعنا في تلك الأمثلة الأربعة، التي رويناهما عن كانط نفسه، لتبين أن صاحبنا قد ذهب هو الآخر - دون أن يشعر - إلى أن جذور الأحكام الخلقية ضاربة في القضايا العقلية والتجريبية. إذ يقول في المثال الأول: لا يمكن عد الانتحار عملاً أخلاقياً! ذلك أنه لو أراد المُقدم على الانتحار تعميم فعله؛ لانهار نظام الحياة. أو ليس هذا استناداً إلى الأحكام التجريبية؟ ثم يقول في الثاني: ليس من الأخلاق أن يبذل المرء وعداً، مع علمه بعدم قدرته على الوفاء به؛ «وذلك لأن

التسليم بقانونٍ عامٍّ مؤداه: أنَّ كلَّ إنسانٍ يعتقد أنَّه في ضائقته، يستطيع أن يعدَّ بما يخطر على باله، مع النية المعقودة على عدم الوفاء بهذا الوعد، سيجعل الوعد نفسه والغاية التي يطمع في تحقيقها عن طريقه أمراً مستحيلاً؛ إذ لن يصدّق أحدٌ ما يبذل له من وعود، بل إنَّه سيهزأ بمثل هذا القول كما لو كان ادّعاءً باطلاً سخيفاً. وهنا - أيضاً - نلاحظ أنَّه رأى حكم العقل العملي هذا، مرتكزاً إلى القضايا العقلية والتجريبية. والحال ذاتها في المثالين الآخرين اللذين ساقهما.

٤. بطلان المطلقة الكانطية

من المآخذ الأخرى على نظرية كانط الأخلاقية، هو الإفراط في المطلقة؛ المتمثل بإيمان كانط بثبوت الأحكام الخلقية في كلِّ مكانٍ وزمانٍ، وعلى كلِّ شخصٍ دون أدنى استثناء. فلو أدّى قول الصدق، مثلاً، إلى قتل الآلاف من الأبرياء؛ فسيظلّ عملاً خيراً، وإنَّ من واجبنا عدم الكفِّ عنه، لكن من الجلي أنَّ حكماً كهذا يخالف العقل والفطرة البشرية. بل إنَّ كانط نفسه كان قد زعم أنَّ أحكام العقل العملي أحكام بديهية، يدركها الناس جميعاً. لكننا نعلم - علم اليقين - بأنَّ هؤلاء الناس، أنفسهم، يستبحبون قول الصدق إذا أدّى إلى قتل الأبرياء. وسرَّ هذا يكمن في أنَّ حُسن الصدق ليس بمستقلٍّ عن الأحكام النظرية والتجريبية. وبصيغة أخرى: فإنَّ نظرية الواجب لكانط، قد جرَّت إلى القبول بحكم غير معقول، ومخالفٍ للفطرة كهذا. والحقُّ أنَّ من غير المتيسَّر استيعاب حُسن الصدق، وما عداه من أفعال الإنسان الاختيارية دون التنبّه إلى نتائجها وغاياتها. فقول الصدق إنَّما يحسُن إذا أمَّن مصالح حقيقية للفرد والجماعة، والكذب إنَّما يقبَح إذا جرَّ إلى مفساد حقيقية لهم، وأعاق صاحبه عن الوصول إلى كماله النهائي الحقيقي. وعليه فإنَّ معرفة المصالح والمفاسد الحقيقية أمر ضروري، للوقوف على الأحكام الأخلاقية للأفعال الاختيارية؛

فما لم نضع الصلة بين الفعل الاختياري وغايته في الحسبان؛ فليس في وسعنا الحكم بحُسن هذا الفعل أو قبحه.

٥. الصلة بين (الواجب) (والواقع)

يقول كانط: إنّ من شروط الفعل الخُلقي مطابقته للواجب. لكن السؤال هنا: ما هو الواجب؟ ومن أين ينبع؟ وكيف يُعيّن؟

جواب كانط عن هذه الأسئلة هو أنّ هذه الأمور من بديهيات العقل العملي؛ فهي بديهية تصوُّراً، وإنّ لزوم التقيّد بالواجب بديهي أيضاً. بمعنى: أنّ الحكم القائل: «يجب العمل وفقاً للواجب» هو حكم بديهي. لكننا إن أنعمنا النظر سنرى أنّ القضية قضية حشوية طولولوجية؛ ذلك أنّ (الواجب) يعني: (وجوب إتيان الفعل). ولو أننا جعلنا منه موضوعاً لكان محموله شبيهاً به أيضاً؛ فموضوع القضية هو (الواجب)، والواجب بدوره يعني: (الشيء الواجب فعله)، ولا بدّ أن يكون محموله بالطبع: (يجب العمل به). فتكون خلاصة القضية إذن كالتالي: (الشيء الواجب فعله يجب فعله). وهذه قضية حشوية، ومجرّد تكرار للمعنى لا ينوّرنا بشيء، ولا يضيفُ إلى معرفتنا جديداً. وبحكم كهذا لا يسعنا بأيّ حال أن نعلم ما هو الواجب، ومن أين ينبع؟

والحقّ أنّنا ما لم نضع الصلة بين موجودين بعين الاعتبار، ولم نقارن بينهما، ولم نشاهد أنّ أحدهما، من الناحية العملية، يقيّد الآخر فلا يحقّ لأيّ منهما السلوك ارتجالياً، بل عليه في كلّ تصرّفاتهِ وضع الطرف الآخر في الحسبان؛ ما لم نفعل كلّ ذلك؛ لن نتمكّن من انتزاع مفهوم للواجب. من هنا فلو افترضنا أن ليس في عالم الوجود غير موجود واحد، إنسان واحد على سبيل المثال؛ أي: لو ركّزنا كلّ اهتمامنا على إنسان واحد لا غير، وأخرجنا كلّ الموجودات الأخرى من حساباتنا؛ فإنّه لن

يعود للواجب حينذاك من معنى، وسوف لا يسعنا القول: إنَّ لهذا الإنسان تجاه أحدٍ واجباً أو مسؤوليّة؛ لأنَّ فرضنا قائم على عدم وجود شخص آخر. من أجل ذلك فإنَّه لِيَتَحَقَّقَ الواجب، واكتسابه مدلولاً؛ إمّا أن نفترض وجود إله ونقول: إنَّ للإنسان تجاه هذا الإله مسؤوليّة وواجباً بأنَّ عليه العمل بما تُمليه عليه مطالباته وأوامره، أو أن نفرض - على الأقل - وجود إنسان آخر قائلين: إنَّ على الأوّل أن يضع احتياجات هذا الآخر بالحسبان ويحترمها؛ أي: إنَّ عليه واجبات تجاهه.

تأسيساً على ما تقدّم، فإنَّ مفهوم الواجب لا يتبلور دون أخذ الواقع الخارجي والتجريبي في نظر الاعتبار. وبتعبير أدقّ: إنَّ مفهوم الواجب هو من جنس المفاهيم الانتزاعية الفلسفيّة؛ أي: إنَّه وإنَّ لم يكن له ما يزاؤه في الواقع والخارج، فإنَّ منشأ انتزاعه هو في الخارج.

لكن ماذا عن تصديقه؟ هل لعقل الإنسان، بقطع النظر عن الواقع الخارجي، أن يدرك الحُكم القائل: «يجب العمل بالواجب»؟ هل إنَّ هذا الحكم حكم بديهي، ومن بديهيّات العقل العملي؟

يبدو أنَّ الأمر ليس هكذا البتّة؛ فما لم أعلم بأنَّه ثمة إله؛ فإنَّني لن أشعر أبداً بالمسؤوليّة والواجب، أو على أقلّ تقدير ما لم يكن ثمة أناسٌ آخرون، أنفع بوجودهم؛ فسوف لا أحسّ تجاههم بالمسؤوليّة على الإطلاق. فالمسؤولية أو الواجب، مفهوم انتزاعي واعتباري، يُطرح بخصوص موجود آخر. وعليه فإنَّه يتفرّع من معرفتي بذلك الموجود، وإطلاعي على علاقته بي، وقبولي بهذه العلاقة. ومهما يكن فإنَّ تصديق أنَّ على الإنسان واجبات، إنّما يتوقّف على وجود حقائق لا بدّ له أن يدركها كواقع قائم. ومن هنا - أيضاً - يتيسّر لنا فهم العلاقة العميقة، والأصرة الوطيدة، بين المفاهيم العمليّة والنظريّة، أو بعبارة أخرى: الرابط بين الرؤية الكونيّة والإيديولوجيّة.

٦. مكانة (النية) في فلسفة كانط الأخلاقية

الملاحظة المهمة التي أولاهها كانط اهتمامه؛ هي دور النية ومحللها في الأحكام والقيم الخلقيّة؛ حينما أعلن أنّ مجرد موافقة الفعل للواجب لا يكفي لتصنيفه فعلاً أخلاقياً، بل لا بدّ - أيضاً - من صدوره بقصد تأدية الواجب. والاهتمام بمسألة النية؛ يُعدّ - في الواقع - من مواطن قوّة نظرية كانط، هذه المسألة التي ظلّت مُهملة من قبل معظم مذاهب الغرب الأخلاقية. فلقد صبّ فلاسفة الأخلاق الأقدمين جميعاً جُلّ اهتمامهم على قضية (الحسن الفعلي)، ناسين (الحسن الفاعلي). أمّا كانط، فقد أحاط الحسن الفاعلي باهتمام خاص، لكنّه - مع الأسف - جانب الصواب فيما يتّصل بموضوع النية. فهو يدّعي أنّ موضوع النية هو (احترام قانون العقل)؛ أي: إنّ العمل الخلقي هو الذي يكون الدافع من الإتيان به طاعة حكم العقل وقانونه. وعلى الرغم من الأهمية البالغة لمسألة النية، وضرورة بسطها في محلّها بكلّ دقّة، نكتفي في هذه السطور بالتطرق إلى قضية أنّ النية هذه، لا تنبعث في الإنسان جزافاً وكيفما اتّفق، بل لا بدّ لها من بعض المقدمات والتمهيدات النفسية الخاصة. ومهما تكن هذه التمهيدات، فهي بحاجة إلى معلومات؛ أي: إنّها مبنية على أحكام العقل النظري. وبصياغة أخرى: إنّ إرادتي أن أعمل وفق ما يُمليه عليّ الواجب، تأتي من منطلق أنّي أرى هذا التصرف كما لاي؛ فإن نية الإذعان لقانون العقل إنّما تراود الإنسان؛ إذا كان لاحترام القانون في حساباته قيمة. لكن من أين جاءت قيمة احترام القانون هذه؟ فلو كانت هي الأخرى حكماً أخلاقياً لوجب التسلسل. وإن كانت أمراً نظرياً، وهي كذلك، فهذا الأمر النظري هو ما مرّ تحديداً؛ وهو أنّ الإنسان يُعدّ هذا كما لاله. وعليه فإنّ نية أخرى تكمن وراء نية أداء الواجب؛ وهي: إنّني أنوي هذا؛ لأنني أطلب كما لاه. هذا، في حين أنّ كانط يصرّح بأنّه إذا جاء المرء بالعمل طلباً لكمال، لم يكن عمله هذا أخلاقياً.

٧. عدم كفاية المعيار

معيار أخلاقية الفعل، بحسب كانط، هو قابلية القاعدة التي تتحقق الفعل بموجبها للتعميم، والحال أن قابلية قاعدة ما للتعميم، لا تضمن لوحدها كون هذه القاعدة أخلاقية.

٨. عدم تقديم الحلول عند التضاحم

يزعم كانط أن الواجبات الأخلاقية جميعاً مطلقة، ولا تقبل أي استثناء. لكن لتخيل حالة تتعارض فيها واجباتنا. فإن أقررنا بأن نقض العهد والكذب خطيئة دائماً وأينما كان، فما الذي يصنع الشخص إذا اضطر، وفاءً بالعهد وتفادياً لنقضه، إلى الكذب؟ فمثلاً لو عاهدتُ امرأة على أن أواريه عن أنظار مجرم يكيد له، فسألني هذا المجرم عن محلّ اختبائه، فما الذي سيكون جوابي؟ إنني إن صدقتُ القول أكون قد نقضتُ عهدي، وإن التزمتُ بالعهد ووفيتُ به وجبَ عليّ أن أكذب. وللأسف فإن نظرية كانط الأخلاقية لا تحيّر لحلّ مثل هذه المعضلات جواباً.

الفصل الرابع : مذهب السعادة

من المذاهب والنظريات الواقعية في الأخلاق، والتي يمتدّ تاريخها إلى ظهور النظريات الأخلاقية؛ هي نظرية السعادة التي تبناها حكماء الإغريق. وإذ تقوم بين دعاة هذا المذهب اختلافات عديدة، فإنهم يُجمعون على أنّ نيل (السعادة والكمال) هو غاية غايات الأخلاق والأحكام الخلقية. فمنبع القيم الأخلاقية، وأصل الفضائل والردائل الخلقية قاطبة، بحسب أتباع هذا المذهب، هو سعادة الإنسان وكماله، هذا وإن اختلفوا كثيراً في مصداق هذه السعادة وهذا الكمال. ثم إنّ بعضهم قد ركّز أكثر على (الكمال) عادةً (السعادة) لازمةً له فيما أكّد بعضهم الآخر على (السعادة) معتبراً إيّاها، بالطبع، ملازمة للكمال. كما أولت طائفة منهم اهتماماً أكبر بالجوانب المعنوية، بينما فضّلت أخرى الجوانب المادية عليها. إلى ذلك ركّز بعض أرباب مذهب السعادة على مسألة الحياة الأخروية، لا بل رأوها الأصل، في حين لم يُعبرها آخرون كبير اهتمام.

ومن بين مختلف المفكرين الذين دافعوا عن هذه النظرية، نكتفي بمناقشة إجمالية لآراء ثلاثة من أهمّهم وأشهرهم، ممّن يُعدّون جميعاً المهندسين الأساسيين لها، ألا وهم كبار فلاسفة الإغريق الثلاثة: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. ومن حين طرحها، وإلى يومنا هذا، كانت نظريات هؤلاء الثلاثة باستمرار، محطّ معارضة وموافقة العديد من مفكري الغرب والشرق. وكما كانت للفكر الأخلاقي لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة - شأن الكثير من أفكارهم الأخرى - آثار جمة على من تلاهم من فلاسفة الغرب؛ فقد تركت على فلاسفة ومفكري العالم الإسلامي الأخلاقيين - أيضاً - بصمات لا تُنكر.

١. نظرية سقراط

معظم مؤرخي الفلسفة يُسلمون - تقريباً - بحقيقة أن أكثر ما شغل فكر سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) هو الأخلاق لا العلم^(١). كما أن محاورات أفلاطون الأولى، التي تعكس أكثر ما تعكس أفكار سقراط؛ تناولت في الغالب البحث حول تعاريف المصطلحات الأخلاقية^(٢). إذن يسعنا القول: إن علم الأخلاق ومسائله، كان قد شكّل أكثر جوانب آراء سقراط محورية. وعلى حدّ قول إميل برهيه: «تعليم سقراط كان قوامه فحص البشر، لا المفاهيم، وامتحانهم، وحملهم على إدراك ماهيتهم... قوام طريقة سقراط أن يحمل الناس على معرفة أنفسهم بأنفسهم؛ وغرضه من تهكمه أن يبيّن لهم أن المهمة عسيرة، وأنهم يعتقدون خطأ أنهم يعرفون أنفسهم»^(٣).

١.١. إشكالية اعتبار المصادر

طالما لم يؤلّف سقراط نفسه كتاباً قطّ، وأنّ جميع أفكاره وآرائه وصلتنا بالواسطة، من خلال كتابات ومؤلفات تلاميذه ومعاصريه؛ فإنّ من غير الميسور أن ننسب إليه نظرية أخلاقية، يتسنى تبيينها بأسلوب فلسفي بيّن، ولها بداية ونهاية معلومة. فمصادر معلوماتنا عن أفكار سقراط لا تتجاوز الأربعة؛ وهي: الأعمال السقراطية لزينوفون (الذكريات، والمأدبة)، ومحاورات أفلاطون، وبعض عبارات

(١) أنظر: Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 91. فروغي، محمد علي،

سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، أمير جلال الدين: ص ٢٠.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 91.

(٣) برهيه، إميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة: طرابيشي، جورج: ص ١٢٥.

مختلفة لأرسطو، ومسرحية (السحب) لأرستوفان^(١). فأما زينوفون، فهو بحسب راسل «رجل عسكري لم يُعَدَّق عليه من الذكاء بغزارة، ويحمل في العموم رؤية عادية»^(٢). وعلى رأي كوبلستون فإن الصورة التي رسمها لسقراط كانت، بحكم افتقاره للميل إلى الفلسفة والقابلية الفلسفية، (عادية) أكثر مما ينبغي، وربما (تافهة)^(٣). أرسطو هو الآخر، وُلد بعد موت سقراط بأربعة عشر عاماً، ومن ثمَّ فإنَّ كلَّ ما قاله فيه كان بالواسطة. كما أنَّ مسرحية (السحب) كانت في ذمِّ سقراط، وهجوه، والاستهزاء به، أكثر منها في بيان أفكاره وآرائه بحياد. وإنَّ المشكلة الأساسية فيما يتصل بأعمال ومحاورات أفلاطون؛ تكمن في أنَّ الأخير قد «استخدم... سقراط كمشجب (أو وسيلة) يُعلَّق عليه نظرياته الفلسفية الخاصة»^(٤)، وأنَّه في الحقيقة قد وضع كلامه وأفكاره على لسان سقراط^(٥). وعلى حدِّ قول كاتبٍ آخر: «من الصعب جدًّا الحكم فيما إذا كان أفلاطون قد عنى تصوير سقراط التاريخي، عمَّا إذا أراد من الشخص المدعوَّ (سقراط) في محاوراته مجرد ناطق بأفكاره الخاصة»^(٦).

(١) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ١٥٧.

(2) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 82.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ١٥٧ - ١٥٨.

(٤) المصدر السابق: ص ١٥٨.

(٥) أنظر: المصدر السابق: ص ١٥٩.

(6) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 84.

٢.١. أركان نظرية سقراط الأخلاقية

أ. الإيمان بالحياة الأخروية

من المسلّمات لدى سقراط، كأحد أركان نظريته الأخلاقية، إيمانه ببقاء الروح وبالحياة الأخروية. وعلى حدّ قول أحد مؤرّخي الفلسفة: «إنّ فكرة تمتّع الروح بحياة خالدة، من حيث كونها ذات منشأ ربّاني، ترجع إلى سقراط نفسه. ومن المستطاع القول: إنّ طريقة موت سقراط تُعدّ بحدّ ذاتها دليلاً ناصعاً على إيمانه بخلود الروح»^(١). «لقد عمد سقراط بكلّ صلابة إلى تقديم الروح على أنّها ربّانية وخالدة؛ عقيدةً ضربت جذورها في أعماق حياة سقراط نفسه»^(٢).

كما أنّ العلاقة الوثيقة بين الفضيلة والمعرفة، كانت من صفات سقراط وأفلاطون المميّزة؛ وهي علاقة ماثلة - إلى حدّ ما - في الفكر الإغريقي ككلّ خلافاً لمثيله المسيحي^(٣).

ب. الاهتمام بتعريف المفاهيم الأخلاقية

من الميزات المهمة الأخرى لفلسفة سقراط الأخلاقية؛ هي أنّه أدرك بفتنته المعهودة، حقيقة أنّ أفضل ملاذ يُلتجأ إليه تحسّباً من الانجراف في السيل العرم المدمر لنسيّة السوفسطائيّين هو مسألة (التعريف). فالقيم الخلقيّة، بحسب الأخلاق النسبيّة التي كان يروّج لها السوفسطائيّون، تختلف من مدينة لأخرى، ومن مجتمع لآخر، ولا يسعنا بتاتاً القول - مثلاً - بأنّ هذه هي العدالة أو تلك، أو أن نقدّم لها تعريفاً ينسحب

(١) ورنر، شارل، حكمت يونان [الفلسفة الإغريقية]، ترجمه: نادرزاده، بزرگ: ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٥١.

(3) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 92.

على جميع البلدان والأمم. أمّا إذا تمكّنا من التوصل إلى تعريفٍ عامٍّ للعدالة، يُظهر ماهيّتها الذاتية، ويسري على البشر قاطبة؛ فإنّنا نكون قد تحصّنا برُكنٍ شديدٍ في مواجهة النظريّات النسبيّة، وسنستطيع من خلاله أن نُخضع، ليس فقط تصرّفات الأفراد الشخصية، بل قوانين الدول وتشريعاتها للتقييم. وإنّهُ لهذا حظّي التعريف عند سقراط بأهميّة كبرى. وعلى رأي أرسطو؛ فإنّ مَنْ تلا سقراط من الفلاسفة والمفكرين يدينون له في طرح قضيّة (التعريفات الكلّيّة) (١).

مبدئيّاً الهدف الأساسي لسقراط، من وراء عقد محاوراته ومناظراته العلميّة مع مختلف الأشخاص؛ هو التوصل إلى تعاريف صائبة وكلّيّة. فطريقته كانت تقوم على التحوّل من الجزئيّ إلى الكلّي؛ وبعبارة أدق: كان يشرع ببحثه بالتعاريف الناقصة والخطئة، محاولاً جهده الوصول في آخر المطاف إلى تعريف كامل صائب، هذا وإن كان أحياناً، من الناحية العمليّة، لا يصل إلى أيّ نتيجة ينيّة. ففي محاوره يوثيفرو (٢)، على سبيل المثال، يتناول سقراط مفهوم التدينّ للمناقشة، لكنّه لا يحظى في نهايتها بأيّ مفهوم واضح ومعيّن لهذا المصطلح. كما أنّه يفتش في محاوره كارمايديس (٣) عن تعريف لمفهوم الاعتدال، فيخفق - أيضاً - في الوصول إلى أيّ تعريفٍ واضح له. وفي محاوره ليسيس (٤) كذلك يجعل من مفهوم الصداقة - وهو مفهوم آخر من المفاهيم

(١) أنظر: Aristotale, Metaphysics, translated by: Ross, W. D.: Book 13, Chapter 9: p.

238. فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربا]، تصحيح: اعلم، امير

جلال الدين: ص ١٩ - ٢٠.

(٢) أنظر: أفلاطون، أفلاطون المحاورات الكاملة، ترجمة: تمراز، شوقي داوود: ج ٣، محاوره

يوثيفرو، ص ٢٤٨.

(٣) أنظر: المصدر السابق: ج ٢، محاوره كارمايديس، ص ٤٣٢.

(٤) أنظر: المصدر السابق: محاوره ليسيس، ص ٤٧٤.

الأخلاقية - محوراً لبحثه، لكن المؤسف أنه لا يتوصل هنا أيضاً إلى أي تعريف جلي لها (١). على أن غرضه من كل هذا، وباعثه من تتبع التعاريف الدقيقة للمفاهيم - كما أسلفنا - لم يكن مجرد بحث نظري محض، بل كان يرمي لغرض عملي. وبصياغة أخرى: فإن الغاية الأساسية التي شغلت باله كانت مسألة الأخلاق، لا المسائل المنطقية والفلسفية والمعرفية المحضة. ولقد صرح أرسطو بهذا قائلاً: «كان سقراط قد أكب على المسائل الأخلاقية» (٢). «كان سقراط قد شغل نفسه بفضايا الأخلاق، وكان أول من أثار - فيما يرتبط بها - مسألة التعريف الكلي» (٣).

١-٣. الاهتمام بمعرفة الذات

المسألة الثالثة التي شددت عليها الأخلاق السقراطية؛ هي أن مناهجه التربوية والأخلاقية كانت تعمل على حث الأشخاص على العناية بأنفسهم، ومعرفة ذواتهم (٤). وكان سقراط يرى أن هذه هي رسالته الإلهية؛ إذ قد اعتقد بأنه مكلف من قبل الآلهة بأن يثير في الناس - من خلال اكتساب الحكمة والفضيلة - العناية بأنبل ما يمتلكون، ألا وهو نفوسهم (٥).

(١) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ١٦٦.

(2) Aristotale, Metaphysics, translated by: Ross, W. D.: Book 1, Chapter 6: p. 13.

(٣) المصدر السابق: Book 13, Chapter 4: p. 222.

(٤) أنظر: أفلاطون، أفلاطون المحاورات الكاملة، ترجمة: تمراز، شوقي داوود: ج ٣، محاوره الدفاع (أبولوجي)، ص ٣٠٤ و ص ٣١٢-٣١٣.

(٥) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ١٦٧.

٤-١. الصلة بين الفضيلة والمعرفة

النقطة الرابعة والأخيرة فيما يتّصل بفلسفة سقراط الأخلاقية، والتي تُعدُّ أهمّ ميزة في الأخلاق السقراطية هي نظرتُه الخاصّة إلى الصلة بين المعرفة والفضيلة؛ حيث ذهب إلى أنّها شيء واحد؛ أي: إنّ المرء إذا (عِلِمَ) ما هو الحق (عَمِلَ) به. فما من امرئٍ يقترف الخطيئة عن وعي وعمد، وما من أحدٍ يتّخذ القبيح من حيث هو قبيح^(١). وبعبارة فنيّة: إنّ سقراط قد آمن بأنّ العلم هو العلة التامة للعمل؛ فبمجرد حصول المعرفة بالفضائل يحصل العمل بها.

قد يُقال: بأنّ هذا الكلام لا ينسجم مع سلوكنا اليومي، أو مع ما نعرفه عن سلوك الآخرين الأخلاقي؛ إذ لربّما ارتكبنا نحن، عن علم وقصد، عملاً مع علمنا بقبحه. ولهذا يتعرّض أرسطو لقاعدة الأخلاق السقراطية هذه بالنقد قائلاً:

«لا أحد (بحسب سقراط) يسلكُ عالمًا غير سبيل الخير الذي يعلمه، ولا يحيد عنه إلّا لسبب الجهل. (لكن) هذا الرأي مضادٌّ صريح التضادّ لكلّ الأفعال التي تحدث بين ظهرانينا»^(٢).

وقد قيل: إنّ سقراط عندما وحّد بين الفضيلة والمعرفة، لم يكن في ذهنه أيّ نوعٍ من المعرفة، بل أراد بها الاقتناع الشخصي الحقيقي الراسخ^(٣). والتبرير المذكور جيّد

(١) أنظر: فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربّا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ١٩.

(٢) أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: سانتيلير، بارتلمي، نقله إلى العربية: السيّد، أحمد لطفي: ج ٢، الكتاب السابع، الباب الثاني، الفصل ٢، ص ١٥٩.

(٣) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ١٦٨.

من حيث إنه يعطي فهماً أفضل لوجهة نظر سقراط، هذا وإن لم يرفع إشكال أرسطو عليه. فالمرء قد يعرف - من الناحية العقلية - أن السكر لن يؤدي به إلى سعادته ومنزلته النهائية، لكن عندما يأتي إليه دافع الشراب فجأة، فإنه قد يحول انتباهه بعيداً عن هذه المعرفة، ويركّز على حالة النشوة، مُتخذاً إيّاها وسيلة لمواجهة حياته التعسة. حتى يستحوذ الثمل وما ينطوي عليه من جاذبية على كلّ انتباهه، إلى درجة أنه سيهتم به وكأنه الخير الحقيقي. حتى إذا انتهت حالة الانتعاش فإنه يتذكر أن السكر شرٌّ، ويعترف بخطئه. وعليه فإنه في اللحظة التي يستسلم فيها لهذا الدافع الخاص؛ تهرب معرفته بقبح الشراب من مجال انتباه ذهنه؛ بمعنى: أنه - في الحقيقة - لا يكون يمتلكاً لهذه المعرفة^(١)، وإلا كان عمِلَ وفقاً لها.

٢. نظرية أفلاطون

أفلاطون (٤٢٧/٤٢٨ - ٣٤٧/٣٤٨ ق.م)، الذي كان اسمه الأصلي أرسطوقلس (Aristocles)، ولُقّب فيما بعد بأفلاطون لضخامة جثته، هو الآخر أحد المدافعين عن مذهب السعادة الأخلاقي.

ما يميّز أفلاطون عن سقراط؛ هو أنّ المجموعة الكاملة لأعماله هي في متناول أيدينا. لكنّه فيما إذا كانت جميع المحاورات الموجودة في أعمال أفلاطون الكاملة أصيلة حقاً، أو أنّ بعضها موضوع ومُلَفَّق؛ فهذا موضوع مطروح من قبل المختصين بالشأن الأفلاطوني. وكيفما كان، فإننا لا نقع البتّة في مجموعة أعمال أفلاطون الكاملة على نظام فلسفي كامل دقيق؛ إذ لا بدّ من استخراج آرائه من بين سطور محاوراته بشقّ الأنفس.

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٦٩.

٢.١. أسس نظرية أفلاطون الأخلاقية

أ. نظرية المثل

يُعدّ طرحُ مسألة (المثل) واحداً من أركان فلسفة أفلاطون. فالمفاهيم العامة باعتقاد أفلاطون ليست مجرد مفاهيم ذهنية، بل لها حقائق عينية. وإننا لنكتشف هذه الحقائق بالفكر، لا أننا نوجدُها إيجاداً. ويُطلق أفلاطون على هذه الذوات العينية، والكليات الواقعية (صُوراً) أو (مثلاً). فالمحسوسات نسخة عن الحقائق الكلية. والحقائق الكلية مستقرة في محلّها السماوي الثابت، أمّا المحسوسات فتخضع للتغير والتحوّل. والمثل (معزولة) عن الأشياء المحسوسة. ومع أنّ المفهوم من كلام أفلاطون هذا هو العزلة المكانية، لكنّ مراده الأصلي هو أنّ للمثل حقيقةً مستقلة عن المحسوسات؛ فإنّها تكون (في) المحسوسات بقدر ما تكون (منفصلة) عنها؛ ذلك أنّ المثل غير جسمانية، ولا يحويها مكان. وعليه فإنّ نظرية المثل لا تستلزم، مثلاً، وجود إنسان مثالي بطول وعرض وعمق... في مكان سماوي. والفيلسوف الحقيقي يفتش عن معرفة المثل والحقائق الذاتية للأشياء. والفيلسوف يُعنى بـ(الوجود)، فيما ينشغل غيره بأشكال (الظهور). والفيلسوف يملك (المعرفة) في الوقت الذي ما زال الآخرون في مرحلة (الظن)(١).

ومتى ما امتلك عدد من الأفراد اسماً مشتركاً؛ فسيمتلكون (مثالاً) أو (صورة) مشتركة أيضاً. فعلى الرغم - مثلاً - من وجود أسيرة عديدة، فإنّه ليس ثمة غير (مثال) أو (صورة) واحدة للسريّر. وبالضبط مثلاً أنّ صورة سريّر ما في مرآة هي غير (حقيقية)، ولا تعدو كونها ظاهراً؛ فإنّ أفراد الأسيرة المختلفة هي غير حقيقية، وليست إلاّ نُسخاً عن (المثال)، الذي هو السريّر الحقيقي الوحيد، وهو مصنوع من

(١) أنظر: فروغي، محمد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوروبا]، تصحيح: اعلم، امير

قبل الله. وبهذا السرير الوحيد، المصنوع من قبل الله، تحديداً، تكون (المعرفة)، أما فيما يتصل بالأسرة الكثيرة الأخرى المصنوعة بسواعد النجارين فيكون (الظن). والحكيم هو الذي يهتم بهذا السرير (المثالي) الوحيد وحسب، ولا يكثر لتلك الأسرة المتعددة الموجودة في العالم المحسوس^(١).

ب. اعتبار الروح أزلية وأبدية

ومن نظريات أفلاطون الفلسفية الأخرى، التي تنهض بدور جوهري في فهم نظريته الأخلاقية، هو أن الروح الإنسانية كانت، قبل أن تتعلّق بالجسد، مرتبطة بعالم المجردات والمثل، وعلى معرفة بها. وفي وسعنا القول - إن جاز التعبير - : كان لها علمٌ حضوري بها؛ لكنّها، وبعد هبوطها إلى هذا العالم وتعلّقها بالأبدان، نسيّت سابق معلوماتها. ومع ذلك ففي إثر ما تقيمه في هذا العالم من روابط مع أظلال تلك المثل، وبلاستعانة بالاحتجاج والبرهان؛ تتمكّن من استرجاع هذه العلوم المنسية. فإن تجشّم امرؤ هذا العناء فتوصل إلى فهم فلسفي صائب، وخفض تعلّقاته بالأشياء المادية الزائلة؛ فسيبلغ درجة من الكمال تؤهّله للالتحاق ثانية، بعد مفارقة الجسد، بعالم المثل ذاك، واستعادة ما سبق له من مشاهدات قبل الخلقة.

إذن، يسعنا القول - من هذا المنطلق - : إنّ لروح الإنسان، في الحقيقة، علماً بكلّ شيء، غير أنّ وقوعها في قفص الجسد الضيق أنساها تلك العلوم. مع ذلك فإنّها ما إن تطلّع على المحسوسات؛ حتّى تسترجع ذاكرتها تلك المثل مجدداً؛ ذلك أنّ هذه المحسوسات، في الحقيقة، لا تعدو كونها صوراً لتلك المثل. وعليه فليس ثمة شيء اسمه (العلم)، وليس هناك غير (التذكّر)؛ (فالمعلّمون)، في واقع الأمر، ليسوا إلّا (مُذكّرِين).

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 122.

ج. إدراك المثل والسعادة

تكمن سعادة الإنسان الحقيقية في أن يصنع ما يَمَكِّنُه من العودة إلى تلك المثل العليا، والالتحاق بها ثانية. فمثال (الحق) يتناسب مع معرفة الحقائق؛ فهو يميّز الحقائق عن الأباطيل والأوهام. وإنّ الجهود التي نبذلها لاستكمال القوّة العقلانيّة تؤهّلنا لمعرفة مثال الحق. والاهتمام بمظاهر الجمال؛ يساعد الإنسان على معرفة مثال (الجمال)، والفنون التي تتولّد نتيجة الاعتناء بمواطن الجمال، تهب الإنسان كمالات نفسانيّة. والذي هو أسمى من المثل جميعاً مثلاً (الخير)؛ وهو ينجم عن الأعمال الصالحة. ومن الواضح بالطبع أنّه بمعرفة الحقائق إنّما يتيسّر ويضمّن إتيان الأعمال الصالحة، لكنّ إتيان هذه الأعمال من شأنه أن يهيئ الروح لتتجانس مع مثال الخير؛ الذي هو أعلى المثل، ثمّ تلتحق به - وهو صاحب الشرف والكمال والعظمة الأعلى - بعد أن تفارق البدن. فالأخلاق إذن ترتبط، في الواقع، بالأعمال التي تُطلع الإنسان على مثال الخير، الذي هو أعلى المثل.

لقد أكّد أفلاطون على أنّه يجب على الإنسان معرفة الحقائق؛ إن شاء الوصول إلى مثال الخير. ولما كان يسمّي الحقائق مجتمعةً الفلسفة (أو الحكمة)؛ فقد آمن بأنّ تعلّم الحكمة هو شرط للقدرة على إتيان الصالحات، وبلوغ مثال الخير. وقد كرّر ما ذهب إليه أستاذه سقراط من أنّه إذا عَلِمَ المرء أنّ عملاً ما صالح فسيفعله لا محالة^(١). فالذين يجتريحون الخطايا، إنّما يجتريحونها لجهلهم. وإنّ على كلّ طالب كمال وسعادة - أولاً - أن يسعى لمعرفة الحقائق حقّ معرفتها، وكلّ العلوم التي تُؤلّف أجزاء الحكمة والفلسفة نافعة في هذه السبيل، بما فيها الرياضيّات، وسائر العلوم

(١) أنظر: فروغي، محمّد علي، سير حكمت در اروپا [تطوّر الفلسفة في أوربّا]، تصحيح: اعلم، امير جلال الدين: ص ٢٧. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٣٠٤.

التي عُرِفَتْ مجتمعة باسم الفلسفة. على أن أفلاطون لم يعتبر التحلي بالفضيلة الأخلاقية دونها فلسفة محالاً، لكنّه عدّه محض صدفة؛ فهو كحال العازم على الذهاب إلى مكان دون أن يعرف الطريق إليه، فاختار طريقاً ما وقطعها فبلغ مقصده بالصدفة. ومن الواضح بالطبع أن عملاً كهذا ليس عقلاً؛ فالذي يضع نُصب عينيه هدفاً يرغب في بلوغه لا بدّ وأن يعرف هذا الهدف، ويخبر الطريق المفضية إليه على وجه الدقة، وإلا فإن احتمال الحُود كبير. وعليه فإن السبيل العقلانية لنيل الفضيلة الخلقيّة هي تعلّم الحكمة؛ التي نطلع في ضوئها على الحقائق، ونُدرك المصالح والمفاسد؛ لنفهم حينذاك ما علينا فعله، فإن فهمنا ما علينا فعله بادرنا لا محالة إلى فعله. فاعلم بالعمل الصالح ليس شرطاً لازماً لإتيانه فحسب، بل هو شرط كافٍ له كذلك. فالمباشرون للشروع إنهم يباشرونها جهلاً منهم بفعال الخير، وإلا من المحال أن لا يفعل امرؤ الخير بعد أن عرفه.

ومهما يكن، فقد ذهب أفلاطون إلى أن تمتّعنا بحياة سعيدة يستلزم معرفتنا بالحقائق. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّه ما كل علم وإدراك يستحقّ، بنظر أفلاطون، تسميته بالمعرفة.

د. السعادة الحقيقية

كما قد سلف منّا القول في بداية الفصل، فإن نظرية أفلاطون الأخلاقية تدرج، هي الأخرى، ضمن نظريات السعادة؛ أي: إنّ أفلاطون كان - أيضاً - يفتش عن السعادة، ويبغي ضمان الخير الأقصى للإنسان، وهو المتمثل بتمتّعه بالسعادة. ويكمن خير الإنسان الأقصى في التطوير الحقيقي لشخصيته بوصفه موجوداً أخلاقياً عاقلاً، والتهذيب الصحيح للنفس. فعندما تكون النفس الإنسانية في الوضع الذي ينبغي أن تكون فيه؛ يكون الإنسان سعيداً. فإن اللذة بما هي كذلك، لا يمكن أن تكون الخير الحقيقي للإنسان؛ فحياة اللذة التي لا يشارك فيها العقل، ولا الذاكرة، ولا المعرفة، ولا العقيدة الصائبة أدنى مشاركة «لن تكون حياة بشرية،

وإنما ستكون حياة حيوان رخوي، أو أيّ مخلوق من مخلوقات البحر يعيش في صدفة». ومن ناحية أخرى لا يمكن لحياة (العقل الخالص) هي الأخرى، والتي تخلو من أيّ لذة، أن تشكّل الخير الوحيد للإنسان. فحتّى إن كان العقل هو أعلى جانب في الإنسان، وحتّى إذا كان النشاط العقلي هو الوظيفة العليا للإنسان، فإنّ الإنسان ليس عقلاً خالصاً. وهكذا، فإنّ حياة الإنسان السعيدة؛ هي تلك التي تكون مزيجاً من اللذات الحسيّة والنشاطات العقلية. ومن ثمّ فإنّ اللذات التي لا يعقبها ألم، بل وتلك التي تعتمد على إشباع الرغبات، شريطة أن تكون لذات بريئة وتُشبع باعتدال، مطلوبة عند أفلاطون. فالحياة الحيرة: هي حصيلة امتزاج بين الشعور باللذة والنشاط العقلي ينسب صحيحة^(١).

ويشتمل الخير الأقصى للإنسان، أو السعادة، بالطبع على معرفة الله. فالإنسان الذي لا يعرف فعل الله في الكون، ولا يصدّقه؛ لا يمكن أن يكون سعيداً. والسعادة بدورها تتأتّى من الأخذ بالفضيلة؛ وهي بمعنى: أن يتشبه الإنسان بالله قدر الإمكان.

يقول أفلاطون في محاوره ثياتيتوس: «لا يمكن أن تضمحلّ الشرور أبداً؛ إذ يجب أن يبقى هناك شيء مُعادٍ ومخاصم للخير على الدوام. بما أنّ الشرور ليس لها محلٌّ بين الآلهة في السماء، فإنّها تحوم حول المخلوق الفاني بالضرورة... في حين أنّه يجب علينا أن نهرب بسرعة من الأرض إلى السماء وبقدر ما نستطيع. ولكي نهرب يعني أن نصبح مثل الله، بقدر ما يكون هذا ممكناً؛ ولنصبح مثل الله، يعني أن نصير تُقاة، عادلين، وحكماء»^(٢). «إنّ الآلهة ترعى كلّ إنسانٍ يرغب في أن يكون عادلاً،

(١) أنظر: كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح: ص ٣٠١-٣٠٢.

(٢) أفلاطون، أفلاطون المحاورات الكاملة، ترجمة: تمراز، شوقي داوود: ج ٥، ص ١٩٢.

شبيهاً بالله، بقدر ما يتسنى للإنسان أن يبلغ ذلك عن طريق ممارسة الفضيلة»^(١). ويعلق أفلاطون في محاوره النواميس: «إنَّ الله هو مقياس الأشياء؛ بمعنى: أعلى كثيراً من أن يأمل فيه أيُّ إنسان، كما يقولون». (وهو هنا يرُدُّ على «بروتاجوراس» الذي ذهب إلى أنَّ الإنسان معيار لكلِّ شيء) «إنَّ مَنْ يريد أن يكون عزيزاً عند الله؛ ينبغي عليه أن يكون شبيهاً به، قدر ما يتسنى للإنسان أن يفعل ذلك، وأن يكون كما يكون. ومن هنا كان الإنسان المعتدل صديقاً لله؛ لأنَّه يشبهه...»^(٢).

٣. المذهب الأخلاقي لأرسطو

وُلد أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)، في مدينة اسطاغيرا؛ وهي من المدن التابعة لليونان القديمة. ودخل أكاديمية أفلاطون وهو في الثامن عشرة من عمره، واستمرَّ فيها حتَّى وفاة أفلاطون؛ أي: لمدَّة تسعة عشر عاماً.

ما يميِّز أرسطو عن سقراط وأفلاطون هو أنَّه أولاً: قدَّم نظريةً دقيقةً وفقاً لضوابط، وثانياً: خلَّف أعمالاً تتناول الأخلاق على نحو الاستقلال. هذا وإن كان ثمة نقاش بين المتخصِّصين في الشأن الأرسطي حول عدد هذه الأعمال وطبيعتها؛ إذ إنَّ (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس)^(٣) (The Nicomachean Ethics)،

(١) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوَّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتاح: ص ٣٠٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٠٣ - ٣٠٤. وأنظر: أفلاطون، أفلاطون المحاورات الكاملة، ترجمة: تمراز، شوقي داوود: ج ٦ (محاوره النواميس)، الكتاب الرابع، ص ١٥٣.

(٣) تُرجم هذا المصنَّف، الذي يحوي عشرة كتب أو فصول، إلى الفارسيَّة والعربيَّة مراراً في العالم الإسلامي. ففي كتاب (فلسفه اجتماعي) (الفلسفة الاجتماعيَّة) تُرجمت الكتب الخمسة الأولى منه بقلم السيّد ع. أحمدي. في حين قام السيّد أبو القاسم بورحسني بترجمة المصنَّف بأكمله. تزوَّج أرسطو بادئ الأمر من فتاة تُدعى فيثيا، وهي البنت بالتبني لهرمياس، أحد تلامذة الأكاديمية

و(علم الأخلاق الكبير) (Magna Moralia)، و(علم الأخلاق إلى أوديم) (Eudemian Ethics)؛ هي ثلاثة كتب في الأخلاق قد نُسبت إليه. على أنَّ الباحثين والمتخصّصين بالشأن الأرسطي، قد اختلفوا حول أصالة الكتاب الأخير؛ فقال بعضهم: إنّه ليس من تأليف أرسطو، بل ألّفه أوديم نفسه، وهو من تلاميذه، في حين رأى بعضهم الآخر: أنَّ «التفسير الأكثر طبعيةً لعنوائيّ (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس)، و(علم الأخلاق إلى أوديم) هو أنَّ الكتابين طبعتان لنيقوماخوس وأوديم، بالترتيب، لحلقتين دراسيتين لأرسطو في الأخلاق»^(١). على أنَّ كتاب (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس)، باعتراف مؤرّخي الفلسفة والمتخصّصين في الشأن الأرسطي قاطبة، يحظى بأهميّة أكبر في الوقوف على آراء أرسطو الأخلاقية. ونحن بدورنا سنحاول، بالاعتماد على هذا الكتاب أكثر من غيره، تسليط الضوء على هذه الآراء بشكل مجمل.

١.٣. مكانة الأخلاق بين سائر العلوم

يُقَسِّم أرسطو العلم والفلسفة عموماً إلى ثلاثة أقسام: (١) شعري، أو فنيّ، (٢) وعلمي، (٣) ونظري. وتُطلق الفلسفة الشعرية على العلوم والفنون التي تُعنى بقواعد جمال الكلام، وتُتمم قوّة إبداع الإنسان، كـ(الشعر) و(الخطابة) وما إليهما.



القدماء. وبعد وفاتها عاشر امرأة تُعرف باسم إرييليس، ومع أنَّ علاقته معها لم تكن شرعية فقد رُزق منها بولد أسماه نيقوماخوس، وهو الذي ألّف أرسطو لأجله، وباسمه، مصنّف (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) (Ross. W. D., Aristotle: p. 3).

ملاحظة المترجم: نُقل هذا الكتاب - أيضاً - إلى العربية بقلم أحمد لطفي السيّد عن ترجمته الفرنسية بقلم بارتلمي سانتيلير.

(١) المصدر السابق: ص ١٤.

وُستعمل الفلسفة العملية للدلالة على العلوم التي تُعَيِّن الصلاح والفساد، والحسن والقيح، والربح والخسارة. ويتفرّع هذا القسم بدوره إلى ثلاثة فروع هي: (الأخلاق)، و(سياسة المدن)، و(تدبير المنزل). وأخيراً الفلسفة النظرية؛ وهي تقال للعلوم التي تسعى وراء كشف الحقيقة، وهي - أيضاً - تشتمل على ثلاث شُعب هي: (الطبيعيّات)، و(الرياضيّات)، و(الإلهيّات). إذن يندرج علم الأخلاق ضمن الفلسفة العملية إلى جانب سياسة المدن وتدبير المنزل.

ويجدر التنبّه هنا إلى أنّ أرسطو وإنّ جعل الأخلاق قسيمة السياسة وتدبير المنزل، فإنّه في حقل الأخلاق لا يطرح القضايا الفردية فحسب، بل إنّ أخلاقه - في الحقيقة - أخلاق اجتماعية. فهو «في موضوع الأخلاق لا ينسى أنّ الفرد هو بالضرورة عضو في مجتمع» مثلما لا ينسى على الإطلاق، في موضوع السياسة، أنّ سعادة الدولة وحياتها الهانئة لا تكون إلّا في الحياة الهانئة لكل فردٍ من مواطنيها^(١).

٢-٣. الأخلاق الغائية

أخلاق أرسطو - شأن تلك التي لسقراط وأفلاطون - أخلاق غائية بشكل صريح؛ أي: إنّ الأخلاقيّات، بحسب أرسطو، تستقي قيمها من القيم الخارجية. فالعمل الصائب والصالح في قاموس أرسطو هو الذي يُبلّغ صاحبه السعادة والخير، لا الذي يكون صائباً في ذاته، بغضّ النظر عن أيّ اعتبار آخر. فالعمل الصالح هو الذي يوصلنا إلى سعادتنا وخيرنا الحقيقيين، والعمل الطالح هو الذي يحرمانا من بلوغ مثل هذه السعادة والخير^(٢).

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٨٧.

(٢) أنظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد

يبدأ كتاب (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) بهذه العبارة: «كلّ الفنون، وكلّ الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية، يظهر أنّ غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه. وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاماً؛ إذ قالوا: إنه هو موضوع جميع الآمال»^(١). فإنّ لأفعالنا جميعاً غاية مطلوبة لنا بالذات؛ أي: إنها هي المطلوبة، وذات القيمة من حيث هي غاية، وما مطلوبة وقيمة الأشياء الأخرى إلّا لأجلها.

٣-٣. الخير النهائي

يشير أرسطو، فيما يتّصل بالخير النهائي، إلى أنّه على الرغم من اتفاق الناس جميعاً على أنّ الخير النهائي هو السعادة، لكنّهم يختلفون اختلافاً كبيراً بخصوص حقيقة السعادة، والمصداق الحقيقي للخير. إذ يرى معظم العوام الخير النهائي في اللذة، ومن أجل هذا تراهم يحبّون العيشة في ضروب الاستمتاع الظاهري. وهؤلاء في الحقيقة «عبيد يختارون بمحض ذوقهم عيشة البهائم». على ضدّ ذلك فإنّ (العقول الممتازة النشيطة حقاً) تضع السعادة في (المجد). ثمّ يردف أرسطو ناقداً هذا التصوّر: «غير أنّ السعادة مفهومة على هذا النحو، هي شيء أكثر سطحية، وأقلّ متانة من تلك التي يزعم البحث عنها هنا. فإنّ المجد... يظهر أنّها ملك لأولئك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذي يتقبّلها. في حين أنّ الخير كما نعلنه هو شيء شخصي محض، ولا يمكن إلّا بغاية الصعوبة نزعه عن الرجل الذي هو

(١) أنظر: أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: سانتيلير،

بارتلمي، نقله إلى العربية: السيّد، أحمد لطفي: ج ١، الكتاب الأوّل، الباب الأوّل، الفصل ١،

حاصل عليه. أزيد على هذا أنّ الإنسان - في الغالب - لا يظهر عليه أنّه يطلب المجد إلاّ ليتبّت هو نفسه من (المعنى) الذي يتّخذه من فضيلته الخاصّة. ينبغي الإنسان أن يحوز إكرام الناس العقلاء والملاّ الذي هو معروف فيه؛ لأنّه يراه الجزاء الوافي للأهليّة التي يقدّرها لنفسه. أستنتج من هذا أنّ الفضيلة، حتّى في أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب، لها المنزلة الرفيعة على المجد الذي يسعون إليه»^(١).

ويرى آخرون الخير النهائي، والسعادة الحقيقية في الثروة. ويقول أرسطو - طعنًا بهذا الرأي - : «غير أنّ الثروة بالبديهي ليست هي الخير الذي نبحث عنه. فإنّ الثروة ليست إلاّ شيئاً نافعاً ومطلوباً لأجل أشياء أخرى غير ذاتها»^(٢).

وقبل أن يطرح أرسطو مصداق الخير المطلوب من وجهة نظره، وبُغية تفنيد أعمق للآراء المطروحة سلفاً، فإنّه يصنّف الخير إلى صنفين: ذرائعي، وغائي. فالخير الذرائعي هو الذي يكتسب خيره وقيّمته ومطلوبيّته من غايته، بينما تكون قيمة الخير الغائي ذاتيّة؛ فهو ما يكون مطلوباً لذاته، ولا يستقي مطلوبيّته من موضع آخر. والخلل الأساسي الذي تُعاب عليه النظريّات آنفة الذكر؛ هو ظنّها الخيرات الذرائعيّة الغيريّة خيرات ذاتيّة غائيّة. في حين أنّ «الخير الذي يجب أن يُبحث عنه لأجله وحده؛ هو أكثر نهائيّة من الذي يُبحث عنه لأجل خير آخر. وإنّ الخير الذي ليس البتّة موضوعاً للبحث عنه لأجل خير آخر؛ هو أكثر نهائيّة من هذه الخيرات المطلوبة لأجلها، ولأجل هذا الخير الأعلى معاً. وبالاختصار: فإنّ الكامل والنهائي والتام؛ هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته، وليس البتّة من أجل شيء

(١) المصدر السابق: الباب الثاني، الفصل ٢ و ١١ - ١٣، ص ١٧٥ - ١٧٩.

(٢) المصدر السابق: الفصل ١٥، ص ١٨٠.

سواه. لكن هالك على التحقيق الخاصة التي هي السعادة على ما يظهر، فإنّه لأجلها، ودائماً لأجلها وحدها، نحن نبحث عنها، وليس البتّة نظراً إلى شيء آخر».

لكنّه يؤكّد - في الوقت ذاته - على أنّ السعيد هو السعيد «طوال حياة تامّة بأسرها»، وليس السعيد لبعض زمنٍ من السعادة. «الخير الخاصّ بالإنسان هو فاعليّة النفس التي تسيّرُها الفضيلة»^(١). «ولهذا السبب أيضاً لا يمكن أن يُقال على طفل: إنّهُ سعيد»؛ ذلك أنّ «في مجرى الحياة كثيراً من تقلّب الأمور، واختلاف الحظوظ، فيجوز بعد رغبٍ من العيش طويل المدى، أن يرى المرء شيخوخته تسقط في مصائب كبرى... ولا أحد يُستطيع أن يُسمّي سعيداً؛ رجلاً تقلّب في النعم وانتهى أمره إلى مثل هذا البؤس»^(٢).

وقد يتبادر إلى الذهن - هنا - الإشكال الآتي: إذن لا ينبغي أن يُقال على رجل: إنّهُ سعيد ما دام لا يزال حياً^(٣). ويردّ أرسطو على هذا الإشكال بأنّه إذا كانت نشاطاتنا وأعمالنا هي التي يتوقّف عليها هناء حياتنا أو تعاستها؛ «فإنّ الرجل الشريف الذي لا يطلب السعادة إلّا من الفضيلة؛ لا يمكن البتّة أن يصير بائساً، ما دام أنّه لن يرتكب البتّة أفعالاً مذمومة وسيئة. وعلى رأينا أنّ الإنسان الفاضل حقّاً، الإنسان الحكيم حقّاً، يعرف أن يطبق جميع تقلّبات الدهر من غير أن يفقد شيئاً من كرامته. إنّهُ يعرف دائماً أن ينتفع بالظروف أحسن انتفاعٍ ممكن... إذا كان هذا حقّاً،

(١) المصدر السابق: الباب الثالث، الفصل ٩، ص ١٨٥، والباب الرابع، الفصل ٤ - ٥ و ١٥ - ١٦، ص ١٩٠ - ١٩٥.

(٢) المصدر السابق: الباب السابع، الفصل ١٠ - ١١، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٣) أنظر: المصدر السابق: الفصل ١٢، ص ٢٠٧.

فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقيّاً البتّة... فإنّنا نُسَمّي سعداء (سعداء من وجهة نظر بشر)، بين الأحياء، أولئك الذين يتمتّعون، أو سيتمتّعون بجميع الخيرات التي جئنا على بيانها»^(١).

٣-٤. الفضيلة نوعان: عقلي وأخلاقي

يرى أرسطو أنّ للروح، أو النفس البشرية جزئين أصليين؛ أحدهما: عقلي، والآخر: غير عقلي^(٢). فجزء الروح العقلي يمثل - في واقع الأمر - الخاصّة الإنسانية لروح الإنسان، أمّا جزؤها غير العقلي فيشتمل على خاصّتين: نباتيّة وحيوانيّة. فالقوّة النامية ترتبط بنفس الإنسان النباتيّة، بينما تتّصل الشهوة والغضب بنفسه الحيوانيّة. وعلى الأساس ذاته، وبما يتناسب وأبعاد النفس البشرية وخواصّها؛ تراه يقسّم الفضائل - أيضاً - إلى قسمين: أخلاقيّة وعقليّة. فيصنّف الحكمة النظرية والعملية في عداد الفضائل العقلية، ويُدرج السخاء والاعتدال في قائمة الفضائل الأخلاقية. ومن ثمّ يقول موضحاً: «فحينما نتكلّم عن أدب إنسانٍ وخلقه، لا نقول: إنّه عالم أو فطن، في حين أنّه يمكننا أن نقول: إنّه حليم، أو إنّه معتدل؛ ولهذا الوجه من النظر ننشي على الحكيم بسبب الخواصّ التي له. ومن بين الخواصّ المختلفة نصّف بالفضيلة أيّها يظهر أنّها مستحقّة لمدحنا»^(٣). وفي مستهلّ الكتاب الثاني لمصنّف (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس)، يقول - في وجه الافتراق بين نوعي الفضيلة -: «... فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يُسند أصلها

(١) المصدر السابق: الباب الثامن، الفصل ٨-٩، ص ٢١١-٢١٣.

(٢) أنظر: المصدر السابق: الباب الحادي عشر، الفصل ٩، ص ٢٢١.

(٣) المصدر السابق: الباب الحادي عشر، الفصل ٢٠، ص ٢٢٤.

ونموها، ومن هنا يجيء أنّ بها حاجة إلى التجربة والزمان. وأمّا الفضيلة الأخلاقية فإنّها تتولّد على الأخصّ من العادة والشيم^(١). فنحن إنّما نصير (عدولاً) بإتيان الفعل العادلة، وبالتمرّن على ذلك، وإنّما نُعدّ (شجعاناً)، ونُتّصف بفضيلة الشجاعة بإنجاز الأعمال التي تُتمّ عن شجاعة^(٢).

٣- ٥. الوسط هو معيار الفضيلة

وسعيّاً لبيان معيار الفضيلة يحدّد أرسطو - بادئ ذي بدء - نطاق الفضيلة مشيراً في هذا الصدد إلى أنّ شؤون النفس لا تخرج عن ثلاثة عناصر: إمّا هي من قبيل الانفعالات؛ كالشهوة، والغضب، والخوف، والثقة، والحسد، والفرح، والمحبة، والبغض، والتوق، والغيرة، والرحمة؛ وباختصار: كلّ الإحساسات التي تجرّ على أثرها ألماً أو لذة. أو من جنس القابليّات؛ وهي تلك القوى التي تبعث فينا الانفعالات؛ كالاستعداد للغضب، وللحزن، وللرحمة. أو في عداد الملكات؛ وهي الأمور التي نتّصف بالصفات الحسنة أو القبيحة بسببها، وفي ضوء الانفعالات. على هذا مثلاً بالنسبة لانفعال الغضب، إذا نحن أحسنناه بشدّة أكثر ممّا ينبغي، أو برخاوة أكثر ممّا ينبغي؛ فذلك استعداد قبيح، وإذا نحن أحسنناه بقدر معتدل؛ فذلك استعداد حسن.

من ناحية أخرى، فإنّه لا مناص من أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الثلاث، لكنّه من المتعذّر عدّ الفضيلة من جنس الانفعالات؛ لأنّه «بدياً أنّنا في الواقع لا نُسمّى طيّبين، أو خبيثين، تبعاً لانفعالاتنا. ولكنّا لا نُسمّى كذلك إلّا تبعاً لفضائلنا

(١) المصدر السابق: الكتاب الثاني، الباب الأوّل، الفصل ١، ص ٢٢٥.

(٢) أنظر: المصدر السابق: الفصل ٤، ص ٢٢٧.

ورذائلنا. وثانياً أنّ الإنسان ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات... لكننا ضدّ ذلك، نحن مباشرة ممدوحون ومذمومون باعتبار الفضائل، أو الرذائل، التي تبدو منّا. وفوق ذلك فإنّ وجدانات الغضب والخوف لا تتعلّق البتّة باختيارنا وبإرادتنا، في حين أنّ الفضائل هي إرادات قد فُكّر فيها، أو على الأقلّ لا توجد بدون فعل الإرادة والاختيار. نضيف إلى هذا أنّه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال: إنّنا (انفعَلنا) بها، في حين أنّه لا يُقال في حقّ الفضائل والرذائل: إنّنا نَعاني (انفعَلاً) أيّاً كان، بل يُقال فقط: إنّ لنا (استعداداً) أخلاقياً ما^(١). بل ولا تكون الفضائل قابليّات؛ لأنّه لا يُقال لامرئٍ: إنّّه فاضل، أو شرّير لمجرّد أنّ له قابليّة التّأثّر بالانفعالات، كما أنّ هذا ليس سبباً كافياً في أن يُمدّح أو يُذمّ. «وزيادة على هذا، فإنّ الطبع هو الذي يُؤتينا الخاصّة [القابليّة]؛ أي: إمكاني أن نكون أخياراً أو أراذل، ولكن لا نصير به أحد الأمرين أو الآخر»^(٢).

وعليه يبقى أن نعدّد الفضيلة في عداد الملكات؛ لكن المهم هنا هو: أي صُرب من الملكات هي؟ يتوجّه أرسطو - هنا - نحو معيار الاعتدال، أو وسطه؛ لي طرح نظريّته حول معيار الفضيلة ببيان فيه جمال ودقّة قائلاً: «في كلّ كمّ متصل وقابلٍ للقسمّة يمكن أن تُتميّز ثلاثة أشياء: الأكثر، ثمّ الأقلّ، وأخيراً المساوي، وهذه التمايز يمكن إجراؤها إمّا بالنسبة للشيء نفسه، وإمّا بالنسبة إلينا. فالمساوي هو نوع من الوساطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقلّ. إنّ الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين، والتي هي واحدة وبعينها في

(١) المصدر السابق: الباب الخامس، الفصل ١ - ٤، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) المصدر السابق: الفصل ٥، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

كلّ الأحوال. أمّا بالإضافة إلى الإنسان، بالإضافة إلينا فالوسط هو هذا الذي لا يُعاب، لا بالإفراط ولا بالتفريط، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون واحداً بالنسبة لجميع الناس، ولا هو بعينه بالنسبة للجميع. آخذ مثلاً: بفرض أن عدد عشرة يمثل كمّيّة أكبر ممّا يلزم، واثنين يمثل أقل ممّا يلزم، فسَتّة يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذي يُقاس؛ لأنّ ستّة تزيد عن اثنين بمبلغ يساوي المبلغ الذي به زادت عنها العشرة؛ ذلك هو الوسط الحقيقي على حسب التناسب الذي يحقّقه الحساب؛ أعني: العدد. ولكن ليس هكذا البتة ينبغي أخذ الوسط بالنسبة لنا؛ لأنّه في الواقع بالنسبة لرجل بعينه، أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر ممّا يلزم، وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل ممّا يلزم، فليس ذلك بمقتضى أنّه يجب على الطبيب أن يأمر كلّ إنسان بأكل ستّة أرطال من الغذاء؛ لأنّ ستّة أرطال يمكن أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها؛ إمّا غذاء ضخماً، وإمّا غذاء غير كافٍ... وإنّ الفضيلة... تتطلّع بلا انقطاع كما يتطلّع الطبع نفسه إلى ذلك الوسط الكامل... وإنّي أعني بالكلام هنا: الفضيلة الأخلاقية؛ لأنّها هي التي تختصّ بانفعالات الإنسان وأفعاله. وإنّها هو في أفعالنا وفي انفعالاتنا أن يوجد إمّا الإفراط؛ وإمّا التفريط، وإمّا الوسط القيم...

على هذا، حينئذٍ فالفضيلة هي عادةٌ، هي كيف يتعلّق بإرادتنا، منحصر في هذا الوسط الذي هو إضافي لنا، والذي هو منظمّ بالعقل كما يُنظّمه الرجل الذي هو حقّاً حكيم. إنّها وسط بين رذيلتين؛ إحداهما بالإفراط، والأخرى بالتفريط، وكما أنّ الرذائل تنحصر، بعضها في أنّها تجاوز المقياس الذي يجب التزامه، والأخرى في أنّها تبقى أسفل من هذا المقياس، سواء بالنسبة لأفعالنا، أو بالنسبة لوجداناتنا؛ فالفضيلة تنحصر على ضدّ ذلك في إيجاد الوسط بالنسبة لذلك البعض، وبالنسبة للبعض الآخر، وأن تبقى فيه مؤثّرة إيّاه...

على أنه يلزم أن يُقال: إنَّ كلَّ فعل، وكلَّ انفعال، بلا تمييز، ليس قابلاً لهذا الوسط. فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يُعلن معنى الشرِّ والرذيلة حين يُذكر اسمه: مثل السوء، أو قابلية التلذُّذ بمصاب الغير، والفجور والحسد. وفي الأفعال الزنى والسرقة والقتل؛ لأنَّ كلَّ هذه الأشياء، وكلَّ ما يجانسها مقطوع بأنَّها خبيثة وجنائية بمجرد السيماء القبيحة التي هي موسومة بها فقط، لا بسبب إفراطها، ولا بسبب تفريطها... ذلك كما لو كان يظنُّ أنَّه في الظلم، وفي الجبن، وفي الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط؛ لأنَّه حينئذٍ يلزم عنه أن يوجد وسط للإفراط وللتفريط، وإفراط للإفراط، وتفريط للتفريط»^(١).

وعلى الرغم من ذلك ما زالت تُؤخذ على هذا المعيار مأخذ. فالعلم، على سبيل المثال، ليس له وسط^(٢)؛ لأنَّ أحد طرفيه جهل مطلق، وطرفه الآخر علم لا مُتناه. فلا يستطيع، على هذا، تحديد حدِّ الوسط وتقديمه كفضيلة. إلى ذلك فإنَّ العلم كلما زاد كان أفضل، وليس أنَّ مقداراً منه مُحبَّذ، فإن زاد عنه فغير مُحبَّذ. وكذا شأن التقرب إلى الله؛ إذ ليس له - انطلاقاً من الأسس الدينيَّة والعرفانيَّة - حدٌّ إذا جيزَ أصبح مذموماً. والحال ذاتها تنطبق على معرفة الله، ومحبَّته، وما إليهما.

لكن يبدو أنَّ بالإمكان دحض هذا المأخذ - أيضاً - لصالح أرسطو؛ فالأخير لم يُردِّ القول: إنَّ للعلم حدّاً وسطاً إذا تجاوزه كان مذموماً، بل أراد القول: إنَّ في ميسور كلِّ إنسانٍ أن يطلب في حياته مقداراً من العلم إذا جازَه تضرُّر؛ فقد يتقاعس المرء ويضعف عن طلب العلم على الرغم من مواتاة الظروف وتوفر الأرضيَّات،

(١) المصدر السابق: الباب السادس، الفصل ١ و٥ - ٧ و٩ - ١٠ و١٥ و١٧ - ١٨، ص ٢٤٣ - ٢٤٩.

(٢) أنظر: Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy: p. 182.

من حيث حالته المعيشية ووضعه الجسدي والروحي، وهذا مذموم. وقد يُفَرِّط البعض، في المقابل، في هذا الأمر فلا يُعْنَى بسائر شؤون حياته الأُسْريّة، والاجتماعيّة، والصحيّة، وأمثالها كما يلزم. وهذا - أيضاً - مذموم. وبعبارة أخرى: ليس المدح والذمّ هو لـ (لعلم)، بل لصفة (التعلّم). فقضيّة الاعتدال إنّما تُطرح بوصفها معياراً للفعل الخُلُقِيّ، لا أنّ نصفَ نتيجة الفعل نفسها ممدوح ونصفها الآخر مذموم. أمّا التقرّب إلى الله فهو - في الحقيقة - الشيء الحاصل نتيجة السلوك الخُلُقِيّ. ويؤمّن أرسطو بأنّنا كلّما اعتدلنا أكثر في كلّ قوّة من قوانا؛ حظينا بالمزيد من القربة من الله عزّ وجلّ.

ومهما يكن من أمرٍ فإنّه يبدو أنّ أفضل مسوّغ يتسنّى سَوِّقه لنظريّة الاعتدال لأرسطو؛ هو أنّها مشيدة على تراحم قوى الإنسان. فالإنسان مخلوق مؤلّف من قوى شتّى، ولجميعها دور في سعادته وكماله، وإنّ في استطاعته - بإرادته واختياره - تغليب إحدى هذه القوى على أخواتها، والاعتناء بها أكثر من غيرها. وههنا يُطرح موضوع الفضيلة والرذيلة؛ وهو أنّه - أثناء عمليّة الاختيار، وتقديم إرادة قوّة على أخرى - إلى أيّ مدى ينبغي إثارة إرادة على أختها، وإيلاؤها اهتماماً أكبر؟ والمناط هو: إلى حيث لا يضرّ ذلك بسائر القوى. فالوسطية في الانتفاع من كلّ قوّة هي عدم معارضتها لباقى القوى. والاهتمام بالقوى الشهويّة يجب أن لا يتجاوز الحدّ الذي تُزاحم فيه القوى العقلية، فلا تحول دون نيل كمال يُستحصل في ضوء العقل. إذن فمسألة الاعتدال هذه مبنية على قاعدة تراحم القوى.

وبعد عرض معيار الفضيلة بشكل عمومي، يستعرض أرسطو جانباً من أهمّ الفضائل والرذائل الخُلُقِيّة، فيجعل (الشجاعة) مثلاً، على اعتبارها فضيلة، ووسطاً بين رذيلتي (الجبن) و(التهور)، و(السخاء) وسطاً بين (الإسراف) و(البخل). على أنّه يُدكّر بأنّنا قد لا نعثر في كثير من الأمثلة على اسم للحالات المختلفة لفعل ما.

وبشكل عام، فإنّ بالإمكان تنظيم الجدول التالي لأهمّ الفضائل والرذائل الأخلاقية، استناداً إلى رأي أرسطو^(١):

الإفراط	الاعتدال	التفريط
الجبن	الشجاعة	لم يُسمَّ
التهوّر	الشجاعة	الجبن
الفجور	الاعتدال	عدم الشعور
الإسراف	السخاء	البخل
البخل	السخاء	الإسراف
الوقاحة	كِبَر النفس	ضَعَة النفس
الزهو	احترام الذات	الحقارة
الطُموح	لم يُسمَّ	انعدام الطُموح
الشراسة	الحلم	الفتور
التبجُّح	الصدق	الاستخفاف بالذات
الهزل	الظرف	الفضاظة
التملّق	الصدّاقة	الشراسة
الخجل	الاحتشام	الوقاحة
الحسد	نزاهة السخط	الغلّ

(١) أنظر: Ross. W. D., Aristotle: p. 203. و: أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،

ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: سانتهيلير، بارتلمي، نقله إلى العربية: السيّد، أحمد لطفي: ج ١،

الكتاب الثاني، الباب السابع، الفصل ٢-١٦، ص ٢٥١-٢٥٦.

تبويب

عدَّ أرسطو السعادة ملاك الخير، وأنها المراد الفطري للبشر كافة؛ ولذلك اعتبر طلب السعادة أمراً لا مناص منه. والفضيلة الأخلاقية هي كلّ ما يُعين الإنسان لبلوغ هذا الهدف الفطري. وأزمع أرسطو تعريف السعادة، وبيان مقوماتها؛ فكان أن خاض في تحليل مفهومها، وما يحمل الناس جميعاً من تصوّر لهذه الكلمة. وامتازت نظرية أرسطو في أنّه اعتبر السعادة أمراً يظهر في سلوك الإنسان، ونشاطات حياته، فهو جزء لا يتجزأ من الحياة. وكأنّه - هنا - قد نظر إلى كلام سقراط؛ الذي دعا إلى أن يكون اهتمامنا بالحياة أبدياً، وأن نسلك كما لو كنّا نعيش سعداء في حياة سرمدية. أراد أرسطو توسيع نطاق السعادة، أو إضفاء الأصالة على الحياة الدنيوية؛ فصار يبحث عن هدف الأخلاق في عالم الدنيا، لا أنّه اعتبر كلّ هذا العالم مقدّمة وراح يفتّش عن هدف وراءه.

ولقد رأى أرسطو، في مراعاة الاعتدال والوسطية، المعيار الكليّ في تمييز الفضيلة عن الرذيلة. على أنّ أفلاطون هو الآخر، كما لاحظنا، كان قد أولى العدالة اهتماماً، غير أنّ أرسطو هو الذي جعلها معياراً للفضيلة والرذيلة. ولقد وقف أرسطو نفسه على أنّ هذا المعيار ليس نافعاً دائماً، ولربّما جرّ إلى سوء في التفسير أيضاً؛ ولذا فقد نبّه إلى أنّ المراد من الوسط ليس الوسط الرياضي؛ دافعاً بهذا بعض ما قد يُحتمل طروؤه من سوء التفسير.

دراسة ونقد

١. مسألة الحياة الأبدية

العنصر الإيجابي في نظرية سقراط - والذي يحظى في رأينا بأهميّة فائقة - هو تأكيده على الحياة الأبدية. وفي المقابل فإنّ العنصر السلبي الذي نلاحظه في نظرية

أرسطو هو عدم اهتمامها بهذه الحقيقة. فالحق أننا لو كنا نسعى، فطرةً وطبيعةً، وراء سعادتنا، فهل يتيسر لنا الكلام عن السعادة الحقيقية، دون الالتفات إلى حياتنا الأبدية الحقيقية؟

٢. نظرية المثل

مذهب السعادة الأفلاطوني مبني على نظرية المثل، وإن صحة هذا البناء هو مثار نقاش. فهل حقاً أن المثل التي يعتقد بها أفلاطون حقيقية، ومن الميسور برهنتها بالأدلة العقلية؟ هذه قضايا ينبغي مناقشتها في المباحث الفلسفية والمعرفية. ويبدو أن من غير المقدور إقامة أدلة قاطعة تدعم هذه النظرية.

٣. عدم كون العلم علّة تامة للعمل

لقد ذهب سقراط وأفلاطون - كما شاهدنا - إلى أن العلم هو العلّة التامة للعمل، وأن الحكمة هي أم الفضائل، وهذا كلام فاسد قطعاً. فما من امرئ إلا ويدرك بالوجدان أن العلم ليس هو العلّة التامة للعمل. وعلى الرغم من محاولة بعض دعاة هذا المذهب تسويق هذا المدعى، لكنه تسويق لا يخلو من تكلف. وعلى أية حال، فناهيك عن التجارب الشخصية لكل إنسان، فإن آيات الذكر الحكيم تشهد، هي الأخرى، على حقيقة أن العلم لا يمكن أن يكون العلّة التامة للعمل؛ نحو: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَٱنشَخْ مِنْهَا ۖ﴾ (١). أو قوله تعالى في طائفة من علماء أهل الكتاب: من أنهم كانوا يعرفون نبي الإسلام حق المعرفة، ومع ذلك رفضوا الإيمان به: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ ٱلْكِتَآبَ يَعْرِفُونَهُ، كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ﴾ (٢). أو قوله سبحانه في

(١) الأعراف: آية ١٧٥.

(٢) البقرة: آية ١٤٦.

فرعون وقومه، من أنهم كانوا متيقنين من حقانية موسى لكنهم أنكروه؛ أي: إن علمهم لم يؤدِّ إلى العمل: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا﴾^(١).

٤. عدم جدوى معيار الاعتدال

العنصر الإيجابي الذي تنطوي عليه نظرية أرسطو، والذي أقره جميع المفكرين المسلمين تقريباً؛ هو مسألة الاعتدال. لكن يبدو أن هذا المعيار يفتقر إلى الفعالية اللازمة؛ إذ من المتعذر معرفة الفضائل والردائل الأخلاقية من خلاله. فوفقاً للتفسير المطروح لـ (نظرية الاعتدال)؛ يتعين، بادئ ذي بدء، معرفة قوى الإنسان جميعاً، ومعرفة الغاية النهائية، وتحديد العلاقة بين تلك القوى والغاية المنشودة. ومن ثم، وبعد اجتياز هذه المراحل جميعاً، لا بدّ من الوقوف على مواطن تعارضها، وفي أيّ ظرف، والطريقة الواجب اتباعها لرفع التعارض ومراعاة الاعتدال.

٥. عدم كفاية العلم الحسولي

المأخذ الآخر الذي يؤخذ على نظرية كلٍّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو، بل وعلى بعض من تبعهم من فلاسفة المسلمين، هو أن الكمال الحقيقي للإنسان لا يتوقف على العلم الاكتسابي فقط. فإن كل ما يتعلّم هو علوم اكتسابية، ومع أن الأخيرة تُدعم القوة العاقلة، وتُفعل استعداداتها، فليس هذا هو مقام الإنسانية كلة. فعلى الرغم من أن بعضهم يحمل علوماً جمّة، تجده في مرتبة متدنية جداً من الأخلاق والقيم المعنوية، بل وقد يمتلك بعض آخر علوماً أكثر، ويكون - مع ذلك - أشدّ هبوطاً وتسافلاً من بعض الجهّال والأُميين من حيث المرتبة المعنوية؛ والمثال البارز لهذا هو إبليس الذي كان يتوفّر على علوم كثيرة جداً، بل ولقد ازداد ويزداد بشكل

(١) النمل: آية ١٤.

موصول تجربةً وعلماً على طول عمر البشريّة؛ حيث أمهله الله سبحانه وتعالى، غير أنّه في الوقت ذاته مخلوق مطرود ملعون، وهو عارٍ تماماً عن أيّ قيمةٍ على مستوى الأخلاق والروحانيّات. بل وهناك من بين مفكّري البشر وعلمائهم الكثير ممّن وظّف علمه لتخريب أخلاق الآخرين ومعنويّاتهم. على هذا فلا يتسنّى عدّ العلم، بل العلم الحصري، كافياً لبلوغ السعادة. إذن فكلام علماء الإغريق - على الخصوص أرسطو - بأنّ التعقّل، والاستدلال، والبرهان، هو سبيل الإنسان إلى الكمال، ليس كلاماً تامّاً ودقيقاً؛ وإنّما القوى العقليّة وسائل وأسباب في يد الإنسان، تُعينه على بلوغ الكمال الأسمى، وهو العلوم الحضورية؛ وذلك في ظلّ الارتباط بالله عزّ وجلّ. من هنا، فإنّ العيب الذي يُعاب به هذا المذهب ككلّ، وجميع أتباعه؛ هو عدم معرفتهم بحقيقة كمال الإنسان وسعاده، وإهمالهم لها؛ وهي الحقيقة التي تحصل في ظل عبادة الله تبارك وتعالى والعلم الحضورى.

الفصل الخامس : نظرية الإسلام الأخلاقية

١. الشروط اللازمة لنظام أخلاقي معقول ومقبول

قبل الخوض في خصائص النظام الأخلاقي الإسلامي ومواصفاته؛ نرى من اللازم أن نُشير - ولو باختصار - إلى بعض الشروط التي ينبغي أن تتوفر عليها أيّ نظرية أخلاقية معقولة. ولما كنّا قد عرفنا مسبقاً، سواء في مصنّف (دروس في فلسفة الأخلاق)، أو في هذا الكتاب نفسه، وبشكل مفصّل، كلّ ما سنأتي على ذكره الآن؛ فإنّ ما سنذكره في السطور التالية، هو في الواقع استنتاج لما سبق طرحه من مباحث.

١.١. المفاهيم الأخلاقية مفاهيم انتزاعية

القسمان الأساسيان لكلّ قضية، ومنها القضايا الأخلاقية، التي لا يشكّ أحدٌ في جزئيتها؛ هما: (الموضوع)، و(المحمول). وموضوع القضية الخلقية هو أفعال الإنسان الاختيارية، لكن ليس بشكل عام، بل من حيث وقوعها تحت واحدٍ من العناوين الانتزاعية الخاصة. وبعبارة أدق: إنّ موضوع القضية الخلقية هو تلك العناوين الانتزاعية التي تصدق على أفعال الإنسان الاختيارية؛ كالعدالة، والظلم، والصدق، والكذب. وعليه فإنّ الفعل الاختياري لا يكون موضوعاً لقضية أخلاقية من جهة أنّ له طبيعةً خاصة، بل لا بدّ أن يُعنَوَن بعنوان انتزاعي. وبصياغة أخرى: ليست العدالة باهيةً خارجية، أو حقيقة عينية ماهوية، بل عنوان يُنتزع؛ مثلاً من (الموقف السليم)، أو (إتيان الفعل في الظرف المناسب)، أو (ومراعاة حقوق الآخرين). كما أنّه ليس أيّ من الظلم، والتقوى، والفجور، والفسق، والحق،

والباطل بحقيقة عينية ماهوية، بل إنَّ عقولنا، بما تحمل من ملاحظات خاصّة بالنسبة للمفاهيم الابتدائية؛ هي التي تنتزع هذه المفاهيم. وإلاَّ فإنَّ المفاهيم العينية والماهوية التي تنعكس في أذهاننا مباشرة من الأعيان الخارجية؛ كالكلام، والمشي، والأكل، والصَّفْع، وأمثالها، لا يمكن بتاتاً أن تكون مواضيع لأحكام أخلاقية، وإنَّ هذه الطائفة من المفاهيم، لا تحلَّ على الإطلاق محلَّ مواضيع القضايا الأخلاقية، ولا تُحكَّم بحكمها إلاَّ إذا وقعت مصاديق لأحد العناوين الانتزاعية آنفة الذكر، أو ما شابهها لا غير^(١).

كما أنَّ المفاهيم الواقعة في ناحية محمول القضايا الأخلاقية؛ من مثل الواجب، والمحذور، والحسن، والقيح، وأمثالها؛ تُفصح - في واقع الأمر - عن الضرورة بالقياس^(٢). وهذه الطائفة من المفاهيم ليس لها هي الأخرى طابع ماهوي، وهي ليست من الحقائق الناجمة بشكل مباشر عن إدراكاتنا الحسية ولا غير، بل هي من صنف المفاهيم الفلسفية والمعقولات الثانية؛ بمعنى: أنَّ أذهاننا، وبما تمارس من معالجة للعناوين الأوليّة، تنتزع هذه المفاهيم من خلال ما لموضوع القضية من أثر إيجابي، أو سلبي، على بلوغ الأهداف الأخلاقية.

١-٢. حقيقة الجمل الأخلاقية إخبارية

إنَّ من أهمِّ المباحث في حقل فلسفة الأخلاق، بل وأهمّها قاطبة هو عدَّ حقيقة الجمل الأخلاقية إنشائية أو إخبارية؛ وبتعبير آخر: الواقعية، أو اللاواقعية في

(١) أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، فلسفه اخلاق [دروس في فلسفة الأخلاق]، تحقيق وتدوين:

شريفی، أحمد حسين: ص ٣٧-٣٩.

(٢) أنظر: المصدر السابق: الفصل الثالث والرابع.

الأخلاق. ولقد تناولنا هذا الموضوع - فيما مضى - في كتابنا (دروس في فلسفة الأخلاق) بمزيد من الدراسة والبحث، مُضْعِفِينَ مَخْتَلَفَ آراء فلاسفة الأخلاق إلى المناقشة والنقد^(١). واعتماداً على ما قدّمناه هناك من تحليلات دقيقة بخصوص المفاهيم الخلقية؛ كمفهوم (الواجب والمحذور)، ومفهوم (الحسن والقيح)؛ فقد توصلنا إلى أنه على الرغم من إمكانية طرح القضايا والأحكام الخلقية، في كثير من المواطن، على نحوٍ إنشائي، وبصورة (الوجوب)، و(الحرمة)، و(الأمر)، و(النهي)؛ فإنّ هذه الأحكام هي من جنس الجُمْل الخبرية التي تُخبر عن حقيقةٍ نفسٍ أمرية. وبتعبير آخر: فإنّ حقيقة الأحكام والجُمْل الأخلاقية، من حيث حكايتها وكشفها للواقع، لا تختلف قيد أنملة عن الأحكام والجُمْل التجريبية والرياضية؛ فكما أنّنا نرى قضايا العلوم التجريبية كاشفةً عن الحقائق الخارجية؛ فإنّ القضايا الأخلاقية - أيضاً - تُفصح عن حقيقةٍ نفسٍ أمرية، ولا تختلف عن تلك إلا في قيود خاصة تتخذ حكماً أخلاقياً. من هنا فإنّ الأحكام والقضايا الخلقية تَحْتَمِل، هي الأخرى، الاتّصاف بالصدق والكذب؛ وعليه لا بدّ من تحديد معيار لصدقها وكذبها.

٣.١. ليست القضايا الأخلاقية بديهيات أولية

إثبات المحمول للموضوع في القضية الأخلاقية يكون دائماً بواسطة كبرى كَلِّية؛ وهي: «إنّ الإتيان بالفعل المُفْضِي إلى نتيجة مطلوبة، ضروري لتحقيق هذه النتيجة»، بالضبط مثلما أنّه يتعيّن اجتناب الفعل المؤدّي إلى نتيجة غير مطلوبة. وبناءً على هذا لا تثبت الأحكام الأخلاقية تلقائياً، ولا تُعدّ بديهيات أولية، دون الالتفات إلى هذه الكبرى الكَلِّية.

(١) أنظر: المصدر السابق: الفصل الخامس.

٤.١. مكانة العقل والتجربة والوحي في الحكم الأخلاقي

إسقاط هذه الكبرى الكلية القائلة: بأن «الإتيان بالفعل المفضي إلى نتيجة مطلوبة ضروري لتحقيق هذه النتيجة» على المصاديق، قد يتسنى أحياناً من خلال العقل نفسه، وعبر التحليلات الذهنية، وعندئذ لا يكون الحكم الأخلاقي في أيما حاجة إلى ما وراء العقل؛ وهذه الأمور بالذات هي المصادق الكامل والبارز للمستقلات العقلية في مضمار الأحكام الخلقية. لكن لربما احتاج إسقاط هذه الكبرى الكلية على المصاديق إلى التجربة الخارجية؛ وهو حينما يعمل العقل بمساعدة التجربة على تطبيق هذه الكبرى البديهية على المصاديق الخاصة. غير أن العقل قد لا يتمكن، أحياناً، حتى بمساعدة التجربة، من تعيين مصادق هذه الكبرى الكلية، وإنه في مثل هذه المواطن تبرز الحاجة إلى الوحي وهُده؛ لتحديد مصاديق الأحكام الأخلاقية.

٥.١. الكمال الحقيقي كمصادق للنتيجة المطلوبة للحكم الخلقى

مصادق النتيجة المطلوبة المتخذة في الكبرى العقلية هو، في واقع الأمر، الكمال الحقيقي للإنسان، وهو الذي إن عرفناه عَلِمْنَا أَنَّهُ ملازم لسعادة الإنسان أيضاً؛ أي: إنَّ سعادة الإنسان الحقيقية لا تنفك عن كماله الحقيقي. فالنتيجة، كيفما كان، لا بد وأن تكون الكمال والسعادة الحقيقيين للإنسان.

٦.١. معيار تقييم الأفعال الخلقية: القيم الإيجابية والسلبية والمتعادلة

تتبع القيمة الأخلاقية ما للفعل الأخلاقي من تأثير في استحصال تلك النتيجة المطلوبة؛ وهي كمال الإنسان وسعادته الحقيقيين. فإن كان له تأثير إيجابي؛ كان الفعل الأخلاقي ذا قيمة إيجابية؛ وبعبارة أخرى: عُدَّ فضيلة. وإذا كانت نتيجته سلبية، من حيث إنه حال بين صاحبه والكمال؛ فهو ذو قيمة سلبية وهو رذيلة. أمّا إذا

افترضنا أن ليس للفعل لا نتيجة إيجابية ولا سلبية؛ بمعنى: أنه لا يدني فاعله من كماله وسعادته الحقيقيين، ولا ينأى به عنهما؛ فقيمة فعل كهذا صفر، أو لنقل: إنه لا قيمة له، أو إن قيمته متعادلة.

٧.١. دور الاختيار والوعي في القيمة الخلقية

القيمة الأخلاقية إنما تكون في ظل الاختيار الحاصل عن حرية ووعي؛ وهي خاصة بالمخلوقات ذات البواعث المتضاربة؛ بحيث إنها تؤثر إحدى البواعث على الأخرى من منطلق أن لها دوراً في نيل الكمال المطلوب؛ وعليه فلو أُنِيَ بالفعل عن غفلة دونما التفات إلى أثره في نيل الكمال المطلوب، كان غير ذي قيمة؛ إذ لا تتحلّى أفعال الإنسان بالقيمة الخلقية، إلا إذا حَكَمَ الإنسان رأيه في ميوله المتضاربة عن وعي، وتعقل، واختار أنسب السبل، مسترشداً بما يُمليه عليه عقله؛ إذ سيتبين له، إذا قلب الأمور من كل وجهٍ وتعقل، أي الميول مطلوبة عنده أكثر، فيتخيرها دون غيرها. على أن هناك بين المذاهب الأخلاقية المختلفة، كما قد لاحظنا لدى استعراضها، اختلافات جمة، بخصوص طبيعة المعيار الذي ينبغي تبنيه من أجل دراسة ميول الإنسان المتعارضة، وإصدار الحكم فيها. ونحن نعتقد بأنه ما من مذهب أخلاقي غربي قد نجح في وضع معيار معقول، ومقبول، وشامل لمثل هذا الحكم.

٨.١. اختلاف القيم الخلقية في المراتب

تختلف القيم الخلقية فيما بينها في المراتب؛ فبينما يكون لبعض الأفعال كبير الأثر وعميقه، في إيصال صاحبها إلى الهدف المنشود بسرعة بالغة، يكون أثر أفعال أخرى ضعيفاً وبطيئاً في هذا المجال. وكيفما كان، فإن صلة أفعالنا بالكمال المطلوب تختلف شدةً وضعفاً، وقرباً وبعداً.

٩-١. منشأ الاختلافات الأخلاقية وطرق حلها

لربما اختلف الأشخاص في الرأي حول تحديد الكمال المطلوب، وكذا تحديد الطريق إلى نيله. وهذا الاختلاف في التحديد، يقود إلى تباين وجهات النظر حول الأفعال الأخلاقية. وبعبارة أخرى: مع كل ما سبق وما قيل ما زال من المنطقي، أن يكون هناك اختلافان بين النظريات الأخلاقية: أولهما في تحديد الكمال المطلوب، وثانيهما في تحديد الطريق إلى هذا الكمال؛ بمعنى: أنه على الرغم من تساوي شخصين في معرفة غاية الأخلاق والكمال المطلوب، فقد تختلف آراؤهما في الطريق التي تُفضي بالإنسان إلى هذا الكمال المطلوب. وبصيغة أخرى: ليس بالضرورة أن تكون الاختلافات الأخلاقية دليلاً على نسبية الأخلاق والقيم الخلقية، بل هي إما أن تكون ناشئة - في واقع الأمر - عن غياب المعرفة القويمة بالكمال المطلوب، ونقص في الرؤية الكونية، أو عن عدم الفهم الصحيح للصلة ما بين أفعال الإنسان الاختيارية وهذا الكمال المذكور.

فإن شئنا - بناءً على ذلك - رفعَ الفوارق الخلقية بين المجتمعات البشرية، والوصول بجميع الأفراد والجماعات إلى فهم مشترك لحسن الأفعال وقبحها؛ لتعيّن علينا - ناهيك عن إصلاح فهم الناس للكمال المطلوب - اللجوء إلى الشريعة والرسالات السماوية؛ ذلك أنه على الرغم من قدرة العقل لوحده، في كثير من القضايا، على معرفة العلاقة بين الفعل الاختياري للإنسان ونتائج هذا الفعل، فإنه ثمة مواطن كثيرة لا تكون للعقل بمفرده هذه القابلية. وهنا تحديداً تبرز الحاجة إلى إرشادات الوحي وهُداة؛ فالشريعة المقدسة، وبما تقدّمه من إيضاحات حول الصّلات القائمة بين أمثال هذه الأفعال والكمال المطلوب، تأخذ بيد العقل وتعيّنه على الكشف عن هذه العلاقات الخفية.

١٠-١. علاقة الأخلاق بالرؤية الكونية

من النتائج الأخرى التي خرجنا بها من المباحث السالفة، والتي أُشير إليها في النقطة السابقة، هي أنّ الأخلاق ليست مسألة منفصلة تماماً عن الرؤية الكونية، بل ثمة صلة دقيقة وعميقة بين الرؤية المذكورة والنظريات الأخلاقية. ولتوضيح ذلك: إنّ للاختلاف في تحديد الكمال المطلوب - كما تبين لنا - أثراً لا يُستهان به في النظريات الأخلاقية؛ وهو يُعدّ أحد العوامل والعلل الرئيسة للخلافات الأخلاقية. ومن الجلي أنّ معرفة الكمال المطلوب للإنسان هي مسألة فلسفية، وهي ترتبط بنمط الرؤية الكونية للأشخاص.

هذه هي المسائل التي تمت مناقشتها بالتفصيل في المباحث السالفة؛ وهي ما يسعنا اتخاذه كنتائج لما تمّ بحثه إلى الآن، وهي نتائج لا يمكن التغافل عنها لدى طرح أيّ نظرية أخلاقية.

٢. المبادئ اللازمة لتبيين النظام الأخلاقي الإسلامي

ما من نظرية تُطرح في حقل فلسفة الأخلاق إلّا وهي مشيّدة على مبادئ خاصّة وُضعت لها، وكلّ نقدٍ يثار ضدها إنّما يثار - في الواقع - ضدّ تلك المبادئ تحديداً. وحتّى النظرية التي نتبنّاها، والتي هي محطّ قبول الكتاب والسنة وتأكيدهما؛ فإنّها مبنية هي الأخرى على مبادئ موضوعة خاصّة. وإنّ أبرز المبادئ التي بُنيت عليها هذه النظرية هي أربعة عشر مبدأ؛ يرتبط بعضها بنظرية المعرفة، ويتّصل بعضها الآخر بعلم الوجود، بينما يتعلّق بعضها الثالث بعلم النفس الفلسفي وعلم النفس التجريبي.

لكن قبل الخوض في هذه المبادئ، نرى أنّ من الفرض علينا التنويه بأنّه حين يُقال: (النظرية المقبولة إسلامياً) لا ينبغي توقُّع أنّها نظرية مُصرَّح بها في الكتاب

والسنة، ومطروحة فيها بصورة دقيقة وفنية. فقانون العلية، على سبيل المثال، مُستقًى من القرآن الكريم، لكن ليس بالطريقة المطروح بها في المصنّفات الفلسفية. فحسبنا، للبرهنة على أنّ هذا القانون محطّ قبول القرآن الكريم؛ أن نسوق من الأخير بعض الأمثلة كنهاذج، مبينين أنّه يتعدّر قبولها إلّا من خلال قبول قانون العلية. وكذا الحال بالنسبة لسائر العلوم، ومنها الأخلاق وفلسفتها، فحينما ننسب إلى الإسلام شيئاً لا يعني هذا أنّه مبحوث في القرآن الكريم، أو السنة الشريفة، بالمعنى الدقيق والفني للكلمة، بل بمعنى أنّه يتسنّى لنا - انطلاقاً من المبادئ التي يضعها القرآن الكريم في متناولنا - اكتشاف هذه الأمور بين طيّات الآيات والروايات، وإسنادها بدقة إلى القرآن الكريم.

ومع أخذ الملاحظة أعلاه بنظر الاعتبار؛ نبين الآن مبادئ وأسس النظرية الأخلاقية الإسلامية استناداً إلى القرآن والسنة:

١.٢. الواقعية في الأخلاق

أول مبدأ يُعدّ ضرورياً لتبيين النظام الأخلاقي الإسلامي، والمتّصل في واقع الأمر بنظرية المعرفة؛ هو أنّ القيم الأخلاقية مرتكزة على الحقائق العينية. فالمفاهيم التي تُتخذ في الأخلاق على اعتبار أنّها مفاهيم قيمية، ليست هي مستقلة عن المفاهيم النظرية والعينية. وبعبارة أخرى: الإيديولوجية المبنية على الرؤية الكونية.

وبقبول هذا المبدأ، تبطل الكثير من النظريات الأخلاقية تلقائياً؛ وهي النظريات القائمة على أنّ المفاهيم الأخلاقية، هي من صنف المفاهيم التي يُدرکہا العقل العملي بشكل مباشر، وليس لها أيّ صلة بالحقائق العينية، أو أنّها مفاهيم إنشائية لا تحكي الحقائق الخارجية، بل تتحقّق بأمرٍ ونهيٍ ناهٍ، سواء أكان الأمر والناهي هو الله، أو العقل، أو المجتمع، أو أيّ مصدرٍ آخر.

٢-٢. الضرورة بالقياس بين الفعل الاختياري ونتيجته

المبدأ الثاني من المبادئ الضرورية لبيان النظام الأخلاقي الإسلامي، وهو مبدأ فلسفي يرتبط بعلم الوجود، هو أنّ العلاقة بين كلّ علّة ومعلول؛ هي من قبيل علاقة الضرورة بالقياس. فإنّ لكلّ علّة هذه الضرورة بالنسبة لمعلولها، وإنّ افتراض ضرورة المعلول يستلزم افتراض ضرورة العلّة. وإنّ العلاقة بين أفعال الإنسان الاختيارية، والنتائج المترتبة عليها، هي من مصاديق هذا اللون من العلاقة؛ بمعنى: أنّ نتائج الفعل الاختياري هي معلولات لهذا الفعل، وإنّ للفعل الاختياري ضرورة بالقياس بالنسبة لهذه النتائج. وما الواجبات والمحظورات الخلقيّة إلاّ تعبيرات عن علاقة الضرورة بالقياس هذه.

٢-٣. التسليم بوجود الروح وخلودها

المبدأ الثالث في قائمة مبادئ النظام الأخلاقي في الإسلام، والمتعلّق بعلم النفس الفلسفي، هو أنّ للإنسان، مضافاً إلى الجسد، روحاً لها قابليّة الاستقلال والبقاء؛ ما يعني: أنّ ليس الإنسان هذا الجسد المادّي فحسب، بل إنّ له روحاً تملك أن تبقى إلى الأبد. وبقبول هذا المبدأ يكون لحياة الإنسان بُعداً لا نهائي، وعليه فإنّه لا ينبغي بحالٍ أن يتصوّر تبعات أفعاله منحصرةً ضمن النطاق الضيق للحياة المادّيّة، بل لا بدّ من الالتفات - أيضاً - إلى ما تتركه من آثار على سعادة الإنسان وشقائه الأبديين. وإنّه لمن هذا المنطلق؛ قد اعتبرنا تجاهل الحياة الأخرويّة أحد أهمّ المآخذ على بعض المذاهب الأخلاقيّة لدى نقدنا إياها.

٢-٤. أصالة الروح

الروح في الإنسان أصيلة. والمراد من هذا المبدأ، الذي يتّصل بمباحث علم النفس الفلسفي، هو أنّ قوام إنسانية الإنسان بروحه؛ فلولا الروح لما أصبحت الموادّ الموجودة في جسم الإنسان إنساناً. وإنّ إنسانيّة الإنسان باقية ما بقيت الروح.

وعلى حدّ التعبير الفلسفي: «شيئية الشيء بصورته لا ببادّته»، فإنّ إنسانية الإنسان إذن هي بروحه؛ وهي التي يُطلَق عليها بالاصطلاح الفلسفي (الصورة).

٥.٢. تكامل الروح

الروح قابلة للتكامل. فلو قال أحدهم بتجريد الروح وقابليتها للبقاء أيضاً، ثمّ أنكر حصول أيّ تغييرٍ في ذاتها؛ فهذا الشخص - أيضاً - لا يمكنه قبول نظريتنا الأخلاقية على نحوٍ سليم. فنحن نذهب إلى أنّ لذات الروح قابلية التكامل، وهذا مستنبط من مبدأ فلسفي؛ وهو المبدأ القائل بوجود الحركة الجوهرية الاشتدادية في الروح. وهذه الحركة، بالطبع، إنّما تحصل في ضوء التعلّق بالبدن، لكن الروح نفسها - على أية حال - تتكامل، وإنّ جوهر النفس ليكْمُل.

٦.٢. دور الاختيار الواعي في تكامل الإنسان أخلاقياً

التكامل الذي يطرأ على الروح إنّما يحصل في إثر أفعالها الاختيارية. إذ قد أسلفنا بأن الميل إلى الكمال موجود في ذات الروح، وإنّ هذا الميل هو الذي يظهر على هيئة إرادة. إذن فإنّ ما يرتبط بذات النفس ينبع من هذه الإرادة تحديداً، كما أنّ ما يصيها من كمالات يصيها في ظلّ هذه الإرادة بالذات. مضافاً إلى ذلك، فإنّ الأفعال التي لا صلة لها بإرادة الإنسان، واختياره، ووعيه، ليست هي - في الحقيقة - أفعال الروح؛ وبعبارة أخرى: ليست هي أفعال الإنسان بما هو إنسان، بل بما هو جسم نام، وجسم حيّ، وما إلى ذلك. فالأفعال التي يتسنّى عدّها أفعال الإنسان، بما هو إنسان، هي تلك التي تنبع من وعي الإنسان وإرادته. وكيفما يكون فإنّ تكامل الروح يحصل في ظلّ أفعالها الاختيارية.

٧.٢. حب الذات

الروح تحبّ ذاتها، غير أنّ حبّها للذات هذا ليس حبّاً ساكناً، بل ديناميكياً؛ بمعنى: أنّه ثمة ميل إلى التكامل موجود في ذات الروح. فالإنسان لا يحبّ ذاته

فحسب، بل هناك في ذاته حبٌّ للتكامل ونزوعٌ نحوه. وإنَّ حبَّ الكمالات هو من شؤون حبِّ الذات، حبِّ الذات الذي هو في طور التكامل، وليس الذي يظهر في مددٍ زمنيةٍ خاصّة. فالإنسان إنّما يريد فعل شيءٍ ما لأنّه يُحبُّ كماله؛ وهذه الإرادة هي - في واقع الأمر - تبلورٌ لهذا الحبِّ الذاتي لنفسه ولكمالاته.

٢-٨. نزوع الروح إلى اللانهاية

إنَّ حركة الروح تتّجه صوب اللانهاية؛ بمعنى: أنّ نزوع الروح، هذا، إلى الكمال لا يقف عند أيِّ حدٍّ، بل لعلّ من ميسورنا القول: إنّ الروح نفسها هي حركة نحو اللانهاية، بل إنّ النفس - أساساً - موجودٌ ينطوي في أعماق ذاته على الميل نحو الكمال الذي لا نهاية له. نعم، قد لا يعرف هو كماله، غير أنّ النزوع الدائمي إلى كسب المزيد من الكمالات، وعدم القناعة بأيِّ مقدارٍ منها موجود، على أيّة حال، في وجود الإنسان.

٢-٩. المراتب الطولية والعرضية للروح

إنَّ للروح مراتب طولية وشؤوناً عرضية؛ ما يعني: أنّ النفس، على أنّها موجود واحد بسيط، هي وجود ذو مراتب. والمراتب التي يذكرها الفلاسفة للنفس - عادة - هي الحسيّة، والخياليّة، والعقليّة. ومع أنّنا لا نؤكّد على عدد هذه المراتب، فإنّ للنفس إجمالاً مراتب، وإنّ لبعض تلك المراتب على الأقلّ - وقد يكون لجميعها - شؤوناً شتى؛ فشأن النفس في مرتبة الحسّ - مثلاً - لا يرتبط بالمبصرات وحسب، بل بالمسموعات وبالمشمومات أيضاً، وبسائر الأمور التي ترتبط بها مختلف الحواس. فليس للروح في مرتبة الحسّ شأن واحد. إذن ثمة كثرة في مراتب الروح من حيث شدّة المرتبة الوجوديّة وضعفها، وكثرة في شؤون كلّ مرتبة؛ وهذه الشؤون هي في عرض بعضها؛ وليس بينها شدّة وضعف. فليس للمبصرات، على سبيل المثال،

علاقة طويلة وعالية معلولة بالمسموعات، بل هي في عرض بعضها. فاللذات الحاصلة للروح في كل مرتبة كثيرة ومتنوعة جداً، كما أنّ الكمالات المتولدة لها متنوعة هي الأخرى بتنوع متعلقاتها.

٢ - ١٠. دور التفات النفس إلى مراتبها وشؤونها في طلب كمالها

طريقة تبلور الفعل الاختياري هي التالي: إنّ الروح في أحد مراتبها تلتفت إلى واحد من شؤونها، سواء أكان هذا الالتفات تلقائياً من ناحية الروح نفسها، أم بسبب المحفّزات والعوامل الخارجية الجاذبة. وعادةً ما يكون الالتفات في النفوس الضعيفة من النوع الثاني. والعوامل الخارجية بدورها تشمل تفاعلات الجسد، والمحفّزات الخارجية على حدّ سواء؛ كأن تطرأ على الجسد نفسه تغييرات تعمل على توجيه انتباه النفس إلى شيء ما؛ كالجوع الذي يثير انتباه النفس إلى الطعام، أو إفراز بعض الهرمونات الذي يُلفت انتباه النفس إلى أمور معينة؛ فهذه عوامل بدنية. وقد تعمل محفّزات خارجية على إثارة انتباه النفس لشيء؛ كسماع صوت، أو سطوع نور، أو هبوب رائحة؛ فهي - على أية حال - أمور خارجية تُلفت انتباه النفس إلى شيء ما. فإن أثّر انتباه النفس إلى مرتبة من مراتبها، وفي تلك المرتبة إلى شأن من شؤونها؛ ينشأ هذا النزوع الخاص للنفس إلى كمالاتها ضمن هذا الشأن الخاص بالتحديد؛ أي: عندما تريد نيل الكمال المتعلق بهذا الشأن. فإنّما تطلب النفس التفرّج على منظر جميل حينما يُلفت انتباهها إلى هذا المنظر، من حيث إنّ التفرّج عليه كمال للقوة الباصرة. وإن جاعت طلبت كمالاً، وهو الذي يحصل للنفس في المرتبة الحيوانية إثر تناول الطعام. فإنّ التفات النفس إلى شأن من شؤونها إذن؛ هو الذي يدفعها إلى الإتيان بالفعل المُفْضي إلى حصول الكمال المرتبط بهذا الشأن.

وكذا الحال بالنسبة للأُمُور المعنوية؛ فليس في مقدور المرء نيل جميع كمالاته

المرتبطة بشؤونه المختلفة في آن واحد؛ لأنه من الناحية العملية لا بد أن يقع التزاحم بينها. ولو افترضنا جدلاً أنّ النفس قادرة على الالتفات إلى بضعة أمور في وقت واحد؛ فإنّها ستعجز عن إشباعها جميعاً. فإنّها ستضطرّ - شاءت أم أبت - إلى اصطفاء بعض ميولها المختلفة وشؤونها المتباينة لتُشبعها، متجاهلةً بعضها الآخر. وبالنظر إلى اتساع نطاق شؤون النفس المختلفة، والعلاقات المتعددة المكوّنة لهذه الشؤون، وكذا العلاقات الفردية والاجتماعية والأواصر القائمة بينها، وما يوجد بين هذه الشؤون من تعارضات؛ يصبح اختيار الأصلح والأقرب إلى الكمال الحقيقي للنفس أمراً معقّداً ومُعْضِلاً. وإنّ وضع صيغة تحدّد في كلّ آنٍ وحالٍ أيّ الأعمال أصلح؟ وبأيّ صورة؟ ووفق أيّ خصوصيّات؟ هو أمر خارج عن طاقة الناس العاديين وإدراكهم. من أجل هذا نحن نعتقد أنّه لا بدّ من الوحي لتبيين الكثير من القيم الخلقية؛ لأنّ العقل بمفرده عاجز عن وضع هذه الصيغ بدقّة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ أحد المبادئ الموضوعية للأخلاق الإسلامية؛ هو أنّ الإنسان يستطيع - بالالتفات إلى نفسه - أن يوجّه فعله نحو الله، أو في الاتجاه المعاكس، وهو لا ينتهي إلى قُرب الله إلّا إذا كان سلوكه ذا وجهة إلهية. وحيث إنّ منشأ فعل الإنسان إرادته، وحيث إنّ لا إرادة دون معرفة فإنّ كان لمعرفة العبد بالله وكسب رضاه - أثناء عبادة العبد - باعْثٌ إلهي؛ كانت وجهة عبادته إلهية. على أنّ الفؤاد هو الذي يحدّد وجهة سير الإنسان، وإنّ التفات الروح هو الذي يمنح الأفعال وجهتها، ولهذا تنهض النية بدورٍ أساسيٍّ في النظام القيمي الإسلامي^(١).

(١) أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، پیش نیازهای مدیریت اسلامی [المتطلبات التمهيدية للإدارة

الإسلامية]، تحقيق: متقي فر، غلامرضا: ص ١٧٣.

٢- ١١. ضرورة توجه كمالات القوى الهابطة للنفس نحو الكمال النهائي

أسلفنا أنّ كلّ فعلٍ اختياريّ ينبع من التفاتٍ خاصٍّ للنفس، ويُفضي إلى كمالٍ من كمالاتها في مرتبةٍ وشأنٍ خاصّين. وهذه الكمالات الحاصلة للنفس هي كمالات لذلك الشأن من النفس بالذات. وهي - بالطبع - كمالات بالمفهوم الفلسفي للكلمة؛ لكنّها، ومن حيث توفرّ جوهر النفس على مراتب أعلى أيضاً، لا تكون دائماً ذات أثرٍ في تكامل الأخير. فالأكل - مثلاً - يؤلّف شأنًا من شؤون المرتبة المادّية للنفس، وهو الشأن المتّصل بتناول الطعام، وإنّ لنا أن نعدّه كمالاً للنفس في هذه المرتبة المتعلّقة بالبدن، والمرتبطة بهذا الشأن؛ لكنّه كمال نسبيّ، ولا تكون هذه الكمالات - بحقّ - كمالاتٍ للنفس حقيقيّةً إلّا إذا أثّرت في جوهر النفس بكمليّته، وبجميع مراتبه المختلفة؛ بمعنى: أن يكون لكمالٍ نسبيّ في هذه المرتبة وهذا الشأن، أثرٌ في أن تتكامل النفس من حيث كونها موجوداً واحداً ذا مراتب.

وبالطبع، إنّ حظي ما يتّصل بالمراتب الهابطة للنفس باهتمام أصيلٍ؛ فستهبط النفس إلى تلك المرتبة. ومن ثمّ فإنّ حصيلة هذا المبدأ هي أنّ الكمالات النسبيّة المتعلّقة بالقوى الهابطة للنفس، لا تكون كمالاً للإنسان حقيقياً إلّا إذا ساعدت على سير النفس نحو اللّانهاية، ولم تُوقِفها في مرتبةٍ ما.

٢- ١٢. دور النية في تكامل النفس

من حيث إنّ الفعل الذي يقوم به البدن ينبع من إرادة الإنسان واختياره، فلا بدّ وأن يرتبط بالنفس. وإذا أرادت النفس الإتيان بفعلٍ ما عن وعي، وامتنل الجسد لذلك؛ ارتبط هذا الفعل الجسدي بالنفس - أيضاً - بما أولّته من التفاتٍ إليه. ولئن أثمر هذا الفعل الجسدي كمالاً للنفس؛ فإنّها هو جرّاء التفات النفس ذاك إلى الجسد، وإلى الفعل. والحقّ أنّه لو كانت الأفعال الصادرة من البدن إراديّة

واختيارية لارتبطت بالنفس؛ حيث إنّ منشأ هذه الإرادة هو التفات النفس إلى ذلك الشأن، وذلك الكمال الحاصل لها. إذن، فالحقيقة أنّ الأفعال الجسدية إنّما تورث النفس كمالاً؛ من حيث كونها تتحقّق من خلال إرادة النفس واعتنائها. ونستنتج من هذا المبدأ: أنّ الأفعال الخلقية - التي موضوعها الأفعال الاختيارية والتي للإرادة فيها دور - إنّما تقود إلى كمال النفس من خلال هذه الإرادة بالذات؛ بمعنى: أنّ روح الأفعال الاختيارية هي النية. وإنّه لمن النفس ذاتها ينبعث دافع النفس على إنجاز هذا العمل. فهذا الالتفات الحاصل من النفس، والباعث لها لتوظيف الجسد لفعل شيء ما، هو الذي يمنح الفعل القيمة، ويمدّه بالتأثير لإنالة النفس الكمال. فلو لا الإرادة، ولو لا اعتناء النفس بهذا الفعل الجسدي؛ لما أورت أيّ فعل جسديّ كمالاً للنفس. ويكشف هذا المبدأ كيف يكون للنية أثر في الفعل الخلقى، ولا سيما من جهة أنّه يجرّ إلى كمال النفس أيضاً، وإنّه لمن خلال هذا المبدأ يتسنى لنا توضيح الصلة بين الكمال، ونفس الإنسان، وتكاملها عبر الأفعال الاختيارية.

٢- ١٣. تناسب النية مع صورة العمل

لا شكّ في أنّ الباعث على الفعل الناجم عن إرادة الإنسان واختياره، يكون من النفس ذاتها. وحينما يكون الباعث من النفس تحديداً؛ تكون كيفية العمل، وكميّته، وصورته، وميزاته المكانية والزمانية، وسائر مواصفاته تبعاً للباعث؛ بمعنى: أنّ الباعث على العمل هو الذي يحدّد الصورة الخاصة للعمل. إذن، فيما أنّ روح العمل هو الباعث عليه، فإنّ العنصر الذي يحدّد صورة العمل ومواصفاته هو، أيضاً، الباعث عليه. واستناداً إلى هذا المبدأ، فإنّه ليس من ميسورنا إنجاز أيّ عمل انطلاقاً من أيّما باعث، بل إنّ لكلّ باعث خاصّ صلةً معيّنة بنوع العمل، وله

كمّيته وكيفيته الخاصّة؛ فباعث ضمان الصّحة عبر التغذية، لا يقتضي من الإنسان أكل الحجارة، أو قراءة الكتب، بل يتطلّب منه تحيّر المادّة الغذائيّة المناسبة. كما أنّ كمّ هذا الفعل وكيفه رهنٌ بذلك الباعث أيضاً؛ فكلّما كان الأخير أقوى وأشدّ، أو اتّسم بخصائص معيّنة؛ تجلّى ذلك في صورة الفعل وشكله.

بيد أنّ الملاحظة اللافتة للنظر هي أنّ الفعل الواحد قد يُؤتّى به بدوافع شتى. ومن ثمّ فإنّه في الوقت الذي يكون الباعث هو المحدّد لصورة الفعل وكمّه وكيفه، فهذا لا يعني أنّ كلّ باعثٍ يقتضي شكلاً واحداً من الأفعال، وأنّ كلّ شكلٍ من الأفعال هو نتيجة لباعثٍ واحد. فثمّة، على أيّة حال، تناسب بين الدافع وخصوصيّات الفعل؛ فما كلّ فعلٍ ينبع من أيّما دافع، ولا يمكن الإتيان بكلّ فعلٍ بأيّ نيّة.

٢ - ١٤. البواعث الطوليةّة

قد يكون للأفعال بضعة بواعث طوليةّة. ولقد قلنا - في المبدأ الماضي - : إنّ بالإمكان أن يُنجز الفعل ببضعة بواعث كبدائل؛ فيُفعل تارةً بباعث، وتارةً أخرى بباعثٍ آخر، أو أن يقوم به شخصٌ بدافعٍ ما ويفعله شخصٌ آخر بدافعٍ آخر. لكنّنا نريد القول في هذا المبدأ: إنّّه قد يكون للفعل الواحد بضعة بواعث طوليةّة، وإنّ ما يمنح الفعل - هنا - القيمة ويحدّدها هو الباعث الأصلي عليه؛ أي: إنّ الدافع الذي كان بدايةً وأصالةً محطّ الالتفات النفس، والذي من أجله يبرز دافع آخر على امتداده، أو توظّف قوى معيّنة؛ هو الالتفات الأصيل للنفس، وهو الذي يهب الفعل القيمة. ولنفترض شخصاً يطلب العلم ليكسب به المال، ويُشبع به بطنه؛ فالمحرّك له في هذا العمل منذ البداية هو تحصيل المال لإشباع بطنه، وإنّ ما كان بادئ ذي بدء محطّ اهتمام النفس والذي قلبت في تحصيله النظر أصلاً هو شبع البطن. فحتّى لو جرّ

هذا المحرك إلى خوض صاحبه أبحاثاً مُعمّقة جداً في حقول العلوم الإسلامية والتوحيدية؛ لكانت قيمتها من قيمة ذلك المحرك الأول؛ أي: من قيمة إشباع البطن ولا غير، وهي قيمة حيوانية وضعية. من هنا فإن قيمة الفعل، حينما يكون ثمة بواعث طولية عديدة، يحددها الباعث الأساسي عليه؛ وبعبارة أخرى: يحدده ذلك الشيء الذي كان محطّ عناية النفس من الأساس، والذي بسببه تبرز الدوافع التالية للأفعال.

استنتاج

اعتماداً على المبادئ الأربعة عشر آنفة الذكر؛ يمكننا بيان معيار القيمة بحسب النظرية الأخلاقية الإسلامية كما يلي:

القيمة الأخلاقية للفعل الاختياري للإنسان تتبع تأثير هذا الفعل في نيل صاحبه الكمال الإنساني الحقيقي. فقيمة كلّ فعل هي من مقدار أثره في ذلك الكمال؛ فإن كان أثره سلبياً، كانت قيمته سلبية، وإن كان تأثيره إيجابياً، كانت قيمته إيجابية، أمّا إذا لم يكن له فيه من أثر، لا سلباً ولا إيجاباً، كانت قيمته صفراً أو متعادلة.

٣. العناصر الرئيسة للنظرية الأخلاقية الإسلامية

والآن آن الوقت لبيان العناصر الرئيسة للنظرية الأخلاقية الإسلامية باختصار، والتي يسعنا القول، بشكل عام: إنها ستة عناصر أساسية:

١. إن نمط تأثير الفعل على كمال النفس هو الذي يحدّد ملاك قيمته.
٢. العمل الذي له أبلغ التأثير في أعلى كمال إنساني يحظى بأعلى قيمة خلقية. بمعنى أنّ كلّ عملٍ يُورث تقريباً أكبر إلى الله عزّ وجلّ، ويوصل صاحبه إلى مرتبة أعلى من القرب، يكون ذا قيمة أعظم.

٣. العمل الذي يكون له أعظم الأثر في النأي بالإنسان عن الله تبارك وتعالى؛ هو أخس الأعمال قيمةً وأقبح الرذائل.

٤. ولو افترضنا فعلاً وسطاً بين الطرفين (٢ و ٣) يتساوى في المسافة عن كليهما؛ فليس له من تأثير في سير الإنسان نحو الله تعالى، ولا له من دور في إبعاده عنه عز وجل، فهو فعل غير ذي قيمة؛ أي: إن قيمته صفر، ولنقل: إنه من حيث القيمة الخلقية متعادل. وهناك بين هذين الطرفين ما لا نهاية من المراتب؛ منها: الموجب، من الصفر فما فوق، ومنها السالب، من الصفر فما دون.

٥. القيم الأخلاقية في الأصل تتبع النوايا. لكن بما أن كل نية تتجانس - في الأغلب - مع نوع أو بضعة أنواع من الأفعال؛ فإن صورة الفعل، وحجمه، وكميته، وكيفية تناسبه مع تلك النية. وعليه فإن القيم الأخلاقية - بالطبع - تتناسب مع خصائص الفعل هذه أيضاً. وبصيغة أخرى: فإنه لا بد للفعل الأخلاقي، من ناحية، أن يكون عملاً صالحاً في حد ذاته؛ أي: أن يكون من شأنه إيصال صاحبه إلى الكمال، ومؤهلاً لمثل هذه المهمة، ومن ناحية أخرى أن تكون النية من ورائه نيةً صالحة؛ لكي يعود كماله إلى النفس. ومن ثم فإنه يؤكد في تحديد القيم الخلقية على أمرين: أهلية الفعل بما أنه فعل، وأهليته بما أنه صادر عن الفاعل؛ أي: الحُسن الفعلي والحُسن الفاعلي معاً. فلو تحلّى الفعل بحُسن فعلي دون الحُسن الفاعلي؛ لم يكن ليهب النفس كمالاً. كما أنه لا يمكن تحقيق أيّما فعل، إذا كان الحُسن الفاعلي صفرًا؛ ذلك لأن النية السليمة تقتضي ما يجانسها، وقد أسلفنا أن الفعل المفتقر إلى الحُسن الفعلي، لا ينسجم مع النية الصالحة أيضاً، اللهم إلا في حالات استثنائية بالمرّة، قد تحصل نتيجة الخطأ؛ كالحالات التي يُعبر عنها في علم الأصول بأن لها حُسناً انقيادياً؛ وهو حينما يعزم المرء على فعل خير فيُخطئ على مستوى العمل، فهذا له شأنه الخاص. لكن ما يجب أن يقع في صلب بحثنا، هو الفعل

المنجَز عن وعي وإرادة. إذن الحُسْن الفعلي والفاعلي كلاهما ملاك، بيد أن الحسن الفعلي يكون في طول الحسن الفاعلي، وتكون الأصالة للأخير. وعلى أية حال لا بد من أخذ الحسن الفعلي في عين الاعتبار أيضاً.

٦. لقد وُضع للقيم في الإسلام حدُّ نصاب. على أننا لا يسعنا وضع صيغة دقيقة للقيم، ما لم نُحِط بما لكل فعلٍ من الأفعال من تأثيرات وبصمات على شؤون حياة الإنسان كافة، فَرَدِّيها واجتماعيها، وهذا غير متيسر لنا. من أجل ذلك يتحتم علينا في كثير من الحالات - بل في معظمها - الاستعانة بالوحي للوقوف على حُسْن الأفعال وقُبْحها. وهذا بالطبع مرتبط بمقام الإثبات، لا الثبوت. فهناك بون بين قول الأشعري من أنه: لا يتحقق الحُسْن والقبح ما لم يكن ثمة أمرٌ ونهي، وبين هذه النظرية التي نقول فيها: إنه لا بد، في كثير من المواطن، من الاستعانة ببيان الشارع لمعرفة الحُسْن والقبح. ودور الوحي هنا هو في مقام الإثبات، وليس الثبوت. فنحن في معظم الحالات بحاجة إلى بيان الشارع لتحديد حُسْن الأفعال وقُبْحها، لكنَّ الحُسْن والقبح علاقةٌ نفسٌ أمرية، علاقة السببية والمسببية بين الفعل ونتيجته. وهذه علاقة يتعذر وضعها، لكن معرفتنا بها تحتاج إلى الوحي.

وإنَّ حصيلة بيان الشارع إجمالاً هي التالي:

إنَّ للقيم الأخلاقية حدَّ نصاب إذا لم تصله لم تُقبَل إسلامياً؛ بمعنى: أن الأفعال التي لها - حقاً - تأثير تام في كمال الإنسان؛ هي تلك التي تتحقق فيها الشروط التالية: أنها يجب أن تنبع من الإيمان بالله واليوم الآخر، وأن يُؤتَى بها ضمن إطار التكليف الشرعية. فإن لم يصدر الفعل عن إيمان بالله تعالى، ولم يكن لهذا الإيمان أيُّ دورٍ في إنجازهِ؛ لم يُضَفِ على النفس كمالاً. وإن لم ينشأ عن إيمان باليوم الآخر؛ ما يعني بالتبع أنه لم ينشأ عن إيمان بالله أيضاً، اللهم إلا في حالات الخطأ، فهذا - أيضاً - لا يكون له أثر في كمال الإنسان. أمّا إذا نجم العمل عن إيمان، لكن لم يُخْتَرْ قلبه

بإتقان، ولم يُفعل بالطريقة التي أمر بها الشارع؛ فإنه سيتمتع بالحسن الفاعلي دون الحسن الفعلي، وهذا النمط من العمل لن يترك - هو الآخر - أثره الحقيقي، ولا سيما إذا كان عن تقصير.

هنالك أعمال تفتقر إلى هذه الخصوصيات، لكنها لا تخالف الأطر التي وضعها الشارع، ولا يؤتى بها بدوافع سلبية؛ فلا يُقام بها عداوة للدين والحق وأولياء الحق. كما أن البواعث عليها تتخطى حدود الحيوانية؛ فهي لا تُفعل تلبيةً لنداء الجسد والمادة والشهوة فقط، بل قد يكون لها دوافع عاطفية كذلك؛ مثل: التضحيات التي يقدمها غير المسلمين بدافع العواطف الإنسانية. فإن ما يحملون من سجايا السخاء وأمثالها لا تتصل بالبطن والشهوة، بل إن لها بواعث فوق حيوانية، لكنها ليست في سبيل الله؛ لخلوها من الإيمان به عز وجل. ثم إن السخاء لا يُعارض تعاليم الشرع. وبهذه المواصفات يمكن لأعمال كهذه أن تمتلك قيمة تقترب من حد النصاب؛ من حيث إنها تُعدّ النفس للدنو من الكمال المنشود ومن نيله. فصحيح أنها لا تمنح النفس كما لا ثابتاً، لكنها تُعدها وتقربها منه كثيراً، وإن لها قيمة قريبة من حد النصاب. وعلى هذه القاعدة بالذات، كان مدح الإسلام لعدالة بعضهم وشجاعته، بل ووردت الأخبار في أن الله يرفع عنهم العذاب يوم القيامة؛ مثل: حاتم الطائي، لكن عدم بلوغ عملهم حد النصاب حرّمهم من دخول الجنة. وعلامة حد نصاب الفعل هي ضمان السعادة الأبدية، وعلامة القرب من حد النصاب هي رفع العذاب؛ فهو يؤدي إلى تخفيف العذاب أو رفعه، لكن لا يقود إلى دخول دار السعادة. إنه لا يجوز بصاحبه الحد، لكنه ينتهي به إليه.

ولو قارنا على وجه الدقة ما سبق ذكره من مذاهب، بما تحويه من عناصر إيجابية، مع هذه النظرية؛ لرأينا أن كل ما في تلك من عناصر إيجابية موجود هنا، بالإضافة إلى عناصر أخرى ينبغي مراعاتها لم تراعيها تلك المذاهب. وإنك لتلاحظ من ناحية أخرى،

أن هذه النظرية مبنية على مبادئ رؤية الإسلام الكونية، التي لو أزيلت؛ لما بقي لهذه النظرية من محل. فإن المبادئ الإسلامية قاطبة لها دور في صياغة هذه النظرية.

٤. الكمال النهائي في نظر الإسلام هو القرب من الله

مع أننا تعرّفنا إجمالاً - في ما فات من مباحث - على مصداق الكمال النهائي ومدلوله، وفق الرؤية الإسلامية، فإنّ المزيد من التوضيح يبدو مطلوباً في هذا الباب.

يرى القرآن الكريم كمال الإنسان النهائي في قربه من الله عزّ وجلّ. وإنّ حلّلنا القرب للاحظنا أنّه ليس المراد منه القرب المكاني ولا الزماني؛ إذ لن تقوم للإنسان مع الله بتاتاً علاقة زمانية أو مكانية، وإنّ مثل هذه العلاقة لا تكون إلّا بين كائنين جسمائين، كائنين مستقرّين في ظرف الزمان والمكان. أمّا إذا خرج أحد الطرفين عن ظرف الزمان والمكان؛ فلن تقوم بينه وبين الداخل في هذا الظرف علاقة زمانية ومكانية.

كذلك ليس هذا القرب أمراً اعتبارياً شكلياً محضاً، بل إنّ له منشأً تكوينياً؛ بمعنى: أنّ من غير الممكن التعاقد على أنّ فلاناً، مثلاً، مقربٌ من الله تعالى إذا لم يكن لهذا الأمر منشأً تكويني، وإلّا للزم أن تتبع الأخلاق المواضع والعقود المحضة. فمن المؤكّد أنّ هذا القرب قربٌ وجودي، وصلة تتولّد بين الله والإنسان تكوينياً.

لكن أيّ شيء هي هذه الصلة؟ أيّ علاقة عليّة، أم شيء آخر؟

علاقة العليّة تؤدّي إلى قربٍ تكويني؛ وهو ما يمتلكه الله بالنسبة لجميع الموجودات. فإنّ الله تبارك وتعالى محيطٌ وجودياً بمخلوقاته كافة، وما من شيء هو بعيد عنه: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(١). لكن لما لم يكن هذا أمراً اكتسابياً؛ فمن المتعذّر اتّخاذ ملاكاً للقيمة.

فما المراد من هذا القرب إذن؟ أهو آصرة علمية ذهنية، من حيث إنه كلما زادت معرفة الإنسان بالله عز وجل، واطّلع على قضايا أكثر وأشدّ صدقاً عنه، كان أقرب إليه تعالى؟

لربّما استُشِفَّ هذا المعنى من نظرية المشائين، لكن هذه الأخيرة لا تتفق - هي الأخرى - مع الرؤى الإسلامية، وهي عرضة للنقاش من الناحية العقلية أيضاً؛ فمجرد اكتساب المرء مفاهيم ذهنية لا يكون سبباً لكمالها؛ نعم، سيصيب كما لا نسبياً مقارنة بمن يفتقر لهذه المفاهيم، لكن لا يستطيع عدّه كما لا نهائياً له.

الذي يُستشفّ ممّا ورد في الكتاب والسنة، وهو ما يتسنى إخضاعه للتحليل فلسفياً وعقلياً، هو أنّ روح الإنسان تُقيم - نتيجة لأعمال خاصة - علاقة وجودية أمتن مع الله تبارك وتعالى، وهذا أمر حقيقي وتكويني، لكنّه اكتسابي. ونتيجة لهذه العلاقة يكتسب جوهر نفس الإنسان ذاته كمالاً أعظم، وكلّما زاد كمال النفس ازدادت لذائذها. وهذا ذات المعنى الذي سبق وأنّ أشرنا إليه من أنّ الكمال ملازم للسعادة، فلأنّه كمال النفس، ولأنّ النفس موجود مجرد؛ فإنّها تُدرك كمالها، ولأنّ الكمال هو أنسب شيء للنفس، وأكثرها ملاءمة لها؛ فإنّها تلتذّ بكمالها أعظم لذّة. ومن ثمّ فإنّ حصلّ للنفس كمال ثابت؛ جنّت النفس لذّة متواصلة، اسمها السعادة. ومهما يكن من أمر، فلو شئنا تحديد لون هذه العلاقة بلغة فنية؛ لقلنا: إنّها من قبيل (العلم الحضورى).

أمّا أنّه كيف، وبأيّ الوسائل يتمّ تقوية هذه العلاقة؟ فهذا أمر في غاية التعقيد. والجواب المُجمل عليه هو: أنّه ليس أبداً من سبيل لتقوية هذه العلاقة إلّا العمل بتعاليم الشرع «وإنّ لهذه الغاية النهائية تحديداً، نزلت تعاليم الشرع قاطبة» وأبُلغت للبشر. وصحيح أنّ لهذه التعاليم أهدافاً وسطى وهابطة أيضاً، لكن لا هدف نهائى لجميعها غير هذا.

ومن ثمّ فإنّ من ميسورنا القول تحديداً للكمال النهائي: إنّ كمال الإنسان

النهائي هو في تقوية علاقته الوجودية بالله تبارك وتعالى؛ بمعنى: أن يشتد علم النفس الحضورى به عز وجل. وكلما ازداد الإنسان وجودياً شدة وقوة وظهوراً؛ ازداد من ربه قرباً.

معاني القرب

ولمزيد من الاطلاع على هذه النظرية؛ نرى من المناسب تقديم توضيح أكثر عن القرب ومداليه واستخداماته المختلفة. فالقرب لغةً هو الدنو، ويُستخدم ابتداءً للمحسوسات. بيد أنه إذا جُرد من معناه المادّي أمكن استخدامه للمعنويات والمجردات أيضاً^(١). لكنّه لدى استعمال هذه المفردة، في خصوص نوع علاقة الإنسان برّبه، وحينما يدور الحديث عن القرب من الله تعالى، فلا بد أن لا يكون المراد منها المعنى الجسماني والمادّي؛ بمعنى: أنه لا يمكن أن نجعل الله موضعاً في ركنٍ من هذا العالم. فلا يتسنّى القول: إنّ الوافدين على مكة المكرمة أقرب من غيرهم إلى الله، فلربّما دنا بعضهم من بيت الله أكثر، وهم عن صاحب البيت أبعد. كما أنه ليس المراد هنا المعنى الاعتباري والجعلي للقرب؛ فلا يمكن أن يُراد من القرب من الله القربُ الزماني أو النسبي؛ لأنّه عز وجل مُنَزّه عن جميع هذه النِسَب^(٢).

وبشكلٍ عامّ يمكن تبين مفهوم (القرب) عبر تفكيك معانيه الثلاثة المختلفة، ثمّ تحديد معناه المطلوب؛ إذ يبدو أنّ للقرب ثلاثة معانٍ: اعتباري، وفلسفي، وقيمي أخلاقي.

(١) أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، پيش‌نیا‌های مدیریت اسلامی [المتطلّبات التمهيدية للإدارة الإسلامية]، تحقيق: متقي فر، غلامرضا: ص ١٧٤.

(٢) أنظر: المصدر السابق: ص ١٧٦.

المعنى الاعتباري للقرب

يشيع في عرفنا القول: إن فلاناً من الناس قريب من الرئيس الفلاني، أو إنّه من المقرّبين من المسؤول الفلاني. فما المراد من القرب هنا؟ هل المراد منه أنّه يجلس إلى جواره، أو أنّ محلّ سكناه قريب من محلّ سكنى المسؤول المشار إليه، أم أنّ المقصود شيء آخر؟

المقصود من القرب هنا هو أنّ علاقتهما من المتانة بحيث إذا اقترح هذا الشخص على الرئيس أمراً قبله، وإن طلب إليه قضاء حاجة لم يرفضها له. والقرب بهذا المعنى قابل للتصوّر بالنسبة لله تبارك وتعالى أيضاً، ولعلّه كافٍ بالنسبة لمتوسّطي المعرفة من الناس. وتصوير القرب بهذا المعنى هو التالي: إذا استطاع إنسان عبر سلوكه الاختياري بلوغ مرحلة القرب من الله تعالى؛ صار من مُقرّبي الحضرة الإلهية. وإذ ذاك سيُلبيّ الله عزّ وجلّ له كلّ ما يطلب، ويغدو بالمصطلح الدارج (مستجاب الدعوة)... والمعنى العميق للقرب أوسع بكثير، ولا تُعدّ استجابة الدعاء إلّا شعاعاً من القرب الحقيقي، ناهيك عن أنّ القرب بهذا المعنى لا يدلّ من تلقاء نفسه على تكامل الروح^(١).

والتقرّب من الله تعالى بالطاعة في عرف العامة وتصوّره، هو أشبه بتقرّب العبد من سيّده، أو الموظّف من رئيسه في الشؤون الماديّة. فإنّ امثال الموظف أوامر رئيسه كلّ امثال وأعجب به رئيسه، وأحبه، ورضي عنه؛ قيل: إنّ الأوّل صار قريباً من الثاني؛ بمعنى: أنّ الرضى، الذي لم يكن عند الرئيس سابقاً، قد اكتسبه الرئيس الآن لطاعة الموظّف له وامثالته أمره. فالعامة إذن تتصوّر أنّها تُحدّث في الله تعالى

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٧٦ - ١٧٧.

رضي بطاعتها لأوامره. وتصور العامة هذا، بالنسبة لله تعالى، خاطئ تماماً؛ فالله عز وجل أرفع من أن يوجد فيه سلوك العباد حالة لم تكن فيه.

وما أروع ما بين دعاء عرفة المبارك هذه الحقيقة حين قال: «إِلَهِ تَقَدَّسَ رِضَاكَ أَنْ تَكُونَ لَهُ عِلَّةٌ مِنْكَ فَكَيْفَ يَكُونُ لَهُ عِلَّةٌ مِنِّي»^(١). فالاعتقاد بأن العبد يرضي الله تعالى بعمله؛ بمعنى: أن العبد يؤثر في الله، ومن ثم فإن له تجاهه علية، واستقلاً، وأن عمله يقود إلى رضى الله، ولولا عمل العبد لما رضى الله؛ هذا الاعتقاد ناجم عن تخيل العامة بأن رضى الله حالة نفسية عارضة، بالضبط كما هي في الإنسان، في حين أن رضى الله وحبّه شأن ذاتي فيه. فالله لا يحب شيئاً يوماً ثم يعدل عن رأيه في اليوم التالي فيبغضه، وأعمال العباد لا تُلقَى على الله أثرها فتثير فيه السعادة تارةً، وتبعث على سخطه تارةً أخرى، فلا ينبغي قياس الله تعالى بالإنسان. فليس للإنسان، على أية حال، أن يكون العلة لإحداث تغيير في الله عز وجل، وبعث رضاه. فهذه التغييرات جميعاً تحدث في متعلق رضاه تبارك وتعالى، لا في أصل الرضى؛ ما معناه: أن الله سبحانه، منذ الأزل وإلى الأبد، يحب الفضيلة والعمل الصالح والسلوك الخير بما هي كذلك. فالمخلوق الذي يكون حيناً صالحاً، وطوراً طالحاً، يحب الله صلاحه دوماً، ولا يرضى عن طلاحه أبداً. وهذه ميزة ثابتة لا تتغير، والذي يتغير هو متعلق الحب، والبغض، والرضى، والغضب ليس إلا. فالعمل القبيح، والمعصية، والجُرم، والخيانة، تتحقق في وعاء محدود، أمّا بغض الله لها فأزلي أبدي^(٢).

(١) ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال: ج ١، ص ٣٤٩.

(٢) أنظر: مصباح يزدى، محمد تقى، پيش نيازهاى مديريت اسلامي [المتطلبات التمهيدية للإدارة

الإسلامية]، تحقيق: متقى فر، غلامرضا: ص ١٩٥ - ١٩٧.

المعنى الفلسفي للقرب

يقول القرآن الكريم في قرب الله تبارك وتعالى من الإنسان: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ جَلَّ الْوَرِيدُ﴾^(١). وما من شيء أقرب إلى حياة ابن آدم من حبل وريده. فإن قطع عرق عنق إنسان يعني - في الحقيقة - نهاية حياته الدنيوية، وعدم إمكانية مواصلة الحياة. ومع هذا كله يقول الله عز وجل: **إِنَّا أَقْرَبُ إِلَيْكَ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ!** وتُفصح هذه الآية الكريمة عن العلاقة الوثيقة بين الخالق والمخلوق، أو بين العلة والمعلول، وتبين الصلة الوجودية بين كل مخلوق وبارئه. فإن أوثق علاقة يمكن تصوّرَها بين الأشياء والأشخاص، هي علاقة المخلوق بخالقه؛ إذ إن انفصام المعلول عن العلة يعني: عدمية المعلول. ومن هنا يقول الفلاسفة: **المعلول هو عين الربط بعلة**، **المُفِيضة**، أو **فاعله المفيد**، أو **علته الموجدة**. فإن وجوده، أساساً، هو عين التعلق، وليس أن للمعلول وجوداً مستقلاً، وأن هذا الوجود متعلق بالعلة.

فهذا المفهوم إذن، هو أحد معاني القرب. لكنه إذا قيل: هل المراد من انتهاء الإنسان إلى كماله، وإلى مقام القرب هو معناه الفلسفي هذا؟ كان الجواب كذلك بالنفي؛ لأن مثل هذا (القرب) دائمي، وحاصل لكافة الناس، وإن جميع مخلوقات الله قائمة بإرادته تعالى، وعصية عن الانفصال عنه^(٢).

المعنى القيمي للقرب

لو أنعمنا النظر لوجدنا أن القرب بالمعنيين المتقدمين؛ الاعتباري والفلسفي، لا صلة له بعلم الأشخاص ومعرفتهم، فهذه العلاقة الوطيدة تربط الله مع الجمادات

(١) ق: آية ١٦.

(٢) أنظر: مصباح يزدي، محمد تقي، **پیش نیازهای مدیریت اسلامی** [المتطلبات التمهيدية للإدارة الإسلامية]، تحقيق: متقي فر، غلامرضا: ص ١٧٧ - ١٧٨.

أيضاً. وإنَّ وجود جميع الممكنات - شاءت أم أبَت، علِمَت أم لم تعلم - متعلِّق بإرادة الله عزَّ وجلَّ. لكنَّ المقصود من القرب، محطَّ البحث، هو ذلك الذي يكون لعلم الإنسان وإرادته دور أساسي في تحقُّقه؛ أي: القرب الذي ينجم عن علم الإنسان ومعرفته وإرادته، ويكون معلولاً لها. وعليه فمن الممكن للبشر جميعاً، بمقتضى ما وهبوا من اختيار وإرادة حرَّة، أن لا ينتهوا إلى هذه المرحلة، ولا يختاروا هذا الطريق.

وكما قد أُشير - سلفاً - فإنَّه ليس المراد من قُرب الإنسان من ربِّه القرب الجسدي، بل القرب الروحي؛ أي: إنَّ روح الإنسان هي التي تقترب من ربِّها. على أنَّه لا بدَّ أن نعلم أنَّ الروح - بكل ما لها من مظاهر وآثار، ومع أنَّها تدرك وجودها بالعلم الحضورى - ما زالت أشدَّ موجودات العالم غموضاً. لكنَّ المقطوع فيه، في الوقت ذاته، هو أنَّ العلم أحد ميّزات الروح. فالروح مخلوق وجوده هو عين العلم؛ ولهذا السبب تحديداً فإنَّها (ذاتية العلم). بناءً عليه فإنَّ تكامل الروح يعني تكامل علم الإنسان نفسه، ويعني تقوية العلم الذاتي فيه. كما أنَّ ضعف الروح، في المقابل، هو بمعنى ضعف العلم الذاتي. فعندما تكون الروح من جنس العلم؛ يكون كمالها وضعفها بمعنى كمال وضعف العلم الذاتي. ومن جهة أخرى، فمن حيث إنَّ وجود كلِّ مخلوق قائم ومتعلِّق بخالقه، ولا ينفك عنه، فإنه إذا أدرك المخلوق ذاته على أتمَّ وجه؛ فسيدرك بعلمه الحضورى حقيقة أنَّه عين التعلُّق بالله عزَّ وجلَّ.

من هنا، فإنَّ لعلم الإنسان الذاتي من المراحل والمراتب ما يعصي على التصرُّو. ومن ثمَّ فإنَّ القرب الذي ينتهي إليه الإنسان المتكامل، هو إدراكه العميق لصلته بالله عزَّ وجلَّ. وإنَّ تكامل الروح هو التحرُّر من الظلمة، واكتساب الشفافية. فإنَّك قد تشكَّ في وجود الجسم البالغ الشفافية إذا نظرت إليه؛ أي: إنَّه قد بلغ من

الشفافية مبلغاً لا يبدو للنظر إليه إلا ما وراءه، وهو نفسه لا يُعدّ شيئاً يُذكر، بل يتخذ طابع المُجَلِّي والمُظْهِر ليس إلا. فعلم الإنسان الذاتي قد يصل أحياناً موصلاً يجد الإنسان نفسه فيه عينَ الربط، لا وجود له من ذاته، ولا يرى لنفسه وجوداً باستثناء ذلك المصدر، فكل ما لديه هو (منه)، و(إرادته)، وهو (بقوته) يتحرك ويُدرك ويحيا. فالتكامل الروحي هو بلوغ مرحلة الوجدان، لا العلم فقط. إنه لا يعلم فحسب، بل يلمس حضورياً وشهودياً كونه وجوداً ربطياً.

على أية حال، ما الاسم الذي يتسنى خلعه على هذه الدرجة؟

نقول: قد لا يُعثر لهذا المقام على تسمية أفضل من (القرب إلى الله)، أو (عند الله). والمحصلة هي: أن بإمكان المرء بلوغ مرحلة من العلم الذاتي، لا يرى فيها بينه وبين الله من حجاب وواسطة؛ أو لنقل: نال القرب من الله تعالى. وفي هذه الحالة تحديداً تكون كل أسباب رؤيته، وكل ما يرى هو من الله، ولا يعود يرى لنفسه أيّاً استقلال؛ وهذا بالضبط هو معنى القرب الحقيقي.

والواصل إلى هذا المقام تصبح عينه عيناً إلهية، وأذنه أذنًا إلهية، وإرادته إرادة إلهية. وهناك يكمن كل علم، وكمال، وبهجة، وسرور. وإن تفتش المرء عن اللذة والمتعة والسعادة؛ إنَّما هو تفتش عن هذا المقام بالذات، كل ما في الأمر أنه يخطئ الطريق؛ ولذلك فإنه لا يقنع بأي لذة، أو سلطة، أو جمال يصيبه، بل يبحث عن الأسمى منه. وكلما سَمَا وفتش أكثر، زاد تضييعاً له، ليدرك في نهاية المطاف أن كل هذه الأشياء محدودة وفانية، وهي حائل في طريق سعادته، وأن عليه أصلاً أن يفتش عنها في موضع آخر. فالإنسان طالبٌ للمُطلَق، لا يُقنعه جمال الدنيا وما لها وسلطتها ورئاستها^(١).

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٧٨ - ١٨٢.

علاقة الطاعة بالقرب

ما الذي يجعل طاعة الله تعالى في أمور الدين والحياة، مثاراً للقيم الخلقية، ومما يُوجب - بتعبير آخر - القرب من الله؟

«كم من المسلمين لا يعبد الله عز وجل إلا لبلوغ مقام القرب منه؟ الحق أن الذين يعبدون الله لا لشيء إلا لـ (القرب) منه نادرون جداً. أساساً إن من سُنن الله الحاكمة على الوجود؛ هي أن عدد المخلوقات الكاملة قياساً بتلك الناقصة قليل جداً. فقد لا تجد بين ملايين البشر غير نابغة واحد. فالمتمتعون بمثل هذه المعرفة والكمال والهمة، والذين لا يضعون غير رضى الله نصب أعينهم هم في منتهى القلة. لكنّه، كما قد سلف منّا القول، فإن للقيم في الإسلام مراتب ومراحل، لا تُحصى ولا تُعدّ، إذ حتّى من يعبد الله طمعاً في الجنة ولحمها وفاكهتها، وما إلى ذلك هو ذو قيمة في حدّ ذاته؛ لأنّه قد أعرض - هو الآخر - عن الكثير من لذات الدنيا، وتعلّق بلذات الآخرة» (١).

العبادة هي سبيل نيل الكمال النهائي

وأما فيما يتصل بمعرفة السبيل الموصلة إلى هذا الكمال، فلا بدّ في تفاصيله من الأخذ من الوحي أيضاً. أمّا ما يمكن طرحه كتّحليل عقليّ وبشكل عنوانٍ عامٍّ فإنّ كلّ ما ينأى بالإنسان عن الاستقلال، وحبّ الذات، والشرك بالله يصبّ في اكتساب هذا الكمال. وإنّ ما يقود الإنسان إلى عدم إدراك أصرته الوجوديّة مع الله تبارك وتعالى إدراكاً صحيحاً، ويضعف علمه الحضورى به عز وجلّ، هو جعل ما سوى الله مستقلاً عنه، والاهتمام بكلّ ما عدا الله على أنّها موجودات مستقلة وذات أثر لو حدها، وأولها الإنسان نفسه.

فما دمنا نرى لأيّ موجودٍ عدا الله استقلالاً، فهذا يعني أن بيننا وبينه عز وجلّ

حجاباً، حتّى وإن رأينا هذا الاستقلال للملائكة أو للأنبياء. فالكمال الحقيقي إذن هو القرب من الله تعالى، وإنّ السبيل العامة إليه هي العبادة، ونحن إنّما خلقنا لطّي هذه السبيل، وبلوغ هذا الهدف.

على أنّه من الجلي أنّ من أراد التقرب من الله، ونهَج سبيل عبوديته فما من شكّ في أنّ أوّل ما ينبغي عليه هو معرفته تعالى. والإنسان من ثمّ لا يحظى بالقيمة الحقيقية دون معرفة ربّه، فالعلم بالله تعالى ومعرفته شرطٌ لازم لتحقيق الكمال الخلقي، لكنّه غير كافٍ؛ إذ لا بدّ له من الإيمان القلبي أيضاً، وفي الإيمان ضربٌ من الاختيار والإرادة مأخوذ بعين الاعتبار. فإنّ على الإنسان أن يسلم فؤاده لله اختياراً، وهذه حالة قلبية تحصل في الباطن، وليست هي جبريّة واضطراريّة بنحوٍ مطلق. فمن الممكن افتراض إنسانٍ عالمٍ بالله، لكن لا إيمان له؛ أي: إنّ لم يعزم على التسليم لله تعالى وقبوله ربّاً.

وهنا سؤال: أيمن - انطلاقاً من هذه النظرية - تصوّر قيمة أخلاقية لأفعال غير المؤمنين بالله واليوم الآخر، أم لا يمكن؟

في وسع أفعال الإنسان الاختيارية تقديم بعض المساعدات في سبيل تحقّق الكمال الحقيقي للإنسان. فقد لا يكون المرء مؤمناً بالله وباليوم الآخر، لكنّه يحمل معتقدات ونزعات تقربه من الإيمان بالله عزّ وجلّ، أو تعمل، على الأقلّ، على رفع الموانع من طريقه وتقليل القيم السلبية.

٥. مميزات النظام الأخلاقي الإسلامي^(١)

١-٥. الشمولية

النظام القيمي والأخلاقي الإسلامي، نظام واسع فيه عموميّة وشمول.

(١) أنظر: المصدر السابق: ص ١٥٣ - ١٦٤.

فالباحث في المصنّفات الأخلاقية - ولو بحثاً بسيطاً - يقف بجلاء على أنّ دائرة القيم في الكثير من المذاهب ضيقة محدودة، وتنحصر بشكلٍ أساسيٍّ في القيم الخلقية المتداولة في البيئة الاجتماعية. ففي عددٍ كبيرٍ من المذاهب إمّا أن تُتجاهل مسألة علاقة الإنسان بربه، أو تُحصّر القيم الخلقية قاطبة في ارتباط الإنسان بالله عزّ وجلّ، ويُنظر إلى الأواصر مع الناس نظرة المنافية للقيمة. أمّا في الإسلام فقد وُضعت جميع العلائق المناسبة والمفيدة في الحسبان؛ فإنّ لعلاقة الإنسان بربه، وبالخلق، وبنفسه، وبالأسرة، وبالمجتمع، وحتىّ العلاقات الدولية، لها جميعاً قيم ثابتة معيّنة؛ وتعبير آخر: ما من شأنٍ من شؤون حياة الإنسان إلّا وتتناوله القيم الأخلاقية الإسلامية. بل إذا خاض المرء قتالاً دموياً مع ألدّ أعدائه؛ أي: في الوقت الذي لا يقام للقيم الخلقية وزناً في أيّما عُرفٍ دولي، فإنّ للإسلام حكماً، وقانوناً، وقيماً أخلاقية. فلئن قاتلتَ عدوك حتىّ الموت، فأتمنك، وهو في الرمح الأخير، على أمانة توصلها إلى شخصٍ ما، وقبّلت، لم يحقّ لك خيانة الأمانة تحت أيّ ذريعة.

٢-٥. الانسجام الداخلي

إنّما يُطلق على مجموعةٍ ما لفظةً (نظام) إذا ارتبطت جميع أجزائها، وانسجمت كلّ عناصرها فيما بينها، وكان لجميعها هدفاً مشتركاً. ولا يشاهد هذا الانسجام والترابط الداخلي لدى معظم المذاهب الأخلاقية. فالأنظمة المختلفة، على سبيل المثال، تصنّف متغيّراتٍ، من قبيل: الثراء، والعلمية، والبطولة، وأمثالها، في عداد القيم دون أن يكون بينها تلاحم وتناغم، وهي مجرد مجموعة مصطنعة. كما أنّ عملية إضفاء قيم جديدة، ونبد أخرى على نحو موصولٍ، وما تخضع له هذه المذاهب من تغيّرات مستمرة، وتحولات متواصلة؛ تكشف عن أن منظوماتها، القيمية، علاوة على غياب حالة الانسجام فيها، تفتقر إلى الملاك المعقول والمنطقي،

فهي تتبع ميول الناس وأهواءهم. أمّا القيم الإسلامية فإنّ فيما بينها من الترابط المعقول، والاتصال المنطقي، ما يتيح تصويرها على هيئة شجرة أصولها صلبة ثابتة وجذعها متين مُحكم، ولها أغصان فيها الأصلي، وفيها الفرعي، تتّجه جميعاً في حركتها نحو الأعلى.

٥-٣. قابلية التبيين العقلي

الميزة الثالثة للنظام الأخلاقي الإسلامي هي إمكانية بيانه والاستدلال عليه عقلياً. فمُنظِّرو العديد من المذاهب الأخلاقية يصرّحون بأنّ منظومتهم القيمية مجردة من الرصيد الفلسفي. والأنكى هو ذهابهم إلى أنّ القيمة ليست مجردة من الرصيد الفلسفي فحسب، بل لا يسعها أن تحظى بمثل هذا الرصيد، بل إنهم أساساً يضعون القيمة في مقابل العقلانية؛ فوادي القيم عندهم تملؤه عواطف الإنسان وأحاسيسه، وهو مقولة منفصلة عن الاستدلال والتعقل. كما تقع القيمة في مقابل الواقع، وليس ثمة بين الطرفين من آصرة.

إنّ من بين القضايا الجدلية والحية المطروحة اليوم، في البيئات العلمية المتصلة بفلسفة الأخلاق، قضية أنّه: هل ثمة بين القيم والحقائق الواقعية علاقة أم لا؟ وتكمن أهمية هذا البحث في أنّ برهنة القيم عقلياً لا تتسنى إلّا في حال كشف العلاقة بين القيم والحقائق الواقعية؛ ذلك أنّ العقل لا يدرك إلّا الحقائق الواقعية. فإن قامت القيم على التوافق والعقود، ما كانت بينها أيّ آصرة منطقية، وما استطاع أيّ دليل عقلي برهنتها. فليس بالإمكان بالدليل العقلي تسويغ ميل فرد، أو لنقل: مجموعة أفراد مجتمع؛ إذ لا يمكن القول، مثلاً: لأيّ سبب يُحبُّ الإنسان (الورد)؟ فالحبُّ، والميل، والرغبة، والعشق، وأمثالها، ليست هي ممّا يُستطاع بيانه عقلياً. ومن المتعذّر الاحتجاج عقلياً على موضوع ما إلّا إذا بُني على سلسلة من العلل والمعلولات، وبغياب العلاقة العلية المعلولة بين ظاهرتين؛ يستحيل إقامة علاقة منطقية عقلية بينهما.

لا بدّ من تبيّن: ما هو السلوك الخاصّ المطلوب لبلوغ غاية ما؟ وعليه فإنّ بالإمكان بيان الصلة بين أفعال الإنسان وغاياته، وفقاً لقانون العليّة؛ أي: إنّ عقل الإنسان يُخبره بأنّك إن شئت نيل هدف كذا فافعل كذا وكذا، ولولا هذه العلاقة بين السلوك والهدف؛ سوف لا يتسنّى تبيين الأهداف عقلياً، وسيتمّ تحديدها اعتماداً على ميول الناس ونزعاتهم ورغباتهم ليس إلّا.

إذن فمن ناحية أنّ الإسلام يعتقد بأنّ للإنسان احتياجات فطريّة وهو، من ناحية أخرى، يجعل الأفعال الأخلاقية وسيلة لبلوغ هذه الغايات؛ فإنّ من المتيسّر اكتشاف علاقة عقلية بين الغايات والأفعال، وإنّ النظام القيمي الإسلامي، من هذه الناحية، يمكن برهنته عقلياً وفلسفياً. ومع أنّه لا يسعنا حصر هذه الميزة في النظام الأخلاقي الإسلامي، إلّا أنّها تُعدّ من ميزاته البارزة.

٤-٥. تركيبة من المعايير

لاحظنا لدى مناقشتنا المذاهب الأخلاقية المختلفة، كيف أنّ من المآخذ التي يتسنّى أخذها على جميعها تقريباً، هو أنّه لماذا تناولت بُعداً واحداً من أبعاد وجود الإنسان وتجاهلت - أو أهملت - سائر أبعاده؟ فنظرية اللذة، مثلاً، سواء بصورتها الأرسطوسية أو الأبيقورية، تتناول بُعداً واحداً من أبعاد احتياجات الإنسان الوجودية؛ معتبرةً إياه المعيار للقيمة الخلقية، بينما تركّز نظريات أخرى، من مثل المذهب العاطفي، ومذاهب المنفعة، والضمير، والقوّة، وأمثالها على أبعاد أخرى لوجود الإنسان بوصفها معياراً ومناطقاً للقيمة. لكنّ المتفحّص بدقّة للنظام الأخلاقي الإسلامي؛ يرى أنّ الأخير قد جمع ما لتلك المذاهب كافّة من محاسن وميزات إيجابية، عندما جعل من الله عزّ وجلّ المحور؛ فهو يُعنى بلذّة الإنسان وسعيه إليها من جهة، وبحسّ نكران الذات لديه من جهةٍ أخرى، وبسائر نزعاته

ورغباته الإنسانية جميعاً من جهة ثالثة؛ بمعنى: أن الواصل في هذا المذهب إلى أقصى أهداف الخلق الإسلامي، ألا وهو القرب من الباري عز وجل، هو متمم - أيضاً - بأعلى اللذات وأنقاها. فإن أعلى اللذات وأوسعها شمولاً هي لذات عالم الآخرة؛ التي لا تُنال إلا بطاعة الله وعبادته تبارك وتعالى. فليست القضية أن مبدأ اللذة، كمعيار، مُهمَل في النظام القيمي الإسلامي؛ إذ لكثير ما يطرح القرآن الكريم موضوع اللذة حينما يُرغب الناس بالقيم الدينية؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ (١). بل إنه - بالنسبة لأصحاب المقامات المعنوية الأعلى - يتناول لذة التمتع برضوان الله تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (٢). كما أن مبدأ المنفعة الخاصة والعامة، سواء المادي منها أو المعنوي، يحظى هو الآخر بأهمية في النظام الأخلاقي الإسلامي.

٥-٥. الحُسن الفعلي والحُسن الفاعلي

مما يُميّز النظام الأخلاقي الإسلامي - أيضاً - هو اهتمامه بالحُسن الفعلي والحُسن الفاعلي في السلوك. فإن ما يُتخذ - عادةً - في المذاهب الأخلاقية معياراً للحكم، على كون سلوك ما ذا قيمة، أو غير ذي قيمة؛ هو الفعل ذاته، والنتائج الناجمة عنه، دونما التفات إلى انتسابه إلى الفاعل ونية الأخير ودافعه لإتيانه. وبتعبير آخر: فإن معيار الحكم هو الحُسن الفعلي وحسب، ولا دخل لباعث الفاعل عليه وقصده من وراءه. في حين أن معيار القيمة، بحسب النظرية الإسلامية، لا يقتصر على الحُسن الفعلي، بل لا بد من أخذ الحُسن الفاعلي بعين الاعتبار أيضاً. ومن هذا

(١) الزخرف: آية ٧١.

(٢) التوبة: آية ٧٢.

المنطلق، نرى القرآن الكريم في الكثير من آياته يذكر (آمَنُوا) المعبرة عن الحُسن الفاعلي، إلى جانب (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) المفصحة عن الحسن الفعلي، مُعتبراً قيمة السلوك قائمة على كليهما. فلا بدّ من الإيمان أولاً ليكون ثمة باعثٌ على العمل الصالح، ثمَّ يبدُر العمل الصالح من المؤمن؛ لكي يُوصِله إلى حيث السعادة. فإن بَدَرَ العمل الصالح من شخصٍ عديم الإيمان؛ كان مجرداً من الحافز الإلهي، وأقصى ما يجلبه لصاحبه هو أن يجعله محبوباً ومعروفاً عند الناس، فيكون هذا هو أجر أتعابه لا غير.

صحيح أنّ موضوع النية والدافع الباطني تناوله مذهبٌ كانط الأخلاقي إلى حدٍّ ما، إلّا أنّه جعل الحُسن الفاعلي في الاستجابة لنداء الضمير وامتنال أوامر العقل، في حين أنّ ملاك قيمة الفعل في الإسلام، تكمن في العلاقة القلبية بين الفاعل والذات الإلهية.

٦.٥. كون القيم ذات مراتب

من ميزات النظام الأخلاقي الإسلامي الأخرى، هي أنّ للقيم فيه مراتب ودرجات، في الوقت الذي لا ترى معظم المذاهب الأخلاقية للقيمة غيرَ مرتبة واحدة؛ أي: إنّ الأمر في كلّ فعلٍ عندها يدور بين كونه ذا قيمة أو غير ذي قيمة. فالفعل في مذهب كانط - مثلاً - يكون قيماً إذا أُتيَ نزولاً عند حكم العقل، ونداء الضمير ليس إلّا، أمّا إذا شابَ النزولَ عند حكم العقل إشباعُ العاطفة لا تبقى للفعل قيمة. وعليه فإنّ توضّيح الأُمِّ في سبيل وليدها ليست ذات قيمة؛ لأنّها تأتي على خلفيّة إشباع عاطفتها. والحال أنّ لكلّ واحدٍ من هذه الألوان من السلوك في الإسلام مرتبة من القيمة.

إذن الإسلام، تأسيساً على ما تقدم، يجعل للقيم مراتب يتيسر لعامة الناس

بلوغ بعضها، أمّا مراتبها الأعلى والأشدّ علوّاً، فليس بلوغها بمُتاح للجميع. وكلّ ما صعد هذا المنحني أكثر تراجعت نسبة المرتقين إلى المراتب العليا.

وتُغطّي مراتب القيم الخلقية في المذهب الإسلامي مدىّ واسعاً، من القيم حتّى ليمكن القول بمراتب لا نهاية لها لكلّ قيمة، في الوقت الذي تنقسم القيم في سائر المذاهب إلى طائفتين؛ فإمّا في حدّ عالٍ جداً ومحدود، وإمّا على نطاقٍ واسعٍ ومتساوٍ للجميع. فالترحم على اليتيم، ومساعدة البصير، والتبسم العطوف للمحتاج، على سبيل المثال؛ هي مراتب من القيمة يسهل اكتسابها على الناس جميعاً، لكنّ ضربة عليّ بن أبي طالب عليه السلام في معركة الخندق على هامة قائد جيش الكفر عمرو بن ودّ؛ تمثّل مرتبة من القيمة تفوق عبادة الجنّ والإنس قاطبة.

قائمة المصادر

المصادر العربية:

١. إيكيتوس، المختصر، ترجمة وشرح وتعليق: مصطفى، عادل، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
٢. ابن تيمية، أحمد، شرح العقيدة الأصفهانية.
٣. ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
٤. أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: سانتهيلير، بارتلمي، نقله إلى العربية: السيد، أحمد لطفي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م.
٥. الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتقديم وتعليق: غرابه، حمودة، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث.
٦. أفلاطون، أفلاطون المحاورات الكاملة، ترجمة: تمارز، شوقي داوود، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.
٧. البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: الحسيني، أحمد، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٨. برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة: طرابيشي، جورج، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
٩. برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: طرابيشي، جورج، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
١٠. البستاني، بطرس، المحصول في أصول الفقه، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

١١. البعلبكي، منير، المورد: قاموس إنجليزي - عربي، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الحادية والعشرون، ١٩٨٧ م.
١٢. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق: عميرة، د. عبد الرحمن، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
١٣. الجرجاني، القاضي، شرح المواقف، تحقيق: الجرجاني، علي بن محمد، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م.
١٤. الحلي، جمال الدين، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح، حسن زاده آملی، حسن، قم، مؤسسة نشر إسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٣ هـ.
١٥. دوركايم، إميل، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة: أنيس، حسن، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٦ م.
١٦. دوركايم، إميل، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة: الجمالي، حافظ، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٨٢ م.
١٧. دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: قاسم، محمود، وبدوي، السيد محمد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨ م.
١٨. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مُحصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، تصحيح: دغيم، سميح، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢ م.
١٩. روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق: ليب، عبد العزيز، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، تموز ٢٠١١ م.
٢٠. ري، جوناثان، وأرمسون، ج. أو، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: كامل، فؤاد وآخرون، مراجعة وإشراف: محمود، زكي نجيب، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ م.

٢١. السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم، لجنة إدارة الحوزة العلميّة، ١٣٧٠هـ.ش.
٢٢. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تصحيح وتعليق: محمد، أحمد فهمي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٢٣. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ.
٢٤. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم المقدّسة، النشر الإسلامي، ١٣٦٢هـ.ش.
٢٥. طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
٢٦. الطوسي، الخواجة نصير الدين، تلخيص المحصّل، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٢٧. الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣م.
٢٨. القفطي، الوزير جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تعليق وتحشية: شمس الدين، إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٢٩. القوشجي، علي بن محمد، شرح تجريد العقائد، قم، رضي وبيدار.
٣٠. كانط، عمانويل^(١)، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: مكّاوي، عبد الغفّار، كولونيا، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

(١) يُلاحظ أنّ اسم المؤلّف في المرجع أعلاه جاء بصورة: (أمانويل كانت)، لكن لما كنّا قد ضبطنا الاسم في ترجمتنا للكتاب بصورة: (عمانويل كانط)؛ اعتماداً على مصادر معتبرة، فقد أوردناه هنا أيضاً بالصورة الأخيرة؛ توحيداً للأسماء. (المترجم).

٣١. كانط، عمانويل^(١)، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأُسُس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: حسين، نازلي إسماعيل والشنيطي، محمّد فتحي، موفم للنشر، ١٩٩١م.

٣٢. الكلان تري، أبو القاسم، مطارح الأنظار (تقارير درس الشيخ مرتضى الأنصاري)، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٤هـ.

٣٣. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الأوّل (اليونان وروما)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٤. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الخامس، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٣٥. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد السادس (الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتّى كانط)، ترجمة: الشاروني، حبيب؛ سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٣٦. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد السابع (من فشته إلى نيتشه)، ترجمة: إمام، إمام عبد الفتّاح وسيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

٣٧. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلّد الثامن (من بنتام إلى رسل)، ترجمة: سيّد أحمد، محمود، مراجعة وتقديم: إمام، إمام عبد الفتّاح، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

(١) الملاحظة أعلاه نفسها.

٣٨. مل، جون ستيوارت، النفعية، ترجمة: حرار، سعاد شاهري، مراجعة: الناهي، هيثم غالب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، تموز ٢٠١٢م.

٣٩. نيتشه، فريدريش، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة: حجار، جيزيلا فالور، مراجعة: وهبه، موسى، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٠. نيتشه، فريدريش، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، نقله عن الألمانية: مصباح، علي، كولونيا (ألمانيا)، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٤١. نيتشه، فريدريك، أقول الأصنام، ترجمة: بورقية، حسان، والناجي، محمد، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٤٢. نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة: مجاهد، مجاهد عبد المنعم، الجيزة، هلا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٤٣. هوبز، توماس، اللفيثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: حرب، ديانا، وصعب، بشرى، مراجعة وتقديم: السيد، رضوان، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، الطبعة الأولى، كانون الثاني يناير ٢٠١١م.

المصادر الفارسية:

٤٤. ارسطو، ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا).

٤٥. استرن، جوزف بيتر، نيچه، ترجمه: فولادوند، عزت الله، تهران، طرح نو، ١٣٧٣هـ.ش.

٤٦. برن، ژان، فلسفه اپيكور (الفلسفة الأبيقورية)، ترجمه: پور حسيني، ابو القاسم، تهران، امير كبير، ١٣٥٧هـ.ش.

٤٧. بلخي، جلال الدين محمد، ديوان شمس تبريزي (ديوان شمس التبريزي)، با مقدمه: فروزانفر، بديع الزمان، تهران، جاويدان، نهم، ١٣٧٠هـ.ش.

۴۸. بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی (المثنوی المعنوي)، تهران، نگاه، پنجم، ۱۳۷۳ ه.ش.

۴۹. حلبی، علی اصغر، سه فیلسوف بزرگ (ثلاثة فلاسفة عظام)، تهران، زوار، ۱۳۵۴ ه.ش.

۵۰. الرازي، فخر الدين، البراهين در علم الکلام (البراهين في علم الکلام)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ ه.ش.

۵۱. روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه: زیرک زاده، غلامحسین، تهران، ادیب، هفتم، ۱۳۶۸ ه.ش.

۵۲. ژکس، فلسفه اخلاق (حکمت عملی) [فلسفة الأخلاق (الحكمة العملية)]، ترجمه: پورحسینی، ابو القاسم، تهران، امیر کبیر، دوم، ۱۳۶۲ ه.ش.

۵۳. سروش، عبد الکریم، دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق (العلم والقيمة: بحث في العلاقة بين العلم والأخلاق)، تهران، یاران، ۱۳۵۸ ه.ش.

۵۴. سعدی، کلیات سعدی، گلستان (المجموعة الكاملة لسعدی، الروضة)، تصحیح: فروغی، محمد علی، تهران، طلوع، هفتم، ۱۳۷۱ ه.ش.

۵۵. شنتزو، لوچانو دکر، فیلسوفان بزرگ یونان باستان (عظماء فلاسفة الإغريق)، ترجمه: باقری، عباس، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷ ه.ش.

۵۶. عطار نیشابوری، فرید الدین، منطق الطیر، تصحیح: گوهرین، صادق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، دهم، ۱۳۷۴ ه.ش.

۵۷. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا (تطور الحکمة في أوربّا)، تصحیح: اعلم، امیر جلال الدین، تهران، البرز، ۱۳۷۵ ه.ش.

۵۸. فلسفه اجتماعی (الفلسفة الاجتماعية)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ه.ش.

٥٩. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت) (تاریخ الفلسفة) (من فولف إلى کانط))، ترجمه: سعادت، اسماعیل، وبزرگمهر، منوچهر، تهران، انتشارات علمی وفرهنگی وانتشارات سروش، سوم، ١٣٨٠ ه.ش.
٦٠. کاپلستون، فردریک، نیچه فیلسوف فرهنگ (فریدریش نیتشه: فیلسوف الثقافة)، ترجمه: بهبهانی، علیرضا، وحلبی، علی اصغر، تهران، بهبهانی، ١٣٧١ ه.ش.
٦١. گاتری، دابلو. کی. سی، تاریخ فلسفه یونان (١٢) (تاریخ الفلسفة الإغریقّیّة)، سقراط، ترجمه: فتحی، حسن، تهران، فکر روز، ١٣٧٦ ه.ش.
٦٢. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی (مفکرو الإغریق)، ترجمه: لطفی، محمد حسن، تهران، خوارزمی، ١٣٧٥ ه.ش.
٦٣. لاهیجی، ملا عبد الرزاق، سرمایه ایمان (ثروة الإیمان)، الزهراء، الطبعة الثانية، ١٣٦٤ ه.ش.
٦٤. لنکستر، لین و، خداوندان اندیشه سیاسی (أرباب الفكر السیاسی)، ترجمه: رامین، علی، ج ٣، تهران، امیر کبیر، ١٣٦٢ ه.ش.
٦٥. محمد رضایی، محمد، تبیین ونقد فلسفه اخلاق کانت (شرح ونقد لفلسفة کانط الأخلاقیّة)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٧٩ ه.ش.
٦٦. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه (المنهج الجدید فی تعلیم الفلسفة)، تهران، نشر بین الملل، سوم، ١٣٨٢ ه.ش.
٦٧. مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن (الأخلاق فی القرآن)، تحقیق ونگارش: اسکندری، محمد حسین، قم، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ١٣٧٦ ه.ش.
٦٨. مصباح یزدی، محمد تقی، به سوی خودسازی (نحو بناء الذات)، تدوین: سبحانی، کریم، قم، انتشارات مؤسسه، ١٣٨٠ ه.ش.

٦٩. مصباح يزدي، محمد تقی، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی (المتطلبات التمهيدية للإدارة الإسلامية)، تحقيق: متقی فر، غلامرضا، قم، مؤسسه الإمام الخميني؛ ١٣٧٦ هـ.ش.

٧٠. مصباح يزدي، محمد تقی، جامعه و تاريخ از دیدگاه قرآن (المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن الكريم).

٧١. مصباح يزدي، محمد تقی، خودشناسی برای خودسازی (معرفة الذات لبنائها من جديد)، قم، مؤسسه در راه حق، ١٣٧١ هـ.ش.

٧٢. مصباح يزدي، محمد تقی، فلسفه اخلاق (دروس في فلسفة الأخلاق)، تحقيق وتدوين: شریفی، أحمد حسين، طهران، دار نشر بين الملل، ١٣٨١ هـ.ش.

٧٣. نقیب‌زاده، میر عبد الحسين، فلسفه کانت؛ بیداری از خواب دگماتسم (فلسفة كانط؛ الاستيقاظ من سبات الدوغماتيقية)، تهران، آگاه، سوم، ١٣٧٤ هـ.ش.

٧٤. نوري، حسين بن محمد تقی، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق وتصحيح: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

٧٥. نیچه، فردریش، اراده قدرت (إرادة القوة)، ترجمه: شریف، مجید، تهران، جامی، ١٣٧٧ هـ.ش.

٧٦. نیچه، فردریش، دجال (المسيح الدجال)، ترجمه: دستغیب، عبد العلي، مقدمه مترجم، تهران، آگاه، ١٣٥٢ هـ.ش.

٧٧. ورنر، شارل، حکمت یونان (الفلسفة الإغريقية)، ترجمه: نادرزاده، بزرگ، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، دوم، ١٣٧٣ هـ.ش.

٧٨. هاملین، دیوید و، تاریخ معرفت‌شناسی (تاريخ نظرية المعرفة)، ترجمه: اعتماد، شاپور، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ١٣٧٤ هـ.ش.

٧٩. هجویری غزنوی، علی بن عثمان، كشف المحجوب، تهران، امیر کبیر، ١٣٣٦ هـ.ش.

٨٠. هیر، ر. م، (فلسفه أخلاق) (فلسفة الأخلاق)، ترجمه: سعیدی مهر، محمد، کیهان اندیشه، شماره ٥٢.

المصادر الإنجلیزیه:

1. Aristotale, Metaphysics, translated by: Ross, W. D., Global Grey, 2018.
2. Atkinson, Ronald F., An Introduction to Moral Philosophy, Macmillan, 1969.
1. Aurelius, Marcus, The meditations of the Emperor, USA, Liberty Fund, Inc., 2008.
2. Ayer, Alfred Jules, Language, Truth and Logic.
3. Becker, Lawrence C. & Becker, Charlotte B., Encyclopedia of Ethics.
4. Bentham, Jeremy, "The Principle of Utility", in Meta-ethics, Normative Ethics and Applied Ethics, ed.
5. Brandt, Richard B., "Hedonism", in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards. ed. (New York: Macmillan Publishing Co., 1972).
6. Bronowski, J. and Mazlish, Bruce, The Western intellectual tradition, from Leonardo to Hegel, Dorset Press, 1986.
7. Collinson, Diané and Plant, Kathryn, Fifty Major Philosophers, Routledge, 2006.
8. Dreier, James, "Stevenson, Charles Leslie", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, (New York: Routledge, 1998).
9. Durant, Will, The Story of Philosophy, New York, Garden City Publishing Co., Inc.

10. Ewing, A. C., Ethics, New York, The Free Press, 1965.
11. Feibleman, James Kern, Understanding philosophy: a popular history of ideas (New York, Dell Publishing Co., Inc., 1975).
12. Feldman, Fred, "Hedonism", in Encyclopedia of Ethics, (ed. Lawrence C. Becker).
13. Frankena, William K., Ethics, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1973.
14. Gauthier, David, Morals by Agreement, New York, Oxford University Press, 1986.
15. Gert, Bernard, "Impartiality", in Encyclopedia of Ethics, (ed. Lawrence C. Becker).
16. Gert, Bernard, Morality: Its Nature and Justification, Oxford University Press, March, 2005.
17. Haack, Susan, Philosophy of Logic, (Cambridge, 1978).
18. Hare, R. M., "Prescriptivism", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, (New York: Routledge, 1998).
19. Hare, R. M., "Universalizability", in Encyclopedia of Ethics, (ed. Lawrence C. Becker).
20. Irwin, Terence, A History of Western Philosophy: 1: Classical Thoughts (Oxford University Press, 1989).
21. Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding (CD World's Greatest Classic Books).
22. Kelly, Paul, "Contractarian Ethics", in Encyclopedia of Applied Ethics, London & New York, Academic Press, 1998.

23. Körner, Stephan, Kant, Harmondsworth, Penguin Books Ltd, First Edition, 1955.
24. Kymlicka, Will, "The Social Contract Tradition", in A Companion to Ethics, ed. Singer, Peter, Cambridge, Blackwell, 1991.
25. Long, A. A., "Cynics", in Encyclopedia of Ethics, (ed. Lawrence C. Becker).
26. Long, A. A., "History of Western Ethics: 3. Hellenistic", in Encyclopedia of Ethics, (ed. Lawrence C. Becker).
27. MacDonald, Graham, "Ayer, Alfred Jules", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, (New York: Routledge, 1998).
28. MacIntyre, Alasdair, After Virtue, Notre Dame, University of Notre Dame, 1984.
29. MacIntyre, Alasdair, A Short History of Ethics, T. J. International Ltd, Padstow, Cornwall, 1998.
30. McCord, G. Sayre, "Contractarianism", in Ethical Theory, ed: Lafollette, Hugh, New York, Blackwell Publishing Inc. 2000.
31. Moore, G. E., Ethics.
32. Morris, C. W., A Contractarian Account of Moral Justification, in Moral Knowledge.
33. Ogden, C. K. and Richards, I. A., The Meaning of Meaning, Harcourt, Brace And Company, New York, 1945.
34. Palmer, Michael, Moral Problems, University of Toronto Press, 1991.
35. Plato, "Morality and Religion", in Philosophy of Religion: An Anthology, ed. Pojman, Louis P., U.S.A: Wadsworth, 1987.
36. Popkin, Richard H., Stroll, Avrum, Philosophy made simple, New York, Doubleday & Company, Inc., 1956.

37. Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies*, (Princeton University Press, 2013).
38. Price, A. W., "Hare, Richard Mervyn", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, (New York: Routledge, 1998).
39. Rawls, John, *The Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University, 1971.
40. Ross. W. D., *Aristotle*, London, Methuen & Co. Ltd.
41. Rousseau, Jean Jacques, *Emile or On Education*, Introduction, Translation and Notes by Bloom, Allan, USA, Basic Books, 1979.
42. Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York, American Bookstratford Press, Inc.
43. Sedley, David, "Epicureanism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, (New York: Routledge, 1998).
44. Smith, Michael, "Emotivism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, (New York: Routledge, 1998).
45. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*.
46. *The HarperCollins Dictionary of Philosophy*.
47. Tsouna, Voula, "Aristippus the Elder", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, (New York: Routledge, 1998).
48. Tsouna, Voula, "Cyrenaics", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, (New York: Routledge, 1998).
49. Warnock, G.J., *Contemporary Moral Philosophy*, St. Martin's Press.
50. Warnock, Mary, *Ethics Since 1900*, third edition, Oxford University Press.

محتويات الكتاب

٧	كلمة المؤسسة
٨	(مؤسسة الخلق العظيم) ودوافع تأسيسها
٨	رؤية المؤسسة
٩	أولاً: الله تعالى بصفاته الكمالية والجمالية
٩	ثانياً: النظام الأخلاقي
١٠	ثالثاً: الإنسان
١٠	أهداف المؤسسة
١٢	مشاريع المؤسسة
١٢	١ - موسوعة المواعظ الحسنة
١٢	٢ - موسوعة الأخلاق الإسلامية الألفبائية
١٣	٣ - ترجمة التناجات الأخلاقية
١٣	٤ - مشروع التراث الأخلاقي
١٣	٥ - تأليف سلسلة الفضائل والردائل
١٤	٦ - مشروع المؤتمرات والملتقيات والندوات الأخلاقية
١٤	٧ - المشاريع الإعلامية
١٤	٨ - إقامة دورات في الأخلاق الإسلامية
١٤	٩ - المكتبة الإلكترونية الأخلاقية
١٥	هذا الكتاب
١٧	كلمة المترجم
٢١	كلمة الناشر

٢٣	مباحث تمهيدية
٢٥	تصنيف المذاهب والنظريات الأخلاقية
٢٥	١ - التصنيف التاريخي
٢٨	٢ . التصنيف على أساس نظريات الأخلاق المعيارية
٢٨	(أ) البحوث الوصفية
٢٨	(ب) البحوث ما وراء الأخلاقية
٢٩	(ج) البحوث المعيارية
٢٩	١ . النظريات الغائية
٣١	٢ . نظريات الواجب
٣٢	٣ . التصنيف على أساس الواقعية واللاواقعية
٣٦	المذاهب والنظريات اللاواقعية
٣٦	المذاهب الواقعية
٣٧	الطائفة الأولى: الواقعية الطبيعية
٣٧	الطائفة الثانية: الواقعية ما بعد الطبيعية
٣٨	لوازم الواقعية واللاواقعية
٣٩	١ . عدم احتمال الصدق والكذب
٣٩	٢ . غياب معيار معقولة الأحكام الأخلاقية
٤٠	٣ . التعددية الأخلاقية
٤٠	٤ . النسبية الأخلاقية

القسم الأول

المذاهب اللاواقعية

٤٣	الفصل الأول: المذهب الانفعالي
----	-------------------------------------

٤١٧	محتويات الكتاب
٤٤	١. أسباب ظهور النظرية الانفعالية.....
٤٤	١ - ١. المذهب الوضعي المنطقي.....
٤٨	٢ - ٢. قصور الآراء آنفة الذكر.....
٤٩	٢. المذهب الانفعالي لآير.....
٥٣	٢ - ١. دراسة ونقد.....
٥٣	(أ) دعوى بلا دليل.....
٥٤	(ب) شرح لآراء الآخرين لا طرح لرأي جديد.....
٥٤	(ج) الاتكال على مبدأ قابلية التحقق.....
٥٦	٣. المذهب الانفعالي لستيفنسون.....
٥٩	دراسة ونقد.....
٥٩	١. تجاهل الدور الوصفي للمفاهيم والأحكام الأخلاقية.....
٦٠	٢. عدم الجامعية والمانعية.....
٦١	٣. ليس لجميع المفاهيم الأخلاقية معنى انفعالي.....
٦٣	الفصل الثاني: المذهب الإرشادي.....
٦٣	١. تاريخ ظهوره.....
٦٤	٢. مبادئ الفكر الإرشادي لهير.....
٦٤	٢ - ١. أصل الخطاب الخُلقي ليس إخباراً.....
٦٥	٢ - ٢. أصل الخطاب الخُلقي ليس في إظهار المشاعر.....
٦٥	٢ - ٣. الأصل في الخطاب الخُلقي هو التوصية والتوجيه.....
٦٦	الخطاب الإرشادي والخطاب الوصفي.....
٦٨	أنباط اللغات الإرشادية.....
٦٩	٢ - ٤. قابلية التعميم بوصفها ميزة أساسية للغة الأخلاق.....

دراسة ونقد	٧٠
١. عناصر قوة المذهب الإرشادي	٧٠
١ - ١. الأحكام الخلقية ذات معنى	٧٠
١ - ٢. قابلية الأحكام الخلقية للاحتجاج	٧١
٢. عناصر ضعف المذهب الإرشادي	٧٢
٢ - ١. انتحال الشخصية	٧٢
٢ - ٢. تنزيل الخطاب الأخلاقي إلى مستوى الخطاب الأمري	٧٢
٢ - ٣. تنزيل الجُمْل الأمرية إلى حيز الجُمْل الإرشادية	٧٣
٢ - ٤. النسبية	٧٤
الفصل الثالث: المذهب الاجتماعي	٧٧
مبادئ فكر دوركايم الخُلقي	٧٧
١. المجتمع كشخصية مستقلة عن الأفراد	٧٧
٢. الارتباط التام والكامل للأخلاق بالمجتمع	٧٩
٣. المجتمع كمعيار نهائي للتقويمات الأخلاقية	٨١
دراسة ونقد	٨٢
١. لا أصالة للمجتمع	٨٢
٢. يستلزم نفي الأخلاق	٨٣
٣. استلزام القول بنسبية الأخلاق	٨٣
٤. استلزام تخطيط عمل الأنبياء ومصلحي الأمم	٨٤
الفصل الرابع: مذهب العقد الاجتماعي	٨٥
١. تاريخ المذهب	٨٥
٢. أنواع نظريات العقد الاجتماعي	٨٩

١ - ٢ . نظرية هوبز: الأخلاق كمنفعة متبادلة.....	٨٩
٢ - ٢ . دراسة ونقد.....	٩١
٢ - ٢ - ١ . عقد أخلاقي أم عقد رِق؟!.....	٩١
٢ - ٢ - ٢ . تجاهل الفوارق غير الطبيعية.....	٩٢
٢ - ٢ - ٣ . استحالة البرهنة على الأحكام الأخلاقية.....	٩٣
٢ - ٢ - ٤ . عدّ الأحكام الأخلاقية نسبية.....	٩٤
٢ - ٣ . مذهب العقد الاجتماعي الرولزي: نظرية حجاب الجهل.....	٩٤
٢ - ٤ . دراسة ونقد.....	٩٧
٢ - ٤ - ١ . عقد افتراضي لا واقعي.....	٩٧
٢ - ٤ - ٢ . قيمة ذاتية أم جعلية؟.....	٩٧
٢ - ٤ - ٣ . عدم معقولية أيّ عقد.....	١٠٠
الفصل الخامس: نظرية الأمر الإلهي.....	١٠١
تاريخ النظرية.....	١٠١
معاني الحُسن والقُبْح.....	١٠٤
أ. الكمال والنقص.....	١٠٤
ب. ملائمة الطبع ومنافرتة.....	١٠٥
ج. التناسب وعدم التناسب مع الهدف.....	١٠٧
د. المدح والذم.....	١٠٨
مناقشة أدلة الأشاعرة.....	١٠٩
١ . مالكية الله المطلقة.....	١٠٩
دراسة ونقد.....	١١١
٢ . عدم قبح تكليف ما لا يُطاق.....	١١٤

٤٢٠..... المذاهب الأخلاقية دراسة ونقد

دراسة ونقد ١١٥

٣. عروض العناوين المتضادة على الفعل الواحد: الكذب قد يحسن ١١٧

دراسة ونقد ١١٧

الحلّ الذي يطرحه المتكلمون والأصوليون ١١٩

الحلّ المقبول ١٢١

القسم الثاني

المذاهب الواقعية الطبيعية

الفصل الأول: مذهب اللذة ١٢٥

١. المدرسة القورينية: مذهب اللذة الحسية ١٢٩

مبادئ المذهب ١٢٩

سمات شخصية أرسطوس ١٣٠

دعاة نظرية اللذة الحسية ١٣٢

رأي أرسطوس المتصل بنظرية المعرفة ١٣٣

تصنيف أرسطوس للذات ١٣٥

اللذة الجسدية معيار القيمة الخلقية ١٣٦

العلاقة بين اللذة والسعادة ١٣٧

التبعات الاجتماعية والسياسية للأخلاق القورينية ١٣٩

تفسير أخرى لرأي أرسطوس ١٣٩

تلامذة أرسطوس ١٤٢

دراسة ونقد ١٤٤

١. الخلل المعرفي ١٤٤

٢. الذهول عن النتائج ١٤٥

محتويات الكتاب.....	٤٢١
٣. مخالفة الفهم المتعارف للأخلاق.....	١٤٥
٤. تجاهل لذات الآخرة.....	١٤٦
٥. التركيز على غرائز الإنسان وتجاهل سائر أبعاده الوجودية.....	١٤٦
٦. عدم تقديم الحلول عند التزاحم.....	١٤٦
٢. مدرسة اللذة الأبيقورية.....	١٤٧
آراء أبيقور الفلسفية.....	١٤٧
آراء أبيقور الطبيعية.....	١٤٩
علم النفس عند أبيقور.....	١٥١
الربّ في رأي أبيقور.....	١٥٢
آراء أبيقور الأخلاقية.....	١٥٤
تعريف اللذة الأبيقورية.....	١٥٥
ترجيح لذات الروح على لذات الجسم.....	١٥٧
الفرق بين أرسطوس وأبيقور.....	١٥٨
محل التقسيم العقلي في الأخلاق الأبيقورية.....	١٦١
السكينة والراحة في الأخلاق الأبيقورية.....	١٦٤
تصنيف اللذات من وجهة نظر أبيقور.....	١٦٥
بعض توصيات أبيقور الأخلاقية.....	١٧٠
١. توصيته بالعزلة.....	١٧٠
٢. الحبّ الجنسي.....	١٧١
٣. التأكيد على الصداقة.....	١٧١
٤. القناعة.....	١٧٣
٥. التأكيد على المحاسبة.....	١٧٣

١٧٤.....	٦. سبيل الخلاص من الآلام.....
١٧٦.....	دراسة ونقد.....
١٧٧.....	١. تجاهل اللذات الأخروية.....
١٧٨.....	٢. التنافر في المعيار.....
١٨٠.....	٣. عدم وضع الحلول لحالات التزاحم.....
١٨٠.....	٤. إهمال خير الآخرين.....
١٨٢.....	٥. تجاهل كيفية اللذات.....
١٨٣.....	اللذة من وجهة نظر المذهب الأخلاقي الإسلامي.....
١٨٥.....	الصلة بين اللذة والكمال الحقيقي.....
١٨٧.....	ماهية اللذة.....
١٨٨.....	متعلق لذّة الإنسان.....
١٩١.....	الفصل الثاني: مذهب المنفعة.....
١٩٢.....	أنواع النظريات النفعية.....
١٩٢.....	أ. نفعية الفعل.....
١٩٣.....	ب. النفعية الكلية.....
١٩٤.....	ج. نفعية القاعدة.....
١٩٥.....	قراءة مور لمذهب المنفعة.....
٢٠٣.....	نفعية بتنام ومل.....
٢٠٤.....	رأي بتنام.....
٢٠٥.....	مبدأ النفع من وجهة نظر بتنام.....
٢٠٨.....	مبادئ فكر بتنام النفعي.....
٢١٢.....	الحساب النفعي.....

أ. الشدة.....	٢١٢
ب. الدوام.....	٢١٢
ج. اليقينية.....	٢١٣
د. القُرب.....	٢١٣
هـ. الخصوبة.....	٢١٣
و. الخلو ص.....	٢١٤
ز. المدى.....	٢١٤
دراسة ونقد.....	٢١٥
١. عَدُّ الناس جميعاً أنانيّين.....	٢١٥
٢. نقد المعايير السبعة.....	٢١٦
٣. تجاهل اللذات الأخرى.....	٢١٨
٤. استنزام شكلٍ من الفوضى الخلقية.....	٢١٨
٥. افتقارها للشمولية.....	٢١٩
نظرية جون ستيوارت مل.....	٢٢٠
مبدأ المنفعة من وجهة نظر مل.....	٢٢٥
استدلال مل.....	٢٢٥
دراسة ونقد.....	٢٢٧
١. استنتاج (ما ينبغي) ممّا هو (كائن).....	٢٢٧
٢. التبعات غير المناسبة.....	٢٢٨
٣. عدم الشمولية.....	٢٢٩
٤. ادّعاء لا دليل عليه.....	٢٢٩
الفصل الثالث: مذهب الإيثار.....	٢٣١
١. عَرَض الفكرة.....	٢٣١

٢٣٢.....	٢. دعاة المذهب.....
٢٣٦.....	دراسة ونقد.....
٢٣٧.....	١. لماذا العاطفة؟.....
٢٣٨.....	٢. تجاهل الرغبات العقلانية.....
٢٣٨.....	٣. عدم الشمولية.....
٢٣٩.....	الفصل الرابع: مذهب القوة.....
٢٣٩.....	١. كُره الأخلاق المسيحية.....
٢٤٢.....	٢. التفاوت الطبيعي بين الناس.....
٢٤٣.....	٣. أخلاق السادة وأخلاق العبيد.....
٢٤٤.....	٤. معيار الأخلاق.....
٢٤٥.....	دراسة ونقد.....
٢٤٥.....	١. محاسن مذهب القوة.....
٢٤٦.....	٢. ردّة فعل ضدّ الأخلاق المسيحية.....
٢٤٦.....	٣. التركيز على التطوّر الدارويني.....
٢٤٨.....	٤. الهبوط بالإنسان إلى مستوى السباع.....
٢٤٩.....	الفصل الخامس: مذهب التطوّر.....
٢٥٠.....	مذهب التطوّر في ميدان الأخلاق.....
٢٥١.....	مراحل تطوّر الإنسان ومحلّ الأخلاق.....
٢٥٤.....	أنواع السلوك وأنماط الأخلاق.....
٢٥٦.....	دراسة ونقد.....
٢٥٦.....	١. أساس غير مُثبّت.....
٢٥٦.....	٢. دليل لا أساس له.....

محتويات الكتاب..... ٤٢٥

٣. إنَّه الإيثار ذاته..... ٢٥٧

الفصل السادس: مذهب الضمير..... ٢٥٩

١. دعاة المذهب..... ٢٥٩

٢. وظائف الضمير الأخلاقي..... ٢٦١

٣. الدليل على وجود الضمير هو وجود الأحكام المُجمَع عليها..... ٢٦٣

٤. تأثير هذه الرؤية على التربية والتعليم..... ٢٦٤

٥. سبب عدم جدوى الضمير عند الكثيرين..... ٢٦٥

دراسة ونقد..... ٢٦٥

القسم الثالث

المذاهب الواقعيّة ما بعد الطبعيّة

الفصل الأول: الكلية..... ٢٦٩

١. المؤسّس..... ٢٦٩

٢. سبب الظهور..... ٢٧٢

٣. وجه التسمية..... ٢٧٣

٤. مبادئ الكلية..... ٢٧٤

٤ - ١. النأي عن التعلّقات الدنيويّة..... ٢٧٤

٤ - ٢. الاعتماد على البُعد العملي لا النظري..... ٢٧٧

٤ - ٣. التأكيد على تربية الآخرين..... ٢٧٧

٤ - ٤. الدعوة للعودة إلى الطبيعة..... ٢٧٨

٥. بصمات الكليّين في الأدب الإسلامي..... ٢٧٩

دراسة ونقد..... ٢٨٢

الفصل الثاني: الرواقية..... ٢٨٥

٢٨٧.....	مبادئ الرواقين المرتبطة بتصورهم الكوني.....
٢٨٨.....	١. الاعتقاد بوحدة الوجود.....
٢٨٨.....	٢. عدُّ العالم جسمانياً.....
٢٨٩.....	٣. الاعتقاد بقضاء الله الذي لا تبديل له.....
٢٩١.....	٤. الإيمان بحرية الإرادة.....
٢٩٢.....	٥. عدّ نظام الكون خيراً.....
٢٩٥.....	معيّار القيمة الخلقية عند الرواقين.....
٣٠٠.....	دراسة ونقد.....
٣٠٠.....	١. تفسير خاطئ للزهد.....
٣٠٢.....	٢. مخالفة الفهم السائد للأخلاق.....
٣٠٢.....	٣. خطأ المعيّار.....
٣٠٢.....	٤. القصور في حيّز العمل.....
٣٠٣.....	٥. تجاهل العواطف والميول.....
٣٠٣.....	٦. بطلان وحدة الوجود الرواقية.....
٣٠٣.....	٧. طرح تفسير خاطئ لقضاء الله وقدره.....
٣٠٤.....	٨. تناقض الأسس.....
٣٠٦.....	٩. ضيق الأفق.....
٣٠٩.....	الفصل الثالث: نظرية كانط.....
٣٠٩.....	بديهيّات العقل العملي.....
٣١١.....	إرادة الخير.....
٣١٣.....	نظرية الواجب لكانط.....
٣١٤.....	نية تأدية الواجب.....

٤٢٧.....	محتويات الكتاب.....
٣١٦.....	الواجب والقانون.....
٣١٧.....	قابلية التعميم والأمر المطلق.....
٣٢٣.....	مملكة الغايات.....
٣٢٨.....	دراسة ونقد.....
٣٢٨.....	١. ضيق الأفق.....
٣٢٩.....	٢. إفراط المعيار.....
٣٣٠.....	٣. بطلان قَبَلِيَّةِ أحكام العقل العملي.....
٣٣٢.....	٤. بطلان المطلقيَّة الكانطيَّة.....
٣٣٣.....	٥. الصلة بين (الواجب) (والواقع).....
٣٣٥.....	٦. مكانة (النِّية) في فلسفة كانط الأخلاقيَّة.....
٣٣٦.....	٧. عدم كفاية المعيار.....
٣٣٦.....	٨. عدم تقديم الحلول عند التزاحم.....
٣٣٧.....	الفصل الرابع: مذهب السعادة.....
٣٣٨.....	١. نظريَّة سقراط.....
٣٣٨.....	١ - ١. إشكاليَّة اعتبار المصادر.....
٣٤٠.....	١ - ٢. أركان نظريَّة سقراط الأخلاقيَّة.....
٣٤٠.....	أ. الإيَّان بالحياة الأخرويَّة.....
٣٤٠.....	ب. الاهتمام بتعريف المفاهيم الأخلاقيَّة.....
٣٤٢.....	١ - ٣. الاهتمام بمعرفة الذات.....
٣٤٣.....	١ - ٤. الصلة بين الفضيلة والمعرفة.....
٣٤٤.....	٢. نظريَّة أفلاطون.....
٣٤٥.....	٢ - ١. أسس نظريَّة أفلاطون الأخلاقيَّة.....

- أ. نظرية المثل ٣٤٥
- ب. اعتبار الروح أزلية وأبدية ٣٤٦
- ج. إدراك المثل والسعادة ٣٤٧
- د. السعادة الحقيقية ٣٤٨
٣. المذهب الأخلاقي لأرسطو ٣٥٠
- ٣- ١. مكانة الأخلاق بين سائر العلوم ٣٥١
- ٣- ٢. الأخلاق الغائية ٣٥٢
- ٣- ٣. الخير النهائي ٣٥٣
- ٣- ٤. الفضيلة نوعان: عقلي وأخلاقي ٣٥٦
- ٣- ٥. الوسط هو معيار الفضيلة ٣٥٧
- تبويب ٣٦٣
- دراسة ونقد ٣٦٣
١. مسألة الحياة الأبدية ٣٦٣
٢. نظرية المثل ٣٦٤
٣. عدم كون العلم علّة تامّة للعمل ٣٦٤
٤. عدم جدوى معيار الاعتدال ٣٦٥
٥. عدم كفاية العلم الحصولي ٣٦٥
- الفصل الخامس: نظرية الإسلام الأخلاقية ٣٦٧
١. الشروط اللازمة لنظام أخلاقي معقول ومقبول ٣٦٧
- ١- ١. المفاهيم الأخلاقية مفاهيم انتزاعية ٣٦٧
- ١- ٢. حقيقة الجُمْل الأخلاقية إخبارية ٣٦٨
- ١- ٣. ليست القضايا الأخلاقية بديهيات أولية ٣٦٩

- ١ - ٤. مكانة العقل والتجربة والوحي في الحكم الأخلاقي ٣٧٠
- ١ - ٥. الكمال الحقيقي كمصداق للنتيجة المطلوبة للحكم الخُلقي ٣٧٠
- ١ - ٦. معيار تقييم الأفعال الخُلقيّة: القيم الإيجابية والسلبية والمتعادلة ٣٧٠
- ١ - ٧. دور الاختيار والوعي في القيمة الخُلقيّة ٣٧١
- ١ - ٨. اختلاف القيم الخُلقيّة في المراتب ٣٧١
- ١ - ٩. منشأ الاختلافات الأخلاقيّة وطُرق حلّها ٣٧٢
- ١ - ١٠. علاقة الأخلاق بالرؤية الكونيّة ٣٧٣
٢. المبادئ اللاّزمة لتبيين النظام الأخلاقي الإسلامي ٣٧٣
- ٢ - ١. الواقعيّة في الأخلاق ٣٧٤
- ٢ - ٢. الضرورة بالقياس بين الفعل الاختياري ونتيجته ٣٧٥
- ٢ - ٣. التسليم بوجود الروح وخلودها ٣٧٥
- ٢ - ٤. أصالة الروح ٣٧٥
- ٢ - ٥. تكامل الروح ٣٧٦
- ٢ - ٦. دور الاختيار الواعي في تكامل الإنسان أخلاقياً ٣٧٦
- ٢ - ٧. حب الذات ٣٧٦
- ٢ - ٨. نزوع الروح إلى اللانهاية ٣٧٧
- ٢ - ٩. المراتب الطوليّة والعرضيّة للروح ٣٧٧
- ٢ - ١٠. دور التفات النفس إلى مراتبها وشؤونها في طلب كمالها ٣٧٨
- ٢ - ١١. ضرورة توجّه كمالات القوى الهابطة للنفس نحو الكمال النهائي ٣٨٠
- ٢ - ١٢. دور النية في تكامل النفس ٣٨٠
- ٢ - ١٣. تناسب النية مع صورة العمل ٣٨١
- ٢ - ١٤. البواعث الطوليّة ٣٨٢

استنتاج	٣٨٣
٣. العناصر الرئيسة للنظرية الأخلاقية الإسلامية	٣٨٣
٤. الكمال النهائي في نظر الإسلام هو القرب من الله	٣٨٧
معاني القرب	٣٨٩
المعنى الاعتباري للقرب	٣٩٠
المعنى الفلسفي للقرب	٣٩٢
المعنى القيمي للقرب	٣٩٢
علاقة الطاعة بالقرب	٣٩٥
العبادة هي سبيل نيل الكمال النهائي	٣٩٥
٥. ميزات النظام الأخلاقي الإسلامي	٣٩٦
٥ - ١. الشمولية	٣٩٦
٥ - ٢. الانسجام الداخلي	٣٩٧
٥ - ٣. قابلية التبيين العقلي	٣٩٨
٥ - ٤. تركيبة من المعايير	٣٩٩
٥ - ٥. الحُسن الفعلي والحُسن الفاعلي	٤٠٠
٥ - ٦. كون القيم ذات مراتب	٤٠١
قائمة المصادر	٤٠٣
المصادر العربية	٤٠٣
المصادر الفارسية	٤٠٧
المصادر الإنجليزية	٤١١
محتويات الكتاب	٤١٥